

理論·文化暨社會系列
Theory, Culture & Society



肯認與差異：

*Recognition and Difference:
Politics, Identity, Multiculture*

政治、認同與多元文化

國立編譯館與韋伯文化國際出版有限公司合作翻譯發行



國立編譯館◆主譯

Scott Lash & Mike Featherstone ◆ 等著

張珍立◆譯

TCS
理論、文化暨社會系列
Theory, Culture and Society

認同·社會叢書 ②

Recognition and Difference:
Politics, Identity, Multiculture

肯認與差異
政治、認同與多元文化

作者：Scott Lash
Mike Featherstone 等
譯者：張 珍 立
主譯：國 立 編 譯 館

國立編譯館與韋伯文化國際出版有限公司合作翻譯發行

2009 年 11 月出版



Weber Publication International Ltd
Since 1998 良知 品味 責任
將學術當成一生的志業

認同·社會叢書

TCS01-02

肯認與差異：政治、認同與多元文化

版權聲明

Chinese Translation © 2009 Weber Publication International Ltd
English language edition published by Sage Publications of London,
Thousand Oaks, New Delhi, © Scott Lash & Mike Featherstone, 2002
Published by arrangement with Sage Publications Ltd.
through Bardon-Chinese Media Agency. ALL RIGHTS RESERVED

著作財產權人：國立編譯館

(地址：台北市大安區和平東路一段 179 號，網址：<http://www.nict.gov.tw>)

主譯：國立編譯館

展售處：國家書店松江門市

地址：104 台北市松江路 209 號 1 樓

國家網路書店：<http://www.govbooks.com.tw>

電話：(02)2518-0207 (代表號)

台中五南文化廣場

地址：台中市區中山路 6 號

電話：(04)2226-0330

傳真：(04)2225-8234

出版者：韋伯文化國際出版有限公司

作者：Scott Lash and Mike Featherstone 等

譯者：張珍立

發行人：陳坤森

責任編輯：王姿婷、賴瑞萍、鄭皓、林恩慧

營業事業登記證字號：13118544

住址：台北縣永和市永和路二段 285 號 6 樓

網址：<http://www.weber.com.tw>

Email：weber98@ms45.hinet.net

電話：(02)22324332

傳真：(02)29242812

初版一刷：2009 年 11 月

ISBN：978-986-6338-07-6

定價：400 元

版權所有 翻印必究

*著作財產權人：國立編譯館。本書保留所有權利，欲利用本書全部
或部分內容者，須徵求著作財產權人同意或書面授權。

請洽：國立編譯館世界學術著作翻譯委員會(Tel: 02-3322-5558)

GPN：1009803636

目錄

1	第一章 肯認與差異：政治、認同與多元文化
1	壹、肯認
12	貳、差異
18	參、溝通與社會關係

第一部分 肯認

31	第二章 抽離倫理的肯認政治？
32	壹、道德或是倫理？
34	貳、認同或是地位？
37	參、正義或美好生活？
42	肆、擴充正義典範
45	伍、肯認獨特性？
47	陸、正當化肯認的主張
50	柒、同性婚姻、文化弱勢者及雙重條件
54	捌、毋須倫理評價的生態學？
56	玖、結論
61	第三章 肯認或重分配？社會道德秩序的變遷觀點

77	第四章 肯認與人類(人性)慾望的政治
78	壹、沙特：他者的問題
84	貳、列維納斯：同一的問題
87	參、柯耶夫的黑格爾：重申肯認
100	肆、肯認的政治未來
105	第五章 噢！我的他者！沒有他人了
107	壹、資本文化
111	貳、資本階級
114	參、黑格爾的他者智慧並非後政治的疏離
118	肆、後記：瓶中的黑格爾
125	第六章 邁向公民的福利國家：福利改革中的 3+2 個‘R’
127	壹、風險保護
132	貳、重新分配
137	參、肯認
145	肆、結論
155	第七章 從社群到結盟：全球化時代為平等政治服務的肯認政治
157	壹、社群與普世
160	貳、肯認政治？
165	參、全球與柯司特
168	肆、從「社群」到「社會」：自我與「他者」的社會學概念
171	伍、全球與普世
173	陸、作為人權的女權
175	柒、結論

第二部分 差異

187	第八章 肯認的偉大戰爭
205	第九章 聯合型政治與後殖民的憂鬱

231	第十章 迷惘與解放
235	壹、克里奧人的普世世界主義
242	貳、克里奧人的世界主義作為革命性的國際主義
246	參、全球化脈絡中的克里奧人世界主義
253	第十一章 我們的美洲：肯認與重分配基礎典範的重新創造
253	壹、歐美的世紀
258	貳、反霸權式的全球化
265	參、我們的美洲的美國人世紀
272	肆、巴洛克式特質：新世界法則的歷史簡介
284	伍、反對霸權的二十世紀
287	陸、二十一世紀反霸權的可能性：邁向新宣言
295	柒、結論：艾瑞爾，你站在哪一邊？
305	第十二章 混雜，那又怎樣？反混雜的激烈回應與肯認之謎
307	壹、混雜的型態
313	貳、反混雜的激烈回應
324	參、混雜與長時段
327	肆、界域
329	伍、對界域的盲目崇拜以及生死
331	陸、不同文化的混雜樣貌
333	柒、混雜的模式
334	捌、那又如何？
347	第十三章 錯綜複雜的安排：肯認的政治與機制
349	壹、肯認的政治
353	貳、論寬容
356	參、肯認的機制
363	肆、尚未得到結論
373	第十四章 去文明化、大屠殺與國家
389	索引

肯認與差異

政治、認同與多元文化*

Scott Lash and Mike Featherstone

壹、肯認

在某種程度上，本書可說是源自於泰勒(Charles Taylor)編撰、由普林斯頓大學出版社(Princeton University Press)於一九九二年印行的《多元文化與「肯認政治」》(*Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*)一書。該書內容是泰勒在一九九〇年普林斯頓大學「人類價值中心」(Center for Human Value)揭幕時的講稿。普林斯頓大學該中心得到勞倫斯·洛克斐勒(Laurance S. Rockefeller)的大力資助。事實上，史蒂芬·洛克斐勒(Steven C. Rockefeller)是該書的撰稿人之一。該中心主任葛特曼(Amy Guttmann)是該書及其第二版(一九九四年版)的編撰者。此書主要是多元文化對於普世人權的挑戰。更精確地說，該書主題放在如何在特定的文化脈絡中重新思考人類價值。此一主題將人類價值導引至制度性肯認(institutional recognition)之意涵；換言

* 本章取材自：*Theory, Culture & Society* 2001 (SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi, Vol. 18 (2-3): 1-19.
[0263-2764(200104)18:2-3;1-19;017478]

之，人類價值不僅歸因於所有個人作為個體的人類尊嚴，也歸因於**特定文化**之公眾肯認的脈絡下。這也意味著對於社會的評價，乃基於其人類價值之表現。其方法是評估社會的公共制度中，人類價值之「基本善」(primary goods)的傳達(Guttmann, 1994: 4)。下列是所有公民共享的善：收入、健康照顧、教育、良知自由、言論自由、新聞與結社自由，以及投票與擔任公職的權利。其目標是瞭解多元文化主義和認同政治(identity politics)對此的挑戰——而多元文化主義在此脈絡下被擴大，包括女性及性弱勢族群(sexual minorities)之文化。作者質問自己，是否不該再有其它的基本善，亦即「一個穩固的文化脈絡，可以賦予生命中的選擇意義與指引」(Guttmann, 1994: 5)。普林斯頓叢書的起點是價值普遍主義(value universalism)，而泰勒教授的專題論文以及多元文化主義，則是在共同的價值普遍主義下脈絡化。

- 2 本書《肯認與差異》的背景是一個完全不同的狀況。地點不再是崇高且神聖的普林斯頓大學講堂，而是滿佈沙土的南倫敦街道。事實上，此處位在倫敦劉易舍姆自治市(borough of Lewisham)，是全英國經費最拮据且擁有最多弱勢者的市鎮之一，也是蓋瑞歐德曼(Gary Oldman)〈切勿吞食〉(Nil by Mouth)一片的拍攝地點。這是一九九九年五月舉辦於葛德史密斯學院(Goldsmiths College)為期兩天的研討會，是該學院新成立之文化研究中心所舉辦的首場會議。不同於人類價值，文化研究的靈感，與其說來自羅爾斯(Rawls)、哈伯瑪斯(Habermas)和德沃金(Ronald Dworkin)等人的普遍主義政治哲學(如普林斯頓之例)，倒不如說是含括在霍爾(Stuart Hall)著作中的文化研究傳統。其背景主要是葛德史密斯學院中，英國年輕藝術家(Young British Artists)之概念藝術中的驚嚇美學(shock-aesthetics)，而不是美國長春藤聯盟的康德倫理學，驚嚇美學培養出如赫斯特(Damien Hirst)和麥

昆(Steve McQueen)之流，並使紐約市長朱利安尼(Rudy Giuliani)對之感到不安。普林斯頓對人類價值叢書採取完全美式的定位，這本文化研究叢書的設定則相當歐式。除了撰稿人之外，本書的參與者還包括霍爾、麥克羅比(Angela McRobbie)、舒文傑(Hermann Schwengel)、察特斯基(Eli Zaretsky)、艾伯特基金會(the Ebert Stiftung)的菲奇(Werner Fricke)、博耶(Robert Boyer)以及魏維奧卡(Michel Wiewiorka)。其他參與者包括對英國新工黨政治較有實際投入與批評指教的人物，如李德彼特(Charles Leaderbeater)、皮姆洛特(Ben Pimlott)、李奧納德(Mark Leonard)與赫頓(Will Hutton)。該研討會大部分由支持工業社會研究的英德基金會(Anglo-German Foundation)所贊助，另外還有葛德史密斯學院及《理論、文化與社會》期刊(*Theory, Culture & Society*)的協助。

相較於原始版本，本書的出發點不是普遍主義而是差異。本書較關注差異與多元主義如何處理普世人文主義的論點，而非普世人文主義如何處理差異與多元主義。這場會議在葛德史密斯學院舉行，以「政治文化的未來」為名。在普林斯頓之後及葛德史密斯事件之前的這段時間，曾發生一場爭論。在此爭論中，意見的對立不在於自由人文主義，而在於社會主義重分配和多元文化主義與差異政治之間。此處的關鍵人物是費莎(Nancy Fraser)，其於一九九五年在《新左評論》(*New Left Review*)發表一篇指標性文章，後續則以羅遜(Richard Rorty)、霍耐特(Axel Honneth)及巴特勒(Judith Butler)等人的文章尤其重要(Fraser and Honneth, 2001)。現今這場以費莎之論文為主軸的會議也強烈顯示出這一點。然而，對比於普林斯頓及新左評論／韋爾索出版社(NLR/Verso)的刊物，本書的主要內容並非政治哲學，而是文化研究與文化社會學。它也是實踐的政治學。其出發點或許是通俗文化(popular culture)與街頭政治(street poli-

tics)，而不是憲法與政治概念。最後，該研討會在科索沃戰爭(Kosovo War)戰事方酣之際舉行，當時正是團體權利挑戰個人權利最為顯著的年代。在九一一事件之後，上述主題的重要性已顯著提高。

- 3 本書是以費莎〈抽離倫理的肯認政治？〉(Recognition without Ethics?)為出發點。費莎強調認同政治的浮現，已使人們的關注從「經濟危害」轉移到「文化危害」，而這已使肯認議題成為矚目焦點。經濟危害和人權都包括在「正義」的範圍內。費莎將此種正義政治(politics of justice)和肯認政治作對比。在此，經濟危害與人權屬於正義之範疇是康德的概念，屬於肯認之範疇則是黑格爾的**倫理生活**(Sittlichkeit)概念。權利原則屬於正義範疇，而「善」或「善的生活」乃歸於肯認範疇。正義使用重分配的語言，肯認則使用共同體的語言。正義是道德問題，肯認則是倫理問題。正義是尊敬的問題，肯認則是尊重的問題。在本書第二章這個起始章節中敘述，費莎試圖在正義的標題下，回答肯認的諸多相關問題。她想把肯認的問題自**倫理生活**與道德倫理範疇跳脫出來，而以**道德規範**處理之，例如以義務論(deontological)來處理肯認問題。義務論倫理學是理論倫理學。因而黑格爾在《權利哲學》(*Philosophy of Right*)中處理康德的**道德觀**(Moralität)。義務論倫理學著重於行動，認為行動關乎義務而無關結果。對康德及義務論倫理學而言，唯一合宜的**道德動機**既非審慎(prudence)也非善心(benevolence)之類的因素，而僅是對道德律的尊重。義務論倫理學完全是普遍主義的。

費莎想將正義理論延伸到權利與善的分配之外，以檢視制度化的文化價值模式。她主張以**社會地位**(status)的角度、而非沿著認同的路線，來處理肯認的問題，而爭論中的問題就是肯認之主張。如果我們依據認同思考肯認的主張，那麼我們很難

評估、比較不同形式之善的生活。相反地，如果我們從**社會地位**(即費莎所謂「社會生活中的同等參與」)的角度，來審視肯認的主張，我們便可迴避此種困難的評估。因此費莎不贊同泰勒(Taylor, 1994)和霍耐特(Honneth, 1995)以認同為基礎的肯認概念。誠如我們在第二篇文章所見，對霍耐特而言，肯認主張立基於一種「未扭曲的認同形成」之互為主體性(intersubjective)的心理學理論。泰勒主要以受創的自我認同，以及限制達成善的生活之能力的受阻主體性，來瞭解誤認(mis-recognition)或否認(non-recognition)。費莎藉由轉向檢視社會地位，將這些問題拉回到康德的旗幟下，並迴避善之生活的問題。舉例來說，她探討法國禁止女穆斯林在公立學校穿戴頭巾之政策。以「社會地位即是同等參與」為理由，即不去評價伊斯蘭教傳統，費莎可以反對這些政策。費莎的肯認，是以社會地位為基礎，而非對於文化之評價判斷，這的確是立基於道德規範之肯認的案例，也確實是一個抽離倫理之肯認的實例。

如果公共團體所為的肯認岌岌可危(如果執行肯認工作者就是公眾體制)，費莎的觀點便有其長處。然而在某些方面，肯認具有不可化約的**文化性**，同時有不可化約的私人性與直接性。它必然不只是公眾體制所為的肯認，它也必須和日常的互為主體性有所關聯。費莎相當高明之處在於，其將肯認帶離文化、特定性、甚至是倫理學(意即倫理是基於生活之特定形式)的範疇，並試圖把它帶到道德規範及正義的標題之下。在此意涵下，肯認主張不同於尊敬或尊嚴的主張。尊敬或尊嚴可以輕易在個人權利的普遍主義範圍內被討論。費莎確實瞭解文化主張的重要性(甚至是特殊的當代適切性)。這些的確不是重分配而是肯認的主張。但是我們的體制能看待它們的最佳方式，反而是假設它們為尊敬與尊嚴的主張。

霍耐特撰寫的章節〈肯認或重分配？社會道德秩序的變遷

觀點〉(Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society)，至少隱約地處理了肯認主張的文化面向。費莎關注於有關肯認主張的公眾體制。當然，肯認主張不同於重分配與其它普遍主義主張(諸如投票權)。費莎將肯認帶到義務論與道德規範的根本否認性格之下，可能是思考肯認對公眾體制的最佳解決之道。霍耐特較關心更直接的互為主體性。霍耐特之基礎是米德(George Herbert Mead)心理學中提出的青年黑格爾。對於黑格爾的需求理論(theory of needs)，霍耐特提供我們一種米德式的解讀。此處的人類主體具有兩類需求與我們互為主體性關係有關：我們需要尊敬與肯認。尊敬和尊嚴有關。就尊敬的面向而言，我們想要被一視同仁地對待、擁有自主的空間、擁有某種普世權利等等。就肯認的角度而言，我需要他人瞭解我本身的獨特性(singularity)：即特定的主體就是「我」。在《現象學》(*Phenomenology*)中，黑格爾不僅由普世與獨特的觀點來論述，更以普世、獨特以及**個別的**(*Das Einzelne*)觀點出發。主人與奴隸的辯證不是以普世主體性就是以單一主體性，或是基於單一個體普世性的形式進行不同解讀。至於霍耐特，他清楚地從尊敬或尊嚴的角度來定義普世性(相當類似費莎的義務論)，並自殊異性的角度解釋肯認。霍耐特亦使用肯認主張的語言。但是對他來說，此非基於普遍主義正義的原則，而是基於需求的心理。誠如關切是人類性格的主要面向：這是泰勒所謂當代「自我」的兩項「來源」。

霍耐特指出，重分配的政治及普遍主義的正義，與尊嚴需求或尊敬需求有關，從康德、馬克思到羅爾斯都是如此。但是肯認本身，是以「來自具體他者的情感需求及社會尊敬之回報」為根基。霍耐特繼續陳述，這是我們自我信任(self-trust)的基礎。就此意義而言，我們可以瞭解由誤認所引致的痛苦。若我們因而被稱為「骯髒的猶太人」或是「愛爾蘭雜種」，那麼就

自我的面向而言，我們遭受兩種損害。首先，因身為猶太人或愛爾蘭人而遭受否定對待，就我們的尊敬與尊嚴而言，乃是受到不如一個普通主體所受的對待。其次，就我們作為愛爾蘭人或猶太人的殊異性，我們也不被重視。因此：(1)我們不被當成個人來對待；(2)我們(集體的)文化遭受侵犯。我們的普世主體性及獨特主體性皆遭受損害。霍耐特回到青年黑格爾(在《現象學》之前)關於三個肯認類型或階段的著作：第一是「法律」的類型，第二是「愛」的類型，而第三則是「國家」的類型。在法律的肯認中，我們藉由抽象的法律而被授予敬意與尊嚴。在愛的肯認中，我們就我們的殊異性而獲得肯認。當今女性主義的關懷倫理學(ethics of care)，對此有所回應(Benhabib, 1992)。國家的肯認則如同具體普世的肯認，應就我們的普世性與殊異性肯認我們。霍耐特主張，在當今社會運動及多元文化論的政治中，純粹普遍主義的道德秩序是不足的。它就正義的角度而言並不夠、且不再是團結的適當基礎。現今需要的是以肯認和重分配(尊敬、尊嚴)為基礎的團結原則。同樣地，肯認也必須併入社會的變動道德秩序之中。

亞爾(Majid Yar)以霍耐特的論點邏輯作為出發點。亞爾的假設承襲自米德心理學的部分並不多，主要出自黑格爾的超越架構。就連單一主體性都不是任何一個個別的具體心理學主體，而是一個有意義之主體性的本體(ontological)面向。亞爾以黑格爾的慾望(desire)概念為始點，在批判後結構主義(poststructuralism)有關「他者」(the other)概念的脈絡時審視了這點。泰勒最初的普林斯頓論文，批判他所謂的「新尼采哲學信徒」(neo-Nietzscheans)，因其認為他們將差異論述和普遍主義論述間的論辯，化約成只是權力的問題。亞爾之批判具有後結構主義的假定，假設肯認的不可能性。他尤其質疑列維納斯(Emmanuel Levinas)的倫理學，而後者以一種無可承認的異質性

為基礎。後結構主義者如拉康(Jacques Lacan)與列維納斯等人，從黑格爾之起始處開始，區別人類主體性與世界。這項區別在主體的核心，構成「匱乏」之物。該匱乏是我們的基本困擾，它填補或滿足了我們的基礎行為動力。對黑格爾而言，這是一場有關獲得自我意識(self-consciousness)的奮鬥。黑格爾之主體經由他者的肯認而獲致自我意識。對於後結構主義而言，情況則截然不同。亞爾在此脈絡下比較列維納斯與沙特(Jean-Paul Sartre)。這項原始的匱乏構成主體以及主體的慾望。對沙特而言，該慾望存在於匱乏中，構成我們的虛無(nothingness)，同時構成我們的自由。虛無也是一種「形成」(becoming)，其處於來自肯認以及來自被「存在」(being)所廢止的持續威脅之中。此為肯認他者的「鏡像」(specular face)，即其將主體轉變為客體。此時，「他人的注視肯定了我的價值」。因此在《密室》(*Huis Clos*)中，「地獄即是他人」，或說肯認就是地獄。在此意義上，列維納斯只是反轉了同一(same)與他者的角色。沙特擔憂他者對同一的反射注視，列維納斯則擔憂同一對他者的注視。對列維納斯而言，與他人的道德倫理關係，是最基本的事物。這是一種非承認關係。一旦我們需要或渴望他人，我們便試圖加入一個非道德倫理而是認知(cognitive)的關係。我們試圖瞭解或肯認他人，而這違反了最基本的倫理原則。

亞爾藉由柯耶夫(Alexander Kojève)回歸到黑格爾而規避了後結構主義。在自然哲學中，黑格爾幾乎必定會展開其自然辯證法論述。他假定，讓意識有別於慾望或「需要」即是自然。

- 6 黑格爾對自然的觀念，依賴霍布斯及康德的第一批判，《純粹理性批判》(*The Critique of Pure Reason*)。因此，自然關乎意識對客體、對事物的關係。在霍布斯式、所有人對抗所有人(war of all against all)的戰爭中，只有經由慾望的潛在滿足，意識才

能遇到此類客體。經由康德的邏輯分類，認識自然只是我們人類著手使用這些事物的手段。康德認為這種認識與工具理性密不可分。然而，在此脈絡下，柯耶夫欲區別客體的工具性需求以及「慾望」本身，對他而言此區別關乎相互主體性。在黑格爾的自然中，也是對客體採用霍布斯式與(第一批判)康德式論述的自然，我們不會全然變成有人性或是自覺的。這只會經由「肯認的慾望」發生，換言之，希望「某人以我們希望被對待的方式來對待我們」。這將帶領我們脫離自然，離開霍布斯並進入康德倫理學的領域。其和康德的差別，在於不同意康德倫理學的抽象概念。對柯耶夫及黑格爾而言，只有在被互為主體性地調和時，某個主體賦予其自身的「價值」，才會成為一項「事實」。

如同泰勒及霍耐特，亞爾想要從互為主體性的肯認進展到團結一致(solidarity)、到社群、到黑格爾所謂倫理生活以及維根斯坦所謂「生活形式」(form of life)。他想要從由主體作為單一個體的肯認，進展到容許這種單一性的文化。泰勒在此指出，如果一個主體利用特定文化的資源(生活形式)，就可以只因爲其特定的「德性」(例如語言的使用、形象、族群活動、思想、肢體表達等等)而被尊敬。因此單一主體的肯認(事關尊敬，而不是尊嚴／敬意)，也包含對一個文化的尊敬。亞爾本身經由鏡射(specular)，從文化或社群的互為主體性轉移到(並非黑格爾造成的轉變)語言的互為主體性，或是如迦達默(Hans-Georg Gadamer)著作中的對話。在此隨著社群、文化和文化間瞭解的建構，說服和詮釋性的對話是可能出現的。

歐尼爾(John O'Neill)以類似的方式開始，但是他從跨文化主義(interculturalism)回到我們從費莎之論述中所見的普遍主義。歐尼爾針對重分配，提供一套有力的社會理論主張。此外，尚嚴厲批判了後結構主義、主張肯認與共享價值不可能實現，

反而是見於列維納斯和德希達(Jacques Derrida)著作中的「價值偶然性」(value-contingency)有可能。他主張，這最後將帶我們回到黑格爾與霍布斯的原始自然狀態，而此狀態和當今的新自由主義式全球市場大同小異。同樣地，歐尼爾主張，基進多元文化主義提供一個不充分的基礎或是肯認政治。而其所需要的是「中庸」(middle)(Rose, 1992)，即一種經過協調且「公民的」互為主體性，可將市場之準自然法則的**慾望**轉化為**價值**。這個經過協調的互為主體性，就是黑格爾的**倫理生活**，其來自自主與奴的肯認，開啓通往理性與自由的道路。這是**黑格爾**的政治經濟學(之自然法則)批判。歐尼爾以牟斯(Marcel Mauss)的禮物(gift)互惠形式，來瞭解這些互為主體的自然權利。他把牟斯與霍布斯的獨佔式個人主義並列。和牟斯一樣，歐尼爾要求一項「公民契約」，以形成新的「公民結合」，重振福利國家。這項肯認的集體互惠可以作為重分配的基礎。如同費莎，歐尼爾以一個支持重分配之文化政治的強力論據作結。法律、政治及社會的公民權利不只是屬於肯認或文化需求之範疇，更是普世的個體權利。他們並非要求我們尊重任何特定文化或善之生活的形式。這說明費莎運用重分配論述及普遍主義論述，亦將之擴展為肯認政治。歐尼爾反之，他以肯認的當代特質(「後社會主義」)為開端，然後和牟斯一樣，使用此特質為重分配辯護。

李斯德(Ruth Lister)的文章將此爭論帶入對於福利國家具體政治的經驗探究。李斯德無疑隸屬於普遍主義的陣營。她主張費莎的「文化正義」(cultural justice)以及「社會－經濟正義」，是任何有意義之肯認政治的核心。她挑戰「積極現代化」與「積極福利國家」的第三條路(third way)論述。在英國，藉由這些論述，從社會保險廣泛、無所不包的歐陸普遍主義模式，轉變到「救濟剩餘貧窮」(residual poverty relief)的美國模式。該假設

爲：在當代後福特主義(post-Fordism)中，經濟風險會受到普遍利益所阻止。李斯德表明在具體案例中，尚有另一種局面。普遍主義安全網對於風險而言有其必要，因爲當冒險失敗時還有某些事物可倚賴。對於伴隨風險而來的革新獨特性，大量的重分配遂不可或缺。風險(risk)與重分配(redistribution)是李斯德所稱福利改革「三 R」(3 Rs)中的兩個。第三個 R 則是肯認(recognition)。如同赫頓(Hutton, 1998)在《資金託管的社會》(*The Stakeholding Society*)一書所論，李斯德在此主張，如果沒有充足的重分配，就沒有任何肯認。當前極度不平等已經從光譜的兩端產生排斥(exclusion)，即下層階級的排斥，以及全球精英之「頂層階級」(overclass)的自我排斥。在這個脈絡下，國家內部階級之間的互惠與肯認，可能沒有任何文化根基。因此對李斯德而言，擴大權利議題之重要性，乃是經由窮人積極參與福利決策，來重新定義「積極現代化」以及「積極福利國家」。

華爾比(Sylvia Walby)關注政治的具體現實。她認爲，現世政治鬥爭中的主張，通常既非普遍主義的(重分配的)，也不是特定的(肯認的)。它們反而關乎某種介於普世與特定之間的中間主張。它們反倒和**參考團體**(reference group)有關。華爾比運用參考團體理論，來理解「爲什麼社會團體選擇某些標準、而非其它標準構成它們的利益，並作爲其宏願的焦點」。參考團體的主張往往不屬普遍主義(它們無涉於任何種類的抽象主體)，亦非個別主義(它們和社群或生活形式並不相符)。她提出一個例子：將性別作爲參考團體的政治主張。性別既不是普遍主義的，其本身也不是一個社群、一種文化、一個生活形式，比如說倫敦的錫克教徒(Sikh)社群。相同情況也適用於工會政治中的階級群集。華爾比提到，就連在追求如全球人權等普世主張的政治運動中，該類聯盟都會訴諸如納粹大屠殺的特定案例。她也指出，猶太人在許多方面仍不能完全算是個社群或文

8