

• 外国哲学 •

## 从“我”到“我们”： 霍耐特社会自由观的历史叙事<sup>\*</sup>

李 猛

【摘 要】霍耐特新著《自由的权利》沿袭承认理论，以黑格尔《法哲学原理》为蓝本，试图进一步向黑格尔主义复归，以此来克服现代政治哲学脱离社会分析而只关注纯粹规范原则的缺陷。霍耐特通过理论溯源和历史梳理，依次论述了消极自由和反思自由的来源、本质和界限，指出两种基于“我”的个体主义的自由观只具有规范性意义上的可能性，而非经验性意义上的现实性无法以此为基础构建社会正义秩序；只有黑格尔的基于相互承认关系并因此强调“我们”的社会自由观才真正具有现实性。霍耐特正是以此为起点在“个人关系”“市场经济”和“民主决策”三个机制性领域上进行规范性的重构。但从全书论证来看，霍耐特未能充分地给现存社会机制提供一种合理性论证和规范一致性论证。

【关键词】霍耐特 承认 消极自由 反思自由 社会自由 [中图分类号] B516

霍耐特是法兰克福学派公认的第三代学术领袖，在上个世纪90年代他曾以米德社会心理学的经验因素来改造黑格尔耶拿时期的哲学洞见，将主体间性理论改造为后形而上学的承认理论，实现了社会批判理论的政治伦理转向。霍耐特2011年的新著《自由的权利》以黑格尔《法哲学原理》为蓝本，进一步向黑格尔主义靠拢，试图借助历史社会语境与理性思考之间的反思性平衡，“将黑格尔法哲学诠释与重构为‘作为社会分析的正义’”（王凤才，第41页）。

霍耐特关注自由的权利，一方面是因为西方现代民主社会里“所有占据优势并且力争具有支配地位的伦理价值中，自由是唯一能够对西方机制性秩序产生真正持久影响的观念”。（Honneth, p. 15）虽然自然秩序的自然神论和浪漫主义的表现主义等其他善好的观念也曾提出过挑战，但最终它们只是被糅合进自由概念之中并深化了自由概念，从未真正成为一个独立的、具有自我立足点的替代性选择。另一方面，自由成功地构建起了个体主体和社会秩序之间的系统性关系。于是社会正义观念以及保证社会组织起来能公正地保障个体利益和需求的思考，变得与个人自由不可分割。所以，在新著的第一部分，霍耐特不惜重墨，通过理论溯源和历史梳理，依次论述了消极自由、反思自由和社会自由三种自由模式；并以承认理论为尺规，重构了社会自由的历史逻辑和理论逻辑：消极自由和反

<sup>\*</sup> 本文系国家社会科学基金项目“全球视野下中国话语体系建构与中国话语权提升研究”（编号16BKS093）和国家社会科学基金重大项目“当前主要社会思潮的最新发展动态及其批判研究”（编号16ZDA101）的阶段性成果。

思自由是基于“我”的个体主义自由观，以此为基础构建社会正义秩序会引致“社会病症”，因此，必须建立基于相互承认关系并因此强调“我们”的社会自由观。按照霍耐特的说法，他自己所使用的消极自由和反思自由的概念对应于伯林命名的消极自由和积极自由概念。(cf. Honneth, p. 19)

### 一、消极自由：从霍布斯到萨特和诺齐克

消极自由起源于16、17世纪的宗教内战，以反对内战中不断高涨的政治共和主义的影响。这种自由观一开始着眼于表明主体只是想要他们反思性地认为正确的东西，但霍布斯巧妙地将其引至个体自由的消极概念上来，这充分体现了霍布斯的理论技巧和修辞智慧。在《利维坦》“论第一与第二自然律及契约法”一章中，霍布斯开宗明义：“自由这一语词，按照其确切的意义说来，就是外界障碍不存在的状态。”（霍布斯，第97页）从其最基本的含义来看，自由仅仅指可能会影响身体自然运动能力的外部障碍的缺乏；当然更进一步，这种自由也承认人的意志、人的目标，只是“霍布斯认为，个体追求目标的类型不应当在决定行为自由与否时起作用”。（Honneth, p. 22）

霍布斯的自由思想表明，自由的目的是确保一个受保护的个体自由空间，以施行自我为中心的行动，而不会受外在约束力的阻碍，这无疑“碰触到了现代个人主义根深蒂固的直觉”（*ibid.*, p. 23）。霍耐特认为，霍布斯对自由行动的合法目的的释放，使得主体有权存有一定量的个体特性。从20世纪西方的个人主义的角度看，霍布斯的理论构成了对这样一种倾向的表达：它导致一种保护个人特性为目标的自由概念的产生，因此便赋予了人们自恋和特立独行的权利。萨特的存在主义和诺齐克的自由至上主义是霍布斯消极自由的两个变种。

与霍布斯不同，萨特本体论的自由观基于对意识和人的存在的分析；但是，“当萨特的论证碰触到生活世界的概念边界时，他似乎将霍布斯的自由观彻底化了”。（*ibid.*）按照萨特的观点，在做出存在的选择的瞬间，没有任何标准可供我们向自己或别人做出辩护，人的任何存在状态都是人的自由选择，选择是绝对的、无条件的。萨特据此再三强调存在的主观性。但是霍耐特认为，我们只需稍稍转换视角，就可以看到萨特如何超越了霍布斯在三百年前用自然主义方式发展起来的消极自由。如果我们看待消极自由的核心视角如上述霍布斯所言，即认为我们反思性地选择的目标类型无法决定我们是否真正自由，那么，反思性倾向就从萨特的自由观念中排除掉了。换言之，萨特与霍布斯一样，认为一定程度的慎思并不能被视为个体自由概念的一部分。因此，对二者来说，个体的自由仅仅在于选择一定的目标，而不管这种目标来源于偶然意识还是某种给定欲望。不管个体做出什么样的存在论选择，不管什么样的欲望被满足了，一个纯粹的、不受阻碍的选择行为足以证明行动是自由的。

霍耐特进一步论证，相比萨特，诺齐克更加激进地展示了霍布斯消极自由概念的意义。诺齐克同样仅仅将个人自由视为一种不受外部障碍的阻碍来实现个人欲望和意向的机会。但是，与霍布斯不同，诺齐克可以算作20世纪最极端的个人主义理论家。对于诺齐克来说，自由意味着尽可能多地实现那些以自我为中心、甚至完全自私的目标，只要这个目标能与其他公民的自由相调和而不是相冲突。从这种个人主义的观点看，即使期待个人实现自我欲望时应当满足“合理”标准，也已经呈现为不合理的要求了，因为这种期待为个体自由施加了理性限制。事实上，“诺齐克移除了哪怕最小条件的限制：所有的生活目标，只要不侵犯他人权利，不管它多么不负责任，多么自我毁灭或者乖张偏执，都必定可被视为实现自由的目标的组成部分”。（*ibid.*, p. 25）这个理论清楚地显示出，诺齐克在多大程度上使得消极自由思想适应了复杂多变和极端个人主义的西方社会状况。

霍布斯的消极自由以及萨特和诺齐克的两个变种都表明了关于正义的方法论观点，即正义建基于消极自由之上。并且几乎毫无例外，一个正义的政治秩序的形成始于绘制一个虚构的自然状态。那些

被想象为生活在前政治秩序中的个体，被认为接受了尽可能少的限制，并且仅仅依靠自我的欲望来行动。结果就是：人类被假定为孤立的原子式个体，首要利益在于根据自我偏好并尽可能少受阻碍来行动。但是，自然状态的思想实验的主体只是策略性地追逐自我利益的人，这样主体就没有机会通过参与起草或修订法律原则的过程之中，去审视和更新他们对政治手段的满意度。霍耐特总结道“契约理论仅仅预设消极自由，使得公民无法将自己视为法律原则的创造者和更新者，因为这意味着我们需要将一种附加的更高元素归于自由的寻求，这同时意味着主体有兴趣与其他主体相互合作的假设得以辩护。”（Honneth, p. 27）

所以很明显，作为这些理论的核心自由概念影响着正义概念的程度和范围。在某种意义上，自由的这样一个纯粹消极的概念直接导致了作为结果的正义概念的消极特性，即权利仅仅被还原为一个私人不受干涉的空间。从霍布斯到萨特、诺齐克的消极自由之路的所有缺陷取决于这样一个事实，即它止步于个体自我决定的门槛之外，将视角完全聚焦于自由的“外部”解放。换言之，霍布斯的消极自由传统主张个体的首要利益在于尽可能不受阻碍地按照自身偏好来行动，从而根本无法在现实世界中提出自己意图达成的目标。因此，只有跨进自我决定这个门槛，我们才能看到自由概念的实质框架。这种自我决定的自由包含了两种类型，第一种便是反思自由。（cf. *ibid.*, p. 28）而根据对自由意志界定的不同，反思自由又可以分为康德的自律和赫尔德的自我实现两大传统。霍耐特正是追溯和分析了反思自由两种模式的本质和界限之后，必然地走向了社会自由之路。

## 二、反思自由：康德的自律与赫尔德的自我实现

霍耐特指出，在近代思想史上，“卢梭一劳永逸地彻底重新整合了个体自由的意义：为了算作自由，仅仅不受外部阻碍去行事已经不再足够；更进一步，行动主体的行为还必须可以溯源至主体的意志”。（*ibid.*, p. 30）因此，反思自由与消极自由的本质区别在于，它是一种“内在指向型”自由，聚焦于主体与自我的关系，即只要个体的行动单纯遵照自我意志来行事，那么个体就是自由的。按照卢梭的观点，一旦个体成功地实现意志所求，而非欲望所迫，那么他就能感受到自由了。但是，卢梭根本无法解释这个令人费解的称作“意志”的东西，也不能理解“意志薄弱”到底意味着什么，更无法明确回答意志与欲望到底哪个更优先。总之，卢梭对自由意志的界定表现出形而上学的矛盾性，虽然这种模糊可能是他有意为之的哲学策略。（cf. Maclean, p. 153）但是，霍耐特认为，“卢梭对自律或自我立法的解释性思考，以及他对自由行动的定义，是根本性的和成果丰硕的，足以构成反思自由的现代思想的两个版本”（Honneth, p. 31），即康德的自律和赫尔德的自我实现。

首先，康德将自己的实践哲学建立于卢梭的分析之上，以此来完成他的自我决定学说。在《社会契约论》中，卢梭就已经注意到了，人类从自然状态进入社会状态之后，正义代替了本能，从而使其行为具有了此前所没有的道德性。“因为，单有贪欲的冲动，那是奴隶的表现，服从人们为自己所设定的法律，才是自由”（卢梭，第25页），并且这种来自社会状态的自由才能使人真正成为他自己的主人。对康德来说，卢梭著作中最为重要的部分，就是将自由视为自律的结果，即如果主体有能力自我立法并按照自我施加的法则来行动，那么主体就是自由的。卢梭对于自我施加的法则是单纯的经验性意图还是理性原则并不清楚，康德则通过彻底转向先验论最终解决了这个问题。康德完全确信，这种自我立法的法则，只有在它们源于正确或者说理性的洞察时，才能产生出自由。

霍耐特抽丝剥茧，认为康德通过如下三个明显的步骤说明了如何通过自我立法实现自由，并因此澄清了困扰着卢梭的意志概念的模糊之处。第一，康德指出，对于理性主体来说，欲求什么东西，并不意味着仅仅遵从自我偏好。相反，拥有或者表达某个意图，则意味着我们可以拒斥那些自然律法。

因此，对康德来说，人类具有意志的事实本身就足以证明人类能够自由。而自由的本质就在于它是一种不受羁于因果锁链的独立的原因，不需要其他原因来证明。第二，人类意志有理性和非理性之分，为了证明人类只能遵循理性法则才是自由的，主体就必须在形成自我意向并以此指导行动时遵循潜在的普遍性标准，而不可能是任何别的：主体只能这样行动，即自我遵循的原则同时也是希望其他人所遵循的法则。只有通过采取这个步骤，自我意志的准则才是始终能够同时用作普遍立法的法则，康德也才完成了他关于卢梭实际想达到的观点。第三，康德指出这种普遍性原则同样传达了普遍尊重的态度。因为只要我问，其他主体是否也同意我在行动中遵循的法则时，就表示我尊重其他主体的理性并视他们为目的本身。（cf. Honneth, pp. 32 - 33）

总之，康德的反思自由在于我们都有这样的道德责任：将其他主体视为自律主体，就像我们期待其他主体这样对待我们一样。因此，人类是自由的，恰恰是因为他们能够遵循自我施加于自身的道德律。康德证明了，个体的自我决定与理性的道德原则是一致的。但是，随着哲学话语的持续发展，康德的自由概念模式被修改而变得比较温和。霍耐特认为，康德的先验自律概念主要被如下两条路径削弱了，即经验性再解释和反思性结果的主体间修正。按照第一条路径，康德视之为主体的理性能力的东西，将被看作一系列经验性技巧；个体自由的施行所需要的反思性行为，将被描述为社会化过程的结果，在社会化过程中，所有主体都将自己视为道德有效法则的合作者。按照第二条路径，康德原初自由概念通过主体间性的重塑脱去了其先验特征。阿佩尔和哈贝马斯在皮尔士和米德基础上所采取的去先验化方法，将道德主体置于交往共同体之中。通过言语理论转向，以往是孤立的、自我指涉的主体，被理解为言语共同体成员交往的产物。于是，反思自由思想就具有了主体互动理论的意义。

霍耐特明确肯定，“阿佩尔和哈贝马斯所发展起来的交往商谈模型表明，在反思自由领域之内，社会自由就已经开始了”。（*ibid.*, p. 42）这个理论的新颖之处是，它使得一定的社会实在机制不再被单纯视为对自由的补充，而是作为自由的中介和条件，而自由的“社会性”就在于这样的事实。按照这种观点，个体主体只有与他人一样参与到社会互动活动之中时，主体才能施行自我决定所需要的反思性行动。但是，霍耐特对此依旧不满意，指出商谈理论的“社会”转向，依旧游荡于先验主义和机制主义之间，游荡于规范性观念论和社会理论之间。换言之，商谈要么被理解为先验性事实，要么被理解为一个形而上学机制，但绝不是社会表象综合体中的一种特殊机制。因此，阿佩尔和哈贝马斯所采取的方法并不能达致自由的社会概念，即使二者的整个理论都指涉这种社会自由。只有通过回顾黑格尔的理论我们才会看到，把具体机制理解为反思性自由的中介是可能的。

其次，几乎与康德同期，早期浪漫主义者和德国观念论的边缘人物继承了卢梭自由概念的另一个侧面。他们首要关注卢梭著作中那些主张自由依赖于真实或者本真欲望表达的思想。这个流派的理论家并不主要将卢梭视为主张自律的理论家，也不再强调康德自由理论传统所依赖的纯粹理性，而是提倡“完整性”，提倡人类互动的语境。赫尔德作为这一传统的积极倡导者，其解释路径正是可辩护地溯源至卢梭自由观念的这些要素，认为只有在人类共同体框架内，才谈得上个体的本真欲望或自由意志问题。或许在赫尔德看来，康德式的哲学家用黑白分明的术语来描述人这样一个不可穷尽的复杂有机体是任性的和武断的，而在一个普遍的法则之下把如此复杂和如此多样的表现撮合到一起的企图也不过是寻找最小公分母，这种对统一性的寻求恰恰是自由的敌人。（参见伯林，第213 - 214页）换言之，恰如卢梭从来没有完全形而上学地将自由意志视为纯粹的理性自我立法一样，赫尔德也没有丢弃自由意志的判断所需要的语境。

卢梭多次强调，只有在我们感受到已经完好地实现了自己的真正欲望和意图时，我们才是自由的，这一观点始见于《爱弥儿》，显论于《忏悔录》和《新爱洛伊丝》。赫尔德进一步发展和完善了

卢梭自由观的这个侧面，提供了一种完全不同于康德式自由的解释路径。“个体自由的反思性在于这样的事实，即个体只有通过漫长的反思过程习得和表达他们自己的本真意志后，才真正成为个体。”（Honneth, p. 33）在《人类灵魂的认知与感受》中，赫尔德勾勒了个体以语言为媒介习得“内在自我”的反思过程。赫尔德相信本性赋予了每个个体独特的灵魂，这个灵魂就像一粒种子，只需要合理的照料就可以生长和繁荣并展现自己的潜能。霍耐特援引赫尔德诗性的语言，来说明个体本真自由的自我实现。“个体越是深刻地触底自身于自我高贵思想的结构和起源，就越是能够闭着双眼顿着双脚，说‘我是什么，我已经实现了’。”（*ibid.*）赫尔德心中的反思自由，是一种习得性行为，在这种习得性过程中，个体通过学习普遍的语言规则，学会表达自我人格的真正本质。

然而，最晚发生于20世纪的康德自律概念的命运，也同样降临到赫尔德的自我实现概念上。赫尔德的理论也被脱去形而上学的预设，以适应这个更加清醒的现代性中逐渐变得流行的智识条件。霍耐特认为，在尼采和弗洛伊德解构了本质论意义上的自我之后，再把自我实现过程想象为一种原初的或者自然的人格性本质的反思性解放，就变得越来越困难了。因为，如果没有那个原初的、真正的自我，那么自我实现就不能被理解为一个自我发现的过程，而只能被视为本质上是建构的过程，这个建构过程需要标准，但不是反思或者与自我一致。结果就是，自我本真欲望的发现已经越来越走向了自我实现过程的反面。如果说自由在于仅仅按照自我本真欲望行动的思想主要被理解为一次性的认同和表达，那么自由的自我实现则被视为历时性的能力，以创造一个自我统一的过程。

从这个意义上说，康德自律与赫尔德自我实现这两种不同的反思自由传统所蕴含的正义观念几乎找不到任何共性。一方面，自律的自由概念与正义之间的关系是相对清晰的：因为康德传统中的个体自由被视为某种被普遍尊重的原则所指导的自我决定，所以社会正义的原则就是所有的自由个体行动者合作的结果。在其本质上，道德自律的思想等同于程序的正义概念，但是它不能提供正义观念的实质内容。另一方面，自我实现的自由与正义之间的关系却是模糊的，因为这种自由完全聚焦于与自我欲望的周期性、历时性的同一。如果我们把这种自由行为理解成漫长的自我表达过程，作为结果的正义概念就必然是这样一个社会体系，其中的每个个体都可以在不伤害他人的原则下追求自我实现。在这种情形下，当要决定正义秩序的实质内容时，自我实现的模式中合作的主体发挥着越来越小的作用。毕竟，赫尔德传统的理论家至少会关注主体自我实现的社会条件。（*cf. ibid.*, pp. 37-38）因此，霍耐特认为，对产生一个独立的正义概念来说，反思性自由概念并不足够全面。我们或许有理由这样认为，这种自由概念相对于正义来说是中性的甚至是无关联的，需要走向一种新的自由。

### 三、自由的现实性：黑格尔的社会自由与相互承认的伦理机制

康德自律和赫尔德自我实现都认定个体自由只能是反思性产物。黑格尔明确批评了康德式的程序主义路径，指出康德式路径陷入了恶性循环圈之中：他们的程序主义立场预设了完全的自由文化，但他们却不能将这种体制性和习惯性条件视为得到了辩护。（*ibid.*, p. 55）更甚，当康德的程序主义进路设想出所有可以想象的并且符合道德反思性的目标和意图时，黑格尔又不能同意这种多元主义，因为黑格尔尝试将正义秩序与实现主体间自由所必须的社会机制等同起来，他必须提前确定个体只能通过相互惠及才能完成的目标。另外，反思自由的这两种模式，都没有将那些使自由的实施成为可能的社会条件视为自由本身的内在要素。相反，直到正义秩序的问题被提出之后，这些社会条件才开始被提及。所以从本质上说，反思自由的真正实现还没有真正被考虑。“很明显，黑格尔正试图寻找自由的第三种模式以克服这个缺陷，即通过使客观现实领域服从于自由的标准。不仅个体意图的发展必须不受外在影响，而且外在的社会现实也必须能够被设想为免于所有他律和强制。”（*ibid.*, pp. 43-

44) 换言之, 如果我们给出一个足够谨慎的对反思自由客观性的描述, 那么一种定义了社会正义条件的交往实践和机制的轮廓就会浮现出来。

霍耐特重拾诺伊豪斯 (Frederick Neuhouser) 对黑格尔自由概念的界定——“社会自由”, 并以此为模板, 规范性重构西方现代民主社会的正义理论。诺伊豪斯认为, 黑格尔主要在《法哲学原理》中发展起他的自由概念, 通过对黑格尔著作中家庭、市民社会和国家等伦理实体的考察, 诺伊豪斯指出, 正是社会自由构成了这三个基本的机制综合体的基础。(cf. Neuhouser, p. 17) 黑格尔确实在《法哲学原理》第7节的补充中援引日常经验, 宣称“友谊”和“爱”代表了自由在社会的外在领域中的一个例证——“我们在自己内部不是片面的, 而极愿意在对他的关系中限制自己, 并且在这种限制中明知道自己本身。在这一规定性中人不应当感到自己是被规定的, 相反地, 由于他把它物作为它物来观察, 他才具有自尊感。”(黑格尔, 第19页) 虽然黑格尔希望将这些阐述限制在纯粹的“感觉”层面, 但是他的自由观念的关键已经包含在他的这一表述中——“在他者中就在自我中”。黑格尔的这个思想扎根于社会机制观念之中, 在其中, 主体将彼此视为自我中的他者。

因此, 霍耐特坚持“相互承认概念始终是黑格尔自由概念的关键”(Honneth, p. 44), 并进一步对黑格尔的相互承认与社会自由的关系做了分析。孤立的主体虽然具有反思自由的能力, 但他们与社会环境和社会机制的关系被切断了。因此, 即使主体能够将他们的行动聚焦于自律目标的实现, 他们也始终不能确定这些目标能否在客观现实中得以实现。只有我们遭遇其他主体, 并且这些主体的目标能够补充我们的目标, 那么自由的寻求才不再仅仅是主观经验的要素, 而变成可以客观地实现的目标, 即开始具有客观性。因此首先, “相互承认”仅仅指涉主体在他人的欲求和目标中确认自己的互惠经验, 因为他人的存在提供了实现自我欲求和目标的条件。一旦主体双方都意识到需要相互补充各自的目标, 并因此在他人那里看到自己的目标, 那么单纯的反思自由就变成了主体间性的自由。

霍耐特认为, 黑格尔正是通过这种方法将主体的目标与机制的概念或中介的概念联系起来, 从而达到主客观的统一。相互承认的主体既要学会向别人表达自我目标, 又要学会理解他人的目标, 这样是为了在彼此相互依赖中承认对方。黑格尔相信, 这样互惠的可理解性是通过相互承认机制来保障的, 即通过大量的行为规范将个体目标客观地整合在一起。这种相互承认机制确保了主体能够认可这样一种情况, 即同伴主体欲求的实现, 构成了主体自我欲求实现的条件, 也就是在他者中实现自我。因为个体对自由的寻求只能在机制内或者说借助机制才能实现, 所以主体间的自由概念也就再次扩展到了自由概念的“社会”层面。在机制性实践活动的框架内, 一个主体, 只有在遭遇其他主体的时候, 才会是自由的, 对这个主体来说, 就加入到了主体间相互承认的关系中。只有这样, 主体才能将其他主体的目标视为实现自我目标的条件。只有这种类型的相互承认模式, 才能保证主体从根本上实现自己反思性地确定的目标。(cf. *ibid.*, pp. 44-46) 比如, 在家庭里爱的关系中, 我们发现一种反思类型的自由, 这种自由已经不再是单纯的欲望, 而是变成了两个主体之间的爱欲关系, 他们承认彼此, 并意识到相互依赖。在市民社会和国家中, 相互承认依旧构成了主体间关系的基础。只是在三个机制性综合体中, 通过相互承认来满足的目的和目标不同。

但是在个体自由的框架内, 黑格尔不得不去定义那些主体在现代性社会中想要达成的目标和欲望的实质内容。所以黑格尔试图规定, 机制性综合体即相互承认的机制构成了现代社会的正义秩序。如果理论概念和历史现实之间的反思性比较能够显示出在给定条件下主体应该完美地追求哪些目标, 那么黑格尔就可以开始给主体分配相应的机制了, 每一个机制都是为了确保主体作为某种客观性的东西感受他们的自由, 因为他们必须在他者的机制性角色中感知到自我目标实现的外在条件。黑格尔必须区分的机制的数量, 完全取决于他所假定的个体具有的可普遍化目标的数量。这些可普遍化目标中的

每一个都与机制结构相一致，在这些机制性结构里，互惠的实践确保主体间的满足已经永恒性地确立起来。黑格尔使用亚里士多德的“伦理生活”概念勾勒出社会正义如何与现代自由概念相关联而得到了保障。对黑格尔来说，为了使现代社会秩序是正义的，这种秩序就不能仅仅是虚构的社会契约的结果或者民主意志的形成过程的结果，因为这些提议赋予了主体一种他们只有参与到本已正义的机制中去才能享受到的自由，这样就会陷入一种希求自由与寻得社会正义之间的循环。（cf. Honneth, pp. 56 - 57）

霍耐特认为，在黑格尔的自由学说中，机制至少有两大本质任务：首先，机制作为传递中介，是为了确保某些类别的行为表达可以被理解为邀请其他主体一起实现互补性目标。只有建立在这样具有主体间约束力的规则基础之上，个体才会彼此认同为普遍的共同体中的一员，并且互惠地实现他们的目标和意图。这样，承认机制就不仅仅是主体间自由的补充或者外在条件，而是成为了主体间自由实现的基础和空间。其次，这些相同的机制首先必须保证个体学会对他们自由的主体间性的理解，只有不断参与到那些致力于互补性目标的共同实现的实践当中，主体才能学会将自己视为确保自由实现的共同体中具有自我意识的一员。因此，黑格尔才能得出结论说，个体只有参与到通过相互承认实践勾勒出的社会机制中，才能体验和实现自由。（*ibid.* , p. 49）

但是，黑格尔的论述总是尝试着从一个历史性展开的精神概念中直接获取主体自由决定的目标，而没有办法完全清晰地从社会现实出发，确定哪些目标必须通过相互承认的互惠活动才能得以实现。霍耐特对黑格尔的批评一语中的“他如此沉陷于其理性的形而上学语言之中，以至于他的描述无法得到辩护。”（Honneth, p. 56）因此，霍耐特试图将黑格尔历史社会语境与理性思考的反思性平衡方法从他的精神性形而上学中解脱出来。并且为了使黑格尔的意图更加清晰，霍耐特将这种方法称之为“规范性重构”。当黑格尔开始比较个体应该理性追求的目标与经验所决定的社会化需要时，主体为了在给定条件下达成自我实现而必须现实地追求的目标就应当慢慢浮现了。最后，社会历史中的主体同时也是理性主体所追求的那个目标，就一致地呈现为近乎理想的模式。

### 小结：从黑格尔的社会自由到霍耐特作为社会分析的正义

在西方现代性理论中，正义的寻求似乎只有通过指涉个体自主才被认为是合法的，既不是共同体意志也不是自然秩序，而是个体自由构成了所有正义概念的规范性基础。因此，霍耐特作为社会分析的正义理论的重构的前提，必然是与之相适应的自由理论。与消极自由相比，反思自由突出了自由意志的维度，但两种基于“我”的个体主义的自由观只具有规范性意义上的可能性，而非经验性意义上的现实性。反思自由的主体可以规范性地思考，以一种自由的或者自我决定的方式表达自我的目标。相反，“自由的‘现实性’却是在如下情形中才会得以呈现：我们在相互承认中遭遇彼此，并且能够将自我行动视为实现他人目标的条件”。（*ibid.* , p. 124）在其中，参与的主体相互关联，在期待满足他人想法的条件下表达和施行自我意图，是一种基于“我们”的社会自由观。如果说前两种自由需要以一种规范性的机制关系为外在条件才能得以实现，那么对后一种自由体系来说，机制构成了自由本身的内在要素，即黑格尔所说的“伦理领域”。“一旦在每一个具体的伦理领域中，主体的角色义务都是他们反思性地可接受的并因此可视为有意识地欲求的，那么我们就有理由将相互关联的主体行动系统视为社会自由领域了。”（*ibid.* , p. 126）

因此，霍耐特的规范性重构依旧重拾黑格尔的努力，认为个体自由只有在一个强调角色义务互补的机制性综合体中才会具有社会经验性和鲜活的现实性，只有以现存社会为结构性前提才能发展一种作为分析的社会理论。在霍耐特看来，建构作为分析的社会正义完全依赖于以下四个前提：第一，社

会再生产的给定形式是由共有的普遍价值和理念决定的；第二，对社会正义观念的理解不能脱离被普遍接受的社会价值；第三，基于社会分析来发展正义理论，意味着我们从社会现实的多样性中，选择那些真正能够确保和实现普遍价值的机制和实践；第四，“规范性”意味着不能单纯确证已存在的伦理生活形式，因为它是不完备的。（cf. Honneth, p. 10）总之，霍耐特的规范性重构是要强调经验真实性和规范有效性两个层面的结合。

黑格尔曾指出他的《法哲学原理》就是针对他们生活的那个时代。但总体而言，黑格尔似乎认为资产阶级家庭、同业公会限制的市场以及国家是人类道德历史的顶峰。两百年后，这一点不攻自破了。在此基础上霍耐特指出，必须再次对一个历史时期的短暂瞬间进行规范性重构。为了在现存社会关系中实现自由的现实性，霍耐特主张，“需要重构行动领域，在其中互补角色义务确保了主体将彼此的自由活动视为达成自我目标的条件”。（ibid., p. 127）霍耐特的理论旨归和重构活动清晰地展现在《自由的权利》第三篇“自由的现实性”之中，他在历史中寻找“个人关系”“市场经济”和“民主决策”三个机制性领域里具体的相互承认模式和补充性角色义务，以便为当下重构提供社会历史依据和规范性依据。

从方法上看，霍耐特的《自由的权利》以黑格尔的《法哲学原理》为蓝本，试图克服现代政治哲学脱离社会分析而只关注纯粹规范原则的缺陷。甚至在成书体例上霍耐特也刻意模仿后者。但霍耐特不是也不想成为一位纯粹的黑格尔主义者，《自由的权利》也不单纯是《法哲学原理》的现代版本。霍耐特针砭时弊，明确指出黑格尔的过失“黑格尔一生都过多地纠缠于康德的道德自主构想之中，过多地致力于将道德自主扬弃在制度现实的‘客观精神’之中。”（霍耐特，第3页）所以，霍耐特强调，只是接受黑格尔社会自由理论中的合理因素，而非全盘照搬形而上学体系，以便找寻建立正义秩序的可能性。

然而，从全书论证来看，霍耐特似乎也未能充分地给现存社会机制提供一种合理性论证和规范一致性论证。（cf. McNeill, p. 154）换言之，霍耐特的规范性重构实践，与他一再强调的社会历史描述和规范性分析之间的反思性平衡方法渐行渐远；加上霍耐特企图在现有西方资本主义制度整体框架的前提下发展一种社会自由，注定预设了一种不可能实现的目标。因此，霍耐特相互承认的机制综合体与社会自由的真正实现也就成为了具有解释性循环之嫌的臆想。

#### 参考文献

- 伯林，2014年《启蒙的三个批评者》，马寅卯、郑想译，译林出版社。
- 黑格尔，2014年《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆。
- 霍布斯，1986年《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆。
- 霍耐特，2014年《伦理的规范性》，王凤才译，载《学习与探索》第9期。
- 卢梭，2015年《社会契约论》，李平沅译，商务印书馆。
- 王凤才，2016年《作为社会分析的正义论》，载《复旦学报（社会科学版）》第6期。
- Honneth, A., 2014, *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, trans. by J. Ganahl, Polity Press.
- MacLean, L., 2013, *The Free Animal: Rousseau on Free Will and Human Nature*, University of Toronto Press.
- McNeill, D., 2015, "Social freedom and self-actualization", in *Critical Horizons* 16 (2).
- Neuhouser, F., 2000, *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Harvard University Press.

（作者单位：厦门大学马克思主义学院）

责任编辑：王琦（实习）