**南 开 大 学**

**本 科 生 学 年 论 文**

**题目：追寻社会自由**

**——承认范式下霍耐特自由主义正义论及其建构**

**学 号： 1411245**

**姓 名： 彭海龙**

**年 级： 2014级**

**专 业： 哲 学**

**学 院： 哲学院**

**指导教师： 齐艳红**

**完成日期：** 2017/4/20

目 录

[**摘 要** 3](#_Toc480496381)

[**引 言** 5](#_Toc480496382)

[**一、突变与渐变：正义论的两种研究范式** 6](#_Toc480496383)

[（一）理性与现实之间 6](#_Toc480496384)

[（二）正义论作为社会分析 8](#_Toc480496385)

[（三）社会分析的方法论：“规范性重构” 10](#_Toc480496386)

[**二、反思自由及其正义构想** 12](#_Toc480496387)

[（一）自由作为霍耐特正义论的根本价值 12](#_Toc480496388)

[（二）消极自由及其契约理论 14](#_Toc480496389)

[（三）反思自由及其正义构思 17](#_Toc480496390)

[1.卢梭：反思自由的先驱 17](#_Toc480496391)

[2.康德与赫尔德：作为理性自律与自我实现的反思自由 18](#_Toc480496392)

[3.两种反思自由在现代政治哲学视域内的变化 20](#_Toc480496393)

[4.两种反思自由的正义论构思 21](#_Toc480496394)

[**三、社会自由与民主伦理** 23](#_Toc480496395)

[（一）话语机制与社会自由 24](#_Toc480496396)

[（二）黑格尔法哲学与社会自由 25](#_Toc480496397)

[（三）社会自由与承认关系 26](#_Toc480496398)

[（四）民主伦理：超越契约论与程序化主义正义论 27](#_Toc480496399)

[1.对契约论与程序化主义正义论的批判 27](#_Toc480496400)

[2.超越契约论与程序化主义正义论的伦理构想：承认机制 28](#_Toc480496401)

[3.融合消极自由与反思自由的民主精神 29](#_Toc480496402)

[（五）现实承认机制的建构 31](#_Toc480496403)

[**结 语** 32](#_Toc480496404)

[**参考文献** 35](#_Toc480496405)

追寻社会自由

**——承认范式下霍耐特自由主义正义论及其建构**

摘 要：法兰克福学派第三代核心人物阿克塞尔·霍耐特在其新近研究中完成了承认范式下自由主义正义理论的建构。“正义论作为社会分析”是霍耐特正义理论区别于当代主流正义论的根本之处，这一研究模式采取容纳社会现实性的“规范性重构”方法论，突破了康德单纯理性限度内的传统式建构主义。凭借这一方法论，霍耐特试图在理性构想与现实机制之间达致微妙的平衡，并实现其民主伦理的正义图景。霍耐特正义论的规范价值基础是社会自由理念，其理性原则内涵超越了消极自由与积极自由。在将作为他者的主体与外在社会现实纳入自由理念本身的过程中，霍耐特克服了消极自由中主观意志的缺失与反思自由中客观前提作为他律因素对主体自我实现的限制。在具体的社会分析（即正义制度的建构）中，霍耐特通过对主体行动领域进行规范性重构，揭示了前两种自由观在机制中被片面理解而引起的社会病理。在此基础上，他通过重构个人关系、市场经济活动、民主决策三个承认领域的社会自由，在对不同承认形式加以机制化的过程中完成了正义制度的建构任务。毫无疑问，霍耐特的承认范式正义论为当代正义理论的多元化建构提供了一种独特的视角。

关键词：正义论作为社会分析；社会自由；规范性重构；民主伦理；消极自由；反思自由

**Abstract**: Axel Honneth, who is considered to be the leader of the third generation of Frankfurt School, has recently accomplished his construction of the Liberalism theory of justice under the Recognition Paradigm. “Justice Theory as Social Analysis”, which adapts “Normative Reconstruction” methodology opposed to Kantian Constructivism, distinguishes Honneth’s theory from the mainstream contemporary political philosophy theories. With the aid of this unique methodology, Honneth tries to reach the fine balance between reason and reality and realize his justice design of Democratic Ethic. Honneth makes the idea of Social Freedom as the foundation of his normative value, whose reasoning content transcends Negative Freedom as well as Reflexive Freedom. By taking the subject of the Others and Social Reality into the idea of Freedom , he has overcome the shortage of absence of subjective will in Negative Freedom and the limitation to self-realization from the world outside in the Reflexive Freedom, which is viewed as objectivity. In the process of specific social analysis or his construction of the theory of justice, Honneth has revealed the Social Pathology caused by the misunderstanding of those two conceptions of freedom in the social institutions. With the unique methodology and normative value, he reconstructs the Social Freedom in the areas of Recognition including personal relationship, market economic as well as democratic decision-making. As a result, Honneth finishes his constitution of justice institution by institutionalizing all those Recognition areas. There is no doubt that Honneth’s theory of justice within the Recognition Paradigm offers an unique perspective to the diversification of contemporary theories of justice.

**Key Words**: Social Analysis as Justice Theory; Social Freedom; Normative Reconstruction; Democratic Ethic; Negative Freedom; Reflexive Freedom.

# 引言

最近20年，政治哲学领域中出现了一个围绕着“承认”概念而展开的新的研究范式。[[1]](#footnote-1)这一承认范式继承了黑格尔的政治哲学传统，它试图在理论建构中提供一种更优方案，从而取代康德传统下的早期罗尔斯、哈贝马斯政治哲学理论。在承认范式看来，一方面，当代政治哲学的主流忽视了社会冲突中的道德动机；另一方面，康德式建构主义（der Konstruktivismus）的方法论也让现存的道德、伦理、机制等现实因素从实践理性中退场，为此查尔斯·泰勒(Charles Taylor)、南茜·弗雷泽(Nancy Fraser)、阿克塞尔·霍耐特(Axel Honneth)等哲学家针对这些理论局限展开了猛烈的批判[[2]](#footnote-2)。可以说，这一研究范式的出现在学界引起了广泛关注，伴随着越来越多的相关研究成果的出现，政治哲学领域中对正义问题的探讨再也无法避开这一新的理论视角。然而，作为正义理论的新范式，其建构在何种意义上区别于当下主流的正义理论并完成了对自身的辩护，这仍然是一个值得深入研究的问题。

法兰克福学派第三代核心人物阿克塞尔·霍耐特在最近出版的著作《自由的权利》中完成了承认范式下自由主义正义理论的建构[[3]](#footnote-3),其围绕自由与正义的讨论为承认范式下的正义论提供了一个体系性的范本[[4]](#footnote-4)。因而，系统考察霍耐特这一体系性范本可以为辨析当代正义理论两种范式之间的联系和差别提供一个坚实的基础，进而有助于我们对承认范式正义论的自我辩护做出恰当的评估。

# 一、 突变与渐变：正义论的两种研究范式

在当代政治哲学领域里，“正义”范畴似乎在多数情形中都偏爱栖居在“应当”的悬置法则之下，它企图利用理性推出普遍性法则，再将普遍性法则应用到社会现实，进而完成从实然到应然的“突变”。这种方法论的优先性似乎是自然而然的,它突出的理性原则赋予理论的纯粹规范性似乎完全符合人们惯常性的思维直觉。但是，霍耐特却对这种“突变式的正义论”提出了根本性的质疑，进而指向了注重社会分析的正义论的“规范性重构”。重要的是，与“规范性重构”这一方法论相对应的不是从实然到应然状态的突变，而是从实然中发现被轻视了的发展潜能，然后引向应然状态发展的渐变过程。从实然到应然的“渐变”便是作为社会分析的正义论最明显的理论特征，这也是霍耐特正义理论范式最吸引人的地方——它从另一个相反的观点来处理政治哲学中最基础的“理论”与“实践”范畴的关系，并赋予了它在“理论”视域内的逻辑合理性。

## （一）理性与现实之间

在霍耐特看来，从应然到实然的突变式哲学方法极大地限制了当代政治哲学，进而造成了它本身的重大局限。其要害即是它与“社会分析”的脱节，这使得哲学只能定位在纯粹的规范性法则上。究其根源，不在于阐述这些规范性法则不是正义论的任务，社会秩序的道德合法性无疑需要靠这些普遍法则来衡量，而在于这些原则大多是在与现存实践与机制（die Insititution）的道德行为相隔绝的状态中被构思出来的。

正义论与“社会分析”的脱节不单单暗示着纯粹规范与现实的脱节，它首先也是政治哲学内部不同类型学说的方法论前提的分离。据霍耐特分析，这种具有局限性的方法策略中“实然性因素的退场”在很大程度上与黑格尔《法哲学原理》的命运相关联。黑格尔谢世之后，黑格尔从他所处年代的社会关系出发，规范性地重构了保障自由的社会机制，而这一意图后来却被分裂为两个截然相反的阵营。黑格尔的正义构想要么只是在保守的修复理论的意义上被后人加以阐释，要么仅仅在革命的意义上被加以阐释。当所有的革命理性被消耗殆尽，将黑格尔分裂为右派与左派的做法的历史结果便是给黑格尔的政治哲学思想整体戴上了“保守主义”的帽子，黑格尔的政治哲学仿佛就成为了那种为现存制度罩上合理性光环的粗糙构思。黑格尔从现实机制出发构想正义理论的失败，在某种程度上导致了以康德（或者盎格鲁-撒克逊、洛克）为代表的正义论的胜利，一种具有应然属性的规范原则不来自现存机制内部，不依赖实然状况便能获得独立发展的正义论的胜利。在霍耐特看来，这种情况直到今天仍然如此。[[5]](#footnote-5)

当然，以康德为代表的正义论的当代胜利并不意味着其路径毫无争议。从十九世纪下半叶新黑格尔主义政治哲学就进行着复活黑格尔思想的尝试，[[6]](#footnote-6)甚至当今一些政治哲学家如米歇尔·沃尔泽(Michael Walzer)、戴维·米勒(David Miller)、阿拉斯特·麦金泰(Alasdair MacIntyre)，他们仍然力图恢复应然性建设过程中的实然性因素。[[7]](#footnote-7)尽管这些思考有益于矫正康德主义的正义论机制中的缺陷，但是霍耐特相信：“这种反击毫无力量。”[[8]](#footnote-8)因为这些努力虽然在将规范性原则以诠释学方法调整到机制结构或道德信念中的过程中起到了调节作用，但是这些理论并没有为自身规范原则的内容进行合理性检验。与此相对，以康德代表的主导的正义理论虽然失去了社会的真实性，但是它却有着道德理性。既然现存的政治哲学理论都存在着某些方面的不足，那么恰当建构正义理论的出路何在？

面对这种状况，霍耐特借助黑格尔的思想资源，从中找到了一条兼容理性与现实的理论路径：黑格尔曾经在《法哲学原理》中将两者统一了起来，他将他那个时代机制化了的现实在关键内容上作为理性来阐述；反过来，他又将道德的理性在现代的核心机制中作为已经实现了的现实来加以证明。黑格尔运用“法”的概念将所有重要的社会现实都包括进去，使之具有道德的现实性与合法性，也使个人的自由具有了普遍的可能性与可行性。[[9]](#footnote-9)

可以看出，对霍耐特来说，简单地复活黑格尔哲学对于构建当代正义理论是无力的。这是因为：首先，黑格尔所处的早期资本主义、立宪君主制时代与当下的社会现实无论是在机制还是在道德真实性上都完全不同了；其次，机制化关系的稳定性及背后被赋予的持续理性发展的希望已经被动摇，“文明断裂”（尤其是世界大战期间的人类群体屠杀事件）的经验给这一希望泼上了许多冷水；最后，身处的物质化了的时代的我们，已经不会再去将信念依附在作为黑格尔精神辩证法基础的唯心主义一元论之上了。因此，霍耐特选择立足于黑格尔哲学，从当代社会结构的先决条件出发自觉地建构一种正义论。在霍耐特看来，进行这一工作之前不能避开对必要前提的清楚说明，尽管这些前提只有在研究的发展过程中才能真正证明自身的合理性。霍耐特正义论的这些理论前提也正是其“正义论作为社会分析”[[10]](#footnote-10)的概念内涵。

## （二）正义论作为社会分析

“正义论作为社会分析”思想的第一个前提是：“社会的再生产直到今天仍旧与共有理想和价值取向的条件相关联。”[[11]](#footnote-11)社会的伦理准则不仅由作为上层的“终极价值”设置，同时也由“底层参与”而被决定，即是说“机制化的教育”使得每个人的人生道路都遵循这种教育目的。事实上，霍耐特对这一前提的解释参照了美国社会学家塔尔科特·帕森斯（Talcott Parsons）的行动理论的系统模型，[[12]](#footnote-12)他认为这一社会模型很好地契合了黑格尔意图的现代化。概括地说，帕森斯提供了一种对人类本质的“去原子化的”、去“理性人”的理解方式，认为社会成员的行动取向铸就了社会实践的结构。受帕森斯观念的影响，霍耐特认为道德价值通过文化体系，比如角色期待、隐含的义务和社会内化的理性等元素对社会整体产生影响，并通过文化体系使我们对正义论的讨论具有了现实有效性。在霍耐特看来，社会现实中现存的道德机制应该作为正义秩的必要条件，“所有的社会秩序都无例外地通过道德的价值、通过值得追求的理想，而与合法性的前提相连接。”[[13]](#footnote-13)就整体而言，霍耐特对道德动机的强调暗示了其作为社会分析的正义论与“为承认而斗争”的承认理论在最基础的规范原则上有着“密切的联系”。[[14]](#footnote-14)

“正义论作为社会分析”思想的第二个前提是：“只有那些既是规范性准则，同时也是那一个现存社会再生产条件的价值和理想，才能作为一种正义论的道德基准点。”[[15]](#footnote-15)霍耐特将他的正义理论划归至黑格尔、马克思的哲学类型中[[16]](#footnote-16)，因为正义概念从来就不是独立而自明的。从古典主义引申出来的词义看，“正义”意味着“负有责任和持久的意图，给予每个人他的自己”，其核心意义是要求对待每个人既能用相同的方式，但是又必须根据主体关系的变化而用不同的方式。这意味着，从根本上说，正义的“规范准则”不能停留于“价值和理想”，而必须同时来自于实践关系。为此，霍耐特指出：“不可能在正义的概念里已经设置了标准，……正义的标准，最终只是对事实上已经在那个社会机制化了的理想进行分析。”[[17]](#footnote-17)这一前提的正义论提倡一种恰当的对待主体的方法，即在社会道德任务的分工中给予每个人一个他们真实希望的角色。

在第一个前提中，霍耐特将联系理性原则与社会现实的任务赋予给了当下机制中的道德实践，而第二个前提则试图在这一道德实践领域寻找到一个“基准点”，以此衡量一个社会现实与理想图景之间的差距。在霍耐特看来，衡量理性原则与现实机制之间差距的标尺不是正义概念本身设置的那一个标准，而是一种兼容了规范性准则与社会的再生产条件理想的现实价值。那么，如何才能发现这一现实存在的价值呢？霍耐特认为应该运用“规范性重构”的方法去分析出社会中存在的发展潜力。同时，正是在对第三、第四两个前提的具体说明中，他指出了应用这一方法论的两个要求。

## （三）社会分析的方法论：“规范性重构”

正如前面所阐述的，在构想理想的社会图景时，霍耐特并没有将“正义”概念本身视为一种可以用来衡量不同社会进步与否的标准，因此他也就没有采取设置一系列正义程序的方式来完成类似于早期罗尔斯与哈贝马斯的“正义论”。然而，这样单纯的否定“仍不足以将正义论直接引导到社会分析的道路上去。”[[18]](#footnote-18)这是因为作为“规范性准则”的正义原则仍旧要起着对机制和实践的道德水准进行检验的作用，所以仅仅从“社会分析”中内在地赢得的正义原则可能会被误解为，它们只是又重新“被应用到”社会的现实中去了。这样，由社会分析过程产生的作为发展潜力的规范价值便失去了指导意义。

基于此，霍耐特提出了“规范性重构”(Normativen Rekonstruktion)概念，用以表达他所继承并加以发展的黑格尔政治哲学方法论。“规范性重构”需要解释的是这样一个过程，即“正义论的哪些规范化意图是通过内在合理的价值直接成为实验性物质的编制和分类的准绳，进而转化为社会理论的。”[[19]](#footnote-19)在霍耐特看来，“规范性重构”在黑格尔与马克思那里具有相同的理论定位，两者一方面试图寻找到正义秩序中的社会现实，一方面又不愿意将社会分析的工作让位给实验性的社会科学(比如政治科学、政治经济学)[[20]](#footnote-20)。因此，霍耐特的“规范性重构”方法产生于一种对主客观条件的暂时搁置中，在理论方法层面介乎哲学分析与社会科学之间。“重构”在此就意味着在社会现实中去挑选与介绍对于社会再生产来说不可或缺的那些习惯与机制，并将习惯与机制作为“实验性物质”进行编制与分类，用存在于习惯与机制中的“共识价值”来反作用于对再生产目的的限制。另一方面，当“重构”以观念的再生产为对象时，意味着将每一观念范畴中的可能性与真实性加以区分，在理性原则的指导下，从概念的内核依据发展到其概念的边界，进而突破边界达到这一观念的下一环节。

在对“规范性重构”进行了解释之后，霍耐特在“正义论作为社会分析”的第三个前提中指出：“如果想把正义论发展成一种社会正义的形式，就必须使用规范性重构的方法程序。”[[21]](#footnote-21)霍耐特借鉴了黑格尔的正义论建构中对规范价值的取舍，对黑格尔而言，在诸种道德生活方式中，只有那些属于“伦理”范畴的道德方式才应该写入《法哲学原理》，因此，在霍耐特看来，“一切其他与规范性需要有矛盾的，一切代表个别价值或者表现落后思想的，根本就不值得保留，也就根本不值得成为规范性重构的对象。”[[22]](#footnote-22)霍耐特宣称，为了建立一种作为社会分析的正义论，我们应该将社会的基本特性以分析性的方法独立地进行剖析，搞清楚哪些社会领域对社会已经机制化了的价值的保障和实现有哪些贡献。也就是说，在分析社会现实时不仅应该具有确定与肯定的意图，同时也应该在现存伦理的地平线上实现潜在的客观可能性，在重构的过程中置入更变和变化的目标。在这个意义上，霍耐特要求使用“规范性重构”的方法也就是坚持正义论与社会批判相结合，从“批判的一面”[[23]](#footnote-23)实现对规范性重构进行阐释。

如果说第三个前提要求社会分析在逻辑发展的形式上采用“重构”的方法，那么第四个前提则要求在每一个论证的命题的内容中去找寻“规范性”的价值：“如果要想展开一种正义论，就必须在命题中也包括规范性重构过程所提供的一种批判性应用的机会。”[[24]](#footnote-24)在霍耐特看来，不能仅仅在重构中展示已经存在的伦理机制，应该同时也能对它所体现的价值展开公开的批判。规范性重构的准绳同时也作为批判形式的基础，伦理的机制既然通过一系列实践体现着普遍价值，那么其中也应该包括那些“未被现实实践做出合适评价的”价值。重构性批判便是要在混乱的社会现实中找出那些标准，以此来批判共认普遍价值中的缺陷和不完善。

至此，霍耐特初步完成了正义论框架的建构。诚如霍耐特本人所言，也正是在对这些前提进行了必要的说明和辩护后，社会分析作为正义论才“真正进入正题”。[[25]](#footnote-25)

# 二、 反思自由及其正义构想

在霍耐特看来，将四个理论前提展示出来只完成了正义论方法论框架上的说明，而“在接下来对‘正义’研究中，应该去理解什么，”[[26]](#footnote-26)还需要说明一个问题，“即我们当今社会最普遍的价值是怎么被确定的。”[[27]](#footnote-27)因此，霍耐特立足于理性规范原则的发展历史，对当下正义论中作为基础的自由价值进行了概念上的重构。概括来说，霍耐特在对自由思想与正义理论的耦合发展中论证了自由作为其正义理论根本价值的地位，在哲学史的梳理中揭示了消极自由与反思自由两者的缺陷与限度。

## （一）自由作为霍耐特正义论的根本价值

在霍耐特看来，在诸多伦理价值中，只有“个人自主意义上的自由”对现代社会机制性秩序建设发挥着持久而又具有决定性的影响作用。[[28]](#footnote-28)其他的善观念，从自然秩序的自然神论开始，一直到浪漫主义的表现主义，虽然在历史过程中屡次被重新加以诠释，但是每当它们面对应当担负起强有力的社会职能责任之时，每当它们企图超越美学或哲学的狭隘而开启现实生活世界之时，它们便又深陷到了自由思想的漩涡中。

在当代政治哲学视域中，正义理论的基础性价值总是绕不开自由与平等，并且对两者的关系权衡的思考也在一定程度上决定了一个正义理论所具有的理论特质。面对从罗尔斯那里兴起的作为平等的自由的伦理意义，霍耐特也提出了自己的见解，他认为“平等”的思想固然重要，但是“平等”本身不应成为一种独立的因其自身价值而值得追求的理想。霍耐特认为，“只有当它（即平等，笔者注）作为一种对个人自由的解释时，它才能被人们理解”[[29]](#footnote-29)，即只有在“现代社会的所有成员都有着平等地实现自己的自由的权利”[[30]](#footnote-30)的层面上，“平等”才能作为一种伦理价值被赋予真正的正义性。

“个人自主”何以在正义论中如此重要？在霍耐特看来，这是因为它有能力在作为个人的自我和外界的社会秩序之间建立一种“系统化的联系”[[31]](#footnote-31)。而其他现代价值或是将自己局限在个人的取向上，或是仅仅以整个社会的规范作为自己的基础，都将个人取向与社会框架分割开来了。只有个人自主才能把一种个人的自我决定的意志同时带到两个重要的坐标系中：对于个人而言是善的，同时也可以指导一个合法社会的机制秩序。

从历史上看，正义与自由的融合不仅体现在社会运动之中，而且也蕴含在哲学思想的发展中。从法国大革命到其他民族的革命运动，从工人运动到女权解放，它们在很大程度上都受到了自由思想的激发。霍耐特说：“从托马斯·阿奎那，以及格劳秀斯和霍布斯，到洛克和卢梭，个人自我决定逐渐成为了所有正义思想的基准点，”正义与自由在伦理上的融合超越了两个独立概念的幸运耦合，而是以不可逆的方式确认了“构思正义规范，不需要依赖任何别的力量，而只需要信任个人已经拥有的人的精神。”[[32]](#footnote-32)霍耐特相信，“个人责询社会秩序的合法性的能力”[[33]](#footnote-33)是令正义与自由得以耦合成长的土壤，人自我决定本身的精神本性不仅铸就着正义，同时也质疑与反抗着其他任何企图高高悬置在它之上而获得正义合法性的伦理价值。因而不是团体的意志，不是自然的秩序，不是虚设的精神实体，而是个人的自由，建立了所有正义思想的规范性基石。

为了能够在自由与正义的关系中思考和确定正义的原则，霍耐特决定对现有的关于自由的思想进行分析与区别，在比对它们的显著性的差异过程中，用排除法推论出那种作为正义思想取向的自由模式。与以赛亚·柏林(Isaiah Berlin)对自由做出的著名二元区分不同[[34]](#footnote-34)，霍耐特在分析的过程中确定了三种相互有着明显区别的模式：“消极自由”、“反思自由”和“社会自由”。

## （二）消极自由及其契约理论

霍耐特是基于自由主义思想的传统来思考自由与正义的关系问题的，这体现在他对从霍布斯到萨特再到诺奇克的自由观念的考察过程中。在自由主义传统中，霍布斯被视为近代自由主义的重要一员，霍耐特对自由的反思始于他对霍布斯的评论。

在《利维坦》一书中，霍布斯将人的自由定义为“在其力量和智慧所能办到的事物中，可以不受阻碍地做他所愿意的事情。”[[35]](#footnote-35)这种理解主要与消极自由相关联。霍耐特认为，霍布斯忽略了人的本性中可以作为自由的内在障碍的部分，在被霍布斯简单规定的“自然的自由”中“畏惧与自由是相容的”[[36]](#footnote-36)，一些诸如恐惧、意志薄弱或缺乏自信的心理因素都仅仅被视为个人素质的不足与“自作自受”。[[37]](#footnote-37)尽管这一自由形式在霍耐特看来有其缺陷，但是这样一个最简单的定义在一切理论的反驳中仍旧幸存了下来，甚至以拓展了的形式成为了一种强有力的自由思想的核心，这是因为在某一点上它深深地契合了人们的直觉。所以霍耐特说，不管历史上政治运用消极自由的形式怎样变化，这一自由形式总是保留了这一思想中最具有决定性的部分——“保障主体有一个自由的空间，在这一空间中他可以从事一些以自我为中心的，卸去了责任压力的活动。”[[38]](#footnote-38)这一直觉在霍布斯之后的哲学家思想中得到了极大的发挥，霍耐特在分析萨特的存在主义与诺齐克的自由主义过程中指出了这一直觉背后的消极自由的概念界限。

萨特对保障自由的提倡主要集中在他的自由本体论的纲领上[[39]](#footnote-39)，但是霍耐特认为，这一研究一碰触到生活世界的思想水平线上，便显示出了它与霍布斯一致的思想面貌。在萨特的理论中，意志薄弱或心理困扰同样也无法构成对自由的限制，“因为这样的内心障碍已经是一种‘选择’的表达，”[[40]](#footnote-40)而选择本身则赋予了自由以真实形态。从一种绝对的意义上说，萨特所理解的自由是在为自己选择生活方式的时候，主体有“有自由地脱离一切关系的权利。”[[41]](#footnote-41)按照萨特的理论，在做出存在主义选择的那一刻，我们没有什么标准可以使用，这一点也就暴露出了萨特的自由思想中与霍布斯一致的排除所有反思的趋向。霍布斯与萨特都坚持“个人的自由，最初只是在于把握每个已存的目标，这些目标可能来自‘自发意识’的源泉或者事先就存在愿望，对这些目标不需要进行一种反思步骤。自由的实施也不需要在某种更高层次的视角光线下再对目的进行一种辩护。”[[42]](#footnote-42)这意味着霍耐特在阐述霍布斯、萨特的理论时，将“消极自由”定位成一种不去追问选择目的本身是否有足够自由条件的形式。

诺齐克在他的正义论中也贯彻着霍布斯的传统，他把个人自由理解为一种机会，一种不受外在障碍去实现自己愿望和意图的机会，但是利用这一机会的不再是为自由而斗争的公民，而是20世纪的个人主义者。霍耐特认为诺齐克所理解的自由，“意味着对一个活动者来说，尽可能地以自我为中心地去实现完全有着个人特性的人生目标，只要这些目标与别的公民的人生目标是相容的。”[[43]](#footnote-43)但是，对诺齐克而言，在这些目标中加入理性规划这一要求都太过分了，因为理性此时已经是对自由的限制了。诺齐克认为人类只能在“个人存在”中依靠自己，并且因其本能、喜好和各种关系的“极其复杂性”而不能相互看清楚，因而也就不可能有一种对人生目标的评判标准。[[44]](#footnote-44)因此，在霍耐特看来，这一自由形式也缺乏对自由目的进行反省的步骤，“在霍布斯那里，个人自由被设想为一个空洞的空间，但它至少还是由自我利益的理性前提向内划定了界限，而在诺齐克那里，即使是那些最小的规定也被排除了。”[[45]](#footnote-45)

不难看出，从霍布斯到诺齐克，他们都始终坚守着一种方法论的前提构思，即：“如果没有国家的强制，可能出现怎样的社会共同生活？”[[46]](#footnote-46)这一构思被应用到实际规范时，便以契约论的典型形式展示出来。契约论的正义主题也基于这种虚构的思想实验：“哪些国家形式的法规，能得到自然的个人的赞同？”[[47]](#footnote-47)

霍耐特相信，正是这种方法论前提的非现实性与契约论假设的思维虚构，导致了这一正义观念内部的自我矛盾。当所有的主体都在追求着原始与自然的本性时，主体间的要求便会因为彼此目的的冲突而限制彼此的消极自由，这时便出现了“自然本性”与“自然法”之间强大的张力。自然法与自然本性冲突的化解无论是被归结到自由冲动本身要求对道德的遵循，还是因为纯粹的消极自由概念本身就限制了被假定的自由状态，在霍耐特看来，这都预示着消极自由概念的边界。因此，霍耐特指出：“每一种尝试，试图在假定的自然状态中加注进道德限制……都会导致走到消极自由模型的边界。因为那些道德的效用，只有作为一种个人自我限制的方式，才不自相矛盾，这就使得自由在它的开端，就已经有着反思的因素。”[[48]](#footnote-48)

假如说消极自由概念中自我否定的因素规定了它的限度和范围，那么这一理性精神包含的自我肯定的因素则充实了自由概念的内涵。根据霍耐特的看法，这一思想中肯定性的因素在契约论里已有体现，那便是它在主体间要求达成共识原则，也就是要求与主体以外的实体进行协商，无论这一实体是其他主体还是集体、国家等主体集合。主体在自然状态的思想实验中进行个人利益的计算，并对保障自己自由空间的策略加以赞同，这种类似法律的程序已经使消极自由具有依靠反思自由而走向自我规定的雏形。

总的来说，消极自由显示出的不足都可以归结到一个问题，即“消极自由实际上已经站立在了通向了个人自由的门槛边，却没有勇气最后跨越这个门槛。”[[49]](#footnote-49)消极自由在思想内容上的不断“升级”一方面导致了外在规范与限制的解脱，另一方面也导致了主体内在的行动意义的消失。没有自主能力的消极自由将主体的行动意志让位给了因果效应：就霍布斯而言，自由委身在个人利益的自然性之下；萨特让自由在前反思意识的自发性面前缴械投降；在诺齐克那里，自由最终臣服于个人意愿喜好的偶然性。因此，霍耐特的结论是：“自由在这三种情况下，都没有发展成为一种能力，即个人有能力为自己设立在这个世界上想要实现的目标。”[[50]](#footnote-50)这意味着，消极自由仅仅作为一种原始、随性或任性的选择权利，使个人因此丧失了为自己设立在这个世界上将要实现的目标并为之行动的“自由”。只有先越过这些因果关系的限制，那个在现代被认为是自我主宰的自由概念才会得以出现，这一自由概念有两种形式，第一种形式构成了反思自由。

## （三）反思自由及其正义构思

以卢梭对自主行动与受外界支配的行动之间的本质区别的探讨为起点，霍耐特在哲学史中梳理了反思自由的发展脉络。霍耐特将康德与赫尔德视为卢梭自主思想的继承人：康德提出了以理性自律为核心内涵的反思自由，赫尔德则将真实自我的实现视为反思自由的意志来源。在霍耐特看来，这两种形式的反思自由在现代政治哲学视域内获得了新的含义，并且依靠各自理念建立起了不同的正义论构想。一方面，他将早期罗尔斯与哈贝马斯的正义论视为康德式反思自由的成果；另一方面，他根据主体自我实现的不同倾向，区分了赫尔德式反思自由在现代语境中所要求的两种不同的正义体系，它们分别是以穆勒为代表的个人主义正义构想和以汉娜·阿伦特为代表的集体主义正义构想。在对反思自由思想的发展进行重构的过程中，霍耐特逐渐揭示出了这一思想的内涵及其概念界限。

### **1.卢梭：反思自由的先驱**

从哲学史上看，消极自由观念始自于近代，而反思自由观念则可以追溯到亚里士多德。[[51]](#footnote-51)鉴于这两个概念在思想史上的“非对称性”，霍耐特并没有简单地将反思自由仅仅视为消极自由的拓展和深化。在霍耐特看来，消极自由的局限并不能取消它本身在自由思想中的合理性地位，“消极自由是现代人道德自我认识中的原始的和不可放弃的要素；它所要表达的是：每个人都应当享有权利，不受外界制约以及独立于外界其他动机的强制性考察，按自己的‘喜好’去行动，只要他的行动不伤害其他的公民。”[[52]](#footnote-52)相比之下，反思自由的思想最初只是把自己放置在自我关系上，按照这一前提，只有那些成功按自己意图行动的个人才是自由的。

霍耐特从探讨自主的行动与受外界支配的行动之间的本质区别开始，逐步充实反思自由的概念内涵。霍耐特将卢梭视为反思自由思想的先驱，认为后者在分辨自主的行动与受外界支配的行动的区别时，将自由与对自我控制意志的认知结合了起来。[[53]](#footnote-53)他论证到：在《社会契约论》里，卢梭确信一个人只要还是被单纯的欲望所驱动，那么他就不是自由的，相反，人只有在“乖乖服从那些他自己加在自己身上的法则时”，他才是自由的。面对人的自然本性中道德自由与欲望的分裂与，霍耐特认为卢梭在《爱弥儿》中对这一困境给予了解决方案，卢梭借助一个牧师的陈述表达了自己观点：主体能“感觉”到自己的行动是否“真实”，自由就是人去实施他自己的意志，而不是自然施加给他的欲望。这一解决方案尽管针对的只是本性欲望，与消极自由中导致矛盾的对纯粹无限制的渴望有所不同，但是也被算作一种出于美德的，对消极自由内在矛盾进行化解的解释方案。然而，对这一“意志”的思考卢梭后续并没有更深的进展，直到康德与另一些哲学家才再借助于他的思想来构思自主的概念。

### **2.康德与赫尔德：作为理性自律与自我实现的反思自由**

霍耐特的认识是，卢梭区别自主与受外界支配行为的那种巧妙但不连贯的构思，使得这一反思自由思想向着两个方向发展：卢梭所作的那些将自由视为一种自律结果的评论深深影响了康德，但在同一时期，卢梭的自由理论也有着第二种流派，这一流派较少涉及理性，而是更多地关系到自我决定的真实性。

康德接受了卢梭自由理论中按理性自律模式来解释个人自由的模式，在康德那里，自由就是要允许有能力作为主体的人，按其理性精神去赋予自由意志以法则，并按这种法则去行动。康德通过那三个冷静的步骤，完成了对自由思想进行的超验转化[[54]](#footnote-54)：①作为理性动物，人不只是被动地受制于自然欲望。拥有一种决心和意图就意味着人站在了自然规律的对立面。康德用人存在意愿这一事实完成了对人具有实现自由的能力的证明；②当意志面对着无数的可能性时，康德证明了这一意志所遵循的只能是理性法则。在理性法则下，人只能按可以被普遍化的原则去行动，同时抱有其他理性主体也这样做的愿望。③由普遍性原则推出普遍尊重的立场，任何时候都只能将他人视为目的本身来对待，而决不能仅仅作为手段来利用。[[55]](#footnote-55)霍耐特肯定了康德在第三个步骤中所言的自由，并将这一论证过程称为“最终粘连”，即“个人的自我决定与理性道德法则的履行重合粘连在一起。”[[56]](#footnote-56)霍耐特认为，康德眼中的反思自由完全建立在理智之上，主体因此而具有一种了道德义务，以我自己期待被对待的方式来对待他者。

假如说反思自由内涵的第一个类型的主张者是一群“自律的理论家”，那么在霍耐特的历史重构中第二个类型的主张者则以“诚意的维护者”姿态出现。[[57]](#footnote-57)对他们来说，个人通过一个漫长的反思过程，将自己真实的意志发现出来，并按这一意志去实现他自己，这便是自由的全部内涵。霍耐特指出，这一类型对反思自由的解读在卢梭那儿也有很好的文本依据，在卢梭的《忏悔录》与《朱莉和新埃洛伊斯》中，经常出现这样的情节：“只有当一个人感觉到，他所实现的那些愿望和意图，确实是自己内心所希望的时候，他才完全实现了自由”[[58]](#footnote-58)。这一类型的解读的与康德区别在于，它将每个人的我利益规范性移到了对普遍性的考虑之前。霍耐特将约翰·戈特弗里德·赫尔德(Johann Gottfried Herder)视为自我实现的反思自由思想的继承者,后者在其著作《对人类灵魂的认知和感知》就描绘了这一反思过程[[59]](#footnote-59)：在这一过程中，每个人都在学习，一步步地以公共“语言”作为自己的“媒介”去实现“他内在的自我。”[[60]](#footnote-60)赫尔德确信，每个人内心都有着他自己的无法被替代的灵魂，为了让这一自我按其本性成长和发展，就需要对它进行相应的抚慰。在那个有着独特自我本质的人的生命中，他只要将他内在的力量和感知都表达出来，他就能将他的行为视为真实自由的实现。[[61]](#footnote-61)

霍耐特将两种反思自由形式产生的原因都归结为“主体在追寻自由时不满足于停留于外表”，进一步说，主体行动所要实现的意图本身也需要自由的反思规定。霍耐特所重构的以康德与赫尔德为典型代表的两种反思自由都将个人自由与自由意志连接了起来，主体的行动在清除了所有强制因素的目的与意志的前提下获得了反思意义上的自由内涵拓展。从这一个共同点出发，霍耐特在建构反思自由概念时强调了两种不同的对自由意志的理解模式：康德将自由意志作为一种理性的自律加以解释，赫尔德则视真实自我的发现为自由意志的本质。正如霍耐特所言，“反思自由在现代话语哲学的进一步发展过程中，走的正是这条以自我决定（die Selbstbestimmung）和自我实现(die Selbstverwirklichung)、自主和真实之间的对立所标出的思想道路。”[[62]](#footnote-62)

### **3.两种反思自由在现代政治哲学视域内的变化**

与对消极自由讨论的内在逻辑一致，在对反思自由概念的两种典型理解形式的进行区分之后，霍耐特从分析反思自由的价值诉求角度入手，在方法论上回答了反思自由背后的社会正义问题。不过在进行这一步骤之前，需要返回到现代政治哲学视域，再次去审视康德式与赫尔德式的反思自由形式的最新变化。

霍耐特认为，康德式的自律思想在今天已经被剥去了它先验特征的外衣，要么引入到了实证性的解释之中，要么导致了对反思能力的一种“互主体理论”的修正。[[63]](#footnote-63)前者将反思自由解释为一种实践能力的积累，即将反思自由的概念作为社会化学习的产物，这种解释主要来自心理学领域的研究，典型解释模式是弗洛伊德的道德心理学和皮亚杰的发展心理学。[[64]](#footnote-64)后者则是卡尔-奥托·阿佩尔和于尔根·哈贝马斯的主体互动理论的解释模式。主体基于普遍理性法则去行动被视为语言共同体成员之间交际沟通的产物，因为语言规范的前提，单独个人被迫将自己置于对话的场域中，进而在共同规范中达成与他者的合作。[[65]](#footnote-65)

再考察赫尔德反思自由形式的变化，霍耐特宣称，赫尔德的思想也脱离了它那个时代的形而上学前提，在尼采和弗洛伊德之后，个人自我本质的“发现”已经不再可能。自由意志中悬置的“自我发现”被一种“自我形成”的思想所代替，在没有原始的“真实”自我、没有预先设定的核心性格的现代社会中，主体通过反思自我内在信念的行动模式也被归结为是一种“一次性的自我认同”[[66]](#footnote-66)。在对真实自我的考察中，霍耐特接受了哈里·法兰克福(Harry Frankfurt) 最彻底的批判版本：法兰克福将人的愿望进行了等级的划分，认为主体以接受、否定或询问的方式追求愿望，主体上一层的愿望将再一次地放置在一种对更高层级的期待中。由此，主体的“真实”愿望就被淹没在了“自我生活历史的连续性”之中。[[67]](#footnote-67)

### **4.两种反思自由的正义论构思**

在完成对反思自由内涵的现代化语境转换后，霍耐特转向了反思自由所要求的社会正义问题的探讨。

首要的问题仍旧是正义与自由的关联问题。霍耐特发现，反思自由包含着两种异质的解释形式（即作为自我决定的反思自由与作为自我实现的反思自由），因而只能先在两者的立场交集之处给予大致的辩护。从道德自主思想的角度看，当下两种反思自由形式所暗含的立场是共通的：“通过将个人自由理解为一种共同意志形成的程序，从而将个人自主的过程转化到较高的社会秩序层次上，在这个过程中，具有同等权利的公民共同决定他们认为一种“公正”社会秩序所应有的基本原则。”[[68]](#footnote-68)在此基础上，霍耐特分别审查了两种不同形式的反思自由所决定的正义论构思。

对于康德自我决定的反思自由而言，无论是出于实证性解释还是互主体交往模式理解，这一形式的反思自由都显示出了普遍性的规范意义，个人的自我决定与他者的利益是同步而一致的。因此，霍耐特以罗尔斯的正义论构想为例，对康德反思自由的正义论进行了审查。霍耐特明确指出：“（罗尔斯，笔者注）对正义论‘内容’的充实，不是理论自身，而是通过规范性地确定共同意志的过程，必要时也确定一些出于公正和机遇平等的理由而事先已规定了的原则，甚至也许是给予个人权利以一种宪法形式的‘体系’，正义的其他具体细节则依赖于集体性的自我决定。”[[69]](#footnote-69)自我决定的反思自由将自由与正义价值的耦合推进了一步，反思自由对正义理论的充实不再是契约策略上的被迫接受，而是在通过被规范性地确定共同意志之后，能必要地基于对另一主体的尊重，也确定出一些事先规定的关于公正与平等的原则。在这个意义层面上，霍耐特肯定了作为自我决定的反思自由的正义论价值。

在霍耐特看来，康德自我决定式的反思自由与正义论的连接是“明确的”，而赫尔德自我形成式的反思自由与正义论的联系则是“相对较弱的”。因为后者将反思作为一种自我形成的毕生过程，那么由此引申出的正义思想则是一种每个主体都能不被伤害而得到自我发展的体系，这种正义体系所包含的规范内容将远少于自我决定的自由理想中主体合作所产生的内容。[[70]](#footnote-70)

更进一步，霍耐特将自我实现的反思自由正义构想按行动主体“真实”的自我实现的不同倾向进行了划分：“或是采纳一种比较个人化的形式，或是采纳一种比较集体化的形式。”[[71]](#footnote-71)以此为根据，霍耐特区分了自我实现的反思自由理念下两种不同形式的正义论：个人化的正义论与集体主义的正义论。

霍耐特把个人化的正义论模式归结到约翰·斯图亚特·穆勒的正义设想构思上，穆勒认为国家应该运用普遍教育的手段、舆论的多样性和文化为主体的自我实现提供保障空间。每个人以伤害原则为界限——在不伤害具有同等权利的其他主体的界限内，都拥有受到国家保护，去发现他的“独特性”的权利，并在自己的生命中去实现它。[[72]](#footnote-72)与自我实现的个人化思想相反，那些集体主义的方法则将自我实现的内在动力看成是行动本身具有的共同合作性。一个集体主义的自我实现往往被看作是一种共同体价值观点的表达，这里作为前提的自由常常只有通过集体才能实现。霍耐特将这一反思自由理念下追求自我实现的集体主义正义论的构建任务分配给了汉娜·阿伦特或者至少是迈克尔·桑德尔，这一正义思想的民主版本表现为自由共和主义：社会成员聚集在一起通过协商，也就是自我实现的集体形式，达成对一个共同体的规范管理。而这一规范的合理性，亦即正义价值，则建立在这一制度的配置是否有利于维护公民所需的团结之上。进一步的，这种正义论的实质规范内容则取决于什么是保障政治共同体的社会融合所必需的。[[73]](#footnote-73)

尽管判断某一社会秩序是否正义的决定因素是，这种社会规范是否为所有社会成员实现自我提供了足够的空间和资源。但总体而言，霍耐特对自我实现形式的反思自由正义论不抱有信心。因为这种对“真实”自由意志的追寻思想在根基上是不广阔的，“它只能容纳比较少的个人与社会关系，也就不能从自身出发形成一种独立的正义思想”。[[74]](#footnote-74)

总的来说，相对于消极自由的正义模式，反思自由的正义思想是一种含有合作精神的体系，这一体系下活动主体之间互动的程度远高于单纯消极自由的情况。对于自我决定的反思自由正义论，一方面，霍耐特肯定了它的合理性，因为这一正义论含有道德自主因素，并因此最终形成了为合作与民主协商体系服务的程序性思想；另一方面，霍耐特也批判了自我决定的反思自由正义论的局限，因为这一思想面对现实的社会条件时，仍旧只是将它作为自由得以实现的前提，而非将其视为自由本身的组成部分。在对反思自由进行重构的过程中，霍耐特扬弃了反思自由以自我实现为规范价值的正义论构想，他认为，“从根本上说，对社会条件的忽视，使得反思自由停留在了社会条件问题的这个坎上，否则这一思想便可借助社会条件给予它们的力量去完成对自由的实施。”[[75]](#footnote-75)

从正义论内在推理逻辑上看，反思自由为了能贯彻自由的决定，而将那些现存的机制与形式从自由的规定中排除了出去，但在反思开始时，它又不得不对这些已经排除出去了的机制现实加以引证，这种逻辑上的赘余与处理方式的不自然性质决定了这一概念本身必然地走向更加合理的自我规定。在霍耐特看来，两种反思自由形式下最核心的正义论构想应该将社会条件加以内化，而应不单单将社会条件“如同添加剂那样被外在地添加进去”[[76]](#footnote-76)。这一内化并不是没有依据的设想，因为社会条件被内化的合理性事实上早已存在：康德意义上的道德自主的目标通过机制而实现；赫尔德意义上的自我实现的条件也被包含在社会条件中。因此，在反思自由的思想中，若不加入使自由成为可能的现实机制，反思自由的思想便不可能得以发展。

# 三、社会自由与民主伦理

在吸收消极自由与反思自由两个概念内涵合理性的基础上，霍耐特提出了超越两者的“社会自由”范畴，这一范畴使“作为正义论的社会分析”拥有了理性法则基础。基于此，霍耐特尝试从现实一端出发，借助于“规范性重构”的方法论，对自由观念的不完整形式导致的社会病理进行诊断，进而实现作为社会自由实现条件的承认领域的“机制化”，以完成社会自由的现实化和正义机制的构建。

## （一）话语机制与社会自由

在正义与自由思想耦合发展的历史中，社会自由这一概念在霍耐特正义论中被赋予了基础价值的地位。通过重构自由概念发展历程，霍耐特完成了社会自由概念在自由理论视域中的描述性的定义。其后，霍耐特进入到社会自由这一概念本身的思想场域中，借助黑格尔的思想资源实现了这一概念的规范性定义。

霍耐特社会自由的思想来源受到了卡尔-奥托·阿佩尔和于尔根·哈贝马斯的话语信息交流模式的影响，两人所提出的个人自由概念指明了反思领域中已经存在着社会自由的思想。在分析康德式反思自由的当代解释形式时，霍耐特将哈贝马斯的主体互动理论视为反思自由得以成立的一个有效论证，他将这一论证归结为：“主体只有在话语中共同作用，才有可能形成理性自我的控制方式，而这一方式则是反思自由的内在核心。”[[77]](#footnote-77)基于这一理论模式，霍耐特将社会自由思想中的“社会”概念视为环境，也就是社会真实性的一种确定机制，这一机制不再是作为正义论建构过程中的添加成分，而是整个正义论实施条件的前提或者说就是自由得以实现的媒介。然而，在霍耐特看来，阿佩尔与哈贝马斯理论中作为现存机制的话语，却并没有达到他所期望的社会真实性确定机制的高度，而且话语理论中所提及的社会概念“仍游荡在先验主义与机制主义，有效理性主义和社会理论之间”[[78]](#footnote-78)。话语理论要求单个人为了实现自由而参与到对话之中，但是这一对话机制要么被理解成了一种没有历史的理性事实，要么又被加上了历史效应的强制效果。霍耐特指出，“社会”概念不应该被视为一种历史主义的强制，抑或是历史效应下的理性事实，它应该是一种“历史具体化的决断”[[79]](#footnote-79)。那么，这一历史具体化的决断指的是什么呢？沿着话语机制的朦胧指引，霍耐特走向了黑格尔语境中通往自由的社会理念。

## （二）黑格尔法哲学与社会自由

黑格尔在《法哲学原理》发展了他的自由思想，弗雷德里克·诺豪泽尔将黑格尔这一思想称为“社会的”自由思想[[80]](#footnote-80)，霍耐特借鉴这一称呼将黑格尔特定的自由思想称为“社会自由”（die soziale Freiheit）。对霍耐特而言，黑格尔法哲学的目的就是要探索个人自由得以实现的社会条件，黑格尔的社会自由思想便是他得以重构同质自由思想的理论模型。霍耐特通过对黑格尔法哲学进行再现实化，建构起了他自己正义论的理想社会模型。

在霍耐特的阐释中，黑格尔在对两种自由观念的批判中提出了第三种作为超越前两者的社会自由概念。霍耐特指出： “在那里（即《法哲学原理》，笔者注），对自由的‘消极的’、‘选择的’和最后‘交往的’理解，始终被作为必然性要素引入概括性的、完整的‘自由意志’的概念之中，在贯彻这个理论的过程中它们按照上升的路径依次作为一个社会领域呈现出来。”[[81]](#footnote-81)

根据霍耐特的考察，这些自由思想与他所重构的自由思想在最重要的点上是一致的：“当消极自由，因为行动的‘内容’不能被行动主体理解为‘自由’来理解的事实，而不得不告以失败的时候” ，反思自由也因为将自我决定的行动与一种客观真实性相对立而表现出了逻辑上的逆差。”[[82]](#footnote-82)前两种黑格尔法哲学中的自由观念内嵌到了霍耐特对社会自由思想的解释中：“单纯的消极自由概念缺乏一种主体性，而主体从自身来说必须是自由的；但是内在的反思自由又缺失了一种客观性，因为外在的现实成为了单纯的他律领域。”[[83]](#footnote-83)消极自由的缺陷是自由没有进入到个人的自我关系和主体性中（这一自由因丧失了目标而成为了任性的追求），反思自由的问题是内向扩展了的自由无法往外延伸到客观的现实性中（康德所规定的普遍法则在现实多样的情景中总会与特殊性相冲突，主体试图践行自由时往往会陷入到普遍与特殊的冲突之中而无法获得切实指导）。

在霍耐特看来，“为了克服这两种自由模式的缺陷，因此需要自由的第三种概念”[[84]](#footnote-84)，即将真实的客观领域也置于自由的标准中去：不仅是个人的意图应该去满足这一自由的标准，外界的社会现实也应该满足这一自由标准。在这一作为社会自由的概念中，“主体与客体、特殊与普遍应当被设想成是和解的。”[[85]](#footnote-85)

## （三）社会自由与承认关系

然而，对社会自由这两个方面要求的满足是困难的：在个人意图和目标的设置中已经有足够多的日常标准来指明怎么去区别自由与非自由；在规定社会真实领域中，我们似乎还完全缺乏这种标准。[[86]](#footnote-86)假如说霍耐特通过前期对消极自由、反思自由的批判，基本上已经消除了第一方面（即个人在设置目标时背后的自由的多元标准）的难题，后一个要求仍然还摆在论证过程的路中间。这也正是霍耐特建构正义论的过程中遭遇的一个理论障碍，需要他后期用“规范性重构”的方法去检验、挑选、发展每一个可能的现实规范领域。

实际上，黑格尔也看到了这一理论困难，他企图通过阐释日常场景中的“友谊”与“爱情”来论证实现这一期待的可能性。黑格尔认为，在和朋友与爱人的交往中，人们能自愿且自由地去行动，“这里，人不是单一地在自己之中，而是愿意把自己限制在与别人的关系中，但他又懂得在这种限制中确定作为自己的自我。在这种确定关系中，人不应当感觉到被限制，而是通过把别人作为别人来看待，人才拥有了他自己的自尊。”[[87]](#footnote-87)尽管黑格尔在这里还只将自由限制在感觉层面，但是这一“在别人中保留自我”[[88]](#footnote-88)的观念却成为了开启霍耐特社会思想的一把钥匙。

在这一基础上，霍耐特将“相互承认”的范畴视为黑格尔“在别人中保留自我”这一自由理念关键的开端。[[89]](#footnote-89)人在反思自由中是与现实中的他者相隔离的，不管他如何去限制自己的意志与建立自己合理的愿望，他的目标在现实中可实现的可行性仍旧是不可知的。但是当主体遇上了另一个主体，另一个主体的目的与他自己的目的具有互补性的时候，主体对自由的努力便不再是一种单纯的主观经验了，而成为了一种能在他者与自己目标的互补中实现的客观经验。在这种相互承认的体验中，个体看到了他者意志与行动中自我的因素，我的自由意志便在内在于他人身上的自我中被扩充至整个现实，同样的，他人在承认关系中和我对等的权利与机会也让他拥有了实现他的自由的现实可能。在这个意义上，霍耐特的社会自由的实现条件就是“承认关系”，他说：“‘自由’，是主体在机制性实践框架内与作为对方的别人相遇，在那个作为对方的被人的目标中，他看到自身目标实现的条件，而与对方形成的一种相互承认关系。”[[90]](#footnote-90)

## （四）民主伦理：超越契约论与程序化主义正义论

无论是方法论路径，还是社会自由得以实现的要求，似乎都表明霍耐特正义理论的理想状态不是虚设的某一种状态，而是切实存在于现实的机制之中的一种潜在理性机制，只是有待我们去将它发现并拓展开来。社会自由作为消极自由、反思自由的超越形式，与两者在现实与理性的巨大张力所描绘的坐标轴中处于不同的位置。由此，在霍耐特看来，社会自由对现实的要求摆脱了前两者的契约论与程序主义正义构思，有着其自身要求的民主伦理构想(der demokratischen Sittlichkeit）。[[91]](#footnote-91)霍耐特通过重构黑格尔法哲学中的伦理构思，完成了对两种正义构思的批判。

### **1.对契约论与程序化主义正义论的批判**

黑格尔认为，契约理论的构想要求在每个只顾自己利益的主体间形成一种共识，然而这一要求下的社会秩序引出的不是结果不会是别的，只能是私人利己主义的有序系统[[92]](#footnote-92)。与此相似，霍耐特认为“这种契约论缺少了一些对人的实现和机会来说原本重要的东西，即一种自由的方式，在这种方式中，一个主体通过去帮助另一个主体进而实现自我。”[[93]](#footnote-93)

借助于黑格尔的理论，霍耐特也指出了康德意义上的程序化主义正义论的错误：①这一理论“深陷在一种恶性循环中，因为它的程序化观点已经把整个的自由文化作为了前提，另一方面它却又无法解释这种文化的机制性与习惯性的状态。”[[94]](#footnote-94)②霍耐特批判了程序性理论（即早期罗尔斯与哈贝马斯的正义论）与后续的对现实的修补相分开的办法：“若假定的自由概念从自身出发就拥有了机制关系的指令，那么从这一概念出发，一种公正的社会秩序就必须同样是来自它自身……这样就根本不会出现一个逻辑的鸿沟,而在康德意义上的程序化了的社会那里总能见到这个鸿沟。”[[95]](#footnote-95)③在霍耐特看来，如果没有外在的限制，或者是以反思的标准去行动，主体在进入任何一种社会秩序之前就能把自己看作是足够自由的了。[[96]](#footnote-96)

可以说，霍耐特的批评深刻指出了消极自由与反思自由正义论建构的逻辑上的颠倒。他说：“如果想要理解，哪里能满足或实现真实的目的，那么在某种意义上说，合法化程序和社会正义的关系就必须颠倒过来：首先必须能够把主体看作是内在于社会的结构之中，而社会结构则保障了他的自由，然后才能够作为自由的生命体进入监护着社会秩序的合法化的程序。”[[97]](#footnote-97)

### **2.超越契约论与程序化主义正义论的伦理构想：承认机制**

在对契约论与程序化主义正义论的批判中，霍耐特展开了另一种自由理念下的社会机制应然状态的描绘，他在对个人自由的阐述中同时也将自由的机制包括进去，以此展示出一种正义的社会秩序的轮廓。黑格尔确信人的自由只有在承认的机制中才能展开，霍耐特继承了这一思想，他将一种保障自由机制的正义论秩序的建构放置在各种思想实验中虚设主体的决策之前。总的来说，霍耐特通过对黑格尔的伦理思想进行重构与对社会机制进行考察，从这两方面诠释了承认机制与消极自由与反思自由的内在关联，阐明了承认机制对契约论与程序化主义正义论的超越形式。

在保障社会自由的承认伦理机制的建构中，霍耐特认为黑格尔在一定程度上保留了主体消极自由与反思自由的权利[[98]](#footnote-98)：黑格尔通过国家保障了“法的自由”与“良心审核”的机制，使主体在必要的时候也能脱离以承认关系为基础的伦理总体。通过对“抽象权利”的承认，主体就有可能在不利的情况下使用他的消极自由权利；通过对“道德”的承认，主体则有能力使用他们反思获得的信念去对抗现存的不合理秩序。但是，两者都只能在不危及作为整体的社会自由机制的前提下被使用，同时它们也只能作为一种消极的防卫状态而出现，本身并不能作为社会机制的新的发展源泉。

霍耐特借助对黑格尔的理论进行重构，也暗示了自己企图融合两种自由观的理论构想。立足于黑格尔的设想，霍耐特试图在现实的社会中去找寻、挑选、发展那些潜在的作为保障社会自由的承认关系机制，这一正义论构思不是一种对理想秩序的建构，而是一种对伦理秩序的重构，这一重构本身在很大程度上可以视为“对已有的历史关系的一种临摹”[[99]](#footnote-99)。那些为主体的社会自由而服务的机制不是一种凭空构想出来的理想蓝图，霍耐特以这一自由概念为主线条来认同和表述那些尽可能接近他所希望的机制性结构。

### **3.融合消极自由与反思自由的民主精神**

在霍耐特看来，黑格尔的自由和正义理论有着更高的“历史饱和度”[[100]](#footnote-100)，也就是说，黑格尔设想的自由只有在一种具体的机制中才能实现，而这就要求继承了黑格尔伦理构想的霍耐特考察并证明这些机制的存在。正义的构想由此引入了历史性的因素，这使得正义论的目标再也无法仅仅聚焦在普遍的原则上。在霍耐特看来，正义论的任务由此转移到了使社会自由得以实现的机制的考察[[101]](#footnote-101)。

对机制的考察是为了保证社会自由得以实现，但另外一些自由思想也在机制中有着重要意义。当主体对规范性的要求表示不服从的时候，他便会感受到自己的自由；当主体决定要坚守自身的意愿的时候，他也会感受到自己的自由。这些日常生活的直觉无法被霍耐特排除在对机制的考察之外。[[102]](#footnote-102)但是，霍耐特也解释了这些自由体验的局限性：这些自由体验往往是一瞬即逝的，它出现在主体与另一些主体的信息交流的过程中，并只在冲突时刻得以实现。因此，这种个人自由的体验，正如先前被多次论证过的那样，仍旧要求主体先进入一种交往的互动之中。在这种互动中需要置入主体间的交往距离，这种距离是消极自由与反思自由所要求的主体独立性。同时，在这种互动之中更要置入道德，这样主体有机会进入社会自由的领域。[[103]](#footnote-103)在这一层面上看，霍耐特的正义论构想便显示出一种融合的姿态：“在现代社会是‘正义的’，就不允许简单地再去衡量，是否和在怎样的规模上，所有的社会成员可以支配的消极或反思自由，而是必须满足自由前期的标准，即保障主体有相同的参与承认机制的机会。”[[104]](#footnote-104)

因此，在对机制的考察中，霍耐特将社会自由理解为其社会分析过程中需要关注的核心价值元素，将另外的自由理念作为这一核心的补充。在霍耐特社会正义思想的中心，这一种富有规范意义的伦理承认机制便需要法律保障、国家监察和民间社会的支持。[[105]](#footnote-105)只有在法律、政治、社会分工的共同合作下，那些维护承认关系的机制结构才能生存下去，社会成员也由于这种机制结构才能拥有他们主体互动的各个领域，进而形成一种整体的自由文化。然而，在现代社会，这种机制只有在主体拥有正式确认的机会的前提下才能成立：“互动主体可以在任何时候根据他们的信念对这一机制进行检测，在必要的时候也能脱离这一机制。”[[106]](#footnote-106)社会自由与消极、反思自由便处在这样的一种相互作用的位置上，当主体性自由加入到机制化的伦理之中，这一正义理论便在自身之中形成了一种动力：被保留的个人对机制的申诉权利与机制现实会形成一种相互冲撞，即伦理机制首先使得个人的自主成为可能，但个人的自主又会引起对机制进行修正的要求。那么，在这一个螺旋式的运动中，机制正义那一静止的点就再也难以被找到。[[107]](#footnote-107)

霍耐特看到了他的正义构思本身已然陷入了这种不定的运动之中，但是他并没有将这一运动视为对他正义理论的一种威胁，相反，他在伦理机制中预留了其他自由理念发展的空间，甚至是为可能的革命性变革留出了余地。这一问题同样出现在霍耐特的思想导师黑格尔那儿，按黑格尔自己的解释，他的正义论构想并非是写给人类历史的剩余部分的，而是为他所处的那个时代的中间历程而写的，尽管黑格尔在他整体的描述中仍旧保持了一种历史终结的倾向，即认为自由实现的进程以现代的机制化了的伦理为结束点。在黑格尔的理论过去了几乎两百年的现代，我们更有理由相信个性化与自主的力量将使伦理机制不断保持更新。自由的精神假若存在于当下，用霍耐特的话来描述便是：它正在“对一个历史时代中的短暂一刻，进行规范性重构。”[[108]](#footnote-108)也就是说，霍耐特的正义理论是立足当下的正义理论，是立足于社会自由理念对社会现实的分析与重构。

## （五）现实承认机制的建构

从霍耐特整个正义论建构思路的宏观描述中退回来，现在我们需要返回到他最初的那个尝试，去寻找到进入对机制进行具体分析的入口。霍耐特从黑格尔“在别人中保留自我”的社会自由观念中推出的承认关系，确保了自我与他者的目标在现实行动中彼此包容互补，进而使作为相互承认的社会自由得以实现。并且，黑格尔通过引入日常经验中的“友谊”与“爱情”的案例，对有可能引起的反驳进行了再反驳。然而，这只能保证社会自由在理论建构的可能性上站稳了脚跟。社会自由概念的规范定义一方面依赖于自由理念下的本体论建构，另一方面，因为霍耐特批判理论的独特方法论取向，对这一概念的真正辩护无法脱离对社会的分析。霍耐特试图通过社会分析论证社会自由本身确实已经潜在于社会机制中，从而进一步去阐述社会自由如何将社会整体的现实归纳为自由理念本身，让社会现实作为实体带有自由精神的主体性[[109]](#footnote-109)。

然而，这一对社会现实中各个机制领的详细分析与重构无疑是个工程浩大又无比繁杂的任务。霍耐特为这一体系细节的设计耗费了整整五年的时间，而且他本人对这一工作仍旧不感到满意，他说：“在这五年的写作中，我每天都感到，应当还有更多的论证和实验性的例证来充实我已经写下的内容，”[[110]](#footnote-110)这一个需要根据现实变化而不断加以丰富的理论，无论是对建构者霍耐特来说，还是对阐释者们而言，都实在是一个无法赋予其理论完整性与整体描述的工程。另一方面，将这一理论完全而详细地重构出来也并不会再为其基本的论证方法与所辩护的规范价值带来更多的理论价值。

总的来说，霍耐特对社会现实机制的“规范性重构”中既有对正义价值的规范研究，又有针对历史具体与当下文化内容的经验研究。霍耐特对社会现实的重构主要有两大主题，这与他重构自由理念的发展是一致的：首先，霍耐特对消极自由在社会机制中的形态——“法定自由”(Rechtliche Freiheit)，与反思自由在社会机制中的形态——“道德自由”(Moralische Freiheit)这个两个机制性的规范价值进行的人类学的发展脉络的梳理，通过揭示出两者在人类文化领域中因为被片面地理解为整个自由观而引起的社会病态，而显示了两种综合的正义假设机制的缺陷。[[111]](#footnote-111)在此基础上，霍耐特借助其社会自由的规范价值指南，对个人关系中的“我们”（友谊、亲密关系、家庭），市场经济活动中的“我们”（市场与道德、消费领域、劳动力市场）以及民主决策中的“我们”（民主公共领域、民主法制国家、政治文化）等机制性领域进行了规范性重构。[[112]](#footnote-112)在这些领域的重构中，不仅有严密的逻辑论证，而且有详细的数据资料，同时还包括了引人入胜的故事情节，这一庞杂的论证系统中不仅有取自文学、历史的材料佐证，而且有社会现实的事实案例。正如霍耐特本人所说，这一作为社会分析的正义论只是对“历史时代中短暂一刻”里社会自由的潜在发展因素加以探索、发现、应用并机制化，也正是因为这一独特的正义论构想方式，这一论证和建构过程才显得如此复杂而又细致。

# 结语

综上所述，作为方法论的“规范性重构”与作为规范价值基础的“社会自由”构成了霍耐特正义论的核心要件。霍耐特对于正义制度的建构起始于社会自由思想的本体论论证，完成于对社会现实各个机制领域的“规范性重构”，在两个过程中社会自由思想才从抽象走向具体，从理想走向现实。

霍耐特以自由理念作为其正义论的规范价值基础，这无疑为当代主流政治哲学与“承认范式”进行对话提供了一个共识基础，他所提出的“规范性重构”旗帜鲜明地显示了承认正义与当代主流政治哲学在理论路径上的不同，而他对社会自由内涵的阐释更是在价值规范层面为“承认正义”做出了最有力的辩护。霍耐特思考正义问题所采取的独特路径，使得他既能从容地漫步于理念与现实之间，又能在广袤的思想史领域中穿梭往来，在解析不同正义建构传统的同时达至理性构想与现实机制之间的微妙平衡。但是，正是由于这些多维的考虑及其理论的内在复杂性，霍耐特的正义理论本身亦存在着一些仍可进一步探讨的开放空间。

首先，对霍耐特正义论方法论的有效性进行考察。如果说康德和黑格尔关于正义建构的路径属于两个互竞的传统的话，那么无疑霍耐特的正义论是黑格尔式而非康德式的。康德式传统的正义论建构思路体现在首先预设了一种基于理性的普遍化正义标准，进而根据这个标准判定社会现实或制度正当与否，甚至据此提出对社会进行改造的要求。从这个意义上讲，罗尔斯与哈贝马斯都属于康德分支，因为他们均提出了一个“准先验”的正义标准。然而，霍耐特的思考路径全然不同于罗尔斯和哈贝马斯。霍耐特的“规范性重构”试图对现实社会进行分析，进而发现其中潜在的历史进步因素，然后在此基础上将其机制化。因此，霍耐特正义论中“正义标准”的问题便被搁置了，成为了一个不需要在理论上加以探讨，而只需在实践（即对社会的分析）中予以探寻的问题。这样一来，按照霍耐特的理论，保障社会自由的不同伦理机制已经在社会中以相互承认的形式存在了，那么建立正义制度不过是维护或者进一步拓展社会中已经存在的“承认关系”。但是实际上，为了维护或拓展承认关系，我们需要批判现存社会中所存在着的不够充分的承认关系，那么就仍然需要一个标准，并借助这个标准来判断哪些承认关系限制了社会自由的实现。然而，霍耐特在他的“规范性重构”中并未提供这样的标准，至少没有提供一个具有普遍检测能力的标准。尽管霍耐特正义理论在方法论上强调当下现存的社会现实，但是其正义构想对标准探讨的缺失无疑在一定程度上“减损了”这一正义理论指导现实的有效性。

其次，霍耐特正义论规范价值的应用范围也需要更细致的考察。霍耐特正义论建构的规范价值中心是社会自由，他通过梳理哲学史上的自由理念，为我们全面深入地理解不同意义上的自由观念，理解自由与人的实现以及社会正义的关系提供了一个独具特色的基本理论框架。霍耐特强调当下的社会机制所存在的疾病——“不确定性之痛”[[113]](#footnote-113)，是由于人们没有看清消极自由与反思自由两种不完整自由概念的限度，而将其贯彻在社会生活中产生的。不可否认，现实社会中确实不乏将消极自由或反思自由视为唯一合理的自由模式的人，他们以此去指导他们的生活，由此或导致主体行动目的意义的丧失，或坠入形式道德的虚无，进而压缩了自我与他人获得相互承认的社会自由空间。但是，社会现实中的承认关系所受到的破坏，都是根源于这样一种认识上或者实践上的原因吗？霍耐特自己也看到了这一点：“显然并不是所有受辱感都意味着具有道德合理性的要求，并不是所有社会焦虑都可以理解为社会性过错的征象。”[[114]](#footnote-114)诚然，不平等的权力关系也深深地影响着人们之间的相互承认，人们的身份、地位、社会贡献、所有财产等权力因素也在一定程度上限制着人的自由和自我实现。因此，如何进一步将这些权力关系纳入其正义论，这也是霍耐特的正义论需要进一步完善的。

最后，进一步审视霍耐特的与承认领域编制在一起的“民主伦理”正义图景。在保罗·利科看来，有必要在冲突的必要性与“成功”且安定的承认体验之间维持一种平衡。[[115]](#footnote-115)也就说，将作为社会自由实现条件的承认关系加以机制化，这一伦理构想本身含有某种强制性的对“善”的追求。正如霍耐特在澄清他的正义论前提所说的那样，“一切代表个别价值或者表现落后思想的，根本就不值得保留，也就根本不值得成为规范性重构的对象”[[116]](#footnote-116)，社会自由处在自由理念坐标轴的一极，远离了带有人之本性色彩的消极自由，这恰恰在某种程度上也使这一正义设想暗示了一种独断的回答，即“人应该是道德的”。为了解决这一问题，霍耐特在阐释其民主伦理中的“民主精神”时，采用了一种融合消极与反思自由的处理方法，并强调对前两种自由观念可以在保障社会自由实现条件不被破坏的限度内加以追求。虽然霍耐特在其正义构想中预留了其他自由理念的“革命”空间，但是对这一空间的范围他并没有进行更准确的说明。

# 参考文献

**著作类：**

1. [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，社会科学文献出版社，2013年

2. [德]阿克塞尔·霍耐特：《不确定性之痛》，王晓升译，华东师范大学出版社，2016年

3. [德]阿克塞尔·霍耐特：《为承认而斗争》，胡继华译，人民出版社，2005年

4. [德]阿克塞尔·霍耐特 [美]南茜·弗雷泽：《再分配，还是承认？》， 周穗明译，人民出版社，2009年

5. [德]伊曼努尔·康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海世纪出版社，2005年

6. [德]黑格尔:《法哲学原理》， 张企泰 范扬译，商务印书馆，1997年

7. [德]黑格尔:《精神现象学》，先刚译，人民出版社，2013年

8. [英]霍布斯：《利维坦》，黎思复 黎廷弼译，商务印书馆，2009年

9. [英]约翰·密尔：《论自由》，许宝骙译，商务印书馆，2005年

10.[法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译 杜小真校，三联书店，2007年

11.[美]罗伯特·诺齐克：《无政府、国家和乌托邦》，姚大志译，中国社会科学出版社，2008年

12.[英] 以赛亚·柏林：《自由论》，胡传胜译，译林出版社，2003年

13.[加]查尔斯·泰勒:《承认的政治》，汪晖 陈燕谷译，北京:生活·读书·新知三联书店，2005年

14.[美]凯文·奥尔森（编）：《伤害＋侮辱》，高静宇译，上海人民出版社，2009年

15.[美] 塔尔科特·帕森斯，《社会行动的结构》，张明德、夏翼南、彭刚 译，上海译林出版社，2011年

16.[加]查尔斯·泰勒:《承认的政治》，汪晖 陈燕谷译，北京:生活·读书·新知三联书店，2005年

17.[法]保罗·利科：《承认的过程》，李之喆 汪堂家译，中国人民大学出版社，2011年

18.[加]威尔·金里卡：《当代政治哲学》（上/下），刘莘译，上海三联书店，2003年

19.[美]列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西（主编）：《政治哲学史》（上/下），李天然等译，河北人民出版社，1998年

20.王凤才： 《蔑视与反抗——霍耐特承认理论与法兰克福学派批判理论的“政治伦理转向”》，重庆出版社，2006

21. Alex Honneth; *Das Recht der Freheit*,*Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit.* Suhrkamp Verlag , 2011

22. Alex Honneth; *Philosophie als Sozialforschung, Die Gerechitigkeitstheorie von David Miller*, Frankfurt / New York , 2008,

23. Axel Honneth: *Freedom's Right*--*The Social Foundations of Democratic Life*, Columbia University Press,

24. Axel Honneth: *Disrespect--The Normative Foundation of Critical Theory*, Cambridge, Polity Press, 2007

25. Axel Honneth: *The Struggle for Recognition--The Moral Grammar of Social Conflicts,* Translated by Joel Anderson, Cambridge, The MIT Press, 1996

26. Axel Honneth : *critical essays : with a reply by Axel Honneth,* edited by Danielle Petherbridge, Leiden Brill Academic Publishers, 2011

27. Thomas H.Green; *Lectures on the Principles of Political Obligation* , Cambridge , 1986

28. Francis H. Bradly; *Ethical studies* , Oxford, 1967

29. Frederick Neuhauser; *Foundations of Hegel’s Social Theory, Actualizing Freedom,* Cambridge/M, 2000

30. Johann Gottfried Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*，in: Herders Werke in fünf Bänden, Berlin/Weimar, 1982

**论文类：**

1. Alex Honneth, *La Philosophie de la Reconnaissance: Une Critique Sociale, Entretien avec Alex Honeth*, in Esprite, 2008, p7

2. Ernst Tugendhat, *Der Begriff der Willensfreiheit ,* In:Philosophische Aufsatze , Frankfurt/M. , 1992

3. Claassen, Rutger: *Social freedom and the demands of justice: A study of Honneth’s Das Recht der Freiheit* . In: Constellations 21. p.67–82.

4. 王凤才：论霍耐特的承认关系结构说，《哲学研究》2008年第3期，第41至50页

5. 王凤才：《自由的权利》精粹（上），《学习与探索》2016年第1期，第2至14页

6. 丁三东：“承认”：黑格尔实践哲学的复兴，《世界哲学》2007年第2期，第68页

7. 孙昊 李中增：从承认到自由——霍耐特正义观的逻辑演进评析，《青海社会科学》2016年第1期，第70至76页

1. 1. 当代批判理论家尽管对承认概念的具体内容有不同的解释，但是对“承认”概念本身有着高度的共识。“承认”（德语“Anerkennung”，英语“Recognition”）作为一个政治哲学和道德哲学概念，基本含义是指个体与个体之间、个体与共同体之间、不同公共体之间在交往行动领域的相互认可、认同，这种认可与认同突出了交互行动领域内的主体间性与主体性的统一。路德维希·谢普（Ludwig Siep）在《作为实践哲学原则之原则的承认》中将“承认”概念在西方哲学史中最早的系统阐释归结于费希特与黑格尔，之后许多批判理论家都在此意义上依据黑格尔对承认的说明,进一步对“承认”概念内容进行了不同层面的解读。当然，承认理论的兴起离不开众多哲学家、学者对这一概念的关注和研究，但它作为新的理论范式的出现，其标志性事件则是南茜·弗雷泽与阿克塞尔·霍耐特围绕分配正义与承认正义何者具有优先性的政治哲学论争。 关于路德维希·谢普对承认概念的来源与发展的介绍，参见 丁三东：“承认”：黑格尔实践哲学的复兴，《世界哲学》2007年第2期，第68页。 关于弗雷泽与霍耐特的对话，参见 [德]阿克塞尔·霍耐特 [美]南茜·弗雷泽：《再分配，还是承认？》，周穗明译，人民出版社，2009年。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 2. 参见 [加]查尔斯·泰勒:《承认的政治》，汪晖 陈燕谷译，北京:生活·读书·新知三联书店，2005年；[美]凯文·奥尔森（编）：《伤害＋侮辱》，高静宇译，上海人民出版社，2009年，第一部分“再分配或承认？一个虚假的对立”。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 3. 关于霍耐特正义论及其承认理论关系，目前学界研究的争议较大。学界关于两者关系的主张主要有四种：①以承认理论为核心，围绕承认理论延伸发展出其他理论的“一中心论”； ②从承认理论到多元正义构想的“两阶段论”； ③由承认理论、多元正义构想、政治伦理学三个相对独立理论组成的“三成分论”； ④以正义论为主线，将承认构成正义实现的途径，他的正义观存在着从承认到自由的逻辑演进过程。从霍耐特研究成果中的问题域发展脉络看，笔者较倾向于第四中理解方式，但也并非完全认同。霍耐特的正义论本身也包含多种理论维度，早期以黑格尔法哲学的再现实化为正义论，后期则基于自由理念与正义的耦合关系进行了作为社会分析的正义论的理论建构，单纯地将承认理论与正义理论从理论发展中划分为不同步的时期还有待讨论。因此，笔者暂将这一正义理论定位为“承认范式的自由主义正义论”。参见 王凤才：论霍耐特的承认关系结构说，《哲学研究》2008年第3期；孙昊 李中增：从承认到自由——霍耐特正义观的逻辑演进评析，《青海社会科学》2016年第1期。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 参见 王凤才：《自由的权利》精粹（上），《学习与探索》2016年第1期，前言部分。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，社会科学文献出版社，2013年，第10页。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 参见 Thomas H.Green , Lectures on the Principles of Political Obligation , Cambridge , 1986 ; 以及Francis H. Bradly , Ethical studies , Oxford, 1967. [↑](#footnote-ref-6)
7. 参见 Alex Honneth , Philosophie als Sozialforschung. Die Gerechitigkeitstheorie von David Miller, Frankfurt / New York , 2008, 第7 ~ 25页。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，社会科学文献出版社，2013年，第11页。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《不确定性之痛——黑格尔法哲学的再现实化》，王晓升译，华东师范大学出版社，2016年9月版，第二章。 [↑](#footnote-ref-9)
10. “正义论作为社会分析”是现有中译版中的翻译，这一概念德语原文中对应着“Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse”，对应的英文翻译是“Justice Theory as Social Analysis”。在笔者看来，这一概念亦可翻译为“作为社会分析的正义论”，以此直接突出霍耐特正义论与当下主流政治哲学在方法论上层面上的建构方式的不同。但是考虑到翻译中学术用语的一贯性，笔者在本文仍旧采取现有中译本的表达。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，社会科学文献出版社，2013年，第13页。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 帕森斯总结了前人的行动理论，提出了自己的行动理论的系统模型。古典经济学主要论述的是单元行动中目标与手段选择的关系，其基点在于“理性人”的预设，他们认为人类行动都是以最小的代价去获得最大的利益。帕森斯认为，现实并非只是基于理性的考量，功利主义将所有的社会行为过于简单化了。功利主义的个人理论有趋于原子论的倾向，社会中的每个人都变成了一个个独立的原子，那么社会行动的目的就会出现随意性并且不可预料。将个人的自主性和主观性排除在外，那么社会行动究竟是基于所处情境的功利考量还是个人对社会的特殊的主观性的考量就会出现逻辑上难以推断的矛盾。帕森斯认为除开目的与手段，还有条件（指状态中行动者无法控制和改变的那些阻碍其实现目标的客观要素）与规范取向（指行动者在确立目标、选择手段、克服障碍时所遵循的社会标准）两个因素决定着社会行动。参见 [美]塔尔科特·帕森斯，《社会行动的结构》，张明德、夏翼南、彭刚 译，上海译林出版社，2011年。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，社会科学文献出版社，2013年，第14页。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 霍耐特的“为承认而斗争”理论受到了学界普遍重视，通过综合黑格尔早期承认学说和米德社会心理学,霍耐特提出了自己关于承认理论的论点,他把承认关系在主体间体现出的不同形式分为爱、法律、团结三种,并提出社会中的主体在反抗每一种对承认关系的蔑视时推动了社会的发展。霍耐特认为人的完整性归因于承认形式的完整，而蔑视使自身完整性受到伤害,不仅限制了主体的自由,而且使他们不能从其他主体获得肯定的自我理解。于是,蔑视经验便成为了社会对抗和社会冲突的动力。承认理论与正义论都建立在互主体的行动交往模式中，而且两个理论的逻辑建构中也体现了霍耐特思想的连续性：三种不同的承认形式依次对应于社会自由得以可能的三个机制领域。两者的联系和逻辑一致性将在后文的论述中显示出来。参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《为承认而斗争》，胡继华译，上海：人民出版社，2005年版。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，社会科学文献出版社，2013年，第15页。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 同上，第81至85页。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 同上，第16页。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 同上，第17页 [↑](#footnote-ref-18)
19. 同上，第18页 [↑](#footnote-ref-19)
20. 同上，第17页。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 同上，第19页。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 同上，第21页。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 同上，第21页。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 同上，第22页。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 同上，第24页。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 同上，第24页。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 同上，第24页。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 同上，第27页。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 同上，第27页。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 同上，第27页。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 同上，第28页。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 同上，第30页。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 同上，第30页。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 在这一区分中，以赛亚将“消极自由”定义为：“别人是否直接或间接、有意或无意地，使我的希望不得实现。在此意义下，若我是自由的，意思就是我不受别人干涉”。伯林用公式将其表示为 ： “免于……的自由”（liberty from…）。伯林对“积极自由”也有个公式，那就是：“去做……的自由”（liberty to…），它回答了“什么东西或什么人，是决定某人做这个、成为这样而不是做那个、成为那样的那种控制或者干涉的根源？”霍耐特对“消极自由”的理解与柏林的相似，即主体有从事某些事而不被干扰的自由，而“反思自由”对于霍耐特是对“消极自由”的一个超越。霍耐特对“反思自由”的定义内涵与“积极自由”有着很大的差异，“反思自由”获得的超越性应该在其填补了“消极自由”内部的纯粹否定带来的内容空虚的意义上被理解，其具体内涵笔者将在后文中予以论述。参见 [英] 以赛亚·柏林：《自由论》，胡传胜译，译林出版社，2003年。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 参见 [英]霍布斯：《利维坦》，黎思复 黎廷弼译，商务印书馆，2009年，第二十一章。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 同上。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，社会科学文献出版社，2013年，第35页。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 同上，第37页。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 参见 [法]萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译 杜小真校，三联书店，2007年，第四卷第一章。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，社会科学文献出版社，2013年，第39页。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 同上，第39页。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 同上，第40页。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 同上，第41页。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 参见 [美]罗伯特·诺齐克：《无政府、国家和乌托邦》，姚大志译，中国社会科学出版社，2008年，第58~62页。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，社会科学文献出版社，2013年，第42页。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 同上，第42页。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 同上，第44页。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 同上，第44页。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 同上，第47页。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 同上，第47页。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 这一结论霍耐特借鉴了另一学者的研究。参见Ernst Tugendhat, ” Der Begriff der Willensfreiheit ” , in:Philosophische Aufsatze , Frankfurt/M. , 1992。 [↑](#footnote-ref-51)
52. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，社会科学文献出版社，2013年，第49页。 [↑](#footnote-ref-52)
53. 同上，第50至52页。 [↑](#footnote-ref-53)
54. 同上，第54页。 [↑](#footnote-ref-54)
55. 参见 [德]伊曼努尔·康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海世纪出版社，2005年。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，社会科学文献出版社，2013年，第55页。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 同上，第55页。 [↑](#footnote-ref-57)
58. 同上，第56页。 [↑](#footnote-ref-58)
59. 参见 Johann Gottfried Herder, “Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele”，in: Herders Werke in fünf Bänden, Berlin/Weimar, 1982（第6版），第3卷，第341~405页。 [↑](#footnote-ref-59)
60. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，社会科学文献出版社，2013年，第56页。 [↑](#footnote-ref-60)
61. 尽管国内对这一思想家的研究很少，但是霍耐特强调的赫尔德思想中关于自我实现的思想在当下的文化语境中已经广为人知，在为中国读者所熟悉的文学领域中也不乏与其思想一致的作品。从笔者的阅读经历看来，著名拉美作家保罗·柯艾略的著作《牧羊少年奇幻之旅》便是典型的例子：牧羊少年圣地亚哥接连两次做了同一个梦，梦见埃及金字塔附近藏有一批宝藏，少年卖掉羊群，历尽千辛万苦一路向南，跨海来到非洲，穿越“死亡之海”撒哈拉大沙漠，期间奇遇不断，在一位炼金术士的指引下，他终于到达金字塔前，悟出了宝藏的真正所在……小说明线上叙述了主人公历尽磨难，最终跟随着内心声音的指引找到了那批宝藏，而暗线则是隐喻着当人追寻着自己最真实的愿望时，他便有了实现自己，进而实现自由的可能。参见 [巴西]保罗·柯艾略：《牧羊少年奇幻之旅》，丁文林译，南海出版公司，2009年。 [↑](#footnote-ref-61)
62. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，社会科学文献出版社，2013年，第58页。 [↑](#footnote-ref-62)
63. 同上，第58页。 [↑](#footnote-ref-63)
64. 同上，第59页。 [↑](#footnote-ref-64)
65. 同上，第59页。 [↑](#footnote-ref-65)
66. 同上，第61页。 [↑](#footnote-ref-66)
67. 同上，第62页。 [↑](#footnote-ref-67)
68. 同上，第63页。 [↑](#footnote-ref-68)
69. 同上，第63页。 [↑](#footnote-ref-69)
70. 同上，第63页。 [↑](#footnote-ref-70)
71. 同上，第64页。 [↑](#footnote-ref-71)
72. 参见[英]约翰·密尔：《论自由》，许宝骙译，商务印书馆，2005年，第四章。 [↑](#footnote-ref-72)
73. 参见[德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，社会科学文献出版社，2013年，第65至67页。 [↑](#footnote-ref-73)
74. 同上，第67页。 [↑](#footnote-ref-74)
75. 同上，第68页。 [↑](#footnote-ref-75)
76. 同上，第68页。 [↑](#footnote-ref-76)
77. 同上，第70页。 [↑](#footnote-ref-77)
78. 同上，第71页。 [↑](#footnote-ref-78)
79. 同上，第71页。 [↑](#footnote-ref-79)
80. 关于这一概念的应用，参见 Frederick Neuhauser, Foundations of Hegel’s Social Theory, Actualizing Freedom, Cambridge/M, 2000, 第5页。 [↑](#footnote-ref-80)
81. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《不确定性之痛》，王晓升译，华东师范大学出版社，2016年，第47页。 [↑](#footnote-ref-81)
82. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，社会科学文献出版社，2013年，第72页。 [↑](#footnote-ref-82)
83. 同上，第78页。 [↑](#footnote-ref-83)
84. 同上，第77页。 [↑](#footnote-ref-84)
85. 同上，第78页。 [↑](#footnote-ref-85)
86. 同上，第73页。 [↑](#footnote-ref-86)
87. 转引自霍耐特《自由的权利》，原文参见：G.W.F.Hegel, Grundlinen der Philosophie des Recht, in:Werke in zwanzig Banden, Frankfurt/M,1970,第7卷，第57页 [↑](#footnote-ref-87)
88. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，社会科学文献出版社，2013年，第74页。 [↑](#footnote-ref-88)
89. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《为承认而斗争》，胡继华译，人民出版社，2005年。 [↑](#footnote-ref-89)
90. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，社会科学文献出版社，2013年，第75页。 [↑](#footnote-ref-90)
91. 文本中部分概念，在霍耐特的阐释中有着与一般理解所不同的含义，因此笔者在其后附上德语对应词语。所附德语单词均出自原著，参见Alex Honneth; Das Recht der Freheit,Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Suhrkamp Verlag , 2011 [↑](#footnote-ref-91)
92. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，社会科学文献出版社，2013年，第90页。 [↑](#footnote-ref-92)
93. 同上，第90页。 [↑](#footnote-ref-93)
94. 同上，第91页。 [↑](#footnote-ref-94)
95. 同上，第92页。 [↑](#footnote-ref-95)
96. 同上，第95页。 [↑](#footnote-ref-96)
97. 同上，第95页。 [↑](#footnote-ref-97)
98. 同上，第96页。 [↑](#footnote-ref-98)
99. 同上，第97页。 [↑](#footnote-ref-99)
100. 同上，第98页。 [↑](#footnote-ref-100)
101. 同上，第99页。 [↑](#footnote-ref-101)
102. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，社会科学文献出版社，2013年，第100页。 [↑](#footnote-ref-102)
103. 同上，第101页。 [↑](#footnote-ref-103)
104. 同上，第101页。 [↑](#footnote-ref-104)
105. 同上，第101页。 [↑](#footnote-ref-105)
106. 同上，第100页。 [↑](#footnote-ref-106)
107. 同上，第100页。 [↑](#footnote-ref-107)
108. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，社会科学文献出版社，2013年，第103页。 [↑](#footnote-ref-108)
109. 黑格尔的精神哲学核心之一便是“主体即实体”理念。霍耐特虽然极力祛除黑格尔政治哲学中的形而上学色彩，但他对这一色彩的祛除不是依靠排除的手段，而是利用当下后形而上学语境的知识去充实黑格尔精神哲学的合理内涵。这里笔者重新提出黑格尔政治哲学的形而上学内核，实际上在某种程度上跳出了霍耐特的方法论取向，这是为了突出黑格尔正义论构思的最终思辨前提。关于霍耐特对黑格尔法哲学中绝对精神理念与逻辑学方法的现实化改造，参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《不确定性之痛》，王晓升译，华东师范大学出版社，2016年，第3页至第12页；关于黑格尔主体即实体精神哲学，参见[德]黑格尔:《精神现象学》，先刚译，人民出版社，2013年，序言部分。 [↑](#footnote-ref-109)
110. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，社会科学文献出版社，2013年，第4页。 [↑](#footnote-ref-110)
111. 同上，第二篇，第一、二章。 [↑](#footnote-ref-111)
112. 同上，第二篇，第三章。 [↑](#footnote-ref-112)
113. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《不确定性之痛》，王晓升译，华东师范大学出版社，2016年。 [↑](#footnote-ref-113)
114. 参见 Alex Honneth, “La Philosophie de la Reconnaissance: Une Critique Sociale, Entretien avec Alex Honeth”, in Esprite, 2008, p7. [↑](#footnote-ref-114)
115. 参见 [法]保罗·利科：《承认的过程》，李之喆 汪堂家译，中国人民大学出版社，2011年。 [↑](#footnote-ref-115)
116. 参见 [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，社会科学文献出版社，2013年，第21页。 [↑](#footnote-ref-116)