今日西方批判理论丛书　周穗明　主编

再分配，还是承认？

——一个政治哲学对话

Redistribution or Recognition ?

A Political-Philosophical Exchange

〔美〕南茜·弗雷泽　〔德〕阿克塞尔·霍耐特　著　周穗明　译　翁寒松　校

上海人民出版社



上架建议：哲 学
ISBN 978-7-208-08357-8
9 787208 083578 >
定价 27.00元
易文网：www.ewen.cc

今日西方批判理论丛书　周穗明　主编

再分配，还是承认？

——一个政治哲学对话

Redistribution or Recognition?

A Political-Philosophical Exchange

〔美〕南茜·弗雷泽　〔德〕阿克塞尔·霍耐特　著　周穗明　译　翁寒松　校

上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

再分配，还是承认？：一个政治哲学对话/(美)弗雷泽(Fraser，N.)，(德)霍耐特(Honneth，A.)著；周穗明译.—上海：上海人民出版社，2009
(今日西方批判理论丛书/周穗明主编)
书名原文：Redistribution or Recognition?：A Political－Philosophical Exchange
ISBN 978－7－208－08357－8

Ⅰ. 再… Ⅱ. ①弗…②霍…③周… Ⅲ. 政治哲学-研究-西方国家 Ⅳ. D095

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 208258 号

责任编辑 秦建洲
封面装帧 张志全

· 今日西方批判理论丛书 ·
周穗明主编
再分配，还是承认？
——一个政治哲学对话
[美]南茜·弗雷泽 [德]阿克塞尔·霍耐特 著
周穗明 译 翁寒松 校

出 版 世纪出版集团 上海人民出版社
(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)
发 行 世纪出版集团发行中心
印 刷 上海商务联西印刷有限公司
开 本 635×965 1/16
印 张 14.5
插 页 3
字 数 195,000
版 次 2009 年 2 月第 1 版
印 次 2009 年 2 月第 1 次印刷
印 数 1－4,250
ISBN 978－7－208－08357－8/D·1514
定 价 27.00 元

中文版序言

对我来说，今日西方批判理论丛书（《再分配，还是承认——一个政治哲学对话》、《正义的尺度》、《正义的中断：对“后社会主义”状况的批判性反思》、《伤害＋侮辱》）中文版的面世有特殊的意义，它延伸出两个炽热的希望。首先，在学术层面上，我希望促进中美学界就如何在后冷战时期复兴批判理论形成对话。第二，在个人层面上，我希望我以另外的方式继续延续我的家族长期以来与中国的联系。让我从这第二个希望说起。

1945 年，正是在广岛和长崎之后，一个年轻的美国物理学家面临了一场道德危机。几年前，当她还是一个研究生的时候，她曾追随她的导师恩里科·费米，到新墨西哥州洛斯阿拉莫斯，去为极端机密的“曼哈顿工程”工作。在加入这个发展原子弹的团队时，像许多一起参与的科学家一样，她曾设想，工程的目标是威胁希特勒并打败纳粹。当原子弹事实上被施放在平民身上时，是在那场战争已经有效地获胜之后，年轻的物理学家崩溃了。她抛弃了科学和一个倒退成反共偏执狂的国家，启程投奔了她在中国的兄长，著名的新闻记者和作家威廉·希顿（William Hinton，中文名字是寒丁。——译者）。

琼·希顿（Joan Hinton，中文名字是寒春。——译者）从那时到现在一直住在中国。一个中国革命的参与者和献身当代的毛主义者，她和她已故的丈夫西德·恩格斯特（Sid Engst，中文名字是阳早。——译者）用他们的大半生致力于将奶牛农场引进中国。他们是极少几个直接地经历了中国革命演变进程的美国人，他们的命运随着这一政治线索而变化起伏——在一个时期被怀疑为帝国主义的特务，下一时期又被当作

国家英雄欢迎。 沿着这条路，他们养育了三个子女，最大的儿子娶了我的姐姐。 作为一个因为他的白种人外貌不时受到嘲笑的红卫兵，弗雷德·恩格斯特(Fred Engst，中文名字是阳和平。 ——译者)最后离开中国赴美国，在那里接受了他在“文革”期间错过的教育。 在离开20多年之后，他去年回到了中国，现在北京对外经贸大学国际贸易学院(UIBE)教经济学。 在我2008年6月写作这篇序言时，离琼·希顿(寒春)小时候在佛蒙特州的家不远。 弗雷德的两个女儿，我的外甥女，凯瑟琳·恩格斯特(Kathleen Engst)和吉娜·恩格斯特(Gina Engst)和他一起住在北京。

我自己只有一次访问过中国。 1992年夏，我和我丈夫参加了扩大的希顿—恩格斯特家族的、长达一个月的长途旅行。 从琼在北京沙河的实验农业公社出发，我们乘卡车旅行，不仅参观了旅游目的地西安和黄土高原的窑洞，而且到了当时西方人不容易去的地方，包括革命样板村庄大寨、威廉·希顿在他经典著作《翻身》中使之名留史册的张庄和洛阳的工业联合体，我们在那里住在生产东方红一号的拖拉机厂的客房里。 和琼一起旅行，我们在每一处都受到像贵宾一样的接待，虽然在偏远的乡村地区不时引发一些惊奇，那里不常见到“大鼻子”。 在长途旅行的卡车上，我们争论中国共产主义的发展和未来。 当时刚开始美国的研究生课程学习的弗莱德喜欢引进市场机制；琼则劝告要相信群众。 这次经历打上了琼的强烈的毛主义色彩，也与这次旅行的最后阶段形成了鲜明对比。 长途旅行结束之后离开了大家族，我和我的丈夫和继女度过了在中国的最后两周，会晤北京和上海的知识分子(和激进分子)，印象深刻地叩访了“两个不同的中国”和遇到了“两种不同的左派”，我在那个时候感受到，我在见证一个正在形成中的划时代的转变。

这场转变从那以后的进展，远远超越了我在1992年所可能想象的一切。 而我还没有机会直接去那里看看我想了解的这场改革的效果。 但是那些变化属于这套丛书的四本书所透露的“时代诊断(*Zeitdiagnose*)”。

一个更为宏大的部分，全球转变，同时影响了西方的、世界历史性的文化和经济、政治和技术的种种变化，正在颠覆所有我们过去熟悉的批判理论框架。这一影响将对全世界的思想家发出挑战，去重新创造适合于21世纪的批判理论工程。

让我们思考政治文化中四个已经推翻了左翼思想既定范式的划时代的变化。第一个是作为社会斗争的特殊轴心的阶级的去中心化。初期，受马克思主义影响的批判理论家赋予那种社会缺陷（这里指阶级。——译者）以特殊地位，称其为资本主义的“主要矛盾”和普遍人类解放的载体。他们的观点在整个工业时代处于主导地位，将其他的社会对抗视之为衍生的和第二位的。然而今天，由于非阶级划分、身份和冲突的异军凸起，这样一种方法是高度令人置疑的。无法简化为“虚假意识”，那些反对关于性、种族划分、两性关系、宗教和语言的不公正的斗争的当代扩展，证明凭借求诉于一种目的论的历史哲学、声称确定解放的唯一主要代表的那些范式是虚假的。随之发生的挑战是清楚明白的：批判理论家必须创造对结构压迫和集体身份的新的、后形而上学的理解，它们能够阐明那些非阶级运动的斗争，以及那些继续把它们的热望连接在阶级语言之中的斗争。

与此有关的是政治文化中的第二个主要变化：作为社会正义特殊维度的分配的去中心化。正如他们把阶级斗争优先化，因而早期几代批判理论家常常设想，正义首先属于政治经济学，其第一位的目的是可分物品，特别是收入和财富的公平配置。在福特主义处于主导地位的时代，这种经济学观点阻碍关注其他类型的社会不平等，比如身份等级制和政治无权地位。然而今天，由于非经济的不公正异军凸起，一个维度的分配主义范式不再是貌似合理的。在后福特主义的资本主义中，新社会运动常常是反对“错误承认”的身份不公正和“错误代表权”的政治不公正的斗争。不仅仅是附带性质的，他们的关注拒绝专一集中在分配上。其结果是对批判理论的另一项挑战：郑重放弃经济主义的观点，我们必须创造新的、多维度的正义理解——那些能够阐明为争取承认和代

表权而斗争，以及为争取再分配而斗争的理解。

第三类主要挑战产生于政治文化中另一个划时代的变化："威斯特伐利亚"正义观的去中心化。直到最近，批判理论家悄悄地追随主流理论家，假定那种唯一的单位，其中被运用的正义是有其自己的领土国家的那种有限的政治共同体。这种在法国革命以来处于主要地位的观点，模糊了跨国界的非正义，如全球贫困和环境种族主义。然而今天，由于与全球化相关的现象异军凸起，比如全球金融和跨国化生产，美国的军国主义和单边主义，全球治理和全球变暖，威斯特伐利亚的正义观不再是不言而喻的。在一个新自由主义化的资本主义时期，跨国的社会运动是对分配不公、错误承认和错误代表权的跨国界的抗争形式。他们的诉求不再这样被视而不见，公然地去挑战那种只在有国界的政治体内部的公民伙伴中坚持各种正义义务的威斯特伐利亚观念。其结果仍是对批判理论的另一项挑战：郑重放弃种种教条的、以一概全的概念，我们必须创造新的、后威斯特伐利亚的正义理解——能够概念化并批判全方位的当代非正义的、多层级的各种理解，一些是全球的，一些是地区的，一些是国家的，一些是当地的。

第四个挑战产生于前三个挑战的组合后果：左派缺乏对于当前秩序的一种替代选择的任何明显可信的愿景。以前，批判理论家可以求诉于某种社会主义版本，不过是非正统的，为他们的"好社会"理念提供实质。"好社会"的概念也提供了从19世纪中叶贯穿于冷战的社会斗争的焦点。然而今天，社会主义的愿望和可行性受到挑战，甚至在左派方面。在后冷战时期，反资本主义的斗争扩展蔓延，但却是以一种去中心的、碎片化的方式，并缺乏任何一个可行的替代性的理念。其结果仍是对批判理论的一个决定性的挑战：郑重放弃对过时模式的怀旧之情和对后现代多元主义的庸俗庆贺，我们必须创造一个新的、正义的社会的全面愿景——一个将分配正义、身份平等和在每一层面的治理中广泛的民主参与相结合的愿景。

由四本书组成的这一丛书是由于这些迫在眉睫的挑战而撰写的。

紧跟身份政治学和新自由主义的出现而思考，《正义的中断》（*Justice Interruptus*，1997年英文版第一版）评价“承认政治”与“分配政治”的分离，和后者由于前者的相对衰落。怀疑这些范式的拥护一方排斥另一方的偏执性，这本书提出一个整合每一方最好见解的“二维的”正义理论。这一理论在2004年我和阿克塞尔·霍耐特（Axel Honneth）合著的《再分配，还是承认？一个政治哲学对话》（*Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*）中，得到了进一步的发展。在那本书中，我为再分配和承认的一种“观点的二元论”辩护，反对霍耐特的“承认一元论”。思考作为两种相互交叉的从属地位的秩序，身份和阶级，我为批判理论勾勒了一个包含道德哲学、社会理论和政治分析的新框架。

然而稍后，我开始不满足于这个框架。虽然它抓住了后冷战时期政治诉求形成的语法中“从再分配到承认”的转折，但该二维模式无法质询那种默认的假定，即正义适用的固有单位是有限的领土国家。因此，在《正义的尺度》（*Scales of Justice*，2008）中，我在那些早期著作中处于最突出地位的经济和文化维度旁边，引进了正义的一个第三类的、“政治的”维度。在分析上不同于再分配和承认，代表权适合于将“错误构成（misframing）”的非正义理论化，错误构成出现在实际上是跨国的不平等被（错误）当作国内问题的时候。旨在阐明贯穿全球化的种种斗争，这一已修订的、三维的理论，能够就新自由主义时期谁应该将什么归属于谁，进行持续的反思。

所有这些工作已经引起美国和欧洲的批判理论家的广泛辩论。彻底审视这些辩论，《伤害＋侮辱》（*Adding Insult to Injury*，2008）再版了我与这些最主要的左翼思想家，如理查德·罗蒂（Richard Rorty）、朱迪思·巴特勒（Judith Butler）、艾利斯·马里恩·杨（Iris Marion Young）和瑞尼尔·福斯特（Rainer Forst）的交流。由凯文·奥尔森编辑的这本书，包括关于我对再分配和承认之间断裂的评价的对话；关于如何将那两种方式在理论上和实践上正确地整合到社会正义的辩论；关于再分配

和承认是否真正穷尽了正义的充分意义，或是否有必要具体表现一个第三类的、政治的维度的交流；以及关于我的理论的哲学理解的讨论。

尽管这本书给予我结论性的评价，该辩论决没有结束。我的热切希望是，这套丛书的出版将激发新一轮对话交流。没有任何事情能比延伸家族传统更让我欣慰，通过与中国思想家关于在这个我们参与的、迅速发展的全球化和后冷战的世界上批判理论的未来的对话，发展我的家族与中国结合的传统。不包括来自站在21世纪全球发展前沿的这个国家的观点，任何批判的理论化或许都不可能是充分的。

对于这次机会，我感激周穗明教授，她构思了这套丛书的想法并使之付诸实践，而且还翻译了其中一本。同时衷心地感谢其他译者于海青、欧阳英和高静宇，以及上海人民出版社的秦建洲先生。

南茜·弗雷泽

于美国佛蒙特州，沃塞尔

2008年6月

译 者 前 言

《今日西方批判理论》丛书即将由上海人民出版社推出。这套丛书是我从南茜·弗雷泽教授赠我的一批著作中精选出来的，并得到了南茜·弗雷泽本人的认可。它们包括4部著作：南茜·弗雷泽的《正义的中断》(*Justice Interruptus*，1997年)；南茜·弗雷泽和阿克塞尔·霍耐特合著的《再分配，还是承认？——一个政治哲学对话》(*Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*，2003)；南茜·弗雷泽的《正义的尺度》(*Scales of Justice*，2008)和南茜·弗雷泽等著、凯文·奥尔森(Kevin Olson)主编的《伤害+侮辱》(*Adding Insult to Injury*，2008)。关于这套书系的各本书之间的思想联系，详见南茜·弗雷泽的中文版序。这套丛书的冠名，也是今年5月在2008年度布拉格会议[①]再次见面时由南茜·弗雷泽提出、我们两人共同敲定的。

我策划这套丛书在中国出版的初衷，是受2007年5月布拉格会议的促动。在那次会议上，南茜·弗雷泽教授做了“反正义的规范”[②]的主题发言，引发了与会学者的热烈讨论。会上欧美各国批判理论学者展现的丰富主题、灵动思维和批判精神，使我仿佛看到了一个崭新的法兰克福学派。作为西方新马克思主义及其百年发展史的研

① 布拉格会议是指“哲学与科学”年会，是批判理论学派的一个国际会议组织。该会议是哈贝马斯和南斯拉夫“实践派”领袖R.苏贝克(R. Supek)、M.马尔科维奇(M. Markovié)和G.彼特罗维奇(G. Petrovié)等人在1978年创办的，是当时东西方哲学家对话的一个平台。南斯拉夫解体之后，该年会移师布拉格，每年由捷克共和国科学院全球化中心主办。

② 南茜·弗雷泽：《反规范的正义》，周穗明译，载《国外社会科学前沿》(2007)，总第11辑，上海人民出版社2008年版，第61—79页。

究者，[①]我为自己对批判理论第三代当前理论发展和队伍状况的认识贫乏感到汗颜。尽管国内近几年来开始引进霍耐特的承认理论，但是关于承认理论的整体研究现状仍然与西方批判理论近年来的迅速发展存在太大的落差。从这个意义上说，布拉格会议为我们中国学者认识当代批判理论的复兴推开了一扇窗，而认识南茜·弗雷泽则是我的幸运。为了从基础建设做起、推动对第三代的理论研究，为了把当代批判理论最新最好的东西引介给中国学界，我觉得，作为专业学者，组织这套丛书在中国的翻译和出版，我们义不容辞。

译校这套丛书的收获超出了我的预期。在这一过程中，我意识到，我们可能找到了当代西方新马克思主义的一座思想富矿，对它的开掘将有助于掌握当今西方知识左派的主要思想资源和发展走向。对于中国学者来说，当前最重要的工作也许不只是从事一般的代际划分、概念渊源和规范定义等细节考察，而是对这一新发展阶段所创立的新范式及其完成的理论转型、根本实质和当代现实意义给予强烈关注。在我看来，围绕承认理论的这场争论的内容不仅限于道德哲学，也不是黑格尔的旧瓶新酒，更不是简单的政治哲学概念之争，而是一次真正意义上的古为今用，它大大地发展并超越了法兰克福学派传统的社会批判理论。在理论上，它代表了批判理论的当代复兴；在政治上，它体现了批判学派的知识左派在全球化时代为构筑新社会主义战略的理论基础的真诚努力。因此，围绕承认理论的这场争论，标志着霍克海默以来法兰克福学派批判理论的当代发展新阶段。

---

① 我承担的国家社会科学基金项目《20世纪西方新马克思主义发展史》（上、下册）在国家社会科学基金的支持下，于2004年由学习出版社出版；此前，我主持的国家基金项目《现代化：历史、理论、反思——兼论西方左翼的现代化批判》（九五国家课题一级成果），由中国广播电视出版社2002年出版；2008年，学习出版社出版了我主撰的新著《20世纪末西方新马克思主义的发展》；江苏出版社最近则推出了我和王玫主撰的《西方左翼论当代西方社会结构的演变》一书。通过这些著作，我们阐述了对西方新马克思主义研究的主要成果。对批判社会理论第三代新演变的研究，将会发展我们对西方新马克思主义的最新研究。

本文将简略概括批判理论第三代以承认理论为中心的学术争论的产生及其历史背景，并基于此重点阐述这场争论的基本概况、主要论题及争论各方的基本观点，最后，对第三代批判理论的历史地位、重要成就及其对我们今天世界的现实意义做出评判。

一

当代批判理论家尽管对“承认”概念的具体内容有不同诠释，但是对“承认”概念本身似乎具有高度共识。所谓“承认(德语是 anerkennung，英语是 recognition)”是一个政治哲学和道德哲学概念，“承认”概念的基本含义是指个体与个体之间、个体与共同体之间、不同的共同体之间在平等基础上的相互认可、认同或确认；在全球化时代多元文化主义冲击的背景下，该概念也突出了各种形式的个体和共同体在平等对待要求的基础上的自我认可和肯定。

承认理论的兴起并不始自法兰克福学派第三代的社会批判理论。1978年，路德维希·谢普(Ludwig Siep)发表了《作为实践哲学之原则的承认》一书，率先考察了费希特和耶拿时期的黑格尔的承认理论，并把后者的承认理论区分为个体与全体的承认和个体与社会制度之间的承认，以及在社会制度中反映的个体自身及其利益。①从现实看，20 世纪 70、80 年代加拿大等西方国家开始推行多元文化主义的公共政策实践，此后因多元文化主义思潮的崛起，查尔斯·泰勒、威尔·金里卡等主流政治哲学家相继提出了他们的承认政治理论。诚如泰勒所指出的，“对承认的需要，有时候是对承认的要求，已经成为当今政治的一个热门话题。”②

① 这里关于路德维希·谢普的介绍，参见丁三东：《“承认”：黑格尔实践哲学的复兴》，《世界哲学》2007 年第 2 期，第 86 页。该文作者认为，当前研究者对承认概念的关注均源于 Ludwig Siep 该书。

② 查尔斯·泰勒，《承认的政治》，董之林、陈燕谷译，载于《文化与公共性》，三联书店 1998 年版，第 290—337 页。

以承认为主旨的身份（认同）政治[①]风靡一时，绵延至今。而1992年阿克塞尔·霍耐特的《为承认而斗争》的问世，标志着以法兰克福学派为传统的批判理论对承认理论研究的正式介入，并在批判学派内部、乃至西方政治哲学界引发了一场持续十多年（1992—2008）的广泛讨论。客观上，从20世纪90年代以来，随着全球化进程的加速，承认理论在西方学术界迅速升温，俨然已成为社会批判理论第三代的学术标签。

纵观承认理论及其争论的发展沿革，可以看出，承认理论的兴起具有深刻的时代背景和迫切的现实需要，集中反映了西方左派对全球化背景下西方社会和国际社会矛盾的深刻思考。

首先，批判学派的承认理论是对西方社会后现代化悖论的一种解读。现代化批判是法兰克福学派批判理论的传统强项，也是其批判主题之一。自霍克海默、阿多诺以来，形形色色的社会批判理论的一条贯穿始终的线索，是对西方资本主义文明前景的人道主义忧虑和关怀。法兰克福学派的第一代理论家认为，与现代化过程伴随而来的理性化、工具化是法西斯极权主义产生的根源。他们批判工业文明的工具理性，认为它导致了启蒙理性的衰落和毁灭，造成了法西斯极权主义的产生，并主张以非理性主义的精神价值抵制工具理性在“科学”、“客观”旗号下的抽象化和片面化，反对人性的异化。在20世纪60年代的“新左派”运动中，法兰克福学派传人马尔库塞的工业社会批判矛头直指现代化的弊端，认为现代化产生了经济发展和精神沦丧、人性异化的这一悖论，并号召一场解放人的本能欲望的“真正的革命”。马尔库塞因此成为60年代西方青年造反运动的思想旗帜。此后20年，批判理论的批判锋芒一度被近30年来强势的保守的自由主义浪潮所遮蔽。批判理论第二代主将哈贝马斯从非理性主义的伦理批判转向理性主义的合理化批判，将批判理论引向规范研究。他在政治上认同西方

① 关于identity的译法，我更倾向于译为表示同一性、一致性的“身份”，而不是有动词意味的“认同”。

民主，主要倡导立足于主体间性的商谈政治，构建当代西方参与民主的理论基础。随着当代全球化使西方社会进入后现代化阶段，批判理论第三代承认理论的崛起使批判话语再度走上前台。承认理论将批判理论的社会批判传统与当代后现代主义文化思潮相结合，解读西方后现代化阶段的社会冲突和危机，分析了全球化的后现代化悖论——一方面是后现代化的经济社会文化成果的空前积累，一方面是贫富不均、社会边缘化和文化排斥，大量个人和群体被排斥于现代化的新成果之外。承认理论揭示了后现代化的正负两方面效应，批判各种形式的社会不公正，要求通过实现多个层面的相互承认，在规范与经验结合的基础上重塑社会正义理论。从这一意义上，承认理论保持了法兰克福社会批判理论的传统特点，二者对资本主义现代化悖论的新旧批判一脉相承。

其次，批判学派的承认理论是对全球化背景下产生的新问题、新矛盾的一种理论回应。从当前政治实践看，全球化的负效应给西方社会本身造成了剧烈的社会分裂和社会痛苦。一方面，妇女、少数族裔、同性恋者等日益成为西方国家在全球竞争中首先遭受新的“社会排斥”的边缘人群和弱势群体，而全球化时代的劳动危机同样冲击和波及中产阶级人群，白领也进入日益扩大的失业群体；另一方面，在当今西方和整个世界，人们提出了现代历史上最广泛的平等要求，出现了最多样的新形式的社会抗议运动：有色人种、女性、少数族群、生态主义者、同性恋者、农民，等等，各种散落在边缘的社会力量的能量在激烈地尽情释放，各种形式的新社会运动此伏彼起，几乎所有人都在要求平等的承认。而与此同时，传统的社会民主主义的福利国家正在被全球化掏空，难以适应发展中的新矛盾和新诉求。西方国家的社会、道德、法律的发展成就处于危险中。这正是承认理论及其争论发生的现实背景——社会民主主义和多元文化主义在实践层面的矛盾冲突。一边是传统的平等主义的再分配，认为分配不公是错误承认的基础；另一边是新颖的对差异敏感的批判传统，认为错误承认导致了分配不公；二者之间互不相容。凯文·奥尔森(Kevin Olson)在《伤害＋侮辱》一书的导

言中指出，这正是1995年时大家的普遍感觉。也就是说，全球化背景下的紧张状态，是承认及其争论进入公共讨论视野的现实原因，批判学派的承认理论由此应运而生。

此外，选择以承认理论切入当代矛盾的讨论（承认理论出现的主观因素），是西方批判理论家和知识左派在当前困境下一种选择。比如，理查德·罗蒂（Richard Rorty）在《“文化承认”是左翼政治的有用概念吗？》①一文中，不支持讨论当代问题的这种文化主义方式，认为多元差异的文化承认解决不了共同人性的问题，这种复杂的学术论证方式也不适于大众争取社会正义的斗争。他认为，美国学术左派高估了哲学的功用。承认理论的哲学复杂性无助于左派实现多数政治的努力。他特别指出，当代理论中的这种文化主义转折是20世纪60年代激进运动退潮后左派失望的产物。罗蒂其实是说，文化主义不过是成长于60年代的那一代知识左派为摆脱失语的一种努力。在我看来，尽管罗蒂有其深刻之处，承认理论仍然有其存在的价值，不失为西方知识左派的一种选择。姑且不论霍耐特、弗雷泽等社会批判家只是在批判理论中引入了文化主义维度，并非标准意义上的文化主义者，仅从承认理论引发的热议看，批判理论新一代的承认批判主题在一定程度上切中了当代西方现实的命门，有旺盛的理论生命力。

二

霍耐特提出的“为承认而斗争”标志着批判理论第三代的崛起。近年来，批判理论第三代在围绕承认的争论中形成了自身的理论特色。这一争论以霍耐特和弗雷泽为主要代表，在16年中大致经历了四个阶

① 见本丛书中南茜·弗雷泽主著，凯文·奥尔森编，高静宇译的《伤害+侮辱》一书第一部分。

段的发展。

阿克塞尔·霍耐特(Axel Honneth)，曾长期担任过J．哈贝马斯的助教，法兰克福大学哲学系社会哲学教授，从2000年起担任法兰克福大学社会研究所所长，是法兰克福学派的正宗传人。

南茜·弗雷泽(Nancy Fraser)，美国纽约社会研究新学院大学哲学与政治学系教授，美国著名的激进女性主义学者和政治哲学家，是目前西方批判理论的重要领军人物之一。

第一阶段的讨论以是否存在再分配与承认的矛盾为中心，首先在霍耐特和弗雷泽两人之间展开。1992年，霍耐特的《为承认而斗争》发表，突出承认作为中心理论范畴的地位。他对黑格尔早期的承认理念赋予现代意义，提出了现代承认的三种形式：爱、权利和团结。在一个好社会中，每个人都可以从爱和亲密关系中获得“情感承认”，从公民之间的平等权利和同等尊严关系中获得“法律承认”，从群体成员的价值共同体关系中获得“团结承认”。个人从三种承认中形成自信、自尊和自豪。因此，承认就是反对任何形式的蔑视。1995年，南茜·弗雷泽发表了《从再分配到承认？》一文，指出当代左翼理论中存在承认和再分配的分裂，认为基于民族、族裔、种族、性别和性行为的差异承认的文化诉求不断增加，牺牲了经济再分配的诉求。她认为，今天的正义要求二者的统一，要求克服“再分配—承认的难题”，建立一种同时容纳再分配和承认两种诉求的替代框架，以批判所有这些群体所遭受的经济与文化的不平等和非正义。[①]1997年，弗雷泽在《正义的中断》(已收入本丛书)一书中，进一步分析了当前所谓“身份政治”与阶级政治，文化左派与社会左派的分裂，并把这种分裂作为“后社会主义”状况，号召长期相互争斗的左翼各派在更为广阔而统一的斗争中联合起来，为“经济上的社会主义”加“文化上的解构”而斗争。弗雷泽

① 弗雷泽这篇重要文章见本丛书中南茜·弗雷泽主著，凯文·奥尔森编，高静宇译的《伤害＋侮辱》一书第一部分。

揭露多元文化主义者与社会民主主义者之间产生对立的深层概念基础的尝试，作为承认理论最初的争论观点，在1995年后引发了欧美左派的热烈反响。 在1996—2000年间，欧美理论界许多重量级人物如理查德·罗蒂、朱迪思·巴特勒、艾利斯·马里恩·杨等人也加入了是否存在再分配与承认的对立的争论。 这方面的具体争论观点见本丛书中《伤害＋侮辱》一书的第一部分。

第二阶段的争论已经把再分配和承认的对立作为既定前提，核心是如何把社会正义的这两种范式在理论和实践中准确地结合起来。 2000年以后关于再分配和承认如何结合、弗雷泽的方法是否成立的具体争论，详见本丛书中《伤害＋侮辱》一书和第二部分中弗雷泽与克里斯托弗·泽恩(Christopher Zurn)等人的辩论。 这一阶段的争论最突出地体现在2003年出版的弗雷泽和霍耐特合著的《再分配，还是承认？ 一个政治哲学对话》(已收入本丛书)一书中。 在这一对话中，两人共同的观点是："承认"已经成为我们时代的一个关键词，差异族群争取平等身份的文化斗争在当代已不可忽视；新自由主义全球化下经济不平等在增长，分配正义问题同样不可漠视。 因此，对正义的理解必须包含为分配而斗争和为承认而斗争两组关系。 同时，两人共同拒绝经济主义，反对把承认简化为分配的附庸。 此外，两人"都渴望建立资本主义社会的'总体性'理论"，致力于构建一个在规范上整合道德哲学、社会理论和政治分析诸层面的"资本主义社会批判理论"。

然而，两人对再分配和承认的结合方式认识有所不同。 霍耐特将承认构想为基础性的、统摄性的道德范畴，而将分配视为派生物，主张道德基础上的"规范一元论"。 因此，他把再分配的社会主义理想重新解释为承认而斗争的一个亚种。 南茜·弗雷泽反对分配被包含在承认之下的这种"承认一元论"。 因此，她提出一种"观点二元论的(perspectival dualist)"分析框架，将承认和再分配两种诉求整合为共同的正义基础和互相不可化约的正义维度，认为惟有这一框架，能够理解当代社会阶级不平等和身份等级制的重叠。 在她看来，争取正义的社

会主义理想要为再分配和承认的双重目标而斗争。在这部书中，弗雷泽和霍耐特还根据各自的方法，以再分配和承认的关系为轴心，在道德哲学、社会理论和政治分析三个层面展开了激烈的辩论，为批判理论勾勒了各自不同的、包括上述三个层面的新框架。

第三阶段争论的关键问题是，再分配和承认是否已经穷尽了正义的所有维度，正义的含义是否应当扩展到第三个重要维度，即政治维度。从2002年起，利奥纳德·费尔德曼(Leonard Feldman)首先提出，政治上的不正义在分析中不同于、也不能还原为经济或文化的不平等，认为政治排斥可能构成了不正义的单独动力。凯文·奥尔森进一步使正义的政治维度在规范上和概念上优先于再分配和承认维度，并基于此提出了具有政治内涵的参与平等的概念。与第二阶段对再分配和承认关系的肯定不同，第三阶段人们质疑这一二维的正义概念，因此形成了第三个政治维度是必要的这一共识。这两篇论文，已收入本丛书中《伤害+侮辱》一书的第三部分。

2005年，弗雷泽的《在全球化世界中重构正义》(收入本丛书中《正义的尺度》一书)一文，采纳了批评者们的观点，引入了正义独特的政治维度，从而形成了一个包括了再分配、承认和“代表权”的三维的理论框架。由于政治代表权的加入，正义的二元视角发展成为三元视角。弗雷泽加入新的政治维度，是为了突破民族国家框架，解释跨国的不平等，说明反全球化的各种斗争。这样，弗雷泽就修正并发展了她的批判理论新框架：用再分配、承认和“代表权”构成了正义的经济、文化和政治三个维度，并以参与平等的原则作为这一框架的规范基础。与三个正义尺度相对应的，是三个理论化的非正义概念：分配不公、错误承认、错误代表权。

最后，在第四阶段的争论中，重点是讨论弗雷泽理论的哲学基础，特别是其规范基础和社会本体论。2007年，尼古拉斯·孔普雷迪斯(Nikolas Kompridis)质疑弗雷泽范式的基础，否认承认对于正义的推动作用。他认为真正的批判理论将是解构，而非重构，即承认。承认的

正义的后果是固化还没有获得政治发言权的弱势民众所经历的伤害。因此，他要求批判理论放弃承认，替代以植根于自由而非正义的揭露模式。与之不同，瑞尼尔·福斯特(Rainer Forst)主要在范式内对弗雷泽提出批评。他基本支持弗雷泽的批判理论概念，但反对她把参与平等作为正义的根本原则(同样也不支持霍耐特把好生活作为正义的规范基础)。他认为，正义的根本原则是社会本体论深层次的“合理性证明的权利”，强调政治是正义的主要维度，反对弗雷泽把代表权与再分配和承认三者等量齐观。

弗雷泽回应了孔普雷迪斯的批评，捍卫了她关于批判理论的一般含义。她认为，承认理论家的首要任务，就是揭露制度化的支配。如果没有对承认进行正义理论的说明，那么承认理论家就不能构建具有令人信服的主张或语言创新的解放力量。在对福斯特的回应中，她认为作为参与平等的正义理论，比以合理性证明的权利为核心的正义理论能更好地揭露权力的不平等。她批评福斯特错误地把权力完全等同于正义的政治维度，指出，三个维度(经济、文化和政治)中每一个维度都标识了一种基本的、不可还原的社会权力维度。每个维度都对应着独特的从属模式和不正义，即突出了一种权力不平等秩序，这种权力不平等秩序是参与平等的一个独特障碍。因此，政治维度不能被设定为(不)正义的那种主人维度。而参与平等理论避免了还原性的“政治决定论”的缺陷。

上述四个阶段的争论，基本覆盖了关于承认理论争论的主题和争论各方的立场观点。除了2005年已经在国内出版的霍耐特的《为承认而斗争》以外，本丛书选择的四本书，全面呈现了从1992年到2008年的这场讨论的概况。

三

那么，批判理论第三代围绕承认的争论主要有哪些理论贡献，在当

代西方新马克思主义理论发展又处于什么样的地位，它在理论创新上对于我们又有哪些可资借鉴之处呢？

首先，就批判理论本身的发展而言，批判理论关于承认的争论创造了批判理论的新形态，提出了当今西方知识左派新的规范正义理论。弗雷泽和霍耐特等人的重大贡献在于，他们使批判理论恢复了法兰克福学派第一代理论家重视社会批判的经验传统，汲取了第二代理论家强调的规范方法，并与福柯以来后现代主义的解构方法相结合，从而实现了社会批判理论的当代转型，建立了新的规范的正义理论。尽管他们各自的正义理论有不同的规范框架、规范基础和规范解释（比如，在规范基础上，霍耐特强调“好社会”，弗雷泽强调“参与平等”，福斯特强调“合理性证明的权利”），但是他们的理论努力共同引发了人们对当代全球化发展中政治伦理的高度关注。诚如瑞尼尔·福斯特所指出的，“南茜·弗雷泽与阿克塞尔·霍耐特之间的争论代表了两种最进步的学术努力，以构建我们能够称为广义的**正义批判理论**。”①围绕承认的这场理论争论，开辟了批判理论的新方向，标志着批判学派第三代的正式形成。

其次，就批判理论与马克思主义的关系而言，批判理论关于承认的争论在理论上提出了富有挑战性的当代紧迫问题，拓宽了马克思主义的问题域。以弗雷泽和霍耐特为代表的第三代批判理论家将再分配、承认和政治代表权等正义的层面理论化、概念化，批判分配不公、错误承认和错误代表权等非正义现象，以此揭示资本主义全球化带来的经济上的社会苦难和文化上的蔑视侮辱。全球化时代的资本主义出现了不同于100多年以前早期资本主义阶段、甚至不同于战后发展时期的新问题，种族、民族、宗教、性别、生态等文化差异引发的社会冲突空前激烈。第三代批判理论家以高度的理论敏感性强调了当代政治中有关承

① 参见本丛书中南茜·弗雷泽主著，凯文·奥尔森编，高静宇译的《伤害＋侮辱》一书第三部分中福斯特的论文。

认的文化问题的突出地位。为了促进更广泛的社会平等，他们提出并扩展了承认的新研究领域，并构筑了阶级斗争＋文化承认的新社会主义战略，试图为当代西方和全球的反全球化运动奠立理论基础。他们的这些创新研究，为当代马克思主义的发展提出了新问题，开辟了更为广阔的新空间。

第三，就批判理论与西方其他知识左派的关系而言，第三代批判理论家通过关于承认的争论在理论上恢复了维科以来的社会科学、尤其是马克思的社会科学“宏大叙事”的传统，建立了他们关于总体的资本主义社会批判理论。以弗雷泽和霍耐特为代表的第三代批判理论家不拒绝后结构主义的解构方法，但否定后现代主义理论将社会科学琐屑化、浅薄化和彻底去总体化。他们在一个全球化的时代，重铸了被后现代时尚一度“解构”了的总体性的资本主义理论。正如奥尔森指出的，弗雷泽“能够敏锐地把当前纷乱的图景变得井井有条，容易理解。她的理论框架提供了当前政治图景的概要，并把表面上分散的不正义的点连接起来，让我们能够思考我们如何把本来是各不相同而分散的斗争与更大的政治图景，彼此相互联系起来。”①从某种意义上说，第三代批判理论以其社会批判的宏观框架，拓展并深化了当代西方政治哲学的讨论，引领了当代西方左派正义理论和民主理论的发展，对一个时期以来在后现代的虚无主义潮流下的社会理论微观化倾向是一次成功的反拨。

关于承认的争论全面展示了第三代批判理论的面貌。这一争论的理论成果也给予我们一些重要的启示。

例如，第三代批判理论对当代西方后现代化悖论的解读，揭示了全球化时代的新矛盾，提请我们重视现代化发展中的各种新的社会矛盾和冲突及其解决方式。

弗雷泽等人的正义理论指出了全球化资本主义时代西方国家内部和

① 见本丛书中凯文·奥尔森为南茜·弗雷泽主著，凯文·奥尔森编，高静宇译的《伤害＋侮辱》一书撰写的导言。

国际范围的新的两极分化，全面分析了当代的阶级斗争、文化矛盾和政治冲突，尤其突出了当代资本主义矛盾的新特点，强调了关于性、种族划分、两性关系、宗教和语言的不公正等结构性的压迫和集体身份。这种对“同一性”的抵制本身包含了西方左派的抗争姿态和未来许诺的信息。他们对当代西方社会矛盾的深切关注，有助于在新的历史条件下发展西方民主，推动公平分配，促进社会平等。

我国在经历30年的改革开放后，目前正处于社会矛盾高发期。我国社会矛盾的性质和发展阶段明显不同于西方资本主义国家，但是所面对的现代化悖论和相应境遇有相似之处。经济快速发展与社会建设、政治建设的相对滞后存在矛盾。中国在全球化背景下的现代化高速发展中积累的各种新旧社会矛盾，处理不当极易引发社会冲突。因此，化解社会冲突，发展社会和谐，用制度保障社会公平正义，成为当前我国社会的重要诉求。批判学派强调以平等原则为基础，在经济文化政治诸层面全面建构社会正义的政治哲学理念，显然为我国的社会建设提供了十分重要的思想理论资源。批判学派第三代对公平分配、文化平等、社会团结、政治代表权等概念的诠释，增添了我们对正义理念的现代理解。

法兰克福学派是改革开放后最早进入中国的西方新马克思主义理论思潮，其社会批判理念曾为20世纪80年代的思想解放运动提供了间接的思潮资源。今天，批判理论第三代的社会批判理论进入中国，其倡导的正义理念将有助于我们直面现代化发展中的矛盾和问题，促进社会关系的平等和谐。

又如，第三代批判理论家对资本主义全球化背景下社会苦难和受侮辱状况的高度敏感和深切关怀，对新社会主义正义理想的追求，以规范理论的方式表达了一种崇高的政治伦理，对于我们矫正现代化带来的负面道德效应具有正面建设作用。也许批判理论家的批判没有深刻抵达资本主义谋求利润最大化的固有制度逻辑，也许其批判方式仍然执著于规范而显得过于学术化，但是他们的理论有一种正义的道德力量，表达

了对人类解放的热烈情怀。这种道德力量、尤其是其中的公平正义的政治伦理，对于匡正社会道德失序、政治伦理失范，有非常强烈的矫治意义，因此，对于我国建设政治文明、社会文明是一种良性的理论和精神资源。

感谢南茜·弗雷泽教授为中国学者提供了这么好的学术著作，感谢上海社会科学院徐觉哉教授的大力推荐，感谢上海人民出版社秦建洲老师为本丛书付出的巨大努力，感谢我的合作者欧阳英、于海青和高静宇为丛书翻译投入的辛勤劳作。

以这套丛书的方式实现南茜·弗雷泽传承其家族与中国人民长期深厚的友好传统，形成中西方学者有关批判理论新发展的学术对话的预期目标，是我和南茜·弗雷泽共同的愿望。

周穗明

2008 年 10 月 1 日于北京

致　　谢

如同所有著作，这本书的存在不仅归功于作者的努力，而且得力于他人的支持。 我们两人感激沃索出版社(Verso)罗宾·布莱克本(Robin Blackburn)和珍妮·欣德勒(Jane Hindle)对这一项目的坚定信心，尽管我们长久拖延该书的问世。 在各章的注释中，我们逐一感谢其评论和批评给予我们启示的同事。

此外，南茜·弗雷泽(Nancy Fraser)感激从事各章节写作时她的几个机构的负责人，她在那里得到了激励和友谊：社会研究所(法兰克福)、柏林社会科学研究中心(WZB)、伦敦经济学院性别研究所和人类科学研究所 (Vienna)。 她还感谢社会研究新学院大学研究生院一个非常值得感激的研究假期和克里斯汀·威尔克(Christiane Wilke)难以衡量的研究协助工作，包括对许多翻译细节问题的熟练和细心的处理。最重要的，她感谢伊莱·扎瑞斯基(Eli Zaretsky)在这一过程每个阶段温暖的婚姻和持续的相伴。

阿克塞尔·霍耐特(Axel Honneth)感谢莫尼卡·丹斯(Monica Denz)和诺拉·谢沃尔汀(Nora Sieverding)，感谢她们在项目的最后阶段的巨大协助，以及乔尔·戈尔伯(Joel Golb)、克里斯汀·威尔克和珍妮·英格拉姆(James Ingram)出色的翻译工作。 克里斯廷·普列斯(Christine Pries)在似乎是无休无止的讨论中始终伴随的无限的耐心对于他一直是无价的。

目录

中文版序言 / 1

译者前言 / 1

致谢 / 1

导言：再分配，还是承认？ 南茜·弗雷泽和阿克塞尔·霍耐特/1

第一章 身份政治时代的社会正义：再分配、承认和参与 南茜·弗雷泽/5

一、 再分配还是承认？ 对被切割的正义的一个批判/7

二、 整合再分配和承认：道德哲学的问题/21

三、 社会—理论问题：论资本主义社会的阶级和身份/38

四、 政治—理论问题：将民主正义制度化/55

五、 对危机反思的总结：后福特主义、后共产主义和全球化/70

第二章 作为承认的再分配：对南茜·弗雷泽的回应 阿克塞尔·霍耐特/84

一、 论社会不公正体验的现象学/87

二、 资本主义的承认秩序和分配斗争/103

三、 承认和社会正义/122

第三章 超越所有被扭曲的承认：对阿克塞尔·霍耐特的回答 南茜·

弗雷泽/150

一、 论经验在批判理论中的地位：反对政治社会学简化到道德心理学/153

二、 论社会理论的文化转折：反对将资本主义社会简化到它的承认秩序/160

三、 论自由的平等：反对将正义简化成原初身份的伦理学/170

第四章 承认的观点：对反驳的反驳 阿克塞尔·霍耐特/181

一、 批判社会理论和内在超越性/182

二、 资本主义和文化：社会整合、制度整合和观点的多元主义/189

三、 历史和规范性：论道义论的各种界限/196

导言：

再分配，还是承认？

南茜·弗雷泽和阿克塞尔·霍耐特

“承认”已经成为我们时代的一个关键词。作为黑格尔哲学的一个古老范畴，这一概念最近被政治理论家所复兴，以证明努力将今天为身份和差异的斗争概念化的重要性。无论这个主题是本土的领土要求，还是妇女的家务劳动(carework)；是同性恋婚姻，还是穆斯林的女性面纱；道德哲学家们逐渐使用“承认”这一术语去揭示政治诉求的规范基础。他们发现，一个以主体间充分尊重的主体自治为条件的概念，概括许多当代冲突的道德利害关系。而且不足为奇，当迅速的全球化资本主义加速跨文化接触，使解释方案破碎化，价值视野多元化，以及身份和差异政治化之时，黑格尔(Hegel)的“为承认而斗争”的旧形象有了新市场。

即使承认的崛起现在是毋庸置疑的，它与“再分配”的关系仍然是低度理论化的。再分配术语曾经是福特主义时代的道德哲学和社会斗争的中心。在伟大的战后时期接合了平等主义的自由主义的两种哲学，分配正义的范式似乎充分适于分析那个时期劳工和穷人的诉求。在其国家基础很大程度上是理所当然的民主的福利国家中，通过诉诸普遍主义的规范，冲突首先始于资源并用分配术语进行争论。由于差异问题通常被归入边缘观点，平等主义的再分配诉求似乎代表正义的内涵。曾经认识不到需要检验再分配诉求与承认诉求的关系。

然而今天，这一关系高调要求质询。作为“9·11”的痛苦解释，宗教，民族和性的斗争现在以使承认问题不可能受忽视的方式相互重

叠。 由于差异的各种交叉轴心被如此强烈地政治化，这一问题在可预见的未来将持续控制中心舞台。 然而与此同时，分配不公正并未消失。 相反，经济不平等正在增长，因为新自由主义力量推动企业全球化并削弱了以前在各国能够进行某些再分配的治理结构。 在这些条件下，分配正义问题不可能被漠视。 其结果是，承认和再分配两者皆不可能在目前相关人群中被忽视。 迫于处理两个难题的种种后果，政治哲学家除了检验它们二者之间的关系别无选择。

因此，这是目前这部文献的目标。 由两位哲学家，一个北美人、另一个欧洲人合著的这本书，展示了如何最适当地理解再分配与承认的关系的一场辩论。 两位作者共享的根本前提是，对正义的适当理解必须包含至少两组关系：在福特主义时代为分配而斗争的那些角色排列和今天为承认而斗争的那些角色排列。 我们同样认为，它们两者关系的一个常见理由是不充分的：我们两人都拒绝经济主义的观点，它会把承认简化为仅仅是分配的一个附庸。

然而在这里，我们的一致终结了。 我们之间的一位学者阿克塞尔·霍耐特(Axel Honneth)，将承认构想为基础性的、统摄性的道德范畴，而将分配视为派生物。 因此，他把再分配的社会主义理想重新解释为承认斗争的一个亚种。 另一位学者南茜·弗雷泽(Nancy Fraser)，否认分配能被包含在承认之下。 因此，她提出一种“观点二元论的(perspectival dualist)”分析，将这两个范畴设计为具有共同基础的和互相不可化约的正义维度。 我们在交替的各章节中详细说明我们各自的立场，辩论道德哲学、社会理论和政治分析的中心议题。

这卷文献以南茜·弗雷泽的一章开始，她扩展了她在 1996 年的唐纳(Tanner)演讲提出的分析。 为了矫正她评价为承认诉求从再分配诉求的最新脱节，弗雷泽提出“二维的”正义概念，它包含两个类型的诉求，没有把任一类型简化为另一类型。 她把这一概念和资本主义理论相连接，说明只有一个整合分配和承认这两个分析上截然不同的观点的框架，能够理解当代社会阶级不平等和身份等级制的重叠。 结果是说

明，分配不公与错误承认纠缠在一起，但是不可能被简化为后者。

在第二章中，阿克塞尔·霍耐特提出了一个替代方式。与弗雷泽的分配和承认的“观点二元论（perspectival dualism）”相对比，他提倡承认的“规范一元论”。他把承认解析为一个适应个别差异的概念，不仅包括“权利承认”、“文化鉴赏”和“爱”，还寻求包含再分配的棘手难题。结果是一个观点：承认的概念在得到适当理解时，能够适应、甚至真正传承类似于弗雷泽的章节所发展的、经济再分配的马克思主义范式的修正版。

后面两个章节进一步聚焦这一观点。回应彼此的批评，我们在三个不同的层面上研究这些问题。在道德哲学的层面，我们辩论规范一元论和规范二元论的相对价值，“权利”超越“善行”的优先性和相关的各种含义。在社会理论的层面，我们争论经济和文化的关系，它们之间差别的状况和资本主义社会的结构。在政治分析的层面，我们探讨平等和差异之间、经济斗争和身份政治之间、社会民主和多元文化主义之间的关系。在每一层面上，当我们每个人必须深化我们各自的反思以回应另一个人的观点时，这些利害关系也持续不断地被尖锐化。

如果我们展开交流的一个结果是锐化了我们的某些差异，那么最重要的另一个结果就是强化了我们共享的意识：那种把通常是不连贯的道德哲学、社会理论和政治分析诸层面连接在一个资本主义社会批判理论之中的雄心。在这一方面，我们与同样认同这一批判理论传统的我们大多数朋友和同事有分歧。因而他们大多数现在往往是设想一个规训式的劳动分工，将道德理论指派给哲学家，将社会理论指派给社会学家，将政治分析指派给政治科学家，有效地将那些质询的每一项都视之为独特孤立的，而我们两人都渴望建立资本主义社会的“总体性”理论。因此，我们拒绝将“宏大理论”归类为认知上的谬误和政治上的背离的那种观点。正相反，我们两人都相信，批评只有通过展开一种同样获知于对当代社会的结构性理解的规范性概念——一个能诊断种种紧张状态，并把今天的这些斗争置于社会背景之下的概念——才实现其

理论的正当性和其实际的效能。

此外，对于我们两人来说，为这样一种理解构建这一不可或缺的范畴，必须是适合于资本主义社会的概念。因此，争辩再分配和承认之间的关系已经引导我们走向另一个问题，它非常难以回答，但是对连接道德理论、社会理论和政治分析至关重要。资本主义，作为今天的存在，应当被理解为一种把不受制度化的文化价值模式直接调控的经济秩序与其他社会秩序区别开来的社会制度吗？抑或资本主义的经济秩序更应当被理解为从开端就与承认的不对称形式紧密联系的一种文化评价模式的结果吗？在其最深层面，这本书尝试在理论上提出这一疑问，并为评估我们有分歧的答案发展一个共同的框架。

第一章

身份政治时代的社会正义：再分配、承认和参与

南茜·弗雷泽

在今天的世界，对社会正义的诉求似乎逐渐区分为两种类型。第一种和最常见的，是再分配的诉求，寻求更公正的资源和财富分配。例子包括从北方到南方、从富人到穷人和(并非很久以前)从业主到工人的再分配诉求。的确，自由市场思想的最近复苏已经把再分配的倡导者置于守势。然而，平等主义的再分配诉求已经为过去150年建立的大部分关于社会正义的理论提供了范式。[1]

然而今天，我们在“承认政治”中逐渐遇到社会正义诉求的第二个类型。以其最貌似合理的形式，那个目标在这里是一个友好的差异世界，同化于多数或支配性的文化规范，不再是平等关系的价码。例如包括人种、“种族”和性的少数群体，以及性别差异的各种独特视角(perspectives)的承认诉求。这类诉求最近已经吸引了政治哲学家的兴趣，而且他们中的一些人正在寻求发展一种将承认置于其中心的正义新范式。

那么一般来说，我们面临一个新的相关观点(constellation)。从前集中在分配上的社会正义话语，现在逐渐划分为一方面再分配的诉求和另一方面承认的诉求。承认诉求也逐渐地趋于主流地位。在承认的基础主义和进步主义的形式中，共产主义的逊位，自由市场意识形态的喷涌，“身份政治”的兴起，——所有这些发展已经共谋去中心化，即使

并非清除平等主义的再分配要求。

在这一新的相关观点中，两类正义诉求在实践上和思想上经常彼此游离。举例来说，在例如女性主义那样的社会运动中，期望将再分配作为矫正男性统治的激进倾向，正在逐渐地分离出期望替代为性别差异承认的倾向。而在知识领域中同样的倾向在很大程度上是真实的。在学院里，为了维持女性主义的存在，把性别理解为一种社会关系的学者主张，与那些把女性主义解释为一种身份或文化密码的人保持一种不稳定距离的共处。这种情形例示了一种更广泛的现象：文化政治与社会政治、差异政治与平等政治普遍分离。[2]

而且，在一些场合，这种分裂已经变成了两极化。一些平等主义再分配的倡导者彻底拒绝承认政治；以联合国最近备案的、全球不平等的增长为例证，他们把差异的承认诉求视为“虚假意识”，一种对社会正义追求的妨害。[3]相反，一些承认的支持者蔑视再分配政治；以缺乏差异眼界去保证少数族群和女性的正义的经济平等主义的失败为例，他们把分配政治视为既不能清楚说明也不能挑战关键的不公正经验的、过时的唯物主义。在这些情况下，我们以一种“不是/就是”的选择有效地提出：再分配还是承认？阶级政治还是身份政治？多元文化主义还是社会民主主义政治？

我认为，这些都是虚假的对立。我的总体论题是，今天的正义需要再分配和承认。孤立的二者都是不充分的。任何人一旦接受这一论题，不管怎样，该如何将它们结合起来的问题就变得极为重要。我将说明，这两个棘手难题的有助于解放的方面应当被整合在一个单独的理解框架之中。在理论上，该任务将设计出一个二维的正义概念，能够适应社会平等的保护性诉求和差异承认的保护性诉求。在实践上，该任务将设计出一个程序性的政治定位，能够将再分配政治的最优与承认政治的最优整合为一体。

我的讨论分为四部分。在第一部分，我将说明，孤立的再分配和孤立的承认两者皆不可能充分地克服今天的不公正，因此，它们必须以

某种方式得以和解并结合起来。在第二、第三部分，我将检测道德哲学和社会理论中的一些问题，它们出现在我们试图把再分配和承认整合于社会正义的独立的理解性说明之时。最后，在第四部分，我将思考一些政治问题，它们出现于当我们寻求将以矫正不公正为目的的改革中的一种综合观点制度化的时候。

一、再分配还是承认？对被切割的正义的一个批判

我从一个术语要点开始。当我在这里使用它们时，“再分配”和“承认”的术语具有哲学的和政治的关联。在哲学上，它们涉及由政治理论家和道德哲学家揭示的规范化的范式。在政治上，它们涉及由公共领域的政治参与者和社会运动提出诉求的家族(families)。每一涉及范围都有益于某种澄清。

作为哲学术语，“再分配”和“承认”有相分歧的起源。“再分配”来自于自由主义传统，尤其是其20世纪后期的英美分支。在20世纪70年代和80年代，当例如约翰·罗尔斯(John Rawls)和罗纳德·德沃金(Ronald Dworkin)那样的“分析的”哲学家发展出一种分配正义的复杂深奥的理论时，这一传统得到丰富扩展。他们寻求将传统的自由主义对个人自由的强调与社会民主主义的平等主义加以综合，提出了可以证明社会经济再分配正当性的新的正义概念。[4]

大大不同的是，“承认”术语来自黑格尔哲学，特别是精神现象学。在这一传统中，承认指明主体之间的一种理想的相互关系，其中每一主体视另一主体为他的平等者，同时也视为与他的分离。这一关系被认为对主体性是建构性的；一个人只有凭借另一主体的承认和被承认才成为一个独立的主体。因此，“承认”暗含黑格尔的论题，通常被认为与自由主义的个人主义不一致，社会关系优先于个体，并且主体

间性优先于主体性。而且，不同于再分配，承认通常被视为属于与“道德”对立的“伦理学”，就是说，被视为与程序正义的“公正(rightness)”相反的、促进自我实现和好生活的实质性目标。凭借20世纪中期存在主义者思想家丰富详尽的阐述，承认理论当前正在经历一次复兴，因为新黑格尔主义的哲学家，如查尔斯·泰勒(Charles Taylor)和阿克塞尔·霍耐特正在使之成为旨在维护“差异政治学”的规范社会哲学的中心装饰品。[5]

因此，在哲学上，“再分配”和“承认”术语形成奇特的一对。每一个都可能被另一个倡导者所拒绝。许多分配正义的自由主义理论家认为，承认理论携带了不可接受的共同体的行李，而一些承认哲学家评价分配理论是个人主义化和消费主义的。而且，这些概念每一个都从更远的领域引申出批判。认同马克思主义传统的思想家坚持，分配范畴无法捕获资本主义不公正的全面深度，因为它忽视生产关系，并无法使剥削、统治和商品化成为需要解决的问题。[6]同样，信奉后结构主义思想的人坚信，承认的理念支撑以主体性为中心的规范化假定，阻止了一种更激进的批判。[7]

在下文中，我将尝试说明，尽管它们存在哲学渊源的分歧，再分配和承认能够走到一起。而且我也将提出，两种观念都能以避开它们各自的批判缺陷的方式进行思考。

我建议，不管怎样，由暂时搁置这些哲学争论开始。我将改从它们的政治背景思考“再分配”和“承认”起步。换言之，我将把它们看作当前在公共领域抗争的理想范型的诉求群体。从这一视角，“再分配”和“承认”的术语不涉及哲学范式，而是涉及**正义的民间范式**(*folk paradigms of justice*)，它通告公民社会当今的斗争。由社会运动和政治参与者悄然预示的，民间范式是关于不公正原因及其矫正的被连接的假定设置。通过重建再分配和承认的民间范式，我寻求澄清这些观点为什么以及如何已被看作在当前的政治辩论中互相对立。

1. 一个虚假对立面的剖析

作为民间范式，再分配和承认常常与特殊的社会运动相联系。因而，再分配政治一般与阶级政治相等同，而承认政治则被同化于“身份政治”，依次与关于性别、性、民族、种族和“人种”上的斗争相等同。然而，如我们将看到的，这些共同联系是误导的。首先，他们把在女性主义、反异性恋主义、反种族主义运动中承认取向的趋势视为完整的故事，描述为各种看不见的另类趋势，致力于将传统的阶级运动所忽略的经济不公平的性别特征、“种族”特征和性特征的形式公正化。其次，他们遮蔽阶级斗争的承认取向，这些斗争从来不仅仅以财富再分配为目标。最后，承认政治和身份政治的等同，简化了我们将看到的事实上是对一个单一模式的各种不同类型承认诉求、即对群体特征肯定的诉求的多元化。

因此，在下文中，我将悬置这些共同联系。取代用阶级政治和身份政治对再分配和承认的各自矫正，我将每一民间范式看作是对社会正义的一种独特表达，这大体上能应用于任何一种社会运动的情形。

这样看来，再分配的范式不但能够包含阶级中心的政治倾向，例如新政自由主义(New Deal liberalism)、社会民主主义和社会主义，而且能够包括寻求矫正性别和人种—种族不公正的社会经济转型和改革的那些女性主义和反种族主义的形式。因此，它比常规意义上的阶级政治更宽泛。同样地，承认的范式不但能包含以重新评价被不公正地贬低的身份为目标的运动，例如文化女性主义、黑人文化民族主义和同性恋身份政治，而且包括各种拒绝传统身份政治的“基础主义”的解构趋势，例如同性恋政治、批判的“种族”政治和解构的女性主义。它比常规意义上的身份政治更宽泛。

这样理解，再分配和承认的民间范式可在四个关键方面进行比较。首先，两个范式呈现出不同的不公正概念。再分配的范式把重心集中在它定义的社会经济的不公正并呈现出它植根于社会经济结构。这样的例子包括剥削(让一个人所得的劳动成果适合于其他人的利益)；经济

边缘化(被限定于令人不快的收入低下的劳动或完全被拒绝进入产生收入的劳动)和剥夺(被拒绝适当的物质生活标准)。 相反，承认的范式对准它理解为文化的不公正，这种不公正被认为是植根于表述、解释和沟通的社会模式中。 这样的例子包括文化支配(被从属于与另一文化联系和区别并与这一文化自身异化及／或敌对的解释和沟通的模式)；不承认(被导致看不见人们自己文化的权威的表述、沟通和解释的实践)和蔑视(在立体的公共文化表述及／或日常生活相互作用中受到例常的诽谤和贬损)。

其次，两个民间范式对不公正提出了不同类型的矫正。 在再分配范式中，对不公正的矫正是某些类型的经济结构调整。 这可能包括重新分配收入及财富，重新组织劳动分工，改变财产所有权结构，使进行投资决策的程序民主化，和进行其他基本经济结构的转型。(尽管这些各种不同的矫正彼此存在重大区别，我用这一范式包括在“再分配”[8]一般术语下的整组矫正)。 相反，在承认范式中，对不公正的矫正是文化的和符号的变化。 这可以包括从上面重新评价被蔑视的身份和受诽谤的群体的文化产品；承认和确定文化多样性；和转换将改变每个人社会身份的表述、沟通和解释方式的大量社会模式。(尽管这些矫正同样彼此存在重大区别，我也同样采取这一范式包括在“承认”[9]一般术语下的整组矫正)。

第三，两个民间范式对遭受不公正的集体采取了不同的概念。 在再分配范式中，不公正的集体主体是阶级或类似阶级的集体，通过与市场或生产方式的独特关系在经济上被定义。[10]马克思主义范式中经典案例是被剥削的工人阶级，其成员为了获取生存方式必须出卖他们的劳动力。[11]但是，这一概念也适用于其他案例。 同样包括了人种化的移民和可以在经济上定义的种族少数民族，无论是低收入的仆人劳动者群体，还是被认为是“过剩的”和不值得利用的大量被排斥于正规的付薪工作之外的“下层阶级”。 然而，当经济概念被拓宽为包含非付薪劳动的时候，这里女人也被包括在内——因为这一性别背负着非付薪的家

务劳动的最大份额，并因而在就业中处于不利地位。最后还包含了那些导致当时我们根据阶级、“种族”和性的相互交叉在政治经济上理论化的、被复杂定义的群体。

在承认的民间范式中，不公正的受害人更接近于韦伯主义的身份群体，而非马克思主义的阶级。情愿被承认关系而不被生产关系所定义，他们通过他们享有的与社会的其他群体相关的那些次要的崇敬、尊重和声望被辨识。韦伯主义的经典案例是低身份族群，文化价值的统治模式把对于他们群体成员社会身份的损害和他们赢得社会尊重的机会确定为有差异的和价值较低的。[12]但是这一概念也能适用于其他例子。在当前的政治危机中，它已被扩展到同性恋和女同性恋，他们[她们]遭受制度化耻辱的普遍后果；扩展到种族化群体，他们被标记为不同的和次要的；并扩展到女性，她们在种种方面都是平凡的、两性间被动的和受蔑视的。最后，它还被扩展到囊括那些导致当时我们根据“种族”、性别和性将承认关系同时理论化的、被复杂定义的群体，将它们定义为相互交叉的文化密码。

第四点，这两个民间范式采取对群体差异的不同理解。再分配范式将这些差异看作不公正差异的显现。全然不是这些群体的内在特征，这些差异是被社会地构成的一种不公正的政治经济的结果。因此，从这一观点出发，我们应当努力废除、而不是承认群体的差异。相反，承认的范式，将两种方式中任一个都看做是差异。在一个版本中，它们是良性的、先于存在的文化变化，不公正解释的共同模式已经敌对地转换成价值等级制。在另一版本中，群体差异并非预先存在于它们的等级制的交叉价值中，而是用它来进行当代建构。作为第一个版本，正义需要我们重新评价被贬值的特性；因此，我们应该赞扬、而不是消除群体差异。然而作为第二个版本，赞扬是事与愿违的；更正确的是，我们应该解构差异目前在其中被精心阐释的那些术语。

正如我在开始不断提示的，再分配和承认被描绘为互相排斥的替代选择。前者的倡导者如理查德·罗蒂(Richard Rorty)、布莱恩·巴里

(Brian Barry)和托德·基特林(Todd Gitlin)，坚持身份政治是对真正经济议题的事与愿违的转换，是割裂群体并拒绝普遍主义道德规范的东西。[13]对于他们，政治斗争唯一适当的目标是经济。相反，承认的一些倡导者如艾利斯·马里恩·杨(Iris Marion Young)，认为缺乏差异眼光的再分配政治，可能由于错误地将主流群体的规范普遍化而强化不公正，要求服从地位的群体同化于他们，并错误承认服从地位的群体的独特性。[14]对他们来说，被特许的政治目标是文化转型(cultural transformation)。

由于他们的求诉和反诉，这些对立面把再分配和承认描述为相互排斥的替代选择。因此，它们似乎是以一种“不是／就是”的选择呈现在我们面前。我们应当选择一种指向废除阶级差别的再分配政治吗？抑或我们应当接受一种寻求赞美或解构群体差异的承认政治？我们显然对二者都不可能支持。

因此，这是一个虚假的对立面。

2. 被剥削的阶级、被蔑视的性别以及二维范畴

为了理解为什么，让我们参加一个思想实验。想象一个不同类型社会划分的概念系列。在一端是适合于再分配的民间范式的种种划分；在另一端是适合于承认的民间范式的种种划分。两者在中间都是难以证明的案例，因为它们同时适合两种正义范式。[15]

首先考虑这一系列的再分配一端。在这一端，让我们放置一个基于社会经济结构的理想范型的社会划分。然后，依据定义，任何附着于这一划分的结构性不公正，都将溯源于那种政治经济制度。这种不公正的核心将会是社会经济的分配不公，而任何相伴随的文化不公正都将最终起源于经济结构。因此，从根本上说，对于调整这种不公正所必需的矫正，将会是与承认相对立的再分配。

看来接近于这一理想范型的一个例子，是作为正统的、经济主义的马克思主义所理解的阶级差别。(让我们把马克思主义的这一解释是否

适当的那个问题搁置一边。而且让我们暂时也把这一问题置于括弧内：即这一阶级观点是否适合在现实世界中已经以工人阶级的名义为正义而斗争的那些实际的历史集体）。[16]在这一概念中，阶级差别起源于资本主义社会的经济结构。工人阶级是在那种准许资本家阶级为其私利侵吞剩余生产力的安排下必须出卖他们的劳动力的大多数人。这些安排的核心不公正是剥削，一种特别深刻的分配不公形式，在其中，无产阶级自身的活力转变成与这一剥削形式相敌对，那种形式侵犯了对一个有益于他人的制度的支撑。固然，无产阶级也遭受严重的文化不公正，那种“潜藏的阶级侮辱”。[17]但是远非直接来源于一种自发的不公正的身份秩序，这些剥削和侮辱起源于经济结构，因为阶级劣等地位的意识形态由于剥削合法化证明而激增。对于不公正的矫正，因此是再分配而不是承认。克服阶级剥削需要重建政治经济结构，从而改变利益和负担的阶级分配。在马克思主义的视野中，这一重建同样采取废除阶级结构的激进形式。无产阶级的任务因此不是简单地舍弃自身更好的待遇，而是“废除作为一个阶级的自身”。它需要的最后一件事是对其差异的承认。正相反，矫正不公正的唯一方式将是迫使无产阶级破产，成为一个特殊的群体。[18]

现在思考这一概念系列的另一端。在这一端，让我们放置一个适合承认的民间范式的理想范型的社会划分。这一类型的划分起源于作为该经济结构中正相反的社会的身份制度。因此，任何附着于它的结构性不公正，都将溯源于该社会的制度化的文化价值模式。这种不公正的核心将会是错误承认（misrecognition），而任何相伴随的经济不公正都将最终起源于身份制度。调整这种不公正所必需的矫正，将会是与再分配相对立的承认。

看来接近这一理想范型的一个例子，是通过韦伯主义的身份概念的棱镜所理解的性别差异。（如前，让我们暂时把这一问题置于括弧内：即这一性别观点是否适合现实世界中已经动员起来反对异性恋主义的现实存在的集体。[19]）依照这一概念，异性恋和同性恋之间的社会划分不

是以政治经济状况为基础的，因为同性恋遍布于资本主义社会的整个阶级结构中，在劳动分工中不占据特殊的位置，而且不构成一个被剥削阶级。 这一划分不如说起源于社会的身份制度，因为制度化的文化价值模式将异性恋解释为自然的和规范化的，将同性恋解释为不正当的和受轻视的。 这种被普遍深入地制度化的异性恋的价值模式，构成社会相互作用的广泛领域。 在许多法律领域中(包括家庭法和刑法)已经构成了清晰的法律文化，它们提供了家庭、亲密关系、隐私和平等的法律结构。 它们也在政府政策（包括移民、归化和收容政策)的许多领域中和标准的专业实践（包括药物和心理疗法)中得以确立。 异性恋的价值模式也充斥于大众文化和日常交往中。 其后果将是把男同性恋和同性恋女性构造成一种被轻视的性关系，从属于身份服从关系在性关系上的特殊形式。 后者包括羞辱和攻击，对其婚姻和父母身份的权利和特权的排斥，表达和结交权利的边缘化，媒体老套描述中的身份贬损，日常生活中的困扰和蔑视，和对公民身份的充分权利和平等保护的否认。 这些伤害是错误承认的不公正。

的确，男同性恋和女同性恋也遭受严重的经济不公正：他们可能被草率地从公务员岗位和军队服役中解职，被拒绝给予各种广泛系列的、以家庭为基础的社会福利利益，而且面临重税和遗产债务。 但是远非直接起源于社会经济结构，这些替代性地起源于身份制度，因为异性恋规范的制度化制造了一个被轻视的人的类别，它招致作为他们服从身份结果的经济劣势。 这种对不公正的矫正，因此是承认而不是再分配。也就是说，改变承认关系，分配不公将会消失。 那么，一般而言，克服对同性恋的憎恶和异性恋对同性恋者的歧视，需要改变这种性别身份秩序，对异性恋价值模式进行去制度化，并用对同性恋和女同性恋表达同等尊重的模式取而代之。[20]

这些问题因此在我们概念系列的两端上都是非常明白无误的。 当我们涉及那些接近理想范型的被剥削的工人阶级社会群体时，我们面对需要再分配矫正的分配不公。 所需要的是一种再分配的政治。 当我们

涉及那些接近受轻视性别的理想范型的社会群体时，相反，我们面对错误承认的不公正。这里所需要的是一种承认的政治。

然而，一旦我们离开这些极端，问题就变得更加黯淡不明。当我们置放一个位于概念系列中央的社会划分类型之时，我们遭遇把被剥削阶级的特征和受轻视性别的特征相结合的混杂形式。我将这些划分称为“二维的”。植根于社会的经济结构和身份制度，它们立即陷入可溯源于两者的不公正。二维的服从群体遭受分配不公和错误承认的双重痛苦，**在形式上这些不公正在哪里皆不是另一种不公正的间接结果，但是两种不公正在哪里都是原生的和同源的。**因此，在它们的案例中，单一的再分配政治和单一的承认政治都将是不充分的。二维的服从群体需要这两种政治。

我主张，性别是一种二维的社会差异。既不仅是阶级也不仅是身份群体，性别是同时起源于社会的经济结构和身份制度的一个混杂的类别。理解并矫正性别的不公正，因此需要注意分配和承认两方面。

从分配的观点，性别适合作为资本主义社会经济结构的一种基本的组织原则。一方面，性别构成有偿的“生产”劳动与无偿的“再生产”和家务劳动之间的基础分工，分派女人首先负责后者。另一方面，性别也构成有偿劳动内收入较高的、男性所支配的制造业的和专业的职业，与收入较低的、女性所支配的“粉领”和家内服务职业之间的分工。其结果是产生性别特征形式的分配不公正的经济结构，包括以性别为基础的剥削、经济边缘化和剥夺。

在这里，性别表现为一种起源于社会的经济结构的、类似阶级的差别。当在这方面被观察时，性别不公正表现为迫切需要再分配矫正的分配不公正的一个种类。更类似阶级的是，性别公正为了要根除它的性别构成，要求改造经济制度。消除性别特征的分配不公需要废除劳动的性别分工——包括在有偿劳动和无偿劳动之间的性别化分工，和在有偿劳动之内的性别分工。这种矫正的逻辑类似于有关阶级的逻辑：它打算同样迫使性别破产。概言之，如果性别只是一种类似阶级的差

别，正义将要求废除它。

然而，那只是故事的一半。事实上，性别是不仅只是类似阶级的区别，而且也是一种身份差异。同样，性别也包含比阶级更多的性特征回忆的成分，这把它直截了当地引进承认的问题之内。性别对解释和评估的普遍文化模式进行编码，这从整体而言对身份制度是很重要的。结果，不仅妇女而且所有的低身份群体冒了女性化的风险并因此受到贬低。

因此，性别不公平的主要特征是男性中心主义(androcentrism)：赋予与男性相关的特征以有特权的、制度化了的文化价值模式，而在范式上把编码为“女性的”——但不仅仅——妇女的每一件事物去价值化。这种被普遍地制度化了的、以男性为中心的价值模式构成社会相互关系的广泛序列。在许多法律领域中(包括家庭法和刑法)已经构成了清晰的法律文化，它们提供了隐私、自治、正当防卫和平等的法律结构。它们也在政府政策(包括生育、外来移民和救济政策)的许多领域中和标准的专业实践(包括药物和心理疗法)中得以确立。以男性为中心的价值模式也充斥于大众文化和日常相互关系中。结果，女性遭遇身份服从地位的特定性别形式，包括性伤害和家庭暴力；媒体中的平庸化、客体化以及老套描写的身份贬损；日常生活中的困扰和轻蔑；在公共领域和协商机构中的排斥和边缘化；和对其公民身份的充分权利和平等保护的否认。这些伤害是承认的不公正。它们相对独立于政治经济制度而且不仅仅是“上层建筑的”。因此，它不可能够被单一的再分配所克服，而且需要附加的、独立的承认矫正。

在这里，性别表现为被赋予类似性特征的一种身份差异。当这方面被观察时，性别不公正表现为迫切需要通过承认进行矫正的错误承认的一个类别。更像异性恋者对同性恋者的歧视，克服男性中心主义需要改变那种性别身份制度，将男性至上主义的价值模式去制度化并用表达对妇女同等尊重的模式取而代之。因此，这里的矫正逻辑类似于有关性别特征的逻辑：它打算通过重构承认关系来破除男性中心主义。[21]

概言之，性别是一种二维的社会差异。这种二维差异结合了将它带进再分配范围的类似阶级的维度，和将它同时带进承认范围的身份维度。两个维度是否具有同等的重要性，是一个未决的问题。但是对性别不公正的矫正，无论如何，需要改变社会的经济结构和身份制度两方面。

性别的二维特点重创了关于再分配范式和承认范式二者必居其一的观念。该解释假定，不公正的集体主体是阶级或身份群体，但又不是二者；他们遭遇的不公正是分配不公或错误承认，但又不是二者；对不公正的矫正是再分配或承认，但又不是二者。我们现在能看到，性别引爆这整个一连串虚假的对立。这里我们有一个身份和阶级二者复合的范畴。这里，差异由经济差异和制度化的文化价值模式两者共同构成。这里，分配不公和错误承认两者都是基础性的。因此，只有通过包含再分配政治和承认政治两方面的方式，性别不公正才能得到矫正。

3. 二维性：例外，还是规范？

在这一关系中性别是如何地不寻常？我们在这里是正在涉及一个在不同的一维世界中唯一和罕见的二维性例子吗？或毋宁说，二维性就是那种规范？

很明显，“种族”，也是一个二维的社会划分，一个身份和阶级的复合体。同时植根于资本主义社会的经济结构和身份制度，种族主义的种种不公正包括分配不公和错误承认。在经济中，“种族”组织了一方面在家务和非家务的有偿劳动之间、另一方面在剥削的和剩余的劳动力之间的结构性分工。结果，经济结构产生人种上特定形式的分配不公。被种族化的外来移民及/或少数族群遭遇不成比例的高失业率、在贫困和低薪仆役工作中占有超比例的人数。这些分配的不公正只能由再分配政治来矫正。

同时，在身份制度中，欧洲中心主义的文化价值模式赋予与“白

人”有关的特征以特权，而对编码为诸如“黑色的”、“棕色的”和“黄色的”——而且不仅这些——有色人种的每一件事物进行污名化。结果，被种族化的外来移民及／或少数族群被构造为无法成为社会的完整成员的、有缺陷的和劣等的他者。普遍制度化的欧洲中心规范产生出身份服从状态在人种上的特定形式，包括话语和身体攻击；文化贬斥、社会排斥和政治边缘化；日常生活中的困扰和蔑视；和对公民身份的充分权利和平等保护的否认。作为错误承认的实质的伤害，这些不公正只能由承认政治来矫正。

而且，种族主义的两个维度也不统统是另一个维度的间接后果。固然，分配的和承认的维度彼此相互作用。但是，种族主义的分配不公不仅是身份等级制的阶级组织的副产物；种族主义错误承认也不全部是经济结构的副产品。毋宁说，每一维度有来自另一维度的某些相对独立性。两者因此皆不能通过专门对另一个进行矫正而被间接地纠正。概言之，克服种族主义的不公正，需要再分配和承认两个方面。孤立的任一方面都将是不充分的。

尽管有这种早先的讨论，阶级也可以理解为二维的。事实上，我所求助的探索目标的那种经济主义理想范型，阻挡了一些有意义的现实世界的复杂性。固然，阶级不公正的终极因素是资本主义社会的经济结构。[22]但是因而产生的伤害包括错误承认和分配不公；而源自作为经济结构的副产品的身份伤害，可能后来已经发展了它们自己的生命力。今天，在它们的运作中要求独立的承认矫正的阶级的错误承认维度，也许完全是自主的。而且，遗留下来未被注意的阶级错误承认，能够阻碍反抗分配不公的动员能力。今天，构建对经济转型的广泛支持，要求挑战贬低穷人和劳动人民身份的文化态度，比如说，那种提出劳动人民只能得到他们应得的“贫困的文化”的观念。同样地，穷人和劳动人民可能需要一种支持他们争取经济公正的承认政治，也就是说，为了抵消隐蔽的阶级伤害并打造维护他们自己的信心，他们可能需要构建阶级的共同体和文化。因此，也许在其自身和它具有帮助作用两方面都

被需要的阶级承认政治，启动了一种再分配政治。[23]

那么通常来说，甚至这样一个作为阶级的、显然是一维的经济范畴具有一种身份成分。自然，这种成分是从属性的，没有经济成分重要。然而，克服阶级不公正有充分理由需要连接承认政治和再分配政治。[24]在最低限度上，审慎地注意争取再分配进程中阶级斗争的承认动力学，将会是必要的。

那么，性关系怎么样呢？它也是一个二维范畴吗？在这里，我为了探索目的早已描述的理想范型，对现实世界的复杂性来说可能也是不充分的。固然，异性恋对同性恋歧视的不公正的终极因素是身份制度，而不是资本主义社会的经济结构。[25]但是因而产生的伤害包括分配不公和错误承认；而作为身份制度副产品的起源性的经济伤害具有它们自身不可否认的分量。而且，遗留下来未被注意的经济伤害能够阻碍反抗分配不公的动员能力。就表现出对男同性恋和女同性恋的经济风险的态势而言，他们对抗身份服从关系的能力被削弱了；他们的异性恋同盟的能力也同样如此，他们肯定同样担心被(错误)确定为同性恋者的经济后果，即使他们公然捍卫同性恋。另外，分配不公在异性恋压迫的链条中可能是“薄弱环节”。在当前的气候中，挑战男同性恋和女同性恋所面对的分配不平等，可能比迎面对抗那种激起对同性恋憎恶的深层身份焦虑要更容易。[26]总而言之，营造对转变性别身份制度的支持，也许需要为经济平等而战。因此，也许在其自身和它具有帮助作用两方面都被需要的性别再分配政治，启动了一种承认政治。

那么通常来说，甚至这样一个作为性别的、显然是一维的经济范畴具有分配的成分。自然，这一成分是从属性的，不比身份成分更重要。然而，克服性别不公正有充分理由需要连接再分配政治和承认政治。在最低限度上，审慎地注意在为承认而战的进程中性别斗争的分配动力学，将会是必要的。

因而，为了实际的目的，事实上所有现实世界服从关系的轴心

都可以看做是二维的。事实上一切在形式上都牵涉到分配不公和错误承认，在那里每一种不公正都有某些独立的重要性，无论其最终根源是什么。固然，并非所有服从状况的轴心都同样是二维的，也不是同样程度的。一些服从状况，比如阶级，更严重地倾斜向光谱的分配一端；另外服从关系如性关系，更倾斜向承认一端；而还有另一些服从关系，例如性和“种族”，更紧密地集中于系列的中心。经济劣势和身份服从地位的精确比例在每一状况中都在经验上被决定。然而，在实际上每一状况中，有待讨论的伤害在形式上由分配不公和错误承认组成，那两种不公正在那里皆无法一概被间接地矫正，而且那里每一种不公正都要求某些独立的实际关注。因此，作为一个实际问题，每一种情况下克服事实上的不公正都需要再分配和承认两个方面。

而且，一旦停止单独思考身份服从关系的轴心并开始共同思考它们，对一个两端分叉方式的需要就变得更紧迫。毕竟性别、“种族”、两性关系和阶级被一个个巧妙地隔绝开来。更正确地说，所有这些身份关系的轴心以影响每个人利益和身份的方式彼此交叉。没有任何一个人只是某一个这类集体的成员。而沿着社会划分的一个轴心被服从化的个人，有充分的理由可以沿着另一轴心占据支配性。以这一观点看，对再分配和承认两端分叉的政治的需要，似乎不是在一个孤立的二维社会划分里面内生地产生的。可以说，它还越过各种交错中的差异外生地产生。例如，任何一个是同性恋者又是工人阶级的人，将需要再分配和承认，不管人们以孤立采用的那两个范畴解释什么。而且，这样看来，遭遇不公正的每一个人几乎都需要去整合两个类型的诉求。这样，因此，任何人都将关心社会公正，无论他们自己个人的社会位置如何。

那么通常来说，人们应当完全拒绝将再分配和承认解释为互相排斥的替代选择。该目标应当是，发展一种能包容并协调社会正义的两方面的整合方式。

二、整合再分配和承认：道德哲学的问题

然而，在一个单独的具有理解力的范式中整合再分配和承认并非易事。关注这样一个方案将立即陷入跨越几个主要质询领域的深刻的和困难的问题中。例如，在道德哲学中，该任务是设计出一个能够适应社会平等的保护性诉求和差异承认的保护性诉求的覆盖式的正义概念。在社会理论中，如我们将看到的，这一任务将是设计一个对当代社会的说明，它能适应身份与阶级差别以及它们的相互重叠。同时，在政治理论中，这一任务将是预想一套制度安排和政策改革，它能矫正分配不公和错误承认，而把同时追求两种矫正时可能引发的冲突最小化。最后，在实际政治中，这一任务将鼓励跨越当前种种划分的民主接合，为了要建立一个基于广泛的、按预定程序前进的方向，它整合再分配政治最好的东西和承认政治最好的东西。

在当前部分，我将检测这一方案的一些道德哲学维度。因此，我在这里把关于再分配和承认作为正义民间范式的政治理解留在后面。以它们的地位，我现在把再分配和承认视为规范化的哲学范畴。

1. 正义，还是自我实现？

任何整合再分配和承认的尝试必须在道德哲学中强调四个要害问题。首先，承认真是一个正义问题，还是自我实现问题？其次，分配正义和承认构成两个独特的、自成一体的规范化范式，还是它们任一个能被包含在另一个之中？第三，我们怎样才能从未被证明正当的承认诉求中辨别出被证明正当的承认诉求？第四，正义需要个人或群体的特色的承认，还是我们的共同人性是否充分的承认？

第一个问题浮现出道德哲学中既有的一些标准差别。在这一领域，正义问题通常被理解成“权利”问题，属于不偏不倚的道德范围。

相反，自我实现问题通常被认为大约是“善行(the good)”，更正确地属于“伦理”范围。这种比较部分地是范围问题。正义规范普遍是结合体；如康德哲学的《道德论》，它们独立地支撑参与者对特殊的价值观的承诺。另一方面，有关自我实现的要求，通常被认为更受限制。如黑格尔《伦理学》的经典，它们仰赖于文化上和历史上不可能被普遍化的特殊价值视野。因此，关于是否求诉于承认的大量转折，被认为关系到正义或自我实现。

通常，承认被认为是一个自我实现问题。这是查尔斯·泰勒(Charles Taylor)和霍耐特，两位当代最著名的承认理论家的观点。对于泰勒和霍耐特，为了得到完全的、未被扭曲的主体性，被另一主体所承认是一个必要的条件。拒绝某人的承认，将会剥夺她或他追求人的繁荣发展的基本前提。例如对于泰勒，“非承认或错误承认……可能是一种压迫形式，以错误的、扭曲的、简化的方式禁锢某人。超出单纯的缺乏尊重，它还可能创造令人悲哀的创痛，令人承受极度的自我憎恨。应得的承认不仅是一种礼貌，而且是一种生死攸关的人类需要。”[27]对于霍耐特，同样，“我们将我们的完整性归结于……来自他人的正式肯定和承认。拒绝承认……是有害的，因为它削弱了那些持有自我肯定的理解——用主体间方式所获得的理解的人”。[28]因此，这两位理论家根据受削弱的主体性和被损害的自我身份分析了错误认同。而他们两人以伦理术语把那种伤害理解为对获得“好生活”的主体能力的阻碍。因此对于泰勒和霍耐特，承认关系到自我实现。

不同于泰勒和霍耐特，我倡议把承认设想为一个正义问题。因此，通过曲解主体“与自我的实践关系”，通过表示它阻止自我实现，一个人就不应回答“什么是运用错误承认的错误”的问题吗？[29]确切地讲，一个人应说，一些个人和群体被拒绝在社会的相互关系中完整伙伴的身份，仅仅当作制度化的文化价值模式的结果，是不公正的，即：在制度化的文化价值模式的结构中，他们不可能平等地参与，而这贬损他们的独有特点或被指派给他们的那些独有特点。

让我来解释。把承认视为正义问题，将把它看作**社会身份**的一项议题。这意味着因为这一文化价值模式对社会参与者相关立场的影响而检验制度化的文化价值模式。如果这种模式把参与者建构成同等的人，有能力与彼此同等参与社会生活，那么我们能够谈论相互承认和身份平等。相反，在那时，制度化的文化价值模式将一些参与者解释成劣等的、受排斥的、整体不同的、或完全无形的，因此解释成社会相互作用中更不完整的伙伴，那么我们应该谈论**错误承认和身份服从关系**。

我将把这称为**承认的身份模式**。[30]关于该身份模式，错误承认既不是一种精神扭曲，也不是对伦理的自我实现的一种妨碍。倒不如说，它构成制度化的**身份服从关系**和对正义的侵害。因此，被错误承认将不是作为受他人贬低的结果，遭遇被扭曲的身份或被损害的主体性。被错误承认不如说是被**制度化的文化价值模式**所建构，以这些方式阻碍人作为同等的人参与社会生活。因而，关于这种身份模式，错误承认并不是通过反对意见或独立讨论，而是通过社会公共制度所传播。它恰恰发生在这些制度依照阻碍参与平等的文化规范构成相互作用的时候。这样的例子包括将同性伙伴关系排斥为违法的和不正当的婚姻法，将单亲母亲污蔑为性关系不负责任的索取者的社会福利政策，和将种族化的个人与犯罪相联系的诸如“种族脸型”（racial profiling）的警务实践。在这每个例子中，相互作用受制于一种制度化的文化价值模式，它将社会参与者的一些类别构建为正常的，而另一些类别则为有缺陷的和劣等的：异性恋是正常的，同性恋是不正当的；“男性当家的家庭”是适当的，“女性当家的家庭”则不适当；“白人”是守法的，“黑人”是危险的。在每个例子中，其结果都将造成一个受贬斥者的社会等级，他们被阻碍作为与其他人同等的人参与社会生活。

因此，在每个例子中，承认诉求都是适宜的。但是恰恰记录了这意味着的东西：不是旨在修补精神损害，而是指向克服劣等化状态，身份模式中的承认诉求寻求将被劣等化的群体确定为社会生活中的完整伙伴，能够作为同等的人与其他人相互发生影响。也就是说，他们旨在

将阻碍参与平等的文化价值模式去制度化（*deinstitutionalize*），并用培育参与平等的模式取代之。

2. 身份服从地位，还是被削弱的主体性？

在这一章的较后部分，我将思考身份模式的政治和制度的种种联系。我在这里想要阐明身份模式超过泰勒和霍耐特的自我实现模式的概念优点。四个这样的优点是特别重要的。

第一，身份模式准许人们把承认诉求证明为现代价值多元主义条件下的道德凝聚剂。[31]在这些条件下，不存在任何普遍共享的、单一的自我实现和好生活的概念，也不存在任何能被确立为权威的概念。因此，任何证明那种要求说明自我实现和美好生活的承认诉求合理的尝试，肯定必然是偏狭的。没有任何一个这类方式能把这种诉求确定为对那些人的规范性凝聚，他们并不共享理论家的伦理价值概念。

与这种方式不同，身份模式是道义论的和非偏狭的。接受“主体自由”的精神是现代性的特征，它假定，在确保他人的同样自由的限度内，“主体自由”的精神等于个人和群体为他们自己定义什么算作一种好生活、并为他们自己设计一条追寻这种好生活的道路。因此，身份模式不求诉于自我实现或善行的概念。它宁可求诉于被有各种分歧的善行概念的人所接受的、能够和应该的正义概念。在这种观点中，所造成的错误承认在道德上的错误，是它否定一些个人和群体与其他人同等参与社会相互作用的可能性。这里被求助于参与平等的那种规范，在其必需的意义上是非偏狭的。它能够把承认诉求证明为对赞同在价值多元主义条件下坚守相互关系公平条件的所有人的规范性凝聚剂。

身份模式还有第二个优点。将错误承认构想为身份服从关系，身份模式把这一错误定位于社会关系，而不是定位于个人或人与人之间的心理学。结果，它避开了自我实现模式的一些困难。当错误承认被等同为被压迫者的自我意识结构的内在扭曲时，它不过是谴责受害人的简略步骤，例如，将精神损害归咎于服从种族主义的那些人，看起来是对

伤害再加侮辱。相反，当错误承认被等同于压迫者的思想偏见时，克服它似乎需要控制他们的信仰，一种偏狭的和独裁的方式。相反，作为身份模式，错误承认是一个对某些人作为社会完整成员身份的外在明显的和可证实的障碍问题。再次矫正错误承认，意味着要克服身份服从关系。这反过来意味着，改变那些公共制度和社会惯习——再次通过将阻碍参与平等的文化价值模式去制度化，并用培育参与平等的那些模式取而代之。

换句话说，这种身份模式避免了心理学化。然而，这意味着需要若干澄清。该模式接受，错误承认可以有泰勒和霍耐特所描述的那种伦理的——心理的效应。但是它坚持，错误承认的谬误并不依靠这种效应的存在。因此，这种身份模式减弱了来自心理学的承认诉求的规范性，从而强化了它们的规范力量。当承认诉求被当作一种“对未被扭曲的身份形成的主体间条件”的心理学理论的前提时，如在霍耐特的模式中那样，这些承认诉求被认为易受到那种理论变迁的伤害；万一该理论变成错误的，它们的道德凝聚性就烟消云散。相反，通过把承认视为身份问题，我正在提倡的那种模式避免了将规范诉求抵押给心理行为问题。人们能够说明，一个其制度化的规范阻碍参与平等的社会，在道德上是没有辩护余地的，**不管它们歪曲被压迫者的主体性与否**。

作为第三个优点，该身份模式避免了每个人都对社会尊敬拥有平等权利的观点。当然，那种观点显然是站不住脚的，因为它回归失去意义的尊敬概念。[32]但是，那种观点似乎至少是从一种根据自我实现的有影响的承认解释中引申出来的。在霍耐特的解释中，社会尊敬是在未被扭曲的身份形成的主体间条件之中，这种道德据认为受到保护。由此断定每个人在道德上都有权得到社会的尊敬。相反，这里承认所倡导的解释，不需要任何这类**反证法**。它所确实必需的，是每个人都具有在机会平等的公平条件下追求社会尊敬的平等权利。[33]而当制度化了的文化价值形式普遍滑坡时，例如，妇女特质、“非白种人”、同性恋和文化上与他们相联系的每一事物，这样的条件是得不到的。在处于

那种状况时，妇女或有色人种，或男同性恋和女同性恋，在追求尊敬中面临其他人所遭受不到的障碍。 而每个人，包括正直的白种男人，一旦选择追求这些事业并培养在文化上被编码为女性、同性恋或“非白种人”的特质时，面临更多的障碍。

最后，身份模式在这里提供了具有中心重要性的第四个优点。 通过把错误承认解释为正义的侵害，身份模式推动承认诉求和对资源和财富的再分配诉求的整合。 换言之，在这里，照分配正义目前的样子，承认被分派到那种道义论道德的普遍结合的领域。 由于两个范畴因此存在于一个独立的规范领域，它们变成是可用同一单位度量的，并潜在地包容在一个共同框架内。 相反，关于自我实现的观点，它们在概念上整合的前景是暗淡的。 如我们所见，那种方式将承认视为伦理问题，这使它与分配正义无法比较。 结果，任何人想同时赞同再分配和承认，似乎都是冒哲学精神分裂症的危险。

我从注意那一点开始：作为哲学范畴，再分配和承认有广泛分歧的起源。 如我们所见，分配来自英美的自由主义传统并经常与康德哲学的《道德论》有关。 相反，承认来自现象学传统并通常与黑格尔的《伦理学》有关。 因此，两个范畴经常被认为在概念上是不相容的，并不令人惊讶。 然而，该身份模式克服了这种势不两立的假定。 把再分配和承认同看作为正义问题，它使在一个规范结构内放置两个术语成为可能。 结果，它没有屈服于对哲学的精神分裂症，提供了适应于两类诉求的前景。

因为所有这些理由，承认被更多地看作正义问题超过看作自我实现问题。 但是怎么追随这一正义理论？

3. 反对简化论：一个二维的正义概念

让我们假定从今以后承认是一个正义问题。 什么是正义与分配的准确关系？ 在它之后，转向现在我们的道德哲学的第二个问题：分配和承认构成了两个清晰的、自成一体的正义概念吗？ 抑或它们之中任

何一个能被简化为另一个吗？

该简化问题应当从两个不同的方面去考虑。从一个方面，该论题是，分配正义的标准理论是否能充分包含承认问题。以我所见，答案是否定的。固然，许多分配理论家欣赏身份的重要性在物质福利之上，并寻求以他们的解释来适应身份。[34]但是结果并非全都满意。大多数这类理论家采取一种简化的经济主义的、附带尊重法律的身份观，假设资源和权利的公平分配充分排除了错误承认。然而，事实上，如我们所见，并非所有的错误承认、也非分配不公加法律歧视都是分配不公的副产品。以非洲裔美国人、华尔街银行家无法叫到一辆搭载他的出租车的例子为例。为了处置这种案例，正义理论必须达成对权利和利益的超越，去检验制度化的文化价值模式；它必须询问，这种模式是否阻碍社会生活中的参与平等。[35]

那么，该问题的另一方面是什么？现存承认理论可充分包括分配的各种问题吗？在这里，我主张的答案也是否定的。固然，一些承认理论家欣赏经济平等的重要性，并寻求用他们的说明去适应它。但是，其结果再次并非全都满意。例如，阿克塞尔·霍耐特，设想一种简化的文化主义分配观。假如所有的经济不平等都植根于一种赋予劳动的一些类型超过其他类型的特权的文化秩序，他坚信改变文化秩序足以排除分配不公。[36]然而，事实上，如我们所见，并非所有的分配不公都是错误承认的副产品。以白人男性熟练产业工人的为例，他成为失业者应归咎于由一次投机性的企业合并引起的工厂倒闭。在该案例中，分配不公的不公正和错误承认完全无关。它毋宁说是一种特殊化经济关系的制度的结果，这一制度存在的目的就是利润的积累。为了处置这种案例，正义理论必须达成对文化价值模式的超越，去检验资本主义的结构。它必须询问，相对游离于声望结构、而且以一种相对自主的方式运作的经济机制，是否阻碍社会生活中的参与平等。

那么一般来说，分配理论家和承认理论家到目前为止都没有在充分地包容另一方的关注方面取得成功。而且，缺少实质性的简化，纯粹

口头的包容毫无用处。[37]靠坚持作为语义学的观点几乎没有获得任何东西，语义学观点例如，承认，也是一种被分配的利益；反之，靠主张作为定义问题即每一种分配模式表达一个根本的承认模型，也一无所获。在两个例子中，其结果都是同义反复。第一个使所有承认由定义分配，而第二个只是做相反的断言。两个例子中无一注意到概念整合的实质问题。[38]

在真正的简化缺位中，什么方式为寻求在一个单一的规范框架中整合分配和承认的那些人保留下来？取代支持排除另一范式的那些范式的任何一个，我打算发展我将称作“二维的”的正义概念。二维概念把分配和承认看作关于正义及其各种维度的独特观点。没有将任一维度简化到另一维度，二维概念把它们二者包含在一个更广泛的覆盖性结构内。

正如已提到的，我的概念的规范化核心是**参与平等**的概念。[39]依照这一概念，正义需要那种允许社会的全体(成人)成员作为平等的人彼此相互影响的社会安排。为了参与平等成为可能，我主张，必须至少满足两个条件。[40]第一，物质资源的分配必须是比如确保参与者的独立性和“发言权”。我将把这称为参与平等的客观条件。它排除了阻碍参与平等的经济依赖和不平等的各种层次和形式。受排斥，因此是将剥夺、剥削和在财富、收入和休闲时间中的总体不均等进行制度化的社会安排，因而否认一些人作为与他人平等的人互相影响的方式和机会。[41]

相反，第二个条件要求制度化的文化价值模式对所有参与者表达同等尊重，并确保取得社会尊敬的同等机会。我将这称为参与平等的**主体间条件**。它排除了系统地贬低一些人种和与他们相关的品质的那些制度化的观念。受排斥，因此是制度化的价值模式，否认一些人在相互关系中的完整伙伴身份——无论是通过让他们承载被过分归因的“差异”，还是通过无法承认他们的独特性。

客观条件和主体间条件对于参与平等都是必要的。二者任一的独立条件都是不充分的。客观条件开始使人关注传统上与分配正义理论

相关的关系，尤其是关注属于社会的经济结构和经济上被定义的阶级差别的关系。主体间条件开始使人关注最近在承认哲学中突出的关系，尤其是关注属于社会的身份秩序和文化上被定义的身份等级制的关系。因此，一个定向于参与平等观念的二维正义概念包含再分配和承认，没有将任何一方简化到另一方。

这一方式为了达到概念的整合，求助于一个值得考虑的方法。凭借将再分配和承认解释为两种互相不能简约的正义维度，它把正义的通常理解拓宽到包含主体间以及客体的思考。而且，凭借使两个维度都遵从于参与平等的覆盖性概念，它把二者都带进一个独立的被整合的规范框架范围之内。该框架的结构，包括在再分配和承认之间的关系，作为我们思考的两个遗留的道德哲学问题将得以澄清。

4. 对承认诉求的证明

已经把我们的正义观拓宽到包含承认的主体间思考，我们抵达了我们的第三个道德—哲学问题：人们如何才能将已被证明的与从未被证明的承认诉求区别开来？

很明显，不是每个承认诉求都得以证明，正如不是每个再分配诉求都得以证明。在两个案例中，一个为了将已经证明的从被证明的诉求中区别出来，需要说明标准或程序。分配正义的理论家为了提供这种解释进行了长久的探索，无论是通过求诉于客观主义标准，例如效用最大化，还是求诉于程序上的规范，例如话语道德规范。相反，承认的理论家已较迟滞地去勇敢面对这一问题。他们还没有对区分已被证明的和未被证明的诉求提供任何有道德原则的基础。

这个问题对那些将承认视为大约是自我实现的人造成了严重的困难。例如，霍耐特的理论容易受关于这一观点的严肃的反对意见的伤害。依照他，每个人为了要培养自我尊敬，需要他们的独特性被承认，自敬(连同自信和自重)是未被扭曲的自我认同的一个基本成分。[42]似乎由此断定，提高诉求者自我尊敬的那些诉求得到证明，而降低诉求

者自我尊敬的那些诉求则得不到。 然而，关于这一假设，种族主义者的身份将会有益于某些承认，因为它们能使一些贫穷的“白种的”欧洲人和欧洲裔美国人通过把自己与他们所假定的下等人相对比，维持他们的自负感。 相反，反种族主义者的诉求将面临障碍，因为它们威胁穷白人的自我尊敬。 不幸，像这一类例子，偏见以此传递心理上的好处，决不是罕见的。 它们足以驳斥该观点：提高了的自敬能够为承认诉求提供证明标准。

那么，应该如何评判承认诉求？ 什么构成为评估它们优点的适当标准？ 这里提出的这种方式诉诸作为一种评价标准的参与平等。 如我们所见，这一规范覆盖了正义的两个维度，分配和承认。 因此，对于两个维度，同样的一般标准服务于区分已被证明的和未被证明的诉求。不管这个问题是分配还是承认，诉求者必须表明，当前的安排阻碍他们和其他人同等参与社会生活。 再分配诉求者必须表明，现存的经济安排否认他们对于参与平等的必需的客观条件。 承认的诉求者必须表明，被制度化的文化价值模式否认他们必需的主体间条件。 因此，在两种情况下，参与平等概念都是保证正当性诉求的标准。

在两种情况下，参与平等也适合于评估所提倡的对不公正的各种矫正。 无论他们是在要求再分配还是承认，诉求者必须表明，他们寻求的社会变化将会在事实上推进参与平等。 再分配的诉求者必须表明，他们主张的经济改革将会为目前已拒绝这些改革的那些人的充分参与提供客观条件——不沿着另一维度引导或加剧在某种意义上是毫无道理的不平等。 同样，承认的诉求者必须表明，他们寻求的社会文化制度的变化将会提供所需要的主体间条件——不再毫无道理地造成或恶化其他的不平等。 在两种情况下，参与平等再一次成为保证倡导特定改革的正当性诉求的标准。

让我们考虑这一标准如何运用于关于承认的一些最近论争——首先是同性婚姻。 在这一案例中，如我们所见，在异性恋主义文化规范的婚姻法中，该制度化拒绝男同性恋和女同性恋的参与平等。 因此，对

于这种身份模式，这种情况明显是不公正的，而承认诉求在原则上是已得到证明的。这样一种诉求寻求通过对异性恋规范化价值模式的去规范化来矫正这种不公正，并用一种促进平等的替代选择取而代之。然而，这可以用不止一种方式做到。一种方式将会允许对同性恋伙伴关系准予同样的承认，异性恋的伙伴关系则受到合法化的同性婚姻的普遍欣赏。另一方式将会对异性恋婚姻去制度化，脱离例如来自婚姻身份的健康保险等应有权利，并将这些权利分派在一些其他基础上，例如公民权(citizenship)及(或)住所(residency)。尽管也许有更偏爱这些方法的一个而不是另一个的好理由，两个方法都适合于培育同性恋者和异性恋者之间的参与平等；因此两者在原则上都被证明是正当的——假定两者都不会造成或加剧在某种意义上是毫无道理的不平等的其他线索。相反，将不会得到正当性保证的是像法国政治行动委员会(the French PACS)和在美国佛蒙特州的“公民联合会”法的方式，这种方式建立家庭伙伴关系的二等的、平行的合法身份，它无法让渡婚姻的所有象征的和物质的利益，而同时保留婚姻，授予异性恋夫妇独立无二的有特权的身份。虽然这些改革在现行法律上表现了明显的进步，并且也博得了支持和策略基础，然而作为转型措施，它们并未实现由身份模式所理解的正义的需要。

除了这些策略考虑，同性婚姻的例子对该身份模式并没有呈现出概念上的困难。正相反，它说明了那种模式先前讨论过的一个优点：在这里，参与平等的概念证明男同性恋和女同性恋的诉求在道义上是正当的，没有依赖于伦理评估——也就是说，没有假设同性恋伙伴关系在伦理上是有价值的那种实质性判断。相反，自我实现的方式无法避免预设那种实质性判断，并因此易受否认它的相反判断的攻击。[43]因此，身份模式在处理这一案例中胜过自我实现模型。

然而，也许这一例子过于容易。让我们来考虑一些包括文化的和宗教实践的、据推测比较难的例子。在这些例子中，问题出现在参与平等是否真正能够作为一个起到辩护作用的标准而达标，也就是说，它

是否能够不依赖对文化和宗教实践在争论中的伦理评估，提供在道义上证明诉求的正当性。事实上，如我们将看到的，参与平等在这里也证明是适当的，如果它被正确地应用。

这里关键的是参与平等在两个不同的层面进入该画面。第一，在**社会群体之间**的层面，它为评估涉及少数和多数相比的相对身份的、制度化的文化价值模式的后果提供标准。因此，当思考这一问题的时候人们求助于这一标准，如以往加拿大的规则，对骑警要求统一头盔，是否构成了**不公正的多数的共同体主义**，它对印度锡克教徒男人有效地封锁了这一职位。第二，在**社会群体内部**的层面，参与平等也适合于评估要求承认的**少数人实践的内在效果**。在这一层面上，人们思考这一问题时求助于它，例如，正统犹太人在教育中的性别隔离实践是否把犹太女孩不公正地社会边缘化，并将因此被拒于免税和助学金形式中的公共承认。

一起采用这两个层面，构成文化承认诉求的双重需求。这些诉求者必须表明，第一，多数人文化规范的制度化拒绝他们的参与平等，第二，他们寻求的承认实践不否认他们自己对一些群体成员以及非成员的参与平等。对于身份模式，两种需求都是必要的；两种孤立都是不充分的。唯有将它们两者结合的诉求应当得到公众的承认。

运用这一双重需求去思考法国在**面纱**上的那场争论。这里的议题是，禁止穆斯林女孩在国立学校中戴面纱的政策，是否构成对宗教上的少数族群的不公正对待。既然这样，要求承认面纱的那些人必须确定两点：第一，他们必须表明，关于面纱的禁令构成了不公正的多数的共同体主义，否定对穆斯林女孩的教育平等；而第二，一个准许那种面纱的替代性政策将不会加剧女性(在穆斯林团体中或更普遍地在社会上)的从属地位。只有确定这两点，他们才能证明他们诉求的正当性。第一点，关于法国的多数社群主义，可以不困难地确认，它似乎是因为在州立学校中没有禁止佩戴基督教徒的十字架的类似禁令；因此，该政策否定穆斯林公民的平等身份。第二点，关于女性从属地位的非恶化已证

明是有争议的，相反，因为一些法国共和主义者已经主张，面纱本身是这种从属地位的标记，并因此很可能是被否定的承认。然而，质疑这一解释，一些多元文化主义者(multiculturalists)已重新回应，这种面纱的意义，就像是更一般的性关系，在今天法国的穆斯林团体中是高度抗争性的；因此，取代把它解释为意义明确的男权制，这种男权制与男性至上主义的、解释伊斯兰教的唯一权威相一致，国家应当把这种面纱视为穆斯林身份在转型中的一个符号，一个其意义是抗争性的符号，就像是法国人的身份本身，作为在一个多元文化社会中跨文化的交互作用的结果。从这一观点看，在国立学校中准许面纱，可能是趋向而不是远离性别平等的一个步骤。

在我看来，多元文化主义者们在这里有更激烈的观点。（顺便说说，这并非那种例子，对于将会承认他们所称的“女性的割礼”——事实上切割生殖器——的那些人，这明显是在性愉悦和女人与女孩的健康中拒绝平等）。但那不是我想要在这里强调的观点。我的观点，更正确地是，该观点依照参与平等得到正确表达。对于身份模式，这恰好是应当加入这一论战的那个场所。正如在同性婚姻的例子中，在文化和宗教诉求的例子中也如此：参与平等是保证诉求正当性的正确标准。尽管其解释千差万别，参与平等的规范道义论地提供对这些承认诉求的评估，完全没必要对质疑中的文化和宗教实践进行伦理评估。

那么，一般来说，身份模式为保证诉求的正当性设定了严厉的标准。然而身份模式在整体上仍然是道义论的。与自我实现模型不同，身份模式在价值多元主义的现代条件下能够证明承认诉求。

5. 决策理论或民主商谈

我一直在说，参与平等，提供了一个强有力的正当性证明标准。然而，先前的例子表明，参与平等不可能以一种决定程序的样式被孤立地应用。在那里，如我们所见，该问题最后引发了在女孩身份上的面纱效应。但是那些效应不可能是以一种算法标准或方法计算出来的。

正相反，它们只能是通过观点的妥协，在对话中被决定，在那里，互相冲突的判断被细查，而相互对立的解释被掂量。更通常地，整体上不存在任何伴随着参与平等的清晰明白的迹象，宣布参与平等的到来，这一点众所周知。任何声称是这样一个迹象的事物，自身都仍将会服从于解释和争论。

因此，必须通过公共辩论的民主程序，对话式地和散漫地运用参与平等的规范。在这些辩论中，参与者争论关于现存的制度化的文化价值模式是否阻碍了参与平等，和有关所倡导的替代选择是否会鼓励参与平等——如果没有不合理地引导或加剧其他不平等。[44]那么，作为身份模式，参与平等提供作为关于正义问题的公共辩论和商谈的习惯用语。更雄辩的是，参与平等代表公共理性的主要习惯用语，那种在分配和承认的问题上传导民主政治观点的首选语言。

这种对话方式再次有利于与可替代的承认方式形成对比。它排除一些身份政治的倡导者所持的民粹主义观点，即被错误承认的主体应当独自决定他们是否和如何得到充分承认，因此，那些自我尊敬处于险境的人关于什么对保护它是必要的，应当拥有最终发言权。与此同时，它也排除一些自我实现的理论家所假设的权威主义观点，即哲学专家能够并且应当决定什么对人类繁荣是必要的。两种方式都是独断的，将一个单一的主体归属于解释正义的各种需要的权威。与这种方式相反，身份模式在公共商谈的民主程序中将参与平等视为应用于对话的一项标准。没有任何既成的观点，诉求者和“专家”的观点皆难以奏效。然而，正是因为解释和判断是不可排除的，只有所有牵涉到的当事人的充分的、自由的参与，才足以证明承认诉求的正当性。然而，出于同样的原因，每一个共识或多数决定都是可能犯错误的。在可订正的原则中，每一个临时的决定都对随后的挑战保持开放。

的确，这个最后的要点带给我们完整的循环。关于承认诉求价值的公平的民主协商，需要对于所有现实的和可能的商谈者的参与平等。参与平等反过来需要公正的分配和相互的承认。因此，这一说明中存

在一个不可避免的循环：承认诉求只能在参与平等的条件下得以证明，这一条件包括相互的承认。然而，这个循环并非不道德的。它非但不反映概念化的任何缺点，而且还忠实地表达从民主的观点所理解的正义的反思特点。在这种民主的观点中，正义不是外部强加的需求，自始至终取决于对它负有责任的那些人的头脑。然而，正义仅只是约束在其接受者的范围内，他们同样能够正当地将自己视为正义的创造者。[45]

因此，这一解决方案不是要在理论中废除这一循环，而是通过改变社会现实，造成在实践中废除它。的确，这需要提升（第一序列的）再分配和承认诉求。但是，它也需要提升有关第一序列诉求得以裁定的那些条件的第二序列的或元层次的诉求。由于公开辩论对于真正民主的公众争论的那些条件是普遍缺乏的，这一解决方案表达了在为实践中实现它而奋斗的过程中民主正义的反思性。

因此，这里所倡导的方式具体表现了有关商谈程序的一种元层次思考。结果，它提供了保留激进批评的可能性的更多优点。关于正义的许多话语有一种内植的保守偏见；重点关注保障通往现存社会利益的公平通道，它不打算质询那些是否是“公正的利益”。相反，这里所倡导的方式可以抵消这一保守倾向。如我们所见，这一方式要求民主辩论中的平等参与，而辩论贯穿着旨在确保在社会相互影响的现实存在的形式中的平等诉求。但那不是它延伸的全部范围。此外，它还要求批判的社会实践中的平等，包括关于相互作用的哪些形式应当存在的协商。而且，通过反思性地运用参与平等的规范，去辩论有关的辩论，它往往引发对这些辩论的内植偏见的外在讨论，包括对那些支持保持社会实践的现状超过创造新事物的偏见的讨论。因此，与其他那些方式不同，这一对话方式考虑到历史的活力。

6. 承认的特殊性？一种实用的方式

正当性辩护的上述说明，更一般地分享了话语伦理和民主的实用主义的精神。其实用精神对于走进我们的第四个和最后一个规范哲学问

题也是适当的：正义除了承认我们的共同人性之外，还需要承认什么是有关个体或群体的特点吗？

在这里，注意到参与平等是在两种意义上的普遍主义规范是很重要的。 第一，它包含相互作用的所有的（成人）伙伴。 而第二，它预设了人类的平等道德价值。 但是，在这些意义中的道德普遍性仍未解决这一问题：个体或群体承认的独特性是否可以作为参与平等的主体间条件的其他因素中的一种成分被正义所需要。

这一问题无法回答，我主张依靠对每个人始终需要的承认类型的预先说明。 然而，这个问题需要以社会理论的洞察力所洞悉的实用主义精神来着手处理。 从这一观点出发，承认是对社会不公正的矫正，而不是满足一般性人类需要。 因此，承认正义的各种形式在任何既定情况下都需要依赖那些要矫正的错误承认形式。 在错误承认陷入一些参与者否认共同人性的场合，矫治方式是普遍主义的承认；因此，对南非种族隔离政策的首要的和基本的矫正就是普遍性的“非种族的”公民身份。 相反，错误承认牵涉到否认一些参与者的独特性的地方，矫治方式可能是独特性的承认；因此，许多女性主义者要求，克服女人的从属地位需要承认她们提供生育这一唯一的和独特的能力。[46]在每一场合，矫治方式都应该精心弥合伤害。

这一实用主义方式克服了两个另外的障碍，反映—对立的观点（mirror-opposite views）。 第一，实用主义方式拒绝一些分配理论家所支持的诉求，即正义需要限制对全人类共享的那些能力的公众承认。 被肯定行动的对手所垂青，实用主义方式教条地阻碍使人们相互区别的承认，不考虑这种承认是否在一些克服参与平等障碍的场合也许是必要的。 第二，实用主义方式拒绝那种平等地去背景化的（decontextualized）相反诉求，即每个人始终需要他们被承认的独特性。[47]被大多数承认理论家包括霍耐特所垂青，这第二种方式不能解释为什么不是全部，而只是一些社会差异产生了承认诉求，也不能解释为什么只是那些诉求的一些，而不是其他，在道德上得以证明。 举例来说，它不能解释为什么

在身份制度中占据有利地位的那些人，比如男人和异性恋者，通常避免了对他们（性别和性的）的独特性的承认，求诉的不是独特性，而是普遍性；[48]也不能解释为什么，在那些场合当他们确实寻求这一承认时，他们的诉求通常是伪造的。相反，这里倡导的方式，把对差异的承认诉求实用主义地和背景相连地看作是对特殊的、先前存在的不公正的矫正性回应。因此，它欣赏被劣等化的社会参与者的承认需求不同于占支配地位的参与者，而且惟有那些促进参与平等的诉求在道德上得以证明。

因此，对于实用主义者，每一件事恰恰仰赖于当前被错误承认的人们需要为了可作为平等的人去参与社会生活。而且没有理由去设想他们大家在每一社会背景中需要同样的东西。在一些情况下，他们也许需要不受过度被归因和被构造的独特性的牵累。在另外的情况下，他们可能需要使迄今被贬低承认的独特性受到考虑。在其他不变的情况下，他们可能需要转移对统治的和优势的群体的关注，弱化已被错误地炫耀为普遍性的后者的特色。作为替代选择，他们可能需要解构那些有特征的差异在其中得以普遍地详细说明的绝对术语。最后，他们在彼此的结合中和在与再分配的结合中，可能需要上述的全部，或其中的一些。哪个人需要在哪种背景下的哪类承认，有赖于他们承认关于参与平等的那些障碍的性质。然而，那不可能被一个抽象哲学观点所决定。它只有借助批判的社会理论的帮助才能被决定，即一种被规范地定向的、经验地获知的和被战胜不公正的实际意图所指导的理论。

因此，我将在下部分检验社会理论的一些相应的方面。然而，首先，让我通过扼要地重述这里所争论的主要诉求，来总结这一规范哲学问题的讨论。第一，承认应该被看做正义问题，而不是自我实现问题。第二，正义理论家应该拒绝那种在分配范式和承认范式之间的不是／就是的选择理念；取代之，他们应当采取以参与平等的规范为前提的二维的正义概念。第三，为证明他们的诉求，承认诉求者必须表明，在民主商谈的公开过程中，那种制度化的文化价值模式不公正地否

定它们参与平等的主体间条件，而且以替代选择的模式取代那些制度化的文化价值模式将会代表平等的方向上的一个步骤。第四，也是最后，除了我们的共同人性之外，正义原则上还要求承认独特性；但是，它是否在任何既定情况下这么做，只能实用主义地根据特定于该情况的参与平等的障碍来确定。

三、社会—理论问题：论资本主义社会的阶级和身份

这将我们带入了发生在我们试图把再分配和承认包括于一个单一结构时的那些社会—理论问题。这里首要的任务将是理解当代社会中分配不公和错误承认之间的关系。我们将看到，这必需使现代全球化资本主义后期的阶级结构和身份秩序之间的关系理论化。一种适当的方式必须考虑到这些关系的充分复杂性。它必须说明来自身份的阶级差别和它们之间因果性的相互作用这两方面。它还必须容纳分配不公和错误承认二者相互的非还原性以及它们彼此之间的实际纠缠。

而且，这样一个解释必须是历史性的。敏感于社会结构和政治文化的最近变化，它必须确定目前事态的特殊的动力学和冲突趋势。注意到国家的特殊性和跨国的力量和框架两方面，它必须解释，为什么今天的社会冲突逻辑采取它采取的形式：即，为什么为承认而斗争最近已经变成如此突出的部分；为什么至今对社会生活很重要的平等主义的再分配斗争，近来已经后退到边缘；而且最后，为什么，社会的两类正义诉求已经被分离和敌对地势不两立。

无论如何，首先是一些概念上的澄清。术语阶级和身份，如我在这里运用它们，表示被社会地确立的服从关系制度。说一个社会有阶级结构，就是表示它把经济机制制度化，在体制上否定其一些成员为了与他人平等地参与社会生活所需要的那些方式和机会。同样，说社会

有身份等级制，就是说它使文化价值模式制度化，普遍深入地否定一些成员为了成为社会相互关系中完整的参与伙伴所需要的那种承认。阶级结构或身份等级制的存在，构成参与平等的一个障碍，并因此是一种不公正。

这些理解不同于一些更常见的身份和阶级的定义。与战后美国社会学的分层理论不同，例如，我不把身份看作是一种声望成分，它可归于个别的和数量上可测量的复合的因素，包括例如收入的经济指标。在我的概念中，相反，身份代表了一种源于制度化的文化价值模式的主体间服从地位秩序，这一价值模式把一些社会成员构成为社会相互作用中更不完整的伙伴。与马克思主义的理论不同，我同样不把阶级看作一种对于生产方式的关系。在我的概念中，阶级毋宁是一种源于经济安排的客观的服从地位，它否定一些参与者需要参与平等的那些方式和资源。[49]

而且，依照我的概念，身份和阶级并不秩序井然地图绘当前社会运动中人们的差别。例如，反对男性至上主义和种族主义的斗争，并不单独指向改造身份秩序，因为性别和“种族”牵涉到阶级结构。同样地，劳工斗争也不应排他性地简化为经济的阶级问题，因为它们也适当地关系到身份等级制。更通常的，如我早些时候提到的，服从关系的所有轴心，事实上都同时带有身份制度和阶级结构，虽然是以不同的比例。因此，完全不对应民间的差异，身份和阶级还体现了分析上独特的服从地位制度，它在特色上超越了社会运动。

可是，与身份和阶级对应的，的确分别是错误承认和分配不公。它们每一个都与一个分析上独特的阻碍参与民主的类型相关，因此与分析上独特的正义维度一致。身份与承认维度一致，它涉及到关于社会参与者的那种相关身份的制度化的意义和规范的影响。相反，阶级对应于分配维度，它涉及到经济资源和财富的配置，因此大体上，范式的身份不公正是错误承认，它仍然可能伴随着分配不公，因而关键的阶级不公正是分配不公，它可能反过来由错误承认相伴随。

1. 超越文化主义和经济主义

既然有了这些澄清，我们现在可以在社会理论中为先前部分的道德理论提供对应物。关键点是两个正义维度的每一个都与社会制度的一个分析上独特的方面有关。承认维度对应于社会的身份秩序，因此对应于该结构，通过社会地确立的文化价值模式、在文化上定义社会参与者类型的那些身份，每一种都通过它所享有的与其他人相比的那种相应的尊重、声望和崇敬区别开来。相反，分配维度对应于社会的**经济结构**，因此对应于该结构，经由财产制度和劳动市场、经济上所定义的参与者或阶级的范畴，通过他们有差别的资源遗赠区别开来。每一维度也对应于服从地位的一个分析独特的形式：承认维度与植根于被制度化的文化价值模式的**身份服从地位**一致；相反，分配的维度与植根于经济体制结构特点的**经济的阶级服从地位**一致。

这些对应性能够使我们在一个宽泛的社会理论框架内定位再分配和承认的整合问题。从这一视角，社会表现为种种复杂的领域，至少包含两个分析上独特的社会秩序模式：一个经济模式，其中相互作用关系被战略需要的功能交错所支配，和一个文化模式，其中相互作用关系被制度化了的文化价值模式所控制。如我们将看到的，经济秩序在市场中被典型性地制度化；文化秩序也许通过多种不同的制度运行，包括血缘关系、宗教和法律。在所有社会中，经济秩序和文化秩序相互交叉重叠。然而，关于它们怎样恰好相互联系于一个特定的社会模式中的问题产生了。经济结构与文化制度在制度上区别开来，还是它们被有效地融合起来？阶级结构和身份等级制彼此脱离，还是它们相互一致？分配不公和错误承认相互皈依，还是这种转换受到有效的阻碍？

对这些问题的回答依赖于思考中的社会的本质。例如，当界定民族志学准确性的问题时，考虑经典的人类学文献中所被描述那类理想范型的前国家社会。在这样的一个社会中，社会关系的主要惯用语是血缘关系。血缘关系不仅构成了婚姻和性关系，而且构成了劳动过程和利益分配；权威、互惠和义务的关系；以及身份和声望的象征等级制。

当然，它可能适合成为这样一种纯粹形式的社会从未存在过的案例。我们仍然可以想象一个既没有独特的经济制度也没有独特的文化制度存在的世界。社会关系的单一制度保护（我们将称呼的）社会的经济整合和文化整合。阶级结构和身份制度因此得以融合。因为血缘关系组成分配的统治原则，血缘关系规定了阶级地位。缺乏任何准自治的经济制度，身份的服从地位立即转变为（我们将考虑的）分配的不公正。错误承认直接被传承为分配不公。

现在思考完全市场化社会的相反的极端，其中经济结构规定文化的价值。在这样一个社会，主要的决定性实例是市场。市场不仅组成劳动过程和利益分配，而且组成婚姻和性关系；权威、互惠和义务的政治关系；以及身份和声望的象征等级制。姑且认为，这样一个社会从未存在过，而且它可能是一个永远不可能存在的社会。[50] 然而，为了启发的目的，我们可以设想一个社会关系单一制度的社会，它不仅保护社会的经济整合，而且保护社会的文化整合。在这里，正如在先前的例子中，阶级结构和身份制度也得以有效地融合。但是这些确定性走入相反的方向。因为市场构成唯一的和无所不能的评价机制，市场地位规定社会身份。缺乏任何准自治的文化价值模式，分配的不公正立即转变为身份服从关系。分配不公直接被传承为错误承认。

这两种社会有效地成为彼此的镜像，共享一个主要特点：它们皆不把经济秩序与文化秩序相区别，把区分战略行动优先次序的那些制度与区分受价值控制的相互作用优先次序的那些制度相区别。因此，在两种社会中，（我们将称呼的）阶级和身份完美地彼此图绘。这样，（我们将称呼的）分配不公和错误承认，确实也充分地相互皈依，并且没有相互廉价转换。结果，人们可以通过排他地关注社会生活的一个单一维度，相当充分地理解这两种社会。对于那种完全由血缘关系统治的社会，人们可以很快地解读直接来自那种文化服从地位的经济维度；人们可以直接从来自错误承认的身份和分配不公中推断阶级。相反，对于完全市场化的社会，人们可以很快地解读直接来自经济服从地位的文

化维度；人们可以从直接来自分配不公的阶级和错误承认中直接推断身份。因此，对于理解由完全的血缘关系统治的社会所固有的那种从属形式，文化主义是一个非常适当的社会理论。[51]相反，如果人们正在寻求理解那种完全市场化的社会，他几乎不可能改进经济主义。[52]

然而，当我们转向其他类型的社会时，这种简单的和最好的方法不再够用。这些方法对我们自己的社会明显是不适当的，这包括战略行动主控的市场化舞台，和价值定向的相互作用主控的非市场化舞台。因此，在这里，经济秩序领域与文化秩序领域、经济结构与文化制度区别开来。其结果是分配的经济机制与声望结构部分相脱离——因此是身份和阶级之间的一道鸿沟。那么，在我们的社会中，阶级结构完全止于反映身份制度，即使它们每一个影响另一个。因为该市场不构成唯一的和无所不能的评价机制，所以市场地位并不规定社会地位。部分地是抵制市场的文化价值模式从充分皈依并且没有廉价转换成身份伤害中预防了分配不公。分配不公不直接被传承到错误承认，虽然它无疑对后者有贡献。相反，因为没有任何像血缘关系那样的单一身份原则构成唯一的和遍及一切的分配原则，身份不规定阶级地位。相对自治的经济制度从充分皈依并且没有廉价转换成分配不公正中预防身份不公正。错误承认不直接传承到分配不公，虽然它也确实对后者有贡献。结果，人们通过排他地关注社会生活的一个单一维度不可能理解这一社会。人们不可能直接从文化中很快地解读服从地位的经济维度，也不可能直接从经济中解读文化维度。同样，人们不可能直接从身份中推论出阶级，也不可能直接从阶级中推论出身份。最后，人们不可能直接从错误承认中推论出分配不公，也不可能直接从分配不公推论出错误承认。

由此得出结论，文化主义和经济主义两者皆不足以理解当代社会。相反，人们需要一种能在每一层面上适应差异、分歧和相互作用的方式。然而，在尝试描绘这样一种方式之前，停下来说明此前讨论的一个默许的前提是值得的。

2. 文化现代性和身份不平等：混杂、差异、争论

通过这一章，我已假定，身份范畴仍然是与当代社会相关联的。也就是说，我已假定它不属于那种例子：身份等级制是独有的前现代现象，它随着“契约”的出现而消失。我同样已假定，今天突出的各种形式的身份服从关系，不仅是古老的前资本主义遗迹。正相反，它是我的方式的一个预想：身份不公正是现代资本主义社会结构的、包括在其全球化阶段所固有的。让我来解释并证明这些假定。

出现对一种解释的需要，是因为当代社会不同于最初产生出身份概念的那些“传统”社会。为了鉴赏这一差异，让我们暂时回到我们假设的完全由血缘关系所统治的社会。如我们所见，在那个社会中，文化制度是社会整合的最初模式，而身份等级制是服从地位的根本形式。而且，我们回顾以往可以看到，构想了那个社会的人类学家们所悄然地假设的那个社会的文化秩序具备了五个主要特征。首先，那个社会的文化秩序受到了严格限制；因为不同文化间的联系被限制在边缘，在确定一种文化终结和另一种文化开始的地方，没有任何有意义的文化杂交，也没有任何重大的困难。其次，那种文化秩序在制度上是无差异的；因为单一的支配性制度——血缘关系，控制了社会相互作用的所有形式，单一的文化价值模式为身份秩序提供了模板。第三，那个社会在伦理上是一元论的；它的所有成员都在那个单一范围内行动，共享了评估的视野，它得以无孔不入和均等一律地扩散；在那里已不存在任何赞成另类伦理视野的、得以概括的亚文化。第四，那种文化秩序是免除了争论的；缺乏任何可替代的评估视角，没有任何批判被制度化的文化价值的眼界，也没有任何支持论争的观点。第五，也是最后，作为结果的那种等级制在全社会是合法的；然而许多个体也许已经对它恼怒，但他们缺乏任何挑战那种等级制权威的原则性基础。在我们假设的、完全被血缘关系所统治的社会，总而言之，那种文化秩序是被严厉地限制的、制度上无差异的、伦理上一元论的、没有异议的、并在全社会是合法的。结果，身份秩序采取了那种单一的固定形式，无所不包

的身份等级制。

这些条件无一支撑当代社会。首先，这个社会的文化秩序不受严厉的限制。不再被限制在边缘，跨文化的流动充斥于社会交互作用中央的“内部”空间。由于大规模的移民、移居、全球化的大众文化和跨国的公共领域，以精准的确定性说一种文化在何处终结，和另一种文化在何处开始，是不可能的；不如说，一切都内在地混杂在一起。其次，当代社会的文化秩序被在制度上加以区分。没有单一的主要制度，如血缘关系，提供一个有效地支配所有社会相互作用的文化价值模板。然而，依照文化价值的不同模式，至少一些是互不相容的模式，多样性的制度控制多样性的行动舞台；例如，解释和评估构成大众文化的性关系的共同模式，脱离了制度化的、法律支配的婚姻。[53]第三，当代社会的文化秩序是伦理多元主义的。不是所有的成员都共享一种共同的、均质散布的评价视野。正相反，差异性的亚文化或“价值共同体”赞成差异性的、和有时互不相容的价值视野。尽管既不是内部均质的、也不是受严厉限制的，这些亚文化构成了除了混杂和制度化的差异之外文化复杂性的第三个来源。第四，价值模式和评价视野受到激烈的论争。跨文化混杂、制度化差异和伦理多元主义的结合，确保了能用于批评主流价值观的另类视野的有效性。无处免除文化的论争，当代社会是文化斗争的真正大熔炉。实质上，它们的叙事、话语和解释的共同模式无一不遭遇挑战；更确切地说，全部都受到争议，因为社会的参与者努力争取把他们自己的价值视野制度化为权威性的。最后，身份等级制在现代社会是不合法的。在这个社会中，合法性最基本的原则是自由平等，作为在市场理念中所表述的，比如平等交换，向天才们开放的事业生涯和精英管理的竞争，和在民主理念中所表述的，比如平等的公民权和身份平等。身份等级制亵渎这些理念。身份等级制非但在社会上不合法，还违反了市场和民主的合法性的基本规范。[54]

那么，大体上，现代社会是远离我们假设的完全由血缘关系所统治

的社会的光明年代。不同于那个社会的文化秩序，以及它的稳定的、坚如磐石的、普遍制度化的价值模式，文化今天具有现代性的所有标志。混杂的、差异的、多元主义的和竞争的，今天的文化与反等级的规范一起扩散。今天的身份秩序，因此与那种完全由血缘关系所统治的社会并不相像。在那个社会例示了一个固定的、没有争议的和无所不包的身份等级制的地方，我们使之产生了一个交错重叠的身份特性的转变领域。在这一领域中，社会参与者不占据任何预先命定的“场所”。但是，他们积极地参与一个**正在为承认而斗争的有活力的政治体制**。

然而，它不是那种每个人都参加这些争取平等相处的斗争的例子，正相反，由于不公平的经济安排，一些竞争者缺乏与他人一起平等参与的资源。而这里更重要的是，由于不公平的制度化的文化价值模式，一些竞争者缺乏这种社会身份。尽管有文化矛盾和复杂性，阻碍平等的价值模式仍继续控制着在最重要的社会机构——表明宗教、教育和法律——中的相互作用。确实，作为在那个完全由血缘关系控制的社会中，这些价值模式并不组成一张无缝隙的、有凝聚力的、无所不包的和无法突破的网络；而这些价值模式不再是不言而喻的。不过，有利于白种人、欧洲人、异性恋者、男人和基督徒的规范，在世界各处许多场所都已被制度化。这些规范继续阻碍参与平等，并因此定义身份服从地位的轴心。

那么，一般来说，身份服从地位在当代社会仍然持续，虽然是以另一种外观。身份服从远远没有被根除，但已经历了性质上的转变。在这种现代体制中，不存在社团或社会阶层的稳定的金字塔。也不是每一个社会参与者都被指定给一个单一的、独立的“社会群体”，它全面地定义他或她的身份。然而，各个个人对于多数是集中的节点，服从身份的交错重叠的轴心。沿着一些轴心通常处于不利地位的人，和同时沿着其他轴心占据有利地位的人，他们在现代政权体制中发动为承认的斗争。

两个广泛的历史进程已经对身份服从地位的现代化作出了贡献。第一个是市场化，这是一个社会差异化的过程。当然，市场一直存在，但是它们的范围、自主性和影响力伴随着现代资本主义的发展达到了质上的一个新水平。在资本主义社会，市场构成经济关系的被特殊化的领域的核心制度，在法律上与其他领域相区别。在这一市场化的领域中，相互作用不直接地受文化价值模式的控制。但是，当个人取得自我利益最大化时，文化价值模式被功能重叠的战略规则支配。因此，市场化把断裂引进文化秩序，打碎了先前存在的规范模式，并表现了潜在地向挑战开放的传统价值观。但是资本主义市场不仅仅是促成身份差别“融入空气”，像马克思和恩格斯曾预言的那样。[55]首先，市场既不占领社会空间的总体，也不控制社会交互作用的全部；然而，它们共存于、甚至依赖于制度，这些制度依照编码成身份差别的价值观控制社会的相互作用——第一位的是家庭和国家。[56]而且，甚至在它们自己的赛马场上，市场也不仅仅是消解身份差别；不过，它们将身份差别手段化，使先前存在的文化价值模式屈服于资本主义的目的。例如，长期先于资本主义的种族等级制，并未随着新大陆奴隶制度以至吉姆·克劳（Jim Crow，指黑人的贬称，——译注）的解体一起废除，而是被改头换面去适应一个市场社会。不再明确地在法律中编成法典，而且不再在社会上具有合法性，种族主义者的规范基准已经被连线接入资本主义劳动市场的基础组织。[57]因此，市场化的纯粹结果是现代化，不是身份服从地位的废除。

第二个身份现代化的历史进程是一个复杂的、多元主义的公民社会的出现。这个社会也包括差异，但却是另一种差异。随着公民社会，出现了广阔范围的差异化的非市场化制度——法律的，政治的，文化的，教育的，相关宗教性的，家庭的，审美的，行政管理的，专业的和知识的。因为这些制度获得某些自主权，每个制度都为了控制相互作用发展自己文化价值的相对定制的模式。的确，这些模式重叠，但是它们不完全一致。因此，在公民社会中，相互作用的不同场所受不同

模式的文化价值控制；而根据在一个既定的框架中哪些差异取胜，社会参与者被不同地定位在不同的位置上——处处否定了相同。除此之外，公民社会的兴起时常与宽容的来到相连接，这允许差异性的亚文化的共存，并进而将价值视野多元化。最后，现代公民社会往往鼓励跨文化的接触；适应于贸易、旅行和跨国通讯网络，它开始运作和加速文化混杂的过程。那么一般而言，公民社会将价值视野多元化和混杂化，因此像市场化一样，致力于将身份服从地位现代化。

所得的教益是，当代社会的批判理论不能忽视身份服从地位。然而，它必须为一个有活力的现代政体重构经典社会学概念。[58]因此，批判理论必须避开涂尔干社会学的有关单一的、支配性的文化价值模式的假定。此外，批判理论必须避开有关不连续的、内部均质的文化相依共存的一系列传统的多元主义假定。[59]最后，批判理论必须避开有关服从地位的“稳定的金字塔”的描述，它把每一个人指派到一个单一的“身份群体”。处于他们的地位，批判理论必须像这里所提出的那些概念一样，发展出那些能够抓住身份从属地位的现代形式的概念。[60]

最后，当代社会的批判理论必须包括对身份从属地位与阶级从属地位、错误承认与分配不公的关系的说明。最重要的是，批判理论必须为一个时代有助于解放的变化澄清前景，恰恰在正义需要这两者的结合时，为承认而进行的斗争日益脱离为平等主义的再分配而进行的斗争。

3. 对观点的二元论的一个争论

哪种社会理论能够处理这项任务？哪种方式能使后现代全球化资本主义的身份从属地位的特征理论化？哪种方式也能在这个社会中使身份和阶级、错误承认和分配不公之间的那种复杂关系理论化？哪种理论能够立即掌握它们概念的非简化性、经验的分歧和实际的纠缠？而哪种理论**不求助于承认政治与再分配政治的当前分裂**就能应付这一切？

我们早就看到，经济主义和文化主义皆不胜任这一工作：当代社会不可能通过把身份简化为阶级、或把阶级简化为身份的方式来理解。

这同样适用于我将称为“后结构主义的反二元论”的第三种方式。这一方式的支持者，包括朱迪思·巴特勒（Judith Butler）和艾利斯·马里恩·杨（Iris Marion Young），否认经济秩序和文化秩序之间作为“二歧的（dichotomizing）”划分。他们声称，文化和经济如此深深相连，如此相互构成，所以它们根本不可能被有意义地区分开来。他们还声称，当代社会是如此统一的体系，所以反对其任一方面的斗争必然地威胁整体；因此，把对承认的诉求与再分配的诉求相区别，是割裂的和达不到预期目的的。因此，取代将身份状态和阶级之间的关系理论化，后结构主义的反二元论者主张解构全部差别。[61]

虽然比经济主义和文化主义更时尚，后结构主义的反二元论不再适合于为当代社会建立理论。简单地规定所有的不公正、以及所有矫正它们的要求同时是经济的和文化的，将描述出一个天下母牛一般灰的夜晚：模糊化现实存在的身份与阶级的分歧，这一方式放弃理解社会现实所必需的概念工具。同样，把当代资本主义视为一个坚如磐石的、完美的连锁性的压迫体系，将遮蔽其实际的复杂性；远不是努力推进为承认而斗争和为再分配而斗争相结合，这种方式不可能接受这两类斗争在当前分化和冲突之时可能被强化和被损害的紧迫政治问题。[62]

那么一般来说，到目前为止这里所考虑的三个方法无一能提供一个当代社会可接受的理论。无一能使今天在文化秩序和经济秩序、身份从属地位和阶级从属地位、错误承认和分配不公之间的复杂关系概念化。如果经济主义、文化主义和后结构主义的反二元论皆胜任不了这一任务，那么，什么替代方式是可能的？

两种可能性自己提出了它们的两种二元论。第一个方式我将称为“实质的二元论”。它把再分配和承认视为两个不同的“正义范围”，附属于两个不同的社会领域。前者属于社会的经济领域，生产关系。后者属于文化领域，承认关系。当我们思考诸如劳动市场的结构这样的经济问题时，我们应当采取分配正义的立场，关注经济结构和制度对社会参与者的相关经济地位的影响。相反，当我们思考文化问题，例

如女性性别对音乐电视的表现时，我们应当采取承认的立场，关注制度化的文化价值形式对社会参与者的相关立场的影响。

实质的二元论也许比经济主义、文化主义和后结构主义的反二元论更可取，但是它仍然是不充分的。它把经济和文化看作两个分离的领域，俯视它们的互相渗透。事实上，如我们正好看到的，经济不是一个文化自由的区域，而是文化工具化和文化顺从化的区域。因此，通过自身体现的“那种经济”，总是已经渗透着种种解释和规范——见证“工作”和“家务”、“男人的工作”和“女人的工作”之间这些对于历史资本主义非常基本的区别。在这些例子中，由于作为分配和承认的主要后果，性别的种种意义和规范已经从那种文化秩序中特别拨出并顺从于资本主义的种种目的。同样，通过自身体现的“那种文化领域”则深深地被“底线”所渗透——见证全球的大众娱乐、艺术市场和跨国的广告业，以及当代文化最基本的一切。因而，和实质的二元论相反，名义上的经济问题通常不仅影响经济地位，而且影响社会参与者的身份和特性。同样，名义上的文化问题不仅影响身份，而且影响经济地位。因此，两种情况无一是我们正在处理的那些单独的领域。[63]

而且，事实上，实质的二元论无法挑战文化政治与社会政治的当前分裂。正相反，它加强这一分裂。把经济和文化安排为不能渗透的、强烈受限制的单独的领域，实质的二元论赋予再分配政治以前者的价值并赋予承认政治以后者的价值。其结果是有效地构建了需要两种单独的政治斗争的两个单独的政治任务。文化不公正脱离经济不公正，文化斗争脱离社会斗争，实质的二元论再现了我们正在寻求克服的真正的分裂。实质的二元论不是对我们问题的解决方案，而是一种征兆。它反映、而不是批判地质询现代资本主义的制度差异。

相反，一种真正的批判观点不可能采取对于表面价值的单独领域的外观。不如说，它必须在揭示分配和承认之间隐藏联系的外观下探测。它必须使名义上的经济过程的文化潜在含义和名义上的文化实践

的经济潜在含义，都成为显而易见的和批判性的。 虽然不必以同等比例，将**每一**实践同时看作是经济和文化的，必须从两种不同的观点评估它们每一个。 它必须采取分配的观点和承认的观点，不把这些观点任何一个简化为另一个。

这样一种方式，我称作“观点的二元论”。 在这里，再分配和承认并不对应于两个独立存在的社会领域，经济和文化。 然而，它们构成两种可能被假定与任何领域有关的分析观点。 而且，这些观点能够被批判性地展开，反对那种意识形态的特性。 人们可以使用承认观点去辨识通常被视为再分配经济政策的文化维度。 例如，通过聚焦于收入支柱项目的解释和规范的制度化，人们可以评估它们对女性和外来移民的社会身份的影响。[64] 相反地，人们可以使用再分配观点去开始关注通常被视为承认问题的经济维度。 例如，通过关注秘密同居的高额“交易成本”，人们可以评估异性恋的错误承认对男同性恋和女同性恋的经济地位的影响。[65] 然后，人们可以用观点的二元论评估任何社会实践的正义，不论它在制度上定位于何处，从两个分析清晰规范的高度发问：可怀疑的实践运作确保参与平等的客体和主体间条件吗？ 抑或它反而破坏这些条件？

这一方式的优点应当是很清楚的。 与后结构主义的反二元论不同，观点的二元论允许我们辨别分配与承认，并因此去分析它们之间的关系。 然而，与经济主义和文化主义不同，它避免将任何那些范畴中的一个简化到另一个，缩减其复杂联系。 最后，与实质的二元论不同，它避免将经济和文化二歧化，而且模糊它们的相互交叉重叠。 与这些方法相比，观点的二元论允许我们将两种从属关系的秩序之间的复杂联系理论化，立即掌握它们在概念上不可简化性、经验的分歧和实践的纠缠。 那么，观点上所理解的分配和承认之间的差别，就不仅是重现我们时代的意识形态分裂。 确切地说，观点的二元论为质询、解决和最终克服那些分裂，提供了一个不可或缺的概念工具。

4. 反驳无意识的影响

观点的二元论也提供另一个优点。观点的二元论在这里思考过的所有方法中独一无二，它允许我们把政治斗争过程中可能出现的一些实际难点概念化。设想那种作为千差万别的、但又互相贯穿的经济的和文化的社会秩序模式，观点的二元论赞赏那种能被包含在一个单独的领域之内的，既不是再分配的诉求、也不是承认的诉求的事物。正相反，它们以能够引发无意识的影响的方式互相撞击。

首先考虑再分配对承认的冲击。再分配的任何诉求事实上都将会有一些承认的影响，无论是有意的还是无意的。例如，对通过社会福利进行收入再分配的提议，有一种不可化约的表达维度，[66]它们传递不同活动的意义和价值的阐释，比如，“儿童看护”相对于“挣工资的收入”，同时也构成并排列出不同的主体地位，比如，“福利母亲”相对于“纳税人”。[67]因此，再分配的诉求影响社会参与者的名望和身份，以及他们的经济地位。这些身份影响必须被专题分类和仔细检查，以免一个人在尝试矫正分配不公的过程中最终维护错误承认。

经典的例子还有“福利”。然而这样的利益往往是打上接受者的烙印，把他们塑造成为不正常的人和乞讨人，并令人不快地把他们和“以他们自己的方式支付”的“挣工资的人”和“纳税人”相区别。这一类“瞄准”穷人的福利项目，不仅施予物质帮助，而且施予公众敌意。其最终结果常常是把错误承认的侮辱添加到剥夺的伤害上。当文化价值的背景模式扭曲经济改良的意义时，例如当女性家务劳动的普遍文化贬值把对单亲母亲家庭的支持歪曲为“免费获得某些东西”时，再分配政策有错误承认的效果。[68]在这一背景下，除非它与旨在重新评价看护工作和给它编码的女性联想争取文化变革的斗争相结合，否则福利改革不可能成功。简言之，**没有承认就没有再分配**。

其次，相反的动力学思考，承认为什么冲击分配。事实上，任何承认诉求都将会有一些再分配的影响，无论是有意的还是无意的。例如，矫正以男性为中心的评估模式的建议有经济的含意，它可能造成对

有意受益人的损害。 例如为了提高妇女的地位禁止卖淫和色情文学的运动，可能有否定性工作者经济地位的负面效果，而无过错离婚改革，它曾表现出与女性主义提高妇女地位的成就相吻合，已经产生了对一些离婚女性经济地位的负面影响，尽管影响的范围目前还存在争论。[69] 因此，承认诉求能够影响经济地位，超过对她们身份的影响。 这些影响也必须被仔细检查，以免人们在尝试矫正错误承认的过程中最终维护分配不公。 而且，承认诉求，成为“单一的象征性的”支持，是很有可能的。[70] 当在标明了总体不平等的背景下追求经济地位，旨在确认独特性的改革往往变成空洞的姿态（gestures）；像把女人置于托架上的那种承认，它们嘲弄、而不是矫正严重的伤害。 除非它们与为再分配的斗争合作，否则在这样的背景下，承认的改革不可能成功。 简言之，没有再分配就没有承认。

在所有的情况下，一体化地思考是一种需要，就像近来的“可比较价值运动”。 在这里，重新分配男人和女人之间收入的诉求，曾特别地和改变性别编码的文化价值模式的诉求相整合。 其潜在的前提是，分配和承认之间的性别不公正是如此复杂地纠缠在一起，所以两者皆不可能完全独立于另一方而重新调整。 因此，缩小性别工资鸿沟的努力没有完全取得成功，如果整体仍然是“经济的”，这些努力就无法挑战将低薪酬服务职业编码为很大程度上是缺乏知识和技能的“女人的工作”的性别含义。 同样，重新评价编码为女性特质的努力，诸如人际关系的敏感性和子女养育，不可能取得成功，如果整体仍然是“文化的”，这些努力无法挑战结构性的经济条件，它把那些特质与依赖性和能力丧失联系在一起。 唯有在那种经济（和其他地方）内精确地矫正“女性的”文化贬值的方式，才能传递认真的再分配和真正的承认。

可比较价值概括了观点的二元论的优点。 我们已看到，那种方式，使分配和承认与社会秩序的两个模式——经济基础的和文化的——相并列，不是将它设想为单独的领域，而是设想为千差万别的和互相渗透的。 结果，它使我们能够抓住当代社会阶级从属地位和身份从属地

位、分配不公和错误承认之间关系的全面复杂性。此外，观点的二元论为我们提供了对为再分配和承认进行的政治斗争的可能缺陷的实际洞见。禁止我们从两种规范观点出发去评估每一类型的诉求，观点的二元论能帮助我们预见并有希望地避免有缺失的政治战略的不正当影响。

5. 总结性的概念反思

在下述部分，我将认真地转向这一方式的政治理论意义。然而，首先，我想要详细说明前述争论的一些概念上的含意。有三点特别应当得到注意。

第一点涉及阶级和身份、经济和文化、分配不公和错误承认之间的区别。这里已形成的争论中，这些不被看作本体论的区别。与一些后结构主义的批评家相反，我没有把分配与物质和承认与“单一的象征性的”相并列。[71]确切地说，我假定了身份不公正可能是像阶级不公正一样重要——以同性恋狂欢、群伙抢劫和蓄意屠杀为证。完全没有将这一区别实体化，我将它历史化，追溯它在社会组织中的历史发展。因此，我将文化秩序和经济秩序之间的差别，追溯到了与价值支配的社会制度有历史差别的市场。同样，我将身份和阶级之间的区别，追溯到了与文化定义的声望结构历史地脱离的经济分配的专门化机制。最后，我把分配不公和错误承认之间的区别，追溯到了与参与平等的文化障碍有历史区别的经济障碍。简言之，我对资本主义——可以说历史中第一个社会构成崛起以来所有三种区别进行了追溯，以两个独特的正义维度为前提，系统详细地说明两种不同的身份从属制度。[72]

第二点关系到这一说明的概念开放性。在前述的争论中，我思考了社会秩序的两个模式，经济的和文化的，对应于从属地位的两种类型和阻碍参与平等的两种类型。但是，我并不排除这种可能性的另外模式。正相反，我悬置是否可能存在与从属地位的其他类型和正义的其他维度相对应的社会秩序的其他模式的问题。对第三个维度的可能合理的候选者是“政治上的”。对参与平等的“政治上的”障碍将包括

决策程序，它在制度上将甚至缺席分配不公和错误承认的一些人边缘化——例如，单一议员选区的赢家通吃选举规则否定准永久（居留）的少数的发言权。[73] 相对应的不公正将是“政治上的边缘化”和“排斥”，相应的矫正将是“民主化”。[74]

在下述部分，我将具体表现关于这第三个维度一些思考。 在这里我只注意到，第三个维度提出了回应早期提到的一个反对意见的期望。我谈到马克思主义的反对意见，该方式没有充分地表述阶级压迫问题，这个问题不仅包括分配不公和错误承认，而且包括剥削和缺乏对工作的支配；于是反对意见蔓延，因为这些问题应归咎于资本主义的所有权形式，它们不可能通过再分配和承认、而只有通过废除那种所有权形式来矫正。 人们可以通过集中被共同包括在资本主义所有权形式概念中的一些不公正，对这一反对意见作出反应：第一，资本家的权利侵吞剩余价值的不成比例的部分，并且将工人排斥在他们的公正分享之外；第二，资本家的权利把劳工控制在工作场所，并将工人们排斥在关于他们的工作条件和组织的决策之外；而第三，资本家阶级的权利单方面决定社会的盈余将如何投资，并将公民排除在这种决策之外。 因而所集中的这些不公正，能适合于这里所呈现的那个结构，现在扩展到所包括的“政治的”维度：因而第一个不公正是分配不公的例子，第二个和第三个不公正是“政治上的”例子——一个代表着工作场所民主的赤字，另一个在公民控制经济生活全部方向的更广泛意义上代表着经济民主的赤字。 因此，重新调整不公正所必需的矫正，包括再分配和民主化，大概也包括承认。 如果任何事情，如果这样一种矫正发生，保留资本主义所有权形式在哪一方面对于在其他地方的进一步检测都将是一个问题。

第三也就是最后一点涉及目前政治危机的解释。 它正是这里揭示的观点的含意：承认政治与再分配政治的当前脱离，不是一个简单错误的结果。 确切地说，这样一种脱离的可能性被构建于现代资本主义社会的结构内部。 在这一社会中，如我们已看到的，文化秩序是混杂

的、千差万别的、多元主义的、并且是竞争性的，而身份等级制被认为是非法的。与此同时，经济秩序和文化秩序在制度上相区别，正如阶级和身份以及分配不公和错误承认相区别。我们社会的这些结构特色，解释了今天政治分裂的可能性。它们鼓励为承认而斗争的增长蔓延，同时也能够使后者脱离为再分配而斗争。

然而同时，这里所呈现的争论意味着，现代社会的结构是这样的社会，阶级从属地位和身份从属地位皆不能孤立于另一方被充分理解。正相反，错误承认和分配不公今天是如此复杂地纠缠在一起，所以每一方必须从同样包含另一方的更广大的、已整合的观点中得以把握。总之，只有当身份和阶级被协同思考时，我们当前的政治分裂才能被克服。

四、政治—理论问题：将民主正义制度化

现在让我们转向当我们试图在一个单一框架中包含再分配和承认时出现的那些政治—理论问题。这里主要的问题是：什么制度安排能为参与平等确定客观的和主体间的条件？什么政策和改革能同时改善身份和阶级的不公正？哪一种按预定程序前进的政治倾向性可以确保保护性的再分配和保护性的承认诉求，同时当两种诉求先后被追求时将可能出现的相互冲突最小化？

在准备提出这些问题的过程中，我们应当考虑我们正在找寻哪类答案，并因此应当以哪种态度把握这种质询。一种可能性将是采取近代哲学巨子们的思维定势，指控操纵正义的需求。如果是那样的话，对我们问题的答案将类似于未来蓝图，无论是穿着支配性的制度设计的乌托邦外衣，还是穿着对渐进改革的政策建议的现实主义外衣。第二种可能性将是采取民主正义的观点，寻求鼓励关于如何最好地实现正义需求的公民商谈。在那种情况下，答案将类似于对组织民主辩论有启发

的对话的路标。从柏拉图（Plato）和亚里士多德（Aristotle）到现在，政治理论家不稳定地摇摆于这两种态度之间：由于有些人更倾向于第一种，而有些人更偏好第二种。在这里，哪种方式更可取？

固然，柏拉图态度有其种种优点。远远不是在空洞的程序主义中避难，它产生出实质的政治结论。而且，凭借其有效性可（据称）被任何理性质询者评估的观点，这些结论得到支持。然而这一方式对背景问题很大程度上是不敏感的。这一方式天真地假设规范原则能够决定它们自己的应用，而那种执行需要政治判断是无法鉴识的。除此之外，柏拉图式的方式没注意到“多元主义的事实”；它忽略关于如何最好地解释那些正义需求的理性观点的多元性，以一种不充分的独断的决策程序取代对话商谈。[75]最后，柏拉图式的态度忽视民主合法性的重要性；它有效地篡夺公民的作用，批准理论专家绕过商谈程序，由此使服从正义需要的那些人能够视他们自己为后者的创造者。

因为所有这些理由，亚里士多德的态度初看起来是更可取的。它尤其适合于当前全球化的时刻，其中“差异”问题被强烈地政治化，政治的成员资格的边界逐渐受到挑战，而且民主合法性的探索正获得新的紧迫性。在这一背景中，独断论的方式是达不到预期目的的，而程序论的替代选择则增加了可能的合理性。然而，程序主义容易受严肃异议的攻击：恰好由于它们的民主承诺，这些方法容易退化为空洞的形式主义。它们有时过度害怕排挤公民，匆忙地放弃实质内容。其结果可能是对几乎谈不上正义的民主程序的一种抽象坚持。

因此，独断主义和程序主义皆不够用。所需要的倒是在那些极端之间达到适当平衡的方式。避免独裁主义的篡夺和自我遮蔽的空虚承诺，这样一种方式必须考虑到理论家和公民之间适当的劳动分工。界定哲学家的职责与民众的职责，这种方式必须看清楚这一观点：理论争论在此适当结束，和对话的判断在此应当开始。然而，这一观点位于何处，并不是立即不证自明的。[76]毕竟，理论争论经常被引进公民辩论之中；而且前后背景中的思考能够并且应该诉诸理论化。因此，不存

在任何将政治理论与民主公民的集体反思分开的清晰标记的边界。然而，规定一个经验法则是可能的：当我们思考制度问题时，理论可能有助于澄清与正义需求一致的政策和计划的范围；相反，在那个范围内权衡那些选择，对于公民商谈是个问题。这种劳动分工决不是绝对的，但是它的基本原理运作如下：界定种种可允许的选项的范围，必需使测量制度的建议依据规范化的尺度，这很大程度上是概念分析的一种演练。相反，在那组可接受的选项中选择，必需使解释性反思定位在那些背景特色问题上，包括除正义外的公民价值、它们既有的历史、传统和集体身份。以理论家身份出现的政治理论家也许能够帮助澄清前者；公民自己应当澄清后者。

在下文中，我将以这一经验法则为指导。寻求避免在独断论和程序论中受到两面夹击。我将采取一个修正版的民主正义的观点。因此，在思考对于整合再分配和承认的按预定程序推进的特定情节中，我将不指向设计制度蓝图。确切地说，我的主要目的是澄清公共辩论的参数。然而同时，我将不放弃实质性的结论。我将辨别按预定程序推进的选项的范围，它能够同时沿着正义的两个维度适合于培育参与平等；而我将对能衡量它们的相对价值的民主讨论提出一些启示。

1. 肯定还是改造？

关于这一走向，让我们现在转向我们之前的那些议题：什么制度改造能够同时矫正身份的和阶级的不公正？什么政治战略能成功地整合再分配和承认，同时还减轻共同追寻那两种目标时可能产生的相互冲突？

再次思考对不公正的矫正，现在以这一矫正最一般的形式重申：排除对参与平等的种种障碍。乍看上去，这一重申所指很清楚。为了矫正分配不公，人们必须通过再分配，排除经济上的障碍；因而所必须的是旨在保证对于参与平等的客观条件的经济重建。同样，为了矫正错误承认，人们必须通过承认，去除文化障碍；这里所需要的是能够提供

主体间先决条件的各种政策，通过将阻碍参与平等的文化价值模式去制度化，并以培育参与平等的模式取而代之。 最后，对“第三维度”应用这一共同计划，我们可以说，为了矫正政治上的排斥和边缘化，人们必须通过民主化排除政治上的障碍，我稍后将再返回这一观点。

然而，清晰性的最初出现是误导性的，即使对于再分配和承认。在那两种情况中，排除参与平等障碍的一般规则是服从于一种以上制度的应用的。 如早已提到的，经济的结构调整可能意味着重新分配收入及／或财富；重新组织劳动分工；转变财产所有制的控制和权利；或将所制定的关于如何投资社会剩余的决策程序民主化。 同样，如已经提到的，错误承认能够以一个以上的方法被纠正：通过将现在为优势群体所保留的特权普遍化，或通过完全消灭那些特权；通过将与占优势的参与者相联系的特质偏好去制度化，或通过稳固建立有助于依傍它们的服从关系的规范；通过使差异私人化，或通过规定那些差异的价值，或通过解构作为它们基础的对立面。 假如这种可能的解释过多，制度的含意不再这么清晰。 正义的倡导者应该寻求实行对分配不公和错误承认的哪几种矫正呢？

为了回答这一问题，我们需要一种组织和评估那种替代选择的方式。 我建议由区分矫正不公正的两个广泛的战略——肯定和改造开始，它们越过了再分配—承认的划分。[77]在一般地描绘这些战略之后，我将表明肯定和改造如何能够被用于对再分配和承认的方式进行分类。最后，在这一基础上，我将重新阐释把正义的那两个维度整合在一个单一政治战略的问题。

因此，我从区别肯定和改造开始。 该区别取决于根本的社会结构和它们产生的社会结果之间的对比。 对不公正进行纠正的肯定战略，打算要纠正社会安排的不公正结果，并不扰乱产生它们的根本社会结构。 大大不同的是，改造的战略打算要通过重建在根本上生成的结构，纠正不公正的结果。 这一种区别不是将革命与改革等同，也不是将渐进的与预示的变化等同。 确切地说，这种对比的要点是在不公正

被表达的层面上：改造致力于根本目标，而肯定则以最终状况的结果为目标。

肯定和改造之间的区别，首先可被应用于分配正义的观点。在这一观点中，肯定战略的范式样板是自由主义的福利国家，它打算通过收入变动纠正分配不公。[78]这一方式严重仰赖于公共补助，寻求增加社会经济地位弱势者的消费共享，而忘记了原初的根本经济结构。相反，改造战略的经典例子是社会主义。在这里，目标将是在根源上纠正不公正的分配——通过改造产生它的结构。完全不是简单地改变那种终止于国家的分配的消费共享，社会主义方式将会改变劳动分工、所有权形式和经济体制的其他深层结构。

当然，今天经济改造不再时尚，因为社会主义的许多传统制度的内容已经证明很成问题。[79]但是，**简单地**断言我们应当放弃讨论这种深刻的经济结构重构，是一个错误。与肯定的再分配对比，那种观念仍然是有意义的，它为分配不公的根本原因适当地留下位置。特别是在今天的新自由主义气候下，保持经济改造的一般理念是重要的，即使我们当前无法确定它的精确制度内容。在这种分配观中，肯定和改造之间的差异在直观上是常见的。然而，也许更令人吃惊的，是它也能应用于矫正错误承认。肯定战略在后者观点中的一个例证我将称之为“主流多元文化主义”。[80]这一方式打算矫正由不公正地重新评价受贬群体身份的蔑视，而遗留原初的、成为他们基础的那些身份内容和群体差异。它可以和我将称之为“解构”的改造战略相对照。[81]这种第二方式将会通过把那些目前已成为制度化了的文化价值基础的、象征性的对立面解构化来矫正身份服从地位。根本不是简单地提高被错误承认者的自尊，它会使现存的身份差异不稳定化，并改变每个人的自我认同。

解构的承认理念听起来也许有些像修辞的矛盾修饰法，因为它把黑格尔的和德里达（Derridean）的主题相混合。然而，它在当代政治学中有精确的和有益的意义。为了阐明这一意义，考虑两个对于矫正异性恋主义的可替代战略：同性恋的身份政治（gay identity politics），旨

在重新评价男同性恋和女同性恋的性关系，和“同性恋政治（queer politics）”，打算解构同性恋和异性恋二元对立。[82]然而，第一种肯定的方式寻求提高现存性别定位的身份，第二种改造的方式将会使互相排斥的性别身份的当前坐标方位不稳定化。解构战略也可以建立在女性主义和反种族主义运动的基础上，它们旨在以一个多样差异的转变领域替代男性/女性和黑人/白人的刚性对立。当然，这些战略假定，身份区别在本质上是压迫性的。然而，如我们将看到的，在身份区别只是偶然发生压迫性的地方，改造的替代选择方式也许是更可取的。[83]

那么，一般来说，肯定和改造之间的区别同等适用于分配和承认。它能够以两种观点用于对不公正过多可能的矫正进行分类。当然，分类的终极目标将会得出一些关于应该怎么去做的结论。然而，为了这样做，一个人必须评估肯定和改造的相对优点。那些方法中哪一种能够更好地同时纠正分配不公和错误承认？

不依赖于背景抽象地思考，肯定战略至少有两个主要缺点。第一，当被应用于错误承认时，肯定的矫正往往是将集体身份具体化。沿着单一轴心给群体身份定价，它们彻底地将人的自我理解单一化——否认他们生命的复杂性，他们身份辨识的多样性，和他们多种联系的交叉牵引。而且，在其最坏的情况下，这些方法往往是迫使个体顺从于一个群体类型，阻碍不同意见和实验，这与不义完全相同。这些方法压制社会团体成员内部区分的探索，掩饰统治地位的少部分人的权力，并强化从属地位相互交错的轴心。然后，远非促进超越差异的交互作用，矫正错误承认的肯定战略将它们自己全部太轻松地出借给分离主义和压迫性的共同体主义。[84]

同时，肯定的矫正也证明对一个第二原因的疑问：当应用于分配不公时，这些矫正经常激起错误承认的反弹。例如，在自由主义的福利国家中，公共补助计划引导对穷人的帮助，而遗忘原初的、产生贫穷的深层结构；因此，它们必须反复进行表面的重新配置。结果将把劣势者标记为天生不足的和贪得无厌的，因为需求永远是越来越多。在这

种情况下，肯定的方式不仅无法矫正分配不公，它们还强化了错误承认。肯定方式的最终的后果将是对剥夺的伤害添加蔑视的侮辱。

反之，改造战略很大程度上是要避免这些困难。被运用到错误承认，解构的矫正在原则上是非物化（dereifying），因为它们旨在动摇不公正的身份区别。改造战略承认这些身份确认的复杂性和多样性，寻求取代夸大了的主要的对立，诸如黑人/白人或同性恋/异性恋，以及一大堆去中心的、更小的差异。一旦成功，这些改革重挫通常伴随主流多元文化主义的**总体**的盲目因袭的态度。并且远不是推动分离主义和社群主义，它们鼓励跨越差异的相互作用。

同时，被应用于分配不公，改造的方式是促进社会团结。把重心集中在做大馅饼和重建劳动的一般条件上，改造的方式趋向于用普遍主义的条件分派权利；因此，它们减少不平等，没有造成打了烙印的社会等级——被认为是特殊慷慨的受惠者、易受到攻击的人们。因而，非但不造成反弹的错误承认，它们往往是促进团结的。因此，针对纠正分配不公的方式可能也有助于纠正错误承认——或者更正确的，纠正那些直接起源于社会经济结构的错误承认的形式。[85]

所有其他事物都成为平等的，因而，改造的战略是更可取的。但是，它们不是完全没有困难。要求解构二元对立，是远离大多数主体对错误承认的直接关注的，这些主体更倾向于通过肯定被贬值的身份、而不是通过支持身份区别的模糊化来追寻自尊。同样地，要求经济改造对分配不公的大多数主体来说在经验上是遥远的，这些主体立足于从收入转移中、而不是从民主社会主义的计划编制中获取更直接的利益。更通常的，改造战略关于集体行动的问题是高度地易受攻击的。以它们的纯粹形式，至少，改造战略惟有在不寻常的环境下，在大事件的聚集使许多人同时脱离他们的利益和身份的当前结构时，才成为切实可行的。

即使改造战略原则上是更可取的，但更困难的是在实践中发挥作用，因而，某些东西，显然必须让步。一个人应当在现实主义的祭坛

上牺牲原则吗？

2. 经由非改革主义改革的中介

很幸运，这种两难选择不比它第一次出现更难处理。事实上，肯定和改造之间的区别不是绝对的，而是前后关联的。[86]在那种理论中看来是肯定的改革，可能在一些前后关系中有改造的后果，倘若它们是根本地和一贯地被追求的话。例如，“无条件的基本收入”的准予将会保证每个市民的最低生活标准，不考虑劳动力的参与，同时遗留原初的资本主义财产权的深层结构。[87]因此，在那种抽象的理论中，它们似乎是肯定的。而且，那种表现将与现实一致，在一个新自由主义的政权中，在准许的那些地方将有效地资助雇主付低薪的、临时性的劳动，并可能全面压低工资。然而，在社会民主主义政治中，其后果可能是显著不同的。根据支持者的看法，如果那些准许的水平被设置得足够高，“基本收入”将改变资本和劳动之间的力量平衡，创造一个追求更多变化的、更有促进作用的领域。这一长期后果可能将破坏劳动力的商品化。[88]在那种情形中，对分配不公显然肯定的矫正，将会有关于经济的阶级从属地位的深层改造后果。

出于同样原因，“无条件的基本收入”的准许，不会是抽象的、关于性别的改造。的确，那些准许给（家庭）主要照料者与其他人一样的权利，周期性地从劳动市场退出。但是，在“无条件的基本收入”本身和它们准许的方面，“无条件的基本收入”的准许对改变把不付薪酬的（家庭）照料工作完全指派给妇女的劳动性别分工不会有太大作用，同时留给男性接受照料者免费搭便车。[89]事实上，在一些背景中，基本收入会有助于加强“妈咪轨道”、灵活的市场、非连续的和主要是女性的劳动，因此强化、而非改变性别分配不公的深层结构。[90]在另一方面，作为在社会民主党以及其他男女平等的政权中已制定的一种成分，“基本收入”可能有深刻的改造能力。例如，将可比价值和高质量相结合，丰富的公共儿童看护可能改变异性爱家庭内的力量平衡，有

助于鼓励改变劳动的性别分工。

这样一些例子提出了巧妙地实现我们的霍布森选择的一种方式。它们指向一种在政治上可行、但实质上有缺陷的肯定战略和一种在计划程序上合理、但在政治上不可行的改造战略之间的中间道路的那种可能性。所定义的这个替代战略，是它对“非改革主义的改革”的依赖。[91]这些政策将具有两面性：一方面，当在现存的承认和分配的结构内进行解释时，它们关注人的身份并满足他们的一些需要；另一方面，它们开始运作一种变化的轨迹，其中更激进的改革随着时间的流逝变成可行的。一旦成功，非改革主义的改革更多地改变了它们明确对准的那些特定的制度特征。此外，它们改变了那些将展开后来斗争的范围。通过改变激励结构和政治机遇结构，它们扩展那一套对未来改革可行的选项。随着时间的流逝，它们的累积后果可能将改变产生不公正的基础结构。

在其最好的情况下，非改革主义的改革战略将肯定的现实可能性和从根本上攻击不公正的改造的激进推力相结合。在福特主义时期，它获悉了一些左派对社会民主主义的理解。从这一观点来看，社会民主主义不是被看作一方面肯定的自由主义福利国家，和另一方面有改造能力的社会主义者二者之间的一种简单妥协。不如说，它被视为一个动态的、随着时间的流逝其轨迹将是改造的政体。该理念曾经创立了显然是肯定的再分配改革的最初趋势，包括普遍主义的社会福利、政府补助、急剧上升的累进税、以创造充分就业为目标的宏观经济政策、大型的非市场公共部门和有重大意义的公共的和集体的所有制。虽然这些政策无一改变了资本主义经济结构本身，但是从长远观点来看，该期望是，它们将共同改变从资本到劳动的力量平衡，并鼓励改造。[92]确实，那种期望是可论证的。结果，它从未得到充分的检验，因为新自由主义有效地终结了这场实验。而且，这一问题现在可能是没有实际意义的，因为非改革主义的经济改革在当前特定的经济全球化条件下的单个国家内，也许不再是可能的。然而，一种渐进的自我改造的政体的一

般理念，决不是不足信的。正相反，非改革主义的经济改革战略在今天，是非常值得在跨国层面上追求的。

这样一种方式对承认政治还是可能的吗？当然，身份政治的一些倡导者在改造后果预期进一步下滑中支持肯定战略。例如，文化的女性主义者追求一种旨在重新评价与妇女特质相关的显著特点的承认政治。然而并非她们所有人把肯定“女人的差异”看作它自身的终结。一些人认为它是一个将会最终导致男性/女性二分法不稳定的过渡战略。这一战略会把妇女特质赞美为一种使女人能抗争社会角色的无理的性别化的方式；另一战略会把女人的传统活动界定为一种鼓励男人也开始从事女人的传统活动的方式。在两种情况下，“战略基础主义”的倡导者都期待一种具有长期改造后果的肯定的战略。[93]然而，这一期待是否看上去是真实的，仰仗于背景因素——仰仗于例如是否存在十分强大的力量去反对内在于这样一种政治中的那些物化潮流。在新传统文化的背景中，在性别差异被视为自然的地方，战略的文化女性主义可能屈服于物化。相反，在后现代主义文化中，有一种所有分类和身份的推定性和偶然性的真实感，它更可能促进改造。最后，在前后背景中，新传统主义和后现代主义作为竞争的文化潮流共存，战略基础主义的可能效果更难以精确测算。当然，这一最后的情况，是一个我们今天正在面对的问题——这就是为什么许多女性主义者怀疑这一战略。[94]

无论如何，存在着构想关于承认的非改革主义的改革的另一种方式。前述的战略已假定，性别差异是固有的压迫性的，而且应当最终被解构。然而，在差异并非固有的压迫性的地方，社会变化的首选目的也许不是它们的解构。在这些情况下，这些差别只是偶然地被制度化的参与不平等所制约，根据后来世代的选择，该目标可能是宁愿排除这种不平等，而留待这些差别兴盛或者死亡。

再次思考面纱的例子。在这里对于错误承认的矫正不是解构基督徒和回教徒之间的差别。如我们所见，它情愿通过采取包容少数的肯

定步骤，去消除对多数惯例的被制度化的偏好，而不需要同化或恶化妇女的从属地位。在短期中，这一方式的确算是肯定的，因为它肯定一个现存的群体在公众教育中完整的参与权利。然而，以较长时期来说，它可以具有改造的后果——就像为了适应一个多元文化的社会，重建法国的国家认同，将伊斯兰教重塑为一个自由多元主义的和性别平等主义的体系，或通过表现这种常规的和世俗的差异，在总体上削弱宗教的政治崛起。如前，无论这种改造的发生是否依赖背景因素。

无论如何，关键是这一点：在身份差别无法与从属地位分离的地方，非改革主义的改革战略不必预先确定它们的最后命运。然而，人们可以把它留给未来世代去决定，一种既定的差别是否值得保存。人们只需要现在努力去确保，那一决定能够自由地做出，不受制度化的从属地位的强制。然而，这需要一种制度的制约方式：非改革主义的改革战略应当避免将群体权利制度化，或另外在形式上巩固那些难以改变的身份差别。[95]

无疑，存在着构想非改革主义的改革关于承认的其他各种方式。在这里，无论如何，我的目的不是为一个特定的变量辩护，而是提出这样一种方式的一般重要性。无论它们怎么定位，非改革主义的改革寻求激发对那种身份秩序的改造——不仅是直接地通过当即的制度干预，而且是在政治上通过改变未来从事争取承认的斗争的范围。因此，对关于分配的承认，这一方式代表了一种在肯定和改造之间将二者最好的特色结合起来的中间道路。

3. 整合的态度：交叉矫正和分界意识

那么一般来说，非改革主义的改革战略对于正义的两个维度都保持某些承诺。但是它不可能以一种附加方式去应用。因此，发展一个这样的分配战略和另一个这样的承认战略，都将是不够的。[96]如我们所见，对貌似完全合理的分配不公进行矫正，在单独考虑时可能会加剧错误承认，而反之亦然。而以一种既定的维度能成功地对抗不公正的单

独的改革，当共同去从事时可能会彼此破坏。因此，所需要的是一种能同时纠正分配不公和错误承认的整合方式。

如何可能继续发展一个这样的方式？我们已经注意到观点的二元论的效用，它通过让人们监控承认改革的分配含义和分配改革的承认含义，来推动整合。两种深层的思考态度可能同样是有帮助的。

第一种我称为交叉矫正。这种方法使用与正义的一个维度有关的方式去矫正与另一个维度有关的不平等，因此，使用分配方式去纠正错误承认，并使用承认方式纠正分配不公。[97]为了同时减轻身份从属地位的两种形式，交叉矫正使用身份和阶级的重叠。的确，这种方法不可能被大规模运用，到处平均押宝。因此，我早就反对简化的经济主义观点，即人们可以通过再分配矫正所有的错误承认，而同样反对粗陋的文化主义观点，即人们可以通过承认矫正所有的分配不公。但是，交叉矫正在一个更有限的层面上是完全可行的。

首先，思考一些再分配能减轻错误承认的例子。理性选择的理论家主张，增加的收入提高妇女脱离婚姻的选择权，并改善她们讨价还价的地位；因此，较高的薪水加强了妇女避免与婚姻相关的那种身份伤害的可能性，比如家庭暴力和婚内强奸。[98]基于这种论证，一些政策分析家主张，在发展中国家中提升贫穷妇女身份的最可靠的方式，将是为她们提供有偿劳动的途径。[99]的确，这些论点有时被过分扩展到完全摒弃对于承认改革的必要性的那种观点上；而在这些改革中，这些观点显然是令人失望的。但是当这一观点更适当地被表述时，它是有说服力的：在一些情况下，再分配能够减轻身份从属地位。

那个结论还得到我先前关于改造再分配的讨论的支持。如我们所见，那种方式赞成对于社会福利的普遍权利，超越以穷人为对象的帮助；因此，替代对赤贫者的谴责，它鼓励社会团结。事实上，对分配不公的改造式矫正，具有以对抗击种族歧视特别有用的方法减少错误承认的可能性。通过做大蛋糕，这些政策柔化了经济上的不安全感和典型地加剧种族对抗的零和冲突。而通过减少经济差异，这些政策创造

了一种共同的物质生活形式，从而减少了维持种族界限的动机。[100]在这些例子中，再分配政策能减少错误承认——或者更正确的是那些与经济条件紧密联系的错误承认的形式。

也来思考交叉矫正在相反趋势中运作的一些例子。如我们所见，男同性恋和女同性恋遭受作为身份从属地位后果的严重的经济不利条件。因此，对他们而言，与承认相关的方式能减轻分配不公。使同性恋婚姻和家庭伙伴关系合法化，将会有效地移除那些普遍地确立于福利权利和税收与遗产法中的经济惩罚；而将在就业和军队服役中的异性恋主义歧视宣布为不合法，将意味着更高的收入和更好的额外利益。这一立场更广泛地支持被蔑视的群体：被强化的尊重转化为被减少的歧视——不仅在就业中，而且在住房供给和有权使用银行贷款中，因此转化为改善了的经济地位。在这些例子中，在分配不公与身份从属地位相关联的地方，承认能帮助纠正分配不公。

那么一般来说，交叉矫正表现为一种整合再分配和承认的有用的策略。已明智地展开的、作为非改革主义改革的一个更大的协同战略的部分，交叉矫正能够有助于绕开不愉快的交换。

促进整合的第二种态度，我称为分界意识。我通过这一概念指各种各样的改革对群体界限发生影响的意识。如我们所见，一些纠正不公正的努力，适合于使社会群体差异化，然而另一些则适合于使他们去差异化。举例来说，纠正分配不公的努力有它们所规定的目标，废除或减少经济差异；无论首选战略是肯定的还是改造的，其目标都将减少或者废除阶级区分——从而柔化或消除边界。相反，对承认的肯定方式旨在界定群体特征；它们会有效地确认群体差别，肯定现有的边界。最后，改造的承认战略提出解构两个分叉的分类；这些分类会有效地模糊尖锐的身份区别，动摇群体之间的界限。

整合再分配和承认的努力必须认真对付这些多样化的目标。边界动力学的意识缺位，人们可以终止进行与彼此目的相反的继续改革。举例来说，肯定的努力通过重新评价“黑色”纠正种族主义的错误承

认，往往是巩固了种族差异；相反，改造的努力通过废除劳动的种族分工纠正种族主义的分配不公，将会破坏种族的界限。因此，两种改革都进入相反的趋势；它们所共同追求的，可以互相干扰，或彼此逆向运行。边界意识能预见这些矛盾；揭露改革的某些组合不利于自己的企图的特点，它能识别出更多的生产性的替代选择。[101]

而且，已知无意识后果的可能性，对边界意识的需求增长。毕竟，每一类型的改革也许难以达成它们所规定的目标。例如，我们已看到，对分配不公的肯定矫正常常产生反作用的错误承认，从而锐化它们寻求减少的绝对区分；因此，当表面上寻求柔化群体边界时，它们实际上也许服务于巩固这些边界。在这些例子中，边界意识也可以预见并有助于阻止不当的结果。将观点的二元论和交叉矫正相结合，边界意识推动设计出一个整合再分配和承认方式的方法。

然而靠它们自己，这些观点加起来达不成一个作为整合再分配和承认的实质性步骤的战略。然而，它们表现出有益于设计这样一种战略的反思态度。该问题仍然是关于谁正好应将这些观点用于那个目标。

4. 对商谈的指导方针

发展一个整合战略的任务不是一项属于个体理论家的工作。它毋宁是浮现出来的社会运动的反霸权集团的一项工程。[102]因此，取代策划一个有步骤的蓝图，我将通过给旨在发展这一政治工程的公众商谈提出一些一般性指导方针，来总结这一部分。特别是根据前面的讨论得出三个重点。

第一点关系到再分配在关于如何将正义制度化的种种商谈中的作用。与时尚的文化主义意识形态相反，分配是正义的基本维度；它不可能被简化为承认的附带现象。而且，与实质的二元论相反，这一维度不受官方经济的限制，虽然它在那里有至关紧要的重要性；然而，它贯穿全部社会关系，包括通常被认为是文化的那些关系。最后，与简化的经济主义相反，分配不公不独是传统意义的阶级不公正；毋宁说，

处于劣势地位的性别、“种族”、两性关系和国籍，同样从属于体制性的经济劣势。由此得出结论，分配问题对**所有**关于正义制度化的商谈肯定是中心性的。姑且承认，单独的再分配不足以纠正所有模式的从属地位，但它仍然是对社会变化的每一项防护计划的不可或缺的方面。无论在其他方面如何逐渐推进它们的目标，忽视或削减这种分配维度的运动很可能加剧经济不公平。

第二点关系到承认在将正义制度化的商谈中的作用。如同分配一样，承认是正义的基本和不可简化的维度，运行于全部社会领域始终。因此，它对**所有**步骤的讨论也必须是中心性的。然而，错误承认通常被解释为被贬低的身份，而承认政治意味着身份政治学，旨在肯定一种既定的群体身份。但是这一解释是非常棘手的，因为承认使身份具体化，鼓励分离主义，并掩饰社会群体内部的支配。因此，它不应渗入政策商谈。相反的，错误承认应被视为身份从属地位，其中文化价值的制度化模式阻碍一些人的参与平等。因此，惟有以鼓励平等的替代选择取代那些模式的改革，才应当被认为是可行的矫正。而且，今天的政策讨论不应呈现一个稳定的身份金字塔，把每个个体指派到一个固定地点。然而，它们应当为正在进行中的为承认的斗争呈现一个有活力的体制。在这一体制中，个人在那里是由身份从属地位的横切轴心多元地定位的，改革必须考虑到复杂性和历史变化。被精心剪裁到错误承认的多个位置和模式，改革应当避免掩护浓重的群体身份，使群体的权利宪法化，或在其他方面封杀未来有助于解放的改造。

第三即最后一点关系到“政治的维度”。关于正义制度化的商谈应当明确地考虑“框架”问题。对于每一问题，他们都应该问：谁正好是正义的相关主体？谁在需要参与平等的人之中是该社会的行动者？早些时候，在全球化的最新加速之前，对这些问题的答案很大程度上被认为是理所当然的。通常没有清晰的讨论，已被假定正义的领域延伸到了国家范围，因此，被认为有资格的那些人是公民伙伴。然而，今天，那个答案不再是不言而喻的。倘若跨国的和准国家的进程

与日俱增地崛起，威斯特伐利亚的主权国家可能不再适合作为正义的唯一单位和容器。 然而，纵使它有持续的重要性，国家是在显现出的新的多层级结构中的他者之中的一个框架。 在这种情势中，关于正义制度化的商谈，必须注意在正确的层次上提出问题，决定哪些事物真正是国家的，哪些是全球的。 它们必须界定各种不同参与舞台，从而规划出参与者被正当地赋予每一层次内的平等权利的那种设置。 无疑，这个问题在这里还没有受到足够的讨论。[103]但是它对于实现正义的需求仍然是至关重要的。 因此，该框架的讨论应当在关于制度安排的商谈中起中心作用。

这三点的每一点都是与流行趋势背道而驰的。 不幸，承认的政策今天时常被争论为身份问题，而分配的维度和框架问题在很大程度上被忽略了。 因此，这三个指导方针共同引发一些对当前危机的总结性反思。

五、 对危机反思的总结：后福特主义、后共产主义和全球化

在该起点上，我注意到，目前的质询是确立在一个特定的政治危机之中：为承认而斗争的新崛起，它们脱离为再分配而斗争和后者的相对衰落，至少是在它们以阶级为中心的平等主义形式中的衰落。 现在，当我准备总结这一章的争论时，我想要更为详尽地审视这一危机。

首先，考虑在当前时期为承认而斗争的显著增长。 今天，承认诉求驱动世界上大多数社会冲突——从围绕多元文化主义的战争，到关于性和性关系的斗争，从为国家主权和准国家自治而战，到重新激活的国际人权运动。 的确，这些斗争是异质性的；它们发动了从公然的解放者到明显的应斥责者的全部范围，这就是为什么我一直坚持规范化的标准。 然而，如此广泛地求助于一个共同原理是令人震惊的，暗示着政

治风云中一个划时代的变化：政治身份的令人印象深刻的苏醒。

再来思考阶级政治的相应衰落。曾经是政治论争的霸权性原理，经济平等的语言在今天不如在不久前的过去那么突出。各个政党曾经认同的平等主义再分配的计划，现在包含一个让人看不懂的“第三条道路”；当后者有真正的解放实质时，它必须更多地利用承认而非再分配。同时，不久前大胆地要求资源和财富平等共享的各种社会运动，不再代表时代精神。的确，它们没有全部消失；但是，它们的影响已经大大地减弱。而且，甚至在最好的情况下，当为再分配而斗争不被视为与为承认而斗争正相反的时候，它们往往也被从后者中分解出去。

那么，一般来说，我们正在面对一个政治文化的新群体。在这一群体中，地心引力的中心已经从再分配转变到承认。我们怎样才能说明这一转变？怎么解释身份斗争最近的复苏和阶级斗争的相应衰微？而怎么说明它们的相互分离？

如我们在前一部分所见，这样一种发展潜能被建立于当代社会结构之中：已共同获取的、资本主义偏爱的阶级与身份的拆分，加上现代性动力的文化模板，有效地把这一当代群体编码为一个可能的特定关节。然而在结构上所确立的可能性仅仅在特定的历史条件下得以实现。为了理解为什么这一特定关节现在已经物质化，我们需要转向新近的历史。

从再分配到承认的新近转折反映几种发展的汇集。为了简短，我们可以通过混成词术语，后福特主义、后共产主义和全球化，对这些发展进行概述。的确，这些发展的每一项都是非常复杂的，太过于复杂以致无法在这里进行概括。但是，它们对政治文化相结合的后果是清晰的：它们已经一起打碎了战后范式，这一范式曾把承认的关怀托送到分配政治原理内的一个次要位置。在经济合作和发展组织国家中，福特主义范式曾逃避了已进入国有的凯恩斯主义福利国家再分配通道的政治诉求，在那里承认诸主题被淹没为分配问题的潜台词。后福特主义割裂了战后范式，释放出身份上的论争，首先是“种族”上的（在美

国），然后在性和性关系上，最后在种族划分和宗教之上。同时，在相同的领域中，共产主义曾经在“第二世界”中实现了对承认的一种类似的遏制政策。后共产主义同样猛然打开了那个容器，引燃了那种经济平等主义的广泛的去合法化，并释放出争取承认的新斗争——尤其是围绕着民族和宗教。最后，在“第三世界”中，在布雷顿森林体系（Bretton Woods）和冷战的共同主导下，一些国家曾经确立为“发展中国家”，在那里分配关怀呈现了地方自尊。后福特主义和后共产主义终止了那一计划，因此强化了为承认而进行的斗争——特别是围绕着宗教和种族划分。因此，这些发展已经有效地颠覆了战后的分配范式。其结果是打开了身份政治在全世界复兴的空间。

而且，那一结果由于伴随着全球化的加速度已得以扩展。作为一个长期的、尚未终结的进程，全球化是多维度的——文化的和政治的维度和经济的维度同样多。[104] 全球化目前的文化效应包括新感受到的“他者”的接近和提升了的对“差异”的关怀，这已强化了为承认的斗争。同等重要的，全球化正在动摇现代的威斯特伐利亚国家体系。跨国进程的累积的重要性正在要求进入那一体系的根本前提问题，那种由国籍或领土性的场所决定的独一无二的、不可分割的公民身份的前提。结果将是把先前似乎已经解决的问题至少在原则上重新问题化：政治成员资格的来源和界限。[105] 更通常的是，全球化正在普遍地将先前界定大多数争取正义斗争的国家框架去中心化，无论这些斗争聚焦于身份还是阶级。

的确，以上概括太过于概要而无法将正义置于正在讨论中的那种发展中去。但是涉及后福特主义、后共产主义和全球化的，位于从再分配到承认的那种变化，使当前的社会群体得以清晰地彰显。它明确地突出三种政治趋势，如果左翼未受遏制，这些趋势能威胁整合再分配和承认的计划。

首先，尽管（或者因为）增进了跨文化的相互作用和交往，为承认的斗争今天正在扩展。也就是说，它们的发生，正像加速的移民和全

球媒体的流动正在使所有的文化形式破裂化和混杂化，包括作为先前“原初的”东西所经历的那些形式。相应地，一些承认斗争寻求使各种公共机构适应增长了的复杂性这一状况。然而许多其他人采取使群体身份彻底地单一化和具体化的共同体主义形式。在这些形式中，为承认而斗争并不推动在日益多元的文化背景中跨越差异的尊重人的相互作用。它们往往宁可去鼓励分离主义和群体的孤立飞地，沙文主义和不宽容，家长制主义和独裁主义。我将称这为**物化问题**。

其次，尽管（或因为）经济全球化的加速，从再分配到承认的转折正在发生。因此，恰好在这一时刻，当侵略性扩张的新自由主义资本主义正在从根本上加剧经济不平等之时，身份冲突已经达到了范式状态。在这一背景中，身份冲突越来越少地服务于补充、复杂化和丰富再分配的斗争，而去边缘化、销蚀并取代再分配的斗争。我将称这为**替代问题**。

第三，尽管（或因为）国家框架的去中心化，这种当前结构正显现出来。它正在发生，也就是说，就像把那种威斯特伐利亚国家设置为社会正义的唯一容器、舞台和调整者，正在变得越来越不可思议。在这些情况下，在正确的层面提出问题是必要的：如我们所见，一个人必须确定哪个问题真正是国家的，哪个是当地的，哪个是地区的和哪个是全球的。然而当前的冲突常常采取一个不适当的框架。比如，很多运动恰好在这一时刻，如增加的人口混杂正在演示这些乌托邦计划时，都在寻求保护种族的孤立飞地。而恰好在这一时刻，当经济全球化正在使凯恩斯主义在某一国家成为一种不可能之时，一些再分配的辩护者正在转向贸易保护主义。在这些例子中，其后果并不是推动参与平等。它宁可通过强制地把国家框架的影响施加于固有的跨国进程，加剧这些不平等。我将称这为**错误建构问题**。

所有的三个问题——物化、替代和错误建构——都是极其严重的。在承认政治正在使集体身份物化的范围内，它冒着支持侵犯人权和将它声称居中调停的各种极端对抗性凝固化的风险。在它正在替代再分配

政治的范围内，它也许事实上促进经济的不平等。 最后，在两种类型的斗争正在错误建构跨国进程的意义上，它们冒着割裂正义的范围和排除相关的社会参与者的危险。 总之，这三种趋势威胁要使在一个包容性的政治框架中整合再分配和承认的计划出轨。

在这一章中，我已经提出了一个在缓和这些威胁方面提供一些帮助的方式。 我已经说明，形成再分配政治和承认政治之间不是/就是的选择，就是设置错误的对立面。 正相反，正义今天需要两者双方。 因此，我已经提出了一个包括再分配和承认的包容性的框架，以便在两条战线上向不公正挑战。 首先，在道德理论的层面上，我提出一个承认的身份模式和一个以参与平等的规范原则为中心的二维的正义概念。我说明的这一方式能够包含再分配和承认，并不把它们任其一方简化为另一方。 同时，在社会理论的层面，我提出了再分配和承认的一种观点的二元论理解。 我寻求说明的那一方式，能够容纳当代社会阶级与身份的差异和它们具有因果关系性质的相互作用，同时还包容身份服从地位的特定的现代形式。 最后，在政治理论的层面上，我提出了一个非改革主义的改革战略作为思考制度变化的方法；而且我确定了对于想象能够同时矫正分配不公和错误建构的具体改革的一些反思态度。

这些概念能够共同有助于缓和物化、替代和错误建构的威胁。 首先，通过以承认的身份模式取代更熟悉的但是有缺陷的身份模式，这里所提出的方法有助于避免对诸群体的身份进行矫正。 其次，通过建立身份和阶级内在重叠的理论，该理论不鼓励那种再分配替代。 最后，通过把参与平等设置为一个规范标准，这种方法把框架问题置于政治议程上；毕竟，如果没有划定参与舞台的界限，以致规划出被合法授予每个人的平等权利的那组参与者，那一标准是不可能被运用的；在那一方面，这种方法构成对抗错误建构的潜在的强大资源。

然后，一般而言，这里所提出的方法对于回答我所启动的我们时代的关键政治问题提供一些概念资源：我们怎样才能发展一种整合再分配和承认的一以贯之的、循序渐进的观点？ 我们怎样才能发展一种框

架，去整合在社会主义的愿景中仍然是令人信服的和无法超越的东西，和在显然是多元文化主义的“后社会主义”的愿景中的可辩护的和难以抗拒的东西？ 如果我们无法提出这一问题，如果我们坚持替换为错误的对立面和令人误解的不是/就是的二分法，我们将会错失构想能够矫正经济的和身份的服从地位的机会。 只有通过考虑那种联合再分配和承认的整合方式，我们才能适应正义的全部需求。

注　释：

1. 这一章是我关于人类价值的唐纳（Tanner）演讲的一个修订和扩展版，1996 年 4—5 月在斯坦福大学演讲并发表于 Grethe B. Peterson 编辑的“人类价值的唐纳演讲”（*The Tanner Lectures on Human Values*），第 19 卷，第 1—67 页，（盐湖城 1998 年）。 最初版本的部分经许可一同再版。 我感谢唐纳基金会和斯坦福大学，特别是伦理学和社会项目、哲学系及 Susan Moller Okin 教授对这项工作的支持。 我极大地受益于 Elizabeth Anderson 和 Axel Honneth 教授在斯坦福给予的回应，虽然我不总是能够充分地回应他们。 在最初的讲稿准备期间对关键要点与 Richard J. Bernstein、 Rainer Forst、阿克塞尔·霍耐特(Axel Honneth)、 Theodore Koditschek、 Steven Lukes、 Jane Mansbridge、 Linda Nicholson 以及 Eli Zaretsky 的对话，极大地影响了我的思想。 在修订过程中 Seyla Benhabib、 Judith Butler、 Rainer Forst、 Anne Phillips、 Erik Olin Wright 和 Eli Zaretsky 后来的评论，其价值无法衡量。

2. 再分配与承认的政治分化，在美国也许比其他地方更超前。 但它不独是美国的问题。 正相反，类似的趋势在遍及世界的大多数地方，甚至是在社会民主党仍然强大的国家中，都能在不同程度上被观测到。 在这些党中新自由主义潮流的兴起，预示着一种摒弃长期坚持的再分配承诺、同时在承认关系中追求一些相对有限的自由的改革的意愿。

3. 《1996 年联合国发展计划，人类的发展报告》（*United Nations Development Program*， *Human Development Report*， *1996*， Oxford， 1996）。 由 Barbara Crossette 报导的发现结果中最突出的部分，“联合国观察发现，世界贫富鸿沟加宽”，《纽约时报》（*New York Times*），1996 年 7 月 15 日 A4。 来自最新的 HDR(2003) 的数据不太具有戏剧性，但是仍然令人震惊。 见“HDR 2003 十年图解——在 54 个国家中长期收入下降”，2003 年 7 月 8 日，这一报导《2003 年人类发展报告》（*Human Development Report 2003*）的发现结果，刊载在 http//www. undp. org/hdr2003/。

4. 尤其是见约翰·罗尔斯（John Rawls）的《正义论》（*A Theory of Justice*， Cambridge， MA 1971）和罗纳德·德沃金（Ronald Dworkin）的“平等是什么？ 第 2 部分：资源的平等”，《哲学和公共事务》（*Philosophy and Public Afairs*）第 10 卷，第 4 期（1981 年秋季号），第 283—345 页。

5. 对于黑格尔（Hegel）论承认，见“自我意识的自主和依赖：贵族身份和奴役”，《精神的现象学》（*The Phenomenology of Spirit*）。 重要的第二种态度包括 Alexandre Kojeve，《黑格尔阅读导言》（*Introduction to the Reading of Hegel*），尤其是“代导言”，第 3—30 页和阿克塞尔·霍耐特的《为承认而斗争：社会冲突的道德逻辑》（*The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*），Joel Anderson 译，Cambridge， 1995，尤其是第一部分，第 3—63 页。 对存在主义的详尽论述，见让-保罗·萨特的《存在与虚无》（*Being and Nothingness*），特别是“外表（The Look）”，和《反犹分子和犹太人》（*Anti-Semite and Jew*）(New York， 1948)； Frantz Fanon 的《黑皮肤，白面具》（*Black Skin， White Masks*），特别是“黑色的真相”；以及西蒙娜·德·波夫娃（Simone de Beauvoir）的《第二性》（*The Second Sex*）。 对于目前论承认的著作，见阿克塞尔·霍耐特的《为承认而斗争》（*The Struggle for Recognition*）和查尔斯·泰勒

(Charles Taylor) 的《承认政治学》(*The Politics of Recognition*)，收入 Amy Gutmann 编：《多元文化主义：对承认政治学的检验》(*Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*) (Princeton, 1994)。将魁北克民族主义者的要求重构为承认的诉求，泰勒已经把这些诉求辩解为促进“文化生存”的集体目标。

6. 我感谢 Eli Zaretsky 和 Moishe Postone 在交谈中坚持这一观点。

7. 我感谢 Simon Hollis 和 Simon Critchley 在对话中坚持这一观点。

8. 在这一用法中，“再分配”没被局限在与自由主义的福利国家相关的那种以国家为目标的重新配置。而且，它还包含在历史上一直与社会主义相关的那种深层结构的经济变化。因此，它包括“肯定的”方式，不变更产生经济结果的那种根本的机制而寻求改变经济结果；以及“改造”的方式，寻求改变那种根本的机制。对于肯定的再分配和改造的再分配之间的区别，见南茜·弗雷泽：“从再分配到承认？在一个‘后社会主义’时代中正义的悖论”，《新左派评论》总 212 期，1995 年 7—8 月，第 68—93 页；再版于南茜·弗雷泽的《正义的中断：对“后社会主义”状况的批判性反思》(*Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*)，(London & New York, 1997)。在这一章中稍后，我将讨论这一比较的某些细节。因为目前，我只是注意到，由于“再分配”这一用法适应激进的经济重构，它应该有助于减轻马克思主义者对这一术语无法将注意力引向资本主义不公正的症结的忧虑。

9. 在这一用法中，“承认”又一次没有被局限在与主流的多元文化主义相关的群体差异的那一类稳定定价上。然而，它也包含与解构有关的象征秩序的那种深层重构。因此，它也包含“肯定的”方式，不变更成为它们基础的那种框架而寻求改变承认，以及“改造的”方式，寻求改变根本的框架。在这一章中稍后，我也将讨论这一比较的某些细节。因为目前，我只是注意到，由于“承认”的这一用法适应于解构，它应该有助于减轻后结构主义者对这一术语的担心。

10. 这一初始的简洁陈述围绕阶级的适当理论定义问题。无论阶级将是在与生产方式相关的传统马克思主义意义上，还是在与市场相关的韦伯主义意义上被理解。在这一部分中，为了使这一争论简单化，我将采取马克思主义的定义。然而，在随后的部分中，因为当时已解释过的理由，我将使用韦伯主义的定义。

11. 对阶级的马克思主义定义的一个简洁和优雅的鲜明表述，见卡尔·马克思的“雇佣劳动与资本”，收入 Robert C. Tucker 编：《马克思恩格斯读本》(*The Marx-Engels Reader*)，New York, 1978。

12. 对韦伯主义的身份定义，见马克斯·韦伯(Max Weber)的“阶级、身份、政党”，收入 Hans H. Gerth and C. Wright Mills 编：《引自马克斯·韦伯：社会学论文》(*From Max Weber: Essays in Sociology*)，Oxford, 1958。

13. Brian Barry：《文化和平等：多元文化主义的一个平等主义批判》(*Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multi-culturalism*, Cambridge, MA2001)；Todd Gitlin：《共同梦想的衰落时期：为什么美国被毁于文化战争》(*The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars*, New York, 1995)；理查德·罗蒂(Richard Rorty)：《实现我们的国家：20 世纪美国左翼思想》(*Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, MA1998)，和“‘文化承认’对于左翼政治是一个有用的观念吗”？收入南茜·弗雷泽：《对伤害添加侮辱：社会正义和承认政治》(*Adding Insult to Injury: Social justice and the Politics of Recognition*)，Kevin Olson 编，London & New York 即将出版。

14. 艾利斯·马里恩·杨：《正义和差异政治学》(*Justice and the Politics of Difference*, Princeton, 1990)。杨没有使用“承认”术语；她也的确不认可给文化转型以特殊对待。然而，我相信她的想法的深层逻辑支持这一描述和解释。对于这一结果的一个扩展的争论，见南茜·弗雷泽：“文化、政治经济和差异：论艾利斯·杨的正义和差异政治学”，收入弗雷泽：《正义的中断》(*Justice Interruptus*)。

15. 下列讨论修正我在 1995 年的论文的一个部分，“从再分配到承认？”

16. 为了争论，我通过以一种正统的、经济主义的方式构思阶级开始，以便强化与下面所讨论的另一个总体的理想典型类别的对比。因此，我把阶级看作整体起源于社会的经济结构，看作是反对起源于身份秩序的。当然，这几乎不是马克思主义阶级概念的唯一解释。在争论的下一步，我将介绍一种不太经济主义的解释，一个由这样一些作者如 E. P. 汤普森(E. P. Thompson)和 Joan Wallach Scott 所强调的、对阶级的文化、历史和发

散性的维度给予更多重视的解释。见汤普森：《英国工人阶级的形成》（*The Making of the English Working Class*），New York，1963；和 Scott：《性和历史政治学》（*Gender and the Politics of History*），New York，1988。

17. Richard Sennett 和 Jonathan Cobb：《阶级的隐蔽伤害》（*The Hidden Injuries of Class*），Cambridge，MA1972。

18. 一种意见也许会提出其结果不是无产阶级的废除，而只是它的普遍化来反对。然而，即使在那种例子中，无产阶级群体的独特性也会消失。

19. 这里，为了争论，我还通过以一种非常程式化的、文化主义的方式构想两性特征开始，以便强化与阶级的对比。因此，我把性别差异看作整体起源于身份秩序，看作是反对起源于政治经济的。当然，这不是对两性特征的唯一解释。在争论的下一步，我将介绍其他可供选择的解释，对政治经济给予更多的重视。

20. 大体上，这可能用超过一种方式来完成——例如，通过认识同性恋的特征，或通过解构异性恋和同性恋的二元对立。在第一种场合，矫正的逻辑将通过承认它的独特性保持那一群体的“群体性”含义。在第二种场合，相反，它将让那个群体作为一个群体破产。在这一章中稍后我将回到这一点。

21. 承认再一次能够被超过一种方式赋予——例如，通过依照对妇女特征的积极承认，或通过解构男性和女性之间的二元对立。在第一种场合，矫正的逻辑将再次通过承认它的独特性保持那一群体的“群体性”含义。在第二种场合，如前，它将让那个群体作为一个群体破产。我也将会在随后的部分回到这一点。

22. 确实，先前存在的身份差别，例如君主和平民之间的差别，构成了资本主义制度的出现。然而，它不仅是创造了一种与它自己相对自治的生活相区别的经济秩序，而且引发了资本家和工人之间的阶级划分。

23. 我为在这一节中的若干简明表述感谢埃里克·奥林·赖特（Erik Olin Wright）（1997 年的个人交往）。

24. 事实上，作为历史学家，诸如 E. P. 汤普森已做的著名表述，历史上真实的阶级斗争一直包含着承认维度，因为劳动人民不仅为减轻或者废除剥削而战，而且为保卫他们的阶级文化和建立劳动的尊严而战。在这一过程中，他们经常以给予男性、异性恋、“白人”或多数族群特权的文化结构的形式，因此是对妇女或少数族群的性别、“种族”和民族的成员有问题的形式，精心地阐述了阶级身份。在这些场合，阶级斗争的承认维度对社会正义不是一种纯粹的力量。正相反，即使它本身并不按部就班地产生出性别的、性的、“种族的”或国家的错误建构，它被集成并恶化了。但是对于聚焦于性别、“种族”和性特征当然也是正确的，这已经以赋予精英和中产阶级公民，以及其他占据优越位置的社会阶层，包括在该群体内的“白人”、男性或异性恋者特权的形式，典型地产生出来。对于阶级斗争的承认维度，见汤普森：《英国工人阶级的形成》（*The Making of the English Working Class*）。对于错误建构的维度，见 David R. Roediger：《白人的工资：种族和美国工人阶级的形成》（*The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*，London & New York，1991）和 Scott：《性别和历史政治学》（*Gender and the Politics of History*）。对于女性主义和反种族主义斗争的错误建构维度，见，例如 Evelyn Brooks Higginbotham：“非洲裔美国妇女的历史和种族的元语言”，《标记》（*Signs*）总 17 期，1992 年第 2 期，第 251—274 页；和 Elizabeth Spelman：《无足轻重的女人》（*Inessential Woman*），波士顿，1988。

25. 在资本主义社会中，性规则相对地脱离经济结构，包含一种与血缘关系相区别的和定向于剩余价值扩张的经济关系的秩序。而且，在当前资本主义的“后福特主义”阶段，两性关系在“个人生活”的相对新的、后—现代（late-modern）领域中逐渐找到它的场所，不再可能被视为与家庭一体的私密关系在作为脱离生产和再生产需要的地方生存着。因此，今天性关系的异性恋标准规则逐渐地被移除，并且它对资本主义的经济秩序并不是必要的功能。结果，异性恋对同性恋者的歧视的经济伤害并非起源于来自经济结构的任何直接方式。它们不如说是来源于异性恋主义的身份秩序，它渐渐地与那种经济相异。对于更充分的争论，见南茜·弗雷泽：“异性恋主义、错误建构和资本主义：对朱迪思·巴特勒的回应”，和朱迪思·巴特勒：“仅仅是文化的”，《社会文本》（*Social Text*）nos. 53—54，1998 年冬春季号。这两篇评论都再版于弗雷泽的《对伤害添加侮辱》（*Adding Insult to Injury*）一书。

26. 在这里我再次把这些简明表述部分归功于埃里克·奥林·赖特（1997 年的个人

交往）。

27. 泰勒：《承认政治学》（*The Politics of Recognition*），第 25 页。

28. 阿克塞尔·霍耐特，“完整性和蔑视：基于承认理论的道德原则”，载《政治理论》（*Political Theory*）总 20 期，20，no. 2(May 1992)，第 188—189 页。

29. 见阿克塞尔·霍耐特：《为承认而斗争》（*The Struggle for Recognition*）和“完整性和蔑视”。

30. 对于该身份模式的更充分的讨论，见南茜·弗雷泽，“反思承认：克服文化政治中的替代和物化”，《新左派评论》（*New Left Review*），2000 年第 3 期(5—6 月号)，第 107—120 页。

31. 我感谢 Rainer Forst 在简明叙述下列争论中的帮助。

32. 在这里我正在设定目前在道德哲学中非常标准的、在尊敬和尊重之间的差别。依照这一差别，尊重（respect）由于所共享的人性被普遍地归于每一个人；不同的是，尊敬（esteem）是以人的鲜明特性、成就或贡献为基础被有差别性地给予。因此，当同等地尊重每一个人的指令是很有判断力的时候，同等地尊敬每一个人的指令就是一个逆喻。

33. 这一点可被重述如下：虽然无人拥有对绝对意义上的同等社会尊敬的权利，但每个人都拥有在那种被制度化的群体分类的基础上不受蔑视的权利，那个分类破坏她或他作为社会交互作用社会关系中完整伙伴的身份。我将这一明确表达归于 Rainer Forst(个人交谈)。

34. 举例来说，约翰·罗尔斯有时把“初级利益（primary goods）”诸如收入和职位构想为“自我尊重的社会基础”，同时也谈及自我尊重本身作为一种其分配大约是正义的特别重要的基本善行。同样，罗纳德·德沃金捍卫“资源平等”作为那种“个人的平等道德价值”的分配式表达的理念。最后，阿马蒂亚·森(Amartya Sen)把一种“自我感”和“不羞愧地公开表现”的能力看作与“功能的能力”相关，因此看作属于正义说明的那个范围，它阻止基本能力的平等分配。见罗尔斯：《正义论》（*A Theory of Justice*）§67 和§82；和《政治自由主义》（*Political Liberalism*，纽约，1993），第 82 页、第 181 页和 318 页；德沃金：“什么是平等？ 第 2 部分”；和阿马蒂亚·森：《商品和能力》（*Commodities and Capabilities*，Amsterdam，New York & North-Holland，1985）。

35. 一个已寻求将文化问题包含在分配框架内的理论家的突出特例是威尔·金里卡（Will Kymlicka）。金里卡建议将接触“原初的文化结构”视为一个被公平分配的初级利益。这一方式作为对立于像美国这样的多种族政治，是为像加拿大这样的多民族国家量身订做的。因此，它不适用于这些情况：那里为承认被动员的诉求者并不整整齐齐地划分为有独特的和相对局限的文化的各种群体。也不适用于那些情况：那里承认诉求不采取要求（某些层面的）主权的形式，而是指向在一种政治中的参与平等，这种政治被差异和不平等的多样的、交叉的线索所切割。对于“原初的文化结构”是一种初级利益的争论，见威尔·金里卡：《自由主义、共同体和文化》（*Liberalism*，*Community and Culture*），Oxford，1989。对于多民族和多种族政治之间的区别，见威尔·金里卡：“加拿大差异性群体的公民权的三种形式”，收入 Seyla Benhabib 编：《民主与差异》（*Democracy and Difference*），Princeton，1996。

36. 霍耐特：《为承认而斗争》（*The Struggle for Recognition*）。

37. 的确，这也许令人信服地改变了。没有任何我所说过的规则贯穿一个前提，即某人可以将分配范式成功地扩展到包括文化问题。尽管那对我似乎更不可能，也没有人能将承认范式成功地扩展到包含资本主义结构。在任一例子中，同时符合几个基本要求将会是必要的：首先，一个人必须避免将文化和文化差异实体化；其次，一个人必须尊重在价值多元主义的现代条件下非偏狭的、去实体论的道德辩护需要；第三，一个人必须考虑到资本主义社会身份和阶级相脱离的差异性特征；第四，一个人必须极力避免一神论的（unitarian）或涂尔干主义的（Durkheimian）安置于一个单一文化价值模式的文化整合观，它由一切人所分享而且遍及全部公共机构和社会实践。下面我逐一讨论这些要求。

38. 事实上，如此纯粹定义的“简化”实际上可以用于阻碍在解决这些问题上的进步。通过创造简化的令人误解的外观，这种方式可以使简化难以理解，让它独自忙于处理再分配诉求和承认诉求之间可能的紧张和冲突。我将在这一章稍后检测这些紧张和冲突。

39. 自从我在 1990 年创造了这一短语以来，“平等(parity)”术语已经在法国的女性主义政治学中逐渐扮演了一个主要角色。在那里，它意味着女人在国会和其他代表性政治机构中占据整整 50%的席位的要求。“平等”在法国，因此意味着在政治代表制中严格

的数字性平等。相对来说，就我而言，“平等”意味着成为同等的人、成为与他人平等的人、在一个平等的立足点上站立的社会地位。我把对于确保这样的同等、平等在什么程度和水平上是必要的这一问题正确地搁置起来。而且，在我的确切表达中，如果他们选择参与一个既定的活动或相互关系，道德需求是社会成员保证得到其平等的可能性，不存在每个人实际参与任何这种活动的任何需求。对于我关于参与平等的最早讨论，见南茜·弗雷泽：“重新思考公共领域：对现实存在的民主批判的一个贡献”，载《社会文本》（*Social Text*）总25—26期，1990年秋季号，第56—80页；再版于弗雷泽：《正义的中断》（*Justice Interruptus*）。对于在平等（parity）一词上我的用法和法国用法之间的各种差别，见南茜·弗雷泽，“作为承认的一种政治女性主义”，《当代马克思》（*Actuel Marx*）第30期，2001年9月。

40. 为了顾及超过两个的那种可能性，我说“必须满足至少两个条件”。我认为对于参与平等的可能性有一种可能的第三个条件，它也许被称作与经济的和文化的相对立的“政治的”条件。我将在本章稍后部分讨论这第三个条件。

41. 许多经济不平等怎么与参与平等一致，是一个未解决的问题。一些这类不平等是不可避免的和不会招致反对的。但是有一个门槛，资源不平等在那里变得如此明显错误以至于阻碍参与平等。那个门槛的确实存在对于深层研究是个问题。

42. 霍耐特：《为承认而斗争》（*The Struggle for Recognition*）。

43. 让我先抢在任何可能的误解前面：我自己接受将伦理价值归因于同性恋关系的观点。但是我仍然坚持，它不可能为各种社会中对承认的诉求打下充分的基础，在那里公民对好生活持有分歧意见，而且关于同性组合的伦理价值在他们之中观点不一致。

44. 实际上，这里可能需要商谈的解决方案存在几个不同的问题：（1）决定对不公正的错误承认存在的诉求是否证明是正当的；也就是，制度化的文化价值模式是否真的加固了身份服从地位；（2）如果这样，决定所倡导的改革是否真的会通过减轻那种存在问题的不平等去矫正那种不公正；（3）如果这样，决定所倡导的改革是否会引发或加剧参与中其他的不平等，某种程度上的和极其严重的无可辩驳的不平等。这一最后的确切表达意味着承认也许难以得到“干净的解决方案”的那种可能性。换言之，它可能是那种情况，在现存的安排下，没有不产生或加剧另一种不平等而矫正一种既有的不平等的方式。在这些情况下表示所倡导的任何改革都是无根据的，将会太有局限性，毕竟，因为它同样坚持比其他每个人标准更高的诉求者。然而，一个人应当承认，在这样一些情况下，妥协也许在原则上是有理由的。然后，是否任何所倡导的、既有的妥协都是有理由的，对于商谈的解决方案是一个更深层的问题。我为这一澄清感谢埃里克·奥林·赖特（1997年的个人交往）。

45. 这个著名的公式在历史上是与罗素（Rousseau）和康德（Kant）联系在一起的。对于这类为了正义的民主方式的一个新近的详尽论述和捍卫，见Ian Shapiro：《民主的正义》（*Democratic Justice*），New Haven，1999。

46. 我说那种矫正可能是差异的承认，而不是说它必须是。因为我稍后将在这一章中解释，存在着否定独特性的另一种可能的矫正——包括那个绝对术语的解构，差异在其中得到普遍的详细阐述。

47. 泰勒和霍耐特持这一观点。见泰勒：“承认的政治”和霍耐特：《为承认而斗争》（*The Struggle for Recognition*）。

48. Linda Nicholson：“生存，还是死亡：查尔斯·泰勒和‘承认政治学’”，《星群：批判和民主理论国际月刊》（*Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*，3，no.1，1996），第1—16页。

49. 的确，这些经济安排能以马克思主义的术语理论化；但是我对剥削机制的强调要少于对它们规范推理的强调，我根据分配结果对社会参与的影响进行构想。

50. 对于反对完全市场化社会的可能性的观点，见卡尔·波兰尼（Karl Polanyi）：《大转变》（*The Great Transformation*），Boston，1957。

51. 通过文化主义，我意指那种认为政治经济可简化为文化和那种阶级可简化为身份的一元论的社会理论。当我读他时，阿克塞尔·霍耐特赞成这样一个理论。见霍耐特：《为承认而斗争》（*The Struggle for Recogniton*）。

52. 通过经济主义，我意指那种认为文化可简化为政治经济和那种身份可简化为阶级的一元论的社会理论。卡尔·马克思通常被（误）读为赞成这样一个理论。

53. 文化间的差别并非像在上一部分中所讨论的那些差别同样的东西。那里的问题是

市场调控的与价值调控的社会舞台的差异。这里的问题是在一个多元性的、价值调控的舞台之中的差异，它使多元性的、不同的评价视野制度化。

54. 的确，两组规范都是反事实的。然而，它们极深地影响现代的资本主义社会的身份秩序。正如已固定的身份等级制被推测是非法的，那个推测可以适用于掩饰身份服从地位的更新的形式。对于这一点更多的方面，见下面的注释 57。

55. 卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯："共产党宣言"，收入《马克思—恩格斯读本》（*The Marx—Engels Reader*）。

56. 至少在这一点上，黑格尔的观点好于马克思。在他的《法哲学原理》（*Elements of the Philosophy of Right*，Allen W. Wood 编，H. B. Nisbet 译，Cambridge，1991）中，黑格尔说明"契约"不可能是社会整合的唯一原则，作为一个基于契约的相互作用领域的功能（"需要的系统"），预示并需要基于非契约的家庭和国家制度的存在。

57. 这并不是说身份区别全部停止在更传统的方式中运作——目击美国罪恶的审判制度，在那里，在一个处以私刑的场景的可怕回忆中，黑人不成比例地受制于警察的野蛮行为、监禁和死罪处罚。而且，讽刺性地，自由主义平等的现代规范可以适用于掩饰身份隶属地位的新形式。例如，在美国最近的辩论中，一些保守派人士已经主张，种族歧视随着黑人贬称（Jim Crow）的拆解一起结束了，因此肯定行动是不必要的，未得到正当性证明的，并且是对少数民族尊严的一种侵害；他们因此要求一种固定的、法律上编制成文的种族身份等级制的缺席，为了掩饰更新形式的种族主义，并为了使旨在矫正它们的政策蒙羞，同时在暗示，任何残留的种族不平等都反映能力和才干上真正的不平等。在像这样的例子中，自由主义的平等主义的理想变成对这一进程有益的东西，以此身份隶属地位的现代形式得以在资本主义社会区别性地详细阐述和重新再现。对于美国的种族和性的身份隶属地位的这种现代化的一个说明，见 Reva Siegel："为什么平等的保护不再保护：身份强化的国家行为的演进形式"，《斯坦福法律评论》（*Stanford Law Review*），总 49 期，第 5 期（1977 年 5 月），第 1111—1148 页；也见南茜·弗雷泽和琳达·戈登："'依赖'的谱系：追踪美国福利国家的一个关键词"，《标记》（*Signs*）总 19 期，1994 年第 2 期，第 309—336 页。

58. 它仍是阿克塞尔·霍耐特理论的另一弱点，它维持这一涂尔干主义的假设。见他的《为承认而斗争》（*Struggle for Recognition*）。

59. 这一假定在查尔斯·泰勒和威尔·金里卡的承认理论中被预先设置，他们两人都同意文化界限的过时观念。捍卫旨在确保少数族群"生存"和"自治"的政治政策，他们假定，仍然有可能从彼此间鲜明地划分"有特色的社会"或"社会的文化"的界线。他们还假定，一个人可以从不可靠的和外在的那些东西中无争议地辨别出内在于一种文化的那些实践和信仰。此外，将民族的文化有效地视为同样地内在均质的，他们无法给文化差异的其他模式予足够的重视，包括那些是内在于或交叉跨越民族的模式，比如性和两性关系。因此，至少泰勒和金里卡不欣赏破坏他们寻求确保其"生存"和"自治"的那种民族"文化"的、跨民族的和亚民族的多元主义。一般来说，两位理论家使文化具体化，忽视当代社会评价视野的多元性和杂交混种的必然性。见查尔斯·泰勒："承认政治"；威尔·金里卡：《多元文化的公民（身份）权：少数民族权力的一种自由主义理论》（*Multicultural Citizenship：A Liberal Theory of Minority Rights*），Oxford，1995。对查尔斯·泰勒著述中文化具体化的批评，见阿米莉娅·罗蒂（Amelie Rorty）："文化认同的隐蔽政治，"《政治理论》（*Political Theory*）总 22 期，1994 年第 1 期，第 152—166 页。对 Will Kymlicka 著述中文化具体化的批评，见 Seyla Benhabib："我们和'他者'：全球文明的复杂文化对话政治学"，收入 Christian Joppke 和 Steven Lukes 编：《多元文化问题》（*Multicultural Questions*），Oxford，1999。对于文化具体化的总体批评，见弗雷泽："重新思考承认"。

60. 对于该标准的一个扩展的观点，承认的"身份模式"不适合于这一任务，见弗雷泽："重新思考承认"。

61. 艾利斯·马里恩·杨："难以驾驭的范畴：对南茜·弗雷泽二元体系理论的一个批评"，《新左派评论》（*New Left Review*，222. March/April 1997），第 147—160 页；和朱迪思·巴特勒（Judith Butler），"仅仅是文化的"。

62. 对后结构主义的反二元论的更详尽的反驳，见弗雷泽："对艾利斯·杨的回答"，《新左派评论》（*New Left Review*，223. May/June 1997），第 126—129 页；和弗雷泽："异性恋主义、错误承认和资本主义"。

63. 对实质的二元论的一个有影响的示例更详尽的批评，见南茜·弗雷泽，“什么是关于批判理论的批判？哈贝马斯的案例和性”，收入《难以驾驭的实践：当代社会理论中的权力、话语和性》（*Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*），Minneapolis，1989。

64. 我已在“妇女、福利和需要解释的政治”和“超越需要的斗争”中讨论了这一问题，两文均收入《难以驾驭的实践》（*Unruly Practices*）中。也见弗雷泽和戈登：“‘依赖’的谱系”。

65. JefErey Escoffier 已经在“私密的政治经济：走向一种同性恋的经济史和女同性恋在阻碍之前的生活”中有洞察力地讨论了这些问题。收入 Escoffier：《美国人：一致与反常》（*American Homo: Community and Perversity*），Berkeley，1998，第 65—78 页。

66. 我将这一表述归功于 Elizabeth Anderson（对我的唐纳演讲的回应，演讲发表在 1996 年 4 月 30 日至 5 月 2 日，斯坦福大学）。

67. 见南茜·弗雷泽，“克林顿主义、福利和反社会的工资：一种新自由主义政治想象的出现”，《马克思主义反思》（*Rethinking Marxism*）第 6 期，1993 年第 1 期，第 9—23 页。

68. 这是运用“帮助有依赖儿童家庭”（AFDC）的例子，美国福利项目的主要测试方法。由于生活在贫困线之下的单身母亲家庭无法抵御的要求，AFDC 在 1990 年代变成了种族主义者和男性至上主义者反福利情绪的避雷针。在 1997 年，以这样一种方式谈论取消那种曾经受保障的（一些，不充分的）、维护穷人收益的联邦政府补助，是“改革的”。

69. 见 Lenore Weitzman：《离婚革命：对美国妇女儿童始未料及的社会结果》（The Divorce Revolution: The Unexpected Social Consequences for Women and Children in America，New York，1985）。

70. 我感谢 Steven Lukes 在交谈中对这一观点的坚持。

71. 对后结构主义的反二元论的误读，见朱迪思·巴特勒，“仅仅是文化的”。反驳见弗雷泽：“异性恋主义、错误承认和资本主义”。

72. 然而，这并不是说，这些差别不可能用来讨论前资本主义社会的形成。如我早已说过的，正相反，一个人可以说，在这些社会的社会关系中一个单一秩序操控着经济的整合和文化的整合，这些在资本主义社会中是相对分离的事物。对这些历史化的社会理论范畴的含意、优点的更充分讨论，见弗雷泽，“异性恋主义、错误承认和资本主义”。

73. 对于这一示例的有深刻见解的陈述，见 Lani Guinier，《多数的暴政》（*The Tyranny of the Majority*），New York，1994。

74. 第三个可能性，参与平等的“政治的”阶级障碍把更多的韦伯主义歪曲添加到我的阶级/身份区分的用法上来，因为韦伯观点自己的区分是由三部分而不是两部分组成的。见他的“阶级、身份、政党”。我在“后国家的民主的正义：再分配、承认和代表”（尚未出版的手稿）中，提出这种政治维度的一个陈述。

75. 我从约翰·罗尔斯的《政治自由主义》中借来“多元主义的事实”这一表述。但是我这一表述的使用与他不同。然而罗尔斯的多元主义属于能被一起归入关于正义的辩论中的（理性的）“包容性学说”，我的设想是，这样一种归类并不总是可能的。因此，我假定很可能存在的是关于如何最好地说明不仅是好生活、而且是正义需要的多元性的理性观点。

76. 它的确切位置是著名的罗尔斯—哈贝马斯辩论中争论的主要基本观点之一。见尤根·哈贝马斯，“通过理性的公众运用的和解：关于约翰·罗尔斯《政治自由主义》的评论”，Ciaran Cronin 译，《哲学月刊》（*The Journal of Philosophy*）总 92 期，1995 年 3 月第 3 期，第 109—131 页，再版于哈贝马斯：《他者的包容：政治理论研究》（*The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*），Ciaran Cronin 和 Pablo De Greiff 编（Cambridge，MA1998），第 49—73 页；和约翰·罗尔斯：“对哈贝马斯的回应”，《哲学月刊》（*The Journal of Philosophy*）总 92 期，1995 年 3 月第 3 期，第 132—180 页，再版于“有某些较小的编改，但不是实质性的变动”一文，收入罗尔斯，《政治自由主义》（*Political Liberalism*）第二版，New York，1996，第 372—434 页。

77. 下列讨论的部分引自弗雷泽：“从再分配到承认？”但是该争论的关键部分已修订过。

78. 我用“自由主义的福利国家”，指那种建立在新政成果中的美国那类政体。它已经

被科斯塔·艾斯平·安德森（Gosta Esping-Andersen）在《福利资本主义的三种社会》（*The Three World of Welfare Capitalism*，Princeton，1990）中有效地同社会民主党的福利国家和保守派—法人团体主义的福利国家区别开来。

79. 事实上没有任何人，甚至在激进的平等主义者之中，继续捍卫完全不存在的、也没有任何市场地位的命令经济。而且，平等主义对在民主的平等主义社会中公众所有权的地点和范围意见不一致。

80. 不是所有版本的多元文化主义都适合于这里所描述的那种模型。后者是我所求助的作为大多数人理解的多元文化主义的理想—典型的重构。它作为通常在主流的公共领域被争论的版本，在某种意义上也是主流。在 Linda Nicholson 的“生存还是死亡”和在 Michael Warner 等的“批判的多元文化主义”［载《批判的质询》（*Critical Inquiry*）总 18 期，1992 年春第 3 期，第 530—556 页］中讨论了其他的版本。

81. 的确，我的术语“解构”的用法是非正统的，因为它表示对错误承认的一个特定类型的制度矫正。因此，雅克·德里达（Jacques Derrida）不可能赞同这一用法，尤其是简单地以正义赋予他对解构的新近认同。然而，我的用法保留了某些德里达更早期著作的味道，因为它建议一种流动的、正在改变各种差异的乌托邦文化理想。对于德里达解构主义文化的更早期的乌托邦视野，见雅克·德里达和 Christie V. McDonald：“舞蹈设计”，《区分符号学》（*Diacritics*）1982 年 12 期，第 66—76 页。对于德里达较后期的解构与正义的关系的说明：见 Jacques Derrida：“法律的力量：‘权威的神秘基础’”，收入 Drucilla Cornell、Michel Rosenfeld 和 David Gray Carlson 编：《解构和正义的可能性》（*Deconstruction and the Possibility of Justice*），New York，1992，第 3—67 页。

82. 还有另一种方式是同性恋权利人道主义，它会使现存的性特征私人化。

83. 埃里克·奥林·赖特已经建议了一些另外的方式，包括：解构（在一个二元对子内某一人不是另一人身份的解构——例如，解构白色、而不是黑色，作为一种身份的来源；或者，二者必居其一，一种唯一有特色的身份压迫因素——例如，厌恶女性和憎恨同性恋的宗教身份因素的解构）；分离（各种群体的激进脱离，减少在他们之中的社会相互作用并尽量减少适合于压迫性实践的机会）；和去政治化（把公然显著的反抗转变成为品味或信仰的各种私人事务）。我将在这一部分稍后考虑一些这种替代选择。赖特也已经计划将特定的矫正与错误承认的特殊轴心相互联系：因此，他主张，人种的错误承认最好由界定多样性的肯定的方式来矫正；性的错误承认最好由跟随去政治化的解构来矫正；那种性别的错误承认最好由解构来矫正；宗教的错误承认最好由去政治化来矫正；人种的错误承认最好由解构来矫正；而且国家的错误承认最好由分离来矫正。大部分这些相互关系直观上是貌似合理的。然而，我相信政治问题过于复杂以致无法由范畴争论的这一层面来解决。因此，我建议戒除这些结论，而把它留给民主的公众通过商谈决定这些事务。见埃里克·奥林·赖特：“解放方案的一般类型学评论”（未出版的手稿，1997 年 2 月），后来被引证为“评论（Comments）”。

84. 见弗雷泽，“重新思考承认”，对这些困难的一个扩展的讨论。

85. 反之，对起源于身份秩序的错误承认形式的纠正，需要另外的独立的承认矫正。

86. 我将这一观点归功于埃里克·奥林·赖特。我在这一段落中已从他的“评论”借用了一些确切表述。

87. Philippe Van Parijs：“为什么非法搭乘火车者应当是联邦政府官员：对于一种无限制的基本收入的自由主义案例”，《哲学和公众事务》（*Philosophy and Public Affairs* 20，no. 2. Spring 1991），第 101—131 页；和《对于所有人的真正自由：什么（如果任何事情）能证明资本主义是正当的？》（*Real Freedom for All：What（If Anything）Can Justify Capitalism*?，Oxford，1995）。

88. 同上。

89. 在“为什么非法搭乘火车者应当是联邦政府官员”中，Philippe Van Parijs 把非法搭乘火车者当作对基本收入的石蕊试验（litmus test，检验真伪的试验——译者注），接受者——没有谈及它的性别潜台词。

90. 南茜·弗雷泽，“在家庭工资之后：一个后工业的思想实验”，收入弗雷泽：《正义的中断》（*Justice Interruptus*）。

91. 对于非改革主义的改革理念，见安德烈·高兹（Andre Gorz）：《劳工战略：一个激进的建议》（*Strategy for Labor：A Radical Proposal*），Martin A. Nicolaus 和 Victoria Ortiz 译，波士顿，1967。感谢埃里克·奥林·赖特的“评论”，因为使我想起在这里具

体体现高兹的理念。

92. 这个争论的一个版本发表在艾斯平—安德森：《福利资本主义的三种社会》。

93. 术语“战略的本质主义”是由 Gayatri Spivak 发明的。见 Gayatri Spivak 和 Ellen Rooney：“概言之：访谈”，《差异》（*Differences*），1989 年 1—2 期，第 124—156 页。肯定的身份政治能够导致文化转变的观点已经由 Iris Marion Young 在“难以驾驭的范畴”中得以捍卫。

94. 我也把我自己算在怀疑论者中。不幸，迄今为止，女性主义者关于这一问题的辩论在很大程度上仍然是抽象的文化的女性主义者仍然不得不详述一个不真实的具体场景，由此女性身份的界定可能导致性别差异的解构；而这一讨论没有以基础性的制度方式继续下去。值得注意的例外是 Anne Phillips 的那种改造视野的审慎权衡和关注政治代表制的性别配额的具体化危险，见 Anne Phillips：《在场政治学》（*The Politics Presence*），Oxford，1995。

95. 对于一个对抗制度化群体权利的有说服力的观点，见 Benhabib：“我们和他者”。

96. 我的论述“从再分配到承认？”的一些读者推论出我曾倡导这样一个附加的战略——无疑因为我主张“经济上的社会主义和文化上的解构”。然而，我的意图不是简单地把承认政治背负在再分配政治之上。然而，我追寻了可以避免相互冲突和讨价还价需要的一种整合方式。在这里，我希望通过避免宣称附加的表述来防止这种误会。

97. “交叉矫正”术语是我自己的。不过，我将这一点归功于埃里克·奥林·赖特。见他的“评论”。

98. Susan Moller Okin：《正义、性和家庭》（*Justice*，*Gender and the Family*，New York，1989）；南茜·弗雷泽：“在家庭工资之后”；和 Barbara Hobson：“无出路，无发言权：女人的经济依赖和福利国家”，《行动社会学》（*Acta Sociologica*）总 33 期，1990 年秋第 3 期，第 235—250 页。关于出路和发言权的总体观点，也见于 Albert O. Hirschman：《出路、发言权忠诚：对公司、社团和国家衰落的回应》（*Exit*，*Voice*，*and Loyalty*：*Responses to Decline in Firms*，*Organizations*，*and States*，Cambridge，MA1970）。

99. 阿玛蒂亚·森：“性和合作的冲突”，收入 Irene Tinker 编：《顽固的不平等：妇女和世界发展》（*Persistent Inequalities*：*Women and World Development*，New York，1990）。

100. 赖特“评论”。

101. 对于有关分界动力学的多种多样改革的一揽子建议的兼容性，一个详细的比较评估，见弗雷泽“从再分配到承认?”

102. 构想这样一个反霸权集团有两种方式。在第一种（“联合阵线”）情节中，各种成分的运动结合起来，为矫正分配不公和错误承认——沿着服从地位的所有主要轴心，设计一个单一的、被整合的有步骤的战略。在第二种（更去中心化的）情节中，它们仍然是相对分离的，并且同样是一个在社会运动、他者的每一觉醒和关于分配和承认两个维度的每一思考的松散聚集之中正在进行的协调过程。

103. 对于框架问题的讨论见南茜·弗雷泽，“后国家的民主正义”。

104. 视全球化为一个正在进行中的、处于开端的和多维度进程的、不限制于经济学的示例，在 David Held、Anthony McGrew、David Goldblatt 和 Jonathan Perraton 的《全球大转变：政治、经济和文化》（*Global Transformations*：*Politics*，*Economics*，*and Culture*，Stanford，1999）中得到雄辩的说明。

105. Seyla Benhabib：“变化着的世界中的公民、居民和侨民：全球时代的政治成员资格”，《社会研究》（*Social Research*，66，no.3. Fall，1999），第 709—744 页。

第二章

作为承认的再分配：对南茜·弗雷泽的回应

阿克塞尔·霍耐特

在近年来一系列的文章和回应中，南茜·弗雷泽已经尝试概略地说明了一个值得我们注意的、不仅由于它是对这一时代进行诊断的定向力量的论题。然而，如果我正确地理解她，随着她的反思，她寻求建立那些尝试重新连接批判社会理论旧有要求的概念上的支撑：反思性地使那个年代的解放运动概念化并预期地走向实现它们的诸目标。[1]因为社会研究所在其建立阶段形成的那些文本已经显示，这两个共同从事的任务不仅仅倡导固有于现代社会冲突中的规范性诉求在社会学上的丰富解释。超出这一解释，它们还需要一种辩护，一种社会理论分析已经对当代冲突状态的确定性或特色所表明的那些道德目标的辩护，不过这种辩护是间接的。现在，与她较早的评论形成对比，南茜·弗雷泽的独特挑战对这一卷的贡献是，那两个任务都将在争论的一条单一线索中完成。在尝试在概念上澄清那些如今通过多种多样的社会运动以一种相当散漫的和通常是固有的方式所追求的规范目标的过程中，一个道德标准将得到阐明，它能够证明各种目标的公共合理性，而且同时改善它们的政治前景。

南茜·弗雷泽以其理论的原创性和社会学上的审慎试图复兴批判理论久远的诉求，与当今尝试进行深度接合，的确是理由充分的。同时，在她争论的过程中，她同样设法在至少打着高度发达的西方国家标

记的那些社会冲突的结构中，阐明一系列当代政治理论方法的重要性。但是，以强烈的关切考虑她的反思的另一个、并对我来说更基本的理由，产生于确定她尝试复兴批判理论的指导线索的那个特殊的论题：她深信——的确担心——远离批判社会理论的关键概念向一种承认理论的那种转折，将会导致忽视经济再分配的诉求，该诉求曾经构成了回归马克思的那种理论传统的规范化中心。并且，仰赖查尔斯·泰勒的相关尝试，[2]她因为我曾启动研究“为承认而斗争”，将我本人的理论努力看作这种承认理论转折的典型。[3]

弗雷泽观点的出发点是目前几乎无可辩驳的观察，大量当代社会运动只能从一种规范观点才得到适当的理解，如果它们激发起来的要求沿着“身份政治”——一种对他们的集体身份的文化承认诉求——的那些线索被解释。如由女性主义、少数民族、男同性恋和女同性恋亚文化所代表的更新近的解放运动，主要不再为经济平等或物质再分配而斗争，但是为对那些特性的尊重而斗争，他们通过这种尊重把他们自己在文化上凝结在一起。但是如果一个特定类型的社会运动的崛起促使批判社会理论的主要规范概念向承认诉求的完全转折，那么，依照弗雷泽，由于不断增长的痛苦和经济的不平等，某些事物必然放弃其道德紧迫性至今尚未丧失的观点：超越身份政治的种种“后现代的”形式，并且尤其是在没有约束的新自由主义资本主义的条件下，那些社会斗争和冲突的持续性与经济不公平的经历连接起来了。[4]如果批判理论仍可将它自身理解为这个年代解放运动的理论反思，它不必草率地把它自己交付给近年来已兴起的承认概念结构。确切地说，它应该发展一个其中承认和再分配的两个竞争性目标两者都各得其所的参考性的规范框架。对于弗雷泽，这最终意味着物质资源公正分配的观点，由于其道德迫切性，继续应得到优先权，而对文化承认的诉求必须被调整到那些作为结果的界限上。透过对当代目标的这一重新评价，此外最后她希望，为解放运动两翼的和谐做出贡献，该运动缺乏引进反思性调解的情况预示着崩溃的危险。

现在，由于恰好在高度发达的资本主义国家中的这种社会形势，当它接近这一总体结局时，弗雷泽和我之间几乎不可能存在不同意见。导致大多数人口走向不断增长的贫困的趋势；一个缺乏有权使用经济和社会文化资源的新“下层阶级”的出现；极少数人财富的稳定增长——一个今天几乎完全没有约束的资本主义的所有这些丑行的展现使这一点自我显现：基本利益公正分配的那种规范观点被赋予最高的优先性。由关键术语“承认”和“再分配”的并列所突显的辩论，因此不可能停留在权衡政治—道德任务这一层面上。然而，在我看来，这种争论可以说定位于较低的层面上，在那里处于争论中的是“哲学的”问题：连接了那些各自术语的理论语言，哪一个更适于一贯地重构和规范地证明当今在一个社会批判理论框架中的政治诉求？不是规范目标的表面的排序，倒是可以更确切地说，是它们在由批判理论的广泛要求所形成的概念结构中的放置，由此构成了我们讨论的核心。而事实上恰恰正是在这一点上，我在一个决定性的和广泛的方面与弗雷泽分离。与她的提议相反，批判社会理论的规范目标现在被构想为正义的“物质的”和“文化的”思考的综合产物，我确信承认的术语必须代表这一方案的统一框架。我的论题是，一种在目前条件下复兴批判理论的包容性诉求的尝试，通过一个非常不同的承认理论的概念框架，确实更好地为它自己定向，因为它建立了在普遍的不公平感和解放运动的规范标准目标之间的联系。而且，这样一种方式并不冒弗雷泽所做的、引介一条在社会现实的“象征的”和“物质的”方面之间理论上不可逾越的鸿沟的危险，因为，关于承认理论的假设，二者之间的关系，可以被视为制度化的文化过程在历史上多变的结果。

然而，如同由最后这一问题所提出的那些问题，社会理论的基础问题，在弗雷泽和我本人之间的辩论中只扮演从属的角色。处于最前沿位置的是一般问题，作为复兴批判理论的诉求，哪些概念工具对于立即适当地连接并在道德上证明社会运动的规范诉求的正当性是最有前途的？的确，我的观点的第一步已经将理论前提作为需要解决的问题，

这一问题似乎呈现为不言自明的：为了复兴批判理论，凭借已经获得作为社会运动的公众注意的规范诉求来定向是可取的。然而，为了理解一种抽象的谬论陷入对目标的这样一种依附——这些目标在它忽略日常的、依然无主题的意义上已经被公然地连接起来，但是没有减去社会痛苦和道德不公的压迫性的萌芽形式——我们只需要回忆法兰克福社会研究所的最初意图。仅仅回忆不公正的道德感受的这种日常维度就可解释——与最近的许多研究相符——用理论语言所称的“不公正”，是由作为社会伤害受影响的那些人对于以事实为根据的承认的诉求所经历的(一)。在这些初步的反思——一种可能有点自命不凡地被称为不公正的社会经验的“现象学”之后，第二步，为了澄清在社会上引起的对承认诉求的各种伤害的不同方面，承认的范畴将是千差万别的。这样，我希望能够为那种强硬论题——甚至分配不公必须被理解为社会蔑视的制度上的表达，抑或更好的说法，理解为承认的不公正关系——提供证据(二)。如果这能得到说明，并且弗雷泽的“承认”和“再分配”的二分法因此变成可疑的，那么对承认要求的规范辩护问题仍然是作为一个最后的和决定性的问题。而在这里，我也将会制定一个对弗雷泽论题的相反论题：我将愿意证明，不预先提出一个好生活的概念，她尝试以马克思的方式、而我根据承认理论去构想的任何对当代不公平的充分批判，都是不可能的(三)。

一、论社会不公正体验的现象学

在大约最后 25 年中，当批判社会理论重新思考当今的规范目标时，它应当被定向到一个其称谓已经发出结束过去的信号的社会现象上，这几乎已经是不言而喻的。在发达社会中，道德不满的燃点的经验指示器不再被期待来自劳工运动或类似的抗议潮流，而是来自在“新社会运动”概念保护下所产生的更新的激进分子群体的散漫联合

体和抗议运动。 确实，关于在这些运动中的“新”中存在什么共同特征，从一开始就缺乏清晰性。 因此，随着最初选择定向到和平运动和生态运动，该理念主宰了我们一直面临的远离“物质”价值的文化转向的后果和一种质疑关于我们生活方式的品质的正在增长的兴趣；[5]而今天，由于以多元文化主义的现象为焦点，“身份政治”的理念处于支配地位，据此，文化上的少数族群日益为承认他们的集体价值信念而斗争。[6]但是无论如何，就像在资本主义社会的传统问题不再被认为是目前道德不满的关键的意义上，隐藏在这些对“新社会运动”定位的不同版本背后的理论动机仍然是相同的。 确切地说，它暗示了，惟有这种新出现的运动能够告知我们，批判社会理论应被长期定向到哪种道德目标。

正是由于对批判社会理论和当前的社会运动之间的连接这一间接诉求，我对我们辩论的这个第一回合感兴趣。 我在这样一种联系中看到的那种危险，是对正好被公关老练的机构已经在政治公共领域使危险突显的那部分社会苦难和道德不满的无意识的简化。 支持已经被各种社会运动公然接合的最合适的规范目标的批判社会理论，冒着急躁地确认一个既定的社会中政治道德冲突的主流层面的风险；惟有已越过大众传媒关注门槛的苦难体验被确认为与道德相关，而我们将不可能辩护性地主题化并形成关于那些迄今已失去公众注意力的事务的社会不公状况的种种诉求。 当然，自从马克思主义传统赋予工人阶级在清晰表达对资本主义社会道德不满中的特权地位变得明显以来，在任何经验的审慎思考之前，有很长时间这只是一种形而上学历史思索的无姓名地址的残余。 而在社会研究所早期聚集的思想家们的一项伟大功绩，会是通过使搜索超越制度的冲突潜能的任务在程序上服从于经验社会研究的检验，已经开辟了摆脱这种哲学—历史教条的道路。[7]但是，唯一一种目前被普遍接受的反对观点是，凭什么只有由那些“新”社会运动所连接的道德不满作为指导理论的目标是正当的，认为对于批判社会理论的方案较不危险。 这一切过于轻易，所以抽象不出那种由于中产阶级的公

共领域的过滤效果，尚未达到政治主题化和组织化层次的社会苦难和不公正。

现在，南茜·弗雷泽因为她最近数年来所做的贡献，似乎完全清楚地了解这一危险。的确，通过对仓促地调整我们对政治目标的规范术语的警告——这些目标归功于它们的突出性，对仅仅一类社会运动有选择地关注——目前尝试的整体变动精确地追求这一目标。然而，我想要提出，在弗雷泽的思想线索、她的案例选择和观点定位的戏剧性做法中，一种信念总体上主导了并非如此远离今天的“新”社会运动的普遍理想化。因为在她的例子中，批判社会理论的规范结构的合法性，也主要地是由它是否能够表达社会运动的政治目标来测量。这就是为什么她如此关切地再三指出那个范围，甚至今天，“物质再分配”诉求的范围仍在已组织化的政治运动的目标之中。对我脱离在这一争论策略下的概念模型的这一观点，最好用一个修辞学问题来预示：如果在一个特殊的时间和由于偶然发生的理由，分配问题在政治公共领域中不再发生作用，什么将会是对于一种批判社会理论的范畴结构的含意？那么基本的规范概念必须在本质上反映社会运动目标的那种学说的后果，将会是再分配的诉求从那种理论的道德词汇中完全消失吗？这种显而易见的答案解释了，导入批判社会理论的中心规范概念，不应当是直接从指向社会运动的一个方向得出。更正确地说，既然对于被确定的、在制度上引发苦难和不幸的形式也包括那些早先存在的并独立于靠社会运动的政治接合的那些形式，就需要一种“独立的”术语学。在尝试表明如何执行这一任务之前，提出一个在批判理论传统内部久已忽略的特定类型的道德心理问题(2)，我想首先简短地解释为什么南茜·弗雷泽不完全解除与社会运动的那些可能产生的成功的草率联系(1)。

1. 论“身份斗争”的启示

南茜·弗雷泽在她反思的起点发展的当代政治的“后社会主义”状况，在整体上是由一个确定类型的社会运动的中心地位决定的。我们

在批判社会理论的结构中首先和最初面对的，是政治上组织起来的多数的努力尝试，他们通过各种文化群体去寻求对他们自己的价值信念和生活方式的承认。 弗雷泽以这一诊断思考的那种经验现象是显而易见的：在高度发达的西方国家，妇女运动和种族及性别的少数族群日益增长地抵制起源于一种被制度化的价值结构中的蔑视和边缘化，它们被结构性地精心剪裁到那种理想化了的白人、男性和异性恋公民的特性中。那种斗争因此旨在通过克服那些陈见和归属改变一个国家多数人的文化，在一定程度上最终也能赢得对自己的传统和生活方式的社会承认。由于社会运动这一类型恰恰提升为一种后社会主义的冲突情境体现的趋向是真实的，关于弗雷泽的最初诊断是否已经陷入美国经验的超普遍化的某些怀疑也许会出现。 对于在像法国、英国和德国那些国家中，“身份政治”类型的社会斗争迄今为止只扮演一种次等的角色，反之劳动政策、社会福利和生态学的“传统的”问题在政治公共领域中更强劲地形成争论。 但是，使我对新的后社会主义时期的这一启示性画面感兴趣的是一个全然不同的问题，哪种形式有比利用某一种简化论更少利用经验的超普遍化的趋势：为了要达到今天我们正在从根本上面临的为“文化的”承认而斗争这一诊断，我们必须抽离出社会剥夺和苦难的哪些道德上的相应形式呢？ 我在工作中看到三种简化的抽象，这曾经不得不连续地贯彻于表现为我们时代中心冲突的某些社会运动的“身份政治”。

（1）寻求对高度发达的资本主义国家中在社会上造成苦难的典型形式进行粗略考察的任何人，不会病态地考虑去参考皮埃尔·布迪厄（Pierre Bourdieu）和他的同事的那个令人印象深刻的研究《世界的重量》（*The Weight of the World*）。 我们在这里发现大量的报告和访谈，解释了那些日常痛苦状况的无法抵御的分享，仍将被看作超过那种政治公共领域的看法的极限。[8]少量评论足以描述对这些社会剥夺现象特点的主要概括：这些特点包括贫困“女性化”的后果，主要是以有局限性的工作资格影响单身母亲；长期失业，它伴随着社会孤立和私人组织的

解体；熟练工作迅速失去资格的郁闷经历，它在职业生涯的起点曾经享有高度尊重，而现在已被加速的科技发展所弃用；乡村经济的悲惨化，在那里，尽管是被剥夺的和非常辛劳的工作，那些小农场的收益似乎从来就不是充分的；而最后，大家庭的日常穷困，那里实行的低薪甚至使双亲的努力都不足以赡养孩子。这些社会危机状况的每一种——和可以轻易扩大的列表——伴随着一系列令人疲乏不堪的、怨恨重重的行为，“社会斗争”的概念对每一危机状况都将会是完全适当的。那些受苦的人用种种反抗方式坚持不懈地与导向悲惨化的这些趋势作战，从当面与那些主管当局抗争，扩展到拼命努力去维持家庭和心灵的完整性，到动员亲戚和朋友的援助。但是，正如布迪厄在他的后记中强调的那样，这些社会努力一个也没有被政治公共领域所承认，成为社会冲突的一种相应形式。相反，一类观点的筛选确保只有那些已经达到组织化层次的政治运动的问题才在道德表达方式中被严肃地采纳：

> 由于对他们思考的这些尚未表达的和通常难以形容的不舒服的处理只是用那种老式的“社会的”概念，政治机构不可能认识到这些不舒服，更何况接纳它们。他们只能通过扩展他们已从过去传承的那种狭窄的“政治”视野，并通过容纳不仅被生态的、反种族主义和女性主义的运动（尤其是）带进公共舞台的所有那些诉求，而且容纳所有的散漫的期待和希望，表达这些不舒服，因为他们常常提及这些理念——人们拥有关于他们自己的身份和自尊，这似乎是私人事务并因此合法地拒绝接受政治辩论。[9]

参考布迪厄的激烈异议，返回弗雷泽的后社会主义冲突情景的最初想象，润饰这一解释所需要的整个范围变得显而易见：在与引导政治公共领域关注的排斥性机制的无意识的一致中，离开大量日常斗争、仅有相对可忽略的数量的、作为已经建立了官方承认的“新社会运动”，好像借着人造光被挑选出来。这首先引发那种误导性的观念，发达资本

主义社会主要是由文化承认的诉求所驱动的那些社会冲突所标示。 而为了抵消仅仅在批判社会理论的结构内部思考这些目标的规范化推理，那些(仍旧)要求分配正义的、边缘化的社会运动于是必须在第二步被回忆起来。 这里的错误存在于那种被默许的初始前提中："社会运动"作为一类对诊断规范上相关的问题领域在经验上显而易见的指导线索，能够适合于批判的社会理论。 这样一个完全没注意到的程序是该事实：官方指派为一种"社会运动"，本身是由受社会苦难折磨的群体和个人为了使公众感知并记录下他们的困境所引导的、为承认而进行的与众不同的斗争的结果。 但是已经包含在"社会运动"名称中的这个共同颁发的被排斥角色，不是对必须贯彻完成她的最初诊断的南茜·弗雷泽最合适的润饰。

(2) 尽管具有片面性，将高度发达的社会内部冲突的新焦点定位于文化群体要求承认它们的集体身份的那种上升趋势的观点，当然不是完全错误的。 艾尔伯特·赫希曼(Albert Hirschman)也基本上设定，我们正在面临从"可划分的"向"不可划分的"冲突的转折，它们的特质在于该事实：被争论的善行，确切地说这种"集体的身份"，不可能脱离分配正义的观点划分成若干部分。 依附于他的前提，这种危险因此是种种社会冲突的增长，社会冲突的解决方案不可能再依赖于政治共同体成员的规范的一致性。[10]但是，相信他们事实上能够在这一趋势中识别高度发达社会的主要冲突情景的那些人，必须同样采取下一个步骤并在他们的经验诊断中考虑：许多这样的文化群体试图通过攻击性地排除所有的"局外人"来宣称他们的集体身份。 今天要求承认它们的价值信念的社会运动，不但包括像女性主义者和边缘化的少数族群那样的和平群体，而且包括诸如法拉坎(Farrakhan)的"伊斯兰民族"和德国光头党这样一些种族主义和民族主义的群体。 在这一方面，弗雷泽不得不对她的新的后社会主义冲突情景的最初描述进行的第二种润饰在于，省略"身份政治"计划的并非琐屑的部分。 也就是说，当我们抽离出那些按照默许应用的规范标准、用暴力威胁武力地尝试去宣称他们的"独

特性”的人时，不同的运动只可能和非排斥性的、民主导向的文化承认诉求的共同目标联系在一起。在一篇抓住走向“新社会运动”的当代理论方法的评论中，克雷格·卡尔伦(Craig Calhoun)无疑在那种“身份政治”概念中留下关于这样一种走向规范的理想主义的趋势：

> 无论如何，那种新社会运动的观念是有问题的，并且模糊身份政治的更大意义。在大量的理论原理之外，这种观念把对研究者似乎相对地“有吸引力的”、含糊地处于左翼的运动聚集在一起，但是不考虑诸如新宗教右翼和原教旨主义、反有色人种的白人种族团体的抵抗、各种不同版本的民族主义等等其他当代运动。然而这些是各种“身份政治”的同等表现形式，并且没有任何原理清楚地解释为什么它们被排除出由新社会运动理论家们起草的那些名录。[11]

在这个意义上，弗雷泽以此展开她的分析的那种当前被赋予特权的新社会运动，不仅仅是省略大量发生在政治公共领域那些阴影中的社会斗争的结果。而且，那种新社会运动必须抽离那些“身份政治”方案——为了达成今天女性主义、反种族主义运动和性别少数族群处于社会冲突中心的那种理念，依靠社会排斥追求它们的目标。然而，这两处修饰仍尚未完成那个最初描述。在那种新社会运动能取得其最终形式之前，在第三个步骤中，所有可能显示与那些可怀疑的运动有相似处的历史前驱都被切割。因为只有这样，那种暗示性的印象才可能形成：由于今天为“文化”承认的种种斗争，我们面对一种全新的历史现象。

(3) 在那篇对广大公众表明“承认政治”被看作当代难题的著名评论中，查尔斯·泰勒已经在某种程度上设想出一个非常容易误解的年表。依照他的历史论题，当迄今为止的自由主义的资本主义社会史已被标记为争取法律平等而斗争时，今天它们的地位已经主要被社会群体要求承认它们在文化上被定义差异的那些斗争所取代。[12]使我对这个观

点感兴趣的并不在于：通过假想一个非常狭隘的法律承认概念，泰勒概略地将它收缩为一种同质化的平等待遇；因为那种同样的趋势似乎是由于弗雷泽也在运作，我将不得不回到概念澄清的前后背景中的这一后者。 然而目前，使人有兴趣的是赋予泰勒论题以其线性年表的种种历史程式化和片面性。 正如当代为承认而斗争的所有法律成分必须被预先压制，相反地，那么为了要达成社会运动的两个可区别类型的历史顺序的理念，所有文化的、“身份政治的”成分必须从以往的法律冲突中移除。 今天我们首先面对的为文化差异的承认而斗争的论题，因而沉默地呈现出传统社会运动的特定画面——尽管一切焦点都集中在法律平等上，仿佛就像对一个人的价值观和生活方式要求社会承认的目标一样，已经完全与这些运动背道而驰。 去了解这一描述是如何令人误解的——的确是错误的——不需要更详细的历史知识。

> 总之，身份政治是一种新现象的概念无疑是错误的。妇女运动至少已经确立了200年。社团的建立在20世纪60年代像在19世纪早期年代一样重要。19世纪的欧洲民族主义不是身份政治的例证吗？非洲裔美国人的斗争是仿效奴隶身份的斗争吗？反殖民主义的反抗又是什么？两者皆不是被限于相对富裕者[英格利哈特(Inglehart)称他们为“后物质主义者(postmaterialist)”]的身份政治，就像曾存在过某些明显的需求层次一样，其中被清晰定义的物质利益领先于文化并努力超越那种利益本质(物质的和精神的两方面)的构造。[13]

今天的“身份政治”运动不可能比曾被约束于物质和法律目标的19世纪晚期和20世纪早期的传统抵抗运动更多地被简化到它们的文化目标。 最后，甚至劳工运动的种种努力——为了命名另一个重要例证，卡尔伦不再用他的列表——在本质部分，目的也是在资本主义价值视野中找到对它的传统和生活方式的承认。[14]泰勒在此基础上建立他的历史

诊断的整个连续的计划，因此是误导性的：这一计划提出现代社会运动历史的两个阶段，它在很大程度上不过是细小差别和重点的大致区别。而至于弗雷泽让她的最初描述受这个暗示性的历史时期划分所影响，她必然采取一方面基于利益或法律政治的、另一方面“身份政治”的历史对立的错误前提。结果，她在第三和最后的润饰中，为了要实现为文化承认而斗争是一种历史上的新现象的理念，必须不去考虑传统社会运动的一切文化成分。

把这三个抽象集中起来就很清楚，弗雷泽的最初诊断是一个社会学赝品：首先，从当前大多数社会冲突中，只有那些冲突——已经吸引了政治公共领域关注作为正式的“身份政治”名称下的社会运动（在美国）被挑选出来；然后，默默地应用规范标准，从这些身份政治运动中恰好把用社会排斥和压迫的不合法方式追求目标的那些运动排除出去；而最后，通过省略去那些历史前驱，留下来的一小批社会运动被定格为后社会主义时代的新的主要现象，对此，批判社会理论的规范的概念化很可能感觉到部分受限制。在这第一轮辩论中我所主要关心的这一方式是，什么发生在这种有序排斥的第一步。依附于批判的社会理论应当被规范地定向到社会运动的那个可疑前提，社会不满和受难的整个范围被简化为在政治公共领域中取得正式承认的其中一小部分。证明这一主题的片面性是因为，其中的大部分是由马克思主义理论已一再地造成的致命错误所暗中提供的，从这一理论的开始一直到最近的过去。而马克思和他的继承人有一种将无产阶级单独视为所有社会不满的代言人的历史哲学倾向，在一个反向运动中，所有的教条定义现在都将通过把这些社会运动解释为这种不满的经验指示器而消除了。[15]这引发了那种仅仅呈现为覆盖所有先前主题的结论的可疑趋势，由此，在各种挑选过程的基础上，社会苦难的某些形式移向政治公共领域的中心。今天，与政治统治的这样一种共谋（当然是无意识的），只能通过引进一种对于确定独立于公众承认的社会不满的规范的术语学来解脱。当然，这恰

恰需要弗雷泽寻求避免的那种道德心理学类型的思考。

2. 作为羞辱和蔑视的不公正

到目前为止，除了把批判社会理论规范地定向到社会运动明显可察觉的那些诉求上具有重新制造政治排斥的无意识后果这一点，我没有证明任何更多的反对弗雷泽的东西。然而，有鉴于她更多的观点，这似乎并没有展示全部那么多，因为在第二步中，她继续坚持分配问题依靠“身份政治的”目标的霸权的那种规范相关性。无论如何，如果我们回想她的最初诊断的那些观点上的摇摆，那么一个并非无关紧要的、最终甚至是决定性的差异已经变得显而易见：虽然弗雷泽可能只是认为，将承认词汇引入批判社会理论的范畴结构，证明了它表达一个新的后社会主义冲突情景的那些规范诉求的广度，就我来说，遵循到目前为止已说过的，不可能存在任何这样的历史限制。彻底远离这一事实：“身份政治”的整个理念在我看来像是一个社会学赝品，我必须改为证明那个远离任何相关社会运动的承认的概念框架。与弗雷泽相反，我设想：根据一种承认理论的证明来重铸批判社会理论基础概念的正当性，不是身份政治诉求的崛起——与多元文化主义的那些目标无关——而是一种深入社会不满和反抗的动机来源的改良见解。换言之，就我而言，“承认理论的转向”代表回答一个固有的理论难题的尝试，而不是对当今社会发展趋势的回应。在我的观点进一步展开的过程中，我将不得不表明，即使分配正义问题，也要根据来自有很大差异的承认理论的规范范畴更好地去理解。并且，最后，甚至社会的批判理论的规范证明的问题，整体而言也不可能仍然是不受这一特点影响的。

然而，首先，一种解释必需有引进一个承认概念所想要解决的那组问题。对此，我只需要延伸在我对批判社会理论框架内“新社会运动”的不稳定作用的评论中已经展开的观点线索。因为在那里应当已变得很清楚，一个正好占优势的、对于那些社会运动的规范定位，恰恰代表对马克思主义的历史哲学前提瓦解以来已经变得日益紧迫的一个问

题的错误回应：如果无产阶级不能再扮演这一理论可以不言而喻地呼唤的那种前理论的实例，那么什么才是将被确定为构成对经验证明的批判的那个必要参照点的社会不满的形式？ 无论如何，为了使其实质性的核心尽可能地清晰，大概更好的是从其解释学背景中解除这一问题，并不依靠它在批判理论内的特殊作用而首先明确表达这一问题。 那么，一种社会理论用什么概念工具能够确定，什么在社会现实中被主体体验为社会不公正？

很清楚，不首先用那些经验的社会调查手段确定受影响的那些人的真实反应，对不公正感这一问题不可能有确定答案。 然而，既然所有这类研究都是有事实根据的，那么通过相应的范畴和标准，凭借理论上的前理解，在概念层面上论述这一问题就是必要的。 在这里所争论的是用于预先告知我们关于主体的期望可能由于社会而落空的方方面面的基本概念。 因此，如果要在根本上研究社会的不满和苦难的形式，这是一个我们必须为社会成员设想的那些规范化期望的概念上的前理解问题。 关于这一问题，首先更精确一点地回顾已经在我们对立的立场中运行的两个思想描述，也许是有帮助的。 这将解释正在讨论的那个层面——道德脆弱性的范畴确定的层面——根本不必进入，因为，根据在原则问题上的先前决定，它们在这个层面之上或之下通过。

对于那种在很大程度上仍然局限于马克思主义哲学史前提的批判的社会理论传统来说，这不难说明。 按照卢卡奇(Lukacs)的观点，无产阶级并不是一开始就在什么地方被赋予绝对精神的显著特点，这个问题曾在可归属于利益的社会学描述的基础上被论证，这可以说给了它一个历史唯物主义的扭转。 一种统一的利益将不再归属于依据工具理性的思考、作为集体主体的工人阶级，然后第二步可能会说明，资本主义的关系常常会使这种思考落空。 即使任何“可归属的”利益的内容能改变对根本立场的依赖，并甚至能包括那些规范目标，理论研究在这里也可能因为好的原因在涉及我们那一层面之前突然中断。 没有必要对社会主体的道德期望进行个别的解释，因为这些期望的位置完全被工具理

性的利益占据了。因此，因为功利主义人类学的或多或少的固有假定，社会不满的规范化维度过去决不可能在任何程度上继承马克思主义的观点：社会化了的主体基本上不被视为道德参与者，提前被打上了大量的规范诉求和相对应的弱点的标记，但是作为理性的—有目的的参与者，他们的特殊利益因此可能是有归属的。[16]

现在，在我看来，上面所讨论的、被“新”社会运动的经验指示器所规范定向的第二种立场，与这种由于只不过犯着相反错误而失败了的知识传统有关。尽管关于主体的预定利益被过早地设定，这里对可能察觉的任何社会阶层的无论什么规范期望，几乎没有预先的定位。在批判社会理论的这些较新版本中占主流的信念是：不需要对这种类型的进一步澄清，因为由社会运动所连接的各种目标已经充分告诉我们有关社会不公的种种现存形式。忍受我们可能有所察觉的、超过这种被公开连接的不满的谎言的任何额外体验，都转而属于理论思索的领域，社会学的归属在那里胜过经验的指示器。在“社会运动”和社会不满之间发生这类短路的结果，总的来说不完全是那种已经受批评的、仅仅趋于在理论上确定一个社会在政治上已确立的冲突程度的倾向。在我看来，还有更严重的事实是：所有厘清社会苦难存在形式的意义的概念上的努力，都被扼杀在萌芽之中。而在马克思主义内部，允许统一利益被共同归属于一个社会阶级，趋于功利主义人类学的确定倾向始终处于主流地位时，第二种立场缺乏任何对于假想有关社会不公正感的潜在原因的概念工具。在他们正好团结在他们的政治目标公开地揭示他们的规范方位的种种社会运动中这一时刻之前，主体似乎仍然是未知的、身份不详的存在。

由于这些历史—理论的反思，我们开始概括地了解，为什么这种尝试从未在批判社会理论的传统中真正得到采纳，以达成对社会不满规范起源的初步概念上的理解。除了尤根·哈贝马斯这一名副其实的例外——在他旁边也许还应放上安东尼奥·葛兰西(Antonio Gramsci)——因为多种多样的原因，一种反规范主义的倾向已经流行起来，这在本质

上阻止主体被赋予关于社会的规范期望。因为这一原因，应当被看作对社会不满可能存在形式的范畴反映的社会—理论前提，甚至可能从未进入过视野：也就是说，每个社会都需要正当性辩护，从它的社会成员的观点，到它必须履行的那些起源于社会相互作用背景中深层诉求的大量规范标准范围。如果形容词“社会的”将意味着更多的“典型地建立在社会中的”的事物，社会的苦难和不满就占据规范化的中心。它关系到被认为由那些相关的人证明是正当的社会的规范期望的失望或背离。因此，这些不满和受难的感觉，在它们被指定为“社会的”的范围内，与社会正在做的某些不公正的事、某些不合道理的事的那些经验相一致。

现在决定性的问题当然是，规范期望的这一核心是否相当于超过已经被包括在它自己证明的那个概念的正式标准中的实质。关于这一最低限度的解释，社会不公正的经验将始终是通过该程序的标准是否被植入那些被认为足以适应制度规则的公共合法化和正当性证明的确定原则之内来衡量。在这里所被归属的那些参与者，因此是由证明政治决策的现存程序的那种道德含义所定向的一种类型的合法性信念。对于这样一个程序模式的提议当然首先建立于哈贝马斯的理念中：政治合法化的每一形式必须满足散漫的合理性的特定标准；[17]但是乔书亚·科亨(Joshua Cohen)也追随约翰·罗尔斯，最近已经试图通过检验历史解释来说明，侵害制度上所期望的证明，导致有道德动机的抗议。[18]从社会学的观点看，这些反映通常相当于经验上的假设：社会不公正感主要发生在正是缺乏以各自可理解的理由对待独特的制度尺度和规则的时候。而它必须更进一步被假定，由于道德社会化过程的优点，这些有利于个人的理由构成在特定社会中是有效证明的公共实践的成分。换言之，经历社会不公正的那一刻，为什么制度规则应该依赖于依照一般公认理由的一致性，不再可能被理性地理解。确实，这一思考线索重视这个事实，个人评价的社会过程具有一个形式结构，不可能完全独立于正当性证明的公共实践的结构：对于一般承认所认为的好观点，迟早也将实

现合法性并形成主观标准。但是，另一方面，对唯一一种证明形式的这一限制，似乎完全忽略那种规范观点——个体由此决定首先他们能在什么意义上遵循公共证明的确定原则。仿佛是，一般公认的理由不必符合主体以他们自己的某种方式提出对社会秩序的那种规范期望。社会学上所应用的程序主义因此缺少一个对个体诉求及脆弱性的配对物：它对受影响的那些人构成道德实质，通过它，制度规则的合法性得以反映。那么，在制度规则合法化中所认为的“好”理由，对于个人来说，仰仗于他们的社会道德期待是否同样得到适当的考虑。因此，当它在范畴上达到理解社会不公正的经验时，构成正当性证明的所有公共过程的“物质”的那些物质视野也必须被考虑进去。作为按照一般公认的理由违背对该社会秩序的深层诉求的制度规则或尺度，被体验为社会不公。[19]

然而，由于这变成与社会学定位的程序论相敌对，产生出那种并非不合理的诉求：我们可以在理论上假定相信主体一般具有社会秩序的规范期望的某些事物。当然，这里最严重的问题产生出正在抵达的那些结论：它们的抽象足以抓住大多数不同的诉求，并且如果可能，把这些诉求绑在一个规范核心上。然而这样一种努力并不是完全无望的，因为过去二、三十年以来，许多不同学科的研究已经全都指向一个相同的方向。而且，按照到目前为止所说过的，这一共同目标存在于那种理念中——主体的社会期望首先是对他们身份诉求的承认——不应当令人感到吃惊。如果我们简要地命名这些阶段，由此这一研究逐步达到了突破性的发展，这一理念则变得更为清晰。

最初，这个问题曾是关于劳工运动的历史研究，最先解释了它的范围、即承认的目标在资本主义形成并逐渐占主流之时，已经标示着更低层社会阶级的抗议。针对于只考虑经济利益的趋向，像 E. P. 汤普森（E. P. Thompson）和巴林顿 · 莫尔（Barrington Moore）那样的历史学家可以说明，当接近反抗和抗议的那些动机源泉的时候，在当地传播的荣誉诉求受到侵犯的经验是更加重要的。[20]在对这一研究线索令人惊讶的

接近中，一个调研的宽广领域很快在社会学中被打开，它追踪更低层社会阶级的成员视为他们受压迫和不公正体验的核心问题。而且在这里它也显现出，在动机上比他们的物质困境更重得多的掂量，是在他们的眼中值得尊重的那些生活方式和成就，不是被社会其他人承认。[21]而一旦这提供了初步的证据——对一个人的正直、荣誉和尊严的社会伤害代表不公正体验的规范化核心，这些结果暂时仍被限制于资本主义社会更低层的社会阶级。种种概括性的反思因此只能出现在这些调研发现被置于一个更广阔的背景之时，在那里它们与完全不同的生活境遇和经历的相关思想观点的趋同将会一览无余。与当时被殖民群体的社会反抗或妇女抗议的那种地下历史的比较已表明，无产阶级为了尊重、为了对荣誉的诉求而斗争，决不是一个特殊的例子，而只是一个有普遍经验类型的、特别显著的例子：当他们看到他们的个性诸方面受到蔑视，他们相信这具有一种承认权利时，主体认识到作为社会不公正的制度程序。

甚至这些经验的调查结果提供了和说明性的原材料一样的、需要化为概念以适应作为广义化论题的站得住脚的基础。在这里返回谈及讨论之下的那个问题，相互强化的调查结果已说明，唯有社会不公正的那些感觉不仅仰赖于已确定的原则，而且同样仰赖于社会承认的各种不同期望。但是一种社会秩序的公共证明标准将如何明确地与这些相对稳定的诉求相结合——证明的道德形式将如何与完整性和价值的理念一起被思考——很大程度上回避了对这一在经验上和历史上成为焦点的讨论的澄清。更多进步仅仅出现在同时期已经积累下来的研究影响之下、社会理论和政治哲学开始向那一主题开放的时候。依托更进一步发展了黑格尔承认理论的工作，泽维坦·托多罗夫(Tzvetan Todorov)、迈克尔·伊格纳梯耶夫(Michael Ignatieff)和阿维赛·玛格丽特(Avishai Margalit)的研究在这里尤其值得注目。[22]尽管他们有不同的方法和目标，他们的努力仍然被初始的前提所统一：那种由于被贬低和蔑视而被取消社会承认的经历，必须置于社会地引发的苦难和不公的一个有意义的概念的中心。由此，先前曾经惟一具有概括性的经验调查结果的身

份，将被提升到一个有规范实质的社会理论层面：通过它，社会不公逐渐被带进一个社会理论中那些基本概念，必须被精心剪裁到主体关于他们的个人完整性的社会承认的规范期望中。

当然，这一调查结果对于该问题仍然远不是满意的答案，即这些深层的承认诉求如何受那些证明形式的影响，这些形式以证明的社会话语方式告知主体的评估标准——通过人们一般期望他们的社会承认的那种个人完整性意指什么，仍是不完全清楚的。 但是刚才所描述的研究已经提出论题的最初轮廓，对我不利于弗雷泽的异议添加另外的重要性：承认的概念框架今天具有中心价值，并不因为它表达新型的社会运动的种种目标，而是因为它已证明是在范畴上全面开启不公正的社会经验的适当工具。 现在将为承认理论的规范框架提供基础的，不是那种被压迫集体的特殊的、孤芳自赏的中心理念，无论他们是否依据“差异”或“文化承认”标识其特色。 更正确地说，所引发的——的确被迫的——这样一种范畴修正，是已经被汇集成关于社会不满经验的道德起源的研究结果。 巴林顿·莫尔的无产阶级反抗的开创性研究；在被殖民民族中被损伤自尊的意义的分散研究；论女人的压抑经验中蔑视的中心作用的日益增多的文献；阿维赛·玛格丽特关于“尊严”在我们正义理念中的关键地位的系统论述——全都指明同一趋势：对采用承认术语的必要性。 依照现在对我们有利的那种认识，受影响的那些人所认定的“不公正”，是他们视为必然侵犯他们认为是对社会承认的有根据的要求的制度规则和度量尺度。

对于批判社会理论的该方案，南茜·弗雷泽和我都寻求更新，结果是从明显与她自己的战略相分歧的这一思想线索引申出来的。 今天需要比弗雷泽已做的更多的理论创新——当时她试图在范畴上扩展理论规范的参照框架——所以解放运动的较旧的和较新的两种目标都能找到适当的表述。 彻底远离仅仅肯定冲突的现有层面的上述危险，这样一种方式甚至无法触及通向不公正的日常经验的制度性匮缺问题。 这种困难——同样在老式的法兰克福学派中流行的那种社会学的反规范论的遗

产——现在肯定在批判社会理论任何更新的起点上踌躇。因为没有一个对于主体自身由此评估该社会秩序的规范观点的范畴开端，理论就仍然完全是隔绝于它应当始终可以呼唤的社会不满的维度。来自马克思主义的、归因于利益的那种理念和对“新”社会运动的一种无关于理论的附庸，二者在这里皆无助于事。然而，与我已简要总结的那个研究相一致，所需的是对承认理论的规范前提的一个基本的概念转折，它位于那些社会承认的后退中所有不公正体验的中心，位于那些羞辱和蔑视的现象中。这样，我正在托付给批判社会理论的那种“承认理论的转折”，运行在弗雷泽观点之下的一个层面。这样一种范畴转型不会适合包括迄今已经不足以成为主题的那些解放运动，仅适合于解决同样必须利用社会不公正的主题化的那些问题。的确，追求这个更为包容的战略，也需要采取产生于承认理论基本转折的第二个步骤：即使弗雷泽最关心的那种“物质的”不平等，也必须能转述为对违背有根据的承认诉求的表达。

二、资本主义的承认秩序和分配斗争

在我和南茜·弗雷泽的第一回合的辩论中，我想叩问连接着的两个前提问题，它悄悄地成为她贯穿承认和分配的冲突之间关系的结论。第一个问题，依照断言从基于利益的到身份取向的社会运动的转型，并因此在规范语义学中从“利益”到“身份”或从“平等”到“差异”的转型的计划，来解释资本主义社会内部的政治冲突历史，在我看来是高度不真实的。如果我们考虑早些时代道德不满和社会抗议的报告，很快显现出，语言经常被用在被损坏的承认感中，尊重和荣誉发挥着中心的语义作用。在19世纪的工人、20世纪之初解放了的妇女群体和20世纪20年代美国许多大城市将他们的抗议连接起来的非洲裔美国人中，道德语汇曾经被精心剪裁去记录社会的羞辱和蔑视。真的，这的

确至今尚未告诉我们有关他们怎样把他们自己视为被蔑视的和不被承认的任何事物，但是证据却清清楚楚地表明，不公正是与拒绝给予承认有规律地相关联的。 在这一范围内，仅仅在描述层面上把不公正的经验直接分为两个直接对抗的社会阶级，第一个由分配问题、第二个由“文化承认”问题组成，在我看来是不可取的。 不仅道德不满的系列没被这一简单对立穷尽；它还会暗示“物质”劣势的体验可以独立于个体的和群体的问题，用社会承认来描述。 因此，它在我看来更不真实，不公正的经验被认为是沿着拒绝承认——蔑视的各种形式的连续过程，它们的差别取决于被影响的、走向没有道理的不被承认和不受尊重的那些人的品质和能力。 这样一种方式也让我们思考，不公正经验中的差异可能不仅取决于相关的对象，而且也可能取决于那种缺乏承认的形式。因此，当这一方式达到弗雷泽强调的“身份冲突”类型时，它构成一个根本差异：是否文化上定义的群体正在要求一类社会赏识或对他们集体身份的法律承认。 无论如何，仅提及这两个替代选择就引发怀疑：由于在“再分配”和“文化承认”之间的刚性区别，弗雷泽完全没有对承认的这一“合法的”形式进行适当阐述的范畴工具。 她的观点造成那种印象：社会群体基本上是为物质资源或者文化承认而斗争，而为法律平等的那种斗争令人惊讶地完全找不到任何系统的表达。[23]

这些初步的思考(我将在我回应的过程中进一步解释)，引发我想要叩问的关于弗雷泽概念前提的第二个问题。 沿着我刚才已指出的线索争论的那些人，不可能把承认概念历史性地限制到社会的“身份冲突”的新阶段。 然而，这一框架应该服务于解释道德动机的深层冲突——由于它固定在利益概念上，批判社会理论的传统经常是错误承认的。的确，这样一个承认理论的重新概念化需要超越对立的、似乎来自其外部的一系列承认期望，它能够对一个不同的、在概念上不变的社会现实潜在地引发社会冲突。 推行这一方式的那些人没有充分认识到：相互承认的形式在每一社会现实中始终是制度化的，它们内在的不充分和不相称的确是能够首先触发一种“为承认的斗争”的。 因此所需要的首

先是一种尝试，把社会的道德秩序解释为一个承认的渐次关系的脆弱结构；然后才能在第二步说明，这一承认秩序能够在各种不同的层面上触发社会冲突，这通常涉及被感受为毫无理由的蔑视的那种道德体验。由于这样一种方式，而且从开始就很清楚，被归结于主体的承认期望不可能被看作为一种人类学的尺度，如弗雷泽似乎在某些方面责备我的那样。然而，这些期望是发展潜能的深层诉求的社会形成的产物，在某种意义上，这些期望总是将它们的规范证明归于制度上定位在历史上已确立的承认秩序中的那些原则。一旦我们理解承认的期望(或者否定地表述，蔑视的体验)的这一内在纠缠，并承认在历史上已被制度化的原则，我们也就看到了，在承认的社会话语和正当性证明之间迄今尚不清楚的联系，多么需要分析的那些初始轮廓。

我的回应的第一部分结论的这个简略概要，在理论上预示了我将在后续争论中追求的方向。在我可以依照为承认而斗争的“道德逻辑”去尝试解释分配冲突之前，需要一个简短的解释，它可能有意把资本主义社会说成一个已制度化的承认秩序。到这个终点，我将在第一步解释，资产阶级的资本主义社会的发展如何才能被理解为承认的三个社会领域的差异的结果(1)。那么，我只能给我自己提出解释分配冲突的任务——与弗雷泽的提议相反——作为为承认而斗争的表述；这个有道德动机的斗争采取关于对“成就”的承认原则的解释和评估的特定的冲突形式(2)。

1. 论承认的三个领域的历史差异:爱,法律,成就

按照我的评论第一部分唯一预先准备的目的，下面我将必须用对该观点最适宜的一个大致概括满足我自己。因此我在极大程度上依靠至少暗中尝试把资产阶级的资本主义社会解释为一个制度化的承认秩序的研究。这样，这一秩序不应当只在传统上是承认的特殊领域中变得清楚，并在速记术语称的“分配冲突”中发生。超越这一点，我还有意说明，人类对主体间承认的特殊依赖始终是通过特殊方式形成的，承认

的相互认可是在一个社会内部被制度化的。从方法的观点看，这一思考具有该结果：承认的主体期望不可能仅仅起源于人类学理论的个人。相反，正是最高度差异的承认领域，提供关于人类的主体间“本质”特性的回顾性思索的钥匙。因此，人类实践的自我关系——那种通过承认成为可能的能力，反身地确保他们自己的能力和权利[24]——不是仅此一次赋予的某件事情；如同主体间的承认期望，这一能力随着社会发展过程中该领域的数量而扩展，这一对于社会地位上承认个性的特殊成分来说是有差异的。

在这些初步反思之后，把资产阶级的资本主义社会的突破性发展理解为承认的三个领域区分的结果，似乎是有意义的。由于考虑到子孙的社会化，前现代社会以政治等级为基础的秩序肯定已经初步发展出关怀和爱的态度——没有这种观点，作为一种分离形式的承认，孩子的个性根本不可能发展。[25]但是情感承认的这一实践——通过它，成长的个体在他们自己亲身需要的那种价值中获得信赖——在童年时期被制度化地划分为需要特别保护的生命过程的一个阶段之前，只有含蓄地进行。[26]当时，了解只能在有特殊关怀责任的社会群体内发展，父母(当然，在历史上，首先只有母亲)为了准备从有机体的无助的方式到自信的发展，必须承担关于孩子的关怀责任。与这一过程相同，爱的承认形式同样变得独立：两性之间的关系逐渐地从经济和社会的压迫中被解放出来，并因此开放互爱的感觉。虽然有阶级特性的阻滞，婚姻很快就被理解为主体间一种特殊类型的制度化表达，它们的特性在于这一事实：丈夫和妻子作为匮乏的生命彼此相爱。[27]由于这两个制度化的进程——童年时期的划分和“资产阶级”爱情和婚姻的出现——一种大体的了解逐渐引发了分离类型的社会关系，这与相互关系的其他形式形成对比，是与爱和关怀的原则相区别的。个体相互带给这种关系的承认，是根据他或她的个人需要对另一个人的福祉的爱的关怀。

当然，另一个发展过程对资本主义社会这一核心制度的出现曾经更是无比重要的，因为它为它们的道德秩序奠定了基础。不仅在以政

治等级为基础的封建主义社会制度中、而且在所有其他前现代的社会中，个体的法律承认——他或她作为受到确定权利保护的社会成员被承认的身份——直接与他或她由于出身、年龄和职业所享有的社会尊敬相连接。合法地支配一个人的权利范围，在某种意义上直接起源于由社会所有其他成员在一个确立的声望秩序框架内授予他或她的“荣誉”和地位。法律尊重和社会尊敬的这一合金——所有传统社会的道德基础——由于资产阶级的资本主义的出现而破碎了。因为随着在扩张中的市场关系的压力之下发展起来的法律关系的规范重构和同时兴起的后传统的思维方式，在个体原则上享有和所有其他人面对面的法律平等的范围内，法律承认从等级制的价值秩序中分离出来。[28]与法律平等理念的这一制度化相伴而行的规范结构的转变不应当被低估，因为它导致了两个完全不同的承认领域的建立，使社会的道德秩序革命化：个体现在能够——当然不是在现行实践中，但是至少遵循那种规范的理念——认识到他或她被尊敬为一个有着像社会的所有其他成员一样的权利的法律个体，同时仍然把他或她的社会尊敬归于等级的价值观尺度——无论如何，它同样已被置于新的基础上。

随着向资产阶级的资本主义社会的转型，发生在社会身份秩序中的变革比同时所发生在法律尊重的自治领域的事情，并不缺少任何颠覆性（的确是革命性的）。由于法律平等的规范理念的制度化，在付薪劳动的严谨定价的影响下，“个人成就”显现为一种主导的文化理念。[29]随着对抗贵族的、经济上崛起的资产阶级所宣称的那种新价值模型的逐渐确立，以政治等级为基础的荣誉原则相反地丧失了它的合法性，所以个体的社会身份现在变得独立于出身和财产。个人在法律上应得的社会尊敬，不再取决于有着相应的荣誉代码的政治等级中的成员资格，而是取决于在工业化组织的劳动分工结构中的个人成就。[30]由法律身份的规范承认和声望秩序触发的整个变化过程，因此可以被生动地描述为荣誉的前现代概念分裂成两个对立理念：由等级制确定的一部分荣誉，通过给予所有社会成员对他们作为法律个体的尊严和自主性的同等尊重，在

某种意义上被民主化了，而另一部分荣誉在某种意义上是“知识精英化”：每个人都将根据他或她作为一个“生产性的公民”的成就，享受社会尊敬。

当然，后者的社会关系类型——它代表了依赖爱的第三个承认领域和正在发展的资本主义社会的新法律原则——从起点上就曾以一种明白无误的意识形态方式被分等级地组织起来。对某些东西被视为“成就”的那个范围，作为一种合作的贡献，是依靠一种价值标准被定义的，它的规范参照点是那种独立自主的、资产阶级的、男性资产者的经济活动。被辨识为“工作”的东西，带有一种特定的、可以计量的对社会的效用，因此相当于一个特定群体的一种价值决定的结果——作为这一整体部分的其他活动，它们本身对于再生产同等必要(例如，家务劳动)，却沦落为牺牲品。而且，社会秩序的这项已改变的原则同时表现物质暴力的瞬间，至于某些成就的片面的、意识形态的评价，能够决定每个个人合法地拥有多少他们支配的这些资源。在新的身份等级制——依据工业资本主义价值观的社会尊敬等级划分——和不平等的物质资源分配之间，在此范围内，存在着多于仅有一个的“上层建筑”和“基础”、“意识形态”和客观现实的外部关系。支配性的、十分片面的成就评价，更适于表现一个在资产阶级的资本主义社会中分配资源的标准和原则可能遭受规范一致性的制度框架。[31]这种附加的考虑引发了理查德·马奇(Richard Munch)已正确地称呼的、在资本主义经济领域中报酬和尊重的相互结合。[32]由于卢曼(Luhmann)和哈贝马斯，把资本主义说成一个经济过程的“免除规范”的体系，将会是错误的，因为物质分配确实根据被竞争的、但不过总是暂时被确立的价值原则而发生，这些原则必须需要尊重，需要社会成员的社会尊敬。不难看到，这些考虑对于定义在传统上已被术语化的“分配斗争”，将会具有深远的结果。

总结关于资产阶级的资本主义社会的社会道德发展的这些简短评论，最终证明我们可以用某种不真实性，去论及承认的三个领域的差

异。这些激烈变化的过程建立了社会关系的三种独特形式，社会成员能够在不同的方面，并按照不同的原则，期望相互承认。按照由承认秩序的革命使之变成可能的那种新类型的个体自我关系，这意味着主体在资产阶级的资本主义社会中学会——逐渐地，并由于许多阶级和性别特色的延误——以三种不同的观点查阅他们自己：在以互爱和关怀的实践为标记的私密关系中，他们可以把他们自己理解为有他们自身需要的个体；在依照互相认可的平等权利(和责任)的模式展开的法律关系中，他们学会把他们自己理解为拥有像所有其他社会成员同样的自治的法律个体(legal persons)；并且，最后，在被成就原则的片面解释所支配的、存在为职业身份竞争的灵活结合的社会关系中，他们原则上学会把他们自己理解为对社会是有价值的具有能力和才干的主体。当然，这意味着发展中的资本主义社会秩序，也产生过承认个体迄今未知的自我关系类型的其他社会关系形式。因此，例如，在快速成长的城市中相互作用的匿名者的增加，导致了个体机会的上升——测试没有认可的新行为模式，用实验扩大他们的经验视野。[33]但是不同于其他发展中的新交往模式，我已概略说明的三种形式中每一种都与建立相互承认的不同形式的那些内在的规范原则相区别。“爱”(私密关系的中心理念)，平等原则(法律关系的基准)和成就原则(社会层级的标准)，代表了关于哪些主体能够理性地说明现存的承认形式是不适当的、不充分的和需要扩展的规范观点。在这一范围内，不同于在那个新社会中其他在结构上生成的社会关系，承认形式的三个领域在那种意义上形成相互作用的规范的实质模式：如果它们的根本原则不知何故不受尊重，它们不可能被实行。最后，一个更进一步的差异关系到该事实：唯有那些需要相互承认观点的社会关系，对发展一种实际的自我关系做出贡献。因为只有通过参与它们的规范前提包括对承认的特定原则相互定位的那些相互作用，个体才能体验他们对于其他人的特殊能力的持久价值。因此，由于承认范围的制度区别，对更强烈的个性的机会也在上升——被理解为在社会认可的背景中保证一个人本身个性的单一性的日益上升的

可能性：凭借每一个新展现的相互承认领域，人类主体性的另一方面被显示出来，个人现在可以将他们自己实际地归属于主体间。

这些附加的观点应当解释，承认的三个领域的社会差异理念有多少归于黑格尔的《法哲学》的一种社会理论转变。正如黑格尔所说的关于现代社会的“伦理的”（《伦理学》）秩序的三个制度性综合体（家庭、市民社会和国家），它们作为承认领域的内在构造，允许该主体通过积极的参与获得最高程度的个人自由，同样的基本概念将被建立在我自己在三个不同建构的相互承认领域的差异形式的反思中。那么，在我追寻这一观点线索去达到“分配斗争”的又一观点之前，我想至少要指出我与黑格尔的方案根本区别的两点不同。[34]

（1）确实，在他的《法哲学》中，黑格尔趋向于强调三个综合体每个之中的一种内置的承认冲突，而这些冲突本来只运作于激发那种向下一个层面的伦理建构的制度转型。相反，我已经以这样一种从起点就很清楚的方式——每个领域必须如何由一种贯穿其各自原则的合法运用的内在冲突来辨别——尝试引进由于资本主义而出现的三个承认领域。伴随着在我看来为资本主义社会的道德秩序准备方式的三种新形式的社会关系，承认的独特原则以主体可以声称不该承受的、毫无理由的蔑视的特殊经验，以及因此产生的承认的扩展类型的基础形式的方式，逐步显现出来。在私密关系中，这种内在冲突通过诉诸那种经过考验的爱，从而要求不同的和扩展类型的关怀，典型地采取提出新的向前发展的或以前未考虑过的需要的形式。[35]反之，在现代法律的承认领域中，这种内在冲突通常采取通过诉诸平等的基本理念，表明先前被排斥的群体如何应得到合法承认，和先前被忽视的事实需要一种差异性的法律原则的形式。[36]而在第三个承认领域中，通过诉诸成就原则从而要求更大的社会尊敬和与此同时一种（物质）资源的再分配，个人或社会群体通常产生出迄今被忽视的和没有得到正确评价的行动和能力。

由于这一简短总结的帮助，我们现在也能更清楚地看到，在主体的承认诉求和现有的证明话语之间的连接多么应当得到解释。如果这类

根深蒂固的诉求始终是社会地形成的——在这种意义上，期望的满足总是受制度定位的承认原则影响的——那么，这些原则始终是引发构成那种质询和证明的特定领域话语的理性网络的实践基础。因此，承认各领域代表相互作用的规范存在模式，人类的主体间本性以一种可归纳的方式被表达。由于这些根本原则，在这里以相互承认的形式被社会地确立的东西具有公开被证明的标准的特点，其社会应用因此受制于理性的反对和怀疑。正如黑格尔对“伦理生活”（《伦理学》）的理性内容的反思所表明，他并非远离这样一种洞见；但是他寻求伦理总体性的和谐终结，回避去理解在结构上植入他的每一个承认领域的超越的斗争。

（2）尽管在伦理生活中存在所有那些内在紧张状态，晚期黑格尔这种好像要把他的《法哲学》引向体系终点的倾向，[37]重现于我所提议的不同于原初方面的第二方面。黑格尔不仅尝试否定那种始终表现他的三个承认领域特色的内置的结构冲突；他还想把它们等同于他的典型和谐的制度综合体。根据他的政治身份和荣誉的理念，他因此轻率地将爱的承认领域和资产阶级核心家庭制度，现代法律制度的承认领域和“资产阶级社会”的组织结构，以及我已在“社会尊重”的题目下提出的那个领域和那种国家制度视为一体。这种制度主义思考方式的缺点，不仅是那些制度依照单一的承认原则被过分片面地解释为出现在比如任何涉及“家庭”和“国家”的法律承认的奇怪缺失中。在这种具体主义的压力之下，一方面制度的复杂性和另一方面承认的领域之间的边界完全瓦解。但是一个更严重的问题是，黑格尔不再自由地有系统地把承认原则的其他制度体现带入他的分析。因此，为了指定唯一最显著的例子，他关于爱的伦理关系的讨论缺乏任何涉及“友谊”的社会价值，尽管这似乎已被他的古典唯心取向强有力地提出了。

为了要避免这些矛盾，对我似乎更不真实的是在我们谈论的社会和法律制度的具体层面上引进不同的承认领域：这些领域涉及那些社会地确立的相互作用形式，在它们被定位在相互承认的不同原则的意义上，这些形式具有规范内容。如果《法哲学》的基本理念以这一改变了的

形式今天再次提出，那么从一开始就很清楚，该社会的《伦理学》的理念只能指明承认的历史特定领域集成的最抽象的可能理念。而同样是不言而喻的，制度的复杂性仅仅在那种最罕见的场合代表一个单独的承认原则；通常，承认原则反而产生于它们几个的互相结合。[38]因此，举另外一个明显的例子，现代“资产阶级”核心家庭是一种制度，其中爱的承认原则已经逐渐被家庭内部相互作用的法律规则所补足。承认的法律原则的引进——在家庭成员中合法关系的外部限制——典型地具有那种功能，预防可能仅仅产生于相互的爱和关怀的“纯粹”实践的危险。[39]

如果我们考虑到这样一些制度互相连接的可能性，我们同样看到我已经介绍过的第三个承认领域——作为社会尊敬的选择性体现的“成就原则”——在资本主义社会的历史中早已被相关的法律承认所补足。可以这样理解社会福利各种方式的发展：社会的个体成员应当被保证最低限度的社会身份和由此而来的经济资源，它不依赖那种通过把这些诉求转变成社会权利的精英领导阶层的承认原则。而由于这一建议，我可以拾起我在对黑格尔《法哲学》的这一简短补充之前的观点线索：不首先简要地叙述社会福利国家的社会尊敬领域的结合，我们不可能充分分析承认理论框架内“分配斗争”的重要意义。

个人主义的成就原则，在以政治等级为基础的身份等级制瓦解之后已浮现为社会尊敬的一个新标准，从一开始就是合法性的双重来源。一方面，如已提及的，在它简单描述的那些社会群体的片面价值视野的范围内，因为他们拥有资本，具有对经济再生产进行重组的手段，成就原则代表了与主流意识形态一样的角色。因此，“成就”所意味的，和一种公正的资源分配所保证的，从一开始就依托一个评估标准——它的最高参照点是为一种确定行动的智力准备进行投资——是有规则的公正。但是这一描述已经是以一种特定的方式在误导，因为几乎没有任何在这一表面下所使用的标准是摆脱了片面评价的——举例说，正像由

采纳资本所有者投资风险的那种个人风险定义所表明的。[40]超越这一点，评估成就的整体方式同样从一开始就受解释包含的那些视野所影响，其起源并不存在于资本主义精英的评价中，而是存在于更陈旧的世界观中，但是它有助于确定什么算作一种个人努力的表达。自然主义的思考，将本质主义的集体特性加于社会亚群体，所以他们的实际努力不被视为“成就”或“劳动”，而仅仅被视为“天生的”本性的实现，在这里起一种尤其重要的作用。例如，在这一自然主义的社会本体论视野中，家庭主妇和母亲的活动，从未被视为一种将会被所有社会尊敬的形式证明的、对社会再生产的“生产性的”贡献，而妇女的劳动在正式的组织部门，不被认为像男人的劳动一样是生产性的，因为依照女人的本性，其劳动包括较少的体力和智力运用。[41]一旦我们适应固有于那种资本主义成就原则中的许多重叠和扭曲的认知，就难以在根本上理解在它之中的相互承认的规范原则。然而，把那种新理念变成社会实践，确实废除了以政治身份为基础的社会尊敬形式，并至少在规范上支持了那种所有社会成员的贡献按照他们的成就受到尊敬的要求。

然后，另一方面，个人成就原则暂时也是资产阶级的资本主义社会为了在道德上证明生活机会和利益的极端不平等分配，提供的一个规范资源。如果社会尊敬以及经济和法律特权能够不再被具有确定政治等级的成员资格合法地支配，那么，工作的伦理虔诚的定价方式和资本主义市场的确立，提出依赖个人成就形成社会尊敬。在这个意义上，成就原则之后形成规范合法性的背景，万一有疑问，这一背景必须为公然证明对像金钱和信用证等特殊资源的有特权的占有提供合理根据。而社会不平等的事实只可能或多或少遇到理性的一致同意，因为，超越一切流行的扭曲，理性的合法原则包含那种以相互尊敬的形式公平地和适当地考虑所有社会成员的个人成就的规范诉求。的确，资源的不平等分配也奠立了来自另一方面的规范支持，这将为资本主义社会秩序的广泛重构提供通道。因为依靠最新创造的成就原则，它是现代的合法秩序，有着它对平等对待的固有要求，关注这一成就原则——国家认可

的、并因此得到支持者同意的、通过结构上占优势的群体的资源占有——将会被认为是合法的。[42]但是成就原则同时恰好是这种平等的法律对待的原则，它能够在无数的社会斗争和辩论中，特别是通过工人阶级，被动员起来建立社会正义。 因此，通过形成不依赖于现实成就的最低限度的社会尊敬和经济福利，并把它们转变成为个人的权利诉求，成就原则的承认领域以一种特定的方式被社会福利国家所容纳。[43]

在资本主义的承认秩序由于福利国家的出现发生的那些变化，也许最好能被理解为平等的法律对待的原则渗透进早先的社会尊敬的自治领域。 因为在一种特定意义上已使社会福利保障“在理性上”不可避免的那种规范争论，本质上是几乎没有讨论余地的主张：社会成员如果被确认得到最低限度的经济资源的保障，与收入无关，才能实际地利用他们受到合法保障的自治。[44]这里我们有一个怎样才能通过创新导致历史变化的特别生动的例子，创新的源头存在于与那种说服能力相同的东西，或者更好的，那种无可争议的道德动机的能力[45]：得力于它们的根本原则，共同组成资产阶级的资本主义社会的社会道德秩序的那些承认的社会领域，具有一种有效性过剩(surplus of validity)，受影响的那些人可以合理地宣称反对现实的承认关系。 这样实现的社会福利改革，至少在一些西方资本主义国家中，将社会阶层的形成置于一个已改变的道德基础上，因为群体特色的资源占有，是以一种确定的方式规范地划分为和服从于两个不同的原则：在社会上有用利益的较少份额现在以社会公正的形式给作为合法个体的个人以保障，而更大的份额继续按照资本主义的成就原则被分配。 但是由于这一点，被指派为“分配斗争”的社会冲突具有双重形式，因为它们能够既通过发动合法的争论、又通过重新评价主流的成就定义而产生。

2. 作为为承认而斗争的分配冲突

同样广为人知，马克思已经表述了对于在他的时代主要由社会民主党人提倡的、关于分配斗争的政治理念的一些重要保留。 本质上，他

的反对意见以这一信念为基础：再分配经济资源的唯一目标遗忘了资本和劳动之间未改变的不对称，社会不平等的那个真正原因。[46]现在，我没有在我与弗雷泽的辩论中扫除这一批判的意图，因为我和许多其他人共有马克思在他的资本主义社会分析中犯了一些严重错误的那种信念。这里的中心异议关系到马克思摒弃作为文化上层建筑的平等和成就原则的道德力量的明显倾向，尽管这些原则首先为新出现的市场社会提供了它的合法结构。[47]然而，当我看到弗雷泽试图在政治上给反对身份斗争的(公认的)优越性的分配斗争定价时，一个类似马克思主义保留的反思被彻底抛弃了。既然这种社会现象的道德动机背景和与它们连接的合法化标准都未被充分理解，新近的范畴想要指定的社会现象是完全清晰的吗？确实，在一定程度上由弗雷泽发动的辩论中已经有一种显著趋向，把分配斗争看作是反对20世纪90年代那种新显现的文化冲突的，是毋庸置疑地既有的。[48]但是，这常常等于只是突出在社会现实之上的基于分配理论的正义原则，仿佛这种类型的道德思考会不言而喻地起一种动机的作用。因此，最后，分配斗争现象的残余经常和再分配的种种方式一样，在大众的工资谈判和国会关于税收政策的辩论中被磋商。的确，几乎不存在这里可能谈及的、在该术语真正意义上的社会斗争，即日常冲突，被影响的那些人通过他们自己的象征的和实践的努力，试图去改变他们感觉是不公正的分配秩序。[49]在这一范围，分配斗争的概念必须重建，不是去适合于国家再分配方式的层面，而是考虑那种宣布主流分配秩序非法化的初始努力得到保证的非国家空间。然后才会显现出，是否弗雷泽正好是在这些冲突和所谓的身份斗争之间建立一条无法逾越的鸿沟。

我对资本主义承认秩序的说明到目前为止，应当已经解释了这一点，我把社会承认局限于仅仅一种形式，即“文化的”形式，看作是一种严重的误导。确切地说，至少在西方社会存在三种深植于根本的资本主义道德秩序的承认领域，它们各自的“有效性过剩”产生出不同的不公正的经验和无根据的蔑视。在这里，一个维度——弗雷泽令人惊

讶地完全不考虑她对那个时代的批判诊断——在这些社会的历史中起绝对中心的作用：一种冲突动力学贯穿直到现今有关法律平等原则的适当解释的资本主义历史，以马克思有关盗窃林木辩论的说明开始，并在今天例如在妇女为劳动法中特殊的怀孕规定而斗争中持续。[50]贯穿这类展开的社会斗争的中介是现代法律，它向所有社会成员承诺对他们的个人自治的相等尊重。[51]也许是弗雷泽被误导到不去考虑查尔斯·泰勒启发性表述的承认的法律形式，根据这一形式，为平等而斗争以一种确定的方式属于一个现在被替代的历史发展阶段，它还没有对文化“差异”的承认诉求。 然而，超过上述范围，在我看来是错误的，因为除了靠断言生活境遇中一种特殊的“差异”——参照规范的平等原则，到现在为止还没有受到法律的考虑——那种为法律承认的斗争本身从未出现过。可以更尖锐地说，为承认的所有斗争，通过普遍与特殊的道德辩证法的破产进行：人们总是能够通过运用相互承认的一般原则，要求一种特殊的相对的差异，在规范上迫使扩展现有的承认关系。[52]

目前，这一道德辩证法的冲突性终结，在规范地成为资本主义社会的社会分层基础的那些承认领域内，采取一种特别反复无常的和不透明的形式；因为这里在某种意义上存在两种方式，主体为了争取更大的社会尊敬和因此更多的资源，可以要求对他们的特殊的生活境遇和个性的承认。 一方面，达到一个确定的政治协商的门槛，要求不考虑成就，运用保障社会每个成员最低限度的基本利益的社会权利，是可能的。这种方式在这一范围遵循法律平等的原则，通过激烈地动员平等原则，能够被引证为形成最低限度的经济福利的法律承认规则的规范基础。然而另一方面，在资本主义的日常社会现实中，也存在要求将一个人的成就当作某种“差异”的东西的可能性，因为这些差异在主流的支配性价值结构下没有得到充分考虑和社会尊敬。[53]的确，当我们考虑职业的社会分工这一事实时，这种承认斗争的充分差异性的描述是唯一可能的，的确，劳动社会分工的总体形成，是作为成就的特定能力的文化评价的结果。 今天它正在变得尤其清楚，职业领域的社会结构是充斥着

关于女人能力局限性的偏见的。

相关研究的检测很快表明，对女性占优势的职业的低估并不是由于工作的实际内容。不如说，是另一种围绕着它的方式：每一种职业化活动，一旦它被女人主要从事，就自动地陷入那种社会地位的等级制，而如果性别反转为另外一种方式，就对身份有一种增益。[54]在这里，劳动的社会分工组织中的性别功能作为一种决定社会尊敬的文化方式，应当归功于不依赖工作特异性的独特活动。惟有这一文化机制，那种〈被自然主义地建立的〉对女性谋求成就能力的损毁，能够解释它如何就是资产阶级的资本主义社会对它自己前提的理解，事实上女人的家务劳动和照料孩子的活动根本不被记录为“工作”。而同样的机制必须被用来解释，为什么当一种职业从男性转变到女性时，总是有一种显著的身份损失。[55]所有这些表明，社会分配秩序的合法化多么得力于不同身份的群体和阶层对社会再生产作出贡献的文化观点。不仅那些活动能被评价为“工作”，并因此是符合职业化资格的，而且对每项被职业化活动的社会回报应该是多高，取决于由深深定位于资产阶级的资本主义社会的文化的类别形式和评价方案。如果，根据这一发现，我们也认为不公正的体验通常是由对主流的合法化原则不充分或不完整的运用所导致的，我们就抵达一个在我看来适合于解释资本主义下的分配斗争的论题：这样一些冲突有代表性地采取社会群体的形式，回应那些蔑视他们的真实成就的经验，试图通过争夺对他们的社会贡献的更大尊敬，并因此争夺经济再分配，把那些已确立的评价模式置于被质疑的地位。因此，当他们不采取动员社会各种权利的形式时，再分配斗争就是关于成就原则当前运用的合法性的确定的冲突。[56]

现在，这一论题对于普遍性的诉求也许在这一点上得到一个惊喜，因为到现在为止我已经表明：文化评价模型仅在劳动性别分工的案例中已多么强烈地影响身份分配。女性主义在全社会为“女性的”家务劳动定价的斗争，是迄今为止在资本主义成就原则的框架中，社会再分配如何可以主要通过把主流的成就评估去合法化而产生的最清楚的例子。

当受到身份缺失的威胁时，雷恩哈德·克雷克尔(Reinhard Kreckel)写道，今天的妇女只能通过她们自己既加入劳动市场，又“为她们自己在家庭内部的再生产活动作为平等的有价值的社会劳动的社会承认而斗争”。[57]如果我们在全社会普及这个尤其生动的例子并使它成为分配斗争的范式，我们就抵达大部分这类冲突的观点逻辑：一次又一次，一个已经职业化的以至不受控制的活动，必定象征性地呈现在一种新的光芒、一种新的价值视野中，以便建立那种片面的、限制性的、已制度化的评价体系，并因此是那种按照它自己的原则并不具备充分合法性的、已确立的分配秩序。 然而，这些斗争的完整范围仅仅出现在，当我们同时认为，对多样的活动适当尊敬的问题是它本身在资本主义劳动分工的再生产的日常冲突的不必详说的东西之时。 无论在工业还是服务部门，在行政部门还是逐渐地在家庭中，不仅“公正的”评价，而且这些活动之间的划分和连接，始终是从属于协商的冲突过程的，因为没有任何把它们定位在某个如价值中立的、纯“技术的”的功能秩序的事物上的适当方式。 而且恰恰在那个范围，物质利益再分配是直接或间接地与这种冲突的结果相连接的，这些在完全不为人注意的、甚至前政治的意义上是首要的分配冲突。 但是当然，当足够大量的受影响的那些人共同达成让更广泛的公众信服他们的理由的那种一般的、可仿效的意义时，这些普遍存在的冲突只是在更严格的政治意义上变成“斗争”，因此导致在总体上质疑那种主流的身份秩序。

刚才概述的观点包含我现在想要更鲜明地重构的两个社会理论含意，因为它们直接反驳南茜·弗雷泽立场的中心前提。 在两个例子中，我们的不同意见涉及经济和文化之间、或资本主义的经济秩序和文化价值之间的关系。

(1) 我的反思到目前为止已经导致了该结论：资本主义社会秩序的满意概念需要不单是包括社会承认的三个领域，主体可以把他们相互承认的合法期望连接到这些领域的规范原则上去。 而且，我们也可以认为，文化价值通过成就原则的解释被包括在经济领域的制度结构中，以

劳动分工和身份分配的形式授予成就原则特殊的形态。在这一范围，正如不仅被女性主义关于性别二元论的建构性作用的研究、而且被一些早期的人类学家的研究已说明的，在理论上将纯粹的经济和制度因素与关于资本主义经济秩序的文化要素相分隔，是不可取的。[58]所有发生在这些领域的边界之内的、在职业组织和报酬规则中的变化，都将是由于效率的考虑，它极为复杂地与该社会领域的种种文化观点相融合。弗雷泽当然是通过“观点的二元论”的程序，自由地说明这一文化和经济“互相渗透”的事实，这在方法论上允许从经济效用或文化霸权的观点，对一个和同样的对象领域进行二者择一的分析。但是，就一个人为什么作不出任何有利于判断的观点而言，关于这一提议存在某些武断的东西，即使我们要把这两个观点结合起来，它们应当是“经济”和“文化”的那些观点。

在所有方法论二元论的经典版本中——如我们在哈贝马斯的早期著作中发现的，遵循大卫·洛克伍德的（David Lockwood）的著名区分[59]——两个补充观点的方法，被涉及那种对象领域本身结构的思考所证明：“社会整合”和“制度整合”的观点将被理解为社会行动的协调方面，它们对晚期资本主义社会的再生产是基本的和建构性的。无论一个人怎么解释这一观点，在这里它的重要性是，在弗雷泽的反思中没有发现任何相似的东西：为什么资本主义的社会秩序现在要特定地从“经济”和“文化”两种观点进行研究，仍然是完全不清楚的，当从其他观点如“道德”或“法律”去分析该对象领域时，似乎也将同样是可能的。简言之，只要它不被定位在关于怎样去理解资本主义社会中的社会再生产的社会—理论的观点上，任何类型的方法明晰度就仍然是空话。现在，至于受到关注的这一最后问题，与弗雷泽的（在这一点上）不清晰的概念形成对比，我提倡一种不是导致“文化—理论的”、而是导致“道德—理论的”一元论立场（如果我们正在继续运用这些简洁解释的话）。既然甚至资本主义社会的中心制度通过相互承认的总体化原则要求理性的合法化，它们的再生产仍然依赖一种道德共识的基础，道

德共识因此拥有相对于其他的整合机制的真正的首要地位，因为它是社会成员以及他们为冲突准备就绪的规范期望的基础。

（2）我在这一部分的评论已经表明，我始终提出与那些被社会成员自身认为合法的相互承认原则有关的、资本主义社会形式的冲突和斗争。激发个人或者社会群体呼吁对主流的社会秩序进行质疑并投身实践的抵抗的，是那种与他们自己的境遇和特性相关的道德信念，被视为合法的承认原则被不正确地和不适当地运用了。由这一点得出，首先并与弗雷泽相反，可以有意义地描述为“蔑视”之一的一种道德经验，必须被视为所有社会冲突的动机基础：各个主体和群体认为他们自己在其能力和特性的某些方面被蔑视，因为他们已深信，承认的合法原则的制度性实践没有理由不能反映这些配置。[60]相反，在“经济的”和“文化的”冲突之间的对立，至多可能有一种次要的意义，因为它更精确地指明蔑视被体验的那些方面。

但是，至于提出今天的文化解释和评估问题仅在社会冲突的特殊类型中具有决定性的相关性，这种述说方式将再度令人误解。作为我对“分配斗争”的重新解释，应当已经解释了，这样一种主张甚至对于他们的参与者视为以物质资源再分配为目标的那些冲突也是不适当的。在这里，文化解释也扮演一个建构性的角色：所争论的是，无论关于任务的实际划分如何，对社会成就和贡献的主流评估方案事实上是公正的。但是，这一观察现在可以在那种意义上归纳为超越分配斗争的狭窄结构：文化问题是与所有为“承认”的斗争内在地关联的，因为承认原则的运用总是根据对需求、诉求和能力的解释产生的。在当代冲突中，围绕爱的社会道德含意，法律平等原则的恰当执行，或成就原则的正确解释，传统评估模式的这些特殊问题是否始终起着中心作用。在这里，把“文化”的影响力局限于仅仅一种社会冲突类型，将是误导性的。[61]事实上，我始终把弗雷泽论“需求之上的斗争”的早期有影响的论文理解为，她说明恰恰是应当在所有社会冲突中强调文化偏见和解释方案的这种建构意义。[62]

我希望，这些反思已经解释了这一点：对社会冲突的一种适当社会—理论的方式只能从即使是制度化的、合法化的承认原则开始来建立，把注意力给予道德失望和不公正的体验。两个问题范围，目前仍然保留在我和南茜·弗雷泽的辩论中，这将会是第三部分的主题。第一，在我所提出的“分配斗争”的道德内容解释之后，现在通常被指定为“身份斗争”的那些冲突，将如何适应作为结果的社会冲突的范围，仍然是不清楚的。即使弗雷泽和我拥有关于这些为“文化承认”的斗争的新颖性和社会相关性的不同观点，它们的当代重要性几乎是没有争议的，而且它们的解释问题是紧迫的。在这里，依托我评论这一观点的背景，两个答案在我看来原则上是可能的。它们能够通过它们对承认原则的支配体系的不同关系区别开来：这些“文化的”冲突的双方都在法律平等原则的范围内得以解释，所以它们在本质上必须承受我们对个人自主性的自由主义理解的扩展；抑或这些文化冲突在那种意义上被描述为新鲜事物：它们为譬如在自由资本主义社会中一个第四项承认原则的出现铺平道路，这将以群体和集体的文化特殊性的相互尊敬为中心。（三，1）

第二个未回答的问题涉及规范标准的难题，通过该标准在社会冲突中形成的各种要求将在道德上受到评判。的确，我把它视为有充分差别的承认理论的一个极大的优点，不公正的社会体验能够以证明诉求正当性的同样语言得到描述：在承认原则的运用中尚未建立的偏好的体验，被假定为社会反抗和冲突的“动机”，而这些体验因而能在相应诉求的道德证明中被调用在规范层面上。当然，整体而言，关于这些原则在道德上“正确的”执行和它们的道德的合法性，这不表示任何东西。我想要在我的回应的最后部分的简略概述中采取这一步骤。（三，2）在这样做时，我将尝试把我的早期反思一起带进一个正义的承认理论概念，阐明其中与“参与平等”理念不同的那些方面。

三、 承认和社会正义

对于我已经表述的关于弗雷泽在“分配”和“文化承认”之间对立的所有保留和疑虑，我还没有讨论我将怎样描述在我可供选择的计划框架之内“身份政治”的新趋势。 的确，从我的观点的第一步，我已解释了这一点，我采取把“承认”概念限制到现在由文化的少数族群形成的高度存疑的诉求上：这在制度上模糊那些事实，对一个已确立的社会秩序的反抗，始终是由在某些方面不接受已经被采纳的证明了的承认的那种道德体验所驱动。 然后，我尝试解释社会蔑视在当代社会的承认三原则的帮助下能够被体验的那些方式，这些方式已制度性地定位在现代资本主义社会中。 就承认斗争关系到成就原则的适当解释而言，这将不仅要确定与历史上已产生的承认规范有关的那些社会蔑视体验，而且首先要确定在很大程度上必须被理解成是为承认而斗争的分配冲突。但是对这一点，我还没有提供我自己对该问题的任何答案：应当如何在有差别的承认概念的基础上理解现在由文化的少数族群形成的、对他们的(集体的)身份的“承认”的政治道德诉求。 它正好是弗雷泽保留她的“文化承认”概念的这样一些政治目的；然而在我看来，这一概念不过像“分配”的早期庇护概念同样多地需要规范的解释。 我想通过叩问关于“身份政治”的复杂现象开始：差异性群体为了在舆论上证明他们的“文化的”承认诉求，能够要求质疑哪一个规范原则？ 这一概念既然不解释这类身份政治诉求的实现方式是否是法律的、政治的，还是文化的，那么结果是“文化的”形容词告诉我们的极少。

1. 文化身份和为承认而斗争

目前“身份政治”概念描述很多弱势群体的倾向，不仅通过实行普遍的公正去呼吁消除歧视，而且去要求优先选择、承认和参与的那些群

体的特殊形式。但是由于向集体身份的公共承认诉求这一转向已经存在一种社会冲突的文化化，在那种意义上，成员资格在一种特殊的少数族群“文化”中能够被用于在道德上动员政治反抗。即使我们已经在同一部分中看到，今天这些形式的政治反抗决不应当在社会学上被高估，因为它们的公共显著性通常只是由于大众传媒的特定风格，然而它们仍然是一种对已规范定向的社会理论的并非无意义的挑战。对于文化身份的政治化是否只是上面所描述的身份冲突的另一模式这一问题的出现，抑或是否正相反，我们已经在自由资本主义社会的冲突史中到达了一个新开端。如果这是启动那些连接到“身份政治”的挑战的正确方式，新开端意味着考虑资本主义社会的规范的基础结构内的一个新的第四项承认原则出现的可能性。既然它不仅需要单个的贫困的主体（爱）、自治的法律个人（法律）和合作的社会成员（尊敬）的，而且需要一个文化群体成员的社会承认，那么，目前转型价值观和社会诉求的互相影响，是那种不能被规整地转化回已确定的原则的一种承认原则浮现的规范轮廓吗？抑或对集体身份的公众承认诉求，就它们能被理解为运用平等原则或重新解释成就原则而言，能够在现存的承认文化的视野内得到有意义的回答吗？

威尔·金里卡（Will Kymlicka）的观察提供了进入这组问题的一个适当入口。依照金里卡的观点，走向“身份政治”的当前趋势，是由于近几十年来已经由社会的少数族群导致的、逐渐自我重新定义的一种文化剧变。虽然诸如同性恋或残疾人以前通过性别或生物学偏离的概念定义他们自己的身份，以至于他们不得不把他们自己理解为个体的偶然的集合，今天，他们在更大的范围作为具有共同历史、语言和感情的在文化上被整合的共同体，表现他们自己的特色。[63]但是，由于一种文化身份具有群体遭遇的社会歧视的这一解释发展了一种自我理解，现在允许他们在某种事物中看待自己，这种事物恰似一个支持种族群体为尊重他们的文化独立性而斗争的共同阵线。对于尝试构成性别差别的基本知识的那部分妇女运动，同样的理解当然可以表示对一种文化重新定

义的参照点，“女性特质”成为一种共同文化的基础。这里，也以一个特定方式采用有着一种共同语言、起源和日常文化的少数种族的例子，集体自我理解的转变正在发生，可以导致对人们自己文化的承认诉求。因此，很多社会团体，其大众群体最初只存在于社会歧视的负面经验，最近已经经历了这样一个逐渐重新定义的过程，借此，排斥的必要性被制作成独立的文化解释的优点。[64]在集体身份的形式中这一改变的结果，是文化上被定义的共同体的完整系列的出现，从各种“同性恋团体”扩展到由残障人士到种族少数族群的各种立法提案权。“身份政治”概念网罗了所有这些新出现的——或更佳“解释的”——集体为承认他们在文化上被定义的独立性而斗争的理念。

当然，被隐藏在这一通常修辞后面的、对文化身份的承认诉求，是多样性的不同目的，而它们之间的区别对规范地评估它们是核心所在。在最高层次上，这些承认诉求首先可以根据它们连接的目的是否有一种个体的、原始“公共的”或集体的特性来辨别。在这里，遵从伯纳德·彼得斯(Bernhard Peters)的建议，那些以改善群体的个体成员境遇为目的的集体承认诉求，将被称为“个人主义的”，而那些以根本意义上的群体共同生活为目的的集体承认诉求，将被称为“公共的”。[65]依托这一区别的背景，很快搞清楚，大量以文化群体的名义构成的承认诉求具有一种隐蔽的个人主义特性，因为它们涉及个体成员的境遇。因此，对这种承认诉求通常只适于消灭社会歧视的目的——社会歧视阻碍该群体的成员作为他们的特殊群体的成员——使用普世的基本权利。当它达到这类集体提升的目标时，不可能存在任何疑问，“身份政治”诉求仍然是在为平等的法律对待而斗争的规范框架之内：由对平等原则的呼吁所要求的，是排除涉及一个社会群体的文化特征的障碍和不利条件，因为它们要把它的成员置于与多数人相对的劣势地位上。[66]因为，可以说，在自由主义的资本主义社会的规范承认秩序之内被消除的，在这里是各种要求的问题，这些带有原初公共特征的目的，对我们今天的问题具有极大的重要性。

这种类型的目的，如我所说，同样使社会群体的福利成为集体诉求的参照点。当一个共同体将它自身理解为承认其文化独立性的文化诉求之时，所要求的不是改善其成员的处境，而是保护和改善其作为一个群体的共同生活。在这里，彼得斯也已经提出了有助于我们目的的一系列更多的区别。遵从他的分析，存在三个有公共特征的不同目的，它们能够被各种社会群体在对承认概念带有修辞色彩的诉求中所寻求。[67]第一种诉求类型不得不需要从可能消极地影响群体的文化再生产的外部侵蚀中得到保护。这里，我们仅仅需要考虑演讲、集会和宗教的基本自由的无害例子，因为它们在民主宪政国家在极大程度上受到保护，严重的冲突通常出现在一个文化共同体的某些实践扩展的时候（举例来说，关于服装或屠宰的禁令，需要现行法律的豁免）。但是甚至这类复杂性无疑遗忘了，在这第一个例子中，该群体的斗争发生在由法律承认的平等原则界定的规范结构中：由一个群体所要求的保护其文化完整性的那些豁免，是基于对法律平等的要求的，就他们要求对少数的同样法律保护而言，实际上是保障了多数。在对文化认同的承认诉求旨在保护群体生活的完整性的地方，它们必定要穿过平等原则的针眼。因为对于这一类型的目的能规范地要求的每件事物，最终起源于该理念：法律平等需要来自各种文化差异的概括。

如果这一类型的要求能被理解为一种消极的目的，因为它必须要防卫文化威胁的侵蚀，由彼得斯检测的第二个类型就具有一种明确积极的特点。这里社会群体要求承认他们的文化身份，在这种认同中他们需要资源或促进和发展共同体的凝聚力的保护措施。各种手段的序列，从经济扶助扩展到适于在大众传媒中表现的本土语言的指导，大体上能在这一背景中被要求；但是在每个案例中，被质询的群体必须首先公开确定：没有这些资源和保护措施，他们维持他们的文化和生活方式将是不可能的。在这里，规范证明的可能性之一，也通过指出过去和现在的劣势条件，存在于提出对法律平等原则的要求中。然后所要求的是国家排除那些障碍——无可争议的劣势地位或一个社会群体在继续进行

它相对于多数文化的文化生活中已经处于劣势地位。 的确，只有带有受时间限制的特点的那些要求能以这一方式被构成，因为这些要求由于那种劣势地位的消除失去了它们的规范力量。[68]促进一种公共文化的长期方式一经要求，其他观点就必须得到运作，它们的规范特性指向“公共”目的的第三个类型。

作为各种社会群体着眼于他们作为一个群体的共同福利安排的第三个类型的要求，彼得斯从一个社会的多数文化提出承认和尊敬的目标。在这里，“承认”似乎不再通过不干涉和促进其文化实践，具有确保一个共同体继续存在的单一间接的意义，而是同样具有容纳或真正尊重它的各种目标和价值取向的全面直接的意义。[69]今天首先由文化差异的“承认”理念所指定的、和我推想是由南茜·弗雷泽以“文化承认”的概念最初所指的范围，大概只是这个第三层面。 换言之，它可以表示，在这里对差异的非思考性诉求让位于对差异的思考性诉求。 当然，如果它无法意味着文化共同体继续存在的间接的、法律保护的上述方式，涉及阐明这类目的的意义的困难则更多。 我们在这里可以再次遵从彼得斯的意见，他试图在“承认”的许多这些直接要求之间进行辨别。 首先，这一目的可能包括那种要求：作为文化少数族群的一员，一个人不但享有平等的政治权利，而且赢得对其群体特殊的价值信念的公众注意的真正机会。 这将会意味着，能够根据民主制度的程序优点得到最好的解释，它通过它们和文化少数族群进行尊重人的相互作用的能力来测量。[70]当它打算保护一个群体免于文化贬低、蔑视和羞辱的形式时，文化承认似乎具有其他意义；例如，在这里人们可以想到，女性主义组织已经要求禁止或限制色情文学的例子，因为她们把它视为妇女丧失体面的表现。 但是更接近这一例子的思考很快解释了这一点：为了把再现的贬低经验表现为一种群体特性的劣势地位的原因，这类目的再次潜心于尝试规范地恢复现代法律的平等原则。 在这里，依靠宪政秩序，两种可能性通常对受影响的那些人有用：仰赖该例证的事实，他们能够根据侵犯他们的尊严和限制他们的自由两方面，定义文化羞辱的

不利影响。[71]

一旦这类承认诉求不再采取保护群体特性贬低的单一消极形式，而是转向寻求对一个人自身目标和价值观的尊重，法律平等原则的规范框架就被最终超越。因为现在我们面对那种观念：文化共同体的制度性实践、生活方式和价值取向，应得到不可能源自于平等对待原则的一种特殊形式的正确评价。人们的文化应当享受社会尊重，并不因为它不应当处于相对于多数文化的劣势地位，而是因为它在本质上代表那个社会应当承认的一种善行。当然，这里也再次存在两个可能的替代选择，它们的差异源自于那些不同标准，依据这些标准，构成对社会尊重的诉求。一方面，强调并要求涉及那种规范观念的人们自己的文化价值，在原则上将会是可能的，藉此，对个人和群体的尊重通常是以自由资本主义社会的、也就是功绩的原则来衡量。然而，对于该文化共同体，这一原则的推论将会是，它必须将它自己的实践和生活方式呈现为代表着对社会再生产的一种基本贡献，并在这一意义上提供着一种不可或缺的“成就”。将那种可能性搁置在一旁：这个被迫的表述已经包括与那种群体要求相抵触的一个不合理的要求，尊敬的这一种形式将预先假定把该成就原则扩展到超越它在一定程度上保留的、几乎无法被证明的“物质的”实质上。对于文化的少数，采用给他们的诉求打基础的替代方式，因此似乎更有前途：他们的文化价值会被要求与一种公认的承认原则无关，而且独立于所有先前已制度化的价值参照，并且是在这种“绝对的”意义上。然而，这在当代辩论中可能意味着什么，完全是不清楚的。

由于少数族群的公共文化因为它自身的缘故受到社会尊重的诉求，平等原则和成就原则的规范视野被决定性地超越了。因为它既不再是一件以最大可能的价值中立去保证的、所有主体理解他们生活目标的平等机会的事情，也不是尽可能公正地将对社会的特殊贡献尊重为“成就”的事情，而是将一种少数族群的文化尊崇为在它自身有社会价值的某种东西，尊崇为一种社会的值得获取的善行的极其广泛的目标。如

果承认文化差异的理念与这种激进的要求相连接，那么，即使在所有起辩护作用的问题之前，什么政治措施将在这些特殊的场合与它配套，是不清楚的。这里可能替代选择的范围可以从授予公众荣誉的实践内容，延伸到文化成就的教育传输，延伸到一个政治共同体的公共日历中重要的例行假日的考虑。超过这一点，不应排除，一个社会能将它关于这一类型安排的制度想象增大到它能够说明它自己的实践和惯例的有限的价值本质的那种程度。但是在这一背景下的中心问题肯定不是制度落实的适当形式，而是要求本身的规范特点。在承认一种文化为某种有价值的事物中必需的那类社会尊重，并不是一种可能被呼吁或要求的公众回应，因为依照价值检验的标准它可能只是自发地和自动地发生的。[72]与通过制度化的功绩原则规范地需要的那种尊重相对比，不存在规范地要求积极评估那种生活的文化方式的任何可能性。充其量，我们在这里只能谈及注意到对其他文化的特殊特质的预备安排，所以它们的价值可以被检测。

这个最后的境况解释了这一点，我们无法有意义地谈及对一个人的文化的社会尊重“诉求”。无疑，文化的少数族群能够培育希望，尤其是怀有被多数族群对反映在发展一种独特语言和价值取向的事实中的成就特别评估的期望。但是不可能存在对这种尊重的任何合法诉求，因为它只可能是逃脱我们控制的判断过程的结果，正如同情或友爱所体现的。然而，在这种间接的、通过多数的善意关注和考虑的第二层次诉求的背景下述说，也许有完美的意义，结果能够率先启动不同文化间交往的进程。在这里，我们甚至可以按照他们价值的“完全预期”（“anticipation of completeness”，伽达默尔）所评判的、在一种归功于文化少数族群的权利的弱意义上述说。但是最终，这一述说方式说明，没有任何东西超出一个自由民主社会肯定具备的程序性优点，把它的少数族群视为它说明它自己文化的同等社会尊重的资格候选人。关于“文化的”尊重的这一资格候选人身份是否已经依赖于新的第四个承认原则——它正逐渐开始连接那些先前已制度化的原则——是一个非常

困难的问题。如果是这样，那么现在的文化冲突可能产生一个规范原则，其道德结果并不补充传统提供的宽容，但是鼓动超越它。因为这样一个第四项承认原则将意味着，我们也必须彼此承认为文化共同体的成员，其生活方式应当得到对评价它们的价值是必要的那种善意关注的衡量。

然而，这些思索性的反思不应当隐藏我们对承认文化差异的那种理念的系统检测的基本否定的结果：现在依靠这种带有修辞性色彩的规则所形成的那种压倒性多数的诉求，并没有真正超越主流承认秩序的规范视野。被牵涉的群体也许事实上具有对他们自己的目的的更激进得多的自我理解，但是更冷静地看，它们的规范内容通常可被理解为平等原则的创新运用。目前在自由民主国家中正围绕“身份政治的”问题被传导的冲突的道德逻辑，本质上取决于法律平等的承认原则。无论这些诉求是否涉及防卫文化的威胁性侵蚀、排除对群体特性的歧视、支持特殊生活方式的维护，它们的公共辩护不知为何必定总是引发依赖于平等原则的、常常被另外的假想支撑的道德争论。[73]当然，这尚未回答，哪些文化少数族群能够通过支持这些争论，合法地提出这些诉求的真正具有挑战性的规范问题。但是，一个仅在经验层面上被需要的、对多样性差别的澄清，在这里并不是必需的，因为我们现在只关心将这些“身份政治”要求定位在当代社会的规范视野之内。[74]当它到达这些文化冲突的前沿时，作为被南茜·弗雷泽所使用的“文化的”承认的概念，导致混淆而非澄清。因为它不可能承认，多数的身份政治诉求只能被有意义地领会为一种扩展了的为法律承认而斗争的表达。

2. 作为正义的承认理论概念的各种观点

在对南茜·弗雷泽的回答中，我已经用一种纯粹描述性的语言表明，适当接近社会冲突的道德内容，是唯一可能使用的一种充分差别化的承认概念。利用了许多最新研究并走向这个目标的第一步表明，社会不公正的体验总是与所采取的合法承认阻碍相一致的。在这个意义

上，经济劣势和文化贬低之间的区别在现象学上是第二位的，并且宁愿用来自主体经历的社会蔑视和羞辱的观点表示差异。为了能够使这些直觉知识对社会理论富有成效，在第二步，我尝试把自由主义的资本主义社会秩序的兴起描述为三个承认领域的差别化。因此，在当代社会中，我们可以期待各种不同类型的有道德实质的斗争和冲突，它们的差异和无论所争论的是爱、法律平等还是功绩原则的承认原则的“公正的”运用，都是相对应的。当然，这一思考的直接结果是，“分配的冲突”和“为承认的斗争”的对立并不是非常有裨益的，因为它造成经济再分配的诉求可以不依赖于任何社会蔑视经验被理解的印象。相反地，将分配冲突解释为一种为承认而斗争的特定类型，争论对个体或群体的社会贡献的适当评估，在我看来更貌似合理。但是在抽取这一结论中，我还没有提供一个将具备所有类型的规范特征的独立观点。然而，我的意图是纯粹描述性的，我的回应已局限在解释资本主义宪政国家的规范的基础结构，从而描绘为承认而斗争的广泛轮廓。

现在，南茜·弗雷泽证明她在“分配”和“文化承认”之间的区分不仅根据社会理论，而且也运用规范思考。她这里的中心观点是，惟有经济和文化的正义的结合才能保证“参与平等”，这将被理解为自由主义社会的最高道德原则；而她然后将这样一种正义概念的发展与对承认理论的一个批判连接起来，她走向过分紧密地依赖个人自我实现的伦理观念。我的方式到现在为止，对这个由争论中的这一规范转折所打开的复杂问题，似乎没有现成答案。真的，差异性的承认理论的整体方案当然是基于一个可靠的道德直觉，但是它同样仍然是完全非连接的。为了更好地概括，我现在想要系统地安排这些问题的议程，以便依次对每一问题进行思考。

一旦我们不再讨论现在的社会斗争将怎样在理论上进行分析的问题，而是替代转向对它们的道德评估问题，向那种规范的转化就变成必要的。当然很明显，我们不可能同样为每一种政治反叛担保——我们不可能将每一种承认诉求都认为是道德上合法的和可接受的。反之，

我们通常只是积极地判断这些斗争的目的，当它们在社会发展方向中表明我们可以理解成近似于我们关于一个好的和公正的社会的那些理念的时候。[75]当然，原则上，反过来不得不利用社会效率或稳定性目标的其他标准，在这里可能也起一种决定性的作用；但是这些，也只是反映在一个较高水平上做出的，关于社会秩序的规范意义和目的的价值决定。在这一范围，社会冲突形势的每个评估都仰赖于说明该规范原则，社会道德或者政治伦理以此被定位，并且它们由此在该层面之下被指导。如果我们想要在规范层面上澄清我们的差异，应从这一初步的思考中产生出南茜·弗雷泽和我对完成它必须取得一致意见的那些特殊任务。首先，我们需要清楚地说明那个原则，我们求助于它组成一个公正的好社会理念的规范核心。在这里，该辩论将会导致该问题，参与平等的原则如何涉及从道德观点被包含在“承认”概念中的那种规范理念(1)。一旦我们澄清这些差异，下一个问题将是我们如何思考我们关于一个可以证明的、公正的好社会秩序的不同概念。在这一背景下，被南茜·弗雷泽主题化的问题将会变得尖锐：这样一种证明是否依赖于这个关于好生活的伦理理念，或它是否能够在没有任何这类定位的情况下形成(2)。最后，由于这个最后的问题暴露出该问题：每个不同地制定的指导原则是如何被运用于社会现实，因而它能在社会冲突的道德评判中被呼唤。我的疑惑是，我们立场之间差异的总范围将仅仅在这一点上完全搞清楚(3)。自然地，由于这三个问题领域的、有充分差异的关注，将需要更多的在我这里可利用的空间。因为这一原因，我必须把我自己限制在对辩论的主要观点的简短评论上，怀着我们至少会对解决困难问题取得一致意见的希望。

(1) 如前所述，在我的回应的不同部分中，我已经在纯粹描述的意义上使用了承认的规范理念。我的基本关切将是为该主题辩护：处于社会中的规范期望的主体，被各种各样无显著特点的他者定向到对他们能力的社会承认。这一道德社会学发现的含义，能在两个方向上进一步得到发展：第一个涉及主题的道德社会化；第二个涉及社会的道德整

合。 就被关注的主体理论来说，我们有充分的理由假定，个人身份的形成一般通过全社会标准化的承认，反应内在化的各个阶段而产生：凭借逐渐被确定的特定能力和需要，个人学会把他们自己看作共同体的完整的和特殊的成员；其特定能力和需要通过他们无显著特点的相互作用伙伴的支持反应模式，将他们构成为个人(personalities)。[76] 在这一范围，每个人类主体本质上依赖由相互承认的规范的原则支配的社会相互作用多种形式的背景；而这些承认关系的消失，导致蔑视和羞辱的经历，可能对个体的身份的形成造成破坏性后果。 但是承认和社会化这一紧密的相互结合，在对立趋势中产生了一种适当的社会概念，允许我们通过承认的稳定形式，把社会整合视为一个包容过程。 从它们的成员的观点看，各种社会只描述合法的秩序结构，在那个意义上，它们能够保证在不同层面上相互承认的可靠关系。 在这一范围，社会的规范整合仅仅通过承认原则的制度化而出现，以一种易于了解的方式支配相互承认的形式，由此，其成员被纳入社会生活的背景之中。[77]

如果我们允许我们被这些社会理论前提所引导，它们在我看来具有该结果：政治伦理和社会道德必须被精心拼接到那种社会上受保障的承认关系的性质上。 一个社会的正义和福祉与它确保相互承认条件的能力是成比例的，在这一能力下，个人身份的形成，因而个人的自我实现，能够充分地持续下去。 当然，我们不应当把这一规范转折看作一个简单推论：来自社会存在的一种理想形式的客观功能需要。 更正确的，社会整合的要求只能被理解为涉及一种政治伦理学的规范原则，因为，在这个意义上这些要求反映了社会地整合的主体期望。 但是如果这项假定是有效的——而我确信大量不言而喻的证据，有些我在第一节中已提及——那么对我来说，这样一个转型得以证明：在我们想要以此定位我们的政治伦理的那些基本原则的选择中，我们不仅依赖经验上的既定兴趣，而且情愿依赖我们可理解为社会整合要求的主体表述的那些相对稳定的期望。 这里提及人类种族的“准超验兴趣(quasi-transcendental interests)”也许不完全是错误的；[78] 而在这一点上谈论

旨在拆除社会不均和排斥的“解放的”兴趣，甚至可能得到证明。

现在，同样已经变得很清楚，社会承认的这些期望的内容可以随着社会结构的改造而改变：惟有它们的形式表现人类学的一个常数，而它们将其特定方向和定位归结于社会整合的那种已确立的类型。这里不是为更广泛的论题辩护的场所，社会的规范结构的变化就其部分而言，也可以被追溯到为承认斗争的那种动力。总而言之，我的理念是，关于社会发展，我们应当至少可以在这一意义上谈论道德进步：社会的承认诉求始终具有一种有效性过剩，并因此最后导致社会整合的质量的提高。但是对于我回应南茜·弗雷泽的那些目的，唯一必需在这里声明的是，对社会承认的根本兴趣始终是由那些规范原则实质地形成的，这些原则是由既定的社会形式中相互承认的基本结构决定的。从这得出该结论：目前我们应当通过三个承认原则，确定政治伦理规范和社会道德的方位，它们在我们的社会中支配可能存在于社会成员之中的承认的合法期望。因此，正是爱、平等和功绩三项原则共同决定，现在什么应该被社会正义的理念所理解。但是在我展开正义的这一多元概念的主要特征之前，我必须澄清它与弗雷泽概述的这一概念的关系。

初看上去，弗雷泽似乎是赞成一个社会正义的概念，它具备多种多样的原则和方面的多元主义特征。因为她在规范层面上的中心理念的确是：惟有消灭经济不平等和文化羞辱，才能对建立一个公正的社会作出贡献。然而，用第二点看待它，立即变得很清楚，它大概实在不是这些原则的多元主义，反倒恰恰是运用同一个基本原则的两个不同的领域：经济再分配和文化承认都是将它们的规范证明归结于该事实的方法，两者都声称作为实现“参与平等”的单一目标的方式。这一目标是弗雷泽方法中的最高原则，而两种类型的不公正确定，是它应用于我们社会的制度条件的唯一结果。一旦我们已经澄清了相关结构的区别，出现的第一个问题是，如何使两种方法的规范性直觉联系起来：一方面，这里似乎存在那种观念，主体被赋予参与社会生活的均等机会的权利；另一方面，存在那种观念，主体仿佛应当受到对于成功的身份形

成所必需数量的社会承认。 在一个方面，这两种直觉非常相似，因为承认概念的确将身份形成的可能性和参与社会相互作用的假设连接起来，因此对参与赋予极大的重要性：只有通过承认他或她对社会环境的反应，已经学会“不羞愧地当众出现”[79]的主体，能够发展他或她自身的从强制中释放的个性潜能，并因此建立个人身份。 但是这种一致——事实上只起源于“社会参与”概念的模糊性——绝不可能隐藏更深的差异。 即使在公共生活中，非强制的参与理念，在两种直觉中起着显著的作用，对于弗雷泽，这一理念首先适合于解释它现在所想要谈论的社会正义，而对于我，它适合于解释这一事实：成功的身份形成有社会的、“公共的”一面。

也许最好是首先间接地澄清这一差异。 这正是弗雷泽和我产生于该理念的那种情况，在现代社会的条件下，每一种正义概念从起点就必定有一种平等主义的特性，在那个意义上，社会的所有成员彼此认为有平等的权利，并且每个成员因此被给予平等的自主权。 但是在我们的方法之间的差异本质上在于该事实：弗雷泽从个人自主权的这一出发点立即移动到社会参与的理念，而我则从个人自主权首先移动到最原初的可能的身份形成的目标，以便然后将相互承认的原则引进作为那一目标的必要的预设前提。 在这个意义上，两个规范概念都建立对该问题的不同回答的基础上：当我们说到全体公民的平等时，我们应该涉及什么。 根据一种特殊实在的伦理规范的表达，南茜·弗雷泽运用关于参与的好处，解释了平等的“为什么(why)”和“为了什么(what for)”，然而我将这一“为了什么”理解为个人身份形成的那种善行，我把它的实现看作对相互承认关系的依赖。 现在，作为关于平等目标的这些差异的结果；第二步将出现包括检验那些在我们关于平等的来源或资源的差异的方法之间展开的差异。 在这里，它将需要被说明，为什么在与弗雷泽的区别中我认为来自社会正义的多元概念是正确的。 但是在我可以转向这一问题之前，我必须首先强调，我们怎样才能逐项证明我们不同的出发点问题。 这是南茜·弗雷泽对此提出的激烈异议的要点，

她反对尝试将社会正义的理念与好生活的概念相连接。

（2）在至今已经说过的东西中，我已经间接地提出了我如何构想该理念的规范证明，承认的社会关系的特性应当是社会正义概念的参照点。因此，对于现代社会，我从该前提出发：社会平等的目的将赋予所有社会成员个人身份形成的权利。就我而言，这一明确表述等于说，能够使个人的自我实现构成我们的社会中所有主体平等对待的真正目标。现在，问题是如何从这样一个（自由主义的）的出发点，抵达规范的结论：承认的社会关系的特性应该代表政治伦理规范和社会道德的中心领域。这里，我们抵达了我在上面概述的理念，我们应当把我们关于个人身份形成的社会前提的认识，归纳为一个具有平等主义伦理生活（*Sittlichkeit*）理论特色的概念。在这一概念中，我们表述那些条件：以我们的认识看，给每一个体平等的机会去实现他或她的个性，是不可或缺的。罗尔斯早期在他的“基本善”列表中，约瑟夫·拉斯（Joseph Raz）在他对人类福利前提的说明中，黑格尔的《法哲学》在他“自由意志”的存在条件的交往理论结论中，提出这种（伦理的）类型的种种假设。[80]所有三位作者都将他们的社会正义概念的证明与一种伦理理论相结合，该理论定义那些肯定有利于个人主体实现他们自治的被社会影响的前提条件。而且，基于与伦理前提的这一连接，这些方法现在被指派给“目的论的自由主义”传统。我在这样一个概念中看到的优点是，它试图清楚地说明和证明，在极大程度上只是羞羞答答地形成各种自由主义的程序版本的隐蔽基础：那些目的的规范理念出于它们对建立和实现社会正义的兴趣，描述一项我们认为在伦理上有充分根据的政治任务。

现在，在我看来，南茜·弗雷泽在这两个选项的范围中采取一个不明确的中间位置。一方面，她似乎想要将社会平等的理念连接到她以“参与”的观念提到的一个目标；在这里，实现平等符合能使所有社会成员无劣势地参与社会生活的目标。但是另一方面，弗雷泽不想要这一目标被理解为好生活概念的结果，而只是理解为个人自治理念的社会

含义的一种解释。 因此，她便能在抨击承认理论的伦理超载时，不迫使她自己去要求伦理因素。 在这一策略中不清楚的不仅仅是它是否是程序主义的，在这一意义上，依靠这些自治主体将以公平的方式协调他们的个人自由的方式，“参与”的理念正好被视为该公共程序的标志。可是，这样一个哈贝马斯概念，似乎更需要一个比弗雷泽的参与理念思考更弱、更正式的公共生活概念，它明显包括公共领域中人们表现的所有维度。 哈贝马斯以他的“大众主权”概念思考的民主意志形成，较少包含能适合弗雷泽的规范直觉的东西。[81]但是如果社会参与的理念将比由民主意志形成的程序概念所容纳的最少数更加包容，那么，不可能避免将如何充斥着不求助于伦理考虑的参与理念的问题。 因为我们只知道公共生活的哪些方面对于实现来自个人福利概念的、然而支离破碎地发展了的个人自治是重要的。

因为南茜·弗雷泽没看到这一内在重叠，有关她的参与平等理念存在某些固有的专断的东西。 我们并不精确地知道，为什么在公共生活中平等参与的权利仅仅预示着排除经济不平等和文化羞耻，而不同样是排除关于个人成就和通过社会化获得自我力量的自尊。 并且，在同样的层面上，为什么经济和文化、而不是社会化或法律的领域，表现为社会相互关系中参与的可能的障碍，也是不确定的。 所有这些问题迫使他们自己注意，因为弗雷泽引进她的“参与概念”没有考虑必须履行思考个人自治的社会前提的功能。 唯有一个连结自治的实现和社会相互作用的仔细分析，才有可能预防她的中心规范概念的这一从属的说明。我们只需要回想约翰·罗尔斯竭力实现的道德心理学力量，当时他在《正义论》中引介“自尊”的基本好处，在完满的程度上说明规范理论正好仰赖的身份类型——和个性——弗雷泽质疑其正确性的公认的固定理论形式。[82]从一种个人自治的平等主义理念开始的正义理论，一旦将被发展出同样包含实质的原则，我们就依赖理论上的各种过渡性观点，以此，规定了的目标和有条件的关系二者皆能被系统地证明。 而如果对应的解决方案仅仅等同于社会参与的理念，那么，在社会相互关系中涉

及有助于和有益于个人自治的参与形式和范围的一般假定就是必要的。

然而，与早期的罗尔斯相比，我深信，汇编这么多理论观点无法将我们的普遍化知识替换成一个始终是好生活的预设概念。当我们根据我们掌握的所有的知识正确地设计这样一个理论时，我们可能在任何时候都不希望看到它由于经验的发现或理论上的假设而衰竭。从这个意义上，甚至承认理论——就它目前被理解为一种社会正义的目的论概念而言——只有一个被假想概括的好生活的轮廓的地位：为了要发展最原初的可能的身份，由集中的知识储备获知这样一个轮廓，确定主体现在需要的相互承认形式。

（3）已经略述了对关于正义问题的承认理论规范地位的这些反思，这个并非琐屑的任务仍然持续对社会正义的指导原则进行定义。而相应的原则如何能运用于判断社会斗争的问题，至少还需要一个粗略概述的答案。与南茜·弗雷泽相比，她将其经济平等和避免社会贬低的原则理解为实现参与平等的工具性方式，我则从三项同等重要的社会正义原则的多元性着手。这种三重划分产生于这一考虑，在现代社会中主体为了他们的身份形成，依赖于已经建立在爱、平等法律对待和社会尊重的特定领域原则中的三种社会承认形式。在着手将其应用于目前冲突特定情形的问题之前，我想首先证明这样一个三极的正义理论的理念是正当的。

到现在为止，我只是扼要说明了我对该观点的反思：已经很清楚为什么一种社会道德需要涉及社会承认关系的特性。我了解那种决定性的观点，因为在对论题的充分证明中，这个观点对于个人主体来说，实现个人自主的可能性，依赖于能够通过社会承认的经历发展一种原初的自我关系。至于所需要的承认条件的结构继续随着历史过程而改变，与社会道德的轮廓中这一伦理假定的连接，现在为一种世俗成分让出空间。主体能视什么为他们个性的那些维度，他们就此能够在任何既定的时间、依靠他们包容进社会内部的规范模式，并因此依靠那些承认领域的区别，合法地期待社会承认。因此，相对应的社会道德也可以被

理解为，支配该方式的主体在既定的社会中彼此承认的那些原则的规范的连接方式。[83]这个最初唯一肯定的和也许甚至保守的任务包括该理念：目前，一个正义的理论必须包含三项同等重要的原则，它们可以被共同理解为承认的原则。 为了可以现实地使用他们的自主，依照不同的社会关系类型，个人主体以一种确定的方式被赋予权利，在他们的匮乏、他们的法律平等和他们的社会贡献中受到承认。 如这个明确表述所指出的，我们所称为“公正”的内容，在这里的每一例子中，都由在主体之中的不同类型的社会关系来衡量：如果所包括的是一个由对爱的要求形成的关系，那么匮乏原则具有优先权；在由法律形成的关系中，平等原则得到优先权；而在合作的关系中，功绩原则占有优先权。 的确，与大卫 · 米勒(David Miller)相比，他想从正义的三项原则(需要、平等、赏惩)的一种可比较的多元主义着手，[84]我提议的三部分划分，既不是产生于对正义研究的经验结果的纯粹同意，也不是产生于社会关系模式之间的社会实体论的区别，而是产生于对个人身份形成的历史条件的反思。 因为我们生活在一种社会秩序中，其中个人把一种原初身份的可能性归诸于情感关怀、法律平等和社会尊重，在我看来，以个人自主的名义，使这三项相应的承认原则成为社会正义概念的规范核心，是适当的。 一种进一步有别于米勒方法的区别涉及该事实：他想把他的三项原则单独理解为分配原则，调节如何将在每个领域中被分配的、社会地估价的利益，因而我试图首先把三项原则领会为与特有的态度和道德的考虑相连的各种承认形式。 而我也将仅仅在间接的意义上谈及分配原则，在那里道德尊敬的这些类型对于特殊利益的分配有重要地位。

然而尽管所有这些不同，在两种方法之间基本的共通性不应被忽略。 不求助于目的论的或伦理的假设，米勒同样出于那种信念：社会正义的现代理念应该被划分为三个方面，每一方面命名一种尊重，个人在其中将被平等对待。 因此，他用我已经谈到的爱、法律平等和社会尊重三项承认原则的差别的同样方式，在需要、平等和赏罚的原则之间

进行辨别。在两种情况中，术语“平等”同时出现在两个地方，不应当大惊小怪，因为这简略提及正义概念的两个层面之间的区别。在更高的层面上，它依照社会关系的类型坚持认为，所有的主体应该得到对他们的需要、他们的法律平等和他们的成就的平等承认。并且，在从属的层面上，它因而认为法律自治的原则意味着平等对待的理念，并因此在严格的意义上具有一种平等主义的特性。[85]这样，以更高层面的平等的名义自相矛盾地阐述它，有可能依照思考下面的那个领域，要求既运用平等原则，又运用其他两项并非严格的平等主义的承认原则。

但是决定性的问题涉及该难题：超出起码的肯定，这样一种正义的承认理论概念怎么能够担负一种批判的和真正进步的角色。作为弗雷泽和我自己之间首要的争论是在这一范围内，在一个适当的理论的帮助下，某些规范的东西能被谈及有关目前社会冲突应该采取的发展方向。到目前为止，在它试图维持现代性中正义原则的不可简化的多元性认识的意义上，我只是谈到我已经概略说明的正义理念可以起到的肯定作用。如我已试图解释的，设想对所有主体的个人完整性的主体间条件都将受到同等保护，这里存在着三个必须被确认为正义的清晰标准的、独立的、领域特定的承认理论。的确，这种区分的能力——遵照迈克尔·瓦尔泽(Michael Walzer)，也许可被称为一种正义内在的“分离的艺术”[86]——当它走向社会冲突的道德评估时，尚未致力于这样一种正义概念必须承担的批判作用。在这第二种情况中，它不再可能只是大概说清楚已经存在的、社会地定位于它们全部的多元性中的正义原则；然而，处于危险中的是脱离了正义的多元概念的发展规范标准的那个中心的、更困难得多的任务，依靠这一任务，当代的种种发展可以根据未来的可能性受到批判。如果我们不想要被吸引在那种只是暂时有影响的社会运动目标的基础上产生的短视的表象论(presentism)中，[87]我们总体上不可能避免发展与社会的道德进步有关的这种标准。对于当代社会冲突需要的评估，如梅弗·库克(Maeve Cooke)最近已经非常清楚地说明的，对关于转变的种种特殊要求的规范潜能的评判，不仅承诺短

期的进步，而且还让我们期待在社会整合的道德层面上的持续提高。[88] 在这个意义上，那种目前为止仅仅粗略描述的正义理论，必须被包含在进步概念的包容性框架之内，它能够决定社会道德建构中的定向发展。只有在这一基础上，它才能用超出仅仅是对正当性证明的相对主义诉求说明，在什么意义上，确定的社会诉求能被视作规范证明。[89]

现在，这最后的几页甚至无法提出这样一个进步概念的最低限度的轮廓。 的确，在我的各处答复中，我已经提供了关于承认的社会关系的定向发展概念的必要性，和与此同时的可能性的种种分散的说明；但是在这里，我不可能提交任何多于一个简短概要的东西，这种东西本质上具有能够提出正义的承认理论概念的功能，可以构成关于现代社会冲突的被规范证明的判断。

在我关于自由资本主义社会的承认关系的概述中，我已不得不构成了许多关于社会发展的道德方向的含蓄假定。 因为只有在新秩序包括道德优先的社会整合形式的假定之上，它的内在原则才可能被视为概括政治伦理的合法的、已证明的出发点。 如同所有从现代社会秩序的合法性入手的、内在地定位的社会理论家——黑格尔、马克思或涂尔干(Durkheim)——我必须首先通过呈现其规范性构成是过去定向发展的结果，来假定现代性的道德优先性。 这给了我允许我把三个截然不同的承认领域的差别描述成道德进步的标准，虽然只是附带提及。 随着这三个单独领域的发展，我说过，这些机会促进新类型社会的所有成员实现更高程度的个性，因为他们可以沿着承认的不同模型体验他们自己个性的更多方面。 如果这些背景信念现在回顾性地得以理解，它们产生出两个能够共同证明论及在承认关系中进步的标准。 一方面，我们在这里看到个性化的一种进步，也就是，合法地连接人的个性各个部分的种种机会的增加；另一方面，我们看到社会包容的一种进步，也就是，把主体纳入全体社会成员圈子的扩展。 显而易见，这两个标准是如何以它们概括社会承认中两种增长的可能性的方式，内在地连接到承认理论最初的社会理论前提上。 如果社会整合由建立承认关系发生，

由此，各主体以他们个性的不同方面被确认，并因此成为社会成员，那么这一社会整合的道德特性就能通过两个方面的增长而改善，即个性的“被承认”部分和对个人的包容——简言之，通过个人化或包容。从这里，把现代的、自由资本主义的社会秩序的突破性发展理解为道德进步，当时似乎得以证明，因为爱、法律平等和成就原则的三个承认领域的差别，支持了在个人化和社会包容方面兴起的社会可能性的增长。这种性质上的进步，首先是那一根本事实：随着法律承认与社会尊重脱离，该理念在最基本的层面上走到了前沿，从现在开始，所有主体必须通过承认关系的参与，拥有个人自我实现的相同机会。

因而就简要地确立了：为什么现代的基础结构、自由主义的资本主义社会能够被视为对于政治伦理的合法起点，然后产生了道德进步如何能在这些社会里得以评价的问题。很清楚，这一问题的解决办法只能建立在正义的三极模型结构之内，该模式由于三种承认领域的差别发展为一种规范现实。因为此后所被命名的“公正”，将按照那个领域、通过对需要、法律平等和功绩原则回应的那种理念被衡量，新的社会秩序内部道德进步的那些参数也只能参照所有三项原则被定义。可以解释这可能意味着什么，在第一步，求助于“有效性过剩”的理念，我已经在引介三种承认领域时指出过。然后在第二步，我才可能说明，正义的承认理论概念的批判任务，不必限制在对这一特定领域的有效性过剩的倡导性要求上，而且还可能包括检验这些领域之间划分的各种线索。无论如何，在这里我也将不得不满足于简短的解释。

如我所说，沿着个人化和社会包容两个维度，进步在社会承认的种种条件中产生：个性的任一新部分都是对相互承认开放的，所以被社会确认的个性程度上升；或更多的人被纳入现存的承认关系之中，所以相互承认的主体圈子增大。然而并不清楚，是否这一（双重）进步的标准能够在由现代资本主义社会导致的新的三极承认秩序中获得任何运用。因为三极承认领域的每一领域，都是通过它们自己提供的关于什么算作“公正”或“不公正”的内在标准的规范原则所区分的。在我看来，走

向这里的唯一方式是上面概略说明的那一理念，每一承认原则具有一个特殊的有效性过剩，它的规范意义通过在它的运用和解释上的持续斗争被表达。 在每个领域内，在运行中始终可能提出一般和特殊的道德辩证法：导致一个特殊观点(需求、生活状况、贡献)的那些诉求，仍没有通过诉诸一般的承认原则(爱、法律、成就)奠立适当的考虑。 为了要胜任批判的任务，这里概述的正义理论，能够凭借它们的社会解释的真实性，发挥那些承认原则的剩余有效性。 因为凭借支配性的解释实践，有着特殊的、迄今被忽视的事实被说明，其道德考虑将需要承认领域的一种扩展。 的确，这样一种批评才能达到一个观点，通过将以前概述的进步的一般标准转译成每个领域的语义的承认，使之能够将有根据的诉求与无根据的诉求相区别。 所能视为理性的和合法的要求，是从理解将之实现为个性或包容的收获的那些因果关系的可能性中出现的。

即使这一明确表述起先看来也许是对黑格尔历史哲学的回忆，事实上它仅仅意味着为那些理论状况命名，在这些状况下，正义的承认理论概念现在可以发挥批判的作用。 如果我们优先为关于首先能构成这些合法性要求的那些正义原则命名，我们才能鉴别道德上已被证明的种种诉求，这对于这样一个任务似乎是必要的。 在我的模式中，这符合该理念：我们面对我们社会中三项基础的承认原则，每一原则与一种特殊规范的有效性过剩一致，这种有效性过剩允许求诉于尚未得到考虑的那些事务的种种差异和状态。 但是现在为了从为承认的社会斗争中的代表性上尚待证实的那些公众中挑选出道德上已被证明的特殊性，首先有必要应用一个进步的，然而是含蓄的标准。 对承认的社会关系扩展有潜在贡献的最合适的诉求，可能被视为在规范上是有根据的，因为它们指向在社会整合的道德层面中提高的方向。 我在上面已概述的个人化和包容这两种度量方法，代表依靠它们能够实现这一衡量的标准。

现在，将肯定必须去做得更多的是，说明进步的标准如何可能被应用于承认的三个领域内。 对该标准有意论及在该平等原则应用中的进

步，似乎只是在现代法律领域略微清楚些，[90]而没有任何可比物能够向爱和成就的领域提出诉求。因为在许多规范的背景中，首先否定地重构肯定的标准，并因此采取排除我们起点障碍的理念，也许是有帮助的。[91]在爱的领域的道德进步因而可能意味着一步步排除那些在结构上阻碍适应他者的需求的陈腐角色、陈词滥调和文化归属；而在社会尊重的承认领域中，标准可能意味着从根本上认真检讨那些文化解释，在以往的工业资本主义中，文化确保了唯一一个行动的小圈子被辨识为“有利可图的职业”的解释。[92]然而，这样一个分门别类的进步模型面临我想要在结论中陈述的更多困难，因为它阐明我们任务的充分复杂性。

在解释事实方面，与社会福利国家的建构一致，平等法律对待的原则使它的方式成为基于成就的尊重的领域，在现代社会秩序中道德进步如何凭借引发承认的个别领域之间的新边界同样能够实现的问题，已经出现了。因为可能毫无疑问，正是为了被贫困持续威胁的那些阶级脱离来自成就原则的部分社会身份，并取代使平等法律对待的原则成为法律承认的规则。当一个新原则部分转向持续地改善特殊团体或阶级的成员个人身份形成的社会条件时，我们因此能够在这些分界线转换的情况下谈及道德进步。而它对于法律化过程首先似乎是——扩展平等法律对待的原则——具有矫正性地介入其他承认领域中的内在潜能，确保对身份的那些最低前提的保护。这表明形成了从法律的领域朝着另外两个承认领域的方向的每一个边界转换的那种基础的道德逻辑。因为现代法律的规范原则，被理解为自治的个人中互相尊重的原则，具有一种固有的无条件的特点，受影响的那些人能够在他们看到个人自治的条件在其他领域不再受保护的时刻呼唤它。这些“从底部”被触发的法律过程的案例，不仅包括为实现社会权利的斗争，而且包括今天发生在婚姻和家庭内平等对待的法律保护上的复杂辩论。这里的中心观点是，由于男人在私人领域的结构性控制，妇女自我决定的前提条件惟有在她们采取契约保护权利的形式、并因此形成一种法律承认的规则时才能受到保护。[93]

这些考虑肯定导致该结论，正义的承认理论概念能够担负起批判的任务，不仅在有争议的地方是对承认的各个领域中道德进步的捍卫。然而，我们必须始终反思性地检测在不同承认原则的领域之间已经建立的那些界限，既然我们决不能排除道德领域之间现存的劳动分工削弱了个人身份形成的机会的怀疑。而且很平常，这种质询将会导致该结论：个人权利的扩展是必需的，因为对于尊重和自主的各种条件在“爱”和“成就”的规范原则下得不到充分的保证。无论如何，这样一种正义概念的批判精神可能与它自身的保护功能相冲突，因为仍然会始终存在着维持各种领域分离、维持对于尽管是变化中的界线的所有道德合法性的需要。因为，如我们已经看到的，在现代社会中，个人自我实现的条件惟有得到社会的保障，在那个时候，主体才可能体验不仅是他们的个人自主的、而且是他们的特定需要和特殊能力的主体间承认。

注 释：

* 我要感谢亚历山德罗 · 费瓦雷（Alessandro Ferrara）、瑞尼尔 · 福斯特（Rainer Forst）、马丁 · 法兰克（Martin Frank）、克利斯托弗 · 曼柯（Christoph Menke）、比特 · 罗斯勒尔（Beate Rossler）和哈特穆特 · 罗莎（Hartmut Rosa）的提议、建议和批评性的评论。

1. 参见，特别是与南茜 · 弗雷泽的“什么是关于批判理论的批判？ 哈贝马斯和性的示例”、“需要之上的斗争：后资本主义政治文化的社会主义—女性主义的批判理论大纲”和“福柯论现代权力：经验的识见与规范的混淆”，见《难以驾驭的实践：当代社会理论中的权力、话语和性》（*Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*），Minneapolis & London 1989；弗雷泽：《正义的中断：对“后社会主义”状况的批判性反思》（*Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialis” Condition*），New York & London，1997。

2. 查尔斯 · 泰勒：“承认的政治”，载 Amy Gutmann 编：《多元文化主义和承认政治》（*Multiculturalism and the Politics of Recognition*，Princeton，1994）。

3. 阿克塞尔 · 霍耐特：《为承认而斗争：社会冲突的道德语法》（*The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*，Joel Anderson 译，Cambridge，MA 1995），和“没有屈耻的社会？ 论阿维赛 · 玛格丽特的‘尊严政治’构想”，载《分裂的社会世界（增刊）》（in *Die zerrissene Welt des Sozialen*，expanded edition，Frankfurt/Main 1999）。

4. 与类似的观点比较，即使有根本不同的目标，参见理查德 · 罗蒂：《实现我们的国家：20 世纪美国的左翼思想》（*Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*，Cambridge，MA 1999），第三章。

5. 见 Karl-Werner Brand，《转向另一种社会：联邦德国的新社会运动》（*Aufbruch in eine andere Gesellschaft: neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik*，Frankfurt/Main 1986）；Joachim Raschke，《社会运动：历史和系统的概要》（*Soziale Bewegungen*，Frankfurt/Main 1988）。

6. 见《在其他事物之间》（*inter alia*）中，Taylor 的“承认政治学”；J. Goldsteun 和 J.

Rayner："现代社会后期的身份政治"，载《理论与社会》(*Theory and Society*)，第23期，1994年，第367—384页；Jean Cohen："战略或身份：新理论范式和当代社会运动"，载《社会研究》(*Social Research*，第52期，1985年)，第663—716页。

7. 见Helmut Dubiel，《理论和政治：对批判理论发展的研究》(*Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*)，Benjamin Gregg译，Cambridge，MA 1985，第一部分。

8. 皮埃尔·布迪厄(Pierre Bourdieu)等：《世界的重量：当代社会的社会苦难》(*The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*，Priscilla Parkhurst Ferguson译，Stanford，1999)。参考论"社会苦难"的专论，载《代达罗斯》(*Daedalus*，总125期，1996年第1期)。

9. 布迪厄：《世界的重量》，第627页。

10. Albert Hirschman："作为民主市场社会的支柱的社会冲突"，载《自我颠覆的一种倾向性》(*A Propensity for Self-Subversion*，Cambridge，MA 1995)。

11. Craig Calhoun："身份和承认的政治"，载《批判社会理论》(*Critical Social Theory*，Oxford & Cambridge，MA 1995)，第215页。

12. 泰勒，"承认政治学"。

13. 卡尔伦，"身份和承认的政治"，第216页。艾赛亚·伯林(Isaiah Berlin)提供的许多文本进一步支持了Calhoun的连续性观点；例如，见"本杰明·迪斯雷利、卡尔·马克思和身份研究"，载《反潮流：思想史论文集》(*Against the Current: Essays in the History of Ideas*)，New York 1980，第252—286页；又见Dieter Senghaas的简短评论："文化战争的现实"，载《利维坦》(*Leviathan*)，1995，第197—212页。

14. 见例如，爱德华.P.汤普森：《共同的习惯：传统的大众文化研究》(*Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*，New York，1993)；Barrington Moore：《不公正：服从和反抗的社会基础》(*Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt*，New York 1978)。

15. Jean Cohen：《阶级与公民社会：马克思批判理论的局限》(*Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory* Amherst，1982)，对马克思主义的阶级理论的历史哲学含义提供了一个令人信服的批判。

16. 在这方面，Jeffrey Alexander的《社会学的理论逻辑：涂尔干》(*Theoretical Logic in Sociology: Durkheim*，London，1982)仍然是第一流的，特别是第二、三章和第六章；David Lockwood的"链条中最弱的联系？对马克思主义行动理论的一些评论"也非常优秀，载《劳动的社会学研究》(*Research in the Sociology of Work*，1981年第1期)，第435页。

17. 对于哈贝马斯有关这一论题的早期版本，见《重建历史唯物主义》(*Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*)第四版收入的论文，Frankfurt/Main，1976；部分译文载《交往与社会的演进》(*Communication and the Evolution of Society*)，Thomas McCarthy译，Boston，1979。修正版后来发表在《事实与规范之间：对法律和民主话语理论的贡献》(*Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*)，William Rehg译，Cambridge，MA，1996。

18. 见乔书亚·科亨，"道德普遍性的形成"，载《哲学与公共事务》(第26卷，1997年第2期)，第91—134页。

19. 形式上，这是巴林顿·莫尔在《不公正》(*Injustice*)中的观点。

20. 汤普森：《共同的习惯》(*Customs in Common*)。

21. Richard Sennett和Jonathan Cobb的《隐蔽的阶级伤害》(*The Hidden Injuries of Class*，Cambridge，MA，1972)在这里是开创性的。

22. Tzvetan Todorov，《共同的生活：一般人类学评论》(*Life in Common: An Essay in General Anthropology*(Katherine，Golsan和Lucy Golsan译，Lincoln，NE，2001)；迈克尔·伊格纳梯耶夫，《陌生人的需要》(*The Needs of Strangers，New York，1985*)；阿维赛·玛格丽特，《正派社会》(*The Decent Society*，Naomi Goldblum译，Cambridge，MA1996)。

23. 见关于这一问题的启发性的观察报告，Christopher F. Zurn："三类女性主义承认斗争的规范诉求"，载《今日哲学》(*Philosophy Today*)第41卷，1997年增刊，第73—78页；Lawrence Blum："承认、价值和平等：对查尔斯·泰勒(192)和南茜·弗雷泽的多

元文化主义阐述的批判”，载《群体》（*Constellations*，第5期，1998年第1期），第51—68页。

24. 关于“自我关系”的概念，参照 Ernst Tugendthat 的《自我意识和自我决定》（*Self-Consciousness and Self-Determination*，Paul Stern 译，Cambridge，MA，1986）。

25. 见 Jonathan Lear，《爱和它在大自然中的地位》（*Love and its Place in Nature*，New York，1990）。

26. 见 Philip Aries，《童年时期数百年：家庭生活的社会史》（*Centuries of Childhood：A Social History of Family Life*，Robert Baldick 译，New York，1962）。

27. 参见 Tilman Allert 的社会学分析，《家庭：生活方式持久性的个案研究》（*Die Familie. Fallstudien zur Unverwüstlichkeit einer Lebensform*），Berlin，1997，特别是第4.1和4.2部分。

28. 参见阿克塞尔·霍耐特：《为承认而斗争》（*The Struggle for Recognition*），第179页。

29. 参见 Heinz Kluth：《社会抗议与社会地位》（*Sozialeprestige and sozialer Status*），Stuttgart，1957，and “工业社会的职位思想与责任伦理”，载《汉堡经济与社会年鉴》（*Hamburger Jahrbuch fur Wirtschafts—und Gasellschafts*），1965年第10期，第11—12页；克劳斯·奥菲（Claus Offe）：《工业和不平等：工作和社会身份中的成就原则》（*Industry and Inequality：The Achievement Principle in Work and Social Status*），James Wickham 译，New York，1977，特别是第2章。

30. 关于荣誉原则的解体，见 Peter Berger、Brigitte Berger 和 Hansfried Kellner：《无家可归的精神：现代化与意识》（*The Homeless Mind：Modernization and Consciousness*），New York，1973，第83—96页；Hans Speier：“荣誉和社会结构”，载《社会结构和战争危险》（*Social Structure and the Risks of War*），New York，1952，第36页。

31. 见 Frank Parkin：《阶级不平等与政治秩序：资本主义和共产主义社会中的社会分层》（*Class Inequality and Political Order：Social Stratification in Capitalist and Communist Societies*），New York 和 Washington，1971，特别是第1章和第3章；Reinhard Kreckel：《社会不平等的政治社会学》（*Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*），Frankfurt/Main 和 New York，1992，尤其是第2章。

32. 理查德·马奇：《支付与尊重：经济学与道德的诠释》，载《社会学》（*Zeitschrift fur Soziologie*），总23卷，1994年第5期，第388—411页。

33. 例如，见 Georg Simmel “大都市与现代生活”，载 Kurt S. Wolff 编：《乔吉·西美尔的社会学》（*The Sociology of Georg Simmel*），New York，1950，和 Margarete Susman and Michael Landmann 编：《桥与门》（*Brucke and Tur*），Stuggart，1957，第227—242页。对于这种匿名的相互关系模型分析的最近的一般方法，见 Uwe Sander：《不受约束的约束》（*Die. Bindung der Unverbindlichkeit*），Frankfurt/Main，1998。

34. 我最近已经尝试了集中在向自由理论中伦理理论的转折基础上《法哲学》的重新现实化。阿克塞尔·霍耐特：《遭遇不确定性：对黑格尔法哲学重新现实化的尝试，斯宾诺莎讲座》（*Suffering from Indeterminacy：An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right，Spinoza Lectures*），Assen，2000。

35. 这里我正在纠正该论题，在我的《为承认而斗争》（*Struggle for Recognition*）中依然主张，爱“不容许有对于规范发展的那种潜能”（第282页）。我现在确信，爱自身具备一种通过（解释的）冲突出现的规范有效性过剩。

36. 参照比如，哈贝马斯：《在事实与规范之间》（*Between Facts and Norms*），尤其是第9章，和“为在民主宪政国家中的承认而斗争”，载《他者的包容：政治理论的研究》（*The Inclusion of the Other：Studies in Political Theory*），Cambridge，MA，1998。

37. Christoph Menke：《道德的悲剧：黑格尔的正义与自由》（*Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*，Frankfurt/Main，1996.）提供了一个对黑格尔的这一张力的令人信服的解释。

38. 见霍耐特的《为承认而斗争》（*The Struggle for Recognition*）第9章和《遭遇不确定性》（*Suffering from Indeterminacy*）。

39. 见阿克塞尔·霍耐特：“正义与情感纽带之间：道德争议焦点中的家庭”，载《正义的他者：实践哲学文集》（*Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsiitze zur praktischen Philosophie*，Frankfurt/Main 2000），第193—215页。

40. 关于“获利的工作”的社会解释，见 Jurgen Kocka 那篇简短但非常博学的文章：“获利的工作只不过是一种文化建构”，载《法兰克福评论》（*Frankfurter Rundschau*），2000 年 5 月 9 日第 24 期。

41. 对于德国的这一“自然主义”（作为“社会分层的自然化”）的最令人信服的分析之一，见 Regine Gildemeister 和 Angelika Wetterer：“性别是怎样被强化的？ 两性的社会建构及其在妇女研究中的具体化”，载《传统的突破，女性主义理论》（*Traditionen Bruche, Entwicklungen feminisiischer Theorie*），Freiburg，1992，第 201—254 页。

42. 见 Kreckel：《社会不平等的政治社会学》（*Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*），第 92 页。

43. 见 Munch：“支付与尊重”，载 Frank Nullmeier：《社会福利国家的政治理论》（*Politische Theorie des Sozialstaats*）Frankfurt/Main 和 New York，2000。

44. 关于引介社会权利的这一经典论点的逻辑，见 Thomas H. Marshall：《阶级、公民身份和社会发展》（*Class, Citizenship, and Social Development*），Garden City，NY，1964。

45. 对于这样一种“道德的”历史解释的方法论要求，见科亨：“道德普遍性的支撑”。

46. 卡尔·马克思：“哥达纲领批判”，载：《马克思恩格斯选集》（*Marx/Engels Collected Works*），第 24 卷，1874—1883 年，Moscow，1975，特别是第四部分。

47. 尤根·哈贝马斯在《交往与社会演进》（*Communication and the Evolution of Society*）的“历史唯物主义和规范结构的发展”一文中，以该结构补充了马克思的这一批判。

48. 对于在与我自己类似的这一关注中的保留，见 Iris Marion Young：“难以驾驭的范畴：对南茜·弗雷泽的二元体系理论的批判”，载《新左派评论》（*New Left Review*），总 222 期，1997 年 3—4 月刊，第 147—160 页。 反对那种流行趋势，杨试图把承认的维度定位在他们自己所谓的分配斗争中。

49. 使这样一个社会斗争的概念重新合并进入社会理论的最好素材仍然是由历史的或民族学的研究提供。 连同 E. P. 汤普森和巴林顿·莫尔（Barrington Moore）的上述工作一起，James C. Scott 的两本书在这里是特别重要的：《弱者的武器：农民反抗的日常形式》（*Weapons of the Weak：Everyday Forms of Peasant Resistance*，New Haven，1985）和《统治和抵抗的艺术：被隐藏的抄本》（*Domination and the Art of Resistance：Hidden Transcripts*，New Haven & London，1990）。 在我的《为承认而斗争》第八章，我已经把承认的系统理论的要点定义为，**在其他事物之中**（*inter alia*），一种将这些研究与道德理论连接起来的努力。 这是关于作为反抗的现实动机的社会蔑视经验自始至终的焦点。 现在的文本包括通过思考那些经验的道德正当性证明进一步澄清这一连接的努力。

50. 见那种令人印象深刻的材料收集，载于：Robert C. Solomon：《对正义的激情：情感和社会契约的起源》（*A Passion for Justice：Emotions and the Origins of the Social Contract*），Reading，MA，1990；参考卡尔·马克思：“莱茵省第六次会议记录，第三条款：关于林木盗窃法的辩论”，Clement Dutt 译，载《马克思恩格斯选集》（*Marx/Engels Collected Works*）第 1 卷（1835 年 8 月—1843 年 3 月），Moscow，1975，第 224—263 页。

51. 哈贝马斯：《在事实和规范之间》（*Between Facts and Norms*），第 9 章。

52. 这一公式表述首先定位于反对我的承认方法，如 Alexander Garcia Duttmann 的反对意见，认为我忽略有利于一种调和哲学的“差异”经验的构成性作用。 见 Duttmann：《在文化之间：在为承认而斗争中的张力》（*Between Cultures：Tensions in the Struggle for Recognition*），Kenneth I. 译，Woodgate，New York 和 London，2000，第 137—166 页。

53. 最令人信服的尝试之一是在德国论坛（the German-speaking world）说明规范的成就原则和“不公正”的评价之间的主体张力，出自 Lothar Hack 等人领导的一个研究团队的《效率与统治。 青年产业工人中主体意义的社会结构关联》（*Leistung und Herrschaft. Soziale Strukturzusammenhange subjektiver Relevanz bei jungeren Industriearbeitern*），Frankfurt/Main 和 New York，1979，特别是第八章。

54. 对一般看法，见 Gildemeister 和 Wetterer：“性别是怎样被强化的”；Angelika Wetterer 编：《职业与性别：论妇女在高技能职业中的边缘性》（*Profession und Geschlecht. Uber die Marginalitat von Frauen in hochqualifizierten Berufen*），Frankfurt/Main 和 New York，1992；Wetterer 编：《职业化过程中性别的社会建构》（*Die soziale Konstruktion von Geschlecht in Professionalisierungsprozessen*），Frankfurt/Main 和 New York，1995。

55. 对于众多的例子，见 Anne Witz：《职业与父权制》（*Professions and Patriarchy*），London &New York，1992。

56. 对于伦理冲突的例子中受皮埃尔·布迪厄的影响的这一观点，见 Klaus Eder 和 Oliver Schmidtke："族群动员与身份斗争逻辑。与'理性选择'相反的情景理论视角"，载《社会学杂志》（*Zeitschrift fuer Soziologie*），总 27 卷，1998 年第 6 期，第 418—437 页。

57. Kreckel：《社会不平等的政治社会学》（*Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*），第 100 页。

58. 见例如，Marshall Sahlins：《文化与实践理性》（*Culture and Practical Reason*），Chicago，1976，尤其是第 4、5 章。

59. 参考尤根·哈贝马斯：《作为意识形态的"技术"与"科学"》（*"Technik" und "wissenschaft" als Ideologie*），Frankfurt/Main，1968；Jeremy Shapiro 译，部分译文载《走向一个理性的社会》（*Toward a Rational Society*），Boston，1970。

60. 霍耐特：《为承认而斗争》（The Struggle for Recognition），尤其是第八章。

61. 在这个意义上，我也思考 Martin Fuchs 的反对意见：我把"在社会的价值模式上的对抗"看作仿佛它们在未得以证明的社会"为承认的斗争"中没有发挥任何作用，载《为差异而战：代表制、主体性与社会运动，以印度为例》（*Kampf um Differenz. Reprasentation，Subjektivitat und soziale Bewegungen. Das Beispiel Indien*），Frankfurt/Main，1999，第 323 页。然而，我坚持认为，这样一些价值冲突往往通过有关被认为是合法的特定承认原则而得以疏导。

62. 弗雷泽，"为需要的斗争"。

63. 威尔·金里卡：《找到我们的道路：反思加拿大的种族文化关系》，（*Finding Our Way：Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*），Toronto，1998，特别是第六章。我感谢 Martin Frank 为我提供了这本书。

64. 这无论如何不应导致"期望的、自我认同的"和"非目的性的、主体化的"集体之间的差别不再有意义的结论。这个问题仅仅是，这些差别从规范的观点来看现在是否仍然重要。关于该总体问题和相应的术语，见 Carolin Emcke：《集体身份：社会哲学基础》（*Kollektive Identitaten. Sozialphilosophische Grundlagen*）Frankfurt/Main，2000。

65. 见伯纳德·彼得斯："理解多元文化主义"，《不莱梅大学跨文化和国际研究所工作报告》（*IIS-Arbeitspapier*）第 14 期，1999 年，不莱梅大学。

66. 关于反歧视政策和平等原则之间的联系，现在见 Rainer Nickel 的严谨的论述，《多样化共和国中的平等与差异》（*Gleichheit und Differenz in der vielfaltigen Republik*），Baden-Baden，1999。尤其是第二章。

67. Peters："理解多元文化主义"。

68. 见 Martin Frank 的优秀论述，《跨文化正义理论的难题》（*Probleme einer interkultu-rellen Gerechtgkeitstheorie*），J. W. 歌德大学，Frankfurt/Main，1999。

69. Peters："理解多元文化主义"。

70. 这类思考可在阿维赛·玛格丽特的《正派社会》（*The Decent Society*）中的第四部分找到。

71. 见 Nickel：《平等与差别？》（*Gleichheit und Digerenz*），特别是第三章。

72. 查尔斯·泰勒已经在"承认的政治"中注意到这一点，特别是第 67 页；也见彼得斯"理解多元文化主义"。

73. 见哈贝马斯："为民主宪政国家中的承认而斗争"。

74. 例如见 Frank：《跨文化正义理论的难题》（*Probleme einer interkulturellen Gerechtgkeitstheorie*）。

75. 见阿克塞尔·霍耐特："对 Andreas Kalyvas 的回应"，《欧洲社会理论月刊》（*European journal of Social Theory*），第 2 册，1999 年第 2 期，第 249—252 页。

76. 已出现在我的《为承认而斗争》（尤其是第 4 章和第 5 章）中的这类思考，在霍耐特的"后现代的身份和对象关系理论：论心理分析的假设的衰落"中已经提出了，见《哲学研究》（*Philosophical Explorations*）第 2 卷，1997 年第 3 期。

77. 对于把一个社会的法律制度的道德可接受性与经历社会承认的机会结合起来的这样一个社会合法化概念的有趣参考，在劳伦斯·托马斯的（Lawrence Thomas）的"刻画美国奴隶制和大屠杀的罪恶的特征"中可看到，载 David Theo Goldberg and Michel Krausz

编：《犹太人的身份》（*Jewish Identity*），Philadelphia，1993，第153—176页。作为在巴林顿·莫尔在《不公正》（*Injustice*）中发展的“社会契约”概念，当然也应当在这一精确意义上被理解。

78. 我在这里正在自然地继续运用着哈贝马斯早期的相应概念［《知识与人类利益》（*Knowledge and Human Interests*），Jeremy Shapiro译，Boston，1971］，我相信这一概念以改变了的形式保持其价值。我在Jonathan Lear关于人类之爱代表“一种基本的自然力”的观点（《爱和它在大自然中的地位》（*Love and its Place in Nature*），特别是第7章）中，发现了类似的倾向。

79. 亚当·斯密：《国富论》（An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations），London，1910，第351页。

80. 见约翰·罗尔斯：《正义论》（*A Theory of Justice*）修订版，Cambridge，MA，1999，第2章§15；Joseph Raz：《自由的道德》（*The morality of Freedom*），Oxford，1986，第四章；G. W. F. Hegel：《法哲学原理》（*Elements of the Philosophy of Right*），Allen W. Wood编，H. B. Nisbet译，Cambridge，1991。

81. 见哈贝马斯：《在事实与规范之间》（*Between Facts and Norms*），第3章。

82. 罗尔斯：《正义论》（*A Theory of Justice*），第7章§67。

83. 以这一历史性的重构，我希望至少部分地回答Christopher Zurn的异议：“人类学和规范性：阿克塞尔·霍耐特关于符合伦理的生活的正规概念之批判”，载于《哲学家与社会批判》（*Philosophy & Social Criticism*），第26卷，2000年第1期，第115—124页。

84. David Miller：《社会正义的原则》（*Principles of Social justice*，Cambridge，MA. 1999）。

85. 对于“第一序列”和“第二序列”正义之间的这样一个区分，它在第二层面上不允许以普遍正义的名义求诉于一种伦理关怀，见Brian Barry的《深刻反思作为公正性的正义》（*impressive reflections in justice as Impartiality*），Oxford，1995，第9章和第10章。

86. Michael Walzer：“自由主义和分离的艺术”，《政治理论》（*Political Theory*，12，1984）。

87. 这当然是那种我看到的承认南茜·弗雷泽的规范政治提议的危险。在这个意义上，她的社会诊断的片面性（见我上述部分）将相当于她的正义规范概念在应用层面上的片面性。

88. 梅弗·库克（Maeve Cooke）：“在客观主义和情境主义之间：社会哲学的规范基础”，《批判的视野》（*Critical Horizons* 1，No. 2，2000）。

89. 考虑承认关系的“扩展”的这样一种道德进步概念的种种显示，已在我的《为承认而斗争》的第9章中可见。

90. 例如，见哈贝马斯：《在事实与规范之间》（*Between Facts and Norms*），第9章。

91. 关于这样一个否定程序，见比如玛格丽特：《尊严的政治》（*The Politics of Dignity*）；Jonathan Allen：“体面和为承认的斗争”，载《社会理论与实践》（*Social Theory and Practice*），总24期，1998年第3期，第449—469页。

92. 见Kocka：“劳动只不过是一种文化建构”。

93. 对于这类观点一般来说可见：Susan Moller Okin：《正义、性和家庭》（*Justice，Gender，and the Family*），New York，1989；Jeremy Waldron在“什么时候正义取代情感：对各种权利的需要”中，令人信服地为这样一个权利概念辩护，载《自由的权利：1981—1991论文集》（*Liberal Rights：Collected Papers 1981—1991*），Cambridge，1993，第370—391页。

（英译者为乔尔·戈尔伯和詹姆斯·英格拉姆）

第三章

超越所有被扭曲的承认：对阿克塞尔·霍耐特的回答

南茜·弗雷泽

今天复兴批判理论事业的人们面临一件令人沮丧的任务。[1]和早期的法兰克福学派思想家不同，他们不可能设想一种政治文化：解放的希望在社会主义中找到中心焦点，劳工在社会运动中占有崇高地位，而社会平等主义享有广泛支持。毋宁说，他们面对一种“(左派)乌托邦的能量耗尽”和一种去中心的社会运动的增殖滋长，其中许多寻求群体差异的承认而非经济的平等。[2]不同于他们的先驱，今天批判理论的阐释者也不可能将正统的马克思主义视为一种有影响力的依托，凭借它去伸张文化和心理学的诉求。确切地说，得力于新自由主义和那种“文化转折”的合流，在共谋压制政治经济批判的一种气候中，他们必须将文化和资本主义的关系理论化。而且，不同于早期的左派黑格尔主义者，他们不可能将社会构想为文化上均质的有限整体，其中政治诉求能够通过诉诸于一个单独享有的价值视野，在伦理学上被裁定。然而，得力于在速记术语“全球化”下运行的那个复杂的过程，他们必须强调价值视野是多元的、断裂的和交错的那些背景。最后，不同于他们的先驱者，今天的批判理论家不可能假定全部规范证明的要求将集中在制度变化的一项单独计划上。然而，他们必须接受难以处理的案例——举例来说，少数族群的文化承认诉求与性平等诉求相冲突的那些例子——并告诉我们如何解决它们。

这些状况构成我与阿克塞尔·霍耐特的辩论。在回应这些状况的挑战中，我们每个人都已打算重建批判理论的概念基础。并且，怀着满足它们规则的希望，我们每个人已经设计了一个承认范畴在其中扮演主要角色的框架。在我们双方的理论中，承认范畴回应一些需要：在一个层面上，它帮助将批判定位在当代社会斗争的关系中；在另一个层面，它服务于将文化在当今资本主义中的地位理论化；在第三个层面上，它还承诺提供能够裁定当前诉求的正义的标准。因此，对于我们双方，承认以一种适合于当前条件的形式对于重建批判理论的努力，是中心性的。

然而，霍耐特和我对承认位置的确定有很大不同。他倡导承认概念具有独一无二的支配力的一元论结构。在他看来，一个适当“适应个别差异的”承认陈述在一个批判理论中是所必需的一切。不存在对于被定向到分配不公和全球化资本主义的经济逻辑的第二个范畴轴心的需要。承认独自足以网罗当代社会的所有规范亏空，所有产生它们的社会过程，所有面临的那些寻求解放变化的政治挑战。

我本人使用的承认是完全不同的。远不是对道德生活总体性的理解，承认对于我，是社会正义的决定性的、但是有局限性的维度。而且远不是单独地将所有社会服从的因素和谐地结合起来，资本主义社会的“承认秩序”不过是同样包括市场机制的一个更大综合体的一个方面。就我而言，因此，一个排他地集中在承认上的方式不可能足够。不如说，批判理论必须将承认定位在同样包含分配的一个结构中的范畴轴心上。因此，我已经提出将再分配和承认的“观点的二元论的”框架作为对霍耐特的一元论的替代。

批判理论家应该优先选择这些方法中哪一个？该选择仰赖于已经成为当前辩论中心的三个问题。第一个关系到我们所能称谓的批判理论的“经验参照点”。在马克思主义的元叙事已失去所有可信性时的某一时刻，不可能存在任何形而上学地指定的解放的代理人和任何优先鉴别的批判接收者。缺少这些本质主义的担保人，批评家面对社会运

动去中心的聚集体，他们的诉求通常关注身份的和在规范上不明确的问题。 在这种背景中，存在着无法逃避的紧迫问题：批判理论应当如何将它自己定位在对当代政治危机和特别是对寻求承认运动的关系中？它将如何确立在经验世界的立足点和批判姿态？

第二个问题关系到文化在资本主义社会出现的新阶段中的地位。替代性地表现后福特主义的、全球化和信息化时代的特点，这个阶段是文化已经呈现出一个新崛起的阶段——亲眼见证宗教和种族划分在社会身份构成中上升的重要性、不断提高的文化差异意识、全球媒体扩展的范围和标志着今天为承认而斗争的、被强化的文化抗争。 在这一背景下，把经济置于首位的知识范式表现出深深的不适应，而区分文化的优先次序的方法对许多人是有吸引力的。 其结果是对批判理论的一系列新挑战：它应当如何理解资本主义正在显现的阶段，文化抗争在其中起着如此显著的作用？ 并且运用什么社会理论工具？ 批判理论将如何把它自己定位在与社会理论中这一文化转折的关系中？

第三个问题关系到获知批判的规范标准。 这里的背景再度是加速的全球化，其中已提高的经济互相依赖与已增长的跨文化交互作用共存。 在这一背景中，不存在任何关于人类繁荣的共享的、权威性的理想。 然而，每个人都与“他者”紧密地生活在一起，他者的好生活观念与他们自己有分歧。 在这一情形下，批判理论不能依靠任何单独的、确定的伦理理想套路。 但是它也不会接受快活的反规范论——无论如何总是隐蔽规范性的——最近在后结构主义圈子中的流行。 在这些状况之下，批判理论能够求诉于哪一种规范标准，并以哪一类正当性证明为基础？

在下文中，我将在这三个问题上检验我和霍耐特的分歧。 在每个例子中，我将评估他的承认一元论和我的分配与承认的观点二元论的相对优点。 在每个例子中，我也将说明霍耐特的方法是低级的。 我将主张，首先，它无法为批判理论确保一个可信的经验参照点；其次，它无法对当代资本主义中文化的地位提供一个能站得住脚的说明；而且第

三，它无法提供能够裁定今天的承认诉求的一系列规范标准。我还将证明，根本问题在每个例子中都是相同的：霍耐特把承认的范畴过分扩展到它丧失其批判力量的观点上去。使超越一切承认的那个承认概念膨胀，他把一个有限的、但是精确的社会批判工具转化成一个无法提升我们时代的挑战的、臃肿的和生硬的杂物箱。

一、论经验在批判理论中的地位：反对政治社会学简化到道德心理学

因为霍耐特和我均认可批判理论的定义特征，“经验参照点”的问题出现在这一辩论中：它的内在性和超越性的有特色的辩证法。我们两人都拒绝传统理论的外在论态度，它声称从天国判断社会安排，要求一种上帝之眼的观点，完全不依靠那个可怀疑的社会。然而，我们两人都假定，只有在批判揭露在某种意义上是固有于那种即将到来的结构的种种张力和可能性的范围内，批判实现牵引。而且我们两人都寻求发展一种能对我们试图启蒙的社会主体说明事实的批判语言。然而同时，霍耐特和我拒绝历史上著名的解释学的内在论。不仅满足于说明既有的传统中所积淀的种种意义，我们两人都假定，批判能够定位激进的潜能，只是如果规范和既有者之间的鸿沟保持开放。而我们两人都假定，有效的规范超越产生它们的直接背景。因此，远不是把我们自己局限在严格地内在的批判主义，我们两人都寻求附有“剩余有效性”的概念。

那么，一般而言，霍耐特和我都支持批判理论的标记性目标——调和内在性的一种实证的外在论和历史的内在论，我们两人都寻求在社会领域的立足点，同时表明超越它。

然而，霍耐特和我关于最好怎样去实现这个共享的目标意见不同。他对于内在性和超越性的策略把批判理论置于前政治苦难的道德心理学

中。 将内在性与主体经验视为一体，他打算通过从社会主体的种种苦难、动机和期望中导出他的规范概念，把批判与它的社会背景相连接。然而，这一策略是危险的，因为它威胁把规范性瓦解为既得者。 为了预防这一危险，霍耐特决定保持与目前政治争论的距离。 因此，他通过定位于一种未受公共领域诉求的形成所影响的、道德经验的“独立的”层次，下定决心保护超越性。 担心以当代社会运动穿越身份认同，但却仍然寻求经验参照点，他表示找到一个尚未被政治化的、未形成的日常苦难中的质朴经验的本体。 然后，要求重构那种经验，他声称要揭开在所有社会不满下面的那种单一的基本道德期望：一个人的个人身份得以充分承认。 在他看来，由此得出结论，保护身份承认的驱动力，代表着所有道德经验的核心和所有规范性的深层逻辑。 因此，批判理论，应当将这一规则记录为其范畴框架的中心装饰品。

那么，一般而言，霍耐特把他的承认一元论置于前政治苦难的道德心理学基础上。 但远不是建立一个内在性和超越性的真正的辩证法，这一策略在每一点上都遇到困难。 作为启动者，霍耐特的前政治经验解读是可疑的。 虽然他求诉于社会研究，但决不清楚，日常不满大约总是被拒绝的承认。 事实上，一个人的孤立动机成为所有这种不满的基础的理念乍看上去是貌似合理的。 对更广泛的研究资源的一种较少偏见的阅读，无疑将会揭示动机的多样性，包括对不劳而获的特权的愤恨，对残暴的憎恨，对专制权力的厌恶，对收入和财富的总量不平等的憎恶，对剥削的反感，对监管的不悦，以及对被边缘化和被排斥的义愤。（该名单将会更长，当然，如果它也包含了那些较不值得赞美的动机，诸如对那些不同的人的仇恨，那也充斥于日常的不满中。）如果这些动机能够包括在一个统摄性的规范主题之下，后者不可能是像一个人的个人身份被承认的期望这么确定的某种事物。 确切地说，支配性的规范主题将必须是更一般的某种事物，比如一个人被公平对待的期望。那个论题可能包含霍耐特不可能的经验，比如那种感受到不公平的社会安排，注定一些人被重重剥夺，而有些人享受惊人的财富——一种已被

文献证明的经验，见《在其他事物之间(*inter alia*)》，载迈克尔·哈林顿(Michael Harrington)的《另一个美国》。[3]无疑，这样的安排违反人类的平等道德价值的基本观念(一个我将在第三节中检验的理念)，而且这些安排明显地阻碍社会生活中的参与平等。但是它们最好不要解释为对个人身份的侵犯。坚持解释它们，是把该中心点远离社会转向自我，灌输一种过分个人化的受伤害感。[4]非但澄清不了问题，那种纯粹的后果将会把承认概念延伸到转换点。因此，取代把被拒绝的承认视为日常苦难的规范核心，人们将更好地将它解释为在其他人中被感受到的不公平的一个类型。

然而，对前政治苦难的误读几乎不是运用霍耐特策略的唯一困难。更令人困扰的仍是他将这些苦难指定为批判理论的有特权的参照点。那种指定在一些层面上是可疑的。在经验上，根本不清楚这样的苦难真的没被公开流传的规范判断词汇玷污。的确，在民主社会中，没有使日常生活与公共领域的政治抗争相隔绝的防火墙。结果，霍耐特视作政治上清白的不公正的日常经验，事实上是由公众诉求形成的习惯用语作为引发媒介的——以简·曼斯布里奇(Jane Mansbridge)的“日常的女性主义”的人种学为证，它展示，美国妇女显然非政治性的日常苦难经验，充斥着被政治女性主义说出的解释图式。[5]而且，在概念上，对同时是经验和原始的经验层面的诉求，是条理不清的。一个“既得者的神话”的例子，它无法欣赏那种我们从未可能有机会进入的、未经规范话语中介的道德经验，因为这些经验必需不仅渗透着社会参与者的经验，而且渗透着学习它们的那些人的观点。[6]因此，借用理查德·罗蒂的一个表述，不可能存在任何获取“道德自己的语言”的“独立的”道德心理学。[7]最后，在规范上，前政治经验真的构成一个比霍耐特排除的那些社会运动诉求更好的参照点，是令人生疑的。社会运动的诉求毕竟具有在公开辩论中遭受批判性的详细审查的优点，相反，表达不清的苦难，是由于公共论争中被掩盖的解释。因此，如果批判理论的参照点将是规范可靠的——换句话说，如果它们将帮助我们使真正应得

的不公正名称概念化，作为反对仅仅被体验为不公正的东西——那么，社会运动的诉求至少像没受过检测的前政治不满一样，是貌似合理的候选者。[8]

但是，我不打算支持这些诉求作为批判理论的替代基础，正相反，尽管霍耐特错误描述我的立场，我在原则上拒绝将一个规范框架基于一套有特权的经验之上的任何建议。 那个战略是有部分缺陷的，因为它把所有的鸡蛋放进一个篮子，坚持一个、而且是唯一的一个有特权的参照点，赋予它过多的权威性，有效地将它视为一个不可更改的基础。 然而事实上，没有任何经验套路，前政治的和其他的，应当与批判的详细审查相隔绝。 更聪明的路线将是根据它们无一具有的绝对特权，建立多个进入社会现实的观点，并使每一个观点服从依据其他观点的可能修正。在种种主观经验的情况下，对这些交叉验证的需求是特别迫切的，霍耐特，唉，抓住这些经验的表面价值。 这样一些经验需要被定位在关于更客观的、疏离经验的标准上，例如由社会服从关系的结构性分析和社会运动的政治社会学分析所提供的那些标准，众所周知这是不可靠的。 当然，这些最近的参照点是经验的，但是它们并不直接起源于主体的经验。 正相反，它们表现为评估经验诉求有效性的不可或缺的基点。

然而，霍耐特不愿意进行这种经验测试。 对他来说，宁可让道德心理学预先安置每一事物。 在他的框架中，主观动机的道德心理学问题假定优先于社会解释和规范证明。 因此，激发主体不公正经验的问题为他如何着手处理其他关键的批判任务设置了参数，例如确定政治诉求形成的霸权逻辑，将不公正制度化的社会进程，和裁决各种诉求的规范标准。 换言之，对于霍耐特，一旦道德心理学决心确定错误承认是不公正的唯一的真经验，那么其他诸事随之准备就绪：所有政治要求必须解释为承认诉求；所有服从关系的模式必须解释为被拒绝的承认并沿袭社会的承认秩序；而所有正义的标准必须被简化为承认的亚种。 结果是一个令人吃惊的传统理论的复杂体系：一个基于道德心理学的基要主义结构和过度的强制，政治社会学、社会理论和道德哲学，非法地切

割那些质询并侵犯他们的相对自主。

这些困难放在一起，注定霍耐特试图去建立一个可行的内在性和超越性的辩证法。远非构建一个真正内在的经验参照点，他的前政治苦难的祈求适合于作为引进一种准超验的道德心理学的借口，这似乎是断然地确认，承认始终和处处都是唯一的和充分的道德范畴。其结果将是牢固地建立承认在人类学上的首要地位，在历史偶然性的层面下，并因此掩饰内在性的要求。的确，霍耐特接受历史发展的某些范围，因为他允许承认变成为“有差别的”社会进步。但是取代对真正的历史思考的主导，这一方式预先确定历史进程：历史发展只能不断地将承认区分为不同的“领域”，它们决不可能产生不同于承认的新道德范畴。尽管他具有历史化的姿态，但是，霍耐特终结了内在性瞬间对超越性瞬间的屈从。可是，超越性最终也证明是虚幻的。承认的一元论毕竟没有为当代政治文化提供一种批判的强势观点。正相反，它不加批判地用承认政治学反思今天片面的令人着迷的事物。结果，它比质询后者的适当性更多地起到认可当前时尚的作用。因此全部结论是清楚的：霍耐特不可能在也能指向超越它的现存社会领域中建立立足点。

那么，什么是他的策略的替代选择？我并不是首先已提出主体的经验、而是提出去中心的社会批判话语。因此，它并非寻求反映任何社会主体的观点，无论是个人的还是集体的，前政治的还是政治的。然而，我通过最初聚焦于构成社会论争和商谈的霸权语法的那种社会正义的民间范式，把批判和它的社会背景联系起来。远不是反思未经中介的经验，这些民间范式构成那些居中调停道德争议和社会抗议的、失去了个性的散漫形式。同样地，它们代表一种对批判理论的非主体的参照点。其后果将是把该理论从霍耐特设想的、以主体为中心的哲学中分离出来，并把它重新定位在那种语言学转折中。

让我来解释。正义的民间范式不表达社会主体的任何确定套路的观点。它们也不排他地属于任何一个社会领域。然而，正义的民间范式是贯穿民主社会的、被广泛散播的超个体的规范话语，不仅渗透于政

治的公共领域，而且也渗透于工作场所、家庭和公民社会组织。因此，它们构成社会参与者能够(并且的确能够)在任何领域中利用来评估社会安排的道德逻辑。如我在第一章中解释的，今天正义的主要民间范式是承认和再分配。对不起霍耐特，承认和再分配不仅被有组织的运动、而且也被日常背景中无组织的个人所渴求。[9]

那么，在我的方式中，民间范式适合作为原初的经验参照点。但是它们不享有任何绝对的特权。与霍耐特的前政治苦难不同，它们不构成由此到源自于批判理论的规范框架的无法更改的基础。正相反，批判的理论家必须评估它们的适当性——至少从两种独立的观点。她或他必须确定，首先，从社会理论的观点，一个社会论争的霸权逻辑对其社会结构是否充分，第二，从道德哲学的观点，它们求诉的这些规范在道德上是否有效。

以这些方式进行评估，今天正义的民间规范获得混杂的评论。一方面，社会理论的检验揭露，再分配和承认二者相应于构成当代社会的整体所需要的社会完整性和社会服从关系的模式。因此，它为目前状况的批判反思确立它们作为范畴的初步的表面合理性。另一方面，社会理论也揭露了分配和承认在社会现实中摆脱不了的相互缠结。因此，它暴露出使它们彼此脱离的、认为它们彼此互不相容的政治文化的不足。同样，道德哲学的检验产生混杂的结果。一方面，它揭露分配和承认是正义的真正维度，因此确定两者能以规范的有效性产生原则。另一方面，它也确定它们的相互非简化性和共同含义，因而不仅表明无论是基于分配还是承认的任何一元论的不足，而且表明无法将两个维度整合在一个更宽泛的支配性道德结构内的政治文化的缺陷。其结果是，今天正义的民间规范既不是整体被误解，也不是整体满意。一旦可能和需要重建时，当前的论争逻辑代表一个经验的参照点，它的全面的和充分的发展表明超越目前的相关观点。

那么一般来说，我的方式与霍耐特不同，是非基础化的。结果，它的内在结构与他的结构相分歧。尤其是，在焦点从经验到话语的转

折中，使道德心理学去中心化，因此为政治文化研究开放了空间，目前这将把社会理论、道德哲学和政治理论连接成为批判理论的一个建构元素。然而这些质询无一是霍耐特意义上的他者的基础。无一免疫于矫正。而且，每一个都是对另一个的回应，提供必需的检查和矫正。而该过程的结果开辟两个途径：一方面，今天对承认的强调刺激了对那种忽略起源于文化上身份不公正的社会理论和道德哲学的批判的审视；另一方面，如我刚刚提到的，那种强调是自己服从于后者规则的矫正。其结果是一个解释学的循环，其中非基础元素的多元性启动了一个旨在实现反思性平衡的、相互矫正的去中心过程。因此，在我的方式中，批判理论同时从当代政治文化中学习并保持它的批判独立性。

由此得出其结论，我的批判理论概念不同于霍耐特的概念。如我们所见，他假定了一个基础主义的复杂结构，其中道德心理学奠定了、制约了社会理论和道德哲学。对于我，相反，批判理论是多中心的和多样化的。毕竟，一旦我们拒绝那种经验可视作为理论基础的理念，那么，道德心理学就丧失了它的特权地位。主体动机问题就失去了它们在社会解释和规范证明问题上的首要地位，停止去限制对不公正的原因和对证明诉求的标准的反思。这两种质询反而恢复它们的相对自主性。在社会理论中，我们免于建立那些不依赖不公正如何被体验的不公正的类型、它们的原因和它们的矫正的理论。同样，在道德理论中，我们为了裁决那些不被有缺陷的心理学的规定所约束的正义要求，可能会认同规范。而在政治社会学中，我们可能分析那些构成冲突和论争的、支配性的规范逻辑。其结果将从优先一元论的人为限制中释放批判理论，一元论使承认理念膨胀到非承认性的观点上，因此耗尽批判理论的批判力量。

与此同时，我已倡导的多中心的替代选择提出一个结构，在结构中内在性和超越性双方的诉求能够弥合。很清楚，正义的各种民间范式在社会领域中占据内在的位置，因为民间规范确实深植于它们内部。但是正义的各种民间范式不是固定的规范性的静态容器。非但没有不

可避免地陷进既有的范式，在现代条件下，它们在历史的延伸、激进化和变革方面呈现开放。 在面临种种新问题的压力之下，并服从于创造性的再占有，被包含在民间法则内部的规范超越它们发源的那个社会领域。 参与平等的理念是相关的一例。 作为我将在第三节中的解释，这一理念是一个广泛持有的平等的民间规范的激进化，它的范围和实质在历史过程中已经极大地扩展了。 因此，参与平等的原则在现存社会领域中有一个立足点。 然而，同时，它指向超越那个领域，因为它的彻底落实将需要主要社会结构的变化。 因此，参与平等，就像从它传承的那些民间规范，为批判理论体现一个重要的参照点——非主体的参照点，内在性和超越性的要求聚合在这一参照点之上。 因此，这里结论也是清楚的：它并不是那种与霍耐特相反的例子，缺少道德心理学中的“独立的”基础，我的方法就仍会被陷入那种既有的范式。 正相反，我的方法考虑——确实鼓励——当代社会的激进批判。

阿克塞尔·霍耐特已经提出，我们之间核心的差异是他的方式定向于深刻的哲学问题，因而我的则是由政治机会主义推动的。 因此，他将我的方式贬损为“短视的当下主义(shortsighted presentism)”的一种形式，仅仅寻求反映当代社会运动的那些要求。 现在应当很清楚，从该事实不可能有进一步的任何东西。 完全不是将这些要求与批判的详细审查相隔绝，我的理论的全面推进将质询它们的充分性。 而且，霍耐特指责的反讽是难得的清晰。 无法将当前话语问题化，因此不由自主地利用了那些霸权范式，他的承认一元论不比我的再分配和承认的观点二元论更具有对当今时代精神的批判性反映。

二、 论社会理论的文化转折：反对将资本主义社会简化到它的承认秩序

这一辩论的第二个主要焦点是文化在当代社会中的地位。 这里处

于争论中的是批判理论家应当如何理解当前资本主义社会结构的问题。在那个结构内，文化秩序向下扩展到什么程度？一方面，什么是文化秩序对市场机制的关系，另一方面，什么是它对分配结果的关系？错误承认是资本主义社会中所有服从关系的根本原因吗，而单一的承认足以矫正这种关系吗？批判理论应该直接拥抱“文化转折”吗？它应当用给文化以特权的范式，取代已经给生产以特权的经济范式吗？

这些问题决不是新的。它们从其开始就已经是批判理论的中心，当时法兰克福学派的思想家通过把文化的相对自主性理论化，寻求使正统马克思主义复杂化。然而今天，它们呈现一种新外观。一方面，全球化资本主义已经极大地提升了文化的崛起，加速着不仅是资本，而且也是影像、符号和人员的跨国界流动。其结果将是增强对“差异”的了解并鼓励它的政治化。另一方面，马克思主义不再是一种被认真对付的力量，在政治和学术两方面都已被文化主义所替代。在这种形势中，批判的理论化不太可能比压制政治经济批判的新自由主义健忘症更屈服于传统的经济主义。其结果是对批判理论的一套新挑战：它应当如何理解全球化资本主义社会中文化的崛起？特别是，它应当如何评估这一文化转折的批判潜能？

阿克塞尔·霍耐特和我都寻求提升这些挑战。我们两人都相信，文化不仅是政治经济的反映，而且是它自身客观地进行社会排序的传递媒介。我们两人也都主张，文化常常适合于作为一种统治的媒介，因此那个社会庇护种种不公正，这些不公正的最深的根源不仅存在于政治经济中，而且存在于被制度化的价值模式中。最后，霍耐特和我根据承认，将这些问题理论化。我们两个都使用承认范畴，将当代资本主义中文化的社会重要性和道德意义概念化。因此，我们每个人都打算为批判理论提出一个理论框架，想要具体表现对文化转折的最佳洞察。

然而，我们以不同的方式着手进行。霍耐特将社会概念化为一个承认关系的网络。他将社会理论从属于他的道德心理学，他规定，社会理论的任务将确定那种具体关系，其中承认的种种期望在一个既定的

社会中被制度化。 然后，剖析了社会的“承认秩序”，批判理论应当表明错误承认如何出现在其中并为社会冲突打基础。 将这一方法应用到资本主义社会，霍耐特辨别了三个被制度化了的“承认领域”，每个领域被一项不同的规范原则支配。 在“爱”的领域，承认应当被关注特定个体的独特需要的原则所支配。 与之相比，在法律领域，承认应当被对个人自主性的平等尊重的原则所支配。 最后，在劳动领域中，承认应当被成就原则所支配，依照一个人社会贡献的价值决定他的薪酬水平。 因此，从霍耐特的观点，关于分配的斗争实际上是关于承认的斗争，目的在于改变成就的文化解释。 而且，对于他，承认自始至终往下进行。 作为社会整合的主要中介，承认解释在每个领域中支配社会过程，不仅规定隐私和法律的轮廓，而且甚至规定收入和财富分配的轮廓。 由此得出结论，正如所有的相互作用，不存在关于市场中介的社会相互作用的任何有特色的事物，这些相互作用均受价值评估的文化模式所调控。 因此，既不存在将资本主义社会中特定经济机制概念化的任何观点，也不存在其任何可能性。 完全不需要第二种分配导向的分析层次，资本主义社会有效的是它的承认秩序。

那么，一般来说，霍耐特的社会理论，如同他的道德心理学，是一元论的。 通过人与人之间的心理学的单一透镜观看所有社会过程，他的社会理论安置那种“道德整合的首要性”，其中社会行动通过这些共享的理解和解释模式被调整。 其结果将是排他地从承认的观点去看资本主义——因此设想资本主义社会的所有社会过程被价值评估的文化模式所直接调控；所有的服从关系都起源于文化上植根的身份等级制；而且所有的一切都能够被文化变化所矫正。 然而，所有这些假定都是成问题的。

首先，任何社会只有一个承认秩序，是值得怀疑的。 事实上所有社会都包含超过一种类型的社会整合。 多于霍耐特赋予特权的那种道德整合，事实上所有社会都包括某些制度整合的形式，相互关系在其中由无数个人策略的无意识结果的作用交错所调控。 孤立地把任何社

会分析为一种承认秩序，是不合理地将整合的一个模式总体化，切割社会过程的完整系列。其结果将模糊一个关键问题：在一个既定的社会中，承认秩序如何正好与社会秩序的其他模式互动，产生各种依附关系？

而且，对任何社会都正确的东西对资本主义社会尤其有效。毕竟，资本主义社会有差异化的特点，是它创造了遵循其自身逻辑的一个准客观的、匿名的和非个人的市场秩序。的确，这一市场秩序在文化上被植入。但是它并不直接地被价值评估的文化模式支配。然而，市场的经济逻辑以复杂的方式与承认的文化逻辑互相影响，有时将现存的身份差别工具化，有时消解或绕过它们，而有时创造一些新的身份差别。结果，市场机制引发经济的阶级关系，它们不仅仅是身份等级制的反映。产生阶级关系的那些关系或机制二者，皆不能通过承认一元论去理解。一个适当的方式必须将资本主义经济的特殊动力和它与那种身份秩序的互动关系二者理论化。

这些考虑明确地应用在资本主义社会的劳动市场。在那些竞技场中，工作酬劳不是被成就原则决定的。假定，资本主义社会充斥着种种意识形态：关于各式各样的行动对共同体福利做贡献的程度；关于各式各样的职业和多种多样的性别和“种族”之间假设的相符；并且甚至关于什么在根本上被视为工作。并且假定，这些意识形态有实际作用。但是，意识形态几乎不是影响工资比率的唯一因素。同样重要的是政治经济因素，例如对不同类型劳动的供给和需求；劳动和资本之间的力量平衡；社会调节的紧迫性，包括最低限度工资；增进技术的生产力成本和有效性；公司以此能够将它们的业务转移到薪酬比率更低的地点去的灵活性；信用成本；贸易条件；以及国际货币汇率。在相关考虑的广泛混杂中，成就观念决不是极为重要的。确切地说，成就观念的作用被非个人的制度机制的运作所中介，后者使企业利润最大化处于优先地位。然而，承认一元论天生对这些制度机制缺乏判断力，这些机制无法被简化为各种价值评估的文化模式。结果，从理解资本主义

社会中产生分配不公正的过程来说，承认一元论是无力的。惟有一种将承认和分配的交错重叠加以理论化的方式，能够将那些过程充分地理论化。

由此得出结论，并非所有关于分配的斗争，事实上都是旨在增强对提出要求者的努力的尊重的、关于承认的斗争。的确，一些为了再分配的运动确实争夺对成就的支配性解释——证明了我在第一章所讨论的为了“可比价值(comparable worth)”的斗争。[10]但是，对不起，并非所有分配斗争都等同于可比价值。思考今天反对新自由主义全球化的斗争。对准服务于大公司股东和通货投机者利益的跨国贸易和投资体制，这样一些斗争想要终结制度性的分配不公，分配不公不是植根于有关成就的种种观念，而是植根于全球化资本主义的体制规则和治理结构。与霍耐特相反，这种类型的分配不公，是不比由不承认妇女家务劳动所助长的那类分配不公——以次撒哈拉非洲、德国东部和纽约布朗克斯区南部大多数人的命运为证——更缺少当代资本主义的例子的。这里正在讨论的广泛的剥夺，不妨碍对劳动贡献的价值低估，而且不妨碍将多数人共同排斥在劳动市场之外的经济制度机制。的确，这种排斥由种族歧视所推动，因为利润最大化的规则与身份差异、并与过去的遗产剥夺相互作用。但是，它不可能简单地通过改变欧洲中心主义的成就标准而被矫正。所需要的不如说是金融、贸易和生产的全球体系的大规模结构重建。然而，这些事物溢出了承认一元论的概念框架。它们只能凭借一个包含全球化资本主义的系统动力学和身份动力学的二维结构而获得。

那么，一般而言，霍耐特大大地夸张承认在资本主义社会的作用。孤立地聚焦于受价值支配的相互作用，他采取了关于文化的普遍存在和还原能力的正确见解，并使它们膨胀到超越所有承认。他从市场始终受到文化植入的正确前提，走向市场行为在总体上受承认机制支配的错误结论。同样，他从资本主义经济不是一个纯技术的、无文化的体系的正确见解，走向资本主义经济以它们自己的权利进行分析没有经济动

力学价值的站不住脚的主张。最后，他从所有社会斗争都有一个文化维度的正确见解，走向一切斗争都是普遍地文化的、并且都是用正好相同的方式的令人无法忍受的结论。因此，完全不是成功地结合文化转折的最佳见解，霍耐特屈服于后者最糟的无节制性。取代超越经济主义达成一个包含分配和承认的更丰富的理论，他已经用一个被切割的范式交换成另一个范式，一种被切割的经济主义交换成一个被切割的文化主义。

那么，什么代表一个更好的方式？这里所汇集的全部思考在单一方向上指向一个包含承认和分配的二维结构。不仅避免粗俗的经济主义、而且避免简化的文化主义，这样一个结构将不把资本主义的社会简化成一个承认关系的网络。为了理解那个社会，更适当的，将是分析互相不可化约的、而实际上纠缠在一起的两个截然不同的分类维度的相互作用：一个经济维度，与市场化的相互作用有关；一个文化维度，与受价值支配的相互作用有关。这样一种方式展示了一些优点。取代孤立地聚焦于道德整合，它还注意到制度整合，然后研究二者之间的相互作用关系。而且，完全并非假定，承认规则独自直接地控制所有社会行动，它考虑到市场化的相互作用关系，其中价值评估的文化模式通过经济逻辑被折射。同样，取代将全部的社会服从关系简化成深植于种种文化价值等级制的错误承认，这一方式考虑到并非简单地反映身份等级制的分配不公，恰恰分配不公因果性地与身份等级制互相影响。最后，完全不是假定，资本主义社会的所有不公正都能被文化变化所矫正，它需要把为承认而斗争和为平等主义的再分配而斗争结合起来。

这正好是我已倡导的那种方式。通过将它称作观点的二元论，我已经向理解分配和承认的一种特殊的、反直觉的方式发出了一个信号。替代空间的和实质的解释，将那些范畴相等于社会诸领域，我在观点上将它们解释为在分析上跨越制度化的分工的、截然不同的分类维度。因此，就我来说，分配和承认都不占据单独的领域。确切地说，它们

互相渗透，产生服从关系的复杂模式。因此，已制度化的价值模式继续充斥于市场化的相互作用关系，即使它们不直接地支配后者；而工具的思考继续遍布受价值控制的舞台，即使它们并不享有放手干的权利。因而断定，分配和承认决不可能完全解脱其纠结。所有的相互作用同时共享两个维度，虽然是以不同的比例。因此所有的相互作用必须从两种观点出发双焦点地进行分析和价值评估。因此，对不起，观点的二元论并非在物质和符号之间导入“不可逾越的鸿沟”。正相反，其指导方针是研究如何恰好使制度化的文化价值模式与产生分配不公和错误承认的资本主义经济动力学相互影响。然而，这么做，需要分析辨别分配和承认，并追踪它们实际的交错重叠。靠法令将文化总体化，抹杀经济，并否定差别，将是不够的。

这一方式的基本原理在于资本主义社会的二维概念。我设想这一社会包含两个分析上截然不同的服从关系秩序：阶级分层，主要植根于经济制度机制；和身份等级制，主要基于制度化的文化价值模式。这两种秩序并未井然有序地彼此图绘，尽管它们因果性地互相影响。因此，在资本主义社会中存在身份和阶级之间的鸿沟。而且，这些服从关系秩序的每一种，都相应于一种分析上截然不同的不公正类型。因而，阶级分层相对应于分配不公，身份等级制相对应于与错误承认。然而，在道德上说，其后果在这两种情况中是相同的：一些社会成员被阻碍与其他人在社会的相互作用中平等参与。因此，两种服从秩序都违反了一项单一的支配性的正义原则，参与平等的原则。然而每种服从秩序都以不同的方式这样做。因而阶级服从关系否认一些参与者所需要的与其他人作为平等的人互动的资源，身份服从关系否认一些必不可少的身份。因此，在两种情况下，矫正不公正牵涉到克服对参与平等的障碍。矫正分配不公需要重建根除资源不平等的经济体制，而矫正错误承认需要改变已制度化的文化价值模式。在两种情况下，其目标也将确立那些允许所有人作为平等的人参与的社会安排。

因此，与霍耐特不同，我的结构位于涉及分配维度的资本主义社会的承认维度。此外，它以不同的方式理解承认维度。就我而言，那种维度关系到身份平等，而非原初身份；而它的制度表达是**作为整体的身份秩序**。而且，身份秩序被广泛地理解为横跨当代社会制度的全部领域。在不同的位置支配相互关系的各种不同的价值模式的一个合成物，它包含的不仅是家庭和法律，而且也包含交往的媒体和宗教，刚才提名的另外两个。因此，与霍耐特不同，我不把承认维度划分为三个分别的领域，每个领域与一个不同的社会机构、一种不同的心理伤害和一项不同的规范原则相结合。然而，我假定当代社会的身份秩序是太过动态、普遍和多元的，以至于不会尊重任何这样一种先在的划分。然而，与此同时，我还主张在所有的文化复杂性之下存在着一个单一的道德规则：参与平等的原则。

为了理解为什么，让我们来思考与婚姻有关的性别不公平。这里所包括的是妻子们对丈夫的婚内强奸和家庭暴力的脆弱性；阻碍她们在与男人同等的条件下参与付薪劳动和政治的那些首要的家务劳动责任；劣等的各种社会福利权利；被削弱的庇护和入籍的权利；和许多其他法律资格的缺失。与霍耐特相反，这些不公正最好不在心理上思考，因为个人身份的侵害起源于对私密领域的个人需求缺乏敏感性，这一领域由关怀原则所支配。然而，更好的是从社会性角度思考它们，因为服从关系植根在一个男性中心的身份秩序中，这一秩序遍及社会，并与它的经济结构交错重叠，系统地在每个领域中使女人处于劣势地位。而且，与霍耐特相反，婚姻从未被关怀原则所支配。对于大部分历史，毋宁说，婚姻已经是一个被法律所支配的经济关系，比关怀更多地关系到财产积累、劳动组织和资源分配。[11]事实上，霍耐特所认为的情感照顾实际上是女人的劳动，在观念上被神秘化并被看不见地实施。由此得出结论，妻子在婚姻中的身份服从地位，不可能由更多的个人化关怀来矫正。所需要的，倒是将整个社会的以男性为中心的价值模式去制度化，支持促进性别平等的替代选择。参与平等而不是关怀，是改革

婚姻制度的关键。

已经导致了今天在文化差异上的斗争的那些不公正也在思考之列：例如，在巴伐利亚的学校中基督十字架的展示，美国警察的种族模型化的实践，和一种不利于残障人士的建筑环境。[12]与霍耐特相反，这些不公正最好不要理解为属于“法律领域”。这些不公正与法律没有比任何其他类型的身份服从关系、包括刚才讨论的婚姻的不公正更本质的关系。[13]如后者，这些身份不公正的关系起源于一种无法定位于任何一个领域的身份秩序——在这种例子中，族群中心主义的身份秩序使多数的文化规范制度化，否认少数群体成员的参与平等。也如同婚姻的不公正，这些只能靠把遍及整个社会的那些价值模式去制度化来矫正，不仅是利用法律或通过法律来矫正。最后，关于婚姻的不公正，存在的指导原则是参与平等，它把具体的民主实质赋予平等自主的理想，一个我将在最后部分详细说明的要点。

关于法律的观点是值得追求的，因为霍耐特宣称，我的方式没有注意到为法律平等的斗争。事实上，观点的二元论的确解释了这些斗争，尽管并不靠把法律视为一个领域。更正确地说，在它很有可能立即为身份服从关系提供一种媒介手段和一种矫正的地方，观点的二元论将法律构想为适合于正义的两个维度，分配和承认。在承认方面，一些法律斗争打算公开取消法律程序的身份服从关系——为同性恋婚姻合法化运动提供证明；另一些诉诸法律去矫正非法律程序的身份服从关系——为宣布种族模型化为非法和要求残疾人通道的运动提供证明。完全不是被定位在一个特殊的领域，这些斗争对准阻碍平等的那些规范，无论它们贯穿整个身份秩序，出现在从家庭到职业实践到建筑环境的什么地方。同时，在分配方面，改变有阶级偏向的税收和遗产法的努力，寻求减轻已被法律上认可的经济不平等，同时努力争取制定将缩减企业的财产权、控制国际货币投机的新法律，并建立一个寻求更根本改革的普遍的、无条件的基本收入制度。以重建政治经济为目标，这些斗争也使划分法律的努力陷入困惑。

撇开法律不谈，这里的主要结论是这一点：观点的二元论不仅的确位于资本主义社会相对于分配维度的承认维度；它还阐明，其承认维度胜过霍耐特的承认维度。因而，他在心理学上分析承认，我的方式将承认的社会特点突显为一个身份服从关系问题。因此，取代按照身份伤害的形式区别错误承认的类型，我强调对他们大家共同的社会后果：个人的一些阶级构成因为小于社会的全体成员，在某种程度上妨碍他们作为同等的人参与。其结果是适合于当代全球化资本主义批判的承认社会学：取代把文化秩序划分为三个承认领域，我将通行于每个领域的相互交错的身份秩序理论化。与此同时，观点的二元论也提供一个与社会相关的道德理论：取代为每一种精神损害类型指定一项不同的规范原则，观点的二元论确定有益于进行这种不公正冠名的所有类型，因为它们侵犯一项专一原则：参与平等的原则。最后，这一方式必需一个政治上负责的实际结论：取代提议通过微调其指定的原则去矫正每个类型的错误承认，观点的二元论揭示了那种对所有人都是共同的社会矫正：将妨碍参与平等的文化价值模式去制度化，并且用鼓励参与平等的模式替代它们。

阿克塞尔·霍耐特已经提出，我的再分配和承认之间的范畴区分因缺乏一个社会再生产的理论，仍然是独断的和缺乏扎实基础的。现在应当很清楚，情况并非如此。倒不如说，假定在一个两层概念上，观点的二元论设想，资本主义社会将制度整合的市场秩序与价值调控的社会秩序区别开来。结果，制度整合和社会整合二者对那些社会都是最基本的。因此，与霍耐特的方式不同，我的方式注意这两种维度，并阐明它们的共有的相互作用关系。[14]这样，观点的二元论将权力的重要性与道德整合一致，没有不可思议地将后者解释为“第一位的”并使它超过所有的承认膨胀化。结果是一个适宜文化转折的最好见解的社会理论框架。与当代的文化主义时尚保持一定距离，这个方法使一种关于在当代资本主义社会中文化的地位以及承认的地位的批判理论成为可能。

三、 论自由的平等：反对将正义简化成原初身份的伦理学

这一辩论的第三个焦点是批判理论的规范构成——它的正义理解和它裁决诉求的道德标准。 尽管这些问题久已构成道德哲学的核心关怀，但是它们今天呈现出新的迫切性。 现在，由于全球化加速人员和交往的跨边界流动，分歧的价值视野与令人震惊的后果正在发生冲突。每个人都体验到“他者”的新接近和身份与差异的新崛起。 其结果将是打破所有附加于自我的身份秩序，并释放被束缚的争取承认的斗争。这样一些斗争，的确不是新的。 但是，当它们冲破在先前与凯恩斯理论相符的、福特主义时期已优先化的分配政治的国家框架时，这些斗争在这一背景下呈现出一种新崛起。 因此，今天，尽管经济不平等在全世界加剧，为承认而斗争不断减少受国家和地区的限制，并日益脱离为再分配而斗争。 结果是形成对我们的规范判断更新的压力。 从价值冲突的根本模式中，受到对承认的竞争性诉求的持续冲击，我们被要求确定：哪些是真正解放的要求，哪些不是？ 哪些承认斗争鼓励正义，哪些不是？ 哪种值得我们支持，哪种不值得？

该问题将为形成这样一些判断保证一种立场。 在目前背景下，把社会视为一种文化上均质的、受限于整体的东西几无可能，其中通过求诉于一种独自分享的价值观，承认诉求能够在伦理上得以裁定。 然而，我们必须评估跨越种种分歧的价值观的诉求，没有任何一个单一的诉求能够合理地要求胜于所有其他诉求。 其结果是批判理论需要一个非偏狭的正义理论。 完全不是简单地假定一个特殊的伦理价值模式，这样一个理论肯定是与一种关于好生活的多样性理性观相容的。 然而，与此同时，假设所有初看上去值得赞许的诉求将会自动地汇合，同样令人难以置信。 更正确地说，我们必须准备遭遇难以处理的案

例——例如，当对文化承认的诉求与对性别平等的诉求相冲突的时候。其结果是批判理论需要一个正义的确定理论。这样一个理论必须提供裁决冲突和解决矛盾的标准，远非简单地商议和平共存。

那么，一般来说，所需要的很清楚。批判理论必须组成一种同时适应两种情况的正义理论。一方面，它必须十分全面地避免偏狭论。另一方面，它必须十分确定地裁决冲突。惟有一种正义理论能够同时全面地和确定地应对全球化的挑战。

阿克塞尔·霍耐特和我已经寻求发展这样一种理论。在这样做之中，我们两人都已回归自由主义传统的核心概念，即人类的平等自主和道德价值。而我们两人都已寻求以适应当代挑战的十分全面的和确定的形式，去重新连接那些理想。最后，就我们两人而言，承认范畴在详细说明平等的道德价值的意义和正义的需求两方面都发挥着主要作用。

然而，再一次，我们以不同的方式入手。霍耐特主张，在一个好生活理论的缺位中，是不可能充分地重新连接自由主义理想的。因此，他将他的正义理论置于人类繁荣的概念上。他发展的概念是心理学的，而且与他的道德心理学的优先排序一致。因此，对霍耐特来说，人类繁荣的主要因素是——一种“原初的身份”。[15]由此在他的自由主义重建中，如果而且仅仅如果它允许其成员发展原初的身份，一个社会是公正的。基于三种不同类型的承认，这转而需要三种类型的健康的自我关系：通过爱的关怀保证的自信，基于法律权利的自尊，和起源于一个人的劳动价值的社会赏识的自豪。因此，对霍耐特来说，正义需要给个人提供好生活所需要的关怀、尊重和崇敬的一种承认秩序。[16]而且，如我们所见，他主张承认的这个三重理解穷尽了正义的全部意义。因此，每个真正的正义诉求都是对承认的诉求，旨在巩固原初身份。而且，每个承认诉求都被目的论地证明为像霍耐特理解它那样的、一种好生活的方式。

这种方式在其一元论及其对心理学的强调两方面，对于霍耐特的方

案都是可靠的。但是作为一个正义理论，它是不完善的。尤其是，它无法满足非偏狭论和确定性的需要。或确切地说，它只有通过不能适应另一个，才能成功满足那些需要中的一个。

出于避免偏狭的考虑，霍耐特必须否认他的人类繁荣概念具有任何实质内容。因为如果他要是满足那个概念，该概念将在其他概念中有效地成为一个具体的伦理理想。如果是那样的话，他的正义理论不可能证明对那些赞成其他可供选择的伦理理想的人的固有义务，因为这样做会违背他们的自主。对实质的类似责难适用于霍耐特所有的主要规范范畴，包括承认和身份原初性，以及关怀、尊重和崇敬。因为所有这些概念都被解释为人类繁荣的因素，它们也必须被保持充分的满足。还因为如果它们之中任何一个获得了具体的实质，整个概念结构就会在其他概念中衰退成为一种偏狭的好生活观念。如果是那样的话，霍耐特的正义理论会受到致命的威胁。它将不可能公平地调解跨不同价值观的冲突。

为了适应非偏狭的需求，因此，霍耐特必须将他的规范范畴解释为纯粹的形式。他必须坚持关怀、尊重和崇敬是任何生活合乎形式的需要，它们可能被理性地视为来自任何理性的伦理观内的善行。但是这造成了另一种困难。一旦其承认原则的内容被清空，霍耐特的正义理论就缺乏裁决冲突中的诉求的充分确定性。

以成就原则为例。如我们所见，霍耐特求诉于成就原则去裁决分配诉求，他将此解释为对诉求者的劳动进行适当评价的要求。然而，成就原则不可能被具体地解释为意味着一种对于评估劳动的社会价值的实质性的伦理观。因为如果它是的话，成就原则不可能公平地裁决伦理多元主义背景下的分配冲突，那里社会参与者不赞成一个被单独分享的价值观。因此成就原则必须在形式上被理解。但是如果是那样的话，成就原则需要什么？霍耐特告诉我们正义规定对每个人的社会贡献的适当评判。但是他没有告诉我们，在缺乏任何对实质性尺度的一致看法的情况下，我们将如何达成这样一种评判。他也没有告诉我们，我

们如何才将知道已提出的判断何时和是否是公正的。最后，他也没有告诉我们，我们应当如何回答新自由主义者，他们强调正确的判断正好是由不受管制的市场所安排的那些判断。在这些问题上无益地沉默，霍耐特的“成就原则”没有提供任何将有根据的诉求和没有根据的诉求辨别开来的基础。惟有外表的一个规范标准，它只是靠丧失确定性避免偏狭性。

类似的问题折磨着霍耐特的关怀原则。被分派给其构造像它在文化上是多变的一样、在政治上是争议性的“私密领域”，关怀原则，为了避开伦理的偏狭，也必须在形式上得到解释。可是，如果是那样的话，关怀原则对评判争执中的诉求也缺乏充分的确定性。毕竟，一种对关怀的纯形式理解如何才能告诉我们，该如何估定传统全职母亲的相对价值和女性主义的去性别化养育模型？

的确，成就和关怀特别容易受到偏狭论和不确定性的困难选择的伤害。但是甚至值得景仰的平等尊敬原则在霍耐特的陈述中也陷入困境。如我们所见，他将那项原则和“法律领域”相结合，并求助于它去评判为法律平等的斗争。而且，正在这一题目之下，他定位文化的和宗教性的争论，正如第一章中讨论的关于面纱的争论。因此，对霍耐特而言，这样的论争应当通过求诉于对自主人格的平等尊重的原则来解决。这一方式承诺通过避开对被争论的实践的伦理评估避免偏狭性。但是它对确定一个清楚的解决方案的能力，仍然是值得怀疑的。回顾霍耐特的尊敬，被证明是原初身份的一种至关重要的成分。因此，一个人可以设想，他想要在心理上，把这项原则解释为需要那种凡是对诉求者关于他们尊严的主体感觉是本质的法律证明。然而，如果是那样的话，该原则将不可能评判一个群体体验的尊严与另一个群体体验的羞辱相系的种种冲突。因此，让我们假定，平等的尊敬也必须在形式上进行理解。但另一方面，它恰好需要什么？因为保守派的坚持，平等的尊敬就只需要法律展示的形式平等和表面中立吗？抑或像自由主义者的主张，它需要更多求诉于机会平等的原则吗？最后，抑或它

需要更为迫切的、以结果定向的标准，例如我所主张的参与平等的原则吗？ 霍耐特再次在这一至关重要的问题上沉默。[17]结果，他的平等尊敬的承认原则对于区别有根据的诉求和没有根据的诉求是不足以确定的。平等尊敬的承认原则不可能裁定一个群体的承认要求与另一个群体的承认要求相竞争的冲突，也由于过分避免偏狭性，以致竟会牺牲确定性。

那么，一般来说，霍耐特的三项原则无一同时满足那两种需求。然而，当共同思考三项原则时，另外的困难出现了。 如我们所见，霍耐特将每项承认原则分配到它自己的社会领域，似乎是确保这些原则不会发生冲突。 然而事实上，承认领域并不、而且不可能保持分离，如收入分配的例子所证明的。 我刚好提过，霍耐特将这一争论提交以基于价值的成就原则的领域。 然而他也以明显的赞同谈及，民主的福利国家已产生的、起源于平等的尊敬原则的另一个标准。 这第二个标准，“社会公民权”标准，排除危及一些人作为平等公民身份的收入不平等。[18]那么，存在分配正义的两个不同的规范，它们很有可能发生冲突：鉴于成就规范给个人功过以优先权，尊敬规范优先于社会团结。[19]因此，一个分配正义理论不可能包含两者，除非它以优先的顺序将该原则分等。 然而，霍耐特没能做到这一点。 确切地说，谈及三项“同等重要”的承认原则，他忽略告诉我们，在尊重一些人的劳动贡献需要否认其他人平等的公民资格这些情况下，我们应当做什么。 缺少一个解决这些冲突的方法，他的三重承认一元论变成了另一个不确定性维度的牺牲品。

其结果是霍耐特无法提供一个可行的正义理论。 我争辩的根本问题，是他的目的论出发点。 依据于他在好生活的理论中关于正义的论述，他被迫采取非常的步骤，避免向伦理的偏狭论屈服。 被迫在形式上解释他的规范原则，他必须穷尽它们的实质性内容，因此穷尽规范力量。 在寻求抵御目的论对偏狭论的固有诱惑方面，他最后屈从于不确定性。 然后，讽刺性地，一个被设计来克服空洞的形式主义的伦理出发点本身陷入道德虚无。

那么，什么代表一种可行的方式？ 哪一类正义理论能够同时满足非偏狭的和确定性的需求？ 我已经建议的方式并非始于一个好生活的理论，而是始于现代自由主义的中心道德理想：人类的平等自主和道德价值。 以我的理解，这一理想不必植根于一种自我实现的道德规范中，因为它的基本观点将能够使道德主体为他们自己制定这些道德规范。 但是，它的充分意义需要进行详细解释，它的规范含义需要得到清楚的说明。 就我而言，平等自主的种种含义只能通过一个与好生活的种种合理观点的多元性相容的正义理论，道义论地被连接起来。 从其开端的非偏狭性，包含这样一个理论的那些规范原则就不要求清空内容。 正相反，如我将表述的，它们能够充分地丰富道德的实质，以裁决冲突中的诉求。

在我的方式中，平等自主的含义在一个正义理论中被清楚地说明，其核心原则是**参与平等**。 这项原则是道义论和非偏狭的，呈现出伦理争议的理性和人类的平等道德价值。 他们自己尊重平等的自主——包括支持一种既定理解的那些人和不支持这种既定理解的那些人的自主，与所有那些对好生活的理解在原则上是一致的。 然而，与此同时，参与平等原则连接这样的尊重所需要的一种特定解释。 否认平等的形式概念为不充分的，参与平等原则主张，为了尊重他人的平等自主和道德价值，人们必须使他们与社会相互关系中完整伙伴的身份相一致。 而且，那意味着保证所有人有权使用参与平等的种种制度前提——最重要的是，有权使用与其他人平等参与所需要的经济资源和社会身份。 关于这一观点，任何缺乏参与平等的东西都构成平等尊重的缺乏。 而否认有权使用平等的社会前提，是嘲弄社会所宣示的对平等自主的承诺。

参与平等构成对平等自主的**一种激进民主解释**。 远远超过标准的自由主义的种种解释，这项原则不仅是道义论的，而且是实质性的。一方面，它要求移除通向全面的社会参与的经济障碍，从而为评判再分配诉求提供一个标准：唯有减少经济的不平等的种种诉求是有正当理由的。 另一方面，它还要求拆解已制度化的文化障碍，从而也为裁决承

认诉求提供一个标准：只有推动身份平等的种种诉求被证明是正当的。的确，在这两种情况下，人们都必须防范种种不当的后果。因此，一个人必须双焦点地应用平等标准，确保旨在减少阶级不平等的改革终止身份不平等的加剧——而反之亦然。同样地，一个人还必须应用考虑到服从关系的交叉轴心的标准，确保旨在鼓励——例如性别平等——的种种改革不恶化沿袭其他轴心的种种不平等，例如性关系、宗教和“种族”等。而且，最后，同样的问题是高度争议性的，通过公开辩论的民主程序，平等标准才可能被适当地在对话中应用。但是如我在第一章中所解释的，汲取伊恩·夏皮罗(Ian Shapiro)的观点，那种裁定条件支持对民主正义的任何一种说明。[20]解释为公共理性的主要习惯用语，参与平等的原则对以道德实质裁定正义的承认和分配维度的冲突性诉求，是绰绰有余的。

因此可理解，作为参与平等的正义观同时是道义论的和实质性的。结果，它冲破了霍耐特在道德哲学中的可能选项的说明的范围。在他的说明中，只有两种可能性：他所支持的强“目的论自由主义”和与哈贝马斯和罗尔斯相关的弱“程序自由主义”。然而，正义作为参与平等，对于那两种理想范型皆不适合。它从规避伦理基础的目的论自由主义中分化出来，同时也与连接正义的实质需要的自由主义的程序主义相分离。因此，这一方式证实被霍耐特忽视的一种可能性。拒绝目的论的偏狭主义和程序论的形式主义，正义作为参与平等示范道德哲学的第三种类型，可能被称为强道义论自由主义。

然而疑问仍然是：什么证明强道义论自由主义的正当性？更明确地，什么将那种正义的激进民主观证明为参与平等？回想起来，对于霍耐特来说，这样一种只可能是专断的观点，在一个好生活的理论中缺少一个伦理基础。然而，事实上，参与平等在两条补充的争论线索中找到正确类型的哲学支持，二者任何一个皆非伦理的。争论的第一条线索是概念上的。其基本理念是被适当理解的平等的自主，需要和他人平等参与社会生活的真正自由。不存在任何不能获取人类平等道德

价值的充分意义的东西。例如，平等道德价值的理念没有充分地包括在由于没有适合它们演练的必要前提而缺乏“公平价值”的形式平等的权利之中。因为这些权利仍然是纯粹概念的，尽管它们有象征的重要性。只有当所有条件都到位时，保证所有人能真正作为同等的人相互影响，才是每个被尊敬的个人的平等道德价值。因此，参与平等仅仅是对作为社会参与者的人类的平等自主给予平等尊重的意思。无疑，这个概念性观点呈现平等尊重的自由主义核心标准的规范有效性，并且将不去劝说拒绝那一理想的任何人。然而，它支持平等自主的激进民主的解释——以一种适合于道义论的强自由主义的方式。

对参与平等的第二个争论是历史上的。它求助于支持平等自主的激进民主解释的历史思考。从这一观点看，参与平等表现为随着时间流逝已经浓缩了的自由平等意义的一个宽广的、多面的历史过程的结果。在这个过程中，平等道德价值的概念在范围和实质上已经扩展了，决不局限于西方。在早期现代性中，自由平等的范围被限制于宗教自由和在法律面前的平等。然而，后来，它的范围延伸到更多的社会相互关系的舞台，包括政治（由于选举权斗争）、劳动（由于工会和社会主义政党）、家庭、个人生活（由于女性主义者和同性恋解放运动）和公民社会（由于争取多元文化主义的斗争）。实质上，平等的意义同样也已经扩大了。早期，形式的权利被认为充分适应平等道德价值的需要。然而，今天，一个人不断地与实际的社会相互作用中实质上出现的平等期望相遇。因此，向法院提出诉讼的权利现在必需法律咨询的权利。同样，“一人一票”现在被广泛认为是承担公共选举运动的经费筹集。[21]同样，对天才们开放的职业，长期连续的平等的公共教育，逐渐被视为必需废除家务劳动的性别划分。这些例子意味着平等的规范正在变为实质化。不再限制形式的权利而且包含它们演练的社会条件，正在临近的平等意味着参与平等。那么，参与平等，是人类的平等自主和道德价值的自由主义规范自然发生的历史“事实”。

这两个观点共同提供了对作为参与平等的正义观的强烈支持。但

是它们并不求诉于好生活的理论。 然而，与霍耐特相反，我的方式不需要一种对于人类繁荣所必需的那种参与类型的伦理说明。 它宁可假定，那些参与者将会以他们自己的方式为他们自己做决定。 完全不是预先清空他们的选择，作为参与平等的正义寻求确保他们自由决定的机会，不受支配性关系的制约。 因此，参与平等寻求在所有主要的社会舞台移除对平等的障碍，包括政治、劳动市场、家庭和公民社会。 这样，它打算使社会参与者能够在他们选择进入的任何和每一个舞台作为同等的人参与。 这里所包括的是我们所可能称呼的“商谈的元舞台”：对话者在种种批判的散漫空间，辩论多样类型的社会参与的价值，提出供讨论的建议：改革或者废除现有的舞台，和建立一个新的舞台。

那么，一般来说，我倡导的方式避免求诉于种种伦理观点。 不受目的论的牵累，它已经无须穷尽其确定内容的规范原则。 因此，这一方式自由连接到对自由主义理想的一种实质的、激进民主的解释。 将平等自主解释为参与平等，它扩展了那一理想的范围和实质，深化了它的解放力量。 其结果是避免偏狭性和不确定性的一种强道义论的正义理论。 因而，这一方式与霍耐特不同，适应于全球化时代的一种正义的批判理论的需要。

让我通过扼要重述重点来总结。 我们希望复兴批判理论的这些人，面临前面那个时期的艰难挑战。 为了确保我们传统的持续联系，我们必须使之适应关于身份的斗争在扩展的经济不平等中增殖的世界。用其能力去分析这些斗争，承认概念代表了在一个加速的全球化时代对于重建批判理论的一种有希望的载体。

然而，承认独自不可能承受批判的理论化的全部重担。 靠承认本身不足以战胜当代社会的规范亏空、产生它们的社会过程，和正在面临的寻求解放变化的那些人的政治挑战。 要求那种承认，将过分扩展该概念，超越承认去曲解这一概念并剥夺它的批判力量。 我已在这里说明，这样一种方式既不可能提供一个适当的经验参照点，也不可能提供

一个可行的文化解释以及一个可防卫的正义理论。相反，所需要的是很清楚的：**批判理论应当将承认定位为同时包含分配的观点二元论框架的一个维度。**

这里我所写的一切都不减损阿克塞尔·霍耐特强调承认的强有力的道德和情感力量。但是一个概念的情感诉求和它转译为一种可行的批判理论框架之间存在距离。通过将再分配和承认整合进一个单独的框架中，我希望我已经缩短了那个距离。

注　释

1. 我感谢几位同事对这一章的有益的评论和讨论。感谢 Amy Allen、Seyla Benhabib、Maria Pia Lara、Martin Saar 和 Eli Zaretsky。

2. 尤根·哈贝马斯："新的黯淡：福利国家的危机和乌托邦活力的枯竭"，载 Shierry W. Nicholson 编：《新保守主义：文化批判和历史学家的辩论》（*The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*，Cambridge，MA 1990）。

3. 迈克尔·哈林顿：《另一个美国：美国的贫困》（*The Other America: Poverty in the United States*，New York，1981）。

4. 这一解释对于第二个理由同样是有疑问的，这我将在第三部分详述。强调伤害的受害人的主观感觉（个人感情），将危及正义诉求的民主裁决的可能性。后者需要旨在确定那种存疑的诉求的有效性的公共商谈，一件需要诉求者通过公共理性而不是主观感觉去对他们的状况施压的事情。

5. 简·曼斯布里奇：《日常的女性主义》（*Everyday Feminism*，Chicago，即将出版）。

6. Wilfred Sellars："经验主义和精神哲学"，载 Herbert Feigl 和 Michael Sriven 编：《明尼苏达科学哲学研究》（*Minnesota Studies in the Philosophy of Science*，vol. 1，1956）。

7. 我从理查德·罗蒂那里借用了"道德特有的语言"，载《哲学家与自然的反映》（*Philosophy and the Mirror of Nature*，Princeton，1980）。有趣的是，霍耐特自己在他答谢时似乎承认这一点，稍后，在他的评论中，那种道德经验事实上被社会和历史地详述的规范判断成语"改塑"了。然而他不可能承认它的充分意义和范围。不合理地限制对他的承认话语的三种类型的这种"改塑"，他不允许并没有被集中在承认上的道德语汇的历史细节和制度化。

8. 事实上，这些诉求似乎真实地被视为以前不连贯的苦难的被连接的重构。而且，作为这种苦难的自我组织的表达，社会运动至少也被定位去连接那些存在疑问的主体经验，因为霍耐特给予那些社会科学家的解释以特权。

9. 曼斯布里奇：《日常的女性主义》（*Everyday Feminism*）。

10. 在那个例子中，如我在那里所说明的，文化价值的男性中心模式在劳动市场已制度化，引导女人进入那些被编码为"女性的"、并被假设不需要技能的服务部门工作。因为这些职位往往薪酬很少，其结果将是否认女性劳动者的、她们所需要的在与男人平等的关系上互相影响的身份和智慧。为了矫正那种不公正的需要，**和其他事物**，我们把以男性为中心的价值模式去制度化，并用促进平等的模式取而代之。既然这样，因此，霍耐特的分析部分地与我自己的分析重叠——虽然他设想文化变化是自给自足的，而且文化的观点将为女性身份定价，我认为这两个主张是不正确的。

11. 倘若，资产阶级社会所提供的伙伴婚姻理想作为一个出现中的资本主义的"无情世界中的避风港"。但是，远没有消除该制度的种种经济功能，其结果更适于迷惑她们，很大程度上是该制度损害女性——证明她们的家务劳动在工业社会中日益增加的隐匿性。

12. 这些不公正为承认理论的当前复兴提供主要的灵感。 然而它们在霍耐特的书《为承认而斗争：社会斗争的道德逻辑》（*The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Joel Anderson 译, Cambridge, 1995）中完全被忽略了。 在目前的书中，他有效地把它们看作一种反思，询问它们属于哪个承认领域，并把它们分派到法律领域，因此分派到平等自治的原则。

13. 霍耐特处理这些不公正的困难是被他的文化一元论——他的准涂尔干假定加剧的：社会是（或应当是）通过一个赋予尊重价值的单一的、支配性的观念在伦理上被整合的，它以劳动体制为中心。 这一模式把劳动看作社会身份差别的唯一来源，抹煞与职业分工并不相符的，比如基于语言、种族和宗教的那些差异。 其结果将导致争取承认文化差异的看不见的诉求。 因此，我们时代最显著的斗争不为霍耐特的框架所理解。

14. 在这方面，我的方法类似于哈贝马斯的方法。 然而，与他不同，我不使制度和生活世界之间的区别实体化。 确切地说，通过透视性地对待它，我能使制度和生活世界相互交叉重叠的一个复杂说明超过他的“生活世界的殖民化”的单向概念。 对于哈贝马斯的方法，见《交往行动理论》（*The Theory of Communicative Action*）。 作为一个批评，见南茜 · 弗雷泽：“什么是关于批判理论的批判？ 哈贝马斯和性别的案例”，载《难以驾驭的实践：当代社会理论中的权力、话语和性》（*Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis & London, 1989）。

15. 实际上，在这里存在一种模糊。 在一些段落中，霍耐特将原初身份的加强视为人类繁荣的主要因素，有效地使那种好生活与一个人享受适当的承认相等同。 在其他段落中，相反，他将原初身份的加强视为人类繁荣的主要前提，有效地将承认工具化为走向好生活的一种方法。 然而，在两种情况中，心理学的原初性被当作在人类繁荣中唯一的相关因素。 因此，无论解释为因素还是前提，被霍耐特假定的身份的完整性对于自我实现既是必需的也是足够的。

16. 在这里也存在一种模糊。 在一些段落中，霍耐特主张正义需要真正对所有的个人提供承认的必要形式的承认关系。 在其他的段落中，相反，他主张正义只需要那种提供平等的机会给个体去得到必不可少的承认形式的承认关系。 然而，两者都不是整体满意的方式。 第一种方式良好地产生一个公正的社会应当真正保证的、基于权利的尊敬，但是乏于产生它不可能的、基于成就的尊重。 相反地，第二种方式良好地产生自我尊重，那里平等的机会是其适当的标准，但是乏于产生自我尊敬，那里要求真正的平等。

17. 的确，他启发式地谈到一种“普遍性和特殊性的道德辩证法”，这可能意味着类似于参与平等的某种东西。 但是缺乏进一步的澄清，这里没有出现可实行的标准。

18. 事实上，社会的公民权原则可能沿着我的参与平等的概念线索得解释。 如果是那样，它会保证所有的社会参与者的那种资源：他们需要作为平等的人与其他人互动，不在意他们的社会贡献。

19. 人们也可以求助于霍耐特的仍然源自于第三个分配原则的关怀观念。 这样一个基于关怀的原则，可以既依照需求（例如，因为需要满足某些被指定的“基本需求”层次），又依照福利（因为需要某些被指定的个人福利层次）被理解。 任一方式，其结果都将提出原则中冲突的更多的期待，因此是不确定性的更深的维度。

20. 对于正义的新近详细阐述和这种民主方式的捍卫，见 Ian Shapiro：《民主的正义》（*Democratic Justice*, New Haven, 1999）。

21. “一人一票”也需要作为投票和计算选票的统一制度，应当是不言而喻的。 但是，如我们在 2000 年 12 月所学到的，那种条件在美国正在丑闻中失去。

第四章

承认的观点：对反驳的反驳

阿克塞尔·霍耐特

南茜·弗雷泽对于我在回应她的种种不同意见中尝试发展一个基于承认的批判理论框架，已经提供了一个彻底的批判。她的前提的重构和她的反驳的透明度使之更容易继续我们的对话。然而，她触及的多样议题和她的异议的绝对数量，致使这件任务变得比较艰巨，如果我想要自卫性回应，将会需要复杂的订正、澄清和解释——这对于大部分读者来说将会是乏味的。在连续的段落中，注视弗雷泽的反映和理解我们不同意见的中心是轻松的。然而，在某些进展特别艰难的地方，我必须擦亮我的眼睛完全确信，我被当作听起来如此可笑这样一些结论的作者。在这些境况下，在我看来似乎最大的意义并不是防御地而是攻击性地回应她的反驳，以尖锐的形式再次设计出该要点：我理解的连接承认理论一元论的三个清晰概括的层面。我的印象是，尽管清除和微调了她的分析，弗雷泽在中心观点上已经不正确地或不适当地解释了我们辩论的真正范围。在批判理论的重新现实化中，试图更确切地概括这些问题的范围，将因此是比一步步地仔细检查其异议的难辨认的计划，是更有用的、创造性的和有帮助的。

作为第一种方式，弗雷泽遵从我的建议所识别的三个分歧点，对于指明今天发展批判理论的一种尝试面临的根本困难似乎是适当的。她识别的每一个问题概括一个领域，其中介于其间的历史和理论的转型，已经导致了有关如何才能复兴法兰克福学派的那些陈旧的、复杂的诉求的论战。第一点关系到如何去构想一个考虑到种种道德诉求的内在证

明的、通往社会现实的理论方法的问题。 弗雷泽在这里正确地使用“内在性和超越性的辩证法”的公式——在我看来，的确没有让正义做“超越性”在这一背景下可能所指的东西(一)。 第二个和无疑是最复杂的分歧点关系到这一社会批判问题：应当如何从一种正义理论的立场使新资本主义的社会秩序概念化。 即使弗雷泽在她的“观点的二元论”中对这两个概念的使用对我来说似乎仍然是相当不清晰的，这一问题似乎以一种不完全清晰的方式连接到关于“社会整合”和“制度整合”之间关系的种种考虑上(二)。 最后一点，揭示了我们之间几乎无法逾越的分歧，再一次触及一种社会批判理论的规范基础问题。 在这里我仍然看不到，一个纯粹的、道义论的方法将如何完成南茜·弗雷泽所期待的所有任务，特别是如果她重视规范进步的历史过程的话(三)。

一、 批判社会理论和内在超越性

社会的批判分析需要的理念，与一个内在世界的超越性的实例——代表批判理论的黑格尔左派传统的遗产相联系。[1]仅仅作为极少的几个方法今天形成一种对批判的诉求，这一挑战确实甚至更代表一种有意义的事业，但是对于感到受它限制的那些人，这一挑战包括一些困难问题。 对于法兰克福学派的早期代表，在社会中具有一种批判立场的必要性是如此紧密地与识别一个革命主体相关，以至于他们几乎不思考它的逻辑方法结构必须被独立地对待的问题。 只要无产阶级能够被前理论地(pretheoretically)视为一个在推翻资本主义关系中有一种内在利益的社会阶级，似乎不需要任何进一步解释的这些实践和经验就能够保证既定的社会秩序能够被超越。 而一旦对关于产业工人阶级为革命准备就绪的经验理由产生怀疑，超越性的要求通常就被简单地迁移到一个更深的层次：不再是工人主体他们自身，而是社会劳动的结构被宣布为持久战胜资本主义的担保人。 但是这一解决方案，也以历史—哲学的形

式构成了并未长久持续的西方马克思主义的核心。在“国家社会主义”死亡两年后出版的《启蒙的辩证法》中，另一个变化在社会劳动过程本身现在已被视为发展的物化和统治事业的意义上出现了，所以社会劳动过程不再可能被视为超越的可能性的社会担保人。[2]因此出现的那种境况由法国的科内留斯·卡斯托里拉迪斯(Cornelius Castoriadis)在20世纪50年代[3]、西德的哈贝马斯在20世纪60年代[4]以他们对马克思主义批判的贡献在最高层次上解决了。从那以后，对其他种种实例、经验和实践能够前理论地保证战胜既定秩序的可能性的质疑，已经成为批判社会理论中各种新模式的主要来源。

的确，附和这一问题的种种特殊困难，仅仅是变得很明显：是否一个在左派黑格尔主义的遗产中始终被悄然设定的中心前提，直到阿多诺(Adorno)和霍克海默(Horkheimer)才被解释清楚。对马克思而言，他相信建立在他的理论——定向于使用价值的劳动和革命行动——之上的那些实践是毫无疑问的，它们正好已经包含了通过推翻旧制度而建立的、将会形成新的社会制度的种种规范结构。在这个意义上，能够在全社会保证超越的可能性的那种实例和实践，必须具有后来将成为在理论上预见的剧变的社会宣示的、同样的规范性和“合理性”。[5]然而，这些概念的局限不仅出现在马克思的例子中，而且共同出现在他的所有继承者的那些尝试中，他们把批判社会理论的事业理解为社会去超越化的理性的延续：在既定的各种关系内，实践或经验的要素必须始终是可以确认的，在这一要素具有一个迫切要求它们自我实现的种种理性规范或组织原则的过剩的范围，它能够被视为社会地物化的理性的一个瞬间。由哈贝马斯在其早期著作中打造的“解放的兴趣”概念，也许更紧密地接近于这个黑格尔左派的理念。它曾与那种无疑过于野心勃勃的理念相联系：人类种族可能对以自我反思致力于建立免除统治的各种关系，回应那种自我生成的、但是迄今不透明的统治和对象化的经验，有一种根深蒂固的兴趣。[6]

我们的讨论当时可能受益于对那些替代性战略的简短的、必要的示

意性概览，批判理论以此回应劳动和生产范式的瓦解。在认识到社会劳动实践不可能自动产生一种解放的兴趣之后，三四个试图使内在的社会超越性的不同来源定位化的独特方式浮现出来。一种必然的过度简单化在下述评论中是不可避免的：

（1）科内留斯·卡斯托里拉迪斯通过尝试在一个更深的本体论层面上重新定位革命潮流的持久再现，回应了生产范式的退化，使它概念化为一种在个人灵魂中表现的前社会现实的冲动的表达。在这一“岩浆（magma）”理念中，就人类主体被认为是受一种由其驱动力所维持的“总体团结的渴望”所支配而言，心理学方法发挥一种根本的作用，它通过种种新创造的持续有机的流动在一个更高的层面被反思。[7]汉斯·乔斯(Hans Joas)的工作今天能被采纳为一种使用卡斯托里拉迪斯的行动理论原理的尝试——坚持他的期望理论的种种思考并运用“实践”的概念——在美国实用主义传统中，并在与哈贝马斯的行动和话语理论的持续对话中，去发展一个创造性行动的概念。在这里，个体通过颠覆种种旧边界开放新价值的种种不寻常的境况，被理解为始终指向超越既定的社会秩序和价值的意义结构的源极。[8]

（2）与卡斯托里拉迪斯相同，赫柏特·马尔库塞也在《爱欲与文明》中回应了生产范式的瓦解，把超越社会秩序的需要转向人性的驱动。然而，马尔库塞在与万能的童年早期幻想的“断裂”中，看不到所有后来的“革命的”种种观念的和情感的成就的来源，而是宁可用一种愉快原则的自然天赋，不断地驱使个体违背制度上包含的现实原则。[9]一种更深远的差异存在于该事实之中：由于马尔库塞，不容易了解如何能够在他的驱动力理论和关于社会秩序的规范理论之间形成内在联系。而由于卡斯托里拉迪斯，这样一个仲裁通过自主概念得以完成，区分出一个不压制新创造、但是反思性地处理它们的社会形式，一个在马尔库塞那里是完全缺乏的可比较的过渡概念。保护弗洛伊德驱动力理论的批判遗产的一种尝试，通过马尔库塞和卡斯托里拉迪斯，今天能够在乔尔·怀特布克(Joel Whitebook)的著作中被发现。使他的工

作远离主体间论，并慎重地解决来自发展心理学的新见解，怀特布克以万能的性欲所驱动的幻想的升华，试着为战胜既定的社会秩序寻找一个社会担保人。[10]

（3）尤根·哈贝马斯的主体间论当然可以被理解为发现社会超越性的可能性的另一个担保人的第三种方式。他在20世纪60年代的著述明确地是受那种目的所指引，即以语言学为中介的相互作用向“批判理论”开放一个社会领域，这一领域的有效性的规范过剩，将确保颠覆制度的精神和动机的一种持续的更新。[11]这个相互关系导向的建议，以它的社会学解释力量，在我看来不仅只优越于最近的两种方法。以我所见，哈贝马斯理论的最大优点，关系到一个特定的有特权的实例如何能拥有规范力量的问题：交往的道德潜能是社会进步的引擎，而且同时也指明它的方向。今天那些人的圈子寻求通过更具体地确定社会相互作用的规范内容，向前推进批判理论中的交往理论转折——不论是通过对时代的一种诊断，还是在一个更基本的概念层面上的扩展——从西拉·本哈比博(Seyla Benhabib)到托马斯·麦卡锡(Thomas McCarthy)，再到梅弗·库克(Maeve Cooke)。[12]我自己使黑格尔的“为承认而斗争”的主题对社会理论富有成效，可以被理解为一种安置哈贝马斯的有独创性的概念“回到其基础”的尝试。在讨论第四种方式——能够以某种正当性辩护被理解为一种脱离分解中的生产范式的途径——之后，我将会回到这一观点。

（4）把米歇尔·福柯(Michel Foucault)的晚期著述在整体上理解为对该问题的回答是有意义的：哪一种另外的实践形式能够接替劳动在社会的批判分析中那种超越作用。对于他论康德的论文中提出的颠覆分子践行的那种理念，代表批判实现的必要条件的解码行动，可以被理解为能够显示在任何社会中推翻现存秩序的规则的那种经验类型。[13]这种“超越的”的解读今天首先受到朱迪思·巴特勒(Judith Butler)著述的支持，在那里福柯的分散评论在一个说明权力和颠覆性的实践之间连接的社会存在理论的各种轮廓的方向上被发展。依照这一方式，一个社

会承认秩序的建立以一种确定的需要，引发导致社会存在的种种有用形式爆炸的种种行为，这对于难以驾驭的人类主体是过于狭窄、过于约束性的。[14]然而，这些考虑同时表明，这样一种方式不可能不借用心理分析的假设来维持，就像对我们最初的两种描述发挥了作用的那些假设。因为如果只有被结构地定向在社会的不合理要求上的那种人类精神理念被补充到社会秩序和颠覆之间的上述联系上，一个人就可以谈论一种越界实践的必要性。

在我们讨论的背景下，列举这四种方式，只是意味着突显面对那些支持“批判理论”的黑格尔左派传统遗产的人的各种困难。在这里，仅仅在社会现实中发现理论的内在证明基于此的一个经验参照点，不可能是充分的。如果该任务被限制在那种关系到目前未满足的那些诉求，并把它们用作对批判必要性的社会根据，将确实是充分的。但是，对我们的共同传统的真正挑战将可能正在表明，这样一个参照点——这样一些诉求——不是可能发生的种种冲突状况的结果，而是普遍地表达人性的未满足的要求。谈到“社会内在性中的超越性”——它具有宗教性起源——意味着超过那种无法实现的、并达到超越那一范围的东西：各种社会理想和目标仍将被建立在特殊时代的社会现实内。而且，它指出再现于每一个新的社会现实方面的规范潜能，因为它如此紧密地被融合到人类兴趣的结构。这一思考线索同样能被明确表达，所以这种“超越性”必须依附于一种实践或经验的形式，它一方面对社会再生产是不可或缺的，和另一方面——得力于它的规范过剩——指向超越一切社会组织的既有形式。以在“超越性”和“内在性”之间述说的这些方式建立的连接，因此比弗雷泽似乎看到的更强：“超越性”应当是“内在性”本身的性质，所以社会关系的真实性始终包含超越要求的维度。

现在，我认识到这样一种结合的理念在当前条件下很可能像是相当具有野心的。这就是为什么我在开端正确地指出：今天只有极少的方法在批判社会理论中仍然真正遵循这一黑格尔左派的计划。另一方面，与卡斯托里拉迪斯、马尔库塞、哈贝马斯和福柯那些名字相连接的

位置排列应该使之很清楚，一些重要的方式继续尝试充填被生产范式的瓦解留下的缺口。而且这一名单甚至可能被扩展到，例如，下列欣里希·芬克—艾特尔（Hinrich Fink-Eitel）提议的恩斯特·布洛克（Ernst Bloch）陷入一种乌托邦观点的社会现象学著作。[15]

但是对我们在这一点上的讨论具有决定性的，是我们分别为批判确立一个“经验参照点”的努力被两套完全不同的理念所指导：当弗雷泽从正义的民间范式起步的提议仅仅追求将理论定位于当今社会目标时，我的道德心理学反思事实上寻求在社会现实结构中一种准超越的批判证明。因为这一简短的概述有希望地解释了，着手这样一个计划，意味着一再迫使超越既定社会秩序的社会过程的现实性中，再一次发现一个实例。结果，我建议，这个充满了羞耻感和蔑视感的地方，必须根据它的社会存在论的和社会人类学的逻辑说服力进行评判。本质上，我的理念归结为该假设：所有社会整合仰赖于相互承认的可靠形式，其不充分和不足额始终是与错误承认的感觉相系的，这可以依次被视为社会变化的引擎。这一明确表述也非常清楚地表明，黑格尔左派的传统如何同时被连接到大大超出弗雷泽想要的种种说明意图上：原则上保证超越既定秩序可能性的同样实例必须也能历史地说明，规范的变化和改善如何在各种社会组织形式中已经发生。我将尝试反驳弗雷泽已经通过两个进一步的澄清不利于我的道德心理学反思的不同意见。

（1）我真正认为，我足够远离将错误承认的感觉看作是以无中介的方式赋予我们的某种东西的那种倾向，没有被历史定形。只是由于我的那种表达逻辑，我在第二部分中解释这些感觉如何被已确立的承认原则在语义上形成之前，首先概略说明了这些感觉对于社会秩序的规范合法性的重要性；而我只处理社会诉求的道德合理性问题，这些诉求形成于第三步骤中错误承认的被历史地传递的感觉。但是弗雷泽责备我陷入“既得者的神话”——这可能完全太轻易地变成一件生硬的和通用的武器——似乎包括两条不同攻击线索：一方面，它意味着构成我将羞辱的道德感视为某种于史无证的赠予物的那种不同意见；另一方面，我甚

至因为第一个说到人类正义感的初级结构而受到批评。

的确，与弗雷泽和罗蒂不同，我深信我们可以尝试鉴别所有的社会不公正感驻留其上的经验，倘若我们谨记，它将是来自我们自己经验视野普遍化的危险的和不证自明的错误的结果。 我们将这样一种不公正感的核心定位于被沉溺在承认的合法性期望的那种受侵害感的提议，暗示着其他的社会理论假定之网，这除了特别显著的当代体验的一种基于经验的普遍化之外，不共同体现任何东西。 但是在这一范围内，对我的计划的反对意见也必定采取那种基于经验的抗辩形式，如弗雷泽在她引进其他类型的社会不公正感[残酷的痛恨、对不劳而获的怨愤(!)、特权、对监督的反感，等等]的时候她自己似乎宣示的那些形式。 我们对这一点的讨论因而将开启该问题：我们如何能够在不满的这一多样表达中，发现被不法地抑制的承认感的一元结构。

(2) 如果我尝试简短地概略说明，我自己的建议如何能够被视为哈贝马斯理论计划的一个更进一步的发展，或许也将会有助于澄清我们的立场。 在我的简短概括中，我已经解释了，哈贝马斯已赋予批判社会理论传统一个决定性转折，在这个意义上，他已经将那种解放的、超越的潜能从劳动实践转移到以语言学为中介的相互作用的行动模型。 在我提到的四位作者中，他因此是不通过在规范上掌控人类的精神或驱动力去最终寻找一个脱离生产范式崩溃的方法，而是重新复原了另一个行动形式的唯一的人。 然而，在我看来，一种特定的正反感情并存，在他的努力中仍然是固有的，因为超越的潜能是否将驻留在人类语言的种种规范假设或社会的相互作用之中，并不是完全清楚的。 即使这种区别看来是伪造的——因为在人之中所有复杂行动都被语言所中介——是否社会相互作用自身具有规范的期望，或是否仅仅通过语言一种规范成分进入交往，最终形成了相当大的差别。[16] 当哈贝马斯对许可的社会身份和对支持基于语言的有效性诉求运用承认概念的时候——如果不曾在二者之间进行过充分的辨别，我在运转中看到同样的不明确。

然而，那也许是，我把我自己的建议理解为消解这些差别的一种尝

试，有利于通过从所有主体驻停在社会相互作用上的承认期望的核心中，“社会人类学地”继续推进先前的解释。并不是在规范上成为人类交往基础的每件事都能这样采取语言学的形式，因为承认通常首先被联系到表达的身体的姿态或模仿形式。[17]的确，这样一种承认的真正要点——理论的“一元论”在于该主张，社会地建构的承认期望由于那些原则而历史地改变：其中尊重诸成员的那种支配，能够在不同的社会中依靠相互的承认。由于这一历史化的移动，我曾寻求反驳那种怀疑：承认的概念仅仅是一种产生于持续不变的一套“承认需求”的人类学化的道德。然而，我的印象是，弗雷泽没有真正注意到规范理论和社会理论之间的这一桥梁——这便使我们关于分歧第二点的讨论无法变得更容易。

二、资本主义和文化：社会整合、制度整合和观点的多元主义

当我后退并考虑在我们关于分歧第二点的讨论中必须认真对付的许多问题时，我感到完全不知所措。一起去在社会学上解释当前资本主义发展进程的任务的那些问题是如此复杂，以至于我们两人不可能用几页将它们理清。似乎所需要的不亚于确定社会整合和制度整合之间的关系——以及同时，经济、法律和文化在当前的结构改革中的作用。除了与此相关的实际问题之外，从我的观点看，存在着使之甚至更难于进入一种富有成效的讨论的相互理解的困难。当弗雷泽想要把我们的分歧主要理解为一个关于“文化转折”的后果的辩论时，这些困难浮现出来；当她谴责我根据“文化的”承认独自地分析市场过程时，这些困难延续了；而在我不考虑任何效用规则和利润动机，想要去解释当代资本主义发展的那种主张中，这些困难达到顶点。

如我的文本已能说明的，这一切都是根本错误的。我不把我自己

视为在社会科学中那种文化转折的代表；我也不想宣告高居市场过程的决定性之上；并且无疑我认为，一种忽视公司的收益率前景和投资回报率的全球资本主义分析不可能是适当的。大体上，对经济规则完全无知的、一幅完全天真的家伙的肖像，贯穿于弗雷泽的反驳——一张我做梦也不会认出我自己的照片。但是给我印象的确实是这一纯粹的夸张。我们在这一点上的讨论并没有遭遇特殊的、容易被矫正的理解问题，而是遭遇一个根本的误解：弗雷泽和我对在目前背景中发展社会理论反思所包括的任务，似乎有极其不同的见解。因此，我首先想要再次尝试解释社会的承认理论概念的要点，在那以前，暂时转向我们讨论的特殊方面。

我重构现代资本主义社会的承认秩序的尝试不与任何解释性的目的相连接；它大体上不是为了充分地解释这些社会的发展过程建立基本的范畴框架。我的目标更为谦虚：暂时，我仅仅寻求揭示位于这一社会形式的不同层面的社会相互作用之下的那些道德的“制约”。在这里我已经让我自己受一般理念的指导：社会成员的包容总是通过相互承认的机制发生——这正是个人如何在他们个性的特殊方面或侧面中学会在主体间彼此确认。这——我们跟从大卫·洛克伍德(David Lockwood)所称呼的、与“制度整合”相反的“社会整合”[18]——在我看来应该被理解为承认过程的结果，通过这一整合，主体依靠学会把他们自己视为在确定的特色方面受承认的，被规范地组合进入社会。在其他地方我已经试图表明，这一包容过程也可以被理解为由语言、姿势或媒体所中介的一种机制，个体由此获得公共的“可见度”。[19]如果我们允许我们自己受这些思考所指导，就变得很明显，社会整合总是建立在某些规范“制约”的基础上，它被反映在一个社会的承认秩序中。共同决定尊重的那些制度化的原则——个人以此可以期望获得社会承认或者“社会存在”(朱迪斯·巴特勒)——代表这一社会的成员中社会相互作用受制于此的各种道德价值观念和理想。在这个意义上，我重构现代资本主义社会承认秩序的尝试，仅仅是打算揭开在很大的程度上从内部构成交

往过程的那些规范原则。

但是弗雷泽似乎已根本看不到我在有这一原则之后的真正观点。与她同样，我确信社会不公正感总是由公众话语所形成的，并因此看上去受社会所提供的语义空间的影响。然而，与她相比，我的理念是，这些话语并不仅仅是任意地出现和消失，而是与更深的规范原则的一个指令系统相连接，这些原则决定在一个特殊的社会中社会道德思想和感情的那种语言学视野。我的“承认秩序”概念，它形成我关于现代资本主义中社会整合的评论基础，针对社会公正和不公正这一层面的新纪元特定的逻辑。正如有利于社会道德理念的那种空间，在所有社会都受支配社会承认诉求的合法性的各种原则所限制，所以“承认秩序”概念与这个秩序结构是一致的。当然，这样一个概念对于解释当代资本主义发展进程的动力学是不充分的。但是，因为主体用承认的特定期望面对这些进程，“承认秩序”概念只是意味着解释植入这些进程中的那些规范制约。也许由劳动组织中大部分新近的变化所激起的那些不公正感，是通过以历史上所获得的支配社会劳动分工的意义和解释的形式的那些承认原则“语义学地”形成的。

当然，用这些反思，我已经——为了保持在洛克伍德的框架构内——承认了社会整合比制度整合的一种无疑的首要地位。我继续设想，即使经济领域的结构改革并不独立于受影响的那些人的规范期望，但是至少依赖他们默许的共识。与所有其他领域的整合一样，资本主义市场的发展只能以那种形式发生：一个已被定向到那些潜在的规范原则的解释上的、象征性地被中介的协商过程。然而，正好是在这一点上，弗雷泽的另一个严重误解流行起来，这似乎归咎于我把资本主义的劳动市场看作是单独地受功绩原则制约的。在这里我认为，我进入福利国家规则的发展之中的概览已充分地解释清楚，从参与者的观点来看，市场过程的合法性必须至少像经由那些确定的成就原则的实行一样，同样多地经由它们与历史上获得的确定的法律规范的一致性来测量。尤其是当前劳动的结构转型，其与日俱增的弹性化和解除管制明白无误地表

明，多少法律安排已无助于制度整合，而是有助于劳动领域的社会整合。从受影响的那些人的观点看，雇用合同的社会法律制约不仅代表对他们的劳动能力的一种功能保护，而且代表对他们的尊严和地位的那种社会承认的一种道德捍卫。[20]的确，如果我们明白国家承诺的主体权利构成社会承认的一个独立来源，经济领域的这些规范元素才能被认识到，而弗雷泽和我似乎过去彼此谈论过这一点。

在弗雷泽的方法的修正版中，她在我们辩论的这个第二回合提出，法律至少呈现为分析的一个范畴。而它在她的第一篇论文中根本没出现，即使在现在，法律仅仅表现为在其他地方所取得的那些诉求的第二担保人的形式。弗雷泽仍然不想要认可主体的权利——这构成现代平等主义的法律制度的核心——在她的理论计划中的任何独立意义。相反，国家所认可的权利将只有纯粹的工具性功能，用确定的强制权力在该事实之后配备已经取得的对文化承认和经济再分配的种种权利。然而，这种工具主义在我看来根本没有说服力，因为它忘记各种权利以根本的方式支配参与者中的关系，并因此这些权利对社会相互作用的意义不仅仅是功能性的。然而，我们凭借宪政国家的合法化效能彼此认可的主体权利，反映我们为了保护每一个个体的自主，共同认为需要国家保证的种种诉求。权利的这种相互作用的特点也允许我们解释，为什么在现代社会中主体的权利应当被理解为社会承认的中立的、原生的来源：如果主体的权利表达我们将彼此视为被赋予自治权利的、民主的法律共同体的成员的那些方式，那么主体权利的认可或拒绝肯定在主体关于一个人在社会中的身份感中发挥一种决定性作用。唯一一种遵循黑格尔、追求平等权利和社会承认之间这一连接的社会理论，在我看来能够对现代社会的规范特性实行正义。但是，这些关于承认理论的构建问题——社会承认哪些形式应当在一个特殊的社会秩序中被区分的问题——似乎根本与弗雷泽无关。她自始至终用那个预设的文化承认和经济分配的二元论运作，没有在概念上测试是否可能存在对特殊社会特有的其他类型的承认。因为这一理由，她不可能将法律平等原则和事

实不平等之间的紧张状态，看作具有中立特点的为法律承认而斗争的社会冲突的一个来源。

在现代法律的承认内容方面的这一偏离对于解释这一来源曾首先是必需的，在当代资本主义的扩张中，甚至经济过程都不完全是在规范上无中介的。甚至在经济规则具备一种纯粹的、文化上无中介形式的那种有疑问的假设上，我们仍然必须承认起源于已获取的法律保证的那些规范制约的影响力：能够连接个体的那些期望，继续处在据推测是匿名的、免除规范的市场过程的开掘之下，因为它们对社会承认的诉求不知何故已经在法律规则和报酬方案中制度化了。不考虑基于法律和成就的这些承认期望去分析劳动市场的发展，在我看来似乎是经济学家虚构的那种**人类经济学**的一个典型产物。[21]

对于弗雷泽，一个由于它对构造一个批判社会理论的那些问题的重要性而理应得到更精密考虑的悖论，在这一点上产生出来。与她确信她正在把她自己限制于一种“观点的二元论”相反，弗雷泽不时地屈从于在一种本质主义意义上谈论的“社会整合”和“制度整合”的诱惑。举例来说，她提到社会现实中“非个人的制度机制(impersonal system mechanisms)”不知何故与“价值评估的文化模式(cultural schemas of evaluation)”相结合——虽然这必将意味着一个和同样的过程是从两个分析视角、以某一种意义描述的。她的最初意图的这个修正，大概因为她想要对抗我在经济机制的经验重要性上的坚持而产生了，她责备我的方式忽略这一机制。受这一批判目标的诱使，她勾勒一幅协调社会行动的两个不同方式——制度整合和通过价值观的整合的图景，两个方式无疑能够影响彼此，但是不过体现了分裂的现实领域。然而，这一模式与她的出发点相矛盾，根据这一出发点，那两个(仅仅)在分析上截然不同的领域将反映经济和文化正义的两项规范原则。因为这一假定会需要甚至将各种“制度整合”过程分析为已经反映或者能够反映某个规范原则的社会过程：也就是分配正义的过程。为了沿着她的基本社会理论范畴正确地维持她的规范二元论，弗雷泽不应当利用了那种免除

规范的整合过程的制度理论的理念，因为这一理念阻止将经济过程描述为向规范转换开放。 因此，她似乎被罩在一个悖论中：由于她的马克思主义遗产，她想要用关于匿名的经济过程的社会理论术语说话，而她同时必须把一个极其相同的过程构想为强烈依赖于被价值所中介的交往，所以她能将对再分配的内在道德要求容纳在它们之内。

在我看来，必须从关于社会理论的范畴结构的这一悖论中汲取一个结论，该结构能够实现弗雷泽和我要求的那些强规范目标。 “社会的基本结构”，用约翰·罗尔斯的表达，[22]如果可能的话，必须在一个允许对出发点的预期进行规范改进的社会理论框架中进行分析。 因为这一目的，我们无法避免突出制度范围内的那个层面，它可能被理解为被规范中介的交往结果的一种表达。 如果我们接受这一基本理念，它很快变得很清楚，弗雷泽从制度整合过程的理念中得不到任何重大好处。因为这一理念排除那种可能性——她已经着意将经济领域理解为分配正义的独特解释的一种制度化，正如她试图从身份秩序追溯到一种特定形式的文化承认。 仅仅是在西方社会中受到影响的那些人通常将劳动的解除管制体验为权利的丧失，并因此迫切要求国内的各种矫正这一事实，就把该范围解释得相当清楚：甚至表面上“匿名的”经济过程也是由种种规范的规则决定的。 的确，“解除管制”的术语本身是该事实的直接指示器：劳动市场是由种种法律规范组织起来的，这些规范表达牵涉的那些人的道德兴趣。[23]正是因为这样的理由，所以我曾谈及不是由一种“文化的”，而是由一种“道德的”一元论指导的必要性。 只要我们坚持一种规范实质的社会理论的理念，我们就必定始终试图在开放那种值得追求的进步前景的、制度化的社会领域中，发现各种规范整合的原则。

现在，确实，这些理论战略的思考并没有为那种进一步的建议——这些规范整合的原则被追溯回到相互承认的道德规范——提供充分的基础。 这正是关于社会整合和承认之间那种内在关系的观点流行起来的地方。 而且，我们也需要避免弗雷泽再三误解：我会要求那种制度化

的领域始终被归入仅仅一项承认原则。正如今天的公共教育被社会承认的两项竞争原则规范地整合，[24]家庭出于好动机已经长期不仅被爱的规范原则，而且也日益被法律形式的承认所支配。[25]然而，这些点评仍不说明我如何为了解释的目的，例如，为了解释在资本主义社会中当前加速的市场化过程，想要运用一个规范整合第一位的理念。因为上述详细说明的理由，我认为，弗雷泽的策略只看到资本主义在运作中实现的“非个人的制度机制”，片面地推动一种社会的重构，是错误的。另一方面，在这里我实在无法满意地概述我将如何构想一个充分考虑规范整合需求的可替代的解释模型。因此我将设法应付几个判断。

解释社会整合和制度整合的所有对立，可能是最重要的。真实的是，某些在社会上无法适应特殊环境的媒介，如金钱或者政治权力，事实上能够相对自动地协调社会的交互作用，而且甚至它们依赖它们完全随时可能削弱或消失的合法性中的一些信任。因此，利润最大化原则，它首先决定惟独适于资本主义公司存在的条件，不可能被简单地理解为引发一个完整的社会领域的一项功能需要。它在法律规范的帮助下已建立了构成一种制度的充分规范的协议之后——其中个人行动的复杂网络表面上自动地被功利考虑的相互作用所协调——利润最大化原则才变成这样一个社会行动的“子系统”。但是经济过程在当时不仅在规范上、而且在事实上“植入”那种规范构成的社会秩序中，即使当利润最大化的共同观点似乎支配所有其他的兴趣和意图之时。因为没有被连接到一般的规范、惯习的行动模式和社会的网络，保障经济资源的有效配置需要的合作、安全和创新的程度将是不可能的。[26]当尝试解释经济发展的过程时，依附于市场的这些社会限制肯定必需扮演独立变量的角色。如果不考虑在规范期望和行动常规中的种种变化如何已经为关于这些规则范围的种种社会谈判铺平道路，仅仅求诉于资本主义规则的重要性，因而简直没有多大意义。在这里勾勒关于当前变化的这样一种解释的那些轮廓，甚至会是专横的。但是应当已经变得很清楚，如果社会承认秩序在考虑中的种种不同因素中扮演了一个决定性的角

色，那么只有这样一种尝试可能是成功的。

三、 历史和规范性：论道义论的各种界限

南茜·弗雷泽和我在我们设计基本的社会理论概念的尝试中面临的许多问题产生于该事实：我们两人都以一个规范实质的社会理论为目标。 我理解，暗示着更多意思的这个目标，在今天通常被意味着，什么时候去要求判断各种社会条件的规范标准。 为了达成有关道德上被证明的矫正或改善的种种评判，我们并不只是寻求把我们所喜欢的、有充分根据的规范原则运用于一个既定的社会秩序。 然而，必须在一定程度上被描述的社会现实表明，被认为已证明的种种规范和原则如何已经能够变成在全社会是有效的。 如果“规范实质的”在这一强意义上被理解，方法的制约出现在关于基本的社会理论概念和被运用为标准的根本原则两方面。 社会现实的描述必须始终包括一种可以被理解为道德经验和反思的体现的范畴维度，相反，正如我们只能求助于在社会的那种制度秩序中已经以某种方式被表现的各种规范和原则。 虽然这些元理论的思考在这一章节的最初两个部分中已经扮演了一个中心角色，因为它们对于我们辩论的第三点的决定性的重要性，我在这里再一次强调它们。 我在第二章解释“社会承认秩序”的概念中准备达到的长度，反映我对社会理论和正义概念之间的范畴之桥的探寻。 在转向继续展现弗雷泽和我自己之间关于正义理论的那些差异之前，我想要首先再次解释我的建议的特殊点。

当然，今天各种规范理论的广泛的和令人印象深刻的展示，对其中个人的平等对待是有利的，我们社会的决定性原则，是更加适应个别差异的。 社会平等是否应当以个人可使用的资源为目的或者以相应的选择权为目的进行定义，功绩原则是否应当被限制，或者平等原则是否应当与成就无关地被应用，所有这些问题已经以令人印象深刻的敏锐在这

些方式中得到讨论。阻碍我完全参加这些辩论的首先是该事实：我想采取现代社会道德的基础结构作为我的出发点。将其批判的冲动赋予一种理论的那些规范原则，如果可能的话，应当被理解为在我们的社会秩序内已经有效的道德诉求。然而，如果它能用好理由——已经有效的原则具有一种规范意义的构成性“过剩”——来说明，社会的和规范的有效性的这种重叠才能避免被定向于那种现状：关于公正的社会关系组织的道德要求，比社会现实中已被理解的要求是更广泛和更苛求的。这些元理论上的考虑强烈地提出：采取那种原初的、唯一描述性的现代社会承认秩序的解释作为规范的正义概念的出发点。在与大卫·米勒(David Miller)的理论的某种一致中，它因而表现出作为平等对待的正义的现代理念，事实上已经以三个不同方式被“制度化”，这三种方式需要个人需求、个人自治和个人成就的考虑。在这个意义上，我基于批判社会理论寻求的正义概念呈现一种多元论的形式。取代唯一的形式，这里存在着能够获悉关于哪些道德要求能被视为已证明的种种社会斗争和转型过程分析的三项原则。在进一步探究这个多元概念的含意之前，我首先将它与弗雷泽的方式进行比较。

在我看来，弗雷泽过分夸大道德心理学对我的建议的重要性及其伦理出发点的意义。应该已经变得很清楚，只有在道德心理学的思考将支持社会整合去彻底实现相互承认形式的社会理论论题的意义上，有关承认功能的道德心理学的思考才在正义概念中发挥一种作用。既然主体依赖对于他们个人身份发展的稳定的承认模式，那么对于他们来说，对那种规范合法性和社会性质所依赖的这些联系的社会保证的怀疑，就并非是难以相信的。现在，就我来说，这个社会理论论题——以及同样并非道德心理学——体现决定社会正义目的的关键。我以为，我们应该对确立一个公正的社会秩序感兴趣的理由是，只有在这些条件下，主体能获得最没有损毁的可能的自我关系，并从而获得个人自治。根据约翰·罗尔斯在此之上奠立了他的理论的那种区别，这里我们有一个善行的弱理念，没有它，正义概念将会没有目标。[27]但是我刚才略述的

伦理理念已经包括主体间的决定，在这个意义上，主体也从他者期望的社会承认中被假定具有对他者自由的兴趣。 与罗尔斯相比照，一个承认的正义理论概念以此为基础的善行理念，从一开始就被适应于人类关系的主体间特性。 因为它假定，由于他们的缘故公正的社会关系将被建立的主体，意识到他们的自治仰赖于相互作用中他们伙伴的自治。[28]

我曾认为至少体现了弗雷泽和我自己之间的一个共同点的是这一主体间定位。 但是我仍然没能看到，弗雷泽如何想要不把它理解为一个特殊的善行理念就引进参与平等的理念——而在她的反思的一些地方，我甚至发现能够产生参与平等的确是非常真实的善行理念的那种印象的种种构成，因为参与平等的理念把民主政治中的参与视为“政治生活中最重要的善行”。[29]但是，尽管有这些内在的不明确，我们仍然同意社会正义的目标必须被理解为社会关系的创造，主体能够在他们没有羞愧或耻辱地公然坚持并践行他们的生活方式的意义上，作为完整的成员被包容其中。 这里承认的观点与参与平等的观点是相同的：当所有主体对于理解他们的生活目标有并非不合理的缺陷和有着最大可能的自由的社会前提的时候，发展和实现个人自治在一个确定的意义上是唯一可能的。

然而，平等原则，在最后一个判断中发挥一种决定性的作用，对我来说只是作为历史发展的结果开始活动。 当弗雷泽显然相信她能道义论地从个人概念中得出“参与平等”的原则时，我满意地观察到，在现代性中，社会承认秩序已经从阶级等级制转向平等，从排斥转向包容。所有社会成员从现在开始被平等地包容在承认关系的网络之中，由此社会在总体上得到整合。 但是既然这个纯粹的发现不足以使一种社会事实成为一个道德上已证明的出发点，就需要一个更进一步证明的步骤：从平等原则的事实出发，我们必须能够表明，经由决定社会整合的质量的各种标准所评判，平等原则体现一个道德上更优越的承认秩序。 为了这一目的，我已经承担了也许看起来很奇特的、发展道德进步的标准的尝试，这些标准在某一意义上从相互承认产生的社会整合的结构中内

在地浮现出来。并且，与一些其他的社会理论一致，我抵达了该结论：这些标准将被建立在通过一种社会承认秩序成为可能的社会包容和个人化两者的范围内。按这些标准衡量，由平等原则形成的现代形式的社会整合，最后证明是一个道德上优先的承认秩序，所以在我的视野中它可以被看作建构正义概念的合法的出发点。因此，我采取爱、法律平等和功绩原则的平等规范优先权的理念，作为建立基于它的正义概念和社会理论之间的内在连接的最适当的方法。

相反，当弗雷泽试图在道义论上证明她的参与平等理念时，她陷入的困难暴露出她过于含蓄地引进一个道德进步的标准。我必须承认我起初曾费神领会她为规范地证明她的正义理论的策略。一方面，弗雷泽想要依照道义论的程序论模式理解她的方式，藉此社会正义的责任将源自于公共商谈的结果，所有的社会成员，由于他们的平等自治，必须能够参与其中。这样一个证明程序无法考虑个人自治的演练为什么应该与公共话语中的参与相联系，但是，在这里弗雷泽可能是含蓄地仰赖哈贝马斯对这一问题的处理。[30] 可是，对她的程序的这一理解的真正问题是，弗雷泽通过她自己解释社会正义的物质内容，似乎再三地预期这些在程序上构想的辩论结果。然而，这些预期与严格意义上的程序主义是不相容的，因为决定性的内容恰恰是应当留给该程序的执行。摆脱困难的方法可能已经被提供，通过把那些正义的物质原则理解为对于商谈的公共程序中所有成员自由参与的社会前提的含义。[31] 但是弗雷泽似乎着意不这样解决问题，因为她想要使参与制的参与平等概念不仅在民主商谈中涉及，而且在总体上的“社会生活”或“社会现实”中涉及。如果我因此已经存在理解弗雷泽对正义理论方式的问题，我也看不到她的“参与平等”的基本理念如何能够避免包含目的论的观点；并且当她突然和没有进一步解释就把历史转型包括进她的证明策略的时候，这些困难是综合性的。首先我不清楚，完全脱离这些历史思考难以和她的道义论结合这一事实，弗雷泽如何能够基于她自己的理论前提，证明她求助于自由主义平等理念的历史“扩展”。

无疑，把过去200年多年平等概念的发展解释为一个通过这一发展在社会斗争压力下的学习过程，似乎构成完美的意义，平等概念逐渐地获得了新的、难以拒绝的内容。因此，今天我们似乎站在一个门槛上，那里文化少数族群中的成员资格是否需要以社会正义的名义被保护和支持的问题，第一次对平等概念本身施加影响。[32]但是如果我们接受这一历史过程的结果为我们的正义概念的前设，这种不仅仅出乎意料的并与道义论的前提相反的历史事实变成一种规范；弗雷泽首先是没有留下能够证明谈论平等概念的现实发展作为道德进步是正当的观点。这些含糊在我看来是一个清晰的迹象，弗雷泽完全不知道选择正当性证明的两个策略中的哪一个：一方面，她倾向于伦理话语的程序主义，但是没有想要付出放弃关于正义的实质陈述的代价；另一方面，她因此总是向追求实质的遗留物的目的论伦理学倒退，但是由于她对有关善行理念的保留，她并不想承受其正当性证明的负担。以我之见，一个人不能有两个方法——社会参与的实质理念和正当性证明最小可能的程序方案——在一个理论内。

为了这一理由，我决定在开始就将正义概念与一个善行的弱理念相连接，而且这二者共同与社会整合的结构条件相适应。从这一意图引发了该提议：为了我们应当想要建立的社会正义的缘故，通过相互承认的形式将整合的事实视为一个目标。因为这种社会整合对社会成员的规范期望越公平对待，它产生得越好，它就越把所有个人包容进承认关系，并有助于它们与他们的个性相结合。在这些前提上，为了达到评估目前转型过程的标准，将现代社会历史地发展的承认秩序接纳为正义的平等主义概念的那种规范设想，现在似乎证明是正当的。但是在这里，我们必须从不仅一项、而且三项独特的正义原则出发着手进行清理，因为在我们的社会中，主体的社会承认可能涉及三个不同的特性（需要、自治、成就）。

在规范问题没有解决而且在某种意义上刚刚开始这一点上，弗雷泽当然是正确的。因为现在它必须被表明，这样一种正义的多元主义概

念如何能够抵达那些标准，依靠它我们至少可以试验性地和暂时地判断当前的社会斗争。就我而言，解决这一问题的关键是，如我已说过的，道德规范和原则的“过剩有效性”理念。尽管弗雷泽在她的回应中并不明确采取这一概念，但是她不可能完全不熟悉它，因为她自己在她的平等原则的连续“扩展”概念中使用这一概念。因为这仅仅意味着，社会平等的理念以某一方式持有一种与语义有关的过剩，它曾经通过并非完全和清晰地可决定的创新解释逐渐地显现出来。我形成我自己的这一经受时间检验的模式，并将它应用于“爱”和“成就”这另外的两项承认原则。因此，我们应当假定，现代社会经历了发展的规范过程，在这一过程中，不仅平等原则的意义，而且人与人之间爱的理念和个人成就原则的意义，都会在基于经验的观点的压力下不断地强化。在最后几页中，我已试图指出据此得出的对我的正义概念的一种预期的应用：这些与语义有关的各种延展——根据各自领域的标准，现在可以被视为规范地扩展的三项承认原则——在某种意义上可以被解释为道德进步的指示器，它们能够告知有关我们社会变化过程的愿望。

把这一理念停靠在有关我称为“成就”的承认原则上——一个人对社会再生产的个人贡献的范围，也许是最困难的。承认原则不曾采用弗雷泽对我的警告去理解，个人成就的规范原则不可能脱离价值观去构想，价值观确定什么将作为对社会再生产贡献的多少而有价值。基本上，在我处理成就原则的第一个回答的范围内，我几乎没有以伦理目的涉及别的起因于这一重叠的那些问题。问题是，当核心规范原则（成就）只能通过以价值为基础的解释在社会现实中被应用时，我们是否能谈论日益增多地被恢复的有效性过剩。对于我，如果，取代一个肯定的学习过程（“扩展”），我们假定一个克服狭窄解释视野的种种限制的否定的过程，这似乎是可能的。然后我们所能期待的是存在于那些伦理价值观的严厉质疑中的、支离破碎的道德进步，伦理价值观考虑到对再生产的实际贡献的高度特殊主义的承认。当然，如安杰莉卡·克雷夫斯（Angelika Krebs）的著作以一种典型的方式[33]所表明

的，这种批评需要在范畴的想象力方面投入时间和精力，依靠这种想象力它能被说明，为什么确定的、迄今忽略了的活动应该被评价为“劳动”并因此被给予社会承认。 但是，采取这样一种概念创新作为唯一的哲学事务，并且认识不到在那个意义上那些受影响的人他们自己始终使用那种概念批判的工具，将会是错误的。 因此，我们能够谈及道德上有动机的斗争——起源于社会的错误承认的体验中，并通过激辩所中介的对“差异”的诉求以及成就原则而产生。 在那个意义上，一种批判社会理论可以支持性地连接这种经验，它在当今展现它的规范力量。

这以一个确定的意义结束南茜·弗雷泽和我已经逐点解决了的、我们在这个第二轮辩论中的循环。 因为批判的社会理论需要一个正义概念的论题——它可以被看作它陈述的可证明目标的连接方式——我已经在根本上回到我的出发点。 因为规范地确定在一个特殊时刻应把什么看作解放的进步指示器，依靠社会再生产过程中关于转型实践起源的先前思考。 作为弗雷泽和我两人都信奉的那种传统，在正义概念和社会理论之间存在一种比今天在自由主义理论的系列中被正视的关联更为紧密的联系：这种联系大概不是一种外在的关系——将规范标准应用于一个理论中立的现实——而反倒是揭露受规范标准指导的这一现实，这对于它们的角色来说肯定已经有“社会学的”或“社会理论的”内容。承认范畴的三个叠加“点”，如我已试图一再表明的，应当恰好存在于确立这样一种内在联系中：社会现实依靠同样的概念被展示(社会理论)，归功于它的规范内容能被用于评估社会变化(正义概念)，在某种程度上允许受影响的那些人的种种观点被连接(道德心理学)。 它是否仍然有意义至少去尝试这样一个计划的问题，或许仰赖于对弗雷泽和我已经只是间接地触及的一个问题的答案：理论和实践之间的关系如何，我们的理论先驱，从马克思到卢卡奇到哈贝马斯无穷尽地争论的这一问题，能够再次在转型条件下被重新构想。

注　释

1. Heinrich Fink-Eitel：“批判社会理论现状”，载《水银》（*Merkur*，47，no. 3，1993），第237—245页；阿克塞尔·霍耐特：“蔑视的社会动力学：论批判理论今天的位置”，载《群体》（*Constellations* 1，no. 2，October 1994）。

2. Max Horkheimer and Theodor Adorno：《启蒙的辩证法》（*The Dialectic of Enhghtenment*：*Philosophical Fragments*，Edmund Jephcott 编，Stanford 2002）；见阿克塞尔·霍耐特：《权力的批判：对批判的社会理论的反思》（*The Critique of Power*：*Reflective Stages in a Critical Social Theory*，Kenneth Baynes 译，Cambridge，MA 1991），第2章。

3. 科内留斯·卡斯托里拉迪斯：《政治和社会著述》（*Political and Social Writings*，vols，1—3，David Ames Curtis 译，Minneapolis，1988，1993）。

4. 尤根·哈贝马斯：《理论和实践》（*Theory and practice*，John Viertel 译，Boston，1973）。

5. David Brudney：《马克思离开哲学的尝试》（*Marx's Attempt to Leave Philosophy*，Cambridge，MA 1998）。

6. 尤根·哈贝马斯：《知识与人类利益》（*Knowledge and Human Interests*，Jeremy Shapiro 译，Boston，1971）。

7. 科内留斯·卡斯托里拉迪斯：《想象的社会制度》（*The Imaginary Institution of Society*，Cambridge，MA 1987）。也见我的解释，这并非无争议的：“以本体论拯救革命：论科内留斯·卡斯托里拉迪斯的社会理论”，载《破碎的社会领域：社会和政治哲学论文集》（*The Fragmented World of the Social*：*Essays in Social and Political Philosophy*，Kenneth Baynes 译，Albany，1995）。

8. Hans Joas：《价值观的起源》（*The Genesis of Values*，Gregory Moore 译。Chicago，2001）；也见 Joas：“论连接方式”，载《群体》（*Constellations*，9，no. 3，2002）。

9. 赫柏特·马尔库塞：《爱欲与文明：弗洛伊德哲学研究》（*Eros and Civilization*：*A Philosophical Investigation into Freud*，Boston，1955）。

10. 乔尔·怀特布克：《性反常与乌托邦：心理分析和批判理论研究》（*Perversion and Utopia*：*A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*，Cambridge，MA 1995）。也见我们的辩论：乔尔·怀特布克：“相互承认和劳动的否定”和阿克塞尔·霍耐特：“自我的起源方面。对怀特布克的一个回答”，载《精神》（*Psyche*，55，no. 8，2001），第755—789页和第790—802页。

11. 哈贝马斯：《理论和实践》（Theory and Practice）。

12. Seyla Benhabib：《定位自我：当代伦理学中的性、交往和后现代主义》（*Situating the Self*：*Gender*，*Community*，*and Postmodernism in Contemporary Ethics*，New York，1992）；Thomas McCarthy：《理想和幻想：论当代批判理论的重构与解构》（*Ideals and Illusions*：*On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*，Cambridge，MA 1991）；Maeve Cooke：“在客观主义和境遇主义之间：社会哲学的规范基础”，载《批判视野》（*Critical Horizons*，1，no. 2，2000）。

13. 米歇尔·福柯：《真理政治学》（*The Politics of Truth*，Sylvere Lotringer 译，New York，1998）。

14. 见朱迪斯·巴特勒：《权力的精神生命力：征服的理论》（The Psychic Life of Power：Theories in Subjection，Stanford，1997）。

15. Hinrich Fink-Eitel：《红房间：恩斯特·布洛赫哲学原则的问题》，“Das rote Zimmer. Fragen nach dem Prinzip der Philosophie von Ernst Bloch”，载《哲学年鉴》（*Philosophisches Jahrbuch* 95，no. 2，1988），第320—337页。

16. 阿克塞尔·霍耐特：《认同关系与道德：商谈伦理学的人类学延伸的讨论说明》，“Anerkennungsbeziehungen und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zur anthropologischen Erweiterung der Diskursethik”，载 Reinhard Brunner 和 Peter Kelbel 编：《人类学、伦理学和社会，纪念赫尔穆特·费伦巴赫》（*Anthropologie*，*Ethik und Gesellschaft*，*Fur Helmut Fehrenbach*，Frankfurt/Main，2000），第101—111页。

17. 阿克塞尔·霍耐特：“隐匿性：论‘承认’的认识论”，载《亚里士多德学会》

（*The Aristotelian Society*，增刊，vol. LXXV，2001），第111—126页。

18. David Lockwood：“社会整合和制度整合”，载《社会变化研究》（*Explorations in Social Change*，Georg Zollschan and W. Hirst编，London，1964）。

19. 霍耐特：“隐匿性”，类似思想见汉娜·阿伦特：《人类的状况》（*The Human Condition*，Chicago，1998），第7、24、25页。

20. Robert Castel：《社会问题的变形：薪金阶层年谱》（Les metamorphoses de le question sociale：une chronique du salariat，Paris，1995）。

21. Robert Lane：《市场经验》（*The Market Experience*，Cambridge，1991）；Friedrich Kambartel：《哲学与政治经济，艾森文化学讲座》（*Philosophie und Politische Okonomie，Essener Kulturwissenschaftliche Vortrage*，1 Gottingen，1998）。

22. 约翰·罗尔斯：《政治自由主义》（*Political Liberalism*，New York，1996），第二章。

23. Castel：《社会问题的变形：薪金阶层年谱》（*Les metamorphoses de le question sociale*）。

24. Francois Dubet：“群众民主教育中的平等与价值”，载《社会学年鉴》（*L'Annee Sociologique*，50，no.2，2000），第383—408页。

25. 阿克塞尔·霍耐特：“正义与情感纽带之间：道德争议焦点的家庭”，载《正义的他者：实践哲学文集》（*Das Andere der Gerechtakeit. Aufsatze zur praktischen Philosophie*，Frankfurt/Main 2000），第193—215页。在我的第一个反驳中关于黑格尔法哲学的附录意味着正好排除这类误解。

26. Jens Beckert：《市场的界限：经济效率的社会基础》（Grenzen des Marktes. Die sozialen Grundlagen wirtschaftlicher Effizienz，Frankfurt/Main，1997），第403页。

27. 约翰·罗尔斯：“权利的优先权和善的理念”，载《政治自由主义》（*Political Liberalism*）。

28. 阿克塞尔·霍耐特：《遭遇不确定性：对黑格尔的法哲学再现的尝试》（*Suffering from Indeterminacy：An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*，Assen，2001）。

29. 罗尔斯：《政治自由主义》（*Political Liberalism*.），第206页。

30. 尤根·哈贝马斯：《在事实和规范之间：对一种法律和民主的话语理论的贡献》（*Between Facts and Norms：Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*，William Rehg译，Cambridge，MA 1996），例如，第二章和第三章。

31. 见我的最初建议：“商谈伦理学和蕴涵的正义观”，载E. Angehm和G. Lohmann编：《马克思和伦理学》（*Marx und Ethik*，Frankfurt/Main，1986），第268—274页。

32. 威尔·金里卡：《多元文化的公民权》（*Multicultural Citizenship*，Oxford，1995）。

33. Angelika Kreb：《劳动与爱：社会正义的哲学基础》（*Arbeit und Liebe. Die Philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*，Frankfurt/Main 2002），特别是第7章。