



此為某機關之建築，其設計宏偉，佔地甚廣。塔樓為其最顯著之特徵，象徵權威與莊嚴。建築前方之廣場，常為舉行重要活動之場所。

學林出版社

· 1 ·

· 1 ·



1951.12.15

图书在版编目(CIP)数据

金钱 性别 现代生活风格 / (德)西美尔著;顾仁明译;刘晓枫编. —上海:学林出版社,2000.12
(欧洲思想系列)

ISBN 7-80616-908-3

I.金... II.①西...②顾...③刘... III.经济社会学-文集 IV.F069.9-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2000)第73668号

金钱 性别 现代生活风格



作者——[德]西美尔
编者——刘小枫
译者——顾仁明
校订——李猛 吴增定
责任编辑——曹坚平
封面设计——朱也
出版——学林出版社(上海钦州南路81号3楼)
电话:64515005 传真:64515005
发行——新华书店上海发行所
学林图书发行部(文庙路120号)
电话:63779027 传真:63768540
印刷——上海书刊印刷有限公司
开本——850×1168 1/32
印张——8.875
字数——20.4万
版次——2000年12月第1版
2000年12月第1次印刷
印数——3000册
书号——ISBN 7-80616-908-3/B·78
定价——16.00元

金钱 性别 生活感觉

——纪念西美尔《货币哲学》问世 100 年

刘小枫

据说马克思写《资本论》时正好患了痲症，身体的骚乱令心中无名火起，对资本主义发泄了更为尖刻的批判。按照这类**心理分析**传记学的逻辑，西美尔写《货币哲学》时对资本主义显得十分温和，是否因为他的身体状态十分良好呢？

心理分析传记学的逻辑会让人感到好笑，但另一种与心理分析其实性质上差不多的分析逻辑看起来就要严肃多了。西美尔生活在 19 世纪末那样一个现代化突飞猛进、同时令人感到晦气的时代，社会运动、国家独立的事情此起彼伏，殖民主义的火车和军舰到处乱闯，无数黄花闺女沦落窑窟。作为一个“社会学家”，西美尔没有像马克思那样投身社会平等问题，也没有像韦伯那样，为资本主义精神的“铁笼”忧心，却在那里**把玩**现代性中的个人**生命感觉**，结果得了“审美主义”、“印象主义”社会学家一类称号，似乎西美尔太小资产阶级情调，而且思想方法有问题，没有历史感、没有阶级意识……

西美尔的思想是否因此就肤浅、不重要了？是否就不足以同马克思、韦伯相提并论？

西美尔提出过这样一个“社会学的假设”。从前有个地方，人与人之间“惊人地不平等”。虽然人人都有一片土地，足以供其所需，但有些人却能种玫瑰。“也许他们比别人钱多一些，也许他们肯在这上面多花时间，或者正好拥有玫瑰所需的土壤和阳光，总之，他们有玫瑰花，而别人没有。”本来，这种情况没有引起纠纷，好像是**自然而然**的事情，就像有人漂亮、有人相貌不佳，有人聪明、有人笨些，**天生如此**，没有什么好抱怨的。终于有一天，有人发现自然差异**不应该**天生如此，激烈地站起来号召：人人生来都拥有玫瑰的权利，只有少数人有玫瑰是一种“盲目的偶然性”，**必须**改变。“蒙昧的无欲时代已经过去”，按照人的**自然权利**，每个人都可以欲求自己**应该**有的东西。何况，从**科学角度**看，玫瑰在少数富人那里积累过多，他们会在玫瑰丛中窒息。“在人民的呼声中，灵魂的最后渴望和最深层的文明思想同人民过于人性的冲动紧密相连。于是，一个**革命政党**形成了。”玫瑰人跟着就成立了**保守**政党，以便保护自己对玫瑰的占有，“保护现在才意识到的那种诱惑：拥有某些别人羡慕与渴望的东西”。革命最终不可避免，而且**平等主义**党派必然大获全胜，“因为该政党的道德观念最终潜入敌方阵营：社会正义的理想超越了一切利益冲突”。西美尔根据这个“社会学的假设”问，人类从此有了永久和平、平等和幸福吗？重新分配土地方案使每个人有了同等的种植玫瑰的条件，但是，自然份额仍然不可能像数学一样精确地均匀分配给每一个人，“总有一些人培植玫瑰时手气更好，另一些人得到的阳光稍稍充足，有的人嫁接的嫩枝更为结实”。“自然状态”似乎并不认同自然权利，总是出人意料地干扰现代人设想的平等理想。

在马克思那里头等重要的平等问题，西美尔用社会学假设的玫瑰就打发掉了。从西美尔讲的玫瑰故事来看，他并非对于动荡的现实生活和历史的巨大变迁没有感觉。显然，他对于这一切有自己的根本不同于马克思和韦伯的看法——不然，他怎么会认为马克思是一个“蹩脚的哲学家”？马克思、西美尔、韦伯是现代资本主义理论的三大经典思想家，据说，西美尔是文化哲学家，因而他对于资本主义社会的理解与马克思、韦伯相当不同。可是，马克思、韦伯就不是文化哲学家？西美尔与马克思和韦伯对于资本主义的理论分歧是形而上学的差异，这一差异倒是与其个人性情相关，却与身体的病痛不相干。无论心理分析或者阶级分析的逻辑多么引人入胜，都不可能解释思想者个人性情的形而上学差异。

西美尔的形而上学个人性情究竟是怎样的？本文最终要搞清的就是这一问题。

西美尔的社会思想是从社会分工论开始的，而并非如有的专家以为的那样，是从“货币哲学”论开始的。但与马克思或杜尔干的社会分工论不同，西美尔从一种文化哲学的角度来看作为现代生活之基础的分工，分工产生的“极端和彻底的专业化，只是普遍的文化困境的一种特殊形式”。所谓普遍的文化困境就是客体文化与主体文化的相互离异——也就是异化，其结果是现代人的生命和生活都成了碎片。《货币哲学》正是在这种社会分工论的文化哲学基础上对现代生活的碎片化过程作了详细的分析，按照这种形而上学，现代性中日渐加剧的生命本身的碎片化，并非人的伊甸园面目的历史扭曲，而不过是人的生存在体性悲剧的历史片断。西美尔的分工论和货币哲学中，潜隐着一种与当时如日中天的历史主义思想了不相干的关于人的形而上学——而且是悲观主义的。这一悲观主义的形而上学使得西

美尔与马克思及其追随者对资本主义的社会—文化批判毫无共通之处,倒是与韦伯的形而上学个人性情相近。不过,韦伯是尼采的信徒,西美尔是叔本华的信徒,“叔本华是比尼采更有意思的哲学家”,西美尔说。所以,尽管韦伯欣赏西美尔的思想感觉,最终无法认同他的形而上学的个人性情。

与其现代性碎片论相一致,西美尔的思想是由诸多片断组成的,这里我主要选取了三个基本片断。

片断一:人无法居住在“纯粹手段”的桥上

《货币哲学》是西美尔唯一一部结构完整的大部头论著,20世纪开头的那一年问世,不过,其基本思想已经反映在1896年发表的《现代文化中的金钱》一文中。文章的题目已经讲得很清楚:与马克思关心作为商品的货币不同,西美尔感兴趣的是作为文化现象的货币,因此,自然要“从货币经济学结束和尚未开始的地方起步”。西美尔并非不晓得货币首先是一个“历史现象”,但所谓历史唯物主义的货币政治经济学并没有触及货币“对内在世界——包括个人的生命力、个体命运与整个文化的关联的影响”。马克思主义自身当然也有一套人的哲学,但在西美尔看来,恰恰是马克思的人的哲学(而不是他的经济哲学)过于肤浅——所谓“蹩脚的哲学家”指的就是这个。对现代货币经济与真正人的历史现象的关联“只能用哲学方式来处理”,意味着要“从生命的一般条件和关系来考察货币的本质”,而历史唯物主义的眼睛对于“生命的一般条件和关系”恰恰是瞎的。

西美尔的货币文化哲学也不是**实证的**经验社会学的货币研究,按照当今主流社会学界的“学统”观念,西美尔的货币研究也不是社会学论著。西美尔当然看不起经验的实证社会学,如果

要“从货币的作用来说明生命现象的本质和肌理”，仍然需要哲学思想，而经验的实证思想并不思想——其实也不分析。

货币古而有之，现代经济生活使得它发生了意义深远的变化。对于韦伯，这一变化的深远意义在于**理性化机制**的形成。对于西美尔，其深远意义首先在于：货币成了个人生命中“不受条件限制的目标”。过去，人们渴求的人生目标——比如美好的爱情、神圣的事业——并不是任何时候都能期望或者追求的，金钱这样的人生目标却是人**随时可以期望或者追求的**。换言之，前现代的人生目标乃是一个恒定、潜在的生活目的，而不是一种“持续不断的刺激”。如今，金钱成了现代人生活最直接的目标，成了“持续不断的刺激”。从前，宗教虔诚、对上帝的渴望才是人的生活中持续的精神状态，如今，对金钱的渴望就成了这种持续的精神状态。所以，在西美尔看来，“金钱是我们时代的上帝”的说法绝非**比喻**。

以金钱为中心的生活产生的生命感觉与以上帝为中心的生活产生的生命感觉有形式上的相似：上帝的观念超越了所有相对的事物，是终极性的抽象综合；在上帝观念中，生活的矛盾获得了统一，生命中所有不可调和的东西找到了和谐。同样，货币超越了所有具体事物，显得可以调解一切生活矛盾：“金钱越来越成为所有价值的绝对充分的表现形式和等价物，它超越客观事物的多样性达到一个完全抽象的高度。”人们相信金钱万能，就如同信赖上帝全能。

西美尔又将金钱同语言相比。语言不等于**具体的**富有特性和差异的**言语**，它本身没有特性和差异，但能让言语富有特性和差异。同样，金钱的独特性恰恰在于其“没有独特性的力量，但这些力量仍然能够给生活添加各不相同的颜色”。金钱显得像纯粹的形式，使得**具有质地**的生活内容和方向产生质的变化。

生活的各种因素通过语法形式而成为接触、冲突、交往的言语，金钱就是现代生活的语法形式，生活中“彼此尖锐对立、遥远陌生的事物找到了它们的共同之处，并相互接触”，成为活的言语。

西美尔的这种货币的上帝**类比论**和语言类比论并没有先设定某种对金钱的**道德立场**，相反，西美尔看到，金钱**一视同仁**地支持截然相反的生活品质，同样推动“大相径庭的思想方向和情感方向”，就好像上帝观念可以被不同的人利用，任何人都可以通过语法形式表达其**道德偏好**。比如，货币经济生活改变了人与人之间的关系，产生了持续的个人自由主义诉求。原因很简单，在前现代的生活形式中，人与人之间的相互依赖关系是明确、固定、**人身化**的；在货币经济生活中，人们很少依赖**确定**的人，每个人只**依赖自身**。人们固然依赖供货商，但人们可以经常**随意更换**具体的供货商——就像在现代货币经济生活中，婚姻关系仍然是一种人与人相互依赖的形式，但货币使得人们可以随意更换具体的依赖对象。在前现代时代，同他人的外在联系都带有人身特征，货币经济生活结构能够使人的日常活动与其人身色彩——也就是其真正的自我显得不相干，人身自我能够退出日常关系，从而能够更关注自己的内在；人与人的联系固然极大地增多了，但人对他人的人身(Person)反而冷漠多了。所谓现代的自由，不过是货币生活为个体性和内在独立感带来的广阔空间。然而，货币经济生活并非仅仅为个性的发展创造了更多空间，使个体化和自由成为可能，同样导致利益、关系、理解的平均化、无差异化，同样为平等诉求打开了广阔空间，而平等诉求与自由根本上就是无法共荣的。所谓平等就是“一种夷平过程”：所有高贵的东西向**低俗**因素看齐，这恰恰是金钱的作用。金钱是所有事物“低俗”的等价物，把个别的、**高贵的**东西(这恰恰是自由的个性要寻求的)拉到最低的平均水平：“当千差万别

的因素都一样能兑换成金钱,事物最特有的价值就受到了损害。”西美尔敏锐地看出,各个阶级在现代生活中其实都有自己独特的**现代式“贪婪”**,因为金钱成了概括一切值得追求的目标的通用语,“它就像神话中有魔力的钥匙,一个人只要得到了它,就能获得生活的所有快乐”。对于西美尔来说,价值意识集中在平等或自由,同价值意识集中在金钱身上一样,都是现代货币经济的产物,平等或自由的价值同金钱的价值一样,最终都只不过是纯粹手段。无论为自由呐喊,还是为平等战斗,都是现代货币经济式的激情。

历史唯物主义或者社会主义作为一种道德激情以为自己超越了所谓资产阶级的历史局限,因而其道德立场可以具有超历史的道义力量,在西美尔看来,这是相当可笑的自以为是。社会主义者其实与极端的个人自由主义者实质上没有什么差别,他们都希望借助金钱的力量重新安排自然的等级秩序。现代文化中的冲突总显得是两个截然相反的激情的冲突:革命-保守、自由主义-社会主义、激进主义-原教旨主义。最为基本的是平等与自由的冲突:要么追求**同样条件**、夷平差异、平均化,扩大社会阶层的包容性;要么追求最具**个体性**的东西——人的独立性和自主性。这两种现代社会的基本感觉倾向实际上都是由货币经济来支撑、并提供激情能量的。社会主义期待摆脱个人仅仅为生存而劳累,“保障低收入者和生活困顿的人能够得到较高的经济价值”,恰恰是地道的**货币经济式**的诉求,而且同样会带来新的社会分化。以为只有资本主义才与金钱的罪恶相干,社会主义就是对这种罪恶的克服,不过是因为哲学眼睛太近视了。

西美尔的货币哲学超逾了资本主义与社会主义的对立、自由主义与平等主义的两极,不少西方论者以为西美尔没有批判资本主义——据说这等于肤浅,才真正是肤浅之见。从现代生

活中资本主义与社会主义、自由主义与平等主义这两种截然相反的激情背后,西美尔看到的是更为根本的**现代性痼疾**——致命**的生命感觉的萎缩**。“货币给现代生活装上了一个无法停转的轮子,使生活这架机器成为一部**永动机**,由此就产生了现代生活常见的**骚动不安和狂热不休**”,然而,在个人灵魂的最深处,却是对生命本身的**无聊感**。货币经济生活中**生存感觉**的变化,才是西美尔的货币哲学的最终落脚点。金钱是现代生活的基础,这是一个铁的事实;甚至从社会学的角度看,西美尔的观点似乎也显得无关痛痒。可是,西美尔关注的当然不是一种**社会性问题**,而是**精神内在性问题**:货币从一种纯粹手段和前提条件成为最终目的,对于人类的**自我理解**究竟有什么意义。

“金钱只是通向最终价值的桥梁,而人是无法栖居在桥上的。”同样,平等或自由的价值只是通向最终价值的桥梁,人最终无法栖居在这一纯粹手段上。西美尔的货币文化哲学本质上是悲观主义的,尽管他具体分析了货币经济的作用,但这种分析仅仅为其普遍的文化悲剧论提供基础。

片断之二:对男人和女人一视同仁 的形而上学孤独

女性主义已经成为后现代理论中的重要成分,然而,女性主义的**真实意义**究竟何在?如果人们将西美尔在差不多一个世纪以前的观点与当今的女性主义理论加以对比,就可以理解,为什么西美尔的“女性文化”论和**性别形而上学**迄今仍然堪称经典。

谈论女性主义的“女性文化”论,对于西美尔来说,重要的不是具体的女性作品——像当今的女性研究喜欢发掘的那些被历史遗忘的女人文化成就,不是个别女人的渴望和痛苦的成品,而

是其文化“形式的永恒意义”，因为所有的文化形式都有持久的特征，其意义超然于个体生活及其时间的流逝。同样，西美尔思考女性文化运动时，其出发点是**女性精神与文化形式**的关系，而非是否塑造了特别女性的东西。

首先要搞清的是，什么叫西美尔所谓的“文化”。西美尔以为，文化首先是**个体**身上的一种教化活动，与个体灵魂的智慧和美、幸福和德性相关。文化的教化作用直接触击具体灵魂，这是就文化的主体方面而言的。所谓**主体文化**，指的就是个体灵魂拥有财富的多少——“主体文化可以称为对灵魂财富的分享，个体以偶然的、不固定的方式共享了其中的部分，而这个部分对整体库存量没有影响”。文化的“整体库存”就是文化的“客体”方面——与在个体身上表现的内容和意义完全不同的**物质形式方面**：语言、法律、习俗、艺术、职业、宗教、家具、服饰，都是文化的“物质”形式，“这些形式在其内在的客观意义上超越了个体，都是已有的文化活动及其未来规范的客观化结果。”个体灵魂可以通过接受某些形式来教化自己，这些文化形式本身却并不依赖于个体灵魂，尽管它们是个体灵魂在表达自身时创造出未的。

西美尔以为，人类文化在一开始就并不是没有性别的，绝对不存在**超越男人和女人**的纯粹客观性文化，“历史上从未实现一种不问男女的人类文化的美妙想法”。无可否认，迄今的文化是完全男性的，男人创造了工业、艺术、科学、贸易、国家和宗教，它们不只具有男人的特征，而且在维持和不断更新中也需要男性力量。这意味着，人类的个体灵魂拥有的财富基本上是男性积累起来的，而且当然是男性的。

女性文化运动究竟提出了什么新的问题？女性文化运动的文化意义不可能是：从现在开始，至今为止男人创造和积累起来的生活形式和成就形式要由女人完成。也就是说，所谓女性文

化的意义,并非是要在文化的客体形式——它们已经历史地是男性的——方面去增添旧的灵魂品质,创造出所谓**女性化**的工业、艺术、科学、贸易、国家和宗教——像一些**女权主义者**所号召的那样。根本问题是:女性文化运动是否能为人类的个体灵魂拥有的财富增添**女性素质**,使文化的主体方面在品质上与至今为止的不同。女性文化运动的方向,不是要向男性看齐,而是要认清自身的女性品质——被男性文化压制、排斥了的“女人性”。

问题跟着就来了:什么是所谓**女性品质**?作为男人的西美尔认为,女性“更倾向于献身日常要求,更关注纯粹个人的生活”。人的生命本质上是一个**献身**的过程,女人的献身不像男人那样指向某种纯粹客观的东西或抽象性的观念,而总是指向生命的**具体性**——“一种时间性的、似乎一点一滴的东西”。女人的生命直觉就在生命本身当下的流动中,而不是像男性的生命直觉那样置身这种流动之外。如果用上面提到的文化的二元性区分来讲,女性灵魂最内在的生命与所谓文化的客体方面**天生抵触**。所以,“问题不再是,女性的灵魂是否拥有极具特性的内容,是否能够最终在历史性的文化生活中体现出来。女性的心理节奏确立的典型的内在生活方式,与我们称之为客观文化的价值的生产完全不同。”就性别差异的**身体感觉**而言,男人身体的**性别感**是一种行为,但**性别感**在女人却是自己的**身体本身**。所以,性别**差异**对女人而言是**自为的**,就是女人的**女人性**本身。“女人生活在**存在与女人存在**最深刻的同一中,生活于**自在地**规定的性别特性的绝对性中。这种性别特性,就其本质而言,不需要同异性的关系。”**男人性**只有在两性关系中才能实现,或者说需要女人才能实现,而**女人性**原则上并不需要男人就可以实现自身,“在女人自身中就已经包含了性的生活”。所以,男人的性别活动看起来似乎强烈得多,其实追女人不过只是男性生活因

素中的一种,容易激动的**性感觉**不过是生命的部分功能;对于女人恰恰相反,性别活动是生活因素**本身**,性感觉是生命的**整体**。从性感觉上讲,女人需要的是**具体的**男人,男人需要的只是**抽象**的女人——所以,在性行为方面,男人可以觉得只要对方是**女人**就可以,而女人却要看对方是**哪一个**男人。“男人只需要一种完全普通的兴奋,只是一般性地依恋女人”——或者说,男人可以因女人面普遍兴奋,女人的兴奋却只为确定的**某一个**男人勃发。

作为男人,西美尔对**男性品质**下了这样的判词:男性追求的不是生命整体,而是生命的载体,不是灵魂本身,而是灵魂的功能,不是存在本身,而是存在的方式——**结论是**:女人比男人更接近存在;从人的**纯粹性**而言,女人比男人更是人。“女人与男人因此是完全不同的。就自己是女人这一点对女人来说,比起自己是男人这一点对男人来说,更具本质性。”西美尔的这些论点令我想起舍勒的说法:“男人感到与自己的身体有一种距离,好像牵着一只小狗……”“女人是更契合大地、更为植物性的生物”,像闲静的大树,男人就像树上乱嚷嚷的麻雀——舍勒的这些有趣说法肯定是从他的老师西美尔那里来的。

既然如此,迄今的历史文化——已经是男性文化——就文化的主体方面来说,就不能令人赞赏了,女性文化运动的**真实**意义就显得像一种新的**贵族统治**诉求。所谓贵族统治,就是“真正由**最好的**来支配”。既然女性品质比男性品质更富有灵魂的财富,那当然就比男性品质“好”,因而,文化领导权就应该交给女性品质。接下来的问题因此是,在女人品质遭到历史的压制后,女人品质的**权利**如何经历某种形式阶段形成**女性的客观文化**。所以,对于西美尔来说,女性运动比**工人运动**的意义要深刻得多。仅从这一点来看,西美尔与关注**工人运动**的马克思就已经足以平分秋色。

据西美尔说,这个“所谓女性文化生产在男性文化生产旁边或之中的未来成长的问题”,无法科学地来回答,“只能出于个人的类似预感的决断”。女性文化运动既然是一场生存性的政治运动——**性别起义**(当今的女性主义理论本质上是一种**政治理论**),当然就是一场根本性的历史转折。面对现代生活中这样一个深刻转折,据说,人的理解力就不够用了,决断只能依靠本能的、出自灵魂深处的感觉,而非理性的判断,因为“理智从来都不能从一个完整的统一体出发来理解所有的生成和自我发展”。

这一相当含混,而且看起来有点不负责任的解答究竟是什么意思呢?答案恐怕要到西美尔自己关于**性别形而上学**的观点中去找,而他的性别形而上学就不像其性别文化论那样乐观了。

性别形而上学来自这样的哲学命题:人就是“二元性的生物”,其生命本身呈现为二元对立的形式运动。性别形而上学就基于这种在体论的**二元性别**,每一性属的人都需要自己的对立面,从性属的对方来规定自己、找到自己。人这一生物分为两性,表明人类这一物种是“**终极性分裂**”的存在:“这一物种的要素永远相互寻找,相互补充,决不会克服它们的对立面。”从这样意义上说,无论男人性还是女人性,最终都只不过是“人类孤独最纯粹的形象”。这种人的“具有深刻的个体形而上学意义”的孤独,最终都是男人性或女人性不可能抹去的。这无异于说,女性主义运动的**政治意义**在形而上学层面遭到了否定。既然“带着这种孤独,人最终不过是一个陌生人,不仅在世界万事万物的关系中如此,而且在与最亲密的人的关系中同样如此”,女人性的新贵族统治也无法克服这种孤独。从性别形而上学的意义上来看,两性关系是人的二元性生命本身无法拒绝的,**异性关系**是生命中**必然要发生**的关系,但由于个体生命在性别形而上学意义上的孤独,生命中又没有这种必然要发生的关系的**确定位置**。

孤独就其两性形式而言,就是有限生命中的错位、误会、摩擦、冲突,终生不可能找到克服生命体的“终极性分裂”的**感觉位置**。这就是生命中的悲剧性环节,西美尔的性别形而上学仍然是悲观主义的。

也许可以用**游戏的**、“不介入”的方式来对付生命中的悲剧性环节:同生命“卖弄风情”。“卖弄风情”这样的两性关系现象,在西美尔那里也成了一个严肃的形而上学命题:“这种关系自身已经将生活中或许最黑暗、最具悲剧性的关系,隐藏在生活最令人陶醉和最魅力四射的形式背后。”如果说,在西美尔那里的确有一种审美主义,那么,它一定与这种悲剧性生命哲学相关。

据说,西方文化是二元性的,中国文化是一元性的。如果按西美尔的说法,**女人性的形而上学本质是一元性的,男人性的形而上学本质是二元性的**,是否同样可以说,西方文化是男性的,中国文化是女性的?文化的性别问题的确切位置究竟在哪里?

片断三:不让感觉超越灵魂的界限

西美尔的货币文化哲学所关注的现代社会中的无聊和性别形而上学所关注的性别中的孤独,都不是资本主义时代特有的,从无聊和孤独的寂寞中产生出来的**个体法则**也不仅仅是一个现代性问题。毋宁说,**现代性**不过使得在形而上学的无聊和孤独中担负个体法则的个体心灵的负担更为沉重而已。

西美尔的社会哲学精细入微地描述普通的日常经验,对于建构作为整体的社会的大理论毫无兴趣,乃因为这样才与生命感觉的碎片化相适应。西美尔的现代性理论关注人的生命感觉碎片化的根本原因是:无论这些碎片如何具有现代性,如何是**社会化**的碎片,都与人的形而上学意义上的生命感觉相关。生命

感觉的碎片化根本上来自于这样一个形而上学事实：生命形式——它总是历史、民族、宗教地有所不同的——使个体灵魂与生活实在总有一定距离，生活实在有如康德的那个**自在之物**，总是“从遥远的他方”对人说话，人的感觉都触摸不到生活实在，遑论理性。个体灵魂的生命感觉一触摸生活实在，生活实在立即就退缩回去了。尽管如此，个体灵魂的生命感觉毕竟是个体生命与生活实在发生接触的唯一途径，如果个体灵魂的生命感觉也丧失了，个体生命也就丧失了承负**在体性的**无聊和孤独的**机体**。可是，现代人偏偏不再满足于事物的自然魅力，反而看重自己的感官刺激，不再看重自己的灵魂拥有什么、自己的生命感觉如何，而是看重自己和别人拥有什么**东西**。这才是西美尔意义上的异化：“假如生命缺少内在差异，以至于人们害怕天堂里持久的幸福会变成持久的无聊，那么，无论生命在何种高度、以何种深度流淌，对于我们来说，都显得空洞和无谓。”现代人在追求种种伪造的理想：在这些名目繁多的理想中，生活的所有实质内容变得越来越形式化地空洞，越来越没有个体灵魂的**痕印**，生命**质地**越来越稀薄，人的自我却把根本不再是个体生命感觉的东西当作自己灵魂无可置疑的财富。就像书写本来是一种体现个体生命特性的形式，自从有了打字机——如今有了电脑，书写摆脱了个体性，成了“机械的千篇一律”。技术代替了感觉，也把个体灵魂的生命气息从生活中驱除出去了。西美尔说，这就是为什么“一个具有纯粹审美态度的个性人物会对现代深感绝望”，为什么“关心内心救赎的人的灵魂”总是与现代生活格格不入，总是神经质紧张兮兮地活在大城市中。

克服现代性货币生活方式，就可以扭转客观形式对主体灵魂的优势吗？这个问题就好像那个“社会学的假设”问的，平等主义革命后就有永久的幸福和公正了吗？并非如此。货币经济

对于现代生活感觉的影响,在西美尔看来,绝不仅是负面的。固然,物性文化之所以在现代社会中变得凌驾于具体的个体灵魂的文化之上,不过因为文化生产的技术性和物品化(本雅明所谓文化的**技术复制论**来源于此)使得文化的客体形式更加具有自主的封闭性。“这种形式上的自主,这种将文化内容统一为自然关系的一个对应形象的内在压力”,最终是通过货币得以实现的。但货币经济也支撑着主体精神的潜力,促成了个体自主性的提升和自我发展。“货币好比血液,连续的流动渗透到肢体的所有末端,均匀供养所有的末端,从而担负所有功能的统一。”货币介入了人与物之间,人才成为一种“抽象的存在,一种不再直接考虑事物,也不再同它们有直接关系的自由存在,没有这一点,我们的内心世界就不可能有某种发展机会”。生命感觉的异化,因此不能完全归罪于货币生活——或者资本主义,这是西美尔与他的那些后来纷纷跑到马克思主义文化批判论中去了的学生们(卢卡奇、本雅明)的根本分歧所在。就社会主义而言,“什么东西有价值”的问题实质上越来越被“值多少钱”的问题取代了。就自由主义伦理来说,同样如此。的确,金钱可以使人的个体感觉的对象范围大大增加,但金钱也使生活中的诱惑无限地增多,轻易地占据了个体的感觉中心,让个体以为任何满足自己愿望的机会都近在咫尺。货币本来是一种获得其他东西的**纯粹手段**,是“通向最后目标的一系列步骤中的一个环节”,在现代生活中却成了人的**目的意识**本身——人们的追求意识在通往最后目标的桥上停留下来——昆德拉式的**自由主义伦理**美其名曰:最后目标根本就不见了。现代人把自己生命的大部分时间用于赚钱,当作人生首要的追求目标,以至于以为生活中的所有幸福和满足都与拥有一定数量的金钱紧密联系在一起。金钱成了个体和自己的愿望之间的中介,人们就以为幸福更容易了,“随着

对幸福的接近,对幸福的渴望也不断增长。点燃我们最大的渴望和激情的并非遥不可及和禁止我们涉足的东西,而是我们暂时没有拥有的东西”。无论社会主义伦理还是自由主义伦理,作为现代伦理,它们都根本搞错了什么是幸福。

所谓 fin de siècle(世纪末)情绪是叔本华,而不是尼采带来的。西美尔从现代性中首先感觉到一种 blase urbanite(幽雅的厌倦),一种感伤主义的“情感文化”,但西美尔不是从唯物主义的历史文化论,而是从叔本华式的生命悲剧形而上学来看待现代性的厌倦症:世界是涕泪之谷,幸福是漂浮的梦,现代性的厌倦症也不过是形而上学的无聊的一个**历史片断**。“欲求和挣扎是人的全部本质,完全可以和可能解除的口渴相比拟。但是一切欲求的基地都是需要、缺陷,也就是痛苦;所有的人从来就是痛苦的,因为他的本质就是落在痛苦的手心里的。如果相反,人因为易于获得的满足随即消除了他的可欲之物而缺少了欲求的对象,那么,可怕的空虚和无聊就会袭击他,即是说,人的存在和生存本身就会成为他不堪承受的重负。所以,人生来在痛苦和无聊之间像钟摆一样来回摆动”(叔本华)。当西美尔说,“在叔本华之前,还没有人把**幸福与受苦等同起来**”(参见西美尔:《柏拉图的爱欲与现代的爱欲》,见拙编:《现代性困境中的审美精神》,学林版 1997),这是否意味着,也有两种**本质上不同的幸福**呢?在西美尔看来,“现代人对幸福的巨大渴望”有两种,一种“体现在叔本华身上,也同样毫不逊色地体现在康德身上”,另一种“体现在我们这个时代正在兴起的美国模式(Amerikanismus)中,也体现在社会民主制中”。这两种对于幸福的理解的不同,就像**形而上的悲情与历史主义的悲情**的差异,或者像**社会与自然**的不同——社会就是对立、冲突、敌对,而自然是差异、多样、二元性的热情。差异是自然的躯体,就像它“用玫瑰的颜色和形

式、芳香和魅力显示”自己那样。这些差异仅仅在社会人那里激起种种仇恨、嫉妒、傲慢、匮乏，可是，历史主义政治经济学却以为这是社会本身的罪过，不晓得将“幸福与痛苦的根据”归结为对东西的占有与否，“恰恰是世界历史的错误”。问题始终在于，个体灵魂如何为自己保留“主观存在的自留地”。如果在现代以前的时代，人们依靠的是宗教的生活风格，现代人可以依靠的是什么呢？可能是艺术的生活风格。当然，这不是社会意义上的，而是一种更加深刻的形而上学意义上的。

现代性问题对于西美尔显得完全与马克思或韦伯不同，也就容易理解了。现代性问题的关键是，人们对于事物的微妙差别和独特性质不再能够作出感受同样细微的反应，而是用平泛一律的方式去感受一切。所谓西美尔社会哲学的**印象主义**的真正含义是一种**生命哲学**诉求：如何恢复对事物有差异的魅力的细腻感受，使主体灵魂仍然保持高雅、独特、内在。西美尔赞赏“纯粹的灵魂”，以享受的方式拥有自己，“依靠自己最本真的内在性来生存，而不是让感觉超越灵魂的界限”。西美尔的现代性理论显得像是一种**贵族主义**式的现代生活感觉学。

寂静主义的社会哲学家

1983年我在北大念书时，因研究法兰克福学派而接触到本雅明。本雅明的触觉和文笔令我心仪。不久，我又转向德国19世纪末、20世纪初的生命哲学，西美尔著作的小品文风和敏锐思想让我产生了这样的感觉：本雅明的思想和写作风格与西美尔相当接近——显然受过西美尔影响，但本雅明的**语言大于思想**，过于文人化的嘟囔中并没有什么尖锐的思想。即便就语言来说，本雅明显得夸张、繁复、兜圈子，西美尔则典雅、节制、有

质感。

波德莱尔对于西美尔和本雅明都有过相当大的影响,但对于波德莱尔的理解就不同了。其实,19世纪中期以后的德国思想家没有不受浪漫主义影响的,马克思、韦伯、西美尔概莫能外。只不过,浪漫主义并非一个统一的思想现象,马克思沾染的是**早期浪漫主义**,韦伯浸染的是**尼采反浪漫的浪漫主义**,西美尔心仪的却是尼采迷拜过、又抛弃了的叔本华**悲观浪漫主义**——马克思、韦伯、西美尔对于资本主义的理论分歧的**形而上学个体性情差异**,就来自于不同的浪漫主义精神。西美尔是康德—叔本华的后裔,马克思是卢梭—黑格尔的后裔。西美尔对现代性的**悲情**是形而上的,而不是任何一种**历史主义的**——受历史主义影响的社会理论家在对西美尔说了一些无关宏旨的赞美之辞后,批评西美尔缺乏所谓**历史感**,不是风马牛吗?

回到本文开头那个“社会学的假设”。西美尔在19世纪末说过,人们将看到“革命——总是围绕着不平等的残余——如何频繁地一再上演。……但是,玫瑰继续生活在自我欢娱的美丽中,以令人欢欣的漠然对抗所有变迁”。一个世纪**真的**就在**频繁上演**的革命中过去了,玫瑰也倒依然自在,但现代人是否像西美尔指望的那样,终于认识到“外在协调的西西弗斯式辛劳的幻相总一再驱使着我们,直到自然为这种幻相划定界限”,认识到“想向外来逃避的那种受苦从内在方面追赶着我们”呢?

这是一位**寂静主义**的社会哲学家在上个世纪末的劝言。西美尔思想中的**寂静主义**这一决定性的特征,不幸被许多评论家——甚至像**弗雷司庇**这样的专家——忽略了。当然,问题还在那里:寂静主义可以有一种社会哲学,甚至与当今无处不在的**文化批判理论**在品质上根本不同的文化哲学吗?

被遗忘了一百年的西美尔已经回答了这个问题。

关于这个选本

西美尔是最早为英语学界熟悉的德国社会学古典大师,其论文在19世纪末已经有英译文本,而且对他的研究一直不断(除了两次世界大战之间那段时间)。然而,英语学界对于西美尔也还是相当陌生的——不仅英语学界,德语学界对西美尔的重新发现,也是20世纪80年代以来的事。1900年就已经出版的《货币哲学》直到1978年才出版英语译本,德文版的完整编校本也是80年代才问世。随着后现代理论的出场,人们从西美尔那里不断发现相关的论题,陆续又有西美尔论著的新编英文选本问世(如Guy Oakes编,Georg Simmel: *On Women, Sexuality and Love*, Yale Uni. Press 1984; *Selecte from Schopenhauer and Nietzsche*, Uni. Massachusetts Press 1986),德语学界同样如此。几年前Frisby编辑的三卷本西美尔研究文集,反映了英语学界的西美尔研究的晚近成果。

整理西美尔论著的工作进展十分不理想,主要因为西美尔在报刊和专业学刊上发表过许多短文,收寻并不容易。关于西美尔论著的编年以及80年代以前德语学界研究西美尔的文献,可参见Heinz-Jurgen Dahme和Otthein Rammstedt编Georg Simmel *Schriften zur Soziologie: Eine Auswahl*(《西美尔社会学文选》,Frankfurt Mainz 1983)中的附录。

本文选所选的十篇,除《货币与现代生活风格》选自西美尔的*Philosophie des Geldes*(《货币哲学》,Davis P. Frisby和Klaus Christian Koehnke整理编辑版,Frankfurt Mainz 1992)外,均选自两本西美尔论文的德文选本;《现代文化中的金钱》(*Das Geld in der modernen Kultur*)、《时尚心理的社会学研究》(*Zur Psy-*

chologie der Mode: Soziologische Studie)、《玫瑰:一个社会学假设》(*Rosen: Eine soziale Hypothese*)、《竞争社会学》(*Soziologie der Konkurrenz*)四篇论文选自上面提到的 Heinz-Jurgen Dahme 和 Otthein Rammstedt 所编的《西美尔社会学文选》。《货币在性别关系中的作用》(*Die Rolle des Geldes in den Beziehungen der Geschlechter*)、《现在和将来的卖淫琐谈》(*Einiges über die Prostitution in Gegenwart und Zukunft*)、《女性文化》(*Weibliche Kultur*)、《卖弄风情的心理》(*Psychologie der Koketterie*)、《性别关系中的相对和绝对》(*Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem*) 五篇选自 Heinz-Jurgen Dahme 和 Otthein Rammstedt 编, Georg Simmel, *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter* (《性别哲学和社会学文集》Frankfurt / Mainz 1985)。笔者选编的西美尔宗教社会学文集《现代人与宗教》已经在两年前出版(香港汉语基督教文化研究所 1998), 以《社会学与现代主义》为题选编的另一西美尔文集正在翻译中, 希望不久可以问世。

英国 Glasgow 大学社会学教授弗雷司庇(Davis P. Frisby)早年在德国专研西美尔, 其德文长篇论文 *Georg Simmels Theorie der Moderne* (《西美尔的现代性理论》, 见 Heinz-Jurgen Dahme 和 Otthein Rammstedt 编, *Georg Simmel und die Moderne*, 《西美尔与现代》, Frankfurt Mainz 1984) 和英文论著 *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kra-cauer and Benjamin* (《现代性的碎片: 西美尔、克拉考、本雅明》, London 1986) 对于复兴德语学界和英语学界的西美尔研究有相当影响。他为《货币哲学》英译本(弗雷司庇与 Tom Bottomore 合译, London 1978)写的导言, 尽管有些啰唆, 一些方面的分析不得要领, 缺乏穿透力, 毕竟对西美尔以《货币哲学》为标志的早

期思想的形成及其影响史有详细的论析,对读者研读眼下这篇文选不无帮助,特请**阮殷之**博士帮忙译出来,以《论西美尔的〈货币哲学〉》为题作为附录。

西美尔的文风带有“幽雅的厌倦”,汉译颇难。北京大学社会学系李猛先生校订了六篇译稿,北京大学哲学系吴增定博士校订了四篇译稿,笔者又再校订了全部译稿、统一了规范。不当之处或词不达意的地方肯定还有,请方家不吝指正。

目 录

金钱 性别 生活感觉.....	刘小枫(1)
——纪念西美尔《货币哲学》问世 100 年	
现代文化中的金钱.....	(1)
货币与现代生活风格.....	(18)
货币在性别关系中的作用.....	(75)
时尚心理的社会学研究.....	(93)
玫瑰：一个社会性假设	(102)
竞争社会学.....	(107)
现在和将来的卖淫琐谈.....	(127)
女性文化.....	(139)
卖弄风情的心理学.....	(157)
性别问题中的相对和绝对.....	(171)

附录

论西美尔的《货币哲学》.....	弗雷司庇著 阮殷之译(198)
------------------	-----------------

现代文化中的金钱

如果社会学想用一种简明的方式表达现代与中世纪的对立,它可以作如下尝试。中世纪的人被束缚在一个居住区或者一处地产上,从属于封建同盟或者法人团体;他的个性与真实的利益群体或社交的利益圈融合在一起,这些利益群体的特征又体现在直接构成这些群体的人们身上。现代摧毁了这种统一性。现代一方面使个性(Personlichkeit)^①本身独立,给予它一种无与伦比的内在和外在的活动自由。另一方面,它又赋予实际的生活内容一种同样无可比拟的客观性:在技术上、在各种组织中、在企业 and 职业内,事物自身的规律越来越取得统治地位,并摆脱了个别人身的色彩。比如我们的自然图景,越来越致力于剔除人格化的特点,力求赋予自然以客观的规律性。这样,现代使主体和客体相互独立,从而两者都完完全全地找到属于自己的发展道路。我们要说明的就是这种分化过程的双方怎样受到货币经济的影响。

从德国至中世纪盛期的历史看,人身及其财产的关系,表现为两种独特的形式。在古代,存在一种土地所有制,它是一种对

人身的占有,这是它应有的权限,它来自个人对其市场居住区的人身依附关系。土地所有制的这种人身性早在10世纪就已经消失了,相反,这时所有的人身权利都取决于对土地的占有。不过,两种形式都保持了人和占有之间紧密的地方性联系。比如,在封臣的隶属民组成的村社中,占有一整块胡符(Hufe)的土地,就使这个人在村社中拥有完全的成员资格,在这里,人身上属于村社,但却在村社外拥有一块胡符土地的人,就像没有土地一样。相反,在劳役租佃区土地中占有一块地产、但人身上却不属于该区的人(自由人、市民、法人团体等),必须雇佣一位代理,他在人身上效忠土地的封建领主,并承担村社成员的权利和义务。货币经济瓦解了自然经济时代所特有的人身与物权关系之间的这种相互联系。任何时候,货币经济都导致在人和具有某种特定性质的事物之间出现了货币和货币价值这种完全客观的、自身无任何性质可言的媒介。货币经济在人和财产之间造成了一段距离;它将两者之间的关系变成一种被中介联系起来的关系。它使人身的因素和地方的因素原先那种相互关联发生分化,从而今天我人在柏林,却能从美国铁路、挪威药铺和非洲金矿获取收入。今天我们视为理所当然的这种遥控的占有形式,只有当货币出现在财产和财产所有人之间,同时将二者分开和关联起来,才有可能。由此,货币一方面制造了一种渗透到所有经济活动中的前所未闻的非人格性,另一方面创造了一种同样提高了人格的独立和自主。人身与村社之间的关系,其发展情形与人身同财产的关系相似。中世纪的法人团体将整个人包括在其中;织布工人的行会并不是仅仅保护织布工人利益的个体组成的联合体,而是涉及行业、社交、宗教、政治和其他诸多方面的生活共同体。尽管中世纪的联合体是围绕行业利益形成的,但它的存在仍然完完全全地直接体现在其成员身上,而成员也完全

地融入其中,没有自身权利。和这样的统一形式相反,货币经济使无数新型的联合体成为可能,这些联合体要么只要求其成员缴纳货币款项,要么就是以纯粹的金钱利益为出发点。由此,一方面,联合体的各项程序才有可能完全就事论事(Sachlichkeit),具有纯技术特征,并摆脱人格色彩。另一方面,主体从限制性的束缚中解放出来,因为他现在不再作为完整的人格,而主要通过支付和收取货币同整体联系在一起。自从可以将每个成员直接或者间接的利益表现为货币,这种利益就像一个绝缘层,插入联合体的客观整体和个性的主观整体之间(如同插入财产和财产所有者之间一样),为双方提供了新的相互独立性和增长能力。这一发展的顶峰就是股份公司,它的运行相对于股东是完全客观的和不受后者影响的,后者自己绝对不是通过自己的人身,而只是用一定数量的货币参与到这个联合体中。

这种非人格性和无色彩性是与其所有专门价值相对的货币所特有的,而且随着文化的发展,这种特性还肯定会不断得到提高,因为货币不得不用来支付数量越来越多、形式越来越多样的事物。正是因为这种非人格性和无色彩性,这种无特性,货币才作出了无法估量的贡献。货币以此使得在所有其他方面都强调彼此的分歧和保留的个人与团体的行动能够协调起来。这样,勾划了一条贯穿联合体涉足的生活内容的全新路线。我只举两个例子,我觉得这两个例子清楚地表明,货币可以确定利益统一和利益分离之间的细微界限。1848年后的法国,同一行业的工人联合会组成辛迪加,每个联合体都将自己的共同基金上缴给辛迪加,从而形成了共同的存储金。存储金的产生尤其是使大宗采购、提供贷款等成为可能。但是辛迪加的目标根本不是将合伙的联合体结成唯一的一个组织,而是每个联合体都应该有自己特别的组织。因此,这种情况非常能说明问题,因为那时候的

工人受到一种组成联合体的真正热情所驱使。如果他们明确拒绝这种非常自然的联合方式,他们不愿意结合在一起必然有特别充分的理由,而同时这些理由又促使他们的利益能够统一在他们建立的那种由纯粹的货币构成的共同基金中。另外,如果不是因为货币的客观特征使捐助者的信仰区别模糊不清,阿道夫协会(Gustav-Adolph-Verein)^②这种支持受到压迫的新教教区的大集体就不可能成功;本来是不可能动员路德信徒、改革教会派和一体论派(Unierten)从事其他共同事业的,但当他们现在这个共同事业成为可能时,这个事业便成了最理想的粘合剂,并强化了所有这些人的共同归属感。可以这么说:工会联合会,这个中世纪闻所未闻的组织,这个可以说以非人格的方式将个体统一起来行动的组织,只有通过货币才取得了非凡的成功,货币给我们提供了一种至今为止唯一的可能性,在完全不考虑个性和特别之处的前提下结合在一起。这样一种结合形式,对今天的我们来说是完全不言而喻的,但它却体现了文化所经历的一种最巨大的变化和进步。

因此,如果人们要抱怨货币流动造成人们的分歧和疏离,他们不应该忘记如下内容。货币必须要能够交换,并保持确定的、具体的价值,货币在同一经济圈的成员相互间创造了一种十分强烈的纽带。正是因为货币不能直接消费,它向人们指示了其他个体,从他们那儿可以用钱换到真正能消费的东西。和古日耳曼的自由民或者后来的农奴相比,现代人依赖的供货人和货源,其数量多得无可比拟。他的生存在任何时刻都依赖于上百个受金钱利益驱使的关系,没有它们,他就像有机物的一个肢体,被排除在体液循环之外,几乎无法继续生存。

对现代生活的这种交织和共生关系起作用的,首先是我们的劳动分工。在实物交换的状态下,劳动分工显然不能超越最

简陋的开始阶段。只要千差万别的东西和品质还没有共同的价值尺度,单个产品又怎么相互衡量价值呢?只要还没有交换媒介,不能结算彼此差异,将所有其他产品兑换成交换媒介,并能将交换媒介兑换成所有其他产品,交换又怎能顺利进行呢?货币使生产的分工成为可能,从而必然将人联系在一起,因为每个人都为他人劳动,只有所有人的劳动才能创造全面的经济统一体,这样的统一体补充了个体的片面生产^③。最终是货币,它使人与人之间产生了许多联结。在被行会浪漫主义者夸耀的,封建协会或者武断意志一统天下的时代也存在联结,它们根本不能和前者相比。

最终,货币为所有的人创造出一种广泛的共同利益水平,在自然经济时代绝对达不到这种水平。货币为直接的相互理解提供了基础,为方向提供了一致性,这种一致的方向肯定在对一般而言人的东西进行调整方面发挥了非常巨大的作用;这样的调整在自上个世纪以来的文化社会史上扮演了重要的角色,正好和在罗马帝国的文化中起的作用一样,罗马帝国当时就完全浸润在货币经济中。

正如上文已经指出的,货币在自由和结合之间建立了一种完全崭新的关联。但同样,货币也在它造成的整合的迫切性和不可避免性之间建立了一种关联,这产生了特殊的后果,为个体性和内在独立感打开了一个特别广阔的活动空间。在以前的经济发展阶段,虽然只有极少的人相互依赖,但就具体的人而言,这些少数人是明确和固定不变的,而我们今天对供货商的依赖虽然要大得多,但是可以经常和随意地更换具体的供货商;我们对每一位确定的人的依赖却小得多。正是这样一种关系肯定会产生强大的个人主义,因为人们彼此疏远,迫使每个人只依赖自身,这样导致的并非同他人隔离,而是同他人的联系,不管这个

人是谁,这是他人的匿名性,却对他人的个性采取无差异的态度。在以前的时代,每一种同他人的外在联系同时都打上了人身特征的烙印。我们对现代特征的概括是:货币制度能够使人的客观经济活动同他的个人色彩、他真正的自我出现一种更明确的分离,现在这个自我能够完全退出那些关系,并能比以往任何时候都更关注自己最深邃内在的层面。

现代文化之流向两个截然相反的方向奔涌:一方面,通过在同样条件将最遥不可及的事物联系在一起,趋向于夷平、平均化,产生包容性越来越广泛的社会阶层。另一方面,却倾向于强调最具个体性的东西,趋向于人的独立性和他们发展的自主性。货币经济同时支撑两个不同的方向,它一方面使一种非常一般性的、到处都同等有效的利益媒介、联系媒介和理解手段成为可能,另一方面又能够为个性留有最大程度的余地,使个体化和自由成为可能。

后一种结果还需要我们提供进一步的证据。劳动成果可以体现为货币,并用货币来支付,这种特性历来被看做人身自由的一种手段和支持。古代罗马法规定:承担某种义务的人,可以拒绝以实物的方式履行,改由货币支付其价值的方式来偿付这种义务,哪怕这样做有悖于有这种权利的人的意愿。这就提供了这样的保证:用金钱可以买下所有个人的义务。有鉴于此,人们将这样的规定称为私法领域有关人身自由的大宪章(Magna charta)。农奴的解放经常朝着同样的方向。比如中世纪庄园的附属手工业者,他们常常以这样的方式获得自由:他们的服务首先受到限制,然后固定下来,最后转化成上缴金钱的方式。英国的伯爵领地从13世纪开始允许用支付金钱的方式来代替当兵和做工人的义务,这就成为迈向自由的强有力的进步。在约瑟夫二世试图解放农民的法令中,最重要的一条是:农民可以而且

必须用进贡金钱的方式免除徭役和实物缴纳租税。用钱税的方式来取代义务,这立即将人身从那种义务加在它身上的枷锁中解脱出来:他人不再要求直接的人身行为,只是要求人身行为的非人身的结果。在缴纳钱税的过程中不再需要人身(个性),而是另外的东西,它不再同个体有任何内在的关系。正是出于这样的原因,用金钱代替义务的方式也会起压迫人的作用。剥夺雅典同盟者的权利是这样开始的:他们用向雅典支付金钱的方式赎回他们此前一直分担的船只和船员的份额。然而,他们这种免除个人义务的表面解放,必须放弃自己的政治活动,放弃只有在履行某种特定义务,采用真正的人力才能要求的重要性。当货币经济扩展时,这一点常常为人所忽视:在人们花钱免除的义务中,还有权利和重要性,人们将这些较少受到注意的东西同那些义务一起放弃了。收钱和销售如同上述的交钱,也与同样的双重结果联系在一起。一方面,人们认为将一件拥有物转换成货币是一种解放。借助于货币我们可以以任何一种喜欢的形式享受事物的价值,而以前,价值只能固定在一形式上;钱在口袋里,我们是自由的,而以前,事物使我们受它储藏和使用条件的制约。然而正是这种自由,有多少次同样也意味着生活的空洞和缺乏实质的生活意义!因此,还是上个世纪的那次立法,规定农民可以用金钱偿付自己的劳役,尽管它也禁止主人强迫农民采用缴纳钱款的方式。但如果主人以合理的价格从农民手中买下后者对田地的权利(以便增加他的地产),虽然看起来农民并未受到不公正的对待,可是对农民而言,就在这土地中,还存在着跟单纯的财产价值完全不同的东西。对他来说,意味着他可能从事有用的工作,这是他利益的一个中心点,一个指明方向的生活内容。一旦他不拥有土地,而只拥有体现土地价值的金钱,他就失去这个生活内容。上个世纪经常让农民采用缴钱

的方式,这虽然给农民一种暂时的自由,却剥夺了他拥有的那些无法估价、但却给自由以价值的东西:个人行为的固定对象。这又是一种置于金钱之上的文化(如雅典后期、罗马后期和现代世界的文化)令人担忧的事情;由于越来越多的东西可以用金钱来支付,可以用金钱来获得,这又是一系列变动现象的稳定因素,所以人们甚至常常忽视:经济活动的对象还有不能用金钱来体现的方面。人们甚至太轻易地就相信,能够在货币价值的形式中找到这些对象确切的、完整的等价物。这正是我们这个时代令人疑虑的特征、不安与不满的深刻根源。由于货币经济的原因,这些对象的品质不再受到心理上的重视,货币经济始终要求人们依据货币价值对这些对象进行估价,最终让货币价值作为唯一有效的价值出现,人们越来越迅速地同事物中那些经济上无法表达的特别意义擦肩而过。对此的报应似乎就是产生了那些沉闷的、十分现代的感受;生活的核心和意义总是一再从我们手边滑落;我们越来越少获得确定无疑的满足,所有的操劳最终毫无价值可言。我并不想断言:我们的时代已经完全陷入这样一种精神状态。但是我们的时代正在接近这种状态,而与此相关的现象是:一种纯粹数量的价值,对纯粹计算多少的兴趣正在压倒品质的价值,尽管最终只有后者才能满足我们的需要。

事实上,鉴于事物自身与对任何东西都起作用的交换手段等价,事物本身也贬值了,丧失了其更高的意义。金钱是“低俗”的,因为它是一切的等价物,任何东西的等价物。只有个别的才是高贵的;对许多人来说是相同的東西,即使对这些人中最低水平的人也一样,因此也把最高的东西拉到最低的水平上。这就是任何一种夷平过程的悲剧:这一过程直接导向了最低因素的位置。最高的因素总是能下降到最低因素的位置,但最低因素几乎从不会上升到最高因素的位置。这样,当千差万别的因素

都一样能兑换成金钱,事物最特有的价值就受到了损害,因此,语言有权利称这些十分特别和不同凡响的东西为“无价”的(unbezahlbar)。我们富裕阶层的“麻木不仁”(blasiertheit)不过是这一事实的心理反映。因为他们现在拥有了一种手段,尽管它千篇一律,但他们用这种手段可以换取各种各样的东西,换取最特别的东西。对于他们来说,“什么东西有价值”的问题越来越被“值多少钱”的问题所取代,所以才必须越来越恢复对事物与众不同和别具一格的魅力的细腻感受。这正是所谓麻木不仁态度的体现,即人们对于事物的微妙差别和独特性质不再能够作出感受同样细微的反应,而是用一种一律的方式,因而也是单调无味的,对其中的差异不加区别的方式,去感受所有一切。

金钱买到的东西越多,金钱就越具有这种特征。正是由于金钱的这一特征,随着文化的发展,金钱也失去自己以前在某些较高层关系中拥有的作用:比如罚金的范围缩小了。古代德国的法律允许用金钱抵偿最严重的罪行,直至谋杀。教会从7世纪开始就可以用金钱来赎罪,而现代法律将金钱处罚限制在相对较轻的违法行为的范围。这一事例并不是否定了金钱已经发展形成的意义,而是支持这一意义:正是因为金钱现在可以购买如此众多的东西,并因此变得没有色彩,没有特点,它不能再用来补偿那些非常特别的、纯属例外的关系,在这些关系中会碰到个人内心深处的本质东西。并非由于不顾人们可以用金钱买到一切的事实,而正是因为人们能够做到这一点,金钱才停止清偿道德—宗教方面的要求(以往教会处罚的基础)。在这一点上,历史发展的两条主流以特有的方式汇聚在一起。如果说原始社会的谋杀可以用金钱来抵偿,这一方面意味着:对个体价值的强调,对个体价值不可比较和不可替代的感受,与后世还无法相比,在后来的时代,个体更坚决地,以独特的方式从群体中脱颖而出

而出。另一方面这也意味着：金钱还没有如此不加差别地对待事物，还没有远离所有的品质上的意义。人与人之间日益加剧的分化与同样日益加剧的金钱的无区别性汇聚在一起，才使人们不再能用金钱来抵罪。

如同金钱因其等价交换的事物的增加而日趋磨损，遭到破坏，处于支配地位的货币制度的第二个特别重要的结果也具有类似的趋向：人们将货币——一种获得其他物品的纯粹手段——看作一件独立的物品；货币的整个意义只是作为过程，只是作为通向一个最后目标和享用的一系列步骤中的一个环节，如果在心理上这一系列步骤中断在这一环节上，我们对目标的认识就会停留在金钱上。大多数的现代人在他们生命的大部分时间里都必须把赚钱当作首要的追求目标，由此他们产生了这样的想法，认为生活中的所有幸福和所有最终满足，都与拥有一定数量的金钱紧密地联系在一起。在内心中，货币从一种纯粹的手段和前提条件成长为最终的目的。而只要达到了这个目的，就会无数次出现那种致命的无聊和失望，这在那些攒下一笔金钱后退休食利的商人身上体现得最为明显。在促使价值意识集中在金钱身上的那些环境不再存在之后，金钱自己就暴露出作为纯粹手段的特征，即一旦生活只关注金钱，这种手段就变得没有用处和不能令人满意——金钱只是通向最终价值的桥梁，而人无法栖居在桥上的。

目标为手段所遮蔽，是所有较高度文明的的一个主要特征和主要问题。这种文明的本质在于：与原始的社会关系不同，人类的愿望不再是简单的、近在眼前的、用直接行动能够实现的愿望，而是逐渐变得如此困难、复杂和遥远，以至于它们需要对手段和设备进行多环节的建设，在作准备步骤时进行多层次的迂回。在较为发达的社会关系中，一步几乎不可能到位。这种

文明不仅仅需要一种手段,而且在这种文明中,这种手段的获得本来就经常难以一下子实现,而是还需要许多手段,这些手段彼此相互支撑,最终汇集为最后的目标。但是,越这样就越容易导致这样的危险:陷身于这些手段的迷宫中并由此遗忘了最终目标。因此,所有生活领域的技术(也就是说纯粹手段和工具的体系),越是交织在一起,越富有高度艺术性,越是划分成很多环节,它就越来越被看作是仅凭自身就能令人满意的最终目的,而人们的探究也就此止步。这就是所有的外在道德稳固性的缘由,这些道德规范本来只是实现某些确定的社会目标的手段,现在却被认为具有内在的价值的东西继续存在,而它也能为自己的要求找到支持,尽管它要实现的那些目标早就被人忘记或者成为幻想了。现代,尤其看起来是在最近的阶段,浸透着焦虑、期望和没有消除的渴望的感觉,好像最重要的、终极性的事情要来了,那就是生活和事物的真正意义与中心点。这当然是手段剧增在感觉上带来的结果,我们复杂的生活技术迫使我们在手段之上建筑手段,直至手段应该服务的真正目标不断地退到意识的地平线上,并最终沉入地平线下。在这个过程中,影响最大的因素就是金钱。一种只作为手段才有价值的对象,以如此大的能量,如此完整、如此成功地将生活的全部内容(实际上或表面上)都化为这样一种仅凭自身就能令人满意的追求目标。

通过金钱可以获得的对象的范围大大增长,这使金钱获得了中心的地位,它将光芒照射到现代生活的许多具体特征中。金钱使个体完全满足自己愿望的机会近在咫尺,更加充满诱惑。仿佛有可能一下子就获取完全值得追求的东西。金钱在人和他的愿望之间插入一个中介阶段,一种缓和机制。凭借金钱这种手段可以获得数不胜数的其他东西,就使人们产生了这样的幻想,好像我们比以往更容易获取所有这些东西。但是,随着对幸

福的接近,对幸福的渴望也不断增长。点燃我们最大的渴望和激情的并非遥不可及和禁止我们涉足的东西,而是我们暂时没有拥有的东西,特别是当我们对它们的拥有日趋接近的时候,正如通过货币组织所产生的那样。现代人对幸福的巨大渴望,既体现在叔本华身上,也同样毫不逊色地体现在康德身上,正如它既体现在我们这个时代正在兴起的美国模式(Amerikanismus)中,也体现在社会民主制中。这种渴望显然受惠于货币的力量和它造成的结果。各阶级和个体之所以能够发展形成现代独具的“贪婪”(人们可以诅咒它,也可以将它作为刺激文化发展的动力欢迎它),是因为现在有了一句可以用以概括一切值得追求的目标的通用语。有了一个中心点,它就像神话中有魔力的钥匙,一个人只要得到了它,就能获得生活的所有快乐。

这样,就产生了一个意义深远的结果:金钱变成了这种不受条件限制的目标,从原则上讲人们任何时候都能追求这个目标,这与许多人们始终渴求的目标大相径庭。对于许多这样的目标来说,人们并不是在任何时候都能期望或者追求它们的。这一结果就给现代人的生活提供了持续不断的刺激,现在他有了一个目标,一旦其他目标给它空间,它就会像电阻部件(Piece de resistance)一样出现,而且这个目标一直以潜在的方式存在在那里。货币给现代生活装上了一个无法停转的轮子,它使生活这架机器成为一部“永动机”,由此就产生了现代生活常见的骚动不安和狂热不休。施莱尔马赫从基督教角度强调:是基督教率先使虔诚、对上帝的渴望成为一种持续的精神状态,以前的信仰形式却将宗教情感同特定时间和特定地点联系在一起。同样,对金钱的渴望就是精神在现行的货币经济中展现的这样一种持续的状态,因此,心理学家完全会注意到,人们经常抱怨金钱是我们时代的上帝。当然心理学家也只能止步于此,来揭示两种

想法之间的重要关系,因为只有心理学有权做到不亵渎神明。上帝观念的深刻本质在于:世界的万物和矛盾都在这种观念中获得了统一,根据库萨的尼古拉——中世纪末期那位古怪的现代圣灵——的美妙措辞,上帝观念是对立的协致(Coincidentia oppositorum)。存在的一切陌生与不可调和,在存在中找到了它的协致和和谐,从这种思想中发展出和平、安全和情感无所不包的丰富性,这些属于上帝观念的一部分,以及我们所拥有的上帝的观念的组成部分。毫无疑问,金钱在其影响范围内产生的感觉,在心理上与此相似。金钱越来越成为所有价值的绝对充分的表现形式和等价物,它超越客观事物的多样性达到一个完全抽象的高度。它成为一个中心,在这一中心处,彼此尖锐对立、遥远陌生的事物找到了它们的共同之处,并相互接触。所以,事实上也是货币导致了那种对具体事物的超越,使我们相信金钱的全能,就如同信赖一条最高原则的全能,那就是:在任何时候它都能为我们提供这种具体的、较低的东西,仿佛它能将自身转换成这种东西。这种可靠性和安定(只有拥有了金钱才会有这样的感觉),这种相信价值交汇在金钱身上的信念,在纯粹心理学方面,也可以说是形式上,包含着与上帝观念类似的地方,它更深刻地证明了金钱是我们这个时代的上帝这种抱怨。

从同一个源泉产生了现代人取向不同、相距甚远的性格特征。货币经济使日常交往中持续的数学运算成为必要。许多人的生活中充斥了这样的事情:对价值进行确定、衡量、计算,将质的价值化约为量的价值。这当然有助于形成现代社会从理智出发、勤于计算的性质,它同以往时期更容易冲动的、整体取向的和从情感出发的特征相对应。运用货币来估价,教会人们分毫不差地确定和指出每一种价值的价格,从而使一种大得多的精确性和明确的界限确定无疑地进入了生活内容。当事物还通过

彼此的直接关系进行推算,而没有折合成金钱这个公分母,在那里就会出现许多去零存整的粗略估算,要一个单位一个单位地进行交换。随着货币体制的扩展,生活的经济关系也相应地日益准确、明确和精确,这些特征也影响到生活的其他内容,当然这并不利于生活方式形成宏大的风格。日益使用小额货币,既表明了货币经济的扩展,同时也产生了同样意义的效果。1759年前,英国银行没有发行过低于20英镑的纸币,自1759年之后,面值才降到5英镑。更能说明问题的的事实是:在1844年前,英国银行的纸币平均要流通51天,然后才会兑换成小额钱币。到了1871年,与此相对,只需要流通37天就会兑换成小额钱币,在27年内,小额钱币的需求量增加了将近四分之一。每个人的口袋里都装有小额钱币,用它可以随时购买各种各样的小件商品(常常是在暂时的诱惑的驱使下)。这样的事实肯定会促进工业的发展,而工业也依靠这样的可能性来生存。这一点,以及一般来说可以将货币划分成最小数额的可行性,肯定导致在现代生活的外在形式,尤其是美学形式上,形成小巧的风格,导致小东西的数量不断增多,我们就用这些小东西来装饰自己的生活。货币体制的扩展,和怀表的流行的结果类似,使人的外在关系一丝不苟、精确无误,但在伦理领域,内在意识却没有产生与之相应的发展。相反,由于金钱具有非常客观和中性的特征,能够以毫无引起内心波动的同等方式面对最高级和最低级的行动,很容易产生放荡不羁或肆无忌惮的行为。在另外一些情况中,这些行为之所以没有发生,也只是作为纯粹的金钱行为,它们经常受到交换对象的固有结构,受到参与交换的行为人之间的个人关系的限制。这样,在别的方面个性诚实正直的人,却可能参加欺骗性的“坑人”。比起在其他关系中所做的道德上令人生疑的事情来说,许多人在纯粹金钱事务方面的行为,更加肆无忌惮,

更加模棱两可。在这些事务最后获得的结果——金钱——身上,看不出任何它们来源的痕迹,而其他的财富和境况,因为更加独特,性质上有所差别,无论在客观上,还是心理上,都能看出它们的来源。人们可以更清楚地从这些财富和境况中看出它们的来源,它们也更能让人想起它们的来源。如果相反,行为首先汇入货币的汪洋大海,就再也无法将它从中辨认出来,从货币的汪洋大海流出的东西也不再带有流人的东西的特点。

从货币流通的这些具体结果身上回过头来,我在结尾时想就货币流通同我们文化中更深层的特点和动机的关系作出一个非常一般性的讨论。如果有人打算贸然地用一个简单的表达方式概括现代生活的特征和庞大规模,这个表达方式可能是这样的:认识的、行动的、理想构成的内涵,从固著的、实质的和稳定的形式转化成发展的、运动的和易变的状态。每一次观察我们眼前发生的那种生活内容的命运,都显而易见地发现生活内容形态的线条:我们放弃了与一切发展对立的无条件的真理,乐意让我们的认识能力经历不间断的改造、衍生和修正,因为这正是所有领域始终强调经验之物的意义所在。对我们来说,有机体的种类不再需要考虑创世的永恒思想,而是把它们看作一种无止境追求的进化经历的环节。下到最低的无机物,上至最高的精神形态,都贯穿了同一种趋势:现代自然科学教导我们,物质的僵化将分解为最微小的粒子永不间歇地旋转。我们现在可以发现,以前时代超出一切变化和矛盾所建立的统一理想,都依赖于历史条件,根据历史条件的变化而变化。在社会团体内部,类似种姓义务和等级义务,以及传统的僵化都日益被打破(无论这样的结果是好是坏),个性可以根据生活处境的多种多样来发生变化,从而反映出事物实际上是“一切皆流”。金钱支配参与了生活这个巨大的统一过程(现代的精神和社会文化使这个过程

与中世纪和古代截然对立),在金钱支配之上担负了生活的这一过程,而在生活的这一过程上又负载金钱的支配。事物在一种完全没有色彩的、不具有任何专门意义上的规定性的交换手段身上找到了自己的等价物,它们任何时候都可以兑换成这样一种等价物,因此事物在某种程度上被磨光、磨平,它们粗糙的表面日趋平滑,不间断的夷平过程在事物之间展开,它们的流通、给予和接受以一种完全不同于自然经济时代的速度进行,越来越多的东西,看起来置身于交换之外,实际上却被卷入永不间断的交换之流。我所想到的一个最显著的例子就是自金钱支配以来地产的命运。它从稳定到不稳定的变动过程是整个现代世界图景的特征,和货币经济一起把持了经济世界,而经济世界的命运作为生活的这一运动过程的一部分,同时也成为整个过程命运的一个象征和一面镜子。

这里,我们只需指出:一种像货币经济这样的现象,尽管看起来纯粹服从自身的内在规律,实际上却遵循了调节同时代的整个文化运动的同一节奏,这一节奏甚至控制了相去甚远的领域。和历史唯物主义(它认为整个文化过程取决于经济关系)不同,考察金钱给我们的启示是:虽然从经济生活的构成出发,确实对时代的心理状态和文化状态产生了深远的影响,但是另一方面,这种构成本身的特征却是来自历史生活巨大的统一潮流,这一潮流最终的推动力和动机仍是神圣的秘密。如果这些形式上的相似性和深刻的内在联系促使我们将货币体制与我们文化中的所有成果看作同一个树根生长出来的枝条,那么,面对精神物品和情感价值的保护人就贪财(*Auri sacra fames*)和货币制度的毁灭作用提出的责难,人们可以从中获得一点安慰。我们的认识越接近那个树根,我们就会越清楚地看到货币经济与我们文化的阴暗面,同时也看到与我们文化最精微和最高贵的东西

之间的关系。货币体制如同一切伟大的历史力量,可能与神话中的矛相似,这种矛自己能够医治由它刺破的伤口。

(1896)

注释:

① 作为西美尔及当时德国社会学中的常见概念,这个词具有非常丰富的涵义,本文根据上下文采用了“个性”、“人格”、“人身”等相应的译法。——校注

② 成立于 1832 年,主要任务是支持散居教徒的工作。——译注

③ 货币报酬促进劳动分工,因为一般只有单一的劳动成绩用货币支付报酬;这种无质量的、抽象的等价物只和客观的、从个性中解放出来的单个产品相当。对多才多艺的整个人——在没有奴役的地方——不用货币支付,相反货币只用来支付分工劳动。因此,对人的培养必须和对货币经济的扩大同步进行。顺便说一下,现代佣人关系的缺陷和矛盾可以从上述事实中得到解释,因为在这里事实上还是用货币购买了整个人的全部劳动。——原注

货币与现代生活风格

I

在已经进行的研究中，^①我们经常提到，货币经济这一特别现象带有的心理能量是理智，不同于人们通常所谓的感情或情感这样的能量，在那些尚未由货币经济决定的时期和利益范围的生活中，后面这些能量更为突出。这首先是货币作为手段这一特征的结果。所有这样的手段都意味着：现实的各种关联都被纳入到我们的意志过程中。只有借助对事实中的因果关系形成的客观图像，这一过程才有可能发生。显然，一种能够无一遗漏地全面掌握所有这些关联的精神，也能够掌握最佳的精神手段，无论为了什么目标，从什么起点出发。但是，尽管这种理智自身包含所有可能的手段，仍然一点也不会因此就将任何一种手段变成现实，因为这样做需要确定一个目标，只有在与这一手段的关联中，那些现实的能量和关系才获得了手段的意涵，目标本身只有通过意志行为才能得以塑造。如果没有意志参与到客观世界中，这个世界就没什么目标，在理智世界(Intellektualitat)

中也一样,理智世界只不过是对世界内容完美程度不同的表现。关于意志,人们确实说对了,它是盲目的,但大多数时候人们错误地理解了这句话。意志是盲目的,并不是说它像赫德尔(Hödhr,日尔曼神话中最高神沃丹的瞎眼儿子——译注)或灼瞎巨人(Cyklop,希腊神话中的独眼巨人——译注)一样瞎打误撞。在理性的价值概念的意义,它并不会产生任何非理性的结果;相反,除非它获得某种自身绝对没有的内容,它根本就产生不了任何结果。因为意志不过是一种心理形式(就像存在、义务和希望等等),内容就靠这些形式寄居在我们身上,借助一些这样的范畴(可能还体现在相应的肌肉反应或通常的心理反应上),我们把握了本身纯粹是理念性的世界内容,意志用这种方式为我们赢得一种实践意义。正如意志(我们用这个名字只是指达到一定自主程度的形式)从自身出发很少能选出任何一种确定的内容,从世界内容的纯粹意识中,也就是从理智世界中,同样很少能够确定任何目标。相反,世界内容完全是中性的,从中我们无法作出预测,意志会强调其中的哪一点。一旦这一过程发生了,人们会发现,意志肯定会以纯粹符合逻辑的方式,采用理论的客观性所规定的路径,转化为另外的观念,这种观念尽管与最初的意志仍有因果上的关联,但却只不过作为那个“最终目标”的手段发挥作用。无论理智把我引向何方,我们都完全是受制约的,因为它领着我们只穿越事物之间的客观内在联系,它是中介,借助它,愿望才能与自足的存在相适应。如果我们极其明确地理解手段估算(Mittelberechnung)这个概念,并信守这个概念,我们就是纯粹理论性的、完全不顾实践的生物。愿望就像一个低声部的长音,一直伴随着我们进行一系列的深思熟虑,或者说像某个领域的一般前提,这个前提并没有介入该领域的具体内容和关系,但它却让生活和现实涌入了这个

领域。

构成我们活动内容的手段,它们的数量和系列长度同理智性是成比例发展的,理智性是客观世界秩序的主观再现。因为任何一种这样的手段都完全是中性的,所以在现实生活中,一切情感价值都与行动的目标、行动的要点联系在一起,后者影响所及不再触及行动,只触及我们心灵的感受能力。我们的实践生活包含这些终点站越多,相对于理智功能而言的情感功能的的活动就越剧烈。在初民身上经常表现出冲动和感情上的忘我投入,这肯定与他们目标系列比较短促相关。他们毕生从事的工作并没有像在较高的文明中那样由诸种因素结合成为一个整体,而在较高的文明中,之所以会出现这种结合,是贯穿一个人的一生的“职业”(Beruf)所创造的。初民的工作只是由简单的利益系列组成,当这些利益系列要实现自己的目标时,只需相对较少的手段;其中,努力获取食物的直接努力起了特别大的作用,这种努力在较高的文化中几乎无一例外地为由多个部分组成的目标系列所代替。在初民的这些状况中,人们经常有机会设想并欣赏最终的目标,而理智性,即对客观关联和现实的意识却较少发挥作用。相反,在直接设想最终目标和最终目标真正出现的过程中,经常出现的伴随情感,倒发挥了更大作用。即使在中世纪,由于扩张的生产可以用来满足自我需求,也由于手工作坊的特性和人们之间联合在一起的形式多样性和紧迫性,不过首先是由于教会,当时有比现在多得多的地方,可以最终满足目标行动的要求。现在,迂回和为这些最终满足所作的准备变得无限漫长,每个时刻的目标常常要超出这个时刻,也就是超出个体的视野。系列的这种延长是金钱首先通过如下方式进行的,即金钱使一种共同的核心利益凌驾否则将毫无关联的系列之上,金钱使这些系列相互联系在一起:一种系列可以成为另一

种在客观上完全相异的系列的准备阶段(比如从一个系列获得的金钱,借助这些金钱,整个系列本身都可以为其他系列的行动服务)。但重要的是一个一般性事实,这一事实的出现我们在前面早就论述过:金钱处处都被当作目标,并因此迫使特别多的、真正带有目标本身特征的东西,降格为纯粹的手段。但是金钱自身无论在哪里都只能成为手段,这样,存在(Dasein)的内容就被安置在一个庞大的目的论关联中。在这种关联中,没有什么目标位居首位,也没有目标奉陪末座。因为金钱用残酷的客观性衡量一切事物,这样确定的价值尺度决定了事物之间的联结,产生了涉及一个由客观的和个人的生活内容编织在一起的网,连续不断地结合在一起,具有严格的因果性,在这些方面,它与符合自然规律的宇宙很类似。这个网被充斥一切的货币价值粘连在一起,就像自然被赋予一切生命的能量粘贴在一起一样,能量和货币价值一样有千万种形式,但是通过它自身本质的一致性和对于任何形式的可转换性,将每一件东西都同别的东西联系在一起,使任何一样东西都成为别的东西的条件。如同一切重感情的行为从对自然过程的理解中消失,并为一种客观理智所代替,我们现实世界的事物及其联系(它们构成了越来越相互联结在一起的系列)也将感情的介入排除在外,只把后者看作一个目的论的终点变成只是客观理智的对象,而现实世界的事物及其联系只是理智的客体,我们根据这些客体来使用才智。生活的一切组成部分越来越转化成手段,以往具有自足的目标,彼此毫无关联的系列,现在结合成一个由相对要素组成的复合体,这些不只是自然观念变化的实践对应物(人们对自然的因果认识不断增加,自然也从绝对向相对转化)。现实世界对理智来说越来越成为一个问题,因为就我们现在的观察而言,手段的整个结构是一种一开始就观察得到的因果关系;或者更确切地说:行

动中理解的要素,在客观和主观上,都形成了可预见的理性联系,并由此越来越将带有感情色彩的立场和决定排除在外,这样的立场和决定只跟生活过程的决定性转折和最终目标联系在一起。

理智的意义和生活中金钱的意义之间的这种关系,使二者居于统治地位的那些时代或者利益范围首先从否定一面得以确定:通过某种无特性(Characterlosigkeit)。如果特性总是意味着:人或者事。在与任何其他事物不同的情况下,在排除任何其他事物的情况下明确地固定在个别的存在方式上,那么理智对此一无所知。理智是现实不分彼此的镜子,在现实中一切因素都是平等的,它们的权利只在于它们的具体存在中。当然,人的理智性在特性上是有区别的;只要仔细观察一下就会发现,要么是程度上的区别,深刻或者肤浅,宽广或者狭窄;要么就是因为添加其他心理能量、情感或者意愿而产生的区别。但就其纯概念而言,理智是绝对无特性的,这并不是说理智缺少某种真正必需的品质,而是因为它完全超出了选择的片面性之外,正是这种片面性产生了特性。与此相同,我们也能看出金钱的无特性。金钱就其本身而言是事物价值关系的机械反映,均匀出现在所有当事人前而。在货币交易范围内人人在价值上平等,不是因为每个人都有价值,而是因为除了金钱没有人有价值。但是,理智的这种无特性同金钱的无特性一样,常常超出这种纯粹的、否定的意义。我们要求(或许并不总是有实在的理由),一切事物都有确切的特征,我们为此责怪纯粹的理论人;他知道一切,这一点驱使他原谅一切。

这是一种对上帝但决不对人适宜的客观性,人既违反自己本性的暗示也违反自己在社会中的角色,陷入明显的矛盾中。同样我们也责怪货币经济:它的中心价值就是作为完全顺从的

工具供人使用,哪怕为最卑贱的诡计服务;尽管货币经济也同样作为工具为最高尚的行动服务,但这并没有改善货币经济的形象。相反,这不过以最好的方式说明了金钱运作的系列和我们较高价值概念系列之间完全处于偶然的关系中,用其中一种关系来衡量另一种关系,毫无意义。现在人们的感情生活,不像以往的时代人们带有片面性的强烈和生猛,显得千人一面;在天性和身份千差万别的人之间理智的理解轻而易举。像但丁那样的伟人,拥有超人的理智和令人感兴趣的理论,他却说,不能用理由,而只能用刀回答某些理论对手。从面对内心生活的基本问题时的无所谓态度中产生了趋向和解的趋势,这些基本问题,就其最高层次而言最多只能作为心灵救赎层次的问题,用理智无法决断它们。这一趋势甚至涉及了世界和平的思想,这种思想尤其在自由派的圈子(这是唯智论和货币流通的历史代表)内流行。所有这些都来自这个无特性这一否定特征的正面结果。在货币流通的顶峰,这种所谓的无特色就变成了职业活动的特色。在现代大都市中,有许多这样的职业,既无客观形式,亦乏行动的果断性;如某些种类的代理人、经纪人,他们都是大城市中不确定的人,依靠千差万别、充满机遇色彩的赚钱机会生存。对他们而言,经济生活,他们的目的系列编织起来的网,除了赚钱,根本没有可以确切说明的内容。金钱,这个绝对不固定的东西,是他们的固定点,他们的行动以无限制的幅度围着它摆动。这是一种特别的“不熟练工作”,比起这种工作,通常所谓的“不熟练工作”证明仍然是熟练的,后者的本质在于纯粹的肌肉劳动,其中耗费的能量完全超过了它的表现形式。由此,最低层工人的这种劳动获得了一种专门色彩,没有它,最近在英国进行的将他们组织到工会中去的纯粹尝试就不可能。那些追求千差万别的工作机会的人,在他们生活内容中缺少每一种先验的确定性,在

这方面他们的程度远甚于银行家。对银行家来说,金钱不只是最终目标,而且是工作用的材料,它能够产生完全特别和确定的指示方向、特别的兴趣、可以体现出某种职业特性的特征。只有在那些有问题的生存方式上,通往金钱这一最终目的的道路才摆脱了所有事实上的统一性或者亲缘性。金钱目的给具体的行动和利益造成的夷平过程,只有在这里遭到的抵抗才最小,这些人放弃了个性可能从其经济活动中获得的确定性和色彩。现在,显然以这种方式生存的人是在不同寻常的理智性方面取得了成功。的确,可以把它称作“机灵”的形式,它意味着使机智脱离了任何一种事物的或观念的规范,无条件地听命于各种个人利益。可以理解,无根(entwurzelten)的人倾向于步入这些“职业”,这些工作缺乏“职业生存特性”(Berufensein),也就是缺少人与生活内容之间固定的观念联系。同样可以理解的事实是:人们往往怀疑他们不可信赖;正如在印度,有时人们会称代理人和中间人为“靠欺诈同类为生”(who lives by cheating his fellow-creatures)。那些大城市的人想靠事先无法确定的手段来赚钱,他们需要更多的理智以作为一般性技能,掌握专业知识对他们来说根本不可能。在那种人们很难真正理解和“定位”的一类不稳定人群中,他们成为其中主要的偶变力量,因为他们随机应变、多才多艺,无法将自己固定在任何一种环境中。金钱和理智性共同拥有非事先确定的特征或者无特性,这是上述这些现象的前提,这些现象只能在这两种力量共存的地方发展。

同货币经济的这些特征相对的是现代经济的激烈斗争。在现代经济斗争中不讲情面,只有明白的对立力量,因为斗争自身是由对金钱的直接兴趣引起的。这一现象的出现并不仅仅因为:经济斗争是在这样一个客观范围内进行,在其中,个性的重要性不是体现为性格,而是体现为某种客观存在的经济潜能的

承担者,在这个范围中,今天还是致命的对手,明天就可能变成同一卡特尔中的盟友。这一现象首先是因为:一个领域在自己范围内制定的规定,尽管受到在这一领域之外设立的那些规定的影响,却与那些规定迥异。一种宗教在其信徒和其教义范围内,可能倡导的是和平,然而对于异教徒和同它相邻的生活势力却特别好斗和残忍;同样,一个人可以赞赏同自己的生活内容大相径庭的感情和思想,以至于这些东西可以向他提供自己没有的东西;同样,一种艺术思潮就其自身信念和艺术观念而言完全是自然主义的,同自然建立直接的关系,并旨在完全复制自然,但事实上这种艺术中存在一种对具体现实中的现象的忠诚献身精神和一种对其进行艺术反映的努力,这在生活的系统中是一个绝对理想的因素,同这一系统中的其他组成部分相比,大大地超越自然主义的具体现实。正如理论逻辑论证中的尖锐对立很少妨碍理智性是一条和解的原则,一旦争执从感情的对立或者愿望的对立或者不可证明、只能从感情的角度承认的公理的对立,转化为理论讨论,那么它在原则上肯定可以得到调解。同样,货币经济中的利益冲突很少能阻碍货币经济作为一种不分彼此的无差异原则,这种无差异使对立双方超越真正个性的东西,并为双方提供了最终总能够达成理解的基础。当然,人和物纯粹理性的行为有点残忍,但是残忍并非这种行为的积极推动力,相反只不过与行为中的体谅、热心和温和无关的纯粹逻辑结果相关。与此相似,为什么当纯粹对金钱感兴趣的人,当人们指责他残忍和粗暴时,通常根本不能理解,因为在他的意识中,自己的行为仅仅是逻辑使然,完全合乎一种纯粹的客观性,没有任何恶意。尽管如此,我们仍然可以确定,这里所说的只涉及到作为经济运动形式的金钱,如果从其他实质内容方面的动机出发,经济运动的形式可能仍然拥有与此完全不相符的特征。尽管在

理智性和货币经济使对立更加尖锐化,但不考虑这些尖锐对立造成的其他后果,生活的安排超越了特性的规定,人们可以称之为生活风格的客观性。这并不是添加给理智的一个特征,而就是理智的本质,理智是人唯一能够掌握的方式,借此可以获得一种针对事物,不是由主体的偶然性决定的关系。假定整个客观现实由我们思想的功能决定,我们可以称这些功能为理智功能,正是因为这些功能,我们才觉得现实是客观的现实,这是就“客观”这个词的特殊意义上讲的,指不考虑理智自身的力量在很大程度上也来自其他方面的力量,并受到这些力量的引导。这种相互关系最显著的例子是斯宾诺莎:一种相对于世界最客观的行为,要求内心世界的每一种具体行为都与普遍存在必然性有着和谐的呼应,决不允许个体性的反复无常打破世界统一的逻辑数学结构。拥有这种世界图景及其准则的功能,是纯粹理智的职能,这种世界观本身也主观地建立在对事物单纯的理解基础上,理解足以满足世界观的要求。但是这种理智性本身却建立在强烈的宗教感情基础上,建立在一种针对事物根本(Grunde der Dinge)而言的完全超理论的关系的基础上,但这种感情决不影响封闭在自身中的理智过程的具体细节。从整体上讲,在印度民族身上显示出同一种关系。从古至今都有这样的报道:在打仗的印度国家军队之间,农民能够安宁地耕种自己的土地,不受任何敌对一方的打扰,因为他是“朋友和敌人的共同施主”。显然这是一种客观地对待实际事物最极端的克制;自然出现的主观冲动完全被排斥在外,有利于一种只同因素的实际意义相符的实践,不再根据个人激情的合适与否,只根据一种客观的合适与否对行为进行区别。但是这个民族完全强调理智性:在明确的逻辑方面、在对世界结构苦思冥想的深度方面、在一种严格的理性方面,无论就其最宏伟的幻想,还是其高不可攀的伦理理

想方面,在古代都超过了所有其他民族,如同它在情感方面散发出的真正热量和意志力都落后于许多民族。它成了世界历程的一个纯粹的观众和逻辑设计者;但是它之所以变成这个样子,仍然建立在情感最终决断的基础上,建立在无比巨大的痛苦基础上,这种无比巨大的痛苦演变成对宇宙必然性的形而上学式和宗教式的感受,无论是在情感范围内还是通过使充满活力的生活实践的转向,个人都无法应对这种痛苦。

正是生活状况的这种客观性,本身也是它同金钱的关系的结果。在前面的论述中我已经指出:贸易显示出生活状况在相当大的程度上摆脱了人类原始的无细微差别的主观性。在非洲和密克罗尼西亚群岛,今天还有这样的民族,他们除了抢劫和赠礼外不认识的财产易手方式。不过,对于发达文化的人们来说,客观利益的形成既伴随、又超出了利己和利他的主观主义推动力(很遗憾,伦理上习惯将人的动机局限于这两种选择),也是一种奉献,一种责任心,但它同主体之间的关系无关,只涉及事实的合适与否以及理想有关;依据客观正确性和公正性的标准进行的财产更替,即交易,超越了抢劫的利己冲动,但与赠礼的同等程度的利他冲动并不同。但是,金钱仿佛在纯粹的易手和独立的化身中展现了交换活动的客观性这个特征,它摆脱了可交换的个别事物的所有特定品质,并因此从自身出发在同所有经济的主观因素之间的关系中都一视同仁。与此类似,理论规律也同样展现了自然事件的客观性,相对于这种客观性,每个由这一规律决定的具体事件看起来都是偶然的,是人的主观性的对应物。然而,不同的个性和金钱有着千差万别的内在关系,这正好证明金钱超越了各种主观独特性。它具有的这种性质,也是其他重大的历史力量共有的,这些力量如同宽广的湖泊,从中人们可以从任何一个侧面汲取携带容器的规格和规模所允许的

一切。当然,人的互动的客观性最初只是由主观能量提供的物质的一种形态,不过最终,这种形态获得了独立的生存方式和规范形成方式。这种互动的客观性在纯粹货币经济的利益方面才赢得了最充分的表现。用钱购买的东西,无论出价人在哪、是谁,都到了出价最高的人手中;在其他等价物参与进来时,在人们为了荣誉、为了效劳、为了感激而放弃一件财产时,人们就会注意到被给予人的特性。反过来,在我自己用金钱购买东西时,从谁那儿买到合我心愿并值这个价钱的东西,对我来说无所谓。但是,在内在于关系和外在于关系方面的效劳或个人义务为代价来购买,人们就要详细检查;同谁打交道。我们会交给随便哪一个人金钱,但别的东西,我们就不会这样随便。银行现金账目上的备注:“无身份验证”,注明付给了这样的人同样的货币价值,这个例子说明了在处理金钱往来事宜上的绝对客观性。在金钱事宜方面,一个比印度人狂热得多的民族身上,却出现了与将印度农民置身战争之外这一现象相对应的情形:在有些印第安人那儿,尽管有些部落彼此不和,商人却可以不受阻拦地穿越部落,从事贸易。金钱将人的行动和关系置于作为主体的人之外,如同精神生活,就它纯粹是理智的而言,就走出个人的主观性,走入了由它反映的客观性的范围。这明显隐含着一种优势关系。正如有钱人比有商品的人有优势,像这样有理智的人,相对于更多生活在情感和冲动中的人,也有一定的权力。尽管后者的整个个性可能更有价值,尽管最终而言后者的力量可能会超过前者,但是他比前者更片面、更易受人影响、更有偏见,他不像纯粹理性的人那样:有高高在上的开阔眼光,能不受约束地使用实践中的一切手段。金钱和理智性,借助其客观性,相对于任何一种独特的生活内容来说都体现了这种优势因素。孔德从这个优势因素出发,在自己的未来国家中将银行家置于世俗政府的首位,

因为他们构成了担负最一般和最抽象职能的阶级。这种相互关联在中世纪行会中就已经能稍窥端倪了,在那儿司库常常同时也是兄弟会的头目。

从理智性和货币性的经济都具有的共同特征,即客观性和无特性意义上的无规定性方面来说明二者之间存在相互关联,会遇到一个非常明显的相反情况。理智除了具有不涉及个人的客观性(就其内容而言是理智特有的),还在理智与个体性和个人主义的整个原则之间存在一种相当紧密的关系。就金钱那方面来说,尽管它将冲动主观的行事方法转换成超个人的和客观上有规可循的方法,仍然是经济个人主义和利己主义的温床。显然,这里存在着概念的多种含义,它们混杂在一起,必须清楚地分离开来,以便理解可以用它们描述的生活风格。一旦人们将理智和金钱的内容、它们本质的实际内容与其承担的功能,即发挥的作用区分开来,就可以理解理智和金钱扮演的那种双重角色了。在内容的意义上,理智有一种夷平的、可以说共产主义的特点。首先,其内容的本质是:内容一般可以传递。在内容保持正确的前提条件下,每一种事先得到充分教育的精神肯定都能够确信这些内容,在意志和情感方面就不会出现任何相似的现象。在这些方面,每一种相同的内在情形的传递,都取决于随身具有的个体心境,它只在一定条件下才会接受某种迫力的推动。相对于这种传递,没有至少是原则上可供理智使用的证明,以便借助精神的整体性来传播同样的信念。理智特有的可学习性意味着:人们都处于一个人人一样的水平上。另外,理智的内容,除完全偶然的复杂情况外,并不考虑实际生活内容常常拥有的那种嫉妒导致的排他性。某些感觉,比如与“你”、“我”之间的关系联结在一起的感觉,要是大多数人同样可以分享它们,就会完全失去其本质和价值。这对某些意志的目的来说也一定是本

质性的,即要将其他目的从自身中排除出去,不管是从追求还是从实现的角度看。相反,理论的观念,正如也许有人说过的那样,如同火炬,当许多其他火炬在周围随意点燃光芒不会因此变得微弱。理论观念潜在地无穷无尽地传播,根本不影响其意义,和其他所有生活内容相比,这种传播更加不被私人拥有。理论观念最终能够用一种固定的方式呈现出来,这种方式至少在原则上将一切个人的偶然性排除在外,使它们不会影响对观念内容的吸收。我们根本没有机会,以彻底和明确的方式将感情活动和意志能量存放起来,以至于随便什么人在随便一个时刻都能够动用,并且总能够借助客观形象再次产生同样的内在过程。相反,只有在理智内容中,我们借助在概念及其逻辑联系中运动的语言,才拥有了一种适当的、相对不受个体偏好限制的手段。但是一旦现实的历史性力量为理智内容的那些抽象的客观性和可能性提供了渠道,理智的意义就会向完全相反的方向发展。首先正是认识的普遍有效性及从中产生的紧迫性和不可抗拒性,它们使认识变成任何出色理智的一种可怕武器。一个不易受影响的人至少能够抗拒一种占优势的意志,但是面对一种占优势的逻辑,却只有通过倔强的“我不想”来逃避,这仍然等于承认自己是更软弱的人。此外,虽然人们之间的重大决断是从超理智的能量出发的,但是,每日为了存在和拥有而进行的斗争,却常常由人们可以运用的聪明手腕来决定。较高理智的权力恰恰建立在理智的品质的共产主义特点的基础上;因为它在内容上普遍有效,在任何地方都一样发挥效力,得到公认,所以,它的纯粹的量(个人凭借都可以得到一定的量),与在质上更加个体化的财产赋予的领先地位相比,赋予人一种更加无条件的领先地位。质上更加个体化的财产由于其个体性不能到处使用,不能在现实世界的每个地方都找到一个支配领域。和往常一样,

在这里正是基于人人平等的法律,才使个人的差别得到充分发展和利用。正是因为人的关系建立在纯粹理智的观念和秩序上,不考虑无法证明的意志和情感强调的东西,它们才会不承认个体间任何先验(a priori)存在的区别,它们也很少有理由阻止后验(a posteriori)出现的区别的扩张,一个人就自身而言可以获得这种区别。不过,由于存在社会义务意志,因友爱和同情的感情,所以经常会出现阻止这种区别扩张的情形。因此,理性主义的世界观和金钱一样没有先人之见,既促成了近代利己主义的和无所顾忌地实现个性的流派,也养育了社会主义的生活图景。就通行的(不太深刻的)观点而言,在实践中和在理论上一样,自我都是不言而喻的基础和无法逃避的首要兴趣。一切无私的动机不是被看作同样自然和原生的动机,而是看作事后纹饰的动机,或人为培植的动机。结果,出于自私利益的行动被看做真正和完全“符合逻辑的”。一切奉献和牺牲却好像是从情感和意志的非理性力量中流淌出来的,以至于纯粹的理性人常常将它们大加讽刺为不够聪明的证明,或者揭露为隐藏着的利己主义的伪装。这当然是错误的,因为自私的意志和无私的意志一样,恰恰也是意志,它和无私意志一样很少能从纯属理性的思维中挤压出来。相反,正如我们看到的那样,这种思维总是只能提供手段,而不管为了什么目的,它对于选择并运用这些手段的实践目标完全无所谓。不过,既然这种在纯粹理智性同实践中的利己主义之间的关联,是一种普遍接受的观点,那么,这种想法即使没有所谓逻辑的直接性,或许仍然基于某种心理上的迂回联系,从而具有某些现实性。但是,不仅仅真正伦理意义上的利己主义,而且还有社会意义上的个人主义,看起来都是理智性的必然相关物。集体主义创造了一种由个体组成,但又超越了个体的新型生活统一体。所有这样的集体主义,只要它不能被化解为

纯粹的个体汇合,对清醒的理性而言就都有点神秘,包含着理性捉摸不透的东西,就像有机体的生命统一体,理性也不能将其作为由部分组成的机制来理解。因此,与最终导致法国大革命的18世纪的理性主义联系在一起的是一种严格的个人主义,只有在由赫尔德(Herder)开始,并经浪漫主义发展而成的与前者对立的倾向中,随着对生活中超理智的情感力量的承认,才承认了超个体的集体性,将之看作统一体和历史现实。理智性的普遍有效性如果依据其内容起作用,它对所有个人的理智都同样有效,会导致社会的原子化。借助社会,并从社会的角度看,每一个人都当作包含其中的一个分子而出现在另外一个人身边,不过无论如何,这种抽象的普遍性并没有转换成具体普遍性,使个体和他人能够在其中共同建构一个统一体。与某些情感和意志不同,理论知识原则上不能拒绝任何人,因此理论知识具有内在的可进人性和反思性,这最终导致它直接扭转了自身的实践结果。首先,正是那种普遍的可进人性,促使那些完全与个人能力无关的因素对理论知识的事实使用起了决定作用;这会导致智力最差的“受教育者”大大超过最聪明的无产者。表面上的平等教育材料以这种平等呈现在每一位想掌握它的人面前——事实上是个辛辣的讽刺。正如自由主义学说的其他自由一样,尽管它们并不阻碍个体以任何一种方式自由地获取财物,却不考虑这样一个事实:只有已经得到某种特权地位的人才拥有获取它们的机会。由于教育内容(尽管它可以提供给所有人,或者恰恰是因为这一点)最终要靠个人的主动性才能获得,所以它才产生了最难触动的结果。而且由于有最攻不破的贵族统治,一种高下之分,教育才不像一种经济社会方面的差别,可以通过政令或者一场革命化解掉,也不能通过相关人员的美好愿望来消除。耶稣可能对富裕的信徒说过:把你的财产送给穷人,但耶稣却没

说过：把你的学识送给没受过教育的人。没有哪种优势像教育优势那样，让较低层的人觉得如此畏难，在它面前感到内心如此受歧视，无从反抗。因此，力图达到实际平等的努力，常常采用各种各样的形式断然拒绝理智教育；从佛教、犬儒学派、基督教的某些流派，直到罗伯斯庇尔：我们不需要拥有知识（*nous n'avons pas besoin de savants*）。此外有一个十分本质性的事实：用语言和文字来记录知识（抽象地看，这是其共产主义本质的载体），使知识的积累，尤其是集中成为可能，这使得高低之间的鸿沟在这个方向上总是日益变大。能够得到的教育材料越多、越集中，有理智天赋或者没有物质忧虑的人，就会有更多的机会超出大众的水平。正如无产者今天可以有某些以前得不到的舒适和文化享受，但同时（尤其当我们回顾几个世纪和几十个世纪的历程时），他们的生活方式和较高阶层的生活方式之间的鸿沟却变得更大；知识水平的普遍提高，根本没有产生普遍的平等，而是与此相反。

我对此作如此详细的探讨，是因为理性概念体现出来的意义的对立性，在金钱那里可以找到与之非常相似的地方。有助于我们理解金钱的，不仅仅是它跟理智性的相互作用（这种相互作用使它们具有形式上的类似性），而且或许还因为它们发展过程的类似性体现了一条更深刻的共同原则，也许这涉及历史因素的某些基本特征或者倾向，这些特征或者倾向通过影响它们的形成，从而塑造了它们的风格。我们在前面几章已经描述过了：在很大程度上，金钱基于普遍可获得性和客观性原则，促进了个体性和主观性的形成。同样，金钱面前永远平等、一切平等，以及它在质上的共产主义特点，促使每一种量的区别同时导致质的区别。金钱的权力产生了任何其他文化因素都无法比拟的扩张，这种扩张给生活中最针锋相对的趋势以同等权利。这

里我们看到,这种扩张是纯属形式性的文化能量的浓缩反映,这种形式性的文化能量可以附加到任何一种生活内容中,从而使内容沿着自己的方向加强,并获得越来越纯粹的表现。这里我只需强调金钱与理智性在内容上的几个特别的相似之处:金钱抽象、客观的本质带来的非人格性和普遍有效性,一旦考虑其功能和运用,就会为利己主义和分化服务。理性的和逻辑的特征既表现在利己主义身上,也附着在对金钱占有完全地、毫无顾忌地使用上。在上文,与其他财产形式相比,我们确定金钱的特征是:金钱根本不指明一个人应该以何种方式使用金钱,也根本不指明他不应该以何种方式使用金钱,金钱中不包含使一种使用方式比另一种使用方式更偏远、更困难的障碍;它完全适于任何一种(哪怕有争议)用途,而它的性质不会对现实客体的性质产生任何特别的促进或者阻碍作用。金钱可以与逻辑的形式相比,它们可以以同样的方式出现在任何内容及其发展和组合面前,并由此的确为事实上最荒唐和最堕落的内容,在表现和形式的正当性方面提供与最有价值的内容一样的机会。同样,金钱也类似于法律图式,法律也常常缺少足够的保护装置,用来防止最严重的实质不公正借用无懈可击的形式公正来装扮自己。这种完全利用金钱力量的绝对可能性,其表现形式不仅是为这种做法提供依据,而且甚至是为这种做法提供了逻辑和概念上的必然性。金钱既不包含指向也不包含障碍,所以它依照最强烈的主观冲动行事,这种冲动在金钱使用方面常常是利己主义的冲动。那些阻碍金钱使用的观念(如认为某些金钱是“沾着血”或者带诅咒),显得多愁善感。随着金钱日益增长的无差异性,随着金钱越来越成为纯粹的金钱,这些观念已经完全失去了自己的作用。金钱纯属否定的规定性,即它的使用与其他财产形式不同,完全不受事实或伦理方面考虑的限制,将不可避免地导

致无所顾忌,发展成为一种完全肯定性的行为方式。由于金钱完全脱离了各种特殊利益、来源和关系,从而具有弹性,这种弹性包含了这样的要求(这些要求似乎是符合逻辑的结果):在由它控制的生活范围内,不给我们施加任何强迫。在金钱的绝对客观性身上(这种客观性正来自于对任何片面客观性的排除),利己主义找到一个有助其发展的区域,正如它也在纯粹理智性身上碰到的,不是因为别的原因,而是因为这种推动力是逻辑上最简单的和首先想到的,以至于纯属形式性的和无差异的生活力量,在金钱身上获得其最初的满足,仿佛它是自然的和天生的满足。

正如上文提到的,不仅一般意义上的法律形式与纯粹的理智性和货币流通一样,都没有回避事实上和伦理上最违反常规的内容;而且首先就在法律平等的原则身上,形式和现实内容之间的这种分歧达到了顶峰。所有这三者:法律、理智性和金钱,都具有不考虑个体特点的完全无差异性;所有这三者都从生活运动的具体完整性中提取一个抽象的普遍因素。这个因素遵循它自身特有的独立准则来发展,从这些准则出发介入存在利益的那个整体,并依照自身来规定这个整体。尽管所有这三者就其本质而言对内容都抱无差异的态度,但这三者却都对内容的形式和方向作出了严格规定,这样,它们不可避免地将使我们在这一研究中的矛盾带入了生活的总体性。在平等取得人类关系的形式基础的地方,平等作为手段却对人的个体不平等表现得最为尖锐,影响最为深远。通过遵守对形式平等的限制,容忍内在和外在的障碍,利己主义正是在这些规定性的普遍有效中找到了一种武器,这种武器,正是因为它能为任何人服务,所以也可以用来对付任何人。法律平等的形式是这样的类型(一方面理性就其上文描述的意义而言,另一方面金钱,都体现了这一类

型);其普遍可进入性和有效性,其潜在的共产主义,既为上层、也为下层人,还为平等的人们,消除了某些由来自财产占有方式的先天性地位界限造成的障碍。只要地产和职业掌握在某些阶级手里,随之就会产生某些针对下层人的义务、与同伴的团结以及限制外人贪欲的明确界限。对于“开明的”理性主义来说,没有理由再保留这些障碍,只要任何财产都可以转化成一种价值,原则上就无法阻止任何人无限制地获取这些价值。由此,关于利己主义在历史进程中整体上增加还是减少的问题,自然我们绝对得不出明确答案。

最终,我要提到最有特点的事情:理智成就的积累赐予那些以任何方式已经在理智方面占据优势的人以一种过度的、快速增长的领先地位,在货币资本的积累中我们也可以发现类似的特点。货币经济关系的结构,货币实现租金和利润的方式,导致货币一旦超过一定数额就会自动增加,无需占有者付出相应比例的劳动。与此相对应的是文化世界中的认识结构,这种认识一旦超出某个确定的点,它所要求个体的获取活动就会越来越小,因为知识内容以浓缩的形式和与其较高的发展程度相应的越来越集中的形式出现。在教育方面,较高阶段每迈一步要比较较低阶段付出的努力更小,但却取得更高的知识成果。就像金钱的客观性最终允许金钱进行一种相对不受个人能量制约的“劳动”(金钱正在积累的收益仿佛自动变成了比例越来越大的进一步积累),知识的客观化、理智的结果本身摆脱了理智过程,使这些结果以浓缩的抽象形式积累下来。于是人们如果站得足够高的话,就可以像摘取果实一样摘取它们,不用我们自己付出努力来帮助完成果实的成熟过程。

这一现象的首要结果是,尽管金钱就其固有的本质和概念上的规定性而言,是一个绝对民主、夷平化、将所有个人特殊关

系排除在外的形象,但致力于普遍平等的努力却坚决拒绝金钱,而我们面对理智性时能够观察到同样的前提和同样的结果。逻辑—内容意义上的普遍性和社会—实践意义上的普遍性分道扬镳,但在其他方面,这两个方面经常充分吻合;所以人们称艺术的本质(不管这一说法是否全面)是:艺术的内容表现了现象典型的和普遍的特征,由此唤起在我们这里同样典型的心灵激动。艺术对普遍的主观接受所提出的原则要求就是:排除艺术对象(客体)身上一切偶然的、个别的东西。同样,就其概念而言,宗教形象超越了尘世产物的一切特殊性,成为绝对普遍的东西,并由此确立了一种与普遍事物的关系,并将所有个体结合成人类世界。借助其内容包容一切的统一性,宗教形象以将我们从自身上纯粹个别的东西中解救出来,将这些东西归结为可以理解成所有人类现象的共同根源的根本特征。康德意义上的道德同样如此。具备逻辑意义上的普遍化,自身又不陷入矛盾之中的行为方式,应该是对任何身份的个人都同样有效的命令。这里起作用的标准是:人们可以把实践准则设想为自然法则,也就是说,抽象的、客观的普遍性确立了针对所有主体的普遍性,对于这些主体来说,它成为一种道德律令。和这样的形象相反,其他领域的现代生活,似乎在客观—内容的普遍性和实践—人身的普遍性之间出现了一种紧张。某些因素,其内容获得越来越大的普遍性,它们对越来越多的生活具体问题和生活关系有影响,其概念直接或间接地包括越来越多的现实。这就是法律、理智性的过程和结果、金钱。与此相伴随的是,这些因素日益突出地导致了生活形态(*Lebensgestaltung*)的主观分化。通过它们来利用所有利益机会,从而在利己主义实践方面造成了广泛影响,产生了很大作用;同时这些因素的普遍可进入性和普遍有效性,使它们不会抗拒任何特别的意志,个人可以在这些趋于夷平化的

因素基础上发展其差异。混乱与隐秘的自相矛盾感(这种感觉在许多方面是当代风格的特征),其部分基础就是这种不平衡,以及这些领域的实际内容和客观意义与它们在普遍性和平等性方面的个人使用安排这两个方向背道而驰的运动。

在现代风格形象方面,我想论述它的最后一个特征。现代风格的理性主义特征显然受到了货币制度的影响。现代用以应对世界、调整自身的内在(个人的和社会的)关系的精神,其功能大部分可以称为**计算功能**。它们的认识理想是,将世界理解为一个巨大的计算样本,用一个数字系统来捕捉事物的过程和质的规定性。康德认为,自然学说的科学程度只能达到数学能够在其中运用的程度。然而,不仅仅是物质世界,需要用测量和衡量的方式在精神上加以征服,就连生活价值本身,悲观主义和乐观主义同样都想通过快乐和痛苦的相互抵消来加以规定,至少把在数量上确定这两种因素当作理想来追求。一再通过多数投票表决来决定公众生活,也体现了同样的趋势。仅仅因为其他持有平等权利的人持有异议,个别人就要听从多数决定,这一点无论如何并不像我们今天觉得那样理所当然。人们不知道在古日耳曼法中,谁不同意村社的决议,谁也就不受它的约束。在易洛魁人(北美印第安族——译注)的民族委员会中,在延续至16世纪的阿拉贡人(生活在西班牙的东北部——译注)的议会中,在波兰的国会和其他团体中,都没有以多数票否决的形式;没有取得一致的决议无效。少数必须服从多数的原则意味着:个人选票的绝对价值或者质上的值,缩减为纯粹数量意义的单位。在这种计算方法中,在没有特别制定的单位中,算术意义上的多数或少数,就达至一个群体的内在事实,并控制着它的外在事实。民主的夷平,即将每个人都看作一个人,没有人被看作多于一个人,正是这种计算方法的关联因素或者前提。现代这种测

量、衡量、计算和务求精确的本质,是其唯理智论最纯粹的反映。不过在这里,唯理智论也在抽象平等的基础上,促进了其成员利己主义的倾向成长;因为运用精细的本能判断力,语言将一个“计算”人完全理解为一个在利己主义意义上计算的人。恰恰和我们在使用“合理的”(Verstaendig)或者“理性的”(vernünftig)时一样,表面上完全中立的概念形式主义,却可以在其倾向中看出充满了确定的、片面的内容。

这里描述的我们时代的心理特征,与以前时代比较容易冲动、孤注一掷、听凭情感决定的本质针锋相对。之所以如此,在我看来,与货币经济有着紧密的因果关系。货币经济从自身出发产生了在日常交往中进行不间断的数学运算的必要性。许多人的生活充斥了这种估量、衡量、计算、将质值缩减为数量值的活动。货币估算的闯入,教导人们对每一种价值锱铢必较,从而迫使一种更高的精确性和界限的明确性进入生活内容。在考虑事物彼此之间直接的相互关系的地方,也就是它们没法还原为货币这种一般等价物的地方,我们会发现更多的去尾存整,以及在一个单位和另一个单位之间进行的交换。与货币制度的扩展同步的是生活中经济关系的精确、准确和严格,它们当然会影响到生活的其他内容,尽管并不一定促进生活方式中宏大风格的形成。只有货币经济给实践生活带来了可用数字计算的样板(谁知道,是否也给理论生活带来了同样的东西?)。从这样的作用看,货币制度不过表现为一般的经济活动的提升和升华。在英格兰人民与其国王之间进行的贸易中,尤其是在13和14世纪,人民借此从国王那儿买到各种各样的权利和自由。有一位历史学家注意到:“这能够为理论中无法解决的困难问题提供一个来自实践的决断。国王有权利作为其人民的主人,人民则有权利成为以国王为一人格化身的王国的自由民和等级。确定每个

人的权利,在原则上特别难,但如果能将它归结为一个买卖问题,在实践中就变得轻而易举了。”这就是说,只要实践要素中一种质的关系完全由它在商务活动中的意义来表现,它就获得一种精确性,有可能对它进行确定,尽管这种关系的直接表现,其要素在质上千差万别的全部表现仍然不排斥这样的精确性和确定的可能性。这还不一定就需要钱,因为这种交易也常常通过交付自然价值比如羊毛来完成。但是很明显;交易在这里为准确表达价值和要求所做的,通过金钱可以做得明确得多,也精确得多。从这一方面看,或许也可以这么说:整体来讲,金钱交易和贸易交易的关系,就像金钱与在交换之前存在的其他确定性的关系或者事物之间的关系一样。可以这么说,金钱表达了对事物进行商务处理时的所谓纯粹生意的那一面,就像逻辑代表了可理解事物身上的可理解性。既然能从事物中识别出内在价值的抽象形态,拥有算术精确性的形式,并因此拥有无条件的理性规定性,那么,这种特性肯定会折射到事物身上。如果确实不同时期的艺术确定了我们如何看待自然的方式;如果艺术家通过对现实进行自发、主观的抽象,从而形成了在我们的意识看来如此直接的感觉形象,那么金钱关系凌驾于质的现实之上的上层建筑,就以远为深刻的方式根据自己的形式决定了现实的内在形象。由于金钱精于计算的本质,一种精确性、一种用于确定对等和不对等的可靠量度、一种用于商定和约定的明确性,就进入到了各种生活因素之间的关系,正如在外在行为的领域中,因怀表的广泛流行产生了同样的效果。用表来确定抽象的时间,如同用金钱来确定抽象的价值,提供了一种进行划分和测量的最详尽和最可靠的图式,这一图式为接受它的生活内容,至少为这些内容实践的和外在的安排,赋予了否则就会无法达到的透明性和可计算性。计算的理智性就体现在这些形式之中,或许

它相应地也能从这些形式中获得部分力量,用以支配现代生活。所有这些关系之所以引人注目,就是因为与之相对,有像歌德、卡莱尔和尼采一类的精神巨人以最强烈的方式满怀敌意地对抗,用经济方式观察和评判人类事务,他们一方面原则上反对理智性,另一方面完全拒绝计算意义上的或精确意义上的自然观,而这种自然观正是货币制度在理论上的对应形象。

II

如果我们将对生活的精致化(Verfeinerungen)形式、生活的精神化(Vergeistigten)形式、内在劳动和外在劳动在生活身上的成果称作文化,我们就从一个特殊的视角出发看待了这些价值,因为就这些价值自身独特的和客观的意义而言,并不是自动地促使我们从这一视角理解它们。我们之所以将这些价值看作文化的内容,将它们看作自然萌芽和趋势在更高程度上的展现,是因为它超出了其纯粹自然性质的发展、丰富和分化所能达到的程度。一种自然赋予的能量,或者说指向,当然肯定存在,但却仍然有待实际的发展来克服,这种意义上的能量就构成了文化概念的前提。从文化的角度看,生活的价值就是文明化的自然;在这里,生活的价值并没有那种孤立的意義,仿佛可以自上而下根据幸福、理智和美的理想来衡量,而是作为一种我们称之为自然的基础的发展,通过超越自然的力量和观念内容,从而变成文化。如果说嫁接的花园水果和塑像因此同样是文明产品,那么语言非常微妙地指明了这种关系:它称果树为“培植的”(Kultiviert),而粗糙的大理石块无论如何不能“培植”成塑像。因为就前者而言,人们假设果树有一种能够结出水果方向上的自然推动力和倾向,在理智的影响下超越了自身的自然界限,而我们

却没有假设在大理石块身上存在产生塑像方向上的相应趋势。在塑像身上实现的文化,意味着某些人类能量的提高和精致化,我们称这种能量的原始表现为“自然的”。

看上去,首先理所当然的是,只不过在打比方的意义上才将非人格的事情称为“文明的”(Kultiviert)。那些由意志和理智引起的发展,使事物超越自身纯粹自然的、随心所欲生活的界限。最终我们仍然用这种发展来指我们自身或者这样一些事物,即它们的发展连接着我们的脉搏,并以反作用的方式刺激我们的情感。物质文化产品,如家具、人工培植的作物、工艺品、机器、工具和书籍,在它们身上,自然的材料具有了虽然可能,但依靠自己力量无法实现的形式。这些产品是我们自身的愿望和感情的产品,这种愿望和感情是思想的产物,鉴于它与事物本身发展的可能性合拍,它就利用了这种可能性。文化的情况没有什么不同,文化构成了人同他人以及同自己建立的关系;语言、习俗、宗教、法律。倘若将这些价值看作文化的,我们就要将它们与其身上活跃能量的培养阶段区分开来。通常人们称,它们自己就能够获得这些能量,但对于文明化(“培养”)过程来说,这些能量不过是材料而已,就像木材、金属、植物和电。培养事物就是使事物的价值尺度超过它们自身的自然结构向我们提供的范围。我们在培养事物的过程中,也培养了自己;这同样是一个价值增值过程,从我们这里出发的,又返回到我们身上,这个过程把握了我们的外在自然或者我们的内在自然。造型艺术最精妙地反映了这种文化概念,因为它展现了对立中的最大张力。在这里,首先是客观对象的形成,看上去似乎完全没有涉及到我们主观性的进程。然而,艺术品给我们正好展示了现象本身的意义,对艺术品来说,现象的意义只存在于空间造型、或者色彩关系或者类精神性(Seelenhaftigkeit)中,这种类精神性既体现在可

见物中,也体现在不可见物背后。一切都取决于发现事物的意义和秘密,以使用比事物的自然发展取得的形式更加精细和清楚的形式来描述艺术品。不过这种精细和清楚不是在化学技术和物理技术的意义上,这种技术揭示事物的规律性,从而将事物纳入在它们之外的,属于我们的目标系列。其实,一旦艺术的过程促使对象展现最独特的意义,这一过程就已经完成了。事实上,这也完成了纯粹艺术的理想,因为对这一理想来说,诸如此类艺术品的完成是一种客观价值,完全与它是否成功地唤起我们的主观感觉无关;“为艺术而艺术”的说法准确地描述了纯艺术倾向的自足性。但是,从文化理想的角度出发,就不一样。文化理想的本质就是,它扬弃了审美的、科学的、伦理的、幸福论的、甚至具有宗教成就的内在价值,从而将所有这些都作为要素和组成部分,整合纳入超出自然状态的人类本性的发展中。或者说得更加确切些:它们是这种发展经历的路程。当然在任何时刻,发展都肯定处在某个路程上;它决不可能不涉及任何内容、纯粹形式性地自身进行,哪怕它从来没有完全和这样的内容吻合。文化内容由这些形态构成,各自隶属于一个独立的理想,但在这里,我们是从一个特定的视角来看待这些文化内容,这一视角就是我们力量或者我们存在的发展,它超出了纯粹自然的尺度。人类在培养客体的过程中,根据自身的形象创造了客体的形象;倘若说文化进程是客体能量超越自然的发展的话,这种发展只是向我们展现,或者体现了我们自身能量同样的发展。当然,在生活各个内容的发展中,内容从自然形式转化成文化形式的界限不易分清,关于这条界限也不会取得一致。但这里只不过暴露出思维的一种最常见的困难罢了。为了便于理解各种现象,我们经常将现象及其规范和相互关系归于范畴之下。这样的一些范畴经常截然分离,而且常常首先在这种对立之中相

互赋予意义,构成层次上并不联系的序列。但是假定这些概念所涵盖的具体细节,在这里却并不能以相应的明确性得以定位。相反,经常是它们身上确切的数量,决定它们被归入哪一个概念。这样一来,面对所有数量的连续性,面对两个分属不同范畴的数值的可能的中间地带,独一无二的现象可能时而归入这个范畴,时而归入那个范畴,因此就成为范畴之间的一个不确定性,作为这样一些概念的混合物出现,尽管这些概念就其自身意义而言是相互排斥的。自然和文化的界限,原则上是明确的,一方刚好在另一方结束的地方开始,很少像个别现象的归属一样难以确定,如白昼和黑夜的概念一清二楚,并不因为霞光有时是朝霞、有时是晚霞就有所不同。

现在,我将这种对普通文化概念的讨论同现代文化内部的一种特别关系进行对比。如果将当前的文化同百年以前的文化相比,可以在有许多保留的情况这么说:实际上充斥我们生活、包围我们生活的东西,如器具、交通工具、科学技术和艺术的产品,都达到言语难以形容的文化程度。但是个人的文化,至少就较高阶层而言,绝对没有以同等程度前进,甚至经常出现倒退。这种关系几乎无需什么具体的证明,因此我这里只稍加强调。语言表达的可能性,德语和法语一样,在百年以来得到了丰富,日趋微妙;我们不仅得到了歌德语言的馈赠,除此以外还有大量细致入微、详加斟酌和个性鲜明的表达方式。然而,如果考察具体个人的说和写,从整体看来却越来越不准确、不庄重,流于肤浅。在内容上,这段时期谈话对象涉及的视野借助先进的理论和实践,客观上显著扩大了。然而看起来,交谈,无论是社会的,还是私人的和书信的,现在比起18世纪末都更平淡、更乏味、更不严肃。机器比起工人来说,有更多的智慧,同样是这一进程的一个组成部分。甚至在真正的大工业中,今天又有多少工人能

够懂得他们必须在其身旁干活的机器也就是投入机器中的智慧呢？军事文化没有什么两样。单个士兵必须履行的任务，长期以来本质上保持不变，当然由于现代的作战方式，在有些士兵身上还减少了。但相反，不仅仅军队的物质工具，而且首先是个体以外的军队组织，其复杂程度都变得闻所未闻，真正体现了客观文化的胜利。看看纯粹精神这个方面，那么知识最渊博和思想最精深的人，也越来越多地使用那些对其涵义和内容根本不太准确了解的观念、概念和原理。客观存在的知识材料的惊人扩展，使我们可以说，甚至迫使我们不得不说，它们事实上就像上锁的容器从一个人传到另一个人的手里，具体的使用者根本没有打开容器，了解其中真正浓缩的思想内容。如同我们的外在生活受到愈来愈多的物体的包围（对它们客观的、在其生产过程中使用的智慧，我们一点也想象不出来），我们精神的内在生活和社会交往，正如我在上面论述的其他关系中所强调过的那样，充满了具有象征意义的形态，在这些形态中储存着一种全面的智慧，个人的思想常常只能使用其中最少的一部分。19世纪的客观文化相对主观文化取得的优势，某种程度上可以作如下概括：18世纪的教育理想是培养人，也就是培养一种富有个性的内在价值，但它在19世纪被一定数量的客观知识和行为方式意义上的“教养”（Bildung）概念排挤掉了。这种差异看来一直在扩大。每天在所有方面，客观文化的宝库都在增多，但个人精神在受教育的形式和内容方面的增长，仍然只能日益落后于客观文化，缓慢进行。

如何解释这种现象？如果事物的所有文化，正如我们看到的那样，只是人类的一个文化，以至于我们只有通过培养事物来培养自己，那么客体的发展、成型和精神化（它们好像出于自身的力量和规范展开，处于其中或旁边的个人灵魂却没有得到相

应的发展)是什么意思?在这里,生活一方面与社会的生活产品之间,另一方面与个体残缺不全的存在内容之间谜一样的关系,日益加深。在语言和习俗中,在政治宪法和宗教学说中,在文学和技术中,蕴藏着无数代人的劳动,作为物化的智慧,任何人都从中拿取,愿意拿多少、能够拿多少,就拿多少,但它决不是个人能够取尽的。在这个宝库的规模和从中取走的规模之间,存在着最千差万别和纯属偶然的关系。个人取走的份额要么微不足道,要么是非理性的,这部分财产的含量和威严始终未受触动,就像一种躯体的存在,完全不涉及自身是否被别人感觉到。文化产品就像一本出版的书,其内容和意义不在乎读者圈或大或小、明白还是不明白,所有通常的文化产品也都是和文化圈相对立的,它们尽管愿意被所有的人理解,这种愿望总是只获得零星反应。文化共同体的这种浓缩的脑力劳动,与个人脑力中的活力状态相比,就像丰富的可能性与现实的有限性之间的对比。对这些客观精神内容的存在方式的理解,要求将它们放在一个独特的组织中,这个组织属于我们理解世界的范畴。在这个范畴内,作为我们真正问题的客观文化和主观文化的矛盾关系,也将找到自己的位置。

在柏拉图的神话中,让灵魂在自己的前世存在(Praeexistenz)中看到事物纯粹的本质,事物的绝对意义,灵魂后来的知识只是对借助感官刺激在自己身上出现的对真理的回忆。如果人们像柏拉图做的那样拒绝承认认识的经验根源,这个神话首要的动机自然就是,面对我们的知识从哪里来这样的问题,我们表现出来的不知所措。不过,超出它产生的这个临时原因,这种形而上学的幻想仍然深刻地揭示了我们灵魂的一种认识论态度。无论我们将自己的认识看作外在事物的一种直接作用,还是看作一种纯粹内在的过程,在这个过程中,所有外在对象不

过是精神因素的一种内在形式或者关系,只要我们的思想可以算作真的,我们就总是将自己的思想视为一种对客观要求的满足,对观念模板的临摹。但即使我们的观念是对事物毫无遗漏的反映,就像事物本身那样,我们的认识通过对一个接一个事物的征服而逐渐接近的统一、正确和完美,仍然不会来自客观对象自身。相反,我们认识的理想,将一直只是事物以观念为形式的内容,因为最极端的实在论想获取的也不是事物,而是对事物的认识。如果我们对在任何已有时刻构成我们知识宝库的全部碎片,从发展(知识努力追求这种发展,正是参照这一发展,知识的每个阶段才具有了自身的意义)的角度来加以说明,我们之所以能够这样做,前提仍然只不过是以上述柏拉图学说为根据:有一个由理论的价值、完美的理智意义和关联构成的理想王国,它既不同于客体,因为客体不过是其对象;也不同于当时业已获得的,心理上的现实知识。相反,后者只是逐渐地接近包含了所有可能真理的理想王国,却总是不能与这一王国完全一致。这种知识之所以是真的,正是它成功地接近了这一理想王国。柏拉图似乎承认了这种感觉的基本事实:我们在任何时刻进行的认识,都是一个只存在于观念中,但呈现在我们面前,要求我们在心理上实现它的认识复合体的一部分。只不过,他将这些认识表述为以前曾经拥有这种总体性,而现实的认识却失落了这种总体性,因此是一种“不再”(Nicht-Mehr),而不是像我们今天这样,必须将其理解为“尚未”(Noch-Nicht)。但两种解释中都感受到的关系本身,很显然却是完全一样的,就像七减二和二加三都能够得到五这个数。这种认识理想特有的存在方式,对于我们的现实认识来说,是一种规范或总体性,它与每个个体的实际行动所面临的道德价值和规定的总体性,情形一样。这里,在伦理领域,我们更熟悉这样的意识:我们的所作所为,都不过是以

更趋于完美的方式,或更加有缺陷的方式实现一种具有内在有效性的规范。这种规范,就其内容而言,对不同的人以及这些人生命中的不同阶段来说都可能不同;它既不能在空间上也不能在时间上找到,与这些人的道德意识也并不相合,相反,道德意识倒觉得受到它的制约。最终,这就是我们全部生活的公式,从日常生活实践的琐碎小事直到精神境界的顶峰;在所有的活动中我们都有一个规范、一种准则,一个在观念上预先形成的高于我们的总体。正是通过我们的这些活动,才将这个总体转换成现实的形式,这里指的不仅仅是每一种愿望都受一种理想的指引这种既简单又普遍的情况,毋宁指我们这些行动的一种特有的、多少有些与众不同的特征,即我们用这种行动(不管究其价值来说,是否与理念背道而驰)实现一种预先以某种方式确定的可能性,仿佛实现一个理念中的计划。我们的实践生存,尽管既不充分,又残缺不全,却通过分担这种总体性的实现,由此获得了某种确定的意义和内在关联。我们的行动,是的,甚至我们的全部存在,无论漂亮还是丑陋、正当还是错误、伟大还是卑小,都好像从可能性的宝库中摘取出来的,其方式是:我们的行动在任何时刻与其在观念上规定的内容之间的关系,就像具体的单个事物与它的概念的关系,这个概念反映单个事物的内在规律和逻辑本质,在内容的意义上不受它是否实现、怎样实现和实现的频率限制。我们只能这样推断认识的情形:认识实现意识内部的那些观念,这些观念正好在所谓出现问题的地方,期待着认识活动的这种实现。我们称我们的认识是必然的认识,也就是说,它们的内容只能以一种方式存在,这仍然只不过以另一种方式表达了这样的意识事实,即我们觉得,意识事实是那种观念上业已确定的内容在心理上的实现。这样一种方式绝对不意味着:对心灵的所有多样性而言,只存在一个真理。相反,如果一方而

存在一个有确定结构的理智,另一方面存在一种确定的客观性,那么,对这种心灵而言正好是“真理”的东西,事实上早就以客观的方式预先定形了,就像计算因子给定后的计算结果。当与之相伴随的心灵结构有任何变化时,这种真理的内容也随之而变,真理并不会因此而不够那么客观,或更依赖在这个心灵中进行的意识形成的影响。我们从某些知识事实中(当然也必须同时接受其他一些知识事实)得出的绝不动摇的全部结论就是阐明我们认识这一本质的偶因:这些认识中的每一个具体组成部分,都意味着意识到,它们在客观确定的认识内容的内在关系中早就是有效的,并已经确定下来。最后从心理学的角度看,这属于一种理论,根据这种理论,一切认为是真实的都是某种伴随着观念内容的感觉;我们称之为证明的,不过是建立一种可以引发这种感觉的心理关联(Konstellation)。感官知觉或者逻辑推演并不能直接确证一种现实,它们仅仅是条件,可以从中产生肯定和同意的超理论感觉,或者人们不知道该如何称呼的这种确实无法描述的现实感。这构成两种认识论范畴之间的心理中介物:一边是有效的事物内容上的意义,它是由事物自身内在关系产生的,给每一个构成要素指明了其位置;另一边是我们对事物的观念,它意味着事物在一个主体内的现实。

这种一般的和基本的关系,在较小的程度上,在客体化的精神和文化与单个主体之间的关系上,找到类似的情形。如果从认识论的角度来观察,我们就是从客观有效的生活内容的范围内提取我们的生活内容。同样从历史的角度看,我们是从储藏人类的各种脑力劳动的库存中获取生活内容的主要部分;这里也存在着预先形成的内容,它们呈现在个人心灵前,有待后者来实现它们,但也一直保持它们的规定性,这种规定性在这里仍然不同于物质对象的规定性。即使精神受到物质的束缚,如同在

工具、工艺品和书籍中,那么精神仍然绝对不会与感官在这些东西上感觉到的东西相吻合。精神以一种难以界定的潜在形式存在于这些物质之中,个人的意识可以使它走出这种形式成为现实。客观文化是历史表述或那种客观有效的真理的完美程度各异的浓缩,我们的认识是对这种真理的临摹。如果我们可以这么说:在牛顿阐述万有引力定律之前,万有引力定律就是有效的,那么,诸如这样的定律并不存在于真正的物质实体,因为它只意味着一种将物质实体关系呈现给有明确组织的思想的方式,而这个定律的有效性完全不受现实中物质是否存在这一事实制约。就这一点而言,这一定律既不存在于客观事物本身,也不存在于主观的心灵中,而是存在于客观精神的范围内,我们的真理意识将逐步地将这种客观精神浓缩为现实。如果说这一点由牛顿在这个定律中实现了,这条定律也就进入了客观的历史精神中,反过来,它在这种历史精神中的理念意义原则上不受它在单个个体身上的重复发现制约。

通过将客观精神的这种范畴确定为对事物普遍有效的精神内容的历史表述,显然,我们看作一种主观发展的文化过程(即将事物的文化当作人类的文化)就可以和它的内容分开了。当这个内容进入到那个范畴中,就仿佛获得了其他物态,并因此为客观文化与人的文化之间的分别发展创造了原则上的基础。精神的客体化,也为意识劳动可能进行储存和积累提供了形式;它是人类的历史范畴中最重要和影响最大的一种。文化使生物学上非常没有把握的事实,即遗传继承,成为了历史事实。如果说人相对于动物的长处就在于他是继承人,而不仅仅是后代,那么精神客体化成为文字、作品、组织和传统,就是这样一种区别的载体,这种区别将载体的世界馈赠给人类,是的,馈赠给他一个世界。

如果历史性社会的这种客观精神是其最广泛意义上的文化内容,它各个组成部分的实践文化意义就取决于它们变成个体的发展要素的程度。假设牛顿的发现只出现在一本没有人知道的书中,它虽然一直是客体化的精神的一部分,是社会的一项潜在财富,但不再是文化价值。因为这种极端情况可能出现在无数层次中,所以就直接产生了这样的结果:在整个社会中,总是只有某一部分客观的文化价值将变成主观的文化价值。如果将社会作为一个整体看待,也就是说,将在其内部客体化的精神性纳入一个客观性的时间复合体中,整个的文化发展,假定它具有一个统一的载体,在内容上就要比其任何组成要素的发展丰富得多。因为每个要素的成果都上升纳入整体财产中,但后者的成果却并不下降到各种要素身上。一个共同体的整个生活风格取决于客观化的文化和主观文化之间的关系。我已经指出过许多规定因素的意义。在低级文化的小圈子内,这种关系差不多将是一种一致的关系,客观的文化可能性不会远远超出主观的文化现实。提高文化水平,尤其当这一过程与文化圈的扩大同步进行,将促进两者距离的扩大。在其繁盛时期,雅典无与伦比的情形就因为它能够在其所有的文化高度上避免这一鸿沟,也许作为其巅峰的哲学运动要除外。但是文化圈的大小本身不足以解释主观因素和客观因素的分离。其实,现在应该找出这一现象起作用的具体原因。

如果人们想将这一原因和它目前出现的强度用一个概念来概括,它就是**劳动分工**,它在生产中和消费中都很重要。就生产而言,人们常常已经充分地强调了生产过程是如何在有损于生产者发展的情况下完成产品的生产。物理—心理能量和技巧的增长,作为片面活动的结果,对于一体性的整个个性常常没有什么助益。它甚至经常从个性那儿抽取了对自我的和谐塑造不可

缺少的一定数量的力量,或者在其他情况下,它的发展至少切断了同个性核心的关系,就像一个拥有无限自主权的省份,它的收益并不上缴中央政府。正是以这样的方式,分工让整个个性失去了活力。经验似乎表明:自我的内在完整,本质上来自于毕生事业的统一和完整之间的相互作用。

对于我们来说,通过将我们感觉自我的方式带入这个物体,并根据我们的印象对它进行塑造,在这个印象中,多种多样的规定性结合成为“自我”的统一性,这样,一个客体才实现了自己的统一性。同样,我们创造的客体,它的统一性或缺乏统一性,在心理—实践的意义上,也对我们个性的相应塑造产生作用。一旦我们的力量无法产生一个整体,使力量可以在这个整体上根据自身特有的统一性自由发展,就缺乏主观与客观之间的真正关系。成就的内在趋势,就是将这种关系拖向另一方面他人的成就,和后者一起首先构成一个整体,但是这个整体对产生这一成就的生产者却没有什回报。由于大规模的专业化导致工人的生存形式和其产品的生存形式之间出现了不适配的形式,产品的生存形式就特别容易彻底地脱离工人的生存形式,产品的意义不是来自生产者的心灵,而是来自它与不同来源生产出来的产品之间的相互关系。由于其残缺不全的性格,产品缺乏类似心灵的特征。如果这个产品完全是一个人的作品,这个特征本来很容易在劳动产品身上体现出来。因此,产品的意义,既不在于作为主观性的反映,也不在于是创造性的心灵的表达方式的折射,而只能是在自己背离主观的过程中的客观成就。这种相互关系同样出现在它最大的对立物——艺术品——身上。艺术品的本质同那种将劳动分配给大量工人的做法(没有一个工人自己能完成全部工作)针锋相对。艺术品在所有的人造物中是最完整的统一体,是最充分的整体,就连国家也难以与它相

比。虽然在特殊情况下,国家能够是自主的,但仍然不能将其所有成员如此完整地包含其中,以至于其中每个成员都不再秉持特殊的兴趣度过一种特别的生活:我们一直只是使一部分个性同国家联系在一起,将其他部分的个性用于其他中心。艺术则与此相反,安置在艺术范围外的任何要素都没有意义,各种艺术品消灭词句、声音、颜色和形式的多样含义,只是为了在我们的意识中保留它们与艺术有关的那一面。艺术品的这种完整性意味着:它体现了主体的心灵统一性。艺术品只要求一个人,但要求的是他的整个人,直至他的内心深处;而艺术作品回报这个人就是它的形式允许它成为这个主体最纯粹的反映和表现。因此,完全拒绝劳动分工既是存在于作品自身完善的总体性和心灵的统一性之间内在联系的原因,也是这一联系的标志。相反,在劳动分工盛行的地方,它造成劳动成就和劳动者之间的无法比较性,劳动者在自己的行为中再也看不到自己,他的行为提供一种和所有个性心灵的东西都不类似的形式,并只以我们本质的一个受到非常片面培养的部分出现,根本不顾我们本质的统一整体。借助显著的劳动分工、用这种特征的意识完成的成果,已经摆脱了自己,挤进了客观性的范畴,劳动者也越来越有道理将他的工作及其效果看作一种纯属事实的和匿名的客观性,不再触及到他的整个生活系统的根底。

由主观贡献组成的一个整体越完整地将部分纳入自身,每个部分的特性越被看作整体的一部分来发挥作用,整体就越客观,它的生命也就越独立于所有那些制造它们的主体之外。总体来说,拓宽消费是与生产的专业化相对应的。今天,即使在自己的精神生活中最专业化、专业上最片面的现代人也还要读报纸,并因此进行一种全面的精神消费。在几百年前,即使在自己的精神活动中最博学多才和视野开阔的人,也不可能有这种广

度的消费。但是消费的扩大取决于客观文化的增长,因为一件产品越具有客观性、越没有个性,就越适合更多的人。为了使个人的消费能够找到如此广泛的材料,材料必须能够让许多个体都可以进入,对他们都具有吸引力,不能从主体愿望的差别出发来安排。另一方面只有对生产进行最严格的分化,才能够生产出消费活动要求的既便宜、又多的东西。这样,消费活动就是一条纽带,将文化的客观性同劳动分工连接起来。

最终,工人与生产资料的分离(这仍然是一种劳动分工)的过程,显然也具有同样的意义。获取、组织和分配生产资料,现在是资本家的职能,这样,这些资料对于工人来说就拥有一种客观性,完全不同于对于那些使用自己的资料 and 工具的人而言的客观性。这种资本主义的分化将主观的和客观的劳动条件彻底分离,只要这两者还统一在一起,这一分化就根本没有心理上的起因。就劳动自身和它的直接对象属于不同的人所有而言,这些对象的客观特性必须明确地展现给工人的意识,更何况劳动及其材料另一方面又是一个统一体,正是它们这种相互接近的特性使人们更容易感觉到它们现在这种两极对立。这一过程还延伸,并反映到如下的事实中:除了生产资料外,还有劳动自身与工人的分离。这一现象的含义,就体现在人们所说的“劳动力已经变成了一种商品”的观点。在工人用自己的材料进行生产的地方,他的劳动停留在自身个性的范围内,只有完成的产品在销售的时候才离开这个范围。如果没有用这样的方式使用他的劳动的可能性,他就要以市场价格来将自己的劳动提供他人,并从这个时候起和他分离;劳动离开自己的源泉。劳动现在和所有商品享有同样的特性、估价方式和发展命运,这意味着:它相对于工人变成了这样一种客观的东西,他不仅仅不再是它,而且其实不再有它。因为一旦他潜在的劳动力转化成真正的劳

动,那么不再是它,而是它的货币等价物属于他,它自己则属于另外一个人,或者确切地说,属于一个劳动组织。劳动成为商品是影响广泛的分化过程的一个方面,这个过程从个性中分解出它的各个内容,以便使这些内容作为拥有独立的规定性和运动的客体与个性形成对比。最后,生产资料和劳动力命运的结果还表现在它们的产品身上。资本主义时期的劳动产品是一个这样的客体,它有一个明确的自主存在、有自己的运动规律和与生产主体相疏离的特性,这一点最强有力的说明是,如果工人想要拥有自己的产品,他不得不购买这些产品。这一普遍的发展模式,其适用范围远远地超出了雇佣工人的情况。比如在科学领域,巨大的劳动分工产生这样的结果:只有极少数研究人员才能够亲手创造自己工作的前提条件;人们必须将无数事实和方法干脆当作客观的材料从外界接受,在这种他人的精神财富上面展开自己的工作。就技术领域而言,我记得:还在19世纪初期,尤其当纺织和钢铁工业中伟大的发明一个又一个地迅速出现时,发明者不仅仅要把他们想象的机器在没有其他机器的帮助下亲手生产出来,而且大部分情况下还必须事前自己想出和制作出必要的工具。广义上讲,无论如何在这里提到的意义上讲,人们可以将目前科学的状态称为工人与其生产资料的分离。在科学生产的真正过程中,一种相对于生产者客观的材料,同他劳动的主观过程分离。科学活动越没有分化,科研人员越要亲自获得他工作的所有先决条件和材料,对他来说,他的主观成就和客观固定的科学的现实世界之间的对立就越小。对立在这里也延伸到他劳动的产品中;就连结果,哪怕它本身是主观努力的结晶,只要一一开始聚集在它身上并起作用的他人劳动产品越多,最终产物就必须越早地上升到一种客观的、不受生产者制约的事实范畴。因此我们也看到:在分工程度最小的科学,即哲学

中,尤其是形而上学意义上的哲学中,一方面被采用的客观材料起着完全次要的作用,另一方面产品最少脱离它的主观根源,相反完全作为这样一个人的个性的成就出现。

如果说劳动分工(在这里,我是就其最广泛的意义上理解的,包括像生产分工、劳动过程的分解和专业化等现象)将创造的个性从被创造的作品中分离出来,并使后者赢得一种客观的独立性,那么类似的东西也出现在以劳动分工为基础的生产和消费者的关系中。在这里,我们要从众所周知的外在事实推出内在结果。为专门的主顾生产,这一直支配着中世纪的手工业,只是在上个世纪才迅速衰弱。这种形式保留了消费者跟商品的一种个人关系:因为商品是专门为他生产的,也就是说体现了他和生产者之间的相互作用,这样生产出来的产品,就像它属于生产者一样,在内心上也属于消费者。如同人们将客体看作主体知觉的一部分,从而在理论上化解主体和客体之间的尖锐对立。同样,客体是由一个主体,或为了一个主体而生产出来,这一对立在实践中就不会得到发展。劳动分工摧毁了为专门的主顾生产这种形式,因为买主能够和一位生产者,但却不能和一批分工劳动者建立联系。所以,在消费者这一面,产品的主观色彩也因而消失了,产品的生产不受他制约,商品是一种客观的给定物,消费者与它只有外在关系,商品的存在(Dasein)和性质(Sosein)就像自主的事物一样同他相对。比如,高度专业化的现代时装店与顾客带回家中的裁缝的劳动之间的区别,最清楚地描述了经济世界日益增长的客观性、经济世界在同消费主体的关系中超出人际关系的独立性,而经济世界原本是和消费主体融为一体的。人们强调过:随着劳动分裂成越来越专业化的部分成果,交换关系就变得越来越复杂,更加需要中介,因此经济肯定包含越来越多的关系和责任,它们并非直接互惠的。很明显:交易的

整个特性因此多么客观化,主观性如何不得被破除,并向冷淡的沉默和无名的客观性转化。如果在生产者和接受他产品的人之间挤入这么多中间阶段,生产者和消费者就会完全从彼此的视野中消失。

与相对买主而言的生产自主性联系在一起的是一种劳动分工的现象,现在它是很平常的事情,因此很少有人了解它的意义。有一种一般盛行的简单观念,来自生产的早期发展阶段:社会的较低阶层为较高阶层劳动;植物靠土地、动物靠植物、人类靠动物生存。不管是否具有正当的道德理由,这一点也在社会结构中重现:个人的社会地位和精神地位越高,他们的生存就越建立在地位较低的人的劳动基础上,他们自身不是用劳动而是只用金钱来酬谢这些人的劳动。今天看来,这种观念完全不符合实际情况,因为较低阶层的大众的需求由大企业满足,而大企业使用了无数来自较高阶层的人们在科学技术和组织上的能量。伟大的化学家在实验室中思索焦油颜色的表现形式,同时是在为一位从小贩那儿给自己挑选五彩缤纷的围巾的农村妇女工作;当大商人在波及全世界的投机中给德国进口美国的粮食,那么他是最贫困的无产者的仆人;有高级知识分子工作的棉纺厂,它的经营取决于社会最底层的主顾。服务的这种可逆性现在已经出现在决定我们整个文化生活的无数事例中。但是,这种现象只有借助生产的客观化才有可能,这种客观化使生产摆脱了生产主体和消费主体的影响,使生产超然于这两者的社会或者其他区别之外。这种最低层的消费者对最高层的文化生产者的使用,正好说明:他们之间没有关系,而是一个客体塞入他们之间。在客体的一面,一部分人在劳动,在客体的另一面,另一部分人在消费它,客体以将他们联系在一起的方式将他们分开。这里面根本的事实显然是一种劳动分工:生产技术是如此

复杂,以至于不只是越来越多的人,而且越来越不同的人,负责操作不同部分的技术,最终分工达到这样的程度:最低消费品的一部分工作是由最高层的知识分子来完成。反过来,机械技术对劳动的分解以完全相应的客观化导致:最粗糙的人参与生产最高文化的最精细的产品(想想今天的印刷与书本印刷术发明前书本生产的区别!),较高社会阶层和较低社会阶层之间的典型关系的这种逆转,最清楚地说明:劳动分工使前者为后者工作,但是这种工作借助生产成果本身的完全客观化,无论相对于前者这些主体,还是相对于后者那些主体。那种逆转不是别的,正是在劳动分工和文化内容客观化之间的内在联系的一种最外在的结果。

劳动分工至今仍被看作个人活动的一种专门化,但对象本身的专门化对劳动分工起了同样的作用:使它们同主体保持距离,这种距离体现了客体的独立性,体现了主体不能使客体屈从于自己的节奏。这首先是针对生产资料而言的。生产资料越有差别,越由许多专门化的部分组成,劳动者的个性就越很少能够通过它们表现出来,他的亲手贡献就越很少能够从产品中辨认出来。艺术家用来工作的工具,相对来说完全没有分化,因此给予个性借助工具发展自己以最大的活动空间。这样的工具和艺术家个性的关系不像工业机器和后者一样是对立的,工业机器因自身由专门化导致的复杂性,仿佛拥有个性的坚定性和限定性的形式,以至于劳动者不再能使自己的个性充斥其中,像他能充斥到那些自身不那么确定的工具中那样。雕塑家的工具,数千年以来,都没有摆脱它们完全的非专业化来得到进一步的发展。在一种像钢琴这样发生了显著变化的艺术手段上,它的特性非常客观,变得过于自主,因此对主观性的表达施加了严格得多的限制,例如同在技术上细微区别要小得多的小提琴相

比。现代机器的自动特性,是材料和人力大范围分解和专业化的结果,就如同一种完善的国家行政机关的同样特性只有在这样的基础上才能建立起来;在它的载体之间进行精确的分工。但机器正在发展成一个总体,承担的劳动份额越来越大,并因此作为一种自动的力量和工人形成了对立,就仿佛工人在面对及其进行劳动时,也不再作为个体化的个性,而只是作为一个客观规定的劳动的执行者。将鞋厂工人和顾客来料加工的鞋匠进行比较,我们就可以看到;工具的专业化在多大程度上损害个人技能(不管它本身是优是劣)的有效性,使客体和主体作为在本质上相互不受制约的力量得以发展。没有分化的工具确实是手臂的一种纯粹的延续,只有专门化的工具才上升到纯粹的客体范畴。这个过程以非常独特、显而易见的方式体现在军事装备上。其顶峰是最专业化、作为机器最为完备的工具,即战舰,在它身上客观化走得如此之远,以至于在现代海战中,除了同等质量战舰的纯粹数量比例外,几乎没有别的因素能起决定作用。

文化内容的客观化过程,基于文化内容的专业化,在主体及其产物之间造成一种越来越大的疏离。现在,这一过程最终下降进入日常生活的亲密关系中。住房设施、我们周围的用品和装饰物品,在19世纪的前几十年里,从社会较低阶层的需求到最高教育阶层的需求,都还相对简朴、耐用。因此产生了那种有个性的人同其周围环境中的物品“融合生长”(Verwachsen),而这在今天的中年一代看来,倒像是祖父辈的一种怪癖。客体的分化在三个不同的方面打破了这种格局,而在这三个方面都出现了同样的结果。首先是大量形状独特的物品,它们使一种同个体建立的紧密关系、也就是说个人关系更加困难;少数简单的工具可以比较容易适应个性,而大量的多样性仿佛相对于自我另成一方。当家庭主妇抱怨说,住房装饰的维护,需要一种正式

的拜物教仪式,当具有较深刻和严肃的天性的人有时对我们用来装扮生活的无数细小东西突然爆发出仇恨,都体现了这一点。前一种情况具有非常鲜明的文化特点,因为家庭主妇的照料和维护活动,以前比现在更加广泛,也更加费劲。但那时之所以没有出现相对于客体而言的不自由感,是因为客体和个性结合得更加紧密。个性能够渗透到数量较少、不太分化的物体中,物体也不像一大堆专门化的东西一样拒斥个性的独立性。这些东西,只有当我们应该为它们服务的时候,才觉得它们是一种敌对的力量。正如自由不是什么消极的东西,而是自我向听命于它的客体的积极延伸,反过来,如果当我们和客体保持关系时,不能将客体同化到我们的自我中,客体对我们来说只是使我们的自由衰竭的东西。被环绕我们的现代生活的外在性压迫的感觉,不只是它们作为独立的客体面对我们的结果,也是这一状况的原因。令人为难的是:这些反复出现的、在我们周围蜂拥而至的东西,根本上讲,对我们来说是无关紧要的,这又是出于一个货币经济特有的原因;这些东西的起源与个性无关,而又可以轻而易举地找到替代物。大工业养育社会主义的思想,这不仅仅建立在大工业工人的社会关系上,而且建立在大工业产品的客观特性上;现代人被如此非个性的事物包围着,以至于越来越倾向于接受一种完全反个人的生活秩序的思想,虽然,他也可能会反对这种思想。文化客体越来越多地形成一个相互关联的封闭世界,这个世界越来越少地指向具有自己愿望和情感的主体灵魂。支持主体和文化客体之间的这种相互关系的是客体的某种自我应变。我们已经强调过:今天的生意人、工匠和学者,远没有宗教改革时代那么随便。物质的客体和精神的客体,今天的变动同样是独立的,无需人的载体和传送者。事物和人相互分离了。思想、劳动的艰辛、灵活,由于日益投入到客观形态,如书

籍和商品中,也因此有可能独立地运动。运输工具的现代进步,只不过是实现这一点,或者说是这方面的一个表现。正是通过它们自身的、不涉及人的运动,客体才彻底地与人分化。最能说明现代经济这种机械特性的就是自动售货机;在零售业中,通过人和人的关系进行的销售维持的时间最长,一旦使用这种机器,由人进行的中介也完全从零售业排除出去了,货币等价物借助一种机器装置转化成了商品。同样的原则也在一元店或者类似的商店在不同程度上发生作用:在那里,经济心理学的过程不是从商品到价格,而是由价格到商品。在这样的商店中,由于所有东西具有同样的先验价格,顾客千差万别的考虑和衡量,售货员的努力和解说,都被省去了,经济行为非常快速地和无差别地经历了人的渠道。

和这种并行分化(Differenzierung im Nebeneinander)具有同样效果的是继替的分化(Differenzierung im Nacheinander)。时尚的转换打断了主体和客体之间内在的吸收和生根的过程,只有这个过程才会不让两者之间出现鸿沟。时尚作为一种社会产物,将区别和更替的魅力与相似和一致的魅力以一种特别比例结合在一起。每一个时尚,就其本质而言,都是阶级时尚,也就是说,每次刻画的都是一个社会阶层的特性。这个阶层以其外表的相似,对内统一联合,对外排斥其他阶层。一旦较低阶层试图模仿较高阶层,接受了后者时尚,前者就会抛弃这个时尚,设计新的时尚。因此,只要明显有社会差别的地方,自然而然就会出现时尚。只不过,这几百年以来的社会变迁使其完全丧失了自己独特的步调。这一方面是由于阶级范围日趋流动,有众多的个体,有时包括整个群体,从一个阶层上升到一个更高的阶层,另一方面则由于第三等级的统治地位。前一种因素导致:在这一方面居于领导地位的阶层的时尚必须特别快地更换,因为

现在,较低阶层向上挤,从而使现有时尚丧失意义和魅力的速度变得很快。后一种因素发挥作用是因为中产阶级和城市居民,不同于上等阶层和农民阶层的保守主义,是真正善变的阶层。不安分、追求变化的阶级和个体,在时尚、生活的不断变换和相互对立的形式中,又找到了自己心理运动的步调。如果说比起几个世纪前,今天的时尚不那么奢华昂贵,但其生命也因此变得更短促,那一定程度上是因为:今天时尚的流行要涵盖更大的范围。今天的时尚也肯定要让较低阶层的人觉得更容易模仿;而且今天的时尚真正的诞生地变成了富裕的市民阶层。这种时尚传播的成功,无论从广度还是速度看,都在于它以一种独立运动的形式出现,作为这样一种客观的、凭自己的力量发展的势力,这种势力不受任何个人的限制,走自己的路。只要时尚(这里指的绝对不只是服装时尚)延续相对较长的时间,将相当紧密的圈子团结在一起,在主体和时尚的具体内容之间就可能出现所谓的个人关系。时尚的快速更替——也就是它的继替分化——和它的广泛传播,如同现代社会的其他一些守护神,在这里也产生了同样的情形:时尚较少依赖个人,个人也较少依赖时尚,它们的内容都像一个独立的进化论世界,分别自行发展。

如果说全部传播的文化内容的并行分化和继替分化,有助于它们形成一个独立的客观性,那么现在,第三点,我想进一步探讨内容中导致这一结果的因素。我指的是各种各样的风格,每天我们看到的那些围绕我们的客体都带有某种风格。从房屋建造到书籍装订,从雕塑品到花园,到房间布置,我们可以看到各种风格:文艺复兴风格、日本风格、巴洛克风格和法兰西第一帝国风格、前拉斐尔风格和现实主义的实用风格,并存其中。这是我们历史知识拓宽的结果,这种拓宽又和现代人那种显著的易变性相互影响。所有的历史理解都包含了一种灵魂的弹性,

包含了一种能力,使自己能够设身处地感受最偏离自己状态的灵魂的情形,并在自己身上模仿。所有的历史,尽管它的内容处理的是看得见的东西,但只要这些历史是有意义的,能被理解的,那么究其根源,它就一定是有关基本的兴趣、情感和追求的历史。就连历史唯物主义也不过是一种心理假设。为了使历史的内容成为自己的财产,灵魂需要有一种可塑性和模仿性,需要有一种易变性的内在升华。我们这个世纪的历史化倾向,在复制和复活时空方面最遥远的东西方面无与伦比的能力,只是其适应能力和波及广泛的可变性普遍提高的内在体现。从中才产生了各种各样、令人眼花缭乱的风格,它们为我们的文化所接纳、表现和模仿。如果说每一种风格本身都是一种语言,它有特殊的声音、特殊的位格变化和一种特殊的句法,用以表达生活,那么只要我们在构筑我们自己和环境时只认识一种风格,它就仍然不会作为一种有自己生命的自主力量出现在我们的意识前。一个人只要是在自然地说母语,他就不会在自己的母语身上感觉到一种客观的规律性,仿佛他必须求助某种好像超出他的主体的东西求助这种规律性,以便从中借取符合独立的规范的方式,作为表达自己内心世界的可能性。在这种情况下,被表达的东西和表达的方式就是一回事,作为一种与我们相对的独立存在;如果我们懂外语的话,我们感觉到的不仅仅是母语,而且首先就是语言。因此,那些具有一种完全统一的、渗透其整个生命的风格的人们,将把这种风格不加置疑地等同于其内容。他们塑造和直观的所有东西,显然都在风格身上表现出来了,因此根本不存在心理上的起因,促使他们将风格和这种塑造和直观的材料分离开,并将风格作为来自自我之外的形态。只有当存在大量不同的风格时,个体才会将风格与其内容截然分开,从而使我们借助它的独立性和不受我们制约的意涵,来获

得选择风格的自由。通过风格的分化,每个个别的风格,乃至所有的风格,都变成了客观的东西,其有效性不受主体及其兴趣、活动、好恶的限制。我们文化生活的所有直观内容都分解为各种风格,这瓦解了主体与客体尚未分离、和谐相处的时候文化内容与风格之间那种原初关系,从而使我们面对一个由许多表达可能性构成的世界,每一种表达可能性都根据自己的规范来发展,这些形式在表达一般的生活时,好像形式在一边,我们的主体在另一边,双方之间是一种纯粹偶然的关系:由接触、和谐和不和谐来交替支配。

这大概就是最现代的文化,在人和客观的意义上,通过劳动分工和专业化实现客观化的范围。所有这些现象组成这样一幅整体的图景,在这个图景中,文化内容越来越多地和越来越有意识地成为客观精神,不仅仅相对于接纳它的人,而且也相对于生产它的人。从这种客观化推进的程度,我们就越来越容易看清那些奇特的现象,从这些现象我们发现:个体文化的提高可能明显落后于事物文化的提高,无论在功能上,还是在精神上。

精神的两种形式之间的相互独立表明,有时候也会出现相反的情况。这种情形以有些隐蔽的和变形的形式表现在以下现象中。看起来,农村经济之所以在北德能够长期保存下来,就是因为一种单独继承权的形式,也就是说,由一个继承人来继承地产,并给共同继承人以补偿,其份额要少于按市值出售该地产后他们会分得的份额。如果按照后者(它目前远远地超过地产的预计收益)的要价,这种补偿会使地产负担过重的抵押,以至于只有质量非常低劣的经营活动才有可能保留下来。然而个人主义的现代法律意识,仍然要求采取这种机械的、金钱方式的、所有继承者的权利平等,不给一个特别的小孩以优惠,而这种优惠其实是客观上可行的经营活动的条件。毫无疑问,个别主观的

文化经常会因此得以提高,以此为代价,客观的文化会相对落后。主观文化与客观文化之间的这样一种鸿沟特别显著地出现在真正的社会制度中,这些制度的进化显示出比个人变革更加笨拙和更加保守的步调。与此模式相同的还有这样的情况,可以这样概括:生产关系在存在一定时期后,就被由它自己发展出来的生产力所超过,以至于生产力在生产关系中找不到适当的表达和使用。这些生产力在很大程度上具有和人有关的性质;有一定素质的人能够实现的或者有权想要的东西,在企业的客观形式中再也找不到位置。只有当推动变革的因素大量积累,这些形式的必要变动才会发生;即将变革的时候就是生产的客观组织落后于个体的经济能量发展的时候。许多引发妇女运动的原因都可以根据这个模式来解释。现代工业技术的进步,将以前由妇女完成的特别多的家务活移到家庭之外,在那儿,可以更便宜和更便利的方式生产这些活动。由此,中产阶级的许多妇女失去了原来的生活内容,而其他活动和目标也没有迅速地填补到这个真空。现代妇女反复出现的“不满足”,她们的力量的无端浪费(这些力量的反作用可以导致各种可能的紊乱和破坏),她们部分健康地部分病态地在家庭之外寻找自己价值的证明,都是这种情形的结果;技术在她们的客观生活中经历了一个独特的、比人的发展机会更快的过程。由此,现代婚姻就相应经常出现令人不满意的特点。婚姻已经固定的形式和生活习惯,迫使个人的行为与其伴侣的个性发展相悖,尤其是与女人的个性发展相悖,后者远远地超过前者。个体现在倾向于具有一种自由、一种理解力和一种权利和教育的平等,婚姻生活,如曾经在传统上和客观上确定的那样,没有给它们提供适当的空间。可以这么说,婚姻的客观精神在发展上落后于主观精神。法的情况也一样:从某些基本事实按逻辑发展而来,在一部固定法条

的法典中记录下来,由一个特别的阶层来承担,脱离其他的、由人感觉到的、生活关系和生活需求,确立了那种固定不变的特性,通过这种方式,法最终像一种永恒的疾病不断遗传,使理性沦为胡闹,慈善流于痛苦。一旦宗教的脉搏结晶成由某些教义组成的宝库,而且这些教义以劳动分工的形式由一个和教徒分离的团体来承担,宗教的情况就好不了多少。如果人们留意到生活的这种相对独立性,留意到客观化的文化形象,作为历史基本运动的反映,就以这种独立性同主体针锋相对,那么面对历史是否在进步的问题,就不会一筹莫展。如果证明和反证都具有同等的说服力,或许常常因为二者根本谈的不是同一个对象。因此,比如,人们可以同样有根据地说历史是进步或坚持道德律是不可变的,持有哪一种观点,取决于关注固定化的原则、组织、纳入所有人意识的律令,还是关注具体个人和这些客观理想之间的关系、主体在道德行为上的可理解性和不可理解性。因此,进步和停滞可以直接共存,而且不仅仅在历史生命的不同领域,甚至就在同一个领域中就存在这种共存的情况,只是取决于人们关注主体的进化还是形态的进化,这些形态虽然来自个体的贡献,但却获得了一种自身独有的、具有客观精神的生命。

既然存在客观精神的发展超过主观精神的发展的可能性,也同时存在与此相反的可能性,我要回过头来再次讨论劳动分工对导致前一种情况的意义。简言之,那种双重可能性是以如下方式产生的。在任何方式的生产中,客体化的精神,凌驾于具体的个人之上,其原因在于生产方式的错综复杂,这种复杂性的前提是特别多的历史条件和客观条件,以及其他一些发挥作用的先行因素和并行因素。产品由此能够在自己身上汇集完全处于具体生产者之外的能量、质量和强化因素。但作为劳动分工的结果,这尤其出现在纯属现代的技术中。只要产品在本质上

由一个具体的生产者或者通过专业化程度很低的合作生产出来,体现在它身上的客观化精神和力量的含量,就不会大幅度地超过主体身上的含量。只有精细的分工才会使具体产品汇集来自众多体的能量,从而使这个产品被作为一个统一体来看待,如果与任何个体相比较,从许多方面看都注定要胜出一筹。个性和完美在客体身上的这种积累(形成了客体的合成物)是无穷无尽的,但另一方面,在任何一个时期,个体性的充实丰富,在个性的自然确定性方面都面临一种不可动摇的限制。尽管客观工作吸收许多个性的特征,从而给工作提供一种在客观上非常突出的发展机会,它仍然丧失了只有通过能量在一个主体身上的合成才能实现的那种完美。国家,尤其是现代国家,在这里是一个最全面的例子。当理性主义严厉批评国家,认为它在逻辑上自相矛盾;因为尽管君主仍然只是一个具体的人,但他却支配着大量的其他人,那么同时这一批评也就忽视了;这些人倘若是在这个君主的统治下组成这个君主国,就根本不是“人”本来意义上的人。他们只是将自己存在的和自己力量的极小部分投入到国家之中,他们将其他部分投入到其他领域,他们个性的整体根本没有投入到任何领域中。但是君主则将自己完全投入到这种关系中,超过他的每一个臣民。只要这种体制在下述意义上是无限限制的,即统治者能够在臣民存在的整个范围内支配他们,就可能依旧存在这种无关性的现象。现代法治国则相反,它详细界定了个人投入国家领域的范围,国家则与这一范围区分开,以便从中挑选的某些因素来构成自身。越是果断进行这种区别,国家就越以一种客观的、脱离个体心灵的形象,与个体相对立。国家是由主体的不同因素构成的一种综合,这显然使它成为一种低于个人,但也同样高于个人的本质。客观精神的所有形象,只要它们是由不同的个人成果拼合在一起产生的,它们的情形就

与国家一样。因为这些形象在客观—精神的内容上和内容的可发展性上如此超越每一个人的理智,所以我们以同样的方式将它们当作没有灵魂的纯粹机制,在这些形象中,分化和具有分工的因素都在增长。在这里,人们能够称其为精神和灵魂的区别表现得最为清楚。精神是灵魂作为一种活跃的功能所意识到的东西的客观内容;灵魂仿佛就是精神(也就是说,思想的逻辑—概念方面的内容)对我们的主观性而言,为我们的主观性所采纳的表现形式。因此,这个意义上的精神并不必一定要塑造一个统一体,而没有统一体就没有灵魂。好像精神内容以某种方式分散在那儿,只有灵魂将它统一在自身之中,这大致就像没有生机的材料被包括在有机体和生命的统一体中。这里,与其意识可观察到的内容所具有的独立有效性和客观的意义相比,既能看出灵魂的伟大,也体现了其局限。柏拉图也能够以如此辉煌的完美和彻底的自我满足,描绘理念王国,而这些理念不是别的,就是摆脱了思想被展现的实际内容中所有的偶然性因素。另一方面,人类灵魂对那种纯粹意义苍白无力、模糊不清、几乎无法捕捉的反映,显得如此不完美、模糊,受条件限制。但对于我们来说,那种一目了然的清晰和符合逻辑的形式确定性,不是衡量理想和现实的唯一价值尺度。对我们而言,个性统一体的形式(意识使事物的客观精神含义也汇聚到它身上)具有无与伦比的价值;只有在这里,它们才能出现彼此的摩擦,而这就是生命和力量。只有在这里,那些感情的隐秘热射线才得以发展,纯粹客观规定的观念在其清楚的完美中,没有给这种热射线保留位置,对它们冷眼相对。精神也是如此,它通过将我们的理智客观化,使自己作为客体与灵魂面面对。由于物体是数量不断增长的人的劳动分工的共同作用的产物,精神与灵魂之间的距离,明显也同样增长;因为越来越不可能将个性的统一体,将与

之相连的灵魂的价值、热量和独特性投入到劳动中,投入到生活中。由于现代的分化,以及与之紧密相连的我们文化产品的机械特性,客观精神缺少灵魂般的形式,这可能是今天非常个人主义取向和天性深厚的人如此经常地对抗“文明的进步”这一敌意的最终原因。更何况,这种由劳动分工决定的客观文化的发展,不过是一种更普遍现象的一个方面或者结果,人们经常这样表达这种现象:在当前这个时期,重要的事情不再通过个人而是通过大众发生的。劳动分工事实上产生了这样的结果:个体的事物已经是群众的产物;由我们的劳动组织所决定的将个体分解成特定的能量,再将这样分化出来的东西汇集成一个客观的文化产品,其结果是:参与生产的灵魂越多,具体产品中的灵魂越少。现代文化的辉煌和规模显示出某些与柏拉图笔下那种光芒四射的理念王国的相似之处,在现代文化中,事物的客观精神确实完美无缺,但是这个王国缺少的是不能化解在客观性中的真正个性的价值。正是这种缺陷造成了人们对个性残缺不全、非理性、短暂特性的所有意识。是的,个人身上灵魂般的特性,作为纯粹的形式,拥有一种价值,哪怕它的内容平庸,是反观念性的,但其价值仍然存在。灵魂般的特性作为存在的一种固有的重要性,与存在的所有客观性相对,自身仍然继续存在,哪怕对于那些我们开始讨论过的情形:个体—主观的文化显示出一种退步,而客观的文化在进步。

对每一个文化共同体来说,客观化的精神及其发展与主观精神之间的关系,显然都特别重要;对于共同体的生活风格来说,尤其如此。如果风格的意义就在于它能够以同样的形式表达内容出现的任何方式的多样性,客观的精神和主观的精神之间的关系,就其数量、高度和发展步调而言,哪怕是用来表达文化精神中非常不同的内容,也仍然可能是一样的。恰恰是社会

文化提供给个体冲动的框架,即一般的生活方式,受到下述这样一些问题的限制:个体是否知道,他的内心生活究竟贴近他所处时代的客观文化运动,还是疏离了这一运动?个体觉得这种运动凌驾于他,他本人对它的接触不过是沧海一粟,还是他觉得自己个人价值超过了所有物化的精神?在他自身的精神生活内,客观的、历史上既定的因素是否是一种具有自身规律的力量,以至于这种规律和他个性的真正核心之间好像相互独立地发展;或者究竟灵魂只不过是所谓自家的主人,抑或至少能够在灵魂最内在的生活和那些作为与人无关的内容被吸收的东西之间建立一种具有高度、意义和节奏的和谐。这些抽象的表述,仍然描绘出每天每夜和一生的无数个具体兴趣和情绪的图像,因此也描绘出客观的和主观的文化之间的关系,在多大程度上决定了存在的风格。

如果这种关系目前的形态是由劳动分工维持的,劳动分工也是货币经济的一个后果。首先是因为将生产过程分解成许多部分的操作,就要求一个运作绝对精确和可靠的组织,而自结束奴隶劳动以来,分工就只有在给工人偿付货币的条件下才能产生。所有以另外的方式进行调节的企业主和工人之间的关系,都将包含更加无法估计的因素,部分因为更加自然的补偿不能像货币偿付一样简单和精确,部分因为只有纯粹的金钱关系才有纯粹客观的和自动的特点,没有这种特点,就无法应付分化程度很高的复杂组织。然后,因为货币产生的本质缘由,随着生产越来越专业化,而变得越来越有效。因为经济交易的性质始终是:一个人交出另一个人渴望得到的东西,只要后者给前者同样渴望的东西。在经济领域中,那种投之以桃报之以李的道德准则找到了正式实现最广泛的例证。如果一个生产者为他想在交换中交付的物品 A 已经找到了一个顾客,那么后者能够提供的

物品 B 经常不是前者想要的。两个人之间在要求上的差别,并不总是和他们两个人能够提供的产品的差别恰好吻合,正如众所周知的,这就要求交换手段的介入。这样,如果 A 和 B 的拥有者不能通过直接交换达成一致,那么第一个人交出他的 A 换取货币,用它他可以弄到自己希望的 C,而 B 的拥有者由此筹措到购买 A 的货币,那就是他用同样的方法和第三方进行交易。正是产品的多样性,以及以产品为目的的愿望的多样性,才导致了货币的产生,那么流通中涉及的物品越是多种多样,货币的作用显然就会变得越来越大,越来越不可缺少。或者从另一方面看,只有不再依赖直接交换,才会出现对偿付款项明确的详细说明。随着产品的专门化和人的愿望的增长,一件产品的买主正好能够提供生产者欢迎的物品的可能性趋于下降。在这方面,现代分化同货币的全面支配之间的联系,并没有什么新颖之处。而且,两种文化价值之间的联系都发轫于它们的根源,我描述过的专门化的情况,通过自己与货币经济的相互作用与货币经济构成了一个完全历史的统一体,这只不过是两种文化价值固有本质的综合的一种逐步深化。

借助这种中介,生活风格,就其取决于客观文化和主观文化之间的关系而言,也和货币交易联系在一起。而且在这里,这一关系的本质完全体现在下述情形中:货币交易既担负着客观精神相对于主观精神的劣势,也担负着主观精神的潜力、自主的提升和自我发展。物的文化之所以变成一种凌驾于具体的人的文化优势力量,是因为物的文化在现代成长成为一种统一体,一种自主的封闭性。生产,连同其技术和产品,以一个有固定的、也就是所谓符合逻辑的规定性和发展的宇宙的面目出现,这个宇宙和个体相对就像命运加诸我们意志的不安定和不规律特性。这种形式上的自主,这种将文化内容统一为自然关系的一个对应

形象的内在压力,将通过货币得以成为现实;货币一方面就像这个有机体的关节系统一样发挥作用,使系统的各个因素能够相对移动,在系统中的所有脉动之间建立了相互依赖和可延续性的关系。另一方面,货币好比血液,连续的流动渗透到肢体的所有末端,均匀供养所有的末端,从而担负所有功能的统一。至于第二点,货币以出现在人和物之间的方式,能够让人成为一种所谓抽象的存在,一种不再直接考虑事物,也不再同它们有直接关系的自由存在,没有这一点,我们的内心世界就不可能有某种发展机会。如果现代人可以在有利的情形下,获得一种主观存在的自留地,就为个性存在(这里不是社会意义上的,而是在一种更加深刻的形而上学的意义上)赢得了一块隐秘的封闭区域,它们替代了以前时代的宗教生活风格。这之所以可能,前提条件就是货币使我们越来越免除与事物的直接接触,同时又使我们十分轻易地支配它们,从中任取所需。

而且,这些相反的趋向一旦开始,它们就可能也去追求一种绝对的、纯粹区分的理想;在这个理想中,生活的所有实物内容变得越来越客观,越来越没有个性,以至于生活不能物化的剩余部分将变得更加有个性,成为自我的一种更加无可置疑的财产。这种趋向的一个鲜明事例就是打字机;书写,一种外在的、客观的行为,但一般而言仍然具有一种体现性格和个体性的形式。只要书写摆脱了后者,就会促进机械的千篇一律。但从另一方面看,由此也实现了双重的优势;首先,书写的东西根据其纯粹的内容起作用,不再受书写的直观形象的支持和干扰;其次,不会泄露最个人的东西,而手写体却经常泄露许多东西,既有最表面的无关紧要的东西,也有不少最隐私的东西。虽然所有这些机械化也产生社会化的效果,它们仍然使剩余的、精神自我的私有财产上升为更令人嫉妒的专一性。当然,这种将主观的灵魂

特性从所有外在的东西中驱除出去,由于它倾向于纯粹的内省,往往与审美的生活理想针锋相对。这样相反趋向的一种组合,可以说明为什么一个具有纯粹审美态度的个性人物会对现代深感绝望,以及为什么在这些人的灵魂与只关心内心救赎(现在,它似乎变成了一种尘世的形式,完全不同于 Savonarola^②的时代)的人的灵魂之间,会产生细微的紧张。货币是所有这些东西趋于无差异和外在化的象征,也是造成这一结果的原因,不过,货币也以这样的方式成为最内在的东西的看门人,后者可以在自身的范围内独立发展。

这在多大程度上使主体变得高雅、独特、内心化,或者反过来,被制服的客体,正是因为人们可以轻而易举地获得它们,才成为人的统治者?究竟如何,不再取决于货币,而取决于人。在这里,货币经济再次展示了它同社会主义社会的形式关联。人们期待社会主义社会实现的东西,如摆脱个人为生存而斗争的处境,保障低收入者和生活困顿的人能够得到较高的经济价值,这些同样会带来分化的作用:社会的某一极小部分上升到至今闻所未闻的、离所有对尘世的想法最远的精神高度,另一部分正好坠入了一个同样闻所未闻的实用唯物主义中。

在我们的生活中,有些方面的风格由客观文化相对于主观文化的优势决定。总的来说,金钱在这些方面最起作用。但金钱也不拒绝支持相反的情形,这一点在它历史力量作用的方式和范围中展现得最为清楚。在某些方面,可以拿金钱和语言相比,后者也同样推动过大相径庭的思想方向和情感方向。金钱属于那些其独特性恰恰在于没有独特性的力量,但这些力量仍然能够给生活添加各不相同的颜色,因为纯粹形式的、功能的和数量上的规定性(这正是这些力量的存在方式),会遭遇质上规定的的生活内容和生活方向,并决定后者,促使后者产生质上全新

的形态。因此,金钱促进了客观精神与主观精神之间双方面的关系,它对生活风格的重要意义,不但没有被这些事实否定,反而得到了强调,不但没有被驳到,反而得到了证实。

(本文为《货币哲学》第六章 I - II [1909])

注释:

① 指《金钱哲学》前面诸章的研究,本文为第六章的前两节。——
译注

② 1452—1498,多明我会的修道士和劝人忏悔的布道士。——
译注

货币在性别关系中的作用

I

人种学的事实表明,买卖女人的情况决非仅仅或主要见于文明发展的最低阶段。该领域一位相当优秀的专家断定,不懂得买卖婚姻的未开化民族大都是非常原始的种族。在更高的文明状态中,女人买卖显得非常可耻。有鉴于此,在低级文明状态中,出于两种原因,买卖女人的作用甚至得到提高。首先,就我们所知,买卖女人从来就不是以个人主义的经济方式进行的。严格的形式和公式、对家庭利益的考虑、关于支付方式和数额的详细协议,在地位相当低的民族那儿制约着买卖女人。买卖女人的整个方式带有极为明显的社会特征;比如,新郎要求每位家族成员承担一份迎娶新娘的费用,从多方面说都是正当的。这费用甚至经常分配给新娘的家族。对婚姻大事采取这种商业性和非个性化的态度,对我们来说无疑让人鄙视。然而,同抢亲这种更粗野的状态或者完全原始的性关系相比,买卖女人以及买卖女人中出现的组织是一个巨大进步。抢亲虽然有可能并非以

完全杂交的方式进行,但也可能没有固定而规范的支撑点,而买卖女人则是社会性的、有规则的。人类的发展总是不断地成功地达到某个阶段,在这一阶段,对个性的压制成为个性日后自由发展的必由之点,生命规定的纯粹外在性培育了内在性,暴力式的塑造(Verwaltigende Formung)影响了诸多力量的积累,这些力量后来承负起种种人格素质。从全面发展的个性理想来看,这一时期当然显得粗野、鄙陋,但却不仅孕育了以后向更高阶段发展的积极萌芽,而且就自身而言,扩展了精神对人性原始质料的支配,扩展了支配冲动的反复无常的群众之组织,证实了人类特殊的合目的性(Zweckmassigkeit);这种合目的性甚至成为生命的规范——生命本身总是那么残忍、外在、愚蠢,生命的规范不可能从纯粹的自然强力中获得。今天有一些极端的个人主义者实际地追随社会主义,将社会主义看成纯洁而公正的个人主义必需的准备,看成对个人主义的一种训练,尽管这种训练过于严格。因此,抢亲的那些相对固定的制度和外在模式,不过是原初的、相当暴虐、相当非个性化地明确表达所谓婚姻关系的尝试。这种尝试对于人的原始阶段非常适合,一如个性化的婚姻形式对于较高的文明发展阶段非常适合。交换女人显示出某种社会团结的意义,这种交换可被称为自然交换,也就是买卖女人的原初阶段。在澳大利亚的纳里涅里人(Narinyeri)那儿,真正且合法的结婚是相互交换男人的姐妹。假如一位姑娘同她的意中人私奔,她不仅被社会鄙为下贱,也无法要求得到保护,本来,她生于斯长于斯的部落应该为她提供这种保护。由此,这种极端非个性化的结婚方式的社会意义就清楚地表达出来了。部落不再保护这位姑娘,中断同她的关系,因为它没有从她身上获得同类的等价物。

如此一来,便过渡到第二种更文明的买卖婚姻的动机。女

人是一种有用的财物,为得到她们需要一定的付出,正是这一点表明,女人是有价值的。人们常说,对财富的热爱创造了财富。人们不仅仅为其渴望之物而付出,反过来也一样:人们热爱他为之而付出的东西。倘若母爱就是为孩子而无限付出的根据,母亲为孩子含辛茹苦依然是某种纽带,它将母亲同这些维系在一起。由此人们懂得,患病或平时吃亏的孩子需要母亲最富牺牲精神的奉献,母亲恰恰对这些孩子爱得最深。教会从来就不惮为了对上帝的爱而要求最沉重的付出,因为它可能知道,我们越是坚定而衷心地服从一种原则,我们就越要为此作出更大的牺牲,越要为此投入更大的资本。尽管女人买卖也直接表现了对女人的剥削、压迫和女人的物化,但女人仍然通过这种方式首先提高了父母群体、其次提高了男人的价值。女人为父母赢得买卖价钱,而对于男人来说,她代表了一种相对较高的付出。从男人自己的利益来说,他也因此必须体贴地对待女人。从进步的概念来看,这种处理方式实在悲惨,而且其他伴随女人买卖的侮辱人格的因素会使各种改善措施彻底失效,以至于女人的地位变得悲惨之至、牛马不如。但同样真实的是,女人买卖清楚而不容否认地表达出,甚至从心理学的关系来看,女人仍然有价值。不仅因为女人有价值,所以人们才花钱购买她们,而且因为人们花钱购买女人,所以她们才有价值。在一些美洲部落,白白送走一位姑娘被视为对她及其整个家族的极大侮辱,甚至他们的孩子也被看成不比私生子好到哪儿去。在这种情况下,以上事实就不难理解了。最重要的是,价格——不仅是社会上固定的价格,而且还有通过个人交易实现的价格——的差异表明,女人在价值上也是不同的。关于卡菲尔(南非说班图语的居民——译注)女人有这样的报道:她们根本不觉得自己被出售是人格侮辱,相反,姑娘为此感到骄傲。她越是抵得上更多的公牛或母

牛,她就越觉得自己有价值。人们普遍注意到,当一个个别客体必须获得特殊的评估,当价格的强烈反差总是让人们重新而且强烈地感受到价值的事实时,它就获得更为重要的价值意识。相反,一个总是相同的价格却让这种事实更加不被人意识到。因此,女人买卖包含了一种最初的、当然也是极其原始的手段,它凸显了个别女人的个人价值——由于上述心理学的价值规则——也就是女人的价值。只要价格通过习俗一视同仁地固定下来,譬如在某些非洲人那里,就女人买卖而言,文明阶段显然是最低的。

在这种情况下,最具决定性的是,女人被当作纯粹的类,当作一个非人格性的东西——在所有上述限定中,这都是买卖婚姻的标志。故而女人买卖被一系列部族视为可耻的事情,尤其在印度。在别的地方,女人买卖虽时有发生,但人们害怕这种说法,称其为一种自愿献给新娘父母的礼物。在此,真正的货币与其他类型的功能的区别相当有效。关于拉普人(也称拉普兰人,在北斯堪的纳维亚半岛——译注)有这样的报道:他们虽然献出自己的女儿来换取礼物,但却宣称用女儿换取金钱是不正派的。假如人们考察一下其他决定女人地位的异常复杂的条件,那么同换取礼物或换取求婚者为新娘父母提供的个人伺奉相比,真正的金钱买卖看起来对女人的压制似乎更为深重。礼物的价值具有更大的不确定性,由于——即使在与之相关的社会习俗中——选择礼物属于个人自由,同具有冷酷客观性的支出货币总量相比,在礼物中还蕴藏着某种更人格化的东西。礼物构筑了一座通向进步的、朝陪嫁过渡的形式的桥梁,在这种形式中,求婚者的礼物通过新娘父母的礼物得到回报。这样,无条件地支配女人原则上被打破了,因为男人接受的价值包含某种明确的义务;他现在不再独断专行,也为对方提供了某种要求的权利

(Forderungsrecht)。通过劳动功劳来得到女人,展现了一种比直接通过买卖更高级的婚姻形式。然而,买卖婚姻看起来是更加古老和更未开化的婚姻形式,这并不妨碍这种婚姻形式与对女人更良好的态度密切相关。进步的和货币的经济才在许多方面恶化了这种婚姻形式,就像它恶化了弱者的处境。在当今的原始部落中,很多时候我们在同一个原始部落发现这两种情形是相互并存的。后一情形证明,就对待女人而言,不存在一种本质性的差异。尽管大体上来说,付出一种像服务那样的人格性价值(personlichen Werte),必须以完全不同的方式将获取女人摆在比获取奴隶更高的地位,譬如说比用她们换取货币或具体的货币价值更高。人们经常强调的说法在这里同样有效:假如买卖总额非常大,对人性价值的压制和剥夺也就因为这种方式的换取而变得微不足道。在非常大的数额下,货币价值便具有一种稀有性,为货币价值蒙上更个性化、更不可混淆的色彩,使它更适合成为人格价值的等价物。在英雄时代的希腊也可以发现新郎向岳父赠送的礼物——它看起来似乎当然没有体现出真正的买卖,而女人却处在一种极其特别的良好地位。必须强调,这些馈赠相对来说非常可观。假如与金钱抗衡的要么是人的内在性,要么是人的总体性,由于馈赠产生贬低的作用,恰如后文的例子将有力地证明的那样,一个非同寻常的有效数额就可能产生协调作用,尤其在考虑当事者的社会地位时更是如此。我们听说,爱德华(Eudard)二世和三世献出自己的朋友,作为偿还债务的人质。1340年,坎特伯雷(Canterbury)大主教作为国王债务的抵押品而不是担保人被遣往布拉班特。如果涉及的只是鸡毛蒜皮的小事,此处所涉及的数额大小从一开始就防止了社会地位的丧失,因为这种丧失通过为金钱而抵押人身的方式落到这些人身上。如果用来自完全不同的利益的对立来澄清这一

点,几乎没有什么比持续至今的贫民救济对人的压制更深:有赡养义务的乡镇将其穷人(特别是老人)交给要求最低的人赡养。尽管这里考虑的不是权利,而是与金钱交易对象相对立的义务,但所有要求都同为此所需要提供的金钱底限(Minimum)等量齐观,这一事实足以让对象的人格权利和价值显得无足挂齿(quantite negligeeable)。所有这些都习惯性地表现在通过这种模式而实现的供养中。

在某个时期,买卖婚姻原则在许多民族那里都居于统治地位。这一原则向对立的——嫁妆的——原则的过渡,或许犹如已经前文提及,是这样形成的:新郎从父母方面获得的礼品被转交给新娘,它试图以此保障某种经济独立性。即便在嫁妆的起源——男人支付的买卖金额——被取消之后,女人通过父母获得嫁妆仍然存在,并且进一步发展下去。在这里,追寻这种特别不为人所知的发展过程没有什么意思。但人们或许可以断言,嫁妆的普及开始于正在兴起的货币经济。这或许是有关联的。在女人买卖占主导地位的原始状态下,女人不只是牲口(Arbeiterstier)——尽管后来她们大都成为牲口,相反,在某种特殊意义上,她们的劳动还不是“家务”劳动,不像货币经济中的女人那样,根本上是在家庭范围内引导男人收人的消费。在那一时期,劳动分工还没有获得多大进展,就此而言女人直接参与了生产,并且为其拥有者提供一种比后来时期更可把握的经济价值。原先的拥有者,亦即父亲或者部落,没有理由无偿地将该价值转让给另一拥有者。在这个阶段,女人不仅挣得自己的生活费用,而且男人还可以从她们的劳动中直接牟取买卖价钱。一旦经济丧失其家庭特征,一旦消费不再局限于自给自足的生产,这种情况就改变了。从家庭角度来看,经济利益沿离心和向心的方向开始分离。面向市场的生产和家庭经济之间的对立开始了,由于

这种对立,货币便得以大派用场,随之在性别之间引进了更明确的劳动分工。原因非常简单,家庭之内的事务落在女人身上,家庭之外的事务则由男人承担,女人越来越成为男人劳动成果的一种管理和使用。因此说来,女人的经济价值便丧失其实质,不再引人注目。现在,女人看起来成为被供养者,依靠男人的劳动生活。为她付出一定的价钱而且同意这种价钱,不仅没有什么根据,而且她还——至少粗略地看来——成为一种男人必须并且为之操心的负担。嫁妆的基础便形成了;上述意义上的男女劳动领域分离得越严重,嫁妆也就必然随之越广泛地形成。在犹太人那儿,由于不安定的性格以及其他一些原因,男人非常灵活,作为必然的相关结果,女人更严格地依赖家庭。在类似犹太人这样的民族身上,我们发现,甚至在已经成型的货币经济之前,嫁妆就早已成为法律规定,而在通常情况下,类似的结果是由货币经济造成的。惟有货币经济才有可能使生产成为客观的技术,成为一种推广,成为社会关系领域,同时也造成劳动分工的片面性。由于这种片面性,早先家庭利益和利润利益的混沌状态开始分离,并且开始为这个利益要求一个特殊载体,也为利益要求一个特殊载体。谁应该成为一方,谁应该成为另一方,这在男人和女人之间是无庸置疑的。同样也很少有人怀疑,男人购买女人生产力所支付的新娘价钱必须让位于嫁妆,因为它补偿了非生产性女人的生活费用,或者说,它应该为女人提供某种经济的独立地位和保障,以便摆脱挣钱的男人。

不仅在希腊,而且包括罗马,嫁妆最终成为与情妇相对的男人合法配偶的标志,因为情妇对男人没有进一步的要求,以至于这个男人既没有为这样一种要求作出补偿,情妇本人也无须因为这种要求没有得到满足而获得某种保障。由于货币经济中的嫁妆同婚姻生活整体结构的密切联系——无论是为了保障男

人、还是为了保障女人,这一点就很好理解了。这种情况就过渡到卖淫,它以新的目光重新为性别关系赋予了金钱的意义。如果说,结婚时男人为女人购买的或献给女人本人的所有礼物——包括晨礼(结婚第二天早晨丈夫送给妻子的礼物——译注)和贞操的奖赏(*pretium virginitatis*)——可能而且事实上也充当了实物礼物,就像很好地充当了货币形式的礼物,那么,在金钱形式的情况下,相同的事实也适合于以某种价格换来的非婚姻形式的委身。惟有金钱交易才具有完全暂时性关系的特征,因为这种关系完全不留痕迹,正如卖淫的特点那样。某一类对象因为其内容、选择以及使用,更容易附带一丝可赠送的特征。与用任何这类合格的对象来支付相比,用支付货币的方式,人们能更全面地从约束关系中解脱出来,更彻底地容忍暂时关系。卖淫为之服务的时而燃起、时而熄灭的情欲,仅仅用货币等价物来衡量。货币等价物不受任何东西限制,原则上任何时刻都在手边,任何时刻都完美无缺。就其本质而言,人与人之间关系的目的在于维系性力量的延续性和真实性——如同真正的恋爱关系一样,它也很容易被中断。对于性关系来说,金钱从来都不是合适的调节者。任何超越眼前、超越片面性冲动的关系,都拒斥交易性的享受。金钱则因为其支付绝对摆脱了人格性,并在根本意义上摆脱了任何进一步的后果。对于交易性的享受来说,金钱提供了事实和象征意义都最为完美的服务——人们用货币来支付,通过这种方式,人们和同任何事情都最彻底地断绝了关系,犹如在获得满足之后同妓女断绝关系那样彻底。毫无疑问,卖淫中的性别关系完全局限在感性行为上,于是,性别关系被降至其纯粹的物种内容,它存在于每个物种实例所能创造和感觉的任何东西中。在这种东西中,本来最为对立的性格开始相遇,一切个体差异似乎都消弭于无形。这种关系类型的

经济对应物是金钱,在所有个体的规定性之外,金钱在类似情况下仿佛意味着经济价值的类型,意味着对超越一切个别价值的共同因素的展现。

由此可知,可怕的、存在于卖淫中的剥夺尊严在其金钱等价物中得到最明确的表达。诚然,当一个女人为了—种完全非人格性的、纯粹外在事实性的回报而献出自己最隐秘、最个人性的东西时,金钱等价物就说明人类尊严被降至最低点。唯有出于—种完全个体性的冲动,个体最隐秘、最个人性的东西才应该奉献出来,而且唯有男人同样个人性的奉献才能够取得平衡。在此我们感到成功与回报之间最彻底、最难堪的不相称,或者说,卖淫贬低了女人们最个人性的、在某种意义上最有价值的拥有,竟至于让人觉得,那些完全中性的、与人格相去最远的价值,就是其最合适的等价物。然而,与通过金钱报酬来描述卖淫相关的还有一些相反的思考;为了清楚地凸显货币的意义,这些思考必须予以讨论。

II

女人委身应该具有的那种完全个人性的、隐秘的个体特征,看起来似乎同以前强调过的事实并不一致。这些事实是,性别之间单纯感性的关系纯粹是一般的行为关系,在这种关系中,所有的人格性和个体内在性作为绝对的一般(dem absolut Allgemeinen)、甚至作为人类与动物王国共有的东西,都被泯灭了。假如男人们非常倾向于“以复数形式”谈论女人,不具体、不有分别地评判女人,原因其一肯定是,女人身上那种激起男人原始肉欲的东西,上至公主下至裁缝皆无分别。因此,在这种功能中寻找某种真正的人格价值,看起来似乎被排除了。人的所有其他

功能也具有类似的一般性；吃与喝、有规律的生理和心理活动、自我保存本能和类型化的逻辑功能——同诸如此类的人性功能与个体性之间从来就没有有什么固定的联系。人们也从来不觉，人是在使用或展示他和所有其他人不可区分的共有的东西中表达或传递了自己最内在、最根本、最丰富的东西。然而不可否认，在女人的性奉献（geschlechtliche Hingabe）中存在着这样的反常现象；这种最一般的、对人性所有层次都一样的行为，事实上——至少对女人来说——被感受为最个人的、涉及内心世界的行为。在物种类型（Gattungstypus）中，女人比男人陷得更深。在女人身上，可被个别区分和个性化的东西从物种特征中突显出来。假如人们同意这一看法，刚才说的就很好理解。由此可以得知，在女人身上，物种性的东西与个体性的东西是共生的。如果说，女人比男人更紧密、更深刻地同自然幽暗的原初根据（Urgrund）联系在一起，女人最本质、最富个体性的东西同样比男人更强烈地扎根于最自然、最普遍的保障类型统一的功能。进一步还可得出，所有人都共有的那种女性的统一性（Einheitlichkeit），很少能与每个人自为的东西区分开来——在每一具体的女性行为的更大统一性中，自为的东西必须被自为地反映出来。经验似乎证明，与男人相比，女人的个别力量、素质和冲动从心理学来看要更直接、更紧凑，因为男人的本质方面（Wesensseiten）是更独立地形成的，相对来说，在男人身上上述个别因素的发展和命运都不受其他因素制约。但是，女人的本质——人们至少可以概括关于女人的一般看法——很可能表现为：要么拥有一切，要么一无所有（alles oder nichts）。她们的倾向与活力处在非常紧密的联想关系（Assoziationen）中；从某一点出发，用其全部情感、激奋、思想来激发本质的全面性，女人显得比男人更容易。假如这就是事实，那么某种正当理由的前提就

在于,与更为分化的男人在类似情况下的所作所为相比,妇女实际上能更彻底、更无保留地把她的整个个人投身给这样一种核心功能、这样一种其自我的这一部分的奉献。在男女之间的关系还没有受到损害的阶段,这种关系的意义的差别对二者来说都是有效的。原始部落甚至对新郎或者新娘单方面废除婚约时必须支付的罚金进行了规范,它对双方来说有所差别,甚至相差到这种地步;譬如说,在巴塔克人(印度尼西亚苏门答腊中部几个关系密切的种族集团——译注)那儿,新娘只须支付5古尔登(德国古代金、银币名——译注),而新郎则必须支付10古尔登;在明古鲁(印度尼西亚苏门答腊西南部省份——译注)居民那儿,新郎毁约时支付40古尔登,新娘则只支付10古尔登。与此相应,社会将其同丈夫和妻子之间感性关系联系起来的意义和结果,也具有这样一种前提:妻子献出了自己的整个自我,连同其价值的全部。相反,男方在交换中仅仅献出其个体的一部分。男人断然否认一个曾经失身过的姑娘的“荣誉”,对女人通奸的判决也比男人通奸严厉得多。人们于是假定,偶尔一次纯粹感性的放纵,至少在内在和本质方面,同男人对妻子的忠诚还是能够相容的。对妻子的忠诚不可避免地贬低了妓女的社会地位,相反,最放荡的浪子似乎总能使其个体性的其他方面从泥潭中抽身,重新赢得自己的社会地位。在卖淫涉及的纯粹感性行为中,男人仅仅投入其自我的最小部分,女人则投入最大部分——当然不是指个别情况,而是指一般情况。不仅是吃软饭行业,而且包括被频繁提及的妓女间同性恋的情况,都可以从这样一种两性关系来理解:男人从来没有作为真正完整的“人”(Mensch)涉足妓女与男人的关系,从这种关系中,妓女不得不承受可怕的空虚和不满足感。妓女只得靠那种(与吃软饭者和同性恋者之间的)关系来寻找补充,在这种关系中至少还有某些人性的一般

层面。性行为是某种普遍和非个人化的事情,从表面上看,男人在这种事情上同女人一样触及到自己的身体,诸如此类的说法或事实都不能取消已经谈到过的那种情形:与男人的投入相比,女人的投入更彻底、更个人性、更广泛地包含了自我。金钱等价物是可以想到的最合适和最不恰当的东西,为性事支付和接受金钱对女人个体意味着最深重的剥夺。卖淫使女人丧失尊严的,就其自身而言并不在于它有一妻多夫式的特点,也不在于女人委身于许多男人。真正的一妻多夫制甚至为女人创造了一种决定性的优势地位,譬如说在印度,纳亚尔族(位于印度喀拉拉邦的母系氏族——译注)就相对具有较高地位。这里重要的是,卖淫不仅意味着多夫(Polyandrie),而且意味着多阳具(Polygynie)。正是这多阳具尤其贬低了女人的自身价值;这个女人丧失了自己的稀有价值。表面上看,卖淫使多夫关系和多阳具关系统一在一起。然而,唯有付出金钱一方拥有的相对于付出商品一方的优势,才会产生这种结果。赋予男人以巨大优势地位的多阳具关系,才决定了卖淫的特征。就连在与卖淫毫不相干的关系中,女人也习惯性地觉得,从情人那里获得金钱是受伤害和受侮辱的,实物馈赠就通常不会引起这种感受。相反,由女方付出金钱,对她本人来说则是一种满足和享受。比如说,马博罗(Marlborough, 1650 — 1722, 英国历史上战胜法王路易十四的最伟大的军事贵族——译注)接受女人的金钱是他在女人那儿获得成功的原因。刚刚强调过的给钱人相对于拿钱人的优势,在卖淫情况下导致最可怕的社会差距,在相反情形中则表明,女人对看到自己不再依赖那些她平时习惯于仰视的人表示满意。

现在我们遇到了引人注目的事实:在许多原始文化中,卖淫根本不被人觉得有损个人尊严或社会地位。从古代亚洲同样可得知,为了赚取结婚嫁妆或者献给寺庙的珠宝,所有阶层的女孩

都卖淫,就像今天我们听说,某些黑人部落那儿有为赚取结婚嫁妆而卖淫的习俗。女孩——还经常包括王侯的女儿,既没有因此失去公众的尊敬,她们以后的婚姻生活也绝对不会遇到任何偏见。与我们情感方式的这种重大差别意味着,两种因素——女性的性看法和金钱——处在根本不同的关系中。如果说,在我们这里卖淫的地位出现在不可逾越的差距中,出现在两种价值根本的不可公度性(Inkommensurabilitat)之中,在由另一完全不同的卖淫观产生的关系中,卖淫的地位则相差无几。与此相应的是抚恤金——为一个“人”被杀而付出的金钱补偿——的发展所导致的后果。抬高对人的灵魂的评价,同时贬低对金钱的评价,补偿金变得没有必要了。文明的进程特别强调了个体,赋予它相对的不可比和不可忽视的性质;正是这种具有分化特征的文明进程使金钱成为相互对立的客体的尺度和等价物,由此而产生的冷漠和客观性使得金钱显得越来越不适合于协调个人价值。我们的文明使卖淫成了商品与价格之间不成比例的关系,这种关系在更低级的文明中至少在程度上并非如此。假如现代的旅游者从诸多原始民族那儿得知,女人显出一种与男人在身体、通常也在精神方面的相似性,他们就感到缺少刚才讲到的那种分化;这种分化使具有较高修养的女人及其性观念本身一种独立于金钱之外的价值,在与同一文化圈中的男人比较时,女人更少被分化出来,并且更深地根植于物种类型。人的内在价值和人的整体性在原始时期具有相对非个体化的特征,相反,金钱则因为其稀有性以及很少使用而相对个性化(individueller)。对卖淫的演说的演变过程,以及教会赎罪金和杀人赎罪金的演变过程之中,都可以看到这种情形。随着金钱和个体这两者的发展,金钱与个体人格逐渐分离,要么使用金钱抵消个体人格不再可能,要么金钱仍然可以抵消个体人格。在卖淫中,这

后一种情形成为一种对个体价值(Personlichkeitswerte)的惊人剥夺。

III

从关于“金钱婚姻”(Geldheirat)的种种考虑的复杂情形来看,我认为以下三点对于在此讨论的上述发展的基本原则很有意义。

首先,对于婚姻来说,经济动机才是根本性的,这在任何时代、任何文明阶段都如此,但在现代社会比在较原始的群体和状态更甚,以至于在习惯上不会激起任何不满。个体尊严在今天伴随并非出于个性偏爱而缔结的婚姻而被给予的,对经济动机羞答答的掩饰看起来是庄重的义务。但是,在那些更简单的文明状态中却感受不到对人格尊严的贬低。正在高涨的个体化运动使仅仅出于纯粹个人原因而同意纯粹个人关系变得更加矛盾百出、更加有辱尊严,这一发展过程的原因显然与卖淫的原因同样。在一个相对未分化的社会中,哪一对人结合成夫妻,是相对的、无关紧要的——不仅对夫妻共同生活来说无关紧要,对子孙后代来说也无关紧要。当群体构成、健康状况、气质、内在和外在的生活方式以及生活旨趣在总体上完全一致时,子孙后代的成长并不依赖于相互协调和互补的父母双亲的精细选择,就像他们不依赖于一个高度分化的社会中的精细选择。在那种社会中,出于其他原因而不是纯粹个人的内心偏爱来决定婚姻的选择,绝对是自然的、合乎目的的。然而,这种情况在一个极其个性化的社会中本来也应该具有决定性的意义,因为在这种社会中,两个个体之间相互合适的情况越来越少见,而且除了相互之间本能的好感之外,再也没有相互合适的标准与记号。假如

纯粹的个人幸福是一种利益,它最终是由夫妻独自构成的,那么,一旦现代社会因不再顾虑子孙后代的成长而不得不将性爱动机看成唯一的支配,严格奉行的对性爱动机的官式伪装就不再是强制性的约束。金钱婚姻直接导致了滥交——不加选择、不考虑个体品性而性交的——生物学证明,滥交是物种退化最直接、最有害的原因。在金钱婚姻中,双方的结合受某种要素规定;这种要素同人种的合目的性绝对无关——正如金钱的顾虑经常把真正心心相通的两个人分开。人们不得不将金钱婚姻视为退化的要素,因为个体决定性的差异恰恰使根据个体相配原则而进行的选择变得更加重要。在这种情况下,个体相配不过是社会更高程度的个体化;这种个体化使金钱成为一种关于纯粹个体关系的更不适宜的协调者。

因此,需要以完全不同的形式再来观察卖淫;卖淫虽然既是多阳具性的、又是多夫性的,由于男人的社会优势,在卖淫中起作用的最最终是多阳具性,它实际上贬低了女人。因此,金钱婚姻似乎是一种慢性的卖淫行为,婚姻中由金钱操纵的那一部分同等程度内在地剥夺了人的——不管是男人的还是女人的——尊严。仅仅以通常方式来看,这一点还不构成事实。通过结婚的方式,假如绝大部分女人在这种两性关系中奉献出自己全部的兴趣和精力,她就将自己的人格、中心和边缘都毫无保留地投进婚姻中去了。习俗不仅给予已婚男人一份更大的活动自由,其个体中本质性的部分一开始就没有进入婚姻关系,而是被职业所侵占。性别关系在现代文明中一旦构成,为金钱的目的而结婚的男人并不像出于相同原因而结婚的女人那样,要出卖自己身上那么多的东西。女人对男人的附属远远超过男人对女人的附属,所以,没有爱情进入婚姻对女人来说更充满危险。我愿意相信——在此必须以生理学的建构取代丰富的经验,我们追问

更好的本性时,买卖婚姻根本上——尤其在女人被买卖的情况下,导致了女人最悲惨的结果。如同在其他诸多情况下一样,在这里由金钱建立的关系的特点表明,这种关系中的某一方倾向于最彻底地利用其优势地位,并使之得以提高。当然,这从一开始就是所有这种关系的趋势。关系各方中的首要性(*primus inter pares*)的地位很容易成为一个绝对的首要性,成为曾经获得的优势地位。人们所处的地位越高,在这种优势地位范围内,一种等级就越容易形成,这种等级导致了一个广泛的扩大差距、促进利益的特殊地位。简言之,优势地位的状态习惯上以不断增长的比例获得发展。作为一种权力手段,“资本的积累”只是非常广泛的规范的一种个别情况,这种规范在所有可能的非经济性权力的领域中同样有效。但是现在,这些领域在许多方面都包含了特定的预防措施和平衡力量,它们将优势地位雪崩似的发展限定在一定范围内;这样就有了习俗、虔诚、法律、利益范围的内在本性(*mit der inneren Natur der Interessengebiete*)产生的对权力膨胀的界限。但是,由于无条件的顺从性和无特质性,金钱最不适合于阻止权力优势的趋势。当优势地位和优先条件在某种关系中一开始就偏向于某一方,又当这种关系以金钱利益为出发点时,优势地位和优先条件在其他类似情况下沿着自己方向的进展就更宽泛、更彻底,更为影响深远,当其他动机实质地决定和规定优势地位的情形相比完全不同。

第三,出现完全特殊的现象——征婚广告时,买卖婚姻的特征就非常清晰地凸显出来。利用征婚广告结婚的情形仍然非常少见,并且局限在社会中间层,这可能看起来既让人吃惊,也令人遗憾。在现代人格明显完全个人化,配偶选择也由此而尤为困难的情况下,对如此千差万别的每个人来说,仍然有可能存在着一个另一性别的对应者;这两个人相互补充、完全相配,双方

在对方身上找到“真正的”(richtig)配偶。所有的困难仅仅在于,天作之合的双方没有相遇。两个彼此陌生的个人只有形同虚设的婚姻和不幸的婚姻,人类命运的荒诞性没有什么比在这显得更悲惨了。为了在彼此身上找到终生幸福,他们原本需要相互了解。毫无疑问,就像一般的广告一样,征婚广告的全面发展能够使婚姻关系的盲目偶然性变得合理化,由此成为一种最伟大的文化载体。同具体个人依赖于直接发现对象的偶然性相比,征婚广告为个人更充分的需求满足创造了无限增多的机会。正是因为需求的进一步个性化,拓展供应范围的广告就绝对不可或缺。倘若被分化的人格层次原则上似乎最大程度地依赖于征婚广告,倘若正是在这种层次上相同的事实完全没有得到考虑,这种断然拒绝的态度肯定有一个完全积极性的原因。假如人们现在仔细考察事实上正在出现的征婚广告,就会看到,在广告中征婚者或应征者的财产状况构成了真正的兴趣焦点,尽管有时被掩饰起来。这其实很好理解。个体的所有其他品质并没有以任何准确或令人信服的说明坦陈在广告中。不管外表还是性格,不管是值得爱恋的标准还是智力标准,都很难予以规定,以便形成一幅激起明确的个体性兴趣的形象。在所有情况下唯一能够有绝对把握加以说明的,就是个人的金钱财富(Geldbesitz)。在某一对象的诸多个体性质中,唯有那些具有最大准确性或确定性的性质才得到说明或认识,而且被看成客观上首要的和最根本的性质,这是人类观念的一个无法避免的特征。恰恰对于那些真正最迫切需要征婚广告的阶层来说,金钱财富的这种真正方法论的优先性使征婚广告变得不可能,因为它使征婚广告打上纯粹金钱兴趣的烙印。

此外,这种现象对卖淫来说也有效。一旦超过一定数量,金钱就失去不体面的特征,不再无力抵消个人价值。妓女越悲惨

和贫困,现代“好社会”(gute Gesellschaft)对她的憎恶就越深,随着她卖身价钱的提高,这种憎恶就会减弱,直到最后她完全被某位女演员吸收进自己的沙龙。关于这位女演员,众所周知,她由一位百万富翁供养。同衣衫褴褛的街头娼妓相比,一间这样的闺房很可能更充满血腥、更充满欺诈、更堕落。放走大盗,绞死小偷;只要取得了巨大成功,相对来说不管其领域与内容如何,都会让人产生某种尊敬,诸如此类的一般性事实上述现象中同样起作用。根本之处以及更深层的原因仅仅在于,出卖的价格因太高而使出卖的对象免遭歧视,在通常情况下,这种歧视已经使它具备将要出售的事实。左拉(Zola)在一篇关于(法兰西)第二帝国的描述中,说到一位身居要职的男人的夫人;众所周知,她是花了10万至20万法郎才被弄到手的。在这个确有其事的故事中,左拉说,这位夫人不仅自己出入最高贵的交际圈,而且当她的情人也会出名,在“社会”上获得殊荣。这位以很高的价格出卖自己的交际花由此获得了“稀有价值”(Seltenheitswert)——因为不仅拥有稀罕价值的东西被高价买卖,反过来也一样:假如某种一般性原因是出于时尚的变化无常,出于这种原因而达到高价之目的的任何对象,就获得了稀有价值。同诸多其他对象一样,许多交际花的垂青因此弥足珍贵,很多人都追求它,因为它有胆量索要非同寻常的价格。没有什么比下面这种事更违背人的情感的了:英国某法庭的裁决除了以相应的法律为基础外,还判给戴绿帽子的丈夫一笔钱以补偿损失,这无异于将丈夫贬为靠妻子卖淫吃饭的人。光是这种罚金就格外高。我知道一件事:某妻子和多个男人发生了性关系,他们每个都被判处向她丈夫缴纳5万马克赔偿。看来,在这里人们想用金钱总数的多少来抵消某个原则的卑下:用金钱来抵消某种价值。

时尚心理的社会学研究

人的本质的生理基础向我们揭示了静止与运动、接受性与主动性的相互转化,因此,它也包含了人的精神发展的类型。倘若人的认识如同被描述具体事物和最特殊事物的需要所左右那样,也被追求最大程度的普遍化和抽象化所左右;倘若人的感情生活时而在对人与事物的默默奉献中,时而在与之相对的精力充沛的活动中得到满足;倘若在人类群体的社会化融合中,在个体从同一群体的凸显中,我们的道德习性发现其两极,发现其活动起伏的界限,所有这些似乎都是对那些巨大的对立性力量的狭隘安排,而人的命运就在于这些力量的斗争和平衡。人性因素的所有这些源泉和最终的本质取向本身无法用语词加以描述,惟有在那些个别现象中,它们才能显示出来。那些个别现象恰恰是人性因素的所有这些源泉和最终的本质取向在对个别生活内容的控制中产生的,而且正是在这些现象之中它们获得了自我实现。同时,与类似的力量一样,这些源泉与最终的本质取向也摆脱了不同的影响范围——它们很可能在几千年之前具体表现为埃利亚学派(Eleaten)与赫拉克利特之间的对立,或者在

当前具体表现为社会主义与个人主义的对立。毫无疑问,人类历史范围内的根本生活形式都显示了这些对立原则的有效性,每一种生活形式就其自身范围而言都展示了一种特殊的方式:将持久性与稳定性的兴趣同变化和更替的兴趣统一起来,在普遍性与类似性倾向和特殊性与个别性倾向之间进行协调,使对社会整体的奉献同对个性的坚持达成妥协。

在这些对立的社会安排中,对立的一方大多具有模仿的心理倾向。模仿首先给我们带来一种保存合目的性的力量的魅力,这种保存并不要求明显个人化的、创造性的努力,而且因其内容的既定状态(Gegebenheit)得以畅行无阻。但在模仿给我们带来这一安慰——即在行动时并不孤立——的同时,它也使相同的活动超越了迄今为止所进行的程度,如同建立在一个坚固的基础之上,正是这一稳固的基础减轻了现代人自我承受的困难。在模仿中,群体负载着个体。群体简单地把自己的行为方式交付给个体,使他免于选择的折磨,摆脱对同一选择的个人责任。但是,模仿仅仅对应着人的本质的一个基本取向,这种取向满足于平均性、一致性,满足于使个别融入强调变化中之不变物的一般性之中。因此,它不是那种反过来寻找不变中的变化、个体的差异、独立性、从一般性中自我凸显的基本取向。假如人们在其生物学基本形式的图景下来考察这两种对立的倾向,模仿就可以被看成一种心理遗传,而超越模仿、达到新的和独特的生活方式的追求却对应着变易性。

以下这一点对于时尚来说是根本性的。一方面,就其作为模仿而言,时尚满足了社会依赖的需要;它把个体引向大家共同的轨道上。另一方面,它也满足了差别需要、差异倾向、变化和自我凸显,这甚至不仅因为时尚内容的变化——正是这种变化将今日时尚打上一种相对于昨日和明日时尚的个性化烙印,而

且也是因为这些事实：时尚总是阶级时尚(Klassenmoden)，较高层次的时尚与较低层次的时尚截然有别，而且在后者养成较高层次的时尚时，便抛弃这种时尚。通过某些生活方式，人们试图在社会平等化倾向与个性差异魅力倾向之间达成妥协，而时尚便是其中的一种特殊的生活方式。我们从时尚那儿观察到的个别心理学特征就包含在时尚的这一本质之中。

犹如前文所及，在社会学的关系中，时尚是一种阶层划分的产物。荣誉一开始就是等级荣誉，换言之，荣誉获得其特征、其它道德权利的途径是，个体同时用其荣誉来代表和维护其社会圈及其等级的荣誉；同样的道理，时尚一方面意味着结交(Anschluss)同等地位的人，另一方面意味着，这些人作为整个群体排斥(Abschluss)地位较低的人。社会形式、服饰、审美判断、自我表现的整体风格，在持续不断的形成过程中都可以通过时尚得到理解，以至于“时尚”——新颖的时尚，无论怎样都仅仅顺应较高阶层。这些阶层突出其成员相互之间的平等，与此同时也突出与地位较低者的差别，通过这种方式，这些较高阶层来排斥较低阶层。一旦较低阶层开始养成这种时尚——因为他们总是向较高阶层看齐并追求较高阶层，这在被时尚征服的领域最容易出现——那么，较高阶层便远离这种时尚，转向新的时尚。通过新的时尚，较高阶层重新同广大芸芸众生区别开来。与模仿因素一同构成时尚之本质的排斥因素，在缺乏相互重叠层次的情况下，甚至以相互并列的形式出现。从某些原始民族那儿可以得知，相互比邻而且生活在完全相同条件下的群体，很多情况下却形成了诸多截然不同的时尚。每个群体通过时尚来凸显对内的团结，一如它通过时尚来凸显对外的差别。时尚常常来自于外部，这一事实尤其解释了这种内在团结的因素。假如时尚并非产生于某个圈子内，在该圈子中时尚作为“时尚”就受到

特别的偏爱。时尚来自于外部,由此它达到特殊的社会化(Sozialisierung)效果,而社会化是通过与位于外部世界的某个点的共同关系而出现的。在许多情况下,社会因素看起来似乎有如视觉轴线,最有可能集中在某个距离不太近的焦点上。因此,除了向心的、社会化的成效之外,时尚这一事实也显示出一种变易性、一种变化欲望(Veränderungstrieb)的满足——因此,时尚的外在起源尤其保证了时尚的新颖(Neuheit),或者说保证了与现存状态的差别,保证了急剧中断的更替。时尚的更替经常徘徊在各种对立中间,因为惟有在这些对立中,人们才能正确地意识到时尚的更替。对于人的本性的逆向追求(gegenstrebend)倾向来说,时尚的每一方面都体现了一种特殊的统一性。从这种倾向中可以发现,一方面它满足于时尚的社会形式,另一方面而又满足于时尚的内容。要么是排斥的需要和可能,要么是团结的需要和希望,在两个因素中假如缺少其中之一,时尚的领地便完结了。较低的阶层拥有自己希望拥有的相当稀有和罕见的特殊时尚,因此,原始民族的时尚比我们的时尚要稳定得多。出于相反的原因,如果在某个圈子中,每一个体都自以为具有某种明确的意义,致使模仿遭到断然拒绝,时尚就不会出现在这种圈子中。据说在1390年前后的佛罗伦萨,男人的服饰就没有什么主流时尚,因为每个人都试图在穿着上特立独行。时尚的本质在于,群体中只有一部分人领导时尚,整个群体不过跟风而已。时尚决非是现存恒定的,而是总在生成变化。一旦时尚全面流行开来,或者说,一旦那些原本只有少数人追求时尚无一例外地影响到所有的人,就不再可称其为时尚,比如说某些服饰与交际形式的因素。对于个别人来说,诸如此类的时尚不能普遍流行的事实引发了这样的满足感:在他同时追求共同物的整体性——不同于在通常社会满足情况下做相同事情的整体性——的时候,无论如何,

时尚仍然在他身上展示了一些与众不同、引人注目的东西。面对时尚之物的沉迷是一种掺合着赞同与羡慕的惬意感。

因此,对于某些个体来说,时尚是一座真正的乐园。这种人在内在和内涵方面皆不独立,需要依靠,但他们的自我感觉仍然需要某种特定的彰显、注意和特殊对待。时尚也提高了默默无闻者的地位,使他成为整体的代表,而他也感觉到自己负载着一种整体精神(Gesamtgeist)。在时尚癖者和纨绔子弟那儿,这种情况似乎达到这样一种程度:时尚又沾染上个体性和特殊性的幻象。纨绔子弟推动时尚的倾向超越了日常遵守的界限:假如尖鞋时髦,他就把自己的鞋口变成船艏;假如高领时髦,他便把领子竖至耳朵;假如星期天去教堂时髦,他宁愿从早到晚都呆在里而……如此等等。他所体现的个性就在于某些因素数量上的增加;就其程度而言,这些因素正是大众的共同财富。哪怕刚好与别人同路,他也要走在他们的前面。表面上看来,整个行列对他唯马首是瞻,因为领头位置刚好是他所体现的公众趣味最终所要达到的顶点。但事实上,在个体与其社会群体的关系中随处可见的情况,对时尚英雄(Modehelden)同样有效:领潮流者归根到底是被潮流领导者。时尚英雄体现了社会欲望同个人化欲望之间某种非常奇特的平衡关系,而且由于其魅力,我们便能理解,为何许多通常很理智的人、甚至知名人士都有表面上看来如此费解的时尚癖。某位杰出人物发明了一种服饰、行为和趣味等时尚,通过这种时尚他让自己显得鹤立鸡群。基于这种时尚的意义,他人便试图尽可能快地模仿已经出现的特立独行之举。某种时尚在原始状态下是这样形成的,在较高的状态下亦然。杰出人物的满足感显然在于,它混淆了拥有特殊物的个人情感和被大众模仿并负载起大众精神的社会情感。尽管这两种情感在逻辑上似乎自相矛盾,但它们在心理上却绝对相容,甚至相互

促进。每个模仿者——当然在弱化的程度上——都分有了这种情感状态,直到时尚完全流行开来,直到个人因素随之消失。正如通过对时尚的极端顺从而达成两种倾向的某种类似的结合,通过抵制时尚,人们也能赢得类似的这种结合。谁若有意识地以**非摩登**的方式穿着打扮和行为处世,谁就获得与此紧密相关的个性化情感,当然这种情感不是靠自己的个人素质,而是靠对社会榜样的纯粹否定而获得的。假如**现代性**(Modernität)就是对社会榜样的模仿,有意为之的**非现代性**(Unmodernität)就是以相反的表征模仿它。但这种模仿依然证明了社会倾向的权力,因为这种权力可以以任何一种方式来制约我们,不管是积极的还是消极的方式。甚至在一个广泛的社会范围内,穿着打扮不合现代在整个圈子中都有可能直接成为时尚——一种最值得注意的社会学复杂性(Komplikation)。在这种复杂状态下,诚如前文所言,追求个人特立独行的冲动满足于对社会模仿的单纯反其道而行之,从它那方面来说,其强度也来自于对某种具有类似特征的更狭隘圈子的依赖感——从社会学上说,完全类似于社团反对者的社团。

时尚的社会学意义以同等重要的形式表达了平等化和个性化的冲动、模仿的魅力以及特立独行的魅力,或许还可以说明,一般说来,女人尤为强烈地追随时尚。如果说科学的审慎在对女人作复数形式的全称判断时应该有所忌惮,人们至少仍然可以将这一点引为共识:就女人与男人的社会学本质截然有别而言,女人的社会学本质在于缺乏差别,在于相互之间更大的相似性,在于受到社会平均化更为强烈的制约。这一点直接说明了女人与习俗、与合乎礼仪的普遍有效形式之间的密切关系。但是在习俗、平均化和一般标准的稳固基础上,女人却强烈地追求个体人身相对的个性化和引人注目,而其个体人身与社会界限

又并不抵牾。时尚为女人提供了这样的结合：一方面是普遍模仿的范围，在最宽阔的社会航道中畅游，另一方面是个体人身的显眼、强调和个性化的打扮。

时尚同最终可把握的心理活动交汇。时尚在对立的倾向之间保持自身典型的平衡关系：它对所有的个性一视同仁，这对时尚来说是根本性的。但也不过如此而已，因此时尚没有把握住整体的人。时尚的易变性恰恰是由自我情感的持久性来衡量的，由于时尚的易变性，对于整体的人来说，时尚总是作为某种相对外在的东西而存在。自我情感感觉到，至少在紧急情况(Notfall)下能够感觉到，其人身是对外在东西的一丝反抗(piece de resistance)。即使聪明且富有个性的人将时尚当作一种面具，当作一种对其最个人化的感觉和趣味有意识、有目的的打扮(Geschmack)，而这种打扮是他们在一切外在形式方面通过对一般性规范的盲目顺从而获得的，那也不过是徒增这种细微差别。靠外在表现的独特性来显眼，表明这种人的内在本质性的独特性就是使某些天性隐藏到时尚隐蔽性的平均化之中的东西，这是一种优雅的害羞和胆怯。那种同时满足平等化的一致性与自我显眼的二元论，如今过渡到个别灵魂的内在状态中——根据这样一种独特的平行关系：就这种平行关系来说，诸多个体之间的关系频繁地重现在个别人身的诸多外在表现之间的关系中。个体总是有意无意为自己创造某种举止、某种风格。通过它们的显现、自我有效性以及隐退的节奏，风格便被刻画为时尚。因此，年轻人经常以自己的方式表现出一种突如其来的怪异，一种意想不到、毫无根据的兴趣，这种兴趣支配了他们的整个意识世界，随后又同样不可理喻地消失。这可以被称为个人时尚(Personalmode)，它构成社会时尚的一种边界状态(Grenzfall)；通过将自己的意识集中在这种需求之上以及靠一致性倾

向来代替模仿需求和社会需要,负载起个人的差别需求。一致性倾向由此获得自己的本质,而且很可能意味着一种更狭隘的封闭性,意味着这个个体因为自我的整体内容而具有内在的庄重性,似乎同时也成为他人的时尚。

在时尚中,所谓的不同生活维度获得某种特殊的巧合(Zusammenfallen),由此个体与群体活动的整体节奏也决定性地影响到他们与时尚的关系。我们注意到,保守性和易变性以非常不规则的方式分布在一个政治群体的不同阶层中。从一方面说,下层群众很难产生变动,而且发展得也较为迟缓。他们在许多方面——譬如说在丹麦人和诺尔曼人占领时期的英格兰,这种情况就相当引人注目——创造了民族生活的连续性,因为他们顽强地坚持自己的原始生活方式。相形之下,较高的阶层则有如墙头草,受新潮流的冲击和改变最为强烈。从另一方面说,最高的阶层恰恰是有名的保守阶层,常常过分守旧,仅仅以最笨拙的节奏向前发展。中间阶层(Mittelstand)是真正富于变化的阶层,因此自从第三等级(tiers état)夺取领导地位以来,社会运动和文化运动的历史也以全新的速度进行。由此我们可以理解,打从这一时期——资产阶级统治时期以来,时尚、生活更替与对立的形式——就其内容而言,达到高度的时刻同时也是下降的时刻——为何伸展到如此广泛的领域,回荡着如此急促、如此多彩的节奏,赢得如此广泛的效果。在时尚中,不安分的、渴望变化的阶级和个人重新发现自己的心理活动的速度:它拥有一条尖尖的意识曲线。时尚的死亡萌芽、其注定要被代替的原因恰恰在于,时尚的注意力过于强烈地指向自身,时尚意味着一种指向某个特定之点的社会意识短暂的高峰期。对于那些信仰持久存在和真理的人来说,任何诸如此类的新颖以及在理论或实践中突然流行的东西,都绝对不是什么“时尚”。只有那些

对时尚来去倏忽无踪充满自信的人,才愿意这么称呼它。

与这种情况相反,现在时尚提供了值得注意的现象:每个具体时尚的出现,就好像它想要永存似的。今天,谁若购买一件应该使用四分之一世纪的家具,他就根据最新时尚来购买,一般不再考虑两年前流行的时尚。显然,两年之后时尚的魅力仍然像抛弃这件家具一样抛弃那件家具,把二者留给其他判断标准。这里似乎发生了一个辩证的心理过程;事实上总有某种时尚存在,因此作为一般概念的时尚是不朽的。时尚追求任何具有其组织形式的个别时尚,尽管每个个别时尚的本质都恰恰在于,它并非永不消失。在此,更替(Wechsel)持久存在的事实,给任何发生更替的对象罩上一层持久性(Dauer)的心理微光。

但是,时尚真正令人刺激和振奋的魅力却在于,时尚广泛的、席卷一切的扩散性同其急剧、彻底的短暂性——从另一方面说,短暂性也同对持久有效性的虚假要求相对立——之间存在着反差。时尚用某种狭隘维系了一个特定的圈子,将该圈子的相互归属感视为时尚的原因,正如该圈子也将相互归属感视为时尚的结果。时尚的魅力正在于这种狭隘性——恰如也在于某种重要意义,因为时尚正因为这种重要意义而将这个圈子同其他圈子区分开来。最终,时尚的魅力在于,它通过一个社会圈子获得某种庄重性,这个社会圈子使其成员承担起相互模仿的义务,从而使个体的所有责任——伦理责任以及审美责任——得以减轻。因此,时尚的魅力也同样在于这样一种可能性,即在——这一界限内加强时尚因素的个人化特点,并且创造时尚因素的独特差异。在那些多重构成物(Gebilde)中,社会的合目的性使相互对立的生活潮流获得同等程度的客观化,而时尚仅仅显示为那些多重构成物中一个具体的、非常独特的构成物。

(1895)

玫瑰：一个社会性假定

这个童话要么发生在乌托邦(Utopien),要么发生在塞尔特维拉(Seldwyla,瑞士作家凯勒为小说集虚构的地方——译注),要么在所有地方都发生过。

在那些地方,公民之间存在一种惊人的不平等。每个人都拥有自己的一片土地,为他产出所需要的许多东西,甚至产出远远超出他的需要的东西。然而,还有些人能在自己的小农庄种植玫瑰。也许他们比别人钱多一些,也许他们肯在这上面多花时间,或者正好拥有玫瑰所需的土壤和阳光,总之,他们有玫瑰花,而别人没有。由于人们还没有转过神来(Nachdenken),这种情况很长时间没有引起嫉恨,有人有玫瑰成了一种天赋的必然性,如同占有美丽或丑陋、理智或愚蠢。但是,玫瑰的主人不断嫁接,增加并改良玫瑰,终于在其他公民中引起暗暗不满。一位煽动者用激烈的言词号召:我们生来就有拥有玫瑰的权利,如今只有少数人才有玫瑰,必须制止这种盲目的偶然性。另一位煽动者对着群众叫嚷:蒙昧的无欲时代已经过去,为更高文明而斗争的战斗口号是:如果你要欲求什么,就欲求什么吧。第三位煽

动者从逻辑和植物学角度证明：由于自身的复制（*Vervielfältigung*）趋势，玫瑰必然逐渐积累，以至于少数拥有者诸如埃拉加巴卢斯（*Heliogabal*，罗马皇帝【公元前 218—22】——译注）的客人人们在玫瑰丛中窒息，全部拥有物轻而易举地落入众人手中。

不过，这种命定的剥夺进程很可能还要简便、迅速。但这却决非仅仅是激发众人的嫉妒、贪婪和贪图享乐等低下冲动。相反，玫瑰香味不仅迎合感官（只用鼻子闻它，该多么可惜！），而且用甜蜜的刺激渗透到我们生命最细微、最遥远的地方——同样，在人民的呼声中，灵魂的最后渴望和最深层的文明思想同人民过于人性的冲动紧密相连。于是，一个革命政党形成了，与之对立的是拥有玫瑰的保守政党，他们不仅想保护自己对玫瑰的占有，而且还想保护现在才意识到的那种诱惑：拥有某些别人羡慕与渴望的东西。所有这些为一项法律做好了准备，它应该通过某种垄断手段保障保守派以世袭、继承和历史的方式拥有玫瑰。这时，起义终于爆发了，它以平等主义党派（*Egalisierungspartei*）的全面胜利而告终。起义之所以大多以这种方式结束，乃因为该政党赋予生命的那种道德观念最终潜入敌方阵营：社会正义的理想超越了一切利益冲突，他们的外在胜利只是对他们已经赢得的内在胜利的肯定。

于是，和平、平等和幸福终于得以实现。在公民拥有的任何一片最小的土地上，都盛开着玫瑰。同时进行的土地重新分配方案，为每个人创造了同等的种植玫瑰的条件。事物的外在状态能够给人提供的一切，以其最公正的恩惠分配方式赋予人们这些条件。但是，这些份额仍然不能像数学方程等式一样对各方均匀分配。无论如何，总有一些人培植玫瑰时手气更好，另一些人得到的阳光稍稍充足，有的人嫁接的嫩枝更为结实。自然总是出人意料地、无拘无束地干扰人类计划的对称性。但在人

们看来,接受这些微小的不平等是不可避免的,一如人们承认那些不久前还显得非常重大、现在却已经消除的差异。的确,在已经赢得的强力面前,人们事实上对这些 *quantit negligeeable*(无关紧要的数量)完全熟视无睹。

但是,现在出现了完全不同的东西,人类灵魂的一种奇怪本性为此忧心忡忡。这种东西深深根植于人类灵魂,分割成日复一日的体验,以至于惟有在对我们的精神进行数个世纪的深思之后,它才得以确定下来。因此,灵魂所能感受到的,不过是当下的运动和刺激同过去的运动和刺激之间的差异。所有这些都以一种迷幻般的形式在灵魂之中回荡,并且构成了一种背景;在这种背景下,当下时刻赢得并失去其内容和意义。因此,假如生命缺少内在差异,以至于人们害怕天堂里持久的幸福会变成持久的无聊,那么,不管生命在何种高度、以何种深度流淌,对于我们来说,都显得空洞和无谓。几十万元的损失对于富人来说,并不比穷人丢失几个塔勒(18世纪还通用的德国银币——译者注)不幸多少;在爱情萌动阶段,偷偷地摸一摸手所带来的幸福,并不亚于热恋阶段毫无节制的欢娱。我们感受到的并非是生命刺激的绝对量,正如我们满足与匮乏的整体水平并非在于何种高度与深度。毋宁说,生命的个别实现是因何种差异而相续凸显出来的。因此,谁若从一种生活水平上升或者下降到另一种完全不同的水平,在经过短暂的适应期之后,新的生命水平范围内的波动与差异,就可以完全一样的欢乐或悲伤情感来回答,正如可以用过去状态中何等强烈或微弱的情感来回答。我们的灵魂非常类似于精致的机器人,它们用一种自动变化的调节来对外在条件的每一次变化作出反应,它们总是发挥类似的功能。我们同他人的关系、相对于他们的高度与深度之差异,一旦内化(*verinnerlichen*)为某种情感,为了将这些感情相同的量同刺激

变动的量联系起来，这些情感便清楚地显示，我们都是对差异何等敏感、同时又何等富有适应能力的生物。

既然那么久以来都行得通，现在当然也没有问题。但是有一天，适应期结束了。自然用玫瑰的颜色和形式、芳香和魅力的差异显示，自己是诸多协调意图的最终裁决者。正是这些最细微的差异一方面激起类似的仇恨和嫉妒、相同的傲慢，另一方面也激起相同的匮乏感。新一轮尖锐的理论开始纠缠着诸多灵魂：为了将人类提升到更高的幸福阶段，所有的拥有物又有什么用呢？外在的拥有唤醒了满足感，假如没有这种满足感，拥有物就是一个无核之壳，一种对牛弹琴。然而，是否并非一切外在的拥有都仅仅以这种方式获得意义？对以前那种状态的总体性反抗，是否另有其因，而不是因为感受到不平等、匮乏、不公正的苦难？让一切停留在旧状态之下的那些东西，是否因为财物被折腾来、倒腾去而消除干净了？纯粹是变幻面具(Maskenwechsel)！一种可怕的认识开始浮现：假如自然将一种不平等感同拥有玫瑰联系在一起，正如它将这种感受同匮乏联系在一起，那么就再也没有什么比玫瑰更无关紧要的了。幸福与痛苦的根据就在对对象的占有或不占有之中，这恰恰是世界历史的错误。不！重要的并不在于我是否拥有它，不在于我的感觉是否起决定作用，而是在于他人是否拥有它。惟有极其精巧和纯粹的灵魂才可能以享受的方式拥有客体；它是如此的丰富，因而足以依靠自己最本真的内在性来生存，而不是让感觉超越灵魂的界限。但群众决不会满足于事物的魅力，而是将自己的刺激同拥有联系在一起，因为邻居没有它，并将拥有物同匮乏联系在一起，因为邻居拥有它。惟有对变化了的占有物的最初直接印象才可能压倒相互攀比。但是，新的水准之间更精细的差异同以前粗略的差异一样，立刻就强烈地刺激我们很快便适应的敏感。外在协

调的西西弗斯式辛劳的幻象总一再驱使着我们,直到自然为这种幻象划定界限,直到我们认识到,我们想向外来逃避的那种受苦从内在方面追赶着我们。

我不知道这个神话国度中的公民是否看清、何时看清这一点,看到革命——总是围绕着不平等的残余——如何频繁地一再上演。一个世纪以后,人们或许知道。但是,玫瑰继续生活在自我欢娱的美丽中,以令人欢欣的漠然对抗所有变迁。

(1897)

竞争社会学

就我们的本性而言,由于有太多的苦难与不幸都源于纷争(Entzweiung)和斗争,于是可能出现作为人类存在的完善的人类和平(pax hominibus)理想。我们对一个生活要素的评价不免涉及其整体概念,它很难承认诸多意义之间的完全对立;虽然根据它们的范围、用处以及有效性,这些意义被赋予了同一个整体概念。和平的理想不仅否定乐于斗争的本性,不仅否定心理学家、而且否定社会学家;以斗争为乐的本性在斗争中感受到一种明确的、自我正当化的价值;心理学家在斗争中用他所能达到的一切高度和精致性来认识无法克制的冲动的外在流露,认识灵魂生活的一种不可或缺的要害。对于社会学家来说,一种作为绝对向善与和谐的简单“联合”的群体不仅在经验上不现实,而且也没有显示真正的生命过程;但丁在天堂玫瑰丛中窥见的圣人社会可能是这样运行的,但它却失去任何变化与发展。相形之下,在拉斐尔的《争论》(Disputa)中,早期基督教教父们的神圣集会即便没有表现为实际的争吵,也仍然成为一种观点与思维倾向方面的显著分歧;那一集会的整个活力以及真实、有机的

内在联系正是从这种分歧中产生的。正如宇宙需要“爱和恨”，需要吸引力和排斥力，以便获得一种形式，社会也需要某种关于和谐与不和谐、联合与竞争、偏爱与嫉妒的数量关系，以获得某种特定的形态。这些争执绝非社会学上纯粹消极的因素、否定性的机制，以便那些确定的、真实的社会惟有通过其他积极的社会力量才得以形成，甚至好像那些争执没有阻止社会的形成。这种流俗之见浅薄之至。如同它的既定状态那样，社会是两种相互作用的范畴的产物，就此而言，二者都完全以积极的方式登场。从某个特定方向持续并且孤立地考察，个体之间所谓的消极和不利因素，根本无须在个体关系的整体范围内产生作用。因为与另一种还没有被消极和不利因素触及到的相互作用密切相关，在这里还存在着一种全新的图景(Bild)，在此图景下，除去它在个别关系中所摧毁的东西之外，消极的和二重性的因素也发挥其绝对积极的作用。倘若排斥性能量在其中消失，倘若具体看来破坏性能量也在其中消失，一种更丰富、更完整的共同体生活就不会出现——恰如倘若其消极作用消失了，一种不仅性质没有变化而且更加丰富的财富就会产生。相反，出现的只是一种产生变化而且常常无法实现的图景，就像在合作的力量以及对互助成功与利益和谐的好感消失之后。斗争如何交织在社会生活中，它作为一种特殊的相互作用如何影响到社会的统一性，如何影响到仅仅作为一种相互作用之总和的社会统一性——对于有关斗争的某种根本形式，对于竞争来说，此番考察所要澄清的正是这一点。

对竞争的社会学本质首先具有决定性的是：其中发生的斗争是一种间接的斗争。谁直接伤害对手或者把他干掉，就这一点而言就不再跟他竞争。通常，语言的惯用法其实用这个词来指这样的斗争；双方同时努力争夺同一个斗争奖赏。竞争的斗

争方式与其他斗争方式之间的区别可以大致作如下进一步描述。竞争性斗争的形式首先不是进攻和防守,之所以不是,因为斗争奖赏并不在对方手中。谁为了赢取别人的钱财、别人的女人或别人的荣誉而斗争,采取的方式和技术就与竞争完全不同;一个人和别人**竞争**,就是将公众的钱财送进自己的口袋,获得一个女人的青睐,通过行动或者言语获得更大的名声。在许多其他斗争方式中,战胜对手不仅仅直接获得获胜奖品,它本身就是获胜奖品。对竞争而言,出现其他两种组合;在战胜竞争者是时间上首先必须完成的任务的地方,这种战胜本身什么意思都没有,整个行动的目标必须通过展现一种完全不受竞争性斗争本身任何限制的价值才能得以实现。一个商人即使成功地使公众怀疑自己竞争者的信誉,但如果公众需求突然对他提供的商品种类不再感兴趣,他自己就仍然没有获得什么。一个情人将自己情敌赶走或者让他不能成事,但只要那位女士没有对他自己表示好感,他就仍然没有继续前进一步。一个教派并不能通过证明竞争教派是有缺陷的从而将它消除,就能够争取到改宗者,除非这个教派确实能满足改宗者的需求,而不是仅仅利用后者的需要。竞争在这个种类身上由此获得自己的色彩:斗争选择本身还没有实现斗争的目标,像所有这些地方一样,在那儿,愤怒或者报仇、惩罚或者胜利的理想价值本身说明斗争的动机。第二种竞争性斗争或许和其他斗争的区别更大。就这种类型的竞争而言,斗争只存在于:每个申请人都自己朝目标努力,并不在对手身上花费力量。赛跑者,他只是想用自己的速度;商人,他只是想用自己商品的价格;竭力劝诱他人改变信仰的人,他想用自己学说的内在说服力发挥作用。这些事例都说明这种奇特的斗争方式,就其投入的力量的激烈程度和狂热程度,都丝毫不亚于其他种类的斗争。只有通过相互意识到对手的成果,这种

努力得到的成果才能推至极致。从外表看,竞争者这样行事,却好像世界上没有对手,只有目标。这样,终极目的的主观性和终极结果的客观性以最绝妙的方式缠绕成一种形式,这种形式是客观本性或者社会本性的一种超个性的统一,其中包容了当事双方及其斗争,跟对手斗争,而不反对他,在某种程度上可以这么说,不碰对手。这样,主观的、对抗性的动力引导我们实现客观的价值,斗争的胜利事实上不是斗争的成功,而是超然于斗争的价值实现。

在这里就体现了竞争对于社会圈的巨大价值,如果竞争者包括在一个这样的圈子中。其他种类的斗争,要么斗争的奖赏本来在一方手中,要么斗争动机不是来自赢得奖赏而只是主观敌意。这些类别的斗争让斗争者的价值和力量相互耗尽,对于整体来说,留下的结果经常只是从较强的力量中简单地减去较弱的力量以后剩下的东西。竞争则与此相反,在它不受其他斗争方式混合物影响的地方,借助竞争中这种无可比拟的组合,价值经常得到提高。从团体的角度看,竞争将主观动机作为手段,只是为了生产出客观的社会价值,从当事人的角度看,则是将生产有客观价值的东西当作手段,以获得主观的满足。

仅仅是竞争借助自己特有的居间中介的相互作用形式实现的这种内容上的促进,在这里就没有竞争的社会学进程那样重要。在一个社会中,双方的竞争的目标点大概总是赢得一个或多个第三方的偏爱,竞争以这样的方式迫使竞争双方都尽可能地接近那个第三方。人们习惯突出竞争的毒害、分裂和破坏作用,另外只承认那些内容上的价值是竞争的产物。但是除此以外,竞争仍然有这种巨大的社会化作用^①:竞争强迫求婚者(他身边有一位竞争者,并经常正是因此,他本人才成了真正的求婚者)向被追求者迎面走去,接近后者,和后者建立联系,了解他的

弱点和长处,适应它们,寻找和开辟能够将自己的存在和成就同他联系在一起的所有桥梁。当然,这经常要以个人尊严和成就的客观价值为代价;竞争首先是在最高精神成就的生产者之间产生了这样的影响;那些注定领导大众的人,却隶属于大众。一旦大众以竞争为基础在竞争者之间选择,这些人为了能够有效地行使作为导师或者政党领袖,作为艺术家或者记者的作用,他们就需要听命于大众的本能或者情绪。就内容上(inhaltlich)而言,在此,等级和社会的生活价值颠倒过来,但这并没有减少竞争给社会的综合团体带来的形式意义。竞争多次成功地达到了通常只有爱情才达到的东西:琢磨出他人最内在的愿望,甚至在他自己意识到它们之前。竞争者的对抗性紧张,使商人的感觉更趋敏锐,能够体会到公众的偏好,几乎达到了一种“天眼通”(hellseherischen)的程度,体会到其口味、时尚和兴趣的未来变化。然而不仅仅是商人,报纸撰稿人、艺术家、书商和国会议员,都是这样。现代竞争,人们称其为一切人反对一切人的斗争,同时也是一切人以一切人为代价的斗争。没有人会否定这样的悲剧:社会成员相互对着干,而不是合着干;在和竞争对手的斗争中动用了无数本来可以用在有用工作上的力量。有用的和有价值的成果最后未加利用、不给报酬地化为乌有,只要有一项更加有价值的或者至少更加吸引人的成果与它竞争。但在社会收支平衡表中,与所有这些竞争债务并列的是下述事实造成的巨大综合力量:社会中的竞争是争夺人的竞争,一种争夺喝彩的努力,争夺任何一种让渡和付出的搏斗,一种少数人争夺多数人和多数人争夺少数人的搏斗。简言之,就是通过将意识集中到参与者的愿望、感觉和思想中,通过供应者对需求者的适应,通过精心增加的获得联系和宠爱的可能性,将上千条社会学的纽带交织在一起。自从原始社会状况下紧密的、天真的团结让位于

分散(这种分散肯定是社会圈在量上扩大的直接结果)以来,人争夺人的努力,一个人对另一个人的适应,看来只有以竞争为代价才有可能,也就是说,必须和旁边的人为争夺第三者展开斗争,或许在任何另外的关系中,他有会和第三者展开争夺那个旁人的斗争。鉴于社会的广度和个体化,只有当主体身上产生了竞争性斗争的紧迫和激烈,那些最终将每个成员都汇集到圈子中的利益,才能显得生机勃勃。竞争的社会化力量绝对不会只出现在这些较为粗糙的、所谓公开的情形中。在从家庭生活到性爱,从社会闲聊到以劝信为目标的讨论,以及从友谊到个人虚荣的满足,所有这些各种组合中,我们都遇到两方争夺第三方的竞争,当然经常只是暗示,稍现端倪,只暴露了整个过程的侧面或者部分现象。任何出现竞争的地方,和竞争者的敌对相伴随的是,还有递送或引诱,允诺或结交,这些都使双方中任何一方与第三方发生了关系。这种竞争虽然首先是一种片面的竞争,但在取胜者身上获得一种紧张,如果没有将自己的成绩和他人的成绩进行真正的、只有通过竞争才可能的持续比较,如果没有那种因竞争而产生的激动,就不可能有这种紧张。自由主义除了越来越深入到经济关系和政治关系,还越来越深入到家庭、社交、教会、友谊、等级之间的交往关系以及一般意义的社会交往关系中,也就是说,所有这些关系事前规定得越少,由一般性的历史规范调整得越少,它们就越听任动摇不定的、根据具体情况形成的平衡或者力量的摆布。因此,它们的形成就越受持续竞争的制约。在绝大部分情况下,竞争的结果受兴趣、爱和希望的制约,它们善于在双方或第三方,竞争运动的中心点上,使竞争者产生不同程度的激动。对人来说,最有价值的对象是人,无论是直接的,还是间接的。说是间接的,乃因为在人身上储存着低于人性的能量,就像在作为我们食物和为我们劳动的动物身上

储存着植物界的能量,在植物界储存着太阳、土地、空气和水的能量。人是最浓缩的和最为可用的产物,而自奴隶制,即机械地令人就范的方式不再存在之后,赢得人灵魂的必要性就一直在增长。和人进行的斗争,以往是为了赢得他和对他的奴役这一奖赏的斗争,现在则演变成竞争这一复杂的现象。在竞争中,一个人和另一个人展开争夺第三个人的斗争。获取第三者,千百次都只是用社会学的手段劝说或者说服、出高价和低价、心灵上的强烈影响或者威胁,简单地说,就是通过心灵接触来实现目标,它的成功同样也常常只意味着这样一种接触,只意味着促成一种联系,从商店购货建立的短暂联系直到婚姻,都如此。随着生活内容的密度和浓缩化在文化上的提高,争夺所有物品的这种最浓缩的东西——人的灵魂的斗争肯定占据越来越大的空间,使将人结合起来的互动(它们也是斗争的手段和目标)同样得到增多和深化。

这里已经说明:根据一个圈子允许的竞争的程度和种类,可以区分圈子的不同社会学结构。首先涉及这样的差别:圈子的利益内容从自身出发是否强迫圈子接受竞争禁止的或者限制的一种新形式。或者利益圈子(本身或许对竞争开放)只是因为其内容的独特的历史形成,因为一般性原则或超出有关利益的原则,阻碍竞争。发生前一种情况,可能有两种前提。当一件物品不够所有申请者使用,或者他们根本得不到这件物品,而这件物品现在归他们中的竞赛胜者所有,就出现了竞争。如果一个圈子的成员根本不追求一件大家都期望得到的东西,或者虽然大家都追求这种物品,但物品够所有的人均匀使用,这时竞争就根本不可能出现。可能更多的是第一种情形,在所有地方,社会化都不是起因于一个共同的终点,而是一个共同的起点,一个统一的根源。因此,首先是家庭。在家庭内当然可能出现偶然的竞

争：孩子们可能为了父母的爱或者遗产，或者也有可能父母之间为了孩子的爱竞争。但是这些竞争是由个人的偶然性决定的，就像兄弟俩是商业竞争对手的情形，它和家庭的原则没有关系。家庭的原则就是一种有机生活的原则；有机体是目标本身，它并不超出自身，指向一个它之外的目的，仿佛它的成员必须为这个目的的实现而竞争。纯粹个人的、来源于天生反感的敌意，与家庭赖以长期存在的和平原则当然足以形成对立，但仅仅共同生活的窘迫，社会和经济的联系，有些粗暴地假定统一的存在，所有这些刚好导致了特别轻微的摩擦、紧张和对抗的产生；家庭冲突是一种自成一类的争执形式。由于它是在一个有机的、因上千个内在和外在此关系而产生的统一体的基础上进行，所以冲突的原因、尖锐化、向未参与者的扩展、斗争与和解的形式，都是完全特别的，任何其他冲突都不可与之相比。但在家庭各种冲突的征状中，却缺少竞争，因为家庭冲突是直接发生在人和人之间的，竞争特有的那种指向一个客观目标的方向的间接性，或许偶尔出现，但并不是来源于家庭的特殊能量。另一种排除竞争的社会学类型，可以以教区为例。这里虽然所有人的同时进行的努力指向一个对所有人来说都一样的目标，但是就没有产生竞争，因为由一个人实现这个目标并不将他人排除在目标之外。

宗教团体中第二种以表面上的竞争形象出现的是嫉妒性激情，争取在获得最高价值方面超过他人，这种激情很可能会使遵守戒律、行善、虔诚、苦行、祈祷和捐赠的活动大大增加。但这里也缺少竞争的其他特征：胜利，因为它归一个人所有，所以必须拒绝他人。这里，在人们所谓竞赛(Wettbewerb)和比赛(Wetteifer)之间有一个在社会学上值得重视的区别。每次竞赛，即使是为了荣誉和爱情这样的理想物品，成绩的意义也是由该成绩和旁人成绩的比例关系决定；要是竞争对手的成绩不是比他

的成绩小而是大,即使胜者的成绩仍然保持一样,也会给他带来一种完全不一样的、实实在在的收获。这种绝对成功对相对成功(换言之,客观成功对人际成功)的依赖性,是整个竞争运动的动机,但在宗教比赛中却完全找不到。因为在这里,个人的行动完全可以直接地产生完整的成果,不必动用最高存在的绝对公正,使个人行为的报酬以任何一种方式受到任何其他个体的功劳高低的限制。相反,只根据他自己(sein)的行为,根据超验规范进行衡量,来给每个人支付报酬,竞赛事实上给每个人支付报酬是根据旁人的行为,根据他和旁人行为的关系。这种类型的宗教比赛,事实上缺少实实在在说明竞争的动机,尽管这里也有超过他人的愿望,但这种超过本身没有带来收益,这种收益无论如何都会分配给取得的成果。因此,这种愿望只是竞争的影子,它展示了与竞争一样的外在轮廓,就像竞争本身,但却没有竞争的内容。倘若一个圈子的成员本身追求的目的,拥有宗教式实现的可能性,也就是不受限制、不受他们相互关系约束实现的可能性,目的就产生不了竞争。照这么说,所有完全以接受为目标,根本不给个人的不同活动以任何空间的协会,如那些只限于组织讲演的科学协会、文学协会、旅游协会,以及纯粹享乐目的的协会,它们的情形都是这样。

在上述所有这些情形中,是群体的特定目标内容产生了将竞争排除在外的社会学形式,不过,除了竞争内容方面的兴趣及其特点,其他原因也可能迫使群体生活放弃竞争或者竞争的某些手段。首先,凡工作统一组织的社会主义原则和劳动收获平等或多少是共产主义原则占支配地位的地方,就会放弃竞争。竞争,形式上看,是建立在个人主义原则的基础上;一旦它在一个群体内部进行,它同一切个体利益服从整体的统一利益这一社会原则的关系,并非一目了然。当然,具体的竞争者会追求自

己的目标,他投入自己的力量是为了赢得自己的利益。竞争性的斗争,要借助客观成就进行,经常产生对于第三方来说很有价值的结果;正是因为这一点,纯粹的社会利益将这个竞争的副产品当作最终目的,它不仅允许竞争,而且直接就引发竞争。竞争因此绝对不像人们轻易认为的那样,与个人主义的原则不可分地联系在一起。根据个人主义的原则,个人及其幸福、成就、完美构成了一切历史生活的绝对意义和目标。但就终极目标的问题而言,竞争不如说拥有任何纯粹技术的无差异。竞争遭到对抗和否定,不是来自占有排他性的支配地位的社会利益的原则,而只是来自另一种社会利益构成的技术,可以称之为狭义的社会主义。总的来说,在看待整体相对于个体命运的价值的方式上,组织,或至少思想上的趋势,是趋向于所有人共有的、包括所有人的东西,每个个体都应该为它服务。这一评价方式同组织所有具体工作的方向联系在一起;也就是说,人们试图从一种统一的、合乎理性的计划出发引导这些工作,这种做法将成员之间的任何摩擦、因竞赛而产生的任何能量消耗、纯粹个人积极性方面的任何偶然性都排除在外。对整体而言的成功,并不是通过自发投入的力量之间的敌对较量获得的,而是通过来自一个中心的指示,这个指示从一开始就将所有人组织起来,使他们相互结合和相互补充,这种方式在一个国家的公职人员或者一个工厂的职工那儿得到了最完美的实现。这种社会主义的生产方式只不过是一种用来实现幸福、文化、公正和完美的物质目标的技术。因此,必须在所有那些更适合采用竞争手段的地方避开自由的竞争。这里涉及的绝对不只是政治上的党派立场,而是这样一个问题:需求的满足和价值的创造是否应该听任个人力量通过竞争、理性的组织、彼此相对或者相互联合的方式来实现。可以用成百上千个局部的、不充分的形式来回答这个问题,无论

是国有化、组成卡特尔的过程,还是价格竞争和孩子玩耍。当遇上下面这样的困境时,这一问题也显露出来:究竟在哪一种情况下,科学和宗教会产生更深刻的生命价值是将它们纳入一个和谐的体系,还是双方各自寻找试图超越对方提供的解决办法,从而使双方的竞争达到最高程度。这一问题对戏剧导演的决定也很重要:究竟是让每位演员都发挥自己全部的个性,通过独自努力的竞赛使整体得到提高和振奋,还是一开始就让艺术全貌限制个体性,使其完全适应这一全貌,哪一种对整体效果更为适当呢?这一问题还反映在个体内部:有时,我们会遇上伦理冲动和美学冲动的冲突,理智决定和本能决定的冲突,这些冲突成为能最真实和最生动地表现我们真正存在的一些决定的前提,而另外一些时候,我们却只有在将这些相互对立的具体力量纳入一个由一种趋势引导的统一的体系时,我们才会听取这些力量的发言。如果人们不把社会主义看作一种全方位的、具有纯粹过滤后的形态的生命技术,而仅仅按通常的意义,将之看作经济—政治趋势,就不能理解社会主义。作为生命技术的社会主义,从一开始,它和它的对立面,就以难以辨认的实现方式,遍布涉及复杂多样的事务的整个问题领域。一旦我们了解了社会主义秩序纯粹技术的特性,社会主义制度就必须放弃自称具有自身正当依据的目的和最终的价值标准的主张,并从它同样作为超个人目标的一个手段着眼,通过与个人主义竞争的比较,来进行精打细算的衡量。虽然这样,我们仍然不能否认:在这样的结算中,我们经常放弃我们的理智手段,而最终的决断往往取决于各种天性的基本本能。但从纯粹抽象的角度看,本能只确定终极目的,而手段则由客观的和理论的洞察力来规定。在实践中,这种洞察力不仅如此不完整,以至于主观冲动必须靠自身来进行选择,而且还经常如此无力,以至于抗拒不了社会主义的说服

力量。因此,真正组织化的、内部平衡的、排除一切摩擦的群体形式(这种形式现在已经升华为社会主义),它的直接吸引力,经常不顾任何符合理性的辩解,远胜于生产的**竞争形式**带有那种自由狂想(Rhapsodik)、力量浪费、多样性和偶然性。倘若个体接近这种心态,即使在其内容并不排斥竞争的范围内,他们也会限制竞争。

当问题不是整体的有机统一,而是局部的机械平等时,也会出现类似的情形。行会章程(Zunftverfassung)最能说明这种类型的情形,因为行会章程是建立在这样一个原则基础上的,即每一位师傅都应该“同样有饭吃”(die gleiche Nahrung)。竞争的本质是,任何一个因素和其他因素的平等,不断地上移或者下移。在两个竞争厂家中,每个厂家与其利润平分(即如果提供完全一样的产品,保障它能获得对半利润),更喜欢没有保障、有区别的机会:它提供其他产品,或者以别的方式提供产品,因此或许可能拥有比一半少得多的消费者,但也可能是比一半多得多的消费者。通过竞争实现的机会原则,同平等的原则如此矛盾,以至于行会用一切手段遏制竞争:禁止保留一个以上的销售点,禁止非常有限的数量以上的帮工,禁止销售自己产品以外的东西,禁止提供的产品超出行会规定的数量、质量和价格。物品本身的条件根本不必作出如此众多的限制,这一点已经为这些限制随后的瓦解所证明。其实就是抽象的平等原则,以及个人的利润平等原则,才禁止了生产的竞争形式。为此不需要举出其他例子。人们想为了一种价值而斗争还是平和地平分该价值,这一选择决定了人类行动的无数领域和具体情况。在这里,这一选择出现在竞争的特别斗争形式上;在这里,竞争者不是直接相互搏斗,而是在第三方那里争取自己成果的胜利,同样,平分价值就在于自愿在这些成果上取得平等。决定是否接受这种平

等,也绝对不仅仅取决于对可能性的估算,因为这种估算有时偏向要么一切、要么没有之间摇摆的竞争机会,有时却偏向成绩平等的更有保障、但更受限制的机会。更确切地说,社会时代的基调或者个体的气质经常是在完全不考虑理性的估算的情况下作出这样或那样的决定。由于这种决定的情感特性,也就是一般性,所以对竞争的排斥就会延伸到那些客观上无需限制竞争的地方。

如果不是放弃竞争本身,而只是在竞争继续存在的条件下,放弃它的某些手段,也会导致对社会互动进行其他的修正。在动物为了生存而进行的绝对竞争转化成相对竞争的发展阶段中,涉及的就是这样的情况。也就是说,在这样的竞争中,竞争目标并不需要的所有摩擦和力量削弱,都逐渐被排除在外。不只是竞争的收益,而且是竞争的强度,都未因此受到影响;相反,竞争的强度确实应该只根据收益的情况决定自身的形式,应采取的措施,避免迷失在消耗双方力量和竞争的主客观功效的渠道中。这就产生了两种形式,人们称之为对竞争手段进行的人际的限制和超人际的限制。当一定数量的竞争者自愿达成协议,放弃一方用以战胜另一方的某些做法时,就出现了对竞争手段的人际限制:只要另外一方坚守承诺,放弃这一手段,这一方的放弃就会有效地维持。例如,某地的零售书商达成协议,图书零售的价格折扣不低于九折或九五折,或者根本不打折;或者商店所有者的一个协议,9点或者8点一起关门,等等。在这里很明显只有利己主义的功利性在起决定作用。一个人之所以放弃那些获取顾客的手段,是因为他知道,一旦他采取这样的手段,他人马上就会向他模仿,他们因此必须平分赢利的增长,而这种增长赶不上他们同样必须平摊的费用增长。因此这里放弃的,其实不是竞争(竞争总需要某种不平等),而只是这样一些点,在

这些点上,不可能有竞争,因为会立即不可避免地导致所有竞争者的平等。这种类型的形式,虽然至今为止还没有过于经常地成为现实,仍然具有重大意义,因为它表明:竞争者在竞争领域本身,可以在无削弱竞争的情况下进行联合。通过显示利益一致的点,将利益的对抗更加强烈地引导到这样的点上,在这些点上对抗能够任意发展。这种对竞争手段的人际限制,可以无限发展下去,以便使竞争解除所有负担,而这些负担其实不是竞争,因为它们导致双方相互抵消,对双方都毫无效果。竞争的手段绝大部分存在于提供给第三方的有利条件中,所以第三方就不得不因此相应地承担竞争双方达成一致、放弃这些竞争手段产生的代价。在经济内部,也就是消费者承担了这些代价。因此,我们可以看出为什么会直接走上了组建卡特尔的道路。一旦人们看到:只要竞争者都同样行事,人们可以相应不受损失地就能避免许多竞争的做法,这除了导致产生我们前面强调的那种越来越尖锐和越来越纯粹的竞争的结果,还可能有相反的结果:竞争各方联合起来直至取消竞争,直至组织企业,它们不再为市场而斗争,而是根据一个共同的计划来供应市场。这种放弃竞争的情况的社会学意义,和我们前面探讨的行会情况完全不同;因为行会给个体保留了他们的自主性,他们的平等要求工作能力最强的人下降到低水平,使最弱的人也能跟他竞争;这将不可避免地导致一种自主因素都能达到机械平等的形式。但在卡特尔化的过程中,出发点从一开始就根本不是主体的状况,而是企业在客观上如何适应目标的要求。在这种要求中,那种对竞争手段的限制达到了顶峰,这种限制将清除不为竞争目标服务的手段,但接受仍然留下来的竞争特点,因为对市场的完全控制和因此获得的消费者依赖性,使受到限制的那些竞争显得多余。

最终,在不影响竞争本身继续存在的条件下,对竞争手段的限制是通过置身竞争者及其利益范围之外的权威进行的:通过法律和道德。法律一般禁止竞争采用某些在其他人际关系中遭受唾弃的手段:暴力行为、财产侵害、欺骗、诽谤、恐吓和伪造。对于其他竞争手段来说,和其他斗争的方式和结果相比,竞争性斗争的方式和结果很少是法律禁令的对象。如果运用直接攻击来毁坏某个人经济的、社会的、家庭的、甚至肉体的存在,刑法马上就会干涉。通过竞争的方式在这个人的工厂旁边盖一家工厂,在这个人申请的同时提出职位申请,与这个人的作品一同参加征文比赛达到同样的效果,但却不会受到干涉。大家很清楚,为什么因竞争遭受毁灭的物品没有得到保护,以免受竞争的损害。首先,因为竞争者没有任何恶意。他们中任何人都只想凭借自己的成果得到奖赏,其他人因此而毁灭,这是一种副产品,胜利者完全不考虑它,或许还会对此感到遗憾。其次,竞争缺少真正强制的因素,失败和胜利一样,其实只是对双方力量大小恰当的、公正的表达:战胜者和战败者拥有完全相同的机会,战败者的毁灭只能归结为他自己的欠缺。不过,就第一个原因而言,许多违背刑法的行为,都没有针对受害者本身的恶意,其实所有不是出于报复、恶毒或者残忍的违法行为都没有这种恶意:隐藏财产的破产者,也想为自己挽救某些财物。他的债权人的要求由此受到损害,这对债权人自己来说可能也只是令人遗憾的“不可缺少的条件”(conditio sine qua non)。谁在晚上喧嚷着穿过大街,谁就会因为扰乱公安而受到惩罚,即使他只想表达他傲慢的性情,根本没有想到由此夺走了他人安静的夜晚。因此,通过竞争毁灭他人的人,也同样要为无意导致的毁灭承担负责。如果说,竞争是投人的努力得到的相应结果,竞争的成果具有条件平等、整个行动的自愿性和公正性,因而竞争应该免除罪责,那么

可以援引这样的理由来豁免几乎对所有种类的双方斗争的惩罚。如果在一场有双方自愿和在同样的条件下开始的打架斗殴中一方严重受伤,那么对另一方的惩罚,比起惩罚一位用正当手法击败竞争者的商人,在逻辑上并不显得更前后一贯。没有进行这种惩罚,部分是因为法律技术的原因,但主要是因为社会一功利的原因:社会不会放弃个体竞争给它带来的利益,这种利益远远超过它在竞争斗争中因偶尔消灭个体而遭受的损失。这在法国民法典的法律原则条款中是自明的保留条件,所有对不正当竞争的法律处置都是基于这一法律原则:“任何人的行动给他人造成损害,都有义务补偿”。社会不会允许一个个体以一种非常有特点的方式,只为了自己的利益而直接伤害另一个个体。但是如果这种伤害能够间接地产生一种对无数个体都非常有价值的客观成果,它就会容忍这件事。就像我们的国家也不允许军官决斗,如果这种决斗意味着为了一个个体的个人利益,而要求毁灭另一个个体;但如果军官团体的内在团结会从这种荣誉观念中汲取力量,这种力量对国家的益处就会抵消个体的牺牲。

然而,法国和德国的立法一段时期以来已经转到这一点上:为了竞争者本身的利益对竞争手段进行限制。限制的基本目的是,保护具体做生意的人免受其他竞争者利用道德不允许的手段获得的优势的损害。比如禁止所有这样的广告,它们用不真实的说明使购买者错误地相信:这个商人向他提供了比其他任何人都优越的条件,即使这个商人没有真正向公众索取过高的价格。另外禁止用商品装潢使购买者产生这样的幻觉:他得到了通常用同样价格买不到的数量——即使真正实际的数量完全是符合标准,和价格相符。第三种类型是:一家拥有很大顾客群的知名公司可以阻止任何同名的他人,以其名义将和其产品相同的产品投放市场,只要这样做会导致顾客认为:这就是那家知

名公司的产品,而不论该公司提供的产品比知名产品更好或者更差。

令我们对这儿这些规定感兴趣的是这样一个看来全新的观点:保护那些鄙弃争取顾客的不干净手段的竞争者,免受想使用这些手段的竞争者的损害。所有对生意行为的限制本来都应该阻止欺诈公众,欺诈不是这些相关法律的动机,而且没有这一动机,并不妨碍法律的适用。可是如果人们仔细看,就会发现,这些禁令只不过是对于早已存在的反欺诈条款的澄清。这种澄清的方式不只出于司法利益,而且出于形式的和社会学的利益。如果有人为了获得财产优势,“捏造事实,以此制造错误,从而损害他人的财产”,德国刑法就将其视为欺诈来惩罚。自然人们会认为,那个受错误观念影响的人必须和财产受损害的是同一个人。但是法律条文并不包括这种同一性的任何内容。所以,如果因为使B身上产生一个错误观念,而导致A的财产由此受到损害,法律条文也将之作为欺诈看待。这样一来,条文完全包括那些不正当竞争的情况。这些情况说明:在公众身上产生一个错误观念,尽管公众没有遭受财产损失,但诚实的竞争者的财产却由此受到损失(虽然事前并没有给他捏造虚假的事实)。谁当着顾客的面撒谎说,他因为丧事而大拍卖,如果他和他的竞争者一样索要稳定的价格,他或许根本没有使这位顾客受到伤害。但是他伤害了他的竞争者;他因此或许夺走了他的顾客,要是没有那些骗人的诱惑,这些顾客会光顾他的竞争者。因此,法律根本不是限制竞争手段本身,也不是特别保护竞争者不受彼此的侵害。社会现在宣布这些对竞争手段进行限制,并不能代表社会对待竞争的态度;相反更能说明这种态度的事实是,社会如此长期地忽略了这种限制,尽管这种限制其实只不过是一种对现行刑法在逻辑上的意涵的适用罢了。不仅如此。如果这些法律的

动机处处强调；它们不应该给诚实可信的竞争以任何限制，只应该防止有悖诚实和信任的竞争；那么就我们这里的讨论而言，人们更鲜明地将之表述为：法律的动机是从竞争中排除将在社会意义上不属于竞争的东西。后者是一场通过对第三方有好处的客观成果决出胜负的斗争。但是一旦使用广告、引诱和诈取的手段，客观的社会判定理由会受到干扰和更动。这些手段不会带来任何实质性的收获，而是表现了一种更加直接、纯粹自私自利的斗争，它们没有采用对社会有用的渠道进行斗争。如果仔细观察的话，那些被裁决称之为“诚实”竞争，总是符合那个纯粹的竞争概念。德国法律的一项解释很明显将下面这种情况排除在“诚实”竞争之外：有人在一家小服装店旁开了一家与之竞争的大店，并长时间地以他在耸人听闻的广告中公布的赔本价格销售，直到将那个小店主毁掉。这里存在着最野蛮的压迫，这两个竞争者之间的关系，从个人主义的角度看，无疑是一个强大的强盗和他弱小的牺牲品之间的关系。但从社会角度看，这是政治的竞争，也就是说只借助了客观的力量而通过第三方实现的竞争，因为广告，一旦它只传递真实的东西，也为大众服务。不过，它以误导信息的方式包含的东西，即使或许没有造成伤害，也没有为公众服务。正是从这一点出发，可以出现保护竞争者免受压迫，甚至为了使竞争力量完全集中地固定在纯粹的、也就是说社会—功利主义的竞争形式上，就必须有这样的保护。就连法律对竞争手段施加的那些特别限制，也表明是对限制的限制，以避免竞争经受纯粹主观—个人主义行为的限制。

人们应该能够预想到，在这里和其他情况一样，道德也会补充法律的作用，然而道德不会和社会的有用性联系在一起，而是根据规范无数次地调整人们的行为，这些规范可能超越社会利益，依据一种直接感觉的脉搏，这种感觉努力探寻自己的安宁，

并经常恰好在对社会要求相对的地方找到这种安宁。这些规范也可能是根据形而上学的和宗教的思想,这些观念有时正好包括这些道德的要求,但有时也将它们作为历史上受限制的偶然事件加以完全拒绝。人和人之间的行为的要求来自两个源头,它们不是通常所谓“社会”意义上(尽管它们是社会学意义上)的,而且正是因为它们,全部的人类本性才能在应然(Sollen)的理想形式中重新找回自己。苦行的、利他的、宿命论的道德都尽可能地减少竞争及其手段,这一点无需解释。然而,典型的欧洲道德对竞争比对许多其他种类的对抗都宽容。这和一种形成竞争的特殊性格特征的组合有关。一方面,作为一种道德存在,当我们意识到,在我们的主观个性和我们在斗争中投入的关键努力之间的距离越大,我们就越不惮于将自己的力量用来对付对手。在直接的个人力量相互搏斗的地方,我们更容易感到需要深思熟虑,有所保留,我们也就更加不能摆脱对同情的呼吁。一种害羞感有时在直接对抗中阻碍我们完全毫无保留地发挥自己的能量,亮出我们所有的牌,在一场个性和个性相对立的斗争中投入自己全部的东西。在通过客观成果进行的斗争中,这种伦理—审美的妨碍省去了。因此可以和有个性的人进行竞争,同他们完全避免个人的争执。通过向客体转变,竞争获得了所有客观性的那种残忍,这种残忍不是来源于对他人痛苦的幸灾乐祸,而正是在于不考虑主观因素。这种对主观因素的不考虑,正如它刻画逻辑、法律和货币经济那样,让有个性的人(他们绝对不是残忍的人)仍然采取竞争的所有严厉,而且心安理得;不想有什么恶意。个性退回到处理方法的客观性之后,减轻了道德意识的负担。但同样的效果,也可以通过竞争中相互对立的组成部分得以实现,只要在竞争的成果和主体投入其中的特有能量之间建立恰当的比例,就可以了。撇开与竞争本质无关,而是

来源于竞争同其他方面的命运和关系的相互影响造成的偏差不计,竞争的结果是通过将个人能力具体体现在成果中,成为个人能力准确无误的显示器。由于人或局势的偏爱,由于偶然事件或者一种事前确定的命运的偏爱,这样得到的东西,我们不能像通过自己行为获得的東西那样心安理得地享用其中的好处。除了放弃的道德外,还有自我肯定的德行,它们两个共同的敌人就是:我们同他人的关系,不受自我的限制,而是移交给了外在的社会力量。最终,如同在纯粹的竞争中一样,在这个自我起决定性作用的地方,一种得到满足的正义感补偿我们对竞争残忍的道德直觉,这不仅适用于胜利者,而且有时也适用于失败者。

(1903)

注释:

① 西美尔使用的“社会化”(Vergesellschaftung)一词,与社会学中通常所谓“社会化”(Sozialisation)不同,后者关注的主要是儿童早期发展问题,西美尔关注的则是各种关系如何具有社会性,这一点本文体现得非常清楚。西美尔著作的英译将这一概念译为 sociation, 以与常见的 socialization 区别。由于本文没有涉及后一种“社会化”,不致造成混淆,姑且直接将西美尔的这一概念译作“社会化”,但希望读者留心二者的差别。——校注

现在和将来的卖淫琐谈^①

“好社会”面对卖淫引起的道德义愤，在诸多方面都让人困惑。似乎卖淫状况不是这个“好”社会迫使全体人民接受的一个不可避免的结果！似乎卖淫完全出于女孩的自由意志，似乎对妓女来说，这是一种享受！一个女孩子第一次出卖自己是为了金钱，是因为贫困、孤立无助、缺少任何道德教育或者罪恶的榜样，当她结束自己的生涯时，又伴随着太多无法描述的不幸。当然，在这两个界限之间，通常有一段时间的享受和无忧无虑。但是她为此付出了多大的代价，获得的享受又多么短暂！没有什么言辞比称这些不幸的人为“欢乐女孩”（委婉地指妓女——译注）更虚伪的了。的确：她们投身欢乐，但或许是他人的欢乐，肯定不是她们自己的欢乐。也许人们会认为：那是一种享受。然而，一个晚上挨着一个晚上地，无论炎热、还是下雨抑或寒冷，在大街上四处张罗，为了成为猎物，作为射精的机械装置，为随便一个男人——甚至可能是令人恶心的男人服务，是一种享受？人们真的相信：这种受到令人恶心的疾病、困苦和饥饿乃至警察的威胁，但却是自由意志选择的生活足以激发人们的道德义愤？

当然,高级的、不受控制的卖淫,其处境在一段较长的时间内并非如此。如果这个女孩子漂亮,而且懂得拒绝的艺术,甚至会做戏,她可以在求爱者之间,或许还可以在珠宝首饰之间选择。可是,一旦她们用以换取 *dulci júbilo*(甜蜜生活)的魅力消退了,就会跌得更狠,甚至还不仅于此。说来奇怪,这个社会对较文雅的卖淫(当然从整体来说,可能比大街上或者妓院里的卖淫好)比对非常下等的卖淫宽容得多。如果说下等卖淫是罪过的话,和文雅的卖淫相比,它确实因为其生存的困苦处境已经受到了多得多的惩罚。为沙龙接受的那些女演员,丝毫不比街头妓女更讲道德,或许还自私和残忍得多,而沙龙却会用狗将街头妓女赶出去。幸运者不仅有权利,而且有残忍的法律:谁有就给谁,谁没有就从他手中夺走。找不到比“好”社会更严格的这条法律的执行者了。正如“好”社会处处只绞死小贼,它对悲惨的街头妓女也充分表现了道德上的愤慨,而妓女的情况越是改善,“好”社会的态度倒越是克制。社会将不幸的人看作自己的敌人,而根本不是把不义(*Unrecht*)看作敌人。不幸者——也许有罪、也许无罪的吃亏者一出现,就遭到也许公正、也许不公正的驱逐判决,要为自己的行为负全责;因为她没有在生活中找到一个更好的位置。不幸者会痛恨社会,而社会也会痛恨他,并不断地降低他的地位。有产者和幸运者除了其境况的直接幸运结果,还有社会的尊敬、社会的地位处处给他优先,从而获得更多的幸运,而不幸者却要因自己的不幸遭到惩罚,因为社会将他当作天生的敌人来对待。人们每天都可以观察到:富人怒气冲冲地将乞丐赶走,好像受穷是道德上的过错,理应收起他的义愤。有钱人对穷人的内疚,经常躲藏在道德正义(*moralische Berechtigung*)的面具后面,这些借口如此常见,如此令人信服,以至于当事人最终自己也相信了。社会对文雅的和可怜的卖淫的双重判断和

区别,是社会正义最了不起(或者更恰当地说,最黑暗)的范例。这种社会正义使不幸的人更不幸;他的不幸就像他对社会犯下的罪恶,所以社会才迫害他。社会迫害甚至出于一种并不光明正大的**预先推定**,似乎不幸的人至少接近对社会犯罪的边缘。

卖淫同文化史一样古老,而在今天,上述情形让我们将它在本质上称为社会条件的产物。不发达的文明中的卖淫没有什么有伤风化的东西。这一点完全可以理解,因为,古老的卖淫没有在较为发达的社会状态下显示出来的那种社会危害性。希罗多德(Herodot,古希腊历史学家——译注)讲述过古老的吕底亚人(Lydem)的故事:女孩子为了金钱委身他人,以赚取嫁妆。在非洲的某些地方,今天还有这种习俗,它既没有减少对女孩子(皇室公主经常也这样做)的敬意,也没有妨碍她们结婚,并成为完全受人尊敬的女人。作为古老的、不受管制的性关系的残余,人们会发现下面这样一种想法在当时很常见:每个女人其实属于作为整体的部落,通过自己和一个男人的婚姻,从而在某种程度上摆脱一种社会义务,但结婚前她得委身任何一个男人来履行这种义务。这种义务上升为习俗,甚至出现**崇拜式卖淫**,正如斯特拉波(Strabo,古希腊地理学家和历史学家——译注)讲的巴比伦女孩子的情况,这种委身的收益流入寺庙的财富。

只有在没有流通性货币经济的地方,所有这一切才可能发生。货币一旦成为所有事物的价值尺度,一旦人们可以凭货币获得无穷无尽、千差万别的东西,货币就获得了没有色彩和特性的特点,这种特点在某种意义上使一切可以用货币这种等价物换取的东西都失去了价值。货币是现实生活中**最没有个性**的东西。^②因此货币完全不适合给某种有个性的价值——比如一个女人的委身——充当交换手段。如果发生了这种事情,那无非就是货币将这种有个性、有独特价值的东西降到自己的水平上。

女性当事人证明了,她没有将自己最独特、最有个性的东西放到比这个可以换取上千种劣等品的交换媒介(指货币——译注)更高的位置上。当货币还没有像现代那样以如此巨大的广度成为几乎所有生活价值的标准时,它还是较为罕见、较少消耗的东西,同样,个人的委身也还没有如此地令人感到侮辱。况且,女人的地位越低下,她就越有可能被归入一个类属,而商品和价格的不成比例就越显得不那么突出。在较原始的文化中,女人尤其还很少个体化,当她们的委身用一种如此没有个体性的价值——比如货币——来抵偿时,人的尊严因此遭受到的损害程度也还没有现代这么高。然而,在现代较为发达的文明处境中,货币越来越没有个性,可以用它购买越来越多的东西,而人却越来越有个性,用货币来购买这种最有个性的东西,变得越来越有失体面。这是构成资本家的傲慢,以及占有与供给之间高下判然的本质原因之一。只有当追求者从自身方面用自己特有的、最内在的价值来交换,才能得到一个人身上最独特、最神圣的东西——就像美好的婚姻所体现的那样。如果人们知道,只需付钱就能享有这些东西,人们轻视、乃至无视无产者个性的价值,而无产者也会非常便宜让渡这一切,也就没有什么不可思议的了。在现代的上等阶层那里,这种幼稚态度令人感到惊讶,或者更确切地说,已经不令我们感到惊讶了。高低之间的鸿沟经常在道德上不仅将地位低的人往更低处推,而且还把地位较高的人往下拉,如同奴役不仅使奴隶、而且也使奴隶主感到侮辱。同样,现代的卖淫中商品和价格之间的不成比例,不仅意味着卖身人的道德败坏,也意味着从中获利人的道德败坏。一个男人用金钱每买一次女人,他对人性的尊敬就损失一分。在富有阶层那儿,这是家常便饭。富有阶层有一种致命的自欺,好像一个人的个性能够通过这种占有赢得某种价值或者内在意义。对于富

有阶层,这种用金钱占用女人无疑是拥有金钱滋生的骄傲与那种致命的自欺之间的一种强有力的杠杆。价值的彻底变动,使拥有者和不得不听命的被买人之间的鸿沟越来越不可逾越。这是**道德梅毒**(die moralische Syphilis),它就像身体上的梅毒一样跟在卖淫之后,最终会感染没有直接卷入其中的人。

这些思考表明,可以正确评价现在和将来的卖淫唯一恰当的视角是,从一般的社会和文化状况的相互关系来评价。一旦人们孤立地观察卖淫,没有深追其根源以及在社会中赖以立足的整个基础,就会陷入采用“绝对道德”的标准来衡量的危险中:对它既不理解,却简单地或不公正地作出判决。

卖淫在高等文化中的必然性(Notwendigkeit),建筑在男人的性成熟开端与精神、经济和性格成熟的时间差基础上。在社会允许男人建立一个家之前,要求男人要具有精神、经济和性格的成熟,是合理的。但是,激烈的生存斗争使经济独立推迟得越来越晚,职业技术和生活艺术的复杂要求使精神的完全形成越来越晚。性格必须克服形势、诱惑和经验中日益扩大的困难,以便让人们可以放心将对他人的和对孩子教育的责任委托给它。于是,一个男人能够合法地拥有一个女人的时刻,变得越来越晚,但身体条件并没有适应这种情况,激发性冲动的年龄仍没有多大变化,而且相对较早。所以,随着文化的不断成长,肯定会出现对卖淫的日益增长的需求。强化道德是否能够抑制婚前性欲,可以存而不论,因为我们知道,这一情况目前还没有发生,而我们在这里只想考虑事实。道德促进协会虽然认为:这种压抑不只可能,甚至从有益健康的角度来看,值得鼓励。只是,人的天性恐怕不会有那么好的脾气,容忍仅仅因偶然的文化状况而不允许这样一种如此强烈的欲望得到合法的满足。其实,对满足这种强烈的欲望的人提出的(道德)要求,社会上已经有了。

然而，这个社会很清楚：以这种方式失去多少人，就会有多少女孩子完全作为他人情欲的牺牲品遭到屠杀。这个“好的”社会感觉这样很好；但奇怪的是：为什么正是在这一点上社会如此敏感，对花费了它抚养费的牺牲品竟有如此这样一种体贴的良心！

可是，社会将成百上千的工人送往矿山，送去过一种几乎不见天日、为社会日复一日、年复一年牺牲的生活；表面上看来，他们固然只是牺牲某些付出，但事实上是牺牲整个生命。即使完全不谈性质，付出在这里同卖淫的情形非常相似，决定了整个一般性的生活水平，最苛刻地限制了生活的魅力和自由。就涉及工人的方面来说，技术或者科学成就不仅意味着技术和科学所花费的工人此刻的努力，而且隐含工人此前所受的训练、他的全部过去。同样，工人的付出和妓女的付出中包含了他们所有的结果和关系、对待生活的整个态度、付出者的整个未来，这样的未来必定和过去一样，同他们所有的结果和关系联系在一起。在这里，那种要个人脱离社会关联，以便将他们看作“自在”的人的个人主义，是虚伪的，因为它将这种人的付出与这些付出同生活的关联割裂开来，没有看到，社会表面上只把单个付出当作牺牲品，其实却要求煤炭工人和无数其他人献出自己的整个生命。煤矿、玻璃厂、所有有直接危险或缓慢中毒的企业的工人，难道不是纯粹的牺牲品？社会为了确保自己难道没有把这些危险或中毒转嫁他人或者让工人们自己承担牺牲？社会要求或者带来这些牺牲品，丝毫没有感到有什么不妥，又为什么不可以牺牲成百上千的女孩子，使未婚男人能够过上正常的性生活，使其他女人和女孩子的贞洁得到保护呢？拥有镜子的必要性或者欲望，比性需要更急迫和重要吗？要是人们冷静地看到，这么多女孩子被逼入不可救药的外在和内在的堕落之中，要是人们以充分合乎逻辑的方式对其他牺牲品表示愤怒——它们常常更为残

酷,就会认为这是美好且符合道德的。在这里,为什么社会会采取完全不同的双重标准,原因不难找到。一方面,在当今对事物的看法中,人们还不愿意公开承认卖淫的必要性,另一方面,人们更乐意将工人的生存看作社会内部的牺牲或为社会作出的牺牲。由于这两种倾向,并且由于很难透过这两种情形在性质和伦理上的巨大不同而发现其中形式的一致性,人们对这两种范畴的社会行为的相同视而不见。

人们不应幻想地以为:只要有婚姻存在,就会有卖淫,一旦有了完全自由的爱情,正当与不正当的对立已经失效,男性就不再需要专门提供性满足的人。一夫一妻制婚姻为了避免轻浮和使双方堕落,带有忠诚义务(至少是一种自我强加的义务)。但在这种婚姻开始的年龄,性欲总是已经持续存在好几年了。在一个社会主义社会中,缔结婚姻的限制将因个体独自支撑女人和孩子的经济负担得到减轻而降低,但必须同时重视某种其他方面的成熟,这样,这种外在的放松才不会导致草率和轻率的结合。即使教育的改善可以加速这种成熟,但对此有阻碍作用的一个事实是:整个自然中物种的改良都是与全面发展的推延联系在一起,人类同样如此。经验表明,父母双方太年轻的孩子,性格要么懦弱、要么退化。在出现多配偶冲动(男人天性中就有这种冲动)时,一夫一妻制的婚姻即使摆脱了所有经济困难,即使只被看作性爱-道德直觉,也需要一个曾有机会自我考验和自我认识的**男人**,而不是一个乳臭未干的小子,尽管在他身上或许已经产生了强烈的性欲。要是人们可以不允许乳臭未干的小子同一个女人一辈子结合在一起,人们就不能拒绝他将自然欲望表现出来。

可是,乳臭未干的小子又该怎样满足这种欲望?不外乎两种方式。或者像我们在许多原始民族那儿发现的那样,女孩子

在结婚前完全自由地选择自己的情人,但既不在外在方面、也不在内心上影响她们后来进入一夫一妻制婚姻;或者就是卖淫。卖淫指定某些人专事此事,以防止所有其他人介入。我不相信有前一种可能性。人类越发达、越高贵,男人和女人之间的关系就越趋于个体化。正是由于婚姻不再是买卖婚姻和强迫婚姻,而是以纯粹内心好感为,上述放纵才将不会是婚姻的基础。在较为原始的状态下,根本不存在两性之间最高的、心理上的相互关系,所以,女人过去的生活或许对婚姻来说无关紧要。当婚姻越趋于内心化、越具有个性,一妻多夫制变为婚姻的可能性就越小。这一点同样适用于男人,只不过光凭这一点,并不足以阻止男人像女人那样,克制生理欲望的婚前满足。从女人的生理-心理的性特征看,女人比男人更早达到结婚的成熟,因此能够较早结婚。将来,经济因素将不再像现在这样,对此产生阻碍作用,因此,对女人来说,整个问题将多少会消失。倘若自由爱情不会成为普遍现象,那么肯定会有一定数量的女孩子仍然要发挥现在妓女的作用。有人提出不同意见,认为如果贫困不再强迫她们做这种事,就再也找不到女孩子做这种事。这种观点虽然好理解,却不能完全令人信服。巨大的社会需求会为自己找到充任这种功能的人,不惜任何代价。社会的合目的性为自己培养需要的机制,不仅会外在地打破个人的不情愿,而且还会在人的内心克服这种勉强。必要的前提条件是,提高妓女的地位。只有在这种前提下,有卖淫的社会才会是一个真正人道的社会。如果人们一方面坚持婚姻制度,另一方面规定,男性只能在性成熟出现了很长时间之后才允许结婚,如果人们最终既不想压抑婚前的欲望(因为没有办法最终做到),也不想让女孩子供婚前的欲望使用,那么结果必然是:某种卖淫机构是必要的。可是,让那些屈服于这种社会要求的女孩子为此付出代价,是完全

不公正的。现在的市民社会在这一点上明显做得太过分，妓女成了替罪羊，她们因男人给“社会”犯下的罪恶而受惩罚。似乎这种独特的伦理转移可以使社会的内疚得到宽解，社会使自己罪恶的牺牲品越来越彻底地远离自己，并由此使她们陷入越来越糟糕的道德败坏中。社会因此获得这样的权利：将她们当罪犯对待。

现代社会盛行的一个特征是：一方面最彻底地取消这些人的道德条件，另一方面却向他们提出抵御诱惑的坚强性格和抵抗力量的最高要求。现代社会要求饥饿的无产者比要求股票大王和奢华的无赖更加尊重别人的财产；它每天都引诱地将富人（工人使他们变富）的奢侈摆到工人的眼前，以这样的方式来要求工人具有最大的简朴和知足。现代社会对妓女的犯罪比对其他任何阶级的犯罪都感到惊惧，它并不考虑，比起那些在社会怀抱中得到温暖照料的人，被赶出来的人抵抗犯错误的诱惑远为困难。简言之，社会使义务的履行越困难，它对义务的要求就越严格。一个更道德的社会状况将改变这一点。道德的社会将认识到：没有道理让任何人感到自己是社会的敌人。道德的社会将明白：经常并不是违法行为得到惩罚，而是社会作出了不公正的惩罚，才诱发了违法行为。要是社会承认，只要它坚持一夫一妻制，就有必要保存卖淫，它就得提高这些女人的社会地位，由此才能消除这种现象的真正毒害。卖淫是一种次要的弊病，但卖淫引起的次要现象——道德败坏、思想品质普遍恶劣、妓女犯罪，却是最严重的弊病。实际上所有这些现象本身并不必然同卖淫相干。今天，这些现象源于某些人的特殊地位，这种地位来自排他性的金钱交易的特征，有产者（possidentes）相对于供养者的傲慢和现代社会的伪善行为。如果这种状态的牺牲品不再需要为他人的罪恶付出代价，那么某种程度说，她们以后也就不再

需要因自己的罪过受到这样的惩罚。

使这方面未来的建构变得困难的原因和其他所有方面一样：我们只能考虑到人类现在的心理状态。乐趣和痛苦的标准，以及一般而言的心灵反应的标准，应该来源于将来的状况，而我们也将根据它们来衡量这种状况的价值。只有当我们想象这些状况对我们的作用，才能理解这些未来的状况。但我们是至今为止的过去的产物，而我们整个的情感却受以后将完全改变的情况决定。卖淫的地位取决于由它唤醒的社会感情。我们无法知道：资本主义及其后果的消除将在多大程度上转变这种情感。虽然我们可以肯定，未来将不再有现在这种对堕落姑娘的鄙视和排斥（这种态度通过可怕的相互作用导致不断加深的道德败坏），但我们不敢肯定，只要一夫一妻制存在，过一夫一妻制生活的女人一定会使人感觉她们比起那些献身于许多人的女人具有较高的个性价值，而如果婚姻是性关系的最后目的，卖淫是否仍只被当作一种必要的弊病。卖淫是性成熟的要求同结婚最低年龄的要求相冲突的结果，其悲剧不能取消，只能有所减弱，因为人们不再将这种悲剧的牺牲品看作个人过错的主体，而是看作社会过错的客体。

此外，如果还有一条被现在的情形采纳的前提条件发生了变化，上述的整个思考也要作出修正。我们假定，将来的女人在婚姻上比男人更早成熟，以至于因这种期限的推迟出现而给男人带来的困难，对所有女人而言都不存在。然而，如果这种较早的个人发展只是性未得到发展的结果呢？在整个自然中我们都看到：生物越高贵和完善，在生物阶梯上所处的位置越高，其发展就越晚，达到智力发展的顶点也越晚；最低级的动物发展最早完善。也许，数千年来，对女人的压迫使女人显得像是较为低等的动物，这种压迫造成了上述后果。对一个有机体提出的要求

越少,功能(有机体是为此而产生的)越简单,它就成熟得越早。如果女人将来能够摆脱压力,如果她们从未成年发育迈向最独特力量的验证,迈向千差万别的素质,那么跟男人的差别或许会消失,个人成熟的期限会和男人一样延迟到来。在女人身上,婚姻要求的智力和性格的形成,比生理功能和内驱力的形成,也要持续更长的时间。如果后面两项条件出现,女人也会面临在禁欲和婚前生理满足之间的选择。这样一种两性条件方面的平等,现在预料其结果如何,难免坠入奇思异想。社会状况在所有其他方面同时出现的变化,也会对性关系的构成产生决定性的影响,而我们对这些变化的全貌所知甚少。这一发展的最终理想是身体-感官和精神-性格的形成,两者在时间上不再分离,而是和谐适配。在最低级的文化状况中,两种关系确实同时成熟,因此,男人和女人身上的性关系调整就是一件简单的事情。由于成熟文化使两者彼此脱离,才为性关系的调整制造了困难。我们的生理组织继续提高的效能所要完成的任务,就是在较高的阶段上再次使两者相互适应。根据发展的伟大规则,发展在自己的顶峰上,会以一种精神化的完美形式重复萌芽时的最初状态所具有的形式。

(1892)

注释:

① 本文初次发表时编者所加的按语:我们十分乐意发表这篇文章,因为其中的观点令人兴奋,十分新颖。匿名作者的观点根本上不同于在我们的党派中至今盛行的观点,对于内行的读者来说,这一点几乎不需特别申明。然而,为了避免误解,还是有必要指出这一点。另一篇从其他角度阐述的卖淫文章,即将刊出。我们保留有可能对此提出自己观点的

权利。

② 本文初次发表时编者所加的注：这里，我摘录了西美尔一篇名为《货币心理学》(*Zur Psychologie des Geldes*)的文章，见《施莫勒年鉴》(*Schmoller's Jahrbuch*)，第8卷第4期。

女性文化

如果允许从作为类的人的历史生活观察人的形象和价值，那么，它们就会与具体的人的形象和价值不同，其展现的意义也不同。如果可以依据运动、作品、制度和思想是否为一定数量的个人服务、依赖这些人而生，或者是否除了主体的甘苦之外还说明了些别的什么，来区分运动、作品、制度和思想，那么，现代女性运动看来拒绝任何超出了个人及其幸福、教育和自由的意义。自然，女性运动并不打算只为确定的个别人，而是应该为所有女人开拓更高的生存阶段。但女性运动总是只涉及个人的财富，希望这些财富也能具有新的尊严和新的义务。对具体的人（可能有几百万）而言，这里并不是为了那些本身超越所有具体的和个人的东西而进行争夺。即使当这一运动强调社会整体的利益，声称一旦女人有完整的精神教育 and 经济独立，将深化和完美婚姻和孩子的教育，并通过增加竞争者的数量使各个领域能够更严格地挑选最有才能的人，但我仍然没有发现这类说法涉及到这场运动具有哪些超个人的和超社会的文化价值，哪些是这个运动真正创造性的、使精神价值的库存得以增多的能量。

我想在这里讨论文化究竟是什么的问题,而不是文化概念的模糊和争议。正如人们可以谈论文化的一般本质,人们一般也承认:文化分成两个相距甚远的意义。一方面,文化是个体身上的一种教育、活动、智慧或美、幸福、德性的状态。这种文化的现实和作用存在于具体灵魂身上,其在灵魂中财富的多少,构成历史存在的全部。语言非常透彻地称这种**主体文化**(Kultur der Subjekte)为对其灵魂财富的**分享**,似乎这种非个性的财富储存在某个地方似的,从这个储存中,个体以偶然的、不固定的方式共享了其中的部分,而这个部分对整体库存量没有影响。事实上,可以称之为**客观文化**(die objektive Kultur)的东西,其内容和意义完全不受它在个体身上表现的程度和频率的限制。语言和法律、习俗和艺术、职业种类和宗教、家具和服饰,都是有特色的形式,它们既可能被个体接受,也可能被个体忽视,好像有待个体的使用。然而实际上,这些形式在其内在的客观意义上超越了个体,都是已有的文化活动及其未来规范的客观化结果。一件艺术品、一种惯例、一种宗教观念、一种桌子样式、一条法律条款或者一个科学论断,能在多大程度上将生活的偶然材料吸收到自己身上,对它们的理想价值并无损益。从个人利益或者社会利益角度来看,恰恰只有具体价值的**多少倍**才具有决定性作用。而对这种对立,显然对女性运动提出了新的问题。女性运动**客观的文化意义**不可能是:从现在开始,至今为止为男人面存在的生活形式和成就形式要由女人完成。毋宁说问题是:从女性运动中产生的完全崭新的形象,在品质上与至今为止的所有形象是否不同,而不只是旧的形象的倍增?文化内容的帝国(Reich der Kulturinhalte)是否因此而纯粹客观地增多,因此不只是仿制,而是创造?人们可能提出这样的问题,尽管这样的问题既没有个人或社会的意义,也不涉及伦理这个词的传统意义,

而是出于一种纯粹学术的忧虑、一种未来的忧虑,没有理会被排除在外的利益的紧迫困境。但是,只要谁牵挂的不只是具体的人,而且是人类,不只是事物的收益,而且是事物本身,不只是行为和痛苦的不安波动,而且是其形式的永恒意义,谁就会在这个问题的回答中期待得到女性运动最终的重要意义,这种运动对我们的将来或许比工人问题本身产生更深刻的影响。

就像忽视了问题的结果,人们也忽视了提出这类问题的前提。这些前提应当基于这样的认识:人类文化可以说并不是没有性别的东西,绝对不存在超越男人和女人的纯粹客观性的文化。相反,除了极少数的领域,我们的文化是完全男性的。男人创造了工业和艺术、科学和贸易、国家管理和宗教,因此它们不只具有男人的特征,而且在不断重复的施行过程中特别需要男人的力量。历史上从未实现一种不问男女的人类文化的美妙想法,对此的确信可以从这样一种感觉中获得验证:在许多语言中,都采用同一个词来称呼人和男人。在所有可能的领域中,凡有缺陷的表现都被贬斥为女性的,当人们不知道如何更好地称赞一个女人在同样领域内的成就时,就只能称之为“简直像男的”。这一事实显然得归咎于文化客观因素的男性特征。这不仅因为男人的自大,好像“男性的”是有价值的同义词,而且因为这表达了一个历史事实:由于我们的文化是从男人的精神和劳动中产生,确实也只适合于评价男人式的成功。我这里指的不只是男性在生理上的、或许还有心理关系上较大的力量,要是仅仅涉及这一点,那种原则上的贬低就没有多大的秘密可言。实际上,这里起作用的是性别在质上的差别。不仅仅文化劳动的数量,而且文化劳动的方式,都特别依赖男人的能量、感觉和理智。我会选择几个相去很远的例子来说明这一点。在所有的立法——某种程度上所有的判决——中,都有一种基本的法律感

(Rechtsgefühl)、一种本能的或者有意识的社会合目的性与一种客观的、系统的逻辑一同起作用。要是制定和执行了女性的权利(das Recht von Frauen),上述这些要素混合在一起的方式和数量,肯定会与现在的方式和数量大不相同。女人经常反对法律规范和判决,绝对不总是意味着女人对法律的疏远,而只是意味着对**男性权利**(das mannliche Recht)的疏远。只有男人有这个权利,因此才觉得它是法律。有些行业,如细木工和裱糊匠,现在被肯定当作男人的行业,尽管其中包含了许多女人同样能够干得非常好的工作。盛行的劳动分工和劳动合作将这些工作同需要男人体力的其他工作因素联系在一起。由于这种历史的、尽管明显不是完全必要的关联,这些职业打上了纯粹男性文化劳动的标记。非常普遍的是:刻画出职业和文化的特性的**专业化**具有彻彻底底的男人本质。绝对不是纯粹外在的状况,只有借助男人精神中最根本的心理特点,专业化才成为可能;越来越集中到非常片面的成果上,这种成果从整个个体性中分化出来,以至于客观—专业的活动和主观的个体性仿佛都是一种自为的生活(ein Leben für sich)。所有过度的劳动分工,都意味着主体脱离了自己的成果,成果被置入一个客观的相互关联中,服从非个体性的整体的要求,人真正主观的兴趣和内在活动则构成了一个独特的世界,而且采取了所谓私人生存(Privatexistenz)的方式。要是不存在这种心理上的可能性,我们建筑在最高程度的劳动分工基础上的文化不仅无法忍受,而且从一开始就根本不可能。

看起来,好像这里存在着男人和女人在精神上最深刻的区别,好像这种情况——至少其典型方式——不可能存在于具体表现同自我及其感情核心和情绪核心的脱节之中。女性本质的全部深邃和美(女人本质因此以拯救和和解的形象,出现在男人的

本质面前),就基于这种统一性。这种个体性同其所有外表有机的、直接的关联,这种自我的不可分割以及对这种不可分割的自我的认识,要么全有,要么全无。女性灵魂(die weibliche Seele)看起来还拥有这种同自然统一体牢不可破的关系,而这种关系使女性存在的整个样式与多重分裂、分化、正在消融到客观性中的男人泾渭分明。但女性身上这种奇妙的关系,恰恰与基于客观专业化基础上的文化劳动截然分离。如果向女人开放所有的男性职业(它们具有客观专业化的特点),就给女人硬套上了分化的图式,在这个图式中,女人最深邃的本质力量根本无法表达,从而夺走了女人身上的文化劳动的创造性。从客观文化利益的角度来看,女人不只重复了已有的东西,而且她们做这类工作也用的是所谓不适当的方法,因为女人不能胜任呈现在自己力量面前的形式。显然,不是因为女人的力量太弱小,而是因为她们表现力量的方式不适合迄今的文化劳动范畴。今天,人们在大量男人身上也看到类似情形。不同等级的混合、现代生活无数的刺激和可能性,使许多得天独厚的天资得到发展或者受到关注,而现有的职业却不适合这些天资。内在天赋的构成和倾向,比可以表现它们的职业的可能性更迅猛地多样化。从天资看,越来越多的男人换过多种职业,却不能在任何职业中真正生根,也许他们并不接受所从事职业提供的生活方式,或者想要冲破这种生活方式。在历史确定的男性职业与完全具有自身节奏、工作方式、意志紧张和情感紧张方式的女性灵魂之间,有着何等巨大的鸿沟!

这里提出的真正的文化问题是:女人已经追求到的自由是否会产生新的文化特性?只有对职业重新分工或者细致区分,才能对此作肯定回答。重新分工或者细致区分不是指,要让女人像男人那样成为自然科学家、技术员、医生或者艺术家,而是

指,女人能够作出一些男人做不到的事情。首先涉及的是进一步的劳动分工,也就是说,对一个职业的所有劳动重新分工,将职业中那些特别适合女性劳动方式的组成部分结合成特别的、分化出来的部分职业。这样一来,不仅整个工作领域会变得特别精致、丰富,而且以很好的方式转移了女人和男人之间的竞争。在一个非常物质性的狭窄领域内,英国工人贯彻了这条原则。在英国,女人经常利用自己比较低廉的生活水平接受比男人低的工资,由此导致了标准工资的降低,所以,一般来说,行业联合会反对处于恶劣条件的工业使用女性劳力。有些行业联合会,比如棉纺工人和织袜工人,找到了一条出路:对工厂劳动的所有部分——包括那些最细微的职能部分,实现标准工资表,并对这些职能支付完全相同的报酬,不管它们由男人还是由女人来完成。这样,自然而然就形成了新的劳动分工:女人仿佛垄断了那些适合女性体力和灵敏的职能,将**适合男人体力的**让给男人。这就实现了一种真正客观的平衡。首先,当女人能够做男人的工作,她们就会挣到和男人一样多的工资;其次,通过这样的劳动分工,就中止了女人和男人之间的竞争。最了解英国产业工人的行家评价说:“倘若论及手工劳动,女人就构成一个特别的工人群体,她们有不同于男人的能力和需求。为了使两种性别都保持健康和效率,工作的分化(Differenzierung der Aufgabe)经常很有必要。”在这里,人们用所谓很幼稚的方式解决了女性文化劳动的大问题,通过重新划分工作整体来开辟新的路线,这些路线将特别适合女人能力的事情联系在一起,将它们结合成特别的职业。

如果说这类改革不过用老办法解决旧的工作,毕竟采用了新的和合乎女性运动目标的方式,那么,另一类改革则表明:可以用新的工作或者至少原则上新的方法来解决一般问题。这里

首先要举的一个例子是医学。我们的问题是：不仅身体和心灵舒适的提高，而且一种医学文化在质上的增长（用男人的方法根本不可能实现），将来是否都应该归功于女性医生？在这一方面，我觉得确实可以期望：不管诊断还是治疗，在很大程度上都取决于对病人状况的切肤之感（Nachfühlen）。如果客观-临床的检查方法不能辅之以对病人状况和感觉的直接-直觉的了解，或者借助病人的表征迹象作主观了解，经常会浅尝辄止。一位非常有经验的神经科医生曾经说：人们只有当自己曾亲身经历过类似的事情，才能从医疗角度完全弄清楚某些神经紧张的情形。这种模仿理解（das nachbildende Begreifen）受到体质的某些相似性的限制。因此我相信，在女病人面前，女性医生不仅会更充分地诊断、具有更细微的预感，从而有利于正确处置具体病例，而且能够发现男人无法注意到的、在纯粹科学意义上典型的相互关联，从而为客观文化作出特殊贡献。女人在同样的体质情况下有一种男人没有的认识工具。如果多少有些不同地运用同样的基本动机，科学的历史的认识就可以从女性心理中获益。所有我们称之为历史的东西，如果我们不是对其中的外在行为作出心理学解释，不是把它们和相应的心灵过程联系在一起，都只不过是外在运动的一种无意义的反复，没有任何意涵、关联和兴趣。但绝不能直接确定这些心灵过程，只有借助模仿的想象，心灵中充满情感的理解力才能接近这些过程。一般说来，这里也需要心灵状态的某种平衡，以便达到对需求和激情、爱和恨、本能和宗教感情（宗教感情不仅引发，而且直接塑造了历史的整个表演）的适当模仿。然而，不能机械地理解这种平衡，因为整个过程包含了一个巨大的心理学秘密。人们不必为了理解恺撒而成为恺撒，不必为了理解卡提林（Lucius Sergius Catilina，公元前108-62，罗马共和国末期贵族——译注）而成为卡提林。毋宁

说,这种分精神层次的模仿的理解超越了直接的个体生存,因而是一种艺术家的职能,具有一种超乎主观性的生命。可能有这样的情况:某种主观的差异性恰好是一种特别深刻的心理学理解力的基础。的确,一种太过直接的一致会使人们过于执着于主观的东西,以至于不能在科学-艺术范围内获得客观的感觉。实践的经验表明,女人对男人心灵某些方面的认识比想要这么做的男人更好,直觉也更可靠。我相信,历史研究可以充分利用这种能力。人们需要认识到,所有的历史科学都是应用心理学——这一点如今由于科学中的科层制的某些原因经常为人忽视,只有这样才能对如何解决独特的工作有所预感,从对模糊的民族运动的理解到对碑文的破译,概莫例外。女人心灵靠其特别的感觉器官和体感器官,同样也能做这类工作。我相信,在医学中能够找到专由女人完成的职能,在历史科学中同样也能找到。在这里也可能产生一种客观意义上的女性文化的成就。

就一般理解而言,在艺术领域最有可能实现这一点,因为在艺术领域确实已经存在我所说的客观意义上的女性文化的最初开端。在文学中最容易感觉到这一点。已经有一批文学女性,她们不是以奴隶般的抱负去写作,而是“像一个男人”那样写作。她们使用男人的笔名,以至于人们不能辨认出她们的性别,但她们对作为女人能够做到的真正创造性的和特别重要的事情,却一无所知。当然,弄清女性的微妙差别、并将其客观化,即使在文学文化中,也是非常困难的。文学创作的一般形式(人们在这些形式之中创作),就是男人的产品,如果用这种形式来表达特别女性的东西,或许会显示出有些内在矛盾。特别是女性抒情诗,尤其相当成功的抒情诗,我在个人内容和艺术形式之间经常感觉到某种二重性、某种隐含的别扭(eine unterirdische Unbehaglichkeit),似乎创作的灵魂及其表达并没有一致的风格。

女性作家努力将女人的内在生活客观化为审美形态,但没有完全满足这种客观化已有的轮廓,以至于为了必须满足客观化的要求,只能借助于某种陈词滥调和老套的样式。在内心世界方面,女性写作仍然未能穷尽女性的感觉之余(Eine Rest von Gefühl)和活力,使之成为审美形态。非常有意思的是,在民间歌唱这个等级上,许多民族的女人至少在创作方面同男人一样有创造性。这意味着,在尚未发展的文化中,还没有机会产生这里涉及的不一致。只要文化形式还没有打上特殊、固定的标志,就还不是明显男性的;只要文化形态还处在中性状态,女性的能量就没有处于迫不得已的困境,用一种同自身不相称的方式表达自身,而是能够自由自在地、按照自己的内在规范来创作。和许多发展的情形一样,最高的阶段重复最低阶段的形式;理智文化最理想化的形象——数学就超然于男人和女人,这或许可以解释一个显著的事实:和其他所有科学相比,女人恰恰在数学中更多地表现出一种深入的钻研,并取得了重要成就。数学拥有一种抽象性,超出了人类所有心理学的细微差别,如同尚未步入这一发展阶段的女性民歌的创作阶段。

看来,与其他文学形式相比,小说给女人的创作带来的困难要少一些。就小说的本质和艺术问题而言,其形式的严格和固定程度要小得多。就其内容而言,与其说小说深刻,不如说广泛,因此,小说在形式上就比任何其他艺术种类提供了更大的自由,其因人而异、可以随意组织的界限,显得不那么具有男性来源的色彩。女人的直觉将她们引到小说,作为自己特有的领域,在这个领域中,女人能够最自由、最独特地表现自己。同时,我也觉得,写小说要求展现各种现象持久、均匀的内在关系和情感张力,无论涉及的是使人同情的内容还是令人反感的内容,这种张力都必须不断地保持在同一高度。但是我觉得,所有这些都

不适合女人心灵的节奏。这或许也就是为什么,尽管小说形式本身给女性的细微差别以特别大的活动空间,女性也很少创作出艺术上出色的小说作品。尽管如此,在小说比在造型艺术中,可以更清楚地看到一种特别女性的文化的开端。在造型艺术中,一种对老师的习惯性追随,将完全男性的理想加诸女艺术家身上,压制了特别女性的方式。不过,我任何时候都不怀疑,在造型艺术中仍然存在一种女性文化的可能性。这不只是因为女性对于世界和生活的根本感觉(这种感觉仍然是决定艺术的因素)带有一种特别的色彩,而且尤其因为我们现在知道:所有的造型艺术都相当依赖身心关系、心灵活动向身体运动转化的方式、神经感觉、观看和触摸的节奏。借助某些方面更直接,某些方面更有所保留的方式,才能让人看见女人的内心生活,而女性特殊的由解剖和生理规定的了的活动方式以及空间的关系(这肯定来自女性姿态本来的速度、宽度和构成),肯定能使我们由期盼女人在空间艺术中对形象作出特殊的阐释和塑造,表现出她们在舞蹈艺术中所表现出的相应特色。在舞蹈艺术中,习传的形式给个人的冲动、优美和神情表现方式留下了不可比拟的巨大活动空间。相反,在造型艺术中,许多男性艺术家已经无法克服历史材料给他们带来的强制,就个人而言,女性艺术家在这方面受到的强制比一般情形更甚。尽管如此,在造型艺术中,显然还是出现了女性特色的一些端倪。希茨(Dora Hitz)的画、珂勒惠支(Kathe Kollwitz)的铜版画和瓦格纳(Kornelie Wagner)的一些早期作品,都有一种我在男性作品中从未感受过的整体情调。当然,这种区别无法言传。至少就审美而言,女性文化的发展肯定比现在能够预见的更领先。然而,女性生活原则同男性生活原则不可估量的区别即使只是最初的,确实已经从流动的体验形式步入了客观的文化形态。

以这些女性文化的萌芽为背景,我想指出女性天性中很少为人注意的一种类型,它似乎适合成为那些审美形态的载体。我指的是这样一些女人,她们在自己的整个本质表现中显示了女性完全纯正和真正的特征,而这种特征特有的性色彩却完全消失了。用生物学的比喻说,在这样的生物身上,心理学角度的第二性征完全形成,但第一性征却已经消失。毫无疑问,生理性的特性以及直接从这一特性散发出来的心理伴随现象和心理驱力,也是女性灵魂最具精神性、最崇高的特性的源泉。只是一些发展程度极高的个体身上,这些特性才和一种自足的生活有了分化,不再由那个不如说已经完全萎缩的源泉来供养。性特性(Sexualitaet)在这里发挥了自已的作用后可以消失了,它在这些情况和关系中的角色与人的实践兴趣很相似,实践兴趣本来激发理论兴趣的出现,理论兴趣可以说是实践兴趣的结果或者手段,而这种认识兴趣可以作为一种完全独立、脱离实践的兴趣存在。最近,人们从生理学角度提出了这样的猜测:人类越向上发展,性爱对整个内心生活的意义就越会减弱,减弱的方式是,向上的发展仿佛使性爱的兴趣越来越局部化,使其他兴趣与这种兴趣彼此独立。就像身体的性功能逐渐集中在特定的器官上,而较为低等的动物的整个身体都参与到繁殖中,高度的进化使欲爱的情感越来越明显地同其他心灵的功能划清界限,并产生这样的影响:欲爱的情感越来越少地渗透和专横地干涉其他功能。这种模式的一种独特变种在这样一些女人身上实现了,在她们身上,性特性意义上的女性在心灵上完全与一般心理特征意义上的女性区别开来,以至于前者完全萎缩乃至消失,却没有对后者带来任何影响。在这里,以个人生活的形式(同样也借此以比喻的方式展现了这些方面隐含的文化目标)得以实现用女性的所有色彩浸润心灵的内容,同时,这种浸润又脱离了深沉

的、过分主观的东西——它经常直接、间接地妨碍以客观的和精神的形态塑造精神的个体性。

即使人们到通常不触及的东西的幸福和灾难中去探寻事实和价值,仍然必须比一般情况更有意识地考虑男性原则和女性原则的内在区别。正是这种区别的强烈程度和绝对性,经常使人们忽视这种区别。对我们来说,这种区别如此不言而喻,已经变成了实践生活中一种教条前提,以至于我们下意识地将每个女人只看作属于女性范畴,将每个男人只看作属于男性范畴。我们完全没有有意识地特别留心用一种明确统一的标准来评价男人和女人的存在和行为。令人困惑的只是,我们无法预知,如果用女性本质的一般水平或者理想来衡量女人,以及用男性的标准衡量男人,得到的最终估价的结果是什么。然而,在其他情况下,正是人的差别产生了最高的意识,当然,这只是就这种差别对实践活动的意义而言的。所有人身上相似的东西,是一切行动不言而喻的基础,人们在实践中并没有意识到这种基础。任何经济的、社交的和伦理的活动,无论就其特殊目标还是就其特殊方式而言,都受到公认的个体差别的支配,这些差别是人们活动最重要的前提。但是,男性和女性本质上的差异,至今为止一直依据的是性别之间始终未受影响的劳动分工。对于实践来说,这一点曾经是不言而喻的,并被人们相当幼稚地加以接受,就仿佛在其他方面所有人都普遍一样似的。只有当女人侵入了男人的活动范围,才使关于女人本质区别的问题具有现实意义,并由此日益紧迫地指出一个巨大的问题:是否能够从女性本质中同样有机地产生一种文化活动,就像至今为止的文化活动一直从男性的本质中产生一样。当然曾经出现过一种职业,它具有极高的文化意义,同时又完全从女性的天性中自发成长起来,这种现在仍然在一定程度上具有这一特点的职业即家务(die

Hauswirtschaft)。家政管理及其不易觉察的对生活整体的意义,是女人伟大的文化成就,家庭完全打上了这一成就的烙印。女人特别的能力、兴趣、感觉方式和理智以及女性本质的整个节奏,在这里创造了一个只有借助女性才成为可能的形象。无需争辩人们就会发现,现代经济发展和道德发展——劳动分工、将无数生产置于家庭之外的过程、日益增多的独身人士以及在较高阶层中同样日益增加的生育控制,如何越来越剥夺了家务这种文化形态的实质。^①只有当家务这种职业的想当然性引起争议,让女人获得文化成就才可能成为一个问题。由于人们习惯将现存的、也就是男人的文化当作唯一可能的文化,就产生了这样的两难困境:女人要么放弃创造性的文化成就,要么放弃自身。一旦女人放弃适于从事女性职业劳动的**纯属女性的力量、世界观、存在品质**,人们就会不带任何反动偏见地承认;如果同客观的劳动没有内在联系,女性心灵的**个人价值、魅力和特点**肯定会遭到损害。如果人们认为,职业使男人丧失的男性特征并不多,同样也不会使女人丧失太多的女性特征,人们其实就忽视了下面这一事实:有争议的“职业”一开始就具有男性特征。上述观点完全没有考虑男人具有较大的区别能力,他们不像女人那样容易将自己的心灵核心同自己的外在行动一起发展,并因此产生干扰和破坏。这似乎要求女人在保持自己特性和从事一种创造性文化成就之间作出非此即彼的选择。不过,要是人们认识到,现存的文化不是一种中性的文化,而是一种以家务为例外、只为男人成就方式设置的文化,从而给以女人天性为前提、表达女人天性的文化充分发展的另一种空间,就不必作出这种非此即彼的抉择了。这就创造了一种新的微妙分别,文化的一个新天地,它不仅将适应巨大的社会发展模式——通过与同类成就的竞争来完善劳动分工的差别,而且——我觉得——这种创造本身就

是客观文化从现代女性运动中可以获得的真正收益。^②

我并不隐瞒,在向这种理想迈进的过程中,会遇到一系列外在和内在的困难。人们可以首先将这种发展理解为这样一种形态,其最初阶段具有与终极目标根本相反的方向。精神或者经济上独立的女人,她们的培养、活动和位置都必须经受历史既定的、也就是男性文化的阶段,尽管这只是一个准备阶段,为了使她们从一个确定的点出发转而步入自己的路线。人们不需借助想入非非的幻想就能够看到,臻于极致的女性文化会超越人类生活迄今所有的一些基本事实和基本任务,给它们纯属男性的处理方式添加女性特有的处理方式,当然,在无数具体方面,还肯定会和男性的处理方式分享基本的东西。因此,女人将分享男人的教育、考验和权利,她们只有以这种方式才能为自己特有的工作能力赢得基础、材料和技术。最独特的艺术家也要跟随一位肯定风格有所不同的艺术家学习,并以一定方式掌握这样的目标和艺术手段,然后才能独立地、不受拘束地改变目标和手段的倾向。这里的问题涉及到历史心理学最困难的地方。在根基、技术和材料方面,就连最富细微差别的女性文化和最男性的文化也肯定有许多相似之处,就此而言,男人和女人之间灵魂上的区别仍然有可能日趋狭小、不断减少,同样也使生活中一种深刻而不可缺少的魅力日益逊色。只有大大加强对两性灵魂区别的敏感,才有可能避免这种危险。精神生活的一个极精微的任务是,在极其相似的基础上培养、感觉差异的事实和魅力。纯属女性理想的教养(Bildung)至今为止一直同巨大但粗糙的区别联系在一起,同直接的性差异联系在一起;同男性本质的绝对对立——女人由此成为性爱的对象——塑造了女性的近期理想和长远理想,使女人不能全然不顾同男人原则之间的差距。但是,在客观的文化创造内部,女性的调性(Tonart)并没有如此绝对

和显著地在男性调性的衬托下突显出来。我们必须对细微差别更加敏感。日趋精微的过程引导审美观在许多地方从鲜明的对比转向柔和的和谐,从形式和表现方面粗暴的极端对立转向平缓的过渡,并没有削弱人们对两性差别(它们仍然导致大量现象的存在)的活力和魅力的感觉。如果男性原则和女性原则之间的差距仍然展现出魅力,而这种魅力应该在女性文化那里继续存在,那么,这个日趋精微的过程将不得不向其他文化领域延伸。无论如何,人们可以承认,在女人相对于男人保持了如此长期的差别之后,女人的教养和权利必须经历某种外在相同的阶段,然后才能超越这种外在的相同,达到一种综合的理想——一种借助女性生产性的细微差别来丰富自身的客观文化。因此,尽管人们认为,女性运动的整个价值就在于这种预期的差异,在于特别女性的东西的塑造,但这些人首先得同意解放政党(Emanzipationsspartei)粗暴的夷平行为(der brutalen Gleichmacherei)。今天极端的个人主义者就是如此,他们其实都是社会主义者,因为他们只希望借助平均化的社会主义获得一种真正合乎自然规律的等级安排,一种新的贵族统治——真正由**最好的**来支配。

从这种发展中遇到的困难出发产生的思考,远不及从女性精神展现的与文化形式的关系出发的考虑来得深刻。所有的文化形象(这里关注的是它们如何产生出来)都有持久的特征,从其意义看,它们超然于个体生活及其时间的流逝。但是,对这类创造而言,女性的整个方式和节奏原则上或许是陌生的。女性比男性具有更强的流动性,更倾向于献身日常要求,更关注纯粹个人的生活。有些人指责女人琐碎无聊,认为女人没有客观性。其实,女人的献身精神从未指向一个对象或者一个观念,而总是在最终的意义上指向一个人,一种时间性的、似乎一点一滴的东西,与只关注纯粹客观的东西的抽象性和超偶然性(Uberzufal-

ligkeit)完全不同。特别是自家庭生产受到限制以来,女人的活动很少创造“客体”,可能就这一点而言,上述观点是正确的。剩下的家务劳动只具有日常意义(女人花一个上午烹煮的东西,半小时就被吃光了),女人使自己适应当前要求和当前利益的变动不居,没有留下任何置身这种流动之外的实质性结果。没有时间限制的生活(这完全不同于宗教意义上的永恒)、实质性工作的纯粹客观性和无法避免的片面性、对超个人关系的适应,或许都与女性灵魂最内在的生命相抵触。这里涉及的问题不再是,女性的灵魂是否拥有极具特性的内容,是否能够最终在历史性的文化生活中体现出来。原则上,人们可以承认并且断言,女性的心理节奏确立的典型的内在生活方式,与我们称之为客观文化的价值的生产完全不同。在这里,不是事物、而是事物的载体,不是灵魂的内涵、而是实现内涵的功能,不是存在、而是存在形成的方式,使任务也许变成了幻觉。

这个关于女人心灵的活跃变动的节奏和速度,关于女人生活完全一般的形式(这种形式使所有本质以富有节奏的方式从内向外表现出来)的问题,是最终环节。所谓女性文化生产在男性文化生产旁边或之中的未来成长的问题,就取决于这一最终环节。这个问题和所有最初和最终的问题一样,很少能够科学地来回答,只能出于个人的类似预感的决断——原初的、个体倾向的偶然性和无数偶然的无意识经验以及对这些经验的解释,共同促使人们作出这样的决断。不过,仍然还有一种关联,主体在对历史生活最深刻的问题进行决断时赋予这种关联以正当性;面对非常伟大的根本性历史运动和转折,今天的理解力和前科学的理解力一样感到神秘难解,这样的根本性历史运动和转折也涵盖了作为种种其他现象的结果和原因的女人的命运和成就,它们终将在历史的现实中借助完全本能的、从非逻辑的灵魂

深处涌现的感觉爆发出来,唯有通过这种感觉及其精神的占有,才有可能对这种根本性历史运动和转折客观的、如此多义的形态作出主观判断。

(1902)

注释:

① 顺便提一下,这对职业排列等级的图景有一种很少为人关注的意义。有一系列男性职业不需要特别的才干,但并不因此就属于低下的职业,只是无需创造性和个性,但也没有对任何社会等级的个体持排斥态度;司法和许多商业的职业就是如此。家庭主妇的职业也具有这种社会形式;任何中等才干都可以满足它,然而它并不低下,至少不是必然如此。一旦排除这种职业,提供给那些没有专长的女人的职业生涯和自立,就都是下等的。那些为了精神职业而抛开家务的女人,肯定会成为速记员、牙医或有诸如此类的职业生涯。但她们暂时还缺少同司法职业相应的职业生涯,这种职业生涯尽管并不要求什么特殊才干,但也不低下。于是,女人一方面被挤入较低的职业,这些职业低于她们的社会要求,另一方面又被挤入最高的精神职业,这些职业又超出了她们的个人资质。

② Breysig 教授在关于这个问题的一次口头辩论中提出了一个想法,我认为,这种想法是我的论述的一种重要扩充。他大致这么认为,女人原创性的、客观的文化成就在于:男性的灵魂绝大部分是由女人塑造的。这样的事例有比如说教育学的事实或者人类相互之间合法的影响,或者,一位艺术家对材料的加工属于客观文化,同样,来自女人的影响、塑造和改造也属于客观文化,正是因为女人,男性灵魂才成为现在这个样子。事实上,女人将自身表现在这种灵魂的构成中,由此创造了一种客观的、而且只有通过女人才可能的形象。在这样的意义上,以这种方式才谈得上人类的创造,人类的这种创造不过意味着女性在其对象上留下的创造作用、特有力量 and 规定性的一个结果。显然,这种观点十分类似一种通行的信念:女人特有的贡献就是生产和抚养下一代。在两种情况下,女性存在的意义在于她们同其他生命的关系,在于为了他人而放弃自己的活

动,正是通过女人才塑造了他人。谁如果教导说,女人的目的就是生产和教育异性,他就是在说明,女人作为整体是为男人存在的。女性在那个下一代中又是紧跟在后边的下一代的**工具**,而只有这一代男性的因素始终作为整个发展的**目标**而存在。Breysig 教授的想法与此相反,他证明的不是女人的自我放弃,而恰恰是女人的自我保存,像艺术家那样将自己保存在自己的作品中。就其作品而言,艺术家仍然不能被称为工具。相反,**艺术家的特性和影响力**在其中得以充分地发挥和清楚地显示,这是而且一直是艺术家行动的**最终目标**。女人为下一代而活的说法,只是委婉地表达了如下意思:女人纯粹是为了男人的缘故才活着。如果说,女人的文化成就是男人的品质形态,其意思则完全相反;女人在男人身上仿佛找到了这样的材料,在这个材料身上,女性的本质及其力量的特点得以客观化,并创造了一个只有通过她们才能实现的形象,这个形象也表现了她们,尽管不是丝毫不差。

卖弄风情的心理学

I

柏拉图关于爱情的格言——爱情是拥有和没有的中间状态——好像没有涉及爱情本质的深刻之处，只涉及爱情现象的一种形式。这一格言不仅没有给这样的爱情留有空间，这种爱情说：“如果我爱你，与你有什么相干”。实际上，这种说法可能只指这样的爱情，它一旦满足了自己的渴望，就会死亡。如果爱情处于从没有到有的路上，而且其本质就完全展现在这种路上的运动中，一旦它“有”，就不再是以前的它，可能不再是爱情，而是将爱的能量转化成享受甚或厌倦。爱情，作为没有对拥有的渴望，它在消失的那个片刻会重新诞生，这一点并不能取消上述这种结果。就它的意义而言，爱情着了魔似的处在一种周期性更替中，满足的时刻就处在这种更替间歇中。不过，在爱情固定在灵魂最终深处的情形，拥有和没有的交替仍然只描绘出其表现的形态和表面形象。爱情的存在（其纯粹现象就是渴望），不会因为渴望的满足而被取消。

不考虑渴望拥有的意义是否是爱情的确定意涵,或者只是上下起伏的波浪的波峰,超出了其确定意涵,但只要愿望的对象是一个女人,愿望的主体是一个男人,这种愿望就超出了“喜欢”(Gefallens)这种独特的心灵事实。之所以拥有或没有导致我们的喜悦或痛苦,渴望或忧虑,乃因为这种喜欢是拥有或没有的源泉。但在这里和在其他地方一样,一种财产和它的估价之间的联系也以相反的方向进行。不仅对我们喜欢的东西的拥有或没有增加了这一对象的重要性的价值,而且当出于其他任何原因,对我们来说,一种拥有或没有赢得了意义和重要性,拥有或没有的对象也常常会激起我们的喜欢。因此,不仅仅是一种可购买的東西的魅力决定我们想为它支付的价格,而且,一个东西之所以对我们来说充满魅力,令我们渴望,经常是因为它要求我们付出一定代价,因为赢得这个东西不是不言而喻的,而是需要付出牺牲和辛劳才能成就的事情。这种心理转变的可能性导致男人和女人之间的关系发展成了卖弄风情的形式。

卖弄风情的女人“想要让人喜欢”,这一点本身并没有赋予她的行动以决定性的特征。如果将卖弄风情界定为“讨人喜欢癖”(Gefallsucht),就将达到某种目标的手段同达到这种目标的欲望混淆了。一个女人为了讨人喜欢,可能会使用种种手段,从施展最微妙的精神魅力到苦苦纠缠地展示其天生丽质,但她因此仍然和卖弄风情的女人有很大的差别。卖弄风情的女人的独特之处在于:通过迎合和拒绝的交替或者同时施展,通过象征、暗示、“宛如遥不可及”地有效说是和否,通过给和不给,或者用柏拉图的话来说,有还是没有,她运用这样的两极张力方式,但却仍然使它们像一下子那样被人感觉到——这些就是卖弄风情的女人特有的,她通过这种无与伦比的反题和综合激发了男人对她的喜欢和渴望。在卖弄风情的女人行为中,男人感到赢得

和不能赢得相互接近和相互渗透在一起,这就是“价格”的本质,通过将价值变成价格的追随者的转向,卖弄风情使这种赢得对男人来说成为有价值的、令人渴望的东西。用有些悖谬的简短表述来说,卖弄风情的本质就是:哪里存在爱情,哪里就存在拥有和没有,无论是在其基础、还是在其表面上。因此,哪儿存在拥有或没有,即使不是以现实的形式,而是以游戏的形式,哪里就会有爱情,或者顶替它的东西。我首先将卖弄风情的这种含义运用到几个经验事实中。表现较为乏味的卖弄,其特征是目光来自眼角,半侧着头。目光中包含着避开,然而同时与短暂的迎合联系在一起,将注意力一时投向他人,在同一时刻象征性地(通过将身体和头朝着另外的方向)拒绝他。这种目光在生理上绝对不可能超过几秒钟,以至于在它转向这个人时已经孕育着转离这个人,后者就像无法避免似的。它有隐秘和偷偷摸摸的魅力,而这种偷偷摸摸不能持久,因此是和否不可分隔地混合其中。完全的正面目光,尽管真挚、热切,绝对没有这种特别的风情。在这一类的卖弄效果中,还有臀部的摇动和旋转,有“扭来扭去”的走姿。不仅因为这种走姿通过激起性感身体部位的活动,使卖弄的效果得以形象地加强,同时距离和矜持确实仍然存在,而且因为这种走姿在轻而易举的持续交替的节奏中意味着转向和转离。如果说卖弄风情超出其主体本身的运动和表达,只是对暗示的是和否的这种同时性的一种技术修正。卖弄风情的女人喜欢摆弄仿佛位于旁边的东西;狗、花或者小孩。这一方面是转离针对的那个他,另一方面通过那种转向让他明白:她多么迷人。这意味着:“不是你让我感兴趣,而是旁边的这些东西”。但这也同样意味着:“这只是我在你面前表演的一个游戏,正是因为你令我感兴趣,我才转向这些别的东西”。很明显,象征性的拥有或没有的这种相互交错,在这一点上达到了高潮:女

人从她真正有意的男人转向另一个男人。这不是简单得近乎残忍的嫉妒。嫉妒是另外一回事,一旦完全激起一个人的嫉妒,以便使赢得或保留的愿望上升成为激情,那么它就不再属于卖弄风情的形式。卖弄风情肯定是让她针对的男人感觉到是和否之间摇摆不定的游戏。拒绝,可能是迂回的接受;而在接受的后面,作为背景、作为可能性、作为威胁出现的,是收回。在作任何最后的决定时,卖弄就结束了,卖弄艺术独特的高度在接近一种定局的地方展示出来,卖弄走向这种定局,为了使它在任何时刻都借助它的对立物来保持平衡。“一起”(mit)的双重含义——一方面而是工具,另一方面是说明一种相互关系的客体的同伴——在这里显示出一种深刻的道理。

所有这些使得卖弄风情作为明显二元的行为,看来和女性本质的那种“统一性”完全矛盾,这种统一性不管理解有多么不同,解释得有多么深刻或者肤浅,仍然作为其基本动机,贯穿所有的女人心理。在诸如此类的女性心灵和男性心灵有本质对立的地方,对立常常是这样的:就其天性而言,女性是更专注自身的存在物,其欲望和思想更集中在一个点或者几点上,而且比起男人的情形来说,可以更直接受到这些点的激发。相比起来,男人较为分化,男人的兴趣和行为更多体现在客观确定的自主性、劳动分工同个性整体和内心的脱节。随着我们的论述,有一点会越来越清楚:卖弄风情的这种二元性与女性本性的统一性并不抵触。在卖弄风情中,女性本性与男性本性的关系,就是对这种关系的决定性因素的独特综合,因为女人同男人的这种关系,就其特别的和绝妙的意义而言,恰恰完全体现在同意和拒绝的过程中。当然,他们之间还有无数其他关系:友谊和敌对、共同利益、道德上的一致、宗教和社会庇护下的共同纽带、为了客观目标或家庭目标进行的合作。不过,这些要么是普遍的人类行

为方式,本质上也能在同性之间发生,要么是由主体之外的某个真实或者理想的点,以及主体之间直接的连接线决定的,因此在他们之间没有构成像拒绝和同意这样纯粹和排他的互动——当然,这样说是基于对这些最广泛的理解的基础上,包容了内在和外在方式的所有内容的意义。^①拒绝和同意是女人能够完成的行为,而且是只有女人才能完成的行为。当一个男人拒绝一个迎面而来的女人,他可能会出于伦理的、个人的、审美的原因,这些理由仍然是完全合理的,甚至是必要的。不过,这总有些难堪、不够骑士风度、在一定程度上有些不光彩,而且在这一事件中,男性比女性来说似乎更应受到责备。对女性而言,被回绝很容易带上悲剧色彩。拒绝一个女人,不是男人应有的风度,不管对她来说,自愿献身于他是否恰当。相反的考虑却完全顺理成章,拒绝求爱的男人,可以说是一种完全无可厚非的女人姿态。不过,尽管有一点在本文结尾有所说明的保留意见,女人能够献身(Sich-geben-Koennen),是一种对自身存在如此深刻、如此完整和如此详尽的表现,男人也许决不可能做到这一点。在否定回答和肯定回答方面,在委身和拒绝方面,女人是大师。毫不奇怪:她们在卖弄风情方面拥有一种男人完全不适于使用的方式。在这种方式中,对女人而言,总是同时都有可能拒绝和同意。

男人投身于这种游戏,不仅仅因为当他渴望得到女人的喜爱时别无选择,而且常常是因为,好像他正好从这种对他欲拒还迎的对待中获得了一种特殊的魅力和享受。首先,这显然可以归结为一种众所周知的现象:一系列以一种最终幸福感为目的的生活经历已经将一部分享受幸福的价值投射到最终目的到来之前的时刻。卖弄风情是这种经验最尖锐的情形之一。最初,性爱经历的系列中唯一的享受本来可能是生理的享受。不过,这一享受也逐渐从这种生理的享受过渡到包含性爱系列中所有

更早的阶段。在这里,如果只考虑纯粹心理学的东西,那么实际上存在一种历史演变。这一点之所以可能,乃因为随着个性日趋高雅和有教养,爱欲的意义就延伸到性爱领域中日益遥远、日益暗示和日益趋于象征性的因素。心灵上的退回过程可以走得这么远,以至于会出现这样的事例:一个年轻的恋人从第一次悄悄的握手中,比以后从任何一种彻底的满足中,获得了更大的幸福。对于某些温柔敏感的人(他们绝对不必是性欲冷淡或者缺乏性感的人)来说,亲吻,或者即使只是意识到自己再次被爱了,就超过所有仿佛更加实质的性快乐。男人,在卖弄风情的女人对自己的兴趣中,在她吸引自己的愿望中,就已经感觉到拥有她的某种隐约魅力,好像期望得到的幸福已经预示了获得的那部分幸福。另外,这种关系还有另一种细微差别,具有独立发挥作用的效力。在人们已经能够在明显逼近最终目标的手段或者预备阶段处感觉到最终目标的价值的地方,被人们预先享受的价值的数量仍然受到下述事实的影响:在一个中间阶段获得的成果并不一定有绝对的把握顺理成章地确保获得起决定作用的终极价值。我们用预先的享受来贴现这种价值,但手头的这张支票或许最终仍然得不到兑现。对中间阶段而言,这除了会导致其价值不可避免地下降,仍然通过机遇的魅力同时导致其价值的上升,尤其是当命运般的力量(它超出了我们人力所及的决定范围,但又内在于我们获得的一切成就中)增强了其神秘的吸引力的时候。如果冒险家指的是这样的人:他能够不偏袒、有把握地处理生活中不可捉摸的东西,如同处理可以捉摸的东西,正是因为他实践中以如此接近的方式看待这两种情况,对这两种情况之间的张力以及机遇、纯粹可能性和隐藏的命运之神的魅力有更深刻和疯狂的感觉,那么,在较低的程度,无论以何种方式,我们都是冒险家。要是我们估算处于预备阶段和最终阶

段之间失手的可能性时,只根据它完全客观的权重,就几乎不会有预先感受幸福的机会。相反,我们将这种机会同样当作魅力,当作试图赢得不可捉摸力量的偏爱的一场吸引人的游戏。在易受卖弄风情者影响的心灵行为中,机遇(即知道自己对成败利钝一无所知)的这种幸福论价值,仿佛静止不动,固定下来了。一方面,这种行为从卖弄风情包含的承诺身上获得了那种被预示的幸福。但是另一方面,这种预先的行为也有可能因事情的变化而遭到否定,这种可能性正是来自卖弄风情的女人让她对面的人同时感觉到的这种疏远。由于这两种情况不断相互玩弄,这两人长时间相互游戏,没有一方足以严肃正经,将对方从意识中排除出去,这样,“可能”(Vielleicht)的机会依旧超出了否定的东西,正是以这种“可能”的方式,将接受的被动性和赢得的主动性组成了魅力的统一体,所以这种“可能”清楚明确地说明了对卖弄风情女人的行为作出的所有内在反应。

II

鉴于男人对机遇及其将极端相反的可能性以特有的直观方式混合起来的结果表现出很大的乐趣,我们可以假定男人的这种反应,远不止于被卖弄风情游戏的摇摆力量拖来拉去,而是背后有更多的意涵。在这种游戏中,如果他自己投入游戏,并在游戏本身,而不是在一种可能的最终状态中,发现了魅力,他的作用最终就远远超过了简单地充当对象。以这种方式,整个行动确实上升到游戏范围,而这个范围,只要男人还当真,就同现实的范围浑然一体。现在,男人也不想太远地迈出卖弄风情指定的路线。根据卖弄风情的逻辑意涵和生成意涵,这些情形似乎取消了卖弄风情的概念。但实际上,如果不考虑所有转向和所

有突变的可能性,这些情形产生了卖弄风情完全纯粹的形式。卖弄风情作为一种让人喜欢的艺术,强调的不是让人喜欢(它仍然以某种方式步入了现实的领域),而是构成关系及其吸引力的焦点的艺术。在这里,卖弄风情完全从手段或者纯粹暂时性的角色转换成一种具有最终价值的角色;对它来说,所有从前一种角色那里获得的享受价值,现在都完全延伸到第二种角色,暂时摆脱了来自某种最终状态或者其观念的条件限制,暂时性有暂时的、飘忽和摇摆的特征,正是这一点,使它具有最终的、无需关心超出其存在时刻的情形的魅力。这一点尽管在逻辑上有些矛盾,但在心理上却符合事实。因此,卖弄风情行为对于男人来说,是一种没把握和无根据,一种对“可能”常常充满绝望的献身,这同卖弄风情女人的内在把握感是对应的。但这种行为的结果在这里却完全变成它的对立面。在男人自身只渴望这个阶段的地方,正是因为男人确信:卖弄风情的女人不会当真,才使他面对这个女人时有某种把握感。他能够在不渴望肯定,也不害怕否定的地方,继续沉湎于这种游戏的魅力之中,不需要考虑与那种渴望可能相对的结果,不用像他希望的那样,或许还有某种害怕,从业已开始的道路通向终点。

这不过是以最精细的方式表现了游戏和艺术的关系,卖弄风情处处展现出这种关系的特征。卖弄风情最大程度地展现了康德用来解释艺术本质的特征:“无目的的目的性”。这件艺术品根本没有“目的”,但是它的组成部分仍然显得如此有意义、相互关联,每个部分在其位置上是有必要的,好像它们为一个完全可以说明的目的而一同作用。卖弄风情的女人的做法是,好像她只对自己当时面对的人感兴趣,好像她的举动最终顺理成章地成为一种总会有情有原的委身中。但现在,她举动的这种可以称为符合逻辑的、目的性的意义,根本不是她的本意。相反,她

让自己的举动以一种无结果的方式悬在半空中。她赋予它完全另外方向上的目的：让人喜欢、迷惑、被渴望，但是不让自己以任何方式就此信守诺言。她完全是“有目的地”行事，但是却拒绝接受这样行事在现实中的必然目的，将它蒸发到游戏纯粹主观的喜悦中。将卖弄风情的内在本质，或者说卖弄风情的超验本质，与艺术的本质区分开的事实是：艺术从一开始就超然于现实，并通过一种回避现实的观察角度，摆脱了现实。卖弄风情虽然也只是和现实玩玩，但就是玩现实。卖弄风情显示和引发的冲动的摇摆，从没有仅从肯定和否定的纯粹超然的形式、或者说抽象的性别关系中完全得到自己的魅力，尽管这是卖弄风情真正的、同时又绝对不能完全达到的完美。相反，在卖弄风情中，总是存在根源于现实的感受，形式的纯粹联系中就充满了这种感受。卖弄风情的女人，还有，在那种前面提到的情况下，她的对象，虽然如同艺术家那样玩弄并因此摆脱现实，他们总是在同现实本身玩。

我在前面提到过：卖弄风情的整个二元性同作为一个类型的女人的统一性和果断没有矛盾。女人凭借这种统一性和果断，在性爱这个问题上，和男人一样将之作为“要么拥有一切，要么一无所有”(alles oder nichts)的问题来面对。与此同时，“拥有一切”又没有局限于表面意义。卖弄风情和女性的这些特点之间的矛盾很小，以至于在最终和最高的意义上，卖弄风情更多地成为这种统一性得以展现的象征。看起来，男性一贯感觉到这样的经验：女人(那些最热烈、最具献身精神、也具有无穷魅力的女人)即使是最狂热的委身、袒露心扉的时候，也仍然保留了某种最终的、难以破解和无法企及的东西。这或许和女性的统一性有关，在这种统一性中，所有的萌芽和可能性更紧密、更没有分化地以并列或者交错的形式存在，以至于可以从大部分女人

那里感觉到某种未发育、没有真正成为现实性的潜能。之所以产生这种感觉,完全与因社会偏见和歧视而可能出现的发育障碍无关。将这种“未分化状态”看作一种缺点,一种落后,显然不正确。相反,这是女性积极(positive)的存在方式,它构成女性特有的理想,这种本性与男人的“分化状态”具有同样的正当性。光是从男性的这种状态来看,往往把女性的这种“未分化状态”当作一种“尚未”(Noch-Nicht),一种没有兑现的承诺,大量尚未诞生的摸不透的可能性。这些可能性尚未充分发展,超出它们的心灵定位,成为可见的和可以理解的现象。另外,还有一点也导致了同样的效果:我们文化提供给心灵内在性的构成方式和表达方式(绝对不只是语言的),本质上是由男性创造的,因此,不可避免地首先为男人的存在方式及其需要服务。即使对于那些趋于分化的女性,也常常根本就找不到令人满意的和可以理解的表达方式。这也导致人们产生这样的感觉:即使女性最充分地献身,也没有奉献出心灵最终的隐秘。凡女性的东西,无论我们如何期待它的敞开和显示,都不会脱离它的根基。显然这不是想要限制被爱者并不妒羡的馈赠,而是个性中的最终部分,它难以澄清,尽管能够奉献出来,但却不是作为透明的和可以指称的东西。这是一个上锁的容器,接受者没有打开它的钥匙。因此,如果他感觉到女人向他隐瞒了一些东西,那并不奇怪,因为这样就好像女人并不曾将这些东西给予他一样,而我们可以把这种情形解释为他并没有占有这些东西。不考虑有所保留这种现象是怎样产生的,它可以是肯定和否定、给和拒绝的一种神秘交错,这种交错在某种程度上孕育着卖弄风情。卖弄风情将女人的“半遮半掩”(它表达出女人对男人最深刻的关系)同有意识的强调一起接受下来,这样,它就否定了它是这种“半遮半掩”的外在实现的一种纯粹手段这一最终的形而上学基础。这足以

说明卖弄风情为什么绝不是一种“妓女艺术”——根本不是,以至于情妇以及没有头脑的最性感的女人经常绝不是最爱卖弄风情的女人,以至于那些从不受惑于纯粹外在引诱的男人,也有意识地和有感情地屈从于卖弄风情的魅力,以至于卖弄风情既不侮辱它的主体,也不侮辱它的客体。

在这种形式(它塑造了女人对两性关系的参与兴趣)身上,在这种是和否(它是一切是或否的基础)身上,体现了爱情作为拥有或没有的一个中间阶段这一含义中较为深刻的意义。因为现在,没有溶入到拥有之中,两者构成了一个关系统一体的不同方面。这种统一体最外在和最狂热的形式最终是拥有某种东西,这种东西人们同时又没有拥有。深刻的个体形而上学意义上的孤独(所有为了克服这种孤独的做法,一方对另一方的喜爱,只不过是一条通向无止境的道路),在两性关系中赢得了一种具有独特色彩的构型,也是在其最基本的方面能够让人感觉到的安排。在这里,这种两性关系也给个体生活和个体间生活中的无数关系充当原型。它作为如此之多过程的最纯粹的例子出现,因为从一开始,这些过程的形态就由我们生活中最根本的限制条件所决定。比如说,我们的理智从来都不能从一个完整的统一体(就其自身而言,这种统一体并不会产生任何结果,也没有任何可以理解的原因使它变成其他的东西)出发,理解所有的生成和自我发展,所有现实的和所有逻辑的东西。这一事实或许与此相关;我们生活的事件受到两种原则共同作用的制约。是的,人就是二元性的生物,其生活和思维以两极对立的形式运动,每一种存在内容都首先在自己的对立面找到自己,并由其对立面来规定自己,这些或许源于人类这一物种的终极性分裂。这一物种的要素永远相互寻找,相互补充,决不会克服它们的对立面。带着自己最狂热要求的人,渴望或许被最深的形而上学

鸿沟与自己分隔开的存在。这也是人类孤独最纯粹的形象,或许甚至还是对孤独起决定性作用的原始形式。带着这种孤独,人最终不过是一个陌生人,不仅在世界万事万物的关系中如此,而且在与最亲密的人的关系中。

如果这就是为什么同时存在的拥有和没有就是性爱不可打破的外在形式,并经常是其最终基础,性爱就被卖弄风情从这种形式中蒸馏出来,仿佛是用游戏的形式——就像游戏经常从错综复杂的现实中抽出最简单的基本关系来作为自己的内容:追求和赢得、危险和幸福的机遇、搏斗和智胜。通过卖弄风情的刻意,每一种相互渗透非常深的对立因素都在其他因素身上较为明显地显现出来;卖弄风情仿佛给没有以一种实在的鲜明性,通过拥有的游戏性、暗示的装假使人真正感觉到没有,就像它反过来用没有的威胁性装假格外提高拥有的魅力。如果那种基本关系表明:我们虽然在确定的拥有中,仍然以某种方式没有“拥有”,卖弄风情会为此努力,保证我们在确定的没有中也能以某种方式拥有。

如果看起来好像卖弄风情只是在男人和女人的关系中形成的,是借助某个角度的折射,描绘这种关系的最终根源的一种表面映象,这最终仍然证明了一种普遍存在的经验:大量一般性的人类行动形式正是在两性关系的行为方式中找到了其规范性例证。如果观察人对待事物和其他人的方式,在这些方式中,卖弄风情是一种完全一般性的、不拒绝任何内容的形式行为。我们用是或否来面对重要的或日常的决定;倾心和感兴趣,对一个问题采取立场,或信奉一个人或一种学说,它们都无数次地转变成一种是和否,或者也转变成两者之间的交替,这种交替拥有一种同时性的特征,因为在任何一种相应的决定后面,都有另一种作为可能性或者诱惑的决定。语言的用法让人同宗教立场或政治

立场,同重要事务或日常消遣“卖弄风情”。而且,这样认定的行为,在开端、在纯粹的细微区别中、在同另一种行为的混合中、在对自己特征的自我欺骗中出现的频率,要比我们语言想承认的多得多。同时进行的同意和反对、“可能”、延迟作出决定的保留,这些都使人们能够一起预先享受决定的两个方面,而在实现决定的过程中,这两个方面往往相互排斥。所有这些的魅力,不只限于女人同男人之间的卖弄风情,还针对成百上千种其他内容的游戏。正是通过这样的形式,生活的非决断性(unentschiedenheit)结晶为一种完全积极的行为,这种形式虽然没有将这种不利变为有利,却产生了乐趣。用游戏性的(尽管绝对不总是由伴随着“游戏”的气氛)接近、疏远、抓住(为了再次放弃)、放弃(为了再次抓住),用仿佛尝试性的转向一个事物——而事物中已经投入它自己拒弃的影子;心灵为自己同无数事物的关系找到了适当的形式。这可能遭到道德学家责骂;但这属于生活的问题领域;有许多事情,生活还不能简单地拒绝同它们发生关系,但面对它们,生活也没有明确的、预先就确定的位置。生活,就其独特的形式而言,并没有恰好纳入事物为我们的活动和感觉提供的位置上。因此就产生前进和后退、试探性的行为和放弃,在这些行为摇摆的二元性中,呈现出**拥有或没有**的那些经常无法回避的基本关系。生活中一种如此具有悲剧性的环节,可以用游戏的、摇摆不定的、什么都不介人的形式来打扮自己,我们称之为同事卖弄风情。这样,我们就理解了:这种形式正是在两性关系中得到了最典型和最完美的体现,而这种关系自身已经将生活中或许最黑暗和最具悲剧性的关系,隐藏在生活最令人陶醉和最魅力四射的形式背后。

(1909)

注释：

① 在涉及性别关系所有方面的研究中,这些表达方式几乎不可避免地由于显而易见的心理学原因,首先让人联想到其最原始的意义。在这儿我们说到同意和享受、肯定和否定,说的是那种关系的普遍形式,它们既可能包含道德上和审美上最低级的东西,也可能包含最高级的东西。价值的这些最外在的区别并不妨碍我们从纯粹心理学角度进行观察。从这一角度出发,这些形式范畴具有同样的效果。

性别问题中的相对和绝对

I

人的内在生活的所有方面都是从内在性 (Innerlichkeit) 对于外在世界的认知和行动关系中产生出来的,人们正是在内在生活的所有这些方面把握贯穿其关系中的单个因素的意义和价值,或者把单个因素的意义和价值把握为它与另一单个因素的关系,而这另一个因素本身的性质是由前一种因素决定的。但关系中的两个因素并非僵化地处于这种相对性 (Relativität) 中,毋宁说,其中一个同另一个交替成为一种绝对 (Absoluten),正是这一绝对承载起或规范了两者的关系。精神的所有巨大的**成对关系** (Relationspaare)——自我和世界、主体和客体、个体和社会——都经历了这样的命运:它们每一方都曾滋生为一个宽广而深刻的意义,既包含了其自身的有限意义,也包含了其对立面的意义。

人类生活中的基本相对性在于男性和女性之间,这种相对性中也出现上述现象:一对相对因素中的一方作为类型成为绝

对(Absolutwerden)。我们用这些价值的某些确定规范来衡量男人和女人的成就和信念、强度和成型形式；然而，这些规范并不是中性的、消除了性别对立的，而是具有男性特征。我现在暂时先不考虑这种行为的例外、颠倒和进一步发展之类的情形。艺术要求、爱国主义、普遍美德和特定的社会理念、实践判断的公正性和理论认识的客观性、生活的力量和深化等等范畴，就其形式和要求而言，看起来都属于人的一般性范畴，但实际上其历史形态完全是男性的。要是我们干脆称这些以绝对面目出现的观念为客观的，人类的历史生活中的如下公式就是有效的：客观 = 男性。一对两极对立概念的意义和价值规定都是彼此由对方决定的。其中的一方凸现出来，以至于具有一种绝对的意义，涵盖了整个相互作用的游戏或者说均衡游戏(Gleichgewichtsspiel)，从而在这对概念中占据了优势。这种完全人为的趋势或许具有根深蒂固的形而上学根据，而这种趋势在人类两性的基本关系中为自己创造了一个历史范式。

男性不单比女性占优势，而且成了人的一般性(Allgemein-Menschlichen)，以同样的规范方式支配具体的男性和具体的女性。这是由男人的**权力地位**(Machtstellung)以种种中介造成的。要是将两性的历史关系干脆看成主人与奴隶的关系，那么属于主人的特权是：他不必总想着自己是主人这一事实，但奴隶的地位却让人为此操心；奴隶绝对不能忘记自己的地位。同样确定无疑的事实是：男人很少意识到自己的男性存在，相比之下，女人很少会意识不到自己是女性的存在。在多数情况下，男人似乎思考的是纯粹客观的事情，而其男性特征并没有同时在他的感觉中占有一席之地。相反，看起来好像女人决不会失去自己的感觉：我是女人。无论这种感觉清楚还是模糊，都构成了女性生活的所有内容中绝对不会彻底消失的基础。分化了的因

素和男性因素,与相应的女性因素相比,更容易消失在观念化的图像和规范化的确定中,消失在作品和情感组合中,消失在其承担者的意识中。对于作为主人的男人来说,在其生活活动内,并没有将他与女人的关系的兴趣看作性命攸关的,女人却在她与男人的关系中采取这种态度。可以说,男性的本质表现很容易上升为一种超出男性的特别性,成为中立的客观性和有效性的领域。即使人们注意到特别男性的色彩的存在,在这些场合,它们也被看作个人的和偶然的東西,并不引人注目。经常出现这样的情形:女人将某些判断、制度、追求和利益作为完全男性的、甚至男性特有的东西,而男人却将这些只是简单地当作完全客观的东西。

另一种同样以男性支配为基础的趋势产生了相同的结果。每一种建立在主观的权力优势(Ubergewalt)基础上的支配,一贯希望为自己找到一个客观的基础,也就是说:将权力转化成法律。政治史、僧侣史、经济观念史和家法(Familienrecht)史中充斥着这样的例子。倘若家长(pater familias)的意志作为“权威”出现在家庭中,就不再是权力的恣意使用者,而是一种客观法制的载体,这种法制涉及家庭中超个人的一般利益。由此类推,在两性的相互关联中,男人和女人之间的支配关系使男性的本质表现获得的**心理优势**发展成了一种所谓**逻辑优势**;这种本质表现要求具有规范的意义,因为男性的本质表现揭示了客观的、对所有不论男女的个体都同样有效的真实性和正确性。

男性的东西绝对化为客观的和实质的权威标准,也就是说,不仅属于男性的经验性既定事实,而且来自男性的、为了男性而提出的观念和理想要求,都成为超性别的绝对,这对评判女人产生了严重后果。一方面,这里出现了令人莫名其妙的过高估计女人的情形。一旦人们产生了无论如何总有一种生存是完全独

立的、规范的基础这样一种感觉,而如果人们对这种生存又缺乏评判标准,就有可能出现过分拔高和崇敬陌生的人和不理解的人的情形。另一方面,比较容易理解的情形是,所有的误解和低估都是这样产生的:根据完全为了另一存在建立起来的标准来评判一个存在。由此看来,女性原则(*das weibliche Prinzip*)的独立性根本不会得到承认。只要女性的本质表现——无论就其现实还是就其价值而言——都被位于同一水平的男性的本质表现野蛮化,就依旧要指望向位于两者之上的精神法院上诉。可是,一旦这个高级法院本身也是男性的,那么就无法指望女人应该怎样找到一种适用于自己身上的规范来评判女人的存在方式。如果女人及其成就、信念、实践和理论的生活内容都与绝对标准(适用于男人的尺度构成了这种标准)相抵牾,那么,在绝对标准旁边或者对面,就出现了一种相对标准,这种相对标准同样源于男人的特权,并经常提出刚好与绝对标准对立的要求。男人要求女人的仍然还是这样的东西,对于他来说,女性仿佛在男人自己同她的两极对立的关系中作为另一方值得他有所期望。这就是传统意义上所谓的女性特征,它并非自足的,以自我为中心的女性特征,而应该是以男人为取向的,令男人喜欢、为男人服务、补充男人。男人的特权强加给女人一种**标准的双重性**(*Die Doppelheit der Massstabe*):男性的、作为超性别的客观物出现的标准,以及与这种客观物正好相关、但经常与之相对的女性特有的标准。这样,实际上就没有任何立足点可以毫无偏见地评价女性。一旦人们从一个标准范围出发赋予女性以价值,就会出现与之针锋相对的标准,从相反的标准出发,认定在这一点上女性刚好缺乏价值。于是,对女人的那些嘲讽性品评态度,就会显得如此彻头彻尾,但同时也如此平庸和无聊。在单个男人向女人提出的内在需求中,相互排斥的要求的这种双重性依然

存在,仿佛保持了这些要求的形式,只是其规模有所不同而已。假定男人的存在方式就外在意义和内在意义而言都是由劳动分工且为了劳动分工而获得规定的(由此带来的较为深刻的结果这里暂不考虑,容后再述),那么,如此片面化的具体男人将力图从女人身上寻找可以弥补自己的片面性质的东西,也就是说,在女人身上寻找一种分化了的存在(ein differentielles Wesen),而女人可以运用从接近的相似(annahernde Gleichheit)到彻底的对立这些程度千差万别的方式来完成这种弥补:男人的个体性在内涵上的特殊性要求女人具有与此相应的内涵上的特殊性。除此以外,作为生活形式的分化(Differenziertheit)一般要求其补充物和关联物,即要求一种统一的存在,它可能根本没有特别需要强调的内涵,并且置根于尚未分化的自然基础中。高度特殊化的个性化过程产生了这样的恶果:个性化经常以同样的强度提出两种相互排斥的要求,一方面要求另一方具有同样明确的个性化,只需要把表征与内涵颠倒一下就可以了,另一方面又要求原则上取消这种个性化。在任何时候,男性生活的特有内涵和一般形式若要实现它们的这种弥补、和谐和拯救,就需要这两种相互对立的关联物(Korrelate)。这样一种关系经常出现问题,而且多多少少已经发展成悲剧:男人认为由女人实现这两种需要中的一种是理所当然的,而支配男人自己的意识的倾向是,认定女性只能非此即彼,这个她和那个她逻辑上根本不可能同时存在。看来只有那些具有所谓完美的女性特征的女人,才善于同时以两种形象来发挥作用:一方面是作为完全分化的个性,另一方面则是作为整体,其深层是以不可分离的统一性来涵盖一切分化的力量。这些女性有如伟大的艺术品,其效果同样来自这种双重性。而且,这些女性对这种双重性在概念上的不相容还得抱一种无所谓的态度。在典型的情形中,这种完美的女

性特征依然足以导致这样的结果：通过要求角度的变换，让女人在与男人的关系中任何情况下都作为男人有权从客观规范化的高度来要求和判断的对象。

不过，上面这些论述所展现的外在的和文化史的发展，作为一种现象，其规定性或许仍然置根于两性差异超历史的基础中。整个现象的决定性母题就是上面已经说明的东西：两性差异看起来是逻辑上对等的对立双方之间的一种关系。就类型而言，这种关系对于女人仍然要比对于男人更为重要。就自己是女人这一点对女人来说，比起自己是男人这一点对男人来说，更具本质性。对男人而言，性别特性(Geschlechtlichkeit)是一种行为；但对女人而言，性别特性则是一种存在。不过，或许恰恰由于这个原因，如果人们仔细观察就会发现，性别差异(Geschlechtsunterschiedes)的重要性对女人而言，只是一种次要的事实；这一差异处于女人的女性特征中，仿佛一种绝对的本质实体，而且多少有些悖谬的是，似乎男人是否存在无关紧要。对男人来说，这种向心的、自为的性别特性根本就不存在。男人在性别意义上的男性特征，同男人与女人的关系之间的联系，比起女人的女性特征同其与男人关系之间的联系，要全面得多。女人身上性别特性的独立性，在不受女人与男人建立的其他关系制约的怀孕过程中展现得最为充分。这种独立性还充分展现在这样一个事实中：在人类的原始时代，显然有很长一段时期人们都没有认识到怀孕是由性交引起的。女人生活在存在与女人存在最深刻的同一性(Identität von Sein und Weibsein)中，生活在自在地规定的性别特性的绝对性中。这种性别特性，就其本质而言，不需要同异性的关系。当然，从另一层面上看，这一点恰恰使两性关系的独特历史现象(这仿佛也是女性的形而上学本质的社会学位置)，对女人而言变得特别重要。男人特殊的性别特性只有在

两性关系中才能实现,但正因为如此,对男人而言,这种性别特性只是所有生活因素中的一种,而不像在女人那里,具有**不可磨灭的特性**(character indelebilis)。因此,尽管男人与女人的关系对男人的性别特性来说,具有决定性的意义,但对男人来说,在整体上仍然不拥有至关重要的意义。的确,男人会因性爱经历暴怒或自杀。但如果我们可以就**无法证明的事情**发言,我们可以说,男人在心灵最深处仍然感到,这些经历与他无关。就连米开朗琪罗、歌德和瓦格纳这样生性喜好性爱的人,在他们发表的意见中,也有足够的令人难以捉摸的东西,暗示了性爱经历在他们身上占据的等级位置。一种在现实中很简单的行为在其概念的表达方式中会变得过于精细,容易引起混乱。男人将自己的生活和工作上升到客观性的形式中,由此超越了性别特性的对抗事实。因此,对男人来说,这种性别特性就只存在于与女人的关系中,但对女人而言,性别特性乃是一种**绝对、一种自为的存在**(ein Für-sich-Seiendes),与她们最终的根来自她们的女人性(Frauentum)的事实这一点密切相关,或者说完全一致。这种绝对在同男人的关联中只能获得一种外在的表现,一种经验上的实现。由于这种关联反映的就是女人的根本存在的现象,所以在其自身范围内,对女人来说具有无与伦比的意义。由此还产生了意义深远的完全错误的判断:女人的确定本质不在于其自身,而在于与这种关系(Beziehung)恰好相合,仅限于这种关系之中。其实,女人根本不是如此迫切地在一般意义上需要男人,可以说,在女人自身中就已经包含了性的生活(das sexuelle Leben),把它作为将其本质包含在自身中的绝对。如果这种本质应该找到一种方式表现出来,女人更需要的是作为个体的男人。男人的性感觉容易激动得多,因为对男人来说,性的生活不是存在的总体,而只是一种部分功能(Teilfunktion),为此男人

只需要一种完全普通的兴奋。因此可以理解：女人更多地依恋具体的男人，男人更多一般性地依恋女人。

从这种基本性的结构出发，人们就可以理解：为什么心理学的本能历来将女人称为性别存在(das Geschlechtswesen)，而女人经常反对这种说法，觉得这种说法无论怎样都不对劲。原因就在于：人们根据男人眼中性别存在的可能意涵，将性别存在理解为完完全全以另一性别为准的人。可是，这种情形从类型上说并不适用于女人。女人的性别特性恰恰是其内在的所造(immanente Beschaffenheit)，无条件地、直接地构成女人原本的存在，因而，女性的性别特性不可能在针对男人的意向化过程(Intentionierung)中获得自己的本质，或者把这种意向化过程看作自己的本质。这一点或许在老年女人的形象身上显得最为清楚。女人要比男人早得多地丧失了积极意义和消极意义的性感魅力。但是，除了少见的例外和特别年迈的衰亡表征外，女性决不会因此而男性化，或者无性别化(geschlechtslos)，这一点在此尤为重要。虽然所有针对男人的性征都消失了，但就女性的整个本质而言，**女性印记**(das weibliche Cachet)仍然保持不变。此前，女人身上的一切似乎在跟男人的性爱关系中，才获得了目标和意义。但现在，这一切完全处于这种性爱关系之外，成为女性本质的一种以自身焦点、由自己决定的拥有。因此，我觉得，即使人们想将女性本质化解为同孩子的关系，而不是同男人的关系，这种本质也绝对不会仅限于此。当然，女性与孩子的关系，如同与男人的关系一样，对女人而言拥有不可估量的意义，这里根本不必讨论。正如通常所认为的那样，这也不过是从社会利益的角度出发得出的一个定义，是把女人转变为一种工具性目标关联的态度的一个变体，至多是把女性最独特的和统一的本质投射到一种时间序列中，投射到一种女性之外的多样性上。

其实,所有这些只是女人的形而上学本质的现象,在这些现象中,女性的形而上学本质的自足性和内在性并没有化减。当然,女性本质就其最终可以探索的深度来说,仍完完全全是女性的,但是,女性印记不是同一种意义上的现象,不是相对的东西,也就是说,不是“为了他人”而存在。为了避免误解,有必要指出,这并不等于说女性本质是一种自我中心主义(Egoismus)。自我中心主义向来是一种同他人发生的关系,一种**对自身的不满足**(ein Sich-nicht-Genugen),一种向外看,想将外在吸纳到自己的本质中。虽然与流行的观点相矛盾,但我仍然认为,这种**使自己成为手段**(Sich-zum-Mittelmachen)的做法,这种放弃自己的中心的做法,更贴近男人最深刻的本质,而非女人。男人创造客体,或者将自身投入到客体中,无论这种客体是表象的认知形式,还是现有因素的创新性构造。男人的理论理想及其实践理想都包含了一种**去除自我**(Entselbstung)的因素。男人总是将自己分散到以某种方式延展的世界中,虽然他可能让自己的个性贯穿这个世界,以自己的行为适应历史的秩序,在这些秩序的内部,男人即使非常强大,主宰一切,也只能充当手段和成员。女人的情况完全不同,女人的存在可以说建筑在纯粹密集(intensive)的前提基础上。和男人相比,女人在自己的边缘地带或许更容易遭受干扰和破灭。不过,尽管如此,这样的边缘地位仍然与中心具有紧密的联系,而且这种联系的问题是一切女人心理的核心,女人的存在就处于这个毫不扩张的中心点上,脱离所有的外在秩序。

如果可以将生活理解为主观的内在取向,或者可以通过考虑生活在事物中的表现来理解它,那么,男性个体看起来总是向两个方面行动,在这两极的对立中,女人并没有卷入其中。就前一个方面而言,男人会受到纯粹感官性的东西的吸引(这与较为

深刻的女性的性别特性不同,因为它较少是所谓**肌肤之事**[affaire d'épiderme),所以一般不具有特别的感官性],意志牵引着他,想将他吸住,控制着他;但另一方面,男人又受精神性、绝对的形式和**超验的清心寡欲**(Unbegehrlichkeit des Transzendenten)吸引。与此相对,女人一直呆在自身之中,她的世界成为吸引这个世界的独特中心。女人置身于情欲的感官运动和超验的形式运动这两种离心倾向之外,人们恰好可以就此将女人称为真正的“人”,名副其实的人,而男人却“一半是野兽,一半是天使”。从鞋匠和木匠到画家和诗人,男人的工作在向客体的转化中,是以主观力量完美地确定客观形式,从而使主体完美地客体化。尽管女人也不倦地忘我工作,在自己范围内通过同样丰富的工作和“创造”,运用同样显著的能力,按照自己个性的调子调整一幢房屋甚至整个生活区域,然而,在那种主体和客体相互交融但又彼此独立意义上的创造性,仍然不是女人的事情。认知和创造可以说是人的存在脱离自身的动态关系,是中心的位移,是取消本质的最终完整性,而对于女性来说,正是这种完整性在所有外在事务和对实践的全身心投入方面,确定了生活的意义。以某种方式拥有同事物的关系,对于人的存在来说具有普遍的必要性。而我们可以说,女人在赢得这种关系时,并没有抛弃女性借助一种与事物更直接、更本能、某种程度上也更天真的接触,并没有抛弃与事物的统一性所维持的存在。女性的生存形式并不基于主体和客体特别的分离,这种分离只有在认识和创造的特别形式中才能再次经历其综合。

所以,男人这种从事思维、生产、受社会控制的人,尽管其心灵内容都被绝对化了(男人的二元性也倾向于这种绝对化),和女人相比,其实更是相对性的存在。因此,男人的性别特性也只能在渴盼实现或者尚待开展的同女人的关系中得以发展。相反,尽

管在较为肤浅的表层上,女性都“充满需要”(Bedürftigkeit),但在最深层的意义上,女性的存在所求并不多,可以说,她将性别特性直接包括在自身之中。虽然女性已经使自己形而上学的本质与这种被围绕起来的存在紧密地融合在一起,但根据内在的意义,这种本质仍然与她所有的关系和她在生理、心理、社会方面的所有具有手段色彩的存在区别开来。几乎所有有关女人的讨论都只说明了在同男人建立的现实的、观念的和符合价值的关系中,女人是什么,而没有人问:女人对于自己而言是什么。这当然不足为奇,因为男人的规范和要求不是纯属男性的东西,而是作为客体事物和普遍有效的东西生效的。由于人们一开始就问这种关系,由于人们基本上把女人看作仅仅生存在这种关系中的存在,才会得出如下结论:女人对自己而言什么都不是。这样,人们只不过证明了在提问中作为前提的东西。然而,当面对那个没有前提的问题,即女人对于自己而言是什么,或者绝对意义的女人是什么,要是人们想撇开她们的女性特征不谈,就只会错误地提出问题,或者错误地回答问题。具有决定性意义的是,不宜仅仅从女人和男人的关系出发来理解女性特征,好像女人存在本身只是一种没有色彩的形而上学本质。恰恰相反,女性特征一开始就是女人的存在,是一种绝对,它没有像男性本质那样位于两性对立之上,而是(不考虑其他一些意涵的话)在它之外。

在男性本质中存在一种形式上的因素,它为超越自己、达到一种非个性的、也就是超越现实的观念和规范作准备。男性在所有的生产性活动中都试图把握超出自身的东西,都同与他正面对的一方建立全面的关系。男人致力于这对立的一方,同时将其纳入涉及面广泛的现实序列和理想序列。在所有这些活动中,从一开始就都包含了一种二元性,一种使统一的生活分解

为上和下、主体和客体、裁判者和被裁判者、手段和目标的形式。女性本质将自己根本的(也可以说内在超验性的)统一性与这种完全的两极对立和上层建筑对立起来,与这种主观性和客观性的分离形成对比。于是,男女两性各自的**类型悲剧性**(die typische Tragik)就展现出来了。

对男人而言,这种悲剧性就在于有限的成就与无限的要求之间的关系。这种要求在于两个方面。一方面,就男人的自我只愿意超出自身,只愿意有所创造地生活和经受考验而言,这种要求来自自我;在这种活动中,就其意图而言,是没有限制的。另一方面,在要求实现自身的对象性观念(objektive Idee)中,也不存在限制,在任何劳动中,绝对意义上的完成都是在观念上设定的。但是,当这两种无限性相互冲突时,就产生了漫无节制的障碍。纯粹从内在的角度看,主观能量没有什么界限可言,甚至没有什么尺度可言,但当它转向世界,并想在这个世界中创造一个客体时,就触及到自己的限制,因为,所有的创造都只能在同世界力量的妥协中才可能。只有借助心理力量和在实际化的过程中必然受到限制的力量,劳动才可能进行,所以,劳动的观念本身就相应地受到了限制。这种影响所有生产的降低、干扰和破坏,就是这种生产的前提本身的一部分。使所有创造成为可能的心灵结构和世界结构,在这种创造身上打上了如下矛盾的烙印:创造的无限的内在要求同实现这种要求的内在不可能性先验地联系在一起。当然,就这一点担负了人和世界之间实践的生产关系而言,这可以说是人的一种具有普遍意义的悲剧。但是,只是针对出于自身最终的必要性产生这种关系的性别(对于这种性别来说,客体——已有的和有待创造的客体并没有抛弃自身的生命,从其自身的根基产生出来),才产生出这种悲剧。

如果和这种深刻的内在必要性相对比,女性的类型悲剧就

产生于其历史境况,或者至少产生于女性生命中更加外在的层面。女性身上没有分裂生存的根(die Wurzeln der Existenz)的二元性,正是这种二元性造成了那种所谓自发分裂的(autochthone)悲剧。在生活和体验中,女性将生活当作一种依自不依它的价值(ein in sich ruhender Wert),其意义聚集在自己的中心点,以至于即使说生活的目的就在于自身这样的表达方式仍嫌不着边际。手段和目的整个范畴深深地建立在男性本质的基础上,根本不能用到女性本质同样深刻的层面上。这里出现了一种复杂棘手的局面:从其时间、社会和心理的命运来看,女性存在仅仅被当作纯粹手段来对待和评价,而且女性存在还发展形成了这样看待自身的意识:将自身看作是男人、房屋和孩子的手段。人们或许愿意将此称为悲哀的(traurig),而不是悲剧性的(tragisch),因为只有当一种毁坏性命运尽管和主体的生活意志相对,仍然来自这个主体的一个最终特征,来自这种生活意志本身的一种深度,才可能出现悲剧。纯粹外在的力量,无论如何可怕,使人受尽折磨,带来许多破坏,能够产生一种极端悲哀的命运,仍然绝不是本来意义上的悲剧性命运。但是女人的情形特殊。为了进入不断延伸的序列,并为这一系列和它的其他因素服务,女性那种对她自身的超越、对生活深层整体性的抛弃,仍然不能看作是外在的强制。这些力量虽然并不存在于女人形而上学的生活意义中,仍然存在于这样一个事实中:女人所在的世界充满了“其他”(anderem),要同这个世界发生关系,就不可避免地要打破位于内在中心的纯粹安宁。女人不像男人,是在本性最深层的意识之内产生二元论,而是当本性被置于自然世界和历史世界中时,才产生了二元论,由此导致了女性的类型悲剧。

这一点也许也可以这样表述:所谓自然的悲剧性完全只是

基于男性的本质(如果允许我们采用下述有些含糊的表达方式,可以说,自然的东西内在地构成了女人的形而上学本质基础的一部分,在女人这里难以发展出一种悲剧性的二元论)。男人经常可能为了一种观念而生和死,他总是面对着观念,观念是男人无止境的使命,在观念的意义上,男人始终是一个孤独者。由于超越观念和面对观念正是男人用以领会和经历观念的唯一形式,所以男人觉得:似乎女人“没有思想能力”(歌德)。就女人而言,她的生存和思想就是一回事,尽管一种命运注定的孤独偶尔可能驾驭她,但一般说来,她决不可能像男人那样孤独,她永远都在自己家里,而男人的“家”却在自身外。

因此,男人一般比女人更加容易感到无聊:生命过程及其以某种方式带有价值的内涵,对男人而言,没有像对女人那样以如此有机的方式理所当然地连接在一起。家庭生活提供的连续不断、大大小小的任务,使女人比男人更能抵御无聊。这还只是一种在其深处具有显著差别的存在品质在外在历史性方面的实现。从方式和规模来看,诸如此类的生命过程对女人而言,显然具有一种与对男人而言迥异的意义。这同自然对于女人的形而上学的含义有关,这种含义以一种独特的方式将“观念”包含在生命过程中。解剖学家已经确定:甚至在其身体发展的高峰阶段,在骨骼比例、脂肪组织和肌肉分布以及喉头形成方面,女人都比男人更接近小孩。这种相似并不限于身体,于是叔本华有机会得出这样一个并非必然的结论:女人“终生都是大孩子”。从心灵存在(包括与心理相邻的领域)的角度看,年轻人特有的做法是:将生活首先当作生活本身来感受,当作过程、当作统一流动的现实。年轻人想发挥生活固有的能量,仅仅因为这些能量就在那儿,而且想迸发出来。老年人则不同,对老年人而言,生活的内容赢得越来越多的支配生活过程的特权。至于女人,

我们可以这样说：和男人相比，女人生活得更多，她们肯定拥有一种更集中、更可利用的生活，因为这种生活对孩子来说肯定足够了。当然，这里还不涉及更大量的剩余力量，它们从外表上就能看得出来。生命过程的这种生死攸关的重要性，这种所谓沉入生活本身的深处（在典型的女人身上，我们都能感觉到这一点）的方式，产生了这样的结果：在她们身上没有观念，可以抽象地以规范形式表达的、同生活本身在观念上分离的内容也没有发展出一种和男人一样的独立性和完整性。就女人的整个生存意义或生存样式而言，观念也完全没有作为这样一种本己生活的样式在女人身上固定下来。然而，就此认为女人的意义在于其生活过程，而不是过程的结果，并不完全适当。对女人来说，如果我们想说得清楚一些的话，这里的问题不是过程和结果或者观念的对立，而是统一意义上的生活。生活并没有分裂成过程和结果，这正是女人同年轻人的明显区别。生活和观念在这里的关系是直接的，从中形成了内在世界的价值，或者还有一个内在价值的世界，对男人而言，这一价值是以两者分裂的形式来实现的。

II

女人沉浸在其特有的存在中，这是一种纯粹、绝对的女人存在。这种深刻的、拒绝一切外在因素的沉浸，可以说明为什么女人本质并不依赖同男人的纯粹关系（人们以为，女人存在是在这种关系中获得了自己的本质）；同时，这一点也证实了：为什么女人性尽管具有这种内在的绝对性，仍然要听任男人原则来创造无论理论的还是规范的超性别客观世界。而且，正是因为女人在女性存在与性存在之间有一种根本的、也就是绝对的统一，才使通

常所谓男性关系意义上的性活动对女人而言成为次要的东西。当然,这种关系对女人来说也可能变得非常重要,因为对于女人,这种关系可能会称为一种在现象和实践中的绝对,将女人完全纳入其中。结果,女人所有的表现、其本质的所有表现和客观化,并不是作为一般人性的东西,而是作为特别女性的东西,同男人具有纯粹客观特征的本质表现相对。所有历史的力量关系都赋予男人的本质表现以客观规定的特权,使其以客观绝对性的方式支配两性之间的对立,因为这种对立并没有触及男人的本质。因此,这些力量关系只是以时间顺序规定了内在的性格学差异(den inneren charakterologischen Unterschied),这种差异体现为男人和女人的性别要素同存在的总体性(Geschlechtsmomentes zur Wesenstotalitat)之间的关系的差异。因此我们看到,单个女人的命运经常本质上由这样一个事实来决定:她就是女人(当然,其他因素既可能影响、也可能丰富了这一点)。相应地,男人身上就绝对不是这种情形。女人生活中,无论主观还是客观上最重要的因素,常常是一些主要由女性特征导致的因素,女性特征是女人经历的真正对象,至少是由其他个别因素或者事实确定的事件的承担者。

有一个问题尚未解决:受历史条件制约的发展和必然性以怎样的规模和相互关系,从深刻的结构差异出发,通过共同作用使男人原则超升为客观的一般性,而女性原则仍然只是女人性的统一存在。同样有待说明的是,无论其含义如何,这种区别逻辑地表现在一个更大的难题中,即在概念上将典型男性本质确定、定义成女性本质。在人的一般性中,性别特性本来应该被看作是其中的一个特殊情况,然而,人的一般性却与男人的东西搅和在一起,几乎不可能找到与男人的本质有所不同的东西,这就使得人的一般性本身根本无法界定。如果要举出某些特征作为

绝对男性的东西,那么仔细一看人们就会相信,这些特征总是指同纯属女性的特征相对的差别。但是,女性特征的本质并没有相应地同男性特征构成纯粹的对立,而是更多被当作一种自为的存在、一种由自身规定的东西,同时也是人性(Menschentum)的一种独特的存在方式,这绝对不是只凭借一种对立来确定的。无论粗暴无知的自我高估还是极精致的哲学思辨,旧的观点都认为:只有男人才是真正的人。这种想法用男人的本质来界定女人的本质,在女人身上便轻而易举地找到概念上的对应物。于是,就有了无数种女性心理学,却几乎没有一种男性心理学。不难理解的是,一旦涉及的不是性别类型(Geschlechtstypus)而是个体,定义可能性的这种关系马上就会颠倒过来。一般来说,描述具体的男人,要比描述具体的女人容易。原因之一是:男人的社会特权以及文化的整个语言的概念形态,都打上了心灵过程的男性色彩的烙印。虽然,女性作为性别类型也很重要,同样要求规定性的概念,但是语言世界并没有考虑女性的个性化概念。女性的个性化概念本该发挥决定作用,描画女性的精细微妙之处,但在具体描述女性心理时,人们却经常找不到言语来表达,就好像女性缺少了这些微妙之处才能使男性理解自身。据说,原因之一——即使是一个不利原因——是,和男性的形象相比,女性更多在于直观,而不是概念,因此,女性看起来天生近似艺术品。其实,这些仅是表面现象。更为深层的原因是:女性个体比男性个性更难定义,因为女人作为类比较容易下定义。如果人们了解到一般概念其实是些特殊概念,以有所区分的方式进行规定的概念,个性化在某种程度上就被卷入一般性中,甚至等同于一般性,以至于没有给进一步的个性化留有真正的空间,人们对此也不再感兴趣。与此相关的是女性本质的一种最深层的特征现象:在女性那里,一般性比在男性那里远为更多地以个

体的个性形式(Form des persönlich Individuellen)存在。在那些典型的完美女性身上,属于整个类的、实际上超个人的东西,变成了完全个体性的东西。女性在触及一般性的东西时,完全从内在出发,仿佛从个体的独特点开始步入这个世界。当然,性爱关系是更具一般性的关系,男人也经常以一般性来感觉和对待性爱关系,但对女性来说,性爱关系更像是特殊的个体命运(das spezifisch persönliche Schicksal),不是一件发生在自己身上的类事件,而是自己内心最独特的创造。无论在孩子降生前,女人同自己孩子的关系,都同样如此。母子关系是所有关系中最典型的关系,这种关系深入、延伸到比人低等的动物。由于这种关系不过是物种发展中的一个纯粹过渡点,所以完全是非个体性的。但对女人而言,这种关系发生在心灵的根部,从女性本质的所有能量聚集的中心生长出来,这个中心也是女人的个体性形成的地方。

最终,我们要谈到道德(Sitte)。道德不过是社会圈子的生活形式(die Lebensform des sozialen Kreises),社会圈子使道德带有法律的形式,从而确保其自我保存。对于女人来说,道德好像是从自己天性最独特的本能中冒出来的。女性“追求道德”,道德却经常阻止男人的活动。道德像一层皮紧贴在女人的本质上,对男人来说离这种道德千百倍远的自由,女人却发现(不考虑这种类型的、历史的现象所有的独特例外)就在道德之内,因为自由不过是人的行为中表达自己独特天性的法则。正因为女性在女性这里,一般性的东西就体现在个体性身上,人们就可以理解,为什么女性就其类型而言能够得到规定,但其个体性本身却很难定义。相反,当一种存在物的一般性方面是完全一般性的——如像男人的情形,男人的男性特殊性本身已经成为人类一般性的历史同义语,人们就可以轻而易举地明确规定男人的

个体性。要给出这样的定义,有很大的空间。因此,一般地定义女人比定义男人容易,定义具体女人要比定义具体男人难。从男性本质和女性本质展现的相对性或者对立的规定性出发,男性的本质将自身提升为绝对范畴,并就此支配了它作为其中一员的整个相对关系。这显然也表达了一种根本性的构型(Konfiguration),这种构型将两性关系的如此规定变成了一个更广泛的人类精神的类别。

女人的个体性所造同其类别的一般性更紧密地结合在一起,然而,另一方面,这种类别本身又是人的一般性内的某种更具个体性的东西:这种处处同男性结构相对立的根本结构,在女性本质定义的特殊性上找到了自己合乎逻辑的表达方式。戏剧现象尤其艺术地表现了这一点。苔丝狄蒙娜(Desdemona,《奥瑟罗》中奥瑟罗的妻子——译注)、考狄利娅(Kordelia,《李尔王》中李尔王的女儿——译注)、格蕾欣(Gretchen,《浮士德》中的女主人公——译注)以及奥蒂丽(Ottile,《亲和力》中的女主人公——译注)是人们评价最高的典型女性角色,为了塑造角色,为了实现具有个体特色的人物魅力和意涵,女演员付出的努力,比起扮演男性角色的演员要多得多。对女人而言,在存在整体中展现自己的存在,比在各种分别确定个性的表现中发展存在更重要,作家的直觉就以此为基础。作家让每个这样的女人实际上说出最能说明其本质的什么,并不太重要。女人是自体自根的、没有分化的灵魂,即便在最简单、也最非个体性的表现中,女人也能够比在具有客观意义的表现中展现得更为充分,因为女人主要不是体现在这些客观表现中,而是借助一些偶然机会,在这些机会身上表现出总是属于自己的、外在表现无法展开的存在。女人的存在不能直接预先确定角色,不可能像一个男人那样,将其性格通过其外在表现固定下来。男人更多是在这些

外在表现中明确自身,展开自身的。在那些总被称为不同寻常的“女性”的角色中,诗人赋予的东西同女演员本身塑造的东西相比,相对说来是贫乏的。如果平衡意味着能将大幅度的摆动(Ausschwingen)限制在极端随意的把握的个体化(Individualisierung der Auffassung)中,那么,在这里就意味着能将大幅度的摆动限制在对女性类型绝对必要的牢牢把握(in dem unerlässlichen Festhalten),也就是说要牢牢把握:所描述的存在在其根源和整体上都是—种女性存在。这种规定延伸到整个现象,并划定了整个现象的维度,在此根本无需去寻找男性的类比。

我在前面已经指出:在相互关联的双方中,将其中一方绝对化,使其凌驾于双方的整体,这一情形并不仅局限于一方。相反,分裂经常是一会儿使这一方得到绝对的强调,一会儿又使另一方得到绝对的强调,或者既绝对强调对这一方、也绝对强调对那一方。精神与世界内涵(Weltinhalten)的独特关系的特点是,任何绝对都可以理解为一种相对(ein Relatives),所谓相对,指其规定性本质来自与另一种东西的关系。不过,任何相对的东西也都可以超越自己的关系,上升为一种自为和绝对的东西。这样,根据至今为止的陈述,无论男性原则还是女性原则,都采取了一种超出相对性的立场(初看上去,是这种相对性赋予二者以意义)。女性原则具有这种立场,不仅因为像我们在前面勾画的那样:女人本身具有自足性(Selbstgenugsamkeit),在对男性的关系中抱根本上无所谓(Gleichgültigkeit)的态度。同样重要的是,女人积极地超越了男人的涵盖男性和女性的分化情结(Differenziertheitkomplexes)。男人超出两性对立,是因为客观标准本身就是男性的——虽然,这一现象经常只不过是一种历史的强制,但深入地看,它已经在男人的精神结构中预先构成了。女性超出这一对立,乃因为就女人的存在而言,女人直接生活在源

泉中,并以此源泉为生,而正是从这种源泉中流出了对立的双方。从这样的相互关系来看,男人就不仅仅是男性的,女人也不仅仅是女性的。女人是母亲,无论就实体而言、还是就生成而言,女性都是两性的一般基础。就男人而言,绝对的东西是作为超越性别的客观物出现的,这种东西就是男性的;对女人而言,绝对的东西是作为超越性别的基础出现的,这种东西就是女性的。行动和生成(Werden)在男人那里显示出人超越自身的二元性,而在女人那里则显示出统一性,某种程度上说,人就以这种统一性的形式深入自身,到达所有人的发展尚未分化的可能性。

但是,母性(die Mutterschaft)也只是一种绝对女性的现象或者象征。借助于一种形而上学的滋润(Befruchtung),女性从包含在自身之中的母性这种原初女性意义出发,才成为这种承担了关系感觉(Relationssinne)中的男性和女性的绝对女性。人沉入自己的存在越深,就越能让这种存在以明确的方式体现在自己身上,离生命、离世界统一体也就越近,就越能将其完整地表现在自身身上。这一形而上学假设尽管还没有可能得到证实,毕竟以种种预感、感觉和思辨的形式出现过,并贯穿整个精神史。不仅所有时代的神秘主义都以此信念为生,这种信念还在康德、施莱尔马赫、歌德和叔本华这些彼此针锋相对的人物明晰的世界观中以丰富多样的变化形式或隐或显地起作用。对待女人的典型态度经常具有一种特别的神秘感,其基础可能表现为一种模糊的意识;女人在自己的存在中比男人更坚定、更完整、更协调;事物的产生、活动和彼此对立造成的不安以及生活本身的不安,较少触及女性存在的实质性基础,较少波及女人自身。女人更沉稳、更深入地驻留在自己特别本质的最终环节中。一种生命在自己独特的、不可肢解的、没有上升到多样性中的存

在中生活得越深,就越向下探及所有存在的同一性,在直接的统一性中将独特的存在作为一般存在来经历。正是因为这一点并在这样的事物根据的程度上,对女人而言,事物本身的原因,生活、自然和世界隐蔽和不可分割的统一性,就是女性自己的根本依据(Wurzelgrund)。女人的这种本质的转移,不是借助历史的强制和推移,也不是靠性别之间的关系赋予其影响实现的,所以说,就女性最本真的本质而言,女人和男人相比,更是从自己本身的根据中活出来的(herauslebt)。当然,要是这种根据并不同时是事物的根据的话,就没有什么意义。二者之间的关联就在于母性,但是,母性仍然只是以时间形式和与物质联系在一起的生活形式展现了一种终极的形而上学的统一性。如果我们引入的不是形而上学、而是更加心理学的概念,或者——如果你愿意——可以称之为更加形式的概念来说明生存的完整性,那么,不过是给同样的内容一种不同的轮廓。由于自己本质的二元性,男人一般将女人感觉为封闭的存在物,将她卷入这种二元性,正如男人经常把自身、文化和命运都卷入这种二元性。也就是说,女人作为这样一种存在,其各个本质部分并没有相互对立,相反,在所有这些具体的组成部分中存在的存在统一体(Seinseinheit)不能以别的方式指称,它表现为一种直接地紧密综合在一起的心灵关联。这一方面最突出的就在于,一种此在本身的完整性正好构成最强烈的象征性或形而上学指向,指向位于其自身之外或包含其自身的世界总体(Welttotalitat)。

从绝对意义上讲,的确只存在一种唯一真正的完整性,就是世界总体的完整性。仅仅在此在整体内部,还没有这样的因素,此在必须有为自己指明其来源和去向的另一个整体,而除了事物的全部之外就根本没有一种这样的整体。这种整体只能有一种,这就是逻辑上的必要性。我们将这样一种逻辑上的必要性

表述为人的世界图景的前提：在世界中，所有因素都会和其他因素发生以某种方式促成的关系和相互作用。正因为如此，以某种方式接近完整本身的现象就是此在整体的象征，或者同存在整体处于一种特殊的、由形式的相对一致性来承担的关系之中。艺术品的组成部分构成一个返回自身的整体，很明显，在时间流逝的艺术中（in den Künsten zeitlichen Ablaufes）同样如此，这是每一艺术品首要的、原则性的象征手法。艺术品是自足的，拒绝一切与它自身之外的生存连接在一起的行为；可以说，艺术品只存在于这个世界上。这些使艺术品再现了世界整体的形式。在艺术品中，以多种方式表现出这样一种事实：任何艺术品都以某种形式包含了整个此在，这一此在仍然可能不是相对于对立双方的内容，而只是相对于整体、总体的形式而言的。这种形式让每一因素只在这个整体内找到自己的意义，发挥自己的作用。不然的话，自然、历史、人造物的每一具体组成部分都将超越自己的界限，到处显示力量（这些力量以创造和持存的方式从其他地方流入这些组成部分中），并指向所有即将受其力量辐射的地方。作为外在现实的纯粹物品，和其他任何物品一样，艺术品从属于自己同所有其他物品的关系，但它依据其内在意义，摆脱了陷身于无法预见的关联中的制约，并在其直观的或者观念的框架内，显示出它同宇宙关联（jenes kosmischen Zusammenhanges）在整体上的相似。

第二种现象是人的灵魂。它同世界总体性的深刻关系体现在这样的事实中：其自身的完整性和它同世界整体的类似。尽管外在刺激促进了灵魂内容的培养，尽管灵魂的运动可以作为人向外的行动，但灵魂之为灵魂，就在于它是世界上的一块飞地（Enklave），灵魂中的现象作为灵魂现象与位于它之外的一切完全分离。已经过去的、但仿佛仍然储存在灵魂身上的生活的所

有因素,都处于不停的相互影响和重新排序之中。个体性的统一在灵魂生活的材料上显示出来,这种生活适应完整的、一切事物之间有效的相互关联的形式。另一方面,灵魂生活又是世界生存的形式,这使灵魂历来都被当作宇宙的一面镜子,在灵魂的最深处,其存在同世界总体性存在之间具有形而上学的相互关联。

但是,灵魂特性的这种整体形式包括了灵魂存在的一个等级排列,在这些存在中,一个狭义的、相对意义上的内在完整性可能会显示完全不同的程度。与完整的灵魂相对,这里说的是分离的、二元的、相互脱节的灵魂。即使从另一个观察层面来看,和其他的对立相衡量,灵魂总是一个自身完整的形象。用比较的方式说,女人作为自身完整的存在出现,尽管如此,女人是更献身的生物。献身本身是同紧密的统一性连接在一起的一种生物因素,另一方面,人们处处可以感觉到:一个女人最完整的献身也不会勾销自己灵魂隐蔽的自我归属(Sichselbstgehören)和自体自根(Insichgeschlossensein)。虽然女人也将它们用于交换,但是它们没有向另一方展现自己,而是(虽然它们变成了独特的东西)扎根于女性灵魂的根基之中。艺术品在其无法破除的限制中,借助自己的框架脱离了事物异质的混乱;与此相似,男人同生活的各种破裂的碎片交织在一起,女人却显示出一种同男人相对的统一性。显然,这种统一性首先就是道德的外在性,它历来禁止女人躁动、言语冒犯、肆无忌惮地自我吹捧。甚至有品德的女人的词汇都比男人的词汇少,她们不仅不沾染有双关含义的话和下流的话,而且不沾染较为激进或特别冗长的话,所有这类言辞都表明,个体性冒失地从其平缓、收敛的平衡状态中片面地走出来,进入一种极端。这种对所有离心表述的避免,这种整个存在的贯通性,成为女人道德的形式。这就是女

人的本质完整性的历史表达方式,这种完整性作为一种更为深刻、更为一般的东西,为所有具体的心理状态奠定了基础。因此,这种此在形式使女性本质获得了与存在整体的关系,尽管这种关系只能模糊地感觉到,并且引发了最奇妙的反应。

艺术品和灵魂尽管都是世界总体的一部分,仍然凭借自身的完整性同世界总体构成了对立关系,并因此指出了一种难以表达的形而上学的东西,正是它承担着形式的一致性。与艺术品和灵魂一样,女性本质的这种完整性形式(Geschlossenheitsform)总是给女人涂上了一层宇宙的象征意义,仿佛女人超越了一切可把握的具体事物,同事物的根据和整体有一种关系。除了对女人的种种蔑视和虐待,从初民社会开始就涌生出这样一种贯穿整个文化史的感觉:女人多少不仅仅是纯粹的女人,也就是说,不仅仅是**单纯与男人相关的存在**(blosse Korrelativwesen zu den Männern)。这一点是十分明显的,所以,在人们眼中,女人作为女预言家和女巫会同隐蔽的力量发生关联,她们的存在能从事物本来不可触摸的怀抱中发出祝福或者诅咒,人们神秘地崇拜她们,不得不小心地避开她们,或者像对待恶魔一样诅咒她们。所有这些粗暴的对待或者诗意的美化,最终说来都不是由任何个别的特性或个别行动导致的;尽管对女人的粗暴或诗意的美化无疑都源于一个深刻的统一动机,但是,想在历史中发现一种诸如此类的动机,单独给它命名,肯定会失败。其实,这种情形的原因似乎在于:人们在一个特别的近处——在与存在的同一性关系(Identitätsverhältnis)中感觉到一种存在物,它深刻地驻留在自己尚未分化的存在中,很少“从自身中走出来”。人们现在可以将此称为自然的**原初根据**(der Urgrund der Natur),或者超自然的神秘,或者纯粹意义上的形而上学。根据我们现有的思维习惯(不论这种习惯如何以渐近的或者象征的方式同

现实发生关联),人们不得不在一种仿佛静止的统一体中为多侧面的、动态的、片面的东西寻找根据。就男性的本质而言,可以说,这种统一体被那些二元的、分化的生活方式和考验吸收了,但在女性本质身上,仍然作为人们可以感觉到的实体继续存在。人们觉得,个体性的如此存在不受女性个体外在表现的生生灭灭的影响,但在男人身上,这种存在却被吸收和化解了。在女人身上,个体性的这种存在以一种独一无二的标记方式沉入到存在的统一体中,至少没有被化解掉。女人好像在以母性重复这样一种过程:从此在模糊的、没有割裂的根基分离出片面性和运动的个体形象,并强调这种个体形象。

可以这么说:一个女人越是在这种绝对意义上以丰富而深刻的方式成为女人,她就越少在相对的、与男人相关的意义上成为女人。同样,这种表述起来多少有些悖谬的关系也适用于男人:如果男人借助纯属男性的东西来建造超出所谓单线的主观生活的客观世界和规范世界,从这个世界的视角看来,所有男性-女性的对立原则上都是些纯属偶然的東西。在这种情况下,男人越少是性的相对性(*sexuelle Relativität*)意义上的男人,就越多地成为那种指向绝对(完全来自男性特有的成果)的意义上的男人。在绝对意义上的两性身上所达到的特殊东西,是特殊意义上的一般;作为抽象的一般,它后于具体,但作为实质统一体的一般,则先于具体。我无意将生活的丰富性局限在一种对称的系统中。要是人们为了得到这幅我们在这里追求的活生生的现实图画,去寻求解剖学的结构(因为骨骼能显示图式化的对称,只有生理过程才能将这种对称置于无限复杂、不再能够简单地以等分来理解的生命现象中),那么,这种双重的绝对就涵盖了两性之间的关系,正是凭借这种关系,两性才能相互维持对方的独特性。于是,一方面,男人是绝对,这种绝对不仅仅意味着

男性,还意味着客观性、以二元性为代价赢得的超越所有主观性和对立性的规范高度,另一方面,女人是绝对,这种绝对也不仅仅意味着女性,而是仿佛在主体和客体分离之前,以实质的、静止的完整性承担着人的类特性的统一体。

(1911)

附录

论西美尔的《货币哲学》^①

弗雷司庇 著 阮殷之 译

“她说话的声音有些兴奋，”我说，“声音充满了……”我迟疑了一下，“……充满了钱，”他忽然说。对了，我以前还没有明白过来。充满了钱的声音——她声音之美，她说话时抑扬顿挫带有的无穷魅力就在于其中有钱，她的声音就像金钱叮当的歌声。

——费茨杰拉德(F. Scott Fitzgerald)《大亨传》

—

也许是德国历史学派政治经济学新派成员中最重要的人物施莫勒(Gustav Schmoller)说：“1889年5月20日，西美尔博士在我的政治学讨论课上提出了题为《货币心理学》的论文……这就是现在这部名为《货币哲学》的重要著作的胚芽。”^②同年，这篇论文随即刊登于施莫勒主编的《立法、行政管理、国民经济年鉴》。^③从1896到1899年，西美尔陆续发表了一系列文章，它们

构成了1900年问世的《货币哲学》若干部分的初稿。^④论文《货币心理学》已经相当扼要地提出了许多西美尔后来更为深入讨论的论题,比如,货币与目的/手段二元性的关系,货币对于人的有意行动的目的论序列(teleological sequences)的作用,货币不带色彩、看似中立的品格,以及建立一个恰切的价值理论所需牵涉的种种问题。西美尔在文中还扼要涉及到一些货币效用(working)的实例,比如货币与懒散心态(blase attitude)、与贩卖女人的关系。从1889年西美尔首次就这一论题发表文章到1900年《货币哲学》第一版问世的11年间,货币“心理学”变成了货币“哲学”。西美尔本有的小品文(essay)风格给《货币哲学》平添了一种匠心独运的结构,这是其以后作品也绝少再见到的。1890年出版《论社会分化》后,^⑤西美尔对货币与分工之间的关系已经有了较为具体、明确的看法。1892年西美尔在历史哲学方面发表了《历史哲学问题》,^⑥1892年及1893年又在道德哲学方面发表了两卷本的《道德科学导论》,^⑦足见其对哲学问题的兴趣更加深入。虽然西美尔仍然关注货币问题的心态层面,其哲学兴趣也不断扩展,而且显得逐渐占据主导地位,他的思想还有另外一个层面,这是当时的人一看《货币哲学》就能明白的。事实上,后来结集成《社会学》(Soziologie)一书的绝大部分小品文正是1889到1900年的11年间以期刊论文形式发表的。^⑧大约在1908年,韦伯(Max Weber)着手检讨西美尔的社会学论著,但没有完成。韦伯关注的不仅是西美尔1908年出版的《社会学》,也包括《货币哲学》。^⑨韦伯想评论的是“作为社会学家和货币经济理论家”西美尔的论著。韦伯在自己后来发表的著作中曾承认受惠于西美尔,尽管他的说明经常伴随严厉的批评。和当时许多人一样,韦伯显然难以将西美尔的研究归入某个明确的学科和传统。

当时一位学者在一篇回顾西美尔成就的长篇悼念性评论中提出,就西美尔论著的顺序而言,《货币哲学》是从提出一种经验性社会学到建立一套文化哲学体系之间的过渡性作品,而晚期著作的目标则是提出一套生命形而上学。^⑩科勒(Frischeisen-Kohler)认为:“这位思想家年轻时的目标显然不在于建立并发展一种哲学立场……他在青年时期追求的是社会学,在他看来,社会学的性质不在于揭示新的实在,而在于提出一套方法,以便获得对历史-社会世界全新的整体看法。”^⑪然而,《货币哲学》的意图显然不仅如此。该书的确关心货币经济的形成与发展的心理学与社会学层面:“但其最终的目标要高得多,如西美尔自己所言,其最终的目标是以外在的经济事件为材料,探究人性的终极价值及其意义。货币一类的经济因素不过……表现了从古至今都有的一种基本的运动形式而已。”^⑫

《货币哲学》已经涉及意义重大的问题,它不仅从社会学角度关注货币经济对社会及文化生活产生的作用,而且显出建立一套文化哲学、乃至生命形而上学的努力。《货币哲学》的立意并非那么单一,这也许是其同时代人难以全面理解这部书的原因。与西美尔的其他论著相比,《货币哲学》没有受到重视,原因也在于此。约尔(Karl Joel)认为,《货币哲学》“难免遭到误解,因为,货币对西美尔来说绝非仅仅是货币,而是世界的一个象征,所有交换的图像,说到底,是一个世界观的支配原则的无限相关性的形象”^⑬。《货币哲学》带有的多种意图也可以解释,为什么它在当时会招来敌意,因为这本书很难归类到现有的学科。韦伯认为,西美尔的论著未能获得应有的重视,获得学界的肯定,主要原因就在此:

不仅哲学领域里的许多专家明显对他不满,当今的哲

学“学派”带有典型的宗派性,西美尔偏偏不属于任何学派,自然会受冷遇,更不要说还有其他可能的动机。一些重要的学者虽然与西美尔的社会学领域相近,……也承认西美尔对某些问题的学术成就,但却在整体上否定他的研究。例如,就有经济学家对他感到忿怒……经济学界甚至有人说,西美尔的本事不过是“切割空气,然后再把它重新组合起来”。^⑭

西美尔的学术成就没有得到学界的充分承认。《货币哲学》出版后的第二年,西美尔在柏林大学获得副教授(Ausserordentlicher Professor)教席,这一教职不能参与大学的任何校务。西美尔为何会有如此遭遇,除了韦伯说明的原因外,明显还有当时德国学术界中十分普遍的反犹倾向。韦伯曾经多次为西美尔争取教授职位,每次都遭到失败,反对不仅来自政府当局,也来自一些著名学者,而其排挤西美尔最终理由,很可能就是当时流行的反犹论。^⑮包姆加登(Baumgarten)说过,事情过后的几年里,“韦伯始终不能原谅狄尔泰(Dilthey)、李凯尔特(Rickert)、文德尔班(Windelband)一致阻挠聘西美尔为教授,他们的唯一理由就是,西美尔是犹太人”。在韦伯看来,“西美尔乃是当代德国最重要的哲学家”^⑯。《货币哲学》出版时,西美尔在柏林已呆了15年,著述丰富,但却一直是编外讲师(Privatdozent)。编外讲师在当时没有薪金,收入要靠学生的听课费。直到1914年,西美尔才在斯特拉斯堡大学获得教授席位,1918年他就去世了。正如科塞(Coser)所言,西美尔在双重意义上始终是“学院中的局外人”。

不受所谓纯学院观点的无聊限制、真正理解西美尔学术成就的重要性也不乏其人。从《货币哲学》引起的反应来看,明显

有不少人认为这是一部意义重大的著作。

令人费解的是,除少数例外,《货币哲学》居然对德国的许多学者、学科以及问题没有产生持久影响。《货币哲学》整书一直没有其他语种的译本,在其他地区的影响也就无从谈起了。虽然人们可以提到李特(Litt)、费尔康特(Vierkandt)、维塞(Leopold von Wiese)明显地受到西美尔著作的影响,^{①⑦}但西美尔在德国的确谈不上形成了学派或有追随者。基于《货币哲学》一书的精神,西美尔完全明白自己站在边缘:“我知道自己死后不会有精神上的继承人(这倒很好)。我留下的财产就像分配给许多继承人的现金,他们用这些钱各按其性之所近发展自己的事业。至于本钱本来是我的遗产,已经看不出来了。”^{①⑧}许多研究社会冲突和交换的理论家自称追随西美尔,或许的确如此,但其成果与西美尔的最早贡献明显有距离。^{①⑨}就不少这类理论家而言,西美尔的预言竟然言中了。要比较忠实地了解西美尔的影响,应该看其同时代人的评判,而不是根据社会学家以及与西美尔的关注全然不同的人的当代论断。将《货币哲学》看成一堆已经过时的潜在假设,随今天的学术问题断章取义,不可能真正了解这部著作。我们应该充分内在地把握《货币哲学》及其语境。事实上,不断有人挖掘西美尔的著作,从中寻找启发性的见识,并运用到经验性研究中。这尽管可以扩展经验性知识,却无助于把握西美尔的整个成就。^{②①}西美尔的著作绝非是社会学史中的一座废墟,恰恰相反,只有当充分把握了西美尔的特定关注及其同时代人对他的看法,才可能看清西美尔对我们今天关心的问题的意义。

在英语世界中,由于还缺乏对西美尔著作的全面研究,遑论对《货币哲学》的深入讨论,上述要求就更显得重要了。^{②②}Spykman在1925年出版的书是目前为止全面讨论西美尔的专著,该书的结论是否定性的,而且完全不得要领:“西美尔以为,社会形

而上学(a social metaphysics)的功能是什么,《货币哲学》作了最好的说明,而社会形而上学的功能与对社会科学及其前提的哲学探讨的功能不是一回事。”^②

二

西美尔的所有主要著作中,只有《货币哲学》有一个完整的论著结构。1908年出版的《社会学》虽然影响远远超过《货币哲学》,但仍然是一部论文集。科勒把西美尔看作“哲学小品文大师”(the master of the philosophical essay),是恰切的。但我们可以清楚地补充一句:西美尔同时是社会学小品文大师。也许正是由于西美尔擅长小品文,他很难构想有完整结构的专著。科勒以为,“说到底,西美尔的所有论著——即使早期作品,都是小品文或者小品文文集”^③。《货币哲学》的文风也不是学院论文风格,表达方式颇为随意。西美尔在写博士论文时已采用这种风格,论文导师大为不满。西美尔的文章就像诗,是不需要任何注释的。《货币哲学》全书没有一个注释,也几乎不征引任何著作(唯一有趣的例外是引了马克思的《资本论》)。西美尔大量采用类比论证(argument by analogy)使这本书相当难读,有的地方甚至让人无法把握其论证步骤,可见西美尔在建构和融贯这样一部大著作时自己也力不从心。我在后面会更为详细地讨论到这种力不从心的原因;西美尔的一贯作风是,从分析人生中某些看似最琐屑的现象的意义入手,通过这种分析实现自己更为一般性的目的。

《货币哲学》序言开宗明义,全书的目的是建构一种与货币经济学和货币心理学不同的货币哲学。前三章分析性地表述了这一目的。“《货币哲学》的研究范围是从货币经济学结束和尚

未开始的地方起步的。它要揭示的是,货币在何种前提条件下获得其意义和实际的地位……。因此,本书第一部分从决定货币本质及其存在意义的条件来讨论货币。”^{②4}

这一哲学意图在后三章的综合部分再次表现出来。这一部分探讨的是“货币的历史现象”及其“对内在本世界——包括个人的生命力、个体命运与整个文化的关联的影响”。由于对这些关联还缺乏充分研究,“只能用哲学方式来处理,即通过抽象概念间的关系来呈现个别现象,再上升到一般”。可以看出,《货币哲学》的第一部分“希望从生命的一般条件和关系来考察货币的本质;第二部分则力图从货币的作用来说明生命现象的本质和肌理”^{②5}。

这一哲学意图表明,《货币哲学》并不旨在搞清某种特定的知识内容。《货币哲学》尤其不在意经济学知识,“本书的探讨丝毫没有涉及经济学问题”。约尔在评论《货币哲学》时认为,它“从经济学游移到哲学,在经济学终止的地方找到了自己的题位,到经济学背后去探索”^{②6}。因此,无论《货币哲学》使用了多少经济学材料,西美尔也不认为这是一部经济学著作。相反的,“货币不过是用来表现隐藏在浮面、‘实际’、偶然的现象和生命中的理念性力量的质料或实例,表现个体生活及其历史的深层流动中的联系的工具、质料或实例”。《货币哲学》具有的特殊统一性,并不在于其“对某一特定知识内容的主张……而在于其将自己的任务视为揭示从生命的个别现象中找到生命的整体意义的可能性”^{②7}。西美尔一再提到艺术和美学,并非偶然。西美尔最看重的学生之一卢卡奇(Georg Lukacs)称他为“地道的印象主义哲学家”(the true philosopher of impressionism)、“哲学的莫奈(Monet)”,倒是恰如其分。^{②8}

无论《货币哲学》的哲学意图如何概括、抽象,从方法论上

看,它仍然显示出一种特定的趋向。通过特殊的分析货币及经济生活的方式,西美尔试图“重构历史唯物主义的基础,因为仍然值得从经济生活解释精神文化,只不过应该把经济形式看作心理性的、甚至形而上的前提更根本的价值确定及其推动力量的结果”^⑧。关注经济领域与思想领域之间无止息的相互关系、思想领域具有的相对自主性、将经济领域化约为“心理方面”甚至“形而上学的设定”,凡此都表明西美尔在方法论上试图批判当时的马克思主义历史唯物论。《货币哲学》最后批判性地讨论劳动价值时,更为具体清楚地表明了自己的意图。

西美尔把《货币哲学》的意图说得相当清楚,当时的人领会了这些意图吗?西美尔试图“揭示从生命的个别现象中找到生命的整体意义的可能性”,由于《货币哲学》的主题是货币这一社会物,而货币的功能正好是典型的中介者,是把各种看似没有什么关系的个人、团体和处境勾连起来的神秘物,西美尔的这一研究的确是富有启发性的。克拉考(Siegfried Kracauer)认为,《货币哲学》对现代生活的整体性的把握比西美尔的任何其他论著都更成功。

西美尔从成熟的货币经济时代中的个人及社会生活中抽取出一个个代表性的样品。然而,他的观察并不是某种经济观点或历史观点的结果,而是某种纯粹哲学意图的结果,要揭示世界的复杂现象中所包含的互相交织在一起的各个部分。在其他著作,西美尔从来没有如此全面地勾勒出现象的相互关联及纠缠。西美尔清楚地抽绎出现象的本质,再将这本质融解到众多相关联系之中——从而揭示这些关系中的种种共同意义。这些复杂现象包括交换、所有权、贪婪、挥霍、犬儒心态、个人自由、生活风格、文化、个体

价值等等。^③

现象与作用的内在关联以及西美尔举出的诸多现象之间的类比,并不是随意的。

这些书中俯拾即是、意味无穷的类比一再将我们带回整部论著的一贯要点。这一观点可以简述如下:从整体中任一点出发都可以触及任何其他一点,每个现象都承载并支撑其他现象,从来没有有什么与其他现象毫无关系、独自具有完全属己的有效性的绝对事物。^④

克拉考称这种立场是“一种相对主义,它不仅在实际中起作用,也有理论上的基础”。同样,每一个别现象都可能是西美尔哲学反省的起点。正是由于起点如此繁杂、琐碎,所有事物之间又彼此相关,人们很难从西美尔的步骤中发现某种系统的方法:西美尔“从一种关系游移到另一种关系,在不同领域间穿行,信手拈来、触类旁通”^⑤。的确,在西美尔看来,纠缠于方法论无异于拜物教(fetishism),方法其实有如艺术中的风格,正如他自己所说:“方法与艺术领域中的风格十分相近”^⑥。西美尔处理其论题的方式的确相当独特,我们稍后会详细讨论。

一位更熟悉西美尔的人也指出,西美尔分析货币是为了抽绎出整个时代精神。约尔是哲学家,也是西美尔的友人。在他看来,《货币哲学》乃“当今时代的哲学”。下面这段话可以让人们体会到《货币哲学》对其同时代人的意义:“《货币哲学》只有在这个时代、在柏林才写得出来……它以敏感的听觉从大都市的嘈杂中听出了现代生命最深沉的声音;毕达哥拉斯派听不到天籁,同样,我们对这种深沉的声调也充耳不闻,因为它总在耳边回

响。”^{③④}据约尔看来,急剧发展的成熟的货币经济所产生的巨大影响,大都市中发展迅速的都市化所造成的结果之所以被西美尔感受为问题,部分原因是他在柏林的经验,尽管约尔知道得还不够具体。1870年德国统一后,柏林不仅经历了大城市的迅速发展,还目睹了德国经济中兴时期的金融投机高潮。也许正是由于这两个原因,拉特瑙(Walter Rathenau)称柏林为“Spree河畔的芝加哥”^{③⑤}。约尔因此提出,《货币哲学》不仅描述、而且分析了一个特定时期——成熟的货币经济时期——“最深层的感应中枢”,这种分析带有对货币经济影响文化发展的强烈批判性。因此,《货币哲学》超越了对货币的单纯经济角度的解释,把货币放到哲学的一般层次。正因为西美尔把经济因素转换成哲学因素,《货币哲学》事实上与对货币的唯物主义解释截然对立。

约尔的书评关注的是《货币哲学》的一般哲学层面,其他评论者则关注西美尔的货币分析的具体内容。施莫勒以为,《货币哲学》的真正意图“在于确定货币经济——尤其19世纪的现代经济——对人与社会及其关系和制度带来的影响。毋宁说,货币已经成为现代经济生活和活动的焦点、关键和要害”^{③⑥}。施莫勒还注意到,西美尔的研究探讨方式与历史学派政治经济学不同,“我们从历史和经济角度来认识的货币,被西美尔当作从社会学或哲学来利用的材料,以便从中提炼出心理、社会、科学和文化的结论”。^{③⑦}于是,西美尔发掘出了许多与经济学相关的材料,即使这并非其初衷。尽管如此,“在经济学界,西美尔的做法并非没有先例,探讨过货币经济、分工、信用贷款及其影响的经济学家不乏其人”,Knies即为一例。然而,在西美尔那里,这些论题的意义进入了“社会学、心理学和哲学的领域”。^{③⑧}

施莫勒看出,西美尔这位“出身于哲学及辩证法的思想家”对成熟的货币经济的影响的广泛思考,往往表现出“强烈的悲观

主义倾向”。施莫勒自己以为,可以用道德和法律手段匡正货币的消极面。尽管如此,施莫勒总的说来肯定《货币哲学》,因为西美尔“更喜欢鱼子酱而不是黑面包,更喜欢煤气灯而不是桌灯”。施莫勒甚至将《货币哲学》与涂尔干(Durkheim)的《社会分工论》相提并论:“正如涂尔干从哲学-社会学的角度处理分工,西美尔也试图提供类似的对货币或(几乎可以这么说)整个现代经济形式的探讨;他的讨论远远超越了货币,以货币为现代经济现象的核心,发挥他对现代经济的所有意见。”^④西美尔探讨了货币经济对个人的影响以及对整个文化的作用。从这两方面来看,上述说法都成立。虽然施莫勒称赞《货币哲学》,但对这本书的影响仍有所保留。部分原因在于,如施莫勒所言,许多在哲学和经济学问题上缺乏训练的人很难“把握西美尔的观察和研究是如何展开的”,也很难“清楚其中的各种关联”。无论就风格、表达方式还是就内容而言,许多读者都会感到不着边际:“生疏、不明就里的读者很难把此书读下去,因为它太雕琢、艰难,无法人手而最终弃之一旁。平庸的经济学家也会有同样的反应。传统的社会主义者则会认为西美尔的贵族气息太重。”^⑤

经济学家对于《货币哲学》的第一版仅有的一篇深入评论,是阿尔特曼(Altmann)1903年用德文发表在《美国社会学学刊》上的书评。^⑥该刊编辑 Albion Small 曾留学柏林,熟悉西美尔的论著,^⑦他显然在极力推介西美尔。阿尔特曼认为,《货币哲学》乃是“西美尔的社会心理学探究的关键”,“在许多方面都超越了他以前的作品”,提供了“对生命的相当深刻的心理学解释”。《货币哲学》的中心观点是:“高屋建瓴地将世界看成一个庞大市场;从每一事物与其他事物的关系的角度来看待这一事物。……唯有货币这样的经济现象……才在其整体性中展现出世界的表象,其中每一事物都是整体的部分。”^⑧

作为经济学家,阿尔特曼集中讨论了西美尔的价值经济理论。在他看来,西美尔的理论乃是“奥地利学派(Austrian School)理论的一种折衷”(令人惊讶的是,阿尔特曼也把马克思包括在内)。他的结论是:西美尔提供给我们的是“一种高度发展的抛售理论(theory of sacrifice)”,“第一个以纯粹演绎的方式解释价值这个观念”。^④这类关于价值和货币理论的一般性说法,不仅可以追溯到滕尼斯(Tonnies)的《共同体与社会》一书。“西美尔从马克思那里学到许多东西,但不论在价值理论还是心理学和伦理学问题上,西美尔都没有追随马克思。正因为如此,一位年轻而有才华的社会主义者抨击这本毫不回避价值理论的书,在我看来是片面而且不公允的。”^⑤这里的年轻社会主义者可能指施密特(Conrad Schmidt),1901年他曾发表过《货币哲学》的书评。^⑥施莫勒从《货币哲学》中看出了弥漫着的悲观主义,阿尔特曼则看出其中存在着“一丝悲剧情怀,似乎每一想法都背负着犹太人的永恒命运,作者不得不把自己的每一观点看作一线最后的希望”^⑦。在阿尔特曼看来,这种悲剧色彩和挣扎不安或许正是《货币哲学》独特之处,正是在这一方面,西美尔与尼采有许多相通的特质。正统派经济学家、货币理论家克纳普(Knapp)甚至形容《货币哲学》为“在生命地毯上编织出的金色图案”。^⑧

《社会主义月刊》上发表过两篇《货币哲学》的书评,其中的施密特那篇较为重要。施密特是社会主义经济学家,著有讨论马克思价值理论的专著。他基本上以马克思的著作作为标准来评价西美尔的《货币哲学》。据他说,虽然西美尔具有的出色抽象能力在专业经济学家中也是罕见,但是他的讨论方式——“纠缠不休的类比”使读者逐渐失去了书的目标。具体来说,施密特认为西美尔没有考虑到货币的多种不同功能,尤其是货币的资本功能。西美尔“完全没有系统地进入货币经济具体的内在结构,

无论其开掘的货币经济的心理学方面如何广阔,最终必然流于浮泛”^{④9}。正因为如此,西美尔始终醉心于货币的象征意义,“始终关注的是货币的意义和重要性,至于货币的浮现这一属于历史而非属于哲学的问题,根本就不在其视野中”^{⑤0}。施密特对西美尔想要把货币的意义问题当成“其哲学思考的基点”不以为然,因为据说经济学理论、尤其马克思早已处理过这一问题了。在施密特看来,理论经济学家对哲学层面的基础通常不甚了了,况且西美尔没有能力恰当处理货币的价值,因为“货币不仅在历史上是商品价值的尺度,并且其本质也是价值的对象”。施密特的结论是:说到底,尽管西美尔精心构造出了一部“可观的著作”,但成果甚微。另一篇在《社会主义月刊》上发表的书评是柯依根(Koigen)的评论。^{⑤1}表面上看来,柯依根认为西美尔是货币的辩护士,试图把货币和宗教观点以及作为“时代的观念性概念”的货币联系起来。然而,最终很难断定柯依根是否真的认定西美尔是货币的辩护士。

戈尔德塞德(Goldscheid)的书评开篇便讨论西美尔与马克思的关系。^{⑤2}我们将稍后来讨论这一关系。戈尔德塞德认为,《货币哲学》:

与马克思的《资本论》形成了非常有趣的对比。马克思在《资本论》前言中说,他的研究丝毫不涉及心理学层面。事实上,《货币哲学》中的某些段落读来好像是将马克思的经济学讨论转译成心理学语言。不过,如果仅将西美尔的《货币哲学》看成这样的转译,肯定是极大的曲解。固然,如果没有马克思的《资本论》在先,《货币哲学》无疑不会产生;但西美尔对马克思最重要的著作的补充,是迄今的社会科学及其相近科学中绝无仅有的,无论如何也值得重视。毕

竟,《货币哲学》是哲学沉思精神写出来的。^③

戈尔德塞德认为,西美尔应以更多篇幅讨论马克思的理论,讨论劳动价值论的论证部分是全书的论证中最弱的。尽管如此,“在马克思的资本主义理论与西美尔的货币相对主义之间,有趣的可比之处相当多……。在我看来,西美尔直接讨论马克思的地方不多,实在是一大失误”^④。《货币哲学》的一个主要特色,在戈尔德塞德看来却是弱点。人们在批判检讨西美尔的观点时,通常以为其出发点是悲剧意识。这个说法最早见于戈尔德塞德一段敏锐的论断。“《货币哲学》整书的出发点不是伦理观念,而是审美观念。这一审美观念决定了他对生命的整个解释,规定了他一生的学术活动……他先就以审美来规定现实的本质,以至于他对现实的描述难免过分像蜘蛛网一样雕琢而脆弱。”^⑤在“纯粹审美观念”的“引导下,西美尔进入了一种虚拟的距离感,与所有实践生活隔离开来”。从“超然的悲观情怀”中产生出“一种软弱的过分客观性(hyper-objectivity)”,与“个人这一最高的审美观念”对立。不过,正如《货币哲学》的其他评论者一般,戈尔德塞德对该书的整体评价毫无保留,称为“晚近十年最重要的事件,西美尔无疑……是当今时代最敏锐的哲学心灵”。^⑥

除了阿尔特曼的评论之外,还有一篇《货币哲学》的国外评论值得一提,这就是涂尔干于1901年在《社会学年鉴》上发表的书评。^⑦涂尔干认为,《货币哲学》是“一部社会哲学著作”,主题是货币作为一种“纯粹的象征、作为抽象关系的一种抽象表现”。涂尔干关注的是西美尔如何呈现货币及金钱关系对“道德生活”的影响。正因为“其形式和象征的性质,货币影响了人的价值判断”。^⑧货币与各种对象的结合,使这些对象“在道德上贬值”。货币经济一旦充分发展,将导致“生命脱色”。^⑨

《货币哲学》虽然有“不少出色的提法”和“精彩的关联”，涂尔干仍然认为其表达方式过于“艰涩”(ladorieuse)。实际上，涂尔干质疑西美尔提出的货币类型分析的某些说法，并认为该书综合篇部分的论证已谈不上逻辑。尽管书中有一些颇具启发性的卓见，涂尔干似乎认为基本上是 speculation batard(一种折衷的思辨)。^⑩

总的来说，《货币哲学》得到的评论大都是肯定的。然而，尽管《货币哲学》在当时备受推崇，对德国社会理论却并没有产生重大冲击。《货币哲学》增订第二版出版后的第二年问世的《社会学》一书，虽然性质上是文集，对德国社会学产生的影响却大得多。为什么这部讨论“资本主义精神”的书会受到如此冷遇？的确，整个说来，西美尔的成就都没有受到重视，部分原因是他的著作完全非学院化、甚至反学院化，部分原因则如 Honigsheim 所说，西美尔“完全不同于典型的德国大学教授”^⑪。在柏林，由于教学制度上的限制，西美尔不能指导博士生，也就无法形成自己的学派。可是，《货币哲学》受到冷遇仅仅因为西美尔的整体成就没有得到重视？上述原因只能说明西美尔所有论著被接纳的情形，不能解释《货币哲学》的特别命运。也许，今天在社会学中占支配地位的观念已几经嬗变，人们难以看出西美尔的论著在早期社会学家中所起的作用。也许人们迄今还没有走出 Spykman 的评价的影响，他的书直到 50 年代后期都是美国唯一有关西美尔的论著，其观点轻率地认为《货币哲学》不过表明西美尔“看重的是社会形而上学的作用”^⑫。如今，在“许多实证主义者简单实用的世界观”中，像《货币哲学》这样的书是没有地位的，因为它不过提供了一些至多清除了无法检证的想法污染的可能假设而已。幸而毕竟有些学者重视《货币哲学》，并试图发展其中提出的某些关于货币、个人主义以及理性的分析。下面

就来看看一些人的贡献。

三

科勒在评论西美尔时就《货币哲学》说：

从它对问题的陈述来看，西美尔明显与经济学家松巴特(Werner Sombart)和韦伯、宗教理论家特洛尔奇(Ernst Troeltsch)以及其他学者有相同的宏愿，这就是拒斥历史唯物主义，重塑“资本主义精神”……，西美尔与他们不同的是，并非满足于探讨一个特定的历史时期，而是寻求一个更为全面的意义框架，着眼于更大的普遍性问题，从根本上揭示货币经济的意义。^⑬

这里提到的三位学者，仅有特洛尔奇比较详细地讨论过西美尔的论著，但讨论的主题是历史哲学。^⑭前面提到过的韦伯对西美尔这位“社会学家和货币经济的理论家”的论文没有完成。^⑮即使这篇残稿表明韦伯总的说来相当推重西美尔，但同时提出了许多批评。这篇论文的用意是“批判西美尔的两部主要社会学著作——《货币哲学》和《社会学》——的学术风格”。但是，论文手稿中还没有见到讨论《货币哲学》的文字。韦伯称赞西美尔的解释方式“相当精彩，更重要的是，这种方式出自其天分，是无法模仿的”；韦伯也推崇西美尔论著的内容，几乎每一论著“都有重要的新理论观念和敏锐的观察”。^⑯不过，我们仍然看不到《货币哲学》与韦伯著作之间究竟有什么关系。

Levine 在其所编的西美尔文选的导言中写道：“《货币哲学》为韦伯提供了一种既可以深入洞察但又有分寸的社会学分析典

范,提供了对近代社会及其文化中的理性化趋势无所不在的影响富有激发性的解释”。^{①7}这说法固然不错,可惜 Levine 没有提供进一步的说明。上面提到的韦伯的未完成稿已经表明,韦伯相当欣赏《货币哲学》,而且,当韦伯从 1899—1900 年第一次大崩溃中恢复后,阅读的第一批书中就有《货币哲学》。^{①8}但还没有人详细研究过西美尔与韦伯之间的关系。^{①9}

韦伯直接提到西美尔时,大都(仍有例外)附带批评性评论。西美尔试图“从生命的每一个别现象中找出其整体意义”。在韦伯看来,这个企图的出发点值得怀疑。韦伯在《经济与社会》中提到自己“与西美尔的方法(比如他的《社会学》和《货币哲学》)完全不同,因为我明确区分主观认定的‘意义’与客观的‘意义’;西美尔不仅没有区分这两种不同的意义,甚至有意混为一谈”。^{②0}其实,西美尔着重的是社会关系的形式及其相互关联,韦伯要求的区分并非必要。就方法论而言,有人站在西美尔的立场认为,韦伯所谓的理想类型的来源之一恰是西美尔的形式概念。不过,这一说法的证据不足。^{②1}韦伯在那篇评西美尔的未竟之作中,显然同意 Spann 提出的许多(虽非全部)批评。从上下文可以看出,如果韦伯完成他的评论,一定会进一步发挥这些批评。

Spann 的批评主要集中在西美尔对于社会学的社会的看法。^{②2}Spann 认为,西美尔信奉“心理意义上的社会观”,其基础在于“将社会的互动界定为心理的互动”。比如:“(西美尔)将经济看成以交换为基本形式的互动。这表明在西美尔看来,交换这一经济的基本现象是个人的个别心理力量之间的相互关联过程。”^{②3}Spann 判定,用这种界定方式根本不可能获得社会性的概念。他进一步认为,这样一来,西美尔的立场势必不可能充分建立社会学的基本前提。社会学的基本问题是社会,但从西美

尔的立场来看,社会“仿佛只是一个集体名称”,涵盖各种互动的形式和关系。Spann 总结说:“西美尔是……心理主义社会学的肇始者,也是唯一的社会学认识论学者。”^⑭ 韦伯对西美尔的批评并没有完全接受 Spann 对西美尔的社会观及其社会学理念的攻击,但如果韦伯写完他对西美尔的评价,他不可能回避西美尔根据以心理要素的互动为基本构想的社会观提出的社会学,很可能会批评其中的心理学要素。

在实质问题方面,韦伯极少提到西美尔。这多少有些出人意外,因为韦伯相当重视货币经济的发展对资本主义的影响,重视货币经济带来的目的理性中手段的可计算性,尤其重视理性化过程,这些都是西美尔在《货币哲学》中详细、深入讨论过的论题。除《经济与社会》外,韦伯对新教伦理的研究也触及上述问题,但韦伯批评了《货币哲学》,因为它“过分把货币经济与资本主义混为一谈,以致无法具体分析资本主义”^⑮。的确,《货币哲学》很少把货币当作资本来讨论,加之西美尔主要在一般层面讨论货币,以至于显得“从讨论货币经济转移到讨论资本主义的影响,不了解两者之间其实是有所不同”^⑯。不过,韦伯仍然认为《货币哲学》中对资本主义精神的分析“相当精彩”。无论如何,任何读者都会看出,西美尔的分析方向与韦伯完全不同。

尽管如此,西美尔关于货币经济造成的经济理性的本质以及这种新的理性扩散到社会生活各个方面的程度的分析,很可能深刻影响了韦伯对工业社会日益扩展的理性化的解释。西美尔详细讨论了目的行动中的工具理性,力图揭示货币恰恰是手段变成目的最显著的例子。^⑰ 西美尔为理性化无所不在的作用以及对人类关系的影响描绘了一幅极为悲观的图景。韦伯晚年论著中流露出的历史哲学,在西美尔的悲观主义中已见端倪。^⑱

人们对《货币哲学》与韦伯的主要著作的确切关系知道得很

少,但西美尔对比他年轻的同时代人卢卡奇的影响就不同了。在卢卡奇看来,西美尔是“整个现代哲学中最重要且最有意义的过渡现象”^⑧。1909—1910年之间,卢卡奇修过西美尔的课,但在1904年卢卡奇就已开始认真研读西美尔。卢卡奇很快成为西美尔最欣赏的学生之一,定期参加在西美尔家中的私人研讨会。西美尔和韦伯对青年卢卡奇的思想均有重大影响;尽管卢卡奇后来激烈批判这种影响,大概还不至于认为这些影响毫无意义。^⑨卢卡奇早年欣赏西美尔的所有思想,重视《货币哲学》,后来的立场仍然是批判兼肯定。

1918年,卢卡奇曾撰文评论西美尔,认为《货币哲学》是西美尔社会学的主要贡献。

西美尔对社会学的重要性——这里我主要指他的《货币哲学》——在于,他对决定的东西(determinations)的分析相当透彻,远远超越了前人,同时他也相当精确地揭示了决定中突发的改变、自主的决定以及决定所不能及的。韦伯、特洛尔奇、松巴特的文化社会学虽然在方法论上与西美尔保持距离,却不可能离开西美尔所奠定的基础。^⑩

这并非是卢卡奇第一次以《货币哲学》为西美尔社会学的重要代表。在1915年发表的一篇评论中,卢卡奇讨论到文化社会学的性质与方法,并提到两本他认为“对澄清文化社会学”具有决定性地位的著作——滕尼斯的《共同体与社会》和西美尔的《货币哲学》。^⑪卢卡奇在描述文化社会的基本问题时,也可见出西美尔的观点。

作为一门独立学科的文化社会学要能存在……其基本问题必然是:如果将文化的客观表现看作社会现象会带来什么新的

视角?按照先验的逻辑方式的提法,如果文化客观性因系统的社会学形式——在这种形式中,文化客观性成了社会的产物、从而成了社会学的对象——而发生了改变,其意义、内容和结构会有审美改变?社会学像任何方法、任何科学一样,不过是一种形式而非一个研究领域或实质内容。无论此一形式被看作“社会化形式”(Formen der Vergesellschaftung)的一个抽象的建构性科学,还是被看作一种“解释的”、或“描述的”社会学,这一问题仍然不会改变:从文化客观性中去寻找有关纯粹社会性事物的兴趣。^⑧

卢卡奇在此十分清楚地看出,西美尔的社会学观点对发展文化社会学很重要,并且接受了西美尔将社会学看作一种形式的立场。在更早的时候,卢卡奇追随西美尔的社会理论,表现在《货币哲学》最后一章论述的异化理论对他的影响。卢卡奇在1908年到1909年之间的冬天完成了论近代戏剧发展的专著,并于1911年在布达佩斯出版。卢卡奇在书中多次提到西美尔的论著,对现代社会的分析也明显来自于《货币哲学》,比如,重新讨论了《货币哲学》中的若干分析。^⑨卢卡奇认为,现代戏剧是“资产阶级文化的象征”。尽管这一文化着重个人主义,个人在现实世界面前其实是软弱无力的,这正是资产阶级文化的危机所在。这一危机及其“生命问题”,是由个人与资本主义文化的关系和资本主义经济的社会作用导致的。现代生活发展的极致表现在大城市生活,“粉碎一切、将所有的东西分解成精神原子(spiritual atom)的无政府趋势”在大城市生活中表现得最为充分。^⑩理性化造成的理性主义的扩张明显标明了这一危机:

理性化不过是将一切化约为符号和公式的欲望,不仅在纯粹的自然科学的领域中日益强烈,在较为历史性的学

科(社会学)中同样如此……其发展从直接的感性形式的感觉到间接的知性形式的统觉:量的范畴代替了质的范畴,或者用艺术的语言来说,定义、分析取代了象征。^⑧

这种理性主义“作为精神活动的形式当然极欲化解一切共同体,使人彼此隔绝,强调他们之间的不可比拟”。《货币哲学》讨论过这一理性化过程,尽管着重点不同,卢卡奇的论著都涉及到了。卢卡奇还谈到生命现象的对象化(objectification)以及个人在自己的创造物面前的软弱无力。他的处理方式与西美尔论及对象化和物化(reification)时并不完全一致,但仍有相似之处。针对“实存的单纯存在物”所具有的力量,卢卡奇主张:“不仅所有观念、理论在这力量面前软弱无力;……一旦观念和理论表达出来,立刻受这种无法陈述的定律的制约。”^⑨卢卡奇具体指出,在形形色色的异化中,现代资本主义的“新生活”已经支配了一切:服装、交往,“所有活动愈来愈类似官僚体制、产业机器劳动;教育及孩提时期的经验愈来愈雷同(大城市的影响越来越重要)等等”。^⑩面对这形形色色的异化,作为一种价值的个人主义已大成问题。和西美尔一样,卢卡奇还提到现代的军事比以前更为划一。与这种划一性类似的另一现象是 *Versachlichung des Lebens*(生命的物化):

从个人的角度来看,现代分工的本质或许是,在分工中劳动不依赖工人身上绝不可能理性化、因而只能从质的方面来界定的能力;在分工制中,劳动受客观的目标取向的尺度制约,这些尺度外在于工人的个性,与之毫不相干。资本主义占支配地位的经济趋势正是这种生产的物化,生产与生产者个性的分离。资本主义经济使得一种客观的抽象

物——资本——成为实际的生产者,哪怕它与资本主义的个性几乎完全不相干。事实上,资本主义是否还与人有关(合股公司)愈来愈无关紧要了。^⑧

科学方法也丧失了其“与人的个性的密切关系”,变得“逐渐对象化和非个性化”。这在各种劳动中都可以看到。劳动成了一种与人的个体性相对立的特定而客观的生命,以至于个人不得不在劳动之外表现其自我。^⑨与西美尔一样,卢卡奇还讨论到现代经济活动对人际关系产生的影响。人与人之间的联系“日趋松弛”,相互之间触及到的只是人的个性中琐碎、片面的方面;然而,这类关系的种类却不断增加,人与人之间的互动越来越频繁,其整体作用的强密程度愈来愈难以计算。如西美尔所看到的:“因此我们可以说,现代世界的基本趋势便是人愈来愈依赖整体和普遍,愈来愈脱离个别。”^⑩

卢卡奇探讨了在他看来极为重要的“个人主义的悖论”——“不压抑他人的个性,自己的个性就无法设想”。^⑪卢卡奇得出了与西美尔相同的结论,而且再一次直接引用西美尔:

生命物化使得人的现实和行动中越来越缺乏个体性,越来越缺乏个体施展的空间。另一方面人的现实和行为也完全脱离了个体灵魂的内在生命,正是由于生命的对象化,个体才完全转向内心世界,转向内心世界甚至是靠生命的对象化才得以实现的。关于这一点,西美尔曾指出:内在生命必然转向内心,完全因为它与所有审美的生命理想相冲突。^⑫

卢卡奇在自己的这部论著中依赖西美尔的著作——尤其

《货币哲学》——的程度的确是惊人的；上述列举的卢卡奇论述中的例子的每一论题，都可以在《货币哲学》中找到相似的情形。这并非是说卢卡奇关于异化和对象化的看法毫无新意。西美尔和卢卡奇都谈论现代生活的危机，但卢卡奇附加了特定的历史维度：他将这一危机看成现代资本主义社会中资产阶级的危机。换言之，与西美尔不同，卢卡奇较为具体地关注到资本主义社会的社会阶级结构。此外，卢卡奇对个人主义以及对象化的讨论是在意识形态批判的语境中展开的，而西美尔并没有这种意识形态批判的框架。

我们已经提到，《货币哲学》中有一个审美层面占据主要位置，稍后我们将更仔细讨论这一层面。这里只需指出，在卢卡奇的早期著作中，甚至在其一生的论著中（无论其语境如何不同），这一审美之维同样占有极为重要的位置。众所周知，西美尔在分析人类社会时，形式范畴是其核心概念。卢卡奇的早期文化研究同样如此。例如，在《悲剧形而上学》一文中，卢卡奇将生命视为：

明与暗的混乱交织：生命中从来没有什么圆满，没有什么真正的结束；吸引人的新鲜始终与从前的老调掺合在一起。一切都在流动、一切都在嬗变，沧海横流汇成纷然杂陈的大杂烩；从来没有真正达到极致的生命，唯有毁灭和破碎。^④

问题在于，“真正的生命”及其意义结构如何可能从这种混沌之中浮现出来。卢卡奇回答是“形式”，因为“形式”是“生命的终审法官”。提供形式就是一种裁决的力量，一种伦理存在，凡被赋予形式的东西，都包含了价值判断。任何形式赋予、任何文学的形式，都是程度不同的生命可能性的安排。^⑤与西美尔一

样,卢卡奇提出的这种形式形而上学超逾了历史和社会现实。事实上,这种形而上学的基础不过是以生命哲学改造过的康德哲学。在1914年完成的《小说理论》中,卢卡奇还提到“哲学就是一种生命的形式”^⑤。然而,卢卡奇的文化现象学不久就开始转向黑格尔主义,最后走到马克思主义那里去了。尽管如此,即使在1918年12月加入匈牙利共产党后,卢卡奇所写的一些短文仍然保留了西美尔影响的痕迹。例如,1920年他在《共产主义》杂志上发表了一篇讨论旧文化与新文化的关系的文章,以时尚(fashion)为例来说明资本主义生产的革命性。^⑥文化更新仍然是最重要的目标,正如在前一年说“政治不过是手段,文化才是目标”^⑦。在卢卡奇看来,资本主义社会中的文化受到“文化的表现形式与内容”之间的冲突的损害。只要人们不着意从其政治立场的改变来证明其思想的根本变化,卢卡奇著作中一直存在的西美尔影响的痕迹就不足为奇。

卢卡奇的《历史与阶级意识》是本世纪20年代最重要的接受和重新解释马克思的著作,它对于考察西美尔对卢卡奇的影响同样有意义。^⑧不少人曾指出,在《历史与阶级意识》以及某些早期著作——尤其有关现代戏剧的研究——中,“卢卡奇的立场与马克思提出的异化理论的关系”相当明显。^⑨然而,也许更突出的,不少关于异化的论述明显来自西美尔的《货币哲学》。《货币哲学》虽然看起来强烈批判马克思主义,西美尔的政治经济学不是来自马克思,很可能来自施莫勒、松巴特、滕尼斯等人。在《货币哲学》中,西美尔依据对象化过程提出了一套异化理论,虽然这一理论的主要方向是要揭示文化的异化及其过程的不可避免。西美尔经常使用物化(Verdinglichung)这一概念。尼采和马克思也使用过这一概念。在批判资产阶级并对资本主义社会总体提出的种种解释时,卢卡奇把物化这个概念上升到关键位

置。在推进这一占据中心位置的分析时,卢卡奇批评西美尔的《货币哲学》没有看到物化过程的历史性。卢卡奇有一段针对西美尔的话同样适用于卢卡奇自己早年的著作。他说,有些思想家“虽然无意否认存在掩饰物化的现象,也多少清楚物化对人性的败坏作用,却仍然停留在这一现象的表面,没有透过其琐碎的形式、与资本主义的实际生命过程关系甚微的形式——最外在、空洞的形式——去探究彻底的异化现象本身”。^⑩

这些学者把物化的空洞表现与资本主义本身分开,“将它们看作一般的人性关系非历史性的类型,物化现象成了孤立的、恒常的现象(这在西美尔的《货币哲学》中表现得最为清楚;这本书在细节方面十分有趣,而且见解敏锐)”。^⑪尽管提出了如此尖锐的批评,卢卡奇照样借用西美尔的分析(以及韦伯的分析)来支撑自己对资本主义社会的现象学解释。^⑫甚至在揭示资产阶级的悲剧方式时,卢卡奇也带有西美尔个人的悲剧观的痕迹。

在马克思主义传统中,受西美尔的《货币哲学》以及其他著作影响最明显的思想家是卢卡奇。但很难断定《货币哲学》对马克思主义传统中其他思想家的重要性。布洛赫(Ernst Bloch)曾劝卢卡奇到柏林求学,他自己从学西美尔时,显然与西美尔过从甚密。然而,布洛赫对西美尔的看法最终是否定性的:

在所有同代人中,西美尔的心灵最为细致。然而,他过于茫然,除了真理无所不欲。他喜欢在真理周围堆积种种观点,却既无意又无能获得真理本身。而且,西美尔的思想精细入微,又不乏内在热情,可惜的是,哲学在这个天生就缺乏坚实的内在信念的人手上变得过于贫乏。^⑬

布洛赫受《货币哲学》的影响显然不如卢卡奇。^⑭本雅明在

研究波特莱尔(Baudelaire)及19世纪的巴黎时,曾利用西美尔的论著,他对西美尔的评论或许更有意义。作为法兰克福学派成员,本雅明在1939年写给阿多尔诺(Adorno)的信中提到自己曾研读《货币哲学》,说这本书:“献给莱茵霍尔德(Reinhold)和勒普秀斯(Sabine Lepsius)显然并非偶然。此书在西美尔试图靠近盖奥尔格圈子(George circle)时写成,不是没有道理。不过,只要我们能打算不考虑其基本思想,这本书其实很有意思。它对马克思价值论的批判对我震动很大。”^⑩

阿多尔诺尽管欣赏西美尔的小品文体,但很不喜欢西美尔的书。然而,尽管阿多尔诺对此持批判态度,在其许多著作之中仍然可以发现阿多尔诺与西美尔有不少共同的关注和追求:他们都关注分工制对艺术作品的影响,都从生命的个别现象中追导整体的意义。^⑪前面提到过的克拉考与法兰克福学派关系密切,也是阿多尔诺的挚友。克拉考曾就西美尔的论著写过一部专论,不过只在1920年发表了导论部分。^⑫克拉考属于批判的现象学(critical phenomenology)一路,但他对侦探小说、白领阶层的研究以及其他20年代的研究,明显追随西美尔的路向,力图发掘个别现象中的精微意义,把握社会现象的意义整体性。^⑬这一研究方式必须假定现象间有精微细致的相互关联。克拉考显然欣赏西美尔尝试揭示极为不同的现象之间本质的相互关联(Wesenszusammengehörigkeit)。但他并不喜欢西美尔通篇使用的类比论证。类比论证尽管有助于揭示对象之间的关系,但这种关系毕竟与表现主体与对象关系的比喻性关联不同。

除了这些各取所需的承继,西美尔的《货币哲学》似乎远不如其《社会学》受到重视。西美尔的“印象派的多元论”(Landmann语)曾吸引了青年卢卡奇、布洛赫、克拉考,但并没有忠贞

不渝的追随者。有人认为,西美尔的价值景观论(value perspectivism)强烈影响曼海姆(Mannheim)的知识社会学,其实,这很可能是价值相对论的普遍影响的一个局部结果,不仅西美尔,狄尔泰、尼采、韦伯都多少沾染了这种价值相对论。^⑩至于知识社会学,可能受到过西美尔的异化论和物化的文化理论影响。维塞(Wiese)在一次世界大战后曾提出一种形式社会学,其宏篇巨制显然是西美尔的影响的直接例证。然而,就连维塞也不以为《货币哲学》值得特别强调。^⑪西美尔倒是吸引了不少“东欧国家”(一位对西美尔心怀芥蒂的评审人的说法)的学生听他的课,结果使得他的著作(包括《货币哲学》)被译成好几种文字。三篇曾经重写并纳入《货币哲学》的论文,早在1899年至1900年间就被译成俄文,《货币哲学》全书的波兰文译本1904年出版。^⑫这还不包括Kistiakowski一类学者,其著作受惠于西美尔甚多,在东欧有广泛影响。^⑬

西美尔的《货币哲学》的影响,说来说去还是主要见于韦伯的理性化研究、货币经济的形成和后果研究,以及卢卡奇的早期论著。此书对马克思主义的学者竟如此重要,或许才是意味深长的。其中的原由,必须等到搞清了西美尔与马克思以及第二国际的马克思主义的关系之后,才会清楚。

四

从好几方面来看,都值得探讨西美尔与马克思的关系。首先,自马克思的《资本论》以来,西美尔的《货币哲学》或许是研究货币经济最重要的著作。再者,Goldscheid那样的学者认为,《货币哲学》是《资本论》的扩充,我们有必要看看这种说法在何种意义上可以成立。第三,我们必须问,卢卡奇那样的学者为什

么可能通过西美尔认识马克思。如果考虑到西美尔在《货币哲学》序言中自称要“重构历史唯物主义的基础”以及第五章最后一节对劳动价值论的批判,通过西美尔认识马克思显然相当出人意料。最后,Goldscheid 主张,如果没有马克思的《资本论》,《货币哲学》肯定写不出来。若要考察这一说法是否正确,就有必要探讨物化和对象化一类概念的用法,以及西美尔对分工的社会影响的分析。

1967年卢卡奇在《历史与阶级意识》新版序言中说,他大约在1908年开始研究马克思。“当时吸引我的是社会学家的马克思——而且我是透过西美尔和韦伯的有色眼镜看他。”^⑭卢卡奇后来更明白地说:

我真正从学术上缘引自己对马克思的认识,深受西美尔的哲学和社会学影响。当我想为自己的哲学基本立场寻找观点、基础和方法时,我从德国哲学家西美尔那里获得了理论指引,他的研究方向使我更接近马克思,虽然这种接近的方式并不正确。^⑮

其实,卢卡奇之所以被西美尔吸引,原因之一是他非常关注文化更新,关注如何维护文化的个体表现方式的真诚(authenticity)。^⑯西美尔关于主体文化与客体文化不可避免的冲突以及文化现象的种种关联的分析,当然会吸引青年卢卡奇。但是,正如前面已经指出的,这并不意味着卢卡奇后来不会转面深入批判西美尔,这一批判在《理性的毁灭》中达到彻底的否定。在该书中,卢卡奇谈到西美尔的《货币哲学》曾经试图“深化历史唯物论”:“深化历史唯物论其实就是将其结论纳入生命哲学的框架,这一框架即是主体性与文化形式、灵魂与精神之

间无法解决的对立。按照西美尔的看法,这一对立是文化特有的悲剧。”^⑪卢卡奇因此认为:《货币哲学》中的历史唯物论成分——例如物化概念——都夹在一种观念论的文化形而上学中。此语无论多么真实,仍然没有说明西美尔对马克思著作的理解程度,只是再次凸显了一个事实:许多人认为《货币哲学》至少部分带有马克思著作的因素。可是,西美尔究竟在多大程度上把握了马克思的著作?从西美尔的论著本身甚至他的书信来看,人们并不清楚西美尔究竟在何种程度上研究过马克思的著作、尤其《资本论》。《货币哲学》的某些段落与马克思的著作偶尔显得关系密切,一位评论家的话大概不会差得太远:“西美尔对马克思的了解,确实不如写了一本关于马克思的专著的滕尼斯深刻。”^⑫即使《货币哲学》中与马克思《资本论》有直接关系的两节——西美尔对劳动价值论的批判以及关于分工制的影响的研究——也并没有直接处理马克思在相同语境中讨论的几种问题。西美尔对马克思的了解很可能来自同时代的其他学者关于马克思的论述——如施莫勒讨论的分工制和滕尼斯讨论的合理性。^⑬《货币哲学》出版前的十年中,马克思的著作(尤其《资本论》)是学界热衷讨论和批判的对象,西美尔至少熟悉其中的一些部分。^⑭

西美尔在发展其主观价值论时曾感到十分棘手。1898年,西美尔在撰写《货币哲学》时写信给里克特,说到自己在阐述价值理论时遭遇到困难。

价值的观念不但可以像因果律那样无限回推,还恶性地循环。一旦深入追究价值之间的关联,总是遇到这样的情形:A的价值基于B的价值或B的价值基于A的价值……如此相因没完没了。无论如何,我只有承认相对主义才能解决

绝对主义带来的所有问题,我才能维持我的相对主义。^⑫

其实,西美尔以其主观论和相对主义假设建构起来的价值理论,从许多方面来看都与边际效用理论家门格尔(Menger)和巴维克(Bohm-Bawerk)的主观主义价值论相似,与马克思的价值理论没有什么干系。所谓西美尔与马克思理论相似,或者韦伯与马克思相近一类的说法,都似是而非,即便有相似之处,也远不及他们之间极为明显的歧异。

无论西美尔认为劳动价值说如何“有意思”,他从来没有接受其基本前提,他的主观价值理论与劳动价值论完全南辕北辙。因此,将西美尔对劳动价值说的批判与他的《货币哲学》分析篇中的主观价值理论相提并论,实在不伦不类。

有的人认为,西美尔关注货币不过是迂回路线,目的仍在“价值”这一主题。^⑬这就是说,西美尔把货币视为价值和生活的中介,通过作为中介方式的货币和交换,不但人的主观价值可以得到客观的比较,而西美尔也得以处理价值问题本身。然而,西美尔自己的价值理论为了避免彻底的相对主义而显得困难重重。西美尔在自己的学说中提出了因素交互作用(interaction of elements)观念,将它作为“支配一切的形而上学原则”,说明在社会领域中相互关联的各种因素的作用。但这样一来,西美尔就遭遇到相对主义的难题:

一切实质、绝对、永恒的东西如今都历史性地崩溃了,变成万物的流变、历史的无常和心理的现实中,在我看来,要不沦为无休无止的主观主义和怀疑主义,唯有以因素之间活生生的交互关系来取代所有实质的固定价值——说到底,实质、绝对、永恒的东西的融解,其实就是交互作用。真

理、价值、客观性等核心概念是嬗变中的交互作用(Wechselwirksamkeiten),只有一种相对主义的内涵。我的这种怀疑主义并非意味着在怀疑中否定所有决定(determination)的东西,毋宁说,是以决定论来阻止这种否定。((《货币哲学》)^⑫

正如苏斯曼(Margaret Susman)所说,《货币哲学》是“西美尔的相对主义及其与绝对者的关系的彻底表露”^⑬。固然,这种相对主义不是只表现在一个一般的形而上学的立足点上,而是套在一个主观主义的价值理论中,以此与历史唯物论提出的客观主义价值理论对质。这一意图在西美尔对劳动价值说的批判中表现得最为明显。在前几章中,西美尔勾勒出他的交换理论,并以此为基础讨论了货币在这过程中的作用。然而,西美尔对交换经济的描述与马克思的理论完全不同,正如布鲁门贝格(H. Blumenberg)所说,“西美尔的交换观念似乎是为一种唯我主义的经济学(solipsistic economy)预设的”,换言之,在西美尔所谈的经济中,孤立的个人并非与他人相遇,而是直接面对自然。^⑭这里无法详细讨论西美尔与马克思价值理论的所有差别。我们只需指出,西美尔对劳动理论的批判中有一个关键层次与马克思的理论完全无法协调。西美尔对价值的论证模糊了劳工权利的使用价值和交换价值的区分,因而无法开启讨论商品交换(commodity exchange)而非物品交换(exchange of goods)的可能性。况且,西美尔的批判以许多具体劳动的例子为基点,并不看重马克思对具体劳动与劳工权利、具体劳动与抽象劳动的区分。西美尔讨论货币很少涉及货币与资本的关系,可见他对与分配和流通领域相对的生产领域没有多大兴趣。这使得西美尔主张交换领域和生产领域一样,具有生产性和价值创造力,并完

全从使用价值的消费观点来看待交换。^⑫

西美尔与马克思的不同源于这两位思想家根本不同的经济理论。西美尔错误地将马克思的货币理论看成劳动货币(labour money)理论。而马克思实际上在《资本论》中明确拒斥了这一理论,在《政治经济学批判》^⑬中,这一拒斥更为彻底。西美尔在批判马克思的理论时指出,必须区分劳心和劳力,但是在具体讨论过程中,为了维护知识的自由和肯定理智劳动的自由,西美尔就把两种价值论搞混了。Bringmann 恰当地指出:“西美尔使用两种未加区分的价值观念,一个是他的主要涉及对象的个别评价的价值观念,另一个是马克思的以抽象劳动为起点的价值观念。”^⑭Bringmann 随后指出,西美尔的经济危机概念也与马克思大异其趣。西美尔并没有从过度生产来看经济危机,而是视为消费方式与货品供给之间的关系受到扭曲导致的结果。这一差别源于西美尔与马克思对资本主义经济的看法根本上不同,“西美尔从需求、亦即消费和分配方面来分析经济,因此认为供给或多或少是需求的一种功能,马克思则是从供给、亦即生产方面来分析经济”^⑮。当然,西美尔的这一观点与其同时代的许多社会学并没有什么明显的不同,与今天许多探讨社会阶层分化的学者也没有太大不同。

不过,西美尔与马克思仍有看起来相当接近的地方,这就是对货币经济的影响以及分工的分析。Goldscheid 认为《货币哲学》是马克思《资本论》的扩充,卢卡奇自称通过西美尔接近马克思。我们必须从这里,而不是从西美尔的价值理论来考察他们两位的说法。晚近一位评论者认为:“至少,《货币哲学》的分析最见功力的地方是一再讨论工业的生产过程。在这一语境中,西美尔重新发现了马克思异化理论中的要素。大多数解释者(除了 1923 年的卢卡奇)一直到 1844《巴黎手稿》问世后才将这

些要素与马克思联系起来。”^⑬

这一论断在何种意义下是恰切的呢？

必须再次强调，西美尔的分析与马克思的任何相近未必都是西美尔从马克思那里读来的。西美尔分析中的许多要素都可以追溯到其他思想家，这无损于西美尔的原创性。Arato 恰当地指出，西美尔对理性的分析以及对理性与科学关系的说明，都源于滕尼斯的早期著作。^⑭施莫勒也写过以分工为主题的著作，若说西美尔对此毫无所知，显然不太可能。^⑮再者，西美尔分析货币经济的兴起时使用的许多历史例证，可能取自克纳普(Knapp)有关农业劳工的专著。^⑯凡此种种，不一而足。但是，尽管有这些影响和来源，仍然必须重新考察西美尔与马克思对分工和异化的分析在哪一点上真正相近。

《货币哲学》最后一章，西美尔以出色的笔法描绘了人与其产品以及与自己创造出来的文化之间的异化。结合异化问题，西美尔分析了主体文化与客体文化的分离，并将异化归咎于“在生产和消费中都起重要作用的”分工。^⑰生产过程中的分工制逐渐发展成日益精细的“片面活动”，同时，这些分工和活动逐渐脱离人的人格整体，阻碍了整个人的主体的发展。生产过程逐渐片断化(fragmentation)，使得产品对产生者的意义不再属于生产者自己，而属于其他产品。生产与人如此逐渐片断化，结果是生产和人都逐渐标准化，两者的个性都荡然无存。这就是人的主体逐渐与自己的类存在的异化。

在此不可能、也没有必要详述西美尔对分工的后果的分析，《货币哲学》最后一章的中间一节已经说得十分清楚了。我们只需指出，西美尔对分工导致的片断化、原子化、对象化、物化以及标准化过程的分析相当出色。马克思的著作中当然也有对这些过程的分析，但与西美尔的分析是非常不同的。曼海姆曾经指

出西美尔对货币经济的整体分析的重要特色：“西美尔尤其以各种方式形容世界中与货币形式相关的东西在经验上的变化……但是，他完全以非历史的方式将资本主义的货币从资本主义背景中抽离出来，将其特有的结构变迁仅仅归咎于‘货币’。”^⑬与韦伯和松巴特一样，西美尔也谈论世界的逐渐理性化，然而他忽略了“货币计算老早就有了，只不过在现代资本主义中——而且唯有在现代资本主义中，商品范畴才称为一种构造整个世界观的普遍范畴”^⑭。这同样是说，西美尔的分析缺少具体的历史维度，没有确定一种特殊的分工模式乃是资本主义社会的本质导致的。由于缺少具体的历史维度，西美尔才会把异化的出现说成与社会关系没有什么关系；异化的受害者面对的只是一个客观过程，^⑮而不是一个与他们对立的社会阶级。施莫勒有一篇讨论分工对社会阶级形成的影响的论文，一直不为人重视，西美尔的分析其实也与施莫勒的分析方向不同。分工在资本主义社会中的定位——这些后果都是资本主义社会所特有——在西美尔看来，乃是普遍的人类困境的一个部分。西美尔对分工的后果的分析尽管具有“地震学的精确”（seismographic accuracy, Gadamer 语），但却没有精确定位和把握分工的特殊历史起源。这样一来，西美尔赋予社会和客观文化的仅仅是一种自然性格，其学说也就不可能为一种社会批判打下基础。马克思的分析则基于他对整个资本主义的批判。西美尔的确敏锐地把握到资本主义社会的某些后果，但其分析最终引出的是一股“形而上的悲情”（metaphysical pathos）。《货币哲学》高度具体地分析了货币经济的作用，但这种分析仅仅为其普遍的文化悲剧论提供基础。由此可以理解西美尔的后期作品。在一篇发表于 1911 年讨论文化悲剧的论文中，西美尔声称：“马克思所谓的经济商品的‘拜物教’标明的不过是文化内容的这一普遍命运的一个特例。”^⑯

分工产生的“极端和彻底的专业化,只是普遍的文化困境的一种特殊形式”^⑬——西美尔所谓的普遍文化困境就是客体文化与主体文化的异化。《货币哲学》中对片断化过程的详细分析难免掺和一种人的存在的形而上学。在这种形而上学中,生命本身被看作与其整体的关系日渐模糊的碎片。^⑭说到底,西美尔对资本主义社会秩序的分析同社会主义的批判分析毫无共通之处。^⑮苏斯曼曾恰切地评论《货币哲学》:西美尔坚持用个人主义一词取代社会主义一词,其含义没有什么不同,但用法完全相反。《货币哲学》始终关注的是工业社会中日益孤独的自我、从孤独寂寞产生出来的个体法则以及担负这一法则的个体心灵。^⑯

五

我们已经看到,不少当代学者论及《货币哲学》或从整体上谈到西美尔的著作时,都指出其论述带有强烈的审美维度。例如,Goldscheid认为,一种“纯粹的审美理想”“诱使西美尔陷入一种与所有实际生活保持距离的虚拟热情”,这种“距离的热情”使得西美尔坠入“软弱的过度客观性(hyper-objectivity)”。卢卡奇称西美尔为“地道的印象主义哲学家”、“哲学的莫奈”。维塞以为西美尔的社会学“具有巨大的审美魅力,就这一方面而言,我甚至愿意称这种社会学是唯美家的社会学、文学沙龙的社会学”。^⑰的确,西美尔把现实审美化,与物质世界拉开距离,以至迄今还有人谈论其著作中有一种突出的悲剧观,将西美尔看作“悲剧哲学家”。^⑱我们有必要考察一下,在西美尔的著作、尤其《货币哲学》中,这一所谓审美维度是如何展现的,对西美尔的世界观来说其意义如何。

某种程度上说,西美尔著作中有这样一个审美维度并不值得惊讶,也无可怀疑。《货币哲学》运用了种种审美的类比。在其他著作中,西美尔所谓的方法就是一种个人风格,而不是什么系统的方法论规则。从实质上讲,西美尔写过关于歌德、米开朗琪罗、罗丹、伦勃朗的论著。按卢卡奇的看法,这些论著比西美尔的其他著作更能“表现其独特的眼力”。^⑭西美尔对艺术形式的关注也表现在其社交活动中,例如他与盖奥尔格(S. George)、里尔克(Rilke)等诗人和恩斯特(Paul Ernst)等剧作家的交往,以及到巴黎拜访罗丹。尤其值得一提的是:《货币哲学》出版时,恰是西美尔与盖奥尔格圈子(The George Circle)过往最密的时期。西美尔从来不是这个圈子的正式成员。^⑮然而,在这个时期,西美尔写了两篇文章赞赏盖奥尔格的诗。^⑯我们无法知道,西美尔在这个时期是否接受了盖奥尔格的以知识精英完成文化更新的构想,可以肯定的是,这一构想的某些成分的确在《货币哲学》中多次出现过。^⑰在一篇发表于1901年讨论盖奥尔格的文章中,西美尔称艺术作品为“完全自足、彻底自主的世界”,亦认为可以从社会和历史语境抽象出一个审美维度。^⑱盖奥尔格的诗之所以特别吸引西美尔,也许正因为它有卢卡奇所谓“典型的印象主义风格,他的诗都是象征式的速写”。^⑲卢卡奇还说,这种印象主义也见于西美尔自己的著作。

其实,西美尔著作中的这一审美维度有更深的含义,这就是所谓现实的审美化(the aestheticization of reality)。这种审美立场体现在下述两个心态的交织中:与现实保持距离和独特的悲剧世界观,正是这种悲剧观赋予西美尔著作独特的热情。前面提到,西美尔的同时代人已经从《货币哲学》中看出了这两种因素,当代评论家也一再注意到这两种因素。^⑳事实上,西美尔的后期著作,尤其在探讨文化的悲剧性和提出其形而上学的《生命

哲学》时更强调这两种审美因素。然而,正如其同时代人所看到的那样,这种审美维度在《货币哲学》的诸多重要方面占有关键性的地位,而西美尔对文化的悲剧性的关注在其“社会学”阶段就已经表现出来了。

一般认为,西美尔社会学的关注重点是社会互动和社会关系的形式,其实,这只是从形式与内容的关系问题着眼来理解的。对于西美尔来说,更重要的问题在于,如何从历史的具体存在中抽取出社会现象中超历史和非历史的本质。社会学的任务乃是要从社会和历史的具体而又复杂的现象中获得“真正只属于社会的要素,即社会化(sociation、Vergesellschaftung)”。^⑫此话的含义不仅是要从历史层面中抽取形式,更重要的是按照一个艺术的方式来表达历史知识。在西美尔看来,同艺术本身一样,形式必须是一个“维护自主的世界”。因此,《货币哲学》将非历史的本质形式与历史的特定表象视为两极。^⑬《货币哲学》将这一社会学任务与对货币的实质性考察结合起来,产生了重要的结果。正如 Lieber 所看到的:

《货币哲学》从方法论上区分了超逾历史的本质形式和一个具有历史特定位置的现象,以此说明哲学有与个别社会科学不同的、无法取代的力量,从而为哲学确立自体自根的意义。另一方面,按照西美尔的看法,这种方法足以作为社会学建立独立的基础。倘若如此,这种社会学很难指望走出自身本质上的限制。这种非历史的社会哲学或社会本体论恰好就是弗雷耶(Hans Freyer)完全恰当地所说的“以精神形式丈量世界的哲学学说”。^⑭

这样,西美尔就分别为哲学和社会学作了辩护,他在其后期

著作中进一步发挥了这种辩护。

西美尔坚持从历史的具体中抽取无时间性的形式,这就是为什么卢卡奇要称西美尔为“哲学的莫奈”、“地道的印象主义哲学家”。据卢卡奇说,西美尔具有“观察细微、琐屑的日常现象的哲学眼力,使日常现象蒸发出哲学上的形式关联(Formzusammenhang)”。^⑭西美尔力图揭示“其完美的永恒形式”,因此,他的作品具有“印象主义世界观的概念形态”。然而,无论这些形式关联如何与具体生命无关,都必须重新与具体生命结合,才能成为“真正的艺术品、自足的世界,成为一个小宇宙”。卢卡奇敏锐地看到,在与其同时代的印象主义运动有诸多亲合性的西美尔著作中有一种可以称为审美主义的东西:

印象主义把雄壮、粗拙、永恒的形式经验评价为生命的活力、壮阔、多彩、丰盈、繁复;印象主义总是颂扬生命,用任何形式为生命服务。但是,这样一来,形式是否还有自己的本质就成了问题……任何伟大的印象主义运动都不过是生命反抗生命中过于僵化的形式——这些形式无法再体现生命的丰盈。尽管如此,形式毕竟是在生命感觉中生成的,因而本质上是过渡现象;形式是新古典时期的表征,新古典时期要使生命的丰盈永恒,通过感性以新的、粗拙而严格、但又蕴含一切的形式来使生命的丰盈永恒。^⑮

西美尔与印象主义的亲缘关系或许还不限于卢卡奇所说的这一切。西美尔拒绝历史维度,导致了结构上的危机;西美尔偏爱小品文形式、否弃系统分析,就是这种危机的反映。西美尔以人的交互关系的片断化来表征人失落了的完整性。然而,无论这些碎片如何具有代表性,也仅是社会交往和社会化的碎片,是

与日常生活日渐分离的碎片。1912年到柏林听过西美尔课的曼海姆对《货币哲学》也有类似看法。后来在一篇评论德国社会学重要文献的文章中,曼海姆指出:

西美尔以过去的图解描述或插图文学方式来描述日常生活。他喜欢精细入微地描述最普通的日常经验,就像当今的印象派绘画试图反映过去被忽略了的明暗变化和光影效果。西美尔也许可以被称为社会学中的“印象主义者”,他的才华不在于建构关于整个社会的理论,而在于分析前人未予注意的各种社会中间的现象意义。西美尔着重描述感觉的社会意义,比如穷苦人卑微的眼神和心态,社会化的各种形式,在西美尔笔下,社会生活中千姿百态而又不易觉察的关系都变得耀眼起来。^⑮

在文中,曼海姆不仅指出在西美尔的论著中审美维度及其印象主义方式占有主导地位,而且指责西美尔缺乏“于整个社会的建构观点”。

其实,西美尔自己并非不清楚其著作与历史现实的距离。在《货币哲学》中,西美尔实际上是有意识地表现与现实保持距离的某种**情感格局**(constellation of feelings)。这种情感格局的病理形式就会发展成为环境恐惧症(agoraphobia)或“过度感觉主义”(hyper-aestheticism)。“生命的形式使我们与事物的实在总有一定的距离,实在‘似乎从老远的地方’向我们说话;人不可能直接触摸到现实,人一触摸,现实立即就退缩回去”。^⑯“现代主体主义”(the subjectivism of modern times)的根本含义乃是“我与对象分离,返回我自身,或者有意识地接受我与对象之间不可避免的距离,从而使得我与对象的关系更密切、更真实”。^⑰现代

主体主义既是人从现实返回内在,同时又将现实理智化(intellectualization)。因此,现代主体主义就是与现实保持距离,要逃避物化的世界,只能返回我的内在,这就是19世纪的审美主义传统的特质。阿多尔诺在别处曾考察过“19世纪资产阶级的内在(intérieur)”^⑩。在他看来,资产阶级的内在性的矛盾只是表面的:“要历史地解释内心世界的意象,必须依赖一种内向的社会学。内心性这一概念只是看起来矛盾。内向性乃是把私人领域作为人的存在的界限,作为超越物化的力量。然而,作为一种私人领域,内向性本身却是由社会结构决定的,尽管并非那么直接。”^⑪

至少,西美尔在《货币哲学》中觉察到内在性与社会的矛盾关系。西美尔以高度的自我反省描绘了风靡一时的美学,同时带出了自己的形而上学的根本方向。现实世界仅是“诸多可能的世界之一”。《货币哲学》中的分析已经揭示了这个世界中人性的面目,它有如穆西尔(Musil)在其《没有品质的人》(*Man Without Qualities*)中所说的,“现实只不过是一个我尚未将自身从其中抽离出来的假设”^⑫。现实世界看起来具有无限的可能性,其实缺乏人的决定和实践。凡此都在说明,在《货币哲学》和其他论著中,“西美尔不仅自觉地关注艺术,而且将其特定的结构特性转换为社会现实”^⑬。

这种深刻的审美主义乃是西美尔的方法和悲剧性世界观的重要成分,他通过考察某一社会维度与其他维度的关系来揭示整个社会的种种维度。从审美方面看,西美尔的这一能力不能不令人赞叹;然而,正如卢卡奇指出的,“这种相互关联的网络最终不过是一个迷宫,而不可能是一个体系”^⑭。在西美尔看来,文化生命的所有表现彼此构成了繁复多样的关系,任何表现都不可能脱离其所存在的语境。从看似歧异的现象之间实际上的基本相互关系或者不同社会现象所具有的类同结构,都可以发现

这样一些相互关联。西美尔将这种关系网络或网络本身置入被他剔除了历史因素的社会之中。社会的冲突方面消失了,西美尔的社会观因此基本上将社会看作一个自然和谐的整体。

《货币哲学》同样把现象间的相互关联从其历史具体性中抽离出来,“虚拟的距离感”则将考察的现象转移到一个更为抽象的层次。如 Lieber 所言,西美尔的批判是对文化的批判,而非对文化的经济、社会和政治语境的批判。由于缺乏历史维度,货币和货币经济的作用才成为所有文化的命运。西美尔的货币分析“超逾了经济上的具体事物,不过是某种更为基本的……过程的象征或符号,这就是主体的对象化、质的量化、有差异的事物的平等化(equalization)”。^⑭这一看法是西美尔的许多同时代共有的。例如科勒就认为,西美尔试图“将货币经济设想唯理论的表现”,其货币分析超逾了“劳动文化”范畴,扩展到“理智文化”。^⑮按西美尔自己的说法,《货币哲学》试图“从经济事务的表层抽绎出追索人的终极价值和理想的线索”。^⑯由此我们才能理解,为什么对于西美尔来说,资本主义不过是固有的文化悲剧的一个历史片断——所谓文化的悲剧,乃是主体文化与客体文化、主体精神与客观形态之间无法调解的矛盾。西美尔对物化的分析都是从这一文化的悲剧观中引导出来的,而非像马克思那样,去追究商品拜物教的起源。

西美尔自己后来对这种悲剧意识作了界定:“从生命的最底层涌生出一股摧毁生命自身的力量;换言之,这摧毁过程就在生命自身内部发生,并形成一种结构性的逻辑发展,生命自身据此建构自己的实在形式”。^⑰在《货币哲学》中,这种悲剧源于人的主体的对象化,而非如黑格尔主张的那样:人的对象化乃是自我意识的发展过程中人的主体的必然外化。西美尔提供的乃是一个极端的主体-客体二元论——生命与形式、主体文化与客体文

化的二元论。Lieber 争辩说：

（西美尔）并非没有意识和认识到自己所处时代的现实社会中的种种矛盾和不公正……然而，他并不想——或者至少不怎么想——对此进行具体历史的社会分析，也无意要从现实社会中去找寻克服这种现实的趋势……，他把具体的历史和社会浓缩成一个单纯具有指示作用的范例，以阐明主体与客体、个体与社会之间普遍的根本紧张，并把这种紧张解释成根本的悲剧性紧张。^⑭

于是，人性的冲动被迫返回内在的主体性、内在世界之中，社会现实则依然如故。这种悲剧观并不是西美尔特有的，尽管其采取的特定形式显然是西美尔自己的所创。晚近的评论者如 Lieber 和 Lenk 都认为，这一悲剧观属于所有的生命哲学。^⑮ Lenk 还认为，这种悲剧观是魏玛时期的舍勒和曼海姆的知识社会学的源头。我们已经看到，这一悲剧观的某些因素也在某种程度上支配了卢卡奇的早期著作。可以说，戈尔德曼（Lucien Goldmann）虽然自称其悲剧意识源于青年卢卡奇，其实某种程度上是来自西美尔的悲剧观。^⑯由此看来，无论现实的审美化还是悲剧观，从来就不曾在某一社会学理论的传统中消失过。

六

在社会理论发展史上，西美尔的《货币哲学》无疑是一部重要著作。尽管如此，仍然没有必要为了证明这一点就接受种种对《货币哲学》的过誉之辞。比如，Nisbet 的类比就显得不那么恰当：“货币和信贷就像蒸馏器，通过它的蒸发，西方心灵的关注

从形而上学和社会的本质转移到量和量的变化。就阐明货币和信贷的作用的具体详尽和想象丰富而言,只有斯宾格勒的《西方的没落》能与西美尔的这部著作比美。”^⑭与此相似,Albert Salomon 认为,西美尔关于货币的研究“是社会学方面可与布克哈特(Jacob Burckhardt)的《意大利文艺复兴时期的文明》相当的著作。它从社会学方面展现了封建社会体系解体后现代的自主和个人主义的种种问题”。^⑮Lawrence 的说法虽然角度不同,但更成问题:“伊利希(Ivan Illich)、古德勒尔(Alvin Gouldner)、赖希(Charles Reich)等人后来提出的许多观念,《货币哲学》早就已经出现过了:比如强势的群众宣传、手段与目的的两极、失序、本真情感的丧失、暧昧的自由以及科学决定论等提法,都可以在《货币哲学》中找到。”^⑯这些对西美尔论著的判断,都是出自抽象的比较,将西美尔的论述从其特定的具体历史中抽离出来,找出一些往往无法证实的关联。这种比较方式同西美尔抽象而过分的类比论证同样糟糕。

这并不等于要具体地否认《货币哲学》的重要性。无论就其本身的价值而言,还就其扩展了我们对19世纪与20世纪之交德国社会面对种种问题时的独特而一般的反应的认识而言,《货币哲学》都有极大贡献。西美尔的论著与欧洲社会理论和哲学的其他主要人物的著作之间,的确有具体的关系。如前所述,绝大多数西美尔同时代的评论者尽管并非全然认同其研究方式或结论,无不认为《货币哲学》乃是社会学和哲学的重要贡献。就《货币哲学》对当时和以后的学者的直接影响而言,如已经考察过的那样,除了韦伯(他与西美尔的关系还有许多尚待澄清)、卢卡奇和一些多半是德国魏玛时期的学者之外,并没有得到应有的重视。《货币哲学》与滕尼斯的《共同体与社会》以及其他同时代的著作一样,都在思考资本主义社会的来临和兴盛以及对人

类生活产生的影响。Salomon 正确地指出,在当今资本主义的转变处境中,“若想批判性地重审韦伯关于世俗禁欲主义和新教伦理的命题,西美尔的《货币哲学》仍然十分有用。西美尔关于这一命题的一些看法表明他的答案与韦伯相当不同”^①。另一方面,也有人主张,《货币哲学》重新提出了马克思早期著作中的许多观念,某些提法甚至是马克思也没有涉及的,尤其异化问题。的确,西美尔与马克思之间有许多令人惊讶的相似之处,但是,人们不可因此忽略这些相似性的问题背景完全不同,西美尔的基本问题是货币经济的审美-文化批判,这与马克思的基本问题毫不相干。即便就物化概念来说,其发展也首先是由卢卡奇的《历史与阶级意识》的系统阐述引起的,要搞清这一概念的意涵,必须通盘了解黑格尔、马克思以及前文提到过的西美尔的各种见解。

除了西美尔的著作与其同时代人的种种关系外,《货币哲学》的出版也的确严厉地驳斥了诸多关于西美尔整个成就的偏见和传说。《货币哲学》中社会交换和分工的影响、物化、大城市生活等论题的全面讨论,很少有人能够相比,其问题意识的宽广和深远,也是难以企及的。离开《货币哲学》,不可能把握西美尔的哲学和社会学。此外,《货币哲学》对社会生活的探讨涉及极为广泛,而且从目的与手段的目的论来解释社会行动,这些都是西美尔的其他著作少见的。由此看来,应该重新评价西美尔的所有论著,这必然会导致重新看待西美尔的同时代人和后继者的论著。

注释:

① 译自 Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, edited by David

Frisby, trans. by Tom Bottomore and David Frisby, Second enlarged edition, London 1990, 页 1—49。

② G. Schmoller, *Simmels Philosophie des Geldes* (《西美尔的货币哲学》), 见 *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft* (《立法、行政管理、国民经济年鉴》), vol. 25, no. 3 (1901), 页 799。奇怪的是, K. Gassen 及 M. Landmann 所编的 *Buch des Dankes an Georg Simmel* (《向西美尔致谢书》, Berlin 1958) 所附相当完备的文献目录中竟没有此文, 参页 314—315。

③ G. Simmel, *Zur Psychologie des Geldes* (《货币心理学》), 见 *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, vol. 13 no. 4 (1889), 页 1251—1264。

④ 这些文章是: *Das Geld in der modernen Kultur*, 见 *Neue Freie Presse* (《新自由报》), Vienna 1896 (【中译编者注】已经收入本文集), 重印于 *Zeitschrift des Oberschlesischen Berg-und-Hüttenmannischen Vereins*, vol. 35 (1896), 页 319—324; *Die Bedeutung des Geldes für das Tempo des Lebens*, 见 *Neue Deutsche Rundschau* (《新德意志观察》), vol. 8 (1897), 页 111—122; *Fragment aus einer Philosophie des Geldes*, 见 *Zeitschrift für immanente Philosophie* (《内在论哲学学刊》), vol. 3 (1898); *Die Rolle des Geldes in den Beziehungen der Geschlechter: Fragment aus einer "Philosophie des Geldes"*, 见 *Die Zeit Vienna* (《维也纳时报》), vol. 14 (1898 元月 15、22、29 日, 【中译编者注】已经收入本文集); *Fragmente aus einer philosophie des Geldes*, 见 *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft* (《立法、行政管理、国民经济年鉴》), vol. 23 (1899); *Zur Philosophie der Arbeit*, 见 *Neue Deutsche Rundschau* (《新德意志观察》), vol. 10 (1899), 页 449—463; *Sozialismus und Pessimismus*, 见 *Die Zeit* (《时报》), vol. 22, Vienna (3 February, 1900)。

⑤ G. Simmel, *Über soziale Differenzierung; Sociologische und psychologische Untersuchungen*, Leipzig 1890。此书的某些段落最近已有英译, 见 P. Lawrence, *Georg Simmel: Sociologist and European* (《社会学家和欧洲人: 西美尔》), London 1976, 页 95—138。

⑥ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie; Ein Erkenntnistheoretische Studie*, Leipzig 1892。西美尔曾多次修订该书, 参见第五版, 1923。

⑦ G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft; Kritik der ethischen Grundbegriffe*, Berlin, 卷 1, 1892; 卷 2, 1893。【中译注; 新版全集本已经合为一卷】

⑧ G. Simmel, *Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig 1908。参 K. Gassen and M. Landmann 编, *Buch des Dankes an Georg Simmel*, 同前, 文献目录。《社会学》一书的英译只有若干章节, 见 K. H. Wolff (英译及导论), *The Sociology of G. Simmel* (《西美尔的社会学》), New York 1950。

⑨ 参 Max Weber, *Georg Simmel as Sociologist* (《社会学家西美尔》), 见 *Social Research*, vol. 39, 1972, 页 155—163, D. Levine 英译及导论。

⑩ 对西美尔著作的分期依 M. Frischeisen-Kohler, *Georg Simmel*, 见 *Kantstudien*, vol. 24, 1920, 页 1—53。从《货币哲学》中显然可以读出西美尔的三个阶段的因素。

⑪ M. Flischeisen-Kohler, *Georg Simmel*, 同前, 页 12。

⑫ 同上, 页 19—20。

⑬ K. Joel, *G. Simmel*, 见 *Neue Züricher Zeitung*, 17 October 1918, *Abendblatt*, 重印于 K. Gassen & M. Landmann 编, 《向西美尔致谢书》, 同前, 页 167。与此相似, Max Adler 提出, 西美尔研究货币是为了揭示人类存在最外在、最现实的现象与最理想的潜在之间的关联——由个体生命和历史连接的活生生的关连。首先, 这本书揭示了货币现象何以可能、需要何种情感方面的前提; 随后要揭示的是, 货币出现后, 货币现象如何能够溯源到人的情感、人的遭遇具有的内在关联及其人的社会关系的结构。见 M. Adler, *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte* (《西美尔对思想史的意义》), Vienna, 1919, 页 41。

⑭ Max Weber, *Georg Simmel as Sociologist*, 同前, 页 159。

⑮ 海德堡大学考虑聘西美尔为哲学教授时评审委员提出的否定性报告, 见 L. Coser, *The Stranger in the Academy*, L. Coser 编, *Georg Simmel*, Englewood Cliffs 1965, 页 37—39。报告原文以及其他若干不同时期关于西美尔的有趣报告, 参 M. Landmann, *Bausteine Zur Biographie*, 见 K. Gassen & M. Landmann 编, 《向西美尔致谢书》, 同前, 页 11—33。

⑯ E. Baumgarten, *Max Weber: Werk und Person* (《韦伯其人其著》), Tübingen 1964, 页 611。这一看法值得与西美尔在事业的各时期获

得的推荐对照。在这类推荐信上签过字的人,参 M. Landmann, *Bausteine Zur Biographie*, 同前,页 22 以下,包括狄尔泰及文德尔班。

⑰ M. Landmann 为西美尔 *Das individuelle Gesetz* (《个体法则》, Frankfurt 1968)一书写的编者导言扼要讨论西美尔的影响,参页 24 以下;亦参本文第三节。

⑱ Steinhoff, *Die Form als soziologische Grundkategorie bei Georg Simmel* (《形式作为西美尔的社会学即便概念》), 见 *Kolne Vierteljahrehefte für Soziologie* (《科隆社会学季刊》), vol. 4, 1924—1925, 页 259; 英译见 H. Maus, *Simmel in German Sociology*, K. H. Wolff 编, *Essays on Sociology, Philosophy & Aesthetics* (《论西美尔的社会学、哲学、美学文集》), Ohio 1959, 页 195。

⑲ L. A. Coser 的 *The Functions of Social Conflict* (《社会冲突的功能》, London 1956, 中译本北京华夏版 1988) 最明显以西美尔的分析为基础,但西美尔是否真像科塞描述的那样是一个功能论者,非常可疑。

⑳ 例如, Lawrence 在 *Georg Simmel* 一书(上引)的导论中主张,即便在西美尔较难读的著作中,也可以抽绎出“清晰的命题……而且丝毫不会违背作者意图”(页 33),他还说,“从西美尔的作品中抽绎出直接涉及现象之间相互关系的命题并不困难,而且……可以完整地运用这类命题”(页 34)。实际上,很难想象如何可能不违背“作者意图”地运用这类命题。按西美尔本人对科学的批评, Lawrence 的看法恰恰是西美尔强烈反对的主张。况且,已经有人指出,如果不考虑到西美尔与马克思主义以及实证主义的强烈批判性关系,根本无法理解西美尔的社会学观念。

㉑ 参 Wolff 所编《论西美尔的社会学、哲学、美学文集》中收录的许多有趣论文,尤其 Howard Becker 写的一篇简扼的论文, *On Simmel's Philosophy of Money*, 页 216—232。也可参 K. H. Wolff 英译并选编的 *The Sociology of Georg Simmel*, 同前,其中附有相当有用的文献目录。Georg Simmel, *On Individuality & Social Forms* (《个体与社会的形式》), D. N. Levine 编, Chicago/London 1971; P. Lawrence, *Georg Simmel: Sociologist & European*, 同前。德语文献参见 K. Gassen & M. Landmann 编,《向西美尔致谢书》,同前,该书收录了一份相当重要的文献目录。H. Bohringer & K. Gruder 编, *Aesthetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel* (《世纪转折时期的美学和社会学:西美尔》, Frankfurt 1976), 则收录了颇有参考价值的论文和讨论。这些文集也列出了--些研究西美尔较

为简要的专著。下列讨论西美尔社会学的专著也可参考：P. E. Schnadel, *Die soziologische Gesamtkonzeption Georg Simmel* (《西美尔的社会学整体概念》), Stuttgart 1974), 以及同一作者的论文 *Georg Simmel*, 见 D. Kasler 编, *Klassiker des soziologischen Denkens* (《古典社会学思想家》), Munich 1976, vol. 1, 页 267—311; H. J. Becher, *Georg Simmel: Die Grundlagen seiner Soziologie* (《西美尔社会学概述》), Stuttgart 1971。有关《货币哲学》某些方面的讨论, 可参 H. Brinkmann, *Methode und Geschichte: Die Analyse der Entfremdung in Georg Simmel "Philosophie des Geldes"* (《方法与历史: 西美尔“货币哲学”中的异化分析》), Giessen 1974。

⑫ N. J. Spykman, *The Social Theory of Georg Simmel* (《西美尔的社会理论》), Chicago 1925, 页 218。出于同样的看法, Abel 说, 应当从西美尔的所有著作中去除形而上学和哲学的负担, 使其学说更具科学性。参 T. Abel, *Systematic Sociology in Germany* (《德国的系统社会学》), New York 1952。

⑬ 参 M. Frischeisen-Kohler, *Georg Simmel*, 同前, 页 7。

⑭ 参见《货币哲学》序言。至于何谓货币的“哲学”, 请参见 B. Liebrucks 的一篇重要文章, *Über den logischen Ort des Geldes* (《论货币的逻辑位置》), 见其 *Erkenntnis und Dialektik* (《认识与辩证法》), Hague 1972, 页 265—301。(中译者注:《货币哲学》全书共六章, 前三章为分析篇, 后三章为综合篇。)

⑮ 《货币哲学》序言。

⑯ 参 K. Joel, *Eine Zeitphilosophie* (《时间哲学》), 见 *Neue deutsche Rundschau*, vol. 12, 1901, 页 814。

⑰ 《货币哲学》序言。

⑱ 参 Georg Lukacs, *Georg Simmel*, 见 Pester Lloyd, 2 October 1918, 重印于 K. Gassen & M. Landmann 编, 《向西美尔致谢书》, 同前, 页 172—173。

⑲ 参《货币哲学》序言。

⑳ S. Kracauer, *Georg Simmel*, 见 *Logos*, vol. 9, 1920; 重印于 S. Kracauer, *Das Ornament der Masse* (《群众的装饰》), Frankfurt 1963, 页 228—229。Kracauer 这篇为人忽略的文章把握到西美尔论著的精髓。该文原拟作为一本有关西美尔的专著的导论, 可惜该书从未出版。关于西美尔的较为简短的讨论, 还可见于 S. Kracauer, *Soziologie als Wissenschaft*

(《作为科学的社会学》), Dresden 1922;重印于 S. Kracauer, *Schriften* (《文集》), 卷二, Frankfurt 1971, 尤其页 65 以下。

⑳ S. Kracauer, *Georg Simmel*, 同前, 页 239。

㉑ 同上, 页 241。

㉒ G. Simmel, *Probleme der Geschichtsphilosophie* (《历史哲学问题》), 第三版, Leipzig 1907, 页 123 脚注。

㉓ K. Joel, *Eine Zeitphilosophie*, 同前, 页 813。

㉔ 关于这一时期的柏林, 参 G. Masur, *Imperial Berlin* (《柏林帝国》), New York 1970, 尤其第三章以下。

㉕ G. Schmoller, *Simmels philosophie des Geldes*, 同前, 页 800。

㉖ 同上, 页 799。

㉗ 同上, 页 813。

㉘ 同上, 页 814。

㉙ 同上, 页 816。

㉚ S. P. Altmann, *Simmel's Philosophy of Money*, *American Journal of Sociology* (《美国社会学学刊》), vol. 9, 页 46—68。

㉛ 关于 Small 与西美尔的关系的简要讨论, D. N. Levine 在为 Georg Simmel 的 *On Individuality and Social Forms* (《个体形式与社会》)写的导言(同前, 页 XIviii)中指出, “Small 于 1885 年创办了 *American Journal of Sociology*, 不久即开始实现出版西美尔论文的计划——共计十五篇, 刊载于第二卷至第十六卷, 绝大部分由 Small 翻译”。其中一篇未注明译者姓名的译文就选自《货币哲学》中的一节, 即 *A Chapter in the Philosophy of Value*, 见 *American Journal of Sociology* (《美国社会学学刊》), vol. 5, 1900, 页 577—603。然而, Levine 随即指出, 美国社会学接受西美尔, 事实上应归功于 1908 至 1900 年间冬季学期在柏林听过西美尔的课 Robert Park 的引介。参同上, 页 xlix-lvi。

㉜ S. P. Altmann, *Simmel's Philosophy of Money*, 同前, 页 48。

㉝ 同上, 页 53。

㉞ 同上, 页 57。

㉟ C. Schmidt, *Eine Philosophie des Geldes* (《货币的哲学》), 见 *Sozialistische Monatshefte* (《社会主义月刊》) vol. 5, 1901, 页 180—185。亦参稍后发表的 D. Koigen, *Georg Simmel als Geldapologet* (《货币的辩护上西美尔》), 见 *Dokumente des Sozialismus* (《社会主义文献》), vol. 5, 1905,

页 317—323。

④⑦ S. P. Altmann, *Simmel's Philosophy of Money*, 同前, 页 67。

④⑧ 引自 M. Ladmann, *Bausteine Zur Biographie*, 同前, 页 33。有关《货币哲学》以后各版的肯定评价, 参 W. Lexis, *Neue Schriften Über das Geld* (《论货币的新著》), 见 *Jahrbucher für Nationalökonomie und Statistik* (《国民经济和政策学年鉴》), vol. 61, 1921, 页 547—550; K. Elster, *Philosophie des Geldes*, 见 *Jahrbucher für Nationalökonomie und Statistik* (《国民经济和政策学年鉴》), vol. 61, 1921, 页 353—630。

④⑨ C. Schmidt, *Eine Philosophie des Geldes*, 同前, 页 182。

⑤⑩ 同上, 页 183。

⑤⑪ D. Koigen, *Georg Simmel als Geldapologet*, 同前, 页 217—230。虽然 August Koppe 的 *Für oder Wieder Karl Marx: Prolegomena zu einer Biographie* (《赞成还是反对马克思》)一文[见 *Volkswirtschaftliche Abhandlungen der Badischen Hochschulen* (《巴登学院国民经济学论文集》) vol. xiii, 1905]并非《货币哲学》的评论, 仍然值得一提。Koppe 除了称《货币哲学》乃规导德国社会学和经济学最重要的研究之一, 还强调了西美尔对异化问题的讨论的重要性。

⑤⑫ R. Goldscheid, *Jahresbericht über Erscheinungen der Soziologie in den Jahren 1899—1904* (《1899—1904 社会学出版物年评》), 见 *Archiv für systematische Philosophie* (《系统哲学文库》) vol. 10, 1904, 页 397—413。

⑤⑬ 同上, 页 397—398。

⑤⑭ 同上, 页 411。

⑤⑮ 同上, 页 412。

⑤⑯ 同上, 页 413。

⑤⑰ E. Durkheim, *Philosophie des Geldes* (《货币哲学》), 见 *L'Année Sociologique*, vol. 5, 1900—1901, 页 140—145。

⑤⑱ 同上, 页 142。

⑤⑲ 同上, 页 143。

⑤⑳ 同上, 页 145。

⑤㉑ P. Honigsheim, *Erinnerungen an Max Weber* (《回忆韦伯》), 见 R. König & J. Winckelmann 编, *Max Weber zum Gedächtnis, Kölner Zeitschrift für Soziologie. Sonder heft, no. 7* (《纪念韦伯: 科隆社会学学刊特集》) 1966, 页 239。

⑥② N. J. Spykman, *The Social Theory of Georg Simmel*, 同前, 页 218。如果注意到帕森思(Thlott Parsons)这位对一代美国社会学家具有影响力的社会学家在其《社会行动的结构》(*Struture of Social Action*, Illinois 1937)中将西美尔摆在边缘地位, 颇有启发。帕森思的做法相当令人惊讶, 因为其学说的某些方面与西美尔关于社会分化的研究相当接近。至于帕森思认为, 对于发展社会行动理论以及解释资本主义经济秩序, 西美尔的研究——尤其《货币哲学》并不重要, 就更不可思议。

⑥③ M. Frischeisen-Kohler, *Georg Simmel*, 同前, 页 20。

⑥④ 见 E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (《历史主义问题》), Tübingen 1922, 尤其页 572—595。特洛尔奇将西美尔看作“病态的现代性之子和宠儿”, 参页 593。松巴特在他有关现代资本主义的重要研究中绝少提及西美尔, 尽管阿尔特曼从松巴特的书中看出了对西美尔的论著的反应。参 W. Sombart, *Der Moderne Kapitalismus* (Berlin 1902, 中译本:《现代资本主义》上海 1936)。

⑥⑤ M. Weber, *Georg Simmel as Sociologist*, 同前。

⑥⑥ 同上, 页 158。

⑥⑦ D. Levine, 西美尔《论个体和社会的形式》导言, 同前 xiv。

⑥⑧ 参见 H. Gerth & C. Wright Mills, *Introduction: The Man & His Work*, 见 H. Gerth & C. Wright Mills, *From Max Weber*, London 1947, 页 12—14, 尤其页 14。

⑥⑨ 中译者注: 弗雷司庇此文写于 70 年代, 到 80 年代, 学界已经对西美尔和韦伯的关系作了相当的深入研究, 参 Otthein Rammstedt 编, *Simmel und die fruhen Soziologen: Nahe und Distanz zu Durkheim, Tonnies und Max Weber* (《西美尔与早期社会学家: 西美尔与涂尔干、滕尼斯和韦伯》), Frankfurt/Main 1988。

⑦⑩ M. Weber, *Economy & Society*, G. Roth & C. Wittich 编, New York 1968, 页 4。

⑦⑪ 西美尔与韦伯在方法论方面的种种重要关联, 参 F. H. Tenbruck, *Formal Sociology*, 见 K. H. Wolff 编, *Essays on Sociology, Philosophy & Aesthetics*, 同前, 页 61—99。有关韦伯方法论的渊源可参 F. H. Tenbruck 稍早的论文, *Die Cenesis der Methodologie Max Wehers* (《韦伯方法论的形成》), 见 *Kolner Zeitschrift Soziologie* (《科隆社会学学刊》), vol. 11, 1959。有人认为韦伯的理想型概念部分可追溯到西美尔的形式理念。但支持这个论

点的证据并不充分。关于这点可参见 H. Baier, *Von der Erkenntnistheorie zur Wirklichkeit-Sozialwissenschaft: Eine Studie über die Begründung der Soziologie bei Max Weber* (《论实际的社会科学的认识论: 韦伯社会学基础的研究》), 未刊教授资格论文 Monster 1969, 尤其页 194 以下。

⑦② 韦伯曾提到“Spann 博士对西美尔的尖锐批评”, 参 M. Weber, *Georg Simmel as Sociologist*, 同前, 页 162。韦伯在此提到的是 O. Spann, *Wirtschaft und Gesellschaft* (《经济与社会》), Dresden 1907, 重印于 O. Spann, *Fruhe Schriften in Auswahl* (《早期文选》), Graz 1974, 尤其页 223—260。

⑦③ O. Spann, *Fruhe Schriften*, 页 245。

⑦④ 同上, 页 259。

⑦⑤ M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (《新教伦理与资本主义精神》), London 1930 (中译本北京三联版), 页 185。

⑦⑥ 同上, 页 193。施纳贝尔 (Schnabel) 提出, 韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中分析资本主义时使用的方法, 在《货币哲学》中已经大体或者至少部分可以见到。《新教伦理与资本主义精神》采用的方法, 并非仅仅在于推衍和运用理想型分析, 而是要将它发展成完整的意义结构的具体所在, 以便把握历史发展各层次的独特性, 从而将理想型发展为人文科学和社会科学的有用工具。参见 P. Schnabel, *Georg Simmel*, 同前, 页 288—289。

⑦⑦ 西美尔对目的论序列工具合理性的分析不仅见于《货币哲学》, 亦明显见于其早期论文, 参 *Zur Psychologie des Geldes*, 同前, 页 1254。

⑦⑧ 可参下述著作中的讨论: W. Mommsen, *Max Weber's Political Sociology & his Philosophy of World History* (《韦伯的政治社会学及其世界历史哲学》), 见 *International Social Science Journal*, vol. 17, 1965; W. Mommsen, *The Age of Bureaucracy* (《官僚化的时代》), Oxford 1974; W. Mommsen, *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte* (《韦伯: 社会、政治、历史》), Frankfurt 1974。

⑦⑨ G. Lukacs, *Georg Simmel*, 同前, 页 171。就西美尔对卢卡奇的影响而言, 卢卡奇的核心理念——总体性就明显多受惠于西美尔。参 S. Rucker, *Totalitat als ethisches und asthetisches Problem* (《作为伦理和审美问题的总体性》), 见 *Text und Kritik*, 39/40, 页 52—64。

⑦⑩ “今天我一点也不后悔自己的社会科学的第一课是西美尔和韦

伯而非考茨基教授的。我以为今天我仍然可以说,这对我个人的发展很幸运。”参 T. Pinkus 编, *Conversations with Lukacs* (《与卢卡奇的对谈》), London 1974, 页 100。【中译者注】卢卡奇对西美尔哲学的激烈批判,见其《理性的毁灭》,王玖兴等译,山东人民版 1989。

⑧ G. Lukacs, *Georg Simmel*, 同前, 页 175。值得注意的是,奥地利学派的马克思主义者阿德勒(Max Adler)也认为,《货币哲学》是西美尔最重要的社会学著作。参 M. Adler, *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte* (《西美尔对思想史的意义》), Vienna/Leipzig 1919, 页 419。

⑨ 见 G. Lukacs, *Zum Wesen und Zur Methode der Kultur-Soziologie* (《论文化社会学的本质和方法》), 见 *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 39, 1915, 页 216。滕尼斯和西美尔这两部著作的主要论题,在卢卡奇后来的研究中一直处于核心地位,可见卢卡奇所言为实。卢卡奇将有机共同体(Gemeinschaft)看作人类社会的原型,显得具有强烈的保守主义趋向,这个选择相当影响了他对文化发展的历史概观。布莱希特(R. Brecht)曾从另一方面激烈批评过卢卡奇的这一观点。参 R. Brecht, *Against Lukacs* (《驳卢卡奇》), 见 *New Left Review*, 84, 1974。

⑩ G. Lukacs, *Zum Wesen und zur Methode der Kultursociologie*, 同前, 页 218。卢卡奇描绘文化社会学种种方法的方式及其将社会学看作一种形式,都表明他所持的是西美尔的立场。

⑪ G. Lukacs, *A modern drama fejlődésének története*, Budapest 1911; 此书前几章的德译文见 G. Lukacs, *Zur Soziologie des modernen Dramas* (《现代戏剧的社会学》), 见 *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 38, nos 283, 页 303—345、662—706。本文所引皆自德文版。

⑫ G. Lukacs, *Zur Soziologie des modernen Dramas*, 同前, 页 311。

⑬ 同上, 页 314。

⑭ 同上, 页 322。

⑮ 同上, 页 665。

⑯ 同上, 页 665—666。

⑰ 同上, 页 666。

⑱ 同上, 页 667。

⑲ 同上, 页 674。

⑳ 同上, 页 684。

㉑ G. Lukacs, *The Metaphysics of Tragedy*, 见 G. Lukacs, *Soul and*

Form (《灵魂与形式》), London 1973, 页 152—153。

⑤ 同上, 页 173。

⑥ G. Lukacs, *The Theory of the Novel* (《小说理论》), London 1971, 页 29。

⑦ G. Lukacs, *Alte Kultur und neue Kultur* (《新旧文化》), 见 *Kommunismus* (《共产主义》), vol. I, no. 43, 1920, 1538—1549 页。

⑧ 转引自 D. Kettler, *Marxismus und Kultur: Mannheim und Lukacs in den ungarischen Revolutionen 1918—1919* (《马克思主义与文化: 1918—1919 匈牙利革命中的曼海姆和卢卡奇》), Nauwied/Berlin 1967, 页 5。

⑨ 近年来, 学界对卢卡奇的早期著作以及《历史与阶级意识》(*Geschichte und Klassenbewusstsein*, 中译本: 北京商务版) 的形成过程又产生了兴趣。参下面提到的 Breines & Arato 的论文。亦参 J. Kammler, *Politische Theorie von Georg Lukacs: Struktur und historischer Praxisbezug bis 1929* (《卢卡奇的政治理论: 直至 1929 年的结构和历史的实践关联》), Darmstadt/Neuwied 1974; T. Hanak, *Lukacs war anders* (《过去的另一个卢卡奇》), Meisenheim 1973; D. Kettler, *Marxismus und Kultur*, 同前; A. Grunenberg, *Bürger und Revolutionär: Georg Lukacs 1918—1928* (《市民和革命者卢卡奇 1918—1928》), Cologne/Frankfurt 1976; A. Heller 等, *Die Seele das Leben* (《生命的心灵》), Frankfurt 1977。

⑩ P. Breines, *Lukacs, Revolution & Marxism, 1885—1918: Notes on Lukacs's "Road to Marx"* (《卢卡奇、革命与马克思主义——1885—1918: 卢卡奇的“走向马克思之路”评注》), 见 *The Philosophical Forum*, vol. 3, 1972, 页 414。亦参 A. Arato, *Lukacs's path to Marxism: 1910—1923* (《卢卡奇的马克思主义之路: 1910—1923》), *Telos*, no. 7, 1971, 页 128—136; A. Arato, *The Neo-Idealist Defense of Subjectivity* (《主体性的新唯心主义辩护》), *Telos*, no. 21, 1974, 页 108—161。

⑪ G. Lukacs, *History and Class Consciousness* (《历史与阶级意识》), London 1971, 页 94。

⑫ 同上, 页 95。值得指出的是, 紧接这一对西美尔的批判之后, 卢卡奇缘引了一段马克思的《资本论》, 这段文字是马克思唯一一次提到物化 (*Verdinglichung*) 的段落。见 K. Marx & F. Engels, *Werke*, vol. 25, *Das Kapital*, vol. 3, Berlity 1972, 页 838—839。这一概念出现的章节讨论的

是三位一体的表达式(trinity formula),马克思在这里批判庸俗经济学,唯一一次用 Verdinglichung(“资本主义生产方式的神秘化和社会关系的物化”,同前,页 838),在页 839,这一概念变成了 Versachlichung。然而,这段话译成英文后已很难看出其原意。参 K. Marx, *Capital*, vol. 3, Moscow 1962, 页 809。有关这一名词的讨论,参 L. Goldmann, *la Reification: Recherches dialectiques*(《物化:辩证法的探究》), Paris 1959, 页 64—106; 亦参 Y. Ishaghpour, “Avant-Propos” to L. Goldmann: *Lukacs et Heidegger*(《戈尔德曼的先驱:卢卡奇和海德格尔》), Paris 1973, 尤其页 12 以下。卢卡奇对西美尔的批判,进一步可参 G. Lukacs, *History and Class Consciousness*, 同前, 页 156—157。

⑩③ 关于卢卡奇得益于韦伯的简要讨论,可参 K. Maretsky, *Industrialisierung und Kapitalismus: Probleme der Marxrezeption in Georg Lukacs' Geschichte und Klassenbewusstsein*(《工业化与资本主义:卢卡奇的《历史与阶级意识》中的接受马克思问题》), 见 *Das Argument*(《文献》), no. 65, 1971, 页 289—312。

⑩④ E. Bloch, *Geist der utopie*(《乌托邦精神》), Munchen 1918, 页 246—247, 转引自 H. Maus, *Simmel in German Sociology*, 同前, 页 194—195 中的英译。

⑩⑤ 这并不意味着西美尔对布洛赫完全没有影响。参 M. Landmann, *Ernst Bloch im Geesprach*(《布洛赫访谈》), 见 S. Unseld 编, *Ernst Bloch zu Ehren*(《向布洛赫致敬》), Frankfurt 1965, 尤其页 347 及下页。

⑩⑥ 参 W. Benjamin, *Briefe*(《书信集》), G. Scholem & T. W. Adorno 编, vol. 2, Frankfurt 1966, 页 824。本雅明研究社会存在中看似琐屑的现象,也是为了把握时代精神,尽管其立场是批判性的。

⑩⑦ 阿多尔诺发表过一篇激烈批判西美尔的抨击文章,见 T. W. Adorno, *Henkel, Krug und fruhe Erfahrung*(《亨克尔、克鲁格与早年经验》), 见 S. Unseld 编, *Ernst Bloch zu Ehren*, 同前, 页 9—20。阿多尔诺在多大程度上理解了西美尔以及反应如何,参 M. Landmann, *Georg Simmel als Prugelknabe*(《替罪羊西美尔》), 见 *Philosophische Rundschau*(《哲学观察》), vol. 14, 1967, 页 258—274, 尤其页 267—274。

⑩⑧ 见 S. Kracauer, *Georg Simmel*, 同前。

⑩⑨ 见 S. Kracauer, *Der Detektiv-Roman*(《侦探小说》), 见 *Schriften*(《文集》), 卷 I, 页 105—204; S. Kracauer, *Die Angestellten: Aus dem*

neuesten Deutschland (《来自最新德国的职员们》), Frankfurt 1930, 重印于 *Schriften* (《文集》), 卷 I, 同前, 页 207—304。西美尔与现象学之间也有直接关系(尤其值得提到他对胡塞尔和舒茨[A. Schutz]的影响尤其值得一提), 不过这些关联的主要来源并不是《货币哲学》。

⑩ 西美尔的学说与德国知识社会学之间的关系, 可参 K. Lenk, *Marx in der Wissenssoziologie* (《知识社会学中的马克思》), Neuwied/Berlin 1972。

⑪ L. V. Wiese, *Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziehungen und Beziehungsgebilden der Menschen* (《作为人的关系和关系建构的一般社会学》), München/Leipzig 1924。

⑫ 有关译本参 K. Gassen & M. Landmann 编, 《向西美尔致谢书》, 同前, 页 338—339。

⑬ 见 T. Kistiakowski, *Gesellschaft und Einzelwesen: Eine methodologische Studie* (《社会与个人: 一个方法论的研究》), Berlin 1899。

⑭ G. Lukacs, *History and Class Consciousness*, 同前, 页 IX。

⑮ 引自 F. Tokei, *Lukacs and Hungarian Culture* (《卢卡奇与匈牙利文化》), 见 *New Hungarian Quarterly* (《新匈牙利季刊》), vol. XIII, no. 47, 1972, 页 110。

⑯ G. Lukacs, *Art & Society*, 见 *New Hungarian Quarterly* (《新匈牙利季刊》), vol. 13, no. 47, 1972, 页 44—45。

⑰ G. Lukacs, *Die Zerstörung der Vernunft* (《理性的毁灭》), Berlin 1954, 页 397。

⑱ 参见 H. J. Lieber, 见 H. Bohringer & K. Grunder 编, *Aesthetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, 同前, 页 13。

⑲ 请参见 F. Tonnies, *Historismus und Rationalismus* (《历史主义与理性主义》), 见 *Archiv für systematische Philosophie*, vol. I, 1895, 页 227—252; 英译见 F. Tonnies, *Historicism, Rationalism and the Industrial System* (《历史主义、理性主义与工业制度》), 见 W. J. Cahnman & R. Hebrle 编, *Tonnies on Sociology: Pure, Applied and Empirical* (《滕尼斯论纯粹的、应用的和经验的的社会学》), Chicago/London 1971, 页 266—87。西美尔也可能熟悉松巴特的 *Der moderne Kapitalismus* (《现代资本主义》Berlin, 1902, 中译本 1936—1996) 一书的准备过程。

⑳ 参见 F. W. Gartner, *Ein Beitrag zur Widerlegung der Marxschen*

Leher von Mehrwert (《论对马克思剩余价值论的反驳》), 见 *Zeitschrift für Staatswissenschaft*, vol. 49, 1893; W. Sombart, *Zur Kritik des ökonomischen Systems von Karl Marx* (《马克思经济学体系批判》), 见 *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*, vol. 7, no. 4, 1894; E. Böhm-Bawerk, *Zum Abschluss des Marxschen Systems* (《论马克思体系的推论》), 见 O. v. Boenigk 编, *Staatswissenschaftliche Arbeiten: Festgaben für Karl Knies* (《国家学文集: 纪念 Knies》), Berlin 1896; C. Schmidt, *Grenznutzenpsychologie und Marxsche Weltlehre* (《边际效用心理学与马克思的世界学说》), 见 *Sozialistische Monatshefte*, vol. 1, 1897。

⑫ 引自 K. Gassen & M. Landmann 编, 《向西美尔致谢书》, 同前, 页 94。

⑬ 参 H. Blumenberg, *Geld oder Leben* (《金钱还是生命》), 见 H. Bohringer & K. Grunder 编, *Aesthetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, 同前, 页 121—134。

⑭ G. Simmel, *Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung* (《一个未完成的自画像的开端》), 见 K. Gassen/M. Landmann 编, (《向西美尔致谢书》), 同前, 页 9。

⑮ M. Susman, *Die geistige Gestalt Georg Simmel* (《西美尔的精神形态》), Tübingen 1959, 页 9。

⑯ H. Blumenberg, *Geld oder Leben*, 同前, 页 125。

⑰ 见《货币哲学》英译本, 页 84。

⑱ 参见 K. Marx, 《资本论》, vol. 1, London 1976, 页 188, 注 1; K. Marx, 《政制经济学批判导言》, London 1971, 页 83 以下。

⑲ H. Bringmann, *Methode und Geschichte: Die Analyse der Entfremdung in Georg Simmel "Philosophie des Geldes"* (《方法与历史: 西美尔“货币哲学中的异化分析”》), Giessen, 1974), 页 82。

⑳ 同上, 页 87。

㉑ 见 A. Arato, *The Neo-Idealist Defense of Subjectivity*, 同前, 页 153。

㉒ 同上, 页 152。

㉓ 参 G. Schmoller, *Die Tatsache der Arbeitsteilung* (《劳动分工的事实》), 见 *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, vol. 13, 1899; G. Schmoller, *Arbeitsteilung und soziale Klassenbildung* (《劳动分

工与社会的阶级构成》), 见 *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, vol. 14, 1890。关于后面这篇文章, 值得注意的是, 与 Schmoller 不同, 西美尔没有审理分工与社会阶级构成的关系。

⑬ G. F. Knapp, *Die Landarbeiter in Knechtschaft und Freiheit* (《奴役与自由中的农工》), 【译注: 原文未注出版地和年份】。

⑭ 见《货币哲学》英译本, 页 453—454。

⑮ K. Mannheim, *Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit* (《文化及其可认识性的社会学》), 未刊手稿(1926), 页 9。

⑯ 同上。

⑰ A. Arato, *The Neo-Idealist Defense of Subjectivity*, 同前, 页 154。

⑱ G. Simmel, *Der Begriff und die Tragodie der Kulture* (《文化的概念和悲剧》), 见 G. Simmel, *Philosophie der Kultur* (《文化哲学》), Leipzig 1911; 英译本题为 *On the Concept and the Tragedy of Culture*, 见 G. Simmel, *The Conflict in Modern Culture and other Essays* (《现代文化的冲突及其他论文》), P. Etzkorn 编, New York 1968, 页 42。

⑲ 同上, 页 43。

⑳ 参见 G. Simmel, *Der Fragmentararakter des Lebens* (《生命的片断特性》), 见 *Logos*, vol. 6, 1917, 页 29—40。对西美尔的文化哲学的一般讨论, 参 R. Weingartner, *Experience & Culture: The Philosophy of Georg Simmel* (《经验与文化: 西美尔的哲学》), Middletown Conn 1960; 关于西美尔的异化理论可参 J. Israel, *Alienation* (《论异化》), Boston 1971, 页 121—134。

㉑ 中译者注: 弗雷司庇忘了指出, 西美尔是康德哲学的信徒, 马克思是黑格尔哲学的信徒, 这是两者的思想差异的哲学根源。

㉒ M. Susman, *Die geistige Gestalt Georg Simmels*, 同前, 页 16。

㉓ L. v. Wiese, *Neuere soziologische Literatur* (《新的社会学文献》), 见 *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 31, 1910, 页 300。该文节译见 L. A. Coser 编, *Georg Simmel*, 同前, 页 53—57, 尤其页 56。

㉔ 参 K. Lenk, *Marx in Wissenssoziologie*, 同前, 尤其第一章; S. Hubner-Funk, *Aesthetizismus und Soziologie bei Georg Simmel* (《西美尔的审美主义与社会学》), 见 H. Bohringer & K. Grunder 编, *Aesthetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, 同前, 页 41—58 以及随后的讨论, 页 59—70; H. J. Lieber, *Kulturkritik und Lebensphilosophie*

(《文化批判与生命哲学》), Darmstadt 1974; 简要的讨论可参 M. Landmann, 导论, 同前。

⑭ G. Lukacs, *Georg Simmel*, 同前, 页 175。

⑮ 晚近关于盖奥尔格圈子的社会学研究, 参 M. Nutz, *Werte und Wertungen im Georg-Kreis*(《盖奥尔格圈子中的价值和价值评价》), Bonn 1976。

⑯ G. Simmel, *Stefan George: Eine kunstphilosophische Betrachtung*(《盖奥尔格: 一个艺术哲学的观察》), 见 *Die Zukunft*(《未来》), vol. 6, 1898, 页 286—296; G. Simmel, *Stefan George: Eine kunstphilosophische studie*(《盖奥尔格: 一个艺术哲学的研究》), 见 *Neue Deutsche Rundschau*(《新德意志观察》), vol. 12, 1901, 页 207—215。

⑰ 伽达默尔在讨论审美的主观化时, 谈到“本世纪初对现代工业社会的反抗, 使得 Erlebnis(体验)和 Erleben(感受)两个词几乎称为神圣的符号。青年运动(Jugend Bewegung)对资产阶级文化及其形式的反叛, 就是由这些观念挑起的, 尼采和柏格森的影响也起了推波助澜的作用。此外, ‘精神运动’也属于这一潮流, 例如盖奥尔格的影响, 西美尔哲学对这些事件的敏锐反应也相当重要”。H. G. Gadamer, *Truth and Method*(《真理与方法》), London 1975, 页 57。

⑱ G. Simmel, *Stefan George*, 见 *Neue Deutsche Rundschau*(《新德意志观察》), vol. 12, 1901。

⑲ G. Lukacs, *Soul and Form*, 同前, 页 83。

⑳ 参见前面引述过的 Hubner-Funk 和 Lieber 的著作。

㉑ G. Simmel, *Soziologie*(《社会学》), Leipzig 1908, 页 31。

㉒ H. J. Lieber, *Kulturkritik und Lebensphilosophie*, 同前, 页 78。(中译者注: 弗雷司庇没有点出西美尔的悲观主义哲学及其形式论的哲学来源——叔本华的“世界表象与意志”的哲学。)

㉓ 同上, 页 78。

㉔ G. Lukacs, *Georg Simmel*, 同前, 页 172。布洛赫也认为“西美尔本质上是个印象派”, 参 S. Ureld 编, *Ernst Bloch in Gespräch*, 同前, 页 350。

㉕ G. Lukacs, *Georg Simmel*, 同前, 页 173。

㉖ K. Mannheim, *German Sociology: 1918—1933*, 见 K. Mannheim, *Essays on Sociology and Social Psychology*(《论社会学与社会心理学》), London 1953, 页 217。

- ⑮⑧ 《货币哲学》，英译本，页 474。
- ⑮⑨ 同上，页 475 以下。
- ⑮⑩ T. W. Adorno, *Kierkegaard* (《基尔克果》), Frankfurt 1966, 尤其页 75 以下。关于厌倦和忧郁的有趣讨论，请参 W. Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft* (《忧郁症与社会》), Frankfurt 1969。
- ⑮⑪ T. W. Adorno, *Kierkegaard*, 同前，页 87。
- ⑮⑫ 参见 E. Heintel, *Der Mann ohne Eigenschaften und die Tradition* (《缺乏素质和传统的男人》), 见 *Wissenschaft und Weltbild* (《科学与世界图景》), vol. 13, 1960, 页 179—194, 尤其页 189。
- ⑮⑬ S. Hubner-Funk, *Aesthetizismus und Soziologie bei Georg Simmel*, 同前，页 68—69。
- ⑮⑭ G. Lukacs, *Georg Simmel*, 同前，页 175。
- ⑮⑮ H. J. Lieber, *Kulturkritik und Lebensphilosophie*, 同前，页 17。
- ⑮⑯ M. Frischeisen-Kohler, *Georg Simmel*, 同前，页 21。
- ⑮⑰ 《货币哲学》序言。
- ⑮⑱ G. Simmel, *On the Concept and the Tragedy of Tragedy of Culture*, 同前，页 43。关于西美尔的悲剧观念，参 I. Bauer, *Die Tragik in der Existenz des modernen Menschen bei G. Simmel* (《西美尔论现代人的生存中的悲剧》), Berlin 1962。
- ⑮⑲ H. J. Lieber, *Kulturkritik und Lebensphilosophie*, 同前，页 77。
- ⑮⑳ K. Lenk, *Marx in der Wissenssoziologie*, 同前。生命哲学传统的另一代表是狄尔泰，他也在柏林教哲学。Gerhardt 对西美尔和狄尔泰的比较研究甚为有用，他也论及《货币哲学》。参 U. Gerhardt, *Immanenz und Widerspruch: Die philosophischen Grundlagen der Soziologie Georg Simmels und ihr Verhältnis zur Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys* (《内在性与矛盾：论西美尔社会学的哲学基础及其与狄尔泰的关系》), 见 *Zeitschrift für philosophische Forschung* (《哲学研究学刊》), no. 25, 1971, 页 276—292。
- ㉑ L. Goldmann, *Introduction aux premiers écrits de Georges Lukacs* (《卢卡奇早期著作引论》), 见 *Les Temps Modernes*, 1962, 页 254—280; 亦参 L. Goldmann, *Lukacs et Heidegger*, 同前。
- ㉒ R. A. Nisbet, *The Sociological Tradition* (《社会学传统》), New York 1966, 页 100。
- ㉓ A. Salomon, *German Sociology*, 见 G. Gurvitch & W. F. Moore 编，

Twentieth Century Sociology (《二十世纪的社会学》), New York 1945; 此文摘录见 L. A. Coser, *Georg Simmel*, 同前, 页 137。

⑭ P. Lawrence, *Georg Simmel*, 同前, 页 48。

⑮ A. Solomon, 同前, 页 137。较为完整的评论请参考我的 *Georg Simmel: A Reassessment* (《西美尔: 怨恨》), London 1979。