

## 所有权和国家 ——从《法哲学原理》角度提出的两点补充

邹羽

张旭东教授的《全球化时代的文化认同》高屋建瓴、铺陈富赡，而成书之早，尤可令人叹异。先刚教授近云，“让康费谢黑成为中国哲学家”，15年前此书则明言：“‘现代’……已经‘去陌生化’……原先只是作为一种‘他者性’的‘西方文化’，却在全球化时代日益作为‘文化本身’，成为当代中国文化的时代性问题。”<sup>①</sup>此书总纲，似在对黑格尔的特殊性和普遍性论述提出当下的回应：“普遍性和可比性这两个概念植根于特殊性中，涉及根本的物质和历史特殊性：比较及其过度伸展性——伸展进普遍性话语——是特殊性的文化思想表述。这也就是说，普遍性不过是特殊性的特殊的表现，是特殊性的一种过度陈述。普遍的东西是特殊的东西的一个理想化的自我形象和自我表现，是其政治表达和自我肯定的有机组成部分。用一种带黑格尔意味的辩证法的语汇来说，普遍性是特殊性的自我意识，但却不是它的客观真理。”<sup>②</sup>

这段议论用了“过度”而非“过渡”一词，颇可引起注意。按传统庸俗黑格尔主义的逻辑，在从特殊到普遍、再从普遍到特殊的所谓循环中，普遍正可视作从特殊到特殊的过渡形态。但此类理解的缺陷，显然不仅在将普遍与特殊混为一谈（因为按同样逻辑，特殊也是从普遍到普遍的过渡形态），而且对从特殊到普遍的单向变化，亦即对特殊性本身的历史和逻辑特质，也把握不足。“过度”一词体现了近几十年黑格尔研究中的进一步认识，特别是从阿尔都塞“过度决定”（la surdétermination）到齐泽克等论家在结构主义框架中重返辩证法的努力。从后者角度，我们可以看到，在《精神现象学》和《法哲学原理》等书中，普遍性乃是特殊性的极致状态，或者说是特殊性外在于其自身的状态。后书开宗明义，即谓“我”仅“在此有限性中知悉我之无限、普遍以及自由”（in der Endlichkeit mich so als das Unendliche, Allgemeine und Freie weiß）<sup>③</sup>，因此普遍性的出现乃有特殊性自身的起点，而特殊性也正是在突破自身局限的状态下，将其本来具备的抽象普遍性落实为具体普遍性。

推广言之，带有部分尼采意味的“过度决定”近几十年逐渐成为左翼思想谱系中社会与政治行为的重要出发点，有一个背景是西方传统人文学术对于历史因果律的认识，自体谟以来已经在近现代学术攻击下变得体无完肤。从黑格尔体系本身的角度，特殊性如何在理念外在化过程中将自己视为有限客体，并且在此基础上形成作为具体历史形态存在的自我意识，而不是仅仅停留在所谓意识本身，让主体沉浸于某种抽象和无限的普遍体验，也就变得至关重要。笔者从这个角度出发，重新检视黑格尔的财产理论和国家理论，并以此考量财产在当下中国所呈现的新形式，或

① 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》，上海人民出版社2021年版，第14—15页。

② 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》，第36页。

③ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986, S.93.

可对《全球化时代的文化认同》一书的文化现代性论述，特别是其中有关中西文化互动的观察，提出若干阐释和补充。

第一是关于《法哲学原理》和所有权理论。对于黑格尔所用 *Eigentum* 一词，现存汉英译本明显含有不同理解。中译“所有权”，倾向于标注财产拥有在黑格尔法权框架内的抽象性质。相比之下，英译 *property* 似嫌过于质实。但如果考虑到，黑格尔法权分析的每一个阶段，都存在抽象和具体的互动，而财产拥有作为一种体制性实践，仅在与社会习俗和国家律令相比之下，才显示出它“抽象”或“不确定”的意义，那么将之翻译成“财产”也自有其逻辑渊源。下文将此词暂译作“财产拥有”，虽不如现有汉译、英译简洁，但或能兼顾其抽象与实体意义。在国家理论领域，韦伯“作为志业的政治”仍用 *Eigentümer*（所有者）来指谓中世纪领主和绝对国家主权者在人、地、工具、社会机构、税收、精神价值话语等层面对于政治体的具体拥有（英译 *ownership*），并认为这种关系在近代消亡，遂使议会制国家的领导位置由一批律师或新闻从业者出身的政治经理人把持，并由此导致了现代欧洲立宪政治中“拥有关系”的缺失和结构性危机。在此语境中，*das Eigentum* 不但意味着“可能但不一定使用”的权力，而且意味着它在拥有者与被拥有物之间构成了一项具体而有约束性的历史实践和行为规范。更为重要的是，根据黑格尔的推演，这种约束性在拥有行为（或者说拥有关系）最直接的表达中并不仅仅指向外在约束，即它使得他人无法拥有此拥有人已经拥有之物，而且也指向内在的约束，即它使得拥有者和被拥有物之间实现了实质性的拥有关系。

与韦伯篇章中对于“拥有”概念简单直接的使用相比，黑格尔的系统阐述有其特别细致入微和丰满活泼之处。比如在“财产拥有”的起点上，他展开了何谓“取得占有”（*Besitznahme*）的分析，并明确规定，此一行为无法瞬间完成，而是包含如下三个层面的内容：（1）物质意义上的直接抓取（*die unmittelbare körperliche Ergreifung*），（2）赋形或形式建构（*die Formierung*）和（3）直白标记（*die bloße Bezeichnung*）。笔者认为，其中特别值得关注的是第二个“形式建构”层面，因为它首先同前文将外在拥有（*das äußerliche Besitzen*）定义为一个无限的（*unendliche*）、不确定的（*unbestimmt*）、未完善的（*unvollkommen*）行为有关。<sup>①</sup> 黑格尔写道，一切事物均有形式，唯有形式才使之成为（具体的）某物，而我只有尽量多地获取（*aneigne*）此形式，才能尽量多地真正拥有该事物。<sup>②</sup> 此处 *aneignen* 一词在“获取”外，也有“学习”甚至“适应”、“进入某某状态”等义，因此“外在拥有”本身不仅是拥有物向拥有者靠拢的过程，也是拥有者向拥有物靠拢的过程。“拥有”作为一个时间意义上的无限过程，在形式构造（*die Formierung*）层面既展开为这样两个方向不同的无限进程，又包含着“外在拥有”面向“内在拥有”或者“真实拥有”（*das wirkliche Besitzen*）的性质转化。

后者的关键在于如下这一点，即对被拥有物而言，形式构造意义上的拥有行为就像耕耘和畜牧等行为一样，是有机的或者说生物性的，所以不只影响到拥有物的外在归属，而也被吸纳到了它的内在性质中去，<sup>③</sup> 用今天的中文我们或也可以称之为“经营性拥有”。在黑格尔体系中，这

① Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, S. 119.

② “Immer aber ist die Materie nicht ohne wesentliche Form, und nur durch diese ist sie etwas. Je mehr ich mir diese Form aneigne, desto mehr komme ich auch in den wirklichen Besitz der Sache.” 参见 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, S. 116.

③ “Es gehört hierher auch das Formieren des Organischen, an welchem das, was ich an ihm tue, nicht als ein Äußerliches bleibt, sondern assimiliert wird.” 参见 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, S. 121.

样的拥有并不代表拥有者对于客体的驯服，相反，恰恰在拥有者“我”将客体变成自身的拥有物之时，拥有物确定了它自己的客观独立性，而“财产拥有”作为个人意志和精神自由的外在化，也为拥有者主体对其本身客体性的认识提供了真实的机会。

“形式建构”值得我们关注的另一原因，是它还牵涉黑格尔哲学体系的其他重要论断。在这里仅就“主奴关系”和“不自觉的象征”这两点略作梳理。从“主奴关系”看，“财产拥有”在拥有者拥有财产的同时，也使拥有者获得了本身的性质改变，即使他成为具备能够“拥有”客体和权利的、法权意义上的“人”或“人格”（die Person, die Persönlichkeit）。作为拥有者的“人格”与《精神现象学》中“主人”的关系首先在于“自由意志”，因为“财产拥有”是“自由意志”不可或缺的外在实现：在财产占有真实性与合法性的框架内，“自由意志”（1）通过“财产拥有”将自己变成自己的客观对象，以及（2）摆脱了其给定的抽象性，并初次成为实现了的意志。这两件事虽不存在因果关系，但存在相关或者说并列关系。<sup>①</sup>此处由连词und所示，“财产拥有”的客观化与其作为“自由意志”的实现，两者相互关联。与之相反，作为被拥有的客体，物的特征是它缺乏主体性，所以不仅外在于主体，而且外在于其自身。而奴隶作为被拥有的物，他与主人最为鲜明的对比在《精神现象学》中则表述为：如果主人对于物或客体（也包括作为客体的其自身）具有消耗与弃置的权能，奴隶对于后者则无此权能，他仅能在被拥有的客体之上“进行工作”（er kann darum durch sein Negieren nicht bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden, oder er bearbeitet es nur）。<sup>②</sup>因为动词bearbeiten（bearbeitet之不定式）具有“处分”“编辑”之意，也与外在形式相关，所以主体意志的客体化，即表现为超越外在“赋形”的“拥有”真实化，而其核心内容即对于客体的消耗和弃置权，或者说，是超越了局部与表面“处分权”的总体“处置权”。

同时，“财产拥有”还与“象征”存在关系。虽然艺术本身的内在精神无法拥有，而可以拥有的仅是作为其客体化的艺术品本身，但正如“财产拥有”在为客体“赋形”基础之上往往以“标记”（das Zeichen）面目出现，它也在黑格尔《美学》针对象征艺术的讨论中得到了意涵丰富的回应。象征首先就是一种标记（Das Symbol ist nun zunächst ein Zeichen），<sup>③</sup>虽然它成为精神性的自由意志在客观世界中的实现方式，但毕竟仅在最有限和直接的意义完成了这项工作，相较其内容的浩瀚广阔，其形式显得简略而且模糊。在《法哲学原理》语境内，这也进一步说明在主体意志外在化的过程中，为何“财产占有”处在不容置疑的粗糙原始阶段，其不够稳定的外在形式无法充分展现自由意志本身的丰富性。如同象征艺术不能具体把握精神的全部内容，“标记”所实现的“财产拥有”在具体意义上也是不完整的，因为确实存在着众多具体的“拥有”行为在“标记”阶段无法达成。而“财产拥有”以相对贫乏的形式结构来把握外在世界的庞大，它所导致的对于外在世界把握的不确定性，从根本上说不仅是因为形式意义上的，亦即“标记”本身的局限，而同时也源于内在精神，亦即自由意志未曾在此获得充分展现的这一事实。更重要的是，由于在“象征形式”中，内在精神仍然期望其自身的无限展现，因此它总是与某种巨大的“外在性”相抗衡，

① “daß Ich als freier Wille mir im Besitze gegenständlich und hiermit auch erst wirklicher Wille bin, macht das Wahrfafte und Rechtliche darin, die Bestimmung des Eigentums aus.” 参见 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, S. 107。

② Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986, S. 151.

③ Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986, S. 394

并且在形式意义上将与其对峙的那个东西加以腐蚀和扭曲。<sup>①</sup>显然，黑格尔是以带有种族色彩的语句，来描述希伯来诗歌中主体只有通过卑微的感知和由此受到的约束才能找到适合自己的身份和意义。<sup>②</sup>不过就此我们也可以看到后来马克思超越种族的“商品拜物教”批判的端倪。

第二是关于从霍布斯和洛克到黑格尔的国家理论中的所有权与赋形：根据“形式构造”环节在“财产拥有”中所起的作用，特别是主体外在化过程中对于自身的绝对处置权，亦即它对于“外在拥有”或者说物的客体性的最终克服，我们可以在一个相对特殊角度来进一步探讨黑格尔国家学说，尤其是后者与霍布斯和洛克相关论述的关系。在最近分析莎士比亚《理查三世》的文章中，笔者试图从处置权角度考量欧洲现代早期话语对君主与国家关系的想象。文章部分牵涉霍布斯和洛克在财产问题上的对立。昆廷·斯金纳的霍布斯研究提出当时欧洲国家话语中 *representare* 一词的多义性：相对于作为“人造之人”（*Homo artificialis*）的国家，主权者具有舞台角色表演或者法庭代表意义上的代理（*acting for*）功能，同时，“人造之人”对于国家整体的拥有却不可任由主权者个人所取代（*standing for*）。但从黑格尔立场来看，此番论断似有偏颇，因为经历了斯图亚特一朝的君民冲突，霍布斯对君主之于政治体的根本处置权可谓执念极深，比如他临终仍在追究“长子继承”是否有悖君王主权这个问题。而霍布斯在处置权和代理权之间的摇摆，在洛克所谓私有财产的“劳作”生成论中则获得了一定程度的解决。后者从国民关系的另一端着眼，提出“个人财产”的形成前提，是他在某些公有物上施加“劳作”（*labor*），并使之与其他公有物相互分离。如果说，霍布斯部分保留了这样的概念，即对某拥有物的处分权（外在功能的使用和维护）以及处置权（消耗和弃置）之间，仍然存在着不可逾越的距离，那么这种距离在洛克财产论中就已消弭于无形。用黑格尔语言来说，似乎那个不确定和未完善的赋形行为并不是无限的，在重复“劳作”的某一节点，外在的拥有即转化成了实质的拥有。在《理查三世》剧中，这也就是马夫和骑士、摄政与君主的距离。

但是按照黑格尔的财产理论，洛克的洞见显然存在根本性的不足，因为对客体在量的层面“赋形”并不必然导致拥有关系的质的变化。奴隶缺乏对物的处置权，其根源在于他对于自身缺乏处置权，亦即他自身的客体化未能充分完成。在客体的外在形式上持续“劳作”或者“编辑”，的确可以使主体向独立的客体转化，但如果主体无法承认他自身即此客体，即可被处置的“物”，那么他的主体性就外在于此物，或者说他仍然是可由他人处置之物。马夫如果不能将自身视为与可由骑士处置的战马相等同的客体，他就仍然是马夫，不是骑士。而摄政如果不能将自身视为与可由君王处置的政治体相等同的客体，他就仍然是摄政，不是君王。在主体完成这样的客体化之前，其自由意志仍然是抽象或未在客观世界中充分实现的，它仍然保留着未曾在客观世界的特殊性中得到落实的抽象的无限性和普遍性。正是主体对自身的客体化认识，特别是对客体化自身的处置权获取，才让他在“劳作”和“编辑”中形成向主体本身的回归，或者说他对自身作为客体的认识，才由此转变成对自身作为主体的认识。在这个意义上，作为主体自由意志在其发展和客体化过程中所需要获得的承认，既不来自作为物的奴隶，也不来自其他的自由意志，而是来自主体本身。从原则上来说，主体的承认只能是他对于自身的承认，其他自由意志的存在是这项承认的结果而非前提，因为缺乏此项承认，自由意志无法实质性地存在。

<sup>①</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S. 391.

<sup>②</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S. 416.

同时，霍布斯的“利维坦”国家作为现代体象征，也具有标记性拥有的一般特质。黑格尔象征艺术论述的一个华彩部分是对“崇高”的阐释。与康德的设定不同，“崇高”在黑格尔美学中不是与“优美”对立的艺术范畴，而是存在于观念的美学史历程中一个早期较为原始和粗糙的阶段。它指一个“形象和图形的世界”，我们每次走入其中都“好像闯进了一个到处都是难题的领域”，<sup>①</sup>其原因则是“它无法从具体现象中找到受到定性的形式，来完全适当地表现出这种抽象的普遍的东西。这种不适合就使得理念越出有限事物的形象，就形成崇高的一般性格”<sup>②</sup>。对于个别主体而言，如果说洛克财产观提供了拥有客体的似是而非的稳妥路径，利维坦国家则呈现出个人与某种巨大外在性的抗衡。按霍布斯对于中世纪神学的政治学补充，现代国家乃是与基督教“不世神”（immortal God）并列的“世间神”（mortal God）。就这样的客体而言，主体对其外在形象的把握或者标记是极为模糊和不确定的，甚至在再现中存在着明显的腐蚀和扭曲。如与“商品拜物教”联系，霍布斯国家理论似也包含政治拜物教的元素。这不仅是因为个别主体只有通过卑微感和约束感才能找到适合自己的身份和意义，而且也显示出作为理念的政治意志在面对外在性抗衡时，无法克服“理念越出有限事物的形象”的必然困局。如果洛克财产的“劳作生成”说，使得个别主体通过财产拥有达成国家主权分享的途径变得过于平顺，那么霍布斯的利维坦国家就是指向这样一种情形：由于政治体主权不容分享，亦即它完全外在于个别主体，而政治体内的所有权又由政治主权者规定，个别主体无法通过“劳作”或者说“形式构造”来实现对财产的实质性拥有，亦即对于主体自身的处置权。

对于黑格尔的国家理论来说，自由意志在其外在化过程中向主体折返就变得至为关键。洛克和霍布斯处于两个极端。在前者那里，我们看到一种关于“赋形”的迷信：在“财产拥有”的实现过程中，只须“劳作”和“赋形”，客体就神秘而顺滑地变成了主体的拥有物。似乎主体无须就存在层面体验根本性的改变，无须在实现拥有的同时将自身转变为拥有权能的个体，亦即将自己识别为可被处置的客体。这样的拥有显然未曾顾及“所有权”在政治体本身内部的不确定性。在后者那里，我们面对的是政治体本身仅仅作为外在律令的森严面目，主体完全无法在终极意义上将之内化为自身的一部分，他唯一能够做的就是对于它的绝对服从，“道德认知”（die Moralität）完全无法转变为“伦理自治”（die Sittlichkeit）。或者说主体在其外在化形式中，仅仅被识别为可被处置的客体，而非可被“我”处置的客体。霍布斯未能达成的认识，或就是“我即世间神”。换言之，作为理念客体化的政治体所有权，必然也充分体现在个人的财产所有权之中。从黑格尔法权论述的起点来看，其实两者都存在着理念逻辑和历史进程中的混淆：洛克“生成说”有关产权的客观构成，但对于财产的法权含义认识不足，所以显然陷入了一种对于财产占有较为原始的空洞幻想。而霍布斯的利维坦国家意在展示作为政治意志的法权内涵，但对所有权的财产性质未能清晰界定，所以可以被共享的国家主权呈现为一种绝对外在性的生硬律令。

① [德]黑格尔：《美学》（第二卷），朱光潜译，商务印书馆1982年版，第15页。原文是：“In der Welt der altpersischen, indischen, ägyptischen Gestalten und Gebilde ist uns deshalb, wenn wir zunächst hineintreten, nicht recht geheuer; wir fühlen, daß wir unter Aufgaben wandeln.” 参见 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S.400。

② [德]黑格尔：《美学》（第二卷），第9页。原文是：“Wo das Symbol sich dagegen in seiner eigentümlichen Form selbständig ausbildet, hat es im allgemeinen den Charakter der Erhabenheit, weil zunächst überhaupt nur die in sich noch maßlose und nicht frei in sich bestimmte Idee zur Gestalt werden soll und deshalb in den konkreten Erscheinungen keine bestimmte Form zu finden imstande ist, welche vollständig dieser Abstraktion und Allgemeinheit entspricht. In diesem Nichtentsprechen aber überragt die Idee ihr äußerliches Dasein, statt darin aufgegangen oder vollkommen beschlossen zu sein. Dies Hinaussein über die Bestimmtheit der Erscheinung macht den allgemeinen Charakter des Erhabenen aus.” 参见 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, SS.393-394。

第三，是作为过度决定的特殊性。在黑格尔体系中，特殊性横亘于逻辑学、史学、宗教学、哲学、美学等诸多研究之中。它在法哲学内部走出来的道路，则以“财产拥有”为第一落脚点。在那里，抽象的、缺乏任何确定性的自由意志获得了客观世界中的一个具体和特殊的形态。但从全书框架来说，特别是与后来的“国家”阶段相比，处于“抽象法权”阶段的自由意志，从“财产拥有”中所获得的仍然仅是模糊的、确定性极低的定义。唯有自由意志在“国家”语境中实现了“伦理自洽”，它在最初阶段的“财产拥有”才会最终变得确定不易。从“财产拥有”到“伦理自洽”的过程不仅是自由意志在法权意义上自我发展的过程，也是粗糙阶段的所谓“抽象法”在精微阶段的现代“国家”内外获得最终确定的过程。这也就是说，只有在国家层面的公共生活组织中，自由意志发展初期的个别、特殊和私人性质的“财产拥有”才能获得最终的确定性。其个人生活的特殊性与公共生活的普遍性并不构成不可调和的矛盾，因为特殊性唯在普遍性中充分实现特殊性的确定性。对于特殊的个人而言，以“抽象法权”中的“财产拥有”为起点，通过“道德认知”和“伦理自洽”，他最终可以成为国家的一部分，并且以“伦理自洽”为代价，将外在的“道德”要求转化为自身的目的，从而分享国家主权。在个人和黑格尔语境中的国家之间，不存在个人和霍布斯的利维坦那样不可逾越的范畴性鸿沟。

但与此同时，在自由意志自我实现的历程中，“过度决定”也并不呈现为目前某些讨论中所指认的、一种简单重复的肯定性。换言之，在黑格尔的讨论中，从“抽象法权”到“伦理自洽”的发展并不是线性延伸，而是通过反复的自我否定这个中介过程来实现的。“抽象法权”无法仅以自身直接具备的样貌出现在“国家”形态之中，相反，其自我完成一定是通过对自我的否定：“财产拥有”的核心在于对财产的处置权能，亦即对财产的损耗和对拥有本身的放弃或让渡，而单纯的“赋形”或者“劳作”无法实现对财产的实质性占有。“财产拥有”作为法权表达高度不确定的实现形式，它获得进一步确定性的起点是认识到“拥有”本身的排他性，亦即“拥有”必须在拥有者之间的相互关系制约中获得它的客观存在，否则它就仅仅是一种抽象的无限。在这个意义上，“赋形”或“劳作”可以是无限的，也可以是有限的。它并不自然导致“拥有”，但可以有条件导致“拥有”。拥有者必须本身发生改变，获得处置“拥有”的权能。只有在处置“拥有”的层面，自由意志才可能从自身客体化本身获得自由，认识到外在道德和国家律令的必然性以及合理性，从而进入外在道德和国家律令，将自己变成后者的一部分。只要所有权无法摆脱外在力量的定义，它就始终需要面对家庭、社会和国家的制约。如齐泽克在对德勒兹的释读中所言，“过度决定”唯有在特定语境中才能被识别为“简单重复”，那就是如我们把每项面对“外在”的否定都视为绝对理念的重复实现。

黑格尔在霍布斯与洛克之间的立场在今天仍有价值，则是因为“不将国家视为外在律令的所有权”和“仅将国家视为外在律令的所有权”在全球化危机中仍有突出展现。无疑，冷战后技术开发导致的商贸物流和生活方式的改变，已使通过洛克所说的“劳作”和黑格尔所说的重复性“赋形”而实现的财产“生成”和“拥有”变得过时。一方面，正如货币财产作为对实物财产的“否定”仅仅停留在形式层面，对于实物的放弃和处置并未导致拥有者本质的改变，数字货币强化了财产本身的去地域化、去社会化特征。在此条件下，“财产拥有”已经变得无须认同社会习俗和国家律令的外在性，或者说在将自己作为习俗和律令一部分的客体加以放弃，从而达成自身的充分实现。说得更明白一点，从财产货币化到货币数字化，我们在黑格尔法哲学内看到的是“财产拥有”加速脱离客体的外在制约，而越来越退化到那种原始的、定义模糊的抽象无限性。在习俗和律令框架内，财产或并未对国家主权完全失去敬畏，但的确越来越明显地勾勒出德勒兹所谓“逃

逸的路径”。另一方面，对于习俗和律令的内化也无从使得财产主体发生质变，成为具备拥有能力和素质的个人，并在针对财产的处置权能这个意义上，参与到国家对于“财产拥有”的具体决定中去。国家变成了范畴性外在于拥有者的机制，并不是因为国家在律令层面禁止个人的参与，而是对财产的处置权能本身失去了把个人连接到社会、国家，然后再回到“财产拥有”本身确定性的纽带作用。在国家对“财产拥有”的规定性受到腐蚀的条件下，拥有者与国家的关系也受到了腐蚀。仅仅对“构型”获得处置权能，亦即认同传统地域性社会习俗，已经无法使自己成为实质上的拥有者，这只是问题在客观实践中最为表层的体现，因为认同数字社区习俗的个人同样无法成为黑格尔意义上的拥有者。从问题的另一面，我们可以看到国家对于“财产拥有”规定性的部分失效，这也使得自由意志从经济走向政治的这一过度决定动作变得部分失效。

最后，正如马克思主义哲学传统主流话语那样，《全球化时代的文化认同》对于《法哲学原理》的讨论，集中在后者第三部分，亦即“伦理自洽”，而在此部分中，又对第二章“公民社会”（die bürgerliche Gesellschaft, 英译 the civic community）与第三章“国家”的普遍性表述关注最多。作为《法哲学原理》特殊性起点的第一部分“抽象法权”第一节，“所有权/财产”在马克思主义哲学主流话语中原来就引发议论不多。这样做的理由当然显而易见。就马恩论述的总体取向而言，“所有权”因其私人或非集体性质，黑格尔所作的正面辩护似乎已属无谓；就《资本论》所展示的典型分析来说，马克思在“以物易物”一节对商品社会属性的强调，更使《法哲学原理》加于“所有权”个别属性之上的重视显得与唯物论历史框架格格不入。于是一些读者在马克思“辩证法倒置”中，往往把黑格尔法哲学中的“所有权”论述简单地边缘化了，而未在对其充分认同的条件下，将其合理处置或者说扬弃。同时，虽然近代政治哲学和政治经济学的发展都与17、18世纪欧洲“道德哲学”有关，但当前中国学界似乎也并未将传统政治经济学当作中国政治哲学发展的有益资源。而作为黑格尔现代法权分析的起点，“财产拥有”问题纵向联系到马克思和列宁对于资产阶级法权的批判，横向也与18世纪以后欧洲政治经济学以及空想社会主义理论密切相关。随着资本主义生产方式在全球蔓延和演化，“财产拥有”方式的后现代革命更使对于“财产”的理解本身在跨文化和跨政治体意义上，从最实证的层面产生了再度厘清的必要。

回到张旭东教授有关普遍性和可比性的观察，黑格尔意味的辩证法的语汇于是为我们提供了这样的认识可能，也就是说面对那种作为资源或者财产的“‘他者性’的‘西方文化’”，现代意义上的拥有展现为“取得、赋形和标记”这三个阶段或者说层面。这样的资源之所以能够成为中国文化的时代性资源，成为当下中国的“文化本身”，是因为当下中国文化主体经历了这样的改变：一方面通过“赋形”变成了和“西方文化”具有同等价值的客体，另一方面通过处置权能的获取也成就了能够拥有文化客体的人格。作为全球文化中的特殊分子，这样的主体不仅本身就是理念的客体化表现，因此具备普遍性，而且也必须在某些具体化如所谓“向西方学习”的过程中，同时克服对于“赋形”和“编辑”的迷信，以及对于“卑微感和约束感”的沉溺，由此达成自由意志在其外在化过程中向主体的折返。当然，这样的折返无法回避个别主体在国家主体中的“自洽性”参与。“普遍性是特殊性的自我意识，但却不是它的客观真理”，这句话的新意或即在此。