

王利平 陈嘉涛

**摘要:**本文着重考察齐美尔个性观在其生命哲学中的展开。以个性观在德国思想史中的演变为线索,追溯了自文艺复兴经十八世纪启蒙时代,再到十九世纪浪漫主义兴起之后的一系列重要变化,集中讨论了尼采——作为生命哲学的最初阐发者——的贵族理论是如何影响齐美尔的。尼采笔下备受推崇的个体,在与世界整体相剥离之后,失去作为类存在的归宿感,这也是齐美尔探讨现代个性如何持存的起点。齐美尔在现代资本主义劳动分工、艺术创作之形式的转变以及个体生命时间的展开(尤其是死亡的意义)等不同的层次上,对以生命为立足点寻求个体自我的统一作了深入论述。文章最后回应了韦伯和卢卡奇对齐美尔的批评,笔者认为两者分别从理性主义和马克思的历史唯物主义传统反思了齐美尔的生命哲学。

**关键词:**齐美尔 尼采 个性 生命哲学

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2018.06.002

## Simmel's Theory on Individuality

WANG Liping CHAN Kato

**Abstract:** This paper aims to unpack Simmel's theory of individuality that is central to his notable vitalist philosophy. Simmel's discussion on the development of individuality in German intellectual history can serve as a lead-in to trace the crucial intellectual changes from the Renaissance to the Enlightenment Period in the 18<sup>th</sup> century, and the rise of Romanticism in the 19<sup>th</sup> century and afterwards. The first intellectual change was signified by the transition from an emphasis on the uniqueness of individuals in relation to society to the dedication to individual freedom as a mission to the freedom of the entire human species. The 19<sup>th</sup> century witnessed a drastic change when capitalism had matured into a complex and impersonal mode of production

---

\* 作者1:王利平 香港大学社会学系(Author 1: WANG Liping, Department of Sociology, The University of Hong Kong) E-mail: lipingw@hku.hk; 作者2:陈嘉涛 香港大学社会学系(Author 2: CHAN Kato, Department of Sociology, The University of Hong Kong)

where individuals became isolated from the world. The unprecedented personal freedom led to atomic individualism, essential to the understanding of Nietzsche's philosophy that once separated from an organic whole, individuals no longer had a sense of belonging to human as a species. This paper discusses extensively Nietzsche's influence on Simmel. Facing a reality where individuals are no longer part of a larger whole, Simmel was particularly interested in the source of energy that moved individuals forward. Simmel looked into various characteristics of modernity such as division of labour in capitalism, transition of artistic forms and extended sensibility of time (especially the meaning of death), and concluded with his conceptualization of individual will as a fundamental for synthesizing modern individuals. The paper concludes with a response to Max Weber and Georg Lukacs's critiques of Simmel's works. Weber shares the individualist stance with Simmel even though he critiqued Simmel's vitalist philosophy from a rationalist standpoint. Lukacs maintained a critical view of the German Idealist Tradition of Simmel's philosophy.

**Keywords:** Georg Simmel, Friedrich Nietzsche, Individuality, Vitalism

---

## 一、引子

在《理性的毁灭》一书中,卢卡奇对德国十九世纪以降涌现的“生命”(Vitalist)哲学提出了尖锐批评。他认为生命哲学从根本上抽离了对物质世界的客观把握,而完全堕入于没有根基的主观体验,使得个体漂浮于现实的政治社会世界之外,并最终枯竭了改变世界的能力。生命哲学起始于狄尔泰,突出对世界的感觉经验为知识的根本基础(Lukács, 1981:431)。通过感性经验而非康德式的抽象理念图式来捕捉历史和现实世界,这是一条理解德国现代哲学的重要线索。而德国传统下以韦伯、滕尼斯、齐美尔为代表的社会学与人文主义的历史学之间的深厚渊源也大抵可见一斑。卢卡奇从马克思的立场出发,批驳韦伯和齐美尔各自对历史唯物主义(Historical Materialism)的批评,认为他们皆是寄身(Parasite)于魏玛帝国时代的软弱的资产阶级知识精英的代表。一方面,民主自由革命的能量在1848以后不断萎缩,使得十八世纪的启蒙进步理念被不断怀疑;另一方面,对帝制主义时代的幻

想、不满及无力感,使得知识精英不再于外部世界去寻找行动的意义,而是向内寻找生命的意义。生命哲学正是诞生于这样一个历史图景之中。

在卢卡奇看来,尼采是生命哲学最重要的阐述者,而尼采对齐美尔思想的形成至关重要。尼采和齐美尔的思想风格貌似迥异,前者显得富有生机且具侵略性(militant),而后者有一种离群式的孤傲(haughty aloofness of the crowd),并兼具自满的犬儒主义(complacent cynicism)。尽管如此,把握尼采却是理解齐美尔这种和世界疏离的态度的重要线索。甚至可以说,齐美尔思想是尼采思想在某一方面走向极致的结果。如何来厘定这条线索,正是本文所要重点论证的内容。卢卡奇敏锐地指出,上帝死了是理解从尼采到齐美尔这条线索的最重要的思想事件。值得注意的是,上帝隐去并没有摧毁宗教的精神结构,导致全面的世俗化,而只是催生了一种新的宗教性的无神论(Lukács, 1981:449)。上帝隐去后留下的这一神圣的位置,并没有被抹平,而是被至高无上的个体(sovereign individual)占据了,尼采对这一神圣的个体主义有最丰富的论述。齐美尔更是从现代资本主义组织形态、艺术形式、个体存在体验等多个角度对个体自身如何成就意义作了深入讨论。

尽管卢卡奇从社会道德的角度对齐美尔的批评非常深刻,然而,齐美尔的思想是否正如卢卡奇所言,侵染在“悲剧性的个体主义”情绪里而缺乏道德深度?笔者认为,对齐美尔个性观的讨论或许将可以回答这个问题。在深入展开这一批判之前,本文将就齐美尔对现代个性(individuality)生成的思想历史条件予以论述,并揭示尼采有关精神贵族的讨论如何影响了齐美尔的个性观。早期的齐美尔从社会学角度对资本主义世界组织如何从外在构筑了个体主义的空间作了精彩论述。而晚期的齐美尔则直接从生命哲学出发,阐发了尼采的权力意志(Will to Power)。他不仅从生命结构上,尤其是在死亡的意义,论述了个体意志(will)能量的来源,直至从伦理上,而不仅仅是消极的审美体验上,论证了自我作为生命意义的支点的可能。

## 二、孤独、独特而内向的个体

个性是齐美尔思想的一个核心主题,而他本人的写作风格也极为

个人化。齐美尔的研究者用“印象派”来形容他片段的而非体系的写作。<sup>1</sup>齐美尔的思想不断被引入讨论和印证现代社会片段式的、破碎的生命感觉。<sup>2</sup>精神性的个体——如同“陌生人”一样——寄居在其无从把握的、由分工支配的现代社会系统之中,他只是功能性地参与其中,或是诗意地旁观(王利平,2002:398—422)。<sup>3</sup>主观精神世界和客观文化世界之间的无法调和,是现代文化最根本的冲突所在(Simmel, 1968)。而主观的精神世界裂变为审美的、宗教的、科学的等等各种视角,每个视角都有其意义,然而每个视角都缺乏某种绝对价值。批评者往往因此认为,齐美尔的研究不乏发人深省的灵感,然而缺乏一个中心,因为他没有能力做出终极的价值选择。如同印象派的画一样,齐美尔的思想永远像是未完成的过渡状态。<sup>4</sup>齐美尔的思想是否真的过于主观化而缺乏对终极价值的探索?这正是本文欲通过对其个性观的讨论试图回答的问题。齐美尔认为,个性问题是理解现代社会处境的一个最重要的切入点。这里所说的现代社会,严格来说是十九世纪浪漫主义兴起之后的西方社会,也是现代资本主义分工体系高度成熟的阶段。它是民主的社会,也是诞生原子式的个体主义的温床。个性代表了从内在对生命意义的追求,它试图在扁平化的原子个体中创造出深度。

齐美尔对个性的考察贯穿在他各时期的著作之中。个性是一个历

---

1. 将齐美尔的社会研究纳入任何一个学派都不是一件易事,因为齐美尔向读者呈现的是“一个又一个对于个别的社会关系的印象”,而他本人亦与研究对象保持着一种美学距离(aesthetic distance),像在欣赏一件艺术品一般(Frisby, 1992:1—33)。

2. 不同的研究都提及到,齐美尔的社会学观点或多或少地建基于其自身的美学取向,而且齐美尔本身亦指出,短暂而碎片化的社会交流必然是现代社会的特征,这同时反映其将社会研究美学化(aestheticization)的意图。因此,若以美学视角来理解齐美尔,反而能得出一个完整的图景。齐美尔的学生萨尔兹提及了齐美尔认为社会本身就如一件艺术品,处于一个非时间性的空间活动,凭着去人格的劳动来运作,以及寻求统一的渴望(Frisby, 1992:1—33; Davis, 1968:320—329; Axelrod, 1977:185—196)。

3. 莱文也提醒我们,陌生人有别于“边缘人(marginal man)”或“新生(newly arrived man)”,因为陌生人强调的是个体与社会一种若即若离的距离,其中暗示了一种与社会既远又近的成员制(Levine, 1977:15—29)。

4. 这段评论出自卢卡奇于1918年发表在匈牙利报纸 *Pester Lloyd* 上的文章。收入于 Georg Simmel: *Critical Assessment*, vol. 1, 98—102。在这篇文章中,卢卡奇为齐美尔的印象派风格做了有力的辩护,认为它并不指向相对主义,因为齐美尔抓住的片段体验,最终指向的都是生命本身。所以齐美尔在独特个体身上看到的品质是特殊的,但又是某种绝对和永恒的。

史概念,不同时代、不同文明对个性的定义和接纳是不一样的。而齐美尔阐述的个性,针对的是十九世纪个体主义盛行的情境。在“1870年以来德国生活和思想的趋向”(西美尔,2003:182—235)一文中,齐美尔指出,自德国统一以来,工业的发展和物质的繁盛伴随着极端个体主义倾向的出现。社会关系的扩大在极大程度上削弱了传统的纽带以及个人的自我克制,尤其是弱化了年轻人对权威的尊重。一种没有节制的个人中心主义蔓延开来,且伴随着各种盲目的模仿和疯狂的造神。齐美尔的个性观针对的正是这种个体主义的问题。作为个性载体的个体是孤零零的个体,不仅与任何基于血缘和地域而构成的共同体相分离,甚至与作为一个普遍的存在的人类群体相分离。这种个体和文艺复兴及启蒙时代的个体都不一样。他出现的历史条件是现代资本主义的成熟。

在齐美尔看来,文艺复兴从内在和外在于将个体从中世纪的各类共同体中释放出来。彰显个性是文艺复兴的重要特征。然而,文艺复兴的个性观注重的是比较和差异,“个体希望显得与众不同;希望能用现有的形式将自己装点得更加出类拔萃”(Simmel, 1972:217)。简而言之,追求卓越是文艺复兴时期个性观的核心内容。无论是米开朗琪罗、拉斐尔还是提香,在他们作品中呈现的个体都没有背离理想化的自然。个体之间的差异更多地是社会学意义(sociological)上的,即在相互比较中展现自己的出众(Simmel, 2005:87)。

十八世纪启蒙后的个性观,关照的不再是差别,而是自由。重农学派的经济学家将个体对经济利益的渴望视为自然秩序的重要一环。卢梭更是认为败坏的历史社会是个体自由的桎梏。对个体自由的珍视推动了法国大革命,而这种精神最崇高的表达则体现在康德和费希特两人的哲学之中。自我才是可知世界的承担者,也成就了道德价值的绝对自主性(Simmel, 1972:218)。然而,启蒙释放的个性是普遍意义上的,它和十九世纪以后的个性有着本质差异。启蒙意义上的个性剥除了具体的历史社会的特性,“人类从一切与他自然异质的条件中解放出来,唯一留下的就是他之所以为他的那部分实质”(Simmel, 1972:220);在齐美尔看来,这部分特质是整个人类共享的。譬如法国大革命中甚至禁止工人为了保护他们的具体权益而加入公会:因为这样一种结合会限制工人个体自由(Simmel, 1972:272)。所以十八世纪的个体观念带有兼容并包的世界性(cosmopolitan)。作为道德承担者的孤独的个

体要自己承担整个人类自由的目标,个体和整个人类为了自由而奋斗的命运之间是相通的。这样的个体和作为类存在(species)的人类共同体之间不可分割。正是借由与他人共享的“自然”、“理性”、“人性”之光,个体洞悉了他的自由和他的自我。

正是在这个意义上,齐美尔认为卢梭笔下的孤独的自然并不是孤零零的现代个体。对卢梭来说,尽管他对个体的多元性有强烈的感觉,但“独特”的个体在他的写作中仍然流于表面。当个体决绝地抛开虚荣伪善的文明世界而返诸自身的时候,他探索的并不是他自己的内在灵魂。“当人返归自己的心灵,牢牢把握内在的绝对性而不是外在的社会关系的时候,他会发现善好和幸福的源泉,不断涌入他自身,他被这股力量充盈着,向他人走去,并且对他人有了认同。”(Simmel, 1972: 221)可以说,当人返诸自身的时候,他无比清晰地感受到了他作为一个类存在,而这部分的自然纽带在嘈杂浮华的社会世界中被遮蔽了。人转向自我,却并没有陷入无所依傍的孤独之中,而是在静寂之中,挣脱各类繁杂的社会关系,而感受到自己和人类全体的坚实纽带。这样一种个性观,无疑带有很强的改变现实的冲动,它和启蒙时代革命的政治社会浪潮相契合。

从十八世纪到十九世纪最大的转变就是启蒙对普遍人性的担当式微了。对普遍人性乐观态度的弱化有其现实基础,那就是现代资本主义体系的成熟,生产过程更为复杂及进一步的非人格化,将劳动者完全孤立在生产系统之内(Simmel, 1972:273)。齐美尔对这个社会重组的过程有极为精辟的社会学分析,他看到这一过程产生出的双重后果。一方面,社会组织规模扩大并且变得更为复杂的时候,它促进了个体自由,因为它减弱了我们具体的人身依赖,这体现在资本主义将劳动力从中世纪的行会组织中解放出来(Simmel, 1972:257)。和涂尔干论述得一样,齐美尔看到,货币经济使得个人摆脱了对某个他人的依附的同时,也使得个人对整个社会群体的依赖性更加增强了。我们生活的方方面面通过购买商品和社会服务获得满足,货币是我们和社会体系交往的媒介。这样一种依赖是非人格化的,它使个体获得了前所未有的独立(independence),这就是现代人的自由。它和荒岛上生存者的无所依赖(non-dependence)截然不同(Simmel, 1978:302)。

另一方面,自由却要伴随着更大的不确定性。比如,在传统社会

中,当家族、职业和继承的身份制以及种姓等将社会划分为小的社会群体时,个体在许多的人生决定方面,譬如婚姻方面,没有太多的选择余地,不过个体也并不见得感觉到太多的制约。因为只要社会身份相符合,男性可以选择任何一个女性作为自己的伴侣。然而,在现代社会中,当传统的社会制约机制瓦解以后,可选择伴侣的范围大大扩展了,因为等级、身份甚至宗教信仰都不构成限制,在最大范围的自由之中,个体选择自己灵魂伴侣反而需更谨慎、更严肃,因而也更不确定(Simmel, 1972:269)。

资本主义因此催生出最极端的个人主义,那是原子化的个体,他摆脱了共同体和类的归属,在体验到自由的同时也将感受到自身存在的偶然性。关于这方面,最精辟的论述莫过于青年马克思。他比较了德谟克利特和伊壁鸠鲁,指出伊壁鸠鲁的原子论最具创新性的论点在于其确立了原子的质(qualities of atom),这是强调原子运动必然性(necessity)的德谟克利特哲学所反对的,即使两者不约而同地将原子视为一切客观世界物质组成的基本单位。德谟克利特认为,原子“在组成物质的同时,失去其特性(character),无法在表象世界中显现”(Marx, 1975:62)。因此,在德谟克利特眼里,原子的本质是虚空(void)、不占有空间的,只有众原子组成表象物质时才能获取“质”,原子组合是不可分(indivisible)的存在形式。若纯粹依据德谟克利特哲学中的必然性时,原子必然(ought to)会完全跟随直线之规律运动,但事实不然。伊壁鸠鲁从原子偶尔偏离直线运动这现象,论断出原子的“质”(或可理解为“个性”)。伊壁鸠鲁进而论证,这“质”是使得原子偏离直线运动而相撞的根本原因,而非反之(马克思,1961:16-24)。确立“质”的存在,意味着原子中“存在与本质(existence and essence)和物质与形式(matter and form)的矛盾”(马克思,1961:25-26)。“本质”和“形式”就如德谟克利特所言,是原子作为表象世界的基本形式的必然,原子本身并无选择余地,而是机械地运动着的;“存在”和“物质”则代表了——在伊壁鸠鲁论断下——原子能作为独立的形式而存在,是一种独立的物质,与由其组成的一切表象物质对等。伊壁鸠鲁从此引申出原子的自我和意识。在作为更大的一部分和自我的独立之中出现了矛盾,原子因而为了逃离前者这“必然”的命运而偏离直线运动,从而出现了和其他某些原子撞击的运动,形成了物质。简言之,伊壁鸠鲁

认可了原子作为基本存在形式的自主性和偶然性(chance)。

从原子论出发,可以引申出马克思对现代社会的理解。在传统社会中,个体就如德谟克利特理解的原子一般,无法独立存在,其意义必然是在于作为更大的一部分,因此当时的有机整体是不可分割的,而个体的命运亦是必然的。然而,在现代资本主义中,个体获取更多空间和自由,个体内在形成了自我和个性,引致个体和整体的对立。有机整体不再是个体的归属,个体能有意识地反对自身必然的命运,因而各自变成分散存在的单位,社会组织的形成亦趋向按照个体的主观意识而出现。在此前题下,马克思看出了伊壁鸠鲁的原子论中原子的“质”和现代个体的“个性”的模拟对于现代社会组织模式的启示性。马克思(1961:2-3)在“序”中写道:“普罗米修斯自己承认道:‘说句真话,我痛恨所有的神灵。’这是他的自白、他自己的格言、借以表示他反对一切天上的和地下的神灵,因为这些神灵不承认人的自我意识具有最高的神性。不应该有任何神灵同人的自我意识并列。”这是青年马克思对原子社会中自由的期望。

而齐美尔更进一步地指出,原子个体的自由与整个社会系统由抽象原则构筑的稳定性之间形成了最大的紧张。在他看来,以纸币为媒介的货币经济得以充分实现的条件是社会互动变得更复杂也更稳定。这只要对比一下中世纪就一清二楚。在中世纪经济活动中,金银或是其他拥有具体价值的货币不可或缺的,因为经济活动仍然是不稳定而散漫的。纸币本身没有任何价值,它沟通经济活动的时候,起关键作用的是对货币的心理预期(Simmel, 1978:172-173)。而这样的社会系统与原生形态的共同体完全不同,因为个体并不是全身心地投入其中,也无法自然地理解它。所以齐美尔才说,货币经济构筑的现象世界,只有借助于我们的智识反思(intellect),才能够成为一个整体现实。货币作为沟通物质交换的工具,实现了最抽象层面的交换。货币是一个具体商品,然而它没有任何特殊性质,这使得它可以和所有物质交换。借助货币实现的每个当下的具体的交换活动,只有在整个货币经济的一般规则的支配中才能体现其价值。这种关系,好比现代个体与世界的关系。虽然个体与世界的互动体现在每个当下的片段之中,然而其整体意义却只有借助于个体的精神活动才得以呈现。可以说,现实感并非来自于现实,而来自于主观认知(Simmel, 1978:129)。

也就是说,因为生产组织的复杂化,个体无法直接地理解他身处其中的社会世界,而必须借助更为发达的抽象的理性思维能力才能把握世界运转的逻辑。这样的外在世界,不再是我们脱胎于其中的共同体,表现为非人格化的生产系统,它缺乏个性(lack of character)。如果说,个性意味着个人或者事物遵循自己独特而排外的生存方式,那么十九世纪的资本主义社会是极端缺乏个性的。机械的工作与创造性的艺术不同。严格说来,艺术作品只需要一个人的投入,但必须是全身心的。它对作者的回报就在于能够最彻底地表达他的人格(Simmel, 1978: 455)。然而人格与作品之间的这种关联在资本主义生产系统中消失殆尽。从某种程度上说,资本主义的文化消费产品能够被普及的重要原因,就是因为文化产业是在劳动分工中完成的,它们不再吸收创作者的个性,因而它们没有个性。这样的世界是扁平的,非人格化的,它让彼此能够在普遍理性的智识层面相互理解,因为它将蕴含冲突可能的个性之棱角打磨殆尽了(Simmel, 1978:432)。

正是在这样的处境中,才有了浪漫主义向内寻找生命意义的努力。当然,在德国特定的历史背景中,还因为经历了1848年以后民主革命的彻底破产。正如卢卡奇所言,浪漫派个体主义的兴起,是民主革命在德国失败的结果。“因为外在的进步无法企及,所有的动力都转向灵魂内部,德国很快成了‘诗人和思想家的土地’,一种内在气质(interiority)无论在深度、微妙感还是力度上,都超过了其他地方。”(Lukács, 1974:43)齐美尔看到,十九世纪的个体主义,经由施莱尔马赫和浪漫派的推动,将自我作为价值的基础,然而,这个自我,无法在任何的外在事物中找到其支撑点。他因此也不再能够感受人类命运共同体的存在,“一切和他者的关系,都无非是自我最终抵达自身这条道路上的经过的站台而已”(Simmel, 1972:223),内在的探索成为十九世纪个性的新的方向。其在艺术上的体现,最早则是歌德的《威廉麦斯特的学习时代》。在歌德的小说中,世界的展现依托于特别的个体,尽管这些特殊的个体仍然显得类型化。然后这些类型化的个体的光芒是内在的,他们彼此不同,他们独特的生命之声(accent)相互碰撞。而小说的魅力正在于展现了这些与众不同的灵魂之间的沟通。

可以说,十九世纪是小说的时代,因为小说成了表达孤独之个体最合适的艺术形式。对这一条历史线索,卢卡奇在1915年出版的《小说

理论》中有深入阐述。他指出,古典史诗中的人物缺乏个性,因为个体与世界的统一,个体对城邦有自发性(spontaneity)的归属感。用涂尔干的话来说,其高度的社会团结来自于个体与个体之间的同质(homogenous),由此引申出他们对总体的自发认同。个体为城邦服务的同时,也是为自己服务;城邦的衰落亦是个体的衰落。一切主观意识与客观世界都是一个浑沌而闭合(closed)的整体,无法互相分离。在世界之中的个体缺乏个性(Individuality),纯粹是一个平面(flat)的存在。然而,这种缺乏个性的个体反而活得更满足。因为个体主观意识要求的正是客观世界能提供的,不多不少;世间规律(rhythm)达至平衡,万物之间达至协调(harmony)。在心灵如此满足的时代,个体能在客观世界得到一切主观所渴望的。齐美尔也同样指出,希腊人的主观意识是有限的,因为他们的世界观建立在对客观之在(*being*)的感知之上,他们把握的是整全的宇宙(cosmos),并对其满怀敬意。智识对世界的探寻,并不是无目标的,它最终的方向完全是由涵纳万物的、自足的永恒之在(*being*)而决定(Simmel, 1972:236)。

然而,现代社会的分工彻底打破了整全的世界。分工意味着个体只是片面地与世界发生关系。个体之间,如同分散的原子一般,令自身感受到作为一个更大的存在之一份子的连续性(consistency)将不复存在。个体与个体之间相互异化,甚至对彼此产生厌倦和敌意。每个独立个体所渴望的不再一致,而世界亦再不能向其提供目标。世界亦不再是个体的故乡,这是一个无乡(homeless)的状态,从此灵魂所属之地皆在世界以外。对于这些散落的原子个体来说,外在的世界是界限,而灵魂渴望摆脱这个界限。

而小说作为一种文学形式提供了一个想象的精神家园,将客观世界为个体套上的束缚予以消除(write off),使个体在小说世界中,亦即精神创造的世界中,能再次与另一个个体,甚至整个类存在或世界达成统一。然而,小说达到的和解实际上是虚构的。它以虚构的形式,极致地表达了现代个体在意识上体验到一种断裂,即客观世界的惰性(inertia)和主观意识渴求之间的一致。小说中的主人公与世界是互相分离的两部分,之间必然牵涉障碍、困难和冲突,然而恰恰是这种形式令小说世界以外的个体(即作者和读者),在小说主人公与世界相对抗并自我实践的同时,最终能和小说中的世界达成共鸣而得到自我救

赎。这就是小说的讽刺(irony),能使脆弱的世界自我纠正,使个体与整体的关系在感觉上逐渐趋向一种有机的状态。<sup>5</sup>

可以说,小说的艺术形式展现了原子内在精神世界的无限扩展,它是十九世纪个体主义的必然后果。用齐美尔的话说,这是一个无限扩展并具创造力的灵魂。它不可能存在于古希腊的世界。因为在后者那里,灵魂的运动始终受制于宇宙的节律。对永恒之在的探索、敬畏和爱,而不是灵魂的自由,才是柏拉图精神之爱的实质。这个有深度的灵魂只存在于现代社会,它对应的恰恰是共同体的瓦解和普遍意义的缺失。原子的内在是活泼的生命运动。齐美尔认为,失去了整全宇宙之支撑,现代人的生命感体现为活泼的富有生机的运动(vital movement)(Simmel, 1972:238),它不断变换,它的节奏是常新的,与希腊人依从的永恒截然不同。灵魂不再能从瞬间的时刻里面把握永恒之在,它能捕捉的只有这个瞬间。这样一个运动着的,甚至是躁动不安的灵魂,源源不断地从内在创造意义。尽管在希腊人眼里,这样的个体过于肤浅而短暂,他感知到的只是瞬间意志的投射。而在现代人看来,只有灵魂内在的独特之光才能赋予世界意义,当它延展为一种普遍时,它的意义感不断被稀释。

这样一种孤独、独特而内向的个体,在齐美尔看来,是十九世纪现代性危机的表现,但也蕴含着一些新的可能。在面对这一处境时,经典社会思想家探索不同的出路。比如,马克思希望通过革命和现实的政治手段恢复人类原初的、未被异化的社会性的存在;涂尔干则是希望在现代社会复杂系统的连带中找到平衡个体自由和社会团结的可能;齐美尔则以最反社会学的方式,试图基于个性如何可能这个角度,来纠正个体主义的危险。这是齐美尔生命哲学最根本的思考,也是他从尼采那里继承的思路,即通过塑造个体精神来反抗个体主义。尼采关于精神贵族的讨论直接影响了齐美尔在个体精神中洞悉普遍意义的取向;而且,齐美尔还更进一步地从生存结构本身探讨了作为生命最根本动力的来源的权力意志(Will to Power)。

---

5. 小说的虚拟世界成了现代个体灵魂的故乡,如卢卡奇所言,“小说中具有主体(即创作者或艺术家)先验上的渴求、并发其写作动机的形而上的苦难,以及其在作品务求作出对现世形式无可憾动的运作轨迹的呼应,三者之间的完全对应和汇合”(Lukács, 1974:40)。

### 三、精神贵族和普遍人性

一个原子化的个体存在,如何找到生命的立足点,得以成就自己的个性,既不堕入狂热的模仿,也不拘泥于自我中心,齐美尔对这一问题的思考很大程度上受到了尼采的影响。首先,必须找到生命从内部不断推动自己、超越自己的能量。尼采的权力意志说(Will to Power)给了他很大启发,而尼采本人的思想则直接受到叔本华的影响。<sup>6</sup>意志如同推动机器的能量,可以理解为每个单次行动的动力,然而我们无法理解究竟是什么推动了人们一个接一个的行动。在齐美尔看来,叔本华对意志有一个非常特别的定义,从而揭示了为什么意志能够推动不断的行动。他说,意志“表达了一种深层的黑暗的感觉,它让我们感觉到自身的无限,自我的无限,虽然生命展现的内容是有限的”(Simmel, 1991:25)。这是一个基本的超越自我的直觉,也正是叔本华所谓的普遍意志(General Will)。个体因为拥有普遍意志,所以能够在每个当下体验到无穷尽的可能,也是超越当下的可能。齐美尔认为,这是叔本华将费希特关于自我的哲学予以进一步发展的结果。费希特看到了在纯粹经验自我的每个当下的行动中蕴含着一种超越当下的动力,正是这种无限而绝对的能量承载了我们有限的经验(Simmel, 1991:27)。普遍意志就是这种无限而绝对的能量。正是这种能量推动着我们理性的认知,因为意志渴望的对象并不是理性设定的目标。相反,行动的目标来自于生命内部源源不断的意志或渴望。目标不过是意志表达的合理化。这是十九世纪对十八世纪理性主义哲学的挑战,它认为理性并不是客观世界的原则,而是存在的衍生物,它是可以被真实的生命接受或者拒绝的一种思维形式(Simmel, 1991:29)。<sup>7</sup>

---

6. 齐美尔在《叔本华和尼采》一书中,显然对尼采表达出了更多的认同,尤其是受到尼采的贵族论和人性论的更大的启发,从原本的新达尔文主义和新斯宾塞主义转到新的定位。齐美尔甚至对尼采表达一种同情,因为他认为太多所谓“享乐式的尼采主义者”曲解了尼采的本意。而对于叔本华,齐美尔则批判地展示出他的意志论、伦理、悲观主义和艺术观。在 Frisby(1987: 906—907)对此书的响应中,他提到读者不应把此书看作为纯粹齐美尔对这两大哲人的评论,而是他如何从两人的思想中形成自己独特的哲学观点,如对于个体、生命、美学、普遍伦理和社会的想法的思想轨迹。帕尔特盖(2016: 414—437)亦指出,此书是齐美尔将个体观念化的一个突破。无论如何,这本书必然是理解齐美尔哲学和社会理论举足轻重的一部作品。

7. 马克思认为人的社会存在决定人的意识,也是这一趋势的反映。

然而,个体内在的生命力却与个体在形而上学层面无差别的统一构成了叔本华思想中最大的矛盾。齐美尔认为,叔本华的思想过于陷入形而上学之中,没有给人格(personality)留下位置。叔本华看到的是自我和他者在形而上学层面的统一。所以,孤独的个体在叔本华看来不过是意识的幻像。而所有人本质上的同一才是存在的实质,其根源在于生命本身并没有一个决定性的、造就差异的根本目的。齐美尔用形而上学的民主(metaphysical democracy)来形容自我和他者无差别的同一(Simmel, 1991:10)。孤独的个体对叔本华来说不过是现象世界分离(separation)的表象,并不是存在的必然(Simmel, 1991:40)。可以说,自我不是形而上学的基础,它缺乏内在的独立(inner independence),使得它可以和世界相对立。因此,叔本华提出的救赎之道,是洞悉现象世界的分离(separation)和本质世界的统一这样的两重性,从而摆脱现象世界的痛苦。他进而提出了审美的救赎与伦理的救赎,前者意味着个体能够在想象中忘掉自己,而沉浸在物的理念之中;后者意味着取消个体和他者之间的差别,让灵魂放弃它对自我的执着,而回归到纯粹的无(Simmel, 1991:41)。齐美尔因此认为,叔本华缺乏面对真正的道德处境的勇气,因为他过于轻易地否定了——一个最艰难的现实问题,那就是原子化的个人的存在,“个体是一个自我封闭的,自我中心的小宇宙”(Simmel, 1991:115)。

而尼采则完全不同。普遍意志不再是一个抽象的推动力,而是具体地扩展生命的能量。无论是贵族的精神,还是理性的力量和善意,或者信仰和美的伟大,只要这些价值将人类不断地向上托举,使人类的生命力更丰沛,它们就是权力意志的体现。而且,这个能量来自于个体内在生命本身,“脱离于社会过程(social formation)”(Simmel, 1991:145)。尼采认为,生命的展开必然以高低分化为特征,在各个种类的生命演化的进程中,它们展现的是或快或慢的进步,而只有最高的生命形态能够最充分地展现生命力(Simmel, 1991:10)。这个最高形态,未必体现为社会,而是体现在独特的个体身上。在齐美尔看来,这是一个很特别的视角,因为它将个体和人性关联起来,而并不认为人性与之对应的是人群。这个视角和歌德类似。<sup>8</sup>齐美尔认为,尼采较叔本华更诚实

---

8. 对歌德来说,人性渗透在一切有关人类事物之中,它使我们在所有冲突中,甚至在所有分隔人类世界的障碍之中看到统一。而这个人性必须被充分发展。从人性的根本统一(转下页)

地面对了个体主义的处境。个体在现代的分化,以及劳动分工导致的个体化,已经深深地渗入于我们的相互关系之中。在文化的部分领域,这种个体化和分化是如此极端,以至于使我们的人格变得十分脆弱,我们如此孤立以至于无法听懂彼此的言语(Simmel, 1991:152)。当个体面对这种处境时,要么感受到个体化难以承受,从而转向社会主义,<sup>9</sup>要么寻求更大程度的个体差异,希望能够唤起更多元的刺激。尼采希望在这两种可能之外,寻找另一种可能。他并不幻想通过恢复社会纽带来处理这个问题,也不认为多元文化是解决之道,而是提出了和原子式个体主义不一样的个性。“尼采关心的不是社会,也不只是单纯的个体。他强调的个体既不是社会的一份子,也不是面目无差别的个体。他寄希望于与众不同的特别的个体,通过他们人性的价值能够不断进步。”(Simmel, 1991:147)这样的个体是有个性的,它代表人类历史的高峰,他和原子化的普通人之间有深刻的距离。这就是尼采所说的精神贵族。

精神贵族并非在政治上拥有统治权力的贵族阶层或者甚至任何带有物质内容的存在,而是在精神上(psychic)超越平庸者的人。贵族的正义即来自于他的高贵,而高贵体现为强壮、直接和富有生机的力量。高贵对平庸的征服,并不依托于外界力量,也不是政治性的,而纯粹因为它展现了更强的生命力量。<sup>10</sup>而道德的起源就是贵族为了彰显自己(honour and self-glorifying)——这个“人”,往后变成这个“人”做的“事”。贵族的高贵不同于社会美德意义上的“好”——即“有用”和“奉献”,而是一种最原初和自然(original and natural)的贵族气质,即“位高者对被统治者的一种持续而根本的优越感”(Nietzsche, 2008:12)。因此,贵族精神即是力量的追求,在物理世界实行力量的统治,在精神世界追求力量的不断突破,这是尼采反复提及的权力意志(Will to Power)。

---

(接上页)来看,一切从社会伦理角度的努力——试图在自我和群体之间或者群体和群体之间架起桥梁,那都是无足轻重的。所以歌德才会批评圣西门的追随者,认为他们完全没有明白,只有当个体能够关照自己的幸福的时候,他才能够顾及到全人类的幸福(Simmel, 1991:145)。

9. 齐美尔本人也对各类庸俗社会主义展开过批判,认为很多参加者不过是病态地渴望一些新的体验,他们身处一个堕落而充满刺激的社会,对各类革命的理念有本能的亲近;或是出于一些奇妙而女性化(effeminate)的精神状态,而模糊地渴望一种兄弟情谊(Simmel, 1902:9)。

10. 因此,这种力量带来的占有、伤害、征服、压榨和剥削(appropriating, injuring, overpowering the alien and the weaker, oppressing, being harsh exploiting)都是正义(justice)和善举(Nietzsche, 2001:153)。

精神贵族和普通人之间的距离,突出表现在尼采的《超善恶》的论述之中。尼采认为,原子化的个体并非没有社会性,普通人更倾向于因为需要而结成群体,个体的合作纯粹为了回避大自然的危险。因此,如果群体要发挥效用,其成员必须能达到互相理解和交际的能力(communicability),但这同时必然牺牲任何例外和难明的意念和事物,令群体中的个体变得普通和平庸,活像一个羊群(herd)。然而,贵族本能上追求洁净和神圣(sense and degree of cleanliness and holiness),前者令贵族难以忍受平庸而凡俗的群体(all-too-human),后者则使贵族只对自身臣服(Nietzsche, 2008:167)。因此,贵族自然是独立于群体以外的孤独的个体。孤独是必须的,它能把贵族和面目无差别的群体隔绝开来,不受污染和同化。贵族与平庸、主人与奴隶、善与恶等二元间的距离是必然的。而对高贵的定义,也必然具有反社会学的倾向。高贵与否,在于其个体内在的维度(inward dimension),而不在于他行动的效果。在论述尼采的时候,齐美尔强调,如果把伟大的人的价值定义为他外在的行动的效果,那是最大的误解。他的伟大之处在于他的与众不同,在于他比一般人杰出,而不在于他行动产生的可见效果,虽然他有可能撼动整个世界。尼采反对从社会的角度来定义什么是伟大,因为社会关心的永远是行为的外在效果。社会无法触及个体的精神内在,在精神内在的角度来说,个体就是他自己,并不和他人相关(Simmel, 1991:164)。齐美尔认同的,正是尼采所秉持的这一与通常意义上的社会道德不同的道德基础,即价值的判断不是与他人相关的行为的效果,而是只对他自己有意义的存在的本身。

可以说,尼采所言的贵族首先是一个体,其个性就体现在不以外在的社会价值为目标。他超越于常人之处,在于他拥有不断自我提升的能力,这是他的权力意志。权力意志首先是力,而非理性思维。海德格尔在解读尼采的时候指出,权力意志从字面解释是由权力和意志两大部分组成,两者合成则成为追求权力的意志。他同时指出意志本身已经是力量的泉源,所以权力意志应该被理解为“它自身带有力量,并以此推动自身前往力量”(Heidegger, 1991:42)。权力意志的核心并非单纯的追求(directed toward)、奋斗(to strive)或主观的渴望(to wish),而是作为推动个体连续行动和前进的一种最原本(original)的权力(power)、力量(strength)或能量(energy)。显然,权力意志并不源

自于个体的理智,它甚至是对理智化的批评。齐美尔在《货币哲学》一书中谈到,以分工为基础的复杂的资本主义,它的运转逻辑,只能通过理智去把握,虽然情感上对它没有归属。尼采认为,科学的兴起使人类自以为通过理智进入了比宗教社会更高的层次、个体变得更自由的阶段。然而,科学支配下的个体从未挣脱枷锁而得到自由精神(free spirit),他们仍是受客观现实支配的人,他们仍是没能力创立自我道德的奴隶。尼采以“*Misarchism*”(意指对政府带有厌恶)来形容科学主义者,因为他们将客观现实相对化、民主化,并将绝对的善与恶的边缘模糊(level off)之,使作为自然之善的贵族、主人、超人或权力意志受制(Nietzsche, 2008:52)。理智缺乏一种对客观世界主动及解读性的(active and interpretative)能力。

权力意志因此必须是一种积极的能量,一种对自身完全支配(mastery)和命令(command)的力量。海德格尔在解读尼采时,用多个词语来形容它,如果断(decisiveness)、坚定(resoluteness)和服从的典范(paragon of obedience)(Heidegger, 1991:41)。尼采多次将意志形容为一种事物原本的感染力(original affects),或曰激情(passion)和感觉(feeling)。感染力作为意志对人的鼓动和理性的攫取(the agitating seizure),是积极的能量来源;激情作为意志对人的长久支配,长年潜藏心底,清醒(lucid)并顽强(persistent),利于人将自身展开(opening up)且提升(reaching out),达至一个人对自身完全操控并能对世间万物仍保持处之泰然的状态(self-composed superiority characteristics of great will);感觉作为意志对自己的促进,因为当人感觉到自身和目标的距离和差别(conscience of difference),意志才有方向前进。简而言之,权力意志是人对其自身能够成为比现在更强、更有力量的存在的一种坚信(resoluteness)。

无疑,权力意志是情感性的,因此它常常被误解成是没有节制的主观意志的表达。<sup>11</sup>而齐美尔在尼采思想中所洞悉到的个性,恰恰不是纯粹主观的。相反它具有普遍的伦理意义。齐美尔指出,尼采认同人性,但人性并不是社会学意义上的概念,并不是众人才能体现人性。相反,

---

11. 齐美尔看到大众接受的尼采恰恰就是这个形象,所以尼采的最大影响反而是肯定了一种空洞的个体主义(Simmel, 1902:13)。

个体可以存在于人性之中,而人性是个体价值的衡量标准。尼采不同于 Sophism,在后者那里,只有内省的个体能够找到自我,对尼采来说,个体对自我的发现伴随着他对人性发展或是衰落的认知(Simmel, 1991:161)。可以说,真正有个性的人,即贵族,恰恰最不沉浸于自我世界,他对待自己同样严格,因为他用整个生命的尊严感来衡量自己的价值,而不是根据处境或者自己的喜好来行动(Simmel, 1991:162)。<sup>12</sup>这样的个体拥有一种和生命进取貌似冲突的禁欲气质,因为他不会将主观的快乐痛苦与否的体验作为是否值得的标准。齐美尔援引查拉图斯特拉的话说:“我要的是快乐吗?查拉图斯特拉问道。‘我要的是工作……自由意味着对压力、艰苦的工作、匮乏,甚至生活更多的无动于衷……我对自己完全无所谓;我不希望从我的认识中获得更多的好处,我也不想避免有可能从中带来的不利。如果一个人要的是幸福,那他只能属于那群精神贫乏的人。’”(Simmel, 1991:167)个性代表的不是恣意,不是感官的放纵,而是生命成长富有活力的状态。当生命不断攀升的时候,它会更自律而严肃。

所以,贵族精神带有严肃的道德意味。至于贵族和人群的关系,贵族对于外部社会保持一种漠然(indifferent)的态度。然而,贵族代表的精神个体却提升了整个类存在的活力。齐美尔认为,尼采带来了一种新的道德观,一个时代或是一个文明的伟大并不体现于社会意义上的平均人,而体现于一些特殊的个体,比如米开朗琪罗,比如贝多芬。“如果将贵族精神的原理推到极端的话,我们会认为人性的客观价值一定是由一些最杰出的个体表现出来的,而大众体验到的痛苦、压迫甚至停滞可能是人性上升的某种代价。”(Simmel, 1991:162)这是和民主社会以一般人的幸福为目标的福利观念完全不同的道德观念。

这样一种观念有其危险之处,然而并不意味着它没有一个伦理基础。在齐美尔看来,尼采比叔本华更具道德感,因为他能直面个体主义的现代处境,而不是诉诸于形而上学的抽象统一而将这个问题取消。有深度的个体灵魂是一个完整的微观世界,他和另一灵魂之间的隔绝,并不能通过任何简单的社会团结的方案来挽救。尼采恰恰是通过塑造

---

12. 齐美尔将此形容为,“贵族精神体现在能够客观地对待对手的反对方见,能够公平地论辩,而不被拖入主观的情绪风暴中”(Simmel, 1991:162)。

有精神高度的个体这一努力来克服个体主义的问题,这一取向被齐美尔接受了过来。齐美尔认为,尼采首先是一个思考道德生活的人,而同样在他自己展开个性讨论的时候,最终回应的问题也是什么样的自我具有伦理力量。在齐美尔的生命哲学中,个体有一个从内在不断推动它向前的能量,然而它并不源于万物生命生长这一客观精神。齐美尔对生命的理解不是进化的、扩展的,而更像是存在主义的。对他来说,个体生命表现为破碎的、片段式的,缺乏根本意义的,而这是它最真实的状态。然而个体也能从内在产生超越偶然性的渴望,它赋予生命整体意义,并成就尊严。

#### 四、死亡和生命意志

对于尼采来说,精神贵族与世界的关系是其对后者在某种程度上的漠然(indifferent),但却不是陌生。然而,对于齐美尔来说,自我和社会的疏离和陌生化是更极端的现代处境。他认为审美体验营造出来的疏离感是现代生活的基本形态。审美体验产生的一个心理作用,就是让我们沉浸在美的体验之中,而别无所求。我们在面对美的对象时,它存在于我们的沉思之中,有一种距离感,让我们不去触碰它(Simmel, 1978:73)。现代人与世界关联的方式就是审美体验,比如,我们渴望将远方的事物带入艺术,它们既满足了我们的寻求刺激的需要,同时又和我们最私人最直接的兴趣保持距离。这些遥远而奇妙的念头对现代人脆弱的神经来说是一种安慰。可以说,这是对现实的逃避,但它也是现代人进入现实的方式。现代人对一切片段式的、隐喻的、象征性的以及残缺的艺术风格有一种迷恋。这些形式创造了一种镜像,通过它们我们得以窥见现实,然而又和现实保持了距离。“它们‘在远方’对我们诉说;我们和现实之间的接触不是以直接而自信的方式,而是用指尖触碰它,然后迅速地抽离。”(Simmel, 1978:474)<sup>13</sup>通过与尼采相比可以看出,现代人的审美体验很少表现为积极的肯定,“一种积极的品味,生机盎然的肯定,令人振奋而无保留地拥抱自己所爱,总而言之,一种积极地去占有的能量,是绝对缺失的”(Simmel, 1978:475)。

13. 这种关系也反映在哲学思想中,那就是以新康德主义为代表的主观主义。它同样首先将自我和客观世界分离,并进而退却到内省的自我之中,通过自我意识再度把握和世界的关系,并且认为这样一种关系更亲密更真切。

也就是说,与现实世界之间扭曲的陌生感,是现代个体最基本的生存体验。对于这样的自我,它体验到的世界是片段式的、残缺的,也是无意义的。那么,他有可能成为一个有意义的整体吗?它能够像精神贵族一样拥有个性吗?齐美尔认为不断超越自我的意志仍然是这一问题的关键。然而,生命意志不再是自然而然的,那么,它究竟来自于哪里?齐美尔认为,只能从生命存在的内部结构中去寻找这样一个可能。

死亡是齐美尔后期讨论的一个核心内容,也是他认为最重要的生命事件。<sup>14</sup>因此,可以说,齐美尔的思想对海德格尔的存在主义哲学产生了直接的影响。<sup>15</sup>回到费希特—叔本华的问题,什么是推动生命不断向前而不局限于当下的力量,什么使个体感受到某种无限的可能?对尼采来说,是权力意志,是个体对更壮美的人性的追求。齐美尔则认为,是因为个体生命的有限,这一自然而必然的事件。我们的意识活动是一个接一个的片段,这些片段的内容是不连续的,更不是一个整体。将片段的意识连接成一个连续的过程是意识在另外一个层面的活动。“必须有一些内生的、向前推动的能量(至少是类似能量 energy)的东西,推进我们的意识”(Simmel, 2011:71),它并不存在于我们当下的、片段的经验之中。那是一种“无法言喻的生命激荡(Lebensbewegtheit)”,的感受。它让我们觉得生命有一个过程,正在展开,使得我们感知到生命作为整体和生命在每个当下的差别。这个能量并不来自于别处,恰恰来自于死亡本身。“如果我们永远活着,那生命很可能只是和它的具体内容和价值混淆在一起,我们将丧失真正的生命冲动(impulse)。正是这冲动使得我们可以站在每个具体的片刻之外来知晓我们的生命,并且感受到某种无限。”(Simmel, 2011:71)可以说,死亡给了我们某种必然的确定,使我们体验到生命的偶然,它的转瞬即逝,并感受到这种骤然而逝的片段的反面,即某种必然和绝对。我们得以能在片段之外感受到生命作为整体与生命每个片段的差别。我们因此获得了某种超

14. 齐美尔对死亡的思考在一战前夕特别显著,这也是他后期思想诞生的场景,而他对死亡的论述甚肯定了士兵在战场上的牺牲。因为德国无法预知战争引领的未来如何,但这种不稳定反而在战争中创造了更强的生命力(Simmel, 2011:xxiv)。

15. 海德格尔曾经对齐美尔后期的作品大为赞赏,甚至将齐美尔的“四个形而上的章节”称为自己哲学生涯的起点。海德格尔哲学中,最著名的“此在”,作为投射出未来各种可能性的“当下”,正是受到齐美尔的“生命本身作为更多生命”的思想启发,即便海德格尔最后反对了齐美尔的哲学用语,例如“生命”(life)和“观点”(viewing)(Simmel, 2011:xxv—xxvii)。

越的生命感。因此,死亡恰恰给了我们对无限的感知。

当然,死亡的意义与我们认知死亡的方式密切相关。只有当我们看到,死亡并不是偶然事件(比如被杀),不是从外部对生命的突然中止,而是从生命起始就塑造它整个过程的一个最深刻的事件(Simmel, 2011:70),死亡才能够让我们感知到无限的力量。以莎士比亚的悲剧为例,悲剧英雄在他们开口的刹那,我们就可以感知到死亡的氛围,死亡是他们的结局。但它并不表现为一条模糊混乱、无可名状的线索,也不表现为威胁性的命运(threatening fate),而是深刻的必然。它使整个生命内在的丰富的广度获得了一个方向,这个方向和世界的某种必然之间紧密相连,它使生命的偶然片段变成命运的事件(fatal event)(Simmel, 2011:65)。对死亡精确的把握,也正是齐美尔认为伦勃朗的最伟大之处。他说,伦勃朗从深层次描摹了死亡的现实,这反而使他的作品比起明亮的鲁本斯来说更充分地捕捉到了生命感。死亡并不显得像一曲哀歌那样充满情绪性。只有当死亡是一个外在事件,是对生命的突然中断,它才是恶意而令人惋惜的。在此背景下,生命要么就是对于死亡的英雄式抵抗,要么就是抒情式的顺从。而这样一种诗情而感伤地面对“死亡之舞”(dances of beauty)的态度不是伦勃朗的态度。因为伦勃朗向我们展示了死亡从一开始就伴随并渗透进我们的生命,是生命的有机部分,是生命最大的确信(Simmel, 2005: 71-73)。单纯的、脱离死亡的生命,是最狭隘的生命,因为它只是一个抽象(Simmel, 2005:74)。这一点只要对比鲁本斯与伦勃朗就可以明显地看出来。鲁本斯的画比伦勃朗更明亮,没有那昏暗的、沉默的阴影,显得更加充盈、无拘无束且更有生命力,然而恰恰如此,鲁本斯对生命的表现更加抽象。

对死亡必然性的认知会推动个体对超越偶然性的追求。齐美尔指出,在世界之中的孤零零的个体是偶然的,因为它和世界之间缺乏统一。联系它们的是一些纯粹偶然的线索,它遮蔽了自我在世界之中的位置,甚至使得个体无法了然自己的动机。齐美尔洞见到,这是个体生命最根本的偶在性(contingency)。当我们叹息折损的天才、错置的能量,和一些无法言状之命运的纠结的时候,我们感受到了这种偶在性。它解释了为什么我们渴望脱离人世的一种永恒,为什么我们总是被离乡(homelessness)、失落、漫无目的甚至深层的无助这样一些感觉牵引。齐

美尔认为,存在本身是超越于历史的(Superhistorical),因为它先于某个特殊个体的存在。然而,个体存在于这个世界的方式根本上是历史性的(historical),因为个体被骤然扔进(haphazardly placed)了这个世界,其充其量只能去适应它而不是完全把握它(Simmel, 2011:77)。偶然性是原子存在的现实,也是生命使我们最困惑最挣扎的缘由。

当个体的偶然性面对现代资本主义系统的稳定性时才被感受得最充分,<sup>16</sup>这是齐美尔在《货币哲学》中讨论的问题。<sup>17</sup>而对偶然性的妥协产生了两种生活态度:或者是犬儒主义(cynicism),即接受价值多元和相对,缺乏对最终极价值的确信;或者是成为一个对什么都厌倦(blasé)的人,不断地追求短暂的感官体验,并因而对所有事物缺乏兴奋而无动于衷(Simmel, 1978:256—257)。人格(personality)作为统合我们经验的中心,在上述两种态度中都是缺失的。它们体现为对偶然性的屈服或是顺从。这同样也是审美主义的问题,回到叔本华提出的审美救赎的方案,齐美尔认为,意志在审美体验中沉寂(silent)了(Simmel, 2011:73)。而一个面向现实的人与一个沉醉于审美体验中的人的根本差别在于,“被审美动机支配的人,他们不同于艺术的创造者,因为后者的创作劳动,必须靠无穷丰富的意志来推动。审美的人,缺乏持续、坚定而不屈服的意志”(Simmel, 2011:73)。他们生活在短暂的片刻体验之内,挣扎于各类矛盾的感觉之中,他们屈从于外界事物,因为他们缺乏一个确定的自我。

只有拥有顽强意志的人,才不会沉沦于生命的偶然性之中,这才是真正的个体。与尼采一样,齐美尔认为意志是自我的发动机,所不同的是,齐美尔认为意志的能量来源于人认识到死亡的必然性。死亡不仅是一个我们必须面对的现实,而且是一个绝对的对自我意志的否定,它引发意志的不满足性(dissatisfaction),这才是生命的动力,它推动我们突破短暂的生命体验。它将我们带到时间性的片段之外,使我们有

---

16. 弗里斯比(1985:49—67)和内德尔曼(1991:169—193)同时深入展开了齐美尔个性观与现代化的社会关系,即以时尚作为个性形式,个体从而抵抗客观文化对自身的压迫。然而,两文的侧重点在于规范社会学的领域中讨论,但将齐美尔的个性观在生命哲学层面的阐述,在社会学界仍然匮乏。

17. 李凌静(2016)指出,齐美尔笔下之现代资本主义系统的稳定性是来自货币的纯粹经济价值,而这种“价值”是完全去除个体价值的形式。

了对生命整体意义的强烈渴望,它将克服偶在性作为自己的目标。生命至此在两个向度展开,一方面我们被宇宙的动态机制(cosmic dynamics)所左右,个体生命的有限性和偶然性是其中的一部分,我们不得不服从它的安排;另一方面“我们感受到个体存在有一个自我的中心,它是自成一体的自我的责任感”(Simmel, 2011:79)。有这样一个自我的支撑,生命的偶然性不再是单纯的灾难性事件,而变成了我们接受的命运(fate)。注意,偶在变成命运,并没有在根本上取消它的偶然性,因为命运时刻提醒我们,它不会顺遂人意,我们无处不在它的支配之下。这个命运与悲剧中展现的命运不同,因为悲剧中的命运,本质上不是偶在,而是必然(necessity)。否则,悲剧英雄的失败就失去了悲剧感(tragic),而只会让我们感受到哀伤(sorrowful)。<sup>18</sup>可以说,悲剧中的命运,是外在于自我的一种规定性。齐美尔在米开朗琪罗的作品中看到了悲剧性的命运,认为其符合文艺复兴时期的理念,即世界是个内生的客观存在,它独立于个体之外,个体以目的论的方式(teleological)与他产生有意义的关联(Simmel, 2005:102)。然而,伦勃朗的作品展现了全新的命运观,命运对自我来说并不是对手,因为命运,正如同死亡一样,并不是外在于我们的某种自然力量,它是自我内在生命的展开。个体因此不会以英雄的姿态面对自己的命运,而是显得被更为不确定的命运所裹挟。然而,不屈服的意志在与命运的缠绕之中,成就了个体生命的意义。

拥有这种意志能量的人,才是有个性的,因为他能切实感受到现代世界里存在的孤独和偶然,而他像尼采所言的精神贵族一样并不屈从于这种偶然。他能真正面向死亡。齐美尔因此说,只有个性(individual)的人,才拥有永不停歇的意志,这样的人才渴望不朽(immortality),而其不朽的动机,来源于他能面向死亡。齐美尔借歌德之口说道:不朽是精神贵族的特权。什么是精神贵族呢?他无法被比较,并且独一无二(incomparable and qualitatively unique)。只有“独一无二的人才能充分而彻底地死去,因为他们的离去将改变世界的图

---

18. 本雅明比较悲剧和悲哀地指出,只有悲剧是时间的完满(fulfilled time)。悲剧英雄经历的时间描述的是他所有行为和整个如同一个神奇的圆圈一样的生命存在(Benjamin, 2003: 56)。悲剧性的死亡可以说像是一种反讽的不朽,因为它拥有过度的确定性(an excess of determinancy)。而死亡在哀悼剧中更显得哀伤而缺乏悲剧性,就是因为哀悼剧中的个体行为完全丧失了确定感。

景,而一个普通人的死亡并不会产生这个效果,因为他们的一些根本品质,并不会随着他们的离去而消失,它在无数他者身上得到延续”(Simmel, 1972:83)。与尼采一样,齐美尔在个体和类存在之间划出了距离。作为类存在的普通人的生命,不会面对死亡的问题,因为他们是在代与代的继替中延续的,而独一无二的个体的生命才是真正有限的。当个体完全融入于类存在(species)中时,它的逝去不会留下任何痕迹,所以无从谈起死亡(Simmel, 2005:77)。在初民社会或者不论个体价值的社会中,人们普遍对死亡表现得漠然。因为当个体融入群体之中时,他的生命在更深层意义上在群体中得到了延续。死亡只对独一无二的个体有意义。<sup>19</sup>能直面死亡的人,是真正的个体,他将不再是漂浮在现代社会之中的陌生人。在齐美尔看来,这样的自我不是病态无力的,它有深刻的伦理基础。

## 五、个性的伦理意义

面向死亡,不仅给了生命超越有限存在的意志,而且它开启了一个新的伦理基础。死亡凸显的是生命只存在一次,不可重复,是本体论上的个体性(ontological individuality)(Simmel, 2011:103)。在齐美尔看来,这个特殊的、有限的生命存在恰恰在传统理性主义道德中被遮蔽了。因为对康德来说,个体给自己立法,而能服从普遍法则的这部分自我是理性精神的代表,它能够超越个体的有限体验。所以,承担道德使命的自我只是理性的载体,它不是一个完整的、活生生的个体。因此,才有感官的经验自我和理性的道德自我之间的对立(Simmel, 2011:106)。道德使个体服从的一定不是他自然的愿望,这无疑是反对享乐主义(Eudaimonism)的,后者将伦理等同于对快乐的追求。然而,在自我作为道德主体与其现实存在之间有着根本的分裂。其存在的样态是经验性的、特殊的、偶然的,而他服从道德的那部分是理性的、普遍的。可以说,道德律法起作用的那部分自我,不是感官的、自我中心的,被偶然性束缚的(accidentally determined nature)自我,而是理性的自我,是

---

19. 齐美尔指出,歌德是一个特例。歌德试图在人类整体价值中找到永恒价值,而其价值的根本在于其独特性。歌德一方面感受个体内部生命力的强大,而另一方面又焦灼于个体生命的有限,使得内在的潜力无法充分地得以发挥。他试图在个体独特的行动(activity)之中探索出超越个体的普遍意义,然而并不认为有一普遍的人性(Simmel, 2005:78)。

“纯粹的自我”(Simmel, 2011:113)。为了解决这个根本矛盾,费希特才会让经验层面的、孤单的自我最终进入并融合到纯粹自我之中,如果让经验的自我仍然允许存在的话,道德便无从谈起。然而,“纯粹自我”是普遍人性的代表,在其之中,个体之间的差异消失了。

齐美尔探索的方向恰恰是将偶然的、经验自我作为新的伦理基础的可能。他认为超越经验的自我并不一定就不是经验自我,它可能就是那个现实中“独特的、孤独的并且对他者漠然的自我”(Simmel, 2011:114)。同样,他并不认为与普遍理性相对立的具体的、感官的以及特殊的经验就是恶。在感官经验与恶之间并没有必然联系,因为感官体验是很重要的人性组成部分。相反,齐美尔认为恶一样具有普遍性。这涉及到如何来理解贬义的 egoism。齐美尔并不认为自我主义/利己主义<sup>20</sup>是脱离社会的以及只关心自己。相反,他认为这种恶是社会性的,它是盲目的模仿,“自我主义/利己主义(egoism)导向的个体追求的是和其他人同样追求的东西,它体现的是去个体化(deindividuation),是某种非人格的普遍性意图”(Simmel, 2011:115)。在原子化的社会中,它体现为面目无从分别的,组成大众社会的个体。在此意义上,成就道德的自我,就不再需要走康德所指出的途径,即克服经验自我,回到最本真的纯粹自我的道路上,“而是在个体最独特、最孤独的内在性中感受到某种召唤”(Simmel, 2011:115)。它使个体能够从“广泛的罪(broad way of sin)”中脱离并回到和自我独处的状态之中。而罪之所以是广泛的,就因为它是一种更容易的生活方式,是对所有人的诱惑。

齐美尔认为,扎根于这个偶然的、经验的自我,道德会比理性的道德主义更具有客观性。道德理性主义(rational moralism)假设每个人对普遍义务了然于胸。但它无法解释为什么个体会成为他所是的那个样子,而这个成为的过程不是意志按照某个目标来塑造的。而是生命在它展开的过程中呈现出的只对这一个体有效的应然。如果把应然(ought)看做一个生命历程的话,显然每个生命的展开皆遵循它成其为

---

20. 此处作者将 Egoismus(英 egoism)译为“自我主义”,在三联版的中译本《生命直观》中译为“利己主义”,为此编者专门再度请教旅美学学者陆孜伟,他更倾向于译 Egoismus 为“利己主义”,不过我们还是觉得有必要与上次陆氏关于 symbol 的译法(符号/象征)的建议一样,用“自我主义/利己主义”来表示。——编者注

它自己的某种理想(Simmel, 2011:125)。这是个性对生命的召唤,它是伴随整体生命的展开而形成的。整体存在(entirety)使生命超越了具体片段的偶然性。它给了我们超越当下主观愿望的道德意识。这种新的道德意识更有助于人格的统一,因为所有那些流动的生命片段和感觉,当它们无法被纳入到理性视野之中时,它们就是在道德命令之外的混乱的生命体验。康德严格的理性主义恰恰伴随对无法被理性图式接纳的生命体验的无助感(Simmel, 2011:125)。而在齐美尔的个性观中,这些生命片段都是有意义的,因为它们成就了一个人格。齐美尔因此批评道,在康德那里,个体只是对他的行为负责;义务是给定的,个体必须完成或是不完成,然而义务的内容不是个体选择的结果;个体不可避免地要被退回到“纯粹自我”之中。伦理的义务不是去创造,而是服从,尽管也避免了一定的危险和责任感。然而,在成就个性的伦理中,自我不再是一个抽象过程,不再只是具体行为的一个抽象载体,自我在生命中展开,它是整个生命的体现,它对每一个行为负责,它将行为结合成有意义的整体。

所以,不再有普遍的道德法则,有的只是对这个特定个体有意义的命令。它不来自于任何外在的道德理想,而来自于个体生命之内。而且,它并非从一开始就是被给定的,而是来自于个体的生命整体(life totality)的展开。这是个性的道德要求,即成为你自己。因此,我们不能孤立地判断任何行为,也不应用适合一切人的普遍法则去判断,行动只能置于这个独一无二的个体生命形成的过程之中来看待(Simmel, 2011:103)。

个性能否是一个道德要求?韦伯是齐美尔的同时代人。<sup>21</sup>在 *Wissenschaft als Beruf* 的演讲中,韦伯谈到现代科学的不断进步,改变了人对自然时间的感知。他援引托尔斯泰关于死亡意义的问题,<sup>22</sup>认为死亡很难对现代人有意义,因为它不再是我们身心成熟衰老之后的一个自然终点。死亡凸显的只是个体生命的有限,以及使个体生命

21. 齐美尔与韦伯间的思想联系向来不被社会学界所重视,即使相关的研究在近十年愈见增多,但大部分都是关注齐美尔对韦伯方法论的影响和两者对现代性支配主观个体的评论,而他们思想中较为深层的“反社会学”,以及关于个体主义和个体伦理的哲学,则甚少为学者们所着墨(Arthur, 1970: 176, 275, Coser, 1971: xlv, Faught, 1986: 42-60)。

22. “死亡是否一个有意义的现象?他的答案是:对现代人来说一否,这是因为现代化的个体生命在一直处于过程和无限之中,永远无法找到终极的一点,并以此作为生命的终结。”(Weber, 2008:68)

面对无限进步的“文明”世界时感受到的无助和焦虑。意义或者价值问题就是在这样的处境中产生的,即如何在自己此生从事的短暂而对未来微不足道的事迹中找到意义。这与齐美尔提出的问题相类似。<sup>23</sup>然而在 *Politik als Beruf* 的演讲<sup>24</sup>中,韦伯把齐美尔的个性观形容为“一种为了生命内部的承托而没有结果的亢奋(sterile excitation)<sup>25</sup>……而不论这激情有多纯粹和由衷,只有激情并不足够”(Weber, 2008: 193)。<sup>26</sup>显然,齐美尔的个性观与韦伯在两篇有关志业的演讲中提到的去“人格化”的要求,首先要持有对“事”的激情(李猛,2018),显得格格不入。

对韦伯来说,死亡的意义问题,无法通过塑造人格或者个性来解决,深受浪漫主义影响的人格培养(Bildung)理念,意味着脱离或是逃避一个高度理性化的且受官僚制支配的世界。<sup>27</sup>在韦伯的时代,对人格

---

23. 王小章(2003)把齐美尔和韦伯对现代性的研究形容为诊断,而他们各自发展出个性论和人格论的走向则是现代性的治疗学。

24. 编者注意到,本文作者对前面提到韦伯著名的两篇文献(国内已有中译本《学术与政治》)的译名似有存疑,有意回避了“以学术为业”及“以政治为业”的现成译法,而用“科学为业”“政治为业”的表述。为避免误解,编者在相关的地方特意用韦伯的原文——*Wissenschaft als Beruf*、*Politik als Beruf*——来代替。经与旅美韦伯研究专家陆孜伟、傅铿等同仁的讨论,他们觉得用“以……为天职”来翻译 *als Beruf* 或者 *as Vocation* 的德语和英语,意思虽然都有英德语词中含有的“职业、天职、天命、神召”等意思,不过,问题在于因为中国人没有上帝的概念,缺乏对神学的理解,无法想象“天职”的内涵,故觉得此种翻译太宗教化,陆孜伟建议用“作为志业”的译法最恰当,虽然这与台湾学者钱永祥的译法颇为接近,但还是认为“一种志业”的“一种”,似乎显得多余。——编者注

25. 关于德语“sterile Aufgeregtheit”(对应的英文为 *sterile excitation*)的译法问题。三联版译作“无生育力的亢奋”,台湾钱永祥先生译为“没有结果的亢奋”;旅美学者陆孜伟认为拟译作“不结果的亢奋”。该词虽然为韦伯引用自齐美尔,用以揶揄当时巴伐利亚苏维埃共和国激进的青年革命者,不过 Ronald Speirs 英译本的注释表明该词最先由歌德使用,以嘲讽当时法国革命者。总之,该词并不能表明韦伯与齐美尔两人间的分歧。——编者注

26. 韦伯认为,齐美尔这种纯粹的生命体验曲解了“客观认识”(objective understanding)中的逻辑性,更为直接地指出齐美尔的心理分析并非科学家所用的客观研究方法(Nedelmann, 1994: 85-100)。另一方面内德尔曼的观点相当新颖,他认为韦伯对齐美尔思想的一系列赞扬亦是对他最大的批评,因为韦伯的评语倾向凸显了齐美尔思想中的心理分析(psychological way of formulation)和微妙的观察(subtle opinions),这更像对一个艺术家的赞扬,却不适用于一个科学家(Weber, 1980-81:76-81)。莱文指出,韦伯写作经济与社会时对齐美尔的批评更加激烈。他著有“齐美尔作为货币经济的社会学家和理论家”(Georg Simmel als Soziolog und Theoretiker der Geldwirtschaft)一文,但是因为担心影响齐美尔教职而一直没有发表(Weber, 1980-81:76-81)。

27. 浪漫主义的人格理念是有机的、整体的,强调由内向外的自然生长,以对抗受非人格、普遍科学法则支配的世界,关于这一理念,可参见 Beiser(2003: 88-105)。

观念的执着尤其属于动荡德意志中成年的一代人。人格成为一种和每个人所经历的世界及所从事的工作首先要区分开来的东西(韦伯, 2013:486;田耕,2018:162)。所以,在韦伯那里,人格和个性是情感性的、有机的,是未受理性主义反思检视过的概念的残余。韦伯在批评罗雪的方法论的文章中多次提到,不能把某种难以言明的形而上的民族整体特质看做人格化的,因为这意味着民族具有一种稳定的形而上的灵魂,它在现实世界里的表现无非就是这种灵魂气质的外化(Weber, 2012:17)。同样,韦伯也批评克尼斯的历史主义方法论将人格化的个体作为历史对象,个体的行动因此显得像是一种内在精神的外化(Weber, 2012:31)。人格的问题正是因为它的统一暗示了一套既有的伦理观点让个体来达到,但同时这种思维并无为这种伦理的起源作解释,纯粹不负责任地诉诸形而上的统一。在韦伯看来,这是对伦理尊严的一种践踏。因此,韦伯才提出必须有去人格化的对“事”的激情才能够成就生命的意义。

韦伯在 *Politik als Beruf* 的演讲中,提到“事”(Sache)和对于一项“不脱离实际的”事业之热切的献身(Leidenschaft Hingabe)(韦伯, 2013:68)。对“事”的激情,就是放弃在其中找到立刻实现自我的期许。激情真正能提供的,是促使个体对心中崇高的理想毫无保留地追随的能力,然而要追随的目标必然要在理性层面上是合理和踏实的,否则这种激情是将是“没有结果的亢奋”。所以,对“事”的激情会引发出责任感和纪律,像北斗星之于探险家般,持续地带领他每一个行动(Weber, 2008:193)。以理性作为价值判断的手段时,对客观世界的真实诠释为个体带来的不仅是清明,更是价值选择的自由,因为个体观念将有能力触及其自身生命经验以外的面向。在面对客观世界时,个体甚至有机会接触到使其难受的真相(inconvenient facts),但对韦伯来说,这样代表了个体能诚实面对自我的价值。真正驱动生命的能量必然是受过理智的挑战才诞生的,而非尼采式纯粹感性层面的力量;他指出,在这个意义上,心志伦理和责任伦理不是两极相对立的,而是互补相成:这两种伦理合起来,构成了真诚的人、一个能够有“从事政治之使命的人”(Weber, 2008:205—206)。<sup>28</sup>

28. 王楠(2018:155—179)的文章提醒读者,韦伯伦理教育的终点,并非理智化带来的价值中立,而是在面对不堪的世界时,仍能成为心志与理智兼包的“平常”英雄,不虚无、不悲观。

然而,对“事”的激情,正如同理智的清明,并不能回答终极意义的问题。医生从科学得到的是拯救生命的技术,而对于这技术的肯定,这是科学本身无法解答的,因为涉及了延续一个人的生命是否就是无条件的善,所以个体行动的终极力量在科学或者理性之外。韦伯也认为,当个体只在理智层面思索责任时,他只是把自身的纪律作为终点,他没有向生命内部探索,“这样的生命是无意义的”(Weber, 2008:200)。他反对所谓的“非价值默认的科学”,因为任何有意义的行动必然有其价值基础(Weber, 2008:50)。而在究竟是什么为我们的行动提供终极意义这一点上,韦伯似乎又回到了个体的立场。韦伯在《以学术为业》中,引用老穆勒的话说,“当人完全依靠经验时,世间将会是多神论的场所”(Weber, 2008:44)。价值多神论是现代人必然面对的处境,有人会从这多元价值的碰撞中逃避出来,在韦伯看来,这是最不得要领的虚假伦理,因为他们并不为自我立法,是欠缺心志伦理的个体。韦伯认同的是个体必须理智地选择自己的“神”。“不论是善神抑或魔神,都请你跟随祂”,因为祂会推动你前进,即使这会冒犯到此外其他的神(Weber, 2008:47)。可以说,找到自己命运的守护神,也就坚定了最根本的价值,在这一立场上,韦伯反而和提倡人格说的齐美尔非常接近。<sup>29</sup>

如果我们想要进一步探寻齐美尔个性论基础的话,就会发现它并不是建立在韦伯批评的有机人格之上的。齐美尔认为,个性是一个“整全的”人格(whole person),然而这里的“整全”指的并不是有机统一,这是齐美尔不同于浪漫主义的地方。<sup>30</sup>它同时包含了与别人可比较与不可比较的部分,并非去掉了与别人共享的那部分之外的剩余。在个性的中间层,是可以比较的区间,这是我和他人共享的那部分人性和道德感。然而,在个性最深层,是最不可比较的那部分,是只存在一次的那部分(which exists only once)。它也是将生命整体组织起来的那

---

29. 莱文(1982)论及韦伯思想中理智在心志伦理和责任伦理的参与,实际上与齐美尔的主观个体和客观现实之差有所呼应,并构成了辩证现代性的核心主旨。前者的论证强调现代化和理性化的过程,后者则试捕捉现代社会中,个体对现代性的体验。王小章(2003:7、2004:35—36)亦提到,即使两人展开的思想路向不一,但在现代化中留有“一定程度的肤浅”必然是成就个体自我的方法。

30. 浪漫主义主张每个个体都是一个与众不同的特殊存在。但对齐美尔来说,与众不同(uniqueness)是它的生存状态,并不是他的追求。它追求的是植根于自我而生成的人格。从此人格条件出发,每个人的伦理行为都有质的不同,但和普遍法则的原则并不冲突。

个核心所在,恰恰是那一个体最深层的、在本质上无法和他人共享的、也不能向他人启示的孤独状态(Simmel, 2011:147)这个核心,才是生命遵循的理想。但是,它并不像韦伯批评的人格论那样,是一个恒定的暧昧不明的内核从内向外规定我们行为的特质。恰恰相反,它不是事先给定的,也不是靠理性能把握的,而必须伴随生命历程的展开才能够显现。它像是一种神秘的理念,“每个人靠着他的守护天使(special angel)或是天才(genius)指引他渡过一个又一个情景,那是他的生命理想”(Simmel, 2011:130)。不过它预示的并不是神秘主义的存在,恰恰相反,它与韦伯秉持的延迟个人期许的实现而等待命运之神的召唤这样一种价值理念倒是有几分类似。

同样,和韦伯一样,齐美尔认为,个性是伦理的要求而并非只是情感的愿望,这主要在于它是对日常的要求。这意味着个体在每刻的当下都要按照自我伦理行动,自我伦理才能够成立,这是比康德式的道德指示更为艰难的地方。对韦伯而言,“科学如何为其本身”,学者必须理智地承担着当下一个又一个看似无意义和无个性的科学劳动,因为当个体能全心全意地为当下的工作奉献,他才能成就对于科学的确信。这个日常是毫无特色的,艰苦而乏味的。对此,韦伯援引歌德作例子:“就艺术而言,即使一个拥有歌德人格高度般的人,企图将自身的日常变为艺术,也是有害的。”(Weber, 2008:65)也就是说,个体必须放弃将日常生活变成一件艺术的奢望,那不仅是毫无节制的自我意识的耽溺,而且即便对像歌德那样知道如何平衡自我与世界的完美人格,这么做也是极端危险的。只有能承受日常生活的琐碎和无意义的人,才是有责任的人,意义才会对他展现。

而个性的道德要求,在齐美尔看来,同样是诉诸日常的。只不过这个日常不仅是乏味的,它还是时间的展开,是我们已知的和未知的。他说,个性是与任何形式的自我中心(Egoism)、主观主义(Subjectivism)不相容的。因为遵从自己生命的内在声音,并不等于遵循自己的主观意愿,它丝毫不会使道德变得更容易。当自我并不只是遵从一些既成的道德原则,比如自律、帮助他人以及爱国等等,而是在能听见自己命运召唤的时候,它才能更进一步地拥有持续的道德力量,“它指向的不是外在的价值……而是生命之泉涌动的内在节奏;它是我们称其为行动的底色,它体现在我们每一个当下的思索之中,在注视和言语之中,

在欣喜和悲伤之中,甚至在无名的日子之中”(Simmel, 2011:109)。

因此,个性需要的不是信念的跳跃(leap),而是持续的生活节奏。这才是歌德所说的,日常的命令(demand of the day)。它使任何形式的妥协都变得更不可能。如果,道德的审判只是基于单个的行为的话,那么有些微小的罪恶在考虑它的后果之后也许是可以原谅的。然而,这些微不足道的行为有可能在我们的生命里颇具分量,它们有可能将我们人生引向另一个方向,从而使人生的整体图景变得不一样(Simmel, 2011:151)。这意味着,我们渡过每一个时刻,都伴随着某种惶恐和敬畏。日常的命令并不是日常对我们提出的一些具体要求,而是一步步引导我们的指令,虽然在下一步真正到来之前,它像黑夜一般,我们对它一无所知。日常是不间断的,是持续的过程,它不再是某一个道德行为。这是一种柔软的绝对性(supple absoluteness),只有对生命有整体感而不只是片段体验的个体,才能具备这种道德能力。

## 六、结论

在《塞尚的怀疑》一文中,梅洛-庞蒂探讨了塞尚的风格和他的生命之间的关系。塞尚的一生充满了挣扎、不满和怀疑。当读到巴尔扎克创作的画家 *Frenhofer* 死后,他的亲友打开他珍藏的最重要的画作,发现那不过是一面墙上混乱的色彩和莫名的线条,塞尚感动地留下了眼泪,坦陈他自己就是 *Frenhofer*。梅洛-庞蒂说,塞尚是因为感受到了创作的艰辛——即像第一个人开口说话,而不只是文化的沿袭者——才有了这种深深的认同。而创作意味着人能够回到“寂静而孤独的体验的源头,也是所有文化和理念的交流得以建立并被习得的基础”(Merleau-Ponty, 1993: 69),能像人第一次开口说话那般,那可能就是一声叫喊,我们无法知晓它是否会对创作者本人的未来留下任何意义,也不知道它对他人的意义究竟何在。这是真正的创作,因为它的源头在个体生命之中,而它的意义无法被立刻捕捉,因为它不来自于事物本身,更不来自于创作者的意愿。而塞尚一生的焦灼就是如何找到第一个词语,当他深感自己渺小无助的时候,他却又希望能像上帝一样,用一个视角将世界改变,将世界如何触动我们的体验尽悉网罗。在梅洛-庞蒂看来,塞尚全部的挣扎就是,以他自己的方式建立一个光学,“那是一个逻辑的视野,在此视野之中没有任何荒谬的成分”(Merleau-

Ponty, 1993: 63)。

找到第一个词语,像人第一次开口说话,打破一个单纯的文化沿袭者的封闭,这都可以用来印证齐美尔所说的个性观,即回到个体存在的原初状态,找到自己的生命法则。那么,这是否正如同卢卡奇所言,从根本上毁灭了人类共同体生活的意义?因为它把个体存在的孤独状态体认为人类文明的最高价值(Lukács, 1981: 449)。对传统的马克思主义“社会性”的回归,使卢卡奇体察到个体主义有可能消解一切从社会意义上革命或改良人类现有处境的可能,它抵达的终点将是外部世界的虚无和个体精神性的无限延展。从尼采到齐美尔,卢卡奇看到的是个体主义的生发,是英雄式的消极主义(heroic pessimism),即对个体自我的沉醉,浸染于对人类文明“悲剧性”的体验之中,默认了外部世界的虚无。可以说,卢卡奇在齐美尔的个性观中看到是相对主义的极端化和某种终极价值的缺失。

卢卡奇从社会道德的角度对以整个德国现代思想中贯穿的精神无限性的追求的批评是非常有力的。从齐美尔的个性论出发是否能够找到一条线索来解释个体和世界的并存,这需要另外一篇文章来论述。然而,我们能否仅仅依据卢卡奇、韦伯以及其他批评者的看法认为齐美尔思想过于主观主义而对终极价值层面的问题缺乏有力的回应?通过对齐美尔个性观的讨论,我们不仅看到了个体主义的历史情境,同样也看到个体作为一种伦理生活的可能。这是齐美尔严肃努力的方向。他继承的是歌德—尼采这一脉络的传统。对歌德来说,个体的成长体现的是世界万物生长的普遍能量。所以研究个体和研究世界同样重要。歌德和尼采一样,反对一切纯粹向内的探索灵魂的方式,因为它们导向的是对自我的崇拜。<sup>31</sup>因此,他们所言的个体生命之展开并不是自我精神的外化。严格来说,展开(unfolding)不是描述这个过程的最合适的词语,因为它预示着有一个核心的本质,展开不过是它的外化,是抵达一个特定的状态。而歌德更愿意把这个过程看成是逐渐的清晰化(clarification)(Weintraub, 1982: 365),也就是说,生命从它原初的无法言喻之偶然(unaccountable occurrence),通过“守护神的游戏(the

31. 正如 Weintraub(1982: 345)所言,歌德认为无止尽地对自我的分析是现代社会的病态,所以他鄙视忏悔录式的自传,认为它们最后传达的一定是自怜自爱的感伤,而那是诗人最不该做的。诗人的任务是用自己的才华让生命获得更多安慰、提升和丰富。

play of daemon)”，变得越来越明确(specified)。这就是齐美尔所说的，每个人靠着他的守护天使或是天才找到他的生命理想。

最后，这个生命理想，或者说个性，对应的是生命的整体，它需要的是严格的努力，并不会让每个当下的日常闪光。所以，梅洛-庞蒂才说，创作者的个性只展现在他的作品之中。创作者的光芒也许会不时地在画作中闪现，然而，塞尚他自己却从不在作品的中心。“十天中有九天，画家看到他周围的都是可怜的生活和惨淡的尝试，一些不知从何而起的庆典的废墟。”(Weintraub, 1982: 75)所以，他才会不断怀疑自己的努力，也因此，他从未停止创作。

### 参考文献(References)

- 李凌静. 2016. 齐美尔《货币哲学》的价值论基础[J]. 学术交流(12): 151-157.
- 李猛. 2018. 专家没有精神?[G]//李猛, 主编. 韦伯“科学作为天职”100周年纪念文集. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 马克思. 1961. 博士论文[M]. 贺麟, 译. 人民出版社.
- 田耕. 2018. 科学与指向价值的行动: 韦伯《科学作为天职》一百年[J]. 社会 38(2): 154-187.
- 西美尔, 齐奥尔格. 2003. 1870年以来德国生活与思想的趋向[G]//西美尔. 宗教社会学. 李放春, 译. 上海人民出版社: 182-235.
- 王楠. 2018. 价值理想的思与行: 马克斯·韦伯的伦理教育[J]. 社会 38(6): 155-179
- 王利平. 2002. 齐美尔笔下的陌生人[G]//舒炜, 等, 编. 思想与社会·施米特: 政治的剩余价值. 上海人民出版社: 398-422.
- 王小章. 2003. 齐美尔论现代性体验[J]. 社会 23(4): 4-14.
- 王小章. 2004. 现代性自我如何可能: 齐美尔与韦伯的比较[J]. 社会学研究(5): 28-36.
- 韦伯. 2013. 韦伯方法论文集[M]. 张旺山, 译. 台北: 联经出版社.
- Axelrod, Charles. 1977. "Toward an Appreciation of Simmel's Fragmentary Style." In *Georg Simmel: Critical Assessments Vol. 2*, edited by David Frisby. New York: Routledge.
- Beiser, Frederick. 2003. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Benjamin, Walter. 2003. *The Origin of German Tragic Drama*. Translated by John Osborne. London: Verso.
- Coser, Lewis. 1971. *Masters of Sociological Thought*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Davis, Murray. 1968. "Georg Simmel and the Aesthetics of Social Reality." In *Georg Simmel: Critical Assessments Vol. 2*, edited by David Frisby. New York: Routledge.
- Faught, Jim. 1986. Neglected affinities: Max Weber and Georg Simmel. In *Georg Simmel: Critical Assessments Vol. 1*, edited by David Frisby. New York: Routledge.
- Frisby, Georg. 1985. "First Sociologist of Modernity." In *Georg Simmel: Critical Assessments Vol. 2*, edited by David Frisby. New York: Routledge.

- Frisby, David. 1987. "Reviewed Work(s): Schopenhauer and Nietzsche by Georg Simmel, Helmut Loiskandl, Deena Weinstein and Michael Weinstein." *Contemporary Sociology*. Vol. 16(6): 906—907.
- Frisby, David. 1991. "The Aesthetics of Modern Life; Simmel's Interpretation". In *Georg Simmel: Critical Assessments Vol. 2*, edited by David Frisby. New York: Routledge.
- Frisby, David. 1992. *Sociological Impressionism: A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*. New York: Routledge.
- Heidegger, Martin. 1991. *Nietzsche Vol. 1 & 2*, translated by David Farrell Krell. New York: HarperCollins.
- Levine, Donald. 1977. "Simmel at a Distance: On the History and Systematics of the Sociology of the Stranger." In *Georg Simmel: Critical Assessments Vol. 3*, edited by David Frisby. New York: Routledge.
- Levine, Donald. 1982. "Subjective and Objective Rationality in Simmel's 'Philosophy of Money', Weber's Account of Rationalisation and Parsons' 'Theory of Action'." Paper presented to the 10<sup>th</sup> World Congress of Sociology, Session on Simmel's "Philosophy of Money". Mexico City.
- Lukács, Georg. 1974. *Soul and Form*, translated by Anna Bostock. Cambridge: MIT Press.
- Lukács, Georg. 1974. *The Theory of Novel: A Historico-philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature*, translated by Anna Bostock. Cambridge: MIT Press.
- Lukács, Georg. 1981. *The Destruction of Reason*, translated by Peter Palmer. New Jersey: Humanities Press Inc.
- Lukács, Georg. 1991. "Georg Simmel." In *Georg Simmel: Critical Assessments Vol. 1*, edited by David Frisby. New York: Routledge.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1993. *Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*, edited by Evanston Galen A. Johnson and Michael B. Smith. Illinois: Northwestern University Press.
- Mitzman, Arthur. 1970. *The Iron Cage*. New York: Alfred A. Knopf.
- Nietzsche, Friedrich. 2001. *Beyond Good and Evil*. Translated by Judith Norman, edited by Rolf-Peter Horstmann. New York: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2008. *On the Genealogy of Morality (Revised Student Edition)*, translated by Carol Diethe; edited by Keith Ansell-Pearson. New York: Cambridge University Press.
- Nedelmann, Birgitta. 1991. "Individualization, Exaggeration and Paralysis; Simmel's Three Problems of Culture." In *Georg Simmel: Critical Assessments Vol. 2*, edited by David Frisby. New York: Routledge.
- Nedelmann, Birgitta. 1994. "'Psychologism' or Sociology of Emotions? Max Weber's Critique of Georg Simmel's Sociology". In *Georg Simmel: Critical Assessments Vol. 2*, translated and edited by David Frisby. New York: Routledge.
- Partya, Dominika. 2016. "Simmel's reading of Nietzsche: The promise of 'philosophical sociology'." *Journal of Classical Sociology*. Vol 16(4): 414—437.
- Simmel, Georg. 1902. "Tendencies in German Life and Thought since 1870." In *Georg Simmel: Critical Assessments Vol.1*, edited by David Frisby. New York: Routledge.
- Simmel, Georg. 1968. *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, translated and with an introduction by K. Peter Etkorn. New York: Teachers College Press.

- Simmel, Georg. 1972. *On Individuality and Social Forms (Heritage of Sociology Series)*, edited and with an introduction by Donald N. Levine. Chicago: University of Chicago Press.
- Simmel, Georg. 1978. *The Philosophy of Money*, translated by Tom Bottomore and David Frisby, edited with an introduction by David Frisby. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Simmel, Georg. 1991. *Schopenhauer and Nietzsche (International Nietzsche Studies)*, translated by Helmut Loiskandl, Deena Weinstein, and Michael Weinstein. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Simmel, Georg. 2005. *Rembrandt: An Essay in the Philosophy of Art*, translated and edited by Alan Scott and Helmut Staubmann. Abingdon: Routledge.
- Simmel, Georg. 2011. *The View of Life: Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms*, translated by John A. Y. Andrews and Donald N. Levine, edited and with an introduction by Donald N. Levine and Daniel Silver. Chicago: University of Chicago Press.
- Weber, Max. 1980—1981. “Georg Simmel as Sociologist (Introduction by Donald N. Levine).” In *Georg Simmel: Critical Assessments Vol. 1*, edited by David Frisby. New York: Routledge.
- Weber, Max. 2008. “Politics as a Vocation.” In *Max Weber’s Complete Writings on Academic and Political Vocations*, translated by Gordon C. Wells, edited and with an introduction by John Dreijmanis. New York: Algora Publishing.
- Weber, Max. 2008. “Science as a Vocation.” In *Max Weber’s Complete Writings on Academic and Political Vocations*, translated by Gordon C. Wells, edited and with an introduction by John Dreijmanis. New York: Algora Publishing.
- Weber, Max. 2012. *Collected Methodological Writings*. Translated by Hans Henrik Bruun, edited by Hans Henrik Bruun and Sam Whimster. London: Routledge.
- Weintraub, Karl. 1982. *The Value of the Individual: Self and Circumstance in Autobiography*. Chicago: University of Chicago.

责任编辑:路英浩