

黑格尔的和解概念与古今之争问题

应 奇

摘 要 在罗尔斯倡导的“政治的而非形而上学的”转向的启发下，哈德蒙对黑格尔和解概念的解读摒弃了其形而上学前提和要素，转而从社会哲学的角度，阐发和解概念之于规整古今之争问题的重要含义，并由此触碰到哲学在后形而上学时代的内在批判维度。伽达默尔和里德尔更为深入地从信仰和知识的宗教问题、客观精神或历史领域的问题以及自然和历史概念的统一问题来把握和解概念之于古今之争问题的复杂蕴含。哈贝马斯和霍耐特围绕“后认知主义趋势”在黑格尔法哲学的现实化问题上的分歧，指向了古今之争问题在从康德哲学到后康德哲学的演化中更高层次的重演。对和解概念的阐释既不能在政治哲学与形而上学完全割裂开来的情况下展开，也不能在要康德还是要黑格尔、要康德式哲学的还是要后康德式哲学的非此即彼的选择下进行。只有把和解概念与古今之争问题关联起来加以阐发，才能超越对于黑格尔哲学的抽象态度，走出一条更具现实性的理论道路。

关键词 黑格尔 和解 古今之争

作者应奇，华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授（上海 200241）。

中图分类号 B5

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2026)07-0023-9

“和解”（Versöhnung）是黑格尔哲学的重要概念，它既是一个形而上学概念，又是一个社会哲学概念，但是由于长期以来被绑定在对黑格尔哲学之保守色彩的某种简单化理解之上，这个概念一直没有得到理论上的足够重视和有哲学增量的新型阐发。新实用主义的复兴与新法兰克福学派的转型及其所激发的现代性与后现代性之争，重新塑造了“和解”概念的诠释空间，并使得对于黑格尔哲学的全面重估成为必要。一方面，和解论题的重新阐释可以与后形而上学背景下的哲学观之争和所谓古今之争问题关联起来；另一方面，在和解与决裂成为理解现代性与后现代性关系之新视角的前提下，用黑格尔反对黑格尔的辩证策略又把论辩的焦点掷回从康德哲学到后康德哲学的转化中涉及的现代性辩护方案，这些论争再次激活了内在批判的概念，提供了切实继承“和解”论题之哲学遗产的重要契机。

黑格尔对“和解”的经典表述，分别出现在他的第一部著作《精神现象学》和最后一部著作《法哲学原理》中：

和解这个词就是这样一种实际存在着的精神，这种精神在它的对方中，亦即在作为绝对存在于其本身的个别性的那种纯粹自身知识中，直观地认识到作为普遍本质的那种纯粹自身知识，——这种精神就是一种相互承认，也就是绝对的精神。^①

① 黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，1979年，第176页。

哲学只把和解给予那些曾对和解有内在要求的人，这种要求驱使他们以概念来把握现实，并在实体性的东西中同样取得主体的自由，甚至不把主体的自由保持在特殊和偶然的东西中，而是保持在自在自为地存在着的東西中。^①

霍尔盖特《黑格尔导论》“和解”条所引对应于黑格尔关于“和解”的主要论述，皆关涉统一与和解、自由与和解、宁静与和解以及与自我和解。^② 所以，“和解”在黑格尔那里首先是个形而上学概念，而晚近从社会学角度重构黑格尔的“和解方案”，则首推迈克尔·哈德蒙的同名著作。

哈德蒙自谓他“遵循的主导原则就是，避免使用黑格尔的专业词汇，尽可能少地依赖他的形而上学，以我们能够理解的术语来表达他的观点”^③。哈德蒙把他的研究进路称作分析哲学的（他自称是“在分析哲学传统中接受学术训练的”），但是他又明确地意识到，“和解通常并不会被分析哲学家看成一个重要的哲学研究领域。事实上，在分析传统中，和解通常也不会被看成一个哲学问题”^④，而哈德蒙自己则不但把和解当作一个重要的哲学问题，而且致力于用分析哲学的方式处理和解问题。

理解哈德蒙的工作范式必须对他的哲学背景有所了解。从哲学史上说，虽然有“凡是合理的就是现实的，凡是现实的就是合理的”这个著名的“对偶格言”（Dopplesatz）为之“背书”，或者说正因为有这个格言为之“背书”，黑格尔哲学中的“和解”概念一直没有得到哲学上的重视，至少是没有得到具有哲学增量的阐明。从当代哲学的语境看，只是随着新实用主义的复兴和新法兰克福学派的转型，以及例如罗尔斯、理查德·伯恩斯坦和罗蒂等人的重新援引和阐发，“和解”概念才重新受到了哲学上的重视和关注，而与上述复兴和转型几乎同步的现代性与后现代性之争，在把争论的焦点聚集在如何告别传统形而上学的同时，又把黑格尔哲学重新推上了祭坛。

罗尔斯曾有这样一段表述：“政治哲学可以向我们表明，只要从哲学的视角进行恰当理解的话，我们所处的社会世界中的那些制度都是合理的，从而据此可以抚慰我们面对社会世界而产生的挫败感与愤怒。”^⑤ 这被论者解读为罗尔斯政治哲学中的某种黑格尔要素。伯恩斯坦在一篇题为《和解/决裂》的重要论文中明确认为，“和解的承诺与实现是黑格尔哲学中最根本、最有力，而且也许是诱惑性的论题”^⑥。但是他同时开始强调黑格尔哲学中与“和解”并列的“决裂”面向。罗蒂在《民主先于哲学》和《后现代主义的资产阶级自由主义》中阐发了一种黑格尔意味的、为富裕的北大西洋文明辩护的自由主义政治哲学，可谓“哲学即和解”论的当代最高版本。当代政治哲学中的这样一些“异动”，使得我们有必要从更为广阔的理论与历史的视域来考察黑格尔的“和解”概念，并将之关联到作为整个近代西方政治背景的古今之争的问题视域中去。

就以分析哲学方式来处理和解议题而言，哈德蒙意识到罗尔斯至少在标志其思想转折的《正义即公平：政治的而非形而上学的》中已经提出：“哲学，作为对独立的形而上学和道德秩序的真理的追求，就决不能为一个民主社会中政治的正义概念提供有效的共同基础。”^⑦ 按照罗蒂的解读，政治哲学的传统路径总是想发掘“民主的哲学基础”，而罗尔斯乐于“停留在哲学意义上的表面”。

不管我们如何评价罗尔斯的“转向”和罗蒂对此的发挥，这都是在某种程度上重新提出了和解论题在所谓后形而上学时代的意义问题。简单地说，就是把如何理解哲学的使命即致力于与现实和解的问题，转化成了一个后形而上学时代的哲学观——哲学为何和何为——的问题。

哈德蒙把黑格尔的和解论题理解为“让黑格尔那个时代的人与现代社会世界（modern social world）达成

① 黑格尔：《法哲学原理》，邓安庆译，北京：人民出版社，2016年，第14页。

② 参见霍尔盖特：《黑格尔导论》，丁三东译，北京：商务印书馆，2013年。

③④ 哈德蒙：《黑格尔的社会哲学：和解方案》，陈江进译，北京：北京师范大学出版社，2020年，第8、6页。

⑤ 转引自哈德蒙：《黑格尔的社会哲学：和解方案》，陈江进译，第7页。

⑥ Richard J. Bernstein, *The New Constellation: Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge: Polity Press, 1991, p. 293.

⑦ John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," *Philosophy and Public Affairs*, 14(3), 1985.

和解”^①，并由此引出了和解方案的目标、谁获得和解、与什么取得和解以及和解方案的必要性、和解方案如何展开与和解方案何以可能等一系列问题。姑且抛开诸多论证细节和内容，和解方案中有两个方面是特别值得注意的，一是这个方案的“内在批判”维度，二是这个方案背后所包含的调和古今之争的问题意识。而这两者又是“内在地”联系在一起的。

哈德蒙把人与社会世界达成和解的方案与另外两个更大的方案——人与作为总体的世界达成和解以及精神与世界及其自身达成和解——分离开来，重点关注人与现代社会世界的关系。在这里，黑格尔所用的“和解”是一个专业词汇，指的是克服异化的过程，“它是克服自我同社会世界的分离与分裂的过程，也是克服随之而来的自我内部的分离与分裂的过程”^②。就这种和解方案是与另外两个更大的和解方案内在地联系在一起的而言，可以说这种和解方案本身是包含内在批判之旨趣的。只不过如果我们要从黑格尔那里拯救出以形而上学为背景甚至本身就是一个形而上学命题的和解论题中包含的“内在批判”的合理内涵，就仍然需要面对黑格尔的形而上学遗产的问题，以及所谓从形而上学走向后形而上学的问题。

哈德蒙同样触及了和解论题中包含的古今之争的问题意识。本来，调和古今之争就是黑格尔哲学的题中应有之义，只不过从和解论题入手这一点就更为显豁。极而言之，和解论题与调和古今之争本就是一而二、二而一的关系。从字面上看，和解论题是指“让那个时代的人与现代社会世界达成和解”，这个时代是指19世纪。但是，黑格尔把与现代社会世界和解的内涵界定为一个具有反思能力的主体何以可能既是成熟的个体又是成熟的社会成员，“当且仅当社会世界有可能使人们实现自己的个体性与社会成员身份，社会世界才是家”^③，哈德蒙认为“社会世界成为家”中所包含的“人们有可能实现自己的个体性，这一观念很自然地与被罗尔斯认为是与洛克相关的那种传统相一致”^④。“这一传统能够赋予贡斯当所谓‘现代人的自由’，思想自由和良心自由、人格和财产的基本权利以及法治以更大的分量”；而“社会世界成为家”中所包含的“有可能使人们实现自身的个体性与社会成员身份，这一观念很自然地与罗尔斯所认为的、与卢梭相关的那种传统相一致”^⑤，从而可以认为，黑格尔与现代社会世界和解的观念中包含着对现代人的自由与古代人的自由的调和。

之所以说和解方案中包含的内在批判维度与调和古今之争的维度是内在地联系在一起的，乃是指后者是前者的规范内核，而前者是后者的理论外壳。当然，内在与外在以及内在联系的表述本身都有形式化的嫌疑。哈德蒙一开始就提出，“为了理解黑格尔问题的哲学力量，我们必须深入研究他的具体观点”^⑥。在内在与外在、内在联系甚至内在批判这样的问题及其表述上，我们都必须深入每个哲学家内部进行具体而微的探讨，而不是采取一种求同存异甚至以偏概全的简化策略。一个现成的例子就是由和解论题所引出的马克思与黑格尔的关系，或者说从和解论题来看马克思与黑格尔的关系。

鉴于黑格尔认为在现代社会世界中，反思的个体所体验到的是一种“纯粹主观的异化”，而马克思则认为异化问题是客观的，从而就产生对于哲学在克服异化中的作用的两种不同理解，哈德蒙把马克思的和解方案称作“政治化的”和解方案，把黑格尔的方案称作“哲学化的”和解方案。“马克思认为，革命将要到来，而黑格尔认为，革命已经发生——1789年的法国大革命。他们二者之间的基本差异在于，黑格尔肯定了现代社会世界是家这一命题，但马克思否认这一命题。”^⑦有趣的是，哈德蒙认为，黑格尔并没有否认，“唯有必要的客观社会条件恰到好处，理论才能促进和解”^⑧，例如，按照黑格尔的观点，“罗马世界不能产生共同体；中世纪世界不允许个体性。在这些时代里，任何想要通过理论将人们与社会世界达成和解的尝试都是没有意义的。它所需要的并不是人们意识的转型，而是客观社会安排的转型”^⑨。如果是这样，重新理解马克思与黑格尔、“政治化的”和解方案与“哲学化的”和解方案之间的关系就成为更为复杂也更有意思的问题了。

哈德蒙所采取的对待黑格爾文本的方式，尤其是和解论题的形而上学背景问题，在德国观念论学者中可能比较容易引起争议，哈德蒙一方面说他的“目标就是要把黑格尔表达得既通俗易懂又不失去黑格尔的味道”^⑩，另一方面又说他的“重构工作是希望让我们与黑格尔思想中的那些‘不同的东西’更易取得沟通，而

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ 哈德蒙：《黑格尔的社会哲学：和解方案》，陈江进译，第1、2、138、138、139、8、151、150、150、10页，个别译文有改动。

不是消除它们”^①。虽然这两者其实是一个意思，但却表露出了哈德蒙意识到这其中的困局。只是哲学工作就是在这种“困局”中前进的，如果要突破困局前进，就只能采取这种方式——用哈德蒙自己的话来说，“如果我们以和解而非自由为出发点，则这样做的优势在于，可以使我们从这一密闭循环中解脱出来，让我们更容易找到一个切入点来研究他的思想”^②。

二

《科学时代的理性》之推荐语的作者弗雷德·多尔迈尔（Fred R. Dallmayr）在指出和解主题在从柏拉图到托马斯·莫尔的西方传统中遍布痕迹的基础上，仍然认为黑格尔是和解传统在近代最重要的代言人。^③而在现代德国哲学家中，伽达默尔引人注目地阐发了黑格尔的和解论题。伽达默尔一方面认为“和解的奥妙是黑格尔辩证法的秘密”^④，这是因为“异化是黑格尔的主要出发点……这就是黑格尔作为思想家给自己确定的任务：通过哲学思维的力量，重新建立所有异化的和解”^⑤，而他是通过“在现代的立场上，从历史领域所展示的完全不同的范围，扩展了希腊形而上学的最重要的概念”而实现这一点的^⑥，这指的是，继希腊形而上学从自然中寻求理性之后，黑格尔试图阐释历史中的理性；另一方面伽达默尔强调，黑格尔和解论题所包含的“使自己感到像在家里一样”并不能用来支持对“凡是合理的都是现实的，凡是现实的都是合理的”保守的和庸俗化的理解，“感到像在自己家里，决不包含成为已经流传下来的东西的盲目支持者。它恰好是为进行批判，为在社会的生活和行动中设计新目标所需的自由奠定基础”^⑦。在这里，伽达默尔谈到了在何种意义上才能承认自己是黑格尔的继承人这个问题，在他看来，把客观精神与绝对精神区分开来，把具体与普遍的辩证法把握为自我意识辩证法的根本内核，这就能够在避免像黑格尔那样把“对绝对的期望看作我们托付给哲学的知识”的同时，捍卫哲学对现时代和既有权威的批判性。

正是从这个所谓“继承人”的视角，伽达默尔提炼出了黑格尔哲学效应史学中的三个关键问题，一是信仰和知识的宗教问题，二是客观精神或历史领域的问题，三是自然和历史概念的统一问题。^⑧第一个问题之所以重要，是因为正是在宗教问题上，黑格尔右派与黑格尔左派形成了主要的分歧，而这一切都根源于黑格尔宣称他已经从哲学立场理解了基督教的真理，并已经将宗教信仰转换成了知识的形式，正是黑格尔哲学的基督教性质问题成了黑格尔右派与黑格尔左派冲突的渊薮。第二个问题之所以重要，是因为在政治与宗教的分裂和最真切的时代精神需求的紧张之中，黑格尔的客观精神学说把哲学的社会使命与一种新的自由精神的诞生关联在了一起。客观精神学说一方面批评了社会生活中道德主义的局限性和抽象的内在道德的不可靠性，另一方面指出了“凌驾于个人意识之上的一种共同的和规范的现实才是我们在国家和社会中生存的基础”^⑨。第三个问题之所以重要，是因为从黑格尔哲学体系内部来说，存在着从宇宙中寻求理性与阐释历史中的理性之间的贯通问题，“人类历史的合理性应该持久并应该使自己像自然合理性那样之明了，这是一个大胆的主题”^⑩。从语境中的黑格尔哲学来说，这里既关涉从康德到黑格尔的历史哲学与神正论问题，也关涉从黑格尔到马克思的传统与革命的问题，而最终则关涉整个德国观念论传统的评价问题。

康德在《世界公民观点之下的普遍历史观念》的第五个命题中指出：“大自然迫使人类去加以解决的最大问题，就是建立起一个普遍法治的公民社会。”^⑪曼弗雷德·里德尔把康德这种“在权利思想中得到保证的自由，而不是至善（或者幸福和德性）的实现”的设想称作历史哲学中的哥白尼式转向，其特点在于“偏离旧的神学和伦理—教育的历史思辨，转向现代市民社会及其历史”。^⑫黑格尔正是沿着康德在历史哲学上所开辟的这种非形而上学的神正论继续前进的。一方面，黑格尔把世界历史界定为“自由意识的进步”，黑格尔与康德一样把进步辩证法作为其历史哲学的出发点，“进步的理论构成历史哲学的核心，自由理念则是这个理

①② 哈德蒙：《黑格尔的社会哲学：和解方案》，陈江进译，第10、5页。

③ 参见 Fred R. Dallmayr, *Life-World, Modernity and Critique: Path between Heidegger and the Frankfurt School*, Cambridge: Polity Press, 1991。

④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ 伽达默尔：《科学时代的理性》，薛华等译，北京：国际文化出版公司，1988年，第29、29、29、45、23、26、30页。

⑪ 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆，1990年，第8页。

⑫ 里德尔：《在传统与革命之间：黑格尔法哲学研究》，朱学平、黄钰洲译，北京：商务印书馆，2020年，第236页。

论的基准点和线索”^①；另一方面，黑格尔克服了现代进步概念所导致的一系列二律背反，包括进步概念自身中的二律背反，历史意义上的个体与类的二律背反，以及卢梭和康德的进步辩证法观念中的二律背反，从而成为康德所引入历史哲学的哥白尼式转向的完成者。在这里，最重要的是，不同于康德及18世纪的哲学家，“一个普遍的照管权利的市民社会的理念不再是悬设，而是现代世界的现实性”，而“在理性支配的未来与无理性的过去之间并不存在一道鸿沟……进步的目标不在未来，而在当下”。^②如果说进步概念自身所包含的二律背反是康德和黑格尔共同面对的古今之争问题的体现和折射，那么黑格尔形态的“当下主义”也同样是对于古今之争问题的回应。里德尔由此比较了康德和黑格尔与法国大革命之间的关系。康德认为，作为一种历史符号，是虽未参加然而同情法国革命的公众的道德反应标志着人类向善改进的特性和能力，而在黑格尔看来，“真正的历史符号乃是法国革命事件本身……黑格尔以这种方式将法国革命本身理解为历史符号和权利与自由思想的现实化”^③。里德尔从自我与时间的辩证关系揭橥黑格尔历史哲学之奥义，正是这种体系向历史的突破，一笔勾销了康德的图式化问题，并使得康德将其适用于自然经验的那种联系和统一性在历史中也成为可能，而在这种完成了的哥白尼式革命中，“自由的意识也就不再归结为单义的进步运动，而是归结为双义的进步和回归的运动”^④。

如果说在康德那里，政治哲学最终让位给了历史哲学，那么在黑格尔“这个与法哲学体系结束和历史哲学开端同时发生的运动的辩证法中，时间、概念与自由统一起来了。历史作为自由意识中的进步，就是对于在现代宪法国家中得到实现的那种自由的辩护”^⑤。在弄清历史哲学在其哲学体系中位置的前提下，再来看黑格尔的法哲学在政治哲学传统中的地位，就能够清晰地把握到整部《法哲学原理》“阐述了一部在革命的基础上生长起来的非亚里士多德‘政治学’的方案，其原理试图描绘和规定现代人的基础——他们的国家、社会、家庭和个人，同时又不割断与古典传统的联系”^⑥。所以，里德尔认为在黑格尔的法哲学中，传统与革命是携手同行的，而在1840年后，时代已经不再是哲学的，而是政治的、经济的和历史的了，由此才能理解“马克思觉得自己既不是黑格尔的辩护士，也不是他的传人，而是他的批判性的战胜者”^⑦。在里德尔看来，马克思的《黑格尔法哲学批判》“彻底摆脱了经由革命改变了的政治形而上学传统”，“是19世纪黑格尔传承中对法哲学所做的唯一的、有的地方在历史方面还相当深刻的、与黑格尔的论述处于同等水平的评论”。^⑧

与伽达默尔所提出的第三个问题，亦即自然和历史概念的统一问题最直接相关的，是里德尔在其著作的第三篇论文《自由法则与自然的统治》中所做的工作。里德尔以黑格尔在自然法的概念体系中辨析出的自然与精神的对立为起点，进一步剖析了这种二元对立在霍布斯和卢梭那里发生的相对于希腊的自然与约定的二分法的更深层次转化，从而深入到了古今之争最为内核的层面。霍布斯与超出人的意志之上的、支配着万物的自然目的法则相决裂，卢梭把自由提升为合法性的原则，而“康德通过将自然的立法与自由的立法、经验的意志与‘自由的和纯粹的意志’彻底分离开来，为终结在卢梭那里尚且存在的自然法概念中的‘歧义’做好了准备”^⑨。在这样的背景下，我们才能理解自然与自由的对立对于黑格尔法哲学的体系安排和概念处理的决定性意义。不过，在里德尔看来，黑格尔并未在《法哲学原理》中令人满意地解决了自然与自由的关系问题，而是在新的层次上重新遇到了这个问题，这是因为，“集中于自由意志领域的概念运动已经蓄势待发，准备转变为一种社会的运动法则，这种运动法则的基础不是作为概念之前提的自由，而是自然——‘不平等的要素’”^⑩。里德尔认为正是在这里，黑格尔法哲学中的概念的辩证起源达到了它的界限，亦即“马克思想要通过把这种辩证法‘唯物主义地颠倒’为一种生产力和生产关系的运动而加以超越的那种界限”^⑪。

里德尔在处理马克思与黑格尔这个经典问题上的立场，让我们想起哈贝马斯在《现代性的哲学话语》第三讲《三种视角：黑格尔左派、黑格尔右派和尼采》中所讨论过的以约书亚·里特尔为代表的黑格尔右派的那种相映成趣的取向。在哈贝马斯看来，“黑格尔左派倾向于实践和革命。他们试图把历史上积累起来并等着释放的理性潜能动员起来，反对曲解理性，反对市民社会的片面合理化。黑格尔右派继承了黑格尔的观点，

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪ 里德尔：《在传统与革命之间：黑格尔法哲学研究》，朱学平、黄钰洲译，第229、238、241—242、244、247、196—197、195、196、78—79、93、94页。

坚信国家和宗教可以消除市民社会的动乱，只要引发动乱的革命意识的主体性屈从于对现存合理性的客观认识”^①。哈贝马斯所关注的重点在于新保守主义对实践哲学的回应，他尤其关注法西斯主义结束之后以里特尔为代表的黑格尔右派之重新抬头。按照哈贝马斯的看法，这种黑格尔右派以“一种迥然不同的论证方式为把社会现代性的肯定立场与发生贬值的文化现代性联系起来创造了基础”^②。这里所谓的“肯定立场”是指，通过把现代性与它从中获得自我理解的时间意识区分开来，就得出了它可以摆脱历史传统而发挥出自身的进化动力；所谓“贬值”是指，民众将离开破碎传统的抑制作用，并在没有任何保护的情况下绝对服从经济和行政的命令。两者结合的后果就是，这种以新保守主义面貌出现的黑格尔右派“遮蔽了以未来为取向的时间意识的光芒，把一切没有直接进入现代化动力漩涡当中的文化收集起来，放入回忆的视角当中加以保护”^③。从哈贝马斯偏向于黑格尔左派的立场来看，这种否定了道德普遍主义的建构权利和批判权利的传统主义显然是不能令人满意的。哈贝马斯的论证策略是，在证明试图打破西方理性主义框架的尼采也无法走出主体哲学之后，转而返回到黑格尔在耶拿时期所放弃的选择，也就是回到交往理性的观念，从而换一种方式来思考启蒙辩证法。

与精神气质为黑格尔右派的新保守主义和归宗于尼采的青年保守主义斗争是哈贝马斯的毕生志业。这不但关系到如何从政治哲学上理解从波恩共和国到柏林共和国的转变，而且关联到一种萦绕在哈贝马斯哲学中的在康德与黑格尔之间的调停。有意思的是，在晚近出现的黑格尔诠释的右派转型中，恰恰是曾经作为哈贝马斯学生和助手的霍耐特对于其老师的黑格尔左派路径提出了严峻的挑战。

三

霍耐特的三部著作《为承认而斗争》《不确定性之痛》和《自由的权利》都是基于对黑格尔法哲学的深入研究而撰就的。当然，《法哲学原理》对于霍耐特来说，并不是一种狭义的哲学史研究对象。在《为承认而斗争》开篇，霍耐特就引用里特尔的研究，认为黑格尔政治哲学的目标就是要把现代自由学说与古代政治思想，也就是要把道德与伦理协调起来，这里的关键就在于通过指出康德的个人自主概念在理论层面上早就是一个社会现实的历史有效因素，从而克服其中纯粹的应然要求特征。用霍耐特在《不确定性之痛》中的话来说，他的工作是要把黑格尔的法哲学再现实化，这在方法论上要求在不借助实质性的国家概念或者逻辑学的推演过程的情况下富有成效地解释这本书的目的，目标是勾勒出一个相互承认的规范理论领域，具体包括三个步骤，一是把“普遍的自由意志”的理念规定了我们所说的“法”的全部范围解释为正义理论的核心，二是把“抽象法”和“道德”是个人自由的两个不完整的规定理解为《法哲学原理》的独特内核，三是阐释使个人自由得以实现的一切社会领域都必须满足的“伦理”概念及其复合条件。霍耐特的集大成之作《自由的权利》则摒弃了之前使用的“交往自由”，而改用“社会自由”来讨论潜在于伦理阶段中的自由意识。如霍耐特自己所承认，这种取向受到了哈德蒙和诺伊豪瑟从和解方案与社会自由等观点来解读《法哲学原理》的影响。

如果说哈德蒙把和解作为主题来组织他对黑格尔的解读，是因为和解的观念在黑格尔的思想中起到了重大作用，黑格尔把和解当作一般哲学的头号目标，从而哲学要通过证明世界的合理性来使我们与之和解，那么在诺伊豪瑟那种把社会自由作为黑格尔理论中核心的规范性概念的路径看来，“面对现代社会秩序为什么值得让我们与它和解这个规范性问题，黑格尔答案的核心要素就是社会自由”^④。就此而言，在解读《法哲学原理》上的和解方案和社会自由方案乃是互补的。

哈贝马斯无疑洞察到了当代黑格尔诠释中的这种右派转型，在《自由的权利》一书的封底上，赫然出现了哈贝马斯的评价：“霍耐特为了对从黑格尔到马克思的思想发展纲领作新的调整，把历史的脚步从马克思退

①②③ 哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东等译，南京：译林出版社，2004年，第65、82、85页。

④ 诺伊豪瑟：《黑格尔社会理论的基础：积极自由》，张寅译，北京：北京师范大学出版社，2020年，第9页。

回到黑格尔。”^①从这个角度，则可以把作为一种新马克思主义的哈贝马斯的批判理论解读为代表一种新的“左派黑格尔主义”，而把霍耐特的承认理论解读为代表“右派黑格尔主义”的重新诞生。哈贝马斯首先通过把卢卡奇和韦伯结合起来，进而提出一种区分为“生活世界”与“系统”的“两阶段社会构想”，从而捍卫其对于现代性的基本立场，然后回到耶拿时期的青年黑格尔，试图借助后者的主体间主义原则重建康德的道德普遍主义，“将理想性的言谈情境，透过审议式民主的构想，落实在当代民主法治国的构想之中，以对抗系统的宰制。从而最终得以使当代的社会发展，能从实证主义与功能主义的观点，重回马克思主义对资本主义进行否定性批判的批判社会学观点”^②。不过，从霍耐特对哈贝马斯的批评和哈贝马斯晚年的理论关切来看，与其说这里的调停是发生在黑格尔与马克思之间，还不如说是发生在康德与黑格尔之间。

在其九十寿庆演说《再谈道德与伦理生活的关系》中，哈贝马斯再度回到他早在1986年就已经在《道德与伦理生活：黑格尔对康德的批判是否适用于商谈伦理学？》中讨论过的康德与黑格尔之间的关系问题。哈贝马斯在早先的论文中，把黑格尔对康德伦理学的批评概括为对形式主义、抽象普遍主义、纯粹应然的无能以及纯粹良心之恐怖主义的指认，对这四种指责，哈贝马斯分别通过引入共识建构的实践讨论规则以及在商谈伦理学中区分证成规则与应用规则加以回应。在哈贝马斯看来，“一旦康德的自律伦理学能透过他的对话伦理学加以改造，那么黑格尔以伦理性批判康德道德性的观点，就不再有效了”^③。相对于商谈伦理学范式转移阶段的自我澄清，九十寿庆演说处理的问题则要更为复杂，这是因为哈贝马斯在这里要面对霍耐特把黑格尔的伦理生活学说诠释成足以取代康德的道德普遍主义的另一种正义理论之冲击。哈贝马斯把新的批判理论中出现的这种现象称作“后认知主义趋势”，而倡导上述所谓社会自由取径的霍耐特正是这种趋势的最重要代表人物。

对哈贝马斯来说，正如其在九十寿庆演说第二部分指出的，重要的是分别从参与者和观察者两种不同的视角，来定位康德和黑格尔对于道德与伦理生活之关系的观点，“康德采取的是一种参与者的视角，他要证明哪个规范是有效的，并且把这规范运用于一个既定的冲突，而黑格尔则又把自己拉回到理论观察者的角色；也就是说，他要在一个规范的视角下面判断一个实存共同体的伦理构成……从这种改变了的视角出发，黑格尔提出了一个与康德所提出的全然不同的问题。他所关注的不是正义的问题，而是一个共同体之成功的社会整合的条件”^④。这种区分容易让我们联想起黑格尔在《法哲学原理》中从天意的视角和伦理的视角对战争的两种不同的辩护，前者是从神正论出发为过去的战争辩护，后者是从实践出发为当前的战争辩护。相对于容易把规范的道德正当性与社会效力混淆在一起、从而使个人的自主性被超个人的客观精神取代的黑格尔的伦理生活学说，哈贝马斯在他的晚年定论中再度回到他的交往共识论转型后的康德范式，“正因为哈贝马斯始终保留有康德道德建构主义的乌托邦理想，因而他始终也维持一种左派黑格尔的立场”^⑤。

对霍耐特来说，黑格尔在《法哲学原理》中对抽象法、道德和伦理生活的区分，可以看作是对消极自由、反思自由与社会自由之定在的法权体系分析。《自由的权利》就是按照这样的架构展开霍耐特所谓对于黑格尔法哲学的再现实化的。根据《不确定性之痛》中的表述，这种再现实化所针对的是关于《法哲学原理》的规范性和方法论上的两种观点，前者认为《法哲学原理》“有意无意地得出某种反民主的结论”^⑥，后者主张只有把《法哲学原理》所提出的论证步骤重新与《逻辑学》的对应部分联系起来，它们才能得到恰当的理解和判断。《自由的权利》则把矛头对准了阿佩尔和哈贝马斯的社会自由概念，这种概念仍然游荡在先验主义和机制主义之间、有效性的观念论与社会理论之间，“他们最终缺乏取得历史具体性的决心，未能从共同体的伦理生活中，看出自我与他人作为共同体的成员，达致彼此之间都能相互地进行自主决定的过程”^⑦。

在某种程度上，霍耐特向哈贝马斯提出的挑战并不新鲜。与哈贝马斯亦师亦友的韦尔默早在《伦理学与

① 霍耐特：《自由的权利》，王旭译，北京：社会科学文献出版社，2013年，封底。

②③⑤⑦ 林远泽：《批判理论与儒学的当代对话》，台北：政大出版社，2025年，第221、223、224、230页。

④ 哈贝马斯：《再谈道德与伦理生活的关系》，童世骏译，姜锋校，《哲学分析》2020年第1期。

⑥ 霍耐特：《不确定性之痛：黑格尔法哲学的再现实化》，王晓升译，上海：华东师范大学出版社，2016年，第7页。

对话》中，就批评哈贝马斯把商谈所预设的理想言谈情境作为衡量生活形式是否合理的尺度，而认为历史的生活形式是出于文化信任的实践、认同的构想、态度与解释模式而呈现的一种独特的融合，社会生活的整体不能以商谈伦理学提供的尺度来加以评价。这就似乎已经呈示了法兰克福学派内部以黑格尔的伦理生活批判康德的道德性的某种苗头。这种趋势更集中体现在韦尔默在介入自由主义与社群主义之争时所提出的“民主的伦理生活形式”这个表述中，这个概念是通过黑格尔与托克维尔的互释而得出的，而且从字面上就可以看出它与黑格尔的伦理生活概念的承继关系。^①

哈贝马斯在回应韦尔默的批评时，把商谈伦理学明确为仅仅是一种程序性的形式主义伦理学，这一点反过来影响到韦尔默即使在提出了“民主的伦理生活形式”概念后，也仍然将其确定为一种“形式上的”或“程序性的”伦理生活观念，但是霍耐特却受到韦尔默批评哈贝马斯的启发和鼓舞，反对将商谈伦理学视作只是纯粹程序性的伦理。在霍耐特看来，如果坚持商谈伦理学不但对于良善生活观念具有中立性，而且对于正义问题也是中立的，那么商谈伦理学将要面对在商谈预设的规范内涵之理论定位上的表里不一，一方面赋予商谈程序的证成以一种准先验的基础，另一方面却无法赋予这种程序之社会条件的判断以一种准先验的基础。霍耐特认为，这也是哈贝马斯最后只能放弃商谈伦理学的道德规范、而走向以法哲学的外在规范来确保共识建构的理性力量能发挥作用的原因。^②

在《去先验化之路：从康德到黑格尔》中，哈贝马斯一方面承认，黑格尔一直期望哲学能够帮助现代人与他们被物化的内在自然和被征服的外在自然之间实现和解，并克服个体与社会的疏离，另一方面又认为，黑格尔之所以让主观精神从属于客观的伦理生活，只是基于从所有人的平等自由的标准来衡量，制度已经采取了理性的形式。但是对于所谓黑格尔右派，哈贝马斯仍然批评在一种自我奠基的文化架构中主体在结构上负担过重，而“如果人们在简单的道德行动中已经需要减负了，那么对于一种提升到政治层面的、道德上的自我指涉行动而言就更是如此了”^③。与之形成某种对照，在《再谈道德与伦理生活的关系》中，哈贝马斯实际上接过了以霍耐特为代表的黑格尔右派转向所抛过来的球，“哪里缺少共同的文化背景，哪里国家公民的平等地位，亦即法律包容的‘道德’，就要求有政治文化容纳的‘伦理生活’的补充，也就是促成所有人都可能参与的相应扩展了的政治文化上的自我理解。随着这种建构性转向，‘伦理生活’概念本身也发生了变化。一种围绕已得到正式确保的对于政治包容的基本权利主张而非正式形成的政治文化，不再是以一种历史地成长的氛围的形式存在了；相反，它必须——这是新的地方——是结晶而成的，但不能借助于法律的行政的手段而促成”^④。

如果我们适当地跳出所谓“后认知主义趋势”在哈贝马斯和他的后学之间所引发的新一轮争辩，而回到德国观念论中从康德到黑格尔的理论逻辑的视野，那么罗伯特·皮平关于从康德哲学向后康德哲学转化的诸多涉及现代性辩护的论述，或有助于我们更为深入地把握黑格尔的和解方案与“古今之争”问题，因为康德与后康德之辩实际上是“古今之争”问题的一个升级版。皮平明确指出，“黑格尔对康德的批判以最为明显的方式使人想到，自我决定的主体性问题的出现，何以给它带来了和解的辩证法问题，或者说，何以带来了在某种意义上作为对独立之要求的结果已达到或获得的依赖性概念”^⑤。无独有偶，与哈贝马斯的对话仍然是皮平阐发他的康德与后康德的辩证法的基本理论背景，他一方面肯定，“哈贝马斯的这种交往活动的一般理论，旨在勾勒出介于困扰着后康德传统的两种选择之间的一种中间立场。他常常将此描述为一方是‘纯粹的先验主义’，另一方是‘纯粹的历史主义’之间的摇摆”^⑥，另一方面，就黑格尔哲学而言，皮平认为，“哈贝马斯和其他人将极度非道德或宏大叙事归咎于黑格尔的观念论是正确的，但他们对黑格尔所说的‘消耗一

① 参见应奇：《从伦理生活的民主形式到民主的伦理生活形式》，收入应奇：《当代政治哲学十论》，杭州：浙江大学出版社，2021年。

② 参见林远泽：《批判理论与儒学的当代对话》，第94页。

③ Jürgen Habermas, *Truth and Justification*, Cambridge, MA: The MIT Press, 2003, p. 208.

④ 哈贝马斯：《再谈道德与伦理生活的关系》，童世骏译，姜锋校，《哲学分析》2020年第1期。

⑤ 皮平：《作为哲学问题的现代主义——论对欧洲高雅文化的不满》，阎嘉译，北京：商务印书馆，2007年，第249页。

⑥ 皮平：《现代主义观念论：黑格尔式变奏》，郭东辉译，南京：译林出版社，2025年，第196—197页。

切’的主体性理论的攻讦却误导了这种宏大叙事的根源”^①。皮平批评哈贝马斯严重低估了黑格尔吸收康德的程度，从而夸大了他对康德的批评。而之所以说康德与后康德之辩实际上是“古今之争”问题的一个升级版，则是因为如皮平所言，一方面，“后康德哲学的故事是一个全面从理性独立性的主张中退却的故事”^②，另一方面，“‘黑格尔之后’的自主性决不能被理解作为一种神圣的自足，而应‘辩证地’理解为认识到无论什么依赖或有限性（根据法律、其他主体或历史），最终都算是决定性的一个条件”^③。

整整一百二十年前，意大利的新黑格尔主义者克罗齐在《黑格尔哲学中的活东西和死东西》一书的结论中写道：“必须把外在的、死的东西从活的和有生命的成分筛分出来，批判地研究黑格尔。近世的意识不能像五十年前一样，把黑格尔的哲学全部接受过来，或全部加以摈斥。近世的意识对于黑格尔所处的情境正是罗马的诗人对他的妻所处的情境：有你，我不能生活，没有你，我也不能生活。”^④ 可以用“和解”概念来置换克罗齐这里所说的“罗马诗人的妻”：黑格尔哲学不能没有和解概念，但是和解概念也不应该成为黑格尔哲学的“负资产”。本文之前的援引和阐释，旨在超越克罗齐在黑格尔哲学中的活东西和死东西之间做出的僵硬的二元区分，这就正如对和解概念的阐释既不能在把政治哲学与形而上学完全割裂开来的情况下展开，也不能在要康德还是要黑格尔、要康德式哲学的还是要后康德式哲学的非此即彼的选择下进行。只有把具有沉重哲学包袱的和解概念与具有永恒活力的古今之争问题关联起来加以阐发，才能走出一条有现实前景的理论道路。

（责任编辑：盛丹艳）

Hegel's Conception of Reconciliation and the Quarrel of the Ancients and the Moderns

YING Qi

Abstract: Inspired by Rawls's advocacy of the “political not metaphysical” turn, Hardimon's interpretation of Hegel's concept of reconciliation discards its metaphysical presuppositions and elements. Instead, from a social philosophical perspective, he elucidates the significant implications of the concept of reconciliation for regulating the issues of the quarrel of the ancients and the moderns, thereby touching upon the dimension of immanent critique in philosophy within the post-metaphysical era. Gadamer and Riedel delve more deeply into the complex implications of the concept of reconciliation for the quarrel of the ancients and the moderns by addressing the religious problem of faith and knowledge, the problem of objective spirit or the historical realm, and the problem of the unity of the concepts of nature and history. The divergence between Habermas and Honneth regarding the “post-cognitivist trend” in the actualization of Hegel's philosophy of right points towards a higher-level recurrence of the issues in the quarrel of the ancients and the moderns within the evolution from Kantian philosophy to post-Kantian philosophy. The interpretation of the concept of reconciliation can neither be carried out by completely separating political philosophy from metaphysics, nor by making an either/or choice between Kant and Hegel, or between Kantian and post-Kantian philosophy. Only by elucidating the concept of reconciliation in connection with the issues of the quarrel of the ancients and the moderns can we transcend the abstract attitude towards Hegel's philosophy and forge a more practically relevant theoretical path.

Key words: Hegel, reconciliation, the quarrel of the ancients and the moderns

①② 皮平：《现代主义观念论：黑格尔式变奏》，郭东辉译，第195、183页，译文有改动。

③ 皮平：《作为哲学问题的现代主义——论对欧洲高雅文化的不满》，阎嘉译，第249页。

④ 克罗齐：《黑格尔哲学中的活东西和死东西》，王衍孔译，北京：商务印书馆，1959年，第120页。