

DAS

自由的权利

RECHT

[德] 阿克塞尔·霍耐特 ■ 著

DER

王旭 ■ 译

FREIHEIT

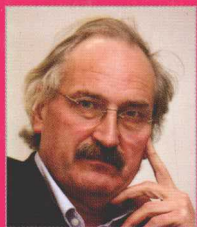
译丛
丛茵

自由的文化——
如果它确实存在的话
——在今天已经有了一种完全崭新的形态，
从而为规范性重构提供了一个历史纪元新的短暂一刻。

Axel Honneth



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)



阿克塞尔·霍耐特 (Axel Honneth)

德国著名社会理论家，当代法兰克福学派重要代表人物，约翰·沃尔夫冈·歌德大学（法兰克福）哲学教授，歌德大学社会学研究所所长，国际黑格尔研究学会会长。代表作有《为承认而斗争》《权力的批判》等。

我自己的感觉告诉我，我的这部书确实能在中国当代的现代化进程中为政治和道德的自我启蒙作一些贡献。

——阿克塞尔·霍耐特

霍耐特为了对从黑格尔到马克思的思想发展纲领作新的调整，把历史的脚步从马克思退回到黑格尔。

——于尔根·哈贝马斯

中华书局

ISBN 978-7-5097-4387-4



9 787509 743874 >

www.ssap.com.cn

译林出版社
南京

ISBN 978-7-5097-4387-4

定价：52.00元

〔德〕阿克塞尔·霍耐特 著

王旭 译

自由的权利

DAS

RECHT

DER

FREIHEIT

译
教育部(中国)
全球资助计划



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目(CIP)数据

自由的权利 / (德) 霍耐特 (Honneth, A.) 著;
王旭译. —北京: 社会科学文献出版社, 2013. 4
(莱茵译丛)
ISBN 978 - 7 - 5097 - 4387 - 4

I. ①自… II. ①霍… ②王… III. ①自由 - 研究
IV. ①D081

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 049987 号

· 莱茵译丛 ·

自由的权利

著 者 / [德] 阿克塞尔·霍耐特 (Axel Honneth)
译 者 / 王 旭

出 版 人 / 谢寿光
出 版 者 / 社会科学文献出版社
地 址 / 北京市西城区北三环中路甲 29 号院 3 号楼华龙大厦
邮 政 编 码 / 100029

责任部门 / 译著编辑室 (010) 59367004
电子邮箱 / oracode@163.com
项目统筹 / 段其刚 董凤云
经 销 / 社会科学文献出版社营销中心 (010) 59367081 59367089
读者服务 / 读者服务中心 (010) 59367028

印 装 / 北京季蜂印刷有限公司
开 本 / 889mm × 1194mm 1/32
版 次 / 2013 年 4 月第 1 版
印 次 / 2013 年 4 月第 1 次印刷
书 号 / ISBN 978 - 7 - 5097 - 4387 - 4
印 张 / 17.5
字 数 / 379 千字
著作权合同 / 图字 01 - 2012 - 6608 号
登 记 号
定 价 / 52.00 元

本书如有破损、缺页、装订错误, 请与本社读者服务中心联系更换
▲ 版权所有 翻印必究

让
我
们



一
起
追
寻

新浪微博

weibo.com/oracode

莱茵
丛刊
Rhein

013325493

© Suhrkamp Verlag Berlin 2011

The translation of this work was financed by the Goethe-Institut China
本书获得歌德学院（中国）全额翻译资助

歌德学院
GOETHE-INSTITUT CHINA

献给克丽丝蒂娜·普里斯—霍耐特
为感谢二十年来的爱情，友谊和争辩

目 录

| | |
|--------------|---|
| 中文版前言 | 1 |
| 前言 | 4 |
| 导论 正义论作为社会分析 | 9 |

第一篇 对历史的回顾：自由的权利

| | |
|-----------------|-----|
| 第一章 消极自由和它的契约构思 | 34 |
| 第二章 反思自由和它的正义构思 | 48 |
| 第三章 社会自由和它的伦理学 | 70 |
| 过渡 民主伦理的思想 | 104 |

第二篇 自由的可能性和自由的真实性

| | |
|----------|-----|
| 第一章 法定自由 | 113 |
|----------|-----|

自由的权利

| | | |
|-----------------|------------|-----|
| 一 | 法定自由存在的根据 | 116 |
| 二 | 法定自由的界限 | 129 |
| 三 | 法定自由的病态 | 138 |
| 第二章 | 道德自由 | 152 |
| 一 | 道德自由存在的根据 | 155 |
| 二 | 道德自由的界限 | 168 |
| 三 | 道德自由的病态 | 182 |
| 第三章 | 社会自由 | 194 |
| 一 | 个人关系中的“我们” | 205 |
| 友谊 | | 208 |
| 亲密关系 | | 221 |
| 家庭 | | 242 |
| 二 | 市场经济活动中的我们 | 278 |
| 市场和道德：一个必要的预先声明 | | 281 |
| 消费领域 | | 318 |
| 劳动力市场 | | 363 |
| 三 | 民主决策中的“我们” | 417 |
| 民主的公众性 | | 420 |
| 民主的法制国家 | | 503 |
| 政治文化——一种前景展望 | | 544 |
| 译名对照表 | | 554 |

中文版前言

对每个作者来说，如果他的著作能够通过翻译以另一种语言的形态出版，都是件高兴的事；而且这种语言与作者自己语言的文化相距越远，那种幸运感就越强烈。在这幸运感中甚至还有着一份惊讶，因为作者几乎无法检验自己的文字是否恰当和正确地被翻译成另外一种文字；只能是希望在另一种陌生文化中对这本书感兴趣的读者，从现在起以自己的想象去感受作者的幸运。

我不想对我那些陌生的读者隐瞒，《自由的权利》这本书在德国出版不久，就能译成中文出版，除了给我带来高兴外，也使我感到骄傲：一是因为我的那些思考将在一个伟大的文化民族中传播，这个有着令人难忘的五千年历史的民族，今天又正走在成为一个世界强国的道路上。在这个国家智慧、经济和社会的觉醒时刻，而我却能够希望自己的思想在这个肥沃的土

自由的权利

壤中扎根生长，仅仅是这种希望就必然使每个作者都会激动，并陷入紧张的期待中。使我感到高兴的另一个更重要的原因是，我自己的感觉告诉我，我的这部书确实能在中国当代的现代化进程中为政治和道德的自我启蒙作一些贡献；我试图在民主道德条件的重构中展示出，只有在法律、道德、私人关系、市场和民主决策领域中，作为各个领域基础的自由都得到足够的保障，才可能在这些领域里真正实现有着现代特征的机制性要求。面对这样一种活生生的民主画面，也许——至少如我希望的那样——能够对我们现代化进程中还没有得以实现、还没有得以满足的机制性要求有一种认识：西方资本主义现代化的道路显然给予市场经济太多的自由空间，造成对其他领域自由的威胁；而在中国现代化的道路上偶尔可能也会出现一些对法定自由、道德自由和私人自由的限制。

自然应当特别谨慎地从“外部”对这些问题作出诊断，并且也只能限制在最初的猜测上；在我的那本书中，我正是想证明，要想在现代各自由领域间建立机制性的平衡关系有多么艰难，并且在实现自由的过程中，也伴随着这种复杂关系随时都会失去平衡的危险。但是另一方面，我的研究也把这些看成是一种标准，以它来衡量我们曾经有过的自由和解放的努力，从而清晰地看到我们自己，究竟站立在实现现代化过程中的哪个点上；正是在这个意义上，本书的一些考虑也许也能在中国产生效应，促使人们去思考这么一个实践政治的问题——在自己国家的现代化进程中，哪些形式的自由还没有充分得以实现。无论如何，我的书能够在一个国家传

中文版前言

播，而这个国家眼前正进行着一种让世界惊讶和钦佩的经济自由化和民主更新的过程，这给了我许多希望。

我能够有今天的热切期望，我的书能够在中国出版，我要非常感谢我的这本书的翻译王旭（Xu Wang—Hehenberger）。因为以往的经验告诉我，要把我的那些语法结构极其复杂的句子，翻译成另外一门语言有多么艰难，她能够以显然的专业知识在这么短的时间里将我的研究翻译成中文，我只能对她表示最大的敬佩；另外，我还要感谢她，经常向我通报她工作的进程，使我能够参与她这一艰难的工作。

在我没有再一次说出我的希望之前，我还不想结束这篇为我的中国读者写的前言：那就是我希望我的这本书在中国有着与在我的家乡德国一样的效用——为一种学习程序作出我的贡献，在这种程序中，我们都能够以一种公开的话语对那些我们当代现代化进程中还没有实现的机制性自由许诺进行沟通。

阿克塞尔·霍耐特

2013年2月

前 言

为了撰写眼前的这本书，我花了近五年的时间；在这五年的写作过程中，我每天都感觉到，应当还有更多的论证和实验性的例证来充实我已经写下的内容。这种尽管做了一切努力但还是不够完美的感觉，直到今天还在折磨着我，我不知道该怎么办才好。这种自我感觉上的不足，也许与我从一开始就对自己的写作计划有着过分的要求有关。我想以黑格尔的《法哲学原理》为榜样，把社会正义原则直接发展成为社会分析模式；正如在若干年前我对他的著作所作的一些阐明一样，^①只有在把我们社会的基本领域看做是一定价值的机制体现，这种价值有着期望实现的内在要求，并且能够证明自己有益于各个特殊的正义原则的情况下，才算是成功

① Axet Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen, Rechtsphilosophies*, Stuttgart, 2001.

前 言

地运用了社会分析模式。这样一种过程，当然要求我们首先搞清那些在我们社会生活的各个领域，应当表现的价值。

这篇导论——这里又一次地跟随着黑格尔——试图阐明，那些在现代自由民主社会中所体现的价值，都融合在一个点上，并且是在我们所熟悉的多样性意义上的个人自由的那个点上。因此，我们社会每个基本领域所体现的机制，也就是我的研究的首要出发点，是我们个人自由经验的一种特定观点。任何一种关于正义的现代思想，又总是会分裂出多种分支，有多少不同的社会观察角度，就会有多少种分支，就如我们当代社会中一种有着法律效应的自由承诺有着多种多样的机制化领域一样；而且在每个分支的行为体系中，彼此间对于“正义”的行为，又都有着各自不同的看法，因此要实现自由的承诺，就需要有一定的社会前提以及各方的相互谅解。从这个基本思想出发，现在需要的实际上是一种重要的，也是最为普遍的分析步骤，我把它称为“规范性重构”，以这种方法来对各个领域的历史发展进行分类检验，看一下那些已经机制化了对自由的理解，现在有多少已经成为社会的现实。

在我研究的这个点上，更确切地说也就是在我开始试图建立一种规范性重构的地方，就已经出现了前面提及过的，因为那种无法摆脱的不完美感觉而带来的困难。而我却在事先对这么个事实估计不足，也就是黑格尔几乎完全站在已经分化了的现代社会形成的起点上，这使得他不必去顾及那些作为各个领域基础的合法性原则的未来结局，而只求助较少几门单一的科学。与黑格尔相反，我却陷进了一种为实现这些原则已经持续了两百多年，并且自然也不是直线发展的

冲突中去了。为了达到我们当代所处的那个点，只有从这个点出发，我才有可能对我们具体领域中所存在的对自由的危害以及病态作出判断，现在我就不得不先要规范性地重新建构这些原则。与一门严谨的历史学科不同的是，这种方法更侧重于社会学一类型的研究，能够有一个较大的回旋余地来利用历史资料；但我同时也面临着一个任务，必须从各种不同知识领域所提供的众多的调查结果和证明中，找出能够为我主张的发展方向以及由此得出的结论提供理论根据的材料，以便那些不太有规范化意识的读者，也能认定我的主张和结论的合理性。除此之外，还有许多要做的，这是我现在在回顾时必须说的，比如对所有发展进程的估测，都还必须表述出民族的特殊道路的相异性，并且对当代社会所作的诊断也还肯定需要进一步深化。尽管这样，我还是希望在对各种不同自由领域分析的数据中，能够得出我研究的结论：共同回顾在现代规范化土地上为争取权利而进行的斗争，我们就会从中看到，那些在社会诉讼的历史进程中获得的机制性的自由承诺，还没有完全付诸实施，只有这样，才会使我们今天对于社会正义的未来要求，能够有一种清醒的认识。

如果没有一些人的热心帮助，没有一些机构的慷慨资助，我是写不出眼前的这本书的。德国的大学，是一首众所周知的哀歌，为研究工作只提供很少的时间，我只能在正常的学期运转中靠那个偶尔没有课的学期，来做些自己的研究工作。最初是用了一个学期为研究而提供的公休假，这使得我能够在社会研究院由大众汽车基金会慷慨资助的，以

前 言

“二十一世纪的承认结构性变化”为主题的跨学科研究项目中进行工作；接着，又很得益于作为访问学者在索邦大学的巴黎第一大学和巴黎高师各一个月的时间，感谢那段时间里既友好但又保持距离的氛围，使我有可能在相对较短的时间内，将我的思路往前推进了一大步；现在当我的研究结束时，我要感谢法兰克福歌德大学“规范性秩序形成”精英班又给了我一个学期的休假，对我很有帮助。比这类假期对我的研究可能更有帮助的是一些研讨会。那些由我的同事和学生组织安排的一些讨论会，给我以机会将我的一部分研究工作用几天的时间进行集中讨论；在我的记忆中特别有成果的一些研讨会是：由克里斯托夫·蒙克（Christoph Menke）和尤利亚娜·雷苯蒂斯（Juliane Rebenitsch）组织的波茨坦大学哲学研究院的讲座，以及汉诺威哲学研究院在戈斯拉尔（Goslar）举行的大师班；马堡大学哲学院在我的“克里斯蒂安·沃尔夫”（Christian-Wolff）讲座结束时，所举办的专题讨论会对我也很有帮助。所有参与帮助我客居或研讨会的准备和执行工作的人，我都有义务向他们表示极大的感谢。更要感谢的当然是我的那些同事，他们以不同的批评性意见、参考文献和理论上的建议，给予我帮助。在这些人中，我首先要提到的是歌德大学哲学院的助理教授提图斯·斯塔尔（Titus Stahl），他以他分析性的智慧和固执，有两年之多的时间将我置于一种特别有益于增进知识的压力之下；可惜我没有能够最终将他提出的建议，全都考虑进去。另外，下面一些人也在不同的时间里对我有过特别重要的帮助，他们是：马丁·多纳斯（Martin Dornes）、安德里阿斯·埃克尔

自由的权利

(Andreas Eckl)、莉莎·赫尔措克 (Lisa Herzog)、拉赫尔·亚基 (Rahel Jaeggi)、克里斯托夫·蒙克 (Christoph Menke)、弗雷特·诺伊赫舍 (Fred Neuhouser)，以及参与许多关于参考文献的谈话的：芭芭拉·德特曼 (Barbara Determann) 和戈特费利德·柯斯勒 (Gottfried Kößler)。在写作的工作中，我特别幸运的是：费琅克·科勒 (Frauke Köhler) 尽了最大的努力，不声不响地既解读了我手稿的字母，又保留了各个部分的全貌，并把这些以正确的形式表述出来。斯特凡·阿尔特迈尔 (Stephan Altemeier) 在文献寻找工作上也给予我很多帮助，并且和诺拉·泽韦丁 (Nora Sieverding) 一起列出了主题索引表——我要为这愉快的合作而谢谢他们三人。我要感谢爱娃·吉尔姆尔 (Eva Gilmer)，感谢多年来与她一起所进行的那些工作强度很大但又幸运的合作，她使我找到了一个编辑——这样的编辑似乎只存在于老年作者的自传或通讯中——她把我的书稿一行一行地看下来，提出了许多修改建议，并在合适的时间段上催促我完成交稿。最后要感谢的，是我的妻子，她深深地沉浸在我的手稿中，花费了很多时间来和我讨论书稿，我怎么感谢她也不为过——这本书是献给她的。

阿克塞尔·霍耐特

2011年4月

导论 正义论作为社会分析

在制约当代政治哲学最大的一些局限中，其中有一个局限就是它与社会分析的脱节，这使得哲学只能定位在纯粹规范性的原则上。不是因为阐述这些规范性规则——社会秩序的道德合法性是按这些规则来衡量的——不是正义论的任务；但是当今这些原则，大多是在与现存实践和机制（Institutionen）的道德行为相隔绝的状态中被构思出来，然后再被“应用”到社会现实中去。它相对于存在和应然所表达的，或换句话说，道德事实的哲学递减，是一种可以追溯到久远的理论发展的结果，这种理论的发展在很大程度上与黑格尔《法哲学原理》的命运相关联。自黑格尔逝世以后，他的意图——从他那个时代的社会关系出发，规范性

地重新建构理性的，也就是保障自由的机制，一方面只是在一种保守的修复理论的意义之上，另一方面又仅仅是在革命的意义之上，被人们所理解；这种将黑格尔分裂为右派与左派^①的结果是，导致以后的几代人，在几乎所有的革命理性都被消耗掉以后，便给黑格尔政治哲学的整体追加上了保守主义。这样就使得黑格尔的思想，即他的站立在崭新的社会理论之上的正义论，在公众意识中留存下来的，只是原本就很粗糙的构思——给现存的制度罩上道德合法性的光环。这就几乎最终注定了以康德（或者，盎格鲁—撒克逊、洛克）为代表的正义论的胜利：应当被用来衡量社会秩序道德合法性的规范原则，不是来自现存机制结构的内部，而是不依赖现存机制自己独立发展的，并且这种情况直到今天仍没有多大的改变。

当然，在正义论领域里，总是有着异议和反构思来反对康德主义所占据的统治地位。十九世纪下半叶，英国新黑格尔主义的政治哲学——由于政治文化的原因，英国的新黑格尔主义从没有在德国赢得多大回响——试图重新复活黑格尔的意图，来达到建构正义论的目的；^② 不久前，至少米歇尔·沃尔泽（Michael Walzer）、戴维·米勒（David Miller）、阿拉斯特·麦金泰（Alasdair MacIntyre）所领军的工作，都足以

① 对这种区别的起源和逻辑，参见 Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Derbruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburg, 1978, 第7版，第65页。

② 参见 Thomas H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Cambridge, 1986; Francis H. Bradley, *Ethical Studies*, Oxford, 1967; Peter Nicholson 也为此提供了一种很好的概貌, *The Political Philosophy of the British Idealists*, Cambridge, 1990。

证明：超越纯粹规范性正义论的冲动，以及重新靠近社会分析的努力，从没有真正停止过。^①但正是这种活动也使人们清楚地看到，我们今天与黑格尔《法哲学原理》的范例，在事实上还有着多么远的距离；为了克服康德主义的正义论中机制被遗忘的缺陷，当今学术界所做的几乎总是将规范性的原则以诠释学的方法，调整到现存的机制结构或占主导地位的道德信念中去，而没有同时再去证明这些规范性原则自身的内容是否是理性的或合理的。因为这种反击毫无力量，这类的反击尝试面对那些起主导作用的理论，在今天仍然只能起到一点点调节的作用，而那些占主导地位的理论，虽然没有社会的真实性，但却有着道德的理性。其实，黑格尔曾设想在他的《法哲学原理》^②中将这两者统一起来：把他那个时代的机制化了的现实，在关键的内容上已经作为理性来阐述；反过来，他又将道德的理性在现代的核心机制中，作为已经实现了的事实来加以证明；他在这里使用的法的概念，应当将所有重要的社会现实都包括进去，因此而具有道德的现实性和合法性，也使个人的自由具有了普遍的可能性和可行性。^③

① 参见 *Sphären der Gerechtigkeit*, Michael Walzer, Frankfurt / New York, 2008 (另参见 Axel Honneth, *Philosophie als Sozialforschung. Die Gerechtigkeitstheorie von David Miller*, 同上, 第 7 ~ 25 页); Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt / New York, 1987。

② G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; in: ders, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt/M., 1970, 第 7 卷。

③ 参见 Ludwig Siep, *Vernunftrecht und Rechtsgeschichte*, Berlin, 1997, 第 5 ~ 35 页; Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 2001, 第 2 章。

在两百年后的今天，如果我再次提及黑格尔的这一构思，自然是意识到，不仅是社会关系，而且哲学论证的参数也发生了重大的变化。对《法哲学原理》的意图和思路，仅仅作一种简单的复活，在今天已经成为一件不可能的事了。一方面是由于社会的现实，对这些现实我们今天必须指出，它们的机制和实践所具有的道德真实性状态，已经完全不同于十九世纪初的早期资本主义和立宪君主的社会；黑格尔还能理所当然加以信任的那些机制化关系中规范的稳定性，在一个加速了的、被称为是“反思”（*reflexiv*）的现代化进程中，已经丧失了它们最初的形态，极大部分都已经被新的、不同行为的，更加开放的结构和组织所替代。特别是对于“文明断裂”（*Zivilisationsbruch*）的经验，也就是对于在文明社会中间出现大屠杀（*Holocaust*）可能性的回顾，给在黑格尔那里还能寄予现代社会的，那些凝聚着持续理性发展的希望，泼上了许多冷水。另一方面，哲学讨论的理论前提和近年来的思维可能性的框架条件，相对于黑格尔的时代，也有了重大的变化：对于我们，一个物质化了的时代的后代们来说，那些作为黑格尔精神辩证法思想基础的唯心主义一元论的先决条件，^①已经变得不可想象；所以也必须为黑格尔那种客观的，在社会机制中实现了的精神，另外寻找一个基础。

但似乎对我来说仍很有意义的是，再一次用黑格尔的意

① 参见 Dina Emundts / Rolf Horstmann, *G. W. F. Hegel. Eine Einführung*, Stuttgart, 2002 第 32 页 ff。

图，从当代社会结构的先决条件中，构思一种自己的正义理论。当然，为进行这么一个工作所需要的那些必要前提，是不可能在不作进一步的解释就能事先作出证明的；而且更重要的是，它们只有在研究的进程中才能证明自己的合理性。另一方面，又几乎是不可避免的，现在就已经必须抽象地概述这些先决条件，因为只有依靠这些先决条件才能使研究的进展变得比较容易理解；如果不在事先至少把那些我接下来就要展开的普遍前提搞清楚，就会不太容易理解，为什么我把这样一种正义论的构思，置放在自由思想的最底层。所以正义论作为社会分析思想的第一个前提是，社会的再生产直到今天仍是与共有理想和价值取向的条件相关联；这些伦理准则，不仅是由上层，作为“终极价值”（ultimate values）（帕森斯）设置的，对上层来说这些社会措施或发展是完全可以想象的；而且也是由底层参与决定的，也就是多少通过机制化了的教育目的，使社会内部每个人的人生道路都按着这些教育目的设置的方向行走。塔尔科特·帕森斯（Talcott Parsons）行动理论的系统模型（handlungs theoretische Systemmodell），为我们对于社会作这么一种理解，提供了直到今天仍是最好的例证。这一行动理论的系统模型显然是德国理性主义，也就是黑格尔、康德、马克思和马克斯·韦伯（Max Weber）等人思想的后继。按照帕森斯的理论，构成每个社会“最终现实”（letzte Realität）的道德价值是通过文化体系，以角色期待（Rollenerwartungen）、隐含的义务和社会内化的理性等机制，影响着社会的各个子区域，简而言之：是社会成员的行动取向，铸就了社会实践的结构；帕

森斯根本就是在弗洛伊德（Freud）的意义上把它理解为冲突一体化的主体性，主体在通常的情况下，是按那些最高价值以一种有着区域特性的客体化形式沉淀在不同子系统中的规则，从事自己活动的；在“道德”对所有社会领域的这样一种渗透中，帕森斯也并不排除道德对经济子系统的渗透，他把经济理解为是一种规范一体化的、在今天也就是与业绩原则相关联的行为领域，这是他与卢曼（Luhmann）或哈贝马斯（Habermas）的区别。所有的社会秩序都无例外地通过道德的价值、通过值得追求的理想，而与合法性的前提相联结：“没有（也就是说，社会——作者注）规范性的秩序，通过自身就能证明自己是合法的，即使已经批准或禁止的生活模式，简单的就是对或错，而不需再作任何质疑。规范性秩序也决不会通过在较低的监察层次中已包含的必要性，而具有足够的合法性，——比如，一些以特殊方式出现的‘必须’，因为没有这些必须，社会体系的稳定甚至生存就会出现危机”。^① 这种社会模型，特别适合黑格尔意图的现代化。

同样，它的“异质性”（heterogener），即族裔或宗教多元化共同体的社会事实，并没有多大改变它由强制性的“先验”前提进入到规范的一体化中去的事实。虽然这也形成一种压力——为了能把少数族裔的文化也包容进去，道德的价值就应当更全面些和更普遍些；但无法避免的是，物质的再生产和文化的社会化都必须按共有的规范要求进行。在

^① Talcott Parsons, *Gesellschaft*, Frankfurt/M., 1975, 第 22 页。

最初看来有些荒唐的是，每个社会在一定程度上都是客观精神的一种表现：沉淀在社会机制和社会实践以及习惯中的客观精神，决定了社会成员有哪些共同的规范信念，什么是他们共同合作的目的。后面还将继续表明，为了确实让所有的意图——我将它们与正义论的思想作为社会分析连接在一起——都能够有成立的理由，“客观精神”这个概念还必须作继续的充实。

伴随着这个思想，现在要提出的第二个前提是，只有那些既是规范性准则，同时也是那一个现存社会再生产条件的价值和理想，才能作为一种正义论的道德基准点。对黑格尔，当然也对在他的传统意义上的其他作者来说，比如马克思，正义的思想从来就不是独立的、自明的、与其他事物脱节的伟大思想；可能也正是因为这个理由，那些思想家们很少能找到一种对这个概念不是论战性的，而是建设性的引用方式。在经典的从古典主义引申出来的词义来看，“正义”表示“负有责任和持久的意图，给予每个人他的自己”（查士丁尼、西塞罗、托马斯·冯·阿奎那）；它在核心上提出了要求对待每一个不同的人，都要以与他个性人格相符合的方式，这无异于对待各种不同的人，既能用相同的方式也能用不同的方式。黑格尔确信，正义所要求的这种合适方式，完全不是独立的，也不可能在这个正义的概念里面已经设置了标准；就某种意义上来说，我们不可能取得一个中性的点，从那个点出发，来分析另外一些人需要我们顾及的一些特性；实际上我们与他们的关系是由实践铸造而成的，但在这种实践中，我们与他们共同纠缠在一起，分不清你我。对于黑格

尔来说，“给予每个人他的自己”，就意味着每个人的自己，只能是来自已经存在着的行动实践的内在意义；而这种意义或含义，又只能来自在理想的社会总体结构的相应领域中人们所拥有的道德价值；这就使正义的标准，最终仅仅是对事实上已经在那个社会中机制化了的理想进行分析：作为“正义”，必须做到如同在各种不同的社会领域里已经做到的那样，就是要提倡一种恰当的处置方法，在社会道德任务的分工上，给予每个人，以一个他们真实希望的角色。

仅仅以这样一种对内在固有的分析要求，与一种传统的，被我称之为“康德主义的”正义论思想之间的区别，当然还是不够明确的，因为传统的正义论也经常努力把它从“结构”中赢得的原则，同时也作为现存价值取向的表达来表现；罗尔斯（Rawls）的正义论^①和哈贝马斯的法的理论，^②都是这方面很好的例子，他们都把独立赢得的正义原则和现代社会的规范理性看做是一种历史等同，并以此为出发点，引申出自己的方法。他们这类理论的不足之处是，在继黑格尔之后，必须放弃把正义规范中的一种独立的结构性辩解的理由，置放在内在固有分析之前；如果在对主导价值意义的感受中已经证明，它规范性地优越于以往历史社会的理想或“终极价值”，那么这样一个追加的辩解步骤就是多

① 特别参见 John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M., 1998；对罗尔斯正义论中关于黑格尔的动机，参见 Jörg Schaub, *Gerchtigkeit als Versöhnung. John Rawls politischer Liberalismus*, Frankfurt/M., 2009。

② Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und Demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt/M., 1992。

余的。当然这么一种内在的过程，最终无异于又需要一种历史目的论思想的要素；而这种历史目的论的形式，恰恰又不可避免地一定程度上也是以实践理性和现存社会的等同为出发点的正义论的前提。

但就是这些已经概括出来的区别，仍不足于在事实上描述出思想的特征，不足于将正义论直接引导到社会分析的道路上去；正是因为正义原则起着对机制和实践的道德水准检验标准的作用，所以仅仅由内在赢得的正义原则可能会被误解为，它们只是又重新被使用到社会的现实中去的。在这样的情况下，只能先将一切都停留在原来的位置上，暂且放一下，以一种由第三方提供和确定的现实为前提，直到事后才将规范性标准运用到这一现实上去；在社会科学和规范性理论、实验性的单一科学和哲学分析的分工之间，保留了我们通常从传统的正义纲领中所认识的那种方式。黑格尔在他的《法哲学原理》里，虽然试图寻找出决定正义秩序的社会现实，但不想从外部来事先确定社会的现实是如何形成的；同他的忠实学生马克思一样，他也不大愿意将社会分析的活动让位给实验性的社会科学（政治科学、政治经济学）。黑格尔用来替代传统学科分工的那种方法论程序，基于他所奠定的理性主义前提，是很费解的；^① 为了避免重新回到那些烦琐的争论中去，我将在这里对这个被公众误解的策略，总是使用

① 参见 Herbert Schnädelbach, “Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel”, in: Oskar Negt, *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt/M., 1970, 第 58 ~ 80 页; Hans-Friedrich Fulda, *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*, Frankfurt/M., 1968.

“规范性重构”（Normativen Rekonstruktion）来表达。这里面要理解的是一个过程，正义论的哪些规范化意图是通过内在合理的价值直接成为实验性物质的编制和分类的准绳，从而转换为社会理论的：现存的机制和实践将按它们规范化的业绩而排列起来进行分析和阐述，在这排列中表示出它们对社会的合法化价值的社会表现和实现的意义。“重构”（Rekonstruktion）在与这个过程连接中应该意味着，在众多的社会习惯和机构中，只挑选和介绍对社会再生产来说不可或缺的那些习惯和机构；并且因为再生产的目的在本质上应该是通过由公认的价值设定的，“规范性重构”就相应地意味着，要将习惯和机制也按这一点在介绍中来进行排列，那些习惯和机制通过它们的工作参与对价值的稳定和转换起着多大的作用。

这些虽然看上去似乎与黑格尔所选择的程序——把社会理论的需求考虑进去——还离得很远，它却出乎意料地与一些社会学的经典代表人物的构思交叉在一起。不管是涂尔干（Durkheim）还是帕森斯——只需举出两个最重要的作者——都将他们对现代社会的研究材料，不是简单地按那个社会再生产的物质和技术强制性的关系去分类；而是将研究材料集中在那些领域或子系统上，从中挑选出有更重要意义的，为保障和实现现代社会机制化了的价值有着重要贡献的那些习惯和机制。^① 这两个社会学家都应用了——如果人们想这么说——一种规范化重构的程序，因为他们想在社会再

① Emile Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Frankfurt/M., 1977; Talcott Parsons, *Das System moderner Gesellschaften*, München, 1972。

生产的周转中寻找出，一定的已经被公众接受了的价值和理性，是怎样通过社会的再生产而保存下来的；黑格尔也曾相似地在他的《法哲学原理》中相应地将它们按它们的社会功能，即它们对现代价值等级的稳定和实现所具有的地位而排列起来。当然不管是涂尔干还是帕森斯都没有兴趣以他们对社会机构的分析直接去构思一种正义论；他们把自己仅仅局限在只是对规范化一体性的过程和可能的威胁去做一些研究。相比之下，黑格尔却在这个过程中找出了那些聚集在一起构成现代社会正义原则的社会条件。

作为第三个前提，如果要想把正义论发展成一种社会分析的形式，就必须使用规范性重构的方法程序。为了避免把从内在性中赢得的正义原则再一次应用到既定的现实中去的风险，也就是为了绕过这个险区，社会现实自身在这里不应作为一种已经满足了的客体分析的前提；而是应该将社会现实的基本特征和特性以分析程序的方法独立地进行剖析，搞清哪些社会领域对社会中已经机制化了的价值的保障和实现有着哪些贡献。以这种方法勾画出的当代高度现代化的社会画面，可能会在许多地方与今天占主导的社会科学所传播的有所不同；因为那些一般来说也许不太引人注意的机构和实践也会出现在我们的画面上，而同时另一些较受注意的事件却又全都被挤到了幕后。但是这种台前和幕后，注重和忽略之间的置换，在社会科学——一门在基本上只懂得斗争概念的学科——的内部，^① 是

① 参见 Bernard W. Gallie, "Essentially Contested Concepts", in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 第 56 卷 (1955), 第 167 ~ 198 页。

并不少见的；我们前面所提的研究意图是，只阐述那些因为它们的规范性纲领而对实现社会机制化了的价值起着作用的社会实践和机构。

在当代社会机构条件的表现过程中，形成了一种黑格尔在他的时代称为“伦理”的体系性草图。和他的《法哲学原理》一起，“伦理”这个概念也在黑格尔去世后被败坏了名声；在开明的、有着进步意识的社会圈子里，人们总是很快就把它看做是维护现存社会占统治地位的秩序实践和道德机制的标志。其实，恰恰相反，黑格尔最初选择了它，只是为了反对道德哲学的主导趋势，以引起对那个机制化了常规和义务的网络的注意，在那个网络里，道德的观念不是以原则取向的形式出现，而是加上了社会实践的形态；黑格尔与实践哲学相关的方法论，仍停留在亚里士多德的基础上，因而对他来说：由主体互动的实践习惯，而不是经由认知获得的信念，是道德的基础，这一点是毫无疑义的。^①但是黑格尔不想让人们把他的伦理概念理解成是对固有生活形式的单纯描述；他所选择的，在前面已描述过的“规范性重构”的程序，便清楚表明，他实际上运用更多的是选择性、典型化和规范性等概念，而这些概念则已经超出了亚里士多德实证主义所允许的程度。对黑格尔来说，在那么多种的道德生活方式中，只有那些属于“伦理”范畴的，也就是那些可以证实对现代社会的普遍价值和理想的实现，起着重要作用的道德生活方式，才应写进他的《法哲学原理》中去；一

^① 参见 Allen W. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, 1990。

切与规范性需要有矛盾的，一切代表个别价值或表现落后思想的，根本就不值得保留，也就根本不值得成为他规范性重构的对象。

尽管有着这样的限制，伦理的思想似乎仍然具有确认既定现实的倾向；因为所谓“道德”，只能是那些在社会生活方式中代表了一种普遍价值，并为实现这种价值而具有社会形态的实践。但是如果我们更细致地观察黑格尔的程序，就会发现，在它的程序中除了确认和肯定的意图，也置入了更正和变化的目标：实施规范性重构是有一种标准的，按这种标准，在社会现实中所谓“理性”的，也就是有助于实现普遍价值的，不仅只有现存实践一种形式，而且也包括了对现存实践或预先设计批判的意义上，还没有充分展开的发展途径。但是，要想对黑格尔的伦理概念中自我更正的那一面，或更确切地说，批判的那一面，寻找出一种合适的表述，是很难的；因为这里不应该只是简单地勾勒一种确定的，一厢情愿的应然状态，也就是一种单一的规范性过程，而是要阐释已存的现实所具有的实践潜力，只有在这种实践潜力中，普遍价值才能更好地，也就是说更广泛地或更忠实地得以实现。黑格尔决不想只是以事先行动或更正来简单地越过社会真实生活的范围；伦理的现存形式应该成为对所有规范性考虑的准绳，因此不能提出一些抽象的，在社会行动中几乎无法满足的要求。黑格尔在那些以正义的名义所进行的批判或经常提议改革的地方，深陷在他的规范性重构中，就如人们在对所有情况作现实考虑时所期望的那样，为了能给这么多的变化都找到它们应有的空间，他的视野也就只能

稍稍越过现存伦理的地平线；这就使我们回忆起“客观可能性”这个概念，这是马克斯·韦伯（Max Weber）以实验检验方法对社会发展预测进行描述时，从方法论上总结出来的概念。^①

我在这里所作的尝试中的下一个，也就是第四个前提，是说，如果要想在社会分析形式下展开一种正义论，就必须在命题中也包括规范性重构过程所提供的一种批判性应用的机会：不能在重构过程中只是展示已经现存的伦理机制，应当同时也能够对它所体现的价值作公开的批判。作为批判形式基础的标准，也应作为规范性重构的准绳；既然伦理的机制是通过一系列机制化了的实践来体现普遍价值或理想，那么也应该包括那些价值，即那些现存实践对于它们的代表性还没有作出合适评价的价值。“重构性批判”，不是以简单的外部标准来批评现存的机制和实践；而是要在社会现实的混乱中找出那些标准，并以此来批判现存的机制和实践在体现普遍公认价值中的缺陷和不完善。与此相应的是，在这种相互关联中所作出的规范性的批判判断，不是一种断然的，而是有着一种渐进的特征：被批判的每每是，作为一种“道德”标志的机制，应该更好更完全或者更全面地表现能够成为伦理重构普遍准绳的价值。这种与黑格尔伦理概念相联结的“批判”，有一个很好的例子，就是他对于处在“市民社会”末端的一部分团体的描述。黑格尔确信，这些团

^① Max Weber, “Objektive Möglichkeit und adequate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung”, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1968, 第3版, 第266~290页。

体在实现社会整体价值的分工活动中，承担着一种机制化的任务，这种任务赋予商业阶层以一种道德自我意识，为以市场为中介的再生产作出它基本的贡献；这需要通过一系列社会实践来完成这一任务，比如对内给予每个成员以阶层尊严，对外则告示公共福利的意图。在《法哲学原理》第 253 节中，黑格尔关注到了道德堕落的现象；黑格尔认为这些现象是因为那些团体不够全面地完成它们的任务而出现的：“如果要责怪商业阶层的豪华奢侈和浪费成瘾而导致暴民的产生（第 244 节），除了一些别的原因（如越来越机器化的劳动），还有伦理上的原因，就如上面提及的那样，是不可忽略的。如果不能成为一个合法团体的成员……那个人就成为单一的没有阶层尊严的人，由于他与团体的隔离，他就把自己局限在商业自私的一面，他的生活和享受就都没有地位。他就会试图把他的商业成就，以外在的表现来赢得外界对他的承认；因为他不属于阶层，就没有符合阶层的生活，他的表现就没有边界。”这种对市民阶层挑逗性消费的批判，显然在命题中已经陈述了理由，即行业行会的道德机制没有按它们的工作分工职能所要求的那样，把自己的成员包容进去；这里没有使用外在的标准，而是通过注重现存机制被轻视了的发展潜力，对“重构”进行了批判。

这四个前提，只是概括了这里所作的研究中极其一般的方法论上的前提：以社会理论去发展一种正义思想，必须把决定着这个社会再生产各种形式的，社会成员共同拥有的普遍价值和理想作为先决条件，也就是作为第一个前提；不仅社会生产的目的是，而且文化一体性的目的，都将最后通

过规范来调整，这些规范既拥有一种伦理的特性，也保留了共同拥有的善的理想。第二个前提有着近似第一个前提的意义，即理解正义概念不能脱离社会整体的价值：作为“正义”，就意味着，以恰当的机制或实践在一个社会内部实现那些普遍确认的价值。直到第三个前提才进入正题，应该更进一步地表现出，以前面两个前提的规定为基础，建立一种作为社会分析的正义论；这里所想表达的，是从社会现实的多样性中梳理出那些机制或实践，或者说方法论，重新建构一种能够真正确保和实现普遍价值的规范。第四个前提应当最终保证，这么一种方法论程序的使用，不会导致只是对现存伦理机制的确认；严格的规范性重构的实施，必然会发展到这么一点，在这个点上人们就会非常明了，道德的机制和实践所代表的普遍价值，在多大程度上还没有足够广泛或完全地表现出来。

当然，仅仅把这四个前提堆积在一起，还是无法就此去认知，在接下来对“正义”的研究中，应该去理解些什么；这篇引言仅是一个理论框架的概述，其中的重要意义是，将正义论作为社会分析来构思。但至少有一点已经清楚了，这样一个课题从头至尾都取决于这么一个问题，即我们当今社会最普遍的价值是怎么被确定的；只有当这一特定任务解决以后，我们才能够严肃地开始在我们今天的后传统伦理中进行规范的重构。

第一篇

对历史的回顾：自由的权利

所有在现代社会中上升到主导地位，并且自那以后又相互争夺统治权的伦理价值中，只有唯一的一种伦理价值确实做到了对现代社会的机制性秩序发生着持久的影响，即在个人自主意义上的自由。所有其他的关于善的思想，从自然秩序的自然神论开始，一直到浪漫主义的表现主义，^① 虽然两百多年来都在它们自己及与其他关系的经验中不断更新重点而得以丰富，但是在那些它们应当起着强有力社会职能的地方，在那些它们能够超越前人已有的美学或哲学的狭隘、开启生活世界幻想空间的地方，它们很快就会陷入自主思想的漩涡之中，并最终至多只能给予它一些深度。今天，在 21 世纪的开端，要想阐明任何一种现代价值，几乎不可能不同时把这种现代价值作为个人自主基本思想的一个方面去理解；不管涉及的是一种对自然秩序的呼唤，还是内心声音的理想化，不管是对共同的价值，还是对真实的赞美，在今天常常都只是涉及它们各自部分地表现出来的那个重要组成部分，也就是个人的自我决定。似乎有一种神秘的魔力，个人自主把所有现代的道德理想都吸引到它的那种自由思想的魔力圈中，挖掘它们的深度，赋予它们新的重点，但又从不给予它们一种独立的选择。^②

个人自主思想的这种巨大吸引力说明，它有能力在作为

① Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M., 1994, 第三和第四部分。“平等”的思想当然是很有影响效用的，但我并不把它看成是一种独立的价值，因为只有当它作为一种对个人自由价值的解释时，它才能被人们所理解：现代社会的所有成员都有着平等地实现自己自由的权利。所有关于社会平等的要求都只是通过个人自由才具有意义。

② Taylor 的论点也指出了这类的倾向。同上，第 868 页。

个人的自我与社会的秩序之间，建立一种系统化的联系。而与此同时，所有其他的现代价值都或是把自己局限在个人的取向上，或是仅仅以整个社会的规范性框架为自己的基础，但都把个人取向与社会框架分割开来，只有个人自主的思想，才把一种个人的自我决定同时带进两个重要的参照系中：他们的想法是，什么对个人是善的，同时也可以指导一个合法社会秩序机制。人的主体价值，就是存在于他自我决定的能力之中，随着这种思想的潜移默化，也就同时改变了社会共同生活规则的前景；共同生活规则的规范合法性越来越取决于它对于个人自我决定的意义，也就是取决于，是以它的总和来表现个人自我决定，还是能够在它的前提中使个人的自我决定得以恰当的实现。自那以后，考虑建立一个怎样的社会，才能使社会成员的利益和需要变得公正的社会正义的思想，就再也不能够与个人自主的思想分离；不管附加在道德层面上关于公正的话语有多么重要的地位，但总是被在现代社会秩序中个人自由所享有的价值意义所超越。正义构思和自由思想的融合，已在时代的进程中走得如此之远，今天几乎再也不能够在细节上看清：究竟在构思的哪些地方，隐藏着个人自由的中心价值；只有依靠一种艰难的重构，才能在事后清晰证明，正义论在它许多其他的道德关系中，也将个人自主置放在中心的位置上。^①当然，这就需要很多年的时间，直到在“后现代”那一代人所谓主体批判

^① Will Kymlicka, *Politische Philosophie heute. Eine Einführung*, Frankfurt/New York, 1996。这本书很好地突出了个人自由的中心位置。

的伦理中才得以证明：这些伦理所阐述的，只是现代自由思想的一种隐藏较深的变体，文化背景的起源证明，至今被认定是个人自我决定的自然界限，比如性别的生物特征，或对人体的某些看法，都是可以突破的。^① 没有一种社会伦理，没有一种社会批判，能够超越自两百多年来在现代社会中将正义思想与自主思想连接在一起所开拓的思想地平线。

那些对社会伦理的哲学性所作的努力，同样也有益于新时代的社会运动对正义的追求。几乎没有一个在法国大革命之后执著地为社会承认而斗争的社会团体，没有将个人自由的答案书写在他们的旗帜上。民族革命运动的追随者和妇女解放的倡导者，工人运动的成员和民权运动的斗士，都在为反对那些他们所遭受的、与自尊和个人自主不相符合的、歧视人的法律和社会形式作斗争；一直到他们道德感知的神经末端，这些社会运动的追随者都确信：正义，就是要求保证每个人都有相同的自由的机会；即使在那些按照目的而对个人自由应该有所制约的地方，也必须保留自由基本要求的假设，以赋予行动目的以正义的表象。在现代社会中，对正义的要求，如果它以这种或另一种方式涉及个人的自主，就需要具有公认的合法性；不是团体的意志，不是自然的秩序，而是个人的自由，建立了所有正义思想的规范性基石。

正义和个人自由的这种耦合，不仅仅只是一种历史状况。虽然这两种思想的融合，是一个历史悠远的学习过程的

^① 参见 Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/M., 1991; 以及综合这个问题的 Johanna Oksala, *Foucault on Freedom*, Cambridge, 2005。

结果，这个过程当初是为了把经典的自然权利从神学的束缚中解放出来，以便让作为个人的主体，能够在社会法律和规范中，担当一个具有同等权利的著作者的角色；从托马斯·冯·阿奎那，以及格劳秀斯和霍布斯，到洛克和卢梭，个人自我决定在这条冲突多端的艰难道路上，逐渐成为所有正义思想的基准点。^① 但是这种伦理上融合的结果，却远远超越了这两个独立概念单纯的幸运偶合；重要的是，它以不可逆的方式确定了：构思正义规范，不需要依赖任何别的力量，而只需信任个人已经拥有的人的精神的力量。在我们执著坚持应当是正义的社会秩序与个人自主之间，有着一种不可分解的联盟，因为正义的方向只能依靠我们的主观能力来辨明。个人责询社会秩序和要求它们的道德合法性的能力，是这种联盟和媒介的土壤；而这个土壤就是正义整个结构发展前景的家园。因此，人的精神在个人的自我决定中，有能力作出自己的评判，不是出于某种自然的特性，而是发现了它的实践—规范活动的本质：要求正义，也就意味着想从相应的角度由自己来决定，应该遵守社会共同生活中的哪些规范性的规则。^② 只

① 参见 Jerome B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, 1998。

② 参见 Rainer Forster, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 2007。所有正义都以相互的合理性为前提，这一思想里面有着一个正确的核心，即借助于一种对“合理性”的权利来解释“正义”这个范畴。但是仅仅依靠这么一种简单的分析规定几乎还不能从中引申出什么，因为以这种方式赢得的合理性的形式和范围都只能以社会和历史前提来衡量，而要确定这些前提，首先要能够确定什么是“合理的”。没有这种规范条件——一种规范性重构的客体——那么这种正义理论完全是没有内容的。

要发现了这种内在的连接，只要懂得了正义和个人自我决定之间周转性的相互依赖，再去诉诸社会秩序的古老的、前现代的合法源泉，就只能似乎是正义前景的一种自我毁灭；应该这么说，从现在开始，如果要求一种正义的秩序，而不同步地也索要个人的自我决定，就会变得很难理解。在这个意义上，正义理念与自主思想的融合，就成为了一种不可逆的，只有靠付出意识野蛮化的代价，才能逆转的现代化成就。而在这样一种倒退确实发生的地方，它会在“所有（那些自己没有参与这种倒退）^① 观众的心目中”，激起道德上的愤慨。

这种目的论观点，构成现代社会自我理解的一种不可缺少的要素，与这种观点相比，^② 那些先前概述的事实，就丧失了它的历史意义上的特性。以这种目的论作为在现代社会中所有正义思想规范的基准点，我们现在就能以它为根据，来要求普遍有效性和观察个人自我决定的思想：作为“正义”，就必须保障和帮助所有社会成员实现自己的自主。然而，这种与最高的善有着道德连接的正义，仍还是一点也没有表述出，应该怎么来建立一种名副其实可以带上“正义”头衔的社会秩序；一切，确实也是一切，对正义所需做的进一步规定，现在都取决于，怎么去进一步理解个人自由的价值。个人自主的思想，作为一种思想是太异质性和太多面性

① Immanuel Kant, “Der Streit der Fakultäten”, in: *Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt/M., 1964, 第11卷, 第265~393页, 这里: 第358页。

② 参见 Axel Honneth, “Die Unhintergebarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte”, in: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt/M., 2007。

了，以至于它不能够由自身来确定，正义的尺度应该定在哪里；仅仅在道德上与保障个人自由有关，既不能确定它的方法论形式，也不能规定它的内容。虽然，自由的善可能会形成正义的“指向”或“目标”，^①但是它在道德的目标和正义的原则之间，善和正确之间的关系，还没有以任何方式加以确定；另外还需要一种不仅是在范围上，特别是也在那些个人自由——它应该是整个构思的准绳——的实施方式上的理性解释。

自霍布斯以来，如何对个人自由的范畴作内容上的充实，以及应该怎样建筑它的逻辑性结构，一直是现代社会争论最激烈的一个范畴；从一开始就不仅是哲学家、法学家和社会理论家参与了关于它的语义规则的争辩，特别是也有社会运动的活动家，他们参与这些争辩的目的主要是为了公开说出他们自己所经受过的被歧视、贬低和排斥的特殊经历。^②在这个还没有终结的讨论过程中，有一点却逐渐变得清晰起来，就是随着自由理念的传播，正义方法论构思的图像，也在经常发生相应的变化：对所有应归属于个人自我决定的“自己”的一种扩展，不仅改变了正义规范内容的基

① 参见 John Rawls, “Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten”, in: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978 - 1989*, Frankfurt/M., 1992, 第 364 ~ 397 页, 以及第 364 页 f. 一个几乎是经典的重要表述, “正义确定界限, 善设置目标”。

② 德国对这一概念的研究, 参见 Peter Blickle, *Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten. Eine Geschichte der Freiheit in Deutschland*, München, 2003. 可惜我还没有看到别人对自由概念的历史研究, 即从现代社会社会运动和政治党派代表争辩的角度追踪自由概念的发展。但即使在于尔根·奥斯特哈默尔 (Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München, 2009) 很庞大的全球史中, 也没有对自由概念这个关键主题的研究。

本原则，而且也改变了它的结构原则；为了真正让个人有实施自主的可能性，就需要更多的能力和前提，而所需的这些能力和前提越多，在对原则的规定中，也就必须纳入那些从这些能力和前提的角度出发所需的越来越多的原则。因此为了能够证明，接下来的研究是从正义的哪些思想出发，首先需要区别个人自由的各种不同模式；在它们显著的差异性中，以排除法的过程来剖析出我们把它作为正义思想取向的自由模式。我们能够观察到，现代社会的道德话语在围绕着自由意义的激烈冲突中，形成了三种相互有着明显区别的模型；对这些模型作进一步的分析就会清楚，这些在个人自由历史上起着强有力效用的思想之间的区别，在本质上只是关于必须怎么来理解和表达各种关于个人自由的意图和特质。^① 按这些模式不断增大的复杂度排列，我们能够说自由的模型可以分为：一种消极的（第一章），一种反思的（第二章），和一种社会的模型（第三章）；这里所提出的三分法，只是间接地反映了那个著名的区分，在这种区分中以赛亚·柏林（Isaiah Berlin）把一种由“消极”决定的自由作为一种被理解为积极的自由的对立面。^②

① 菲利普·伊利瓦内提出了如何区别三种自由模式的一种很有意义的建议，但却是与我的方法有所不同的建议。他认为自由的这三种（消极的、信息的和反思的）模式的特性各来自于（英国、德国、法国）三种不同的文化习俗，但我并不去继续跟踪这类的结论。参见 Philippe d'Iribarne, "Trois figures de la liberté", in: *Annales HSS*, 2003, 第5号, 第953~978页。

② 参见 Isaiah Berlin, "Zwei Freiheitsbegriffe", in: *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt/M., 1995, 第197~256页。

第一章 消极自由和它的契约构思

主体消极自由思想，诞生在 16 和 17 世纪那个宗教战争的年代。尽管当时激烈争辩的冲突内容，已经完全可能使人们把自己的视线投射到自由的反思上去，也就是主体能够自己来独立决定，他认为什么是正确的反思；但是霍布斯（Hobbes）却把这些争执中的各个派别，巧妙地引导到个人自我决定的一种消极思想的轨道上去：“人的自由”，他在《利维坦》（*Leviathan*）的一个著名段落中声称，“确切地说，意味着没有抵抗，在这里……抵抗”应当被理解成由于“外在的动因”而造成的限制。^① 在最基本的层次上，

^① 参见 Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, Frankfurt/M., 1984, 第 163 页。

“自由”对霍布斯来说，只是一种没有外在抵抗的自由，因为只有这类外在的抵抗，才会阻止自然躯体可能的运动；内心的障碍，只是单一个体可能产生的特有的物质属性，不能被看做是对自由的限制，因为它们属于个人的素质，也就可以这么说，是自作自受。霍布斯从这个最初还纯然是自然化了的規定出发，得出了关于本性自由的结论：它如同人一样，与纯粹的躯体相区别，具有一种“意志”（Willen）；与此相符合，本性自由，就意味着，不为外在抵抗所阻止，去实现自己确立的目标：“一个自由的人”，这里似乎可以理解成是一种定义，就是那个“不受阻挠按自己的意志，去做那些他的能力和理智允许他做的事情”的人。^① 同样在这里，也就是在人的本性上，人的内心障碍仍不能被看做是对自由的负面影响；因为这些心理因素，就像它也能造成恐惧、意志薄弱或缺乏自信一样，只是对个人的能力发生负面影响，但不允许把它们归结为是外在的抵抗所造成的。不过霍布斯首先想阻止讨论的，是这么个问题：我们是否能够把一种特定的行动，一种在个人追求自己目标的方式中起着作用的行动，作为“自由”来加以确认；他认为，当人们因为外在对自由的限制而可能被阻挡实施自己的这些自由意图时，应当允许使用所有能够实现自己意图的方法，包括那些“建立在自己理智基础上认为是对自己最有利的办法”。^②

① 参见 Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt. eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, Frankfurt/M., 1984, 第 163 页。

② 同上，第 165 页。

对霍布斯来说，尽管这些规定少得可怜，但已经足够描述他所认为的，什么是人“自然的自由”。^① 在他的论述中具有决定性的是那个内在的连接，他把它几乎不惹人注意地建构在排除内心障碍和自由行动的可能目标之间：人的自由应当是，人可以去去做一切与他直接利益有关的事。因此从广义上来说，一个人由于对自己的意图尚不清楚而由动机导致的过错，不能被看做是对自由行动的限制。^② 自由的目标，是满足主体认为能够使他获得自我认同的每一个随意愿望，这就使得霍布斯在他的定义中仅仅把外在抵抗看成是对自由的限制；我们作为旁观者没有权利去要求，主体应当去想些什么，所以人的意志中可能会有的阴影、误差或局限，在对符合人性的自由所作的规定中并不具有分量。

这种对自由的最简单的规定，会对我们的正义思想产生些什么结果呢？在回答这个问题之前，我们首先要简短讨论一下自由的历史凯旋的根由。霍布斯对自由的定义，特别简单且也很原始，但它在一切理论的反驳中幸存了下来，后来甚至以拓展了的形式成为一种强有力的自由思想的核心。霍布斯自己想以他的理论，如我们现在通过昆汀·斯金纳（Quentin Skinner）的研究所知道的那样，首先是用来抗衡在英国内战中日益增长的政治上的共和主义的影响，所以提

① 参见 Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, Frankfurt/M., 1984, 第164页。

② 参见 Charles Taylor, “Der Irrtum der negativen Freiheit”, in: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/M., 1988, 第118 - 144页, 以及第124页。

出了：只有在自由中的个人，才能不受外界干扰地去实现他自己的目标。以这么个建议，霍布斯试图靠着自己理论的技巧和修辞的绚丽，来抗衡公众的另一些关于自由的思想，那些可能会导致要求建立民间团体愿望的思想。^① 然而，霍布斯的自由思想的这种政治一策略上的意义，不久就不中用了，以致从它那里只留下了一些极其狭隘，并仅仅是消极的措辞；它之所以在这以后还能继续生存下去，并且到今天仍还具有抗拒所有规范性挑战的能力，是因为它在直觉上有一个正确的核心，不管历史上政治应用消极自由的形式又多少变化，它的那个核心却总是保留了下来。霍布斯自由思想的这种持续吸引力来自哪里？如果越过霍布斯的出发点，对他的消极自由思想继续进行追踪，把这种思想发展的每一个阶段都总括起来构成一个整体，就会揭示出：^② 最初的消极自由思想，不管以后可能在约翰·洛克（John Locke）、约翰·斯图亚特·穆勒（John Stuart Mill）或罗伯特·诺齐克（Robert Nozick）那里作了多少理论上的改进，同时却总是保留了这一思想中一个决定性的部分——保障主体有一个自由的空间，在这个空间里他可以从事一些以自我为中心的，卸去了责任压力的活动。如果不是因为个人无穷尽的特殊性，而消极自由的思想恰恰经常提醒这种个人的特殊性，那么霍布斯的学说就肯定没有未来的前景。

① 参见 Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, 1998, 第7~11页；另外参见 *Freiheit und Pflicht. Thomas Hobbes' politische Theorie. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2005*, Frankfurt/M., 2008, 第3章。

② 参见 Berlin, "Zwei Freiheitsebegriffe", a. a. O.

每个人都能不受“外部”干扰地去追求自己利益的自由思想，触及了现代个人主义的一种深度直觉；按这种直觉，主体即使在那些按照他们的愿望和意图，而不需受较高层次原则监督的地方，仍有权要求一种符合自己个性的特殊性。^① 霍布斯的目的豁免权，使得自由行动的目的具有合法性，因而促成了一种完全反对他自己信念的自由思想的诞生，这种思想最重要的任务，就是保护个人的特质性（*Idiosynkrasie*）。然而消极自由的这个胜利，只有在那一刻，也就是当个人的特殊性拂去了它精英的表象，成为一种由广大民众争取来的文化成果的时候，才有了显著的进展；^② 现在，在 20 世纪这个个人化鼎盛的时期，^③ 就能看得更清楚了，霍布斯的学说也表述了这一趋向，即给予主体以表现自己自私和怪癖的可能性。不管是萨特（*Sartre*）的存在主义，还是诺齐克的自由主义，都是消极自由这一重要思潮的变异。

萨特在他的主要哲学著作中发展了的自由概念，并非专门为了用来回答那些在新时代的政治哲学中有着重要地位的问题；这些实际需要解决的规范性问题是，应当在怎样的程度上，以哪些形式，来保障个人的自由，而萨特把他的注意

-
- ① 参见 Albrecht Wellmer, “Freiheitsmodelle in der modernen Welt”, in: *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt/M., 1993, 第 15 ~ 53 页, 特别是第 38 页。
- ② 参见 Undine Eberlein, *Einzigartigkeit. Das romantische Individualitätskonzept der Moderne*, Frankfurt/M., 2000, 第 5 章; Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt/M., 1995。
- ③ 参见 Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt/M., 1986。

力主要是集中在自由本体论的纲领上。^①但是在这个最初研究的层面之上，也就是当萨特的论证碰撞到生活世界的思想水平线的地方，却显示出他的自由概念，有着与霍布斯激进主义思想相同的面貌。对萨特来说，意志薄弱或心理困扰，虽然是出于与霍布斯不同的理由，但是同样不能作为对自由的限制；因为这样的内心障碍已经是一种“选择”的表达，每个人都在这种选择中由自己作出决定，他应当去把握哪些存在的可能性。这个在基本层次上实施的意志，从一种绝对的意义上说，是自由地脱离一切关系：就是在那一刻，在个人在作自由选择的那一刻，不是个人经历也不是某些规则，不是自己身份也不是对别人的顾虑，能够把主体限制起来的时候，主体只需为自己的一种生活方式作出决定。按照萨特的理论，在作出存在主义选择的这一刻，我们没有什么标准可以使用，那些标准原本就允许我们在自己和别人面前为我们“辩护”（*rechtsfertigen*）；^②这个时刻的我们，更多的是自发地没有反射性停顿地把自己投入到一种为我们提供人的生存空间的存在可能性中去。

只要稍稍转换一下视角，就能在萨特的思想中看见消极自由的概念，霍布斯是怎么在三百多年前将它以一种纯粹的自然主义的方法发展起来的。如果我们把消极概念的核心，

① 参见 Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Reinbek b. Hamburg, 1993, 第4部分, 第1章。

② 同上, 第805页。对萨特自由思想的批判, 参见 Charles Taylor, “Was ist menschliches Handeln”, in: *Negative Freiheit?, a. a. O.*, 第29~35页; Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München/Wien, 2001, 第6章。

不是理解为只有外界的问题才能成为一种行动的障碍，而是理解为目标的方式并不说明自由存在的那种思想，那么在萨特的思想中就同样暴露出排除所有反思的趋向：和霍布斯一样，萨特也从那一点出发，即对于个人自由的概念，不允许有任何对目标的权衡。否则就是一种解耦（*Entkoppelung*）。虽然别的思想家把它看成是对规范事实理解的一种表现，萨特却把这种解耦看成是对存在的侵犯。从这些比较中我们就可以看出，这两位思想家都坚持，个人的自由，最初只是在于把握每个已存的目标，这些目标可能来自“自发意识”的源泉或事先就存在的愿望；^① 对这些目标不需进行一种附加的反思步骤，为自由的实施，不需要在某种更高层次的视角光线下再对目的进行一种辩护。可以不必继续去追问目的，它是否拥有足够的自由条件，“消极”就是这种自由的形式；同样，对那些需要被满足的愿望所作出的选择，由于存在主义这种纯粹的不受干扰的决策方式，也就足够表明由此产生的行动是“自由”的。

霍布斯和萨特之间的潜意识亲缘关系证实了：消极自由的思想之所以能够在现代的思想世界里成为一种不可置换的元素，是因为它赋予个人对他的特殊性的追求以一种权利。与霍布斯自己最初的意图相反，霍布斯以他的提议——个人的自由只是受到外部的限制——而助长了一种传统的形成，在这种传统的影响下，今天的每个行动，只要它是一种自我选择的表达，这个行动就能被称为是“自由”的；只有外

^① Sartre, *Das Sein und das Nichts*, a. a. O., 第 819 页。

部的障碍才能限制一个人的行动，这种思想曾经以微不足道的对自由的确认开始，在存在主义无条件自由的激情中有了最后的归宿。比萨特表达得更明确的是罗伯特·诺齐克的理论，他的理论后来无意中攫取了霍布斯的消极自由思想中的极端意义；诺齐克《无政府状态，国家，乌托邦》一书，可以让人们好好研究，他的方法论角度是怎么形成的。这种方法论以消极自由为开端，把整个社会的正义规则都拢进了他研究的视野。^①

诺齐克在他的正义论中始终坚守着一种霍布斯和洛克用来作为他们公正的国家规则构思基础的自由概念；他也把个人自由，在根本上只是理解为是一种机会，即不受外在障碍阻挠去实现自己愿望和意图的机会。但是与前两位英国哲学家不同，他设想的不是一个君主国家中为信仰自由而斗争的公民，而是 20 世纪的个人主义者：自由，就意味着对一个活动者来说，尽可能以自我为中心地去实现完全有着个人特性的人生目标，只要这些目标与别的公民的人生目标是相容的。在自己愿望的实现中要把握住一个理性的人生计划，这样一个要求，在个人主义者看来，已经是一种苛刻的期待，因为他的自由被加上了一种理性的限制；^② 他们认为，事实上，人类在他们的“个人存在”^③ 中只能依靠自己，并且因为他们的本能、喜好和各种关系^④的“极其复杂性”，而各

① Robert Nozick, *Anarchie, Staat, Utopie*, München, 2006。

② 同上，第 80 页 ff。

③ 同上，第 66 页。

④ Robert Nozick, *Anarchie, Staat, Utopie*, München, 2006, 第 410 页。

自不能互相看清，就不可能有一种对人生目标评判的标准，来评判那些与其他主体的目标外在的相符合性。仅仅从这几个规定中，人们就能看出，消极自由的思想在诺齐克那里，是多么强烈地迎合了那些在多元化中极端个性化的社会中起着支配作用的社会条件；他认为，如果期待主体使他们的愿望或意图至少得符合理性主义的最低标准，那么已经就开始了自由的“外在的”限制。在霍布斯那里，个人自由被设想为是一个空洞的空间，但它至少还是由对自我利益的理性前提向内划定了界限，而在诺齐克那里即使是那些最小的规定也被排除了：现在这么不负责任地说，所有的人生目标，即使是自我毁灭或怪异，只要没有侵犯别人的权利，都必须作为实现自由的目标。

但是消极自由的这种内容意义上的升级，并且逐渐与每个内在的限制规定的脱节，还是没有改变正义论方法上的立场，从霍布斯到诺齐克，他们在正义论方法上的立场，还是相同的。作为实现正义的国家秩序思想的出发点，这些理论几乎无一例外地都使用这么个方法，即最初都构思一种自然状态的假定：以一种有时强烈，有时孱弱的倾向作为装饰来表现，如果没有国家的强制，可能会出现怎样的社会共同生活。^①如果在这样的描述之前，就采用了一种狭义的方法论，那么大都只是为了让人确信，消极自由没有当然的前提；因为在前国家秩序中生活过的人们，总是有着这样的愿

① Hobbes, *Leviathan*, a. a. O., 第 13 ~ 15 章; John Locke, *Über die Regierung (The Second Treatise of Government)*, Stuttgart, 2003, 第 2 章; Nozick, *Anarchie, Staat, Utopie*, a. a. O., 第 1 部分, 第 1 章。

望：尽可能地没有任何限制和纯粹地凭个人的感觉去行动。^① 这种极其单薄的自由思想，可以追溯到霍布斯的正义论，被作为一种追求而人为地注入进自然的状态中去，以至于替代这些最初的出发点和变换它们的相互关系，就变得不可想象了；最后的结果是，人，因此而被表现成为一种原子的生物，只想能够不受限制地按自己的爱好去行动，除此之外没有什么能更令这个人感兴趣的了。^②

当然另一方面，对于应该怎么进一步假定人的初始状态这个具有关键性的核心问题上，各个理论分支又都有着部分极其相异的构思。离霍布斯的方法论越远，那么自然主体在争取他们的自由中，受到外界道德法规限制的倾向就越强烈；虽然那种关于人类从他自身的本性出发就会尽可能设法不受限制地去实现他自己利益的思想，仍在起着作用，但是这种以自我为中心的需求，被加上了几乎有着自动效用的自然法，作为它外在的界限。^③ 直到今天仍不太清楚，这种自然法的命令式在概念上与对消极自由和尽可能不受限制实现自己愿望的追求，是如何和解的；或者必须把人们对道德基本规则的遵循，理解为是一种自由冲动时的内在要素，那么我们面对的就不是纯粹消极自由的概念；或者是要把

① 约翰·洛克这一名言的德语译文是：“Über seine Person so zu verfügen, wie es einem am besten scheint”（对待一个人，就按对他来说最好的方式对待他）。

② 批判性地参见 G. W. F. Hegel, “Über die wissenschaftliche Behandlungsart des Naturrechts”, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt/M., 1970, 第2卷, 第434~530页。

③ Locke, *Über die Regierung*, a. a. O., 第6页; Nozick, *Anarchie, Staat, Utopie*, a. a. O., 第23~27页。

那些对道德基本规则的遵循，描述为一种对外界条件的单纯反映，那么消极自由的重要限制在自然状态中就已经被决定了。每一种尝试，即在假定的自然状态中加注进道德制约，以消除霍布斯时代战争事件的残酷，都会导致走到消极自由模型的边界；因为那些道德的效用，只有作为一种个人自我限制的方式时，才不自相矛盾，这就使得自由在它的开端，就已经有着反思的要素。^①

即使在细节上克服了这些概念上的困难，那么现在留下来的仍是那个中心的问题，它必须在消极自由理论对自然状态的假定中，承担方法论的任务。人们总是以同样的方式，把那些应该在一个有着国家型态的有序社会里占有统治地位的原则规定，贯彻在一种对自然状态的主体作思想实验调查的形式中：他们向主体提出一个虚构的问题，哪些国家形式上的法规，能够得到自然的自由个人赞同？如果能够得到主体赞同的话，那么是否只是因为这些法规许诺他们的处境有一种持续的改善？很容易看出，就是这么个契约理论的自辩过程，已经运用了一种共识的原则；因为对这个问题的回答，也就是对一种特定法规的构思，只有能够证明这一假

① 比较罗伯特·诺齐克的表述：在无国家的情况下，人们在总体上是道德的限制，并且按道德所要求的那样去行动，如果人们看清了这种状况，那么人们就比较接近了事实。“Man käme der Sache näher […] , wenn man staatslose Verhältnisse ins Auge faßt, bei denen die Menschen im allgemeinen die moralischen Einschränkungen einhalten und im allgemeinen so habdeln, wie sie sollen”。同上，第 25 页；但是对于约翰·罗尔斯来说，要想排除诺齐克表述的自我矛盾，只有加上一种宗教的前提，即我们都归上帝所有。参见 John Rawls, *Geschichte der politischen Philosophie*, Frankfurt/M., 2008, 第 190 页。

设——所有在前国家状态中的主体也能赞同这些法规，才允许被看成是合理的。同时我们也可以清楚地看到，就是那些合法法规的变形体也经常以此来衡量，哪些道德的基本原则已经事先被注入虚构的自然状态中去了；在这里可供选择的回旋空间，从霍布斯的强制性国家——它的合理性不需建立在道德原则的基础上，到罗伯特·诺齐克的“小型国家”，他的规范性论证在极大程度上依靠自然状态的道德限制。在我们的研究中有着重要意义的首先是，通过清晰的论证过程显示出，社会正义是被以哪种方式纳入到消极自由的视野中去的。

显然，自由的消极概念，不仅是所有在这里详尽论述的理论出发点，也对由它而发展起来的正义构思的程度和范围起着影响作用。从现在开始，自然状态的思想实验对于被假定提问的主体来说，只有一个选择，那就是只能纯粹出于他个人的利益算计；由于认定个人只能对他们自己的自由空间的维护和保障感兴趣，所有其他的即使完全不是草率的理由，在起点上就被排除在外了。这个制约使得思想实验在考虑未来的适用性时，必须依靠主体策略上的赞同，从而影响到它提问的结果：每一个起着指导性作用的国家法则，只有当它能够满足每个人的愿望时，才能期待它的臣民对它的认可。在这样一种法律程序中，主体根本不具备机会通过参与基本法的创制和修改，先共同对国家法规进行考察和更新，然后再作出赞同的意见；这种程序更多的是把主体限制在概念为他们所设置的角色上，局限在一种一次性的最初审核方式上，以至于主体对国家法规的合法性只能够按自己个人的

利益去衡量。这种单纯的消极自由的出发点，不允许国家公民把自己看做是基本法的创作者和更新者；主体要想作为基本法的创作者和更新者，就需要每个人都以一种更广阔的更高层次的观察角度，来追求自由；而恰恰只有从这个更广阔更高层次的角度出发，来假定主体有一种与所有其他人合作的兴趣，才是正义的。^①

不过光靠这两种连锁效应，还是不能做到正义的，因为消极自由概念也影响着对正义基本规则取舍的范围。由于把个人的自由意志仅仅看成是，尽可能不受干扰地按“善良的意愿”去行动，（这在消极自由中有着重要意义）那么与此相应的正义秩序原则也就只能以尽可能开拓个人自主的空间，来表达自由的价值；这样，降临在自由的正义思想上的任务就是，只能对那些限制，即各个主体为和平地共同生活而要求的对个人自由的限制，进行合理性论证。社会给予个人的自由权利，被单纯限制在个人可以不受限制追求自己的——虽然有时也是肆意的和奇异的——目标，这样一种特定的领域里；既没有延伸为对国家法规的参与，也没有与其他人的互动。这样，就在一定程度上将对自由单纯消极的规定，天衣无缝地继续延伸到出自于它的正义论的消极主义之中：消极自由的继续生存是正义论全部的支点，正义论在规

① Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M., 1992. 罗尔斯想以他的著名的“无知的面纱”对契约的效用，来解决这类讨论的问题。参见他在 *Geschichte der politischen Philosophie* 一书中对洛克的批判。第 234 ~ 240 页。

范中关心的，与消极自由完全相同，只是一种安全策略上的限制。

消极自由思想显示出的所有这些不足之处，最终都可以归结为一个问题，即消极自由实际上已经站立在通向个人自主的门槛边，却没有勇气最后去跨越这个门槛。为了设计一种有着“自我决定”要素的自由方式，也需要把行动的目标理解为是一种自由的衍生：个人要实现的，假设他有“自由”选择的可能，那肯定是一种他愿意为自己作出一种决定的结果。与此相反，消极自由的概念完全着重于行动的“外在”解放，因而把它的目标让位给了因果效应：在霍布斯那里是个人自我利益的自然性，在萨特那里是前反思意识的自发性，最终在诺齐克那里是个人意愿和喜好的偶然性，以这些自然性、自发性和偶然性来决定每个人以哪种方式来进行他的行动。个人的自由在这三种情况下，都没有延伸为一种能力，即个人有能力为自己设立在这个世界上想要实现的目标；常常是因果关系，或是内在的自然或是一种无名的精神，在主体的背后，主宰着主体对行动目标的选择。只有先越过这些因果关系的界限，那个在现代认为是个人自我决定的自由概念，才会开始出现；这个概念有两种不同的形式，它的第一种形式构成了反思自由。

第二章 反思自由和它的正义构思

可以这么说，消极自由思想在古代和中世纪的思想界中几乎并没有什么先驱者，而反思自由思想的根基却一直可以追溯到近代以前的思想史：自亚里士多德以来的古代社会的众多学者和哲学家就已经懂得，个人要想实现自己的自由，就必须能够按自己的意志来决定自己的事情。^①这两种自由概念在思想史上的不对称性，清楚地告诉我们，反思自由的思想，不能仅仅被看做是消极自由思想的拓展和深化；如果说在一种关于外在保证个人自由空间的思想中，先是只看见

① 关于这种可以追溯到亚里士多德的连续性，参见 Ernst Tugendhat, “Der Begriff der Willensfreiheit”, in: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M., 1992, 第 334 ~ 351 页。

自由模式中的一种原始初级形态，然后再接着将注意力转向内部，那么这种假设就是一种误解。消极自由是现代人道德自我认识中的一种原始的和不可放弃的要素；它所要表达的是：每个人都应当享有权利，不受外界制约以及独立于外界对他动机的强制性考察，按自己的“喜好”去行动，只要他的行动不伤害其他公民的权利。^① 相比之下，反思自由的思想事实上最初只是把自己置放在主体的自我关系上；按这一思想，只有那些成功地按自己的意图行动的个人，才是自由的。

然而就是这么个具有普遍性的规定已经显露出，必然会有各种完全不同的构想来与这样一种反思自由的思想挂钩；因为什么叫做“自己的”，什么是“被自己所引导”，都可以有各种不同的解释，因此也就有了意义组合的多种可能性。比如以赛亚·伯林就不是说“反思的”，而是说“积极的”自由，这就使得至少在这样一种转向“内在”的自由中，已经可以区分出两种不同的设想：对于主体只是在他能够自己作决定的意义上才是自由的这一思想，以赛亚·伯林确信可以往两个不同的方向发展，即“自主”的思想和“自我实现”的思想。^② 在伯林之后，雷蒙德·高斯（Raymond Geuss）甚至提议在“积极”自由和“反思”自由的概念中，再区分出五种不同的子概念；按他的提议，一种思想可以有多种意义的组合，这些意义组合对什么是只按自己的意志行动，都

① 关于消极自由不可取代的思想，主要来自 Albrecht Wellmer, “Freiheitsmodelle in der modernen Welt”, 第 38 页 ff.

② 参见 Berlin, “Zwei Freiheitsbegriffe”, 第 215 页 ff.

有着各自不同的观点或模式。^①

在历史上最初是分辨自主的行动与受外界支配的行动之间的区别，构成了反思自由的思想核心。这两者间的区别，所形成的对立——卢梭是这种对立的先驱——使得个人自由的重点一下子就完全转变了：一种在外部世界实施的行动，不能仅仅因为它没有受到主体内在的抵抗，就把它看成是一种自由的行动；只有当主体实施这一行动的意图，确实是出于他自己的意志的时候，只有在那一刻，这种行动才能被看做是自由。为了让这样一种区别能够在理论上成立，就必须对人的自然性概念作出相应的改变，卢梭的《爱弥儿》一书就是为这个历史任务而撰写的；在《一个萨瓦牧师的信仰自白》这本教育学著作中，卢梭关于人的意志的发展思想，许多内容在当时只是一种预见而已，三十年后却在康德关于道德自主的理论中得到了确认。^②

在比《爱弥儿》早几个月发表的《社会契约论》一书中，卢梭就确信，一个人只要还是被“单纯的欲望所驱动”，那他就是不自由的——相反，自由对他来说，只有当他“乖乖地服从那些（人——作者注）自己加在自己身上的法则的时候”，他才是自由的。^③ 在人的自然性中存在着

① 参见 Raymond Geuss, “Auffassungen der Freiheit”, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 49 (1995), 第 1 ~ 14 页。

② 参见 Jean-Jacques Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, Paderborn, 1998, 第 275 ~ 334 页；以及 Schneewind, *The Invention of Autonomy*, 第 21 章, 第 474 ~ 477 页。

③ Jean-Jacques Rousseau, “Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts”, in: *Sozialphilosophische und politische Schriften*, München, 1981, 第 269 ~ 391, 这里: 第 284 页。现在弗雷德里克·诺 (转下页注)

“道德自由”和“欲望”的冲突，而对于这种人的自然性的分裂，卢梭在他的《社会契约论》中并没有继续追究下去；这些在《爱弥儿》一书中才成为他的主题。卢梭在书中给自己提出的问题是，他的学生应该怎样才有能力作出自我决定。他通过一个牧师的口说出了自己对这些问题的考虑，而这听上去似乎是对单纯的消极自由的批判：“如果我允许自己”，他这么说，“让我的行为由外界所驱动……那我就是我自己恶习的奴隶”。^①一种由感官刺激而产生的行动，是不允许被说成是“自由”的；因为人的这种行动只是受“身体的法则”，也就是自然的因果关系所驱使。与这种主体由外界支配所驱使的行为不同，以另一种方式形成的行动，会使主体“感觉”到是真实的行动；也就是人感觉到他能够去做一些正是他自己本来就想做的事。卢梭把行动的外界支配性与行动的自主性的区别，最初理解为是一种行动着的主体的自我认知中的差异：“不管我是赞成或反对，输或赢，我都十分清楚地感觉到，我所做的，是出于我内心的愿望，或只是放纵我自己的欲望。”^②只要一个人在这个世界上实现的，是他自己的意志，而不是自然施加在他身上的欲望，那么他就可以把自己看做是一个自由的生物；由于他不受外界的刺激，而是听从事先决定的指令行事，这就使

（接上页注③）豪泽尔有一种对《社会契约论》中的个人自我立法特别可信的解释，参见 Frederick Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love, Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford, 2008, 特别是第 214 ~ 217 页。

① 参见 Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, 第 292 页。

② 同上。

他与几乎是自然法则的感官驱动作出了决裂。可是卢梭还很难对这种具有谜一样的伟大“意志”的特性作出解释。继莱布尼茨之后，他想把意志理解为是一种“非物质的物质”，^①通过这种非物质的物质，主体就能够使理性的洞察或良心的感受，有效地成为他行为的真实动机；但卢梭同时却又认为，这样一种理性的或道德的意志，并不一定能帮助一个人的行动不受到他自然冲动的的影响。一方面几乎可以确切地说，凡是在“自由的意志”确实存在的地方，它都是与它相符合的行动的动因；而另一方面，似乎又只有主体才具有或是让他的意志，或是让他自己的欲望先行的权利。卢梭还不具有能够帮助他走出这个困境的思想方法；他既不清楚他自己对“意志”的真实理解，也不想完全弄清，要是一个人意志薄弱了，那该怎么办。但他对自我立法的探索思考，他对自由行动的规定，却都有着充分的指示性和成果，同时为现代反思自由思想的两种不同版本奠定了基础。

只过去了四分之一世纪，康德又重新着手研究起卢梭的分析，他想借助于卢梭的思想来构思自己的自我决定的概念；对康德来说，卢梭所作的那些评论，特别是将自由表现为一种自律的结果，对他有着重要意义。^②但是在同一时期，卢梭的自由理论也有着第二种流派，那个流派的

① 参见 Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, 第 295 页。

② 关于卢梭对康德道德自我立法思想的影响，参见 Schneewind, *The Invention of Autonomy*, 第 487 ~ 492 页；Susan Meld Shell, *Kant and the Limits of Autonomy*, Cambridge/Mass., 2009, 第 2 章。

理论较少地涉及理性，更多的是关系到自我决定的真实性；这一流派由早期浪漫派和德国理性主义的外围组成，他们主要是对卢梭著作中关于自由依赖于对真实或真正愿望的表达的那个部分感兴趣。^① 卢梭区别自主和受外界支配行为的那种巧妙但不连贯的构思，使得一种智慧往两个方向发展；虽然在这两种情况下都涉及建构个人自由的反思性结构，但这个反思应站立在哪里，它有些什么特性，在同一个作者的文字中几乎是用完全不同的方式，来回答这些问题的。

康德接受了——就如人们所说的——卢梭自由理论中按自律模式来解释个人自由的要素：所谓“自由”，就要允许人作为主体，如果这个人具有这个能力的话，自己给予他的行动以法则，并按这种法则去行动。当卢梭还不得不在这种法则仅仅是实验性的，还是有着理性原则这两者之间徘徊的时候，康德已经对它们进行了一种决定性的超验转换；对他来说这是毫无问题的，自我决定的法则只有当主体自己的洞察是正确的，也就是说，有着理性根据的时候，才能对自由产生作用。^② 康德通过他的三个冷静的步骤，排除了卢梭在意志概念中的模棱两可，从而确立了他自己的信念。他首先是解释清楚，每个意愿对于理性的生物来说，都必须意味

① 关于卢梭真实性思想对文学史的影响，参见 Lionel Trilling, *Das Ende der Aufrichtigkeit*, München/Wien, 1980, 第 61 ~ 79 页；关于对哲学史的影响，参见 Christoph Menke, *Tragödie im Sittlichen, Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt/M., 1996, 第 4 章 c。

② Immanuel Kant, “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, in: *Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt/M., 1968, 第 12 卷, 第 7 ~ 102 页。

着，不只是简单地去追踪实际已存的爱好所要求我们去做的那些：拥有一种决心，表达一种意图，就已经意味着，我们是站立在那些对我们起着作用的自然规律的对立面。对康德来说，单单就存在人的意愿这一事实就足以证明，人具有实现自由的能力。不过只是在下一个步骤中，康德才达到了他相对于卢梭实际想达到的目的。为了证明人在他的意愿中所能遵守的只能是理性法则而不可能是任何别的，他陈述了下面的理由：如果一个人有了一种意图，在他因此而自问他的行为准则时，可供他参考的只能是普遍性规则，而不是任何别的什么；人只能按这些规则行动，同时他也希望所有别的有理性的人也都会跟着他这么做：“因为我剥夺了一切可能影响意志的自然驱动力，只剩下那些唯一应当对意志起着作用的行动普遍合法性。当然我也就愿意，我的准则应当成为普遍准则。在这里，单纯的合法性（不需任何行动法则的基础），就能将意志变为原则 [……]；由此，人类的共同理性就与它的实践判断完全一致，并在任何时候都对这些被设想出来的原则记忆犹新”。^①

在他展开的第三个论据中，康德认为，合法性（或普遍性）的原则同时也表达了一种普遍尊重的立场；当我问自己，我所选择的行为准则是否能得到所有其他同类主体赞同的时候，我就已经把他们作为有理性的人而尊重他们，并且将他们作为自己行动的目的。在著名的绝对命令的目

^① Immanuel Kant, “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, in: *Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt/M., 1968, 第12卷, 第28页f.

的公式中，康德也许最简洁地表达了他论据中的道德律；道德律规定，只能这样去行动，“如果你对人，不仅是对你自己，也同样对任何一个别的人，任何时候都只能作为目的来对待，而绝不不仅仅作为手段来利用”。^①在这个意义上，人确实是自由的，并且也恰恰在这一点上，人才是自由的，即人在他的意志运作中，以他给予自己的道德法则，来作为他行动的准则。在康德那里，这相应地被叫作最终粘连，即个人的自我决定与理性道德法则的履行重合和粘连在一起：“作为一种理性的因而属于以智力去认识世界的生物，人只能在自由的思想中，而不是在任何别的状况下，去思考他自己意志的因果关系；因为自由是独立于感觉世界具体原因的[……]。现在，自主的概念与自由思想不可分离地联结在一起了，依靠自主概念，道德的普遍原则不仅是所有理性生物行动的思想基础，也成了一切现象的自然规则。”^②在康德眼里的反思自由，完全建立在理智上，即我具有一种道德义务，将所有别的人都看做是自主的主体，以我自己期待别人对待我那样的方式，来对待他们。

也有一些人走了与康德不同的道路，他们不是把卢梭首先看成是一个自律的理论家，而是一个诚意的维护者；对他们来说，个人自由的反思性在于：个人通过一个漫长的反思过程，把自己真实的意志内在化并清楚地表达出来，从而成

① Immanuel Kant, “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, in: *Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt/M., 1968, 第12卷, 第61页。

② 同上, 第88页f。

为一个名副其实的个人。这是卢梭遗产的第二种思潮，它也能够从卢梭的自由理论的观点中，找到很好的根据；因为在《爱弥儿》，特别是在《忏悔录》，或者是在《朱莉和新埃洛伊斯》中，经常出现这样的情节，只有当一个人感觉到，他所实现的那些愿望和意图，确实是自己内心所希望的时候，才完全实现了自由。^① 这种与康德道德自主思想相对的自我实现理想，是把每个人的自我利益规范性地移到共同利益之前，^② 并在约翰·戈特弗里德·赫尔德（Johann Gottfried Herder）的著作中得到了直接的延续；他的《对人类灵魂的认知和感知》^③ 就描绘了这么个反思过程。在这个过程中，每个人都在学习，一步步地以公众“语言”^④ 作为自己的“媒体”去实现“他内在的自我”^⑤。赫尔德确信，每个人从他的自然出发，就已经有着一种只有他自己才有的无法替换的灵魂，为了让它能按它自己的特性成长和发展，就需要对它以生命生长的方式进行相应的慰抚；在与活生生

① 关于卢梭《朱莉和新埃洛伊斯》中的真实性理想，参见 Alessandro Ferrara, *Modernity und Authenticity. A Study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*, Albany, 1993, 第5章。

② 参见 Menke, *Tragödie im Sittlichen*, a. a. O., 第41章；Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, a. a. O., 第3章。

③ Johann Gottfried Herder, "Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele", in: *Herders Werke in fünf Bänden*, Berlin/Weimar, 1982 (第6版), 第3卷, 第341-405页。对这本书的一种给人印象很深的新的解释，参见 Kraft, *Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt/M., 2008, 第3篇；关于赫尔德与卢梭的关系，参见 Hermann A. Korff, *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*, 5卷本, 第1卷, 第1部分, 第1、第2章。

④ 同上, 第355页。

⑤ 同上, 第370页。

器官成长相仿的意义上，只要个人将他所有内在的力量和感知都表达出来，他就达到了他实现自我的那个点，他就能把他的行动作为真实自由的实现来感受，而谁越是能够在自身中从他崇高思想建筑的高度往下走，他就越能够闭着眼睛和顿着双脚，说：“我原本是什么，我终于成了我原本的自己”。^① 在赫尔德眼里的反思自由，是一种内在化的实现，在这种内在化过程中，作为主体的我，通过语言的共同性来学习清楚地表达，是什么构成了我个人真实的核心。

在 18 世纪后期从卢梭那里引申出的这两种自由的模式，表述了同一观点的两种不同解释，按这些解释，个人的自由常常可能只是一种反思性能的产物。康德和赫尔德都确信，自由的每种消极规定在哲学上都未免有些浅薄，因为它没有进入到目标或目的设立的深层中去：主体只是在外表上看来是自由的，没有去顾及他所实现的意图自身是否满足了自由的条件。为了消除这一严重的疏忽，这两位思想家都将由卢梭发展了的思想变为自己的思想，把个人的自由与一种自由意志的前提相连接：主体的行动只有建立在清除了任何强制因素的意图和目的之上，才是真正自由的。但是对这个纯洁化实施的解释，这两个思想家各自又选择了自己的道路：康德提议，将自由的意志作为一种理性的自律来解释；赫尔德却认为，意志的纯洁化是自己真实愿望的发现。反思自由思想在现代话语哲学的进一步发展过程中，走的正是这条以自

① Johann Gottfried Herder, “Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele”, in: *Herders Werke in fünf Bänden*, Berlin/Weimar, 1982 (第 6 版), 第 3 卷, 第 372 页。

我决定和自我实现、自主和真实之间的对立标出的思想道路：如果提及个人自由，总是必须同时考虑到它的反思功能，但即使在康德和赫尔德之后，人们还是常常或是按一种理性自我界定的模式，或是按一种在历史语言发展中自我发现的榜样，来理解反思功能。只是这两种思维模式在讨论的进程中，很快又变得比较温和，没有了它当初在康德和赫尔德那里所具有的那种激烈。

从康德先验的自主概念中引申出来的去功能效应概念 (Depotenzierung)，或是导致了一种实证性的新解释，或是导致了对反思性能的一种主体互动理论的修正。在第一种情况下，那些在康德那里还被理解为是作为本体的主体所拥有的一种理性能力，现在被解释为是一种实验能力的累积，即把实践个人自由必需的反思性能，描绘成是一种社会化过程的产物，在那个过程中每个主体都要学习，把自己作为道德现行法则的共同立法者来理解。这种较少实验性的对道德自主的理解，今天则处在了一种完全是相互竞争的状况中：一面引用了弗洛伊德道德心理学的推断，^① 另一面又引入了皮亚杰对发展理论的研究，^② 他的研究以一些实验证明，儿童是怎样一步步达到理解自己，并使自己成为一个具有道德责任的行动者的。另外还有一些概念的转换，即一些曾经有着

① 参见 John Deigh, *The Sources of Moral Agency. Essays in Moral Psychology and Freudian Theory*, Cambridge, 1996; David Velleman, *Self to Self. Selected Essays*, Cambridge, 2006, 第 5、第 6 和第 12 章。

② 在让·皮亚杰开创性研究 *Das moralische Urteil beim Kinde* [1932] 的基础上关于康德道德发展的实验性研究，参见 Lawrence Kohlberg, *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt/M., 1995。

先验性能的概念，现在也进入了道德哲学分析的领域；这些都表明了，生存的强制，迫使主体自发地采纳一种道德自主的立场。^①

康德最初的思想在今天不仅被剥去了它先验的特征，被引入到实验性的证明中去，而且也被引导到了主体互动理论的改革道路上去。卡尔—奥托·阿佩尔（Karl-Otto Apel）和于尔根·哈贝马斯开创了一条“去先验化”（Detranszendentalisierung）的道路。他们在皮尔斯（Peirce）和米德（Mead）之后开始将道德主体置放进一个完全的信息共同体的世界中。^② 迄今为止一个孤独的主体依靠自己而达到的成就，现在通过一种语言哲学的转换，而被解释为是语言共同体成员的一种交际沟通的产物，语言哲学的理论强调：由于语言规范的前提，单独的个人被迫将自己理解为是一个对话的参与者；在这样的对话中，每个人都作为自主的个人而必须受到别的参与者的尊重。反思自由的思想，在康德那里还完全是个人的独白，现在则以这种方式而具有了一种主体互动理论的意义，使反思自由思想更牢固地扎根于生活世界的社会结构中；要想达到自我立法（Selbstgesetzgebung）的自主，作为个人的主体只有融入一个信息共同体中，并在其中学习，把自己理解为一个共同规范的接受者，这种共同规范同时构成与所有

① 参见 Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge, 1996。

② 参见 Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, 第2卷: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt/M., 1973; Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M., 1983, 第3、第4章。

其他人的合作。可是我们会在后面看到，自我立法的这么一种从“自我”到“我们”的扩展，实际上也还不能完全把握主体互动自由的思想；因为它并没有表达出来，不仅是“自我”，而且也是“我们”，只有依靠社会现实的机制关系，为他们的目标提供实现的机会，他们的自我决定才能完全实现。

最晚于20世纪出现在康德自主思想上的命运，也同样出现在赫尔德的自我实现思想上；赫尔德的思想也在那个时代被一步步脱离它原有的形而上学前提，而与那些在清醒的现代社会逐渐开始获得承认的思想前提相适应。在尼采和弗洛伊德之后，将会越来越难再对自我实现（Selbstverwirklichung）的过程作出一种想象，似乎这里只关系到原始的并且具有自然性的个人核心的一种反思性释放；其现在更是要从这一点出发，即一个人的“自我”（Selbst）也构成一定的社会形态，这种形态可能会在它的形成过程中发生冲突，但并不改变在个性的核心中深藏着预先设定的性格潜能（Charakterpotentiale）。以这种固定的个性核心作为前提，自我实现作为一种对自我的发现过程，也就是寻找真实自我的过程，不久也就随之消失。在没有原始的“真实”自我的地方，也就不允许将个人的实现理解为是一种对自我的发现，而必须理解为主要是一种个人的自我形成的过程，这一过程与单一的模仿或完全的赞成又有着不一样的标准。这些理论上的限制，导致了对自己真实愿望的发现，不断转移到一种与自我实现相反的过程中去；赫尔德还能很自然地在这两者之间确立它们相互联系的过程，现在这两者间的内部连

接却遭遇到分裂的危险，因为一种预先设定的核心性格前提，使得它们之间每种可能的相互连接随之消失。因此它在今天的结果是，这两种真实和自我实现的思想，大都像是两个陌生的巨人面对面地站立着：自我的或真实愿望的自由，主要被解释为是一种一次性的自我认同（Identifikation）或表述，自我实现的自由则相反，被看做是一种具有促成统一的能力，而被置放进历史发展的框架内。

今天，在真实愿望上走得最远的，无疑是哈里·法兰克福（Harry Frankfurt）。他以一种人的愿望的等级层次出发，认为人与动物的区别是，人应当有能力，以接受、否定或询问的方式，将自己第一层次的愿望再一次地置放在一种期待更高层次愿望的位置上。^① 但是对法兰克福来说，此刻，主体的行动还不是完全自由的，因为他的行动仅仅出于一种在第二层次上也能被赞成或有保留价值的愿望；必须还要有一种与感情相一致的特殊的认同方法，使愿望成为能真实感受到“自由”行动的动机。^② 如果人们清楚，法兰克福没有把一种愿望完全认同的可能性，连接在生活历史连续性的条件上，就会在他那里看到从真实自由到一切自我实现模式之间的思想距离：一种能力——在我个人的发展过程中把完全满足了的愿望看做是一个新的层次或新的组成部分，不包括在

① 参见 Harry Frankfurt, “Willensfreiheit und der Begriff der Person” in: *Freiheit und Selbstbestimmung*, Berlin, 2001, 第 65 ~ 83 页。

② 同上，第 75 ~ 79 页，法兰克福在以后的文章中又发展了他自由理论的要素，同上，第 98 ~ 115 页中的“Über die Bedeutsamkeit des Sich-Sorgens”，以及第 166 ~ 183 页中的“Autonomie, Nötigung und Liebe”。

必须满足的真实行动的前提中。与此相反，自我实现的理想是强制性地与自我生活历史的一种连续性假设相连接：不管如今怎么强调这种生活史持续假设的虚拟性，仍常常必须把自我实现的自由解释为是一种对整个生活发展史的反思结果。^① 真实和自我实现，在赫尔德那里还构成一种统一，在现代却分裂为毫无关联的两个部分：自我实现的反思自由所要求的性能，完全不同于它在一种真实意志形成过程中所必需的前提。

与消极自由没有多大区别，各个思想流派的反思自由概念都承担着一个任务，即怎样在方法论上回答社会正义的问题。自由与正义的关联在第一种自由思想领域还是很清晰的，在第二种自由思想领域最初似乎却还不太清楚：在第二种自由思想领域中，自主思想和自我实现的概念起码有着两种思想，而它们各自所隐含的正义理念已经几乎没有一丝共同点了。相对明显的是对道德自主思想的斥责：由于个人自由在康德的后继者那里是按一种以普遍尊重的原则为基础的自主模式来构思的，社会正义的基本原则就应是一种所有个人共同实施自由的结果。因此道德自主思想的核心在方法论上经常是与正义的思想过程相一致：通过将个人自由理解成是一种共同意志形成的程序，从而将个人自主的过程转换到较高的社会秩序层次上，在这个过程中，具有同等权利的公

① 对这种自我实现作为自我实现思想，参见 Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/New York, 1987, 第 15 章；特别是参见 Dieter Thomä, *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*, München, 1998, 第 2 章。

民们共同决定他们认为一种“公正”社会秩序所应有的基本原则。对正义论“内容”的充实，不是由理论自身，而是通过规范性地确定共同意志的过程，必要时也确定一些出于公正和机遇平等的理由而事先已规定了的原则，^① 甚至也许是给予个人权利以一种宪法形式的“体系”，^② 正义的其他具体细节则依赖于集体性的自我决定。就如消极自由思想最后总是汇入到一种支持利己主义社会体系的正义思想潮流中去那样，道德自主思想最终也常是为合作或民主商议社会体系服务的一种程序性思想；这里，在第二种状况留下的问题是，因为出于理论构思的原因，不允许它事先做出那些只能由自主的主体从自身出发才能作出的决定，这个体系自身在内容上就是不确定的。

自由思想和正义设想在自我决定领域的方法论上的连接，是很单一明确的，但是如果把个人的反思自由按“自我实现”或“真实性”的模型来做解释，那它们的解释就是多义的了。在现代被理解为是正义的，就如我们所看见的那样，几乎都依赖于以哪种个人自由的思想为前提；如果现在把自由看成是一种反思的行动，并且这种反思是自我表现的一种毕生过程，就必然把由此而引申出来的正义思想设想为是一种社会体系，在这一体系中，每个主体都能够不伤害别人而得到一种自我发展。这种公正秩序应有的内容，就远少于在自主理想中主体合作所需的内容；也许因为理论家至少从自身大约

① 参见 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 1975, 第24章。

② 参见 Habermas, *Faktizität und Geltung*, 第3章。

知道，如果主体要想有能力实现他们的自我，就会在哪些方面是依赖于社会的。与以自主为自由前提的正义思想的程序主义特性有所不同，以自我发展理想为方向的正义思想，一般说来有着它的实质性内容；当然在这些思想中，还不允许预先设置个人表现过程的目的或方向，但至少能够以外在的知识来等待，个人在这个过程中依赖于哪些社会前提。^①

然而自我发展理想的正义思想，在这里又分裂成两个流派；如果设想，每个人只有通过他“真实”的自我表现方法才能实现自由，那么这个人就可能在自我表现的过程中，或是采纳了一种较个人化的形式，或是一种较集体化的形式。在第一种情况下，自我实现的反思性被看做是一种单个主体的个人性能，那么与此相应的正义思想自身就必须具有一种个人化的特征：正义的规则通常被设想为社会自由和文化前提的总和，这些应当使那个作为个人的主体有可能在他的人生历程中不受制约地去表现他真实的自我。对这样一种正义设想的最好例证，无疑是约翰·斯图亚特·穆勒所阐述的自由论的那个部分，他的自由论并不按一种单纯的消极自由，而是以自我实现的理想为方向；^② 援引威廉·冯·洪堡（Wilhelm von Humboldt），他宣称，每个政府都有着这样的任务，即通过合适的教育方法和严格保证公众舆论的多元

① 关于赫尔德的政治哲学，参见 Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution & Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1700 - 1800*, Cambridge/Mass., 1992, 特别是第 8 章。

② 关于穆勒自由理论中的自我矛盾，参见 Berlin, “Zwei Freiheitsbegriffe” a. a. O., 特别是第 208 页 ff；以及 “John Stuart Mill und die Ziele des Lebens”, in: *Freiheit. Vier Versuche*, a. a. O., 第 257 ~ 296 页。

化，以便给予自由一种社会的“氛围”，^①在这样的一种社会氛围中，每个社会成员都能够最大限度地发展自己个人的“特征、能力和感受”。^②穆勒认为，由国家运用普遍教育手段、舆论多样性和文化提供保障的主体自我实现的自由空间，只是以伤害原则——著名的 *harm-principle*（伤害原则）——为界限；^③在不伤害有着同等权利的其他人的界限内，每个人都拥有全然受到国家保护的权力，发现他自己的“独特性”，并在他自己的生命历程中去实现它。^④

自我实现的这种个人化思想，造成了一种同样个人化的社会正义思想。与这种自我实现的个人化思想相反，那些集体主义的方法，则把自我实现的内在动力看成是一种本身就具有共同合作性的行动。^⑤按这样的理解，每个人从他自己来说，并不具有自我实现的能力，他真实的自我更多的是一种社会共同体的观点或表达，这样他也就只能在集体中去发展自己；在这里作为前提的自由，常常只是一种反思性能的结果，它只有通过集体才能实现。对于自我实现思想汇流在其中的正

① 参见 John Stuart Mill, *Über die Freiheit*, Leipzig/Weimar, 1991, 第 88 页；关于穆勒的正义思想，参见 Rawls, *Geschichte der politischen Philosophie*, a. a. O., 特别是第 393 ~ 412 页。

② 参见 Mill, *Über die Freiheit*, 第 84 页。

③ 同上，第 4 章。

④ 关于这一构思的问题，参见 Alan Ryan, *John Stuart Mill*, New York, 1970, 第 13 章。

⑤ 对于作出这一区别的很有帮助的文章，参见 Charles Taylor, “Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus”, in: Axel Honneth 编辑的 *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/New York, 1993, 第 103 ~ 130 页。

义思想来说，现在可以采用多种模式；只不过这些模式都有一个共同点，它们都只得在方法论上把有追求价值的社会秩序，理解为是主体实现他们共有意图所实施的行动的体现。这样一种正义思想的民主版本，表现为自由共和主义；按它的构思——人们只要想一想汉娜·阿伦特（Hannah Arendt），或者至少是迈克尔·桑德尔（Michael Sandel）^①——社会成员聚集在一起，努力对他们共同关心的事进行公开讨论和商榷，所以必须把这一在政治公开中进行的主体间协商，看成是自我实现的集体形式。从这里开始到达正义主题的桥梁，现在只能建立在这个问题上，即一个现存社会的体制配置，是否能够维护公民所需的团结：团结的理念是公众共同活动的一种必要的前提，作为“公正”，就需最终在概念上解释清楚，社会应做些什么，以促进公众的团结理念。正义在抽象思想上的进一步充实，接着就取决于，究竟什么是保障政治共同体的社会融合所必需的；这里的视线可以从推动包容所有男女公民的社会平等，延伸到政治精英的模式，就如它们有时在汉娜·阿伦特那里所出现的那样。^② 人们不禁要问，完全有着周期性，与自我愿望只有着短暂认同的反思自由设想，是否也会产生一种独立的正义思想？对这些问题可能就

① 参见 Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München, 1974 [第2版]: *Macht und Gewalt*, München, 1969; Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982。

② 关于汉娜·阿伦特的这种递减“社会”背景的倾向，参见 Sayla Benhabib, *Hannah Arendt - Die melancholische Denkerin der Moderne*, Frankfurt/M., 1998, 第5章; Hauke Brunkhorst, *Hannah Arendt*, München, 1999, 第142~147页。

很难找到答案了。许多情形显示，从真实性思想只能引申出一种相同模式的正义秩序，这种模式曾经表现为自我实现个人化概念的规范性遁点；因为即使自我实现不再意味着一种持续的过程，而是作为认同行为的一种间断性的阶梯，那么判断社会秩序正义性的决定因素应该是，这种社会秩序，是否给所有的社会成员实现自我提供了足够的空间和资源。从总体上可以这么说，真实性的思想是不广阔的，它只能包容比较少的个人和社会关系，也就不能从它自身出发形成一种独立的正义思想；因此如果在这里把正义理论的问题，说成是一种自然主义或是一种惰性的问题，可能不是错误的。^①

这个粗略的概括表明，把正义概念和与它相关联的反思自由思想，置放在同一个点上，是不那么容易的。原先描述过的思想，与消极自由的正义模式相比，都不是一种自私的，而是一种有着合作精神的社会体系：在反思自由中主体互动的度——它必须作为前提，才能够标出反思自由得以实现的社会条件——远远高于单纯的消极自由情况下的那个主体互动的度。可是在这些形式上的共同点的另一边，也开始揭开了它们的差异的多样性，而这些差异的根本原因是，对反思自由既可以按自律的模式，也可以按自我实现的模式来理解；根据在这两个模式中随机地以哪一个为基础的不同情况，正义秩序的基本机制，即那些应当对自由的实现起着社会保证作用的机制，被赋予了完全不同的特性。只是在这两

^① 参见 Harry Frankfurt, "Gleichheit und Achtung", in: *Freiheit und Selbstbestimmung*, a. a. O., 第 189 ~ 200 页。

种状况下赢得相应正义思想的方法论过程，却又是相同的：从反思自由的概念前提中，不管是自我决定还是自我实现，引申出这么个思想：为使所有个人都有可能去实施各自的自由，那些机制的现实是必需的。

反思自由的这两种模式，都没有因此而将那些社会条件——这使各自所认为的自由的实施成为可能——自身已经作为自由的组成部分；只是到了只有提出正义秩序的问题，社会的现实机会也成为课题的时候，才把社会条件作为前提来提及。从根本上来说，对社会条件的忽视，使得反思自由思想停在了社会条件问题的这个坎上，否则就能够凭借着社会条件给予它们的力量，而完成它们所描述的对自由的实施；把那些现存机制和形式在对自由的规定中排除出去，而为了能够贯彻自由的决定，在反思开始时又不得不对这些现存机制和形式加以引证，这种方式恰恰是非常做作的。在自我决定那里，至少还有另外一个社会前提的因素，即道德的目标是可以通过机制来实现的，同样，自我实现也必须清楚地考虑到，那些与每个人的各自愿望相符合的社会条件，应当已经存在于社会的现实中。而如我们所看到的那样，在这两种情况中，这些现存的条件都是在对自由的实施已经完全决定之后才出现的；它们是从外在，作为社会正义的要素，如同添加剂那样地被添加上去的，而不是作为内在论据来对它进行思考的。在反思自由领域里这种添加逻辑的一个例外，只是它的话语理论的规定：由于反思性能的实施在这里是与参与话语活动的条件相连接，话语的社会机制就不仅仅意味着是一种外在的要求，而必须将

第一篇 对历史的回顾：自由的权利

它作为自由自身的组成部分来理解。这么一种自由理念机制上的扩展，对第三个，即自由的社会概念，起了指南的作用；按这一设想，在反思自由的思想中，如果不加入使实施自由成为可能的机制形式，反思自由的思想就不可能得以发展。

第三章 社会自由和它的伦理学

由卡尔—奥托·阿佩尔 (Karl-Otto Apel) 和于尔根·哈贝马斯共同发展的话语信息交流模式, 提出了一种新的个人自由的概念, 它指明人们在反思领域就已经开始了社会自由; 与最初独白的反思自由相区别, 新模式提出了新命题: 主体间只有在话语中共同作用, 才有可能形成理性自我控制的方式, 而这个方式则是反思自由最内在的核心。^① 在自由这个新的话语理论的概念中, “社会”意味着环境, 也就是社会真实性的一种确定机制, 不再被看做是一种简单的添加

① Gerd Wartenberg, *Logischer Sozialismus. Die Transformation der Kantschen Transzendentalphilosophie durch Charles S. Peirce*, Frankfurt/M. 1971, S. 187ff.

剂，而是自由的媒介或实施条件；从这一观点出发，作为个人的主体只有当他在一种社会机构中与其他人共同合作，采取一种互惠的方式，才能形成自我决定所需的反思性能。现存的机制，在这里也就是话语，不必为了达到一种社会正义的思想而再去考虑各种自由概念，因为它自身已经是实施自由的要素；但是只有当这类机制已经存在于社会的现实中，个人才能够在它的框架内实施反思自由所要求的确定意志的方式。

只是话语理论中对社会一词的提及，仍游荡于先验主义和机制主义，有效理性主义和社会理论之间。为了确定自己的意志并由此而体验自由，单个的个人必须成为谈话的参与者，而谈话难免有时被理解成一种没有历史的理性事实，有时则是有着历史效应的强制；^①而且从来没有在自由的这种主体互动前提中引出这么个结论：为了使互惠的自我决定运转起来，它需要机制化实践的构架。“话语”在话语理论中或是作为先验的事件，或是机制的结果，但从没被理解成在众多的社会事件中有着它自己的独立机制；它没有对历史具体化的决断，而在信息交流理论最初的假设中则需要这个决断，以它来洞察自由的机制化基础。因此尽管阿佩尔和哈贝马斯都触及和指出了这个问题，但却都不能越过通往自由的社会理念的门槛；只是在我们对黑格尔的回顾中，通过与其他理论相比较才理解，确定的社会机制是怎么成为反思自由媒介的。

① 我的感觉是，这两者之间的关系在 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung* 之中，起着有利于形成一种历史具体性的效用。

黑格尔特别是在《法哲学原理》的语境中，发展了他自己的自由思想，在这里按弗雷德里克·诺豪泽尔的说法，应当叫做“社会的”^①自由思想。黑格尔的思考出发点，表现了对两种自由思想的批判，这两种思想尽管不是在所有的细节上，但在重要的点上，都与我们至此所作出区别的这两种自由思想相像：当消极自由的思想（这里使用的是我们自己的术语），因为行动的“内容”不能被行动者自己作为“自由”来理解的事实，而不得不告以失败的时候，反思自由的思想也表现出了自己的逆差，因为它把在内容上自由的，被想象为自我决定的行动，作为一种客观真实性的对立面，而这种客观真实性自身仍还受许多其他因素的影响。^②这就很容易看出，黑格尔反对第二种自由模式所提出的异议，与他最初对第一种自由模式的异议是互补的：消极自由的缺陷是，如果自由进入不到个人的自我关系和主体性中去，那么自由的实现就会出现一个决定性的逆差；而反思自由的问题是，向内扩展了的自由不能又往外伸展到客观性的氛围中去。如果将第二个思路（相对于对消极自由批判，我们对它还不太熟悉）与反思自由在这里一直表现自己特征的方式联系起来，第二个思路就会失去一些它的抽象性。我们就会看到，自由思想在一定程度上是以个人的一种反思能力，以一种自律或以一种确定方式实施自己愿望的能力为

① 对这个概念的应用，参见 Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge/M., 2000, 第5页ff。

② G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt/M. 1970, 第7卷，导言（第1~32节）。

前提的：按这样的前提，我只是在一定程度上才是自由的，即只有当我能够以自主设置的目标或真实发展的愿望作为我的行动方向的时候，我才是自由的。如果将黑格尔的异议现在与这些思想联系起来，就显示出，那些思想似乎并没有保障反思目标的可行性；虽然自由的向内扩展保证了，意图确实不用再屈服于外在的权威，但它的实现机会还完全没有成为关注点。为了克服这些缺陷，黑格尔显然还想提出自由的第三种模式，即把真实的客观领域也置于自由的标准中：不仅是个人的意图应该去满足这一自由的标准，即意图的形成不受到任何外在的影响，而且外在的社会现实也应该去满足这一自由标准，即社会现实是自由的，不受制于任何他律和强制。只有这样，社会自由的思想才可以被看做是理论努力的结果，它把建立在反思自由思想基础上的标准，扩展到以往与主体相对的，被看做是外在现实的领域中去。

仅仅提及黑格尔的这个意图，我们就会很清楚，真正要去满足这些条件，有多么困难。在个人意图和目标的领域内，已经有足够多的日常标准，来向我们指出，怎么去区别自由和非自由；而在社会真实性领域，我们似乎还完全缺乏这类标准；至少无法轻易地列举出一系列的观察角度，帮助我们在社会机制范围内区别出各种自由的不同程度。黑格尔自己则援引一种日常的经验，他在他的《法哲学原理》第7节补充写道，“友谊”和“爱情”为自由在社会的外在领域提供了一个例证：“这里，人不是单一地在自己之中，而是愿意把自己限制在与别人的关系中，但他又懂得在这种限制中确认作为自己的自我。在这种确定的关系中，人不应当感觉到被

限制，而是通过把别人作为别人来看待，人才拥有了他自己的自尊。”^① 尽管黑格尔只想把这个阐述局限在单纯“感觉”的层面上，但在这里对“在别人中保留自我”所使用的表达，却是他社会思想的关键点；他的社会思想是建立在对一种社会机制的构思上，这类社会机制使得主体相互在别人之中，并且能够面对别人，把别人理解为在自己之中的别人。

对黑格尔来说，“相互承认”的范畴是他自由理念关键点的开始。^② 作为被隔绝的主体，人在他的所有反思自由中，都是与社会机构和机制的外部世界隔绝的；不管他怎么努力将他的行动只是限制在他自己制定的目标上，他的目标在客观现实中的可行性仍是不可知的。但是如果主体遇上了另一个主体，另一个主体的目标与他自己的目标具有互补性，对自由的努力就不再是一种单纯主体性的经验要素；因为现在作为主体的自我，可以在互动合作伙伴的努力中看到一种外部世界的组成部分，这个部分允许他把自我设定的目标转换为客观的。“相互承认”，如我们所看到的，最初只被看做是互惠的经验，即在与自己相对的别人的愿望和目标中看到自己在一定程度上被确认，相互承认的存在是自我愿望和目标实现的一种条件；在这种条件下，主体双方承认他们各自目标互补的必要性，也就是他们在作为对方的别人中

① G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt/M. 1970, 第7卷, 第57页。

② 参见 Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1982; Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M., 1992。

看到了自己，因此而扩展了迄今为止只是存在于单一主体间的自由反思。在这里，黑格尔把规范化行为实践的存在，看成是目标和愿望互补性承认的一种社会前提，从而产生了相互承认与机制或媒介概念之间的关系：在主体双方相互依赖的关系中，在他们各自对对方作出承认之前，都必须学习：不仅要他们将他们各自的目标向对方表述清楚，而且也要恰如其分地理解对方的表达。保障这种互惠理解的形式，按黑格尔的看法，是承认机制的职责，也就是一系列行为习惯规范，使个人目标客观地交错在一起的；以确保主体能够在另一个自我的行为中，辨别出那个是他自己愿望实现条件的愿望。由于个人对自由的追求只能在机制内部或通过机制的帮助才能相应地实现，对黑格尔来说，“主体间”就又一次扩展为自由的“社会”概念：“自由”，是主体在机制性实践的框架内与作为对方的别人相遇，在那个作为对方的别人的目标中，他看到了自己目标实现的条件，而与对方形成的一种相互承认关系。“在别人中保持自我”的形式，也就是社会机制的关系；在这种形式或关系中，只有那些已经明确熟悉的实践，才能够保证：作为参与者的主体，各自相互对他们自我中的别人予以承认；并且也只有这么一种承认的形式，才能使个人由反思而赢得的目标得以实施和实现。^①

① 关于承认机制对“社会自由”的规定，我与弗雷德里克·诺豪泽尔的提议不完全相同，他比较倾向黑格尔整体论中的一种自我决定，参见 *Foundations of Hegel's Social Theory*, a. a. O., 特别是第 82 ~ 84 页。我认为特别由于塔尔科特·帕森斯的缘故我的“平面”的概念定性已经足够满足一种有着社会学程序的社会理论。

黑格尔相信，现代社会的道德统一能够直接从主体的情感依恋来解释，他设法首先依靠男人和女人之间的爱情模式，来证明自由的社会结构具有可信性。在爱情的关系中，反射出来的不再是单纯的欲望，而是两个主体因为他们的互相依恋而有着性爱情感的自由：“这样，欲望就从享用的关系中解放出来，成为两个绝对自我中的一种直接统一，或成为爱情；从这样的观察出发，性的享受，就是他的自己存在于别人的意识之中。”^① 黑格尔在这个承认的“直接”形式中也注意到了一种特定的机制，在旁注中，他提及了历史上一些古老的有着骑士形象的爱情关系：^② 只有现代浪漫的爱理想，在社会实践中取代了其他的这类关系模式的历史条件下，两个主体都在另一人那里看到互惠实现他们的性爱自由的可能性，他们才能够以这种方式互相吸引。可以说，黑格尔已经在爱情构想中引用了一种机制，这种机制是承认关系根本能够成立的社会前提。

不久之后，黑格尔从国民经济概念形成过程中获取的知识，又启发了他去进一步扩展他自己的承认理论。如果说现代社会的结构，如新学科所主张的，有着一种独立的市场经济领域的特点，那么它的道德主体就不会只是单一的爱情承认关系了；社会结构就应该在不断扩展的以市场为中介的行动领域的内部，拥有一种它自己的自由潜力。否则就无法解

① G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*, Hamburg, 1986, Fragment 21. 第212页。

② 参见 G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg, 1969, 第202页，边注2。

释，为什么它能够这么快地赢得多数民众的道德赞同。鉴于这一新的挑战，为了不放弃他原先的见解，即自由表现为一种与机制相关联的承认关系，黑格尔必须令人信服地说明，市场经济在多大的程度上促成了他的那种承认关系的机制。巧妙的解决方案（他在耶拿时还没有找出这个方案）是做这样的假设：在市场领域里，主体必须相互承认，因为他们在那些作为对方的别人中感觉到，经济商品保障了满足他纯粹以自我为中心的需要；看上去似乎是单一的市场中介行动的领域，黑格尔却得出结论说，它也拥有自由所需的一种互动的机制结构；因为只有通过主体之间相互依赖的互惠承认，他们中的每个人才能实现自己的目标。市场是“在别人中保存自己”的一种间接的形式，它开创了一种新的承认关系，并以此为个人自由开拓了新的可能性。^①

黑格尔在他社会自由的理念中引入市场的概念，意味着他试着从现在开始将他那个时代的社会解释为是承认关系的一种历史性关系。在《法哲学原理》一书中，他按个人的哪个目的或哪个目标可以通过互惠来满足，最后归纳出三种不同的机制。但是得出这一思想的方法在黑格尔那里始终是一致的，即个人的自由，只有通过那些他们所参与的保障相互承认关系的规范性实践机制，才能得以实现。虽然黑格尔这个很具特色的思想，最初只是来自于一个纯粹的逻辑运

① 参见 Birger P. Pridda, *Hegel als Ökonom*, Berlin, 1990; Hans - Christoph Schmidt am Busch, *Anerkennung als Prinzip der Kritischen Theorie*, uneröffentl. Habilitationsschrift, Goethe-Universität Frankfurt/M., 2009, 我的考虑在第3篇，第3章，第2a段。

算：单纯的消极自由概念，缺乏一种主体性，而主体从自身来说必须是自由的；但是从内在反思引申出的自由概念又缺乏一种客观性，因为外在的现实只是单纯的他律领域；为了克服这两种思想的缺陷，因此而需要自由的第三种概念，主体和客体，特殊和普遍，在自由的第三种概念中应当被设想成是和解的。但是黑格尔开始对这个从概念中引申出来的和解结构作一种可信性解释，也就是让它去接近我们日常生活世界里的实践，这就表明了黑格尔找到了一种特别令人信服的思想；以他的提议——把客体也加入到对自由的决定性中去，表明了他确实有权断言，只要我们还没有在外在的现实中找到我们实施自我决定目标的前提，我们就不可能经历真正的自由。黑格尔对内在反思自由基本观点的所有批判，最初只是以这一发现为出发点：如果自由只是“能力”，也就是能够在他的行动中追随他自己的自我决定的目标，那么“他们与自己愿望的关系，以及这些愿望与现实的关系，都只能应用一种给定的要素，而这要素不属于自由自身的本质”。^①

现在要区分出第三种状况——自由实现的客观前提是“自由自身的本质”的命题——的两种版本，即一种弱的和一种强的版本；黑格尔社会自由思想的特点在于，以明确的方式对那个强烈的版本作了阐述。弱的版本是关于客体的参与，它认为只要社会资源没有在理论上加入到相应目标的实现中去，我们对“自主”或“自我决定”的构思仍是不完

^① Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第 61 页。

整的；当今大概约瑟夫·拉兹（Joseph Raz）代表了这样一种见解，他指出，如果“社会形式”不算作自主理论自身的条件，那么被选择的目的和机制性的配置间的相互关系就根本是不可信的。^① 尽管拉兹已经很靠近黑格尔自由理论的一些观点，他与黑格尔关键直觉的距离，造成他们间很深的鸿沟；黑格尔不只是想在现实中仅仅发掘某些使自我设定目标得以实现的社会条件，而是想将现实的“要素”液体化，以便反思自由结构的自身在液化的要素中再一次客观地反射出来。客体化世界应该去满足个人对自由的追求，即在某种程度上以自身出发去反映主体所谋求的反思。但是只有当这么个假定能够实现的时候，即当别的主体出于他们自身的目标，而要求第一个主体完全只去做符合他自己愿望的事情，也属于外在现实的时候，才能满足黑格尔那个强烈版本中的本体论要求；也就是允许客体化在这个堪称典范的形态中表现为一种被主体希望或者要求的共同主体性，并在他自己确定的反思自由中去加以实现。

黑格尔企图以他的“承认”理念去捍卫那个围绕着客体性前提扩展了的自由概念的强烈版本；并以此不仅在主体之间，而且也在主体的自由和客体性之间表现出一种和谐结构。在这样的承认关系中，主体与现实的一种和他一样是主体性的要素相遇，主体在相遇中看到了他的由反思赢得的意图，被得到证实或被要求去实现；因为只有当这个主体实现自己

^① Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, 1986, 特别是第 307 页 ff (第 5 和第 12 章)。

目标的时候，另一个主体才能实现自己的目标，所以这另一个主体就会要求这个主体去实现自己的目标。然而，这么概括出的结构就显然有着这样的结果，黑格尔在两边都以一些有着很高要求的“共同的”目的或意图作为假设：如果双方的目标都需要通过互补性才能实现，才会出现黑格尔所设想的那样一种相互承认。那些在之前已经被称为“互补性需要”的，还继续是实现自由的承认关系形式的前提：要使个人自由在客观的现实中被接受，能够与客体有一定方式的和谐，那么主体想实现的目的，对于其他主体来说，就必须具有目的的互补性。也就是黑格尔为达到社会自由而必须让一种程序先行，以便主体在这种程序中学习，重要的是自己只能有那些具有“共同”互补性的愿望或意图；如果人们有着这样的目标设定，那么他们就能在相应的承认关系中体验到，他们自己“在客体性中却同时又是在自己之中”。^①

黑格尔期待那些集中了他所有自由理论的机制，有一种对愿望和意图普遍化的功能。他从亚里士多德的构思出发，认为主体应当在机制化了的实践中学习，如何以机制的内在目标去设定自己的动机；在社会化进程的终点，是主体对一种相对稳定习以为常体系的追求，而这正是主体先前想在实践的规范化习惯中确定的。^② 而如果个人能在已经建立了互惠规范实践的机制中成长，那么黑格尔认为，主体将在他们受“教育”的过程中学习，怎么使自己的行为主要去追随

① Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 第 28 节, 第 79 页。

② 关于黑格尔与亚里士多德实践模型的明显关系, 参见 MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, a. a. O., 第 14 章。

那些只有通过别人的互补行动才能满足的愿望和意图。^① 这是一个相互循环的过程：在承认综合机制中的社会化，所起的作用是让主体学习如何建立有着补充需要的共同目标；而实施这些目标，又只能借助于互惠的实践方式，那么这些机制就有继续生存下去的理由了。

承担着承认关系长久持存的机制职能，在黑格尔自由理论的内部有两个重要的任务。一方面是作为交换媒体，而确保各参与者在一定阶层的行为表现，能够相互理解为是共同实现互补目标的要求；在一个共同体中的个人，只有借助于这类主体互动的规则和象征，才会有相互认同，并共同实现他们各自的目标和意图。在这个意义上，承认机制不是单纯的附加物或主体互动自由的外在想象；没有了它，主体就不能懂得他们各自对对方的依赖性，不仅如此，而且更重要的是，承认机制统一了自由的基础和它的实现。另一方面，承认机制也帮助那些个性化了的个人，能够对他们的自由作一种主体互动的理解；只有在以共同实现互补目标的实践中不断成长，个人才能够学会把自己看成是对自由起着保障作用的共同体中，一个有着自我意识的成员。由此黑格尔才得出结论，个人只有参与到那些打下相互承认实践印记的社会机制中去，才能真正经历和实现自由。

尽管社会自由这个概念非常特殊，似乎拥有一些夸张的特征，并且也不是如人们对它初看上去那样，似乎没有什么

① Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reakualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 2001, 第5章。

太大的影响。马克思在他的早期著作中，可能无意识地已经受到黑格尔直觉的影响，就把社会的合作看做是自由的模式。^① 他思考的出发点，是那些我们已经把它作为反思自由思想的一种特殊形式来认识的个人自我实现的概念：人的个性，只有当他成功地将他“真正的”、真实的心理需求和愿望表达出来，并在他的生命历程中加以实现的意义，才是真正自由的。这个在当时广泛传播的模式，对马克思来说，只要它的思想如在黑格尔和他的学生那里仍是只停留在语言和诗人创造的层面上，那就太抽象了；自 1837 年起马克思就非常精通黑格尔的《精神现象学》，^② 他想在黑格尔之后，对自我实现的过程按一种活动的模式去理解，在这种活动中，那个个人将他的“个体性”和他的“独特性”客体化，并在观察自己的 [生产——作者注] 对象的过程中，享受自己个人的能力的实现。^③ 不过，这样一种通过劳动而进入自我实现的进程，对马克思来说，并不是一种自身周转的单调过程，而是从一开始就要顾及别人的需求；每一个人在他的需求满足中，都至关重要地依赖着那些别人为他生产的产品，因此他就要将他的劳动以别人的需求为方向，而反过来他又期待以别人的产品来满足他自己需求。在这种每个人都

① 参见 Daniel Brudney, *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, Cambridge/M., 1998; George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, London, 1983, 第 4 章; Allen W. Wood, *Karl Marx*, London, 1981。

② 马克思直接应用黑格尔的劳动概念，参见 Hans - Christoph Schmidt am Busch, *Hegels Begriff der Arbeit*, Berlin, 2002。

③ Karl Marx, "Auszüge aus James Mills Buch 'Elements d'economie politique'", in: ders. / Friedrich Engels, *Werke*, Berlin, 1968, 补充版, 第 1 部分, 第 443 ~ 463 页, 这里参见第 462 页。

得以自我实现的方式中，主体通过他们各自的劳动而扩展了他们各自的目标，从而得到了互相补充。这种各自目标的互补需要，也就是他们需求满足目标的互补需要，^① 这就解释了为什么马克思确信，人在他自己的自我实现中不仅“肯定”了别人，也在别人中看到自己被“证实”：“我在我的劳动中 [……] 有着 [……] 享受”，这就是说，“我对你来说，是一个在你和你的同类之间的中介，也就是被你作为一种你的自我本质的补充，成为一种你自我意识和感觉的必要部分，我就知道自己不仅在你的思想中，并且也在你的爱情中得到了证实”。^②

在这个点上，马克思与黑格尔的承认模式相距并不太远，因为他把自我实现的自由通过一个另外的主体，因而与补充的前提连接在一起了。以他的观点，在个人通过对象化了的劳动去实现自己的尝试中，只要还没有以他的生产性自我实现为对方的需求满足提供保障，那这个实现就还没有完成；只有在持续保障别人满足的条件下，主体才能结束开始的过程，而在完成的产品中“享受”他自己的才干。在这种对自己自由的享受中，包括主体当然也意识到别人对他的依赖，别人还欠着他对互动伙伴本质的补充；因为每个主体都依赖于一种特定的补充，这样所有的主体就都相互

① 在这个语境中关于“补充需要”的概念，参见 Brudney, *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, a. a. O., 第 183 页 ff; 参见 Hans-Christoph Schmidt am Busch/Christopher F. Zurn (Hg.), *Anerkennung*, Berlin, 2009, 第 145 ~ 180 页。

② Marx, “Auszüge aus James Mills Buch ‘Elemens d'economie politique’”, a. a. O., 第 462 页。

通过承认的关系而连接在一起，他们各自都在他们的劳动中相互得到证实。然而马克思也很清楚，包容了共同体所有成员的一个这么广泛的网络，不可能没有一个外在的客观中介。因此他设想一种社会的机构或机制，在那里相互承认的形式摈弃它肤浅的存在，而代之以普遍持续的约束力：只有在共同合作中，主体才能真正理解“我们的生产共同联盟”^①，主体才能懂得互惠地相互承认，是他们自身的互补需要。对马克思来说，合作性生产，是共同体所有成员的个人自由之间机制化了的手段：如果人们不参与到这种机制的实践中去，也就是将自己从合作中排除出去，人们就不能够实现他们的生产活动，因为缺少一种通过别的主体所作的实用的补充，也就是缺少别的主体在他的生产中对他们需要的承认。

对于这个特定的社会自由概念的观点，马克思在他的一生中都没有放弃；他始终坚持，个人的反思自由，只有当他通过别人的自我实现而达到他自己的生产性的自我实现的时候，才具有真正的可能性。在他的早期著作中，马克思就已经将这个概念的构思作为一种社会批判的规范性衬托，这就完全超越了黑格尔自由理论的意图。当一个（黑格尔——译者注）还在试图寻找出自由主义对保障自由机制的依赖性，而想对自由主义进行概念上的扩展和加深基础的时候，另一个（马克思——译者注）只想对资本社会的社会化模式进

^① Marx, "Auszüge aus James Mills Buch 'Eléments d'économie politique'", a. a. O., 第460页。

行批判：只要个人的生产活动不再以直接的方式通过合作作为中介机构，而是通过金钱的“陌生的中介”，^①使其相互合作——马克思是这样论证的——相互承认的关系也就走出了人们的视野而不再存在，以致最后人人都成为只在算计，只为“自我”的生物，只能依靠自己孤独的一个人。以金钱交易作为人们合作中介媒体的资本主义所导致的社会关系，使“我们的相互补充”只是一种“单纯的表象”，这种社会关系“起着使各方互相抢劫成为社会基础的职能”。^②尽管马克思在他以后的工作进程中对这个画面作了一些改变，并也与这一说法保持了一些距离，但这个画面直到他的晚年，仍是他著作的基本特征：在他完成的对政治经济学的批判中，即在《资本论》中，他对资本主义社会形式的主要批判仍然是，因为它只是通过业务中介的社会关系，来制造物质表象，而这种社会关系使得人们再也看不见自由的主体互动结构。^③

在黑格尔和马克思这两个社会自由概念的父亲之后，还有着各种尝试，企图把社会机制解释为是个人自由的内在组成部分。但在同时，范畴的重点常常被移动，以致最后的结果不是加深理解社会机制，而是引出了对自由的现代个人主义的一种粗鲁的批评。站在这种立场最前面的，这里要提的

① Marx, “Auszüge aus James Mills Buch ‘Elemens d’economie politique’”, a. a. O., 第 446 页。

② Marx, “Auszüge aus James Mills Buch ‘Elemens d’economie politique’”, a. a. O., 第 460 页。

③ 这个解释来自 Georg Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt/M., 1991。

是阿诺德·盖伦 (Arnold Gehlen)，他偏偏把机制用来反对那些自由的激情，他认为这种自由激情植根于可以追溯到黑格尔的传统之中。^① 他的理论是，黑格尔和他的左派学生的学说都建立在费希特的模式上，而按费希特的模式，只要不是所有的客体性，不是所有的对象性和所有貌似非精神性的物品，都重新进行它自己的意识性能的生产，那么主体就仍是不自由的；因此必须在这种传统中看到，每个机制和外在的行为规则并没有扩展个人自由的道路，而是站立在个人自由基础的对立面。对黑格尔和马克思来说，就如盖伦所看到的那样，通常行为习惯的单纯存在就已经是个问题，因为它阻止了主体在他们所处世界的直接创造物中去经历作为自由的自己。在这个前期的出发点上，盖伦已经有了错误，他根本不能对反思自由中的一种个人主义和一种主体互动主义作出区别；他完全没有看见这样一个事实，黑格尔的自由理论不是建立在费希特《科学论》中的单调方法上，而是建立在费希特的《自然法》著作中关于主体互动的学说之上。^② 不仅黑格尔以及与他一起的马克思，都没有按一种所有的、首先是陌生的客体追根寻源反思的理想主义模式，来理解个人的自由；他们两人都更多的是从这么个观点出发，即如果个人在客观的世界中通过另一个主体被证实，由于他的互惠行动而使另一个主体才有可能去实施自己的目标，只有在这

① Arnold Gehlen, "Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung", in: ders., *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. Gesamtausgabe*, Frankfurt/M., 1983, 第4卷, 第366~379页。

② 重新参见 Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, a. a. O.

样的情况下，个人才能实现他的反思自由。这里并没有谈及在个人正在形成的意识中去除所有的对象性；如果黑格尔根本就以为这么一个方向去思考，那也只是在一种客观性的意义上，这种客观性必须包含有自主设定的目标可以得到“客观”证实的那些前提。

盖伦的问题，主要是他忽略了德国唯心主义这条另外的主体互动理论的道路，在他论据的第二阶段他就错误地认为，反对黑格尔和马克思必须首先要求机制承担对自由保障的角色。他的观点是，机制结构应该在自由的实现中承担着这样的职能，即给予个人以一种行为安全，而又不使个人失去主体性所有固定轮廓：“人与自己和他的同类，只能保持一种间接的持续关系，他必须走一条弯路，放弃、又重新找到，那就是机制的职能。”^① 把自己放弃在机制中，意味着是对机制的规范化行为规则的一种强烈认同，并只有在这种对机制认同的目标和原则中，才重又获取自己的主体性。盖伦坚信，作为主体的人从他的自然性出发，就是太没有原动力，太依赖刺激，也完全没有自己固定的形状，这也就使得个人不能依靠自己的力量，去设置他自己行动的目标；^② 因而在通常作为是个人自由的条件进行基本运作之前，个人就应当把他的这些个人自由的条件转让和托付给机制；在这个意义上，自由对盖伦来说，是对机制结构认同的一种产物：

① Gehlen, *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, a. a. O., 第 378 页。

② 关于这个人类学上的背景，参见 Anord Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt/M., 1971, 第 6、第 7、第 8 节。

谁不愿让这些规则来规定自己，谁企图逃避这些规则，完全依靠自己的力量去行动，谁就会为拥有个人自由的能力，而花费太多的能量。

如果人们愿意，也可以在这种构思中看到社会自由的一种模式。就如在那个主体互动性的黑格尔——盖伦在对他的攻击中剥夺了他的发言权——那里，自由的实施是与机制化规范了的实践参与前提相连接；这样机制在这里就并不是外在的条件或补充，而是个人自由的内部媒介。但是这个媒介在起着什么作用，满足哪些职能，对这两个问题的估计是如此不同，这个共同的名称却掩盖了它们之间根本的区别。在黑格尔那里，机制因为它的主体互动结构，被从它所依赖的对必要合作的繁琐需求中解脱出来，而使自身在自由的概念中有了价值：那些在一种机制性结构作为客体运作的实践，主体可以在其中作自动挑选，他必须作出哪些贡献，来实现他们的共同目标。因此黑格尔不允许每个可能的机制作为他的概念的组成部分；他必须把自己限制在有着确定承认关系的机制结构上，在这种机制结构中，相互承认有着一种确定的关系，从而使个人目标的相互实现能够成为一种长久的形式。黑格尔曾经将承认的范畴，作为自由的主体互动性的一把决定性的钥匙来使用，但承认的范畴同时也是他的机制决定性的基础：规范化了的行为综合，如果要达到为主体提供互惠实现自由的社会模型的目的，这些规范行为综合的自身，就必须有相互承认的固定形式。因此在黑格尔的自由理论中，机制只是作为主体互动自由的永久化身而出现。

把已经是自由化身的机制，又反过来作为自由的保障来

理解，这个思想却根本无法在盖伦的理论中找到任何意义相通的点；因为对他来说，每个机制的结构已经对自由作出保障，机制结构的职能只是尽可能地事先对个人的死板行为作出规定。从这个重要的区别中可以看出，盖伦根本就不让个人的自由出现在机制之前；按他的理论，只有当主体无形的行为冲动，在机制规则的压力下而有了一个明确清晰方向的时刻，主体才有能力把自己作为主体来确定自己的目标。但是因为盖伦没有那些原本可以允许他去确定自由是不依赖它现存的机制表现概念作为标准，他也就不能对机制的各种自由特征作出区别；相反，他必须将所有机制的结构在同样精确的规模上作为自由的社会保障来理解。人们也能够，如所说的那样，把盖伦的构思称为一种“社会”自由的模式；^①但是那就会要求在这样一种模式的两种版本之间必须有一条清晰的分界线。在黑格尔那里，自由的社会性意味着，“客观精神”的机制为主体开拓了道路，只有在这条开拓了的道路上，主体才能够共同实现他们各自的目标，而盖伦却不愿意知道社会秩序体系中还有这么一种随意性；恰恰相反，对他来说，自由的“社会性”表明，机制起着一种惩戒性强制的职能，只有依靠这些强制才形成了单个人的个人自由。

^① 关于这个批判，参见 Karl-Otto Apel, “Anord Gehlen ‘Philosophie der Institutionen’ und die Metainstitution der Sprache”, in: ders., *Transformation der Philosophie*, a. a. O., 第1卷, 第197~221页; Jürgen Habermas, “Der Zerfall der Institutionen”, in: ders., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M., 1981, 第101~106页。

鉴于这些区别，最终也清晰了，与黑格尔或马克思不同，盖伦在他的社会自由的概念中无法找到通向正义问题的真正通道。我们已经看见，在现代哲学的话语进程中所形成的每种新的自由思想，总是伴随着一种在社会正义构思中的改变；从霍布斯经过卢梭，直到康德和黑格尔走过的道路，不仅是个人自由的结构越来越倾向于它的反思性，而且也同时强化了对方法的要求，方法论必须回答正义的理由。从这个角度出发，阿诺德·盖伦提出的社会自由的概念，就表现出是对由康德——尽管不是卢梭——已经设定的标准的一种倒退；他的关于个人自由是怎么通过机制形式而得以实现的构思，是很简陋和低级的，因而几乎不能对正义秩序的方法结构作出逻辑的推断。最多也许只能说，盖伦看到个人的自由是由社会保障的，因为社会以它稳定的机制尽可能地注意避免引诱和过度的欲望；但是这样的说法已经使人们懂得，实际上盖伦的理论在自由的概念和正义的构思之间根本就不可能有一种内在的连接。事实上，盖伦社会自由的思想中唯一受黑格尔影响的，是以一种新的眼光去看待正义秩序的问题。

当然不仅黑格尔而且马克思都不认为来自他们前辈各种自由概念的正义构思，是可以确信的或是正确的。反对这种主要由消极自由理论家为了引进社会正义而使用的契约结构，他们两人甚至都提出了相同的责问：如果为契约合同的有效而必须在每个只顾自己利益的主体中形成一种共识，那么从社会秩序就此引出的结果不是任何别的，而只能是私人利己主义的有序系统；这里缺少了一些对人的实现和机会来说原本是重要的东西，即一种自由的方式；只有在这种方式

中，一个主体才会去帮助另一个主体实现自我。^①但也只有黑格尔还准备对另一种在他之前的传统的正义构思，提出异议；相反马克思就没有多大兴趣再作进一步的分析，因为他深深地确信，在对抽象的正义原则的努力中，只是反映了一种对占统治地位的社会秩序合法性的需要。^②黑格尔并没有在他的批评中作太多的分析，但至少还是让人看到，为什么他认为康德意义上的程序化开端，是错误的：以他的观点看，这样的理论羁绊在一种恶性循环中，因为在它的程序化观点的结构上已经必须把整个的一种自由文化作为前提，而另一方面却还无法解释这种文化的机制性和习惯性状态。这些内容或物质化的实体被描绘成单纯外在的、只是在使用了程序之后出现的结果；而事实上却是相反，每个外在的、社会的现存状态都是实施程序所必要的条件：“这是重要的科学方法，对内容的顾及，是事物的必要性的自身和为自身[……]，但是对形式的顾及，却已经包括了概念的自然性。”^③对黑格尔来说，这个循环无疑与反思自由的概念前

① 关于黑格尔的思想，参见“Über die wissenschaftliche Behandlungsart des Naturrechts”，a. a. O.；关于马克思的思想，这些内容较少，但在他对“意识形态”的批判中，他认为，国家和法律都建立在“自由的意志”之上：Karl Marx/Friedrich Engels，“Die deutsche Ideologie”，in：dies.，*Werke*，Berlin，1969，第3卷，第9～530页，特别是第62页。

② 关于这个很棘手的综合问题，参见Andreas Wildt，“Gerechtigkeit in Marx’ ‘Kapital’”，in：Emil Angehrn/Georg Lohmann（Hg.），*Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*，Königstein / Ts.，1986，第149～173页。

③ Hegel，*Grundlinien der Philosophie des Rechts*，a. a. O.，第31页（第2节）；特别参见John Rawls，*Geschichte der Moralphilosophie*，Frankfurt/M.，2002，第427～438页。

提的缺陷有关系：因为程序化理论应用了一种个人自由的概念，在这个概念中虽然主体的自身是自由的，但主体外在的现实还不能被看做是“自由”，程序化理论就会在对正义的规定上把自己局限在反思程序的说明上，而不去思考社会机制现实的相应前提。对黑格尔来说，在反思自由的概念和程序化了的正义论之间，存在着一种内在的联系，因为反思自由概念在客体性那里留出的空白，反映出它自己仅仅局限在对正义规定的形式化原则上。黑格尔反驳了将程序化的论证和后续的修补分开的模式：如果假定的自由概念从自身出发就已经拥有了机制关系的指令，那么从这个概念出发，一种公正的社会秩序就必须同样是来自它的自身。在论证和应用之间，按黑格尔的说法，那就根本不可能出现一个逻辑的鸿沟，而在康德意义上的程序化了的社会那里通常总是能见到这个鸿沟；只要把反思自由的客观性非常详细地描绘出来，那么就会形成一种信息沟通的实践和机制的概貌，我们可以从概貌中看到：这些实践和机制的综合，确定了社会正义的条件。

在对正义论程序主义的批判中，黑格尔已经展开了另一种论证过程的草图；这个论证过程是，在对个人自由的阐述中，也同时将自由的机制构成包括进去，这样就能在相同的等级上，也同时展现一种正义的社会秩序的轮廓。只不过现在黑格尔又因此有了一个独特的问题，他必须事先知道，主体的哪些目标是以这种方式，即以机制对自愿双方的中介，去实现的。把所有可以想到的目的和意图都置于主体之中，只要这些目的和意图能够满足（道德）反思性的条件，康德就对自己的程序化过程感到满足了；而黑格尔却不满意这

样一种个人目的的多元论，他想把正义的秩序直接等同于那些实现主体互动自由必要的社会机制的总和，他必须事先就确定个人只有在共同互惠的情况下才能实现的那些目标。恰是在这里并不能坚持说，黑格尔在这个对他来说不可避免的目的的确定上有着极大的透明度；他对自己过程的阐释使用了很多他的理性形而上学语言，使得整个阐释既不是合理的，又没有表述清楚。也许可以使用一种独立的术语来说，黑格尔在解决这个明确的任务时，使用了在历史—社会现实和理性考虑之间建立一种平衡的方法：在关于个人应当理性地追踪哪些目标反思和现代社会中社会化需要的实验性规定之间，以一种修正和比较的过程，逐渐揭示出，主体在现存条件下必须以现实的方式去追踪实现的那些目标。为了更清楚地表达在这样的情况下，什么对黑格尔来说是很重要的，我们也能够把在概念和历史之间寻找一种平衡的方法，表述为一种“规范性重构”的过程：从理智主体因为他的理性而期望的一种共同决定中，应该以历史给定的关系梳理出，那些主体可以在现实中尽可能地按理念的理想去追随的目标。黑格尔必须在事先就提出那些自由的普遍目标，同时也要使它们进入到社会理论家和哲学家的视野中去；一方面他以纯粹的概念性去概括那些所有人类主体都应以理性方式设定的目标，然后将这些目标与那些偶尔的实验性的个人因为他们在现代文化中的成长而形成的意图进行比较；结果当然是：他几乎以理想型的规定模式，表现了那些有着历史意识的主体作为在现代社会中的理想生物，去追求的目标。

当然，对他的这些方法过程特性的描述，并不都是黑格

尔自己完成的；在他自己的描述中，他似乎更想直接地不通过中介，从一种在历史上自我展开的精神概念出发，来发展主体的自由。我们在这里使用一种独立的自由的描述语言也是很有意义的，就是想以此来说明，黑格尔所选择的方法如果脱离他的精神形而上学的背景，也是能够存在的。如我们所看到的那样，黑格尔站立在这么个问题的面前，他必须在内容上对现代的主体在他们个人自由的框架内所愿意追求的目的和愿望作出论证；他想以这些普遍目标的设定来确立机制总体和承认机制，这两者的总和就构成了现代社会的一种正义秩序。如果能在对概念和历史真实性的反思比较中指出，主体在现存的情况下最理性地应该去追求哪些目标，那么黑格尔就能着手为他们制定相应的机制。每个这类机制性的综合，都应该保障主体在他们的自由中，有一些客体性的经历，因为他们在别人的机制化了的角色中自然地感受他们个人目标实现的外在条件。黑格尔要作出区别的机制的数量，是严格按他允许个人作为现代社会的广义目标所能够拥有的目标而定；因为这些目标中的每个目标，都必须有一个相应的机制性结构，在这个机制结构中互惠的实践是长久的，而互惠的实践又保证了人们的主体互动的满足。

众所周知，黑格尔描述这类机制结构的总和，使用了一个带着亚里士多德色彩的概念“道德”；正是使用了这个概念，黑格尔才在他的学说中最后概括出，怎么在自由现代理想的条件下才能保障社会的正义。对黑格尔来说，如果“正义”只是一个虚构的社会契约，或者只是一种民主决策的忠实沉淀，那就不是现代的社会秩序；按他的说法，

这样的建构提议总是因此而失败——它们宣称主体作为这些过程的参与者有一种自由，而这种自由没有主体对已存正义机制的参与，又是根本不可能得到的。它们假定个人自由的概念，而没将这种自由对客观中介和在现实中实施的依赖性相应地计算在内；面对它们因此而陷入的僵局，现代的正理论却只能欺骗自己而故意视而不见；如果没有外在的限制，或是以反思的标准去行动，主体是否就能够因此而逐渐达到自由？如果真是这样的话，主体在进入任何一种社会秩序之前，就能把自己看做是有着足够自由的。如果要想理解，哪里能满足或实现他真实的目的，那么在某种意义上说，合法化程序和社会正义的关系就必须颠倒过来：首先必须能够把主体看做是内在于社会的结构之中，而社会结构则保障了他的自由，然后才能够作为自由的生命体进入监护着社会秩序合法性的程序。黑格尔必须将一种正义社会秩序的草图设置在每个合法化过程之前，因为参与这一过程所要求的自由，主体只有在社会正义的，也就是保障自由的机制中才能争取到。因此黑格尔的整个正理论是一种道德关系的表述，是机制的阶梯秩序的一种规范性重建，只有在它们之中主体才能以相互承认的经验去实现他们的社会自由；并且只有在对这些相对于每个普遍目的——那些主体在现代想实现的目的——的机制结构存在的依赖中，在黑格尔那里的合法化程序才开始起作用，而别的自由理论都尝试从这种合法化程序中引出它们全部的社会正义的构想。

谈论这种在社会秩序和合法化程序之间的颠倒关系，对黑格尔来说，他并不是想在正理论的构思中完全放弃这种程

程序的效用；程序的职能应该更多地引进到已经证明是正义的社会秩序的框架中去，使它在那个框架里面不是去完成陈述理由的任务，而是为个人的合法性检验保留应有的空间。黑格尔修饰他的正义思想方法上的建构，给予主体在他们社会自由的基础上以权力，也就是每个人都有权利去检验，那些现存的机制是否满足他们自己的标准：“法的自由”的机制和“良心审核”的机制，这两者都显然不能作为道德的结构来理解，应该给予主体以国家保障的机会，必要时主体也要与所有的承认关系——由于这些承认关系他们才有了他们的社会自由——保持距离。^①很清楚，黑格尔因此也想把自由的另外两种形式，也就是在前面的章节中我们已经认识了另外两种形式，融合进他的道德的体系中去：通过对“抽象权利”的承认，主体就有可能在不利的情况下使用他们的消极自由；而相反，通过对他们的“道德性”的承认，他们则又有能力使用他们以反思而赢得的信念，去对抗现存的统治秩序。但是这两种自由都被黑格尔只是在一定程度上——在它们不可能危及原先的社会自由机制构造的程度上——所接受；这两种自由都应该在道德机制的正规体系中只起着配角的作用，它们给予单个的人以权利，合法地拒绝那些过分的要求，但不能成为新的秩序设定的源泉。黑格尔是否愿意，在经历了众多的拒绝和申述之后，也允许法律上

^① Michael O. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*, Cambridge, 1994, 第 164 页 ff; ders., "Role-Obligation", in: *Journal of Philosophy*, XCI (1994), Nr. 7, 第 333 ~ 363 页, 特别是第 348 页 ff。我特别得益于 A 篇, 第 1 和第 2 章。

和道德上的自由，有一种冲破体系的合法性？这是一个有趣的，但在这里不再继续追究的问题。

黑格尔相信，他从自由概念引申出一种对正义理论的方法论的表述，就可以因此而告结束了。他确信，个人的自由只有在承认机制中才能展开，因此他就不能对这类机制结构的构思在精神上与所有可能假定的社会成员的共识相连接，因为这样一种共识的形成（合同签订或民主决策），总是在主体由于缺乏机制的连接还没有完全足够的自由，因而在事实上还没能拥有一种均衡的视野和意见的前提下进行的。就如我们所看见的那样，黑格尔因此必须把对一种正义秩序，一种保障自由机制的体系的建构，置放在单个或集体的主体的决策之前：首先第一步，必须从承认机制中构思那些结构，以让主体能够在这种结构达到社会自由；然后是第二步，在这些结构进入它们的角色之前，先要阐明构思的规则。也许可以这么概括说，在对机制的承认之前，就已经有着单一个人的自由和用话语相互咨询的自由。但是黑格尔不想让自己与作为历史性主体的实际信念距离太远；他认为表述道德秩序，不是“建构”一种道德秩序，而是一种对道德秩序的“重构”，因此不能把对道德的表述看成是一种对道德理想的构思，而只是对已有的历史关系的一种临摹。那些作为社会自由而应为主体提供服务的机制，黑格尔不是在理论的理想主义绘画板上获取的；更多的是，就如我们已经在他的对普遍目的的规定中看到的那样，他通过以自由概念的主线条，来试图认同和表述那些尽可能接近他所希求的机制性结构，他简直就想把它从历史的真

实中挑选出来。在这个方法论的过程中，目的论自然在黑格尔那里起着一个确定的角色，即我们的每一个当前，都总是处在一种历史性进程的前沿，理性的自由就是在这个历史进程中一步步得以实现的；只是因为他确信历史有这么一个进步，黑格尔也就能够这么肯定，他那个时代的社会还会找到那些给予自由的社会形式，也就是发展自由的形式，提供空间和支持的机制。在这份对历史的信任中还留下了足够多的剩余部分，如果脱去它的形而上学的外衣，摒弃它的客观的目的论，他的理论肯定也能够生存下去；因为在变化了的条件下，黑格尔对历史的确信，仅仅意味着在有着生命力的机制持存中，反射出了社会成员的信念，这属于一个社会的真实，与过去的时代相比较，它应得到有力的支持。在只是“先验”的意义上，^①黑格尔能够对以他的观点来看是自由化身的机制性结构，用“生活”来填补，并把它作为在历史中普遍的进步意识的指示器：只要主体在他们的行动中对保障自由的机制积极地维护和再建，就可以作为他们的历史价值的理论证据。

从现在开始，要想继续追踪黑格尔的自由和正义理论的建构，就必须也要谈及这些理论实施的内容。与那些在我们现代自由理性重建的道路上已经认识了别的正义模式相比较，黑格尔的构思具有一种更高的历史饱和度：他所设想的自由方式，只有在一种参与具体机制的形式中才能得以实

^① 关于我的考虑，参见“Die Unhintergebarkeit des Fortschritts”，a. a. O.

现，为此他就必须证明和考查这些理论的存在，比霍布斯、洛克或者康德的理论有更多的历史现实性。正义思想从黑格尔开始引进了历史性指数，这使得正义思想不可能再单纯地缩减到普遍的原则或过程上去；现在我们要做的是，我们自己去观察构成他的社会正义构思不可或缺的组成部分，即他的机制学说。另一方面，至今提出的重建理论，似乎也足以能够对整个概况作出一个总结性的命题：黑格尔社会自由的思想，要比别的现代的自由思想，与前理论的机制和社会经验有更多的相同性。这是不言而喻的，作为社会化了的主体，他们个人的自由程度依赖于他们所处环境的行动领域，是怎么对于他们的目标和意图作出反应的：主体越是能够感觉到他们的目的被那些与他们有关的人所支持，最起码是被容忍，那么他们就越能够感受到他们的生活环境是一个他们自己个人得以发展的空间。对那些依赖于与同类互动的人来说，人和主体互动环境间不强制的相互作用，是一切个人自由理论的典范：^① 别的人不是站在自己努力的对立面，而

① 这种主体互动的自由构思，在约翰·杜威的著作中有着一种特别的表述，他把自由最终等同于自愿的合作，参见“Liberty is that secure release and fulfilment of personal potentialities which take place only in rich and manifold association with others; the power to be an individualized self making a distinctive contribution and enjoying in its own way the fruits of association.”（John Dewey, “The Public and its Problems”, in: ders., *The Later Works 1925 - 1953*, 第2卷, Carbondale, 1988, 第235 ~ 372页, 特别是第329页）。我后来在B篇第三章C引用的德语译文：“只要与别人建立一种充分和多样的合作关系，自由保证了个人的潜能诞生和实现：这种潜能有一种特别的功能，能够帮助一个人成为一个个性化的自我，并为与别人合作的成功而感到高兴。”（Ders., *Die Öffentlichkeit und ihre Problem*, Bodenheim, 1996, 第130页。）

是在帮助和促成我的努力，从而使得自由行动模式在社会关系中超出了偏重个人的倾向。黑格尔想从“在自己那里，却又是在别人中间”这一表示中引申出的，就是这种经验的概念；在我们还没有开始讨论之前，（如果讨论也只是涉及单一主体的关系）他就已经把握了我们对自由的直觉性构想。

自然，另外一些现代自由理想的自由观点，也在我们日常经验中有着重要的意义：当我们对规范性的苛刻要求表示不服的时候，我们就会觉得自己是自由的；或者当我们决意要坚守我们自己的信念的时候，我们也觉得自己是自由的。所有这些都涉及我们日常社会实践中的一个重要的要素，我们把这个要素表述为个人的自由。但是这样的经历几乎总是有着一瞬即逝的特性，它发生在我们与别的主体的信息交流中，并只是一种对冲突的反应；在讨论那些应当将我们表现为单一的个人或道德主体的自由之前，我们必须首先进入到这种类型的互动中去。与别人交往，也就是社会互动，必然地是以距离为出发点的，这种距离在涉及消极或反思自由时已经被固定下来了；因此，给予自由的前期一个名称，在前期的那个环境里，人们以这种或那种方式与别人发生关联。自由在这里被认为是——我们跟随黑格尔——一种个人不受强制和自我发展的经验，是很有意义的。由此可以得出结论，通过别人的目的而促成了我的目的。

但是如果我们把社会自由的这种形式，理解成是我们所有自由构思的核心，而把那些在这里讨论过的自由思想只是看做是这个核心的衍生物，那我们就必须从黑格尔那里也

得出要对我们原本的正义构思进行一种修正的结论：在现代社会是“正义的”，就不允许简单地再去衡量，是否和在怎样的规模上，所有社会成员可以支配的消极或反思自由，而是必须满足于自由前期的标准，即保障主体有相同的参与承认机制的机会。因此在社会正义思想的中心，形成了这么个思想，即一定的富有规范的被称为“道德”的机制，需要法律保障、国家监察和民间社会的支持；只有在法律，政治和社会公众分工的共同合作下，那些机制性的结构才能生存下去，社会成员也由于机制结构才有了他们主体互动自由的各个层面，因而形成一种整体的自由文化。然而我们也可以从黑格尔那里学习到，在现代社会中由承认机制组成的这样一种结构，只有在主体拥有书面确认的机会——他可以在任何时候根据他们自己的意图和信念对这种机构进行测试，在必要的时候也能脱离这种机构的情况下，这种机制的结构才能持续下去；消极自由和反思自由这两种思想的解释模式，必须在道德机制的意义上才能使用，道德机制构成了审查这两种自由合法性的合法标准。现在主体性的自由加入到机制化的伦理之中，自然就在理论中形成了一种动力，一种开放的海浪冲岸的气势，这就很难再对稳定的承认机制作规范性的标记；如果前面提及的个人申述和机制现实是一种相互碰撞，即道德机制首先使得一种个人的自主成为可能，个人自主的实现又带动了这些机制的修正，那么在这个螺旋式运动中就再也找不到应当存在于道德机制固定系统之中的那个静止的点。

就如我们所提及的那样，这一切都不太清楚，黑格尔是

否看见他自己的正义构思被置于这样一种程序中去。虽然在《法哲学原理》的各种文本中总是能找到一些证据，使我们产生这么个印象，黑格尔在对一种道德机制的风格上和规范上都比较剧烈的描述中似乎把对它未来可能出现的批判也已经包括进去了；^① 那就意味着，他在他的伦理学中为所有有原动力的，甚至是革命性的变革留出了余地，以便这些变革在他未来的社会正义体系中产生那些由他自己所引进的冲突。黑格尔的《法哲学原理》，按他自己的解说，这本书不是为人类历史的剩余部分，而是为他自己所处时代的中间阶段而写的。但是在他文字的总体上，还是有着这么个倾向，认为自由实现的进程以现代的机制化了的伦理为结束点；黑格尔认为，人类的道德以它的市民阶层的小家庭机制，被行业协会局限的市场，以及国家的机制，已经走到了它自己的历史的尽头。但是我们，在黑格尔的课题几乎过去了两百年之后，又试图抓起这些理论，当然因为我们有一个更充分的理由：个性化和自主的力量，消极和反思自由的潜能，都释放出一种能量，这种能量在黑格尔自己的伦理体系中起着不让机制停留在他曾经描述过的规范化状态的作用。自由的文化，如果它是存在的，那么在今天已有着一种完全新的面貌，这种崭新的面貌又可以看做是：对一个历史时代中的短

① 比较迪特·亨利希（Dieter Henrich）出版的1819-1820年黑格尔“法哲学原理”讲座手抄本，在关于“市民社会”这一章里经常提到，穷人因为他们的处境而有理由表示愤慨，G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, Frankfurt/M., 1983, 特别是第187~207页。与穷人的愤慨有关，他也提到了一种“紧急状态法”。

暂一刻，进行规范性重构。这一工作所要求的理论方法，在黑格尔自由概念的表述语境中已经零碎地表达出来了：需要一种建立在历史—社会基础上的规范化实践，只有在这种实践中，主体才能够相互实现他们各自的目的，他们才能够在这种共同的经验中实现他们个人的自由。当然在这里还不清楚的是，应该怎么详细地说明，由各种实践的总体所构成的一种机制，在个人目的的互惠满足中起着怎样的作用；只有在实施的过程中才会变得清晰，这样的构成是社会行动的标准模型，这种模型包含了一定的相互承担义务的范畴。除此之外，整个工作的重要任务是，将消极和反思自由在后传统伦理中的位置精确地标示和描绘出来。因为我们在黑格尔那里已经学到，现代的自由许诺，是要帮助个人在社会秩序中得到他所有合法自由的权利。

过渡 民主伦理的思想

从这些作为引论性介绍的考虑中可以引申出，至少有两个理由是赞成，一种正义构思不能局限在对单一的形式化抽象的基本准则的解释和理由的陈述上。反对正义的纯理论化，首先是方法论上的质疑：如果在事后才去寻找与社会现实的连接，那就会因此而使规范化理论陷入棘手的困境；没有对社会实际关系作任何考虑，就事先把正义的基本准则置放在第一个阶段上，以便以后将它又置放在第二阶段（或第三阶段）上，通过经验的存在状况而一步步地又反馈到当前的社会条件上去。由此可见，这一理论在事先根本就不知道，规范性要求和社会现实之间的鸿沟是否能够填补；它完全有可能只是一种在理想的沉湎中构建的正义原则，与机制和文化

习惯有着相矛盾的现实，而最终被证明是毫无根据的。要解决这种事后补充方法的问题，只有把对正义构思的解释，直接引导到社会发展的一种规范性重构的道路上去，才能在根本上克服这个问题；虽然因此要花费很多的实验性工作，但是在以后就会被证明有很大的好处，如果能够将原则和规范表现为具有社会约束力的标准。^①

这样一种过程，现在当然就表现出了问题，在刚开始马上就必须作出辩护证明，什么应该能够成为一种社会发展重构的规范性基准点。为了不使这个前提从自身出发就将合适的基准点仅仅置放在规范性上，黑格尔提议的策略是，与社会已经机制化了的价值和思想相连接；但是如果要使这样一种内在化的过程成为可能，它就要与以前的历史进行一种规范性比较，并且至少能够间接地表明，这种既定的价值除了它的社会效用，也应该具有一种多于正义目的所包容的有效性，在这个前提下，正在重建着的社会秩序，就可以作为行动体系的一种机制化了的结构来理解，在这个体系中，文化认可的价值是通过各个特定职能的方式来得以实现：所有关键的子系统，为了能够与塔尔科特·帕森斯对话，都必须在它们典型领域的范围内，以广阔的和价值的形式，去维护社会秩序整体的合法性。这么一种还需规范性重建的秩序，

① 以相似的方法，哈贝马斯在他的著作中陈述了他的研究方法的理由：*Faktizität und Geltung* (a. a. O., 特别是第 87 页 ff)。他和我的研究方法上的区别是，他试图以现代法制国家的历史发展作为规范性重构的基准点，而我则认为要想建立一种正义论，必须对所有重要的机制性价值领域现实发展的广度进行规范性重构。但这样也给我带来了一个问题，我必须因此确信，个人自由的普遍价值确实在各个领域或行动综合体中体现了它特殊的职能。

在这里应该意味着要搞清那些问题：确认的文化价值是否和怎样在各种不同行动领域确实得以实现的？在理想的情况下，每次与之相关的是哪些行为规范？正义的要求，以重建的方式成为所有规范的集中体现，这些规范在各种行动体系的内部为统治价值相应和广泛地实现，提供了最大的可能性。

即使达到了这么个认识，“正义”概念的使用，在这里还是完全没有内容也没有实质；它只是表现为以相应的方式去实现特定领域的价值，这些价值在一个社会内部的一定时期为社会所接受，因此而对规范的合法化负有责任。它表达了目标理论的信念：正义思想的意义完全依赖于伦理价值；没有一种对于善的构想的基础，而要求我们相对于别人举止“正义”，就根本没有什么意义，因为我们无法知道，在哪些方面我们欠着“他们”；^① 只有当我们用伦理来评价我们共同行动的时候，我们才有了必要的标准来判断正义：什么该干，什么不该干。^② 有一大批作者，从黑格尔，涂尔干，

① 从法律的角度，参见 Bernd Rüthers, *Das Ungerechte an der Gerechtigkeit*, Tübingen, 2009 (第3版)。

② 尽管与我在这里陈述的将“善”置放在“正确”之前的理由不同，但却也赞同这样的置放，参见 Hilary Putman, *Realism with a Human Face*, Cambridge/Mass., 1990; ders., “Werte und Normen”, in: Lutz Wingert/Klaus Günther (Hg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Eine Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt/M., 2001, 第280~313页; Charles Taylor, “Die Motive einer Verfahrensethik”, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt/M., 1986, 第101~135页; ders., *Quellen des Selbst*, a. a. O., 第1部分; Martin Seel, “Das Gute und das Richtige” in: Christoph Menke/Martin Seel (Hg.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und verächter*, Frankfurt/M., 1993, 第219~240页; ders., *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt/M., 1995, 特别是第2和第7章。

一直到哈贝马斯和罗尔斯，都认为只是一个单一的价值就在现代社会里组成了社会秩序合法性的基础：同等地帮助所有的主体去实现他们的个人自由，这个价值在现代社会中的各种不同行动体系，以特定职能的方式体现了伦理思想的观点。从现在起，“正义”有些什么内容，是按典型职能观点中的个人自由价值，在各个行动领域中被接受的程度来确定的；不仅有这一个正义的要求，而且是一种广泛的自由价值有多少所能应用的特殊领域，就有多少种正义的要求。但是在这个点上，现在有一个与这个问题相关联的纠葛，即在现代社会从一开始就有着对个人自由的各种各样相互竞争的多种解释；并且每种解释所代表的核心思想似乎都有足够的吸引力，有着可信性和智慧的含量，并在以后也确实成为一种权威的，建立结构的机制的规范性基础。因此我们就不能仅仅假设，在各种职能领域以机制的形式表现的是一种自由的价值，而且还必须看到，在这些机制性行动的职能领域中表现出来的是对这一价值的各种解释。只有这么来理解，我们才达到了第二个理由，从这个理由出发，我们应当把一种与时代相适应的正义论的构思，不再仅仅局限在建立纯粹形式的原则上。

从现代的各种自由模式中，我们已经看到，三种对自由的核心思想很明智地进行着相互补充，它们各自都有着自己独特的对社会本体论前提的各种假设。第一种消极思想的出发点是：要达到个人自由，就需要一个受法律保护的领域，在这个领域中主体能够按自己的喜好随心所欲；第二种反思思想则认为：自由依赖于智识所提供的潜能，而这种智识潜

能是每个有正常能力的主体都具有的；直到第三个，即自由的社会思想，才附加进了社会的条件，因为自由的实施，现在是以一个有着自己目标的主体作为前提。以这种自由的主体互动结构的回归，中介机制的必要性就显示在眼前，这种机制的职能是，让主体事先就知道他们行动目的有限性。那就意味着按黑格尔的思想，个人的自由是“客观的”，只需要合适的机制，也就是相互承认的机制，以帮助每个人的反思自由事实上得以实现。这样一种自由对机制的逆向关联，现在却有了这样的结果，一种按自由价值所构思的正义论，如果没有对相应的机制结构的同时陈述，就根本不可能建立和发展：理论不能局限于形式上的基本准则的引导，而必须把握社会现实，因为只有在社会现实那里才能找到那些条件，在这些条件下，他们所追求的目标，所有可能的自由都有一种同等的价值，才可能形成自己的形态。换句话说，这是伦理与自由思想的关联，它要求正义理论离开纯粹形式的框架，并且越过边界进入到社会的现实中去；要作出如下解释，即对于每一个个人来说，什么意味着有权支配个人的自由；必要的时候也包括，要提供一些现存的机制，使个人在其中能够以规范规则互动的方式与其他人共同感受相互承认的体验。

如果我们把这两个理由综合起来，反对一种纯粹形式上的正义论，那么第一个概括实际上就已表明，以后的程序必须怎样继续下去。规范性重构的方法要求我们，在当代自由民主社会中，要以逐步形成行动领域——在这些行动领域中，个人自由的价值以各种特殊职能的方式表现为机制的形态——的方式，去发展正义的条件。同时还要特别顾及：在

自由思想自身的历史发展过程中，已经有过的各种解释，以便对机制性行动进行综合，再一次按它们各自所表现的自由方式作出区别。我会建议，在导论中已经说明的差异基础上，将消极和反思自由的机制性综合与这些行动体系——在这些体系中社会自由的形式有着机制性的形态——作出区别：前两个领域构成行动或者知识领域，个人能够在领域中接受他的主体互动，并且社会保证他有退出社会生活的可能性；而机制的第三种形态则提供了真实的行动领域，在这种领域内主体能够以各种信息交流的形式去体验社会的自由。在前面两个领域所表现出的那种依赖性，即那种个人自由仅仅依靠可能性的特征，以后将会表明，恰恰这种典型依赖性，形成了社会的病态；^① 如果不同时概述在社会行动中产生的异常行为，就无法解释清楚自由体系的各种特性。但是社会自由的机制领域还完全没有受到这种骚扰；在社会自由的机制领域内不可能有这种问题，因为它们的整个存在，依赖于主体在共同行动规则基础上的互补性，因而不会有被动地陷入固执地对自由作单一理解的危险中去。

把各种完全相异的自由生存条件引入到重构的过程中去，就会显示出：法律的范畴早就不足于去把握法律的各种特殊应用基础和社会形态。许多存在于现存结构中，特别是社会自由领域中的，都更具有实践、习惯和社会角色的特性，而较少法律既存状态的特性。^② 规范性的重构越是深

① 同上，A部分，第1章，第3节。

② 以另一种方式表达：尽管主体在许多方面的自由权利，不一定是一种积极权利。

入，就越是远离自由单纯的消极领域，在概念上就更需要传统的社会理论和社会学，而不是现代法律综合关系。因此必须有意识地反对仅仅在法律想象的基础上去发展正义理论。在对一种社会正义概念的努力中，近年来没有比这种倾向——把所有的社会情况都事先在法律的关系中展开，以便能够在规则形式的范畴里轻易地对它进行把握——更不幸的了；这种单面化的结果是，不再去关注正义的条件，不仅是以有积极意义的法律形式，而且也能够以适当的观点、交往的方式和行为的习俗的形式而产生。我们所拥有的极大部分的个人自由，个人自由属于社会正义的一种符合时代思想的概念，不仅是国家保证了我们拥有它的权利，它更是来自于很难解开的由我们已经熟悉的弱机制化实践和习俗所编织的一个网络，它给予我们一种社会确认或一种不受强制地超越自己的经验。自由条件的难以确定，并在很大程度上摆脱了法律国家的范畴，但这都不允许成为将它们简单地排除在正义理论框架之外的理由。^①

① 对我的工作很重要的，敢于走进社会正义的非法律条件的那几个不多的作者，除了黑格尔，按顺序是：Emile Durkheim（v. a. : *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, Frankfurt/M., 1999，特别是第46页），Andreas Wildt（*Autonomie und Anerkennung*, a. a. O.），Alasdair MacIntyre（*Der Verlust der Tugend*, a. a. O.）以及 Avishai Margalit（*Politik der Würde*, Berlin, 1997）。

第二篇

自由的可能性和自由的真实性

第一章 法定自由

先前已经分析清楚的理论，现在不应该再一次放进既无法显示完整性，又非常繁琐的法律概念的社会领域中去琢磨。虽然个人的自由最终可能是在这样的行动领域得以实现，但是不受制约地参与自由的前提，却是事先通过自由的另一个完全不同的范畴而获得保证。在现代自由社会中，始终有着一种广泛一致的意见：个人只有在这样的情况下——如果他作为主体而有权利拥有一个受国家保护的空間，在这个空間里他可以探索他自己的嗜好、喜爱和意图——才能被看做是有着自己意志的独立人格；我们所有的自由都表现为一种受法律保证的私人自治，这样一种明确的思想，直到今天仍没有多少改变。然而有所变化的，是在最近几十年中这

种被称为“主体”权利的范围，因为在社会运动和政治——道德论据的压力下，在最初比较狭义的“自由”范畴中，又添加进了一些建立在新的考虑基础上的补充范畴；只是这种扩展并没有改变正义论思想中这类“法定自由”，在总体上所拥有的伦理意义和社会职能。

在17世纪和18世纪的欧洲，逐步地形成了一种对法制体系的肯定，并利用法律体系来克服等级利益规范中不合理的特权，创建一个国家保障和惩罚规则的网络，保障每个公民都享有同等的私人自治。在建立平等主义法律规则的过程中，又逐渐形成了一个独立的规范性行动领域，它不需要道德的赞同，也不依靠伦理的认可，而只需要一种纯粹目的理性的承认，必要时也可以通过国家的强制。国家要实施它的职能，就必须同时建立、执行和监督那些有效的法律，然而面对这么多的职能，国家不久就只得在所有与它的职能有关的国家公民的统一意志中，建立一种新的合法性来源，才能去实施它的职能；因此在产生主体行动自由新体系的一种历史性独特的并行运行中，同时也产生了民主的法制国家。在国家的范围内，那些积极权利的受益者也可以同时把自己理解为是法律的撰写者。^①虽然这两种新形成的自由观点，现在紧密地靠近在一起，也有着严格的互补关系，但却不适合因此而将它们一起置放在同一个社会正义条件的范畴之中；作为权利的受益者，主体在原则上也可能将他们自己

① 参见 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M., 1992, 第3和第4章。

所给予自己的权利，纯粹为他们私人所用，特别是可能用来摆脱社会互动的要求；而作为撰写者，就只能在主动的合作中，与别的法律主体进行相互理解。这一结构上的不对称，解释了那种特殊状况，即现代平等主义的法律规则，在这里必须被分别置放进两个不同的自由保障领域，这两种领域由于体系结构和基础设施的区别，而站立在我们重建民主伦理规范努力的两极：法律体系必须在开始阶段就从保证主体有自己的私人自治的角度出发，保障私人在这个自治的范围内，可以卸下所有现存的角色义务和承诺而回归到自己，思索个人生活方式的意义和方向；然后在我们重建（第三篇第三章第三节）的结尾，这同样的法律体系又一次地出现在另一些完全不同的观点中，即它给予社会化了的公民以一种集体自治，在这个集体自治的范围内，他们可以进行一些民间社会合作的商议，如双方应当拥有哪些法律，以及各方怎样进行相互补充。在这第二种积极和合作的意义上，现代法律机制不仅仅要求只是遵循目的理性的方式，它更要求依靠全部民主的思想、实践和信念，因为如果没有这些民主的思想、实践和信念的存在，对法律更新和延续的集体性冲动，就会停止。就这方面来说，允许法律体系在一种使集体自治成为可能的意义上，出现在关系到社会自由机制化的领域里，也就是黑格尔称之为“伦理”（*Sittlichkeit*）的那个领域。

为了能够理解法定自由的伦理意义，并且明确它们在社会正义构思中的地位，重要的是首先去领悟它们法律上的核心要素对私人自治的功能。主体权利的总和，就如它在今天

21 世纪的开端，所找到的表达形式那样，从它们的内在联系中我们可以看到，这是一种努力的结果：给予单一的主体，一个不受外在——不管是国家或不是国家的——侵犯的空间，在那个空间里面，主体没有了信息的负重，从而可以思索和实验他自己对善的想象；由此可见在消极自由的背后，隐藏着保障现代的个人，要求纯粹私人意志发展的权利（第一节）。自由的这种模式当然会碰撞到它的边界，因为要达到自己目标设定的一种预定的规定，总是需要一种社会互动的形式，而法定自由恰恰并没有为这样一种社会互动提供机会；因此法定自由对主体事实上的自我实现，不断需要信息补充自己，另一方面法定自由在信息补充中又因为每个单个的人的私人结构，而对他们形成排斥的威胁（第二节）。个人法定自由的这种不完整性，首先表现在由于它们独特的要求而每次都会形成掏空和削弱社会关系现存网络的倾向；因为这样就使得个人的自由，只能以法律权利要求的形式去表述，是纯粹法律形式上的，而不是法律的义务、关联和期待，这就使得这种表述不免是个人对自己主体性的阻塞（第三节）。

一 法定自由存在的根据

在黑格尔那里“抽象法律”（*abstrakte Recht*）以及所有主体权利的总和，似乎都有着双重的自然特性：它在外表上给予主体一种单纯目的理性的决策形式，以便保护主体在他的内部有能力很快将他自己的意志转换为道德的形式。从外在于这种法律关系的人的角度来看，这里涉及的每个人都

是一个活动者，这个活动者拥有一种“随意性”（Willkür），也就是他拥有自由，只需跟随他自己个人一定的偏爱去行动；但从内在的角度来看，由于相互不透明的主体关系，这种相互容忍的权利，又表现为一种机制性的保护外套，在这个保护外套的背后，主体可以不受惩罚地探知自己主体性的深浅。我想对因此而由主体权利所表现出来的双重自然性中，那最令人奇怪的部分——即对财产的所有权，先作些解释，从这个角度出发来展开正义理论的主导思想，并沿着这一主导思想再来确定法律自由的领域，直至进入到最新的讨论课题。

主体的权利，从一开始就组成了现代法治体系的核心要素，它不仅包括了契约自由的权利，而且首先是个人对财产的权利。第一代主体权利这种强烈的经济性取向，导致在它的早期就促成了这样的趋势——人们在其中看到的，只是一种对满足迅速发展的资本主义经济体系日益增多的组织需要，有着决定意义的工具性手段；特别是马克思，他在自由的基本权利中看到的只是几个数得清的意识形态工具，他认为统治阶级就是以这些工具来确定经济的财产关系，并为加速剥削工人而进行辩护。^① 这种在今天仍以弱化了的形式出现的功能主义解释，^② 却没有注意到，主体的权利也为一种完全不同的应用准备了机会；不是契约的自由，而是对私有

① 关于重构，参见 Georg Lohmann (*Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt/M., 1991, 第 253 页 注) 以及 Gerald A. Cohen (ders., *Karl Marx' Theory of History. A Defense*, Oxford, 1978, 第 8 章)。

② 参见 Sonja Buckel, *Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts*, Weilerswist, 2007。

财产的权利，黑格尔明确地说，才能够创建诸如自由基本权利要素的伦理解释。对黑格尔来说，所有这些都对私有财产有着支配权的（法律）个人的基本权利，都不是出于为了提供同等地满足个人基本需求手段的必要性而设立的；^① 人的“生计”问题，按黑格尔的看法，不是积极法律所必须关心的问题，而应是“市民社会”的劳动和商品市场所关心的问题，这些市场只有保证了市场参与者的经济生存，才能够满足它们自己的要求。^② 私有财产的权利，按黑格尔的说法，之所以有着它的理性的理由，更多的是因为它保证每一个人都有机会，从外部得到对他意志特性合法性的保障。这就意味着，黑格尔在早期就已经谈及自由意志的外化前提，而且为了使自己的思路能够变得更加清晰，他就不断思考这个问题：在作为现代自由第一机制的积极权利体系中，只有当主体相互都能够放弃自己意志中所有可能伤害别人的决定，来避免伤害别人的时候，主体才能够认识到自己是自由的生物；^③ 因为他们相互只是作为抽象的人格而存在，他们才能够“放弃一切”，^④ 也能够对与他们有同等权利的人的个人自由领域给予尊重。但是如果现在一个单个的人把这些完全归为己有，那么他就根本不可能知道，在这里被看做是自由的，是否是他“自

① G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in : ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt/M., 1970, 第7卷, 第4节(附加)。

② 同上, 第49节, 第236节(附加)。

③ 同上, 第38节。

④ 同上, 第35节(附加)。

己”的意志；与所有其他的人一样，虽然他也能够被理解成是一个“人”，这个人能够面对第三者而远离他自己的“欲望”和“偶尔的冲动”，但是他绝不可能因此而将自己确认为是一个特定的个人或一种个人的意志。这两者之间的缺口，现在应当按照黑格尔以一种对每个人相同的权利来弥合，也就是支配私有财产的权利：为了使主体的“自由意志”能够成为一种“真实的意志”，^① 主体应当有一种由国家保障和保护的权利，即有独自支配一系列不确定对象的权利。

尽管在这里，黑格尔的表述是有些上下波动的，一会儿说是“自由的意志”，^② 一会儿又提到“主体的意志”，^③ 应当在私有财产中得到实现，但还是能够清楚地认出他论据中的个性化的脉冲方向：为了防止主体在正式法律的抽象限制中，根本不可能把自己作为个体人格来认识，就必须给予主体独有的对一系列无生命的、外部对象的支配权，作为他的一种基本权利，以保障他意志的特性。然而这样还是不够清晰，究竟什么是私有财产应当决定的对象，才能使每个人都认识到他自己自由意志的特性；黑格尔对这个问题的回答是，法人在私有财产中将“他的意志变成实体”，^④ 或者将意志“客体化”，^⑤ 但这都不能令人满意地将事实解释清楚。

① G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt/M., 1970, 第7卷, 第45节。

② 同上, 第50节(附加), 第52和第57节, 第65节(附加)。

③ 同上, 第71节和第71节(附加)。

④ 同上, 第44节。

⑤ 同上, 第46节。

只有当人们与杰里米·沃尔德伦 (Jeremy Waldron) 一起注重黑格尔概念的时间持续维度的时候, 黑格尔的概念才显然有了可信性: 一个私人占有的对象之所以能够体现一种“个人”的意志, 是因为个人能在时间的进程中认识到, 它是否转换为自己的意图或行动计划, 或者它是否仍保持着原样。^① 用一种离黑格尔更远些的表述也许能说, 在私人支配对象的持续反射中随着时间的消失, 记录了自己人格的变化; 在个人行为的印迹上, 从个人应用的方式中, 都留下一些特殊的迹象, 而使人们能够辨别出, 哪些特别的意志被包藏在那个法律人格的“保护面具”的后面 (汉娜·阿伦特)。

这一思想只要稍稍脱离黑格尔的语境, 进入日常冲突的问题区域中去, 那就不难看清法律对私有财产的伦理意义。在完全世俗的意义上, 一个人通过他拥有和可以支配的物品而有机会, 对所有那些进入他生命历史的责任、关系和义务进行考查; 因为在这些事物通过时间而积累的存在意义上, 才能比较容易看清, 自己究竟想以一种怎样的方式生活。因此弗吉尼亚·伍尔夫 (Virginia Woolf) 以似乎是乌托邦的方式, 要求每个人都有一间自己房间的权利,^② 因此私有财产权的物质层面也应在私人氛围的法律保护之内。^③ 黑格尔在

① Jeremy Waldron, *The Right to Private Property*, Oxford, 1988, 第 370 页 ff.

② 再加上一段很好的文字: Jerem Waldron, “When justice replaces affection: The need for rights”, in: ders., *Liberal Rights: Collected Papers 1981 - 1991*, Cambridge, 1993, 第 370 ~ 392 页。

③ 参见 “Das private Zuhause: lokale Privatheit” in: Beate Rösslers Studie, *Der Wert des Privaten* (Frankfurt/M., 2002, 第 255 ~ 279 页), 在文章中, 她虽然不是通过“主体的权利”推理出私人自主的权利, 但从整个上下文来看却有着一个与私人财产要求相似的结论。

他的辩护词中，事先就陈述了这种权利任务的理由：给予一个人对那些物品使用支配权，只有借助于这些物品，他才能体验他自己真实的意志，即他的自己在他的普通生存中作为法人的经历；黑格尔想在一种受法律所保障的伦理自我责问空间的意义上，来解决决策中——主体的权利体系应当由这些决策来构造——那种完全不透明的消极氛围。

有了这第一个结果，我们的手中就有了一个工具，可以对主体权利从最初期到最近期的发展进行规范性重构。不管社会的诱因有多大的区别，各个政治—道德冲突的题材有多么不同，自由主义的自由权利的扩展和更新总是在本质上跟随着这个思想——对每个主体都开放消极自由的领域，以便主体能够从相互承担义务的信息交流，进入到一种考查和询问的空间：在外表上对别的法律主体来说，这肯定纯粹是一种策略上的权衡和观望（法律允许的）行为，从个人权利实体内部的角度出发，却是伦理自我责问的空间。感慨今天控制和监测技术的可能性，回顾当初第一个尝试——给予所有的成年人一个法律自由的空间：按第一代自由主义的自由理论家的思想，主体的权利是一种消极的权利，为保护个人行动的空间，它奠定了对疏忽罪的起诉，即有权对未经允许而侵犯别人的自由、生活和私有财产进行起诉。^① 然而不久又需要对权利的另一种更精确

① 关于在现代法制国家体系中主体权利的形成和发展，参见 Helmut Coing, “Zur Geschichte des Begriffs ‘subjektiver Recht’”, in : ders., u. a., *Das subjektive Recht und der Rechtsschutz der Persönlichkeit*, Frankfurt/M., 1959, 第7~23页。

的表述，它应当与有权保护自己的自由不受侵犯相连接；特别是在一些盎格鲁—撒克逊国家所进行的激烈争辩的冲击下，^①形成了个人有起诉权的信仰、言论和表达意见的自由，这些自由直到今天在总体上仍组成了自由主义法律体系的核心部分。

当然一眼望去却并不容易看清，用主体的这种权利，应当建立一个什么样的个人保护空间，才能使每个人只有在这个空间内，才能对他的善良意愿进行扪心自问；因为那些已经确认信念的表达和实践，似乎更应受到保护，而不是它先前的审查和探询。以约翰·斯图亚特·穆勒的眼光来看，只有当国家保障的信仰、言论和表达意见的自由中，有了一种尽可能广泛以及多元化地对善良概念的选择，与主体权利最后促成的一种伦理自我询问相关联的主导思想，才会出现；然后才能够将这种权利的相互作用理解为可能性的机制条件，使自己在各种相互竞争的价值观中，逐渐形成一种自己的信念，至少是懂得自己不愿过哪种生活方式。^②道德的自我询问至少必须支配一些最少量的私人财产，并且也要求一种具有丰富对比性的文化背景，在这种文化背景中，人们关于良好和成功的生活有着各种不同的看法；如果缺少这样的选择性，每个人的探询过程就会限制在极端有限的范围内。

① 参见 Günter Frankenberg/Ulrich Rödel, *Von der Volkssouveränität zum Minderheitenschutz. Die Freiheit politischer Kommunikation im Verfassungsstaat*, Frankfurt/M., 1981。

② John Stuart Mill, *Über die Freiheit*, Leipzig/Weimar, 1991; 另外参见 Isaiah Berlin, “John Stuart Mill und die Ziele des Lebens”, in: ders., *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt/M., 1995, 第 257 ~ 296 页。

因为缺少文化的互动，个人就不能够在他的生活中去想象完全另外的目标。主体的权利——每个人都有权利，自由地公开表述和表现他自己的价值信念——恰恰应当保障这种道德多元化的形式；每个人都享有受国家保障的权利，而能够不受阻碍地表达他的良好构想，由此就产生了一连串络绎不绝的关于成功生活的图像和构想，这便使个人在他的道德自我确认中不断有新的替代选择。^①

当然在最后的 150 年中，信息技术的革命不仅使私人生活方式的空间有了巨大的扩展，而且国家干预的可能性也有了持续的改善。由于这些发展，主体自由权利和国家的安全努力的关系中，出现了一种不断进行新的协商的螺旋式状态，使得我们在今天仍无法看见这一螺旋体的顶端；个人的每一个扩展了的机会——依靠新信息技术的帮助而保护自己免受第三者对他个人生活目标的侵犯，接踵而来的是国家安全部门的相应的举措——出于保安的理由必须穿透这堵由技术筑成的墙，使得潜在的监控得以实施。^② 国家宪法法院试图在这些冲突中承担保障个人基本权利的任务，在西方自由民主国家中制定了一系列主体自由权利的具体条款：在电话引进一段时间后，就有了对电信秘密的相应的法律规定；针对国家对个人私人数据收集的技术上日益增多的机

① 再一次参见 Rössler, *Der Wert des Privaten*, a. a. O., 第 260 ~ 279 页。

② 玛丽·安·葛兰登的历史分析照相般地反映了技术发展带来的主体权利的扩展和深化：Mary Ann Glendon, *Right Talk. The Impoverishment of Political Discourse*, New York, 1991, 第 3 章。关于整个综合体，参见 Judith Wagner DeCew, *In Pursuit of Privacy: Law, Ethics, and the Rise of Technology*, Ithaca, 1997。

会，不久就有了一种主体可诉讼的隐私保护权；随着互联网的迅猛传播，今天也相应地在不断增长的程度上有了“非正式的自决权”或“确保信息技术系统的保密性和完整性的权利”。^① 特别是最后一个措施，清楚地表明了，主体自由权的规范化目的，即使面临技术科学发展的所有挑战也仍然能得以保留：在互联网中形成的虚拟信息交流和角色模仿的文化性实践，都在相当强的程度上更全面地保护探询和尝试替代目标，因而不允许外人窥视；但同时在这种新的使用方法的背后，也增加了表面上匿名的信息传播，实质上却是为了达到反宪法宣传或串通犯罪行为的目的。由于这些目标冲突，现在德国联邦宪法法院制定了保护每个人都享有对“保密性和完整性期待”的基本法，这只是意味着对主体自由权利的本来意义，在以电脑为中介的信息技术新的层面上，进行一种现实化重建：在使用互联网时不被监视的公民权利，只是在极端的情况下，即必须是对一种“特别重要的法律权利”有危害的情况下，并且一定要有经得起司法考查的证据，才会受到国家的限制。

如果说，所有这些积极法律的扩展，在构思上与保障个人有一个道德自我确认的空间，这一主体权利的最初意义，

① 关于2008年2月27日在卡尔斯鲁厄的联邦宪法法院最后一次关于基本权利的表述，参见 Milos Vec, “Ein neues Grundrecht auf der Höhe der Zeit”; in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2008年2月28日，第50期，第35页。关于问题的总体，参见 Reg Whitaker, *Das Ende der Privatheit, Überwachung, Macht und soziale Kontrolle im Informationszeitalter*, München, 1999。

都比较容易有相通性，那么在以后的与新形成的一系列权利的发展几乎就不再相一致了。^① 所谓第一代的主体权利，就是那些自由主义全然明明白白写在额头上的自由权利，它们具有规范的意义，给予每个人一个受国家保护，并纯属用来作私人自我理解的空间；但是以后几代的主体权利对此采取什么样的态度，也就是政治的参与权和社会的参与权与自由权利的原始核心应该有哪些关联，直到今天在专业讨论中仍颇有争议。^② 就如这里应当被引导地那样，为完成一种现代法律关系规范化重建的任务，去问及不同层次权利建立的历史条件和它的顺序排列，并没有什么大的意义；更重要的是要研究这么个关键问题，即所有法律范畴的规范性总和，对于在整体上保障我们社会积极权利的个人自由方式，究竟意味着什么。在这些概括的观点中，似乎最初很有意义的是：引入社会权利，一种保证每个人物质前提的尝试，个人只有有了这个物质前提，他才能更有效地享用他自由主义的自由权利。

不是实验，而是构思的方式，建构了介于主体权利的自由主义和社会范畴之间的紧密联系。我们不应无条件地坚持把保障法律主体参与社会财富的社会权利，看成是主体享用他们法定自由的物质基础；而更应看到，社会权利的规范性

① 关于主体权利分别可以分为“民权”“政治权利”和“社会权利”要感谢托马斯·W. 马歇尔在英国对国家公民地位的扩展和巩固所作的很有影响的研究：*Bürgerrechte und soziale Klassen*, Frankfurt/New York, 1992。

② 参见 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, a. a. O., 第 103 页 ff。

意义是，在物质上使每个人有可能去行使由自由权利所保障的私人自治。在近期，特别是杰里米·沃尔德伦（Jeremy Waldron）令人印象深刻地找出了，法定自由的规范化思想，是怎样通过社会权利的附加承诺，而得以完善的：想象自己“拥有”或“具有”一定的权利，已经在概念中隐含着—个前提，即个人与别人同等地支配着—些物质条件，而只有有了这些物质条件，才有可能去使用或应用社会权利。^① 由此可以说，自由主义的自由权利在构思上指出了，只有通过对社会权利的补充保障个人—定程度的经济安全和物质富裕，个人才有可能从社会共同合作，退回到对自己人生目标的探索中去。社会权利中的财产参与权与私人财产权的区别是，作为社会权利补充的财产参与权，不是为了去说明以往的人生目标，而是为了帮助人们从总是妨碍他对未来人生目标思索的物质强制中解放出来。每种企图限制社会权利或依赖善良行为的尝试，都会使国家保障私人自主的规范性关系千疮百孔。

比自由主义的自由权利与社会权利的外在紧密联系更难看清的，自然是它与所有那些后来添加进来的权利，这些权利应当保证政治参与和提议的机会。前两个层次的权利在原则上建立—堵无法透视的保护墙，使得个人在这堵墙的背后能够回归他自己，而第三层次的权利则相反，以超越这种因此而造成的隔绝为自己的目标；政治权利这个概念意味着，它是在与所有其他具有法律权利的个人的合作或至少是交换

^① Waldron, *Liberal Rights*, a. a. O., v. a. Die Aufsätze, 第1、第10、第13期。

中，所进行的一种活动。一方面是自由和所有权，另一方面是参与权，这两者的区别不仅是实践上的，而且也是构思上的：前面两个法律范畴，只有利用它们的保障权利来帮助形成一种私人自我的机会，才是恰当地被理解和被转换了，而第三种法律范畴则必须被解释成号召公民参与活动，并因此而形成一种共同的意志。这种基本差异导致的后果是，具有法律权利的个人按权利应用所需要的范畴，必须进入两种各不相同的角色中，才能进行思考：只要他们在由自由权利和所有权所建构的私人领域里活动，他们就能够把自己理解成是社会所保障的自由的被动受益者；但是如果他们离开这个领域，去实践他们的政治权利，那么他们就必须从受益者的角色转换到著作者的角色中去，而著作者的角色又允许他们对他们先前只是被动接受的权利进行共同设计。自主是自由民主法律体系的标志，由于它的承载者同时既是它的使用者又是它的创作者，导致私人自主和集体自主的间距，^①就在拥有法律权利的个人之间移动：如果他们相应地和合理地应用权利的第一个范畴，那么他们就不能够将自己作为民主的公民从事活动，因为他们在私生活中只是顾及自己，但是如果他们充分地去实践权利的第二个范畴，那么他们就不能长久地停留在一种只是确认自己的姿势上，他们必须参与到共同决策的信息交流中去。这些权利导致主体都去追忆自己的意志，而这正是这些权利试图通过民主互动要去分解的意志。

① 参见 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, a. a. O., 第3、第4章。

自由的权利

自由民主国家的法律关系在建构上的不对称性，使我们认识到，政治的权利在根本上促成了一种与自由主义的自由权利事先预料所不同的、另外类型的个人自由。通过自由和所有权机制化而形成的自由，迄今为止如我们已经看见的，它有机会，自己从相互承担义务的公众空间中，回归到一种纯粹私人自我确认的位置上：这些权利如同一座保护墙把单一的主体包围起来，给他建构一个向外安全的自由空间，使他能够不受干扰地对自己的人生目标进行自问和考查。但是政治的权利却似乎是想把这同一个主体从他被围筑起来的私人领域中拉扯出来，并把一系列合法的可能性塞进他的手里，以便让他积极参与民主的决策，并对政治立法产生影响；可以这么说，个人越是参与从事这样一种共同的实践，就更是需要应用一种自由，这种自由建构在它对别的主体的依存性上，与那种回归个人的自由已经没有共同点了。另一种类型的自由有着可以渐次升级的特点，如人们所确信的那样，就已经使人注意到，它与迄今为止所讨论的自由形式有一个关键的区别：对于私人自由的存在，它是否被个人所使用，以及怎样被个人所使用，都是不重要的，因为它由纯粹的道德自我确认的机会组成；而通过政治权利而赢得的自由的存在却完全依靠于主体对它的使用。这种依赖性理论的理由是，在以政治权利赢得的自由中，主体要实现自己的政治自由，就要依赖于别的主体的相应的共同行动；它不是已经存在于单纯地对主体权利的支配中，而是取决于主体的主动性以及与其他法律主体对它的实现的努力程度。在这个意义上，自由的这种因此显示出来的新的类型根本就不能简单地

概括进主体自由基本原则的单一的表象形式中去；尽管今天所有自由民主社会的宪法都或多或少地包含有这类的政治参与权，但是通过它而赢得的自由形式的规范性意义，却要加进所有的社会立场和实践才能作出解释，因为这些社会立场和实践，对于共同实施政治参与权，是不可或缺的。在政治权利的范畴中，社会自由领域的法律关系预示了，道德行为方式的总和是它的生存条件。

二 法定自由的界限

建立在由自由主义自由和社会共有权利所创建的社会存在基础上的私人自治，在现代社会中形成了个人自由的一种特殊类型：个人对外享有国家保障的受法律保护的个人权利，因而保证了他免受国家或其他的活动者侵犯的权利；而同时在个人的内部却展开了一个对他人生目标进行纯粹的自我反省。“私人自治”就意味着，一个权利主体有权支配一个普遍公认的、由法律予以保护的空間，并允许他在这个空間中卸去所有的社会义务和责任，以一种没有负担的自我反省，来思考和确定他的个人喜好和价值取向；在这个意义上，设立一个个人的隐私区域，是法定自由的核心。自由的这个区域，不仅由相应的规范原则和对规范原则的阐释组成，而且也有着（国家制裁）对行动的调控，从这么个事实中，我们就可以很清楚地看出，为什么在这个领域里，我们已经涉及了一种机制化的行动体系：^① 运用并且实践法定

^① 参见 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, a. a. O., 第 106 页 f.

的自由，就意味着，参与到一个机制化了的，并由相互承认规则进行调控的社会行动领域中去。这样的行动体系，必须能够满足三个条件，才能最终成为一个主体互动的自由领域：^① 首先，它必须处在一个有关实践的社会差异性和机制性系统的基础平面上，在这个系统中主体们通过共同拥有的规则而相互承认，并进行共同合作；第二，这种不断进行着的承认关系，必须存在于一种可以相互置换各自地位的关系中，只有当所有的参与者都有同等权利的时候，才能够预期其他人的一些确切的行为，因此也能够期待一种对别人的规范性体谅；第三，与这样的行动系统相应的，还必须形成一种特殊的自我关系结构，并在其中培养参与以及建构实践所要求的职能和观点。^② 我想先简短解释法定自由领域的这三个条件，然后再转入到与它们有关的界线和限制上去。

(a) 黑格尔在他的《法哲学原理》中就已经看到了“抽象权利”的体系，通过一系列特殊形式的社会实践来表

① 对这个前提的解释，我要感谢提图斯·斯塔尔。

② 近期以来，克里斯托夫·蒙克对我遵循黑格尔的传统在《不确定性的困扰》（*Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 2001, 第53~60页）一书中关于主体权利的解释提出的反对意见，参见 Christoph Menke, “Das Nichtanererkennbare. Oder warum das moderne Recht kein ‘Sphäre der Anerkennung’ ist”, in: Rainer Forst/Martin Hartmann/Rahel Jaeggi/Martin Saar (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt/M., 2009, 第87~108页。我想在这里对此作些辩解：即使只是以个人任意自由的可能性来解释主体权利的价值，但我的印象是，它的社会机制化还是涉及承认领域的确立；因为主体为了能够各自互惠地得到一种这样的个人自主，就必须要有能力相互承认，以使得相互间不必在对单纯消极自由空间的尊重上，再去顾及价值关系，也就是能够最高度抽象地相互交往。我将试图在本书接下来的几页中对我的这一想法再作进一步的拓展。

现它的特性，而这类特殊形式的社会实践，又是建立在一种对规则的共同承诺上，“作为一个人，并尊重他人为人”；^①尽管他的私有财产的特有概念有着一种更宽广的意义，但是在这个问题上，黑格尔把自己的注意力主要集中在经济交易合同法所允许的特殊情况中。如果我们现在把他的这个限制又倒退回去，那么就会显示出，主体权利的机制化造就了一种特殊形式的社会互动，在这种社会互动中，主体在抽象的个人动机和价值取向中，与别的主体相遇，但又按相互假定的纯粹随意利益各自进行自己的行动：至于是什么在驱动着别人，是什么驱使别人去从事他那些事实上的行动，这些问题在这里对于主体与别的主体进行的信息交流来说，都是无关紧要的；这就使得所有参与者都有可能，把自己真实的意图掩盖起来，必要时甚至玩弄一些手腕来掩盖自己的真实意图。隐藏动机，并纯粹追求外在直观利益的功利性合作，这就是社会互动通过法定自由体系而形成的那种新形式中的两个中心要素。^②

(b) 之所以会产生这种社会信息交流的匿藏模式，是由于参与交流的主体各方，都相互承认各自的规范地位，只要自己的行动与主体权利的体系相符合，就不必再向别人公开陈述自己行动的理由，就可以没有压力地从事自己的行

① Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第 36 节。

② 主体权利一种没有框架的道德理论，参见 Helmuth Plessner, “Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus” (1924), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., 1981, 第 5 卷, 第 7 ~ 133 页, 特别是第 79 ~ 94 页。

动：他们相互承认，用黑格尔的话来表达，作为互惠的个人，因而有权利，在现存法律的框架内由自己作出决定，去追求哪些目标。这种承认模式，应当可以称为“尊重个人”的模式，^① 它的特点是，所有道德动因和个人动机都应当不受考查地保留下来：是什么促使对方行动的，哪些道德的动因在里面起着作用，我作为法律的个人必须坚守尊重对方的决定，只要这些决定不伤害我们大家都赞许的积极权利的基本原则。当然这种对法律协调行动的尊重，是以另一个主体即将单独作出决定为前提的，即把对方设想为是有能力并且自愿去承担所有他所应负有的责任；建立在这个基础上的承认模式，已经包括了双方的期望：把对方作为一个主体来对待，并且能够自愿地，也就是不使用暴力地，明智地遵循法律规则。

(c) 在承认关系的建立过程中所形成的那种主体性的特殊形式，我们可以把它称为“法律个人”的形式。这种形式中的主体，必须一方面学习在由法律作为中介的互动中，不要去影响别人行动，必要时甚至放弃自己的道德或伦理信念；要想使以法律为基础的协调行动富有成效，有时也必须能够不带情感地对那些道德规则或伦理原则作出正确与否的个人判断。但是另一方面，却又要求这同一个主体尽管还没有完全清楚对方的真实意图和动机，仍要去相信对方，他会自动地去遵守法律规则；这就需要有一种高度的信任、

^① 参见 Schmidt am Busch, “Anerkennung” als Prinzip der Kritischen Theorie, unveröffentl. Habilitationsschrift, Goethe-Universität Frankfurt/M., 2009, 特别是第3章第3节。

自制和宽容，接受别人的合法行动，也必须包括在那些合法行动的背后有着与自己完全不同的，甚至可能还是相反的信念和观点。总之，进入这样的承认领域从而成为一个有着基本自尊的法律个人，^① 都必须学习对自己和所有其他的法律个人，能够分辨出表面和背后、法律允许的行动表现和它背后的动机的区别；这种要求法律个人必须拥有的分辨能力，在极端的情况下甚至会要求法律个人能够作出否定自我的牺牲。

在法律关系的范围内加给主体的这种行为模型，显然只是一个孤独作者的策略目标：只要人们各自以法律实体的角色相遇，双方都必然相互有着一种纯粹的交流作用，以达到一种有效的信息交流。当然，所有的参与者在总体上都清楚，在他们各自相互可认知的通常意图以外，还有着由于各自不同的自我认识而形成的一些完全不同的其他动机和信念；但是他们进行信息交流的方式，却恰恰排除了这种可能性，他们不可能自己单方面地把这个问题提进来，并且在必要的时候要求对此提出责问。如此，在由权利勾画的中性化潜能的开端，就可以清楚地知道，法定自由原则在哪个地方表现出了自己的无能为力：在对私人自治模式的保护上。只有重新离开法定自由自己的法律基础，它的保护才能够有效地运行和实施；因为要达到一种对我们人生目标的评估，达到一种对善的真实的确认，我们只能在法律允许的范围内，

^① 总括，参见 Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M., 1992, 第 173 ~ 195 页。

自由的权利

从思想上或现实中将别人置放进我们的评估中去，把他们看做是有道德动机的主体，才能达到我们的评估和确认。法律关系在私人自治中铸就了一种自由，可是为有效地实践这一自由，它所提供的基础却还不够宽广；是的，甚至可以这么说，法律所促成的观点和行为实践，恰恰成为它们自己创建的自由的障碍。

如我们所看见的那样，依靠国家强制所保障的自由和参与权，首先是保证每个主体在同等程度上有一个人的保护空间，在这个空间内每个人都可以按善良愿望对自己的人生目标进行评估、考查和实验；这里不是关系到生活或身体不受伤害的安全问题，而是每个个体有权利来支配一定的空间、设施和活动，没有任何方面，没有任何理由，不管这些理由听上去多么可信，或以集体共同目标为由，允许侵犯个人的这一权利。这是个人权利的逻辑，它必须把通过它而具有保护性能的私人自治领域，建构成一种纯粹私人的，只有独自可使用的区域；而且也要保障每个单一的主体，有权利退出信息交流活动的网络，从而减轻所承担的规范化义务的苛求。对一个运用这个法定自由而作出他自己决定的活动者来说，只要他认为是出于正确的理由，那么他的决定是否也为他的互动伙伴所接受，是无关紧要的。他应有的权利要求或鼓舞他，退回到保护墙的背后，最终应当能够由他自己单独来决定，什么对他的人生来说是好的，或是正确的。这里面还没有出现法定自由的缺陷；我们在后面就会看到，在它们的独立性中并不能排除在社会行为中的病态后果（比较第二篇第一章第三节），它给予每个单一的人可以用来彻底

脱离所有社会义务的一种无法放弃的要素。但是那个活动者在他的法定地位上所取得的立场，使他最初还无法进入主体互动的义务和责任的世界；只要是在这个模型中还留有事先没有回答清楚的问题，只要是独自的替代性的人生计划还在演绎，个人就会停留在一种决定的真空中，从而也就处在一种几乎完全不确定的状态中。仅仅尝试在思想中检验老的责任，或者预计新的义务，就会要求个人走出法定自由的区域，以便把想象中的互动伙伴不仅仅只是看做一个策略目的的活动者——而是按人们对有着不透明价值背景的法律同仁的想象，在一定程度上把这些活动者想象为又重新拥有了他们已经很久没有的生活历史的特性和色彩。因此可以这么说，在法定自由的土地上，甚至不能以虚拟的模式通过谈话和寻求意见来进行道德的反思；我们必须先摆脱法律个人的角色，然后才能够展开一种转向内在的对我们的人生目的的讨论。主体的权利只是起着对我们已有人生目标的思索和考察的作用，而不是对新的善良思想的制定和表述。

已经适用于实现道德自我反思的，自然也对进入有着社会义务和依赖性的现实世界的每一步都有着更重要的意义；如果我们不事先离开法定自由的领域，重新接受为主体互动辩护的义务，我们就根本不可能去追求任何一种人生的目标。在日常的信息交流活动中，我们不能简单地以请求或要求，作为我们每次决定的理由，或者以个人自由的名义加以拒绝。虽然在生活世界里我常常出于与我们互动伙伴共有的前反思（*prärefleiv*）的理由而行动；但一旦有了分歧，我们就必须以理所当然的义务，去陈述我们偏离的理由。应

用主体的权利，在这里就意味着，发出中断信息交流意图的信号；我们不再相信各持冲突理由的话语讨论还有力量去修补一种没有成功的互动，因此只能援引保障我们的权利，只去追踪纯粹的主体性理由。但是只要我们仍陷在这样的处境中，我们甚至不能去尝试一下，以这种权利去实现我们的良好愿望和我们重要的目标；我们必须在一定程度上搁置自我实现的意图，因为我们已经决定，只是在策略上对别人发生影响，而不是把他们看做共同项目、合作或关系的伙伴。

因此，法定自由没有在任何形式上表现为是一种个人自我实现的领域或地方；虽然主体可以通过它把自己的项目和义务中断、思索，甚至放弃，但它没有为主体提供一种实现财富或目标的机会。相反，只要一个主体进入了这种法律规定的个人状态，就不可能再对生活目标实现的前提，进行实现生活目标所需要的反思或活动：如果有谁援引他的国家保障的言论自由的权利，他就把与他的权利有争执的第三者，强行拉进了一种处境，使得那个第三者不再可能作为一个听众来理解他企图讲的话；谁只是利用个人的离婚权利来达到离开他婚姻伴侣的目的，就会在他和他的婚姻伴侣之间最终毁坏了任何可能的机会——以以往的共同生活经验来共同商讨从现在起将要分开的人生道路；谁只是坚持要求他发表意见的自由，并不马上就能影响公众性决策。主体的权利要求常常只是一种一时的例外状态，这种例外状态使得自治生活形式的意义在一定程度上被淡化或淹没：法律个人根本就不可能将那些对他来说重要的人生目标，以对他们道德自治所要求的方式，进行反思或实现，因为他总是（并且只是）

将他的互动伙伴作为有着策略利益的活动者，尽管这些互动伙伴的看法或建议，可能对他自己的决定有着至关重要的意义。^① 这样，法定的自由总是指点出道德评议或生活形式的实践，而又不能为这些实践提供所需的主体互动的态度和方式；反之，它们提供的并且固定在社会现实中的是一个它们给出的暂停，在这个暂停的片刻中，私人可以独自作出决定，直到相互又有了理由和义务与生活世界的惯例恢复关系。

法定自由的这种纯粹消极的特性，即它给予个人有推延自己决策的机会，而不是为他的道德模式和生活世界的实现提供可能，以最普通的方式表达了，相应的（主体）权利的价值来自主体互动的前提，而这些前提根本不可能依靠主体所持的立场和行为而产生。^② 这种权利如它已经在小范围内作为样本所显示的那些缺陷，不想作任何进一步的解释，就可以转换到自由主义自由权利的整个状况中去：经常要通过法律对少数的保护，通过法律对契约自由的保证，或是通过对隐私的确保，才使得一种社会实践成为可能，这种社会实践的生存和盛行，依赖于每个相关主体相互间的非法律关系，或是感觉自己承担着前法律规范的义务——社会少数族裔或团体的成员显然只有依靠自己共同

① 关于道德自主的主体互动特性，参见 Jürgen Habermas, “Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität”, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M., 1998, 第 187 ~ 241 页; Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt/M., 1995, 特别是第 57 页 ff。

② 参见 Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, 1986, v. a. 第 10 章。

合作的实践，使得他们自己的文化能够继续传承下去，禁止歧视的法律才能对他们产生效用；经济市场的活动者只有懂得他们所从事的活动是受到各自的协议、公约和规范限制的，才能够享受法律给予他们的契约自由；同样，个人也只有在他们信赖那些不经由法律而形成的生活世界的信息交流背景时，才能要求法律对他们的私人氛围进行保护。^①也可以这么说，法律应当造就一种个人自由的模式，却既不能为这种模式提供生存的条件，也不能使它维持下去；法律造就的这种个人自由模式的生存依靠着它与道德实践综合的一种消极单一的，并且经常断裂的关系，而这类道德实践综合则恰恰来自合作主体间并不是由法律建立的社会互动。

三 法定自由的病态

如果与我们有关的社会发展，严重影响社会成员的理智能力，并参与到决定性的社会合作形式中去，那么我们就按社会理论的语境，说它是一种“社会病态”。社会的不公正，是在不必要的情况下排除或妨碍社会成员以同等权利的机会参与社会合作程序。与社会的不公正不同，社会病态是在社会再生产的一个较高阶段上，在有关对重要的行动和规则体系反思的阶段上，起着影响作用：如果有一部分或甚至是社会全体成员，由于社会的原因，不再能够恰如其分地理

^① 所有这些例子，参见 Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, 1986, v. a., 第 250 ~ 255 页。

解社会实践和规范的意义了，我们就能够说，这是一种“社会病态”。这些发展不全或故障，通常被认为是克里斯托弗·朱恩（Christopher Zurn）所说的“第二阶障碍”（second-order disorders）；^① 这里涉及的是理性的欠缺。它的问题是，相关人员在第一阶段所获得的信念或实践，在第二阶段上却不能再恰当地为己所用。只是这种病态并不表示一种个人病态或心理障碍的社会集结；谁不能够把握一种确定的社会机制化实践的理性应用，并不是因为他心理上有病，只是由于社会的影响而没有学会，如何恰如其分地去实践那些原本是直观和熟悉的行动体系的规则。

社会病态所反射出来的病征，并不表现为个人行为不当或性格变态的形式；更多的是这些社会成员容易倾向于，个人行为固执、社会行为偏执和只顾及自己，他们显然是陷进了很难自控的低沉压抑又没有方向的情绪中。^② 这就是“反思性惊慌”（reflexiven Betroffenheit）的情绪，^③ 它给了我们第一个证明，以上那些现象是一种社会病态。但是在我们进行的实验中很难直接遇上这类形式的病状：社会研究分析方法的自身，即使在有质量的应用中也普遍太粗糙了些，无法将这种形式的混乱情绪或集体状况显露出来。因此，对病态

① Christopher Zurn, "Social Pathologies as Second-Order Disorders", in: Danielle Petherbridge (Hg.), *The Critical Theory of Axel Honneth* (正在出版)。

② 参见 Georg Lohmann, "Zur Rolle von Stimmungen in Zeitdiagnosen", in: Hinrich Fink-Eitl/ Georg Lohmann (Hg.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt/M., 1993, 第 226 ~ 292 页。

③ 同上，第 289 页。

作出诊断的最好方法，就如在黑格尔的时代或年轻卢卡奇（Lukac）的时代那样，^①总是对直接表现病态症状的美学作品进行分析——小说、电影或艺术作品都大量地包含了这些素材，从中我们可以得到第一手资料，并能够以此来确定，在我们时代的社会行为中，是否以及在怎样的程度上，有一种更高阶段的反思性变形。

法定自由的机制化体系，要求参与者有很高的抽象能力，从而导致常常出现错误的解释，成为上述病态的一个险要关口；只要在社会的日常生活中，有一种迅猛增加的行动选择，主体就会出于减轻负担的理由，只是依附在他们的法定要求上，因而最终只是在这种法律形式的意义上来理解自己的自由。由于没有在其中看到，对主体互动的行动义务只保障了个人短暂的拒绝机会，而不是个人生活方式的另一种选择，以法律为中介的信息交流的意义，就在这样的单一化过程中被误解；不是去理解这些与法定自由相关的消极意义，而是把它看做是自由的全部，并且把它抬高到作为自我理解的唯一的基准点。黑格尔在他的《法哲学原理》中已经注意到法定自由的这样一种独特倾向，他主要是在冯·克莱斯特（von Kleist）创造“迈克尔·克尔哈斯”（Michael Kohlhaas）的人物形象中看到了那些罕见的性格，这些人有着一股纯粹的“牛脾气”，固执地坚持他们的法律要求；^②今天，相对于那个年代，社会关系的法制化已经很强势，这

① 参见 Georg Lukacs, *Die Seele und die Formen* (1911), Neuwied/Berlin, 1971。

② Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第37节（附加）。

样的病态早已越过了仅仅是单一事件的界限，几乎有了一种社会性的特征。由于越来越无法对主体权利中最初的消极意义作出恰当的理解，与此相应的病态行为的表现形式，自然也有了本质上扩展的变化：我们不再仅仅是与一种各自顽固坚持自己的权利要求、不愿作任何妥协的现象有关，而且也与法定自由的一种过度使用的次生效应有关，它们对行动义务无限推延或只注重法律的社会形象。

为了让大家对最初的概况有一个了解，我想在这里对法定自由的两种病态的现代形式作出区别：我的印象是，首先我们可以在社会分裂或争执中观察到一种强化了了的倾向——双方都固执己见地强调自己作为法律实体的角色，而忽视了信息交流行为的调解潜能，同时也常常忘记了争执的最初起因——自我的自由，只是以自己可支配的权利总数来定义，这就把一种方法上的错误变成了所有行动的自我目的（a）。法定自由病态的第二个形式，可以说是以一种比较间接的方式，在已具形态的自由思想领域里，对那些很难认同的特性，起着重要的榜样职能：把自己的行动在法律的保护下，短暂地从主体互动的义务中解脱出来的那个想法，在病态的情况下几乎没有了时间的限制，而把自己的自我作为唯一的参照点——这里，不是以主体权利的自身来解释个人自由的概念，而是按义务暂停的模式来对个人自由作出定义，我们可以说，这是在个人生活理想中一种方法上的错误（b）。在这两种错误中，都是因为活动者没有能力，去理解和实施通过法律为他们开启的行动空间的意义：没有看到在行动空间里有机会暂时停止信息沟通，是为了让他有效地去实现自

己的意图，而误认为他所赢得的交流中断，是一切接踵而来的主体互动的合作形式。在第一种情况下，这种独特性把主体的关注和需求逐渐转型为纯粹法律要求的形式，以致所有的主体都只剩下法律实体的外套；而在第二种情况下，则对所有承担的义务做无限期的推延，从而导致产生一个只有法律形式的个性。

(a) 如果说，由海因里希·冯·克莱斯特塑造的“迈克尔·克尔哈斯”仍是一种个性的类型，他最初相对比较完好的正义感，在不断遭遇到诡计和刁难后，渐渐开始转向绝对化，最后变成复仇的欲望；那么在有着一种广泛的、无党派性的、也没有阶级性的法律裁判的今天，就不能说这是法律思想的一种异常绝对化的典型。自然，当克尔哈斯经历了披着法律形式外衣的不公正，并以此作为他进行报复的诱因的那一刻起，他已经错误地理解了那时刚刚建立起来的法定自由体系；但是这样一种悲剧性的冲突升级，并不是我们今天所看到和所要谈论的那种所谓当代法律个性的独特性。在今天，不是遭受不公正，是固执坚持自己权利的理由；不是复仇，就是动机的结果。今天与我们有关的，更多的是那些从外表看来完全不显眼的现象，主体心甘情愿地退回到主体权利的屋顶下，以便最终只是作为法律的实体出现在别人面前。为什么法定自由的机制，在最近的几十年中赢得了一种这么强大的影响力，为什么它对主体来说常常成为主体自我想象的一种决定性原则，对于这些问题，社会学却无法作出解释；以前大都由信息交流组成的生活领域，现在有了一种不断增强的法制化趋势，这种法律化的过程又反过来对生

第二篇 自由的可能性和自由的真实性

活领域起着无比强烈的影响，当然同时还有政治话语在法律媒体上日益增强的“意识形态”效应。

法律化的进程，主要以国家对自 1960 年以来最遭受威胁的家庭、学校、业余时间和文化的保护为目的，在一个很短的时间内，就使得那些原先还是非正式监管领域的参与者，现在也成了法律实体：^① 主体至今所习惯的，特别是对维护和保存他们共有价值、规范和习俗相互间的理解，现在变成了各方都可以不断采取的一种策略上的方法，以法律的名义，来实现受到互动对方威胁的自我利益。当然这样的发展，最初也给每个人都带来了一些明显的好处，比如在有冲突或伤害可能的情况下，就可以坚持要求解除现存的行动义务，从而延缓对现存关系的考查；人们先前在非正式互动规则关系中的那些自由，现在恰恰被扩展为消极的回旋余地，至少是要求可以暂时地不按各个行动领域现行的规范和价值行动。由单独信息组成的以往生活领域中的每一个法律化步骤，都相应地扩展了个人的法定自由。但只有当我们面对这个趋向的同时，也承认正在发展着的，由法律媒介所传播的公众利益过程，我们也许才能够解释，为什么会出现法定自由病态的第一种形式：那就是在西方自由民主国家的主体，在社会纠纷和冲突中，出于对取胜的把握，而越来越把他们的行动转向法院，这样就慢慢地对他们无法作出法定解释的利益和意图丧失了敏感度。

^① Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M., 1981, 第 2 卷, 第 525 - 547 页。另外参见 Rüdiger Voigt (Hg.), *Verrechtlichung*, Frankfurt/M., 1980。

作为不断递增的法律化的阴影面从一开始就表现出，通过生活交际领域的司法化，所有直接或间接的相关人员都被迫在高度个性化的互动中，无意识地采取一种客观的立场：把生活世界的进程仅仅归属于法律的媒介，就必然强制性地迫使——这里先不谈参与者的具体生活经验——参与者只能按利益分类的普遍模式来提出自己的需求，从而导致特别是依靠信息交流的生活总体分崩离析。^① 这样的抽象性强制，一旦越出审判庭的边界，进入到社会的日常生活中去，就会渐渐构成一种行为模式，在这种行为模式中，每个主体都必须从法律的可用性角度出发，来评价自己和他人的意图：这样，主体也就丧失了策略意图和生活世界之间对互动伙伴作出判断的能力，剩下的只能是作为法定要求总和的个人。这种立场转换，最终就会使主体以为，自己和所有他人的自由，都是与法律的抽象要求相符合，没有超出法律所确定的边界——不是去提出个性化的需求，而只是去实现法律规定的普遍利益；不是去依据已经熟悉的规范和价值，而只是遵守符合法定要求的原则，这样必然导致在需要沟通解决冲突的地方，很快并且几乎仅仅只能依靠法律程序来进行调解。

这种社会病态所具有的影响力，对我来说特别表现在典型的法律行动体系中，电影《克莱默反对克莱默》对此作了淋漓尽致的表演，直到今天仍令人信服。^② 尽管这部电影有一些叙述性的弱点，比如它对妻子离婚动机的描述并不太

① Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 第 2 卷, a. a. O., 第 544 页 ff。

② *Kramer vs. Kramer*, Columbia Pictures, 1979, Regie: Robert Benton.

合理，在它的那个时代可能会引起对女性解放运动的偏见，但还是成功地表现了，男女主角不断出于对自己行动的法律兼容性预测，而影响着他们的意图和个性。不是那些摄影的角度或特殊画面的镜头，也就是说，不是那些美学的形式在这里成为诊断的重要媒介，而是情节自身：电影不是以形式上的，而是以一种纯粹叙述性的方法，展现了法律诉讼如何把个人转换为纯粹的法律面具。其中特别形象的是情节转换的那一刻，即当特德·克莱默得知，他那已经离婚了的妻子，突然改变初衷，又想通过法律来与他争夺孩子的抚养权的时候；从这一刻起，这个前夫似乎被一个看不见的手操纵着，对自己的一切行动都会进行一番能否在法院判决中胜出的算计：被公司解雇后，他很快接受了一份收入低得多的工作，就是为了有一份固定的工作，以证明他有能力去履行他的抚养权；孩子无辜的意外，突然被看做是以后开庭时对他不利的因素，与孩子的整个互动，从现在起就逐渐开始变为在公众面前特意表现出来的关怀、爱心和依恋。以这种方式，不仅是男主角，而且观众也都陷入了不断递增的情绪波动中，关切那些已经有过的行动是否还是事实上感受到的感觉，或者只是一种法律可行性的行为选择；这里只是涉及法律的可行性，相互沟通中都打下了法律兼容性和证明自己正派的不自觉意图，法律的可行性就是以这样的方式占了上风。那个电影成功和令人信服的地方是，它让观众在转变的表现中来推测自己：我们是在对行动的理解中经历我们自己，也就是说，成为一个主体，懂得法律给予自己的利益，并精通它。

虽说这个电影的一些情节和高潮围绕着对抚养权的争执

特别情感化，却以广义的方式明白地表达了，法定自由的第
一种病态有着怎样的过程：主体想得到自己所要求的权利，
就必须将自己的一切行动都按法院未来判决的可能性去思
考，那些闹离婚的父母，就会随着冲突的发展，看不到在他
们各自期望的取胜意图背后，仍还有着依靠沟通的需要；生
活历史的背景在争执中逐渐消失，它消失得越多，在生活历
史背景中争执的对方也随之而消失得越多，这便更有可能，
把策略上的互动方式，看成是对交流中断合法性的一种权
利。但是这样却把那些原本只是对生活世界义务暂时性的拒
绝，颠倒过来，当作日常行动模式的自身了：不是以可能为
互动伙伴所接受的理由，去所作所为，而只是按自己个人的
考虑和目的去行动——消极自由，给予权利一种机会，成为
生活的方式。

但是我们不能因为这种特殊情况所表现出来的病态形
式，而得出结论说，当事者现在应当自己对法律实践的误解
负有责任。全然接受法定自由的观点，忽视主体互动的需
要，成为普遍意愿，它的根源存在于社会的潮流之中——总
是很快把社会纠纷和冲突，自动划分给法律的行动体系去解
决：可能解决冲突的其他方法几乎不再作机制上的尝试，法
律语言渐渐进入政治—公众的领域，家庭教育和学校的课
堂，也都在不断加强着法律化教育。^① 法律媒介成为解决冲

① 关于带有偏见和只是以美国为榜样的表述，参见 Philip K. Howard, *The Collapse of the Common Good: How America's Lawsuit Culture Undermines our Freedom*, New York, 2002; ders., *Life without Lawyers: Liberating Americans from Too Much Law*, New York, 2009。

突最好的工具，它的这种社会特权，使得单个的人越来越难以看清，对已有的机会和自由还能做什么补充：它仿佛一直是社会给予我们的个人自主的总体，但又不让我们看清，它也依赖于生活世界的信息回归和交流。^① 不过相对于纯粹法律特性的形成，法律媒介的主导地位，更多的是反映在病态的第二种形式中；它不是存在于社会对法律行动形式的独立之中，而是根源于它对推延，而且总是中断的特性的模仿。

(b) 听上去似乎有些牵强附会，把优柔寡断和不愿行动这一类社会类型人的个性，描绘为是法定自由病态的结果；实际上在现代经典小说中，已有足够多的这类人物性格的描写，这些人物或是有着行动的心理障碍，或是根本无法作出自己的意志决断。在那些较早的作品中主要是由于虚无主义心理状态的原因，而出现了个人的不确定性，比如在契诃夫那里，那些被动或举棋不定的当代性格类型，就无法确认他们有价值 and 信念的背景；^② 奇怪的是，并不因为缺少凝聚力而感觉到不安，没有一种感觉的危机，只是一种轻微的、常常带有讽刺性的、对自己所应作出的重要决定的推延。就如在对那些有着惰性的步履蹒跚个性的经典人物描述中，虽然这里最初似乎涉及根本没有能力来形成自己的意志——但不是意志的薄弱，不是没有能力去实践自己的信

① 参见 Philip Roth, *Empörung*, München, 2009, 第 90 页 f。当菲利普·罗特的主角马尔库斯·梅斯纳尔在与他的学校校长的谈话中为自己作辩护时，其中对纯粹法律个人的立场，有一段几乎经典的表述。

② 关于“被动”型，参见 Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München/Wien, 2001, 第 84 ~ 90 页。

念，而是没有意愿，任人摆布，才是我们所要谈论的这类现象。^① 这些现象表面上的共同点，正是表现出了当代人物没有任何危机意识而导致的优柔寡断：他们并不因为自己缺乏持续的努力而心烦意乱，他们已经习惯了对决断的推延。要对这种新的人物类型的形成作出解释，我的印象是，我们就必须看到，法定自由的理想中有着一种超越个性自身而影响个性的力量：那些在这里对个性形成起着作用的，不是按已有的法律为准则而行动，而是以推却所有会产生矛盾的沟通义务为榜样。

按照这个论点，建立在现代法律基础上的自由思想，导致把作为主体权利的保障机制代之以主体互动为方向的行动，从而出现对自由意义的误解；不仅如此，在这种情况下，主体，如我们所见的那样，也会把自己局限在纯粹对个人的权衡和目的的追求上，最终如一个仅仅出于策略动机的法律个人来行动，因而失去了与他周围社会进行沟通实践的连接。法定自由的第二个可能的误解是，把因为法定自由才成为可能的对所承担义务的拒绝，稳定化和时尚化，而没有将其中的空间以主体的权利来填补；在这种情况下，不是法律所允许的行动选择，而是推延和中断所有的沟通要求成为整体，因而根本无法形成个人努力和持久信念。由此而出现的社会病态，有着犹豫不决和被迫的特性：个人的主体性，不是停留在法律的个人中，而是通过远离一切有约束力的决

^① 关于这种区别，参见 Juliane Rebentisch, “Der Demokrat und seine Schwächen. Eine Lektüre von Platons Politeia”, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57 (2009), H. i, 第 15 ~ 36 页。

定，来模仿法律所展现的特性。

在最近的一些年里，没有一本文学作品比《犹豫不决》(Indecision)——作者自己给他的小说冠以的标题——更引人注目地表现了这种类型的病态。^① 本杰明·库克尔(Benjamin Kunkel)以他的德怀特·威尔默丁，把一个负面的英雄展现在我们面前，他无法为自己形成时间上超过一天的信念和意图。在学术氛围里长大，这个年轻的男人不甘就此了结地接受越来越成为负担的“犹豫不决”；他试图用那种恰恰是有着强迫症的渴望，来替代他所缺少的动力，企图寻找出自己错乱的病因。但是当他最终找到一个不仅仅是医学的名词——“慢性冷淡”——来表达他的“犹豫不决”，却又不清楚“犹豫不决”的原因的时候，他被说服作为试验者去参加治疗类似毒瘾的实验测试。可是这一治疗实验也非常不幸地以失败而告终，小说又回到了它开始的地方，也就是在小说人物彻底的无意志性那里，小说就此结束了；只是现在通过他不幸的经历而多了一些经验，他懂得了他的情人也并没有与他自己有多少差别。

当然，这本小说的许多内容似乎只是为了描绘出一种特殊的时代诊断；还有一系列当代的短篇小说，因为较少没完没了的对话，而更令人信服地表现了因为犹豫不决和没有目标而压抑的心结。^② 但是作为第一个最生动的证据，

① Benjamin Kunkel, *Unentschlossen*, Berlin, 2006 (engl. Original: *Indecision*, New York, 2005) .

② 从德语文学中，我只举唯一一个，但极其深刻的例子：Judith Hermann, *Sommerhaus, später. Erzählung*, Frankfurt/M., 1998.

这种类型的病态直至今今天在个性的自我中仍起着一种重要的作用，本杰明·库克尔的作品无疑仍是出众的；至少根据小说人物的主体经验看来，能够说明当代不断增长的人群，他们以一种独特的毫无戏剧性的方式感觉到自己的无意志性，因为他们缺乏那种深刻的有着连续性的价值关系和信念。现在可以进一步确定，自我的这种错乱，来源于对法定自由的普遍误解；由于我们在这里没有更好的论据，只能够依靠社会学的帮助，来推测和寻找出导致这些一目了然的病态的根源。

前面已经提及的那种持续的法律化进程，今天已经通过家庭法和学校法延伸到了正在成长的青少年的生活经历中去；儿童和青少年常常会经历到，只要有法律上的冲突，现存的社会和家庭关系就会被解除，只要有相关的司法事件，谋略就会突然替代信息沟通。并不能因为经常出现互动的中断，而认为长期的努力和义务是徒劳的；不断可能出现的相反例子的经历，比如瞬间相互认同的满意值，也总是在不断帮助避免徒劳意识的形成。但是另一方面也不排除，青少年因为他们日常生活中的法律互动形式而产生对持久价值的怀疑：^① 就如为了随时都能够解除对双方的义务，他们无意识地根本就不让自己有一种持久的追求。如果这是对变幻不定、毫无目标的特性的一种可设

^① 关于这种认同概念的哲学争辩，参见 Galen Strawson, "Gegen die Narrativität", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 53 (2005), H. 1, 第 3 ~ 22 页, ders., "Episodische Ethik", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 56 (2008), H. 5, 第 651 ~ 675 页。

第二篇 自由的可能性和自由真实性

想的解释，那么它就与法定自由的不断增长的病态有关联：自由的机制化形式所具有的不断拖延和中断的职能，没有它自己的过失而被误解，人们几乎永远只能在对生活的有所保留中，永远只能在对生活的深沉意义和执著努力的逃避中生活。

第二章 道德自由

个人的道德自由，主要来自以道德原则为取向的一种自我认同，但是在达到这一历史性的社会思想之前，我们曾经经历过一段漫长的文明史的前期形式，当时出于对社会稳定的长远考虑，而不得不对感情进行强行控制，对“本能的瞬间冲动”（*triebhaftige Augenblicksimpulse*）也有严格的规则。^①按诺伯特·埃利亚斯（Norbert Elias）的见解，在中世纪末期的皇亲贵族中已经出现的行为冲突，^②经过几百年的演变，以一种不断增长的“心理学化”（*Psychologisierung*）和

① Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchung*, Bern/München, 1969, 第2卷, 第395页。

② 同上, 第369~396页。

“理性化”（Rationalisierung）方式进入到人们的心灵中去，它允许个人从现在起，以他自己认为是正确的警言或原则作为自己行动的方向。这就建立了一种心理文化基础，只有在这个基础上，才有可能按一个人的自我控制的程度，来评价他的行为；^①当然，要从这一点出发来达到，按个人自己认为是正确的道德原则去实现自己个人的自由这一高得多的思想，还需要有很多的步骤使得概念细致化和反思渗透化。以后，这个范畴在康德的实践哲学中达到了它无可争辩的高度，从那以后，只要谈及个人自由是一种道德的自主，总是把康德的范畴作为引证。但是与此相关联的自由思想的机制化，当然又有着不同于法定自由思想的另外的进程：主体的权利表现为对个体有着行动规则意义的一种私人自主，当它在社会上站住脚，成为一种“常规的”（regulativ）机制综合（Institutionenkomplex）的时候，道德自主并不负有让国家监督自己的责任，以致它在总体上是一种脆弱的文化取向模式的机制化形式。^②但是如果我们就此认为，这个在现代社会扎下了根的自由思想，只是一种象征性的知识体系，而不是行动体系，那就会走上歧途：就如在法定自由的机制化那里一样，随着道德

① 参见 Andreas Reckwitz, *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*, Weilerswist, 2006, 第2章; Heinz Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt/Leipzig, 1991。

② 关于关系、调控和文化等机制的区别，参见 Talcott Parsons, *The Social System*, New York, 1951, 第51~58页。我把这种区别归结为是从“可能性”到“现实性”的过渡。

自主的机制化进程，也会出现一定的相互承认的实践，在这种实践中，互动双方都由社会规定了一种规范状态的特别形式，也期待个人的自我关系有一种特殊的表现模式。作为受道德自主原则支配的行动体系，与受现代法律体系保障的私人自主有着同样的特性，它们都使得自由成为可能，但不是机制性地去实现它；因为在道德自主中，个人可以同样有虽说不是国家保证的，但却在文化上受到保障的机会：退回到互动行动义务的背后，在一种独特的道德角度的光芒下，来寻找重新进入先前有着纠纷的生活世界的道路。

但是在界定道德自由的边界之前，我们首先需要在当代社会道德章程的框架内，对道德自由的伦理价值作一番表述。我们应该在这里继康德之后对“道德自主”的最新理论加以批判，就如我们在克里斯蒂娜·科斯加特（Christine Korsgaard）和于尔根·哈贝马斯那里所看到的那样；从道德自由所经过的历程我们可以看到，道德自由的那种深植在文化中的思想，在高度发展了的社会机制性网络中，仍有着一个合法的位置，因为它承认主体的一种权利，即每个个体都允许有理由拒绝和退出被强加上的社会角色和行动义务（本章第一节）。自由的这种方式所拥有的界限，已经体系性地表现出，道德行动理由的普遍化所需要的视角，只能在它当与已存的和已被确立了的信念之间的连接还不明显的时候，才能证明自己是独立的；“道德的意识”，如我们所看见的那样，只是在个人的自我检讨过程中的一个瞬息性的阶段，在这个阶段上，主体还没有看清，自己的立足点早已有

着社会真实的形象（本章第二节）。就如在法定自由那里一样，对道德自由的这种异常特性的误解，习惯于片面化以及容易僵化，也会导致社会病态；如果说社会关系法律化的倾向中，有着它们对社会的错误解释，那么在道德自由中，就有着日益增长的意愿，不是唯一地以善的概念，而只是以正确和道德义务的范畴来解释自己的个人自主（第三节）。

一 道德自由存在的根据

康德几乎还没有把他的道德自主思想形式化地表达出来，他的思想通过文化影响的方式在生活世界的理念中就已经成为一种权威，越来越多的主体按他的道德自主思想来表达自己在日常生活中的需要和需求。^① 不过，自由的这种特别构思并不是完全新的独创，在 17 和 18 世纪，它就以各种方式对理论进行修整，从而为自己做好了思想上的准备；首先是政治思想，国家通过自己立法而成为主权实体；其次是人类学思想，人有着分裂的特性，他们的善或是被理性或是被他自己的激情所操纵；最终是神学思想，上帝的意志正是人自己所希望的，并且完全受道德法则的支配；这些思想都被康德在结论上以新的思想形式表现出来，即人的真实的自由，来自被认为是正确理智的道德法则。^② 我们看到，康德

① 对康德的自主构思的日常意义的一种尝试性解释，参见 Julia Annas, dies., "Persönliche Liebe und Kantische Ethik in Fontanes 'Efi Biresi'", in: Dieter Thomä (Hg.), *Analytische Philosophie der Liebe*, Paderborn, 2000, 第 85 ~ 106 页。

② 参见 Jerome B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, 1998, v. a. 第 22 和第 23 章。

以两个步骤发展了原本就有着最高前提的道德自主思想：第一个步骤是，他通过卢梭确立了这样一个信念，只有我们的行动，不是以（因果关系的）自然冲动，而是以对理由的深入（理性）了解为基础，我们才是真正自由的；对于这个信念，他能援引日常生活的直觉，自由必然与人的行动有关，即人的行动不能仅仅为外界所推动或影响，人的行动应该由人自己来决定，也就是出于自己的信念才去行动。康德的第二个步骤是，他试图说明，我们只有按一些确定的理由才能够有意义地决定我们的行动，而这些理由必须能够为所有其他的人赞同，因而必须顾及每个其他的人也都是有能力作出自我决定的主体，只有以这样的方式所表述的理由，才是能够被接受的；在这第二个信念中，康德也援引了日常生活中所熟悉的直觉，他的金色格言是：对待别人，就要像你期望或追求别人怎么对你那样。

这两种假设的互补形式，使得康德能够就此得出一个彻底的和更进一步的结论，即只有当我们的行动以道德法则为准则时，我们才是自由的：每一个人，如果不去自问一下，他的行为是否能得到其他人的赞同，或者是否能符合一种“普遍的法则”，他的行动就会受到没有经过理性检验的动机驱使，也就是会受到“自然法则”的影响，在这个意义上，那他就是不自由的。这个与哲学有着关联的严重的问题，就像是康德令人信服的论据：每种形式的理性考虑或权衡，最终都必须遵守普遍原则，也就是遵守道德法则；这里有一系列可供替代的选择，从绝对拒绝这种道德自由和道德法制的等同，一直到对这种等同进行

善意的改革。^①但是对我们所提出的问题，我们最感兴趣的是，哪些道德或伦理的价值在我们的社会生活关系中是符合这种思想的——我们只要通过对一种普遍的道德立场的追忆，就能实现我们的个人自由；在康德的道德自主的思想中，不是道德意义的观点，而是人们对自由的特殊想象，有着重要意义。不久，当康德的自主思想在社会现实的内部形成了一种确切的效用影响之后，他不仅提出了单纯承担义务的那种独特的权威思想，如约翰·杜威（John Dewey）所猜测的那样，^②而且也提出了道德反抗不公正社会关系的要求解放的动机。虽然可能对反抗社会的主体来说，一直是很自然的，他们对一定状况的拒绝，是以这些状况的道德不普遍性的证据为理由，但是直到康德的凝聚为普遍行动知识的道德哲学，才给予他们一种可能性，把他们的否定立场看成是对自己的一种不依靠凭证而应享有的自由：作为人的个人，我们大家都同样地并且独立于每一条法律规则，有拒绝那些可能不会得到所有当事者都赞同的社会要求或机构的自由。

① 批判的方面，参见 Bernard Williams，“Präsuppositionen der Moralität”，in: Eva Schaper/Wilhelm Vossenkuhl (Hg.)，*Bedingungen der Möglichkeit. “Transcendental Arguments” und transzendentes Denken*，Stuttgart，1984，第 251 ~ 260 页；积极的方面，参见 Christine M. Korsgaard，“Morality as Freedom”，in: dies.，*Creating the Kingdom of Ends*，Cambridge，1996，第 159 ~ 187 页。

② John Dewey，*Deutsche Philosophie und deutsche Politik*，Berlin，2000；一个相似的动机，参见 Julia Annas，“Persönliche Liebe und Kantische Ethik in Fontanes ‘Effi Briest’”，a. a. O. 关于杜威对康德道德哲学的政治和社会结果的看法，参见我的导论：Axel Honneth，“Logik des Fanatismus. Deweys Archäologie der deutschen Mentalität”，in: Dewey，*Deutsche Philosophie und deutsche Politik*，a. a. O.，第 7 ~ 36 页。

“这种不可出卖的自由”的方式，雷纳·福斯特（Rainer Forst）以一种优美的表达把这种自由的方式称为一种“对辩护的权利”，^① 在现代社会里最初和首先是起着它的争辩和批判意义的作用：康德的道德自主思想首先对我们进行了启蒙的，不是关于我们应该怎样组织我们事实上的生活和行动，而是关于我们随时都拥有的可能性——对现存关系的合法性提出质疑。康德在他的论述中已经令人信服地清楚表达了，行使这种道德自由，绝不能有着任何与社会和心理学方式相关的前提；由于引用普遍规则，或者如他所说的“绝对命令”，就意味着，在我们道德实践的考虑中已经有着一定的先验性强制，因此主体不需再为实施这样一种批判的意见，而具有心灵的美德或是社会的权力。每个人，不管他有着怎样的社会地位，不管他有着哪些心理能力，在任何可以想象的情况下，都拥有自由，去追问自己所面对的权利的合法性；康德相信达到这一目标的理由是，它们与我们理智的普遍强制有关系，即自由衡量的标准，不是简单的个人自己的立场，而是对所有其他主体的顾及；如果面对一种要求，它从可能的普遍性角度，也就是最终以所有人共同的角度来看，是一种无法理解的要求，因此也就是一种不能成立的要求，那么作为当事者的主体，就应看到自己有权利，不去承诺这个要求。拒绝那些在主体所作的社会普遍性考察中落榜的社会苛求或关系，

^① 参见 Rainer Forst, “Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Zu einer konstruktivistischen Konzeption von Menschenrechten”, in: ders., *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 2007, 第 291 ~ 327 页。

康德所谈论的道德自主，就是由自由的这种否定形式所组成；只要主体能够证明，向他提出的那些要求并不能得到普遍的赞同，或是不能成为一种“普遍法则”，就不允许有任何法律规则去阻止他，向公众告示他的否决权，来拒绝这些要求。

但是最初——如我们所说的——只是触及了康德在他的道德哲学著作中建立的自由学说的批判性的那一面；按这一理论，每个人都可以要求，作为道德的个人而被尊重，他的合理判断必须为公众所接受，并应进入到立法中去。道德自主的思想就是以这种形式，很快在西方当时正在发展着的社会民众中得到回响；在德国，从19世纪直到以后的工人运动都很有影响的席勒的悲剧，^①使得道德自主思想迅速普及；在别的国家，作为它自己的最好解释，它可以追溯到通过法国大革命所赢得的宪法基本条款。我们通过道德自由就能以普遍性理由，拒绝社会的苛求和角色期待的那种思想，成为一种文化趋向的模式，经由文学作品和政治沟通的道路，而渗透到社会生活世界的毛孔中去。规范心理上的变化也触及了这么一种思想：每个人，不管他有着与别人怎样不同的社会地位和文化差距，他都应当得到他的“尊严”。直到那时以前，把与这一思想相关的原则根本理解为是一种普遍性原则，不是在改变传统等级尊严的意义上，^②而是建立

① 参见 Wolfgang Hagen, *Die Schillerverehrung in der Sozialdemokratie*, Stuttgart, 1977。

② 参见 Peter L. Berger/ Brigitte Berger/ Hansfried Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt/M., 1987, 第75页 ff (“Exkurs: Über den Begriff der Ehre und seinen Niedergang”)。

在“上帝平等”的形象上，也就是主要以神学为前提，现在因为康德道德哲学所引起的思想变化，慢慢转向建立在世俗基础上了；这一思想的转换，使人的“尊严”，从现在起不再以神学为前提——人是上帝的一种造物，因而至少有一部分他的特性，而是以人的道德“自我目的”为前提，人的道德的自我目的，只有来自所有其他人在对他们行动作合理性思考的时候，必须考虑到他是一个独立的人。^① 这里规范地表示出来的是，单个的人与其他所有的人一样，作为一个道德个人，必须被别人所承认，他在行动规则的个人理由中的目的，不允许被别人忽略。这一尊严概念的语义转换，不久就成为现代社会日常生活文化的稳定背景，并且它在今天作为最后一个规范性参数，几乎不能想象再把它排除在道德的话语之外。

所有这些令人瞩目的道德日常信念的变化，这些变化可能组成了道德自由的伦理权利，实际上还没有触及康德自主概念的真正核心。当然，单单是这样的想象，面对现存的期望和义务，我们都应该是“自由的”，只要证明它们不具有普遍性，我们就可以拒绝它们，这就已经显著地改变了我们作为社会成员的社会关系；我们现在也就能将我们作为主体来理解，我们的道德信念在建立社会关系时，不允许再被简单地忽视不顾了。在这期间，“尊严”的普遍性思想，已经成为自由民主社会规范性自我认同的不可放弃的组成部

^① 参见 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: ders., *Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt/M., 1968, 第7卷, 第67页ff.

分，它通过承认每个人都有能力和权利，自己来决定他的行动原则，而强化了道德自主的意义；这种不断增长的道德平衡效应的思想，特别反映在教育实践的变化中，它试图尽可能多地让孩子作为信息沟通的伙伴参与到协商中去，因而也就能比以往任何时候都更早地在孩子心中唤醒道德自立。^①但是所有这些社会文化的变化，并不一定达到康德在他的“道德自由”所理解的积极意义上的社会效应；实际上他的思想是，我们不仅能够出于普遍可理解的理由而拒绝强加于我们的要求，而且我们也要能够将我们的行动“从我们自己的内部”以那些有着普遍性的理由为取向，只有在这个意义上，我们才是自由的。作为道德自主思想核心的“自律”的概念，在这里被理解为，一个主体在对他的行动意图作反思性考查时，只能是遵循普遍法则，把每个其他的主体看做是自我目的，因而承认他们每个人都是道德的个人；因为我们自身的内部难免有一种受自然强制的理性中断，那么“自由”就意味着，是一种以理性的理由改变我们的原始冲动形式的方式，同时最重要的是这是一种不带偏见的道德行动。从这种特别激烈的论断中，衍生出两种不同的解释，远远超越了道德自由思想单纯否定性应用。这两种解释的差异在于，作为对自己的行动审议检查的普遍性标准，有时是以先验的强制，有时又以我们道德思想的历史性转换为

① 参见 Peter Büchner u. a. , “Transformation der Eltern-Kind- Beziehung? Facetten der Kindbezogenheit des elterlichen Erziehungsverhaltens in Ost- und Westdeutschland”, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 37 (1997), 第 35 ~ 52 页 (附加本), 关于这个观点, 我取之第 3 章第 1 节。

标准。但是这两种解释都在各自对现代社会的规范性融合的“道德”期待中，放弃了社会文化的前提，而文化前提作为道德的现实已经出现在这类个人的自律的行动之前。

最近几年来，克里斯蒂娜·科斯卡特在康德的基础上发展了这个论断：在把我们“自然”和原始的喜好转变成一种实践认同的过程中，我们必须首先对它按道德的普遍性原则进行考察，并相应地区别出“错误”和“正确”，只有这样，我们才能将我们的自然喜好转型为理性的行动理由；按她的理解，不是纯粹冲动的因果关系，而是对绝对命令的应用，决定了我们自由必须有的内容。^① 科斯卡特陈述她的论断的理由时所引用的论据，跨越好几个阶段，我在这里只能作简短的解释。她的出发点是建立在人类学的前提上，即我们精神的反思结构使得我们作为自然生物，因而必须作出一个决定，我们愿意将哪些固有的喜好或冲动，作为我们行动的理由；^② 我们在这个世界所要做的——为了能与康德对话——是冲破我们的自然因果强制，以对我们行动意图的自由决定来替代自然的因果强制。但是能够帮助我们作出这样决定的理由，科斯卡特继续论证说，只能来自普遍法则，而这些普遍法则又是我们自己制定的；为了能够对自己应该往哪个方向行动作出决定，一个行动者必须为自己设立一种规则，这个规则允许他的各种行动理由能够有一个确定的超越

① Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge, 1996; dies., *Creating the Kingdom of Ends*, a. a. O.

② Korsgaard, *The Sources of Normativity*, a. a. O., 第2章。

时间的持续性，来排除纯粹偶然的可能性。^① 这样，我们行动的每个反思决定，如康德已经判定的那样，都要求我们必须遵循那个被我们看成是我们自己制定的规则。但是与康德不同的是，科斯塔特接着认为，我们不应简单地把道德命令看成是普遍法则的源泉，而是应该先观察一下主体的实践认同：自己制定一个规则，科斯塔特确信，也就是以他的由反思决定的行动来超越时间地表达，自己想成为一个怎么样的人。只有经过这么个弯路——这个弯路允许她给予自律思想一种强烈的存在主义的，因而也是现代化的转化^②——才使得科斯塔特得出她的论断，开辟了通向她的自由和普遍道德等同化道路：谁如果在他既定的倾向中，把那些他自己所希望的认同作为他行动的理由，在他对因为自己的道德选择带来的具体责任产生怀疑的时候，也只能是退回到他最初的起点，在所有具体责任关系的背后，承认认同是一种人类生物的自我目的。^③ 我们为实现实践认同而作的一切努力，都建立在一种不可替代和永远自我尊重的基础上，即我们作为一个人，与所有其他同类人一样，拥有人所以为人的自律能力；我们没有别的选择，如科斯塔特所说的，只能是将存在于我们之中的“人性”看做是一种自我目的。^④ 从科斯塔特的这一观点出发，现在只需要一小步，就已经能够得出最后

① Korsgaard, *The Sources of Normativity*, a. a. O., 第 225 页 ff。

② Thomas Nagel, “Universality and the reflective self”, in: Korsgaard, *The Sources of Normativity*, a. a. O., 第 200 ~ 209 页。

③ Korsgaard, *The Sources of Normativity*, a. a. O., 第 129 页。

④ 同上，第 125 页。

的结论，即我们有义务，对所有其他主体的“人性”，时时处处加以尊重：就如我们自己的道德认同，使我们有义务履行出自于我们自己道德认同的任务和期待，那么我们最后的也是最深刻的“人性”认同也使我们有责任，作为有“人性”的个人，按“人性”原则，在相同的程度上，尊重每个他人为人。^①

这里以五个小的步骤形式所展现的，按克里斯蒂娜·科斯加特的理解，应当在总体上证明——只有在对所有其他的作为人的主体承担道德责任的意义上，我们才能够恰当地理解我们的个人自由：每个人，如果对于他自己实践认同的内涵有了足够的理性认识，那么他肯定会意识到，他必须遵循具有普遍性的道德原则。^② 道德自主的思想，在这里不仅——如前面那样——为每个单一的个人提供了对于具体的行为期待可以有自己独特的道德立场的理由，而且也是对道德完全等同于自由的一种保障：如果我们把自己理解为人，制定出要求我们尊重所有其他人作为主体的法律，我们才是“自由的”。一段时期以来于尔根·哈贝马斯以相似的方式——虽然是更多地引进了历史性的论据——也试图捍卫这一论断：我们只有按道德自律的模式，才能理解现代的个人自由；他认为，个人在今天都有着一种后传统的道德意识。在他那里，康德的思想大都有着经验性的形态。

哈贝马斯比较倾向于在社会理论的语境中使用道德自由

① Korsgaard, *The Sources of Normativity*, a. a. O., 第 132 ~ 160 页。

② 比较关于黑手党的例子的讨论：同上，第 254 ~ 258 页。

的范畴，以标示高度发展了的社会条件下道德意识达到了它的最高阶段。^①对道德自由范畴的这种实验性应用，清楚地表现出，由康德发展了的思想，并不是简单地如科斯加特那样，只是在先验预设的一种原始的普遍意义上，来理解我们理性的自我认识；道德自主，也就是有能力使自己的行动以道德自律为原则，把道德自律看做是受教育过程的最后一个阶段，而教育在今天是所有有能力学习的主体在一定的强制下都应该经过的历程。这样一种学习过程的背景，是假设在一个小孩的“自然”认同上，他会追踪自己乐趣最大化的目标，但在有冲突时，却又遵守人们对他的行为期待，因为他在别人对他的期待中，感受到周边的人会对他的行为实施作出奖赏或惩罚；“道德意识”——如果在儿童早期就能够说是“道德意识”的话——在这里只具有一种泛化的准备形式，以避免受他律引诱而引起的不快。直到如果正在成长着的孩子渐渐地学会了，把自己最初是看成一个家庭的成员，或是以后是一个团体的成员，才有可能超越普遍原则对他被动的具体道德行为的期待，而由自己把普遍原则作为他主动道德行为的道德取向；这样的行动义务现在虽然仍被理解为单纯的现存规则的影响结果，而不是他自己意志的产品，但至少已经形成了一个道德应然的概念，与自己愿望和

① 参见 Jürgen Habermas, “Moralentwicklung und Ich-Identität”, in: ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M., 1976, 第 63 ~ 91 页; ders., “Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?”, 同上, 第 92 ~ 126 页。道德自由的范畴在这里作为最高层次的道德意识的标志。

意图领域的概念在范畴上有着相辅相成的意义。现在，“道德意识”，已经具有了一种洞察深刻和反思可能的形式，在出现相应的道德行动冲突时，就能在所有相关人员都能接受的规范性规则的基础上，努力追求一种可以达成共识的解决问题的方法。对哈贝马斯来说，道德教育程序现在的下一个步骤是，青少年要学习对这些规则体系的各部分再一次进行普遍规则的界限确认；只有如此，单个的人才能理解，那些在家庭或团体所练习过的传统的归属性，可能会与普遍原则有所冲突，而被证明是“错误的”和“非理性的”，因为普遍原则代表了所有相关人员的利益，而不是少数人的利益，因而才具有普遍性。^① 在这第三个阶段上，“道德意识”相应地拥有一种长远的洞察形式，在有冲突的情况下，按道德原则去行动，使自己的行动能够得到所有直接的和可能的参与者的赞同。但是即使那个成熟的主体能够以那些由人们自己制定的，但在原则上已经得到每个相关者许可的道德法则，为自己的行动取向，但是按哈贝马斯的见解，为实现“道德自由”，仍然还缺少一种要素，就是要能够把那些自身的、至今作为“自然性”来理解的需要，以一种正确的道德行动取向的形式表现出来。显然应该要进一步越过康德的自然和道德的对立，即他的两个世界的学说，把个人的喜好现在也放置进道德自律的行为中去。在道德发展的最后阶段，哈贝马斯的设想是，主体能够理智地看清，如果发生冲突的情况，他们的意图必须按道德规则行事，以道德规则为

^① Habermas, “Moralentwicklung und Ich-Identität”, a. a. O., 第 80 页。

基础，让所有的参与者都能以一种商讨的、没有强制的过程中达成共识，即自己的哪些需求具有重新解释和淡化的可能性。^①当然直到今天仍不怎么清楚，个人的喜好和需求规划应该怎么在道德话语的内部进行这样的转换，因为所有参与者都只能在一个有限的时间段里就必须对普遍性的规范达成共识，而这是很难做到的。

不管怎样，在以一种严格普遍性特征的道德规范责任模式来理解个人的自由这一点上，哈贝马斯的构思，与科斯塔特并没有什么不同：传统后的主体（Das postkonventionelle Subjekt），如哈贝马斯所说，必须能够把“他的自我置放在所有特别角色和规则的后面”，^②以便在有冲突时，能够以这种新的角度与所有其他人达成谅解，从而确认他的行动理由。普遍的道德原则所表现的取向，是道德自我确认的一种理性强制的方式，还是被归纳为社会文化学习程序的一种结果，这个问题只具有一种次要的意义；具有决定性的是，这两种情况都基于康德的这一思想——我们的自由最终要归功于这个可能性，即在出现行动冲突的时候，我们都能超越既定的所有责任和义务，在权衡普遍性的光芒普照下，从根本上改变我们的行为，从而形成一种新的行为。极端疏远和普遍协调，超越既定却又同时认可普遍，这样一种双向互补的思想，也能成为现代社会自由思想的价值：当我们与别人陷入冲突时，不管是虚拟的或现实的，单独的或共同的，我们

① Habermas, “Moralentwicklung und Ich-Identität”, a. a. O., 第 84 页 f, 第 87 页 f。

② 同上，第 80 页。

应当随时都能够，走出我们生活世界伦理的沼泽河床，但同时又不失去社会所有人的赞同。感谢这种组合能力，只有承担普遍规范的责任才是自由的思想，直到今天仍有着它的魅力；它预示了单个的人或合作团体，他们在社会生活世界内的道德取向，不会失去其余人的首肯。

如同法定自由的思想，道德自由定义的概念，也已经无法排除在现代社会的机制性结构之外了；它不仅赋予主体以自我认同，能够以“非理性”为由而拒绝现存的关系，而且同时也给予了主体以合理的方式越过既存规范体系的智慧和能力。单一的个人，先前还出于主导的道德观念而遵守他生活世界的具体道德，会随着道德自我立法的想法而感觉自己有权利，以自由的名义，从一种新的角度，对现存的规范进行批判的驳斥，对新的规范体系提出建设性的意见。但是如果人们清楚地看到，这容易给主体造成片面性，而片面性又很容易导致对社会的误解，那么对主体起着解放作用的自由，也就暴露出它的弱点；但是只有我们事先已经知道，道德自由的界限在哪里，我们才能把这称之为病态。

二 道德自由的界限

在康德思想的迅速传播和普及下，道德自由成为文化机制，出现了现代社会的第二种个人自由的模式，并且不久又成为所有社会关系的规范性基础：在尊重既定法规的前提下，个人可以凭借文化效应规范的力量，使他的行为只需遵守那些经过普遍性检验而被他认为是正确的基本法则。“道

德自由”也应当相应地被看成一个有着道德自由的主体，有权利支配一个被普遍接受的非正式授予的空间，在那个空间里，他只需遵循那些能够为所有直接或间接的参与者接受的，因此也是能够被理性所赞同的道德规则。因此，使道德自由得以在其中扩展的行动领域，首先是那些政治上的法律决策者没有颁布具有约束力的规则和规范的生活领域；在这些生活领域中，我们不会因为遵守法律规则而有一定的行为义务，我们应该在“自由”的意义上，只需遵循那些我们认为理性的基本原则。

从这样的表述中我们可以清楚看到，我们不能把现代社会的“道德自由”机制，仅仅理解为只是为一种公众共同实践的商榷占有一个位置；它的行动效用，不是在作为个人的主体通过共同商榷而对他们的行动作出法律规则之后，而是在每个人的日常生活中就已开始，因为日常生活使个人卷入到互动中，而互动则要求个人有一种理性的，但又由个人承担责任的解决冲突的方法。如果谁没有认清“道德自由”中的伦理价值，谁就会很快认为，它只是一种我们早就在公众话语的合作过程中实施的自我立法形式；^① 在一种知识共享的模式中，它更是一个与每个人有关的完全独特的申述机制，因为它给予每个人一种合法的可能性，对既定的行动规则提出质问，并在必要时也去越过这些行动规则。主体在传

① 于尔根·哈贝马斯在他的道德理论中比较倾向于这一点，特别参见 *Faktizität und Geltung*, a. a. O., 第 135 ~ 150 页（第 3 章第 2 节）。比较相应的批判：Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt/M., 1986, v. a. 第 2 章。

统后的道德认同基础上，相互给予对方以机会，在法律没有制定出规则，完全是由个人承担责任的行动冲突中，能够采取一种放弃所有既定的义务，只以普遍性原则为标准的立场；原则上来说，不可能再有什么进一步的异议，可以用来反对决策的这种理性推理过程的结果，因为这已经必然表述了个人以道德法则为取向的良心。即使互动的前提不是以国家认可的行动调控方式，而是建立在负罪感和道德羞耻感^①等一些非正式认可的脆弱基础上，它也组成了一种文化制度的行动体系构架：运用自己的道德自由并去实践它，就意味着，参与到一种由共同和内在的知识而形成的互动领域中去，而规则和相互承认则在这种互动领域里起着调节的作用。就如在法定自由的体系中，这里也必然有着三个条件，即必须已经存在一定的相互承认的实践，把规范性状态转换为一种独特的形式，以及期待个人自我关系有一种特定的形式。我想在展开与道德自由有关的界限和缺陷之前，先简短解释一下道德自由领域的这三个前提：

(a) 在为社会接受和创建稳定行动体制的程度上，“道德自主”的文化思想建构了一种社会互动形式，由于主体们在这种社会互动的形式内不免与理性判断的各种假设发生碰撞，因此也就承认相互间各人都有保留自己道德见解的机会。人们相互信任对方，在有冲突时，能够以合理性和普遍性理由为基础，对冲突作出评判，顾及别人的道德信念必须

^① 关于“非正式制裁”这个概念，参见 Peter Stemmer, *Normativität. Eine ontologische Untersuchung*, Berlin/New York, 2008, 第7和第8章。

就像顾及自己的信念一样；因此，主体各自相互共有的个人自由，是一种自律的自由，主体最终以普遍正确性为前提，来从事他自己认为是“正确”的行动，这就构成了自律自由的个人自由。与“法定自由”实践的区别是，“道德自由”的实践需要相互的共同意愿，互动性地向别人陈述自己决策的理由，并使用别人容易理解的论据：如果说，我在法定的互动领域是自由的，在现存法律的框架内可以自由地思想，不须为我的行动承担作任何辩护的义务，那么在确定的道德互动领域里，我只能要求我有对自己行动立法的“自由”，并同时要为此提出所有主体都能接受的理由。

(b) 只有社会成员拥有为他们行动理由辩护的意愿，他们才能作为“道德自由”的主体相遇，因此他们必须事先相互承认规范的地位，并能够将自己的意志理性地建立在普遍性规则或原则的基础上。对于以法律为中介的互动，如果说把每个人都假设为拥有个人利益算计和为达到遵纪守法所需要的目的理性，就已足够了，那么在以道德为中介的互动中，对相应的理性归属性的要求，就要高得多：为了能够在所有别的主体面前行使自己个人的自由，为了让所有别的主体都准许自己个人的行动最终建立在自己认为是正确的原则基础上，一个活动者就必须在所有参与这种信息沟通的伙伴的眼光来看，是一个能够以最高意志力控制自己的情感和爱好，并且遵循普遍认可原则的人。这种相互承认（接下来将被称为“道德尊重”）形式的特殊性在于，它尊重通常难以被社会接受的单一个人，并且把他引入到所有人的社会中去，也就是将个性和普遍性置放在同一屋顶之下：因为单

一的个人被认为是有能力在必要时向别人陈述他个人行动的理由，所以他就被授予权利，在他的行动中，只需遵循那些他认为正确的基本原则。^①“良心”是康德对一种最初有许多不同理解的道德机制进行重新阐释的结果，在它的现代概念中，这两种观点都起着同样的效用：个人有权利在与道德有冲突时，听从他自己的“良心”，但这并不意味着，个人可以把纯粹是他自己个人的原则，看成是他作出决定的理由，而应把能为公众接受的普遍原则，作为他作出决定的前提。

(c) 在承认关系文化机制化的进程中，主体性形成了一种特殊的模式，我们可以把它称为“道德的”。具有“道德的”个人，一方面必须学会，以反思的力量，遵循被认为是正确的行动理由（改变他最初行为冲动的形态）；这不仅需要承受挫折的力量和一种坚强的意志，而且也需要能够区分“正确”和“错误”的理性能力。按照今天已经成为日常生活的那些构想，个人的鉴别能力是，能够为自己行动的理由与其他一切有关人员的利益和意图所应用的兼容性承担责任：“正确”，就意味着一个人能够在他的决策中，做到不伤害其他每个相关人员的意志，并尊重他们的“自我目的性”。^②从这个角度出发，不仅要求道德的主体性有自

① 关于在道德尊重中两种尊敬形式的交叉，参见 Lutz Wingert, *Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption*, Frankfurt/M., 1993, 第6章 a (第179~189页)。

② 关于道德能力的“学习”。参见 Die philosophisch, nicht sozialisationstheoretisch gehaltenen Studien von Barbara Hermann in *Moral Literacy*, Cambridge/Mass., 2007。

我尊重的能力，而且也要求有以社会为导向的能力，也就是为了能够以普遍性作为自己行动的理由，单一的活动者要在事先学会，站在那些与他的行为有关的人的角度来看问题。假设性地把自己置放在这样一种角度来看问题的能力，是一个主体能够和必须拥有的基本能力中的一种，只有具有了这种能力，主体才能够以道德自由的身份在社会中出现。如果一个人在公众中通过这些他应有的能力而进入到社会的存在中去，那么他就能作为一个主体而懂得，他应当得到道德自律的自由。

主体在道德自由领域内的行为模式，是一个对自己的行动作普遍性取向的沟通型活动者的行为模式：一旦主体间发生冲突而又没有法定规则可以解决冲突时，就会期待个人能够摆脱他至今担负的角色义务和规范的责任，以具有普遍认可性的原则为他的决定取向。现在如果我们作更仔细的观察，就会看到，在这种双方相互的行为期待中，被引入了一种必要的错觉，它假定了进行道德反思的主体，可以逐步限制他已有的既定责任，而达到一个特定的点，从这个点出发，他似乎可以中性地保证将普遍认可的原则作为他可能的基本原则；我们应该能够按这样一种构思去想象其他的主体，似乎我们与他们一样，对机制性的事实和规范都不存有一种成见，这样我们就能够以他们虚拟的不受强制的没有成见的许可，而对我们的行动理由进行正确性的检验。这种虚拟，虽然只是一种假象，但必然导致形成道德自由的界限；它也反映出社会的那些现象，即把道德主体设置进主体互动关系中，从而剥夺了主体的纯粹自我参照。（个人或合作）

自律的过程在这两种情况中都被描绘成，似乎主体能够通过反思，对所有的既定规范保持距离，进入一种新的看问题的视角，在这种新的视角的立场上，主体完全不再承担任何责任，能够不偏不倚地对道德基本原则的普遍认可性作出判断；这就意味着，对于那些在他们的社会实践中各自双方都已有着这种视角的主体来说，可以试验和斟酌他们重新得到的个人自由，但无法去实现那些重新得到的个人自由。

让道德审议进程停留在一个等待阶段，似乎只有从这个阶段出发，我们才能够没有成见地对我们所有的行动理由进行是否具有普遍认可性检查；这种普遍认可性检查的不可能性，从各个方面都是显而易见的。不仅因为我们根本不可能取得一种中性的立场，我们要使用语言上的表达，就只能结束与既定规范保持距离，语言的表达必须使用信息沟通，因此而充满了历史的经验；而且即使前面那一点是正确的，它也没有说明，在一个主体互动共有语言的平台上，主体怎么才能远离自己既定的角色和规范，在历史既定的条件下，采取一种我们可以想象的不带偏见或是具有普遍性的立场。在道德自由中不带偏见或拥有普遍的认可性，不能因此就意味着没有历史性，就如它偶尔在康德那里所听上去的那样。从自己先前的义务中解脱出来，也并不意味着，在一个没有地点的空间里寻找一种“没有着落点”的角度，^① 而只能是对一种现存的处境作出尽量没有成见的，没有罩上偏见阴影的判断。但是在这个语境中已经包含有一个举足轻重的猜测，

① 参见 Thomas Nagel, *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt/M., 1992。

主体在这样的角度转换中，虽然也许能与他们具体的关系，以及与关系相连接的义务保持距离，但不能远离他们已经参与其中的机制性的效用。主体试图尽可能站在没有成见、没有偏见的观察角度的某一个点上，但即使在那个点上，总有一些主体认为是他们生活世界的内容而无法摆脱的规范性规则，作为当事者的主体就会与这些规范性规则发生碰撞。这种被分裂了的思考，表现了黑格尔反对康德道德立场结构所提出的异议的一个方面；对这一异议尽管有着许多必要的修正，但直到今天它仍有着它的重要性。

在道德自由的行动体系中，主体相互要求对方，如我们所看见的那样，以个人自己认为是正确的基本原则的条件为取向，在必要时，也能够为那些自己认为是正确的基本原则证实它们的普遍性理由；由此，主体必须无时无刻都站立在一个公正的活动者的立场，能够不顾及现存的关系和义务，对法律还作出没有规则的冲突，作出独立的判断。但现在事实上可能是这样的情况，即我们相互假设在我们社会的日常生活中我们愿意采取这样的一个角度；一个人，如果在需要为他的行动辩护时，不懂得怎么去陈述他行动的理由，而与此相关的所有参与者又恰恰认为这是在原则上还需要经过大家认可的理由，那么这个人就会被别人认为是一个神志不正常、不能合理追随自己基本原则的互动伙伴。道德自主的这种相互归属形式，在一定程度上已经成为一种文化技术，没有这种文化技术，如今要想解决日常生活中还没有被规则化的冲突，已经是不可想象的了。但是要使在这里作为前提的愿望，真正达到它所要求的距离化和边际化，就要区分这两

个抽象的步骤，而它们相互间的区别又不总是很明显地显露出来；这两个阶梯的落差，表现出了道德自由的界限。

在抽象步骤的第一个阶梯上，作为道德自主的主体首先必须放弃自己对某一个人的最初立场，而使自己设身处地站在所有可能的相关人员的角度；也许对于某个人来说，我们假定他有这个能力，能够以正确的基本原则为取向，在重要的道德冲突中，那些相关人员与他的关系的远近亲疏，则是无关紧要的。当然，这第一步骤的抽象结果，也就是距离化的第一阶段的结果，不应与现在相对于我们的社会只能置身于一种非人格化和毫无情感的立场的要求相混淆。不带偏见，并不就是去人格化，不带偏见，只是要求主体在解决道德冲突时，不应把自己个人的利益置放在一种特权的位置上，但绝不是麻木和迟钝地来对待自己私人的责任或社会关系。^① 如果我们置身于一种角度，从这种角度出发，所有参与者的愿望和意图，对我们来说，最初都是等同的，那么可以说，我们的感觉在远近亲疏的情感层次上，是完好的；我们只是不想在有冲突的情况下，使我们的判断和行动受到优先考虑自己利益、偏爱和关系的观察角度的影响。这种类型的抽象化，对于道德自由的行动体系的参与者来说，是完全不可避免的，因为只有通过它，单个的人才能够在社会上作为一个主体，而把他的行动建立在他个人认为是正确的“自律”的基本原则上。另外，对这种不带偏见的理解，在

① 关于“不带偏见”和“非私人性”的区别，参见 Adrian M. S. Piper, “Moral Theory and Moral Alienation”, in: *The Journal of Philosophy*, LXXXIV (1987) 第2号, 第102~118页。

它的第一阶段还没有形成异化的效应，那些效应在伯纳德·威廉（Bernard Willams）之后常常成为人们对道德立场进行批判的话题：^①在重要的道德冲突中不带偏见，按先前所说的那样，只是意味着在这种情况下，尽最大努力放弃自身利益和个人牵连，以便寻找出一种尽可能是公正和平衡的解决方法——抽象的这一步骤，如果有足够时间的话，是要进行必要的考虑的，因为这一步骤以后的每个决定，都具有一种自己认为是“正确”的效应。

现在道德自由立场至少在康德的传统中，又有了进一步的抽象；当然，这一抽象的步骤与先前所描述的那些，不总是那么容易清楚区分。按照这种抽象，为了能够道德自主地行动，我们应该不仅要最初撇开我们的个人利益，而且也要能够放弃我们生活于其中的有着社会意义的社会关系。这两种抽象步骤之间的区别是，我们在第一种冲突情况下，只是应当不要自动地优先对待已有的关系，而在第二种情况下，我们应当进一步，从根本上来说也就是，放弃对这样一种关系的保持和维护。对于这两者之间的差异，人们可以很容易地以一个大学教师的例子来说明，这个大学教师无意间注意到了一个与他友好的同事的一件不太严重的抄袭行为，现在他就要扪心自问，自己应当怎样恰当地对此作出反应：他应当怎么做才是正确的？直接去向大学校长汇报？还是应当先

^① 参见 Bernard Williams, "Personen, Charakter und Moralität", in: ders., *Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973 - 1980*, Königstein/Ts., 1984, 第 11 ~ 29 页; ders., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge/Mass., 1985, 第 19 页 f, 第 65 ~ 67 页, 第 103 页 f.

试图与当事人（也就是他的朋友加同事）作一次谈话？或是应当睁一只眼闭一只眼让这件不太大的事情过去算了？要想在这里正确地处理这件事，首先是要求这个大学教师，对自己提出一个问题，其他直接和间接的相关人员会从他们的角度怎么来看这件事情；他必须和他所要做的，当然是他在思考这个问题的第一时间内，就把他与这个同事的关系在情感上打上括号封存起来，以便对这件事情的重要性以及后果作出一种尽量公平的评估。只要我们能够假定这个人，愿意从一种“正确的”道德角度出发来解决这个冲突，严格来说，边缘化是解决这个冲突不可避免的第一步；“正确”这个词，在这里只能是作为成见或偏袒的反义词来解释，因此看待这个问题的视角一定要包括尽可能多的相关者对这个问题所会作出推定的判断。

但是按照康德和由他所建立的（道德）传统，那个大学教师现在还要走出边缘化的第二步，他也要能够放弃已经存在的友谊和共事的规则；“自主的”个人所应作出的正确道德判断，必须是建立在一些原则上，这些原则能够得到每个人的同意，因而不允许现有的社会交往规则在其中起着影响作用。但是如果我们现在试图在大学教师的道德—实践权衡过程中，提出这么个要求，我们必然会清楚地看到，这样一种有意义的应用，根本就不可能出现；如果要求相关人员都能进入到一个为道德世界立法的角色中去，这对他们来说意味着什么？因为对于当事者来说，只想为自己在朋友或同事的角色中寻找出一种“正确的”解决方法。大学教师在他的考虑中不能简单地跳过这些关系模式的隐性规则，这个

不能越过的步骤就会限制他，使他在他的道德冲突中根本无法找出可能的回答；不是作为一个随意的人，而是作为朋友和同事，他实际想得知，他自己应当怎样合适或正确地对待抄袭这件事。在这个意义上去实施边际化的第二个步骤，对这个个人就是不可能的；考虑实际的铁锹（以一张著名的画来这么说），在道德规范的层面上，碰撞到了不可逾越的阻力，因为这些道德规范在一定时期的人与人之间的社会关系中一直就起着规则的作用。主体在边际化的第一步上必须强制性地摆脱那个角色的角度；在那个角色里他面临着一种道德的冲突，而这个角色又是由社会规则决定的，社会规则规定了在一定的社会领域里，主体之间应该有着怎样的规范性关系。

这里概述的质疑，与黑格尔的批判相一致，黑格尔也想证明，康德所描述的原则检测程序，只有在被社会共同生活事先已经接受了规则之中，才是可行的：在对绝对命令的每一次应用中，我们都将在某个时候碰撞上我们所生活的社会形式的结构性规范，我们无法从我们自身出发自动来理解这些规范，因为我们最初必须把这些规范作为机制化的事实来接受它们。^① 黑格尔否定了我们能够在康德的意义上有我们的道德自主或道德自由，因为以他的原则来看，我们的行动原则完全不可能从开始到终结都只是由我们自己来制定；更多的是，我们在我们的道德判断和行动中，经常需要对机制性现实的一种事先承认，这些机制性现实有着我们共同

^① 参见 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第 135 节。

生活形式的社会基本规范的形态，因而具有对个人来说无法改变的约束力。^① 对我们的大学教师来说，他的受到制约的自律反映在他的思考中，表现为他不能够把友谊和共事的隐形规则简单地弃之不顾；不管他作出怎样的判断，不管他有些什么行动，他都必须进入某一种关系遵循这些规则，因为这些规则从内部决定了他的道德冲突的出发点，也从外部决定了他可以行走的解决问题的道路。

道德自律的这种制约，表现了我们在这里以康德的“道德”来表达的个人自由的界限。个人在实施他的每个人都应该拥有的自由时，如果运用自律把他的行动只是以主体自己认为是正确的原则为基础，就总是会碰撞上那些他不能从自律出发来理解的规范性规则；而且更糟糕的是，他还得被迫把这些规则最初作为机制性现实来接受，虽然面对这些机制性现实可能有多种解释，但不能有意地把它们封存起来或弃之一旁。鉴于这样的制约，现在以独自的方式还是合作商讨的方式来实施道德自律，也就没有多大的区别；因为即使一起试图能对他们的行动规则的普遍性达成共识的主体，也就是相互进行主动探讨的主体，也同时要面对那些他们自己无法置之不顾的规则。友谊的意义，宪法的规则，父母和孩子间的义务，所有这些都是在一一定的时期内有着规范化内容的机制性现实，对于这些现实，即使是有着共同努力道德探讨的群体，仍无法简单地拉开距离，弃之不管；相反，这样

^① 参见 Robert B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency and Ethical Life*, Cambridge, 2008, 第3章。

第二篇 自由的可能性和自由的真实性

的规则在共同决策的过程中显得很突出，它们从内部限定了那些或多或少被接受的义务形态。用另外的语言来表达，相互承认的基本形式总是出现在道德话语之前，这些基本形式是它们所处的社会基本结构，以至于它们不会被社会的参与者提出质问或予以废除。

如果我们看清了道德自由的界限，那么我们同时也就清楚，它们的伦理价值也是来自对已经存在着的实践关系一种单纯的负面距离。每个人，不管他是单一的还是作为一个话语群体的成员，只要他开始以一种普遍性测试的形式对他的行动原则进行检验，他这么做，就是因为他想寻找出一种既在理性上是无可非议的、又能为个人所接受的解决行动冲突的方法，但是行动冲突的根源存在于道德生活世界的紧张关系中，而道德生活世界作为一个整体，他是无法对此进行改变的。就如法定自由一样，道德自由也明显地有着一种断裂的、推却的特性；谁想通过使用道德而赢得一种反思的距离，以一种公开辩护的方式重新进入社会实践，道德自由就会向他提出一种不合理的无法兼容的要求。自然，这种否定的方式就为道德自由增添了一种变化了的，原本在法定自由内部并不具有的力量：为了能够得到一个对我们个人生活目标作出自我决定的空间，我们放弃了在道德生活环境中使用主体的权利，从而使得我们在道德自由的立场上，只能对现存社会的形式转换有所贡献，而不能在现存社会的总体上对生活世界规则的各种解释提出公开的责问。可以这么说，在法定自由的保护空间里，我们在所有其他人的许可下，只是蜷缩在我们自己之中，但是在道德自我立法的反思停顿期

间，我们却必须以主体互动的合理方法来解决行动冲突，因而我们个人的决定总是会牵涉别的人。经过这一比较，我们就可以看见，在法定自由那里，我们只是拥有权利，不受别人的干扰去改变自己的生活，而在道德自由那里我们则拥有权利，对道德规范的公开解释施加我们的影响，我们的结论是：道德自由的价值高于法定自由的价值。

三 道德自由的病态

如我们已经看见的那样，如果一些甚至所有社会成员在实践中体系性地误解他们社会的机制性规范的理性意义，就总是会形成社会病态：这些社会成员不是以一种多少有着创意的方式去实践这些只有共同执行才使得一种行动体系成为社会价值的规范，而是让自己被错误地再现规则的社会意义的解释所误导。这种错误解释，也就是在社会实践反思实践层面上的错乱，一般来说会进入个人或集体的行为方式中去，从而使参与社会合作的进程变得困难；那些没有能力在机制性实践中对规范的内容作出恰如其分解释的社会成员，就会相对于其余的社会成员而被孤立起来，而其余的社会成员通过共同掌握相互承认的形式，无疑都会被融合进入社会。在这个意义上，社会病态是社会理性受到伤害的结果，这种社会理性在机制化了的行动体系中代表了“客观精神”。

如法定自由的体系，现在道德自由的行动体系也在一系列关键的地方为自己留下了有着社会病态的错误解释。按照它们的理性内容，互动领域是建立在一种相互保障的个人自

由之上，这种个人自由是在出现没有法律规则的冲突或要求时，允许作为当事者的主体按照自己认为是正确的原则去行动，只要这些原则能够为大家所接受，并且具有普遍性。在这类信息沟通中产生误解的原因是，单一的个人没有充分明白，在对他的行动原则作出决定时，他事先就与他那个社会的现存道德有着多大程度的联系。（我们相互间的关系总是被一些我们无法简单弃之一旁的一定的行动规范所规则，）一旦丢弃这些关系，就会让没有生活情感的幻觉传播开来，从而导致道德自由病态的各种形态。人们常常把没有成见和没有偏见，误认为是一个活动者能够摆脱所有与他的角色相关联的义务，只是由普遍认可性来决定他行动的原则；这样，主体就把自己生活和社会的世界，仅仅局限在单纯以道德理由为标准的事件或结果上。在第一种情况下，虚幻消失的规范事实，会形成冷淡的道德主义者的人格类型（a），在第二种情况下，相反就会出现以道德为理由的恐怖主义者（b）。这两种情况都对那些在我们的社会里组成道德自由的价值，有着体系性的误解，没有看见它们内在的界限，因而不能接受它们纯粹批判性的、暂时停顿的职能。

（a）与法定自由没有什么区别，道德自由的实践病态也是因为没有确定道德自由的内在界限，以致对道德自由的应用扩展到整个社会生活的实践中去了。这种独特习惯产生的后果，是个人行动的死板和僵硬，它们又以社会隔绝和信息丧失的病症反映出来：主体没有从中看到，他们所得到的受到保障的自由，只是给予了他们一种很有限的可能性，来对破碎的或受到伤害的主体互动性进行反思性的修复；而是

把它当作是自己整个自我想象的源泉，因此而丧失了重新进入生活世界互动的机会。但是对法定自由和道德自由所作的类比，也只能停留在这一点上；尽管这两种自由都可以按单纯方法性逆转的模式被描述成是一种自我目的，但是如果再进一步看，它们还是有区别的，它们的区别是，只有在实施道德自由时才存在着那么一种错误的实践。那些陷入法定自由病态中的人，实际上并没有错误理解主体的权利，只是他们对它的使用超越了任何有意义的恰当的时间段：如我们看见的那样，他们形成了法律形式的个性，在那些需要其他形式的社会互动来实现他们自由的地方，也执意坚持他们的权利。相反，那些卷入道德自由病态中去的人，在实施他们的道德自律中对自己有所误解：他们为自己戴上道德信念的性格面罩，试图从普遍性的角度出发来决定自己行动的理由，却否认既定的社会交往规范的任何效用——他们认为自己实际上担当着为这个世界所有人立法的角色，而看不到这个世界已经有着塑造自己的一系列规范性的规则。谁如果以这种方式淡化他的生活世界的道德事实，就会将他的生活道路只是以能够满足普遍性的标准为唯一的方向；个人自主的这类“道德”变态，表现了道德自由病态的第一种形式。^①

在那些受到别人道德尊重的人的人生进程中，如果出现

① 关于“个人自主道德”的表述，参见 Jeremy Waldron, “Moral Autonomy and Personal Autonomy”, in: John Christman/Joel Anderson (Hg.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge, 2005, 第 307 ~ 329 页，特别是第 323 页；关于对“道德圣人”形象的诊断，参见 Susan Wolf, diers., “Moral Saints”, in: *Journal of Philosophy*, 79 (1982), 第 419 ~ 439 页。

需要与别人进行道德商榷的情况，他们的那些源自社会关系的义务，通常会起着限制条件的作用：当他们面对冲突时，他们会从已经承担着的社会关系的角度出发来考虑，应该怎么处理这一冲突，才算是尽可能公平地顾及了所有相关人的利益。这在最初只是说，道德自主的个人不应忘了考虑，与各种相关人员的哪些关系是要维护下来的；他会问自己，应该怎么做，才是在道德上正确的——不是一个没有社会关系、没有生活情感的生物，而是作为母亲、同事或朋友。这种先前既定了的关系，并不意味着主体一定会盲目地特别优先对待某个与他有亲近关系的人；要想寻找出一种构成我们道德自由的“正确的”对个人负责的解决冲突的方法，就要求我们有一种对问题思考的边际化，有了这种边际化，我们才能够在解决冲突时去注意所有相关人员可能会出现反应。与此同时，我们根本不需对我们原先就已认同的那些关于父母、同事或朋友的规则弃之不顾，而只需看成是一种限制，沿着这种限制来寻找我们所需的边际化；答案是，确认一种尽可能均衡的、把所有已经存在的义务都考虑进去的原则，那些成为我们解决冲突应当遵循的原则，是我们所要寻找的边际化。即使面对那种我们看来是无理和苛刻的道德质疑，我们通常也不会仅仅从单一的角度出发来看待问题，尽管它也许已经包括了“所有特殊的角色和规范”；^① 社会现存的行动义务构成了规范的综合，我们试图在其中，寻找出一些具有普遍性的理由，为什么伴随着规范综合而来的

^① Habermas, “Moralentwicklung und Ich-Identität”, a. a. O., 第 80 页。

任务，一直以来不是分配不均衡，就是阐释不正确的。但是只要现在对有着限制的综合体弃之不顾，只要似乎我们不是事先就有着遵循基本行动规范的义务，就出现一种对主体的虚幻想象，似乎这个主体没有任何关系，他的所有原则都必然建立在人类共同体的一种抽象立场上；而具体的义务是我们主体互动规范前提，它构成了我们自我认同的核心，如果主体在实施他的个人自主时，必须排除所有具体义务，那么这个主体只能够为自己设置不带任何个人色彩的生活目标。

因此可以说，由道德立场带来的异化效用，^① 不一定自动产生于公平的意图，而是由于在对公平意图的应用中忘掉了自己和社会的综合关系。只有尊重社会基本责任，才能维持已经存在于我们个人之中的关系，道德抽象越是一步步远离这个事实，就越是一步步趋近一种完全自由的、没有生活情感的道德自律幻想；如果我们必须不断地考虑自己是否进入到所有有决定权的人看问题的角度中去，而我们作为个人又无法简单地摆脱一些特定的行动规范，那么我们生活在其中的社会综合体，就会最终被我们忘却。一个这么做的主体，完完全全只是以道德正确的范畴来对他的私人生活作出认同；因为不允许他从事先已经承担之对别的活动者的义务的角度来做判断和去行动，主体就因此而感觉不到，社会关系和责任在他整个的生活中有哪些意义。

① 特别参见 Michael Stocker, "The Schizophrenia of Modern Ethical Theory", in: Robert B. Kruschwitz/Robert C. Roberts (Hg.), *The Virtues. Contemporary Essays on Moral Character*, Belmont, 1987, 第 36 ~ 45 页。

我们可以在社会现实中到处都能遇上的这种无限自律的道德教条主义，面对道德冲突，就会毫不犹豫地放弃个人的社会关系，没有必要地取消先前的角色义务。公平与道德自由不可分离，可是为了强制达到公平，道德教条主义不是从一个有着社会生活基础、在多方面承担着义务的主体的角度出发，而是从摆脱对所有个人认同的角度，来理解这种对公平的强制性。在文学作品中经常出现这种类型的人物，他们只是有着一种道德绝对性的意志，面对已有的行动义务却如同一个瞎子；他们也问自己，应该怎么做才能做到，既按普遍认可的理由去行动，又不需顾及或是不去感受那些由于他们的社会角色而对别人先前就已承担的、以特殊形式表现出来的义务。作家亨利·詹姆斯（Henry James）甚至认为这样的道德自由病态是现代社会的象征；在他的小说中总是有一些人物，他们为普遍道德原则奋斗的热情所感染而开始忘掉，哪些是他们首先要承担的义务，或是在他们的周围，哪里真有一种道德恶行需要他们去纠正。^① 这种独特的道德自由，特别明显地表现在亨利·詹姆斯所描述的人物性格中，小说人物固执坚守的道德立场，给他们招致了恰恰是他们曾经决意想避免的不幸。弗雷德里克·温特伯恩——小说《黛西·米勒》中的男主角——不断对他所爱的黛西指出，她与那些忘我的抽象道德要求，有多大的距离，一直把她推进自我毁灭的死胡同；直到那个年轻的姑娘，因为不顾一切

^① 参见 Robert Pippin, *Henry James and Modern Moral Life*, Cambridge, 2000, v. a. 第2章（“A Kind of Morbid Modernity”）。

游玩了罗马的斗兽场，而被染上了高烧疾病去世后，他才意识到，是他僵硬的道德主义导致了她的自暴自弃。^①亨利·詹姆斯还在一个经典的鬼怪故事《旋转的螺杆》（*The Turn of the Screw*）里以艺术的形式描绘了一个具有道德献身精神和传教士热情的家庭女教师，在幻觉状态下，她试图以非常可怕的威胁来教育孩子，从而毁掉了那些孩子的生活；与《黛西·米勒》没有什么不同，在这里也是对善良的坚决意志，在自相矛盾的逆转中招致了一系列不幸的结局。^②在对道德主义这么个极端倾向的诊断上，亨利·詹姆斯甚至和他那个以往不太亲近的兄弟——威廉，倒是很一致；这两个兄弟中的哲学家——威廉，也确信，“检验公平的标准”，对于一个有着行动义务的个人来说，只有“当它代表了真实存在着的人的那些要求”时，才能真正体现公平。^③这两个作者，亨利和威廉·詹姆斯，都一致认为，如果把道德自由只是理解为要求一种绝对的、无法为社会所接受的道德立场，那么就错误地理解了道德自由的现代思想；我们能够在这两个的小说和哲学论文中读到，我们总是身陷在一个由我们的特殊角色和行动义务所编织的紧密的网络之

① Henry James, *Daisy Miller* (1878), Frankfurt/M., 2001.

② Henry James, *Die Drehung der Schraube* (1898), Zürich, 1993. 关于这类道德自由病态还有些很好的例子，参见 *Benvolio, die Erzählungen "Der lange Weg der Pflicht"*；以及 Philip Roth, *When She Was Good*, New York, 1965. 我要感谢莉莎·赫尔措克 (Lisa Herzog) 对这本特别小说的提示。

③ William James, 《Der Moralphilosoph und das moralische Leben》，in: ders., *Essays über Glaube und Ethik*, Gütersloh, 1948, 第 199 ~ 206 页，特别是第 192 页。

中，我们在我们的道德探讨中无法摆脱这个不由我们支配的出发点。^① 由于个人可以在道德自由领域里对自律的内在原则作出自己的解释，从而导致了社会病态的产生，但是我们不能把这类社会病态与社会对康德的道德性的滥用相混淆，在试图寻找国家社会主义（纳粹主义）的精神根源时，约翰·杜威注意到了康德的道德性。^② 杜威确信，康德的道义论，可能在精神上为对权威的绝对服从作了准备，道德的唯一目标是绝对服从国家法律，所以把独裁误解为是国家法律而加以无条件地遵守。但是不管康德的道德性有着怎样不健全的发展——我们仍是有很充足的理由对杜威阐述的总体提出质疑^③——那个可以追溯到他的家谱的服从义务决不能与我们在这里所探讨的道德主义病态相混淆。道德自律排除所有在它之前的关系和义务，把道德价值作为唯一的取向，从而产生道德主义，传统的服从义务的独裁主义，根本就完全排斥自律，并以对现存法律的绝对服从来替代道德自律。那里确实是涉及道德自由的病态，而这里是对它减轻罪责的解放。

(b) 如果我们相信现代社会的政治—文化的事实，我们就能看到，在道德自由的土壤中还生长着社会病态的第二种形式。这种不健全发展的原因，也是由道德自主机制自己

① 关于亨利·詹姆斯隐含的道德哲学，参见 Robert Pippin, *Henry James and Modern Moral Life*, a. a. O., v. u. 第7章。

② Dewey, *Deutsche Philosophie und deutsche Politik*, a. a. O.

③ 参见 Honneth, "Logik des Fanatismus. Deweys Archäologie der deutschen Mentalität", a. a. O., 第7~36页。

所造成的幻想，自律可以超越所有已存的行动规则，主体只能从一个普遍的没有社会关系立法者的角度出发来实现自己的道德自由；但是现在，这种无界限自由的当事人，不是单一的已经掉进了上升为道德主义深渊的个人，而是一些致力于政治变革的集体。随着道德自由的机制化，也出现了现代社会特有的恐怖主义。出现恐怖主义的原因是，有一些社会团体对占统治地位的社会秩序产生了道德上的怀疑，他们从他们的角度出发认为现存的社会秩序伤害了相互认可的普遍性原则；最初肯定有充分的理由，攻击一些在特定的社会情况下已暴露出它们的不合理处的政治措施。这是一条通过道德自由的机制而铺就的道路，但是当对现存秩序的责问，渐渐转换为对所有存在着的行动规则的怀疑那一刻，就意味着跳过了或离开了这条可以通过机制来解决问题的道路：有一种思想在那些政治活动者中占了上风，即他们以为自己能够站在一种道德立场上，从这种立场出发，应该将所有可能遭遇不公正的人的利益最大限度地普遍化，所以必须把所有现存的机制性规则都看成是没有根据的。如果道德探讨在自律的幻想中一下子这么远地离开了现存社会的基础，那么似乎对当事者来说，无论什么手段，只要能够对占统治地位的规则作为不公正的规则来加以攻击，那么这些手段在道德上就是合理的。

当然，只有从一开始就以普遍性的意图和考虑来开辟政治行动的道路，然后转向恐怖主义的现象，我们才能把它理解为是道德自由病态的一种形式；在现代社会，也存在着其他形式的恐怖分子活动，他们的动机不是因为社会伤害了普

遍性利益，而是为了捍卫一些有着特殊性的道德价值。^①但是在许多情况下，那些当事人在开始他们的活动时往往纯粹是受道德的普遍主义所驱动，由于无限制使用合理的自律，最后逻辑性地导致凶恶的结果，成为恐怖思想滋生的教父：因为他们在建立自己行动的理由时，不是根据事先已经存在着的行动规则，而是抽象地引用了受压迫的那一部分人的匿名的利益，他们最初的善良意图，必然在伟大的狂想中转换为革命的暴力。在陀思妥耶夫斯基的小说中，就有一些这类角色，是很好的例子，可以用来说明道德的绝对化是怎么转换为政治恐怖主义的，^②除此之外，我们也能够在这里特别是把红色阵营（RAF）的成员作为例子。我们可以集中分析一下乌尔里克·迈因霍夫（Ulrike Meinhof），她是迄今为止在恐怖主义统一阵线中最有道德反思的成员，在她那里就特别表现出，对道德自由曲解所产生的发展动力。

就如大多数在 20 世纪 30 年代纳粹德国长大的人一样，对乌尔里克·迈因霍夫来说，联邦宪法紧急状态法的实施，构成了她的政治社会化的重要经验。1949 年颁布的联邦德国宪法，一直到 20 世纪 50 年代，对这位年轻的记者来说，是一种自由法律的规范性基础，在它之中，任意限制自由或

① 关于这类差异，参见 Rudolf Walther, “Terror, Terrorismus”, in: Otto Brunner/ Werner Conze/ Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, 1990, 第 6 卷, 第 323 - 443 页。

② 参见 Fjodor M. Dostojewski, *Böse Geister* (Zürich, 1998)。关于种族恐怖在 19 世纪末作为一种道德自我意识的形象，参见 Claudia Verhoeven, *The Odd Man Karakozov: Imperial Russia, Modernity and the Birth of Terrorism*, Ithaca, 2009。

企图重新军事化等“这类坏事没有任何空间”。^① 但是当这种道德共识渐渐开始消失，甚至德国社会民主党（SPD）也表现出愿意接受对宪法进行限制的紧急状态法时，已经升为杂志《实际》主编的她，表现出日益增长的恼怒和愤慨；她的那些在 20 世纪 50 年代末 20 世纪 60 年代初撰写的文章的语调，变得越来越激烈，道德的不安越来越强烈，但是她的论据仍有着维护批判应用联邦宪法的特色。一直到 1968 年，乌尔里克·迈因霍夫所发表的政治文章，完全可以理解为是一种对自由的要求，一种现代的自由社会规范性地给予它的每个社会成员的要求：“自由的辩护士”，也许可以这么说，她谴责政治的发展和状况，并相信她完全能够证明，她所以批判那些现状，是这些现状不符合宪法所保障的基本原则和因此也不符合道德普遍认可性的条件。^②

在优秀的电视剧 *Bambule* 中还再一次地记录这种愤慨，尽管在不断加剧，但是为什么突然会在 1970 年转变为恐怖主义的狂热，是哪些思考使她突然离开她中产阶级的生活，即使多少年过去，在对事件的回顾已经有了时间的距离，我们仍只能更多的是靠猜测，而不是对真实的重构。其实，这个积极参与政治的记者，即使在她人生的转变关口，也没有轻易地丢弃她所有的道德信念；我们猜测，一定是她在直到

① Ulrike Meinhof, “Die Würde des Menschen”, in: Peter Brückner, *Ulrike Meinhof und die deutschen Verhältnisse*, Berlin, 2006, 第 11 ~ 14 页, 这里: 第 11 页。

② 特别参见 *Die Würde des Menschen ist unantastbar. Aufsätze und Polemiken*, Berlin, 2008。

那时仍是完好的普遍主义引导下，出于对她的道德原则的捍卫，而突然觉得现在是时候了，现在只有拿起武器才能反抗那些在她看来是不合理的社会秩序。在历史事件骤然剧变的那一刻，道德自由完成了它具有病态的形态转换：乌尔里克·迈因霍夫在她的道德思考中，如果还能说它有着不断递增的妄想成分，一步步地丢弃她所处社会环境中所有已存的社会机制，到最后只留下一种完全抽象没有任何社会关系的“所有被压迫国家的”普遍性。如果说允许个人以立法者的角色，去想象一个具有纯粹目的性的可能的世界，那么从这样的角度出发，不仅必然丢弃法制国家的宪法规范，而且也会失去所有现存友谊和家庭生活关系的效用；^①剩下的只是些幻影似的想象，以为对于在总体上道德腐败的社会秩序，只能以恐怖主义的方式来与之斗争。

^① 道德的独立自主的最后一个步骤，也就是放弃友谊和家庭关系的关键的社会规则的规范，特别表现在古德龙·艾思林（Gudrun Ensslin）给贝恩瓦尔特·费思培（Bernward Vesper）的信中，参见 Gudrun Ensslin/Bernward Vesper, “Notstandsgesetze von Deiner Hand”. *Briefe 1968/69*, Frankfurt/M., 2009。

第三章 社会自由

在对个人自由的社会生存条件的重构中，我们已经探讨了两种机制的综合体，这两种机制都在根本上为个人提供了持久的自由的可能性，或是退出在生活世界中已经熟悉的互动实践，或是对自由提出道德上的质疑。法定自由和道德自由的机制保障了西方发达社会的每一个成员，今天在原则上都有着或是受国家保护，或是由主体相互授予的权利，来拒绝社会义务和现存的社会关系，只要能够证明这些义务和关系不符合他自己合法的利益或道德信念。我们只要看一下在当今时代最有影响的三种自由思想，我们就能说，前面两种自由——消极自由和反思自由——在自己的这两种行动体系中达到了社会的真实性并在其中形成了自己的社会形态：法

定自由的机制，是给予单一的个人由法制国家控制的机会，可以在一个确定的时间段内暂时不作出什么道德的决定，以便能够用这段时间来权衡一下自己的愿望；道德自由的机制则给予单一的个人以可能性，拒绝一定的有正当理由认为是苛求的行动。但是很明显，这两种自由都以一定的方式表现出对社会生活实践的依赖性，社会生活实践不仅总是必须出现在这两种自由之前，而且这两种自由根本就要感谢社会生活实践，正是这些社会生活实践才使它们有了存在的权利：只是因为主体事先在他们的日常生活中就已经有了他们的行动义务，已经建立了他们的社会关系，或者已经身处于一个特定的团体，所以他们才需要法定的或道德的自由，并以此作为理由来摆脱日益增多的无理要求，或者对这些无理要求进行反思检验。但是这种个人的自由实践并没有在本质上提供新的行动条件，而它的目的却又是以丰富的义务关系为内容，因此它们这种按情况而定的特点，仅仅表达了自由的“可能性”；这些“可能性”对现有的互动关系起着保持距离、进行检验或干脆拒绝的效用，但并不能从它们的自身出发在社会世界内部造就一种主体互动共有的现实性。

相反，自由的“真实性”，如我们所看见的那样，只存在于那些地方，即主体各自在相互承认中相遇，并且都能够将他们对自己行动的实施看做是对方行动目标实现的条件；只有在这样的条件下，主体才能够实现他们的意图，体验完全不受强制因而是已经实现了的“自由”，也就是说在社会真实性的内部，一个主体受到其他主体的欢迎和期望。这种由黑格尔和他的后继者发展和概括的自由思想，在社会的现

实中对基本规则和一系列现代机制精神的形成都产生了极大的影响。不管是近来的“浪漫”爱情关系的机制还是市场的资本行动体系——我们在这里只提这两者——如果只是仅仅从法定自由或道德自由的范畴出发来进行分析，就都不能够对这两者的关系作出恰当的解释；爱情关系或市场关系这类机制综合体所以具有社会合法性和关系的力量，是因为作为当事者的主体把它们看成是实现个人自由的方式，而这正是黑格尔所描述的“社会的”或“客观的”方式。当然，现代社会的历史常常没有看清前面所提到的机制综合体里面，也有着社会自由的要素；如果仅仅把个人自由的法定或道德思想，充当机制综合体如婚姻的机制、家庭的机制，或市场等机制的“真正的”精神，就不那么有说服力。为了抵制这种根深蒂固的对社会的自我误解，我建议，首先把一种特定的机制性形式体系的类型与社会自由的关系在概念上描绘出来；只有这样，我才能重新继续我在表述道德自由的机制时暂时放下的规范重构。

那些我们已经探讨过的个人自由的行动体系，即法定和道德自由，也是通过相互承认的规范来进行调节的：主体要想使自己有一种以自我为中心、与其他一切事物保持距离，但又受国家保护的自由，或是有一种能够表达道德合理性意见的自由，那他们必须在共有规则的基础上事先就有一些相应的相互承认。但是每个能够进入这种状态的主体的行为，不是为了帮助主体实现自己的行动目标，而是保障主体有机会，对自己的行动目标作出保持距离的审议，或是作出符合尊严的自我决定；因此我们所预期的对别人的顾及，也许可

以这么说，并不充分表现为，这是为了让我们自己的意图能够在社会中得以实现，而只是起着帮助主体进一步学习和弄清主体相互间互动的效用。尽管相互承认行为在这里只有着很有限的职能，但却决定了主体间的相互顾及，是实现主体各自行动目标不可或缺的前提：如果其他活动者不是按已经隐含的主体各方相互承认的相应规则行动，那么一个活动者自己单独的行动，也就不可能是完整的。规范性地位是所有相互承认关系的基本要素，这种规范性地位的互惠承认，又有着与前面的描述所不同的另一种特性，即它的第二种情况；现在是这样的情况，相互承认的规范地位赋予主体以权利，可以期待别的主体的行为，帮助他实现他自己的行动。^① 在第一种情况中，主体所期待的规范性考虑的效用，只是帮助主体，自己的意图不被别人阻挠，并且由自己来决定，应该如何表达它，但是在第二种情况中，作为当事者的主体的意图，却与别人的意图交叉起来，只有在期待别人对他的顾及中，他才能合理地表达和实施自己的意图。在行动体系的第一种类型中，作为基础的承认规则“调节”相关主体的行动，使主体间相互协调一致，而在行动体系的第二种类型中，它构成一种行动，使得相关主体只有相互合作或团结在一起，才能够去实施这种行动；对这些社会实践的体系，我们可以按塔尔科特·帕森斯的说法称为“关系的机

^① 关于完成个人自己的行动，参见 Daniel Brudney, “Gemeinschaft als Ergänzung”, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58 (2010), H. 2, 第 195 - 220 页。

制”，^① 或按黑格尔的说法称为“道德领域”。^②

把一种行动体系称之为“关系的”，是因为在这种行动体系内，单一成员的活动都必须各自相互加以补充，因而形成一种互补性，相反，称之为“自道德的”，就可以想象这种行动体系在一个主体对别的主体的顾及中已经不需要这种简单的互补关系，因为互补关系在这里构成了一种在总体上没有反向的纯粹应然的义务形式。^③ 主体在“关系”机制内部相遇的行为预期，是机制化了的社会角色形态，在通常情况下起着使相应活动顺利进行的效用；在实现这些角色的过程中，那些自身还不完善的实施行动，以首先完成所有当事人的意向相同的全部行动或部分行动的方式，而得以完善。在社会角色中形成的一系列互惠的预期行为，是一种不太特殊的类似自然的行动义务，因为它们在其他一起合作的主体看来，这是有效实现他们共同行动的前提；尽管如此，这些在合作行动中所引入的角色义务，仍然有着我们共同称为“道德的”那些要素，因为它们是建立在主体以适合于自己目的的方式来与别人交往的基础上。^④ “道德”在这里，不是对个人自我决定可能性的相互承认，而是一些社会实践的内在部分，它们集中起来构成了一种相互关联的行动体系。

① 参见 Talcott Parsons, *The Social System*, New York, 1951, 第 51 页 ff.

② 参见 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt/M., 1970, 第 7 卷, 第 142 ~ 155 节。

③ 德语不分辨“duty”和“Obligation”的区别，（在德语中都是责任的意思——译者注），而正是这两者之间的区别，才能识别这两种不同的义务类型。

④ 对我有指示意义，参见 Michael O. Hardimon, “Role Obligations”, in: *Journal of Philosophy*, XCI, (1994), 第 7 号, 第 333 ~ 363 页。

第二篇 自由的可能性和自由的真实性

但是只有那些由行动体系所建构的角色义务，也确实能够被主体理解为具有反思认可性，这种行动体系才能构成一种社会自由的领域；如果这些义务是社会强加甚至是强制的，那么主体在他们行动的相互补充中就不能以这种“客观的”、来自外部的意志和动力来实现他们自己的自由。黑格尔就已经把他的“道德”领域的存在，以社会成员对他们那些角色义务交叉互补的反思认可为前提；黑格尔在他的《法哲学原理》中认为，法律和道德中那些跑在最前面的、随时都可采用的行动体系，应当以特定的方式确保主体，为了达到自己的审查目的，可以暂时摆脱他的现存关系和行动义务。^① 如果这个前提成立了，那么特殊领域的角色义务就有了反思认可的条件，因此可以理解为是个人自愿接受的，那就有理由，进入到社会自由有关行动体系的领域中去：在那里，人们“愿意把自己”限制“在与别人的关系之中”，这里引用黑格尔充满激情的表达，“但是知道自己在这种限制中又是在自身之中”。^② 这类形式的个人自我限制的特点是，它让个人感觉到那些义务符合他自己的目标、需要或利益；这种在别人中对自己的道德限制，不必然地使主体感觉到这是一种沉重的，一种违背自己意愿的负担，而认为是它构成了自己作为人的本质，是实现自己目标的社会体现。

① Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge/Mass., 2000, 第7卷；也参见 Michael O. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*, Cambridge, 1994, 第164页ff。

② Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第7节（附加）。

但是这些规定并不意味着，道德领域中角色义务的内容，总是自然地就具有一种透明度和清晰性。哪些规范是社会角色的行为所要求的，哪些行为是当事者可以相互期待的，都还需要阐明，因而为社会协商留下了空间。^① 在传统的社会里，人们对各种领域的角色认同就已经是不那么严格，对角色在特定的情况下所作的解释，也常常超越角色的界限；主体的个人化越是不断发展，传统和道德的影响越是不断下降，随着机制综合体越是开放地对待偏离社会和新的社会努力的行为，那么就必然为主体互动以及主体在单一领域的角色义务提供了更多种解释的可能性。因此也就有更多的可能性来解释主体互动，并且也为每个领域的角色义务提供了它的多样性。如今，几乎所有高度发达的社会，对相关子系统的行为规则都只有一种模糊的轮廓，它们的条例内容也不总是那么清晰；许多对个人的阐释和妥协在 50 年前还被看成是不可思议的社会想象，在今天则是合法的。^② 尽管如此，当今社会的成员仍是能够在各种不同的行动体系之间划分出明显的界限，并在他们的规范结构中相应作出不同的处理；^③ 尽管个人角色的义务远不如以前清晰，但是人们懂得自己在生活的不同地点担当着不同的角色，当今社会的人

① Hardimon, "Role Obligations", a. a. O., 特别是第 339 页 f. 关于这个问题，也很值得一读的是：Hans Joas, *Die gegenwärtige Lage der soziologischen Rollentheorie*, Frankfurt/M., 1973。

② 舍弃许多其他更好些的例子，我在这里只想提一种把最近五十年来我们文化观念的迅速变化过程看做如同异化效应的说法，参见 Ian McEwan, *Am Strand*, Zürich, 2007。

③ 关于戴维·米勒 (David Miller) 汇总的调查，参见 David Miller, *Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 2008, v. a. 第 4 章。

们仍是有着清楚区分家庭和职业义务的能力。这种持久的分辨能力其实并不令人吃惊，它是一个社会必不可少的知识储备，而没有这部分知识储备，社会行动合作的基本进程根本就不可能；因此需要一种能够作出辨别的共有基础，使每个人都能直观地感知到，哪些规则、规范和常规，在他社会生活的哪些范围起着效用。^① 这种生活世界知识背景的核心要素，构成了个人对自己各种不同角色义务之间界限区别的把握；社会成员因此而能够在对角色义务的解释越来越不确定的情况下，轻而易举地将自己的特定义务，从一种行动领域转换到另一种行动领域，并且不会因为这种转换而忽略各种领域之间不同角色的区别。

一种规范重构只有与这种社会成员的“道德规则”连接，才能使当今社会的行动领域，释放出它们全部的保障自由的效应。这种规范重构先前就已明确的前提是，个人的自由只有在机制综合体内，才能以互补性的角色义务出现，实现社会生活和经验的现实；而在“正式的”为它设定的法律和道德领域里，它只具有单纯的保持距离或反思性检验的特性。为了能够对我们时代社会关系中自由的“现实”有所影响，现在需要一种行动领域的重构，在这种行动领域中，相互补充的角色义务的作用是，使个人能够在他们合作伙伴的自由活动中，看到实现自己目标的条件。我认为不需再做任何解释就可以这么说，在生活世界已有的区别上对互

^① 参见 Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt/M., 1970, 第 81 页 ff。

补性机制的规范重构，如今有着三个领域，即私人关系的机制领域（第三章第一节），市场经济行动的机制领域（第三章第二节），公众政治的机制领域（第三章第三节）

重要的是，这三个行动体系都要制定出它们各自的相互承认和角色义务互补的模式，以这些模式为基础，社会成员才能够在当今条件下实现他们的社会自由。如直到现在那样，规范性重构一直是在经验性事实和纯粹规范效用之间游移；这里既不涉及对现实关系的分析，也不涉及对理性原则的推导，而是涉及很难寻找的那些对实现主体互动自由的形态起着最大效用的社会实践。因此接下来对这三个领域各自规范行动规则核心部分的重构，不一定总是主体在他们日常生活中事实上的实践；在重构过程中，我们还会看到，主体往往偏离特别有着我们时代趋向特性的那些理想型行动模式。^① 但是如果它不只是构成一些单纯的现象，必须在这里把这种差异性解释为社会的错误发展，因为它无法使社会自由的基本要求在各个领域的行动模式中得以实现。

这种错误发展与我们先前已经认识的病态之间的区别是，在第一种情况下不是涉及由主体所属行动体系所导致和所支持的偏离。法定或道德自由的病态，如它所显示的那样，是对行动规则作出错误解释的社会表现，对于这些错误解释，那些被解释的行动规则自身不是完全没有责任的；因为在这两个领域进行的规范性实践的自身，是有依赖性的，是要依靠生活世界的行动关系来作为补充，却又没有在实施

^① 同上，第3章，第2节（b）和（c）。

过程中开启我们的眼界——这类病态，我们可以简而言之地说，它们受基本行动体系的诱导，把自由的纯粹“可能性”，误认为已经是自由的全部“真实”。在我们现在即将探讨的社会领域中，没有这种将可能性误认为是真实性的尝试，因为它们所依赖的规范行动规则，建立在不需要外在实践参与的理性应用上；虽然在偶尔的情况下，如我们所看到的那样，行动体系还会要求，从“外部”附加上一些规范和制裁，以满足反思认可性的条件，但是“在它的自身”，各种机制化了的自由，已经使主体互动实践的实施成为真实。因此可以说，道德领域（只是在自给自足的意义上）与它所构建的规则理性实施并不相关，而是只有重新回到生活世界中去，才使得它变得完整的。由此可见，我们先前曾提到过的有关机制的误导发展，并不是由体系所导致的偏离，也没有真正意义上的病态；更确切地说，这里涉及的是一种失常，我们应该在别处寻找它的根源，而不是在各个行动体系所构建的规则的自身。

我们先前简单提到过的个人关系、经济市场和公众政治这三个相关行动体系，它们之间有着区别，并且不仅仅是由于结构上的原因而造成了这种区别。首先是机制化方式上的区别，也就是基本的角色义务是怎样以各自的方式在社会领域机制化的；为了对相应行动义务中的法定性含量有一个最初的了解，经验告诉我们，将契约性的和非契约性的角色分开，是很有帮助的。让我们先看一下通常的描述，这似乎是最方便的方法，在私人关系和政治—民主的公众性领域，主要是非契约性的角色义务，而在已经成熟的以市场为中介的行动体系中，契约性的义务主宰了其他的一切；^① 但是如果我们再深入了解一下，那么就会看到，即使是经济市场的行动体系也有着一系列基本不受法律制裁的义务，而它们却常常被主流学说所忽略。比这第一个区别有更重要意义的是第二个——实现个人目标方式上的区别，它是在相关的行动体系中通过各自对角色的相应限制而形成的。在这里，我们也先看一下通常的想法，以便找出那第二个还非常粗略的区别；然后我们就可以大概设想，个人的需求和特性在私人关系的领域里，每个人各自的特殊利益和能力在经济市场的领域里，最后是个人自我决定的意图在公众政治的领域里，都拥有着自己的社会形态，并使主体互动得以实现。以这些暂时性的区别为武器，我们现在就足够从个体发生学的眼光来看，聚集了社会自由最初经验的地方，也就是在个人关系的领域，开始我们的规范性重构。

^① 关于这种区别，参见 Hardimon, "Role Obligations", a. a. O.

一 个人关系中的“我们”

200 多年来，个人关系的广阔领地，从友谊一直到爱情，一直被看成是一个社会的地盘，在那里自由形成了一种自己特有的、很难形容的形式。席勒在“关于贫困和尊严”中就已说过，仅仅“爱情 [……] 就是一种自由的感觉”，^① 在黑格尔那里，我们提到过他的一段重要文字，人们只有在友谊和爱情中间，才能够既是在别人那里，却又完全是在自己，^② 出自施莱尔马赫 (Schleiermacher)，则有一种美丽的设想，在“现代友谊”中，两个主体不同的心灵力量，会通过一种“自由的游戏”而统一起来。^③ 即使在一些不太浪漫的思想家那里，如费尔巴哈 (Feuerbach) 或者克尔凯郭尔 (Kierkegaard)，稍后也出现了一些思考，从而产生了这种思想：两个相互信任的个人关系，会在自我双方的尽善尽美中，形成一种自由的特别形式。^④ 还有无数的小说、叙述和戏剧，也都表现了个人的自由在爱情中以及通过

① Friedrich Schiller, “Über Armut und Würde”, in: ders., *Sämtliche Werke*, München, 1984, 第5卷, 第433~488页, 这里: 第483页。

② Hegel, *Grundlinien zur Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第7节 (附加)。

③ Friedrich Schleiermacher, “Brouillon zur Ethik”, in: ders., *Philosophische Schriften*, hg. von Jan Rachold, Berlin, 1984, 第125~263页, 这里: 第166页ff。

④ 参见 Ludwig Feuerbach, “Grundsätze zur Philosophie der Zukunft” (1843), in: ders., *Kleine Schriften. Mit einem Vorwort von Karl Löwith*, Frankfurt/M., 1962, 第145~219页, 这里: 第33节 (第196~198页)。关于爱情, 参见 Soren Kierkegaard, *Der Liebe Tun. Gesammelte Werke*, übersetzt und hg. von Emanuel Hirsch u. a., Düsseldorf/Köln, 1950-69, 第14卷; 对这方面的很好的研究, 参见 Sergio Munoz Fonnegra, *Das gelingende Gutsein. über Liebe und Anerkennung bei Kierkegaard*, Berlin/ New York, 2010, 第2章。

爱情的升华，根本才能够得以实现的生活体验。^①

所有这些哲学和文学的考虑，其实都只是社会深刻变化的一种真实返照，反映了当时生活世界的内在关系的变化；最初是在中产阶层，接着是在更广泛的社会人群中，个人的关系逐渐从经济特权和社会联盟的桎梏中解脱了出来，从而放开了自己的情感体验，在这种情感体验中，个人能够在另一个人中看到他自己实现的机会和条件。^② 这就是说，从这时开始，“爱情”、“亲密”或“婚姻”，都有了一种根本不同于贵族时代或只是围绕着家庭劳动生活的形式：情人、朋友或妻子，现在相互间都只是一种有着性的欲望，尊敬或情感的联系，这种关系不管是在外部还是在它的内部，都有着一种纯粹自发的不受强制的形式。个人的关系，如当代社会所期望的，是一种在匿名性和孤独性中间的社会关系，在这种关系中，人的内在本性通过相互确认而找到了自己的自由。

没有多久，这种新的社会形式，就成了有着可靠角色模式的持久机制。那些在 18 世纪后期就已被确认的个人关系形式，不仅有了稳定的实践网络，而且在网络的内部，每个成员都能比较有把握地知道，哪些互惠行为他们是相互期待的：那个时代对同性友谊的行动规则，是完全不同于对那些暂时还只是为异性亲密关系所设定的行动规则，而异性亲密关系的行动规则又大都是法律为婚姻和家庭关系设定严

① 参见 Ian Watt, *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, London, 1957.

② Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt/M., 1982.

格规则的前身或旁支。当然，在实践的这些各不相同体系的边缘，总是有着一些难缠的边界划分问题，从而导致一些误解和文学上典型的角色冲突；另外，一些行动规则对男性的主体特别优惠，给予他们高度的权威权限和解释权，在当时没有人会提出异议。但至少当时的主导思想是，所有这些关系模型，都是按各自的目的来设定在它们关系之中的互补角色义务，这样就使得当事者可以通过相互间确认、支持和帮助在他们自己认为是重要的特性中实现自己；概括起来说，友谊具有可靠性和建议性信任的行动规则，在亲密的关系中，盛行的经常是一种交换规则，女性提供对方的性满足而得到经济—社会上的保证，统治家庭关系的规则是，永久的相互关怀和帮助。

但是对当事者感情的这种单方面安排，造成了在个人关系中那些已经机制化的交往形式从没有静止过，总是承受着进一步片面化的压力。^①减轻这些关系的外界强制和社会职能，它们就能够更多地关注自己的承载体的情感状态，也就会为主体表达自己的情感提供更大的空间；特别是女性，在她们私人冲突区域持续多少年的斗争中，总是不断试图把在结构上处于不利地位的需求，引入到既定的实践中去，以便让那些规则往对她们有利的方向转换。^②就是这样，在自由出现后 200 年的历史进程中，个人关系完成了它的机制形态

① 总结性地参见 Anthony Giddens, *Wandel der Intimität. Sexualität, Liebe und Erotik in modernen Gesellschaften*, Frankfurt/M., 1996。

② 实验性地参见 Claudia Honegger, *Listen der Ohnmacht: zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen*, Frankfurt/M., 1981。

的改变和转换，个人关系改变和转换的意义，并不低于经济和社会结构关系改变和转换的意义；没有一种保留下来的社会形态，还有着最初的原貌；它们全都被拖入到一种不断加快的转换和重新定义的漩涡中去，随着对性别认同的改变，也改变了其他的角色模型。因此今天的个人关系领域有着完全不同于 20 世纪初的形态；可以说不仅在西方社会，性亲密关系、婚姻和家庭中的机制框架，都有了很大程度的开放；可以说在异质性关系模式继续存在的同时，公众也开始认可同性恋关系的模式；而且就是友谊，也在机制的结构中完成了重大的转换。

必须有一个规范性重构，来勾画这些新的、刚刚形成的亲密关系和私人性的形态，这个重构的任务是，以个人关系来阐释社会自由的第一个领域；同时，它必须站在较高的视野平台上，在急速的转换中，识别出比较有持久性的角色模型，这些角色模式的互惠满足，可以帮助当事者体验他们各自实现主体互动的特性。要研究这些关系，最好是从在个人关系中机制含量最低的社会形式出发，也就是社会自由在友谊（**友谊**）中的运作；个人行为在这里以较弱和较少社会规范的方式，建立起一种持续的个人关系，相对于亲密关系（**亲密关系**）和家庭关系（**家庭**）中相应递增的生理关系的内在价值，在友谊中人们则有着较多的距离。

友谊

在施莱尔马赫那里，他已经在他的道德讨论中对“古

第二篇 自由的可能性和自由的真实性

典”和“现代”友谊作出了区别,^① 给予了我们第一个提示, 他的提示是: 即使是最不正式的关系, 也不可能没有一定程度的社会机制。虽然在今天仍总是有许多人认为, 友谊在社会学的意义上, 不能算作是“机制”, 因为它不具有一种自身再生产的结构, 而是完全依赖于当事者对它的自我认同;^② 友谊是否存在于一种具体的情况中, 我们用那些反对意见的语言来表达, 决定性的不是与既定行动规则的一致性, 而纯粹只是两个相关人员自己的认同。但是现在已经有实验结果来反对这种看法, 因为实验证明, 即使在当今的日常生活中, 我们仍能自然地区分“真正的”和“虚假的”朋友, 区分“真实的”和“不真实的”友谊;^③ 实验不是以相互友好人员的某些自我想象, 而是把随意交织在一起的实践, 作为评判的标准。不仅是从外部通过第三者对友谊的评估, 更多的是考察朋友间的内部交流, 从而看到了这样的现象, 即作为朋友的人各自都默默地把一定的行动规范作为相互交往的前提, 如果相互关系出现了危机, 因而必须克服这些危机时, 作为友谊前提的行动规范就会成为主题; 不过, 即使在这样的情况下, 那些相应的规则并不是简单地来自随着友谊而生长的自我解释, 而是在友谊外部的社会中已经存在着的规则。因此可以说, 友谊的行动规则是社会的机制, 在友谊中, 各方都拥有共同的对实践的知识, 这些实践知识集中描述了,

① Schleiermacher, “Brouillon zur Ethik”, a. a. O., 第 167 页 f.

② Hardimon, “Role Obligations”, a. a. O., 第 336 页。

③ 参见 Liz Spencer/Ray Pahl, *Rethinking Friendship. Hidden Solidarities Today*, Princeton/New Jersey, 2006, 第 3 章。

我们今天应该怎么去理解友谊的关系。一旦出现对这种存在于潜意识中的友谊规则的偏离，通常会被看做是友谊的危机，对相应规则的严重伤害，会被感受为是对友谊的终止。^①

“古典”和“现代”友谊的区别，用施莱尔马赫的话来说，使我们现在注意到一种机制性的变化，这种变化正在开始形成我们今天所理解的关系形式。^② 对于古典和中世纪友谊的事实状况，我们确实知道得很少，因此也就只能是多少提出些猜测。但有一点是相当肯定的，在那段历史时期，男人们有着较高的社会地位，因而也就有着更多的机会，在他们狭隘阶层的范围内，相互结交非正式的、被称之为友谊的关系，而妇女们则因为强加给她们的与庭院和住房的紧密联系，几乎完全被排斥在这种形式的友谊之外。^③ 在中世纪，上流社会男人之间的友谊已经具有一种礼节性的、以维护特

① Michael Argyle/Monika Henderson, "The Rules of Friendship" "The Rules of Friendship", in: *Journal of Social and Personal Relationships*, I (1984), 第211~237页; Gerald D. Suttles, "Friendship as a Social Institution" "Friendship as a Social Institution", in: George McCall u. a. (Hg.), *Social Relationships*, Chicago, 1970, 第95~135页。

② 把友谊的机制性转换表述为“世俗化”和“个人化”程序，参见 Igor S. Kon, *Freundschaft. Geschichte und Sozialpsychologie der Freundschaft als soziale Institution und individuelle Beziehung*, Reinbeck b. Hamburg, 1979, 第50页后; 关于“老的”“亚里士多德”式的和现代“民间”的友谊之间的区别，也出现在苏格兰的道德哲学中，我一会还会谈到，参见 Allen Siver, "Friendship in Commercial Society: Eighteenth Century Social Theory and Modern Sociology", in: *American Journal of Sociology*, 95 (1990), Nr. 6, 第148页后。

③ 关于妇女之间的社会关系在古代几乎没什么意义，参见 Louise Bruit Zaidman, "Die Töchter der Pandora. Die Frauen in den Kulturen der Polis", in: Georges Duby/ Michelle Perrot (Hg.), *Geschichte der Frauen*, Frankfurt/M., 1993, 第1卷(古代), 第375~417页。

权联盟为目的的特征；而在社会底层，男人之间的非正式社会关系，主要是建立在邻居和同事关系的形式上。^① 所有这些男人的“友谊”联盟，由于受到政治或生意意向的限制，主要是建立在互惠的利益基础上，而相互的情感或尊重在这种关系中则自然在其中占有较少的位置；与此相应的是那些互补的角色义务，这些角色义务不一定是平均分配，而是根据所需解决的任务所设定的，但它在广义上会有益于对方。尽管亚里士多德赋予友谊以无私和以美德为基础等许多道德特征，^② 可是一直到现代早期，男人间友谊的世界仍充塞着浓烈的唯利是图；即使是在社会上层，友谊也常常通过礼仪的形式隐含了相互的尊敬，但友谊主要还是用来建立一种社会网络，通过网络来达到帮助和保护的目的。

由于在友谊中，个人无法独自酌情决定是进入还是退出友谊，所以友谊的机制，不能被看成是一种社会自由的领域；友谊不仅有着严格的阶层限制，而且在建立友谊联盟之前，人们就需要感受到相互之间有一种相同利益。当然，在

① 关于中世纪的社会上层的友谊表现特征，参见 J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Niederlanden*, Stuttgart, 1939, 第 72 页 ff；关于社会底层的友谊，参见 Igor S. Kon, *Freundschaft*, a. a. O., 第 48 页。对友谊类型作一种历史文化的普遍比较，参见 Shmuel N. Eisenstadt und Luis Roniger, *Patrons, Clients and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Cambridge, 1984。这个研究在理论上支持了大致这样的表述：友谊是从高度形式的赞助关系到亲密的私人性的信任关系发展而来的。

② Aristotels, *Nikomachische Ethik*, übersetzt und hg. von Ursula Wolf, Reinbek b. Hamburg, 2006, 第 8、第 9 章。

社会底层肯定除了通常的友谊之外，也还有着伙伴友谊和同志情谊的形式；但这类友谊显然只具有个别的特性，无法得到文化或既定实践的支托，因此也不能作为一种社会机制的形式。我们已经知道，这一切都是在那个历史时刻之后发生的变化，即随着经济行动和资本市场所赢得的重要地位，也增长了对符合时代的个人独处空间的需求；正如艾伦·西尔弗（Allen Silver）所指出的那样，那时为缓解（男性的）市场参与者的商业压力以及作为一种与市场相对的平衡力量，所需要的没有商业气息、纯粹由“好感”和“情感”产生的友谊关系，才出现在苏格兰道德哲学的思想中。^①如果把这说成是友谊的思想或机制的诞生，可能会有些问题，但是弗格森（Ferguson）、休谟（Hume）、哈奇森（Hutcheson）和亚当·斯密（Adam Smith）都把艾伦·西尔弗的著作，看做是现代形式的友谊的奠基文献。因为这里第一次以体系的形式表达了关于友谊的思想，也就是在家庭关系的同时，还可以有社会关系的第二种形态，在社会关系的第二种形态中，主体也只是出于情感和吸引而相互建立联系。

友谊作为一种对立于商业社会的社会关系形式，对社会有着广泛的影响，这种影响力的巨大，我们在康德和黑格尔那里就能看到，只是几十年后，他们就不约而同地对它作了几乎相同的思考；不管什么时候，只要在他们著作中把友谊作为一种独特的关系结构来探讨——这是常常出现的，他们虽然也会有亚里士多德关于友谊的道德特性在眼前，但更

^① Silver, “Friendship in Commercial Society”, a. a. O., 第 1474 ~ 1504 页。

是想着那个苏格兰人的那些已经成为基本实践的道德哲学思想。与他俩的思想相同的，自然是浪漫主义思潮，在这种思潮中，友谊很快升华为在“爱情”之外的一种理想的社会关系形式；但就是在这里，友谊独特的特性也不是仅仅来自经典文化作品，也是采集于那些在日常生活中已经有了初步轮廓的社会实践。^① 在欧洲那些国家，这种新思想的机制转换这时已经不可抑制，在智识生活的中心，到处都开始建立男人间的关系，一种排除经济算计和利益，以公开的情感和相互补充为基础的关系。^② 但是我们也不应过高估计这种变化了的对友谊的理解在社会上的传播，因为它最初只是一些受教育层次的人的专利，只有他们才能在实践中行使一种以信息交流为主和强调情感的两人关系。但是这些最初的实验，典范地打破坚冰，开辟道路，创立了一种历史上前所未有的社会关系形式：主体教育自己，要相互接受督促自己积极参与生活历史应变，调整对待别人角色的角色。这种两人关系形式的新意在于，这里不仅表现出与别的同性有一种理解和情感的意愿，它直到现在最多只是在家庭和亲戚中才被看做是自然而然的事；并且个人的感受和立场在这里一下子成为对话的内容，而以前在公开场合从来就没有过。在这类实验的地平线上，“浪漫的”

① 参见 Kon, *Freundschaft*, a. a. O., 第 61 ~ 73 页；以及 Friedrich Tenbruck, “Freundschaft. Ein Beitrag zur Soziologie der persönlichen Beziehungen”, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 16 (1964), 第 431 ~ 456 页。

② Albert Salomon, “Der Freundschaftskult des 18. Jahrhunderts in Deutschland: Versuch zur Soziologie einer Lebensform”, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 8 (1979), 第 279 ~ 308 页。

友谊试图逐渐以角色模式和实践，在另一方友好的关注和反射中，使自己个人的情感，经历一种直接的社会生活，体验到自己个人自由的升华——因此而形成了现在通行的友谊和自由的联盟，斯莱尔马赫所提示的感受能力的相互自由协调，也因此而成为两人关系的一种新的形式。

但是友谊的这种新的社会形式，用了 150 年的时间，才越出狭隘的知识分子圈子，进入到各个民众层次，成为习以为常的社会生活。浪漫主义思潮兴盛的几十年后，同性（女性或男性）共同社会生活中所发生的那些重大变化，就是同性知己的构想正在逐步扩展的变化：年轻的姑娘和未婚妇女也开始在 19 世纪为自己找到了这种新的交往形式，她们在寄宿学校和教育机构结交了称之为“心心相印的友谊”，为她们提供了相互交流情感心态的空间；^① 在那些只有男人才能加入的团体中，大都是些经济和政治利益组织，现在除了正式的业务关系，也开始不断发展相互信任的两人关系，甚至有时也能谈论些个人的私事。^② 当然，友谊在社会中扩展的进程，自然也会有曲折，也会遇上它自己的界限，因为男人普遍不愿对别人谈论自己的情感和感受；直到今天，在各个不同社会层次里占有主导地位的仍是几百年来流传给我们的、那些强壮的能够自我控制情感的男人形象，这也使得他们即使在他们的同性

① Yvonne Knibiehler, “Leib und Seele”, in: Georges Duby/Michelle Pertot, *Geschichte der Frauen*, Frankfurt/M., 1997, 第 4 卷（19 世纪），第 14 章，第 373 ~ 415 页，特别是第 404 页。

② 现实主义小说对这种男人关系的转换的描述，特别清楚地出现在：Theodor Fontane, *Schach von Wuthenow* (1883), *Der Stechlin* (1898)。可惜我还没有看到对他的小说主体的特别研究。

面前也羞于袒露纯粹个人私事的情感和自己的不安全感。

当几乎在所有的社会阶层中，不仅为男性也为女性，都排除了表述自己生活目的的心理和社会障碍以后，现代友谊理想，才能完全作为机制化了的实践得以承认。如果我们把主体在社会中广泛而又普遍解除心理障碍的时间，定位在第二次世界大战结束后的历史时期，可能是不会错的，那时随着大多数西方国家开始的经济繁荣的浪潮，也出现了一种迅速个人化的进程；^① 在那之前，男人在家庭、战争和经济中都占有统治地位，传统的性别角色，虽然给予双方个人自我认知的空间都较少，但基本上仍是完好的，而战后则在那个地方冒出了很开放并且充满情感的对自我认同的设计。可以猜测，也许这就是在西方社会中出现纯洁的个人友谊的伟大时刻；从那时开始，不管在哪个社会层次，不管男女，人们都具有了文化上的能力，在相互间实践那个早就存在着的充满信任和友谊的两人关系的这种社会形式，不抱任何私利地参与到另一个人的生活命运中去。直到最后也渐渐撕去了那些以前只允许在同性中建立友谊的社会标签；男女间近距离的私人关系，现在也不会再有什么尴尬和诽谤，完全可以按自己的心愿伸展到人生的任何阶段。^②

自那以后，也就是 20 世纪 60 年代以来，友谊成了各个

① 参见 Ulrich Beck, *Risikogesellschaft*, Frankfurt/M., 1986, 第 2 部分；对于由此而带来的友谊思想的传播，参见 Anthony Giddens, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt/M., 1993, 第 148 页 f。

② 参见 Rosemary H. Blieszner/ Rebecca G. Adams, *Adult Friendship*, London, 1992。

阶层都运用的私人关系形式；虽然它还没有完全去掉传统的有着性别特色的男人伙伴关系或利益联盟的色彩，但在总体上只有当它没有任何目的，只是纯粹出于对对方的关心的时候，才被认为是“合适”或“真实”地实现了规范的基本模式。^① 建立在苏格兰道德哲学设想的社会关系之中，通常在青少年期就学会的友谊的角色义务，^② 虽然没有任何法律制约，但仍然具有机制性规范的特性：主体自觉地把握规范性规则，他们懂得在“真正的”友谊中，相互有责任对另一个人生活中的忧愁和决策需要，给予一种持久的关注；对于朋友的真心话要经得起信任，不经当事人同意，不去传播给第三者；在有个人危机时，以建议和关怀给予互相帮助；即使暂时还不理解朋友（不管男女）的私人决定，仍能一如既往地关心对方。^③ 友谊要服从的就是这些定义模糊、经常需要解释的行动规则。在正常的情况下，如亚里士多德就已经知道的那样，^④ 友谊的前提，是一种互惠的尊重。它不是一种简单地对另一个人外在可感受的生活成就表象的尊重，而是对一个人以动机形式深藏在表象后面的那些道德视野和道德决定的尊重——因为个人实现自己生存的行为方式，而使朋友们相互认为对方是值得尊敬的。

出于对友谊的这种“道德”特性的考虑，近年来有着

① Spencer/Pahl, *Rethinking Friendship*, a. a. O., 第3章。

② 参见 Monika Keller/ Michaela Gummerum, “Freundschaft und Verwandtschaft—Beziehungsvorstellungen im Entwicklungsverlauf und Kulturvergleich”, in: *Sozialer Sinn*, I (2003), 第95~121页。

③ Argyle/ Henderson, *The Rules of Friendship*, a. a. O.

④ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, a. a. O., 8. 9.

一系列的尝试，在总体上把友谊的意义说成是一种成功生活的条件，并且特别强调它的道德教育意义。在第一种情况中，是古老的亚里士多德的思想在起新的作用，按他的理论，没有私己利益的友谊是一种个人美好生活的前提，因为它在相互自愿的共同商讨中，为各自对自己的生活决策提供了一种反思性考察和验证的机会；^① 正是在一个日益自主化的时代，经常是这么强调的，需要一种持久友谊作为社会平衡，内在于友谊之中的询问机制，可以避免出现那些纯粹个人的善意取向却带来相反结果的错误。^② 在第二种情况中所涉及的友谊的道德价值的问题，如今已经有着广泛的一致看法，与他人的一种十分信任的紧密关系，会对自己形成一种温和的求知压力，人们会在这种压力下不断地使自己原有的道德原则去适应个别情况下的现实情景，因而摆脱了固执僵化；^③ 在社会化理论的观点中，常常强调皮亚杰（Jean Piaget）的理论：在同伴中的友谊，为儿童和青少年学习道德义务和原则的社会意义，提供了一种理想的机会。^④ 但这一切都是些自发的考虑和看法，实质上一点也没有靠近我们的问题——友谊今天的实践形式，有多大的程度表现为社会

① 参见 Ursula Wolf, *Aristoteles' "Nikomachische Ethik"*, Darmstadt, 2002, 特别是第9章第3部分。

② 参见 Arne Johan Vetlesen, "Freundschaft in der Ära des Individualismus", in: Axel Honneth/Beate Rössler (Hg.), *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, Frankfurt/M., 2008, 第168~207页。

③ 参见 Marilyn Friedman, "Freundschaft und moralisches Wachstum", 第148~167页。特别参见 *What are Friends for? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory*, Ithaca, 1993。

④ Jean Piaget, *Das moralische Urteil beim Kinde*, Frankfurt/M., 1976。

自由的第一种机制领域；在当代宽容气氛中被看成是符合规范，并且极自然运作着的两人的私人关系，可能会从各种角度帮助个人实现他的生活；但是这仍然还远远没有说明，为什么个人能在友谊中看到他自己自由的一种社会体现。

这里的关键是，现代友谊特别让一个人把自己的意志作为一种经历，渴望向朋友倾诉自己具体的想法，打开心扉，去除内向。具有互补性的角色义务，决定了今天社会的友谊实践，有了朋友就能袒露心扉，就有了公开说出自己的情感、观点和意图的听众，因此也就没有了无处可叙心事的孤寂。我们在与朋友谈话和聚会中体验到自己意志的“解放”，是这么自然而然，以致我们几乎不再使用自由这个词，其实只有用自由才能解释，我们在友谊中最初和最重要的是寻找些什么，它在我们社会生活内部究竟有着怎样的位置。由友谊的关系构成的机制形式，有着前反思的特性，即双方都还没有进一步讨论各自的愿望，还没有把自己的情感和观点无保留地向对方倾诉；这时，在每个人潜意识里的角色义务，就会冒出来干预，它使相互间有一种信任 and 安全感，即使是最怪异和最不合情理的愿望也会被对方严肃对待，并且不会被出卖。向朋友倾诉的那种既是愿意敞开心扉，又是期望得到关怀的体验，使友谊成为社会自由的一种心理归宿：个人可以和应当在友谊中，将他特有的经历向另一个人坦然倾诉，打开往常不言而喻必然要坚守的心中的城府。因此，在另一个人那里却又在自身之中，意味着在友谊中，当自己的愿望还不清晰只是突然冒出来的时候，就能不怀戒心轻轻松松地向另一人述说。

当然今天肤浅地把主体的个人生活与友谊的价值连接起来，也可能不是这种自由的形式，而是另外一些动机，他们今天站立在一起，可能只是为了在生存的极端情况下，得到一些私人决策的咨询，或在共有的权益中享受扮演一种强者的乐趣。赢得自由，是可以毫无顾忌地述说自己的感情和经历，它的特点是可以说说自己还没有完全成熟的感受；这种感受完全来自于无意识之中，因此也不是特别容易用语言来表达，但却又间接地表现出个人突然放松，无忧虑和随意的情感心境，这就是典型的朋友间的信息交换。可以说，即使在那些围绕特殊感受的小说中，也不会对这种解放和释放感受有更多的描述了；人们常希望能在小说中寻找出证据以帮助证明，现代友谊的核心是自由的一种前所未有的形态。^①但是这种现象学上的不可把握性，应该不妨碍我们仍然坚守苏格兰道德哲学和浪漫主义思潮的明智，在18世纪开始的摆脱了利益权衡的友谊机制中形成了一种主体互动自由的特殊形式：另一个人在这里不是被限制，而是个人自由的条件，因为他作为可信任的互动伙伴，给予他的朋友一种机会，越过心理界限，表达自己的愿望，从而构成了道德自我认知的一种“公开的”空间。如同在所有相关的机制中，因此也在友谊中，要想赢得自由，就必须接受赋予保障自由实践稳定性的互补角色义务；懂得自己有义务对朋友行使共

① 关于友谊是保障自由的真实神话，参见 Harry Mulisch, *Die Entdeckung des Himmels* (1992), München/Wien, 1993；对于相似的热情友谊和爱情之间的细微区别，参见 Wallace Stegner, *Zeit der Geborgenheit*, München, 2009。

同适用规则的道德立场，在这里是自由不可或缺的前提。

最近一些年来，总是有一些对我们这个时代的猜测，认为如今鉴于不断递增的个人化和业绩压力，特别是个人友谊的社会形式的生存遭受到了威胁：比如要求社会成员不断提高职业竞争能力，个人必须有提高业绩的愿望，比如工作的灵活性成为日常强制，个人只能偷偷地为自己的前程做些准备，那么在那些地方也就不可能有个人相互参与的无私利性，而这恰恰是维护充满信任的友谊所不可或缺的。^①可是要想对这些怀疑性的诊断，作出令人信服的实验性考查，却又是件不容易的事；有效检验这类主题的方法实在是少得可怜，所以只能在总体上依靠对日常生活聪明的普遍观察，或者依靠对时代有着敏感诊断的艺术作品。如果观察我们前面提及的那些现象，我们会非常明确地看到一种倾向，强调友谊是一种为私己利害所用的关系，是一种抱着利己利害的目的而特意去网络关系。^②但近期有一些实验性研究都不约而同地显示，社会成员在今天的社会中仍把握着充满信任的友谊规则，一旦这些规则受到伤害，也就会作出相应的非正式惩罚的反应：^③就如在不远的过去，在今天显然也是，如果把友谊关系私己利害化，就违反了友谊的规范实践；并且也如过去一样，朋友间相互有着诚意关心对方的义务。研究

① 参见 Vetlesen, “Freundschaft in der Ära des Individualismus”, a. a. O.; Robert N. Bellah u. a., *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*, Köln, 1987, 第 165 页 ff。

② 对时代作出诊断性的小说有着许多关于这类友谊策略的描述，参见 Jonathan Franzen, *Freiheit*, Reinbek b. Hamburg, 2010。

③ 比较：Spencer/ Pahl, *Rethinking Friendship*, a. a. O。

表明，那些偏离这些社会规范的私人关系，严格来说通常就不再称为是“朋友”了；对于那些有着利害关系的私人关系，有一些另外的词汇，从“酒肉朋友”、“裙带关系”一直到纯粹的“工作关系”。实际上没有什么理由，去怀疑现代朋友机制的稳定性；在我们今天所有的私人关系中，在个性化和灵活性的迅速进程中，友谊可能是最具有持久性的关系。与以往相比，这样的友谊更是超越了各个阶层的界限，它几乎没有种族的距离，也越来越不受地方和地点的限制，在今天民主时代的所有道德中，它是最具有民主要素的道德关系。

亲密关系

我们今天能够把亲密或爱情关系看成一种独立的社会关系，是近期刚刚暂时停止了个人关系分化进程的结果。我们已经认识的爱情，形成于18世纪后半叶，是在机制化的形态中唯一的一种以性的欲望和相互的情感为基础建立的个人关系形式。那时已有了较大变化的男女关系，导致人们逐渐接受以热烈的爱慕关系，作为选择性伴侣的准则。^①但是这种新的关系模式能够以完全“民主化”的意义，也就是不仅是为异性恋者，而且也为同性

① Luhmann, *Liebe als Passion*, a. a. O., 第13章; Lawrence Stone, "Passionate Attachments in the West in historical Perspective", in: Williard Gaylin/Ethel Person (Hg.), *Passionate Attachments: Thinking about Love*, New York, 1988, 第15~26页; 对亲密关系的历史作一种心理分析并很具有信息含量, 参见 Eric Smadja, *Le couple et son histoire*, Paris, 2011。

恋者，在所有的社会阶层中为相爱的人们提供一种同等的机会，还必须要再等待 200 年的时间；^① 今天，亲密关系的机制已经远远脱离了婚姻和家庭，它对于所有社会成员来说，只要不想相互有一种受国家制约的长期性责任，不管有着怎样的性意向关系，都是一种合法的关系形式。

在 18 世纪结束前的那一历史时间段里，只要说起亲密关系，可能已经有一种概念的误解。当然即使在古代和中世纪也有着强烈的爱情关系，风流逸事和同性恋，但是没有某一种机制模式能够表现这种出于情感或相互吸引的情侣关系的亲密和坦诚；这些关系被人们看成是需严格调整的例外，或是对正式规则的偏离；当时社会对性关系的预先设定是，它只能在社会合法婚姻的两人关系中进行，有着严格的阶层限制，并且以家庭长辈的经济权衡为基础。即使进入 17 世纪以后，对于欧洲的富有阶层来说，父母们都忙碌着为女儿或儿子寻找结婚的对象仍是很自然的，只是出于对整个亲戚关系长期利益的算计，而根本不顾及儿女们的情感和谐或个人幸福；所以对那个时代的男女关系，使用“亲密关系”这个概念，不仅是很有问题的，也会使人误入歧途；不管怎样，“亲密关系”毕竟是以一个能够相互感受个人情感的空间为前提的。^②

① 关于爱情的逐渐“民主化”，参见 Luhmann, *Liebe als Passion*, a. a. O., 第 175 页。

② 参见 Reinhard Sieder, “Ehe, Fortpflanzung und Sexualität”, in: Michael Mitterauer/Reinhard Sieder, *Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der Familie*, München, 1977, 第 141 ~ 161 页。

第二篇 自由的可能性和自由的真实性

在总体上可以这么说，莎士比亚的爱情十四行诗和他的悲剧《罗密欧和朱丽叶》，是最早表现这种渐进变化着的婚姻爱情文化的文学艺术作品；他的新意是，绕开现实社会通行的实践，以诗一般的语言，来赞颂当时新兴起的那种充满激情的情感关系。^① 在 17 世纪的进程中，当不断有一些可以实验爱的激情或情感关系的小小空间的时候，至少在西班牙、法国和英国的贵族家庭中，似乎出现了一些这类关系的变革。^② 但是公众社会对这些解放的尝试，仍然抱着严厉的拒绝态度，打开那个时代流行的建议、医学小册子、宗教布道等一些书籍或文字，我们就能非常清楚地看到这种拒绝态度；绝大多数民众仍然认为，在结婚后方可实施的性行为，必然在作为当事者的男女间，形成一种他们所要求的和谐和稳定的关系。因此，就如现代充满信任的友谊，现代以感情为基础的爱情关系，直到 18 世纪末，并没有表现为一种社会机制化的进程；在这段深刻变革的历史时期中，几乎已经有了所有认可现代社会决定性的文化前提，在社会上层中也开始认为，只有相互的情感才允许作为男女婚姻关系的合法基础。同时也开始把这种性和男女之间关系的新的理解，与个人对自己自由的构想连接在一起：与以往的婚姻关系

① 关于莎士比亚，参见 Stephen Greenblatt, *Will in der Welt. Wie Shakespeare zu Shakespeare wurde*, Berlin, 2004, 第 4 章；关于那个时代的爱情概念的变化，参见 Jean-Paul Desaire, “Ambivalenzen des literarischen Diskurses”, in: Georges Duby/Michelle Perrot (Hg.), *Geschichte der Frauen*, Frankfurt/M., 1994, 第 3 卷（近代早期），第 279 ~ 310 页。

② Luhmann, *Liebe als Passion*, a. a. O., 第 6、第 7 章；关于对法国道德主义者转变的研究，参见 Louise K. Horowitz, *Love and Language: A Study of the Classical French Moralists Writers*, Columbus, 1977。

相比，个人现在在不靠父母之命媒妁之言，完全以他个人感情选择的人生关系中，不仅应该更自由些；而且除此之外，这种自由选择的男女关系自身，现在也被看做一种社会性的努力，它是个人实现自己自由的一种特殊形式。黑格尔在他的《法哲学原理》中试图指出，在纯粹以感情建立的婚姻中，这两个统一起来的人的需求，可以达到各自都希望的发展，因而在这种“自由的”互动中，体验到自我实现；除了黑格尔，当时还有许多人也有与他相似的看法；^① 可以追溯到荷尔德林（Hölderlin），他的统一哲学甚至捍卫这样的思想，即只有在爱情中，才能完全实现人的自由，因为这里一个人为另一人提供了一种无限制的自我实现的机会。^②

当然，那个时代的这种理想主义，在市民婚姻平淡的日常生活中，并没有给人们留下多少自由的硕果，妇女们由于当时占主导地位的性别归属，很少有机会能够自由和任意地表达自己的需求；众所周知，按既定的机制性角色分配，妇女有在家实施家务和儿童教育工作的义务，而男人则有特权，在外从事公众性的社会工作，因而要承担养家糊口的责任。^③ 除此之外，这种古老的婚姻形式在 19 世纪，也有了它新的扩展，即形成了一种半公开的妻妾机制，它使富裕社

① Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O.

② 参见 Dieter Henrich, “Hegel und Hölderlin”, in: ders., *Hegel im Kontext*, Frankfurt/M., 1971, 第 9 ~ 40 页。

③ 参见 Joan B. Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca, 1988。

会阶层的男人，在所有当事者的容忍下，有机会将他们的性需要在婚姻之外得到满足；无数这种类型的小说（故事大都发生在法国省城），描写了一些来自贫穷家庭的独身妇女，怎么通过与富有男人之间的交换——给予男人们以性的满足，换来物质上的生活资助——而有了一种稳定的，甚至令人羡慕的生活。^① 在总体上，19世纪是一个典型的历史过渡时期，那时的新的关系模式虽然已经社会机制化了，但还没有按规范性原则所要求的，转换为日常生活实践的经验：性的关系，从父母利益算计的束缚中解放了出来，受相互感情的决定，但却又只能正式地置身在婚姻的法律框架内，因此也只是保留了异性的婚姻实践；但还根本没有黑格尔和他的同时代人，在赞美这种男女间的新关系时，所关注的那种主体互动的自由。只是刚刚成为机制原则的平等和自由的亲密关系，至少使得那个时代越来越多的女性，能够认真对待自己的情感，反叛成为占主导地位的关系原则；那个时代对后人有着巨大影响的小说，又一次聚焦在女性的这种自我解放的努力上。^②

① Emile Zola, *Nana*, München, 1985. 关于整个主题，参见 Albrecht Korschörke u. a., *Vor der Familie. Grenzbedingungen einer modernen Institution*, München, 2010, 第 57 ~ 66 页。这样的实践还能维持多久？参见“Adornos verkaufte Braut—Rekonstruktion einer Beziehung”，in: Stefan Müller-Doohm, *Adorno-Portraits. Erinnerungen von Zeitgenossen*, Frankfurt/M., 2007, 第 309 ~ 334 页。

② 参见 *Effi Briest*, *Madame Bovary* 和 *Anna Karenina*，除此之外，还有：Anton Cechov, “Die Dame mit dem Hündchen”，in: ders., *Die Dame mit dem Hündchen. Erzählung 1887 - 1903*, Zürich, 1976, 第 250 ~ 271 页；Iwan Bunin, “Visitenkarten”，in: ders., *Dunkle Allen. Erzählungen 1920 - 1953*, Berlin und Weimar, 1983, 第 367 ~ 374 页。

将这种已经机制化了的“浪漫”爱情的原则，也应用到女性和性倾向的少数派中去的尝试，在 20 世纪导致了这种纯粹由爱情决定的、不受国家限制的亲密关系机制的不断民主化。两次世界大战延缓了这种解放的进程，灾难事件过后留给人们的心理创伤，造成了一种有利于按以往男性占主导地位实践的民众情绪和心态；因此在 20 世纪的 20 年代和 50 年代这两个历史时期，一切有着男性权威和强制的民间婚姻再次盛行，当然在社会的基础和在法律之外，却也已经开始确立许多其他的亲密关系——同性恋者非法地在一起生活，男人和女人组成非婚姻的生活共同体，婚外恋的关系现在也更多的是由女性主动出击。但是这一切关系，都只能在第二次世界大战阻碍解放进程影响的最后消失，以及西方的经济繁荣加速了个人化之后，才沉淀为机制化的实践，并成为社会日常生活的合法组成部分。从 60 年代开始，在为争取表达自己需求和自我认同构思有更多社会空间而出现的社会争斗和冲突中，妇女和性倾向的少数派推动了一系列法律和道德的改革，这些改革在总体上改变了人们对婚姻、家庭和性的立场和观点：避孕的合法化，以及社会因为避孕药而更民主化；大多数西方国家对同性恋从禁止改变为容忍；妇女不仅在法律上获得了与男人同等的权利，而且也越来越多地走出家庭跻身于社会性工作领域；由于国家干预的消失，离婚也容易多了，并且可以没有任何麻烦地再婚；对婚前或婚外性关系的禁忌开始崩溃，社会给予了这种尝试性的性行为最大的容忍空间。最后是家庭和学校也改变了教育方式，更关注孩子的权利和意愿，

几乎完全废除了肉体惩罚。^① 这些在法律和文化上的变革，后来被人们称之为“性革命”，但我觉得最好还是与这种说法保持一些距离，宁可把这些变革理解成普通核心家庭一种渐进的机制解构的开始，这种渐进过程的终点是亲密或爱情关系机制的自我内化；^② 这种来自性和情感动机的主体互动关系，远远脱离了家庭共同生活和孩子教养的机制综合体，它已经是一种完全独立的社会实践体系，是一种在原则上对每个成年的社会成员都开放着的实践体系。

当然，在社会的日常生活中还必须有更多更进一步的这类变革，这种新的行为体系才能在事实上确立它广泛和持续的影响：只是近年来，同性恋夫妇在公众场合也能如同异性夫妇为社会所认可和为人们所接受；只是近年来，女性能按自己的意愿主动追求和建立爱情关系，而不必担心因此会带来的任何诽谤和指责。但是另一方面也不能算是操之过急，如果我们说，当今西方社会的所有成年主体，不管有着哪种性的倾向，他们的亲密关系都有着一定的时间界限，它表现了个人关系的一种独特的可能性：我们不仅在法律上而且也

① 关于法律的交换程序，参见 Jutta Limbach/Siefried Willutzki, “Die Entwicklung des Familienrechts seit 1949”, in: Rosemarie Nave-Herz, *Kontinuität und Wandel der Familie in Deutschland*, Stuttgart, 2002, 第 7 ~ 43 页。

② 关于小家庭的去机制化程序，参见 Hartmann Tyrell, “Ehe und Familie”, in: Kurt Lüscher/ Franz Schultheis/Michael Wehrspaan (Hg.), *Die Übergangszeit*, Konstanz, 1990, 第 145 ~ 156 页；这里不再提其他的著作了，可以集中参见我的短篇研究报告：Axel Honneth, “Strukturwandel der Familie”, in: ders., *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt/M., 1994, 第 90 ~ 99 页。

在文化上享有自由，只按我们自己性和情感的需求，去建立我们个人之间的男女关系。但是接受或建立这类关系，就要求我们懂得，我们未来相互间要遵守规范性规则，这些规则保障了超越我们相互认同的短暂性；这些规则以无意识实践的形式，确立了互补的角色义务，它的实现为社会自由的另一种特殊模式提供了可能性。

虽然现代的亲密关系自它从浪漫主义中诞生，就消除了它的阶层差别的印记，而向全体社会成员开放，但是它的规则却并没有在 200 年后的今天发生根本的改变。无论谁进入一种爱情的关系，不管是同性还是异性的关系，在今天仍然如那个时代，由于爱情的重要特性，而期望自己爱的那个人，也爱自己；^① 这种相互的爱，不应以另一个人的某种随意特性为基础，准确地说，而应以这个人认为是他自我价值的重要意愿和兴趣为基础。但是我们要尊重我们生活中的这样一个事实，即使是被一个人自己认为是已经成型的特性和取向，仍可能在他的人生进程中发生变化，因而产生了互惠的以共同未来为方向的义务：我们在“我们”的意义上，建立一种亲密或爱情关系，我们非常自然地期望在这种关系中，不仅是自己眼前已经成型的特性，能够得到对方的尊重，而且还有着我们未来能够一起共同发展的意向和愿望。有着未来性意图的“我们”的关系，明显区别于另一些个人关系，特别是那些互相明了只是短暂的亲密关系，也就是

① 参见 Neil Delaney, “Romantische Liebe und Verpflichtung aus Liebe. Die Artikulation eines modernen Ideals”, in: Honneth/Rössler (Hg.), *Von Person zu Person*, a. a. O., 第 105 ~ 140 页。

直到今天仍被人们称为“外遇”或“婚外情”的关系；但是如果这种关系中的两个人渐渐有了共同的未来意向，期望互惠地参与到对方以后可能形成的特性中去，我们也就能够说，这是一种爱情或亲密关系了。^①

这里的关键，是爱情未来的维度，它决定了许多互补性的角色义务，因而规定了今天亲密关系的机制性实践。要想让这种有着未来维度的爱情关系，在当事者以及他们周边的人的意识中，实现它内在的规范，那么双方都要能够不断关注对方所表现出来的对原先的一些偏好或兴趣的变化；期望双方能感受各自的细微变化，并不是双方明确约定的义务，但如果没有满足这种期望却又违反规则，这种自我矛盾的现象，揭示了亲密关系机制性的界限。只有两个人互惠地参与到对方的个人发展中去——即使一时还根本无法预期这种发展的方向和结果，仍能以善良的意愿陪伴和支持对方的发展——我们说，这样一种主体互动关系，才是我们称之为“爱情”的关系；这种有着未来不确定因素的情感，是否事实上也足以能够应变自我认同从渐进到突变的深刻变化，这是一个实验性的问题，但变化的终点肯定不同于它的起点，特别是绝大多数在起点时相互所作的许诺也会随着自我认同的变化而变化。^② 按爱情关系的时间结构，它实际上是一种

① 参见 Amelie Oksenberg Rorty, “Die Historizität psychischer Haltungen — Lieb’ ist Liebe nicht, die nicht Wandel eingeht, wenn sie Wandel findet”, in: Dieter Thomä (Hg.). *Analytische Philosophie der Liebe*, Paderborn, 2000, 第 175 ~ 194 页。

② 参见 Neil Delaney, “Romantische Liebe und Verpflichtungen aus Liebe”, a. a. O., 特别是第 131 页 ff。

双方一起建立的共有记忆的联盟，对共同经历的共同回顾，就会有勇气和情感动机来面对共同的未来，从而能够承受对方的个性变化；在今天，我们已经清醒地懂得，许多以热恋开始的关系有着它不可避免的短暂性，两人间的爱情关系，就更需要作为个人的自我，确实有对“我们”共有历史回顾的预期意愿——那些相爱的人相互赠送或共同置办的纪念品，就是为了在将来能够共同回顾两人今天共同走过的路程。^①

这里，人们也可以认为今天爱情的社会模式是一种友谊的强化形式。以这种形式，两人共同承担已经隐含在相互关系里的义务，参与对方的结构性意向，尽最大努力帮助对方的意向有一个令人满意的发展；人生不免会有一些并不是自己所期望的个人危机，在出现这些危机的时候，能够信任对方，知道自己会得到他力量和智慧上的帮助，这既是爱情关系也是友谊的重要要素。不容置疑，爱情有着一种预先设定的共同经历人生道路的标志，两个相爱的人会在一开始就把他们共同的未来作为一种强化爱情关系的要素，但是它特殊的时间性结构，可能在友谊的有些形式中也同样存在。爱情关系区别于一切友谊的地方，是它有一种对性的共同渴望以及一种从对方身体中得到

① 蒂尔曼·哈贝马斯 (Tilman Habermas) 认为个人客体性的意义首先来自自我的角度，而不是来自一种共同的我们，参见 Tilman Habermas, *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung*, Frankfurt/M., 1999, v. a. 第4章 b. 关于消费客体对稳定现代亲密关系的不断增长的意义，参见 Eva Illouz, *Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*, Frankfurt/M., 2003. 把“反思”而成的浪漫爱情，称为“怀疑的浪漫爱情”，参见 Reinhard Sieder, *Patchworks—das Familienleben getrennter Eltern und ihrer Kinder*, Stuttgart, 2008, 第41~47页。

的超越一切的愉悦。^① 在今天社会的任何地方，也许除了重症监护病房和养老院，都不会如同在一对进行着爱的性互动的情侣那里，表现出人体无法制约的独特性和它的脆弱性。

与浪漫主义爱情思想在西方文化圈内刚刚兴起的时代相比较，性的亲密，在今天受到更开放表达个人情感的影响；这期间不仅是文化的解释模式——按这种模式女性不拥有自己的性交往的需求——已经失去了它的效用，不仅是对同性间性游戏的禁忌已经有很大程度的解除，而且更重要的是近几十年来，那些对于诸如性“变态”一类的看法，也失去了它往日的重要地位。今天在亲密的关系中，只要是双方在他们道德自主框架内所许可的形式，都是合法的性形式。^② 当然这并不意味着，如今在性的互动领域里，完全解除了行动规则的义务；他们只是把这些义务从物理性的表层，调整到心理的深层。所谓“变态”或对规则的偏离，如今在当事人看来，不再是某些性互动的实践，不再是某种性互动的模式，而是如果这些性的欲望形式，违背互惠感受的条件，把对方只是作为一个性的对象来对待，那才是性的“变态”或对规则的偏离。^③ 因此，

① 参见 Delaney, “Romantische Liebe und Verpflichtungen aus Liebe”, a. a. O., 特别是第 126 页 ff。

② 参见 Onora O’Neil, “Between Consenting Adults”, in: *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), H. 3, 第 252 ~ 277 页。

③ 一些很有启发的文字，参见 Thomas Nagel, “Sexuelle Perversionen”, in: ders., *Letzte Fragen*, Bodenheim b. Mainz, 1996, 第 65 ~ 82 页。关于今天的性道德和五十年前的性道德的区别，参见 Aurel Kolnai, *Sexualethik. Sinn und Grundlagen der Geschlechtsmoral*, Paderborn, 1930。这里以令人吃惊的鲜明观点，针对相互自由的规范，已经把同性恋和非性器官的性交往看做是性变态。

被解除禁忌的，几乎是出现在偶然性性意向范围里的所有一切，只要在表现这一切时，不伤害那些前提，即也能让合作伙伴把自己作为性的对象来享受。今天作为“性变态”意向的边界线是，相互让另一个人把自己感受为激起性欲的源泉和对象；所有超过这条界线的行为，最严重的比如法律禁止的变童癖，都会伤害当今日常生活中规则性互动领域中的隐含规范。

不仅是互惠的欲望，而且身体亲密的重要地位，也都证明了，两个人在亲密关系中，首先和最初经历的是在身体上统一了的“我们”。在这样的关系中，几乎都会以微妙的手势，脸部的表情，或身体的动作让对方感悟到，对他来说，身体物理上的亲近，是多么重要多么值得追求；如果一下子没有了身体亲密，或者对此没有反应，那么这已经是最初的信号，表示两人的关系有些不正常了。如果一个人不得不承受与一个心爱的人的分离，就会更加怀念曾经感受过的身体的亲近；我们的生活中常有这样的现象，因为另一个人的远离，留下的那个人就会感觉到身上有一种物理性的疼痛，仿佛是自己的身体缺了些什么，仿佛是被那个远离的人从自己身上带走了些什么。爱情的关系是不能与日常的身体感受分离的；通常我们个人间的身体距离，通过爱情的物理性互补和扩展，在“我们”的身体统一中消失。

然而，在亲密关系中，如果我们不提及异质夫妇今天仍在继续使用的法律婚姻形式，那就是不完全的：即使没有生儿育女并因此而没有建立家庭的意图，相爱的男女仍可选择以国家法定婚姻的形式，为他们的爱情关系确立法律规则的

权利和义务。当然众所周知，以联姻的形式而产生的法律效力，已经不再是制造双方情感的手段了；受浪漫主义思潮影响产生了婚姻的新理念，而在新理念不断个性化了的今天，国家对婚姻的认可，实际上只是对已经成为“事实”的婚姻予以形式上的承认而已。^① 婚姻理念经历了两百多年的转变，如今也承认了没有国家合法形式的事实婚姻。同时也没有任何一个西方民主国家，试图废除婚姻法，以家庭法来取而代之；相反，在 20 世纪法律上正式缔结的婚姻，甚至比以往有着更多的法律保障，虽然在由爱情而缔结的婚姻关系的内部，仍然没有任何强制规定，^② 但是在它的外部，却有新的法律规则，规定夫妻双方相互的赡养义务：完全是在社会公平原则的意义上，这在我们直到现在的规范重构中曾只是略微带到过，有必要给予夫妻中那个负责家务的人——大都是已婚的妇女——以法律保护，即使在离婚或丧偶以后，不会使她生活没有着落。近几十年来的社会进步，也许还不够完善，但

① 参见 Dieter Schwab, “Eheschließungsrecht und nichteheliche Lebensgemeinschaft—eine rechtsgeschichtliche Skizze”, in: *Zeitschrift für das gesamte Familienrecht*, 28 (1981), H. 12, 第 1151 ~ 1156 页。特别有意义的是约翰·戈特利布·费希特在他的自然法文稿中把婚姻法总结为，是把一种还需要“建立”的爱情关系转换为一种“激昂”的国家承认的婚姻，参见 Johann Gottlieb Fichte, “Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre” (1796), in: *Fichtes Werke*, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin, 1971, 第 3 卷, 第 1 ~ 385 页, 这里: 第 308 ~ 343 页。费希特认为浪漫的爱情是国家婚姻法新的定义的基础 (“国家不能制定法律来规定夫妻之间的关系, 因为他们之间的关系根本不是一种法律关系, 而是一种心的自然和道德关系”, 同上, 第 16 节), 但是这并不阻碍他认为妇女在道德的性关系中要完全服从男人 (同上, 第 16 节)。

② 参见 Limbach/Willutzki, “Die Entwicklung des Familienrechts seit 1949”, a. a. O., 第 19 页 f.

还是很可观的，婚姻在这期间被定义为赡养和赢利共有的结构，不工作的一方在法律或自然（因为死亡）结束婚姻后，按赢利共有或赡养赔偿的形式有权得到婚姻期间的一半财产^①——这一切都是眼前正在整个欧洲风行的潮流。

从婚姻的外部来保护有经济依赖需要的那一方，当然由于同时也强调的亲密关系的自由性，就会导致一种自相矛盾；同性恋的生活伙伴关系，今天虽然在文化和法律上被容忍，但是与异性的夫妻关系相比，仍有着许多不利之处；因为他们（还）没有权利，走上法律结婚的道路，也就没有法律上对另一个没有经济来源的生活伙伴采取经济保障的预防措施的可能性。在同性恋一边，只要还没有法律上的同等性，所有一切都必须来自双方的财产协议；在另一边，在异性夫妻这一边，却能够凭借国家的制裁而有经济的保障。性倾向少数派的不利之处是，国家给予有正式婚姻形式的生活共同体某些特权，而同性恋的生活共同体却没有同样的权利；在这些特权中，可以肯定地说，首先是税的优惠，其次是对贫困孤儿的领养，同性恋是被排除在外的，这无疑是一种歧视。绝大多数西方民主国家的婚姻法，至今仍旧有着一些深刻的偏见，这些偏见，实际上在今天的科学论证中几乎没有什么说服力，甚至在公众的舆论中也丧失了它滋生的土壤：比如认为，男人和女人，由于满足了性的相互补充的前提，而能构成一种稳定的爱情关系，国家似乎就有理由，按他们两人的愿望承认他们的关系为“婚姻”关系，并为这种

^① 同上，第 22 ~ 28 页。

婚姻关系创建了一系列有着法律效用的保护条件。为了消除这种不平等待遇，如今“非婚姻形式的”生活共同体得到了一种弱于正式婚姻的法律地位，这种法律解决办法，肯定只具有临时性的意义；从长远来看，那些将同性恋排除在国家认可婚姻的法律特权之外的理由，最终会被人抛弃——然后就只有这个可能性，即或者在总体上废除婚姻法，或者是为任何一种亲密关系的生活共同体都敞开缔结法律婚姻的道路。在第一种情况下，婚姻的法律效用只是在建立家庭（有了孩子）的那一刻才有效，没有孩子的夫妻他们未来的相互赡养义务应当只是通过私人的合约来进行规范，在第二种情况下，所有的夫妻，不管他们有着怎样的性倾向，应当都有权利进行正式的婚姻登记，从而享有国家的法律保护。

但是那些今天在爱情关系中所体现的社会自由，肯定不是通过合约规定的义务，而是由国家强加给正式婚姻的义务来实现的；从中产生的主体权利，只能形成相互对立的个人要求，这些要求起着保护个人独立自主的作用，但并不是那种相互补充的形式，而相互补充恰恰是社会自由的精髓。而且自由的这种形式，并不需要感谢国家的（婚姻）法律，因为这种自由也体现在还没有完全结婚或不允许结婚的爱情关系之中；老费希特就已经懂得——当然是在他那个时代的文化限制之内——在这类关系中的自由，是一件“心和意志相连”的事，而不是法律的规则。^① 是性的亲密和身体联

^① Fichte, “Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre” (1796), a. a. O., 第 323 页。

合的体验，在两个相爱的人之间准备了非强制性互惠的基础，从而构成了实现社会自由的形式；两个人通过身体行为的互惠补充而联合，从现象学上来说，要比通过语言而连接在一起的友谊容易理解得多。友谊关系的规范性规则，如我们所看见的那样，在今天主要是使得两个个人在友谊的框架内互相补充，每个人是另一个人在事关重大的决定中的可靠的证人和顾问；对朋友中的双方来说，帮助自己的朋友看清他的意愿并为实现这些作出成熟的决定，是实现自己自由的条件。不过，当事者在社会自由的这种形式中几乎没有直接的体验，与这种形式的社会自由相区别，爱情关系的内部却有着完全不同的强烈体验；在爱情关系中，各自的身体只有在相互补充中才得到认同：两个个人在他们身体的相互补充和完善中，不仅相互支持帮助了各自的道德形成，更重要的是首先互惠地满足了各自身体的需要，而这种身体的需要对各自的活力和健康都是极其重要的。因此如我们看到，两个相爱的人在今天的爱情社会形式中，一个是另一个人的自由的条件，一个是另一个身体自我体验的源泉，在爱情中，自我的自然性挣脱了社会强加的束缚，回归到每个人最初的自然中去。^① 因此在另一个人之中，却又在自身，就意味着在爱情的亲密关系中，自我的自然需求可以通过身体的相互交流得以满足，不需担忧因此而带来的曝光的风险或受到伤害。隐含在爱情关系中的这种道德规

^① 这种爱情的思想也表现了规范的背景，这样的爱情形式会因为对利益的算计而变弱，参见 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt/M., 1951, Aphorismen 10, 11, 12, 107, 110。

则，在今天起着一种相互信任的作用，它使得一个人不用害怕就能够把自己的身体完全曝光在另一个人的面前；如果另一方违反或伤害了这些规则，那么这就是结束相互间关系的充分理由。

当事者在他们的互动中，把自由的这种特殊的实现形式，作为非常自然的体验，不费劲地就表现出自由的社会结构中现代形式的爱情状态：几乎没有一本新的文学著作，不是将有回报的爱情体验作为一种主体所经历的个性的扩展，通过这种扩展，整个的自我关系和世界观都发生了改变：当个人因为相互身体的结合而进入“我们”的状态中时，似乎突然一切都没有了边界，没有了以前把他与他的周围分开的心理界限，身体的结合，使他突然感受到一种以往完全没有经受过的不受任何限制的自由——因此有不少文化作品，以宗教的隐喻或与自然互动的画面来描绘这种从爱情中赢得的自由。^① 如果把这些影片或文学看做是时代诊断的探针，它比任何新闻媒体都能够更准确地把握社会结构的这种相互作用，那么在近年来正好可以注意到一种正在变化的现象，这种变化的方向是日益增长的漫无目标和无能为力去建立相互关系；如今，电影或文学作品中的主角常常被表现为，似乎他们已经很久没有动机也没有意愿，去承担稳定爱情关系的规范义务。^② 文学作品的这些观察在某些点上，与社会学

① 一个很好的例子，参见 Iwan Bunin, “Mitjas Liebe”, in: ders., *Dunkle Allen*, a. a. O., 第 106 ~ 176 页。

② 当代的电影，参见 Greenberg (2007, Regie: Noah Baumbach); 当代文学，参见 Silke Scheuermann, *Reiche Mädchen*, (Frankfurt/M., 2005)。

的描述很一致，它们表明，当今在个人的自我实现或自我发展中以自我为中心的动机，使得个人没有勇气去承担一种长期亲密关系所需要的结构性义务：一部分是由于现在的工作关系没有了至今一直习惯的工作时间和自由时间之间的界线，也有一部分是因为个人变化了的自我设计，把灵活机动看成是一种文化价值，使得如今的社会成员越来越不愿意按规范的规则去承担个人关系中的义务，而承担个人关系中的义务却是稳定一个社会的必要条件。这种动机变化的结果是，安娜·斯维德勒（Ann Swidler）在一篇著名的文章在写道，导致在今天的亲密关系中，个人的职业升迁意向超过了那些必要的义务责任，自我实现的目标超过了需要作出自我牺牲的意愿，性自由的愿望超过了曾经是很自然的相互忠诚；^① 因此如今，尼克拉斯·卢曼总结说，“中断（关系——作者注）和一人独处的可能性选择”，已经被人们所“理解”，并“严肃地安排进自己的人生计划中去了”。^②

要想精确地实验性预测这种趋势，在总体上自然就如对友谊的稳定性的预测一样，是很难估计的。但可以肯定的是，亲密关系的自主性机制，排除了所有社会的义务和亲戚的期望，^③ 只是个人情感的感受和对方吸引力决定了自己与另一个人关系的持续性；但是如果个人情感的源泉枯竭了，

① Anna Swidler, "Love and Adulthood in American Culture", in: Neil J. Smelser/ Erick H. Erikson (Hg.), *Themes of Work and Love in Adulthood*, Cambridge/Mass., 1980, 第 120 ~ 147 页。

② Luhmann, *Liebe als Passion*, a. a. O., 第 197 页。

③ 参见 Giddens, *Wandel der Intimität*, a. a. O., 第 8 章, 第 148 ~ 172 页。

因为缺少严格的强制，就很难再有维持爱情关系所需的义务感。同时再加上，除了安娜·斯维德勒，阿莉·霍克希尔德（Arlie Hochschild）也注意到了，^① 在今天，工作时间和工作以外的业余时间，已经越来越没有界线，个人也就越来越难把自己的个人关系与对职业生涯规划的考虑完全分离开来；这里涉及的问题，并不一定是爱情又进入社会再生产的领域，而是个人责任能力被掏空的症状，因为我们的社会对所有的个人关系都只是从职业发展的角度来评价。这样就使得只是近来才刚刚进入完全民主化的、并且遍及各民众阶层的、以互惠角色义务参与的“纯粹”亲密关系机制，今天又陷入了危机。无论如何，不断增长的离婚率，不断增多的单身者（包括单身女子），以及许多关于私人关系中激烈冲突的报道，都证明了一种为长期关系所要求的自我限制，正在主体中消失。

然而也有与这些负面描述相对立的意见，它完全是在另一种意义上对这些统计数据和惊人结果作出了它的分析。这种分析认为，以上的这些问题，只是纯粹亲密关系刚刚民主化了的机制，在建立最初阶段的适应问题。从这种分析的角度来看，要把机制性的这一事实——现在所有的社会成员应该都能够没有社会的压力，结成一种自由和平等的两人关系——看成是一种历史的挑战，这种挑战，至少在刚开始的阶段会出现亲密关系的危机和解体现象，这是极其自然的；

^① 参见 Arlie Hochschild, *Keine Zeit. Wenn die Firma zum Zuhause wird und zu Hause nur Arbeit wartet*, Wiesbaden, 2002。

在一些实验性数据所显示的爱情这一社会形式似乎正面临着崩溃的现象，并未反映出责任能力消失或自我发展需求的增长，而只是反映了伴随机制性原则的社会普及而出现的完全正常的学习困难。从这另一种假设的角度来看，许多在先前概述过的观察，确实没有了它负面的弦外之音，而能得出相当积极的解释：增长的离婚率也能说明，在今天，人们对建立在纯粹情感上的关系，比以前更认真了；成年人长期的单身生活，是一个人寻找自己真正爱情关系所需要的时间；不断增多的私人关系冲突，应该被看成是由于那些日常生活的麻烦，使当事者，特别是男人，愿意接受男女平等权利的规范原则，并以这些规范作为自己的行为方式。^① 另外也应当顾及到，除了异性之间，现在同性恋也能建立一种社会形式上合法的生活共同体；因此以往关系形式的不断破裂，至少有一部分由这个新领域里已为公众接受的共同生活而形成的有效模式所抵消。最后我们也不能低估反思和自我嘲讽的意义，在一个统计数据不怎么令人振奋的时代，双方都必须经常拥有一些反思和自我嘲讽，才能在永久关系原则和相互爱情之间保持平衡；比任何方法都更有效的方法当然是反思，它能够给予共同生活以一种表达，并以此来抗衡感情不可避免的惯性化。只有依靠反思，不受强制相互共存的社会自由

① 参见 Kai-Olaf Maiwald, “Die Liebe und der häusliche Alltag. Überlegungen zu Anerkennungsstrukturen in Paarbeziehungen”, in: Christine Wimbauer/Annette Henninger/Markus Gottwald (Hg.), *Die Gesellschaft als institutionalisierte “Anerkennungsordnung”*, Opladen/ Farmington Hills, 2007, 第 69 ~ 98 页。

才能拥有它的长久性。^①

即使以这样的观点来看问题，无法争辩的事实仍然是，不断增长的工作灵活性，不断变换的工作位置和地点，以及工作中随叫随到的要求，使夫妻越来越难真正是按社会规则去实践自己的亲密关系；相互间应尽的帮助和关怀，往往因为工作后的筋疲力尽，而无法长久地去实施这些义务。那些在近期被主体越来越多描述为资本主义的形式，^② 似乎也开始占领了现代亲密关系的领域：由于没有了工作时间和业余时间的界限，个人就处在一种随时听使唤和预见使唤的状态，因此社会成员也就越来越没有能力，进入到一种真正的私人关系中去，以及进入到随之而来的几乎无法估量的相互依赖性中去。如果一切真是这样，那么社会自由的这个强有力的机制就会在内部陷入被削弱的危险，被削弱的原因却完全是来自另外的领域，即资本主义的市场；市场的独立性和扩展性的倾向，剥夺了主体与另一个人长期关系所需的要素，从而取代了原本在浪漫爱情中成长出来的亲密关系。建立在社会自由各个形态总和基础上的民主道德的构架，如果失去了个人关系的形态，就不再是原先的构架了；因为个人关系的职能使社会成员的自然需要机制化，并使他们从相互承认的特殊体验中赢得一种重要的自我信任，所以可以这么说，没有了个人关系，也就抽去

① 参见 Illouz, *Der Konsum der Romantik*, a. a. O., v. a. 第4章。

② 关于这一类的资料分析，参见 Pierre Dardot/Christian Laval, "Neoliberalisme et subjectivation capitaliste", in: *Cités*, 4 (2010), 第35 ~ 50页。

了民主道德的脊梁。^① 对于社会自由的经济领域，也就是以市场为中介的经济活动，必须要有一种被称为重建的方式，来规定它的规范性界限，以终止经济的殖民扩张，不允许它再去危及社会自由的其他领域。

家庭

按个人关系重建领域的结构，我们直到现在只是探讨了两人的关系，那么家庭作为个人关系的第三种形式，它的典型特征是，在两人之外，至少还有一个人，也就是孩子，加入进了这种个人的关系之中；按它们的主体互动的章程，家庭表现为至少是三个人，而不是两个人的关系。^② 当然要对家庭作出普遍的规定，在历史上和在今天，有着它们几乎完全各不相同的前提。在前现代化的家庭中，除了父母和孩子，也还常常包括了其他的家庭成员，如仆人、祖父母（外祖父母）或父母亲的那些尚未结婚的兄弟姐妹，^③ 而今天单亲家庭则在不断增加，所以相比之下，第一种情况

① 参见 Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (erweiterte Ausgabe), Frankfurt/M., 2003, 第 153 ~ 172 页。

② 从总的角度来看这个问题，参见 Tilman Allert, *Die Familie. Fallstudien zur Unverwüstlichkeit einer Lebensform*, Berlin/New York, 1997；从心理角度来看这个问题，参见 Smadja, *Le couple et son histoire*, a. a. O., 第 178 ~ 193 页。

③ 参见 Edward Shorter, *Die Geburt der modernen Familie*, Reinbek b. Hamburg, 1977, 第 1 章。只是大家庭的数量比原先的猜测要有限得多，参见 Michael Mitterauer, “Der Mythos von der vorindustriellen Großfamilie”, in: Mitterauer/Sieder, *Vom Patriarchat zur Partnerschaft*, a. a. O., 第 38 ~ 63 页。

(前现代化家庭), 有着一种比较复杂的关系模式, 第二种情况(单亲家庭), 大都又只是一种两人关系(单身的母亲或父亲以及一个孩子)。现代家庭大概在 250 年前开始形成, 在当代仍是正常的机制, 我们还是应该按它的主体互动性结构, 把它看成是一种三人的关系; 并且, 父母是否已经结了婚, 是一对异性夫妻还是同性恋关系, 或者这个孩子是否真正是自己亲生的孩子(生物学意义上), 这些问题, 现在都已经不再是决定性的问题了, 这里具有决定意义的是, 两个情感相互关联的成年人的关系, 现在又通过一个第三者的加入, 即孩子或孩子们, 来加以连接。对于以现代家庭的形式来表现的社会自由来说, 这种结构上的三角关系, 是至关重要的。

从许多调查研究中我们已经知道, 家庭在人类历史上不是一个生物性恒定不变的常量; 它的机制形态, 总是在作着一种经常性的变化, 这种变化导致它的核心职能, 比如孩子的社会化, 现在就以另外的一些形式来完成了。在漫长的中世纪后期和新时代的早期还是相当顺理成章的: 对孩子的教育, 必须适应日常生活中劳动的节奏, 这些劳动通常是以家长式的经济共同体在全家, 或在贵族的庄园进行的经济生产; 那些农民和小手工业者家庭的孩子很早就被扯进了种植和家务的劳动中去, 而在上流社会家庭中的孩子, 则起着代表家庭的职能。在今天通常意义上的“儿童”年代,^① 对那个时代来说, 就如某种构成家庭共同生活的亲密关系, 是几乎根本说不上: 父母的婚姻常常是建立在纯粹利益的考虑

^① Philippe Aries, *Die Entstehung der Kindheit*, München/Wien, 1975.

上，家庭由一系列远远近近的家庭成员组成，以及家庭居住的空间，这一切都阻碍了在父亲、母亲和孩子之间建立一种强烈感情纽带的可能性，而这种感情纽带在今天对我们来说，是家庭关系形式的特征。家庭内部的这种温暖气氛（爱德华·肖特，Edward Shorter），直到浪漫主义爱情思想产生，并在它的发展进程中，解除了来自外部利益的考虑对婚姻所施的强制，才得以实现；因为在新的相互承认模式的地平线上，婚姻的双方现在不会像以往那样被人们逼着，尽快成立家庭生育孩子，而且夫妻双方也能把原先只是在他们两人相互间所感受到的情感和爱情，同样继续给予他们的孩子。婚姻和生育开始了现代家庭的时代，也就是在异性夫妻关系的“自然”形式上加上了孩子作为关系的补充。

当然，在现代家庭能够成为长期主导的关系模式之前，除了将爱情关系浪漫化，还必须有一些进一步的历史性更新，在这里我们只举几个典型的例子：在一个漫长的由市民阶层推动的进程中，家庭的共同生活将所有其他人员排除在父亲、母亲和孩子的三角关系之外；^①其次是在家庭中建立严格的分工制，母亲承担情感上对孩子的照顾以及家务，父亲则在外边挣钱养家，^②接着是用张扬的礼仪和日常的习俗创造一种特别的富有家庭性的气氛，来建立家庭成员间相互

① 参见 Mitterauer, “Der Mythos von der vorindustriellen Großfamilie”, a. a. O., 第 38 ~ 63 页。

② 清楚地表述了这个进程要归功于一种现代化的社会结构，使得家务劳动不再作为一种“真正”的工作，参见 Karin Hausen, “Arbeit und Geschlecht”, in: Jürgen Kocka/Claus Offe (Hg.), *Geschichte und Zukunft der Arbeit*, Frankfurt/M., 2000, 第 343 ~ 361 页。

关注和帮助所需要的那种紧密的情感连接^①——只要看一下弗里德里希·施莱尔马赫一些关于家庭生活的文字，就足够形成一种生动的印象，这样的情感是怎么在基督教的背景下培养起来的。^② 只有至少在市民阶层的家庭生活形式中，当所有这些历史前提形成后，也就是大概 18 世纪的末期，才建立起黑格尔或施莱尔马赫所认为的那种意义上的家庭关系模式，他俩把家庭看做是实现社会自由的一个重要地点：^③ 一个家庭成员的自由，应该在其他家庭成员的自由中得到确认和满足，因为家庭的机制化，也就是相互补充的角色义务起的作用是，女人作为母亲，她的情感需要可以在她的丈夫和孩子那里得到满足；男人作为父亲，以他的工作和收入，赢得妻子和孩子的敬佩，满足了他对公众威望的追求；而孩子最终在父母亲的关系和照顾下，成长为一个有独立性的个人，而这正是社会对他的期望。所有这一切都属于那种想象，都似乎实现我们（自然）的自由，只有通过满足角色义务互补性的方式，这种以理想形式虚构的市民阶层家庭形式的画面，影响了现代社会规范的自我形象至少有 150 年之多。

当然，现代家庭内部的这种和谐补充关系的理想画面，肯定是有问题的，这已经由许多对丈夫的婚外性关系或妻子

① 参见 Shorter, *Die Geburt der modernen Familie*, a. a. O., 第 258 ~ 265 页。关于家族家庭生活，“家”的思想的形成和社会普及，参见 Tamara K. Hareven, “The Home and the Family in Historical Perspective”, In: *Social Research*, 58 (1991), Nr. 1, 第 253 ~ 285 页。

② 参见 Friedrich Schleiermacher, *Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch* (1806), Zürich, 1989。

③ Hegel, ders., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第 158 ~ 181 节。

逃离出走的虚拟和实际描述，而在公众中广为人知；在 19 世纪的社会中，几乎没有其他任何一个地点比市民阶层的家庭生活，曝光出更多的个人关系紧张、冲突和崩溃的现象——人们只需去读一下易卜生、福楼拜和一些俄罗斯小说家的作品，就可以明白了。并且那时在两人的双边亲密关系和三位一体的家庭结构中还没有一条清晰的分界线，因为在机制的现实中根本就不存在这样的界线；性生活的开始，被认为是对婚姻缔结的确认，而婚姻的缔结又被认为是建立家庭的前奏，这样一旦家庭有了冲突，就无法分清冲突的原因，是家长权威对爱情关系的限制，还是在于家庭内部片面的劳动分工；直到今天，两个人间的情感关系相对于家庭关系有了自己独特的机制以后，我们才能够划分出清晰的界线，也就能够更准确地找出问题的根源。无论如何有事实表明，妇女们在 19 世纪不仅已经开始反叛对男性有利的道德关系，而且也开始抨击市民家庭的压迫关系：丈夫的权利，由他一个人掌控家庭收入，并由此而赋予他被家庭其他人认可的权威，使他能够单方面地作出所有敏感的以及关系家庭前景的决定，家庭中不公平的劳动分工，给母亲加上了全部情感的关怀和日常生活中的家务的重担，那些对女性进入大学学习的禁令，因此而使妇女无法从事较高层次的职业工作，这一切都在家庭内部对女性起着不利的效应，因此那时就已经有了反对这一切的呐喊或抗议。^①

① 很值得一读的是：Michelle Perrot, “Ausbrüche”, in: Duby/ Perrot (Hg.), *Geschichte der Frauen*, 第 4 卷 (19 世纪), a. a. O., 第 505 ~ 538 页。

但是这种女性主义反抗（Feminismus avant la lettre），在总体上取得的成效极其微小，我们只要看一下特尔科特·帕森斯就清楚了，帕森斯在 20 世纪中期把他的家庭社会学的前提，仍能够主要建立在 19 世纪初期的基础上，黑格尔也曾把这同一个时期作为他研究的出发点：在这 150 年中，真实的家庭关系在外表上的变化极其微小，所以帕森斯在他那个时代还能够把妇女单方面承担着照顾家人和家务劳动，男人们承担在外挣钱养家糊口的责任这样一种互补的角色义务作为家庭规范的核心。虽然在他称为现代“核心”或“小家庭”，即以家庭成员间相互关怀和参与的对称性模式中，帕森斯看到了家庭关系机制的范例，但是他也认为在这种家庭关系中由于对权威的承认而阻碍承认机制中的平等主义，它导致父亲和母亲有着不平等的角色义务：由于（特别是中产阶层）家庭的机制化劳动分工规定了，父亲以他的职业活动负责挣钱养活全家，因此而固定了他的社会地位，在家庭事务中有着比他的妻子更多的决定权，妻子又通过家庭其他成员赞赏性的承认而得到自我满足。^①但是帕森斯的社会学也是足够明智的，早在 20 世纪 60 年代就预先看到了现代家庭结构更新的最初征象：第一，他预见到，随着

① Talcott Parsons, “Alter und Geschlecht in der Sozialstruktur der Vereinigten Staaten”, in: ders., *Beiträge zur soziologischen Theorie*, Neuwied am Rhein, 1964, 第 65 ~ 84 页; ders., “Das Vatersymbol: Eine Bewertung im Lichte der psychoanalytischen und soziologischen Theorie”, in: ders., *Sozialstruktur und Persönlichkeit*, Frankfurt/M., 1979, 第 46 ~ 72 页。证明帕森斯 20 世纪 50 年代的家庭形式分析，参见 Hans Bertram, *Familien leben. Neue Wege zur flexiblen Gestaltung von Lebenszeit, Arbeitszeit und Familienzeit*, Gütersloh, 1997, 第 46 ~ 49 页。

家庭职能的不断递减，家庭原先的教育和照顾职能不断地为社会机构如幼儿园、学校和国家福利所取代，家庭成员之间的关系就更加有了一种相互满足各自情感需要的特征；按他的信念，特别是父母与他们孩子之间的关系，应该在家庭职能单一化的进程中，有一些重大的改变，原先对孩子施加的压力渐渐消失，取而代之的是对孩子个性人格的更多的关注。^① 孩子们从这种发展中得到的特别好处是，现在他们的父母不再以强制性的纪律，而是通过感情来帮助他们成长，^② 帕森斯预见的第二个家庭变化的进程是，直到现在一直被看成是依靠丈夫的妻子：虽然妇女们——如帕森斯偶尔观察到的那样——常常通过强调和夸耀身体外表的吸引力，试图为她们因为只是从事家务而带来的相应较低的社会地位取得一些平衡，但是随着家务的不断递减和简易化，她们并不能持久地以身体的吸引力来弥补她们所缺乏的公众对她们们的认可；因此帕森斯预见到，妇女们出于她们内在的动机，也会设法挤进劳动市场，以独立赢得她们以前在家务劳动中只能依靠丈夫而有的社会尊严。^③

现在我们已经知道，这两种发展的强度，都远远超过了帕森斯当时所能有的想象。大约 60 年来，现代家庭在

① 参见 Talcott Parsons, “Über den Zusammenhang von Charakter und Gesellschaft”, in: ders., *Sozialstruktur und Persönlichkeit*, a. a. O., 第 230 ~ 296 页，特别是第 270 ~ 272 页。

② 同上，第 271 页。

③ 参见 Talcott Parsons, “Über wesentliche Ursachen und Formen der Aggressivität in der Sozialstruktur westlicher Gesellschaften” (1947), in: ders., *Beiträge zur soziologischen Theorie*, a. a. O., 第 223 ~ 255 页，特别是第 243 页。

它们内部的关系结构中有了巨大的改变，它在今天所拥有的主体互动性话语和平等的高度，与现代家庭形成初期的最初形象几乎完全没有了一致性。但是在社会学研究中无可争执的是，在这个时间段内，占主导地位的儿童教育思想，所移动的方向，正是帕森斯多年前所预言的方向：在父母原先强调“命令”和“服从”的地方，现在已经有效地被一种以商讨为主的教育风格所取代，这种教育方法尊重孩子自己的个性，有帮助孩子形成自己自由意志的效用，因而被看成是一种合适的教育方法。^①原先的主导信念是，父母必须制止孩子原有的愿望和动机，帮助孩子接受社会的行为期待，而今天在几乎所有的社会层次中都有了相反的构想，即使孩子的意愿与社会的要求有所冲突，仍应该对孩子有一个基本的尊重。父母和孩子间的这种变化，可能有一种第一眼察觉不到的深远意义；现代家庭结构上的三角关系——在这里我们又一次使用黑格尔的范畴——从一种“在自己”发展成为了一种“为自己”的关系，以往在家庭中没有发言权的第三者（孩子），现在也以独立的人加入家庭的结构中——现在不再是父母谈论孩子，而是父母尽可能地把孩子也加入到他们的谈论中去，在家庭的互动中孩子也有

① 参见 Peter Büchner u. a. , “Transformationen der Eltern - Kind - Beziehung? Facetten der Kindbezogenheit des elterlichen Erziehungsverhaltens in Ost- und Westdeutschland”, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 37 (1997), 第 35 ~ 52 页 (附加本); Karl-Heinz Reuband, “Aushandeln statt Gehorsam? Erziehungsziele und Erziehungspraktiken in den alten und neuen Bundesländern”, in: Lothar Böhnisch/Karl Lenz (Hg.), *Familien. Eine interdisziplinäre Einführung*, Weinheim/München, 1997, 第 129 ~ 153 页。

了“自己的发言权”。^①

自然，在这种新的关系能够完全展开之前，除了父亲和母亲必须是有同等权利的互动伙伴这第一个前提外，还必须有第二个前提，还必须有第二个变化过程的出现，而这第二个变化的前提，帕森斯同样也事先预见到了。直到 20 世纪 60 年代，在现代家庭出现历史的转折点以前，如我们所看见的，尽管有着许多对称的爱情和关怀的要求，父亲在家庭内部，仍有着一种强烈的权威倾向，因为父亲由于他的赡养家庭的角色而享受着不仅在法律上而且也在文化上所认可的一种决定权，来决定婚姻和家庭中所有涉及社会的事务；这种统治地位远远超过了丈夫出于个人因素的行为方式，为丈夫树立起一种持久的“父亲”的机制性“形象”，它在总体上体现了，父亲在家庭内部的沟通中承担着负责向家庭其他成员解释社会价值和社会强加给每个社会成员的严格要求；^② 作为对父亲角色的补充——我们通过帕森斯已经完全懂得——妻子的角色也以相应的形象普遍化了，这种角色形象规定了妻子富有“母爱”表现力的模式，母亲应当将父亲的权威以对孩子关怀的方式置入对孩子的教育程序中去。^③ 当 20 世纪 50 年代经济起飞时，妇女前所未有地大量

① Yvonne Schütze, “Zur Veränderung im Eltern - Kind - Verhältnis seit der Nachkriegszeit”, In: Nave-Herz (Hg.), *Kontinuität und Wandel der Familie in Deutschland*, a. a. O., 第 71 ~ 98 页。

② Parsons, “Das Vatersymbol” a. a. O., 特别是第 52 ~ 67 页。

③ 参见 Yvonne Schütze, *Die gute Mutter. Zur Geschichte des normativen Musters “Mutterliebe”*, (= Schriftenreihe des Instituts Frau und Gesellschaft), Hannover, 1986。

进入劳动力市场以后，有着社会权威的“严父”和心地善良的“慈母”这两个形象，都在历史变化的那一时刻，陷进了它们是否具有合法性的困境；^① 现在妻子们通过她们自己的工作，为家庭带来不断增多的收入，父亲们就必须要为他们直到那时不可侵犯的统治地位寻找出令人信服的理由。在 20 世纪 60 年代学生运动之后的二十年，是一个漫长的为赢得承认而斗争的时期，在家庭这个陈旧外壳的内部，男人们和女人们为父亲和母亲应有的未来形象而争斗着；在这个剧变的结尾，是传统的父亲形象与机制化的“慈母”形象都有了很大程度的解体，新型的父亲和母亲的主导形象，即“自愿承担责任的父亲”和有工作的母亲，开始有了最初的还不完善的轮廓。^②

不断进行着渐进性变化的形象解释模式，一定会对现代家庭的整个关系机制产生非常巨大的影响，只是我们到今天还不能完全看清它最终会有怎样的结果。只要父亲再也无法永远地以他承担的赡养家庭的理由来为他孤傲的权威地位做辩解，他的父亲角色就会开始在家庭内部发生变化，他就会懂得自己必须参与承担一些家务和孩子教养的义务，那么丈夫和妻子，父亲和母亲之间传统的依赖关系就没有了滋生的土壤；以往一直只是从事家庭内部家务劳动的母亲，现在因

① 德国的统计，参见 Ingrid N. Sommerkorn/ Katherina Liebsch, “Erwerbstätige Mütter zwischen Beruf und Familie: Mehr Kontinuität und Wandel”, in: Nave-Herz (Hg.), *Kontinuität und Wandel der Familie in Deutschland*, a. a. O., 第 99 ~ 130 页，特别是第 123 页。

② 关于母亲，参见 Hans Bertram/Hiltrud Bayer, *Berufsorientierung erwerbstätiger Mütter. Zum Struktur- und Einstellungswandel mütterlicher Berufstätigkeit*, München, 1984。

为她们所参与的社会就业，不仅希望在家庭事务中有同等的发言权，而且也提出充分的理由要求丈夫一起共同参与料理家务。父亲和母亲之间权力关系的巨大变化，远远超过了在这个变化进程的开始，即妇女大批涌入劳动力市场时所预料的；自从曾经以纯粹感情决定爱情的浪漫主义思潮兴起以来，社会上也第一次有了在家庭中建立一种对称的照顾和参与的构想，意识形态的障碍就再也无法挡住家庭成员平等的机制化进程。因此，对男女双方婚姻和家庭生活的规范性角色期待，也应该相应地有很大程度的变化；人们开始挣脱陈旧传统的角色强制，能够在家庭内部不受制约地实现自己的个性，成为父母之间互动参与的条件；在变化了的家庭生活中，至少是主体互动的核心，也就是最初还没有孩子加入的亲密关系，已经有了新的历史性要求，即建立一种在任何一种意义上来说是自由的从性禁忌中解放出来了的相互关系。但是在最初，其实所有的当事者都还不完全清楚，应当怎样用恰当的生活和工作的方式来充实家庭平等的相互作用，所给予他们的新的机会；特别是男人们，他们失去了以往象征家庭首脑的权力，面对自己被承认度的迅速降低，便常常极力抓住以往的角色分配模式不放，对于这种新的社会状况还根本没有心理准备。妇女在家庭中的角色变换，导致父权制过渡到平等的婚姻伙伴关系，^① 给家庭内部带来了一系列的紧张和扭曲，在家庭传统的外壳里面已经有了更新着的历史的冲突。

① 参见 Mitterauer/Sieder, *Vom Patriarchat zur Partnerschaft*, a. a. O.

第二篇 自由的可能性和自由的真实性

现代家庭关系结构变革的第一个结果是，在所有西方国家自 20 世纪 60 年代以来都出现了迅速递增的离婚率。^① 虽然社会学家们还没有取得一致的意见，应该怎么来解释离婚率的增长，但有一点是肯定的，新形成的自我实现要求与恐惧地抓住以往行之有效的角色模式之间的碰撞，在其中起着重要的作用。^② 并且法律也迅速让步于民众增长的离婚愿望的压力，许多国家纷纷在 70 年代把离婚的标准从过错原则改换为婚姻破裂原则；这是因为人们普遍认为，在一个高度多元化的社会，对婚姻已经不可能有一种具有约束力的行为准则，来确定究竟是谁偏离了规范，而对那一个人的过错进行指责。^③ 在这种变得容易了的离婚程序的前期和过程中，却有一个不变的常量，那当然是孩子，一般都把孩子看做是离婚意愿的一个坎；当对孩子的健康成长也不能阻止父母分离，不得不越过这个坎的时候，在绝大多数情况下，父母即使离婚后仍能相互合作照顾好孩子，比如各自调整自己的时间，来保证孩子得到应有的教育和关怀。^④ 实验的结果充分地证明了这个趋向，即现在对家庭关系的认同，比以前只是围绕着对孩子的关

① 参见 Bertram, *Familien leben*, a. a. O., 第 39 ~ 51 页。他的分析清楚地表明了，不能否认历史变革对离婚率增长的影响。

② 参见 Swidler, "Love and Adulthood in American Culture", a. a. O.

③ 参见 Siegfried Willutzki, "Zum Wandel der Leitbilder von Ehe und Familie in Gesetzgebung und Rechtsprechung", in: Kirchenamt der EKD (Hg.), *Zur ethischen Orientierung für das Zusammenleben in Ehe und Familie*, Güterloh, 1998, 第 143 ~ 168 页。

④ Michael Wagner, *Scheidung in Ost-und Westdeutschland*, Frankfurt/New York, 1997.

心，要强烈得多；^①如果说在传统的小家庭中，照顾好孩子，几乎只是被看成是母亲的责任，那么在离婚后，孩子自然仍是由母亲负责；现在却实现了一个我们曾经提到过的转换，父亲在与被看成有着潜在独立性的孩子的互动中，成为有同等权利和义务的伙伴。家庭分工发生了变化，父母在家庭内部的自我理解，也发生了相应的变化，现在父母必须共同负责孩子的自主发展；他们不再是出于一种夫妻关系，来关心依靠父母的幼小家庭成员的教育，而是以一种父母—孩子的关系，这是一种最基本的并且从建立起就会终身存在的“我们”的关系。^②也正是出于对父母自我理解的考虑，家庭结构的三角关系，现在成了一种自觉的统一体；现在父母们（不管已婚或未婚）越来越意识到，与孩子（或孩子们）共同建立的三角型的关系，是由夫妻关系和父母与孩子的关系这两个要素构成。促成这种明显变化的，首先是父亲也参与了孩子情感关怀的社会化过程，^③而在以前，如我们已经看到的，这主要是由母亲负责的领域；只要夫妻双方都开始，不仅共同在情感上也在机制性的教育上关心孩子，家庭内的角色强制就会不断失去它的固定的内容，角色的内容就

① 参见 Schütze, “Zur Veränderung des Eltern – Kind – Verhältnisses seit der Nachkriegszeit”, a. a. O., 特别是第 93 页 ff。

② Dieter Thomä, *Eltern. Kleine Philosophie einer riskanten Lebensform*, München, 1992, 特别是第 1 章。

③ 这个变化程序的结论出自法兰克福大学社会研究院的实验性研究项目，参见 Hans-Werner Gumbinger/ Andrea Bambey, “Zwischen ‘traditionellen’ und ‘neuen’ Vätern. Zur Vielgestaltigkeit eines Wandlungsprozesses”, in : Karin Jurczyk/ Andreas Lange (Hg.), *Vaterwerden und Vatersein heute. Neue Wege-neue Chancen!*, Güterloh, 2009, 第 195 ~ 216 页。

会更加扩散，当事人就会学会相互把各自看做是整体的人，相互就可以期待得到各自所特有的爱和关怀。

然而我们也要看到这个事实，即父母离婚后仍然继续对他们亲生孩子的成长负有责任，使得以往只是以一种形式出现的家庭形象，变得多元化了；因为不管父母离婚后各自有着怎样的新形式的关系，对他们原先的孩子来说，却可能早晚都会同时成为两个新的家庭的成员，会有继父母所生的兄弟姐妹，甚至还会有同父异母或同母异父的弟弟妹妹。孩子原先的父母虽然关系破裂仍保持合作的关系去关心孩子，在今天这种被称为混合家庭的新的家庭形式，几乎没有什么界限；^①当然，这里要提出的一个问题是，这种经常性的情绪和关系的变换，对孩子来说，是否太过分了，是否会因此而造成对他们的心理伤害。目前，实验性的研究还无法给出一个确切的回答；这些研究现在还停留在离婚对孩子的心理影响上，还不能特别针对同时有两个新的家庭关系给孩子带来的心理负担进行研究。对于这类混合家庭的数据，尽管它们具有观察时代的信号值的意义，但我们不应估计过高。确实，我们都能在我们周围看到一些这样的家庭状况，这些家庭的情感渗透性和多层次性甚至令人惊讶；但正是这一点，正因为它们是当前仍很普遍的常规家庭中的一种很显眼的例外，它们的数字也就常常被人们过高估计了。按汉斯·伯特伦（Hans Bertram）1995年给出的可靠数据，在

① Sieder, "Patchworks-Das Familienleben getrennter Eltern und ihrer Kinder", a. a. O.

1970 年前后出生的人中，有 80% 一直到满 18 周岁，是和他们的亲生父母在一起生活的；^① 并且我们也能从联邦德国统计局的统计中有规则地看到类似的数据，仅是偶尔稍有些小的变动。

今天在我们日常生活的个人关系中，比数量相当小的混合家庭更有分量的是，通过人的寿命的大幅度延长，而带来的婚姻和家庭关系也同样相应延长的持续。最近 50 年来，在家庭关系内部的变化中，可能没有什么比那一时间段延伸的变化更巨大的了，即一个人在他的生命过程中，或近或远地与自己的父母一起度过的生命时间：“今天的父亲们可以设想，和他的头生子最少也能一起度过五十年的生命时间；从母亲的角度来说，甚至几乎可以一起度过六十年的时间 [……]。”^② 家庭关系的这种时间上的延伸，导致了一种新形式的社会现象，一些社会学家把这种新现象描写为“多地点化的几代人家庭”：对典型的小家庭来说，人们在家里还能看到家庭的其他成员，他们的情感依恋主要来自切身的共同生活在同一个屋檐下一起度过的时间，现在那种多地点多代人的关系则从同一地点的共同经历中解脱了出来，它会在孩子搬出了家以后还常常继续生长，甚至以后还会通过这种空间距离一直扩展到孙

① Bertram, *Familien leben*, a. a. O., 第 94 页。

② 同上，第 100 页。特别清晰表现这个关系的是：Matilda White Riley, “The Family in Aging Society: A Matrix of Latent Relationships”, in: Arlene S. Skolnik/ Jerome H. Skolnik (Hg.). *Family in Transition*, New York, 1997, 第 407 ~ 419 页。

子这一辈。^① 家庭的亲密关系只要维持到孩子的青春期结束完成了社会化阶段的想法，开始在化解，取而代之的是，情感的关系应该终身维持保留，甚至在父母年老的时候，还可能更亲密些；相互间的空间距离也不再是障碍了，它可以轻易地通过一些技术手段，交通、电话或互联网来予以补偿。今天，对大多数父母来说，在他们结束了职业生涯以后，尽管存在相互空间上的距离，自己的孩子和孩子的孩子，仍是他们最重要的互动伙伴；简而言之，在家庭共同生活的早期社会化阶段由于大众传播媒体的侵入，由于学习的紧张，由于工作的疲劳所可能造成的情感亲密度的损失，现在通过情感关系在时间上的延伸和通过一种“有距离的亲密关系”的成长，已经早就得到了补偿。

这些回顾证实了，与以往的自由民主社会相比，今天的社会强调区分生活伙伴的两人关系和家庭关系，有它的合理性。如今在亲密伙伴关系的机制实践中，解除关系的原则已经成为自然而然的事，但在当代家庭机制内部解除关系却比以往更没有合法性了：父母—孩子的关系，不仅在法律上，而且也在规范上被看做是不可解除的关系，甚至在最近的五十年中还出现了一种“结构牢固化”^② 的进程，与孩子的关

① Bertram, *Familien leben*, a. a. O., 第 104 ~ 108 页。寿命的增长对祖父母与儿孙之间的关系有着重要的影响，参见 Andrew J. Cherlin/ Frank F. Fürstenberg, Jr., “The Modernization of Grandparenthood”, in: Skolnik/ Skolnik (Hg.). *Family in Transition*, a. a. O., 第 419 ~ 425 页。

② Rosemarie Nave-Herz, “Die These über den Zerfall der Familie”, in: Jürgen Friedrichs/Rainer M. Lepsius/ Karl Ulrich Meyer, *Die Diagnosefähigkeit der Soziologie*, Opladen, 1998, 第 286 ~ 313 页，特别是第 306 页。

系成为人们终身关注的中心点，也是父母亲终身的操劳。有意识地限制孩子的数量（这可以从不断剧减的出生率中得到证明），不断增强的在夫妻离异后仍一起共同关心孩子的意愿，都表明了一种趋向，即有责任意识的父母是家庭关系的道德核心。^① 在今天，家庭成员之间的相互关系几乎比所有任何其他的人际关系都持续得更久，对绝大多数的人来说几乎是很自然的，孩子在他们的情感中占有一个优先的地位，这看上去有些自相矛盾的结果，恰恰是来自于现代家庭中自我意识不断增长的三角关系。

众所周知，以往的家庭关系结构，由三个有着同等权利和同等价值的成员组成，他们的角色和义务根据他们在共同生活的各个阶段的变化而变化；而今天的家庭，则比以往的家庭有着更多的形态（如结婚的和未婚的父母，生物学上的和“社会意义上”的孩子，异性和同性的父母），如果这个社会诊断是正确的，我们就有了解开蕴含在当代家庭中的规则之谜的第一把钥匙。父母通过他们代表社会威严和情感关怀的固定的互补角色，以驯服和情感的结合，教育孩子成为一个有独立个性的人，如我们所看到的那样，这种原先在现代化的长期进程中占主导地位的家庭关系的构想，在最近几十年中被废除了；平等的合作伙伴关系的理想，逐渐取代了父权制的家庭理想，它不仅使父母双方能够尽量公平地分摊孩子的教育和家务，也能够最

① 参见 Thomas Meyer, “Das ‘Ende der Familie’ – Szenarien zwischen Mythos und Wirklichkeit”, in: Ute Volkmann/ Uwe Schimank (Hg.), *Soziologische Gegenwartsdiagnosen II*, Wiesbaden, 2006, 第 199 ~ 224 页。

大限度地让孩子作为一个平等的伙伴参加到家庭内部的信息交流中去。当然，家庭结构的这种变换，也有它的并发症和障碍，因此我们必须估计到在一个较长的时期内，以往固定的家庭角色，仍会经常出现反复。不过，几乎所有的经验性研究数据表明，目前还没有更好的替代当今这种新的家庭构想的选择，新的家庭关系会以它规范效用强大的无形压力，或早或晚摧毁传统家庭实践的残余。在这条充满冲突的道路上，今天逐渐开始形成的新的机制，是对一种规范性许诺的实现；这种规范性许诺，自现代家庭从浪漫主义爱情历史阶段形成的初期开始，就一直伴随着它：现代家庭的三个家庭成员——父亲、母亲和孩子——他们各自有着独特的主体特性，以同等的权利参与家庭事务，也应该得到相应的关怀和照顾。以往认为，母亲需要有一种牺牲自我的精神，而同时又会在母亲所从事的家务和孩子教育中，使自己“真实的”自然得到满足；但是随着妇女不断进入职业生涯，这种陈旧的意识形态也渐渐失去了它的合法性基础，在彻底的承认原则的实现进程中，被看做是第一个障碍而跨越了；伴随着 60 年代反权威运动文化的日常化而出现的孩子教育实践的历史性转换，则在前进的路上排除了第二个障碍。三个家庭成员，除父母外，不管是一个孩子还是多个孩子，按今天的规范原则，都是相互有着同等权利的互动伙伴，在生活 and 成长的各个阶段各自的特别需求，都应该得到其他家庭成员的帮助、关心和照顾——在规范的层面上，正是伴随着这种情况，家庭的三角关系从以往的“在自己”而有了一种“为自

己”的倾向。

以往有着机制性固定角色要求的家庭成员的规范义务，在这样的去传统的进程中，失去了它僵硬的长期以来未曾更新过的特征，取而代之的是一种与时代相适应的形态：在今天，父母相互间的关系，以及他们与孩子的关系，相互间都没有一种恒常不变的关系形式，主要是以家庭成员在各种情况或年龄段的需要，来衡量相互关系中的非合约性义务的广度和内容。我们所做的关于当代家庭规范性实验的研究，尽管数量不多，但还是能从中知道一些被称为“后现代”家庭的情况，这些情况证实了实施家庭成员的义务，在当代有着一种灵活性和时间性的特性：^①与以往有很多变化的是，父亲们现在在孩子生命开始的早期，就与孩子有着比以往更密切的关系。他们与职业母亲各自分配安排时间，照顾孩子并与孩子一起游戏。随着孩子的年龄增长，父母也会鼓励孩子做一些简单的家务，或帮助照看年幼的弟妹，使得父母各自也有些时间为自己；当父母有病或年老体弱的时候，现在通常也由已成年的孩子来关心和照顾父母，并不像有些悲观论者所预言的那样，他们会弃父母而不顾。父母抚养孩子，成年的孩子照顾年老的父母，由于父母寿命年限的增长而形成了多地多代家庭的倾向，使得孩子和父母间建立的互惠模式有一种长期性，这可能就是家庭所拥有的完全新的历史形态：今天的父母通常在孩子长到45岁和60岁之间去世，已经成年的孩子以照顾和关怀父母的方式，报答父母早年对他

^① 参见 Bertram, *Familien leben*. a. a. O., 第4章。

们的抚养。^① 如果把所有这些因情况而异的义务综合起来作为证据，我们就能看到，家庭在今天比以往越来越被看成是一个互助团体，每个人都阶段性地为其他成员承担责任，共同应付经常威胁生命的生存挑战；尽管社会上有许多关于家庭解体和道德凝聚力涣散的指责，绝大多数老年人仍认为，在他们的生活出现危机或困难的时候，他们还是能够指望他们（生物学上或社会意义上）的孩子对他们进行照顾和帮助。^②

家庭内部的义务，现在更需要按家庭成员各自的能力和需求的变化而变化，这自然也就意味着在家庭内部信息交流需要的增长：^③ 如果在家庭内部对各个成员的规范性期待，不再是以往对他这个角色规定的义务，那么就必须在家庭成员中对具体的情况进行交流，以团结互助原则解释清楚各个家庭成员所要承担的义务。如今在总体上，父母们都会按儿童精神发展的可能性，尽早地让孩子参加到家庭的共同决策中去；在孩子生命开始的时候，给予孩子以应有的关怀和充满爱的照顾，自然仍是被大多数社会阶层看成是恰当的管教方式，但是只要孩子进入学龄期，就会鼓励孩子有一些个人自主，这在父权制家庭的旺盛时期几乎是不可想象的。随着权利和义务的信息交融，家庭成员今天在家庭内部满足规范的意愿，也越来越取决于情感的好恶：单一的家庭成员在承

① 同上，第 104 页 f.，第 143 ~ 159 页。

② 同上，第 107 页。

③ 参见 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M., 1981。

担家庭分配给他的任务时，比以往更看重家庭其他成员对他情感上的接受和关系。

按自己的情感来实施自己义务的趋向，导致一些道德哲学家按友谊义务的模式来构思今天家庭道德义务的形式：只有当孩子成年后仍与父母继续保持爱和情感关系，才会感到自己对父母负有帮助和支持的义务，因此我们今天应当告别老的角色义务甚至是“自然”义务的想法，取而代之的应是以友谊为榜样的规范关系；可以说，主导家庭的规范性道德，只能建立在情感的基础上，同样，家庭的结构性义务也只有依靠个人所感受到的责任和亲近。^① 但是这样的构思，在特别义务的层面上又重复了那个以前我们在涉及普遍义务时所提及的“道德自主”原则的错误：这会给人一种暗示，似乎一个成年人能够在他的社会生活实践中完完全全地从一切机制性的义务中解脱出来，然后不带任何偏见地去思考，自己对他的父母到底有些什么感情。这一构思忽略了，孩子对“父亲”或“母亲”的感受，是受到社会对父母角色期望影响的；我对我父母的感情，首先依赖于我的父母是否满足了规范的要求，即我作为他们的孩子在我的成长期，是否满足了社会规范对他们所提出的要求。由此而产生的积极或消极的情感，在我以后的生活中决定了我对父母究竟有多少义务，也在我的身后留下了一段完全不同于我在友谊中的责任感的历史；即使这种情感现在已经不

^① Diane Jeske, "Familien, Freunde und besondere Verpflichtungen", in: Honneth/Rössler (Hg.), *Von Person zu Person*, a. a. O., 第 215 ~ 253 页。

再与以往死板的角色模型相互绑在一起了，但仍会作为家庭的特性留存在记忆里，因此也会继续粘连着满足或没有满足家庭主要职能的经历。在机制确认的父母和孩子角色（主要规定了乱伦禁忌、身体亲近和关系的不可解除性）意义的背后，是无法再去特意追踪的；因此，今天在家庭中具有支配地位的道德义务，建立在一种与友谊完全不同的主体互动的行为中。

但是在今天，家庭成员承担彼此间援助和照顾的责任，仍取决于他们间相互情感的关系，这在历史上并不是什么新的现象；自从家庭主要被解释为是一种在相互爱的基础上建立的社会关系以后，承担家庭义务的方式方法，就总是不免按相互间情感的事实感受来衡量——人们只要想一想，在现代的经典家庭小说中，家庭成员在实施他们的义务时，就已经有着不同程度的情感差别。^① 不同于这种“市民阶层”过去时代的新现象是，随着家庭成员劳动分工的扩展，个人因此也有了承认自己情感的更大的空间：家庭成员间的相互情感，不再完全受规范呆板的角色模型的事先规定，因而能比较自由地表达自己的情感，并相应地对他实施自己道德义务的程度起着重要的作用。家庭内部自我限制的道德义务，总是伴随着情感的偏离，这并不是什么历史的新现象；但是感

① 我在这里想到的是简·奥斯汀（Jane Austen）的一些小说，她总是在父母和孩子的情感中，把女儿的情感描绘的色彩斑斓，参见 Jane Austen, *Stolz und Vorurteil* (1813), Leipzig/Weimar, 1990; *Emma* (1816), Zürich, 1990; 关于夫妻之间的情感关系，参见 Georg Elliot, *Middlemarch. Eine Studie des Provinzlebens* (1871/73), Zürich, 1962。

情的偏离，确实会影响一个人行为的区别，这才是历史的新现象。现代家庭在最近的五十年内，从一种以角色形态组成的父权制社会团体，过渡到一种伙伴型的社会关系，规范要求在其中成为机制，男女相互都作为一个完整的人，在爱情的具体需求中相遇；随着时间的推移，如果有一人在其中感受不到爱了，原先的特殊情感也就会随之消失，那么他也就会觉得自己在规范上有权利，不必去尽力完成其他家庭成员期待他承担的义务。

现代家庭对所有从外在强加在它之上的角色要求的“净化”，^①在今天它是它的优点，但同时也是它的缺陷。就如先前我们所看到的那样，它的缺陷在于，作为社会团体，它有着它的脆弱性，由于家庭成员各自的情感和归属感如今比以前能够更不受制约地表达出来，所以现代家庭的脆弱性也就不断随之增长；如果原先感受到的爱情消失了，或表现出不再有什么情感的联系，那么在理论上就不再有可能，以角色的义务来强制那个背叛家庭的成员再回到家庭中来。这种现实的、很有行动效益的选择离家出走的增长，不仅正在成长为青少年的孩子能够作出这样的选择，而且父母双方也同样能够作这样的选择，从积极的角度来看，现在的家庭比以往更能够相信它的成员真实的不受强制的赞同：如果父母和孩子今天在经过一些不可避免的危机阶段后仍能够在一起生活，那么所有的当事者都能相对地肯定，不是社会的合约或

^① 参见 Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, 1991, v. a. 第3章。这里面谈到了现代“纯粹”的家庭关系，我的“净化”比喻，就是取自于此。

某种角色规范套话的内化，而是相互间的感情使得家庭内部的团结成为可能。所以尽管离婚和分居的比率在增长，父母、孩子三角关系的家庭形式却在最近的几十年中仍有所增长；因此在今天，人们从一开始就把现代家庭看成是自由的一种特殊形式，也只有在今天才真正实现了现代家庭的社会发展。

自然，现在即使是在它的开始阶段，不需再作进一步的说明，就已经很清楚了，现代的市民阶层家庭的特性是什么，这些特性不仅能够帮助主体实现一种个人的自由，而且也帮助主体实现了一种主体间互动的自由。在德国的理性主义和早期浪漫主义者之间，也在有关对友谊和爱情的理解（它们构成的社会自由的形态）上，有着很多的相同之处，他们的区别只是在于，是否和应该以怎样的方式，在家庭内部使这种社会自由现实化。就如黑格尔和施莱尔马赫已经简短表明的那样，人们在总体上持这样的观点，父亲、母亲和孩子间互补的角色义务，使得家庭内部的自由进入更高一级的层次：每个人都以他特殊的活动在家庭内部进行互相补充，他们只能以共同的方式来实现个人自然规定的目的。从这个角度来说，现代家庭在机制上的自由要素的开拓，不能够没有自然性的假设，这些自然性假设确认——父亲追求满足他的权威要求，母亲追求满足于她的关怀欲望，最终是孩子追求满足依靠和确定自我成长的方向的需要；不同家庭成员间的角色模型，在事实上是已经机制性规范了的，只是通过这种方法，满足各自的需要，从而出现了一种几乎是完美的互补关系的画面，这就使得关于在家庭内部的社会自由似

乎有了理论依据。这种清晰的思路一直影响到帕森斯的家庭社会学,^①但是在现代家庭出现之初的历史时期,也一直有着另一种不同的思想,认为家庭的建立,会导致在爱情亲密关系上实现了的自由的终结;这种思想把孩子的诞生,进入有着浪漫色彩的婚姻关系,看做是对社会自由的一种威胁,因为随着孩子的出生,也就有了对孩子特别的抚养义务,而中断了夫妻之间原有的不受强制的信息交流。但是总的来说,那个时代占主要地位的思想还是认为,通过家庭内部责任的交叉互补,而使得主体有机会,以一种完全特殊的自然形式,去实现他的社会自由。

今天,这种对家庭内部自由的规定,已经不再令人信服,因为随着固定角色模式的逐渐瓦解,这种传统的家庭职能互补关系也随着开始解体;如果对现代家庭今天所赢得的自由,仍去猜测这是它的成员在他们的自然目标中相互补充而获得的自由,那么在相互的情感和关怀早已是家庭成员相互联系纽带的今天,再去谈论这些自然目标的互相补充,就像是在谈论一个已经过去了的时代。因此第二个同样是在浪漫主义初始阶段发展了的思想,也许更恰当地说,是一种以有利的条件在现代家庭实现社会自由的特殊形式;在黑格尔那里,但也在弗里德里希·施莱格尔,或者甚至在歌德的威廉·迈斯特

① 在批判理论的内部,霍克海默(Max Horkheimer)经常把典型的市民家庭描写为社会自由的场所,参见Max Horkheimer,“Autorität und Familie in der Gegenwart”, in: ders., *Gesammelte Schriften*, 第5卷, hg. von Gunzelin schmid Noerr, Frankfurt/M., 1987, 第377~395页。

那里，都有着这种思想，^①按这种思想，“父母”两人的连接通过他们的孩子而具有了客观的物化性；^②黑格尔曾说，父母在他们的孩子中“不仅看到了自己形象的反射，而且也看到了自己的爱情”。^③虽然我们很难把这类思想不费周折地用来解释当代的家庭关系，但是另一方面，这类思想却是一把钥匙，可以用它来解开家庭关系之谜，即为什么在父母和孩子的三角关系中有着一一种主体互动自由特殊的实施形式。只有当我们剥去了这一思想由它那个时代的文化前提所形成的那些部分，我们才能挖掘它富有成果的核心。由于从孩子那里父母看到反射他们爱情的“客观物化性”，黑格尔和他的同时代人还能够直接把家庭想象为一种孩子生产的协定：因为孩子确实是父母的性统一的自然结果，孩子的身体形态给予他们当初的情感以一种终身可见的证明。但是当代有许多父母抚养长大的、并不是生物学意义上他们自己的孩子，在这样的情况下，黑格尔所想象的那些人物的这一部分，就失去了任何可信性；父母在“自己”孩子的身上看到了各自相互的爱情，已经不再强制性地必须是他们性关系的产物。这里已经需要另一种思想，按这种思想，家庭中的社会自由，是与在第三者，即孩子，身上反射出来的父母双方的相互承认关系有关。这是对原先黑格尔等关于家庭思想

① 整个思想，参见 Hermann A. Korff, *Geist der Goethezeit*, III. 早期浪漫主义部分, Leipzig 1949, 第 88 ~ 97 页 (“Die romantische Ehe”)。

② Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第 175 节 (附加)。

③ G. W. F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1820/21*, hg. von Hansgeorg Hoppe, Frankfurt/M., 2005, 第 173 节。

的一种至关重要的修正。另外，黑格尔和他的同时代人也只是单纯地仅仅从父母双方的视野来构思这种反射的关系；主要是因为当时，幼年孩子丧父或丧母的风险很高，所以人们也就根本没有去设想，孩子是否也能够在他的父母中像一面镜子似地看到自己。如果我们想把黑格尔思想所设想的那些人物转换到当代，那么就必须由于家庭关系持续时间的显著增长，而从每个当事者的角度来询问一下，从一个人中看到对另一个人的重要的生活经历的反射，究竟有着哪些意义；不仅父亲或母亲，而且孩子也在他的父母那里看到了一种与家庭生活节奏有着紧密联系的生存经验的体现。

如果要在这两种修正的前提下，坚持认为社会自由在今天的家庭中是关系到一种必要的反射，一种要素的物化或象征性，那就必须能够表明，一个能为另一个表现出哪些经验。我们几乎可以在一种生存领域去寻找这个答案，这个生存领域不是在任何别的个人关系的机制中，既不在友谊中也不在爱情中，而是存在于家庭中；只有家庭成员才能够将相互的生活经历反射出来，否则这些生活经历是不会在任何地方以相同的强度和距离作为经验表现出来，那么就它的社会关系这一点上，就有理由说，这是一种社会自由的特殊形态。如果同时也顾及到，今天家庭个人间持续的紧密联系要比一百年前长得多，那么相互反射的核心就必须是人的生命的时间维度，也就是人的生命过程形式的整体。任何一种个人关系的社会形式，都不能与家庭相比，只有在家庭内部，人的身体才有着那种长久的近距离体验。首先是对幼小孩

子身体上的照顾和护理开始，接着是正在成长着的孩子延续了他父母的性的潜性存在，通常也会出现某个家庭成员有病或体弱的状况，如果孩子没有早逝的话，最终以父亲或母亲的死亡为结束；所有这些阶段，虽然也可能出现相互重叠，但都是家庭生活或多或少有意识地围绕着人的生命的自然节律——它是家庭成员间情感关系相互联结的中心。但是，当事者不仅常常感觉到身体的各种情况，有时也会有焦虑和悲伤，有时又有共同喜悦和信心；除此之外，他们更注意以不同的角度，从其他家庭成员的身体状况，看到自己过去或未来的画面。孩子和父母相互都是对方人生阶段的镜子，它照出了那些或是象征着未来，或是已经过去了的人生阶段；在这里，他们不仅能够对各个其他成员人生阶段的总体有一种理解，而且也为自己还没有经历的由生理决定了的人生有一种理解。

但是如果家庭不利用信息交流的机会，相互间及时轻松地对那些已经看到的，但还没有经历的人生阶段进行讨论，那么即使在最理想的情况下，这一切也都不再能获得更多的知识和成长，并且这也还与增进个人自由离得很远。与过去的时代相比，今天的家庭成员间身体的近距离已经成为自然，这就常常有可能使得对另一个人的单一的认知，进入到设身处地替他着想的实践中去：父亲和母亲可以在与孩子轻松的交往中，使自己在心理上回到自己年轻的年代，同样孩子也可以反过来，在与父母的互动中，敢于实验性地尝试去攀及父母的发展水平。它是一种特殊的方式，通过回归和进化消融了代沟，代沟的消融，又使得我们自身的不可体验性

有一个短暂瞬间的消失：孩子可以试着成为他父亲或母亲的互动伙伴，父母可以通过成为儿子或女儿的游戏伙伴，以解脱他们的实际生物年龄的负重。这种双向运行，并不仅仅表现在想象之中，而且也在实际情况中，通过消融代沟而表现为一种解放，因为这使得我们能够摆脱我们机体生命不可避免的老化周期的负重，恰是在游戏的那一瞬间而觉得自己特别年轻。在我们的生命机体中，不管我们是向前还是往后，我们能够在这么一个瞬间突然觉得在我们外在的和内心的自然本性中似乎没有了边界，可以独立自主地来回运动。

通过游戏来忘却和消除年龄的界限，在我们社会的机制性网络中，没有任何地方比现代民主家庭更适合实施这种主体互动自由的形式了；因为只有在家中，特别是在一种个人亲密和信任在时间性上比以往延长了许多的情况下，各代间身体的互动才能长期持续下去。^① 婚姻配偶从自己孩子的身上看到他们爱情的“物化”，而使一个家庭中的主体都有了他们互动的要素，黑格尔的这一想法，应当由于今天已经变化了的情况，而在一种完全不同的相互物化的意义上，来重新理解已经过去和尚未到来的年龄阶段：一个民主家庭使得它的家庭成员能够在一种相互的反馈中，游戏性地学习正确看待自己自然的年龄界限，通过这种方法，主体就能在机制化了的合作中实现一种自由的独一无二的

① 正是这里面也隐含了在家庭和教育结构出现性虐待的可能，参见 Ulrich Oevermann, “Sexueller Mißbrauch in Erziehungsanstalten. Zu den Ursachen”, in: *Merkur*, 64 (2010), H. 7, 第 571 ~ 581 页。

形式。^①

与这种社会自由的形态有着紧密联系的，是今天家庭的第二个成就，也许需要以不断扩展自由的思想来对它的使命进行更精确的观察。内在的平等和时间上显著增长的持续关系，使得现代家庭在最近的几十年中——如果它没有因为它的这些要求而遭受到伤害——成为一种生活共同体，它的成员能够在他们的生命的进程中以相同的基本职能进行平等的交往：母亲、父亲或者双方最初在正常的情况下充满关怀地把孩子带进生活世界，这些孩子也会在父母的晚年关怀和照顾他们的父母，并且当他们的父母年老体弱无力照顾自己父母的时候，他们可能还会在一定程度上去照顾自己父母的父母。在相互回归和进化的游戏中的各代角色的相互逆转，最初只是实验性的，现在却在这里成为一定程度上的现实：^② 父母会随着他们日益虚弱的身体和不太清醒的精神状态在纯粹的字面意义上几乎变得像个小孩，而他们当初的孩子现在则正处在人生的最好阶段，必须承担起照顾父母的责任，就像当初他们的父母在他们幼小时照顾他们那样。^③ 出现这么一个

① Jonathan Franzen, *Freiheit* (a. a. O.,). 小说出色地描绘了社会自由的这种特殊形态：在最初还是和谐的贝里隆 (Berglung) 家，由于各人强调表达自己的需要和情绪出现了裂缝和冲突，最后通过成长了的孩子对父母的关怀和帮助，也就是通过孩子成为自己父母的父母缓解了这些冲突。还有许多其他的观点，我在这里不能一一举例了，否则我就要写一篇专门的论文了。

② 还有一些很动人的对孩子和父母关系的描述，参见 Philipp Roth, *Mein Leben als Sohn* (München/Wien, 1992; Orig.: *Patrimony*, New York, 1991)。

③ 我们的社会今天通常是由护理人员直接和在生理上照顾老年人；这种情况导致了一种反向的期望，即父母期望孩子成为照顾他们的“父母”，而孩子则会感受到他们的父母多么需要帮助。

周期，是当初黑格尔和他的同时代人没有预料到的，因为那时相对较短的生命年限不可能有如今这样的时间跨度，现在生命的这种长的周期提供了一种慰藉的要素，它虽然不能排除死亡的事实，却能减轻一些它的痛苦：孩子在他们父母的晚年成了他们父母的“父母”，他们的行为象征着人的生命在社会性台阶上的轮回。孩子们对老人的照顾，使老人像个儿童，又回到了生命的最初阶段，虽然这种照顾并不能使老人完全消除内心的孤独和恐惧，但却能够以一种超脱现实的特殊力量，给予老人一些有效的安慰，使老人感觉到在家庭的范围内，他的生活又回到了他生命开始的阶段，因此而有一种归宿感。^①如果我们能够看到老人在这么一个过程中忘却压抑心头的孤独和对死亡的恐惧，哪怕只是有着那么一个瞬间的自由，那么这种个人的自由就是来自于主体互动的实践，这种实践今天开始正在现代的家庭中成为一种机制；它是我们今天社会不多的几个地方中的其中一个，在那里主体还能感受到一些人世间的慰藉，因为他们知道，他们至少在想象中能够超越他们自己的生命。

今天在那些没有因为冲突而破裂的家庭中，都开始有了他们内在关系平等和跨越时间的征象，如果社会经济的环境为这样的实践准备了相应的前提，那么这些新规范的实践自然就能够机制性地站住脚，并且兴盛起来；但是在当代的西方社会中，不管是家庭，还是社会和劳动政策，都没有相应

^① 关于超脱现代的安慰力量，参见 Axel Honneth, “Entmächtigungen der Realität. Säkulare Formen des Trostes”, in: ders., *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin, 2010, 第298 ~ 306页。

地以它所要求的方式，来保障我们时代社会自由的这种特殊形式。为了开拓以团结互助的方式来战胜家庭生活中的生存风险的潜力，家庭最需要的是有足够的时间来与孩子进行互动，有足够的回旋空间，可以在家庭生活的整个持续阶段平等地分派各自的义务，最后是给予成年的家庭成员一种可靠的前景，即一份能够保证生存的稳定工作关系。但是要普遍做到这些所需的社会经济前提，我们可以说在今天还离得很远。父母或单亲家庭要想有多一些的时间与孩子在一起，就有一种精确计算时间的压力，因为孩子而必须暂时停止一些时间的工作，他们就会在经济上陷入比其他人不利的处境；我们现时的社会保障体系，仍是以传统的养家糊口的模式为方向，在生病、失业或年老情况下所拥有的保障民生的权利，只是以先前的工作为准，与自己孩子一起度过的时间根本不计算在内。^① 这种明显的不利处境，导致了父母无可奈何只能给予孩子较少的时间，它只有通过我们生存保障体系的彻底改革来进行改变，社会要支持人们拿出一些工作时间，用来教育和照管他们自己的孩子或孙子；在计算养老金时，也必须把抚养下一代所花费的时间——不管（其）所处的婚姻状况——计算进去。

当然，只有同时也在公众的意识中，打破生命过程传统的三分法，即把人生分为早年的社会化阶段，中年的工作就业阶段，以及晚年的退休养老阶段，这样的结构改革才能满足人们期望于它的职能；事实上，在家庭内部的道德义务早

^① Bertram, *Familie leben*, a. a. O., 第 167 页 ff.

就没有了时间性和社会性的限制，因为每个人在原则上都根据生存的需要和社会的处境来帮助另一个人，将每个人在人生中起的特殊作用，以人生的三个阶段来加以限制，就没多大的意义：“在一个人的生命进程中，现在男人的平均寿命是 75 ~ 77 岁，女人是 80 ~ 82 岁，因此一个人人生的学习，就业，建立家庭，养儿育女，以及可能的社会互助等这些阶段，与以前也就是 60 ~ 65 岁的人生前景相比，也应该有一种完全不同的组合。”^① 已经有许多现象表明，今天的母亲或父亲们的学习，就业和家庭建立的阶段，几乎是颠倒或交叉进行的，这在以前的文化背景中是不可想象的；如果我们再考虑到，今天的祖父母（或外祖父母）比五十年前更多地参与到照顾看管他们的孙子和孙女中去，并不是如有些偏见认为的那样，他们只是在无所事事地安度晚年，那么就清楚了，继续把一个人的人生分为家庭生活的三个阶段，是多么悖理。在今天，一个人的学习、就业和家庭阶段能够比以往更多地相互地交叉进行，社会政策在构思普通家庭形象时必须把人的生平的这种渐进性结构转换考虑进去；我们需要有意识地强调家庭的三角关系（父亲、母亲和孩子），把它看做是实现家庭机制的一个互助团体，并把这些在政治一经济的政策中体现出来，让所有的社会成员都能够毫不费力地在自己这些不同的人生阶段来回移动，不会因此而有任何经济上的不利之处。

这种可能会影响到家庭和社会政策的财政再分配，

^① Bertram, *Familie leben*, a. a. O., 第 169 页。

原则上来说，在一个民主的社会中应该不难找到赞同意见。虽然政治自由主义的原则，至今仍然作为不言而喻的规范，在我们的社会中起着主导作用，但它也常常把家庭和养育孩子的整个领域推到了社会的边缘；这常常被人们看成是一种历史性的既成事实，而很少对它进行进一步的思考，在什么情况下，它才有助于民主社会的政治—道德的再生产。^① 这种政治自由主义既不关注家庭的内部状况，也不关注那些使孩子们在未来能够成为国家公民的社会化前提；他们只是偶尔提及一下约翰·罗尔斯 (John Rawls) 所提倡的充满了关注和爱心的教育的民主价值，^② 却并不能真正改变那些糟糕的境况。如果人们能够从中看清，一个民主性的共同体，是多么依赖于它的成员究竟有多少能力去实现一种相互合作的个人主义，就不会长久地一直否认家庭领域的政治—道德意义；因为要想让一个人把他原先对一个小团体承担责任的能力，用来为社会整体的利益服务，这个人必须拥有的心理前提，是在一个和谐的、充满信任和平等的家庭里建立的。没有一个社会理论家比涂尔干更懂得这些。在他的《道德社会学》一书中，他就是把家庭作为一个“国家的第二机构”，他设想他的道德社会学是一种所有道德和“伦理”行为规则的“规范性重构”，认为个人遵守了这些行为规则，就起着保

① 参见 John O'Neil, *The Missing Child in Liberal Theory: Towards a Covenant Theory of Family, Community, Welfare and the Civic State*, Toronto, 1994。

② John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 1975, 第 70、第 71 章 (第 503 ~ 513 页)。

障维护合作性民主的作用。^① 自由主义的思想，把家庭领域只是看成一种单纯给定的、没有什么进一步影响的结构，从而忽略了它在现代社会的政治—道德的建设中的作用；对涂尔干来说，这种自由主义的思想是完全不可想象的；与这种自由主义思想不同，他很自然地要求，一个民主政体，必须借助国家的法律和相应的财政重新分配，以一切可能运用的权力，帮助家庭尽可能地展开它自己独有的、一些时期以来已经起着促进合作的互动形式。

如我们所见的那样，今天的现代家庭正处在一种规范性的发展中，这种发展使得家庭在它的还比较短暂的历史中，能够比以往任何时候都更好地社会化地去练习和实践民主和合作性的交往形式。家庭是一个脆弱的、主要是通过情感纽带而连接在一起的机构，由于近五十年来社会斗争和由此争取得来的权利，这个机构的成员已经从僵化的角色模式中解放了出来，如今他们已经在有意识的家庭三角关系中，相互都把对方看成是具有同等价值的，在原则上也是具有同等权利的人；父亲和母亲的关系，不管是结了婚还是未婚，是同性恋还是异性关系，都在总体上比以往“市民社会”的过去时代，更多地围绕着孩子的幸福，注重孩子的健康成长和未来的幸运生活，并把这些看成是家庭最基本的职能。随着

^① 参见 Emile Durkheim, *Erziehung, Moral und Gesellschaft*, Neuwied a. Rhein/Darmstadt, 1973, 第124页。“Soziologie der Moral” (ders., *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, Frankfurt/M., 1999)。可惜涂尔干的“道德社会学”讲座中，并没有包括“家庭”的部分。

机制性自然本质的这种变化，家庭的信息交流模式和教育风格也发生了相应的变化，它们早就不再等级性地建立在父亲的权威上，而是拥有了一种商讨的形式，通过这种形式，每个家庭成员都被唤起表达自己意见的愿望。那些原先严格按父亲、母亲和孩子角色模式在家庭内部分担的义务，也同样在民主化的进程中彻底地改变了它们的特性；在今天，它们已经不再仅仅局限在完成角色特定的任务，而是互利地起着关怀和帮助的作用，特别是当谁在生活中出现困难时候。今天的家庭成员都相互认同对方是作为人的主体，由此而相互组成了一种独特的以出生和死亡作为界线的团结互助共同体，因为他们想能够以有意识的责任感，共同进入到公众性的生活中去——人们相互帮助，使对方在社会中成为一个能够按自己的个性去实现自己意愿的人。

即使家庭并不因此而成为一个微型的民主政体，因为家庭毕竟不是为了商讨和决定公众性事务而存在的，但它仍以它成功的形式，在今天组成了这类共同合作所要求的立场和素质的胚胎细胞——由于以往对孩子的空头纪律，无法给予孩子强烈的自我意识，市民家庭成为一个专制行为的温床，只是这个时代早已经过去。^① 今天生活在有利的社会经济环境中的孩子，能够很早就在家庭内部体验到，自己作为一个有个性的人去参与一种共同的合作，意味着什么；他们

^① 关于家长式和“市民”家庭的关系，参见 Institut für Sozialforschung (Hg.), *Studien über Autorität und Familie. Forschungsbericht des Instituts für Sozialforschung*, Paris, 1936。

在家庭内部的承认规则的内在化过程中学习，如果家庭另一个成员必须依靠他们的帮助和支持时，应当暂时放下自我的利益。“合作性个人主义”所需的一切立场和素质，原则上都能通过参与近年来已经成为家庭义务的实践获得：有能力从其他人的普遍性思维模式出发，对家庭内部的责任进行公正和合理的分配，愿意确实去承担那些从自己的立场出发还需进行审议协商的责任，最终是要求能够容忍家庭其他成员可以有不同的生活方式和爱好，即使这些生活方式和爱好与自己的道德原则相冲撞。由于家庭在机制性变化的进程中，成为了一个所有这些行为方式的教育领地，而政治自由主义的错误就在于，它仍是把家庭作为一种几乎是自发给定的自由民主社会秩序的前提来对待。与此完全相反，每个民主政体都必须以一种切身的利益出发，创造一种社会—经济的关系，在这种社会—经济关系中，所有家庭都能够把社会上今天已经机制化的实践，确实变成自己家庭的实践；一个政体，只有在它的下一代的行为方式中，有着被它自己看做是民主美德的典范行为，才能长久地维持下去。

二 市场经济活动中的我们

如果我们把以市场为中介的行动体系，作为一种社会自由的领域来理解，在总体上似乎显得有些不合情理；在最近的二十年中，资本主义经济通过政治给予它的可能性，越过自己内部的界限，而成为了一种社会形态，这种社会形态与所有环环相扣的角色承诺背道而驰，因此也就不可能再与一种社会自由

的机制有关联。^① 虽然对被称为“新自由主义”经济体系的改革意义还有所争执——这里大约涉及，这是资本主义利益扩展的新一轮浪潮，还是对彻底市场化的经济机构的一种封建化回归——^②但是今天已经可以没有任何疑义地确定，我们在任何一种经济行动体系的形式中，就如我们目前在西方发达国家所看到的那样，不是与一种“关系”机制，因而也肯定不是与一种社会自由的领域有关联。所有属于这种机制化自由体系的一切条件，当代的经济体系显然都完全不具备：它并没有在相互交叉需要征得别人同意的角色义务中，确定一种条件，使社会成员能够在其他人的自由中，看到他们自己的自由；它缺少一种相互承认的预定关系，而只有从这种关系出发，各种角色义务才能具有它们对个人的法律效力和说服力。但是一种以个人生活、经济活动和政治实践等今天存在的机制为目标的规范性重构，应当怎么去揭开我们“真实”的主体互动自由的条件，应当怎么在以资本组织的经济体系中找到它规范性重构的条件？是否因为这里缺乏“规范事实”，而需要求助于道德建构主义的方法，至少为思想实验性地勾画出那些规范性的规则，而只有遵守这些规则，经济体系中的个人自由才会具有

① 参见 Wolfgang Streeck, *Re-Forming Capitalism. Institutional Change in the German Political Economy*, Oxford, 2010; Wolfgang Streeck/Martin Höppner, “Einleitung: Alle Macht dem Markt?”, in: dies. (Hg.), *Alle Macht dem Markt? Fallstudien zur Abwicklung der Deutschland AG*, Frankfurt/M., 2003.

② 在历史机制主义框架中出现的第二种意义，同上，第3部分。关于第二种意义，参见 Sighard Neckel, *Refeudalisierung der Ökonomie. Zum Strukturwandel kapitalistischer Wirtschaft*, MPIfG Working Paper 10/6, Köln, 2010。

一种相互的可能性?^①

如果我们坚持这么个过程，那么在我们对资本主义市场体系中的规范性关系作更精确的检验之前，我们就已经放弃了这种检验；我们就会像绝大多数资本主义的批评家那样，把描述今天现存的经济领域的任务，让位给当代那些经济学家的代表，而根本不再去追问一下，他们使用的概念和模式假设，是否具有相应的实验性。而且这些理论前提，自现代经济的开始，实质上自亚当·斯密开创性的著作《国富论》(*Wealth of Nation*)^② 问世以来，一直是极有争议的；因为那些在这位伟大的学者和哲学家去世后不久，已经被看做是“亚当—斯密—问题”，并且对他的经济理论和他的道德理论思想能否最终统一提出的疑问，^③ 实际上只是关于怎么来解释现代经济市场的自由承诺，是否只是单个主体的策略行为，还是参与主体互动的信息交流伙伴使用的术语等一些问题的讨论。这里区别于现代自由模式抽象概念的是（也完全可以这么说，在现代的道德自我意识中，从一开始就是不清楚的），建立市场为中介的行动，是否有利于在市场领域

① 关于我们今天的经济体系的这样一种结构化过程，参见 Peter Penz, *Consumer Sovereignty and Human Interest*, Cambridge, 1986；关于正义的劳动组织的思想，参见 Nien-He Hsieh, “Justice in Production”, in: *Journal of Political Philosophy*, 16 (2008),¹ Nr. 1, 第 72 ~ 100 页。

② Adam Smith, *Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichthums der Völker* (1776), Tübingen, 2005.

③ 参见 Laurenz Volkman, “Wem gehört Adam Smith? Gedanken zur Auseinandersetzung um das geistige Erbe des schottischen Philosophen und Ökonomen”, in: *Berichte zur Wissensgeschichte* (2003), 第 1 ~ 11 页，以及 Samuel Fleischacker, *On Adam Smith's “Wealth of Nations”. A Philosophical Companion*, Cambridge, 2004, 第 48 ~ 54 页。

中扩展消极自由或贯彻社会自由。因为第一眼看上去，就是不确定的，我们究竟在谈论哪些具体的实验性领域，如果我们想开始着手设计对市场中介的经济活动进行规范性重构，我们首先需要在这里有一个概念上的事先澄清；与个人关系的情况不同，我们必须人们在人们自浪漫派冲破了“爱情”规范思想以后，既是作为参与者，同时也是作为观察者而进入到的新的承认模式关系中，事先就试着去确定，它在社会自由在资本主义市场领域中，涉及的是哪一种意义上的“关系”机制（**市场和道德**）。只有当我们走上了这条具体确定的道路，从现代经济的市场现象中，找出隐含着一种保障和扩展社会自由的假设，我们才能够开始进行真正的规范性重构；这里需要一种充分经验性的解释，哪些机制性的结构最初在消费领域（**消费领域**），接着在生产和服务领域（**劳动力市场**），起着保障社会自由的作用。在这条道路必须走到终点，应该不难看出，资本主义市场能够在当代如此这般地超越自己的界限，是一种社会的错误发展，它体系性地掏空了资本市场的规范性潜力，并销蚀了它。

市场和道德：一个必要的预先声明

资本主义的经济体系，按几乎所有经济史学者和社会理论家的观点，形成于这么一个历史时刻，在那个历史时刻中，为物质再生产所要求的生产和消费的过程，已经能够借助于货币作为普及化了的交换媒体，来调节供给和需求的机制，它从现在起能够不依赖于规范的期望和道德的考虑，也就是能够脱离一种道德的氛围而独自进行：在原先那些以生存实

体型经济和封建君主国家为基础的社会中，生活必需物质的生产和分配，还需要依靠个人的依赖关系和个人交往关系，那么现在应当由纯粹经济市场的无声语言来统治，它为私人的经济活动者迅速和不费劲地传递着信息，即哪些产品由于不断增长的需求，而值得对它的生产进行时间和资金的投资。^①当然在这种卡尔·波兰尼（Karl Polanyi）称之为社会最终建立资本主义市场突破^②的大转型之前，就不仅有着内部的市场，也已经有了外部的市场；市场起着商品和技能的交换作用，这些商品和技能因为在当地或在各自的政治领地的边界内无法自己生产和提供，只得用货币以需求为导向的价格从外边引进。但是按通常的流行看法，伴随着资本主义的出现，才形成了一种经济体系，这种经济体系使得所有经济再生产的参与者的关系，也就是生产者、消费者和企业家间的关系，都只能在市场中介的转换中展开；不会再由一种单一因素来决定商品的需求，而且劳动的自身、土地和资金，如果人们跟随着著名分析家波兰尼的说法，^③现在都进入到了市场经济的、由供给和需求控制的周期中去，在那些追求最大效用值

① 参见 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen, 1972 (Studienausgabe), 第1部分, 第2章第13节; Talcott Parsons, *Das System moderner Gesellschaften*, München, 1972, 第96~102页; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 第2卷, a. a. O., 第11章2。

② Karl Polanyi, *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Frankfurt/M., 1978。

③ Karl Polanyi, *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Frankfurt/M., 1978, 第2部分, I. 6. (第102~112页)。

的私人个体经济中形成长期的竞争，借助于这种竞争，经济生产力有了极大的提高，并具有了崭新的、被描写为“有效益”的形式。自然在出现这么个市场交换之前，首先需要有一种区域性效应的同等权利的机制化，我们在“法定自由”一章中对它已经有所认识了；单个的人，最初又一次只是男性的活动者，在与其他经济活动者签订那些允许他们尽可能地出售他们的商品、他们的劳动力或者他们的土地的私人合同之前，必须事先被赋予一种身份，一种私人的、独自为自己负责的“法人”身份；在这个意义上，如黑格尔就已经看到的那样，^① 只有当逐渐稳固的法制国家，在西方社会中创建了这种机制性的前提，才能够在进行商业策略活动的私人之间形成一个以法律为底蕴的交换关系领域——虽然资本主义的经济体系要求摆脱一切国家的影响，在历史上却要感谢那种粗暴的国家干预，这些国家干预从必要的交通设施，到贸易保护主义的措施，一直到对契约自由的法律前提的建立。^②

这种新的经济形式的特别之处在于，它似乎从一开始就懂得，提出它特有的纯粹目的理性的要求，也就是要求私人利益能够摆脱一切费心的对别人的顾及或价值取向；在当时持续增长的民众中所产生的那些多种多样的不同需要，通过新的体系迅速而有效地得到了满足，因为不再是道德立场，而是纯粹的利益算计，促使每个参与市场活动的人，拿出自

① 参见黑格尔的名句：Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第187节。

② 关于这个“自相矛盾”，参见 Polanyi, *The Great Transformation*, a. a. O., 第194页f。

己最大的努力来为自己的商品获得最大的赢利。这条被人们认为是提高整个经济生产力的经济交换之链，以雇佣工人作为起点，他为了养家，而愿意以尽可能高的价格出售自己的劳动力；接着是私人资本主义的企业家，他为了扩大他的财产，而把在他企业工作的工人作最可能盈利的投入，在这条链的末尾，最终是金融资本主义的投机者，他为了他的金钱获得利息盈利，而把他的钱借给那些资金尚且不足的企业；所有这些都使得在劳动力市场、生产市场和资本市场的活动成为可能的契约协议，对经济生产起着一种加剧和加速的作用，它在总体上以一种更好和更快的供给形式而使民众的生活得以改善。

可惜不久，当这种显然单纯策略性的市场关系的网络遍及西欧国家以后，就有了最初的抱怨，认为伴随着新的资本主义经济秩序的出现，社会生活也许会因此而受到严重损害；特别是“经济人”这个概念，表现了当时正在发生变化的生产关系，也就是那些冷静地计算着自己盈利机会的商人的形象；在近代早期英国的小说和戏剧中已经出现的这些商人的形象，大都是被用来作为讽刺的对象，作为恐吓的例子，或者是作为未来的典范。^① 那个时代，在 18 世纪已经经历了人道主义启蒙的国家中的知识分子，几乎没有一个，会放弃提出这么一个问题：这样一种类型的人在历史中形成并在社会中日益增多，是否会对社会责任造成一种逐渐的侵蚀？人们按各自性格和政治倾向的不同，而各持己见：有的在这种新

^① Laurenz Volkmann, *Homo oeconomicus. Studien zur Modellierung eines neuen Menschenbildes in der englischen Literatur vom Mittelalter bis zum 18. Jahrhundert*, Heidelberg, 2003.

的行为作风的过程中，看到了一种对“兴趣”激情的转换，从难以控制的宗教热情，转换成冷静的容易控制的利益考虑；有的则在其中看见了对以个人信任为基础的社会关系侵蚀的一种快速弥漫的最初征象。^① 如我们所看到的那样，在英国，人们以亲密的建立在相互情感上的友谊，来对抗“商业社会”中只是由商业关系形成的社会团体不断增多的趋势；^② 在德国，举例来说，席勒把这种商业关系发展的表现，描写为一种社会生活的机械化和商业化，它使人成为一种纯粹是他生意的再现。^③ 不管人们把眼光投向欧洲的哪个经济发达的国家，到处都能观察到在 18 世纪的进程中，有一群知识分子对伴随着市场关系、策略手腕和经济利益算计的迅速增多，而可能给社会发展带来的那些后遗症，而感到忧心忡忡。

当然这些隐晦的争辩，暂时还只是停留和局限在新经济组织对文化的影响上。他们忧虑的重点，不是因为私人资本主义赢利动机的为所欲为而对社会结构进行指责，也不是针对社会贫困化和有辱人格工作的倾向，而几乎只是局限在关于社会沟通和氛围变化的问题上，认为这种变化出现的原因，是社会生活中日益增多的只会算计的人格类型，也就是

① 参见 Albert O. Hirschman, *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt/M., 1980; ders., “Der Streit um die Bewertung der Marktgesellschaft”, in: ders., *Entwicklung, Markt und Moral. Abweichende Bemerkungen*, München/Wien, 1989, 第 192 ~ 225 页。

② 参见 Silver, “Friendship in Commercial Society”, a. a. O.

③ Friedrich Schiller, “Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen”, in: ders., *Sämtliche Werke*, 第 5 卷, a. a. O., 第 570 ~ 669 页, 这里: 第 584 页。

经济人。直到 19 世纪，因为受到有着“社会学”思想倾向的思想家如黑格尔或圣西门^①的影响，人们对资本主义的批判，才有了一种较强的社会理论的形式，通过这种形式，才揭示出了当时仍在广泛扩展的市场体系的深层次的结构问题。当时的知识分子和科学家们思考的重点，首先是关于新的经济秩序的合法性和它的界限这两个问题；这两个问题都围绕着扩展个人自由的机会，但又各自从两个不同的方面出发，最后得出了几乎完全相对立的结论。^② 为了方便起见，我想在这里对这两个共同的主题领域，各举出一个作者来证明，他们的著作对各自争论的主题在今天的历史意义仍有着最明显的作用；一方面，我们与一个可以标志为“马克思的问题”有关，另一方面的主题，我们在前面已经提到过，可以表述为“亚当·斯密的问题”。^③ 早期社会主义者曾经以各种不同的重点批评指责资本主义市场体系，马克思在他的著作中，把这些批评指责概括起来，发展成为一种经济批判的论点，指出这种生产方式不可能带来它所许诺的个人自由的递增，因为这种生产方式中的基本经济活动者，即工人

① 参见 Ludwig Siep/Hans-Ulrich Thamer/Norbert Waszek (Hg.), *Hegelianismus und Saint-Simonismus*, Paderborn, 2007; Hans-Christoph Schmidt am Busch, *Religiöse Hingabe oder soziale Freiheit. Die saint-simonistische Theorie und die Hegelsche Sozialphilosophie*, Hamburg, 2007。

② 尽管赫希曼 (Albert O. Hirschman) 运用和我不同的分类方法，再一次参见仍对我们很有帮助：“Der Streit um die Bewertung der Marktgesellschaft”，a. a. O。

③ 这两个表述有着层次上的差别，“马克思的问题”是一种资本主义结构上的不足，马克思自己就把这个问题看成他研究的主题；亚当·斯密的问题是对市场经济描述的困难，而这个问题亚当·斯密自己并没有把它作为自己研究的主题。

或生产者从表面看来是“自由的”，其实却是在毫无其他选择的逼迫下，才不得已而签订他们的工作合同的。虽然市场经济的拥护者，以法定自由的可能性，来证明这些合同的合法性，但事实上这种生产方式不仅侵犯了社会自由的条件，就如它在一种计划经济性的合作前提下可能发生的那样，而且也伤害了它自己的承诺，它使工人们除了签订屈辱人格和经济剥削的契约外，没有任何别的选择。^①

马克思提出的这些问题，从现在起在知识群体中成为他们对资本主义讨论和争执的主题，但是与马克思同时，在19世纪的历史进程中，通过对市场经济秩序的有利和不利之处的讨论，也形成了另外一种看法，也就是第二个重点，它间接地与亚当·斯密著作中的一个表面上没有解决的难题有关；这个重点以黑格尔的《法哲学原理》一书为起点，（众所周知它于1820年在柏林出版发表），它暂时的最后终点，则是那个世纪结束时，埃米尔·涂尔干在1893年出版发表的著作《关于社会劳动的分工》。^②这两个作者——以他们对斯密著作的理解，但又没有特意强调斯密著作中的紧

① 具有讽刺意味的表述，参见 Karl Marx, “Das Kapital. Ersten Band”, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, 第23卷, Berlin, 1971, 第181~191页（第2段，第4章第3部分：“Kauf und Verkauf der Arbeitskraft”）。

② Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O.; Emile Durkheim, *über die Teilung der sozialen Arbeit*, Frankfurt/M., 1977. 对这两篇文章有着沟通作用的，参见 John Stuart Mill, *Grundsätze der politischen Ökonomie* (Jena 1921; engl. Original <1848>: *Principles of Political Economy*), 这篇文章包括了黑格尔和涂尔干提到的那些隐含在市场中的一些道德要素。关于长期以来忽视的，黑格尔对涂尔干的影响，参见 Spiros Gangas, “Social Ethics and Logic. Rethinking Durkheim through Hegel”, in: *Journal of Classical Sociology*, 7 (2007) H. 3, 第315~338页。

张关系——都在思考这么个问题：把那些不会使得个人利益最大化的规范立场的价值取向和相应的机制性结构预先排除和置放在外，是否正是一种有成就的，也就是一种普遍认同的新经济秩序所要求的；按黑格尔和涂尔干的理解，以市场为中介的行动领域，只有它在签订所有契约之前，事先就已经植根于它自身的，能使每个人都觉得自己有义务公平和公正地去对待别人的，团结互助的意识，它才能够满足人们为它所设想的公众性职能，以契约关系非强制性地、和谐地将每个经济活动者都融合进去。这两个作者都没有把这个契约前的道德规则体系，看做是一种市场经济规范性的简单叠加，如果是简单的叠加，那就似乎不得不先从外部来假设盲目的相互交叉的利益考虑；他们好像很自然地就确信，所有的参与者理所当然地已经有了这种公正交往的团结互助立场，因为只有具备了这种立场，市场的机制才能不受阻挠地担当起它的职能。黑格尔从中看到了一种通过供给和需求调节的、相互交叉的自我中心利益与那些附加前提结合的可能性，也就是说，经济活动的参与者，各自都尊重他们的对方作为经济市民的“尊严”，并且给予对方一种想要的体谅和经济上的保障；^①并且涂尔干甚至相信他能够证明，现代市场经济的整个体系，只有当它不仅有着普遍的机遇同等和业绩公正，而且也能为各方提供“充满意义

^① 参见 Hans-Christoph Schmidt am Busch, “Anerkennung” als Prinzip der Kritischen Theorie, unveröffentl. Habilitationsschrift, Goethe-Universität, Frankfurt/M., 2009, 第3章, 第4节。关于黑格尔的市场“正义理论”, 参见 Birger P. Priddat, *Hegel als Ökonom*, Berlin, 1990, 第8章(这里也有着对黑格尔和斯密市场理论的一种对我们很有帮助的比较)。

的”工作活动的时候，才能根本上从“失范行为”中解放出来，才能够起到促进融合的职能。^①

不管黑格尔和涂尔干各自的描述有多大的区别和不同，但是他们在他们自己奠定的观点中却又有着极其相同的点：这两位思想家最终都想这么说，对新的经济体系，必须要以在它之前的一系列非契约性的道德规则来分析，否则就不可能去完成成为它设计的一种个人经济利益和谐融合的职能。与此相同的思想，也能够以黑格尔所选择的语言来表达，只有所有参与的主体，事先不仅是作为法律上的契约伙伴，而且也在道德上或伦理上被承认为是一种共同体的合作成员，市场预先设计的、纯粹出于个人利益考虑的合作，才有成功的可能。因为如果没有相互承担义务这样一种预先的团结互助意识，只是单纯地遵守曾经签订的契约，那么就不可能排除，市场交流的机会，会被某些人用来去获得对自己特别有利的利益、财富的转换和剥削。在涉及这个以亚当·斯密命名的问题上，最初存在着这样的观点，《道德情操论》是他在《国富论》中对“看不见的手”的分析的预备阶段和基础：他在他的著作中所说的，关于通过纯粹只顾自己利益的主体间的交换，而带来的一种共同有利的可能性，^②只能在主体

① Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, a. a. O., drittes Buch, 第 437 ~ 450 页; Axel Honneth, “Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung”, in: ders., *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Frankfurt/M., 2010, 第 78 ~ 102 页。

② 一些关于“肉铺商，酿酒师或面包师”的著名段落，参见 Smith, *Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker*, a. a. O., 第 98 页。

事先已经对他们的同胞有一种善良信任意愿的条件下，才能够被看成是现实的和有前景的。^①但是远远超过这种仅仅是追溯既往以一种确定的方法来解决“亚当·斯密的问题”，黑格尔和涂尔干的分析，自然首先是想对如何恰当描述市场经济这一问题，重新开始一种完全不同的探讨；因为他们两个人都共同地从一种听起来似乎有些令人诧异的思想出发，即如果那些非契约性的，但却同时是义务性的行动规则，在新的经济体系中没有一定的地位，那么对新的经济体系的描述，肯定是不可能完全或完善的。当然，黑格尔和涂尔干都不认为，这种契约之外的承认规则，必然到处都能找到它的实践性应用；先是在他们对“暴民”、劳动的机械化和“巧夺豪取”描绘中，^②最后是在对“失范行为”的诊断中，他们都明确承认，即使在许多对预先设定的规则偏离的情况下，也可能有着尊敬和赞赏。但是他们两人在他们描述的框架内，都只是把这些情况看成是对一种已经隐含着的互助意识的伤害；按他们的看法，只有在其中规定的行动规则被大家共同遵守，也就是如果把市场也理解为是一个社会自由的

① 关于这种阅读方式，参见 Alec L. Macfie, *The Individual in Society. Papers on Adam Smith*, London, 1967, 第4章；关于研究的现状，参见 Steven Darwall, “Sympathetic Liberalism: Recent Work on Adam Smith”, in: *Philosophy and Public Affairs*, 28 (1999), Nr. 2, 第139~164页。

② 参见 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第244节；*Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, a. a. O., 第198节，以及第195节。可惜一种关于黑格尔市场经济理论与当代经济道德关系的深刻研究，我看到的太晚了，也就无法再把这种见解穿插到我的著作中去了，请参见 Alben Neschen, *Ethik und Ökonomie in Hegels Philosophie und in modernen wirtschaftsethischen Entwürfen*, Hamburg, 2008。

领域，才有了一切社会条件，在这些社会条件下，一种市场经济秩序的发展，才能够不受到阻碍。

这些在资本主义形成所需的机制性前提中必然出现的问题，在这里就不难看出，恰恰是马克思在逻辑上初步处理过的问题。因为这些问题都涉及经济市场是否真实地表现了一种纯粹的强制性的关系，因而排除了任何一种个人自由的模式。只有事先就解释清楚，应当如何恰如其分地去描写新的经济体系，才能回答这些问题。黑格尔和涂尔干对这些概括出来的问题的分析，在同时代人的耳朵里听来自然有些太理想化了，无法真正认真地去追踪这些问题：如果整个新秩序的意义似乎是，所有参与者的个人利益取向都具有可用性，那么为什么市场的机制领域，应该内在地包含一系列前市场性的，具有各个职业行会体谅的行动规则？坚持说一种这么启动的竞争，已经总是在合作伙伴中通过前市场的团结关系而得以驯化或“道德化”了，这不是荒唐的胡扯吗？黑格尔和涂尔干在他们各自的分析中，无疑比较欠缺方法逻辑上的解释，比如关于市场经济的道德基础，在他们的论题中应当有哪一种位置；有一点是可以肯定的，他们两人都不想把那些契约前的行动规则，理解为是对市场活动的一种单纯外在的规范性补充，因此两人都试着避免说出一些纯粹的应当怎么怎么，但是另一方面，他们这种共同的意图，却还是没有确定，应当怎样把这种要求的道德规则，理解为市场经济的组成部分。要理解这两位作者的分析，有一种可能性就是确认这些道德规则对资本主义市场再生产条件有着功能主义的效用；断言这种经济体系是嵌入在主体互动性的、不以自

我为中心的、行动取向的循环中，那么就意味着，它的生存必须依靠一种外在于市场的道德态度的不断涌入。但是先不说，一种规则或机制单一的功能需求并不能解释道德规则真实的存在，^① 这样一种功能主义的分析就显得市场体系历史发展的自身是矛盾的；而且因为在 19 世纪的进程中，资本主义经济的极大发展显然是不依赖于任何一种道德的约束，并且以大部分民众的贫困为代价，而这些根本就没有对它的机制性存在造成严重的威胁。在这个意义上，不仅方法逻辑上的考虑是矛盾的，而且那种简单历史观察的尝试，把黑格尔和涂尔干对资本主义市场所论定的道德基础，从功能主义分析的意义上理解，也是矛盾的；无论如何都无法证明，把新的经济秩序的存在，就已经看成是依赖于契约外的团结关系的前提。

要想走出这个困境，对这两个社会理论家的描述作出正确的方法论上的定位，最终只有一个可能性，即在一种更高层次的规范化功能主义的意义上，来理解他们；作为这样一种功能主义分析的参考点，就不再允许从一种机制领域简单的存在出发，而只能依靠它所体现的那些被社会成员看做是他们赞成意愿条件的价值或规范。如果人们在这样的意义上理解了黑格尔和涂尔干的分析，那么就可以说，市场经济秩序需要以所有参与者的赞同为规范性前提，因此市场经济的秩序才依靠于一种通过前契约性行动规则而形成的“道德”

① 参见 Carl Gustav Hempel, “Die Logik funktionaler Analyse”, in: Bernhard Giesen/Michael Schmid (Hg.), *Theorie, Handeln und Geschichte: Erklärungsprobleme in den Sozialwissenschaften*, Hamburg, 1975, 第 134 ~ 168 页。

框架；就像每个其他的社会领域，市场也需要由所有合作的参与者的道德上的赞同，这样就不能把它的存在条件，描写成是不依赖于那些起着补充作用的规范，在他们的眼中，恰恰是这些规范赋予了它合法性。这种功能主义的语言对于黑格尔自然是陌生的，但是他在“最高精神”的概念中已把他所考虑的所有现代核心机制，都以主体认为的合理性为前提，他已经很接近一种功能主义看问题的方式；新经济秩序要想满足这些条件，就只有在契约法的规则以外，还保证给予所有市场的参与者“市民”的尊严。^① 涂尔干把现代的、以市场为中介的劳动分工的病态，归结为是对公平和正义条件的伤害，但最终也没有提出与黑格尔有什么不同的论据；涂尔干也以新秩序的普遍赞同性来衡量新秩序的稳定性和完整性。^② 因此这两位作者都必须在他们的市场概念中引进所有前契约性的、道德性的行动规则，以能够确保，它的机制性存在是受所有参与者认可的。

在一种规范性功能主义的意义上，将黑格尔和涂尔干的分析继续延伸下去，20 世纪的人们只是很迟疑地去把握这么一个机会。1917 年俄国二月革命结束不久，也就是涂尔干去世一年之后所开始的关于市场秩序的长处和缺陷的讨论，就已经很强烈地集中在资本主义和共产主义、市场经济

① 参见 Schmidt am Busch, “Anerkennung” als Prinzip der Kritischen Theorie, a. a. O., 第 3 章第 4 节; Priddat, Hegel als Ökonom, a. a. O., 第 8 章。

② 涂尔干正是从这种不可能获得普遍赞同的条件中发展了他的劳动分工的“失范” (Anomie), 参见 Durkheim, über die Teilung der sozialen Arbeit, a. a. O., drittes Buch, 第 2 章。

和计划经济的两种选择上，几乎所有的政治团体都无法找到调解和稍微温和的声音；人们不是想抛弃全部的市场领域，因为它对劳动者来说，只是意味着一种强制和异化的关系；或者人们捍卫它，不加以任何批判，因为它尽管有周期性的波动，但从长远来看，却使国民生产总值得到极大地增长，因而也极大地提高了个人的生活水准。20 世纪初起，经济学也竭尽全力地想把自己创建成一门独立的学科，这种日益强大的学院派经济学，从一开始就在解释市场秩序和道德规则之间的意义冲突中，起着一个不好的角色。^① 所有曾经与社会和历史科学有亲缘关系的往事，都在这期间被推至一边，企图建构一种人的类型，这种人唯一感兴趣的就是自己的利益，并以此为自己的行动取向；而现在却应当将这种类型的人的行为方式，作为考查所有经济活动的人为关系的基准点；这种经济科学把经济活动看做是一个与经济外的因素，与主体对合法性的渴望以及对正义的追求毫不相干的绝缘体，从此市场也就能够真正作为一种机制的领域出现，在这个机制性领域中的活动者都只有一种相同的动机，并且统治这个机制领域的，只能是供给和需求的合法竞争。^② 一种经济科学，不懂得契约外的公平规则，否认任何经济道德，这是一种陷入迷途的经济科学，就必然在公众的感受中，把它看成是不规范经济的辩护士；原先在政治上所要求的一种

① 参见 Gerhard Stavenhagen, *Geschichte der Wirtschaftstheorie*, Göttingen, 1969, 第 9 章。

② 参见 Birger P. Priddat, *Theoriegeschichte der Wirtschaft*, München, 2002, 第 204 ~ 213 页。

尽可能没有限制的市场竞争，现在在有关的经济学科中，得到了正式的确证；人们把各个活动者之间的竞争，变成自己的先验方法。因而在涂尔干去世后的几十年竟然会出现这样的现象，即好像在关于怎么评价市场经济的讨论中，只有恼怒的批判者和坚决的支持者；亚当·斯密关于利益交换有利之处的经济学上的分析，是以一种合法道德要求的契约为前提；黑格尔为市场在伦理的框架内添加了义务，以及涂尔干将经济的契约与前契约性的团结互助相连接，这些事实显然都完全被他们遗忘了。

只是，这种印象有很大的迷惑性，其实那个时期在英国和法国形成的激烈的社会运动，它们的纲领并不是一点也没有受到黑格尔和涂尔干的道德经济主义的影响。在法国，工团主义中一支温和的侧翼，就常常引用涂尔干的《社会分工论》一书作为自己的基础，涂尔干在书中支持工人委员会和职业团体有广泛参与政治的均等机会；^① 在英国，黑格尔的思想被称为新黑格尔主义，成为社会政治意义上的市场社会的一道道德防线，并且即使在以后，他的思想精华也一直不断地对英国工党产生影响。^② 但是比这些单一的运动更有影响的是那些具有自己独特性的研究人员，他们将出自19世纪的黑格尔和涂尔干的思想在新世纪中保存下来；他们虽然并不完全清楚地意识到与这两位思想家的精神亲缘关

① 参见 Jean-Claude Filloux, *Durkheim et le socialisme*, Genf, 1977。

② 关于英国新黑格尔主义对英国社会政治的影响，参见 Andrew Vincent/Raymond Plant, *Philosophy, Politics, Citizenship: The Life and Thought of the British Idealists*, Oxford, 1984。

系，但却以与他们相似的考虑为基础，试图对抗国民经济的主流思想。在 20 世纪中期有许多从事对抗占主导地位的经济理论构思工作的作者，有两个科学家因为他们的独创性和周到思路而显得特别突出：第一个是匈牙利人卡尔·波兰尼，他的《巨变》（国内译本的书名——译者注）一书，我们现在称之为经典著作，^① 第二个是塔尔科特·帕森斯，他关于市场的道德基础的文章，可惜在今天几乎被人们全都遗忘了。^② 虽然这两个作者都代表了规范功能主义的那种方式，与黑格尔和涂尔干站立在同一个行列里，但是在他们关于资本主义市场体系的重新描述中，却使用了很不相同的方法：波兰尼想以他“嵌入式市场”的概念，直接为评价现代经济秩序的规范性设立一个标准，帕森斯在他的体系学说中，却很间接很微妙地想证明，这种经济秩序有一种事实上的对规范性规则的依赖性。而与此同时，这两位作者的著作又都能表明，他们两个都认为市场交换的成功，需要依赖一系列机制性保障制度的前提，这些保障机制应当能够对所有的参与者保证市场交换的道德合理性。

波兰尼试图以历史来证明，在资本主义社会中如果各种相互交叉的市场没有了任何政治—规范化规则，那么总是必然出现生活世界的扭曲，并导致集体的不满情绪。如果说，

① Polanyi, *The Great Transformation*, a. a. O.; 特别参见 ders., *Ökonomie und Gesellschaft*, Frankfurt/M., 1979。关于波兰尼的个人情况和著作，参见 Kari Polanyi-Levitt (Hg.), *The Life and Work of Karl Polanyi*, Montreal/New York, 1990。

② 一种很好的重构，参见 Jens Beckert, *Grenzen des Marktes. Die sozialen Grundlagen wirtschaftlicher Effizienz*, Frankfurt/New York, 1997, 第 3 章。

在过去的历史时期曾经保护过相关民众不受贫困和剥削的那些法律和道德惯例，在欧洲工业化的初期还仍在继续起着作用，那么受到国家支持的撤销市场管制的逐渐进展，则开始了一种摧毁生活世界狭隘的行动规范的进程：在越来越多的阶层中，人们原先曾有过的社会地位保障的感受，现在却被失去根底和被弃之不管的情绪取而代之。^① 为了不陷入复杂的历史之中，波兰尼只去把握 19 世纪一个特别的资本主义原始积累的阶段，波兰尼在他研究的体系性层面上，试图从解除经济监管和社会扭曲之间的内在关系中，找出结构上的原因。众所周知，在他的研究中，他是将这个命题为基础：一定的财富只有在严格的控制下，才能进入经济市场，否则就会在社会中造成严重不良的后果；从他的观点来看，一种没有监督的劳动力市场的形成，会使个人个性的能力受到消耗和伤害；如果让一种由供需决定，但又没有限制的竞争可以随意支配财政，那么就必然会出现国家无法控制的金融投机；最终是土地，如果土地在没有监管的市场中成为了抢手的货物，那么对自然的掠夺和生态的危害，就是它直接的结果。^② 这些概括性思考，无疑是想为资本主义的市场建立一种恰当界限的学说，波兰尼从我们社会不断出现的“反向运动”中发展了他著名的命题：只要在社会生活世界内部凝固了这么一种劳动、金钱或土地无限制商业化的印象，那么就会导致灾难性的结果，就会有政治力量经常出来说话，

① Polanyi, *The Great Transformation*, a. a. O., 第 7、第 8 章（第 113 ~ 146 页）。

② 同上，第 6 章，第 102 ~ 112 页。

要求对这些市场采取一定的限制措施。^① 这就不难看出，波兰尼以这个历史—社会学上的断言，间接地为涂尔干的失范行为提供了一种实验性示范的方式：如果资本主义市场一下子太多地毁掉了它的以共同分享的团结互助形态的前契约基础，在涂尔干的意义上，它就成为了“失范行为”，那么按波兰尼的说法，从中造成的民众抱怨，就必然在社会的反抗运动中表现出来，它就会要求国家给予道德上的帮助。

与黑格尔和涂尔干没有什么不同，波兰尼因此也为他市场社会的历史分析建立了一种规范性扩展了的功能主义基础；对他来说，资本主义市场的过错，不是在于经济的无效益或它的周期性危机，而是因为它在民众中造成过错，使拥有合理要求生活保障和社会承认的民众，否认了它的合法性，因此也使它丧失了它的合法性。但是波兰尼从他对“没有”了道德的市场经济的评判中，得出了比他那两位先驱更极端的结论；他认为经济市场是一种社会结构，这种结构能够按自己意愿而构成疏导或政治的形态，他就从这种可能性出发，认为这种结构是能够从属于“一个民主社会”。^② 但要真正形成这种从属关系，对波兰尼来说，关键是要采用国家措施的方法，依靠国家措施将劳动、财政和土地等经济要素

① 同上，第206页ff。波兰尼以他的关于资本主义内在固有的“双重运动”的论断，间接地驳斥了认为资本主义社会有一种时间性上直线发展观点，参见William H. Sewell, Jr., “The Temporalities of Capitalism”, in: *Socio-Economic Review*, 6 (2008), 第517~597页。

② Polanyi, *The Great Transformation*, a. a. O., 第311页。

大规模地摆脱市场的控制；不把它们的价格让给供需要求的无限制竞争来决定，而是从所有相关者的利益出发，按民主协商的准则政治性地来确定它们的价格。^①这样就使那些在黑格尔和涂尔干那里发展了的，怎么使资本主义市场有所节制的考虑，在波兰尼那里，变成了一种社会主义市场的纲领；如果人们愿意只把这样的市场活动看成是合法的，如果他的假设能够得到普遍赞同，那么他的结论也就不太离谱。

与波兰尼相比，塔尔科特·帕森斯在对待资本主义市场领域的问题上，就显得比较谨慎，也可以说，比较墨守成规；他所以能够站立在我们所提及的那些作者的行列中，只是因为他也认为现代经济体系的社会和谐，只有依靠经济外的道德责任，才有可能实现。^②就如波兰尼一样，帕森斯也看到了市场纯粹利益交换的界限，首先是人的劳动能力，是不能随意脱离它的承载者，也就是作为劳动者的主体；在这个意义上，对他来说，与其他的历史学家一样，把劳动者融合进劳动市场，是一个关键的问题，资本主义的经济体系只有解决了这个问题，才能证明自己是合理的。但是与波兰尼不同，帕森斯则相信，现代的市场经济不会必然地把劳动力排除在商品交流之外，不仅不会败于这个挑战，而是相反，资本主义的经济体系已经发展了能够解决这些问题的机制性体制；帕森斯给予我们的所有这些在一种资本主义道德经济意义上的思想，都是建立在减缓市场社会冲突所作的机制分析的层面上。

① Polanyi, *The Great Transformation*, a. a. O., 第 332 页 f.

② 参见 Beckert, *Grenzen des Marktes*, a. a. O., v. a. 第 3 章第 3 节。

首先是两种机制性综合体，帕森斯认为这两种机制综合体适合于去解决西方现存经济体系中的致命问题，即把劳动者融合进市场化进程的问题；在他看来，这两种体制能够在社会生活世界的情感价值和劳动领域的业绩原则之间构建规范桥梁，缩短距离。^① 帕森斯完全站立在涂尔干的传统中，他所看到的第一个机制性规定，是劳动契约，他常常把劳动契约想象成是一种前契约性的，有着一定道德内涵的契约；远远超出相互约定的履行业绩的范围，每个劳动契约必须自然地已经隐含有规范的要素，各自承担自己所应承担的那些得到社会普遍赞同的价值体系的义务。^② 按帕森斯的看法，对一个劳动者来说，还有第二个隐含的内涵，就是他不仅拥有在企业中象征性地被承认的要求，而且也能够在那里持久性地得到一种有价值的、令人尊敬的劳动；^③ 相反，对企业主来说能够从劳动契约的道德内涵中，合法地期待他的员工的忠诚和责任心。因此劳动契约，如帕森斯所愿意看到的那样，有着比白纸黑字所写下的更多的内容；随着契约的签订，双方就都有了义务，遵守市场外确定的道德行动规则，也就是说，相互都必须公平和公正地对待对方。

第二个体制综合体，应该在资本主义经济领域内部起到

① 参见 Talcott Parsons, *The Marshall Lectures* (1953), Research Reports from the Department of Sociology, Uppsal, University, 1986, Nr. 4 [关于这个讲座的信息，我要感谢延斯·贝克斯特 (Jens Beckert) 的研究]。

② 同上，第 105 页。

③ 同上，第 110 页。

缩小和弥补与社会世界道德距离的作用，帕森斯称之为“职业角色”。^①按照他的观点，我们的社会在日常的家庭生活和市场经济之间，置入了一种社会化程序的调节机制，它为个人做好准备，把自己的活动按经济业绩能力的要求去努力；它从幼儿期开始，直到职业教育才结束，每个（男性的）主体都在这个教育的过程中学习，那些以后在以业绩为主导的劳动世界的价值，内在化地成为他自己的价值取向。因此按帕森斯的看法，没有一个雇员是带着道德的冷漠甚至是拒绝的态度进入市场的经济领域的，更多的是他们中的每个人都受到深刻的社会化影响，他只有在完成了他的职业义务以后，才会有的一种心理上的满足感和自我尊重。^②但是这种个人义务的完成，现在又相反要求雇主在他们经济状况允许的情况下，从自身出发尽一切努力来满足雇员们寄托在他们身上的期望；我们跟随着帕森斯的思路，在雇主所做的一切努力中，不仅是保证雇员就业稳定，有医疗保险，以及对工作活动的满意，而且也包括保证每个雇员有一份稳定的可以养活家人的收入。^③

从这些表述中就不难看出，帕森斯试图在现存经济体系中紧紧抓住劳动契约和职业角色这两个机制，这两个机制应该起到黑格尔或涂尔干为市场体系的社会融合所考虑的那些必要的

① 参见 Parsons, “Über den Zusammenhang von Charakter und Gesellschaft”, a. a. O., 特别是第 258 ~ 262 页。

② 特别参见 Talcott Parsons, “Die Motivierung wirtschaftlichen Handelns”, in: ders., *Beiträge zur soziologischen Theorie*, a. a. O., 第 136 ~ 159 页。

③ Beckert, *Grenzen des Marktes*, a. a. O., 第 251 页。

效用：为了能够确保所有当事者都能认为，他们之间出于利己而进行的交往仍具有道德的合理性，就需要附加上一些行动规范，来规定一种对各方都是公平和善意的行为方式。虽然帕森斯自己没有提出这种行为方式与市场体系普遍合法性需要的关系，而是把它描述为在两种不相容的规范性行动领域之间体系理论的适应问题，但是如同其他的作者一样，他真正的看法是：资本主义的经济秩序，只有同时和总是能够满足经济外的道德要求，才能没有缄默或喧嚣抵抗地进行再生产。

这样一种市场社会道德的传统，在 19 世纪以黑格尔和涂尔干等思想家为出发点，即使经过了波兰尼和帕森斯的伟大构思的时代，仍然没有停止它的发展；在 20 世纪下半叶总是会有一些引人注目的作者，揭示出市场对双方交换程序的方式和范围、社会形态和界限等事先协议的依赖性，来反对由主导的经济理论所制造的对市场的构想。其中的一个，如阿米塔·伊奥尼（Amitai Etzioni），就是以组织社会学的知识来表明，市场越是承担更多的社会责任，它经济上的决定也就更理智些；以这个方法构思出如“包裹着的竞争”（encapsulated competition, eingekapselter Wettbewerb）的理论，按这种理论，如果道德行动规则对劳动契约作不同程度的限制，不仅会大幅度地增强普遍赞同性，而且也会大幅度地提高市场竞争的经济效应。^① 另有一些这种资本主义批评传统的代表，如经济学家弗雷德·赫希（Fred Hirsch），就

① Amitai Etzioni, *The Moral Dimension. Towards a New Economics*, New York, 1988, 特别是第 12 章（德语书名是：*Die faire Gesellschaft. Jenseits von Sozialismus und Kapitalismus*, Frankfurt/M., 1996, 第 338 - 366 页）。

第二篇 自由的可能性和自由的真实性

是直接运用现代经济理论的方法来证明，市场需要对极端自私的个人利益进行一种道德控制；在这个理论基础上发展了这种思想：通过大幅度提高税收和限制收入来紧缩对自然稀缺的、因此而决定着身份地位的物质的使用，以此来平息对这些物质的争夺，并相应地减缓这些自私的竞争倾向。^① 尽管这些解决问题的方法在细节上难免有些区别，伊奥尼的解决方法比较倾向于积极振兴社群主义，而赫希的方法则比较主张消极地以道德的有益影响来调整收入的差别：但是所有这些方法都清楚地表明了这一点：即使在今天，道德经济主义的源泉仍然没有枯竭。

自然，我们可以从这许多种由黑格尔经过涂尔干一直发展到当代的治疗市场经济弊病的方法中看出，这些在这里只是概括性揭示出的一种市场的规范性功能主义传统，在内容上是很不相同的——各种各样的模式可能最初在理论上会有些相同，因为对市场程序的分析，不能没有他们所要求的一种信息交流型行动义务的框架，但是这种市场外或市场前的行动规范事实上究竟应当有些什么内容，在对这个问题的构思中，他们各自就有了区别。黑格尔把他的所有期待都寄托在由行会社团而社会化了雇主与雇员间的一种事先的相互尊重上，涂尔干也在一定程度上追随这种方法，完全寄希望于通过职业团体的社会协商而形成的一种话语商议的道德力

^① Fred Hirsch, *Social Limits to Growth*, Cambridge/Mass., 1976, v. a. 第12、第13章（德语书名是：*Die sozialen Grenzen des Wachstums. Eine ökonomische Analyse der Wachstumskrise*, Reinbek b. Hamburg, 1980, 第225-270页）。

量，^① 而波兰尼和帕森斯，则对这类媒介团体和组织所起的文明作用，已经不再抱有希望；他们更多的是认为，一种为社会所接受的遏制市场的可能性，只能依赖于市场自身的价格机制所形成的对市场的深刻限制；这种理论充分信任劳动市场内部机制性的预先规定，完全能够履行一种正义和公正的普遍价值。在伊奥尼和赫希那里最终是那种期待：即使嵌入在市场经济内部的社会或机制性已经出现了道德的反对力量，也会几乎全部消失；他们都把由他们勾勒出来的遏制程序——也许重新增强社群主义责任，也许社会协商限制收入——放进一种对不太遥远的未来的想象中，但绝不是置放进现存市场程序的社会现实之中。

通过这种事先的只是大致的概括描述，我们现在就站到了一个点上，从这个点勾勒出的理论史，就可以得出普遍的具有体系可行性的结论，这些结论也可以继续应用在马克思所提出的那些问题上。虽然我们所提及的那些作者在他们理论的基本构想中有着很大的区别，而且也分别从属于不同的政治—文化圈子，他们却都有一个共同的想法，即不能脱离经济市场所处的自由民主社会氛围的道德价值底线，来观察经济市场；尽管在经济交换过程中，有着行动策略的供应商们相互都是供求竞争的对手，但是经济交换的过程仍是在嵌入了前市场的规范和价值的框架内进行，只有当主体在这样的条件下，不愿再积极参与到相应的过程中去的时候，经济市场交换才会去打破或偏离这个前市场规范和价值的框架。

^① 参见 Beckert, *Grenzen des Marktes*, a. a. O., 第 186 ~ 188 页。

从这个意义上来说，在市场的竞争条件和生活化世界已经熟悉的行动规则之间，存在着一种内在的关联，只有那些在它的形态中能够满足这些条件的，才被认为是合法的和正义的。究竟应当以经济效益的概念，还是以规范的合法性来衡量这类动机的问题，不管怎样，从这种确认的关联中，最初得出的结论是：各种市场要想有能力实施安排给它的经济活动的合作功能，就必须要在一定程度上能够把自身以外通行的行动规则在它自身中反映出来；没有一种对这些占主导地位并且普遍接受的价值内在反射，那么就不仅是打乱了市场的机制，而且民众也会以沉默或喧嚷的方式来否认它的合法性。一种规范的功能主义就是以这样一种中间结论的形式来说明，恰恰不允许在一种“无规范体系”的意义上来理解市场的机制性领域；如果硬要这么做，硬要把这个领域看成在社会中早就是合法的了，因而只需要按消极自由的法定条件去做一些策略上的决定，那就会全然看不见它的社会接受度在多大的程度上是与它履行前市场性的规范和价值相关联。^①

但是这样一种对市场的规范性描述，仍然没有说清楚，各个交换的过程必须以哪些价值和以怎样的方式来进行界定。这两个问题中的第一个问题，即对市场有所限制的价值，我们以上所提及的那些作者给予我们的是一些非常不同

^① 这里的一些评语自然是针对哈贝马斯的。他借助于体系范畴来分析市场内部的行动，因此在他解释的行动合作中就不再需要规范的取向和价值，参见 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 第 2 卷, a. a. O., 第 6 章, 第 2 节。

的回答：波兰尼的理论建立在相对模糊的假设上，即一个生活世界有一些恒定的要求，来保证它的社会成员的生活状况和社会尊严，波兰尼把这称为规范性的坎，它应当在开放市场的另一端，强制性地起着社会反向运动的作用；在帕森斯那里，虽然我们得到一些比较确切的、实验性的但也是很不完善的信息，为了达到他把动机嵌入个性系统的目的，劳动市场必须考虑到那些在家庭社会化期间内在化了的普遍价值和规范。只有黑格尔和涂尔干表述了相同的回答，这些回答排除了其他作者的那些不确定性和模糊性，因为这些回答在原则上只是在一个形式性层面的移动；他们两人都确信，当事者肯定会把通过市场而机制化了的竞争再一次地从一种共同合作的角度来加以理解，直到在他们的眼里这些竞争变得真正可以理解和合法。这里不是一定的人类学上的或实验性的虚拟价值在限制的条件中起着作用，而是那些人们相信能提高经济效益已有的竞争关系，这些竞争关系根本就代表着所有当事者的利益。翻译成我们直到现在一直引用的术语，那就是，为市场需要而允许个人拥有的纯粹利己的取向，必须能够满足规范的条件，必须是一种能够被当事者看做为实现他们各自目标所需的合适和互补的方法；消极或契约的自由的机制化，曾经给予资本主义经济以极大的动力，但这种自由却总是有着它的界限，它无法越过那个界限，而在界限的那一边，活动者就不再可能共同地把这种自由作为他们社会自由的一种形态来构造。在这个意义上，与其他在这里勾勒出的传统的代表人物不同，黑格尔和涂尔干把市场经济的存在，与一个更高层次实现的条件联系在一起，而不

再仅仅是消极的自由；市场自身的法则不是在生活世界的道德命令或周围子系统的价值上，而是在为使它拥有合法性而作出的交换程序，有助于个人行动意图互相补充的许诺上，撞到了它的规范性边界。

这些解释清楚地说明了，黑格尔和涂尔干给市场的机制性领域加上了实现社会自由的规范性要求；在他们的眼里，那些能使市场交换被当事人认为是合法和合理的，已经不再是允许以自我为中心的追求自己的利益，而是只有把个人的利己取向以一种特殊的方式，进行匿名的耦合，使得一个人的自由同时也是其他人自由所需的前提。如果比较极端地说，这两个思想家都把市场化进程与规范性条件连接起来，这些规范性条件也尽可能机制性地反映了社会自由的根本要求，并且被当事人深刻地保留在自己的意识中；经济竞争只有围绕着供给和需求而组织起来，活动者才能够把它作为一种互补的角色义务的体系来理解，这样它就既具有了黑格尔的道德水准，又没有涂尔干的失范行为。又回到承认的概念，就意味着，经济的活动者相互认可各自市场上的个人利益最大化的权利之前，首先必须把自己看成是一个合作团体的成员；消极自由究竟在怎样的程度上还能与这种先前的承认相一致，这是衡量消极自由范围的标准。

这是一种先验的，但又相当正式的标准，这两位思想家就是以这种标准来对市场活动作出规范性评价的，这种标准同时也给予了他们成功回答先前概括的第二个问题的方法。由于共同合作的意识前提这个问题，能够作为已经是存在于市场经济内部的问题来考虑，黑格尔和涂尔干都不再把自己

的眼光主要放在那些稳定的机制综合体或常常不断出现的，有着疗效作用的反对运动；他们更多的是在程序上寻找，哪些意识教育的机制能够证明自身是可以用来帮助和促使当事者超越他们自己的纯粹利己取向的行动策略。这两位思想家的基本思路是，市场参与者的利益与通常的学说不同，实际上根本就不是一次性地确定下来的；当然，活动者进入各种市场，当然是为了使自己的利益最大化，但是他们在追踪自己的这些策略的同时，也能够多少顾及一些其他参与者的利益；在经济理论的这个空白点上，即个人利益的确定是具有可塑性的，^① 黑格尔和涂尔干都试图寻找出其中已经存在着的机制，这种机制能够影响个人在确认自己利益的过程中，也会优先顾及合作的责任。他们都不是偶然地找到了社会程序的同一个层面，也就是在那个点上，由相同职业而形成的职业团体，必须在相互中起到调节经济关系的作用；黑格尔和涂尔干都是这么想的，只要这些团体感觉到，必须在市场交流的构思上取得一致意见的压力，这些团体就会仅仅出于谈判需要普遍性接受别人观点的理由，愿意在确定他们的利益时，更多地顾及合作的基本原则。不管我们是想到黑格尔的合作或涂尔干的职业团体，他们的这些构思，在意识教育机制的抽象层面上，都起着这样的作用：提醒它的成员在考虑合法性的话语时，不要忘了那些在市场经济之前就存在

① 特别有帮助的是参见 Albert O. Hirschman, “Wider die ‘Ökonomie’ der Grundbegriffe. Drei einfache Möglichkeiten, einige ökonomische Grundbegriffe komplizierter zu fassen”, in: ders., *Entwicklung, Markt, Moral*, a. a. O., 第 226 ~ 243 页，特别是第 227 ~ 231 页。

着的团结互助义务，并且尽可能地促使它的成员去承担这些义务。我们把这两位作者的思路再作进一步的概括，就可以从他们的思想中引申出，在市场内部反思能找到道德遏制的地方，都已经有着团体和组织，这些团体和组织形成的目的，就是为了要照顾到其他的市场参与者的利益和想法；这类接受别人观点的话语机制在市场的交往中被确定得越多，就越是有可能清醒地保持相互负有责任的合作意识。^①

现在首先是涂尔干不愿在这个问题上就此罢休，对于市场体系内部前契约性互助原则机制的可能性，仅仅去信任社会职业团体意识教育的效应。他比黑格尔更强烈地意识到，市场体系为了能够任意强制契约，它的那些正规的、但在道德上还不合适的规则，就会允许让足够的财富集中在一些私人活动者的手中；因此，涂尔干为他的时代设想了一系列法律改革，这些改革的作用是，使已存的市场交换的法律规则去适应那些作为事先设想的互补依赖和责任意识。又回到

① 这一结论的启发来自于 Jens Beckert, *Grenzen des Marktes*, a. a. O., 第 6 章, 以及 Amitai Etzioni, *The Moral Dimension*, a. a. O., 第 3 部分。关于经典的国民经济传统给我的启发, 参见 John Stuart Mill, *Grundsätze der politischen Ökonomie* (a. a. O.)。在穆勒的理论中, 合作社在资本主义市场活动中有着一种体系性位置: 这样的联合使“民主精神的最佳目标”在市场中得以实现, 因为它在社会内部消除“劳动者和不劳动者”的区别, 并且把社会地位的差异建立在个人的功绩和努力之上”, 同上, 第 2 卷, 第 450 页。关于穆勒经济学中的道德要素, 参见 Peter Ulrich/Michael S. Aßländer (Hg.), *John Stuart Mill: Der vergessene politische Ökonom und Philosoph*, Bern u. a., 2006。关于现代政治理论中行会、团体和合作社的作用, 参见 Anthony Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, Cambridge, 1984。

了社会承认的语言中去了，这意味着，为了使当事者在合作中能够满足一种相互承认的要求，我们就必须对市场经济中有着法律制裁效应的消极自由作极大的限制。如我们前面已经提到过的，涂尔干认为，只有实现机会完全平等的过程，才会在市场经济交换的体系中形成这样一种相互承认所需要的重要条件。因为只有每个市场的参与者都有机会，去发现自己真实的才能，对自己的才能进行培训和进一步的深造，才能够在劳动市场找到与自己的才能相适应的工作，才能够没有任何内在和外在的压力，去签订一份施展他才能的工作合同，在社会的劳动分工中以一个平等的人的身份出现在其他平等身份的同事中。^① 为了能够实现这种机会平等，涂尔干构思了法律改革，在他的法律改革项目中，除了教育政策的项目，采取措施防止非法财富的形成有着重要的地位；在这种背景下，他有时甚至提出要对继承权作一种极端的限制，因为这种不花费努力，不依靠业绩而得到的财产，肯定是契约关系中权利不对称的一个重要原因。^②

但我们感兴趣的并不是涂尔干改革建议的细节，在总体上涂尔干的改革建议反映了在他那个时代占有主导地位的社会关系；比这些细节有着更重要意义的是，隐藏在他的改革建议背后的主导思想，因为这些建议允许我们又回到马克思曾经研究过的资本主义市场所存在的那些问题。和黑格尔一样，涂尔干也确信：市场的领域，只有当它成功地使自己成

① Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, a. a. O., drittes Buch, 第2章。

② 特别参见 Beckert, *Grenzen des Marktes*, a. a. O., 第182页。

为一种建立在前市场互助关系的基础上，并且又回到这种前市场互助关系上去的经济活动体系，才能作为一种“道德的”，保障自由的关系来理解；为了达到这个目的，他们都必须在市场活动中寻找出一种机制，这种机制可以影响各个参与者在确定自己的利益时，更多地注重其他活动者的利益，因而也顾及到合作的基本原则；作者们相信，他们已经在模仿古典的合作或中世纪的行业协会的职业团体中，找到了这样一种机制，因为在团体中的咨询和在团体间的协商，都强制人们必须拥有一种相互接受对方观点的立场，这就使得人们把对方主要看成是合作的伙伴，而不是竞争的对手。但是涂尔干对这个话语机制的证明，还感到不满意，因为他看到，经济财富前市场性的不公平分配，也可能会导致不公正、强制性的契约；因此，他提议进行法律改革，限制现存的契约自由，以法律来保证，那种不平等的权利，再也不允许存在于社会劳动分工的共同协调之中。这样，我们现在就到达了市场经济活动体系的这个点，在这个点上，马克思曾经对资本主义作出了严肃的批评；在与黑格尔和涂尔干道德经济主义理论并存的同时，那些可以追溯到马克思的对资本主义批判的传统，构成第二种占主导地位的关于市场经济的意识形态；这种理论认为，“道德”是不可能内在于市场机制之中的，因为市场根本就不允许绝大多数的民众有行使它所许诺的消极自由的权利。

马克思对资本主义追求利润的本性的分析，许多是很有价值的，但我们把这些见解暂且先放在一边，首先来看资本主义的两个事实，马克思的讨论就是围绕着这两个事实的。

在第一个问题上，马克思不相信，那些除了自己的劳动力，不再拥有任何其他商品的市场参与者，即劳动者，能够作为一个有着平等权利的契约伙伴，相对自由地去同意那些商榷的条件；他更多的是确信，生产资料的占有者，也就是资本家，由于他们的垄断地位而总是有着足够的权力手段，强迫劳动者或生产者接受他们工作契约的条件。^① 在另一个问题上，马克思认为，不管多高的工资都不能偿付那些受雇员工事实上的工作业绩，因为劳动者的工作是唯一创造经济价值的源泉；因此所有关于公正或公平的劳动力价格的讨论，对他来说，都只是一些宣传而已，只是为了掩盖资本主义剥削这样一种更深的事实。^② 在这第二点上提出的那些指责，也就是断言资本主义对生产性劳动的剥削有一种内在的必然性，在今天即使是马克思主义者也对此已经有所怀疑；不仅是劳动价值理论的前提在今天被看成是很有疑问的，因为无法看清，马克思是怎样建立论据所要求的那些标准的，^③ 并且为什么服务性、管理型和科学性劳动在经济价值的创造中不起作用，这也还是个谜。^④ 但是在这个思想的背后想说的的是一个经验性结论：资本主义企业中的每一种劳动，都必然是对工人自身劳动力的“剥削”；要想衡量这个经验性结论

① 参见 Marx, “Das Kapital.. Erster Band”, a. a. O., 第 181 ~ 191 页。

② Karl Marx, “Kritik des Gothaer Programms” (1875), in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, 第 19 卷, Berlin, 1969, 第 13 ~ 32 页。

③ 参见 Cornelius Castoriadis, “Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns”, in: ders., *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt/M., 1981, 第 221 ~ 276 页。

④ 这些经典的异议，参见 Joan Robinson, *Kleine Schriften zur Ökonomie*, Frankfurt/M., 1968, 第 67 ~ 78 页。

是否具有真实性，首先要搞清楚：一个企业不依靠资本再投资而获得的那部分经济成就，是否可以纯粹归结为是由工人和职员创造的？应当以什么方法来确认这部分的经济成就？这都是些无法预先确定的问题。

让我们现在把马克思用来反对资本主义市场经济体系的第二个指责先放在一边，那么就只剩下了那个严重的指控：一个这样的体系甚至不允许绝大多数民众，仅仅是使用参与市场的消极自由的权利。^①不难看出，这个论据把概念性的和实验性的考虑混淆在一起了，这两个概念也确实很难区分开来。如果涉及概念性方面的问题，那么这个问题应该是：什么才能够算是一种行使契约自由的充分条件。因为在这种契约自由的充分条件中，自然也必须包括一种可能的对契约的拒绝；马克思是从雇佣工人除了出卖自己的劳动力没有任何其他选择余地的境遇出发，揭示出了劳动工人现实的不自由性：有权利按自己的权衡去缔结契约是资本主义市场体系的基本自由，但是雇佣工人纯粹是出于生命有限的理由，也就没有拒绝不平等契约的可能性，因此也就无法去行使他们的自由权利。针对契约这个结构性上的、由于经济上没有其他选择而导致的强制性，涂尔干想以自己的理由来陈述，为什么在市场经济中必须有一种类似前契约的经济生活状况：“如果社会的一个阶层，为了生活，被迫以任何价格出卖他

① 这个论点的现实改型，参见 Samuel Bowles, “What Markets Can and Cannot Do”, in: *Challenge*, July/August 1991, 第 11 ~ 16 页; Gerald A. Cohen, “The Structure of Proletarian Unfreedom”, in: *Philosophy and Public Affairs*, 12 (1983), 第 3 ~ 33 页。

们的劳动，而另一些人却借助于社会的帮助，利用那些来自某些并不必然是他们自己所创造的更高社会价值的社会优势，而不必去出卖自己的劳动，那么这个社会就以不公正的方式行使了它第一个暴力。用另一句话来说，不允许从出生起——那时还不存在不公正的契约——就已经有了贫富差别。”^① 在这里，涂尔干比马克思更明确地表达出，出于生存压力而签订的劳动契约，不允许作为一种相互协议的合约，合约需要符合自愿同意的标准，而这就是消极自由；在这个问题上他们两人的区别是，马克思认为市场体系内部的这类强制条件是不可避免的，而涂尔干则完全相反，他确信：在相同条件下，没有强制的契约关系在原则上是可以利用机制来实现的。这样就使我们在这里讨论的这个问题又有了实践的特性；在资本主义市场经济的内部，是否有可能建立普遍的契约自由的社会条件？这个问题无法在事先作出决定，而是要在为达到这个目的而实施的改革过程中作出检验。

如果人们在这个结论上还看到另一点，既然眼前还没有切实可行的其他措施，可以用来取代市场经济操纵的媒介作用，那么就有理由把马克思对资本主义批判所描述的弊端，转换到黑格尔和涂尔干开拓的思想水平上去，以他们的思想境界来看待资本主义的那些弊端：并不是资本主义市场经济结构性上的缺陷，导致了剥削和强制性契约，而是它自己的规范性许诺造成了这些弊端，因此最终也只有通过它自己

^① Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, a. a. O., 第 426 页。

来解决这些问题。单单是由黑格尔提出的，经由涂尔干发展了的那种道德经济主义的传统，就已经为一种理论观点提供了保证，这种理论把那些体系性的弊病成功地解释为是一种对市场体系基本要求的偏离；当然这里还需要更多的术语，不只是一个术语，来解释在个人利益最大化的背后影响着他行动计划的媒介，因为经济交换也必须经常能够表现出，它能在多大的程度上满足一种互助合作的内在期望。黑格尔、涂尔干以及他们的后继者，概括出了这么一种广阔的道德视野，但却拒绝只是单纯地从经济合作富有成效的意义上理解市场活动；对他们来说是很自然的，衡量相应的交换程序的标准只能是，它是否能够满足参与者自己假设的一种共同合作应对生活所需的那些要求。如果这么来描述市场的氛围，那么就要求市场自身的内部，事先就已经存在着一些道德的衡量标准，如对不公平的认知，话语的机制和正义的规则等；然后这些道德标准就描述性地承担起那些显示问题的指示器的作用，直到基本的互助原则终于成为现实。

这里的一个关键问题是，怎么在现存市场经济的内部进行一种规范性重构，才能够揭示出社会自由的机制化原则；在这个问题上，原先那些已经提到过的其他替代理论传统所作的一些努力，会把我们引向一个非常明确的结论：我们只有相信黑格尔和涂尔干对市场氛围的描绘，我们才能够在自由民主社会的经济活动中，看到那些被普遍接受的从属于社会自由的规范性要求。因此在我们的规范性重构中，我们应当试图在资本主义市场的历史发展中，找到那条理想的道

路，资本主义市场在社会运动、道德抗议和政治改革的压力下，就是通过这条道路一步步地实现了那些既是它的基础又确保它的合法性的社会自由的原则；我们首先必须注意机制性的机械体制的结构，因为它有着把市场调控理论付诸实施的功能；作为一种机械性体制，首先必须证明自己一方面是话语型决定利益的过程，另一方面又内涵有机会均等的法则。相应地，只有先成功地建立这类机械性体制，资本主义市场领域才能进一步规范化；相反，如果这类机制即使在公众的压力下仍然长久地没有出现，甚至是被取消，那么就可以确定，这是规范的错误发展。

我们的规范性重构主要是按道德经济主义传统的思路进行的，我们自然就有被指责太理想化的风险；因为市场的融合性能主要来自对一种规范的认可，而这些认可不是建立在消极的，而是信息交流自由的思想基础上，而在我们时代的社会学和经济理论看来，似乎没有比这更不可能的事了。可以肯定的是，马克思主义经济理论家从一个角度，而新经典主义的经济学家则从另一个角度，但都对完全只是从满足合法性要求的意义上理解市场活动这种思想表示了怀疑；从他们的观点来看，商品交换程序是受它的功能制约的——可能是资本的利用率，可能是利润的最大化——这种制约是如此强大，资本主义内在的规范或现代的经济秩序在商品交换程序中根本就没有自己的地位。在今天，已经没有一种市场活动能够摆脱经济的全球化进程，他们的怀疑突然从经济的全球化中得到了完全新的理论事实，以致现在有很大一部分社会科学家都被他们俘虏过去；虽然以前从没有人否认过功能

的强制性，现在却一下子因为市场的国际化而似乎有了一种更重大的自身意义，根本不可能把它再一次置放到经济秩序合法性要求的层面上去。因此人们只要看一下，不管哪门相关学科，都掺和着一种令人迷惑的胜利信念，又一次倾向于把现代的市场秩序描写为一种“没有规范的体系”，一种匿名的网络化的事件，没有任何规范性的限制。作为经济决定事实基础的功能性要求，被看成是与市场参与者对市场活动意义和合法性期待完全隔绝的，似乎市场参与者以怀疑自我、认知不公正、期待心态和角色苛求等形式表现出来的对规范性的不满反应，都不再是市场活动自身的一部分；这种事实和效用脱离的结果是，根本无法理解，经济利益具有可塑性，对经济利益的解释具有多样性；市场程序能够具有相互接受对方观点的话语机制，也常有活动者集体性参与交换程序，而且他们的参与不仅仅只是出于个人利益动机；最后是全球化的经济仍还总是受制于被正式认可的普遍机会平等的要求。为了反对这种扭曲和片面，就有必要以道德经济主义传统，从实现社会自由的出发点和机制形态的角度，对当代市场经济进行规范性重构；再强调一下，我们必须同时特别注重话语的机制和法律的改革，因为基本的团结互助原则在经济市场的发展经常要求得到最明确的体现。

最终剩下的几乎只是那个提示，在这样一种重构中，规范性错误发展的表现，总是以事先安置的合法性原则来作为衡量的标准，并总是比积极的发展过程占有更多的篇幅。

消费领域

依靠马克斯·韦伯 20 世纪的宗教社会学理论的帮助，已在很大程度上解释了资本主义市场经济在西欧许多国家的迅速扩张，按韦伯的理论，新教的一些潜意识为工作效率和自我约束准备了动机的土壤，这些潜意识把进入上帝的天堂的希望，与个人履行一切职业义务的前提连接起来；^① 直到最近的几十年，通过一系列经济社会学的研究才强调新的消费主义文化的发展，也是市场领域发展的动力，这是一个与韦伯的节俭相反的，但却是同样重要的原因，而且在 18 世纪的英国这种新消费主义就已经开始盛行。^② 不管人们怎么来解释这种靠在现代社会门槛边的急速增长的消费需求，是可以追溯到宗教的根源，^③ 还是只能证明不断增长的追求个人真实性的愿望，^④ 现在都已经能够确定，不仅是迅速的增长率，而且资本主义市场的社会合法性，都早就在很大的程度上归功于消费需求的这种表现能力，它使企业能够尽快地得到关于商品的信息，反过来，企业又以它的商品去刺激

① Max Weber, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1972, 第 17 ~ 206 页。

② 参见 Neil McKendrick/ John Brewer/ Jack H. Plumb, *The Birth of a Consumer Society: The Commercialisation of Eighteenth-Century England*, London, 1982。

③ 参见 Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford, 1987; 也参见 Axel Honneth, "Wurzeln des Hedonismus", in: *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, a. a. O., 第 39 ~ 47 页。

④ 参见 Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt/M., 1995。

“私人”的消费需求。因此，黑格尔并不是偶然地以一个篇章关于“需求体系”来开始他对市场经济的描述，黑格尔认为，个人的消费欲望永远无法满足，并且也早就超越了生活必需的要求，而消费体系就是以经济竞争来设法加速满足这种无法满足的欲望。^① 自然，黑格尔所描绘的那些以市场为中介的私人消费领域的画面，与私人消费所有那些以后的发展相比较，简直是田园诗画；虽然他已经知道常常是“意见”决定了什么是可以通过商品而得到满足的需求，此外他也已经在谈论一种“英国人”的倾向，从“舒适的概念中引申出一种新的无限极的欲望”，^② 但是对他来说，在所有各种各样的需求中，最重要的还是那些“吃、喝、衣着”等以自然性为基础的需求。^③

在对“需求体系”的思考中，黑格尔比他的许多同时代的人更强烈地意识到，随着市场经济的逐渐确立，也为新的个人自由形式开拓了一种更广阔的维度，这种新的个人自由是一种我们至今还不认识的实践体系，它将从现在起对现代社会的文化，起着决定性的影响：主体利用商品市场给予他个人购买商品的可能性，而学习把自己看成是一个消费者，在购买商品的活动中，他能够以兴趣盎然寻找和购买满意商品的方式来表达他个人意志的自由，因而也就成了他的一种自我认同。黑格尔最初曾经把消费主义，（这里使用了

① Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第 184 ~ 195 节。

② Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第 191 节（关于“英国人”，参见第 191 节附加）。

③ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第 189 节（附加）。

一个以后越来越有着消极意义的术语),看做是一种调节综合征,在这个调节过程中表现了个人自由的机制性确立已经有了一种显著的进步。^①但是比他的许多追随者要明确得多,黑格尔认为对消费市场的整个领域还需要作进一步的观察,在“随意的一窝蜂”^②的现象中,可能却隐含着一种主体相互“承认”^③的关系。就如在他之前的斯密,斯密在这些问题上也曾经是很严谨的,^④黑格尔强调,消费者和生产商或从业者的利益是相互耦合在一起的,他们只有在相互的交换中,才能得到各自的满足。^⑤黑格尔甚至认为这里有着一种“按别人来设计自己”的必要性,因为双方都要顾及另一方的“意见”或行动意图,才能够实现他们的消费或生产的目的。^⑥对《法哲学原理》的作者来说,这样的规定清楚地表明,商品市场表现为一种相互承认的抽象媒介,只有有了这种媒介,个人的自由才能通过互补行动去实现:消费者承认从业者是能够满足他们需求的人,反过来,生产商也承认消费者保证了他们为之生活的经营活动。不过,对黑格尔来说,消费者还不是“独立”的活动者,他们还不能够在绝对封闭的情况下,决定自己偏爱的特殊需要,而只是

① 关于这种新的自由的思想总括性地反映在: Peter N. Stearns: ders., "Stages of Consumerism. Recent Work on the Issues of Periodization", in: *The Journal of Modern History*, 69 (1997), Nr. 1, 第102~117页。

② Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第189节(附加)。

③ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第192节。

④ Smith, *Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichthums der Völker*, a. a. O., 第645页。

⑤ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第192节。

⑥ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第192节(附加)。

一个有着承认意愿的市场参与者，在潜意识中他知道自己有着对制造业的依赖性。

当然，黑格尔只提示了极少的预防措施，能够真正有效防止这种清晰的、由市场为中介的消费者和生产商之间的相互承认关系，陷入分崩离析的危险；虽然他想要以“治安条例”（Polizey），设置一种公众性组织，为了普遍低廉的价格和保障产品的质量，而允许这个公众性组织对经营自由作一定的限制，^①但他还无法找出任何机制性的体制，可以用来保护消费者的消费需求不受到生产商的诱导或影响。这当然令人比较感到惊奇，因为从另一方面来说，黑格尔是有着足够的明智，去历史性地预料这类危险的根源；这使得他在一个地方特别明智地认为消费者的一定需求是可能受到“一些人”的诱导，“那些人在被诱导的消费中寻找自己的利润”，^②在另一个地方，他却同样明智地指出，消费者在未来也可以按这个方向，即“让自己受到广告”的影响来构成自己一定的消费需求。^③

黑格尔预测的两个可能性——一个是经营性地对消费需求操纵的可能性，另一个是把自己装扮成贵族的炫耀性消费的可能性——都在他去世后不久成为事实，商品市场的整个领域也发生了重大的变化。如果说，18世纪的消费兴趣，还仅仅停留在富有的阶层，也就是只在一个很小的社会圈子

① Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第236节。

② Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第191节（附加）。

③ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第193节。

里，这些人在购买了生活的基本必需品以后，还能承受得起日常生活之外的为了体验更多生活的质量的额外消费，那么在接下来的那个世纪的进程中，消费就有了较强的证明自己社会地位、象征阶层差异和表现自我的目的；直到这时，才形成了托斯顿·凡勃化（Thorsten Veblen）1899年作为“炫耀性消费”和八十年以后皮埃尔·布迪厄（Pierre Bourdieu）作为“高贵象征的消费”。^①能够活生生地观察整个消费领域的这些变化，最初又一次主要来自那个时代众多的以这个为主题的小说；从萨克雷（Thackeray）的《名利场》，左拉（Zola）的《卢贡·马卡尔家族》小说系列，一直到巴尔扎克的《人间喜剧》，都以新的视角描绘了19世纪豪华商品的生产，是怎样刺激中产市民阶层形成了一种几乎没有界限的极大兴趣，去关注表现社会地位最细微的风格差异。^②但是这里所描绘的那些行为，只是随着富裕程度的普遍增长，很缓慢地扩展到其他的民众阶层，这种消费行为就是黑格尔所预见的两种消费变化中的一种；另外一种变化是作为一种学习过程的结果而出现的，在这个过程中，产品的生产企业开始认识到，他们可以主动利用操纵的手腕来影响消费者构成他的消费需求。首先使用的是广告技术，它的任务是给商品加上社会意义或心理影响等促销形式，这种广

① Thorsten Veblen, *Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen* (1899), Köln, 1938; Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt/M., 1982.

② 在19世纪小说中关于奢侈消费，参见 Alain de Botton, *The Romantic Movement. Sex, Shopping and the Novel*, New York, 1994。

告技术主要应用在那个在大城市中商厦、商业中心、大众报刊和广告牌纷纷平地而起，骤然成为消费的公众媒体的时期；在大型商厦供应的商品，这时已经不再主要以它们的“便利”或“舒适”，也就是说商品最终的功能品质，而是有目的地夸耀商品的一些特性——可能是消费者梦寐以求的一种地位，可能是消费者实现了自己的社会地位后的形象。^① 从这些广告技术到 20 世纪大公司庞大的市场营销部门，虽然还有一段漫长的路程，但是这些销售部门所取的方向，仍是早期应用的广告技术已经给定的：把最初只是进入到富有阶层，随后几乎遍及所有民众中去的那些消费需求，运用越来越专业化的手段加以影响，以加速销售那些不久已经标准化大批生产的商品，以及防止资本主义生产过剩的危险。

但是这两种过程，一方面有目的地把激励需求的方法科学化，另一方面是象征社会地位的消费兴趣的不断分化，只不过表现了自黑格尔时代以来发生在市场消费机制性领域众多变化中的一个小小的片段。尽管从一开始就对这个体系有着规范性要求，即借助于企业对需求增长信息的迅速反应，而很快地为民众提供一切重要的生活所需商品，但很早就表现出这种规范性要求以失败而告终的结果：由于对廉价的食物、衣服和住房的投资常常不能带来足够的赢利，在整个 19 世纪中，这些商品就总是不断缺

^① 参见 Rosalind H. Williams, *Dream Worlds. Mass Consumption in Late Nineteenth-Century France*, Berkeley, 1982。

货，导致没有财产的无产者阶层遭受到今天几乎无法想象的苦难。^① 结果当然是经常出现的社会起义和反叛，人们以这种方式来要求归还他们的权利，作为消费者应当有权利要求，为他们提供与他们的经济状况相适应的生活基本商品；^② 我们必须把这类“为面包而起义”或抵制豪华商品的意图，不仅看成是要求在经济交换的狭隘意义上减缩市场，而且也是要求对以市场为中介的消费领域活动作出道德反映。消费者和商品制造商不仅仅是以需求和供给相对立的角色出现在这里，而且也出现了更复杂的主体互动关系的相互冲突，在必要的情况下，甚至会出现规范指责、抵制消费和抗议；^③ 只要做一些更仔细的观察，就能从中看到，消费者是想通过这样的方法让生产商不要忘了，有义务承担一种由市场而形成的承认关系，用黑格尔的话来说，生产商必须在一定程度上顾及另一方的意愿。但是由于资本主义追求利益的顽固性，消费者很少能够通过这些抗议运动来达到对他们的顾及的那种要求，所以国家机构早在福利国家形成之前，

① 参见 Friedrich Engels, “Die Lage der arbeitenden Klasse in England”, in: Karl Marx/ Friedrich Engels, *Werke*, Berlin/DDR, 1972, 第2卷, 第225~506页。

② 参见 John Stevenson, “Food Riots in England, 1792 - 1818”, in: Roland Quinault/John Stevenson, *Popular Protest and Public Order: Six Studies in British History, 1790 - 1920*, Oxford, 1974, 第33~74页; Manfred Gailus/Henrich Volkmann (Hg.), *Der Kampf um das tägliche Brot. Nahrungsmangel, Versorgungspolitik und Protest 1770 - 1990*, Opladen, 1990。

③ 特别是赫希曼 (Albert O. Hirschmann) 对消费领域的“Voice” (声音) 和“Exit” (退出), 道德抗议和退出作出他的区别, 并不断向我们指出这一点, 参见 *Engagement und Enttäuschung. Über das Schwanken der Bürger zwischen Privatwohl und Gemeinwohl*. Frankfurt/M., 1984, v. a. 第4章。

就看到了自己有责任，为了民众能够承受得起食品价格，而对消费市场领域进行干预——为了保证民众的基本生活供应，而暂时排除市场机制，在 18 世纪和 19 世纪早期的欧洲是日常的议程。^①

消费者对消费市场的这种道德反映，在 19 世纪已经不再只是涉及这个问题：怎样的基本消费商品价格，才算是合法的；他们也进一步思考，有些一定的商品是否根本就不应流入市场中去，一种可以为社会接受的消费的界线在哪里？那种以为消费者可以独自按他们个人利益最大化，“自主地”决定自己的购买愿望的思想，在那个时代已经被证明是有问题的；因为不少购买者在考虑他们的消费时，从一开始就受到各种不同商品来源的道德传统影响，这种传统起着重要的划定界限的作用，即什么是一种可以在市场上购买的合法物品。^② 因此在整个 19 世纪，总是出现大都有着道德动机的抵制商品事件，人们以此来对那些没完没了、肆无忌惮地煽动新的购买兴趣的行为，表示不满；^③ 并且也出现许多的争执，只是很少出现在政治公开场合的前台，比如关于在随时都

① 参见 Wolfgang Stöcker von Reichenbach, “Verbraucherschutz in der Vergangenheit”, in: Erwin Dichtl (Hg.), *Verbraucherschutz in der Marktwirtschaft*, Berlin, 1975, 第 97 ~ 112 页, 特别是第 106 页 ff.

② Daniel Horowitz, *The Morality of Spending. Attitudes toward the Consumer Society in America 1875 - 1940*, London, 1985; 关于在 18 世纪就已经出现的对奢侈消费的文化反抗, 参见 Hirschmann, *Engagement und Enttäuschung*, a. a. O., 第 57 页 ff.

③ 参见 Noel Thompson, “Social Opulence, Private Asceticism: Ideas of Consumption in Early Socialist Thought”, in: Martin Daunton/ Matthew Hilton (Hg.), *The Politics of Consumption: Material Culture and Citizenship in Europe and America*, Oxford, 2001, 第 51 ~ 68 页。

可以购买的意义上，哪些客体应该市场化——这里最著名的例子是长期以来关于这个问题的争执：酒精性饮料和女性的性服务是否允许作为“物品”，在市场上进行合法的交流。^① 所有这些趋向都清楚地表明，市场消费领域在 19 世纪已经不是一个没有规范的空间了，因而也不再是纯粹目的的理性活动者相互算计的空间了；但是在消费者和生产商之间的这种道德争辩，仍然缺少那些话语的机制，而话语的机制恰恰能帮助他们讨论的这些问题，成为大家都能关心的公众性事件。

可是不久就在英国以单方面的形式出现了这类消费市场“社会化”的第一种机制，当时在经济关系状况的压力下，那些贫穷的阶层不得不采用自我帮助的手段，自发地组成了消费者合作社；在理查德·欧文（Richard Owen）思想的影响下，以后卡尔·波兰尼在他的《巨变》一书中对欧文表示了极大的尊敬，^②那里的工人、手工业者和农民联合起来，

① 在原则上开始关于女性性服务商业化的合法性的讨论，参见 Bernard Mandeville, *A Modest Defence of Publick Stews: or, an Essay upon Whoring*, 1724, (德文版: *Eine Bescheidene Streitschrift für Öffentliche Freudenhäuser oder Ein Versuch über die Hurerei*, München, 2001); 关于 19 世纪对这一问题的讨论和争辩，参见 Regina Schulte, *Sperrbezirke. Tugendhaftigkeit und Prostitution in der bürgerlichen Welt*, Frankfurt/M., 1979, v. a. 第 1 章; Sabine Kienitz, *Sexualität, Macht und Moral. Prostitution und Geschlechterbeziehungen Anfang des 19. Jahrhunderts in Württemberg*, Berlin, 1995; Larry Whiteaker, *Seduction, Prostitution, and Moral Reform in New York 1830 - 1860*, New York/London, 1997. 关于酒精饮料市场化的合法性的讨论和争辩，参见 Alfred Heggen, *Alkohol und bürgerliche Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Eine Studie zur deutschen Sozialgeschichte*, Berlin, 1988.

② Polanyi, *The Great Transformation*, a. a. O., v. a. 第 230 ~ 263 页。穆勒以他对消费和劳动合作社在资本主义市场的社会融合效用的赞赏参与了欧文（Owen）发起的社会主义实验，参见 John Stuart Mill, *Grundrisse der politischen Ökonomie*, 第 2 卷, a. a. O., IV. Buch. 第 7 章。

在 1844 年建立了第一个消费合作社，他们一起共同买入大量日常必需物品，然后以公平的价格小量地分摊给合作社的成员。^① 英国的这些范例，很快就成为别人的榜样，在短短的几十年内，在整个西欧都纷纷建立了众多的消费者合作社，这些合作社都有一个共同的目标，将大批量购入的物品公平地分摊给合作社成员，以此来保护它的成员，免受经常出现的、因为抬高价格而造成商品过于昂贵的苦难；但是如同与它们相对应的黑格尔的社团或以后出现的生产合作社，这些消费合作社也是道德社会化的学校，人们在其中公开学习怎么对付私人资本主义企业在市场上追求利润的策略。^② 不是取消商品市场，而是应当运用集体的利益使市场为自己所用，这类从“社会底层”开始的消费领域的社会化思想，即使在 20 世纪的前半期仍能找出很多例子；但也应该看到，事实上它们在今天只是起着一种边缘角色的作用，我们应当已经把它看做是资本主义市场经济错误发展的第一个标记。

以市场为中介的消费体系从自身出发，构成了一种特别敏感的规范性领域，它的让所有“私人”都普遍满意的合法性许诺，就不能简单地对经济交换中由于商品价格过高而被压抑了的需求弃之不顾，这在 19 世纪不仅表现在消费者

① 关于欧文 (Robert Owen) 的思想，参见 Erwin Hasselmann, *Robert Owen. Sturm und Drang des sozialen Gewissens in der Frühzeit des Kapitalismus*, Hamburg, 1959。

② 参见 Helmut Faust, *Geschichte der Genossenschaftsbewegung: Ursprung und Aufbruch der Genossenschaftsbewegung in England, Frankreich und Deutschland sowie ihre weitere Entwicklung im deutschen Sprachraum*, Frankfurt/M., 1965。

的道德反映上，而且也明显地反映在国家对生产商的调节措施中；当然，各个不同的国家采取了各自不同的措施——那时就已经有了在今天称为“各种不同的资本主义”（varieties of capitalism）——^①但是它们的基本原则还是一目了然的。如果纯粹从一种为经济活动合作提供信息的媒介角度来观察市场，那么就很显然，市场自身没有任何手段可以对参与者的行为施加规范性的影响；因此我们把市场社会机制化的那一刻，给它加上的许多限制和规定，是作为体现它的前契约性合法基础来理解的。黑格尔设想以治安条例作为机体组织来调节国家和市场的干预活动，已经显现出规范性原则的最初轮廓；它的管理职能，如我们在前面已经提到过的，应该不再仅仅局限在监督经济交换的合法性和为经济交往提供所需的基础设施，而且也应该包括保护消费者的措施——在这里所设想的是：应该对销售商品的质量作经常的有规则的检查，以及经常监督有涨价倾向的供应商。^②黑格尔并不把这类保护措施——这里我再重复一遍——看成是从外部对消费商品市场起着作用；而完全在他的道德境界主义的意义上，认为是自然地通过属于市场机制性现实自身的规范机制在消费市场的内部起着作用。他的原话是“经营自

① 参见 Peter A. Hall/David Soskice (Hg.), *Varieties of Capitalism. The Institutional Foundations of Comparative Advantage*, Oxford/New York, 2001。

② Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第 236 节。关于黑格尔对保护消费者思想的影响，参见 Rolf Geyer, *Der Gedanke des Verbraucherschutzes im Reichsrecht des Kaiserreiches und der Weimarer Republik (1871 - 1933): Eine Studie zur Geschichte des Verbraucherrecht in Deutschland*, Frankfurt/M., 2001, 第 152 ~ 156 页。

由不〔允许〕对普遍的价值造成危害”，^①如果我们坚守他所说的话，那么我们就有了一种虽然是理想化的，但却是对我们很有帮助的主导线，来规范性地重构 19 世纪消费领域中的国家干预。

我们今天通常意义上的一种消费者保护，它按市场基本的合法性原则来衡量，仍是非常狭隘的，但即使是这种狭隘的保护，从根本上来说，在 19 世纪是不存在的；一直到 19 世纪的末期才发展成一种社会或福利政策的雏形，它帮助贫穷阶层的成员在他们的消费者角色中，给予他们一种法律保障的住房或衣着资助。人们只要看一下德国的情况，在普鲁士的经营规则中已经有着一系列的法律规则，作为保护贫穷的市场参与者的消费团体的基础；但是这类预先规定仍是与一般形式的“安全警察”的动机紧密地连接在一起的，因为它的目的是应当在市场中起到净化“没有信用”的意图和行动的作用。^②但这是些例外，黑格尔的“治安法规”的功能规定就是这些例外的一个生动的例子，除此之外，其他的西欧国家在 19 世纪上半期都实行了彻底的市场自由化，以致很少有人谈及保护消费者利益的国家干预；在 30 年代的英国，几乎还没有完全消除前资本主义最后的社会福利，波兰尼就在他的《巨变》一书的相应章节中清楚地指出，^③

① Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第 236 节 (附加)。

② 参见 Geyer, *Der Gedanke des Verbraucherschutzes im Reichsrecht des Kaiserreiches und der Weimarer Republik (1871 - 1933)*, a. a. O., 第 141 页。

③ Polanyi, *The Great Transformation*, a. a. O., 第 124 ~ 146 页。

对国家有依赖性的阶层会因此而失去为他们提供生活基本商品的保护装置。同样可以在波兰尼的研究中读到，一直到 1873 年开始的经济危机，给绝大多数民众造成了灾难性的后果，整个中西欧各种色彩的政治团体都对此作出反应，出于应对危机的目的而敦促国家对经济领域进行干预，这种贫民没有保护的状况才有所改变；^① 尽管经济的关系在维多利亚的英国，在法国第三共和国，在俾斯麦的普鲁士和在哈布斯堡帝国完全各不相同，但是这些国家自 19 世纪 80 年代以来都经过了一个限制市场立法的周期，这些立法的重点是公众的健康、社会保障、劳动保护和公共利益。在那时推动的改革背景下，也第一次出现了一种国家行动的形式，这种形式在我们今天的意义上可以理解为是一种对消费者的保护。

这种从现在起应当在市场中保护消费者的法规，大都在开始阶段还没有被看成是一种新的、最初的法律领域的典范；它更多的只是代表了这种倾向：在修改传统经营规则的框架内，也对那些因为经济危机而被证明是过时了的规则，进行修正。^② 但是当时那些国会议员为保护消费者而提出的论据中的那些实质性考虑，以后都形成一种多少是独立的消费者权利。这种权利的设立几乎总是以这种思想为出发点：大的私人消费团体需要一种特别的法律保护，因为他们无助

① Polanyi, *The Great Transformation*, a. a. O., 第 198 ~ 208 页。

② 关于在德意志帝国的发展，参见 Geyer, *Der Gedanke des Verbraucherschutzes im Reichsrecht des Kaiserreiches und der Weimarer Republik* (1871 - 1933), a. a. O., 第 2 部分，特别是第 9 页 f。

地面对着诡计和遭受到诘骗；^① 没有明确地说出来，但突然却对直到今天还常常可以听到想法——消费者通过他们个人购买决定的总和，可以在很多程度上掌控市场交换——提出了疑问。与这种思想完全相反，现在消费者第一次也“公开地”成了交换关系中孱弱的处在不利地位的社会成员，因为他们经常有着受到经营商有意的虚假信息和操纵影响而被诘骗的危险。在这个问题上站在一种特别极端代表着未来方向立场上的，是在德意志帝国有着影响的讲坛社会主义者，他们作为国民经济的历史学派，曾受到黑格尔的道德经济主义的影响；他们追随自己的信念，就如古斯塔夫·施穆勒（Gustav Schmoller）的有关考虑表明，国家的法律必须帮助那些因为没有受过教育而经常被人故意弄得愚昧的消费者，否则私人的交换就会在没有任何“公众”的监督下进行。^② 出现在讲坛社会主义者论据中的消费者保护，突然成为一个杠杆，以这个杠杆就能在法律上成功地公开监督市场经营活动的“正义性”；如果把这种已经开始的思想，能够继续发展到把对共同利益监督的话语机制，作为市场道德限制的合适手段，可能也是不错的。但是围绕着古斯塔夫·施穆勒的那个小团体，在德国国会影响并不长久，因此也无法

① 关于在德意志帝国的发展，参见 Geyer, *Der Gedanke des Verbraucherschutzes im Reichsrecht des Kaiserreiches und der Weimarer Republik (1871 - 1933)*, a. a. O., 第 2 部分, 第 10 页; “商业的诡计和诘骗”的表述出自书中引用的德意志帝国议员约翰内斯·米克尔 (Johannes Miquel)。

② Gustav Schmoller, *Über einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirtschaft. Ein offenes Sendschreiben an Herrn Professor Dr. Heinrich Treitschke*, Jena, 1875.

给予这样的政治扩展一种它所需要的机会。^①

在 20 世纪到来之际总体上仍是那个思想，面对企业的市场影响力，必须更多地关注消费者的利益，因此而制定了一个略作改革的行业规则的强制框架；这里撇开各国的差异不说，在总体上制定的是一些确保客户信贷的措施、规定商家必须对商品的价格和质量提供充分信息、禁止故意以不真实信息的广告和促销进行不正当竞争等规定——所有这些预先规定，黑格尔在他那个时代就已经为市场都作了原则上的设置，只是当时他还无法预料到以后的商业策略投入所达到的整个程度。为了在经济危机的冲击之后又能确保自己的商品销售，消费品生产企业会因此而走得有多远，直到 19 世纪结束时，才充分表现了出来；现在光是由外行构思的广告和海报已经不能引起对产品的足够关注，因此几乎所有大的企业都在建立单独的广告部门，以专业的手段来增强消费者的购买兴趣。在新世纪（20 世纪）的最初几十年中，发生了一场企业推销产品的革命，随着广告图画术和广告心理学的应用，第一次实现了为推销商品而投入系统的学科，这些学科的出现和逻辑，就是因为企业想对消费者的需求作策略影响；即使在那些大企业广告强化总体上还比较落后的国家，如在德国，也在这段时间完成了一种很快的转变，销售部门拥有一大群

^① 关于讲坛社会主义者在德意志帝国议会中对经营规则改革的作用，参见 Geyer, *Der Gedanke des Verbraucherschutzes im Reichsrecht des Kaiserreiches und der Weimarer Republik (1871 - 1933)*, a. a. O., 第 3 部分，第 7 章，第 146 - 156 页。

专业化的职员，现在成为一种很正常的现象。^①

事实上，在西方国家由于市场的全球化和世界范围内的农产品的降价，人们已经完全没有了日常基本生活的忧愁，现在即使是贫穷阶层的民众，也乐于接受那些商品广告的宣传；我们相应的调查研究表明，只是现在才真正出现了现代化的大众消费。^② 民众的那种逐渐扩张的消费心态，基本是与企业越来越有意识地以产品广告唤起消费者的购买兴趣相同步。当然这里仍有着各个国家的时间差异性，在世纪开始之际，美国和英国就已经建立了“消费者市民”的模型，而这期间在欧洲大陆的国家这类市民还根本没有出现；但是在第一次世界大战之前，其他那些国家的工人、职员和小公务员也开始越来越把自己看成是主动的消费者。^③ 这种新的历史性心态，使消费几乎有了与生产同等的道德价值地位，只是在无产业的贫穷阶层和农村人口中还留存着互惠的基本思想：一种“还过得去”的营养，在当时自然首先是肉类和蔬菜被看成是一种人的有尊严的生存的象征，而要确保这种有尊严的生存，就需要经营者为消费者提供“公平

① 参见 Dirk Reinhardt, *Von der Reklame zum Marketing. Geschichte der Wirtschaftswerbung in Deutschland*, Berlin, 1993, v. a. 第2章。

② 参见 Hans-Jürgen Teuteberg (Hg.), *Durchbruch zum modernen Massenkonsum*, München, 1987; Stearns, *Stages of Consumerism*, a. a. O., 特别是第109页ff (这里还提到了其他一些关于这个问题的著作文稿)。

③ 很值得阅读: Christoph Nonn, “Die Entdeckung der Konsumenten im Kaiserreich”, in: Heinz-Gerhard Haupt/Claudius Torp (Hg.), *Die Konsumgesellschaft in Deutschland 1899 - 1990. Ein Handbuch*, Frankfurt/M., 2009, 第221~231页。关于职员, 参见 Siegfried Kracauer, “Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland”, in: ders., *Schriften*, 第1卷, Frankfurt/M., 1971, 第205~304页, 特别是第282~291页。

的”价格。^①一种在市场消费领域建立一种社会自由机制的思想，即各自的利益通过相互交叉而互补的构想，即使在那个时代仍没有消失；这种思想不仅仍然继续存在于民众对一种“公正的”消费市场的普遍期望中，而且也存在于在许多地方如雨后春笋一样从地底下冒出来的消费合作社的集体记忆中，在这些合作社里消费被看成是一种社会行为。进入20世纪不久，各种政治党派也开始关注消费者利益；即使是工人运动的代表，现在也没有了心理障碍，把自己想象成不仅是生产者集体的代表，而且也是消费者的代表，认为有必要在国会中保护消费者的愿望和需求。^②这种普遍意识转换的结果是，带来了一种国家对消费政策的强化，对食品的监督自然也增加了许多新的规定，以及通过官方控制的外贸而对价格施加一定程度的影响。^③

如果在市场消费领域内部这两条至今确定下来的发展方向，在20世纪的上半期仍然继续追踪下去，可能会很费力；在这个时间段，不仅是企业的广告策略趋向于对消费者产生

① Nonn, “Die Entdeckung der Konsumenten im Kaiserreich”, a. a. O., 第226页。特别是参见 Daunton/Hilton (Hg.), *The Politics of Consumption*, a. a. O.; 特别是关于工人阶级，也参见 Josef Mooser, *Arbeiterleben in Deutschland 1900 - 1970*, Frankfurt/M., 1984, 第184页f。

② Nonn, “Die Entdeckung der Konsumenten im Kaiserreich”, a. a. O., 特别是第224 ~ 227页。作为那个时代的一个例子，参见 Karl Kautsky, “Konsumenten und Produzenten”, in: *Die Neue Zeit*, 30 (1912), 第1卷, 第452页。

③ Nonn, “Die Entdeckung der Konsumenten im Kaiserreich”, a. a. O., 特别是第224 ~ 227页。作为那个时代的一个例子，参见 Karl Kautsky, “Konsumenten und Produzenten”, in: *Die Neue Zeit*, 30 (1912), 第1卷, 第227页f。

越来越大的影响，而且一种相反的试图使消费品市场社会化的趋势，在“下层”也同样在“上层”，由于两次世界大战的缘故不断缓慢下来或甚至是中断了，因为军事动员和军事行动的要求，那些参战国各自都对有关的市场实行了特殊禁令。^①而在两次大战之间的时期，可以总体上这么说，不仅是象征地位的消费需求的那些工业产品在西方很快有了一种前所未有的增长，而且也唤起了对那些在 19 世纪还是完全陌生的商品的欲望和兴趣。^②并且在这个两次战争中间的时期，也形成了知识人士对消费主义批评的一种广泛的、跨越各阶层的思潮，这种思潮虽然在一定程度上仍有着战争前的传统，但是它的现实性和尖锐性则完全超越了那些战前的传统；不仅是第一次有了对个别消费者的奢侈或文化产业的现象的批判，而且也第一次对消费者如何对待他所生活的世界的态度，他的纯粹功利性的眼光，以及对短期消费的嗜好，对企业促销的易诱惑性，最终是他越来越脆弱的自我等整个行为方式，作了尖锐的批判。^③尽管这些在魏玛共和国时期在工人运动中起着影响作用的社会诊断，并不一定具有哲学

① 关于德国的历史，参见 Belinda Davis, “Konsumgesellschaft und Politik im Ersten Weltkrieg” in: Haupt/Torp (Hg.), *Die Konsumgesellschaft in Deutschland 1890–1990*, a. a. O., 第 232–249 页; Hartmut Berghoff, *Träume und Alpträume. Konsumpolitik im nationalsozialistischen Deutschland*, 同上, 第 268–288 页。

② 这里主要是作为个人消费品的新媒体技术，如收音机、唱片，以及电影，也就是文化工业提供的消费品。

③ 维尼·宋巴特 (Werner Sombart) 第一次世界大战前批判资本主义广告工业的表述，对社会有着持久的影响，一直持续到魏玛共和国的后期，参见 Werner Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, München, 1913, 特别是第 230 页 f。

或社会学意义，却通过这些诊断形成了一种强烈反对消费主义逐渐自然化的趋势；在无产阶级的公开反对运动中学习和实践抵制消费，以节俭为价值导向，布莱希特的悲剧，托洛茨基的文稿，或辛克莱·刘易斯（Sinclair Lewis）的小说都对此作出了贡献。^① 最终是消费合作社，这一直是消费商品社会化的领头机制，得到了一种在它的短暂历史上还从来没有过的兴旺发展；在两次战争的间歇期间，消费合作社的成员持续增加，以致他们在纳粹掌握政权之前，是德国工人运动中唯一一个真正的群众组织。^②

在从这些粗略重构的历史事件出发，来判定当今的市场消费领域中的社会自由的机会和界限之前，可能很有必要，先对它们直到今天代表的规范作一个总结。如果供应商和消费者都能互补性地帮助另一方实现自己的合法利益，只有在这样的相互关系下，消费品市场才能在道德经济主义的传统中成为一种相互承认的机制性关系：消费者只有以他们的市场需求为生产商开拓一种利润最大化的前景，才能实现消费者满足自己需求的自由；相反，生产商要想实现自己的利润最大化，也只有他们生产的商品确实是消费者原本就需要的。但既不是企业的盈利率也不是通过购买商品满足需求的

① 最初为工人运动作为批判消费的群众组织提供一个概貌的是：Hartmann Wanderer, *Arbeitervereine und Arbeiterparteien. Kultur- und Massenorganisation in der Arbeiterbewegung (1890 - 1933)*, Frankfurt/New York, 1980, 特别是第5章第2节。

② Mooser, *Arbeiterleben in Deutschland 1900 - 1970*, a. a. O., 第188页f. 关于消费合作社在魏玛共和国时期重大的政治意义，参见 Eduard Heimann, *Soziale Theorie des Kapitalismus. Theorie der Sozialpolitik*, Frankfurt/M., 1980, 第104 ~ 108页。

方式，既不是经济上刺激需求的手段也不是实现消费的方法，能够仅仅通过市场来加以确认或规定；事实上，所有提到的这些，都能找到许多替代的选择，最终只有依靠规范性的考虑并以规范为出发点，来对此作出抉择。在我们简短的重构中，如果集体的活动者以基本的合法性原则的意识出面强烈要求改变那些主导规则，消费市场的可塑性总是在这个时候表现得最明显。这种集体行动最初以那些由于物价太贵无法满足生活所需而要求一种“公平”价格的社会运动开始，在以道德为动机要求限制奢侈品消费的社团中得到延续，也找到一些政治力量表达要求一种公共法律来保护消费者，并且以众多的合作社来表达他们的尝试一种对市场的合作利用。这些运动都不是有意识采取的运动——总是不断指出这一点，并没有什么害处——他们的道德要求就如从外边加到市场活动中去的；他们都受到这种思想的影响：考虑他们所要求的措施，是市场经济的规范性责任，因而也是市场经济的合理性前提。他们的行动并不是建立在对市场 and 计划经济作出选择的思想层面上，而是按以占主导地位的经济规则作为自身基础的道德标准。

如果我们能够看清楚，对那些前面提及的冲突和运动有多少种可能的干预，那么也就会更明确地显示出，有多少市场消费领域的设施是建立在规范的预先设定上的。第一个问题是，哪些物件或服务允许作为商品进入市场交换？要决定这么个问题，绝不是一件容易的事，这是一个基础发展方向的开端；什么商品允许进入市场，这个问题在 19 世纪只是不太清晰地涉及女人的性服务和酒精市场化的合法性问题，

但是在 20 世纪的进程中，却在一定程度上强化了要求规范的急迫性，由于技术的发展和一种发展了的个人完善性的自我意识，对那些以往并不熟悉的商品的需求，有了急剧的增长。^① 第二个问题是，国家能行使哪些干预价格的措施？人们从 19 世纪的“面包起义”和抵制商品中已经清楚认识到，对一定的、在绝大多数参与者意识中认为是生活必需的基本物品的定价，不允许只是简单地由供给和需求的市场竞争来决定；因此国家机构不久就对民众的这些道德反映采取措施，或者是以法律规则的形式，或者是对住房和食品的购买进行经济上的补贴——即使在这里，市场的消费领域也受制于普遍的政治规则，并且仔细观察这些规则就能看出，市场经济必须符合满足消费者基本利益的规范性要求。第三个问题是，一般的商品市场提供的满足需要的商品，应当有多大范围，可以豪华到什么程度，允许有多少私人人性？这是一些内在于市场消费原则规范的要求和目标，在 19 世纪最初特别是道德或宗教的克制起着这些规范的效用，在宗教道德的影响下，人的生活中每一个跨越上帝或自然规定的需求框架的行为，都被看成是对上帝或自然的亵渎；以后随着奢侈品跨越了社会各阶层的界限，则又有社会主义或生态环境的理想在社会中起着主导作用，这些理想认为：对那些表现个性的、象征社会地位需求的追求，不符合人类平等的要求或生存的必要条件。^② 我们的第四个问题是，购买和消费那些

① 这里有一个令人影响深刻的研究，参见 Debra Satz, *Why Some Things Should Not Be for Sale: The Moral Limits of Markets*, Oxford/New York, 2010。

② 这一种概貌，参见 Daniel Horowitz, *The Morality of Spending*, a. a. O.

在市场上供应的商品是怎么进行的？这也不是一件容易的事。只是自 19 世纪中叶以来的消费合作社的迅速扩展，使这个变得比较明确了一些；合作性地大量购买生存必需的商品，然后以公平的原则在合作社内部低价分派，这种方法开启了一种不同于私人消费的选择可能性。消费商品市场的机制，并不如市场经济的理论始祖最初设想的那样，只是为企业和作为个人的消费者之间的交换而设置的；作为集体型的活动者也能在市场上进行活动，出于道德的动机，这些活动者想建立一种能够满足普遍需求的基本原则。

这四个规范性问题，纯粹来自对人们在 19 世纪从基本原则的层面上提出的那些普遍要求或权利的重构，解决了这些规范问题，也就决定了消费领域各种机制的设置；在 20 世纪的前五十年中，工人运动成功地成为社会的文化和政治力量，人们就又一次对消费市场提出尖锐或强硬的道德要求，只要这些要求不是出于一种计划经济的思想，他们的那些替代构思，在原则上仍是些以往的传统——如果真的实施计划经济，就如当时工人组织大部分成员所期望的那样，那么就不会仅仅停留在范畴上对市场消费的原则进行修改，而完全是另外一种对国家计划经济的指导下生产的商品一种集中型的（平均）分配为前提的模型。但是我们的重构，仍然停留在仅仅是要求消费市场内部改革的那些社会运动和思潮上，我们就能在这些思潮中概括出一种共同的思想：对市场条件的设置，应当有尽可能多的社会性，至少能够通过这些条件来接近于满足社会自由；将生产商追求的资本利润限制在一个普遍微利的框架内，使市场供应的那些商品没有道

德上的疑问；消费者应当按这个标准来决定自己的需求，这样所有的市场参与者就都能把市场看做是一种机制化了的交换媒介，消费者和生产商双方都能借助这个媒介，互相帮助对方实现自己的利益。当然，在我们已经对市场经济作了考察的这一百五十年的时间段里，生产商的市场权力通过公司集中化过程，更精致的广告手腕和商业的国际化，变得极其强大，以致以上提及的那些改革努力大都陷入了危机，它们被打扮成肤浅的、亲资本主义的意识形态：尽管这期间在西欧内部有着还算过得去的机制化的福利国家，但是对消费品生产业产生一种真正有效的影响作用，可以说还相差得很远；对消费者的法律保护，只是萎缩在一个很小的范围内；生产商不断以新的、大都是表现地位象征的手段刺激消费需求，恰恰在 20 世纪 20 年代，消费刺激达到了前所未有的程度；只有那时正在扩展的消费合作社，才能在整个这样的氛围中成为一种话语和合作型有效的反对力量。^① 尽管这些反消费主义、社会福利机构和消费合作社的主张都各不相同，也几乎没有协调一致的行动，但它们在总体上却起到了抗议由大公司推波助澜的，消费市场的不断私有化的效应；这些抗议虽然相对来说有些脆弱无力，但却面对消费市场不断纯粹私人化，也就是对自由作消极理解的单一化趋势，至少作了一些现实的努力和活动，他们试图唤醒这样的回忆，消费领域的机制性组织不应该为“个人”，而是——用黑格尔的

^① 关于这个消费合作社运动的“金色”时期，参见 Erwin Hasselmann, *Geschichte der deutschen Konsumgenossenschaften*, Frankfurt/M., 1971, 第 401 ~ 441 页。

话来说——应当为“普遍的善”服务。一直到魏玛共和国的终结，在西方的国家里，也许可以这么说，幸存下了一种实践的、深植于行动中的意识——以市场为中介的消费，按它自身的要求，必须是一种社会自由的体系。

第二次世界大战结束后，“普遍善”的可能性在消费领域变得非常糟糕，这种状况的第一个可以认知的标志是，消费合作社的不断解体。如果说这些众多的消费合作社在两次大战之间大都还是一种组织，把自己看成是一种可以用来替代私人商贸和消费的“市场社会主义”的堡垒，那么经历了战争的困境和大屠杀恐惧的民众，对合作社的那些目标，也就没有多大的兴趣了；对广大民众来说，意识形态往往意味着是那个刚刚渡过的灾难的根源，因此战后的民众对所有的政治“意识形态”都持有怀疑态度，对西欧那些国家的消费者大众来说，现在他们最感兴趣的是迅速得到那些能够保证一种满意生活的商品。在战后年代的这种去政治化的压力下，合作社运动几乎没有其他的发展可能性，最多只能是一个“勤俭持家”倡导中心；^①因此，合作社不得不把自己原先设置的规范性目标放置在一旁，而是以优惠价格的许诺来争取成员，即大批量购进商品的方法，在合作社内部为成员提供便宜的商品；只有这样，战后的合作社才有可能与纯粹私人的消费进行竞争。而且确实也是，合作社在 50 年代

① 卡尔·舒马赫 (Carl Schumacher) 是 20 世纪 50 年代德国消费合作社的领导代表，他在一次讲话中把他的消费合作社表述为一种“勤俭持家理性”的堡垒，这里引之：Hasselmann, *Geschichte der deutschen Konsumgenossenschaften*, a. a. O., 第 638 页。

走的这条路还是很有成果的，在经济起飞的年代，合作社成员有了新的相当大量的增长，但是合作社运动的那些陈旧的市场社会主义的要求自然是一切都已过去，新的合作社运动不再与此有所相干了；^①直到今天，消费合作社也没有重新捡起它曾经使用过的消费商品市场社会主义化的，即它的道德自我认同的武器，甚至在瑞士也没有出现这样的情况，尽管在瑞士的国民经济中，合作社仍起着一种重要的作用。

在二次大战后，处境比合作社并没有好多少的，是那些批判消费的思潮；魏玛共和国时代，这些思潮在那些工人党和市民生活改革运动的文化氛围中建立了基础。虽然战后不久，马克思主义对商品拜物教的批判或文化批判对消费主义的诊断等老的传统又赢得了文化上的意义——人们只要想一想霍克海默（Horkheim）和阿多诺（Adorno）的启蒙辩证法（*Dialektik der Aufklärung*），想一下汉娜·阿伦特的帮助他人的活动（*Vita Activa*）和亨利·列斐伏尔（Henri Lefebvre）的文稿——，^②但是这类出于哲学动机的保留意见，最初在广大的民众中却没有任何回应。如果说，自现代社会开始曾经有过一个时期，在这个时期内消费者的私人立场几乎没有任何社会阻力而能

① 卡尔·舒马赫（Carl Schumacher）是20世纪50年代德国消费合作社的领导代表，他在一次讲话中把他的消费合作社表述为一种“勤俭持家理性”的堡垒，这里引之：Hasselmann, *Geschichte der deutschen Konsumgenossenschaften*, a. a. O., 第563~598页。

② Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), Frankfurt/M., 1969 (关于“文化工业”的那一章)。Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben* (engl. 1958), Stuttgart, 1960, 特别是第7节；Henri Lefebvre, *Kritik des Alltagsleben*, 第1、第2卷 (Frz. 1958/61), München, 1974。

够广泛传播，那么就是那个在 20 世纪 50 年代和 60 年代早期的经济起飞时代。工人们的基本生活水准在逐渐提高，社会保险政策在逐步扩展，阶级属性的文化意义就变得苍白，^① 特别是“无产阶级”反对消费情结的防御态度几乎没有什么意义了；市民阶层都在努力为自己尽快重新赢得以往的富裕和舒适的生活，根本没有心思去关心限制私人消费一类的事。尽快和尽可能多地购买消费品，以补偿艰难的战争年代的匮乏，^② 是当时一种普遍的意愿；西方国家的消费品生产商，当然懂得如何巧妙地利用这类意愿，他们在较短的间隔时间内，不断一个接一个地推出豪华商品；首先是大批的电视机投入市场，接着是提高汽车的销量，最后是春笋般拔地而起的旅游业。直到这时，如果允许这么说的话，才在消费领域形成了一种“资本主义的文化”，个人的消费动机显示出了这样一种倾向：把那些供应和购买商品的象征性价值，完全看做是自己的价值，并以此作为他们个人自我认同的基础；消费者的消费行为，不再注重商品的使用特性，而是以专业知识设置在商品之中的，对生活幸福和个人发展的承诺。^③ 自然，这些动机在个人的需求预算中不会没有限制和异议，很可能其他的道德考虑把他的消费欲望又不断给

① 关于德国，参见 Mooser, *Arbeiterleben in Deutschland 1900 - 1970*, a. a. O., 第 224 页。

② 关于克服了经济匮乏的阶段与紧接着的私人消费的增长之间的关系，参见 Hirschman, *Engagement und Enttäuschung*, a. a. O., 第 1、第 2 章。

③ 关于私人消费在战后德国社会中的意义，参见 Paul Nolte, *Die Ordnung der deutschen Gesellschaft. Selbstentwurf und Selbstbeschreibung im 20. Jahrhundert*, München, 2000, 第 333 ~ 336 页。

束缚住了；但是那个时代没有任何一种话语的机制，没有任何一种主体互动决策的基础，而只有有了这些，单个主体内心的拒绝，才有可能转化为集体性的表达。

消费者的不断个性化，无疑强化了在商品市场中原先就一直存在的生产商和购买者之间结构性的力量对比的悬殊。生产供应商们通过在战争期间也没有停止过的产业集中过程，使自己的经济力量有了持续的增长，这时相对于完全个性化了的消费者，就有着足够的游戏空间，根据对需求的估计，自主地确定价格，并且借助于市场营销的手段，操纵消费者构成自己的需求。自从市场的合法性原则不再以一种社会的，而是以一种自由的观点作为自己的内容，“独立自主的消费者”的思想，也最终确认了它自己的意识形态内容；因为在生产商能够以策略影响需求的方向和通过同行协定而随意制定价格的情况下，消费者是根本不能依靠自己个人的需求形成某种力量，来决定哪些商品应该以什么方式生产。^①可以说，在第二次世界大战以后不久，国家的社会政策又成为几乎所有西欧民主的组成部分，只要涉及覆盖面很广的基本生活用品的供应，国家的社会政策就会对消费领域

① Norbert Reich, "Markt und Verbraucherrecht", in: ders., *Markt und Recht. Theorie und Praxis des Wirtschaftsrechts in der Bundesrepublik Deutschland*, Neuwied/ Darmstade, 1977, 第179 ~ 232页, 这里: 第183页。鉴于当时普遍地对“消费主权”思想的批判, 所以很令人吃惊的是, 戴维·米勒(David Miller)在他的市场社会主义的构思中仍坚持消费主权; 除了特别有害于商品的消费税, 他认为自由主义的中立规则, 不允许对消费需求作任何道德评价, 不允许以国家的手段对工业操纵需求作恰当的控制, 参见 David Miller, *Market, State and Community. Theoretical Foundations of Market Socialism*, Oxford, 1988, 第5章。

进行干预；为了保证食物需求的供应，国家对农业进行经济资助；为了保证有足够的住房，国家对租金有所规定，并且这些很快就成为通常的规则。但是，这些国家措施与一种积极保护消费者之间的距离，就如消费领域的社会自由思想所要求的那样，可想而知还相差得很远。

这种在总体上特别发人深省的状况——如果想对社会自由的市场形态作一种规范性重构，那么就on应该承认这几乎是一个失败的点——在 60 年代又开始发生了一场变化。既是从“上层”也是从“下层”，既是从国家的政策也是从一些文化运动，都重新开始努力对消费市场施加影响，要求消费市场最起码应当遵守它自己的相互满足各自需求的许诺。美国总统约翰·F. 肯尼迪在 1962 年大选之年所许诺的关于消费者的基本权利，在选民中传奇般地传播开来，并且其影响远远超越了他自己的国家，^① 他在讲话中所许诺的基本权利——由于不断增长的欺骗、诈取以及对个人造成的损失，必须重新建立消费者自己的决定自由，几乎很快成为所有欧洲国家的法律政策。^② 自那时起，在自由民主国家的消费者，当然地受到国家的法律保护，虽然这些法律保护的规定往往仍有着自身的模糊性，并且也缺少社会—经济的定义，但这些规定至少还是承担起了——按我们的分析——那些法定自由的机制，如果把各种法律规定总和起来，它们的总体效用是：保证单个消费者的私人自主权，给予消费者一种由国家担保的权利；

① Eike von Hippel, *Verbraucherschutz*, Tübingen, 1974, 第 161 页 ff。

② Reich, “Markt und Verbraucherschutz”, a. a. O., 第 186 页 ff。

消费者有要求生产商保护他的健康、安全，以及他的经济利益的权利，如果消费者因为生产商明显的不当行为而遭受损失，也有要求赔偿的权利，最后是消费者享有咨询和被告知的权利。^① 自然，这一切都并没有做到在市场的消费领域内部，建立话语的机制，而实际上话语机制是很必要的，它能帮助消费者自己去左右生产商的利益；现存的法律规定，并没有给予消费者应享有的与生产商平等的发言权，也没有使他们有集体表现他们利益的可能性，而只是仅仅针对单个的消费者，好像他反正也不会与其他活动者分摊他的许多利益似的。如果欧洲国家的消费者权利自 60 年代以来再也没有什么变化，人们就可以因此说，这些法规主要就是为了支撑一种自由意义上的市场；如果直到今天仍以私人自主的思想进行着供给和购买的操作，这实际上在 60 年代就已很明确了，这种思想缺少一种市场平均分配的必要前提。当然事实上没过多久，还在肯尼迪任职期间，就又出现了对国家的消费政策起到长期影响的，一种新的实践性的消费主义批判理论；尽管 60 年代后期的国际性学生运动，要求的是在西方国家取消资本主义的生产关系，但是他们的运动却主要是有助于不懈地向这期间早就习以为常的私人性的消费习惯，提出道德上的质疑。^②

① Reich, "Markt und Verbraucherschutz", a. a. O., 第 187 页 ff。

② 学生运动的历史撰写者主要描述了一些正式的、学生运动领袖人物设立的目标，没有认识到学生运动对日常生活世界网络潜在的批判形式，因而忽略了学生运动的文化效应。作为许多例子中的一个例子，参见 Wolfgang Kraushaar, *Achtundsechzig. Eine Bilanz*, Berlin, 2008。作为一种把批判消费常规化的历史描述，参见 Peter Schneider, *Rebellion und Wahn-Mein'68. Eine autobiographische Erzählung*, Köln, 2008。

学生运动迫使在战后因为不受任何质疑，而在当时已经非常盛行的消费主义，必须为自己的合理性作出公开的辩护，整个消费领域也就重新开始了话语沟通的程序，进入70年代后，人们对豪华商品的消费有了明显的抑制；对奢侈消费的批判，不仅在学生运动的核心国家，如法国、意大利和德国，而且也在周边的国家，开始影响广大民众，人们纷纷对现存的消费需求提出质疑：面对世界范围内不断增长的穷困和苦难，奢侈的消费在道德上是否还具有合理性。从这种负疚感在民众潜意识中的潜移默化，人们就可以更清楚地看到当时由学生运动激起的民意变化：不再是那些出于某种动机而拒绝普遍消费主义的人，而是那些沉湎于消费的人，受到了社会与日俱增的压力，必须为自己的行为作出合理性的解释——对个人需要的日常支出，虽然并不受到严格的节约措施的制约，但是现在会对它作出比以前更仔细的考核，人们不禁要问一下，这些支出是否符合这期间普遍接受的那些社会认可的标准。这种文化上的突变，又一次最淋漓尽致地再现在当时或回顾性的那些电影和小说中^①，不久也在这种文化的突变中反映了社会对宣传和广告技术的批判趋向；那些在战后最初二十年被社会不加思考就接受了的，也就是那些消耗大量资本越来越精巧的诱导消费的手腕，现在越来越遭

① 关于电影，可以参看 Jean-Luc Godart, *Pierrotte-le-fou* (Frankreich, 1965); Mike Nichols, *Die Reifeprüfung* (*The Graduate*, USA, 1967); 德国包含消费批判内容的小说，大多是回顾性的，参看 Jochen Schimmang, *Das Beste, was wir hatten*, Hamburg, 2009 ~ 这里甚至把消费习惯的转换的终结，确定为1983年，同上，第168页。

到社会的谴责，唤起了民众的关注和思考：对私人消费的这类诱导，在经济上和道德上花费了多高的代价？^① 虽然这并不是学生运动的主要目的，但是学生运动促使人们对市场消费的主导形式提出了一种规范性质问，并且认识到不仅消费需求的现有解释，而且策略性诱导消费需求的方式，都不是不可以改变的。此时的消费领域，在经历一个没有任何抵制的私人化炫耀性消费的长期发展阶段之后，又与传统的思想运动接上了轨，这些传统坚持认为在资本主义市场领域内部，需要对消费兴趣和意图作一种事先的泛化。

自然如果这些对消费主义的质疑没有在政治运动和法律活动中找到一种机制性的沉淀，那么这些对消费实践的方式以及生产商的广告加强了质问，在整体上只能是一个小小的历史插曲。也很有可能，所有今天通常被作为一种“市场的道德化”来描写的一切，^② 它们的根深植在对道德的敏感度之中，而十年前的学生抗议和骚乱恰恰把人们引向了这种对道德的敏感度。西欧的学生运动，由于他们自己的革命要求以失败而告终，但是那些出自于学生运

① 参见 Wolfgang Fritz Haug, *Kritik der Warenästhetik*, Frankfurt/M., 1971。当时消费批判的概况特别表现在“消费和批判”的主题中，参见 Sven Reichardt/Detlef Siegfried (Hg.), *Das alternative Milieu: Antibürgerlicher Lebensstil und linke Politik in der Bundesrepublik Deutschland und Europa 1968 - 1983*, Göttingen, 2010。从当时直到今天的关于商品美学的讨论，参见 Heinz Druhh, “Warenästhetik. Neue Perspektiven auf Konsum, Kultur und Kunst”, in: ders., /Christian Metz/Björn Weyand (Hg.), *Warenästhetik*, Berlin, 2011, 第9~44页。

② 参见 Nico Stehr, *Die Moralisierung der Märkte. Eine Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M., 2007; Rob Harrison/Terry Newholm/Deirdre Shaw (Hg.), *The Ethical Consumer*, London, 2005。

动废墟中的各种民权运动和党派，把那些由他们的前辈所表达的规范和价值，在接下来的时间里很快就转换为实际可行的评判政治和经济事件的标准；通过被领头的主角称之为“进入各种机构的长征”的方法，在公共民众和议会中不断发出自己的声音，敦促在消费品的生产中也应该顾及规范性的标准。关于工业增长界限的令人警觉的报道，也使得保护生态的观点不断进入限制措施的目录之中，成为对商品生产供应商的规定条款：不仅是社会的认可性，也就是合适的价格、均衡的商品供应，以及对生产工人利益的保护，应该在生产中受到强制性的重视，而且从现在起还要加上对自然的可持续性发展的注重，就如保护生态环境平衡所要求的那样。因此在增强消费者自己对他们很难看透的购买行为结果的敏感度的同时，终于也唤起了对另一方面的批判性注重，这一方面由于资本原始积累的需要而把一切有关资本生产对社会或生态有害后果的思考长期地弃之一旁，不予理睬。

在大多数西欧国家自发形成的这种改革努力，在一个确定的范围内，根据相关公司和企业各有多大讨价还价能力的不同情况，还是大有成就的；无论如何，它或是进入国家议会，或是逐步进入了正在形成着的欧洲议会的层面，一些法律得以实施，也提出了要求工业在他们的生产企业中承担社会和生态的可持续发展性的义务。对这种情况的相应成果有不小贡献的是，这期间又加强了法律对消费者利益的保护。如我们所看到的那样，直到 20 世纪 60 年代后期，实际上只有一些最轻微地说也是“有利于市场”的法律措施

的构想,^①自那以后,在议会内和议会外在野党的压力下,完成了一种重要的态度转换;越来越多的法律工作者现在开始注重原先一直被忽视的有着极端意图的事件,比如认为应该按情况的可能性,直接授权消费者有参与决定价格和生产的发言权,以扩大消费者的权利。^②当时有一系列与这类替代选择相关的法律构想,从为消费者开启受制裁保护的与供应商洽谈的道路的构想,一直到或是通过类似工会的组织形式,或是直接由工会的代表来强化消费者对抗力量的构想。^③这些法律政策的计划,都以断言生产商在市场中的一种统治地位为出发点,尽管生产商的这种统治地位直到今天还没有完全实现,但仅仅那些说法就在政治的公共舞台上起到了重要的影响,在气氛上改善了对市场作出有助于消费者的干预可能性;无论如何,由于受到欧洲大多数国家以及美国的法律话语的影响,国家相关的竞争和反垄断部门有了更多的权限,来监督大公司的市场行为,比如现在在原则上都能对价格政策、产品形态和广告手段等进行监督了。^④反过

① 参见 Reich, “Markt und Verbraucherrecht”, a. a. O., 第 198 ~ 214 页。

② 出自联邦德国的法律学,参见 Gerhard Scherhorn, *Verbraucherinteresse und Verbraucherpolitik*, Göttingen, 1975; Spiros Simitis, *Verbraucherschutz-Schlagwort oder Rechtsprinzip?*, Baden-Baden, 1976; Reich, “Markt und Verbraucherrecht”, a. a. O.

③ 出自联邦德国的法律学,参见 Gerhard Scherhorn, *Verbraucherinteresse und Verbraucherpolitik*, Göttingen, 1975; Spiros Simitis, *Verbraucherschutz-Schlagwort oder Rechtsprinzip?*, Baden-Baden, 1976; Reich, “Markt und Verbraucherrecht”, a. a. O., 第 221 ~ 225 页。

④ 出自联邦德国的法律学,参见 Gerhard Scherhorn, *Verbraucherinteresse und Verbraucherpolitik*, Göttingen, 1975; Spiros Simitis, *Verbraucherschutz-Schlagwort oder Rechtsprinzip?*, Baden-Baden, 1976; Reich, “Markt und Verbraucherrecht”, a. a. O., 第 218 ~ 221 页。

来，这些改革又帮助了在野党和民权运动，他们在 70 年代和 80 年代通过各种渠道努力想对商品生产制定一种有着法律依据的规范性要求；律师型的政治和法律性的倡议因为互补而强化，在这一历史期间，能够特别明显地观察到一种确实的进步，相对于公司的利益，消费者的权利得到了加强。通过欧洲议会决定的大型国有企业的私有化，如电话有限公司，就是通过私有化而对消费者有了大幅度的降价，也属于强化消费者的权利，虽然这对工人组织来说有许多消极的结果。对于工人组织我们以后还会提到。

这种转换的结果是，我们在今天常能看到一种趋向，消费者的消费行为中已经有了一种可以标志为“道德化”或“伦理化”的理念；市民们比以前更多地以生态或社会道德意识为自己的取向，来决定自己想购买哪些产品或服务。^①对食品和家庭用品的选择，对旅游和能源形式的选择，这些肯定是真实的，这期间至少在一定的、大都是受过高等教育的社会层次中，一些有着生态和社会的可持续性发展目标的规范性标准，已经在起着作用；这些社会层次的人们，也常常因为他们的立场而被社会学描写成“后物质”主义者，他们在作出自己的购买决定时，常常总是要先问一下，这些商品自身或生产它的商家，是否能够满足保护自然资源或维护社会和谐道德标准。^②无可争执的是，在一部分民众中

① Stehr, *Die Moralisierung der Märkte*, a. a. O., 第 274 ~ 283 页。

② Lucia A. Reisch/Gerhard Scherhorn, “Nachhaltigkeit, Lebensstile und Konsumentenverhalten. Auf der Suche nach dem ‘ethischen’ Konsum”, in: *Der Bürger im Staat*, 48 (1998), H. 2, 第 92 ~ 99 页, 这里: 第 97 页 f.

的这种态度转换，使得许多大大小小的公司认识到，自己的商品应当按需求的价值去生产，并在广告中更多强调相关产品的质量^①。企业在追求它们的资本利润时，可以这么说，应当追踪一定的消费者团体通过他们改变了的需求行为，而发出的道德信号，从而去生产有助于满足消费者这种已经变换了的需求的商品。人们几乎可以说，从消费商品市场的这样一种“道德化”的趋势中，可以辨认出一种运动，这种运动至少为消费者和生产商强化相互补充的关系开拓了前景；在最近几十年中，政治干预供应商价格的可能性增加了，与这种增加相应的是一部分民众通过他们变化了的需求行为，给实现消费领域的社会自由，又带来了新的可能性。^②

但是我们也应该看到，先前概括的那些命题所构成的画面，掩盖了许多重要的相反趋向。这些相反趋向首先表现在，常常过高地估计了在今天以道德考虑引导自己消费行为的那些人的数量；卢西亚·赖斯（Lucia Reisch）和格哈德·舍尔霍恩（Gerhard Scherhorn）所提供的实验数据表明，在德国大约只有百分之二十的民众属于“后物质性”的社会阶层，只有这些人才是真正按道德的理念来决定自己的购买意愿，而至少有一半的民众，或者还总是持“唯物质”，也就是传统的消费主义型的立场，或者是表现出没有方向的模样。^③ 在这同时也应

① 参见 Stehr, *Die Moralisierung der Märkte*, a. a. O., 第 276 页 f。

② 参见 Stehr, *Die Moralisierung der Märkte*, a. a. O., 第 296 页 ff。在他的研究中无疑有一种乐观的立场。

③ 研究数据，参见 Reisch/ Scherhorn, “Nachhaltigkeit, Lebensstile und Konsumentenverhalten”, a. a. O., 第 96 页 ff。

考虑到，德国民众的环境保护意识相对要强烈得多，^① 这样就允许我们把这个数据的结果也应用到西欧的其他一些国家中去，只要这些国家不是比这个比例关系更糟糕。生态和社会可持续性发展的道德标准，应该在消费行为中享有它的重要性，但是虽然很多人都认识到这种重要性，却不一定以这种重要性来决定自己相应的行为；物质的匮乏、无能为力的感觉，或者就是单纯的以自我利益为中心，这些都是转变消费态度道路上的障碍——由于缺少机制性的鼓励，消费者常常无法与其他人进行一些经验交换，无法通过与别人的经验交换来改变自己的消费行为因而也就一切都以老的方法，还是按纯粹自己私人的考虑来决定自己的消费。其中还有一个重要原因是，一部分消费者尽管有了消费心态的转换，但他们没有一个特定的场地或机构，能够在那里与别人一起对自己需求的方式和特性作一个考查；直到今天还没有找到，能够支持这类话语性活动，与消失了的消费合作社起一些相同职能的机制性组织；有一些已经建立的消费者组织，又太像是官方的大型组织，也就不能够成为消费者利益的咨询中心——作为替代性的选择，在今天只能是互联网专门针对消费者的网页，对它的效用范围我们还将关于民主公共性在今天的发展中继续讨论。但总体上来说，当代的消费领域无疑是缺少话语机制，缺少相互协商的地点和讨论的空间，而恰恰这些话语机制相互协商，可能会启动一种或是在消费者

① Peter Preisendörfer, *Umwelteinstellungen und Umweltverhalten in Deutschland. Empirische Befunde und Analysen auf der Grundlage der Bevö - lkerungsunfragen "Umweltbewußtsein in Deutschland"*, Opladen, 1999.

之间，或是在消费者和生产商之间相互进行交换看法的程序；只有那些不断从地底下冒出来的民间自发组织或一些非官方的组织，有时也把自己表现为像个公众场所，把消费者的利益转换成为一种公众化的问题；但这些组织都是社会运动的形式，而且也常常把自己的注意力只是集中在一个单一的问题上。

话语机制的缺少是一种明显的标志，它表明所谓的市场“道德化”的情景并不那么乐观，因此难免在今天又出现了纯粹是想表明自己社会地位的炫耀性的消费。如果说，通过68年学生运动所形成的的心态，导致这种形式的私人消费支出还一般有着一定的禁忌，那么这些心理障碍，二十年后在“唯物质”的富有阶层的社会圈子里，又消失了很多；有足够财富，却又没有意愿以道德制约自己消费的那些人，又在以明显的骄傲姿态尽可能地购买许多豪华商品，这些商品并没有其他的用途，只是被用来表现富人与比那些富人较低层次较穷一些的人的距离。这种炫耀性消费的重新复活，能够帮助我们解释，为什么大多数消费品生产企业近期来又成功地通过投入广告手腕而极大地推动了对那些早就被认为是多余的或有害的豪华商品的需求。比如说，在70年代人们普遍认为，汽车在未来有着一种纯粹的使用特性，因而不会有多大的消费污染，那么今天在欧洲的许多大城市，到处都是越野车，这些车的技术指标和能源消耗与它们在日常生活中的必要使用是不相称的；^① 消费工业的另一一些旁支也有着很

^① Streeck, *Re-forming Capitalism*, a. a. O., 第263页f。

相近的行为，比如餐饮业或旅游业，在不久以前那些豪华商品还被看成是一种问题，今天则因为炫耀性消费的复活，又有了迅速增长的需求。

在这种发展中令人恼怒的是，豪华消费者与注重消费行为道德化的其他阶层的那些人的关系，完全没有引起公众的关注，因而也没对此作出任何解释或评判。市场满足消费的领域，已经不再是两百年前黑格尔当时描绘的“随意聚和”的画面，而是一种对有着完全不同意向的消费者社会圈粗暴隔绝的画面，他们之间已经根本不可能有兴趣和爱好的交流。在只能购买一些生活必需的商品的社会阶层之外，还存在有两大种的消费者类型，第一种有着强烈的道德动机，第二种则装着无知而去购买豪华商品。由于缺少具有普遍性的信息交流媒介，完全无法对消费者的这种分裂进行探讨，各阶层对消费商品不同的使用方式，是否相互站立在对立的路上，是的，甚至在路上相互阻挡：谁使用一辆高性能跑车来购买他的日常生活用品，不仅危害自然环境，而且也败坏社会风气，似乎是对那些出于道德动机、日益增长着的骑自行车人的群体的讽刺；反过来，有着生态保护理念的消费者，则尽一切努力，对食品作严格他们的生态可持续性发展的监督，使得食品价格对那些同样日益增多的社会救济接受者来说，变得越来越贵。在当前的这种情况下，消费者相互间几乎没有对自己的消费行为作一种话语的表决可能，而这恰恰是在这个领域的所有社会自由的先决条件；在消费者之间甚至没有隐含的默契，这种默契也许能够帮助消费者统一各自的需求，从而对生产商的价格和生产形态施加压力。各个国家的消费者保护协会，面对这样的不良发展却表现得相

对束手无策，因为由于这些协会纯粹消极简单的职能以及与消费者之间较大的距离，几乎不可能影响消费者相互间的民意构成；与消失了的消费合作社不同，它们不拥有社会化的权力，也就无法帮助它们的成员以另外的合作性的方式来使用市场进行自己的活动。

这些都不难看成，消费者的这种状态，导致今天主要是与商品市场有关的那些企业和公司能够从中盈利；这些生产商利用可以明确区别对待的消费者利益，而能够同时为三种类型的消费者提供服务，或者是让他们相互分摊各自的利益。第一种情况的最好例子，是德国的汽车工业，它在近年来的金融和经济危机中仍然能够成功地大幅度提高了汽车的销售量，就是通过供应品种的多样化以及关闭国外的销售市场来实现的；我们已经在前面提到过，在三十年前就有人预言，技术装备精良但污染严重的汽车，不久就会因为无人过问、没有需求而消失，而现在恰恰是这种类型的汽车，开始了它的销售兴旺时期，并且恰恰因为这类汽车的装备，有着有意表现出的那种不同寻常的象征高贵的品质。第二种情况的例子，是食品生产工业，也就是生产商或中间商集中的地方，利用市场或多或少相互分摊的机会，只为唯一的一种消费人群提供商品——人们只要想一下，专卖高贵豪华商品的连锁店伦吉斯，对于欧洲那些有着大肆炫耀他们财富消费习惯的阶层的人来说，现在伦吉斯的意义又有了极大的增长，甚至激起了左派反对团体的革命想象。^① 但是如果在这里只

^① Comite invisible (Hg.), *L'insurrection qui vient*, Paris, 2007, 第122页。

是谈论企业的那种增强了的市场权力，可能会把读者引入歧途；虽然供应商几乎完全控制着相关市场的信息交流系统，他们能够单方面地对购买的需求和偏爱施加影响，但是这种控制权力由于广告媒体的无所不在，早就超越了他们自己的经济领地的界限，已经进入到日常生活最小的空隙中去。现在，不仅青少年，甚至儿童也关注着市场的，^① 是市场那种极端快速的，能够把许多人都带进想象世界的有着广泛影响的宣传广告，想以此来构成自我形象和构思自我认同，^② 这一切已经到了令人警觉的程度，这都是一种社会变态的标志，它表明了消费者即使在他的消费行为之外，仍是可以被影响和被塑造的；按生产企业最初的机制目的，它们实际上应该起的作用是提供商品，并对消费者需求变化作出敏感反应的市场参与者，但是那些在消费领域富有成就的企业，都在追踪消费发展的过程中，获得了一种影响消费的权力，这是他们中即使是最严肃的现实主义者在 19 世纪也是不敢承认的。^③

不管是多么令人期望，不管是多么适合一种规范性重构

① 参见 Martin Lindstrom/Patricia B. Seybold, *Brandchild: Remarkable Insights into the Minds of Today's Global Kids and their Relationships with Brands*, London, 2003; Andreas Ebeling, *Das Markenbewußtsein von Kindern und Jugendlichen*, Münster, 1994。

② 以女性主义的角度对广告性理想体型的发展作很好研究的有 Vickie Rutledge Shields/Dawn Heinecken, *Measuring Up: How Advertising Affects Self-Image*, Philadelphia, 2001。

③ eBay 网站也没有什么两样，虽然它最初看上去似乎是一种集体性对商品的再利用，但仍在整体上起着影响个人消费行为的作用，参见 Ken Hillis/Michael Petit (Hg.), *eVeryDay eBay. Culture, Collecting and Desire*, New York/ London, 2006。

的意图，必须承认，在当代确实还几乎没有一种来自于下层，即来自于消费者方面的“市场道德”。尽管也有一些零星的自我监督消费行为，尽管在欧洲共同体都按可持续性发展的原则对企业有一些强制性的规定，尽管许多地方扩展了反垄断机构的法律权力，尽管也有许多国家以美国为榜样在考虑由消费者组织授权的集体赔偿的司法可能性，但是在最近的几十年来企业在消费品市场的权力是更强化了，而不是减弱了。我们今天在市场上面对的就是这种明显的不均等的权力，它完全违背它内在的规范和调节平衡的理念，对这种不均等必须由一种“亲和方式”的聚会，从经济转型和文化变迁的角度来作出解释：随着生产和贸易的全球化，企业可以支配的回旋余地也开始越来越大，而在同一时间，由于丢弃了话语的抗衡力量，消费的私人性也在增长，这就使得消费者这一方越来越无力抵抗。因此必须清醒地这么断言，市场的消费领域在最近的几十年来，并没有成为民主伦理的一部分。虽然如果它借助于话语机制和相应的调节机制可能会使自己有一种规范化的潜力，但是它在今天既没有一种相互交换观点的训练，也没有限制需求实践的学习，完全相反：尽管有许多消费行为道德化的誓言，一种私人消费主义的心态，个人对短期用品的收集，仍是占有着主要地位，^①

① 这里使用的短期和长期消费品的表达，汉娜·阿伦特就已经使用过，参见 Hannah Arendt, *Vita activa*, a. a. O., 第 17 节；并且以体现的形式表现在：Albert O. Hirschman, *Engagement und Enttäuschung*, a. a. O., 第 2 章；而丹尼尔·米勒在他整个令人印象深刻的研究中却忽视了这些，他想为私人消费主义提供一种社会世纪的合理性，参见 Daniel Miller, *Der Trost der Dinge*, Frankfurt/M., 2010。

这就给了企业一个特别大的空间，去实现他们确定的大都只是针对个人自我决定的目标。如果我们还不要求消费者之间有一种最高程度的主动互动性合作和协商，这种错误发展就会更加严重；因为不仅是已经呈现出来的自然灾害，要求降低在西方国家至今已经很高了的消费水平，而且也因为当代已经有过多的商品进入市场，但是这些商品对市场形式贸易的适宜性从道德的立场出发来看，是极有问题的。至于这两个挑战中的第一个，出于保护生态的理由而不可避免地要对一定范围的需求——特别是能源，营养和交通——进行抑制，设想一种适宜的纯粹财政型的激励制度，以达到所希望的效果；也可以运用一些税收的方法，比如对一定的基本生活需要以外的支出征收消费税，这样既不伤害收入低的阶层又抑制了基本生活以外的消费，但是这种纯粹金钱刺激的方法，总是有它的缺陷，会助长投机心态和相应的规避策略。因此只有一种公开的话语化讨论才能真正起到长期抑制消费水准的作用，就如整个消费领域在它们的调节平衡的原则中已经规范性地所要求的那样；消费者越是通过中间的媒介来相互形成自己的消费意见，并且越是持久地影响着他们相互对各自需求的解释，那么他们就更能够以理智的方法，也就是反思的方法来抑制自己的消费行为。^①

毫无疑问，这种方法也能用在解决第二个对消费领域已经有着太大危险的问题上，因为消费领域在私人行为的消费

^① 参见 Claus Leggewie/Harald Welzer, *Das Ende der Welt, wie wir sie kennen: Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie*, Frankfurt/M., 2009。

者和只寻找他们经济利益的生产商之间毫无希望地一分为二了。最近的二、三十年来，由于医学—技术的进步，对一定形式的商品的需求有了大幅度增加，这些商品的特别之处在于，它们内在地与人体的循环功能相连接；这里排列在最前面的是人的一定的器官，这些器官的移植能够帮助病人战胜疾病继续生存下去，可以思考的比如还有所谓的代孕母亲，它在通常情况下为没有孩子的夫妻开拓了一条仍能成为孩子父母的道路，而且这些孩子还仍能在生物学上被看成是自己的孩子。^① 在第一种情况下，道德根本不可能自己去诋毁购买这类生理商品的动机，而与此同时，对第二种情况，却出现了伦理上的疑问，他方的基本利益是否在任何情况下都能被看做是合法的；但是这两种情况尽管有着它们的区别，都提出了只有公众才能回答的问题，应该在怎样程度上，允许那些需求不断增大的热销商品进入市场进行贸易。如我们已经看见的那样，在现代消费商品市场的历史上绝不是第一次提出这类问题的；商品的发展一直总是多少伴随着这样的冲突性的争辩，即是否应该把一些商品——或是因为它们易让人上瘾的特性，或是因为它们有辱人格的后果——永远撤出市场。可是以前——看来好像是——从没让消费者，也就是所有直接和间接当事者的大的团体，在一个至少像今天那样

① 第一种情况参见 Satz, *Why Some Things Should not Be for Sale*, a. a. O., 第 3 部分, 第 9 章; 第二种情况参见 Margaret Radin, "Market Inalienability", in: *Harvard Law Review*, 100 (1987), 第 1849 ~ 1937 页; Elizabeth Anderson, "Der verkaufte Bauch-Schwangerschaft als Ware", in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 3 (2006), H. i. 第 74 ~ 87 页。

的较小的范围内参与到这些不可缺少的决策程序中去；消费领域缺少中间媒介的团体，缺少话语的空间，因此也缺少消费者利益普遍化的机制，这就阻止了在这个领域里形成一种共同的意见或一种情绪气氛，以引起公众认真对待。那些对市场调节作出的决策，也就自然没有消费者的共同参与，虽说从国家政治那一边，总是试图听取各利益集团的意见，但却总只是局限在一个仅有政府机构和专家团队的小范围内，没有消费者的参与——关于互联网论坛的不断替换的干预权力，如已经说过的那样，我们还会在以后于别的相关的命题中再作讨论。

我们借助于道德经济主义列出了一些标准，按这些标准，今天的消费市场领域缺少所有那些能够使它成为社会自由的一种社会机构的机制性先决条件。因此也就根本不能说，消费者相互间已经形成了一种机制性的互补关系来满足各自的利益或需求；因为在消费者这一方面几乎还没有话语的机制可使用，而只有借助于话语的机制，他们才会有可能把他们中许多各种不同的爱好普遍化，迫使企业有义务去考虑他们的这些爱好，否则企业就会遭受到产品和价格形态毁灭的惩罚。曾经起过抵抗作用的消费合作社的沉没，加快了私人消费主义心态的迅速传播，在私人消费主义的迅速传播中，从一开始就存在于消费品市场中的权力倾斜的问题，现在就更严重了，供应商不仅能够从自己的利益出发对消费者的需求施加影响，而且权力的倾斜保证了供应商所施加的这种影响一定会有成果；消费者各自分裂成极小的团体，相互之间又没有交流的程序，只能在自己的小团体中间通过无名的耦合

事件构成同质性的外表形态，今天的消费者根本就无法从中发展一种共同的自我意识，也就无法通过与权力倾斜的另一方交换意见，合作性地构成一种实现他们个人自由的基础。

消费者应当以信息交流来统一各自的利益，并以相应的法律规则来强化自己与供应商抗衡的力量，但是消费者强化自己抗衡力量的努力的最大障碍——可惜现在又一次证明——是他们各不相同的社会生活境遇和收入的高低差别。社会要在消费者决定他们的消费需求之前，就把他们看做是与供应商有着平等权利的社会成员，如果没有这样的社会先决条件，即使通过扩大各消费协会的集体授权，强化消费者对供应商的压力和协商的潜力，也只能稍稍提高一些消费者的权力；并且只有缩小社会的生活境遇的差别，消费者才能设身处地地进入到其他消费者的想法中去，才能在消费者中形成一种相互纠正各种消费看法的氛围。去实现消费领域那不多的一丁点的社会自由？所有这些努力，都会因为社会各阶层之间太大的经济距离及相应增大了的不同的未来前景和消费可能，而以失败告终。可是今天的社会发展仍在不断强化生活境遇的差别，为了能够清楚地了解这种社会发展，我们现在就必须从我们对市场消费领域的规范性重构，转换进入到市场劳动分工的规范性重构之中去；决定每个社会成员在社会结构中地位的，自然不仅是他在经济循环过程中所承担的社会角色，用马克思的话来说，而且也由他在资本主义生产系统中的地位所决定。^①

^① 参见 Reich, "Markt und Verbraucherrecht", a. a. O., 第 190 - 194 页。

劳动力市场

虽然黑格尔试图从消费品市场出发，把新的资本主义经济秩序作为一种社会自由的基本要素来解释，但是他非常清楚，新的资本主义秩序的心脏部分，是以市场为中介的社会劳动领域；可以这么说，即使恰当组织起来的消费活动，也只能让消费者在其中得到很少的个人自我尊重感，而相比之下，通过劳动赢得的个人自我尊重则要多得多，因为劳动的物化活动依靠在整个社会框架内的一种相互承认，而现代人，或者更确切地说，现代男人的整个“尊严”以及公民自由都存在于这种相互承认之中。^①但是黑格尔从一开始也已经意识到，恰恰是劳动市场应当承担的相互承认，以及由此而来的实现社会自由的这种过分沉重的任务，而使劳动市场自身总是面临着失败的危险；《法哲学原理》的作者确信，由于缺乏国家的操控措施，劳动市场一方面导致了不断增多的营养不良的贫穷民众的“暴动”，^②另一方面又不得不在提高生产力的压力下，把劳动推向“机械化”，因而从长远来看，这与承认生产工人的尊严，必定是背道而驰的。^③在黑格尔以后的时代，劳动力市场这两种结构上的问题，造成了完全超越人们想象的社会变态；我们有理由把这

① 关于黑格尔劳动需要承认的理论，参见 Hans-Christoph Schmidt am Busch, *Hegels Begriff der Arbeit*, Berlin, 2002, 第2章。

② Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第241、第244、第245节。

③ 同上，第198节。

两个错误发展中的第一个错误，看成是 19 世纪面临的主要挑战，第二个则是 20 世纪面临的主要挑战。伴随着资本主义组织劳动历史最初阶段的，是一种长期的物理贫穷化，它迫使绝大部分下层民众每每不是为了别的，只是为了简单的生存，而不得不去与生活斗争——去劳动；可是当逐渐形成的福利国家逐步改善了这种为生存而劳动的关系之后，资本主义劳动市场又以与以前相似的冲击力投入了一种由于机械技术的发展而成为可能的非技能化，从而掏空了工人劳动的内容，迫使与以前相同层次的极大部分民众，又一次不得不面对另一些问题——他们专业劳动内容的悄悄消失。

19 世纪最初的一些年里，当黑格尔还在从事构思新的国民经济体系的时候，劳动工人的社会组织形式已经处在一种极端的变革之中。几百年前，在一种农业封建统治的条件下，人身依赖型的劳动关系占有主导地位，这种劳动关系迫使无产阶级的成员仅仅为得到一些他个人生存所需的相关补偿，就去为庄园主或政治上层人物从事劳役；除此之外只有一些很小的空间，在这些极小的空间里，或者是手工行业同会监督着劳动条件，可以说是一种行使契约规则的工薪劳动；或者在西欧的周边国家甚至不仅是允许从事奴隶贸易而且也让奴隶从事劳动。^① 随着从英国发起的工业革命的进展，那些原先相对稳定的劳动组织，现在也开始逐渐发生变化：企业主以“资本主义精神”，开始不断利用技术发展的

^① 参见 Robert Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*, Konstanz, 2000, 第 2、第 3 章。

可能性来投资建设工厂，用极低的工资和没有任何契约规则的劳动关系来招收那些在农村找不到足够劳动的农民作为产业劳动工人，并通过他们的体力劳动来创造剩余价值。自然，这些新建立，曾被马克思描写为“资本原始积累”的工薪劳动关系，仍然处在其他“原始工业型”劳动形式的一整个循环链之中，这些原始工业，除了由经济殷实的商人经营的出版系统外，许多有着传统保护措施的农业或手工业型的小企业，也在此类之中。^① 在最终形成一个自由的，纯粹市场经济规则化的劳动市场以前，就如黑格尔应该对它所描写的那样，必须首先去掉所有这些部分是行业型组织的，部分是已经有着资本主义贸易面貌的劳动市场的中间形态。我们关于自由的规范性重构意图，允许我们完全可以这么说，西欧对劳役、庄园奴隶或强制劳动关系的净化过程在1800年左右达到了它的高潮。在法国，由于杜尔哥（Turgot）的倡议，还在大革命的酝酿阶段，就取消了那些有着家长制形态的行会和那些被称为“乞丐集中营”的强制性机构；^② 在英国，关于仍是人身依赖型的穷人法的前景的讨论，导致封建贵族和自由的市民阶层之间的冲突尖锐化，^③ 最终在德国，虽然当时德国的工业化程度比那两个国

① 参见 Robert Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*, Konstanz, 2000, 第106~114页。

② 同上，第151~162页。

③ Polanyi, *The Great Transformation*, a. a. O., 第2部分，第7、第8章；参见 Thomas H. Marshall, “Staatsbürgerrechte und soziale Klassen”, in: ders., *Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates*, Frankfurt/New York, 1992, 第33~94页，这里：第49页f。

家要低得多，但国家的上层管理机构，也开始通过引进行业自由和减少地主和庄园主的永久特权，帮助底层民众进入正在形成的劳动市场的机会，赢得从事一种“自由”工作的机会。^① 虽然许多传统的就业和劳动形式一直持续到 19 世纪末期，但那时通过劳动市场的这种冲突和改革，却已经指出了劳动市场从现在起的发展道路。

在逐渐清除了源于先前劳动和保障系统的机制性障碍以后，从而也就在以上提及的那些国家开始形成了一种新的社会状况，罗伯特·卡斯特（Robert Castel）巧妙地把这种新的社会状况称之为“工薪依赖关系的零点时刻”；^② 那些大都从农村被驱赶出来的，被剥夺了传统保障的，但现在又算是法律上自由的劳动力，被迫接受形式契约的条件出卖自己的劳动力，而且仅凭企业对他们的劳动能力的需要，就单方面地决定了他们劳动力的价值；当然，在农村或者小城市仍然存在所谓原始工业的劳动形式，但是这类劳动形式现在却因为大工业劳动市场不断增长的吸引力，而被弃之一旁。^③ 市民阶层的现实主义小说，对这种新的社会劳动组织

① Helmut Böhme, *Prolegomena zu einer Sozial- und Wirtschaftsgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M., 1969, 第 2 章。

② Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage*, a. a. O., 第 189 页。

③ 关于 19 世纪初期原始工业和工业化劳动形式并存的研究，参见 Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage*. 第 109 ~ 140 页。卡斯特（Castel）的研究建立在汉斯·梅迪克（Hans Medick）对早期“原始工业”的历史研究基础上，参见 Peter Kriedte/ Hans Medick/ Jürgen Schlumbohm, *Industrialisierung vor der Industrialisierung: gewerbliche Warenproduktion auf dem Land in der Formationsperiode des Kapitalismus*, Göttingen, 1978。

形式曾有过详细的描述,^① 工薪依赖阶层一旦失业、生病,或年老、体弱,就马上没有任何社会或经济上的保障。一种在我们今天熟悉意义上的劳动法,自然还不存在;企业没有任何义务,在工人生病或工伤的情况下,给予他们经济上的帮助;工人们一旦没有了本来就已经很微薄的工资,很快就会陷入极度的贫困,并且也没有了以往传统的保障所能给予的些许帮助。我们今天已经很难想象,新的市场经济体系的那些规范性许诺,在这样的劳动条件下,能够有些什么成果;可能部分是由于一种道德—宗教的预先灌输,激起人们遵守劳动市场所要求的时间纪律性和敬业精神,^② 另一部分的原因可能真的是市场的自由许诺,使工人们有了接受苛刻负重的动机,但在总体上却完全可能是纯粹的生存压力,迫使工人们按供求规则而不得不接受这些苛刻的劳动规则。如果假定第一代“纯粹的”依靠工资生活的工人有着这样一种劳动道德的信念——出于工作责任的理由,而乐于忍受由当时主导的劳动条件所带来的一系列磨难,无论如何是有些冒失的。虽然毫无疑问的是,持续了百十年劳动的社会地位的升值,在社会底层也显

① 关于英国,参见 Charles Dickens, *Harte Zeiten* (1854), Berlin, 1984; 关于法国,参见 Emile Zola, *Germinal* (1885), München, 1976。更早还有海涅 (Heinrich Heine) 1827 年伦敦报道中关于劳动关系的报道,参见 Heinrich Heine, “Englische Fragmente”。另外参见 Gerhard Höhn, *Heine-Handbuch. Zeit-Person-Werk*, Stuttgart, 1997, 第 257 ~ 265 页。

② 关于英国,参见 Edward P. Thompson, “Zeit, Arbeitsdisziplin und Industriekapitalismus”, in: ders., *Plebeische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/Berlin/Wien, 1980, 第 34 ~ 65 页。

示出了它的效应，使得他们与正在兴起的中产阶级对于不经过努力、没有任何作为而获得财产的道德评判，有了相同的看法；但是工人们的这种意识却与中产阶级在一个较长时期内仍是有着区别的，工人们的这些意识仍是停留在传统思想的地平线上，按他们的思想，道德公道，就是要对市场规则作出有利于穷人和生活没有着落者的修改。^① 那些在19世纪英国和法国成立的许多自助组织，大多都受到了这类思想的影响，这些组织的目的就是为了让延续还是与前工业时期相似的实践，为一种完全没有监督，没有劳动保护的命运遭遇提供保护；可以与黑格尔预言的以行业组织的团体的“互助”效能相比较的，^② 是英国的社会性朋友（friendly societies），以及它的法国姐妹组织——互助（mutuelles），这些组织以分摊的方法，为组织成员或他的家庭在生病、失业、年老或去世时，提供一种经济上的，有时也是个人慈善性的援助。^③

当社会底层的人们，特别是在西欧的工业中心，即将被

① Edward P. Thompson, “Die ‘moralische Ökonomie’ der englischen Unterschichten im 18. Jahrhundert”, in: ders., *Plebeische Kultur und moralische Ökonomie*. a. a. O., 第66~129页。

② 黑格尔在他的“法哲学原理”讲座中确实已经使用了“团结互助”概念，以表达社团的合作业绩，参见 G. F. W. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, hg. Von Dieter Henrich, Frankfurt/M., 1983, 第203页。谢谢斯蒂利安·约托夫（Stilian Yotov）给我的这一提示。

③ 关于“社会性朋友”（friendly societies），参见 Peter Henry Gosden, *The Friendly Societies in England 1815-1875*, Manchester, 1961；关于“互助”（mutuelle）运动的历史，参见 Romain Lavielle, *Histoire de la Mutualité. Sa place dans le régime français de la sécurité sociale*, Paris, 1964。

当时迅速冲击着的生活物质极其贫困的浪潮淹没的时候，最初可能是一种混合着宿命论，集体组织的自我互助和出于传统的不公正感觉的反应，经济上正在兴起的中产阶级中的知识分子一翼，从中看到了自己的历史任务，试图为新形成的危机现象寻找一种理论上的解释和它的规范的合理性；自然，存在于许多地方的这种灾难性的状况是与合理性的陈述，极其矛盾的，而人们在这以前还曾想在一种乐观的市场自由主义的意义上以它作为解释没有规则的劳动市场的理由。要想找出一个词，这个词不只是以一个名称来称呼这种贫穷的状况，而且也以某种方法来解释这整个贫穷状况的规模，这个词就是“贫穷化”，它在当时的英国知识分子中迅速地传播开来；这个词所表达的是一种特别极端的贫穷形式，与所有迄今为止人们所认识的贫穷的表现形式有所区别的，是它的特性：那些遭遇贫困的人们，甚至失去了作为人的基本礼貌和市民得体行为的最后一点残余。^① 后来维克多·雨果在他的小说《悲惨世界》中回顾性地描述了19世纪30年代在巴黎的一群没有居舍的流浪者，^② 虽然小说中所描述的那些社会关系主要只是出现在那些大工业生产方式已经占了主动地位的区域；在农村和一些小城市，即在那些农业和手工业小作坊继续组织劳动的地方，与大工业区域相反，传统社会关系的保险机制仍在起着效用，大都还能稍稍阻止物质和心理上的突然坠落。但是对有财产的市民阶层知识分

① Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage*, a. a. O., 第193~204页。

② Victor Hugo, *Die Elenden* (1862), München, 1968.

子的党派人士来说，在大工业区域出现的状况已经足够用来振振有词地大肆宣扬这个“阶级的危险”；一种夹杂着恐惧和厌恶的情感，从这时起就成为“阶级种族主义”（Robert Castel）的固定组成部分，人们把贫穷这种新的去社会化的形式，归结为是道德败坏的原因，而这种道德败坏又可以说是社会底层的民众与生俱来的。^①把贫穷看成是与生俱来的这类自然主义思想认为，这部分由失业者和无所事事者组成的民众，倾向于粗鲁化和道德堕落，因而对社会有着潜在的危害；直到今天，只要资本主义劳动市场对由它造成的那种贫困境况，无法作出人们要求它作出的回答的时候，这种思想就还总是会从地底下冒出来。

在那个时代，只要比较少的一些作者不以这种形式的反应来看待贫困的问题，他们中有黑格尔以及自然包括了以后的早期社会主义者，试图找出社会道德堕落——成为当时描绘贫困化的素材——真实的社会经济原因；他们以一种冷静的眼光来看待这种正在变化着的社会关系，并且在企业、劳动力市场、失业的循环中得出这么一个结论：大工业化的企业在自由劳动力市场的条件下，总是会造成大批的没有任何保障的失业人群，因为这些大工业化企业只要稍稍看到产品的销售有些低落，就会被迫大量解雇员工。他们试图开辟一条智识型的道路，来尝试对这些被称为“贫困化”的现象做一

^① 参见 Louis Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses a Paris, pendant la premiere motitie du XIXe siecle*, Paris, 1958。关于这个“危险阶级”在美国的常规画面，参见 Frances Fox Piven, *Regulierung der Armut: die Politik der öffentlichen Wohlfahrt*, Frankfurt/M., 1977。

些最初的摸索性解释，但在这条智识型道路上，贫困化的现象却又很快陷入在随后出现的一些更糟糕问题的阴影之中，这些更糟糕的问题现在已经成为“社会问题”，而必须首先予以解决；以社会问题这个术语，在由市场经济形成的一系列概念中，第一次清楚地把劳动阶层岌岌可危的处境，不是归结为他们自己的过错，而是与资本主义劳动市场的社会过失相关。^①

怎么评价新劳动组织的社会后果，逐渐成为一个政治化问题，在不小的程度上自然也是因为这些遭受贫困阶层的反抗这期间已经有了强烈的、特别强调道德的形式。最初完全是一个震惊麻木的阶段，这里说震惊麻木是因为被迫面对这种还没有形成规则的劳动力市场所造成的生活后果的常常只是很少的几代人，如我们已经提及的那样，最初是以抗议的语言和一种传统道德经济保护机制来对这种灾难性境遇作出反应的——人们指责工厂主和政治当权者容忍与“小老百姓”应有的尊严和价值不相符合的劳动条件，人们为保护自己而组织自助性的联合，相互帮助解决最紧迫的困难。^②但在这些讨论过程中，尽管在某些地方也出现了完全带有阶级斗争的语调，人们却还是渐渐形成了规范性的思想，要求新体系的维护者自己去考虑建立一种新的劳动组织；不是运用共同的道德公道的基本原则，而是在冲突中更多地引进了

① 德国在社会问题中关于贫穷化的讨论，参见 Florian Tennstedt, *Vom Proleten zum Industriearbeiter. Arbeiterbewegung und Sozialpolitik in Deutschland 1800 - 1914*, Köln, 1983, 第 A 章, 第 1、第 2 节。

② 参见 Edward P. Thompson, *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*, 两卷本, Frankfurt/M., 1987, v. a. 第 1 卷, 第 12 章, 以及, 第 2 卷, 第 14、第 15 章。

一些规范性原则，而这些规范性原则的自身就揭示了资本主义市场内涵的合法性基础。这种只是潜在进行着的意识转换的最明显之处，是在反抗的语言中，一下子出现了法律的范畴，来逐字逐句地分析市场的规范性许诺：从这时起，在劳动者的抗议词汇中，几乎不会没有“劳动权利”这个词，不久又出现了要求在生病情况下的劳动保护和基本生活保障，以及对“剥削”的谴责。^① 我们也许可以很清楚地看出，只有在整个一种“自由”的劳动契约已经规范性地被接受或至少是容忍的先决条件下，所有这些提出的要求和谴责，才有它们的意义：如果要求劳动“权利”，必须事先已经机制性地规则了劳动不能是简单的人身依赖或规定关系；如果要求劳动保护和病假工资，肯定是已经有着要求雇主遵守劳动契约中隐含的一系列保护措施的想法；并且最终如果谴责雇主的“剥削”，那么肯定已经赋予劳动的主体有法律上要求他的劳动所得的权利。在短短的几十年内，这些受到贫困浪潮冲击的早期工业工人阶层的反抗形式，转换为一种迅速学习的形式，现在不再是道德公道的传统规则，而是新劳动组织自身的规范性责任构成了抗议的基准点；在一种真正组织起来的工人运动形成之前，围绕这个问题——一种自由的劳动市场的机制，究竟有着哪些道德的内涵——人们在相互间开始了一种激烈的不容忽视的冲突意义的争辩，并且

^① 很好的关于抗议语言的逐渐法律化的例子，参见 Michael Vester, *Die Entstehung des Proletariats als Lernprozeß. Die Entstehung antikapitalistischer Theorie und Praxis in England 1792 - 1848*, Frankfurt/M., 1970, 第 2 部分, 第 1、第 2 章。

一直持续到现在。

19世纪中叶，在整个欧洲都形成了有组织的工人运动的各种侧翼，在这以后围绕“社会问题”的争辩，就有了两种相互对立的观点，与我们的规范性重构相应，可以把这两种对立看成是对劳动市场基本的自由许诺的两种不同解释的代表：一边，先允许我们冒失地超越所有的差异性，把这一边看成是私人资本主义活动家的党派，他们要求对契约自由作一种纯粹个人主义的解释，认为应当完全由各个工厂主独自决定，他的工人应该在怎样的条件下劳动；而另一边，我们在这里也以先前同样的抽象方法来对待这另一边，是大工业工人阶级的党派，他们代表着这样一种信念，契约自由的体系，已经规范性地要求了也为实现它自身自由提供可能的社会前提。当然也不可否认，这类粗糙的简单化，也隐含着一个危险，必然会远离那个时代西欧各国阶级斗争的内部动力和特殊的发展情况，从而强行扭曲了历史的真实性；在英国、法国或德国，这里只提这三个国家，围绕着资本主义劳动组织状况的社会斗争各自都已经有了自己独特的形态，因为不仅是各国工业化的程度有着重大的相互差别，不仅是社会经济阶级的组成各不相同，因此并且不仅它们的政治分量完全各不相同，而且也因为，并且首先因为国家在其中起的作用由于各自不同的政治—法律传统的不同，从各个方面看都有着很大的差异性。^① 但是对各国间这种重大区别的抽

^① 参见 Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München, 2009, 第12章。

象，对我来说却具有合理性，因为我们的目的取决于对当时关于“社会问题”争辩的道德深度规则的揭示；与此相应的，我们也要越过19世纪中叶各种完全不同的阶级斗争细节，而抽象地说，工人运动各不相同的侧翼，只要不是有着严厉的马克思主义的印迹，都在为一种作为资本主义劳动市场前提的契约自由的极端社会化而斗争，而在这种极端社会化之中也应当包括一系列社会条件来保证对人的劳动能力的报酬、保护和相应的尊严等。

19世纪末，几乎所有的西欧自由国家都开始逐步推出国家福利政策。在今天的历史表述中大都把这些福利政策的出台，解释为是由于当时已经组织起来的强大的工人运动对公众决策和议会的巨大压力：不断袭来的贫困化浪潮，已经无法由当时的私人慈善组织、法律的穷人救济以及众多的自助团体的措施有效地得以缓和，人们从这种经验中得到启发，再加上当时几乎每天发生的暴力型工人斗争的挑战，英国、法国、瑞典、奥地利或德国政府，越来越意识到必须颁布法律保护工薪阶层，给予他们一定的社会安全系数，同时也对私人资本主义的利益作出一些限制。^①但是只要看一下德国，即使当时在俾斯麦的主持下一马当先实施这类社会政

① 彼得·鲍德温为我们提供了极有帮助的关于从“社会”或“劳工优先”的角度解释福利国家形成的概貌，参见 Peter Baldwin, *The Politics of Sozial Solidarity. Class Bases of the European Welfare State 1875 - 1975*, Cambridge, 1990, 第1~54页。关于这个解释还有一个极出色的例子，参见 Roger A. Cloward/Frances Fox Piven, “Moral Economy and Welfare State”, in: David Robbins u. a. (Hg.), *Rethinking Social Inequality*, Aldershot 1982, 第148~164页。

治规则，^① 这样的解释有着很大的漏洞，因为没有明确解释清楚，这些措施常常只是起着一些抚慰和监督的效用；不仅政治精英，而且企业主协会也在对工人运动势力日益增长的精明预料中，看到了一种强烈的利益需要——给予劳动工人由国家所保障的社会安全和劳动保护的权力，从而把这些人包裹进现存的体系中去；特别是在德国和英国都是以此为论据，来解释这一历史发展的。^② 处立在这两种相互矛盾的理论解释关系中的政治革新，在 19 世纪末主要表现为：通常的关于新资本主义劳动组织的自由构思，只能在主体权利的单一形态中实现机制化。

如我们在回顾道德境界主义传统中所看到的那样，资本主义劳动市场领域中一种合适的社会自由的机制化，要求在法律保证机会平等的同时，也应该建立话语的机制，它容许劳动者也能够以集体或团体的形式影响雇主的利益形成；因此涂尔干在他那个时代——我们前面所谈论的那些正是与那个时代有关——就建议重新建立行业团体，以社团的形式承担规范劳动市场经济关系的任务。^③ 尽管这种模型现在看来肯

① 参见 Tennstedt, *Vom Proleten zum Industriearbeiter*, a. a. O., 第 C 章；附加参见 Michael Stolleis, “Die Sozialversicherung Bismarcks. Politisch-institutionelle Bedingungen ihrer Entstehung”, in: Hans F. Zacher (Hg.), *Bedingungen für die Entstehung und Entwicklung der Sozialversicherung*, Berlin, 1979, 第 387 ~ 410 页。

② 关于这个波拿巴式“bonapartistischen”的解释，参见 Jürgen Tampke und Roy Hay in: Wolfgang J. Mommsen/ Wolfgang Mock (Hg.), *Die Entstehung des Wohlfahrtsstaates in Großbritannien und Deutschland 1850 - 1950*, Stuttgart, 1998, 第 79 ~ 91 页，以及第 107 ~ 130 页。

③ Durkheim, *Physik, der Sitten und des Rechts*, a. a. O., 第 31 页 ff.

定已是过时了，因为这种模型有着明确职业分界线的历史前提，也就是以职业化的活动为前提，但它为我们提供了历史背景，为我们展现了那些最初社会政治倡议的整个矛盾情感。前面提及的那些国家的政府，在19世纪七、八十年就曾经试图以一些措施，保护劳动从业者不受无规则的劳动市场之苦，这些措施在总体上以法律规定了：要求雇主有义务遵守固定的劳动时间，采取一定的劳动预防措施，以及支付工伤赔偿费；一些国家，特别是德国，还在这个基础上迈出了第一步，借助于社会公共福利税，或是提高总的税收，来扩建国家的保险系统，保障工薪收入者在生病、失业或年老时，有一种经济上的平衡。^① 这就不难看出，所有这些规则都是按个人法律权利的形式制定的，这些规则都具有可起诉性，国家则以它的强制权能担保这些规则的实施；这些规则使劳动者成为唯一的得利者，从现在起他们拥有了受国家保护的权力，不再遭受因为企业只追求利润而给劳动带来的许多风险。在资本主义市场经济还很短暂的历史中，第一次以比较模糊的轮廓描绘出一种“新型的工薪依赖关系”（Robert Castel），在这种新型的关系中工人们不再“主要”只是为他们所做的工作而领取工资的人群；他们的地位在社会政治的主动倡议下，现在具有了内在的基本权利要求，为他们获得契约合同约定的劳动报酬开启了大门。^② 那个最初的“穷人”，不管是因为工人们战斗性努力的结果还是感谢国家的安全政治的远见，

① 参见 Stolleis, “Die Sozialversicherung Bismarcks”, a. a. O.

② 参见 Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage*, a. a. O., 第283页ff.

现在正走在通往 20 世纪有地位保障的工薪工人的道路上。

这种在规范性进步意义上十分明确的开始有所改善的地位，为工人们赢得的有益之处是，从现在开始再也无法阻止劳动就业者的个人化。在国家开始主动采取社会政治措施的最初几十年中，在许多仍然不受法律保护的工薪劳动者中，也形成了一种集体反抗的基本形式，以抗衡生存随时都可能出现的危机，它为相互帮助、利益协商和思想交换提供了空间和场所；那些我们已经提及的一些自助组织，如许多在 19 世纪中叶组成的工人教育团体，如在前面已经讨论过的消费合作社，以及现在到处都在成立的工会——所有这些都是社会底层民众的联合组织，它们的（潜在的）职能是，在工人中创建一种深沉的自我意识形态，为他们开启一种合作性的一致防卫的可能性。^①当然这些团体和协会并不有权作为交涉组织对雇主协会或国家议会产生直接的影响，但是它们却能够在资本主义生产领域里面预先做许多强有力的工作；通过抵制、罢工、故意弄坏机器或直接安排工作程序等方法使他们在第一线的成员认识到，这些工人组织对工资和对他们的劳动力的使用会起着影响作用。^②这些集体自卫的形式，也通过这期间工人们已经增强了的自我意识，认识到

① 关于 19 世纪最后三十年在工人运动内部各种各样的联合形式，特别是在德国的，参见 Wolfgang Hardtwig, "Verein (Gesellschaft, Geheimgesellschaft, Assoziation, Genossenschaft, Gewerkschaft)", in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, 2004, 第 8 卷, 第 789 ~ 829 页, 特别是第 816 ~ 827 页。

② 关于在泰勒体制实施前的工人斗争, 参见 Richard Edwards, *Herrschaft im modernen Produktionsprozeß*, Frankfurt/New York, 1981, 第 4 章。

自己的劳动生产力对经济增长有着决定性的贡献，而兴盛起来；中产阶级自一百多年来所宣扬的业绩原则，以前只是在他们自己的职业领域里以单方面的形式实现了机制化，现在却被有了阶级意识的工人大众以社会的价值和手工劳动的尊严为理由，不断提出要求实现同等原则。但是这种从下层开始试图劳动市场社会化的趋势，也就是合作性地共同决定劳动力商品交换的条件，现在却通过正在形成中的社会政治概念的法律化形式，如果不说是被关上了大门，但至少故意或不故意地有了这样的效应；工人们从国家那里不断得到社会福利权利，而这些权利在结构形式上只是涉及单个的工人，从而迫使他不得不相应地脱离这时已经形成的工人工会。这就一下子充分地显示出，我们先前已经有了经验的关于主体权利的去社会化效用：为个人的私人领域提供法律保护，使他对无法接受的苛求和负重能够进行自我防卫，但同时却迫使他“远离”他以往有着信息沟通的周围环境，让他成为一个只是围绕着自己转的、“独自的”法律主体。19世纪末，为了解决“社会问题”，消除有规则地不断出现的工人大众的贫穷化，而实施的那些依靠国家机构出台的保护措施和社会福利，这时也有着相似的效应：所有这些晚来的规定都只是以保障主体权利的形态出现，在有冲突和争辩的情况下，主体又不得不回到个人单独交涉的行为定向上去，从而抑制了原先已经增长了了的集体自助组织的意识。^①

① 参见 Ulrich Rödel/Tim Guldemann, “Sozialpolitik als soziale Kontrolle”, in: *Starnberger Studien 2 – Sozialpolitik als soziale Kontrolle*, Frankfurt/M., 1978, 第11 ~ 56页; Piven/ Cloward, *Regulierung der Armut*, a. a. O., 第1章。

这里再重复一次，自然不应该对一切当时起了改善作用的改革措施心存怀疑，或是对它们的进步内容提出质问。但是以社会自由范畴出发来看待这些问题，就如涂尔干把它作为自己对职业团体考虑的基础那样，这些国家措施在赐予福利的同时，也同样表现出了它们的阴影，它们总体的不足之处是，葬送了工人的联合努力，因而抽取了对劳动市场尝试作一种合作性影响的基础：虽然劳动者现在作为单个的工人比在资本主义劳动环境的任何时候，都受到了更好的保护并且也有了更多的保障，但却为此而丧失了他的自发能力，把自己感受为一个自我意识不断增长的阶级的成员，共同努力改变以市场为中介的劳动领域的形态。在这个领域里建立社会自由，也就是把这个领域发展为一个理性的机构，如我们在涂尔干那里所看到的那样，就必然要求在这个领域加入机制性的话语体制，帮助劳动领域的所有参与者，都能够互助性地相互影响各自的利益决策，并以此逐渐赋予那些具有普遍性的合作目标一种形态；这些机制化的规则必须对两边——工人和雇主——都起效用，在所有当事者的意识中，确定经济活动的社会合作意义。工人在协会、合作社和自助团体中的社会化，是在这条我们概括出来的道路上走出的第一步，它至少在社会的底层那一边起到了防止出于自私策略的行为方式的效用，并且能够唤起普遍的责任感。在一定程度上，市场的快速社会化倾向因为当时最初的那些社会政治又延缓下来甚至是被制止，资本主义劳动组织内部的社会自由的机会也因此变得越来越暗淡；从这个意义上来说，社会或福利国家的本身就具有双重的特性，它一方面帮助工人能够借助于由它制定的

社会保障而形成了一种自我价值的个人形式，但是另一方面却因为它的去社会化效应而又阻止了工人们的社会化。^①

在世纪交替的历史时期，围绕社会政治的救助措施的方式方法正进行着激烈的争论，^② 而在这一时期，资本主义企业内的财产所有权关系却也发生了重大的变化。直到 19 世纪中叶通常的规则是，厂家和大企业的财产权只是由唯一一个私人老板所拥有，他可以按自己的意志来确定生产目标，当然也是由他个人来承担因此而带来的风险；随着经济生产力的上升，企业需要的资金规模有了极度的增长，因而必须以法律的途径来寻找所需要的资金，以便其他生产资金拥有者也能通过对企业进行有着赢利前景的经济参与。马克思生前就看到了这一切，并把它写入了他的《资本论》的第三卷，^③ 还在那时，许多以前还是私人资本主义形式的企业都实现了股份有限公司的转换；马克思稍稍有些过于乐观地说，企业主退位成了一个单独的指挥者和一个有着相应表决权的股份拥有者，从而使历史的进程进入了一个关键的时期，似乎显示出资本又能够回归为生产者的财产。^④ 但是事

① Claus Offe, "Zu einigen Widersprüchen des modernen Sozialstaats", in: ders., *Arbeitsgesellschaft. Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven*, Frankfurt/New York, 1984, 第 323 ~ 339 页。

② 参见 Baldwin, *The Politics of Social Solidarity*, a. a. O. ; Guldemann, "Die Entwicklung der Sozialpolitik in England, Frankreich und Schweden bis 1930", in: *Starnberger Studien 2*, a. a. o., 第 57 - 112 页。

③ Karl Marx, "Das kapital", Dritter band, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, 第 25 卷, Berlin, 1970, 第 27 章。

④ Karl Marx, "Das kapital", Dritter band, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, 第 25 卷, Berlin, 1970, 第 27 章, 第 453 页。

实上恰恰相反，这样一种生产社会化的前景，完全依赖于各个不同国家的法律，是怎么对股份权作出规定的；所有的参与股份的投资者的，从企业的客户、企业的供应商开始，一直到企业内的就业者，当然都很重视那些承担着他们各自安全需要的规则，因此仅从这一点出发就可以在匿名操纵的企业中期待一种较高程度的社会普遍化。但另一个问题是，新的股份权应当让很有权势的资本股份公司承担多少公众性的和公共福利的责任，各个国家法律对此的规定又是各不相同的；特别是那些较晚开始工业化国家的政府，看到必须对国民经济进行一种高度的国家干预，而起了一个开路先锋的作用：利用股份公司作为杠杆来对公众施加影响。^① 因此特别是德国的政治上层很早就成功地利用资本主义私有财产的这种新的组成机会，责成股份公司型的企业承担宪法规定它们的义务——维护社会的合法利益。^②

这就是国家加强社会福利政策和强化资本主义私有财产的社会责任的两种发展道路，从这两者的合并中，在 20 世纪最初的三十年间形成了一系列社会经济形式，现在回顾起来可以把它们称为“有组织的资本主义”。^③ 现在的劳动市场比它当初形成阶段，有了更机制化的规则，工薪阶层不仅拥有了一种相对稳定的社会地位以及相应的法律权利，而且

① 关于这种关系的考虑，参见 Streeck/Höpner, “Einleitung: Alle Macht dem Markt?”, in: dies., *Alle Macht dem Markt?* a. a. O., 特别是第 12 ~ 14 页。

② 参见 Hans-Ulrich Wehler, “Der Aufstieg des organisierten Kapitalismus und Interventionsstaates in Deutschland”, in: Heinrich August Winkler (Hg.), *Organisierter Kapitalismus*, Göttingen 1974, 第 36 ~ 57 页。

③ 参见 Winkler (Hg.), *Organisierter Kapitalismus*, a. a. O.

也能够通过他们的利益组织——工会，对企业的决定施加一定的影响——那种典型的无产者生活，^① 曾经是市场波动和企业中普遍不受国家监督的劳动关系结果，也有了最初的改观，虽然因为继续存在着的财产的差别和所受教育程度的障碍，还几乎不能说是实现了完全的机会平等。在这个经济领域里的相互承认的关系，仍然是非常不对称的，而按黑格尔和涂尔干的看法，这种关系应该是一种平等的关系，经济领域的参与者各方都应当以普遍合作的原则，相互尊重对方是“正派的”或是乐意作出成就的经济市民，并相应地顾及对方的利益。虽然工薪阶层现在有了社会权利，这些社会权利能够把他们作为单一的个人，保护他们免受雇主的专横和经济的不稳定，但是他们的成就意愿、他们对社会再生产的价值以及他们对社会进步和生产力增长的追求，一般仍然被认为低于其他各个阶层的市民。^②

只有工会组织才能在这里有所作为，它们可以通过示威性地表现工人实际的劳动成就，来抵制这种极度不平等的相互承认关系；许多传统形态的自助团体由于生活水准的普遍提高而销声匿迹之后，现在工会组织对于工薪阶层来说，很自然的几乎是一个唯一可以代表自己利益的组织，工会因此

① 这个表述出自歌德的信件，参见“Gewerkschaftswesen und Gewerkschaftspolitik”，in: *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, hg. v. Ludwig Elster/Adolf Weber/Friedrich Wieser, Jena, 1927, 第4卷，第1108~1150页，这里：第1111页。

② 出自有组织的资本主义早期阶段把隐含的对工人的蔑视以一种几乎滑稽的方式清楚表述出来的文字，参见 William Graham Sumner, *What Social Classes Owe to Each Other* (1883), Caldwell, 1995。自那以后，这段文字一共再引了12版。

也承担着使命，成为一种反对有组织的资本主义的抵抗力量。^①可是在工人运动的知识分子圈内围绕资本主义生产的未来前景的争辩中工会应该有着哪些事实上的任务的问题上，还是很有争议的；人们讨论的主要问题是：工会现在应该捍卫（企业）工人的哪些利益，以及以什么方式去进行捍卫？在当时，也就是20世纪最初的三十年间，几乎没有任何一个其他的讨论主题，像这个问题那样争辩得如此激烈，此外也没有像这个问题那样讨论得那么有水准。这些替代选择可以说是布伦塔诺（Lujó Brentano）的自由主义见解，按他的看法，工会有着与市场保持一致和类似行业同会的职能，防止工人的身体因为劳动过重而变得孱弱和受到磨损；^②有戈茨·布里夫斯（Goetz Briefs）偏向改革的思想，布里夫斯在一种反对“雇佣”工人斗争的“外在目的”中，看到了它的“内在的”任务——消除工薪阶层低下的社会地位；^③还有爱德华·海曼（Eduard Heimann）的资本主义批判论纲，按他的理论，工会应当是一个在总体上改变市场经济社会形态的组织。^④如果我们分析最后提到的那两种理

① 关于德国，参见 Mooser, *Arbeiterleben in Deutschland 1900 - 1970*, a. a. O., 第190页ff。

② 布伦塔诺（Lujó Brentano）在他经典的“工人协会”一文中，就构思了他的工会理论，参见 Lujó Brentano, *Die Arbeitergilden der Gegenwart*, 两卷本，Leipzig, 1871/72，以后在新的一个世纪中，又在许多其他文章中加以重新表述。

③ Briefs, “Gewerkschaftswesen und Gewerkschaftspolitik”, a. a. O. 所有这里引用的句子都取自这篇百科全书式的文章。

④ Heimann, *Soziale Theorie des Kapitalismus*, a. a. O., 第251~262页。这里也能看到各工会竞争性任务的概貌。

论，也就是布里夫斯和海曼的理论，那就会从他们的理论中看到，不能把工会仅仅看成是消极的，类似行业监督反对“人的劳动能力”商品化的“保护暖房”，^①而且应当把它看成是一个积极的道德特使，为承认——也就是提高所有为工业发展作出成就的劳动的社会价值——而进行着斗争。简而言之，这些工会组织也许会感觉到自己承担着使命，极端扩充直到现在只是为“中产阶级”所专有的业绩原则的解释内容，以此来触动社会对地位秩序主导评价原则的重新评估；但是在事实上，它们只是停留在组织型的资本主义形成阶段上的，那种主要是争取经济利益的工会组织，它们既没有能力自己去把经济领域的这种不平等的承认关系主题化，也更没有去抨击这种不平等的承认关系。

在一定程度上可能要对工会的这种自我限制负有责任的是，自20世纪初期，在西方资本主义的所有国家都开始了两个新的发展进程，因此围绕着劳动组织的争辩又有了完全新的主题。在过去的19世纪的最后二十五年中，就已经逐渐发展了技术上非常精致的企业管理方法，但是这种方法中有节省时间效用的措施，直到现在才开始应用在整个工业生产上；这种改变了的被称为“泰勒制”组织原则的实施，带来了一种迅速增长的企业生产的机械化，它迫使工薪阶层从现在起不得不面临一个这样的问题，由他们完成的手工劳动不再是一种值得承认，以及反映着他们能力的

^① Briefs, "Gewerkschaftswesen und Gewerkschaftspolitik", a. a. O., 第1117页。

劳动。^① 在相同的历史阶段，在这个完成了劳动形式转变的历史时期，也同时开始了经济领域的第二个变化过程，这对与这种变化相关的冲突和争辩从长远看也应该有着重要的意义；因为这期间形成由白领职员组成的一种新的不同于工人阶层，但又依赖劳动市场的从业人员阶层，他们从事职业的形式以及由此而造成的心态，与传统的工人有着极大的区别，因此他们就无法适合进入迄今为止的工人运动的利益和感情的模式中去。^② 在短短的几十年中，也就不仅是工业劳动自身有了一种完全新的形态，而且在这同时也出现了从业者的第二种形态，在围绕社会劳动组织形态的斗争中，新的白领阶层便提出了要求一种新的独立的代表他们利益的形式。

如我们已经提到过的，黑格尔就曾经预见了一种劳动机械化的进程，在这种进程中，他首先感兴趣的是所有人的劳动都将被机器所取代的这种可能性；^③ 但他无法事先预感到的是，随着机器操作完成产品的增加，也会形成一种新的工业生产状态，而给工人带来新的困难，即他们的手工技能和他们依仗自己的技能完成的劳动，从新的劳动角度来看，这根本就不再是一种劳动；工程师弗雷德里克·温斯洛·泰勒（Frederick Winslow Taylor）在 19 世纪末就对企业管

① 参见 Harry Bravermann, *Die Arbeit im modernen Produktionsprozeß*, Frankfurt/New York, 1977; Georges Friedmann, *Der Mensch in der mechanisierten Produktion*, Köln, 1952。

② Braverman, *Die Arbeit im modernen Produktionsprozeß*, a. a. O., 第 4 部分。

③ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O., 第 198 节。

理方法进行了科学改革，这种科学的管理方法现在才得以贯彻，这应该可以说是一个劳动程序形态开始转换的时刻；泰勒的设想是，让所有的手工劳动都逐渐从工业生产中消失，工人们只需操作那极小部分由经过训练的管理人员以精确的知识预先设置的机器程序。各个工作步骤操作方法简单化的好处是，就如泰勒，不知疲倦地强调说，既能使工业劳动力的价格廉价化，同时却又提高了工业劳动力的生产力：单个的工人只需越来越少的知识和技能就能从事他的劳动，这样就能降低他技能和资格部分的工资，虽然他同时由于生产程序速度的加快而在每个时间单位中创造了更多的经济价值。^①

泰勒的新管理体系在公众中传播后不久，由于这种新管理体系有着提高生产力的前景，西方资本主义的大工业企业也开始应用他的新管理方法。还在第一次世界大战结束之前，美国、英国、德国和法国绝大多数有相应技术装备的工厂，都改成了使用这样的生产管理方法，都由一个专业的管理人员，先把产品生产要求的劳动过程进行理性分解，然后把已经分解到最小步骤的劳动动作，分派给一群只有很低技能的工人。从工人的角度来看，这种变化自然最初只能意味着，从许多当时的报道中我们可以得知，^② 是对他们原有的带有强烈的手工劳动特性的劳动知识和技能的一种剥夺和一种贬值：如果说，他们在几十年前虽然总是从事着同样的劳

① Braverman, *Die Arbeit im modernen Produktionsprozeß*, a. a. O., 第4部分。

② Braverman, *Die Arbeit im modernen Produktionsprozeß*, a. a. O., 第4部分，第108页f。

动，但多少还能在劳动中灵活运用自己掌握的熟练技巧，也能自由施展自己学到和积累的知识，那么现在却迫使他们经历和体验，怎么从他们身上夺去了他们最后的一点的技能和知识，为了加快劳动进程而把他们所有的技能和知识，都移植到上面的管理层中去了。我们并不需要极大的想象力就能理解，这类去技能化的过程，在实施之初，也就是当人们还没有习惯新的过程，当人们还没有忘却以前的技能的时候，大工业的工人们无疑会感受到，这是对他们传统自我意识的侵犯：迄今为止手工劳动的技巧和身体强壮，如果身体确实强壮的话，是他们全部的骄傲，也是他们全部的成就感，现在却在在一个晚上通过泰勒的生产流水线就全都被剥夺了，因而也失去了一个集体对未来任何可以值得骄傲的理由。关于工人们在这种情况下的心态，许多个人生活经历的报道和小说都有所描述，而且要比专业著作详细得多，而专业著作却很难反映出当时工人们的那种集体性的恐惧和惊慌。^①

但也不是所有的企业工人团体在 20 世纪 10 年代和 20 世纪 20 年代之间相同地被卷入这种企业效益合理化改革的风潮中去；通过技术先进的生产设施也形成了一支新的工人精英队伍，这些精英们以广泛的技能知识和较少的历史负担而显示出他们的优秀。只有在这些精英那里，那种传统的手工艺理想还能以改变了的形式继续存在下去，因为社会还是

^① 当时柏林一个牧师的非常有信息量的经验报道可以在这里作为证明，参见 Günther Dehn, *Proletarische Jugend. Lebensgestaltung und Gedankenwelt der großstädtischen Proletarierjugend*, Berlin, 1929, 与我们的主题有关的是第 4 章。对这个主题特别有历史性的研究，参见 Stearns, *Arbeiterleben*, a. a. O., 第 4 章。

需要一些熟练的技巧和技术知识。^①正是工人阶级中这种内部完全由于极不相同的技能要求而形成的差距，使工会现在面临着一个特殊的问题：怎么把工人中各种不同的利益处境，在劳动市场的斗争中统一起来。一方面要考虑到被强制在生产流水线边工人的苦恼，必须反抗劳动程序的空洞化和片面化，另一方面又不能直接表示出反对生产的进一步技术化，因为这种技术化的进步给另一部分工人，尽管可能是工人中较少的一部分，无疑带来了好处。工会常常只能以把自己仅仅限制在政治和经济的要求上，来摆脱这些问题的难处，以此来赢得这两方面的企业基本人员；接下来的一些目标，如布里夫斯和海曼所概括出来的那样，围绕着要求手工劳动的“尊严”和“名誉”的斗争，因为出于一种对两边工人利益的强制性妥协，而不得不暂且放下。但是从现在开始，自从在工厂中开始实施泰勒的企业管理体系的几十年来，工作环境人性化的思想再也无法排除在工人运动的思想财富之外了；还在企业工人反对剥夺他们传统的熟练技巧的时候，^②就已经有了这种构想，并且直到今天总是不断地冒出来，或是受稳定的工作位置所允许，或是追究企业劳动质量的时候，人们就会提出工作环境人性化的要求。^③不管怎

① 关于德国，参见 Mooser, *Arbeiterleben in Deutschland 1900 - 1970*, a. a. O., 第 61 ~ 67 页。

② 参见 Edwards, *Herrschaft im modernen Produktionsprozeß*, a. a. O., 第 66 ~ 74 页；Friedmann, *Der Mensch in der mechanisierten Produktion*, a. a. O., 第 2 部分，第 5 章。

③ 作为这种表达的例子，参见 Oskar Negt, *Arbeit und menschliche Würde*, Göttingen, 2008。

样，在工人运动内部的围绕一种“有意义”和“人性”的劳动所展开的最初那些斗争，增强了工人的自我意识，人们认识到，不去从事那些市场提供的技能要求很低，仅仅是机械动作的劳动，也是一种在生产领域完全实现的社会自由。因为，就如涂尔干已经明白的，^① 这类没有任何技能和自我能动性前提的劳动，使得单个的工人在社会合作的相互联结中不可能有一个他可以作出富有价值的贡献的位置。应当把“人性化的劳动环境”这个词，理解为消极地避免纯粹依赖性的重复劳动，在这个意义上，这种劳动环境“人性化”的思想，就内在地与在劳动市场实现社会自由的目标交叉在一起。

但是 20 世纪 20 年代的工会所面临的完全新的挑战，不仅是在公开场合代表这类要求，并且还有着怎么与高技能的工人统一利益这一困难；这期间，那个狭小的收入相对较高的办公室职员阶层，由于贸易、生产和银行业的迅速发展而逐渐地成为一个几乎独立的职业上极有差异的阶级，尽管他们同样是依靠工资生活，尽管他们有着相同的外貌特征和劳动行为，但是他们与传统的企业工人阶层却又有着很大的差别，来自传统的工人运动的工会组织几乎不能再代表他们的利益。^② 所有的工人，不管他们现在是属于一个较低技能的

① Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, a. a. O., 第 413 页 ff.

② 特别是 Braverman, *Die Arbeit im modernen Produktionsprozeß*, a. a. O., 第 15 章；关于德国参看那个有重要意义的研究：Hans Speier, *Die Angestellten vor dem Nationalsozialismus. Ein Beitrag zum Verständnis der deutschen Sozialstruktur 1918 - 1933*, Göttingen, 1977。

团体，还是受过较好教育的“精英”团体，他们都共同认为自己是“无产者”，都认为自己只属于社会的底层，但职员们却大都认为自己有权利要求得到比较高的社会尊重。这种自我意识，根据企业形式和行使权限的不同当然会有一些变化，大都建立在企业领导的威望，特别的文化自负，并且也常常是特意表现民族意识的基础上。^① 由于第一次世界大战结束时的政治骚动和暴动，各种职员的团体被工会同化，如在德国；尽管这样，工会仍有着它的老问题，它的那些新成员更是反对追求工人的利益，而不是支持工人的利益；虽然单一的职员团体有时也会有一些罢工或暂停几个小时的工作，比如说为企业的共同决定权而斗争，但在总体上，他们的代表却仍是抵制任何组织上的“无产阶级化”并要求有比工人更高的社会地位。^② 由于职员客观的、被资本主义劳动力市场所决定的处境，而使得工会也必须代表职员阶层的利益，而另一方面工会又清楚地知道他们会因为自己社会地位的优越感而反对所有的无产者，当然确实不能因此而指责工会，它们实在也不想面临这个进退两难的问题，而且也几乎陷入了无能为力的境地；为了努力解决组织内部的这种分裂，当时不仅丧失了许多应该用来为改善劳动关系而斗争的能量，

① 特别是 Braverman, *Die Arbeit im modernen Produktionsprozeß*, a. a. O., 第 15 章；关于德国参看那个有重要意义的研究：Hans Speier, *Die Angestellten vor dem Nationalsozialismus. Ein Beitrag zum Verständnis der deutschen Sozialstruktur 1918 - 1933*, Göttingen, 1977, 第 7 章。

② 特别是 Braverman, *Die Arbeit im modernen Produktionsprozeß*, a. a. O., 第 15 章；关于德国参看那个有重要意义的研究：Hans Speier, *Die Angestellten vor dem Nationalsozialismus. Ein Beitrag zum Verständnis der deutschen Sozialstruktur 1918 - 1933*, Göttingen, 1977, 第 12 章。

而且也失去了采取措施在总体上提高工人的社会价值的这一目标。

在 20 世纪的进程中，由于工人运动强有力的压力而在有组织的资本主义中获得的一部分社会成就，已经深深地植根于社会之中，因此社会劳动的组织也渐渐有了往前发展的形态。当然，泰勒式的企业管理体系现在已进入了所有大型工业企业，在生产流水线上统治着的是，高度的时间压力、强制性的重复和没有创造精神的动作，以及毫无技能；^① 但是另一方面，这期间却在几乎所有的西欧国家不仅有了稳固的福利国家的保险系统，保障工人们在失业、生病或年老的时候，也不会陷入极端的生活困境的危险，而且许多企业都在这些福利保险的基础上，设置了最初的话语机制，容许工人们稍稍有一些参与决策的权利。以社会自由的可能性为主导，对资本主义劳动市场的发展进行一种理想的规范性重构，在这个过程中，很值得特别一提的是有组织的资本主义所达到的上面提及的最后一个成果，即企业内的话语机制。还在第一次世界大战期间，由于战争经济的状况和资本已经有了高度集中，工会获得了稍稍那么一些话语参与权，为了提高必要的生产力，这些话语权中也相应地包括了参与对工资高低和劳动岗位的形态的决定；^② 在资本主义的历史上第

① 一本关于 20 世纪 30 年代早期法国各个工厂状况的日记，至今仍很有影响，参见 Simone Weil, *Fabrikstagebuch und andere Schriften zum Industriesystem*, Frankfurt/M., 1978。

② 参见 Charles S. Maier, “Strukturen kapitalistischer Stabilität in den zwanziger Jahren. Errungenschaften und Defizite”, in: Winkler (Hg.). *Organisierter Kapitalismus*, a. a. O., 第 195 ~ 213 页, 这里: 第 197 页 f。

一次为工人们展开了这种可能性，在私有企业或股份公司中有权利在一种较低的程度参与对他们自己劳动关系的决定。战后由于当时已经开始出现的经济危机，与工会的合作就对大资本股份公司失去了原先的魅力，他们因此而转为以社团协议的方式与国家管理机构进行合作，^①当然在工人组织内部总还有着对这一过渡阶段的回忆，甚至对那些受欢迎措施的记忆也没有完全消失，因此对工会来说，从现在起重新赢得这类发言权，成为工会利益集团最为关心的一件事情，他们中的大多数都在这类发言权中看到了一种相对和平地渐进到经济民主的机会。

在当时的德国，为这种和平达到经济民主的思想作了最决定性辩护的那个社会主义理论家，是鲁道夫·希法亭（Rudolf Hilferding）；他不仅发明了“有组织的资本主义”这个概念，而且也相信，这个概念表达的在企业与国家之间的这种限制竞争的协商关系，是最终使市场社会化的一种中间状态。^②只是希法亭所勾勒的最终状态的画面难免有些在完全的计划经济和市场的社会主义——暂且让我们这么说——思想之间来回波动；但有一点对他来说是肯定的，已经开始了的股份公司、银行和国家之间的紧密结合，早晚也会要求工会组织加入进对经济计

① 参见 Charles S. Maier, “Strukturen kapitalistischer Stabilität in den zwanziger Jahren. Errungenschaften und Defizite”, in: Winkler (Hg.), *Organisierter Kapitalismus*, a. a. O., 第195~213页, 这里: 第197页 f.

② 参见 Heinrich August Winkler, “Einleitende Bemerkungen zu Hilferdings Theorie des organisierten Kapitalismus”, in: ders., (Hg.), *Organisierter Kapitalismus*, a. a. O., 第9~18页。

划的程序中去。^① 对于处在魏玛共和国时期的工会来说，希法亭的思想表现了一种强烈的重新行动潜力，它们从他的思想中看到了在不久前就已有了经验的参与决定与未来任务之间建立一种连续性的可能；作为劳动斗争的重要目标，现在应当是在集体协调下的经济民主的规则，这种规则允许工人们依靠他们代表组织的帮助，促使国家和企业的经济决定也考虑到公众的利益。回忆一下我们在涂尔干那里学到的关于话语机制的效用，也许可以说，在参与决定权的形式中的机制性前提，也应该起到抑制市场的纯粹以自我为中心的行为方式，并以共同接受的经济活动准则来取代它；尽管这种斗争的努力最终只得到很少的一些结果，在魏玛共和国人们只为自己争取了一丁点参与决定的可能性，但是那种在企业中强化民主进程的思想，却再也不会从工人运动的思想库里消失了。

可能不仅是加速推动经济的要求，而且也是在那个历史时刻典型的团结互助的情感，在二次大战结束后的许多西欧国家都得到了实施魏玛时期工人运动目标的极有利机会。直到 1929 年，也就是世界经济危机爆发的那一年，对劳动力市场所要求的那些社会自由权利，仍没有多少得以实现。可以确定的是，这期间工人们从国家的社会福利政策的措施中得到一些社会权利，这些权利保障了最低程度的生活必需品和服务，但长期失业所造成的心理压力和一种被无法看清

^① 参见 Rudolf Hilferding, "Probleme der Zeit", in: *Die Gesellschaft*, 1 (1924), 第 1 ~ 17 页。

的经济发展前景出卖的感觉，在这几十年中几乎并没有引起人们的关注；^① 可以确定的是，大约自 20 世纪开始，在西欧国家实行了普及教育制，为提高知识技能的自我努力，给予了一种更有希望的前景，但是对社会底层的孩子来说，仍然没有增加多少同等的机会，他们下意识的教育障碍，使较高学校和大学仍同以往一样对他们关上了大门；^② 在总体上，通过工会利益代表的合法性和通过建立企业职工委员会，工人参与决定的机会可能有所改善，但是可以想象，人们自然与机制性的关系还离得很远，而恰恰只有在这种机制性的关系中，话语的机制才能对企业的决定发生影响；尽管技术的发展提供了许多高技能高工资的工作位置，尽管生产程序的终端仍是企业宽阔的基础，但是在生产的终端和企业宽阔的基础上，施行仍是单调和不自主的劳动行为，在社会劳动分工的体系中工人们还根本没有自己定位的可能。^③ 简而言之，即使经过工人运动大约一百年的斗争，社会劳动组织领域中的社会自由的机会，仍没有多少好转；直到纳粹登台以及稍后不久爆发的第二次世界大战这一时间段，一切关乎工会所要求的条件——对工资和工作岗位的保障，事实上的机会平等，以及民主的决定参与权——还没有全部实现。

① 关于长期失业对人所造成的影响，参见那份仍然很有价值的调查研究：Marie Jahoda, *Die Arbeitslosen von Marienthal. Ein soziographischer Versuch über die Wirkungen langandauernder Arbeitslosigkeit* (1933), Frankfurt/M., 1975。

② Marshall, "Staatsbürgerrechte und soziale Klassen", a. a. O., 第 77 ~ 81 页。关于德国，参见 Ludwig von Friedeburg, *Bildungsreform in Deutschland. Geschichte und gesellschaftlicher Widerspruch*, Frankfurt/M., 1989, 第 4 章。

③ 参见 Friedmann, *Der Mensch in der mechanisierten Produktion*, a. a. O。

在第二次世界大战以后，又开拓了实现这些目标的机会，如我们已经说过的，可能最终要归结于普遍要求强制复活经济和由于战争的缘故而高涨的民族团结情感。当然，当时西欧各国的社会经济状况是完全各不相同的——这里有最初不仅在政治上而且也在经济上都不独立的德国，也有一些继续存在的专制国家，如西班牙，还有那些在经济上并不好多少的战胜国，在这些国家之间是那些中立国——，几乎到处都是一种社会平均主义的基本情绪，要求国家干预经济并强化劳动力市场的规则。在 50 年代的西欧又重新开始形成有组织的资本主义，但是在这里如果想要对它们的各种形式作详细的介绍，就会走得太远；实际上以下证明就足够了：在法国，迅速形成一种较大规模集中控制经济的形式，以它拥有的很高比例的国家企业为基础，追求全部就业的目标；西德在重新获得独立后，很快发展了一种企业、大银行和国家组织紧密结合的体系，以联盟为基础要求市场活动的社会责任。^① 这两个有组织的资本主义模型相同的地方——在开始时，英国经济控制体系与这两国的模型只有细微的差别——，^② 是尝试在一种资本主义继续存在的框架内，发挥公共福利的效用，避免重新复

① 开创性研究这两种有组织的资本主义模式的差别，参见 Andrew Shonfield, *Modern Capitalism. The Changing Balance of Public and Private Interest*, London, 1965, 第 5 章（关于法国），第 11 章（关于西德）。当然在那些仍是专制关系的国家很晚才建立了这类有组织的资本主义，参见 Jose Maria Maravall, *Regimes, Politics, and Markets. Democratization and Economic Change in Southern and Eastern Europe*, Oxford, 1997。

② Shonfield, *Modern Capitalism*, a. a. O., 第 6 章。

活阶级冲突，并且尽量排除这种危险。在这类经济政治的措施中，自然也有着一种扩展社会自由的目的，因为借助于中间协商，市场构成合作关系的一些必要条件也能够机制化了：不仅是国家保障的最低工资不久在各处都成为规则，并且失业金也很快在几乎所有的西方国家慷慨地提高到与以前工资收入相适应的比例；^① 根据不同的经济控制方式，从现在起工会作为工人的利益组织也获得了一种多多少少比以前要强得多的话语参与权，并且一直能够扩展到关于企业的投资决定、关于企业内的劳动关系、关于不同等级的工资标准，以及在大批解雇的情况下所要求的劳资双方的社会协调计划；最终也是社会的这种普遍气氛促进了一场关于“劳动环境人性化”必要性的广泛讨论，它至少导致了考察怎么在劳动中减少那些动作的单调，时间的压力，和完全没有自主性的状态。^②

资本主义劳动组织领域里的相互承认关系，也通过对工人有利的限制竞争的措施而有稍微的改善。^③ 当然有所改善并不意味着，现在企业工人的成就——也就是那些他们事实上为创造经济价值所作的贡献——在公众中得到了某种更高形式的尊重；对业绩的原则那时仍然是一种历史传统型霸道

① Shonfield, *Modern Capitalism*, a. a. O., 第 92 页。

② 关于对法国情况的讨论，参见 Klaus Düll, *Industriesoziologie in Frankreich*, Frankfurt/M., 1975；关于德国的情况，参见 Henrich Popitz u. a., *Technik und Industriearbeit*, Tübingen, 1957。

③ 罗伯特·卡斯特认为法国工人状况的改善，可以追溯到民族阵线被选进议会的 1936 年，参见 Robert Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage*, a. a. O., 第 297 ~ 306 页。

的解释，社会尊敬是与一种职业劳动所要求的思想自主和积极计划的度相互并行递增的，在社会承认的等级中，企业家和学术研究职业排在服务性工作之前，而服务性工作又排在所有的工业“手工劳动”之前。^①但是从各方面来考虑，那个较少与职业的方式而更多是与纯粹的生产权利和合作交涉的权力相关的劳资相互承认关系的改善，主要是强化了共同的自我意识：^②工人阶层的成员现在能够通过他们的利益组织至少稍稍参与了企业领导层的一定的决定，他们不再把各自的处境仅仅看做是命运或无法运作的经济事件的结果而不得不忍受，感谢普遍生活水准的提高而相应扩展了的社会地位的权利，他们现在能够参与决定自己的命运——人们不应该忘掉，20世纪50年代和20世纪60年代的自我尊重的升值是与那些因素相关联的，即工人消费能力的增加，为集体享有有偿的度假和圣诞假期的斗争，以及终身服务于一家企业也渐渐成为常规。还有一点也对工人正处在对劳动关系有较大影响的道路上的自我意识，作出了事实上的贡献，那就是不久之后在几乎所有西欧国家开始实施的普遍教育改革，它向公众宣告的目的是，提高机会平等：持续的全民普遍就业使政府看到，有必要消除各个教

① 罗伯特·卡斯特认为法国工人状况的改善，可以追溯到民族阵线被选进议会的1936年，参见 Robert Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage*, a. a. O., 第300页ff。

② 但当时大批涌入劳动力市场的妇女的情况，并没有因此得到改善，直到今天，她们的收入和在企业内升迁的机会还是不能与她们的男性同事相比。而我却在这里几乎应当受到惩罚地忽略了这整个状况，参见 Jürgen Kocka/Claus Offe (Hg.), *Geschichte und Zukunft der Arbeit*, Frankfurt/M., 2000, 第343~361页。

育等级之间的障碍，以这种方法改善迄今为止非常欠缺的对天赋和才能的赞助。^① 尽管因此而促动的改革常常很少与平等主义的意图有关联，更多的只是为了达到预防正在显现出来的职业系统专业人才的缺乏这个目的，却不能因此而低估它对社会承认关系的作用：如果说对底层的工人，也就是绝大多数工人群众和普通职员，至今一直关闭了通往较高教育的大门，那么从现在开始就为他们提供了较多的机会，把他们的孩子送往可以继续升学的学校去读书，因此而铺开了一条晋升的道路。^② 涂尔干所设想的，每个人都应当有权利，不受限制地对自己的职业能力进行发现和发展，那样一种真实的机会平等的目标，现在通过教育改革因此而向这个目标靠近了一步；尽管还明显缺乏平等的起点——首先是缺乏能够抵消最初的文化影响距离的学龄前儿童教育机构——，但是主体的自我感受肯定是，在通往劳动力市场更正义的道路上已经跨出了第一步。

在 50 年代和 60 年代，关系到承认关系的社会劳动有了一种明显能感受到的地位改善，但这同一个时间段里，也有一些与这种社会地位的提高相反的发展，这种相悖发展的根源在于职业体系间太大的差异。第二次世界大战结束后不久，让·福赖斯提（Jean Fourastie）就已经在一篇当时极有影响的文稿中，预言了服务行业不可抑制的发展，并且期待

① 关于德国的情况，参见 von Friedeburg, *Bildungsreform in Deutschland*, a. a. O., 第 6 章。

② 关于德国的情况，参见 Mooser, *Arbeiterleben in Deutschland 1900 - 1970*, a. a. O., 第 113 ~ 125 页。

服务业能够解决一切伴随着技术合理化而带来的不满：福赖斯提确信，社会对由个人亲自从事的，或是管理和组织等服务性劳动的需要会日益递增，如此这样，这种类型的工作就会在未来的社会劳动分工中占有主导地位，由于这类劳动的生产力相对较低，也就不必为了节省而实施合理化措施，这类劳动也给予了劳动者一种机会，把自己从单调的和重体力的劳动中解放出来。^① 但是早期的关于服务性劳动的社会理论所期待的许多许诺，并没有全部成为现实；尽管有一些著名的社会学家，如丹尼尔·贝尔（Daniel Bell）站在福赖斯提一边，^② 但是越来越多的调查研究表明，服务性行业的绝大多数从业者，并没有人们所期待的高度职业技能；人们很快就清醒了许多，并认识到：在这里如同在工业部门一样，同样可以预见专业技能的一种不断的两极分化。^③ 一个受过特别好的职业教育以及有着高薪收入的技术领导人员、管理人员阶层——所谓的管理人员或干部（*Cadres*）^④——的社会地位的上升，也就是让·福赖斯提和贝尔所预言的劳动基本结构的转换，是在 60 年代和 70 年代唯一有所变化的地方；那时在服务行业从业的人员比例已经达到社会所有

① Jean Fourastie, *Die große Hoffnung des zwanzigsten Jahrhunderts*, Köln, 1954. 关于早期理论家对服务行业的乐观态度，参见 Friederike Bahl/Philipp Staab, “Das Dienstleistungsproletariat. Theorie auf kalten Entzug”, in: *Mittelweg* 36, 19 (2010), H. 6, 第 66 ~ 93 页。

② Daniel Bell, *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Reinbek b. Hamburg, 1979.

③ Braverman, *Die Arbeit im modernen Produktionsprozeß*, a. a. O., v. a. 第 4、第 5 章。

④ Luc Boltanski, *Die Führungskräfte. Die Entstehung einer sozialen Gruppe*, Frankfurt/New York, 1990.

就业人员的三分之一，但是他们中只有很小一部分人拥有所预测的特性——精神上的综合能力和受保障的社会地位。在这个转换过程的背景下，至少是企业工人中那些只有较少技能或根本没有技能的层次又丧失了他们原先赢得的已经提高了的社会地位；由于劳动技能越来越被看重，虽然不是所有迅速膨胀的服务行业的新从业人员，但是他们中有着高度技术和管理水准的那一部分人员在二十年这么一个时间段内，都在劳动力市场中获得了一个非常稳定、要求很高的工作位置，这些工作位置恰恰是企业工人在他们社会地位升高的历史时期内所期望的。在这个社会阶层变换的过程中，罗伯特·卡斯特看到了一种“外围的”劳动工人阶层正在开始形成，这些几乎没有劳动技能的劳动工人不仅包括企业生产工人而且包括了商贸和交通行业的从业人员。^①

在劳动力市场被称为“分割”的劳动工人分类过程的开始阶段，罗伯特·卡斯特记录为20世纪70年代中期，也就是西欧经济体系还没有开始后来导致劳动力市场界限消失的“自由主义的”结构转换的时期；在这种结构转换之前，仍是有组织的资本主义的“行会团体”或“集中型”的形式统治着劳动市场，并相对保证了企业工人的利益。但那时正在开始的就业系统分道扬镳的进程，最后导致了劳动力市场结构的渐进式分离：不仅生产性行业而且服务性行业，都在劳动关系中出现了一方面是一种技术要求很高、技能资质很深、受保护的核心职员关

^① Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage*, a. a. O., 第306~325页。

系，另一方面却是一种几乎没有保护，没有自主性的，只需稍稍一学就会的大众化职业劳动关系。在开始的时候，工业社会学还在犹豫，是否能在前面两个职业领域的发展动力中看到一种历史的机会，超越批量生产的条件，因此也就是超越单调的流水线的苦役；有那么一个短暂的时刻，当企业生产中心的合理化开始出现劳动行为“整体化”倾向的时候，当时似乎觉得有希望完全消除劳动中的不自主性。^①但是人们很快就理智地认识到，在工业、贸易和管理，要求一部分从业人员拥有高技能的同时，也造成了另一部分边缘或暂时性的职业劳动，而这些劳动则有着一种单纯的帮助型或运送型的特性，也就是几乎不需任何职业训练就能从事的劳动；在生产和服务性工作的上端主要以责任性较高和专业性灵活的方法从事工作，而从事这些外围的劳动，则不需要任何或只需很低的技能，常常只是通过迅速练习略有一些基本常识就能上岗。只要劳动力市场开始表现出这种相互对立的分离方向，也就是对工资有着依赖性的两端还是从“上端”和“下端”各自分开，^②按罗伯特·卡斯特的看法，对那些服务性行业的职员来说，那也就是工业无产者所经历过的一种集体社会地位

① Michael J. Piore/ Charles F. Sabel, *Das Ende der Massenproduktion. Studie über die Requalifizierung der Arbeit und die Rückkehr der Ökonomie in die Gesellschaft*, Berlin, 1985. 相当令人怀疑的论点，参见 Horst Kern/ Michael Schumann, *Das Ende der Arbeitsteilung? Rationalisierung in der Produktion*, München, 1984。

② Bahl/Staab, “Das Dienstleistungsproletariat. ”, a. a. O., 第 72 页 ff; 参见 Gösta Esping - Anderson, “Post - Industrial Class Structures: An Analytic Framework”, in: ders., (Hg.), *Changing Classes. Stratification and Mobility in Post - Industrial Societies*, London, 1993, 第 7 - 31 页。

贬低的开端；因为在公众的感受中，不仅是进行手工劳动的可能的革命者已经失去了他们阶级的光彩，而且从现在起服务行业自己也有数量不断增多的成员，与底层没有劳动技能的工人一起共有一种完全受人支配的感觉。^①从根本上来说，那个历史时期——我们继续按罗伯特·卡斯特的说法，20世纪70年代——开始了一种全新的“无产者”的结构：这个概念不但表达了在工业生产中参与生产劳动的人，而且也表达了那些以极低技能在生产和服务性劳动链终端从业者的处境——或者，用另一种相反的语言来表达，“一种新形式劳动工人进入了‘职员的世界’”。^②

但是只要不是实施伴随西欧国家解除有组织的资本主义而来的消除劳动力市场限制的那些程序，即使是这种新构成的无产者的劳动关系，还是相对受到劳动法的保护。在解除有组织的资本主义以前，如我们已经看到的那样，大企业差不多都被包裹在一种社会的框架之内，因而能够或是在国家权力的调度下，或是借助于行业协商的方式在对生产的决定中，担负着顾及公众利益的责任；赢利的比例在单一的企业中由于这类的社会责任相对就比较低，而就业的人数却相对比较高，到处都通过企业法和参与权的规则使工人能够对企业的社会、人事和经济事件施有一定的影响。^③西德的这种有组织的资本主义形态，后来被称为“莱茵式”，除了以上提及的那些，

① Castel, *Metamorphosen der sozialen Frage*, a. a. O., 第306页ff。

② Bahl/Staab, “Das Dienstleistungsproletariat”, a. a. O., 第75页。

③ Snowfied, *Modern Capitalism*, a. a. O., 第2部分。

还有工会利益的代表也进入了大企业的监事会，使他们有可能在企业决定投资和计划财政的较高层面上，代表企业工人总体的利益。^①

现在回过头来看，所有这些经济政治上的成就，是在以市场为中介的社会劳动领域内建立社会自由的道路上，一个重要的中间步骤；但众所周知，在 20 世纪 90 年代的进程中，这些又逐渐被放弃了；个别大企业又重新开始强调以赢利和股市为企业行为的方向，国家机构把自己担负的调解和社会化活动逐渐限制在单纯的外在监督上，工会也因为这两种发展而逐渐失去了以前曾经有过的那种参与决定的强有力效用。要想试图找出这些已经出现的方向转换的原因，就会看到这其中有一系列要素，如果不把这一系列要素的重量和作用综合起来，只靠单一的要素，就不可能充分解释这么个方向转换。经济全球化的强大压力迫使政治活动家改变自己原有的对经济政治模式的解释，现在这种新的经济政治模式应当去从事的，似乎就是利用有目的的退税和金融市场的帮助，刺激企业第一性地去追求利润；同时，股市活动的组成也有了急剧的变化，因为机构性的大投资者以日益扩大的规模进入股市，把那些比较被动的小投资者挤到了边缘，并且借助于广大散户的帮助，急迫获取资本利润；激烈化的世界

① Streeck/Höpner, "Einleitung: Alle Macht dem Markt", a. a. O., 第 16 ~ 28 页；以及 Kathleen Thelen/Lowell Turner, "Die deutsche Mitbestimmung im internationalen Vergleich", in: Wolfgang Streeck/ Norbert Kluge (Hg.), *Mitbestimmung in Deutschland. Tradition und Effizienz*, Frankfurt/M., 1999, 第 135 ~ 223 页。

市场销售竞争，逼迫许多企业的产品必须在核心部分具有竞争能力，为了达到节省工资和企业的支出而进行对工人不利的企业结构改换；最终是在这个时期内，对企业领导的需求特征也有了相应的变化，现在企业内部的经验或与此相应的传统价值显得越来越不重要，从现在起看重的是拥有纯粹“客观”的金融知识。^①

这些变化过程的总和，导致了在西欧国家的资本主义经济又重新开始形成一种去组织化的形式，自然在内涵上不仅仅是一种不再受国家规则制约的市场的回归，因此仅仅以“新自由主义”来表达是不够完全的；在这一系列相互具有“亲缘性”的变化中，贯穿的是一种渐进型的对金融和资本市场特定强制性的确认，这不仅对劳动力市场，而且也和对劳动力市场相邻的社会领域很快造成了一定的后果。资本主义劳动力市场自70年代以来已经表现出有分裂为一种受保护的核心和一种没有技能的外围的趋向，但是由于劳动法和社会福利国家还是相当有保障的，现在却在它的内部因为消除了企业追求利润的规则。它所造成的后果是，遍于各国的企业联合和跨越国界的生产战略，在很大程度上侵蚀了劳动工人的规范性地位，不得不说这是一种迄今以来所获得的斗争成果的损失：^② 第一个损失就是劳资协定所规定的工资有

① *Mitbestimmung in Deutschland. Tradition und Effizienz*, Frankfurt/M., 1999, 第28~34页。对这种转换程序的理解，参见 Ronald Dore, *Stock Market Capitalism: Welfare Capitalism. Japan and Germany versus the Anglo-Saxons*, Oxford, 2000。

② 参见 Kerstin Jürgen, “Deutschland in der Reproduktionskrise”, in: *Leviathan*, 38 (2010), H. 4, 第559~587页。

了一种持续性的递减，这由两方面的原因造成，一方面是工社会被迫抑制自己对工资的要求，另一方面是低工资劳动领域的扩增。最近二十年在许多西欧国家中，特别是德国，^① 由于不断增长的失业率，不得不放弃为增加工资而进行斗争，以便不对现存的工作位置造成损害；但是同一时间，劳动力市场的去规则化也在不断扩大它的范围，在这种扩大的末端，每周只有部分的工作时间、劳动借用和实习成为惯例，这些劳动关系的报酬常常低于生存的基本生活费，因而不得不依靠国家的经济资助来维持生活。^② 再加上儿童抚养或养老的不利发展也给家庭带来了生活物质匮乏的问题，这一切都使人们极其自然地感受到社会劳动的极大贬值；如我们从塔尔科特·帕森斯那里所学到的，工资的高低应当是社会对劳动业绩尊重程度的象征性表达，那么由经济政治造成的收入减少，以及就业的不断困难化，自然也就是一种可以集体体验到的相互承认的损失。除了工资递减的趋向，这期间几乎已经很自然的，是对自己工作位置能否长久拥有的忧虑和对未来的社会地位的不安全感；现在早已不再是年老的一代还熟悉的那种机制——终身在一家企业就业，企业内的升迁也有一定的规则可循，这已成为一种罕有的例外；现在广泛流传的，更多的是工人们经常存在的失业危险的感受，或

① 参见 Kerstin Jürgen, “Deutschland in der Reproduktionskrise”, in: *Leviathan*, 38 (2010), H. 4, 第 564 页, 页下注 11。

② Ulrich Brinkmann/Klaus Dörre/Silke Röbenack, *Prekäre Arbeit: Ursachen, Ausmaß, soziale Folgen und subjektive Verarbeitungsformen unsicher Beschäftigungsverhältnisse*, Bonn, 2006.

不得不经常搬家更换居住地方的认知，以致人们即使眼前还不必为自己的劳动关系担忧，却都已经有着一种对命运无可奈何的感觉。^① 在当前劳动力市场的这些发展——事实工资的递减、就业关系的困境，以及结构性的不安全感——之外，还要加上的是社会学所描述的那种劳动条件的无限制化，也就是一些在不断增多的过分苛求，比如要求工人的行为应当按“市场通常”的标准，应当把企业对业绩的要求内化于个人之中，^② 这样就不会感到吃惊，今天在社会劳动力市场领域建立的劳动关系被大多数工人看做是不公正的，他们不仅没有得到与他们的业绩相适合的报酬，却又对他们提出一种过高的灵活性要求；^③ 为了能够担当起养家和帮助朋友的义务，工人们不得不忍受这些工作压力，当然也总是与同事一起对劳动规则做一些稍稍的偏移；^④ 这些不公正感觉和那些反向实践，最后还被一些政治代表人物看成是完全不足挂齿。

要想从这些以无声形式对规则的偏移和对当前劳动关系日常评判中，找出深层的“道德原因”（Lisa Dodson），那

① 这些著名的诊断来自 Richard Sennett (*Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin, 1998)。为这些问题提供一种概况的是 Marjorie L. DeVault, dies. (Hg.), *People at Work. Life, Power and Social Inclusion in the New Economy*, New York, 2008。

② 参见 Günter G. Voß/Hans J. Pongratz, “Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft?“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 50 (1998), 第 131 ~ 158 页。

③ 参见可惜还没得到多大关注的研究: Francois Dubet, *Ungerechtigkeiten. Zum subjektiven Ungerechtigkeitsempfinden am Arbeitsplatz*, Hamburg, 2008。

④ Lisa Dodson, *The Moral Underground. How Ordinary Americans Subvert an Unfair Economy*, New York, 2009。

么人们就会大致看到，我们从一开始就与黑格尔和涂尔干一起作为我们研究基础的经济市场的一些社会道德观点：如果资本主义劳动力市场不再能够保证，所有劳动力市场的参与者都得到一份可以赖以生活的收入，也就是事实的劳动业绩得不到足够的报酬，也没有相应的社会声誉，也根本不再有合作性地进入社会劳动分工的可能性，那么劳动力市场的发展就达到了一个关键的点，从这个点开始，人们就可以把资本主义劳动力市场的机制，看成是不公正的或非法的。有组织的资本主义在“社会民主历史时期”（Ralf Dahrendorf），为扩展社会自由曾获得了一些机制性的成就，与这些成就相比，就不得不把社会自由当今的状态，解释为是一种错误发展的结果：以平等的身份进入资本主义市场的合作关系，对大多数工人来说，这种机会在近二十年来是更少了，而不是更多了。

但是出现在社会劳动领域里的这些被主体记住和被认为是“不公正”的不良状况，早就激不起劳动者的集体自卫的抗议，如黑格尔在他的“愤慨”这一概念中所表达的那样。^① 所有在劳动力市场的社会真实生活内部显示出“否定性的”现象，都有着一种奇怪的、无声的、常常也是个人回避策略的特性，似乎没有人再有力量去公开地呐喊；我们已经提到过的那些关于骚扰性实践的社会研究表明，这种实践起着帮助单个工人摆脱不能忍受的要求的效用。^② 为了保

① Lisa Dodson, *The Moral Underground. How Ordinary Americans Subvert an Unfair Economy*, New York, 2009. A 部分，页下注 111。

② 参见 Dodson, *The Moral Underground*, a. a. O.

全工作位置，“拒绝病假”的现象在明显增加，^① 以及已经越过法国边境，成为众所周知事件的，在法国电信公司发生的“由企业造成”的自杀事件，也就是说自杀，是出于企业私有化带来的高度业绩压力的缘故，^② 这些没有任何观众的个性化反抗和无助的自卫斗争，几乎每天都出现在所有西方资本主义国家的新的劳动环境中；不管在哪里，不管是在发展着的服务行业的底层（零售商业，大楼保洁公司，老年护理和包裹递送），或是萎缩了的工业劳动的无技能的外围（建筑行业或汽车制造行业），^③ 只要追踪社会问题的大众媒体或实验性的社会研究对此有所报道，我们就会看到根本没有集体利益的呼吁，只有个人化的反抗形式。这些纯粹熟练劳动区域工人的联合程度，许多年来都是极低的，在德国 1998 年只有百分之十八的这些“简单”服务行业的工人们参加了工会组织，在无技能的工业劳动领域至少还有百分之三十九的工人是工会的成员——^④ 他们相互间几乎没有一种关于共同利益的信息沟通，任何对以往工人运动斗争的回忆，即从社会的下层出发对市场作社会化的努力，似乎都完全消失了。

① Stephan Voswinkel/Hermann Kocyba, “Krankheitsverleugnung-Das Janusgesicht sinkender Fehlzeiten”, in: *WSI-Mitteilungen*, 60 (2007), 第 131 ~ 137 页。

② Christophe Dejours/ Florence Begue, *Suicide et travail: que faire?*, Paris, 2009.

③ 参见 Barbara Ehrenreich, *Arbeit poor. Unterwegs in der Dienstleistungsgesellschaft*, Reinbek b. Hamburg, 2003; Günter Wallraff, *Aus der schönen neuen Welt. Expeditionen ins Landesinnere*, Köln, 2009。

④ 参见 Bahl/Staab, “Das Dienstleistungsproletariat”, a. a. O., 第 74 页，这里：页下注 51。我的数据取之于此。

这种中断历史持续性的集体遗忘的原因是什么？它使我们的规范性重构走进了困境，在劳动力市场领域自身的内部在市场规范的范围几乎无法找到这种集体遗忘的支撑点，因为这种集体遗忘只是部分地与我们先前提到的完全变化了的无产者阶层有关。私人反抗和不在公开场合表示愤慨的趋势，首先是因为现在遭遇到贫困、低薪和被迫变通工作时间的那些工人，大都就业于服务行业，而服务行业几乎从来就没有过传统的劳动斗争，因此也只能提供较少的互助合作的机会。特别有助于我们研究这种状况的，是弗里德里克·巴尔（Frierike Bahl）和菲利普·斯塔布（Philipp Staab）最新的考虑，他们试图在底层服务劳动形式的自身中寻找原因，为什么企业冲突的道德视野会在这里占有主导地位，为什么会完全缺乏对自己处境作一种现实理解的描述范畴。^① 传统的工业无产者可以回顾他们富有成果的社会斗争的历史，整个企业的工人是如何团结起来进行抗争，并且“手工劳动”是他们自己业绩一种很有效用的象征；与他们有所区别的是，新的服务行业的无产者不仅没有任何可以数得出的集体历史，没有一种生产性劳动成果的前景，因而也没有与企业领导认同的机会；那些今天在消费型或服务性部门就业的人，也就是零售商店的收银员，医院的老年护理员，或者邮递员，巴尔和斯塔布猜测，与自己的老板几乎见不上面，因此使自己的经验只能局限在与顾客和同事的互动中。^② 但是

① 参见 Bahl/Staab, “Das Dienstleistungsproletariat”, a. a. O., 第 82 ~ 93 页。

② 参见 Bahl/Staab, “Das Dienstleistungsproletariat”, a. a. O., 第 88 页 ff。

这些解释的尝试，不管它对今天无产者毫无社会组织的趋向能够作出多少解释，可能都无法解释清楚，那些显然可以公开看见的愤慨，竟然到了全都消失的程度。即使在社会中层的那一部分人，虽然他们也遭遇了在他们的经营范围内出现的贫困化和薪水紧缩，^① 但也没有在这最近的二十年中作过任何努力，团结起来共同抗拒劳动力市场不断进行着去规则化；由于他们所受的教育和现存的信息网络，肯定比较容易相互沟通各自的忧虑，在公众中表达相反的声音，但是他们似乎更愿意把这些不满保留在自己个人的心里；这一切都似乎让人感觉到，每个人必须自己为面临着的失业，为被迫工作调动承担责任。正是我们最后提到的这种感觉，也就是每个人必须独自对自己的职业命运负责的感觉，是一把关键的钥匙；可能因此而揭开谜底，为什么人们变得沉默无言，除了默默忍受社会劳动领域没有保障和过度灵活的苛求，而别无他求：不到四十年前，公众大都还是认为，双方必须共同承担劳动力市场灾难的责任，因而也必须共同建构社会规则的范围，而现在在公众中广泛流传的想法却是，劳动生活的收入和成果都得靠自己一个人的努力。如果真是这样，那么就告诉我们，最后的二十五年间，在工作生涯和职业命运中确实有一种严重的把责任归罪于个人的倾向，那么就可以推

① Holger Lengfeld/Jochen Hirschle, "Die Angst der Mittelschicht vor dem sozialen Abstieg. Eine Längsschnittanalyse 1984 - 2007", in: *Zeitschrift für Soziologie*, 38 (2009), 第 379 ~ 398 页。关于很有价值的社会理论研究，参见 Berthold Vogel, *Wohlstandskonflikte. Soziale Fragen, die aus der Mitte kommen*, Hamburg, 2009, 特别是第 4 章。

理出还有更多的没有爆发出来的愤慨，而且也不仅仅是新的社会底层特有面貌或收入中等阶层的一种还没有克服的不安：自第二次世界大战结束后，也许可以说自建立福利国家迈出了第一步以来，第一次有了一种对资本主义市场的解释，在文化上占有了主导地位，按这种解释，资本主义市场所构成的不是一个社会自由的领域，而纯粹只是一个个人自由的领域。

我们已经看到，在西欧现代社会中一直存在着两种对经济市场的见解，它们间的区别在于，经济市场的社会机构是应当首先为满足各自相互利益提供可能性，还是应当为个人满足自己的利益提供更多的优先权。不仅是工人运动，而且也有许多慈善组织，“市民阶层”的党派，以及国家机构，都在努力通过建立社会权利，采取劳动环境人性化的措施和创立参与决定的可能性，对劳动力市场作出社会性规定，这是第一种关于市场见解的有一定主导性的表达：应该把所有法律的，教育政策的和企业内部的那些先决条件在一种持续进步的前景展望中机制化，最终让每个工人都知道，自己是以事实上的平等机会进入到社会的劳动分工中去的，以保证他在与市场交换他的劳动时得到一份能使自己满足的收入，并以这种对他承认的方式来确认他是一个与其他人拥有同等价值的社会成员。在我们理想化地假定这么一条上升线条的重构中，我们不仅看到了，这样一种实现社会自由的尝试，在企业追求利润的行为中会有多大的阻力，而且也看到了，每一个通过斗争赢得的进步，又会使规范性要求措施的范围变得越来越大：社会权利的建立，是为了保护依赖市场的就

业者免受更大的风险，接着是认识到教育改革的必要性，以便改善机会平等的条件，不久人们又认识到，也必须消除那种单调的、纯粹熟练操作的劳动，因为它不可能给予劳动者任何一种参与劳动的体验，最终是——我们现在已经进入了20世纪中叶——这种信念渐渐传播开来，工人只有积极地参加到企业的决定程序中去，才能在事实上抑制企业对利润的追求，并以此来合作性参与对市场规则的制定。可以确切地说，在一百五十年的社会冲突的过程中赢得的所有这些认识中，几乎没有一种认识已经有一半成为机制性的现实；常常是已经进入政治决策的改革又中断了，或是因为大的资本企业的市场权力而告失败，或是被国家的财政紧缩而变成粉末，烟消云散，或是有了最初的成果但却因为经济—政治的民情变化而无法再加以实施。但是反过来说，尽管这些认识的社会成果是不连续的，但至少显示出了一种为我们的后代清晰可见的进步的发展方向，从资本主义经济社会道德角度来看，劳动力市场的逐步改革，是一种为人们普遍接受的社会工程；改善机会平等的条件，废除屈辱的单调疲劳的劳动形式，提高工人参与企业事务的可能，人们虽然不总是大声表达出来，但在良心无声的渴望中，却总有着这种信念：经济市场应当有利于所有的参与者，因而必须是一种社会自由的机制。许多现象表明，^① 在最近的几十年来事实上对市场

① 参见 Klaus Günther, “Zwischen Ermächtigung und Disziplinierung. Verantwortung im gegenwärtigen Kapitalismus”, in: Axel Honneth (Hg.), *Befreiung aus Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt/M., 2002, 第117~139页。

经济活动的责任都强化在个人身上了，以致不再是“我们”，而是作为个人的他或她，要对自己的经济成就负责，这就几乎让人们失去了内心深处的规范信念：对参与者来说，市场已经不再是一种给予我们共同机会自愿相互帮助对方满足各自利益的社会机构，而成了一个每个人都尽可能以智慧谋取自己最大利益的竞争机构。自改变了对市场的解释后，所有那些在以往认为是靠近共同得益于市场状况所必需的步骤，现在在较好的情况下，也只被看成是一种对平息阶级斗争起着安抚作用的改革步骤，在糟糕的情况下，则被看成是一种多余的社会价值观念的作品，只是在消磨单一的经济主体的努力，并以不公正的方式缓和竞争的压力。

要想从社会学的角度，对市场的这样一种解释在最近的几十年中是否真正完成了普遍的理念转换作出评价，现在当然还是为时太早；也许这种民情的转换，恰恰属于那些从未经过社会实验考察的社会假设，因此也就从来没有过最终的清晰度。但是我们几乎没有任何其他的解释可以用来说明，为什么在灵活化了的劳动力市场突然所有的“愤慨”都消失了，那么去追踪公众对市场感受转换的最初一些模糊的猜测，也许是眼前最好的办法。

如果人们想从这个角度搞清楚，哪些社会原因可能在这样一种观点的转换中起着作用，那么很快就会遇上一系列二十年前开始使西欧国家进入去组织化的资本主义过程的经济政治和企业的措施。当时在经济全球化的压力下，国家政府放弃了一些它们的社会监督职能，开始确定机构型的大投资

者在大企业的赢利比例，远远越过了只是单纯地重新回归到资本追求最大利润的界限；而且最初只是在大资本集团应用的赢利计算模式，现在也应用到了其他的企业形式中，没有多久公共服务部门和教育系统也都遭到了经济竞争能力的压力。^①对相应的官方公务机关，国家教育机构和慈善团体就都意味着，从现在开始都必须转过来强化对成本的核算，在整体上找出一套对内对外适应市场的策略，迫使自己机构的工作人员完全改变自己的工作理念。他们的工作现在也由于这种原因比以前更加从成本—利益—分析的角度出发以提高利益为重点，导致现在这些机构也同私人企业一样，迫使个人为了把握自己的机会而把自己市场化，因此可以推理出，社会渐渐变成了一个由只顾自己的活动者组成的网络；这样一种责任个人化，我们在先前曾把它看成是一种经济市场去社会化的关节点，是导致这种现象的真正的原因。劳动关系和社会福利迄今为止一直是民主型的民众社会的一种共同的任务，现在因为要提高经济效益和强制性地商品化，抛弃了所有以前曾有过的任务，并且通过参与者对自己认识的变化也在整体上改变了市场的形象：我们曾经作为一个合作共同体而一起为市场这个社会机构承担过责任，但是现在市场不再是一个社会机构了，而是一个由自己承担责任的最大限度

① 关于公共服务业，参见 Mark Freedland, "The Marketization of Public Service", in: Colin Crouch/Klaus Eder/Demian Tambini (Hg.), *Citizenship, Markets, and the State*, Oxford, 2001, 第90~110页；关于大学服务业，参见 Sheila Slaughter/Gary Rhoades, *Academic Capitalism and the New Economy. Markets, State, and Higher Education*, Baltimore, 2009。

追求利益的竞争场所。

要想假定金融市场主导思想递增的优势和一种市场主导画面文化性转换这两者之间的因果联系，自然就意味着，为了再重复一下，只有从中找出一条可能的因果链，并把它看做是所有这一切的根源；当然不排除，可能在未来还会有其他更恰当的理论来解释今天市场经济活动领域正在实施的个人责任制。但是社会共同负责的规范性主导思想不断递减这一状况的自身，在眼前几乎是不容怀疑的；不仅是在实验性的调查中，而且也在文学作品中多年来都反映出，经济市场的成功或失败，今天越来越取决于个人的灵巧和努力，以及再加上一些必要的运气。^①如果说在这个概念语义这种表面的转换中，隐藏着集体性的对市场认识的一种基本变迁，因此也就能解释尽管市场不断在超越它的界限，却仍然没有出现“愤慨”：以前，直到70年代和80年代，当那时还有着一种相对完整的市场合作条件思想的时候，这类过度灵活的要求只要一出现，就会遭遇到公众公然的反抗，而今天人们把道德上的不满纯粹看成是个人的私事，因此也只能采取相应的个人方法来保护自己，市场普遍的去社会化的构想就是这种倾向的根源。

我们勾画的这种错误发展，不仅是一种对金融资本主义要求的确认，而且也是一种对市场文化解释模式的置换，它使我们的规范性重构陷入困境，如我前面已经说过的那样，

^① 参见 Brian Barry, “The Cult of Personal Responsibility”, in: ders., *Why Social Justice Matters*, Cambridge, 2005, 第4章。

我们的重构在眼前无法设置一种规范性的相反运动；我们试图在这里找出当代民主道德的可能性，但是当代的民主道德却因此而缺了一种它的核心要素，因为最终要取决于一种劳动力市场全部规则的前景，社会成员是否能够懂得怎么以他们的经济行动进入到一种共同合作中去。但是这类的社会自由，自有市场的合法基础以来，现在却从经营劳动的机制性领域几乎完全消失了；按现在普遍传播的官方教义，所有的收入和每个成就都仅仅取决于个人实现自己意图的能力，而不再由原本的阶级属性和出身家庭的教育机会所决定。以前的传统思想所要求的通过机会平等、劳动条件改善和参与决策，来满足劳动力市场的规范许诺，现在早就由个人的自我努力所取代，它以赤裸裸的玩世不恭暗示着，每个人都应为他自己的工作命运独自承担责任。^①我们今天的社会劳动市场领域就是与这种错误发展有关，它的错误程度，特别是可以从社会自由的许诺退化到纯粹个人自由的许诺中去衡量。

要寻找出这类倒退发展的一种替代选择，在眼前似乎只能是在跨国层面上组织起反抗力量，来为劳动力市场作出一种新的定位。西欧各个国家的政府在最近几十年中没有发挥它们应有的能力，没有对生产和服务行业领域获取利润的条件采取措施做一些干预，那只有靠国际化的反对力量来补做，并因此而给市场带来机会，再一次复活那些当初的意

^① 关于从福利国家的思想过渡到“私人自理保险”，以及伴随而来的实施项目，参见 Stephan Lessenich, *Die Neuerfindung des Sozialen*, Bielefeld, 2008。

图：实行最低工资、保障工作位置和参与企业决策。在跨国工人协会和非政府性组织的压力下，已经开始了最初的一些步骤，对早就全球化了的经营规则的规范施加影响；列出劳动质量的基本标准，监视相关的协约和超越国界的公众舆论可能就是今天不得不走的那条道路，以便又连接上那个中断了的逐步实现劳动力市场社会化的历史。^① 为追踪这种目的而联合起来的跨国联盟，越是有能力以它们有着公众支持的否决权，在去规则化了的全球联网企业中贯彻社会自由的规范，那么就越能开拓一种新的资本主义市场经济的道德文明的前景。^② 只是在这个重新赢得社会性的过程中，人们也许要顾及在最近几十年来的错误发展的程度，因而可能暂时只能夺回一些以前曾经很有斗争成果领域。

三 民主决策中的“我们”

要想在今天高度发展了的西方社会保证赢得自由的“真实性”，并因此而测试民主道德的机会，都愿意把公众参与政治领域的商讨和决策，看做是保证真实自由和民主伦理的核心。黑格尔就已经把现代伦理的重构归入到“国家”的机制中去，只是没有同时充分加上他自己的附加条件，而按他的条件，在这些领域涉及的必然是一种非强制性地相互满足各自需求、利益或目标的机制；他把国家内部秩序描绘

① 参见 Ludger Pries, *Erwerbsregulierung in einer globalisierten Welt*, Wiesbaden, 2010。

② Marie-Laure Djelic /Sigrid Quack (Hg.), *Transnational Communities. Shaping Global Economic Governance*, Cambridge, 2010.

得如此具有集中性和实质性，却漠不关心机制规定在市民中间的平衡关系，人们甚至有理由怀疑，他的伦理学实际上对民主的真实效用并不是真心地感兴趣。^① 因此，我们现在要想规范性地重构这第三个领域，就必须与黑格尔《法哲学原理》的榜样保持距离，因为只有先把这个领域作为一种社会自由的体现，才能对它作出合适的分析：民主公众性的机制是一种社会的中间状态，公民们应当在这个中间状态的相互争辩商讨中，构成一些能被普遍接受的理念，而议会则应以这些普遍理念为基础，运用相应的法律程序来颁布法律。

按一般的主导思想，有一系列保障自由的领域，（这些领域我们在迄今为止的重构中已经一步步地走过来了）只有在现代法制国家的这个社会机制中，才能实现它们最后的和最高的使命，公民们才能通过话语进行意见交流，并对他们认为是最值得追求的宪法作出共同的判断：虽然资本主义市场大都偷偷或者特意被排除在民众代表的议会立法职能之外，但是个人关系和经济活动领域的机制设置，在原则上仍然应当是受法制国家保障的民主决策程序的责任。只是这种“程序化”构思，如我们已经在我们“对历史的回顾”中所看到的那样，首先必须把以社会其他结构领域中相应的自由

^① Michael Theunissen, “Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts”, in: Dieter Henrich/ Rolf-Peter Horstmann (Hg.), *Hegels Philosophie des Rechts: Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, 1982, 第 317 ~ 381 页；也参见 Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/M., 1990 (新版), 特别是第 195 ~ 201 页。

作为前提的，那一类商讨性决策判断完全略去不计，或是简单地把它看成只具有些实验意义：^①如果在个人关系和市场经济交往这两种行动体系中，不去进一步实现社会自由自身合法原则所要求的那些主要条件，那么公民们就会缺少一种首先能够使他们不受限制自愿参与民主决策的社会关系。因此不允许把公众性的政治领域——如今天通常的民主理论——看成是一个最高法院有最终的权利，完全随意地去决定：必须怎么在这两个其他行动领域中建立那些原本应当由法制国家来规则的社会条件；这三个行动领域的关系是比较复杂的，因为在民主的公众性中实现社会自由的前提是，首先必须在个人关系和市场经济的领域里已经实现了各自最基本的社会自由原则。从这个角度来看，在意见极其相异的公众性中进行讨论的那些商讨性决策，从一开始就有着它们一定的界限；如果它们能够在关于社会条件^②的一种不断重复的争辩程序中学习，如何帮助这两个领域为社会自由而斗争，它们自己的合法原则才是正义的。

自然，在能够说明这些民主伦理各个领域间的相互关系

① 关于最后一个倾向，即把依赖性纯粹看做一种幸运而不是规范的要求，请参见哈贝马斯的表述：Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M., 1992, 第 434 页。也参见 Robin Celikates/Arndt Pollmann, “Baustellen der Vernunft. 25 Jahre ‘Theorie des kommunikativen Handelns’”, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 3 (2006), H. 2, 第 97 ~ 113 页。

② 迭代重复学习作为民主公共性的学习机制的思想，取自 Seyla Benhabib, *Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte*, Frankfurt/M., 2008, 特别是第 64 ~ 66 页。

之前，首先需要能够证明，为什么在 19 世纪形成的政治公众机制，是一种社会自由的行动体系？其实它在第一眼看上去恰恰是站立在这种社会观点的对立面，因为今天社会，进行公开交换不同观点的那个空间，产生于社会普遍化了的自由权利，因此最多也只能把政治公众机制理解为是一种个人自由的机制性表现；只要这种民主公众性还有着角色互补义务的强制性要求，人们就可能剥夺由它的基本权利所构成、只是反射出一些公开传播的私人意见的特征。为了避免这种指责，这里要做的第一步尝试是，对民主公众性历史的规范性重构应当一直进入到当代，反射出它对信息交流实践的依赖，但同时也指出它在今天的缺陷（**民主的公众性**）；然后在第二步才有可能与此并行地对现代法制国家的发展过程，也一直追踪到当代，以便通过它们来分析社会自由的现状（**民主的法制国家**）；最后的终点是，回归到各单一伦理领域的相互关系；我会示范性地勾画出，当今必须怎么去创建一种民主伦理的政治文化（**政治文化**）。

民主的公众性

在西方政治历史中，最早是在 19 世纪下半叶之初，可以说是出现了一种民主的公众性，但是比较妥当的方法是，我们仍然应当从市民或“自由主义”的前身开始，着手进行这个领域的规范性重构；当时有一种思想：在国家支配权力之外还需要有一个公众性空间，让市民们在里面可以自由和轻松地进行一些话语交换，以构成自己的政治观点；这种思想无疑是表达了市民阶层反对贵族与生俱来的统治和实施革

命起义的形式。在 18 世纪的进程中，西欧发达国家开始出现这样一种意义上的“公众性”，但那时它还不是民主国家行动的合法性基础，而只是有经济实力的市民一种用来反对传统国家秩序的决策形式。^① 当时在父权家庭和国家暴力的私人领域之间，由于不断增大的自由权利范围的庇护，而形成了一个社会空间，那些拥有经济所有权阶层的男人们可以一起聚集在那个空间里，利用那时像雨后春笋般涌现在社会上的众多报纸和杂志的新闻，相互交谈他们共同感兴趣的事情。^② 这种信息交流形式最初不仅是为经济独立的市民所独有，而且也还没有对庄园主和君主行使政治权利提出质疑这样一个严肃的目标，但却在这种新的信息交流形式之中，展现了一种新的合法性原则的最初端倪；在短短的几十年之后，这种新的合法性原则便发展成为一种巨大的社会革命动力：要不了多久，政府的每个行为，也就是行使它的权力对国家这个政治共同体的内部和外部事务作出决定，都得采纳来自市民个人论坛的那些话语争辩中显露出来的“公众意见”。^③

当然这种普遍的民主原则在西欧能够成为公开的宣言，或甚至成为社会的机制之前，最初还需要一系列社会、政治和法律上的转型，我在这里只能对它们做一些粗略的重构。18 世纪在欧洲大陆和英国的大城市中形成的那些开始只是

① 特别参见 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, a. a. O.

② 同上，第 3 节，以及 Hannah Barker/Simon Burrows (Hg.), *Press, Politics and the Public Sphere in Europe and North America, 1760 - 1820*, Cambridge, 2002。

③ 关于“公开意见”这个概念，参见 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, a. a. O., 第 4 章。

比较“自由主义型”的，随后才慢慢政治化了的公众性，如已经说过的，最初只是资产阶级的男性成员才有权利参与：我们大概可以猜测，人们主要是讨论一些共同关心的经济事务，但也因为当时已经发行的每日新闻而交流一些普遍感兴趣的文化和政治事件，从而为自己构成一个有着普遍性的判断。在当时，要想允许社会较低层次的男子，甚至妇女参与到这类处在家庭领域和封建权威之间的公众性团体，几乎是不可想象的；但是另一方面，这些公众性团体却是很明显地把自己置于一种没有说出的但又包容了所有这些人利益主题的法则中；因为公共理性以关注艺术、民用交通形式和政治规范为己任，最终会通过个人立场的相互趋近而得出具有普遍性并对所有人来说都是正当要求的结论。^①

当然，不仅是他们那个时代的偏见阻止了这类市民作为公众性最初形式的代表，去追随他们自己提出的原则，并且也不允许社会的其他团体和等级的人能够成为这类公众团体的成员。更是因为自由主义的自由权利在18世纪的大多数西欧国家只是刚刚开始站住脚，还根本没有相等地扩展到所有的社会成员中去，也许因此而形成了对社会上层来说几乎是很自然地排斥其他社会阶层人员的实践：妇女和日工资劳动者，总而言之那些经济上不独立的人们，几乎总是被排除在契约自由和劳动的基本权利之外，以致他们还根本不享有一个具有同等价值的公民的地位。虽然这些社会成员也从不断

^① 关于“公开意见”这个概念，参见 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, a. a. O., 第118页ff。

扩大的，特别是在英国大力往前推进的新闻和言论自由——只有这种自由才使得市民的公众性成为可能——中得到好处，但是他们暂时仍被排除在商议性意见交换的过程之外。由于只有那些经济独立阶层的男人们才能参加到公众决策的过程中去的这一不言而喻的事实，自然不仅把那些以个人观点确定的共同意见经常误导为是“普遍”正确，而且也完全忽视了在当时同时形成的、后来被称为“平民”的公众性；因为还在18世纪，当时社会的底层等级就已经形成了一些社会协会，他们同样也在这些协会中讨论公众关心的问题，却没有使他们共同讨论的结果成为普遍有效的权利。

18世纪的下半叶，在手工业者和以前的日工资劳动者中开始形成的各种协会、公积金和慈善组织，也只是限于男性成员，但是这些协会和组织自然没有可以与它们中产阶层的姐妹组织相比较的那些具有启蒙性的进步意识和代表的广泛性。绝大多数这类下层劳动者的组织，如我们在有关劳动市场形成章节中就已经看到的那样（第三章第二节之劳动力市场），是为了应付纯粹的饥寒交迫而组织起来的，只是起着相互帮助的效用，并按情况而定组织了一些最初的罢工和劳动斗争；这些组织借助民情风俗、自己谱写的歌曲（比如国际歌——译者注）和熟悉的礼仪来实现自己的目标，构成一种类似亚文化的文化，来提高他们的集体自尊。^① 尽

① 关于德国，参见 Andreas Griebinger, *Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und kollektives Bewußtsein deutscher Handwerksgelesen im 18. Jahrhundert*, Frankfurt/Berlin/Wien, 1981, 关于英国，自然是参见 Thompson, *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*, 第447~459页。

管这些工人们直接来自生产现场，尽管他们的劳动经验有着重要的意义，但是在这些贫困互助团体中，还是自然而然地形成了一种参与公众性讨论和交换观点的传统，这些互助团体只是在文化教育的程度上，而不是在社会协商问题的分量上，不如中产阶层的公众性团体；这些贫困互助团体的成员虽然不是坐在沙龙和咖啡馆里，但是他们也在他们协会的会馆和啤酒馆里除了谈论工作生活的挑战，而且也讨论共同关心的具有普遍性的政治事件，一起商讨社会共同生活的规范，以及对封建权威的合法性提出质疑。^① 还在法国大革命给 19 世纪前半叶带来“民主痉挛”（Jürgen Osterhammel）的后效应之前，就已经在家庭私人范围和封建国家的政府之间的居中领域形成了一种“无产阶级”的公众性，它有着与中产阶层的公众性同样激烈的道德愤慨，但相比之下却又较少对所有迄今为止的统治的合法性基础提出普遍性质疑。要不了多久，中产阶级的基本思想也在这些因为贫困而建立起来的讨论社群中激起强烈反响，因而他们从那时起也把自己看成是民间决策领域的组织。^②

法国大革命达到高潮，还在后来广为传播的恐怖活动出现之前，宣告了普遍人权，并归功于它在这个欧洲范围内的

① 同上，第 449 ~ 453 页；对 18 世纪平民形式的公众性的出色研究，参见 Arlette Farge, *Lauffeuer in Paris. Die Stimme des Volkes im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1993 [关于这本书的信息我要感谢西·托默 (Yves Sintomer)]。

② 参见 Geoff Eley, “Nations, Publics, and Political Cultures. Placing Habermas in the Nineteenth Century”, in: Craig Calhoun (hg.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge/ Mass., 1992, 第 289 ~ 339 页，这里：第 304 页。

传播，在当时极大地改善了各种群众团体的境况，从这时起人们以所有公民一律平等的基本思想为武器，去争取一种持久的合法的法律地位；如果说，18世纪是一个广泛的自由主义自由权利普遍化的历史时期，如托马斯·马歇尔(Thomas Marshall)非常清楚明了所表达的那样，那么19世纪首先就是一个为争取政治参与权利的历史时期。^①我们至今所描述的各种公众团体，不管是文化的还是劳动世界的，也意味着不管是“中产阶级”还是“无产阶级”，从这时起，不仅都相同地为围绕着理想的社会机构这个问题而形成的各种不同意见，提供了一种新的话语交流的形势；而且虽然在程度上有些不同，但他们的共同经验是：由于缺乏对各种国家暴力进行一种合法性影响的可能性，尽管他们为主体间互动性商议的结论做了一切可能的宣传，对政治权力的实施，仍然没有任何值得一提的效用；当然英国自光荣革命以来，与王位并存的还有一个被委托立法的议会，但它在它的结构上受到拥有土地的上层阶级的严格控制，以致这些上层地主直到18世纪结束前不久，还能对热闹新闻所反映的“舆论”(public opinion)根本不予理睬。^②在还没有成立国家权力议会的国家，那些大都只是共存但很少互动的公众性所拥有的政治分量，则更是少得可怜；因为这些共同的商议和争议涉及的是权力边缘化，而那些王侯或君主统治按他们自己的原则则不会去代表这些公众性的利益，公众因此而缺

① Marshall, "Staatsbürgerrechte und soziale Klassen", a. a. O., 第42页f。

② 关于在英国的发展，参见 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, a. a. O., 第8节。

少一种可以代表自己公众性的可能的政治力量。法国大革命，或是更确切地说拿破仑的最后倒台，改变了当时的公众性的这种糟糕境况，但也是因为几乎在整个欧洲都开始了一种“宪政”运动，它在选举权民主化或政治体系的议会化的进程中造就了一种民主参与的扩展：一些国家，比如德国，虽然在19世纪就逐渐把积极选举权以年龄为界限扩展到了所有的男性公民，但民主选举出的议会却并没有相应地拥有更多的权力；而另一些国家，比如英国，在同一历史时期按财产拥有资格只有一部分成年男性拥有选举权，但议会却有着德国议会无法相比的大得多的决定权。^① 无论如何，19世纪末国家公民——仍然还是没有普及到妇女，并且劳动者肯定要比拥有财产的公民少得多——已经拥有了“普遍的”选举权、集会权以及政治结社权，因而也有了一系列合法影响政治的可能性，并依靠这些权利在根本上改变了那些先前已经活跃着的公众性的整体和特性；各不相同的公众性的注意力和讨论课题，从现在起就更相互交叉在一起了，因为它们各自都越来越把自己理解为是与别的公众在相同的通过宪法而缔结的民族国家的框架内，进行活动的的一个组织。^②

① 关于西欧民主化的不同道路，参见 Wolfgang Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, München, 1999, 第5章，第1节。

② 参见 Eley, "Nations, Publics, and political Cultures", a. a. O., 第289 ~ 339页；哈贝马斯关于建立超阶层的公共性要抑制民族和民族国家作用的理论，参见 Lennart Laberenz, "Die Rationalität des Bürgertums. Nation und Nationalismus als blinder Fleck im Strukturwandel der Öffentlichkeit", in: ders., (Hg.), *Schöne neue Öffentlichkeit. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Strukturwandel der Öffentlichkeit"*, Hamburg, 2003, 第130 ~ 170页。

稍后在西欧所有民族国家宪法中出现的所谓的三权，它的规范结构完全不同于先前已经存在的自由权利。在整个19世纪历史期间仍然存在着一种倾向，把政治的权利，特别是选举权，仅仅看成是自由主义权利的一种不那么重要的成果〔托马斯·马歇尔（Thomas Marshall）〕，因为政治权利和选举权利在许多地方仍是与个人所支配的经济财富有关；但是最晚在1918年，几乎所有的宪法都废除了这种与经济地位相连接的权利条款——这时只是妇女在许多国家还不享有这种普遍的选举权，现在当我们回顾这一切的时候，必须明确看到，通过政治权利的确立，人们创建了一种与自由主义的自由权利完全不同的规范机制。自由的权利从一开始就要求给予单个的社会成员一个私人自由不受监督的保护空间，而政治权利却不能按这个模式行事，因为它根本不能让个人只是成为一个单个的人或退回到个人独处的状态中去：对于许多人（虽然不是所有人）来说，选举就意味着秘密投票，^①但选举也是一种个人实施自己决定的行为，个人的这种行为要在原则上能够面对所有其他有着同等权利的人，来证明个人自己的行为是以整个社会的共同利益为基础的。^②正是在这个意义上，政治的权利以及即使表现为个人

① 关于19世纪欧洲各国选举权的极大差别，参见 Daniele Caramenri, *Elections in Western Europe since 1813. Electoral Results by Constituencies*, London, 2004; Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, a. a. O., 第431~435页。

② 一份很好的关于公开表决论据的研究，参见 Hubertus Buchstein, *Öffentliche und geheime Stimmabgabe. Eine wahlrechtshistorische und ideengeschichtliche Studie*, Baden-Baden, 2000。

化的选举权，认为个人并不能仅仅是一个单独的人，而应当是一个民主法制社会中的成员，即一个国家公民；这个公民不应当借助于自由主义的自由权利，而摆脱他的政治—道德世界对他的合理要求，恰恰相反，他应当拥有一种商讨性的信息交流能力，以便能够在与此相关的委员会上代表他的那些经过主体互动检验的决定。但普遍的选举权还有一点比较模糊，怎么去保护代表公民权利的那个国家公民不受非法的影响？因此 19 世纪又在形式上加入了另外两条高层次的政治权利：集会权和结党（或结社）权。以这两条新加入的权利，在大多数西欧国家都建立了基本的法律前提，那些通过信息交流而聚集在一起的国家公民就能够依靠这些法律前提提供的国家保护，组成政治团体，并公开表达他们经过话语交流而确定了信念。出自 18 世纪各个不同公众团体的单纯要求——将自己经过话语交流形成的意见去影响国家的政治，现在却变成为受保护的公众政治权利，在各个社团和协会分支的网络中都确立了这些政府行动的基本法则。

19 世纪这个缓慢而又充满冲突的公众政治法律框架化的进程，不管是通过革命斗争而赢得的，还是由统治者上层容许的，但从它的结果来看，可以把它理解成是社会自由第三领域的机制性铺垫；普遍选举权逐渐与集会自由权和政治结社权的相互交融，最初可能是无意识的，却为公民建立了相互交流信息的条件，使公民们在自愿参与的联合会中以话语交流方式而能够达成（以下）共识，即哪些实践—政治的基本法则应当由议会立法的代表去转换为现实的政策。就如已经在私人关系领域和经济活动领域所表现出来的那样，

一种自由的思想已经机制性地植根于民族国家正在形成的民主宪法中心，对这种自由的思想不能再作一种纯粹个人化的解释；单一的国家公民只有通过与其他公民进行话语交换和争辩，才能构成他自己的一种经过主体互动检验的意见，并且他的意见必须有着能为公众选出的民众代表所追踪的目标，他才能享有法律给予的新的政治自由。^① 这个共同决策领域的形成，依靠于公民相互携手共同补充各自的角色模型的差异性，而这种差异的互补，已经在上个世纪的各种“公众团体”中进行了实践，只是那时还没有法律基础而已：当时的各种政治团体或协会靠着国家基本法的庇护，雨后春笋般从地底下冒了出来，但是每个这些团体和协会的参与者，都必须能够同时担当一个公众代言人的角色和一个倾听民意的角色，要根据不同的情况，既能够向公众陈述自己的观点，又能够考虑民众的意见。为这些角色的实施提供稳定机制的社会实践中，互惠的相互承认原则在其中起着重要的作用，经过了几百年的政治家长制统治和社会等级差别的历史之后，这一切对所有参与者来说，无疑是一种全新的现象：所有成年的社会成员（最初只限于男性），从现在起应当能够相互承认各自都是一个民族国家的、具有同等权利的公民，因而在民主决策的过程中，每个人的观点都与别人的观点有着相同的分量。

但是我们决不能把这种新形成的社会实践在当时的传播

^① 关于私人自主和公共自主的关系，参见 Habermas, *Faktizität und Geltung*, a. a. O., 第3章，第1节。

以及他的基本实施方式以某种方式加以理想化。就如 19 世纪社会自由的浪漫理想也并不是马上就能在个人关系中得以实现一样，那么一种成熟的，协调各种团体和协会的民主原则，也不是在它诞生以后马上就能够成为当时社会的现实；虽然在 18 世纪的知识分子团体中和“平民”的酒馆里，民众已经练习了公开商讨的实践，虽然通过政治参与权人们现在也找到了一个机制性的外壳——议会，但是那种思想，即拥有同等权利的国家公民不受强制地一起作出决策，暂时还只能是一种客观性的要求，虽然有利于社会斗争，但还不是社会的现实。在那些由于缺少民族先决条件，因而无法形成一种同属于一个国家意识的地方，仍然到处都存在着不同阶层之间的文化距离；在那些分裂为多个政治体系的帝国，也还缺少一个地方民众可以进行广泛的信息交流的空间。^① 即使到了 19 世纪中叶，在西欧仍无法说一个民间社会领域已经成功地得以机制化了；在社会中仍是不仅缺少这种机制化所要求的心态，即缺少一种内在化了政治平等的行为，也缺少必要的法律前提，即一种真实的普遍选举权。^②

但是冷静地看待当时民主社会这个正在形成中的新兴领域，就会使我们非常清楚，如果把与这个领域相关的实践，仅仅简化为只是给予和获取公众普遍的意见，是多么荒谬。正是在那些为争取政治参与权而斗争的漫长开始阶段，当时

① 参见 Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt*, a. a. O., 第 850 ~ 856 页。

② 参见 Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, a. a. O., 第 431 ~ 434 页。

还有必要在街上设置路障和以复杂的方式复制宣传材料，使人骤然明白，一些具体政治—技术等物质基础的工作，也属于民主意见交换的实践：讨论会的技术准备，与会者的接送，游行示威的组织实施，以及传单的印制，所有这些工作的完成，都要求一种自愿决策的民主程序，如同狭义上的公共协商。^① 如果国家公民不愿意从事这些“低下的”，非话语性的工作，那么话语性的意见交换程序就会因此而停止，因为那些话语性意见根本没有机会得到公众的注意；技术性的行动实施——树立广告牌，租赁会议室，以及安排示威游行——都必须以合作的方式予以最先解决，只有解决这一切之后，单一的个人才能与其他人一起对共同承担的原则取得一致意见，才能行使他政治立法的自由。在这个意义上，社会化成员在机制化的民主公众性领域中行使的社会自由，不仅仅是演讲者和听众角色的互相交换；也经常需要为它做一些器械性劳动，这些劳动与活跃的竞争性的意见交换交错在一起，起着为意见交换服务的作用。

这种政治公众性的发展，自 19 世纪中叶以来，主要是通过政治信息交流空间的变换和新闻技术的提高，这两个拥有巨大动力的进程而向前推进的。刚开始的时候，当各个具有阶级特性的公众团体还几乎没有任何一些权利将他们自己通过讨论形成的意见，以民主的方法对政府的行动发生影响的时候，只有在英国和法国已存在一种普遍的政治生活的舞

① 参见 Michael Walzer, “Deliberation ... und was sonst?“, in: ders., *Vernunft, Politik und Leidenschaft*, Frankfurt/M., 1999, 第 39 ~ 65 页。

台；这两个国家在 18 世纪就已经超越了仅限于地方性的相互了解，因为伦敦和巴黎那时已经发展成为文化中心，所有全国范围内有着重要意义的事件，都必然在这类文化中心广为传播和作出处理。^① 在法国大革命和它的政治平等理念诞生之后，西欧许多其他国家也先后出现了类似伦敦和巴黎的信息交流空间，政治平等权利的应用要求建立一个“想象”的社会，在这个社会中每个社会成员都能够拥有相互平等的权利关系；^② 这种类型的思想几乎还没有在文化上站住脚，就在那些没有形成民族国家的地方，如德国和意大利，形成了强大的民族运动潮流，它的结果是：政治信息交流的地方性开始解体，并日益有了一种遍及全国民众的形态。^③

一种政治的公众性，在这里被理解为是拥有自己主权的人民进行话语性民主决策的领域，它的事实上的出现，是伴随着 19 世纪民族国家的形成而来的；这种在内部没有界限而在外部却又有着明显界限的信息交流空间，现在起从事着确认共同利益的课题，以及进行广泛的公开商讨。各国的工人运动，如果没有内部的严峻考验和激烈争论，不久也都进入到这个政治框架中去，要求它们的成员民族忠诚先于国际

① Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt*, a. a. O., 第 855 页。

② 关于这个过程，参见 Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt/New York, 1988。

③ 关于民族国家的构成和民主化进程的相互交叉，参见 Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, a. a. O., 第 5 章，第 2 节。关于对民族信息交流空间的形成，以及由此而出现的全民公共性最初形式的一种系统分析，参见 Karl W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundations of Nationality*, Cambridge/ Mass., 1966, v. a. 第 2、第 3、第 4 章。

信念。^① 自 19 世纪中叶以来，在好的和不好的意义上，民主决策领域的存在，就暂且先是与一个民族的民族国家认同的文化前提捆绑在一起；只是因为公民们学习把自己看成是一个民族国家的成员，他们才能够暂时忘却他们以前的政治差异，在充满疑虑的幻想中摇晃，以相同的方式遭遇了同一个事件。

当然如果当时没有新兴技术加速信息流通，克服人们交流空间的距离障碍，那么发展政治公众性的第一阶段，也是根本不可能的。在以前，当市民公众对政治还毫无影响的年代，当时正在兴起的新闻日报就起到了这么个作用——将经济、文化和政治事件在全国各地进行通报；^② 即使那些出于饥寒交迫形成的社会底层民众的协会，他们讨论的问题虽然主要是区域性的，但也在其他地区散布一些传单和小册子之类的宣传材料，沟通各自的观点和意图，以便各地区协调设立相同的目标。^③ 进入 19 世纪后不久，不仅在狭隘的意义上为公众政治建立了基本框架，一个统一的民族国家的民众，现在也能够参与到民主的意见构成中去，这就自然极大地提高了对新闻媒体的需求；如果有些决策并不能由那些出席特定集会的国家公民直接作出决定，而是要由整个国家公民的无记名群众性投票来作出决定，那么就更需要依赖先进

① 关于德国，参见 Werner Conze/ Dieter Groh, *Die Arbeiterbewegung in der nationalen Bewegung. Die deutsche Sozialdemokratie vor, während und nach der Reichsgründung*, Stuttgart, 1966。

② Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, a. a. O., 第 77 页 ff。

③ Thompson, *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*, 第 1 卷, a. a. O., 第 12 章。

的技术在演讲者和听众之间，在文章撰写者和读者之间，进行一种可能的沟通。最终满足这个要求的是印刷品，也就是报纸、杂志等新闻媒体，以及书籍出版社，这些媒体在渡过了最初的新闻和书籍审查的难关之后不久，迅速成为公开政治决策将信息交流遍及整个民族国家的主导媒体；出版公司也很快将自己的出版物面向一个全新的读者阶层，不再仅仅局限于受过教育的读者层，并且也日益注重社会底层民众的信息和娱乐需要。这些针对社会底层民众的读物与最初为中产阶级公众而写的读物相比，在探讨的问题上肯定要宽广和浅显些，但主要是些可以定义为“民族”的问题和事件，有时也会刺激起全国人民的关注。从政治公众性在19世纪末期这种罕见的历史性转折时刻中，我们可以看到，人们开始超越既存的阶级差异，以新闻日报的文章来进行交流和讨论，应当怎么共同对待战争的失败，或者建设一条贯穿全国的铁路线是否符合民众共同的利益。^①

但是这类导致全国都参与其中的激烈讨论，却在某些点上也已经表现出它所带来的危险，这个危险来自西欧的政治公众性，因为当时所置身的民族国家，在它的最初形态上镌刻上了太多民族国家的内容；虽然当时原则上在民族国家的框架内只是建立了一个应当在公民们中实现政治平等的法律秩序体系，但是这么个框架在当时就无法保证自己不被误

^① 关于法国在1871年后的例子，参见 Wolfgang Schivelbusch, *Die Kultur der Niederlage*, Berlin, 2001, 第3章；针对铁路的公开讨论，参见 ders., *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*, Frankfurt/M., 2000。

解，比如以自然民族的属性，或甚至以种族的属性，来解释这个框架内的一些范畴。德一法战争期间受到公众舆论影响的双方的那种敌视，甚至是咄咄逼人的情绪，就表现出那几十年中只把自己看成是一个民族国家公众的那整个一种双重的矛盾心理；尤其糟糕的是当时出现了一件政治丑闻，几乎没有任何比这件事更能激起全民族的人，都聚集起来，都突然成为了激烈争辩的观众和听众：那就是 19 世纪末在法国发生的德雷福斯事件（Dreyfus-Affäre）。^① 1894 年总参谋部上尉，犹太人德雷福斯被指控为德意志帝国进行所谓的间谍活动，而被法国的军事法庭判刑。这件事在所有民众阶层都参与的讨论中，很快掀起了一股怨恨犹太人的浪潮，这种怨恨就是以一种自然性的、最终在生物意义上统一法国民族的理念为基础；特别是天主教的神职人员和军队里那些有着反共和思想的领导层军官，借助于顺从的新闻机构，巧妙地煽动这种民族主义情绪，甚至都不避讳一个关于犹太人的世界阴谋的荒唐传说。^② 要不了多久，法国民众中那些处于劣势的阶层——汉娜·阿伦特称之为“暴民”（Mob）^③——也介入到这个激烈的争辩中去，开始对一小部分德雷福斯的追随者，所谓德雷福斯的卫护者，进行人身攻击；或是直接由法国军队的总参谋部组织，或是被反革命的报刊所挑动，人们开始迫害那些公开支持那个犹太军官的人，往埃

① 阿伦特令人印象深刻的分析，参见 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt/M., 1955, 第 1 章, 第 4 节。

② 同上, 第 171 页 f。

③ 同上, 第 170 ~ 185 页。

米尔·左拉的住房扔石头，或是公然在大街上攻击一些其他的支持者。^① 所有公民（包括女性）都有同等权利参与一个有着民主的基本法的民族国家的自我管理，从这一思想中刚刚形成的公众政治，在一个它革命性地诞生的国家里，突然有了完全另外的面貌；那些应当表现为是普遍意见和决策机构的联合会和政治协会，在一夜间突然成了仇恨外人的先锋队，这完全是由于一种对民族属性的自然主义解释所造成。

在德雷福斯判刑后出现的这些政治事件，如众所周知的那样，只是一种反犹仇恨运动的稍稍显露，在 20 世纪，特别是在德国，才真正被这种反犹仇恨运动所席卷；从那时起，几乎整个欧洲，除了那些斯堪的纳维亚国家，在政治的公众性中组成了一个有着极端民族主义情绪的群体，企图把那些被定义为外人（外国人或陌生人）的团体排除在公民权之外。^② 今天当我们回顾这一切的时候就能够说，公众性机制这么一种根本的双重矛盾心理，是与政治统一体形式的一种根深蒂固的不明确性有关，在政治统一体的内部，社会成员通过相互成为各自有同等权利的国家公民，开始形成了公众决策的混杂的“我们”：一方面似乎是明确的，相应的国家公民资格只能按形式上的和按程序规定了的那个民族国家的属性来确定，但是另一方面，民族国家这种构成物却又很容易随时把“国家的”去掉，使一个国家的公民资格

① 同上，第 175 页 f。

② 从体系上找出仇外原因的一种很有意义的尝试，参见 Ernest Gellner, *Nationalismus und Moderne*, Berlin, 1991, v. a. 第 6、第 7 章。

只能由所剩下的唯一的可以定义为“民族的”属性来确定；而且越是主要从一种文化或甚至生物人的意义上来理解“民族性”，那么一定的人群由于他们所缺乏的那些集体性的特征，就很容易被剥夺他们至今曾经有过的国家公民的权利。^① 19世纪自由主义民族国家的建立——英国和法国在政治转型时就已经有着既定的国家领土，德国和意大利是由于民族统一运动而建成，奥地利和匈牙利诞生于多民族大帝国的解体——^②，在这个意义上，我们必须把民族国家的建立，总结为是一种最典型的双刃剑的行为：它把一种统一的政治公众性的条件和一种危险的民族主义的根源都集于一身。决定这两个方向未来发展的只能是，国家公民相互间有着一个怎样的关系，是把这种关系理解为前政治型的，即种族或生物意义上统一的表现，还是看成是新的普遍的自由和平等权利的表达；如果人们选择第一条道路，比如德国，必然就以一种“人民”的民族主义的概念来替代它所缺乏的政治统一，那么就为“种族的”民族主义敞开了大门；^③ 相反，如果人们走上

① 关于民族主义在19世纪发展到种族主义的概况，参见 George M. Friederickson, *Rassismus. Ein kritischer Abriss*, Stuttgart, 2011, v. a. 第70 ~ 134页。

② 关于这种区别，参见 Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, a. a. O., 第446页ff. 莱因哈德(Reinhard)把这三种道路的区别建立在席德尔(Theodor Schieder)的理论上，参见 Theodor Schieder, *Nationalismus und Nationalstaat*, Göttingen, 1991。

③ Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, a. a. O., 第254 ~ 263页；以及参见 Helmut Plessner, *Die verspätete Nation* (1959), Frankfurt/M., 1974。

第二条道路，就如在法国那样，长时间来由共和国思想决定了国家民族的统一，就能依靠自身的力量来抗拒民族主义的危险。一个极好的例子是，还在德雷福斯事件的阴影中，世纪末 (*fin du siècle*) 的法国就开始尝试确立演示 (*demo*) 这个政治概念，涂尔干在他的“国家公民的道德”讲座中，描绘了这种对民族主义的拒绝；^① 涂尔干的著作经常在黑格尔的伦理学和当代的伦理之间起着桥梁的作用，现在当我们对民主的公众性进行规范性重构的时候，他的著作又能在关键的问题上给予我们帮助。在他1896年在波尔多开讲的道德和正义的物理学讲座 (*Physik der Sitten und des Rechts*) 的中间部分，涂尔干从事了他称为“国家公民道德”的探讨；他主要想搞清所有那些写出来的和没有写出来的道德规范，而只有遵守这些规范才能使得一个民主国家的成员有能力，在相互尊重他们个人区别的同时，参与对国家行动具有普遍约束力的基本法律的审议和谈判中去。^② 但是涂尔干在开始把公民的这些义务逐一作出确定之前，必须先要解决一个问题，由于德雷福斯事件给他带来的郁结，他觉得必须首先解决这个紧迫的问题：哪一种形式的感情，才能唤起社会成员的情感动机将自己个人的利益置放在民主社会的利益之后，并且共同致力于民主社会的繁荣发展？^③ 涂尔干考虑到了民主的公众性，回到民主公众性

① Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, a. a. O., vierte bis neunte Vorlesung.

② 同上，fünfte Vorlesung。

③ 同上，第106页f。

的机制上，他提出的那个问题就意味着：能够使完全不同的公民们联合起来，共同参与到公众性商议的使命中去所需的民众团结互助的情感，应当来自哪里？如果我们猜测涂尔干对自己提出的这个问题的回答中，首先是建议提出宪法爱国主义的思想，肯定不过分^①最初是一个很冷静的研究结果，在这个研究结果的基础上，他才开始了他对所有民主公众性的情感补充需要的考虑：只有当公民们认为，民主国家的目标和价值是值得他们去追求去捍卫的，他们才会积极地参与到民主国家的决策中去，因此这里就需要一定程度的“爱国主义”，也就是人们对他们生活其中的社会利益的义务，要来自他们对这个社会的深刻情感。^②但是在下一个步骤中，涂尔干马上就承认，这种爱国主义情感的存在，很可能已经蕴涵着一个危险，就是把“民族的目标”置于所有普世性的道德原则之上；它的结果必然是，把任何外表上有所不同的人群看成是敌人——可以扼要地这么表达，“似乎人们只有当他们所属的民族群体与别的人群处在争端的状态，才能证明自己属于这个民族”。^③为了避免这种已经显现出来的具有攻击性的民族主义趋向，涂尔干试图在他思路的最后一个步骤中，为他认为是必要的爱国主义，建立一个完全不同的道德普世性基础；只有在这个基础上，他认为才

① 关于宪法爱国主义的历史和构思，参见 Jan-Werner Müller, *Verfassungspatriotismus*, Berlin, 2010。但是在他的历史陈述中却完全略去了这一思想的智慧前提，即涂尔干一些很重要的思考。

② Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, a. a. O., 第 107 页 f。

③ Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, a. a. O., 第 109 页 f。

有可能，把充满情感的民主国家的目标，理解为是实现人类自由和公正普遍目标的一部分：“只要有国家存在，就会有一个社会的自尊，并且应该承认没有比这自尊更合法的了。但是各个社会都不能把它自己的自尊和抱负看成是最高大的和最富有雄心的，而应该是最公正的，能够最好地组织起来，使社会拥有最好的道德规则。”^①

在这个表达中还缺少的一点，即民主国家的宪法中要体现出普世性的道德规范，涂尔干在前提中提到过了，并强调指出，那些在法国大革命后所形成的民族国家，都将宣告普遍公民权作为自己宪法的核心。因此涂尔干考虑运用一种以前的表达，即超越这种表达的内容，但又保留这种表达的形式，这个表达今天通常称为“宪法爱国主义”，涂尔干想以此来驱赶那个永远存在于民族国家之中的，会突然骤变为专横的民族主义的危险：公民们如果能够学习把他们民主社会的宪法看成是一种激励，以自己的历史经验不断更好地去实现宪法所宣告的普世性道德原则，公民们才能感受到对他们政治上的共同属性的认同，并且相应地也就会在情感上联结在一起。涂尔干非常懂得提及“民族自尊”的必要性，但是为了能够让个人自愿地参与到民主建设中去，他甚至不害怕有这么个思想——在各个民主国家之间进行一种民主竞争：单一的国家公民越是能够清楚地看到，自己国家的宪法基本原则的政治现实有着一种高于别人的道德情操，是在与别国较量中的自我完善，那么按涂尔干的想法，那个公民就

^① Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, a. a. O., 第 110 页。

会更坚定更努力地投入到公共事务中去。^①

但是当时，在 19 世纪末，涂尔干不仅以对宪法爱国主义的思考踏进了理论的新大陆；而且他的以民主的公众性为主题的讲座《国家公民的道德》，也是他那个时代极其领先的，里面已经提到的内容，约翰·杜威在三十年后发表的著作中还认为是有开创性的。^② 如我们看到的那样，当时许多欧洲国家借助于民族国家的综合和基本法的效应，构成了一种最初的超越阶级的公众性形式，在这种公众的论坛中，至少男性的社会成员可以参与一定程度的政治决策；当然，在一个较长的时间里，一些这类民族信息交流的空间成为民族主义，有时也是种族主义观点的舞台，另一些这类的交流空间又因为缺少各民间团体和政治党派间进行交流的足够密集的网络，而不能真正成为进行广泛争辩的场所。但在总体上却开始了一种争辩文化机制化的进程，人们可以公开地对国家政治目标的优劣加以评论。但同时仍然明显缺少了一种尝试，即赋予由此而建立的公众性，一个它自己的概念；虽然德国知识分子可以思索康德的公开要求，^③ 虽然法国有托克维尔（Tocqueville）对美国民间社会的观察，^④ 虽然英国有约翰·斯图亚特·穆勒振兴意见多样性的提议，^⑤ 这些都是一种公众性理论可以运用的基本素材，但对民主社会中公众

① Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, a. a. O., 第 109 页。

② John Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihrer Probleme*, Bodenheim, 1996.

③ 参见 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, a. a. O., 第 4 章, 第 13 节。

④ Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, Zürich, 1987.

⑤ John Stuart Mill, *Über die Freiheit*, Leipzig/Weimar, 1991.

性的政治作用在当时仍缺少一种持久的和广泛的规定。涂尔干想修正这种智识上的逆差，便多年来在他讲座的另一部分中，总是不断地向他的听众强调公众性商榷在政治程序中不可或缺的职能。^① 试图以民主的公众性来概括社会学的思想，与杜威几十年后发展的思想很相近，因为杜威的思想也完全是以一种尽可能广泛的和公开进行的反思过程的认知增值为基础。^②

涂尔干在他的论证中写道，政府的所有活动最初总是一种认知的结果，即以观察和监督为基础，运用智慧的方式有效解决社会问题的努力；在这个意义上，这里他运用了对他来说典型的术语，国家就是“社会思维的专门机构”。^③ 只是设置在这里的思维过程因为它极受限制的条件而进行得极其缓慢，涂尔干继续说，这就使得与此有关的活动者由于他们的政治隔绝已不再可能，对社会问题的状况自己去勾画一个非常清晰的画面；就像有一堵无法穿透的隔离墙，把在集中式体系中的领导者，“与社会的其余部分隔离开来了”，^④ 他们对于在社会现实生活中发生的事件就不可能再获得经验性的认知。要消除这种认知的局限性，涂尔干继续说，只有在政府机构和民众之间建立信息交流的渠道，信息就可以通过这些渠道不仅是从上（政府）往下（民众）流

① Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, a. a. O., siebte Vorlesung.

② 关于民主在“认识论”上的合理性证明，参见 Hilary Putnam, “A Reconsideration of Deweyan Democracy”, in: ders., *Renewing Philosophy*, Cambridge/Mass., 1992, 第180~200页。

③ Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, a. a. O., 第115页。

④ Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, a. a. O., 第116页。

通，而且也从下往上流通，即能够从作为“群体的大众”流向国家管理的最高层；并且通过这类信息渠道能够将自己的焦虑和困迫公开化的人的圈子越大，也就是能够参与这两边公开经验交换的人越多，那么按涂尔干的想法，国家用来解决这些社会紧迫问题的方法，也就越有智慧的含量。但是如果这种相互进行信息交流的程序再能为自己取得一种反思的形式，即以共同的咨询来取代单纯的事实交换，那么国家解决问题的方法，就又更智慧了一些；因为现在迫使大家都要服从于一种互惠的思想监督，双方都得把一切可能的对解决社会问题有效用的思考反映公之于众，成为公众的意识。只有过了这个槛，只有这种公开的“咨询”和“磋商”^①机构成为社会的机制，涂尔干认为才可以说是具有了“民主的公众性”；它在认知上保证了，政治活动即使在一个复杂的各自分工的社会中，仍具有理智地解决社会问题的能力：“每个人都会向自己提出一些领导者正在为自己提出的问题，每个人都会去思考这些问题，或是至少能够去思考这些问题。在一种自然的双向运动中，所有原先零散的反思，现在都聚集起来又回归到国家的思想库中去，即回归到它们原先走出去的地方。只要民众提出的问题与国家思考的问题是同一个问题，那么国家就不能忽视民众对这个问题的思考。这也就是经常和定期进行咨询的必要性。”^②

① Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, a. a. O. .

② Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, a. a. O. , 第118页。

但是这样一种特别被强调的认知作用，对于民众公众性的整个功能来说，又太少了些，按它的规范性思想，它还应该具有构成一个社会自由领域的功能：在宪法中已经基本规定了的国家公民的权利——与政府将要贯彻的基本原则通过公开的意见交换而到达统一，这种权利作为一种机制，不仅是为了提高政治解决问题的能量，而且恰恰也是为建立那些信息交流的前提而设想的，只有在这些前提下，人们才能够以相互可以交换的演讲者和听众的角色，自由地解释自己的意图，并去实现这些意图。对于这么个蕴涵在民主公众性之中的自由承诺，埃米尔·涂尔干在他的讲座中几乎没有提起，直到杜威，才开始在他的著作中对这个问题作了更多的探讨，只是在另一种社会和文化的规定条件下，这些条件已经完全不同与法国社会学创立者的时代了。

对涂尔干来说，他那个时代公众的意见形成和决策依靠的主要媒体是报纸和杂志；针对德雷福斯事件，他总是强调如果没有印刷品的流通，对无名的大众读者群来说，是根本不可能行使那些公众讨论中的集体性反思。^①虽然在世纪转换前几乎所有的欧洲国家都已有了公众性的电话网络，但那时肯定只是用来交谈私人事件，而不会去谈论政治事件；^②美国 1850 年就开始使用的电报，也首先是用来交换经济活

① Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, a. a. O., 第 120 页。

② 参见 Horst A. Wessel, “Die Rolle des Telefons in der Kommunikationsrevolution des 19. Jahrhunderts”, in: Michael North (Hg.), *Kommunikationsrevolution. Die neuen Medien des 16. und 19. Jahrhunderts*, Köln/Weimar/Wien, 2001, 第 101 ~ 128 页。

动的信息，而不是用来传播政治公众性内部的信息。^①直到电台广播的普及，才再一次发生了信息技术的革命，才持久地改变了公众信息和意见交流的条件；实际上在第一次世界大战之前就已经具备这种新媒体的技术条件，但西欧国家那些大的广播电台在 20 世纪 20 年代之前还没有开始它们的工作。如果说在第一次世界大战开战前就在政治公众性中冒出来的那些民族主义情绪，特别是德国，主要是靠新闻报刊来传播的，那么不久以后，便主要是依靠广播来传播了。^②

当时大多数欧洲国家都控制了广播电台，恰恰就是为了阻止广播电台发展成为一种可以与报刊工业相比较的媒体权力，荒谬的是这竟然起到不小的作用；新闻报业自半个世纪以来在私人资本的掌控下，参与了经济集中的过程，导致新闻报业成为了几乎不受国家控制，并对政治有着巨大影响的垄断企业，因此，当电台广播技术出现时，大多数欧洲国家就想避免再出现类似报刊业私人垄断的现象，便从一开始起就把广播这种新的媒体规定为是官方的或半官方的新闻机构。^③在这种官方的新闻机构建立的最初几十年里，也就是魏玛共和国时期，广播电台的这种组织形式也确实起到了人们对它所期望的效用：在英国、法国和德国，一系列由国家

① Jorma Ahvenainen, "The Role of Telegraphs in the 19th-Century Revolution of Communications", in: North (Hg.), *Kommunikationsrevolution*, a. a. O., 第 73 ~ 80 页。

② 参见 Heinz Pohl, *Das Radio als Instrument der Politik*, Hamburg, 1955。

③ Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, a. a. O., 第 282 页 f。

控制的广播电台开始运作，以满足它们向公众传播信息，并对公众进行教育的新闻任务；如我们从瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）的研究工作中所知，^① 这些广播大厦甚至也常常以新的形式报道每日新闻和演播广播剧而成为领军审美创新的先锋。广播显然比报刊更适宜在公众中进行广泛的媒体交流，它为听众提供了直接播放他们对广播反映回馈的机会；只有以这种方式，广大的听众才有可能参与这类自发的意见交换的形式，而其他这类的互动则必须参与者亲自到场才能进行；广播电台在最初的一些年里也做了许多实验，比如让听众来承担某个角色，帮助激起民众的民主决策的意识。^② 但是我们将会看到，民族社会主义的德国政府机构开始体系性地利用公众性的电台作为它们政治宣传的工具，人们最初对电台的乐观前景便也就很快地消失了；^③ 如果说，报刊业被垄断集团用来实现操纵舆论的目的，从而失去了它原本的清白，那么被法西斯主义者操纵的电台清楚地表明了，公众的媒体组织也同样可以对民主舆论和民主决策构成

-
- ① Walter Benjamin, “Hörmodelle”, in: ders., *Gesammelte Schriften*, 第4卷. 2, Frankfurt/M., 1972, 第627~720页。也参见 Sabine Schiller-Lerg, “Die Rundfunkarbeiten”, in: Burkhardt Lindner (Hg.), *Benjamin-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Stuttgart, 2006, 第406~420页。
- ② 省却许多其他的提示，这里只举一个例子——布莱希特对一种想象中广播电台主任的建议：“另外，您可以在麦克风前，以真实的采访代替死板的报告，被访者也没有机会如同他们对报刊所做的那样，去思考一下精细的谎言。对您来说，各个著名专业人员间的辩论也很重要。您可以随意组织这里大大小小的讨论报告。”（“Vorschläge für den Intendanten des Rundfunks < 1927 >”, in: ders., *Gesammelte Werke*, 第18卷, Frankfurt/M., 1967, 第121~123页，这里：第122页）。
- ③ Ansgar Diller, *Rundfunkpolitik im Dritten Reich (Rundfunk in Deutschland*, 第2卷), München, 1980。

威胁。^①

这是一个公众性机构急剧转换的年代——还在电台政治机制化之前，虽然报纸杂志业已经受到了经济的操纵，但是政治参与权在它的扩展过程中，也扩展到了一些以前被排除在政治以外的团体，可惜这些团体常试图在西方的民主中复活民族主义情绪——正是在这个年代里，约翰·杜威发表了以民主的公众性为主题的著作。尽管他的主题有着完全不同的另一个文化历史背景——他是针对沃尔特·李普曼（Walter Lippmann）关于民主精英统治的两本书而作出的反应——，^② 如我们已经提到的，杜威在他论证的中心点上，与埃米尔·涂尔干的重要观点基本一致，虽然杜威没有直接提到这些（他们的一致性）：和那个法国的社会学家一样，那个美国的哲学家也想把民主理解为是一种“反思的统治形式”（涂尔干），按它自己的认知水准，越是能把更多的社会成员吸引到公众性的商榷和决策程序中去，那么这种形式就越能起到更好的统治效用。甚至涂尔干由此得出的很令人惊讶的结论——“民主的优越性”首先在于，以共同努力的方法把自己从“事务的法则”中“解放出来”，把这些法则转换为有益的理性行为——^③杜威可能也会对此表示赞

① 虽然在美国广播电台最初也是以私人经济企业的组织形式开始发展的，但美国的情况与德国不尽相同，著名的对美国状况的分析，参见 Theodor W. Adorno, “The Psychological Technique of Martin Luther Thomas’s Radio Addresses”, in: ders., *Gesammelte Schriften*, 第 9 卷, 第 1 章, Frankfurt/M., 1971, 第 7 ~ 141 页。

② 关于这个背景，参见 Robert B. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, 1991, 第 293 ~ 300 页。

③ Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, a. a. O., 第 131 页。

同的；无论如何，在杜威的文稿中有足够多的地方都可以得出这样的结论，即民主对他来说，之所以是一种优越的统治形式，主要是因为民主在反思性地解决社会问题时，集中运用了所有相关主体的智慧。^① 但是面对民主这样一种纯粹是认知性的论证，他仍保留着自他年轻时就为此捍卫的理念，民主决策中的共同合作，它的最初也是最主要的效用，不仅是一种手段，而且也应当是个人自我实现的目的；^② 在杜威的《公众性》（*Öffentlichkeit*）一书中，凡是在他批判新闻媒体日益市场化的地方，他都把社会自由的思想看做是媒体市场化的对立面，并总是在那些段落里把社会自由表述得特别明确。

民主的公众性构成了一种类似实验性研究团体的方式，它探索社会共同和平生活的条件，再从这些条件中来共同发展一种政治上值得期待和值得追求的思想，^③ 这些话听上去会让人回忆起涂尔干的思想，杜威在表述了这段著名的话以后，才在他论文的第五章里，开始谈论这类自由和不受制约的意见交换的条件。以基本法保障言论自由和参与政治的权利，对它们的限制就意味着违背了“人民政权”的戒律，

-
- ① Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, a. a. O., 第 117 ~ 122 页。
- ② 特别参见 John Dewey, "The Ethics of Democracy", in: ders., *The Early Works*, 第 1 卷, Carbondale / Edwardsville, 1969, 第 227 ~ 249 页；关于我的文章“民主作为反思性合作：约翰·杜威和当代的民主理论”（“Demokratie als reflexive Kooperation. John Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart”），in: Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M., 2000, 第 282 ~ 309 页。
- ③ Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, a. a. O., 第 129 页。

在有基本法保障的同时，杜威确信，特别是“艺术”也属于社会共同和平生活的条件，有了艺术才能使思想有一个自由的循环流通；^① 这里所以说是“艺术”，因为它需要极大的、通过学习才具有的能力——寻找出表现公众重要事实真相的方式，能够在习俗化和常规化了的意识外壳的背后识别出那些对社会的挑战。^② 但是杜威在开始勾勒这么个公开信息交流“艺术”的基本轮廓之前，他首先感兴趣的是把现代关系所表现的理想隔绝起来的那种距离；在对公共衰退现象的批判中，他间接地表述了那些社会自由的规范性思想，这是我们迄今为止在涂尔干和杜威对公众性的自由决策领域的证明中还都没有看到的。

虽然杜威在他对时代的诊断中抱怨说，“冷漠”（Apathie）正在他的家乡日益增长，^③ 并且恼怒地说，他获悉在西欧民族的公众性中，民族主义情绪正在不断传播，^④ 但是这两者都不是那些使他对公众决策状态特别感到不安的因素；对他来说，使他特别感到不安的是那些负责在媒体中进行意见交换的机构，尤其是新闻报刊，他认为它比刚刚出现的电台广播更糟糕，因为报刊有着一种发展倾向——与它自己真正的任务完全背道而驰。在过去的几十年中，原则上说是自 19 世纪中叶以来，以他的眼光来看，

① Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, a. a. O., 第 144 页。

② Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, a. a. O., 第 155 页。

③ Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, a. a. O., 第 109 页。

④ Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, a. a. O., 第 115 页，第 145 页。但是出人意料的是，杜威并不把这种现象称为种族主义，也就是一种与他自己国家的政治公共性可以相比较的挑战。

报刊和杂志业完成了结构的转换，这种结构转换与没有规则的竞争压力有关，并对先前还以读者为本的出版社造成了不利；在提高销量的压力下，新闻业成了资本型企业，要求自己必须能够从市场经济的角度来销售它们的产品。在这个商业化的过程中，杜威在他研究论文的许多地方都特意指出，^① 不仅是企业内部的劳动关系，而且日报和周刊的报道形式都有了很大的变化：编辑和记者的新闻自主权受到限制，现在他们只是作为接受指示的职员在一家以父权制形式组织起来的经营企业里工作，素材的选用和撰写都几乎只能按快速刺激购买者（读者）兴趣的标准。在一句非常令人惊讶的句子中——所以令人惊讶是因为它似乎来源于我们的时代——杜威总结说，他那个时代“新闻”意味着什么：“广告，宣传，侵入私人生活，以一种强行扭曲事件自身任何逻辑背景的方式，以一种只能给我们留下骚乱和惊吓的方式，来对那些即将过去的事件进行专题特写，充塞着这些特写的只是些‘花边新闻’。”^②

杜威对报刊业市场化的批评——在这里不仅是批评对“花边新闻”的人为夸大，而且也针对新闻的故意操控^③——甚至在一些细节的描述中都与一些年后马克斯·霍克海默（Max Horkheimer）和西奥多·W. 阿多诺（Theodor W. Adorno）关于“文化工业”（Kulturindustrie）所作出的毁灭性的结论

① Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, a. a. O., 第 144 页 f, 第 152 页 ff。

② Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, a. a. O., 第 144 页。

③ Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, a. a. O., 第 145 页。

相同；^① 杜威与他们两人的区别只是在于，杜威是以一种理想把媒体作为自由交换意见的中介来评判新闻工业的状况，而霍克海默和阿多诺两人更倾向于以艺术自主的模式来作为他们理论的标准。对杜威来说，上面提到的那些发展可以有理由说是一种典型的“社会病态”，^② 就如他所说的那样，因为报刊和杂志机构在对新闻素材所作的事先准备，完全违背民主文化的本意：报刊的任务，也就是它整个的生存权利，是给予公民们一些清楚和可以理解的信息，比如报道一些社会生活中出现的新现象，以便公民们在他们的共同决策中能够理性地把这些新现象的问题考虑进去；但是报刊新闻不但没有这么去做，反而把自己的报道几乎都仅仅局限在一些能给读者造成最大限度“震惊”的事件上——杜威又提了些似乎是发生在我们今天一样的现象作为例子，比如“犯罪，祸殃，家庭丑闻，私人间的矛盾和冲突”。^③ 杜威认为，这是报刊对一种尊重事实并给予读者以社会学启发的新闻思想的偏离，它造成了极其有害和致命的后果，因为这种偏离在实质上阻止了一种公众性的形成；杜威确信那些由于他们单独行动的局限而觉得需要聚集在一起的人群而要求通过新闻事实的报道，是希望共同搞清楚，他们的联合行动对他们有哪些后果，以及哪些行动确实是值得他们共同去追求的；只有对已经存在于人群中的联合行动作出这样一种信息

① Horkheimer/ Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, a. a. O., 第128~176页。

② Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, a. a. O., 第145页。

③ Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, a. a. O., 第152页。

沟通之后，才可以说是有了一种公众性的“我们”。^①如果说，现在的人群团体如同在民族国家社会包罗了那么广泛的民众，成员间相互不可能天天见面或经常碰头，而他们的共同行动却又极需相互协调，那么他们就必须借助于新闻媒体来作出共同的价值判断；因此按杜威的看法，报纸、杂志和电台广播首先和最重要的目的就是要传播社会事实的信息，使得所有各自互不相识的读者，都能从新闻报道中清楚地看到自己的行动结果，因此而能与别人一起继续他们已经共同商定的行动。所有这些信息交流的过程，都是那些生活在“庞大社会”中的成员借助于新闻媒体，使自己进入一种“我们”（对行动后果作出评判）视野的过程，杜威将这个过程总称为“民主的公众性”；对他来说，民主的公众性同时也是一种社会自由的形态，因为它使得单个的人与其他社会成员的交流成为可能，并以此来实现改善自己生活状况的意图。

只是杜威在这里引进的社会自由的思想，是以很强调的语气表达出来的，不只是一般地提提而已。他希望那些已经提到过的信息交流“艺术”——我们现在已经确切知道，他的“艺术”要求媒体对社会共同生活的一些后果尚且未知的现象作一种细微和敏锐的追述——能够帮助所有社会成员的创造性智慧的释放；如果每个国家公民都能依靠媒体的帮助在公开的商讨中对完善社会共同体的合适方法提出一些自己独特的建议，那么在杜威看来，只有这样的国家公民才

^① Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, a. a. O., 第 131 页。

第二篇 自由的可能性和自由的真实性

算进入了一种自愿合作的状态，这才符合“民主自由”应有的名称。这就是沃尔特·惠特曼（Walt Whitman）著作中关于召唤事实和社会之间的神秘的摆动，^① 杜威就是以此为基础，试图通过公开的信息交流来概括出一种自由的思想：“只要机器时代完善了它的装备（这里意味着，信息交流媒体——作者注），那么这些装备就是一种生活的方法，而不是独裁者的一种统治手段。民主才会显现出它所深藏的内涵，民主就是一种在自由和充实自己的交流中生活的代名词。沃尔特·惠特曼是这种民主的预言家。如果自由的社会研究‘艺术性’地把不受限制的和激动人心的信息交流不可分割地融合起来，那么就是满足了民主的要求。”^② 如果人们在这个句子里把惠特曼的民主活力论的要素去掉，那么就剩下社会自由在公众性民间领域的一些还可以接受的规定：只要新闻媒体正当地执行它们的任务，为解决社会问题提供所需的普遍能够理解的认知，那么社会成员就能够在拥有同样的自由和参与权的条件下，相互一起寻找合适的解决问题的途径，也就是一起合作性地参与到完善他们社会共同体的实践中去。

只是约翰·杜威发表关于民主公众性研究那个时代，也就是1930年前后，根本不是一个实现杜威的理性中所表达的给予社会实现一个机会的年代。我们只要看一下我们直到现在已经使用的那些指标——政治权利的范围和广度，超越

① 参见 Walt Whitman, *Grasblätter* (1981/92), München, 2009。

② Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, a. a. O., 第155页。

阶层的信息交流空间的存在，以及新闻媒体技术的发展——从外表看民间民主决策领域的机制化似乎进行得很有成效：第一次世界大战造成了一种推力，使普遍的选举权也扩展到了女性的社会成员中去了；许多斯堪的纳维亚国家在第一次世界大战之前就推出了女性的选举权，按这些国家的榜样，1917年是荷兰和俄国，1918年是德国、奥地利、波兰、瑞典和捷克斯洛伐克，1920年是美国，1928年是英国——在这一行列中最后的一些国家应该是很晚以后的法国（1944年）以及瑞士（1971年）都普及了女性的选举权。^① 由于刚刚共同度过的世界大战而形成了比较相同的生活经验，在以上提及的大多数国家中，这期间都有了一个覆盖整个民族的信息交流空间，主要集中在作为各国权力中心的首都——所有在这里流传的对公众来说是重要的信息，媒体就会把这些信息一个晚上就传播到最边远的省份；而在最边远的省份发生的重要政治事件，也同样通过媒体迅速传递到首都，并在那里再继续流向在首都和边远省份之间的其他地方。信息在民族国家边境内的这种迅速传递，主要是依仗一种当时已经高度发展了的新闻传递技术，这些技术包括电报、电话、报刊和杂志，以及广播电台；特别是广播电台，在它出现后不久就开始了它的迅速传播，甚至被看做是“人民的接收器”，就如在德国人们所称呼的那样，它能够把错综复杂的新闻和政治观点在民众中广为传播。

但隐藏在这些原始数据的背后，是那个时代的民族

^① 参见 Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, a. a. O., 第 434 页。

主义公众性很糟糕的社会扭曲和政治情感。生存在一些欧洲国家的少数民族或种族，由于不享有相应的政治权利而被排除在民主的公众性之外；即使在那些他们有基本权利的地方，也由于他们的文化而受到公开的歧视，因此根本没有现实的机会参与到话语的决策程序中去，更不要说在其中表达自己的意见了。^① 与这种情况很相似的是当时大多数国家的妇女，她们虽然在改革的民运中得到了普遍选举权，但却几乎仍然不允许在公众的争辩中担当一种积极的角色；男人的偏见，强制性的家庭妇女的形象，以及当时国际化了的妇女自我认同，所有这些都混合起来造成了那时的民主公众性仍然是一个为男人专有的领地，只是偶尔有少数妇女，个别的以知识分子和艺术家的身份，或者集体性的以女权组织的形态，才能参加到这些公众性的争辩中去。^② 除了这种多少是形式上的排斥外，还有就是在战争期间，这种以民族为界限的信息交流空间是严格地按阶级或阶层的界限来划分的；许多社会领域不顾民族国家的集中权力，仍有着他们自己的小小的公众性场合，在这些小的空间里靠着散布传单和报纸有时也酝酿一些比较偏离主导舆论的意见。虽然这种政治公众性的分裂给少数人的意见提供了一种

① 参见 Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, a. a. O., 第 402 ~ 434 页。

② 参见 Anne-Marie Sohn, "Zwischen den beiden Weltkriegen. Weibliche Rollen in Frankreich und England", in: Duby/Perrot (Hg.), *Geschichte der Frauen*, a. a. O., 第 5 卷 (20. Jahrhundert), 第 111 ~ 139 页。

生存的机会——人们只要思考一下，魏玛共和国时期怪异的保皇党——^①但却也常常导致了公众舆论的极大分歧，使得各党派之间根本不可能再有一种共同作出决策的基础。这种公众舆论争执的党派性，在当时纳粹掌权前不久第一次表现出（并从那时起一直是），这是一种对自由主义民主的挑战：如果不能借助媒体表现舆论的充分多元化，以保障在公众决策领域内部在离心力和向心力之间形成一种平衡的关系，那么就会经常对社会造成一种分裂的危险，因为那些偏离主导舆论的团体就会被迫躲藏进他们自己的小空间里，隔绝与外界的联系。

在同一时期人们也感受到了另一种危险，即一种太一致化的民主公众性，特别表现在大众媒体以顺应潮流的方法所作的对社会的批判诊断效应中；不仅新闻报刊，而且新的电子媒体，最初是电台广播，接着是电影，在那个时代的许多知识分子看来，与它们给公众介绍重要的信息和认识的任务完全是背道而驰。在约翰·杜威那里我们已经看到，他在20世纪20年代就非常确信，美国的新闻日报和周报已经屈服于追求资本利润的强制，因而只对能够刺激人们放松神经紧张的报道感兴趣，而不是去帮助人们适应一种批判—理性的态度；这一切在当时还只是一些推测，但杜威就已经从这种发展中得出结论，新闻媒体能够在广大民众中促成一种浅薄的乐观主义，它将一切危机都蒙上了纯粹个人命运的伤感

^① 参见 Robert S. Garnett, *Lion, Eagle, and Swastika: Bavarian Monarchism in Weimar Germany, 1918 - 1933*, New York, 1991。

色彩。^① 原先相对来说西欧那些大的报社都还保持了高的水准，因为它们在文化中心有着一个广阔的读者群，而这期间却也出现了与美国相似的情况，特别是广播和刚刚出现的电影：广播在最初还起到了人们所期望的那种民主反馈的效用，但在短短几年中就完全丧失了它最初的光彩，不仅是因为它只是起着单纯传播的作用，而且也因为它与听众的距离越来越小，因此而为政治操纵提供了比报刊更大的可利用性；^② 自1920年以来广泛传播的电影，最初也只对制造乐观的情绪感兴趣，并以此来回避有批判意识的同时代人对它的一种普遍性怀疑，即认为这种新的媒体首先是想给有文化的中产阶级介绍一个与社会现实不符的、童话般的虚幻世界。^③ 所以在总体上那个时代的知识分子已经有这个倾向，就如稍后霍克海默和阿多诺那样，把老的和新的媒体都看成是一个“文化工业”：电台，电影，至少按杜威来说还有报刊，似乎以它们当前的状况来说，都只是为了在绝大多数的读者和观众中唤起一种赶浪潮的意愿，而不适合在公众中激起自由商榷。

如果这种批评的诊断再加上我们先前已经提及的舆论不可融合的分裂和各种将某些人群排除在外的机制，那么20世纪30年代初期西方国家的民主公众性就是一幅非常令人

① Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, a. a. O., 第145页。

② 非常清晰的对广播电台的评价，参见 Siegfried Kracauer, “Literatur und Rundfunk”, in: ders., *Werke*, 第3卷第5节 (“Essays, Feuilletons, Rezensionen 1928 – 1931”), Berlin, 2011, 第612 ~ 615页。

③ Siegfried Kracauer, “Der heutige Film und sein Publikum”, in: ders., *Werke*, 第6卷, 第2节 (“Kleine Schriften zum Film 1928 – 1931”), Frankfurt/M., 2004, 第151 ~ 166页。

失望的画面：一种由民主决策原则而展示了前景的自由，根本就没有得到多少扩展，因为不管是在法律上还是非官方的、民众的各个团体间仍然没有民主决策所要求的意见交换，一部分则以文化自我隔离的方式拒绝参与到民主决策中去，而那些社会的“中层”也对此兴趣不大，总括起来说，因为他们已经屈服于大众传播媒体私有化的现实。当然，这个画面是木刻形式的，已经早就不能真正反映当时在公众参与决策的领域出现的一些民间活动、争端和冲突；我也只是想在这里勾画一种历史中间状态时期的典型的素描，它保证了我们在对民主公众性的规范性重构中，能够正确地评价这些民主决策在当时的状况。

另外，这个勾画出的画面也能够使植根于公众领域的自由站到前台来，显现出它与社会自由的其他两个领域——个人关系和市场经济活动，有什么显著的区别。我们应当先找出 20 世纪 20 年代对以民族国家为框架的公众性中那些限制自由的原因，那么映入眼帘的就不仅是法律或非官方，国家制裁或文化因素的障碍等因素；更多的似乎是因为许多社会成员缺少参与公众舆论争辩和决策程序的动机愿望。我们把它作为国家公民在其中通过政治辩论而相互补充的那个领域，不是一种机制性的综合体，不是一种平衡的机制，不是一种由于我们一些现存的需要、我们一些重要的人生利益而从我们自身出发必须参与的机制；在通常的情况下，我们出于我们“自然的”愿望或受到生存所需物质的强制，而总是愿意进入到社会自由的另两个领域中去，相反在民主决策的领域，我们首先必须要有参与的意愿，决定去参与民主决

策，才会进入到这个领域中去。这就使我们规范性重构的第三步骤遇上了一个先前还根本没有面对过的问题：人们对这个领域所许诺的机制性自由，就是不感兴趣。杜威就已经在他的著作中以“冷漠”这个范畴表达了这种危险，^① 还有一些稍后出现的相似表达，大约有“私人化”或“去政治化”；从现在开始起只要我们继续追踪，直到进入现代民主公众性的发展，我们就会不断碰触到这些范畴。

在我们这里作为中间状态所描述的历史时期之后不久，本来发展就很缓慢的民主公众性机制进程出现了它的第一次中断；1933年一个纳粹政治党派掌控了德国的政权，它调动民众的能力不久便殃及了整个欧洲。虽然在德雷福斯事件中，欧洲的民主曾经出现过一次危机，政治的公众性论坛突然成了民众民族主义意愿的斗兽场；但是德意志帝国的民族社会主义政党掌权后以快速、精确和野蛮所实施的那种转换，是在人类近代史上绝无先例的。^② 他们登台后的短短几年中，政治恐怖活动和政治宣传同时并用，煽动魏玛共和国时期就已存在的民族怨恨情绪和德国民众中的反犹情绪，甚至能够把民众调动起来，参与那些把所有被看做是“外国人”的或是敌对阶级团体的人驱赶出公众性空间的行动；在这种暴力型的，但却有许多

① Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, a. a. O., 第109页。

② Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, a. a. O., 第3章；一种稍微有些偏离的分析，参见 Franz Neumann, *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944* (1944, 2. erweiterte Auflage), Frankfurt/M., 1977。

阶层积极参与的“民族共同”行动中，如我们先前已经提到过的，公众性的广播电台起了不可忽视的作用，那些地方电台很快就被置于宣传部的管辖之下，那些民众喜爱的娱乐节目被巧妙地与传播民族主义的言论和民族发展的口号交织在一起。^① 他们也策划一些民族共同体无所不在的场景，提高在公开场合的经常的可见度——人们只要回想一下那些经过认真严谨策划的、几乎是完美的群众性大规模游行，蕾妮·里芬斯塔尔（Leni Riefenstahl）的电影美学，和古典音乐的文化性投入——全都成为了一种“法西斯公众性”的代名词；^② 但是这些范畴的应用，又容易使人误解，以为所有的“公众性”自现代社会开始那些它们自身内在固有的言论自由和按自己意愿决策，似乎不再存在了，而是完全由一种策划出来的民众意志所取代；所以完全放弃使用那些与纳粹主义相关的概念，只是谈论那些由宣传和媒体而炮制的在全世界范围内出现的“民族共同体”的新现象，也许会更好些。当参与政治公众性的社会人群最晚自19世纪中叶开始减缩到有着民族属性的国家公民的时候，一直存在于政治公众性之中的矛盾情感，在那时（20世纪30年代）第一次出现了最极端的全方位的转换：一个公民首先必须能够证明他的“自然属性”中有着德国人的血统，才会被允许

① 参见 Diller, *Rundfunkpolitik im Dritten Reich*, a. a. O.; Inge Marßolek/Adelheid von Saldern (Hg.), *Zuhören und Gehörtwerden I. Radio im Nationalsozialismus*, Tübingen, 1998。

② 参见 das Themenheft “Faschistische Öffentlichkeit” der Zeitschrift *Ästhetik und Kommunikation*, 7 (1976)。

参与那些尽管是专制措施但还美其名曰民众决策（的活动）。

当时在德国每个事实上的公众性都遭到暴力摧毁，它的开端是以法律程序把犹太人从民间领域排除出去，然后在整个欧洲激起一系列政治连锁反应，不久就毁灭了一切扩展民主空间所获得的努力。虽然纳粹在德国执政之前，意大利就已有了一个极权主义的政府，虽然西班牙在1936年以弗朗哥为首的军事政变后爆发了内战，但是在德国的邻国中没有任何事件如同德国纳粹主义那样对民主文化有着这么强大的摧毁作用：最初还是秘密进行的，但之后越来越显然昭著的灭绝犹太人种的计划，那些几乎不加隐藏战争征服政策的意图，与斯大林签订的那个离奇的纯粹策略性的条约，所有这些非常明显的警报使得欧洲自由主义国家不得不采取一系列政治防护措施——不管是出于自愿或是屈服于现实，这些措施都给迄今为止已经存在着的民主主义自由和个人参与民主的可能性至少造成了威胁。由德军入侵波兰而引起爆发的第二次世界大战，就在整个欧洲最终毁灭了民众不受强制、公开参与决策的机会；先前在民主公众性领域作为一种时政批判组织的一些自发的联合会和民间机构，现在只能去参加民族反抗运动或游击队，捍卫法制国家和民主的事务则交给了联盟国的军队和情报人员。

针对第二次世界大战末期归罪于“第三帝国”的反人类罪行，世界大多数文明国家联合起来建立了“联合国”；并在1948年的联合国大会上颁发世界人权宣言，自那以后也显著地改善了西方国家对民主公众性的保护，从现在起单一国家保障的基本权利升级到国际法规定的禁令和法令的层

面上去了。^①如果说德国纳粹主义国家还能随意限制已经写进魏玛共和国宪法的自由权和参与权，不必去考虑会受到国际法的合法制裁，那么从现在起至少对这类国家主权范围插上了第一道横杠；虽然有时也会有对人权的严重伤害，虽然在一些接壤的邻国专制仍在不受干扰地继续着，但欧洲法制国家宪法保障的基本权利应当在未来和永远保留着它的不可侵犯性；联合国世界人权宣言，不仅在签署这个条约的国家巩固了民主决策的基本权利的框架，而且也已经为超越民族国家界限的文明化活动开拓了最初的空间；在欧洲土地上以监督遵守基本法以及在违反的情况下把它公布于众为目的的非政府性组织，是1966年由伯特兰·罗素（Bertrand Russell）创建的罗素法庭，它成为在公众前公开展示法律武断和政治恐怖这些后来发展的实践的先驱。

第二次世界大战后，在民主决策在欧洲法制国家相对有了法律保障的前提以后，对它的危险和损害不久就完全是来自另外一个方面。我们可以回忆一下先前已经使用过的一些指示器——政治权利的范围，超越阶级的信息交流空间的存在，以及媒体技术的水准——并且再在这之上加进第四个要素，民众的参与和主动性的程度，这第四个要素我们已经在杜威那里遇见过了，然后我们就会很快明白，现在首先至少从一些颇有影响的知识分子的眼光来看，民众的一种由媒体强化了了的冷漠，挡住了社会自由在这个领域的继续发展。现在回顾起来仍让人吃惊，汉娜·阿伦特和于尔根·哈贝马斯20世纪50年代后期

^① 参见 Rüdiger Wolfram, *Handbuch Vereinte Nationen*, München, 1991。

是怎么深刻地对公众性这个问题作出分析的；^① 抛开他们对历史推导和对“公众性”概念理解的区别，他们两人都一致断言，公众性作为政治沟通的一个领域的存在，在那个时代所遭受到主要危险是，个人对自己的消费需要看得越来越重要。

在宣告人权后的几十年间，为了让我们再一次确认一下当时的历史状况，当然也不是在所有的欧洲国家都是政治上的冷漠情绪占有着主导地位；但是在西德当时确实有这么个普遍倾向，远离政治，回归到私人生活的领域中去，特别表现在对刚刚过去的国家罪行的抑郁的沉默中；但在英国和法国这类公众性争辩恰又达到了高峰，因为战后的年代不仅为政治提供了一个新起点，也要求社会未来的机制有一个方向的转换。美国也没有什么两样，民权运动刚刚开始对种族主义的继续存在以及与此相关的歧视进行抨击。民众对待政治一实践问题的一种一般的观望态度，一种普遍远离民众决策空间的状况，在当时并不存在，这甚至激起了阿伦特和哈贝马斯当时都在高喊，这是一种私人性在公众性中被掏空的危险。而在这同一个时间段里，如我们已经看到的那样，随着逐渐又重新提高的生活水准，个人也越来越有了消费主义的倾向，先前的那些大家都参与政治的画面自然就有所改变；从来还没有过这么一个超越国界超越阶层的倾向占据了主导地位：购买尽可能多的象征着安全和舒适的消费品来作为对物质匮乏的战争年代的补偿。阿伦特和哈贝马斯都各自

① Arendt, *Vita Activa*, a. a. O. ; Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, a. a. O.

把这么个发展作为他们批判性的社会诊断的要点，除此之外，大众媒体也似乎越来越远离它们本应承担的社会任务；在广播和电影的同时，现在又有了电视作为第三种信息交流的媒体，这三种媒体对私人操纵的效用按当时一些最初的分析，远远超过了以往的那些媒体——娱乐和信息似乎在渐渐消失，画面的充塞应当取代意识，观众只需被动接受，广告的影响越来越强烈。^①

虽然在阿伦特和哈贝马斯的分析中，几乎还没有提及这类最初的现象——在《积极生活》一书中根本就没有提及电视，在《公共领域的结构转型》（*Strukturwandel der Öffentlichkeit*）一书中，一共只有三个地方提到了电视——可能是他们在潜意识里很倾向于当时对大众媒体特别具有否定性评价的社会背景：这两位作者在当时都不信任广播，电影以及电视有能力，通过批判性的报道向普通观众或听众解释清楚，哪些问题人们在构成自己意见和作出决策时是应该考虑进去的。阿伦特和哈贝马斯对新闻报道的发展所持有的怀疑态度，都使他们最后得出结论，政治公众性正在缓慢地重新转型为私有化：社会自由的领域最初应当是一个政治争辩的信息中和（阿伦特）或是推理商榷设定普遍目标（哈贝马斯）的空间，可是现在却成了纯粹私人消费者聚合的场所。

如果想在这里证明这是历史—政治发展使然，是毫无意义的，因为历史—政治的发展在那个时代就是与这些关于新

① 参见 Theodor W. Adorno, "Fernsehen als Ideologie" (1953), in. ders., *Gesammelte Schriften*, 第 10 卷, 第 2 节, Frankfurt/M., 1977, 第 518 ~ 532 页。

闻报道衰败的预测相矛盾的；在这两位作者撰写他们著作的年代里，爆发的美国民权运动已经证明了，国家的种族主义是能够很有成效地成为大众媒体的主题的；在法国和英国的国家公众性中也有着把社会主义作为替代选择的强烈倾向，这一事实也是在我们关于新闻衰败的讨论中值得一提的。阿伦特和哈贝马斯的分析显然是建立在一种过分强调规范性的原始模型上，这种模型几乎无可争辩地使这两位作者把既有着证实新闻衰败又有着与此相矛盾的社会实践全都丢弃到了身后。能给予他们悲观主义预测一些理论支持的肯定是当时社会底层成员的状况，这些成员在战后比纳粹时代有着更大的难度，通过大众媒体把他们作为主题来报道他们的困境，因为他们没有了以往那些组织起来的无产阶级反主导公众性的新闻机构；如今在没有先例地提高了生活水准以及由此带来的各阶层比较相近的生活方式之后，一种界限明确的工人运动文化开始解体，^① 媒体的新闻报道对社会问题的选择有了明显的变换——因而有许多作家在 20 世纪 50 年代末和 20 世纪 60 年代初，试图以“工人文学”的形式创建一种新的文学风格，在政治的公众性中激起人们对社会底层民众的日常生活问题加以关注。^② 在这种与阿伦特和哈贝马斯对社

① 在德国的这个发展，参见 Mooser, *Arbeiterleben in Deutschland 1900 - 1970*, a. a. O., 第 4 章。

② 关于在英国的状况，我只引用 Alan Sillitoe, *Samstagnacht und Sonntagmorgen* (1958), Zürich, 1970; *Die Einsamkeit des Langstreckenläufers* (1959), Zürich, 1967, 在 20 世纪 50 年代末激起了整个一种表现无产者的小说和电影的潮流。在德国的状况，参见 Max von der Grün, *Irrlicht und Feuer*, Recklinghausen, 1963, 被称为 61 文学团体 (Gruppe 61) 的建立可以追溯到这本小说。

会的诊断有着明显矛盾的社会发展中，也有着一种渐渐重新激起的关于战争的公开讨论，这使许多国家十年来对战争结果的再认识有了最后的了断：在整个德意志联邦对“重新武装军队”以及稍后的紧急法令进行了极其激烈的争辩，在法国人们对仍在北非持续着的殖民政策的合法性产生怀疑，并为此而出现了武装冲突，在英国人们则开始了对紧急政策的未来进行争辩——所有这些争辩都显示出民主公众性的一种复兴，与这两位作者所作出的关于国家公民越来越冷漠地局限在自己个人圈子里的论断，是明显不相一致的。大众媒体所拥有的批判性地对社会问题进行归纳的能力，比阿伦特和哈贝马斯所想象的也要强一些：当时西欧国家的电台和电视不仅仍是完全掌握在官方手中，因而必须遵守新闻法的规定，而且由于新闻法的规定在历史上有着与纳粹宣传机器相连的许多负面的经验，新的新闻法应当不受任何政治方面的影响，并且把一部分的节目特地保留给无党派性的新闻报道；当时的报刊——在战后报刊和杂志经常是由小的经营企业刚刚新建立或重新建立起来，还根本没有开始一个经济垄断的过程——在总体上有着令人满意的水平，虽然还没有成为杜威所希望的一个承担着对公众进行启蒙的敏感机构，但却对政治保持着足够的距离，也有着足够的探究精神，至少能把社会中层和上层的各种意见和看法报道登载出来；特别是纯美学的先锋艺术，由于在纳粹统治期间它们的创新和实验精神遭受到严重的压制，现在开始了它们爆发型蓬勃的发展，在电影、在剧院，以及在广播电台，这些创新艺术都找到了至今尚未尝试过的新的表演形式——人们只要回想一

些意大利新现实主义流派电影，法国存在主义的戏剧，以及西德广播电台的一系列开创新意的广播剧，这些艺术作品都普遍触动了那些受过教育的观众或听众，并迫使他们对此作出反应，而阿伦特或哈贝马斯在他们的研究中根本就没有提及这些。^①

如果能把这些概括出来的倾向作为证据来表明，阿伦特和哈贝马斯对新闻衰败的预测，是以公众性传统形式的风格为根据的，那么这个规范的固定化，也应该在未来提供一些好的方面来证明自己；这两位作者都从公众生活中选出他们各自的社会理想人物，并且都在那些人物中看到了实现社会自由的形态，并把这个形态写在了纸上公布于众，从现在起它就应当成为往后所有历史发展的规则和批判标准——而且我们可能是正确的，把哈贝马斯的话语公众性标准的影响暂时先归为在 20 世纪 60 年代和 20 世纪 70 年代那个时期，而阿伦特“公众性空间”标准的影响则相反大约在 20 世纪 80 年代，那时在东欧开始出现了公众对共产主义一党独裁群情激奋的反抗。

哈贝马斯的符合理性的公众性这个范畴显然取之于 18 世纪中产阶级文学沙龙和讨论团体；可是人们不禁要问，公众性意见构成和决策的这种社会普遍化了的实践，怎么

^① 在一份即将出版的很给人启发的研究中表述了这样的看法：如果美的自由作为自由的一个独立范畴，那么表现美的自由的艺术，自然不同于那些赶潮流的时髦艺术，鉴于它振兴公共性的意义，人们倾向于把“审美自由”归纳进民主公共性的领域。参见 Juliane Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, Berlin, 2012。

会在一个世纪后成为民族国家民主脆弱的构架，对这个问题，哈贝马斯在他的历史结构转换的分析中并没有继续追踪下去，而是直接跳到了 20 世纪，以便按最初那些模式来断言 20 世纪正在进行着一个社会掏空的过程。这个掏空过程自然会给社会带来许多不利之处——民族国家框架的消失，就会使人民看不见民族职能转换的危险——^①除此之外，他们也特别倾向于在一定程度上以一种纯粹的没有被历史玷污的方式来解释那些最初与公众的决策相关联的规范和理想；确信比在他之前的杜威做得更好，自信比在他之后的所有作者都更精辟，哈贝马斯在市民公众性的历史形态中挖掘了赢得认知和赢得自由之间的一种内在联系，这种内在联系应当从现在起再也不可能从自由民主社会的规范自身中消失了。哈贝马斯并没有能够在这里进入到细节中去，^② 他的历史研究的主要见解是，18 世纪中产阶级提出的“公众舆论”与理性的政治行动相一致的要求，只有当所有参与政治决定的相关人员都能够自愿地参与意见构成和决策的时候，“公众舆论”与理性的政治行动的一致性，才是可信的和不自相矛盾的；也就是从一开始在政治通过共同推导达到一种理性化的意图与信息交流自由的思想之间存在着

① 参见 Lennart Laberenz, “Die Rationalität des Bürgertums. Nation und Nationalismus als blinder Fleck im Strukturwandel der Öffentlichkeit”, in: ders. (Hg.), *Schöne neue Öffentlichkeit: Beiträge zu Habermas’ “Strukturwandel der Öffentlichkeit”*, a. a. O., 第 130 ~ 170 页。

② 关于对公共性范畴，语言概念和话语原则的概括总结，参见 Maeve Cooke, *Language and Reason: A Study of Habermas’s Pragmatics*, Cambridge/Mass., 1994。

一种内在固有的联系，因为只有所有的公民都有同等的权利并且自愿地参与的政治决策，才允许这个决策是理性的和正确的。^①当然，这么一种对商榷公众性的构思在许多方面与杜威在他的著作中展开的思路已经很相近；但是与杜威不同的是哈贝马斯把他的思想与历史挂钩，从而第一次明确地表述了，在民主公众性中共同合作的思想不仅是一种善意的构思，而且也表现了一种已经机制化了的要求，只要人们想使自己的政治活动是理性的，那么这种机制化了的要求就拥有它的效用。

对政治的这么一种直接影响几乎还没有被完全确认下来，哈贝马斯就开始对大众媒体在战后的规范性理想的基础进行批判，他的批判无疑是潜意识地参与了20世纪60年代早期人们最初对报刊和电视所作的公众性争辩；无论如何，在《公共领域的结构转型》（国内译本的书名——译者注）一书出版后不久出现了一个批判运动，这个运动的目标是，揭示这期间已经有很大变化的新闻媒体赶浪潮的和操纵性的倾向。民主的公众性在这个历史阶段看到了自己所面临的一系列新的挑战，但当时人们最初只是看到了媒体日益增大的权利的挑战，而暂时没有去关注其他的一切：1957年西欧签署了《罗马条约》，从而创建了一个货币共同体（EWG），那些参与国政府当时确信，货币共同体不久就会加强西欧各国的政治融合，并且没有那些通常与此相连必然会出现的一些问题，即迄今为止由单一民族建成的国家相互

^① Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, a. a. O., 第7节。

之间的那些问题；^① 欧洲的许多国家最晚自 20 世纪 50 年代中期以来，允许以前的殖民地区而现在已经建成主权国家的人员进入自己的国家（如英国，法国，比利时），或是从外国招聘来的劳动移民的家属现在可以进来与家人团聚（如德国），因此而提出了一个迟早都会爆发的问题，是否应当让这些新的社会成员参与到民主的自我决策程序中去，以及怎么让他们参与民主的自我决策程序中去；^② 最后是在这同一时间段——最初是缓慢的，但随着妇女越来越多的自我意识也就有越来越多的——妇女进入劳动市场的潮流，这就使得一个由女性主导的私人领域和一个由男性主导的公众性领域之间的传统分割界限，只是在表面上仍徒有其表，因而必须寻找另一条扩展民主决策的道路。^③ 按我们的标准，所有这些新的挑战实际上是一个对国家公民参与权包容性的广度和各个信息交流空间广泛性的规模的挑战，而 20 世纪 60 年代逐渐兴起的学生运动恰恰没有把握住这些挑战；德国、法国和英国那些政治或经济移民都生存在一种明显的不利处境中，但人们面对这么个法律兼容性的问题，仍是

① 一篇充满怀疑，较早对这个问题作出反应的文章，参见 Raymond Aron, “Kann es eine multinationale Staatsbürgerschaft geben?” (1974), in: Heinz Klegler (Hg.), *Transnationale Staatsbürgerschaft*, Frankfurt/M., 1997, 第 23 ~ 41 页。

② 关于这个问题，参见 Nina Glick Schille/Linda Basch/Chrisina Blank-Szanton, *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, New York, 1992。

③ 关于这个问题，参见 Nancy Fraser, “Neue Überlegungen zur Öffentlichkeit. Ein Beitrag zur Kritik der real existierenden Demokratie”, in: dies., *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*, Frankfurt/M., 2001, 第 107 ~ 150 页。

相对封闭，不愿去考虑这个问题，而那个文化问题——由于种族或性别的缘故而把一部分人排除在民主公众性之外，还根本没有作为一个问题提出来。虽然学生运动提出的主要目标是扩展社会自由的一些特殊形式，这些特殊形式应当在公众性领域的内部通过舆论和决策自由思想的机制化来加以确立，但是对他们来说几乎只是涉及对有着主导地位的大众媒体的那些操纵舆论的行为的一种极端性的批判；对陷入不断集中过程中的报刊工业以及它们不断传递给公众的平庸信息的丑化这个方面，哈贝马斯关于公众性的研究，不管是直接通过他的文稿还是通过道听途说，现在却真的成为了现实。

自那时起，这种对公众性自身生存条件的争辩，在对媒体现状的研究中找到了一个具有持久性的焦点；其实比这更早出现的一些紧迫问题，比如涉及参与民主决策基本权利上的或文化上的先决条件，反倒被推到了后面。以对斯普林格出版社（Springer-Press）垄断性权力进行批判的学生运动，也开始了对媒体的民主适用性提出了一系列的疑问；^① 所有那些哈贝马斯已经写进他的研究中的、有关政治发展的私人化趋向，以及由此而导致的私人与公众界限的消失，恰恰是这个出版社的报刊和杂志惯用的手法，可以毫无疑问地说，这个出版社并没有承担起它应有的进行民主启蒙的职责。并且不久在德国和欧洲许多其他国家开始了电视私人化后，对

^① 参见很有意义的回忆：Peter Schneider, *Rebellion und Wahn-Mein'* 68, a. a. O.

它所带来的一系列后果的那些批判，几乎就像是来自哈贝马斯的研究中抄写下来的一样，虽然哈贝马斯对电视这一相对新的媒体还完全没有做什么特别的研究；最初还期望电视有着如同三十年前广播电台那样的民主反馈效应，虽然初始电视也确实有过一些这样的效应，^①但这些效应很快就被对电视日益增长的怀疑和最终那种强烈的拒绝感所淹没，因为即使国家的公共电视也总是受制于提高观众数量和依赖商业广告的压力。所有那些最有影响的大众媒体的节目编排和形象表现，可以在多大程度上去迎合民众的去政治化的娱乐需求？或者反过来，还不如去行使它的具有信息交流意义的交换意见的职能，自20世纪60年代后期以来这个问题便成了民众公众性自身主题的固定组成部分；三十多年来，对这个问题的争辩就如是一种赞成和反对的波浪形运动，上上下下反反复复，在每一个似乎能够证明电视的愚民效应的阶段，马上就接上了一个能够表明电视的文化社会效应的阶段，同时拥有破坏和解放的潜能，^②直到以后在西欧也开始看清了媒体市场粗暴的越界，对电视发射的垄断使用会直接对政治和舆论发生影响；如我们将要看到的，由于人们已经习惯了媒体权力对政府上层的诱惑性，如果有少数私人电视仍在认真履

① Raymond Williams, *Television: Technology and Cultural Form*, London, 1974.

② 当时争辩的概况，参见 Douglas Kellner, “Kulturindustrie und Massenkommunikation”, in: Wolfgang Bonß/Axel Honneth (Hg.), *Sozialforschung als Kritik*, Frankfurt/M., 1982, 第482~515页；Angela Keppler, “Drei Arten der Fernsehkritik”, in: Barbara Becker/Josef Wehner (Hg.), *Kulturindustrie Reviewed. Ansätze zur kritischen Reflexion der Mediengesellschaft*, Bielefeld, 2006, 第183~190页。

行着它原有的职责——给予观众信息和解释，那么在今天就只会引起人们无限的惊讶。

要回答这些问题，无疑直接可以引用杜威和哈贝马斯的研究，但是与这些问题相对的另外一些问题，即进入仍然以民族性为主的公众性空间的法律和文化条件，如我们已经说过的，却没有作为社会的研究课题而被挤到后面去了。一方面是来自不同文化和种族的民众不断涌入西欧经济繁荣国家的潮流，另一方面是这期间形成的妇女运动反对虽然不是法律上的但却事实上排斥妇女参与公开决策的日益高涨的抗议，开始成为 20 世纪 70 年代历史进程的挑战，这些挑战要求民主自我决策应当有一个新的“我们”的规范。这个新的“我们”，是在民族公众性机制化漫长的进程中才逐渐开始形成，如我们所看到的那样，民族公众性的信息交流空间最初只允许富有阶层的男性成员才能进入，因为只有他们才拥有必要的个人选举权的条件；后来工人阶层的男人们也通过斗争要求获得选举权，当然在大多数欧洲国家这些男人争取选举权的斗争一直持续到 20 世纪初期才最终获胜，这时的“我们”虽然名义上包括了一个民族国家共同体的所有的国家公民，却仍把一系列文化因素作为排斥机制，从而阻止社会底层的民众以自己的声音参与到公开的舆论交换中去；真实参与民主决策的程序，并在其中赢得听众的先决条件，并不是仅仅依靠相应法律词汇所表达的一个具有同等价值的公民身份就能满足，而且也必须掌握那个文化的行为方式，皮埃尔·布迪厄后来把这种行为方式总括为“中产阶级习性”这个

概念。^① 通过大众媒体经过主题和风格选择后的报道，更渲染了这种非官方的歧视，因为大众媒体恰恰是公众舆论超越区域和阶层的信息交流的中心；无论是报刊还是广播，登载广播的那些理念和观点，不仅在内容上而且也在表现形式上都得符合确认文化霸权主义背景的共识。所有这些现在虽然应当通过工人运动组织的反对活动——建立能够表达自己不同意见的空间并激起媒体的注意——来加以抵制，但结果常常是工人们原先已经边缘化的视野现在则更被局限起来了。

当妇女们通过社会对她们政治权利的承认，也在形式上加入到民主决策这种高度的“我们”之中去以后——这个社会斗争的过程，在一些国家一直持续到二战结束以后——那些原先就很有成效的文化排斥机制现在就变得更加激烈和赤裸裸：如果说社会底层的男性成员，因为他们较低的教育程度而被人们私下认为没有参与公众意见交换的能力，那么妇女们现在面临的是公开的偏见，认为她们不够资格参与这类活动，妇女因为她们作为家庭妇女和母亲的家务和职责，阻碍了她们在政治问题上的视野。直到 20 世纪 60 年代，这类文化偏见仍然很有效用，甚至在国家议会的辩论中常常得到肯定和强调，以致根本不能说妇女通过斗争赢得权利，真正进入了民主公众性中的“我们”——我们看一下在战后开始她们职业生涯的那些女政治家或女记者的自传性

① Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt/M., 1982, 第 3 部分, 第 5 章。关于民主意见交换的程序, 参见 ders., *Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik und Kultur*, Hamburg, 1992。

报道，就能知道，当时的社会是怎么轻易和自说自话地对她们任何构成政治意见的能力加以否认的。^①直到在学生运动的高潮中诞生的女权主义的反抗运动团体，才在公众中开始了谴责以自然生理为由歧视女性的一个缓慢的过程；当然这大都只是意味着，在原先公开表示歧视的地方，现在则由比较隐蔽的排除机制所取代，以一些在半个世纪前排除社会底层的男性成员参与公众意见交换的方式，即以一个人的好的习性和行为作为参与公众性的潜规则：现在不再以女性自然生理的角色为由，阻止她们参与到男人的民主决策中去并为此做一些实质性的努力，而是借口她们没有政治的决断能力和深思熟虑，因此根本就应当被排除在只有男人才拥有推理性竞争能力的公众活动之外；^②此外也认为，妇女们最多也就是能够作个听众听听男人们谈论政治而已，但不能参与民族国家框架内的立法。

而女权主义运动则开始抨击男人们对民主公众性中的“我们”所特有的解释权，大约在这相同的时间段里，那个迄今为止一直认为是很自然的民族国家基础现在也出现它的

① 参见 Simone Veil, *Und dennoch leben. Die Autobiographie der großen Europäerin*, Berlin, 2009, 第 120 页 ff; Annemarie Renger, *Ein politisches Leben. Erinnerungen*, Stuttgart, 1993, 第 237 ~ 247 页; Hildegard Hamm-Brücher, “Politik als Frauenberuf-ein Erfahrungsbericht”, in: Maybrit Illner, *Frauen an der Macht*, München, 2005, 第 55 ~ 66 页; Heli Ihlefeld, *Auf Augenhöhe oder wie Frauen begannen, die Welt zu verändern*, München, 2008, v. a. 第 2 章。

② 参见 Pierre Bourdieu, “Die männliche Herrschaft”, in: Irene Dölling/Beate Kraus (Hg.), *Ein alltüchtliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*, Frankfurt/M., 1997, 第 153 ~ 217 页。

第一次动摇。在西欧国家宪法的历史中，几乎还从来没有提出过这么个问题，即是否允许来自其他文化渊源的公民也参与到国家公开立法中去；自然在过去的时代，也有欧洲内部穷困地区的移民偶尔涌向经济发达但缺乏劳动力的地区，比如19世纪下半叶那些劳工从波兰来到鲁尔区，但是那些外国劳工的涌入并没有给当时的社会提出不同国家公民相互融合的法律问题，因为在那个时代接受劳工移民的国家自己原有的劳动大众也没有参与民主决策的权利；^① 当时的民主仍然是一些富有公民的事务。但是在20世纪70年代就完全不一样了，其他文化和种族的人群开始不断大量涌入西欧国家，而当时的西欧却已经有了新的法律，规定所有自己国家的社会成员只要达到了法律规定的年龄，都能享有整个一系列的国家公民权利；那么就不能对来自其他国家的新移民，永远以一些什么理由作为对他们法律上不平等处境的合理性论证，比如歧视他们经济上的不独立性，以及后来的一些对妇女的歧视，这样就提出了一个规范性含义的问题，是否应该在民主自我决定的“我们”这个范畴中放弃对民族背景文化属性的规定。^② 其实我们在涂尔干那里就已经遇到过这

① 关于1870年后波兰矿工移民的一份出色研究，参见 Christoph Kleßmann, *Polnische Bergarbeiter im Ruhrgebiet 1870 - 1945. Soziale Integration und nationale Subkultur einer Minderheit in der deutschen Industriegesellschaft*, Göttingen, 1978。关于19世纪少数民族在德国的法律处境，参见 Hans Henning Hahn/Peter Kunze (Hg.), *Nationale Minderheiten und staatliche Minderheitenpolitik in Deutschland im 19. Jahrhundert*, Berlin, 1999。

② 参见 Jürgen Habermas, "Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie", in: ders., *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt/M., 1998, 第91~169页，特别是第105~122页。

类形式的思想，他那时就建议他那个时代的民主社会应当按“宪法爱国主义”为取向，以避免从国家公民的民族团结中滋生出排除其他人的具有攻击性的民族主义；但是七十年后的现在，他的提议几乎成了西方民主能否继续生存的问题，因为国家公民相互间的团结凝聚由于民主所要求的移民的加入，而不能再仅仅局限于一个共同民族文化的属性了。民主公众性的思想曾经是，如我们在直到现在的重构中所看到的那样，让每个人都能参与到关于未来政治秩序的自由决策中去，让每个人都能按自己的意愿以这样或那样的方式对政治作出决策；这种民主程序从一开始就依赖于一种共同的政治文化，以及由此而形成的对国家的忠诚，否则就不会有个人自愿地参与共同的决策，并接受在相应的情况下可能出现的偏离自己信念的多数人的决议；但是在这件事上并不是自明的，如果坚持说，在任何一种民主公众性的思想中都没有这类内在的论据，认为一个人的文化背景非得必须强制性地拥有一种民族特性，似乎人民的主权与一个国家人民的民族认同性一次性地并永远地联合生长在一起了；只是那些有着典型的移民传统的国家，如美国、加拿大，给了我们一个完全不同的例子，现在西欧国家陷入必须学习这些国家的榜样，最大限度地开放自民族国家成立以来的由民族同质性决定的政治文化，使那些没有相同的文化渊源但却与社会的民主决策相关的民众，也能参加进来并在其中找到自己的认同。

当然在 20 世纪 70 年代，人们对这么个鲜明挑战还根本没有形成一种明确的意识。当时的移民潮流，主要是由从外国招聘来的劳工或是寻求庇护而被容忍居留的难民的家属组成，因

而移民人数有限，允许政治领导人和民间的活动家还能够对已经开始显现的移民问题暂时闭上眼睛，不去顾及；以各分裂团体或新建党派的形式仍然继续生存下去的学生运动，也同样没有去关注这个社会问题，因为他们对排斥有着另一种文化背景的外国人以及妇女参与民主公众性的这类社会问题，从没看做是他们可以用来作为自己政治反抗的一把杀手锏——这也是为什么人们以后会对他们提出一些有趣的批评，指责他们有民族主义或爱国主义的迷茫的一个理由直到接下来的十年里，移民潮流又一次高涨，明显地强化了移民问题在社会中的分量、规模和能见度，逼得人们再也无法对这个问题保持沉默了，而且除了不断增加的移民团体之外，本国的一些非主流的少数派文化的民众也纷纷要求不受文化歧视，参与民主决策的程序：这期间妇女运动也已足够强大，开始公开抨击占主导地位的排斥女性的社会机制；在她们的影响下，同性恋等少数派也组织起来，提出了自己的要求——主流文化应当顾及他们的非主流的少数派文化的特性。^① 应当怎样使有着外来文化背景和来自其他种族的移民在他们新的家乡进入到民主的公众性中去，这么一个起初很边缘性的问题，在短短的十年中成为对“文化多元主义”（*Multikulturalismus*）社会承受能力的考验：“传播民族文化的‘主流文化’（*Mehrheitskultur*）必须学习”，哈贝马斯这么说，“[要]把自己从由于历史原因而与普遍的

^① 参见 Axel Honneth, “Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser”, in: Nancy Fraser/ders., *Umverteilung oder Anerkennung. Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M., 2003, 第 129 ~ 224 页, 这里: 第 201 页。

政治文化的联合中解脱出来，以便所有的公民都能够对他们国家的政治文化有一种相同的认同。”^①

在这一点上可能需要我们暂时中断一下我们的规范性重构，以使我们对在民主公众性领域的已经挖掘出来的社会自由的条件有一种总体上的了解。如果要问，在新建立的普遍决策空间中，对几乎是两百年来为争取实现信息交流自由的社会和政治斗争的重构中，我们主要学到了些什么，得出的结论只能是，仅仅有国家保障的个人言论自由和政治参与的权利，仍然是远远不够的；虽然由宪法保障的这类权利是一种必要的前提，只有有了这种前提民众才能参与到民主的集体立法程序中去，并且能够同所有与未来政治决策相关的人们进行话语交流，但要想真正进入到这些决策的实践中去，还是会面临许多障碍，而这些障碍只有在对人们主权原则的自我应用的过程中才会渐渐显露出来。^② 我们仍是停留在我们先前作出区别的那些点上，我们就能够对它们的意识按历史的进程再提出一些其他的先决条件，它们同样是在民主的公众性中实施具有同等权利的社会自由所不可或缺的：越过了第一个要求法律保障的条件，现在就需要第二个条件，这已经在从“公民”到“民主的公众性”的转换中表现了出来，新的人民主权原则是怎么要求这第二个

① Habermas, “Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie”, a. a. O., 第114页。

② Bernhard Peters, *Der Sinn von Öffentlichkeit*, Frankfurt/M., 2007. 按他对公共性概念的特别冷静和怀疑的态度，接下来这五个条件自然在原则上都是无法实现的前提——但是如果没有这些前提，就不能把民主的公共性作为社会自由的一个领域来理解，而且也关系到因此失去了辨别公共性退化和错误发展的方向感。在一定程度上，伯恩哈德·彼得斯自己也已经承认了这一点。

条件的，比如所有与政治决定相关的各个团体和阶层都能够参与的一个普遍的超越阶层的信息交流空间的存在，就只能在意见交换的过程中才能出现。在漫长的富有革命性的 19 世纪初期，欧洲的现代化通过充满民族认同性的宪法国家而建立了一个有着共同关注和利益相关的空间，但是如果承担着共同基础使命的民族认同性，突然倒向一种排外的民族主义，就会显露出原先那个有着共同关注和参与的空间不足的一面。由于全球社会的相互依存性，一个民族国家的政府决定早就不仅仅只是涉及自己国家的公民，而且一个国家的决定在总体上也比以往更依赖于国际性的安排和协定，随着“决定者和受决定者之间等同（Kongruenz）的递减”（哈贝马斯），把民主的信息交流需要仅仅限制在民族国家的边境，在历史上一度很有意义，现在却变得毫无意义。虽然即使在今天，如果发生了国际性危机或自然灾害又很快会回到局限在民族境内的信息交流空间里进行一种重建中心的公众性讨论——但是恰恰在这个意义上，我们眼前特别不能去强调激起这些讨论的现象——从长远的观点看，这个信息交流空间却正在向着两个不同的方向发展，一方面是往超越国际性的方向，另一方面是往扩展主题的方向。

如果这类共同进行信息交流的空间只是意味着，这是人们参与民主决策的机会，以便对一定的事件以他们的共同利益作出认同，那么要想在广泛的社会中对共同利益进行公开的政治评价，只能依靠信息交流的媒介。如最晚在 19 世纪末期所表现出来的那样，当追求资本利润在新闻事业导致报纸杂志第一轮极端大众化，使得大众媒体成为一个高度分化的体系的时候，就需要这第三个条件能够向民众对这些社会

问题的产生，根源以及怎么看待这些问题的意义作出启发性的阐释帮助民众通过这类咨询而形成自己的意见和决策。^①我们看到，杜威在八十年前就已经构成了一种“信息交流艺术”的思想，这种思想就是面对当时新闻报刊的状态而特地为社会自由的这第三个条件而设想的：为了帮助互补认识的观众或读者能够在对一个对杜威来说还很自然的民族国家框架内的信息交流空间里，相互以演讲者和听众角色互换的方式为社会问题寻找出一个既尽可能统一大家意见、又是最值得追求的一个解决方法，在杜威看来，媒体就非常有必要学习运用一种特殊的语言，这种语言既能从社会学角度把问题真实地反映出来，但也能对这些问题作一种清晰的、表明语境的、易于普遍接受的表述。印刷、传声和图像等媒体技术在今天已经达到了很高的程度，完全能够满足媒体这些语言艺术性的发展要求；今天的广播和电视都享有公共法的保护，只需服从于媒体的基本道德伦理，而不必完全只是去追求资本利润，理所当然应该为社会问题研究尽可能提供一种“集体实验”的形式，^②帮助大部分民众理解社会出现的问题。但如今西欧国家媒体事实上的发展，却完全是往另一个方向，一个越来越依赖私人制作形式和广告业的方向发展，以致这

① 参见 Michael Gurevitch / Jay G. Blumler, "Political Communication Systems and Democratic Values", in: Judith Lichtenberg (Hg.), *Democracy and Mass Media*, Cambridge/Mass. 1990, 第 269 ~ 289 页, 以及 Habermas, *Faktizität und Geltung*, a. a. O., 第 451 ~ 458 页。

② Friedrich Pollock, *Gruppenexperiment. Ein Studienbericht*, Frankfurt/M., 1955. 关于这种可以追溯到“公共舆论”的集体实验方法，特别参见第 17 ~ 24 页。

个承担信息中介的行业却只为自己的职业道德留下了一个很小的空间——约翰·杜威只是许多知识分子中最早的一个人，他试图揭示，新闻从业人员是怎么从最初承担的报道公众重要事件的职责中脱身出来，转变成为大众媒体追求利润过程中温顺的娱乐表演者的。^① 作为信息媒体电子数据的第三代的互联网，它的爆炸型扩张是否能够通过它的一种新闻活动的社会化和以媒体为中介的主体互动而使得新闻业往另一种方向发展，这仍是一个还不能确切回答的问题，在最后完成我们的规范性重构时，我们必须再回到这个问题上来。

我们理想地设定了民主公众性，在它之中的社会自由还需要一个继续的条件，即第四个条件，是要求参与话语性决策的国家公民能够自愿为有众多民众参加的交流意见的集会做一些无报酬的准备和管理工作。今天通常的民主理论常常会有一种幻想，以为把为实现民主决策所必需的意见交换仅仅局限在演讲者和听众间的反思性交流中，就万事大吉了；尽管人们在总体上还是强调，要想对其他人的观点有一种活生生的了解，也需要人们与一些有共同思想的人亲自去参加一些集会，公开的游行，以及甚至必须拥有一些民间的反抗精神，^② 但常常不去提及那些意见交换所需的一些物质方面

① 除了杜威的这些描写，还请参看 Georg Lukacs, “Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats”, in: ders., *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), *Werke*, 第2卷, Neuwied und Berlin, 1968, 第257 ~ 397页, 这里: 第275页。

② Jürgen Habermas, “Ziviler Ungehorsam-Testfall für den demokratischen Rechtsstaat”, in: ders., *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M., 1985, 第79 ~ 99页。

的准备工作。几乎总是依靠亲自与会谈话的模式来获取观点争辩和话语商讨的思想，然后再利用信息媒体的技术转播到无数互不相识的民众中去，因而也就不会去考虑，这种以媒体为中介的商讨，会在多大程度上仍是反向地依赖于与经验相近的具体的主体互动。^① 如果较长时期商讨参与者中没人愿意去从事信息沟通理解所要求的一些具体化工作，那么即使有理想的大众媒体法律，公开的意见争辩仍然无法实施。在这个意义上，为了能够共同实现民主自我立法中的自由，公民们不能仅仅满足于演讲者和听众、作者和读者这种互补性角色的交换，而且也需要做一些其他的工作；这里也需要个人的自愿精神，帮助公众性讨论摆脱意见争辩经常会出现的冷场，承担一些民间服务，做一些物质准备工作，安排一些群众亲自到场的集会等。^②

正是这些要求使社会自由的第五个条件变得非常明确，它在我们规范性重构的民主公众性领域中具有多么重要的意义；意识到这个条件的诱因是杜威对政治冷漠的危险的诊断，他把政治冷漠的根源归结为一种民众参与政治文化的解体倾向。与社会自由的其他领域不同，如我们所看到的，参与民主的公众性，因此而实施内在于民主公众性之中的自由，需要个人首先作出一个决定，将自己私人的目标置放在追求共同利益的后面，只有这样才能与其他人一起为改善社会生活状况而共同努力；涂尔干就已经懂得，现代民主中的

① 关于这种“反向依赖的机制”，参见 Niklas Luhmann, *Macht*, Stuttgart, 1975, 特别是第 61 ~ 64 页。

② Walzer, “Deliberation...und was sonst?“, a. a. O.

这类为公众努力的动机，通常来自一种国家公民团结互助的约束力，它使得每个国家公民都有义务，要相互对别人有一种责任感，必要时也应为此作出牺牲。这种政治文化的存在，不仅酿成了人们团结互助的情感，而且也经常激励起一种振兴和建设民主公众性的基本要求；虽然基本法规定了这个空间是人们自我立法的地方，但却没有规定怎么使这个空间活跃起来，谁去利用这个空间表达自己的意见，为了不让这个空间仅仅只是一个空旷的空间，就要求尽管有着各自的分歧，但仍能确认他们政治共同点的公民共同做一些民间的努力。如我们同样已经看到的那样，在欧洲国家历史中，这种背景共识长期以来通过各统治集团拥有的文化霸权，对公开表达的意见进行监督；直到不久前仍作为一个国家内所有公民共同团结唯一基础的民族认同性，它在19世纪最初的规范性内容，几乎只规定了中产阶级的男性成员，^①后来在它的定义中又加入了男性的劳动工人，更往后在女权主义运动的压力下，终于打破了男性垄断的解释权，为一种更广泛的解释腾出了空间；如今由于生活方式的进一步多元化，公民团结的民族基础的自身正在解体，以至人们开始了有些离奇但又富有创造性的寻找：还有哪些团结互助的抽象形式能够保持国家公民间的文化联结？我们将会在我们重构过程的终结看到，由涂尔干提出的，由哈贝马斯在 多尔夫·斯滕贝格（Dolf Sternberger）基础上继续追踪的宪

① 参见“Bürger und Quasi-Bürger”，in：Osterhammel，*Die Verwandlung der Welt*，a. a. O.，第1079-1104页。

法爱国主义思想,^①也许通过对它作一种叙述性内容的填充,就能够使这个概念在情感上不再那么苍白,也不再只是一种纯粹的道德追求。

今天的西方社会是一个在文化上越来越异质化的社会,要想让所有社会的成员都能够运用基本法保障的民主自我立法的参与权,并真正参与到民主自我立法中去,并且在其中起着自己的作用,显然光靠这五个条件是远远不够,这五个条件并不是社会自由前提的全部条件;一个能够让人总揽全貌的信息交流空间,一个高质量的大众媒体信息咨询系统,民众积极参与决策的愿望,以及一种能使所有参与者都坚守民主美德的政治文化,除了这几项以外,当然还要有一些保障每个人的生存利益的社会政治措施,这是民众自由参与公众言论表述的先决条件。显而易见,在这个点上,由民主公众性机制所展现的社会自由,与资本主义市场规范性许诺的社会自由相互交叉在一起了:只有当资本市场许诺的社会自由的合法性原则至少部分地得以实现以后,也就是相互自愿的条件,在经济利益的实现中占有相对的主导地位以后,才有可能在经济上排除一些社会障碍;而正是这些障碍至今仍未使具有同等权利的公民,却没有同等运用权利的机会。只要完成了对公众决策领域的重构,我们将会看到,这两个领域之间的这种内在的关联,会对民主的自我立法有着哪些机制性的强制。

现在我们又开始我们曾经在民主公众性中的社会自

^① 关于斯滕贝格的思想,参见他5卷本全集, *Schriften*, Frankfurt/M., 1990。

由条件上中断了的规范性重构，也就是又回到 20 世纪 80 年代这个时间段里，除了那些已经提及的发展之外，还会看到，汉娜·阿伦特提出的公众性理论已经赢得了显著的重要意义，而哈贝马斯的公众性理论则几乎被推到了边缘。这个理论趋向转换的主要原因，是与在当时东欧的共产主义专制中开始出现的活跃的民间反抗运动有关，阿伦特的理论为这类反抗提供了更好的解释模式。哈贝马斯主要感兴趣的是公民公众性的规范性含义，并依此来衡量它在当代的衰弱，而阿伦特则在她的研究中更多地关注和追踪具有爆发力的革命方法，即在历史进程中民众占领公众性空间的常用方法；因此她关于一个成功的公众性形式的例子，（只要她不是在古希腊城邦国家的世界里漫步），是美国的革命或者是工人委员会的起义，她想以这些例子表明，只要有一个由部分志同道合的人组成的团体很坚决地为此奋斗，很快就会开拓一个自由的信息交流领域。^① 与同样由阿伦特所代表的一种建立在个人自我表现的公众性模式不同，^② 公众性的这个“联合”模型，如塞拉·本哈比（Seyla Benhabib）所称道的那样，似乎拥有了理论需要的一切内容，以她自己的构思赋予东欧的反抗运动一种鼓舞人心的想象：人们能够

① Hannah Arendt, *über die Revolution* (1963), München, 1974.

② Seyla Benhabib, "Modelle des 'öffentlichen Raums'. Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas", in: dies., *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, Frankfurt/M., 1995, 第 96 ~ 130 页, 特别是第 101 页 ff.

在汉娜·阿伦特那里读到，只要有一大群人联合起来，决定夺取公众性的信息交流空间来讨论他们共同相关的事件，那么在僵硬专制的政治体系中，双方的力量对比必然会往有利于一个民主的民间社会的方向移动。生活在专制中的人们饥渴地接受了这一思想，并且把它作为各种非执政团体的政治上的自我定位；^①接着阿伦特的这个“联合”模式又绕过专制，回到西方民主上来，重新振兴了在西方几乎消失了的，关于社会要求一个正常运行的公众性的讨论；如果说二十年前哈贝马斯的概念还普遍主导着这些政治的争辩，而现在比二十年前争辩得更激烈的问题，首先是关于民主决策对非国家性的自愿组成的团体的依赖性，民间团体参与民主决策能够帮助公众性的意见争辩，经常得到“来自于底下”的新的启发和富有创意的提议。^②在以这个问题开始的讨论中，人们常常无意中把“公众性”的范畴与“民间社会”（*zivilgesellschaft*）这个尚不太明确的概念混淆在一起，^③这就造成了一种忽视规范性民主决策那些高要求的、受基本法保护的，以及受媒体道德制约的先决条件的危险；

① 参见 John Keane (Hg.), *Civil Society and the State: New European Perspectives*, London, 1988. Rainer Deppe/Helmut Dubiel/Ulrich Rödel (Hg.), *Demokratischer Umbruch in Osteuropa*, Frankfurt/M., 1991。

② John Keane, *Democracy and Civil Society: on the Predicaments of European Socialism, the Prospects for Democracy, and the Problem of Controlling Social and Political Power*, London, 1988.

③ 关于我的思想，参见 Axel Honneth, “Fragen der Zivilgesellschaft”, in: ders., *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt/M., 1994, 第8章, 第80~89页。

哈贝马斯认为在公众性中行使一种自由的和同等权利的人民主权所不可或缺的许多机制性要求，常常最后多少只剩下一些有组织的公民论坛和一些民间联合会，并且这些组织自己也很不清楚，应当怎么去打破媒体的权力，怎么去对抗仍在继续着的社会歧视。^①

可能是太过分热情地信任了这些自愿组织起来的团体的生机活力和创新能力，在 20 世纪 90 年代的历史进程中，社会出现了一些不那么令人振奋的情况后，原先的那种过分的信任便一落千丈从高处摔了下来，围绕着“民间社会”的过激政治争辩很快又销声匿迹，正如它在几十年前悄悄出现在人们面前一样。在东欧和中欧和平的民权反抗运动形式给那些国家带来革命变革，纷纷建立了形式上的民主关系；但是由于经济快速资本化的压力，先前为舆论自由而结成的联盟迅速失去了它在这种形式上的民主关系的中心地位；西欧和美国大约在同一时期，也就是“铁幕”掉落的前后，进行了一系列实验性研究，这些研究表明：这些民间团体的活动和成员人数，完全不如人们十年前所期望的那样——社会学通常解释说，这是由于西方国家的高度个人化，导致社会成员参与公众事务和影响政治的愿望急速下降。^② 一方

① 试图把“民间社会”和“民主的公共性”这两个概念历史性地融合在一起，参见 Jean Cohen und Andrew Arato, dies., *Civil Society and Political Theory*, Cambridge/ Mass., 1992。这一构思直到今天仍然没有失去解释民主公共性存在前提的意义。

② 参见 Robert Putnam, *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York, 2000; Robert N. Bellah u. a., *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft* (1985), Köln, 1987。

面是东欧民运被经济强制削弱权力，另一方面是西方公民的不断私人化，这两个快速镜头给人的暗示力量，足够在很短的时间内就使人们对在 20 世纪 80 年代一个具有生存能力的充满活力的民间社会所寄予的一切希望，又重新陷入崩溃；民间社会这个范畴，自 20 世纪 90 年代以来虽然在民主公众性中的关于交通和组织形式（方面）还有些概念上的意义，但对单项的科学研究已经没有多大的意义，^① 失去了它往日的政治魅力和革命光环——在知识分子和新闻从业人员参加的关于公众性现状的讨论中，又开始讨论有威胁性的群众政治冷漠态度和社会不断增长的去政治化的倾向，这些问题在以前就曾经引起过人们的关注。

民间社会这一思想的迅速高涨和快速下落，自然也是一个最初的警告，即对公众性的任何理论研究都难免会有陷入进这个概念自身学科领域发展的那种混乱的自相矛盾的依赖境况中的危险。大众媒体在这期间通过它无限扩大的影响范围，通过对信息进行相似性处理的策略，以及由此强化了的对公众注意力的操纵，已经拥有了对舆论的极大的影响力，许多信息接受者已经无法在媒体传播的社会现实画面与社会的真实情况之间作出区别；长久以来，电视或报刊通过巧妙设置主题，近似于以一只看不见的手操纵着各个渠道或文艺版，制造出一个完全虚拟的世界，反过来又通过这个虚

① 对此哈贝马斯有一种比较清醒的看法，参见 Jürgen Habermas, “Vorwort zur Neuauflage 1990”, in: ders., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, a. a. O., 第 11 ~ 50 页，这里：第 45 ~ 48 页。但是彼得斯对此比哈贝马斯持有更多怀疑态度，参见 Peters, *Der Sinn von Öffentlichkeit*, a. a. O., 第 34 页。

拟的世界来对政治讨论，甚至是科学研究施加影响。甚至那个断言——是西方日益个人化的生活经历和价值取向导致民众没有了参与公众性事务的兴趣——也仍然是大众媒体和其他有关舆论组织一种自我虚拟的现实构思的产品；当然有足够表现这类社会日益私人化的实际现象，但这几乎都是出于个人自己逃避社会现实的立场，只是由于媒体报道夸张和戏剧性的效应——比如说什么人们对整个社会的关心急剧下降，每个人感兴趣的只是他个人的幸福——才成为备受争议的话题；事实上不仅业余团体以及政治协会的成员人数并没有惊人的减少，而且私人捐献的意愿也没有明显的消退。^①完全可以不过分地说，被人们兴高采烈召唤而来的“民间社会”以及它的抵抗能力，在它短暂的生存期中，自始至终都只是一个媒体制造出来的幻影：最初人们确实是听信了这种在实验上没有继续进行考察的说法，比如说在东欧也在西欧都存在一种富有责任感的公民团体组成的充满活力的网络；但是通过媒体传播的公民完全私人化的画面，人们就迅速放弃了原先虚拟的那种富有责任感的充满活力的公民形象。一种民主公众性理论在这里第一次掉进了作为它客观对象的媒体自我主题化的陷阱；人们是自己陷入进一种对现实的构想中，而这种构想只是在公众性借助于大众媒体和智囊团传播解释现实的那短短一刻，才拥有它自己真实性。

大众媒体以及其他思想库以自己日益增长的影响力，相

^① 关于德国的各种协会团体的成员数据，参见 Wolfgang Vorkamp, *Integration durch Teilhabe. Das zivilgesellschaftliche Potenzial von Vereinen*, Frankfurt/M., 2008, 特别是第4章。

互强化同一主题，构造出对社会现实的虚拟描述，然后这些描述又回馈到读者和观众中去，影响他们的行为，这无疑是民主公众性领域（粗略地说）自上个世纪90年代以来所面临的一个最大的挑战。不是说，这么种倾向于对社会真实作自我虚拟构想的现象，在以前的报刊、电视，或广播中从来没有出现过。但是自欧洲电子媒体应用的自由化以及报刊市场竞争强化后，才开始有了一种不断扩大收视率和发行量的压力，为了吸引公众的关注而必须寻找一些迅速有效的情感主题；仅仅为了表现自己的竞争能力也不敢忽略这类能够激起人们极大关注的报道，在这种强制下，已经报道过的新闻，又被其他大众媒体组织不断炒作，编织出一个纯属虚构但又自成一体的现实，直到公众根本再也无法看清这个现实的虚构性。^①按民主公众性自身内在的标准无疑必须把传统媒体的这种虚构倾向看成是一种错误发展，因为它并不给予公众足够的信息，而是制造出一些自己虚构的现实，这种倾向也因此给我们在这里进行的规范性重构成了一种严重的困难；公众领域里的信息交流程序比社会其他领域的信息交流有着更重要的意义，由于媒体报道不断更新的、每次都完全不同地对现实状况的戏剧性描述，我们就不容易把秕子从麦粒中剔除出去，比较清醒地看清它的现实发展——人们只

① 关于电视，参见 Pierre Bourdieu, *Über das Fernsehen*, Frankfurt/M., 1998；特别好的关于美国新闻报道的例子，参见 Hal Himmelstein, *Television Myth and the American Mind*, Westport, 1994 (2. Auflage), v. a. 第7章。另外：Patrick Rössel, *Agenda-Setting. Theoretische Annahmen und empirische Evidenzen einer Medienwirkungshypothese*, Opladen, 1997。

要想一想，在最近几十年中比如在文化融合问题上公众的形象，是多么依赖大众媒体报道中所给出的重点和色调。为了不丧失这样的反馈效应，以表现出它与其他领域的重构有所不同，我们特别需要一种实验性的谨慎和克制，来对公众性领域进行一种历史性重构。^①

在最后二十五年来社会的各种发展，又一次显著改变公众领域民主决策的实施形式，如果把这些发展谨慎地归纳起来，可以把它们大致描述为公众性的不断扩散、分层和不断开放、增强活力这两个方面的一种相互交叉；在这种情况下，今天要提出的决定性的问题是：一种政治文化在它的形成中，是否能够在概念上或至少在构思中把公众自我立法标准所要求的那种相反趋向也能够融合进去？一段时间来公众性的意见交换越来越分散，越来越受到外在规定的规定的影响，这就是因为媒体虚拟的人为的社会现实所造成的；媒体不是如杜威所希望的那样，去对社会问题做仔细的调查研究，却常常夸张地传播许多能激起好奇的画面，目的是为了抓住人们的注意力，使自己能够在经济的竞争中站住脚。当然也有一些例外，有些报刊、电视频道或广播发射台仍然继续坚守着自己基本的道德责任，对社会事件作尽可能详细的调查研究，

① 正是这里提到的这种怀疑和克制的态度，使我觉得很可惜，彼得斯（Peters）没有将他庞大的系统性地对民主公共性的研究进行到底；因为没有第二个人像他那样，为了尽可能对民主公共性的现状有一种现实的描述而尽力回避所有警告性或规范理想性的倾向。参见彼得斯所计划的研究意图：Hartmut Weßler/Lutz Wingert, “Der Sinn von Öffentlichkeitsforschung: Worum es Bernhard Peters ging. Eine Einleitung”, in: Peters, *Der Sinn von Öffentlichkeit*, a. a. O., 第 11 ~ 27 页。

为公众对这些事件作出自己独立的咨询和思考提供一种依据；这类不入俗套忠诚于他们的民主职责、作公正和启发性报道的新闻机构，如果在它们的组织形式上越是不依赖于政治团体的影响，越是不依赖于私人资本对利润的追求，那么它们就越是能够更好地实施它们的民主职责。这最后半个世纪的历史经验告诉我们，要想长期保证这种不依赖性，这类大众媒体组织必须服从公共媒体法，就如许多欧洲国家的广播和电视仍保留着它们最初的状态一样，受公共媒体法的管制——只要看一下这些受制于公共媒体法的新闻机构的节目单就能知道，他们能够在街头小报普及化的倾向中不使自己成为纯粹盈利性的新闻渠道。^①从这个意义上来说，人们迟早会对民主意见交换提出这么个问题：鉴于今天在欧洲几乎所有独立的报刊都面临着一种生存的危机，是否必须为报刊业寻找出一条媒体新闻法机制化的道路；^②在对这些问题未来前景的讨论中，意大利的情况可以有让人震惊的威慑力，“文化工业”篇章中最黑暗的幻影，在一个启蒙辩证法（*Dialektik der Aufklärung*）的国度现在变成了确确实实的现实，寡头垄断所操纵的媒体权力已经成功地进入到了政府的最高层。^③

① 在一种强烈要求以公共媒体法对大众媒体进行监督的呼声中关于电视方面的例子，参见 Cass R. Sunstein, “Das Fernsehen und die Öffentlichkeit”, in: Lutz Wingert/ Klaus Günther (Hg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft. Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt/M., 2001, 第 678 ~ 701 页。

② Jürgen Habermas, “Medien, Märkte und Konsumenten-Die seriöse Presse als Rückgrat der politischen Öffentlichkeit”, in: ders., *Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI*, Frankfurt/M., 2008, 第 131 ~ 137 页。

③ Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, a. a. O., 第 128 ~ 176 页。

意大利最近的发展清楚地表明，即使西欧稳定的民主也没有准备好对付公众决策领域干涸的危险，一旦纯粹牟利的大众媒体急剧增加，^① 就是保障舆论多元化的新闻法对民主大众的处境也不会有多少改善。在新闻界中那些仍然坚持自己民主职守的新闻机构不仅要为它们开明的读者、听众，或观众提供综合性信息和背景知识，并且也要能够反过来把他们看成是自己批判性的和愿意学习的手；因为传播媒体和媒体评论间的关系从一开始——信息交流这个词的组成就已经告诉我们——不是仅仅为单方面提供信息，而是相互的交换所设想的，在交流中评论的一方也应当给予传播信息的一方一些知识形式上的建议。要使这么一种相互给予启发富有效用，现在就取决于接受信息的大众具有多少学习和批判的能力，能够从自身出发提出相应的批评，从而对新闻报道施加自己的影响；可以这么说，具有这种能力的读者圈越小，那么这种信息交流程序就越会在社会的上层进行，最后成为仅仅是一种知识分子层次中的事情。20 世纪上半叶，还有工人运动的公众性作为一种文化上的抗衡力量，而现在则完全由知识分子精英来承担监督大众媒体遵守职业道德守则的责任，并且这一趋向显得越来越不可抑制；与此同时，欧洲一些有质量的报刊以及公众性电视台、广播影响舆论的节目也与越来越多的民众失去了直接的联

① 关于这类分析，参见 Gian Enrico Rusconi/Thomas Schlemmer/Hans Woller (Hg.), *Berlusconi an der Macht*, München, 2010。比较新闻性，但值得一读的报道，参见 Birgit Schönau, *Circus Italia. Aus dem Inneren der Unterhaltungsdemokratie*, Berlin, 2011。

系，或是缺少必需的教育前提，或是因为经济的窘迫，或是由于时间的紧迫，使得民众不可能再对新闻报道中的信息和开导内容做一些反向思考。^①

新闻、广播和电视不断层次化的趋势中，即使比较上层的新闻报社广播电视也无法避免媒体的这种把自己局限在一定的读者或听众观众的层次上，但与此同时一个不同于上层的“下层阶级的市场”却在不断增长和扩展；一百年前英国、法国或德国在无产阶层的民众中还能建立起一种独立的、有着阶级意识的媒体公众性，今天却到处都是广告业以大量资金共同资助的娱乐新闻，这些出于冷静算计、纯粹以解除大众精神压力需要为目标的娱乐新闻，甚至连它们的形式都没有民主的合法性。被德国那些自以为是受过较高教育层次的人以错误的语言表达为“下等阶层的电视”，却把越来越多涌来的移民——不仅国家而且也没有某个私人特意有目的地去关心过这个问题——都吸引到媒体传播的这种低下的水平线上，并且以这种方式获得了极大的经济发展；那些移民由于缺乏语言和文化知识，或是只能看一些他们原先国家的新闻报道，或是只能看一些简单的、以刺激视觉为表演方式的、比较容易看懂的电视节目。这也解释了纯粹以声音、没有任何视觉娱乐刺激的电台广播，为什么能在欧洲范围内对广播网络的开放中，至今还能作为唯一一个没有完全被以盈利为目的的娱乐业的文化下滑的旋流所淹没的大众媒

^① 参见 Benjamin J. Page, *Who Deliberates? Mass Media in Modern Democracy*, Chicago, 1996。

体生存下来——至少在这一点上，贝托尔特·布莱希特（Bertolt Brecht）是很有道理的，他那时就猜测以听众为主要对象的电台，对于资本主义的利润追求有着相当的免疫力。20世纪的大众媒体在仍继续进行着活动的国家信息交流空间，^①出现了一种（九柱戏的）柱或保龄球锥形的形象，在这个锥形的尖顶站立着一小群受过高等教育并且对媒体感兴趣的分子，他们借助于一些相对比较可信的新闻报道相互一起了解探讨社会的问题，而在这个长长的锥形体最底层的民众，几乎再也得不到什么真正需要的信息；在九柱戏这个锥形体两极之间变得越来越细的那个中间，有着一个看不见的界限，它是在媒体中进行商榷性决策的民众团体与把自己排除在商榷决策之外但又人数非常众多的民众团体的分界线。但是这么勾画出的今天国家内部的信息交流空间，肯定是不够全面的，我们已经在前面提到过，因为有越来越多的政治信息从外边越过民族国家的边界渗透进来，出现在不断扩展的网络上被人们讨论和评论；与一个国家内部的政治公众性的社会层次化过程相对的，是当代在全球范围内正在形成的去层次化公众性的趋向。

这种跨国信息交流团体的开路先锋，无疑是自20世纪最后十年来新建立的一些非政府性组织，这些组织在各国贸易日益增长的相互依赖和耦合中看到了自己的历史任务——与政治上志趣相投的人一起结成全球性的网络联盟，对一些

^① 关于彼得斯的观察，参见 Bernhard Peters, "Nationale und transnationale Öffentlichkeit-eine Problemskizze", in: ders., *Der Sinn von Öffentlichkeit*, a. a. O., 第 283 ~ 297 页。

已经无法在一个国度内解决的社会弊端、困境和不公正加以揭露，并找出解决的方法；这些作为新的集体活动的联盟在政治舞台上的影响越来越广泛，他们中有不以盈利为目标的出版社，从自己出版社的所处地出发，依靠信息提供人员的帮助对全世界的侵犯人权的情况进行追踪和报道——在这里值得一提的是由大卫·艾格斯（Dave Eggers）参与组织的卓越的系列报道见证人之声（Voice of Witness）——^①以及一些已经在国际上以正式谈判代表出现的大型国际组织，如国际大赦组织（Amnesty International）、无国界医生组织（Ärzte ohne Grenzen）或绿色和平组织（Greenpeace）。当然这些组织如果没有一种能够迅速传遍全世界的新的信息交流媒体，也就是不仅在速度上，而且以无处不在和自发的特性远远超越以往任何大型媒体的信息交流手段，那么这些在全球从事活动的非官方组织也就不可能会有这么迅速这么富有成就地成为国际性组织：建立在数据技术上的互联网超越公众信息交流的国家边界，就像是在玩游戏一样，使得全球性的信息交换根本无法再加以监督，人们现在还完全无法预料在民族国家框架内的公众性与超越国界的公众性之间的相互关系日后究竟会有些什么新的变化。

互联网帮助单个的个人在他与别人隔绝的情况下，坐在电脑前，就能直接与世界上的其他一大群人进行交流，在原则上只是他自己的数据处理能力以及他自己激起别人注意的

^① 参见大卫·艾格斯最后一份调查，Dave Eggers, *Zeitoun* (2009, 德语版: Köln, 2011) veröffentlichte Liste der Publikationen des Verlages Voice of Witness: 同上, 第 363 页 ff.

能力，决定了同他进行交流的人的数量；虽然这样的交流并不是全方位的，但却能几乎不受任何监控地与别人对各种题目交换意见，从私人的事务一直到犯罪的阴谋诡计，并且也不一定自然而然就有着政治公众性的内容。但是现在似乎对互联网的政治性使用却极为流传并且成了常规，导致在世界范围内出现和存在着一种无法估计参与人数的数据网络性的公众性，它的生存期，它的范围，和它的职能都得根据它自身的诱因而各不相同和有所变化：一次是——如果是围绕着一个短暂性的事件——那么也可能几天以后就一切都消失了，而另一次却因为集中在一个重要的公众性问题上，它就会随着时间的延续就像一个无法辨清人数的秘密团体。^① 这种新的网络公众性有着一个流动的、连参与它的成员也无法估量的外部边界，有着一种新的功能特性，也有一种对所有民族性信息交流空间的替代性：每时每刻都会有一个另外的人用一种结结巴巴的英语加入到每时每刻都在无限扩大的沟通程序中去，又以自己的参与使这个沟通程序继续编织下去，而且在最初时间也绝不会有人去关心这个人的来龙去脉，因此在网上这么形成的团体实际上并不是超越国界，而是混乱的和非地域性的。

这种没有边界，没有区域的网络公众性的代价，自然是几乎失去了所有理性的制约，在传统的民族框架内的决策过程中，以媒体为中介的信息交流或是亲自参与讨论的个人意

^① 为我们提供了一个很好的概貌，参见 Stefan Münker, *Emergenz digitaler Öffentlichkeit*, Frankfurt/M., 2009。

见至少还必须受到别人或是普遍的或是具体的考察；在新闻报社对它们发表的文章或电视台对它们公布的政治信息负责的情况下，至少还能反射出一些以理想方式经过权衡的各种意见，在政治谈话中至少还有其他参与者的反映，这都会在一定范围内对个人的意见进行普遍性的检验，并且只是以理性解释的形式进入到公众性的决策中去。而今天在 World Wide Web（万维网）上堆积起来的比较混乱的公众性网络论坛，甚至连这么一丁点的监督也没有，不仅是因为可以随时中断信息交流，而且也因为人们不必一定去跟踪一个匿名者的反映；当然高度聚焦于客观事实的网络公众性不能算在此类之中，这些以客观事实为本的网络有着必要专业知识，也承受理性约束；而那些泛滥的网络团体，不对参与者的进入作任何限制，也让最荒唐的观点不加任何评论的在里面广为传播；这里面的意见形成不仅是不定型的、不需任何理性的理由，而且也所有可疑的和反民主的个别意见与集体行动提供了方便。

在西欧国家有一些人数不断增多的群体，由于我们已在前面分析过的原因，而被排除在传统媒体关于重要的公众性问题的讨论之外，现在通过互联网在总体上提供的众多可能性，找到了进入公众性舆论的形式；人们只要有一个电脑和进入数据网站的诀窍——当然如果经济窘迫，这也不一定是件自然而然的事——就可以不费劲地得到自己需要的政治信息，也能与自己偏爱的网民群体联结在一起。只是实验性的研究还没有清楚表明，从长期来看，这种对数据平台越来越普遍化的使用，会给社会带来些什么政治后果；一种论点

是：人们使用互联网，会越来越远离与政治相关的论题；另一种相反的论点是：互联网会激发民众参与政治决策的再次复兴；还有一种不一定不可信的数码鸿沟（Digital Divide）假设，认为由于使用新媒体方式的不同而造成的社会分裂，更强化了原先就已存在的民主参与的差异性。^① 尽管这样假设在目前还没有得到经验性的证实——可能是涉及一个如果不加入普遍假设几乎无法回答的问题——但有一点是不可质疑的，即在互联网中参与政治活动，不管是建立信息交流网络还是在里面追踪一些政治问题，都肯定会超越国家的边界，因而与对民族国家内问题的决策相比，更有利于对一些国际性问题作出决策；任何媒体都不能与电脑相比，由于电脑的无区域性，所有通过它而进行的主体互动，特别适合于形成有主题或思想特性的公众性，这些公众性已经经过了所有民主程序的传统论坛，互联网现在可以对它们进行更广泛的讨论。^② 另外也应该在这里提到，互联网在那些专制的国

① 关于第一个论点，参见 Anthony G. Wilhelm, *Democracy in the Digital Age*, London, 2000；第二个关于“复兴”的论点，参见 Lawrence K. Grossman, *The Electronic Republic*, New York, 1995；关于“数码鸿沟”的论点，参见 Pippa Norris, *Digital Divide*, Cambridge/New York, 2001；参见 Heinz Bonfadelli, “The Internet and Knowledge Gaps: A Theoretical and Empirical Investigation”, in: *European Journal of Communical*, 17 (2002), H. 1, 第 65 ~ 84 页。关于这各种观点讨论的概况，参见 Martin Emmer/Gerhard Vowe, “Mobilisierung durch das Internet. Ergebnisse einer empirischen Längsschnittuntersuchung zum Einfluß des Internets auf die politische Kommunikation der Bürger”, in: *Politische Vierteljahresschrift*, 45 (2004), H. 2, 第 191 ~ 212 页。这两个作者提供的实验数据表明了一种“良性循环”的趋势，即已经存在的参与政治的意愿通过互联网的应用而得以加强，同上，第 207 页 f。

② Peters, “Nationale und transnationale Öffentlichkeit”, a. a. O., 第 288 ~ 295 页。

家也经常能够为在国家框架内从根本上形成一种反向的公众性作出了贡献——人们只要想一下最近的埃及革命，或者伊朗的民间反抗，就会对互联网的效用有一种生动的印象。

不管人们今天对互联网的政治效用有怎样的实验性估计，不管它是否有着一种积极的方向，还是一种平息的效用，它的去区域性力量证明了它在当前的变革中是公众性意见和决策所要求的国际化的最强有力的启动机。各个国家相互间不断增强的依赖性，以及由此而带来各个国家政府主权的递减，经济、社会和文化交换关系的国际化，如我们所看到的那样，所有这些都会要求一种民主的合法性，而现存的那些政治信息交流的形式已经不再能够满足这些要求了；民族国家自我立法的集体，早已不再与对政治作出事实决定的那些人的圈子有认同性了，因此需要在更大范围内形成一种超越国界的公众性，让人们在其中共同获悉那些将要实施的决定，并弄清这些决定的合法性。当然当代的另外一些发展也促进和加快了这类超越国家界限对公众性论坛的扩建：大众旅游不仅在世界范围内传播了文化和大都受美国影响的生活方式，而且也增进了关于好的和正确的政治理念的国际交换。传统新闻媒体报道在最近几十年来显著的国际化，扩大了各国间相互对一些只有通过协商才能解决的问题的认知——但是互联网的整个行动方式，使得今天没有任何一种其他的方法能够比它更适合于去建立超越国界的信息交流共同体。

只是这种新的媒体有着很强的离心力，它会使得当代民族国家内部的民主力量更加分散。人们这么说，互联网帮助

人们将自己个人的民主意见向外转移到谈话论坛和网络互动中去与别人进行交换；但这又可能造成在公众性决策内部失去了团结互助的能量和愿望，而这为抵制公众性不断增长不断分层化，即将民众不断分裂为不同的阶层，又是极其必要的。借助于我们在这一章里已经应用过的一些指标，我们可以这么来表达这件事：由电子数据所带来的政治信息交流的空间扩大和超越界限，可能会出现一种自相矛盾的结果：一方面促进了公众性超越国界的发展，但另一方面也可能在已经成熟的民主中毁坏或至少是削弱政治文化，而正是这种政治文化至今一直在集体自我立法的空间里，起着激励所有公民进入到道德努力中去的作用；这两个过程不仅相互交叉，而且严格说来也是相互抵触背道而驰的，因为国际化枯竭了一些国内的规范资源，然而正是这些规范才使得一个国家内公民间的团结互助成为一件可以想象的事。^① 如果正如我们分析的那样，这两个过程真的在事实上相互抵触，那么我们先前提到过的那个将越来越多的民众排除在民族国家决策程序之外的问题，不仅得不到解决，而且还会越过那些被政治边缘化威胁的社会底层的民众——那些新的服务行业的无产者，移民团体和社会救济领取者——形成一个跨国界的交换意见和进行民主决策的空间，而这个空间恰恰并不有利于解决区域性的社会底层民众的窘迫困境；这种情况对于一群以

① 以正义理论，而不是以媒体社会学的角度来分析这种没有国界的公共性和被排除在民族国家公共性以外的少数民族之间的越来越大的剪刀差的过程，参见 Paul Dumouchel, *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, Paris, 2001, 第6章。

国际化为定向的精英来说，他们的民主自我立法的社会自由会变得更大，而对另一些人来说，因为无法进入公众性重要信息和主题的空间，他们的社会自由度反而更小了。当然，这两个过程究竟怎样在事实上往两个相反的方向发展，只有当人们能够对民主关系中一种得以证明的政治国际化的文化前景作出恰当估计的时候，才能回答这个问题；在我对这些问题作最后的短暂观察之前，还必须先作出重构性的检验，这种表现为跨越国界的过程是怎么进入到一种从一开始就被认为是实现民主自我立法自由的机制中去的：民主的法制国家。只要我们提出另一个，也就是民主决策社会自由的第六个条件，这个条件作为一种特别的前提至今还没有提起过，因为它实际上已经部分地内涵在第一个条件之中了，那么为这个机制性领域设想的职能就会显示出来：那些通过意见争辩的信息交流而相互补充的社会成员，必须在实施他们的社会实践时能够具有这样一种构想——他们的决策有足够的能量，确实能够在社会的现实中得以贯彻——那么那个应当保证他们的信念拥有这么一种效用的，就是在 18 世纪和 19 世纪政治革命中出现的民主的法制国家。

民主的法制国家

黑格尔在他《法哲学原理》最后一部分勾画了一个完全不顾及公民参与可能性的君主立宪国家的基础，与黑格尔的这种构思不同，自法国大革命后的现代国家，被启蒙了的时代公民大都看成是一个——用涂尔干和杜威的相同语言来表达——“智慧的组织”，它应该把人民通过民主协商形成的意志以明智

和实用的方法加以恰当地转换。但是在 19 和 20 世纪关于国家宪法的讨论中，自然为这么一种国家反向依赖于公众性决策的原则加上了许多各种不同的解释，一种是比较偏向于卢梭所勾勒的公民直接投票，另一种又比较赞成典型的自由主义模式应当由立法机构的代表来决定。在这个对我们有着指示意义的传统中，国家以它的政治行动来加以转换的，应当是公民们相互沟通的社会自由的结果，但是不仅涂尔干、杜威，而且哈贝马斯都认为这种国家和公众性的关系，既不是全民投票表决也不是议会代表道路，而完全是另一种模式。^①

这第三个构思模式——为了再次强调它的意义——建立在一种国家应当承担实施社会自由的可行性的思想之上，按这个模式，公众性意见和决策的结果并不要求国家机构由于它假设的同一性而对它作一对一的实施或由于它经验形式上的不可靠性而必须先由议会代表对它加以理性化；而是要求应该以一种真正有着功能效用，能够满足它们自身的规范要求的公众性为前提，在不断研究（*permanente Forschung*）（涂尔干和杜威）或讨论活动（*Diskussionsveranstaltung*）（哈贝马斯）的决策程序中，构成一种经常可以修正的、必要时也能通过妥协而达成的共识，然后由担负政治责任的立法机构按严格民主程序将这种共识给出的方向指示转换为有约束力的决定。因此国家机构应当在关于国家的构思中把所有规范性的关注先暂且放下，转移到一种公民们自愿的自我立法的条件中去，也就是我们已经作过规范性重构的那个领

^① 参见 Habermas, *Faktizität und Geltung*. a. a. O., 第 208 ~ 237 页。

域；只要所有参与者不能够享有一种参与、支配足够信息和享有最大可能自由的同等权利，在这样的前提下进行的在那个领域聚集了的研究活动或商榷需要，不仅涂尔干和杜威，而且哈贝马斯都确信，现代国家没有以人民的名义所作出的每个决定，即使非常有保留也可以说，这些决定不具有足够的民主合法性。出于这样一种反过来的逻辑理由和依赖关系——不是国家创建了公众性，而是公众性创建了国家，杜威特别强调这一点——^①导致的结果是，所有作为现代宪法国家基本的要素，特别是它的法律宪法和三权分立的任务是，要求国家应当以人民的意志为自己的前提，保护它，并转换它；对涂尔干来说，国家第一个同时也是它重要的任务是，对那些公民们自己已经在原则上为了达到一种不强制的自我立法目标而相互认可的一些权利，加以机制化和扩大；^②而哈贝马斯在大约一百年之后，以这种思想来陈述了国家机构中司法、立法和行政三权分立的理由：三权分立应当保障一种相互间的监督，它唯一的和全部的职能是对人民经过商榷而达成的多数人意见进行可考察的和中性的转换。^③在这样的规定中，现代国家被设想为是相互承认各自拥有判断能力的社会成员为实现自己的社会自由所需的预先构想的条件：国家是一个“反射性组织”或是一个政治机构的网络，那些相互进行这信息交流的个人们，能够依靠国家的

① Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*. a. a. O., 第 46、第 53 页。

② Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, a. a. O., fünfte Vorlesung, 特别是第 89 页。

③ Habermas, *Faktizität und Geltung*. a. a. O., 第 209 ~ 237 页。

帮助，把他们通过“试验性”或“商榷性”获得的一些道德的或客观的解决社会问题方法的构想 in 现实中进行转换。

但是这三个作者中没一人确实相信，国家机构事实上的行为确实能以这么个模式来加以解释；涂尔干在他那个时代对法国这个国家的怀疑，是众所周知的，^① 在杜威那里我们已经看到，国家对资本主义市场取消限制而危害了公众性，^② 而对哈贝马斯来说，当代国家的民主逆差（*das demokratische Defizit*）甚至是他整个政治理论中的一个重点。^③ 法制国家植根于它的公民们相互沟通的决策中这么一种规范性思想，在任何情况下只能作为一条虽然历史上早就机制化了因而也有着合法效用的准绳，它能够帮助人们经验性地衡量，那些国家机构在怎样的程度上完成了指定给它们的任务；这里没有引进一种理想化的意图，也没有以一个纯粹的道德概念来超越现实，而只是一种思想的历史出发点，自法国大革命以来西欧在原则上都已经普遍接受了这种思想。对我们来说，这就意味着我们现在可以把它看做是方法上的指南而能够作为我们自己的规范性重构的基础；因为借助于这种思想的指示，我们能够基于现代国家的合法性前提，而把现代国家理解为一个“组织”或是一个结构化的

① 参见 Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, a. a. O., 第 135 ~ 139 页。

② Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, a. a. O., 第 152 页 ff. 杜威批判资本主义更详细的一些考虑，参见“Liberalism and Social Action”，in: ders., *The Later Werke*, 第 11 卷，1935 - 1937, Carbondale/Edwardsville, 1991, 第 1 ~ 65 页。

③ 可以参见的文稿，从 *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Frankfurt/M., 1973) 到 *Faktizität und Geltung* (a. a. O., 第 516 ~ 537 页)。

对经过民主商榷的决策作实践转换的机构，因此我们也有了一种依据，也在这个国家行动的领域里查找实现社会自由的机会。从一种道德清醒、现实的历史描述角度出发来看，现代国家自建立以来的发展只能看做是一种软弱无力的合法暴力的一个持续发展过程。在我们的规范性重构的进程中，我们（没有特别去强调）总是遇上一些历史的事件或过程，在对这些事件或过程的回顾中就能看到，它们的存在似乎就是为了证明，国家组织的支配权正在逐渐扩增：以确定国家税收投入战争目标为开始，间接地把各民族种族强制性地统一进民族国家的结构中去，然后是装模作样地表现出一些殖民企图，接着是找出一些制定控制福利国家措施的理由，最后是在国家动员德国人民为民族社会主义进行种族大屠杀的演示中告以结束。我们暂且放下一些相反方向的趋势，而是先通过这些现象抓住国家管辖权和监督权不断扩张的这条红线，就几乎可以把民主的法制国家的历史描述为，是一个最初被设想为一种器械手段的违反常规的过程，是一个以自我为目的，只是从事着自己权力扩张的大型组织；“社会民主”历史时期的社会国家和“第三帝国”的专制国家之间的区别，夸大地说，只是对“臣民”的控制手段“软”和“硬”的区别。^① 这种极端的，从局外人的角度来看待历史的好处是，为反对幻想的构成做好了心理准备，但它的代价也很高，因为被夺取了对这些事件评价，特别是规范性分层

^① 这令人吃惊的表达，参见 Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, a. a. O., 第 29 页。

的可能性；如果放弃把现代法制国家至少违反实际的回归到它对公众性决策的追随和保护的任务上去，那就根本失去了对国家行动在这个领域的进步和退步、规范的成就和错误的发展作出评判的机会。

从相反的规范性角度来看，就能很显然地看到现代国家的合法性义务，因而再也不允许对前面所提及的那些单方面形式暴力和监督的想象加以否认了；但是这里也改变了它的历史角色和意义，因为它现在不再是作为一种内在的增强权力的倾向的指示器，而表现出是对借来的强制权和暴力权违法的，并且经常出于私己利益地滥用。在民主指派给它的活动领域的第二点上，法制国家特别容易违反目的地滥用民主转交给它的垄断暴力的权力：它可以一方面对我们开始时描述的国家模式施加给它的在公众性领域里保护和扩展民主决策的职能，不完全地或只是有选择地执行，但另一方面，它又能够试图将这类话语性自我立法只是单方面的或甚至是“党派性”加以转换；国家回归到民主公众性的这两个铰链点上的选择性越大，越是很确定，那么因此就可以猜测，那么它就越不可能完成它的合法任务，甚至会成为一个“满足”特殊社会利益的“组织”。^①当然，这样一种只是

^① 为了有成效地规范性重构法制国家，我在这里使用了奥非（Claus Offe）四十年前发展的关于国家行动“阶级选择性”的概念，参见 Claus Offe, “Klassenherrschaft und politisches System. Zur Selektivität politischer Institutionen”, in: ders., *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt/M., 1972, 第 65 ~ 105 页。以及很有帮助的是参见 Peters, “Staat und politische Öffentlichkeit als Formen sozialer Selbstorganisation”, in: ders., *Der Sinn der Öffentlichkeit*, a. a. O., 第 31 ~ 54 页，这里：第 49 页 f。

第二篇 自由的可能性和自由的真实性

单独针对“选择性”的想象模型还是不完全的，因为没有去注意其他的可能性，比如国家也能够以直接或间接的方式对民主决策的过程施加影响；将受公共媒体法保护的电台用来为法西斯宣传或是纳粹国家的政治恐怖的目标服务，这只是在我们对民主公众性的规范重构中遭遇到的国家担当一种主动压制角色的一些特别极端的例子——现代的、按要求已经是“民主”的国家还有许许多多这类的违法的暴力实践。^① 国家权力的第三个目的异化可能性，是利用它的权力有针对性地去压制或影响公众性舆论；只要从规范的角度来观察国家行动的一种民主合法性需要，那么就很明显，国家的这种行动违反了它的目的性。是“目的异化”，因此也就是非法地行使了它的权力；如果在历史的回顾中把法制国家的这么个概念去掉，如福柯（Foucault）的权力理论或是以一种“现实”的方法来描述历史，^② 那么国家的“选择性”和法律外的暴力行动都似乎是现代国家完全正常的行为。

现在我们进入到一种规范性角度中去，在那里面感受到了国家的许多这类反规范的现象，我们就能够运用这些充分

① 一些以评论形式出现的很有启发性的报告，参见 Alf Lüdtke, “Genesis und Durchsetzung des ‘modernen Staates’ . Zur Analyse von Herrschaft und Verwaltung”, in: *Archiv für Sozialgeschichte*, 20 (1980), 第470~491页。关于通过宪法国家实施的殖民暴力，参见 Susanne Kuß, *Deutsches Militär auf kolonialen Kriegsschauplätzen. Eskalation von Gewalt zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Berlin, 2010。

② 参见 Michel Foucault, *überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M., 1976; 以及 Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M., 1989, 第6章。关于现代归结发展的“现实主义历史描述”，参见 Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, a. a. O., 第4章。

的事实，以社会自由的现实性为主线对现代国家的历史作扼要的重构，并且不会因此而陷入在道德的幻想之中。在我们必须作为重构主线出发点的那个历史阶段，我们马上就在马克思和恩格斯《德意志意识形态》著作中简洁地称之为“虚构的‘普遍’利益的国家”：^① 19世纪前三十年是一个从绝对的君主制转换到现代法制国家的过渡时期，那时几乎所有的西欧国家都按法兰西共和国的榜样，建立了中央集权、组织严密的官僚国家机器，虽然这些国家集权在理论上应当为全体人民的利益运转，但事实上却因为集权国家不再分散的权利，而导致经济实力强大的阶层能够轻易地利用国家机器来谋取自己的私利；所有对再生产的保障和管理事务，都在政治机构中进行操作，并且所有这些都以一种几乎没有关注重点的综合性概括和马上要加以实施的形式，如法国由亲近国家的市民阶层，或者如英国由招募的市民和贵族统治精英来决定，哪些是重要的，哪些是有利的。这些国家机构的统治权力根据不同国家的情况而有不同，有的比较集中在国民议会，有的集中在把三权集于一身的政府组织，也有的是掌握在君主王室手里；这些新的国家机构只是非常缓慢地设立了作为基本法的宪法，它应该赋予公民以权利，从封建等级社会的臣民终于成为一个民主共同体的有着同等权利的公民。^② 但是我们在对民主公众性重构的概括中已经看

① Karl Marx/ Friedrich Engels, “Die deutsche Ideologie” (1845/46), in: dies., *Werke*, 第3卷, a. a. O., 第9~530页, 这里: 第34页。

② 关于西欧宪法立法的各种不同的途径, 参见 Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, a. a. O., 第410~426页。

到：在大多数国家，当时赋予公民的这种权利是多么单薄，排除大多数人，只是单纯形式上，而且只是给予社会男性成员的——我们在这里列举一个非常显然的例子，法国在大革命后的1791年就有了这样一个宪法，但将近七分之二的人因为缺乏经济的独立，而被排除在选举权之外。^① 公民们在社会领域里能够通过意见争辩而构成一种共同的意志，从这个意义上来说，19世纪上半叶没有一种即使是做到这一半的公众性；如果有这么一个公众性，也只是中产阶级的或贵族的男性成员才能参与，^② 他们自然是通过其他的、非话语性的方式来对政治施加影响，而工薪依赖阶层的民众尽管有现存的发掘民意的联盟，仍然不能通过正式的途径影响议会或议会代表。有一种想象，认为现代国家在那个历史阶段已经只是有选择地去关注一些特定的公众性民主决策，自然比较容易把人引向歧途：因为那个时候，根本还没有必要对信息和主体作这样一种选择性加工；那个时候需要通过政治来解决的问题，主要是领导经济阶层的少数人公开表述的一些问题。

可以这么看，刚刚建立起来的宪法国家只是在纯粹字面的意义上，才是一个“公民的”国家，它对特殊阶级利益进行比较直接和不做选择的实施转化所造成的阴暗面是，构

① 关于西欧宪法立法的各种不同的途径，参见 Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, a. a. O., 第413、第432页。

② 关于德国的概况，参见 Jürgen Kocka, “Zivilgesellschaft in historischer Perspektive”, in: dres., *Arbeiten an der Geschichte. Gesellschaftlicher Wandel im 19. und 20. Jahrhundert*, Cöttingen, 2011, 第192~202页；特别是 Nancy Berneio/Philip Nord (Hg.), *Civil Society before Democracy. Lessons From Nineteenth Century Europe*, Lanham, 2000。

成了以政治排斥和惩罚工人阶级为目标的警察或军队，无论如何是中央集权可以支配的一种暴力行使权。^{①②}七月革命推动了进一步议会化运动，并且不久也席卷了许多其他国家：人民代表的立法作用在各议会中得以强化，而君主的权力则下降了，以致在英国、法国、比利时或荷兰都出现一个民主法制国家机制结构的粗略轮廓，当然仍会罩上君主制要素的面纱，但是已经以人民的自我立法为原则了。^③只是德国还暂时与政治体系的议会化道路隔绝，因为直到1918年结构上高于民主决策的君主制走了一条不稳定的独特道路。^④

但是在欧洲宪法国家通过政治起义和知识分子的努力而推动的民主化过程，政治公众性作为一个非强制性决策领域并没有相应平行地提高地位和解除限制；在19世纪下半叶，议会代表的立法职能越强大，那么也许可以说，我们前面指出的那两个特别类型的选择机制也就开始有着越强大的效用。不仅是因为，逐渐民主化国家的立法机构不采取任何措施或不作任何努力，为工薪阶层的成员或是组织起来或是按

① 参见 Alf Lüdtke, "The Role of State Violence in the Period of Transition to Industrial Capitalism: the Example of Prussia from 1815 - 1848", in: *Social History*, 4 (1979), Nr. 2, 第 169 页 ff. 关于这个主题，参见 Lüdtke, "Genesis und Durchsetzung des modernen Staats", a. a. O.

② 这个学说的关键性作者，参见 Benjamin Constant, "Grundprinzipien der Politik", in: ders., *Werke*, 第 4 章, Berlin, 1972, 第 9 ~ 244 页, 第 2 章。

③ 关于各种不同的发展道路，参见 Rainhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, a. a. O., 第 5 章, 第 1 节。

④ 同上, 第 426 ~ 431 页。

第二篇 自由的可能性和自由的真实性

照法律参与公众性决策提供可能；而且也因为，尽管这期间已经开始了对于议会中德高望重的绅士——一种纯粹的阶级统治的表现——加以补充或替换，尽管大多数国家已经在法律上承认了政治党派作为民间社会和国家之间的中间组织的合法性，但是几乎到处仍是把工人运动的组织排除在这样一种公众性的生存权利之外。选举权仍然只是为经济独立阶层的男性所有，“底层民众”以参与民主意见和行动为目标的政治起义，很少不被军队暴力所镇压；直到今天仍难以令人置信的，并且就像一种康德的历史预兆，是1871年对巴黎公社的镇压。^①但是在把工业无产者、农民或早期的小职员等无产阶级很自然地排除在表达意志之外的地方，至少仍有一些反对运动，以及一份出版量很大的大众新闻报纸；只是即使在公众性中反映出一些民众关心的问题，议会机构也会因为事先的选择机制很少获知；特别是那些普遍被称为“社会的问题”，在经过了占有主导地位的，打着民族印记的价值和官僚程序逻辑的筛选机制后，只有一小部分才最终进入有“市民代表”的议会加以讨论。^②

与此同时，也就是在19世纪最后三十年的这个历史阶段，法制国家也在它最初诞生时那个概念的意义上对它的各

① 马克思当时就已经知道了巴黎起义的历史意义，参见“Der Bürgerkrieg in Frankreich”，in: Marx/Engels, *Werke*，第17卷，a. a. O.，第313~365页；以及 Pjotr L. Lawrow, *Die Pariser Kommune vom 18. März 1871. Geschehnisse-Einfluß-Lehren*，Münster, 2001。

② 关于德国，参见 Tennstedt, *Vom Proleten zum Industriearbeiter*，a. a. O.，特别是D章；关于法国，参见 Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage*，a. a. O.，v. a.，第5章。

种机构开始了一种加速分化和建构的过程。伴随着国家议会权力扩增的，是一个管理机构的继续集中化和严格官僚化的过程，因为由于公众性的压力，议员们也慢慢不断开阔了自己对社会问题的关注，这样也就使得国家要解决的问题的数量也越来越多；德国当时和意大利一样终于形成了一个民族统一的国家，可是当时仅仅在德国，在德意志帝国刚刚建立不久，就至少新建了半打国家部门，这些部门现在在君主立宪政府的督察下所担负的处理事件的职能，而在那以前这样一种特殊的关联需要根本被认为是不必要的。^① 德国的这种管理机构的增多以及它们与两个国家机构相比所拥有的相对独立性，实际上是一种在西欧那些较早建立民族国家已经早就开始的、政治分化的过程，它表现出国家的行动有了一种新的类型，并且从现在起将会对民主法制国家的发展有着重要的影响。虽然在这之前，欧洲国家的政府也曾对经济领域和社会基础建设施加强有力的，比自由放任国家（Laisser-faire-Staat）的形象给人的暗示要强得多的干预，比如修建资本主义追求利润总体上所需的交通要道，承担绝大多数民众最低生活需要的补偿，或是发起征服殖民地的战争，^② 但是这样一种比较间接，只是偶尔实施的行动，

① 参见 Jürgen Kocka, “Nation und Gesellschaft in Deutschland 1870 bis 1945”, in: ders., *Arbeiten an der Geschichte*, a. a. O., 第 241 ~ 255 页，特别是第 243 页 f. 关于德意志帝国政治体系的总的发展，参见 Hans-Ulrich Wehler, *Das deutsche Kaiserreich 1871 - 1918*, Göttingen, 1973.

② 参见 Dennis Sherman, “Governmental Responses to Economic Modernization in Mid-Nineteenth Century France”, in: *Journal of European Economic History*, 6 (1977/78), 第 717 ~ 736 页；特别是第 187 ~ 208 页。

现在却转变为是一种持久控制的干预政治。特别是实行属于社会政治的国家福利制度，是否可以追溯到直到现在的单纯“中产阶级”国家的一种不断增长的监督需求，或是可以追溯到议会对公众压力的反映，对于这个问题，我们已经在劳动力市场的历史中作了研究；真相可能是在中间，既是迫于工人运动的强有力反抗，也是因为法制国家想尽可能扩大自己的权限。

19世纪80年代在德意志帝国实施的社会保险制度为国家社会政策的诞生准备了重要的前提，到19世纪末也稍稍给予了工人群众一些参与政治的可能性，但是我们绝不能过高估计这些变化的民主效用；西欧国家也开始实施一种经济上的最低保障，帮助民众在失业、生病或年老时仍有一定的生活保障，^① 这些措施虽然开阔了政治活动的空间，也肯定增强了民族属性的情感，但在总体上仍是既没有广泛普遍的选举权，也没有保障舆论交换自由的法律措施。尽管按现代宪法国家的机制性思想，现代宪法国家应当有责任把所有成年的公民吸引到民主决策的程序中去，但它的立法却至今仍是依靠在经济精英、民众党派和政府之间一种相对小范围，以议会为中介的协定。现在必须又一次提起，国家机器越来越多各自独立的官僚主义极大地助长了在政治上继续排斥工人阶层，并因此而维护一种政治上的阶级统治。尽管按宪法的规定，国家机构应当中性地行使法律使命，并且接受政府

^① Hans-Jürgen Puhle, "Vom Wohlfahrtsausschuß zum Wohlfahrtsstaat", in: Gerhard A. Ritter (Hg.), *Vom Wohlfahrtsausschuß zum Wohlfahrtsstaat. Der Staat in der modernen Industriegesellschaft*, Köln, 1973, 第29~68页。

和议会的监督，但是国家机构却总是为执行任务人员的团体提供了政治决定的空间；^① 绝大多数的公务员主要来自社会中层，而且还没有把民主平等的思想内在化，就会在官僚主义的日常工作中经常倾向于利用他的酌情权巩固自己的权力位置，或是帮助来自与他同一出身阶层的人巩固权力位置。在世纪转换的历史时期，社会底层民众在与国家管理机构的交往中所经验的这种体系性的、有着阶级特性的专横，他们也不得不在与司法有关的事务中再次经受。如同管理机构，尽管按宪法基本法，国家组织内部的司法机构应当是一个中性的机构，它的任务应当是以法律的形式执行政府通过民主程序对各种各样社会冲突作出的决定：司法部门在每个个案中都必须作出“权威性”的决定，但只能是在立法机构颁布的法律所允许的范围内来决定，“什么是正确的，什么是错误的”。^② 同管理结构的酌情权一样，这里自然也有着一个酌情考虑的自由空间，而恰恰是这个自由酌情考虑的空间，给予了司法人员（与管理部门的公务员一样）由于他们的社会出身而可能作出一种有利于稳定中产阶级统治的决定；直到今天“阶级司法”（Klassenjustiz）这个词——可以追溯到19世纪晚期和20世纪早期——就是反映了那时的无产阶级遭受司法不公正而无能为力的状况，司法机构总是以无声的偏见、敌意或从昭然若揭的统治阶级利益出发对那些无产

① 参见 Wolfgang Schluchter, *Aspekte bürokratischer Herrschaft*, München, 1972。

② Habermas, *Faktizität und Geltung*, a. a. O., 第229页。

者作出司法判决。^①

为了抓住规范性上一个重要的中间结构，我们在这里要先中断一下我们很概略性的重构。现代国家起源于一种为承认政治权利而斗争的解放运动，但是在 19 世纪的进程中，它还根本没有完成它的历史根源所赋予它的历史任务；虽然通过法国大革命废除了封建等级社会，虽然通过政治的斗争和改革的努力逐步机制化了新的人民主权的合法性原则，因而从现在起国家也应当按公民民主决策的条件去履行它的统治，但是男性工人和所有妇女都暂时还仍然被排除在国家成立时所许诺的协商性人民自我立法的自由之外。只是在政治统治体系改变了自己规范性要求的同时，国家的组织效应也更加明显了：（又一次是在知识分子改革努力的压力下）各个国家组织间更加各自分离、进入一种初步的相互监督的关系，（有公民代表的）议会也有了高于（大都是君主主义者的）政府领导人，最终是允许成立党派作为决策的中间组织；接着是这期间在欧洲范围内完成了民族国家的建立，造就了一个虽然仍可定义为霸权的，但却为各阶层广泛接受的文化，这就至少有了一种情感前提，为一个政治共同体内的

① 关于这个主题有重要意义的首先是：Detlef Joseph (Hg.), *Rechtsstaat und Klassenjustiz. Texte aus der sozialdemokratischen "Neuen Zeit" 1883 - 1914*, Freiburg/Berlin, 1996。特别彻底和特别使人明了的关于阶级司法的可能性，参见 Ernst Fraenkel, "Zur Soziologie der Klassenjustiz", in: ders., *Zur Soziologie der Klassenjustiz*, Darmstadt, 1968, 第 1 ~ 41 页。一件著名的无可争辩的阶级司法的事实，是尼古拉·萨科 (Nicola Sacco) 和巴托洛梅奥·万泽蒂 (Bartolomeo Vanzetti) 两位工人在美国被判处死刑，请参见 Felix Frankfurt, *The Case of Sacco and Vanzetti: A Critical Analysis for Lawyers and Laymen* (1927), New York, 2003。

成员建立了情感上的联系，都能够把自己看成是承担着国家义务的公民。19世纪末在工人运动的压力下，也为了在国家的形式上填补已经以许诺形式赋予社会所有男性成员公民权利的空白，欧洲各个国家都采取了最初的法律步骤，至少工薪阶层的男性成员似乎有了一种很快就能参与民主自我立法的前景；当然，在一些国家仍是以一定的受教育的程度或经济的独立性作为选举权的前提；但是已经很明显，争取历史上遗留下来的、还没有兑现的权利要求的努力还要持续多久，才能排除形式上的最后障碍，这只是一个时间问题。在这个世纪转换的历史阶段，却出现了阻止贯彻法制国家的一个另外的障碍，对它事实上运作能量的意义，还根本不能作出足够的预先估计：即使国家公民有了或即将会有一种平等的法律权利，但他们中的一部分民众仍会遭受到一种非常不平等的歧视，因为在国家管理机构和司法机构中民主的理念还没有得到充分的广泛传播，而民主的理念却又构成了公平和一视同仁地应用法律决定的一种不可或缺的前提。在政治反抗中形成的“阶级司法”（Klassenjustiz）和“武断权力”（Behördenwillkür）的范畴就是传递了一种这样的可能性：国家机构工作人员的习性和视野都落后于基本法正式标准改革后已经确立的规范要求；因此法制国家的合法性原则和这些原则的政治性实现之间的鸿沟，并不仅仅由还没兑现的许诺造成，也是因为那些工作人员缺乏相应的进步意识符合机制的行为习惯而形成了距离。因此一个民主法制国家如果把它规范注意力仅仅置放在一种对协商性决策和民主合法性权力行使的法律职能的要求上，那么任何一种这样的国家构思

都不是成熟的；这里必须特别顾及一些不是法律形式上的职能如风俗习惯和行为方式等，才能看到，在国家的法律实施机构中——在警察、司法、官僚机构甚至在军队——都有可能比较恰当或不太恰当地，民主地或独裁地去实践法律的平等原则。^①

第一次世界大战前的历史和它的过程都显示了，现代国家由于它在这期间的权力增长，有着多大的能量，在怎样的程度上，可以把人民大众和军队的毁灭性力量调动起来；因此，第一次世界大战的结束在我们跟踪历史的规范性重构中，是一个重大的历史转折；欧洲许多国家爆发的革命、起义或政治改革取代了战争胜利或失败的结局，到处——即使在以前还从没出现过的地方——现在都开始制定社会政治性的措施，帮助更多的工薪阶层民众进入民主程序中去。虽然欧洲仍像一块真实的拼凑地毯，有着或多或少议会性机构以及它们所制定的各种各样的政治基本法则——有自由主义的君主制，如比利时、匈牙利或波兰；有民主共和国，如德国或法国；也有内部关系极其紧张的君主立宪，如西班牙或葡萄牙，以后又被专制的法西斯独裁夺取了政权——但不容争辩的是，为争取政治平等的斗争现在在任何地方都有了更多的合法性。如我们已经看到的那样，这种改变了的政治感受

① 从这个观点出发，马伽利特（Avishai Margalit）发展了一种“体面社会”理论的基本假设，参见 *Politik der Würde. über Achtung und Verachtung*, Berlin, 1997。哈特曼（Martin Hartmann）在杜威的基础上也强调民主程序的过程强化注重实践行为方式的政治机制的必要性，参见 *Die Kreativität der Gewohnheit. Grundzüge einer pragmatistischen Demokratietheorie*, Frankfurt/M., 2003, v. a., 第2部分。

必然会带来一个很自然的结果：在绝大多数欧洲国家把选举权也扩大到妇女，已经指日可待；但是我们也不得不确定，选举权的扩大，对改变文化排除机制只起到了很小的效用。

在同一时间段里，现代国家法律权限的扩展趋势受到抑制，鉴于第一次世界大战灾难性的经历，开始对国家的权力扩展进行一些政治上的限制，或至少会提出一些文化背景的质问；也就是从这个时候开始，法制国家的发展遭遇了一种双向的运动，一方面是以民族自我立法的基本合法性原则要求扩展国家的管辖权，但另一方面又对这样的扩展提出疑问。不仅是因为宪法国家——特别是只有一个不太完全的民主宪法的德意志帝国——在战前为了它政治战争的目的，竟然能够把大多数阶层的民众动员起来，而且也因为武器投入的巨大范围，使得许多知识分子对新的国家结构的规范性意义产生了最初的怀疑；民主国家的民族文化背景已经很有疑问了，但是除了民族文化背景的问题，人们也讨论民主国家似乎内在固有的倾向于行政干预和绝对权限的问题。第一次世界大战后对这些决定性问题的无数争辩中，也许最能作出清楚解释的，是西格蒙德·弗洛伊德（Sigmund Freud）与汉斯·凯尔斯（Hans Kelsen）之间的关于潜意识（*untergründig*）的讨论。

弗洛伊德在1921年发表了他的研究《群体心理学与自我的分析》（*Massenpsychologie und Ich-Analyse*）^①显然是对

① Sigmund Freud, "Massenpsychologie und Ich-Analyse" (1921), in ders., *Gesammelte Werke*, 第13卷, Frankfurt/M., 1972 (第7版), 第71~161页。

世界大战前和战争中极度过分事件的思考，他想解释国家权力机器为什么能够这么轻易地调动绝大多数民众，他的结论是忽视穷人的心理因素，造成了这种群众运动。针对“普鲁士的军事主义”（preußischer Militarismus），他说：“这不仅是一种理论上的缺陷，而且也是一种政治的危险”（nicht nur ein theoretischer Mangel, sondern auch eine politische Gefahr）。^①为什么人，只要大批地聚集起来，就会那么容易受诱惑？这个谜的答案是：群体的成员有一种高度的相互认同，因为他们相互的关系是建立在同一个客体上，而对这个客体他们都有着钦佩和敬畏的爱，都愿意为它牺牲他们的自我理想；^②随着自反机制的排除，也随之失去了任何保持距离和批判的能力，以致人们集体性地以几乎洗耳恭听的方式接受了所有任何可以想得出来的指示，只要这些指示标上这是“领袖”或“元首”心仪的事的标签。但是弗洛伊德也在这样的假设中看到了一种特定的困难，就是怎么来解释：为什么穷人、教会，也包括国家组织而成的群众现象，不仅不是一种短期的，而是一种长期的现象，而且植根在有着机制期待的组织机构中；弗洛伊德认为这里面有一系列被认为是正义的“道德标准”^③来抑制个人的行为，这些道德标准还给主体在自发的、单纯的群众运动中丧失的，他的一些有

① Sigmund Freud, “Massenpsychologie und Ich-Analyse” (1921), in ders., *Gesammelte Werke*, 第13卷, Frankfurt/M., 1972 (第7版), 第103页。

② Sigmund Freud, “Massenpsychologie und Ich-Analyse” (1921), in ders., *Gesammelte Werke*, 第13卷, Frankfurt/M., 1972 (第7版), 第128页。

③ Sigmund Freud, “Massenpsychologie und Ich-Analyse” (1921), in ders., *Gesammelte Werke*, 第13卷, Frankfurt/M., 1972 (第7版), 第89页。

着自反属性的自我意识。^① 但弗洛伊德并不想从这两种不同的群众形式的差异中马上得出它们之间有着实质不同的合法性的结论；在一句著名的格言中，弗洛伊德这么说道：从虚无中生成的、完全唯命是从的群众，“仿佛淹没了后者 [也就是有组织的群众——作者注]，就像短暂的、但又很高的海浪，淹没了大海长长的、平缓的波浪。”^②

弗洛伊德从这种大众心理的观察中得出的必然结论是：一个有着一切管辖权以及相应强化的法律权限的国家，即使这些权限规范性地植根于民主宪法之中，这个国家仍是一种文明的风险；因为它无所不在的形象，它对解决各种极不相同的生活问题的垄断，使它成为机制性的结构，而这种结构很适合被无数的个人自发地看成是“爱的对象”（Liebesobjekt）来尊崇，它就会被一群可以任意操控的大众爱得没有任何界限。如果正如弗洛伊德所说的那样，这种变动的，成员相互间没有距离的群众，只是一种“很高的”海浪，随时都能够把机制性规则了的群众团体从大海深处一起带着往上翻腾，那么现代国家就是一个特别危险的结构，因为基于它的扩展了干预可能性，它就会比传统的、不太集权的国家获得更多的不可控制的结合能量。^③ 弗洛伊德的研究至少是暗示了这么一个悲观主义的结论。仅仅一年之后，著名的法

① Sigmund Freud, “Massenpsychologie und Ich-Analyse” (1921), in ders., *Gesammelte Werke*, 第13卷, Frankfurt/M., 1972 (第7版), 第94页。

② Sigmund Freud, “Massenpsychologie und Ich-Analyse” (1921), in ders., *Gesammelte Werke*, 第13卷, Frankfurt/M., 1972 (第7版), 第90页。

③ 关于弗洛伊德的政治理论，参见 Jose Brunner, *Psyche und Macht. Freud politisch lesen*, Stuttgart, 2001, v. a., 第2部分。

学家汉斯·凯尔森就对弗洛伊德的论断作出了反应，他在心理分析杂志《意象》（*Imago*）上发表了详细的，几乎五十页之多的谈话；^① 从他研究这个课题的详尽性中，人们可以看出，他不仅是为了对这个课题进行纯粹理论上的争辩，他也想超出这个课题的范围涉及一些政治的意图——抵制威胁着现代国家的信任丧失，并为现代国家的规范可靠性做一些宣传。

凯尔森对弗洛伊德（也一再强调了对他的尊重）批判的重点是，弗洛伊德对仅仅短暂的和稳定的，自发兴起的和规范组织起来的群众的区别；按法学家的观点，这种区别的表述有些太浅显了，因为它没有考虑到在第二种情况中的群众已经不再关系到一种“心理学”的现象。^② 也就是只要许多个人通过组织而在一个国家的结构中统一起来，那么他们相互间的关系，就不能再按“情绪性结合”的模式来解释；因为原先大众出于力比多性欲（*libidinöden Quellen*）而聚集在一起的地方，现在却出现了纯粹的法律关系，这种关系的特点是：主体只有理性地把国家看成是一种“领先”的理念，并以它为基础建立相互关系，主体相互间才会有有一种共同的认同。^③ 也许可以说，这是一种主体社会关系的升华。

① Hans Kelsen, "Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse", in: *Imago*, 第 13 卷 (1922), H. 2, 第 97 ~ 141 页。

② Hans Kelsen, "Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse", in: *Imago*, 第 13 卷 (1922), H. 2, 第 119 页。

③ Hans Kelsen, "Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse", in: *Imago*, 第 13 卷 (1922), H. 2, 第 123 页。

按凯尔森的思想，任何有着弗洛伊德描述特性的群众聚集形式，都是由“退化”（Regression）造成的，而主体社会关系的这种升华，却应当使得这种退化根本就不再进入到人们的关系中去；而且重要的是，在这种升华了的关系中，每个成长的成年人仍进行着他的批判性反思活动，因此虽然国家仍是每个人的自我理想，但却不再必然的是主体内化了的爱的对象。凯尔森将他的反驳意见总结起来说：这种由国家权威促成的法律关系的特点是，只有在考虑“目标效用”（Soll-Geltung）时，^①才会引申出一些完全不同于“力比多”关系实践效用形式的规范。

当然，这种主要建立在有规范规则的与纯粹情绪性的社会关系之间概念差异基础上的批判，与弗洛伊德所追述的显然是取之于开战前夕的一些完全失去理性自控的群众场景相比，稍微温和些；但是凯尔森至少为维护规范性现代法制国家的理念而成功地驳斥了来自心理分析方面的对现代国家的怀疑，因为心理分析的理论认为，在国家权威与情绪性地对领袖的敬畏关系之间只有着很小的一点点距离。凯尔森最终想说的是，只要一个法制国家有着健全的民主体系，那么国家公民的规范意识中，就根本不会为自我反思能力的递减留出空间；因此凯尔森认为，恰恰是在一个越来越怀疑现代国家合法性的历史阶段，必须强化机制性的重新振兴法制国家原则的努力。

当然在 20 世纪 20 年代初期，面对因为经历了国家制造

^① Hans Kelsen, “Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse”, in: *Imago*, 第 13 卷 (1922), H. 2, 第 124 页。

战争热情和仇视外人而产生的对国家的怀疑，能够站出来捍卫民主法制国家的并不只是凯尔森一个人；许多法学家现在（也常常越过凯尔森），开始阐释现代国家的民主合法性基础，以这种方式来突出对国家暴力垄断的单纯机制性应用还是操纵性利用的区别；并且只是几年后，在整个欧洲有很大一群人（主要由法学家和社会政治家领头）认识到，重新进行宪法改革的一个重要任务是：强化无产阶级的社会权利，使他们中的每一个人都有权享受参与民主自我立法，以此排除他们只能被迫接受政府决定而带来的对社会的危险。^① 另外第一次世界大战的战胜国从战争的根源和过程中给自己上了一堂道德课，这对欧洲国家的规范形象和那些法律理论解释的努力都有着重要的意义。按美国总统伍德罗·威尔逊（Woodrow Wilson）的提议，还在战争期间就计划在战后建立一个类似保障世界和平的组织，在1918年后就变得越来越现实，终于导致在1920年建立了一个国际联盟。虽然这个国际组织在保障世界和平的同时，也明智地为自己加上了承担保护少数民族的责任，但是它的活动却并没有多大的成效——日本入侵中国，意大利占领埃塞俄比亚，它都没有能力去阻止——因此它的存在只能是一种最初的象征，

① 关于德国给人深刻印象的有：Heimann, *Soziale Theorie des Kapitalismus*, a. a. O., v. a. vierter Abschnitt; Franz Neumann, “Die soziale Bedeutung der Grundrechte in der Weimarer Verfassung”, in: ders., *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930 - 1954*, Frankfurt/M., 1978, 第57~75页；以近似的论据分析法国的是涂尔干的学生，参见 Emmanuel Levy, *La vision socialiste du droit*, Paris, 1926。以及参见为我们提供很多信息的 Bruno Karsenti, “La vision d’Emmanuel Levy”, in: ders., *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*, Paris, 2006, 第115~143页。

它表示国际社会懂得一个没有主权限制国家的行动会带来哪些危险，并且也表示了国际社会至少有遏制这种危险的意图。国际联盟主要想解决的这两个问题，仍是国际社会长期冲突的潜在根源：如果没有国家制裁或甚至是强制性的军事干预，即使是现代法制国家，也会为了地理和经济的利益继续利用它们的高度集中的权力，发动侵占别国的战争；即使是在有些民主国家，少数民族或种族也仍然处在一种经常受到威胁的境况。

但是，欧洲国家内部现在还有另外两个问题，它们在魏玛共和国期间关于民主国家未来发展潜能的争辩中被挪到了前台。一方面是这期间建立了议会民主共和国，借助于国家保障的参与权和合伙参与权的帮助，政治公众性得到了相对稳定的发展，大部分国家公民都积极参与解决政治公众性中一些迫切的问题；有了自己组织权利的党派和以社会为后盾的各种利益团体和协会作为民间社会与议会代表之间的中介组织，代表着民众中各种各样的信念。但是它们所代表的利益和理念越是相距很远，社会主义和共产主义的党派和团体对公众性的决策的影响越是强大，那么越是证明，战前的、主要是“中产阶级”的、有时甚至是军国主义的民族主义并不适用于融合国家所有的公民；在一百年前还有可能的社会统一所构成的宪法国家的民族基础，在 20 世纪 20 年代和 20 世纪 30 年代的进程中，却越来越与它自己的民主理念有所冲突，因为国家的规范许诺恰恰要求国家行动的合法性，应当以所有国家公民——不管他们有着怎样的文

化背景——参与自我立法为前提。这期间，几乎西欧的所有国家——不仅是德国，当时德国因为凡尔赛条约感到承受了一种集体侮辱，这个问题肯定最严重——都形成了一种民族权利，只是议会民主的共和国不愿承认，这种权利是“民族历史的继承者”；^①在由此造成的冲突动能的后果中，民主法制国家渐渐失去了它的文化的土壤，而议会中的任何一个党派似乎都没有意识到，这个国家未来在一个越来越异质化的民族中从哪里去抓取些能够帮助政治融合的素材。

这个问题有着一个被社会许多方面认为是不相称的、因而也有着激烈斗争的背景文化，在这第一个问题存在的同时，西欧国家中第二个冲突性的问题是国家行动中立性。在前面的重构中我们已经遇到过这个问题，直到现在各个政府系统的有着阶级特性的选择性能，由于缺乏一个有足够效应的、呈现为扇形的多元化公民社会，所以也从来没有真实地成为民主公众性内部自己的讨论主题；虽然存在着很高程度的提拔和选择机制，国家机构不顾所有机制性的独立性，不仅在它的人员配置上，而且也以它的手续方式和不加追问的行动先决条件，起着保证“中产阶级”阶级利益的效用，

① Kocka, "Nation und Gesellschaft in Deutschland 1870 bis 1945", a. a. O., 第 254 页；关于法国，参见 Michael Hoffmann, *Ordnung, Familie, Vaterland. Wahrnehmung und Wirkung des Ersten Weltkriegs auf die parlamentarische Rechte im Frankreich der 1920er Jahre*, München, 2008, v. a., 第 3 部分；关于英国，参见 Martin Pugh, "Hurrah for the Blackshirts!". *Fascists and Fascism in Britain Between the Wars*, London, 2005。

但是这种选择性总是在一定程度上悄悄地进行着，因为那个不利的一方还根本没有提出一种能够引起普遍注意的抗辩的方法，他们常常只能在一种在隔绝的小范围里揭露一些这类的政治丑闻。在第一次世界大战结束后被迫开始的改革推动下，这一切都有了重大的改变，现在可以在公众热情的关注下通过公民社会和议会指责国家组织结构上的片面性或去题目化。在 20 世纪 20 年代和 20 世纪 30 年代政治争辩中针对中立性这个持续的主题，人们也提出了这样一个问题：是否和在多大程度上允许政府或它的一个部门的行动代表一种一定的，也就是“中产阶级”或“资本主义”的利益；政府和资本主义利益间的相互关系，不仅只是通过一个单独的决定或某个特定执行机构的行为方式才表现出来，而且已经表现在一些可以相当确定无疑的事先决定上，这些事先决定在原则上取消公众性的讨论，把为政治体系服务作为它行动的准则——只要回忆一下，在政治公众性和议会的讨论中，“私有财产”这个主题有着多么重要的意义，它的政治意义已经回答了国家阶级统治的这个问题。^① 现代（法制）国家不顾对它的所有普遍性要求，只是一个贯彻特殊的、资产阶级利益的机器，这一现象曾经在 19 世纪被极大部分无能为力的民众几乎听天由命地默默接受，也只被马克思看做是理论上的平庸而已，但是现在它在它的真实性中再也得不到长久的容忍，从而成为了公众争辩的主题。可以这么说，

^① 参见 Otto Kirchheimer, “Eigentumsgarantie in Reichsverfassung und Rechtsprechung” (1930), in: ders., *Funktionen des Staates und der Verfassung*. 10 *Analysen*, Frankfurt/M., 1972, 第 7 ~ 27 页。

西欧国家通过对自己合法基础——普及公民享有福利国家和政治的权利——的逐渐机制化为此作了准备，现在由于它自己的操纵方式而成为民主意见争辩的对象。

只是在激烈争辩的关于现存国家是否只是为贯彻资本主义追求最大利润服务问题的背后，还隐藏着一个更原则的问题，即法律条例和政治的道德中立性。按国家的规范原则，民主的法制国家应该是一个政治组织，必须把公众性决策的结果按普遍接受的程序转换为具体的决定，然后再把这些具体的决定作为它完成其他任务的准则；同时总体上不管是在立法还是在政治措施中，都不允许出现对某个特殊团体的具体价值取向特别优先的现象，国家的行为应该尽可能不带偏见地、在中立的意义上面对所有的思想财富，直到在自己人民的内部又开始对这些思想进行新的商榷。当然，民主法制国家所担负的这样一种中立性使命，具有它的脆弱性，而且在整个 19 世纪历史期间，国家总是一再不断地表现出它的这种脆弱性；比如在德意志帝国的天主教徒总是感觉到自己被排除在宪法之外，因为当时在 1871 年帝国建立后的宪法铸刻上了明显的普鲁士新教的印记。^①但是在第一次世界大战之前各个国家进行关于法制国家的道德浸染的争辩，大都只是局限在宗教信仰的少数派上，因而也不涉及一个较大范围的公众性，而且也因为一个较大范围的公众性在那个时代还没有创建它的存在所需要的法律和文化前提。但是魏玛共

^① Wilfried Loth, *Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands*, Düsseldorf, 1984.

和国时期，在英国、法国或德国不仅在大街上而且也在议会中，人们开始对现代国家的阶级基础进行讨论，因此道德中立性的问题突然从幕后跳到了公众性生活的前台；国家行动“结构性”的事先决定有利于资本主义对利润的最大追求，是现在各党派苦苦争辩的主题；人们意识到不能仅仅在对某个特定团体特定利益优惠的意义上理解这种结构性的事先决定，而是要从整个的、也就是资本主义生活方式的角度来理解这件事情。是否允许在民主国家的宪法写进私人财产权，这么一个不起眼的问题，一下子对全国人民都有了重要的意义，因为它显示出国家行动的道德中立性原则的重大影响。

也许可能不是错误的，在我们先前勾勒出的两个冲突源逐渐交相递增的灾难性动能中，去寻找中欧民主法制国家最后失败的历史根源：在围绕国家政治阶级特性的社会冲突压力下，一方面是早就没有整合能力的民族主义事先没提出任何质疑就越来越坚决极端地倒向统治精英的民族主义意识形态，这就更激励了另一方——部分工人运动，他们本来就对民主法制国家的中立性有着深深的怀疑，导致这两个社会高压的中心不仅相互依赖，而且也开始相互推动相互鼓励。^①在这种冲突增加的势能中，民族权利——如我们已经看到的那样，在两次战争之间的历史阶段，民族权利绝不是德国的特殊情况——就发展出一些修正国际关系和民主国家宪法的计划；这两个计划的目的是：重新适应延续一个理解为自然

^① 这样至少能够理解克卡（Jürgen Kocka）在“Nation und Gesellschaft in Deutschland 1870 - 1945”中所写的那个给人深刻印象的部分。

性的“人民”的民族历史——它曾经在一段时间内由于“内部”和“外部”的敌人而中断——所需要的那些要求。希特勒攫取政权后，这样一种民族主义意图自然就转换为现实，在一个以暴力强制建成的意识形态性的民族共同体内，把所有少数党派少数族裔都宣称为是“人民的敌人”，先是排斥后是毁灭，而原先的另一个冲突源，即社会的阶级冲突，在这样的大环境中自然也就枯竭了；当时德国的这种状况，导致西欧其他国家不仅暂时失去了扩建民主法制国家的机会，甚至无法稳定民主法制国家；但是尽管这样，那些已经实行民族权利的国家，都多多少少对希特勒的计划表示赞赏，从外部给予希特勒一定的支持；而且不仅如此，当大多数民主国家也被扯进一场由德国引发的战争的恐怖中去后，这场战争的残暴、非人性和伤亡人数都远远超过了第一次世界大战。到现在为止，我们的规范性重构已经经历了所有自由民主社会中的自由的机制性领域，但是对这个民族社会主义暴力统治历史阶段的规范性重构，只留给了我们一些这个历史阶段自己特定的、经常与其他历史阶段不相融合的内容；而恰恰是在这些内容中，以实现个人社会自由为主线的历史发展不得不经常经历，它的这条主线是多么脆弱、纤细和容易被扯断，历史扯着这条主线经历了所有的错误发展，因为自由的每一个扩展似乎都会伴随着突变为害怕和恐惧的危险。^①

① 一直还是最好的概括研究，参见 Erich Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit* (1941), Stuttgart, 1983。

击溃了希特勒专制，因此也结束了第二次世界大战，这以后欧洲许多国家的社会舆论和追求似乎都开始往另一个方向发展，但是尽管如此，民主发展国家产生于魏玛共和国时期的那两个冲突源仍然存在，只是它们的形式最初看上去弱了许多。不仅战败的、经济崩溃的德国，而且英国和法国都企图以大企业的社会化来打破有利于资本主义追求最大利润的结构，因而在重新建立议会的国家机构中从一开始就保障国家的中立性；^①当然这些国家很少能够迈出实施这些计划的第一步，部分是由于占领国的反对——如德国，部分是因为受到迅速复兴的国民经济的制约。只是如我们已经在前面的《劳动力市场》这一章里看到的那样，这期间在大多数国家很快形成了一种强化了的国家干预主义的倾向，虽然没有完全改变资本追求利润的本性，却相应地把资本追求利润限制在社会可以接受的合适程度。现在的民主公众性除了仍是独裁政权的国家，即使在那些以前集权的国家不久至少也能按法律条文又重新得以恢复，并且资本主义经济秩序的可疑性又成为民主公众性的讨论主题，只是暂时还没有深入到关于法制国家受资本主义特殊文化或价值取向影响的“道德”色彩；这期间，民族胜利的亲身体验或集体过错无声的耻辱，促使人们完全是在共同的民主自我立法自由延伸到政治机构程序中去的意义上，更信任法制国家组织的运作能力——肯定是一种幻想，但却是当时社会现实的一种要素。

^① 参见 Göran Therborn, *Die Gesellschaften Europas 1945 - 2000*, Frankfurt/M., 2000, 第 39 页 ff.

但是这一切并不意味着，从现在起对国家机构是否中立性地转换公众性决策的据理怀疑，在公众中已经一笔勾销了；它还是表现出，事实上只需一点点极小的迹象表明国家政治的重新又有利于资本主义追求最大利润的一种阶级选择性，历史上原有的对国家的不信任感马上就会迅速上升。在魏玛共和国时期形成并且在那时对资本主义经济秩序和民主法制国家之间的关系第一次进行争辩的冲突源，在新的历史时期也还根本没有消失，只是暂时冷却了。

在两次战争期间形成的另一个关系到民族主义和法制国家、关于民族主义意识和共和政体的普遍性之间可协调性的致命冲突，在希特勒独裁的溃败后，仍还没有一种解决的方法，还是存在于人们的潜意识中。由于战争的亲身经历，曾经是民族权利极端思想源泉的军事统治传统已经在任何地方都失去了它的文化影响；尤其是德国和奥地利在占领国的压力下，曾经以特别的努力打破军事贵族的社会优先地位，因为军事贵族对民族主义倾向的极端化承担有不轻的责任。在曾经的人民民族主义源泉干枯的同时，另一边民主宪法国家文化框架的未来究竟会出现怎样的情况，暂时仍还完全明白了。在欧洲的战胜国，英国和法国，最初依靠重新赢得的民族自豪完成了经济和政治结构的重新调整；与胜利国的民情相反，在德国则因为刚刚过去的战争而到处弥漫着一种压抑的沉默气氛，^① 以致政治的整合最初只能以一种消极的方法

^① Alexander Mitscherlich/ Margarete Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*, in: Alexander Mitscherlich, *Gesammelte Schriften*, 第4卷, Frankfurt/M., 1983。

融合进一个缄默的命运共同体中，直到经济重建有了最初的成效才形成一种私人消费的社会氛围。新建立的联合国在 1948 年发表的《世界人权宣言》（*Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*）至少对毫无顾忌地重提民族国家原先的主权要求作了一些规范性的限制；因为从现在起，一个国家对它的人民所保障的基本权利，在原则上应当与国际法的基本原则相一致，因此西欧国家公民的文化形象也就不能再像第二次世界大战以前那样只局限在一种“民族”的意义上；在对自己政治历史的理解中，现在必须按人权的要求建构一种超越民族的道德机制，从道德的角度来考察，各国的立法是否与高于它的《世界人权宣言》的条例相符合。

比这些对一个国家的外部机制性强制更重要的是，战争结束后不久在一些欧洲国家殖民地开始的独立运动，导致传统的民族国家思想逐渐丧失它的合法化。亚洲和非洲一些政治和经济不独立的国家，自 1945 年开始进行反对西欧殖民国家的解放斗争，不仅动摇了这些殖民国对自己国家机制优越性的信任，而且也特别使得那种迄今为止一直执行的完全是种族主义的大国政治不得不在自己的内部面临一种严峻的考验；^① 在 20 世纪 50 年代几乎把法国推到内战边缘的阿尔及利亚战争，唤起了一系列反对正在复苏的民族自豪感的反抗运动，这些反抗运动比当时英国正在不断增长的对自己民族历史道德典范的怀疑，一点也不逊色。稍后不久，先前

^① 提供了一个很好的概貌：Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, a. a. O., 第 500 ~ 508 页。

的、如今来自独立的殖民地的移民潮流不断涌向原先的殖民宗主国，并且这些移民带来的另一种文化和生活方式也开始在新的国土上扎根的时候，国家组织和政治公众性被迫提出这个问题：在未来，是否还能仍然依靠一种老的、民族主义的思想观点来对国家公民进行政治融合？战争刚结束时鉴于民族国家当时的成就，民族主义与法制国家间的紧张关系似乎有所缓解，这时却又重新开始紧张，并将从现在起对所有西欧国家有着越来越重要的意义。^①

但是在这两个冲突源真的再一次重新爆发之前，所有西欧国家的国家机器都是沿着一条不断增加操纵能量、不断加强监控能力的线路发展；国家的职能区域也在这期间有了极大的扩张，因为福利国家不断增多的义务，必须持久地与资本主义企业同样扩增的确保追求利润的需求相一致。在这样的情况下，在那些没有像法国在战后直接就建立了国家集中干预最高权力的国家，都渐渐在政府、雇主协会和工会之间构成了协调机制，它的职能是帮助国家规划能够在议会各利益代表团体中通过，从而提高国家行动的效应——西德的“协调一致的行动”（Konyertrierte Aktion），奥地利的“社会伙伴关系”（Sozialpartnerschaft），以及英国的“国家经济发展委员会”（National Economic Development Council），就是些简单的例子。^② 按要求，这类不久被国家新的操控体系

① 参见 Therborn, *Die Gesellschaften Europas 1945 – 2000*, a. a. O., 第 2 部分, 第 1 章。

② 关于一些提高国家操纵效应策略的出色报道, 参见 Fritz W. Scharpf, *Planung als politischer Prozeß*, Frankfurt/M., 1973。

称之为“自由的社团主义”（*liberalen Korporatismus*）的形式，^①应当在一种民主决策过程的先期，提高政治的共同利益；但事实上这里只是涉及议会讨论前就已经通过利益协商相互放弃潜在障碍而构成的一个联盟，以抑制社会冲突，或根本就把它扼杀在萌芽中。这种社团在本质上是政治操纵的反宪法（*parakonstitutionelle*）工具，它的运作的成就完全取决于，它是否能够确实同时满足确保福利国家的业绩和资本追求利润的条件；如果它无法同时满足这两个目标，那么不是人民一方感到失望而否认它的合法性，就是企业又重新只是固执地坚持自己的利益——无论如何，就如克劳斯·奥菲（*Claus Offe*）所说的那样，这个国家操纵的新体系从一开始就站立“在一种在宪法理论上没有解释清楚的竞争关系中，成为国家决策‘真正’的渠道”，^②因为预先塞给它或越过它已经谈妥的那些政治行动准则，原本是要求民主表决赞同的。

但是，直到 20 世纪 80 年代以来国家越来越明显的财政困难进入到公众意识中去以后，人们开始以法制国家的基本原则来对照这种国家社团主义的形成，才把它描述为是一种规范性的错误发展。只要政治组织借助于它扩展了的操纵职

① 关于德国，参见 Wolfgang Streeck, *Korporatismus in Deutschland. Zwischen Nationalstaat und Europäischer Union*, Frankfurt/M., 1999, 第 1 部分。

② Claus Offe, “Unregierbarkeit. Zur Renaissance konservativer Krisentheorien”, in: ders., *Herausforderungen der Demokratie. Zur Integrations- und Leistungsfähigkeit politischer Institutionen*, Frankfurt/M., 2003, 第 42 ~ 61 页, 这里: 第 50 页; 也参见 Habermas, *Faktizität und Geltung*, a. a. O., 第 523 页 ff。

能通过税收和征款而征集的财政收入能够足以同时满足福利国家合法的要求和资本主义的利润追求，那么把应当作出的决定移到社团协商的前院，至少被在整体上都从中得到好处的人民所容忍；尽管存在着这种事先协商，可是如果经济行业仍然陷入危机，或一种文化上改变了的安全和环保意识受到敏感的伤害——比较典型的是在一些谈判代表（雇主协会、工会、党派、议会的地区代表）都不觉得自己要为此承担责任领域里的问题——这时经常也很快会出现一些政治骚动和社会愤慨，但是大多数民主民众仍不会因为所有这一切已经表现出来的征象而对这些反宪法性事件的合法性提出质疑。直到 20 世纪 80 年代初期，国家由于缩减的税收和所要支出的货币之间的不断扩大的剪刀差而陷入财政危机，越来越不允许它平均地满足各方那些先前作为是合法协商达成的利益，前面提到的那种不对国家行为提出合法性疑问的状况，才开始有了转变；^① 因为现在社会福利的缩减和“资本外逃”（也就是将生产和销售转移到费用较低的国家去）相互交替强化形成一种动力，按迄今为止的政治公众性背景共识的标准，这样一种社会状况必然被公众看成是因为“国家的无能”所造成的后果。自那以后，西欧国家的民众总是或多或少地感受到资本主义经济秩序和民主法制国家之间的一种紧张关系；但是民众的这种意识很少以政治抗议的形式表现出来，而是沉淀在被称

^① 作为第一个经济理论家分析国家——比如美国——财政危机的是 James O'Connor, *Die Finanzkrise des Staats*, Frankfurt/M., 1974。

为“政治愠怒”（Politikverdrossenheit）的沉闷情绪中——一种不定性的不信任感，它怀疑在每个以民主自居的决定的背后都隐藏着一种非正式的合谋，而且这怀疑并不是没有理由。

但是我们不允许将公众抛弃任何国家操作政治，与我们先前在《民主的公众性》一章里已经讨论过的杜威所谈论的公众的“冷漠”相混淆，因为人们的政治愠怒不是由于对政治不感兴趣，而是植根于有着足够经验的对政治的不信任之中，而且当人们获悉最近几十年国家的政治操纵甚至完全放弃了团体协商的组织程序，更推动了公众抛弃国家操纵政治的趋向；原先那些由各个利益团体达成的协商，虽然是非正式的，但至少是可以理解的，现在却在西欧的许多国家被疯狂的专门针对议会议员的游说所取代，这种游说影响的成就是按所排除的潜在障碍的强度或可能的经济效益的高度来衡量。^① 这种美国模式的政治决定方式，常常越过议会的立法或只是在议会表面上走走形式而已，在一个接近政府的、但无法实施民主监督的准备阶段，依靠与大经济财团的心照不宣的合谋直接就作出了所要求的决定；这是一种让人回忆起名人民主时代特权关系的实践，政府上层为了掩人耳目，常常借助媒体报道在公众面前把自己表现为一个拥有所有国务政治家美德、在不很清晰但必须作出决定的情况下，以自己全部的果断和智慧勇敢地作出了一种孤独的决

① 一本关于德国情况的出色文集：Thomas Leif/ Rudolph Speth (Hg.), *Die fünfte Gewalt. Lobbyismus in Deutschland*, Wiesbaden, 2006。

策。民主的程序依靠于议会和公众性的一种相互合作，因此排除民主的程序在今天就意味着政治党派的日益国家化。党派最初被设想为是一个联合组织，应当通过对规范信念的论辩分析和相应的社会化过程帮助社会作出政治决策，却在它最初就被罗伯特·米歇尔（Robert Michels）分析为结构转换^①的漫长进程中，已经转变成为官僚团体，有着为政治职位配备人员的权力；当然，这里面总是会有一些例外——每个新建立的党派，在一开始总还带有一些民主集体运动的能量和新意——^②但是一般来说，即使这些新建的党派也很快就会成为一个全国性的“权力联盟”（哈贝马斯），把民主的公众性按自己的意愿机制化，以便把它对人员配置到影响重大和利润丰富的位置上去。

如果人们把近期的这些发展总括起来，就会在其中辨认出民主决策正在不断与政治体系脱钩的一种模式，那么我们自然就可以猜测在今天口号式称为“政治愤怒”的背后，隐藏着一种规范性内容完全不同的反应；这里我们又遇上了在魏玛共和国时期已经讨论过的工人群众的阶级立场综合征，现在又出现了这样的现象，即极大部分的政治公众又在怀疑，国家组织并没有按民主宪法所要求的那样恰当地承担起它中立的职责。但是当代的这种不信任感与它所有前辈的

① Robert Michels, *Zur Soziologie des Parteienwesens in der modernen Demokratie* (1901), Stuttgart, 1970.

② 关于建立绿党的情况研究：Andreas Pettenkofer, *Die Entstehung der grünen Politik. Kulturosoziologie der westdeutschen Umweltbewegung*, Frankfurt/M., 2011。

区别在于，当代的不信任感有着一种较高程度的抽象属性因此不具有一种明显的形象性：八十到一百年前的公众性还能够利用国家机器明显有着阶级选择性的一些具体事件激起社会轰动，而今天这样一种有利于资本主义利润追求的国家行动几乎可以逃避所有公众的眼光，或是没有按法律要求在议会代表中进行讨论，或是在紧急情况下则借口事件的特殊性作为逃避公众关注的理由。^①但是记者偶尔所作的一些关于国家权威单一决定累加起来构成一种经济利益特权体系的调研，就足以强化公民们原有对国家的怀疑，从而退出政治决策的公众性舞台；不是因为日益普遍的私人化，不是因为人们对政治不感兴趣，而是因为民主自我立法的社会自由并没有延伸到它应当进入的法制国家的组织中去这样一种清醒的认识，使人们远离政治舞台。

要走出民主法制国家的这种危机，今天只能依靠协会、社会运动和民众联合起来的公众性力量，合作性地对议会立法施加压力，迫使他们制定强制资本主义市场重新进入社会的措施（请比较第二篇第三章第二节）；在最近的二十五年来，企业追求利润的空间变得越来越大，国家机构越来越陷入它们制造的潜在障碍中去，因而也就越来越依靠企业帮助国家排除这些潜在的障碍。但是构成一种代表各种利益的反对力量的公众性，现在却面临着一个障碍，即形成一种广泛反对力量所需要的共同文化背景的源泉，似乎开始枯竭；民

^① 关于这个政治发展，参见 Colin Crouch, *Postdemokratie*, Frankfurt/M., 2008。

族国家形式在过去的年代曾为政治融合所需要的各种力量的集结，释放出许多道德能量，但今天是全球化进程和世界范围的移民潮流，却还仍然没有找到国家公民团结互助的新的道德源泉来替代老的民族国家形式，政治融合就碰撞到了它的界限。

民族主义和法制国家之间的关系，在魏玛共和国时期对欧洲曾经对政治讨论有过很重要的影响，在第二次世界大战结束后最初曾经被移到了幕后，自 20 世纪 70 年代以来，又以它的全部力量挤入公众性的意识中去。越来越多——部分是需要、部分是容忍、部分是没有办法赶走——的移民不断涌入西欧富裕国家，强化了移民接受国的民族和文化的异质性（见《民主的公众性》这一章节），是它重新进入公众意识的诱因，而且还更因为欧洲共同体所勾画的新的结构形式的合并联盟；这个超越民族的共同体，在 1970 ~ 1980 年之间最初是统一在一系列紧密合作的领域，然后在 1984 年又加上一个欧洲共同体宪法和两院制议会，^① 最终导致传统意义上的民族国家的主权似乎正在慢慢丧失，因此必须完全从新的角度来考虑民主自我立法和法制国家之间关系的问题。公众性决策的权利是所有民主宪法的规范的关键点，显然就不能仍然停留在一个依靠民族国家融合起来的公民的范围内，因为代表这个国家政治的部分主权，已经让给了一个超越国家的共同体，而这个共同体作出的决定自然就对所有

^① 关于欧洲共同体形成和发展史，参见 Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, a. a. O., 第 525 ~ 535 页。

参与国的人民都有效用；因此最初从几乎所有参与国家的角度来看，以民主宪法建立一个欧洲中央政府的行动，同时也是一个超越公众性自我立法原有界限的过程，这意味着民主公众性的自我立法已经不会长久地仅仅停留在民族国家领土的范围内，而会将所有欧洲共同体内的国家中的所有享有同等权利的公民都包容进去。

当然这样一个庞大的项目自然会面临许多难以越过的障碍，而且必须很冷静地说，欧洲共同体在解决这些难题上，是失败的；因为一方面要把民主自我立法扩展到“欧洲”公民的层面上，就要求一种政治和社会权利最大限度的同一化，因为只有在同等权利的条件下才能进行决策；而同时另一方面，这种同等权利又需要有一种共同的文化背景，因为只有一种共同文化背景的整合力量才能在公民中激发政治共同合作所需要的团结互助精神。这些严峻的挑战，就使所有欧洲共同体的国家都陷进一种两难的困境：或是放弃一种民族国家以外的政治融合，保留各成员国之间较大的社会国家的不同一性；或是不顾不同的文化作权利同一化的努力，寄希望于欧洲范围内将要形成新的团结互助关系；^① 迄今为止，大多数欧洲国家选择了前一种方法；但是就在作出这种选择的这一刻，却为一条纯粹消极的、只是为了经济交往不受阻碍而要求的欧洲共同体内融合

① 关于这个自我矛盾参见奥菲很出色的文章：Claus Offe, “Demokratie und Wohlfahrtsstaat. Eine europäische Regimeform unter dem Streß der europäischen Integration”, in: ders., *Herausforderungen der Demokratie*, a. a. O., 第 239 ~ 273 页。

的道路扫清了障碍可以从此畅通无阻了，而在这条道路的终点，如克劳斯·奥菲所说的那样，可能站立着那个孤独的“欧元公民和他作为一个（新）自由主义市场参与者的权利”。^① 在这一点上甚至那两者——我们在超越 80 年代和 90 年代这一时间段里所重构的两者间的紧张关系，即民主法制国家一方面与民族主义的关系，另一方面与资本主义经济形式的关系——就像进入了一个恶性循环而相互紧密地联系在一起：欧洲共同体越是明显的只是按保留各个民族国家的决策实施政治融合，那么公民权利的国际化就会更局限在对单纯自由主义自由权利的确保上，而这种自由却抽去了集体努力把市场重新嵌入进社会国家之中的基础。^②

尽管都想——不仅是欧洲国家的政治联盟，而且也有欧洲民众的日益异质化——以抽去民主决策和它的政治组织的民族认同基础的方法，来解决民族主义与法制国家的紧张关系，但是这种紧张关系的问题仍然留存下来了，还是没有得到解决；这是因为各方都缺少一些想象：应当怎样越过一个“民族”文化的内部关系，在那些早就不仅仅对他们切身利益作出决定的国家公民中进行政治融合。在我们的规范性重构中多次遇到的宪法爱国主义的思想，暂时还不拥有足够的情感吸引力激发国家公民的团结互助精神，因此还不能够作

① 关于这个自我矛盾参见奥菲很出色的文章：Claus Offe, “Demokratie und Wohlfahrtsstaat. Eine europäische Regimeform unter dem Streik der europäischen Integration”, in: ders., *Herausforderungen der Demokratie*, a. a. O., 第 251 页。

② 参见 Christian Joppke, “The Inevitable Lightning of Citizenship”, in: *Archives Europeennes de Sociologie*, LI (2010), H. 1, 第 9-32 页。

为一种切实可行的替代民族国家的形式；宪法爱国主义缺乏历史具体性，缺乏一种可以叙述的成功和失败的历史，而只有在对历史的回顾中公民们才能够把自己理解成是一个有着相互支持义务的命运共同体的成员。现在我们已经站立在我们重构的终点，在经过社会性实现法定自由、道德自由和社会自由的整个过程中，我们都面对这么一个问题：能够激起一个民主的公民整体团结互助，并避免我们这期间诊断的所有错误发展的道德资源究竟应当来自哪里？

政治文化——一种前景展望

在社会领域中，不仅存在着西方现代社会个人自由的机制形式，而且也有着信息交流自由的机制形式；因此我们有充分理由把对社会领域以及相应机构的重构，进一步深入到对民主决策综合体的阐述和考察中去；因为在民主决策综合体中进行的自我立法，会从自身出发按今天普遍共有的信念，期待其他自由领域也有一种政治法律的规则，以便所有机制秩序都有一个相似的重点。但是在规范性重构的过程中我们已经看到，如果对这种重点的思想太逐字逐句地去理解，并从中引申出民主程序具有一种创造能力的思想，那么关于政治法律规则是所有机制秩序重点的构思就会纠缠上许多难以解决的困难。在对历史的回顾中就能看出，法制国家的手段对其他机制领域中的既定现实，有着怎样小的影响范围，这就是这些难以解决的困难的开端：个人关系和市场经济交流的机制领域，都应当服从与各自独特的社会自由形式相关的规则，但是在历史的进程中，这两个机制领域都没有

因为政治法律的干预而重大地改善实施这些基本原则的机会；如我们所看到的那样，这种改善实施基本原则机会的进步，大都来自集体对冲突感受的变化以及运用相应变化了的自由原则。法律在这里的职能（如果根本有这种职能的话），只是给那些通过斗争而已经获得的改善追加合法性，但国家有时不可能对这类改善都作出确认，或根本就没有确认的必要，那么这些已经获得的进步就会自己（不是通过国家法律）内化在民众改变了的习惯和实践中。实现机制性自由原则这一历史进程的动力和媒介在第一层面上并不是法律，而是为这些进步能够得到恰当理解的社会斗争以及由此而带来的行为变化；因此当代正义论仅仅以法律范例为取向，是一种理论上的错误；它同样需要顾及社会学和历史描述，因为这些学科从自身出发就会对日常行为的道德变化予以极大的关注。

另一个难以解决的困难是，如果给予民主程序一种规定法制国家实现个人自由的权力，那么由于它自己对原本就不健全的实现自由条件的依赖，而根本无法在它周围的社会领域中看清它自己对这些条件的依赖性。我们甚至不需要先作规范性重构就能看清，民主公众性的完善，在多大程度上依赖于那些它不能自己构成的社会前提；不管是今天相对比较平等和民主的家庭关系，还是有时我们看到的强化消费领域和劳动力市场“社会化”的努力——这两者都是自愿参与公众性决策的前提——都不是民主立法的主动努力，而是大都要感谢为争取在社会上实现这两个领域各种内涵的自由许诺的斗争。我们先放下历史的表面现象，而是试图从它们中

找出具有普遍性的结论，那么我们就得出这样的论断：只有在民主决策领域周边的个人关系和经济领域建构了各自的机制社会自由原则并实现了它，才会在一定程度上提高每个社会成员以同等权利关系进入到民主决策程序中去的机会；返回到当代关于政治正义讨论的语言也就是说，一种民主商榷理论是“正义”的，那是因为按它们自身的原则在经济领域和家庭关系中必须已经存在着这种正义的前提，而不允许看成是由它推动到中心的那个程序的结果。^①“民主道德”的思想认为只有在那些真正实现机制化自由原则，并内化为相应的习惯和实践的各个行动领域，才存在真正的民主；因此各领域之间的相互关系，完全等同于在社会一个特定领域中各个特殊角色的行动构成一个以“我们”统一个人那种特殊但又互惠的关系。

在这个点上表现出来的矛盾是，一方面民主决策必须已经有一定的自由关系作为它的前提，而另一方面它却又应当是开放的，并且在这个意义上被看成是起着促进自由的作用；要解决这个矛盾，就必须把公众性的自我立法理解为是一种规范设置的学习程序，即把事先已经堆积起来的，已经内在于其他领域的自由进行追忆和收集，并用来作为实现自身自由的条件：如果民主决策的参与者都能学习，在其他行动领域为实现机制化的自由要求所进行的社会斗争有权利得

① 参见科恩（Joshua Cohen）很出色的关于经济的文章：“The Economic Basis of Deliberative Democracy”，in. *Social Philosophy & Policy*, 6 (1989), H. 2, 第 25 ~ 50 页；关于家庭，参见 Beate Rüssel, *Der Wert des Privaten*, Frankfurt/M., 2001, 特别是第 302 页 ff。

到他们的支持，因为这也关系他们自己的自由的前提条件，只有有了这些条件，民主决策政治领域中所有自愿参与民主决策的规范性要求才具有合法性。民主道德的社会体系也就表现为一个复杂的互惠关系的网络，在这个网络里面，一个行动领域自己独特的自由的实现，依赖于其他领域的各自基本自由原则的实现；与我们社会各个领域机制化理想相符合的那个自由的市场参与者、那个具有民主自我意识的女公民、那个摆脱了传统家庭角色的家庭成员都有着相互联系，因为他们中每一个人最终要实现自己的自由，都依靠另两个人同时实现的自由。

因此，公众性民主决策领域出于两个理由有着一个比另两个领域更高的地位；首先是按现代的宪法原则，民主决策领域与法制国家组织同时支配着合法的暴力，它能借助于这种暴力将社会经过斗争而带来的变化，转换为国家准许的合法事实并因此而受到法律庇护；民主自我决策和站在它边上的法制国家一起在其他有着自己独特自由规范的领域中，共同构成了一个有着特别重要机制的中心，因为只有它才拥有一种普遍公认的权力，中断其他领域正在进行的争辩和讨论，并对这些争辩讨论中形成的结论借助于法律条例加以确认。在这个基础上构成了第二点，民主决策的领域按它自己的自由原则应当是一个社会自我反思的场所。在其他两个社会领域虽然也能在任何时候通过斗争和争辩构建这类话语机制——我们不仅在家庭的最新发展中而且也在资本主义短暂的经济成就中已经看到这类话语机制——但是它们的这类机制不是预先设定的。这种差异性导致了各领域间各自社会自

由的机制形式的区别：只有在政治民主领域才把主体的互动合作构想为一种互惠的意见交换，也就是一种自反过程；而在另外两个领域中，主体间的合作互动在第一层面上是一种实践性的行动实施或行动功能的相互补充，只是在第二层面上才通过自反机制相互得以补充——但是这种补充也仅仅因为一个非强制商讨的问题需要大家相互协调表决而已。如果说在私人关系和市场经济交流领域中设置这类话语机制在原则上是可行的，所有参与者都能在话语机制中进行一种自反讨论，并依此互惠地分摊各自的责任——那么我们大约可以说是，这是家庭或经济的一种“民主化进程”；但与这两个领域不同，公众性民主决策领域的话语机制自身却已经是有着前景展望的自由的基础和构架：我们在这里根本没有其他意图，只是想以话语形式构思一种尽可能共同的思想，怎么把那些我们看成是社会发展挑战的问题，通过为解决这些问题而预设的国家结构来加以解决。尽管机制性自反中的信息互动合作只是简单地扬弃现存，政治民主的领域在我们的社会中仍然占有一个高于另外两个行动领域的地位，虽说它们也同样受制于社会自由的思想：按民主决策领域自身的要求，人们可以而且应该在那里讨论一切问题，而在另两个领域或是由于统治条件的阻挠或是因为话语机制自身的发展障碍暂时还无法进行这样的讨论。

如我们先前看到的那样，民主程序首先受到一种规范性的约束，因为民主程序要使自己的自由要求具有合理性，就必须同时鼓励和帮助另两个行动领域追求自由的努力；个人关系和市场经济交往领域中的社会自由越是进步，那么社会

成员也就能更平等更自愿、自我意识更强地参与公众性决策。从这个意义上说，民众必须以国家公民的角色商讨他们共同体的繁荣兴盛，并且试图相互理解，不因为另两个领域的社会关系而有冷漠的行为；他们更要服从那种独特的，来自民主程序为自己设定的规范，必须能够接受在各个历史时刻实现的机制性自由原则。没有这样一种强烈的道德偏袒性（*moralische Parteilichkeit*），没有这样一种历史方向感（*Richtungssinn*），那么我们可以说，民主决策的自由就会脱离另两个领域，可是自现代社会的诞生，它就在这两个领域构成了一个相互依赖的机制性网络；任何一种民主理论，如果看不到交叉，因而也剥夺了民主程序的所有机制性标准，也就看不到民主程序的一种特别重要的意义——民主程序是其他行动领域中间的自发机制。^①

现在从这些被称为是“道德偏袒性”和“历史方向感”中，成长出一系列有着义务要素的特别责任要求，只有有了这些要求，才能够以一种共同文化背景的形式在民主公众性中展开决策程序。在最后这个领域的规范性重构中，我们总是会遇上民族属性的问题，要想在公民们（以后也加入了女公民）中建立起相互充分信任和团结互助的情感，从而

① 我在这里特别关注的是在今天有着极大影响的勒弗尔（Claude Lefort）和阿伦特的民主理论。关于勒弗尔的理论，参见“Die Frage der Demokratie”，in：Ulrich Rödel（Hg.），*Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*，Frankfurt/M.，1990，第281～297页；关于整个理论综合，参见Oliver Marchart，“Die politische Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus：Claude Lefort und Marcel Gauchet”，in：Andre Brodocz und Gary Schaal（Hg.），*Politische Theorien der Gegenwart II*，Opladen，2006，第221～251页。

能够共同以作者的身份参与到集体自我立法程序中去，首先就需要有一种被理解为“民族”共同体的属性；不管是由于出生还是因为入籍获得这样一种“民族”共同体的属性，但是如果没有这种属性的情感，就根本不会产生由情感激励的信任和互助愿望，而正是这种情感愿望才会促使一个人毫无怨言履行自己的义务，承受民主决策过程中随时都可能会给个人带来的一些损失或牺牲。在这个意义上，我们能够和克劳斯·奥菲一起概括说，“民族”是一种文化解释模式，它允许公民在承认国家权威之前，就能够“完全信任相互是‘友好的’（值得信任的）和‘不是冷漠的’（互助的）”。^① 但是如果现在同时给这种由民族文化促成的承认关系，再加上我们先前谈及的一种对民主程序起着较弱约束力的道德偏袒性，那就肯定太过分了，而且也是不合历史情理的；虽然在特定的历史条件下，民族属性的情感也能在与某件事并不相干的国家公民中唤起参与公众性的愿望，或是倡议妇女解放或是要求废除有侮辱性的劳动，支持改善家庭关系和劳动力市场关系，但这些都不是常规，也不是公众性决策的内在法律。只是政治融合的民族形式至少还使得民众对所有重要的行动领域都有一种共同的关注，他们中的每个人都在共同负责这些领域承担着他的一部分责任；每个人在他承担的角色中，不仅是一个民族共同体的成员，而且也在为社会的再生产作出他的贡献，所以互助义务能够越过国家公民而深入到家庭成员或劳动主体中去。简而言之，民族主义

^① Offe, “Demokratie und Wohlfahrtsstaat”, a. a. O., 第 245 页。

的政治文化对机制行动领域的综合网络有着一种极端的看法，以这种文化精神展开的公众性要求机制行动领域综合网络的任务是：关心和致力于民族共同体内每个成员的利益。

各个国家将一些主权转移到欧洲共同体和各国人民越来越异质化的趋向，导致欧洲共同体各成员国的文化背景逐渐丧失了它至今拥有的被看成是极其自然的意义；虽然民族国家的角色认同和民族历史仍在有些地方起着一种融合的效用，在危机情况下很快又会获得有效的权力，而且肯定在近期内也不会完全被人忘却，但是欧洲的一种民主、并且不仅仅是经济的统一进程，（如我们所看见的那样）早晚会要求一种扩展的政治融合关系框架。这里马上就要提出的问题是：公众性决策的这种新的欧洲文化资源应当来自哪里？最简要的回答是，这种新的文化资源应当拥有迄今为止深植于各个国家历史中民族属性的一切性能，也就是除了信任和互助的承认关系，还要为共同关注那些有着道德敏感以及涉及个人自由的行动领域，开拓必要的空间。在欧洲的土地上至今也只能找到一点点承担着这类使命的文化形成的迹象，鉴于这种文化形成的困难，如果说今天人们比较倾向于怀疑欧洲民主融合的真实可能性，也就不会令人感到吃惊了；^① 尽管几乎各个方面都承认，只有

① 格林（Dieter Grimm）代表了这样一种怀疑的立场，参见 Dieter Grimm, *Braucht Europa eine Verfassung?*, München, 1995；对形成一个全欧洲公共性机会的实验性研究，参见 Michael Brüggemann u. a., “Segmentierte Europäisierung. Trends und Muster der Transnationalisierung von Öffentlichkeiten in Europa”, in: Peters, *Der Sinn der Öffentlichkeit*, a. a. O., 第 298 ~ 321 页。

一种超越民族界限的、包括各个国家的政治决策的公众性，才能排除欧洲的统一仅仅局限于单纯的自由贸易和经济交往的危险，这期间人们还是普遍放弃构思或召唤一种欧洲范围内的“演示”（Demos）。

回顾重构各自由领域的历史过程，实际上是期望有另外一幅比较有利的画面。但是回顾过去事实上并不会带给我们更多的希望，好像至少在西欧的范围内，我们正在不断进步的扩展个人自由和社会自由的轨道上向前移动；恰恰不久前在许多地方还经常出现这样的现象：一些在历史上已经争取到的自由成就，却在社会中又重新面临着倒退的危险——借助以规范为基础的自由原则，我们把这种倒退的危险称之为社会的错误发展——因此我们没有理由认为历史是一种自动向前的发展。这是一个很有意义的问题，如果不同时对西欧各个国家的事件或过程进行分析，就根本不可能描述各种机制化自由领域是进步还是倒退的发展过程：随着文化和社会进入现代化的突破，自由因为它的融合性和合法性而在结构性的行动领域被加以机制化，但是自由那种充满冲突并总是被暴力中断的发展，在欧洲的土地上已经编织成一种非常严密的主体互动和交换关系，没有一件在一个国家发生的事情不对其他国家产生影响，没有一桩在一个国家爆发的社会冲突不带起其他国家对它的争辩。在欧洲内部，或是如以往我们一直谨慎地称之为西欧的内部，正在进行着要求兑现 18 世纪末就给予人们的一些规范性期望的斗争：对法律关系、道德意识、私人关系、经济交换和政治统治都应当按各自独特的自由思想加以转换，并从一开始起就为民众提供一个超

越民族超越国界的信息交流空间；当然这种共振并不能满足民主决策作为一个紧密的主体互动网络的全部要求，但它至少能够越过两百年的时间将一个国家的民愤浪潮波及其他国家，并同时在各个国家激起声援——法国大革命和巴黎公社都不纯粹只是“法国人”的事件，佛朗哥（Franco）夺取政权也不仅仅只是挑战西班牙的自由。所有这些为争取实现在历史上已经机制化了的自由规范的斗争阶段——仿效康德的“历史符号”——都表现了历史事件，当人们今天回顾这些历史事件时，全欧洲的大部分民众都会以相同的情感热情赞同历史上为解放曾作的努力，而对自由的限制则表示出蔑视；这些超越国界的对历史意见相同的评判，早就叠加为一种集体的记忆，并且把历史上有助于兑现机制许诺自由的事件，看做是一种社会进步的征象。叙述历史的资料如果来自共同为自由而斗争的胜利和失败的史实，那么它就好比只是围绕着有效实施各种宪法规范的成效，有着更丰富的事件和历史过程；这里面也应该包括反对没有尊严的劳动条件的斗争和妇女反对角色强制的斗争以及他们所取得的成就，这些斗争都不能简单地作为来自欧洲宪法条文中的道德要求。如果说，宪法爱国主义的思想太过于单独地粘连在法律的中介上，那么有着欧洲追求自由集体记忆沉淀的爱国主义则是以在各种领域实现机制性自由许诺为自己的精神源泉。希望在这种历史自我意识的土壤中能够生长出欧洲的一种共同关注和广泛互助的文化，并且比这种希望更重要的是，在一个捍卫已经赢得的和争取还没有实现的自由要求的时代，没有什么能比一个超越民族的、积极努力的公众性更必要了。

译名对照表*

| | |
|--------------------------|--|
| Anerkennung——承认 | Empörung——愤慨 |
| Arbeit——劳动 | Faktizität——事实 |
| Arbeitsteilung——劳动分工 | Familie, Familienbeziehung——家 庭, 家庭关系 |
| Arbeitsbewegung——工人运动 | Fehlentwicklung (Anomie) —— 错误发展 (失范) |
| Assoziation (en) ——联合 | Fortschritt——进步 |
| Bürgertum——市民阶层或中产阶 级 | Französische Revolution——法 国 大革命 |
| Chancengleichheit——机会平等 | |
| Demokratie——民主 | |

* 译名对照表收入的是一些对全文的论据 (因而不只是对文中的单一领域) 有着重要意义的概念。

译名对照表

| | |
|---------------------------------|---|
| Frauenemanzipation, | Pathologien——病态 |
| Feminismus——妇女解放, 女性主义 | Praxis, Praktiken——实践 |
| Geltung, normative——效用, 规范性 | Rechte——权利 |
| Gemeinschaft——共同体 | - Freiheitsrechte——自由的权利 |
| Gerechtigkeit——正义 | - soziale, Teilhaberechte——社会的, 参与权 |
| Gewalt——暴力 | - politische, Teilnahmerechte——政治的, 参与权 |
| Institution (en) ——机制 | Rechtfertigung——合理性 |
| Kapitalismus——资本主义 | Rekonstruktion, normative——重构, 规范性 |
| Kommunikation——信息交流 | Reziprozität——互惠 |
| Konflikt——冲突 | Rolle (n), soziale——角色, 社会的 |
| Kooperation——合作 | Rollenmuster——角色模型 |
| Legitimität, normative 合法性, 规范性 | Rollenverpflichtung——角色义务 |
| Markt, Märkte——市场, (Märkte 是复数) | Rollenzumutung——角色苛求 |
| Mechanismen——机械或机制 | Sittlichkeit——道德 |
| - diskursive——话语的 | Solidarität——团结互助 |
| - institutionelle——机制性 | Studentenbewegung——学生运动 |
| - symbiotische ——反向依赖的 | Verselbständigung——独立 |
| Normen——规范 | Wert (e) ——价值 |
| Öffentlichkeit——公共性 | |

封面

书名

版权

前言

目录

中文版前言

前言

导论 正义论作为社会分析

第一篇 对历史的回顾：自由的权利

第一章 消极自由和它的契约构思

第二章 反思自由和它的正义构思

第三章 社会自由和它的伦理学

过渡 民主伦理的思想

第二篇 自由的可能性和自由的真实性

第一章 法定自由

一 法定自由存在的根据

二 法定自由的界限

三 法定自由的病态

第二章 道德自由

一 道德自由存在的根据

二 道德自由的界限

三 道德自由的病态

第三章 社会自由

一 个人关系中的“我们”

友谊

亲密关系

家庭

二 市场经济活动中的我们

市场和道德：一个必要的预先声明

消费领域

劳动力市场

三 民主决策中的“我们”

民主的公众性

民主的法制国家

政治文化——一种前景展望

译名对照表