



思想剧场

Anerkennung

承认

一部欧洲观念史

Eine europäische Ideengeschichte

Axel Honneth

[德] 阿克塞尔·霍耐特——著 刘心舟——译

上海人民出版社

Anerkennung

Eine
europäische
Ideengeschichte

承认

一部
欧洲
观念史

Axel Honneth

[德] 阿克塞尔·霍耐特——著
刘心舟——译

上海人民出版社

图书在版编目（CIP）数据

承认：一部欧洲观念史 / （德）阿克塞尔·霍耐特（Axel Honneth）著；刘心舟译. —上海：上海人民出版社，2021

（思想剧场）

ISBN 978-7-208-16878-7

I . ①承… II . ①阿…②刘… III. ①思想史-研究-欧洲 IV. ①B504

中国版本图书馆CIP数据核字（2020）第252135号

责任编辑 赵 伟

封扉设计 人马艺术设计·储平

思想剧场

承认：一部欧洲观念史

[德] 阿克塞尔·霍耐特 著

刘心舟 译

出 版 上海人民出版社

（200001 上海福建中路193号）

发 行 上海人民出版社发行中心
印 刷 上海商务联西印刷有限公司
开 本 890× 1240 1| 32
印 张 7.25
插 页 3
字 数 124,000
版 次 2021年3月 第1版
印 次 2021年3月 第1次印刷
ISBN 978-7-208-16878-7| B • 1529
定 价 42.00元

Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte

by Axel Honneth

Copyright © Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2018

All rights reserved by and controlled through Suhrkamp
Verlag Berlin

Chinese (Simplified Characters only) Trade Paperback

Copyright © 2021 by Shanghai People's Publishing House

前言

此项研究要感谢剑桥政治思想中心（Cambridge Centre for Political Thought）的邀请，我受邀于2017年5月在剑桥大学承担每隔两年举办一次的约翰·罗伯特·西利讲座（John Robert Seeley Lectures）。我必须承认，我对这项聘任深感惶恐，因为剑桥政治思想中心长久以来都是一个政治观念史（politischen Ideengeschichte）的熔炉，因此，我决定谨慎以待：我的讲演应当围绕这样一个主题，它固然具有鲜明的观念史特征，同时又是我可自诩已然略具权威的领域。因此我有意在政治观念史的领域中作一番探险，同时又处理我所熟悉的哲学材料，由此我就有了主意，该如何安排我的西利讲座以及后续的研究：对于我们的政治自我理解的一系列关键范畴而言，所谓概念史中的剑桥学派以及德国传统究竟有哪些功绩。也就是说，我想要沿着一段复杂且充满冲突的历史对这些范畴进行重构，以便阐释民主的主导概念的历史来源。我接下来会以谦逊的方式处理承认概念，这一概念在这段历史中达到了统一的意义。因此，在此书的五个章节中，我将追溯我们今天自我理解之观念的观念史根源，即一种主体之间的关系；这种关系是通过一种对于尊重或承认的相互依赖达成的，它被打上了所涉及的他者或她者的烙印。

我为自己设定的这一任务有多么困难，通过以下情况便能看出：今天，承认这一观念在不同的语境中唤起了迥异的联想。有时，我们在个人对他者的承认的依赖中看到的是一切现代的、平等的道德的源泉；有时则只看到了一种将个体引向一条正确轨道的社会手段，这条轨道上的行为是有利于社会关系的；而在另一种截然不同的语境中，我们在这同一种依赖中又看到了一种个体关于本己的（*eigene*）、“本真的”（*authentische*）人格的致命自欺的根源，于是，承认就被理解为是对“真正的”个体性的危害。如后面将指出的那样，这种差异与承认概念在各个民族的语言文化中的语义学特征有关。在法文中，人们用 *reconnaissance* 表达“承认”，在英文中用 *recognition* 表达；而我们在德文中的说法则有明显的不同：我们不说 *Wieder -*，而说 *An -erkennung*。^{[\(1\)](#) [\(2\)](#)} 另一种差异则来自联想的链条，在对概念那各具文化特殊性的使用进程中，这种联想的链条悄悄溜进了这一概念在当地的语义核心之中：对一个人的承认究竟是针对他的社会名望，还是指某种与公众威望无关的东西、它所涉及的是一个更深的层次——这最终会对概念的理论性使用产生一种巨大的区别。在对“承认”这一表达的用法中，这一点也具有重大意义；它究竟是在思想的层面与一种道德的行为相联系，即它指的是对于其他人的尊重的一种形式；抑或，它更多地是与一种认识论的进程相联系，即指我们对于客观事实的认识的一种结果。这一表达的语义内容上的一切差异、它在每个地区的关联中产生的各不相同的联想的链条——若我们要重构承认观念的现代历史，上述这些问题必定会扮演重要角色。

但在开始这一任务之前，我首先想感谢一些人，由于他们可敬的邀请，我才会产生进行这样一种观念史研究的想法。首先我要真诚地感谢约翰·罗伯森（John Robertson），他邀请我担任剑桥政治思想中心的主任，并主持2017年剑桥西利讲座；他不仅对我盛情款待，使我非常享受逗留于剑桥大学的时光，而且还通过他那敏锐的、基于对欧洲启蒙的深刻认识的追问，帮助我完善关于承认观念的智性发展的观点；对于约翰·杜恩（John Dunn）、克里斯托夫·梅克施多洛斯（Christopher Meckstroth）和迈克尔·索农谢（Michael Sonenscher）也是如此，他们的评论和批评使我不至于作出过于草率和考虑不周的结论；我也要在此衷心地感谢他们。迈克尔·南斯（Michael Nance）为我的研究第4章关于德国观念论中的承认思想的内容提供了重要的灵感和提示，他作为洪堡学者（Humboldt-Fellow）在法兰克福歌德大学哲学所度过了两个学期；我也要衷心地感谢他的帮助。我还想感谢剑桥大学出版社的伊丽莎白·福里登—史密斯（Elizabeth Friend-Smith）和苏尔坎普出版社（Suhrkamp Verlag）的爱娃·吉尔默（Eva Gilmer），她们是我的演讲顺利整理成专著出版的主要推动者，她们都通过温和的压力和友善的提醒，敦促我比较准时地交付手稿。我尤其要感谢爱娃·吉尔默，她一贯是几乎充满爱意地审阅我的手稿，并一如既往地以巨大的细致和严谨完成了这一项工作。

[\(1\)](#) 关于这一点，参见保罗·利科（Paul Ricœur）：《承认之路》（Wege der Anerkennung），乌尔里克·波克尔曼（Ulrike Bokelmann）和芭芭拉·赫伯—谢勒（Barbara Heber-Schärer）译，美因河畔的法兰克

福2006，尤其是S.19—42；海奇·伊克海莫（Heikki Ikäheimo）：《承认》（Anerkennung），柏林 / 波士顿2014，第2.I章。

[\(2\)](#) 此处法文reconnaissance和英文reconnaissance中的前缀都为re-，常用来说表示“返回”或“再次”，与之对应的德文前缀为wieder-，但德文中“承认”中所用的前缀并非wieder-，而是an-。霍耐特认为，不同的前缀本已暗含意义上的差别，这种差别还会在概念的引申和使用中被进一步扩大。——译者注

目 录

[前言](#)

[第1章 观念史vs. 概念史：方法论的初步考虑](#)

[第2章 从卢梭到萨特：承认与自我丧失](#)

[第3章 从休谟到密尔：承认与自我控制](#)

[第4章 从康德到黑格尔：承认与自我规定](#)

[第5章 观念史比较中的承认：一个体系式的结论的尝试](#)

[人名索引](#)

第1章

观念史vs. 概念史：方法论的初步考虑

正如我在前言中所说，对我们的民主文化来说，研究那些迄今为止都持续塑造着我们社会和政治的共同生活的观念或概念的历史起源和发展，这是十分重要的；因为只有在这种历史性的再次保证的镜鉴中，我们才能共同认识到，我们为什么成了现在的样子、我们是谁，以及哪些规范性的要求与这一共有的自我理解齐头并进。“承认”这一概念也应该得到这种历史学的回溯思索，因为几十年来它已成为我们政治上和文化上的自我理解的核心；这一点在很多方面都有所体现，例如，尊重那些在一个合作的共同体中彼此具有同等权利的成员^{[\(1\)](#)}，给予他者的特质以无条件的承认^{[\(2\)](#)}，或是在“承认的政治”的意义上给予文化上的少数群体以价值方面的尊重^{[\(3\)](#)}。因此，如果我接下来想要重建承认这一观念的现代历史，那么这一计划就与这样一种希望相联系：希望赋予意义的领域以某种秩序，从而帮助澄清我们今天的政治文化上的自我理解。在我能够直接开始这一任务之前，有必要先对我的做法的性质以及相关的目标说上几句，因为我的计划是追溯我们当前关于承认观念的起源，这一计划将会要求和期待一种完全不同的复杂性和严密性。

我的从历史的角度去理解承认概念的尝试，由于种种原因而被限定在两条狭窄的界限内。其一，如果我们想要探寻已成为中心的关于承认的理念的历史起源，而又让人产生这样一种印象，似乎我们要处理的是一个表达，那就会是极具误导性的。与其他在今天激励着我们的指导性概念——例如“国家”“自由”或“主权”——不同，当我们谈论“承认”时，在我们过去的时代中并不存在一种唯一的、固定的术语，而毋宁是存在多个截然不同的表达，以至于我们始终都在按照承认的不同形式而彼此发生联系——对于这种状况，让—雅克·卢梭（Jean-Jacques Rousseau）与法国道德学家一样使用自恋（amour propre）这一概念；亚当·斯密（Adam Smith）则谈论移置到了内部的“外部观察者”（äußeren Beobachter）；直到约翰·戈特利布·费希特（Johann Gottlieb Fichte）和格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel），才最终使用我们今天通行的范畴“承认”。就此说来，当代的承认观念的起源和历史是无法追溯到同一个现成的表达的；如果人们在进行历史性的重构时只执着于一个术语，就会遗失掉太多相关的侧面、太多重要的源泉和推动力。因此，一种狭窄意义上的概念史并不能处理下面要进行的尝试；此项研究所需要的毋宁是一种观念史；在其中，一种构成性的思想在其发展过程中被追溯，其含义可以通过修正或丰富得到补充。至于是否存在某种类似于最初的引燃、第一个发球点的东西，这是一个很困难的问题，对此我也必须一开始就加以处理。

关于承认的“观念史”的计划当然可以通过各种极为不同的方法进行；我可以略提一些著名的思想家，如罗宾·G. 科林伍德（Robin G. Collingwood）和昆汀·斯金纳（Quentin Skinner）、米歇尔·福柯（Michel Foucault）和莱因哈特·科塞勒克（Reinhart Koselleck），他们各自发展出了完全不同的观点来回答以下问题，也即，以历史学的方式重构一种特定思想的起源与历史究竟意味着什么。然而，如果我试图理解我们今天关于承认观念的起源，那么我就不会将这种观念史的要求限定在学科的意义之内；我既不想也不能费尽力气去为这样一个棘手的问题给出答案，也即，在单个的视角之间究竟存在怎样一种历史性的因果关系；我只会回答，事实上存在过哪些模糊和概略性的理念。用迈克尔·达米特（Michael Dummett）的话来说，这样一种“真正的”历史学式的研究所要求的是给出种种证据，去证明一个特定的思想家确实受到另一个思想家的影响；并且，达米特进一步提出，为了确立这种证据，“必须仔细查阅出版物的日期，研究日记和私人书信，甚至查阅图书馆目录，以便发现一些特定的哲学家读了些什么或可能会读些什么”。^{[\(4\)](#) [\(5\)](#)}对于这种方法，我认为自己的学术背景并不足以支持我这样做；我即没有学过如何进行图书馆学的调查研究，也没有练习过以历史学的方式深入追踪智性上的影响。因此，这里只能姑且满足于一种“观念史”，它所要求的東西，比惯常归之于这一标题的学科少得多；我所感兴趣的只是如下研究：一种特定的思想，也即“承认”，是如何“挂在空中”、向着各个不同的方向发展，以及这些各自深入的道路是如何取得不断更新且颇具启发性的意义的。于是就会产生这样一个问题：这一思想的种种后续产物最终是否会协调起来

并形成一个统一图景，抑或是会保持为完全无法相容的片段、彼此间缺乏任何内在的联系；我将在我的历史重构的最后部分处理这个问题。在任何情况下，我的讨论所涉及的都是对一种思想进行论证式的发展的历史，而非涉及关于一个作者对另一个作者的影响的因果序列的历史。因此，我们在这里不能期待任何对于智性的集合或依赖关系的重新发现，而只能期待，如果可以这么说的话，期待能以一种改变了的视角，看待那些已足够著名的材料。

然而有一点需要说明：我希望超越关于现代的观念史研究的那些已为人所熟知的结果。我尤其想将注意力放在这样一个问题上：一个国家的社会文化条件，是否要为承认这一观念在这个国家中被染上某种特定的色彩负责。我们总是通过承认关系而彼此相联系，而这一观念在现代思想中具有如此多的意义，于是我想作出这样一个假设：这种差异与各有其来源的诸多文化中的民族特征密切相关。我们早已承认，这种猜测是很冒险的，这一点迫使我必须对我的计划的独特安排进行说明：我不能首先针对具体的作者、以他们个人为单位去讨论他们的作品，而是必须将来自同一个民族的多位作者，视为一个整体的族群的典型代表，在这一族群中，某些特定的理论信念和伦理价值是为人们所共享的。也就是说，我必须将单个的作品视为一个共同的文化样本来加以观察；因此，读者无需感到惊讶，后面在试图理解我们称之为“承认”的东西时，民族的特殊性将成为我的研究方案的主要线索。

当然我很清楚，这种说话方式会使我进入某一种传统的危险轨道，也就是说，要么未经深思熟虑地、要么相当刻意地讨论某一整个民族的“民众精神”甚至“灵魂”；我们应当避免——尤其是，我们还来自德国——让这样一种“民族的”理念、一种归之于整个民族的“态度”在今天重新天真地复活起来。因此，在这里也不应该去谈论任何集体性的“精神姿态”、民族心理或其他类似的东西；如果我在关于承认的观念的意义领域中谈到了民族的特殊性，我所指的更多的是，可能正是某一特定国家的社会文化背景，使得生活在那里的一系列思想家，都从承认这一观念中产生出了一些大致相同的联想。因此，我在上述假设中所看到的是，我们可以正确地发问，在任何一个国家的哲学传统中，是否有某些特定的动机、话题或思想风格居于支配地位，因为在那里存在着一些与其他国家明显不同的制度前提或社会前提。⁽⁶⁾在这一意义上，我在对这一猜测的后续研究中将追踪，正是历史发展过程中的民族特殊性，为关于承认的观念在不同的国家中赋予了各不相同的色彩或重点。

我当然不是第一个注意到以下情况的人：在法国的思想中，我们与他者相互依赖于彼此的承认，这一点经常被视为某种消极的特征；在这一传统中——从卢梭开始直到让-保罗·萨特（Jean-Paul Sartre）或雅克·拉康（Jacques Lacan）——人们猜测，我们对于社会性的价值判断和赞同的依赖会带来一种危险，使我们丧失自己那本己的、不可磨灭的个体性。这种想法一再地被阐述并扎根于个人心中，它时不时就在一系列的法国作者那里回归，这都使我们怀疑，这不是出于偶然，

而是这个国家的某种特殊性在发挥作用；并且人们也就开始思考，究竟是法国的社会史或文化史中的怎样一种特征，使得承认的观念在这里从一开始就很典型地有了一种相当消极的意义。而一旦人们开始往这个方向思考，那么很快也就会开始在其他国家中寻找社会文化背景与扎根于其中的承认观念之间的联系。从这一中间步骤出发，也就离这样一个假设不远了：也许正是不同的哲学文化的经验视域，为一种承认的观念在近三百年来分化过程中取得非常迥异的意义作出了贡献。

但这还不足以解释，为什么我想要将注意力集中在三个国家上，也即法国、大不列颠和德国。就这种选择而言，首先当然要说一下实用主义的理由，这些理由在于，这三个国家在政治思想方面从现代的开端起所经历的变迁得到了尤其完善的研究；关于在过去四百年间政治方面和文化方面的自我理解所发生的一切革新，相比于同时代欧洲其他国家和文化空间中的也许同样重要的变化，我们对于上述三个国家中的变化更为了解。事实上，这三个国家在我们观念史的意识中占据着一种优势地位，在此期间几乎所有被视为政治思想的“经典”作家都来自这三个国家；除了很少数的例外——我们会想到巴鲁赫·德·斯宾诺莎（Baruch de Spinoza），也许还有弗朗西斯科·苏亚雷斯（Francisco Suárez）——填满我们今天的教科书的政治学方面的学者，几乎都来自欧洲的法语地区、英语地区或者德语地区。至于在这种明显的优势地位中，究竟是只反映了三个之后变得强大的民族的理论上的帝国主义，抑或这其实是基于事实的有理有据的排序，这是一个几乎无法避免的、强有力地逼问着我们的关键问题。

仅仅是提出这个问题，都足以让我们清楚地看出，仅靠实用主义的理由，是不足以为我的选择进行辩护的。如果迄今为止所说的都保持不变，那么后面的思考都将不可避免地受到这样一种怀疑：这些思考只是反映了在欧洲占统治地位的权力的哲学视角。为了能够打消这种疑虑，必定需要比仅仅采取一种研究的立场或援引某一学科中的科学惯例更为强有力的论据。有一种思考也许能有所帮助，我第一次看到这种思考是在莱因哈特·科塞勒克的一篇概念史的文章中，之后又在一系列进一步的研究中再次发现了这一点。科塞勒克认为，17世纪以来法国、大不列颠和德国所经历的发展过程，很典型地反映了市民社会（bürgerlichen Gesellschaft）在新时代的三种进展模式；这三个国家中的市民阶层（Bürgertum）不仅仅对他们的角色和历史性的地位有不同的理解，我们可以从“公民”（Citoyen）、“市民”（Bürger）和“中等阶层”（middle classes）^{[\(7\)](#)}之间的意义差异中看出这种不同；而且在这种语义学的差异中，已然明显地存在了三种原则性的方案，社会秩序的这三种新方案，都构成了可能成立的典型发展路径。^{[\(8\)](#)}同样的，杰罗德·塞格尔（Jerrold Seigel）在他那关于现代性和社会生活的材料丰富的研究中，以市民阶层的自我理解中的区别为背景，探讨了法国、大不列颠和德国的现代化分别走上了怎样的道路；就像科塞勒克一样，他也是在这样一个前提的引导下进行研究：对这三个国家的情况进行比较并不该被简单地归结为武断行为，反倒是把握到了现代欧洲的市民社会那范式性的进展模式。^{[\(9\)](#)}若我们进一步思考这一含糊的基本思想，就会得出这样一个论点：我可以允许自己把对观念史的发展的研究限定在欧洲的范围内，而它若只限定在三个国家内，

其实也是合理的。如果真如科塞勒克和塞格尔所暗示的，法国、大不列颠和德国在这几百年的过程中各自发生了思想层面和社会层面的变化，这些变化之后对欧洲的其他部分也成了具有塑造性的，那么我将研究限定在这三个国家之中，就不只是一种任意的、单纯实用主义的做法；我们在语义学的不同色彩和侧重点中所重新找到的，毋宁是意义上的种种变体，关于承认的各种观念也被涵盖其中；在欧洲的意识视域中，处处可见这种概念的变奏。但这一思考听起来确实颇像是屈服于一种完全无理的霸权，因此我想要以一种更为审慎的说法重复一遍：如果我们可以说，在法国、大不列颠和德国，市民社会的发展的三种变体深切影响了当地市民阶层的自我理解，并且这些变体在整个欧洲都具有范式性的特征，那么，通过对这三个国家中承认的观念的种种转变与层次进行历史的分析，我们就能挖掘出这些国家中更多的意义财富。

这就是我的基本思路：我接下来将对欧洲现时代的承认观念的起源和发展进行研究，由此我希望做到的，并不只是又给出一种相当特殊的观点；当然，在欧洲的其他语言地区也会存在关于承认观念的有趣的、有启发性的变种，但这些变种并没有力量让自己沉淀为迄今仍发生影响的、具有生命力的意义内涵。我想从法语世界开始我的观念史分析，我很快就会解释这样做的原因；在这里，通过互相承认而建立彼此关系的观念，第一次扎下了富有成效的思想根基，并且有助于形成一种关于主体间性的非常特殊的、染上了民族色彩的概念。

[\(1\)](#) 约翰·罗尔斯 (John Rawls): 《作为公平的正义: 正义新论》 (Gerechtigkeits Fairneß. Ein Neuentwurf), 约阿希姆·舒尔特 (Joachim Schulte) 译, 美因河畔的法兰克福2003, 尤其是§ 2。

[\(2\)](#) 朱迪斯·巴特勒 (Judith Butler): 《伦理支配批判: 2002年阿多诺讲座》 (Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002), 莱内·安森 (Reiner Ansén) 和迈克尔·阿德里安 (Michael Adrian) 译, 美因河畔的法兰克福2007。

[\(3\)](#) 查尔斯·泰勒 (Charles Taylor): 《多元文化主义与承认政治》 (Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung), 莱因哈特·凯撒 (Reinhard Kaiser) 译, 美因河畔的法兰克福2009。

[\(4\)](#) 迈克尔·达米特: 《分析哲学的起源》 (Ursprünge der analytischen Philosophie), 约阿希姆·舒尔特译, 美因河畔的法兰克福1988, S. 9。

[\(5\)](#) 译文沿用 [英] 达米特: 《分析哲学的起源》, 王路译, 上海译文出版社2005年版, 第2页。——译者注

[\(6\)](#) 关于这一点参见我在《代际之间》 (Zwischen den Generationen) 中的思考, 载于《水星》 (Merkur), 610 (2000), S. 147—152。

[\(7\)](#) 这里的Citoyen、Bürger和middle classes原文分别是法文、德文、英文。Middle class译为“中等阶层”是比较没有争议的; 而前两个词Citoyen和Bürger的译法则比较存疑, 都可译为“公民”或“市民”。霍耐特想要强调, 这三种来自不同语言的名称, 它们的含义和侧重点是不同的, 这种不同又对持三种语言的文化产生了进一步的影响。因此我刻意用不同的词翻译, 将Citoyen译为“公民”、将Bürger译为“市民”。——译者注

[\(8\)](#) 莱因哈特·科塞勒克: 《三种市民的世界? 论市民社会在德国、英格兰和法国的比较语义学》 (Drei bürgerliche Welten? Zur vergleichenden Semantik der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, England und Frankreich), 载于科塞勒克: 《概念史: 政治和社会语言的语义学和语用学研究》 (Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache), 美因河畔的法兰克福2006, S. 402—461。

[\(9\)](#) 杰罗德·塞格尔：《现代性与资产阶级生活：1750年以后英国、法国和德国的社会、政治与文化》（Modernity and Bourgeois Life. Society, Politics, and Culture in England, France, and Germany since 1750），剑桥2012。

第2章

从卢梭到萨特：承认与自我丧失

很长一段时间以来，就开始了一种隐蔽而广泛的讨论：是哪位现代的思想家第一次提出了关于承认的观念。三十年前还存在很大的共识认为是费希特和黑格尔，同时他们也通过这一概念为整个理论铺平了道路，到了今天，情况则已发生了很大的变化；人们回过头提出建议，承认观念的诞生时刻可以再远远地向前推，并且可以去哲学史上更早的作者那里寻找它的原初根基。^{[\(1\)](#)}关于承认概念在哲学上的著作权和思想来源的争论，迄今为止最为大胆的观点来自伊斯特凡·洪特（Istvan Hont），他在《商业社会中的政治》一书中讨论了这一主题，他认为，不是别人而是霍布斯（Hobbes），第一次强调了承认对于人类的共同生活的巨大意义；霍布斯作品中的新颖和突破之处在于这样一个洞见：并非“生理”需要，而主要是对于赞扬和尊重的“精神”需求，才推动了人们努力与他人交往，并由此而在社会性的联合中生活。^{[\(2\)](#)}将霍布斯视为承认理论的先驱的尝试，就以下这一点来说显然是正确的：《利维坦》的作者在他的许多著作中都强调，想要在旁人的眼中成为光荣和杰出的人，这种冲动是多么强烈地充斥着个别主体；因此，在政治人类学的框架中，霍布斯比他的前辈和同时代人都更加清楚地知道，正是人们对于从人群中脱颖而出的渴望、他们的骄

傲和出风头的欲望，使人们寻求与自己的同类相接触。⁽³⁾但为了解释何以霍布斯是整个现代承认学说之父，就要求我们去证明，在他的政治哲学的核心处，人的这样一种“精神的”追求也在继续发生作用。但就我所知，我们很难这么说，因为在霍布斯看来，主体缔结契约的动机在于，每个个体在自然状态中都如此混乱地为他的人身安全而担忧，以至于他们都感到，共同服从于一个保证安全的统治者是对自己有利的；而君主则被众多个别的主体以策略性的计算方式送上王位；霍布斯接着说道，君主的存在主要是为了保证政治的稳定性，而不是为了保证对社会承认的追求能够得到满足。⁽⁴⁾《利维坦》中的这两个关键论断，在我看来并不能够证明，霍布斯是第一个在自己的政治哲学中强调我们对于社会承认的需求的思想家；相反我认为以下论点才是更有说服力的：在他的作品中，在他对精神活动的人类学洞见和他的政治学说之间存在着一道可以明确感觉到的鸿沟，在其中的任何一个方面，都几乎找不到另一方面要素的痕迹。

因此，我赞同另一种路径，并试图在卢梭和他那些17世纪法国道德主义的前辈那里发掘承认理论的起源——但我也并非毫无保留地就预先认定，我们人类是构成性地依赖于承认的这一想法，在当时，欧洲的许多国家就是“悬在空中”的。在某种程度上这要归功于现代化的第一次尚显胆怯的冲击，这种冲击开始瓦解旧的社会秩序，从17世纪起，传统的社会关系和阶级从属性也受影响且变得脆弱；占统治地位的阶层结构越是无法被简单地理解为由上帝所设定和希望的，个人就越是必须解决这样一个问题：他曾经出于怎样的原因、在社会中曾经占据

或想要占据怎样的位置？人们可以很尖锐地说，从古老的封建秩序中那种每个族群的特殊行为规则，向着现代阶级的逐步过渡，这使得关于社会承认的问题蔓延到欧洲的更大范围。我们始终是通过承认的不同形式而彼此相联系的，这一状况在当时的历史时期中成了哲学和文学的主题，一开始人们并不清楚，个人在社会层面究竟属于何处、也不清楚应该如何作出相应的行为。在法国，这一新的难题在17世纪和18世纪不仅具有一种相当特殊的紧迫性，而且还具有一种相当独特的色彩；在这里，面对个体未来能够在社会内部确立何种地位这一问题时，一种“否定的人类学”（negativer Anthropologie）⁽⁵⁾迅速发展，它认为，主体始终希望自己是一种比他的整个人格的实际情况“更好”或“更多”的东西。于是，承认就一定会被视为一种非常冒险的行为，在追求承认的行为中，人们根本无法确定，他者是否真的触及了他的“真正”本质；并且这种隐蔽的怀疑将会伴随法国迄今为止关于承认的讨论，在我看来，就如一个邪恶的影子。

在法国，成为新的社会理念的承载者的概念，是自恋。在卢梭系统地阐释这一术语并将他自己的整个承认学说建立在其上之前，这一术语就已经是道德学家的一个工具，用以对一直以来关于人的本质的观点进行质疑；尤其是拉罗什福科公爵（Herzog La Rochefoucauld），他用这一术语来说明人们那种想要在同辈面前尽可能表现出自己最好的一面的明显倾向，并将之视为这种虚荣行为的来源。为了达到这一目标，拉罗什福科进行了一种概念上的操作，也即，将奥古斯丁所提出的一对矛盾的概念加以世俗性的意义转变：对基督教的神学来说，骄

傲是一个人的坏习惯，而与社会相契合的自爱（Selbstliebe）则是一种为上帝所希望的美德，它是与骄傲相对立的；在法国道德哲学家那里，上述二元论只剩了第一种意义，即高傲或自喜，并且，他们不再认为这是一种伦理上的错误行为，而是将它理解为人类与生俱来的自然激情。⁽⁶⁾他之后用一个很难翻译的概念自恋 来描述这种稳固的驱动力，这一概念的翻译颇具语言上的创造性，我们应将这一功绩归功于年轻的米歇尔·德·蒙田（Michel de Montaigne）⁽⁷⁾，并且，将它译为“好出风头”或“虚荣”也只是部分地重现了原来的意思；但无论如何，这个概念都是拉罗什福科著名的《道德箴言录》（*Réflexions ou Sentences et maximes morales*）的整个安排中的枢纽和关键。这种新的语义体现为：在这里，任何表现为具有美德的、人格上伟大的或道德上杰出的行为，都被置于一种普遍的质疑之中，即被怀疑仅仅是用一种并不存在的品质去迷惑别人；并且，按照拉罗什福科公爵的观点，个人通过伪装出这种被社会高度评价的性格特征所最终追求的、他们所激发出来的东西，正是这种自恋，也即一种“狂热的渴望”（*désir impétueux*），狂热地想要成为别人眼中堪称典范的和杰出的人。⁽⁸⁾

拉罗什福科是如此强烈地为这种人类自然激情中的东西所触动，以至于他为此写了超过五百条格言；触动他的不只是这种激情在认识层面的不确定性，我们都被置于这种不确定性中，从来不可能准确地知道，我们事实上会与哪些人成为交往行为中的同伴；同样令他震惊的还有这样一个事实：自恋还能够诱使个人最终忘记了对这些并不存在的杰出品质的伪装，而

相信他自己的整个人格事实上就是这样的。在著名的第119条格言中，他在这一意义上简洁地说：“我们太习惯于向别人伪装自己，以致最后我们向自己伪装自己。”⁽⁹⁾⁽¹⁰⁾因此，在拉罗什福科看来，自恋 展现了一种人类的基本驱力，它向外和向内都产生影响，这意味着它深入每个人与自己的关系；它向外针对其他人、鼓励我们向别人伪装出某种特定的被社会视为杰出的性格特征；向内则引诱我们凭借着习惯进行一种伪装，假装我们具有一种“真正的”、实际上可持续的性格——于是这两种尝试，对别人的欺骗和对我们自己的欺骗，就被拉罗什福科公爵视为最为可疑和对我们的时代最为危险的东西，因为它们能够夺走我们自我支配的每一种可能性、夺走我们的自主能力。⁽¹¹⁾

然而，拉罗什福科作为一个哲学家和学者，都不足以从这些犀利的观察中得出一些比时而愉快时而愤怒的看法更多的东西；他既缺乏理论史的概览也缺乏概念上的精确性，而正是这些东西，使得我们有可能认识自恋发生影响的方式，并使它成为全面重新界定人类主体间性的关键。当然，拉罗什福科公爵也完全没有打算用他的格言来为加深我们对于社会互动的动力学和易冲突性的认识作出贡献；并非构建理论、也非科学认识，而是对其同时代人的揭露，才是他为用于沙龙中的社交而写下种种观察的目的。由于对投石党运动的失败感到失望，拉罗什福科在对抗路易十四使贵族在政治上边缘化的战斗中参与到了最前线；拉罗什福科在他的格言中展现了，他从前的战友努力想要通过伪装出被高度评价的美德来争取国王宠爱，是如何徒劳无功的。因此，一种承认学说的法国传统的诞生，是发

生在这样一个历史时刻：贵族成员开始充满不信任地观察他们自己，为了换取宠爱和进入宫廷中获得利益，需要采取哪种互动手段。

对于法国之后几个世纪的理论构造来说，拉罗什福科所预备的这一轨道具有最大的意义。他为对人与人之间的关系的研究确立了一个成果丰富的概念，即**自恋**，这个概念从一开始就将注意力集中在承认的范围内，而这一概念本身并非是无条件自明的。就如我已经阐述过的，后来应以这个范畴来描述的东西，是从一个主体的角度构想出来的，主体被这样一种冲动所统治：想要证明自己在其他主体眼中是杰出的、优越的或更高等级的；为了达到这一目的，获得他者方面的承认或——如此更好——高度评价，主体就会始终忙于在他事实上所具有的品格之外再表现出更多的性格特征，这些特征都在他的文化中享有一种特殊的高度尊重。这种自然而然地起作用的倾向，显然会尽可能从我们身上调动出比我们的人格“更多的东西”；于是在两方面，也就是说，在起评判作用的公众和在被评判的主体那里，都产生了一个问题；在拉罗什福科那里，这一问题具有不容忽视的认识论特征：无论是授予承认的法律机关还是追求承认的个人，必定会立刻就提出这样一个疑问：个人表现出来的杰出性，是否事实上与个人品格的现实情况相符合。随着这种认识论的转向，拉罗什福科那里的承认过程就获得了以下意义：这种意义非常地契合法国式的**reconnaissance**（承认）中与认识有关的部分；在对一个人的承认或价值评判中，关键始终在于**认出**（*erkennen*），客观情况是怎样的。但拉罗什福科公爵在他的文章中完全没有使用承认这一概念，因此这个词

在法文语义上的模糊性，也不可能是这个词倾向于将主体之间的赋予价值的关系描述为比对事实进行认识的问题更为基本的原因；与此相反，扮演着重要角色的可能是这样一个情况：拉罗什福科是在国王宫廷中获得对自恋 那毒药般作用的洞见的，在其中，一个个体成功与否，对于衡量他是仅仅伪装出拥有其他美德还是事实上真的拥有这些美德具有决定性的意义。

在17世纪的欧洲，没有哪个国家比法国更强烈地将代表封建贵族的公共领域集中到国王的宫廷中了，而拉罗什福科就是在这样一种环境中写作他的格言的。⁽¹²⁾在投石党起义失败后已经失去了大部分政治主导权的贵族，现在正急于保证他们剩下的特权，他们围绕着君主和君主所信任的人钻营，要么通过阴谋诡计、要么通过表现出与礼节相符的带有优越感的行为，争取在君主那里获得对自己有利的影响；他们心里首先充斥的是策略性的阴谋诡计和矫饰欺骗，而不是人们所期望他做的工作；于是一切事情也就取决于，这些贵族要通过典型的举止和展示被认为有价值的美德去证明，自己配得上当一名国王和宫廷的代言人。⁽¹³⁾现在我们就理解了，拉罗什福科的文章是这样一种尝试：他观察到他身边贵族的行径，便想要在秕糠和小麦之间、在虚张声势和真正的伟大之间做出区分，于是，他的自恋 概念中的语义学特征就能很容易地得到澄清：尽管它是为了一种普遍的人类愿望进行描述的手段，但这一范畴首先为一个更切近的目标服务，也即制造出对一种并不存在的人格特质进行伪装的可能性。《道德箴言录》的作者很早就经验到了承认的观念中属于认识论的这一侧面，如我们所见，这一侧面在法国的思想中从未消失。

在今天，卢梭被视为任何一种现代承认理论的鼻祖，[\(14\)](#)而在他那里，关于个人依赖于他者的评价的观念始终在语义层面和道德层面之间保持一种独特的摇摆。《社会契约论》（*Contrat Social*）的作者受到法国道德学家，尤其是拉罗什福科和蒙田很大的影响并对他们进行了尖锐的反思；但这一点倒并不表现为，在他的作品中自恋的概念同样占据一个关键位置；他从一开始就怀疑，所有制造出一种伦理上的杰出性或认识上的优越性假象的人类行为纯粹都是欺骗，这种观点已非常明显地展现出他对前辈们的怀疑的人类学的依赖。当然，在道德学家的文学作品和卢梭的创作时期之间隔着一百年，其间，法国的政治和社会文化关系发生了很大的变化。尽管古代政权的政治根基并未动摇，但对国王的宫廷恩宠的争夺已不只是发生在越来越失去权力的贵族之间，还发生在新型资产阶级中；这一新诞生的阶层通过商业和贸易的繁荣在短时间内变得富裕，但除了争取拥有绝对统治权的君主的恩宠之外，这一阶层几乎没有其他门路去获得政治影响力、有利的公职和财政特权。当然，随着资产阶级的兴起，文化手段也发生了改变，它采取了一种获取注意力和好感的策略；它不再那么地尊重传统的、贵族式的体面和美德的标准，而是更讲究去展现殷勤行为、奢侈品消费和当时在宫廷中已成为对荣誉的恩宠标志的时装，因为在这之前，广告和大众传媒已经羞涩地开启了时尚的登场。[\(15\)](#)

在贵族和资产阶级之间为争夺巴黎和凡尔赛统治者的恩宠而进行的这场竞争期间，最为奇特的繁荣便开始了，让-雅克·卢梭的作品就诞生在这一时期，这些作品通常被称为“文化

批评”：他于1755年发表了他的第二篇论文，在其中，自恋 的恶劣影响在他对人类社会不平等的起源的解释中扮演着核心角色；[\(16\)](#)而在1759年他又紧接着发表了著名的《致达朗贝尔的信》，在其中卢梭指责剧院危害了同时代人的政治风俗，因为他们在舞台上就如感染了病毒似的娴熟地扮演着“纯粹的假象”，于是对并不存在的性格特质的伪装也就受到鼓励。[\(17\)](#)将这两篇文章联系在一起并且赋予它们以系统的清晰性的，是以下这一论点：它尽管在概念上来自拉罗什福科，但在哲学上则远远超出了单纯思考和教育的意图，这个论点就是：被法国道德学家断言为人类对出风头的迷恋的自恋 ，在卢梭看来，由于它的衡量标准的迅速退化，而产生了一种强大的动力，它驱动着虚荣心和对优越的社会地位的展示采取越来越尖锐的形式。剧院为此提供了空间，因为它通过演员的表演艺术，向公众展示了伪装出社会所喜欢的人格特征的样板，而好出风头的动力学本质对于社会结构的影响就在于，统治阶级和下层阶级之间的差距不断加大。卢梭在早期对时代的诊断中所暗示的，是比拉罗什福科更为精确、本质上也更加深刻的对自恋 的特征的规定；卢梭认为自恋应当具有一种动态的、不断自我更新的特征，因为它是根据社会价值评判的标准被衡量的，而这种标准由于大量的模仿行为的可能性而迅速消耗。通过这种概念上的推进，卢梭达到了他那些道德学家的前辈从未有过的洞见。他间接地援引了——至于是有意识的还是盲目的，在这里且搁置不提——奥古斯丁所提出的被上帝所希望的自爱和堕落的虚荣这一组对立概念，通过这两者之间的对比来体会自恋 的真正自然本性的细节。标志着卢梭踏出这概论性的一步的文章就是之前已经提到过的第二篇论文《论不平等的起源和基础》，对

于他在其中所论证的东西，我们很有理由将之视为一种关于承认的消极理论。

尽管这篇文章表面上是在讨论社会不平等这一主题，但构成理论的力量中心的则是自恋 的概念。卢梭试图解释，是什么造成了人与人之间人为的、也就是并非身体条件所造成的等级排序，于是他就明白到，这一状况的原因不可能仅仅是我们被自然而然地给予的冲动、感觉和激情；在他看来，这些冲动、感激和激情主要是由以下东西组成的：一种想要生存下去的自我关涉的驱力，由此便产生了将活下去所必需的能力加以完善的动力，最终还有同情这一深刻的情绪；⁽¹⁸⁾但从这些东西中我们无法理解，何以人们会力图在与同类的相处中追求一种优势地位或脱颖而出。为了弥合这一解释中的缺口，卢梭在他的文章中引入了自恋 这种激情，在他看来，自恋首先代表了在历史过程中产生的需要，即想要在别人眼中被视为格外的有价值、占优势并因而高人一等。我们可以清楚地看出，这种罕见的渴望不同于道德学家所认为的那样，它并不属于人类的本质中的第一自然，而是属于第二自然——它是在文化的层面上产生的，并且只有通过将它培养成习惯，才会进入我们的自然本性中——，于是卢梭就通过将它与对于活下去的原初的且仅仅自我关涉的兴趣相比较，来推断它的特征；并且，为了说明这种对立，他显然使用了他的同时代人瓦文纳许（Vauvenargue）的说法，⁽¹⁹⁾也即自爱（*amour de soi*）与自恋（*amour propre*）这一对概念，由此他也就在世俗的形式中复活了奥古斯丁那里古老的二元论。

鉴于卢梭第二篇文章中概念上的对立的重要性，我们便会感到吃惊，他只用了很少的几行讨论这个问题；⁽²⁰⁾他本质上要说的东西集中在一个注脚中，即注释XV，这个注释是如此的详细、信息密集和充实，以至于我们很容易看出，为什么这两种不同的追求或需要中，会包含人的自我关系的两种截然不同的形式。⁽²¹⁾卢梭在这里将自爱 和自恋 之间的区别理解为，它们建立在不同的基础之上，也就是说，它们是以不同标准对我们的行为进行衡量的：当我们追随自爱 ，也就是追随我们自然而然就具有的那种需要时，我们评判我们行为是根据与我们自己的判断完全一致的标准，并且对于什么是对个人来说好的和正当的东西的判断，具有一种颇具生命力的敏锐；相反，当我们追随我们的自恋 ，也就是追随通过文化习惯而后天习得的社会化标准时，我们的行为就依赖于他者的判断，因为我们沉迷于让自己的任何行为都得到他者的同意或承认。卢梭在这个注释中用最简洁的方式表述了这种对比，他借助“内部的观察者”这一形象说明，主体在满足他的自爱 时只看到了“作为唯一的观众的自己”，而在满足他的自恋时则是将其他人视为判决其行为和疏忽的“法官”。⁽²²⁾这里所使用的文字游戏明显要归功于他读过大卫·休谟（David Hume）关于道德理论的文章，卢梭与休谟之间有一种奇特的、同时打上了好感和拒斥的烙印的关系。⁽²³⁾但事实上，这里所引用的评论的灵感来自休谟，于是，以下这一点就是既意味深长又让人迷惑不解的：卢梭在谈到自恋 时认为，他者的评判对于我们的行为的适当性来说是一种成问题的东西，或者根本就是消极负面的东西；因为众所周知，休谟以及稍晚一点的亚当·斯密都坚信，就像我们之后会看到的那样，一种由旁人的评价所塑造的行为，远比仅

仅是自我关涉的行动更为审慎、成熟和适当。⁽²⁴⁾也就是说，卢梭必定有充分的理由认为：这样一种顺应观察着我们的主体那内化了的的要求的行为，其效果是有害的，并且在这一意义上，它会被引向好出风头和对社会区别的追求。关于由外部转向内部的观察者的看法，这位日内瓦的哲学家显然和他的两位苏格兰的同时代人截然不同，因为他认为，这是一种对人和都会都非常邪恶的取向：对卢梭来说，将他人塑造为“法官”的，并不是一种控制的机构和对自我的判断的修正，并不是一种认识上和道德上的客观性所需要的力量，而是源于一种想要证明自己比旁人更为优越的持续追求。

这种显著的矛盾来自，卢梭认为这种知道自己正受到他人观察和评判的主体具有一种渴望（休谟和斯密对这种渴望也做过类似的描述，尽管这种相似性只是表面上的），这种渴望就是：三位哲学家眼中所见的都是单一的个体，在卢梭那里，一旦这个个体感觉到了他人评判的目光，他就会努力表现得比他的邻人更好或更有价值。人们可以对此稍加简化并思考，是否这两种表现中的显著区别，不只是简单地与文化差异有关，也就是说，与当时在法国和大不列颠的公共生活中的文化差异有关：此处，在让-雅克·卢梭的巴黎，是对奢侈的王室统治者的宠爱的虚荣争夺，彼处，在大卫·休谟和亚当·斯密的爱丁堡，是一个受到议会相当制约的王室那相对来讲比较平静的活动。但这样一种解释不仅从历史学的角度来看是肤浅的，而且也没有正确地认识到，卢梭对于自我观察的影响的解释，是从一个被普遍化的他者的角度出发的。让卢梭站在休谟和斯密的对立面、采取这一视角的原因之一、同时也是人们好出风头的

原因之一在于，需要检测的并不是个体的正派行为，而是每个人的功绩和成就；在他看来，个人必须向作为法官的内化了的旁人证明，他“能够”达到某些成就，而不是去证明，他遵守那些人人分享的规范和规则。这一区别一开始显得微不足道，但却是日益加重的，因为只有在第一种情况下，成就或能力、多一点或少一点、好一点或差一点，才会发挥作用。而如果只是向进行观察的法官证明，通行的规则能得到充分尊重，那么只需像所有其他人一样“好”或胜任就足够了；反之，要去证明一种个人自己的“能够”、一种成就，这就必然需要建立一个可以比较的标准——因为，一种成就是否真的被达到、一种行为是否事实上被贯彻，以至于能够被视为“能够”，这一点只有通过诉诸成功这一标准，才是可以评判的。似乎正好是这样一种情况：当卢梭讨论社会性的视角和好出风头的倾向时，他所看到的是：单个的人感到，一旦他根据他身边的事先评判调整他的行为，那么他就不得不向其他人证明自己是优越的，因为只有通过这种被内化了的法官，他才能够表明他达到了当时所预期的成就。因此，这种在自恋 的态度中所追求的社会承认，就如弗里德里克·诺伊豪瑟（Frederick Neuhouser）很好地指出的，在一种双重的意义上是相对的：[\(25\)](#)一方面人们想要在与 其他人的地位的比较中 获得一种特定的优势，另一方面，在此基础上所寻求的价值评判，即，是否拥有一种可能或一种能力，也只有在与 当时所通行的社会标准的比较中 才能确定。

我们可以用一个简单的解释来概括，何以卢梭不同于同时代的许多其他思想家，他相信，某个行为若以他所预期的旁人

的评判为导向，便一定会成为一种可能的恶行的萌芽；在他看来情况就是如此，因为个人会因接受别人的视角而被逼入一种竞争状态；他会被催逼着感觉到，他要按照当时所接受的价值来衡量他的能力，并且要在与其同时代人的能力的比较中证明自己，以至于他必定会发展出一种癖好，去单纯伪装出相应的天赋或才能。卢梭对于人们对承认的需要采取了上述否定的退却态度，从本质上说完全是从一种特定的预先决定中产生的，也就是说，预先就决定了仅仅把人们在自恋中所追求的承认形式，视为对品性的唯一价值评判，这种价值评判将主体从人群中拉了出来。

然而这又绝不意味着卢梭认为，我们有一种与对社会性价值的追求相伴而生的瘾症，即有瘾似地去伪装出一些自知并不拥有的品性或才能，这被理解为最主要的恶事；确实，这就是他当时在巴黎随处可见到的虚荣的自夸和自命不凡的装腔作势，这些东西都在高歌猛进。^{[\(26\)](#)}但在卢梭看来，这些现象中真正成问题的则完全是另一种东西，即这些行为所产生的后续效果，在对其诊断中，卢梭再次让人惊讶地同意拉罗什福科的看法：个体越是作为一个拥有尽可能多的优秀品质的个人表达自己对价值评判的需求，在卢梭看来，他就越是受到诱惑对自己的本质进行自欺；因为这种个人最终所追求的是满足他的自恋，也就是说，自欺的真正目标并非简单地说服旁人自己具有优越性，而是说服被内化了的法官，也就是他自己本人的一个部分；由此也就产生了一个内部的虚幻图景，于是，人们最终不再知道，自己的人格的核心事实上究竟何在。在我看来，卢梭在文章的最后试图得出的结论，是他那些著名的言论中最为

根本的东西：“野蛮人过着他自己的生活，而社会的人则终日惶惶不安，只知道生活在他人的意见之中，也可以说，他们对自己生存的意义看法都是从别人的判断中得来的。” [_\(27\)_](#) [_\(28\)_](#)

卢梭在关于其时代的病理学分析的第二篇论文中所主张的一切，根据他那坚定的信念，其根源都在于因自恋而产生的自我丧失的危险：人们在市民社会中永不安宁地忙于获得种种品质，这些品质赋予了他们一种那内化了的观察者的眼光中的社会地位，这种社会地位是优于其他男男女女的。这一过程一旦开始，“我们的自恋的焦躁活动”——“*pétulante activité de nôtre amour propre*” [_\(29\)_](#)——就不再知道任何限制，因为这种活动有一种纯然相对的特征，它会将任何创造区别的标志都迅速地消耗掉，并因此迫使人们不断产生证明自己的优越性的紧张感：昨天还能够证明个人在财富、权力或美貌方面很杰出的那些标志，今天就会由于社会传播而被超过，于是，在地位竞争的任何领域中，都有一种倾向在统治着，它围绕着差异化的举止的螺旋持续旋转。[_\(30\)_](#)在这种文化进程中，如我们所见，剧场所承担的只是对一种精致化的制度加以强化的作用；这就是为什么卢梭那么讨厌剧场的原因，因为男女公民们在剧场中学习到一种欺骗的行为方式，骗别人相信他们的品质和地位，以至于最后他们都不能确定，就他们真正的自然本性来说，他们究竟是谁。

于是，如果哲学家没有就他对承认理论的这一看法作出进一步的说明，那么我们就面临着一种困难，恩斯特·卡西尔（Ernst Cassirer）在八十多年前就已经将这一困难称为“卢

梭问题”；⁽³¹⁾ 我们不知道，第二篇论文中对时代的悲观诊断与《社会契约论》中的乐观前提之间，该如何搭起桥梁；在后者中，当代的公民恰恰被证明是能够进行个体的自我规定的。卡西尔之后的许多作者都谈到了这种分裂，并且经常都让它保持着未被弥合的状态，他们只是强调这两部作品中的不统一之处：在此处，在偏重文化批评的早期作品中，现代人被视为一种依赖着公众意见的存在，这种依赖会导致自我的丧失；在彼处，在起草社会契约时，同一个人又被描述为一种有能力规定他自己的意志的存在。⁽³²⁾ 为了摆脱这种研究中无甚收获的状态，英国的卢梭研究专家尼古拉斯·登特（Nicholas Dent）于1989年提出一个建议，他认为我们应当注意到这样一种可能性：卢梭可能在自恋 那过度的（发烧般的）形式和适度的（正常的）形式之间作出了区分：于是，在第二篇论文中最终所说的便是，当我们必须在最为不利的社会条件下寻求满足时，我们对承认的需求便采取了某种有毒的形态；而《社会契约论》所描述的则相反，在共和与平等的有利条件下，同一种需求便具有一种互相尊重的形态。⁽³³⁾ 如果我们遵循登特的这一想法，就好像从约翰·罗尔斯（John Rawls）到约书亚·科恩（Joshua Cohen）直到弗里德里克·诺伊豪瑟的一系列作者所做的那样，⁽³⁴⁾ 那么就会产生一种与我迄今为止的阐释完全不同的意义：对于卢梭而言，自恋 具有一种心理学的可变化性或可塑性，这一点非常不同于他的法国前辈们的看法，它有可能根据社会文化条件改变它的形态；一旦社会达到了其所有成员均彼此平视的状态，那种想要被价值评判为更高级的或特别杰出的人的邪恶愿望，就可以将自己转变为根据自己的自主性而相互尊重和承认的社会契约式的需求。事实上，在卢梭出版第

二篇论文的七年之后所写的《爱弥儿》（*Émile*）中，就有一些对教育措施的建议，他认为这些措施能够带来自恋 的方向的转变；在其中有这样一些讨论：成长中的儿童能够被引导认识到，在其他儿童身上也有同一种渴望承认的本性，于是，那种对更高的威望和地位的追求就会被扼杀在萌芽状态。⁽³⁵⁾当然，同样出版于1762年的《社会契约论》也证明，卢梭提出了这样一种可能性：自恋 的形态能够被当时所给定的社会秩序大大地改变，并且在某些情况下采取一种在平等的前提下互相尊重的形式；因为在这部作品中，不只是社会契约的整个结构依赖于主体的意愿，而且随后关于公意（*volonté générale*）的培育过程也同样如此，主体的这种意愿便是，在他们的自主性中互相承认，于是，任何对于区别的需求都似乎被排除了。⁽³⁶⁾我们来总结一下这两篇文章的意图，就会发现如下这个非常复杂的图景：卢梭认为自恋是与人的社会化一同诞生的需求，即希望能够在其他社会成员的（被内化的）目光中被视为某个人物，它是为基本的尊重服务的，并且在这一意义上获得了一种社会性的生存权利；这种愿望一开始是无罪的，只有当人们由于社会环境或错误的教育，而把注意力放到与其他人同处于一种为争夺社会性的尊重而争斗的情况中时，这种渴望才成了人们心中的一支毒箭；在这种情形下，对于承认的温和愿望就突变为强烈的、又恰恰不受任何约束的渴望，也就是说，希望成为自己所在的共同体中格外值得赞扬的人、在这种或那种观点中尤为杰出的人。简单说来，卢梭所说的因我们依赖他人的判断而产生的自我丧失的危险，只会发生在那些对于社会参与和社会接纳的基本需求不可能被满足的社会中。⁽³⁷⁾

但这并不意味着，卢梭终其一生都未曾放弃他对自恋的保留意见，我将在我的工作的最后部分中就此观点对他的作品进行阐释。我们首先需要对《社会契约论》进行一个新的简短考察，这部作品中包含了一些在我看来非常清晰的想法：对承认的需求现在成了“第二自然”，由此，作者便打消了他之前在第二篇论文中所提出的怀疑。这是卢梭的奇特倾向之一：将统一为一个公意的过程设想为一种行动，这一行动是由每个社会成员以私人转变的形式进行的；⁽³⁸⁾他在行文中曾多次提醒人们警惕，不要将公意（Allgemeinwillen）和所有个体相加而成的众意（aufaddierten Willen aller Einzelnen）相混淆；但却很少提及，应当通过怎样一种进行商量和采纳观点的道路，对每个个体的意志进行实际的协调。相反，我们却能一再地找到种种暗示或眉批，它们给人这样一种印象：卢梭想要阻止一个人在形成意见时依赖于其他人的意见；单个的主体应当只在安静的小房间中形成他的信念，因为与旁人的交流可能让人在他的“真正”意图和目标设置上自欺。⁽³⁹⁾一旦卢梭不可避免地将主权者称为一种集体的存在，他就会使上述独白式的观念屈从于另一种讨论，也即这样一种大的集团应当如何被设想；就连它的构成方式也是根据一种统一的“我”的模型被构造的，⁽⁴⁰⁾这种统一的“我”持唯一一种意见，于是一切与之偏离的声音似乎都并不属于它——这里的特征在于它带来一种禁令，卢梭用它来禁止意志形成过程中建立起党派，因为他预感到党派会带来一种危险：民众意志的统一或会分崩离析。⁽⁴¹⁾所有这一切首先意味着，几乎没有证据能让我们认为，卢梭是相信交换意见能够带来认识上的丰硕成果的；人们倒是更容易产生这样一种印象：他像之前一样深信，单个的主体——无论

是作为个人还是作为集体——都最好在探索个人意志时不要依赖其他人。

如果我们补充一下卢梭在《社会契约论》出版之后都忙于什么，这种印象还会更加增强；没错，在1762年之后的时间中，关于对承认的追求和自我丧失之间的联系这一话题，重新清晰地走到前台。⁽⁴²⁾现在，这位在此期间愈发具有奇特的影响力的思想家非常迷恋这样一个问题：怎样才能的经验中实现对于本己的人格之毫无矫饰的占有；并且他和从前一样感到，对于这样一种冒险，最大的障碍在于这样一种情况：我们试图向别人证明我们的优点和有价值的品质，并且一贯都更偏爱从他们的角度出发去观察我们自身。于是就产生了这样一个问题：一种本真的生活如何可能；卢梭在后来那些具有自传色彩的文章中再次回到这个话题，在第二篇文章中我们已经能看到他为这一话题所困扰的迹象：如果自恋这种激情在现代已经成为了我们的第二自然，我们一直都“只生活在别人的意见中”，那么我们要如何才能找回我们自身，找回我们曾经本己的人格核心？卢梭采用了一种新的方式来表述他的老问题，也就是说，这一问题的认识论内涵更为清晰地走向了前台；之前暂时搁置的问题，即关于社会承认的瘾症之危险究竟是一种道德上的危险还是认识上的危险，现在则变得很清楚了：它首先涉及的难题应当是，我们难以恰当地认识自己。

在1782年首次出版的哲学家的遗作《卢梭评判让·雅克》这一对话录中，⁽⁴³⁾卢梭就已经在对所谓加诸他的诽谤进行清算时更进一步对这一问题进行了微妙的探索：人们应当如何在

许多意见所组成的欺骗性的镜像中，找出本己的人格核心；由于我们已经因文化习得了一种立场，即始终从公众意见的角度评判自己的行为，于是我们必定很难从根本上摆脱这种被内化了的异己判断、也很难得出一种对于我们事实上的自我的恰当地认。卢梭此时所看到的认识方面的问题，根据人的行为可分为两种：要么人们试图欺骗别人自己具有事实上完全不具备的优越性——于是人们在本己的自我探查中，很容易被他之前用来说服自己的那种理想形象所引诱；要么公众的意见从一开始就被误认为是他们自己人格的属性——于是人们几乎无法摆脱这种错误的评判，因为人们自己就将这种误判弄成是本己的了，并且除此之外再也找不到其他认识上的支点。但在这两种情况下，人的自我都在某种程度上被束缚于异己的归因之网，以至于它再也无法挣扎着走向自己的本质的核心；于是，卢梭在他那满载情绪的文本的一开头就绝望地叹息道：“他应当用他自感具有而所有的人都不愿看到的优秀品质赞美自己吗？”

[\(44\)](#) [\(45\)](#)

如果我们回顾一下，对卢梭来说自恋 从一开始就是一种有目共睹的首要的恶事，那么我们会对在这里被明显地描绘为一个关于自我认知的认识论问题有更好的理解。我们人类总是充满一种激情，想要根据当时占统治地位的价值标准，在旁人面前表现得尽可能地“好”或“杰出”，这一状况从原则上对我们的幸福造成了两种不同的危害：它要么涉及“政治—道德”的误解，也就是说，个人被以不公正的方式分派到社会秩序中的错误位置上；或者是涉及认识论问题，也就是说，无法将公众舆论的面纱从彼此争名夺利的个体身上揭开，以至于他

们的“真正”本质始终远离视线之外。当然，这种不同是非常抽象的，因为在社会现实中两者通常都是联系在一起的，不公正的地位分配通常都来自对一个人的实际成就错误的公众价值判断；但根据人们是对认识问题更有兴趣还是把注意力放在社会诊断上，便会时而更强调这一方面，时而更强调另一方面。卢梭一开始还有疑问，这两种危害究竟哪种更大，他感到，他越是在智性上成熟，最终便越是将认识的问题视为对我们人类来说更重大、更具戏剧性的挑战：我们对社会承认的依赖所大大伤害的、值得给予充分的哲学式关注的，是这种依赖所产生的不确定性的后果，也就是说，我们不能确定，我们作为个别的人，事实上究竟是谁。于是，卢梭不断地将法国道德学家们的古老怀疑颠倒过来，也就是说，从质疑对承认的瘾症，颠倒为质疑对自我的误认，由此达到了一个新的、理论上更高的阶段；并且，即使他像拉罗什福科或蒙田一样没有明确地使用“承认”这一概念，但在他那里也始终隐蔽地透露出一种认知的和一种道德的行为之间的矛盾心理，这种矛盾心理就包含在法语词re -connaissance（承认）中。

卢梭对自恋 的终生探索的结果，很快便展现出来。就在《卢梭评判让一雅克》于他去世后出版的同一年，也就是1782年，《一个孤独漫步者的遐想》（*Les rêveries du promeneur solitaire*）也在洛桑公开出版。⁽⁴⁶⁾卢梭在其中又一次强调了我们对于承认的需求那特殊的危险之处，读者们能够在这篇文本中感觉到，卢梭带着强烈的激情，走上了尽可能与任何一种人类的共同体隔绝的道路；只有当我们不再挂怀旁人对我们的态度、旁人认为我们有怎样的才能，我们才能不带愤怒地通

过异己的判断认识到，我们真正的品质何在，以及折磨着我们的困扰究竟是什么。因此，卢梭他的《遐想》中著名的第十五次漫步里描述了，对自然进程的静观在何种意义上是一种理想的形式，我们可借之达到对本己的、不加伪饰的自我的充分认识：因为自然不能说话，不会对我们进行判断，它抽走了自恋的任何骚动的养料，于是我们便能够不受社会威望的打扰去认识我们自己。[\(47\)](#)

在我进一步对卢梭之后法国语境中的承认理论的命运进行理论史的追踪之前，我想再一次简短地总结一下我的重构的第一个步骤所得出的结果，以便为之后的讨论做好准备。在拉罗什福科那里就已经显示出，与自恋 的激情相伴随的对他人的价值评判的依赖首先是在与认识相关的视角下被视为非常有问题的，这一点在卢梭那里表现得更为强烈；法国道德学家相信，这种依赖带来一种伪装出其实并不存在的美德的倾向，其后果就是，我们不再能够在我们所虚构的人格和我们现实的人格之间作出充分的区分；卢梭则想得更深，他自问，人们学会了从旁人的角度评判自己，这究竟会意味着什么。在他的一生中，他都在艰难地对这个问题给出一个明确的答案，一方面，他从这种对别人的角度的接受中看到了一种危险，人会失去对于自己的确证〔自爱（*amour de soi*）〕；另一方面他又始终坚持要赢得一种关于互相依赖和互相负责的平等意识；在《社会契约论》中他似乎暂时地决定相信，在从文化中产生的自恋 的需要之余，只要有适当的教育和社会机制，就还存在一种将其他人视为平等的人而给予尊重的可能性。然而，就像我最后所展示的，在卢梭那里最终取得胜利的还是对我们的自恋的后果

的怀疑；他越到老年就越坚决地回到第二篇论文中的观点，也就是认为，旁人所强加于我们的评判阻止了我们获得对现实的、个体的人格核心的真正认识。卢梭在后期对这一认识论难题的思考中所给出的理由复杂且又极为微妙；对此也同样应当再次进行简单的总结，因为在其中已经能看出一些怀疑，在之后的法国思想中，这些怀疑将以别种形式和在完全改变了的前提下重新出现。

正如我们所看到的，卢梭首先描述了自恋的需求的效果，也就是说，它迫使我们甚至是强迫我们，不是从一个孤独的、但有自知之明的行动者的内部视角出发，而是从围绕我们的旁人的角度出发进行评判；一旦我们在一个由与我们同样的人组成的足够大的共同体中生活，就会想要在他们眼中表现得尽可能地优越，并且由此就必定会被引向，以我们在行为中公开表现出来的特质来评判自己。在这第一步中所主张的东西足以使卢梭成为一个关于承认的理论家；因为被社会化的人在这里可以被理解为，其本质是一个具有特定的、只适用于他自己特征的主体，这个主体是作为他本身而被旁人确认，或寻求他们的承认。只不过我们还不清楚，在这个作为出发点的大致的模型中，“确认”或“承认”究竟是什么意思。通常情况下我们可能会说，这样一种肯定的或确认的回应所需要的是，按当时的情形去说服这个或那个旁人来肯定自己具有值得尊重或敬佩的品质。但对此卢梭却很犹豫，如果我理解得正确的话，这是因为他不能决定，这里所说的承认，究竟应该是一种认识上的“认为—它—正确”，抑或是一种道德上的尊重；卢梭从挂怀着自己是否被承认的主体的角度出发，他将这一过程描述为，

对这个主体来说，首先涉及的是去充分认识，某种特质究竟是仅仅假装出来的，还是事实上存在的，也就是仅仅在认识论的意义上被确认。于是也可以说，自从自恋 诞生之后，卢梭便将他的视角扩展，从文明化的历史的角度出发去看待为承认而进行的永恒斗争，对他来说这种斗争首先在于，这些彼此对立的主体努力说服彼此，他们那种所谓的或现实的特质是真实存在的；更准确地说来，这些个体所争取的，并不是一种道德上的尊重的表示，不是让自己厕身于一种“规范的地位”中，而是要使他公开表现出来的品质获得认识上的认可或确认。

由于以他人的评判为导向的行为中具有这种认知主义的片面性，卢梭便迈出了第二步并得出结论（我也是首先在这一结论的意义上讨论他的承认理论的特征的）：由于主体因他的自恋而被迫向旁人证明自己的品质是现实存在的，于是他迟早会陷入一种窘境：他不再能认出他自己；因为随着这样一种对本己的人格进行见证的尝试，某种不确定性在增长，也就是说他无法确定，究竟是谁，事实上拥有评判他的品质和能力的自主权——是公众意见还是他自己；他感到，这两种意见是同时并存却又互相对立的。从这种认识论上的混乱游戏中，卢梭便发展出了一种内部的喜剧，这一话题在他后期偏重于自传性的文章中占了很大的比重：单个的主体就他的人格同一性问题，在他自己的评判和异己的评判之间被拉来扯去，最终不再知道，他事实上 究竟是谁。

尽管这一话题——一个体的本真性的理念，以及它的疑难处和短暂性——处于卢梭后期文章的中心地位，但一开始它几乎

没怎么受到关注。⁽⁴⁸⁾ 18世纪末，自恋 这一概念进一步失去了它作为文化和社会生活的关键范畴的功能；即使这一表达中的负面意义还保持了很长一段时间，就类似于司汤达（Stendhal）经常使用的虚荣（vanité）和傲慢（orgueil），总之，自恋 这一概念作为社会性的自我理解的术语工具，在法国很快就不再扮演什么角色。⁽⁴⁹⁾ 而最为重要的是，法国大革命酝酿期间的政治性的阐释将卢梭作品中的另一些截然不同的部分带向了讨论的前台；由此开始至少有一个世纪之久，《社会契约论》都决定了这位哲学家在政治的和科学的公众面前的形象。在这一时期中，对于人与人之间的承认关系的兴趣，在法国哲学中明显退场了；起主导作用的首先是对民主的要求，然后是社会问题，现在它们才是社会政治中的重大主题，无论是在奥古斯特·孔德（August Comtes）关于秩序的学说中、在早期社会主义中或是在埃米尔·涂尔干（Emile Durkheim）所奠基的社会学中都是如此。⁽⁵⁰⁾ 当然，对于这一类型的理论难题的提出来说，问题在于，依照具体情况，由谁承载了社会中哪种类型的承认，以及这对于个人来说可能意味着什么；这段时期起主导作用的法国思想家所关心的是社会性整合，这种整合要么只来自国家，要么使用了集体意识的理念，在这两种情况中，他们都并没有关注到这些问题与日常状态下的相互承认之间的关系；除了一个例外：只有涂尔干清楚地意识到，社会性的整合需要一个由不同形式的承认关系所组成的完整的网络。⁽⁵¹⁾

因此，虽然卢梭所提出的人与人之间的关系问题长时间来都在法国思想中没有太大分量，但当20世纪实证主义和唯灵论

的思潮减退、现象学这一新的哲学运动开始普及之后，卢梭所提出的问题便强有力地回归了；在诞生过勒内·笛卡尔（René Descartes）的国度中，比在欧洲的其他地方都更加准备好了，将埃德蒙德·胡塞尔（Edmund Husserl）所发展出来的描述具有构成世界的作用的意识能力的方法推广到别的领域，并使之产生丰硕成果，这也使得法国迄今为止都占统治地位的哲学基本缄默了。⁽⁵²⁾这之后不久，卢梭所探索过的主体与他人的关系问题就在法国重新成为哲学研究的主题；除加布里埃尔·马塞尔（Gabriel Marcel）这位强烈地倾向于天主教的思想家之外，还有莫里斯·梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty）和让-保罗·萨特都在本世纪中叶接受了这一问题：如何从一个自我的现象学视角出发去理解这个自我与其他主体的关系。⁽⁵³⁾但在这三位哲学家中，毕竟只有萨特凭借他的哲学塑造了欧洲的一整个时代，并且用存在主义为欧洲开创了一种新的自我理解。萨特的学说在最短的时间内产生了广泛的影响，这一点绝非无足轻重；他像卢梭一样，将我们对他者的依赖沉入一种最为幽深黑暗的光线中；然而他借以发展对承认的消极看法的理论前提截然不同于那位日内瓦哲学家的理论前提，我们在此需要稍作解释，以便弥合这一巨大的罅隙。

卢梭在终其一生对市民世界的危险与机遇进行探索的过程中，尚且是非常天真地从这样一种可能性出发：我们能够在原始的状态和次发的、后来才登场的人类激情之间作出区分；而这第二种在文化的层面上产生的需要，也即**自恋**，它让我们依赖他者的承认，我们应当用一种哲学人类学的方式对它进行研究，去看一下对于我们的共同生活以及对于我们个人，它究竟

是造成了痛苦还是幸福。但没有谁比差不多两百年后出生的萨特更为远离以一种客观主义的方式研究人类需要的自然本性；他深受哲学的批判性转向与胡塞尔现象学的影响，因此他深信，对于所有我们所遇到的事情和可能性，都只能从反思主体那本己的意识活动的角度来加以讨论。于是，萨特在其主要著作《存在与虚无》中的做法是，一旦他开始谈论与他者的遭遇问题，也就会采取一种与卢梭截然不同的方法论策略；在这里，受到彻底追问的，并不是一种人类的需要对我们的生活可能产生的后果，而是一种现象学的探索：当人在他的经验世界中遭遇另一个主体时，这个主体的生存状态是否以及在多大程度上会改变。由于这种明显的差异，我们就会感到，萨特在他对主体间性的分析中所得出的结论虽与卢梭不同，却有很大的相似，这一点相当让人惊讶，并且对于我们的目标来说也是具有决定性的。

萨特是这样开始他对情况的描述的：一个主体，迄今为止都只和他自己发生关系，在他的经验世界中遇到了一个他人，这时萨特先简短地提醒我们他之前所分析的结果。根据他的分析，这个主体在遇到一个他者之前处于一种存在论的状态，萨特将这种状态称为“自为存在”（*être pour soi*）——“*Für-sich-Sein*”；在这里是指，这样一种主体不同于其他所有存在者，其他存在者都是固守于它的特质的，并且因此就是不可穿透的、“实在的”（*massiv*），并且具有一种始终被封闭在自身内的特征[“自在”（*être en soi*）]，[\(54\)](#)而主体则始终从他的现实状态中走出来，与一种向着它的可能性开放的未来相关联，于是，它必须以选择的方式来不断地重新规定自

己。⁽⁵⁵⁾许多对这种人类自由的特殊描述，也即对主体的“自为存在”的描述，都受到海德格尔（Heidegger）著名的《存在与时间》（*Sein und Zeit*）⁽⁵⁶⁾的影响，即使萨特试图通过插入一些微小的修正，偶尔掩饰这一点。作者之前已经在各个层次上将主体本己的生存经验理解为一种对于可能性的不断重新开启，在这本书第三卷的一开始，这个主体便遇到了另一个主体；而在任何一种情况下，这样一个主体都自然而然就具有前面所说的那种自为（pour soi）特征。于是人们已经能模糊地预感到，这样一种相遇在萨特那里必定会导致一些什么，但在这之前他先开始谈论了一阵子另一些东西，这些东西与黑格尔的承认概念有关；我们迄今为止已经很熟悉第一个主体的生存状态，现在他必定会在一瞬间感到，他被动地受到了另一个主体的观看，突然之间他就获得了一种关于他的“与他者共在”（Mit-sein-mit-Anderen）的颠扑不破的确定性，在其中，他便知道，那个他者和他自己一样，都是各自“自为地”生存着的本质。⁽⁵⁷⁾值得注意的是，这种存在论的保证，也就是说，我与他者共同存在并且我们总是相互地“承认”我们都是被规定为自由的主体，这样一种保证只会发生一个很短的瞬间，也就是发生在第一个我意识到这第一次相遇对我来说究竟会产生什么后果之前；因为一旦主体在进行任何一个活动时感到自己被另一个主体观察——在这里萨特举了著名的通过钥匙孔窥视的例子，⁽⁵⁸⁾他立刻就会感到，自己被夺走了他的所有“自为存在”，因为这陌生的目光不可避免地会固定在主体某些特定的特质上，由此就将主体变成了“自在”（An-sich），变成了“être en soi”。因此就如萨特所见，作为自由生活着的主体，他在开放的可能性中的悲剧就在于，它从自己的角度

出发只能将他者经验为自由的、不被规定的和向未来开放的；而在这样做时，他同时又反而将自己视为已经变成了仅仅是一种物。

我们在这里不会再感兴趣，萨特从这第一次相遇中得出的结论是，主体之间有一种持续的斗争，他认为这是一个无穷无尽地互相将彼此固化的序列，其关键在于一种将他者物化的特质；⁽⁵⁹⁾ 尽管他给出了一幅意味深长的社会图景——萨特在他的一部著名戏剧中使用了这个隐喻，“他人”就是“地狱”⁽⁶⁰⁾——这幅图景为《存在与虚无》的迅速成功作出了很大的贡献，但对于我们的目标来说，叙述了两个主体之间的第一次相遇就已经足够了。对于我们的目标同样不太重要的还有，萨特在对这种相遇进行阐述之余还表示，他已经为古老的怀疑主义问题找到了决定性的解答，这种问题是与陌生心灵的存在有关的；⁽⁶¹⁾ 尽管这一问题从哲学史的角度看显然是非常重要的，并且可以从系统的角度将它视为一个具有前瞻性的建议，然而，在萨特的阐述中几乎没有多少能够用来澄清这里所使用的承认概念的特殊性的东西。对此至关重要的只是，萨特的出发点是一种关于他人所带来的承认的经验，同时不可避免地还有关于对本己的“自为存在”的误认的经验，以及随之而来的对先前所给出的自由的误认的经验。我们已经了解了这篇文章中令人惊讶的主题，而现在我想要以另一种方式再次对它进行澄清：萨特相信，在一个主体经验到他被另一个主体观看（或者，用后来的话说，接受对方的言说）⁽⁶²⁾ 的那一刻，他会突然清楚地意识到，他是一个处在许多他者之中的“自为存在”；因为我们可以补充说，这目光有可能完全没有被理解为

是投到自己身上的目光，这个主体并不会同时既被视为他自己、又被视为有意地进行行动的观看者（或言说者）以及因这种行动而具有自由的主体性；一切都发生在同一瞬间，但那个被观看的主体也产生了这样一种经验：他对于他者来说只是一个“自在存在”或一个封闭的存在者，因为他者的目光将他固定在某些特定的特质上。由于这两种经验是同时发生的，萨特便得出结论说，每一个被观看者——或者接受言说者，总是同时经验到承认和物化，经验到本己的自为存在之确证和它的误认。

于是我们就找到了一个契机，去发现萨特和卢梭关于承认理念的亲缘性。尽管他们各有不同的理由，却都从这一点出发：被承认是一个消极的、不值得希望的结果；在卢梭那里，被承认造成了本己的自我的不确定性，在萨特那里，则是一种自为存在以及本己的自由的丧失。对来自日内瓦的哲学家来说，消极的后果来自，我们对自己所臆想的或事实上具有的品质之公开确证导致了，我们不确定自己是否真的占有这些特质；对萨特来说消极的后果则在于，他者的目光或言说迫使我们固着于我们的人格之特定方面，并由此有了持续地重新构想自身的机会。这两位思想家都认为被承认具有有害的后果，他们对这种有害后果的阐述方式使我们看到了他们之间的第二种更为深入的亲缘性：卢梭和萨特都认为，个人所应当参与的承认的类型，更多的是按照一种命题陈述或一种事实主张的模式进行的，而不是按照一种道德考虑或对尊重的主张。我已经证明了，卢梭的承认概念中所暗含的主题中有一种从认识的角度出发的收窄，而萨特对这个概念的使用方式还有待说明。其实

要说明这一点比人们想象的更容易，因为这样一种收窄，在他对于“目光”的描述中已然有所解释：他不像我们所期待的那样，用某种规范的方式对“目光”进行定性，说它是“邪恶的”“令人鼓舞的”“冷漠的”或“惩罚性的”，而只是说，它的特征在于对另一个人格的存在单纯固化——于是就必定使得这个人的自为存在走向丧失。对萨特来说，目光或言说中最为重要的只在于，人们是通过目光和言说，而不得不突然间将自己这个迄今为止都反思性地与自身相关的个体，感受为一个被动接受其他人的意图的人，于是也就将自己把握为一个处在许多其他主体之间的主体；对他来说，这个个体是否因他的被观察或接受言说而受到尊重或不敬，是否在道德上被尊敬或感到被伤害，这些都并不重要。但这只是证实了有些批评家早已做过的猜测，[\(63\)](#)即萨特将主体间的相遇还原为一种单纯存在论意义上的事件，在其中，一个主体与他者的当下关系只有“自为”或“自在”两种可能；相应的，这两个主角之间的承认也只能以以下方式进行：它始终具有一种存在论上的特征，这种特征要么是归属关系，要么是固着关系。对萨特而言——就像对卢梭一样，承认只是提供了种种变体的空间——它首先是一种对于人格特质的认识上的论断，因此并不具备任何道德上的意义。

当然，人们不应该被这种惊人的相似性引导着认为，卢梭和萨特进入承认现象的进路是一致的。在这两种方式之间事实上间隔了两百年来哲学上颠覆性的改变，这种改变已经表现在完全相反的处理方式中：就如方才所说的，卢梭是从一个观察者的人类学角度出发描述承认，他相信，这样做就能够确定某

种特定的精神规律或显著特质。相反，萨特则设定了一个对自己进行反思的主体，以便从他的角度出发探明，当他在他的经验视域中遭遇另一个主体时会发生什么。而最为值得注意的是，这两位思想家在讨论这一话题时都认为，随着主体间的相遇，在被承认的主体那边会发生一种自我丧失。

但即使将我一开始谈到拉罗什福科时所说的也考虑在内，我们也还远不能自然而然地得出结论说，法国的思想必定对承认持一种消极的理解。迄今为止我们所拥有的无非是一些提示，即自17世纪以来，人们可以找到愈发明显的哲学上的某些处理方式，它对主体间性或人与人之间交流的伦理价值抱有某种疑虑。当我们进一步考察萨特之后的理论发展并且重新将我们的注意力放在对于承认议题的处理上，就会为上述暂时的结论找到更多的支持；也就是说，当1960年代在法国发生了一场反抗萨特现象学的哲学思潮之后，它很快就结束了萨特的统治，这一思潮就是后结构主义；但让人惊讶的是，对承认的消极负面的强调却并没有被打破。

谈论这一新的哲学运动与任何一种承认议题之间的关系，乍看起来一定会显得很奇怪；因为毕竟后结构主义的代表人物有一个明确目标，这也是一个越来越处于统治地位的理念，即要摧毁一个显而易见的、构造世界的主体，并且想要用这样一种观念来取代上述主体：有一种匿名地发生作用的社会结构或认知结构，它执行着某种构成性的、创造意义的功能。^{[\(64\)](#)}在一种如此剧烈地改变了的方式的框架下，人与人之间的相遇要如何才能在社会再生产的过程中继续扮演一种本质性的、也许

还是决定性的角色？当人们意识到，承认并非必定被理解为主体间的一种具体的交互行动，而是可以被视为整个系统的一种作用机制时，这一问题就解决了；届时讨论“承认”就意味着，摆在我们眼前的是一系列以体系的方式组织起来的实践，通过这种实践，在行动着的主体的帮助下，一个个体或一个群体的特殊品质就会得到承认。萨特指出，作为整体的语言或“他者”的彻底匿名的目光，已经能够将主体的位置引向一种具有某种特定品质的个体，在他的这种观点中，我们已经遇到了一种更为强烈的匿名或结构化的谈论方式的倾向；[\(65\)](#)而在后结构主义的作者如路易·阿尔都塞（Louis Althusser）或雅克·拉康（Jacques Lacan）那里，他们都将承认观念置于他们作品的中心位置，他们所表达的也无非是萨特的思想，只不过没那么明显地激进。最后我想要简短地谈一下法国思想中承认这一话题的最后一次转变意味着什么。

阿尔都塞和拉康在开始自己的思考时与萨特的思想世界相区别的那个激进的步骤当然在于他们的后结构主义前提，也就是说，他们从原则上否认一个反思自我指涉的主体的先行存在；萨特试图以现象学的方式领会，被另一个主体意识到，这对于他所分析的处在其“自为存在”中的主体来说意味着什么；而萨特的两位后继者则恰恰相反，他们追问，随便哪个个体是如何通过来自他者那一边的“呼唤”，才成为一个相信自身、对他本己的反思性感到确信的主体的。在这一意义上，阿尔都塞和拉康那里的承认概念都是在与黑格尔的联系中进行详尽讨论的，它所承担的也是一个与我们迄今为止所了解的来自法国的其他理论家都截然不同的功能：它不再像在卢梭那里那

样，是一种为主体所追求的他者的价值评判，也不再像在萨特那里那样，是由于主体间的被观看而产生的内部经验，而是一种产生归属作用的定位机制，通过主体间性，一个具有自我意识的主体才得以在社会过程中被构造出来。在阿尔都塞那里，这种阐释的意图众所周知采取了一种关于意识形态理论的形式，它使得以下这一点成为可理解的：为什么人们一般来说都愿意为了自己的再生产的目标而执行统治性的社会要求；如果这种“自愿的奴役状态”是可能存在的，那么作者的诊断就是，这是由于一系列的国家机器在仪式性的实践的帮助下确保了，社会成员恰恰是作为这样一种类型的主体而“被承认”，这种主体必须根据社会统治秩序而存在。⁽⁶⁶⁾在这里承认意味着通过一系列在国家层面组织起来的意识，从而作为一个主体而被谈论、被要求和被呼吁，直到人们将一个由此而被中介的随便什么品质——这品质究竟是什么，依然是不清楚的——弄成了本己的；并且一旦人们将这种品质内化了，在阿尔都塞看来，人们也就变成了一个与社会相一致的主体，他就会相信，他是自愿地去执行社会所要求他的任务的。我们不需要做太多就能意识到，随着承认概念经过了一个漫长的清空和削弱的过程之后，道德事件的最后一根刺已经最终被拔出了；是的，阿尔都塞的那种复杂且让人眼花缭乱的概念所遗留下来的东西，似乎已不再是由对个人特质的认知上的固着或记录所组成的，而仅仅只剩了一种被要求的品质，它归属于一种对统治的保证。

我们在雅克·拉康那里看到的也并无二致，他在其精神分析理论的一些地方使用了“承认”概念，他是通过亚历山大·

科耶夫（Alexandre Kojève）著名的黑格尔课程了解这个概念的；⁽⁶⁷⁾在拉康那里，这个概念尽管更多地被认为是一种对个人品质的归因，只不过这种归因的来源被理解为现在处于统治地位的语言秩序。拉康解释了幼小儿童被整合进统治性的社会秩序的社会过程，通过这种解释，他发展了以下思想：母亲试图通过手势、动作和行动满足婴儿的生理需求，从而迁就婴儿“被他者承认”的渴望，⁽⁶⁸⁾在这一过程中，象征秩序不可避免地反映出其文化性的环境；但由此，某种陌生的东西就进入了儿童的驱力形式中了，从此以后他就被迫只能通过其他人的语言来表达他本己的渴望，他的母亲就是用这种语言将他那些沉默的要求象征化的；儿童的精神在早期“分裂”为一个具有交往功能的部分和一个保持缄默的部分，这一分裂的后果是一种原初的自我异化，而这种异化是每个人都将以同样的方式遭遇的。⁽⁶⁹⁾在这里，尽管是通过截然不同的哲学表现，但关于承认和自我丧失之间的同源性的古老母题再次奏响，在法国思想中，我们在卢梭那里就已经遇到过这一母题：人类主体如若构造性地依赖于他者的承认，就会将自身丧失在他者的归因中，并且必定会经历到其自我的一种“分裂”，也即分裂为一个有意识能力的部分与一个始终无法通达的部分。

但同时，拉康对儿童的社会化的阐释同样清楚地表明，在他的思想中承认概念无非是一种过程，在这个过程中所发生的仅仅是某些特定的属性被另一个主体归属给一个主体；母亲试图用来满足她的孩子的需求的那些行为，在拉康的描述中似乎不只是缺乏对于个体的充满爱意的顾及和共鸣中的任何一种道德成分，而且它本身还缺乏任何一种尽可能地了解她那小小对

象的人格特质的认知上的努力——在这里最后被称为“承认”的，仅仅在占统治地位的象征秩序中预先设定好某些特质，并将这些特质全然无意地投射到被无助地放进这个象征秩序中的儿童身上；然而母亲的象征成就恰恰被回溯到这种投射上。就像在阿尔都塞那里一样，对拉康来说“承认”也无非是一种有效的、可重复的操作，它以一种极为束缚的模式将社会特征、性格或标签归属给个体，它是为维持既定秩序服务的。

这些关于后结构主义的最后评论是否能够使得迄今为止所概述的画面足够完整，以至于得出结论说，在法国思想中人与人之间的承认一般来说都被视为带有强烈的否定色彩，这是一个悬而未决的问题。但无论如何我遇到了足够多的提示，来大胆提出一个谨慎的论点：在法国哲学中，从道德学家的年代起就受到以下倾向的统治，即在主体间性中所看到毋宁是一个对个体来说的问题，而非对个体而言的机会；当然，如果我们重新回顾，也会在这里或那里看到一些法国的思想家，他们的看法完全不同，并且表现为上面所说的规律中的一个例外——我之前已经提到过，涂尔干和莫斯（Mauss）就是这种例外，并且这里还需要提到孟德斯鸠（Montesquieu）——，[\(70\)](#)但总的来说，人们确实可以作出对这种特定的文化偏见的论断。在试图搞清楚法国思想中对承认的消极强调的原因时，我感到有两个事实是值得注意的，也必须得到非常谨慎的对待：一方面是一种语言层面的诊断，法文reconnaissance（承认）并没有在一种认识方面的含义和一种道德方面的含义之间作出区分——但这一点无论是对拉罗什福科还是对卢梭来说都毫无影响，因为他们两人都还没有系统地使用这一概念。其次，在另一方面

则是一种社会历史的假设，即假设，在法国由于国家的集中组织的存在，为了进行象征的区分而发生的社会冲突对于一般的日常生活便具有一种如此不同寻常的强大影响，并且由此也进一步解释了人们看待对承认的依赖时的消极色调；因为如果服装风格、举止和消费行为的公开展示从整体上决定了人们在整个社会的等级次序中被安排在哪个位置或地位，那么很可能结果就是，人们会不断地考量这种外部展示手段中具有等级意味的价值，并且会对他者的象征意图表示不信任，这种考量和不信任会成为某种社会规则。我希望能对法国思想对主体间性的消极态度的这些可能的原因进行进一步的阐释，为了做到这一点，我下一步将转向与法国相反的情况，也即转向不列颠王国；因为在这里，承认的观念从一开始就被赋予了截然不同的含义，并且其发展进程也与法国的情况有巨大的不同。

[\(1\)](#) 被提到的尤其多的是霍布斯、卢梭和斯密，可见伊斯特凡·洪特（Istvan Hont）：《商业社会中的政治：让-雅克·卢梭和亚当·斯密》（*Politics in Commercial Society. Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*），剑桥2015（霍布斯）；弗里德里克·诺伊豪瑟（Frederick Neuhouser）：《自恋的病理学：卢梭论自由与承认》（*Pathologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau*），克里斯蒂安·海尔布隆（Christian Heilbronn）译，柏林2012（卢梭）；史蒂芬·达维尔（Stephen Darwall）：《斯密论尊严之平等与第二人的立场》（*Smith über die Gleichheit der Würde und den Standpunkt der 2. Person*），载于克里斯特尔·弗里克（Christel Fricke）/ 汉斯-彼得·舒特（Hans-Peter Schütt）（编）：《作为道德哲学家的亚当·斯密》（*Adam Smith als Moralphilosoph*），柏林2005，S.178—189（斯密）。此外还参见一个很有趣的合集：弗朗西斯科·托托（Francesco Toto）/ 特奥菲勒·本尼高·德·穆尔格（Théophile Penigaud de Mourgues）/ 伊曼努埃尔·雷诺（Emmanuel Renault）（编）：《承认之前的承认：一

个现代问题的考古学》（Le reconnaissance avant la reconnaissance. Archéologie d'une problématique moderne），里昂2017。

[\(2\)](#) 洪特：《商业社会中的政治》，S.10ff。

[\(3\)](#) 参见诸如托马斯·霍布斯：《论人；论公民（哲学要素II和III）》[Vom Menschen. Vom Bürger (Elemente der Philosophie II und III)]，君特·加弗利克（Günter Gawlick）编，马科斯·福里夏森—克勒（Max Frischeisen-Köhler）译，汉堡1959，S.29—36；《利维坦，或教会国家和市民国家的实质、形式和权力》（Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates），伊林格·费舍（Iting Fetscher）编，瓦尔特·奥伊希纳（Walter Euchner）译，美因河畔的法兰克福1984，第10章（S.66—74）。

[\(4\)](#) 霍布斯：《利维坦，或教会国家和市民国家的实质、形式和权力》，第30章（S.255—279）。

[\(5\)](#) 将法国道德学家的人类学理解为“否定的”，这一想法来自卡尔海因茨·施蒂尔勒（Karlheinz Stierle）：《蒙田和道德学家》（Montaigne und die Moralisten），帕德博恩2016。

[\(6\)](#) 保尔·盖耶（Paul Geyer）：《现代主体的发现：从笛卡尔直到卢梭的人类学》（Die Entdeckung des modernen Subjekts. Anthropologie von Descartes bis Rousseau），图宾根1997，S.64—68。

[\(7\)](#) 关于这一点参见汉斯—尤尔根·弗赫斯（Hans-Jürgen Fuchs）：《异化与自恋：对作为法文“自恋”的前历史的“自我关涉”之历史的语义学研究》（Entfremdung und Narzißmus. Semantische Untersuchungen zur Geschichte der „Selbstbezogenheit“ als Vorgeschichte von französisch „amour propre“），斯图加特1977，S.167—172。

[\(8\)](#) 拉罗什福科：《道德箴言录》（Maximes et réflexions morales / Maximen und Reflexionen），双语版，尤尔根·冯·史塔克尔贝格（Jürgen von Stackelberg）编译，斯图加特2012（关于“狂热的渴望”，参见同上，S.167）。

[\(9\)](#) 拉罗什福科：《道德箴言录》（Maximes et réflexions morales / Maximen und Reflexionen），双语版，尤尔根·冯·史塔克尔贝格（Jürgen von Stackelberg）编译，斯图加特2012，S. 45。

[\(10\)](#) 译文沿用〔法〕拉罗什福科：《道德箴言录》，何怀宏译，三联书店1987年版，第26页。——译者注

[\(11\)](#) 关于这一点参见尤尔根·冯·史塔克尔贝格，“后记”，载于拉罗什福科：《道德箴言录》，S. 265—287，在这里：S. 285f。

[\(12\)](#) 关于代表封建贵族的公共领域，参见：尤尔根·哈贝马斯（Jürgen Habermas）：《公共领域的结构转型：对市民社会的一种范畴的研究》（Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft），美因河畔的法兰克福1990（新版），S. 58—69。

[\(13\)](#) 关于这一点首先参见诺尔贝特·艾丽亚斯（Norbert Elias）：《宫廷社会》（Die höfische Gesellschaft），新维德1969。另见弗赫斯：《异化与自恋》。

[\(14\)](#) 首先参见诺伊豪瑟：《自恋的病理学》。

[\(15\)](#) 关于这一点，参见杰罗德·塞格尔：《现代性与资产阶级生活》，S. 85—91。

[\(16\)](#) 让-雅克·卢梭：《论不平等》（Diskurs über die Ungleichheit）[1755]，双语版，海因里希·梅耶（Heinrich Meier）编译，帕德博恩2008。

[\(17\)](#) 让-雅克·卢梭：《致达朗贝尔的信：论戏剧》（Brief an d'Alembert über das Schauspiel）[1758]，迪特里希·菲尔德豪森（Dietrich Feldhausen）译，载于《文集》（Schriften），第I卷，赫宁·里特（Henning Ritter）编，慕尼黑/维也纳1978，S. 333—474。关于这一点也参见一个颇具启发性的阐释：朱莉安娜·雷本迪许（Juliane Rebentisch）：《关于自由的艺术：论民主的生存方式的辩证法》（Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz），柏林2012，第V章。

[\(18\)](#) 卢梭：《论不平等》，尤其是S.136ff。

[\(19\)](#) 弗赫斯：《异化与自恋》，S.287。

[\(20\)](#) 卢梭：《论不平等》，S.141，S.149，S.193。

[\(21\)](#) 卢梭：《论不平等》，注释XV，S.368—373。

[\(22\)](#) 卢梭：《论不平等》，注释XV，S.369。

[\(23\)](#) 关于卢梭和大卫·休谟的关系参见罗伯特·扎勒茨基（Robert Zaretzky）和约翰·T.斯各特（John T.Scott）的颇有魅力的论述，《哲学家的争吵：卢梭、休谟，以及人类理智的限度》（*The Philosophers' Quarrel. Rousseau, Hume, and the Limits of Human Understanding*），纽黑文2009；也见丹尼斯·C.拉斯穆森（Dennis C.Rasmussen）：《无信仰者和教授：大卫·休谟、亚当·斯密，以及塑造现代思想的友谊》（*The Infidel and the Professor. David Hume, Adam Smith, and the Friendship that Shaped Modern Thought*），普林斯顿2017，第7章。

[\(24\)](#) 关于这一点很值得读的有：希娜·那扎（Hina Nazar）：《他的眼睛：卢梭和亚当·斯密论评判和自主》（*The Eyes of Others: Rousseau and Adam Smith on Judgement and Autonomy*），载于托马斯·普弗（Thomas Pfau）/维瓦斯万·索尼（Vivasvan Soni）（编）：《评判和行动：一段历史的碎片》（*Judgment and Action. Fragments Toward a History*），芝加哥2017，S.113—141。关于卢梭和亚当·斯密的关系也参见丹尼斯·C.拉斯穆森：《商业社会的问题和承诺：亚当·斯密对卢梭的回答》（*The Problems and Promise of Commercial Society. Adam Smith's Response to Rousseau*），帕克大学2018，尤其是S.59—71。

[\(25\)](#) 诺伊豪瑟：《自恋的病理学》，S.50—57。也参见对在“发烧般的自恋”中所追求的“地位优越性”的追求的阐释，见尼古拉斯·J.H.登特（Nicholas J.H. Dent）：《卢梭：对他的心理、社会和政治理论的一个导论》（*Rousseau. An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*），剑桥1988，S.。关于自恋的“比较主义”另参见一个非常有趣的阐释：芭芭拉·加内瓦里（Barbara Carnevali）：《浪漫主义与承认：卢梭作品中的意识的形象》（*Romanticism et Reconnaissance. Figures de la conscience chez Rousseau*），日内瓦2012，S.28—37。

[\(26\)](#) 卢梭在他的《忏悔录》(Bekenntnissen)中一再说到,“贫穷的让-雅克”在巴黎是如何地深感痛苦,必须在贵族和野心勃勃的市民那虚荣的圈子里“炫”他的才能:让-雅克·卢梭:《忏悔录》,阿尔弗雷德·瑟梅劳(Alfred Semerau)译,慕尼黑1978, S. 7—646, 尤其明显的是在 S. 285—290。

[\(27\)](#) 卢梭:《论不平等》, S. 269 (“le sauvage vit en lui-même; l’homme socialable toujours hors de lui ne fait vivre que dans l’opinion des autres, et c’est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu’il tire le sentiment de sa propre existence”; S. 268)。

[\(28\)](#) 译文沿用[法]卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,李常山译、东林校,商务印书馆1997年版,第148页。——译者注

[\(29\)](#) 卢梭:《论不平等》, S. 192f。

[\(30\)](#) 参见诺伊豪瑟:《自恋的病理学》, S. 109f。

[\(31\)](#) 恩斯特·卡西尔:《让-雅克·卢梭问题》(Das Problem Jean-Jacques Rousseau) [1933], 载于让·斯塔罗宾斯基(Jean Starobinski)、罗伯特·达恩顿(Robert Darnton)编:《阅读卢梭的三项建议》(Drei Vorschläge, Rousseau zu lesen), 美因河畔的法兰克福1989, S. 7—78。

[\(32\)](#) 关于这种阐释中的困难也参见让·斯塔罗宾斯基:《卢梭:一个矛盾的世界》(Rousseau. Eine Welt von Widerständen), 乌尔里希·劳尔夫(Ulrich Raulff)译,慕尼黑/维也纳1988, 尤其是第2章(S. 39—55)。

[\(33\)](#) 登特:《卢梭》。

[\(34\)](#) 约书亚·科恩:《卢梭:一个平等者的自由共同体》(Rousseau. A Free Community of Equals), 牛津2010; 诺伊豪瑟:《自恋的病理学》。关于对卢梭的两种新的阐释也参见我的评论:阿克塞尔·霍耐特:《对让-雅克·卢梭的解读:关于哲学家作品的新文献》(Die Entgiftung des Jean-Jacques Rousseau. Neuere Literatur zum Werk

des Philosophen)，载于《德意志哲学杂志》（Deutsche Zeitschrift für Philosophie），4（2012），S. 611—632。

[\(35\)](#) 让—雅克·卢梭：《爱弥儿或论教育》（Emil oder über die Erziehung）[1762]，路德维希·施密特（Ludwig Schmidts）译，帕德博恩1998，S. 261。另参见诺伊豪瑟：《自恋的病理学》，同前，S. 233—249。

[\(36\)](#) 让—雅克·卢梭：《社会契约论或国家法权原则》（Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts）[1762]，汉斯·布洛卡特（Hans Brockard）和爱娃·皮策克（Eva Pietzcker）编译，斯图加特2003。另参见科恩：《卢梭》，S. 32—59；诺伊豪瑟：《自恋的病理学》，S. 272—293。

[\(37\)](#) 例如约书亚·科恩（在《卢梭》中）和弗里德里克·诺伊豪瑟（在《自恋的病理学》中）都是这样认为的。

[\(38\)](#) 参见卢梭：《社会契约论或国家法权原则》中的论述，第一卷，第8章（S. 22）。也参见尤尔根·哈贝马斯：《事实与效用：论关于法权和民主的法权国家的商谈理论》（Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats），美因河畔的法兰克福1992，S. 131—139。

[\(39\)](#) 卢梭在以下说法中也表达了同一种观念：在签订社会契约的时刻，是“所谓的与自己签订了一个契约”（卢梭：《社会契约论或国家法权原则》，S. 19）。

[\(40\)](#) 卢梭自己也谈过“普遍的我”：同上，S. 18。

[\(41\)](#) 同上，S. 31。

[\(42\)](#) 斯塔罗宾斯基：《卢梭》，S. 268—298。

[\(43\)](#) 让—雅克·卢梭：《卢梭评判让·雅克》（Rousseau richtet über Jean-Jacques），载于《文集》，第2卷，赫宁·里特译，慕尼黑/维也纳1978，S. 253—636。

[\(44\)](#) 同上，S. 50。

(45) 译文沿用[法]让-雅克·卢梭：《卢梭评判让-雅克：对话录》，袁树仁译，上海人民出版社2007年版，第5页。——译者注

(46) 让-雅克·卢梭：《一个孤独漫步者的遐想》（*Träumereien eines einsamen Spaziergängers*），赫宁·里特加工和翻译，载于《文集》，第2卷，S. 637—760。

(47) 卢梭：《一个孤独漫步者的遐想》，同前，S. 692—702。对这一核心章节的精彩阐释来自海因里希·梅耶：《论哲学的生活的幸福：对卢梭的遐想的反思（两卷本）》（*Über das Glück des philosophischen Lebens. Reflexionen zu Rousseaus Rêveries in zwei Büchern*），慕尼黑2011，第二卷，第IV章。关于卢梭将[从社会中作“斯多亚式的”退出]视为对自恋的撤退的整个复杂情结，也参见斯塔罗宾斯基：《卢梭》，同前，尤其是S. 56—74。我们可以找到另一个类似的建议认为，一种镇静的、安宁的自我关系的好处在于，它将任何社会性的承认关系都抛在身后；它与卢梭无关，而是来自恩斯特·图根哈特（Ernst Tugendhat）：《自我中心与神话：一项人类学研究》（*Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*），慕尼黑2003。

(48) 参见近些年的阐释：阿列桑德罗·费拉拉（Alessandro Ferrara）：《现代性与本真性：让-雅克·卢梭的社会和伦理思想研究》（*Modernity and Authenticity. A Study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*），纽约1992。

(49) 参见弗赫斯：《异化与自恋》，S. 293。在康德的历史哲学文集中出现了卢梭的自恋概念，尽管并不是在它的法语意义上使用的，这个概念在18世纪末再一次短暂地广受关注。关于对康德历史哲学中的自恋概念的解释参见伊米雅胡·约维尔（Yirmiyahu Yovel）：《康德与历史哲学》（*Kant and the Philosophy of History*），普林斯顿1989，第II部分。除了司汤达之外，暗示这一点的还有巴尔扎克，他在他那相当浮华的故事《金眼女郎》中对“对自我上瘾”做了天才般的社会分析，这种瘾是由遍及1830年代巴黎各阶层的争夺“金钱、名誉和享受”的战争所驱动的：奥诺雷·德·巴尔扎克（Honoré de Balzac）：《金眼女郎》（*Das Mädchen mit den Goldaugen*），维克多·冯·科赞（Victor von Koczian）译，载于《不为人知的杰作和其他故事》（*Das unbekannte Meisterwerk und andere Erzählungen*），苏黎世2007，S. 278—386，此处所说的在：

S. 298; 此外还可以找到他直接提及拉罗什福科 (S. 296) 和卢梭 (S. 309, S. 360), 这可以说明, 巴尔扎克对这些作品有多么熟悉。

[\(50\)](#) 关于这一大规模的发展参见雷蒙·阿隆 (Raymond Aron) 在《社会学家与1848年革命》(Die Soziologen und die Revolution von 1848) 中的有趣阐释, 载于《社会学思想的主流》(Hauptströmungen des soziologischen Denkens), 弗兰茨·贝克 (Franz Becker) 译, 第I卷, 科隆1971, S. 246—272。

[\(51\)](#) 埃米尔·涂尔干:《关于习俗与权力的物理学:道德社会学讲演录》(Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral), 米歇尔·比谢夫 (Michael Bischoff) 译, 美因河畔的法兰克福1999。当然, 马塞尔·莫斯 (Marcel Mauss) 随后对礼物交换中的社会交互性的突破性的研究 (《礼物:远古社会中的交换的形式和功能》(Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften), 爱娃·默尔登豪厄 (Eva Moldenhauer) 译, 美因河畔的法兰克福1968) 在法国引发了一次智性上的发展, 在这一过程中, 相互承认的问题也直接成为讨论的主题: 参见马塞尔·埃纳夫 (Marcel Hénaff):《真理的价格:礼物、金钱与哲学》(Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie), 爱娃·默尔登豪厄译, 美因河畔的法兰克福2009, 尤其是第4章。此外还有我的一些阐释: 阿克塞尔·霍耐特:《从礼物交换到社会承认:马塞尔·埃纳夫的社会理论中的不一致性》(Vom Gabentausch zur sozialen Anerkennung. Unstimmigkeiten in der Sozialtheorie von Marcel Hénaff), 载于《西终》(West End), I (2010), S. 99—101。

[\(52\)](#) 关于20世纪法国哲学的历史, 参见加里·古廷 (Gary Gutting):《20世纪的法国哲学》(French Philosophy in the Twentieth Century), 剑桥2001。

[\(53\)](#) 莫里斯·梅洛-庞蒂:《知觉现象学》(Phänomenologie der Wahrnehmung), 鲁道夫·波姆 (Rudolf Boehm) 译, 柏林1966, 第IV章; 让-保罗·萨特:《存在与虚无:一种现象学存在论的尝试》(Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie), 汉斯·勋内伯格 (Hans Schöneberg) 和特劳格特·哥尼希 (Traugott König) 译, 莱茵贝克1993, 尤其是第三部分。

[\(54\)](#) 让—保罗·萨特：《存在与虚无：一种现象学存在论的尝试》，S. 37—45。

[\(55\)](#) 同上，第二部分，第一章（S. 163—215）。

[\(56\)](#) 马丁·海德格尔：《存在与时间》[1927]，图宾根1967。

[\(57\)](#) 萨特：《存在与虚无》，第三部分，第一章，第IV段[“注视”（Der Blick）]，尤其是S. 469—477。

[\(58\)](#) 萨特：《存在与虚无》，第三部分，第一章，第IV段[“注视”（Der Blick）]，S. 467ff。

[\(59\)](#) 同上，第三部分，第三章（S. 633—752）。

[\(60\)](#) 让—保罗·萨特：《禁闭》（Bei geschlossenen Türen），哈里·卡恩（Harry Kahn）译，载于《三部戏剧》（Drei Dramen），莱茵贝克1995，S. 7—43，此处：S. 42。

[\(61\)](#) 萨特：《存在与虚无》，S. 408—424。

[\(62\)](#) 同上，S. 652ff。

[\(63\)](#) 这一类意见在梅洛—庞蒂那里就已经能够找到，《知觉现象学》，同前，S. 496ff.；但也参见米歇尔·托伊尼森（Michael Theunissen）：《他者：当代社会存在论研究》（Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart），柏林/纽约1977，第一部分，第VI章（S. 187—240）。

[\(64\)](#) 对此再一次参见古廷：《20世纪的法国哲学》，第III部分；以及文森特·德贡布（Vincent Descombes）：《自我与他者：四十五年间的法国哲学1933—1878》（Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933—1878），乌尔里希·劳尔夫译，美因河畔的法兰克福1981。

[\(65\)](#) 萨特：《存在与虚无》，尤其是S. 652—654（“他者始终在那里，他是在场的并且被经验为赋予语言以意义的东西”；S. 654）。

[\(66\)](#) 路易·阿尔都塞：《意识形态和意识形态国家机器》（*Ideologie und ideologische Staatsapparate*），上卷，彼得·薛特勒（Peter Schöttler）和弗里德·奥托·伍尔夫（Frieder Otto Wolf）译，汉堡2010，S.71—102。关于这一点参见克里斯蒂娜·勒普尔德（Kristina Lepold）出色的阐释，我非常感谢她的启发，尽管我的研究结果令我很难以赞同她；克里斯蒂娜·勒普尔德：《矛盾的承认：对意识形态的承认关系的内在批判与挑战》（*Ambivalente Anerkennung. Immanente Kritik und die Herausforderung ideologischer Anerkennungsverhältnisse*），美因河畔的法兰克福歌德大学博士论文（2016），第4章。

[\(67\)](#) 亚历山大·科耶夫：《黑格尔：对他的思想的一种当下化》（*Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*），伊林格·费阙和格哈特·勒姆布鲁赫（Gerhard Lehbruch）译，美因河畔的法兰克福1975[原书：《黑格尔导读：关于〈精神现象学〉的课程》（*Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*），巴黎1947]。关于黑格尔式的承认思想对于拉康的精神分析解释的意义参见：赫尔曼·朗（Hermann Lang）：《语言与无意识：雅克·拉康对于精神分析的奠基》（*Die Sprache und das Unbewußte. Jacques Grundlegung der Psychoanalyse*），美因河畔的法兰克福1973，第I章和第IV章，第3节。

[\(68\)](#) 雅克·拉康：《语言的功能和领域，以及精神分析中的语言》（*Funktion und Feld des Sprechens und der Sprachen in der Psychoanalyse*），克劳斯·勒尔曼（Klaus Laermann）译，载于《文集I》（*Schriften I*），奥尔滕/弗莱堡1973，S.71—169，此处：S.108。作为主体在他者中的这种“自我丧失”的典型，拉康当然讨论了对主体的承认，对此，拉康谈到了儿童在镜子中根据自己的想象的形象来经验自己的统一性或整体；见《作为我之功能的构成者的镜子阶段》（*Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*），彼得·施特林（Peter Stehlin），载于同前，S.61—70。关于这一主题也参见阿尔都塞早期的文章：《弗洛伊德与拉康》，汉斯-赫宁·里特和赫伯特·纳格尔（Herbert Nagel）译，载于阿尔都塞/米歇尔·托尔特（Michel Tort）：《弗洛伊德与拉康：弗洛伊德与历史唯物主义》（*Freud und Lacan. Freud und der historische Materialismus*），柏林1976，S.5—43。

[\(69\)](#) 关于这一点再一次参见《语言与无意识》，第V章，第2节。

[\(70\)](#) 在孟德斯鸠那里，他的看法与卢梭在第二篇讨论中的怀疑主义态度刚好相反：“人们越是相互交往，就越容易改变他们的本质，因为每个人都好奇地看着其他人；于是人就更清楚地看到每个人的特点”；孟德斯鸠：《论法的精神》（Vom Geist der Gesetze）[1748]，第I卷，图宾根1992，S.415。更为复杂的则是蒙田那[并非完全与拉罗什福科完全不同的]关于承认的观点，关于这一点参见一项非常有帮助的研究：奥利弗耶·盖里耶（Olivier Guerrier）：《相遇与承认：〈随笔集〉或偶然性与真理间的游戏》（Rencontre et Reconnaissance. Les “Essais” ou le jeu du Hasard et de la vérité），巴黎2016，尤其是S.213—260。

第3章

从休谟到密尔：承认与自我控制

在不列颠的思想中，人与人之间的承认的观念是如何产生又是如何发展的，在对这一问题的讨论中，我们所遇到的不只是一片全新的观念史的版图，而且还遇到了一个截然不同的政治文化空间。在法国，17和18世纪早期所发生的是，扎根在那里的社会哲学首先关注的是社会等级秩序，以及由此造成的冲突的问题，而在大不列颠，同一时期的状况肯定不是这样的；如果说在这里有某种对于社会哲学思想来说核心性的社会挑战的话，那就是工具性的经济行为逐渐渗透到迄今为止都被传统道德原则所保护的公共生活空间中。

 图像

社会的商业化经验在何种程度上对于新时代开始时期的英语文化具有重大意义，这一点已经得到了广泛的讨论，也就是说，在文学和哲学中有大量的讨论，它指出这三百年间产生了一种新类型的人，他们是只对经济上的私人利益感兴趣的主体。[\(1\)](#) 这场辩论开始于伊丽莎白时代的一些准备阶段之后，当时英国的国内和国外市场由于资本的不断流入而开始强劲增长，于是一种资本主义的心态似乎遍布全国；此事的迹象有很多，从传统农业经济向着市场导向的、具有更高的生产力的经

济形式的转变，到土地更多地被用于工业目的，再到在大都会伦敦中世界经贸的爆炸性集中都属于此。在克里斯托夫·马洛（Christopher Marlowe）、威廉·莎士比亚（William Shakespeare）和本·琼森（Ben Jonson）的戏剧的关键人物中，对这一问题感到关切的观众第一次通过一种象征性的凝缩看到了，资本主义经济方式的这种极具威胁性的迅速扩张对于国家和人们产生的戏剧化的后果；[\(2\)](#)令人担忧之处在于，由明显的利己主义和私人利益驱动的人格类型能够对迄今为止规范了社会行为的一切道德约束都形成或短期或长期的腐蚀，并且用单纯算计的行为方式取而代之。不久之后，在一场激烈的讨论中就发生了第一波骚动，也即争辩，这样一种只出于自己利益的行为从整体上讲，对于社会福祉到底是有好处的还是有坏处的；托马斯·米德尔顿（Thomas Middleton）或威廉·罗利（William Rowley）的市民喜剧（citizen comedy）对新的以盈利为目的的社会特征进行了近乎面目全非的漫画式讽刺，而理查德·斯蒂尔（Richard Steele）或约瑟夫·艾迪生（Joseph Addison）的资产阶级道德戏剧则在近一百年后进行了为之辩护的谨慎尝试。[\(3\)](#)

在我们的回溯中可以发现，这一争论的最为持久的影响发生在17和18世纪的英语哲学中，在当时，唯有人类道德基础究竟是在私人利益中，还是在我们对于旁人福祉的与生俱来的感觉中这一问题处于统治地位。在激烈的争论中，一方面是被视为霍布斯的追随者们的观点，因为他们就像其伟大先驱者一样，强烈地认为我们人类始终只是出于自利的动机行动，于是也就没有任何为社会福祉考虑的禀赋；这场哲学争吵的另一方

则是追随雨果·格劳秀斯（Hugo Grotius）的人，他们认为人具有一种社会性的能力，这种能力会使得人们对他人的利益具有道德上的顾及。^{[\[4\]](#)}这场争论在1723年达到顶峰，当时伯纳德·曼德维尔（Bernard Mandeville）出版了他的《蜜蜂的寓言》（*Bienenfabel*）的第三个扩展版，在此书中可以找到“私人的恶德”和“公共的利益”这一著名的说法；^{[\[5\]](#)}在这场争论中人们最后必须对这一想法作出决断，就此作者多次侧面提及沙夫茨伯里勋爵（Lord Shaftesbury），作者主张说，普遍福祉的增加只能归功于唯一一件事，那就是对私人利己主义的利益计算进行一种从政治的层面出发的安排。这种对私人利益所带来的有益影响的赞美，在18世纪的英格兰以一种哲学上的反向运动的形式，催生出了关于承认的观念；它与法国人对人与人的主体间性的不信任截然相反；英国式观点的引路人大卫·休谟，主要作家应当是亚当·斯密，并且在约翰·斯图亚特·密尔（John Stuart Mill）那里找到了一个后期自由主义的（liberal）代表。

在17和18世纪的法国，自恋的概念成为对人类主体间性的思考的载体；而在英格兰，同一时期内具有类似功能的概念则首先是同情（sympathy）；然而这一概念在不列颠岛上从一开始就如此毫无歧义地是积极的、如此远离任何矛盾之处，以至于两个国家对于承认的强调如此截然不同。在英格兰，对主体间关系的重要价值的高看是从安东尼·阿什利-库珀（Anthony Ashley-Cooper），也即第三代沙夫茨伯里伯爵（3. Earl of Shaftesbury）的文章开始的，他反对17世纪末道德怀疑主义的论点，他认为，人们出于自然天性就具有一种社会性的特征，

这使他始终关心普遍福祉；他天生具有这种“共通感”（*sensus communis*），于是伯爵深信自己对霍布斯的批判是正确的，他认为我们对于旁人的命运具有一种道德上的敏感性，这种敏感性会不断地对我们的自我利益倾向进行约束。⁽⁶⁾如果人们进行一个大胆的比较，那么可以说，沙夫茨伯里在英国用这种乐观的人类学为对承认的积极看法铺平了道路，就好像拉罗什福科则相反在法国用他怀疑主义的人类学为对承认的消极主题化铺平了道路。因为就在曼德维尔在《蜜蜂的寓言》里对伯爵那天真的乐观主义进行了嘲讽之后没多久，苏格兰启蒙主义者弗朗西斯·哈奇森（Francis Hutcheson）就为伯爵辩护，并由此发起了一场哲学运动，它后来成为苏格兰道德哲学。哈奇森并没作出人类学的论断，而是想以正在兴起的经验主义的方式指出，我们对其他人的社会行动的反应，一般来说都基于这样一种判断的标准：它偏爱那些显示出有利于普遍福祉的看法和态度；从这些自日常生活的经验中收集起来的事实出发，他认为我们就能够得出结论说，我们对于旁人的福祉具有一种与生俱来的感觉，而我们的一切道德原则都是以此为基础的。⁽⁷⁾这种由沙夫茨伯里提出并由哈奇森发展的“道德感”（*moralischen Sinns*）概念奠定了一个基础，在此基础上，此后的几十年内便得以借助进一步的差异化使关于承认观念的特殊的英国版本得以蓬勃发展；它是一个与被麦克弗森（C. B. Macpherson）称为“占有性个人主义的”霍布斯的传统⁽⁸⁾截然不同的观念。

大卫·休谟在1739年撰写《人性论》（*A Treatise of Human Nature*）第三卷时，这一卷是处理“道德”的，⁽⁹⁾他

已经彻底意识到他对于哈奇森文章的理论依赖；就像哈奇森一样，他也不只是想通过诸如我们对他人行为的评价性反应之类的现成的经验事实来检验道德现象，而是也接受了这样一个前提，也就是说，这种反应首先必定符合我们的自然感觉，而非符合某种理性的洞见。但是，一旦休谟开始对他建立在这两个支柱之上的思考进行经验性的拓展，他立刻就发现，他必须对哈奇森的假设进行初步的修改，而这种修改最终使他远远超出了哈奇森的道德理论。⁽¹⁰⁾在休谟所做的许多修正和扩展中，有两点对于我们具有特殊的意义，因为它们直接通向了休谟关于人与人之间的承认概念的中心。他的第一个改良涉及哈奇森所提出的论点，即认为，我们是以其他人对于一个共同体的普遍福祉是**有利还是有损**为标准来评判他们的性格的。休谟同意这种普遍的准则，但同时他也看到了，人们对此作出的反应是支持或是指责，最终必须回到快乐或是不快乐**的自然感觉**，但他认为，哈奇森并没有搞清楚这种反应性的感觉和道德评判之间的联系；同样不清楚的还有，为什么我们带着快乐或不快乐的感觉所经验到的其他人的行为方式，同时也会被经验为道德上值得赞扬或值得指责的。对这一问题的一种解答是，就像我们的快乐和不快乐感觉内在地与道德评价相联系一样，休谟在其书的第三部分的一开始，最终将“同情”——“共通感”

（Mitgefühl）的概念置于一个特殊的位置中；他认为这是一种我们自然而然就具有的把握其他人的精神状态，并且在自己心中也经验到这种状态的能力。⁽¹¹⁾为了解释为什么这种同情既不是一种单纯的情感、也不是人的一种特殊的需要，而只能是一种不可避免的共同感受，休谟在这里提出了关于两根弦的著名比喻，其中一根弦与另一根弦同时振动：“正像两条弦线均

匀地拉紧在一处以后，一条弦线的运动就传达到其余条弦线上去；同样，一切感情也都由一个人迅速地传到另一个人，而在每个人心中产生相应的活动。当我在任何人的声音和姿态中看出情感的效果时，我的心灵就立刻由这些效果转到它们的原因上，并且对那个情感形成那样一个生动的观念，以至很快就把它转变为那个情感自身。” [\(12\)](#) [\(13\)](#)

对于前面所提出的问题，即特定的性格特征所带来的积极或消极的感觉反应与道德评判之间的内在联系，休谟给出了一个暗示：其联系应当在于**同情**，因为它使我们任何时候都能迅速地与他人产生情绪上的共同经验，无论我们感到一个给定的行为是有益的还是有害的：我们倾向于赞同休谟，这些性格特征一般来说是道德上值得认可或赞扬的，它们在一种行为中表现出对另一个人的有利影响，由于我们的共通感，我们便可以自发地同时经验到这种有利影响。我们总结一下休谟对哈奇森的概念所作的第一个修正，这个修正就是，一系列不可见的相互的共通经验使我们能够对人的性格特质产生直觉性的积极情感反应，我们能够感觉到，某一行为对于它所涉及的人是有利的。

若要断言，休谟已经为某种人与人之间的承认观念铺平了道路，这当然是夸大其词；根据他所采取的第一个步骤，我们只不过是知道了主体间的关系是通过一种近乎无意的情绪上共通经验的能力建立起来的，这种能力使我们得以相互领会他者的幸福和痛苦并与他抱有同感。而对于一种能被描述为承认的关系来说，现在至少还缺少一个补充的环节，也就是说，赋予

他者以一种特定的权威，并且人们多少感到这权威对于自己来说具有约束力——就好像卢梭在描述主体间的自恋态度时，认为公众意见对于本己的性格特质具有权威那样。如果他者仅仅被经验为一个主体、人们不难与他情绪上的心理状态产生同感，这其实还谈不上是“承认”；尽管这种“情感的共振”

（恩斯特·图根哈特）⁽¹⁴⁾构成了一切承认的一个必要前提，因为只有当人们感受到一种对于他者的规范意义上的依赖，主体间的相互黏附性才得以展开，⁽¹⁵⁾在这之后，才能谈得上人与人之间事实上的承认。休谟只有通过对于哈奇森的道德感概念进一步的改进，才能够彻底达到这样一种观念；并且，这第二个修正也使得我们能够将他的道德理论视为承认观念的一个特殊的英国版本的开端。

就在休谟将我们对人的性格特征进行道德评判的相通性的心理学基础置于同情上之后，仅过了几页，他就触及了一个复杂的问题，这个问题使他迄今为止的推断都显得是可疑的。⁽¹⁶⁾在他看来很明显，我们的赞扬或指责所基于的那种共通感可能发生种种变动，这些变动是由我们与一个特定行为所涉及的人之间的社会距离的远近决定的：我们与一个人越是亲近和熟悉，我们对于另一个人的行为对其福祉所发生的积极或消极影响的同感就越是强烈；相应的，我们必定有一种倾向，行为所涉及的人与我们的关系越密切，我们对这第二个人的行为中所表现的性格的评论就越严厉。在这种观察的基础上，休谟就假定，他自己之前的观点会受到这样的反驳：“我们对于接近我们的人比对于远离我们的人较为容易同情；对于相识的人比对于陌生人较为容易同情；对于本国人比对于外国人较为容易

同情。不过同情虽然有这种变化；可是我们不论在英国或在中国对于同样的道德品质，都给以同样的赞许。它们显得同样是善良的；并且同样得到一个明智的观察者的尊重。同情虽有增减，而我们的尊重却仍然没有变化。因此，我们的尊重并不是由同情发生的。” [\(17\)](#) [\(18\)](#) 为了消除他对迄今为止的论点的这种反驳，休谟现在着眼于一种思考，该思考最终形成了一个关于人与人之间承认的独立观念的轮廓。休谟的思路开始于这样一个话题：我们人类通常具有认识的能力和意志，去补偿我们对人类性格特质的道德评判中的不合规则之处；一旦我们预感到，我们的评判可能受到有偏见的考虑的诱导，休谟相信，我们立刻就会努力通过尽量使我们的判断客观化，去抵消这种偏见。由此休谟就开始了一种尝试，即去发现我们为了消除可能的偏见而经常使用的手段；在他看来，这种认知上的操作必须由一个理想的或“公正的”观察者来做出，这将使判断成为适当的，而不再受地点和时间的束缚：“我们各人如果只是根据各自的特殊观点来考察人们的性格和人格，那么我们便不可能在任何合理的基础上互相交谈。因此，为了防止那些不断的矛盾并达到对于事物的一种较稳定的判断起见，我们就确立了某种稳固的、一般的观点。” [\(19\)](#) [\(20\)](#)

尽管这里并没有提到一个“理想的”观察者的理念，但我们能很清楚地看到，休谟努力想搞清楚，当我们试图对我们的道德评判形成过程加以客观化时，那近乎自动发挥作用的东西究竟是什么。相比于关于“道德”的这一卷，他在《道德原则研究》（*Untersuchung über die Prinzipien der Moral*）[\(21\)](#) 中对关于这一中立观察者的思想作出了更为清晰的表达；

此书是十二年后出版的，并且终其一生都被休谟视为其所有作品中“无与伦比的最佳作品”。⁽²²⁾在那里，即在这第二本有关道德理论的书中，很多地方都谈到了一个“旁观者”的矫正作用，这个旁观者既没有被描述为一个真实的人，也没有被描述为被纳入了人内部的虚构的伟大人物。⁽²³⁾他的想法始终是同样的，他认为，一个观察者投注到我们身上的公正眼光的观念，会迫使每个个体将自己的价值评判中不公平的偏见清除出去，并且由此赋予了这评判以一种不偏不倚的一致性。在这里，我们在英国经验主义中遇到了一位从外部对自己的行为进行观察的法官的形象，而这一形象我们在让-雅克·卢梭对自恋和自爱的区分中就已经遇到过了；只不过，现在在休谟这里，这位法官被赋予了道德上有益的功能，他将我们的判断形成过程从不一致和偏见中解放出来。

当然，休谟一生都在努力去搞清楚，他应当如何准确地理解这个“观察者”在个体的判断形成过程中的地位。他当然只是关心这样一个事实：我们是以类似反思的方式从这样一个角度出发去检验我们的道德价值评判，即，它是否能够被这样一个中立的观察者所赞同；至于我们究竟是以怎样的方式看待这观察者的，他究竟是作为现实的共同体中起检验作用的他人，还是作为在我们的内心中起作用的、想象的法官，这一点在休谟的著作中并无简单清晰的回答。有时听起来似乎是，我们不断地通过顾及具体的他者的角度来修正我们自己的特殊立场；有时休谟似乎又是在谈论一个纠正性的机构，他指的好像是一个普遍的他者的视角被内化了，并且他还说，“理性要求那样一种公正的行为”⁽²⁴⁾⁽²⁵⁾——于是，休谟就与他自己的内在

主义（Internalismus）立场相矛盾了，根据内在主义的观点，只有我们的内在渴望和我们的愿望才可能激发道德的行为。⁽²⁶⁾于是我们就排除了最后一种可能性，这种可能性与康德的理性主义立场有不可思议的接近，于是就还剩了前两种选项；并且，无论这两种解释中哪种更占优势，它们都以不同的方式必定援引一种其他人所带来的承认。因为，无论“公正的旁观者”是被理解为一个事实上在场的人的视角，还是被理解为想象出来的理想化的旁观者，在两种情况下，这个陌生的主体都被赋予了一种规范性的权威，我自己的行为、自己的判断都要以他为标准而受到限制。休谟主张，对于个人的判断形成过程来说，一个不偏不倚的观察者是必不可少的，同时他承认，每个主体在设定自己的目的和偏好时，又赋予了其他主体以一个法官的角色。于是，没有哪个人是为自己决定要做什么和接受什么的，他们毋宁始终只是从其他人共同参与所构造的现实性的角度出发，来塑造自己的信念和愿望。然而，一种人际间的关系的特点是，一个“我”赋予一个他者以评判自己的行为规范性权威，这一点显然可以被理解为一种单方面的承认。并且，由于休谟更进一步认为，我们都带着这样一种态度彼此相遇，于是甚至可以说这里所谈的是一种互相承认的反思性的关系。

在休谟的道德理论中，还有许多要素能支持以下解释：他对于不偏不倚的评判的形成过程的思考，是人与人之间的承认领域内的第一次探索。因此他在《道德原则研究》中说，追求“在世界中有一个名字和名誉”促使我们不断地检验，我们“在对我们说话和观察着我们的其他人眼中是什么样的”；

[\(27\)](#) 我们再继续往下读，很明显，休谟在提到我们对社会“名誉”的渴望时是将它当作一种进一步的动机，它推动着我们以是否能得到社会的赞同为标准控制我们自己的判断和“事业”；推动我们去顾及其他人的预期态度的，不仅仅是当我们的道德评判倾向于某些偏见时我们会感到的不适，还有我们对社会声望的追求。我们在《人性论》中致力于讨论“情感”的第二卷中也能找到类似的思想，在那里休谟将它称为“对被尊重的追求”，他认为，人们主要是通过这样一种行为来获得满足的：他始终用旁人的期待态度来检验自己的行为。[\(28\)](#) 在这两本书中所得出的其实是同一个主题，《人性论》只不过是之前已经说过东西，以一种稍有不同的视角重现了一次；现在休谟似乎想断言，我们有一种习惯，以一个不偏不倚的观察者为指引，去衡量我们的道德思想和行为；这种习惯之所以得到发展，尤其是因为我们以这种方式来追求旁人眼中的社会声望。这个假设是与休谟的内在主义最为协调一致的，因为它主张说，我们以一个中立的旁观者的立场来检验我们的目的，其动机来自我们的愿望和渴望的最深处；这里的关键并不是人为建立起来的、强加于我们的任何一个规则，它所涉及的首先并不是理性，而只是“对我们自己的声誉的兴趣”[\(29\)](#)，才使得我们以是否能获得不偏不倚的赞同为标准，控制我们的想法和目标。

如果我们把休谟最终的论点和卢梭就自恋所说的东西加以比较，就会显示出关于人与人之间的承认的功能和影响方式的近乎截然相反的观点：在卢梭那里，人们因争取社会性的价值评判，而陷入了对他本己的认识上的怀疑，这种怀疑是一个无

可摆脱的漩涡；而在休谟那里，同一种追求却是有益的，它使人将自己的目标置于一个不偏不倚的观察者的校正之下，从而有利于共同福祉。在卢梭那里，对“承认”的依赖意味着人必须屈服于公共意见这一独裁的机关；而在休谟那里，将他者置于规范性的权威的位置所带来的，却为本己的行为确定了方向。为了解释对承认的主题化中的这种巨大差异，人们必须首先思考一下两位哲学家在其中成长起来的文化源泉中的哲学传统：如我们所见，卢梭在智性上是在怀疑主义的人类图景阴影下成长起来的，这一阴影由16世纪的法国道德学家所铺垫；相反，休谟则能够同一种乐观主义的人类学相联系，这种气氛是在差不多一个世纪之后，由沙夫茨伯里和哈奇森在不列颠岛上发展起来的。但卢梭和休谟都乐意接受其前辈理论上的倡议，并且试图沿着同样的方向继续发展它，这一点则必须通过法国与大不列颠各自的社会文化中更为深层次的连续性，才能够得到解释。关于卢梭，我已经指出，使他产生对社会承认的怀疑主义的评价的，很可能是对旧制度的历史经验，在其中，贵族和早期的市民阶层都想尽一切办法去争取获得王室所给予的特权——到了今天，人们认为法国历史中的这一时期是这样一个时代，在其中，统治阶层为了等级和头衔所进行的争斗在很大程度上决定了国家的政治事件。⁽³⁰⁾关于休谟，我也以类似的方式认为，他关于通过承认而建立起来的人际关系的乐观图景可以被理解为是这样一种尝试：自17世纪以后，社会生活的经济化过程被视为一个特别巨大的挑战，而休谟试图通过哲学的手段对这种挑战进行回应；值得注意的是，这样一种危险的感知对于大不列颠的智性文化具有极大的意义，我将这种在英国

扎根并进一步扩展的观念一直追溯到文艺复兴时期围绕着“经济人”的社会角色的争论。[\(31\)](#)

休谟的著作中所有能够支持这一论点的东西，其社会根源都在于关于承认的特殊的英国视角，这一点对于他的后继者亚当·斯密的道德理论来说当然也是成立的；只有在后者的文章中才能完全地表现出，18世纪大不列颠关于人与人之间承认的极为积极的态度；在当时，人们一般认为社会伦理潜移默化的经济化是一种危险的过程，而这种态度则是对此过程的一种哲学上的反应。然而，由于在很长时间内，人们都认为斯密的作品分裂为两个不相同的部分，因此他对于伦理和经济之间紧密联系的看法长期被掩盖；一方面，他关于道德情操（moral sentiments）的书中包含了中对于人类善意（Wohlwollen）的意义的道德哲学研究；另一方面，《国富论》（*The Wealth of Nations*）又是一篇只涉及人类的自我兴趣的用处的经济理论文章，而在这两种发表时间相隔了十七年的学说之间，看不到任何一种内在的联系。这种不幸的影响史直到19世纪末左右才开始改变，其契机是发生在德国的一场关于这位思想家作品的辩论，在其中，“亚当·斯密问题”一词被用于指称一种反常现象：迄今为止，在国民经济学家和道德哲学家之间都盛行着对立；[\(32\)](#)在国民经济学家奥古斯特·昂肯（August Oncken）当时的一篇很重要的文章中，他建议我们去人际间的“善意”这一概念中寻找这两部杰作间的桥梁，毕竟，斯密是通过这一概念来建议对市场领域中的私人利己主义行为加以限制的。[\(33\)](#)从此以后，全世界对于这位苏格兰哲学家的看法都发生了根本的改变；今天不会再有人像早期的阐释者那样怀疑

斯密的作品并非浑然一体，因此，我们必须从关于道德感觉的进一步发展的理论视角出发，去解读《国富论》。⁽³⁴⁾ 我将利用这一新的对斯密的接受方式，来尝试继续我的主题，也就是说，将亚当·斯密的道德理论阐释为一种关于承认理论的大大改进和发展后的版本，我们在大卫·休谟那里就已经从根本上看出了这种版本；通过这一步骤，我希望能够指出，在现代性开始以后，在遍及欧洲的关于人类主体间性的讨论中，那种特殊的英国声音究竟是什么。

从斯密的作品的一个细微而有趣的细节中已经可以看出，他关于我们对社会承认的依赖所产生后果的讨论，事实上已经在欧洲跨越了国界。在前面所提到的昂肯关于“亚当·斯密问题”的文章的第二部分一开始，他就顺便谈到，斯密在《道德情操论》（*Theory of Moral Sentiments*）的早期版本中，始终被他归为道德哲学著作的，除了曼德维尔的《蜜蜂的寓言》之外，还有拉罗什福科的《道德箴言录》，他自己的学说是对标于此的；但之后，在与公爵的后代通信之后，斯密为了照顾这个他颇有好感的家庭的感情，他就删去了对《道德箴言录》的负面评价，于是在今天通行的版本中，就不再能找到相关的内容了。无论人们对于这种基于个人关系删除一些内容是怎么看的，但至少其中最好的地方在于，亚当·斯密对于自己在这场横跨欧洲的关于自我联系和主体间性之间关系的争论处于怎样的位置，是非常清楚的：对他来说，一方面是这样一些思想家，由于他们对人类的利己主义的强调，休谟更愿意称他们为“唯物主义者”，他也将法国的自恋思想那一脉的人归于其中；另一方面则是主要是与此相反的苏格兰作者们，他们与他

一样，都是从这样一个事实出发进行思考的：人具有一种建立在主体间性之上的同情 的能力。完全是在这一意义上，在《道德情操论》中占中心地位的是斯密对“唯物主义的”对手的概括，他们从根本上误解了人与人之间的真正关系：“然而，据我所知，从自恋推断出一切情感和感情，即耸人听闻的有关人性的全部阐述，从来没有得到充分和明白的解释，在我看来，这似乎是源于对同情体系的某种混乱的误解。”⁽³⁵⁾⁽³⁶⁾人们会理解，斯密对于人与人之间的承认问题的最具原创性的观念就在于，他让人们意识到，当我们清除了误解之后，我们便赢得了对我们的“同情系统”的洞见，这一赢得究竟意味着什么。

我之前就想要弄清楚休谟的道德概念首要的构成部分，在我看来，这也是一种很典型的方式，自17世纪末以来不列颠岛上的思想家就是以这种方式，逐步开始把握人与人之间承认的观念了。作为背景的是休谟的这样一种思考：我们一般都试图努力通过将自己置于一个不偏不倚的观察者的视角中，去校正我们那建立在同情 之上的价值判断中的不合规则之处和偏见，以便在这种视角的帮助下，了解一种对于合适的、尽可能客观的判断的指导方针。通过这一步骤，休谟就指点我看到了关于人与人之间的承认的一种原初的观念；因为事实上我们在此承认，我们愿意将自己的信念和目标都限制在这样一个范围内：我们认为，赋予一个不偏不倚的旁观者以道德权威代表的身份，这样做是合适的。可以说，在这里承认就意味着，将另一个主体置于规范性的地位中，他通过赞同或指责来教导我们，我们自己的行为方式在道德上是否具有适当性。但如我们所

见，在休谟那里还有一件事情非常不清晰，即这样一个不偏不倚的决策法官，要怎样才能是个体的精神或心理中获得位置；尽管休谟相信，我们会因为对公众名望和声誉的需要，而去迎合同时代人的规范性期待，但他依然没有说清楚，为什么我们就会对不偏不倚且尽可能客观地来判断自己的行为感兴趣：从自己的道德参照组的立场出发指导自己的行为，一般说来这恰恰并不意味着，去接受一个“公正的”、不偏不倚的法官的视角。于是，休谟心目中所想的“理想的”观察者似乎类似于一个机械降神（*deus ex machina*），他没有从经验出发进行解释，它能够通过怎样的步骤赢得我们心中道德权威的位置。休谟的概念中这种明显的弱点清楚地表明，他在试图对当时占统治地位的个人主义进行一种主体间性的反驳时，其实卡在了半路；只有到了亚当·斯密，这一可追溯到沙夫茨伯里和哈奇森的计划才得以完成，因为斯密指出了，我们是怎样一步一步地学习让我们的道德行为以不断扩展的形式依赖于社会承认的。

斯密试图从中开拓道德领域的出发点，与哈奇森和休谟是相同的；他也以典型的经验主义的方式发问，我们是根据什么来衡量我们日常对于其他人的性格品质和社会行为的道德判断的。他接受了休谟的假设，即我们通过一个同情 的纽带与相应的人的行为产生情感上的联系，这使得我们能够对他们的情感反应产生共鸣。斯密超出休谟的地方在于，他很早就警告我们说，我们有一种误解，错误地认为我们具有同情 这一天生的能力，能够精确地以质的方式体验到其他相关的人的感觉，并且与这人的体验一样；但其实我们并不具有直接共情（*Einfühlung*）的天赋，而是必须取道我们自己的经验这一弯

路，以便通过我们的“想象力”（“imagination”）⁽³⁷⁾去描绘出，另一个人在面临他所遇到的事情时会怎样感受：“在人的内心可能受到影响的各種情感之中，旁觀者的情緒總是同他通過設身處地的想象認為應該是受難者的感覺的東西相一致的。”⁽³⁸⁾⁽³⁹⁾在這一意義上可以說，斯密賦予我們的同情這一能力的意義，與他的朋友休謨完全不同；後者將它看作一種單純消極的能力，即人們會被其他人的情感所感染，前者則認為，我們必須通過我們的想象力將這種情緒狀態“投射地”（projektiv）變為我們自己的。⁽⁴⁰⁾此外，斯密毫無疑問並不認為同情僅僅意味著能與別人的“忧虑”或痛苦有共同的感受；因為若是如此，我們就會用“怜悯”（“compassion”）或“可怜”（“pity”）這樣的詞，但這裡所涉及的情況必須從一個更寬泛的意義上來理解，也就是說，它是能夠對“任何一種情感”都有共同的感受。⁽⁴¹⁾

在對這些概念進行澄清之後，斯密轉向了一個其道德哲學基礎的中心話題，也就是說，究竟哪些建立在我們的同情這一自然能力之上的道德態度和美德，會被視為普遍地與生俱來的，以至於從一切主體的角度出發，它們都是一切主體所希望的。⁽⁴²⁾斯密在其《道德情操論》中為此目的而做的論證過於複雜，以至於我們很難在此對它作完整的重現；於是，我打算像處理休謨的道德概念時一樣，將闡釋局限在他的理論中揭示出與人之間的承認的核心的那一部分。斯密在這個方向上所邁出的第一步是一種經驗的觀察，他觀察到我們有一種不自覺的傾向，去感受其他人的感受，而在其他人那裡，也有一個反向的願望，想感受我們的感受；“很明顯”，休謨在第2章最開

始的段落的开头这么说，“再也没有比这更唤起我们的愉悦：当我们看到一个人与我们胸臆中的一切情绪波动都怀有同感；也没有什么比这更令我们恼火：当我们在一个人身上观察到冷漠的无感。”⁽⁴³⁾⁽⁴⁴⁾ 斯密描述了一打例子来证明，我们在日常生活中，当我们面临特定的事件时，如果感到自己与一个人处于情感的共鸣之中，那么无论我们与他亲密还是疏远，都会在很大的程度上感到愉悦；当我们为所发生的事件高兴时，不笑的那个朋友，就像当我们因遭遇不幸而感到忧愁时并不为之哀伤的人一样，都让我们觉得陌生和不适。⁽⁴⁵⁾ 这一切首先都只是证明了，对于和其他人处于一种情感共鸣的联系中的愿望，是多么深地落锚于人的自然本性的深处。

当然，斯密很清楚，单纯是对这样一种情感经验中的相互性的期待，还并不意味着我们在彼此打交道时可能会顾及哪些规范。为了进一步接近一切道德的核心，他的第二步转向了略显复杂的情感性的互相关系的过程，他希望得到关于这种情感关系的建立过程的更为准确的情况；这一步也与休谟类似，休谟也是取道我们的道德评判的不合规则之处，以便探讨其事实上的性质，只不过斯密现在本质上走得更远，并且相应地也就得出了不同的结论。他首先提到了一个乍一看让人困惑的观察，也就是说，有时我们会对一个遭受不幸的人的痛苦感同身受，即使看不出这个人有痛苦的表现；反过来，斯密进一步说，当事件的契机显得微不足道或无甚意义时，我们也就无法感受这人的痛苦。⁽⁴⁶⁾ 斯密就这个例子进一步补充道，我们其实并不只是简单地通过另一个人的表情和姿势去感受他实际的情感波动；我们更多的是通过我们的想象力，主动地设身处

地，去判断这种表情和姿势对于给定的情境来说是合适的或不合适的。斯密最初用来解释这种情况的概念是“得体”（“propriety”或“Schicklichkeit”）⁽⁴⁷⁾；他想说，我们在共同感受中，是自明般地被规范的视角所引导着，去判断一个可知觉的情感对于引发它的情境来说是否有着“得体的”或适合的关系。然而斯密足够聪明，他知道，通过对我们情感上的共同经验的深层分析，其实得不出多少收获；但很清楚的是，在我们的共同感觉中无法避免地暗含着，将一些规范性的标准用于对一个行为反应与情境的适应性进行判断，然而，这种标准究竟来自哪里、又该如何对它加以阐释，却还完全不清楚。

填补解释中的空白的尝试，是为斯密的论证中的下一个步骤即第三步服务的，它当然由好几个部分组成，并且从根本上涉及整本书。斯密是从这样一个论断开始其思路的：一般来说，我们是根据观察我们自己的情绪反应是否能够与处于同一情况下的任意一个观察者的反应一致，来判断这种情绪是否合适或“得体”；这就首先就意味着，我们让自己设身处地地进入一个不偏不倚的旁观者的位置中，这教会了我们以何种方式对另一个人身上所发生的事件做出情绪上合适的反应。而且，这一点反过来对于一开始所涉及的人也是成立的；他也必须从一个不偏不倚的观察者的视角出发自问，哪种情绪反应对于他所遇到的事情是合适的。⁽⁴⁸⁾在这一意义上，我们在这里所描绘的场景中所处理的，不只是一种对于情感上的普遍性的愿望，而且还处理一种对于从不偏不倚的观察者的视角所发出的赞同的愿望：这两个主体，一个是对于某种情境进行情绪评判

的主体，另一个是在情绪层面遭遇这一情境的主体，他们互相都希望，他们各自的反应不仅仅是交互行动的伙伴之间的一致，而且还能够找到来自一个不偏不倚的旁观者的赞同；或许也可以说，这两个主体都还应该努力从这样一个中立的旁观者的视角出发，对他们之间情绪上的互相赞同进行调节。

斯密还需要为这样一种情绪上的相互性的模式增添两个要素，然后他才能够从中推导出一种伦理上的美德，斯密认为，在自然主义伦理学的框架中，这种美德是可以被证明为普遍的。第一个方面是，两位参与者都希望从这个不偏不倚的旁观者那里获得对于与他们都相关的情感反应的赞同，但目前尚不清楚，应当如何找到这个不偏不倚的旁观者。在相互关系进展的过程中，斯密必定会赋予这个观察者以越来越抽象的形式，因为两个参与者都必定将这位不偏不倚的旁观者的更多的声音，逐步地纳入他们对情绪行为是否合适的规范性评判中；⁽⁴⁹⁾并且，我们根据作者的阐述的不同阶段会发现，这种将进行赞同或指责的他者加以普遍化的过程，会达到这样一个点：这个他者呈现为一个“看见一切的”⁽⁵⁰⁾“大法官和大裁决者”⁽⁵¹⁾，即与“理性”⁽⁵²⁾一致的形象——这一状况在斯密的经验主义语境中是成问题的，却会让我们联想到康德那里至关重要的东西。⁽⁵³⁾毫无疑问，斯密会认为，我们必须按照一种内部的良心之声的模板，而非一个停留在外部的法官的模板，来想象这个普遍化了的旁观者；于是在这一点上，也再次令人惊讶地预示了康德的思考：每个人都以一个“存在于自己胸臆中的内部的人”的形式，承载着各自“不偏不倚的旁观者”的“代表”。⁽⁵⁴⁾

但即使斯密的这一论述是不容误解的，也即我们必须将一个不断被普遍化的他者内化，这个他者最终囊括了一切其他人的声音，并以他为模板来想象自己作为参与者的情绪上的自我控制，但是，还有第二个问题尚不明朗；因为迄今为止依然并不清楚，个人究竟要从哪里找到动机，去服从这一对他的情感行为进行控制的过程。每当斯密顺带触及这一问题时，听起来都很像只是在重复休谟的解答；我们感到自己被推动着，总是在一个被普遍化的旁观者的比照之下检验我们的情绪反应，因为我们希望由此获得公开的名声和社会名望。⁽⁵⁵⁾斯密在此期间有了一种对于我们的动机结构的复杂的认识，当他详尽地讨论这一主题时⁽⁵⁶⁾，这一点就很明显了；斯密在第三卷第2章中明确地说，我们在对情感行为进行规范性的自我控制时，主要追求的并不是赞扬或喜爱，而是“值得赞扬”或“值得喜爱”。这意味着，单纯的赞扬或简单的喜爱一般来说无法使我们满意，因为我们总是想知道我们究竟是否配得上这种赞扬或喜爱。于是，根据斯密反复重申的这一说法，推动我们对行为进行规范性的自我控制的动机，就会被设想为“道德的”；并且，他始终认为，我们的幸福和满足依赖于关于我们的情感掌控的值得赞扬的证据，这一说法也是与上述观点相一致的，他说道：“‘内心’那个人〔也即被内化了的不偏不倚的观察者，霍耐特注〕的裁决权完全以对值得赞扬的渴望，以及对该受责备的嫌恶为依据；完全以对具有某些品质，做出某些行为的渴望为依据，那种品质是别人具备而为我们所热爱的，那种行为也是别人作出而为我们所称赞的；也完全以对具有某些品质、作出某些行为的恐惧为依据，那种品质是别人具备而我

们所憎恨的，那种行为也是别人作出而为我们所鄙视的。”

[\(57\)](#) [\(58\)](#)

若要在这里进一步讨论斯密这些具有前瞻性的说法中所隐含的一切暗示，恐怕有点儿走得太远，但至少很明显，他已经明确断言，我们都已经准备好了根据一个普遍化了的他者、将他加以内化，来对我们与其他人的感情进行调整，因为我们出于自然本性便对成为一个“合理的值得赞同的人”[\(59\)](#)感兴趣。根据哲学的看法，人们从这一观点中，可能要么能够大胆地预见到康德，要么猜测到经验主义的方法论前提的回归；并且人们也可以问，斯密是否将我们对于社会性的赞美的需要与我们对于正当合理的赞同的兴趣之间的鸿沟设想得太深，以至于这两种追求之间的任何一种可以设想的调和都是完全不可能的；有时候甚至会有这样一种感觉，作者已经在谈论人的两种“自然本性”，即“经验的”和“智性的”。[\(60\)](#)但是，无论有怎样的疑问和思索，上面所引用的段落都使我们能够以总结回顾的形式回答这样一个问题：斯密的道德理论究竟将我们引向了哪种关于社会性的承认观念。

很显然，亚当·斯密那里的承认，比起大卫·休谟来，更多地与规范性的考虑有关，更多地包含了道德因素。如果他的道德理论思考是从这一点出发的，即我们出于对社会名望和地位的自我中心的兴趣，而愿意赋予一个没有偏见的旁观者以权威，来对我们的行为进行规范性的约束，那么斯密从一开始就根本不接受这样一个首先看重他自己利益的主体；他也无法这样做，因为对他来说，使我们在情绪上形成纽带的同情，是比

个人所能够承认的更为深刻地植根于个人的人格之中的；而个人所能够承认的只是，我们首先是孤立的个体性的存在，然后才在互相的帮助下，向着一个不偏不倚的法官团结起来。因此对斯密来说，人与人之间的承认首先并且从根本上讲就在于，每个人都将其他人接受为这样一种存在，人们想要知道自己在感受上和经历上都与他密切相连。然而，这一根本性的、同时也是自然而然与生俱来的承认，对斯密来说却还不足以在事实上确保建立起所有人之间的这样一种“情感的交往”⁽⁶¹⁾；因为我们有自己个别的偏爱、文化的习惯和个人的偏见，因此无法自动地按照相应的情况，与其他人产生恰如其分的共同感受。由此斯密便认为，关于承认的第二个步骤是必须的，其功能应当在于，使分离的主体的感觉和感受更强地互相靠近；承认的这一新的形式就在于，通过尽可能地将更多其他不同的视角内化，来产生一种不偏不倚的和有充分信息的法官的声音，这一法官被赋予了权威，通过赞扬和指责来不断地将自己的情感冲动与所有其他人的情感冲动协调起来。如果关于承认的第一种情绪性的形式直接与另一个人有关，这个人也具有对一种交往性的共同感受的相同需要，那么承认的第二种形式就只能通过被普遍化的他者来达到，也就是说，间接地达到旁人；在这里，承认首先是一切社会成员的理想化了的共同体，这些成员根据转移到内部的法官而被赋予道德上的权威，人们据此判断自己的感受是否具有合适性，并由此塑造个体的自我的性格。至于斯密是否很好地说明了，承认的这第二种形式，也是我们的首要自然本性的一个附带效果，我在这里先搁置不提。

⁽⁶²⁾

我迄今为止就斯密关于承认观念所说的任何东西，都无法证明先前所做出的论断，即无法证明他像休谟一样，想要预防英国土地上的人们的自我中心主义，这种自我中心是随着资本主义市场一同扩大的。至于大卫·休谟，这一说法听起来还是成立的，但在他的著作中也能够找到足够的证据，流露出对于这种观念的巨大怀疑，也即怀疑共同福祉只能够通过对我中心的利益进行精明的协调来增进。尽管休谟对政治经济学这门新的学科非常感兴趣，并且自己也试图从事它，⁽⁶³⁾但这样一个观点，即市场越是运转良好，道德的考虑就越少限制个人的利益，却是他一生都感到高度怀疑的；他反对曼德维尔为这样一个观点辩护，就像米可·托洛宁（Mikko Tolonen）最近很好地指出的那样，市场需要一种自己的“政治的可社会化性”（political sociability），也就是说，市场在政治的层面上需要一种体面的规则，以便能够达成它的使命。⁽⁶⁴⁾但从亚当·斯密的观点看来，事情却更为复杂，因为很明显，其哲学著作的首要目的是，反对资本主义市场对于追求私人利益的强制。这样一个假设有悖于直到今天依然广泛流传的传统观念，即苏格兰哲学家所坚信的个人利益对于社会的用处；于是，斯密为尽可能广泛地解除市场的限制辩护，于是，在他的智性创造中，涉及的首先是一种对于自由市场（freien Marktes）的合法性论证；然而，人们却用这一点来证明，一切对于道德哲学的贡献都隐没在《国富论》中。⁽⁶⁵⁾我在上文谈到“亚当·斯密问题”时已经指出，对于这位哲学家的这种描绘是错误的；对斯密的作品进行阐释的努力越是推进，这是今天可以明确无疑地说的，一种相反的观点就越是能够得到贯彻，根据这种观点，他所勾画的经济理论必须从其道德哲学出

发得到解释，并且因此就不能被视为一种对于自由市场的简单辩护。

由于这种态度的转变，斯密在《国富论》中的目标就能够被理解为，它在各方面都完全不同于处于统治地位的“放任自由”的意识形态（Laissez-faire-Ideologie）。人们多少跟随萨缪尔·弗莱沙克对此书的解读，认为作者想要指出的是，资本主义的市场只有在这样一种特质中才具有道德上的合法性：从一个不偏不倚的、拥有充分信息的法官的理想化的视角看来，它是值得称赞的；相应地弗莱沙克也断言，那些与这种程序性的标准相矛盾的东西，都是对资本主义来说需要指责的，可能甚至是应该废除的。⁽⁶⁶⁾如果我们按照这种解释来阅读《国富论》，那么我们就看到许多的因素，它们除了阻止市场中经济层面的自私自利之外，并无其他功能；斯密也强烈地警告人们，对劳动力毫无节制的剥削可能对工厂劳动者的精神和心理产生破坏性的后果，⁽⁶⁷⁾他还建议说，人们应该始终把将依赖工资的劳动者从奴役和人身依附中解放出来设定为目标，⁽⁶⁸⁾并且他最终一再地重申，要从经济规则所涉及的人的角度出发，对一些已有的规则进行评判。⁽⁶⁹⁾当然，所有这些限制和建议可能都不是当时最为有效地为资本主义市场划定界限的方式，但另一方面它们也清楚地表明，斯密完全不是一个经济上自私自利的好处的坚定支持者；他希望我们通过听到我们内心的法官的声音，从而对其他人进行的承认，使他们不要被关在新的经济体系的门外；恰恰相反，他希望这种承认锚定在程序性的义务和道德的考虑之上。⁽⁷⁰⁾尽管他做得还不够，对于政府干预市场进程的考虑也非常犹豫，但《国富论》中的

核心关注之处是，试图寻找一种合适的工具，来遏制经济领域中的自我中心主义的行为方式。从这个意义上讲，斯密始终都持这样一种哲学目标，即通过对始终约束我们的承认关系进行阐述，来对抗资本主义精神的增长，这就是很合理的；这种做法与休谟一样，只不过斯密比休谟更强烈地以主体间的方式思考，他相信，我们天生就有一种能力，通过由所有人组成的共同体中普遍化了的他者的赞美或指责，教导我们自己，去做一些对于共同福祉有益的行为。

对于人与人之间的承认价值的这种特殊态度，并不是不列颠岛上的孤立现象，也就是说，不仅仅是苏格兰道德哲学中的一个思想支流；如果我们跨越八十个年头去看看约翰·斯图亚特·密尔的作品，这一点就会表现得格外清楚。乍看来，显然没有哪个坚持主体间性的思想家，尤其是深信自己是自己命运主宰的思想家，会相信赞扬和责备、“表扬”和“批评”的道德力量，并且像休谟和斯密那样用人类对于社会性的承认的需要来解释这种力量；密尔也是如此。这一思想对于密尔的自由主义议程（librale Agenda）来说显然是至关重要的，它只有在很晚近的时期才出现在密尔的理论论证中，而非出现在上述两位苏格兰哲学家那里：对休谟来说，就如我们已经看到的，我们对于社会名望的追求是一种中介，由此我们才有动力迫使自己通过自我控制来消除我们的价值评判中的社会性偏见，并且努力为自己争取关于价值评判的认知连贯性；对斯密来说，我们也同样看到，正是那种想要生活在一种与其他人的情感共鸣中的需要，催促我们去校正我们的行为，使它能够在一個不偏不倚的法官眼中呈现为值得赞扬的。但对密尔来说，对于一

个“普遍化了的他者”在我们的动机系统中的地位和作用的思考，其实并不是最重要的；尽管他的《功利主义》（*Utilitarianism*）一书第3章都在秉承斯密的精神讨论这样一个问题：在多大程度上人拥有“社会感”（soziale Gefühle），⁽⁷¹⁾但他对承认关系的兴趣首先立足于，对这种承认关系的社会政治功能进行探讨。

密尔据此发展他的决定性思考的著作，是他那自由主义的论战文章《论自由》（*On Liberty*）。构成这本书的思想重点的是一种社会政治的要求，即将每个个体都置于一种尽可能不受干扰和不受强迫地发展出自然所赋予他、并且只赋予他的东西，这些东西是作为人格中的禀赋，被自然放进他出生伊始的摇篮中的。⁽⁷²⁾在密尔研究了英国和德国浪漫派的文献之后，他就找到了自由主义（Liberalismus）的伦理基石，浪漫派教给他一种关于人类个体特质的全新观念；从此以后他就相信，在每个人心中都存在一个原初的能力和追求的种子，这个种子会按照一种有机过程的模式，在生活的进程中不断地生长。⁽⁷³⁾在这一理念的基础上，密尔便越来越将一种自由主义的社会秩序视为首要任务，也即提供法权的（*rectlichen*）、经济的和文化的条件，它们使得个体能够以独一无二的方式，尽可能不受限制地实现他们的才能。在1859年出版的《论自由》一书中，密尔第一次在个体的视角中总结了社会的机构设置应当包括哪些内容：此书中设想了观点、思想和讨论的自由这一基本法权（*Grundrecht*），这种法权只有在极为罕见的例外情况中才允许对它加以限制，⁽⁷⁴⁾更进一步，他还设想了国家在确保大范围的文化多样性方面的义务，⁽⁷⁵⁾以及最终，对于提供

某种教育方法的责任，这种教育方法使得儿童能够充分知晓多姿多彩的生活方式和思想方式所构成的整个光谱。⁽⁷⁶⁾ 如果我们将《论社会主义》（*Chapters on Socialism*）这一研究也纳入视野〔这部作品一直是不完整的，直到1879年才由海伦·泰勒（Helen Taylor）从遗作中整理出来发表〕，⁽⁷⁷⁾ 那么看起来密尔在他生命的尽头似乎得出了这样一个结论：还有一种国家层面的义务也必须从属于这一自由主义的基本法权和设置的花环，即国家有义务对新的经济形式进行试验，这种经济形式更为强烈地关注工人阶级的利益。

当然，这种社会政治的要求清单一经产生，如果它并没有同时展示出实现它的框架的话，立刻就会引发一系列问题，我们必须在此处理它们，却又只能稍作提及。首先，自然需要解释清楚，密尔所设想的，究竟是以功利主义的方式还是以完美主义的方式来为他的改革建议奠基、他是想将这些建议设想为所有人的最大福祉的总和，还是设想为一种关于好的生活的制度性概念，而这种概念并不针对任何实际用处；随之而来的是一个元伦理层面的（*metaethische*）问题，以赛亚·伯林（Isaiah Berlin）是第一个提出这一问题的人，他质疑了将密尔归为功利主义的做法，⁽⁷⁸⁾ 然而，这对于我们所关心的密尔思想中的承认的作用这一话题并无太大关系。

在这方面，同样广受讨论的问题中与我们的话题更为相关的是，当一个人自我实现的目标与其他人的目标产生冲突时，密尔设计了哪种社会控制的手段，来调整人们个体层面的自我实现所要求的制度化进程的方向。众所周知，这种冲突应当根

据所谓的“伤害原则”进行调节；这意味着，当一个人或一个群体的表达或生活方式有可能伤害或限制与之平行的另一个人或群体的自我实现的努力时，对前者进行压制就是具有合法性的。⁽⁷⁹⁾密尔在他的作品中付出了很大的努力，去对这一规范性的界限进行精确的规定，也就是说，究竟从何时起，这样一种伤害可能发生；他在《功利主义》中表达了这样一种思想：每个个体都由于文化的不断进步而具有不容损害的“道德权利”；⁽⁸⁰⁾并且，在《论自由》中这种权利也再次出现，只不过在这里密尔首先关心的是如何拓展这一界限，以便自我试验着的、同时也忍受着自我伤害的个人能够获得尽可能多的自由空间。⁽⁸¹⁾然而，在这两本书中，在中心的位置有一些暗示，对这样一些冲突的事先避免或事后调解的最合适的手段在于，通过道德上的赞扬或道德上的指责，促使主体考虑旁人的利益；密尔相信，并非通过威胁进行法律上的惩罚，而是通过公开的赞同或不赞同，才能真正地、最为有效地促使一个社会将个人的自我实现的不同道路间的冲突扼杀在萌芽状态。当然，每当密尔推荐某种社会手段时，他总是同时表达这样一种担忧：借着这些手段可能很快就会诞生一种“多数的暴政”，这会产生一种“道德警察”，并且会威胁要扼杀掉对我们的生活习惯所进行的任何革新；⁽⁸²⁾在这样一种情况下，公开的赞成或不赞成所发挥的作用，就不是对于道德上的自我控制的激励了，而是一种对于社会新模式的创造性冲动进行压制的手段。但是，尽管存在这些担忧，密尔还是相信，对于公开的赞美和公开的指责的一种谨慎的、自由主义的使用，是人们所能采取的最好手段，去避免一个社会陷入极端的生活方式之间的冲突。

但是，道德上的不赞同之所以如此有效，在密尔看来原因却在于，这就是我们的自然天性中的一个基本特征，他在著作中也一再地回到这一点。在其社会政治思考的这一特殊的点上，我们终于遇到了他自己对于承认这一观念的使用。也就是说他相信，我们会由于公众的不赞成而愿意对他者进行道义上的照顾，因为我们是受到这些旁人的社会价值评判的。在密尔看来，成为自己的共同体中的一个受到承认的成员，这就是公众的指责这一工具如此有效的根本动力：每一个人，如果他看到身边的其他公民纷纷指责自己都会害怕，自己迟早会面临不再属于这个共同体的危险——于是他就会迅速发展出遵循相关规范的意愿。对密尔来说，这就是将我们作为一种共同生活的动物而联系在一起的社会纽带，这种纽带是由相互承认这一材质编织起来的，密尔在《功利主义》中所给出的相应的说法是，“对于我们的同胞的不满的恐惧”，“将我们带向”对共同体利益的服从，“即使它并不产生自私的利益”。[\(83\)](#)

因此，在约翰·斯图亚特·密尔的社会政治思考中，我们所再次见到的关于承认的观念，几乎就是我们已经在大卫·休谟和亚当·斯密那里所遇到的同一个理念，只不过在那里它在心理学方面有着更精致的形式。这位功利主义的思想家——如果他是的话——尽管完全放弃构造一个不偏不倚的观察者或内心的法官，但他确实像其两位苏格兰先行者一样，相信我们人类会愿意根据社会共同体所作出的价值评判，来对我们的动机或行为目标进行自我修正，通过这种自我修正，我们就将自己的动机和意图与旁人的协调起来，达到一种道德上的一致。即使这三位哲学家都没有明确地使用“承认”这一概念，但他们

所讨论的东西是一样的，即关心一种“积极的善”：对密尔来说——对于休谟和斯密也并无二致——人对于他者的评判的依赖首先迫使人看到，他需要根据他者的评判来检验自己的行为，以确定它是否可以被视为，它是一种按照规范性的期望态度看来理想化的行为；它是否可以被视为，是与由所有同时代人所组成的现实的共同体一致的。[_\(84\)_](#)

关于不列颠岛上关于承认观念之间的这种一致性的原因，我们只能加以思辨的推断；在这一章的一开始我就已经猜测，与欧洲的其他国家相比，这里的资本主义心态的快速扩张，不可能对思想界毫无影响；其影响就表现在，思想家以哲学的方式对上述文化倾向进行抵抗，因此我的观点是，17和18世纪的英国思想家感到有必要反对自霍布斯以来占统治地位的“占有性个人主义”[_\(85\)_](#)，而主张人类的社会性自然本性。在我看来，约翰·斯图亚特·密尔的例子证实了对于19世纪的这一推测：密尔也认为，自私、对利润的贪婪和毫无社会性的顾及是其时代英格兰的决定性特征，于是他相信，必须借助一种从共同感（*Gemeinsinn*）出发的理论与之抗争。随着思想家年龄见长，他愈发以同情的姿态用早期社会主义来阐释自己的想法，这种冲动无疑也出自同一种动机；在他的文章中一再谈到“共同感”的减弱和“对发财的贪欲”增长的危险之处，[_\(86\)_](#)为了抵抗这一状况，他与社会主义的政党成员一道寻求制度上的补救手段。

乍一看，似乎应该用一种新黑格尔主义式的赞赏来完善上面所概述的英国式的对承认的理解，前者在19世纪终结了密尔

在英语哲学中的统治地位。⁽⁸⁷⁾事实上由此产生的假设是，这一哲学—社会的运动想做的是通过借鉴德国观念论，再次深化在休谟、斯密和密尔那里已经建立起来的主体间性：人们联想到康德和黑格尔的哲学，是因为他们关于积极自由的概念使人们得以反对在英格兰蔓延开来的个人主义，并阐明个体对于一个稳固的共同体依赖；正如托马斯·希尔·格林（Thomas Hill Green）和弗朗西斯·赫伯特·布拉德雷（Francis Herbert Bradley）所说，每个人都只有通过身处于一个社会性的共同体之中，学习如何根据在那里占统治地位的规则行动并且将这些规则内化为自己的，才能够成为一个道德的人；⁽⁸⁸⁾反之，对两位哲学家来说，共同体也有义务为它的每个成员提供社会条件，然后成员才有可能去学习和接受具有社会约束力的规则。⁽⁸⁹⁾就此而言，正如新哲学运动的所有追求者所假设的，个体性的自我实现的过程与一个社会的伦理完善过程是一致的；并且人们得出一个政治层面的结论，应当进行一种福利国家改革，这种改革是为将工人阶级融入民主的法权国家这一目的服务的。⁽⁹⁰⁾还需要补充的是，人们带着巨大的愤怒发起了一场反对曼彻斯特式资本主义增长的运动，这一点其实与我迄今为止讨论休谟、斯密和密尔对承认观念的使用时所说的东西并不矛盾，这些断言甚至还在更大的程度上适用于不列颠的新黑格尔主义。只不过，这一论点有一个潜在的严重困难，这使得我的重构难以自圆其说：在格林、布拉德雷或鲍桑葵（Bosanquet）的道德哲学方案中，都从德国观念论的理念世界中直接引入了思想资源，以至于我们在其中几乎找不到典型的不列颠思想风格的特征了。⁽⁹¹⁾新黑格尔主义恰恰没有继续发展之前在苏格兰道德哲学传统中所强调的东西，即人的社会性

自然本性的展开；新黑格尔主义所讨论的更多的是，哪些东西塑造了人的主体间性，这种讨论发生在另一个传统的概念视野中，这一传统恰恰是在对英国经验主义思潮的反对中获得了它的根本冲动。⁽⁹²⁾因此，隐含在不列颠新黑格尔主义式用法中的承认观念，就与我迄今所描述的现代方兴未艾时大不列颠典型哲学话语有本质的区别；在这里被视为具有经验性的意义的东西，即我们对于被他者赞同或受他者价值评判的主动依赖，在那里则被视为我们的道德主体性的一个构成性条件。而至于其中的罅隙究竟有多深，我将会在下一章中讨论，我将梳理，在现代方兴未艾的德国，承认观念的诞生和发展过程。

⁽¹⁾ 劳伦茨·弗尔克曼 (Laurenz Volkman)：《经济人：从中世纪到18世纪英国文学中的一种新的人的形象的模型研究》(Homo oeconomicus. Studien zur Modellierung eines neuen Menschenbildes in der englischen Literatur vom Mittelalter bis zum 18. Jahrhundert)，海德堡2003。

⁽²⁾ 参见罗伯特·维曼 (Robert Weimann)：《莎士比亚时代的戏剧与现实：一份关于伊丽莎白时期剧场的发展史的报告》(Drama und Wirklichkeit in der Shakespearezeit. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des elisabethanischen Theaters)，萨勒河畔的哈勒1958。

⁽³⁾ 对此参见弗尔克曼：《经济人》，第3.6和5.2章。

⁽⁴⁾ 关于此种阐释参见大卫·费特·诺顿 (David Fate Norton)：《休谟、人性与道德的基础》(Hume, Human Nature, and the Foundation of Morality)，载于《剑桥指南：休谟》(The Cambridge Companion to Hume)，剑桥1993，S.148—181，尤其是S.149—155。

⁽⁵⁾ 伯纳德·曼德维尔：《蜜蜂的寓言》，弗里德里希·巴森格 (Friedrich Bassenge) 译，瓦尔特·奥伊希纳作序，美因河畔的法兰克

福1968。

[\(6\)](#) 安东尼·沙夫茨伯里伯爵：《共通感：试论才智与心境的自由》（Sensus Communis. Ein Versuch über die Freiheit des Witzes und der Laune）[1709]，载于《社会性的热情：哲学论文集》（Der gesellige Enthusiast. Philosophische Essays），路德维希·海因里希·赫尔蒂（Ludwig Heinrich Höltz）和约翰·洛伦兹·本茨勒（Johann Lorenz Benzler）译，卡尔-海因茨·施瓦布（Karl-Heinz Schwabe）出版，慕尼黑1990，S. 321—379，尤其是S. 350ff。

[\(7\)](#) 弗朗西斯·哈奇森：《论美与德性观念的根源：论道德的善与恶》（Eine Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend. Über moralisch Gutes und Schlechtes）[1725]，沃尔夫冈·莱特赫尔德（Wolfgang Leithold）编译，汉堡1986。也参见沃尔夫冈·H·施拉德（Wolfgang H. Schrader）：《英国启蒙运动中的伦理与人类学：从沙夫茨伯里到休谟的道德感理论变迁》（Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung. Der Wandel der moralische-Theorie von Shaftesbury bis Hume），汉堡1984，尤其是第III章。

[\(8\)](#) C·B·麦克弗森：《占有性个人主义的政治理论》（Die politische Theorie des Besitzindividualismus），阿尔诺·威特侃德（Arno Wittekind），美因河畔的法兰克福1990。

[\(9\)](#) 大卫·休谟：《人性论》（Ein Traktat über die menschliche Natur in zwei Bänden），第II册，第三卷“道德学”（Über Moral），特奥多尔·里普斯（Theodor Lipps），汉堡1978。

[\(10\)](#) 关于这一点参见大卫·费特·诺顿：《休谟、人性与道德的基础》，S. 155ff.；但首先参见史蒂芬·达维尔：《不列颠道德学家与内在的“应该”：1640—1740》（The British Moralists and the Internal „Ought“：1640—1740），剑桥1995，S. 284—288。

[\(11\)](#) 休谟：《人性论》，第II册，第三卷“道德学”，第三章，第I节，S. 329—332。

[\(12\)](#) 同上，S. 329。

[\(13\)](#) 译文沿用[英]休谟：《人性论》，关文运译，郑之骧校，商务印书馆1996年版，第618页，略有改动。——译者注

[\(14\)](#) 恩斯特·图根哈特：《伦理学讲演录》（Vorlesungen über Ethik），美因河畔的法兰克福1993，S. 308。

[\(15\)](#) 关于这一点参见我在《物化：承认理论探析（扩展版）》[Verdinglichung. Eine Anerkennungstheoretische Studie (erweiterte Ausgabe)]中的思考，柏林2015，第III章。

[\(16\)](#) 休谟：《人性论》，第II册，第三卷“道德学”，S. 334ff。

[\(17\)](#) 休谟：《人性论》，第II册，第三卷“道德学”，S. 334。

[\(18\)](#) 译文沿用[英]休谟：《人性论》，关文运译，郑之骧校，商务印书馆1996年版，第623页，略有改动。——译者注

[\(19\)](#) 休谟：《人性论》，S. 335。

[\(20\)](#) 译文沿用[英]休谟：《人性论》（下册），关文运译，郑之骧校，商务印书馆1996年版，第624页。——译者注

[\(21\)](#) 大卫·休谟：《一项关于人类道德的研究》（Eine Untersuchung über die menschliche Moral），曼弗雷德·库恩（Manfred Kühn）译，汉堡2003。

[\(22\)](#) 大卫·休谟：《我的一生》（My Own Life），载于《大卫·休谟通信集》（The Letters of David Hume），约翰·Y·T·格莱格（John Y.T. Greig），2卷本，牛津1932，第I卷，S. 3。

[\(23\)](#) 休谟：《一项关于人类道德的研究》。

[\(24\)](#) 休谟：《人性论》，第II册，第三卷“道德学”，S. 337。

[\(25\)](#) 译文沿用[英]休谟，《人性论》，关文运译，郑之骧校，商务印书馆1996年版，第625页。——译者注

[\(26\)](#) 关于休谟的道德理论中的这一张力参见：赫尔林德·保尔-史都德（Herlinde Pauer-Studer），“评述”（Kommentar），载于大卫·

休谟：《论道德》（Über Moral），特奥多尔·里普斯译，赫尔林德·保尔一史都德校订，美因河畔的法兰克福2007，S. 213—373，此处：281f。

[\(27\)](#) 休谟：《一项关于人类道德的研究》，同前，S. 115。

[\(28\)](#) 大卫·休谟：《人性论》，第II册，第二卷“论情感”（Über die Affekte），特奥多尔·里普斯译，汉堡1978，S. 47—56。在这一章中也能很清楚地看到，与卢梭不同，休谟相信，即使在我们非常看重旁人的情况下，我们也始拥有精神上的控制权，我们是“真正”拥有自己的品质的：“其他人的称赞若不是和我们自己的意见相合，并且他们所赞美的若不是我们所主要擅长的性质，便绝不能给予我们很大的快乐”（同前，S. 53）（译文沿用〔英〕休谟：《人性论》，关文运译，郑之骧校，商务印书馆1996年版，第359页。——译者注）。

[\(29\)](#) 休谟：《人性论》，第II册，第三卷“道德学”，S. 245。

[\(30\)](#) 参见芬尼·科桑德（Fanny Cosandey）：《等级：法国旧制度中的特权和等级制度》（Le rang. Préséances et hierarchies dans la France d’Ancien Régime），巴黎2016。

[\(31\)](#) 再次参见弗尔克曼：《经济人》。

[\(32\)](#) 关于这场辩论参见凯特·特里伯（Keith Tribe）：《“亚当·斯密问题”与现代休谟研究的起源》（“Das Adam Smith Problem” and the Origins of Modern Smith Scholarship），载于《欧洲观念史》（History of European Ideas），4（2008），S. 514—525。

[\(33\)](#) 奥古斯特·昂肯：《亚当·斯密问题》（Das Adam Smith-Problem），载于《社会科学杂志》（Zeitschrift für Sozialwissenschaft），I（1898），S. 25—33，2（1898），S. 101—108以及4（1898），S. 276—287。

[\(34\)](#) 参见诸如萨缪尔·弗莱沙克（Samuel Fleischacker）：《亚当·斯密的〈国富论〉：一个哲学的指南》（Adam Smith’s “Wealth of Nation”. A Philosophical Companion），普林斯顿2004；查尔斯·格里斯伍德（Charles Griswold）：《亚当·斯密与启蒙的德性》（Adam Smith and the Virtues of Enlightenment），剑桥1999。

[\(35\)](#) 亚当·斯密：《道德情操论》，瓦尔特·艾柯施坦（Walther Eckstein）翻译和出版，汉堡2004，S. 529。

[\(36\)](#) 译文沿用〔英〕亚当·斯密：《道德情操论》，蒋自强、钦北愚、朱钟棣、沈凯璋译，胡企林校，商务印书馆2003年版，第420页。——译者注

[\(37\)](#) 斯密：《道德情操论》，S. 2。

[\(38\)](#) 同上，S. 4。

[\(39\)](#) 译文沿用〔英〕亚当·斯密：《道德情操论》，蒋自强、钦北愚、朱钟棣、沈凯璋译，胡企林校，商务印书馆2003年版，第7页。——译者注

[\(40\)](#) 由此得出了一种今天很普遍的观点，也即认为休谟那里“同情”有一种“感染状态”，斯密则相反认为它有一种“投射状态”：丹尼斯·C·拉斯穆森：《无信仰者和教授：大卫·休谟、亚当·斯密，以及塑造现代思想的友谊》，普林斯顿2017，第5章，尤其是S. 92；萨缪尔·弗莱沙克：《休谟和斯密那里的同情：一种比较、批判和重构》（Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique, and Reconstruction），载于克里斯特尔·弗里克 / 达格芬·福勒斯达尔（Dagfinn Føllesdal）：《亚当·斯密和埃德蒙德·胡塞尔那里的主体间性与客观性：一部论文集》（Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl. A Collection of Essays），美因河畔的法兰克福2012，S. 273—311。

[\(41\)](#) 斯密：《道德情操论》，S. 4。

[\(42\)](#) 关于对这一计划的重构，参见恩斯特·图根哈特：《伦理学讲演录》，S. 282—309。

[\(43\)](#) 斯密：《道德情操论》，S. 9。

[\(44\)](#) 译文沿用〔英〕亚当·斯密：《道德情操论》，蒋自强、钦北愚、朱钟棣、沈凯璋译，胡企林校，商务印书馆2003年版，第7页，有改动。——译者注

[\(45\)](#) 斯密：《道德情操论》，S. 9—14。

[\(46\)](#) 斯密：《道德情操论》，S. 6f。

[\(47\)](#) 同上，S. 17f。

[\(48\)](#) 斯密：《道德情操论》，S. 169f。

[\(49\)](#) 关于这一“同情之圆圈”逐步变得更为宽泛的过程，参见福纳·福尔曼—巴茨莱（Fonna Forman-Barzilai）：《亚当·斯密与同情之圆圈：世界主义与道德理论》（Adam Smith and the Circles of Sympathy. Cosmopolitanism and Moral Theory），剑桥2010，第5章。

[\(50\)](#) 斯密：《道德情操论》，S. 183。

[\(51\)](#) 同上，S. 358。

[\(52\)](#) 同上，S. 532。

[\(53\)](#) 关于这一点参见：克里斯特尔·弗里克 / 汉斯—彼得·舒特编：《作为道德哲学家的亚当·斯密》，柏林 / 纽约2005中的一些文章。也参见萨缪尔·弗莱沙克：《哲学与道德实践：康德与亚当·斯密》（Philosophy and Moral Practice: Kant and Adam Smith），载于《康德研究》（Kant-Studien），3（1991），S. 249—269。

[\(54\)](#) 斯密：《道德情操论》，S. 365。

[\(55\)](#) 参见斯密：《道德情操论》，S. 71f。

[\(56\)](#) 同上，S. 171—199。

[\(57\)](#) 斯密：《道德情操论》，S. 194。

[\(58\)](#) 译文沿用〔英〕亚当·斯密：《道德情操论》，蒋自强、钦北愚、朱钟棣、沈凯璋译，胡企林校，商务印书馆2003年版，第158—159页。
——译者注

[\(59\)](#) 图根哈特：《伦理学讲演录》，S. 311。

[\(60\)](#) 参见就在刚才所引用的几行之前的句子，斯密在其中谈到了同一个人身上的“两个人”：斯密：《道德情操论》，S. 194。

[\(61\)](#) 我将这一说法归功于恩斯特·图根哈特：《伦理学讲演录》，S. 295。

[\(62\)](#) 关于这一问题中的复杂性，参见斯密：《道德情操论》，S. 311f。

[\(63\)](#) 大卫·休谟：“论商业”（Über Handel），载于《论政治与经济》（Politische und ökonomische Essays），乌多·伯姆巴赫（Udo Bermbach）编，汉堡1988，第2卷，S. 175—190。

[\(64\)](#) 米可·多洛嫩：《曼德维尔与休谟：市民社会的解剖者》（Mandeville and Hume: Anatomists of Civil Society），牛津2013，尤其是第4章。

[\(65\)](#) 对此的一个概览来自爱玛·罗特谢尔德（Emma Rothschild）/阿玛特雅·森（Amartya Sen）：《亚当·斯密的经济学》（Adam Smith's Economics），载于克努德·哈孔森（Knud Haakonssen）编：《剑桥指南：亚当·斯密》（The Cambridge Companion to Adam Smith），剑桥2006，S. 319—365。

[\(66\)](#) 弗莱沙克：《亚当·斯密的〈国富论〉》，同上，尤其是S. 48—57；此外还参见斯宾塞·J·帕克（Spencer J. Pack）：《作为一个道德体系的资本主义：亚当·斯密对自由市场经济的批判》（Capitalism as A Moral System. Adam Smith's Critique of the Free Market Economy），奥尔德肖特1991，以及格里斯伍德：《亚当·斯密与启蒙的德性》。

[\(67\)](#) 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》（Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker）[1776]莫妮卡·施特莱斯勒（Monika Streissler）译，埃里希·W·施特莱斯勒（Erich W. Streissler）编，图宾根2005，S. 747—750。

[\(68\)](#) 斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，S. 140—159和S. 753—758。

[\(69\)](#) 关于这一点再次首先参见弗莱沙克：《亚当·斯密的〈国富论〉》，S. 49ff。

[\(70\)](#) 首先参见帕克：《作为一个道德体系的资本主义》。

[\(71\)](#) 约翰·斯特亚特·……，《功利主义》，[1863]，曼弗雷德·库恩（Manfred Kühn），汉堡2006。参见：其中与亚当·斯密有紧密关联的几行：“个人是一种社会存在的想法现在已深入人心，它会使每个人都感到，自己在感情和目标上与同胞们的和谐一致是自己的自然需求之一。”（同前，S. 51）。（译文沿用[英]约翰·穆勒：《功利主义》，徐大建译，上海人民出版社2008年版，第33页。——译者注）

[\(72\)](#) 约翰·斯图亚特·密尔：《论自由》（Über die Freiheit）[1863]，布鲁诺·勒姆克（Bruno Lemke）译，曼弗雷德·施兰克（Manfred Schlenke）编，斯图加特1988，第III章。

[\(73\)](#) 约翰·斯图亚特·密尔：《自传》（Autobiographie）[密尔死后，1863]，汉堡2011，S. 207f。对这一思想的发展见：密尔：《论自由》，第II章（S. 77—102）。也参见约翰·斯克鲁普斯基（John Skorupski）：《今天为何阅读密尔》（Why Reading Mill Today），伦敦2006，S. 24—31。

[\(74\)](#) 密尔：《论自由》，同上，第II章；此外还再次参见：斯克鲁普斯基：《今天为何阅读密尔》，S. 41—51。

[\(75\)](#) 密尔：《论自由》，同上，S. 87—102。

[\(76\)](#) 同上，S. 143—146。

[\(77\)](#) 约翰·斯图亚特·密尔：《论社会主义》（Über Sozialismus），取自西格蒙德·弗洛伊德（Sigmund Freud）的译本，胡博图斯·布赫斯坦（Hubertus Buchstein）和桑德拉·伊伯特（Sandra Seubert）编，汉堡2016。关于这一研究的诞生历史和目标，也可以比较上述版本中的后记，同上，S. 123—174。关于密尔和社会主义之间的复杂关系，进一步参见C·L·滕（C. L. Ten）：《民主，社会主义与工人阶级》（Democracy, Socialism, and the Working Classes），载于约翰·斯克鲁普斯基（编）：《剑桥指南：密尔》（The Cambridge Companion to Mill），剑桥1998，S. 372—395。

[\(78\)](#) 以赛亚·伯林：《密尔与生活的目的》（John Stuart Mill and the Ends of Life），载于《自由四论》（Four Essays on

Liberty)，牛津1969，S.173—206。

(79) 对这一原则的表述出现在《论自由》第IV章中；见密尔：《论自由》，S.103—128。关于这一原则在应用上的困难参见约翰·斯克鲁普斯基：《约翰·斯图亚特·密尔》（John Stuart Mill），伦敦1989，S.340—343。

(80) 密尔：《功利主义》，第5章。也参见约翰·斯克鲁普斯基：《今天为何阅读密尔》，同上，S.34—38。

(81) 密尔：《论自由》，第IV章。

(82) “道德警察”这一说法出现在：《论自由》，S.117和S.121。

(83) 密尔：《功利主义》，S.42。

(84) 彼得·施蒂玛（Peter Stemmer）对“规范性”的本体论建构，是以这种从英国传统中产生的承认概念为基础的，而非来自德国传统，见彼得·施蒂玛：《规范性：一个本体论的尝试》（Normativität. Eine ontologische Untersuchung），柏林2008，尤其是§ 8。

(85) 麦克弗森：《占有性个人主义的政治理论》。

(86) 密尔：《论社会主义》，S.91f。

(87) 关于这一点参见彼得·P·尼科尔森（Peter P. Nicholson）：《英国理念论者的政治哲学》（The Political Philosophy of the British Idealists），剑桥1990。

(88) 托马斯·H·格林：《伦理学绪论》（Prolegomena to Ethics）[1883]，大卫·O·布林克（David O. Brink），牛津2003；弗朗西斯·赫伯特·布拉德雷：《伦理研究》（Ethical Studies），牛津1876。

(89) 参见例如托马斯·H·格林：《政治义务原则讲演录》（Lectures on the Principles of Political Obligation），伦敦1924，S.121—141。

[\(90\)](#) 梅尔文·里希特 (Melvin Richter)：《良心的政治：T·H·格林与他的时代》 (The Politics of Conscience. T.H. Green and His Age)，伦敦1964。

[\(91\)](#) 在大卫·O·布林克所撰写的“导论”中，对这一关联的阐述非常明白，见格林：《伦理学绪论》，S.XIII-CK。

[\(92\)](#) 关于这一点参见：约翰·斯克鲁普斯基：《1750—1945年间的英语哲学》 (English-Language Philosophy 1750—1945)，牛津1993，第3章。

第4章

从康德到黑格尔：承认与自我规定

迄今为止，我们已经知道了对于他者的承认的依赖有两种不同的形成方式，它们分别是怎样诞生，以及在现代的进一步历史进程中不断加固。在新时代的法德语思想界中，人们很快就从这种依赖中推测出某种危险的东西，因为通过将个人的人格特征进行某种社会式的归属，我们一定会陷入迷失自我的危险；而英国的思想家则更倾向于从发生在当地的启蒙运动中看到一些积极的、具有社会价值的东西，因为在休谟、斯密和密尔看来（尽管他们彼此间有很大的不同），人们在对他者的价值评判的依赖中意识到，有必要进行一种道德上的自我控制，而这一点对于共同福祉的增长是有利的。因此，我们今天称之为“承认”的东西，在这两种哲学文化中有着截然不同的意味：在法语语境中它首先（或具体或普遍地）被设想为由他者发出，并且意味着赞同一个主体的某种特定的人格特征，或是将某种特征归属给一个主体；在英语语境中，这一概念则更多的是从追求承认的主体出发被构成的，它应当意味着，主体从整体上赋予个别的他者或社会共同体以规范性的权威，并且在道德的层面以这个权威为标准调整自己的行为。但在上述两种情况中，承认都很少被视为一种发生在两个具有同等地位的主体之间、彼此同时相互进行的事件；如果我没有弄错的话，只

有在德语语境中才产生了上述理解，与这一概念同时诞生的，还有关于承认的整个理论。

在现代伊始，哲学的发展在德国突然爆发，这种突破所发生的社会文化的前提，自然非常迥异于同一时期在法国和英格兰占统治地位的状况。在被等级制度所统治的法国，一种高度集中和绝对的君主制使得社会结构的巨大变革主要是以斗争的形式进行，也就是说，占统治地位的贵族和早期市民阶层用尽一切手段，去争夺国王所给出的象征性地位和特权；于是，社会哲学讨论中的关键议题就会在很长的时间中都集中于，就如我所猜测的，人人都被迫卷入一种围绕着国王的恩宠和名望所进行的斗争，而这种斗争一定会产生一些危险的后果。相反在大不列颠，时代的动荡不太被人们视为社会冲突范畴中对于具有道德约束力的生活形式的威胁；正如我所表明的，在这里社会哲学思想的关键议题是这样一个问题：我们的自然本性是否有足够团结一致的同情心，去对抗资本主义精神那危险的主导地位和自私自利的优先性。在这两个国家中，一旦关于人与人之间关系的价值和构成的观念开始传播，社会文化的特征也就得到了鲜明的体现：在法国，正如已经说过的，**自恋** 的概念作为承认观念的载体，更多的是一个强调消极方面的概念，而在大不列颠，**同情** 这一带有积极色彩的概念则很快承担了承认这一角色。在现代开端处的罗马—德意志帝国对于社会哲学思想的决定性挑战无非是，这个国家就像一张地毯那样被分割成好几个诸侯国以及一些“自由”城市，因此并不具有任何内在的凝聚力，它不够中心化，不足以从中找出一场社会精英为争夺权力和特权而进行的广泛斗争；它在经济上也不够发达，不足

以产生对于资本主义精神传播的初步预感。由于自由城市之外的封建统治结构长期存在，市民阶层在政治上也始终没什么力量，但和欧洲的许多其他国家不同，市民阶层却具有很高的社会声望，因为他们对于行政部门、教育和文化生活都具有高度的责任感，并因此成为一个不可替代的阶层。⁽¹⁾提出这样一个问题是完全合理的：在17和18世纪的德意志诸国中，在这种高度分裂和不发达的状况下，究竟是否存在这样一种本地思想家必须以某种方式去加以阐释的社会性挑战；人们或许会认为，在这里的许多地区，封建时代的等级秩序还远没有被碰触，以至于社会承认机制中的存疑之处根本还不可能成为一个话题。但事实并非如此，在政治上四分五裂的德国已经存在某种类似于社会哲学关键问题的东西，这些讨论是一个关心政治的同时代人无法忽视的，于是，对这个国家来说存在这样一个裂痕，一方面是市民阶层在政治上没多大重要性，另一方面他们又在文化上扮演着格外重要的角色。与法国的情况形成鲜明对比的是，旧帝国中最为重要的学者、哲学家和艺术家恰恰并不来自贵族阶层，而是几乎毫无例外地来自中层甚至下层市民；他们是手工业者、牧师、教师或教授的儿子⁽²⁾，依靠着一所大学、一个诸侯的宫廷或一个贵族家的私人事务中的职位生活，他们在那里享有最高的文化声望，但无论是在当地还是在更大的范围中都毫无政治影响力；在这个意义上，莱布尼茨和歌德实属例外：他们虽然都属于市民的儿子，但由于他们的外交技巧而在贵族上层那里找到了听众。鉴于这种社会互动的结构，在德语地区必须立刻提出的问题就是，究竟需要哪些条件，才能通过实现政治平等和共同规定的法权，去实现对市民阶层的解放；并且我们也就不会感到惊讶，在现代方兴未艾时

的德国，承认的观念首先承载着这样一个功能：将所有市民（男性市民和女性市民）具有平等地位的思想，以一种哲学上高度独特的方式表达出来。

人们可能会尝试，在17世纪两位最伟大的学者萨缪尔·普芬道夫（Samuel Pufendorf）和戈特弗里德·威廉·莱布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz）那里寻找这样一种关于承认观念的最初痕迹；毕竟前者通过对人与人之间自然的社会交往和平等的接受，为新时代的自然法铺平了道路，⁽³⁾后者也同样坚信我们与生俱来的社会性倾向，只不过他希望将这种自然倾向用于设计一种社会秩序，以今天的眼光看来，这种社会秩序恰恰具有功利主义的特征。⁽⁴⁾但想要去发现这样的先驱将意味着，低估了思想前提的彻底的新颖性，正是在这些全新的前提下，18世纪下半叶，关于承认的观念在德国破土而出。在莱布尼茨的工作和德国观念论开花结果之间的差不多三代人中，德国思想发生了一场革命，它使得之前所有的哲学思考都显得过时了；在康德那里，诞生了一种体系性的思想，这种思想试图将世界之整体都把握在一种活动着的理性的范畴之中；并且也正是在这种理性观念论的体系框架中，德国关于承认的观念得以展开。这种思想的前驱是伊曼努埃尔·康德（Immanuel Kant），它的第一个思想家是约翰·戈特利布·费希特，它将在乔治·威廉·弗里德里希·黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）那里找到自己的完成。

在法国是自恋 这一范畴、在大不列颠是同情 这一范畴促使关于承认的观念破土而出，而在德国扮演这一角色的，则是

尊重这一范畴。康德在他的道德哲学中为这一概念指派了一个非常特殊的任务，我们只有在整体上对他的理性批判的理论建筑术加以概览，才能理解这种任务。在他1781年首次出版的《纯粹理性批判》中，这位柯尼斯堡的哲学家首先证明了，我们的一切理论认识都必定是固定的、被理解为先验的范畴与感性的印象之间的一种综合的产物；简短说来，事实上也只有在我们的精神自己那不变的概念的帮助下，才有了精神的自发活动，由此我们才有可能进行认识。众所周知，康德不仅想要用这一奠基性的论点来对英国经验主义的认识论主张加以限制，而且还对整个传统形而上学都加以限制；我们关于世界所能说出的一切，本质上都是我们自己那人类的理性的成就，于是从此以后，人们对于任何一种知识的论证，都既可以援引感性的经验，也可以援引认识的其他更高的形式。然而，康德在认识论上迈出的第一步所要求的，是对人类认识和行为的其他形式都进行证明，即，证明它们最终都要归功于我们的理性的构成性作用；不仅仅是与我们的自然环境的认识论关联，而且我们的道德行为或我们的美学感知，都可以被解释为它们的本质法则从根本上看都是人类那不断活动的精神的某种产物。人们很清楚地看到，康德面临这样一种紧迫性，即通过他的纯粹理性批判，去建立一种此前从未有过的哲学体系：去证明世界之整体应当被理解为由一切我们的认识所能达到的东西组成的领域、被理解为我们的理性所设定的结果的一种一致的构造。康德感到，必须将哲学理解为一个整体、必须将整个现实性都阐释为合乎理性的东西，这种压力构成了在19世纪门槛上的德国思想的普遍特征；(5)但对康德来说，这种自我强加的任务首

先只是意味着，我们必须去证明，我们的道德行动领域隶属于我们的理性法制。

尽管康德最终以完全独立的方式应对了这一巨大的挑战，但他在此过程中也利用了其前辈们的一系列洞见。他采纳了卢梭的一个开创性建议，即只有在其法则或决定性因素能够被理解为自我规定的东西时，才能谈得上一种道德的行为；如果不这么想的话，例如，如果一种出于自然冲动的行为被视为“道德的”，那么我们会面临一个巨大的困难：无法区分道德上的善与单纯的满足需要。⁽⁶⁾但关于如何设想这样一种个人的自我立法过程的问题，康德倒不是从卢梭那里，而是从亚当·斯密那里找到解决的灵感，尽管这鲜为人知；这位柯尼斯堡的哲学家从苏格兰启蒙者那里借得了这样一个理念：只有将自己置于尽可能不偏不倚的观察者的视角中，道德上的自我控制才能够意味着，从这样一个视角出发对自己的行为进行评判。但即使是这两种哲学洞见之间的结合也远远不足以得出这样的论断：康德在1788年出版的《实践理性批判》（*Kritik der praktischen Vernunft*）中想要做的是，去证明我们的道德行为就像我们的理论认识一样，都是根据我们的理性功能而得到规定的。事实上，为了达到这一点还需要一个额外的步骤，也正是这一点使康德远远超越了卢梭和斯密；因为他现在断言，只有当一个服从的行为被视为是对我们的理性诫律的服从时，才能合乎逻辑地去思考道德的自我立法所需要的那种不偏不倚的观察者的视角。⁽⁷⁾康德并没有明确地提出，却接受了这样一种思想上的可能性，斯密已经在思考如何逐步扩大不偏不倚的观察者立场时采用了这种可能性；斯密有时推测，如果人们

全面地思考这种不偏不倚的视角，那么就会发现，所有人的视角都被包括在内了，因此我们没有理由不将它直接等同于理性。^[8] 斯密受其经验主义前提的束缚而犹豫是否要贯彻这种等同，康德则明确接受这种等同：对他来说，可以称之为道德理性的东西，就等于从所有能够思考的理性存在者的视角看来，可被视为道德上正确的东西。于是康德便达到了他眼中的体系的中心部分，它必须被归结为我们的实践理性的能力；于是我们就必须在我们的行动领域中设想一种人类精神发挥作用的力量，也就是说，这种力量命令我们听从规则或“准则”，如果我们想要在面对他人时作出道德上正确的行动，我们就必须坚持这些规则或准则。

然而，这最后一个条件已经指出了康德在其道德哲学中尚未解决的问题；因为迄今为止他只能证明，一个主体必须服从道德的理性法则，并且他也已经做好了内部的准备；然而，这样一种主体方面的动机究竟何以可能在现实中发展起来，则暂时还不清楚。在康德的道德哲学思考中，正是在此处，我们已经提到过的尊重（Achtung）这一范畴开始发挥作用；正如我所说，它对于现代关于承认的讨论作出了独具德国特色的贡献，这一点是开创性的。康德在《道德形而上学原理》中详细讨论了之前已经略微提及的动机问题，此时他初次谈到了尊重的意义，只不过这时它对我们来说还不怎么重要；他说，具有道德动机的主体与理性法则所命令他的那些规范之间的关系，必定是一种“尊重”；^[9]但这种说法与休谟或斯密所隐含的前提没什么不同，也就是说，无非是指主体始终承认要根据不偏不倚的观察者校正自己，这一点对于限制他们自己的自私自利是

不可或缺的。但这种对于“尊重”的用法当然并没有解决这样一个问题，即个人何以可能发展出他自己对于遵守道德法则的意愿；并且在这里，关于尊重的讨论是针对道德行为中的动机问题的，于是尊重就有了某种不同的意义，它现在与主体之间的关系有关。

在这里，康德得以提出一些跳出他迄今为止所发展的体系框架的东西；也就是说，为了说清这样一种具有动机性的行动的理由，他必须建立起我们那经验性的、有所需要的自然本性与另一种他称之为“理性”的精神力量之间的联系。到目前为止我们只看出，康德似乎希望只用理性来规定或构建我们的道德行为；但现在，如果他想要讨论道德的动机，他就必须打破已经设定好的框架，并且在自然的因果性与理性的诫律之间建立起某种联系。在这一扩展了的意义上对尊重的范畴进行解释的任务，恰恰需要在这一范畴本身的帮助下才能实现，也就是说，由于我们具有对其他人的“尊重”，因为我们无法避免地在他们身上看到了理性诫律的某种实实在在的具体化，这种具体化向我们提出了理性诫律本身。康德在《道德形而上学原理》的一个很长的注脚中提出了这一大胆的想法，它对于实现康德目标的意义，怎么估价都不过分。在这里首先出现的是这样一种想法：尊重自然是一种情感，但却是一种特殊的情感；因为它与其他情感不同，其他情感是由于我们的需要的自然本性而被迫产生的，于是我们是被动地暴露于其中；而尊重则是通过我们的理性本身而产生的情感，这意味着，它是由理性本身所“产生”的：“人们也许要批评我，说我只是在尊重 这一文字的掩盖下，在一种混乱的情感中寻找避难所，而不是通

过理性概念来把问题说清楚。虽然尊重是一种情感，只不过不是一种因外来作用而感到的情感，而是一种通过理性概念自己产生出来的情感，是一种特殊的、与前一种爱好和恐惧有区别的情感。[……]更确切一点说，尊重是使利己之心无地自容的价值觉察。”⁽¹⁰⁾在我看来，这里的最后一句话中包含了理解这个有点儿神秘的说法的关键之处，也就是说，这种情感应当是通过理性产生的；这意味着，凭借理性的洞见，人对于一个对象的价值是如此深信不疑，以至于他在自己的情感状态中，即在自己的自然需要中产生了某些东西，产生了对于所有自我中心的倾向或目标的某种限制。于是，“尊重”首先意味的，无非就是拥有关于一个对象的价值观念，这一观念迫使一个人忽视自己那自利的兴趣，以便转向那个对象的价值。然而这里还没有说清楚，其价值能够如此直接地被看出的，以至于能够产生出对我们的自然需要的自私倾向进行限制的对象，它究竟应当是怎样的；在这里，康德在关于尊重的概念中承载的是一种与其他人的关系，这种关系此前都被忽视了。⁽¹¹⁾尽管康德在同一个注脚中再次说到，这个迫使我们产生这样一种尊重的对象应当是道德的理性诫律或伦理法则；但同时他似乎也承认，这样一种法则不能是可以感知的东西、其价值不能是感官中可以经验的对象，这就是为什么他进一步指出，我们要将他人理解为这种法则的具体体现。在脚注中有这样一句著名的话：“对于一个人的一切尊重，其实只是对于法则的尊重[……]，从而他[也就是这个人，霍耐特注]为我们提供了一个（关于法则的）例子。”⁽¹²⁾

这句短短的话中所包含的核心是这样一个观念：我们在另一个人身上以具体示例的方式看到了，伦理法则具有怎样一种无条件的且限制我们自己利益的价值；我们给予他人以尊重是由于这样一个事实：他就像所有其他人一样，为我们提供了一个活生生的例子，去明白达到理性的道德诫律所需的一切努力。也许可以更为尖锐地说，从他人身上，伦理法则的价值是可以以感性方式经验到的，因为我们体会到了他们服从这种法则的努力；并且我们感到必须尊重这些人，因为他们采取或者说争取了一切可能性，在他们的日常行为中根据理性的道德诫律调整自己。让我们回到动机的问题，这个问题正是我转向康德的尊重概念的契机，我们从中得出以下结论：康德认为，我们之所以具有服从伦理法则的动机，是因为我们在他人身上遇到了一个可以在感性世界中被经验的对象，这个对象迫使我们产生“关于一种价值的观念”，这种观念“打破了每个人的自恋”。⁽¹³⁾于是，使得完全抽象的、理性的伦理法则得以接近人们的“直观，并由此而触及情感”的东西，就像《道德形而上学原理》中一个很美丽的段落中所说的，⁽¹⁴⁾正是触及我们感官的认识，也就是说，每个人都体现了一种价值，他们要求我们的尊重，并且使我们得以放弃实现我们那些以自我为中心的目标。

对于即将在德国观念论中广泛传播的承认观念来说，康德式的对于动机问题的解决具有开创性的意义。康德为了解决他的问题而援引的尊重概念，在两个方面为他的体系的两个部分搭建起了一座桥，若没有这一概念，这两个部分就会更严格地彼此割裂开。一方面，对于他人的尊重构成了一种认识上的功

能，它既不是纯粹的、先验的理性功能，也不是单纯的感性经验；毋宁说，在尊重中或者通过尊重，对于经验性地呈现出来的东西的感知，贯彻为现实中的理性的东西，于是在这里，感性直观和理性认识就从根本上协调起来。但另一方面，这种理智的知觉形式、对这种知觉形式的尊重对康德来说又是以如下形式表现的：它对我们的经验动机体系产生了影响，这种影响表现为，我们与自己那种自私的倾向保持距离；于是对他者的尊重就在我们的自然需要中引发了一种变化，因为它迫使我们把理性的道德诫律置于我们自我中心的兴趣之前。由此我们可以说，尊重的概念既打破了经验世界和理智世界之间的尖锐划界，又打破了感性知觉和理论的、理性的认识之间的尖锐划界。对康德来说，只有当人类的经验世界中存在某种在自然与精神之间搭建起桥梁的东西时，道德理性才能够具有某种动机性的力量——这一点正是由尊重所做到的，康德相信，我们总是相互地彼此尊重，因为我们每每认识到，他者为了实现伦理法则所作出的努力。

在这种搭建桥梁的功能中，康德的尊重概念已经成为在德国占统治地位的承认观念的理论先驱。因为德国观念论的两位代表人物费希特与黑格尔，都深受这一概念影响并赋予了它体系性的重要性，他们不只是将这一概念与康德联系在一起，因为他们从这个尊重概念中看到了对自身利益加以限制这个核心特征，在他们的先行者康德看来，这一点正是人与人之间尊重的特征所在；而且他们还从康德那里接过了这样一种观念：这种承认或尊重必定在人的自然本性与人的精神之间建立起中介，因为它既带来了某种形式的“知性直观”，又带来了我们

的自然需要体系中的一种转变。然而，这两位哲学家都将这种对承认的规定移置到了一种理性哲学体系的框架中，这一体系在很多方面都与康德的体系有了很大不同。

在我讨论对于承认观念的特殊的德国式贡献是如何表现的之前，我必须先进一步阐释康德的尊重概念中的一个方面；因为我们迄今为止都还没能看到，所有男女公民都应当在原则上互相平等，这一点在多大程度上对他的这一思想是有助益的。因此，只由当我们将康德对承认的理解与之前谈过的现代早期在法国和不列颠的思想语境下的理解加以比较，我们才能充分认识到康德的尊重概念中的这一规范性特征。

首先这样一个事实值得注意：对康德来说，在他的道德哲学中，对于社会评判或承认的需要是完全不重要的；他认为，他所称的“尊重”的始终只是由一个不可避免地看到他人的主体作出的，而不是由一个需要尊重的主体作出的。当然，康德在其作品的某些部分谈到了个人对于社会地位或社会优越性的渴望；例如在他的历史哲学文章中就有很多处出现了受到卢梭的自恋概念影响的观念，也就是说，如果我们同意，个人对于社会影响力的追求会不断带来理论上与道德上的更新，那么我们就假设，在人的文化中存在一种进步。⁽¹⁵⁾但对康德的实践理性概念来说，出于和他的体系性要求有关的原因，这样一种世俗的、自我中心的概念完全不扮演任何动机性的角色，这一点是很容易看出的；因为在他看来，若要从有需要的人类的任何倾向出发去设想道德诫律的作用，都会是荒谬的，因为恰恰是出于对自我利益加以限制的洞见，道德诫律才有可能产

生。在这一意义上，康德的尊重概念中已然初步隐含了承认的动机，它从一开始就完全不同于我们已经讨论过的另两个文化背景中的情况；在康德那里，至少在他的道德哲学的框架中，所涉及的不是一个有所需要的主体所追求的承认，而仅仅涉及我们归之于另一个主体、甚至亏欠了另一个主体的那种承认；只有到了黑格尔那里，我们才再次遇到了一种对于承认的“需要”，只不过在他的理论框架中，这种需要不同于自恋传统中的需要，它不是一种心理上的东西，而是被视为更接近于“精神的”渴望。[\(16\)](#)

无论如何，只要我们将判断力应用于他人，康德所说的“尊重”就只能被理解为一种对他来说似乎不可避免的情绪态度：我们以这样一种方式遭遇到一个主体，于是我们必须以一种自主性的方式将这个主体理解为对于伦理法则的一种具体体现，因此我们在面对他人时，立刻就对我们的自我利益加以限制，并且由此而采取一种充满尊重的态度。康德现在在一种扩大的意义上赋予了其尊重概念以某种额外的重要性，这种重要性从根本上归结于这样一个作为出发点的规定：首先，我们必定对所有的主体有某种知觉，从这一事实出发，平等的尊重就具有一种普遍的相互性；一旦我们了解到，在一个主体身上有着对伦理法则的实现，我们就必须对每一个主体给予同一种道德上的尊重。第二，对康德来说这种尊重无非是，认为其他主体具有个体性的自由，也就是说，他能够为自己设定目标，并且因此是自我规定的；因为通过这样一种尊重，我们会自主地对“我的自恋”进行某种限制，于是我必须忽略自己的利益，以便赋予他者以对他的生活目标进行规定的自主权。从这两个

结论中，共同得出了一个对于康德的道德哲学来说处于中心位置的论点：人作为一种理智的存在，感到他们相互都承担了一种义务，必须互相尊重彼此的自主性。

康德的理性道德的这一核心对落后的德国所产生的巨大的解放作用，已经通过这一点表现出来了：几乎没有哪个年轻学者或哲学家会不受其深刻影响；在所有的研究室、大学和知识界中，《实践理性批判》中的绝对命令立刻就被视为一种邀请，邀请人们最终从贵族的统治中摆脱出来，以争取所有公民间的道德平等。⁽¹⁷⁾ 卡尔·马克思（Karl Marx）有一个著名的说法，德国人只是在精神中取得了法国人在街上取得的胜利，⁽¹⁸⁾ 这话与其说是在说黑格尔，倒不如说更适合康德；因为在短短几年中，这位柯尼斯堡的哲学家就在德国掀起了一场道德“思维方式”的革命，从此以后，人们就能够用一种奠基于我们的理性能力的理由，为平等地尊重所有人这一颠覆性的要求辩护。然而，这一尊重概念却需要去塑造理性道德那转向外部的、经验主体的方面，它的根基摇摇欲坠宛如泥塑；因为尊重概念所需要的情感显然有两种本质，它一半是经验的事实，一半是通过理性所看到的义务，这两者之间并没有明显的联系；一方面，一旦一个人遇到了另一个主体，这种尊重好像就在每个人那里理所当然地建立起来了；但另一方面，似乎由只有当人们使用了判断力中的某一特殊形式，他才成为一个道德的存在者，然后尊重才能够发挥作用。⁽¹⁹⁾ 那时，几乎没有哪个年轻哲学家不对康德的理性道德感到崇拜，他们并没有立刻感到，这种奇怪的模棱两可是其道德哲学中一个明显的弱点；这位令人钦佩的思想家试图在尊重这种情感的帮助下，在

人的动机体系中为伦理法则找到一个位置，但这种尝试却被理解为，是在经验性的论断和先验的思辨之间无助而又突兀地来回摇摆。⁽²⁰⁾先是费希特，稍晚一点是黑格尔，都期望承认概念能够弥补上述功能的这一严重欠缺，就此而言，关于承认的德国式观念都植根于这样一种努力：用一种有说服力的方式，来取代关于道德行为动机的康德式观念。

在那些感到康德对于尊重的动机性作用的猜测还不够充分的人看来，在原则上有两种纠正的途径：人们可以将康德的尊重概念中的模棱两可之处，要么从经验的方面、要么从理智的方面去解决，也就是说，要么走上苏格兰道德哲学的道路，要么在新的体系思想的精神中寻求一种彻底独立的解决。在第一种情况中，人们必须首先出于尊重而将某个对象设定为所有人的追求目标，以便将这种渴望理解为与其他人达到道德上的一致的愿望的现实来源；在第二种情况下则相反，人们需要找到某种理性冲动，这种冲动迫使每个人都尊重特定的道德法则。费希特和黑格尔当然都排除了第一条道路，并认为只有第二条道路才是行得通的，他们非常赞同康德体系的前提，即整个现实性最终都应当建立在理性之上；然而，这两个年轻人与其前辈的不同点在于，当他们在知性上达到独立之后，就想要证明，这样一种现实性中的理性不单纯是我们的理性认识功能的产物，而是一种实在的事物状态，即，世界之整体应当被理解为是理性活动的结果。⁽²¹⁾因此，对于费希特和黑格尔来说，他们从一开始就完全不想走上苏格兰启蒙运动的道路，不想从苏格兰启蒙运动的视角出发，为道德行动寻找相应的世俗动机；他们更想要通过一种有说服力的替代方案，去超越康德对

于动机问题的解决，即去找到我们的精神活动所自发产生的道德冲动。⁽²²⁾他们很快就在各自的体系中发展起了承认的概念，这一概念的任务，恰恰就是解决这一错综复杂的问题。

约翰·戈特利布·费希特比黑格尔大了八岁，众所周知，他通过这样一个大胆的论点对康德进行攻击。他认为，对我们来说，我们对对象世界的塑形恰恰不能被视为一种单纯的认识功能，而必须被视为一个不断行动着的“我”的一种具体的、实践的功能；他在1794年出版的《知识学》（*Wissenschaftslehre*）中第一次发展出了这样一个观念论的基本原则，⁽²³⁾由此出发，他试图在自己的体系中勾画一个这样一个过程：“绝对的我”凭借自己的理性功能，在对自己所创造的物质的加工中逐渐实现它的自主性。在下文中，我们所关心的既不是方法论上的证明，也不是这一过程的贯彻；对于我们的问题来说重要的只是这一点：费希特是在其体系的何处感到，必须去讨论人类个体的某种复数形式，并且他们之间的关系成为了思考的主题。在这位哲学家眼中，当行动着的我努力追求自主性，并且面临着去赢得对于自己始终活跃的“自由活动”的意识这一艰难的任务时，他便遇到了上述契机；费希特相信，迄今为止都被视为“绝对”的主体若只是自为的，就无法踏出这一步，因为先前所处理和加工的物质并不能让主体直观到，具有自由的自我活动的能力，这究竟意味着什么。在这一意义上，费希特在其体系的此处要求，不只是在单个的层面上讨论在其理性中主动实现自身的主体，而且要在复数的层面上讨论它们；若没有与其他人的相遇，且其他人与它一样都是以主体性的方式存在的，那么这个自我实现的主体就不可能

为自己创造出对于本己的自我活动的意识。在这里出现了一个紧迫的问题：通过面向由多个个体组成的主体间性，费希特究竟有没有达到他的目标，即我们必须回顾性地审视，他是否从单个的、被思考为先验的主体中走出来了；至今阐释者们对于这一问题是否被解决都依然有争议，然而，对于我们理解费希特所提出的交互行为事件而言，这一争论的结果如何其实并不重要。⁽²⁴⁾费希特用了整整一本书去阐释这一事件，也就是说，当一个主体在外部现实中遇到另一个主体，这一经验对于这个主体来说究竟产生了怎样的影响；费希特讨论这一问题的书名为《以知识学为原则的自然法权基础》，出版于1796年，它可以被视为关于承认的德国式观念的奠基性文本。⁽²⁵⁾

从这部影响深远的著作的书名中就已经能够看出，费希特的讨论最终得出的是，将主体间的关系本身描绘为一种法权关系。然而，在作者能够得出这一结论之前，他首先必须解释，当被观察的主体遇到另一个主体时，他的意识中可能发生怎样的变化。就像很多其他思想家一样，费希特从康德那里接受了先验演绎的方法，根据这种方法，自我意识所必需的可能性条件才有可能被逐步揭示。⁽²⁶⁾这样一个观察使我们迈出了进行此种演绎的第一步，也就是说我们观察到，一个主体想要让他自己那“自由的自我规定发挥作用”，但如果他只是将自己理解为对象性的物质，这样一种自我认识的行动就无法进行；因为这种行动的自然本性恰恰相反，是为自己设定目标，这种目标使得主体能够对物质施加影响，并且按照自己的观念去改变物质；但对这种自由的、自我规定的效果的决断，却并未使得主体有可能为自己创造一种对于他自己的、对于意志的自我规

定的相应直观。因此，费希特总结道，为了对主体进行自我规定的行为能力有一种知性的知觉，并在此意义上获得真正的自我意识，这一主体还需要采取进一步的措施。[_\(27\)_](#)

在费希特的演绎推进到这一步时，他突然将主体置于更多的主体的环绕之中，并由此急剧改变了他的阐述框架；简而言之，作为一个进行观察的哲学家，他自问，当主体一旦面临着与他类似的存在者，这会对主体的自我知觉产生怎样的改变？在费希特看来，主体与另一个主体相遇的方式，是对一种“要求”的知觉：一个个体，他迄今为止都是以反思的方式看待他与被他处理的客体之间的关系，却突然经验到自己“被要求”，于是他就在一瞬间可以确定，自己是某种话语的接收者。

我们绝不能将费希特在描述他者第一次登场的特征时所使用的要求的概念，理解为一种敦促甚至命令：作者所想的毋宁是，就像艾伦·伍德（Allen Wood）非常令人信服地指出的那样，[_\(28\)_](#)是一个遇到我们的主体所作的某种邀请，他邀请我们采取某种行动，对此我们可能会照做，也可能会不加理睬。费希特在他对这样一种交往情况的分析中首先要做的是，对于主体作为话语的接受者所提出的要求进行阐释，以便能够将他者对主体的要求，理解为让他作出行动的一种特定的邀请。费希特认为，这一情形的首要条件是，接受者必须将这样一种敦促的形式与出于自然因果性的强制区分开，前者是通过一种对主体提出要求的表达来对主体产生作用的：这是第二种因果性，它并不是按照原因和结果的框架起作用的，而是通过对“理

解”的呼吁起作用，它预设了“一种具有概念能力的存在者”⁽²⁹⁾，也就是说，在对一种要求的理解中，已经隐含着对于另一个理性的、以有目的的方式行动的主体的认识。但如果主体只是明白了话语的发起者的理性，那么作为话语的接收者的主体就还没有完全理解，让一种要求成其为要求的东西究竟是什么；如费希特所言，他必须还能同时以形象化的方式，将他的交往伙伴与这伙伴自己的话语行为联系在一起，由此在接受话语的主体心中呈现一个有理性的存在者，这个有理性的存在者能够洞见自己的行动理由，并且因此能够出于自由进行行动。于是费希特认为，对“要求”的理解所需要的第二个条件是，要求在接收者那里被视为一种表达，这种表达期待着一种回应。⁽³⁰⁾

到这里为止，费希特的先验演绎还完全没有谈到承认；从中也还看不出，为什么他的思想是对动机问题的更好的解决，也就是说，比康德在道德哲学框架中通过引入尊重这一情感来解决要来得更好。费希特是通过这样一个步骤来彻底解决的：他首先问，被要求的主体从另一个已经被视为理性的存在者那里，对于迄今为止所描述的东西，究竟能够知道些什么。这位哲学家的答案很简单，但从他的观点看来，主体所能知道的东西应该包含对于出于道德考虑的行为所要求的动机的解释：作为话语对象的主体必须从提出要求的说话者那里知道，这个说话者也必须出于他自己的自由而对自身加以限制；因为对于来自话语对象那一方面的自由的回应的期待，是与他的要求联系在一起的，于是表达出这种要求的人，也就愿意限制自己的利益，以便为将来可能将他置于被要求的位置上的人的潜在利益

做好准备。在这里，费希特反复提到出于自由意志而对自己的自由加以限制，这一点并非偶然；⁽³¹⁾他明确地提到，康德谈到了作为一种情感的尊重，这种情感“打破了自恋”，⁽³²⁾在这里“要求”也应当被理解成这样一种表达，通过这种表达暗示着，话语的接收者已然受到了尊重：正如费希特所说，要求某个人进行某种行动始终意味着尊重这一要求所针对的那个人，因为表达本身就预设了，要求这个人放弃他自己的、私人的自由。然而，费希特在此依然没有谈到“承认”；这一话题的出现还需要在他的演绎中做进一步的转向，即需要将目光转回到被要求的主体身上。如费希特所见，这个主体也必须对自己的自由进行自我限制，他愿意对要求作出回应；因为他者通过他的表达想要达到的是，促使话语的对象出于自由进行行动，于是话语的对象就必须反过来表示，他已经充分理解了对方的表达，并且他自愿为此而限制自己私人的自由。在这里我们可以看到一个著名的说法，通过这种说法，费希特就在德语语境中以术语的方式表达了承认观念：“如果双方不相互承认，就没有一方会承认对方；如果双方不是这样相互看待，就没有一方会把对方作为自由存在者加以看待。”⁽³³⁾

这句话就像是费希特和黑格尔之后在德国扎根的承认观念的座右铭；此后也一再地有哲学上的尝试，根据这样一种承认中的相互性模型来对作为“自由的存在者”的主体间关系进行思考。对费希特来说，上面所引的句子当然只是一个暂时的总结，旨在记录他迄今为止在对自我意识之条件的演绎中所发现的东西；他将由此继续前进，并在下一步中解释，为什么我们有理由以同一种平等承认的对等性来看待所有法权关系的基本

情况。⁽³⁴⁾但是，我们的目标在于彻底理解，为什么费希特的承认观念比康德的能更好地解决动机问题，目前所展示的这些还不足以达到这个目标。综上所述，费希特在对自我意识的前提的分析中感到必须引入第二个主体，因为如果没有这样一个理性存在者的在场，他所观察的第一个主体就无法在他自己的精神活动中看到他自己；这个追求自我意识的主体如何注意到第二个主体的在场，对于这一问题，费希特的解决方式是创造了一种主体间的“要求”的概念，这里所指的最终无非是话语行为这一日常的事件，通过这种话语行动，一个人想要邀请或促使另一个人采取某种行动。为了满足这一条件，即这两个交互行为的伙伴必须互相理解，费希特进行了进一步的完整分析：他相信，一个主体被另一个主体所要求，这意味着两个主体的态度都发生了改变，因为他们必须互相被对方所理解，于是这两个主体的自我理解也就随之急剧改变。费希特认为，提出要求的主体在做出话语行为的一瞬间，必定会根据话语的接收者而“打破自恋”，因为他在提出要求时不得不限制自己自由地规定对方想要怎样回应的自由；并且对于被要求的主体来说，费希特断定，这行为也必定从原则上“打破自恋”，因为被要求的主体必须向说话者表明，他理解了这一要求，因为他也将回应的自由限制在他自己的回应之中。我认为，费希特必定会将两个主体带向互相的理解，这一做法必定带来道德方面的效果，这一点并非偶然，康德关于尊重的说法就已经产生了这种效果，按照康德的看法，事情涉及一种对“自己的自恋”的自我限制；费希特将这一点表达得更为清楚，他认为，这样一种相互尊重是双方对于要求这一话语行为进行理解的可能性的前提。费希特在他的演绎中证明了这样一个结论：任何一种

发生在人与人之间的尊重，康德将它视为引起道德行为的动机，而事实上它已然是理解任何一种交往性的表达的必要前提。

让我们回到一开始将费希特引入交往情境的那个问题，现在这个问题有了结果，对费希特来说，接受一种道德尊重的立场，是自我意识的可能性条件：只有当一个主体进入相互承认的交往关系时，它才能同时自发地将自己经验为一个理性的活动者，因为他在他者的镜像中看到了他自己的活动。⁽³⁵⁾ 在我将这种承认的观念与迄今为止所处理的主体间性的观念加以比较之前，我想先简短地说明，为什么我们要严肃地考虑用某种观点去取代康德对于动机问题的解决。正如我所说，费希特就像稍晚一点的黑格尔一样认为，康德并没有正确地解释为什么人们应当服从那些能够以理性的方式洞见到的道德诫律；他们都认为这样一个建议是可疑的：我们必须通过一种情感，去将康德的体系所特有的自然因果性与理性洞见之间的二元分裂统一起来。费希特想要在他自己的体系中解决这种分裂，他的做法是，将道德行为的动机完全转变为一个主体的追求，主体想要通过他的主动的理性运用，从而在自己所创造的现实性中实现自身；按照他的观点，当一个主体面临另一个主体的要求时，也就是说，当他对另一个人对他所说的话作出反应时，主体的这种理性的自我动机就被设定成它的任务；费希特相信，作为话语对象的主体就会被迫对说话者采取一种尊重的态度，因为只有这样才能证明，他将对方的表达恰如其分地理解为，是对他做出一种自我规定的反应的邀请。因此对费希特而言，对于他者作为一个“自由的存在者”的尊重和承认，是任何一

个以语言为中介的交互行为中的礼物，于是它就具有一种非强迫的、自我选择的行为的鼓励或邀请的特征；此处并不需要加入任何形式的“情感”去促使话语的接收者进行道德上的尊重，因为光是对方话语行为进行阐释，就足以引起一种精神上的努力，推动主体去尊重他者。150年后，费希特的这一思想随着卡尔-奥托·阿佩尔（Karl-Otto Apel）的工作在德语哲学中得以发展；阿佩尔所准备和发展的对话伦理就奠基于一理念之上，也就是说，对一种语言的表达的主体间的理解最终要求参与者互相承认，他们是平等的和自由的存在者。[\(36\)](#)

法国和英国关于人与人之间相遇的意义的观念相差如此之远，而费希特的承认概念与这两者也同样相去甚远。当然，这种深刻的差异首先在于，费希特试图超越康德的哲学体系，这个体系希望证明，世界之整体是一个构造性主体的以理性为引导的活动的产物；因此费希特必定会认为，在法国通过心理学手段、在英国通过经验手段所进行的努力，对于阐释主体间相遇的意义而言，都是从一开始就显得非常肤浅和轻飘的；每个想要严肃地去理解人与人之间相遇的意义的人，都必须从他自己的视角出发，采取一种能够使我们的理性整体性力量得以表达的角度。正是出于这样一个目的，费希特达到一种认识：我们总是互相承认彼此是“自由的存在者”，因为我们的“理性”敦促我们，去正确地理解对方那些对我们提出要求的表达；也就是说，当我们意识到，我们被要求做出某种行为，因为我们被期盼着做出某种自由的、不出于强迫的反应，这时，我们也就能这样做。费希特通过这一理性哲学的步骤，就在很大程度上回到了对于主体间性的观察的中心，而这种主体间

性在迄今为止所追溯的争论中都几乎没有扮演什么角色：当个人与他者相遇时，重要的并不是个人的社会价值，当他追求某种社会关系时，所需要的也不是他进行道德上的自我控制的能力，在这里首先被讨论的是，他通过合适的方式进行交流的自由。费希特当然知道诸如理性的存在者的自然自由；但这种自由却在于一种激烈的冲动，它想要将自己的理性能力在一种（由自己所创造的）现实性中尽可能地实现出来；但只有当我们与另一个同样理性的存在者相遇、且因为我们想要向对方证明我们的理性能力，因此必须限制自身的自由时，对我们的意识来说，这种自由才成为了一个得到保证的事实。因此对费希特来说，基于承认的主体间相遇所带来的是，从一种仅仅是自然的、自发的自由，转变为对于自我规定的要求，这种要求是得到了一切现实性保证的。

然而，费希特为了阐述这种人与人之间的交流所付出的代价却是相当高的；因为，他的做法与我们迄今为止所知道的传统都不同，他不再能够轻易地使他关于交流的图景，与经验现实相适应。如果说他的前辈们（不管是卢梭、休谟或斯密）都始终是从日常交往行为的可感知的事实出发，并将他们的分析奠基在这种事实之上，那么费希特就只保留了这种交往行为中的一小部分，唯有这一个部分，是能够在行动者的意识中以理性的方式进行的。事后看来，他不断地进行着这样一种努力：去证明对于承认的这样一种观念论式的规定是能够在生活世界的行为中贯彻的；众所周知，他说，在每个教育的过程中，都能够找到上述形式的相互承认的经验性范例，因为成年人都不可避免地必须将尚未成熟的儿童视为一个已经“自由的存在

者”来对他说话，通过这种方式，成年人激发了儿童身上自我规定的潜能；⁽³⁷⁾此外，费希特还试图将“国家公民契约”构想为主体间的互相承认所积淀的产物，这是一种在历史的现实性中赋予先验事件以更大责任的尝试。⁽³⁸⁾但即使是这样一种在经验层面进行具体化的尝试，也不足以减弱这样一个怀疑：费希特的承认模型最终只与主体有关，这个主体既没有肉也没有血；他的论证方式过于局限在康德式的关于理智的存在者的世界之中，以至于它无法对主体间关系的意义的知觉产生持久的影响。⁽³⁹⁾确实，费希特关于承认的相互性有过一些讨论，但如果没有黑格尔在几年后再次提起这些问题，那么它们在德国哲学中就不会留下多大痕迹，而在黑格尔那里，他所发展出的内涵十分丰富的承认概念，本质上是经验性的。从费希特到黑格尔所迈出的这一步，如我们将要看到的，就在于对其前辈所描述的相互承认的事件加以激进的去先验化（Detranzendentalisierung）。

黑格尔在一种方法论的框架中接受了费希特以前通过对“自然权利”的研究所得出的观点，这个框架使他能够用具体的直观材料，去补充之前只能以抽象的方式加以规定的相互承认；因为他拒绝接受由康德作出并被费希特保持的一种“经验的”和一种“可知的”世界间的划分，据此他试图发展出自己的体系，这个体系所采取的形式是，一种关于自我实现着的精神现象学。黑格尔不再想研究，为了帮助人类的理性达到自我实现需要哪些先验的条件；他一早就为自己设定的目标毋宁是，“以现象学的方式”去领会，精神在其发展过程中从每一个自然的规定性中解放出来、以便达到完全的自主所走过的每

一步；因此，黑格尔的体系所处理的所有东西，都必须在现实历史的世界中找到一个具体的体现作为对应，因为精神应当在这个现实世界中将自身以对象的方式实现出来。由于这种体系的视角的基本转变，青年黑格尔在耶拿时期就已经尝试以某种方式占有费希特的承认模型，他认为在这种承认模型中，能够重新认识到对于精神的塑造而言具有构成性事件的彻底尘世化的特征；⁽⁴⁰⁾在他看来，具体的人在日常生活中，在男人与女人之间的爱中彼此镜映，这意味着，互相承认对方是“自由的存在者”。⁽⁴¹⁾

用我们今天容易理解的话来说，黑格尔在早期体系中所主张的观点是：爱一个人意味着，将他的愿望和利益视为对自己的行为进行限制的理由，因为他的愿望和利益被经验为某种值得追求或支持的价值；我们将这样一种为了一个他者而进行的道德上的自我限制设想为一种相互的行为，就像爱情中的情况那样，那么我们就在其中重新找到了一种相互承认的结构的社会模式，而费希特只赋予这种模式以“先验的”特征：两个相爱的人各自为了他者而限制自己的利益，从而促进了他们眼中具有爱的价值的东西。然而这只是解释了，为什么青年黑格尔相信，在爱情中，康德曾给予高度重视的尊重，它本身的形式已经以相当基本的方式相互贯彻了；但这样一个问题尚未解决：为什么只有通过这样一种爱情中的相互承认，他者的自由才会展现出来。黑格尔对这个问题的回答的关键在于他的一个著名表述，根据他的说法，像爱这样的一种相互承认应当是一种“在他者中和自身在一起”（Bei-sich-selbst-Seins im Anderen）⁽⁴²⁾：如果一个人感到自己的某种价值被另一个人

承认，而这一价值又构成了他的自我理解的一个重要部分，那么他就会把这种承认视为对他的自我存在的一种公开确认，于是他的自我存在就在客观世界中具有了一种规范性的有效性。在这一意义上，对黑格尔来说“承认”与爱有关，它带来了这样一种感觉：人们能够将自己的主体性中的一些基本要素，以一种被保证的、“被意识到”的方式规定为“自由的”，这种经验通过对方的自我限制而真正具有了公开的价值；并且反过来“承认”也意味着，通过对自我利益加以限制而明确地赋予被爱者以一种自由，他可以被限制地根据自己的需要和愿望来规定自身。黑格尔接着说，必须满足三个条件，承认才能以上述方式带来个人的自由：它必须是相互的；它必须包含一个对对方构成补充的自我限制；以及最后，它必须具有一种表达的特征，即它是可以理解或可以知觉到的。

当然，黑格尔在耶拿体系手稿中尝试将爱解释为相互承认的一种存在形式时所使用的语言，并不是费希特讨论他仅仅在理智的存在者中看到的東西的语言；从年轻哲学家的内心角度来看，他对费希特的先验主义的拒斥更多的是迈出了超验主义的一步，这一步骤不再将承认解释为两个有意识的主体间所发生的事件，而是将承认解释为精神的统一力量的结果，通过爱，精神得以消除矛盾，并由此产生一种鲜活的普遍性。[\(43\)](#)但是，无论是选择内部的还是外部的阐述方式，黑格尔的早期思想都已经表明，他所使用的承认理念完全不同于迄今为止我们所讨论过的思想家：卢梭和后来的萨特、休谟和斯密，以及先验风格的费希特都以这种或那种方式尝试揭示出两个人之间的交往所具有的规范性的基本特征；而黑格尔的分析则从一开

始就只限定于这种交往的一些特殊形态，因为他相信，只有这些特殊形态，才承载着他称之为“承认”的东西。于是我们可以说，黑格尔的承认概念也始终都是规范性的，他关心的不是社会交互行为的普遍与不变的结构，也就是说，他不关心诸如两个人之间的相遇是由自恋推动的还是由“不偏不弃的观察者”促发的这一类问题。黑格尔在“承认”中所想的东西是以历史的方式给出的，是由精神作出的对于人类主体间性的塑造，它满足上面所说的三个条件：它必须在制度上凝聚起来并且在人类交往的“现实”或“客观”形式的意义上发挥作用，主体在这种交往中通过向外“表达”来承认彼此在各自的自我存在或自我规定中是平等的，从而对自己的利益进行限制。黑格尔似乎认为，在这种情况下成立时，主体就有可能将之前只以私人的方式感受到的自由，经验为一种建立在自我决定基础上的、获得普遍赞同的“客观”主张。

黑格尔最初相信，我们只能在“爱”中看到对承认的实现，这一点清楚地表明，在他的思想发展过程中这一发现并非保持不变；他越是深入建造他的体系，就越是清楚地看到，想要掌握精神在自然和历史中的实现过程，需要将一些完全不同的现实领域纳入考虑，于是对他来说，爱的客观价值也就越来越是相对的。⁽⁴⁴⁾当黑格尔为撰写他的“客观精神哲学”做准备时，他最终走到了其体系的一个新门槛前，在其中，精神的实现应当在社会那受到制度性规范的共同生活的层面上加以阐述；由于这一基本范畴上的创新，黑格尔感到，相比于之前的做法，他必须将承认在保证自由方面的作用加以拓展，使之更强有力地转向社会理论方面。黑格尔对承认的规定的这种社会

理论方面的拓展首先带来了两个变化：其一，他在体系的框架中越来越多地从这样一个观点出发：进行承认的主体从对方身上所实现的价值，与其说仅仅是个人的偏爱，不如说是在表达社会偏好秩序，在这种秩序中，进行相互承认的主体变得更为重要；所以可以说，黑格尔现在认为，正是“客观精神”、正是已经成为“第二自然”的特定时代的机构设置，使个人习得了拥有怎样的愿望和利益、对其他人的主体性中的哪些方面进行价值评判。在《法哲学原理》中，黑格尔就从现代社会所发端的这种“社会化”出发得出结论，在这种社会化中存在三个伦理领域（家庭、市民社会和国家），在其中，合乎理性的机构在成文的、规范性的意义上为相互承认给出了各自特定的前提条件。[\(45\)](#)

但是，黑格尔在对所有承认过程的制度性中介进行考察的过程中还意识到了第二点：如果参与的主体由于社会价值秩序而被分配了不同权重的财产，那么这样一种相互承认的行为可能引起社会冲突；因此在他看来，社会成员间的斗争是关于哪些主体的能力是事实上被视为有价值的、并因此而被视为对自己的行为进行限制的原因。在1806年出版的《精神现象学》（*Phänomenologie des Geistes*）的著名章节“主人与奴隶”（Herrschaft und Knechtschaft）中，黑格尔首次直接将相互承认视为一种得到客观保证的自由意识的必要条件，随后他也第一次以体系的方式表述了他的理论中关于冲突的论述；按照他的说法，主人和奴隶不能做到对他们各自的自我存在的相互强化，这是因为他们在其中活动的那一社会规范，并不允许人

们对他者的社会性的典型品质进行这样一种对称的重新发现。

[\(46\)](#)

正是这种关系，也许使我们能够猜测，黑格尔提出了一种对承认的“需要”或“渴望”的论点，尽管在他自己那里并没有这样的表述，至少没有明文表达；直到亚历山大·科耶夫（Alexandre Kojève）在他关于《精神现象学》的著名讲座中，才突破性地采取了上述表述方式，他在对“主人与奴隶”章节的阐释语境中，将“欲望”解释为“对他者的欲望”，并将它视为一种人类所特有的对于承认的需要。[\(47\)](#)但在科耶夫那里，这种“需要”意味着什么也并不清楚；[\(48\)](#)并且，今天的许多阐释者都跟随他谈论这种渴望，却并不去问一下，黑格尔也使用这一表达，他用这个词又可能是指什么意思。[\(49\)](#)显然，《精神现象学》或《法哲学原理》（*Philosophie des Rechts*）的作者不可能有任何经验主义的倾向，他指的也不可能是感官的需要或自然的欲望；事实上，对于黑格尔对“客观精神”的构造来说，这样一种实际的渴望具有重要意义，因为他相信，任何社会秩序都必须能够满足人们那历史性地进行的提纯的需要；但承认所涉及的，却并不可能是主体那自然的、感性的追求的客体，因为承认所追求的是实现我们那个理性的主体性。因此，若要将黑格尔的想法与卢梭、休谟和斯密关于追求社会声望的说法联系起来，都会是误导性的；当黑格尔指出存在一种对于承认的“需要”时，他更多的是在谈一种更为深入人类的主体性的精神状态的东西，因此他指的也就必定是某种理性的追求，即追求将自由的自我规定的能力付诸客观的表达。因此黑格尔必然预设了，每个人类的主体都不只是具有感

性的倾向，而且还有一种深层的愿望，他们想要将自由不受限制地实现到外部世界中，这种自由构成了主体性的最为内在的经验；为了满足这一追求，黑格尔还必须进一步接受，这一满足需要由他人作出的、得到了制度性规范的承认，主体通过对他们自私的利益加以限制，公开表示对方具有贯彻自我规定的权力或自主性。

因此，黑格尔的承认思想似乎与他之前的传统完全背道而驰，同时也与他的所有前辈都大有区别。卢梭、休谟或斯密都带着各自的侧重点，将对承认的需要理解为一种感性的要求，康德将之把握为对我们的“倾向”的概括，⁽⁵⁰⁾黑格尔则试图将它理解为德国观念论的整个后续发展，也就是说，这是一种我们的理性对于实现自身的兴趣：对他来说，对承认的“需要”是这样一种需求，将理性的自我规定的所有能力，都完全自由地实现出来。当然，黑格尔还必须证明，这种“精神的”需求的因果性效果在经验中是完全可行的，它并不会面临沦为一种纯粹的幻觉的危险；因此我们经常能看到，他指出这种需要〔在由社会的给定状况组成的现实世界中〕对自己进行感性的具体实现；并且当他这样做时，总是在考虑具有历史性的情景的主体的明显的追求，他们要么追求扩展自我规定的领域，要么追求被纳入制度性的给定的承认关系中。但是除了通常所说的那些之外，黑格尔所指的还要更多：人们想要的不仅仅是一些能够感性地体验到的需求，希望将这些需求从未来可能发生的这种或那种障碍中解放出来；人们还有一些由我们的理性所发出的渴望，也即渴望能够尽可能不受限制和不受强迫地实现自己自我规定的的能力。

就这样，在费希特的启发下，黑格尔将康德的尊重概念应用到社会和历史的层面：两个主体在受到制度规范的承认关系中相遇，这种制度是在“对自由的意识的进步”这一历史过程中形成的，这两个主体相互给予对方以一种特殊形式的尊重，因为他们通过自己的社会化过程习得了对各自活动领域内的规范的遵守；并且，一旦主体感到这种承认关系变得过于狭窄、保守或过于不平等，黑格尔又相信，主体会由于我们对于自我规定的理性意志的力量，为了一种新的、扩展了的承认形式而进行斗争。

若现在就断言黑格尔的观念正是德国关于承认观念的充分表现，这肯定是错误的；无论是他对承认概念所进行的社会化还是历史化，在德语哲学中都没有得到充分的理解，因此，直到1980年代，他的对承认的渴望以及因承认的失败而导致的斗争的思考，都只剩下了一点点残余。但即使是以这样极度简化了的形式，黑格尔关于承认的思想依然在德国的思想发展中产生了巨大影响，它影响了贝尔托·布莱希特（Bertolt Brecht）的戏剧创作以及20世纪初诞生的对话哲学；⁽⁵¹⁾其指导思想始终是，人们的主体间性的相遇的特征是一种相互的期待，他们希望在平等中彼此平等对待，因此当发生违背平等的情况时就必定会发生冲突；是的，在这里人们反思阶级斗争的方式也经常被这样一种想法所统治：阶级斗争就好像主人与奴隶之间的戏剧，它一定意味着相互承认的关系受到了系统性的扭曲或干扰。⁽⁵²⁾至于黑格尔的承认理论究竟具有怎样一种复杂的结构，我将在下一章也就是最后一章中详细阐发，届时我也试图从观念史的重构出发进行一种系统的回顾。

[\(1\)](#) 杰罗德·赛格尔：《现代性与资产阶级生活：1750年以后英国、法国和德国的社会、政治与文化》，剑桥，2012，S.114ff。关于市民阶层在四分五裂的德国的特殊角色，也参见赫尔穆特·普莱斯纳（Helmuth Plessner）：《落后的民族：论市民精神在政治上的轻信》（Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes），美因河畔的法兰克福1974，尤其是第4、5和6章。

[\(2\)](#) 这里所提到的作者，由于时代特点而几乎毫无例外都是男人。

[\(3\)](#) 关于普芬道夫对于新时代个体的自我规定理念的诞生过程中的作用，参见杰罗姆·B·施耐温德（Jerome B. Schneewind）：《自治之发明：现代道德哲学的历史》（The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy），剑桥1998，第7章。

[\(4\)](#) 戈特弗里德·威廉·莱布尼茨：“论公众幸福”（Über die öffentliche Glückseligkeit），[1677|78]，载于《政治文集II》（Politische Schriften II），汉斯·海因茨·霍尔茨（Hans Heinz Holz），美因河畔的法兰克福，维也纳1967，S.134f。

[\(5\)](#) 关于这一点尤其参见：埃卡特·福斯特（Eckart Förster）：《哲学的25年：一个体系式的重构》（Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion），美因河畔的法兰克福2011，尤其是第I部分；马丁·海德格尔：《谢林论人类自由的本质》（Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit），图宾根1995，尤其是S.27—51。

[\(6\)](#) 让-雅克·卢梭：《社会契约论或国家法权原则》[1762]，汉斯·布洛卡特与爱娃·皮策克编译，斯图加特2003，S.22；伊曼努埃尔·康德：《道德形而上学原理》（Grundlegung zur Metaphysik der Sitten）[1785]，汉堡1965，S.5（AA 389），这意味着，“任何其他单纯以经验原则为依据的规范（Vorschrift）虽然有一定的普遍意义，然而它即使有极小一部分甚至一个念头是出于经验的话也是一个实践规则，永远不能称之为道德法则”。（译文沿用[德]康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社1996年版，第37页，略有改动。——译者注）

[\(7\)](#) 参见康德的著名说法，它出现在《道德形而上学原理》，S. 18ff. (AA 400—402)

[\(8\)](#) 亚当·斯密：《道德感理论》(Theorie der moralischen Gefühle)，瓦尔特·艾柯施坦编译，汉堡2004，S. 532。

[\(9\)](#) 康德：《道德形而上学原理》，S. 18 (AA 400)。

[\(10\)](#) 康德：《道德形而上学原理》，S. 19，脚注。(译文沿用[德]康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社1996年版，第51页，略有改动。——译者注)

[\(11\)](#) 严格讲来，康德在这一注脚中对尊重的概念的表述必须被划分为两个问题：首先是认识论问题，也就是说，我们如何才能依据我们的直观而在被经验性地给定的世界中确保一个对象，这个对象是对伦理法则的体现；第二是道德实践问题，也就是说，[与对这样一个对象的直观相伴而生的]尊重的“情感”是如何影响我们的理性能力，从而迫使我们采取道德的行为的。费希特在其自然法权学说中试图直接回答这两个问题中的第一个，他相信，在人们通过精神性的形态所塑造的“脸”之中，能够辨认出关于一个令人尊重的“对象”的迹象(约翰·戈特利布·费希特：《以知识学为原则的自然法权基础》(Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre)，载于《费希特文集》(Fichtes Werke)，伊曼努埃尔·赫尔曼·费希特(Immanuel Hermann Fichte) 1845/46年编，1971柏林新版，第III卷，S. 1—138，此处：S. 81—85)。无论成功与否，有一些作家从这一点出发，试图将它与伊曼努尔·列维纳斯(Emmanuel Levinas)的伦理学著作联系起来，参见西蒙·鲁姆斯登(Simon Lumsden)：《绝对差异与社会本体论：列维纳斯面对布伯与费希特》(Absolute Difference and Social Ontology: Levinas Face to Face with Buber and Fichte)，载于《人类研究》(Human Studies)，3 (2000)，S. 227—241。(这一注释要归功于和迈克尔·南斯之间的详尽对话。)

[\(12\)](#) 康德：《道德形而上学原理》，S. 20，脚注。

[\(13\)](#) 通过这种解释，我当然赋予了对于动机问题的康德式解决以一种主体间性的转向，这种转向在研究文献中引起了很大的争议；总的说来，有人认为对康德来说，对于人自己那自我设定目标的尊重，也即自我尊重，会

在很大程度上激发我们道德行为。但如果人们想要将康德关于尊重的概念理解为费希特和黑格尔关于承认的思想的（我此处便试图这样做），那么人们就必须强化康德对动机问题的解决方案中那种主体间性的倾向，这种倾向是与和旁人相遇联系在一起的一一 并且，康德的某些强有力的表达似乎从根本上证明了，这种理解是正确的。

[\(14\)](#) 同上，S1.60（AA 436）。

[\(15\)](#) 关于这一点，参见阿克塞尔·霍耐特：“进步的不可倒退性：康德对道德与历史之间的关系的規定”（Die Unhintergebarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisse von Moral und Geschichte），载于《理性的病理学：批判理论的历史与当下》（Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie），美因河畔的法兰克福2017，S.9—27。

[\(16\)](#) 参见下文，S.176—178。

[\(17\)](#) 关于康德的伦理学那解放性的影响力，我们可以在这部著作中看到令人印象深刻的描述一一 尽管它使用的是一种今天看来很陌生的、天花乱坠的语言一一 赫尔曼·奥古斯特·科夫（Hermann August Korff）的大作《歌德时代的精神》（Der Geist der Goethezeit），4卷本，莱比锡1927—1930，此处：第2卷，202ff。对这种影响力的新阐释，参见弗里德里克·C·拜瑟（Frederick C. Beiser）：《启蒙、革命与浪漫主义：1790—1800年间现代德国政治思想的起源》（Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought 1790—1800），剑桥/麻省1992，第2章。

[\(18\)](#) 卡尔·马克思：《黑格尔法哲学批判导言》（Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung），载于卡尔·马克思/弗里德里希·恩格斯（Friedrich Engels）：《马克思恩格斯全集》（Werke）（MEW），第I卷，柏林1970，S.378—391。

[\(19\)](#) 关于康德尊重概念中的问题和体系性，参见施蒂菲·沙斗（Steffi Schadow）那具有启发性的研究：《对法则的尊重：康德哲学中的道德与动机》（Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant）（也即《康德研究补充卷》（Kantstudien-Ergänzungshefte），第171卷），柏林2012。

(20) 关于康德那里的动机问题的重要意义，也参见安德烈阿斯·维尔特（Andreas Wildt）：《自主与承认：从黑格尔对费希特的接受的角度看黑格尔对道德的批判》（Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption），斯图加特1982，S.165—173；迪特·亨利希（Dieter Henrich）：《伦理法则的演绎：论康德的〈道德形而上学原理〉最后一段晦暗不明的原因》（Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnitts von Kants >Grundlegung zur Metaphysik der Sitten<），载于亚历山大·施望（Alexander Schwan）（编）：《虚无主义阴影下的思想：W·魏施德纪念文集》（Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für W. Weischedel），达姆施塔特1975，S.55—112。

(21) 关于这一点的简短和概览式的论述，参见保尔·盖耶：《绝对观念论与对康德式的二元论的拒斥》（Absolute Idealism and the Rejection of Kantian Dualism），载于卡尔·阿梅里克斯（Karl Americks）（编）：《剑桥指南：德国观念论》（The Cambridge Companion to German Idealism），剑桥2000，S.37—56。

(22) 弗里德里希·席勒（Friedrich Schiller）也在他的“论秀美与尊严”（Über Anmut und Würde）为解决康德那里的动机问题作出了一次独立的尝试（载于《全集》（Sämtliche Werke），第V卷，慕尼黑1984，S.433—488）。关于这一点参见，维尔特：《自主与承认》，S.157—162。

(23) 约翰·戈特利布·费希特：《全部知识学的基础》（Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre）[1794]，载于费希特：《全集》，第I卷，S.83—328。关于这一点，也参见弗里德里克·诺伊豪瑟：《费希特的主体性理论》（Fichte's Theory of Subjectivity），剑桥1990。

(24) 关于这一问题的重要意义参见：阿克塞尔·霍耐特：《主体间性的先验必然性：论费希特的自然法权文章中的第二条定理》（Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität. Zum Zweiten Lehrsatz in Fichtes Naturrechtsabhandlung），载于《不可见性：一个主体间性理论的诸阶段》（Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität），美因河畔的法兰克福2003，S.28—48，此处：S.47f。

[\(25\)](#) 费希特：《以知识学为原则的自然法权基础》，同前。

[\(26\)](#) 关于这一点，再次参见诺伊豪瑟：《费希特的主体性理论》，S. 93—102。

[\(27\)](#) 费希特：《以知识学为原则的自然法权基础》，S. 30—39。

[\(28\)](#) 艾伦·伍德：《每个人的自由发展：论德国古典哲学中的自由、法权和伦理》（The Free Development of Each. Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy），牛津2014，S. 207。

[\(29\)](#) 费希特：《以知识学为原则的自然法权基础》，S. 36。

[\(30\)](#) 同上。

[\(31\)](#) 费希特：《以知识学为原则的自然法权基础》，S. 43。

[\(32\)](#) 康德：《道德形而上学原理》，同上，S. 19（AA 401）。

[\(33\)](#) 费希特：《以知识学为原则的自然法权基础》，S. 44。（译文沿用〔德〕费希特：《自然法权基础》，谢地坤、程志民译，商务印书馆2004，第45页。——译者注）然而在这里也可以看出，费希特在谈论“承认”时，并不像康德在谈论“尊重”时那样，经常都将之视为一种“情感”；对费希特来说，这种对自我利益的“限制”只在“表达”的方面是重要的，至于这种限制是否必须与一种特定的情感状态相关，则完全处于晦暗之中。（我同样要将这一观察归功于迈克尔·南斯。）

[\(34\)](#) 同上，S. 41—56（§ 4，第三定理）。

[\(35\)](#) 对于自我意识形成的条件的详细阐述，参见霍耐特：《主体间性的先验必然性》，同上；也见维尔特：《自主与承认》，第II.4章。

[\(36\)](#) 卡尔-奥托·阿佩尔：《对话与责任：向后传统道德过渡的问题》（Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral），美因河畔的法兰克福1988；讨论费希特的部分，参见同前，S. 445ff。关于阿佩尔与费希特的关系问题，尤其值得一读的还有：维多里奥·荷斯勒（Vittorio Hösle）：《当代的危机与哲学的责任》（Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der

Philosophie), 慕尼黑1977, 尤其是S.220ff。另参见沃尔夫冈·库尔曼 (Wolfgang Kuhlmann): 《反思性的最终奠基: 先验语用学研究》 (Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik), 弗莱堡1985。

(37) 费希特: 《以知识学为原则的自然法权基础》, S.39: “要求实现自由的自我能动性, 就是人们所说的教育。” (译文沿用[德]费希特: 《自然法权基础》, 谢地坤、程志民译, 商务印书馆2004, 第40页。——译者注)

(38) 同上, S.191—209 (第二编, § 17)。

(39) 由于人类的需要、归根结底是人类的身体在费希特的自然权利文章中被视为“最终的本质”, 因此具有的沉重分量, 上面这种说法听起来很不公平; 然而, 这种说法也只适用于费希特的承认模型。

(40) 关于黑格尔的体系视角, 参见迪娜·埃蒙茨 (Dina Emundts) / 鲁尔夫—彼得·赫尔茨曼 (Rolf-Peter Horstmann): 《G·W·F·黑格尔: 一个导论》 (G. W. F. Hegel. Eine Einführung), 斯图加特2002, 尤其是S.32ff。

(41) 关于“爱”在青年黑格尔思想中的体系性地位, 参见迪特·亨利希: “黑格尔与荷尔德林” (Hegel und Hölderlin), 载于《语境中的黑格尔》 (Hegel im Kontext), 美因河畔的法兰克福1971, S.9—40。

(42) 在黑格尔的“百科全书”“逻辑学”的部分中对“自由”的著名讨论是: 自由是“在他者中和自身在一起”: G·W·F·黑格尔: 《哲学科学百科全书》 (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften), 第I卷, 美因河畔的法兰克福1970, S.84。这一说法以稍加改变的形式出现在黑格尔的许多作品中, 也经常被用于讨论相互承认的事件。

(43) 参见亨利希: “黑格尔与荷尔德林”。

(44) 关于这一点, 参见阿克塞尔·霍耐特: 《为承认而斗争: 论社会冲突的道德语法》 (Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte), 美因河畔的法兰克福1992, S.65f。

(45) 在对社会学的历史书写中存在一个不足：它并没有给予黑格尔的思想对于19世纪新发展起来的的原则的构成作用给予恰当的尊重；一般来说被视为社会学的“哲学先驱”的只有孟德斯鸠、卢梭与孔多塞（Condorcet）、弗格森（Ferguson）与亚当·斯密，偶尔还有赫尔德（Herder）。罗伯特·比尔斯泰特（Robert Bierstedt）：《18世纪社会学思想》（Sociological Thought in the Eighteenth Century），载于汤姆·波托默尔（Robert Bottomore）/ 罗伯特·尼斯贝特（Robert Nisbet）（编）：《社会学分析的史》（A History of Sociological Analysis），伦敦1979，S.3—38。

(46) G·W·F·黑格尔：《精神现象学》，美因河畔的法兰克福1970，B. IV. A，S.145—155。

(47) 亚历山大·科耶夫：《黑格尔：对其思想的一种当下化》（Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens），伊林·费雪（Iring Fetscher）与杰拉德·莱姆布鲁赫（Gerhard Lehbruch），美因河畔的法兰克福1975，S.22ff。

(48) 参见维尔特：《自主与承认》，S.354。

(49) 朱迪斯·巴特勒显然是科耶夫的后继者（见她的书《欲望的主体：20世纪法国的黑格尔式反思》（Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France），纽约2012 [新版]，尤其是第2章），她对此的看法有时会让人们想起斯宾诺莎的思想，因为她将一种对承认的“需要”称为对社会性的自我保存驱力（“conatus”）的源泉：朱迪斯·巴特勒：《权力的心理：征服之主体》（Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung），莱内·安森（Reiner Ansén）译，美因河畔的法兰克福2001，S.31f左右。关于黑格尔的对承认的“需要”与斯宾诺莎的自我保存驱力之间的这种成问题的类比，在她的论文“自我之外”（Außer sich）中表现得尤为明显，卡琳·沃德曼译（Karin Wördemann），载于《性别规范的权力与人的界限》（Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschen），美因河畔的法兰克福2011，S.35—69，此处：S.56f。

(50) 康德：《道德形而上学原理》，S.33（AA 413），注释：“欲望对感觉的依赖叫做爱好，所以总是表现为一种需要。”（译文沿用 [德] 康

德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社1996年版，第64页。——译者注）

[\(51\)](#) 例如，贝尔托·布莱希特：《主人彭提拉和他的奴隶马蒂》（Herr Puntila und sein Knecht Matti），载于《全集》，第4卷，美因河畔的法兰克福1967，S.1609—1717。关于这一点参见汉斯·梅耶（Hans Mayer）：《现代文学中的黑格尔的“主人与奴隶”（霍夫曼斯塔—布莱希特—贝克特）》（Hegels „Herr und Knecht“ in der modernen Literatur（Hofmannsthal-Brecht-Beckett）），载于《斯图加特黑格尔日1970：国际黑格尔会议讲座与讨论班》（Stuttgarter Hegel-Tage 1970. Vorträge und Kolloquien des Internationalen Hegel-Kongresses），汉斯—格奥尔格·伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）编，波恩1974，S.53—78。关于对话哲学，参见迈克尔·托伊尼森：《他者：当代社会存在论研究》，柏林/纽约1977，第II部分，尤其是S.473f。

[\(52\)](#) 例如，参见汉斯·海因茨·霍尔茨：《莱布尼茨与黑格尔论主人与奴隶：对古典社会的解释》（Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel. Zur Interpretation der Klassengesellschaft），诺伊维德/柏林1968。

第5章

观念史比较中的承认：一个体系式的 结论的尝试

在我切近地查看的这三个国家的文化中，每一个主体对来自别人的承认的依赖，各自意味着一些非常不同的东西；在法国现代初期，从拉罗什福科直到卢梭，包括之后的萨特和阿尔都塞，都首先将这种结构性的依赖视为一种危险，它妨碍人“本真地”通向他本己的自身；在大不列颠，从沙夫茨伯里经休谟和斯密直到约翰·斯图亚特·密尔，则更多地将这种依赖视为主体进行道德层面的自我控制的一个机会；在18世纪末和19世纪初的德国，从康德经费希特直到黑格尔，又终于将这同一种依赖理解为个体的自我规定的可能性基础。这些如此迥异的阐释究竟该被视为彼此排斥的还是互补的？它们是互相排斥，抑或共同构成了对承认这一现象的更深的洞见？在大胆处理这一难题之前，我想先以一种更为普遍的方式再次重提这些差异，并由此进一步尝试着摆脱上述思想家的影响而独立地把握这种差异。我将以这样一个问题作为线索：在三种不同的语境中，“承认”究竟被理解为什么、它对于所涉及的主体（即承认者和被承认者）又有怎样的影响，我将针对三种情况分别详加解释。

这两个子问题中的第一个就已经带来了巨大的困难，因为看起来似乎是，在三种意义语境中，人们谈论这种承认时所指的东西各不相同。在第一种情况中，扎根于法国文化的思想大都认为，承认是主体所追求的东西，因为主体有一种需要，他想要在他生活于其间的社会框架中获得价值评判，或者至少也获得一种有所保证的生存；这种渴望部分地指向，去竭力争取比他人更优越的社会地位；部分地又指向，只要能够被视为社会共同体的一个合法的成员就足够。在这里有一个问题始终悬而未决：人们所追求的承认究竟具有一种认识论的特征，还是具有规范性的特征；因为这些思想经常只是涉及认识自己（推定的）特质的愿望，但似乎偶尔也会涉及对这种特质进行一种道德颂扬；究竟是哪种意思总是取决于语境，但在这一传统中占上风的是我们被如何看待，也就是认识论的含义；这也与以下事实有关，也就是说，在这里相对来说并不清楚，承认是否是一种能够进行渐进的分层的东西，是否可以进行不同程度的承认。如果认识论的意义占上风，那么这种渐进似乎就并不可可能，因为认识论的意义所涉及的只能是关于“客观”事件的正确或错误的“认识”；而在承认的规范性的使用中，分层则是可能的，例如，卢梭就给出了平等的尊重和可以逐步提升的价值评判间的区别。在第二种情况也就是英国思想中则截然不同，在这里，“承认”是一种人们出于他们动机性的自然本性而追求的东西，但它并不涉及对任何一种社会优势地位的追求，而更多地涉及追求成为能够被承认为社会共同体所接纳的成员；因此这里所追求的承认也有一种明确无疑的规范性特征，因为人们期望能在社会交际中得到认可（赞美）——而这取决于人们是否根据通行的规范适当地控制自己，并且在自己

的行为中恰如其分地表达出来。在这一传统中，一种承认的渐进已经是可能的，因为我们追求获得其赞同或赞扬的他人的圈子总是可以扩大的：给予一个人的行为以承认或赞扬的群体越是扩大，就越是需要保证这种行为确实是道德上正确和适当的。最后，在第三种情况中又有所不同，这主要是在德语语境中的承认思想：在这里，承认并不意味着主体根据他的需要而努力，而是为我们自己能够成为一个理性的、自我规定的存在设定了一个条件；在这里，所有人对于他人的承认的依赖的原因在于，我们只能在我们能力的相互性中普遍地保证，自己在行动中并不是受经验动机引导的，而是受自我设定的规范引导；因为在德国的语境中，相互承认意味着在面对他者时在一定程度上放弃实现自己的追求，这证明了我们有能力根据现行的规范，理性地调整自己。然而，只有在黑格尔那里这一实践才被去除了先验的特征并被历史化，以至于它现在看来也是可以渐进的：根据他的信念，可以找到一种相互的自我承认的种种历史上不同的实际形式，这逐渐提高了被允许的自我规定的程度，因为需要越来越多的对他者的顾及，从而减少了贯彻自然的追求的空间。

所有这些概括的说法当然非常依赖它们各自的理论要素，因此也就可以有三种明显不同的范式来理解我们对社会承认的依赖；于是也就还需要“理想类型”的（idealtypisierung）这一进一步扩大的步骤，以便实际上能够以足够的差异度进行区分。这么说是没错的：在第一种范式中，单个的主体倾向于被设想为，出于他对社会承认的渴望而无助地暴露在社会评判中：由于个人需要从所有其他社会成员那里得到赞同，于是个

人就必须设法按照社会公认的标准行事，以便要么通过特殊的敬佩，要么通过具体的行为来获得赞同；当个人被公开地赋予了他所期望的那种品质，从而使他获得了想要的认可或赞扬，他的上述需要就得到了满足。于是，“承认”在这里就意味着对个人品质的一种认可，由此主体就可以期望获得社会接受甚至敬佩。在第二种范式中情况又有所不同，在其中，个体显然不被视为对他自己的行为的社会评判的人质，而是被视为社会共同体的一个参与者：个体性的行动者希望获得社会的接纳，在这种渴望的驱使下，他就对自己的行为进行道德上的控制，以便在现行社会规范中找到赞同；当他能够通过这种积极的反应证明，自己被他所支持的共同体接受为一个成员，他的上述需要就能得到满足。因此在这里，“承认”意味着为自己的行为找到道德赞同的行为，一个主体必须能够想象这种行为，以便确信自己是他所在的共同体的合法成员。在第三种范式中又不一样，在其中，个体肯定不被视为社会评判的人质，但也不仅仅被视为一种社会共同体的成员。在这里处于核心地位的毋宁是在社会共同体中争取自我规定的主体：个体的行动者被这样一种兴趣驱动，他想要将自己实现为一个具有理性能力的主体，而这一点取决于他在与对方回应时所经验到，他是有能力基于理性的理由对其行为进行规定的；但只有当他在面对他者时放弃贯彻他的自然本能并采取道德的考量时，他才能这样做。在这里，“承认”也就始终是道德的自我约束的一种动态行动，它必须能够由至少两个主体互相完成，以此相互确认他们的理性能力，以及确认他们作为一个共同体中有理性的存在者的成员身份。

当然，在对这些特征的描述中，看不到每个作者赋予承认行动的那种特殊的色彩；这里既没有顾及卢梭的自恋 概念与萨特的主体间性理论之间的重大差异、休谟和斯密对于内部观察者的看法的分歧，也没有顾及费希特关于承认的先验概念和黑格尔关于承认的历史化概念间的区别。但这种简化在一定程度上是有意的，因为，以上思想家基于不同的文化对我们对他者的依赖作出了各有侧重的描述，我们现在要做的是，从中梳理出普遍具有的特征，以便得出这三种至今仍在使用的、对承认的阐释的区别；那么种种“范式”就各自包含了一种原则上的可能性，让我们可以描绘或想象出，从根本上讲，主体间的相互依赖究竟是怎样的，这意味着它与具体的经验内容无关。

在这种抽象方法的帮助下，第二个问题也就会得到解答，也就是说，对承认的不同阐释会对参与者产生怎样的影响，我们也就会再次得出三种完全不同的观点。在第一种情况即扎根于法国文化圈的范式中，承认被视为对于个人品质的论断，它对被归类的主体的影响一般来说是消极的甚至毁灭性的：一个个体希望获得更高的社会地位或更受社会保护的生存，这种愿望只有当他被公开地赋予某种特定的品质时才能得到满足，这会导致一种特定的后果：个人失去了自己规定或探索他是谁或想成为怎样的人的能力。因此在这个传统中，个人之间的主体间性的相遇这一事实几乎总是反身性地与自我丧失的危险或主体分裂的危险联系在一起；承认在这里被阐释为对主体的社会性论断，它带给被承认的主体的是一种危险，也就是说，主体不再具有“我”的视角（**第一人称单数视角**）的自主性。在第二种范式中，承认的影响是完全不同的，这种范式的诞生要归

功于苏格兰道德哲学的启发。在这里，承认被理解为道德上的赞美或同意，它对主体的影响一般来说被描述为积极的或对社会有促进作用的：一名个体，他想要成为社会成员的愿望只有这样才能得到满足，他能够在道德行为和判断中将他所生活的共同体的规范加以内化，于是他就能够永久地对自己的社会实践进行一种规范的控制。因此在这一传统中，两个主体的主体间性相遇的事实几乎自动地与积极的效果相联系，也就是说，个体学会了适应生活于其中的共同体；主体在相应的社会行为中接受了他那“内在的”即代表着共同体的观察者，于是他对于道德的自我控制的意愿就逐步上升。在第三种范式中承认的效果又不同，这种范式是从德国观念论的实践哲学中诞生的。在这里，进行承认和被承认的主体之间的区别以某种方式消失了，因为它预设了承认的相互性，在此基础上主体就必须始终同时感知到这两个角色。这种相互的承认的效果被理解为某种对于自我规定或共同规定的自主过程，它在两个方面都表现为一种同时发生的自由之限制和自由之扩展：个体经验到，对于实现其理性的需要，只有通过在他人的面前证明自己是理性的才能实现，在面对他的交互行动的伙伴时，他放弃贯彻他那单纯自我中心的追求，并由此而将一种对他的行动范围加以约束的自由纳入考虑；但由于这个交互行动的伙伴为了能够在他面前证明自己是理性的，他自己也必须能够贯彻同一种自由之限制，因此个体就同时被赋予了一种规范性的地位，从而增进了他自己的自由。因此在这第三种传统中，主体间的相互承认的事件始终被阐释为个体的自我规定的可能性条件；个人出于对自身的主体性加以证明的理由而互相给予承认，这使得他们都能够以一种被社会共同体赞同的方式行使他们的自由。

在对三种自由学说进行“理念类型的”浓缩之后，我们不难看出，从法国、英国和德国文化中各自发展起来的关于人与人之间的相遇的观念，在意义和内涵上都相去甚远。这三种各具文化特殊性的范畴之间明显且重大的差异，不仅涉及主体那些典型的期待和态度，而且还涉及这样一种相遇对于参与者的影响：在法国语境中，对社会地位或得到社会性保证的生存的个体追求导致了自我丧失的危险；在英国语境中，从个体对社会赞同的需要中得出了进行道德上的自我控制的意愿；而在德语语境中，从相互承认的迫切性中得出的则是人的自我规定的可能性。而鉴于对主体间事件的思考有如此巨大的差异，就产生了这样一个问题：这三个开端之间有怎样的关系：是否出现的其实是同一种现象，即主体间的承认关系，只不过是换了一个角度看它，或者最终从互补的视角出发，因此我们可以将它们各自的进路放到一起，给出一幅更为复杂的图景？这个问题也可以以这种形式来表述：现在应该把注意力放到这样一个问题上，我们之前所重构的各种传统，对于当下关于承认理念的争论造成了怎样的后果。我想以这种方式来接近这个不易回答的问题：我将首先排除一些主导着现在的讨论的误解，以便探索在这三种模式间进行理论调和的种种可能性。

鉴于我刚才在尝试再一次进行“理念类型的”总结时发现，在理论推导和事实结果中都发现了巨大的差异，因此我们可以断言，在三种承认模型中存在一种原则上的不兼容性。与今天广为流传的观点相反（这种观点认为在承认理论的领域中一般来说存在一种“积极的”和一种“消极的”开端，它们只是侧重点不同）^{[\(1\)](#)}，我认为首先必须强调这种可比较性中明

显存在着不可克服的困难：费希特和黑格尔的“承认”经常被描述为“积极的”传统，它与路易·阿尔都塞或朱迪斯·巴特勒（今天人们经常忽略了卢梭或萨特的知识遗产）的“消极”传统间的区别是如此之大，以至于它们几乎都不是在谈论同一个现象了。如果说，在后者中在承认概念首先只是指一种对于特定的（典型的）品性的社会性论断，它缺乏任何一种进行论断的行动者的“自我限制”的规范性组成部分，那么在前者中同一个概念就是在描述对另一个主体的道德自主性授权的行动，这种行动不可避免地与自己对自己的行动进行限制的自我责任一同出现。对于费希特、黑格尔以及可以追溯到他们的传统而言——康德的遗产也被深刻地包含其中——承认是一种态度和面对其他主体时的行为方式，它赋予主体以（可能是在一定程度上）对自己规定的行使或赋予它“自由意志”，因为（同样可能是在一定程度上）主体放弃了“自私自利”的活动（康德），也就是说放弃了一种纯粹自利的行为；但这种态度或行为方式缺乏这第二种因素，即缺乏进行承认的主体的道德自我约束，那么从费希特和黑格尔传统的观点看来，它就很难被称为“承认”，而必须给它另外一些概念，比如社会“归因”或“分类”。这种非常基本的区别并不会改变以下这一点：与法国思想相联系的消极传统被认为，它最终也是人们称之为“承认”的行为方式的结果，也就是说，它引起了一种“自由意志”，或者引起了对一个意识到自身的主体的社会层面的确证；因为在这两种传统中同一种表述意味着非常不同的东西：一方面是得到社会保证的自我规定的能力，另一方面是对一种自我规定的虚构，这种虚构总是被社会层面强加的规定所阻碍。⁽²⁾

目前的讨论将这两个来自不同传统的概念混合在一起，它所造成的结果非常严重；如果我们进一步将来自苏格兰道德哲学的承认观念也混杂其中，结果也会同样不利——但如果我没有搞错的话，这种混杂长久以来甚至比另两种理论范式的混合还更为严重地渗透进我们的日常话语中。通俗地说，“承认”首先只是意味着对于自己的好的行为的社会性赞扬和尊崇，然后这种赞扬在不断的重复中也能够内化并成为对自己的行为和请求进行控制的心理机制，它是一种在公众心理学看来几乎不能放弃的机制，其痕迹也已经进入了当下的道德哲学中；在这里，在与经验主义传统的隐蔽的联系中，“赞美”和“指责”被视为公共的实践约束手段，借助这种手段，道德规范的有效性就被社会性地确保为个人的动机。⁽³⁾鉴于这种混淆的普遍传播，更让人惊讶的是，关于人与人之间的确证和赞同的社会价值的通行观念，在今天关于社会承认的效果的争论中几乎没有起到任何作用；很少有人提到，正是通过承认式的鼓励这一基本的和每天都在采用的手段，儿童们受到教育、青少年发展出自我理想、成年人彼此激励着追求雄心勃勃的目标。但这里我们必须看到，这种讨论的方式旨在描述一种与其他两种理解方式不同的社会行为：这种讨论不同于“消极的”方法，而是与来自德国观念论的承认观念一致，它也提供了赞同这一规范性的环节，但它缺乏德国观念论中同时发生的道德上的自我责任这一额外的要素；赞美和赞扬是进行承认的反应，但它们并不同时要求对自己的自私自利进行限制，而这种限制是可追溯到康德尊重概念的承认观念里始终都包含的。我们暂时可以看到，当前的讨论具有专题特征，并且缺乏对概念上的差异的把握，因此我们现在面临的是具有种种不同来源的直觉之间的巨

大混杂，我们还完全不清楚该怎样将它梳理成一个有序的整体。

但是，这三种不同的承认模式应当以怎样的方式联系起来，才能使它们不被视为相互排斥的，而是可被视为以有生产性的方式互相补充的？换句话说，是否有可能找到一种方法，将这些从不同的文化经验中得出的观念模式，解读为在历史中产生的不同角度或具体形式——它们构成了同一个过程——也就是说，能否找到一种方式，将三种方法结合起来形成一种更为复杂的理解？也就是说，去理解对于其他主体的承认的依赖，对于我们人类来说意味着什么。在我的观念史研究的最后，我想要至少勾画出一个轮廓，这三种承认模式的一种整合看上去会是什么样子的——由此也就避免了这样一种印象，我本质上似乎只得出了这么一种听天由命似的发现，也就是说，好像我认为在欧洲内部对于承认的依赖会根据国家和文化的不同而被视为完全不同的东西，以至于从中得不出任何系统的学说。但事实上，以历史的方式说明一种观念的不同发展过程是一回事，而以系统的方式追问它的合理性何在则是另一回事。

然而，为了证明我将之前提到的三种具有文化特殊性的传统重新纳入总体性的“范式”的做法是可取的，我需要重新考量以下一点；也就是说，需要指出，在前面已经处理过的思想传统中，有一个传统比其他传统更适合于将我们对社会承认的依赖纳入一个协调的图景中。例如，人们肯定从一开始就会注意到，萨特对于不可避免地出现的任何承认经验的本体论分析都会归结为一种事实给定的状态，这种本体论分析就几乎不适

合用于对人际间个人作为话语接受者的状态的效果进行正面的描述；在这种情况下，萨特关于人类主体间性的概念就持一种非常特别且经常受到批判的预设，我们似乎就不太可能将他的说法与对承认的其他描述方式协调起来。⁽⁴⁾当然，萨特的例子再一次说明，要找到一种方式使三种不同的承认观念达成理论的和解有多么困难；因此在这里涉及的不只是对于承认意味着什么、会产生怎样效果的规定在表面上的不相容性，而且还涉及方法论进路上的重大不同；乍看之下我们完全看不出，这些不同的看法要如何互相联系，它们各有不同的基础形式，有些是心理学—现象学的描述，有些是从可以普遍地知觉到的经验事实中得出的结论，有些又是先验的分析或历史哲学的讨论。在我看来，对上述问题的一种解决方法似乎是，先忽略这些方法论上的差异，并且问一下，在这三种模型中，哪一种模型最为强烈地提出了这样一个要求：去解释清楚我们该如何把握我们的社会生活形式之整体；在这一基础上我们就可以问，如果我们将之前并未考虑到的另两种承认模型纳入视野，那么前面所说的这种最为基本的、可说是构成性的对于承认的理解，会使我们的社会共同生活的图景发生怎样的改变、纠正或扩展。我承认这一做法听上去非常任意，但如果通过这样一个步骤，能对我们对社会承认的相互依赖产生更为复杂的理解，那么我们就可以说，这三种模式间有了形成富有成效的相互补充关系的可能性。只有事后才能清楚地指出，这种看法是否能够在不同模式的方法论差异间搭建起某种桥梁，或者至少是缩小这种差异，以便使它不再妨碍一种理论上的整合——因为我之后还会指出，就像已经说过的那样，在各种对承认的理解中不只是有概念上的差异（这种差异大大提高了对三种模式进行

整合的难度），而且还有各自以之为基础的认识方法论上的巨大差异。

根据我的观念史观点，若我建议从德国观念论传统中产生的对承认的理解用作将三种模式整合起来的基座，这恐怕不会让人惊讶。一旦人们试图弄清楚，费希特和黑格尔通过各自关于承认的概念，在最为普遍的地基上都能够解释清楚哪些东西，那么我做出上述选择的理由也就非常明显了：他们两人都会使我们对以下问题的理解中的一切差异都变得可以理解：对我们人类来说，生活在一个“精神世界”中究竟意味着什么，这个精神世界的主要特征在于，我们都以公认规范为导向；也就是说，对费希特和黑格尔而言，生活在精神世界中无非意味着，我们互相赋予彼此一种功能或一种规范性的地位，从而始终能够共同决定这些规范的适用条件和正确的应用方式。⁽⁵⁾因此我们可以说，就像费希特和黑格尔同样会说的那样，只有当我们认为，这些互相承认的人们被赋予了一种自主性，能够自己决定是否能够赞同这些被普遍实践的规范，人类主体的社会性的共同生活才是可理解的。这种对承认的理解要归功于对康德的尊重概念所作的主体间性式的重新解释，现在我们可以认为，它比另外两种理解方式更为根本，因为它描述了交流得以发生的前提条件。而除此之外的社会承认的形式则被描述为：我是否能像英国的传统那样，将他者知觉为这样的存在：我根据他者对我的行为的评判知道，我该如何在自己的行动中进行自我控制；或者我是否像追溯到卢梭的那个传统那样，将他者感知为这样的存在：我对他们对我的品性的评价有一种火烧火燎般的兴趣——在这两种情况下，都必须首先确认，进行

承认的旁人是有权共同探讨如何对我们的共同生活实践进行塑造的。在这一意义上，费希特和黑格尔所提出的承认理念（今天我们可以找到其基本洞见的种种不同版本），[\(6\)](#)可被视为另外两种承认模式的基础；在这两种模式中，无论是被描述为积极的还是消极的东西，都已经预设了一个前提：主体相互地承认，彼此是他们的实践规范的共同制定者。

但是，正如我们所见，黑格尔不只是作出了单纯“先验的”发现，也就是说，对于被道德地理解的生活形式来说，人是由一种对于规范的自主性的相互认同构成的；按照他的看法，这种“精神世界”应该被理解为一个在历史中展开的、逐步自由地设定其潜能的结构，他认为自己有权逐步发展出一系列落实为制度的、建立在种种不同规范之上的承认关系。但是，我们在社会实践中，通过彼此赋予一种对社会规范进行检验和设置共同探讨的权力，将自己普遍地与这些社会规范结合在一起；但这种社会实践却失去了它那种无历史的恒定性，而是以多种不同的形式存在着，它们各自打开了各不相同的自由活动的空间。[\(7\)](#)黑格尔当然想要将不同的承认形式之间的区别也理解为规范性的（这一点暂时看起来与我在这里想要达到的目标无关）：主体在检验他所普遍自主决定的规范的恰当性和应用时，越少地受到外部的强制、越少依赖自然，在他看来，这样一种承认的结构就越是进步的。在这里首先重要的是，黑格尔通过对“精神世界”的历史化，赋予了相互承认的基本实践以一种经验的内容，这使得他的承认概念与其他承认概念间的距离大大减少；尽管对他来说就像对费希特一样，推动这种行为的动力来自个人渴望实现他的自由的主体性，因此

他就必须进一步使这些行为去先验化，并为它注入具体的经验材料，于是，他的承认概念就像在英国或法国传统中一样，成为了生活世界中所发生的事件。因此，从黑格尔——而不是费希特——对承认的理解中就能很有意义地提出这样一个问题：其他模式是否并且在多大意义上有助于完善或修正他所提出的理论；因为如果相互承认只发生在一种精神空间中，而无需停留在社会实践和制度的现实性之中，那么卢梭、休谟或斯密的心理学的或经验的观察，对于深化对承认的分析就基本上无所助益。

在我看来，要在黑格尔的承认理论与在不列颠岛上发展起来的关于“内部观察者”的控制功能的观念之间建立起联系，其实并不困难。为了了解这是怎么可能的，我们首先需要简短地看一下，黑格尔借助他的承认概念所想解释的内容：他想使以下这一点变得可理解，也就是说，对于我们人类来说，在一个并不被自然条件所决定的“精神世界”中生活究竟意味着什么；他像康德和费希特一样都假设了，这只能意味着，我们的思想和行为并不取决于自然的冲动，而是由自我设定的规范所规定的；然而他对这种自我设定规范的理解不同于康德，而是赞同费希特，也就是说，它并非个人的一种服从一个已经存在的、不变的伦理法则的行为，而是一种合作的行动，在这种行动中，我们互相承认彼此具有自主性，能够监督在我们中间起作用的禁令和规则的适当内容及其应用，从而创造出这些规范；⁽⁸⁾从这个意义上讲，社会作为“精神世界”，是一种实践，在这种实践中主体在作为他们所普遍遵守的规范的共同创造者的角色中，相互进行承认。与费希特不同，黑格尔相信，

这样一种实践并不是从一开始就以此种形式存在的，也就是说，并不是从一开始就满足它的“概念”；为了真正创造出一种社会条件，使所有主体的规范性的自主性都能在其中平等地被承认，在他看来就需要一个漫长的历史过程，在这个过程中，一种制度性地积累下来、却还尚未完备的承认秩序，就会被一个依其概念而生的更好的、即更自由和更正义的承认秩序所取代。由此，正如我所试图指出的，黑格尔所开创的规范的自主性的相互性，不只是一种社会规范之存在的构成条件，也就是说，不只是任何一种社会生活的前提；而且他还通过对这种基本的承认关系的历史化而创造了一种可能性，也就是说，我们得以看到一种扎根于生活世界并且基于制度保证的实践的可能性，这种实践是由被道德关怀和困境所驱动的主体作出的。尽管他的说法已经非常接近和充满现实性，但我们仍然不清楚应该怎样去设想，每个处在社会中的主体都应当能够理所当然地在尽可能广泛的一致中遵守他们所共同制定和实践的规范；正是在这一点上，也即在解释主体合作创造的规范如何转化为社会习惯中的和谐上，在我看来，打上了苏格兰道德哲学烙印的对承认的理解，能够对黑格尔的理论进行补充。

众所周知，黑格尔试图在亚里士多德为了阐述关于美德的学说而发展出的“习惯”这一概念的帮助下，解释这样一个事实：社会成员在一种志趣相投的动机驱使下追求被他们共同“管理”的规范；然后我们“性格上的善”便应运而生，因为我们采取适当的教育手段，通过对有德的行为模式进行重复而习惯于在正确的场合感到愉快，直到我们最终发展出对于合适的伦理行为的一种持续的倾向。^[9]然而，无论这一概念在此

期间可能多么富有成果、尤其是对于今天的社会科学有多少极具生产性的影响，⁽¹⁰⁾但道德习惯之养成的内部心理过程以及它所特有的推动方式依然处在一片黑暗之中；对于黑格尔来说也是如此，他的道德伦理是我们的第二自然的观念吸收了亚里士多德的思想，⁽¹¹⁾因此可以说，关于社会规范的学习和内化过程，他其实没有太多话要说。我认为，如果他并不是单方面地遵循亚里士多德的理论建议，而是还将苏格兰启蒙运动的建议补充进他的思考中，可能情况会有所不同。如果黑格尔也充分谨慎地考虑了休谟与斯密所发展出来的对于道德习惯之形成的思考，那么对黑格尔来说会有两个巨大的好处。在他看来更容易得出的是，个体学习者将普遍接受的规范内化，不仅仅是基于某些动机，而且还需要某些内在的心理过程的帮助。第一点在于，黑格尔和费希特一样已经做出了标准的回答，也就是说，个人希望在实践中断言自己是一个理性的存在，这一愿望推动一个主体也将自己与那些被公认为理性的规范相绑定；但鉴于黑格尔想赋予他的承认理论以具体的历史内容，以上回答就是不够的，因为它很少去揭示主体在经验中实际起作用的动机。因此黑格尔本该做的可能是，并不是按照大卫·休谟；而是按照亚当·斯密的想法，去理解推动个人遵守社会共同体的主要动力——也就是说，黑格尔本可以毫无困难地将个人实现自己的理性的“精神”动力中与生活世界有关的方面理解为，它是人的一种愿望或需求。于是，会推动个人在现实世界的日常生活中自发地接受他所在的共同体的道德标准的动机就是，主体期望获得其他成员的赞同，并因此而感到自己是其中的一个成员。

第二点还比第一点更加重要，第二点涉及的问题是，这样一个主动接受道德规范的过程是怎样发生的。在亚里士多德式的关于习惯概念的传统中，这一过程的内在心理部分是隐而不现的——在这里起统治作用的还是一种相对机械化的观念，也就是将外部的刺激转译为躯体的自发行为——；而休谟和斯密则使用一个“内部的观察者”的形象进行了一种本质上更为复杂的解释；在这之后我们就会这样想象对于道德规范的主动接受过程：我们会去学习如何在内心中将对社会环境的期待重现出来，直到我们能够针对自己的行为，成功地将这种期待作为自己良心的声音而加以控制。当然，“内部的观察者”或“法官”的说法是隐喻，因为它让人描绘出一个具体的人的形象；但同时这个形象也为我们架起了通向西格蒙德·弗洛伊德（Sigmund Freud）对社会理论的思考的桥梁，他将道德性的超我（Über-Ich）的形成解释为，父母对儿童的好的行为所做出的积极反应沉淀在了儿童的精神装置中：然后，就像在亚当·斯密那里一样，被相关的人所接受的承认最终就会发展为成年人心中的声音，这个声音不断地提醒人他的道德义务。^{[\(12\)](#)}然而，为了证明斯密对于道德习惯形成的理论的意义，并不需要首先通过弗洛伊德的概念的帮助；因为斯密的说法不仅立足点更高，而且还有更大的解释力，因为它考虑到了内部控制机制进一步普遍化的可能性，这种内部控制机制应当可以做到几乎彻底消除一切个人的自私。

无论如何，对于《道德情操论》的这些很少的回忆，足以证明这样一个建议是合理的：英国传统中的承认学说应当被视为是对黑格尔的相互承认观点的有益补充；“内部的法官”的

理念比黑格尔所做的更能够解释，人们应当如何在其规范的自主性中互相成就为进行承认的主体，应当如何将受到普遍认可和已然建立起来的规范转化为日常的行为习惯；在斯密看来，应当成为可能的方式是，逐渐将第二人称视角转移到主体的自我中，在那里这个第二人称视角就会作为良心控制我的行为，使它越来越广泛地与社会的期待相一致。当然黑格尔也有一个关于个人的“良心”的概念，但他立刻就将这种东西理解为康德式的普遍道德原则的固定代表，并用不信任的眼光打量它，⁽¹³⁾ 而不是将它视为对一个被逐步“普遍化”的他者的道德反应的心理表现。由此，他的实践哲学中就产生了一个空白——一边是抽象的道德，一边是伦理的良心，两者之间并没有桥梁——，于是他只能通过关注风俗伦理或伦理性习惯来假设这种转变的过程，这一过程使外部引发的惯常行为成为相对固定的自发性。相反，如果他像我在这里试图勾勒的那样，用斯密的社会化模型补充或拓展他关于承认的基本理论，那么他就能避免这种残缺分裂的解决方案。个人的良心这一概念比康德所想的更为灵活和多元，它是由多种声音组成的音乐会，在自己的心灵中代表了不同群体和体制性圈子的道德反应方式，它将确保每个主体都在自己的生命立场上关心，使共同的自主规范在现实中也成为具有推动作用的。

这里所简要说明的解决方案显然设定了一个前提：德国观念论和英国经验主义传统中截然不同的承认概念，在某种程度上被视为是可以互相和解的。根据上面所作的草绘，两种理解方式间的不同在于，黑格尔的概念规定了一种相互承认的基本条件，在这种条件下，一个始终变动着的生活世界得以被把握

为归根结底是受到规范性的调节的；而追溯到休谟和斯密的概念则指的是社会性同意和肯定的实践，在这种实践的帮助下，那种共同制造出来的规范被落实到个人的规范系统中。在第一种情况中，“承认”这一术语指的是一种相互授予自主性以便设置规范和对规范进行检验的实践，在第二种情况中则只是一种已经规范性地构造出来的共同体对于单个社会成员的道德上良好的行为所作出的肯定性反应。尽管这两种承认概念的用法分处不同的世界，但它们都已渗透到我们的日常语言之中，这一情况足以说明它们之间的关系。

这一点当然不适用于从法国传统中产生的关于人与人之间承认的价值和效果的观念；因为我们几乎不能断言，在我们的日常语言中，会像从卢梭直到萨特和阿尔都塞的法国思想家一再看到的那样，接受社会承认的经验总是与某种消极的东西相联系。如我们所见，造成这种观点的社会文化原因在于一种特殊的自然态度，并且我认为这与这个国家那高度的、甚至极端集中主义的做法有关，也就是说，与法国文化中对社会生活进行的象征性划分有关。尽管如此，我们现在还是必须对这样一种对承认的消极理解进行追问，即是否有可能强调承认这一人与人之间的事件中的某一方面，这一方面是有价值的，它能够被纳入黑格尔的理论框架中。但在法国传统下，这样一种冒险所面临的困难比在英国传统中更大，因为一旦人们解开了将不同的方式绑定在一起的模式这一人为的夹子，那么我们会看出，它们来源于完全不同的直觉。若人们要说，引发卢梭关于承认的消极概念的那种社会感知，全然不同于引发巴特勒或阿尔都塞对于社会承认之功能方式的观念的那种批判性观察，这

种说法显然并非完全错误。到目前为止，我却将这两种概念纳入同一个传统之中，因为它们都将承认解释为一种归因的行为，并且都强调这种归因对于个人的自我关系的负面影响；但我们现在必须建议，应当强调这两种方式间的差异，以便探索它们各自与黑格尔所发展出的基本理解之间的特殊关系。我将首先从隐藏在卢梭的消极概念背后的直觉开始，第二步则转向朱迪斯·巴特勒和路易·阿尔都塞的观念世界。

我们回忆一下，在卢梭那里对于承认的消极理解来自这样一种观察：人的自恋 唤起了一种有毒的追求，人想要在面对他的交往行动伙伴时，被视为具有更高的价值；为了能够更切近地分析这种新型的渴望，这位日内瓦的哲学家就将休谟文章中的“内部的法官”这一熟悉的形象重新阐释为一个严厉的观察者，在这个严厉的观察者的注视之下，个体必须在他自己面前以及在他人面前都全力以赴地表现出，他具有特定的个人品质，以便证明他能够拥有他所追求的社会地位。因此，在卢梭这里可被称为“承认”的东西，就是受人的自我展示影响的对于品质的归因，这种展示想要达到的是自己社会声望的增长；并且卢梭也相信，在这种化装舞会中，这样一个主体为了恰当地理解他或她究竟是谁，或者他真正的自然本性或自己最为内在的本质是怎样的，将会始终处在挣扎之中。因此我建议将卢梭理解为一个扎根于法国理念的思想家，这种理念反对或忽视一切社会承认的理由在于，社会承认导致个体的自我丧失。但我也提到过，在卢梭的《爱弥儿》或《社会契约论》中，[\(14\)](#) 也有许多段落让我们更倾向于对他的承认学说进行不那么消极的解读；在那里卢梭也说，自恋也有可能让人们以一

种有益的、有利于社会的方式满足彼此间的尊重，于是似乎突然产生这么一种印象：在第二篇论文中所描述的自夸和炫耀现象只是一种失控，是原本无害的对于社会接受和影响力的追求攀升为病态的形式。对卢梭的承认学说的这样一种阐释越是强有力、并且越是将他后期的作品视为向着反方向发展，就越容易按照我的印象将其学说与黑格尔的理论建立起一种卓有成效的联系；因为《法哲学原理》的作者也看到了相互承认会出现一种失控的情况，他对这种情况的解释与法国的先行者们并无不同，都认为它与诸如好出风头、情绪冲动等社会现象有因果关系。为了理解这两种理论在哪一点上互相交叉且彼此构成了有生产力的补充，当然必须对黑格尔的说法作出比我迄今所说的进一步的阐释。

正如我已经指出的，黑格尔并不想将规范的自主性的相互性仅仅理解为一种发生在真空中的纯粹精神性事件，而是想将它理解为有血有肉的主体间历史性地逐步展开的实践；因此，他认为有必要根据这种实践实现它自身概念的不同阶段，来界定这种实践涉足其中的制度性关系。但他只将这样一种对于不断变化着的承认形式的“规范性重构”⁽¹⁵⁾贯彻到他自己时代的社会中；这一努力的结果也就建立起了他的法权哲学，在其中，他提到了现代家庭、资本主义市场社会与君主立宪制这三个制度领域，主体在这些领域中相互授予彼此不同的角色，以便对他们之间的实践规范进行检验，并且由此确定他们在生活世界中被承认的自主性。但与我在这里感兴趣的问题直接相关的是，黑格尔在此还把目光投向一些心理现象：即当特定的个人或群体被排除出相互承认的制度化实践时所产生的心理现

象；作为这类事件的例子，在此只需说，一方面在始终一无所有的“贱民”⁽¹⁶⁾阶层中出现了“丧失廉耻和自尊心”，同时，若从业者无法成为一个“同业公会”的成员，那么在“工商业者”中又会产生对自己的职业能力单纯进行“外在展现”的倾向。⁽¹⁷⁾黑格尔所说的这种心理现象，似乎在关于抽象法、道德和伦理的文章中提到它都是一件很自然的事，显然对他而言这不只是一种偶然的性格；他毋宁是将这种心理理解为个人行为中社会性地产生的病态，当一个社会成员没有被充分地接纳到一种相互承认的制度性领域中时，这种病态就必定会产生。这不仅仅再次令人印象深刻地强调了，黑格尔与费希特的差异有多么大，也就是说，黑格尔想要将主体或承认过程的承载者理解为实际生活中有血有肉的人；身体、心灵和精神之间的分离对黑格尔来说完全是陌生的。对于这里所提出的问题，更为重要的是要注意，黑格尔在多大程度上想要将对社会承认过程的制度性现实的分析与心理观察结合起来，而这种观察与卢梭的观察有一种惊人的亲缘性。

黑格尔所提到的第二种行为的病态，也就是说，并不是“贱民”而是未被纳入一个同业公会的工商业者，尤为明确地展示出黑格尔与卢梭之间令人吃惊的接近。黑格尔在描述这些被排除出同业公会内部的承认事件的人的心理反应形成过程时所用的那些表达，听起来都好像是直接取自卢梭的第二篇论文；因为他提到，社会成员被扔回他的商业中“自私自利的方面”，因为他们除了用自命不凡的表现自己的好运去证明他的“尊严”外，根本就别无他法，简而言之，用卢梭的话来说，他们被迫产生吹嘘和炫耀的“狂热”倾向。如果我们对这些特

征加以总结，就会得出这样一个论点：黑格尔将他的前辈卢梭所说的自恋 的那种失控的形态解释为对于被剥夺承认进行心理补偿的结果；他似乎相信，那些被排除出制度化的承认关系的人、无法感受到自己在其影响范围中被赋予了规范的自主性的人，必定会无可避免地发展出哗众取宠的行为，这种行为非常接近于卢梭的第二篇文章中所描述的情况。如果说这种解释是成立的，即黑格尔在他的理论框架中将卢梭的自恋的“发烧般的”（诺伊豪瑟）形式理解为一种补偿的症状，那么，我们就找到了这两位思想家的承认学说之间的桥梁。对于德国哲学家和法国哲学家都是如此：人们在上述的第二种情况中表现出自私自利、虚荣和追名逐利的行为，这是因为他们感受到，自己并没有被接纳进一个建立在相互承认或平等尊重基础之上的共同体。

当然，尽管有可能将这两位作者的承认学说联系起来，但由于他们采用了不同的术语，我们就不能忘记它们之间的差异。卢梭将自恋 仅仅理解为人的一种在社会内部渴望社会影响力的经验性愿望——即使事实上尝试将这种愿望的有益与有害的形式、接受社会和反对社会的形式区分开，这一点也不会改变；而黑格尔则相反，如我之前所说，对社会承认的“需要”首先是“精神性的”动机；它源于将自己作为一个理性的存在实现出来的冲动，然后他才偶然地将这种冲动转化为生活世界中的动机，即想要成为引导主体遵守规范的某个共同体的成员。相应地，两位思想家的承认概念之间的区别也很大：卢梭认为，能够满足自恋 这一经验性渴望的东西，是对于相应品性的社会性归因，这种东西是人所共有的，也正因为它，我们能

够使自己从众人中脱颖而出并感到自己比他人更为优越；而对黑格尔来说则相反，能够满足我们的追求的必须是一种社会性的反应，也就是说，我们能够被视为一个理性的主体，这一点始终在于一种承认的行为，这种行为证明了，我们有资格参与共同规范的制定，并因此而这样一种实践中相应地限制其他参与者的自由活动空间。但尽管在体系性的前提中有如此大的差异，在卢梭和黑格尔赖以对社会病症进行诊断的观念中却有一点是相通的：他们似乎都持这样一种理念：人会普遍地倾向于用傲慢的吹嘘和虚荣的卖弄，来应对平等尊重或相互承认中所受的剥夺。在这里，我们触及了关于社会承认的心理学，这使得黑格尔的理论扩展了卢梭的洞见。

现在的问题是，是否也能在法国传统的其他分支中指出这种相似性，这一分支在阿尔都塞的文章中达到顶峰。对于承认的消极理解的第二条进路产生于一种和卢梭非常不同的直觉，尽管它们最终得出了同一种诊断，也就是说，承认让人面临丧失自我的危险；但在卢梭那里，这一诊断是由对一种人格变化的影响的感知所推动的，而在阿尔都塞（以及巴特勒）那里，则是由对社会承认的一种占统治地位的稳固作用的观察所推动的。在我对法国典型的消极主义的第二个支流的观察中已经揭示出，它所持的承认概念与可追溯到费希特和黑格尔的承认概念之间的罅隙有多么深：在第一种情况下，“承认”指的不外乎是，国家机构应当能够赋予单个的或集体的行为以社会性的特征，以便使他们能够以非暴力的方式履行分配给他们的角色；而在追溯到康德并由费希特和黑格尔建立的传统中，“承认”则意味着对于一种尊重的形式的最后一次重复，即主体通

过相互赋予对方对普遍的实践规范进行检验和阐释的自主性，而相互表示尊重。因此，在承认概念的这两种用法之间，差异简直没法更大了。但是，在阿尔都塞和巴特勒所唤起的对这一概念的观念论式用法中，在何处可以激发起一些火花，甚至使人们能够完全重构黑格尔赖以建立起他的理论的那些基本主张？

其实在黑格尔的《法哲学原理》中本身就能找到这种火花的迹象。在黑格尔关于“家庭”的阐释中有这么一段话，它在近些年经常被人们提及和评论，黑格尔说，女人在夫妻关系中具有“感觉上的感性”这一“规定”，因此她服从配偶并且在“持家”中找到了她的任务⁽¹⁸⁾；在相同的意思中他甚至还走得更远，认为“妇女”没有能力从事“普遍的事物”，并且她更接近于“植物”的“观念”；而男人则由于他的“奋斗”和“对自然界的劳作”而与“动物”类似。⁽¹⁹⁾这种说法中尤其让人迷惑的还不是对女人的强烈歧视，这一点在我们今天的视角看来是非常明显的；而是这样一个事实，黑格尔在几行之后断然表示，男人“不该比女人更有价值”，他们两者在（现代的）夫妻关系中具有“权利和义务的一致性”。⁽²⁰⁾对黑格尔来说，理所当然地说女人在夫妻关系中是服从的，和说女人和配偶之间有着给予相互承认的关系，这两者之间似乎根本没有矛盾；就好像这两者是牢不可破地联系在一起，于是这里的这种关系就被阐述为是一种制度化了的承认领域，在这个领域中，男人和女人互相尊重他们各自的自我规定——尽管如此，女人却表现出了短处，因为她服从其配偶的命令。黑格尔的论点中的这种明显的矛盾只能这样解决：也就是说，只有当我们

能够解释清楚，为什么他相信，女人必须出于自由，也就是说根据她自己被赋予的规范的自主性，才能够同意在夫妻关系中表示服从，这一矛盾才能解决；在我看来，若要用黑格尔的理论来对一种与黑格尔相去甚远的对承认的理解（例如阿尔都塞的理解）进行扩展和完善，上述问题也是一个概括性的要点。

为了更清楚地看到这一点是如何可能的，我们首先需要对承认关系做一个深入的介绍，黑格尔认为，男人和女人不再是根据父母介绍，而是根据“爱慕”才进入到现代的夫妻关系中。伴侣双方都应当能够对相应规范的应用进行检验和提出追问，因为他们通过相互承认而赋予对方这样的自主性，于是这些规范就是一种“相互恩爱和互助”⁽²¹⁾和一种受到伦理约束的“自然冲动的满足”，即性的满足；⁽²²⁾根据我们迄今为止所知的黑格尔的观点，这意味着男人和女人在夫妻关系中具有相同程度的权利与合法性，去追问对方对这种规范的实施并提出这种规则之应用的新形式；于是他们就可以在提出异议或建议时，援引他们所共同实践的规范的视域中能够被视为合法的一切理由——在“相互恩爱和互助”的情况下，也就包括了援引主观愿望、情感状态和总体性的生活目标。它是一个内部规则和程序如此高度可变的承认关系，因为人们始终可以对这种关系进行追问，对此，黑格尔似乎从原则上排除了一种可能性，也就是说，妻子会对她单纯服从的角色感到不满，这一点就会对迄今为止都被视为正确规范的那种主要的实行方式提出异议；在黑格尔看来，她不这么做，而且在相当的时间内都不会这么做，这一情况一定和某种规范之外的东西有关、与关于

规范的解释空间之外的东西有关，这种东西从一开始就限制了对规范进行阐释的理解，这种局限性就在于，即使是在很遥远的未来，它都无法应对来自女人那一边的任何一种异议。对黑格尔来说，这种“外部”，就像我们一开始就看到的，无非是“自然”。黑格尔持一种普遍的信念，根据这种信念，对承认的历史的塑造追随一条逐步克服自然的规定性并从中解放出来的线索，但与这种普遍的信念相反，他在其体系中涉及现代婚姻的观点上，突然又将一种完全未经中介的自然的状态，强行插入到了已在历史中获得了最为广泛的发展承认关系中：他相信，女人现在和以后任何时候都愿意赞同一种对夫妻之爱以及进行奉献的命令的解释，这使她完全服从配偶，因为她必须将她那女性的自然本性视为一种天职。因此，在黑格尔对夫妻关系的建构中夹带了一种自然的规定性的私货，我们今天知道，这种规定性纯粹是假象，而不是坚固的、颠扑不破的事实；女人在观察她在一种夫妻关系中的位置时所提出的一些理由和规范性的论点，从一开始就没有进入黑格尔的视野，因为他认为这些理由和论点是反对性别关系的自然本质的，因此作为道德的理由是不适合的。

黑格尔的《法哲学原理》的这个小小细节中值得注意的点，当然并不是作者对于夫妻和家庭的想法是多么保守、多么无可救药地倒退，并不在于黑格尔与许多（当然不是全部）哲学界的同时代人分享了这样一个观念：女人根据她的自然禀赋是属于炉灶或摇篮的，而不属于职业工作和政治活动的公共领域。不，对于这里所追求的目的而言有意义的是，这里摆出了这样一种事实，彼此赋予对共享的规范进行检验的自主性，还

远远不足以说明，参与者在事实上有能力提出哪些理由；因为在这样一种承认关系中，能够被作为一个合法理由提出的抗议，显然是从参与者的角度出发得到衡量的，也就是说，取决于参与者认为他所处的关系是可改变的还是不可改变的，也就是取决于他将这种关系视为是以社会的方式产生的，还是由自然所制造的。在任何一种承认的秩序中，人们能够根据某些理由，对共享的规范的实践方式提出一种异议；但仅仅是通过参与者互相给予对方提出主张和进行批判的相同权利，却并不足以确保他们所提出的理由的空间范围；能够以合法的方式提出的理由究竟有多少、能够被批判、反对或追问的东西究竟有哪些，对于这些问题，更具决定性的其实是整个世界的图景和解释体系；是这种图景和解释体系区分不可调整的东西和可改变的东西、区分了自然和文化，由此它就从外部介入了承认关系之中；并且在一个承认关系中被给定的东西的范围越大（由于这种给定的东西，参与者就会认为，在它背后起作用的那种区别是自然而然的和不可改变的），能够以有意义的方式进行利用的理由的范围就会越小。在这一意义上，就像黑格尔那里关于夫妻关系的例子所表明的，我们始终都还需要追问，任何一种给定的承认秩序是否以某种方式被错误地经验为“自然”，但在更仔细地研究后却会发现，它其实必须被理解为文化的产物；这一类证据一旦被纳入使用并且至少被一部分参与者所掌握，能够以合法的方式进行的检验规则的行为，它所能援引的种种理由的空间，就会急剧扩大。

在我看来，黑格尔的承认学说中的这个盲点可以用阿尔都塞所提出的承认理论的武器库来消除；因为在这里需要澄清的

是，为什么个人的某种人格特征，它最初要么根本就是不存在，要么仅仅是偶然出现的，却会在一段时间之后被视为其自然而然的本性，就好像它必须被感知为一种不可改变、于是也就不容追问的东西。这样一种将偶然的行为特征加以“自然化”的过程，在这里显然不应该首先被视为是以历史的方式形成的东西，也就是说，不应被视为将整个社会集团从社会构造的承认关系中排除出去的合法性理由；黑格尔当然也知道这种情况，例如他对奴隶的讨论，也比如他谈到了在某些“民族”中“比较不受尊重”的女人，[\(23\)](#)但在这两种情况中他都没有谈到在历史中不断进步的承认关系中已经存在的对平等的削弱，但这种削弱却是上述语境中亟须解释的。如果人们考虑到这种区别，并且理解了由阿尔都塞所激发的承认理论中的这种关心，也就是说，他的承认理论首先关心的是上述第二种情况，在其中，被自然化了的品质限制了一种相互承认的关系的潜在理由的空间，那么人们就会重提阿尔都塞及其追随者所提出的解释：在学校的教育过程中、在官僚主义进程中、在教堂仪式中或工作关系中，参与者重复着同一种人格的循环，并且以一种近乎仪式性的方式“被召唤”或者被铸成了同一种高度典型化的性格，于是这些参与者就发展出了一种倾向：倾向于最终将他们被铸成的这种性格理解为他们本己的自然本性的固定组成部分。通过以国家的方式支持或中介的承认，人们就相信，他必须继续接受固定的、自然的关系位置的假象，于是黑格尔所描述的相互承认的关系就以某种方式发挥作用，这种方式就是，在接受或排斥某一迄今为止都在进行的实践时，将某一个领域从可能的理由中排除出去，因为这一部分似乎与参与者的自然本性相悖——也即与承认关系相悖，从根本上说，甚

至是对统治的自由的保证，于是它就将统治永恒化了，因为这种方式是在由上而下地干预另一种承认事件，这就迫使参与者意识到自己的特质，并使他们必须将这种特质视为他们的自然本性中不可改变的组成部分。

但这种将黑格尔与阿尔都塞的承认理论松散地加以联系的尝试显得有点儿人为，因为对于这个目标而言，就像我们已经说过的，几乎不怎么需要与承认有关的概念；人们可以在一种完全不同的、甚至更为合适的工具的帮助下，来理解阿尔都塞或朱迪斯·巴特勒所关注的东西。因此，个人将自己归属于一种由“自然的”特征所定义的群体（这个群体可以是“性别”或“种族”）可以被理解为是一种以政治的方式制度化并在一段特定的时期内被执行的分类方式，这种分类方式具有循环效应（Looping-Effekt）；^{[\(24\)](#)}或者人们也可以完全不同意阿尔都塞的国家中心主义，而将这种被归因为人的品质的“自然化”过程，理解为一种社会性的霸权话语实践，在这种话语中，为了维护基于外部的特征（肤色| 性别）的社会和经济特权的利益，某种性格特征就被固化下来，它应当能够为弱势群体的不利地位的持续存在提供合法性论证。^{[\(25\)](#)}人们必须承认，比起阿尔都塞或巴特勒所提出的承认理论，上述两种阐释方式为这里所讨论的现象给出了更好的阐释；尽管由国家机关做出的对于典型品质的归因可能与“承认”这一概念相联系，因为它看到了吸引所带来的诱惑性和狭隘偏激所带来的束缚是同时发生的，但这一概念却几乎没有对上述过程作出一种深刻的理解——在这里，伊恩·哈金斯（Ian Hacking）或萨莉·哈斯朗

格（Sally Haslanger）的建议无疑指出了更为卓有成效的关键点。

我试图将阿尔都塞的方法纳入对观念史的整合的理由在于，他为男性在婚姻和家庭中的统治作出了一个有说服力的分析；他的说法应当取代黑格尔那种有一个明显缺陷的承认理论，并在此基础上建立起一种关于社会承认的完全不同的观念——因此在这一点上，一种已经建立起来的承认关系的统治的持续性，以令人惊讶的方式与另外两种彼此相去甚远的传统互相接触，因为第二种消极的传统让人明确地意识到第一种更为原则性的传统中的弱点。在黑格尔所相信的事物中，并非所有事物都能被界定为一种相互承认的关系，因此也就并不一定能被界定为一种从统治、依赖和压迫中解放出来的关系；给出或影响承认关系的那种社会结构的条件之所以产生，可能恰恰在于，并非所有参与者都能够在同样的程度上，对他们被原则上置于其中的自由进行利用。我之前提到过欧洲人对于人类之独立于他者的讨论，我们已经看到了两个这样的例子；在其中，给定的社会结构阻碍了承认关系的规范性潜能的实现。在讨论卢梭的自恋与黑格尔的相互承认的观念之间是否可能有某种联系这一问题时，我们已经谈到过，德国哲学家似乎显然看到了这种心理上的病态，这种病态就与莱茵河对岸的前辈在第二篇论文中所描述的一样；于是，黑格尔在《法哲学原理》的一些段落中得出结论，如果个人没有找到他理应得到的通向承认关系的道路，那么他就倾向于发展出另一种行为方式，这种方式与卢梭所说的无限制的自恋简直像头发丝般相似。我们可以将承认关系受到阻碍的这第一种情况描述为马克斯·韦伯（Max

Weber) 所说的“社会封闭”或“排斥”⁽²⁶⁾；这意味着一些经常出现的现象，黑格尔将它描述为，无论出于何种原因，单个的个人或群体被拒绝参与承认关系，尽管他们全都具有参与的前提——我们还记得，黑格尔也以“贱民”的诞生为例说明这种排斥，尽管在这种情况下，对于所遭受的不公的心理反应不同于狂妄或好出风头的心理。能够阻碍承认关系的规范可能性的社会结构条件中的第二种可能性，将我们引回到了阿尔都塞所特有的承认观念，它同样源于承认观念的法国式消极看法；根据这种观念，人们会将黑格尔的观念世界追溯到，对特定集体的“自然”性格的“意识形态的”建构要为这样一种情况负责：具有相同地位、互相承认的人，在定义他们的关系时，却无法拥有平等的权力资格；因为在这样一种承认关系中，通过对自然性格的仪式性的归因，一部分人预先就被认为是事实上更有能力、更有公共的自主性和其他领导才能的，这些似是而非的事实又始终能被用作一个论点，去打断进一步的讨论，并且本身就会反对对这种关系的规范性界定的尊严。因此在第二种情况下，损害相互承认的规范性潜力的东西就是，可能的理由空间被限制缩小了，因为对于人们所分享的规范的阐述，被感受为自然地给定的东西，或者是被表述为如此，但其实这些规范本身是可以质疑的；于是我们说，这不是一种“社会的”承认关系，而是一种对承认关系的“讨论中的封闭性”。

因此，相互承认的制度化关系得以承载于其中的那些社会文化环境尚未被完全把握，这使得参与的主体无法适当地利用他们被授予的自主性；不仅是被归因给主体的品质，就连制度

化的规则本身，也可能被参与者感知为自然而然地给定的，或者至少在可见的时间内都是无法改变的——这一点也是“讨论中的封闭性”的一种情况。⁽²⁷⁾因此我们必须记住，这种阻碍性的条件不仅在于它允许一个参与者阻碍他人发表意见，因为互相赋予对方一种权利必须是一种实际存在的前提条件——不然的话一种制度化的承认关系从一开始就不会存在。我在这里想要举出一些例子来说明对规范性的自由空间实施损害或缩小的可能性的例子，其唯一的目的在于，我想要让人们重新注意到，在欧洲的思想中，关于人与人之间的承认的价值和效果的那种循环的观念，它有一种多么令人惊讶的重叠。尽管黑格尔的理念世界与阿尔都塞的理念世界中的承认概念相去如此之远，但法国传统中的怀疑主义的精神产物，在黑格尔关于承认的社会理论中依然发挥着某种作用，因为这种怀疑主义清楚地揭示出了黑格尔理论中的一个重大缺陷。

如果我们想看一下，在将黑格尔的理论在与其他传统进行比较时采用了哪些轮廓，那么我们一点也不会惊讶，他所描述的承认关系还有另一个特征，这一特征的构成性意义是不容怀疑的：这种相互承认的关系必须不只是被设想为始终是制度化的，因为它们应当在社会现实中具有强制性的效力；而且它们各自的规范性内容还必须不仅被视为已经成为个人习惯的行动惯例，这些惯例依然融入了参与的主体血肉，而且它最终还必须被解释为其具体内容是始终有争议的、被解释为本身就充满冲突的。在欧洲关于承认的讨论中，除了萨特之外（前面我们已经提到，基于哪些原因，他关于相互将对方客体化的主体之间永恒的相互作用的说法是错误的），黑格尔是唯一一位在

我们对于他者的构成性的依赖中看到了无休止冲突的思想家；尽管他并非总是对一切承认关系中的这一构成性特征作了足够的强调，事实上，他在《法哲学原理》中甚至倾向于对此轻描淡写，并且只触及了最为外围的问题；但总体看来我们必须说，他已经清楚地看到这种冲突了。⁽²⁸⁾人们很容易了解到承认关系很容易遭遇或引起冲突的种种原因，以及建立起这些关系的基础的脆弱性：如果将它们联系在一起的仅仅是制度性的规范，那么当我们考察对于主体被置于其中的商谈权利的阐释和应用，我就会发现，关于应用领域的范围以及可以参与其中的人的范围，始终都会产生新的争议。请注意，这里并没有谈到，对于如何就共同分享的规范进行合适的阐释有着不同的看法，由此可能产生哪些争端；这样一些阐释属于任何一种承认关系的日常事务，但它们构成了作为基础的规范的社会存在方式，因此并不能被描述为真正的冲突。相反，谈得上真正意义上的冲突的，并不是当对规范的阐释被清晰地界定、但所有的参与者对于应用的领域存在争议的时候，而是人们对这些领域的事实范围以及参与者的数量存在争论的时候；拿我们之前讨论过的例子来说，以下两者之间有很大的差异：父母究竟是在伙伴关系的规范中争论，谁应当在家务事中对哪些事情负责，还是说他们在争论，对于这些问题他们的孩子是否被赋予了商谈权利，也就是说，孩子是否应当被纳入这种伙伴关系。在这个例子中可以见微知著地看出——一方面是关于一个规范的具体应用方面的日常的、所谓家务事的争执，另一方面则涉及这种规范的效用领域在议题和人员范围方面的冲突，这两者之间有很大的区别——，这种差异在社会性的阐释中获得了颇具历史意义的不同含义；并且我们可以说，黑格尔并没有直接想到

世界精神，而是在一种世界历史的范围下说，这种冲突就是我们的承认关系在道德上的发展动力。

我对黑格尔的承认理论的范围作了一个模糊的概览（这一范围还有待进一步的展开），[\(29\)](#)在最后，我想要对自现代的开端以来在一些欧洲国家中发展起来的种种关于社会承认的观念做一个排序和总结。在我的综合观察的一开始，我就试图将黑格尔的概念用作理论上的钥匙，这是为了找出种种不同的理念（尽管它们在方法上和内容上都有很大的差异）是如何能够联系在一起的；但由于我无法排除这样一种怀疑：我的这一决定有可能受到一种未被充分理解的哲学前提的引导，或者更糟糕的可能是，受到我自己那未经充分审视的精神文化来源的影响，因此我想在这里再次简短地总结两个概括性的原因。首先要考虑的是，黑格尔和费希特各自的承认概念不只是想要列举与社会共同生活有关的现象，而且想要讨论这些现象的构成性条件：只有当我们互相承认彼此是具有自主性的人并且能够具有共同参与的规范的合法性，我们才能够为人们之间的一种受到规范性调节的共同存在创造其前提条件。我们也可以在苏格兰道德哲学尤其是亚当·斯密的思想中看到，他提出的另一种概念即一个“内在的观察者”，也同样强调了相互承认对于社会的构成性作用，但这还远远不足以解释对社会进行调节的那些规范的来源和给定性。如果我们对受康德影响的德国观念论传统有基本的洞见，那么我们就会得出进一步的观点，这使得我们能够理解，为什么并非费希特和黑格尔两人，而是只有黑格尔才掌握了以统一的方式对社会承认进行理解的钥匙。我已经提到过，这样认为的原因在于，黑格尔将他与费希特共同发

展出的关于承认的社会作用的思想，从先验的领域中拉了出来，并且将它放进一种已然客观地成为了“精神”的社会现实之中，这种精神囊括了制度化的图景、道德习惯，以及致力于创造制度与道德的有血有肉的人。正是这一超越了费希特的步骤，以及对于相互承认在生活世界中的存在的意义的展开，促使我将黑格尔的理论当作统摄其他社会化思想的线索，在其引导下，我将关于我们对他的依赖的其他传统纳入了同一个中心；并且，在这里并非所有的面向都能够得到了回顾，并非承认的所有其他可感知到的特征都得到了讨论，这部分是由于它们与黑格尔的理论相去甚远，部分则是由于这些独特的观察本身的特征。尽管如此，我认为，通过对欧洲的不同传统进行综合理解，我们关于承认对于我们的共同生活的构成性作用的理解已经得到了巨大的扩展。我们现在知道，一种受到黑格尔启发的承认理论，始终也是一种对于可能发生的病理状况的诊断、一种对于四处潜伏的障碍的调查，以及一种对于相互承认所必然包含的种种冲突的研究。

[\(1\)](#) 首先参见拉埃尔·耶吉 (Rahel Jaeggi) / 罗宾·塞利卡特斯 (Robin Celikates)：《社会哲学：一个导论》 (Sozialphilosophie. Eine Einführung)，慕尼黑2017，第5章，尤其是S. 69ff。今天人们在谈到这一“消极的”传统是经常提到让-保罗·萨特、路易·阿尔都塞和朱迪斯·巴特勒（他们之间也有方法论上的重大差异）的相关文章：帕程·马克尔 (Patchen Markell)：《承认的束缚》 (Bound by Recognition)，普林斯顿2003；托马斯·贝多夫 (Thomas Bedorf)：《引起误解的承认：论认同与政治》 (Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik)，柏林2010。

[\(2\)](#) 参见路易·阿尔都塞：《意识形态和意识形态国家机器》，上卷，彼得·薛特勒和弗里德·奥托·伍尔夫译，汉堡2010，S. 98；更为明

显的则是朱迪斯·巴特勒：《权力的心理：征服之主体》，莱内·安森译，美因河畔的法兰克福2001，S. 26。

(3) 关于承认概念的应用，参见彼得·施蒂玛：《规范性：一个本体论的尝试》，柏林2008。在当前的道德哲学中关于承认的讨论究竟有多么的混乱，我们可以从诸如大卫·维金斯（David Wiggins）关于伦理学的著作中看出，他将对我们的生活形式来说非常典型的“相互承认”奠基于休谟和菲利帕·福特（Philippa Foot）的理论中，而完全没有谈到这一理念来源于费希特和黑格尔。大卫·维金斯：《伦理：道德哲学十二讲》（Ethics. Twelve Lectures on the Philosophy of Morality），剑桥/麻省2006，S. 243ff。

(4) 参见维金斯：《伦理：道德哲学十二讲》，S. 70f。

(5) 关于这一点以及之后所提到有关黑格尔的所谓“去本体论的新黑格尔主义”（deontologischen Neohegelianismus）[R·布兰登（R. Brandom）、T·平卡德（T. Pinkard）、R·皮平（R. Pippin）] 参见海奇·伊克海莫：《承认》，纳丁·莫伦（Nadine Morren），柏林/波士顿2014，S. 168—171；此外还参见提图斯·施塔尔（Titus Stahl）：《内在的批判：一种社会实践理论的诸要素》（Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken），美因河畔的法兰克福2013，第4.7章。

(6) 除了刚才已经提到过的“去本体论的新黑格尔主义”外，这里仅需再提及卡尔-奥托·阿佩尔（也参见上文，第IV章，注释37）和尤尔根·哈贝马斯参见“去先验化之路：从康德到黑格尔并返回康德”（Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück），载于《真理与论证：哲学论文集》（Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze），美因河畔的法兰克福1999，S. 186—229）。这里还需要提到一本著作，尽管它与费希特和黑格尔的传统无关：史蒂芬·达维尔：《第二人称立场：道德、尊重与责任》（The second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability），剑桥/麻省2009。

(7) 这与尤尔根·哈贝马斯在自己关于“交往关系”或“协商关系”的理论发展中所说的东西非常相似；哈贝马斯所说的关系也是应当能够在历史中变化，且具有趋于合理化的趋势。关于这一关键理念在哈贝马斯的作品

中的重要性，参见迪特·亨利希：“对协商关系的批判”（Kritik der Verständigungsverhältnisse），载于迪特·亨利希 / 尤尔根·哈贝马斯：《两个对话：以黑格尔奖为契机》（Zwei Reden. Aus Anlaß des Hegel-Preises），美因河畔的法兰克福1974，S. 9—22。顺便说一句，在这一点上我完全同意海奇·伊克海莫在关于承认的话题中所做的杰出导引（《承认》，同前），因为他认为，承认的不同形式是独立的，它们通过对我们的生活形式提出彼此不同的道德要求，而形成了互相联系的类型（同上，第7.2章）。另一方面，我相信我们可以像黑格一样为这样一种观点辩护：这些不同的形式对于一个事件的不同理解，要归结于主体相互赋予对方以一种“规范地位”，在这种情况下，他们所给出的理由的形式和能够主体化的人格组成部分的范围也发生了变化。

[\(8\)](#) 关于这一点，在这本著作中讲得非常清楚：罗伯特·R. 布兰登：《被重新记起的观念论》（Wiedererinnerter Idealismus），法尔克·哈曼（Falk Hamann）和阿龙·肖伊希特（Aaron Shoichet）译，柏林2015，第2.4章。

[\(9\)](#) 亚里士多德（Aristoteles）：《尼各马可伦理学》（Nikomachische Ethik），乌尔苏拉·伍尔夫（Ursula Wolf）编译，莱茵贝格2006，第二卷，S. 73—93；黑格尔：《哲学科学百科全书III》（Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III），美因河畔的法兰克福1970，§ § 409—411，S. 182—197。

[\(10\)](#) 关于社会科学中对习惯概念的再次接受参见：皮埃尔·布尔迪厄（Pierre Bourdieu）：《实践理论大纲》（Entwurf einer Theorie der Praxis），科度拉·皮雅路（Cordula Pialoux）和伯恩德·史维伯（Bernd Schwibs）译，美因河畔的法兰克福1976，S. 139—202。

[\(11\)](#) 关于这一点，参见“第二自然——一种哲学关键概念的深渊”（Zweite Natur-Untiefen eines philosophischen Schlüsselbegriffs），载于朱丽亚·克里斯（Julia Christ） / 阿克塞尔·霍耐特（编）：《第二自然：国际黑格尔会议2017》（Zweite Natur. Internationaler Hegelkongress 2017），美因河畔的法兰克福。

[\(12\)](#) 弗洛伊德发展了两套解释良心或超我的诞生的理论，其中至少有一个版本便如此处所述：西格蒙德·弗洛伊德：《文明中的不满》（Das Unbehagen in der Kultur），载于《全集》（Gesammelte Werke），第14

卷，美因河畔的法兰克福1991，S. 419—506，此处：S. 483ff。〔我们称这种心理状态为“邪恶的良心”（bad conscience），但是，实际上它不应该承受此名，因为在这个阶段，罪疚感显然只是害怕失去爱，这是一种“社会的焦虑。”（译文沿用：〔奥〕弗洛伊德：《文明及其缺憾》，本文博主编，九州出版社，2014年版，第130页。——译者注）；S. 484。〕关于这两种互相竞争的版本，参见约翰·戴伊（John Deigh）：“论弗洛伊德关于道德发展的理论中的一些困难”（Remarks on Some Difficulties in Freud's Theory of Moral Development），载于《道德行动者的来源：道德心理学与弗洛伊德理论论文集》（The sources of Moral Agency. Essays in Moral Psychology and Freudian Theory），剑桥1996，S. 65—93。关于私密的道德哲学与弗洛伊德的学说之间的桥梁，参见大卫·D·拉斐尔（David D. Raphael）：《不偏不倚的观察者：亚当·斯密的道德哲学》（The Impartial Spectator. Adam Smith's Moral Philosophy），牛津2007，S. 48f。

[\(13\)](#) 黑格尔在他的《法哲学原理》中题为“道德”（Moralität）的章节中也是这样讨论良心的行为的：黑格尔：《法哲学原理》，美因河畔的法兰克福1970，§ 136（S. 254）。

[\(14\)](#) 参见黑格尔：《法哲学原理》，S. 47—50。

[\(15\)](#) 关于我认为，黑格尔自己在这些术语中只是以“描述的”或“直观的”方式进行呈现，参见阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利：一种民主伦理的纲要》（Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit），柏林2011，前言，S. 14—31。

[\(16\)](#) 黑格尔：《法哲学原理》，§ 245，S. 390。

[\(17\)](#) 同上，§ 253，S. 395。

[\(18\)](#) 黑格尔：《法哲学原理》，§ 166 / 167，S. 319f。

[\(19\)](#) 黑格尔：《法哲学原理》，§ 166，S. 319。

[\(20\)](#) 同上，§ 167，S. 321（补充）。

[\(21\)](#) 黑格尔：《法哲学原理》，§ 164，S. 315。

[\(22\)](#) 同上，§ 163，S. 315f.（尤其是：补充）。

[\(23\)](#) 黑格尔：《法哲学原理》，§ 162（补充），S. 313。

[\(24\)](#) 关于这种“循环效应”，参见伊恩·哈金（Ian Hacking）：《何为“社会构造”？论一个斗争性词汇在知识中的效应》（Was Heißt „soziale Konstruktion“？Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften），约阿希姆·舒尔特译，美因河畔的法兰克福1999。

[\(25\)](#) 参见萨莉·哈斯朗格（Sally Haslanger）：《抵抗现实：社会构造与社会批判》（Resisting Reality. Social Construction and Social Critique），牛津2012。

[\(26\)](#) 马克斯·韦伯：《经济与社会：理解的社会学概要》（Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie），图宾根1976，S. 23ff。

[\(27\)](#) 关于“不可避免性”的观念的文化结构，参见巴林顿·摩尔（Barrington Moore）：《非正义：隶属与反抗的社会起源》（Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand），德特勒夫·普尔斯（Detlev Puls），美因河畔的法兰克福1982，第14章（S. 604—665）。

[\(28\)](#) 关于沿此方向进行的阐释，参见阿克塞尔·霍耐特：《为承认而斗争》；乔治·M·伯特兰（Georg W. Bertram）/罗宾·塞利卡特斯：《论一种关于承认地冲突理论》（Towards a Conflict Theory of Recognition），载于《欧洲哲学杂志》（European Journal of Philosophy），4（2015），S. 838—861。

[\(29\)](#) 就我对关于黑格尔的历史哲学的新研究的印象而言，似乎这些研究并没有清楚地表达这样一种关于社会进程的观念：在黑格尔看来，通过被置于历史中的主体，能够在世界精神中实现某种道德进步：特里·平卡德：《历史有意义吗？黑格尔论正义的历史形态》（Does History Make Sense？Hegel on the Historical Shapes of Justice），剑桥/麻省2017；约瑟夫·麦卡尼（Joseph McCarney）：《黑格尔论历史》（Hegel on History），伦敦2000。

人名索引

约瑟夫·艾迪生

路易·阿尔都塞

卡尔—奥托·阿佩尔

亚里士多德

希波的奥古斯丁

奥诺雷·德·巴尔扎克

以赛亚·柏林

伯纳德·鲍桑葵

弗朗西斯·赫伯特·布拉德雷

贝尔托·布莱希特

朱迪斯·巴特勒

恩斯特·卡西尔

约书亚·科恩

罗宾·G·科林伍德

奥古斯特·孔德

马利·让·安托万·尼古拉·德·卡里塔·孔多塞，马奎斯·德·孔多塞

尼古拉斯·登特

勒内·笛卡尔

迈克尔·达米特

埃米尔·涂尔干

亚当·弗格森

约翰·戈特利布·费希特

萨缪尔·弗莱沙克

菲利普·福特

米歇尔·福柯

西格蒙德·弗洛伊德

约翰·沃尔夫冈·歌德

托马斯·希尔·格林

雨果·格罗蒂乌斯

尤尔根·哈贝马斯

伊恩·哈金

萨莉·哈斯朗格

乔治·威廉·弗里德里希·黑格尔

马丁·海德格尔

约翰·戈特弗里德·赫尔德

托马斯·霍布斯

伊斯特凡·洪特

大卫·休谟

埃德蒙德·胡塞尔

弗朗西斯·哈奇森

海奇·伊克海莫

本·琼森

伊曼努埃尔·康德

亚历山大·科耶夫

莱因哈特·科塞勒克

弗朗索瓦·拉罗什福科公爵

雅克·拉康

戈特弗里德·威廉·莱布尼茨

伊曼努尔·列维纳斯

路德维希XIV

克劳福德·布拉夫·麦克弗森

伯纳德·曼德维尔

加布里埃尔·马塞尔

克里斯托夫·马洛

卡尔·马克思

马塞尔·莫斯

莫里斯·梅洛—庞蒂

托马斯·米德尔顿

约翰·斯图亚特·密尔

米歇尔·德·蒙田

夏尔—路易·德·塞孔达·孟德斯鸠，巴龙·德·拉·布雷德·埃·德·孟德斯鸠

弗里德里克·诺伊豪瑟

奥古斯特·昂肯

萨缪尔·普芬道夫

约翰·罗尔斯

让—雅克·卢梭

威廉·罗利

让—保罗·萨特

弗里德里希·席勒

杰罗德·塞格尔

第三代沙夫茨伯里伯爵

安东尼·阿什利—库珀

威廉·莎士比亚

昆汀·斯金纳

亚当·斯密

巴鲁赫·德·斯宾诺莎

理查德·斯蒂尔

司汤达（马里—亨利·贝尔）

弗朗西斯科·苏亚雷斯

海伦·泰勒

米可·多洛嫩

恩斯特·图根哈特

吕克·德·克拉皮耶尔·沃韦纳格

马克斯·韦伯

大卫·维金斯

艾伦·伍德