

哲 学 与 人

——“德国哲学中人的理论”国际学术讨论会
(1988.4湖北大学哲学研究所)论文选辑

张世英 朱正琳 编

商 务 印 书 馆

1993年·北京

目 录

开幕词(代序)·····	张世英(1)
哲学与人的科学·····	赫·施勒德尔巴赫(4)
什么是人·····	格·冯克(23)
主体的纯粹形式与文化人类学·····	陈家琪(58)
人性与超验·····	格·施密特(69)
对抽象的人的批判·····	雅·董特(82)
莱布尼茨对主体性原则的贡献·····	陈修斋(89)
感性在康德知识学中的意义·····	齐良骥(100)
黑格尔的否定与知·····	隈元忠敬(120)
黑格尔逻辑学中的主体性·····	杨祖陶(129)
近代自我意识的基本结构·····	加·格罗伊(148)
现代社会中的人——技术现象和黑格尔的 欲望现象·····	唐·菲·维雷恩(160)
黑格尔论认识主体对客体本质之再创造·····	朱 亮(182)
费尔巴哈和马克思论人的形象·····	魏·舒芬豪尔(195)
从黑格尔到海德格尔——对近现代德国哲学 代表人物关于人和人的主体性思想及其 演变之初步探索与反思·····	钟宇人(201)
艾德蒙特·胡塞尔与恩斯特·卡西尔心 目中文化的一与多·····	恩·沃·奥尔特(218)
现象学的意识分析和海德格尔的批判·····	靳希平(235)
必死性与想象——海德格尔与人的专名·····	约翰·萨利士(257)

解释学的边界性·····	张志扬(280)
交往哲学与制度化问题·····	克·哈特曼(297)
普列斯纳的文化起源论及其方法·····	邓晓芒(318)
精神分析、科学与社会·····	德·柏·林克(329)
快乐原则:性爱形而上学探讨之一——叔本华 与弗洛伊德的一个比较·····	朱正琳(341)

开幕词(代序)

张 世 英

女士们,先生们:

今天,我们很高兴地聚集一堂,召开这个国际德国哲学讨论会。首先,请允许我以《德国哲学》主编和湖北大学哲学研究所所长的名义向远道前来参加会议的德国、瑞士、法国、美国、日本的著名哲学教授表示谢意,向来自中国各地的著名哲学教授和专家学者表示谢意。

在中国这块古老的土地上,德国哲学早已找到了最适于它生长的土壤。我这里还不仅仅指本世纪以来马克思主义对中国现实生活的各个方面所产生的决定性作用,而且包括更早一些的以及当代德国哲学家对中国学术界的巨大影响。如果我们对中国任何一所高等院校中非哲学专业的同学们进行一次调查的话,就会发现他们最先能够想到的外国哲学家就是康德、黑格尔和费尔巴哈。如果我们注意一下我国中青年学者目前所表现出来的学术兴趣的话,就会发现胡塞尔、尼采、海德格尔、维特根斯坦、弗洛伊德、伽达默尔、哈贝马斯已成为大家谈论的中心。

德国哲学或以其批判的科学精神,或以其深邃的思辨,或以其对人的生活环境和心理结构的细微体验而吸引着中国的哲学爱好者。正是由于这个缘故,我们才发现在一切领域,无论是超越的还是实用的,是分析的还是想象的,都可以不断地从德国哲学中吸取智慧。

但召开一次专门的、有这么多外国学者参加的国际性德国哲

学讨论会，在中国还是第一次。湖北大学举办这样规模的国际学术会议也是第一次。第一次总是有意义的。其意义不仅在以后的岁月里会通过第二次、第三次乃至更多次这样的会议得到体现，而且它本身就可以说明，只有哲学本身所具有的普遍性本质早已使我们处在相互对话之中，这才使我们有可能召开这样一次会议。

无论中德两国在历史上所形成的哲学形态和思维习惯有着多么大的差异，也无论我们在语言上有着多么大的障碍，我们都会发现正是差异和障碍才使我们彼此渴望交流。我相信，当我们大家面对面地在一起交谈时，一定能寻找到许许多多超出语言之外的有价值的东西。

关于人的哲学问题不但是近现代德国哲学的一个主题，也是近年来中国哲学界关注的一个焦点。很自然地在这次国际会议中，它不但是我们进行学术交流的一个中心，而且是我们彼此的交谈和理解中达到相互沟通的一个现实内容。我也相信，人的解放将成为我国思想界今后的一个主要课题。歌德曾经说过，理论是灰色的，生命之树常绿。在反复的辩驳和争论中，死去的只会是理论而不是我们。正是怀着这样的信念，我们才对这次会议的成功充满信心。

各位朋友、各位来宾，在这样一个动荡不宁、众说纷纭的地球上，哲学从来就是一个既给我们带来烦恼，又给我们带来希望的领域。一切有幸进入这一领域的人都有着各自不同的追求和困惑。当我们不得不对日常事务予以太大的重视时，我们会发现我们无法赢得内心的宁静，无法使哲学徜徉自怡于自己原有的家园；当我们摆脱了日常生活中急迫的兴趣后，又会觉得精神失去了它的实体性内容，而感到空疏。但无论如何，我们总应该尽自己最大的努力，以严肃认真的态度去对待和思考这个时代向我们提出的一切问题。这是哲学得以兴盛发达的真正基础，它既是德国哲学的

哲学与人的科学

赫·施勒德尔巴赫(H. Schnädelbach, 德国汉堡大学)

—

康德在其《逻辑》一文中说：“哲学之领域……可概括为如下四个问题：1. 我能知道什么？2. 我应当做什么？3. 我可以期望什么？4. 人是什么？形而上学回答第一个问题；道德回答第二个问题；宗教回答第三个问题；人类学则回答第四个问题。然而，从根本上说，人们却可以把这所有的问题与回答都归于人类学，因为前三个问题都与最后一个问题相关。”^① 康德在这里谈论的是寻求“世界概念”的哲学，也即是“所有的认识及理性运用与人类理性最终目的的关系之科学”^②。正由于哲学使一切都与“人类理性的最终目的”相关，因此它乃使那前三个问题隶属于第四个问题。按康德的看法，人类理性的最终目的便是作为道德本质的人本身：就其分享“理性的本性”（道德之形而上学基础）而言，人就是“目的本身”。但是，康德把全部哲学归结到人类学却并不意味着也就是将人类学作为哲学的基础了：关于人的学说并不能直接揭示出人作为理性本质乃是最终目的。为此，还需要回答“我能知道什么？”这一问题的形而上学。《纯粹理性批判》因而也陈说了“人作为理性本质乃是最终目的”这一知识的根据之所在。这种根据乃在于一种道德的形而上学中，而这种道德的形而上学本身则又需要实践理性的批判。

① 《康德全集》(W. Weischedel 出版社出版)，第VI卷，447页。

② 同上，447页。

在康德看来,人是“自身的最终目的”。因此对于他说来,人的问题虽然不是哲学的第一个问题,但却是哲学的最后一个问题,因为这个问题指示着所有其他的哲学问题。——在理性运用的最终目的上,它自身为它们确定了方向。作为对这最后一个问题的回答,人类学必须是一门关于目的的科学,否则它就完全不能指示出“最终目的”。“生理学方面关于人的认识的学说”在此却不在考虑之列:“生理学上对人的认识的研究所涉及的是,人身上的自然属性在起什么作用;而实用人类学所研究的则是,人作为自由行为的本质自身做什么,或者说能够和应当做什么。”只是作为设置着目的的本质(不是作为自然本质),人才是最终目的。关于目的的科学不可能将自然与人连在一起,对于“人是什么”这一问题,“生理学的人类学”不可能对问题所着重指向的意义作出回答。也即是说,它不可能将之作为所有哲学问题的问题来回答。康德把作出这种回答的任务指派给实用人类学,而实用人类学只是作为实践哲学的附属才能够胜任之。实践哲学即是道德之纯粹规范的理论,这种理论要运用到人身上,就需要人类学。“人是自身的最终目的”本身是一个实践哲学的命题。因为理论哲学没有能力证明关于目的的各种命题是科学的命题,它不得不将它们拱手让给反思的判断力。

人现今已完全成了经济科学的主题。不清楚的是,“人是什么?”这一问题究竟在何种程度上,还是一个哲学问题?康德的答复确实是防御性的。这一问题被赋与那最高的实用的或实践的意义这一点,必须抵挡它在理论上与哲学核心区域的不相干。“生理学的人类学”至多不过是“经验哲学”,也即“自经验原则得来的理性认识”。但是,经验原则对于康德来说却不是“哲学的”(就“哲学”这个词的根本含义而言)。哲学这个词在康德眼里总是与“纯粹”哲学等同。而且,如果这种人类学包含了一些原则,它们也无

论如何是不适于用作哲学知识的基础的。在康德看来,“人是什么”这一问题既不能成为形而上学的基础,也不能成为伦理学的基础。它固然是一个重要的而且最终确定了所有哲学问题之方向的问题,但这一点却丝毫也改变不了它对于基础性问题的无意义性。正是在康德那儿(而不是始自叔本华、尼采、海德格尔或者福柯),人(的问题)抽身退出了(自启蒙运动以来它所据有的)哲学的中心位置。康德以其实用人类学清算了启蒙哲学中的人类学浪潮:一方面对它进行批判,一方面又将它严格限定在其自身的范围之内。哲学的第一原理,不是作为哲学的经验主体的人,而是在纯粹的“我思”中确证自身的理性。在这一点上,所有那些对康德学进行人类学的注释和“破译”的尝试都误入了歧途。

人(的问题)之撤离哲学的中心,在德国古典哲学中继续被坚持下去。费希特的自我不可与人混淆,只有“人的规定”才是出自人(的问题)。在黑格尔的体系中,人类学被置于完全从属性的地位,其对象是在直接性中的“主观精神”,也即是“灵魂或自然精神”。因此,人类学甚至低于心理学,黑格尔将心理学的对象视为“自在地规定自身的精神,有别于自为的主体”。与此相一致,黑格尔在其法哲学中对人的问题进行了在思想体系上的批判性定位,马克思在这一点上亦步其后尘。“被称之为人的(mensch)具体观念”乃归属于作为需要的体系的市民社会,其意义无非是“市民”(有产者)。很明显,康德的“实用人类学”也因此被作为市民哲学来批判。德国唯心主义全部都是逻各斯中心论的(logozentrisch),但却不是人类中心论的。虽然它们是主体性哲学,但主体却不是生生息息的人,而是一种绝对主体:自我或者理念。当叔本华和尼采将生命意志或权力意志置于哲学主体的中心位置时,他们不过是意在回答这样一个问题:为什么一种与经验的人毫无关系的绝对主体还会被人们以经验的主体性范畴来加以描述?给这种绝对添

加一些纯属我们思维的逻辑结构也毕竟是毫无根据的。费希特的自我乃是纯粹的自身设定,因而不可作逻辑上的测度。而谢林(并非叔本华)也曾说过:“最后的和最高的主宰不是别的,唯意志而已。意志是本原的存在,与这一主词相称的宾词只有:无原因、永恒性、与时间无关、自我肯定。全部哲学所作出的努力,就是要找到这种最高的表达。”从无主体的绝对唯心主义到此种意志形而上学,其间仅有咫尺之遥。叔本华的非理性主义在这里就已有其前奏。

将现实的人的本质置于哲学的中心点以及将之作为认识的准则与行为的标准,一度曾是启蒙运动的纲领。这一纲领反对形而上学的传统,一如反对声称上帝为万物之尺度的神学权威。在十九世纪的启蒙思想家们看来,德国唯心主义显得是向未经启蒙的思想的一种倒退。但是他们当中却只有少数人在唯心主义兴起之后还维护启蒙运动的人类学传统:“新哲学使人与自然连在一起成为唯一的、普遍的和最高的哲学对象,因而使人类学与生理学连在一起并入总科学。”(费尔巴哈)在费尔巴哈那里,人类学包含生理学;在十九世纪晚期的唯物主义哲学中这一提法就倒过来成为生理学包含人类学。因为据那种唯物主义的观点,“人是什么乃取决于他吃什么”^①。即是说,关于人的科学在这里成了自然科学(现在它是总科学)的一个分枝。自然科学一时成了个复数,自然科学家们则总是在寻求其统一点。康德与费尔巴哈的人类学概念不可避免地在各种学科中瓦解。这些学科全都以自然科学的方法来研究人,直至今日也依然如此。康德所谓的“生理学的人类学”,已经演化成生物学的一个分枝——那就是人类生物学。然而也还有其他自然科学在研究人,从生物遗传学到行为科学,花样繁多。有时候人

① 参看赫伯特·施勒德尔巴赫:《1831—1933年的德国哲学》(法兰克福1983年版)。

类学也被称为一门学科，这门学科将一切与类本质(“人”)相关的东西凑集到一起。

这种将人划归到近代自然科学领域的历史过程日渐表明，这一过程决没有削弱了唯心主义对人的非中心化，相反倒是加强了它。这一论断同样也适用于人被划归到近代历史科学(它是在对唯心主义历史哲学的背离中形成)的进程。对于历史主义者来说，人是某种历史本质。人是什么，历史会向他表明，因为人除了是他自己的历史则别无他是。历史是人的本质，而人不是历史的本质。但是，历史必须被作为通史(Universalgeschichte)来讲述。而当十九世纪晚期的历史科学告别了这种(讲述世界史的)蓝图之后，关于人它尚能叙说的就只有许许多多的故事了。那一度显现为人的本质的东西，如今消解于这诸多的故事之中，甚至不得不作为这诸多的故事之一出现。福柯(Foucault)将这种(历史主义者所叙说的)人叫作一种“年青的发明……，一种塑造物，算起来还不满两百周岁，一个我们知识迭层中的单层褶皱”，“一旦我们的知识出现了一种新的形式，它便将立即消失”。^①“人是一种发明，我们思想的考古学非常明白地揭示出它年纪尚轻，也许还揭示出它行将就木。”按福柯的说法，“人们确实能够断言，它将如泡影一般消失。”^②

由于把人当作一门科学的主题，社会科学更加速了人的自身消失。当马克思以“现实的”历史一说反驳费尔巴哈时说道：“……人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”他的意思是：人是一种非独立的变量——社会关系总和的合力，而不是社会的主体。只是在下述意义上才能说马克思坚持了启蒙哲学的人类中心主义，即：马克思还把对费尔

① 福柯：《事物的秩序》(法兰克福 1974 年版)，27 页。

② 同上，462 页。

巴哈的这种批判翻转过来,指出其另一面的含义。按照他们看法,人的自由联合体才是人类社会,而当人只是作为社会关系的产物时,人就还处于其史前期。阿多尔罗(Adorno)在这一论点上完全是步马克思之后尘:“人是什么?不可言说。今天的人乃是函数,不由自主地向着所有被判定给它的不变量返回。——这是不受保障的需求,某些人类学家对此却熟视无睹。‘人是什么’的不可言说,不独是针对崇高的人类学而言,而是适用于每一门学问”^①。“人,毫无例外地还根本不是他自己”,^②对于阿多尔罗来说,只要人还没有摆脱异化,关于人的本质的谈论就是对人的某种背叛。这种批判性的理论将人置于神学的偶像禁忌之列,是为了不妨碍人在历史中的实现:“如果人的本质自其现状得到解释,就将阻碍其可能性(的实现)”。^③这样来谈论人,不折不扣地有如把人说成是“社会关系的总和”一样,能够达成社会科学对人的取消。在尼可拉·鲁曼(Niklas Luhmann)的“社会系统”之一般理论中,人不再出现了,因为“人不是系统”。^④在鲁曼看来,这种社会理论的进步恰恰在于它避免了“人道主义的狭隘性”。^⑤“以人为航标”的理论将成为某种“意识形态,它只承认价值判断,社会进程须根据此种判断来校准自己的方向。”^⑥人不是社会科学的主题,从而也不是社会科学的职责范围。“人不再是社会的尺度。此种人本主义的观念不可能再持续存在下去,因为有谁曾打算认真地和深思熟虑地主张社会能够根据人的形象或尊严等等来形成的呢?”^⑦阿多尔罗也说道:“社会存在于主体之前”,他又进而言之:“认为主体存在于社

① 阿多尔罗:《否定的辩证法》(法兰克福1966年版),128页。

② 同上,272页。

③ 同上,128页。

④ 尼可拉·鲁曼:《社会系统》(法兰克福1984年版),68页。

⑤ 同上,119页。

⑥ 同上,264页。

⑦ 同上,289页。

会之前乃是主体的不可避免的错觉和对于社会的纯粹否定。”^①“人道主义的狭隘性”是意识形态上的，马克思与阿多尔罗将之理解为对社会现实的抗议，而不是科学的胜利。因此，反人道主义在他们那儿却是人道的。与他们相反，鲁曼则是反人道的反人道主义之代表。

人被唯心主义后的科学加以自然化与历史化导致了同一个结果。即：在科学对人所作出的丰富多样的陈述中，人越来越多地丧失了自身。“人是什么”这一似乎能由一门单科科学来回答以及所有的科学都能就它说出点什么来的问题已不复存在。人终于必须在其自身的各种特定的应用情况中出现，这各种情况便是各门学科各自在其当时的核心区域所分别具有的知识。于是，人成了科学所考察的现象中的伴生现象，成了进化中的一种变异，地球生物系统中的一个特例，历史的一种塑造物，社会总体的一个结节点。下述现象总是令人触目的，即：这样一些涉及到人的典型学科——进化论、生物学、历史、社会理论——对它们自己的问题的了解，远比对“人是什么”所问为何的了解要准确得多。它们总是只能离开自身的知识领域来回答“人是什么”之所问。于是人终于已使自身成为神的人格化。在一种人的科学肖像中，我们不得不尾随科学中成为对象的东西，那却不是我们自前科学的各种关联中所熟悉了的人。我们也不可将这种我们所熟悉的人当作我们在科学上关于我们自己所能得到的知识的原型。在这种意义上，我们就不得不以现代科学的非人类学化这一角度来谈论人。在这些现代科学中，我们不再以自己为镜子来照自己。

本世纪的“哲学人类学”(马克斯·舍勒，赫尔姆特·普勒斯勒尔，阿尔曼尔特·格伦等等)已经以其名称表明，人的哲学与人的科学在今天如何互相依存：如果人类学本身是哲学的，就不需要

^① 阿多尔罗：《否定的辩证法》，130页。

“哲学的”附加物。哲学人类学的方法证实了这一结论。它是一门在本质上业已被改造过的学科。即是说，它不是以哲学为根本源泉来汲入它的知识，而是将关于人的单科科学的知识聚集起来，而后使之与哲学问题发生关连。需要某种非哲学的知识来使哲学在人的问题上有可说，这一事实清楚地表明，当代哲学中人的非中心化已走得有多远：在德国唯心主义哲学中，这种非中心化就揭开了序幕。但是，真正的开始却是在哲学把某些不可能与人的理性经验相联系的东西奉为世界的本质时发生的，也即是发生在非理性主义的形而上学中。这当然也适用于叔本华。尽管他在将意志引进为形而上学原则的同时也引进了德国唯心主义（其方法是利用主体的哲学化的自我确证），但是，从这种主体经验的意志到非理性的世界背景之间就只有一步之差了。这样，人以及归结于人的东西都是“意志的客体化”，人只是纯粹的现象。尼采让他的查拉图斯特拉说：“大地……有一瘟疫，这疫有许多病。例如，这些病中有一种的名字就叫作‘人’。”①“无数太阳素闪闪发光的宇宙间，某个偏僻的角落里一度有一个星球。在这星球上，某些聪明的动物创生了认识。这是这一世界最为骄傲也最具欺骗性的历史瞬间，但毕竟只是一个瞬间。大自然几声喘息未了。这星球就已僵冷，那些聪明的动物也必然灭绝。”②企图用认识论的论据来批判这一图景未免显得可笑。尼采自己知道，他并不能真正地站在这种立场上。决定性的乃是哲学的经验，这里的表达是：上帝死后，人也从万物的中心撤离，人们甚至不能说人存在于外围。还没有人或者是不再有人。——人只是“一个向上或向下的通道”，“一根架在动物与超人之间的钢丝。”③现代哲学对人类中心论的批判是

① 《尼采全集》（Schlechta 出版社），第 II 卷 386 页。

② 同上，第 II 卷 309 页。

③ 同上，第 II 卷 281 页。

在尼采的影响下形成的,尽管也与生命哲学、海德格尔和后结构主义有关。这种批判与人的科学的非人类学化已然合流,两股潮流互壮声威,从而使人的非中心化在现代得以完成。

二

人类学旨在对人的本质作出陈述或者只是使这种陈述成为可能,就此意义而论,当代哲学与人的科学就不再是人类学的。同时不可忽视的是,两种结果在起源上是互相关联的。人类中心主义不仅在哲学上被认为已然过时,而且在科学史上亦复如此。恰恰是科学的这种态度,使得为自身的科学性操心的哲学日益远离了人。在现代科学的成果中,人只能很有限地认出自己,这不是偶然的,因为现代科学自身就以人的抽象为前提。所以,正如我们一贯相信自己是在各种日常的和前科学的联系之中,我们既不适于作科学实践的主体也不适于作其客体。恰恰是在经验科学中,普遍可验证性的理想不仅要求对所研究的对象领域加以严格的界定,而且也要求在方法上高度学科化。为此,人也就不可能像自己对自己所直接了解的那样出现在人的科学中。人从来不会成为整体对象,而总是只作为他自身的某个方面(出现在科学中)。作为科学家,人不得不在科学化的道路上走得那么远,以致于放弃了他自身具体的个性而变成一般的可变换性(参看马克斯·韦伯)。这种对现代科学的科学性所怀有的激情也规定了现代哲学的讨论,同时在那里加强了对人类中心主义的偏离。为明了这一点,人们最好暂且不去理论下述事由,即:那些使我们人的自身形象发生了最长远的变化理论家们(卡尔·马克思,查理·达尔文,西格蒙特·弗洛伊德)本不是哲学家或者并不愿意是哲学家。科学性对哲学家的影响,首先是在尼采那儿随处可见。现代科学的科学性给了他很深的印象,而在他对传统哲学予以最为致命的批判之处,他大

多是作为科学家在说话——尤其是作为心理学家在说话。

这种现象的根由是深刻的“身份危机”。自从体系唯心主义终结以来，哲学便陷入了此种危机，首先被卷进去的是学院哲学。到黑格尔为止，哲学还被认为是科学的“女王”，因为它相信自己从根本上规定了科学知识的前提与标准，而且是各门科学的典范。黑格尔之后情况就变了。哲学突然必须接受科学的质问：哲学的科学性如何确定？科学之敢于追问这一点，表明哲学不再具有凌驾于它之上的进行规定的威力。人们总是一再地将这一变化过程说成是各单科科学从哲学那里被解放出来，然而这却是误人之谈。这样来谈论“单科科学”，给人一种印象，仿佛它们乃是某种分化过程的结果。这种分化过程则假定了如下前提，即：似乎单科科学曾一度全部寄居于哲学之篱下，而后却有如长大了的孩子一样辞别了父母，走出了家门，或者说走出了他们女王的宫殿。科学从来就没有在这种意义上将自己从哲学中解放出来，也从来没有这样被解放出来（就解放一词的贴切含义而言）。把这种所谓解放作用当作科学史讲解的范例，意味着给那些唯心主义体系哲学家们的自我陶醉追加了一个证据。他们曾相信自己确实掌握了科学知识的精髓和标准，实际情况则完全是另外一回事。虽然至康德时代还流行着这样一种追随亚里士多德的看法：任何一种系统化的和奠基性的知识都叫作哲学（康德对纯粹哲学和经验哲学的区分便是这种论调）。但这并不标志着对狭义哲学（即形而上学）之统治权的承认。我们今天已经熟知，各门类的单科科学几乎尽数产生于十八世纪，而且是作经验科学的学科产生的。它们之成为分科的单科科学，并不是说它们自己承认了某种总科学的存在或统治权——无论这种总科学被叫作哲学还是别的什么。只有从德国唯心主义的观点看来，要想同时是“哲学的”和“经验的”才是一种矛盾。为使知识是科学的，就必须让它们在德国唯心主义的意义上成为

哲学的。德国唯心主义的这一要求（它主要在黑格尔那里得到了系统表达），却并没有得到单科科学的认真对待。各单科科学另有所顾，遵循着它们自己的科学性观念。这种观念根据的是操作方式而不再是唯心主义的系统化理想来调整自身的方位。现代科学不再是命题释义的系统性科学，而是工艺（或方法）释义的研究性科学。科学的此种概念，在十九世纪已普遍获得承认。而哲学则直到本世纪仍拒绝承认自身也经历了同样的转变，并且企图让体系化哲学继续存在下去，这于哲学却并无多大帮助。哲学的身份危机使哲学置身于这样一个时刻，它再也不能退回到作为科学来引导某种特殊生存的地位，而科学时代的时代精神否定了它的科学性，并且将它遗弃。那么，曾一度是一切科学之科学的哲学，顷刻间就绝不再是科学了吗？

自此以后，哲学对这种挑战作出了种种反应。反应的方式则从顽固地坚持体系一直到公开地与科学性（它使哲学成为私人性的活动）决裂，不一而足。这里，某种世界观和人生观出现了，它们也被称为哲学。但是，作为紧系于个人的世界观，它们不再与无个性的科学竞争。这也可以被叫作哲学的文学化。这种哲学被理解为优美的文学，面对它所达不到的科学性，它能够自以为安全。对于我们的题目“哲学与人的科学”来说，我们在这里转向对学院哲学家的反应方式进行考察是大有好处的。人们可以用安娜·弗洛伊德的“认同侵略者”来为这种反应方式命名。哲学在这里尝试着为自己昭雪，办法是对时下公认的科学性的一般标准也同样予以承认，而且对自己同样有效。为了不放弃科学，它使自己隶属于科学。从此，哲学承认各种不同的学科是“主导科学”（Leitwissenschaft）了。它首先根据历史科学的榜样调整自己从而进行哲学史的研究。事实上，这里已涉及到黑格尔之后的十九世纪学院哲学家们的巨大成就，而人们却总把那个时代伟大的哲学成就归功于

那些思想家——他们至少不是或不想成为哲学教授，例如叔本华、克尔凯郭尔、马克思、尼采和弗洛伊德。学院哲学的这种历史性转折中很快就有解释学的参与：对若干‘本文’从事的科学研究看来为哲学家们提供了一个摆脱“身份危机”的大有希望的出路，因为哲学成了一门被承认了的科学。人们可以概括地说，哲学由此作为精神科学而确立，这确定了它直至今日的形象。哲学被反复地（首先是在德国）强调为一种精神科学，也即是一门历史的和哲学的学科。这种理解日渐普及，正如大量的此类出版物所表明的那样。不止如此，这种路子还是人们要获得哲学教授之教学资格的最好途径，也许是唯一的途径。然而，人们仍然不应该忘记，哲学不是一门精神科学，或者说不止是一门精神科学。在黑格尔之后，体系哲学也绝没有“历史地”退出大学讲坛，今天我们在大学里同样不可屈服于现代的科学性的要求。我们不能简单地根据此种精神科学来确定我们在科学的哲学中应有的取向，而必须这样来描述和规定那借此而有了科学性的东西，以至于使得有生命力的哲学探讨依旧可能存在下去。

哲学从此也追随名份上属自然科学的各种科学，如生理学或生物学，而非进化论、心理学、社会学、甚至也不是数学。哲学让自己依赖于已然确立了的科学领域这样一种尝试，立即引出一种两难处境，这是哲学为它自以为像这样就赢得了安全性所必须付出的代价。本来，哲学引为己任的就是作为科学的理论而为科学的科学性提供根据，现在它自己反而要在自身的根据上依赖某物，这某物自身又需要科学理论上的根据。这种循环总是一再地被指出和批判，一如自然主义、心理主义或社会主义的循环。尝试着把提交给哲学的问题转化为逻辑的或经验科学的问题当然是一种富有成果的角度。但是，那本来是为科学提供根据的问题乃是一个哲学问题，人们并没有借助这种转化就摆脱掉它，却只是让它变成一