

國立台灣大學法律學研究所

碩士論文

Department of Law

College of Law

National Taiwan University

Master Thesis

權利與承認：論 Honneth 承認理論中的權利

Rights and Recognition: Rights in Honneth's

Recognition Theory

楊勝安

Shen-An Yang

指導教授：顏厥安博士

Advisor: Chueh-An Yen, Dr. iur.

民國一〇二年八月

August, 2013





獻給

父親楊木祥先生及母親葉瑞珠女士



謝辭



»(W)as für mich wesentlich ist: ich muß verstehen. Zum diesem Verstehen gehört bei mir auch das Schreiben. Das Schreiben ist Teil in dem Verstehensprozeß. « (Hannah Arendt)

「對我來說重要的是：我必須理解。對我而言，書寫也是此一理解的一環。書寫是理解過程的一部分。」——漢娜·鄂蘭

在撰寫謝辭的這一刻，漫長或過長的碩士生涯也即將告一段落。如果碩士論文是這些年的成果總結，寫在最後、卻放在最前的謝辭便是這一總結的總結，讓我得以回顧在各方面受之於眾人之處。

五年的研究生生活有得有失，有喜有悲，反思過後都是一種成長。這些年來，作為兒子、哥哥、朋友、情人、學生或工作伙伴，我自認作得都還不夠好，在一次又一次的契機中，總算逐漸了解自己的不足。或許可以說是從原子式的、自由主義的自我，逐漸走向承認的、倫理的自我圖像吧。

首先要感謝指導教授顏厥安老師，對自大學時期以來徬徨於哲學與法學之間的我，顏老師橫跨法釋義學、法理論、社會理論與政治哲學的法理學思考提供了為學的典範，也是我選擇基礎法學組的理由。在課堂中討論哈伯瑪斯的《溝通行動理論》，以及顏老師的幾篇探討批判理論的文章都啟發了我嘗試以不同的方式思考法權。尤其感謝老師在幾次的討論中對論文方向進行提點與鼓勵，以及包容我的野心太大和能力、用心上的不足。

感謝王照宇教授與周伯峰教授答應擔任口試委員。口試中王老師環繞著 Taylor 與社群主義的提問讓我重新思考如何更細膩的對比其與 Honneth 理論之間的區別。周老師從基礎法學復活節開始就對本文的前身〈作為承認領域的法權〉一文進行評論。尤其感謝周老師提供了《倫理中的悲劇》一書，使我在思考論文時，引入了 Menke 的觀點；在口試中也指出本文寫作上的疏漏，讓我得以進行最後的修正。

感謝莊世同老師與陳昭如老師在基礎法學復活節會中與會後的提問，讓我思考 Honneth 理論與自由主義、社群主義之間對承認理解的異同。感謝論文發表會上，諸位同學的參與及提問，提供了許多一針見血的意見。

此外，在台大多年的學習中，承蒙許多老師的用心教導。陳昭如老師的「性別、歷史與法律」課堂上深刻的討論與學習，讓我重新思考法律與實踐的關係。感謝哲學系楊植勝老師的「從黑格爾到尼采」、彭文本老師的「西洋哲學史」、「德國觀念論」、「當代歐陸哲學」課堂上精采的講解，當年覺得艱澀、不知對治學幫助為何，但在閱讀批判理論等相關文獻時才驚覺哲學史知識在理解社會理論、政治哲學的重要性（雖然自己累積的知識量仍然不足）。林明昕老師和王皇玉老師所教授的法學德文知識，也讓我在文獻閱讀上得到許多幫助。

感謝政治系林俊宏老師在大一政治學課堂上啟發了我對政治哲學的興趣，林老師是我進入大學後第一位啟蒙者，此後不只在學習上，也在許多方面給予提點，與老師交談總是受益良多。在我最消沈時，林老師質疑我是否對知識失去熱情的重話，仍令我時時警惕。

感謝中研院史語所陳正國老師從思想史的角度切入歐洲殖民史，給予我對理解西方現代性的另一種圖像。尤其感謝陳老師在我寫作學期報告時，就普遍主義、J. S. Mill 的文明觀、法律與帝國主義所給予的意見以及提供的幫助。雖然這些收穫無法直接反應在這篇論文中，但使我對跨文化之「進步」概念格外關注，希望能成為未來進一步處理的議題之一。

在課後的學習上，首先要感謝中鶴學長與歐拉、金鼎、郁仁在準備研究所考試時的指導，感謝數次的國考讀書會中，承學學長、佳靜學姐、彥君學姐、涪閔等人的指導與經驗分享，以及偉俊、尚雲、瑞源、翰彥、定芙、平軒、為翔、贊榮、萩玲、乙山等歷來戰友的相互支持與打氣。德文學習上，和怡凱學長、桐嘉學長、贊榮一起閱讀 Pawlik 的小書，也給我很大的收穫。也感謝小嵐學姐、平軒、靖涵、妤芳、芳瑜在互助會中就論文交換意見。

感謝野草莓廣場上曾經的夥伴，尤其是士翔學長、韻親學姐和至曜，雖然我沒能有毅力的持續參與。你們是我的典範與讓我自省的鏡子。這本論文有一部分也是寫給那個實踐力不足的自己吧。也感謝婦女新知的蓓婕、至潔，一同參與討論的好芳、詠煊，讓我在一面學習之餘，有機會略微貢獻所學於社會。

感謝韓國現代史讀書會的俊植、阿琳、懿倫、庭威、珣如、思彬、曉林、詠瑛、巧嫻、敏雅等朋友對台韓政治、社經、歷史問題的意見分享，無論在知識或友誼上，你們都是非常珍貴的夥伴。尤其感謝俊植、阿琳、明植、宗旻等韓國朋友的熱情招待。

感謝翰彥、瑞源、涪閔三位從大學以來的室友讓我的研究所課餘生活也同樣充滿樂趣。感謝摯友尚雲、右萱所分享的生活大小事。感謝雅竹、詩涵、怡雯、

妍緹在我最低潮時的陪伴與傾聽，感謝政揚學長、閔任學長、小嵐學姐、歐拉的
關切。感謝鄰座的玉盈在論文衝刺時刻一起閒聊紓壓，贊榮的鼓勵，慶桓、嘉欣、
楷文的友情相挺、詠華學姐的經驗傳承。感謝巴薩板的加泰郎大、光儀兄、昕煒
在板聚時的協助。也感謝律訓第二十期第五梯第五組的朋友們，因為你們讓我過
了很充實的一個月。

給曾一起走過一段的妳，感謝妳所給予的鼓勵與支持，與妳的對話也讓我更
認識自己。雖然各自走上不同的旅程，還是謝謝妳。

最後，也最感謝的是父母與妹妹在我迷途之際，仍然無條件的支持鼓勵我，
讓我得以無後顧之憂的寫作。尤其是妹妹，謝謝妳為家人的付出。

因為你們，我才了解愛。

楊勝安
2013 年 7 月於萬才館

摘要



法權與社會解放的關係自十九世紀以來即已不斷被討論，二十世紀後半批判法學對民主法治國中法律動員的解放潛能也有諸多質疑。本文嘗試由批判理論的脈絡理解此一問題，並認為法權與社會解放的關係乃是現代自由內部「自我決定」與「自我實現」之間的緊張關係。

在批判理論內部，哈伯瑪斯的溝通理論試圖透過融主體自我決定的言說程序處理社會解放問題，因而造成自我實現於解放理論中的邊緣化。相對於哈伯瑪斯，Menke 的悲劇理論則主張自我實現的規範邏輯與法權自主相異，而無法相容。

本文嘗試由 Honneth 的承認理論出發，探討自我決定與自我實現之間的調和是否可能。儘管相較於 Taylor，Honneth 的承認理論一方面掌握了主體形成的對話性，另一方面也正確的理解了法權的批判潛能及其在現代承認原則中的優先性。但在《爭取承認的抗爭》與其他早期文獻中，將法權理解為參與民主意志形成之資格並未成功的說明法權如何能夠與愛、團結共存而不致於破壞其他承認領域的自主性。

在晚近的著作中，藉由引入黑格爾法哲學綱要的架構，Honneth 才將具體的承認領域理解為自由實現之場域，也就是自我實現。相對於此主觀的法權自由與道德自由作為自我決定僅是自由的可能性。據此，Honneth 的社會理論反對康德哲學的自我決定優先命題，而認為倫理性或自我實現才是自由的真實性。然而，法權並未因此失去其在倫理性社會理論中的重要性，而是作為現代倫理性的必要條件而存在。自我決定與自我實現的衝突僅是社會病理，而得以透過社會自由來解決。

在此一理論中，主觀法權並非自由或正義的全貌，而僅是一種暫時保護機制。即使在社會自由中，法治國或公共領域也僅是正義理論的一環，缺乏對個人關係、市場經濟的分析的正義理論仍不完全。更重要的是，在政府體制與法典以外，透過爭取承認的抗爭累積而來的承認文化才是自由得以實現的土壤，但這不意味著法律或法學無用，相反地欲達成社會解放，則需要以批判介入為目的的法學。

關鍵字：權利、承認、Honneth、批判理論、倫理性、自我決定、自我實現。

Abstract



The relation between legal rights and social emancipation has long been discussed since 19th century, and the emancipatory potential of legal mobilization was also doubted by Critical Legal Studies in late 20th century. This thesis analyses the issue from a viewpoint of Critical Theory, and argues the relation between legal rights and social emancipation can be understood as the tension between self-determination and self-realization.

Inside Critical Theory tradition, Habermas' theory of communicative action tries to formulate social emancipation in terms of discursive procedure of intersubjective self-determination; nevertheless, this tendency would marginalize the concept of self-realization in a theory of emancipation. Contrary to Habermas, Christoph Menke's tragic theory argues that the normative logic of self-realization differs from that of legal autonomy, and cannot be fully compatible with the latter.

This thesis would like to analyse this issue with Axel Honneth's recognition theory. Although, compared with Charles Taylor, Honneth holds the idea of dialogical character of subject-formation, and meanwhile correctly understand the critical potential of rights and its primacy over other recognitive spheres, in "the struggle for recognition" and articles in 1990s, rights as recognition to participate in democratic will-formation cannot successfully explain how rights are compatible with other recognitive spheres like love and solidarity and would not threaten their autonomy.

In recent works, Honneth uses the scheme of Hegel's the Philosophy of Right to argue that concrete recognitive spheres are the fields that the freedom be realized, or the field of self-realization. On the contrary, rights and moral freedom as self-determination are only the possibility of freedom. Therefore, Honneth's social theory is against Kant's thesis of primacy of self-determination, and holds that ethical life or self-realization is the actuality of freedom. Legal rights don't lose its importance in such kind of ethical social theory, because they are regarded as the necessary condition of the modern ethical life. The collision between self-determination and self-realization is therefore only a social pathology which can be cured with social freedom.

In this theory, rights are not the whole picture of the theory of freedom or justice, but only its temporal protection. Even in social freedom, Rechtsstaat and public sphere

are only one moment of justice, a theory of justice cannot be complete without analysis of personal relationships and market economy. The most important is, that besides the government and the law itself, the recognitive culture accumulated through struggles for recognition is the real environment for realization of freedom. But this does'nt mean that legal rights and jurisprudence are useless; in order to reach social emanicipation, we need a jurisprudence for critical intervention.

Keywords: Rights, Recognition, Honneth, Critical Theory, Ethical Life,
Self-determination, Self-realization.



目錄

謝辭	i
摘要	iv
Abstract.....	v
第二節 批判理論取徑	4
第三節 論文架構	7
第二章 批判理論的承認轉向	10
第二節 早期批判理論之重構	12
一、左翼黑格爾主義作為批判理論傳統	12
二、早期批判理論與悲劇知識	18
第三節 從溝通到承認	20
一、功能論的陰影：對系統與生活世界二分之批判	22
二、從言說到承認：言說作為溝通之不足	24
第四節 後哈伯瑪斯的批判理論 (I)：重返黑格爾哲學	30
第三章 承認理論與法權作為承認	33
一、作為主體與社會之理論的諸承認理論	34
二、〈承認政治〉與 Taylor 的承認理論：一個失敗的嘗試	41
(一) 承認與差異政治	41
(二) 重訪赫德：本真性、民族與表現主義語言觀	44
第二節 《爭取承認的抗爭》與作為社會動力的承認	52
一、承認的進步性	52
二、「承認」的黑格爾哲學根源	55
三、米德的社會心理學作為承認的一般理論	61
四、承認的內在動力：對米德的修正	66
第三節 作為承認的法權尊重	72
一、法權尊重與其發展邏輯	72
二、尊重：道德或法權？	78
三、法權尊重與自我實現：互為前提或相互衝突？	84
第四節 小結	90
第四章 悲劇、病理與倫理性	95
第一節 後哈伯瑪斯的批判理論 (II)：自我實現與倫理性	96
二、法權自主的誕生	100
(一) 古典悲劇與法權狀態的誕生	100
(二) 回顧 Taylor 與 Honneth 的承認理論	105
三、現代悲劇：自我決定與自我實現的衝突	108

(二) 自我決定、自我實現與主權式自我.....	112
(三) 小結：反思法權正義的困境與出路？	118
一、病理作為對社會不正義之考察.....	120
二、法權的病理	124
(一)《無規定性的痛苦》中的抽象法權與道德性	124
1. 抽象法—道德性—倫理性	124
2. 自我實現優先：Honneth 的反康德主義	129
(二) Menke 對法權作為承認領域的質疑.....	131
(三) 法權作為自我實現的必要條件：Honneth 的回應	137
第四節 法權與倫理性	143
一、再訪自我實現	144
(一) Menke 的自我實現觀：本真善的發現	144
(二) Honneth 的自我實現觀：從本真性到社會自由	145
(三) 既沒有自我也沒有實現的「自我實現」	148
二、邁向現代的倫理性理論：倫理性中的病理？	153
第五章 結論.....	160
參考文獻	164



第一章 緒論



本篇論文要處理的問題乃是法權¹與社會解放之間的關係。儘管並非圍繞著法實證主義爭議展開的主流法理論所關注的問題，此一問題所涉及的層面、討論的文獻仍然非常豐富，即使限縮在哲學領域內，也絕不是作者的能力可完全掌握的。因此，本文僅能是在特定理論框架下對此一關係的討論。

本章首先從美國法理學、法社會學等跨領域的爭論：權利批判，來說明法權與社會解放的關係為何值得討論。但相較於權利批判所指出的可能問題，本文試圖由社會解放之理論回過頭來思考法權在社會解放中所佔據的位置，考慮到對抗爭的重視，本文將由 Axel Honneth 的承認理論出發處理此一問題。

當我們觀察其理論發展，及 Honneth 理論與其他批判理論之間的關係時，本文發現，法權與社會解放之間的關係可以轉譯為較為古典的實踐哲學問題：自我決定與自我實現之間的關係。本文也會圍繞著其與哈伯瑪斯和 Christoph Menke（主要是後者）間對此一問題的觀點差異來討論。

第一節 問題意識：從權利批判說起

主觀權利乃是現代法體系的重要特色與核心要素。由於主觀權利的存在，現代法不僅是由立法者給出而必須服從的實證規範（規則），同時也使受規範者具有得向國家或他人為一定請求的特殊地位。在憲政國家體制中，以自由權為核心的基本權也是違憲審查者檢視法規範合憲性的重要根據。因此，將主觀權利，尤

¹ 「法權」作為德文 *Recht* 的中譯同時包含法與權利兩種意義，不過本文使用「法權」均指法律上的權利。

其是基本權或人權，視為實證法體系朝正義甚至社會解放邁進的關鍵要素似乎無甚爭議，問題僅在於去除對自由權不當限制的法律或將某些權利納入實定法之中。



進一步來說，由於政治與社會的重要問題可以被轉化為權利問題，且憲法基本權優位於立法者創設的法律權利，前者的詮釋則繫於釋憲者的法學理解，因此在極端法學中心主義的思考下，不正義問題可以被化約為僅是法學內的問題，透過權利的法學論述發展，而得到相應的解決。這也是自由主義法學的某種內在傾向，民主參與在其法理論中只有次要的、補充性的地位甚至被壓抑，獨白的法官成為正當秩序的決定者。如果我們認為正義包含了社會與政治解放，而政治解放也要求政治參與之可能，這樣的法學甚至法官中心主義²似乎與之相衝突，而不能作為我們對權利促進正義的理解模式，甚至可能是反對理由。因此，必須尋求有別於上述思考的另一種可能性或放棄權利得以實現正義的主張。

早在十九世紀，青年馬克思就曾在《論猶太人問題》中提出法律權利無助於社會解放的主張。他認為公民權只是在形式上創造了虛假類生活、以財產權為典型的自由權則將市民相互區隔，使真正社會解放無法實現。二十世紀美國批判法學（Critical Legal Studies）也認為權利制度預設了個人與社群的二分，其個體主義、資本主義與物化的特性將使得作為權利主體的個人與群體或社會之間的連結斷裂，從而讓個人依賴國家，削弱了群眾運動的力量。此外，由於權利衝突導致個別權利內容的不確定性無法被解決，因此不能據以改變社會關係。部分女性主義學者雖然不認為應全面放棄權利主張，但也指出權利本身的形式性與階層性預設了其父權特質（Schneider, 1986: 593-598）。從這些觀點出發，一旦脫離了法典或憲法教科書，在具體的不正義脈絡下，權利制度如果不是有害的，至少也是無

² 德沃金的《法律帝國》中的海克力士就是最佳的表現，參見 Habermas (2003: 260-262)，此外羅爾斯在《政治自由主義》將公共理性理解為最高法院的理性也是此一正義司法化的表現。

助於社會解放。



Elizabeth M. Schneider 針對美國法學界的權利批判則持反對見解，她在《權利與政治的辯證：婦女運動的觀點》提出了與前述兩種觀點都不同的權利意識與社會變遷辯證觀。她認為「權利論述有時也許會顯得與政治有所區別而成為政治成長的障礙，但事實上卻是更大的政治抗爭過程的一部分。」(Schneider, 1986: 599)」批判法學的權利批判脫離了實踐而僅從理論對權利進行分析與批判，卻未從社會運動經驗的角度試圖掌握權利可能的面貌。Schneider 以自身參與的原住民女性殺白人男性案件為例，透過對正當防衛及平等受審權的重新論述挑戰既有法律見解中的性別偏見。該案中的權利論述反映了婦女團體對女性所遭遇的暴力與法庭中不平等待遇的運動經驗與政治分析。她認為「權利論述由政治分析中產生，但又將政治分析加以推進」(Schneider, 1986: 610)，因為透過對現有法律見解的分析，她們得以理解為何女性被告會主張行為能力欠缺或降低而非正當防衛。進一步的逼問女性觀點下的平等是什麼。這些論述也被部分法院所採納。因此，權利與政治是處於交互辯證的。

對 Schneider 而言，儘管權利論述可能是異化、抽象而造成批判法學所指出的侷限，但它同時也可能表達了人類或社群的共通價值；或如同 Carol Gilligan 所述，在發展的早期男性傾向使用抽象、階層式的權利解決道德問題，強調個體與分離，而女性的道德觀則依據責任與關懷思考，強調脈絡、連結與關係。主張權利的經驗在女性道德發展中扮演了重要的角色，因為「權利的概念意味著個人的利益可被認為正當的」挑戰了女性道德觀中的無私，從而使女性可以更重視自我與其需求。但並非因此就放棄了原本的道德觀，而是在承認自主性後再反思的理解自我與他人的相互關連性。不僅如此，女性主張權利的經驗因為其關係性的理解也改變了權利預設的階層性。「權利可以是理解與經驗『他者中的自我

(self-in-other)』的重要方式。」(Schneider, 1986: 617) 權利不僅是個人主義的，更是相互依賴的。在此一理解下，權利與關懷可以得到統合。回到運動的經驗，在美國婦運的各項抗爭中，權利的主張固然面對各種限制，卻也藉此開啟對女性社會角色的「對話」，並引入女性主義觀點。婦運的權利經驗也揭示了法律策略必須在政治策略的脈絡下進行，應該拋棄法律權利與政治的截然二分，而將兩者視為相互辯證的過程。

第二節 批判理論³取徑

與哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas) 相同 (Habermas, 2003: 520-)，本文也認為女性爭取平等的抗爭揭示了權利理解的典範轉移，其對權利的省思與重新詮釋不僅適用於婦運的經驗，也對權利與政治此一普遍性問題有了新的回答。透過上述對 Schneider 觀點的整理，我們似乎已超越了自由法律主義 (liberal legalism) 及批判法學所享對法律與政治的二分法(其實也是權利與民主的二分)，如前所述，將導致社會解放的片面化。但在肯定此一辯證存在的同時，辯證如何可能則仍待回答。當 Schneider 談到權利與政治的辯證，相較於權利，政治是一個看似易懂，但實際上仍待釐清的概念，因此無法清楚解釋新的權利解釋為何能促成政治情勢的改變。另一方面，Schneider 提出女性主義對權利經驗的重新掌握，並不僅止於一種新的理解可能性，更是一種規範性主張，其指向政治共同體成員應該從相互依賴的關係模式重新理解權利，但為何應該如此，而非認為「主流的」、男性的權利經驗是更為優越、更正確的，則仍需要對其判準有更進一步的探討。

這並非兩個分立而不相關的問題，相反地，兩者有共同的前提，亦即：「如果解放依然是可能的，那麼解放是什麼？」對於解放的解釋將進一步定義何謂(解

³ 本文中所稱「批判理論」或「批判社會理論」均指霍克海默所確立之法蘭克福學派及其後裔。

放的) 政治，並指出法律權利在其中的作用為何。儘管哈伯瑪斯在《事實性與效力》中所提出的程序性法典範藉由基進女性主義的法律詮釋對這一作用作了有說服力的解釋，但由於其理論中對解放過於程序性、過於稀薄的理解，因而不能進而對關於權利內容的實質理解正確與否提供任何答案。與其他程序性的自由主義相同，在此，理論與實踐之間出現了不可跨越的鴻溝，前者無法給予後者指引或力量 (Honneth, 2012a: 35)。因此，儘管解放理論對社會的發展與進步或許應該有一定的開放性，但本文認為最低限度的實質規範性內容依然是必要的。

相對於國內較常被討論的哈伯瑪斯之言說程序理論，本文認為 Honneth 以《爭取承認的抗爭》為代表的承認理論更能充分回應前述問題。雖然深受哈伯瑪斯融主體轉向 (intersubjective turn) 影響，但 Honneth 在方法論上從哈伯瑪斯已放棄的哲學人類學前提出發，試圖尋找人類可變化性中的不變前提要件，亦即人類實踐如何可能⁴，結論為：藉由相互承認，個體逐漸形成與發展自我特性，承認是主體性形成與自我實現的前提。社會性 (the Social) 即是建立在由承認行動建立起的道德期待之上。完全的承認不僅在規範上是值得追求的目的，承認在具體制度中不充分的實現所造成的蔑視，也是反抗的重要動力來源。因此，解放即是承認的完全實現，爭取承認的抗爭則是促進此一解放的動力。承認除了作為實踐的必要條件，也成為實踐的判準。所有道德上可被證立的社會運動，都在一定意義上是一種爭取承認的抗爭。

在 Honneth 的承認理論所包含的三種承認形式中，權利是「平等尊重」此一承認形式的制度化表現，因此，爭取權利的運動不僅是在作法律上的抗爭，同時也可以認為是對社會中既有的平等觀進行重新的詮釋。由於政治不只是權力的運作，或爭取利益的鬥爭，而是承認在歷史中逐漸實現的過程，法律不但不能與政

⁴ 關於 Honneth 社會理論的哲學人類學前提，參見 Deranty (2009: ch4).

治分離，反而是爭取平等過程中的核心目標。法律權利體系的擴張正是解放政治的產物。另一方面，由於承認是社會解放的前提，法律權利體系存在的正當性即繫於其能保障承認被實現，是以「正確」的法權觀必須是融主體的、承認理論式的法權觀。

沿著思考法權與解放關係的脈絡，我們逐漸發現「承認」成為中介兩者的重要觀念。因此，相較於多數對 Honneth 承認理論之探討集中於「承認」是否能作為理解社會運動與社會發展動力的適切基礎，本文想進一步討論的則是權利與承認的關係。也就是說：「法權作為一種承認究竟是什麼？透過承認理論重新被理解的法權是什麼？」不過，本文認為要回答這個問題同時也是在問：「法權在 Honneth 的承認理論當中究竟扮演怎樣的角色？」誠然，這是兩個不同的問題，但對前者的探討必然會帶出對後者的疑問，例如：法權只是解放政治中一種獨立的要素，或是任何解放的必要條件？對這些問題的回答將會反過來決定我們要採取一種限縮的或是較開放的法權觀。這是局部與整體之間的辯證式的理解過程。這樣的探討也讓我們不只看到法權的解放潛能，同時更可能認識到其可能的局限性，這也揭示了當前主流以國家為焦點的自由主義政治哲學的缺陷。

但透過法權在整體承認理論的作用來回答、揭露法權應如何理解之所以是必要的，也是由於 Honneth 對承認理論的建構一直處於不斷的微調，不能以單一著作中的論點最為終局定案（2011 年的《自由的法》中的體系或許會是暫時穩定的結論）。在這些調整中，法權的意義與理論位置也開始產生變化，更清楚的說，雖然 Honneth 不像哈伯瑪斯在《事實性與效力》中僅以民主法治國為解決方案，但在《自由的法》中，法權仍佔據了關鍵的理論位置。

僅僅爬梳 Honneth 自身理論也必然造成觀察的盲點，透過將其理論與其他批

判理論家如哈伯瑪斯的《溝通行動理論》、《事實性與效力》，Menke 的《倫理中的悲劇》相對比。本文發現批判理論內部也存在著對法權與社會解放之間關係的爭議。在 Menke 的《倫理中的悲劇》將此一爭議表現的最為明顯：自我決定與自我實現究竟是否能相互和解？

本文將 Honneth 和 Menke 的理論理解為對哈伯瑪斯康德主義的程序性法權正義論之不同回應。相較於哈伯瑪斯理論中自我實現的邊緣化，如何將法權與道德（自我決定）整合進入自我實現之中，則是 Honneth 理論發展的重要脈絡，也是本文所關注的關鍵線索。

此外，如同曾慶豹所述，國內對批判理論／法蘭克福學派的引介或繼受，由於反共氛圍與民主化等背景，還是集中於自由主義色彩較強的哈伯瑪斯（曾慶豹，2010），無論是早期公共領域之論述或晚近法治國理論，均有諸多二手研究，第一代批判理論學者則少被關注。此一趨勢至今似乎沒有太大的改變，雖然逐漸開始關注第三代批判理論，但多作為哈伯瑪斯理論的延伸或補充⁵，而較少專論著作。作者也嘗試藉由本文將對批判理論的關注稍稍轉移至第三代學者之理論。

第三節 論文架構

在接下來的章節中，本文將透過 Honneth 承認理論與哈伯瑪斯、Taylor、Menke 幾個「黑格爾主義變體（Hegelian variations）」（Pippin, 1997）對現代性中自由／解放觀念之異同比較，以理解自我決定與自我實現之緊張關係。

⁵ 例如：顏厥安(1998; 2005; 2009)，王照宇(1999)均以哈伯瑪斯為討論重心，但將 Honneth 的「爭取承認的抗爭」視為前者言說程序理論的出路。不過，近年也有如陳奕君(2010)，以 Honneth 與 Fraser 的爭辯為主題之論文較完整的引介批判理論第三代的爭論。

於第二章先探討 Honneth 如何定義批判理論的傳統，以及透過此一傳統對哈伯瑪斯溝通行動理論的批判，並進而往承認理論轉向。同樣針對哈伯瑪斯的康德主義轉向，Menke 的悲劇知識則展現出另一條將自我實現重新納入批判理論的路線。

第三章則將處理承認理論與 Honneth 在《爭取承認的抗爭》中的法權觀。在揭示承認概念可能的歧義與承認理論所共享的主體形成觀後，並將之理解為批判理論取代哈伯瑪斯的康德主義式自我決定理論之替代方案。本文接著檢視 Taylor 在〈承認政治〉中所提出的承認理論，雖然 Taylor 強調自我實現的重要性，但本文認為 Taylor 將本真性與文化群體結合的方式理解承認，並未能解決承認／自由的內在緊張，反而使得奠基在道德自主性之上的個人法權與共同善之間的無法相互協調，亦即自我實現片面的壓抑了自我決定。

與此相反，Honneth 的承認理論一方面透過承認作為內在超越性的動力論避免了文化相對主義的困境，另一方面則將法權尊重視為自我實現之型態與條件而納入後者。在檢視 Honneth 的承認理論概況後，本文將焦點集中到他如何以承認理解權利，並由掌握權利內在差異與普遍的辯證，這似乎可以一定程度解釋法律權利與社會運動間的關係。但本文認為法權尊重未能清楚區別法權與道德自主，使得其無法真正回應權利批判。此外在 Honneth 的承認理論內部仍存在權利與其他承認領域的緊張關係，使得作為自由的自我決定與自我實現依然相互衝突，甚至使危及作為解放的自我實現。

第四章中則圍繞著病理、倫理性與悲劇三個概念展開。首先本文認為當 Honneth 的承認理論無法調和自我決定與自我實現，我們便必須慎重考慮 Menke 將自我決定與自我實現理解為必然衝突的「現代悲劇」理論作為批判理論的新方

案。但 Honneth 在《無規定性的痛苦》中則將自我決定與自我實現的衝突理解為抽象法權與道德性的「病理」。這意味著其不像在《爭取承認的抗爭》中僅點出權利與其他承認形式的差異，也意識到權利的發展可能出現一種與直接的不正義有別的「二階病症（second-order disorders）」，透過病理的概念我們可以將批判法學所點出的問題部分的包含進對權利的理解而不全然否定其解放潛能。但 Menke 否定 Honneth 所述的權利之病理，而認為其乃是法權的本質，法權與社會普遍性之實現無關而無法作為承認領域。Honneth 在《自由的法》中對 Menke 就法權作為承認領域的質疑作出回應後，本文重新檢視 Menke 悲劇理論與 Honneth 倫理性理論中的自我實現概念是否能理解為社會解放。在接受倫理性理論後，並處理自我決定在其中的地位問題。

最後，第五章則是本文結論。

第二章 批判理論的承認轉向



第一節 序言

在本章中，我嘗試由內在批判社會理論（Critical Social Theory）的角度出發說明 Honneth 以「承認」為其理論核心概念之脈絡，如前所述，透過重新檢視其對批判理論的反思，我們將更清楚其對社會理論的特殊構想為何，進而理解權利在其中的可能意義。

在進入對批判理論的討論前，有必要進一步釐清為何要從批判理論出發。固然，Honneth 是公認批判理論第三代¹最具代表性的學者，但這不能說明必須由批判理論的進路理解其理論。確實有諸多文獻是由黑格爾政治哲學、承認理論或自由／社群主義辯論等角度切入探討其理論，但當我們試圖透過承認來理解社會解放與權利之間的關係時，僅聚焦在對「承認」概念的理論交鋒，往往使不同承認理論對社會解放／正義的前理解遭到忽略。

從理論發展來看，Honneth 的承認理論並非單純由黑格爾哲學導出（不過經過此一借用，Honneth 的思想也越來越貼近黑格爾）。儘管關注點相似，也非英美政治哲學中以女性主義、種族理論或多元文化主義等作為思想背景孕育而成的「承認政治」²理論，更主要是來自於對批判理論的再批判。

儘管有些令人意外，在其最重要的兩本著作《爭取承認的抗爭》與《自由的

¹ 至少在 90 年代，Honneth 對於是否有「第三代」這個問題深表懷疑，參見 Honneth (2004a: 9-10)。關於 Honneth 與其他「第三代」成員，參見：Anderson (2011: 44-48)。

² 例如：Young (1990), Taylor (1992)。

法》中，Honneth 都甚少提及批判理論其他研究者，而是大量引用黑格爾哲學與二十世紀法國哲學，乍看之下與批判理論傳統關連不高。但其實在《權力的批判：批判理論的諸反思階段》乃至《重分配或承認》等著作中，Honneth 對承認理論的證立都建立在對批判理論傳統的檢討與再造，他的承認理論應該理解為新的批判理論。只有透過此一理論傳統的角度切入，我們才能反過來掌握為何 Honneth 要援引黑格爾法哲學或承認概念，並檢視此種重構是否成功。因此，尋找貫穿批判理論的傳統就成了理解其承認理論的第一步。

在第二節我將先討論 Honneth 晚近對批判理論傳統的批判性表述，再回到他對以霍克海默與阿多諾為核心的早期批判理論原初理論意圖之掌握與對其理論成果之評價。Honneth 對其理論意圖或方法論持肯定見解，並認為是其後所有批判理論家共享的資產，但其理論內容受限於馬克思主義歷史哲學而陷入僵局。並考察 Menke 所謂批判理論的悲劇知識，在何種情形下才能成立。

第三節則集中在 Honneth 對哈伯瑪斯溝通行動理論的批判，Honneth 固然認為哈伯瑪斯透過言說規則作為融主體理解的條件，使得批判理論重新能對社會進行規範性批判。然而因為溝通行動理論受限於科技宰制論，強行區分了生活世界與系統，而言說規則也難以找到個人經驗中的對應項，兩者都侷限了其理論對社會不正義的視野。因此，對道德經驗，更精確的說是對受傷害的承認之感受的觀察，才能補足溝通理論原有之缺陷。從此出發，Honneth 也逐漸發展出自身的承認理論。

在第四節中本文則試著將 Honneth 與 Menke 共同放在後哈伯瑪斯的批判理論脈絡中理解，將兩者視為反康德主義傾向的批判理論。此一觀點也是本文對承認理論進行探討的基本立場。

第二節 早期批判理論之重構



如前所述，對批判理論自身的反思一直是貫穿 Honneth 理論發展的主軸，早期的重要著作《權力的批判》便是重新反省自霍克海默以降至哈伯瑪斯為止的諸批判理論。其後也在不同時期的多篇文章中略有差異的指出先前諸批判理論間看似存在斷裂卻又共享的理論傳統，以及各理論不足之處，並藉此得出批判理論的承認轉向之必要性（Honneth, 2009: 19-42; Fraser/Honneth, 2003: ch4）。他對批判理論的詮釋同時也展現其對自身理論任務的理解。相對的，同為批判理論第三代的 Menke 對早期批判理論的詮釋即與他有所不同，而顯示出兩種不同的批判理論進路，但我認為從 Menke 的觀點無法適切的建立單一的批判理論傳統，而只有多個不同的社會理論，甚至將導致批判理論的自我否定與無力。

一、左翼黑格爾主義作為批判理論傳統

批判社會理論是一個複雜的社會理論流派，自霍克海默接掌法蘭克福社會研究所確立法蘭克福學派以來，馬克思主義政治經濟學、精神分析、哲學與經驗研究等共冶一爐，學派內各成員理論也互有歧異甚至衝突，尤其是第一代和第二代之間的理論「斷裂」尤為明顯³，要定義何謂批判理論傳統並非易事。

在晚近的著作與訪談中，Honneth 都表示，「批判理論」作為能與後殖民研究、女性主義等具批判性之社會理論相區別而自成一格的學派，在於其所共享的左翼黑格爾主義方法論（Honneth, 1995a; Honneth, 2009: 19-42; Fraser/Honneth, 2003: ch4; Basaure/ Reemtsma/ Willg ,2009: 150）。儘管將批判理論與左翼黑格爾主義相連結並非創見，Martin Jay 或哈伯瑪斯都曾將霍克海默、阿多諾放在左翼

³ 關於哈伯瑪斯與第一代的關係，參見：Anderson (2011: 34-44).

黑格爾主義的脈絡下理解（Jay, 1973: ch2; Habermas, 1987: 57-68），但他們都未將之視為其定義性特徵。



不過，此一主張也是在 Honneth 理論發展中才逐漸浮現。在 1985 年出版的《權力的批判》中他仍然很少提及黑格爾或左翼黑格爾主義，對於將霍克海默、阿多諾、傅科與哈伯瑪斯的社會理論並列的共同要素也略嫌模糊。於兩年後發表的〈批判理論〉一文雖然同樣提及霍克海默將黑格爾歷史哲學作為經驗研究與理性的哲學史概念觀的匯流，但仍強調其馬克思主義的物質主義前提（Honneth, 1995a: 62-68）。即使到 1989 年的〈宰制與道德抗爭：論馬克思主義的哲學遺產〉（Honneth, 1995b），「承認」依然被認為是能夠使馬克思主義復甦的新典範，而非源於黑格爾的哲學傳統。至少到此時，對 Honneth 而言批判理論依然是馬克思主義傳統下的社會理論，而沒有必要援引左翼黑格爾主義加以分析。

在 1993 年的〈蔑視的社會動力：論今日批判理論的定位〉一文中，此時已由早期的馬克思主義者轉變為黑格爾主義者⁴的 Honneth 才藉由與法蘭克福原初方案略作區隔，確立了他日後對「批判理論」的理解：

「批判的社會理論」意指與法蘭克福學派的原初方案（事實上，或許是與整個左翼黑格爾主義傳統）共享了一種特殊形式的規範性批判的社會思想，該方案也提供我們前理論的資源，在此一資源中，其批判觀點作為經驗中的利益或道德經驗立基於理論之外。（Honneth, 2007a: 63）

在此，Honneth 已明確將法蘭克福學派的原初方案置於「左翼黑格爾主義傳

⁴ Deranty 認為 Honneth 真正放棄馬克思主義轉向黑格爾哲學的時點是在 1990 年左右，其已接近完成《爭取承認的抗爭》之時。在此之前即使已開始援引黑格爾也是為了達成馬克思主義的目的。參：Deranty (2009: 186)。

統」之下，並表示毫無批判的復興前者已無可能，後者毋寧才是貫穿批判理論發展的唯一要素，也是於今日仍有意義的遺緒。這意味著，新一代批判理論的發展也必須奠基於左翼黑格爾主義的前提。Honneth 之所以強調這項傳統而非馬克思主義傳統，一來固然是因為對啟蒙理性的批判確實是青年黑格爾主義者的共享傳統，二來也是儘管批判理論的確自認延續馬克思的批判，但因為他的承認理論已經難以限制在馬克思主義傳統之下，而只能以左翼黑格爾主義作為其理論動機。

那麼，左翼黑格爾主義又是什麼？哈伯瑪斯在《現代性的哲學論述》中如此說明：相對於黑格爾本人所主張的精神，左翼黑格爾主義者強調實在（existence）的重要性，並認為由主體性原則而生之狹隘啟蒙的威權特質，亦即布爾喬亞世界的片面理性化，必須藉由理性在歷史中所積累的潛能，透過革命加以推翻。也就是說，理性不僅是主體的反思能力，也同時在客觀的歷史過程中發揮效用，透過理性的具體實踐可以去除啟蒙的片面性（Habermas, 1987:55）。Honneth 則認為左翼黑格爾主義的核心意涵是，社會理論不只要能進行社會批判，同時也需要「在社會實在中重新發現自身批判觀點的環節」，也就是社會內在的超越性（immanent transcendence, innerweltliche Transzendenz; immanente Transzendenz）（Honneth, 2007a: 64）⁵。

霍克海默便是基於此一洞見而將批判理論定義為「解放歷史進程的知識面向」（Honneth, 2007a: 64），主張批判理論必須由先於理論的經驗得出，對於社會的意識狀態與對解放的渴望進行解釋，並且能夠適用於未來的實踐之中。這預設了社會力或批判性的活動（也就是早期左翼黑格爾主義者所說的「理性」）本身要求對宰制批判並加以推翻。因此，批判理論與其他類型的社會批判不同，批判理

⁵ 「內在」與「超越」的結合在以 Teubner 為代表的「新法蘭克福學派」中也用來分析法律與社會之間的關係，但卻是透過系統論的方式認為社會溝通系統必須將作為環境之社會中的身心痛苦內在化為人權。參見，鍾芳樺(2011: 125-126)。但這種「被」內在化的超越（其實是外在者）和左翼黑格爾主義傳統所認為的內在超越性，還是有明顯的區別。

論始終必須「依賴一種對社會實在中的解放旨趣（利益）之準社會學的說明」

（Honneth, 2007a: 65）。



若以稍晚 Honneth 的用語，我們可以說，批判理論必須在社會性（the social）之中尋找解放旨趣與批判的動力，亦即「在給定的關係中，實踐或經驗的要素必須總是能夠被辨識為在社會中被具體化（socially embodied）的理性之環節，就此而言，其具有合理性規範或組織原則的剩餘而能夠促進其自身之實現。」

（Fraser/ Honneth, 2003: 240）藉此尋找社會的內在超越性。對 Honneth 而言，批判理論中個別理論的重要差異便在於前理論的經驗起始點不同。

由於預設了於歷史中展現自身的理性，批判理論自始的出發點就不同於新康德主義所要求之「應然與實然二分」（霍克海默將其貶為「自由主義時代布爾喬亞學者的虛假意識」之表現）。也絕非如同羅爾斯（John Rawls）在《正義論》中所展示的以在原初狀態下所接受的幾組抽象的正義原則作為社會體制批判準則的「建構論」（同樣可以追溯到康德哲學）。而是一種透過對社會行動之「詮釋」而得的批判，或以 Honneth 所偏好的用語：「重構（reconstruction）」。因此，即使哈伯瑪斯逐漸在《溝通行動理論》、尤其是《事實性與效力》中表現出其康德主義轉向，此一對法治國「重構」而非「建構」的方法論仍是他與羅爾斯理論的重要區別。

然而，在晚近的文章〈理性的病理學：論批判理論的知識遺緒〉中，Honneth 已不再將「左翼黑格爾主義」傳統視為單純的方法論前提，還預設了一些基本的實質規範內容。他認為，批判理論受到黑格爾法哲學影響，主張理性共相（共同接受的原則或目的）乃是自我實現的前提（Honneth, 2009: 27-29），批判理論家們所指出的社會病理，無論是「非理性組織」、「單向度社會」、或「生活世界的

殖民」，正是由於社會制度、實踐與日常慣習無法適切的展現出其理性潛能，而使得主體無法在倫理性中得到「意義」。此一理性共相或共識，即使在最具自由主義傾向的哈伯瑪斯理論中，都不僅是自由主義所預設的對利益的協調，反而能夠用以證立為何在必要時能忽略個人利益。因此，批判理論對社會的規範性理念對自由主義的個體主義前提始終是保持批判的距離，更確切地說，由於批判理論預設了社會乃是具有共享信念下「合作的自我實現」，自由主義僅根據個體利益建構的政治秩序或自我實現理念，正好是社會病理（或病態，pathologies）的現象之一。

但批判理論的規範預設也與社群主義不同，Honneth 指出，批判理論雖然要求共享的實踐或信念作為自我實現的前提，但此一「共相」卻必須具是理性的。批判理論並非將完備的價值體系本身視為目的，而是將合作網絡的建立作為增加社會合理性之前提。共相不只是在現實中具體實現，也必須受到理性的檢驗，而非來自於情感連結，因此我們可以據以區別經由社會合理化後得出的共相，以及因合理性不足導致的病態。相對於此，社群主義僅強調共享價值體系的重要性，而未著眼於其合理性與批判潛能（Honneth, 2009: 28）。

除了理性共相或內在超越性這一左翼黑格爾主義方法論前提，另一項批判理論與其他社會批評，尤其是僅由規範面向出發之批判間的區別，則是為何社會不正義或病理並未受到公眾的質疑與批評。一般社會批評甚少處理後者，但卻是批判理論的重要面向。從馬克思的「拜物」、「物化」到批判理論內各理論家所提出的「虛假意識」、「單向度性」或「實證主義」都是用以解釋現有的信念、實踐體系如何引導主體不去注意構成該體系的社會結構（Honneth, 2009: 30）。這是因為在接受左翼黑格爾主義的前提下，具內在超越性的社會力似乎應該對於不正義或病態作出回應，然而實際上卻欠缺此一回應，因此批判理論必須對理性共相的失

敗給予社會學解釋。



雖然社會內在具有理性潛能，但理性共相實際上卻無法發揮作用，從前述哈伯瑪斯對左翼黑格爾主義的敘述，原因即在於布爾喬亞啟蒙的片面化，其造成社會合理性的欠缺，並建立了「特殊合理性」阻礙理性共相的實現。對於批判理論而言，盧卡奇（György Lukács）的物化理論對這種「社會病理學」視角有很直接的影響，盧卡奇主張資本主義分工與交易體系要求一種「無影響的觀察者」式之理性，使得個體將他人視為無感、如物一般的存在，彼此的關係並非建立於相互承認為主體，而是作為彼此利益的客體而相互承認。正是資本主義理性化中此一特殊理性的建立，中止或阻斷了批判理論原先預設的與對抗知識壟斷的衝突密不可分的歷史性學習過程，使得理性共相無法實現（Honneth, 2009: 33-36）。

然而批判理論並未因而認為解放或理性共相實現已不可能，而是吊詭的認為在社會病理中遭受資本主義社會危害的理性，正是能夠克服社會病理的理性。社會病理之所以會是「受苦（suffering）」恰恰表現出理性解放的旨趣依然存在，只是暫時被壓抑而已。因此，精神分析的社會心理學即是批判理論用以於受苦中尋找此一解放旨趣的重要理論工具（Honneth, 2009: 38）。藉由尋得被壓抑的解放旨趣，批判理論不僅能找到在現實中重啟理性化過程的經驗起始點，也在理論上提供對特殊理性的批判以使得克服此一受苦成為可能。

在此，Honneth 不再只強調「內在超越性」，而是透過黑格爾法哲學洞見將「制度化的理性共相」、「社會病理」與「解放旨趣」相結合，描繪了批判理論的全貌，也同時表明自身的理論任務。此一較全面的觀點也提供了我們理解承認理論的進路，並且能終局地檢視其是否成功回應批判理論所提出的問題。

二、早期批判理論與悲劇知識



戰前的霍克海默透過康德式的知識批判與前述黑格爾式的社會／歷史哲學，批判傳統理論並建構新的社會知識，以尋求完全理性化／自由的社會解放方案。但 Honneth 認為，儘管霍克海默所主張的方法論至今仍被學派內部接受，卻肇因於他的功能論立場而無法對「社會性」或規範性的社會學基礎提出恰當的解釋，而僅能依照馬克思主義的歷史哲學將解放旨趣限定在無產階級身上，認為只有勞動是唯一具有解放潛能的社會行動。然而，由於法西斯主義的肆虐以及史達林主義的壯大，此一觀點的解釋力在戰後即已受到挑戰與質疑，其中最重要的質疑甚至是來自他本人（Fraser/ Honneth, 2003: 239）。

Honneth 認為，霍克海默在與阿多諾合著的《啟蒙的辯證》中主張，無論是無產階級或社會勞動都因為促進了工具理性的異化與宰制，而無法再承擔提供內在超越性的角色，此一任務只能交由現代藝術進行。此一否定主義的轉向「標示了批判理論嘗試將批判與社會史相連結的徹底失敗」（Honneth, 2007a: 65）。之後兩人著作中的看法益發悲觀，已不再尋覓此一可能性。

由 Honneth 的觀點，這種否定主義無疑意味著批判理論的失敗或自我取消，因而必須拋棄其理論缺陷另尋新的理論方案。但同為批判理論第三代的 Christoph Menke 則認為霍克海默與阿多諾晚期著作中存在著一定的悲劇性洞見，這一洞見掌握了道德實踐的結構。悲劇意味著承認命運或必然性，觀念論哲學將理性與自由相等同而單純的認為必然性是錯誤的、是意識形態的產物，但唯物論則需要認識除了虛假的必然性以外，實踐之中構成性的（constitutive）必然性與外在性，亦即道德行動中的「身體性」或道德感受（Menke, 1996: 67）。

由此一「身體性」而來，對道德的悲劇知識有兩個層面：其一是「脆弱性（fragility）」，這來自道德實踐與肉體衝動的關聯，肉體衝動是道德性成為可能的基礎，但其自身卻不是道德，因此道德實踐必須依賴非道德的法則。然而非道德的心理法則也可能反過來與道德性相衝突，挑戰道德實踐並將其擱置。即使知道道德上應為，主體也可能因為心理的其他因素不願去作為。因此，道德實踐始終是脆弱而可錯的（fallible）（Menke, 1996: 68-69）。

悲劇知識的另一層面則是「片段性（fragmentarity）」，也就是道德意義與道德原則的斷裂，道德原則是康德以實踐理性來解釋的平等尊重之普遍法則，但道德的意義卻不在於康德所稱的僅為道德自身而為，或道德原則的實現，而在於個體生命的發展與幸福，亦即「關懷」。道德意義（個體發展與幸福）乃是道德原則論證與茁生（emergence）的前提，但同樣也可能成為阻礙道德實踐的必然性。道德原則要求的平等尊重與道德意義蘊含的個體關懷可能會相互干擾，因此「片段性」意味著依循道德原則的實踐之道德意義，從每一個個體的角度而言，總是只能部份的實現（Menke, 1996: 70）。

Menke 這一對批判理論悲劇知識的解讀相當不同 Honneth 於前揭段落對批判理論所作的敘述。相對於後者，悲劇知識或所謂「非融貫道德」意味著現代性中的道德實踐並非單純來自理性共相的開展，而必須面對道德內在必然性的阻礙，或者說現代道德內在存在著相互分裂或對抗的結構，因此「現代人將註定惶惶於理性對道德衝突之無力化解困境」（顏厥安，2009: 130）。僅透過理性而得到社會與個人的解放不可得，這正是現代性中的悲劇。

相對於悲劇知識所蘊含必然性所致不可調解的內在衝突，Honneth 所謂的社會病理，則預設了健康的、正常的社會實踐。現有的病理並非必然的產物，而是

理性的片面化或不足所造成的錯誤認知，問題只在於如何找到理性共相。所謂悲劇知識正好就是因為對規範性的社會學基礎未能充分掌握的結果。就這個意義上，Honneth 是反對批判理論內含悲劇知識的。然而這不表示他完全無視前述對康德道德哲學的批判，而如觀念論哲學一樣單純的將理性與自由相等同，相反地，在其承認理論早期，身體性或道德感受就已經具有一定的重要性。不過本文並不認為這種包含已經成功的回應了脆弱性或片段性的問題，反而是由於引入身體性與道德感受，Honneth 重新將這悲劇知識可能的質疑帶回批判理論。也就是說，本文認為，在《爭取承認的抗爭》開始到《不確定性的痛苦》以前的「動力論」時期無法清楚處理自我決定與其他類型的道德意識／實踐之間的問題。Menke 在〈不可承認者：為何現代法不是承認領域〉中提出的質疑正好揭露了其理論內在，尤其是法權尊重內在可能的衝突，只有在完成「體制論」轉型後，透過「社會性自由」的觀念，Honneth 的理論才能夠在認識道德內含脆弱性與片段性的同時，不將其視為必然性，並提出理性解決方案。因此，對批判理論內在之悲劇知識或悲劇衝突可能性的回應構成了 Honneth 承認理論的另一側面，而必須對其加以檢視。

第三節 從溝通到承認

回到「動力論」的脈絡，Honneth 認為，在霍克海默以後的批判理論，無論是卡斯托里亞迪斯（Cornelius Castoriadis）用以表示人渴望整體統一的「岩漿（magma）」、馬庫色（Herbert Marcuse）從童年全能幻想所得出的愉悅原則，抑或是（從最廣泛意義上的批判理論成員）傅柯（Michel Foucault）與巴特勒（Judith Butler）用以顯示現有社會規範過於壓迫人之主觀性的顛覆實踐（subversive practice），都是左翼黑格爾主義傳統下的其他「批判理論」融合精神分析研究後所尋找出的前理論資源。當然，哈伯瑪斯的溝通行動理論中提出的言說規則更是

標示了法蘭克福學派脫離第一代晚期之否定主義而轉向融主體主義

(intersubjectivism) 的新典範。基於 Honneth 本人將自己定義為哈伯瑪斯溝通典範的支持者，並認為承認理論是此一典範更基進／徹底的展現，我們有必要理解他為何支持溝通行為理論，但又認為哈伯瑪斯的理論仍有不足之處，而必須如同馬克思對黑格爾哲學所做的讓它「重新用腳站立」(Fraser/Honneth, 2003: 241-242)。

哈伯瑪斯的理論和批判理論第一代主要成員有相當大的差距，他採取了原本屬於學派「外圈」成員的反功能論立場，並經由對詮釋學與維根斯坦語言分析之研究，主張人類主體「自始(ab initio)」是透過語言理解的媒介彼此相連。因此，語言理解乃是社會生活再生產最重要的前提，透過溝通而社會化

(communicatively-socialized) 的主體間之規範性自我理解決定了社會再生產。後者因此不能夠如同馬克思所宣稱一般化約為改造自然的勞動，「勞動」與「互動」必須有其各自不同的合理性判準。此一主張昭示了哈伯瑪斯與先前批判理論主流間一定程度的斷裂(Honneth, 1995a: 86-87)。

在《溝通行動理論中》，哈伯瑪斯援引了韋伯的合理化(rationalization)理論理解西方社會的現代化過程，但同時又批判韋伯僅將合理化限制在結果取向的行為與技術知識上，未能將之適用於逐漸獨立的溝通行動與規範性知識，因而與霍克海默、阿多諾極其相似的對資本主義社會僅能得出絕望的結論⁶。哈伯瑪斯進一步將前述這兩類不同的合理性分別對應到由目的理性主宰，透過貨幣與權力進行系統整合的政治、經濟系統，以及溝通理性所主導，由語言媒介進行社會(規範)整合的生活世界。兩者共同構成社會，而前者的片面發展、以權力、

⁶ Tom Bottomore 認為儘管只有馬庫色曾經為文討論韋伯，但第一代批判理論家的技術統治論與韋伯的合理化理論就其預設的技術決定論與對社會之悲觀前景都很相似。參：Bottomore (1991: 44)。

貨幣取代由溝通所得致的理解恰恰造成了《啟蒙的辯證》中所診斷的「物化」，以哈伯瑪斯的理論語言則是「系統殖民生活世界」，然而若欠缺溝通行動內含的合理性，我們也無法對之作出此一診斷並加以批判。因此，哈伯瑪斯避免了霍克海默與阿多諾由於只將現代性或合理性理解對自然之主宰所帶來的悲觀結論，溝通行動作為其前理論的解放領域，除了提供抵抗的空間，也以自身內蘊的合理性作為社會病理衡量的判準與批判的規範性基礎。

所以，即使哈伯瑪斯的溝通行動理論相當程度偏離了霍克海默理論中預設的以勞動、無產階級為解放動力來源的馬克思主義歷史哲學（儘管透過承認經濟系統的自主性，他仍未完全放棄），但他並未放棄批判理論「內在超越性」的方法論⁷，就此而言，批判理論的傳統仍得到延續。由於哈伯瑪斯拋棄了經濟決定論，改以融主體的相互理解作為對社會性的解釋，也提供了治療社會病理發展的方法：公共領域中的溝通。然而，Honneth 認為此一解釋仍存在缺陷。

一、功能論的陰影：對系統與生活世界二分之批判

在《權力的批判》中，Honneth 對溝通行動理論主要的批判在於哈伯瑪斯錯誤地將原本屬於分析層次的「系統整合／社會整合」二分，轉化為事實上兩個互相對立的領域：「系統」與「生活世界」。Honneth 認為系統整合與社會整合僅是同一演化過程的互補面向，但該理論卻因此創造出：(1) 不受規範拘束的經濟與行政系統，以及 (2) 不受權力干擾的溝通領域（Honneth, 1991: 298）。

如同 Jean-Phillipe Deranty 所指出的，對於哈伯瑪斯而言，「技術統治

⁷ 此一說法並非毫無爭議，王照宇(1999: 208)就認為哈伯瑪斯在〈勞動與互動〉後即已揚棄黑格爾左派傳統。Honneth 自己也在《自由的法》裡提到言說倫理是一種後設制度或超驗語用學的主張而不夠符合黑格爾的社會自由。本文認為 Honneth 其實點出言說理論不夠「內在」的問題。但在批判理論史的重述中，Honneth 向來將哈伯瑪斯放在左翼黑格爾主義／內在超越性的傳統中觀察。哈伯瑪斯自己也用「內在超越」來談語言的特殊性，見 Habermas (2003:21-)。

(technocracy)」這個為先前批判理論家們（和部分保守社會學者）一再提及的社會病理現象，始終在其理論中具有重要地位。即使哈伯瑪斯對早先學者們的診斷方式與結論都不滿意，但他對於技術合理性的自主化、逸脫社會控制並滲透至所有生活領域之中的病徵仍深信不疑（Deranty, 2009: 91-97）。此一合理性在溝通行動理論之中即具體化為「系統」，並藉此重新將功能論整合進其社會理論之中。

對此，Honneth 認為哈伯瑪斯基於分析技術統治的動機而作成的「系統／生活世界」區分大有問題：首先，經濟與行政系統並非僅依賴目的理性考量所構造而成，此二系統無法脫離政治—實踐原則而獨立存在。透過持續溝通以使其成員達成規範共識，毋寧是在政治或經濟組織中進行目的理性行為的先決條件。因此「系統」同時是兩者制度化的體現（embodiment）（Honneth, 1991: 298），而絕非不受規範拘束。而當哈伯瑪斯採取此一觀點時，由於不正義僅被理解為系統對生活世界的入侵，在行政、經濟組織內因權力關係不平等而生的抗爭便無法被其理論加以辨識（Honneth, 1991: 301）。

另一方面，將作為溝通領域的生活世界設想為不受權力干擾的場域也並非社會實況。在哈伯瑪斯的二分法中，目的理性行動已經被歸入系統之中，因此僅有以理解為目的的行動被納入由公共領域與家庭構成的生活世界。而此一行動領域既然僅以語言而不似系統以權力或貨幣為媒介，除非系統入侵其中，否則便不受權力所干擾。宰制只能是外來的工具理性、科技所致。因此任何先於系統的宰制構成或複製過程，亦即在生活中透過語言作為媒介在主體間的權力不平等關係，便無法被其理論所掌握。這兩個錯誤的虛構造成了對社會不正義現象的雙重排除（Honneth, 1991: 301）。

不過，這種認為自主運作的政經系統可以作為造成壓迫的獨立來源的想法，

依然存在於近期批判理論之中。Nancy Fraser 的「再分配／承認」二元論，儘管接受「承認」作為獨立的社會正義判準，但其強調「系統整合」的重要性，仍可說是哈伯瑪斯上述「系統／社會整合」作為對立領域的變形。



至此，我們可以說 Honneth 對溝通行動理論的批評是哈伯瑪斯執著於技術統治命題，以錯誤的方式引入功能論，因而未能將溝通作為社會理論基礎加以徹底化。不過，在《權力的批判》中，儘管他也提到在哈伯瑪斯的溝通理論中，阿多諾與傅柯所關注的人類身體「失去其在批判理論中的一切價值」（Honneth, 1991: 281），但卻並未進一步討論此一排除的正確與否，或以言說行為作為批判理論基礎的正確性。最終於書末，Honneth 也僅是略嫌急躁的將溝通理論之徹底化與透過社會抗爭的溝通關係相連結，並未對「溝通」本身進行追問，因此溝通、抗爭與其後所主張的承認三者之間的關連究竟為何依然不夠清楚。

二、從言說到承認：言說作為溝通之不足

因此，與對「系統／生活世界」二分批判至少同樣重要的，是 Honneth 對語言或符號作為融主體規範性社會理論基礎的再反思。只有在完成此一反思，其理論方能宣稱已修正或徹底化哈伯瑪斯所提出的融主體性洞見。而這項批判在 Honneth 更早的文章中即已出現。

哈伯瑪斯《溝通行動理論》於 1981 年出版時，Honneth 也發表了〈道德意識與階級宰制〉，在這篇文章中，他檢視了透過言說倫理所建構出之社會理論可能的盲點。對哈伯瑪斯而言，由於福利國家透過重分配的方式「收買」勞工，階級抗（鬥）爭已經失去其動力。社會的規範學習過程只能透過主張「布爾喬亞道德普遍主義之規範性剩餘」的社會先鋒們來推動，被剝削的經驗本身並無法作為

抗爭的動力來源。但 Honneth 認為福利國家進行的收買並未完全成功，哈伯瑪斯的言說理論忽視了道德行動中雖然未能達到價值判斷論證的程度，但在其文化脈絡中可被認識為抗議或僅是沈默的道德非難之行為（Honneth, 2007b: 83）。

Honneth 指出，與社會先鋒、布爾喬亞對社會正義所持的整體性觀點不同，受壓迫階級並沒有提出社會正當化理由的壓力，其「不成文」、與經驗連結的道德感知儘管也能對切身的的不平等作出判斷，卻是片段的，無法與特殊情境脫離。同時，他借用布迪厄（Pierre Bourdieu）的描述指出，掌握政經權力的階層也能壟斷對文化傳統的取用，並使自身的行為規範普遍化。然而受壓迫群體卻沒有同等的能力闡述自身的價值信念，而是被排除在學校體系所承載的文化再生產過程之外。因此，階級處境的不鼓勵普遍化推論與文化資源被壟斷，使得他們較難以正面表述普遍化的價值體系。但 Honneth 並不認為受壓迫階級沒有道德主張，他們的道德主張僅是以對各種不正義形式的意識而被負面的保存（Honneth, 2007b: 86）。

Honneth 進一步將規範性階級宰制的機制區分為兩個面向，其一為：「文化排除」，透過公共教育、文化工業與政治公共領域以各種方式壓抑、限制受壓迫階級的語言或象徵手段，「限制表述其階級特有的不正義經驗之機會」（Honneth, 2007b: 88），而使得其不正義的意識難以被論題化（thematization）。正是既有的語言體系將受壓迫階級的不正義經驗被排除在溝通之外。同時，由於對道德異議的諸多要求，使得受越多教育者之主張便可得到越多公共關注（Honneth, 2007b: 88-89）。

另一面向則是：「制度化的個體化（institutionalized individualization）」，即國家或其他組織「藉由要求或提供對個人主義行為取向的長期支持，以抵銷對群體

或階級特有的不正義經驗之溝通合意（所帶來）的危險」，例如：鼓勵個人主義的風險承擔，破壞鄰里生活環境，以及在工商業中建立競爭的勞動市場。其背後的意識型態即是「成就原則」：依靠個人的職業成就以得到促進其生活水準之機會（Honneth, 2007b: 89-90）。集體的經驗與風險因此被「個人化」，而不再是「社會的」，而難以在公共的溝通場域中對之進行討論。

透過受壓迫階級難以表述其經驗的困境，Honneth 指出了哈伯瑪斯溝通理論僅以能進入公共領域內、符合言說規則的主張來鑑別社會不正義或病理，此一程序主義面向可能的問題，並認為道德衝突的階級結構其實是「隱藏在資本主義整合的表象之下」（Honneth, 2007b: 91），但該理論卻將此一結構所導致的不正義經驗排除於其觀察視野之外，因此難以掌握全貌。

與先前「系統／生活世界」二分所造成的排除不同的是，此處的排除（或忽視）是由溝通自身的門檻所引發。亦即，即使將言說理論徹底化，基於其對有效性宣稱與論證原則的要求，必然會產生一道門檻將確實被感知的不正義經驗排除於公共領域之外。

即使我們認為受壓迫階級可以提出主張，因而仍是以言說行動表明不正義，但因為這道門檻的存在，如前所述，除非具有文化資本的知識份子或社會先鋒願意為之立論，這些主張仍會因為缺乏論證、不符普遍化原則而輕易的遭到駁斥，而無法發揮在公共領域作用，而形同不存在。因此溝通理論將只能夠關注受良好教育者的主張，而受壓迫階級的意見僅能依賴知識份子的代言才會成為討論的議題，經驗本身所揭示的社會不正義反而居於次要位置。

另一方面，同樣也有更多的社會不正義因為無法進入公共領域而只能以非言

說形式的行動、消極反抗或單純不同意等形式存在，但卻完全遭到此一理論的忽視。如果階級抗爭是由於文化霸權的存在而被壓抑，但溝通行動理論即使可以某程度以公共領域之討論說明社會合理化（進步）的過程，但作為指出社會病態或不正義的社會哲學或批判理論，本身即有一定的缺陷。從另一個角度來說，由於對不正義現象的排除，以及與主體道德意識的脫離，溝通行動理論無法找到其經驗的立基點，而錯誤的把社會進步的動力完全歸諸於抽象的溝通。

因此，如果哈伯瑪斯所提出的「規範性社會批判」此一理念是可欲的，而融主體性的哲學人類學前提也是正確的，那麼面對上述對不正義現象的排除問題，要作的便是重新尋找其經驗的立基點，亦即必須將包含前述被隱藏之不正義意識在內的所有道德經驗列入考察的範圍。儘管在 1981 年，Honneth 仍未明確提出「承認」作為重構理論的關鍵概念，但已經明確指出語言作為批判理論內在超越性之承載者有其不足之處。

在《權力的批判》之後，《爭取承認的抗爭》出版之前，Honneth 才在一篇討論馬克思主義的文章中，由馬克思所運用的「尊嚴」、「尊重」等詞論證其對資本主義社會的分析並非根植於勞動而是承認的邏輯，儘管馬克思只片面的以生產者的面向理解人，但「在資本主義經濟條件下，人類之間相互承認的過程因為社會群體所賴以得到尊重之必要前提遭到剝奪而被干擾」才是階級鬥爭的原因（Honneth, 1995b: 13）。在此，原先在經驗中「被隱藏的道德」已經轉化為「相互承認」，而對不正義經驗的考察也具體為對受損之承認的分析。

然而即使 Honneth 在《爭取承認的抗爭》中明確以「承認」重新理解社會衝突背後的「道德文法」，承認理論依然是溝通理論的一部份，或者說是言說理論的補充。在 1995 年的〈正義的他者〉一文中，Honneth 引述了李歐塔（Jean-François

Lyotard) 所提出, 特定論述形式, 或者說是特定「語言遊戲」在現有社會的制度化優勢地位將造成其他類型的言說被排除在社會表述之外。此一描述恰與前述〈道德意識與階級宰制〉相似, 不過他認為李歐塔的敘述其實與哈伯瑪斯言說倫理所要求每個人都有同等表述自身利益與需求的機會不相衝突。這一不受強制與壓迫、平等參與言說程序的規範性要求乃是一規範效力的來源。一旦有相關當事人「由於制度或語言上的障礙而無法自由表述」, 那麼言說倫理便會要求除去此一障礙。在此, 我們必須區分規範性要求與事實描述, 即使理想言說情境事實上不存在, 亦不影響其作為一規範, 同時, 正因為有此一規範要求, 我們才能主張不應排除這些被壓迫的言說形式。在此, Honneth 認為語言文化中的排除現象並不足以推翻言說倫理, 反而是證明其必要性 (Honneth, 2007c: 101-106)。

若是如此, 這兩篇不同年代的文章間是否存在矛盾或緊張關係? 答案其實是曖昧的。如果試著調和兩篇文章的論點, 我們可以如此理解: Honneth 在〈道德意識與階級宰制〉中對言說理論的批判並非其作為規範性要求是不足的, 而是其作為前理論之經驗出發點的不足, 亦即, 單是觀察公共領域中的論述我們並無法得知有哪些不正義經驗是被制度性排除的, 所以, 為了要能掌握被排除之不正義經驗, 我們必須從蔑視或錯誤承認 (misrecognition) 的經驗中出發, 並藉此提出批判以使之具有同等參與溝通的機會。

在此時 Honneth 的理解, 承認理論仍是為了補充言說理論過於形式主義、程序主義的不足, 而非取代之。因此他才會認為承認理論是要幫助溝通理論「用腳站立」。哈伯瑪斯無疑也採取這種互補的見解, 他認為言說者必須先被承認為是具有自主意志與個別化的存有者, 擁有提出主張並為其辯護的能力, 亦即承認是溝通的必要條件⁸。只有在承認對方是對等的言說主體後, 才能進一步討論特定

⁸ Iris M. Young 對承認的作用僅限於此, 她認為承認只是政治互動與對抗的起點而非終點。參見: Young (2002: 61)。

道德規範的有效性。稍後在《事實性與效力》中，哈伯瑪斯則引用 Honneth 的承認理論提到：「為了證明在哪些方面之下具體情境中平等者要被平等對待、不平等者要被不平等對待，傷害人類尊嚴的種種經歷就必須被明確的表述出來。」

（Habermas, 2003: 527）似乎他們兩人都接受，承認不只是溝通的形式前提，也是溝通當中將再次確立的關係。差別只在於 Honneth 重新由經驗中對承認作出較細緻的分析，並提出不同的分類。

在承認理論的構思期與提出理論的初期（1980 到 90 年代），Honneth 對哈伯瑪斯言說理論的批判大致是上述這種弱的批判，亦即對語言表述之命題作為批判理論之經驗出發點不足的批判，但他尚未明確質疑語言作為溝通關係本身是否正確，即使有建立在非語言型式的承認關係，但作為相互理解，對規範進行討論的溝通，似乎仍以語言為必要條件。

然而本文認為，若從左翼黑格爾主義將前經驗出發點作為具內在超越性的「批判性行動」之方法論加以檢視，前述這種弱的批判其實已經隱然蘊含後一種對言說理論較強的批判，亦即如果言說行動無法恰當的解釋社會不正義或社會病理，其同時也不會是作為「合作的自我實現」基礎的理性共相。在 2000 年的〈承認關係與道德〉中，Honneth 才更進一步的釐清語言使用在社會理論中的定位。語言固然是表達及實現人性中象徵能量具有優先性的（privileged）媒介，但並不能因此將「主體構成與社會互動的規範性與象徵性面向都嚴格地含括在語言構成之中」⁹。」並認為哈伯瑪斯是混淆了「效力層次」與「道德經驗的現象領域」或者說「方法論」和「事實」層次的優先性，以至於將道德經驗限縮在違反語言使用規則的經驗。在〈不可見性〉和《物化：對舊觀念的新檢視》中，Honneth 都以母親與嬰兒之間先於語言的互動，來說明以身體、姿勢達成理解的可能，而這

⁹ 轉引自 Deranty (2009: 115).

種理解乃是主體日後成功與他人進行互動的先決條件，他更主張這一感性形式的承認乃是其他承認形式以及所有社會互動得以開展的基礎(Honneth, 2003: 16-20; 2008: 40-52; 2001a: 399)。至此，Honneth 的理論作為承認典範與哈伯瑪斯的言說倫理拉開距離。在晚近的訪談中，他已經明確的表示自己的承認理論已不再僅是哈伯瑪斯言說倫理的補充或延伸，因為承認乃是作為整體人類道德實踐，而非僅是言說行動的規範效力基礎，溝通這一概念已經轉化為以承認為基礎的社會互動，而非言說行動(Basaure/ Reemtsma/ Willig, 2009: 117-119)。

第四節 後哈伯瑪斯的批判理論 (I)：重返黑格爾哲學

在第三節中，我們接受 Honneth 晚近的自我詮釋而將承認理論理解為言說理論的徹底化或修正之產物。此一見解固然並非不正確，但《權力的批判》中同時存在著另一條理論變化的脈絡，也就是青年哈伯瑪斯對青年黑格爾哲學的詮釋。在《知識與旨趣》和〈勞動與互動〉中，哈伯瑪斯雖然區辨了言說與勞動，但二者並非毫不相關，階級鬥爭是扭曲的社會溝通所造成的結果，透過階級鬥爭對既有溝通秩序的否定促成道德生活的辯證，使社會的溝通秩序得以演化。這一理論傾向最終被反技術統治論傾向取代，在 1970 年代以後尤其是《溝通行動理論》中完全消失(Honneth, 1991: 271-279)。然而，Honneth 從 1980 年代開始則採取了哈伯瑪斯所拋棄的這一理論模式。

在《權力的批判》之中，Honneth 選擇此一理論取徑的關鍵有二，首先是不必像後期的哈伯瑪斯區分生活世界與系統，而得重新尋回馬克思社會理論中的社會「整體性」(Love, 1995: 49-50)，此外則是將社會衝突理解為道德抗爭並作為社會進步的動力。

在觀察到此一理論差異後，我們可以發現，批判理論內在的康德－黑格爾張力中，哈伯瑪斯轉向了康德主義，在《溝通行動理論》與《事實性與效力》中持續這一路線，而 Honneth 則採取了黑格爾主義，儘管在《權力的批判》中這只意味著社會的整體性與抗爭的重要性，但在稍後的《爭取承認的抗爭》中，藉由哲學人類學重新將生活世界中的道德秩序分類，Honneth 將自我實現重新帶回批判理論。

在哈伯瑪斯的溝通行動理論中合理化或解放的動力來自於作為反思程序的語言溝通，生活世界雖然是個體實踐的場域，但對哈伯瑪斯而言僅是提供背景知識的來源，言說倫理可以與個別生活世界脫鉤而適用在不同文化社群。也就是說，言說倫理提供了普遍的反思程序，使得不同的生活世界都得以藉此合理化，這其實是一種融主體版本的康德式自我決定之概念。在此一理論中，自我實現並不具有關鍵的地位。相對於這種程序主義，承認理論則提供了較為實質的自我實現與社會發展動力理論。

同樣意識到哈伯瑪斯程序主義對批判理論解放概念的限縮，Menke 重新在 Adorno 論述之中尋找悲劇知識，主要之目的也是在批判康德主義對以身體為媒介之自我實現的忽略。所以，雖然他詮釋的是過往的理論，但道德實踐的脆弱性與片段性毋寧是對哈伯瑪斯言說倫理的批判。

相對於將悲劇知識視為第一代批判理論留下的問題，而用以判斷後續批判理論的成功與否（顏厥安，2009：127-136）。本文嘗試將 Menke 的詮釋理解為指出批判理論的「危機」，這一危機正是哈伯瑪斯的康德主義轉向，忽視了批判理論原本所追求之合作的自我實現。無論是 Honneth 的承認理論或 Menke 的悲劇理論之所以都企圖由黑格爾哲學來獲得理論資源，也正是要對抗康德主義轉向所

造成的自我實現邊緣化問題。



第三章 承認理論與法權作為承認



本文第二章已經簡要的敘述 Honneth 如何藉由批判哈伯瑪斯的言說倫理進行承認理論的轉向。但這種典範轉換的觀察點並未能對承認理論自身有更詳盡的掌握。因此在本章中，我將進一步探討以《爭取承認的抗爭》為代表的早期 Honneth 承認觀以及由此種承認觀理解的法律權利。

當我們隨著 Honneth 對言說倫理侷限性的批判，而將批判理論的關注轉移至道德意識內在的承認結構，並對承認理論的思想特性進行初步探究，便會發現 Honneth 這一轉向不僅意在含納原本未被納入公共領域的不正義感受，或擴張溝通的型態，更試圖將批判理論由哈伯瑪斯在《溝通行動理論》中構築的程序性自我決定理論轉向實質的自我實現理論。

在第一節簡單的介紹承認理論共享的基本信念，而將之理解為自我實現之理論後，本文將先轉向 Charles Taylor 及其著名的〈承認政治〉以觀察社群主義版本的自我實現／承認理論。毫無疑問的，Taylor 對當前關於「承認」的討論極具影響力，他點出了「承認」觀念於現代社會的重要性，同時也將「承認」與特定的政治或社會運動史敘述相結合，以「承認政治」為名標示了當代政治的重要現象，相當程度影響大部分人對「承認」的理解。但檢視其理論最重要的理由是他的主張對自由憲政主義及其法律權利觀提出了一種特別的質疑。但這種質疑恰好表現出其理論內在無法整合承認的自我實現與自我決定兩種可能面向，而讓他帶有文化相對／本質主義色彩自我實現壓制了自我決定，低估了法權尊重在現代社會中的重要性。

本文在第二節將對 Honneth 主要在《爭取承認的抗爭》中所發展的早期承認理論進行綜覽，分析其早期動力論為主，將法權理解為一種自我實現的承認觀。在第三節，本文將接著討論奠基在此一承認理論的法律權利觀，主張只有建立在此一承認觀之上的權利觀才能恰當的由社會內在說明其進步之可能，再試著說明其自身以及其與其他承認領域間的問題，指出 Honneth 此一時期理論對調節自我決定與自我實現間關係的無力。

第一節 承認理論之復興與〈承認政治〉

一、作為主體與社會之理論的諸承認理論¹

雖然在英美政治哲學脈絡下，隨著 1980 年代對主流自由主義分配典範的批判與差異政治、多元文化主義的興起，承認理論開始受到重視。但「承認」作為規範概念並非近年新興的產物，即便在盧梭、費希特、黑格爾之後，承認的概念在二次大戰結束後也已成爲哲學界關注的議題之一，尤其是在法國的存在主義現象學，黑格爾的「爭取承認的抗爭」對於 Kojève、梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty)、沙特 (Jean-Paul Sartre)、西蒙波娃 (Simone De Beauvoir) 或法農 (Franz Fanon) 之主體觀都有深遠的影響。當然不同時代對同一議題的討論，往往不會只是單純的延續，反而可能有不同的時代意義。1990 年代以後「承認」復興即使多少受

¹ 在此有必要對未提及 Nancy Fraser 的理論進行說明，本文認為 Fraser 雖然常與前兩者一起被視爲當前承認理論最重要的三位理論家，作為批判理論學派美國分支的成員她也相當程度受到哈伯瑪斯的影響，但其主張的「承認／再分配」二元論，其實仍然保留了當前自由主義的分配典範思維，而與 Taylor 或 Honneth 在個體與社會的存有論問題上有顯著的差異。因此，一方面本文認為 Honneth 在批評哈伯瑪斯「系統／生活世界」二分時的洞見相當程度已能適用在對 Fraser 的批判以外，而無需再敘述兩者於《再分配或承認》中所進行的論辯。另一方面，由於本文主要目的在於討論由承認爲基礎如何掌握權利，因此探討 Fraser 的理論可能將問題複雜化甚至溢脫本文的目的。相較之下，Taylor 的承認理論與 Honneth 的理論則有高度親近性，而 Taylor 因為對權利的理解錯誤而表現出其理論缺陷，除了表示對權利的理解在現代社會或政治哲學中的重要性以外，也表現出承認觀的差異如何決定了對權利的社會意義之不同。

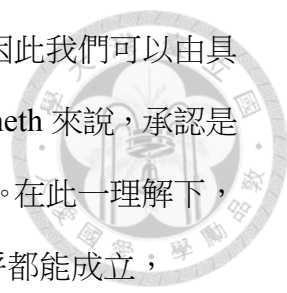
到前述理論的影響，例如：Taylor 在〈承認政治〉中引用法農，或 Honneth 對沙特及梅洛龐蒂的考察，但其最重要的理論興趣還是在於提出一種不同於自由主義哲學單子式自主個體的主體觀。另一方面，承認理論家們也抗拒後結構主義之下受言說效果影響而「相對被動與不完整的」主體（McNay, 2008: 3）。

（一）承認的概念與承認理論

但到此為止，我們尚未釐清「承認」概念的意義究竟為何。Patchen Markell 提到英文中 recognition 的用法可能指：(a) re-cognition，對一度被遺忘、隱藏的事物重新認識，例如：認出（recognizing）許久不見的好友，在政治或倫理的層次上，這種用法意指由對世界或他人之認識而出並展現此一認識的行為，藉由展現此一認識，承認便不再僅是單純的認知，而將「認知與評價結合在一起」。Recognition 也可能指的是：(b)產生新事物或效果，抑或改變世界的行為，例如：主席透過其制度性權威承認某人可以發言，或者國際法上他國對國家的承認（儘管有不同見解）使之成為國家（Markell, 2003: 39-43）。

Honneth 也在 2004 年的〈作為意識形態的承認〉中分析了「承認」概念的各種意涵。他認為德語的承認：Anerkennung 的概念僅限於「與肯定積極社會地位的行為有關之規範要素」，而與英語、法語的用法包含了鑒別（identification）與回憶的意涵有所不同。此外，在上述三種語言中，「承認」都有表示已認知（to admit, to acknowledge）某事的意思。維根斯坦式的詮釋則將承認定義為對其他人行為的施為性（performative）的回應（Honneth, 2007e: 329）。

Honneth 表示，其所理解的承認首先仍是德語用法下「肯定特定人或群體的正面特質」，但此一定義與「認知」或「施為性反應」並非毫無關連。第二，承



認不僅是符號或言語，更是一種在具體行動中被實現的態度，因此我們可以由具體的行為結果檢視究竟是真正的承認或僅是意識形態。對 Honneth 來說，承認是一種施為性的展現出「肯定特定人或群體正面特質」之具體行動。在此一理解下，Markell 所提的兩種看似互斥的可能用法，在此一定義之下似乎都能成立，Honneth 分別稱之為「感知模式（perception/reception mode）」和「賦予模式（attribution mode）」，前者符合我們承認他人是對其所具有的特質給予恰當的回應，但必須面對價值實在論的質疑；後者雖然符合承認是透過構成性行為（constitutive act）將特定性質賦予給個人或群體的直覺，但卻可能因此欠缺內在的評判標準衡量賦予性質行為的正確與否，而使得承認流於恣意（Honneth, 2007e: 329-335）。如何在這兩種模式中尋找出路，一直是承認理論的重要問題。

雖然仍陷於「感知」與「賦予」之間的兩難，但「肯定特定人或群體的正面特質」似乎是一個可接受的起點，要更進一步的探討應如何理解承認概念，可能需要超越對此一概念用法的分析，因為上述分析僅說明了承認概念的一個側面：承認行動，但承認不僅是單一個體對另一個體的認知／評價行為而已。各個承認理論中蘊含的哲學人類學、社會或政治哲學前提形成了特定的概念觀而決定了承認概念的理解。這意味著，我們對承認的探討必須包含承認理論所預設的概念觀。

（二）承認理論的概念觀：自我實現之理論

錢永祥總結了 Taylor、Honneth 和 Fraser 的理論認為，承認有三種層面的社會意義。其一是當事人心理層面的感受。其二是促進或阻礙社會整合。其三則是當事者人格的構成，亦即主體性必須在與他者相互承認中形成（錢永祥，2009：191）。這三項功能並非各自獨立，心理學、社會學與哲學人類學觀點的相互支持，

毋寧才是承認理論的關鍵特點。麥奈（Lois McNay）則進一步點出了這一波承認理論典範主體觀的三項特色：(1)對話式、(2)處境式（situated）以及(3)由實踐產生（McNay, 2008: 4）。



(1)自由主義政治哲學中，無論是依靠結果主義論證，認為自由主義會帶來較佳結果因而具有正當性，如霍布斯、洛克或彌爾（J. S. Mill）等人的理論，抑或是透過（道德）權利之保障來證立建立國家法秩序以實施法治之合理性，如羅爾斯、德沃金（Ronald Dworkin）等²，都預設了理性自利的獨立個體乃是透過其意志選擇了政治秩序。如同黑格爾在自然法論文中批判康德與費希特由原子式個人推導出自然法，承認理論家們也都拒斥這種自由主義所共享的主體觀。

自由主義賦予理性或自利個人的存有論優先性，主體的存在不僅在規範上（透過個人權利），同時在存有邏輯上（契約論邏輯）也優先於社會整體，社會雖然是個人開展生活不可或缺的環境，但總體而言，個人是透過自己「獨白式」的理性選擇與之進行互動。自由主義者會認為，如同 Taylor 所描述，「我們需要關係去充實自我，而非定義我們自己」，卻「忽視了我們對生活中美好事物的理解可能會受到與所愛之人一同分享而改變」（Taylor, 1992: 33），在社會關係中，重要他者可能成為我自身身份（認同）的一部分。

承認理論雖然也接受權利的重要性，但卻主張主體本質上是對話式的存在，只有透過與他者的互動才能產生，因此主體雖然是自由的，但卻是依賴他者的，或者說，正因為依賴他者，主體才能是自由的。此一洞見直指自由主義獨尊選擇自由，而忽視自由的實現條件。是故，即使自由主義者辯稱其理論僅是「事後的」

² 雖然 McNay 認為哈伯瑪斯是承認理論家，但 Pippin 在區分這兩種自由主義時卻把哈伯瑪斯列入後者。雖然看似矛盾，但後者的理論確實包含了這兩個面向，亦即預設承認的言說規則，以及透過言說規則建構的自由憲政主義。只是「承認」在哈伯瑪斯的理論中僅具補充性。理由見第二章第二節。

用以檢視政治秩序的正當性，而非宣稱事實上個體透過理性同意創設國家，我們仍可指出自由主義對主體的理解與自由的定義過於狹隘，因而使其對政治或社會秩序中的不正義，尤其是非法律上的歧視，無法徹底掌握。



另一方面，承認理論也與後結構主義預設由主體投射或幻想出的「象徵性他者」不同，其所預設的是主體之外獨立的「具體他者」，語言並非「抽象的表意系統，而是用以自我表現、溝通或相互理解的實踐行動。」（McNay, 2008: 4）對話則是為了實現融主體共享之目的。因此，對承認理論而言，紀傑克（Slavoj Žižek）在探討拉岡對古代與現代悲劇區分時所稱的「主體悲劇性的命運已一個事實為中心樞紐，該事實是，他成為單數大寫文字（Word）的人質。³」並不成立，透過語言進行對話毋寧才是主體尋得自我實現的條件。此一差別也造成了兩個理論流派對主體形成觀點的差異，後結構主義者認為對「穩定的主體」之幻覺是透過壓抑、拒絕或排除他者潛在擾人的他者性（alterity）才得以形成；但承認理論家們則認為主體是建立在「寬容與擁抱他者的差異」的能力上。因此 McNay 認為，與他者的倫理連結乃是承認理論規範思想的核心（McNay, 2008: 4）。

(2) 承認理論的第二項特色是其**處境性**，由於承認理論中的主體是透過與他者的對話、互動而形成，在此一理解下，主體必定是處於一社會關係所構成的脈絡之中，其自我理解、價值觀或正義感都並非超越歷史的普遍現象，而是與所處之特定文化、社會脈絡密不可分。McNay 認為，承認理論中政治規範（prescription）與社會理論間在其規範後果與潛在的前理解上都有清楚的連結，也就是說，政治規範並非獨立於社會而作用於其上，相反地，政治規範的正當性乃是來自於社會關係預設的前理解，這一見解讓承認理論將政治規範與社會理論相連結（McNay, 2008: 5）。

³ 轉引自顏厥安 (2009: 127)。



另一方面，微觀而言，主體性必須被放在具體社會關係構成的處境，而非僅是其背後抽象的結構，加以理解。透過主體加以詮釋的「經驗」因此成為理解主體性與能動性的重要途徑。由於此一對經驗詮釋的必要性，語言不只是單純的表意系統而是語用的互動（McNay, 2008: 5）。

(3) 第三項特色「由實踐引發」與處境性十分相近：主體性乃是與世界持續互動過程的產物。不過與前段強調的差異在於：主體不只是「在」其處境之中，更進一步的，主體就是該處境與實踐的結果（McNay, 2008: 5-7）。如同 Eva Illouz 所述：「現代性的基本變動之一就在於社會價值乃是施為地建立於社會關係之中。」個體的價值「並非先於互動也非先驗的被建立，而必須不斷的被形塑與肯定。」（Illouz, 2012: 114）所以，主體性並不是如同自由主義所預設的完全由自我意志控制，也並非如後結構主義者所論斷的完全被結構或他者決定，主體性毋寧是「具體化傾向的前反思實現（pre-reflexive realization of embodied dispositions）」，亦即某些倫理前理解已經存在於實踐的處境之中，主體在實踐時未經反思的運用此一前理解加以行動。無論是 Taylor 對世界情緒性或直覺反應當中「未經言明（inarticulate）的倫理判斷」、哈伯瑪斯的普遍語用學或 Honneth 所指出因社會蔑視而造成的道德受苦都是此一「具體化的傾向」的例子（McNay, 2008: 6）。這一分析其實與批判理論所指的前理論經驗起點相當類似。

McNay 相當精準的指出，相對於自由主義以不可變的價值多元來掌握差異因而傾向以相對「單薄」的程序主義方式處理不同價值觀之間的紛爭，或後結構主義將權力理解為排他甚至壓迫性的力量因而也選擇較單薄的偶然性政治結盟，承認理論並不將差異視為不可跨越的鴻溝，並認為政治或社會制度乃奠基於較「厚」的共享規範理解（McNay, 2008: 7）。與前兩者相比，承認理論超越了

差異問題，因此吸引了部分女性主義與審議民主理論。從這點看來，承認理論似乎可以提供更實質、更基進的規範主張。



觀察上述三項特色，我們可以看出承認理論並非僅是關於承認概念的理論，而是透過承認理解社會如何構成的理論，或可以理解為相對於自由主義與後結構主義的一種主體形成理論。此一理論需要以承認行動作為個別主體與社會交互構成的中介，承認概念問題也需要釐清前述的主體存有論前提才能得到解答。

儘管 McNay 只將這些主體存有論前提視為承認理論的主體性理論面向，但本文認為，相較於原子主義的自由主義和後結構主義的主體存有論，承認理論中主體的對話性、處境性與由實踐而生三項特性將對主體性之理解與自我實現的概念緊密的相連結；由於主體並非單獨存在，其身份之形成也並非先於社會，而是在社會實踐的互動脈絡中逐漸確立，因此主體形成並不能僅透過（無論是康德主義或霍布斯式的）自由主義思想中之自我決定來理解，而是一逐漸實現的過程。承認理論中的自由觀雖然不當然排除自我決定作為一種自由形式，但基於前述的實現歷程式的自我觀，如何促成自我實現是承認理論中的自由觀必須要處理的重要議題。

相較之下，雖然哈伯瑪斯接受承認概念對其言說倫理具有補充性，但也只有補充性，承認概念並非處於溝通理論的核心，而僅是間接透過法權或道德言說進入溝通程序。因此，本文與 McNay 看法相異，不認為哈伯瑪斯是一位承認理論家。同時，由於承認在其理論的補充性與受限制性，哈伯瑪斯的溝通理論基本上仍是關於自我決定之理論，也就是間接透過法權或道德言說將承認帶入討論程序，而得以對公共善進行集體的「自我決定」。並透過立法程序確立的法權機制使得個人的自我實現得以互相協調。因此，與多數承認理論直接處理自我實現可能之

內涵不同，其理論僅是以程序性的自我決定作為自我實現之前提。雖然這一方案和 Honneth 所說批判理論將社會解放理解為「合作的自我實現」的想法不相斥，但不得不說是非常間接的處理方式，或可以說是一種對自我實現問題的擱置。

相對於此，在 Taylor 的承認理論中，自由的理念則很明顯的圍繞著自我實現。不過本文認為，但 Taylor 預設的主體觀仍有其缺失，因此導致他的承認概念與社會哲學無法恰當的處理 McNay 所強調的差異問題，這一缺失也清楚的表現在其理論對法權如何與自我實現共存的理解。

二、〈承認政治〉與 Taylor 的承認理論：一個失敗的嘗試

如同前面所提及，Taylor 的〈承認政治〉一文乃是讓英美政治理論學界重新燃起對承認概念的興趣，並以此一概念探討身分政治的經典之作。該文對於現實政治中最主要關心之點或理論對應物就是身分政治，尤其是多元文化主義。

Taylor 以加拿大魁北克省要求以法語作為首要官方語言為最主要的案例，並終結於對歐洲中心主義的反省。文化是其理解承認政治的核心概念，也因此 Thomas Bedorf 稱 Taylor 的承認觀是「跨文化的承認 (interkulturelle Anerkennung)」，而與 Honneth 「融主體主義的承認 (intersubjektivistische Anerkennung)」有所不同 (Bedorf, 2010: 17-44)。

(一) 承認與差異政治

但這並不意味 Taylor 就不討論個人，個人毫無疑問的是他理論的出發點。他認為，適切的承認是人類的重要需求。承認作為重要政治議題有兩項背景因素，其一是舊階序制度的崩解，「榮譽」以及其背後的不平等價值觀也逐漸失去效力。

取而代之的是普遍主義、平等自由主義的「尊嚴」概念。



不過，在 Taylor 承認理論中另一個更為重要的因素則是：「本真性 (authenticity)」成為我們理解個人身分的前提。本真性預設了個人內在有一種道德直覺，或者說，「內在的聲音」來辨別是非，而根據這一內在呼喚來行動是重要的。盧梭是此一思潮的代表人物，他認為我們內在的聲音常因我們對他者的依賴所生的傲慢所誘，只有在我們真正回到「與自我本真的道德接觸」時，才能得到道德救贖，但必須注意，盧梭的主張其實也有往理性的道德自決解讀的可能。浪漫主義的重要代表赫德 (Johann Gottfried Herder) 則更進一步主張每個人都有其本有的 (original) 存有方式與「尺度 (measure; Maass)」，因此我應該以我的方式生活而不該模仿他人，不該服從外界或對自己持工具性的態度。同樣的，民族也應該有自己的生活方式，才能夠符合「本真性」的要求 (Taylor, 1992: 30-31) ⁴。

本真性預設了我能夠去發現、表述本然的我，並藉此定義自我，實現自我的潛能。由於社會地位已經不能定義個人，因此，對赫德而言，自我也只能由內在得出。但如同前一節談到，Taylor 認為並不存在單由內在產生的獨白式自我，人類生命的基本特色是「對話性」，個人必須透過廣義的「語言」（包含藝術、肢體動作等）表現來定義自我，這一定義因此不是自我進行，而是在與「重要他者」的互動過程中發生。

本真性的要求使得個人尋找自我的獨特身分，而此一獨特身分並非獨自發現，而是在與他人對話中逐漸形成。因此，個人的身分形成依賴與他者對話性的關係，也就是「承認」。相較於過去社會所給定的地位（某種「承認」）被理所當然的接

⁴ 關於浪漫主義的表現主義，亦請參見 Taylor (1992a: 368-390)，Taylor 在其中亦指出赫德以不同民族文化區分法蘭西與德意志民族，後者不應模仿前者，且赫德乃是熱情的反殖民主義者。

受，現代個人本有的身分只能透過交流來達成，因此承認的需求可能會挫敗，這是泰勒認為承認開始成為重要政治議題的理由（Taylor, 1992: 32-37）。

雖然 Taylor 也用了相當篇幅介紹盧梭如何批判舊政權中對他者錯誤依賴所生的傲慢，並透過完全的相互（reciprocal）承認來建構嶄新的平等「依賴」模式：『我們』與『我』的同一。但本真性所蘊含的個人（被承認的）特殊性始終是 Taylor 思想中的特色，他認為在盧梭的思想中公民之間完全的相互承認將導致沒有分化，以及過於緊密的共同目的，最終將導致雅各賓式或極權主義的同質化暴政。即使自由主義放棄共同目標這項特點，仍然是「差異盲」（Taylor, 1992: 50-51）。

相對於傳統自由主義的「平等尊嚴政治」要求全面相同待遇的形式平等，對公民之間的差異保持中立；「差異政治」固然也要求去除歧視，但主張應該認識到不同群體的差異性，否則將牴觸本真性的理念，因此反歧視（nondiscrimination）並非就是要求相同待遇，反而可能要求不同的對待。泰勒以加拿大原住民為例，認為應該給予原住民其他公民所無的特定權利與權力，給予自治的權限並得排除外來者以保障其文化整全性。這種想法對傳統自由主義是一大衝擊，平等尊嚴政治即使能夠以過往歧視所造成的弱勢地位證立「反向歧視（reverse discrimination，原文如此）」，其也僅得作為暫時的補救措施，而不能接受以差異為理據支持保持永久的特殊性。然而，這些中立的規範往往是霸權文化的反映，使得少數群體或受壓迫文化被強迫同化，壓抑其身分，差異盲的形式平等其實是無人性且具歧視性。這也是 Taylor 為何支持魁北克能夠制定以保障法語文化為目的之規範，即使將造成法裔人口部分權利受到限制。最終也導引出泰勒試圖調和自由憲政制度下個人自由權與政治社群共同目標的結論（Taylor, 1992: 51-61）。

因此，雖然 Taylor 理論中承認類型仍包含平等公民的承認關係、私人間的親情與愛情關係，但 Bedorf 所稱的跨文化承認仍是其中最關鍵的一種，在此不同的文化群體均有承認的需求，藉由承認差異性方得以保障特殊身分。



（二）重訪赫德：本真性、民族與表現主義語言觀

強調對差異的承認是 Taylor 承認理論的特點。如同 Markell 所述，Taylor 的承認理論中「感知」和「賦予」（或「認知」／「建構」）這兩種不同且相互存在緊張關係的承認理解其實是並存的，而 Taylor 對此一緊張所進行的調和，受到赫德強調本真性的語言與承認觀很大的影響。Taylor 引用赫德認為語言有其不可化約的正確性，以反對自然主義的「指涉論」，並認為語言是先於當前世代存在的遺產，並非我們創造也無法被我們完全控制的 *ergon*（作品），而是開放而不斷發展的 *energia*（活動）（Taylor, 1985: 232）。

Markell 指出，赫德的語言起源論建立於以音辨義的「命名」⁵，藉由選出事物的辨別性標示（the distinguishing mark），而對之加以承認。但命名作為承認並不僅是「感知」到事物的本真特性而已，同時也建構地或透過反思將該特性作為辨別性標示賦予特定事物。然而感知與賦予的緊張關係仍未得到解消，赫德只能透過聖經創世紀中上帝將生物帶到亞當面前讓他命名的故事，來賦予原初命名（創造語言）行為的神聖性與正確性。因此，至少在亞當所「創造」的語言中，承認（辨識出物之特性）的兩個面向可以和諧的並存。但當巴別塔崩塌後，分化後的諸語言便失去其絕對真理性（Markell, 2003: 47-49）。

雖然語言間的差異表現出其表意的恣意性，但每個語言自身仍「可以理解為

⁵ 關於赫德語言學起源之詳細探討，參見：林遠澤 (2008a)。

本質上與其所屬民族（Volk）獨特性質相關連並作為其表現」，民族內部雖有歧異性，其特質也會隨時間變化。但民族作為具有共同特性、由共同歷史文化統一的整體卻是不變的。如前所述，赫德認為每個民族都具有自己的內在特質與完滿的標準。但個人除了研究自身民族文化內在的變遷，也應該並試圖同情的理解其他文化，藉此理解「雜多性中的統性，無秩序中的秩序」，以掌握啟示上帝的原初設計（Markell, 2003: 49-52）。

Markell 認為，赫德的語言起源理論雖然與洛克等人的指涉論不同，但仍預設了主體對語言的全面掌控或「主權（sovereignty）」（Markell, 2003: 53）。對赫德而言，語言的起源並非來自多數對話主體或不同語言，而是來自亞當一人的承認（命名）行動，從而在此一原初語言中不會有對意義的誤解或分歧，亦即不存在錯誤承認（misrecognition）。而在巴別塔之後，我們只要掌握各民族的本真特性，我們仍能「重新」掌握原初語言所具有的正确性。

Taylor 在〈承認政治〉的論述也有類似的結構，他設想了一個沒有「承認」或「身份（identity）」問題的前現代歐洲，雖然當時的社會確實存在著各種形式的承認與身份，但所有人都將社會等級為理所當然，而未加以質疑或論題化。無論此一設想正確與否，其與赫德理論中不存在錯誤承認的亞當語言情境非常類似，感知與賦予可以和諧並存（Markell, 2003: 54-56）。然而如同赫德理論內的巴別塔崩塌，在現代性興起後，前現代和諧的承認體系也不復存在。由內在而生的身份與社會賦予的身份存在著緊張關係，使得承認的兩個面向分裂，個體與群體的錯誤承認因而成為可能。

與赫德一樣，Taylor 對錯誤承認的解決方案也追求使每個個人與文化群體的本真性可以得到政治社群內其他個人與群體的尊重，此一方案不能只是回歸前現

代的階序社會，而要將只能將承認平等地「分配」給所有社群成員。然而，就像赫德將各民族視為內在統一的整體，Taylor 也認為各語言社群的文化內在是統一而有本真性的，因此作為遺產與作為個人所屬脈絡的語言確保了承認兩個面向不衝突，因為內在所生的身份（或本真性）與外在賦予的角色在經過爭取承認的抗爭後將會達到一致，而此一新的建構性的「承認」之正確性來自於語言社群的固有價值體系以及其不斷發展的潛能。因此，Markell 認為：

由獨白走向對話的第一步粉碎了人想要在孤立中達到主權式能動性

（sovereign agency）的虛妄，但由對話走向社群與民族（Volk）的第二步卻以另一種形式恢復了對主權性的渴望，雖然如今不再將主權式能動性當作基進的自由選擇，而將之視為依據個人在更大整體中之身份所得出的本然（one already is）來行動。（Markell, 2003: 57）

儘管 Markell 企圖藉此主張 Taylor 對主權式能動性的設想排除了偶然性在承認行動中的作用（Markell, 2003: 59），但本文認為比起偶然性問題，上述觀察顯現出 Taylor 以另一種形式重演赫德式回歸的問題反而在於個人與群體之間的關係。由於 Taylor 把承認問題視為本真性問題，也就是自我與他者區別的問題，而這一問題又被化約為透過語言去鑑別出正確的「命名（赫德意義下的承認）」，因此，理解社群的語言文化或價值體系是理解個人自我本真特質的前提。在此，群體成員的身份優先於個人的特殊性，個人的特殊性只能在群體身份下理解。

所以，雖然 Taylor 認為現代社會下內在本真特性與外在社會角色之間的不一致將導致對承認的要求，然而，如果關於承認的正確答案就在語言或社群現有文化之中，個人應該作的並非直接要求他人承認自己內在產生的本真特性，而是從現有的社群文化中找到自己的「鑑別性的標示」，如同我們應該在字典中尋找

字義一般，透過對話與他者共享。因此，Taylor 的理論反而取消了爭取承認作為「抗爭」之可能性，或者，由於他也主張語言是不斷向前進的活動，我們只能將這些抗爭視為是語言社群發展的一環，然而即使後一種觀察並非完全錯誤，但仍然消除了承認抗爭中與他人發生主張衝突的面向。

面對現實上的族群運動，Taylor 對魁北克法語群體與加拿大原住民特定集體權利的支持也是奠基在文化社群現有文化之存續**本身**是一種值得國家以法律保護的集體善，對 Taylor 而言，此一措施無法僅透過對個人生活方式之尊重加以證立，因為維持存續的集體權利涉及了讓未來的世代也自我認同為使用法語的魁北克人或特定的原住民族成員，而僅能訴諸文化群體本身作為集體善（集體目標）之載體。其價值正是因為文化群體乃是赫德理論下，具有某種本真特性而成為其成員對道德意義、自身身份形成場域之存在。

但是，即使我們認為以群體身份來理解個人身份，例如「我是使用法語的魁北克人」、「我是非裔美國人」、「我是女人」、「我是同志」可能有其必要性，也是承認政治的重要訴求。然而，我們只能回到各群體的傳統文化去尋找自身身份嗎？這似乎是「差異政治」的重要實踐方式（Young, 1990: 163-168）：由於在歷經民權運動後反而被白人社會同化與貶抑，非裔美人和美國原住民透過回到自身文化來強化族裔身份認同感與自信以克服現有的文化霸權，也似乎具有某種成效。

然而，即使是在被壓迫的少數族裔的文化之內，也存在因錯誤承認而帶來的壓迫，一個「黑女人」可能在非裔群體內是被噤聲或貶抑的，如果她試圖尋找非裔美國人現有文化中對女性的「本真」形象以界定自身時，她得到的究竟會是承認或蔑視？如果她轉向（包含各種族的）女性群體以尋求美國女性的「本真」形象時，她是否面臨同樣的困境？甚至，即使將「黑女人」作為一個獨立的群體，

其固有文化內涵可能是此一雙重困境而非全然的自我肯定。所以，至少從 Taylor 的本真性模式，我們會發現，雖然集體身份看似完全決定了個人身份，但始終有無法被承認者，也就是弱勢族群中的弱勢者。當然黑女人也可能從文化群體中尋求抗議傳統、對群體內主流文化的批評，因此，得以主張非裔美人的本真文化並非當前所理解（或被主流定義）那樣貶抑女性。但 Taylor 的語言（承認）觀仍會阻斷我們進一步批判抗議傳統中可能的局限性，而僅能再詮釋既有的抗議傳統，因為其理論中的文化或價值體系必須是連續的，也因此具有傳統主義的傾向。

此外，本真性模式也只能運用在如法語魁北克社群或原住民部落這類相對封閉且獨立的群體中才較有說服力，而難以套用在例如女性或同性戀群體上，因為與前者主動或被動地具有相對獨立性不同，女性特質與同志特質往往是由異性戀父權文化加以「規定」而非僅由群體內部產生，我們可以說女性特質與同志特質就是主流異性戀父權文化的一部分。在性別宰制的結構下，即使承認其差異性，並給予自主發展文化的可能性，使之對身為女性或同志而自豪，例如給予家庭主婦經濟補助讓女性留在家中負責照顧工作、頌揚母親照顧者的角色，並不能解決不平等，反而是強化父權文化對差異的想像，錯誤承認依然存在甚至被鞏固。

雖然 McNay 也指出 Taylor 清楚意識到本真性可能帶來的本質主義質疑，而試圖透過承認的對話性來解決此一困境（McNay, 2008: 67），如前文所述，個體自我身份是在對話互動中逐漸形成與變遷，個體的本真性並不是固定不變的本性，對話也可能使得語言整體產生變化，承認即使是某種「鑑別」，也是從變動中的意義脈絡裡找到目前的正確答案，那麼為何不能透過對話以去除前述的錯誤承認？

問題即在於，對 Taylor 而言，語言是一種表現媒介（expressive medium），

構成了個人無法完全掌握，且由其中生成的意義脈絡。語言作為表現媒介有兩種詮釋可能：主觀主義的理解強調語言互動既表述了個人內在的情緒，也使得個人可以藉此反思原本作為純粹感受的情緒經驗，進而成為自我詮釋的存有者；客觀主義的版本則認為語言是表達文化內在的意義，Taylor 似乎認為這兩種詮釋都是語言作為表現媒介的可能性，而並未否定其中一種（Taylor, 1985: 238-239），本文認為試圖以表現主義的語言觀連結個人（情緒）與社會（文化），個人對內在情感的表述等同於對共同文化的再詮釋，正是 Taylor 理論的特色，社會規範與價值內在於社會之中，也形成個人的意義來源，但我們可以說 Taylor 的方法論只有「內在性」，而欠缺獨立的合理性判準以提供「超越性」，因而也成為其理論的困境⁶。

對此，哈伯瑪斯則認為，將語言理解為表現媒介顯示 Taylor 仍陷入主體哲學的困境，社群內的所有個人都只是因為處於同一文化、道德視域所連結在一起的自我指涉存有者，自我的對話性僅在於其共享了對話的網絡。哈伯瑪斯批評這是一種弱的融主體概念，在直接互動的層面，個人只因為承認彼此共同參與同一個自我表現的方案（亦即特定的語言文化）而相互連結（McNay, 2008: 78）。

如同 Markell 的描述，這是浪漫主義語言精神作為上位共相之再現。在超越個人的層面，個人是因為共享的規範與價值而相互連結。社群或共享的價值而非個人，才為是統合的力量。在這種弱的融主體概念下，對話至多只能是既有價值的重新表述，僅能適用在傳統規範脈絡之下，卻無法解釋晚期現代性（late modernity）後傳統規範主義勝出的情況下，個人面對所謂共享價值越來越採取批判的獨立觀點而非服從。認為文化群體具有本真性或透過語言實踐所保留下的

⁶ 感謝口試委員們對於 Taylor 表現主義語言觀及「傳統主義」所給的意見。誠如上述，本文認為，Taylor 固然不認為文化是定著不變，個人也非單純對應於文化本質，但正由於欠缺獨立的反思批判標準，因此僅依賴對傳統的詮釋來建構對文化整體與個人的身分，使得其理論中的社會與個人難以批判的自我反思。

價值觀，而此一本真性或價值觀是個人身份形成的效力基礎或範圍之主張，無法處理對現有價值觀的質疑。甚至可能成為某種類似「亞洲價值論」的理論基礎，僅以傳統自身作為理由來阻斷批判。相對於此，哈伯瑪斯將語言理解為環繞著有效性宣稱的溝通媒介，個人因此得以質疑社會規範之合理性，似乎更能夠適用於後傳統的社會。

本文認為，正是因為將個人身份過度緊密的連結於群體身份，才使得 Taylor 的承認政治論集中關注於差異政治，並認為自由主義政治體制與平等尊嚴所導出的普遍權利忽略了集體善，而僅以正義為其理論核心。然而，Taylor 的承認理論卻因為太強調集體善對個體形成自我身份的重要性，使得個人與集體之間的張力消失，集體善優先於正義、在群體中達成的自我實現優先於由個人行使的自我決定。因此，在〈承認政治〉之中，赫德的本真性觀念與盧梭－康德的平等尊嚴這兩條理論脈絡雖然看似都是一種「承認」，但其實相互衝突而無法調和，平等尊嚴最多只能以某種社群內在價值被含納，並非獨立存在而可作為挑戰現有社群價值的基礎。

然而，對傳統的消極的質疑和挑戰，或如同非西方社會常有的，積極引入與非既有傳統文化之理念作為理由提出新制度之倡議，恰恰不能夠僅奠基在共同善上，而需要康德主張的道德自主性與以此一自主性為基礎的法律權利作為批判得以存在的空間。反倒是 Taylor 所創造的本真性社群和盧梭理論中的社會一般具有過於緊密的共同目標，造成了文化群體內部的「同質化暴政」⁷。

這顯現出 Taylor 承認理論的困境，雖然他並未完全拋棄政治社群內的個人權利與平等尊嚴，而認為容納差異政治的集體權利將會促成一個更正確的自由憲

⁷ 雖然 Taylor 認為人透過語言表現而得以個體化，不僅與不同文化的成員相異，也透過創造性的表現而與同一文化內的其他成員不同。但既有文化作為道德視域的限制始終存在。

政體制。Taylor 也認為「我們也許可以說普遍潛能是其（差異政治的）基礎，亦即，形成並與定義自身身份、作為個人與作為文化的潛能。」（Taylor, 1992: 42）然而，由於其承認理論的基礎是建立在對本真性的認識上，亦即承認只能是對特殊性的承認，因此從定義上承認共同人類潛能的平等尊嚴或個人權利及被邊緣化，而必須讓位給集體權利。至少，在個人權利與文化群體的集體目標兩種承認可能的衝突之間，Taylor 並未給出真正的解決方案，而只認為集體目標若尚未限制個人基本權利，則可與之並存。

然而，我們可以像哈伯瑪斯一樣追問，文化存續真的能夠成為集體權利的理論基礎嗎？Taylor 的立論方式是否將使文化群體，即使是弱勢文化群體的現有文化免於被其成員質疑、批判乃至加以修正？哈伯瑪斯認為，如果受到成員批判檢視即會減低其凝聚力，或若成員能夠自由選擇是否脫離該群體即會被成員後代棄絕，那麼該群體文化存續的價值便相當可疑，我們可以質疑存續作為共同目標是否真的是群體成員們的合理共識（石忠山，2010：433）。

更根本的問題則是當 Taylor 提出「集體權利」時，他並未釐清權利此一特殊規範形式與共同善或文化存續的關係究竟為何，更精確的說，如果權利與個人道德自主性而來的平等尊嚴（尊重）是一體兩面，那麼為何文化群體即非常可議。

是以，經由以上對 Taylor 以群體本真性為基礎的「文化承認」之描述與檢討，我們發現由於其僅將語言或身分的形成理解為對特殊文化傳統的詮釋或再運用，因而對以平等尊嚴為基礎的權利欠缺足夠的重視，無法使所有群體成員都能批判的重塑該文化的內容，反倒與最初個體本真性的要求相衝突。同時也導致了相對主義的傾向，除了可能無助於弱勢群體本身地位或其內部受蔑視成員地位的提升，也難以解釋弱勢文化群體與整體政治社群的關係及整體的團結性從何而來。

最後，Taylor 並未處理權利作為特殊的規範樣態與承認形式之間的關係，以至於集體權利成為如 Simon Thompson 所說普遍政治與差異政治兩者之間不穩固的妥協方案（Thompson, 2006: 55）。



因此，Taylor 以赫德式承認理念重構對晚近社會運動的理解，並藉以攻擊自由主義法體制的理論企圖不能說是成功的。我們需要另一種帶有批判性的承認理解，將爭取承認的抗爭與批判的溝通再次連結，並且給予法律權利作為承認一個合理的分析。我認為 Honneth 在《爭取承認的抗爭》即提供了一條可行的途徑。

第二節 《爭取承認的抗爭》與作為社會動力的承認

一、承認的進步性

從前文對承認概念與理論的探討，我們可以看到知識論層次的「賦予／感知」和倫理學層次「自我決定／自我實現」是承認理論必須要回應的兩個重要問題，Taylor 的〈承認政治〉試圖由「本真性社群」同時作為化解這兩組對立的關鍵，但卻讓感知取消了賦予模式，自我實現取消了自我決定，因此未能給出令人信服的答案。

對於如何化解「賦予／感知」兩種理解模式之間的兩難，Honneth 在晚近的〈作為意識型態的承認〉中認為，「為了要主張承認行動構成對個人或個人組成之群體評價性特質的『正確』回應，」（Honneth, 2007e: 332-333）我們仍必須要以特定方式預設價值的客觀存在。Honneth 指出，只有將承認置於「理據空間（space of reasons）⁸」中，亦即承認是奠基在可表述的理據之上，承認才能被理解為具有意圖而可作為道德行動。藉由承認行動，我們將評價性特質公開的展現

⁸ 關於規範的理據空間，亦請參照：顏厥安 (2008: 195-196) 相似的使用。

出來。但這當然還未能避免價值實在論的形上學困境。



因此，Honneth 將這些價值理解為生活世界中的確定性而無需預設現實世界以外的觀念世界，而這些價值也可以在歷史之中改變或修正。生活世界是一種「第二自然（本性）」（Honneth, 2007e: 333），主體在其中藉由成功的評價他人特質而成功的社會化。這種溫和的價值實在論雖然避免了前述形上學困境，但至目前為止與 Taylor 的論述仍非常相似，可能陷入特定承認行動的正確性只在單一文化內有效的相對主義困境而與承認概念的規範目標相衝突。若是如此，這種感知主義模式與賦予模式一樣都會流於恣意。

為了解決相對主義困境，Honneth 引入了「進步」的概念，而試圖藉此主張承認的發展應該有特定的方向，隨著評價性特質的分化之觀察與掌握，承認關係的規範層級也將提昇，亦即，自主性隨之增長。我們得以透過自主性增長的程度評斷特定承認文化跨歷史的有效性。因此，Honneth 與 Taylor 對承認作為社會共相理解的差異不僅在於其是否具符合理性，也在於其是否有普遍意義的進步可言。

然而我們要如何證立在歷史之中承認文化是在進步或可以進步，而不僅是單純的在變化？這個問題當然也等同於承認文化的發展是否使得個人自主性逐漸增長。在〈進步的不可化約性：康德對道德性與歷史關係的解釋〉中，Honneth 試圖由對康德歷史哲學非正統的解讀來找出對當前仍有意義的進步概念。他認為，相較於從單純觀察者的角度而出於合目的性將歷史「無意義的進程」理解為具有目的而將邁向進步；或是作為已經接受定言令式且認為道德行動總體而言不會是徒然的個別道德實踐者，必須預設過去、現在與未來的其他道德實踐者也接受定言令式，每一代都給下一代留下道德實踐之成果，因此歷史是進步的；康德的第

三種詮釋性的證立模式更具意義。康德認為，認為自己的著作有助於啟蒙之人必然已經預設了歷史整體是一逐漸進步的過程。在此，康德將個體理解為啟蒙公共性之中政治或文化轉型過程的參與者，只有透過歷史的進步性才能理解個人參與的動機（Honneth, 2009: 3-15）。

儘管康德著作中對歷史實際上如何進步有不同的描述，但根據第三種證立模式，只有將社會理解為人類知識儲存的場域，每個人透過社會化過程中接受這些知識形成自己的理性，這意味著當前的世代之道德知識一定程度是由上一代累積而來也將會把這個世代學習的成果傳承下去，因此，歷史是一社會學習的過程，或者道德合理性化的開展。而此一學習過程與黑格爾的超個人的精神開展不同，根據啟蒙思想行動的個人必須清楚意識到自身是在此一啟蒙方案之中（Honneth, 2009: 17-18）。

依據此一社會學習的進步概念，道德實踐或道德知識累積而成的承認文化追求自身的不斷合理化與進步。各個社群的承認文化在歷史中得到的內容可能是特殊的，特定社群不能僅以彼此的差異否定對方的正確性，或主張文化相對論。因為，「進步」即預設現有承認知識較先前更為合理，因而得以被檢驗。

在此出現一個理論的岔路口，如果我們依循哈伯瑪斯在《溝通行動理論》對社會學習的觀點，特定承認文化所主張的合理性只能透過批判與討論來加以檢驗。因此，承認文化的最終的正確性判準不是來自文化本身，而是社群內或跨社群的討論。

但 Honneth 並非持哈伯瑪斯式的程序主義觀點，而是以「自主性的增長」這一相對實質的立場來檢視承認知識是否更為進步（Honneth, 2007e: 334），例如，

當我們思考台灣女性職場平等現況是否較過去進步，或印度的性別文化與其他國家相較何者更為正確，我們當然必須對之進行討論，但此一討論不能迴避女性的自主地位是否得到提昇的問題。



這一觀點不只如康德哲學中預設社群成員是抱持著承認知識是進步或可進步的觀點參與實踐與討論，還主張經由社會學習而得的承認知識本身具有內在的發展目的／方向，本文認為這其實是〈進步的不可化約性〉一文所未能證立的，唯有透過《爭取承認的抗爭》中對承認關係內在發展動力的黑格爾式理解才能夠掌握 Honneth 的進步觀。

二、「承認」的黑格爾哲學根源

本文所稱的 Honneth 承認理論前期指的是由 1994 年的《爭取承認的抗爭》為主，到 1999 年的《不確定性的痛苦》以前的承認理論，不過部分回顧性的文獻如 2003 年的《再分配與承認》等也重新處理了此一時期的議題，因此，此一分期僅能作為理論發展趨勢、著重點的分界而非完全不同的兩種理論。如在第一章所述，即使是這一時期 Honneth 承認理論的內容也仍在修正之中，但較明顯的特色是透過承認作為理解社會運動背後的道德結構（「道德文法」），再進而作為政治倫理的基礎。承認作為社會進步的動力是其核心關注。作為制度的承認，以及不同承認制度之間的關係乃至藉以檢討社會病理雖然已經開始，但仍處於萌芽階段。要到《不確定性的痛苦》才開始這一制度論轉向。因此，以《爭取承認的抗爭》和《自由的法》作為兩端，本文粗略的將前期稱為動力論時期，《不確定性的痛苦》之後稱為制度論時期。

如同在前文所提到的，於〈進步的不可化約性〉一文，Honneth 也提到進步，

但社會進步是被當作認識或社會參與的預設態度來理解，因此，社會進步實際上的動力因究竟是承認本身或言說規則便顯得模稜兩可。在此，本文試圖先從《爭取承認的抗爭》中黑格爾哲學根源來檢視承認的內在超越性。



如同《爭取承認的抗爭》書名所示，Honneth 前期承認理論從黑格爾哲學，尤其是耶拿時期的哲學得到許多與哈伯瑪斯融主體溝通典範相近的洞見。Honneth 在該書第一部分詮釋青年黑格爾哲學時，就強調黑格爾相對於康德、費希特哲學的融主體性，透過倫理性試圖整合個人與集體自由，並且將後來所稱的「市民社會」納入倫理性之中。儘管黑格爾也從亞里斯多德的政治學中擷取許多思想資源以對抗原子主義，但卻並非直接挪用其訴諸本性（nature）的整體主義，而是以作為個人社會化過程必要條件的融主體共存（co-existence）情境為基礎。黑格爾並非如同霍布斯一般，透過自然狀態要討論社群如何形成，因為對他而言，社群始終都存在，應該討論的毋寧是這些既有的融主體規範如何再組織與擴張以包容更多社會互動關係。因此，雖然黑格爾也談自然狀態，但其理解與自由主義者大異其趣。

Honneth 指出，在耶拿時期的現實哲學（Realphilosophie）中，黑格爾從費希特的自然法理論中尋找到作為所有融主體關係的合理性基礎：相互承認，一方面，主體藉由其他主體對其能力與特質的承認與之和解並認識到自身特殊的身分，另一方面，由於承認內在的動力，主體對其特殊的身分每次都有更多的認識，因此必須透過衝突以達到對其「更嚴苛的個體性形式」之承認（Honneth, 1995: 31）。

在主體間的關係中，黑格爾首先將愛理解為相互承認的關係，在性的互動關係中，主體彼此渴求與被渴求，因而在其伴侶身上再認識（wiedererkennen）自身。這種共享的「在他者中認識自身（knowing-oneself-in-other）」經驗，也就是

我對自己的理解與他者對我的理解相同，給予個體「他者是為我（存在）」的信任，在此一由情慾關係穩定化為愛的經驗中，自然的、生理的我被承認了，自然的個體性因此被確立（Honneth, 1995: 36-37）。然而，在愛中所得到的承認經驗不只標示出個人需要透過他者的承認以確立自身身分，同時 Honneth 強調黑格爾也主張「如果個體不承認其互動對象為某種類型的個人，其自身也無法完整的或不受限制的體驗自己為該類型的個人。（Honneth, 1995: 37）」在此，承認作為個體身分形成的實然前提同時也得出了其應然的義務：承認他者為與我一樣的個人。這揭露出赫德式承認概念所無的前提：**承認共同性是承認差異性的前提。**

Honneth 也指出，與其早期神學著作對愛作為社會整合力量的想法不同，此時黑格爾認為主體仍必須透過愛來得到足夠的自信心參與政治社群，但愛僅是主體形成的必要階段，無法作為社會整合的能量（Honneth, 1995: 38）。在其典型的布爾喬亞家庭論述中，黑格爾認為愛為了要得到其客觀性與真實性，必須要具體化為財產，其最高階段則是子女。至此，一個個擁有土地財產的家庭圖像已經出現，但其仍未構成社會。要經歷此一轉變，仍需要經過自然狀態下的相互對抗。

霍布斯認為自然狀態下的個人基於理性計算將會接受國家法，康德和費希特則基於後設（超驗）的道德性主張理性自然法，但黑格爾拒絕這種由外植入（imported）的權利觀（Honneth, 1995: 41）。在 Honneth 的詮釋中，黑格爾認為轉向社會契約的經驗必然性已經存在於自然狀態之中，因為，在社會契約成立之前，融主體的社會關係作為規範共識的基礎已經預先存在。也就是說，即使在自然狀態下所發生的衝突之前，個體都已經相互承認彼此作為互動夥伴了，若非如此，則不可能有任何形式的共存。**法律權利關係的出現僅是諸個體在實踐中意識到原先未被表明的承認關係，而將其明確化而已。**自然狀態下的相互競爭「正是諸個體學習認識自己具有融主體接受的權利之過程」（Honneth, 1995:

41-42)。



但原本未被清楚意識的承認關係要能夠完全被認識、成為共同接受的法律關係，並非在和諧中出現，而必須透過生死鬥爭中相互的死亡威脅，在死亡威脅中，對立的雙方均意識到生命的有限性，因此「自我」不會只是在愛之關係中所認識的生理自我，否則沒有理由冒著生命風險相鬥。在此一鬥爭中雙方都學會將對方視為「純粹的自我」，也就是擁有意志、具備權利的個人。

黑格爾的生死鬥爭有許多不同版本的解釋，相對於 Andreas Wildt 與 Kojève 著重在「自身可能的死亡」之獨白式理解，Honneth 則採取融主體的觀點加以詮釋。他認為，在此一鬥爭中他方的抵抗使得攻擊者意識到他方也與其一樣具有相同對彼此的規範期待，藉此，個體認識到他者同樣也是道德上會受到傷害的個人，而非實際上可能死亡，將原先隱而未顯的承認關係在法律關係中具體化(Honneth, 1995: 48)。因此，Honneth 以爭取承認的抗爭為理論核心概念，是強調衝突在社會道德學習（進步）過程中產生轉移視角的作用，與哈伯瑪斯認為僅透過言說行為對有效性宣稱之批判即可達成共識不同，而與傳統詮釋中生死鬥爭時物理力的使用或死亡無關。在此要注意的是，爭取承認的抗爭不只是個人身分形成的過程，同時也是決定新的承認形式（法律權利）的動力（Honneth, 1995: 49）。

然而，法律與侷限在封閉的關係領域中的愛不同，能夠適用於全社會，因此法權人格的建立讓個體超越家庭財產範圍與他人互動，並使「社會擁有最低限度溝通而得的同意」而得以無衝突的合作完成社會任務。但法權原則不能僅停留在抽象的層次，必須具體的決定個人所擁有的權利，以使互動能順利進行。私民社會正是法權原則具體化後結合而成的制度。

青年黑格爾的理論並不因為法權關係已經形成而結束，私民社會的存在有其目的，即在於使得個人能透過相互分工以滿足社會中抽象的「需求」（而非在家庭中一對一滿足彼此的「需要」），因此，作為交易前提的財產權便必須被承認，並進一步引入以權利義務為標的的契約制度，以及保障契約履行的法律強制力。

最終在違反契約的罪行中，毀約者違反了「普遍的承認」，黑格爾以個人特殊意志未被法律強制力背後的普遍意志承認來解釋其毀約動機。因此，「罪行」成為一爭取承認的抗爭。Honneth 認為，此時法律強制力對毀約者的蔑視有兩種可能解釋，其一為法律制度與契約關係過於抽象而未能考慮個案中特別的違約動機，其二為法律制度從實質條件中抽離，而未能考慮到個人實現其意圖的條件。前者涉及的是規範適用的脈絡敏感性，後者涉及的則是規範內容的實現可能性。但黑格爾未由此直接推導出法律關係的形式或內容應該變動，而是引入國家，讓法律關係由自然法轉向實證法，並藉由國家的懲罰來重建因罪行受損的普遍承認。Honneth 因此批評黑格爾並未充分意識到違約者感到遭受蔑視所可能指向的制度變革，對於此一爭取法律承認的抗爭以懲罰而非法律承認的方式回應，使得法律關係並未完全依照他先前所提出爭取承認的抗爭之規範邏輯發展。即使黑格爾認為個別的意志指能在國家的倫理關係中被承認，法律關係不應調整其內容以符合每個個人的生命史，但調整規範適用的脈絡敏感度仍未被考量，因此這項辯護仍是有問題的（Honneth, 1995: 53-57）。

在稍早的《倫理性體系》中，黑格爾將愛理解為對具有需要的生物性個體之承認，法律中的法權個人則是對抽象、形式的自主性之承認，在國家中的承認不再只是知性的概念，而是一種智性的直觀（成為理性的感性，rational gewordener Affekt），主體被承認為具體的普遍性。在作為理想社群的國家之中，所有主體人生的獨特性均得到承認，透過國家，所有人都不再是各自獨立的私民（bourgeois）

而成為團結的公民（citoyen）。



Honneth 認為，如果黑格爾要在《現實哲學》中維持此一體系，那麼國家便應理解為一能夠相互承認彼此特殊性的融主體關係。但由於黑格爾在此已經將倫理領域的組織理解為精神自我顯現的形態，因此意識理論最終取代了承認理論取向。在《現實哲學》的國家領域中，個人間並非透過溝通關係進行社會整合，而是藉由個人與居於上位的威權國家之間的關係。「倫理性已經成為……獨白式自我發展的精神之一種形式。（Honneth, 1995: 60）」其國家結構最終停止於作為代表的立憲君主個人身上，在此一意識哲學脈絡下也就不足為奇了。Honneth 最終論道，由於放棄以「爭取承認的抗爭」為理論核心概念，《現實哲學》因此無法邏輯一貫的回應「罪行」與「國家」所帶來的問題。在耶拿時期以後，《精神現象學》以降，黑格爾則完全拋棄了此一融主體的規範性方案，獨白式的精神主宰了其法政哲學。

儘管批判《現實哲學》的不足，但 Honneth 的承認理論仍保留此一時期黑格爾哲學的幾項特點：

1. 實際存在的融主體承認關係，而非超驗的道德律則，既是主體形成的條件，也是規範性的來源。
2. 當主體意識到其遭受蔑視，承認關係內含的規範要求將引發爭取承認的抗爭，後者是社會發展的道德動力。
3. 承認關係有不同的模式，分別承認個別的特殊性（愛）、抽象的普遍性（法律權利）與具體的普遍性（倫理性），這三種模式共同構成理想的

政治社群。



如同 Carl-Göran Heidegren 所述，這種對黑格爾哲學的多元倫理之詮釋並非僅是內在於黑格爾哲學或批判理論的解讀，也受到 Honneth 自 1980 年《社會行動與人類本性》以來所表現出以德國哲學人類學重新詮釋批判理論的企圖，「承認」即是其所認為的人類本性。黑格爾提出的三種承認「階段」，在（間接）受 Arnold Gehlen 的「多元倫理」影響之下，也成功的轉變為三種承認「模式」或「領域」，而與哈伯瑪斯所主張「道德意識的統一性」有所不同（Heidegren, 2002: 434-435），但我們也可以認為 Honneth 實際上是用「承認」作為統一性的基礎結合了這兩種對立的理論。

在《爭取承認的抗爭》中，Honneth 並非僅在於對黑格爾哲學作詮釋，而是企圖從黑格爾的原初方案中擷取能夠適用於其批判社會理論之中的要素。因此，其不滿足於如 Taylor 或 Robert P. Pippin 等黑格爾研究者，僅是從哲學層面上重新理解黑格爾哲學。事實上，Honneth 認為黑格爾哲學受限於其觀念論形上學預設的理性進展，在左翼黑格爾主義主張將理性去超驗（detranscendentalized）、以經驗為基礎的主張之下，已經失去說服力。因此，吸收經驗科學、走向社會理論乃是此一哲學方案必要的轉向，米德的社會心理學正提供了此一關鍵的轉折動力。

三、米德的社會心理學作為承認的一般理論

相對於哈伯瑪斯在《溝通行動理論》對米德的解讀僅限縮在語言溝通之範圍，Honneth 的詮釋則以米德的「承認」作為主體性與溝通行動的共同基礎。米德從社會心理學出發，企圖為德國觀念論的所提出的問題提供一非思辨式的解決方案。

Honneth 指出，米德批評實用主義者對心理學的功能主義觀點，此一觀點認為心理經驗只在原本行動所依賴的行動框架失去客觀效力而成為主觀概念時才會出現，心理學研究的對象即是主體如何調整對情境的詮釋以解決問題。米德認為在工具行動受阻的情形下「心理（the psychical）」雖然意識到其對情境詮釋的主觀性，但卻只涉及對造成外界刺激之客體的更精確定義，亦即應如何調整意識中的對象，而不涉及解決問題的活動（意識本身）（Honneth, 1995: 72）。

相反的，唯有在與其他人的互動中，對主體而言，主體性才初次成為問題。Honneth 引用米德的分析，指出只有當自己順利透過社會舉止（conduct）控制他人舉止時，主體才會意識到自身的態度是其中的關鍵要素（Honneth, 1995: 73）。而要控制他人舉止則必須先理解自身行為在其互動夥伴眼中的意義為何，所以，對自身主體性的意識（即自我意識）預設對社會行為意義的意識。由於不可能透過單純反思出現，對社會行為意義的意識僅能在互動中浮現（emerge）。

Honneth 引述米德的社會心理學認為：主體要能理解一社會行為的融主體意義，必須要能在自身意識中對該行為產生同樣的反應。此一能力同時也使得主體能採取去中心的觀點，將自己視為其互動夥伴的社會對象（object），由此形成自我的形象與對自我身分的意識。這個透過客體角度觀察的社會對象，或是自我形象，即是米德所謂的「客我（me）」。相對於此的則是作為不受限制之行動泉源的「主我（I）」，主我本身不作為意識的對象，先於意識中的客我存在，同時也對客我之中的行為表現作出評判。主我乃是內心中對客我說話的「聲音」（Honneth, 1995: 74-75）。

至此，Honneth 初步總結了米德對社會行動意義之意識與自我意識間的關係：「主體僅有在其學習透過以符號再現的第二人稱觀點認識其行動中，才能得到對

自我的意識。」自我意識不只依靠他者事實上存在才得以出現，同時和黑格爾理論中的「相互承認」相同，其運作邏輯也內含了其他主體（作為第二人稱的觀點）的存在。但 Honneth 也補充道，黑格爾在「爭取承認的抗爭」的相關討論中關切的是「實踐的」自我關係，而上述知識論上的自我關係僅是前者的必要條件，而非充分條件。

不過，Honneth 強調，米德的社會心理學也並未在知識論的自我關係停止。他也利用同樣的概念架構嘗試解釋道德學習：兒童透過父母的回應來理解其舉止是否正確。主體藉由置身於互動夥伴的規範觀點，而將道德價值適用在自身之上。因此，客我不再只有認知的意義，同時也是實踐的自我形象。在兒童的發展過程中，首先透過單人角色扮演的「嬉戲（play）」模仿與具體他者互動的過程，再進一步轉變到多人競爭的「遊戲（game）」，例如：捉迷藏，遊戲需要兒童能夠知道其在有組織的行動脈絡中之角色為何，其行為模式或規範期待在該群體內是被普遍化的。在此一轉變過程中，兒童行為規範與自我形象（客我）所預設的他者由具體他者變為「普遍化的他者（generalized other）」（Honneth, 1995: 77）。而社會化本身也就是將「社會所有成員的行為期待普遍化後所得的行為規範加以內化」的過程。因此，我們可以用「承認」的概念來解釋社會化：「當成長中的兒童藉由內化其規範態度而承認其互動夥伴時，他們能將自己理解為其社會合作網路的成員。（Honneth, 1995: 78）」

本文認為透過這一對米德社會心理學的分析，青年黑格爾哲學中以具體承認關係作為主體形成基礎與規範性來源的主張可理解為：規範性指的是一種將社會中其他成員行為期待普遍化，並用以檢視自我與他人行為之態度。主體是在具體的社會互動關係中學習此一行為期待，並透過共同接受該行為期待而相互承認為社群成員，而不只是孤立的個體。規範性態度並非源於接受理性同意制定的契

約或依據可普遍化原則得出的道德律則，而是由始終存在的承認關係之中習得。

Honneth 指出，與黑格爾相同，米德認為前述此一透過全社會的普遍化他者而得之自我理解，就是法權人格的自我理解。社會成員不只相互認識到彼此之間的義務，也意識到彼此都擁有、可使特定要求被尊重的權利。「權利就是……我可以確定普遍化他者將予以滿足的個別主張。(Honneth, 1995: 79)」接著，米德認為權利將給予個人作為社群成員的尊嚴。但兩者的關聯仍有待說明。Honneth 認為米德藉由使用「尊嚴」指出了「承認的經驗是相應於一種實踐的自我關係模式，在其中個人可以確信其身分的社會價值」，透過社群其他成員對其之承認，個人可以對自己採取一種積極的態度，即「自我尊重」。由於權利可以讓個人感受到，自己被承認為與其他社群成員具有同等特性，值得受到他人尊重，因而也是道德上具有責任能力的行動者，所以能夠提供自我尊重穩固的基礎。不過由於法權承認是建立在所有成員具有特定相同特性上，無法對個別成員間的差異予以承認，因此仍然是不完全的。

在此，米德從實踐角度再度檢視主我與客我之間的對話關係，客我依循社會規範以使行為符合期待，主我則是「透過對社會挑戰不自覺反抗所表現出的內在衝動之集合處」，就像在自我認知中一樣，實踐性的主我依然無法被意識完全掌握，而只能從違背規範期待的行為表現中發現。不過 Honneth 對此進一步提出分析認為，我們同樣無法得知究竟內在衝動的來源是前社會的驅力、創造性的想像力或是個人自我的道德情感。由於主我不受限的潛能，自我不可能僅停留在以普遍化他者角度內化而形塑出的客我，而會不斷對社會規範所創造出的客我提出質疑。客我作為內化的集體意志與不斷要求個體化的主我恆常處於緊張關係之中，最終將引發主體與其社會環境的衝突，要求新的社會承認形式。主我與客我的對話關係因此從原本認知上的自我形象，轉變為自我以及社會道德發展的動力

(Honneth, 1995: 82-83)。



Honneth 指出上述關係在法權承認中即是「現行法下的自由」與「自我實現」之間的衝突，由於主我始終需要客我來掌握其行為的規範意涵，因此衝突的化解不能由取消客我或普遍化他者以滿足主我告終，而只能透過提出一個未來的、權利不再受限的社會以取代其內在既有社會規範所佔據的普遍化他者的地位，以維持其自我同一（identity，身分）。由於不受限的、衝動的主我持續提出質疑與理想規範，因此規範也不斷變化以符合其要求，構成了米德眼中社會發展以適應進步的個體化之過程，並給予「爭取承認的抗爭」社會心理學的基礎。對米德而言，文明化的過程遵循「個體性解放」的趨勢。相較於原始社會，文明社會給予個人行為更多的可能性（Honneth, 1995: 84）。

Honneth 認為，對黑格爾與米德來說，個體性的潛能都只能透過法律保障的自由加以解放。米德透過主我與客我的緊張關係，為這一發展過程提供黑格爾哲學所欠缺的動機基礎。然而，對於權利在適用對象上的擴張與個人自由內容的擴張，米德卻並未加以區別。Honneth 認為這因而讓他的承認理論適用範圍受限（Honneth, 1995: 86）。

在法律權利以外，米德並未如黑格爾以愛作為肯定個人特殊性的承認關係，而是將自我實現理解為：個人透過自身能力與特質被其互動夥伴肯定而相信自己對社會具有特殊的價值（Honneth, 1995: 86）。在此一關係中，客我不再是法權關係下與其他成員同樣具有道德責任能力的行動者，而是特殊而不可取代的個人。對米德而言，在現代社會中，這種對自我特殊性的掌握只能在社會分工之下透過瞭解自己成功的完成工作任務才能得到。在此，普遍他者不再是普遍適用的規範而是分工背後的價值體系。此一關係取代了青年黑格爾的倫理性（或國家）作為

新的承認領域。



透過引介米德的社會心理學理論，Honneth 對青年黑格爾的承認理論進行一定的修正與補充：

1. 規範性態度乃是將社會所有成員的行為期待普遍化得出之規範加以內化為「普遍化他者」，由後者的視角對自我（客我）與他人的行為進行檢視。此一態度僅能透過實際的社會承認關係學習。在習得規範性態度的同時，個人也將自我與他人一併承認為社會成員。
2. 自我內部作為衝動集合的主我，與普遍化他者所形塑的客我始終處於緊張關係。主我對既有規範的質疑引發爭取承認的抗爭，是形成新社會承認形式的動力。
3. 在抽象的法權承認關係以外，個人需要透過社會分工承認彼此的能力與特質成為不可取代的個人，而非如青年黑格爾企圖透過國家承認個人傳記生命的「具體普遍性」。社會分工成為新的承認領域。

四、承認的內在動力：對米德的修正

儘管在《爭取承認的抗爭》中，Honneth 指出了米德就各承認領域理解之不足與缺陷，例如：未能將愛視為一獨立的承認領域等，而援引 Donald Winnicott 與 Jessica Benjamin 的精神分析試圖彌補此一缺陷。但 Honneth 基本上接受了米德對承認的心理學結構之主張，也就是以「普遍他者」的內化理解承認作為自我關係的普遍結構。

然而，在《爭取承認的抗爭》德文版第三版後記〈承認的理由：對重要問題的回應〉中，Honneth 則已放棄了以米德社會心理學作為其承認理論之基礎，Honneth 認為米德僅以觀點互換（wechselseitigen Akt der Perspektivübernahme）來化約承認，並未認為對方的具體回應有何重要性（Honneth, 2005: 312）。在米德的理論中，產生共享意義與規範的心理機制發展與具體參與者的反應無關，因而無法區辨各種回應的規範性質。也就是無論參與者對彼此的權利或價值是正面肯定、蔑視或不加關心，對於權利或分工作為承認關係都不具有任何意義。

然而，透過承認所建立的自我關係，並非在任何承認關係中都是健全、正面的，例如，在種族主義的社會中，個人雖然也理解法權制度的存在，但其承認關係與自我理解都是扭曲的。或者在充滿暴力的親子關係之中，孩童雖然也與父母建立某種愛的關係，卻無法因此承認自己是一值得被愛的個人，而擁有足夠的自信心。但米德的承認理論並不關注健全承認關係的形成。Honneth 認為，因為米德認為觀點互換本身就是形成承認的心理機制，所以並不討論在成長過程中，何種行為是有益於積極的自我關係之形成。這種過於強烈的自然化，使得 Honneth 認為其與承認作為「於歷史中萌生的道德理據空間裡之慣常行為」互斥（Honneth, 2005: 313）。

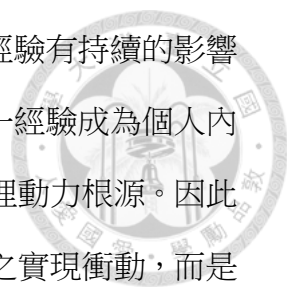
此外，Honneth 也認為由於承認形式不只是內化的行為規範，而是具有融主體拘束力之行為形式，但米德理論中的主我只是否定內化的行為規範而非對「客觀」給定的行為標準進行判斷，因此，主我作為內在的反叛衝動集合可能是有問題的。另一方面，對於米德的主我而言，只有當內化的行為規範與衝動之實現「偶然」的產生衝突時，才間接的經由與承認規範的連結意識到不正義的存在，因而「可能」引起爭取承認的抗爭。但 Honneth 認為任何承認關係內在都具有進步動力，米德式觀點會將爭取承認的抗爭之動力相對化或高度依賴於歷史與文化條件，

而無法主張爭取承認抗爭的「必然性」(Honneth, 2005: 313)。

為了說明此一「必然性」，Honneth 重新援引 Winnicott 對嬰兒時期共生經驗 (Symbioseempfinden) 所進行的分析 (Honneth, 2005: 315)⁹。在《爭取承認的抗爭》中，Honneth 以 Winnicott 的精神分析理論說明嬰兒自我的形成，新生兒原本並未意識到作為照顧者的 (心理學) 母親之存在，而擁有一種「未分化的融主體經驗」也就是「共生 (Symbiose, symbiosis)」，嬰兒無法區別自我與環境，母親也同樣將嬰兒的反應是為自己行為的一部分，兩者處於絕對依賴期。接著母親會開始拓展 (回復) 社會生活，而開始「去適應 (de-adaptation)」，不再立即回應嬰兒的需要，嬰兒也會逐漸習慣母親暫時的缺席，而開始意識到母親是外於自己的存在，並學習將自己的衝動配合母親照顧的特定面向，從而進入相對依賴期 (Honneth, 1995: 97-100)。

在相對依賴期，嬰兒開始發現原本屬於主觀世界成分的母親脫離了自己全能的掌控，而必須透過「破壞」與「過渡性現象／客體」學習承認對象的存在。母親透過拒絕甚至生氣，讓嬰兒意識到她的獨立性，母親因能承受嬰兒的攻擊而開始被認識為愛的對象。母親也在此一過程中逐漸認識到嬰兒的獨立性。「過渡性客體」(例如：玩具) 則處於客觀外在世界與內在世界的中間地帶，使得嬰兒能夠逐漸連接兩者之間的落差，並讓嬰兒能夠有自信的獨立於母親的照顧，養成「獨處的能力」。最後發展出相互獨立、相互信賴的情感連結。在健全的愛之中，重溫原初共生的一體性而與他者融合，以及獨處能力是並存的，透過去除幻想而得的「破碎的共生」才能在兩者之間取得平衡 (Honneth, 1995: 101-105)。

⁹ 此外，MacKendrick (2008: 159)，也指出 Honneth 先前將 (全能) 幻想僅限定在愛的關係之不足。但 MacKendrick 進一步主張這一不足導致 Honneth 承認理論中未能處理各承認領域間之張力，理由並不充分。



回到 Honneth 對反抗動力的追尋，他認為嬰兒時期的共生經驗有持續的影響力。在共生的經驗中，主體不斷拒斥他者不受支配的經驗。此一經驗成為個人內在渴望全能、拒絕他者獨立性，並進而反抗既存承認關係的心理動力根源。因此「爭取承認的『抗爭』之所以永恆不是源於不可社會化的本我之實現衝動，而是因為反社會的追求獨立性，讓主體不斷的否定他者的差異。(Honneth, 2005: 315)」然而一方面個人有否定承認他者獨立性秩序、欲回復原初共生狀態之衝動，另一方面，爭取承認的抗爭卻往往是源於現存承認秩序未能正確的承認其個人特性。Honneth 在此認為只能以失去原初共生來解釋人未能被社會正確承認時的道德脆弱性，而欲否定他人的獨立性只是作為爭取社會承認這一人性旨趣的反面而存在。

雖然有些複雜，但如果我們回頭檢視前述對健全的愛之分析，便可以知道，原初共生所產生的一體性或全能，在幼兒一旦意識到自我與環境的區別後，便不可能完全回復，我們在往後的情感關係或承認關係所得到的都是破碎的共生：獨立與融合經驗並存的關係，雖然這一並存使得承認關係與原初共生相比始終是「不足」，但這種回歸全能的衝動可以在健全的承認關係中「穩定」下來。相較之下，在錯誤承認的情形中，自我重新體驗到離開共生狀態後的相對依賴情境，自我不再獨立而且無法與其他主體形成新的類似融合（承認）經驗，因此重新回歸共生狀態的驅力便被誘發，促成了爭取承認的抗爭。

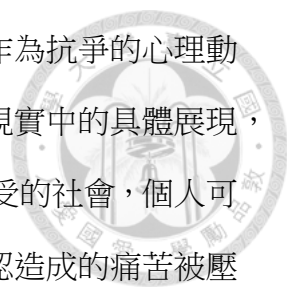
至此，我們可以對 Honneth 此一階段的承認理論做出簡單的整理，固然不管是米德或 Winnicott 的理論都認為承認涉及將彼此的規範期待內化，以他者的觀點觀看自我。正如同 Menke 所說：「主體性是一種社會地位。作為主體意味著：被承認，因為這意味著把動作當成我的行動，聲音當作我的表達，衝動當作我的目的來看待。也就是：被看到。只有這樣我才能夠也如此看待我自己。(Menke,

2009: 89)」因此，自我尊重只有在相互尊重中才能產生。承認對 Honneth 而言，不僅是一種主體間的互動關係，也形成了相對應的自我關係（Selbstbeziehung），只有具備了自我信任、自我尊重與自我推許，個體才具備參與社會的能力與意願。

但承認作為自我理解與對他者理解的基礎，並不能如米德般只化約為觀點互換所形成的規範性態度，而更需要特定的具體回應，使個人能夠健全的發展承認關係。當我的承認夥伴未能妥適的給予回應時，一方面該承認關係可能會惡化，我對自我的理解，亦即自我關係也可能會受到影響，而認為自己沒有價值。另一方面，這一受損的自我理解並非單純的認知問題，而總是伴隨著情緒，特別是羞辱。這樣的負面情緒一方面指出承認秩序的內在規範遭到違反，因而此一狀態是不正義的，另一方面也以否定性的方式表現出主體對承認作為（類）共生經驗的渴望衝動。當後者與承認的內在規範主張相結合，便會產生爭取承認的抗爭。

承認除了涉及前述「主體的道德社會化」以外，也涉及了「社會的道德整合」。社會秩序即是承認秩序，透過對應於個體規範性期待之承認原則的制度化，社會的規範性整合才能達成（Menke, 2009: 89-90）。當社會既有制度與愛、尊重及推許三項承認原則相扞格時，後者尚未在現實中實現的「效力剩餘」產生不正義的經驗（Fraser/Honneth, 2003: 151），從而引發抗爭。因此，在 Honneth 的理論下，社會運動除了是爭取利益的抗爭，也同時是爭取承認的抗爭（Honneth, 1995: 161-163）。而每一次爭取承認的抗爭，也都是個案所涉的差異生活處境與普遍的承認原則間的辯證，透過主張差異情境尚未被現有制度依照承認原則加以考量，促使現有制度擴張以符合承認原則。

雖然 Honneth 強調主觀的受苦經驗作為爭取承認的抗爭之起點，但現存的受



苦經驗至多是協助我們尋得潛在道德規範的經驗上指示，以及作為抗爭的心理動力來源。對現存承認秩序的合理性判斷仍要檢驗各承認原則在現實中的具體展現，而不僅是觀察個人的主觀經驗。否則在一個意識形態高度被接受的社會，個人可能透過調整自己的思想與偏好來適應該意識型態，而使錯誤承認造成的痛苦被壓抑、正常化或忽略。例如：一個父權社會可能透過讚賞或實質獎勵女性成為家庭主婦以「配合」男性通常在外就業的現況，並一定程度使許多女性接受「男主外、女主內」之價值觀，甚至將因此而得的受苦經驗視為愛的犧牲，而未認為自己遭受「錯誤承認」。但我們仍不必受限於該受苦者對經驗的定性，而能夠由女性實際上得到的承認狀態與制度宣稱的承認間的落差指出該承認乃是一種意識型態或錯誤承認，並尋找出正確的承認方式。

從此一範例看來，Honneth 的承認理論試圖從主觀經驗連結到超越個人主觀的融主體承認原則，我們可能會質疑，為何不直接由融主體承認原則進行觀察、討論？然而，本文保留受苦經驗作為承認理論起始點仍是必要的。例如，若本國勞工認為因為「外勞」進入本國受到壓迫而仇恨外勞或外國人，這樣的攻擊或仇恨固然絕非爭取承認的抗爭，甚至造成了另一種蔑視或錯誤承認。但我們仍可追問其行動背後是否有某種共同的受苦經驗，例如：作為勞工、低收入者被壓迫、歧視的經驗，使得這些人以另一種方式表現出其不滿，其經驗可以被理解為錯誤承認，因而是對承認原則的違反，仍有轉化為爭取承認的抗爭之可能。因此透過考察其受苦經驗，我們仍可能發現現存承認制度的不足或目前社會對承認原則理解的侷限。這保留了承認理論中主觀經驗與融主體承認原則辯證的空間。

綜上所述，承認是一種相互的、規範性的認知與期待，同時也要求施為性的對該認知加以回應。由於承認內在的普遍主義邏輯，它一方面構成了某種制度與自我關係，另一方面，其內在邏輯的效力剩餘與主體對受承認經驗的渴望，也透

過個別主體所感受到錯誤承認的心理經驗激發為爭取承認的抗爭，促成相互對等的承認關係在制度中得到進一步的實現。因此，承認是一種對自我與他人的認知態度與行動，一種規範原則，也是一種持續進步的制度領域。



第三節 作為承認的法權尊重

一、法權尊重與其發展邏輯

在《爭取承認的抗爭》中，Honneth 透過與愛比較，將法權尊重理解為單純「認知上對他人獨立性的接受」(Honneth, 1995: 107)，因此與對他人情感上的連結無關，而僅需要站在「普遍化他者」的觀點，承認其他社群成員為權利主體，也因此將自己視為權利主體 (Honneth, 1995: 108)。即使晚近 Honneth 提出了感性的涉入態度作為三種承認形式的共通基礎，本文仍認為，法權承認可以是限縮於認知態度上的一種承認形式。

在考察黑格爾與米德的法權承認觀後，Honneth 認為相較於米德侷限於權威給定實證法的法權承認詮釋，黑格爾在哲學科學百科全書中將法權尊重視為理性的、自由的法權人格 (Rechtsperson) 間的相互尊重，表現出了現代法權承認背後的道德普遍主義前提。在黑格爾的法權理解下，法律除了是社會整合的媒介外，同時是理性的（規範性地被證立）社會媒介 (Deranty, 2009: 296)。這一理論選擇意味著 Honneth 提出的並非法的一般社會理論，而是有意識的關注後傳統社會中的現代法，因為只有後者才可能作為批判理論所追求的理性共相。

Honneth 接著檢視法權尊重作為承認原則的道德邏輯，由於現代法必須透過被規範者的理性同意加以證立，因此必然預設了有意願服從現代法體系的個人，同時也應該是自由、平等，並且對道德規範能夠自主作出決定的個人，其成員必

須也僅需以此種理性能力為前提相互承認（Honneth, 1995: 109-111）。

這一規範邏輯乃是法權進步性的重要條件，對 Honneth 而言，所謂「自主」，即對道德規範問題能夠作出決定，或道德上能負責任的要件究竟為何，在歷史發展中並非立刻根據某一特徵或能力產生定論。以英國為例，一開始是白人中產階級男性才被認為具有政治參與所需的理性能力，接著又擴張到所有白人男性，到了二十世紀再擴張到女性等。相反地，自主個人這項要件的無規定性（Unbestimmtheit）使得現代法具有能夠不斷擴張以容納更多個人，並且在內容上逐漸具體的結構開放性。

在此，Honneth 也首度提出「普遍與差異的辯證」，如前所述，此一說法稍後擴張到其他承認領域中，所有承認關係都是在歷史中不斷發展。但在《爭取承認的抗爭》中，他仍認為僅適用於法律承認：

在法權承認中，兩種意識運作同時交流，也就是說，因為，一方面，其預設必須將彼此視為自主的法權個人之法律義務的道德知識，然而，另一方面，只有在對情境的經驗詮釋才能讓我們知道，在涉及具體他者的個案中，我們是否面對具有使該義務得以適用的性質之存有者。因此，法權承認的結構，正因為在現代情境下被普遍的建構，不可迴避的包含了其於特定情境的適用。（Honneth, 1995: 112-113）

也因此，透過個案詮釋，我們可以對普遍有效的權利於個案適用之對象為何提出質疑與新的結論。Honneth 認為，此一「適用與情境詮釋的區域」正是現代法律關係中爭取承認的抗爭存在之空間。

由於法權承認預設自主個人概念內容的無規定性，以及法權實際運作上需要進行個案情境詮釋，個人在理性的意志形成程序所需要的主觀條件也會因承認抗爭的挑戰、引入新要件而有所變化。後來在〈承認的要點〉一文中，Honneth也強調「我們現在藉由法治國的正當化方式所承認彼此擁有的主觀權利，反映了我們共同認為為了要保護每一個體之個人自主，國家所應保障之個人請求權。

（Fraser/Honneth, 2003: 252）」這意味著法治國不只預設了其成員的自主，也必須持續保障其自主以維繫其法律之正當性，但何種「請求」是保障自主的前提，在歷史上也同樣是開放的問題。

Honneth 借用 T. H. Marshall 的歷史詮釋，認為在西歐產生的「自由權—參政權—社會權」之逐步擴張中，推動擴張的論證與當時對完全的政治社群成員資格的要求是密切相關的。例如：當身為男性與擁有財產不再被認為是政治參與的前提時，參政權才能成為所有（成年）成員的權利（Honneth, 1995: 115-117）。此一援引的關鍵並非此三類型權利的發展順序，其可能在每個社會都有所差異，而是此一發展歷程的道德文法，現代法於歷史中擴張的不只有法權的內容，更包含了法權所適用的對象，這兩者都是原本即已內在於現代法體系，但卻被黑格爾哲學所忽略的潛能（Honneth, 1995: 118）。

在《爭取承認的抗爭》中 Honneth 所舉權利在適用對象和實質內容擴張的例子似乎仍不脫形式平等原則之適用，亦即對所有法律社群成員的同等對待，但若採此一詮釋觀點，則可能無視或與晚近族群或性別運動爭取的特殊法律保障乃至積極平權措施（Affirmative Action）之主張相對立，而忽略了差異與普遍辯證的其他可能性。在〈重分配作為承認〉重新檢視現代法權的「效力剩餘」時，Honneth 彌補了這一可能的缺失：他重申未受法律考量之生活處境中的「差異」，永遠都可適用承認原則來挑戰、擴張既有的承認關係。儘管對女性勞動之評價問題仍以

成就領域內的抗爭來理解，但在弱勢文化群體的例子中，Honneth 認為以過去或現在的劣勢作為法律應考量的「差異」，弱勢群體可以主張國家應積極消除這些障礙以使群體成員能夠與主流文化成員一般平等的開展其文化生活。類似地，女性主義運動中將色情視為對女性的貶抑與羞辱而應禁止或限制之主張，若能將此一羞辱所帶來的劣勢理解為對平等尊嚴的違反或對女性自由的限制，則也應進入法權承認之考量。因此，法權承認所要求的平等是允許甚至要求差異規範以消除社會中之不平等，以維護其成員的自主性。積極平權措施如果事實上能夠回復弱勢群體的平等尊嚴或消除其自由之障礙，也會是法權承認原則所要求之措施。在此一觀點下，族群、性別保障名額制度若僅以多元而非消除不平等為目的即無法被證立。差異或多元在 Honneth 的理論下是應被法權承認原則考量的對象，而非追求的目的。

至此本文呈現了法權承認作為社會整合媒介與進步動力的面向，但如前一節所述，我們仍必須瞭解法權承認如何能作為個體自我關係的基礎，亦即，現代法下的權利如何能在要求彼此尊重的前提之下，同時也使得個體得以自我尊重。

自我尊重並非獨我式的尊重自己，而是由相信自己值得被他人尊重所得出的理解與信心。自我經由法權承認將自己的行為視為其自主性受到普遍尊重的表現，在此，如同米德所述的普遍化他者，我們需要社會普遍接受規範來做為這種普遍尊重的基礎。Honneth 認為我們最終必須以普遍人權作為尊重的客觀參照點，自我尊重才能和道德責任能力作為值得尊重之人格核心相連結，而不再與特定群體的特權相關連 (Honneth, 1995: 119)。然而，論證至此，我們至多能說客觀規範，甚至是超越實證法的道德規範是尊重的前提，卻還不能得出尊重非得與主觀權利緊密相連的結論。為了釐清此一疑問，Honneth 借用了 Joel Feinberg 的思想實驗。

Feinberg 描述了一個有高度善意志與相互關切的假想社會：無有鄉 (Nowheresville)，在無有鄉中並沒有任何權利制度，但仍有道德義務與實證法，其成員所具有的福祉也與現實社會中個人權利所能保障者相當。只不過一切都必須透過成員的利他傾向與單方面的義務感受產生作用。依據道德直覺，我們可能會認為無有鄉中仍然缺少了些什麼：在無有鄉中，我們無法對他人「主張」自己的特定要求是正當的，他人應該接受或尊重這項主張，而必須始終依賴對方可能的善意。若對方不願配合，我也無從要求對方「應」接受或不干擾。這意味著我的主張並不會得到對方特別的看待或被認為具有規範效力。在此一情形下，個人很可能會選擇迎合他人，而非實現自己的意志，因此，除了最低限度肢體的活動以外，任何涉及他人的行動，都沒有「自主」可言。所以，若尊重即是對自主地位的承認，「沒有個人權利意味著沒有發展自我尊重的機會」(Honneth, 1995: 119-120)。

Honneth 認為正是權利的公共特性讓權利主體能夠擁有符號手段將其要求加以表達，使得權利能夠促進自我尊重，權利的實效性也讓權利主體能夠相信，她被普遍承認為一道德上自主的個人。「在法權承認的經驗中，個體能夠視自己為與社群中其他成員擁有足以參與論述意志形成的特質之個人。(Honneth, 1995: 120)」因此，法權作為承認領域既要求個人相互尊重，也使個人得以尊重自我。

因此當個體的權利受到剝奪，並不只是利益的減損，也產生了蔑視的經驗。例如：在種族隔離的社會，如 1960 年代以前的美國南方，或 1990 年代以前的南非，種族隔離制度雖然確實大幅度的限制了黑人享受特定利益的可能，「隔離且平等」若能在物質上真正落實或許能夠減低甚至弭平利益的喪失，甚至對部分偏好使用黑人設施的黑人，很難直接論述其有物質利益的損失。但可以確定的是種族隔離措施透過限制特定種族共同使用設施的權利，造成黑人族群被蔑視的經驗，

並產生自我貶抑的可能或造成心理的痛苦。



Brown v. Board of Education 一案判決中，美國聯邦最高法院認為「隔離且平等」不可能落實之理由在於即使使用相同品質的措施，隔離本身就足以造成黑人使用者心理上的劣等感，因此仍是不平等的。這一推論顯示了權利剝奪是一種錯誤承認，同時因受蔑視而產生的受苦感受不能被當做與法律平等無關的感覺，而必須將其視為權利不平等的結果與指示。因此，我們可以回溯的說，該判決理由具有一種承認理論觀點，而不只把法律權利視為一種物化、僅涉及利益的關係。

即使肯定權利的重要性，我們仍不應過於快速地認為 Honneth 在此提出的是一種自由主義式的權利理解。不僅是因為如同黑格爾所批評的，自霍布斯以降的自由主義傳統向來少以融主體的「承認」關係來理解權利，而僅以自然狀態下原子式的個人作為理論出發點。即使羅爾斯認為承認或尊重是重要的，他仍未將之視為構成個人主體性的根本要素，而只是可分配的益品（goods）。

另一方面，自由主義始終是一種「應然」優先於「實然」的理論流派，先由自然狀態推論出規範性的原則或自然法／權利，再用以指導、批判「實然」的社會實踐。如同先前所述，自由主義是一種建構性的理論而非重構性的理論，歷史對之並不重要，但在《爭取承認的抗爭》中，Honneth 對權利發展史的重述與分析不只是因為他認為這可以協助我們掌握權利「實然」上可以發揮怎樣的功能與意義，也是因為這些意義或道德認知實際上是透過這些抗爭逐步發展出來的。

因此即使 Honneth 認為普遍人權是尊重實現必要的客觀參照點，卻不意味著他主張人權就是自然權利，相反地，在其理論中，普遍人權是透過抗爭逐漸得出的自我理解，作為歷史的產物，能夠激發進一步的抗爭，也將隨著抗爭繼續發展。

就這種對權利的「內在超越性」或「歷史性」理解，Honneth 的法權理解與傳統自由主義是有重大分歧的，而無法直接化約到自由主義或平等自由主義的思想脈絡中。



二、尊重：道德或法權？

在前文中我們初步耙梳了 Honneth 在《爭取承認的抗爭》與《重分配或承認》中所描繪的法權承認。對 Honneth 而言，尊重與法權密不可分，藉由對尊重的傷害我們可以觀察到既有法權內在的意識形態¹⁰，也只有透過法權才能保障個人自主與因之而來的自我尊重。然而將作為道德概念的尊重與法權相連結，並非毫無疑問。在一個後傳統、價值多元的社會中是否存在一種道德觀，或至少能夠支持尊重這一項概念的道德觀，將道德引入是否反而導致法律無法作為維繫社會生活秩序的中立工具？在概念上，作為承認的法權究竟是一個法律概念還是道德概念？或是兩者無法區分？

Menke 在〈不可承認者〉一文中對 Honneth《爭取承認的抗爭》之法權觀最大的批評就在於 Honneth 主張現代法權的正當性理據在於道德自主性，透過法權對後者的保護，個人得以發揮道德自主性參與理性意志形成程序。但法律權利保障的其實並非道德自主性而僅是恣意自由。因此，Honneth 的權利理論中的權利理據與實際的權利形式並不一致。哈伯瑪斯也在《事實性與效力》中指出，康德透過私的道德原則運用在外在關係而直接得到前公法的（私）法權關係，將使得由道德原則證立的人權與由民主原則得出的國民主權永遠處於競爭關係，因而必

¹⁰ 顏厥安 (1998: 196), (2010:85-86) 和王照宇(1999: 205-210)都指出了透過爭取承認之抗爭理解法權言說的重要性。顏厥安 (1998: 196) 並認為此種理論建構不可能立基於理性言說理論的基礎。當然，Honneth 的法權承認理論並非立基於理性言說理論，但其在《爭取承認的抗爭》描述的法權論述卻不是法權意識型態的批判，而是內在於法權邏輯的重新論述。意識形態批判雖然會是破除當前扭曲法權結構的利器，但似乎要到晚近 Honneth 透過社會病理的概念重新理解意識形態後才開始以之分析法權。

須被拋棄。但這是否意味著 Honneth 以道德自主性作為法權承認證立基礎是錯的？



首先，我們必須注意 Honneth 在《爭取承認的抗爭》中談到法權主體所需的自主性時，要求其需要具有對道德問題做出合理、自主決定的能力。但此一自主性並非僅是自我決定的私自主性，在下一段他立刻指出理性自主的能力意指個人有能形成合理共識的能力。法權所要求的不只是自我判斷是否服從的能力，而是進入公共討論程序中與他人形成規範共識的能力。這也是 Honneth 在討論 Feinberg 的無有鄉思想實驗時，不從對他者干預的排除或可以獨力於他者的意志來理解自我尊重，而要強調「個體能夠視自己為與社群中其他成員擁有足以參與論述意志形成的特質之個人（Honneth, 1995: 120）」此一權利的公共特性。從這點看來，Honneth 所稱法權主體的理性自主能力並不能完全等同於康德道德哲學下孤立的以定言令式作出判斷的（私）道德自主性。

Thompson 認為上述的不同說法顯示了 Honneth 理論內部存在兩種對尊重的證立方式，前者來自道德決定的理性能力，後者則來自參與政治社群意志形成過程、作出政治決定的理性能力。雖然 Honneth 很快的將兩者相連結或等同看待，但 Thompson 提出我們可以想像兩者分別存在的情境，在自由但不民主的國家，尊重僅指對在個人生活中進行道德自我決定能力的承認，而不包含對政治參與能力的承認，反之，在民主但不自由的國家，尊重則僅是對後者的承認（Thompson, 2006: 62）。

Thompson 認為 Honneth 提出的道德決定能力與政治參與能力其實分別對應了哈伯瑪斯所說在法律保護下用以實現其個人生活方案之「私自主性」，以及將自身理解為所適用之法律作成者的「公自主性」（Thompson, 2006: 62）。而對哈

伯瑪斯而言，這兩種自主性並非相互競爭而是同源的（equiprimordial, gleichursprünglich）因此相互依賴的，公民能夠妥適的運用受政治權保障之公自主性的前提是他們在其生活中已經透過平等保護的私自主性而得到充分的獨立，相對的，「社會成員能夠同等程度的享有其平等的私自主性（亦即，對他們而言平等分配的個人自由權具有『相同的價值』）」也只有在其能夠妥適運用其公自主性的前提下才能實現。因此，「沒有不民主的憲政國家」（Thompson, 2006: 63）。

藉由回顧哈伯瑪斯此一同源性主張，Thompson 認為 Honneth 也會贊成個人自由與政治參與在概念與實踐上都是交織的。因此才會在《爭取承認的抗爭》中主張「為了以道德上能負責的人格來參與，個人不只需要法律保障他們的自由領域免於干擾，也需要法律確保能有參與公共意志形成程序的機會。」政治參與是道德責任能力的必要條件。因此，如同哈伯瑪斯，Honneth 也認為憲政國家不能僅以保障自由權的方式來表現對公民的尊重，而必須同時是公民能形塑保障其自由之法律的民主國家。

然而，本文認為，哈伯瑪斯在晚近的法政哲學中試圖由僅具合理性而不具有道德規範性的言說規則作為道德言說與民主言說的共同基礎，並以參照層次（Bezugsebenen）與處理對象將道德與民主原則區分開來（顏厥安，2005a: 211）。私自主性與公自主性在此意義下並非分別對應道德自主與民主參與。公私自主性都是民主原則下法律言說的基礎與產物。私自主性並不同於道德自主性。但 Honneth 在《爭取承認的抗爭》中卻多次運用道德責任能力來說明尊重的基礎。因此，要直接把 Honneth 的「尊重」直接以同源的公私自主性理解，即使不是不正確，至少也嫌操之過急。

哈伯瑪斯在溝通行動理論之後，更精確的說：後於〈法律與道德〉的法權理

論，已經放棄法律隸屬於道德的「從屬性互補」關係，轉向「同源性互補」¹¹，在此同源性指的是法律言說（之民主原則）和道德言說共同透過言說原則得出，而與私自主性與公自主性共同透過民主原則得出不同。相較之下，本文對 Honneth 是否作出這樣的區分是存疑的，不管在證立之初的道德自主個體，或證立最終普世人權所要保障的也是道德責任為核心的個人。法律與道德在此似乎並未被當做兩種不同的言說領域，而毋寧是高度交融甚至是一體的。

本文認為，Thompson 引用了 Honneth 所說「為了以道德上能負責的人格來參與，個人不只需要法律保障他們的自由領域免於干擾，也需要法律確保能有參與公共意志形成程序的機會。」其實不能夠說明後者是採取哈伯瑪斯式的法律道德可分觀點。相反地，其引述的段落是 Honneth 闡述 T. H. Marshall 對權利種類如何擴展的論述，這僅僅表現出前者如何透過（黑格爾意義下的）現象學或歷史學觀點，而非探尋抽象原則來說明道德與法律的從屬性互補關係。

當然在此我們必須先釐清，對 Honneth 而言，道德自主並未預設特定內容的道德規範或風俗，因此在後傳統社會價值多元處境中仍可適用。道德自主的主體也並非僅是能選擇自己生活方案、對何謂正確行為自我進行判斷之主體，相反地，他採取了哈伯瑪斯在溝通行動理論的觀點：正確的道德規範內容不能僅由孤立的自我使用定言令式或可普遍化法則即可得出，而必須在開放的溝通程序中由討論得出，因此，作為道德上自主的主體意味著有能力參與道德規範討論以得出規範答案的主體。後期的哈伯瑪斯會認為這是與法律言說相區別的道德言說之主體資格。但 Honneth 在此並未給予道德主體一種特殊的承認方式以和法權言說主體作區別，而直接將其所進行道德言說程序等同於國家的政治思辨程序。

¹¹ 請特別參考林遠澤 (2010: 103-104) 中對哈伯瑪斯兩個時期論述的分析。

因此，我們應該將 Honneth 所展開的法治國正當化程序理解為：道德言說／溝通主體以國家為範圍對相互間之規範所進行的溝程序。法律制度並未被視為一種特殊或處理領域與道德相異的溝程序，相反地，法權毋寧是社會在道德言說之後所得出的共同承認內容。以此一觀點，權利之所以能和政治進行辯證，正在於透過權利我們訴諸了已經被社會共同承認(因此也是法律原則)的道德原則，而得以指出既有的社會制度與實況違背了此一原則，並要求依循該道德原則修正現況。

此外，雖然在引述 T. H. Marshall 的理論時，Honneth 提及了「...個人不只需要法律保障他們的自由領域免於干擾 (Honneth, 1995: 117)」這一似乎可以對應於「私自主性」的說法，但這其實是接在「為了以道德上能負責的人格來參與」之後，亦即道德自主性要求法律保障自由權、財產權消極權利等。然而，為何道德上能負責的人格，或者「若要服從法律，社會所有成員必須要基於理性洞見的基礎上，同意現有的法律秩序」要求不受國家侵擾的領域，Honneth 並未提出說明，而只是將其當做法律權利逐漸擴展的起點。如果我們從他對 Feinberg 無有鄉思想實驗的說明，權利的意義在於能對公眾提出規範性要求或主張，反而並非不受侵擾。被 Habermas 認為是私自主性的消極權利，在此處並非作為參與公共言說行使公自主性前所需保障之個人獨立性的條件，而是被視為一種公共言說／「公自主性」的運用。因此，在其理論中，不存在哈伯瑪斯對道德、法律言說之區分以及公私自主性的區分，單一的道德自主性與道德言說參與程序乃是法權的基礎。法權作為私自主性的特殊形式在這種作為法權理據的道德自主性底下即被忽略。

固然，由於哈伯瑪斯強調的法與道德言說的同源但異用乃在於兩者適用領域與制度性質之差異，而非兩種言說運用理由的完全不同。若我們將 Honneth 的法

治國正當化程序理解為有意識要與純道德領域區分之具法效、強制力之制度領域內的言說程序及對其成員資格之論辯，初步而言，似乎也言之成理。不過當我們將這個想法與「尊重」這一承認相連結時便會出現問題。



因為哈伯瑪斯的法與道德共同奠基於言說原則，對應於 Honneth 之承認理論，如果我們要將對道德自主個人的尊重與對法權下自主個人的尊重尋找共同根源，較直覺的可能性似乎就是對言說主體的尊重。然而，哈伯瑪斯認為其言說原則只具有如不接受便無法進行有意義言說的合理性效力，而不具有如道德般的行為規範性，因此能與道德原則作出區分（林遠澤，2010：106）。然而若存在作為所有規範性言說程序基礎的承認原則，其不能僅主張對話主體如不接受對方提出意見之可能性即無法展開對話而已，而更要求對話各方必須將對方視為一個理性自主、能夠提出意見、參與討論的個人，因為對於 Honneth 而言，違反承認時造成的蔑視感受必然導出承認本身具有的行為規範性。其所要求的是更為實質的「應然」，而不僅是言說原則的合理性。一旦如此，作為對話主體的承認其實無法和對道德主體的承認有意義的區分開來。

當然，我們仍可以在保留哈伯瑪斯認為言說原則不具有如此強的規範性之前提下，主張在分別作為具體溝通領域底下的道德承認與法權承認其實有所不同¹²，因此承認理論仍有接受同源性互補的可能，但這並非 Honneth 在《爭取承認的抗爭》中之主張。相反地，最終為了要確立普遍尊重的客觀性，他認為會得出普遍人權以作為超國家的尊重標準，普遍人權一方面難以直接由法治國推導，另一方面也是以保護道德自主性為主，甚至不一定具有強制力，因此雖然尊重必須由法權制度來保護，但其內涵仍來自道德言說。

¹² 在《自由的法》中 Honneth 採取了這樣的思考模式。

因此，即使我們仍可就制度性、實效性等觀點將法律與道德作出區分，但法律言說仍僅是道德言說的特案或衍伸，兩者並非共同源於獨立的言說原則。是以，這一分析將我們帶回到理性法傳統下從屬性互補的結論。



然而，即使 Honneth 透過法律對道德的從屬而將法權與尊重完全等同，因而不僅讓法權可以與政治辯證，甚至將法權直接等同於道德言說意義下的政治。一旦採取此一將法權尊重僅作為參與言說之資格的前提理解下，我們反倒無從理解為何批判法學會認為，保障個人道德自主的法律權利為何有物化、使人去政治化的可能。本文認為，在《爭取承認的抗爭》中，Honneth 並未回應或解決了權利批判所提出的質疑，而是在概念上錯誤的取消或忽略了這些可能的問題。因此，在無有鄉之思想實驗中，他僅看到個人無法對公眾提出道德主張的側面，而未看到個人透過權利排除公眾干擾的一面，因此，本文同意 Menke 所提出 Honneth 忽視權利的私人性，乃至恣意性的指責，由於此一面向是現代法權之特色，也是其正反評價兩極的來源，我們可以說，此時 Honneth 過度道德化法權而未能關注私自主性的理解，仍是有明顯缺陷的。

三、法權尊重與自我實現：互為前提或相互衝突？

如果從後來 Honneth 以「中斷溝通」理解權利私人性的觀點出發，此時的他試圖從溝通領域中發展的動力（亦即，爭取權利的抗爭）來尋求法權作為承認之形式，即無從發現作為非溝通甚至阻斷溝通之私自主性的規範基礎。這是動力論視角的缺陷。Honneth 在《爭取承認的抗爭》中由此而來，將道德自主、法權中的公、私自主性未加區分的以「尊重」加以涵蓋，因而使得他一方面無法據以回應前述權利批判所指責的物化、與社群脫離、去政治化的指責，另一方面則將法權承認視為一個無差異的整體而作為道德上的自我決定／尊重，而過於快速的納

入自我實現的「形式倫理性」之中。



因此，Honneth 雖然也意識到與愛和成就不同，法權的展開似乎有正負面向的意義，但由於他僅將法權理解為與愛、成就相區分的承認領域，此一視角也帶來分析上的限制。由於無法區分法權尊重內不同類型次原則可能帶來的負面效果，因此問題只能夠來自於法權領域對其他領域的過度侵入。

在《爭取承認的抗爭》最後一章〈個人整全性的融主體條件：倫理性的形式概念觀〉中，除了重申現代法的含納對象與脈絡敏感度的增加外，Honneth 也觀察到，現代法權透過「法律化」對愛與團結有一種限制的作用，例如：法權必須介入以保護家庭或親密關係內的個人，「免於結構性的內在於感情連結中不穩固的平衡之暴力。」(Honneth, 1995: 177)¹³」雖然此時 Honneth 對愛此一領域仍抱持無法引起社會抗爭的非政治性觀點，但透過引入法權的限制性作用，也將女性主義運動長年關注的家庭暴力、家內性侵或約會強暴等原本在父權意識型態下透過劃歸私領域而不予介入的問題加以公共化／法律化。對這些問題的法律介入，在其理論下具有維繫情感關係領域中基本原則的合理性。因此，Honneth 對法權過度涉入其他領域的擔憂，不能僅視為完全複製既有欲將法律趕出家庭的保守意識型態。

然而，在〈重分配作為承認〉的最後，Honneth 也提到，雖然我們需要反思的檢視不同承認原則之領域間所建立的邊界，以避免道德領域區分對個人身分形成機會的侵害。這一檢視也往往得出個人法權擴張的必要性，但這一正義觀的批判精神可能與其自我保存的功能相違，因為無論承認領域的邊界如何變動，仍需

¹³對於法權對團結的限制，Honneth 在此並未舉例說明。在 Fraser/Honneth (2003) 中則表明為社會權。

要維持各領域的分立¹⁴。在此，Honneth 似乎法權承認領域有取消或併吞其他承認領域的危險性。



Honneth 的「領域」邊界論讓人想起哈伯瑪斯所提及的「系統殖民生活世界」，Honneth 先前對後者的批評是將政經系統去規範化，以致於無法看見「系統」內的規範性；與之相反，法權領域入侵愛之領域的問題將更為複雜，因為法權並非如哈伯瑪斯溝通行動理論中僅以權力為媒介運作，而與愛一般都具有內在的規範性。雖然我們普遍接受所有個人都具有同等理性能力而應該具有平等的道德地位，但我們也可以理解愛，尤其在成年人與未成年子女之間的愛，往往與平等尊嚴之要求相衝突，且似乎不可能以後者完全取代。因此這會是兩個道德領域悲劇性、理性不可化解的衝突，此一衝突並無法得到最終的和解，而是如 Honneth 於〈在亞里斯多德與康德之間：承認與道德義務〉中所說：「...即使是承認倫理也依循了在康德傳統下道德哲學中勝出的直覺：在道德衝突的情形中，對所有主體的個體自主性之平等尊重的主張享有絕對優先性。」(Honneth, 2007d: 141)」如果我們將愛與尊重視為是領域之爭，那麼愛與尊重衝突的結果會是法權平等的大獲全勝。

Honneth 在 1995 年的〈正義與情感之間：家庭作為道德論辯之場域〉中曾展現過另一種對不同承認形式間之關係的思考可能性：不同原則的劃界問題。在這篇文章中他提到，在家庭關係逐漸去制度化、單純依賴彼此浮動的感情而脆弱化，以及家庭內傳統分工角色不再具說服力以後，兒童與女性成為主要的受害者。

Honneth 認為當前對婚姻或家庭的證立方式有兩種路徑，一種是康德式的觀點，認為婚姻是由兩個道德主體共同作成的客觀化之契約。與此相反則是黑格爾

的觀點，認為將婚姻化約為單純法律關係忽略了在成功的婚姻中，雙方的需求不必訴諸權利的形式即可被滿足，因此，婚姻的本質是相互的愛與支持（Honneth, 2004: 326）。康德的模式可以被直接轉化為法權模式，家庭成員都被是為彼此互負權利義務的平等主體。其特別之處在於，法權模式要求普遍道德／法律規範在家庭特殊情境中的適用，據此，使得家庭成員比起法權個人更不被尊重的情感即是錯誤的。

相對於康德的理解，黑格爾則認為如果家庭成員互相主張法律權利，那麼家庭的道德實質基礎已經破滅。此一情感模式主張：對家庭而言真正重要的不是理性的權利與義務而是愛與奉獻感。家庭成員不需主張權利，只需要表述其需求即可得到滿足。在此一觀點下，家庭的「正義」就是滿足每一成員的需求（Honneth, 2004: 327-328）。

兩者相較，康德模式具有進步的、平等主義的性質，而黑格爾模式似乎則僅具有保守的性格。然而，Honneth 認為這兩個模式在今日都已無法排他的獨立適用，家庭的脆弱化帶來家暴增長的趨勢顯示出家庭成員個人整全性應受法律保護的需求，但另一方面法權日益重要也間接的映照出相互情感連結對維繫健全家庭生活的重要性。因此，家庭本身是這兩種道德傾向相互激盪的領域（Honneth, 2004: 328）。

此一理解方式與其他文章中理論差異在於，儘管情感需求的滿足仍被視為愛（親情、友情與愛情）此一領域與其他承認領域不同之道德邏輯或其定義性特徵，但法權尊重之邏輯雖然是普遍適用於全社會卻也不再是外來的或入侵的道德邏輯，而是維繫此一承認領域所不可或缺之原則。承認原則與承認領域間的關係不僅如同後來於〈重分配作為承認〉中所說，並非一對一之對應關係；進而言之，

法權尊重不只應該被視為對其他承認領域具有「限制性的關係」，而更具有構成性的作用，因為如果缺少法權原則，在現代社會中愛的關懷原則將無法順暢的獨立運作。不過若是將法權視為其他承認領域不可或缺之一部分，我們則可進一步探問，於家庭或勞動市場中運作的法權尊重與在公共領域或法治國政治意志形成中所運作的法權尊重之形式與邏輯是否真的完全等同，或者有進一步類型化加以區別的必要。正是在此一思考脈絡下，Honneth 在後期對尊重作為承認的理解才逐漸貼近（但仍非等同）哈伯瑪斯在《事實性與效力》中的公私自主性區分。

然而，在〈正義與情感之間〉中 Honneth 並未清楚意識到這一將領域衝突轉化為領域內原則衝突的理論潛能，因而很快的在接下來的段落又主張由於家庭內道德權利的訴求只能透過轉化為法律權利才能落實，因此公共領域滲透進入家庭的私領域，問題轉變為在家庭內部畫出公與私領域的界線。另一方面，Honneth 也提到公私區分不完全等同於平等尊重與情感需求滿足兩個原則的區分，因為法律權利所保障的範圍會小於道德中平等對待主張之範圍，因此在法權保障範圍外，兩者仍有衝突之可能（Honneth, 2004: 331）。至此，法權劃入公領域，而道德尊重與情感連結則被納入私領域。但此一對法權與道德的區分已與其在《爭取承認的抗爭》中所提出道德自主性等同於參與公共規範討論過程之能力的主張產生緊張關係，但在此 Honneth 並未進一步處理法權與道德之間的關係，而將焦點放在平等尊重的道德與情感連結之間的關係。

為了調和家庭內部兩種道德傾向衝突可能造成情感連結的崩解，Honneth 提出了此一結論：各個家庭在個案中盡可能免於強制的形成適用普遍正義原則之界線。他認為「僅有透過討論，家庭成員才能夠共同探求其個別能夠將理性洞見轉譯為感性態度的能力究竟能達到何種程度」。此一程序性的言說反思性

（diskursive Reflexivität）（Honneth, 2004: 334）是個別家庭維繫此二原則平衡的

基礎。但是本文認為此一調和即使不會使得愛隸屬於道德，也具有偏向康德模式之傾向。



這是因為，此一言說反思性雖然想要透過討論來使得個案中的衝突得到化解，但卻只是由個別家庭內部的討論程序得到兩個原則暫時而不穩固的平衡，卻並未對如何劃定界線提供合理的判準，因此可能讓幾乎無平等尊嚴的愛或幾乎沒有感情的關係都被認為是「合理的」。部分家庭內在的情感強制造成的「同意」似乎也是此一言說反思性無法透過自身加以排除的。因此，此一言說反思性的程序前提與結果都很可能是不合理，而無法得到兩原則的平衡。

另一方面，即使能夠排除一切強制，也難以認為言說反思性的合理結論是兩原則的平衡。因為，若我們認為此一溝通程序得出之結果具有合理性，由於我們沒有超越道德言說程序之外的規範性言說程序，因此便需要將此一言說反思性建立在道德言說的基礎之上，亦即，我們必須以平等言說主體的身分進行對家庭生活相關規範進行討論。那麼，愛與平等尊重衝突之化解，便不是單純透過兩種道德原則碰撞的結果，而是以道德言說程序原則為基礎所展開對情感原則與道德（實質）原則適用範圍的討論。

在此情形下，首先浮現的問題是：道德言說程序很可能有利於實質道德原則的勝出，而使得個案中的情感需求未受到充分的考量，因此即使符合程序性要求，其結果卻是偏頗的。同時，道德性作為一種各承認領域內反思機制的角色被掩蓋，而僅作為屬於其他領域之承認／規範原則出現，因而被視為一種原則「衝突」或「劃界」問題，而非愛之承認領域、甚至情感連結背後原則之合理化的辯證過程。本文認為，Honneth 沒有釐清滲入家庭之中的道德原則主要究竟是一階的道德行為規範，例如：不應說謊，還是二階的道德反思言說，亦即每個成員的權利義務

都應該平等而可被檢視。若是前者，則其提出的解決方式不可能合理的解決衝突，若是後者，則不可視為同層級的原則衝突，而應將在家庭中的法權與道德尊重理解為具有特殊保護或反思功能，而非僅是與關懷原則相互競爭的另一原則。然而，即使如此，在進行道德反思時如未掌握關懷原則之特殊規範價值時，仍可能破壞原本的情感連結。因而僅由個別家庭分別進行此一反思程序，將使得情感連結持續處於被解消的危險之中。

因此，即使我們採取了道德作為反思程序此一較為合理的觀點，而不再將法權與其他承認關係間的張力視為領域衝突或對等的原則衝突，或古典悲劇中兩股倫理力量不可化解的對立。卻非常有可能是主體的內在衝突，成為 Menke 所說的現代悲劇。當我們試圖透過道德言說來反思愛當中關懷原則是否合理實現，這一討論過程始終可能造成過於強調平等尊嚴而破壞愛的情感本質。就算顧及此一特殊原則，該原則如何實現也依然是高度不確定，很難因為家庭成員均已同意便認為其結論創造出「自由、平等的愛」，而非對此一關係未經反思的接受或過度無感情的拆解。因此，從這一困境來看，作為平等主體自我決定能力與作為情感連結作為良善生活要件或自我實現之條件在「結構上」會相互衝突，無法透過道德正義優先或言說反思性加以化解。

承認倫理內在可能的悲劇性格是 Honneth 在其早期承認理論中即使已逐漸意識到，卻一直未能提出滿意解答的疑問。因而使得其承認理論作為尋找解放可能性之批判理論可能陷入自我否定之困境。直到在《無規定性的痛苦》之後，Honneth 才由對法權與道德性的重新定位給出不同的答案。

第四節 小結

在本章中，本文由承認概念開始探討承認理論。作為自由主義、後結構主義之外第三種主體性方案，承認理論試圖透過承認來理解主體性的形成與對他者的包容。但此一概念內容有「感知」與「賦予」兩種均具說服力但卻互斥的理解模式，如何化解此一矛盾，是本文理解承認理論的重要關鍵。

Taylor 在其承認理論中，以赫德的「本真性」倫理作為其理解承認的重要概念，由於本真性之要求，現代之個人的內在認同與外在角色產生差距，因此而有爭取社會承認之抗爭出現。然而本真自我並非由個別主體決定，而是由構成語言意義脈絡之文化整體來決定，後者相當於赫德語言理論中具有本真性特質的「民族」。

在語言意義整體性的基礎之上，承認既是對現有意義的「感知」也是將其尚未顯露部分加以展現之「賦予」，因此似乎解決了承認行動兩種不同的意義。但這一理解也將承認的規範意涵局限於對既有文化的詮釋，而失去超社群批判而重新修正既有文化之可能。另一方面，由於強調承認是對本真性之掌握，Taylor 的承認理論因此無法給予以普遍尊重為基礎的法權恰當的證立方式。而在集體權利上表現出普遍尊嚴政治與差異政治之間不穩固之妥協。

相較於此，Honneth 的承認理論則有意識的企圖解決文化相對主義之問題，而透過社會學習內在的「進步性」提供跨社群規範討論之可能，本文認為，此一進步性並不能化約為康德歷史哲學中道德實踐參與者所持的態度，而必須要回歸黑格爾哲學中承認關係內在的發展動力，以及承認的發展所促進之自主性增長，才能作為跨社群規範討論之客觀基礎。進步性，或社會發展動力，也是 Honneth 在其以《爭取承認的抗爭》為代表的早期著作中，所集中關注的焦點。不過也因為聚焦於進步動力，使得 Honneth 在後續對法權尊重的分析中未能掌握法權私面

向的非溝通性。



Honneth 透過對青年黑格爾哲學的回顧，試圖從實存的融主體承認關係中取代自由主義的抽象原則作為社會中規範性之基礎。當承認關係中的主體意識到自己遭受蔑視，將起身反抗爭取承認，此即是社會道德發展之動力。此外，Honneth 也接受了黑格爾主張應對承認關係根據內在規範邏輯進行區分。

然而，Honneth 認為必須將黑格爾哲學加以自然化為經驗科學，因此在《爭取承認的抗爭》中援引了米德的社會心理學理論，將規範性態度的產生轉化為個體心理中將社會所有成員的行為期待普遍化得出之規範加以內化為「普遍化他者」，由後者的視角對自我（客我）與他人的行為進行檢視。而作為內在衝動集合的主我與客我的緊張關係便是爭取承認之抗爭的心理動力來源。最後，Honneth 也將米德所提出的社會分工作為第三種承認領域：團結性，納入其承認理論之中。

不過稍晚 Honneth 便放棄了米德透過「觀點互換」理解承認之觀點，認為這樣的理解只強調抽象的心理機制而未注意到健全承認關係之形成需要互動夥伴特定的回應。米德理論下的主我只將普遍化他者視為內化之規範，而未將其理解為具融主體拘束力之客觀規範，與 Honneth 理論的融主體觀點有所出入。且主我與客我的緊張關係僅能間接的、偶然的表現為反抗不正義的爭取承認之抗爭，也不符黑格爾所主張爭取承認之抗爭具有理論上之必然性。因此，Honneth 選擇由 Winnicott 對幼兒成長經驗的精神分析作為新的承認心理學基礎。

在此一理解中，承認關係是作為離開原初共生的全能幻想後，經由「母子」間相互抗爭，最終成功達致的破碎共生，個體獨立性與相互融合在其中獲得平衡。

但對原初共生的渴望仍成為個體內在否定既存融主體規範的動力，其在遭受錯誤承認的經驗中會再度被激發，而引起爭取承認的抗爭。



總結而言，Honneth 的承認理論既將承認視為融主體的規範態度與具體施為性之回應，因而形成主體積極的自我關係，同時承認原則也構成社會制度背後的規範邏輯，承認原則的效力剩餘與主體對受承認經驗的渴望，透過錯誤承認的主觀經驗激發為爭取承認的抗爭，促成相互對等的承認關係在制度中得到進一步的實現。因此，承認是一種對自我與他人的認知態度與行動，一種規範原則，也是一種持續進步的制度領域。

法權承認即是此一進步性的最佳範例，透過道德主體在法治國中參與討論程序，理性能力的無規定性與法規範於個案適用中「普遍與差異的辯證」，使得權利的適用對象與實質內容都不斷擴張。另一方面，權利使其他社群成員得以認真看待個人參與公眾論述的公共性質，也是個體得以形成自我尊重的前提。反之，當權利受到剝奪，則會產生蔑視與自我貶抑的受苦經驗，此一經驗既是不平等的客觀表徵，也是爭取權利的抗爭之動力來源。

然而，雖然 Honneth 透過參與公共論述程序之資格來理解權利之進步性，而使得權利的擴張與政治論述的演進間緊密相連，但此一理解與哈伯瑪斯對法律與道德的同源性互補並不相同，反而是認為法律隸屬於道德。此一觀點下，法權言說僅是道德言說的特案命題，從而使 Honneth 未能給予法權私面向倫理上的意義，而僅將主張權利視為一種公共論述，因而無法回應法權可能帶來的物化、去政治化等負面作用。

除了法權尊重內部的法律道德關係問題外，法權與其他承認領域間的關係也

是 Honneth 早期理論面對的重要問題，其往往將之視為法權領域為確保對個人身體整全性或該領域中之基礎承認，而對其他領域的限制與滲透，但這可能帶來對該領域自身保存之威脅。但由於其認為法權尊重在承認倫理中具有優先性，是以法權似乎將摧毀其他承認領域。

不過 Honneth 在一篇文章中也提出將道德的正義原則與情感的關懷原則視為家庭中不可或缺、相互緊張的兩種原則。那麼問題轉化為在法權範圍之外，在私領域中為兩原則畫出界線，Honneth 最後主張此一問題只能透過各個家庭自主的討論之「言說反思性」中得出解答。但本文認為若僅將正義原則與關懷原則都當作一階原則，則此一討論程序與結果的合理性難以確立。如將正義原則視為反思性的二階程序原則，即可由道德言說的程序原則推定結果的合理性，但仍可能面臨忽略情感特殊性而僅注重平等尊重之普遍性的困境。如此一來，承認倫理內的悲劇性格由古典悲劇內不同倫理力量之不可化解的衝突，轉化為主體於反思過程中，內在的自我決定與自我實現兩種自由能力的衝突。然而，作為尋找社會解放可能的批判理論，此一結論將使其陷入自我否定之困境。

第四章 悲劇、病理與倫理性



在本章中，將以檢視前文以數次提及的「悲劇」概念來對 Honneth 所持的社會解放理論提出質疑。然而與第二章中，僅透過對康德道德實踐之理解進行批判的「悲劇性知識」不同，延續著前章末段的批評，本章的焦點仍是法權與自我實現之間的關係。

本文首先透過 Menke 在《倫理中的悲劇》所提出的現代性悲劇來分析法權自主性與自我實現之間必然且不可化解的衝突，最終只能以超出理性的主權式自我以得到和解。在此一理論中，現代性下的自由只能透過非理性的決斷來實現。這一結論對將承認原則視為理性之具體化，自我決定與自我實現不相衝突的 Honneth 承認理論形成一定的挑戰。

第二節則由「病理」此一相對於「悲劇」的概念出發，在《無規定性的痛苦》中，Honneth 援引了黑格爾在《法哲學綱要》中的三層次架構，將抽象法、道德性與倫理性相互區別，並將前兩者內在欠缺實際規範內容導致的「無規定性」理解為現代社會的病理。這也是 Honneth 從關注社會發展動力開始進行制度論轉向所提出的藍圖。並檢視 Menke 如何在〈不可承認者〉中，將《無規定性的痛苦》中的抽象法去倫理化進而否定其作為承認之資格。

第三節則以 Honneth 制度論轉向的完成品《自由的法》中之觀點來重新思考以法權自由與道德自由所構成的自我決定空間與自我實現之間是否真的有不可化解的衝突，而 Honneth 試圖透過「社會自由」的概念統合諸種自由觀是否真的成功。

第一節 後哈伯瑪斯的批判理論 (II)：自我實現與倫理性



儘管 Menke 在悲劇理論中，和 Honneth 一樣都已不再使用馬克思主義的語言而集中在黑格爾哲學的探討，此外，Menke 在去除黑格爾形上學的成分之外，並未將之「自然化」為經驗科學或社會學理論，仍是純哲學論述。但我們不能將兩人的理論孤立於批判理論整體傳統來看待。

由於對黑格爾哲學與馬克思主義的吸收，在批判理論的傳統中無論是透過勞動、欲求滿足等，自我實現一直具有關鍵的地位。更精確的說，如 Honneth 所說社會解放在批判理論中就意味著集體自我實現。既然如此，為何要特別處理自我決定的問題呢？

本文認為，與其說 Honneth 與 Menke 是將自我決定納入批判理論中，不如說是重新找回自我實現在批判理論的地位，只不過兩人對其最終地位意見不同。之所以說是重新找回「自我實現」，是因為在他們之前的批判理論代表性人物：哈伯瑪斯，在溝通典範轉向後，無論是訴諸溝通行動或法治國，基本上已經將自我實現置於次要甚至溝通理論無法直接處理的位置。哈伯瑪斯自身的批判理論雖然仍有部分的黑格爾哲學要素（對社會中既有制度的重構），但康德主義已經越來越強烈。在處理法治國問題時，新的法權自主性僅以整合各方行動，保持個人自我實現之可能性為目的。其批判理論只能夠保障以法權正義為形式的有限度解放。

哈伯瑪斯在《事實性與效力》中雖然談到自我實現與倫理性，認為後傳統社會中原本與自我實現等同的倫理性已經分為倫理－政治言說與倫理－存在言說，前者涉及國族、國家的集體認同，後者則涉及個體偶然性意識的反思，在政治意

志形成中不具有重要性。在討論人權與國民主權關係時，哈伯瑪斯透過盧梭這組關係認為可約略對應自我決定與自我實現，但在討論政治意志形成過程中，倫理－政治言說只是其中一種類型，且其最終的產物仍必須經由道德言說與法律言說的檢視才能產出結果，因此，本文認為，哈伯瑪斯的社會理論似乎已不關切個體自我實現，至於集體自我實現也受到法律與道德的限制(Habermas, 2003: 205)¹，雖然得以進入公共討論中，但在其理論中僅作為被限制之對象來對待。

從 Honneth 與 Menke 都反對法權自主優先性命題來看，無論是悲劇或社會病理理論，都是對哈伯瑪斯理論的批判與反動。Menke 的悲劇理論試圖要主張的是本質上仍是自我決定的法權自主，其實無法充分的整合自我實現，以自我實現為名的另一種自由（解放）仍會向法權秩序進行反撲，溝通理性並無法使兩者和解。

相較之下，Honneth 在《爭取承認的抗爭》中就已經表現出解放理論必須將自我實現納入考量的理論動機，但其將自我決定整合進入自我實現之中的初步嘗試可以說是問題重重的。這也是他為何從黑格爾法哲學尋求新的理論資源，並在其後的理論建構中降低法權和道德自主的地位而強調其服務於自我實現之性格。相對於 Menke 旨在強調法權因其整合能力缺陷而無法達成社會解放，Honneth 則要從法權自主之外找到社會解放的基礎，再將法權納入解放理論之中。

第二節 法權與悲劇

¹ 李志成 (2005: 108) 認為道德言說作為倫理－政治言說之把關有疊床架屋之嫌，因為結果必然是道德言說，但本文認為不必然如此，且在政治意志形成過程中確實可能有先透過倫理－政治言說形成意見再由道德言說檢視的情形。

一、批判理論與悲劇哲學

雖然本文在第三章最後認為 Honneth 早期的承認理論最終會導向悲劇性衝突的結論，但如同第二章所述，與霍克海默和阿多諾在《啟蒙的辯證》之後的論點不同，不管是哈伯瑪斯或是 Honneth 本身都並未主張其批判理論中存在悲劇哲學成分。系統殖民生活世界雖然可理解為兩種合理性兼之衝突，但系統所植基的目的理性並不具有規範性，因此行動者應透過溝通行動來避免權力或貨幣的過度滲入。Honneth 雖然自《權力的批判》以來便主張社會的道德發展必須經由群體間的道德衝突實現，但此一衝突是兩個群體間正對不正的 Konflikt，可透過訴諸承認原則、達到共識加以化解，而非兩個同等正確原則的 Kollision。兩者的理論中都不具有悲劇洞見。相較之下，Christoph Menke 則主張批判理論必須包含悲劇知識。

許多對現代悲劇的詮釋都強調悲劇之中主角行動的偶然性、不可預測性²，這似乎也適用於在本文第二章第二節中所提到作為悲劇知識的道德實踐之脆弱性以及片段性，因為正是人作為物質性存有所具有的偶然性使得道德知識不能直接、全面的實現於世界之中，這也隱隱呼應 Markell 從偶然性所欲得出之主權式能動性的不可能。然而，Menke 卻一再強調悲劇中的必然性，在談論悲劇知識時，他不由個案中的偶然性著手，而是由道德實踐結構上依賴於情感的構成之必然性掌握其悲劇性。同樣的，在分析現代悲劇時，他也不從個人情緒與道德自主性之間的偶然落差切入，而是由自我決定與自我實現同樣作為現代主觀自由彼此的不可調和之必然性來探討。

Menke 之所以強調必然性與其將悲劇理解為理性批判之方式有關，他認為

² 例如：Markell (2003: ch3)，顏厥安 (2005: 35-36)。

「...悲劇的體驗就是對理性界限的體驗：在不可化解的衝突（Kollisionen）中不可避免的、『命運的』挫敗之體驗。（Menke, 1996a: 19）」談論悲劇是指出理性的界限因而進行批判，不過這不當然排除以對外在偶然性的無力批判理性。但作為批判理論學圈的一員，Menke 當然理解霍克海默對悲劇哲學的批評：將歷史性的存有誤解為具有超歷史之效力，因而失去批判動力而維繫既有的意識型態，導致實踐上的放棄（Menke, 1996a: 21）。因此，Menke 所認為的理性之界限並非存在於理性之外緣，而是存在於理性之內。

若我們重新檢視悲劇知識，固然可以認為不管是脆弱性或是片面性，都是批判實踐理性對身體性的無能為力。但從批判理論的觀點，透過身體的自我實現是否並非更廣義的理性／自由的一部分，便可以被質疑。本文認為，我們至少可以將自我實現理解為理性所預設、接受的規範性目標。如此一來，儘管悲劇知識看似僅是對康德的道德自主性理論或黑格爾同一性哲學的批判，認為其無法掌控外於自我決定之外的身體性。卻同時也是現代性悲劇中自我決定與自我實現兩種自由型態間的相互衝突。透過更廣泛的理性概念，Menke 將外在的偶然性問題轉化為到自由內在的結構問題。因此，雖然承認道德實踐具有脆弱性與片段性不必然得出現代性悲劇的結論，但現代性悲劇無疑是奠基於悲劇知識之上。

相對於霍克海默在原初的批判理論方案中對悲劇哲學內含之必然性主張的全盤否定，Menke 認為，批判理論中仍必須擁有基於對人類行動不可化解之富含衝突性體驗而來的後形上學悲劇範疇。這一悲劇範疇提供了我們於將社會理解為不可改變之必然性的傳統理論，以及將社會理解為必然變動者的批判理論以外的另一可能方案。悲劇體驗對社會理論有雙重內涵，其一是診斷性的（diagnostisch），悲劇體驗揭示了人類行動必然的陷入衝突；其二則是規範性的，因為悲劇體驗要求承受這些必然的衝突（Menke, 1996a: 21-22）。悲劇哲學的意義就在於對這些必

然且需承受之衝突，理性解決衝突能力的局限性。



不過，對於後形上學的批判理論而言，這一悲劇必然性不能再如傳統理論將之歸諸於人類存有的普遍構成形態，而必須將此必然性置於歷史世界之中加以理解：「衝突的悲劇必然性並非奠基於 Max Scheler 所述的『每一個世界』共同之構成形態，而在於各該『特定』世界的構成形態之上。」(Menke, 1996a: 22)」據此，批判理論的悲劇範疇或悲劇知識處理的便是在現代性形成過程下，道德實踐所面對，且內在於或構成其本身的衝突，而非外於道德實踐，由意識型態建構之（虛假的）必然性。

二、法權自主的誕生

（一）古典悲劇與法權狀態的誕生

Menke 將其悲劇理論建構於對黑格爾精神現象學中悲劇哲學（尤其是後者對 Antigone 的討論）的反省之上，對悲劇性進行歷史性的分析。黑格爾將悲劇想像為現代性形成的體驗與變動之範例。古典悲劇展現了現代性形成的雙重且相互限制的面向：其一正是正義的轉型，也就是由城邦的倫理正義轉變至法權狀態的平等正義。其二則是自由的分化，自由開始區分為導向公共正義的自我決定與導向特定善的自我實現，也就是自主性與本真性的分化。Menke 認為這兩個面向是同一個進程的不同側面，由倫理正義轉型至法權狀態就預設了自我實現與自我決定的分化（Menke, 1996a: 77）。

黑格爾認為悲劇的法則是：力量對抗力量、法對抗法。在 Antigone 的故事中，Antigone 堅持為違犯城邦秩序、引發內戰的兄長舉行葬禮。在此相對抗的便是城邦的法與家族的法。悲劇展現了兩者間原本階層關係的解消而使之對等。這

一騷動（Aufruhr）不只摧毀原本的階層秩序，也建立了 Hölderlin 所謂的共和式平等而公正的正義（Menke, 1996a: 81）。悲劇不只是兩股力量的對抗，而是兩種原則的激盪，其最終促成了倫理正義之中的轉型。



Menke 主張（古典）悲劇不只重構、再生產城邦倫理正義的形成，透過多元價值之間的和諧以維持城邦作為價值共同體；也對此一倫理正義提出質疑（Menke, 1996a: 81-82）。因此，一方面古典悲劇中呈現出城邦倫理性作為實質價值共同體的一面，倫理性乃是所有人行為的理由與起始點。「正義的展現在此不外乎回歸至一個已經現存的倫理世界（Menke, 1996a: 84）。」正義的統治則是對倫理共同性的具體表述。這種倫理的客觀主義與傳統主義在政治浪漫主義與今日社群主義所追求的前政治實在性（Realität）如「民族、共同體、人性」中依然可見（Menke, 1996a: 85）。

但如前所述，古典悲劇並非僅讚揚城邦的倫理正義，更是對倫理正義的批判。當倫理正義無法因為宣稱自己的普遍性而將家族的法置於其下時，單一性正義（Singulare Gerechtigkeit）便與之對立而浮現。相對於倫理正義基於同質性所要求對為己存有的排除與犧牲，由親屬關係構成的家族，儘管並非將個人視為平等、個體化的，卻是以家族中的具體個人（Einzelne）為其目的，因而是非倫理性的單一性正義（Menke, 1996a: 123）。當倫理正義依據城邦共享之價值區辨交戰的 Eteokles 與 Polyneikes 孰為公民，對依據單一性正義的 Antigone 而言，兩者都是家族內平等的個體。倫理正義與單一性正義間的對抗關係也就是公的正義與私的正義之間的關係（Menke, 1996a: 127）。

這兩者不可化解的衝突也就是古典悲劇之所以被認為具有產生現代性作用（modernitätsgenerierend）之所在。為了要超越兩者的對立而得到後（城邦）倫理

的自主性，「其相對於單一性正義是公共的或普遍的，但相對於倫理性正義其公共性或普遍性並不限定在一共同體之上。」(Menke, 1996a: 137)」對黑格爾而言，這一自主性就是法權正義或法權自主。相對於法權正義，自由的另一個面向，單一性正義則透過「反諷 (Ironie)」將個體性與倫理性否定地相對立，並由反諷展開的自我決定之餘地以及發展自我特殊的個體性之自由：本真性自由的自我實現 (Menke, 1996a: 138)。

當前古典悲劇中之優美倫理性喪失，基於共同體的倫理性正義與以家族內個人為本的單一性正義兩者間的衝突無法化解，法權正義便應運而生。正義的單一化不僅僅停留於私領域之中，而是進一步引起了倫理正義的革命性變動，也就是使得公共正義必須採取法權的形式，才能取消其與單一性正義的衝突。

Menke 指出，法權解消兩者衝突的方式在於，其一方面整合了公共正義的普遍性宣稱以及單一性正義的個體性連結，另一方面，法權透過程序性的方式：讓個體成為法權的作成者、以及擁有法權之自主個人，以解決公共正義與單一性正義之間的衝突 (Menke, 1996a: 202-203)。

對於普遍性與個體性的連結，Menke 先由現象學式的角度，也就是法權內在意義觀察法權狀態。後倫理或現代的法權狀態乃是「『所有人作為每一個人，被視為人格的平等』狀態。」(Menke, 1996a: 204)」法權狀態所要求的人格平等同時也是現代社會中進一步分化為法律 (juristisch) 與道德正義的基礎，不管是道德權利或實證法權都奠基在權利平等之上 (Menke, 1996a: 205)。法權狀態因此並非專指實證法權利，也同時包含道德性。在此，Menke 並非主張法權從屬於道德，而是恰好相反地，在現代社會中道德性也必須採取法權形式，其規範邏輯也反映了法權狀態的根本結構。

法權狀態的定義標示出法權正義與倫理正義在量與質兩個層面上的不同：在量上，透過指出其為「所有人（Alle）」的平等，而非僅包含倫理正義中共享價值秩序的民族，包含了所有法權人格；在質上，透過指出「每一個人（Jeden）」並非透過非倫理正義中民族成員的地位被承認，而是被承認為法權人格（Menke, 1996a: 205）。

但除了抽象且平等的法權人格此一現象學式或內在理據的理解方式外，Menke 認為，我們可以系譜學式，或歷史性的理解法權狀態的產生。法權狀態同時必須進行雙重抽象才能解消倫理正義與單一性正義的衝突。第一重抽象即是，公共正義或普遍性宣稱與具體的倫理形態脫鉤，不再以價值共同體的倫理整合為目標，以避免與個人之個體性相衝突，而只能夠訴諸抽象的法權普遍性，法權普遍性不再訴諸共同體（及其成員），而是訴諸公正而平等的對待所有法權人格。相對的，第二重抽象則是，單一性正義由照顧每一家族成員個體性之要求，徹底化為關懷與同情而與具體倫理制度脫鉤，因此，單一性正義不再具有倫理上具體的形式，而僅是透過主張單一性正義，個體得以從倫理共同體成員身分抽離。單一性正義因此不再如以往家族正義一般是倫理上具體的，而僅在個體層次上是具體的。也就是個體應追求其本真的善。但法權狀態與個體追求其特殊善之實現無關，而僅在於提供抽象的普遍、平等之條件以供個人構想並實現其特殊善（Menke, 1996a: 211-213）。

從這一系譜學式的理解，Menke 指出法權狀態並不是一個穩固不變的事實，而是倫理正義與單一性正義衝突體驗下的產物。因此，法權狀態必須透過不斷的整合正義的這兩個面向，也就是透過不斷的對之進行抽象化，才能夠維持自身。法權狀態實際上是一不斷透過衝突與抗爭而發展過程（Menke, 1996a: 226），並且僅有透過將法權狀態理解為一不間斷的發展過程，我們才能將法權人格理解為

具有（法權）自主的主體。



如果法權僅透過對普遍性宣稱與個體性連結的雙重抽象化即可完成對倫理正義與單一性正義之整合，那麼法權對個人而言，就依然是外在的、他律的命運（Shicksal）、單純的力（Macht），而無法被理解為正義（Menke, 1996a: 226-227）。Menke 認為，我們可以透過黑格爾的描述設想所有個人都是平等的「被承認者（Anerkanntsein）」；均受唯一的主權主體承認為法權人格。此時雖然所有人（除了主權者）都享有平等的法權，法權對其而言卻非正義，而是不得不服從的命運。是以，法權人格的平等不能僅被視為不變的狀態，而是事件發展的產物（das Ergebnis eines Geschehens）。主體不再只是被承認的人格與對象，更是承認過程的作成者（Autor eines Prozesses des Anerkennens）（Menke, 1996a: 227-228）。

Menke 認為，主體的自主性就是行使抽象化（abstrahierend）的承認之能力。透過此一能力，主體將外在的命運轉為正義內在衝突的增強與化解。但與城邦中的倫理自主性在「倫理的掌握（sittlichen Begreifen）」中化解片面化與絕對化的價值之間的衝突不同，法權自主性要化解的是倫理正義與單一性正義之間的衝突，且是透過雙重的抽象化來化解其衝突。

在法權自主將「所有」個人均視為法權人格的第一種抽象化面向中，顧及所有人的自我決定只能在對已然存在的普遍性再進行抽象化轉型的過程中實現，其也無法是「意義的完滿（Vollendung des Sinns）」而僅是對「無意義的消除（Eliminierung des Unsinn）」（Menke, 1996a: 232）。也就是說，法權自主只能是當下對現有正義形式中被體驗為「無意義」之侷限性的超越。這是因為，雖然現存的法權正義宣稱自己所具有的普遍性是根基於法權抽象化抽象化之結果，而非僅適用於價值共同體成員的倫理正義，但由於文化上的價值共同體並未因為法權

出現而消失，訴諸共享價值的倫理正義在未經單一性正義挑戰而反思前始終會存留於其中。因此，法權自主性必須不斷地化解宣稱具普遍性的倫理正義與個體之單一性正義之間的衝突，不斷地消除法權正義中來自倫理同質性的「無意義」，此一衝突化解程序永無結束之日。由於這一對現有普遍性訴求的修正僅能在抽象化與消除的程序之中進行，「民主立法」的法權自主性無法預設如 Rawls 或 Martha Nussbaum 主張不變的、倫理中立的人性「基礎需求或利益」存在（Menke, 1996a: 234）。

法權自主性的另一抽象化面向則是，雖然法權自主也奠基在單一性正義之上，但法權是基於對所有人的考量而形成，但其並非對所有具體的他人與其本真善的考量而成，而是對所有個別者的抽象化。在此出現了法權自主性的另一面向：法權正義面對個體與其本真善的單一性正義連結與普遍性宣稱的衝突，因此對單一性正義進行修正：使其將個人不再視為特定者（*diese*），而是如每一個人一般對待（Menke, 1996a: 235）。透過對法權自主性這兩個面向的分析，Menke 認為黑格爾系譜學式的法概念將在法權中對所有人同等考量（民主）與所有人享有同等權利（平等的基本權）結合在一起³。

（二）回顧 Taylor 與 Honneth 的承認理論

在由法權狀態的出現進一步探討兩種主觀自由所造成的現代性悲劇以前，我們可以先透過 Menke 的理論視角回顧第三章所提到的兩種承認理論：Taylor 的文化承認與 Honneth 的融主體承認理論。若我們接受法權狀態是為了調和倫理正義與單一性正義所生，則可以看到 Taylor 多元文化的承認理論過於向古典的倫理正義傾斜，而無法與現代法權相容。另一方面，Honneth 在《爭取承認的抗爭》

³ 這當然是對哈伯瑪斯《事實性與效力》中公私自主性互相淵源的黑格爾式詮釋。

中的法權承認則僅處理公共正義的法權抽象化，未能處理單一性正義的抽象化，因而對法權承認的掌握不足。



從古典悲劇到法權狀態的討論，**Menke** 提供了現代法權／道德性的「史前史」敘事。關於法權如何誕生，**Honneth** 在《爭取承認的抗爭》中只模糊的提到古代貴族的榮譽逐漸分化為尊重與推許兩種不同的承認，但並未詳述為何出現此一分化，也無法將其理由訴諸法治國的正當化程序，否則即是同義反複的套套邏輯。因此，**Honneth** 並未說明為何古典的榮譽觀在規範層次上而非基於社會條件的轉變，必然轉向法權尊重，而僅將法權尊重當作給定的現代性之環節。

另一方面，**Taylor** 在《承認政治》中確實提出現代性的史前史敘事，他談到在前現代社會中，承認雖然也是政治秩序的基礎，但並未被個人所意識而成為問題，直到本真性倫理的出現才促成社會秩序朝向普遍尊重與自我實現的方向發展。在第二章第一節中本文提到，**Markell** 透過比較其與赫德語言起源論證的相似性，揭示了 **Taylor** 其實仍在語言中安置了原初完美的承認狀態，因而把集體身分與個體身分過分緊密的相連。然而，這一結論若能對 **Taylor** 的承認理論造成威脅，則必須同時證立個體身分不能以此種方式等同於集體身分。在前文中，我們僅能以內在的矛盾批評 **Taylor** 透過語言發現社群文化內完美承認狀態的路徑將與普遍權利的批判性產生衝突，以較弱的方式指出此一理解與 **Taylor** 自身也接受的前提衝突，因此其理論中存在矛盾。而無法直接批評表現主義式的社群文化承認是一種錯誤的承認觀。

但如果我們由 **Menke** 對古典悲劇的分析以及其對政治浪漫主義或社群主義的批評，就能得到另一種更徹底的觀點：法權不僅與（無論以何種方式重現的）城邦倫理性在規範邏輯上相衝突，因此無法共存。從現代性如何誕生的觀點來看，

法權制度的產生本身就是為了解決城邦倫理性所無力解決的問題，而一旦進入法權狀態，作為價值共同體的城邦倫理性對其如今已成為法權人格的成員而言，就不再具有拘束力。所以，法權正義不能與古典的倫理整體共存，或者說，儘管價值共同體作為單純「價值的集合」之存在仍是被允許的，但法權正義的存在將會、也應該要消除古典倫理整體對個人的拘束力。如此一來，Taylor 所主張對文化差異的集體性承認，如果具有對其成員當然、非經理性同意的拘束力，則不是能與法權相抗衡的承認原則，反而是現代性中應該被消除的對象。換句話說，Taylor 未能從古典悲劇中看到古典倫理整體消失或失敗的原因，而徒然的想要再另一個新規範秩序中複製。

另一方面，這一由悲劇到法權的發展對 Honneth 理論可能的批判當然並非對歷史發展的漏未討論，因為 Menke 自身的悲劇理論也並非透過直接研究歷史經驗，而是藉由悲劇隱喻古典倫理整體規範邏輯的內在衝突。透過此一歷時性觀點，指出理解法權狀態不能僅透過法權自身預設的規範觀點（意識型態），而必須由系譜學的方式看見法權狀態是作為兩種依然相互衝突，但透過法權改造而加以含納其中的正義激盪後的產物，也是一種持續整合的過程。

固然，Honneth 也並未將法權視為固定不變的事實，但他以參與討論的自主能力為前提，造成他僅著重法權對倫理正義的抽象化（公自主性），而忽略了對單一性正義的抽象化（私自主性）。也未看到尤其在這兩種抽象化中，諸法權主體所持的本真善同時也是法權所要整合的對象。在此意義下，法權尊重根據內在的「意識型態」開展，雖然也能夠解釋爭取權利的抗爭，在此一觀點下，抗爭雖然作為「普遍與差異的辯證」，但此一「差異」只是運用自主能力之處境的差異：「所有個人」自主能力行使之條件差異，而非個體所持本真價值觀之差異。若從 Menke 的理論出發，由於欠缺系譜學觀點而造成對單一性正義中個人本真善之實

現的忽視，便是 Honneth 理論中缺乏私自主性的原因。



這意味著，即使不接受 Menke 將法權自主與自我實現截然二分，仍必須承認法權與自我實現的特殊關係：協調所有個人之自我實現的功能。而 Honneth 在《爭取承認的抗爭》中僅用「成功的生活」或「良善生活」來指涉自我實現，並將尊重視為自我實現的一環，卻未處理其二階之協調功能，顯然是不足的。

三、現代悲劇：自我決定與自我實現的衝突

(一) 反諷、自我決定與自我實現

在前段的理論對照中，無論對 Honneth 或是 Menke 而言，儘管道德與法權形式孰先孰後仍有待釐清，但法權尊重／自主性作為現代自我決定之基礎並無爭議。然而，對於與自我決定相對應的另一個概念「自我實現」，Honneth 在《爭取承認的抗爭》中僅由一種「成功的生活」或「良善生活」之要件來形式性的理解，迴避了對自我實現概念及其與自我決定之關係的深入分析。

相對於此，Menke 透過對「反諷」的分析得出作為主觀自由成份的自我決定以及作為反諷另一面向的自我實現。反諷除了是悲劇演員的喜劇意識，一種美學式的反思以外，也具有倫理性的面向 (Menke, 1996a: 176-177)，因而是個體自由的表現，蘇格拉底的反諷便是一例。與亞里斯多德將反諷理解為和吹噓並列為不誠實的惡行不同，對 Menke 而言，反諷作為一種特殊的、西塞羅所稱的「城市的／優雅的言談」除了貶抑自我所擁有之德性以外，也是一種僅將每一個個人理解為人格，而不訴諸所有人類的共同性與對倫理善之追求。因此，反諷是一種私人事務 (Privatsache) (Menke, 1996a: 188-190)。但 Menke 認為，反諷性自由一旦出現且被接受，就不再只是優雅言談或私人生活經營 (Lebensführung) 的媒介，

而會沿伸至個人與公共社群的關係（Menke, 1996a: 190）。



反諷並不限於「簡單反諷（simple irony）」，也就是單義的故意說反話自我貶抑，在蘇格拉底的反諷中，其語言含義至少對當下的對話者而言是不確定而充滿歧義。在此一「複雜反諷（complex irony）」中，也存在著規範性的歧義，而因為涉及共同體倫理內涵的歧義，其創造了自由與共同體的新關係。這是因為在蘇格拉底的複雜反諷中，對話者不僅不知道在修辭上是否在反諷，也是因為規範上，對話者不清楚蘇格拉底究竟認為何種品行在倫理上是值得讚許或譴責的。這不單是對倫理性中有效規範的質疑，也要求對話者由「自身」去得出正確答案。反諷的話語給予不同的評價與詮釋存在的餘地，得出與作成這些評價與詮釋，構成了主體的自我決定。這就是反諷的第一層倫理（ethisch）意涵（Menke, 1996a: 190-192）。

然而，雖然反諷的自我決定面向造成了主體與共同體依賴關係的革命，但此一分析依然不夠細緻，而不足以區分由正義而得的自主性，以及由本真自我所得的個體性。Menke 在古典的倫理掌握或法權（公）自主性的段落中，已論及由正義而得的自主性。但個體對本真善的自我決定仍未被處理。在涉及本真善的自我決定中，個體性的反諷不是要質疑倫理共同體中對**實踐問題**的既有答案，而是要質疑對**善的問題**之共同答案。而此一問題不僅只能由自己來回答，也只能為自己回答（答案僅對自己有效）（Menke, 1996a: 193）。也就是說，對於自身的本真善，僅能自我思索後得出專屬於自己的答案。

雖然自我決定在此仍可作為「自我選擇」來理解，但對本真善的決定不只是由自己決定，同時是將自己作為考量的對象，自我決定僅能以普遍的「作為我的生命」來加以決定，卻無法提供決定時進一步的特定的、個體的詮釋，而只能透

過個體式的自我實現之理念加以補充，因此與法權自主性下的自我決定（法律作成者之身份）不同。其之所以是個體式的理念在於「我的良善生活只能理解為我的良善生活」。自我實現理念下的善不再是自我決定下普遍的善，而只能是我的本真善。因此，個體性的自由不僅包含自我決定，還需要個體式的自我實現（Menke, 1996a: 194）。

在此，Menke 用上述個體式的理念理解自我實現，他引用了 Taylor 在《本真性倫理》中所說的「每個人都有他或她自己的『尺度（measure）』。」也就是其特定的、專屬於個人的存在方式。透過自我選擇所得出的善，也已預先被理解為特殊的個體所擁有的善，而不再是普遍實踐問題、或對普遍之善問題的答案。這也意味著我們不能再由「雅典人、歐洲人或人類」來得出對我們良善生活的解答，而只能由個別的個人觀點去進行探尋（Menke, 1996a: 195-196）。但這只表示上述的群體身份對我們每一個人的本真善之答案並沒有拘束力，不過個人仍可以透過自己的探尋而將價值共同體中的善當作「自己」的善。共同體的福祉或共同體中的善在事實上都可以是個人本真善的內容。但其僅對自己有效。這就是 Menke 所說，自我實現之理念並非對善之內容的限制，而是善的語義學或形式的限制（Menke, 1996a: 196）。

只有在自我實現的理念中，透過個體式的善概念之理解，反諷的力量與正當性才得以成立。反諷的個體自由不只質疑善的倫理共同性（因此只能是個體的善），也對每一個對善的普遍規定（Bestimmung）加以質疑，而認為其普遍性只能是內容上的普遍，而不能是其作為善之理由。此外，Menke 也再次強調本真個體性的反諷不是或被隱含於自我決定主體的蘇格拉底式反諷之中。因為個體化過程無法化約為合理化過程，個體自我實現的過程也無法化約為主體自我決定的過程。

儘管 Menke 區別了反諷的個體自由中之自我決定與自我實現，並說明了現代的自我實現與古典倫理中共同善兩者之間的差異。但自我實現依然是一語義學式或形式性的概念：個人尋找自我的、特殊的本真善。對於自我究竟應該或可能如何實現仍屬未知，但若要說明自我實現可能與自我決定相衝突，就必須理解自我實現可能之模式。

在前段對自我實現的描述中，Menke 透過反諷關係將個體與共同善拉出距離（Distanz）而相對立。但反諷關係不只包含此一距離，也蘊含了個體與共同善之間構成性的關聯性，只有透過對立物，個體才能將善說成是「自身的」。「個體只有在與共同善之間的反諷關聯中才能獲得其自身的善之內容。」（Menke, 1996a: 199）因此，本真善並非直接、既定的，而必須經由共同善才能夠獲得。這也就是赫德所說的「我成為我所是的（Was ich bin, bin ich geworden.）」這一轉變不只是原初「胚胎」的發展，而需要在共同、給定的善概念與習俗之中，由與他人一樣的狀態逐漸成為自己。

除了必須透過共同善來追尋本真善，Menke 也認為，個體的反諷性自由作為尋找或形成自身的過程，也意味著自我實現並非恣意的行為，而是對必然者的闡明（Menke, 1996a: 200）。對個體而言，本真自我只有唯一的、必然的正確答案，而不存在其他的可能性。而此一答案雖然都經由與共同善的關聯得出，其方式或與共同善之間的關係，卻有三種不同模式。第一種模式將本真善理解為對共同善肯定的接受，Menke 認為這是傳統的自我實現模式，個體成為自身的方式是持續的被其所由生與參與其中的文化決定。第二種古典的（klassische）模式則是終極的克服，也就是個體的形成是透過由原初的普遍形式中解放並瞭解自身獨有的特質。第三種懷疑論的模式則是對共同善永不停止的逾越與違反，其認為只有不斷透過遊戲式的解消既有普遍形式之過程，而非得到確定型態的自我，才能夠表彰

自身。這三種模式分別以不同方式，透過其對個體與共同善關係之理解決定（而非證立）了本真善。Menke 更強調，不只是古典模式的自我實現，傳統模式與懷疑論模式也都是自我實現的可能模式。因為自我實現或本真性的概念並未限定其所得到的內容。這三種模式都是個體善的普遍模式（Menke, 1996a: 200-201）。

（二）自我決定、自我實現與主權式自我

在前文提到，當反諷將個體與倫理共同體拉出距離，並進而將單一性正義徹底化為本真善或本真自我的實現；法權狀態也將倫理性正義轉換為抽象的法權正義，並且藉由給予法權主體在單一性正義領域具有平等法權之自主性，將反諷中得出的自我決定轉化為平等法權主體對私人事務的自我決定。在此一過程中，主體一方面與倫理性相區隔，另一方面其自由也分裂為法權平等的自我決定與個體本真性的自我實現。

對黑格爾而言，這兩種自由間的關係無疑充滿了張力。但 Menke 指出在主流的康德哲學傳統中，如 Rawls 的政治哲學，黑格爾由悲劇系譜學得出兩種自由，只被視為穩固的事實起點，而將人格理解為具有正義感和善概念這兩種能力的主體（Menke, 1996a: 239）。雖然康德在《道德形上學基礎》中認為兩者處於「自然的辯證」關係，孰為優先仍不明確。但康德最終仍認為實際上兩者並不存在矛盾，以公共正義為導向的自我決定優先於自我實現。

1. 自我決定的優先性

康德將自我實現與自我決定的對立理解為自我的善或幸福與對所有人均可理性化（zu vernünfteln）的正義規則間之對立。雖然在自我意志中兩者可能相互

對立，但此一對立只是「傾向（*Neigung*）」對理性命令的抵抗」，並無法提供幸福對抗正義的規範性證立（*Menke, 1996a: 239*）。因此兩者間並不存在規範層次的矛盾，自我決定仍應優先於自我實現。



相對於此，黑格爾認為這種對法權正義優先性的證立方式是對「宰制（*Herrschaft*）」與「強制（*Zwang*）」的辯護，是一種「非倫理性的原則（*Prinzip der Unsittlichkeit*）」，因為這預設了主體兩個自由層面的位階關係。兩者的「矛盾」僅是作為雜多（*Vielheit*）的感性、傾向等欲求能力無法與作為純粹統一性（*reine Einheit*）的理性相一致，因此理性必須限制、控制感性進而排除之。這一優先所帶來的限制與控制關係也將適用於社會的政治秩序之中，而可能成為道德恐怖主義。

Menke 認為自我決定對自我實現的優先可以有兩種理解可能，其一是對自我實現的排除，也就是自我決定所根據之基礎有較高的價值，其二則是對自我實現的限制，亦即自我實現預設了自我決定，因此後者可以限縮前者。前段所提到理性與感性的對立即是實質論點出發的排除論，因為對康德而言，人類真正的自由乃是作為理性存有者的道德立法，自我實現並非自由，而應受道德正義控制。自我實現被貶抑為自然欲求、傾向的滿足，而被排除於自由之外（*Menke, 1996a: 245-246*）。這是黑格爾所批評的宰制與強制。

但我們也可以將自我決定對自我實現的優先以一種「反思性」的方式理解（*Menke, 1996a: 248*）：自我決定的優先性並非排除自我實現，而僅是在衝突案例中，如果存在道德的命令與義務，應該依據其行動。在此，優先並非基於價值高低，而是自我決定被視為是自我實現的前提，必須先不違反義務，才被允許顧及自己的幸福。在談論法權規範時，康德就清楚的提到，法權對幸福的優先僅在

於法權作為個人行使自由追求自身幸福的條件。在此，法權的優先性並非排除，而只是限制或壓抑個人追求幸福的自由（Menke, 1996a: 249-251）。只有在此一理解下，自我決定與自我實現才能夠作為現代主體的兩種自由並存，雖然前者依然限制或透過強制壓抑後者。

2. 自由的悲劇性衝突

當我們接受後一種對自我決定的優先性（也就是「對優先於善」）之證立，則個體於行動時應於不違反法權規範之範圍內行動，始得追求其自我實現。據此，兩者間似乎不存在規範上的衝突。但黑格爾在《法哲學綱要》中卻以緊急權（Notrecht）為例，說明在平等法權與個體自我實現之福祉（Wohl）之上應該要有善的理論以統合二者。這意味著緊急權即是法權與福祉相互衝突的情境。在此衝突情境中，康德的法權優先命題將會導致無限的傷害或急迫情事（Not），因此會得出與「形式法權相對的真正（緊急）法權」。

在此，黑格爾將福祉理解為主體將需求、利益與目的等進行統合的普遍或單一「目的」，因此福祉是基於對主體自身偏好「進行反思（reflektierenden）」的意欲。相對於此，法權是自由意志在自主意義中的「定在（Dasein）」。福祉追求個體自由的使用，法權自主的目的則在創造個體自由行使之範圍，以確保個體能追求其福祉。這是前述法權自主反思的優先性之表現。

但在極端情形下，仍會出現法權優先性原則的例外。黑格爾認為，在急迫情事中，法權人格定在的生命受到危害而與他人法權上財產發生衝突時可以主張具有更高正當性的緊急權⁴。法權優先性原則並不適用於這種性命受到威脅的案例。

⁴ 相對於此，康德則認為「不存在一種緊急危難，可以使不法成為合法。」並非阻卻違法，而僅是不罰而已。見王效文(2008: 173-178)。

這是因為個體面對的急迫情事被認為是「對定在的無限傷害以及完全的喪失法權（Rechtlosigkeit）。」Menke 認為作為緊急情事之「對定在的無限傷害」不能等同於「完全的喪失法權」。若緊急情事指的是「完全的喪失法權」，因而產生相對於形式法權（formelles Recht）的真正法權（wahrhaftes Recht）。那麼其實緊急權就其實質而言，仍是依據法權保護主體行為能力的邏輯而生，則並未存在法權與福祉之間的衝突，只是法權內部的衝突（Menke, 1996a: 254）。

不過如果我們以「對定在的無限傷害」來理解急迫情事，則重點不再是法權的效力問題，而是對個體而言其定在之無限傷害，在這一轉換下，才能夠將個體福祉與自我實現問題與法權相對立。但黑格爾將對定在的無限傷害理解為對定在生存的威脅⁵，因而，其對緊急權的描述並未挑戰法權的優先性，因為法律禁令對定在生存的威脅本身即是喪失法權（就前段所述法權具有保護主體行為能力的邏輯而言），由此而得的緊急權仍是相對於形式法權的真正法權。唯有在將對定在的無限傷害理解為對定在之福祉或本真善之傷害，由此而得的緊急權才不是法權自主的延伸，而對法權優先性提出質疑（Menke, 1996a: 258-259）。

然而由於黑格爾將福祉理解為對偏好反思後之整體性，這意味著福祉並非必然的產物，而是反思後選擇的結果。既然得以選擇，對個別福祉的傷害就不會是必然而無限的。這意味著我們在先前提到自我實現作為必然性之展現相衝突。Menke 認為，反思與個體自由並不意味著對特殊的確定性進行揚棄（因此是偶然的），而是發現、形塑與實現個體的本真自我。自我實現的自由是在其所承認的個人特殊性條件下瞭解自身，而不是要放棄其特殊性。因此，即使福祉是反思性作用的產物，其仍是必然性之展現。Menke 主張，我們應該將「對定在的永久傷害」理解為法權對個體本真善或自我實現的傷害。這是因為法權自主對單一性正

⁵ 不過其實一直以來對黑格爾緊急避難權的詮釋從純粹的優越利益衡量，到限縮於生命權受侵害之情形皆有，參見王效文(2008: 189-190)之整理。

義的抽象，使得其無法將個體具體的福祉納入其保護，而只能保障福祉一般性的實現條件。由於公共正義中對個人具體福祉並沒有相對應的法權，因此此一「永久傷害」並非違反個人法權，而只是對非法權的個人自由地位的違反。在此，法權成為了對自我實現而言的急迫情事與強制，而無法透過反思性的作為自我實現之前提，以相對的優先性而解決兩者間的衝突（Menke, 1996a: 259-263）。

但自我決定與自我實現的衝突關係究竟為何？由於兩者相互預設且相互證立而非排除彼此，自我決定與自我實現的衝突因此不是邏輯上必然的。但 Menke 認為兩者的衝突也不是依賴於情境的偶然衝突，而是由於存在著「絕對的」複數正義觀點，彼此間關係的「語法」使得其衝突成為必然。這是因為，(1) 如前所述，自我決定與自我實現的規範邏輯不同。法權正義透過法權人格以「每一個人」之角度將個體自我實現以抽象、普遍的條件納入其中，但在單一性正義中，個人卻是與其具體的、特殊的本真善相連結。法權正義無法保護具體的本真善之實現（Menke, 1996a: 265-266）。(2) 由於兩者抽象與具體之差異性，法權正義將會限制個體本真善之實現，反之，自我實現也會逾越法權正義。(3) 當個人以法權規範對個體本真善之無限傷害為主張緊急權時，因為其不再是以法權人格之權利遭剝奪為名行動，所以不只是對單一法權規範之違反，而是以本真善為名違反整體法權正義。(4) 但這兩者的衝突不再像古典城邦中不同的絕對化價值之衝突可透過倫理性的掌握重新取得和諧，因為兩者皆非「價值」，而是同樣絕對的規範觀點。因此，兩者的衝突在結構上是必然的，且無法透過理性加以化解，是現代主體自由的悲劇衝突。不管是前述對共同善的「接受」、「克服」或「逾越」，作為自我實現的生活型態，其都會與法權的自我決定相互衝突而遭遇無限之傷害。而現代性的圖像則非如政治自由主義所描繪的，是透過對個體性之正常化來確保的法權狀態，相反地，是法權與個體性持續不間斷的衝突（Menke, 1996a: 266-268）。

然而，Menke 認為，悲劇之所以為悲劇不只在衝突之必然性與悲傷，更在於由（觀眾的）距離、反思而得的悲劇體驗。這一反思不只帶來美學上對表演的享受，也帶來規範上、倫理上（*ethisch*）超越、並整合原本相衝突者的新規範觀點。對黑格爾而言，此一觀點便是「善（Guten）」（Menke, 1996a: 299-302）。黑格爾提出「道德的善」與「倫理的善」兩種善的形式，道德的善不是法權自主，而是「正義與個體真實性及生命之間正確的關係（Menke, 1996a: 303）」。但這仍是不足的，因為兩者間的良善整合仍是偶然的。只有在「倫理的善」中，才能保障兩者不再衝突。其理由有二，其一是在道德善中，自我決定與自我實現仍處於相對性的關係，在倫理善中兩者則已同一。其二是道德善因為並未成為「實存的世界與自我意識的本性」，而只透過「主體及其進行選擇的反思加以決定」，因此不能保障衝突不再發生；倫理善則已經成為客觀的實存世界與意識（Menke, 1996a: 303-304）。如要終極的化解悲劇衝突，必須透過倫理善的實現。然而，對 Menke 來說，倫理善此一「同一」且「客觀」的善理念，只有在城邦的傳統倫理性模式中才能實現。在城邦倫理性中，社會的統一性與個體為己存有相互和解，個體的選擇與決定也已先由城邦倫理性客觀地給出（Menke, 1996a: 304）。而這又回到對政治浪漫主義或社群主義的批評，透過重現已無法存在且必須消失的城邦倫理性來解決現代性中的問題，這註定是不可能且不正確的。然而，即使回到道德善中，我們也並未真正解決悲劇衝突，而只是將衝突由法權與自我實現內化到主體的反思之中。

因此，當悲劇衝突不能透過客觀倫理性解決，而內化至主體之中，Menke 主張，自我決定與自我實現的衝突就只能透過主體的主權來加以化解。在此主權並非指統治者對公共正義與市民上對下的階序性權力，雖然主體的主權也與傳統的主權者的理解相似，懸置法律給予恩惠或要求市民為共同體作出犧牲。傳統的主權者概念已被自由主義拋棄，法律的懸置或犧牲都已不再必要。但透過對「定

在之無限傷害」所得出之緊急權，我們可以知道，自由主義並未解決這一衝突。因此，主權行動依然是必要的。只是其不再由高權作出，而是由主體自身透過其中一種規範觀點來懸置另一種規範觀點。由於是由自身作出，主權行動並非自由的限制，而是其提昇。不管是放棄法權自主而就自我實現或相反，都是一種「犧牲」。自我犧牲是悲劇衝突出現和解的唯一方式。也唯有在由（道德的）善之整合與主體的主權行動中，才出現對悲劇衝突的反思與自由之空間，開啟了離開悲劇之路（Menke, 1996a: 307-316）。

（三）小結：反思法權正義的困境與出路？

在《倫理中的悲劇》裡，Menke 透過古典悲劇中的衝突、和解與朝向現代性的轉型，來討論現代性中主觀自由的規範性基礎。儘管以黑格爾哲學為焦點也不乏對政治浪漫主義或社群主義之討論或批評，但從該書第三部份對現代性悲劇的討論，可以看出其所欲對話之對象仍是羅爾斯的政治自由主義，以及哈伯瑪斯的程序法—民主理論。為了批判這兩位哲學家理論中康德主義法／政治哲學的無衝突性（哈伯瑪斯的「溝通」）、去歷史性（羅爾斯的「原初立場」）傾向以及自主性優先命題⁶，Menke 與 Honneth 一樣，都選擇了黑格爾哲學作為其最重要的理論資源。

更為重要的則是相較於前兩位哲學家將自由視為一種透過反思機制或理性論述所得之狀態，也就是法權狀態下的自我決定；Menke 和 Honneth 都試圖由對黑格爾哲學的詮釋中得出現代自由的另一面向：自我實現。Honneth 在《爭取承認的抗爭》中乃是透過社會心理學與哲學人類學的重構試圖將自我決定被包含於自我實現的條件中。

⁶ 羅爾斯將「對優先於善」當作理論出發點，不僅 Menke，包括哈伯瑪斯也對此提出質疑，見鍾芳樺(2011: 121)。然而，儘管哈伯瑪斯透過民主言說程序雖然不排除對集體善的討論，仍屬於反思優先的類型。

Menke 則從不那麼內在觀點的系譜學方法將法權自主視為現代性用以化解普遍正義與單一性正義衝突的機制，然而，這一化解並非取消兩種不同的正義，而只是透過法權的抽象性讓兩者得以共存。不管是法權在現代正義的關鍵位置或公私自主性的相互支持、有限度的接受對優先於善，Menke 對法權的重視與理解都要比 Honneth 更接近哈伯瑪斯，此外，Honneth 所強調的家庭、團結等非法權的融主體規範機制在 Menke 的正義理論中付之闕如或因為單一性正義的徹底化而消失。Menke 與哈伯瑪斯的關鍵差異僅在於前者不認為僅依靠法權能夠成功地進行社會整合而已。

然而，在與 Honneth 的對照之下，我們可以看出 Menke 透過將自我實現或福祉完全個體化、去－融主體化，使得自我實現成為一種無法透過溝通來達成共識的自由，自我實現是我自己本真善的實現，不必然要包括他人的自我實現。在如此定義之下，溝通的法權自我決定必然與不可溝通的自我實現產生衝突。

儘管 Menke 試圖透過主權行動與反思來達到兩者的和解，但問題是：這種和解如何可能？主體內在透過情感美學式的調和兩者嗎？然而如果主權行動的發動者超越了自我決定與自我實現的規範邏輯，我們要用什麼來判斷和解真的透過部份犧牲達成了，而不是過度執著於兩者之一？在政治社群之中，我們又該如何面對發生在集體身上的這種「悲劇」？例如在違法或過當的自救或反抗運動案例中，Menke 的自我實現概念似乎沒有提供我們更多思考資源來超越當前的悲劇衝突，因為善在主體之間是高度變動的，不足以作為共享之反思資源，而法權則是當前侵害的來源。因此 Menke 的悲劇理論並無法提供現代悲劇和解之方法與判準。

本文認為，或許 Menke 將自我決定與自我實現相互對立，反而太過哈伯瑪

斯主義，太快的放棄任何倫理性的可能性，而太未經批判的將個體主義、美學式的，也往往是根植於資本主義與消費主義下的自我實現觀與法權自主並置作為解放的兩個面向。由於 Menke 無力回答倫理衝突的問題，這樣的理論跟哈伯瑪斯的法權正義理論相距並沒有想像中遠。

第三節 社會病理與法權

一、病理作為對社會不正義之考察

對於 Menke 而言，法權自主與自我實現間的關係是一種悲劇性衝突，也只有在這種悲劇性衝突中，個體才能尋覓兩者間的正确關係。相對於此，Honneth 在《爭取承認的抗爭》以後也逐漸意識到現代自由內在的緊張關係，也就是說不管採取法權的自我決定或是由其他承認領域作為自我實現之單一規範觀點，都無法充分解釋之社會問題。在前一章提到的〈正義與情感之間〉便是一例。這一關注在後來的著作中也被歸入其「社會病理」的主要範疇之一。

不過與 Menke 以「悲劇」此一必然性衝突之概念理解兩種自由間的關係不同，Honneth 的「病理學」關注更為廣泛，對他而言，社會哲學與政治哲學或道德哲學不同之處就在於，社會哲學從盧梭以來便處理何種社會發展過程可被視為是衰退、扭曲甚至是社會病理，也就是其處理何種社會生活形式才是成功的

(Honneth, 2007: 4)。據此，Honneth 的社會病理之主要關切在於社會中的自我實現形式。這看似和前一節所說的主體自由之衝突無涉，但不管是將自我決定視為自我實現之前提與限制，或者如 Honneth 在《爭取承認的抗爭》中將法權尊重視為一種承認形式，因而也是自我實現之形式或條件，在這兩種觀點中，自我決定都積極或消極的影響著自我實現。因此，兩者間的關係可以是社會病理學考察的對象。

本文認為，法權自主與自我實現之間的關係不只「可以是」也「應該是」社會病理學考察的對象。在〈社會的病理：社會哲學的過去與當前〉中，儘管 Honneth 羅列了盧梭、黑格爾、馬克思乃至社會學作為學科以後的幾位社會學家以及 Taylor 等人的社會病理學，但作為社會生活形式的「畸形發展(Fehlentwicklungen)」仍是一非常模糊的概念，至多只能表示於社會內在具有一種批判自身發展的標準。但並未更進一步具體指出其所處理的問題類型。不過，如果我們更進一步考察 Honneth 在《爭取承認的抗爭》以後的「社會病理學」著作，那麼我們便會更清楚其所指涉的問題究竟為何。

Christopher F. Zurn 在分析了 Honneth 晚近的幾篇著作後得出社會病理乃是二階病症(second-order disorders)的結論(Zurn, 2011: 345)。在〈作為意識形態的承認〉中，Honneth 雖然並未提及社會病理，但其對意識形態的分析，導引了他之後相關的社會病理學寫作，並與尋找規範動力與基礎的早期承認理論著作出現不同的觀點。一旦將意識形態的概念引入承認理論，則承認理論的任務不只要透過社會受苦之現象學觀察尋得錯誤承認之事例與其背後的承認原則，更需要在一階承認信念之外，發現社會行動者自身所未能察覺的「認知病理」。

如同在第二章提到的，這一分析對於批判理論而言是重要的，因為只有透過對社會的認知病理進行分析，才可以理解為何一階的錯誤承認作為不正義很大程度並未被社會行動者意識並論題化。這是因為，在誤把實際上都是指涉金星的「晨星」與「暮星」誤為兩個不同天體的一階信念錯誤之情形，由於源於資訊或天文教育的缺乏，很容易透過提出相關資訊或證據反駁或說服擁有錯誤信念之人。但當個人認為資本主義社會中能否成功致富完全取決於個人的努力程度，而非其所能運用的資本時。除了對該命題本身的信念外，還涉及對社會經濟秩序的二階信念形成過程，例如對個人行動責任的強調，對公平競爭的想像等。因此，即使出

現直接與一階意識形態信念矛盾的案例，「個體也會傾向於將矛盾合理化為規則的例外或有偏見的資訊，使一階信念免受證偽。(Zurn, 2011: 347)」例如，傾向將個人努力卻失敗的情形認為是偶然的機遇問題，或將大部分卡奴並非奢侈消費者的資訊當做是部分偏激人士的誇大不實。

Honneth 在〈作為意識形態的承認〉便以奴隸因其順從、士兵因屠殺與家庭主婦因卑躬屈膝的清潔技藝而受肯定為例作為意識形態式扭曲的承認。而這些錯誤承認並非單獨存在的個別信念，否則便很容易被糾正。相反的，它們是基於二階的意識形態所造成的認知扭曲。這也意味著社會病理或病態發展往往是由於形成與穩定承認關係的制度性過程出現問題，由於意識形態不斷被複製與強化，因此很難被糾正(Zurn, 2011: 349)。因此，社會病理學的目的不只在指出錯誤承認，更在指出二階承認病症與意識形態機制的存在。

雖然 Zurn 認為二階病症不只以「形成意識形態」為限。但事實上，如果我們將意識形態理解為二階的錯誤承認機制，則不管是將市場的自然化(去道德化)、對特定族群的無視(invisibilisation)或遍佈於資本主義社會的物化，作為承認的二階錯誤，也都與意識形態型承認有類似結構。差別僅在於這些社會病理並未積極創造一種錯誤的承認知識內容來促成一階的(肯定性但事實上是壓迫性的)承認，而在於促使個人採取一種「非承認」的態度面對本來應該以某種承認態度加以對待的對象，而透過無視與物化創造另一種錯誤承認。

Zurn 羅列了 Honneth 理論中的病理學討論後，便將問題轉移至這些病理探究的方法論或其背後是否有共同原因等問題，而很可惜的未將社會病理進一步分類。如同前段所述，至少存在積極製造有實質「內容」之錯誤承認的意識形態以及造成個人採取「非承認態度」的物化兩大分類。

然而本文認為，除了內容錯誤、態度錯誤之外，至少還有第三種類型的社會病理，也就是「範疇性」的承認之扭曲。在檢討黑格爾法哲學綱要是否還具有現代理論意義的《無規定性的痛苦》中，Honneth 便指出抽象法權與道德性存在著內在的病理。這種病理並非積極產生錯誤內容，因為無論抽象法權或道德性，就其內在規範邏輯而言都是正確的；也並非消極使個人採取非規範／承認態度，因為兩者本身都是一種規範性或承認態度。因此，這種二階錯誤或病症只能是適用上或範疇上的錯誤，亦即將承認態度以錯誤的方式運用在其不應使用的情形。因此，社會病理學必須對這類關係性的病理進行考察。

本文認為，相對於意識形態來自社會文化對個別承認原則的扭曲與誤用，物化來自於工具理性對溝通／承認理性的入侵，抽象法權與道德性的社會病理乃是承認原則之間的病理。此一病理存在於其適用的範疇，例如：法權尊重適用於家庭之中的情形，或者 Menke 於緊急權中所說的法權對福祉的無限傷害。也就是說，我們只有透過自我實現所受的侵害，才能夠回過頭來檢視這兩種承認類型的「病理」。

因此，在《無規定性的痛苦》中，Honneth 再度指出康德的法權優先命題是有問題的，自我決定與自我實現可能產生衝突。但 Honneth 與 Menke 不同之處在於：首先，病理預設了法權自由與自我實現間之優先順序，當兩者的衝突顯現為病理時，只能是法權對自我實現的傷害，而不會是自我實現對法權的逾越；其次，既然衝突被理解為病理，則意味著存在著正常的、健康的狀態而能夠化解法權自主與自我實現之間的關係。因此，兩者的衝突並非悲劇性的。

二、法權的病理

（一）《無規定性的痛苦》中的抽象法權與道德性

1. 抽象法—道德性—倫理性



在 1999 年阿姆斯特丹大學史賓諾莎講座的兩場演講中，Honneth 對承認理論提出了與先前在《爭取承認的抗爭》相當不同的描繪。在名為《無規定性的痛苦：對黑格爾法哲學的重新實現之嘗試》的演講中，他不只詮釋黑格爾法哲學，也表明了必須在後形上學的基礎上重構黑格爾法哲學的內容，當然此一重構仍是奠基在《爭取承認的抗爭》一書之上，並對後者的結論中所提出的「形式倫理性」作出進一步的補充與修正，最終在 2011 年的《自由的法》中完成此一理論重構。

本文關注焦點不單在黑格爾法哲學的詮釋，而在於 Honneth 整體承認理論的轉向，以及當 Honneth 由以青年黑格爾哲學轉向以成熟期黑格爾哲學為其思想淵源時，他對法權尊重的理解尤其是法權與倫理性之間的關係所產生的劇烈變化。

相較於先前以「愛、法權、團結（或成就）」作為形式倫理性的三條不同軸線，在《無規定性的痛苦》中，Honneth 以黑格爾《法哲學綱要》中的「抽象法—道德性—倫理性」作為新社會理論的藍圖。在此，Honneth 的新社會理論模型不再單純的將承認秩序的總和作為形式倫理性，並認為後者就是合作的自我實現之條件；而是隨著黑格爾法哲學由對自由的理念探究出發，更細緻的區分自我決定與自我實現的模式，並處理兩者之間的關係。

Honneth 由黑格爾對自由意志的討論開展其自由之觀念：在《法哲學綱要》第五段中黑格爾提及有一種對自由意志的傳統見解將自我決定理解為不受情感、欲望等自然驅力影響作出決定之能力，然而黑格爾認為，此一「否定性的自由」

忽視了行動乃是藉由設定目標以限定自我，僅將自由理解為不受限制，將使個人不知該採取何種行動（Honeth, 2000: 23-24）。



另一方面，Honeth 也提到，在《法哲學綱要》第六段，黑格爾又論及另一種不同，但依然不夠全面的立場，此一立場將自主理解為在「限定性的內容」間作出決定的能力。在黑格爾眼中，康德與費希特的道德學說便是這類「選項式」自由的最佳範例。黑格爾同樣反對此種見解，認為選項式的自由意志即使是二階的意志（second-order volition），也仍舊只能在既有的傾向中作出選擇，卻不能控制這些傾向如何出現，後者因此是「偶然而他律的」、不自由的，這種自我決定因此也是「有限的」（Honeth, 2000: 24-25）。

與此相對的，黑格爾對自由意志更全面的理解則要求，在意志背後的這些欲望與傾向應該要被理解為自由而無限的。在《法哲學綱要》第七段中，黑格爾認為在友誼與愛之中，我們就擁有這種「以感覺為形式的自由」（亦即自由的欲望與衝動）：

我們不再只是片面的在自身之中，而是自願的以他者為參照限制自身，甚至將於限制中的自己當做自我來理解。在這一規定性中，人不應該感覺到被規定（被決定，**bestimmt**），相反的，在其中人將他人當做他者，才首度得到自我感覺（**Selbstgefühl**）。因此，自由既非在無規定性亦非在規定性裡，而是同時在兩者之中。

對黑格爾而言，否定的自由意志只強調自由意志的無規定性，而未掌握其存在於規定性中的一面。選項式的自由意志雖然掌握自由的規定性，但其自身卻是偶然而有限的。相對的，「自由是意欲規定性，然而在此一規定性中與己同在，

並且再度回到普遍性。」Honneth 認為，這一描述展現出黑格爾法哲學採取了一種「溝通模式」的個體自由理念。



這不只意味著，自主只有在自由意志被具體呈現的社會秩序(如友誼等關係)中才完全展現，亦即必須在「外在的、社會的、制度性的前提下促使『自由意志』的實現 (Honneth, 2000: 27)」。

同時，正義的社會秩序也是讓所有主體參與能使其體驗到個體自由表現的溝通關係中的政治與社會之條件。所謂溝通關係，在此不能限縮於哈伯瑪斯所關注言說倫理，因為在友誼與愛之中，針對有效性宣稱所展開的言說關係並不具有最關鍵的地位。相反地，溝通關係就是承認關係，我們必須回到《爭取承認的抗爭》中對各種承認關係的掌握來理解前者，具體的承認關係不只是規範(個別權利義務)與限制的來源，同時透過這一規範性的相互理解，主體也將自我與他者認識為具有特定自由能力(愛、尊重與成就)的個體，同時，也只有透過承認關係中具規範態度的互動(溝通)，個體才能實現其不同的自由能力。因此，隨著溝通典範的承認轉向，Honneth 也將社會中的溝通互動理解為承認關係。

即便強調自由意志在溝通關係中才能充分實現，黑格爾並未取消否定性與選項式的自由，而是將這兩者視為自我實現的必要條件(但卻非充分條件)納入其社會秩序中。並且將作為必要條件的消極(否定性)自由、選項式自由與作為充分條件的溝通性的自由加以區別(Honneth, 2000: 43)。前二者作為一種制度即是抽象法權與道德性，其作為個人自由觀都內含對社會真實某種病態的扭曲；後者則分為家庭、市民社會與國家等三個溝通行動領域。

黑格爾將抽象法權理解為「作為人格(Person)，並且將他人視為人格尊重」，亦即將個體理解為法權主體。但他認為這僅是自由意志否定面之具體化，個人得

透過法權拒絕「所有具體的限制與有效性」。因為在抽象法權中，個人得到契約自由與所有權的保障而得以擁有行動的可能性，卻不必然要採取特定行動。在抽象法權領域內，個人間將彼此視為策略行動的對象，他人的自由對法權人格而言，僅是實現自身利益或保留行動選項的手段。

在解釋抽象法權對個人自我實現的功能前，Honneth 先點出抽象法權可能造成的病理：固執（stubbornness, Eigensinn）。抽象法權原本的存在目的只為提供個人一種拒絕具體規範的可能性，但卻不意味著我一定要去主張這項權利，因為法權僅僅是個人整體生活關係的一個面向。然而一旦將自由限縮於抽象法權本身，將使個人如同 Heinrich von Kleist 筆下的 Michael Kohlhaas 固執於主張自己的權利，而不顧整體生活脈絡。由於法權只是對一切其他規範的拒斥，陷入這種對自由片面的理解也排除了社會生活的參與，而使法權人格遭遇「無規定性的痛苦」（Honneth, 2000: 49-51）。

但抽象法權對自我實現的意義也在於此。正因為抽象法權使個人意識到自己擁有從具體關係與社會角色中抽離的機會，可以主張自身的無規定性與開放性，所以其對自我實現是必要的。更清楚的說，正因為抽象法權提供了一種退出的可能性，所以它能確保社會生活（倫理性）的參與是出於自願、自我決定，而非被社會關係中的義務所強制，自我實現才是可能作為自由意志的表現，而非如過去城邦倫理性中被共同善所決定。

在抽象法權之外，黑格爾還保留了道德性的領域。在此，透過援引法哲學綱要，Honneth 開始對《爭取承認的抗爭》中的法權尊重作進一步的區分。在其法權尊重論述中原本被視為一體的法權與道德，至少應區分對權利的消極、私面向之尊重，以及對道德言說能力的尊重。這也顯現出〈正義與情感之間〉中，法權

作為公私領域區分界線，而道德作為進入私領域的規範原則的思考已經具體化為兩種不同的承認型態。



在 Honneth 的詮釋下，與抽象法權給予個人一定行動空間不予干涉不同，道德性要求檢視自己的行動，同時也要求理性檢視社會實踐的合理性以決定是否接受，這意味著社會實踐最終「可以」也必須被所有成員的理性同意。此外，法權無法直接得出道德性，因為法權的行使僅要求對自我行為能夠負責（具有行為或責任能力），卻不要求對為何如此行為加以反思。由於其亦適用於私領域，道德性也不等於公自主性，但的確是公自主性（與私自主性）能有意義行使的前提之一。若將道德性作為法權之前提，一是定位錯誤，二則是忽視道德能力在非法律規範事物中所發揮之作用。

雖然與抽象法權拒斥一切規範且無庸思考行動理據不同，但道德性作為選項式自由的具體化同樣也具有其缺陷，由於道德性檢視行動選項或規範之方式只透過抽象的可普遍化原則。因此，Honneth 認為，道德性的缺陷在於其對具體脈絡的盲目性（*Kontextblindheit*）。如同黑格爾所說，道德自主的問題在於其不容許個體重新思考如何採取引性的行動，因為「如果不由構成其世界的制度化實踐中擷取一些規範指引，在當下告訴個體在特定情形下什麼是『好的理由』。在適用定言令式時，個體就依然會是無指引而空洞的。（Honneth, 2000: 54）」也就是說，社會實踐或事實已經擁合理性特質，但道德性卻無視其存在。

因此，採取道德自主的觀點雖然不意味著在每個情形下都會作出錯誤決定，甚至可能對既有的制度化實踐之合理性提出質疑。也就是說，當制度化實踐已失去可普遍化之合理性時，透過道德觀點，個體能夠拒絕接受或適用。這是抽象法權之外另一種對倫理性的拒斥形式，但也是一個危機的環節。或許在完全不義的

社會中，透過道德性拒絕一切外在規範可以維繫內在的和諧，但 Honneth 指出，黑格爾認為在正常的情形下，我們仍必須預設社會中的制度化實踐已經擁有足夠的合理性，讓我們無需質疑或挑戰其規範指引。因此，黑格爾認為過度擴張的道德性會造成「無規定性的痛苦」：其第一種型態是浪漫主義的個體主義，浪漫主義為了要補充道德觀點的空洞與無力而產生對內在聲音之權威的追尋，卻因此陷入不停的自我檢視，最後遁逃進入第二種形態——對傳統宗教的絕對服從之中（Honneth, 2000: 54-55）。

為了要避免固執與無規定性的痛苦這兩種病理，自由最終必須展現在作為具體制度化實踐集合的倫理性之中。在倫理性之中，其權利義務普遍地如風俗般被接受，在溝通關係的制度化實踐中，個體是自願的透過這些權利義務限制自己，而展現其自由。國家中的法權體制之正當性則在於其能提供個體退出倫理性以堅持其權利以及能夠讓個體依據良心採取道德觀點對制度進行檢視。然而，Honneth 也批評黑格爾最終在法哲學並未用以友誼為典範的溝通關係解釋倫理性整體，尤其在國家層次中，個人對國家的臣服取代了個體間的溝通。據此，Honneth 主張黑格爾法哲學為了逃避「無規定性的痛苦」卻導向了「過度規定性」。

2. 自我實現優先：Honneth 的反康德主義

然而，在這篇演講中，對抽象法權、道德性與倫理性更為具體的相互關係之解釋仍不明確，尤其是 Honneth 是否接受黑格爾這種認為道德性只有在極端不正義社會始有適用價值，在當前社會只需要根據制度內在規範性行動的說法，仍有待解釋。如果依據 Honneth 在《爭取承認的抗爭》中描述的制度性進步歷程，我們似乎難以想像他會完全接受黑格爾此一具有強烈保守主義色彩的主張，不過在此處，他並未進一步闡述其立場，而只批判國家的「過度規定性」。較為清楚的

是，透過黑格爾法哲學的「抽象法—道德性—倫理性」三層次的架構，Honneth 初步的處理自我決定與自我實現的邏輯與衝突問題。



在《無規定性的痛苦》中，Honneth 以非常特殊的方式切入自我決定與自我實現的衝突問題。康德式的政治哲學將自我決定的優先性當作哲學之出發點，Menke 雖然質疑此一出發點，但是卻是以自我決定與自我實現在特殊情形中仍會展現彼此衝突之一面來切入，自我決定原則上仍是所有個人自我實現共存的邏輯前提，但在個體層次上，其必然互相衝突，亦即先肯定反思性的自決優先性命題，再指出此一道德邏輯無法完全掌握兩者關係。

但 Honneth 並非先由自我決定的反思優先性思考兩者的關係，而是先透過自由意志或自由理念的闡釋，得出溝通關係中之自我實現作為自由之真實性。因此與康德對自決優先性命題的實質論證恰好相反，對 Honneth（或法哲學綱要中的黑格爾）而言，自我實現在價值順位上高於自我決定。唯有採取了此一立場，兩自我決定與自我實現衝突之問題才會表現為病理，因為在前述兩種病理觀察中，都已經預設了自我實現為自由之目的與真實，抽象法權與道德性的病理是就其阻礙自我實現的情形加以討論。在《無規定性的痛苦》中，不存在自我決定與自我實現間對等的衝突，而只有從自我決定無法促進自我實現的角度加以切入。

不過如此的自我實現的實質優先性並不會如同康德的實質優先論證排除了非優先者，其仍然將自我決定視為自我實現的條件，但此一條件說並不等於自決優先性的反思論證。因為，在 Menke 所說的反思論證中，自我決定作為自我實現的前提條件指的是為了讓每個人的自我實現並存，在道德衝突時，必須優先服從自我決定所得出之法權規範。在此，每一個體自我實現之間存在著相互衝突之可能性，自我決定不只是為了調和公共正義與個體正義的衝突，也是為了調和個

體正義內的衝突而存在。



但對 Honneth 而言，法權自主(包含道德性在內)之所以是自我實現的條件，並非因為自我實現間的衝突。如果自我實現是透過溝通關係而展開的話，由於溝通關係的內在規範，例如：朋友間的情義、真誠之要求，在此一關係中，自我實現同時也是對方的自我實現。因此，法權自主並非為了調節此一衝突而存在。相反地，其正當性在於當倫理性中具體的制度性實踐之合理性有缺陷(無法促進自我實現)，個體可以藉由退出或質疑以懸置該制度性實踐。也就是說，法權自主是為了避免倫理性失去自我實現功能之機制，其作為自我實現的條件如果是一前提，指的僅是法權自主是自我實現的必要條件，是後者備用之條件，但並非僅有透過法權自主，才能夠得到自我實現。

不過，在初步釐清 Menke 與 Honneth 兩者處理此一議題的差異後，進而處理後者的新承認理論前，本文認為，仍有必要先透過 Menke 的批判檢視 Honneth 對法權的重新詮釋，因為一旦此一詮釋無法支持現代倫理性之存在，則自我決定要不是與自我實現無關，或者自我實現與抽象法權無關，而僅與道德自主相關，那麼企圖透過自我實現作為目的理解自我決定必然陷入錯誤。

(二) Menke 對法權作為承認領域的質疑

在〈不可承認者：或現代法不是「承認領域」的理由〉一文中，Menke 對 Honneth 的批判可以分為兩個部分：(1) 在《爭取承認的抗爭》的法權承認(尊重)過度倚賴道德自主性的證立，而欠缺對法權形式特殊性的關注。(2) 在《無規定性的痛苦》中，Honneth 將現代法權理解為保障恣意自由之機制，與道德自主性加以區分，但如此將使得其與具有倫理意義的承認概念相違背，而不再是承

認領域。



(1) 如同前一章第三節所述，《爭取承認的抗爭》中，法權之所以具有普遍化與具體化的發展動力，來自於其背後所預設的理性同意能力，亦即道德自主性作為前提帶來的結構開放性。然而，現代法所保障的自由與道德自主性所保障的自由卻不相同。前者保障的是在法律所給定的範圍內恣意行使其權利的自由。後者所保障的自由，如 Honneth 所述卻是個人對社會實踐進行檢視、質疑與同意的自由。Menke 認為哈伯瑪斯稍後在《事實性與效力》中已有力的批判了以道德來證立法權的不可行，《爭取承認的抗爭》之法權尊重作為理性法傳統下的理論方案似乎落入了此一錯誤，而無法對現代法權的特殊形式予以說明。據此，承認理論中的現代法權概念必須要能夠將保障恣意自由之法權形式當作承認行為來理解（Menke, 2009: 93-94）。

(2) 擁有法權意味著能夠創造他人的義務，這一說法同樣也適用於傳統法權體系。不過相較於傳統法中的特殊權或對人權(spezielle oder in personam- Rechte)只存在特定相互關係中不對等的個人之間。現代的主觀法權則是普遍權(對世權)、對物權，其主張或宣稱是針對整個法權社群，擁有主觀法權的資格也不必基於特定法律關係。相較於 Honneth 基於理性法傳統，將法權主體理解為有能力對規範問題作出判斷，並行使作為立法者之權力的主體，Menke 認為現代法權主體的結構遠比道德自主性所能掌握的要複雜。

霍布斯的理論中便主張法律權利讓個人能任意的行使其自然的自由，也就是是對個人恣意自由的保障。法權賦予了主體在一定(「私」)範圍內恣意決定的餘地。儘管有利益說的反對，主張法權追求的不是促進恣意，而是確保基本利益。但前者至少精確地點出了法權「允許」由法權個人的恣意來決定利益之所在，以

及「是否」與「為何」要以法權提出請求。因此，「擁有一項法權只意味著提出請求的**可能性**，而也只有在法權擁有者意欲時才對他人產生義務。」對其法權的尊重並非基於法權主體「意願的品質」，而是法權主體欲行使與否。同樣的，只要符合要件，法權亦不過問個人想要透過權利的行使來保護之對象（Menke, 2009: 94-98）。

因此 Menke 認為，「如果『自主性』是決定善的自由的話，那麼主觀權利所賦予的自由，也可以不是自主性的自由。」亦即，當法權的行使與目的都委諸個人的恣意，那麼道德上的自主或不自主、其決定之理由是否可以被普遍化，都是被允許的。因此，法權的自由形式與 Honneth 想作為法權尊重基礎的道德自主性並不一致。即使我們將利益說改造為法權使得個人取得參與社會實踐的能力，而使主觀法權不只是否定性的私人的權利，而具有積極、賦予參與可能性的意義。然而個人恣意的決定性仍使得參與和不參與都必須作為可能性相提並論（Menke, 2009: 98）。

所以，Menke 主張法權內在具有雙重結構：其一是使得個人得以參與社會實踐的「賦予能力（Fähigsein）」，其二則是使得個人能夠自由決定是否主張、參與與否的「解放（Freisetzung）」面向（Menke, 2009: 99）。後者可能是法權與倫理性相衝突（或無關）的關鍵。法權主體透過主觀法權既社會化（得到能力）也私人化（被解放），利益說與意志說都不過只是法權承認一體的兩面。

在《無規定性的痛苦》中，Honneth 將法權理解為法律保障下行動的可能性，同時也是抽離社會參與與具體角色的機會，這種倫理的法理論將法的價值與其目標：「使個體自由之實現成為可能」相連，法權的價值即在於「為個人在倫理性中保留了從一切倫理性中受到承認的撤離可能性。」

Menke 回到黑格爾的理論脈絡，指出法權的弔詭性格對要將私民社會（bürgerliche Gesellschaft）整合進倫理理論中的黑格爾來說是必要的。私民社會內含「統一性的喪失（Verlust der Einheit）」，這也等於是「倫理性的喪失」，因此現代的倫理理論為了要重新建構「單一」的倫理性，必須要解決社會的「分裂（entzweiung）」與倫理的「統一」間的弔詭與辯證（Menke, 2009: 101），這也是 Honneth 所要面對的挑戰：如何將參與倫理生活與從中抽離間的弔詭化解。倘若這一弔詭無法順利化解，則現代倫理性理論含納法權與法治國的可能性即告破滅，而僅能以「純市民國家」觀來理解法治國⁷。

Menke 認為，Honneth 藉由將退出倫理生活的可能性的法權自由視為參與倫理生活其中的環節，可以將前者當作「被承認」的可能性。是以，新的法權觀不再以參與理性意志形成的道德自主性為理據，而是以「退出的可能性」作為證立基礎。法權之所以能夠「被承認」，是因為其與「參與倫理生活」並不衝突，而是以辯證地相關連（Menke, 2009: 101-102）。Menke 指出，此一辯證地將參與與退出相整合對 Honneth 而言並非全新的理念創造，其實在《爭取承認的抗爭》分析米德對黑格爾哲學的自然主義化時便已經提出。米德認為自我當中存在著相互緊張的主我（I）與客我（me），前者代表了內在的衝動、將他人視為「他者」、要求成為獨立的個體，後者則內化了社會規範、希望其能力受到社會肯定。他認為，主我所提出的是一種「個體／個別的（individuelle）」要求，因為此一要求涉及「同一項社會能力的不同型態，並且（僅！）對此期待能得到承認。」相對地，客我則是社會化的產物。因此，自我是個體化與社會化的結合，也是「普遍與特殊的辯證」的表現（Menke, 2009: 102）。

Menke 進一步闡述個別與普遍之關係：個別並非與普遍無關，反之，個別者

⁷ 關於黑格爾私民社會論蘊含此種國家觀之可能性，詳參：顏厥安(1998a: 270)。

是社會普遍性的特殊化（Besonderung）。個別行為或觀點既是傳統的偏離，也是所有偏離傳統者的個例。「所有被認知為個別的（individuelle），因此也都已經是社會所『承認』的：不是因為所有人都同意相關行為方式或觀點正確或其為社會實踐的正當形態，而是因為且只因為其被視為慣常社會實踐的一種（其他的、偏差的）形態。（Menke, 2009: 103）」因此，個別者被承認的前提是普遍社會形式的存在。法權主體透過法權所得到退出倫理生活、懸置倫理參與的機會，也是一種個體化（Individualisierung）的可能，或者說，退出倫理參與的機會是個體化的必要環節。至此，Menke 說明了法權所具有的分裂作用，但在倫理性理論中，此一分裂最終仍要回歸統一。

如前所述，現代的倫理性預設了私民社會的分裂，因此社會的統一性並非單純的無差異，而是顯現在其特殊化的過程，亦即社會普遍性與統一性顯現在每一個特殊的方式之中，並且透過各該特殊方式加以理解該普遍性。「未因特殊化而分裂的社會統一性，因此並不是社會的（統一性）；其必須將社會普遍性去社會化，亦即物化，以抵抗分裂性的特殊化之邏輯。」

如果現代的倫理性是透過此一辯證過程而產生的社會反思之統一性，那麼個體化便不是社會普遍性無差異的展現，而是能夠進行另一種社會參與方式的機會，也就是社會普遍性透過個人以不同方式被實現，同時個人也透過不同的方式自我實現，這正是 Honneth 理論中所宣稱法權的倫理價值：個人能夠透過抽離倫理生活的方式，展現其作為社會普遍性的特殊個例（Menke, 2009: 103-104）。

然而，Menke 認為，法權作為「被承認之退出所有倫理性的可能性」並沒有 Honneth 所主張的倫理價值，無法對自我實現有所貢獻。理由正是 Honneth 所指出的法權的病理：執著，可能是法權的正常現象。法權給予的個別機會或個體性

之機會僅僅給予了「倫理的個體化」或「個體化的倫理性」一個可能性。Menke 主張，只有透過這一價值連結，退出一切倫理性的機會才可能作為倫理性的結構性環節而「被承認」。



但現代法權賦予主體抽離倫理生活之機會作為倫理個體化「單純的可能性 (bloße Möglichkeit)」，可能具有倫理價值，也可能完全沒有價值，主體可能透過行動自由追求真、善、美的實現，卻也可能怠惰或僅追求享樂。權利的行使並不一定為了或帶來社會普遍性的特殊展現。Honneth 認為這是權利的病理，但 Menke 認為法權形式其實是倫理上無差異的形式 (die Form sittlicher Indifferenz)，其所產生的個體化包含且無法區分何謂正常的和病態的個體化。相反地，病態的個體化不能存在於倫理的個體化理論之中，因此法權所給予的機會並非倫理個體化的機會。Menke 總結道，Honneth 所批判使個人受苦的「無規定性」也正是讓個人用以主張的「無規定性」，兩者無法區分。法權就其內容而言因此對倫理的個體化並無助益。而如果現代法權要被認為是承認領域，則必須意味著法權領域中的主體都可以且必須是（個別的）個體 (Menke, 2009: 104-106)。然而，這是現代法權所無法保證的，因此 Menke 認為，現代法權並非承認領域。

總結來說，Menke 在〈不可承認者〉中，一方面肯定 Honneth 意識到現代法權作為消極自由（恣意自由）保障的一面，但認為即使把法權理解為具有「解放」與「賦予能力」這兩個面向，仍無法將兩者統合為「被承認」的倫理個體化機會，因為對倫理個體化而言，法權的「解放」程度超越了社會普遍性可能的範圍，也就是與「賦予社會參與能力」可能無關。由於法權無法對依其形式所產生的個體化區辨正常或病態之個體化，其作為倫理上無關心或無差異的自由形式因此無法被承認為是現代倫理性的環節。

（三）法權作為自我實現的必要條件：Honneth 的回應



1. 法權作為承認的理由

對於 Menke 對《無規定性的痛苦》之批評，Honneth 也作出回應。2011 年，在 Honneth 出版《自由的法：民主倫理性之綱要》一書中，他延續了《無規定性的痛苦》以來以黑格爾法哲學為理論基礎的方向，用「自由的可能性」與「自由的真實性」區分兩種形式的自由，前者包含法權自由與道德自由，後者則對應黑格爾法哲學中所稱的倫理性，再區分為對應於愛、團結與尊重的「個人關係」、「市場經濟行動」與「民主意志形成」。由於在《自由的法》中，法權自由所指的仍然是恣意自由不受干擾的範圍，以及退出倫理生活的可能性。因此，Menke 對他的批評依舊造成威脅。

不過，Honneth 僅在〈法權自由的界線〉一節中作出簡短的回應。在該節的註 26 中他先指出法權自由必須建立在特殊的承認關係之上，但 Menke 自始即未能注意到以下這點：

……如果僅從促進個體恣意自由來說主觀法權的價值，依我的看法，對於建立承認領域的社會制度化方面仍然未被說明。因為各主體為了要能相互同意對方具有私自主性，必須要承認彼此具有能力能夠不考慮價值因素而僅憑藉對消極自由空間的尊重，……彼此互不侵犯。（Honneth, 2011: 148）

也就是說，僅將主觀法權理解為恣意自由的保障，是一種非承認理論的理解，僅透過個別法權主體能如何運用法權，而未關注法權主體間的規範性相互認識。

與此相反，Honneth 認為現代法權體系的兩大核心要素是動機狀態的隱藏（匿名化，Anonymisierung）以及僅對外在可見的利益的協調。這種對動機狀態不加聞問的特殊溝通形式之前提為：所有參與者都接受彼此在權利範圍內，無須對其行動進行公開的證立，行動背後是否有倫理的或個別的動機均不受檢視。此即「個人尊重（personaler Respekt）」（Honneth, 2011: 149）。

但這仍不是法權作為承認關係的唯一要件。法權個人間除了要把自身抱持的道德規範或倫理原則暫時擱置（eingeklammert）之外，也必須在無法直接瞭解對方真實意圖與動機的條件下，**信賴**對方能夠自主的遵守法律規範。Honneth 認為，這預設了高度的信心（Vetrauensvorschuß）與寬容。「...被納入此一承認領域而得到基本自我尊重的法權個人，必須學會對自己與法權同胞（Rechtsgenossen）在表層與背景、在被允許的行為表現與其背後的意圖作出區別」。法權主體間僅就行為之外部效果加以協調，並限制彼此（Honneth, 2011: 150-151）。

對 Honneth 來講，不能僅將現代法權視為恣意自由之保障的理由正在於，如果沒有上述的規範性理解與期待作為前提，法權主體很可能無法**接受**其他主體作出違背其道德或倫理信念的行為，現代法權體系也就無法穩定運行。然而 Menke 卻並未看到法權制度所要求的此種規範性態度，因此無法將之辨識為承認領域。

對恣意自由保障背後之「承認」的強調也顯現出 Menke 在〈不可承認者〉中對承認理解的問題。在該文中，Menke 多次強調法權如果要能作為「被承認」的退出倫理參與之可能性，必須要能夠直接促進倫理的個體化，也就是說，法權僅是以提供退出機制的方式，來確保個體能夠且事實上（而非僅是可能）暫時在具體倫理性之外進行社會普遍性的特殊表現，法權之特殊性僅在此一退出機制。

然而，Honneth 不管在《爭取承認的抗爭》或《無規定性的痛苦》中都未將促進倫理性實現或自我實現作為承認的要件。儘管在《爭取承認的抗爭》中，Honneth 將法權與其他承認關係籠統的稱為形式倫理性，認為後者是良善生活（自我實現）的條件。但此一條件關係並不當然是兩者的等同，也可能僅是必要條件。在晚於《無規定性的痛苦》的〈作為意識形態的承認〉或《重分配或承認》中都很明確的將承認理解為相互的規範性認識與態度，而未直接等同於自我實現。因此，Menke 將積極促進自我實現當作「承認」的前提，其實混淆了黑格爾法哲學以國家或倫理性作為承認主體之路徑，與 Honneth 承認理論中以諸個人為出發點的融主體承認理論。

但 Menke 這種將自我實現的倫理價值作為承認前提的想法，在早期的 Honneth 理論中並非無跡可循。儘管 Honneth 已經強調承認作為融主體規範認識的一面，但他在討論承認的黑格爾哲學起源時，也引用了黑格爾對友誼的描述，並將之當作承認的典型。然而在《無規定性的痛苦》中友誼已經明確的作為自由的全面性之理解，也就是自我實現的典範，而與抽象法權和道德性的片面理解不同。

本文認為，Honneth 在《爭取承認的抗爭》所提出的承認概念完全是倫理性的，承認之自由經由溝通關係中產生並且只能在具體的溝通關係中實現。但如前所述，這一承認概念無法掌握法權的私人面向以及其與諸承認領域的互動關係。因此必須要提出由個別主體單獨運用的非倫理性的承認概念來加以補充：雖然建立在融主體承認之上，但其運用可能不受自身之外的融主體關係限制之自由，也就是法權自由與道德自由。

友誼作為承認的典型揭示了承認作為相互的規範認識態度以及藉此自我限

制、並得到自由的特性。私人的法權自由固然都符合這些要件但友誼或自我實現與法權尊重最大的差異在於 Honneth 所強調的規定性。一旦進入友誼乃至成就（團結）領域，個人即有相對確定的權利義務應該遵守，例如朋友間應盡可能相互幫助，這些具體的互動規範本身就是友誼關係的展現。私法權領域內當然也有法權規範，但除了消極的不侵犯他人權利，並沒有其他規定性，適用法權規範只是限制或保護了某種行為可能性。因此，至少在法權的私自主性中，個人並未能透過規定性實現其自由。但 Honneth 在早期並未注意到這一差異，只將對法權的民主溝通與其他承認領域並列，而未能釐清法權承認與自我實現的關係。

2. 法權作為倫理性必要條件的理由

當然此一回應並未能充分化解 Menke 的批評，Honneth 仍須解釋即使法權為一非倫理性的承認領域，其與倫理性的關係究竟何在、為何能將法權安置在倫理的社會理論之中。

在《無規定性的痛苦》，Honneth 以「退出倫理生活的可能性」來理解法權的倫理意義。於《自由的法》中，他進一步說明這種可能性的意義為何，並反對法權乃如 Menke 所稱之「倫理的無差別性」，在法權允許範圍內，可以實現善理念，也可以不實現。

Honneth 認為，誠如前述，法權對客觀所表現之意圖以外的個人動機不予評價，這也是法權自由主要的「缺陷」或無力之點。個人若要有意義的運用其私自主性，就必須要離開單純法權的層次。「因為唯有採取一種與法權不同的態度，把想像中或事實上的他人當作受倫理驅動的主體，在我們的判斷中納入考量。我們才能夠評斷人生目標（Lebensziele）、實際上確立對善的理念（das Gute）

(Honneth, 2011: 151)。」法權自由作為受保障的恣意自由不要求、也因此欠缺了這種對人生進行判斷的態度，如果光是透過法律權利，我們無法去評判什麼是值得過的生活、應該以何為志向。



個體權利的邏輯使得其所創造的自主性僅僅是一種私人的、獨白式 (monologisch) 的自主性。其行使並不要求他人的同意，因而賦予所有個人「一種自所有社會義務關係中徹底抽離之不可放棄的要素」。但法權自由僅是將法律以外的既有社會規範「置於疑問」之中（誠如德文 *Infragestellung* 所示），卻將個人置於「決定的真空地帶」並因此限於完全的無規定性之中（Honneth, 2011: 152）。

事實上，Honneth 認為，即使是在這種對既有社會規範的質疑與對新規範的期待，也同樣預設了法權主體不再僅將其他想像中的互動伙伴視為僅採取策略行為之行動者，而是具體傳記生命的個體，只有如此個人才能在「虛擬的對話與討論方式中進行倫理的反思（Honneth, 2011: 153）」。也就是說，權利賦予個人一種脫離與質疑的可能性，但當個人要運用此一可能性以思考與表述對善的觀念之際，卻必須、也已經具備超出法權以外的規範態度。

Honneth 指出，在日常生活中，我們通常不會以權利主張作為請求的理由，相反的，我們往往是以生活世界之中尚未反思地（*präreflexiv*）與其他互動伙伴所共享的理據，來說明自己對義務的異議或偏離。主張權利其實意味著對溝通的中斷。但如果僅止於中斷溝通，Honneth 認為，我們並無法藉此實現我們的目標或善的理念，而只能加以擱置。因為他人不再被「當作是共同計畫、合作或關係中的伙伴」。當我主張離婚的權利，我便不可能與配偶繼續共享生命經驗。對於原本就預設共同參與、並非只保障私自主性的參政權更是如此。當我必須主張言

論自由的權利才得以發言時，我將很難讓對方願意傾聽我的意見，更遑論能說服對方（Honneth, 2011: 153-155）。



因此，法權人格（Rechtsperson）幾乎無法透過主張權利來反思或實現其重要的人生目標。但這種實現與反思卻是倫理的自主性所要求的。法權或其提供的退出可能性所帶來的，僅是一種「延遲給付（Moratorium）」，使得個人的決定可以被當作私人決定而允許（Honneth, 2011: 155）。我可以主張所有權來避免財產被侵奪，或主張言論自由來避免出版物遭禁，這對我的人生可能都有重大的意義。但權利內涵的實現或反思仍然要等待此一決定與生活世界中所共享的理據與規範重新連結時才能完成。誠如 Honneth 所說：「（法權）透過與倫理實踐關係單純消極的、中斷式的連結而存在。（Honneth, 2011: 156）」法權自由無法如同公自主性般產生或維護自身，也確實不必然促進自我實現，但它是自我實現的必要條件。也就是說，只有我願意不主張權利而進入社會參與，這同時意味著在經過倫理反思後該社會關係「值得」我的意願，我才能在社會關係中實現自我。

至此我們可以回應 Menke 將法權視為對倫理漠不關心的批評。Menke 認為法權所帶來的個體化，對於個人是否追求善並不在乎，個人既可實現其善理念，也可以完全不實現。Honneth 則認為，此一理解是錯誤的，法律權利確實「容許」權利主體不去實現自己的善理念，個人可能抱持特定善觀念、也可能沒有任何特殊善觀念，我主張言論自由可能是為了針貶時政、為公共發聲、表現自我，卻也可能只是無意義甚至惡意的發言。對 Honneth 而言，這就是法權的唯一功能：**暫時中止溝通**，讓法權主體自倫理關係中脫離，不管法權主體主張法權的動機是否出於特定善理念，都不影響法律權利此一性質，僅依賴法律權利無法實現自我。

法權對自我實現的無能為力，反而是黑格爾或 Honneth 必須走向倫理性的社會理論的關鍵點。但倫理性與法權之間並非徹底無關，而是如 Honneth 在《無規定性的痛苦》之中所指出的是，抽象法與道德性是倫理性的必要條件，而非充分條件。透過法權自由帶來的「延後給付」使得倫理的個人抱持的特定善理念或人生目標得以維持，既有社會規範無法強加於其上。

易言之，法權自由雖然是現代社會「分裂」的現象之一，卻也是使得「社會普遍性」得以有不同具體表現的前提，若欠缺法權自由，例如：在如納粹德國或前共產主義政權雖然都曾高度強調集體生活的參與，但在極權統治下的社會生活由於欠缺了權利所保障的自願，反而造成對自我實現之侵害。又或如吳爾芙（Virginia Woolf）所主張的女人要有自己的房間，同樣也在強調權利所保障的自主性之優先地位。

因此，權利批判如果是基於獨白式法權自由作為私自主性保障的非政治／倫理性而否定法權在具體實踐關係中，尤其是公共領域與法治國之中所起的作用，則有以偏概全之嫌。至多，我們只能說法權自由確實伴隨著固執與猶豫不決（Indecision）的病理，此一病理確實可能危及民主參與。但當我們在民主參與中運用法權論述爭取承認而非粉飾太平時，則正好是與病理相反的「健康」狀態，因此，無論是公共領域中或法庭內的法權論述不當然是去政治化的語言，而可以理解為政治抗爭的一環。

第四節 法權與倫理性

至此，我們透過檢視 Menke 的批評與 Honneth 的回應，重新確立了現代法權作為承認領域之條件，以及 Honneth 在《無規定性的痛苦》中的主張：在法權

自由（與道德性）以外，倫理性必須存在。在本節中，本文要進一步探究 Honneth 的自我實現之理念，以延續上一節中對 Menke 現代悲劇命題的討論與回應。最後，於確立現代倫理性方案之可行性後，本文將再略為描述於 Honneth《自由的法》中法權自由、道德自由與現代倫理性之間的大致關係。



一、再訪自我實現

（一）Menke 的自我實現觀：本真善的發現

在本章第二節的二、（一）、2.中，本文已經對 Honneth《無規定性的痛苦》與 Menke 在《倫理中的悲劇》所述的自我決定及自我實現間之關係有初步的分析。Menke 將自我決定與自我實現視為主體自由兩個同源且互相證立之面向，他對兩者扞格可能性之理解乃是建立在認為康德自主優先性命題無法涵蓋所有情形之前提。相對於 Menke，Honneth 的主張則是自我實現具有價值順位上的優先性，自我決定（無論是抽象法權或道德性）僅是作為自我實現的必要條件而存在，若自我決定不能促進自我實現便是前者的病理。

本文認為，在悲劇關係與病理學問題這兩種截然不同的分析背後，存在兩種不同的「自我實現」觀。相對的，兩者對法權自主或自我決定的理解差異並不具有關鍵的作用。

對 Menke 而言，現代社會中的自我實現問題圍繞著本真性。個體自我實現就是個體本真善的實現。如同他在分析反諷的自由時所述，本真性的作用有兩個面向，其一，自我實現成為一個由個人尋得答案且答案僅對個人有效的問題。因此，普遍善可以也必須作為個人參照的價值集合，但對其最終答案並不具拘束力。個人可以接受或反對，甚至是為反對而反對。

本真性的另一個作用則是，如同浪漫主義所追求的內在聲音，自我實現作為本真善的實現，雖然必須參照普遍善，並且對個人的內在欲求進行反思，但並非一任意的、可以如此也可以不必如此的選擇。自我實現由於是本真、內在的我之實現，因此是對必然者的揭露與開展。

這就是 Menke 理論中自我實現與自我決定在結構上的衝突潛能：作為透過將倫理正義與單一性正義同時抽象化以調和兩者衝突的法權正義，必然無法與只考慮具體個人之本真善的自我實現和諧共存。因為內在必然的本真善與抽象、普遍的法權自主規範邏輯不同，所得出之規範答案也不會一致，即使法權可以透過作為所有人自我實現共存的前提而具有優先性，但當法權禁令對自我實現造成無限傷害時，其片面的優先性便不復存在，而引起悲劇衝突。這一衝突並非公共正義不夠抽象殘存倫理價值，或單一性正義不夠抽象而未能讓每個人都擁有同等實現自我之條件，而在於法權太過抽象，因此，對 Menke 而言，不可能透過更平等的法權制度來解決。最終只能透過主體的犧牲來反思的覓得自我實現與自我決定間最佳的關係。

（二）Honneth 的自我實現觀：從本真性到社會自由

在此，本文認為僅依靠 Honneth 在《爭取承認的抗爭》中提到法權尊重的去形式化或實質化潛能並不足以解決此一問題。因為 Honneth 所謂「普遍與差異的辯證」仍是對平等法權不同詮釋間的競爭關係，但 Menke 的具體個人之自我實現卻可能與任何意義的普遍平等之法權相違，無法透過爭取法權的抗爭來解決兩者的衝突。

因此，Honneth 在理論上解消自我實現與自我決定之悲劇衝突之關鍵不在於

其對自我決定的理解，無論是早期廣義的法權尊重，或晚近的法權自由（抽象法權）與道德自由都存在與 Menke 式自我實現衝突之可能。唯一的解決之道在於重新理解何謂自我實現。



Honneth 在《自由的法》中展開其現代倫理性論述之前，與黑格爾由對當前自由意志觀的兩種批判展開其論述相同，也檢視了以兩種特定形式自由為核心概念的正義觀：消極自由與反思自由。相較於消極自由的正義理論未能察覺自身所預設的規範共識、對法權規範與依據法權而為之行動合理性欠缺反思能力；反思自由則追問主體的行動究竟是自主或他律（Honneth, 2011: 59）。

盧梭在《社約論》中區分依賴慾望行動之不自由以及依據自身所給出律則行動之自由，是反思自由思想的代表性主張。在盧梭之後，康德把可普遍化原則所得之定言令式作為主體「自身所給出之律則」，而將反思自由理解為理性的自我立法，自主意味著依據理性所得出的行動準則。但以赫德為首的浪漫主義者則反對這種對反思自由的理解，而認為盧梭思想中的自由意志或意志的純粹化乃是要要求主體透過共享的語言媒介去尋求、發現自身本真的願望。反思自由因此出現兩種不同的概念觀：以自主為核心的自我決定和以本真性為核心的自我實現（Honneth, 2011: 65-67）。

儘管在《自由的法》中，對康德自主概念的融主體詮釋才是現代反思性道德自由的基礎，但在此，本文僅關注 Honneth 對自我實現思想傳統的檢視。他認為，在尼采與佛洛伊德的解構之後，赫德依賴形上學前提將自我實現理解為對原初、自然給定人格核心之解放的主張已經難以成立。反之，個人的自我乃是被社會所形成的，雖然自我也可能抵抗社會的影響，但並非透過原初就已經賦予個人個性潛能機會的「核心」來加以抵抗。一旦這一固定的人格核心觀不復存在，自我實

現也就不再是發現或探求真相的過程（Honneth, 2011: 70）。這意味著，我們已經不再能透過本真性概念來理解自我實現。甚至自我實現與本真性乃是截然不同的概念範疇。因為本真性僅試圖透過一次性的鑒別（Identifikation）或表述

（Artikulation）來掌握自身的或真正的願望；但自我實現則必須在歷時的框架中作為創造（傳記生命）敘事統一性之能力來展開。也就是說，僅鑒別特定願望或意圖的本真性，無法把該願望視為我個人發展過程中的新階段或部分（Honneth, 2011: 71-72），因為本真性欠缺了將生命作為歷時性的持續的整體過程之觀點。

至此，我們必須放棄個人固定本性的主張而將自我實現理解為自我發展與反思之過程。儘管相較於彌爾在《論自由》中透過平等自由試圖要保障的個人自我實現，漢娜·鄂蘭（Hannah Arendt）與沈岱爾（Michael Sandel）的自由共和主義將自我實現理解為集體、合作的行動，但同樣也將自我實現理解為片段而非連續的本真自我透過集體參與之實現。Honneth 認為，這些基於自我實現的政治哲學雖然更在意自由的「實現」，但與康德主義強調自主的政治哲學相同，都未將實存、使自由行使成為可能的社會條件理解為自由的要件，而僅是主體反思或進一步要求的對象，是「附加（additiv）」而非自由的內在環節（Honneth, 2011: 75-79）。

不過 Honneth 也指出在作為康德自主性理論轉化的言說之溝通理論模式中，不存在前述「附加性（Nachträglichkeit）」的問題，因為言說作為社會制度不只是附加於自由之後，而是其本身就作為自由的媒介與行使條件。然而，在 Karl-Otto Apel 和哈伯瑪斯的言說理論中，言說僅被理解為先驗之存在或後設制度，而非特定的、歷史中的制度（Honneth, 2011: 81-82）。

相對於此，Honneth 則從黑格爾處將具體的社會制度理解為「社會自由」，同時也將自由的範圍擴張到言說之外。在此，Honneth 再一次引用黑格爾對友誼

所表現之「在他者中與己同在」來論述社會自由，在社會自由中，自由與制度之所以能結合的關鍵就在於「相互承認」。透過相互承認，主體將他人的願望與目標也當作自我願望與目標實現的條件（而非障礙）。社會制度乃是對實踐中的承認關係的保障，個人只有透過制度框架而處於承認關係中才能得到自由，因此黑格爾的自由不僅是「融主體的」，更是「社會的」自由。而只有在此一「在他者中與己同在」的承認關係中，個人才可能將反思所得的目的移轉到現實中並予以實現。

至此，自我實現已經不再是獨白個體反思所得之產物，而只能在具體的社會制度與承認關係中展現。但 Honneth 也反對 Joseph Raz 僅把社會制度當作自我實現所需的「資源」之主張。因為此一主張依然將自由限制在反思自由中，但黑格爾則認為在客觀的社會制度中，已經存在有其他也想要將自身反思所得之自由予以實現的主體，因此外在的客觀性中已經具有反思所得之自由結構，也就是我的目標之實現也預設了其他主體目標的實現。在此，Honneth 認為不只存在主體間的和解，也是主體自由與客觀性的和解（Honneth, 2011: 90-91）。

社會自由不僅具有讓複數主體於客觀制度中協調其目標實現的功能，也是「教養」的領域（Honneth, 2011: 93），主體透過制度化實踐學習如何調整其動機與目的，而使諸主體之間了解只有透過互補的行動才能夠使得彼此的願望與意圖得到滿足，若沒有持續存在的客觀制度，則主體無從透過學習制度目的與規範得知彼此的相互依賴性，而只能在自身中得出自由之基礎與如何實現自由之答案。因此，個體只有在參與相互承認之社會制度中才能體驗並實現其自由。

（三）既沒有自我也沒有實現的「自我實現」

在 Honneth 對反思自由的批判當中，Menke 將自我實現理解為本真性或本真善的發現已經成為過時形上學前提下的錯誤產物。由於個人沒有任何意義的原初即與他人不同的人格核心可供發現，Menke 所主張的自我實現是對必然者的揭露也無從成立，由本真善的必然性而得之與自我決定相衝突的規範效力也不復存在。

因為自我實現的規範效力無法在建立於內在的本真性之上，Honneth 於是將自我實現奠基在自由實現的外在客觀性，也就是相互承認的社會制度之中。現存的社會制度不僅使我們與他人的自由能夠互補的實現，同時也透過制度目的教導我們具體的承認關係。

在此，我們可以將自我實現理解為在承認制度中自由的實現，不管是黑格爾或青年馬克思都將自我實現賦予此一承認理論式的理解。將自我實現等同於承認的實現也意味著在社會自由之中，法權自由協調外在利益的功能僅作為預備方案而存在。因為在具體承認關係中單一主體自由的實現也預設另一主體的自由實現不受干擾，透過相互承認，兩者自由不只能共同實現，也只能共同實現，否則該承認關係即遭到破壞。例如在愛之中，如果一方想要過度控制或無視他方，那麼就不會有任何一方的自由得到實現。所以，我們似乎僅需要闡述社會自由中各該承認原則的規範理念，不需要法權自主作為諸主體間自我實現的協調。

這也是 Honneth 為何將法權自由理解為退出倫理性的機會，如同前一節所述，透過主張法權自由，個人無從自我實現。其之所以仍主張法權自由的合理理由便是，客觀倫理性中的具體承認關係無法保障其自由的實現。例如，在婚姻之中已存在暴力行為，因此需要保護令或其他法律手段介入。即使法權自由作為特殊的承認形式仍有協調外在利益使之不相衝突的功能，但外在利益的不相衝突仍不等

於系爭關係中的自我實現。僅於不存在溝通關係的個人之間，法權才能透過單純外在利益的協調，使個人去追尋自己其他承認關係中自由的實現。

另一方面，Honneth 認為客觀的倫理性作為承認關係的制度化可以教導個人學習承認規範與制度目的，並藉此實現其自由，例如在勞動關係中我作成的產品滿足了他人的需求並因此得到肯定，我了解到整個社會的合作關係以及自我對社會的價值，如果欠缺此一制度目的或承認關係的認識，我不會認為勞動是自我價值或自由的展現，因此也不可能是一種自我實現。

Honneth 透過制度「教養」得出自我實現的觀點與 Menke 對共同善與自我實現之間的分析相當不同。Menke 雖然不否定共同善作為客觀的價值集合之存在，甚至也認為個人有必要經由參照共同善而得出自己的本真善，但所謂的「參照」並不意味著接受。對 Menke 而言，自我實現除了接受共同善外，還有「克服」與「逾越」其他兩種模式（Menke, 1996a: 198-201），而接受作為「傳統」的自我實現模式，並不具有特殊的地位，甚至，在現代社會中並不是主流的自我實現模式。

然而，Honneth 的「社會自由」是否為「傳統」的自我實現模式？本文認為不然。首先是，當法權自由與道德自由都存在，個人對倫理性中承認規範的接受只是初確（prima-facie）的。個人如果認為客觀社會制度不合理，則可以透過法權自由或道德自由拒絕接受該制度規範。因此，我們必須了解且透過社會制度來理解、實踐自由，但並不意味著對現行制度的全盤接受。同時，在現代倫理性中仍然存在著公共領域與民主法治國作為對倫理性的反思與修正的機制，使得現代倫理性不再如同傳統倫理性一般難以變動。因此，在 Honneth 的理論中主體即使初確的接受了社會制度的規範效力，仍可以消極不適用或積極參與改變制度內容，

絕非全盤接受。

事實上，透過社會自由得到的自我實現概念與 Menke 所述的「接受」、「克服」與「逾越」都不相同。由於「克服」模式預設的人格核心在前文已有批評，在此便不再贅述。相較之下，對共同善永無止盡的逾越不需要預設固定的本真自我，而沒有前述的形上學問題。「逾越」模式似乎三者之中唯一能作為現代自我實現之模式。

但本文認為，對共同善的違反或逾越僅是反思式的自我實現觀喪失本真性基礎後不得已的退路。因為沒有作為本性的我可供追尋，於是個體只有透過否定共同善來肯定自身的特殊性。然而，如同 Honneth 不斷強調的，自由的程度不等於可能性的增加，若是如此，消費主義越鼎盛的社會個人便越自由（Honneth, 2012: 155），使用名牌手機、跑車或罕見的時尚配件可能成為某種個人標示，但似乎不是自由的實現。即使是個性或性格的多元化也不必然是如此，而可能是文化產業刻意創造的結果。因此，自由的程度必須要透過自身的標準來鑒別，自由的程度並非如尼采或後現代主義所言是單純偏離一切既有規範的距離，而在於個人自由選擇的目標在其所處的社會環境得到具體承認的程度（Honneth, 1995a: 226-227）。即使我有言論自由、職業自由，假如我的言論受到社會抵制，我可能會選擇噤聲；假如我的志向不被社會認可，我可能會強迫自己從事其他職業，或者即使依照自己意願就業，也會因為自己的成就無法受到肯定而痛苦。

如果只以偏離共同善或主流道德規範的程度來理解自由的程度或自我實現，由於這種行動仍未得到社會承認，只是作為法權自由所保障的一種「私人的」偏差行為，其行為之目的未被肯定，因此其自由並未實現。固然如果行為目的在於引起社會的反省，至少該行為是與自我實現相關、為了自由之實現而為。不過，

如果只是為了違反主流道德規範而違反，並不認為該行為內容對自身有特殊意義，那麼該行為除了是經由反思之後的「我的」行動，是否能夠稱為自我「實現」？純粹為違反而違反共同善時，恰恰是一不追求也不希望被承認的自由，而陷入無規定性的痛苦。因此，對共同善無條件的逾越不能作為自我實現的模式。

此外，將共同善想像為傳統倫理性之殘餘的問題也反映在 **Menke** 在批評黑格爾以倫理善作為自我決定與自我實現之和解時的缺失。黑格爾的倫理善是對自我實現與自我決定關係的客觀呈現，由於此一關係已經客觀化，主體即無需再如道德善的情形由自身加以判斷而陷入不確定。**Menke** 批評這一客觀化終究會陷入城邦倫理性的客觀主義和傳統主義。然而如果我們將黑格爾倫理善的「客觀」以融主體的方式加以理解，也就是倫理善是社會對兩者之間平衡關係所共同接受、作為社會實存規範但仍容許變動的理解，或許即可解決 **Menke** 理論中的悲劇衝突，但 **Menke** 對自由的概念始終限縮在單一主體的獨白式自由，使其無法接受透過融主體的制度實現自由或使自我決定與自我實現得到和解。

最後，**Honneth** 並未清楚說明的問題是：自由的實現與自我實現如何能夠等同。若我們將自我決定與自我實現視為兩個不同且可能衝突的主體自由面向，那麼由自我決定得出之行動的實現，也是一種自由之實現，卻不必然是自我實現。例如，我可能基於道德要求而真的不說謊，但我的內在傾向可能剛好相反，期待透過騙人來違反既有規範。當我們將自由的實現理解為社會制度中承認關係的表現，自由的實現能不能是自我實現依然是問題。亦即，我們是否能將個別承認關係中自由的實現加總為自我實現？

Honneth 在批評反思自由中的自我實現理念時也提到，相較於一次性的鑒別或表述本真性，自我實現必須在歷時的框架中作為創造（傳記生命）敘事統一性

之能力來展開 (Honneth, 2011: 72)，這雖然點明自我實現不是個別自由的實現，但也意味著自我實現預設了統整性的能力，也就是將我的生命以及生命中所有承認關係視為一個整體而歷時性加以觀察的能力。也就是說，自我實現不只是對當下自我所有欲求反思的產物，更是對過去、現在與未來我的一切承認關係的（倫理的）反思產物。原本被理解為個人自我實現基礎的性格或個性並非必然者，而是在生命歷程的個別承認關係中由具體行動的選擇不斷得出的結果。自我實現之所以是「自我」的正在於雖然大致上共享社會的承認規範，但每個個人的客觀處境、行動的差異造成其自由實現樣態的不同，尤其是自由之實現乃是個人反思選擇之產物，因此，自由的實現能夠被理解為自我實現。

由於自我實現是共享的制度性自由的反思統一，自我實現與自我決定的衝突並非特殊善與普遍法權的衝突，而是諸種共享自由的衝突。在制度層面上，其表現為法律對其他承認領域的保護不足或過度侵入，而可以透過爭取承認的抗爭在法治國或其他承認領域中形塑恰當的承認文化。在個人層次上，則是法權自由、道德自由與社會自由的衝突，也就是社會病理，同樣可以透過社會中經由思辨得出的承認文化（黑格爾的倫理善）作為個人適當的行為指引。

二、邁向現代的倫理性理論：倫理性中的病理？

在前一段中，透過 Honneth 客觀的、以相互承認為基礎社會自由的概念，我們將自我實現理解為自由的真實性與目的。相對於此，法權自由或道德自由不具有優先性，而僅能夠作為社會自由或倫理性的可能性與必要條件。因此，自我決定與自我實現的衝突只是病理，個人最終仍必須在倫理性的溝通關係中尋求自我實現。

即使不一一探討倫理性中各種承認制度，自由的「可能性」與「真實性」之間的關係便有進一步釐清的必要。本文將以下列三個問題為對 Honneth 現代倫理性理論之初步考察簡短的作結：(1) 在進入社會自由後，法權自由與道德自由是否如同黑格爾法哲學綱要中備而不用，或者後二者對倫理性除了作為必要條件以外仍有其他影響？(2) 法權自由與道德自由所產生的病理如何解決？是否只要進入具體溝通關係中就可以解決？以及 (3) 社會自由是不是對哈伯瑪斯的自我決定式批判理論的全面否定？

(1) 儘管在架構與理論洞見上，Honneth 自黑格爾法哲學中擷取了不少資源，但誠如 Honneth 在《爭取承認的抗爭》中拋棄了黑格爾不同承認形式間的「揚昇 (Aufhebung)」關係，在《自由的法》中，Honneth 也對黑格爾的理論細節有所調整，他認為雖然在《法哲學綱要》的筆記中似乎暗示了黑格爾的社會理論存在著內在批判之可能，但在法哲學中現代倫理性的自由實現過程已經終結的傾向始終更為強烈。兩百年後的我們可以知道「個體化及自主的能量、消極與反思性自由的潛能所釋放出之動力，進入了黑格爾自己的倫理體系，讓他當初所描述的制度都已不再具有規範地位。(Honneth, 2011: 116-117)」這意味著，相較於黑格爾，Honneth 更為重視法權與道德自由的解放潛能。

在黑格爾自身的理論中，抽象法權與道德性固然仍有必要但其階段性任務在達到社會自由的理解後即已告終。但在 Honneth 的倫理性理論中，不只是各個倫理領域：個人關係、市場經濟與民主意志形成中有自身的承認原則，因此其規範性剩餘會促成各領域中爭取承認的抗爭，透過公共領域與民主法治國作為倫理性的反思與自由保障機制，其他承認領域的不正義也更容易被糾正。法權與道德自由背後所預設的個體化及自主性理念不只是創造出退出或懷疑倫理性的可能性，從而只是單純確保倫理性中個別關係的合理性與參與意願而已，也產生解構既有

倫理性中畸形發展的力量。



這也說明了 Honneth 為何在《資本主義現代化的弔詭》一文中，將制度性的個體主義作為單獨的承認領域而與平等法權、成就原則以及浪漫愛相提並論（Honneth/Hartmann, 2012: 171）。當然，這股個體主義的解構力量並非來自法權與道德自由，而是具有倫理視野的個人對這兩種自由可能性的運用，特別是在公共領域中對言論自由的運用。但這也意味著，喪失倫理視野而僅主張各該自由形式的社會病理比十九世紀要更為嚴重。

(2) 儘管如此，Honneth 在進入作為倫理性的社會自由中便不再討論法權與道德的社會病理。理由應該是他認為在倫理的溝通關係中，作為範疇錯誤的病理會透過制度性實踐的「教養」而得到解決，在倫理性之中待處理的反而是個別承認領域中的錯誤承認，例如性別或種族歧視、剝削等問題。

然而，本文認為社會病理的存在並非僅是對自由的認知錯誤問題，儘管認知錯誤是其核心問題之一，但我們無法透過向社會成員宣傳社會制度中的承認原則來使之不再執著於法權或道德自由，問題在於如何促成社會成員依據倫理關係思考的意願。答案也在社會自由之中，也就是「教養」，這不僅意指透過長期耳濡目染來使得個人了解且前反思的接受，因為任何身處於社會之中的人皆已一定程度知悉主要社會制度所宣稱的目的；也意味著良好的承認關係是個人正確的、倫理的思考生活問題的前提。社會病理不只是認識範疇的錯誤，更是客觀倫理性的失敗，倫理性之所以失敗，就在於未能創造良好的承認關係而使個人了解並有意願依具體承認關係中的規範態度對待彼此。

因此，法權與道德自由所產生的病理與意識形態的病理之差異與關係在於，

前者可能是後者的產物，也就是當意識形態式的承認充斥社會之中，無法得到充分承認的個人可能會傾向以非倫理性的態度來面對生活問題。據此，正是因為在社會生活中難以達成自我實現，使得個人偏好以獨我式或質疑式的態度強調自我決定。所以，當病理出現，並非因為自我實現與自我決定的衝突，而是倫理性的普遍失敗所致。

即使我們將範疇錯誤的社會病理歸因於倫理性的失敗，但設想在一個承認關係大致良好的社會之中，依然可能出現法權或道德自由與溝通關係出現適用問題的情形。在此，與先前在〈正義與情感之間〉中將道德視為原則不同，在《自由的法》中道德自由已經成為普遍的反思性機制，如果透過在公共領域對家庭中的承認原則問題進行言說的反思，且參與者都具有對家庭之承認原則的認識時，可以減低情感原則被忽視的風險，也保障參與言說者的自由，並且所產生的討論結果會成為新的「倫理善」而相當程度的穩定了社會成員於適用不同範疇規範上的不確定性。因此，言說反思性機制不能夠限縮在單一家庭或單一承認關係，而必須要置於全社會的反思。公共領域與民主法治國不僅是社會自由內在的反思機制，也是對社會自由與法權、道德自由間關係的反思機制。

(3) 從公共領域與民主法治國在 Honneth 的倫理社會理論的特殊位置可以得知，倫理性雖然是自我實現的場域，但不當然否定了哈伯瑪斯由言說倫理構築出的公共領域與法治國。除了因為民主意志形成的領域具有對其他承認領域的反思作用，透過立法或公共言說的改造，可以合理化（民主化）其他領域之承認制度，並進而產生新的法權自由。也在於 Honneth 在《爭取承認的抗爭》中即已持有的洞見：在此一領域中，個人作為道德或法律言說主體而受到尊重，在與公眾或國家的溝通關係中，這一尊重才得以實現。也就是作為在公共領域中進行道德言說或行使公自主性進行民主立法言說，也是自我實現的次類型。

在 Honneth，法權自由一方面構造出個人退出倫理參與的可能性空間，而使個人可以保持非政治、非倫理的態度面對生活問題，另一方面也打開作為規範言說主體可以積極參與的討論空間，使得權利論述不只可以改造家庭與經濟等承認領域，也可以修正法治國本身的問題。在法權作為私自主性時，劃出了私領域的界線，但在法權創造出的公共性與國家中，也將公私領域的區分問題置於討論之中。在後一種法權使用，也就是作為公共實踐工具的法權言說，促進了權利與政治的辯證，朝社會解放更進一步。

然而，法權的社會病理無論是「固執」或「猶豫不決」，與法權作為自我實現、促進政治進步之工具總是同時並存。我們無法忽略作為病理的副作用，但也不能因此否定法權所帶來的進步可能性。也只有透過倫理的運用個人法權及法權所創造出來的政治意志形成之自由，我們才能讓社會中的承認制度更為成功，塑造良好的政治文化（倫理善），並進而讓個人離開法權的病理。

第五節 結語

承接前一章末段對Honneth《爭取承認的抗爭》中未能充分區分公私自主性，以及處理自我決定、自我實現之間問題的批判。本章透過Menke對法權自主的自我決定與本真善的自我實現間的「現代悲劇」命題來指出法權尊重可能與其他承認領域所追求之自我實現相互衝突，而最終僅能透過主權式自我來解決兩者的衝突。

儘管Honneth與Menke都批判以自我決定為核心的康德主義實踐哲學（也就是哈伯瑪斯的批判理論），但Menke認為自我實現作為另一種解放形式無法與自我決定相互協調而和諧並存。

不過相較於Menke的悲觀，在《無規定性的痛苦》中，Honneth則將自我決定與自我實現之衝突視為一種二階認識錯誤的社會病理。自我實現才是自由（社會解放）的真正意義，如今區分為抽象法權與道德性的自我決定乃是作為自我實現的必要條件被納入倫理的社會理論之中。

但Menke認為現代法權僅保護恣意自由，卻不保證倫理的個體化，因此無法被承認為現代倫理性的環節。對此Honneth認為，法權不能僅當作恣意自由的保障，而仍必須建立在相互承認的基礎上。雖然在法權中個人確實無法自我實現，但這就是法權自由的作用：「中斷溝通」，因此其也僅是倫理性的必要條件。

接著本文重新檢視Menke與Honneth的自我實現觀，認為Menke的自我實現理念建立在本真自我的發現上，但這在後形上學的當前已無法證立，並且自我實現也必須是歷時性而非一次的行動，因此自我實現必須要被理解為在作為社會制度的承認關係中自由的實現。並透過自我反思的能力將此一實現歷程理解為「自我」的實現。Menke的自我實現並未實現任何自由，因此並非社會解放的形態。

因此，自我實現只能在透過社會的具體承認關係之中完成，自我決定作為個體法權或道德質疑是自我實現的必要條件，也釋放出個體化的能量，但終究要以自我實現為目標。社會病理其實是倫理性原本應賦予之自我實現功能不彰所導致的結果，因此，現代自由的問題顯現於社會病理之中並非是自我實現與自我決定的衝突，而承認關係的失敗，使主體只願意主張自我實現。

Honneth的社會自由除了將法權自主視為一種抽象的必要條件，同時也在倫理性中具體化為民主的反思機制，此一反思機制不只對其他承認領域進行修正，進而創造新的法權內容，同時也將「尊重」實現於該領域之中。因此，哈伯瑪斯

的法律與道德言說不僅是協調自我實現的機制，本身也作為自我實現被納入社會倫理性的解放理論之中。

只有透過掌握法權作為消極自由與積極自我實現的兩個面向，我們才能在理解權利批判所提及的社會病理之同時，仍了解如何使用法權與其所創造出的政治意志形成空間來拓展自由。

第五章 結論



回到最初的問題：法權對社會解放重要嗎？本文的答案是：重要，但沒那麼重要。

顏厥安教授在〈自由主義與憲政體制的建立〉中曾經由哈伯瑪斯的後倫理反思性因素對非西方國家在建立憲政體制的困難提出深入的分析，其中最基本的難題就是非西方國家在由非民主憲政體制轉型時，不能透過獨立的政治觀，而必須以全方位或完備性學說來回應挑戰。自由主義在非西方國家不僅是政治架構或政治運動（因為其往往尚未完成），更是文化運動（顏厥安，2005c：259-263）。

本文認為，政治自由主義乃是在有諸種文化自由主義（當然也有非自由主義）競爭的美國或西歐提出，相較於此，非西方國家幾乎從零開始的情境可能更反映出自由憲政的根本特性，也就是民主的實現與維持高度依賴政治社群內的文化條件。

然而，如果採取著「內在超越性」歷史哲學觀或 Honneth 的黑格爾自由主義¹，在欠缺民主文化的非西方國家，自由憲政難道不是不可能嗎？本文持否定說，首先，承認是普遍的道德結構，融主體的道德認識是人類文化的普遍特性，並非西方文化特有，因此爭取承認的抗爭在世界史上一直存在，差別僅在於西方透過法權與道德性的承認機制，使得各個承認領域內的抗爭與個體化更徹底的實現。

其次，非西方國家無論主動或被迫，也已經或多或少接受了國家正當性來自

¹ Honneth 並沒有使用這樣的說法，僅在 Honneth (2011a)提到「對自由主義的黑格爾式擴充」。另外，本文認為 Honneth 不該被歸類於社群主義或共和主義，特別是他明確拒絕社群主義的非批判性。

於人民同意，以及可對社會規範進行道德反思之承認原則。即使尚未接受，我們也可以由承認所預設的自主增長來判斷是否應該接受。



因此，我們已經且應該擁有法權制度與道德反思之結構。這似乎就是多數自由主義的起點，因此，只要打倒迂腐、守舊政權，自由憲政即可完備。亞洲國家如台灣與韓國在晚近也都經歷此一過程而建立法制上的民主。但從晚近的發展可以看到雖然形式上的民主法治得以維持，但政府體制內的合理化或其他領域的社會解放未必隨之快速實現，甚至有倒退的現象。

雖然 Honneth 將實定法理解為社會承認共識達到後加以明文的產物，但本文認為，不管在西方或非西方，這並非實況，不管是精英壟斷，或是立法程序中產生實質合理但在議場外尚未被高度接受的法律所在多有²。雖然這並不意味著這些法律規範必然無法實現，相反地，超前立法也可能和社會的承認文化產生辯證關係，但個別法制度也因此是高度脆弱的。即使服從法律本身，若欠缺相對應的承認文化，是否真的能讓承認原則良好的運作與實現即成為問題³。因此，相較於實定法或法學論述，真正關鍵的是社會中的法實踐。透過國家權威頒佈的法權固然得以在一定限度內維持自身，但若欠缺相應的承認文化，即使有利益相異的不同群體，進一步的民主化或權利的實質化仍難以推展。

這點出了哈伯瑪斯拒絕共和主義對公民倫理慣習（ethos）之強調可能有的問題，不管是憲政制度的建立與進一步的深化，單純依靠程序性的法律溝通有其極限，而必須依賴公民對憲政精神的理解與熱情，但即使是憲法愛國主義所欲達成的「團結」能否單純由法體制本身產生亦有問題。Honneth 曾試圖由市場對成

² 但當然是值得批判的。

³ 尤其在高度爭議的憲政實踐上，僅依循條文文字，往往是不足的，能進到釋憲審理之爭議也十分稀少，必須仰賴社會輿論與官員的自制。又例如在司法文化中，過度強調司法官權威可能使得平等法權的文化受到阻礙。

就的肯定所形成的成員感作為團結之來源。但在《自由的法》最後似乎要用歐洲共享的、在各個承認領域中的抗爭而得且彼此交流的政治文化以促成歐洲團結（Honneth, 2011: 622-624）。



在哈伯瑪斯的憲政愛國主義與 Honneth 的政治文化兩種團結性方案中，本文認為後者一方面解釋了團結性與自由的進步動力來源（哈伯瑪斯的法理論只能提供合理化的機制），另一方面也點出法權不是社會正義的全貌，這一點是極為關鍵的。這意味著，自我實現作為自由的理念不能夠如哈伯瑪斯的法理論中被削弱為集體自我認同，甚至依附於民主意志形成的自我決定程序（憲法），而必須由各個承認領域中自由的實現共同構成。如同先前所述，忽略其他承認領域的正義理論，將是不完全的，甚至會威脅其他承認領域自主性。

從這一點看來，以自由主義模式在非西方國家建立憲政體制，往往將焦點限縮在法權及以其為核心的法治國體制之建立。儘管法權必然會「溢出」至其他承認領域而對之進行限制。這種限制一方面可能威脅愛與成就領域的內在邏輯，造成文化認同的危機，另一方面，本文更為關注的是，其所提供的進步動力依然有限。因為在個人關係與市場經濟中，除了個人所擁有的權利、基本保障以外，更為關鍵的是對情感與個人貢獻的理解。

在亞洲國家中，我們也看到如日、韓一方面具備法治國體制，卻在已民主化多年後（尤其是戰後即有不間斷之形式民主的日本），持續擁有相當嚴密的父權家庭結構與不平等的性別文化。在台灣，民主化、法制度的建立對勞工地位的提升似乎作用有限。這意味著無論是由上而下的憲法移植或由下而上的民主抗爭，都未必能夠將政治上的自由擴展到其他領域中。即使是透過權利論述爭取離婚權、或同性婚姻合法化，如果是以寬容作為基礎也都有其極限。最終仍必須透過扭轉

社會對愛、婚姻的理解，才能夠改善婚姻中的女性與同志的社會地位。



當然，本文並不認為法權抗爭與其他爭取承認的抗爭互斥，反而常常相互牽連，同性婚姻合法化的運動往往會提出對婚姻與家庭的不同想像，爭取勞工權利的運動可能伴隨著對勞動價值的重新詮釋。對愛與成就的理解可能被轉化為法權論述的一部分，也可能僅是與之同時出現。無論如何必須要意識到這些論述完全無法化約為權利論述。

不過，這僅是意味著在實踐、論述方式上法權不應是唯一途徑，並非要放棄法權作為一種實踐手段。婚姻平權的論述可以打開社會對婚姻與情感的全新想像，性自主的論述也可以作為扭轉社會中對情慾理解之起點，但不可能完全取代後者。法權論述在此是全社會平等化關鍵的環節，但也僅是其中一個環節。這正是權利之所以能也之所以需要與政治相互辯證的理由。

儘管法體制之建立僅是法權承認文化的一部分，後者又僅是整體承認文化的一環。但本文也認為各種進步的社會運動可藉由透過法權論述打開整體政治或文化抗爭的空間，因此作為實踐成果或實踐途徑都是重要的。法律或法學一方面是這些爭取承認抗爭的結果。另一方面，本文認為，法學也不只是被動的接受立法者的決定，藉由重新以各種受苦經驗反思法權承認原則之詮釋與適用，法學也可以是批判性介入並扭轉社會承認文化的手段。

參考文獻



王效文

- 2008 〈刑法中阻卻違法緊急避難的哲學基礎〉，載：《政治與社會哲學評論》，第 26 期，頁 155-214。

王照宇

- 1999 《理性論證與詮釋權力－對法學知識的理論反思－》，國立台灣大學法律學研究所碩士論文，未出版。

石忠山

- 2010 〈文化差異與集體權利——哈伯馬斯論民主法治國之承認鬥爭〉，載：黃瑞棋主編，《溝通、批判和實踐：哈伯馬斯八十論集》，台北市：允晨文化，頁 407。

李志成

- 2005 《哈伯馬斯話語倫理學的證成與應用》，國立台灣大學哲學研究所博士論文，未出版。

林遠澤

- 2010 〈論哈伯馬斯溝通理性建築學的法權定位〉，載：黃瑞棋主編，《溝通、批判和實踐：哈伯馬斯八十論集》，台北市：允晨文化，頁 83-124。
2010a 〈以音構義－試作赫德語言起源論的存有論詮釋學解讀〉，載：《國立政治大學哲學學報》，第二十四期，頁 35-76。

陳奕君

- 2010 《承認或是重分配？檢視傅瑞澤與洪內特的辯論》，國立台灣大學政治學研究所碩士論文，未出版。

曾慶豹

- 2010 〈批判理論的效果歷史——法蘭克福學派在台灣在接受史〉，載：《哲學與文化》，第卅七卷第六期，頁 111-125。

錢永祥

- 2009 〈「肯認」是一項憲政價值嗎？——論肯認的政治性格〉，載：蕭高彥主編，《憲政基本價值》，台北市：中研院人社中心，頁 187-217。



鍾芳樺

- 2011 〈超越化的內在或內在化的超越？論新法蘭克福批判法學派對於法與正義關係的分析〉，載：《政治與社會哲學評論》，第 39 期，頁 115-170。

顏厥安

- 1998 〈法、理性與論證——Robert Alexy 的法論證理論〉，載：顏厥安，《法與實踐理性》，台北市：允晨文化，頁 95-212。
- 1998a 〈再訪法實證主義〉，載：顏厥安，《法與實踐理性》，台北市：允晨文化，頁 235-335。
- 2005 〈命運與倫理——由青年黑格爾的悲劇概念反思幾個實踐哲學問題〉，載：顏厥安，《幕垂鴉翔——法理學與政治思想論文集》，台北，元照：頁 41-86。
- 2005a 〈人權與國民主權——論 Habermas 的權利體系理論〉，載：顏厥安，《幕垂鴉翔——法理學與政治思想論文集》，台北，元照：頁 201-227。
- 2005b 〈溝通、制度與民主文化——由哈伯瑪斯的法理論初探社會立憲主義〉，載：顏厥安，《幕垂鴉翔——法理學與政治思想論文集》，台北，元照：頁 153-200。
- 2005c 〈自由主義與憲政體制之建立〉，載：顏厥安，《幕垂鴉翔——法理學與政治思想論文集》，台北，元照：頁 231-270。
- 2008 〈德沃金之詮釋主義及其徹底化〉，載：《中研院法學期刊》，第三期（2008 年 9 月），頁 163-200。
- 2009 〈非融貫道德之憲政建構〉，載：蕭高彥主編，《憲政基本價值》，台北市：中研院人社中心，頁 123-149。
- 2010 〈語行行為與法規範的效力化〉，載：《政治與社會哲學評論》，第 32 期，頁 65-91。

Anderson, Joel

- 2011 “Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition,” in Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays: with a Reply by Axel Honneth*. Leiden: Brill: 31-58.

Basaure, Mauro/ Reemtsma, Jan Philipp/ Willg Rasmus (Hrsg.)

- 2009 *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch*. Frankfurt/Main: Campus.

Bedorf, Thomas

2010 *Verkennende Anerkennung*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Bottomore, Tom

1991 《法蘭克福學派》，譯者：廖仁義，台北市，桂冠圖書。

Deranty, Jean-Phillipe

2009 *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden; Boston: Brill.

Fraser, Nancy/ Honneth, Axel

2003 *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*.
Translated by Joel Golb, James Ingram, and Christiane Wilke. London:
Verso.

Habermas, Jürgen

1987 *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*. Translated
by Frederick Lawrence. Cambridge MA: the MIT Press

2003 《在事實與規範之間：關於法律和民主法治國的商談理論》，童世駿
譯，北京，三聯書店。

2008 “Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory
Principles?” in Feinberg/ Coleman (ed.), *Philosophy of Law*, 8th edition.
Belmont, CA : Thomson/Wadsworth: 170-179.

Heidegren, Carl-Göran

2002 “Anthropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth's Theory of
Recognition,” *Inquiry*, 45, 433-446.

Honneth, Axel

1991 *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*.
Translated by Kenneth Baynes. Cambridge: The MIT Press.

1995 *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*.
Translated by Joel Anderson. Oxford: Polity Press.

1995a “Critical Theory,” in Honneth, *The Fragmented World of the Social:
Essays in Social and Political Philosophy*. Albany: State University of
New York: 61-92

1995b “Domination and Moral Struggle: The Philosophical Heritage of
Marxism Reviewed” in Honneth, *The Fragmented World of the Social:*

- Essays in Social and Political Philosophy*. Albany: State University of New York: 3-14
- 1995c “Pluralization and Recognition: On the Self-misunderstanding of Postmodern Social Theories,” in Honneth, *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*. Albany: State University of New York: 220-230.
- 2000 *Suffering From Indeterminacy: An Attempt at a Reactualization of Hegel’s Philosophy of Right*. Translated by Jack Ben-Levi. Assen: Van Gorcum.
- 2003 “Unsichtbarkeit,” in Honneth, *Unsichtbarkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- 2004 “Zwischen Gerechtigkeit und affectiver Bindung: Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen,” in Rasmussen and Swindal (ed.), *Critical Theory Volume IV: The Future of Critical Theory*. London: Sage: 319-336
- 2004a “Critical Theory in Germany Today,” in Rasmussen and Swindal (ed.), *Critical Theory Volume IV: The Future of Critical Theory*. London: Sage: 3-18
- 2005 *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. Erste Aufl. 1994.
- 2007 “Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy,” translated by John Farrell, in Honneth, *Disrespect: the Normative Foundation of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press: 3-48.
- 2007a “The Social Dynamics of Disrespect: On the Location of Critical Theory Today,” translated by John Farrell, in Honneth, *Disrespect: the Normative Foundation of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press: 63-79.
- 2007b “Moral Consciousness and Class Domination: Some Problems in the Analysis of Hidden Morality,” translated by Mitchell G. Ash, in Honneth, *Disrespect: the Normative Foundation of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press: 80-96.
- 2007c “The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism,” translated by John Farrell, in Honneth, *Disrespect: the Normative Foundation of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press: 99-128.
- 2007d “Between Aristotle and Kant: Recognition and Moral Obligation,” translated by John Farrell, in Honneth, *Disrespect: the Normative Foundation of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press: 129-143

- 2007e “Recognition as Ideology,” in Bert van den Brink and David Owen (ed.), *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press: 323-347.
- 2008 *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford: Oxford University Press.
- 2009 *Pathologies of Reason: on the Legacy of Critical Theory*. New York: Columbia University Press
- 2011 *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- 2011a “Rejoinder,” in Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays: with a Reply by Axel Honneth*. Leiden: Brill: 391-422.
- 2012 “Organized Self-Realization: Paradoxes of Individuation,” in Honneth, *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Translated by Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press: 153-168.
- 2012a “The Fabric of Justice: On the Limits of Contemporary Proceduralism,” in Honneth, *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Translated by Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press: 153-168.

Honneth, Axel / Hartmann, Martin

- 2012 “Paradoxes of Capitalist Modernization: A Research Programme,” in Honneth, *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Translated by Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press: 169-190.

Illouz, Eva

- 2012 *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*. Cambridge: Polity Press.

Jay, Martin

- 1973 *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Boston and Toronto: Little, Brown and Company.

Love, Nancy S.

- 1995 “What’s Left of Marx?” in White (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press: 46-66.

Markell, Patchen

- 2003 *Bound by Recognition*. Princeton: Princeton University Press.

MacKendrick, Kenneth G.

- 2008 *Discourse, Desire, and Fantasy in Jürgen Habermas' Critical Theory*.
New York & London: Routledge.



McNay, Lois

- 2008 *Against Recognition*. Cambridge: Polity Press

Menke, Christoph

- 1996 "Critical Theory and Tragic Knowledge," in Rasmussen (ed.), *The Handbook of Critical Theory*, Oxford/Malden: Blackwell Publishers Ltd. 1996: 57-71.
- 1996a *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp.
- 2009 "Das Nichtanerkennbare: Oder warum das moderne Recht keine »Sphäre der Anerkennung« ist," in *Sozialphilosophie und Kritik*, hrsg. von Rainer Forst, Martin Hartmann, Rahel Jaeggi und Martin Saar, Frankfurt a. M.: Suhrkamp: S.87-104.

Pippin, Robert B.

- 1997 *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2008 *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schneider, Elizabeth M.

- 1986 "The Dialectic of Rights and Politics: Perspectives from the Women's Movement," *NYU Law Review*, vol. 61 (1986): 589-652

Taylor, Charles

- 1985 "Language and Human Nature," in Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press: 215-247.
- 1992 *Multiculturalism and "the Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press.
- 1992a *The Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thompson, Simon

2006 *The Political Theory of Recognition*. Cambridge: Polity Press.

Young, Iris Marion

1990 *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

2002 *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press. First published 2000.

Zurn, Christopher F.

2011 "Social Pathologies as Second-order Disorders," in Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays: with a Reply by Axel Honneth*. Leiden: Brill: 345-370.

