



世纪前沿

Kampf um Anerkennung

[德] 阿克塞尔·霍耐特 著

Axel Honneth

为承认而斗争

上海世纪出版集团

为承认而斗争

[德] 阿克塞尔·霍耐特 著 胡继华 译 曹卫东 校



<http://rbook.net/bbs/>

世纪出版集团 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

为承认而斗争/[德]霍耐特著;
胡继华译. —上海:上海人民出版社, 2005
(世纪人文系列丛书)
ISBN 7-208-04981-5

I. 为... II. ①霍... ②胡... III. 法兰克福学派—
哲学思想—研究 IV. B089.1

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第115483号

出品人 施宏俊
责任编辑 符永卫
装帧设计 陆智昌

为承认而斗争

[德]阿克塞尔·霍耐特 著
胡继华 译

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)
出 品 世纪出版集团 北京世纪文景文化传播有限公司
(100027 北京朝阳区幸福一村甲 55 号 4 层)
发 行 世纪出版集团发行中心
印 刷 山东新华印刷厂临沂厂
开 本 635×965 毫米 1/16
印 张 13.75
插 页 4
字 数 191,000
版 次 2005 年 5 月第 1 版
印 次 2005 年 5 月第 1 次印刷
ISBN 7-208-04981-5/B·411
定 价 20.00 元

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓教于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团
世纪人文系列丛书编辑委员会
2005年1月

目录

校译者前言/1

导言/5

第一部分 历史回顾：黑格尔的原始观念 /9

第一章 自我持存的斗争：论现代社会哲学的基础 /11

第二章 犯罪与伦理：黑格尔的主体间性理论 /16

第三章 为承认而斗争：关于黑格尔耶拿时期哲学
中的社会理论 /38

第二部分 体系再现：社会承认关系的结构 /71

第四章 承认与社会化：米德对黑格尔观念的
自然主义转化 /77

第五章 主体间的承认模式：爱、法律和团结 /100

第六章 个人的同一性与蔑视：强暴、剥夺权利、
侮辱 /140

第三部分 社会哲学的展望：道德与社会的发展 /149

- 第七章 社会哲学传统的轨迹：马克思、索雷尔和萨特 /151**
- 第八章 蔑视与反抗：关于社会冲突的道德逻辑 /167**
- 第九章 个人一体化的主体间性条件：伦理的形式概念 /178**
- 附录 1 霍耐特年表/187**
- 附录 2 霍耐特著作目录/188**
- 附录 3 人名对照表/202**
- 附录 4 术语对照表/206**

校译者前言

2001年3月，法兰克福大学社会学研究所举行“权力交接”仪式，新任所长霍耐特(Axel Honneth)正式接替弗里德堡(Ludwig von Friedeburg)，成为研究所的“第三代”核心人物。在他身边，集聚着维尔默、本哈比、约阿斯、奥佛等一批著名学者。

作为哈贝马斯的亲炙弟子，霍耐特在当代社会哲学和政治哲学(法哲学)领域有着广泛的影响。他的生平比较简单，1949年生于北部城市埃森(Essen)，曾在波恩、波鸿、柏林等地学习哲学、社会学和日耳曼语言文学。1982年获得博士学位，1984年到法兰克福大学做哈贝马斯的助手，1990年通过教授资格考试，到康斯坦茨大学哲学系任教，1992年转到柏林自由大学，1996年应聘到法兰克福大学接任哈贝马斯的社会哲学教职。

霍耐特的主要著作有：《权力的批判》(*Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, 1985)、《支离破碎的社会世界》(*Die zerrissene Welt des Sozialen*, 1989)、《为承认而斗争》(*Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, 1992)、《非一体化》(*Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, 1994)、《黑格尔法哲学之重建》(*Suffering from Indeterminacy. A Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*, 2000)、《正义的他者》(*Das Andere der*

为承认而斗争

Gerechtigkeit, 2000)、《麻烦的不确定性》(*Leiden an Unbestimmtheit*, 2001) 以及与弗莱泽(Nancy Fraser) 合著的《再分配或承认》(*Umverteilung oder Anerkennung*, 2003)。

《为承认而斗争》是霍耐特的代表作。在这部著作中，霍耐特至少迈出了重要的四步，推动了批判理论的进一步发展。

首先，从上个世纪80年代以来，批判哲学传统和后结构主义的文化批评思潮渐渐合流，霍耐特本人就推进了批判理论的这一新近流向。在他的博士论文《权力的批判》中，他就致力于将福柯的学说整合到批判理论之中，形成一种新的理论定向。他把福柯的知识/权力结构分析从相当狭隘的知识论和符号学领域之中解放出来，整合到视野更加广阔的社会理论之中，展开权力批判的新维度。

其次，霍耐特着力在后形而上学的视野中，沿着哈贝马斯的思路，继续为批判理论重构规范，以克服社会批判哲学的内部危机。在一次访谈中，霍耐特指出，要弘扬自己学派的批判精神、延续社会批判哲学的大业，就必须走规范性和经验性相融合的路子，而重要的是继续重构在第一代批判理论家那里被淡化的规范。可是，到哪里去寻找重构规范的思想资源呢？在《为承认而斗争》中，他指出了一条返回本源之路——返回到早期的黑格尔。

再次，在20世纪社会哲学中，最重要的理论遗产是有关社会冲突和道德斗争的思想，霍耐特致力于在社会哲学中复兴这种思想。在《为承认而斗争》中，他向米德(G.H.Mead) 的社会理论寻求经验支持，运用米德的社会心理学改造早期黑格尔的法哲学思想，在黑格尔的原始洞见与我们的思想处境之间搭起桥梁，把主体间性理论转化为后形而上学语言。这一理论姿态的重大后果是恢复了道德斗争与经验世界之间的联系。

最后，霍耐特分辨现代社会的三种重要的承认形式——爱、权利和团结，展开了一种规范社会理论的构想，并表达了德性生活的理想。

综上所述，批判维度的进一步拓宽、批判规范的进一步探寻、斗争道德的复兴以及对承认伦理的阐发，都体现在了《为承认而斗争》这部著作

当中。因此，这部著作不仅奠定了霍耐特在法兰克福学派内部的学术地位，而且也把他推到了当代实践哲学理论的争论中心。

曹卫东

2003年8月于北京

导 言

本书是在我的教授资格论文基础上修订而成的，目的是要根据黑格尔的“为承认而斗争”模式，阐明一种具有规范内容的社会理论。这项研究与我在《权力批判》(*Kritik der Macht*)中得出的结论紧密相关：任何一种力求把福柯历史著作的社会理论内涵整合到交往行为理论构架中的努力，都必须依赖于具有道德动机的斗争概念。而黑格尔在耶拿时期的著作为这个概念提供了迄今为止依然是最好的理论资源，因为黑格尔提出了一种“为承认而斗争”的观念，其内涵十分丰富。^[1]对黑格尔的论证结构进行系统的重建，构成了本书的第一部分，结果就是要区分出三种承认形式，其中每一种形式都包含着一种冲突的潜在动机。但是，回顾青年黑格尔的理论模式，也可以清楚地看到，他的思想之所以发挥出效力，部分地得益于理性的唯心主义前提，而在后形而上学思想条件下，这些前提再也无法维系了。

因此，本书第二部分即理论部分尝试以米德的社会心理学为依托，推动黑格尔理念的经验转型；这样就形成了一个主体间性理论的人格概念，其中，有可能出现一种未被歪曲的自我关系，它们都依赖于承认的三种形式：爱、法律和团结。为了消除这一假设的纯粹理论历史性质，我将在接下来的两章里用一种经验的重构形式，根据相关现象对不同承认关系加以

论证：这种探讨的结果是，与承认的三种形式相对应，也存在着三种蔑视形式，每一种蔑视可以说都是激发社会冲突的行为动机。^[2]

第二步探讨的结果就是一个社会批判理论的观念；根据这一理论，要说明社会变迁过程，就必须采用相互承认关系内部所固有的规范要求。在本书的最后部分，我从三个方向上继续探讨上述基本思想所打开的视野。首先，将对理论历史的线索再次进行追溯，目的是为了探明自黑格尔以来，哪些思想家还提出了用以解决类似冲突模式的思想方法。由此，才可以揭示蔑视经验的历史意义，这样的考察方式可以普遍推广，以便充分揭示社会冲突的道德逻辑；这样一种模式，只有在它的规范参照点得以明确之后，才能被发展为一种批判框架，用来解释历史发展过程；所以，我最后想扼要描述一种以承认理论为基础的伦理概念，用来完成上述使命。不过，上述考察除了阐明正在酝酿中的概念的直观地位之外，无法再提出其他的要求。如果我的考虑靠得住的话，上述考察应该指明我今后必须进一步努力的理论方向。

尽管当今女权主义政治哲学常常涉及一种承认的理论，但我还是必须放弃与这种讨论进行批判对话的想法。^[3] 因为，和女性主义进行对话，不仅会打破我的论证框架，而且也大大超出我现有的专业水平。此外，令人遗憾的是为了解释青年黑格尔的承认理论^[4]，在提出我的解释方案的过程中，我也不能充分考虑新近出版的有关著作。但是，我有这么一种印象，即这些著作关注的都是一些现象，而对此，我兴趣不大。

如果没有哈贝马斯的不断督促和关怀，作为教授资格论文提交给法兰克福大学哲学系的本书前半部分，就不能在规定的必要时间内完成。在此，我想为我和他长达6年的合作表示感谢；这6年时间对我的思想发展过程所产生的深远影响，的确被他本人低估了。我的朋友汉斯·约阿斯（Hans Joas）自始至终密切关注着我的思想的进展。我希望他明白，他的建议和批评对我的著述一直都有很大的影响。在我写作的过程中，彼德·杜斯（Peter Dews）、阿勒桑德罗·法拉拉（Alessandro Ferrara）、亨利希·冯克-艾特尔（Hinrich Fink-Eitel）、君特·弗兰肯贝格（Guenter Frankenberg）、

克里斯多夫·蒙克 (Christoph Menke)、安德里亚斯·维尔特 (Andreas Wildt) 和鲁兹·文格尔特 (Lutz Wingert) 等人的建议, 使我获益匪浅。尽管我并没有把他们的想法都纳入到我的著作当中, 我还是要向他们表示深深的谢意。此外, 我在柏林的同事们向我提供了许多帮助, 他们为我创造了一个理想的工作环境, 让我有10个月的时间, 专心致志地撰写我的初稿。最后, 我还要感谢瓦尔特劳德·普菲伏尔 (Waltraud Pfeiffer) 和第尔克·蒙德 (Dirke Mende) 提供技术上的支持, 他们帮助我把初稿整理成书。

霍耐特

于美茵河畔法兰克福

注释:

[1] 请参阅我的后记 (1988), 载霍耐特: 《权力的批判》 (*Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*), Frankfurt am Main, 1988, S. 380ff。本书前两章是对黑格尔的重新阐述, 先前已经发表在其他地方, 霍耐特: “道德发展与社会斗争: 黑格尔早期著作中的社会哲学” (*Moralische Entwicklung und sozialer Kampf. Sozialphilosophische Lehren aus dem Fruehwerk Hegels*), 载霍耐特, 麦卡锡 (Th. McCarthy), 奥佛 (C. Offe) 和维尔默 (A. Wellmer): 《中间考察》 (*Zwischenbetrachtung. Im Prozeß der Aufklärung*), Frankfurt am Main, 1989, S. 549ff。

[2] 请参阅我在法兰克福大学的就职演说, 霍耐特, “一体性与蔑视: 承认道德的主题” (*Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung*), 载: *Merkur*, 501, 1990, 第1034页及以下诸页。

[3] 请参阅本哈比 (Benhabib, Seyla), “一般的他者和具体的他者” (*Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie*), in: 利斯特 (List Elisabeth): 《思想关系》 (*Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*), Frankfurt am Main, 1989, S. 454ff; 杨 (Iris Marion Young), *Justice and the politics of Difference*, Princeton, 1990; 班拜 (Bambey Andrea), *Das Geschlechtverhaeltnis als Anerkennungsstruktur. Zum Problem der Geschlechterdifferenz in feministischen Theorien*, Studentexte zur Sozialwissenschaft, 特刊, Frankfurt am Main, 1991。

[4] 请参阅罗特 (Roth, Klaus): 《黑格尔耶拿著作中自由的制度化》 (*Die Institutionalisierung der Freiheit in den Jenaer Schriften Hegels*), Rheinfeld/Berlin, 1991。

第一部分

历史回顾：黑格尔的原始观念

毕其一生，黑格尔在他的政治哲学中始终致力于消除康德的个人自主概念当中纯粹的应然要求特征，认为它在理论层面上早就是一个社会现实的历史有效因素；而且，黑格尔一直都认为，对由此而提出的问题的解决方案，就是要把现代自由学说与古代政治思想，即道德与伦理 (Sittlichkeit) 协调起来。^[1]但只是在他作为哲学讲师执教于耶拿的那几年里，他才打磨出完成这一任务的理论工具，其内在原则已超出了他当时的时代和制度的界限，并且对现实中的一切政治统治形式都持一种批判的立场。那时，黑格尔坚持认为，主体之间为相互承认而进行的斗争产生了一种社会的内在压力，有助于建立一种保障自由的实践政治制度。个体要求其认同在主体之间得到承认，从一开始就作为一种道德紧张关系扎根在社会生活之中，并且超越了现有的一切社会进步制度标准，不断冲突和不断否定，渐渐地通向一种自由交往的境界。尽管这种构想迄今为止还没有取得

现实效果，但青年黑格尔还是提出了这种构想，原因仅仅在于，他能够促使马基雅维利和霍布斯社会哲学中的“社会斗争”模式发生理论转型，由此，他可以把人与人之间冲突的根源追溯到道德冲动那里，而不是追溯到自我持存动机那里；由于黑格尔在此之前已经把斗争行为解释成一种对于社会承认关系的干扰和侵犯，因此，他会在斗争中发掘出人类精神 (Geist) 伦理形成过程的中心媒介。

当然，在黑格尔的著作里，这种粗略勾画的方案还仅仅是一些简单的构架和初步的设想，没有得到充分展开。在黑格尔结束耶拿时期所完成的《精神现象学》中，“为承认而斗争”的理论模式就已经失去了核心地位。但是，耶拿时期以后到最后体系形成之前的著作中，^[2]这一模式在理论原则上依然清晰可辨，由此出发可以重构一种独特的社会理论的诸种前提。

注释：

[1] 请参阅里特尔 (Joachim Ritter), “道德和伦理：黑格尔对康德伦理学的批判” (Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der Kantischen Ethik), 载其：《形而上学与政治：亚里士多德和黑格尔研究》 (Metaphysik und Politik, Studien zu Aristotele und Hegel), Frankfurt am Main, 1977, S. 281ff.; 以及马奈德 (Odo Marquard), “黑格尔与应然” (Hegel und das Sollen), 载其：《历史哲学的困境》 (Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie), Frankfurt am Main, 1973, S. 37ff.。

[2] 我在这里主要涉及的是如下著作：(1) 《伦理体系》 (1802/1803, System der Sittlichkeit, Georg Lasson, Hamburg, 1967)；(2) 《第一精神哲学》 (1803/1804), 原指“实在哲学, I”, System der spekulativen Philosophie, Hamburg, 1986；(3) 《实在哲学》 (1805/1806, Jenaer Realphilosophie), Hamburg, 1969。此外还有《黑格尔全集》，第2卷, Werke in 20 Bänden, Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, 1971。关于黑格尔这一时期著述情况的概述，请参阅基默勒 (Heinz Kimmerle), “黑格尔耶拿时期思想的发展” (Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena), 载：Hegel-Studien, 增刊4, 1968, Berlin。

第一章

自我持存的斗争： 论现代社会哲学的基础

当社会生活作为基本概念被描述成一种自我持存的斗争关系时，现代社会哲学就在思想史中登堂入室了。马基雅维利（Machiavelli）的政治著作在理论上为这样一种观念开辟了道路，按照这种观念，主体和政治共同体一样，在一种永恒的利益冲突中互相对立。在托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes）的著作中，永恒的利益冲突最终发展成为契约论论证国家主权的首要根据。只有在直到中世纪依然有效的古典政治学说的核心内容失去了其巨大的说服力之后，才会出现这样一种新的“自我持存的斗争”的思想模式。^[1]从亚里士多德的古典政治学说到中世纪基督教自然法，人基本上都被看作是一种能够结成共同体的存在物，也就是说，被看作是一种“政治动物”（zoon politikon），为了实现其内在本质而必须依存于政治共同体的社会构架。只有在古希腊城邦（polis）或古罗马公民社会（civitas）这样的伦理共同体中（主体间共享的美德明确地把共同体与经济活动所形成的纯粹功能联系区别开来），人类本质的社会性质才真正得以确立。从这样一种目的论的人的概念入手，传统政治学说给自己规定的理论使命在于，从理论上明确德行的伦理秩序，使个体的实践（也就是个

体的教育)能够得到充分的展开。故此,政治学同时也探讨适当的制度和法律问题,它历来也都是一种关于好的生活和公正的生活的学说。

但是,从中世纪后期社会结构开始转型,而且不断加速,到文艺复兴时期登峰造极,这个过程不仅仅让古典政治学的两个理论要素变得可疑,而且还在根本上剥夺了这两个理论要素的一切精神力量。因为,新式贸易方法的引进,出版业的兴起和生产活动的发展,最后还有公国和商贸城市日益获得独立性等等,所产生的结果是政治和经济活动领域长足发展,远远超出了传统道德的保护框架,以至于道德再也不能只是作为一种德行的规范秩序而被研究了。所以,一点也不奇怪,正是在社会结构的变革已经彻底完成的地方,古典政治哲学转变成了现代社会理论。马基雅维利,一位在其家乡佛罗伦萨失意的外交官,在他的《政治文集》中认为人是一种只关心一己私利、以自我为中心的存在物,这就与传统的哲学人类学前提彻底决裂了。^[2]一个政治共同体如何才能恰当地维持和扩张权力呢?马基雅维利对这个问题展开了多角度的思考,他的这些思考建立在一种社会本体论基础之上,认为主体间永远处于一种相互为敌的状态:人受永不满足的野心驱使,无休止地发明以成功为取向的新的行为策略,彼此都意识到要把自己的利益放在中心地位,于是,他们始终都处于一种可怕的互不信任状态。^[3]为了自我持存而不断地进行斗争,策略互动形成了一个漫无边际的网络,由此,马基雅维利发现,这一切是社会生活中的自明状态;而且,马基雅维利比较历史分析的中心范畴针对的是这种状态所揭示的成功权力行为的结构前提。即便是在他依然使用罗马历史志的基本形而上学概念和讨论“品质”(virtu)或“运气”(fortuna)的地方,他也仅仅是涉及一些历史条件;从政治行为者的角度来看,这些历史条件显然一直都是他们策略性权力谋划的资源,而且,在实践中是无法节制的。^[4]马基雅维利认为,贯穿在他的全部历史研究中的最终参照点仍然是这么一个问题:统治者怎样才能用伶俐的手法对持续不断的人类利益冲突施加影响?这样,在他的著作中(包括他对历史发展的阐述),第一次确立了一种社会哲学观念,认为社会行动领域处于主

体间为保护肉体认同而永恒斗争的状态之下。这一理论观念虽然还需要从理论上进一步加以论证，但已经具有历史突破意义。

在马基雅维利与霍布斯之间仅仅相隔120年的时间，但这足以让同样的本体论基本观念走向成熟；所谓走向成熟，也就是成为了一种建立在科学基础之上的假说。与马基雅维利相比，霍布斯不仅具有历史和政治优势，经历了现代国家机器的形成和商业流通的进一步扩张，而且他也已经可以从自然科学中找到其理论的方法论样板，因为在当时，由于伽利略成功的研究和笛卡尔的哲学认识论，自然科学获得了广泛的信任。^[5]为了给未来一切政治学提供一个理论基础，霍布斯给自己制定了非常庞大的研究计划，探讨“公民生活的法则”，这样，马基雅维利从日常观察中所获得的人类学前提，就具有了自然科学的命题形式，它们涉及的是人的独特本性。霍布斯认为，人类在机械的意义上，就像一台自我运转的机器，人的特异之处就在于他们为了关心未来的幸福而不断地努力。^[6]只要一个人遇到另一个人，这种预期行为就会扩大成一种权力行为，它与生俱来，起着防御作用；由于两个相遇的主体必定是彼此陌生，而各自的意图又难以揣测，所以，他们之中的每一个人为了能够在将来的自卫中抵御可能来自对手的打击，就不得不预先扩张自己的权力潜能。

以这种反亚里士多德主义的人类学为基础，霍布斯在他研究计划的第二部分提出了一种虚构的人际状态，他用容易招致误解的“自然状态”一词来描述这种情形。君特·布克（Günther Buck）准确地指出，自然状态学说的意图并不在于通过对所有历史进行方法论的归纳来呈现人类社会化的社会原始状态。^[7]相反，它倒是想再现一般的人际状态；如果调节社会生活的一切政治控制机构都可以假定被废除，那么，从理论上说，这种人际状态是肯定会出现的。由于一种防御性的权力扩张行为应该成为个人本性的构成要素，从这一递减运动中产生出来的社会关系就具有一切人反对一切人的战争性质。在霍布斯计划的第三部分，他最后运用这一理论上构成的状态为他的主权国家学说奠定了哲学基础。人与人永恒

为承认而斗争

的战争状态，永久的恐惧和互不信任等，所有这些明显的消极后果都将证明，通过契约调节的一切主体对最高统治权力的服从，只能是所有人均衡目的理性利益的合理结果。^[8]在霍布斯的理论中，国家契约的绝对正当性仅仅在于：只有契约才能结束一切人对一切人的战争，而这场战争实际上就是主体为了捍卫自我而发动的。

霍布斯和马基雅维利一样认为，这一社会本体论前提（尽管他们在科学要求和程序上存在着许多差异，但他们都持有这一前提）对国家行动的基本概念会产生同样的影响。他们都把主体为自我持存而斗争作为理论分析的关键，所以，他们必然同时要强调政治实践的终极目的就是不断结束这种威胁性的冲突。在马基雅维利的著作当中，这一结论十分激进，他由此而摆脱了传统政治哲学关于主权行为的一切规范约束和义务。^[9]相反，在霍布斯的国家理论中，同样的结果则表现为：他为了最终实现政治的权威形式而牺牲了社会契约的自由内涵。^[10]

青年黑格尔在他的政治哲学著作中所反对的，恰好是现代社会科学把国家行为还原为目的理性的权力运用。他为了体现自己的批判意图而利用了霍布斯个体间斗争的思想模式，这就决定了他在耶拿时期的著作具有特殊的地位。

注释：

[1] 请参阅哈贝马斯 (Jürgen Habermas), “古典政治学说与社会哲学的关系” (Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie), 载其:《理论与实践》(Theorie und Praxis), Frankfurt am Main, 1971, 第48页及以下诸页, 特别是第56页及以下诸页。

[2] 请参阅明克勒 (Herfried Münkler) 的杰出研究:《马基雅维利:现代政治思想在佛罗伦萨共和国危机中的基础》(Machiavelli: Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz), Frankfurt am Main, 1984, 尤其是第三部分, 第1章及第2章。

[3] 请参阅马基雅维利:《君主论》(Der Fürst), Stuttgart, 1961, 第17章; 以及马基雅维利:《谈话录》(Politische Betrachtungen über die alte und die italienische Geschichte), Berlin, 1922, 第1卷, 第29章。

[4] 弗赖尔 (Hans Freyer) 在他的《马基雅维利》(Machiavelli, Weinheim, 1986) 中

阐述了这一主题,着重参阅该书第65页及以下诸页,近来相似的研究还有克斯廷(Wolfgang Kersting),“行动的强权性:马基雅维利的政治行动学说”(Handlungsmächtigkeit: Machiavellis Lehre Vom politischen Handeln),载《哲学年鉴》(*Philosophisches Jahrbuch*), 3/4, 1988,第235页及以下。

[5] 请参阅哈贝马斯,“古典政治学说与社会哲学的关系”,同上,第67页及以下,值得参读的还有:博克瑙(Franz Borkenau):《从封建到市民社会世界途径的转型》(*Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*), Paris, 1934,第439页及以下诸页。

[6] 请参阅霍布斯在《利维坦》中的名言(*Leviathan*, 1976,第75页)。关于霍布斯的政治人类学,请参阅布克(Günther Buck),“自我持存与历史性”(*Selbsterhaltung und Historizität*),载埃布林(Hans Ebeling)编:《主体性和自我保护——现代性诊断论文集》(*Subjektivität und Selbsterhaltung: Beiträge zur Diagnose der Moderne*), Frankfurt am Main, 1976。

[7] 同上,特别是第144页及以下诸页。

[8] 请参阅《利维坦》中著名的第13章,同上,第94页及以下诸页。

[9] 明克勒:《马基雅维利:现代政治思想在佛罗伦萨共和国危机中的基础》,同上。

[10] 请参阅哈贝马斯,“古典政治学说与社会哲学的关系”,同上;此外还可参阅布洛赫(Ernst Bloch):《自然法和人类尊严》(*Naturrecht und menschliche Würde*), Frankfurt am Main, 1961,第9章。

第二章

犯罪与伦理： 黑格尔的主体间性理论

黑格尔采纳了马基雅维利和霍布斯分别独立完成的社会斗争模式，但理论语境已经发生了根本的变化。1802年，在“自然法的科学研究方法”（Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts）这篇论文中，黑格尔制定了他未来实践哲学和政治哲学的研究计划，而史百年的发展已经把他和霍布斯区分了开来，其中的变化已经表现在一系列全然不同的问题中：在荷尔德林的一体化哲学（Vereinigungsphilosophie）的影响下，黑格尔开始质疑康德道德理论的个人主义前提，而正是康德的道德理论直到他在法兰克福期间一直都决定着他的思想境界。^[1]同时，他也阅读柏拉图和亚里士多德的著作，这使他熟悉了政治哲学中存在的一种思潮，与他同时代的类似研究相比，这种思潮赋予了公共生活的主体间性以更高的地位。^[2]最后，黑格尔当时已经开始接受英国的政治经济学，并因此而清楚地认识到：一切未来社会组织都不可避免地依存于以市场为中介的生产领域和分配领域，主体在这个领域里只能通过形式法的消极自由而被包容于社会当中。^[3]

19 世纪初，上述刚刚获得的印象和取向在黑格尔的思想中渐趋成熟。

黑格尔坚信：为了建立一种哲学社会学，首先必须克服原子论的迷误加给整个现代自然法传统的桎梏。这就从根本上提出了大量的理论难题。而黑格尔关于“自然法”的长篇大论只是提出了第一种解决途径。

黑格尔在文中清楚地区分了两种不同的现代自然法观念，但他认为，它们尽管泾渭分明，还是犯了同一种基本错误。自然法的“经验研究”和“形式研究”，都假定“个体存在”绝对是“第一位和最高级的”。^[4]在这个意义上，黑格尔认为，自然法原理只要是从关于人性的虚构定义或人类学定义出发，以便在此基础上借助于更进一步的虚设，提出一种社会集体生活的合理组织方案，它们就是“经验的”。这种类型的理论所具有的原子论前提反映在下述事实中：它们始终都把人类的“自然”行为方式理解为孤独个体的单独行为过程，至于个体的共同体组织形式，则必定是额外考虑的内容，就好像是从外面加上去的。^[5]自然法传统中黑格尔所说的“形式的”研究方法在本质上也并无二致，因为，这些研究只不过是以一种先验的实践理性概念为开端，以此取代了对人性的定义。在这种主要以康德和费希特为代表的理论中，原子论前提明显地表现为如下事实：伦理行为只能被看作是理性活动的产物，并且剔除了人性当中一切经验的倾向和需要。这里，人性也首先被理解为涉及自我的或黑格尔所说的“非伦理的”冲动的集合体；主体在获得伦理立场即获得有益于共同体的立场之前，首先必须学会抑制这些冲动。^[6]因此，上述两种研究方法在基本概念上都落入了原子论的陷阱之中，具体来说表现为：彼此孤立的主体存在被设定为人的社会化的自然基础。但是，从这种自然定性当中再也无法有机地发展出一种伦理一体化的状态，而是必须作为“另类的和他者的”从外部加在上面。^[7]在黑格尔看来，结果就是，现代自然法理论只能以“一体化的多数”^[8]这种抽象的模式，而不是按照一种所有人的伦理一体性模式，来想像“人类共同体”，也就是说，“人类共同体”只能被想像为孤立主体的组合。

但是，黑格尔政治哲学所关注的是从理论上阐明这种伦理总体状态的可能性。黑格尔的这一想法一直可以追溯到和谢林、荷尔德林共处的

日子，他们起草了一部纲领性著作，被认为是“德国唯心主义的最早系统纲领”而载入思想史^[9]；黑格尔认为：一个和解的社会只能被理解为一个自由公民组成的伦理共同体。当然，黑格尔青年时代的这一直觉观念是从美学框架中形成的；而且，作为与古典国家学说相对的结果，这种直觉观念在古希腊城邦发现了一种政治制度的样板模式。在讨论自然法文章中，只要是在一种规范意义上谈到社会伦理总体性，黑格尔心中想到的就是古代城邦中的各种关系。黑格尔赞叹城邦国家的，是其浪漫化的环境，在公众所奉行的习俗中，共同体成员同时也可以见证着他们独特个性在主体间的表现。直到他对等级学说的理解，黑格尔的文章当中都反映出了柏拉图和亚里士多德关于城邦国家制度的理论。

可是，黑格尔已经从他当时热情拥抱的古希腊城邦理念中所发现的具体理想那里提取了一个理想共同体的一般特征。他阐述得十分清楚，由此，我们起码可以对他的文章中所运用的伦理总体性概念有一个粗略的认识：

第一，这种社会的特异性类似于有机体，可以在“普遍自由和个别自由”的“生命一体性”中看出特异性。^[10]这就意味着，一定不能把公共生活看作是私人自由领域互相限制的结果，恰好相反，必须把它看作是一切个体实现其自由的机会。

第二，黑格尔认为，一个社会共同体内部交往所使用的风俗和习惯是普遍自由和个体自由一体化得以实现的社会媒介。为了清楚地阐明不是国家的成文法，也不是孤立主体的道德信念，而仅仅是主体间的实践立场，才能为普及了的自由提供可靠的基础，黑格尔十分精心地选择了“风俗”（Sitte）这一概念。^[11]出于这一理由，公共“立法体系”，如黑格尔的文章所说的那样，常常仅被认为是“现有风俗”的表达。^[12]

第三，黑格尔把暂时称作“财产和权利体系”的领域纳入到绝对伦理的制度组织当中，从而最终彻底超越了亚里士多德和柏拉图。与此相关的是这么一种要求：通过个体以市场为中介的各项活动和利益，揭示财产和权利体系是一个消极但具有构成意义的伦理总体性领域，后来则被

黑格尔统称为“市民社会”（Bürgerliche Gesellschaft）^[13]。黑格尔在社会理想当中努力作出的实在论转向，在他的文章当中还表现为：第一次引进进行生产和贸易的公民阶级作为不自由阶层，从而远离了古典国家学说。

前面的讨论足以描述耶拿时期黑格尔再次使用青年时代社会理想的框架，同时也大致地勾勒了此后他将要正视的主要难题。如果确实能够证明现代社会哲学仍然被困在原子论前提之中，因而无法说明这种社会共同体的高级形式，那么，这一点对政治哲学理论主要也就意味着，必须发展出一套不同于既往的新的概念体系。所以，黑格尔必须解决的问题是：如果这套概念可以从哲学上解释一种社会组织的发展，而这一社会的伦理凝聚力量在于以承认一切公民个体自由为基础的团结形式，那么，这些又必须是什么样的概念工具呢？在耶拿期间，黑格尔的政治哲学就致力于解决由此而引发的体系性难题。在人类精神逻辑体系渐渐成型的理论脉络中，他所提出的各种方案都在这一计划中找到共同的根源，都可回溯到这一共同的根源。

不过，在论述各种自然法理论的文章中，黑格尔尚未提出一种解决这个难题的办法，但已经描画了解决问题的大致路线。为了赋予哲学社会学以一种新的基础，黑格尔建议，第一步就是用主体间的社会关系范畴取代原子论的基本概念。在一个有名的段落里，黑格尔引用了亚里士多德：

民族（Volk）……在本质上先于个体。如果孤立存在的个体根本不能自足，他就必须与一个整体的民族全体相关联，正如其他部分也与其整体相关联一样。^[14]

在这段引文出现的语境中，黑格尔仅仅是想表明，任何一种社会学理论主要不是来自孤立主体完成行为的过程，而是来自伦理的约束，因为主体总是已经活动在伦理约束的框架之中。所以，与原子论的社会

学说相反，必须假定一种永远呈现着主体间共存的基本要素的处境乃是人类社会化的一种自然基础。黑格尔在形成这种思想的过程中，显然是受到了亚里士多德的启发，认为人性中根深蒂固地具有一种与共同体相联系的根基，而这些联系只有在古希腊城邦才充分展现了出来。^[15]

对接下来的一切起决定作用的无论如何都是第二步。黑格尔在这一步交代清楚，他如何才能阐明从一种“自然伦理”状态向社会组织形式的过渡，后者曾被他规定为一种伦理总体性的关系。在黑格尔所批判的自然法学说中，原始的社会契约模式和关于实践理性文明结果的各种假设占据了我們刚刚描述的理论立场。每一种自然法理论都应当解释清楚，克服人的“本性”如何才能创造出一种集体社会生活的有序关系。可是，在黑格尔看来，根本无须诉之于外在假设，理由很简单：他已经假设了主体间义务的存在是人的社会化过程的准自然前提条件（*quasinatürliche*）。因此，他必然会加以说明的，不是一般共同体形成机制的发生过程，而是社会共同体的初级转变和扩展成为更加完善的社会互动关系的过程。为了解决这种理论所提出的问题，黑格尔一开始就再次回到了亚里士多德的本体论，借用了这样一个观念：一定的过程必须采取目的论的发展形式，这样，一个原始的实在才会渐渐地展示出来。但与此同时，他又明确强调目的论过程中消极的冲突性质，以至于人们从他的思考中很容易就可以发现他在以后几年借助于承认概念反复申述的基本思想。黑格尔着手将“伦理本质取得它的真正权利”^[16]的途径看作是一种重复发生的否定过程，社会伦理关系就要经过这一渐进的过程摆脱一直都存在的片面性和特殊性。诚如黑格尔所说，“差异的存在”使得“伦理”逾越了自然的原始阶段，并经过对遭到破坏的平衡不断加以修复，最终达到普遍与特殊的统一。积极地说，这就意味着，人类精神历史被理解为一种冲突过程，自然伦理中固有的“道德”潜能（处于“深藏和萌发”状态）在这一过程中得到了普遍化。^[17]在同一段落中，黑格尔还说过，“伦理的生根发芽”就是“否定或主体的不断扬弃”。^[18]

然而，如果这种尚未发挥出来的伦理潜能已经作为一种现存的差异扎根在社会生活方式的基本结构当中，那它究竟又会是什么样的呢？对此，黑格尔的上述理论立场并未给出明确的回答。同样，在黑格尔的文章中，这种不断重复的否定过程应当具有怎样的社会形式也仍然是悬而未决的，而伦理潜能就是通过这一否定过程朝着普遍有效性发展的。

对于黑格尔，由于需要描述社会化第一阶段的规范内容，以便一个过程在发生的时候，既导致共同体联系的加强又带来个体自由的增长，因此，上面两个难题的解决就变得特别错综复杂了。因为，只要“伦理”的世界历史过程可以被看作是社会化与个体化的互动过程，我们就可以设想有因而生的社会形式的有机凝聚力量就在于主体间互相承认所有个体的特殊性。但是，在耶拿的早期几年，黑格尔还没有找到完成这一艰难的使命所引发的难题的合适工具。在重新解释费希特的承认理论的过程中，他同时赋予了霍布斯的斗争概念以新的意义，只有在这之后，他才有能力对这些难题作出满意的回答。^[19]

正如先前在法兰克福，在耶拿，黑格尔开始时也常常提到费希特，但是以一种批判的态度提到他。我们在上文看到，黑格尔认为费希特是自然法理论传统中“形式方法”的重要代表，不能从理论上说明“生活关系中真正自由的共同体”。^[20]但是，紧接着关于自然法的论文，在1802年写作的《伦理体系》中，黑格尔又从正面来处理费希特的“承认”理论，目的是要用它描述那些伦理关系的内在结构，他想把这些伦理关系预先设定为一种基本的人类社会化。在“自然法的基础”（Grundlage des Naturrechts）一文中，费希特认为，承认是决定合法关系的个体之间“互动的结果（Wechselwirkung）”：主体间彼此要求对方自由行动，同时又把自己的行为领域限定在对另一方有利的范围之内，这样就形成了一种在合法关系中获得客观有效性的共识。^[21]黑格尔首先剔除费希特模式的先验含义，然后将它直接运用于个体间各种不同的互动行为。因此，他遵循亚里士多德，一直都仅仅把交往生活方式描述为各种不同的伦理形式，认为其中存在着主体相互承认的过程。在黑格尔看来，社会伦理关系是

主体间性的一种实践形式，承认运动保证了对立主体互相依赖的一致性和必不可少的相关性。在黑格尔看来，一切相互承认的关系结构永远都是一样的：一个主体自我认识到在主体的能力和品质方面必须为另一个主体所承认，从而与他人达成和解；同时也认识到了自身认同中的特殊性，从而再次与特殊的他者形成对立。但是，在承认关系的逻辑中，黑格尔又发现了一种隐含的内在动力，这就使他能够采取第二步行动，超越费希特最初的模式：因为，在一种伦理设定的相互承认关系框架中，主体永远处在了解其特殊身份的过程中；因为，主体由此而确认的总是其自我认同的新维度，所以，为了实现对个体性更为苛刻的形式的承认，他们必须通过冲突再次离开已达到的伦理阶段。在这个意义上说，形成主体间伦理关系基础的承认运动就在于和解与冲突交替运行的过程当中。不难理解，黑格尔以一种道德潜能充实了亚里士多德的伦理生活方式概念，这种道德潜能再也不是单纯来自于人的本性，而是来自于人与人之间的特殊关系。所以，黑格尔政治哲学的坐标从目的论的自然概念转向了社会概念，并获得了一种具有建构意义的内在张力。

在费希特冲突论的承认模式的推动下，黑格尔不仅获得了初步界定人类伦理内在潜能的可能性，而且还获得了把人类伦理潜能的“否定性”发展过程进一步具体化的机会。他所遵循的路线是重新解释一切人反对一切人的原始斗争模式，我们知道，霍布斯用马基雅维利提出的这个模式，开了现代社会哲学的先河^[22]：如果说，主体之所以要超越和消除他们从一开始就具有的伦理关系，是因为他们认为他们的特殊认同尚未得到充分的承认，那么，由此引发的斗争就不可能纯粹是为了捍卫他们肉体存在的冲突。相反，正因为这种冲突是指向主体间相互承认人的个性维度，这种在主体间爆发的冲突一开始就是一个伦理事件。因此，并不是说，个体间的契约结束了一切人反对一切人的生存斗争的危险状态。正好相反，这种斗争作为道德媒介，引导着伦理的不成熟状态向伦理关系的更成熟水平发展。通过重新解释霍布斯模式，黑格尔发展了一种新的社会斗争理论，一种划时代的理论，按照这一理论，主体间的实践冲突可以被理解为发生在

社会生活关系中的一个伦理的活动环节。^[23]因此，这一新的社会理论不仅涵盖了道德张力领域，而且涵盖了通过冲突平息道德紧张的社会媒介。

但是，这种创造性地结合霍布斯和费希特的命题而产生的基本理论观念，只是在耶拿时期的著作中才渐渐成型。在这一系列的第一部著作《伦理体系》中，这个新的理论模式首先表现在其论证结构中，因为这一结构在一定意义上反映了《利维坦》中的国家模式：黑格尔以个人间的相互承认取代了一切人对一切人的斗争，并从承认的基本形式出发开始其哲学解释，他把承认的基本形式概括为“自然伦理”。直到这些最初的承认关系遭到各种斗争的破坏，而这些斗争形式被认为是一种中间状态，并被统称为“犯罪”，一种社会整合状态才浮现出来，它在形式上可以理解为纯粹伦理的有机关系。出于方法论上的理由，黑格尔像谢林一样力图赋予文本以最简要的陈述形式。^[24]如果在此之后又从这一形式中清理出具体的论证过程，一种社会理论模式形成的各个步骤就会清楚地显示出来。

黑格尔最初认为，原始社会关系的建立过程，就是主体从自然决定性中的解放过程。“个体性”发生在相互承认的两个阶段上；这两个阶段在个人认同得到实际确认的维度上互相区别开来。“父母和子女”的关系代表了“人类普遍的互惠行为和成长教育”，在这种关系中，主体作为有生命力的、情感上有需要的存在而彼此承认。在这里，被他人承认的个体人格的构成要素是“实践情感”，也就是说，个体依赖于生死攸关的关怀和善。养育子女的“艰苦劳动”，在黑格尔看来构成了家庭的内在规定性，同时又是为了发展子女的“内在否定性”和独立意识，因此，其结果必然是要扬弃“情感一体化”。^[25]在第二阶段上，黑格尔依然是循着“自然伦理”概念，研究通过契约调节的物主之间交换关系这样一种遭到克服的承认形式。这条通向新的社会关系的路线被描述为一个权利普遍化的过程：主体在第一阶段建立起来的与世界的实践关系，失去了特殊的有效性条件，被改造为依靠契约保障的普遍的权利要求。从现在开始，主体作为合法要求的承担者互相承认，并因此把对方塑造为物主。在交换

过程中，主体作为“个人”互相联系，他们被授予了对一切提议的交换表示“肯定”或“否定”的“形式”权利。在这个意义上，单一个体依据法律条文所受到的承认是一种消极的自由，是“用一种定性来明确自我对立面”的自由。^[26]

黑格尔有意选择用来描述承认的第二阶段的表达方式，充分地显示了他之所以仍然把这一阶段看作是伦理的“自然”形式的理由：权利关系一旦确立起来，也就形成了一种本身仍然被“特殊性原则”支配的社会状态，只有绝对伦理关系才完全从中解放出来。因为，在一种由承认的权利形式所规定的社会组织中，主体仅仅是通过消极的自由，也就是说，仅仅是以否定社会给予的能力为基础，才相互包容，相互建构。承认的社会化运动虽然已经冲破了第一阶段上为情感家庭纽带所形成的特殊限制。但是，社会普遍化的进程首先要付出的代价是，个体在主体间得到的承认被虚空化和形式化了。如黑格尔所说，在社会内部，个体尚未被假定为“整体”，因此也还没有被假定为“根据差异重构起来的全体”。^[27]

《伦理体系》的特殊性在于：黑格尔把各种不同的斗争与承认的两种“自然”形式对立起来，并用专门一章加以讨论。此后几年，黑格尔构想了一套社会哲学，想把承认的斗争从一个伦理阶段引向下一个伦理阶段，而在这里出现的只是基本伦理和绝对伦理的两个阶段之间的不同斗争的一个独特阶段。我们很难理解，是什么理论上的理由驱使黑格尔热衷于这种独特的模式，这是一种根据社会历史和发展逻辑都无法阐明的模式。这些理由一部分是由方法论上的压力带来的，这些压力与谢林认识论的体系运用是相伴而生的。还有一部分是与霍布斯直接对立的产物，因为这一对立可能激励黑格尔以一种一体化的方式描述没有冲突的伦理的“自然”状态。无论如何，黑格尔在这里都还没有运用他的斗争模式从理论上阐明承认运动在两个阶段之间的过渡。相反，他是在不同的斗争的单一阶段上进行研究，表明这些斗争的集体效果是不断以新的冲突打断已经确立的互相承认过程。特别能够激起黑格尔兴趣的，是来自于社会生活的内在斗争过程，黑格尔的分析重点是从理论上把破坏行为解释为“犯

罪”的表现。

黑格尔在文中区分了各种不同的破坏行为；在他看来，这些破坏行为代表了不同的犯罪形式。^[28] 通过把每一种类型的犯罪描述为抽象自由的消极行使（抽象自由在权利化的承认关系中已经被授予了主体），黑格尔把犯罪行为与伦理的先前阶段联系了起来。只要我们同时考虑到在黑格尔的早期神学著作中就已经包含着“犯罪”的理论构想，法律形式和犯罪行为互相依赖这一论断在理论上就是可以理解的。因为在早期神学著作里，鉴于犯罪行为直接产生于个体的纯粹法律自由的不确定性，黑格尔认为，犯罪行为与法律关系的社会前提是联系在一起的。在犯罪行为中，主体破坏了这么一个事实：作为自由权利的承担者，他们仅仅是在消极意义上被整合到社会集体生活当中。^[29] 但是，在新文本中，黑格尔没有进一步利用他在早期著作中为描述犯罪而提出的理论界定的另一个侧面。这里被排除的是关于动机的思考：一个罪犯的行为代表了一种建立在法律关系结构中的抽象性和单向性的反动结构。由于缺乏肯定的构成要素，《伦理体系》没有回答这么一个问题：究竟是什么样的动机激起了犯罪行为？在论证中只有几处暗示的答案。例如，“自然的破坏”被认为对立於“文化的抽象”，在别的地方，黑格尔还说一般的犯罪就是“对立的对立”。^[30] 把这些表述集中起来，再把它们与更早的思想联系起来，我们可以推测，黑格尔把犯罪的出现追溯到了一种不完整的承认状态：这样一来，罪犯的内在动机就在于他发现在现有的相互承认的水平上，他没有得到让他满意的承认。

这一范围广泛的理论进一步得到了如下事实的支持：它使我们能够揭破黑格尔理解不同种类犯罪的基础逻辑。只要我们记住黑格尔努力的目标是把犯罪追溯到承认的不完全形式，他呈现破坏行为的个体类型的秩序也就是可以理解的。黑格尔把一种全然无目的的破坏行为纳入他的考虑之中。比如，他说在“自然的灭绝”或“自然的破坏”行为中，个体对那种已经形成的伦理的“抽象”经验作出无目的的反应。不甚明白的是，这是否就应该被认为是蔑视的基本形式构成了破坏行为的动机。而且，这种盲

目的破坏行为在黑格尔的意义上根本就不是犯罪，因为它们缺少法律上承认自由的社会前提。

严格意义上的犯罪仅仅是伴随着黑格尔在第二阶段上引入的否定行为而出现的。一个主体在抢劫别人时，他有意违反随着法律关系的建立已经发展起来的普遍承认形式。虽然黑格尔拒绝说明这种类型的破坏行为的动机，他的论证语境还是暗示了这些行为的动机可能在于他们对抽象法律承认本身的经验。支持着这一暗示的，不仅有黑格尔讨论“践踏法律”和“抢劫目标”时的行动主义特征，^[31]而且还有他对与掠夺犯罪行为同时出现的冲突情景的进程所作的描述。抢劫犯罪最初仅仅把主体局限在其自身所有权的范围内。可是，主体同时也遭受了打击，以致像黑格尔所说的那样，他作为“一个人”整个地受到了伤害。我们至此仍然活动在自然伦理阶段上，权利的抽象性“还没有获得现实性，还持存于某些本身是普遍的东西中”，^[32]还缺少国家权威的执行权，所以每一个主体都必须独立捍卫自己的权利，因此，偷窃使每一个主体的整个认同都受到了威胁。^[33]

受侵犯的主体对自身人格遭到伤害的惟一合适的反应，就是积极地反击进攻者，挺身进行自卫。以被伤害个人的反抗的方式，对侵害者的犯罪进行“反弹报复”，此乃黑格尔明确地称为“斗争”的第一系列行动。这里出现的斗争是“个人”反对“个人”的斗争，是两个有法律能力的主体之间的斗争，斗争的对象是承认双方不同的要求：一方面是无限度地扩张主体的主体性这一引起冲突的要求，另一方面是赢得社会对所有权的尊重的对应要求。黑格尔认为，两种要求的冲撞所引起的不可开交的斗争结果是一种事先就决定了的事实，其中分庭抗礼的双方只有一方可能无条件地把威胁归因于作为人格的自我，因为只有受伤害的主体在反抗中是为整个人格的完整性而斗争，而罪犯却纯粹是出于他的特殊利益而实施某种行为。所以，黑格尔当即断言，第一个遭到伤害的主体在斗争中“必定占据上风”，因为“斗争使这种个人伤害事关整个人格”。^[34]

黑格尔循序渐进地研究了这种社会冲突：始于一次偷窃，终于对罪犯

的“威压”，还有第三个也是最后的否定阶段即为名誉而斗争。单单从初始条件来看，这样一种冲突就体现了主体间分裂（Entzweiung）的严峻形式：冲突的基础不是侵害个体的权利要求，而是侵害个人人格的完整性。当然，黑格尔在这里再一次将这种引起冲突的特殊动机存而不论。一个人为何要通过伤害另一个主体的完整性来摧毁一种现存的承认关系框架，这一点仍然不得而知。但是，由于冲突双方都在为他们个体存在的“完整性”而斗争，因而，对于双方而言都已假定了一种整体性作为参照系。这一点我们可以这样来理解：罪犯的伤害行为背后的意图是想公开证明他的完整性，并进而表达承认完整性的诉求，可是，罪犯的伤害行为本身植根在一种先天的经验之中，即他的个体人格并未得到充分承认。

无论如何，在渐渐呈现的冲突中，对立双方都有一个共同的目标，那就是证明他们自己人格的“完整性”。根据当时的习惯用法，黑格尔把这种互相追求的意图还原为对“名誉”的需要。如黑格尔的文章所说，“名誉”最初被理解为一种对待自己的态度，通过这种态度，“单独的细节变得完整，形成了个性”。^[35]“名誉”，因此就是我在积极认同我的一切特征和一切特性时所采取的对待自己的立场。但是，不言而喻，之所以会“为名誉而斗争”，是因为这种肯定的自我关系的可能性取决于其他主体的切实承认。只有在个体的特性、特征同时也得到了他的互动伙伴的认可和支持的程度上，个体才能真正实现自我同一。所以，“名誉”揭示的是一种肯定的自我关系，这种关系在结构上与个体特殊性获得主体间承认的前提密切相关。为此，斗争中两个主体都在追求同一目标，也就是说，都致力于使对手信服他的独特人格值得承认，从而重建由于不同理由而受到伤害的名誉。但黑格尔进一步断言，只有他们互相证明为了名誉随时准备冒生命危险，他们才有可能实现上述目标。只有准备以死相拼，我才能公开证明，我的个体目标和个体特征对我而言比肉体的存亡更加重要。就这样，黑格尔把伤害引起的冲突发展为生死斗争，由于“（一个人的）整体受到了威胁”，^[36]这种斗争始终都发生在法律所支持的诉求领域之外。

无论黑格尔在论“犯罪”的章节中所提供的论述在整体上是多么不清晰，他总算是第一次给他的理论目的作出了一种比较精确的概观。在社会冲突三个阶段，被卷入冲突的主体认同要求渐渐扩张，这一事实排除了赋予黑格尔所描述的破坏行为以一种纯粹否定意义的可能性。总而言之，千差万别的冲突似乎正好构成了这么一个过程：通过给个体配备必要特征和洞察能力而为自然伦理向绝对伦理的过渡铺平了道路。黑格尔不仅要描述自由的消极表现是如何摧毁了初步承认的社会结构，他还要揭示，只有通过这些破坏行为，才能形成在伦理上更成熟的承认关系，只有在这样一种关系的前提下，才能真正形成“自由公民的共同体”。^[37]在这里，我们可以用分析的方法区分出主体间行为的两个方面，这两个方面是黑格尔为了赋予社会冲突以某种学习的实践道德潜能所遵循的两个维度。一方面，显然是通过各种犯罪强加于他们的每一新挑战，主体才对他们自身独特的认同有了更多的认识。这就是黑格尔力求在语言学上指出的从“个人”向“完整的个人”过渡的发展维度。在论述“自然伦理”一节中，“个人”一词指的是这样一个个体，他最初是从主体间承认其法律能力当中获得其认同的；相反，“完整的个人”指的则是这样的个体，他首先是从主体间对他的“特殊性”的承认中获得其认同的。但另一方面，主体为了获得更大的自主性，也就必须更多地认识到他们之间是相互依赖的。这是黑格尔让名誉斗争最后悄悄地由单个主体之间的冲突转化为社会共同体之间的对质，从而力求揭示的发展维度；最后，当这些共同体遭到了不同形式犯罪的挑战之后，个体就不再作为自为关涉的行动者，而是作为“一个整体的成员”相互对立了。^[38]

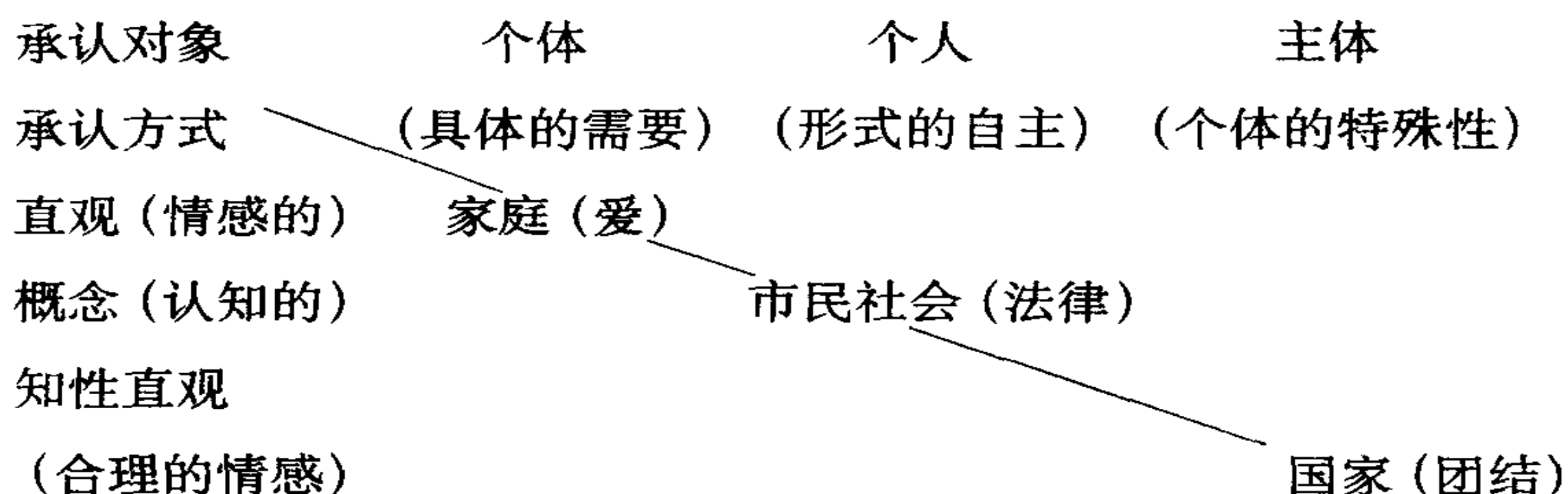
如果我们把这两个发展维度联系起来当作一个整体加以考虑，就可以理解黑格尔努力运用来说明自然伦理过渡到绝对伦理的发展过程。引导黑格尔的是这样一种信念：正是随着合法承认形式的破坏，我们才意识到主体间关系当中有一个环节可以作为伦理共同体的基础。因为，罪犯首先是侵害个人权利，其次是侵害个人名誉，从而使每一个体的特殊认同对共同体的依赖成为一种共识。在这个意义上，打破自然伦理的社会冲突使主

体做好了互相承认的准备，他们作为彼此依赖同时又彻底个性化的个人而互相承认。

但是，在论证过程中，社会互动的第三个阶段，即必须发展为社会成员之间质的承认关系的阶段，仅仅被黑格尔看作是一种隐而不显的假设。论述犯罪之后，黑格尔阐明的是“绝对伦理”，在阐述过程中，未来共同体的主体间性基础被说成是一种特殊的主体关系，这里所使用的是“相互直观”范畴。个体“在每一其他个体中把他自己直观为他自己”^[39]。黑格尔借用谢林的“直观”（Anschauung）概念表明，他的确有意用这一表述方式来命名一种超越了纯粹认识上承认的主体间性关系。这一深入到情感领域的承认模式（黑格尔最可能提供的范畴是“团结”^[40]），显然要为被法律关系所分离的个体在伦理共同体语境中可能的重聚提供交往基础。可惜，《伦理体系》的其余部分并没有沿着这条初具轮廓的有益思路展开。实际上，对承认理论尤其重要的论证线索在这一点上完全中断了，由此，黑格尔的文本就局限于说明以“绝对伦理”来规定政治关系的组织要素。结果，黑格尔的重构分析在先前诸阶段上未曾强调的困境与疑难，在文本结束时仍然不了了之。

《伦理体系》在整体上不够明确，其中首先就包含这样一个问题：在什么意义上，人的伦理历史必须以承认关系的发展这一逻辑主线来进行重构？十分明显，由于黑格尔文本中亚里士多德主义的参照系统根本没有在理论上进行充分的发挥，以便把主体间承认的各种形式明确区别开来，因此，我们无疑可以反对上述理解。尽管论证过程中曾多次揭示了三种承认形式之间的区分，这些形式在实践确认的“方式”和“对象”上彼此不同：在家庭的情感承认关系中，人类个体是作为有具体需要的存在而被承认的；在法律的形式—认知承认关系中，个体是作为抽象的法人而被承认的；最后，在国家这一具有情绪启蒙意义的承认关系中，个体是作为具体的普遍，即作为特殊的社会化主体而被承认的。进一步说，如果在每一种承认关系中，制度和样态都可以更清楚地区分开来，那么，黑格尔心中的阶段理论就可以用下图表示：

图1



在这一关于社会承认不同阶段的理论中，不同的承认方式对应于不同的个人概念，因此，一系列后果都从要求越来越高的承认媒介中表现出来。但在《伦理体系》中，明显缺少相应的概念区分，以致不可能毫不含糊地推论出某种确实存在的社会承认理论。即使可能从黑格尔对谢林认识模式的运用中找到对三种承认方式的明确区分，他的文本中也仍然明显缺少主体性理论的互补性概念，运用这些概念，我们就可以对个人何以获得承认作出真正的区分。

《伦理体系》未能考虑到的第二个困难来自于“犯罪”在伦理历史中的地位问题。有充分的证据说明，黑格尔之所以赋予犯罪行为在伦理形成发展过程中以一种建设性的地位，是因为犯罪行为能缓和冲突，而又是这些冲突第一次使主体认识到基本的承认关系。但是，果真如此的话，承认运动中的“斗争”要素就不仅被赋予了一种消极—过渡的功用，而且被赋予了一种形成意识的积极功用。沿着“图1”中所示“普遍化”增长方向的斜线，“斗争”要素在每一种情况下都表现了承认社会关系从一个阶段到下一个阶段过渡的实际可能性条件。但也有反对意见认为，黑格尔的理论认为各种犯罪是没有动机的，这就使得犯罪在他的论证中不可能具有系统性。如果说，在这种理论结构中，社会冲突真的应该发挥重大的作用，即把各种特殊的承认规则明朗化，那么，就有必要从理论和概念上更加具体地阐明它的内在结构。因此，在《伦理体系》中，耶拿时期的黑格尔为了

说明人类伦理历史而提出的社会哲学模式显然只是一个纲要。当时他仍然缺乏关键的工具，使他能够在理论上把费希特和霍布斯具体地调和起来。

黑格尔在开始用新的参照框架取代引导他的政治哲学的亚里士多德框架时，迈出了走向更高精确性的关键一步。到现在为止，黑格尔一直都是从哲学的理念世界获得其“伦理”的基本概念的；对于这一理念世界，无论它被如何构想，对自然秩序的本体论参照总是具有根本的意义。所以，黑格尔会把人与人之间的伦理关系仅仅描述为一种基本自然的分化，如此一来，这种关系的认知性质和道德性质就变得特别不确定了。但是，在写于1803—1804年，最初被称为“实在哲学I”的“第一精神哲学”^[41]中，“自然”概念已失去了它涵盖一切的本体论意义。黑格尔不再用“自然”来命名整个现实性观念，而只是用它来指称作为他者同精神对立的现实领域，即前人类的物质自然。当然，在自然概念受到限制的同时，“精神”范畴或“意识”范畴也就越来越多地承担着精确地描述把社会生活世界和自然现实区分开来的结构原则的使命。因此，伦理领域在这里第一次被解放了出来，对精神反思过程中形成的概念定义和概念区分完全开放。^[42]一直绝对控制着《伦理体系》的亚里士多德自然目的论，渐渐地让位于一种意识哲学理论。

这种概念的变化已经预示了最后体系的发展方向。在此转型过程中，1803—1804年的著作残篇只有一种过渡的地位。在这里，与国家相联系的伦理关系继续构成重构分析的中心，而且意识范畴仅仅是对伦理形式的说明，在这两重意义上，黑格尔仍然拘泥于他的原始研究的形式结构。^[43]但是，即便如此，向意识哲学范畴的转化也足以赋予“承认的斗争”这一模式以一种显然是崭新的表达。黑格尔可能再也不会认为国家共同体的出现是伦理的原始“自然”形式的基本结构充满冲突的发展，相反，他必然要直接把它看作是塑造精神的过程。精神塑造过程的发生，经过了一系列语言、工具、家庭财产的中介步骤，通过运用这些中介步骤，意识渐渐学会把自己理解为“特殊性和普遍性的直接统一”^[44]，并相应地把自己理解为“整体”。在这一新的语境中，“承认”是指一种已经“合乎理想地”发展

为整体的意识所采取的一个认知步骤，在这一环节上，它“在另一个整体即意识中把自己感知为存在的整体”^[45]。在他人中感知自己这种经验必然会导致冲突和斗争，其原因在于，只有互相侵害对方的主体要求，个体才能了解到他人是否也在他们身上重新把自我指认为一个“整体”：

可是，作为一个单一[意识]整体，我的整体恰恰是这一为己之故而存在于他人之中的整体；这一整体是否被承认，是否被尊重，除非通过他人反对我的整体的行动的现象，我就无从知道，同样，正如我对他人显示为整体一样，他人也必须同等地对我显示为整体。^[46]

如这段话所示，与早期耶拿文本相比，黑格尔已经把关于承认的斗争的推理进一步加以理论化。向意识哲学的转化，使他能够毫不含糊地把引起冲突的动机置于人类精神之内，而人类精神又必须具有完整的结构，以便使它为了完全现实化而假设了对别人承认的认识，这种认识又只能通过冲突而获得。一方面，仅仅是通过体验别人对一种具有确定目标甚至是具有刺激性的挑战所作出的实际反应，个体才能确信他们得到了互动对手的承认。^[47]另一方面，已经激起的冲突在伦理形成过程的语境中所具有的社会功能在新的理论语境中似乎没有什么根本的改变。就像在《伦理体系》中那样，冲突确实表现为一种社会整合的机制，这种机制迫使主体互相认识，以致他们个人的整体意识与他者个人的整体意识最终互相交织在一起，形成一种“普遍”意识。和早期著作一样，这种“绝对”意识最后为黑格尔提供了未来理想共同体的精神基础：作为一种社会普遍化的中介，相互承认创造了这一理想共同体，同时也就形成了“民族精神”，在这个意义上，也出现了民族风俗的“生动的实在性”^[48]。

虽然殊途同归，在结论中达到了粗略的共识，但在根本上，黑格尔的两个著作残篇之间还是存在着重大的差别，这一点是不容忽略的。当然，两个文本都把为承认而斗争看作是一种社会过程，在个体的意识形式去中心化的意义上，这一社会过程是向共同体逐渐整合。但只有早期

文本,即《伦理体系》,才把同时作为个体化、增进自我能力的媒介这一更加重要的意义赋予了斗争。如果我们进一步考虑不同的思想方法必然招致的理论分歧,那么,这种显著的对比在体系上就是可以理解的。如上所述,《伦理体系》中所描述的人类互动关系的变化是一种有明确方向的变化。由于黑格尔的文本以亚里士多德为参照系,上述重构分析一开始就集中在规范的交往关系上,个体在能够彼此理解为个体化的主体之前,就必须从这种规范的交往关系中分化出来。但是,把个别主体的解放与个体间发展着的交往联系起来看,他们都将是为承认而斗争所引发和驱动的;斗争让个体渐渐意识到他们的主体要求,就此而言,斗争同时也让主体间形成了一种共同的理性情感。只要黑格尔用意识理论取代亚里士多德的参照框架,并以此设定其政治哲学的基础,他就必须抛弃上述棘手的使命。因为,黑格尔重构分析的客观领域不再是源于社会互动的形式,即“伦理关系”,源于个体意识自我中介的不同阶段,主体间的交往关系也就不能再被认为是本质上先于个体而存在的东西。

至此,黑格尔的哲学探索还是始于交往行为的基本结构,但在1803—1804年著作残篇中,他的分析却始于个体与环境在理论上和实践上的对质。这种对质带来的理智形成过程,即对于在直觉中已经实现的调停采取的精神反思形式的进一步发展,首先使一种整体意识出现在单个的主体身上,其次又随着为承认而斗争而向自我视野的普遍化和去中心化发展。在这个意义上,主体间的冲突已失去了它在《伦理体系》中所具有的第二个重要维度。因为,它不再同时代表个体意识形成的媒介,而只是留给它一种作为社会普遍化即向共同体整合的媒介的功能。黑格尔放弃了早期耶拿文本中的亚里士多德思想,同时也放弃了人类生活中的原始主体间性概念,所以,他再也不会按照主体从既有的交往关系中获得形式上的解放来思考个体化过程了。事实上,他的伦理政治理论完全失去了“社会史”的特征,不再分析发生变化的社会关系,而渐渐采取了一种分析个体如何构成社会的形式。

如果此说不谬,那么就可以断言,黑格尔转向意识哲学而获得的理论

成就所付出的代价是牺牲了强有力的主体间性精神。他在1803—1804年初步设想的体系中作出了一种理论上的修改，也第一次指出了更精确地在个体意识形成的各个阶段作出概念区分的理论可能性。同时，这也创造了区分各种个人概念（他的理论中一直缺乏这种概念）的机会。可是，为了主体性理论而获得的有利地位，是以一种交往理论的丧失为代价的，事实上，这种结果也已经隐含在参照亚里士多德而提出的概念当中。转向意识哲学，使黑格尔对人类原始的主体间性理念完全视而不见，从而阻碍了提出完全不同的解决方案的可能；要提出解决方案，就应该在主体间性理论框架内对个人自主性的不同程度作出必要的区分。但是，认知步骤给黑格尔“为承认而斗争”的理念带来的范畴上的优势和理论上的劣势，只有与那部用理论的转向得出临时结论的文本联系起来，才能得到恰当的估价。在1803—1804年的《实在哲学》手稿（这是《精神现象学》之前的最后文本）中，黑格尔已经在刚刚获得的意识哲学范式框架中对精神的形成过程进行了整体上的分析。尽管《伦理体系》的一切余韵实际上都消失了，“为承认而斗争”在这里还是有了一次系统的表达，可惜他在后来的政治哲学中再也没有作出同样的努力。

注释：

[1] 请参阅亨里希 (Dieter Henrich), “黑格尔与荷尔德林” (Hegel und Hölderlin), 载其:《语境中的黑格尔》 (*Hegel im Kontext*), Frankfurt am Main, 1971, 第9页及以下诸页。也请参阅“黑格尔体系的历史前提” (*Historische Voraussetzungen von Hegels System*), 同上, 第41页及以下诸页, 特别是第61页及以下诸页。

[2] 伊尔廷 (Karl-Heinz Ilting), “黑格尔与亚里士多德的政治学” (*Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*), 载:《哲学年鉴》 (*Philosophisches Jahrbuch*), 71, 1963/1964, 第38页及以下诸页。关于黑格尔对于城邦的热情, 请参阅塔米尼奥 (Jacques Taminiaux), 《德国唯心主义对早期希腊的怀念: 康德和席勒、荷尔德林、黑格尔思想中的希腊文化》 (*La Nostalgie de la Grèce à l' Aube de L Idealisme Allemand Kant et les Grecs dans l'iteneraire de schiller, Hueldelin, et Hegel*), La Hague, 1967, 特别是第1章和第5章。

[3] 关于这个复杂的问题, 请参阅霍斯特曼 (Peter-Rolf Horstmann), “市民社会在黑格尔政治哲学中的地位” (*Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie*), 载里德尔 (Manfred Riedel) 编:《黑格尔法哲学研究文集》 (*Materialien zu*

Hegels Rechtsphilosophie), 第2卷, Frankfurt am Main, 1975, 第276页及以下诸页。关于黑格尔对英国国民经济学的接受, 请参阅卢卡奇 (Georg Lukacs), 《青年黑格尔》 (*Der junge Hegel*), 载:《全集》 (*Werke*), 第8卷, Neuwied und Berlin, 1967, 特别是第2章第5节和第3章第5节。

[4] 黑格尔, “自然法的科学研究方法”, (*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*), *Jenaer Schriften*, 载:《全集》, 第2卷, 第475页。

[5] 同上, 第446页及以下诸页。

[6] 同上, 第458页及以下诸页。这里黑格尔沿用了其“费希特哲学体系与谢林哲学体系之间的差异” (*Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, 1801) 中所得出的批判结论, 请参阅 *Jenaer Schriften*, 同上; 此外亦可参阅里德尔, “黑格尔对自然法的批判” (*Hegels Kritik des Naturrechts*), 载其《黑格尔法哲学研究》 (*Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*), Frankfurt am Main, 1969, 第42页及以下诸页。

[7] 黑格尔, “自然法的科学研究方法”, *Jenaer Schriften*, 同上, 第45页及以下诸页。

[8] 同上, 第448页。

[9] 请参阅《走向阳光: 黑格尔思想的发展》 (*Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*), 载 Hegel, *Werke: in zwanzig Bänden*, 第1卷, 同上, 第234页及以下。关于讨论的具体情况, 请参阅雅梅 (Christoph Jamme) Helmut Schneider (编), 《理性的神话: 论黑格尔“德国唯心主义最早纲领”》 (*Mythologie der Vernunft, Hegels "Älteste Systemprogramm" des deutschen Idealismus*), Frankfurt am Main, 1984。

[10] 黑格尔, “自然法的科学研究方法”, *Jenaer Schriften*, 同上, 第471页。

[11] 关于“习俗”在这里的重要性, 请参阅 Miguel Giusti, *Hegels Kritik der modernen Welt*, Würzburg, 1987, 第35页及以下诸页。

[12] 黑格尔, “自然法的科学研究方法”, *Jenaer Schriften*, 同上, 第508页。

[13] 请参阅霍斯特曼, “论市民社会的作用” (*Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft*), 同上, 关于黑格尔的文章“自然法的科学研究方法”, 第279—287页。

[14] 黑格尔, “自然法的科学研究方法”, *Jenaer Schriften*, 同上, 第505页。

[15] 除了伊尔廷的《黑格尔与亚里士多德的政治学》之外, 请参阅 Giusti, *Hegels Kritik der modernen Welt*, 同上, 第49页及以下诸页。

[16] 黑格尔, “自然法的科学研究方法”, *Jenaer Schriften*, 同上。

[17] 同上, 第507页。

[18] 同上。

[19] 过去几年里, 有两项非常优秀的研究了费希特之于青年黑格尔承认学说的意义, 它们给我的启发很大。西佩 (Ludwig Siep), “为承认而斗争——论黑格尔耶拿时期著作中对霍布斯的解释” (*Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*), 载 *Hegel Studien*, 9, 1974, 第155页及以下诸页。又见维尔特 (Andreas Wildt): 《自律与承认: 黑格尔在费希特接受中的道德批判》 (*Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*), Stuttgart, 1982。在这些研究之前还有里德尔的著名论文“黑格尔对自然法理论的批评”。黑格尔承认理论的另一条线索可追溯到卢梭, 在卢梭的《论不平等》之中, 他把互相承认 (*s' apprecier mutuellement*) 当作人类社会化的中心维度引进到思考中, 主张正是经过这一中心维度, 每一种形式的犯罪都自我转化为一种伤害形式 (Jean-Jacques Rousseau, *A Discourse on Inequality*, tr. Maurice Cranston, Harmondsworth: Penguin, 1984, pp.114ff.)。冯克-艾特尔向我指出这一点, 对此我深表感谢。

[20] 请参阅黑格尔, “费希特哲学体系与谢林哲学体系之间的差异”, 载: *Jenaer Schriften*, 同上, 第7页及以下诸页。这里请参阅第83页。

[21] J. G. Fichte, “Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre”, Johann Gottlieb Fichte, *Fichtes Werke*, Immanuel Hermann Fichte 编, 第3卷, Berlin,

1971, 第1页及以下诸页, 特别是第17页及以下诸页; 请参阅西佩: 《承认作为实践哲学的原则》(*Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*), Freiburg/München, 1974。

[22] 关于黑格尔对霍布斯自然状态的批判论述, 请参阅西佩的论文“为承认而斗争”, 同上。关于黑格尔在耶拿时期关于霍布斯的论述, 请参阅西佩: 《承认作为实践哲学的原则》, 同上, 1974。

[23] 请参阅伊尔廷, “黑格尔与亚里士多德的政治学”, 同上, 第3章。

[24] 在《伦理体系》中, 黑格尔在解释中使用了直觉与概念交替包含的方法。从形式上说, 这一程序构成了文本的三个主体部分: “论自然伦理”的一章, 是概念包含直觉; 论“犯罪”的一章, 是直觉包含概念; 论“绝对伦理”的一章, 是直觉与概念“无涉”。假如我的理解不错, 这一方法论程序一般说来和文本的社会哲学内容是没有关系的。

[25] 黑格尔, 《伦理体系》, 同上, 第18页。

[26] 同上, 第33页。

[27] 同上。

[28] 请参阅索朗热 (Merciet-Josa Solange), “Combat pour la reconnaissance et criminalité”, 载亨里希和霍斯特曼编: 《黑格尔的法哲学》(*Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1982), Stuttgart, 第75页及以下诸页。

[29] 请参阅维尔特: 《自律与承认》, 同上, 第100页及以下诸页。

[30] 黑格尔, 《伦理体系》, 同上, 第39页。

[31] 同上, 第44页。

[32] 同上, 第45页。

[33] 在此我接受了维尔特和西佩的解释, 请参阅《自律与承认》, 同上, 第324页; 《承认作为实践哲学的原则》, 同上, 第39页。

[34] 黑格尔, 《伦理体系》, 同上, 第46页。

[35] 同上, 第47页。

[36] 同上。

[37] 在这里, 我当然反对里德尔在《黑格尔对自然法理论的批判》论述“犯罪”一章所作的解释, 见第89页; 里德尔认为, 黑格尔讨论的冲突现象无论如何都不表示向“绝对伦理”阶段的过渡。

[38] 黑格尔, 《伦理体系》, 同上, 第50页。

[39] 同上, 第54页。

[40] 运用“团结”来解释青年黑格尔伦理理论的某些方面, 这一想法得益于维尔特在“论黑格尔对雅各宾主义的批判”(*Hegels Kritik des Jakobinismus*)一文中提出的建议, 载内格特 (Oskar Negt) 编: 《现实性和黑格尔哲学的后果》(*Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt, 1970), 第277页及以下诸页。但是, 与他相反, 我把这一概念更直接地与社会关系形式联系起来, 黑格尔运用以承认为基础的伦理构想来具体说明的就是这一社会关系形式。罗斯 (Gillian Rose) 提出了一种类似的但更有力的对“相互承认”的解释, 据此而指称一种“既不统治、也不压抑、而是承认他人之差异与同一”的关系。见他的著作《黑格尔与社会学》(*Hegel contra Sociology*), London: Athlone, 1981, 第69页。

[41] 关于这一文本的整体评述, 请参阅迪辛 (Klaus Düsing) 和基默勒 (Heinz Kimmerle) 为黑格尔《思辨哲学体系》(*System der spekulativen Philosophie*, Hamburg, 1986, 第vvi页及以下诸页) 撰写的导论。

[42] 请参阅霍斯特曼的优秀论文“黑格尔耶拿时期系统概念的转换问题”(*Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption*), 载 *Philosophische Rundschau*, 1972年, 第19期, 第87页及以下诸页。

[43] 同上, 第114页及以下诸页; 亦可参阅西佩: 《承认作为实践哲学的原则》, 同上, 第182页及以下诸页。

[44] 黑格尔,《伦理体系》, *System der spekulativen Philosophie*, 同上, 第189页。

[45] 同上, 第217页。

[46] 同上, 第218页, 注释2。

[47] 维尔特对这个主题的意识理论意义作了详细的分析, 请参阅其《自律与承认》, 同上, 第336页及以下诸页。

[48] 黑格尔,《伦理体系》, 第223页。

第三章

为承认而斗争： 关于黑格尔耶拿时期哲 学中的社会理论

迄今为止，意识哲学在黑格尔著作中还只不过起到一种有限的作用，但它在《实在哲学》里承担着规定整个体系结构和论述方法的使命。黑格尔之所以能够把他的哲学作为一个完整的体系第一次系统地表述出来，就在于他更加明确了“精神”（Geist）概念的理论前提。在费希特的不断影响下，黑格尔将精神的规定性特征视为“作为自我又作为自我之他者”^[1]的能力：精神能使自身成为其自我之他者，又在那里回归其自身，在这个意义上，精神具有自我分化的特征。只要黑格尔不只是把这一理论成就看作是个别的行为，而是看成一个过程中的运动形式，他就获得了一种据以理解现实性结构的同一性原则：决定着一切事件持久发展的法则，就是这一外化和回归的双向运动，而正是在这种永恒回复之中，精神一步一步地实现了自身。然而，由于这一发展过程一直都是反思过程，并以思想分化的形式表现出来，所以，哲学分析本身为了完成其系统目标就特别需要精确地重构这一过程。只要在方法上重构了发展过程的每一步骤，哲学无疑也就会到达精神完全自我分化并由此获得“绝对”的自我认识的终点。因

此，在这个意义上，整个黑格尔理论设计的结构就是以精神自我实现为模型建立起来的，恰如未来的成熟体系那样。即便不是在理论的具体实施中，那么在理论的观念中，黑格尔的理论也已经包含了逻辑学、自然哲学和精神哲学三大主干，在这种格局中，精神依次在内在结构、本质客观性的外化和向主体性领域的回归三个环节上表现了出来。

当然，在按照意识哲学展开整个理论设计的时候，黑格尔对于先前完全为伦理分析所占据的那部分理论也进行了调整。论述“精神哲学”的各个章节，现在必须描述清楚精神在通过反思从本质外化向自我回归的整个发展过程。为此，“精神哲学”各个部分就再也不能局限于解释伦理关系的结构了。毋宁说，体系的第三部分还得包括精神发展的最后步骤，也就是说，借助“艺术、宗教和科学”透视其自身的内在结构。在这个意义上，也不复是国家的伦理关系，而是认识的三种媒介，为黑格尔说明人类意识中的精神发展过程提供了最高的“绝对”参照。因此，不妨根据个体意识形式对“艺术、宗教与科学”所能起到的作用来衡量这一发展过程的各个阶段。这样，伦理理论也就失去了先前的核心功能，因为它一直都是“精神哲学”的参照框架。人类意识结构也不复作为构成维度而被整合于伦理社会关系的发展过程中。恰恰相反，人类交往的社会政治形式，在产生了三种精神自我认识媒介的意识发展过程中，仅仅是表现为不同的发展阶段。

伦理理论在黑格尔哲学中功能的丧失，比他对精神哲学内在结构所作的调整来得还要显著。新的结构原则基本上是旧的“社会理论”概念和意识哲学新的框架要求之间的调和。所以，黑格尔按照他的理论范畴把人类意识领域中重构精神发展的最初意图坚持了下来，以至于在国家的伦理关系中，一种社会共同体的成功形式的制度结构开始成型。至于他为什么要再次选择“结构”（Konstitution）这个概念作为他的体系最后部分的标题，这一点同样也要作上述理解；就如在《伦理体系》中一样，“结构”是指政治制度的配置方式。但在事实上，黑格尔再也不让精神的实现过程表现为国家关系的一种建制，而是展示了精神的实现过程只能

是伴随着知识形式的出现，有了这些知识形式，精神“达到了真正的自我直观”^[2]；因此，“结构”这个旧标题，现在获得了一种完全不同于早期文本的意义，因为它本身就涵盖了自此以往在《哲学全书》中被叫做“绝对精神”的一切。直到更加合适的名称置换黑格尔先前所用的名称（先前他之所以用这样的名称完全是出于理论连续性的考虑），用来描述精神发展阶段的其余两个标题也就可以理解了。

黑格尔着手重构的那一章本来是用来论述“自然伦理”的，现在被冠之以“主观精神”，这是讲演手稿的编者根据《哲学全书》的系统性而加上去的名称。相反，解释精神的社会实在性、同时又架通了入门阶段和“绝对领域”的第二章，则用了黑格尔自定的标题：“现实精神”。对照黑格尔的原意，这两个标题在理论上都有许多值得推敲的地方。^[3]但是，从整体来看并辅之以第三章的合适标题，它们仍然还是揭示了黑格尔组织精神哲学的基本意图：精神的实现过程，是在人类意识领域内的自我表现，在这里必须被呈现为一系列阶段，它们在方法上依次出现，首先是个体主体的自我关系，其次是主体间的制度关系，最后是社会主体与整个世界的反思关系。不过，篇章划分（“主观精神”、“现实精神”和“绝对精神”）所暗示的三阶段结构，可能误导人们忽视了把“耶拿精神哲学讲演”和后来所有文本区分开来的特殊结构。在耶拿讲演中，黑格尔再次把为承认而斗争的社会结构模式纳入精神的第一个发展阶段，以至于这一模式可能变成一种驱动力，它尽管不是绝对精神出现的驱动力，但的确是伦理共同体发展的驱动力。

在黑格尔哲学分析的第一部分，他的方法是通过逐渐扩大主观精神，使之越来越多地包容个体主体意识的自我经验，从而重构主体精神的发展过程。这一重构过程的结构将显示出一个主体在把自己当作具有“权利”的个人，以及参与社会制度即参与“现实精神”之前整体上必须具有的关键经验。^[4]为了揭示这一发展过程的认识方面，黑格尔首先诉之于一系列阶段，以想像力为中介，从直观导向用语言再现事物的能力。在沿着这一道路发展的过程中，个体意识已经知道把自己看作是一种“否定

的”力量，它独自创造了现实秩序，并在现实秩序中自己成为了“对象”（Gegenstand）。但另一方面，在黑格尔看来，这样一种经验本身还不够充分，因为它仅仅是使主体意识到它只能在理论上而不是在实践上创造世界。在这种意义上，精神发展过程的确需要拓展其实践的经验的维度，有了这一维度，理智就获得了“自己的主动性意识”，“即自己展示内容或者把自己变成内容”。^[5]正如主体间的强制权利意识中存在的情形一样，主体对自我的充分经验，也只有在个体能够认识到他自己也是实践创造主体的前提下才是可能的。所以，正是主观精神的对象化运动形成了黑格尔所剖析的主观精神发展过程的第二个方面。这一运动是按照一系列以实现个体意志为指归的许多阶段建构出来的。“意志”概念，是黑格尔通过费希特从“狂飙突进”（Sturm und Drang）运动中吸收过来的，在黑格尔的《实在哲学》中，“意志”概念是理解主体与整个实践世界之间关系的关键。^[6]至此，主观精神还仅仅是被当作“理智”，因为它只是从它与现实的认识关系角度得到了考察。按照黑格尔的观点，只有当它超越了纯粹理论经验的境域，并通过实践把握了世界，主观精神才真正成为意志。由“意志”概念来命名的计划或意向，就不仅仅是自我对象化的驱动力了。不如说，意志所强调的是决断的品格，它和主体在遭遇行为客体时产生的把自己当作自己来经验的意图相伴而生：“意志的对象（das Wollende），即它要将自我设定为自我，将自我当作对象。”^[7]黑格尔认为，意志的形成过程由自我经验形式构成，反过来，自我经验形式又来自于自身意向的实践形式或“对象”形式。各个阶段的划分再一次产生于对法人自我意识之“完整性”的期待，由此也就可以得到理论意识发展的不同阶段。

黑格尔使个体发展过程的实践内涵开始于主体对自我的工具经验，他把这种经验看作是劳动、工具和产品的内在联系中所固有的。与动物不同，人类精神不直接靠消耗对象来对“匮乏感”（未被满足的感觉）作出反应。在人类精神中，“纯粹欲望的满足”被“反映在其自身”中的劳动行为取而代之，而劳动延迟了追求满足的冲动过程，这是因为它生产

了不被束缚于任何情境却只能存在于未来的消费对象。劳动行为常常伴随着“趋向冲动的‘自我’的分化”，^[8]因为它要求惟有通过终止需要的直接满足方可获得的动机形式和训诫形式。人所释放和流向劳动中的能量当然要借工具之助，工具就是反映着与客体打交道的普遍经验的节约能量的手段装备。所以，黑格尔认为，一件“产品”，就是以工具为中介的劳动产物。在和产品的关系中，主体不仅发现他能够在理论上构造现实，而且发现“真正的现实内容就是通过产品而显示出来的”^[9]。在这个意义上，在工具行为的产品中，理智就获得了“行动意识”，只要它仍然只是在认识上相关于世界，这种行动意识就必定无法被理智所把握。理智意识到它有能力在实践中创造对象，这一时刻就发生在它从一件产品中看到自己的活动具有了创造物的时候。但是，这种把劳动产品作为独立的成果反射回理智的实践活动在本性上是受到限制的，因为只有在自我训诫的强制下它才可以产生。在面对劳动结果的时候，主观精神把自我看作一种因自我节制而具有劳动能力的存在物。黑格尔还简要地把劳动说成是一种“自成物”的经验。^[10]

如果用“事物”（Ding）的本体论概念所暗示的内容来强行解释这些命题，那么，就不难理解黑格尔何以一定要认为意志的第一个工具经验阶段是不完善的。因为在劳动过程中，主观精神仅仅是把自己作为一个主动的“物”，即作为一种只是通过适应自然因果规律来获得劳动能力的存在而获得自我认识的，所以这种经验远远不足以把意识本身作为一个法人来发展。要想获得这种自我理解，至少还要求他能够把自己把握为一种与其他具有竞争要求的个人共存的主体间存在。因此，如果要解释个体权利意识的构成，就必须进一步沿着与世界的实践关系的维度来扩展主体精神的发展过程。黑格尔就是在相互承认的最初形式中发现这一实践关系维度的。

黑格尔在引进这种新的主体间“意志”维度时所遇到的许多困难，渐渐表明，他把自己的思想附属于意识哲学的独白式前提。从方法论上说，向意志实现的主体间形式过渡，无疑是为了引进一个不可缺少的经验维

度，正是因为缺少了这一维度，主观精神对自身的工具经验就被置于未完成的状态。但是，与他对已经成为意识哲学的理解的自我理解一致，黑格尔显然是被迫把这一过渡描述为精神发展过程中的实质性阶段，而不是当作方法论操作的结果。黑格尔本人进一步担负的使命在这样的文本之中得到了解释，这一文本借助于极不协调、严格说来是以厌恶女人的方式把“狡诈”（List）当作女性特征来对待。以机器代替工具的同时，主体意识变成了“狡诈”，因为它如往常一样，被迫知道如何在处置自然时从自己的目的出发去控制自然力量。但是，任凭“其他人的活动互相承受”的能力只能属于女性心灵。因此，伴随着“狡诈”的出现，意志就必须自我分化为男女“两极”，以此来缓解其“存在的孤独”。^[11]虽然这种女性互动伙伴的“演绎推论”后来被排除在论证过程之外，但黑格尔在这里扩大主观精神现实化的领域来涵盖性别关系的理论后果还仍然存在。在体系上看，作出这种推广行为的动机只能从如下事实中得到解释：男人和女人的性别关系应当为法人自我意识的构成引进一种附加的结构条件。

关于性别关系对工具活动的优势，尤其是相对于经验内容的优势，黑格尔认为，就在于相互自我认识的互惠性。在性别互动关系中，由于彼此都有被渴望的渴望，两个主体都能在对方身上认出自己。相对于劳动行为和劳动结果，自我常常是作为一种物化的行为主体而表现出来，但在遇到他人延伸而来的渴望时，它也经验到自身是同样有着渴望的主体性，渴望他人的主体性。因此，性代表对立主体一体化的第一种形式：

每一方都同一于对方，而又正因为如此而互相对立；对方，通过它而互为对方存在，其本身就是他的自我。^[12]

这种在对方中认识自我的互惠经验，仅仅是在它能够成为双方主体间共有认识的程度上，才发展为真正的爱的关系。因为只有当两个主体都认识到“对方同样在其对方认识其自我”，它才能拥有“对方……为我存在”的可靠“信任”。为了命名一种相似的在他者身上认识自我的关系，

黑格尔第一次使用了“承认”概念：他在旁注中写道，在爱的关系中，“未开化的自然的自我”得到了“承认”。^[13]

和《伦理体系》一样，黑格尔把爱的关系看成是一种最早确认主体的自然个体性的相互承认关系。而这个定义在这里显然获得了空前明了的特殊意义，这种意义的基础是主体性理论，而且，按照这种意义，只是意志主体在获得了被爱的经验之后才能第一次把自己当作一个有需要有欲望的主体。如果我们系统地概括这第二个命题，就会得到这么一个理论前提，即主体个人同一性的发展在原则上假设了几种来自其他主体的承认。因为人际关系对于工具行为的优越性明显在于下面的事实：在遭遇到交往伙伴时，这种关系给交往伙伴一种机会，让他们把自己当作个人来经验，而且，从他们自己的角度出发也承认他者的存在。黑格尔的论证所显示的思想线索在关键一步上超越了简单的社会化理论命题。社会化理论断言，主体同一性的形成和主体间互相承认的经验必然具有联系。黑格尔的思想引出了更进一步的结论：如果个体不承认互动伙伴也是一个个人，那么他也就不能完全地、无限制地把自己明确为一个个人。这种承认关系的惟一隐秘含义可能在于，互惠的义务在一定程度上发展为这么一种义务关系，它要求但不强迫主体在一定意义上彼此承认：假如我不承认我的互动伙伴也是具体的个人，那么他相应的反应也就让我感觉到我自己也没有被当作同样具体的个人来承认，因为我恰恰否认了他所具有的可以让我自己得到自我确认的个性和能力。

我们由此结论也许可以看出，承认关系悄悄地提出了主体互惠的要求，但这对黑格尔却不是非常重要。他倍感兴趣的“爱”的承认关系，最初只是法人自我意识发展过程中必须与之有联系的一种特殊功能而已。在涉及那条关于“承认”旁注的段落中，我们可以读到系统的陈述：“爱还不是伦理本身，爱是……伦理的要素。”黑格尔接着写道，它所代表的“仅仅是它引起的预感”，即“现实中的理想预感”。^[14]因此，在这两个命题中，爱对于个体发展的重要性仅仅是在否定的意义上、通过确定它与伦理社会关系的距离来定位的。在这种意义上，当黑格尔继续努力依据

准情欲的爱关系来推论社会整体的情感联系时，他明显希望反对他青年时代过分沉迷的错误构想。这就说明（在《伦理体系》中就已经出现了一种趋势），为什么早期神学著作里赋予爱以一种社会整合力量的立场会被一种更加抽象和似乎合理的团结情感取而代之。但是，如果我们正面表述上述来自《实在哲学》的两个命题，那么，对于作为一种承认关系的爱的关系在主体发展中所具有的功用，这些命题将提供有意义的见解。在我们的论证路线中，要说“爱”是一种“伦理要素”，就可能意味着：对每一主体而言，被爱的经验构成了参与共同体公共生活的必要前提。当这一命题被理解为关于成功的自我发展所需的情感条件的断言时，它也就显得十分可信了：一个人特殊冲动的自然性质得到了根本上的承认和肯定，只有这种情感才允许他发展基本的自信，让他具有平等的权利，能够介入政治意志的形成过程。^[15]在这一论证路线中，黑格尔把“爱”进一步描述为“伦理的预感”，这个事实可能意味着，他把爱看作是一种原始的经验关系，人类只有在这一关系中才能认识到相互对立的主体之间一体化的可能性。若无被爱的情感，伦理共同体的理念要获得所谓内在心灵的再现形式就是不可能的。然而，第二个命题本身完全没有免除那种把社会束缚与性爱关系等同起来的原初错误所引起的联想。所以，在继续研究的过程中，黑格尔将有意在对应于伦理共同体的整合形式和男人女人的情感关系之间作出足够清晰的区分。

关于爱的承认关系，关于个体可能把自己看作充满活力的主体性的第一个发展阶段，黑格尔宣称还存在着可能增进个体内在经验潜能的两种途径。如我们所知，在情欲关系进入爱的关系而得以稳定化的过程中，在他者身上认识自我的互惠关系也已经发展成一种共识。通过制度化婚姻关系所确立的合作行为，这种主体间的共识现在采取了反思形式，因为它在客观的（Gegenständlich）的“第三者”身上获得了现实性：正如个体的劳动在工具中发现了媒介，夫妻之爱也在“家产”中发现了一种可以被看作是“他们永久持续存在的可能性”^[16]的媒介。当然，家产和工具所共有的局限在于，它们仅仅是表达了那种必须被纳入自身之内的经验内

容，不过这是一种无生命、无情感和不充分的表达：“但是这一对象之中尚无爱的要素，爱处于极端……爱还不是一种对象。”^[17]为了无约束地在外部媒介中见证他们自己的爱，相爱的伴侣就必须进一步互相对象化。事实上，仅仅是随着子女的降生，爱才成为“认识的认识”（Erkennende Erkennen），因为从今往后，夫妇面前就有孩子活生生地证明他们对对方意向的相互认识。在此，黑格尔是一位彻头彻尾的古典资产阶级家庭理论家，^[18]他认为孩子就是男女之爱的最高体现：“在孩子身上他们看到了爱，这是他们作为自我意识的自我意识整体。”^[19]

对黑格尔来说，在爱情发展的诸多形式中，当然没有一种形式本身就代表了能够使主观精神把自己看作是法人的经验关系。爱的关系所认可的，是原始承认关系的成熟形式，是它构成了同一性持续发展的必要前提，因为它们在个人冲动的特殊性中再度肯定了个人，因此赋予个人一种不可缺少的基本自信。可是，在诸如家庭这样有限的互动框架中，向主体说明他必须承担在社会交往生活关系中由主体间担保的权利所赋予的角色，还仍然是无济于事的。从法人特性的构成条件问题看来，爱的承认关系本身就变成一个未完成的经验领域。因为，在家庭成员的相爱关系中，那些形形色色的冲突还没有使主观精神彻底错乱，而正是这些冲突迫使主观精神反思社会交往规则，寻求广泛包容而又普遍适用的规范。如果没有意识到这种普遍化的交往规范，主观精神就无从把自身当作具有主体间承认权利的个人。所以，黑格尔被迫再次沿着与世界的实践关系之维度进一步延伸主体的发展过程。在《实在哲学》的论证中，黑格尔再次把在“为承认而斗争”中发现的理论结构作为手段，就是要达到上述目的。

这种对熟悉模式的再次挪用具有异乎寻常的重要性，这显然是因为如下事实：黑格尔第一次直接引进这一模式，展开对霍布斯自然状态理论的批判。迄今为止，“为承认而斗争”的理论对于霍布斯自然状态学说的批判含义，还只能从《伦理体系》的理论结构定位中间接地推导出来。但是，黑格尔在这里断言斗争的交往理论模式的前提更直接地与“一切人

对一切人的战争”这一原始状态理论形成对质，转向与自然状态观念相关的一切难题，在文本中恰好对应于个体意志实现领域沿着附加维度延伸的方法论步骤。由于主体在家庭承认关系中还不能把自己当作一个有权利的个人，黑格尔就重新在理论上把主体安置在一种社会环境中，这种环境起码在外在表现形式上类似于自然状态学说所描述的情境。他在论证这一观点时显得比从前更加审慎，因为他再也不想把这种新的意志领域建立在精神自身的活动基础上，而仅仅是把它再现为一种纯粹的操作方法。一个家庭单元在分析意义上被安置在一系列同样的家庭单元近旁，进而产生了第一种集体交往生活状态。就这些共在的家庭都分别“拥有一片土地”^[20]作为它们的经济财产来说，我们必须把他者排除在共有土地的使用之外。因此，随着不同家庭的数量越来越大，形成了一种社会竞争关系，初看起来，这种竞争关系好像类似于自然法传统所描述的关系：

这种关系就是如常所示的**自然状态**，即自由冷漠的个体存在彼此对待的关系。自然法要回答的问题是，与这种关系一致，个体彼此之间具有什么权利和义务。^[21]

黑格尔之所以要重提自然状态学说，从根本上说，是因为这一学说所包含的模式似乎提供了一种对原始社会情境的合适描述，他有意把这一描述作为个体意志的附加经验领域纳入他的体系之中。鉴于这种互相竞争的危险处境，为了清楚地认识主体所必然面临的使命，黑格尔甚至还把上述理论推进了一大步，赞同并引用了霍布斯的著名命题：“他们[个体]惟一的关系就在于扬弃这种关系：**超越自然状态** (Exeundum e Statu naturae)。”^[22]正是在沿用霍布斯理论这一关键观点之后，黑格尔在第二个步骤中发展了一种理论的反批判，就论辩的实质而言，这种反批判近似于自然法论文中的思想。像早期文本一样，黑格尔的主要反对意见在于：霍布斯本人无法把握向社会契约的过渡，这种过渡被当作一种

在实践中必须发生在人为虚拟的自然状态环境中的事件。每一个人，只要他是从人类存在的自然状态的方法虚构出发，就根本上面对着同样的难题：在互相竞争的社会关系中，个体如何才能获得一种主体间的“权利和义务”的观念？黑格尔认为，不同的自然法理论传统对这个问题的回答都具有同样的否定特征：“权利的决定因素”往往总是自外而内地“灌输”的，因为缔结契约的行为不是被显示为一种明智的要求（霍布斯），就是被显示为一种道德公设（康德、费希特）。对这一问题典型的哲学解释是，向社会契约的过渡是某种发生“在我身上”的事情——“它是我的思想活动”，^[23]由此，缔结契约的必然性就进入了名曰“自然状态”的情境结构之中。针对这种解决方案，黑格尔试图指出，社会契约的出现以及法律关系的形成是一个实践的过程，它们必然来源于自然状态自身的原始社会结构。这将不再是理论的必然性，而是经验的必然性，伴随着这种必然性，社会契约就出现在互相竞争的情境结构中。当然，为了使这种说法有几分可信，我们需要对自然状态的虚拟条件下发生在人与人之间的社会事件进行一种完全不同的描述：

法，就是在个人行为中同他人的关系，即他们的自由存在的普遍要素或者决定性要素，或者对他们的空虚自由的限制。我不打算构想或者提出这种对自我的关系或对自我的限制；相反，对象就是普遍而言法的创造过程，也就是承认关系。^[24]

黑格尔如何构想这种描述的参照框架，并按照这一框架用一种有别于传统理论的方法来把握发生在自然状态中的事件，对此，上段引文的最后一句已经作出了说明。他的思想线索可以作如下理解：反对占统治地位的思想传统，为了揭示主体甚至在敌对竞争的条件下也能够在法的基础上独立解决冲突（如社会契约论所陈述的那样），理论焦点就必须转向主体间的交往关系，这种关系常常已经预先保证了最低限度的规范共识；因为只有在这些契约之前的相互承认关系中（这种相互承认关系决定

了社会竞争关系)，通过互惠限制各自自由领域的个人意志中的道德潜能才能积极地表现出来。据此，为了包括一种更广阔的社会生活维度，着手进行情境描述的社会本体论参照框架就需要在理论上延伸开来。对于刻画自然状态的社会环境，我们还必须考虑到其他事实，即甚至在冲突之前，主体就必须以某种方式互相承认。因而，在黑格尔解释“承认的关系”的句子后面，紧跟着的实质上是系统性的断言：

在承认中，自我已不复成其为个体。它在承认中合法地存在，即它不再直接地存在。被承认的人，通过他的存在得到直接考虑因而得到承认，可是这种存在本身却是产生于“承认”这一概念。它是一个被承认的存在（*Anerkanntes Sein*）。人必然被承认，也必须给他人以承认。这种必然性是他本身所固有的，因而并不是对立于这种实在内容的我们的思想中的必然性。作为承认行为，人本身就是运动，这种运动本身同时也取代了其自然状态：他就是承认。^[25]

把相互承认的义务整合于作为社会事实的自然状态，这样做有什么意义呢？上述段落就表明了黑格尔的解释。黑格尔这里的关键论证还仅仅是，全部人类的共存假设了主体间基本的相互肯定，因为舍此就没有任何别的共存形式能够存在。就这种相互肯定常常已经导致一定程度的个体自我束缚来说，还是存在着一种隐蔽的原始法律意识形式。可是，关于向社会契约的过渡，我们必须作这样的理解，即这一过程是主体在实践中完成的，在这个环节上他们能够意识到他们之间的优先承认关系，还把这一关系明确地提升到主体间共有的法律关系。按照这一思想线索，我们还可以理解，黑格尔为什么能通过对自然法传统的内在批判，分析个体意志的新的经验阶段。也就是说，如果真的可以揭示自然状态中的社会关系似乎自动导致了主体间社会契约的产生，那么，主体学会把自己理解为法人的过程也就是可以把握的。在某种程度上，对自然法学说的内在批判，与对法人构成的内在分析是一致的。因为，对敌对竞争中

诸种行为作出精确的描述，纠正前人的偏颇，事实上准确再现了个体把自己当作具有主体间性和获得了权利的存在来认识的学习发展过程。所以，通过充分清晰地描述他的理论意图，黑格尔现在必须提供一种关于自然状态的不同描述。在他的文本中，这样的描述采取了一种说明的形式，它不是把多方面抢占财产引起的冲突解释成“为自我肯定而斗争”，而是解释成“为承认而斗争”。

由此出发，黑格尔以一种有别于霍布斯传统中常见思想的方式指明了冲突的起点，而这应当被假设为虚拟的普遍自然状态的特征。在黑格尔的学说中，家庭排外地占有财产，从一开始就是对集体社会生活的严重扰乱。他之所以作出这种解释，是因为他使用了一种说明的方法，从被动介入的主体视点出发仅仅是单方面来把握引发冲突的偶然事件。从这种视角来看，这种直接占有的行为自身就是一个事件，它把主体排斥在现实的交往语境之外，把主体放逐到孤立个体的境地，这些个体仅仅“为自己而存在”。这些被动介入的个体是“为他自己的存在，因为他不为他人，因为他亦被他人排斥于存在之外”。^[26]这个开端图景的核心意义在于，黑格尔从一种动机情境中引申出被排斥主体的反应构成，而在和交往对手面对面的时候，主动积极的期待的落空形成了那种动机情境。和霍布斯不同，在黑格尔所描述的途径中，个体面对强占财产的反应不是他对于自己的生存受到持久威胁的恐惧，而是他自己遭到交往对手漠视所激起的情绪。这里存在着一种规范的期待，即我们愿意接受来自他人的承认，或者说，至少也存在着一种隐秘的假定，即他人在他的行为计划里会给予我们积极的考虑，就是这种期待或假定被融合为人类交往的结构。所以，在黑格尔看来，被排斥的主体因掠夺财产而产生的侵犯行为，与霍布斯自然状态学说相比，就获得了一种完全不同的意义。在交往中被漠视的个体之所以相应地表现出毁坏他人财产的欲望，原因并不在于他想满足自己的欲望，而是为了引起他人的关注。黑格尔对于被排斥者的破坏行为的解释是，这种行为的目的在于赢得他人的注意：

被排斥者通过把他的被排斥的自为存在引入他人的所有财产，从而毁坏他人的财产，即毁坏他自己的财产。他毁灭其中的某些东西，这是一种类似于灭绝欲望的灭绝行为，目的是要给他自己一种自我意识，不是那种空洞的自我意识，而是那种在他人和他人的认识中确立的自我。^[27]

在随后的一句话中黑格尔的表述更为简洁明了，他断定被排斥主体实际反抗的目的“不是否定，不是物，而是他人的自我认识”。^[28]

从无产者的角度重构了冲突过程之后，黑格尔进一步从有产者的角度进行了同样的重构。在被打击的主体一方，财产被毁的经验产生了一种规范的激愤。因为，从他人的侵犯反应来看，被打击的主体回顾既往，他也认识到，在这种交往语境中他自己的行为，即财产原始掠夺，也必然获得了一种十分不同于最初赋予这一行为的意义。在积极行动中，进行财产掠夺的主体最初的兴趣纯粹在于财产本身，它在实施掠夺行为的同时，自我中心的意识仅仅关心通过占有额外对象来扩大它的经济财产。而交往对手的反应也首次确证了如下事实：在行动中交往对手也通过排斥他人使用对象，而间接地同社会环境发生关联。在这种意义上，他人也被包含在有产主体的自我占有之中而具有构成意义，因为他人使有产主体能够消解他最初的那种自为中心的看待事物的方式：

进行财产掠夺的个体现在意识到他所做的完全不同于他所能做的事情。他的意图 (Meinen) 是，在他的存在与他自己，即他的不受抑制的自为存在之间建立起纯粹的关系。^[29]

同时，由于其行动取向的中心已经被消解，被打击的主体又认识到他人打击的目标不是财产，而是作为人类个体的自我。它学会把破坏行为看作是他人为了激起它的反应而作出的努力。原始财产掠夺最终发展为一种冲突情境，冲突双方彼此敌对，但又都认识到彼此之间的社会依

存性：

因而，双方被激怒了，互相对立起来，现在第二位[无产者]是伤害者，而第一位[有产者]是被伤害者；因为在占有行为中，第一位对他人一无所求，但第二位对第一位有所意欲，而生伤害之举：他所摧毁的不是事物的特殊形式，而是他人的劳动形式或活动形式。^[30]

这种试图从介入主体实践表现的角度来再现自然状态原始情境的努力，引向了已经预示着对霍布斯理论进行彻底批评的第一个结论：如果双方认识到彼此依存并以此来充分地理解冲突的社会意义，那么，敌对的主体就不可能被看作是纯粹以自我为中心行动的孤独存在者。不如说，在他们的行动取向中，两个主体在卷入敌对冲突之前就已经积极地考虑到了对方。事实上，双方都已经预先把对方作为交往对手来加以接受，都有意让自己的活动相互依存。就无产者的主体来说，在它对他入肆无忌惮的财产掠夺产生的破灭感中，这种先行的肯定表现得十分明显。相反，就有产者的主体来说，它时刻准备接受他人对自身处境的意识以及对自己行为的解释，这也表现了同样的先行肯定。对立双方纯粹是根据各自的行动取向的陈述内容就已经互相承认了，哪怕这种社会共识没有被他们意识到。

因此，黑格尔可以得出这样的正确结论：自然状态的冲突假定了主体间隐含的一致，不过这种一致在于彼此都把对方作为交往互动的伙伴予以肯定：

扬弃排斥已经发生；双方都在他们自身之外，双方都是一种知识(Ein Wissen)，他们都是自为的对象。每一方都在对方身上意识到自己，他确实是一个被扬弃(Aufgehoben)的对象；同时，积极性又存在于每一方……每一方都在他自身之外。^[31]

但是，与这种非主体化的交往前提相反，对立双方都心照不宣地感

到他们原来就处在直接对立的情境中。黑格尔把这种毁灭了占有对象之后分化的主体间关系定义为一种“不平等关系”：一方面，原始的被打击的主体通过摧毁他人异化的财产在他人的意识中重建自我，从而获得一种在主体间得到再度强化的自我理解；另一方面，由于他人对情境的独特理解尚未得到主体间的认可，因此他必然感到被剥夺了刚才所说的那种认识。恰恰在被迫注意和肯定交往伙伴的时候，主体也缺乏通过承认对方来保护个体意志的可能性。为了说明这种不对称关系结构的实际形成过程，黑格尔再次简要地概括了他的论证作为应用所具有的基本含义。“被他人承认，被他人当作绝对者”，这是自为存在的“现实性”。^[32]被攻击的主体目前还缺乏被对手肯定的经验，所以它只能通过努力像交往伙伴一样地行动，再次获得主体间被证实的自我理解。它决定“不再确立它的存在，而是确立自我认识，即被他人承认”。^[33]但是，与它的对手不一样，被打击的主体的所作所为，不仅是通过挑战行为提醒他人关注自我，而是所需更多。毋宁说，它必须证明，不是因为占有而是由于它的意图遭到了误解，它才被敌对力量毁坏了财产而惨遭伤害。无论如何，惟有通过生死斗争的意志行为来证明它的合法诉求比肉体存在更加重要，它才可以令他人信服。为此，黑格尔认为自然状态中冲突的中间阶段之延续就是斗争；被打击的主体，为了向他人证明其意志的道德绝对性，为了证明它是一个值得承认的个人，而迫使它的交往伙伴卷入这种斗争：

但为了作为绝对者，它必须将自己呈现为绝对者，呈现为意志，呈现为某种不再作为存在（作为占有），而是作为明显自为存在的东西，它的存在具有自我认识的意义，并在这个意义上获得存在。但是，这种呈现就是它固有的存在自我执行的扬弃（*Aufhebung*）……对于作为意识的自我来说，其明显的意图是要他人死亡，同样也是要求自己死亡，即自杀，因为它面对着危险。^[34]

被伤害的主体通过一种死亡的威胁把他人卷入到生死斗争当中，这种

斗争在黑格爾的重構中獲得了一種特殊的地位，它標誌着個體形成過程中的特殊經驗階段，主體終於知道要將自己理解為一種享有權利的人。但值得注意的是，這種賦予鬥爭以實踐道德力量的特殊經驗性究竟是什麼，黑格爾對這個關鍵問題竟然給出了一個令人滿意的回答。他的主觀精神結構學說的結論部分顯得有些單薄，僅僅局限於作出直截了當的斷言，即隱而不顯卻又真正得到實現的承認在互相以死亡相威脅的情境中必然產生一種主體間承認的法律關係。在生命的有限性經驗中，個體意志已經經過了工具使用和愛的關係階段，達到了它的既定目的。由於兩個主體在生死鬥爭中已經“把他人看成是純粹的自我”，所以，他們都擁有了“一種對意志的認識”，^[35]在原則上，他的對手已經被當作享有權利的人而被納入到認識之中。在黑格爾的行文中，一切都只是簡單的提示，他在主體間法律關係的出現和死亡經驗之間塑造了一種結構上的關聯。因此，為了把這種富有挑戰性的思想轉化成一種可以通過論證加以完成的思想路線，仍然需要作進一步的有力解釋。

第一個解釋出現在安德里亞斯·維爾特（Andreas Wildt）所發揮的命題中。他認為黑格爾不是在字面意義上，而僅僅是在隱喻意義上談論“生死鬥爭”。就這種觀點來說，這些極端的隱喻意味着，在生存遇到“威脅”的時刻，主體被迫認識到只有“在承認權利與義務的語境中”，有意義的生命才是可能的。^[36]第二個解釋與上述第一個解釋一樣，也把面對自己生命的主體所具有的獨白情境當作理論出發點。亞歷山大·科耶夫（Alexandre Kojév）對這個命題的發揮給人以最深刻的印象。他認為，黑格爾的“生死鬥爭”觀念已經預示了存在主義的思想線索，因為在這一觀念里，個體自由的可能性與個人本已死亡的未來確定性條件是緊密相關的。^[37]相反，按照第三種主體間理論的解釋，佔據中心的不是個人本已的死亡，而是個人交往伙伴可能的死亡。^[38]因為，我們也可以這樣來理解黑格爾的命題：僅僅因為對他人有限性的期待，主體才意識到存在的共同根基，在此基礎上，他們彼此都認為對方是脆弱不堪和岌岌可危的存在。

但是,不管是这种假设的解释,或是科耶夫的解释,的确都无法说明为什么对自己之死或对他人之死的期待可能真正导致承认,特别是对个体权力诉求的承认。黑格尔在文本中虽没有进一步证明但还是由此出发:由于互相都认识到自己是要死的,斗争主体发现,他们已经承认他们的基本权利已经受到承认,并为主体间互为约束的法律关系悄悄地创造了社会基础。但是,为了对后来的发现作出合理的说明,无论如何都完全没有必要参照死亡的存在维度。因为,对交往伙伴的道德抵制这一简单事实就让主动打击的主体意识到,他人也像自己一样面对对手进入了一种隐藏着规范性期待的情境之中。仅此一点,但不是他人肯定其个体权力的方式,便使主体可能彼此把对方当作道德上容易受到伤害的个人来认识,进而互相肯定他们的基本的一体化要求。在这个意义上,是认识到交往伙伴道德上易受伤害的社会经验,而不是对他人有限性的本体论认识,才能导致如下一种意识的产生,即承认的先行关系层次及其规范核心在法律关系中获得了一种主体间互为约束的形式。相反,黑格尔把死亡的经验当作主体间提出合法个体权利意识的前提条件,这样,他就越出了解释对象的界限了。黑格尔在他的理论结构中为个体有限性留下了一个合适的位置,这点反映在向超越法律的承认形式的过渡所引起的理论困境中。

对危及生命的斗争之最后阶段,黑格尔只是附带提了一下。他认为他在论述主观精神发展的篇章中为自己设立的任务已经完成了。因为照此看来,个体意志能够在对其他每一个体作出反应的基础上把自己理解为赋有权利的个人,所以,他也能够介入到社会生活的再生产当中。当然,黑格尔在这里让个体的发展走向终结,这一事实不应该误导我们认为普遍领域外于主体或高于主体。相反,黑格尔认为,社会的“精神现实性”即“普遍意志”是一种具有普遍涵盖力的媒介,它只能通过相互承认的主体间实践获得自我的再生产。“被承认的”领域,是通过所有个体发展过程结果的集中累积而形成的;相应地,又仅仅是靠个体向法人持续更新的发展来保持它的活力。在后来的论述中,黑格尔确实超越了这

种非常静态的模式，迈出了至关重要的一步，因为他再次把主体追求承认当作一种生产和变化的力量而纳入到他对社会现实的描述当中：为承认而斗争，不仅是作为每一发展过程的结构要素而服务于市民社会精神要素的再生产，而且是作为法律发展的规范压力创造性地影响着精神再生产的内在形式。

进一步明确“为承认而斗争”的理论框架来自于黑格尔在“主观精神”之后一章为他自己所设立的特殊任务。在这一章里，按照他全部计划的陈述逻辑，黑格尔必须在个体意志进入社会现实所到达的新阶段上重构精神发展过程。但是，社会领域只能由法律关系来加以建构，而且这些法律关系迄今为止还具有明显的不确定性，所以他遇到的现实挑战是把社会现实的结构当作法律现实化的过程。对于社会生活而言，法律关系之所以代表了主体间的基础，是因为它们迫使所有人依照合法的诉求来对待每一个主体。黑格尔认为，与爱情不一样，法律代表了一种互相承认的形式，在结构上规定了对密切的社会关系的特殊领域的约束。因此，一个社会仅仅是随着“法人”的确立才产生最低限度的交往共识即“普遍意志”，因为核心制度的集体再生产成为了可能。仅当全体社会成员互相尊重他们合法的诉求，他们才能以合作完成团体使命所必须的方式相互建立非冲突的社会关系。但是，到目前为止我们所思考的法律关系的简单原则当然还不能提供一个充分的基础，因为，关于个别主体究竟具有哪些权利的问题，实际上仍然悬而未决。在某种程度上，与“抽象的承认”相关，在社会全体成员的个体形成过程最终汇集的交汇点上，法人在哪些方面和何等程度上必须互相承认，还是一个未知数。^[39]故此，在《精神哲学》第二章，黑格尔重构了作为形成过程的社会现实的发展，通过这一过程，抽象法律承认关系的实质内涵渐渐有了扩展。黑格尔认为，市民社会是一种制度结构，它产生于法律关系不断具体化的新形式。

只要我们简单讨论一下那些直接从主观精神整合为“被承认”领域过程中产生的个体权利诉求，就不难把握上述任务。由于人类个体最初可能被抽象地定义为一个“既享受又劳动”^[40]的存在，所以，黑格尔毫不犹豫

地认为社会制度的形成过程始于人类个体这两个特征在法律上的普遍化：对于个体“欲望”的意义是，它获得了“抛头露面的权利”，^[41]也就是说，它被转化为一种以需要为基础的诉求，个体可以合法地期待他的需要得到满足。另一方面，这又暗含着个体劳动被转化为一种社会活动，不再以清楚明白的方式服务于他自己的需要，而是“抽象地”服务于他人的需要。需要转化为合法消费利益，就要求把劳动过程与直接满足需要的意图区分开来：“每一个人都满足许多人的需要，而满足个人许多特殊需要的是许多他人的劳动。”^[42]但是，抽象劳动产品要能够体现出无个性地指向他们的需要，就必须假设法律关系的进一步具体化。主体必须彼此承认通过劳动创造和成为财产所有者的合法性，以至于有一种合法占有财产的合适份额可以用来交换他们所选择的产品。黑格尔在交换中看到了法人之间互惠行为的原型。他认为交换价值代表了主体之间的共识精神：

普遍性的事物就是价值；可感知的运动就是交换。同样的普遍性像意识运动一样作为中介。财产是以被承认为中介的直接占有，或者说，它的存在就是精神实质。^[43]

黑格尔仍然认为，共同构成社会劳动系统功能前提的财产与交换制度，也是人类按照法律承认关系组织人与现实基本关系的直接后果。“被承认的直接性”领域在引进“契约”之前尚未彻底取消。所以，已经隐含在交换中的行为取向互惠性意识要求一种以语言为媒介的认识反思形式。在契约中，现实交换行为被互相清楚表达的未来义务取而代之：“它是一种公开宣布的交换，而不再是物与物的交换，却又与物本身一样重要。交换双方的意志一样重要，意志被再次转化成意志概念。”^[44]

在这个意义上，契约关系的出现，伴随着制度化承认形式的具体内涵的不断扩大。因为，正是依据自我约束于其实践表现的道德内容的特殊能力，法律主体才把自己确认为契约伙伴：“以契约形式承认我的个

人性，就允许我作为存在者，使我的诺言具有实践意义。这就是说：我，我的纯粹意志，与我的存在不可分离，我的意志和我的存在是等同的。”^[45]当然，黑格尔也认为，法律承认的具体化常常也带来了非法的可能性。如在早期著作中，他假设在契约关系和违法行为之间存在着一种结构上的关联。但现在他认为，这种关联在于，契约给主体一种持续违背诺言的机会，因为契约在形式上的保证和行动的实际完成之间敞开了时间的裂口：“对存在与时间的冷漠”^[46]使契约关系尤其脆弱，时时受到违法的威胁。

黑格尔把违约解释为“个体意志与公共意志”的分裂，而没有考虑到它可能也是蓄意的欺骗：

因为我的个体意志是如此予以考虑的——不仅我的意志是共有的，而且我的意志也是如此予以考虑的，以至于公共意志也分有了它，所以我可能单方面毁约……实际上存在这一差别，所以我毁约。^[47]

对这个以自我为中心退出契约关系的主体，一种合适的对策是运用法律强制力量的手段。通过运用这种手段，由法律关系构成的集体努力强制那些言而无信的人继续履行契约规定的义务。从承认互惠性法则的规范内容中，黑格尔毫不踌躇地推知运用强制力量的合法性：如果主体不接受从自愿同意到契约规定的义务，它就破坏了首先给予它法人地位的承认规则。在这个意义上，运用强制力量是可以保护犯罪主体免于脱离社会交往网络的最后招数：

我的诺言必须算数，这倒不是以我应该保持一致的道德为基础，也不会改变我的内在倾向或信念（因为我可能会改变它们）。但是，仅仅因为被承认，我的意志才存在。我不仅自相矛盾，而且我的意志被承认，我的诺言是无法信赖的，也就是说，我的意志仅仅是我

的 (Mein) 纯粹的意见 (Meinung) ……我是受强制去做人的。^[48]

随着对违约者法律强制的产生,冲突过程展开了一种取向,使黑格尔能够假设在法律关系阶段也存在着为承认而进行的斗争。为了得到这一关键的结论,我们只要进一步定义法律强制的运用,而强制反过来又必然在主体身上引起一种被蔑视感。黑格尔努力在必须忍受法律强制和走向犯罪之间标示出一种动机上的关联,从而发展了上述理论。在他看来,对每一个认识到自己是法律主体、必须在交往中肯定他的诉求的个人,法律强制的经验必然表现了对他的个人性的伤害。因为违约个体可能已经把他自己理解为具有这种保证的主体,因此会作出伴随着愤怒情感的反应。可是,这种情感又只有在侵犯行为中才找到合适的表达。黑格尔对这样的推理如此深信不疑,以致他认为他大笔一挥就可以勾销以不同于社会蔑视的动机来解释犯罪的努力:

犯罪的内在动力来自法律的强制力量,危急事变等等,都是属于动物需要的外因,但真正的犯罪针对的是个人及其对个人的认识,因为罪犯是理智的。他的内在正当性,是必须被考虑、被承认的强制,他个体权力意志的对立物。他虽然名不见经传,却不希望无足轻重,所以他蔑视公共意志而行使自己的意志。^[49]

这段话中,黑格尔用承认理论来解释犯罪,这就不仅说明了他为什么能够在法律领域中复活为承认而斗争,进而展开思考;而且还充实了“伦理体系”中因缺少必要的犯罪动机理论而留下的理论缺口。犯罪是蓄意破坏“普遍承认”的行为。在罪犯方面,他充分意识到了“他正在伤害一个人,一个本身 (an sich) 就被承认了的人”^[50]这一事实。这样一种伤害行为的动机在于,一个人感到在法律强制的运用中,他“自己意志”的独特性没有得到承认。在这个意义上,作为高级法律阶段构成部分而发生在犯罪情况下的事件,与作为个体发展条件构成部分而发生在生死斗争情

况下的事件是相同的。借助于一种挑衅的行为，主体努力激起单个他人或集体他人尊重仍然没有得到现行交往形式承认的期待。在第一种情况下，也就是说，在个体形成过程中，尚未被承认的个人层次是那些旨在独立控制个人生命再生产方式的诉求。因此，承认的圆满发展往往伴随着社会化的进程，因为每一个个体都能认识到他自己既是独立法人又是建立于法律基础之上的社会共同体成员。相反，在第二种情况下，亦即在“普遍意志”形成过程中，未被承认的层次显然只能在于那些在权力义务平等的条件下与个体志向的实现相关的诉求。在这种仍然非常含糊的意义上，我们起码可以理解犯罪的目的是肯定“个体意志”这一命题。但是，黑格尔把个体的独特性遭到蔑视的经验与法律强制的运用联系起来，从而使他想表达的意义理解起来更加困难了。一个主体，在法律强制之下被迫履行契约一致规定的义务，这对于他实现自己意志的要求来说，必定产生一种被伤害感，但这种情形又会意味着什么呢？

不难看出，对这一问题的回答也预示了解释法律关系中为承认而斗争的地位的方式。黑格尔把“个体意志”的形成过程以及社会构成的过程都看作是法律承认的意义渐渐具体化的过程。正如在《伦理体系》中一样，犯罪行为必须获得一种道德挑衅的催化功能，促使联合起来的法律主体的“普遍意志”进一步分化。可是，“普遍意志”的内涵在每一个个体身上的体现，反过来又只能以被蔑视的主体用隐秘的犯罪形式诉之于社会的规范期待。因此，为承认而斗争在社会现实层面上获得了怎样的地位，取决于解决理解难题的前提，而这个前提是黑格尔关于“犯罪内在动力”的命题提供给我们的。

对于黑格尔简明扼要却又含糊其词的观点，可能存在两种解释，从而形成一种具有客观统一性的假说。第一种解释是，可以把违约主体在抽离个人具体条件的时候所经验到的特殊蔑视理解为法律强制的结果。“个体意志”没有得到社会承认，因为，制度化的法律规范的运用以及契约关系都以抽象的形式行使，以至于在特殊语境中个体毁约的动机还没有引起注意。按照这种解释，法律强制的伤害性质是法律规范运用的错误的形式主

义产物，它撇开了一切具体情形和具体环境。与此相应的是，集体法律主体对犯罪挑激行为必须作出的反应，就是一定要坚持提高法律规范运用中的情境敏感性。而第二种解释是，我们还可以在抽离实现个体意图的物质条件的意义上理解蔑视行为，因为它与实施法律强制紧密相关。^[51]在这种情况下，“个体意志”也没有得到社会承认，因为，制度化的法律规范以及契约关系的构成是如此的抽象，以致个体实现法律保证的自由的机会还没有引起注意。因此，按照第二种解释，法律强制的伤害性质也是形式主义的产物，不过不是规范运用而是法律规范内容本身的形式主义。所以，犯罪的道德挑衅结果让我们学会一定要沿着机会实质平等的维度去扩展法律规范。

但是，一个问题可能会对所谓的事态作出两种解释，对这个问题的决断，在本质上取决于黑格尔的论证本身。因为，一旦认识到法律关系具体化的下一步骤的可能性，犯罪起因就会通过回溯得以清楚地显示出来，而且也可能确定会招致什么类型的社会蔑视。但令人吃惊的是，黑格尔认为，犯罪的道德挑衅所引起的惟一变革效应，是从非正式组织到国家组织关系即从自然法到实证法的过渡来对法律进行制度重构。相反，在他的分析中，对于会影响到法律承认的内容或结构的进程，却只字未提。黑格尔非常系统地分析了向以国家为基础的法律体系的过渡，就像康德在他的“权利学说”^[52]中借助于中介概念“惩罚”所分析的那样。由于犯罪是个体对普遍意志的伤害行为，所以，反过来，普遍意志的反应又必然以重建它对犯罪个体的主体间权力为目标。但是，“被伤害的普遍承认的倒转”^[53]采取了惩罚罪犯的形式，罪犯的行为受到了报复，以至于最后重建了被毁坏的法律承认关系。通过严厉的惩罚，那种把社会生活仅仅当作精神要素来确定的道德规范到现在才进入外在表象世界。所以，在执行惩罚的过程中，集体法律主体在客观法律形式中第一次获得了他们共有的规范性。而客观法律反过来又表现为否定命令的总和，这些命令在国家制裁的威严下，正式统治着主体间的法律关系。正如上文所说，在这一发展过程中，进步仅仅反映在法律关系的制度层面上：在

犯罪的压力之下，法律规范获得了公共控制的法律命令的品质，同时也获得了国家的裁决力量，但它的道德内容并没有进一步地具体化和分化。但是，如果说，罪犯所引起的实际的法律关系变革仅仅局限在单一的制度层面上，那么，犯罪行为的实际诉求就无法获得任何社会意义。因为，犯罪行为隐藏着明确目的，这一目的不依赖于对它的具体解释，无论如何都必须被看成是对法律形式主义的克服，而仅仅靠建立国家制裁机构，并不能规避犯罪的伤害效果。因此，犯罪必须被追溯到蔑视感那里，其规范原因是它自身可能造成的法律变革所不能真正消除的。就其发生来说，必须发动一种变革来纠正法律形式中的错误，它们在运用中太抽象，在内容上又过分形式化。在这一方面，黑格尔的文本既没有指出两种可能的解释中哪一种解释可能包含着对犯罪的最合适解释，他的分析也没有与其特有的标准统一起来，因为他的分析原是打算揭示罪犯行为中对法律承认的根本要求，而且这种要求最终无法被整合到法律关系框架当中。黑格尔再次在普遍意志层次上把为承认而斗争看作是发展过程的驱动力，所以，他让这种斗争产生道德要求，又不能为这些要求指出法律兑现的合适形式。法律关系发展本身再次服从于为承认而斗争的规范压力，这是一个内容丰富的观点，但在整个文本中仍然还只是一个暗示而已。

我们当然批评说黑格尔仅仅是赋予了承认“个体意志”在国家伦理关系中的固有地位。在《伦理体系》中，主体要求尊重其生命的个体特殊性，但在法律领域中并未满足这一要求，而仅仅是在国家所代表的民族精神（*Volksgeist*）领域中确认了这一要求。就其思想实质而言，黑格尔早期著作中为此提供的理论论证对《实在哲学》也一样有效。因为，法律体现了每一个人作为同样诉求的承担者经历平等尊重的相互承认关系，所以，法律就不可能只是作为尊重每一个体特殊生命历史的媒介。相反，这种在一定程度上被个体化的承认形式，除了假设认识活动之外，还假设了一种情感关怀的要素，使个体可能经验到他人就是要将个体现实化的危险对象。如果我们从论述“现实精神”这一章中揭露出这一命题，我

们就可以更清楚地看到，黑格尔为何不让罪犯的隐秘要求在法律关系中得到满足：正如罪犯行为所要求的那样，对个体的个人“意志”的尊重只有在承认关系中才能获得彻底实现，因为不像以法律为基础的关系，承认关系还受到了社会情感关怀的支持。尽管悬而未决的问题是，黑格尔为什么在理论上也不探索这些法律关系具体化的诸种形式，它们从来都是通过更深刻地说明个体特殊情境从内部缓和法律关系的形式倾向。在这个意义上，黑格尔不仅必须注意法律中新的社会内容，而且还必须注意法律实施过程在情境上的敏感形式。但是，这一命题可能并没有使黑格尔完全忽视这个难题自身，而且他还认为，只有在他的研究的另一阶段上才能更好地解决这个难题。

依照到目前为止我们所述的一切，黑格尔所说的另一阶段也许只能存在于他开始讨论伦理领域与社会生活整合的地方。因为正如《伦理体系》所指出的那样，仅仅在互相承认所能建立的制度框架中，主体的“个体意志”才能得到社会的确认。毋庸置疑，《实在哲学》所依据的意识哲学建筑术从一开始就赋予同一领域以一种完全有别于黑格尔早期著作亚里士多德主义基本结构的地位。现在，它不是指社会生活潜能的精神密集的高潮，而是指精神开始向自身媒介返回的特殊发展阶段。在“现实精神”这个标题下，黑格尔探讨的是精神向社会现实客观性的外化运动，并一直追溯到立法权力出现和国家制度框架的建立。在他看来，法律承认的关系，即社会生活的精神要素，在一定程度上从一切剩余的主观专断意志（Willkür）中解脱了出来，把自身彻底付诸了实现。这就为新阶段的发展提供了一个出发点，由此，精神可以从社会客观性返回到它自身的媒介当中。但是，黑格尔根据他的原始前提对精神返回自身的第一步深入进行了思考：精神只有通过再一次努力，才能完成它在上一形式阶段中的自我呈现。在黑格尔看来，正是精神在一种完善的法律现实媒介中的自我反思，才构成了国家形成和伦理建立的过程。

如果伦理领域的结构是按照精神自我反思的模式建立起来的，这就不能不对这一领域中的社会关系所引发的观念产生影响。回顾一下《伦理体

系》，让人对体系产生了期待：黑格尔在《实在哲学》中将要更加具体地说明理想的共同体观念，同时还要更加具体地说明一切主体生活历史的独特性在主体间得到承认的方式。因此，随着理论语境的拓宽，对相互尊重形式必然会有更准确的描述，而早期著作仅仅是把它含糊地定义为“理智直观”。此外，我们的期待还得到了如下事实的支持：《实在哲学》已经基本上把“主观精神”和“现实精神”的发展过程当作独立的阶段，在其结构发展中表现出了互相承认关系的崭新潜能：精神在第一个发展阶段上的经验可以继续被理解为爱的关系的渐渐实现，而在第二个阶段上则只能被解释为法律关系的紧张实现。如果黑格尔努力满足这一理论期待，他就一定会把国家伦理领域理解为一种主体间性关系，社会成员恰恰是在相互承认独特性的程度上认为自己将要彼此和解。每一个人对于他者的生活历史的独特性的尊重在一定程度上构成了一个社会共有风俗（Sitten）的习性基础。但是，这样一种伦理概念是黑格尔现在所想像不到的。由于黑格尔以精神的自我呈现为模型来理解伦理领域的组织，所以这样的概念根本就没有出现在他的阐释之中。在这一方面，意识哲学的建筑术最终依然占据着“承认理论”的核心：黑格尔被迫使整体和部分的等级结构投射到伦理共同体的社会组织形式当中，并且根据这样一种等级结构，在精神对自身外化环节的反思行为中揭示了伦理共同体的构成。

用承认理论来构想伦理生活，其前提在于，只有当社会一体化从社会成员那里得到文化习惯的支持，而文化习惯又与他们互相交往的方式紧密相关，政治共同体的社会一体化才能取得成功。因此，用以描述共同体构成前提的基本概念，就必须适合交往关系的规范特征。就此而言，“承认”概念是一种特别合适的工具，因为它可以系统地区分与承认所引起的互相尊重模型相关的社会互动形式。黑格尔首先提出了这个概念，但他在《实在哲学》中却以一种全然不同的理论范畴构造了他的伦理理论。他运用的各种范畴并不是指社会成员的交往关系，而通常只是指社会成员与国家统治机构的关系。我们已经说过，黑格尔认为，国家是反思活动的制度体现，通过反思活动，精神在先前被废除的权利现实性阶段上再次把自我

呈现出来。可是，如果国家代替精神活动，那么它就必须把交往关系维持在法律领域内主体平等的层次上，然后把这种关系转化成它的客观化环节。与此相应，伦理领域的结构是一个变化的过程，通过这个过程，社会生活的全部要素都成为高高在上的国家的构成要素。这就产生了国家和社会成员之间的不对等的依存关系，它十分类似于根本上制约着精神及其外化产物的关系。在国家中，普遍意志必须将自我集合为一个“整体”^[54]，集结为一个单一的权力机关，反过来它又必须与权力的承担者即法人以制约精神产物的形式发生关系。因此，黑格尔只不过是以社会化主体所具有的实证关系为基础描述了伦理领域。不过，这种关系不是主体彼此之间的关系，而是主体与作为精神体现的国家之间的关系。在黑格尔的学说中，发挥主导作用的是这种权威形态的文化习惯，但是在“承认理论”所构想的伦理概念中，真正发挥主导作用的应当是特殊而又高度严格的相互承认形式。

但是，黑格尔用意识哲学理论来建构国家，他自身的论证必然会得出一种不同的“实体论”的伦理模式，^[55]其结果在他分析的每一层次上都反映了出来。一开始，他并没有把国家的建立追溯到主体间冲突事件（这和法律关系的形成有所不同），而是通过卡里斯玛型领袖的专横统治来说明国家的起源。因为，仅仅是面对领袖的单一行为力量，我们才预感到精神的“绝对意志”，所以，也惟有领袖才能强力推行那种必须先于国家权力的确立而存在的社会服从。精神的主体性可能只反映在个体英雄的特殊性当中，而这些个体英雄反过来又树立了国家独裁权威的模范形象：

所有的国家就是以这种方式由伟人高贵的力量建立起来的，伟人之力量不在于肉体，因为许多人在肉体上都比他强悍……认识绝对意志，表达绝对意志，就是伟人的优势。振臂一呼，应者云集，他是众人的神明。^[56]

在这样的思想脉络中，我们发现黑格尔的著作对马基雅维利政治思想

作出肯定论述的文字非常稀少。因为，他按照精神自我实现的模式来思考国家，接着又势必会认为国家的起源是单方面的征服行为，一般说来，这种路子更加靠近创立现代社会哲学的一代思想家，所以，黑格尔可以压制一个承认理论家的所有怀疑，给予“原则”以无条件的尊重：

就是在这种伟大的意义上，马基雅维利写了《君主论》：在国家的构造过程中，所谓叛逆、欺骗、残忍等，一般都不带有邪恶的意义，而具有同它自身和解的意义。^[57]

黑格尔在分析的第一个阶段上为解释国家的形成所援引的同样理由，在下一个阶段被他用来论证国家组织的君主制形式。由于国家在制度上所体现的精神主体性在社会领域仅仅可以被描述为独特的个人，所以政府代表机构的领导者必须是世袭的君主。如果不是根据君主立宪制，黑格尔根本无法思考政治意志的发展模式，因为他用意识哲学建立起来的国家结构要求最终把一切权力都集中到某个个人手里：

自由的普遍即个体的支点，这种个体性也摆脱了全体所分有的认识，不是由全体所构成。在政府一极，就如在直接自然的个体一极一样，是世袭的君主。他是全体稳固的直接的结合点。^[58]

黑格尔到底在何种程度上纯化了伦理领域的主体间性，这点最终在他讨论伦理教化公民角色的章节中表现得最为清楚。在这一章里，我们已经发现了“市民”（Bourgeois）和“公民”（Citoyen）这两个概念。它们承担着两种不同的功能，只要政治共同体是建立在法律关系的基础上，人们就必须充当这样的角色。在第一种功能中，人们在法律调节的市场交换框架内以“个体为目的”追求私人利益。而在第二种功能中，人们以“普遍性自身为目的”^[59]积极参与政治意志的形成。一方面，黑格尔从主体间法律承认关系中直接推出了“市民”的地位，即它作为能形成契约的目的理

性主体，另一方面，他又认为“公民”的地位只能在与国家的绝对普遍性的关系中得到确定。不像法律主体，“公民”不再被当作拥有与其他同样能自我认识到公民身份的个体进行交往的能力和品质的社会个人。相反，公民的自我意识是在孤独主体与其客观再现伦理整体理念的部分的反思关系中构成的。所以，伦理关系

是教化[个体]服从共同体的运动。决定一切的是这一存在本质。第二位[要素]是发生于此的信赖，即个体在这要素中同样也认识到自我即本质，虽然不知道和不理解他是通过什么联系、什么安排如何在自我中延存的。^[60]

当然，这一定义最后得到的只是否定的结果，而我们是通过《实在哲学》中讨论伦理的章节得到这一否定结果的。并没有像人们实际期待的那样，黑格尔不认为国家行为领域是实现承认关系的中心场所，个体在其中产生了对生活历史独特性的尊重。黑格尔之所以没有形成这种认识，其原因在于，他把整个伦理领域看作是精神自我反思的客观化形式，以致主体间关系的地位自始至终都被主体和它的外化环节之间的关系所取代。一言以蔽之，伦理成了一种独白式的精神形式，不再构成具有特殊要求的主体间性形式。当然，黑格尔在早些时候还希望把法人和社会现实的构成理解为精神以外化和回归的形式完成的发展阶段。可是，这并不妨碍他在意识哲学的框架当中强调主体之间的交往互动关系，以致这种关系必须成为这些发展过程的中介。所以，正如先前在《伦理体系》中一样，黑格尔在《实在哲学》中可能再次将交往世界的结构描绘为一种伦理的学习过程，经过不同的斗争阶段向更高要求的互相承认关系发展。如果他前后一致，把这一过程的逻辑贯彻到伦理共同体的结构当中，那就可能开创出社会互动的形式，使每一个具有独特性的个人都会重视一种以团结为基础的承认情感。此外，这还可能在一种比集中于个体权利冲突的主体间关系更合适的语境中来定位死亡经验，与他人遭遇的经验

在情绪上的意义的确没有逃过黑格尔的慧眼。但是，向以承认理论为基础的伦理概念的转换，这一步骤在黑格尔那里却没有付诸实现。最终，在黑格尔思想中，意识哲学纲领取得了对一切主体间理论观点的主导优势，以致在发展过程的最后阶段，主体间理论的实质内容也是完全按照精神的自我关系模型来思考的。所以，两大主题直到《实在哲学》结束时仍然是悬而未决：一是黑格尔自己在解释“犯罪”时提出的“个体意志”的命运，二是“真正自由共同体”的未来前景，黑格尔在耶拿时期著作中曾经以这一主题为出发点。为了解决这两个难题，我们需要一个关于“伦理”的主体间性概念作为前提，可是，在黑格尔彻底完成意识哲学转向之后，这个概念就无从寻觅了。

黑格尔再也没有回到耶拿时期以新颖却又常常是支离破碎的文字所表述的接触方案。沿着《实在哲学》的路子，他结束了耶拿著述时代，开始了未来创作过程，在这些理论文本中，我们发现一种缺少立足点的体系：《精神现象学》把自我意识发展的独特功能派给了为承认而斗争，而这个位置曾经属于那种贯穿在每一阶段驱动精神过程的道德力量。就主奴辩证法中的这一意义而言，主体间为承认而展开的斗争与劳动中的实践经验有着紧密的联系，但它的特殊逻辑几乎完全从视野中消逝了。^[61]在这个意义上，《精神现象学》中那一崭新的、在方法论上确实具有优势的概念实际上表明，黑格尔的思想发生了彻底的转型。结果就是向他早期的直觉观念回归，而一直都不完善的“为承认而斗争”模式却被堵死了。因此，在此后的大量著作中，我们只能发现耶拿方案的一些踪迹，但是，人类认同的主体间性概念，各种承认中介的区分，以及相伴而生的承认关系的分辨，和道德斗争的历史创造角色的观念等等，所有这一切在黑格尔的政治哲学中都确实没有再获得体系的功能。

注释:

[1] 黑格尔,《实在哲学》(*Jenaer Realphilosophie.*)。

[2] 同上,第263页。

[3] 关于这些困难,请参阅哈贝马斯:《劳动与互动:评耶拿精神哲学》(*Arbeit und Interaktion*),载其:《技术和科学作为意识形态》(*Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*), Frankfurt am Main, 1968,第10页。

[4] 关于方法问题以及对《实在哲学》的最清晰最细致的解释,请参阅维尔特:《自律与承认》stuttgart, 1982,第344—345页。

[5] Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, 第194页。

[6] 关于耶拿时期黑格尔的意志理论,请参阅维尔特:《自律与承认》,同上,第344页及以下诸页。

[7] 黑格尔,《实在哲学》,第194页。

[8] 同上,第197页。

[9] 同上,第196页。

[10] 同上,第197页。关于黑格尔劳动外化思想的问题,请参阅朗格(*Ernst Michael Lange*),《劳动原理》(*Das Prinzip Arbeit*), Frankfurt am Main/Berlin/Wien, 1980,第1章第3节和第4节。

[11] 黑格尔,《实在哲学》,第199页以下诸页。

[12] 同上,第201页。在此我不想进一步探究黑格尔通过最初描述两性之间不同类型的欲望而提出的命题的复杂意义,关于这一点,请参阅维尔特:《自律与承认》,同上,第354页及以下诸页。

[13] 黑格尔,《实在哲学》,第202页,注释1。

[14] 同上,第202页。

[15] 维尔特用同样的方式解释了这个主题,请参阅维尔特:《自律与承认》,同上,第356页。

[16] 黑格尔,《实在哲学》,第203页。

[17] 同上。

[18] 关于这些问题的复杂性,参见布拉舍(Siegfried Blasche)富有启发性的研究:“自然伦理和市民社会:黑格尔关于道德没落生活中伦理亲密性家庭的构想”(Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschft. Hegels Konstruktion der Familie als Intimität im entsittlichten Leben),载里德尔:《黑格尔法哲学研究资料》(*Materielen zur Hegels Rechtsphilosophie*),第2卷,第312页及以下诸页。

[19] 黑格尔,《实在哲学》,第204页。

[20] 同上,第205页。

[21] 同上。在下文中我之所以要对黑格尔批判自然法学说的段落进行详尽研究,是因为这种批判中以最隐秘的方式存在着“为承认而斗争”模式的理论前提。相关内容,请参阅西佩的论文“为承认而斗争”,载*Hegel studien*, 9,1974,同上。此外,史密斯(Steven B. Smith)阐述了黑格尔描述自然状态的结构,也很有启发意义,请参阅其*Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*, Chicago, 1989,第155页及以下诸页;此外还可以参阅鲍勃比奥(Norberto Bobbio),“黑格尔和自然法学说”(Hegel und Natuerrechtslehre),载里德尔:《黑格尔法哲学研究资料》,第2卷,同上,第81页及以下诸页。

[22] 同上。

- [23] 同上，第206页。
- [24] 同上。
- [25] 同上。
- [26] 同上，第209页。
- [27] 同上，第209页及以下诸页。
- [28] 同上，第210页。
- [29] 同上。
- [30] 同上。
- [31] 同上。
- [32] 同上，第211页。
- [33] 同上。
- [34] 同上。
- [35] 同上，第212页。
- [36] 维尔特：《自律与承认》，同上，第361页。
- [37] 科耶夫 (A. Kojève)：《黑格尔》 (Hegel), Frankfurt am Main, 1975, 第5章，第217页及以下诸页；此外还可参阅马霍 (Thomas H. Macho)：《死亡隐喻：临界经验的逻辑》 (Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung), Frankfurt am Main, 1987, 第2章。
- [38] 请参阅莱维纳斯 (Emmanuel Lévinas), *le mort et temps*, Paris, 1991。
- [39] 请参阅，维尔特：《自律与承认》，同上，第364页以下诸页。
- [40] 黑格尔，《实在哲学》，同上，第213页。
- [41] 同上。
- [42] 同上，第215页。
- [43] 同上，第216页。
- [44] 同上，第218页。
- [45] 同上，第222页。
- [46] 同上，第219页。
- [47] 同上。
- [48] 同上，第220页。
- [49] 同上，第224页。
- [50] 同上，第224页及以下诸页。
- [51] 请参阅维尔特：《自律与承认》，同上，第364页及以下诸页。
- [52] 康德：“权利学说：第二部分，公共权利”，Kants Gesammelte Schriften，普鲁士科学院版，第6卷。《道德形而上学》 (Metaphysik der Sitten), Berlin, 1914, 第309页及以下诸页。
- [53] 黑格尔，《实在哲学》，第224页。
- [54] 同上，第245页。
- [55] 我的这一命题得益于赫斯勒 (Vittorio Hösle) 对黑格尔后期伦理学模式的精练描述：《黑格尔体系》第2卷，“自然哲学和精神哲学” (Hegels System, Philosophie der Natur und des Geistes, Hamburg, 1987, 第471页及以下诸页)。他本人又吸收了托伊尼森 (Michael Theunissen) 的出色研究：“黑格尔法哲学中的被压抑的主体间性” (Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts), 载亨里希和霍斯特曼：《黑格尔的法哲学》 (Hegels Philosophie des Rechts), 同上，第317页及以下诸页。
- [56] 黑格尔，《实在哲学》，同上，第246页。
- [57] 同上。
- [58] 黑格尔，《实在哲学》，同上，第250页。
- [59] 同上，第249页。
- [60] 同上，第248页。
- [61] Hegel, *Werke*, 第3卷，同上。

第二部分

体系再现：社会承认关系的结构

黑格尔的原始计划是在哲学上把伦理共同体组织重构为为承认而斗争的一个发展阶段，但这一计划却半途而废了。本来他可以从主体间性理论的角度对霍布斯自然状态学说进行重新解释，并发展出一种思想纲要，但在这一步骤之前，他就为了建立一套以意识哲学为基础的体系而牺牲了这种思想，使原始计划成为未竟之业。然而，黑格尔早期的承认理论注定是思想的碎片，这一事实在今天并不能阻止我们设法把他的理论体系再现出来。比较困难的一点在于，黑格尔的核心思想依然坚持形而上学前提，而这些前提与当代思想的理论条件已经不再切合了。

我的第一部分研究已经揭示了，青年黑格尔开时代风气之先，在耶拿时期的著作中构想了一种看来几乎就是唯物主义的方案。他着手把人类伦理的发展重构为一个过程，经过各阶段的冲突，主体间交往关系在结构上固有的道德潜能得以实现。当然，在他的思想中，这种结构仍然服从于一

种唯心主义的前提，即这种需要探讨的冲突事件受制于理性的客观运动，它一方面在亚里士多德主义意义上实现了人类的社会本性，另一方面又在意识哲学意义上实现了精神的自我关系。黑格尔并不认为这一发展过程就是发生在人类社会化偶然条件下的内在世界过程，而是按照以斗争经验为中介的承认运动来描述这一过程。这就使他不能为与历史行为主体的具体性质相关的有力论断提供论据。相反，无论他耶拿时期的著作中的构想是何等的生动，何等具有实践取向，这些构想仍然把其大部分的有效性前提交给了高高在上的理性事件（Vernunftgeschehen）所提供的形而上学的背景确定性。但是，为了发展以经验为基础、解除了先验意味的理性概念，就要消除德国唯心主义的理论前提。随着这一思想运动的展开，黑格尔哲学也就失去了其形而上学靠山：在失去了唯心主义精神概念的基础的同时，它也失去了从前保护着它使之免于接受经验检验的特权。^[1]因此，费尔巴哈、马克思、克尔凯郭尔等黑格尔的第一代学生通过批判“理性唯心主义”而启动的进程，是任何一种反向的运动所无法阻挡的。在进一步的讨论过程中，人类精神的有限性条件就渐渐显示出来了，黑格尔在他的理性构想中可能已经把它们予以抽象化了。与此同时，后来每一种尝试复兴黑格尔哲学的努力都不得不与经验科学保持接触，其目的之一是要从一开始就避免重新落入形而上学的陷阱。在这个意义上，黑格尔之后思想史的发展提供了一些理论前提，无论对黑格尔著作进行什么样的现实重构，都不应该与这些理论前提发生矛盾。因此，如果说，重新利用黑格尔“为承认而斗争”的原始模式，而且既不是从规范的制度理论意图出发，^[2]也不只是为了从主体间性理论的角度建立一种更普泛的道德概念，^[3]而是要把它与具有规范内容的社会理论联系起来，那么，黑格尔之后理论语境的变化，就带来了三个基本任务。

1. 黑格尔的模式开始于一个思辨命题，即实践自我的形成依靠的是主体间的相互承认。直到两个个体都看到自己被他人确认为独立个体，他们才能互相把自己理解为独立行动的个体自我。黑格尔认为，这一主题必须是出发点，因为它揭示了他的伦理理论所关心的社会对象领域的基本结

构特征。但是，他的思想仍然受到形而上学传统的制约，因为他没有把主体间关系看作是社会世界中的经验事件，而是把主体间关系纳入了单一心智之间的构成过程。对于一种以重新利用黑格尔的模式来启动规范社会理论的探索而言，仅有一种思辨的基础是远远不够的。因此，我们首先就需要根据经验的社会心理学来重构黑格尔的原始命题。

2. 但是，对于黑格尔的理论模式真正具有构成意义的是第二个命题，它认为，从主体间性理论的前提出发，可以断言存在着不同形式的相互承认，我们有必要按照它们给主体提供的自主性的大小把它们区别开来。《伦理体系》和《实在哲学》至少都倾向于认为，对于“爱情”、“权利”和“伦理”而言，存在着三种承认关系，在这种语境中，个体越来越互相把对方当作独立自主的个体来加以确认。黑格尔认为，对不同的承认形式进行系统的区分是必要的，因为只有借助于这些区分，才能建立他所需要的理论范畴框架，而有了这种理论范畴，他就可以把伦理形成过程解释为主体间关系的一系列发展阶段。但是，黑格尔的研究计划仍然离不开形而上学前提，因为这些研究计划仅仅是依靠对经验现实关系的抽象。现在，我们利用这一类型学说对黑格尔哲学进行合乎时代的重构之前，就需要一种关于承认形式的经验现象学，只有它才能检验并在必要的时候纠正黑格尔的理论计划。

3. 黑格尔的理论模式在他的第三个命题中得以完成，根据这个命题，三种承认形式遵循着以道德斗争各阶段为中介的发展过程的逻辑。在主体认同的形成过程中，在他们向共同体整合的阶段上，主体在先验上被要求进入主体间冲突，其结果是承认了先前在交往中没有被肯定的独立要求。这样，进入黑格尔命题中的是两个具有同样强度的断言，不过上述讨论的著作中这两个断言还只是以草案的形式出现：第一，成功的自我发展假设了一系列相互承认的形式；第二，主体经验到蔑视而意识到没有被承认，从而投身到“为承认而斗争”之中。这两个假设都承认了成长理论的目的论框架，允许身份形成的个体发生学过程直接进入社会结构的形成，因此它们还受到形而上学传统预设的束缚。今天，如果想在理论前提发生变化

的情况下再度利用黑格尔的理论模式，这些高度思辨、高度复杂的断言就代表着一种最大的挑战。要应付这种挑战，就只有分别检验个别的假设：要追问的是，第一，黑格尔假设的承认的发展阶段是否经得起经验的质疑？第二，相互承认的诸种形式是否反映了相应的社会蔑视经验？最后，是否能在历史上或社会学上证明这些蔑视形式实际上就是社会冲突的原始动机？在回答上述问题的同时，至少必须在更宽泛的意义上阐明社会冲突的道德逻辑。但是，如果不首先再次追寻贯穿本书第一部分的线索，就根本不可能回答这些问题。因为，黑格尔把社会斗争经验统统归到理性唯心主义理论的思辨视野，以致只有在他的传人完成历史唯物主义转向之后，才在历史现实中给这种社会斗争经验以一席之地。

如果黑格尔的理论模式在后形而上学思想条件下要再次获得现实意义，就肯定会出现上述三个问题。本书的第二部分仅仅想解决其中的后两个问题。在第三部分，我将从社会哲学的角度讨论第三组复杂的难题。在黑格尔原始洞见与我们的思想处境之间搭起桥梁的理论，可能是米德的社会心理学。因为，他的理论可以把黑格尔的主体间性理论转化为后形而上学的理论语言，所以，他的学说能够为我们这里的研究铺平一条通道。

注释：

[1] 请参阅哈贝马斯：《现代性哲学话语》（*Der philosophische Diskurs der Moderne*），Frankfurt am Main, 1985，第3章。

[2] 我就是这样来理解西佩在他的出色著作中重构黑格尔耶拿时期承认学说的意图的（请参阅Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1974）。西佩相信，我们根据完全的承认，可以设计出一种社会制度构成的“规范起源理论”。换言之，基于黑格尔在目的论意义上阐发的承认原则所提供的“评价构架”，我们就可以通过重建加以判断，制度的发展历史在人类的教化过程中所发挥的是不是一种必不可少的、因而也是合法的功能（同上，第259页及以下诸页）。我和他共有的看法是，只要经过后形而上学语境的转化，黑格尔的承认理论就可以被理解为一种关于人类社会化之必要条件的学说。但是，由此想直接推导出一种评价制度的规范标准，我想是错误的，因为，我们在原则上无法得知是什么样的制度形式能够给予具体而必要的承认。在发展一种规范制度理论的努力当中，西佩过分依赖黑格尔实践哲学的社会科学内容。西佩的研究和我的这部著作之间最关键的不同在于如下事实：我想把承认关系的规范前提作为一个参照点，来说明社会变革的历史经验过程。所以，在把黑格尔的理论模式“社

会学化”这个问题上，我比西佩的压力要大得多。

[3] 按照主体性理论来对道德进行这样的扩展，显然就是维尔特在重建青年黑格尔承认理论时所追求的目标（请参阅Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, stuttgart, 1982）。维尔特感兴趣的是“质的自我同一性的规范条件”（同上，第9页）。为了这个目标，他在哲学心理学意义上分析了黑格尔的学说，而且关注的主要是：为了完成一种成功的实践主体性的构想，我们必须考虑相互承认的哪些阶段？他所重建的基点是：“非法律形式的道德”的稳定要素，即无法以法律为基础提出要求的恩惠、关怀和友谊的态度，代表了质的同一性发展的必要条件。与他的主题相一致，他更倾向于将黑格尔的承认学说进行心理学改造。他必然把一再重复的“为承认而斗争”的主张理解为关于个体社会化过程中之必然冲突的假设。所以，他不仅与西佩而且也与我的设想解释发生矛盾，他对黑格尔学说的社会理论含义全无兴趣。我把黑格尔耶拿时期的学说理解为关于社会道德发展的理论方案（在米德和涂尔干的意义上），而维尔特显然是想把它理解为自我道德发展理论的雏形。与此相应，在这两种解释中，“斗争”也具有全然不同的意义：在维尔特那里，斗争指向心理的内在冲突；在我这里，斗争显示了社会冲突的逻辑。迪辛在他的《主体间性与自我意识》（*Intersubjektivitaet und Selbstbewusstsein*, Köln, 1986）中也提出了相似的目标，尽管他较少暗示性，而且是从道德哲学这一更为审慎的角度提出这一目标的。

第四章

承认与社会化： 米德对黑格尔观念的自然主义转化

人类主体同一性来自于主体间承认的经验，这一思想在米德的社会心理学中以自然主义思想为前提得到了最彻底的发展。^[1]甚至在今天，他的学说也仍然包含着一种最合适的手段，用来在后形而上学框架中重构青年黑格尔的主体间性理论。当然，米德与耶拿时期的黑格尔所共同的东西，不仅仅是自我同一性社会发生学观念。他们在政治哲学上的一致性并不限于对社会契约论传统中的原子主义的批评。米德的社会心理学不成体系，大部分是以讲演记录形式保留下来的，甚至在我们现在所关心的核心议题上，也表现了与黑格尔早期著作的一致性：米德的目标也是要把为承认而斗争作为理论建构的参照点，并依据这一理论来解释社会的道德发展。^[2]

米德通过对心理学的对象领域进行认识论检验这一迂回途径获得了主体间性理论的前提。从一开始，用非思辨的方法来解决德国唯心主义哲学的难题，这一需要就支配着米德研究心理学的旨趣。米德与他同时代的诸多哲学家都希望，经验心理学能够有助于我们对人类特殊认识能力的认识。^[3]他的注意力马上就集中在社会心理学探索如何才能接近心灵这一特

殊对象这个基本的理论问题上。通过回答这一问题，米德期望有助于对人类主体性作出系统的解释，从而在科学性上超过德国唯心主义的见解。为了努力解决这些难题，米德一开始就采纳了杜威从皮尔士那里继承过来的实用主义基本思想，即正是在行为表现之际就使行为受到质疑的特殊处境中，人类才获得了认识。对单个主体而言，心理经验世界只能出现在这样的环节上，即主体在执行一项先于思想的行动计划时，遇到了许多困难，以致那种客观上并不独立的具体解释不仅被剥夺了有效性，而且还作为一种纯粹的主观观念从其余的现实中分离出来。“心灵”从来都是再现那种自我经验，每当人们受到了实践问题的阻碍而不能以正常方式实施一个行为时，就会产生这种经验。所以，心理学通过具有主体性意识的行为者的视野而进入了研究领域，因为他在急需解决的行为难题的压力下，被迫重新对他的处境进行创造性的解释：

功能主义心理学的对象领域是这样的经验阶段：我们直接意识到冲突的冲动，这种冲突的冲动剥夺了对象作为客观刺激的性质，把我们留在一种主观性的姿态中；但是，在这一经验阶段内，由于我们主观自我概念的重构活动，一种新的客观刺激物出现了。^[4]

米德立即自我反驳说，这么一种“心灵的定义”不能为主观世界的可理解性提供必要的证据。在工具行为受到阻碍的时候，一个主体实际上意识到了他对处境的现行解释具有主观性质。但是，他的注意力根本不是指向他本身解决问题的活动，而是“指向构成刺激的客观对象的更清晰规定”。^[5]因为工具行为仅仅要求一个主体在被困扰的情况下创造性地适应一种被错误估价的现实，所以，它们没有合适的模式对心灵作出理想的解释。为了能够为心理学提供使行动者对他的主体性有所意识的视野，人们就需要集中于一种行为类型，在这种行为中，行为者被困扰时对他自己主观行动的反思是功能性的。米德开始把关于环境的达尔文主义机体论模式加以延伸，使之涵盖社会维度，在这个意义上，他为了作出更合适的说明

而转向了另一种行为：只要我们设想在若干机体之间存在着互动关系，我们心中就有了一种行为事件，在功能上，这一行为事件要求所有的参与者在危机时刻都反思他们自己的反应行为。对于心理学的意图而言，人类互动行为代表了一种特别合适的环节，因为它在问题出现的时候迫使主体意识到他自身的主体性：

一个人对天气情况的反应对天气本身并无影响，对他的成功行为具有决定作用的是，他意识到的不是他自己的态度，不是他的反应习惯，而是下雨的征兆或好天气的征兆。成功的社会行为使人进入到这样一个领域：他对自己态度的意识有助于控制其他者的行为。^[6]

在米德看来，这一功能主义原则为他自己的研究兴趣提供了一个方法论框架：心理学如果进入了行为者对待互动伙伴而遇到危险时所采取的视角，就能对主体性意识的发生机制有所认识。当然，为了完成这个任务，我们首先必须对一个主体如何能获得对其行为的社会意义有所意识这个基本问题作出回答。为了能够“控制他者的行为”，一个行为者在共同的行为处境中就必须认识到他的行为对每一个互动伙伴的意义。与自我意识的发展相比较而言，对自身行为反应的意义的认识的出现是更原始的现象。所以，社会心理学一开始就必须阐明一种社会行为意义的意识可能在人类交往中出现的机制。米德解释的出发点在于，仅当一个主体能够在自己身上产生与他在他者身上刺激起来的表达行为相同的反应时，他才具有关于其行为的主体间意义的知识：只有通过在我自己身上产生对他者行为的反应，我才能意识到我的姿态对他者的意义。但是，在米德看来，这种对在他者身上产生的反应行为的自我解释能力，与一种新型的人类交往的进化前提是联系在一起的。正如赫尔德（Herder）和后来的盖伦（Gehlen）所指出的，与一切沟通的非语言手段不同，语言手段第一次具有了特殊的品质，即在同一时刻以同样的方式对行为主体和互动伙伴产生影响：

当一个人模糊地感觉到他的面部表情或身体姿势对另一个人的意义的时候，他的耳朵也以向邻居敞开的的方式敞开，倾听他自己的手势语言。^[7]

只要他以手势语言影响了他的互动伙伴，他也能同时在自己身上激起对他者的反应，因为他把自己的话语听成了外在的刺激。可是，如此一来，手势语言，个人能像其他一切倾听者一样作出回应的手势语言，对个人本身就像对接受者一样，具有同样的意义。

米德心中牢记着发生学过程和物种历史过程，他从上述交往理论的角度探讨了人类意识发生条件的问题。自我意识的发展与意义意识的发展密切相关，因为，在个体经验过程中，后者为前者开辟了道路：在自己身上唤起个人行为对他者意义的的能力，也开启了这么一种可能性，即个人把自己看作是他的互动伙伴的行为的社会对象。在倾听自己的手势语言和把自己当作对手来作出反应的时候，自我就采取了一种解中心的视角，由此可以塑造出一个自我的形象，并进而意识到自我的同一性：

人类在刺激他者时也能自我刺激，在回应他者的刺激时也能回应自己的刺激，这一事实的确把一个社会客体放置在他的行为之中。从这一社会客体中，可能出现一个客我，能够和他发生关联的就是所谓的主体经验。^[8]

米德在此用来描述原始自我关系结果的“客我”这个概念，将在词汇学上清楚地揭示出，只有在客观立场上，个体才具有自我意识。因为在自我反应中所看见的自我，永远是互动伙伴在互动伙伴身上所认识到的自我，决不是自己行为表现的实际活动主体。所以，米德把“客我”和“主我”区分开来：前者仅仅反映他者眼中自我的形象，所以仅仅把自我的瞬间活动作为已经过去的东西保持下来，后者则代表了自我的一切现

实行为未受制约的原动力。“主我”概念被用来命名人的个性，负责创造性地解答行为问题，但本身却是不可目遇的。当然，在自发的活动中，从互动伙伴的观点看来，“主我”不仅先于自我意识而存在，而且也不断与“客我”中意识到的行为表现发生联系。在个体的个性中，“主我”和“客我”的关系类似于两个对话伙伴之间的关系：

这个主我……决不能作为一个意识中的对象而存在，而是我们内在经验的特有对话品格，对自己的话语作出应答的特殊过程，它在回答意识中呈现的手势、符号的情景后面，隐含着一个主我……自我意识，在社会交往中实现的自我，是客观的我或“客我”之我，伴随着持续进行的应答过程，又隐含着永远不可被他自己看见的虚构之“主我”。^[9]

在主体持续的“应答过程”中，形成了若干个“客我”。米德在指出这点时，就已经揭示了他研究人的认同的形成所遵循的方向。迄今为止，他的研究仍然主要集中在心理学的基础问题上，但这使他有能力建立一种人类自我意识的主体间性概念：只有在学会了从符号意义上再现的第二人称的视角来认识他自己的行为时，主体才能获得一种自我意识。这一命题可能揭示自我意识发展依赖于第二主体存在的心理学机制，所以从自然主义角度对黑格尔的承认学说提供了论证：如果没有使互动伙伴作出反应的经验，个人就根本不可能借助于能够自我认识的话语来影响自己，进一步把他自己的行为理解为他自己的个人所产生的东西。像黑格尔一样（但运用了经验科学的工具），米德颠倒了自我与社会世界的关系，坚持认为认识他者优先于自我意识的发展：

这个客我并不是早期的形成物，它被投射到他者身上，赋予他们以人类生活的维度。不如干脆说，它是从社会客体领域输入到所谓内在经验的无形体和无组织领域中的东西。通过对这一客体即自

我的组织，这一物质本身也得以组织，并纳入到具有意识形式的个体的控制之中。^[10]

当然，关于承认理论，耶拿时期的黑格尔所追求的是一种更广泛的目标，而不只是解释自我意识的可能性。确实，“承认”这个概念已经明确交代了黑格尔很少关心主体借以获得自我意识的认识互动关系，而更多关心的是主体借以在规范意义上把自己理解为一种个人存在的实践肯定形式。在阐述“为承认而斗争”模式的著作中，黑格尔最感兴趣的是一种**实践的**自我关系的主体间性条件。相反，认识的自我关系的发展代表了一种必要而非充分的条件，以此为基础实践自我的同一性才能建构起来。米德的理论也包含着把黑格尔承认理论的内核进行自然主义转换的工具。^[11]因为，在它被发展为一种主体间性自我意识理论之后，米德的学说也趋向于研究人的实践的自我关系。米德的早期著作涉及的都是自我意识问题，此后不久，米德也转向了主体的道德—实践同一性之形成这样的主题。米德认为，我们努力延伸“主我”和“客我”在理论上的区别，力求使之覆盖个体发展的规范维度。从这种努力中，主题也就出现了。

到此为止，米德运用了“客我”范畴来指称认识形象，只要个人学会了从第二人称的角度来认识自我，就形成了这种自我形象。一旦他把道德的规范方面整合到互动交往关系的规则当中，他也就达到了社会心理学发展的新阶段。因为，这样就提出了一个问题：如果，与互动伙伴的反应有关，个人再也不只是应付关于行为的认识陈述，而且还要应付规范的期待，那么，在“客我”之中建立自我形象如何会被构造出来呢？在解释自我意识的系列论文最后一篇中，米德就已经对这一主题作出了宽泛的论述，他简要地概述了儿童学习道德判断基本形式的机制：“仅仅当他用记忆中父母的言语对自己的行为作出反应时，儿童才能判断他的行为是好还是坏。”^[12]在这种情况下，处在互动伙伴地位上的主体努力用来影响他自己的行为反应包含着对他个人环境的规范期待。然而，相应

地,从第二人称的角度来看,主体所转向的“客我”再也不能代表一种在认识上解决难题的中立机制,而是必须体现主体间解决冲突的道德机制。由于把社会反应予以延伸而涵盖规范行为语境,“客我”就从个人特有的认识的自我形象转型为实践的自我形象。通过置身于互动伙伴的规范视角,其他主体也就承担起了互动伙伴的道德价值关系,并把道德价值关系运用于实践的自我关系当中。

在他的其他著作中,米德很快把这一基本思想当作解释人类同一性构成的出发点。这里引导他的是这样一个观念,即在儿童社会化发展过程中,“客我”渐渐地普遍化。如果个性形成的机制真的在于一个人学会从他者的规范角度来认识自己,那么,个人实践的自我形象就必须在互动伙伴的世界中进一步扩大开来。米德去世后,他的社会心理学讲稿以《心灵,自我与社会》为题出版,^[13]在这部讲稿中,米德指出了儿童游戏活动的两个阶段,以此对上述发展的一般方向作了初步描述,米德的这一描述非常著名。在“角色游戏”阶段,儿童模仿具体互动伙伴的行为而与自己交流,为的是进一步以自己行动中相互依存的方式作出反应。相反,第二阶段即竞争“游戏”阶段,要求正在向成熟发展的儿童体现他或游戏伙伴的所有行为期待,以便在功能组织的行为语境中认识他自己的角色。这两个阶段的区别,也可以从儿童在每一阶段上必须预见的规范行为期待的普遍性程度的不同而予以认识:在第一种情况下,有意义的他者具体的行为模型必须被整合到儿童自己的行为之中,作为具有控制力量的规范期待;而在第二种情况下,受到整合的则是整个群体的社会普遍化行为模型。因此,在从第一阶段向第二阶段的过渡中,普遍化他者的社会行为规范铺开了通往正在走向成熟的儿童实践自我形象的道路:

游戏和竞争的基本区别是,在游戏中儿童对所有卷入游戏中的他者必须抱有一种态度。参与游戏者所承担的对其他活动者的态度发展为一个组织单位,这种组织控制着个体的反应。这里所运用的生动例证是一个打棒球的人。他自己的每一步行动都取决于他对玩

这个游戏的他者行为的假设。所以，我们得到了一个他者，即对那些卷入同一游戏过程中的参与者的态度的组织整体。^[14]

从儿童游戏行为的变化所提供的具体事例中，米德提取了一种可能决定着整个人类社会化的发展机制。较狭隘和较广阔的解释领域在概念上的联系是“普遍化他者”范畴：正如在向“游戏”的转换中，儿童发展了把他们的行为导向规则的能力，而那些规则是他们通过综合所有游戏参与者的观点而得来的，同样，社会化的本质过程也包含着行为规范的内在化，而那些行为规范又产生于对全体社会成员的行为期待的普遍化。在为了获得对社会行为规范的认识而将大量的互动伙伴普遍化的过程中，主体获得了参与规范统治的交往活动的抽象能力。那些内在化的规范告诉我们从他者那里可以期待什么，而在法律上我们又必须为他者做些什么。对于更早的问题，即在社会发展过程中“客我”如何变化这一问题，上述回答意味着，个体学会从一个普遍化的他者的视角把自己理解为按照劳动分工组织起来的社会成员：

换言之，在被卷入或涉及到整体的任何一个个体的经验领域内，任何一个特定的社会整体或有组织的社会，日益发展和扩大的活动就是那种个体自我全面发展的根本基础和必要前提：只要他对所归属的有组织社会团体采取一种态度，而这种态度又是针对着有组织的合作的社会活动，或者团体所从事的一系列这样的社会活动，他就发展了一个完善的自我，或拥有这种他所发展出来的完善自我。^[15]

一个人通过学会适应“普遍化他者”的社会行为规范从而成为他的共同体所接受的社会成员，那么，运用“承认”概念来规定主体间性关系就是有意义的：正在成长的儿童通过将规范态度内在化承认了他们的互动伙伴，在这个意义上，他们也可以认识到自己是社会合作语境中的一个成员。这里所说的相互承认关系，是米德自己提出来的：“正是那一自

我，就他承认他者而言，他能够在共同体中自我持存，也就是在共同体中获得承认。”^[16]但是，在这一语境中，米德的观点在很多层面上都接近黑格尔的思想，而不仅仅是局限于“承认”概念。因为，像黑格尔一样，米德也认为学会从普遍化他者角度来认识自我的个人，其自我理解就是法人的自我理解。在适应调节共同体合作关系的社会规范的同时，正在走向成熟的个体不仅认识到他们面对社会成员而具有的义务，而且还意识到了他们被赋予的权利，以至于他们能合法地依靠他们对于尊重的要求。权利在一定意义上就是个体的要求，我可以肯定，普遍化的他者会满足这些要求。因此，只有在主体把自己完全看作是共同体的成员时，才能赋予主体这样的社会权利。为此，权利在实践自我的形成过程中充当了一个特别重要的角色：

如果一个人在共同体中维持他的所有权，那么至关重要的是他就是那一共同体的成员，因为，正是他采取对他者的态度，向他保证了对他自己权利的承认……确定了他的立场，也给了他作为共同体成员的尊严。^[17]

米德在这个地方说到了“尊严”，绝不是偶然的。只要个人通过赋予权利而作为共同体成员得到承认，个人就被赋予了尊严。因为，承认的经验对应于实践的自我关系的样式，个人恰恰是在这样的关系中才能确认他的同一性的社会价值——这种系统的断言就暗含在“尊严”一词当中。“自尊”，是米德精心用来命名个人自我价值意识的一般概念。他运用“自尊”来表示对自我的积极态度，就是说，如果个人被共同体成员作为一个特殊的个人来承认，他就能采取这种积极的态度。但是，反过来，自尊的程度又依赖于主体通过互动伙伴获得肯定而实现个体化的特征或能力。由于“权利”使每个人感到他们与共同体的其他成员共有的特征得到了承认，所以，米德认为，“权利”就是自尊的稳固而又惟一普遍的基础：

返回到个人内在意识，选出我们在维持自尊时所必须的依靠，这是非常重要的。当然也有稳固而深厚的基础。一个人要信守他的诺言，要履行他的义务，这就为自尊提供了一个基础。但那些都是在我们与之相关的大多数共同体成员身上获得的品质。我们在某些场合是完全失败了，但在整体上我们永远是信守诺言的。我们属于共同体，我们的自尊依赖于我们承认自己是真正具有自尊力量的个体。^[18]

至此，我们仍然可以把米德对实践同一性构成的重建理解为青年黑格尔承认理论的社会心理学的翻版。当然，《心灵，自我与社会》中压根儿就没有提到黑格尔用充满浪漫色彩的“爱情”来努力描述的相互承认这一阶段。这也许同时还说明了在逐步显示他的理论细节时，米德为什么单单疏漏了与个人能力中信任感发展相联系的自尊的基本形式。^[19]但是，相对于黑格尔在“法权”（Recht）标题下作为发展模式第二阶段而提出来的承认关系，“普遍化他者”的构想不仅代表着一种理论上的修补，而且还代表了实质上的深化。彼此作为法人而相互承认，意味着两个主体都通过在自己行为中整合共同体的意志而控制了自己的行为，如同体现在主体间承认的社会规范之中的情形一样。一旦互动伙伴都采取“普遍化他者”的规范立场，他们就互相认识到彼此之间必须承担的义务。因而，他们也就可以把自己看作是个体要求的承担者，他者在规范意义上也有义务满足这种个体要求。在个体层次上，作为法人被共同体成员承认的经验，可以担保主体能够发展出一种积极的对待自我的态度。因为，认识到每个主体都有义务尊重主体的权利，他们就赋予了主体以承担道德责任的动力。但是，由于主体有必要和其他一切公民分担相关的能力，所以，作为一个法人，他仍然不能和那些不同于互动伙伴的显著特征发生积极的联系。这样就需要一种相互承认的形式，使每一个体不仅被当作共同体的成员，而且被当作具有独特生活历史的个体而获得肯定。米

德也同意黑格尔的意见，认为由于承认的法律关系不能给共同体成员的个体差异以一种肯定的描述，因此，这些承认关系是不完善的。

当然，一旦米德把“自我”的创造潜能纳入他对同一性构成的考察当中，他就势必要从这一和黑格尔共有的参照框架出发。米德对这个主题的拓展可以结合黑格尔的思想来加以理解：心理力量注入了承认运动，从而使得其内在动力变得可以理解。到此为止，米德考察实践主体的自我关系的立足点一直在于：当主体与一个日益扩大的互动伙伴圈子发生接触时，成长过程中主体的“自我”内部会发生怎样的变化？相反，“自我”，在本质上不能通过认识加以把握，他是自发反应构成的机制，就暂时从米德的分析中被排除出去。但是，要对发生在道德主体的发展过程中的事件进行全面的解释，除了规范的行为控制之外，还必须考虑到我们在日常行为中面对社会义务作出反应时所出现的创造性的偏离：

与客我对立的是主我。个体不仅有权利，也有义务；他不仅是一个公民，是一个共同体的成员，而且还是一个对共同体作出反应的个体，如我们在手势对话中所看到的那样，在他对共同体的反应中，还改变了共同体。主我，当共同体的态度呈现在他自己的经验之中，就是个体对共同体的态度所作出的回应。他对这一有组织的态度的回应反过来又改变了它。^[20]

我们的日常行为充满了这种实践的自发性，它可以追溯到一个“主我”的劳动。在认识自我关系中，“自我”对立于作为一种无意识力量的“客我”。“客我”隐藏着个人控制自己行为并使之与社会期待相一致的社会规范，而“主我”则表现为对社会挑战作出随意反应的一切内在冲动的汇集。与自我认识的“主我”相一致，实践的同一体构成的“主我”也是不能直接把握的。因为，我们只能认识到在我们的自发行为表现中正在发生的事情的一部分，而这一部分可以被认为是对规范行为模式的偏离。所以，有充分的理由证明，在《心灵，自我与社会》中所发现的“主我”

概念不仅不清晰，而且还很含糊。它所代表的是内在冲动的突发经验，决不能清楚地显示出它们是否来自于前社会的冲动、创造性的想像，或个人自我的道德感。正如米德所说，他吸收了威廉·詹姆斯（William James）的学说，力求用他的概念解释潜藏的心理能量，这些能量会给每一个主体的同一性发展提供多种可能，建立自己的同一性：

我们存在的可能性，即威廉·詹姆斯喜欢说的能量，就是自我的各种可能性，是我们所不能直接再现的可能性。我们恰恰不知道它们是什么。在某种意义上，它们是我们身上所具有的最迷人的东西，眼下，前提是我们能够把握住它们。^[21]

如果“主我”的这种创造性反应潜能被看作是“客我”的心理对应物，那么我们很快就会看到，在同一性的道德结构中，仅仅把“普遍化他者”的视角加以内在化，还不可能是事情的结束。相反，主体永远感觉到内在的本能压力，它和社会环境的主体间的承认规范互不相容，以至于必须对他自身的“客我”加以质疑。米德认为，“主我”和“客我”之间的不和谐就显示了冲突的端倪，这种冲突可以用来解释个体与社会的道德发展过程。作为共同体的代表，“客我”体现了个人为了表现“主我”的冲动性与创造性而永远必须力求扩大的规范。米德因此把内在化的集体意志与个体化的诉求之间的张力，即必然导致主体及其社会环境之间的道德冲突的张力，引入实践的自我关系之中。为了实现这种本能的要求，个人在原则上就需要承认社会的全体其他成员，因为他们的集体意志控制了作为内在化规范的个人行为。“客我”的存在，迫使个人因“主我”之故，为新的社会承认形式而进行斗争。

米德最初是利用一些关于内在要求的事例来说明这些道德冲突结构的，而满足这些要求又假设了个体权利的外延。选择这样一个出发点，得到了一种区分的支持，尽管这种区分是否能够将同一性构成的阶段或维度划分清楚还不是特别明确。从外部来看，区分“主我”的要求，关键

要看它们得到满足的语境是否是个体自主性或个人自我实现的语境。在“主我”要求得以满足的语境中，它意味着“法律的自由”，而在个人自我实现的语境中，它意味着“自我的实现”。现在，重要的不是这种区分本身，而仅仅在于米德的解释把第一种“主我的要求”当作出发点这个事实。所以他心中牢记着这样一种情境，在此情境里，受到严格社会规范妨碍的主体感受到强烈的行为冲动。在米德看来，这些情境的特殊性在于，它们允许被卷入的个体仅仅通过实践一种特殊的理想化形式而积极地化解他们的道德冲突：如果要实现“主我”的要求，就必须参与赋予他满足相应愿望的权利的共同体。由于质疑主体间接受的规范，会失去内在的话语伙伴，因此，上述强制是必然要出现的，面对这种强制，主体可以对他的行为加以证明。所以，即将取代现存共同体中“普遍化他者”的，是未来社会的“普遍化他者”，在未来社会中，个体的要求可望得到认可。在这个意义上，追求更大行为自由的实践目标就已经受制于与事实相反的假设，即扩大对权利的承认：

要求从惯例、从法律中获得自由。当然，只有个体从狭隘的共同体通达广阔共同体，而所谓广阔，在逻辑意义上意味着其中的权利不受限制，这种自由的情境才是可能的。个人从陈旧惯例中解脱出来（这些惯例对于一个公开承认权利的社会已经毫无意义），并向他者发出呼吁，因为他们假定，存在着一个有组织的、会对他们的呼吁作出回应的他者团体，他们的呼吁甚至是针对后代子孙的。^[22]

正如米德所说，面对社会，主体要想“自我捍卫”，也就是捍卫他的“主我”的要求，就只能从一个广阔的法律共同体的视角入手，而不能从现存的集体意志的角度入手。尽管与共同体决裂，在自身内部建立起来的理想的“客我”还是为个人提供了主体间的承认，否则就不能维持个人的同一性。但是，因为“主我”的冲动不可平息，它将一种规范的理想化要素纳入一切社会实践之中。在捍卫这种自发的经验要求的时候，主体

除了一再从共同体中获得赞同之外，没有别的选择。这个共同体在设置上虽然有悖事实，却授予主体比既定的承认关系更多的自由权利。在米德看来，正是这种源于大量道德偏离的运动，即总是以一种规范理想网络遮蔽社会生活过程的道德偏离运动，构成了社会发展过程：

这当然就是社会不断发展的方式，也就是说，社会的发展依靠的是相互影响，就像一个人彻底思考一件事时所依靠的相互影响。我们不断地在许多方面改变我们的社会系统，而且，由于我们会思考，所以，我们能够巧妙地做到这一点。^[23]

这一主题对于一种社会发展概念是理论的关键。这个社会发展概念以一种令人惊奇的方式为黑格尔“为承认而斗争”的观念提供了一个社会心理学的基础。通过把多种多样的社会偏离统一纳入单一的历史力量，米德就在“主我”的持久冲动和社会生活过程之间铸造了一种系统的联系。这种联系在于，在每一个历史时代，随着承认关系的扩大，个体的规范要求渐渐积累成为一个系统，结果就迫使社会发展在整体上适应了个体化进步的过程。因为，甚至在已经实现了社会变革之后，主体也只有通过期待另一个共同体来担保更大的自由，才能捍卫他们的“主我”的要求，所以，是一连串历史的规范理想指引着个人自主性增长的方向。如米德所指出的，在这种集体发展模式的压力下，文明过程表现为一种“个体性解放”的趋势：

人类原始社会和文明社会之间的一个区别在于，在原始社会，个体自我的思想和行为比他在文明社会，更受有组织的社会活动模式的制约，他所归属的特殊社会团体就遵循着这样的社会活动模式。换言之，人类原始社会为个体性提供的空间，即为生活和归属于这一社会的个体自我展示原创性的独特思想和行为所提供的空间，要比文明社会所提供的少得多；而且，从人类原始社会到人类文明社会

的进化基本上依赖于个体同一性及其行为的社会解放，依赖于紧跟着这种解放和因这种解放而成为可能的社会过程的变更和进化。^[24]

就像黑格尔对待“集体意志”的形成过程一样，米德也认为，社会道德的发展是法律承认的意义渐渐增长的过程。两位思想家一致认为，在历史上，随着法律提供的自由空间的扩大，个体性的潜能才逐步释放出来。像黑格尔一样，米德认为引起变革的动力是主体为扩大主体间担保的权利范围而不断进行的斗争，主体在斗争中又提高了个人自主性的水平。因此，在两位思想家看来，个体性的历史解放发生在为承认而斗争的漫长过程中。可是，与黑格尔不同，米德可以为这种发展过程作出一个揭示基本动机的说明。驱动“承认运动”的力量每一次都代表着“主我”不可控制的层次；如果他们得到“普遍化他者”的认可，“主我”就能无拘无束地自我表现，而无须任何强制。因为主体在“主我”的压力下被迫不断松动“普遍化他者”身上体现出来的规范约束，所以，在某种意义上，主体为了扩大法律承认关系，必须服从心理的要求。这种社会实践纯粹是源于“增进共同体”的努力，在米德的社会心理学中，也可以叫做“为承认而斗争”。

当他在讲演中谈到过去时代的社会动乱时，米德毫不犹豫地得出了这样的社会学结论。他所举事例常常涉及这样的历史情境，其中，规范的社会共同体概念成为社会运动的动力中心。“为承认而斗争”源自道德理念，在道德理念中，卡里斯玛型的个体人格能够以一种契合于时代直觉期待的方式扩大社会环境中的“普遍化他者”。只要这些思想革新能够对团体的意识产生影响，就必然会出现一种足以质疑制度化秩序的斗争，即为承认扩大的权利要求而进行的斗争。为了让他的观点具有历史直观性，米德特别强调耶稣基督的社会革命作用：

伟人就是那些通过他们在共同体中存在而改变共同体的人。他们扩大和丰富了共同体。诸如历史上的伟大宗教人士这样一些人物，

通过他们在共同体中的地位而无限地增进了共同体本身可能具有的分量。耶稣基督通过其邻人之爱的教谕，按照家庭把共同体构想加以普遍化。甚至共同体之外的人也要对共同体采取这种普遍化家庭的态度，他还把那些被纳入与他的关系之中的人当作他的共同体成员，这个共同体就是一种普遍宗教的共同体。^[25]

但是，这一事例也表明，米德将两个非常不同的过程与导致法律承认关系扩大的社会斗争理念联系起来。在米德那里，一方面，社会斗争概念把握了共同体全体成员依据他们权利的扩大而经验到个人独立的过程。在内在意义上即个体在特定社会中自由尺度增长的意义，共同体被“扩大了”。另一方面，同样的概念也代表特定共同体内现存的权利向更大的个人圈子延伸的过程。就上述事例所描述的情况而言，在社会意义上，即在通过赋予他们以权利把越来越多的主体整合于共同体的意义上，共同体被“扩大了”。由于米德没有在社会规范的普遍化和个体自由的扩大化之间作出足够的区分，他也像黑格尔一样按照一种承认理论努力发展社会法律关系的构想，这使他的构想仅仅具有有限的适用性。

但是，与米德不同，早期黑格尔把先于法律关系而存在的爱情关系作为承认的一个阶段，而且还把法律关系与另一种承认关系区别开来，在后一种承认关系中，主体的个体特殊性应当得到肯定。在米德的社会心理学中，当他把先前试图置于一种孤立的要求范畴中的“主我”要求类型整合到他的分析框架时，我们发现他在理论上与黑格尔有着类似的地方。正如我们已经看到的，这就是“主我”的本能要求，而这种要求的满足所假设的与其说是个人自主性的增长，不如说是个体自我实现的机会。米德没有指明他是否要用这第二种类型的要求去命名实践同一性构成的一个阶段或一个维度。但无论如何，米德似乎已经肯定：只有当一个主体知道自己作为一个共同体的成员获得了承认，这样的要求才会有着与众不同的表现形式：

但对我们来说，这还远远不够，因为我们想在同其他人的差异中承认我们自己。我们当然有特殊的经济地位和社会地位，使我们有能力完成这种区分……我们可能会依靠说话方式、衣着方式、记忆能力等，但我们常常总是依靠我们与别人相比而显得出类拔萃的东西。^[26]

米德充分考虑到人类冲动的存在。这种冲动配合着个人为了获得个体独特性的意识而进行的自我区分，把自己与全体互动伙伴区分开来。由于这种冲动的满足是与它们的前提、而不是与法律承认关系所提供的满足相联系，米德就附加了一种独立类型的“主我”要求。但是，他随即又强调，甚至这种自我实现的本能冲动也取决于一种特殊承认的条件：

因为它是一个社会的自我，所以这个自我是在与他者的关系中得到实现的。它必须为他者所承认，这样才能获得它的价值，而这些价值是我们乐于见到它获得的。^[27]

米德认为自我实现是一个过程，在这个过程中，主体的能力和特性获得了发展，而且，以承认互动伙伴的反应为基础，主体自信自己对周围社会环境具有独特的价值。因此，这样一个主体所依赖的确认方式，就不可能是作为规范调节的权利和义务的承担者的个人所能经验到的。因为，属于法人的特征是他与共同体其他成员所共有的。自我实现的“客我”，并不是个人通过学会满足更大范围的互动伙伴的道德期待而获得的对行为的规范控制机制。从个人将“普遍化他者”内在化的同时所采取的对待自我的立场来看，他只能把自己理解为一个个人，和其他一切社会成员具有同样的道德责任主体的特征。但与此相反，个体自我实现的“客我”则要求个人能够把自己理解为独一无二和不可取代的个人。在这个意义上，米德肯定是想把这种新的机制当作自我确证的伦理组织，

它包含着一个共同体的价值信念，有了这种价值信念，一个主体就可以肯定他的个人能力具有社会意义。

如果说，这个意义上个体的自我实现最后依赖于一个评价的“客我”的存在，那么，在下一步研究中，米德就有责任以他分析道德“客我”的发展那样的细致来检讨个体主体的发展过程。儿童在成长过程中交际圈不断扩大，在这个意义上，伦理的自我确证机制就必须经过普遍化的过程。儿童一开始在他者的情感注视中所直接经验到的重视，必须融化在一种承认的形式之中，为个体所选择的生活方式提供主体间的确认。为了达到这个能够提供伦理支持的“客我”，每一个个体都必须学会将他们的互动伙伴的价值信念予以充分普遍化，以便进一步得出共同体中集体目标的抽象理念。因为，只有在这些共有价值的境域内，个人才能把自己理解为一个与众不同的个人，根据他对社会生活的独特贡献而与全体他者区别开来。如果米德真正沿着这一路线向前探索，他很快就会遇到青年黑格尔试图用伦理概念来解决的社会哲学难题。在米德看来，黑格尔所谓的第三种承认关系即伦理的相互承认关系，就可以被看成是对下述问题的回答：一个主体如果感到他的特殊能力没有在主体间确立的社会价值系统中得到承认，那么，他要转而求助于哪些假定的接受者呢？^[28]如果米德认为自我认识的主体理想化的期待必须得到承认，那么，他所获得的“普遍化他者”这一伦理概念就与黑格尔的伦理概念一样服务于同样的目的：证明一种相互承认的关系，在这种关系中，每一个体都会知道把自己看作是一个具有特殊个性和能力而与众不同的个人。

但是，在讲演中，米德没有继续追究个体自我实现过程中不可避免的问题。在论及“主我”冲动的现实类型时，对于“优越感”是如何出现在日常生活中这一问题，只有一些非常零散的论述。结果，米德也不可能清楚地说明“自我”实现为什么需要个人在获得自主性的过程中固有的对“普遍化他者”这个理想的期待。只要不再涉及主体间权利的确立，而是涉及个体特殊性的确认，相互承认必须采取什么形式的问题就仍然在米德讨论的领域之外。仅仅有一处，米德打破了缄默，提出了一种对社

会关系的看法，他认为，这种社会关系能够承认个体的特殊能力。作为对这个问题的回答，他根据劳动功能模式而提出的建议是耐人寻味的，这首先是因为这一建议揭示了大量的疑难：

如果我们具有一种真正的优越性，那么这就是一种依赖于实践特定功能的优越性。一个人是优秀的外科医生，优秀的律师，他就可以为这种他所具有的优越性而感到自豪。当他在他所属的共同体中现实地利用他的优越性时，他也就失去了那种自我中心主义的要素；而当我们认为一个人仅仅依赖于他对别人的优越性而志得意满时，我们说的就是这种自我中心主义。^[29]

米德在这里所设想的解决方案是把自我实现与投身于社会公益活动联系起来。主体获得承认的程度足以帮助他发展个体的特殊性意识；在社会劳动分工中，主体也“完美地”实现了他的功能。对于自尊的前提而言，这就意味着，一个人只要在客观的功能分配中认识到他对共同体再生产所作出的积极贡献，他就能充分地自我尊重。不难看出，米德要把自我实现的主体间性前提与特殊共同体偶然的价值前提分离开来。在力图确认我所选择的生活方式得到社会承认时，我依赖于“普遍化他者”的伦理目标；这个“普遍化他者”应当被当作一个具体的存在而在分工功能的规则中得到扬弃。这一解决模式非常适合个体化的历史趋势，米德在另一个层面上断言了这种历史趋势，因为这一解决模式的目标是把集体价值对个人自我实现方向选择的影响控制在最低限度：由于主体知道他们可靠地履行了职业义务，并且也能够拥有个体的特殊性意识；因此，主体不受任何自我实现的标准化模式如传统社会按照荣誉概念建立的那些标准化模式的制约。总之，米德的思想代表了一种对黑格尔伦理学问题的后传统回答。在相互承认关系中，主体认识到自己不仅在道德共同性上，而且在个体特殊性上都得到了确认；相互承认关系就存在于功能性分工的透明体系当中。

米德显然没有进一步揭示出，这一思想模式必须回避的许多困难在其

他地方再次出现了。如果社会成员可靠而又满意地完成了劳动分工体系中派定给他的使命，从而能够自我确认他们的独特性，那么，我们就不能认为相关共同体的伦理目标具有独立性。因为，事实上，好的生活这一共同概念决定了个体劳动功能的价值。在每一种情况下，无论是怎样“完美地”完成按劳动分工规定的工作，还是什么社会有益的劳动，这些问题都转化为主体间的必要的价值，也就是转化为给予社会生活形式以个体特性的伦理信念。所以，不能把功能性的分工看作是价值中立体系，好像它包含着内在的规则，在一定意义上可以客观地衡量出个人对于共同体的特殊贡献。

米德正确地认为，只有当一个主体自我实现的特殊方式被全体互动伙伴当作对共同体的积极贡献来承认时，他才认为自己是独一无二和无法取代的个人。就这种情况来说，一个行为者在实践上的自我理解，即他的“客我”才得以完善地建构出来，以至于他与共同体成员不仅共有道德规范，而且共有伦理目标。正如一个人按照共有的行为规范把自己理解为面对全体他者拥有权利的个人，他也可以按照共有的价值信念把自己看作是对全体具有独特意义的个人。可是，出于可以理解的原因，米德试图把后传统社会的伦理目标与功能性分工的客观要求完全等同起来，以致他与那个构成挑战的难题失之交臂。他没有看到的难题就是：如何规定一个普遍化他者的伦理信念？这种伦理信念一方面理由充足，让每一个主体都意识到他对社会生活过程作出了特殊贡献；另一方面又十分形式化，它们不能最后限定历史发展的个人自我实现的自由疆界。后传统和（米德所说的）高度个体化的社会可能进行自我再生产的道德文化条件，也必须为其伦理价值和目标作出规范的限制。主体间对美好生活的必要构想，个人似乎已经在道德上习以为常的构想，只能被解释为给予共同体全体成员以机会，让他们在被授予的权利框架中自主决定自己的生活方式。所以，米德仅仅有所涉及但依然没有高度重视的难点，就在于这么一种使命，即给予“普遍化他者”（Generalisierten Anderen）以“共同的善”，把每一个人都置于同一立场上，让他们理解自己对于共同体的价值，而无须限制他们自主的

自我实现。因为，只有这种伦理的民主化形式才敞开主体互相承认的地平线，让具有平等权利的主体在其中以自己的方式为共同体同一性的再生产作出贡献，并相互承认他们自己的个体特殊性。

反之，米德在功能性分工模式中所提出的解决方案无法在理论上解释现代社会的伦理一体化问题。通过投身于社会公益活动，使个体的特殊性得以承认，这个观念是注定要失败的，因为对于功能不同的工作的评价取决于共同体的至上目标。因此，无论米德的构想多么具有客观主义的色彩，但对于明确揭示我们在第一部分所描述的那些同样导致青年黑格尔模式失败的困难，仍然具有一种优势。我们看到，在米德和黑格尔那里，在社会意义上影响深远的“为承认而斗争”的观念，恰好与主体可能确认作为生命历史个体化的个人的最高阶段相吻合。米德为这种承认形式引进了功能性分工模式，而我们在黑格尔早期著作中发现了团结关系的观念。但是，“团结”，仅仅是黑格尔用“相互直观”（Wechselseitigen Anschauung）概念来命名的主体间性关系的一个可能的名称。在黑格尔看来，团结就是在它之前的两种承认方式的综合，因为它与“法律”（Recht）共有的是普遍平等相待的认知观点，与“爱情”共有的是情感依恋和关怀。一直到提出一种关于团结的实体论概念，黑格尔总是把“伦理”理解为一种社会关系，当爱情在法律的认知印象中变成共同体成员之间的普遍团结时，就会出现这种社会关系。在这种立场中，由于每一个主体都会承认他者的个体特殊性，因此，最高级的相互承认形式也就在其中获得了实现。

但是，与米德提议的解决方案相比，我们现在可以看到，对于个体为何应该感受到这种基于团结的相互尊重感这个问题，这种形式伦理的概念在原则上不可能提供任何解决说明。如果不加上一种共有的目标和价值取向（米德用他的功能性分工观念、以一种客观的方式所追究的正是这样的取向），团结概念就缺少一种动机经验关系的基础。为了给陌生人提供一种基于团结并与他的生活方式相联系的承认，我事先就必须具有一种经验上的刺激，这种经验告诉我：我们在生存意义上共同面对着某些危险。但是，那些已经把我们联系在一起的危险究竟是什么呢？这个问题反过来又

表明我们对于共同体幸福生活的构成具有共同的观念。今天，社会一体化从规范角度来看在多大程度上依赖于好的生活 (Des guten Lebens) 这一共同的概念，是自由主义和“社群主义”争论的焦点。我们如果想要从黑格尔和米德的观念中引申出一种形式伦理的概念，我们最后就必须间接地涉及一下这场争论。

注释：

[1] 请参阅约阿斯：《实践的主体间性》(Praktische Intersubjektivität: Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead), Frankfurt am Main, 1980。此外还有哈贝马斯，“个体化与社会化”(Individuierung durch Vergesellschaftung, Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität), 载其：《后形而上学思想》(Nachmetaphysisches Denken), Frankfurt am Main, 1988, 第187页及以下诸页。

[2] 本章用的基本文献是米德的《心灵，自我与社会》(Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist, ed. Charles W. Morris, Chicago: Chicago University Press, 1934), 在重构米德承认概念的发展过程时，主要参考了约阿斯主编的《米德文集》(Gesammelte Aufsätze), 第1卷, Frankfurt am Main, 1980。

[3] 关于米德理论的思想史背景，请参阅约阿斯：《实践的主体间性》，同上，第2章和第3章。

[4] G. H. Mead, “Die Definition des Psychischen”, 载Gesammelte Aufsätze, 同上, 第83页及以下诸页，引文请参阅第143页。

[5] G. H. Mead, “Soziales Bewusstsein und das Bewusstsein von Bedeutung”, 载Gesammelte Aufsätze, 同上, 第210页及以下诸页，引文请参阅第218页。

[6] 同上, 第219页。

[7] G. H. Mead, “Der Mechanismus des Sozialen Bewusstseins”, 载Gesammelte Aufsätze, 同上, 第232页及以下诸页，引文请参阅第235页。

[8] 同上, 第238页。

[9] 同上, 第240页。

[10] 同上, 第239页。

[11] 关于这种区分，请参阅哈贝马斯，“个体化与社会化”，同上，第217页及以下诸页。哈贝马斯在此接受了图根德哈特(Ernst Tugendhat)的解释，请参阅他的《自我意识和自我决定》(Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung), Frankfurt am Main, 1979, 关于米德，请参阅该书第11、12章(第245页及以下诸页，第264页及以下诸页)。

[12] G. H. Mead, “Die Soziale Würde”, 载Gesammelte Aufsätze, 同上, 第241页及以下诸页，引文请参阅第246页。

[13] Mead, Geist, Identität und Gesellschaft, 同上。

[14] 同上, 第196页。

[15] 同上, 第197页。

[16] 同上, 第240页。

[17] 同上, 第242页及以下诸页。关于米德承认理论的权利概念，请参阅其Movement of Thought in the Nineteenth Century, Chicago: Chicago University Press, 1972, 第21页

及以下诸页。

[18] 同上,第248页及以下诸页。

[19] 如果我们理解的没错的话,图根德哈特在他的研究中也指出了这一不足,请参阅他的《自我意识和自我决定》,同上,第275页。

[20] Mead, *Geist, Identitaet und Gesellschaft*, 同上,第240页。

[21] 同上,第248页。

[22] 同上,第243页。

[23] 同上,第211页。

[24] 同上,第265页及以下诸页。

[25] 同上,第260页及以下诸页。

[26] 同上,第249页。

[27] 同上,第248页。

[28] 在我看来,我们可以从米德的学说出发,利用这一观点发展出一种论断,反对广为流行的信念,即黑格尔在发展一种社会理论时致力于用他的伦理概念来超越浪漫主义思潮。这种思路的例子,请参阅C. E. Larmore, *Pattern of Moral Complexity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, 第93页及以下诸页。在我看来,时下对黑格尔伦理概念最好的辩护是泰勒的有关研究,请参阅泰勒(C. Taylor):《黑格尔与现代社会》(*Hegel and Modern Society*), Cambridge: Cambridge University Press, 1979, 第2章,第8节。

[29] Mead, *Geist, Identitaet und Gesellschaft*, 同上,第252页。

第五章

主体间的承认模式： 爱、法律和团结

米德社会心理学的理论资源使黑格尔“为承认而斗争”理论出现了“唯物主义转型”。在米德那里，换用一种经验假设形式重新凸现出来的，不仅有青年黑格尔的一般前提，即人的实践同一性结构是主体间承认的前提，而且还有对承认的不同阶段进行理论区分，甚至对介于这些不同阶段之间的斗争的进一步肯定，在米德那里也有了一种相应的后形而上学概念和自然主义概念。因此，利用米德的社会心理学资源，我们就可以把耶拿时期黑格尔以天才的创造性所构想的萌芽思想，作为具有规范内容的社会理论的主导线索。这样做的目的在于，结合相互承认关系结构内部的规范要求，来解释社会变革的过程。

这种社会理论的出发点必须是实用主义者米德和青年黑格尔在原则上达成一致的基本思想。这就是，社会生活的再生产服从于相互承认的律令，因为只有当主体学会从互动伙伴的规范视角把自己看作是社会的接受者时，他们才能确立一种实践的自我关系。不过，只有当这个一般前提包含了一个动力要素时，它才具有解释效力。上面提到的律令，坚实地扎根在社会生活过程中，它提供了规范上的压力，迫使个体逐步解除施加在相

互承认意义上的束缚，因为只有这样，个体才能在社会中表达不断扩展的主体性要求。在这个意义上，个体化的类历史过程就离不开相互承认关系不断扩展这样一个前提。但是，只有把这种发展假设再次与社会生活过程中的事件联系起来，它才能成为社会理论的基石。正是社会群体的道德斗争，即他们集体的努力，才有助于在制度上和文化上建立起新的相互承认形式，由此，社会变革在规范意义上才成为可能。黑格尔在他的承认理论中以唯心主义的方式完成了向冲突模式的转向，而米德以一种明显的“唯物主义”方式完成了同样的转向。在转向过程中，两位思想家不同于马基雅维利、霍布斯和尼采的思想传统，对社会斗争作出了新的解释，使得社会斗争可能成为社会道德发展的结构力量。但是，在我能够对心目中的社会理论的本质特征作概要阐述之前，首先必须系统地澄清两个为黑格尔和米德的承认理论所固有却未曾得到发展的前提。第一，两位理论家似乎都把承认的形式分为三个部分，但这种三分法需要加以论证，但这种论证迄今为止一直没有做到。究竟在什么程度上，这种区分在社会关系的结构中具有现实有效性，这本身就是问题；回答这个问题，可以撇开我们迄今为止所讨论的文本，具体方法在于，使它们与经验研究的结果大体吻合起来。下面的论证将采取一种具有现象学取向的类型学方式，旨在描述承认的三种模式，以使用个别科学的材料从经验上对它们加以检验。这里的关键在于找到明确的证据，说明相互承认的各种不同形式，像米德的社会心理学概要阐明的那样，实际反映了实践的自我关系的不同层面。以这种类型学为基础，我们可以转向黑格尔和米德留给我们的第二个使命，因为他们在其理论概念的核心内容上语焉未详。因为，两位思想家都不能准确认识到产生压力驱动历史过程中凸现承认斗争的社会经验。无论在黑格尔那里，还是在米德那里，我们都没有发现一种对蔑视的系统思考。蔑视，作为对应于承认关系的否定等价物，可能迫使社会行为者认识到他们被拒绝承认。所以，在第六章里，我们将系统地区分不同类型的侮辱和伤害，努力填补这个空白。这将再次联系到承认的类型学，因为我们也可以按照一个人在主体间获

得的自我关系所受到的伤害和毁坏的层面来区分蔑视的形式。^[1]

虽然米德没有适当地置换黑格尔学说中具有浪漫意义的“爱”概念，但他毕竟还是像黑格尔一样区分了三种不同的相互承认形式：对应于爱的关系的情感关怀，不同于法律关系的友谊，以及同作为一种给予承认的特殊方式的团结相联系的赞许。在黑格尔那里，三种互惠性模式在主体自主性与互相关注的每一阶段同步增长的意义就已经反映在特殊的个人概念之中。但是，直到米德，黑格尔那里隐含着的这种直觉认识才在系统意义上被设定为一种经验的假设；据此，个人的自我关系在三种承认形式的系列运动中渐渐发展成积极的关系。而且，两位思想家，即《实在哲学》的作者和美国实用主义者，都努力把不同的承认形式放在社会再生产的不同领域中。黑格尔在早期政治哲学中区分了家庭、市民社会和国家。而在米德那里，我们也能辨别出一种趋势，把法律关系和劳动领域设定为普遍化他者的两种不同表现形式，从而与具体他者的原始关系区分开来。

两种不同的三分法所固有的系统结构之所以重要，是因为这些区分也以令人惊讶的方式出现在其他许多社会哲学家的学说中。比如，马克斯·舍勒 (Max Scheler) 区分了“生活共同体” (Lebensgemeinschaft)、 “社会” (Gesellschaft) 和 (团结基础上的) “个人共同体” (Personengemeinschaft) 三个“社会同一性的本质形式”；和黑格尔、米德一样，舍勒还把这种三分法与人类人格的发展阶段联系起来。^[2] 普莱斯纳 (Helmut Plessner) 在“共同体的界限”中的确是明确依赖于舍勒的社会本体论，依据主体间信赖的不同程度，区分了原始依附、社会交往和实际共同体 (Sachgemeinschaft) 三个领域。^[3] 但是，不管诸种理论之间的历史联系是多么广泛，它们无非都是说明将社会生活分为三个互动领域的方法具有相当程度的可靠性。很明显，区分社会一体化主要取决于情感依附、权利赋予或共有的价值取向。黑格尔和米德所倡导的理论最引人注目的部分，就是把互动的三个领域追溯到了相互承认的不同模式那里，而且每一种模式都对应于道德发展的特殊潜能和个体自我关系的不同类型。为

了研究这些宏大的论断，就有必要重构爱、法律和团结的直观内容，以便把它们与个别科学的研究结果有效地联系起来。在利用经验科学提供的证据来检验这种概念的同时，我们也会看出三种关系模式能否在事实上得以区分开来，以至于它们形成了各自独立的类型，具有三种潜能：（1）承认媒介；（2）成为可能的自我关系形式；（3）道德的发展。

—

在浪漫主义地评价亲密两性关系以后，人们经常从狭义上谈论“爱”，^[4]为了避免这样，尽可能在中性意义上使用它就是非常明智的。这里应该把爱的关系理解为一种本源关系。当少数人之间的强烈情感依恋以友谊关系、父（母）子（女）关系和情侣之间的爱欲关系模式构成爱的关系时，就出现了这种本源关系。这种用法与黑格尔的用法正好一致，因为他也认为，“爱”不仅是指男女之间具有性别含义的关系。尽管他的早期学说尤其受到浪漫主义的影响，仍然强调两性之间的情感依恋，但他的解释越来越清楚地表明，他也运用这一概念来指代家庭之内父母和子女之间的情感关系。因此，在黑格尔看来，由于在爱中主体彼此确认其需要的具体特征，并且作为有需要的存在而互相承认，所以，爱代表了互相承认的第一个阶段。在彼此都感受到爱的关怀时，两个主体都认识到自己在他们的相互需要和相互依赖中相依为命。不仅如此，由于需要和情感在某种程度上只能通过直接满足或者互相给予，承认本身就必须具有情感认可和情感鼓励的性质。这种承认关系也必须与那些互相表现特殊重视的具体他者的肉体存在发生联系。黑格尔的命题表现了这一主题向科学研究语境转化的关键步骤，按照他的命题，爱必须被理解为“在他者中的自我存在”。^[5]认为本源情感关系取决于独立性和依存性之间微妙的平衡，这种讨论问题的方式与精神分析的关系理论所采取的方

式是相同的，后者努力确定的是病态心理失调的原因。随着精神分析转向早期儿童的互动，对他者的情感依恋就被显示为诸种复杂的过程，它们能否成功，就取决于共存的自我牺牲与个体的自我肯定之间张力的互相维持。所以，客观关系理论的研究传统就特别适合于赋予爱以可理解性，爱作为互动关系，形成了一种特殊的相互承认模式的基础。

在客观关系理论中，以关系病态心理学治疗分析为基础，人们得出了关于可能导致在情感上依赖他者的条件。当然，在精神分析可以集中探讨人类行为的人际内涵之前，还需要一系列理论上的努力来质疑关于儿童本能生活发展方式的正统观念。^[6]在弗洛伊德和他的后学看来，儿童互动伙伴具有根本意义的惟一条件是它作为客体来行动，这一客体又有力比多的负载，它们来自无意识的本能要求和渐渐凸现的自我控制之间的内在心理冲突。在这一中间的第二角色之外，只有母亲被赋予了一个重要的独立地位，因为母亲在婴儿心理无助阶段可能产生的失落感被认为是所有更加成熟形式的焦虑的根源。^[7]由于这种认识勾勒了一幅儿童心理发展的画面，儿童和他者的关系在这一过程中仅仅被认为是力比多本能的展开，因而斯皮茨 (Rene Spitz) 的经验研究就足以对此提出第一个质疑。他的观察显示，母亲关怀的撤退也引起了婴儿行为的严重紊乱，即使在另外的情况下他们的一切自然需要都得到了关照。^[8]正如莫里斯·伊格尔 (Morris Eagle) 在他的《精神分析理论的晚近发展》^[9]中所指出的，早期儿童发展的情感依恋的独立意义，其第一个标志得到了一系列心理学探索结果的支持和说明。动物行为学的实验研究也能够证明，幼小灵长动物对所谓替代母亲的情感依恋不可能产生于本能满足的经验，而只能来源于“慰藉”的经验。^[10]约翰·鲍尔比 (John Bowlby) 的开创性研究得到的结论是，人类的婴儿在最初几个月就发展了一种人际的亲近感，这就为后来一切情感依恋提供了基础。^[11]丹尼尔·施特恩 (Daniel Stern) 在很大程度上受到斯皮茨和鲍尔比的研究的启发，他可以令人信服地证明，“母子”互动是一个高度复杂的过程，在“母子”互动关系中，介入的双方都在实践中获得了共同的情感经验和共同的知觉能力。^[12]

所有这一切，对于精神分析，至少是对于战后仍然接受这些研究结果的英美精神分析界而言，都产生了误导作用。因为，与弗洛伊德的本我与自我结构模式相反，上述研究所提供的证据似乎看重的是相当早期前语言阶段互动经验的永久意义。如果社会化过程主要取决于儿童在他们最初的人际关系中获得的经验，那么，我们就再也无法坚持那种正统的观念，即心理发展是作为一系列组织化的独白关系形式而发生的，这种关系是力比多冲动和自我包容能力之间的关系。与这种正统观念相反，精神分析理论框架需要沿着社会互动的不同维度而展开，在这些社会互动维度上，儿童通过与他者建立情感关系，学会自视为独立的主体。最后，人们发现，越来越多的病人受到精神疾病的困扰，但这些精神疾病又不能归结为心灵中自我与本我之间的冲突，只能归结为儿童依恋过程中人际关系的错乱，这种发现在治疗方面支持了这一理论结论。当它们出现在界限紊乱或自恋这样一些症状中，这些心理病态就迫使治疗医生利用解释方法，不仅赋予儿童和相关他者之间的相互约束以独立的意义，而且还摆脱了正统观念。

精神分析的客观关系理论代表了在理论上对上述诸种挑战作出回应的第一种努力。这种理论在力比多冲动组织之上补充了他者的情感关系，并把这种关系作为走向成熟过程的第二个构成要素，这就进一步考虑到了儿童早期互动经验的心理学意义。但是，使客观关系理论特别适合于承认关系现象学意图的，却不是这种心理说明框架向主体间理论的扩展。而只是因为，它使成功的情感约束依赖于共生状态和自我肯定之间的平衡能力，这是在早期儿童时代所获得的；在这种特殊的意义上，它才能够令人信服地把爱描述为承认的一种特殊形式。通往这一核心观点的道路是英国精神分析学家唐纳德·文尼柯特 (Donald W. Winnicott) 所开辟的，而青年黑格尔的直觉认识也以一种奇特方式得到了确认。在唐纳德·文尼柯特之后，杰西卡·本雅明 (Jessica Benjamin) 也利用他的学说作出了最初的努力，从精神分析的角度把爱的关系解释为相互承认的过程。

文尼柯特在治疗精神行为紊乱的语境中，从一个主张精神分析的儿科大夫的角度，致力于理解早期儿童社会化的“充分”条件。^[13] 他和精神分

析正统观念的方法的不同之处在于一种很容易就适合于黑格尔和米德理论框架的认识。婴儿在他生活的第一个月就深深依赖于通过所接受的母爱来补充他的行为，因此，精神分析研究把与相关他者孤立开来的婴儿当作独立的研究对象是一种错误的抽象。^[14] 母亲维持新生婴儿的生命而给予的关怀，不是像某个第二性的东西附加在孩子的行为之上，而是以某种方式与孩子融为一体，以至于我们可以有效地推想，每一个人的生命都开始于一个未分化的主体间阶段，即共生阶段。文尼柯特认为，这包含着比弗洛伊德理论在“原始自恋”名称下所描述的东西具有更多的内涵。不仅婴儿幻想母亲的全部关怀都来自于婴儿自己的全能存在，而且“母亲”反过来也将孩子的全部反应看作是单一行为周期的构成部分。这种原始发生的行为整体，相互都可以经验到，它不仅是“原始主体间性”^[15] 概念的根据，而且还提出了文尼柯特终身关心的中心问题：我们如何认识母子以某种方式从未分化的一体状态中自我分离出来，最后学会作为独立个人而互相接受和互相爱恋的互动过程？

文尼柯特对这个问题的表述已经说明，他从一开始就认为，儿童成长的过程只能是通过母子之间的主体间性互动集体完成的使命。因为两个主体最初都是根据他们的行为成就而包含在共生的一体状态中，他们在一定意义上必须互相学习，如何把自己作为独立的实在区分出来。与此同时，文尼柯特用来刻画成熟发展过程个体特征的诸种概念，永远不仅是对个别参与者即儿童的心理状态的描述，而且也是对母子关系的不同把握。为了培养健康的人格，儿童发展必须经过一个过程，这个过程反映在互动系统结构的变化上，而不是反映在个体冲动潜能组织的转型上。为了规定第一个阶段，即出生之后马上就开始的共生一体关系，文尼柯特主要引进了“绝对依赖”范畴。^[16] 这个范畴表明，两个互动伙伴为满足需要而完全互相依赖，根本不能作为个体彼此区分开来。一方面，母亲在怀孕过程中就先行地自我认同于她的婴儿，所以她把婴儿孤独无告的需要当作她自己敏感性的缺少。故此，她的情感注意力就彻底地奉献给了她的孩子，以至于她好像是出于一种内在的本能冲动而学会使自己的关怀和关心适应于婴儿

的需要，这种需要不仅是不断变化的，而且她时时刻刻都可以感受到。另一方面，与母亲（文尼柯特假设她需要第三者的保护性承认^[17]）的这种脆弱的依赖性相对应，还存在着婴儿绝对的无助性，在交流的意义上，他无法表达肉体和情感上的需要。在他生活的第一个月内，孩子还不能通过认知区分自我和环境，他活动在经验视界之内，其经验的连续性只能通过互动伙伴的补充协助才能得到保障。这种未分化的经验世界对于生命是绝对必要的，它不仅能缓解本能冲突，而且提供温柔的慰藉，在这种意义上，婴儿绝对依赖于母亲用需要的方式“搂抱”他们，给予他们以爱意。仅仅是在这“被搂抱”的肉体保护空间中，婴儿才能学会围绕着一个单一的中心来整合他们的感觉和推动他们的经验，并因此而促进他们的肉体成长。由于“搂抱行为”对于儿童的发展具有十分不寻常的意义，文尼柯特偶尔还把这个融为一体的状态称为“搂抱阶段”^[18]。

由于在共生一体阶段上，母子彼此依赖，所以也只有其中的一方获得新的独立性时，他们才能结束这一阶段。就母亲而言，一旦她与婴儿的原始肉体的认同开始消失，并因此而重新扩大其社会交往范围，她就开始想从中解脱出来。回到日常的刻板生活中，以及向家庭和朋友的再次敞开，这些都迫使她拒绝直接满足孩子的需要，但她又仍然能直觉到这种需要，因为她越来越长时间地让孩子独处。与母亲的“逐步解除适应”^[19]相对应的是婴儿在智力上的发展，随着其条件反射的扩大，在认识能力上也开始区分自我与环境。大约在六个月时，孩子开始把声和光看作是未来满足需要的信号，因而能慢慢地忍受母亲长时间的不在场。孩子第一次经验到母亲是在他们全能控制之外的世界上的某种存在，同时也开始意识到自己的依赖性。由于对母亲的依赖性进入了孩子的视野，以致他现在知道以母亲的关怀为目标决定个人冲动的方向，所以，婴儿离开了“绝对依赖”阶段。新的互动阶段，文尼柯特称之为“相对依赖”^[20]阶段，它涵盖了儿童形成依恋关系的能力发展的一切决定性步骤。因此，他对这些步骤进行深入而具有启发意义的分析。这些分析把母子关系描画为“在他者身上的自我存在”，代表着一切更加成熟的爱的基本模式。

在孩子方面，只要母亲再次获得独立，不再永远处在孩子的掌握之中，一种幻灭过程就开始了，这样就出现了一种重大而又困难的挑战。此前一直被想像为儿童主观世界的构成部分的个人，现在渐渐地从儿童全能的控制中挣脱出来，儿童也必须“承认‘对象’是具有其权利的实体”^[21]。儿童的社会环境允许实施两种同时有助于他在情感上顺利度过新的经验阶段的心理机能，在这个意义上，儿童能够完成上述任务。文尼柯特强调两种心理机能的第一种是“摧毁”，第二种是“过渡现象”。

孩子逐渐发现现实难以把握，于是，他马上就开始了进攻行为，这种进攻行为最初是指向母亲，因为儿童现在认识到她是个自我独立的个人。仿佛是因为他失落了全能的统治力量而采取的反抗行动，婴儿对母亲拳打脚踢，极力摧毁她的肉体，而在此之前，母亲的肉体一直都被当作快乐之源。在传统的解释中，进攻行为的爆发常常被认为与伴随着全能控制力量的失落经验而不可避免地开始的挫折感有一种因果关联。相反，文尼柯特认为，进攻行为本质上代表了目的行为，也就是说，婴儿通过这种行为来试探，具有情感负荷的对象是否真正属于影响不及的“客观”现实。如果母亲忍受这种摧毁性的打击而不采取报复行动，孩子因此就以富于表情的方式积极主动地把自我置于和其他主体共在的世界当中。^[22]在这个意义上，孩子摧毁性的伤害行为并不表示他消极地对待挫折，而是构成了一种建设性的手段，凭借这一手段，孩子可以毫不含糊地把母亲作为一个“具有其权利的存在”来承认。如果她作为一个能够抵抗的人来忍受孩子摧毁性的实验，如果她确实以拒绝的方式也给孩子提供调适脾气的机会，那么，孩子就能够通过整合进攻冲动给母亲以爱感。在这种束缚关系中，孩子能够把他对母亲的共生依赖性与独立自主的经验协调起来：

这时需要母亲，她之所以被需要，是因为她的存在价值。她是个环境—母亲，又是个对象—母亲，是爱的对象。在作为对象—母亲时，她一再是被破坏和被损害的。孩子慢慢把母亲的两个方面统一起

来，并能够爱母亲，同时对一直忍受的母亲满怀深情。^[23]

如果认为儿童第一阶段的依恋是进攻行为表现的结果，那就有充分的理由同意本雅明的意见，引进黑格尔“为承认而斗争”的理论，把它作为一个有启发性的解释模式。^[24]因为，的确只有在以斗争的形式摧毁或损害母亲的努力中，孩子才认识到他依赖于一个人的关爱，而这个人具有她独特的要求和独立的存在。但是，反之，在母亲看来却意味着，如果她想在她的活动空间中“忍受”这些摧毁性的打击，她也首先必须学会接纳孩子的独立性。进攻性的情境，实际上要求她把孩子摧毁意志的梦想理解为某种不仅敌对于她的旨趣，而且可能只属于孩子的东西，而孩子已经是个独立的个人了。如果，在上述意义上成功地迈出了相互区分的第一步，那么，母子就可能互相认可对爱的依赖性，而不必融入共生状态之中。

在分析的补充部分，文尼柯特断定，随着第二种应对机制的发展，儿童就越来越能够维持早期形成的独立性与共生性之间的平衡力。他借“过渡对象”概念阐明了这一点。文尼柯特心中的经验现象是，在儿童早期生活的几个月内，已经出现了与在物质环境中的对象建立情感关系的强烈倾向。这样一些对象，诸如玩具、枕头、孩子自己的四肢等，都被当作独一无二的占有物来对待，有时被轻柔地抚爱，有时被强烈地虐待。在文尼柯特看来，说明这些过渡对象的功能的关键在于，孩子的互动伙伴也把这些对象放置在现实领域，至于这些对象是现实的还是想像的，已无关大局了。仿佛是通过无言的共识，客观对象被转换到“中间领域”，应该由参与者来决定是把它看作属于纯粹幻觉的内在世界，还是属于客观的经验世界。

可以认为，关于过渡对象，我们和婴儿之间已达成了一种共识，我们决不追问这样的问题：你认为它是从外部给予的吗？重要的是，关于这个问题的决定是决无指望的。问题根本就没有出现。^[25]

如果我们考虑一下这些中间对象的发现过程，我们就有理由假设，这些对象就是母亲的代用物，而真正的母亲刚刚失落在外部现实中。由于这些对象的本质在本体论上是充满歧义的，所以，儿童即便是在经历了分裂之后，也还积极主动地利用它们来维持着他们原初的全能幻想，而且同时可以运用它们来探索现实。在这种探究现实的游戏方式中，也明显地表现了过渡对象的功能并不局限于对母亲角色的共生占有，而母亲角色是在融入现实的状态中被经验到的。儿童不仅以共生的关爱，而且也以反复的粗暴打击和摧毁的努力，与他所选择的对象建立关系。文尼柯特认为，由此可以得出这样的结论：在过渡对象中，我们所处理的是从来就居于原始的融入经验与分裂意识之间的本体论关系。在孩子与情感对象进行游戏互动的时候，他反复努力在象征意义上弥补内在现实和外现实之间的痛苦裂痕。这种情形与主体间接受的幻觉是联系在一起的，这个事实让文尼柯特能够继续前进，得出一个宏大又难以评判的结论：由于本体论的中介领域的形成得益于作为人们在整个生活中持续面对的难题的解决，所以，它也是成年人面对文化对象而产生的一切兴趣的心理源泉。文尼柯特略带一点夸张的色彩写道：

我们断定，接受现实的任务永远没有彻底终结，人类根本没有从那种把内在现实与外在现实联系起来的压力中解脱出来，经验的中间区域提供了从这种压力下得到解脱的可能……[这一中间区域]（在艺术、宗教等当中）没有受到质疑。这一中间区域是迷失在游戏中的儿童游戏领域的直接延续。^[26]

为何一定要把“过渡对象”概念理解为文尼柯特用承认理论解释爱的直接延伸呢？这段引文的最后一句话作出了交代。在他看来，一个儿童“迷失”在与特定对象的互动中，导致这种情形发生的惟一条件是，在与共生状态中经验的“母亲”分裂之后，他能够在她的持续的关怀中产生出足够的信赖，以至于在一种被感觉到的主体间性的保护下，他可以独自

存在下去。儿童的创造性，即普遍的人类想像力，假设了“独立存在”的能力，这种能力本身只能从对被爱个人的关怀的基本信赖中表现出来。^[27]由此就会形成对创造性和承认的关系的深刻认识，但我们在这里对这种认识没有更多的兴趣。相反，把爱当作特殊的承认关系来加以重构，至关重要是文尼柯特断定了独立存在的能力依赖于儿童对母亲持续的关怀的信赖。当主体认识到自己为一个独立的个人所爱、而那个人也感受到爱时，他就可能发展一种自我关系。上述命题对这种自我关系提供了一种深刻的认识。

如果母亲忍受着进攻性打击而不报复性地撤回她的爱，以此熬过儿童的无意识考验，那么，从儿童的角度来看，她现在就属于一个充满痛苦的外在世界。上面说过，现在儿童必定第一次意识到他依赖于母亲的关怀。如果母亲之爱持久而又可靠，那么，在她的主体间可靠性的保护伞下，儿童也就不但可以同时发展出一种对社会满足其需要的信赖感，而且通过这种信赖所开辟的心理道路，发展出渐渐展示在儿童身上的一种基本的“独立存在”能力。文尼柯特将儿童独立存在的能力追溯到“可靠母亲持续存在”^[28]的经验，而所谓儿童独立存在，是指他可以轻松地开始发掘“他自己的生活”：惟有“在个体精神现实中存在着一个好的对象”^[29]，他们才能对内在冲动有所反应，并且以一种开放的创造的方式，无忧于被抛弃的焦虑，追求实现这些内在冲动。

因此，把重心转向真正的自我，即米德所谓的“主我”，这就假设了，一个被爱的人甚至在自己的注意力发生转移的时候，也仍然相信维持着他的情感。但是，安全感本身是一种成熟信念的外向表现，即他相信，他者会持久地满足他的需要，因为他自己对他者是有独特价值的。在这个意义上，“独立存在”的能力是个体自我关系形式的实际表达，这种自我关系类似于埃里克森（Erikson）所说的“自信”：儿童在渐渐确信母亲之爱的过程中也自我信赖，这使他们能无忧无虑地“独立存在”。

文尼柯特喜欢用一些不被人重视的注释，其中有一个宣称，这样一种在交往中受到保护的“独立存在”能力，就是“友谊的构成材料”^[30]。

显然，文尼柯特正在接近这么一个观念，即人与人之间任何一种强大的情感维系，都敞开了一种可能性，人们就像婴儿依赖于母亲的情感关怀，也能以轻松自由的方式实现双方的自我联系。这个观点可以说是一种系统的要求，认为成功的母子关系是一种互动模式；这个模式在成人生活中的成熟再现，表明他们与他者之间成功的情感维系。这样，我们在方法论上就可以从早期儿童走向成熟的过程中得出结论，认为是交往结构使爱成为一种特殊的相互承认关系。

接下来我们可以进一步假设，一切爱的关系的动力来自对原始融合经验的无意识记忆，这种记忆刻画了母子早期生活的特征。内在的共生一体状态完整地塑造了彻底满足的经验形态，以至于在主体消失之后以及在主体的整个生活中，它都使那种与他者融为一体的渴望充满活力。当然，只有当这种融合的渴望在某种程度上遭到挫败，以致不得不承认他者是独立的个人，它才能变为一种爱的情感。只有这种被打破的共生状态才能在两个人之间形成一种确立界限和消融界限的积极平衡关系；在文尼柯特看来，这种平衡属于通过彼此幻灭而发展成熟的关系结构。因此，独立存在的能力构成了主体间张力中与主体相关的一极，与它对立的一极是消融界限融入他者的能力。消融界限，主体自我经验到彼此之间的协调，这种行为取决于维系的类型，可能采取各种各样的形式。在友谊中，它可能是共同经验一种无意识的对话或者一种绝对无强制的共存时刻。在爱欲关系中，它是两性之间的和谐，两情之间的相悦，个人认识到自己同他者无差别地协调一致。但是，在每一种情况下，融合过程仅仅是从一种对立的经验中获得其特有的可能性条件，这种经验就是遭遇到那个不断重建他的界限的他者。仅仅是因为关怀的可靠保证给予被爱的人以力量，使得在一种轻松自由的自我关系中向他自己敞开，所以，被爱的人可能成为一个独立的主体，与他的存在合一，并经验到界限的互相消融。在这个意义上，在爱之中所发现的、被黑格尔描述为“在他者身上的自我存在”的承认形式，与其说是一种主体间性状态，不如说是悬置在两种经验之间的交往弧线，一边是独立存在的经验，另一边是融入他者的经验；“自我相关性”

与共生状态就代表了互相要求的平衡力量，它们共同作用，促使一个寓于另一个之中。

当我们考察本雅明的精神分析研究时，这些结论就失去了某些思辨的性质。本雅明在她的精神分析理论中研究了爱的关系的病态学失调问题。为了以母子成功分离过程为基础，得出对成年人之间成功的维系最为本质的互动结构，她也利用了客观关系理论。但是，在这种联系中最让她关注的，是造成爱的关系出现失调的动力，在临床医学上称之为“受虐狂”和“虐待狂”^[31]。研究结果表明，在文尼柯特之后，承认理论中爱的概念具有一种优势，即可以把这种失调看作是一边倒，即彻底倒向承认平衡中的一极，从而表现出单面性。在病理学上，悬置在主体间的交往弧线的互相对称性被一个事实给摧毁了。这个事实就是，参与主体之一既不能从自我中心状态、也不能从共生依赖状态中独立出来。本雅明可能揭示的是，这些单面性中断了自我相关和界限消融之间的持续变换，因为它们用一种严格的互补模式取代了这种持续变换。一个互动伙伴在共生状态中的依赖性，最后恰好是另一个互动伙伴所固执的具有进攻意味的全能幻想。^[32]在本雅明看来，这种承认的平衡关系的扭曲无疑可以归因于心理紊乱，其原因在于母子分离过程的失败。为了支持这种立场，她利用了一系列治疗成果，如奥托·克恩贝格 (Otto F. Kernberg) 对“爱的病理”进行精神分析时所提供的成果。^[33]

这里值得注意的与其说是这些发生学推理的细枝末节，不如说是这么一个事实，即研究对象是可以互相承认范畴加以估价的关系失调。如果说，实际上可以从某些紧张平衡状态失败的对称性观念中得出一个标准，来判别情感维系中的失调，那么，这反过来也证明了按照承认理论所构想的爱的概念具有经验实用性。

从治疗学角度看，依据承认平衡的结构单面性来解释关系失调的临床医学材料的可能性，就支持了一种理想的观念，即爱的关系代表着通过承认来折射的共生状态。因此，工具性单面关系中行为条件中的每一种表现模式（在萨特的现象学分析中，普遍的爱关系就被归结为这些模式^[34]），

都可以在精神分析的意义上被看作是对于互动理想的合理偏离，而这些互动理想我们有充分的理由加以坚持。而且，由于这种承认关系为主体互相获得基本自信的那种自我关系提供了根据，所以，它不论在逻辑上还是在发生学上都优先于相互承认的其他任何形式。主体间爱的经验有助于产生情感信赖的基本层面，它们不仅在需要与情感的经验中，而且在这种经验的表达中，都构成了一切自尊态度进一步发展的前提条件。^[35]

二

如果说，爱代表着相互个体化所打破的共生状态，那么，在爱的行为中，彼此承认的显然只是他者的个体依赖性。因此，人们或许就会这样认为，爱的关系只能表现为一种承认关系，这种承认导致了在认识上接受他者的独立性。但是，只有在情感上信赖共同关怀的连续性，才能使向独立性的过渡成为现实，从这个事实看来，上述假设根本不能成立。如果不能切实地感到，即便被爱主体在独立之后也继续关怀，那么，爱的主体就不可能承认那种独立性。因为在爱的关系中，这种经验是相互的，所以承认就具有双重过程的特征，他者得到自由的同时，也在情感上维系于爱的主体。因此，说承认是爱的构成要素时，就意味着肯定由关怀所引导和支持的独立性。在朋友之间、在情侣之间、在父母子女之间，一切爱的关系都假设了不受个体控制的同情和吸引。由于对他者的肯定情感不是一种无意识的行为，爱的关系也就不能超越基本的社会关系领域，随意覆盖更多的互动伙伴。虽然爱永远有一种道德优选主义的要素，黑格尔仍然正确地指出，一切伦理的结构内核都存在于爱当中：仅仅是通过相互渴望区分而凸现出来的共生纽带，才产生了独立参与公共生活所必须的基本的个体自信。

与客观关系理论所揭示出来的爱的承认形式相比，法律关系在每一种本质内涵上都显示出了差异性。为何要把两个互动领域理解为同一个

社会化模式的两种类型呢？惟一的理由在于，如果不求助于相互承认的同一机制，就根本无法充分地说明每一个互动领域的内在逻辑。在法律中，黑格尔和米德建立这种联系是基于这样的事实，即只有当我们反过来认识到必须对他者承担规范义务时，才能把自己理解为权利的承担者。换句话说，我们只有采取“普遍化他者”的立场，让他教会我们承认共同体的其他成员也是权利的承担者，我们才能在确信自己的具体要求会得到满足的意义上把自己理解为法人。

黑格尔在晚年再次以令人满意的清晰性揭示了这种必要的联系。这种联系让他本人和米德把法律关系理解为互相承认的形式。在《哲学全书》的纲要中，他再次写道：

[在] 国家里……人得到承认，被当作理性的动物、当作自由、当作一个人、当作个体来对待；个体在他那方面通过克服自我意识的自然状态，通过服从一种普遍性，一种本质上和现实中作为意志的意志，即服从法律，从而使他自己具有被承认的价值；因此，他以一种普遍有效的方式承认别人是、同时也希望别人承认他是自由、是一个人，在这个意义上对他者有所作为。^[36]

毫无疑问，由于使用了谓形容词“自由”，这种表述方式就清楚地表明，黑格尔常常有意用法律承认形式来指涉现代法律关系的特殊构造，因为，只有这种关系才在本质上对一切自由平等的人提出这样的要求。对于黑格尔而言，重要的是证明个体人格的独立性的存在归因于特殊的相互承认方式，而这种相互承认方式又体现在实证法中。相反，在“普遍化他者”概念中，米德的最初兴趣在于这种法律承认的逻辑。迄今为止，我们在历史重建中一直忽视的就是这种差异。究竟是哪种特殊类型的承认，以及与之相适应的自我关系，才是法律关系结构所固有的？在对这一问题作出回答之前，我们必须澄清上述差异，哪怕是十分粗略的也好。传统法律和后传统法律的差别清楚地表明，不像在爱的关系中，法律承认中特殊的

相互对称形式只能在历史发展过程中凸现出来。

在讨论米德的社会心理学时，我们看到，“法律承认”概念首先仅仅是指这么一种情境：自我和他者作为法律主体互相尊重，惟一的理由是，他们都意识到在共同体中正当分配权利和义务的社会规范。可是，这个定义对赋予个体的权利和这些权利在社会中的论证方式却没有作出特别的说明。相反，这个定义所说明的仅仅是一个基本事实，即仅当一个人在交往的意义上被当作共同体成员来承认，他才能算是某种权利的承担者。对个体而言，作为基于劳动分工组织起来的交往集体的成员，成为社会接受的角色，这就产生了某些权利，只有通过诉诸一种权威的制裁力量，个体才能正式确信这些权利是不可让渡的。^[37]这一极其温和的法律秩序概念非常适合于揭示传统社会法律承认的一般特征。只要个体的合法要求尚未与后传统的普遍主义道德原则融为一体，它们最多只不过是作为一定共同体成员所享有的权利而已。由于米德在“普遍化他者”概念中只有一次涉及到这种合作的权利与义务的基本秩序，所以，他有充分的理由只给予法律承认以有限的规范意义：单个主体在主体间获得承认，仅仅是因为他是基于劳动分工组织起来的社会成员。正如我们已经看到的，这种传统的法律承认形式甚至也给主体的人的“尊严”提供了社会保护。但是，这种尊严仍然与主体的社会角色完全融为一体，而主体的社会角色是在权利和义务普遍不平等分配的语境中所获得的。

相反，只要依赖于普遍主义道德概念的前提，黑格尔借以得出法人定义的结构就只能采取法律承认的形式。因为，随着向现代性的过渡，已经在哲学和政治理论中发展起来的后传统的基本概念渗透到了成文法当中，并受到了论证的压力，而这些压力与有争论的规范的理性共识观念联系在一起。由此看来，法律体系可以被理解为全体社会成员普遍利益的表达，按照它的内在要求，不允许有任何的例外与特权。^[38]因为，在这样的联系中，仅当法律规范在原则上承认互动伙伴是自由和平等的存在，才有可能期待互动伙伴具有一种服从法律规范的自觉意志，所以，一种新的更加严格的相互性形式就进入了法律的承认关系当中：法律主体遵纪守法，同时

又彼此承认是能够就道德规范自主作出合理决断的个人。所以，黑格尔的定义不同于米德的定义，只有当社会法律秩序能够从伦理传统的自明权威中分离出来，并重新依靠一种普遍主义的论证原则，黑格尔的定义才适用于社会法律秩序。

黑格尔和米德之间的这种区别引出了有关法律承认在现代法律关系条件下获得的结构特征的两个问题。第一，我们必须澄清显示着公民共同体全部成员个体独立的同一性的承认形式的必要结构。我们可能已经从青年黑格尔那里得知，这种普遍特征不能被认为是一种情感态度，而必被认为是理解力的一种纯粹认识成就，几乎是它设定了情感激励的内在界限。在这个意义上，必须说明的是这种普遍特征的结构，一方面它必须与喜爱感和吸引感分离开来，另一方面它又影响个体行为。

第二，在现代法律关系条件下，主体互相承认他们具有道德担负能力，这会意味着什么呢？这个问题是必须回答的。全部主体所共有的这一特征，不能用来指代具有明确范围和内容的个人能力。相反，它说明，一个有责任的个人的地位根本就是不确定的，这导致了现代法律结构处于不断开放和明确的过程之中。

尽管我们可以用经验科学来支持对爱的承认形式的解释，但要解决上面两个问题，这种方法还远远不够。不过，我们在这里依然满足于用经验的概念分析来提出问题。由此得出的断言是，随着向现代性的过渡，个体权利与具体的角色期待分离开来，因为个体权利在原则上必须归属于作为自由存在的每一个个体。如果这种简单的说法正确的话，这就已经间接指出了法律承认的新的性质。我们可以明确认为，对于传统的法律关系，承认某个人是一个法人，在某种程度上仍然依存于根据他们的社会地位而赋予他们的社会重视。这种共同体的传统伦理构成了一种规范境域，个体的多种权利与义务在这一境域之中仍然联系着社会合作体系中的不同使命。所以，法律承认仍然是按照每一个作为角色承担者的主体所享有的重视程度而被等级化了，这种关系只是在使法律关系服从后传统道德要求的历史过程中才渐渐被打破。而就观念而言，每一个主体作为法人必须得到的承

认，就与社会重视程度分离了开来，这样就出现了两种不同的尊重形式，只有将它们分别对待，才能对它们的功能进行分析。自康德和席勒以来，人们一直在讨论如何尊重他者和重视他者，而上述主题就反复出现在这些讨论当中。^[39] 这些讨论的一个突出倾向是，在随着法律承认和社会重视的分离而出现的“尊重”的两种语义之间划出明确的界线。在“法律”关系中，我们关心“尊重”概念的第一种用法，而第二种意义对于解释“价值共同体”中的承认形式则具有重要意义。

差不多在上个世纪末，鲁道夫·冯·耶林（Rudolf von Ihering）对广泛支持着法律承认与社会重视历史断裂的“尊重”概念作出了区分。^[40] 在他论述“法律内的意图”的著作之第二卷中，他揭示了可能有助于社会“伦理”整合的各种不同行为形式之间的绝对关联。他的这种理论主要是在方法论上大大地影响了德国法学的发展。因为在他看来，这些行为模式原始地由相互承认和相互尊重构成，他就必须系统地地区分社会尊重的不同类型。耶林在概念分析中获得的基本划分来自于种种可能回答“是什么使另一个人受到尊重？”之类问题的方法：在耶林称之为“法律承认”的情况下，这个观念表述为必须把每一个人类主体看作是“自为目的”，而“社会重视”是在可能以社会现实关系的标准来衡量个体的范围内强调他的“价值”。^[41] 如使用康德的表述方式所显示的那样，我们在第一种情况下〔即法律承认的情况下〕所处理的是对“个人意志自由”的普遍尊重，而在第二种情况下〔即社会重视的情况下〕所处理的是对个体成就的承认，其价值是依据社会认为他们重要的程度来衡量的。所以，在法律上把一个人当作人来承认不可能认可任何其他标准，但对他们的特性与能力的重视，至少隐约地借助了一种标准尺度，必须依据这一尺度来判定他们的轻重大小。^[42] 在耶林看来，这些区别原始地具有允许在理论上对风俗习惯进行卓有成效的分析的功能，在这些风俗习惯中可能历史地形成了社会重视。但是，由于他的观察囿于现存的框架之中，所以仍然没有回答“如何精确地规定法律承认的具体结构”这个问题。但对于近来那些分析哲学家更清楚地区分个人之间不同的尊重形式的努力来说，这种

理论不无帮助。

我们可以承认作为个人的人类，而不需要重视他们的成就与特性，这种理论论证沟通了耶林的研究和当代讨论。是否假设了评价等级或者精确地选择出这些等级，我们必须通过运用这个标准来区别尊重的两种形式，这一信念也同样引导着斯蒂芬·L. 达瓦尔 (Stephen L. Darwall)。^[43] 他一开始就把对作为个人的人类的尊重追溯到一种“承认尊重”，因为这种形式原始地导致了认识上承认如下事实，即关于他者，个人面对的是拥有个人性的存在。在这个意义上，普遍化的尊重永远保留着某种在语义学上呈现在“承认”(Anerkennung)一词中的“被某人认识”(Zurkenntnisnahme)的涵义。^[44] 但是，仅当对情境的解释辅之以面对个人施加在自己行为之上的必要约束的实践认识之时，我们才能从认识的承认过渡到由后康德的道德尊重概念所标明的承认：要把每一个人都当作个人来承认，就必须以一种在道德上受个人特征强制的方式对全体个人采取行动。虽然这么做并不意味着我们更接近问题的解决，但法律承认的结构总算是变得明朗了一点，因为现在一切都取决于限定个人规范强制性的方式。换句话说，因为，这种关系结构一方面假设了我们对独立的个人必须保持的法律义务具有道德认识，另一方面又只有从经验上解释情境，我们才知道在特定的具体的他者的情况下，我们是否与具有使这些义务现实可行的性质的实在相关。故此，特殊情境的现实运用的使命是法律承认结构不可违背的构成因素，因为在现代条件下，它具有普遍主义的构成意义。按照对这种情境的经验描述，常常还必须追问人类主体的活动范围的普遍有效性，正是在这一范围内，因人类主体归属于不同等级的道德上负有责任的个人，这些权利才现实可行。我们马上看到，运用范围和情境解释构成了现代法律关系的脉络之一，为承认而斗争就可能出现在这种脉络中。^[45]

从根本上把重视某人与承认作为个人的某人区别开来的是这么一个事实，即重视不至于在经验上运用普遍的直觉认识的规范，相反是渐渐达到对具体特性和能力的认可。与耶林一致，达瓦尔宣称，重视常常假设了一种评价的参照系统，指示出人格特性价值的多少优劣。^[46] 但是，与耶林不

同，达瓦尔的兴趣在于那种指向主体道德品质的狭义认可。当我们考虑价值交往的承认形式时，必须突出整个社会重视语境中的特殊形式的道德尊重的作用问题。在这个环节上，所有这些都可能是从法律承认和社会重视的比较中得出的暂时结论。在这两种形式中，人都可能因某些特性受到尊重。在法律承认之中，它就是使人们完全成为人的一般特性。在社会重视之中，它就是将人们互相区分开来的个别特征。故此，法律承认的中心问题是如何限定个人的构成性，而社会重视的中心问题则是借以衡量特殊个性的“价值”的评价参照系统的构成性。

如此说来，这一初步结论又引入了出现在法律承认的结构性关联中的第二个难题：必须存在一种途径来决定主体既相互尊重又作为法人相互承认的能力。解决这个难题更加重要，因为它提供了分析后传统条件下授权功能的关键。在渐渐从地位归因 (Statuszuschreibungen) 中分离出来之后，这一任务的目标在表面上看来首先是保护和强化这一普遍能力的占有与实施，这一普遍能力第一次赋予人作为个人的特征。但是，应该被保护的究竟是具有合法能力的主体的什么普遍特征？这个问题取决于同现代法律在结构上相关的新合法化形式。如果法律秩序可以被认为是有效的，如果法律秩序，仅仅在原则上能够得到其所囊括的全部个体的自由认可的程度，依靠个体遵守法律的自觉意志，那么，我们就一定可以假设，这些法律主体至少都具有独立进行合理道德决断的能力。如果没有这样一种归属能力，就绝对不可想像主体是如何能够一致认同法律秩序的。在这个意义上，因为合法性依赖于权利平等的个体理性的共识，每一个基于现代法律的共同体赖以建立的假设前提是共同体成员具有道德上的责任能力 (moralischen Zurechnungsfähigkeit)。

但是，这种责任能力还是没有显示出一种完全固定、轮廓鲜明的特征。说一个主体能够基于理性洞察而独立行为，意思是指某些事情只有与对合理一致的含意的说明联系起来，才能够得到确定。因为依赖于构想基本的合法化程序的方式，如若个人平等地参与合法化过程，那些必须归因于个人的特征也就会相应地发生变化。在构造意义上赋予个人特征的能力

决定要素，故此取决于能推动参与合理意志形成之主观必要条件的背景假设。合法化程序要求越高，共同构成道德责任主体地位的特征也就越广泛。正如方才陈述的关联所显示的那样，这些能力（只要社会成员作为法人互相尊重，具有这些能力的他们就能彼此承认）也具有变化的趋向。对于后传统条件下授予个体权利的现实发展，只稍稍加关注，上述能力的变化方向就一目了然。我们在现代社会正在面对的个体权利要求的累积扩张，可以被理解为道德责任个人普遍特征的范围渐渐扩大的过程，因为在为承认而斗争的压力下，参与合理意志形成的必要条件日益更新，而这些条件必须纳入我们的考虑之中。我们早些时候在黑格尔的思辨观念中已经遇到了同样的主题：罪犯迫使资产阶级法律秩序沿着实在的机会平等之维度延伸它的法律规范。

在法学研究中，这一主题马上变成了一种程式，将个体权利分为保障自由的人权、保障参与的政治权和保障基本福利的社会权利。人权是指保护个人生命、自由和财产免受非权威的国家干涉的消极权利。政治权利是指保障个人参与公共意志形成过程的机会，是一种积极权利。社会权利是指保障个人公平占有基本产品分配，这也同样是一种积极权利。这种三分法可能已经出现在格奥尔格·耶利内克（Georg Jellinek）的著作中，他影响深远的地位理论根据服从的义务将地位分为消极地位、积极地位和法人的主动地位。即使到现在，这种方法也仍然被罗伯特·阿勒克西（Robert Alexy）所采用，目的在于给予基本个体权利以正当性。^[47]但是，对于我们的论证脉络而言，最最重要的是，这种区分也决定了T. H. 马歇尔（T.H. Marshall）新近的著名努力，他力图把社会阶级差异消失的历史重构为基本个体权利扩大的过程。^[48]塔尔科特·帕森斯（Talcott Parsons）在其成熟的社会理论语境中也采用了这种分析，以此作为他说明现代法律发展的参照。^[49]

马歇尔基于上面所描述的激变情境，在传统和现代法律的构成之间作出了基本的区分。随着个人权利要求与社会地位归因的断裂，首次出现了一种普遍的平等原则，这一原则要求对于每一种法律秩序都不允许任何例

外与特权。因为这一要求涉及到个体作为公民而占据的角色，平等观念也同时获得了政治共同体之中“成熟的”成员资格的意义：独立于整个经济实力中的差别，每个社会成员都被赋予了一切权利，有助于使他们平等地表达政治利益。在这里，令马歇尔感兴趣的是，只要个体服从于平等的要求，基本个体权利就必然处在发展的压力之下。作为社会斗争的结果，个人被迫公正地对待这种要求，这个事实使个体权利要求扩大到这么一种程度，以致最后，甚至前政治的、经济的不平等再也不可能完全存而不论了。

马歇尔对这一更多地蕴涵着现代法律形式按承认而渐渐发展方式的命题所作的论证，采取了历史重构的形式。^[50]在这一框架内，法律理论分类是可行的，依照这种分类标准，可将林林总总的个体权利要求系统地分为三类。马歇尔赋予了三分法以历史含义，最粗略地说，人权发展于18世纪，政治权利发展于19世纪，而社会权利发展于20世纪。但是，对我们而言，这一假设的分期（对此我们在下面进一步规定）所具有的意义在于，它历史地显示了每一种新的基本权利的建立都无不受到一种论证的强力推动，这种论证隐含着政治共同体成熟合格的成员的要求。最初，政治参与权仅仅是作为人权的派生物出现，在很大程度上它至少在18世纪就已经被给予了那些男性成员，其人口数量在一直增长。一开始，只有那些具有足够的收入水平和财产占有量的人，才具有参与公共意志形成过程的肯定要求。那些曾经与地位连在一起的各种权利一旦分别得到扩大和形成分割，法律政治气氛的变化一旦表明再也不存在可靠的论证来反对被排斥的群体的平等要求，这些权利就成为一种特别引人瞩目的普遍人权。在20世纪初就有一种信念完全确立起来，这就是：政治共同体的全体成员都必须被赋予平等的权利，参与公共意志的形成过程。

与政治参与权一样，社会福利权也出现在一种意义“自下向上”地被驱动的扩展过程中，这种意义依附于政治共同体“成熟的”成员资格的观念。这一权利范畴的前史，就存在于19世纪许多国家为推行普遍义务教育而进行的斗争中。这一斗争的目标，不是给儿童而是给未来的成年人以必

要的文化教育水平，使他们能够平等地行使公民权利。只要达到了这样的目标，就差不多可以认为，如若大众积极地发挥其优势的可能性还没有得到社会生活水平和经济稳定程度的保障，政治权利就必然只是对大众的形式上承认。在20世纪，这样一些平等要求中所凸现的权利，至少在那些走在福利国家道路上的西方国家，毕竟是一种新的社会福利权，它将保证每一个公民有可能肯定他们的其他一切权利。

从对马歇尔理论的简单概括中，不难见出，基本个体权利的连续扩展以某种方式和规范原则相联系，这种规范原则从一开始就是引导观念。因为，个体合法要求的每一次丰富，都可以理解为道德观念进步的活生生的体现，而这种道德观念是，如果期望社会全体成员遵纪守法，他们就一定能基于理性洞察服从现存的法律秩序。资产阶级自由的制度化，从来就是永恒变革过程的开端，它至少产生了两种新的个体权利，因为后继的历史一再证明，在弱势群体的压力下，根本没有给平等参与合理共识提供合适的前提条件：为了作为道德责任个人参与政治，个体不仅需要在法律上得到保护，免于别人对其自由领域的干涉，而且还需要在法律上受到保障，有机会参与公共意志的形成过程，仅当个体也具有一定的社会生活水平，他们才可能现实地运用这种机会。在过去的几个世纪，个体公民法律地位的上升伴随着那些构成意义上赋予个人特征的核心能力的持续扩展。特别是那些让主体基于理性洞察而得以独立行动的特征从此内涵着最低限度的文化教育和经济稳定。在这个意义上，要作为法人相互承认，其意义比现代法律进化过程开始可能具有的意义远为丰富。在法律上被承认的同时，不仅个人面对道德规范自我导向的抽象能力得到了尊重，而且个人为占有必要社会生活水平而应当具备的具体人性特征也得到了尊重。

正如马歇尔描述的历史图景所示，通过社会斗争而扩展基本个体权利，仅仅是过程的一个侧面，这一过程整体上采取了有必要区分的两条发展道路互相关联的运动形式。平等原则之进入现代法律的结果是，渐渐得到扩大的不仅是法人地位的内容，其中累积性地体现了新的要求，而且还有法人地位在社会意义上渐渐扩张，以致它延伸到越来越多的社会成员。

故此，马歇尔用一个简明扼要的命题概括了他对历史的鸟瞰所得出的结果：“沿着规划好的道路向前推进，就是向更高等度的平等推进，构成社会地位的财富的增长，也就是被授予社会地位的个人数目的增多。”^[51] 我们看到，在第一种情况下，法律的实质内容增加了，同时对个人实现社会保障的自由的会上的差异产生了一种更大的敏感性。反之，在第二种情况下，由于日益扩大规模的先前被排除的弱势群体也像其他一切社会成员一样被赋予了同样的权利，法律关系也就被普遍化了。因为这两种发展可能性都内在于现代法律关系，所以黑格尔和米德都相信法律领域中为承认而斗争具有连续性。对于拒绝被承认或遭到蔑视的情形所作出的反应中出现的对峙，就显示了法人实质内容与法人社会地位的范围的发展中的冲突。^[52]

为了进一步描述这些作为社会冲突之基础的蔑视经验，就有必要简单地说明那种通过法律关系而变得可能的肯定的自我关系。按照米德，他自然就建议把与授权行为相联系的主导心理现象看作是作为道德责任个人而自我相关能力的提高。正如在爱的情况下，儿童通过母亲持续的关怀而获得基本的自信，以非强制的方式肯定他们的需要，成年人通过法律承认的经验获得一种可能性，把自己的行为看作是对他们的独立性的普遍被尊重的表达。自尊之于法律关系，恰如基本自信之于爱的关系，这个观念已经由一种概念上的合适性暗示出来了，这就是把权利看作是解个人化的社会尊重的符号，同样，爱也可以被看作是对逾越距离而获得的关怀的情感经验。后者在每一个人身上产生了使他们信赖自我需要和自我渴望感觉的心理基础，前者产生了个人因值得每一个人尊重而能够自我尊重的意识形式。当然，仅仅是随着普遍人权的确立，这种自我尊重的形式才获得了那种与道德责任即个人尊重价值核心的说法相关联的特征。它所要求的条件是，个体权利不再分别地赋予具有社会地位的群体成员，而是平等地赋予自由存在的所有人；惟其如此，个体法人才能在他们之中看到一个观念的客观化参照，他们具有独立形成判断的能力而得到了承认。乔厄尔·法因贝格 (Joel Feinberg) 的思想实验所针对的

就是这些关系。他为了证明授权行为的道德意义，而发展了这种思想实验。他的讨论非常适合于揭示法律承认和获得自尊之间的关联，这种关联若不是经验上的，也是理论上的。^[53]

法因贝格提供了一种虚构的社会状态，其中存在着一种不同寻常的高水准的社会善良意志和相互通融，尽管社会现存的权利制度还是绝对未知的。为了避免过分轻易地处理事情，他附加了一种道德义务意识和一个实证法律体系，从而在下两个步骤上补充了一个社会集体性模式，他称之为“乌有乡”（Nowheresville）。最后，以这种方式构想共同体，他就有充分的理由推论，这一社会集体性将在至少和今日社会中提供给基本个体权利同样高的层次上保障公民的幸福生活。在现存社会中，通过法律要求、按照帮助与尊重而有助于人们的一切都受到了利他主义倾向和单方义务感的保障。在一种“乌有乡”社会里仍然缺少某种东西，缺少某种我们出于道德直觉而一般地考虑的东西，这种缺失的意义正好是法因贝格理论的兴奋点。通过分析这一虚构共同体中虽属重要却正好缺失的东西，他确定了个体权利对个人的意义。给他解决这一自我设定的问题提供钥匙的是“权利”一词的意义。只要“权利”一词在占有普遍人权的意义上运用，它就获得了那一关键的意义。如果我们认识到，在这种环境下占有普遍人权无非是指能够提出要求，而这种要求的社会补偿又被认为是合理正当的，那么，在“乌有乡”中所缺失的东西也就一目了然。对于社会个体成员，没有个体权利而又要生存，就意味着根本没有机会发展自尊：

有权利，我们就能“活得像人”，就能注视他者，就能在根本上感到人人平等。认为自己是权利的占有者，感到骄傲就不是过分的，而是合适的；同时也具有最低限度的自尊，这是为了赢得他者的爱和重视所必不可少的。的确，尊重个人……可能仅仅是尊重他们的权利，所以，没有他者，就不可能有个人的存在。所谓“人类尊严”，可能不过是可承认的肯定各种要求的能力而已！^[54]

虽然这条思路难免模糊和矛盾^[55]，我们尚可从中得出一种论证，为米德所暗示的学说提供更稳固的基础。由于占有权利就意味着能提出已被社会接受的要求，这样就给予人们一种合法化的方式，使人们清楚地确认自己已经得到了别人的尊重。给予权利以推进自尊发展的力量的，是权利所具有的公共性。如果权利能够赋予它的承担者以一种权能，使他们投身于可以为互动伙伴所承认的行动，权利就具有了这种公共性。因为，随着在法律上诸权利的选择活动，个体现在获得了一种象征的表达手段，其社会有效性每次都能向他显示出来，以至于他们普遍地作为道德责任个人而相互承认。如果我们把上述观点引进于这一脉络中，我们可以得出结论说，在法律承认的经验中，人们可以自视为个人，与共同体其他成员共有那种品质，使参与话语意志结构（*diskursiven Willensbildung*）具有可能性。我们不妨把以此种方式肯定地自我相关的可能性称之为“自我尊重”。

但是，这一结论暂时还只是理论上的断言，仍然完全缺乏经验的支持。为何在自尊中是如此难以证明现象的现实性，这是因为，在某种程度上，尤其仅当主体在视觉上因缺少可感的质而深感苦恼之时，它就只能在否定形式中获得一种可感的质。自尊的现实存在，每每只能通过经验的比较间接地推导出来，这些经验的比较涉及到人的群体，从群体的一般行为中我们可以得出有关蔑视的经验象征地得以再现的形式的结论。摆脱这一困境的出路是一些偶然情形所指示出来的。在这些情形中，被涉及的群体自身就从被压制的承认是如何侵害个体自尊机会的角度，公开讨论了对基本权利的拒绝。在这些特殊的历史情境中，如美国50年代和60年代的人权运动中的讨论所表现的那些情境中，对被排斥集体的自尊的法律承认的心理学意义开始凸现于语言学表层。在相关的出版物中，我们常常读到这样的讨论，忍受法律上的低权益状态如何必然导致社会羞耻感的麻木，以及只有通过主动的反抗和抵制才能从这种麻木中解放出来。^[56]

三

黑格尔和米德都把爱和法律关系与另一种相互承认形式对立起来。虽然他们也试图对此作出不同的说明,但对于这种形式的特殊功能基本达到了一致的认识:为了能获得一种未歪曲的自我关系,人类主体除了情感关怀和法律承认的经验之外,还永远需要一种允许他们积极地与其具体特征和能力相关联的社会重视形式。在黑格尔耶拿时期的著作中,用来命名相互重视的承认关系的概念是“伦理”。相反,在米德那里我们发现的是已经制度化的劳动合作分工的具体模式,而不是纯粹形式化的承认形式的构想。从这两种描述方法的比较中,可以得出的结论是,只有进一步把主体间共有的价值视域之存在假设为必要条件,才能恰如其分地理解这种承认模型。因为,只有自我和他者共有一种价值和目标取向,彼此显示出他们的品质对他者生活的意义和贡献,他们才作为个体化的人相互重视。一个初始征兆表明,我们对黑格尔和米德的解释不致陷入经验上得不到支持的结论,但这一征兆最终却来自于对现代法律关系的分析。决定现代法律关系的基本的普遍原则,只有通过首先将它们看作是法律承认与社会重视形式断裂的结果,才能得到重建。在社会重视形式中,主体是根据社会所规定的具体特征的价值而得到承认的。在这些历史地发生变化的社会重视模型中,我们可以辨认出黑格尔和米德引进第三种相互承认关系时心中所想到的早期经验形式。如果我们回到一度终止的分析线索,就能够在经验所支持的现象学意义上通过比较法律承认和社会重视对第三种互相承认关系的特征作出完美的界定。在这种关联之中,结果一定表现为,黑格尔和米德运用“伦理”和民主化劳动分工,都是为了挑选出惟一的、在规范意义上具有特殊要求的价值共同体,而每一种给予重视的承认形式都必然要收纳在这一共同体之中。

我们看到,与现代法律承认不同,社会重视的目标是指向刻画了不

同个人特征的特殊性。故此，现代法律代表了一种承认媒介，表达着人类主体的普遍特征，而社会重视承认形式则要求一种社会交往媒介，必须能够以一种普遍的，更确切地说，一种主体间强制的方式表达着人类主体的个性差异。在社会层次上，这一中介的任务是由一种永远开放和普遍渗透的、在象征意义上清楚表达的方向性构架来完成的。在这一方向性构架中，陈述了那些整体上构成了一个社会在文化上自我理解的价值与目标。这么一种方向性构架可以作为认可特殊人格特征的参照系统，因为他们的社会“价值”是由他们对于社会目标的实现所作的贡献的大小来衡量的。^[57]一个社会在文化上自我理解为引导社会对个人的重视提供了标准，因为个人的能力和业绩是根据他们对实现文化规定的价值给予帮助的多少来进行主体间评判的。这种相互承认形式也与社会生活语境假设相联系，社会成员通过走向他们共同目标的构想，形成一个价值共同体。但是，如果社会重视是由一个社会占统治地位的伦理目标构想所支配，那么，它所能采取的形式与法律承认形式一样具有历史可变性。它们的社会范围和对称标准，一方面取决于社会规定的视域的多元性，另一方面取决于个人所选择的理想的个体特征。伦理构想越是向不同的价值敞开，它们之间的等级配置越是让位于水平竞争，社会重视也就可能越清楚地获得个体化的品质，产生对称关系。故此，在这里，按照传统向现代过渡中它所经历的历史的结构转型来分析这种特殊的承认形式，也显得极为自然。正如法律关系一样，社会重视也只要在它逾越了前社会合作组织的框架之后，它才可能获得我们今天所熟悉的形式。所以，这种正在进行的结构转换，按照概念史来说，是由荣誉概念向社会“地位”或社会“声望”范畴过渡来标明的。

只要一个社会的伦理目标的构想仍然是在实质上被思考，其对应的价值观念也是以某种等级制的方式组织起来，以至于大大小小的有价值的行为方式的范围能够出现，一个人的社会地位就是按照社会荣誉来衡量的。这些共同体的传统伦理允许按照人们对实现中心价值所作出的贡献，和进一步被纳入引导个人生活的特殊方式的价值，来对社会内部的责任领域进

行垂直的分层。而且，恰恰是依附于这一模型，个体方可获得与他的社会地位相符的“荣誉”。故此，在合作组织的社会中，“荣誉”是表示社会地位的相对层次。当个体设法使自己的行为在习惯上合乎“在伦理上”与他们的社会地位相联系的集体期待之时，他们就能获得某种社会地位。在马克斯·韦伯的著作中，我们可以读到：“从内容上说，‘地位上的’荣誉通过如下事实表现出来，即首先是一种特殊社会方式可望从一切希望归属于这一世界的人身上产生。”^[58]在这些前提之下，个人社会评价所指向的人格特征，就不是生命历史个性化的主体的特征，而是文化分类的地位群体（Statusgruppe）的特征。正是按照群体的“价值”，群体中每个成员的价值才得到衡量，反之，群体价值又是从社会地决定的对实现社会目标所作的集体贡献的程度中浮现出来。“荣誉行为”，就是每一个体为了现实地在集体意义上获得与他们的社会阶层相一致的社会地位，就必须基于文化预先给予的价值秩序来完成的行为。^[59]

当社会重视按照上述合作模型组织起来，与之相联系的承认形式就获得了一种特殊的性质，即在一个文化上分类的社会阶层成员之间存在着一种内在对称但外在不对称的关系。在地位群体之内，主体作为特殊的个人互相重视；因为人们共同的社会立场，这些个人共有那些以社会价值尺度为基础被赋予了某种社会地位的特性和能力。在地位群体中间，我们发现了等级化分类的重视关系，这就使社会成员能够重视他们的阶层之外的主体，因为他们的特性与能力也在文化上预定的程度上对集体共同价值的实现有一定的贡献。当然，这种相对稳定的承认关系系统并不排除这样一种可能，即：社会群体为了通过示威性的风格化，矫正对于集体特征之“价值”的不公正认可，而可能采取一种可取的“补偿尊重的反主流文化”^[60]途径。我们也可以认为，这对合作社会也同样是典型的。正如马克斯·韦伯所看到的，社会群体为了垄断高社会声望的长期机会，往往拒绝非共同体成员靠近他们群体的优越特征。^[61]但是，为荣誉而展开的日常斗争的这些维度，只要不直接动摇一般地标志着传统社会文化自我理解的实质价值等级制度，它们就完全与合作的承认关系系统框

架相联系。

后传统哲学观念和政治理论发生了这么重大的影响，以至于无法不触及社会统一的价值信念的地位，在这个关节点上，传统伦理的渐渐贬值就开始了。我们看到，法律承认关系与等级制社会重视秩序分裂了，但从向现代性过渡看，情况并非完全如此。除此之外，秩序本身也服从于一种顽固的充满冲突的结构转型过程，因为，随着文化革新，社会伦理目标有效性的条件也发生相应的改变。即使社会价值体系还可以作为评价参照系统，借以似乎客观地决定一个社会阶层所特有的荣誉行为模型，这也要从根本上归因于价值体系特殊的认识给予性。事实上，它仍然把它的社会通用性归因于宗教或形而上学遗产中未曾没落的信念力量，而且作为一种“超越—社会的参照物”隐含在文化的自我理解之中。但是，只要在广阔的范围上逾越了认识的门槛，换句话说，只要伦理义务被组织起来成为内在决断的结果，对社会价值体系特征的日常理解就必须改变，因为法律有效性的前提条件改变在先。被剥夺了其不证自明的先验基础，这一价值体系就再也不能被视为一种客观的参照体系，再也不能为阶层对个人行为的特殊期待提供一种关于社会荣誉之相关标准的明确知识。与有效性的形而上学基础一样，价值世界经历了双重失落：它既失落了客观性质，又失落了以一种统治着行为的方式一劳永逸地决定社会声望的尺度的能力。故此，在现代性门槛上，资产阶级为高贵的荣誉而进行的斗争，就不仅表现了确立新价值原则的集体努力，而且也代表了这些价值原则的一般地位之间互相对峙的开端。它首次敞开了—种争论，那就是：一个人的社会地位，是否要根据作为类型而从属于整个群体的特性之预定价值来衡量。正是自此以后，主体方可作为依据特殊生活历史而个体化的存在，进入社会重视的竞争领域。

在前面描述的社会激变过程中，通过合作而分层化的荣誉原则而对个体保证的一种重要的社会重视，就开辟了向新的形式化法律关系发展的道路，在这一发展中，它获得了“人类尊严”概念里的普遍通用性。^[62]在人权的现代目录中，所有人都有其社会地位的平等法律保障，尽管直到

现在也未能明确这种保障产生什么实际法律后果。但是，正如我们从下面事实中可以清楚地得知的，法律关系不能整合社会重视的全部维度：与其整个功能一致，社会重视只能应用于那些使社会成员彼此区分的特性和能力。仅当个人自我认识到因为他们恰恰不以一种和他者无分别的方式共有的成就而得到承认时，他们才能感到是“有价值的”。虽然，为了把个人的社会荣誉层次与他在地位群体的成员资格联系起来，先前还是在集体意义上规定这些个人特征的差异，但是，随着传统价值等级的渐渐消解，这种可能性就消失了。为反对那种以一种与个人的“社会阶层”相应的方式规范自己行为的强制，即以一种古老的承认关系体系把个人束缚起来的强制，资产阶级所进行的斗争就导致了有助于实现社会目标的个人观念的个体化。因为，预先确定哪种引导个人生活的方式在伦理上再也不被认为是可取的，所以，社会重视开始不以集体特性为取向，而是以个体在生活过程中所发展的能力为鹄的。成就的个体化不可避免地伴随着个人自我实现之不同形式的社会价值观念的开放。故此，正是一种价值多元的形式，虽然是以特殊阶层和特殊性别语汇来规定的形式，构成了个体成功程度和个体社会价值得以限定的文化取向框架。在这一语境中，社会荣誉概念渐渐融入了社会声望概念。^[63]

概念转型历史过程的一个侧面导致了“荣誉”范畴向一种不同的应用语境即私人领域的降格，不过到现在为止，它还是同引导着特殊地位群体或社会阶层生活的方式相联系。从此，“荣誉”仅仅是表示个人的那些值得无条件地保护的、自我理解方面的、主观上可限定的标准。先前在公共竞争中荣誉所占有的地位渐渐地为“地位”、“声望”等范畴所取代，后者被假设能把握一种尺度，可衡量个体在社会上因其个人成就和能力而被给予的重视。现在，这种承认形式所获得的新组织模型仅仅是指个人价值的狭义分层。这一狭义分层是两个过程所遗留下来的，一方面是“荣誉”普遍化为“尊严”，另一方面是“荣誉”私人化为主观限定的“诚实”。所以，社会重视与任何形式的法律特权都不再有联系，在结构上也不包含对个人人格的道德品质的指代。^[64]反之，“社会地位”或“社会声望”，仅仅是指

个体在某种程度上帮助社会抽象限定目标的实际实现，进而自我实现并由此赢得社会承认的程度。与这一新的个体化承认关系系统相关，现在一切都依赖于普遍价值境域的规定，这种普遍价值既不拒绝各种不同的自我实现形式，同时又必须作为一种具有普遍涵盖力量的重视体系。

与这些冲突的任务同时存在的是一种张力，它被引入社会重视的现代结构中，使它永远从属于文化冲突。因为，不管如何限定社会目标，是按照表面上中立的成就概念，还是按照开放的多元价值境域，在这些社会目标作为评价标准在社会生活领域发生作用之前，都常常需要一种派生的解释实践。现代社会抽象的引导观念为衡量个别特性和能力的社会价值所提供的普遍有效参照系统极其微小，以至于将它们运用于承认领域之前常常必须通过补充的文化解释而得到具体化。故此，被赋予不同自我实现形式的价值，以及规定相关特性和能力的方式，都从根本上依赖于在每种历史情况下对社会目标的占主导地位的解释。

但是，由于这些解释的内容反过来又依赖于以一种显示着他们的特殊价值的方式、成功地对自己的成就和生活形式作出公开解释的社会群体，上述派生的解释实践就不能被理解为一种持续的文化冲突之外的东西了。在现代社会，社会重视关系从属于永久的冲突，不同的群体在冲突中以符号力量为手段，参照普遍社会目标，努力提高与他们的特有生活方式相联系的能力的价值。^[65]可以肯定，在每一种情况下大体上决定着这些冲突的暂时稳定结果的，不仅是特殊群体控制这些符号力量的权利，而且还有（轻易不受影响）公共注意的趋势。社会运动越是成功地把公共领域的注意力吸引到他们集体代表的被忽视了的特性的意义，他们也就越有机会提高社会价值，提高其成员的社会地位。因为，恰如西美尔早已看出的，除此之外，这些社会重视关系还间接地与收入分配模式相适应，所以，经济上的对抗对于为承认而斗争的形式也具有构成意义。

与此相随，社会发展就形成了一种模式，它给予承认的相关形式以生活历史个体化的主体间关系的非对称性。当然，在任何情况下都必须在生活世界中把抽象的社会目标具体化，文化解释仍然都取决于重新评价特性

和能力的社会群体利益,但是,在(通过冲突而出现的)价值系统中,衡量主体社会地位的根据是,在自我实现的特殊语境中他们对社会可能有什么作为?黑格尔和米德分别以“伦理”概念和“民主劳动分工”观念提出的方案中,作为目标的正是社会重视的这种组织模式。在他们设计的解决方案中,他们展望了一种社会价值系统,社会目标就在这一系统之中得到了复杂而又细致的阐发,以至于每一个体基本上都有机会获得某种程度的社会地位。我已经努力描述了黑格尔和米德的理论困境,他们最终殊途同归,表明他们共同的核心观念。仍然有待询问的是,“团结”这一范畴为什么就自荐为这些假设的解决方案的优先概念呢?但是,惟有那一伴随着社会重视经验的个体自我关系得到揭示时,才有可能澄清这个问题。

只要在重视之中存在的承认形式按照地位群体组织起来,相应的社会区分经验才能一般地指称个人特有群体的集体同一性。根据社会价值来得到承认的个体成就仍然极少与地位群体的类型化集体特性分离开来,结果只有作为一个整体的群体才能感到是社会重视的受众。这种承认经验允许个体获得的实际自我关系就是一种群体自豪感或集体荣誉感。在这里,个体自我认识到自己乃是一个社会群体的成员,可以集体地完成事业,他们对社会群体的价值得到了其他成员的一致承认。在这些群体的内在关系中,互动形式正式获得了团结关系的性质,因为每个成员都认识到自己得到了其他成员同等程度的重视。这是因为,在最初的亲近程度上,“团结”可以被理解为一种因主体彼此对等重视而互相同情不同生活方式的互动关系。^[66]这一启发性的意见也说明了这么一个事实:到目前为止,“团结”还是初步地被运用于在集体抵抗政治压迫的经验中出现的群体关系。这里,是占绝对统治地位的实践目标的共识当即产生了主体间价值境域,每一个参与者在这一价值境域中学会在同等程度上承认他者的能力与特性的重要意义。^[67]对等重视机制也可以用于解释这么一个事实:战争常常代表着一种集体事件,它能跨越社会界限产生自发的团结与同情关系。在共同经验到的巨大冲突和牺牲中,一系列新的价值凸现出来,使主体得以互相重

视先前一直为社会所忽略的成就与能力。

但是，迄今为止，我们仅仅是阐明了实践自我关系的一种特殊类型，只要个体仍然遵循合作路线而被组织起来，这种自我关系就允许个体获得社会重视。可随着上述承认形式的个体化，实践自我关系也使主体能够进入变革过程。现在，个体不再把他们与社会标准一致而取得的成就和因此而受到的尊重归因于整个集体，相反，他们可能肯定地将它们归因于他们自己。在这些变化了的条件下，经验到社会重视的同时也伴随着一种切实感觉到的信心，即个人的成就和能力将被其他社会成员承认，是“有价值的”。我们可以意味深长地把这种实践的自我关系（在日常语言中通用的表达是“自我价值感”）称之为“自重”，与“基本自信”、“自尊”范畴并列。^[68]在每一个体都有能力自重的程度上，我们才可以谈到社会团结（见图2）。

所以，在现代社会，个体化和独立化主体之间对等重视的社会关系代表着社会团结的必要条件。在这个意义上说，彼此对等重视就意味着根据价值互相评价，这就使他者的能力和特性也对共同的实践有意义。这种关系就可以说是“团结”，因为，他们不仅激起被动的宽容，而且还激发了对他者个体性和特殊性的切实可感的关怀。只有我主动地关怀他者（外在于我自己的）个性特征的发展，我们共同的目标才能实现。“对等”并不意味着我们在同等程度上互相重视，这一事实早在每一社会价值境域解释的本质开放性中清楚地显示出来了。根本不可能想像一系列在数量上以某种方式固定以至于可以精确地比较个体贡献的集体目标；相反，“对等”只能意味着每一主体免于被集体损害，结果他们被给予了机会，使他们能经验到自己是对社会有价值的存在，据其成就和能力，他们得到了社会承认。因此，我们根据“团结”概念构想的社会关系第一次开启了一种境域，个体为社会重视而进行的竞争获得了一种免于痛苦的形式，即一种摆脱了蔑视经验的形式。

图2 承认关系结构

承认方式	情感上支持	认识上尊重	社会交往中重视
人格维度	需要与情感	道德义务	特性与能力
承认形式	原始关系	法律关系	价值共同体
	(爱, 友谊)	(权利)	(团结)
发展潜能	——	普遍化, 解形式化	个体化, 平等化
实践自我关系	基本自信	自尊	自重
蔑视形式	虐待, 强奸	剥夺权利, 排斥	诽谤, 伤害
被威胁的个人			
人格构成	肉体完整	社会完善	“荣誉”, 尊严

注释:

[1] 在我的“完整性与被蔑视”(Integrity and Disrespect)一文中, 对此主题作出了初步的概述, 可参见: *Merkur*, Heft 501, 1990, 第143页及以下诸页。

[2] 见马克斯·舍勒:《伦理学形式主义和非形式的价值伦理学》(*Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Value: A New Attempt toward the Foundation of Ethical Personalism*, tr. Manfred S. Frings and Roger L. Funk, Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1973), 特别是第504页及以下诸页。

[3] 普莱斯纳, “团体的界限”, 载《作品全集》第5卷, 《权利和人性》(Helmut Plessner, “Die Grenzen der Gemeinschaft”, in *Gesammelte Schriften, Vol. 5: Macht und menschlich Natur*, ed. Dux, Odo Marquard, Elisabeth Stroeker, Frankfurt: Suhrkamp, 1981), 第7页及以下诸页。

[4] 关于这一主题, 见卢曼:《激情之爱: 亲密性的分类》(*Love as Passion: The Codification of Intimacy*, tr. Jeremy Gaines and Doris L. Jones, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), 第13章。

[5] 黑格尔:《伦理体系》, 第17页。

[6] 莫里斯·伊格尔(Morris Eagle)对这一主题的杰出评论, 见《精神分析理论的晚近发展》(*Recent Developments in Psychoanalysis: A Critical Evaluation*, New York: Mac-Graw-Hill, 1989)。又见J. R. 格林伯格和S. A. 米其尔:《精神分析理论中的客观关系》(J. R. Grenberg and Stephen Mitchell, *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983)。

[7] 弗洛伊德：《抑制，症候和焦虑》（*Inhibition, Symptoms, and Anxiety*, tr. Alix Strachey, New York: Norton, 1959）。

[8] 热内·斯皮茨与W.G.柯布利纳（W. Godfrey Cobliner）合作的《第一年生活：正常和偏轨的客观关系发展之精神分析》（*The First Year of Life: A Psychoanalytical Study of Normal and Deviant Development of Object Relations*, New York: International University Press, 1965），特别是第14章。

[9] 见《精神分析理论的晚近发展》，第2章。

[10] 见H. F. Harlow, “The nature of love”, in *American Psychologist*, 13, 1958, pp. 673ff.

[11] 约翰·鲍尔比：《依恋与失落》，第1卷：“依恋”（*Attachments and Loss*, Vol. 1: Attachment, London: Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1969）。

[12] Daniel Stern, *The First Relationship: “Mother” and Infant*, London: Open Books, 1977。我与客观关系理论家一样用“母亲”来指代社会角色，在传统意义上这一角色最初是由妇女来担当的，但是，并不一定是由她们来完成的。为了强调这个术语的技术作用，在本书中它被加了引号。

[13] 下面我参照了文尼柯特的《成熟过程与促进环境：情感发展理论研究》（*Maturational Processes and Facilitating Environment: Study in the Theory of Emotional Development*, London: Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1965），以及《游戏与现实》（*Playing and Reality*, London: Tavistock, 1971）。至于文尼柯特在精神分析运动中的特殊地位，参见J. R. 格林伯格（J. R. Greenberg）和S. A. 米切尔（S. A. Mitchell）：《精神分析理论中的客观关系》第7章中的简要评论。

[14] 文尼柯特：“父母—婴儿关系理论”，见《成熟过程与促进环境：情感发展理论研究》，第37—55页。

[15] 参见特雷弗森（Couym Trevorthen），“早期婴儿生活中的交往与合作：原始主体性描述”，载布洛瓦编：《言语之前：个人之间交往的开端》（“Communication and cooperation in the early infancy: a description of primary intersubjectivity”，in *Before Speech: The Beginning of Interpersonal Communication*, ed. Margaret Bullowa, Cambridge: Cambridge University Press, 1979），第321页；“主体间性的基础：婴儿个人之间与合作理解的发展”，载D.R.奥尔森（编）：《语言和社会思想的社会基础：布鲁纳纪念文集》（“The Foundations of intersubjectivity: development of interpersonal and cooperative understanding of infants”，in *The Social Foundations of Language and Thought: Essays in Honor of Jerome Bruner*, ed. D. R. Olson, New York: Norton, 1980），第316页及以下诸页。

[16] 文尼柯特，“个体发展中从依赖到独立”，见《成熟过程与促进环境：情感发展理论研究》，第83—92页，此处引文见第84—87页。

[17] 文尼柯特，“父母—婴儿关系理论”，见《成熟过程与促进环境：情感发展理论研究》，第52页。

[18] 同上，第44—45页。

[19] 文尼柯特，“个体发展中从依赖到独立”，见《成熟过程与促进环境：情感发展理论研究》，第87页。

[20] 同上，第87—89页。

[21] 文尼柯特，“对象之运用和通过辨认而相关联”，见《游戏与现实》，第86—94页，此处引文见第89页。

[22] 同上，第104页及以下诸页。关于这一问题的复杂性，见施赖伯（Marianne Schreiber）：“人能对他的侵犯行为负责吗？论文尼柯特与梅兰妮·克莱茵的心理学”，载阿尔弗雷德·舍普夫：《侵犯与权限》（“Kann Mensch Verantwortung fuer seine Aggressivitet uebernehmen? Aspekte aus der D.W. Winnicotts und Melanie Kleins”，in *Aggression und Gewalt: Anthropologisch-Wissenschaftlich Beitrage*, ed. Alfred Schöpf, Wuerzburg: Koenigshausen & Neumann, 1983），第155页及以下诸页。

[23] 文尼柯特,“道德与教育”,见《成熟过程与促进环境:情感发展理论研究》,第95—105页,此处引文见第102页。

[24] 本雅明:《爱的束缚:精神分析,女权主义和权利问题》(*The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and Problems of Power*, New York: Pantheon, 1988),特别参见36页及以下诸页。

[25] 文尼柯特,“过渡客体与过渡现象”,见《游戏与现实》,第1—25页,此处引文见第12页。

[26] 同上,第13页。

[27] 文尼柯特,“游戏:创造活动与自我探索”,见《游戏与现实》,第53—64页,此处引文见第54—56页。又见“孤独能力”,见《成熟过程与促进环境:情感发展理论研究》,第29—36页。

[28] 文尼柯特,“孤独能力”,见《成熟过程与促进环境:情感发展理论研究》,第33页。

[29] 同上,第32页。

[30] 同上,第33页。

[31] 本雅明:《爱的束缚:精神分析,女权主义和权利问题》,第2章。

[32] 同上,第65页。

[33] 克恩贝格 (otto F. Kernberg):《客观关系理论和临床精神分析》(*Object-relations Theory and Clinical Psychoanalysis*, New York: Jason Aronson, 1984),第7、8章。

[34] 萨特:《存在与虚无》(*Being and Nothingness*, tr. Hazel E. Barnes, New York: Washington Square Press, 1966),第3部分,第3章,第441—526页。

[35] 关于自信作为爱的经验的结果,尤其参见鲍尔比的《情感维系的建立与断裂》(*The Making and Breaking of Affectional Bonds*, London: Tavistock, 1979),第6章;埃里克森的《认同与生活周期》(*Identity and Life-cycle*, New York: Norton, 1980),第57—67页;N·布兰登 (Nathaniel Branden) 的《自重心理学》(*The Psychology of Self-esteem*, Los Angeles: Nash, 1969) 尽管标题上作出如此许诺,可内容上可取甚微。该书第9章名为“自重与浪漫之爱”,但不论在范畴界定上,还是在现象说明上,都十分不清楚。比较起来,P. 吉尔伯特 (Paul Gilbert) 在他的近著《人类关系》(*Human Relationships: A Philosophical Introduction*, Oxford: Blackwell, 1991) 一书中对爱、友谊这些原始关系的分析作出了重大的哲学贡献,尤其参见该书的第3、4章。除此之外,近来以精神分析为取向,人们把爱当作一种关系模型来看待,参见M.S.贝格曼 (Martin S. Bergmann) 的《爱的行为解剖》(*The Anatomy of Loving*, New York: Columbia University Press, 1971),第2部分,第141页及以下诸页。

[36] 黑格尔:《精神现象学》(*The Phenomenology of Mind*, tr. William Wallace and A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1971), § 432A, 第172页。

[37] 波斯皮维尔 (Leopold Pospisvil):《法律人类学》(*Anthropology of Law*, New Haven, Conn.: HRAF Press, 1974),第3章。

[38] 哈贝马斯,“现代法律的进化职业价值之思考”,载《历史唯物主义的重建》(*überlegungen Zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts*, in *Zur Rekonstruktion des Materialismus*, Frankfurt: Suhrkamp, 1976),第260—268页。

[39] 这种联系的典范是A.古热维奇 (Aron Gurewitsch) 的《尊重的概念史和道德感理论》(*Zur Geschichte des Achtungsbegriffs und Zur Theorie der sittlichen Gefuele*, Vol.2, Würzburg, 1897)。

[40] 鲁道夫·冯·耶林:《法律的目的》(*Rudolf von Ihering, Zweck im Recht*, Vol. 2, Leipzig),第2卷。

[41] 同上,第389页及以下诸页。

[42] 同上,第405页及以下诸页。

[43] 斯蒂芬·L.达瓦尔,“尊重的两种形式”,见《伦理学》(“Two kinds of re-

spect”, *Ethics*) 88 (1977/8), 第36页。

[44] 与达瓦尔的区别相联系, 参见维尔特: “关于费希特和黑格尔承认学说的法律与自尊”, 载《费希特的法律关系学说》(“*Recht und Selbstachtung im Anschluss an die Anekennungslehren von Fichte und Hegel*”, in *Fichtes Lehre vom Rechtsverhaeltnis*, ed. Michael Kahlo, ed., Frankfurt: Klostermann, 1992), 第156页。

[45] 至于这种联系, 参见维尔默: 《现代性的坚执》(*The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism*, tr. David Midgley, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991), 第195页及以下诸页。

[46] 斯蒂芬·L.达瓦尔, “尊重的两种形式”, 见《伦理学》88 (1977/8), 第254页。

[47] 罗伯特·阿勒克西: 《基本法理》(*Theorie der Grundrechte*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 第4章; 关于耶利内克的社会地位理论, 第299页及以下诸页。

[48] T.H.马歇尔: “公民身份和社会阶级”, 《十字路口的社会学》(“*Citizenship and social class*”, in *Sociology at Crossroads*, London: Heinemann, 1963), 第67页及以下诸页。

[49] 塔尔柯特·帕森斯: 《现代社会体系》(*The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1971), 第2、5章。

[50] 见马歇尔: 《公民身份和社会阶级》, 第73页。

[51] 同上, 第87页。

[52] 同上, 第85页及以下诸页。

[53] 乔厄尔·法因贝格, “权利的本质与价值”, 《权利、公正和自由的边界》(“*The Nature and Value of Rights*”, in his *Rights, Justice and Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980), 第143页及以下诸页。

[54] 同上, 第151页。

[55] 维尔特, “关于费希特和黑格尔承认学说的法律与自尊”, 第148页。

[56] 关于这方面的总论, 见B.R.博克斯比尔(Bernard R.Boxbill), “自尊与反抗”, 《哲学与公共事务》(“*Self-respect and protest*”, in *Philosophy and Public Affairs*), 6 (1976/7), 第58页。他运用《黑人社会政治思想》(*Negro Social and Political Thought*, ed. Howard Brotz, New York: Basic Books, 1966) 中收集的文献支持他的立场。

[57] 在下面的论述中, 我的论点主要依靠H.克卢特(Heinz Kluth)的《社会声望和社会地位》(*Sozialprestige und sozial Status*, Stuttgart: Enke, 1957) 和W·科尔夫(Wilhelm Korff)的《荣誉、声望和良知》(*Ehre, Prestige, Gewissen*, Cologne: J.P Bachem, 1966)。

[58] 马克斯·韦伯: 《经济与社会》(*Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich, New York: Bedminister Press, 1968), 第932页。

[59] 见J.皮特—里弗斯(Julian Pitt-Rivers), “荣誉”, 《国际社会学全书》(“*Honor*”, in *International Encyclopaedia of the Social Science*, Vol. 6, ed. David L. Sallis, New York: McMilan and FreePress, 1968) 第503—511页; 传统构成社会的经验事例可以在《荣誉和耻辱: 地中海社会的价值》(*Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society*, ed. J. G. Peristiany, London: Weidenfeld & Nicolson, 1966) 一书中找到; 历史的证明, 见《贫困、爱与声望》(*Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung*, ed. Richard van Duermen, Frankfurt: Fischer, 1988)。

[60] 关于这一概念, 参见R.森尼特和J.科布《秘密的阶级伤害》(Richard Sennett and Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, New York: Knop, 1972)。

[61] 马克斯·韦伯: 《经济与社会》, 第43、932页。

[62] 见P.伯格, “荣誉概念的退化”, 《欧洲社会学杂志》(Peter Berger, “*The Obsolescence of the concept of honor*,” in *European Journal of Sociology*), 11 (1970)。

[63] 关于社会重视的个体化过程, 见H.斯皮尔, “荣誉和社会结构”, 《社会秩序和战争危险》(Hans Speier, “*Honor and social structure*”, in *Social Order and Risks of War*,

New York: G. W. Steward, 1952), 第36页。关于荣誉的渐进个体化主题的举足轻重的意义, 见托克维尔:《美国的民主》(Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, tr. George Lawrence, ed. J. P. Mayer, New York: Anchor Books, 1969), 第2部分, 第3卷, 第18章。

[64] 科尔夫的《荣誉、声望和良知》, 第3章, 第111页及以下诸页。

[65] 如果我的理解不错, 布迪厄的社会学理论就能适合于对这一过程的分析。他把马克思、韦伯和涂尔干结合起来, 着手研究符号斗争。不同的社会群体为了提高其社会声望和权利, 而努力在斗争中重新解释社会价值分类系统。见布迪厄:《区隔: 审美判断的社会批判》(Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of Aesthetic Judgement*, tr. Richard Nice, London: Routledge & Kegan Paul, 1984)。我在别处指出, 布迪厄的确总是忽视为社会重视而进行的符号斗争中的规范逻辑, 因为他的分析是以行为经济理论为基础的。关于这一点, 参见我的“符号形式的碎片化世界: 反思布迪厄的文化社会学”, 《理论, 文化和社会》(*Theory, Culture and Society*), 3 (1986), 第55页及以下诸页。重刊于《碎片化的社会世界》(*The Fragmented World of the Social*)。

[66] 这就是皮特—里弗斯“荣誉”中所提出的理论方案, 见第507页: “这种相互表明的偏爱, 就不妨称之为互相授予荣誉, 它建立了团结关系。”

[67] 萨特的著名概念“融合集团”(groupe en fusion) 在理论上就非常适合于这种现象。见萨特:《辩证理性批判》, 第1卷, “实践总体理论”(Critique of Dialectical Reason, tr. Alan Sheridan-Smith and ed. Jonathan Ree, London: New Left Books, 1976), 第345—404页。

[68] 见布兰登的“自重心理”中的研究, 但我们说过, 对其观点有所保留。也见H. M. 林德:《耻辱与追求认同》(Helen M. Lynd, *On Shame and search for Identity*, New York: Harcourt, Brace, 1958)。

第六章

个人的同一性与蔑视： 强暴、剥夺权利、侮辱

人的完整性，在其存在的深层，乃是归因于我们一直在努力辨别的认可和承认模式，这么一种意义是我们日常语言运用中所固有的。因为，直到现在，在那些认为自己未能受到他人善待的人们的自我描述中，道德范畴依然占据主导地位，比如“伤害”或“羞辱”，它们都和蔑视形式也就是拒绝承认的形式有着关联。这种否定概念用来称谓一种不公正的行为，这不仅是因为它有害于主体和限制了他们的行动自由，而且是因为伤害了他们在主体间获得的肯定的自我理解。如果不潜在地涉及到一个主体对他的同伴发出的承认要求，就根本无法有效地运用“蔑视”和“伤害”这样的概念。在这个意义上，我们的日常语言包含着经验的意义，显示着在人类存在不可侵犯性和完整性同他人的认可之间具有一种难解难分的联系。“蔑视”一词所含意义就是人的特殊脆弱性，它来自于黑格尔和米德所揭示的个体化与承认之间的相互依存。每一个个体即米德所说的“客我”的规范自我形象都取决于他人持久支持的可能性，所以，蔑视的经验就使个体面临着一种伤害的危险，可能会把整个人的同一性带向崩溃的边缘。^[1]

确定无疑的是，在口语中，“蔑视”和“伤害”的含义可能包含着对

主体心理伤害的各种不同深度。对基本人权的公然贬低，和伴随着个人失败公众所暗示的微妙羞辱，二者之间存在着绝对的差异。而在这一术语的应用过程中，差异有被抹杀的危险。相反，我们已经能够认识到对于补充的“承认”概念的系统贬黜，这个事实却显示了蔑视的个体形式之间的内在差别。如果蔑视的经验真的标记着“承认”的保留或撤销，那么，在否定现象的领域内，也可以发现与肯定现象的领域内同样的区别。在这个意义上，三种承认模式的区别，就给我们提供了分辨诸种蔑视的理论依据。衡量它们的差别之根据，必须是通过否定个人特殊的同一性要求而对个人的实践自我关系所能造成损害的各种程度。只有从这一系列的分别出发，我们才能着手解决黑格尔和米德都未能回答的问题：蔑视的经验为什么隐含在人类主体的情感生活中，以至于它可以为社会对抗和社会冲突，即为承认而斗争提供动力？

如果我们把上文所作的区分当作一个肯定的背景，那么，从一种在肉体完整性层次上造成个人伤害的蔑视开始，就显得合情合理了。在实际的虐待形式中，一个人被强制地剥夺了自由支配其肉体的一切机会，这种虐待形式就是最根本的个人贬黜形式。这是因为，不论其背后的意图如何，每一种违背他或她的意志而控制个人肉体的努力，都造成了一种程度上的羞辱，它比其他蔑视形式施加在个人实践的自我关系上的羞辱更加具有毁灭性。因为，这些形式的肉体伤害的特殊之处在于，正如集中体现在拷打和强暴中的那样，它们所引起的并非纯粹是肉体的痛苦，而是一种与在他人的淫威之下感到孤独无助、无法自卫相联系的痛苦，以致个人在现实中感到失去了自我^[2]。肉体虐待表现了一种对个人（通过爱获得的）基本自信的持续破坏，而只是因为这种基本自信，个人才能独立自主地协调他自己的肉体。因此，与一种社会羞耻形影相连，进一步的结果就是失去对自己和对世界的信赖，甚至在肉体层次上也影响到了与其他主体的一切实践交往。因此，这种蔑视从个人身上剥夺的是一种承认，是对个人自主控制肉体的权力的理所当然的尊重，而这本身又只有通过把情感支持作为社会化过程的构成部分来加以经验才能获得。

结果，行为的肉体性质与情感性质之间的成功整合就从外部被摧毁了，同时遭到持续毁坏的还有最基本的实践自我关系，即个人基本的自我信赖。

由于这些心理的自信形式负载着情感前提，它们遵守的是与融合与区分的主体间性平衡相联系的不变逻辑，所以，这种蔑视经验也不可能简单地随着历史时间或文化构架而发生变化。无论怎样努力建构合法化的体系和赋予蔑视经验以什么正当意义，拷打或强暴所造成的伤害常常伴随着个人对社会世界之可靠性的信赖感的急剧衰退，常常伴随着个人基本自信的崩溃。比较而言，我们所辨别的三种蔑视中的其他两种形式就深深根植于历史发展过程当中。也就是说，在这两种形式中，任何一种道德伤害都和相应的承认模式一样，处于历史变化过程当中。

第一种蔑视形式深深地扎根于那些肉体虐待的经验中，摧毁着一个人的基本自信。因此，我们必须在那些贬黜的经验中寻找第二种蔑视形式，它可能削弱一个人的道德自尊。这里所指的是一些个人的蔑视形式，一个个体在结构意义上如果被一个社会排斥在权利的占有之外，他就必然遭受到这种蔑视。我们最初仅仅是简单地把“权利”理解为个人通过正当的方式可以获得社会满足的要求，因为他作为共同体的合格成员享有参与制度秩序的权利。如果一个人被彻底地拒绝了这些权利，那就暗示着他或她并没有被赋予和其他社会成员相同程度的道德责任。正如否定权利或社会排斥所特别显示的那样，这些蔑视形式的特殊性不仅在于强行限制个人的自主性，而且在于它们与那种情感相联系，即他未能享受一个成熟合格的、平等地赋有道德权利的互动伙伴的地位。对个体而言，被否定了社会性地有效的权利要求，就意味着侵害了主体间的期望，这种期望使个体作为具有道德判断能力的主体而得到承认。在这个意义上，这种蔑视经验十分典型地导致自尊的失落，即丧失作为在法律面前平等、与周围所有人进行交往的互动伙伴而自我相关的能力。^[3]因此，蔑视从个人身上所剥夺的承认形式，就是在认识上对道德责任地位的敬重，而道德责任又必须在社会化互动过程中慢慢地获得。这种蔑视

形式表现为一种历史可变量，因为，究竟什么才算道德责任主体之意义内涵，是随着法律关系的发展而不断改变的。所以，常常用来衡量剥夺权利的经验的标准，不仅是普遍化的程度，而且是制度上得到保障的权利的实际范围。

最后，我们还可以把对主体的自尊造成伤害的第二种蔑视形式与第三种贬黜形式区分开来，这第三种形式与个体或群体的社会价值有着消极的联系。直到我们认为这些都是蔑视的评价形式，如对个体或集体的生活方式的贬黜，我们方可得到现代意义上的“伤害”、“诽谤”等行为样式。我们看到，一个人的“荣誉”、“尊严”或现代意义上的“地位”，是指他或她的自我实现方式在社会传统文化境域中受到社会重视的程度。如果价值等级制度被如此地建立起来，以致把个体生活形式和信仰方式当作低劣之物或残缺之物予以贬黜，那么，它也就使得主体无法赋予自我能力以社会意义。对于从事这些评价的主体而言，在评价上贬黜某些自我实现模式的结果，就是这些主体无法把自己作为共同体中具有肯定意义的存在而与自我关涉。对个体而言，这些社会贬值的经验特别导致了自我重视的失落，即失落了将自己作为能力与特性均得到重视的存在来自我敬重的机会。这种蔑视形式从个人身上剥夺的承认形式，就是对他或她必须在群体团结的鼓励下排除种种阻碍而发现的一种自我实现形式的社会认可。当然，只有制度上确立的社会重视模式在历史上充分实现个体化，也就是说，只有这些社会重视模式在评价的意义上是代表个体的能力而不是群体的特性，个人才能作为个体的人与这些文化贬黜形式发生关联。所以，就像剥夺权利一样，这种蔑视经验也处于一个历史变化过程当中。

以上就是以分析的方式区分出来的三种蔑视经验，它们的典型特征在于，常常以参照人类肉体败坏状态的隐喻来描述蔑视对个体造成的后果。对拷打或强暴给个人造成影响进行心理研究的时候，常常说到“心理死亡”。在研究奴隶制度的受害者对付权利剥夺与社会排斥的方式时，通常使用的概念是“社会死亡”。关于与生活形式的文化贬黜相联系的蔑视

形式，我们比较爱用“伤害”这个范畴。^[4]这些在隐喻意义上暗示的肉体痛苦和肉体死亡清楚地表述了这样的观念：对人类心理完整性的种种不敬，和机体传染病在肉体再生产过程和环境中一样，发挥的都是否定的作用。社会蔑视或社会羞辱的经验危及人的存在的同一性，正如传染病危及肉体生命一样。如果事实证明我们用语言学实践所作出的解释具有可靠性，那么，它起码包含了两种涉及到我们意图的隐秘暗示。

第一，通过与肉体疾病相比较，提示了一种对痛苦的社会蔑视经验一样合适的观念，即辨别出一种在某种程度上使主体意识到他们所处状况的征候。这里的假设是：与肉体征兆相应的，就是表现在社会羞耻感中的消极情感反应。

第二，究竟是什么促成了人类“心理健康”和完整性？对于这个问题，基于概观各种蔑视形式的比较方法也提供了解答的可能。如此观之，与疾病的保护治疗相应的是社会保障，它们与承认关系相关联，能最大限度地保护主体免受社会蔑视的痛苦。虽然第二种比较只有在研究个人完整性和社会蔑视的关系时（请参阅第九章）才于我们有益，但是，第一种比较对我们即将展开的论证已经显示了启发意义。因为，伴随着蔑视经验而产生的消极情感反应，可能恰好显示了为承认而斗争借以扎根的情感动机的基础。

社会蔑视经验如何会激发起主体进入实际斗争或实际冲突？在黑格尔和米德那里，这个问题并没有得到重视。在一定意义上，缺少一个中间环节，通过在认识上告知个人所处的社会情境，把纯粹的痛苦引向行动。这种引导功能可能是由消极情感反应如被羞辱、被激怒、被伤害而感到愤恨来完成的，这就是我想阐明的观点。这些消极情感反应构成了心理征候，以此为基础，个人才认识到自己被非法地否定了得到社会承认的权利。在人类对于承认经验的制度性依赖中，可以再次看到这个理由。为了获得成功的自我关系，个人就必须依赖主体间对他的能力和成就的承认。如果在某个发展阶段上没有得到这种社会认可的经验，那么，个人人格内部就出现了心理的裂痕，像羞耻与激怒这些消极的情感就充

塞其中。所以，蔑视经验永远伴随情感的激动，这在原则上向个体揭露了这样的事实，即他们的某些承认形式被撤销了。为了给这一复杂的命题至少在大体上的可靠性，不妨把它与杜威（John Dewey）的实用主义心理学所阐述的人类情感概念联系起来。

杜威在早期的一些文章中明确反对那种把人类情绪亢奋状态看作是内在情感的必然表现的流行论点。关于这种（在威廉·詹姆斯那里也曾出现）的概念，杜威认为，由于一直都假设心理事件是一种“内在的东西”，先于“外在的”行为，这样就必然忽视了情感对行为的作用。^[5]杜威论证的出发点是这么一种看法，即在人类经验境域中，情感从积极或消极意义上完全依赖于行为。换句话说，它们一方面作为一种亢奋的肉体状态伴随着特别成功的（同人或物）“交流”的经验，另一方面它们又作为失败或受阻的行为经验。这种失败的经验为杜威设计人类情绪的行为理论学说提供了启发。按照这一学说，气愤、激怒和悲哀等消极的情感构成了注意力转向的情感侧面，人的注意力指向了他自己的期望。只要人们在打算进一步完成一个行动而遇到了困难时，这种转向就不可避免地出现了。相反，诸如快乐、自豪等积极的情感就出现在人们突然摆脱了不堪重负的激动状态之时，因为此时他已经能够为压抑的行为问题找到一种合适的、成功的解决方案。所以，杜威一般把情感看作是情感反应，它们产生的基础是自我意图实现的失败或成功。

从这个普遍的论点开始，只要我们更具体地划分可能导致人类习惯行为受挫的“错乱”类型，我们也就可以进一步区分各种情绪。因为，这些错乱与失败必须以在每一种情况下都先在于行动的期望为背景来加以评价，所以，我们可以基于两种不同的期望来作出最初和粗略的区分。习惯成自然的人类行动可能不仅在工具性成功的期望语境中、而且在规范行为期望语境中都遇到各种各样的障碍。如果不期而遇的障碍引起了指向成功的行动不能成功，那么这就导致了最广义的“技术”错乱。反之，如果为规范所引导的行动因认为有效规范受到破坏而为情境所击败，那么这就导致社会生活世界中的“道德”冲突。第二种受到阻碍的行为构

成了道德情感反应付诸实践的经验境域。在杜威的理论中，它们可以被理解为情绪的亢奋，人类就以这样的情绪对下列情形作出反应：把他们不期而遇遭到击败的行动归因于对规范期望的违背。衡量个体情感差别的根本标准是，是主体抑或是互动伙伴违反了阻碍行动的规范？在第一种情况下，主体在负罪感中感受到行为的障碍，在第二种情况下，主体在道德激愤的情绪中感受到行为的障碍。但无论怎样，在两种情况下都确定无疑的是，杜威认为，这就是个人在情感上经验着反身依靠自我的行为之典型情境，也就是说，随着注意力转向个人自己的期望，人们也就意识到了认识内容，在这里就是道德知识，而正是这些认识内容决定了计划的行为和受挫的行为。

具有开放性质的道德情感是羞耻——但前提是，它不仅是指对个人赤身裸体明显感到害羞，这种害羞在人类学上有着深刻的意义。在羞耻中，互动伙伴对违反规范应负何种责任，从一开始并不明确，而遭到破坏的规范是主体把行为习惯性地继续下去所缺乏的。正如精神分析理论和现象学共同坚持的那样，羞耻的情感内容一开始就在于降低自我的价值情感：由于自己的行为遭到拒绝而自我羞辱，主体就把自己看作是比从前所假设的社会价值更低的存在。用精神分析的行话来说，抑制行动对道德规范的破坏和消极影响的不是超我，而是主体的自我理想。^[6]这种羞耻，只有在真实或想像的互动伙伴被伤害的自我理想获得见证时才能被经验到。这种羞耻可能由自我也可能由他人引起。在自我引起羞耻的情况下，个人违背了建构自我理想原则所凭借的道德规范，而把自己经验为低劣的存在。在他人引起羞耻的情况下，由于互动伙伴违背了那种作为凭借而可能依据自我理想成其所欲的道德规范，个人就遭受着降低自我评价的压迫。因此，交往的道德危机就由被挫败了规范期望的主体所激发起来。这一主体相信他或她可以把规范期待置于另一个人尊重自己的意愿当中。在这个意义上，第二种道德羞耻表达了主体的情绪，因为这个主体的自我诉求得不到敬重，所以不能继续行动。在这些情感经验中，个人对自己的认识是他的个体人格在构成意义上对他人承认的

依赖。^[7]

在与羞耻相关的情感反应中，蔑视经验可能成为为承认而斗争的动机。因为，仅仅是通过再次获得主动行为的可能性，个体方可驱散那种因羞辱而被迫进入其中的情感冲突状态。但是，促使重新展开的实践有可能采取政治抵抗形式的是，在这些消极情感中，作为认识内容的道德认识是可能的。正如集中体现在肉体虐待、剥夺权利和侮辱中那样，仅仅是因为人类主体根本无法以情感中立的方式对社会伤害作出反应，社会生活世界中互相承认模式就有得以实现的机会。因为，伴随着使个人的承认要求被蔑视的经验而产生的每一种消极的情感反应，都延续了一种可能性，即那种对个人的不公正将在认识上自我展示出来，并成为政治抵抗的动机。

当然，在这些情感反应中，不公正的蔑视并不是无法避免地必然自我显示，而仅仅可能自我显示，这个事实就暴露了社会现实中道德的实践基础是多么脆弱。从经验上说，被损害被侮辱的情感中固有的认识潜能是否能够成为政治—道德信念，这首先就取决于被伤害的主体的政治文化环境的构成方式：一种社会运动只有在具备了表达手段时，蔑视经验才能成为政治抵抗行动的动机。但是，这种集体运动的形成和发展逻辑，只有在道德经验的动力学基础上，通过努力解释社会斗争的分析，才能被发掘出来。

注释：

[1] 关于个人同一性被摧毁的危险，请参阅布雷韦尔 (Glyris M. Breakwell) 编：*Threatened Identity*, New York, 1983。

[2] 斯卡里 (Elaine Scarry) 对拷打所引起的现实性失落作出了出色的研究，请参阅其 *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, New York/Oxford, 1985, 第1章。

[3] 请参阅博克斯比尔，“自尊与反抗”，《哲学与公共事务》，6 (1976/7)，第58页；法因贝格，“权利的本质与价值”，《权利、公正和自由的边界》，Princeton, NJ: Princeton university Press, 1980, 第143页及以下诸页。

[4] 关于“心理死亡”范畴的研究，请参阅 Bruno Bettelheim, *Surviving and Other Essays*, London: Thames & Hudson, 1979, 第1部分；关于“社会死亡”范畴的研究，请参

阅Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992; 以及Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage: le ventre de fer et d'argent*, Paris: Presses Universitaires de France, 1986, 第1部分, 第5章。

[5] 请参阅John Dewey, "The theory of emotion", I, 载*Psychological Review*, 1895, 第553页及以下诸页; "The theory of emotion", II, 载*Psychological Review*, 1895, 第13页及以下诸页。关于杜威情绪理论的有用论述, 请参阅Eduard Baumgarten, 《美国学派的精神渊源》, 第2卷: 《实用主义: 爱默生, 詹姆斯和杜威》(*Die geistige Grundlagen des amerikanischen Gemeinwessen, vol.2: Pragmatismus: R. D. Emerson, William James, and John Dewey*), Frankfurt am Main, 1938, 第247页及以下诸页。

[6] 请参阅Gerhart Piers and Milton B. Singer, *Shame and Guilt: Apsychoanalytical and a Cultural Study*, New York, 1971, 第23页及以下诸页; Helen M. Lynd, *On Shame and the Search for Identity*, 同上, 第2章; 西美尔也有同样的定义, 参阅其《社会学著作》中的“论羞耻心理”(Zur Psychologie der Scham, *Schriften zur Soziologie*, J.-J. Dalhme and O. Rammstedt编, Frankfurt am Main, 1983), 第140页及以下诸页。

[7] 这一方面被许多研究者低估了, 请参阅内克尔(Sighard Neckel): 《社会地位与羞耻感》(*Status und Scham. Zur symbolschen Reproduktion sozialer Ungleichheit*), Frankfurt am Main, 1991。

第三部分

社会哲学的展望：道德与社会的发展

运用经验现象学，我们可能已经揭示出，黑格尔和米德将承认形式一分为三并没有完全失去社会现实这个目标。确实，他们最终完全能够有效地揭示互动关系的内在结构。因此，像两位理论家所假设的那样，我们同时也可以把这些不同的承认模式与主体实践自我关系的不同类型联系起来，所谓主体的实践自我关系，就是他们肯定性的自我关联。于是，在第二步上，要根据个人可能破坏甚至摧毁的实践自我关系的特殊层次来区分社会蔑视的诸种形式，就再也没有什么困难了。强暴、剥夺权利和侮辱，这种权宜的划分为我们理解究竟是什么把黑格尔和米德的基本观点转化得如此富有挑战性提供了理论手段。在社会生活现实中，对人的发展进步负责的道德力量，就是为承认而斗争，这就是黑格尔和米德的基本观点。这是一个明确的断言，有时似乎还带有历史哲学的色彩，要想给它一种理论形式，就必须提供经验证据来证实如下结果：蔑视经验代表了社会反抗

和集体暴乱的认识之情感源泉。但这是我在这里所无法直接证明的。相反，我必须勉强接受一种间接的历史描述方法。

为了达到这个目的，我首先要努力返回到一种始于黑格尔和米德的社会哲学传统。当我们带着可比较的理论意图探索各种理论，检讨后黑格尔主义思想史的时候，我们会碰到许多看待历史的方法。这些方法大体上都利用了黑格尔，却毫不参照米德，他们把历史发展看成是为承认而斗争的紧张竞争过程。而对承认的三种形式进行系统的区分，可以揭示出许多使后黑格尔主义思想常常陷入困境的混乱。马克思、索雷尔(Georges soresl)和萨特的社会哲学代表了一种最重要的思想潮流的典范，这种思想潮流在理论上把社会冲突理解为承认要求的担当者（这与霍布斯、马基雅维利截然对立），却又没有能力真正透视其道德的内在结构（第七章）。

但是，进一步批判地发展这一传统，就要求说明历史因素和经验因素，这些因素使它完全可以从历史变迁的角度谈论“为承认而斗争”的进步作用。故此，我的第二步就是努力简要地解释社会斗争的道德逻辑，以便说明社会斗争代表着社会进步的现实动力源泉（第八章）。

在这个意义上，如果被米德的社会心理学所矫正的黑格尔的“为承认而斗争”学说成为一种社会批判理论的主线，那么，这最终就要求从哲学的角度对其规范视角加以论证。本书最后一章就想通过一种伦理的形式概念来展开论证。在伦理的形式概念中，个人完整性的诸种主体间性条件统统都被看作是个体自我实现的前提（第九章）。

第七章

社会哲学传统的轨迹： 马克思、索雷尔和萨特

黑格尔在耶拿时期提出了关于承认冲突的具体模式，但从未对社会哲学史产生重大影响。黑格尔的理论仍然处在《精神现象学》的深重阴影中，因为《精神现象学》在方法上极其成熟，在论述上也更加鲜明，“为承认而斗争”的主题被严格限定为“自我意识”产生条件的问题。但是，《精神现象学》论“主奴关系”一章还是充分暗示了一种政治理论的变革，因而他早期著作的核心主题在本质上仍然可能呈现出来。他一心想把主奴关系解释成旨在承同一性要求而展开的斗争，这样，黑格尔就可能开启一种思潮，与马基雅维利、霍布斯相逆而行，把社会分裂（Entzweiung）归因于破坏道德要求的经验。在这一思潮中，对社会斗争作出了划时代的重新规定，并对历史发生了最大影响的理论家是卡尔·马克思。在他的阶级斗争学说中，引导青年黑格尔的道德理论观念便与功利主义思潮被综合到了一起，这是一种充满张力又高度矛盾的综合。在马克思主义陷入经济还原论之后，索雷尔致力于把社会转型过程纳入为承认而斗争的理论视界。他受到的影响更多来自维科和柏格森，而不是黑格尔，为克服社会科学中的功利主义，他立下了汗马功劳，但是他按照承认理论来解释历史的努

力，却几乎是种危险的努力，而且也差不多完全失败了。最后，晚近的萨特最重要的贡献在于，使“为承认而斗争”更有效地服务于具有批判取向的社会理论。但是，一开始，他的存在主义作为黑格尔学说的翻版，与他同时代的政治理论家的许多令人联想到承认理论的主题还有冲突。不论是马克思、索雷尔，还是萨特，他们的理论探索之所以失败，关键原因是一致的：社会发展过程一直都是按照承认运动三个道德维度中的一个来加以思考的，而我们在区分这些道德维度时，又主要依靠早期黑格尔。尽管如此，上述种种理论还是构成了一个思想传统的不同环节，其相继发展的过程，让我们认识到承认理论在解释道德进步时所应承担的使命。

马克思虽然参考了《精神现象学》，但没有阅读耶拿时期的《实在哲学》，他在《巴黎手稿》中只是就主奴辩证法这一狭隘意义讨论了为承认而斗争的观念。结果，在他的理论创作的起点，马克思就沉湎于一种值得怀疑的倾向之中，这就是将承认要求的丰富光谱还原为通过劳动而自我实现的维度。^[1]但是，马克思把他颇具有原创意义的人类学建立在一种劳动概念上，这一劳动概念具有十分规范的内涵，以至于他可以把生产活动解释成主体间的承认过程。马克思的劳动概念是根据手工劳动模式或艺术活动模式建构起来的，^[2]这一劳动具有总体性特征，在完成过程中，自身能力的对象化经验与一个可能的消费者的精神（Geistige）期望纠缠在一起，结果就是，经验给予个体一种以主体间关系为中介的自我价值感。所以，在和《巴黎手稿》写于同时的《穆勒政治经济学笔记》^[3]中，马克思谈到了劳动过程中通过自我和通过他人的“双重肯定”：也就是说，通过生产的对象，一个人不仅可以把自我经验为具有特殊能力的个体，而且可以把自我理解为有能力满足互动伙伴要求的个人。^[4]从这个角度看，马克思认为，单一阶级控制生产资料的资本主义，就是一种不可避免地摧毁以劳动为中介的个人之间承认关系的社会秩序。因为，随着劳动者与生产资料的分离，劳动者也具有独立控制他们被分离的生产活动的的能力，这种控制是一种社会交往前提，使他们在共同体的生活关系中可以作为合作伙伴而相互承认。但是，如果资本主义社会组织摧毁了以劳动为中介的承认关系，

那么，随之而来的历史冲突就必须被理解成“为承认而斗争”。所以，与《精神现象学》的主奴辩证法一致，青年马克思才会把他所处时代的社会冲突解释为被压迫的劳动者为重新建立充分承认的交往关系而发动的道德斗争。最初，他并不认为阶级斗争就是为获取物质资料和权力工具的策略斗争，而是认为阶级斗争是一种道德冲突，其中，“劳动的解放”是对等重视和个体自我意识的主要条件。毫无疑问，正如马克思不久就承认的，这种解释包含着一系列有关历史哲学的思辨前提，而这是他当时在对资本主义进行深入的科学分析过程中所获得的。

青年马克思之所以能够继承黑格尔《精神现象学》中承认理论的冲突模式，仅仅是因为，他的人类学的劳动概念直接把个人自我实现要素与主体间承认要素等同起来：人类主体，就其结构而言，在生产过程中，不仅渐渐将自己的能力对象化而自我实现，同时还在情感上承认全体互动伙伴，因为他把他们当作是有所需要的共在主体。但资本主义生产关系一旦破坏了这种整体的活动，每一种为承认而进行的斗争在劳动过程中都必须被理解为致力于重新肯定相互承认的关系。这是因为，一旦能够重新获得独立的劳动，就可以轻而易举地建立主体作为有所需要的类存在而彼此肯定的交往条件。由于没有拉开时代距离，马克思无法真正认识到的是，这种模式糅合了浪漫派的表现论人类学、费尔巴哈的爱和英国的政治经济学。支配着马克思对历史哲学之沉思的那些不可靠前提，不久就充分向他表明，他必须在理论上改弦易辙从而废除这些前提。甚至在按照生产美学把劳动当作手工劳动或工艺活动来思考时，也不可能仅仅把劳动理解为“内在本质力量”的对象化过程^[5]；同时这些前提也不允许把劳动看作是主体间承认关系的充分完全实现。对象化模式造成了一种错误的印象，好像一切个体的特性和能力常常已经充分地存在于心灵当中，只要通过生产活动就可以把它们表现出来一样。而且，认为在与客观对象打交道时其他主体必然是作为可能的消费者存在、的确也作为有需要的存在得到承认，这种想法揭示了全部创造活动的主体间性内涵。虽然如此，这种想法还是削弱了满足物质需要的人们之间可能存在

的承认关系。

在马克思的早期著作中，他把黑格尔的“为承认而斗争”模式狭隘地局限在生产美学的方向上，但由此引起的结果是，那些并非直接源于合作的自我管理过程的主体间承认的全部特征，就被排除在马克思所处时代的社会斗争的道德范围之外。马克思就是以这种方式把社会斗争悄悄地与劳动过程中自我实现的目标联系起来。当然，带着这种有意的夸张，他的“异化劳动”概念不仅已经负载着来自历史哲学的前提，而且把注意力集中在资本主义劳动组织所产生的侮辱现象上。^[6]的确，马克思这样认为，这使得人们第一次能够把社会劳动本身理解为一种承认的中介和一个可能出现蔑视的场所。但是，由于他的冲突模式具有片面的生产美学特征，所以，这就妨碍了他把他所诊断的异化劳动放到复杂的主体间性承认关系当中，以便能够揭示异化劳动在社会斗争当中的道德意义。

马克思要想从这种片面的生产美学的冲突模式中解脱出来，就必须让他的人类学的劳动概念摆脱在早期著作当中对历史哲学的过度依赖，以便把劳动概念当作是政治经济学批判的绝对基础。^[7]可是，他常常据以认识当时社会斗争的狭隘的道德理论视角，就成了功利主义思想主题入侵的关口。^[8]为了分析资本，马克思重申了他早期的观念，即劳动不仅是社会价值的创造过程，而且是人的本质力量的外化过程。因为，只有同时把人的劳动理解为生产要素和表现事件，才能把资本主义社会既看作是一种社会经济形态，又看作是人类自我物化的一种特殊关系。但马克思在分析资本主义的道路上还是放弃了费尔巴哈的观念：每一种未异化的劳动行为都必须被解释为对人类全体成员之需要的充满爱的肯定。但这样一来，马克思也放弃了以前让他根据历史哲学继承黑格尔为承认而斗争模式的思想资源：如果个体在劳动中的自我实现不再自主地引起对其他主体的承认，当然也就不再可能把劳动者的斗争解释成争取承认的交往条件的斗争。这就必然使马克思处于一种尴尬的境地，因为他从而失去了解释阶级斗争的历史哲学的钥匙。为了摆脱这一尴尬的处境，他运用了功利主义的社会冲突模式：在他对资本主义的分析之中，同他新的基本概念相一致，他把不同

阶级之间冲突运动的规律固定在经济利益的对立上。在马克思看来,阶级斗争不像黑格尔所解释的那样是为承认而斗争,而是沿着为(经济的)自我肯定而斗争的传统模式。结构稳定的利益竞争,突然取代了因相互承认关系的破坏而产生的道德冲突。

由于马克思用道德理论限制了他最初的解释方法而间接地开启了一条新的道路,所以,他可以轻松地采取这种新的冲突模式。因为,把阶级斗争的目标还原为仅仅与社会劳动组织直接相关的要求,这就使他可以轻易地抽象出破坏道德要求而产生的政治关怀。马克思的早期著作中已经包含着向功利斗争模式过渡的可能性,因为他将承认要求的光谱限制在一个维度上,随着哲学人类学附加解释的失效,这一维度很容易就被改造成纯粹的经济利益。因此,在《政治经济学批判》中,马克思把劳动者的社会斗争完全当作他对日益自律的资本的内在分析的构成部分来加以讨论,认为劳动者从事社会斗争的目的仅仅是为了改变无产阶级的“客观”利益。相反,个人在生产过程的地位与同一性要求被挫败所产生的道德经验之间存在着一种联系,而这在马克思的描述当中再也没有表现出来。马克思《资本论》中有些段落涉及到显然是遵循为扩展法律要求而斗争的社会冲突模式,但这依然没有从根本上改变上述情形。^[9]因为,与现代法律普遍主义的成就之间高度矛盾的关系,妨碍了马克思在这些社会冲突中看到全然有益的证据,以证明劳动者必须展开反抗法律无视他们的特殊阶级利益的斗争。马克思过于自信,以为资产阶级的自由和平等观念服务于资本主义经济的合法化需要,以致他认为可以把法律上为承认而斗争的各个方面当作没有矛盾的东西来加以肯定。^[10]

但是,在马克思的成熟著作里,我们发现一种真正取代功利主义的趋势,不过这些著作不是致力于发展经济理论,而是致力于分析历史和政治。在这些著作里,引导马克思的是一种与他的早期资本理论著作相对立的社会冲突模式,它几乎是在赫尔德的意义上把不同社会集团传统文化的生活形式都囊括了进去。^[11]最初,马克思理论视界的扩展只不过是他的方法论意图所带来的结果,他在历史研究中,有意对那些过程的现

实发展作出一种生动的叙述描绘，而这些过程在他的经济分析中早就研究过了，不过，这种经济分析是从一种功能主义的视角来考察资本关系的推广过程。所以，马克思的学说必须考虑到社会现实的各个方面，它们对被异化的集体如何感知他们的处境和如何采取政治行动产生了影响。但是，在马克思看来，吸纳特殊阶级的日常文化，就必然会改变用于解释政治冲突行为本身的模式：如果说，传统文化的生活方式就是塑造了社会经验和匮乏经验的东西，那么，政治冲突中的不同团体追求何种目标这个问题就再也不可能在纯粹强调利益关系的基础上得到回答了。因此，马克思就必须在不同的取向上建立他的解释方法，如此一来，冲突就势必被认为是依赖于反映在每一种传统文化生活方式上的各种价值：在这些社会斗争中，团体或阶级都努力捍卫和建立起确保其同一性的价值观念，因而彼此发生了冲突。所以，我们有理由认为，马克思在《路易波拿巴的雾月十八日》或《法兰西内战》中提供的是一种“表现主义”模式。^[12]

这个概念不仅仅是指，参与冲突各方的行为是一种表现现象，也就是说，按照使情感和立场广为人知的表现行为模式而呈现出来。当然，这是基本的理由，它促使马克思把不同团体的宗教传统和日常生活方式的经验知识纳入他的研究，因为这些事实为确认集体的价值观念提供了最丰富的资源。而且，“表现主义”也可用于描述马克思著作中的一种趋势，即按照戏剧文学样式来表现社会冲突的过程，其中，冲突阶级各方和作品中的人物一样都被描绘成在作生死存亡的斗争。^[13] 马克思的政治历史著作明显不同于《资本论》，他按照伦理分裂（*Ethische Entzweiung*）的模式来解释阶级斗争：在他以戏剧化的方式详细描述的社会事件中，彼此对立的集体行为者由于他们在社会中的地位不同而具有不同的价值取向。这样，马克思就再次背离了功利主义的倾向，更加接近黑格尔“为承认而斗争”的模式。但另一方面，他并没有进一步说明，他所描绘的斗争在何种程度上具有和承认关系结构相联系的道德要求。在这个语境中，“表现主义”一词还有第三个意义：它强调了马克思历史著作中有一种趋

势，就是把阶级斗争仅仅看作是集体追求自我实现的冲突形式。但是，马克思所描述的冲突并没有真的涉及到可以在社会层面上得到解决的道德现象，而是涉及到水火不容的价值之间永恒斗争的历史缩影。

马克思本人在任何地方都没有把经济学著作的功利主义途径与历史研究的表现主义途径系统地联系起来，尽管这两种模式在他的成熟著作中发生了冲撞。经济决定的利益冲突，与根据自我实现的不同追求所作出的对全部冲突的相对主义解释，比肩而立，而且没有任何中介。但是，马克思从来都没有以系统的方式，把社会阶级的冲突（这可是构成他的理论核心的）理解为一种具有道德动机的冲突形式，根据这种冲突，承认关系的许多引申内容必须通过分析加以区分。因此，马克思实际上根本不可能把他所设计的规范目标安置在他一直都用“阶级斗争”范畴加以考察的社会过程之中。

由于马克思赋予了利益取向的行为者模式以优先性，这些功利主义倾向就很快在历史唯物主义传统中扩散开来。索雷尔在他的著作中反对这些功利主义。在马克思主义历史上，他的全部理论最富于创建，但在政治上也最矛盾。由于那种易于激动的个人气质，索雷尔既不闪避变化无常的政治阵线，也不避免以一种明确超越折中主义束缚的方式使用最纷繁复杂的思潮。在他实际的介入过程中，他对君主立宪右派的同情一点也不少于对俄国布尔什维克的同情，他为革新马克思主义而做的工作受到了维科、柏格森、涂尔干和美国实用主义者的影响。^[14]但从一开始，他的生活和著作中贯穿着一条主线，这就是他克服作为思想体系的功利主义的基本信念，它说明了索雷尔后来突然转向的原因，而正是功利主义思想体系使马克思主义忽视了它自己的伦理目标，并产生了严重的后果。^[15]在索雷尔看来，那种认为人类行为应当还原为追求利益的目的理性的观点，就是一种根本障碍，阻止人们发现现实地引导人们获得创造性成就的道德驱动力。沿着一开始就为他的理论工作确定的方向，索雷尔肯定要建立一种社会斗争的道德概念，在许多方面与青年黑格尔的冲突模式都有着一致的地方。

索雷尔的理论技术是一种社会行为的概念，它的取向不是追求利益的目的理性模式，而是一种创新的模式。在他研究维科的著作时，他就已经认识到了人类创造性的地位，而且，他按照道德理论改变了功利主义的出发点：各种创造性的观念综合起来就构成一个历史时代的文化视界，而它们主要是通过确定伦理之善和人的尊严的观念而组合到一起的。索雷尔在下一步就是要将这一理论框架更加精确化。在这一步，他也受益于对维科观点的解释：因为在社会阶级之间根本就没有衡量伦理之善的公认标准，因此，创造性观念的历史过程就采取了阶级斗争的形式。社会阶级不停地用更普遍的词语来努力表述他们的规范和荣誉观念，并证明这些观念对于整个社会道德组织的适宜性。但是，由于只有在权利媒介中才能为特殊的道德观念找到一种具有社会涵盖性的表达手段，阶级斗争就不可避免地采取了法律冲突的形式：

历史在集团斗争中形成。可是，维科认为，这些斗争根本不是一个类型，当代马克思主义者常常忘记了这一点。存在着旨在夺取政权的冲突……也存在着争取权利的冲突。后一种斗争仅当在谈论马克思的阶级斗争时才可能被考虑到。为了避免误解，我们也许应该把这种斗争叫做“为了权利的阶级斗争”，并要进一步指出，它们以法律理论之间存在的冲突为原则。^[16]

当然，这一原则在任何具体方面都没有揭示出法律规范和特殊阶级道德之间的关系，而“阶级斗争的伦理性”应该说就是源于它们之间的社会对立。^[17]因为，迄今为止所揭示的一切只表明，社会集团在将他们的伦理之善观念纳入社会冲突领域之前，他们常常必须把这些观念转化成法律概念。与作为一种最初关怀道德理论之马克思主义思潮的“伦理社会主义”相遭遇，这就促使索雷尔进一步论证法律和道德的关系。索雷尔显然没有直接接受这一新的方法，即努力把马克思主义理论严格地奠定在康德伦理学基础上，而是对之进行了一种黑格尔主义的独创解释，最终

得出了一个关于我们日常道德观念性质的经验假设。在这个意义上，索雷尔把被压迫阶级一再纳入法律冲突的伦理规范追溯到青年黑格尔用“自然伦理”概括的特殊社会生活领域内的情感经验：在家庭中，每一个人都通过“互敬互爱”^[18]而获得一种道德感，而这构成了他们后来关于伦理之善的观念核心。所以，这些成熟的道德概念无非代表着社会普遍化的、个体在孩提时代就能够通过经验而获得的价值，这些价值属于“值得尊敬的生活”^[19]的构成条件。但是，这些隐含在情感中的标准和规范并不能“建立一个新的法律体系”，即使它们成为集体道德观念的固定构成要素，因为索雷尔明确指出，它们所包含的仅仅是“否定”^[20]。这就意味着，仅仅是否定的情感反应才向个体或社会团体显示他们对伦理之善的构想。在索雷尔看来，道德代表着所有伤害和侵犯的情感，每当我们遭遇在道德上被认为是不可辩护的东西时，我们就用这些情感来作出反应。在这个意义上，道德与法律之间的不同，必须用否定的情感反应与肯定的规范设定之间的基本差异来加以衡量。

到这里为止，索雷尔所阐述的阶级之间的权利冲突观念有了进一步的发展。因为他现在认为，促使被压迫阶级进行持久道德斗争的动力，是受到不公正对待和屈辱的集体情感。社会集团的成员通过家庭之爱而获得的伦理要求，现在采取了不公正对待的社会情感形式，并以某种方式涌入社会生活过程，以至于它们必然引起与占统治地位的现存法律规范系统的冲突。为了表达这一观念，索雷尔在概念上区分了“历史（形成）的”和“人的”（道德的）的权利基础：

因此，作为全部社会组织基础的历史的权利基础，就和教给我们道德的人的权利基础发生了冲突。这种对立可能长期没有什么影响，但是，当对被压迫个体的辩护比社会依赖的传统更加神圣时，常常就会出现冲突。^[21]

无论如何，这种思路也显示了索雷尔是把他的阶级斗争的道德理论

模式建立在相对主义的狭义权利概念基础上的。在他看来，一个社会的法律秩序仅仅是对肯定规范的制度性表达，获得了政权的阶级一直都试图把先前被社会蔑视的感情转化成这种肯定的规范。反之，一切被压迫的阶级都努力对抗统治社会的优选法律体系，同时，在它能够与政权竞争之前，也必须创造性地把其（最初只是否定的）道德概念转化成肯定的法律规范。所以，每一个国家的法律秩序，都仅仅是体现了不公的特殊感受，出于道德上偶然的理由而当权的社会阶级就拥有这种不公的特殊感受。这种经过权力技术处理的“权利”概念使得索雷尔自己陷入了无望的困境，对法律承认的普遍主义潜能视而不见，而且他对基本理论模式的最后调整也无法改变这一大局。在柏格森生命哲学的巨大影响下，^[22]他发展了一种社会神话概念，也就是想用他的认识观念来揭示新法律观念的集体创造过程：由于人一开始就是情感的存在，并且可以比理性论证更轻易地直觉到直观的生命形象，所以，最能让被统治阶级把他们的“激越愤恨之情”^[23]转化成肯定的法律原则的，不是别的东西，正是那些给不确定的未来以一种生动图画的社会神话。

社会神话学说只是在那最后支配着索雷尔努力以道德理论改造马克思主义的倾向上打上了烙印。虽然他给为承认而斗争的观念所提供的独特解释框架配备了道德情感的经验材料，他还是反转航向回归于马基雅维利的传统：因为，在原则上，每个特殊阶级对于“有尊严的生活”的诉求都背靠着法律承认的利益，所以，任何法律体系，只要是基于政治权力，就能够宣称具有同等的效力。这一相对主义的结论归因于默然化解了黑格尔和米德严格区分的两种承认形式：因为，如果索雷尔集中论证的集体自尊的要求突然被当作可以在法律承认形式中得到满足的要求，那么，它对形式普遍化的压力就必然要从我们的视野当中被强行驱逐出去。至于其整个理论致力分析的、特殊集团被不公正对待的感情，索雷尔并没有充分地区分对价值观念的蔑视和对自主性期望的侵犯。这说明他没有把法律当作主体可以普遍化的自主性要求得以承认的中介，而是当作表达一种德性生活观念的手段，这一观念服务于特殊性质的目的。

结果，他不仅缺乏规范标准来区分道德上正当的和非正当的法律体系，而且最终导致了把法律体系的内在观念完全留给了政治权力斗争。索雷尔把为承认而斗争归约为自我实现的单一维度，他这样做具有理论上的绝对性，这一绝对性不能不导致他的政治取向的致命结果。因为他根本无法把资产阶级法治国家的道德成就与特殊阶级的运用方式区分开来，所以，他常常采取独立于一切政治和规范差别的立场，却又总是从根本上摧毁它。^[24] 这点同样也适用于那些间接受到索雷尔影响的学者，像亨德里克·德·曼 (Hendrik de Man)，他们至少是在索雷尔著作的启发下，根据受到伤害的荣誉感而不是根据经济利益，去分析劳动阶级的社会抵抗。德·曼由于无法把握现代法律领域的普遍主义内涵，所以最后同情民粹主义的政治权利潮流。^[25]

对于索雷尔的著作，萨特一向评价甚低。萨特是我们这里感兴趣的思潮的第三位代表。^[26] 可是，在其后期著作中，他还是赞成索雷尔如下的理论观点，即社会冲突首先必须被理解为集体行为者之间承认关系的断裂。当然，萨特必须通过不断的理论修正，把这一基本上构成他对时代政治和事件的分析的解释模式同他的存在主义开端强行分别开来。因为，在他早期的主要著作即《存在与虚无》中，他坚信不可能有人与人之间的成功交往，以至于他根本不考虑仅仅是部分遭到歪曲的社会交往的视角。

在萨特最初的主体间性理论中，“为承认而斗争”本身就作为人类此在 (Dasein) 的存在事实而被永恒化，这是由于萨特将“自为存在”与“自在存在”的二元本体论应用于他者存在的先验哲学难题而产生的结果。因为，作为自为存在，每一个人类主体都生活在永恒超越现行行动计划的状态中，所以，他必须把他人的凝视体验为对象化的过程，而他人的凝视就是我们可能获得自我意识的惟一途径，它按照我们可能存在的惟一方式规定了个人的存在。因此，回避这种由消极情感所标志的对象化危险的惟一途径，就是颠倒凝视关系的方向，按照一个人自己的生命规划来规定他人。这些相互对象化的动力过程把一种冲突要素引入到社会

互动的全部形式当中，结果就是，在本体论意义上把人与人之间和解的希望排除掉了。^[27]

但是不久，在萨特的政治哲学著作中，这种否定论的主体间性理论，一种已从多方面证明了其理论弱点的理论，^[28]又悄悄地隐退在一种强烈的历史化方法后面。《论犹太人问题》这篇短文清楚地显示了一种理论上的转向，其中，萨特认为，反犹主义是一种社会蔑视形式，可以在小资产阶级的特殊经验之历史维度上找到它的根源。因而，他把犹太人的社会行为规范当作一种绝望努力的表现手段，这就是在被拒绝承认的处境下极力维持一种集体的自尊。^[29]萨特现象学分析对象领域的改变，也修改了旨在确定人与人之间的互动关系动力的逻辑。因为，先前被单个主体之存在主义经验占据的地位已由社会集体的历史经验取而代之，调整的可能性也就进入了交往关系。上述理论模式阐明了萨特在一系列进一步研究时代政治处境的著作中所选择的道路：为承认而斗争，不再显示不可避免的人类存在方式的结构特征。相反，它已经被解释为一种由社会团体之间不对等的关系所引起的现象，因而在根本上是可以克服的。这一历史相对化的冲突模式，尤其在萨特关于黑人的反殖民运动的论文中占主导地位。^[30]在这些论文中，殖民主义被理解为一种社会处境，它以某种方式歪曲了主体间相互承认的关系，以致介入的团体被迫接受一种准神经质的行为模式。殖民者自己感到彻底贬黜土著居民的结果就是他们的自我羞辱，他们可能经受这种自我羞辱的惟一途径就是犬儒主义或更疯狂的侵犯。而被殖民者忍受“日常羞耻”的惟一途径就是将自己的行为一分为二，或者在仪式上超越，或者在习性上过度适应。^[31]

虽然萨特的观点与社会心理学研究相比可能有些过分，甚至过分粗暴，但是，这些观点都是基于交往理论的解释，并且十分关注经验目的。在萨特看来，殖民体系中，殖民者与土著居民之间的不对等交往模式显示了这样一种互动关系：它要求双方同时拒绝又维持互相承认的关系。因为，为了使互动成为可能，殖民统治者就必须把土著居民当作人来承认和蔑视，同样，土著居民也被迫“同时要求又拒绝这种做人的

条件”^[32]。从这种对于不断地提出的承认要求的互相拒绝之中，必定会产生出一种社会关系，为了命名这一社会关系，萨特引进了“神经质”这个概念，尽管他仅仅是到后来在对福楼拜的宏大研究中才给这一概念提供系统的基础。不管如何，在萨特那里，“神经质”概念并不是指个体行为在心理病原学上的紊乱，相反，是指一种互动关系的病理学歪曲，它源于对在表层之下仍然有效的承认关系的互相拒绝。^[33]

毫无疑问，这些关于殖民主义的论文也充分说明，萨特在一定程度上仍然不清楚，究竟是什么决定着人的承认地位。一方面，他精心选择了有意拒绝“人权”，以此作为殖民体系中对土著居民造成的蔑视的标准。但是，在规范意义上说，这样一个规定又假设了一种有关人权的普遍主义形式，所以，另一方面，他所断言的“无非是一种谎言的意识形态，一种对掠夺的完美辩护”^[34]。所以，在同一语境中，我们又发现了这样的看法，即在殖民体系中，土著居民“作为人存在的地位”仍然没有得到社会承认，因为在结构意义上，他们特殊的生活方式和自我实现形式还没有得到宽容。单独看来，这两种定义本身都是有意义的。可是，在萨特手上，它们被用到了同一篇文本当中，以致每一种都失去了其规范意义。

这种概念上的不明确充分暴露出，萨特哲学理论的发展与他的政治理论的发展显然从来都是无法同步的。因为，尽管他殚精竭虑，亦始终无法为从相互承认关系的道德视角来看待冲突所必须使用的规范前提作出系统的论证。^[35]在萨特的晚期哲学著作中，我们发现一种相互承认的规范概念常常是暗示性的，尚未发展到分析当今历史事件所要求的解释层次。而在他的政治著作中，萨特和索雷尔一样，终究沉湎在概念混淆当中。萨特也不可能理论上清楚地划分基于法律和超越法律的相互承认形式，所以他亦如索雷尔一样，不可避免地混淆了个体或集体的自我实现的目标和扩展自由权利的目标。与索雷尔一样，萨特也无法给予资产阶级法律的形式主义以道德意义，但只要我们将向黑格尔和米德学习，区分“为承认而斗争”的三种形式，这种道德意义就会显示出来。

以马克思、索雷尔和萨特为典范的思潮，的确发展和丰富了黑格尔耶

拿时期在体系上对立于现代社会哲学的“为承认而斗争”的模式。马克思得益于他的基本概念框架，成功地揭示了劳动是相互承认的中心媒介，尽管他是以历史哲学的夸张术语揭示的。索雷尔能够把几乎从未得到学术理论严肃思考的集体蔑视的情感揭示出来，作为黑格尔所集中探讨的斗争的有效方面；最后，萨特运用“客观的神经质”概念打开了一种新的视角，从这一视角出发，显然可以把普遍的社会统治结构理解为一种病态的承认关系。然而，三位理论家竟无一人能够进一步系统地发展黑格尔草创和米德社会心理学深化的学说。虽然在经验语境中他们常常巧妙地运用承认模式，可是，这一概念的规范含义仍然过于含混，甚至过于陌生，以致他们不能将其发展到一个崭新的解释水平。

注释：

[1] 关于马克思接受黑格尔“主奴辩证法”的情况，请参阅迈尔 (Thomas Meyer): 《马克思解放理论中的矛盾》 (*Der Zwiespalt in der Marxschen Emanzipationstheorie*), Kronberg im Taunus, 1973, 第44页及以下诸页。

[2] 请参阅霍耐特，“劳动和工具行为” (*Arbeit und instrumentales Handeln*)，载霍耐特、耶吉 (urs Jaeggi) 编：《劳动，行为和规范性》 (*Arbeit, Handlung, Normalität*)，1980, 第185页及以下诸页。

[3] 这一观点受益于约阿斯，《论行为的创造性》 (*Die Kreativität des Handelns*)，Frankfurt am Main, 1992, 第138页及以下诸页。

[4] 这段话是这样的：“假设我们以人类方式进行生产活动，我们每一个人都在生产活动中既肯定自己，也肯定劳动伙伴，那么，我就可以：(1) 在我的生产活动中将我的个体性和特殊性客观化，在我的活动中享受我的生命的个性表现，在观照对象的时候，因为我认识到我的个性是客观的，可感的，所以获得了一种个体的快感，因此也无疑获得了一种权力。(2) 在享受和使用我的产品时，我认识到我不仅通过劳动满足人类需要，也通过劳动将人的本质对象化，还为别人生产满足他们需要的产品，因此我获得了直接的愉快。(3) 与你而言，我是你和种族之间的中介者，得到了你的承认，被你感觉为你的本质的完成，作为你的必要成分，从而认识到我在你的思想和爱之中得以确证。(4) 在我的生命表现中我也形成了你的生命的表现，在我自己的活动中，我实现了我的本质，我的人性，我的交流本质。”马克思，“穆勒政治经济学笔记”，载：《马克思恩格斯全集》，Berlin, 1956—1958, 补充卷1, 第443页，这里引文出自第462页。

[5] 对于这个观点的批评意见，请参阅朗格：《劳动原理》，Frankfurt am Main/Berlin/Wien, 1980。维尔特在其《马克思早期人类学》 (*Die Anthropologie des frühen Marx, Studienbrief der Fern-Universität Hagen*, 1987) 一书对马克思的外化模式提出了辩护，值得重视。

[6] 请参阅维尔特：《马克思早期人类学》，Studienbrief der Fern-Universität Hagen,

1987。

[7] 关于劳动概念的变化,请参阅霍耐特,“劳动和工具行为”,同上。

[8] J. C. 亚历山大把帕尔森对功利主义的批评以一种明确的片面方式运用于马克思,见J. C. Alexander, *Theoretical Logic in Sociology, vol. 2: The Antinomy of Classical Thought: Marx and Durkheim*, Berkeley: University of California Press, 1982, 第3、6章。此外还可参阅霍耐特、约阿斯,“马克思是功利主义者吗?为超越功利主义的社会理论一辩”(War Marx ein Utilitarist? Für eine Gesellschaftstheorie jenseits des Utilitarismus), 载:《社会学与社会政策:社会学理论和历史第一次国际会议文集》(*Soziologie und Sozialpolitik. I. Internationales Kolloquium zur Theorie und Geschichte der Soziologie*), Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin, 1987, 第148页及以下诸页。

[9] 在“马克思《资本论》中的正义”一文里,维尔特对这个段落作了独到的解释,该文载其:《伦理学与马克思:马克思主义理论的道德批判和规范基础》(*Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*), Angehrn和Luhmann编, Königstein im Taunus, 1986, 第149页及以下诸页。

[10] 请参阅维尔默,“自然法和实践理性:论康德、黑格尔和马克思问题的矛盾发展”(Naturrecht und praktische Vernunft. Zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx), 载E. Angehrn/G. Lohmann(编):《伦理学与马克思》,同上,第197页及以下诸页。还可参阅G. Lohmann,《冷漠与社会》(*Indiferenz und Gesseschaft. Eine kritischen Auseinandersetzung mit Marx*), Frankfurt am Main, 1991, 第6章。

[11] 请参阅霍耐特、约阿斯,“马克思是功利主义者吗?”,同上。

[12] 马克思:《法兰西内战》,载《马克思恩格斯全集》,第17卷, Berlin, 1971年,第313页及以下诸页;《路易·波拿巴的雾月十八日》,载:《马克思恩格斯全集》,第8卷,同上,第111页及以下诸页。

[13] 朗德尔(John F. Rundell)就是遵循这一思路创造性地解释了马克思的历史论著,请参阅其《现代性的起源》(*The Origins of Modernity: The Origins of Modern Social Theory from Kant to Hegel to Marx*), Cambridge, 1987, 第146页及以下诸页。

[14] 关于索雷尔的一般论述,请参阅下述著作:Michael Freund,《索雷尔:革命的保守主义》(*George Sorel. Der revolutionäre Konservatismus*), Frankfurt am Main, 1972; Helmut Berding,《理性主义和神话》(*Rationalismus und Mythos. Geschichtsauffassung und politische Theorie bei George Sorel*), Minden/Wien, 1969。

[15] 这就是伯林(I. Berlin)迷人的观点。请参阅其“索雷尔”(Georges Sorel), 载其《反潮流》(*Against the Current: Essays in the History of Ideas*), ed. H. Hardy, London: Hogarth, 1979, 第296—332页。

[16] 索雷尔,“我们向维科学习什么”(Was man von Vico lernt), 载《社会主义月刊》(*Sozialistische Monatshefte*), 2, 1898, 第27页及以下诸页, 引文见第271页及以下诸页。

[17] 索雷尔,《社会主义伦理学》(*Die Ethik des Sozialismus*), 载《社会主义月刊》, 8, 1904, 第368页及以下诸页。还可参阅S. Sand, “Lutte de classes et conscience juridique dans la pensee de George Sorel”, *George Sorel et son temps*, ed. J. Julliard and S. Sand, Paris, 1985, 第225页及以下诸页。

[18] 同上,第371页。

[19] 同上,第382页。

[20] 同上,第375页。

[21] 同上。

[22] 关于索雷尔接受柏格森学说的情况,请参阅Michael Freund,《索雷尔:革命的保守主义》, Frankfurt am Main, 第9章。Hans Barth,《大众与神话》(*Masses and Mathos*), Hamburg: Rowohlt, 1959, 第3章。

[23] 索雷尔,《论暴力》(*Über die Gewalt*), Frankfurt am Main, 第152页。

[24] 请参阅Helmut Berding,《理性主义和神话》,同上。

[25] 曼:《社会主义心理学》(*Zur Psychologie des Sozialismus*), Jena, 1927, 论索雷尔部分, 见第115页。

[26] 请参阅Jean-Paul Sartre, *Die Verdammten der Erde* von Franz Fanon, 载其*Wir sind alle Mörder. Der Kolonialismus ist ein System*, Reinbek bei Hamburg, 1988, 第141页及以下诸页。这里请参阅第146页。

[27] 萨特:《存在与虚无》(*Das Sein und das Nichts*), Reinbek bei Hamburg, 1962, 第3编, 第1章。

[28] 重要的著作如下:托伊尼森:《论他者:当代社会本体论研究》(*Der Andere, Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*), Berlin/New York, 1977, 第6章;泰勒,“何谓人的行为”(Was ist menschliches Handeln?), 载其:《消极自由》(*Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*), Frankfurt am Main, 1988, 第9页及以下诸页。

[29] 萨特,“论犹太人问题”(Betrachtungen zur Judenfrage), 载其:《论文三篇》(*Drei Essays*), Frankfurt am Main/Berlin/Wien, 1979, 请参阅拙文“无力自重:萨特通往主体间自由学说的路上”(Ohnmächtige Selbstbehauptung. Satre Weg zu einer intersubjektivistische Freiheitslehre), 载《巴比伦》(*Babylon. Beiträge Zur jüdischen Gegenwart*), 2, 1987, 第82页及以下诸页。

[30] Jean-Paul Sartre, *Wir sind alle Mörder*, 同上。

[31] Jean-Paul Sartre, *Die Verdammten dieser Erde, von Franz Fanon*, 同上, 第150页及以下诸页。

[32] 同上, 第151页。

[33] 同上, 第151、152页。

[34] Jean-Paul Sartre, *Die Verdammten dieser Erde, von Franz Fanon*, 第155页。相反, 关于萨特所说的“资产阶级自由主义的潜在普遍论”, 请参阅其: *Der Kolonialismus ist ein System*, 同上, 第15页及以下诸页。这里的内容请参阅第28页。

[35] 关于这个观点, 请参阅M. Hunyadi, “萨特对不可能之道德的构想”(Satre Entwürfe zu einer unmöglichen Moral), 载T. König(编):《萨特论集》(*Satre. Ein Kongree*), Reibek, 1988, 第84页及以下诸页。

第八章

蔑视与反抗：关于社会冲突的道德逻辑

上一章已经指出，马克思、索雷尔和萨特是一个理论传统的三个代表人物，他们都从前理论层面入手紧紧依靠这样的经验：在他们所处时代的社会运动的自我理解当中，充满了承认概念的语义学潜能。马克思是最早研究劳动阶级组织行为的，对他来说，正在兴起的社会运动的宏大目标无疑就集中体现在“尊严”这个概念上。索雷尔，作为法国工联主义的理论先驱，毕其一生都用保守主义的“荣誉”概念来表达工人运动政治要求的道德内容。20世纪50年代的萨特认为法农（Frantz Fanon）的名著是反殖民主义的宣言，他试图直接用黑格尔的承认学说来解释非洲黑人被压迫的经验。^[1]因此，把社会冲突归因于对隐蔽的相互承认规则的侵犯，无论这种想法在三大理论家的日常政治见解中具有何等重要的地位，这种经验也几乎没有反映在新兴的社会科学的理论框架中：社会斗争范畴在揭示社会现实方面起着构成性的作用，但它依然在达尔文主义和功利主义模式的影响下，把生存竞争的意义当作自己的基础。

涂尔干（Emile Durkheim）和滕尼斯（Ferdinand Tönnies）都带着批判诊断现代社会道德危机的意图建立了一种经验社会学，但他们都没有在其

基本概念中给社会冲突现象一个系统的地位。不论他们对社会一体化的道德条件的认识多么深刻，他们还是很少从中得出社会冲突范畴的理论结果。相反，韦伯把社会化过程看作是社会集团围绕着不同的生活方式而展开冲突的过程，在他的“斗争”概念中，一切道德动机都被忽视了。按照他的“社会学基本概念”中的著名命题，为了提高行动者的生存几率，“只要一个行为是有意地以执行行动者的意志为取向，并对其他个体或群体进行抵抗”，那么，这个行为语境就包含着一种社会斗争关系。^[2]最后，西美尔（Georg Simmel）在其《社会学》（*Soziologie*）的著名章节也极力揭示冲突的社会化功能，认为冲突的根源除了“敌意”之外，还有一种社会的“差别敏感性”，但是，他极少将个体或集体的同一性维度归因于与承认相关的主体间前提条件，以至于被蔑视的道德体验不可能作为社会冲突的动因而进入他的理论视野。^[3]受实用主义影响的“芝加哥学派”的社会学著作在许多方面都构成了值得注意的特例。^[4]在R.帕克（Robert Park）和E.伯吉斯（Ernest Burgess）编写的教材《社会学导论》中，所谓“冲突”，一直都是指“为承认而斗争”，^[5]但这种斗争只与民族性或种族集团之间的特殊冲突相关。除了简单提及“荣誉、光荣和声望”之外，对于如何适当地规定社会斗争的道德逻辑，这部著作也没有提供什么新鲜的内容。所以，在学院派的社会学中，社会运动的兴起与蔑视的道德经验之间常常存在的内在联系，从一开始就在理论上被不断割裂开来。叛乱、抵制与反抗的动机被转化为“利益范畴”，而且假设这些利益是来源于物质机会分配的客观不平等，而没有以某种方式将它与日常道德情感立场联系起来。霍布斯的理论模式在现代社会获得了优势，比较之下，马克思、索雷尔和萨特提出的方案不仅不完整和容易产生误导，而且还仍然只是一个隐蔽的理论传统的碎片。今天，谁如果为了获取规范社会理论的基础，而努力地重建黑格尔对应模式的断裂的效果历史，那么，他就首先要依靠社会斗争概念，以此而不是以前定的利益作为道德不公感受的出发点。在下面的讨论中，我想重建的就是在黑格尔与米德之间所选择的理论范式的本质特征。到目前为止，我们逐步认识到，近来历史编撰的趋势可能支持在道德蔑视

与社会斗争之间确立起来的联系。

我们刚才阐述了以经验为基础的承认形式的现象学，由此可见，如果不参照固有的冲突，三个经验领域的任何一个都无法得到恰当的描述：对于特殊承认形式的经验与同一性的新的可能性的揭示始终是紧密相连的，这必然引起为承认那些新的同一性形式而展开社会斗争。当然，承认的三个领域并未完全包括可能推动社会冲突的道德紧张状态，有了道德紧张，社会冲突才有可能发生。因为，一种斗争，只有在其目标超出个体意向的境域而被普遍化，以至于它们可能成为集体运动的基础的程度上，它才能被描述为“社会斗争”。对上述区分而言，其最初的含义是，作为最基本承认形式的爱，还不至于发展为本身就能引起社会冲突的道德经验：只有通过克服双方的反抗才能维持融合和自我标界之间的主体间性平衡，在这个意义上，每一种爱的关系都包含着斗争的存在维度。但是，与爱相关的目标和欲望是不能逾越原始关系领域而被普遍化的，至少是在使这些目标和欲望成为公众关怀的对象的意义，不可能进行这样的普遍化。相反，如果仅仅是因为这些与权利和社会重视相关的承认形式，为了发生效用而依赖于社会普遍化的标准，那么它们就构成了社会冲突的道德语境。根据道德责任或社会价值原则所构成的这些规范，个体遭到蔑视的经验就可以被解释和再现为可能潜在地影响着主体的东西。一方面，在法律承认和价值共同体中，个体目标在原则上是向社会完全敞开的；另一方面，在爱的关系中，个体目标又必须封闭在原始关系的狭隘界限之内。在我们的讨论中，我们应当如何理解社会斗争，这在范畴的区分上已经有了一个模糊的规定。我们这里涉及到的是一个实践过程，其中个体对蔑视的经验被理解为整个团体的独特经验，在某种意义上，这些经验可能会汇合成集体扩大承认关系的要求。

在这个临时的定义当中，纯粹否定的事态显得特别醒目，这就是它对社会学冲突理论中常见的区别保持着一种中立的姿态。^[6]如果我们以上述方法从道德经验的角度解释社会斗争，那么就不存在有利于非暴力或非暴力形式的反抗的理论设定。相反，在描述的层次上，社会集团体会

独特的蔑视和侵犯，为了公开表达和要求补偿，他们是否运用物质的、象征的或消极的暴力，这个问题仍然是悬而未决的。这种概念，对于意向形式和非意向形式的社会冲突之间的传统区别同样也保持中立，因为，至于行为者在多大程度上必须意识到驱动行为的道德动机，这种概念根本就没作出正面的回答。再者，我们也不难想像这么一些情形，社会运动在一定程度上忽视了它们的反抗在主体间所具有的道德意义，具体途径在于，它们从自身出发，用纯粹利益范畴来说明反抗的道德意义。最后，如果认为个人与非个人的目标显示着排他的抉择，那么，这种认识并不完全适合于在这个意义上所理解的斗争，因为斗争在原则上只能通过普遍的观念和诉求来加以决定，而个体行为者在这些观念和诉求中，看到自己所经验的特殊蔑视以某种积极的方式被化解了。在社会运动的非个人目标和参与者私人经验遭到伤害之间，必然存在着一道语义学的津梁，它至少能够建立起一种集体的同一性。

通过公开描述，我们揭示了我们所主张的社会斗争概念，当然，换个角度来看，这种描述又有悖于其解释内容的固定意义。和所有的功利主义模式不同，这种解释模式提出了这么一种看法：社会反抗和社会叛乱的动机形成于道德经验语境，而道德经验又源于内心期望的承认遭到破坏。这些期望与个人同一性的发展有着内在联系，因为它们显示了社会承认模式使主体自我认识到在社会文化环境中他们既是自主的存在，又是个体化的存在。如果社会挫败了这些规范的期望，就一定会产生那种使主体感到被蔑视时所表达的道德经验。但是，仅当主体能够在主体间解释框架内表达对伤害的感受，并把它作为整个团体的表征时，这种对伤害的感受才能成为集体反抗的基本动机。在这个意义上，社会运动的兴起取决于一种集体语义学的存在，这种集体语义学使个人被挫败的经验可能被解释为不仅伤害个体本身、也伤害其他主体集团。如米德所说，能满足这种语义学前提的，是那些能在规范意义上丰富社会共同体观念的道德学说或道德理念，它们可以在规范意义上拓宽我们的社会共同体观念。同时，与这种拓宽承认关系的期望一道，这些语义学也为辨识个体伤害的社会根源开启了一个

解释视界，由此可以揭示个体对于伤害的感受所具有的社会根源。因此，只要这些观念在社会上产生影响，它们也就产生了一种亚文化的解释视界，那种先前被化作碎片和私下处理的蔑视经验在这一视界中就可能成为“为承认而斗争”的集体道德动机。

当我们以这种方式去把握社会斗争兴起的过程时，社会斗争却包含了比上面提到的方面更多的承认经验。源于对共有的被蔑视感的社会批判解释，社会反抗不仅是一种用来肯定承认模式之未来发展要求的实践工具。正如文学传统和社会历史传统以及哲学传统所表明的那样，^[7]深深卷入政治行为对于当事人也发挥着直接的作用，把他们从消极忍受羞辱的悲苦处境中救助出来，帮助他们建立一种自新的积极的自我关系。第二种斗争动机与蔑视经验结构本身紧密相关。我们已经看到，社会耻辱感中包含着一种道德感受，集中表现了自尊的削弱过程，在这个过程中，主要伴随着对羞辱和贬黜的被动忍受。如果卷入集体反抗就能克服这种对行动的限制，那么，个体就发现了一种表达形式，可以间接地建立对道德价值或社会价值的自信：因为，个体期待着未来的交往共同体承认他们目前的能力，这样，他们在现实环境中虽然未能得到承认，但在将来将获得社会的承认。在这个意义上，个体积极投身政治斗争，公开证明他对蔑视和伤害的经验能力，这样可以挽回一点失去的自尊。当然，政治集团内部的团结通过促使参与者彼此重视，也可以提供一种承认的经验。

以上似乎阐明了这样一种观念，即一切社会对抗和冲突形式在原则上都遵循着为承认而斗争这一模式：每一种集体反抗和叛乱行为的兴起都可以追溯到一种恒定的道德经验框架，社会现实在这一框架中可以根据不断变化的承认和蔑视的规则而得到解释。但是，这种命题可能引出一个致命的结果，从一开始就要求我们讨论社会斗争服从逻辑的可能性，而这种逻辑多少是由对集体利益的自觉追求所决定的。在许多历史情境中，纯粹是为了保障经济上的生存，才导致大规模的反抗与叛乱，这就清楚地说明，并不是所有形式的反抗都根源于对道德诉求的伤害。利益是追求目的的基本取向，它紧紧依赖于个体的社会地位和经济地位，因为个体必须努力获

得再生产的条件。一方面，不同主体意识到他们共同的社会处境，并因此认识到自己面对着同样的再生产使命，在这个意义上，利益就成为集体的立场。另一方面，被伤害的情感形成了道德经验的核心，作为社会互动结构的组成部分，这是因为人类主体怀着被承认的期望而走到一起，彼此遭遇，这种期望就是心理完整性的前提条件。整个主体集团把受到不公正对待的情感作为他们的社会处境的独特情感来加以对待，在这个意义上，这种受到不公正对待的情感就导致了集体行为。开始于集体利益的冲突模式，把社会斗争的发展进程归因于社会集团为获得或扩张再生产机会的控制权而作出的努力。所有那些希望通过把文化符号产品纳入特殊集团再生产当中而拓宽利益引导的斗争范围的方法论尝试，都采取了这样的思路。^[8]相反，始于受到不公正对待的集体情感的冲突模式，则把社会斗争的兴起和进程归因于社会集团的道德经验，他们掌握了社会承认或法律承认从自己身上被剥夺的过程。在始于集体利益的冲突中，我们分析的是争夺稀有产品，而在始于受到不公正对待的集体情感的冲突中，我们分析的则是为个人完整性的主体间条件而展开的斗争。但是，第二种承认理论的冲突模式不应该取代，而应当仅仅补充第一种功利主义的冲突模式。一种社会冲突在什么程度上服从利益追求的逻辑，又在什么程度上服从道德反应的逻辑，这永远是个经验问题。尽管如此，社会理论扎根在利益维度上，这就彻底遮蔽了我们对道德情感的社会意义的认识，以至于现在的冲突承认理论模式不仅有扩展的必要，而且有矫正的可能。支配着冲突的集体利益不一定被认为是终极的结局或者是本源的动因，相反，它可能是在为承认和尊重的规范要求留有余地的道德经验境域中被构造出来的。比如说，只要社会对个人或团体的重视明显地相关于对产品的控制水平以至于获取哪些产品就可能导致相应的承认，那么，情况就是如此。大量的历史研究通过集中探讨下层社会阶级的日常道德文化，指明了正确解释社会冲突的方向。这些研究的结果可能有助于为这里发展的冲突模式提供经验上的支持，并对公开的批评作出回应。

在功利主义思潮的影响下，不少政治运动的历史研究长期以来过于偏

爱追求集体利益的相关模式，结果必定看不到社会斗争的道德规则。只是在20年前，当社会人类学与文化社会学汇流时，才导致了一种新的历史编撰方法，能够认识到广大下层阶级参与冲突的规范前提，在这之后，情况才不断地发生变化。新的历史编撰法相对于传统方法的优势，就在于它高度重视研究社会日常生活当中道德行为规范的视界。借助于人类学领域的研究工具，历史研究可以揭示不同亚文化集团的政治反应所依赖的规范共识中的潜在规则。促使改方向的动因，无疑来自于英国历史学家汤普森 (E. P. Thompson)。在他的研究当中，传统的功利主义前提被规范的前提取而代之。汤普森通过研究激励英国下层阶级反抗资本主义工业化的日常道德概念，从而开辟了一条全新的研究思路。^[9]启发汤普森思考的是这么一种观念：社会叛乱不仅仅是经济困苦和物质匮乏的直接表达。相反，经济供给之不堪承受的水平倒必须根据人们一致诉诸共同体组织的道德期望来加以衡量。当经济处境的变化被认为是对默然有效的共识的侵犯时，实践的抵抗和反抗就在象征意义上出现了。在这个意义上，研究社会斗争就先行假设了对道德共识的分析，因为在社会合作的语境中，这种道德共识以非正式的方式主宰着统治者和被统治者之间权利与义务的分配。

可是，视角的改变还不足以得出在历史研究水平上支持如下命题的结论：社会对抗在原则上是根据为承认而斗争的道德模式来理解的。为此，必须进一步证明，每次侵犯被伤害者之间隐含的共识，都被认为是对其社会承认的拒绝，结果就伤害了他们的自我价值感。解释这种动机语境的第一种理论是一些历史研究著作，它们采用汤普森的方法，并沿着个体或集体同一性的维度对他的方法进行了发展。只要考虑到主体实践的自我关系，我们马上就会一目了然：对于参与者而言，每一种历史情况下存在的共识最后都变成了组织相互承认关系的规范秩序。这一领域内的开创性工作是由B.摩尔 (Barrington Moore) 完成的。并非巧合，摩尔的“隐含社会契约”概念与汤普森的“道德经济学”一拍即合。他对1848年和1920年德国革命的比较研究所得出的结论是，劳动阶级中激进

好战的亚团体基本上就是那些感到他们先前得到承认的自我理解将受到社会政治变革的巨大威胁的人们。^[10]这种隐含的社会契约，就是共同体中合作团体之间的规范共识，摩尔把它看作是决定相互承认条件的松散的规则体系。因而，只要政治上强制的变革破坏了这种隐含的契约，就几乎不可避免地会导致对个别亚团体固有的同一性的社会蔑视。而且，在摩尔看来，仅仅是危及到集体自尊的可能性，就产生了具有广泛基础的政治反抗和社会叛乱。

今天，历史研究中有一种趋势，主张把政治巨变的动机归结为特殊团体的荣誉观念，这种趋势强化了摩尔的立场。格里辛格（Andreas Griebinger）对18世纪手工业者进行了出色的研究，^[11]以他为典范的一系列研究，通过把政治上对道德期望的挫败与对传统公认的承认关系的颠覆完全联系起来，从而给汤普森的方法添加了更多的同一性内容。

这种研究提供了足够的经验细节，作为对“社会对抗遵循为承认而斗争的模式”这一命题的原始经验支持。但是，实际上这些研究给予承认关系内在逻辑的角色还太有限，以至于只承认对特殊生活世界的历史解释，而这些研究的一系列不足就来源于这个事实。它们是自发暴动，还是有组织的罢工，抑或是以消极形式反抗，这些已被描述的事件常常获得了看似插曲的性质，因为它们在社会道德发展中的真正地位还并不清楚。但只有承认关系借以自我扩大的逻辑成为历史解释的参照系统，那横亘在个体过程与总体发展过程之间的鸿沟才会变成通途。

提出这个使命，就有必要认为，一直在讨论的冲突模式不仅是社会斗争兴起的解释框架，而且是道德发展过程的解释框架。甚至只要追根溯源，直接探讨承认关系的发展逻辑，就能够对以别的方式无法理解的事件进行系统的分类。只要根据承认而把握了它在道德进程中所具有的建设作用，每一种独特的历史斗争或历史冲突就显示出它在社会发展中的地位。当然，要从根本上拓宽我们观察历史过程的视界，还要求相应地改变我们对原始研究材料的看法。受到不公正对待的情感和被蔑视的经验，二者都是解释社会斗争的源头，但它们现在再也不仅仅是行为动机，而且必须从

道德角度予以研究。这种道德角色是在承认关系的发展(Entfaltung)过程中赋予它们的。结果,迄今为止还是社会冲突的情绪原料的道德情感,就失去了其明显的纯洁性,而变成了整体发展过程中起阻碍作用或加速作用的要素。最后这种陈述明确表明了对理论方法的挑战,也就是说,一种理论应该能够把为承认而斗争理解为道德发展的历史行程。而为了区分进步与反动,就必须有一个规范的标准,根据对终极状态的假设和把握,这一规范标准可以指明一条发展方向。

所以,我们所依靠的一般解释框架描述了道德的发展过程,通过这一过程,相互承认的规范潜能就在理想化的斗争系列中展现出来。这一模式在黑格尔和米德的理论区分中找到了其出发点。从整体上说,爱、法律和团结,这三种承认形式构成了人类主体发展出肯定的自我观念的条件。因为,三种承认形式相继提供了基本的自信、自尊和自重,有了它们,一个人才能无条件地把他自己看作是独立的个体存在,认同他或她的目标和理想。但即使是这种三分法的存在,也受益于对仅仅存在于现代的社会分化的理论模式,这种理论模式退入了理论上假设的原始情境之中。我们在分析当中已经看到,法律关系必须服从于一种后传统的道德诉求,才能从社会重视的伦理框架中独立出来。如果这种情况属实,我们就可以假设,三种承认形式以一种未分化的方式连成一体的社会互动形式就是将要描述的发展过程的原始状态。有鉴于此,我们可以说存在着一种古老的集体道德,它的诸种操劳既没有完全从部落成员的权利之中,也没有完全从社会重视当中分离出来。^[12]因此,预设的解释框架必须塑造的道德学习过程,也同样必须完成一种完全不同的使命:它一方面必须区分不同的承认模式,另一方面又必须在既成的互动领域内释放出每一种模式的固有潜能。如果我们在这个意义上区分各种层次上的承认水平和它们的内在结构,那就不难看出,只有第二种过程才直接提供了社会斗争的动因。

虽然承认模式的分化源于社会斗争,而社会斗争又仅仅是在释放主体潜能的宽泛意义上涵盖了承认的要求,但这一过程的结果却正是达到社会文化层次的标志,在社会文化层次上,具有内在意义的每一种结构都会发

挥作用：只要爱与法律承认、社会重视彻底分离开来，相互承认的三种形式就随着特殊发展潜能的显示而同时作为不同的斗争形式凸现出来。只有在这个时候，我们才第一次发现规范结构不仅融入了法律关系，具有普遍化和实质化 (Materialisierung) 的可能，而且融入了价值共同体，具有个体化和平等化的可能，这一规范结构是可以通过蔑视的情感经验来加以认识的，而且还可以诉诸这些蔑视经验所引起的斗争。亚文化语义学为这些集体反抗形式准备了肥厚的滋生土壤，其中可以找到表达受到不公正对待的情感的共有语言，这种语言不论多么迂回曲折，总算是指出了扩展承认关系的可能性。这一预先设定解释框架的使命就在于描述一种理想化的道路，沿着这条道路，各种斗争就能够释放出现代法律与社会重视的规范潜能。这一解释框架让客观意向的语境凸现出来，在这一语境中，历史过程不再是纯粹的事件，而是冲突的发展过程，是承认关系不断扩大的渐进发展。所以，每一种特殊的斗争的意义，是根据它为实现未被歪曲的承认形式所起到的积极或消极的作用来加以衡量的。不过，如果没有对一种实现个人完整性的主体间条件交往情境的理论预设，则根本无法获得这种标准。所以，说到底，只有当黑格尔的伦理概念经过修正和解实在化而重新发挥效用，他的为承认而斗争的理论才能再次焕发现实活力，当然，它的要求已经大打折扣了。

注释：

[1] 法农 (Frantz Fanon)：《地球上的败类》 (*Die Verdammten dieser Erde*)，Frankfurt am Main, 1966，有关他对黑格尔的接受问题，请参阅其《黑皮肤，白面具》 (*Schwarze Haut, weiße Masken*)，Frankfurt am Main, 1988，第7章。

[2] 韦伯：《经济与社会》 (*Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriß der verstehenden Soziologie*)，Tübingen, 1976，第20页及以下诸页。

[3] 西美尔：《社会学：社会化形式研究》 (*Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*)，Leipzig, 1908，第4章，“冲突” (der Streit)，第247页及以下诸页。

[4] 约阿斯在“象征互动论：从实用主义哲学到社会学研究传统” (*Symbolischer Interaktionismus, Von der Philosophie des Pragmatismus zu einer soziologischen Forschungsstra-*

dition) 一文中,对“芝加哥学派”进行了出色的研究,颇有说服力,载:《科隆社会学与社会心理学杂志》(*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*), 40, 1988, 第 417 页及以下诸页。

[5] E. Park and E. W. Burgess (eds), *Introduction to Science of Sociology*, Chicago, 1969, 第 241 页。

[6] 请参阅科塞 (Lewis A. Coser):《社会冲突论》(*Theorie sozialer Konflikte*), Neuwied und Berlin, 1972。

[7] 在这里我只列举一些哲学文献:博克斯比尔,“自尊与反抗”,《哲学与公共事务》,6 (1976/7), 第 58 页; T. E. Hill, Jr., *Servility and Self-respect, in Autonomy and Self-respect*, Cambridge, 1991, 第 4 页及以下诸页; Wildt, *Recht und Selbstachtung*, 同上。

[8] 关于布迪厄的社会学理论,请参阅 M. Schwingel,《斗争分析:布迪厄社会学中的权力与统治》(*Analytik der Kämpfe. Macht und Herrschaft in der Soziologie Bourdieus*), 博士论文, Saarbrücken, 1991。

[9] 请参阅 Edward P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, London, 1963。

[10] 摩尔:《不公正:服从和反叛的社会基础》(*Ungerechtigkeit, Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, Frankfurt am Main, 1982。请参阅我的评论文章“道德共识与不公正感:论摩尔对不公正性的探索”(Moralischer Konsens und Unrechtsempfindung: Zu Barrington Moores Untersuchung über Ungerechtigkeit), 载: *Suhrkamp Wissenschaft. Weißes Programm. Almanach*, Frankfurt am Main, 1984, 第 108 页及以下诸页。

[11] 格里辛格 (Andreas Griebinger):《荣誉的符号资本:十八世纪德国手工业者的罢工运动与集体意识》(*Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und kollektives Bewußtsein deutscher Handwerksgesellen im 18. Jahrhundert*), Frankfurt am Main, 1981。

[12] 请参阅盖伦 (Arnold Genlen):《道德和超道德:一种多元主义伦理学》(*Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*), Frankfurt am Main, 1969。

第九章

个人一体化的主体间性条件： 伦理的形式概念

如果“为承认而斗争”的观念必须被看作是解释社会发展过程的批判框架，那么，接下来就要从理论上对这一观念的规范视角加以论证：也就是说，为了把社会斗争史描述为行进在特定方向上的历史过程，我们必须在理论上假设一种权宜的终极状态，从这一视角出发，就可以清楚地分析和评价特殊的事件。在黑格尔以及米德的理论中，我们正好在这一关键点上发现了一种后传统承认关系模式，至少把法律的、（家庭之外）伦理的承认模式整合为一个独特的框架。结果表明，两位思想家一致主张，在现代社会里，主体无论是作为独立自主的存在还是作为个体化的存在都必须得到承认。上述简略的回顾，就足以清楚地看到，仅仅根据来自狭隘的道德理解的概念是无法把握假设的终极状态的。一般说来，在康德的传统中，我们今天仍然是把“道德”看作是一种视角，它允许一切主体得到同等尊重或同等考虑和公平对待他们的利益。但这样一种说法过于狭隘，不能涵盖构成未被歪曲与不受限制的承认目标的方方面面。因此，在对内容加以说明之前，我们首先必须对那种能够描述承认关系发展的假设终点的规范理论的方法论地位进行一番分析。在我看来，我们在此不妨讨论一下

美好生活的形式概念，或者讨论一下伦理（Sittlichkeit）。只有真正完成了对这种方法论正当性的辩护，我们才能采取第二步，重新利用黑格尔和米德的观点，进一步阐明一种后传统承认关系的观念。这么一种关系概念必须将今天我们为了使主体认识其自我实现的条件得到了保障而在主体间所作出的一切假设包罗其中。

（1）正如上文所说，在源于康德的传统中，“道德”被理解为我们把一切主体当作“自在的目的”或当作自主的个人给予同等尊重的普遍态度；相反，“伦理”是指一个特殊生活世界中的固定习性，而且，如果能把握普遍道德原则的要求，就能对这一习性作出规范的判断。^[1]今天，对伦理的贬低受到了道德哲学重估伦理价值运动的反击，这一思想运动回到了黑格尔和古典伦理学。在这一运动中，康德传统受到了批判，认为它没有解决一个关键问题，因为它不能把道德的整体目的定位在人类主体的具体目的当中。因此，为了做到这一点，康德的批判者一如既往地指出，道德原则的有效性取决于随着历史不断变化的好的生活观念，并由此再度颠倒了道德与伦理的关系。^[2]但是，在重构承认模式的过程中我们一直遵循的论证路线指明了一种立场，它并不特别适合这两种取向之中的任何一种。我们的方法从康德传统出发，不仅关心人类的道德自主，而且关心自我实现的一般条件。所以，道德被理解为普遍尊重的立场，成为诸种保护措施之一，致力于实现好的生活这一一般的目的。与那些极力与康德传统拉开距离的思想运动相反，不应该把这个善的概念看作是实在的价值信念的表达。因为这些价值信念总是构成一个具体的传统共同体的习性。相反，它必须与伦理的结构要素紧密相连，从通过交往达到自我实现这样的一般视角看来，可以在规范上把它们与一切特殊的生活方式分离开来。在这个意义上，就我们把它发展成一个规范概念而言，承认理论正好居于康德传统的道德理论和社群主义伦理学的中间。与前者一致的地方在于关注最普遍的规范，而这个规范被认为是特殊可能性的条件；与后者一致的地方则是那种以人的自我实现为目的的取向。^[3]

毫无疑问，亮明基本立场并不能说明多少问题。因为伦理的形式概念在方法论上如何成为可能仍然还不清楚。“伦理”概念现在必须涵盖可能被揭示为个体自我实现之必要前提的全部主体间条件。但是，如果对自己实现结构所作的一切说明都冒着变成对具有独特历史意义的生活理想的解释的危险，那么，我们又如何对这种能动的条件作出一般的断言呢？因此，一方面，我们所寻求的描述必定过于形式化或抽象化，以致不能对它是否仅仅揭示美好生活的具体解释而提出质疑；另一方面，它们也有足够的实在内容，比康德对个体自律的理论更有助于发现自我实现的条件。这里，回顾一下我们重建不同承认形式的结果，将有助于进一步阐发我们的看法。

我们以经验为取向的研究能够具体地揭示出，米德理论中已经出现了对黑格尔承认学说的自然主义改造，也就是说，黑格尔所区分的不同承认模式可以被理解为人类主体建立多种积极自我关系的主体间条件。承认经验和个人自我关系之间的联系，源于个人同一性的主体间结构。个体作为个人来构成的惟一途径是，学会从认可他人和激发他人的角度，把自己看作是具有肯定的特征和能力的存在。这些特性的范围以及肯定的自我关系的程度，随着个体能够运用于作为主体的自我的每一种新的承认形式而不断扩展。所以，自信的前景内在于爱的经验，自尊的前景内在于法律承认的经验，自重的前景内在于团结的经验。

这个简略的回顾对于我们现在的意图，比当初它出现时的意义更为深刻。因为，肯定的自我关系仅仅随着承认经验而同步出现，这个事实可以被解释为：它为个体的自我实现指出了必要的条件。如在别的语境中一样，一种否定的证明方法却提供了基本的论证形式：除非假设某种程度的自信、法律保障的自主和个人能力的可靠价值，否则，就难以想像一种成功的自我实现，如果自我实现被理解为无强制地实现个人自己选择的生活目标的过程。关于这一过程，“无强制”和“自由”不能被简单地理解为不存在外在力量 and 影响，它还必须具有这样的含义，即没有内在阻碍，没有心理抑制，也没有恐惧。^[4]这第二种意义上的自由，在肯

定意义上说,必须被理解为一种反身内指的信任形式,它给个体表达需要和表现能力以基本的自信。但是,我们已经看出,这种安全感,这些无忧无虑的自我相关的方式,构成了肯定的自我关系的诸种特征,但只有通过承认经验才能获得这种自我关系。在这个意义上,与自我实现相关的自由依赖于人类主体所不能掌握的必要条件,因为他们只有在互动伙伴的帮助下才能获得自由。如果我们要描述成功生活的普遍结构,那么,三种不同的承认模式就体现了有必要进一步假设的主体间条件。

显而易见,这种主体间条件满足了早先确立的伦理的形式概念的方法论范畴。一方面,现在同样可以被看作是成功的自我实现的前提的三种承认模式,以一种充分抽象化或高度形式化的方式得以规定,以便避免这样的怀疑,即它们是否仅仅体现了具体的生活理想。另一方面,从内容上看,对这三种条件的说明已经非常具体,比那种一般的个体自决理论更多地显示了成功生活的普遍结构。与爱、法律和团结相关的承认形式提供了主体间的保护屏障,保护着外在与内在自由的条件,无强制地表达和实现个体生活目标的过程就依存于这些条件。而且,因为它们并不代表现存的制度结构,而只代表普遍的行为模式,所以,作为结构要素,它们可能是从一切特殊生活形式的总体性中被提取出来的。

我们所讨论的概念中更多的困难来源于这样的事实:三种承认模式中有两种具有进一步规范化的潜能。我们看到,法律关系和价值共同体都容易进入转型过程,这些过程都指向普遍性和平等性的增长。有了这种内在的发展潜能,作为自我实现规范条件的构成部分,我们引进了一种历史维度,这就限制了我们的形式伦理概念所提出的要求。可能成为成功生活之主体间条件的东西成为了历史变数,而且还取决于承认模式发展的实际水平。形式概念失去了它的非历史性,因为,从解释学上说,它结束了对每一种情况下都作为不可回避的现时结构的依赖。

(2) 一种伦理的形式概念涵盖了自我实现的质的条件。就它们形成了主体个人完整性的一般必要前提而言,这些条件可以从多种特殊的生活形式中抽象出来。但是,就它们本身来说,这些条件具有进一步规范

化的可能性，所以，这种形式概念也不回避任何历史变革。正好相反，这一概念与它原发时期独特的初始情境有着紧密的联系。在我们的目标下，这一限制导致了从历史的角度引进三种承认模式的义务，以至于只有在每一种模式发展的最高水平上才能把它们看作是伦理要素。自我实现必须具备完善的主体间条件，这一点只有在当下的历史条件下才清楚可见，因为当下的历史条件在每一种场合都敞开了承认关系进一步向规范发展的前景。后传统民主伦理观念，已经作为这种论证的结论呈现出来，但它却是青年黑格尔首次提出的，又被米德在后形而上学的前提下进一步加以发挥。尽管他们之间存在着许多差别，他们都怀着同样的社会理想，在他们的理想中，平等和个人主义这样的普遍主义成就都体现在互动模式中，以至于所有主体都将作为独立的、个性化的、平等的和特殊的个人而得到承认。不仅如此，两位思想家都认为，这些特别具有现代特征的社会互动模式形成了一幅不同承认关系的网络，在每一种承认关系中，个体都能认识到在其自我实现的维度上得到了肯定。这样，黑格尔和米德已经十分接近我们在这里试图用一种以历史为基础，但依然具有形式特性的伦理概念所勾画的规范观念。尽管如此，我们已经无法直接求助于他们的模式，因为他们两人各自所处时代的历史偏见以一种不确定的方式潜入了他们的模式之中。

就黑格尔而言，从他的承认关系理论中就已经可以看到这一点。在黑格尔那里，作为自我实现的基本条件，承认关系必须揭示出后传统伦理形式的主体间意义。在《法哲学》中，黑格尔关于爱的讨论受到了他的时代制度结构的强烈影响，以致他最后只能得出资产阶级家庭的父权制关系模式。^[5]一旦排除这种造成误导的具体化，一个运用典型的精神分析客观关系理论所阐明的观念就依然存在：在融会和自我划界的紧张平衡之中，解决这种紧张关系构成了一切成功的原始关系形式，主体只有在不怕孤独的时候才能在个体性中彼此体会到为人所爱。这一自信方式，允许个体第一次获得让他们能够表达需要的自由，因而构成了一切自我实现的基本前提。所以，无论采取什么历史的制度形式，爱的经验都显

示着一切真正“伦理”生活的内在意义。一方面，因为它不为规范发展留下余地，把爱整合于后传统伦理形式的主体间网络就不会改变它的基本性质。另一方面，发展其相对稳定的基本结构也可能使之更免于遭受歪曲和强制，交往伙伴在友谊或爱中可能享受到更多的权利。在这个意义上，后传统伦理的形式概念必须具备完整的结构，以便可以捍卫爱的绝对平等精神不受外力侵害和影响。恰恰在这一点上，对孕育在爱之中的承认模式的说明，深深影响了对法律关系的说明，后者必须被视为个人同一性的第二个条件。

如果不参照现代社会形成以来一直主宰着承认关系的规范发展过程，就不可能重建法律关系的承认模式。由此可见，法律关系本身也蕴涵着一种道德潜能，通过以发展普遍性和语境敏感性为取向的社会斗争就可以发挥这种潜能。这就是黑格尔和米德在讨论现代法律关系，视之为后传统伦理的主要条件的时候所没有充分考虑的东西。但是，两位思想家为了以人类自我实现为目的证明个体自由权利的意义而引进的理由，对我们仍然具有说服力。只有建立了民法，在原则上给予所有个体抉择的自由，主体才能平等地决定自己的生活目标，而不受外在影响。简言之，自我实现依赖于法律保障的自主的社会必要条件，因为，只有借助于法律保障，每一个主体才能把自己当作可以考量自身愿望的个人。但是，黑格尔和米德把现代法律关系仅仅局限在自由的权利上面，这样，他们就都无法认识到个体所享受的自由在何种程度上依赖于法律运用自由的条件的改善。自我实现的法律前提是一个变量，因为在越来越多地考虑到个体的特殊处境而不失去其普遍主义内容时，它们可以得到改善。因此，只要现代法律关系的实质内容得到了扩展，它们就可以在后传统伦理的主体间网络中找到作为第二要素的地位。

毫无疑问，在这种伦理框架中，这样一种权利对爱的关系和团结的条件具有同样的限制作用。法律的承认模式扩展到原始关系的内在领域，因为个体必须得到保护，免遭肉体暴力的威胁；这种暴力在结构意义上是每一种情感维系的微妙平衡本身所固有的。今天，造就个人完整性的主体间

条件，不仅包括爱的经验，而且包括对可能在因果上同爱相联系的危害进行法律保护。但是，现代法律关系对团结条件产生了不同的影响，它们建立了共同体生长的价值境域的形成必须普遍服从的规范限制。因此，问题在于，在何种意义上把团结作为后传统伦理条件的其他要素。如果不参照法律原则，就不可能解决这一问题。

在现代性条件下，主体为什么继续依赖一种包罗万象的价值境域？对此，黑格尔和米德也已经提供了关键的论证。因为，个体要想自我实现，就必须认识到他们因特殊能力和特性而得到承认，所以，他们就需要一种只有以集体共同的目标为基础才可获得的社会尊重。但是，两位思想家都没有强调存在于他们通过经验发现的第三种承认模式，而是让它在关键内容上规范化。在他们看来，第三种承认模式不过是提供了伦理价值境域，它们足够开放和足够多样，在原则上给予每一个共同体成员以机会，让他们认识到自己的能力得到了社会的尊重。所以，在突出价值共同体范畴的规范意义时，这种思想取向产生了两个理论优势，不过，无论是黑格尔还是米德，都没有明确其优势的程度：一方面，由于社会尊重的承认关系中表现出来的发展路线包括了进一步平等化和个体化的可能性，因此，为了实现两位思想家所提出的观念，就需要超越现在面向未来；另一方面，这种观念本身仅仅是为了认可共同体产生的价值而被构造出来的，而这些价值在结构上是与现代法律的道德条件相容的，也就是说，与一切个体的自主性是相容的。米德和青年黑格尔都认为现代社会在未来可以产生一个新的开放的价值系统，让主体学会相互尊重自由选择的生活目标。如此一来，两位思想家就靠近了社会团结概念的门槛，这一团结概念的目的是要让享有法律自主性的公民尽可能地相互尊重。至于在内容上如何充实这一现代团结观念，他们在答案上分道扬镳了，不仅如此，他们各自的努力也都失败了。

随着论证的展开，我们越来越清楚地看到，如果不能指出实在价值必须占据的地位，我们的伦理的形式概念就是不完全的。因为，为了获得成功生活的规范普遍性，始于个人完整性主体间条件的努力，最终也

必须包罗相关于社会团结的承认模式，而团结只能从集体共同的目标中产生出来。这些目标本身服从于在法律上被裁定的一切主体的自主性所建立的规范制约，这个事实又源于它们在关系网络中的地位，因为，在关系网络中，他们与另外两种承认形式即爱和法律是共存的。在耶拿时期的著作中，青年黑格尔试图用全体公民的“团结”这一概念去充实这个位置，可是他仍然把团结理解为“交往方式”。但是，他的方案带给他最大的是形式优势，让他付出的代价却是一种劣势，即他再也无法指出那种可以说明这种团结感出现的经验了。米德与差不多和他同时的涂尔干一样，把社会劳动分工看作是集体目标的框架，它导致了团结的力量（Solidierende Kräfte），通过推动团结的力量，全部主体都可以认识到自己受到了尊重。但是，米德的设想注定在下面的事实上陷入困境：如若没有社会劳动分工组织，那么最可靠地评价各行各业的成就本身就依赖于伦理的价值观念。可是，这些价值观念正好是要参照技术要求而被中立化的。

黑格尔和米德一样，也缺乏规定伦理价值抽象境域的目标，而这些伦理价值是向最广阔多变的生活目标敞开的，又不失去集体同一性形成的团结力量。黑格尔耶拿时代的学说与我们相差达200年，米德的思考与我们相距近100年，这漫长的时间只不过是强化了进行一种整合的必要性。同时，发达国家社会结构的转型，大大提高了自我实现的可能性，以至于个体差异和集体差别的经验成为一系列政治运动的动力。最后，只有实现文化转型并进一步彻底扩展团结关系，才能满足自我实现的需要。在这一新的历史语境下，这里所构想的概念必须从黑格尔和米德的失败方案中得到教训，就是要允许不可克服的紧张关系存在：我们不能不宽容那些实在的价值，因为这些价值可能产生后传统的团结，而这种团结与爱以及成熟的法律承认形式具有同等重要的意义；但是，现在的方案本身也不能填补属于现代伦理形式之关系网络中被规定为特殊场所的地位。因为，这些实在价值是否在政治共和主义、生态苦行主义、集体存在主义运动中显示出来，它们是否预见社会经济环境的变革，是否相容于资本主义的社会条件——所有这些都不再是理论的问题，而是未来社会斗争的问题。

注释：

[1] 请参阅施纳德尔巴赫 (Herbert Schnädelbach), “何谓新亚里士多德主义” (was ist Neoaristotelismus?), 载: 库尔曼 (Wolfgang Kuhlmann) 编: 《道德与伦理: 黑格尔的问题与话语伦理学》 (*Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*), Frankfurt am Main, 1986, 第38页及以下诸页; J.哈贝马斯, “道德和伦理: 黑格尔对康德的批判适用于话语伦理学吗?” (*Moralität und Sittlichkeit, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?*), 同上, 第16页及以下诸页; 拉莫尔 (Charles Larmore), *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987。

[2] 请参阅 Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1981, 以及相关文章, 请参阅霍耐特 (编): 《社群主义》 (*Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*), Frankfurt am Main, 1993。

[3] 关于这一中间立场, 我受到了 Martin Seel 的启发, 请参阅其《善与正义》 (*Das Gute und Das Richtige*), Manuscript, 1991。

[4] 请参阅泰勒, “消极自由的误区” (*Der Irrtum der negativen Freiheit*), 载其: 《消极自由: 关于现代个人主义的批判》, Frankfurt am Main, 1988, 第118页及以下诸页。

[5] 诺伊霍伊泽 (Gabriele Neuhäuser): 《黑格尔论家庭伦理和承认形式》 (*Familiäre Sittlichkeit und Anerkennungsformen bei Hegel*), 硕士论文, Frankfurt am Main, 1992, 这篇论文很有见地。

附录 1

霍耐特年表

1949年7月18日	生于埃森
1969	在埃森中学毕业
1969—1974	在波恩和波鸿学习哲学、社会学和日耳曼语言文学，获哲学学位
1974—1976	在柏林自由大学学习
1977—1982	在柏林自由大学社会学系任助教
1982	在柏林自由大学获博士学位，论文题为《权力批判：福科与批判理论》(<i>Kritik der Macht. Foucault und die Kritische Theorie</i>)
1982—1983	经哈贝马斯推荐，获马克斯—普郎克社会科学研究所以研究基金
1983	在法兰克福大学哲学系任哈贝马斯助教
1985	撰写教授资格论文：《为承认而斗争》(<i>Kampf um Anerkennung</i>)
1985年10月	任教于加拿大 McGill University (Montreal, Canada)
1987年10月	任教于日本 Kyoto University (Kyoto, Japan)
1989年10月—1990年7月	在柏林从事研究
1990年6月	在法兰克福大学哲学系获得教授资格
1992年10月1日	柏林自由大学政治哲学教授
1995年9月—1996年4月	在美国任教 (Theodor-Heuss-Gastprofessur an der New School, New York, USA)
1996年5月1日	法兰克福大学哲学系社会哲学教授，社会研究所咨询委员会成员
1999年4月1日—6月30日	阿姆斯特丹大学哲学系任教
2001	法兰克福大学社会研究所所长

附录 2

霍耐特著作目录

I. 专著

1. *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaft* (zus. mit Hans Joas) , Frankfurt/M.: Campus 1980; engl: *Social Action and Human Nature*, Cambridge (University Press) 1988, mit einem Vorwort von Charles Taylor; koreanische Teilübersetzung, Seokwangsa Publishing Co. 1999

2. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985; TB-Ausgabe 1989; engl: MIT-Press 1990; jap: Hosei University Press 1992

3. *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990; *erweiterte Neuausgabe*, Frankfurt/Main 1999, Suhrkamp; *erweiterte engl. Ausgabe: The Fragmented World of the Social, Essays in Social and Political Philosophy*, Suny-Press 1995; ungar: *Elismerés és Megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*. Pécs: Jelenkor 1997 (ergänzt um einzelne Aufsätze aus: Desintegration)

4. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992; TB-Ausgabe 1994; engl: Polity-Press 1994; ital. Teilübersetzung: *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*. Rubbettino Editore 1993; span. Übersetzung: *Critica* 1997, Barcelona; frz.: *La lutte pour la reconnaissance*, Paris: Les éditions du cerf 2000

5. *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*. Frankfurt/M.: Fischer-Verlag 1994

6. *Suffering from Indeterminacy. Spinoza Lectures*. Amsterdam: 1999

7. *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000; griech. Teilübersetzung, Polis 2000.

8. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam 2001

II. 论文

1. Geschichte und Interaktionsverhältnisse, in: Urs Jaeggi/Axel Honneth (Hg.) , *The-*

orien des Historischen Materialismus, Frankfurt/M.: Campus 1977, S. 405–449; engl. in: Gregory Elliott (ed.) , *Althusser. A Critical Reader*, Oxford 1994, S.73 ff.

2. Communication and Reconciliation. Habermas' Critique of Adorno, in: *Telos*, No. 39, 1979, S. 45–61; dt. gekürzt in: *Merkur*, Nr.374, 1979, S. 648–665; ursprüngliche Fassung in: Wolfgang Bonß/Axel Honneth (Hg.) , *Sozialforschung als Kritik*, Frankfurt/M. 1982, S. 87–126; ital. in:E. Agazzi (Hg.) , *Dialettica della razionalizzazione*, Mailand 1983, S. 355–386.

3. Zur "latenten Biographie" von Arbeiterjugendlichen (zus. mit Birgit Mahnkopf/Rainer Paris) , soziologische Analysen. Referate des 19. *Deutschen Soziologentages*, Berlin 1979, S. 930–939.

4. Arbeit und instrumentales Handeln, in: Axel Honneth/Urs Jaeggi (Hg.) , *Arbeit, Handlung, Normativität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980, S. 185–233; engl. Übersetzung in: *New German Critique*, No. 26, 1982, S. 31 ff.; ital. in: M. Protti (Hg.) , *Dopo la scuola di Francoforte*, Mailand 1984, S. 143–170.

5. Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft, in: *Leviathan*, Jg. 9, H. 3–4/ 1981, S. 556–570; engl. in: *Praxis International*, 11/1982, No. 1, S. 12–25.

6. Die zerissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieus, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 36, 1984, S. 147–164; engl. in: *Theory, Culture & Society*, Vol. 3, No. 3, 1986, S. 55 ff.

7. "L'esprit et son objet" . – Parentés anthropologiques entre la "dialectique de la raison" et al critique de la civilisation dans la philosophie de la vie. In: G. Raulet (Hg.) , *Weimar ou L'explosion de la modernité*, Paris 1984, S. 97–112.

8. "Strukturalismus" , in: H. Kerber/A. Schmieder (Hg.) , *Handbuch Soziologie*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1984, S. 582–586.

9. Der Affekt gegen das Allgemeine. Zu Lyotards Konzept der Postmoderne, in: *Merkur*, Nr.430, 1984, S. 893 ff.; engl. in: *Theory, Culture & Society*, Vol. 2, No. 3, 1985; ital. in: *Marx centouno*, H. 4/1986, S. 76 ff.

10. Eine ontologische Rettung der Revolution. Zur Gesellschaftstheorie von Cornelius Castoriadis, in: *Merkur*, 439/440, 1985, S. 807–21; engl. in: *Thesis Eleven*, No. 14, 1986, S. 62–78; frz. in: *Revue européenne des sciences sociales*, Jg. 66, 1989.

11. Otto tesi sull'individuazione dei presupposti di teoria dell'azione sociale per un'attualizzazione del marxismo, in: *Marx centouno*, Mailand 1985, S. 103–110.

12. Die verletzte Ehre–zur Alltagsform moralischer Erfahrungen, in: *Literaturmagazin* 16, 1985, S. 84–90.

13. La planète Lévi–Strauss – Allemagne, in: magazine littéraire 223, Oct. 1985, S. 63.
14. Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept, in: E. Angehrn/G. Lohmann (Hg.) : *Marx und Ethik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, S. 268–274; erweitert in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.) , *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986; span. in: *Etica comunicativa y democracia*, Barcelona 1991.
15. Eine Welt der Zerrissenheit. Zur untergründigen Aktualität von Lukács' Frühwerk. in: R. Dannemann (Hg.) , *Georg Lukács – Jenseits der Polemiken*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986.
16. Adorno et Foucault. Deux formes d'une critique de la modernité, in: *Critique*, H. 471/72, 1986, S. 800 ff.; dt. in: P Kemper (Hg.) , "Postmoderne" oder der Kampf um die Zukunft, Frankfurt/M.: Fischer–Verlag 1988, S. 127 ff.; ital. in: *Fenomenologia e Società*, Anno XII, No. 1, S. 39 ff.; engl. in: *Thesis Eleven*, Nr. 15, 1986, S. 48–59; serbokroatisch in: *Pristina*, H. 1/1989; span. in: *Revista De Comunicação E Linguagens* 19, 1993, S. 171–183.
17. Critical Theory, in: A. Giddens/J. Turner (Ed.) , *Social Theory Today*, Cambridge 1987; dt. in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 41, 1989, S. 1–32; ungar. in: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1993/1–2, S. 242–280.
18. Ohnmächtige Selbstbehauptung. Sartres Weg zu einer intersubjektivistischen Freiheitslehre, in: *Babylon. Zeitschrift für jüdische Gegenwart*, 2/1987, S. 82 ff.
19. Ein strukturalistischer Rousseau. Zur Anthropologie von Claude Lévi–Strauss, in: *Merkur*, H. 9/1987, S. 819 ff.; engl. in: *Philosophy and Social Criticism*, no. 2, vol. 16, 1991.
20. Enlightenment and Rationality, in: *Journal of Philosophy*, New York, H. 11/1987, Vol. LXXXIV, S. 692–699.
21. Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität, in: Traugott König (Hg.) , *Sartre–Konferenz*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988, S. 73–83.
22. » Nachwort« in: Charles Taylor, *Negative Freiheit ? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, S. 295–315; ital. in: *Fenomenologia e Società*, H. 1–2, S. 25–41.
23. » Nachwort (1988) « in: Axel Honneth, *Kritik der Macht*, TB–Ausgabe Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 380–406; ital. in: *Fenomenologia e Società*, H. 1, 1996, S. 25–41.
24. Zur Logik der Emanzipation. Zum philosophischen Erbe des Marxismus, in:

Hans–Leo Krämer/Claus Leggewie (Hg.) , *Wege ins Reich der Freiheit*. Andre Gorz zum 65. Geburtstag, Berlin: Rotbuchverlag 1989, S. 86–106; engl. in: *The Graduate Faculty Journal*, New School for Social Research, New York 1989; span. in: *debats* 37, Sept. 1991, S. 63–69.

25. Moralische Entwicklung und sozialer Kampf. Sozialphilosophische Lehren aus dem Frühwerk Hegels, in: A. Honneth/Thomas McCarthy/Claus Offe/Albrecht Wellmer (Hg.) , *Zwischen – betrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 549–573; poln: Rozwój moralny i walka społeczna, in: *Przegląd Filozoficzny*, Nr. 2/1994, S. 137–154.

26. Atomisierung und Sittlichkeit. Über Hegels Kritik der Französischen Revolution, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.) , *Die Ideen von 1789*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 174–185; engl. in: D. Rasmussen (Ed.) , *Universalism vs. Communitarianism*, Cambridge, Mass. 1990.

27. Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung, in: *Merkur*, Nr.501, 1990, S. 1043 ff.; engl: Integrity and Disrespect. Principles of a Conception of Morality based on the Theory of Recognition, in: *Political Theory*, vol. 20, 2/1992, S. 187–102; ital. in: *Fenomenologia e Società*, H. 2, 1991; Riconoscimento e disprezzo, in: *Rubbettino*, Messina 1993; span.: Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento, in: *Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política*, 5/1992, S. 78–93. Die Botschaft des Merkur. Eine Anthologie aus fünfzig Jahren, Integrität und Mißachtung, in: *Klett–Cotta* 1997, S. 457–468; tschech: in *Filosofický Casopis* 2, 1997, Ročník 45, S. 297–309.

28. Grenzen des Liberalismus. Zur politisch–ethischen Diskussion um den Kommunitarismus, in: *Philosophische Rundschau*, H. 1–2/1991, S. 83 ff.; frz. in: *Rue Descartes*, H. 5–6/1992, S. 145–158; engl. in: *Thesis Eleven*, Nr.29, 1991, S. 18–34, tschech: Meze Liberalismu K Politicko–Eticke Diskusi O Komunitarismu, in: *Moralni a Politicka Filosofie*, H. 2, S. 13–38; frz. in: *Libéraux et communautariens, Les limites du libéralisme. De l'éthique politique aux États–Unis aujourd'hui*, S. 359–374.

29. Pluralisierung und Anerkennung. Zum Selbstmißverständnis postmoderner Sozialtheorien, in: *Merkur*, Nr. 508, 1/1991, S. 624–629; engl: Pluralization and Recognition: On the Self–Misunderstanding of Postmodern Social Theorists, in: *Between Totalitarianism and Postmodernity. A Thesis Eleven Reader*, ed. by P. Beilharz/G. Robinson/J. Rundell, Cambridge, London: The MIT Press 1992, S. 163–173; ital.: Libertà o conformismo estetico ?, in: *MicroMega* 5/1997, S. 148–155.

30. Individualisierung und Gemeinschaft, in: Christel Zahlmann (Hg.) , *Kommunitarismus in der Diskussion*, Berlin: Rotbuch-Verlag, 1992, S. 16–24.

31. Die Herausforderung des Kommunitarismus. Eine Nachbemerkung, in: Christel Zahlmann (Hg.) , *Kommunitarismus in der Diskussion*, Berlin: Rotbuch-Verlag 1992, S. 118–124.

32. Soziologie. Eine Kolumne. Konzeptionen der „ civil society“, in: *Merkur*, Nr.514, 1/1992, S. 61–66; engl: Concepts of „ Civil Society“, in: *Radical Philosophy, a Journal of socialist & feminist philosophy*, Vol. 64, 1993, S. 19–23.

33. Soziologie. Eine Kolumne. Ästhetisierung der Lebenswelt, in: *Merkur*, Nr.519, 6/1992, S. 522–527.

34. Soziologie. Eine Kolumne. Zum Wandel familialer Lebensformen, in: *Merkur*, Nr. 526, 1993, S. 59–64.

35. Soziologie. Eine Kolumne. Die Wiederkehr der Armut, in: *Merkur*, Nr.531, 6/1993, S. 518–524.

36. Conception of „ Civil Society“, in: *Radical Philosophy* 64, 1993, S. 19–22.

37. Kommunikative Erschließung der Vergangenheit. Zum Zusammenhang von Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Walter Benjamin, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1/1993, S. 3–20; engl. in: *New Formations*, Nr.20, 1993, S. 81–92 und in: *The Actuality of Walter Benjamin* (edited by Laura Marcus and Lynda Nead) , London: Lawrence & Wishart 1998, S. 118–134.

38. Einleitung zu: A. Honneth (Hg.) , *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M.: Campus 1993, S. 7–18.

39. Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik, in: Christoph Menke/Martin Seel (Hg.) , *Zur Verteidigung der Vernunft gegen, ihre Liebhaber und Verächter*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, S. 149–164; ungar. in: *Híány, V. Évfolyam* 2–3. Szám, 1994. Feb.–Már., S. 53–59.

40. Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag, in: Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst (Hg.) , *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Fischer TB-Verlag 1993, S. 260–273; serbokroatisch in: *Dijalog*, Nr. 5, Sarajevo 1996.

41. Das Andere der Gerechtigkeit, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42. Jg. 1994 H. 2, S. 195–220; engl. in: Stephen White (ed.) , *Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge: University Press 1995, S. 289–325; ital. in: *Fenomenologia e Società*, H. 1, 1995, S. 83–114.

42. Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritis-

chen Gesellschaftstheorie, in: *Leviathan, Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, Jg. 22, H. 1/1994, S. 78 – 93; erweiterte Fassung in: Christoph Görg (Hg.) , *Gesellschaft im Übergang. Perspektiven kritischer Soziologie*, Darmstadt 1994, S.44 ff.; engl. in: *Constellations*, vol. 1, nr.2, 1994, S. 255–269; Neuabdruck in: Peter Dews (Hg.) : *Habermas. A Critical Reader*, Blackwell 1999, S. 320–337; poln. in: *Edukacja Filozoficzna*, Nr. 19, 1995, Warszawa, S. 25–39; ital. in: *Teoria Politica*, 10/1994, H. 3, S. 75–92; bulgarisch in: *Critique and Humanism Journal*, Vol. 11, Nr. 2, 2001, S. 70–88.

43. Universalismus als moralische Falle Bedingungen und Grenzen einer Politik der Menschenrechte, in: *Merkur*, H. 9/10, 199 ? 4, S. 867–883; ital. in: *MicroMega*, 5/94, S. 104–115; engl: Is Universalism a Moral Trap ? The Presuppositions and Limits of a Politics of Human Rights, in: James Bohmann and Matthias Lutz–Bachmann (eds.) : *Perpetual Peace. Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal*, Cambridge MIT Press, 1997.

44. Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie, in: Axel Honneth (Hg.) , *Pathologien des Sozialen. Die Aufgabe der Sozialphilosophie*, Frankfurt: Fischer 1994, S. 9–69; gekürzt als Lexikonartikel » Sozialphilosophie“ in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.) , *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg: Meiner 1999, S. 1183–1198; poln. in: *Edukacja Filozoficzna*, Nr.22, 1996 Warszawa, S. 5–21; ital. in: *Iride, il Mulino* 18/1996, S. 295–328.

45. Die unendliche Perpetuierung des Naturzustandes. Zum theoretischen Erkenntnisgehalt von Canettis » Masse und Macht “, in: *Sinn und Form*, 1995, H. 3, S. 401–416.

46. Nachruf auf Hinrich Fink–Eitel, erschienen als: Einleitung in » Archiv “, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1995, H. 3, S. 535–538.

47. Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen, in: *Dtsch. Z. Philos.*, H. 6, 1995, S. 989–1004; isländ. in: *Fjölskyldan og réttlaetid*, Reykjavik 1997, S. 19–41.

48. Reconnaissance, in: Monique Canto–Sperber (Hg.) , *Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale*, Paris 1996, S. 1272 –1278; in erweiterter Fassung dtsh.: Anerkennung und moralische Verpflichtung, in: *Sonderdruck aus Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 51 (1997) ; engl.: Recognition and Moral Obligation, in: *Social Research*, Vol. 64, No. 1 (Spring 1997) , S.16–35; ital. Etica del Riconoscimento, in: *MicroMega*, 1/1997, S. 106–115.

49. Communauté, in: Monique Canto–Sperber (Hg.) , *Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale*, Paris 1996, S. 270–274; ital.: Comunità. Storia concettuale in

compendia, in: *Filosofia Politica*, Anno XIII, N. 1, Aprile 1999 (il Mulino) , S. 5–13.

50. Kommentar zu Erich Wulf, in: Martin Heinze u.a. (Hg.) , *Psyche im Streit der Theorien*, Würzburg 1996, S. 69–73.

51. Recognition and Moral Obligation, in: *Social Research*, Vol. 64, No. 1 (Spring 1997) , S. 16–35; dt. Anerkennung und moralische Verpflichtung, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 51, H. 1, 1997, S. 25–41; span. in: *Areté, revista de filosofía*, Vol. IX, No. 2, 1997, pp. 235–252 (Departamento de Humanidades Pontificia Universidad Católica del Perú) ; und in: *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 8, diciembre 1996, pp.5–17 (RIFB, Madrid) ; ital. in: *Filosofia e Questioni Pubbliche*, Vol. IV, 1998, Nr. 1, S. 5–18.

52. A Society Without Humiliation? On Avishai Margalit's Draft of a „Decent Society“, in: *European Journal of Philosophy*, Vol. 5, No. 3, December 1997, S. 306–324.

53. Demokratie als reflexive Kooperation. John Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart, in: Hauke Brunkhorst und Peter Niesen (Hg.) : *Das Recht der Republik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999 (stw 1392) , S. 35–65; engl. in: *Political Theory*, Vol. 26 No. 6, December 1998, pp. 763–783; poln. in: Tadeusz Buksinski, *Idee Filozoficzne W Polityce*, Poznan 1998, S. 13–34; frz. in: *Mouvements* No.6, Novembre/Décembre 1999, S. 169–178; spanisch: La democracia como cooperación reflexiva. John Dewey y la teoría de la democracia del presente, in: *Estudios Políticos* No. 15, Julio–Diciembre 1999, pp. 81–106, portugiesisch: Democracia come Cooperacao Reflexiva. John Dewey e a Teoria democrática hoje, in: *Democracia hoje. Novos desafios para a teoria democrática contemporanea*, Brasilia 2001, pp. 63–91.

54. Philosophie. Eine Kolumne. Liebe, in: *Merkur* 591, 6/1998, S. 519–525.

55. Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik. Die „Dialektik der Aufklärung“ im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik, in: *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, Anno XVI, n. 48, settembre–dicembre 1998, S. 501–514, engl. in: *Constellations*, Vol. 7, Nr. 1 2000, S. 116–127.

56. Jürgen Habermas, in: Dirk Kaesler (Hrsg.) , *Klassiker der Soziologie*, Bd. 2, Von Talcott Parsons bis Pierre Bourdieu, München: C. H. Beck 1999, S. 230–251; portugies. in: *Tempo Brasileiro*, No. 138, Jürgen Habermas: 70 años, Julho–Setembro 1999, S. 9–32.

57. Einleitung, in: Gerhart von Graevenitz (Hrsg.) , *Konzepte der Moderne*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 1999, S. 491–496.

58. Philosophie. Eine Kolumne. Liebe und Moral, in: *Merkur* 597, 12/1998, S. 519–525.
59. Reply to Andreas Kalyvas, „Critical Theory at the Crossroads: Comments on Axel Honneth’s Theorie of Recognition“, in: *European Journal of Social Theory*, 2 (2) /1999, S. 249–252.
60. Philosophie. Eine Kolumne. Ungleichzeitigkeiten der Marx –Rezeption, in: *Merkur* 603/1999, S. 643–652.
61. Postmodern Identity and Object–Relations Theory: On the Supposed Obsolence of Psychoanalysis, in: *Philosophical Explorations*, Vol. II, Nr. 3/1999, S. 225–242; dtsh. in: *Psyche*, 54. Jg./2000, H 11, S. 1087–1107.
62. Zwischen Aristoteles und Kant. Grundzüge einer Moral der Anerkennung (erweiterte Fassung von „Anerkennung und moralische Verpflichtung“), span. in: *Logos*, No. 1, 2. Jg. 1998/99, S. 17–38.
63. Zwischen Prozeduralismus und Teleologie. Ein ungelöster Konflikt in der Moraltheorie von John Dewey, Vorabdruck in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 47 (1999) „ Heft 1, S. 59–74; danach in: *Philosophie der Demokratie*. Beiträge zum Werk von John Dewey, hg. von Hans Joas, Frankfurt/Main, Suhrkamp 2000, S. 116–138.
64. Philosophie. Eine Kolumne. Zwischen den Generationen, in: *Merkur* 610, 2/2000, S. 147–152.
65. Von der zerstörerischen Kraft des Dritten. Gadamer und die Intersubjektivitätslehre Heideggers, in: Günter Figal, Jean Grodin und Dennis J. Schmidt (Hrsg.) , *Hermeneutische Wege – Hans–Georg Gadamer zum Hundersten*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2000, S. 307–324.
66. Negative Freedom and Cultural Belonging: An Unhealthy Tension in the Political Philosophy of Isaiah Berlin, in: *social research*, vol. 66, No. 4, winter 1999, S. 1063–1077.
67. Pathologien der individuellen Freiheit: Hegels Zeitdiagnose und die Gegenwart, in: *Darstellung, Korrespondenz, Interventionen* 9, hg. von Jörg Huber, Zürich: Edition Voldemeer, S. 215–232.
68. Anerkennung oder Umverteilung? Veränderte Perspektiven einer Gesellschaftsmoral, in: „Die Wirtschaft in der Gesellschaft – Perspektiven an der Schwelle zum 3. Jahrtausend“, hg. von Peter Ulrich / Thomas Maak, St. Gallen: Institut für Wirtschaftsethik, St. Gallener Beiträge zur Wirtschaftsethik; Bd. 27., Bern, Stuttgart, Wien 2000,

为承认而斗争

S. 131–150.

69. Logik des Fanatismus. Dewey Archäologie der deutschen Mentalität, als „Einführung“ in: John Dewey, *Deutsche Philosophie und Deutsche Politik*, Berlin/Wien 2000, PHILO–Verlagsgesellschaft 2000, S. 7 – 35; engl. (“The Logic of Fanaticism: Dewey’s Archaeology of the German Mentality”), in: *Pluralism and the Pragmatic Turn. The Transformation of Critical Theory – Essays in Honor of Thomas McCarthy*, William Rehg and James Bohman (Ed.), MIT Press, Cambridge/Massachusetts/London 2001, S. 319–338.

70. Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der „Kritik“ in der Frankfurter Schule, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48. Jg/ 2000, Heft 5, S. 729–737; englisch in: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 22 No. 2, 2001, S. 3–12.

71. Jürgen Habermas. Theorie des kommunikativen Handelns. Lexikonartikel in: Dirk Kaesler/Ludgera Vogt (Hg.), *Hauptwerke der Soziologie*, Stuttgart 2000: Kröner Verlag, S. 186 – 192.

72. Anerkennungsbeziehungen und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zur anthropologischen Erweiterung der Diskursethik, in: Reinhard Brunner/Peter Kelbel (Hg.), *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft. Für Helmut Fahrenbach*, Frankfurt/Main 2000. Campus Verlag, S. 101 – 111.

73. Das Revolutionszeitalter von 1789 bis 1989. Zur Einführung in das Kolloquium VIII, in: Rüdiger Bubner/Walter Mesch (Hg.), *Die Weltgeschichte – das Weltgericht?* Stuttgarter Hegel–Kongreß 1999, Stuttgart 2001. Klett–Cotta, S. 425–428.

74. Sphären reziproker Anerkennung (einf. Aufsatz), in: *Sats – Nordic Journal of Philosophy*, Vol. 2, No. 1, Sats – Nordic Journal of Philosophy, Aarhus (Dänemark), 2001, S. 5 – 36.

75. Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität. Zum Zweiten Lehrsatz in Fichtes Naturrechtsabhandlung, in: Jean–Christophe Merle (Hg.), *Reihe „Klassiker auslegen“: J. G. Fichtes „Grundlage des Naturrechts“*, Berlin 2001, Akademie Verlag, S. 63–80; ital.: La necessità trascendentale dell’intersoggettività: sul secondo teorema del saggio sul diritto naturale di Fichte, in: *Rivista di filosofia*, Vol. LXXXIX, N. 2, Agosto 1998, S. 213–237.

76. Invisibility.: On the Epistemology of ‘Recognition’, in: *The Aristotelian Society*, Supplementary Volume LXXV, Bristol 2001, pp. 111–126.

77. Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook, in: *Psy–*

che, 55. Jg. / 8., August 2001, S. 790–802.

78. Zur Zukunft des Instituts für Sozialforschung, in: *Mitteilungen des Instituts für Sozialforschung* (Hg.), Heft 12, Sept. 2001, S. 54–63.

79. Rassismus als Wahrnehmungsdeformation. Über Unsinnigkeiten der Toleranzforderung, in: *Neue Rundschau*/S. Fischer Verlag, Martin Bauer (Hg.), 2001, 112. Jg, Heft 3, 159–165.

80. Das Werk der Negativität. Eine psychoanalytische Revision der Anerkennungstheorie, in: Werner Bohleber und Sibylle Drews (Hg.), *Die Gegenwart der Psychoanalyse der Gegenwart*, Klett–Cotta, Stuttgart 2001, S. 238–245.

81. Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus, John McDowell und die Herausforderung des moralischen Realismus, in: Lutz Wingert und Klaus Günther (Hg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, Suhrkamp–Verlag Frankfurt/Main 2001, S. 372–402.

III. 评论

1. Reproduktion und Sozialisation. Grundfragen einer materialistischen Sozialisationstheorie – und wie man sie nicht beantwortet (zus. mit Rainer Paris), in: *Leviathan*, Jg. 5, H. 3/1977, S. 424–440.

2. Zur Interaktionsanalyse von Politik (zus. mit Rainer Paris), in: *Leviathan*, Jg. 7, H. 1/1979, S. 138–142.

3. Ein unabgeschlossenes Kapitel kritischer Gesellschaftstheorie. Zu McCarthys „Kritik der Verständigungsverhältnisse“, in: *Ästhetik und Kommunikation*, H. 45–46/1981, S. 162–170.

4. Moralischer Konsens und Unrechtsempfindung. Zu Barrington Moores Untersuchung „Ungerechtigkeit“, in: *Suhrkamp Wissenschaft. Weißes Programm. Almanach*, Frankfurt/M. 1984, S. 108–114.

5. „Die Kunst der Entzweiung“. Zu Martin Seels Studie über die ästhetische Rationalität, in:

6. In der Grauzone zwischen Therapie und Theorie. Richard Sennetts Studie über „Autorität“, in: *Merkur*, Nr. 448, 1986, S. 511–515.

7. Leibhaftige Vernunft. Zur Wiederentdeckung von Maurice Merleau–Ponty, in: *Merkur*, Nr. 454, 1986, S. 1052–1058.

8. Universalismus und kulturelle Differenz. Zu Michael Walzers Modell der Gesellschaftskritik, in: *Merkur*, Nr. 512, 1991, S. 1049–1055, engl. in: *Thesis Eleven*, Nr. 36, 1993, S. 188–194.

为承认而斗争

9. Tigersprung in die Vorgeschichte der Arbeit. Zu Robert Castels grundlegendem Werk "Metamorphosen der sozialen Frage" , in: *Literaturen* 02/01, Jg. 2001, S. 58 – 59.

IV. 书评

1. Michael Th. Greven, Systemtheorie und Gesellschaftsanalyse, in: *Neue Politische Hefte*, 1/1977.

2. Wolfgang Wurm, Abschaffung der Soziologie, in: *Das Argument*, IXX/1977, S. 120 ff.

3. H. Dubiel, Wissenschaftsorganisation, Frankfurt/M. 1978, in: *Das Argument*, XXI/1979.

4. A. Söllner, Geschichte und Herrschaft, Frankfurt/M. 1979 (zus. mit H. Berking) , in: *Das Argument*, XXI/1979.

5. Barry Smart, Foucault, Marxism and Critique, in: *American Journal of Sociology*, 1986.

6. Rüdiger Kramme, Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine Fallstudie zum Verhältnis zwischen Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre, Berlin 1989, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, H. 1, Jg. 43, 1991, S. 155–158.

7. Späte Versuchungen des Idealismus. Vittorio Hösles Rückkehr zur „prima philosophia“, in: *Frankfurter Rundschau* v. 15.10.199.

8. Eine Archäologie des europäischen Geistes. Isaiah Berlins Alterswerk „Das krumme Holz der Humanität“ versammelt Kapitel der Ideengeschichte, in: *Frankfurter Rundschau*, Nr. 228, 1992; engl. in: *European Journal of Philosophy*, Vol. 1, Nr.1/1993, S. 98–101.

9. Maeve Cooke, Language and Reason: A Study of Habermas' Pragmatics, in: *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 5 (3) , 1997, S. 449–497.

10. Verschüttete Traditionen – Michel Foucaults Vorlesungen am Collège de France, in: *Frankfurter Rundschau*, 24. November 1999, Nr. 274.

11. Fast ein Bildungsroman. Michael Ignatieff erzählt die intellektuelle Biografie Isaiah Berlins, in: *Frankfurter Rundschau, Literatur Rundschau*, 22. März 2000, S. 13.

12. Die Tugenden der menschlichen Kreatur. Eine philosophische Würdigung der Fürsorge. Über Alasdair MacIntyres "Die Anerkennung der Abhängigkeit" , in: *Die Zeit*, Nr. 30, 19. Juli 2001, S. 45.

13. Arbeit an der Freiheit. Zu Peter Bieri, "Das Handwerk der Freiheit" , in: *Frank-*

furter Rundschau, Literatur Rundschau, 27. November 2001., S. 11.

V. 报纸文章

1. Strange Encounter with a Familiar Ghost (zs. Mit Otto Kallscheuer) , in: *Telos*, no. 56, Summer 1983, S. 146 – 149.

2. Ein „gerechter“ Krieg hat keine Legitimationsgrundlage, in: *die tageszeitung*, 23.2.1991, S. 16.

3. Die Stimme der Gerechtigkeit. Jenseits von Individuum und Gemeinschaft: die politische Philosophie muß sozialwissenschaftlich erweitert werden, in: *Frankfurter Rundschau* 182, 8.8.1995, S. 7.

4. Der Wunsch, aufrecht gehen zu können. „Politik der Würde“: Avishai Margalit umreißt die Bedingungen einer Gesellschaft ohne Demütigung, *Frankfurter Rundschau*, 15.10.1997.

5. Das Recht auf kulturelle Zugehörigkeit. Isaiah Berlin und Avishai Margalit – eine intellektuelle Freundschaft im Geiste des liberalen Zionismus, in: *Frankfurter Rundschau* v. 6.12.1997.

6. „Die Kreativität des Sozialen“ – Nachruf auf Cornelius Castoriadis, in: *Frankfurter Rundschau*, 30.12.1997, engl. in: *Radical Philosophy* 90, July/August 1998.

7. Unser Kritiker. Jürgen Habermas wird siebzig: eine Ideenbiographie, in: *Die ZEIT*, 17. Juni 1999, Nr. 25, S. 37; katalanisch in: *el contemporani* 19, setembre–desembre 1999, S. 45–49; gekürzter Wiederabdruck in: *Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel*, Nr. 46 / 8. Juni 2001, S. 7–11.

8. Ein materialistischer Wittgenstein. Macht, Wissen, Subjekt, ∴ Michel Foucault und die Humanwissenschaften, in: *Frankfurt Rundschau*, 09.10.2001 (Forum: Humanwissenschaften)

9. Universalismus aus dem Geist eines demokratischen Patriotismus. Jürgen Habermas als politischer Intellektueller, in: *Forschung Frankfurt*, 4/2001, 19. Jg., S. 4–9.

VI. 编著

1. Urs Jaeggi/Axel Honneth (Hg.) , *Theorien des Historischen Materialismus*, Bd. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977.

2. Urs Jaeggi/Axel Honneth (Hg.) , *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus*, Bd. II, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980.

3. Wolfgang Bonß/Axel Honneth (Hg.) , *Sozialforschung als Kritik. Das sozialwissenschaftliche Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1982.

4. Axel Honneth/Hans Joas (Hg.) , *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen*

为承认而斗争

Habermas' „*Theorie des kommunikativen Handelns*“, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986.

5. Axel Honneth/Albrecht Wellmer (Hg.) , *Die Frankfurter Schule und die Folgen*. Dokumentation einer Tagung der Humboldt-Gesellschaft Berlin (West) 1986.

6. Axel Honneth/Thomas McCarthy/Claus Offe/Albrecht Wellmer (Hg.) , *Zwischenbetrachtungen Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989; engl. in 2 Bdn., The MIT Press, Cambridge, Mass. 1992.

7. Eva Erdmann/Rainer Forst/Axel Honneth (Hg.) , *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt/M.: Campus 199.

8. Axel Honneth (Hg.) , *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M.: Campus 1993.

9. Axel Honneth (Hg.) , *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt/M.: Fischer 1994; engl: *Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy*, in: *The Handbook of Critical Theory*, ed. by David Rasmussen, pp. 369–396, Blackwell, Cambridge 1996.

VII. 访谈与对话

1. Die Zukunft der Vernunft. Eine Auseinandersetzung, Tübingen 1985 (edition diskord) .

2. Axel Honneth und Walter Seitter, Foucault = Kant – x? Ein Gespräch über den Gestus der Theorie, die Ethik und den Krieg, in: *Spuren* 26/27, Feb./März 1989, S. 18–25.

3. Peter Osborne & Stale Finke, „Critical Theory in Germany Today. An Interview With Axel Honneth“, in: *Radical Philosophy* 65, 1993, S. 33–42.

4. Reinhard Brunner und Axel Honneth, Eine Ergänzung für die Diskursethik, in: *Tüte*, Dezember 1994, S. 18–21.

5. Gesprächsbeitrag in: Brauchen wir eine liberale Partei?, in: *ZEIT-Punkte* 1/95, Was heißt heute liberal? 1995, S. 71–74.

6. „Adorno war ja vollkommen naiv“. Der Philosoph und Soziologe Axel Honneth über die Romantik der Rechten und die Rolle des kritischen Intellektuellen (Interview mit Roger Köppel und Thomas Frisch) , in: *Tages-Anzeiger*, 8. März 1995.

7. Bert van den Brink und Axel Honneth, De strijd om erkenning, in: *Filosofie Magazine* 8, Okt. 1995, S. 21–23.

8. Diskussionsbeitrag, in: *Qui sommes-nous ? Les Rencontres Philosophiques de l' Unesco*, Gallimard, Paris 1996, S. 60 – 63.

9. Simon Critchley und Axel Honneth, Philosophy in Germany, in: *Radical Philoso-*

phy, ?

10. Monique Canto-Sperber und Axel Honneth, Le conflit des traditions, in: magazine littéraire 361, Jan.1998, S. 46–48.

11. „Die Überflüssigen“. Ein Gespräch zwischen Dirk Baecker, Heinz Bude, Axel Honneth und Helmut Wiesenthal, in: *Mittelweg 36* (Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung) , 7. Jahrgang, Dezember 1998/Januar 1999, S. ?

12. „Reflexionen über den Klassiker des philosophischen Marxismus und das Schattenreich der philosophischen Kultur.“ Axel Honneth im Gespräch mit Rüdiger Dannemann, in: Lukács 1998/99, Jahrbuch der Internationalen Georg-Lucács-Gesellschaft, Institut für Sozialwissenschaften, Lucács-Institut, Paderborn 1999, S. 73–90.

13. „Hegels morele grammatica.“ Gespräch mit der Zeitschrift „filosofie magazine “, No. 9, Jaargang , November 1999, S. 26–28.

14. Ethiek van erkenning. Interview met Axel Honneth (Paul van den Berg, Gijs van Oenen) , in: *Krisis – Tijdschrift voor filosofie*, nr. 77, winter 1999/2000, S. 24–36.

15. Samtale med Axel Honneth (Reinhard Brunner) , in: *Philosophia – tidsskrift für filosofi*, årg 26, 1–2, S. 181–195.

16. „Die gespaltene Gesellschaft“, in: Armin Pongs (Hg.) , *In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich*, Dilemma-Verlag, München, 2000, S. 79 – 102.

17. “ ... die Schwierigkeit, den Kampf um Anerkennung in all seinen Dimensionen zu erfassen ... Gespräch mit Axel Honneth über Schwierigkeiten bei der Kritik sozialer Pathologien.” , in: *Sozialismus*, Heft Nr. 3, März 2001, 28. Jg., S. 11–15.

18. “Escola de Frankfurt – A nova geracao, Interview von José Galisi mit Axel Honneth über die Geschichte des Institutes für Sozialforschung und den zukünftigen Forschungsschwerpunkt des Institutes unter seiner Direktorenschaft seit April 2001” , in: *Folha de Sao Paulo – ‘mais’* , Sao Paulo, Sonderheft, 22.07.2001, S. 4 – 7.

19. Die Gerechtigkeit ist ein Ideal mit vielen Gesichtern (Expertengespräch zwischen Axel Honneth und Otfried Höffe) , in: *Diakonie 4. Theorien–Erfahrungen–Impulse*, August 2001, S. 24–28.

20. Recognition is a Main Mechanism of Social Existence: Axel Honneth interviewed by Krassimir Stoyanov, in: *Critique and Humanism Journal*, Vol. 11, Nr. 2, 2001, S. 51–69 (bulgarisch) .

附录 3

人名对照表

A

Alexander, Jeffrey C. 亚历山大
Alexy, Robert 阿勒克西
Aristoteles 亚里士多德

B

Bambey, Andrea 班拜
Barth, Hans 巴特
Baumgarten, Eduard 鲍姆加滕
Benhabib, Seyla 本哈比
Benjamin, Jessica 本雅明
Berding, Helmut 贝尔丁
Berger, Peter L. 伯格
Bergmann, H., Martin, S. 贝格曼
Bergson, Henri 柏格森
Berlin, Isaiah 伯林
Bettelheim, Bruno 贝特尔海姆
Blasche, Siegfried 布拉舍
Bloch, Ernst 布洛赫
Bobbio, Norberto 鲍勃比奥
Borkenau, Franz 博克瑙
Bourdieu, Pierre 布迪厄
Bowlby, John 鲍尔比
Boxbill, Bernard P. 博克斯比尔
Branden, Nathaniel 布兰登
Breakwell, Glyris M. 布雷韦尔
Brotz, Howard 布罗茨
Buck, Günther 布克

Bullowa, Margret 布洛瓦
Burgess, Ernest 伯吉斯

C

Cobb, Jonathan 科布
Coser, Lewis A. 科塞

D

Darwall, Stephen L. 达瓦尔
Descartes, Rene 笛卡尔
Dewey, John 杜威
Dews, Peter 杜斯
Dülmen, Richard van 迪尔门
Durkheim, Emile 涂尔干
Düsing, Klaus 迪辛

E

Eagle, Morris N. 伊格尔
Ebeling, Hans 埃布林
Erikson, Erik H. 埃里克森

F

Fanon, Frantz 法农
Feinberg, Joel 法因贝格
Ferrara, Alessandro 法拉拉
Feuerbach, Ludwig 费尔巴哈
Fichte, Johann Gottlieb 费希特
Fink-Eitel, Hinrich 冯克-艾特尔

Flaubert, Gustave 福楼拜

Foucault, Michel 福柯

Frankenberg, Gunter 弗兰肯贝格

Freud, Sigmund 弗洛伊德

Freund, Michael 弗罗因德

Freyer, Hans 弗赖尔

G

Galilei, Galileo 伽利略

Gehlen, Arnold 盖伦

Gilbert, Paul 吉尔伯特

Giusti, Miguel 朱施蒂

Greenberg, Jay R. 格林伯格

Grießinger, Andreas 格里辛格

Gurewitsch, Aron 古热维奇

H

Habermas, Jürgen 哈贝马斯

Harlow, H.F. 哈洛

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 黑格尔

Henrich, Dieter 亨里希

Herder, Johann Gottfried 赫尔德

Herostrat 赫洛斯特拉特

Hill, Jr., Thomas E. 希尔

Hobbes, Thomas 霍布斯

Vittorio Höelse 赫期勒

Hölderlin, Friedrich 荷尔德林

Honneth, Axel 霍耐特

Horstmann, Rolf-Peter 霍斯特曼

Hösle, Vittorio 赫斯勒

Hunyadi, Mark 洪亚迪

I

Ihering, Rudolf von 耶林

Ilting, Karl-Heinz 伊尔廷

J

Jaeggi, Urs 耶吉

James, William 詹姆斯

Jamme, Christoph 雅梅

Jellinek, Georg 耶利内克

Jesus 耶稣

Joas, Hans 约阿斯

Julliard, J. 尤利亚德

K

Kant, Immanuel 康德

Kernberg, Otto F. 克恩贝格

Kersting, Wolfgang 克斯廷

Kierkegaard, Seren 克尔凯郭尔

Kimmerle, Heinz 基默勒

Kluth, Heinz 克卢特

Kojève, Alexandre 科耶夫

König, Traugott 柯尼希

Korff, Wilhelm 科尔夫

Kuhlmann, Wolfgang 库尔曼

L

Lange, Ernst Michael 朗格

Larmore, Charles E. 拉莫尔

Lévinas, Emmanuel 莱维纳斯

List, Elisabeth 利斯特

Lohmann, Georg 洛曼

Luhmann, Niklas 卢曼

Lukács, Georg 卢卡奇

Lynd, Helen M. 林德

M

McCarthy, Thomas 麦卡锡
Machiavelli, Niccolo 马基雅维利
Macho, Thomas H. 马霍
MacIntyre, Alasdair 麦金太尔
Man, Hendrik de 曼
Marquard, Odo 马奈德
Marshall, Thomas H. 马歇尔
Marx, Karl 马克思
Mead, George Herbert 米德
Menke, Christoph 蒙克
Mercier-Josa, Solange 索朗热
Meyer, Thomas 迈尔
Mill, James 密尔
Mitchell, Stephan A. 米切尔
Moore, Barrington 摩尔
Münkler, Herfried 明克勒

N

Neckel, Sighard 内克尔
Negt, Oskar 内格特
Neuhäuser, Gabriele 诺伊霍伊泽
Nietzsche, Friedrich 尼采

O

Offe, Claus 奥佛
Olson, Daniel R. 奥尔森

P

Park, Robert, E. 帕克
Parsons, Talcott 帕森斯
Patterson, Orlando 帕特森
Peirce, Charles S. 皮尔士

Perisiany, J.G. 佩里赛尼
Piers, Gerhart 皮尔斯
Pitt-Rivers, Julian 皮特-里弗斯
Platon
Plessner, Helmuth 普莱斯纳
Pospisil, Leopold 波斯皮维尔

R

Riedel, Manfred 里德尔
Ritter, Joachim 里特尔
Rose, Gillian 罗斯
Roth, Klaus 罗特
Rousseau, Jean-Jacques 卢梭
Rundell, John F. 朗德尔

S

Sand, Shimo 桑德
Sartre, Jean-Paul 萨特
Scarry, Elaine 斯卡里
Scheler, Max 舍勒
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 谢林
Schiller, Friedrich 席勒
Schnädelbach, Herbert 施纳德尔巴赫
Schöpf, Alfred 舍普夫
Schreiber, Marianne 施赖伯
Schwingel, Markus 施温格
Seel, Martin 泽尔
Sennett, Richard 森尼特
Siep, Ludwig 西佩
Simmel, Georg 西美尔
Singer, Milton 辛格
Smith, Steven B. 史密斯
Sorel, Georges 索雷尔
Speier, Hans 斯皮尔

Spitz, Rene A. 斯皮茨

Stern, Daniel 施特恩

T

Taminaux, Jacques 塔米尼奥

Taylor, Charles 泰勒

Theunissen, Michael 托伊尼森

Thompson, Edward P. 汤普森

Tocqueville, Alexis de 托克维尔

Tönnies, Ferdinand 滕尼斯

Trevorthen, Couym 特雷弗森

Tugendhat, Ernst 图根德哈特

V

Vico, Giambattista 维科

W

Weber, Max 韦伯

Wellmer, Albrecht 维尔默

Wildt, Andreas 维尔特

Wingert, Lutz 文格尔特

Winnicott, Donald W. 文尼柯特

Y

Young, Iris Marion 杨

附录 4

术语对照表

A

Achtung 尊重

Anerkennung 承认

-,liebende (s.auch Liebe) 爱的承认

-,rechtliche (s.auch Recht) 权利的承认

-,wertschätzende (s.auch Wertschätz-
ung) 重视的承认

Arbeit 劳动

B

Bewegungen, soziale 社会运动

E

Ehre 名誉

F

Familie 家庭

Freiheit 自由

-,negative 消极自由

Freundschaft 友爱

G

Gefühle, moralische 道德情感

Gemeinschaft 共同体

Generatisierung 普遍化

I

Ich (Mead) 自我

Identität 认同

Individualisierung 个体化

Integrität 同一性

K

Kampf 斗争

-um Anerkennung 为承认而斗争

-um Selbsterhaltung 自我持存的斗争

Kommunitarismus 社群主义

L

Liebe, Liebesverhältnis 爱, 爱的关系

M

Mißachtung 蔑视

Moral 道德

P

Prestige 声望

R

Recht, Rechtsverhältnis 法律 (法权), 法律
关系

Reziprozität 相互性

S

Scham, Schamgefühl 羞耻, 羞耻心

Selbst 自我

Selbstachtung 自尊

Selbstbewußtsein 自我意识

Selbstschätzung 自重

Selbstvertrauen 自信

Selbstverwirklichung 自我实现

Sittlichkeit 德性

Solidarität 团结

T

Tod 死亡

U

Utilitarismus 功利主义

V

Verbrechen 犯罪

Vertrag 契约

W

Wertgemeinschaft 价值共同体

Wertschätzung, soziale 社会评价