

· 国外学者访谈 ·

哲学人类学的复兴与普勒斯纳之道

——访波茨坦大学汉斯 - 彼得·克鲁格教授

高 砚 平

以普勒斯纳 (Helmuth Plessner)、盖伦 (Arnold Gehlen) 和舍勒 (Max Scheler) 为代表的哲学人类学, 兴盛于 20 世纪 20 年代的德国, 经卡西尔等人的承接与创造, 于 20 世纪 40 年代进一步发扬光大。至 20 世纪末, 多种因缘聚合促使德国哲学人类学再度受到欧美思想界的青睐, 颇有复兴之势。鉴于国内学界对于哲学人类学以及各家学说之研究仍较为有限, 笔者借德国访学之机邀请波茨坦大学汉斯 - 彼得·克鲁格 (Hans-Peter Krüger) 教授就哲学人类学的一些重要议题作了访谈。克鲁格教授是《德国哲学》主编、波茨坦大学哲学学院政治哲学与哲学人类学教授, 曾任普勒斯纳协会会长, 著有两卷本的普勒斯纳研究专著《笑与哭之间》(Zwischen Lachen und Weinen, 1999, 2001)、《作为生命政治的哲学人类学: 德国犹太人与实用主义的现代批判》(Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik. Deutsch - jüdische und pragmatistische Moderne-Kritik, 2009)、《大脑、行为与时代: 作为研究框架的哲学人类学》(Gehirn, Verhalten und Zeit. Philosophische Anthropologie als Forschungsrahmen, 2010)、《隐藏的人: 比较视野中的普勒斯纳的哲学人类学》(Homo absconditus. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Vergleich, 2019) 等, 堪称德国首屈一指的普勒斯纳专家, 对普勒斯纳思想研究的复兴无疑起过举足轻重的作用。这次访谈主要涉及哲学人类学的复兴、哲学人类学的基本原则以及主要哲学家, 尤其是普勒斯纳的哲学和美学思想, 并也论及普勒斯纳与黑格尔、海德格尔哲学的别异。访谈也探及哲学人类学如何为解释当下理论热点 (包括身体和人工智能) 提供参鉴性意义。

高砚平 (以下简称高): 自 20 世纪 90 年代以来, 德国哲学经历了哲学人类学的复兴, 而您本人也介入了这个历史性转向, 包括“普勒斯纳复兴”。您怎么看待这一转变? 有哪些条件和契机?

克鲁格 (以下简称克): 在我看来, 这一复兴至少有三个重要的因缘。首先, 欧洲突然再次陷入了历史漩涡之中。这包括, 1989 年柏林墙的倒塌与 1992 年苏联的解体。在冷战之前, 夹在美苏之间的德国和欧洲经历了两次封锁, 几乎冻结。欧洲其实已经在两战和反殖民主义的解放战争中失去了其世界领导地位。我们这些生活在欧洲的人, 曾经就像生活在历史之“后”的时代中, 可以说是“后历史”。而陡然之间, 历史又向新的未来敞开。舍勒在 20 世纪 20 年代发表了题为“平衡的时代 (Zeitalter des Ausgleichs)”的演说, 期望阻止一战重演; 普勒斯纳在 1931 年《力量与人的自然》(Macht und menschliche Natur) 一书中反对意识形态的内战, 为人的不可界定性 (Unergründlichkeit)

辩护。1935年，普勒斯纳在其《迟到的国度》(Die verspätete Nation)一书中谈及德国在欧洲的作用。他支持成立“欧洲联盟”，认为这不失为抵抗新的帝国主义战争的一项举措。欧洲和中欧的德国将会因此变得民主和多元。德国不必去引领欧洲，欧洲也不必去引领世界。放弃统治权其实有益于文化多元性、民主和自由。

其次，这次复兴的第二个理由是生物-医药学科，即“生命科学”成为人的生活和精神的议题。它假定，生命和精神可以还原为物理-化学的决定论和生物选择。舍勒和普勒斯纳已经预见过这种还原，不过只在他们的自然哲学那里。他们坚持认为，惟有致力于自由人的生活方式时，这种还原才有意义。如果我们忽视人人应得的基本权利，忽视对科学之莽撞运用的持续而公开的批判，忽视自由文化对科技的互补，那么，这种新的生物学的生命知识就只会带来新的控制。普勒斯纳在上面提到的《迟到的国度》(1935)一书中论及“盛期资本主义”的“生命力”，意在指出制药工业、物理化学(physikalischer Chemie)、生物与社会救济和医学救济的政治机构之间的紧密关联。这种全球市场的生命力会假借帝国主义条件而导致一种新的奴隶制。但若是有了民主制的法律的、公众的控制，它们就可被用来改善人们的生活方式。

最后，这一复兴的第三个因缘在于美国的新自由主义使得西方民主制走向了财政和交流的危机。美国新自由主义的意图并不在于把经济导向市场模式，而是解散整个市场联合体，名义上自由的市场实际上为少量寡头所垄断。最近十年，我们欧洲也在网络社媒中盗走私人资料或遭到秘密监视。所有这些问题被再次导向这一问题，即为了自由的生活，人需要怎样的积极自由和消极自由？普勒斯纳提出一种表演理论，也就是，人通过角色扮演来获得发展。我们在生活中需要许多角色，比如，在家庭和教育社区中充当孩子、老师、学生、家长，在社会中又扮演买方、卖方、市民、生产者和受众。我们在笑与哭之间学习所有这些角色。舍勒则发展出一种感受生活的理论，认为我们可以扮演不同角色并在其中自由切换，譬如，在爱与恨中，在同情、共情和感染之中。对普勒斯纳而言，最重要的是应该在作为邻人的私人个体和作为一切他人的公共个体之间作出区分，如此我们才可以自如地生产私人与公共个体之间的语境。

高：您刚才也提到舍勒和普勒斯纳，事实上还有盖伦。20世纪20年代，这些哲学家共同促生了“哲学人类学”这一哲学分支。哲学人类学的主要原则是什么？这三位哲学家各自代表了什么方向？作为一位美学研究者，我也很想了解他们与美学研究的相关性。

克：作为一种哲学方向，哲学人类学是反二元论的，这意谓着：哲学人类学是反对物质和精神的分离，反对物理与心理的分离。哲学人类学倾向于认为，植物、动物和人这些生命形式包含的物质和精神的联合、心理与物理的整合。舍勒通过结合现象学与解释学，建立了新的“精神的生命化”和“生命的精神化”。他提出一种具体的价值伦理，反对纯粹的形式伦理(如康德的道德伦理)，并提出感受生活的现象学的意义秩序。理性只是一种塑造意义的有限方式。大多数感受并不是无意图的转瞬即逝的状态，而是长期的、反复出现的、有意图的整体的情感运动，比如说，爱与恨、罪与耻、同情或怨恨。但是，在1928年就不幸离世的舍勒，仍然主张一种绝对的积极的形而上学是必要的。因此，他的体系可以说是封闭的，依然是与一元论绑在一起。

普勒斯纳通过辩证法扩大了现象学与解释学之间的关联。他也把矛头指向了我们对认识和信仰的真理的绝对主义式的宣言。绝对主义会被法西斯主义和教条主义所滥用。每一个人都在自己的生活中设计绝对之物来引导自身的生活。当他在极限情境中真正地哭与笑的时候，他知道什么对他是最重要的。但是，他也应该认识到有关绝对的理念是多元的，随历史而变动。未来并不是过去的简单回复，而是开放的、惊喜不断的，即便对一个最好地运用了知识和良知的人而言。普勒斯纳的体

系是开放的。对他而言,人生活在一种离心(exzentrischen)的断裂之中。身体是有机体与外界的整合,是动物的行为构成的中心。但是,人与这行动中心之间却有着距离,因为他是通过一种精神性的距离而存在的。他以离心的方式生活在共同世界(Mitwelt)当中。这个共同世界将外在世界与内在世界之间的对立作出了整合。因为有犹太人血统,普勒斯纳于1934年被迫离开德国前往荷兰,至1951年回到德国,在哥廷根大学任教;后来在1962、1963年期间,他在纽约社会研究新学院(New School)从事社会学研究;之后前往瑞士大学任教直至1972年。

另一位哲学家盖伦则发展出一种完全不同的哲学人类学。盖伦不是什么现象学家、解释学家或辩证法家。他认为“哲学”是这样一种理论:它可以将不同的经验集聚到“人”的主题上来。他总是汲取经验知识的实证方法,首先是文化社会科学的进化论。对盖伦来讲,大部分的进化论描述的是动物的生存,而不是“人”的生存。与动物相比,我们是有缺陷的存在,比如,缺少适应特定环境的具体的预先调整能力。比如,人类没有食肉动物的爪子和牙齿。我们如何弥补这些缺陷呢?是通过一种普遍的智能,一种不随任何具体环境改变的智能。人类发展出人工智能的行动类型,来调整自己创造的社会文化环境。盖伦最先是出于机会主义成了纳粹,主要作品《人》(Der Mensch)发表于1940年,不过到二战时他又变成一位独裁思想家。在他看来,最好是完全地、完整地某个独裁机构牺牲自己,而非不断地进行反思。不断反思是一件令人不安、压力过大的事儿。按盖伦的说法,在人无法承担生物机体的特殊情境之下,社会与文化必须承担它。必须有意地创造一种社会文化环境,一种人为了生存而必须去适应的环境。

普勒斯纳发展出了个体生活道路的哲学人类学,他在更广大的意义上理解美学,而不只是狭义上的艺术哲学。我们整个人生道路是美学的。我们都想要在人生中实现与世界的和谐。这表现于生命经验的品质、富有策略的行动之中,表现在朗笑中,或者,在反抗这个充满羞耻、忧郁的世界的隐退中,哭泣中。至于我们的感官如何协助行动,普勒斯纳在两本书中作出讨论,即《感官的整一性:一种精神的感觉学》(Einheit der Sinne. Eine Ästhesiologie des Geistes, 1923),以及《感官的人类学》(Anthropologie den Sinne, 1970)。人直立行走时,步行与站立,在近距、远距上都是与“看”相协作的。近距的看,重要的是身体可触之物,是可触、可嗅、可闻之物。远距的看,重要的是如何观察以及如何被观察。我们的感官通过对过去的回忆而与眼下的现实以及遥远的未来相协作。“听”则可以把我们在远处、近处听到的声音一起结合起来。

我们可以为了协作或对抗,为了舞蹈与音乐中的不同情绪而协调声音。语言将直立行走中的看与不同情绪中的“听”相协作。语言可以将自己从感知的情境中分离出来,并通过隐喻将经验转换到其他类型的情境中。语言可以将看、听、触、闻、嗅、行,以新的比例在新的感官模式中得到转换。这为我们的感官及精神协作提供了空间和时间。

可以有許多实验,比如行为艺术。语言向行动的转换,是介于在场与不在场之间。我们既通过在场也通过不在场,来理解情境。事物、人类、个体、精神,在一定的情境之中遮蔽、显现。我们看见或听到的,不仅是此时此刻在场的纯粹的感官知觉。文学、戏剧、音乐和造型艺术,也涉及幻想和想象。普勒斯纳写过戏剧和电影、音乐和艺术史(参见他全集的第7卷)。他最爱的艺术家是贝克曼(Max Beckmann),他们在阿姆斯特丹结识,贝克曼后来去了美国。贝克曼画的是强壮的、漂亮的、象征性的人体,画出一切的意义以及可能的星丛。不过普勒斯纳的身体现象学其实也可以用来解释培根(Francis Bacons)的画,对此我在《笑与哭之间》第一卷中作过解释。培根表现的是身体之痛、毒瘾、呐喊、性和绝望。舍勒倒没写过美学,但是他的感受生活现象学总是涉及美、高贵的生命价值和精神价值,以及伦理价值和认知价值。他总是对这些整合感兴趣,认知、伦理和

美学不是彼此孤立的。舍勒本人还被德国画家奥托·迪克斯 (Otto Dix) 画过。画像很肖似。盖伦有关美学的重要书籍是《时代-图像》(Zeit-Bilder, 1960)。他重构了现代绘画: 如何以图像平面表现图像的对象? 平面和对象可以相互扭转。既可以在平面上消解对象, 也可以在对象中消解平面。两者是可以相互独立的。在他的另一本书《技术时代的人类心灵》(Die Seele im technischen Zeitalter, 1957) 中, 盖伦论及“社会心理问题”: 人总是在新的技术中寻找外在的支持, 却遗忘了内在支持, 但从前人们在强大的制度下是有这个东西的。从前, 他可以为制度自我牺牲, 在军队、官僚机构、阶层等级制度中自我牺牲。但是今天, 制度是经过各重反思而设立的, 又受到权力分配的限制。制度越来越弱, 个体越来越主观。因此, 寻找自己的心灵, 不过是一种弥补性的僵局。艺术的主观主义表现了现代的危机。

高: 您在年轻的时候曾是青年黑格尔研究专家。是什么机缘导致您转向普勒斯纳? 对于您来说这是一种决定性的转变吗? 黑格尔与普勒斯纳或一般意义上的哲学人类学之间, 在本体论上有什么不同?

克: 是的, 我博士论文写得是黑格尔哲学的演历。黑格尔对于主观精神、客观精神和绝对精神的区分是非常有意义的, 导向自我意识。他关于语言的潜能、主体的哲学语言, 否定和矛盾之间相互联结的不同方式的谓述, 同样令人着迷。但他从意识现象学和历史中理解体系哲学, 是时代所致。所有这些都其有界限, 作为一名新教徒, 他相信绝对精神起始于自我认知。他还相信一种积极的绝对性, 一切人类可以参与的绝对性。这些信念在 20 世纪的历史经验中显得矛盾, 无论这种经验是好还是不好。比如, 国家社会主义和斯大林主义的极权主义统治使得文明遭受危机, 以及, 美国和二战之后的西欧民主制。世界史并无明确的目的。其比现在更好或更坏, 取决于我们的使用。因此我觉得杜威的方式更有说服力。他把自己的自传命名为“从绝对主义到实验主义”。我渐渐地发现, 杜威和普勒斯纳的哲学之间有着许多相似之处。他们都反对二元论的分裂, 赞同历史进程中富有生命力的整合, 这个进程是复数的, 因此也是开放的。

高: 我们知道, 哲学人类学也被视为海德格尔之后的最重要的德国哲学潮流。普勒斯纳是如何回应海德格尔哲学的? 他们之间的主要区别何在?

克: 海德格尔在《存在与时间》(Sein und Zeit, 1927) 中致力于重构人的日常状态, 谓之“存在”。首先, 他问道, 个体的超日常 (außeralltägliche) 的感觉来自哪里? 答案是“存在感”。人提前想象自己的本己的死亡, 因而感到焦虑。他接着问道, 什么对自我在“本真”意义上是重要的, 别人的存在与我的本己的存在之间的不同在哪里? 海德格尔引发了广泛的共鸣。这是因为人们在世界战争期间经历了太多死亡、焦虑和病痛。普勒斯纳同样认为不可替代之个体的内心世界是非常重要的。但是, 对普勒斯纳而言, 在笑与哭之间, 我们还经历许多极限处境, 这些处境也同样造就了我们的不可替代性、不可置换性。而对舍勒而言, 这来自于爱的经验而不是死亡。爱人、孩子、真实存在的艺术, 意味深长, 却不必是本己的自我。普勒斯纳也在他关于痛苦与追寻的文章中提到了这一点。我们可以在爱中忘掉整个痛苦。然而, 海德格尔却纠缠在那个本己的自我上, 认为唯有本己的自我而不是他人, 才是“本真”的指向。

普勒斯纳将这种本己的个体主义的自我特权化 (Selbstprivilegierung) 拒斥为主观主义。在他看来, 海德格尔关于存在者的存在的问题无非是幻象与面具。换作霍布斯, 他会说这种想法会引向内战, 因为这里并没有共同的、公众的东西。普勒斯纳反对海德格尔的“基础本体论”, 认为其只是私人生存的自我中心主义, 同时也设定了生存本体论。一切生命形式将有机体自我生产的一定形式与一定行动在环境或世界之中整合起来。人不应该抛弃有机体, 因为离开有机体, 人就无法生存。

植物、动物、人，需要进入自由“阶段”，才能生存。这见于他的自然哲学《有机体的各个阶段和人类》(Die Stufen des Organischen und der Mensch, 1928)一书。其中就有你说的本体论问题。

高：我们认为，哲学人类学可以在赫尔德(Johann Gottfried Herder, 1744—1803)的哲学中寻找根源。哲学人类学的感知方式看起来像是源于对纯粹理性启蒙的反抗。赫尔德经常被引为哲学人类学的先辈。近年来，赫尔德研究在英语世界也有明显的复兴之势。我想，在某种意义上，哲学人类学的复兴为赫尔德研究复兴铺就了道路。您怎么看待赫尔德对哲学人类学的贡献？此外，康德对哲学人类学有何贡献？当然，或许也是在这个立场上赫尔德被认为是康德的批评者吧？

克：是的，赫尔德是“一簇星丛”，作家让·保尔这么形容他。他对体系哲学毫无兴趣，而是感兴趣于普遍的教化，一种贯穿终生的人文目标。表面上，按照歌德在魏玛当主管期间的说法，赫尔德是一位新教徒。但是，他却不是教条主义神学家，而是一位开明的人，这一点，歌德在斯特拉斯堡期间就已经见识过。他们两人都有泛神论维度。神圣在自然中揭示，神圣需要自然来显现自身。他们都反对二元论式的分离，赞同活泼的整一。赫尔德在柯尼斯堡曾在前批判时期的康德门下学习过，但很快就去了法国。他在法国见到狄德罗，为百科全书派着了迷。之后，他又去了荷兰，去了意大利，直到在魏玛定居。对他而言，对其他国家、民族和文化的观察至关重要。这种生命经验正是他创作的灵感。他也很关注普通人如何提升物质生活条件这类的实践性启蒙。他诉求大众启蒙，而不仅仅是受教育人士的启蒙。赫尔德批评了天真的纯粹理性启蒙，因为纯粹理性启蒙好像只认定理性才是进步的阶梯。他对普遍史进行了比较，从古人，包括波斯人、古埃及人、希腊人和罗马人，到欧洲中世纪人，直至其同时代人。他又在精神发展中嵌入了身体性的发展，即所谓的“面相学”。在他看来，每一种进步意味着一种退步，历史充满了矛盾，并不存在直线的进步。他拒绝认为欧洲文明可以成为非欧洲文明的标准。每一种文明都有其自身的独特标准，包括中国文明。将人类联结在一起的东西是感受，是一切感官官能，是我们的语言和翻译、我们的面部表情和手势，这些身体性的和文化性的交流。这一切促进了更大意义上的人文，它不仅是思想，而且也包括感受与感官。在此，他反对康德将理性存在与自然存在割裂开来。他对具体的大众精神及其自然状况的实践语境进行了研究，比如是从图像文字还是从符号文字发展来的。对他而言，一切语言之母是诗，而不是概念。

因此，赫尔德被认为是康德二元论哲学的著名的“元批评者”。赫尔德通过他的人类历史研究为德国的哲学人类学打下了基础。他在辩护中，把康德的《纯粹理性批判》和《实践理性批判》放在一起。康德避免了与赫尔德的公开交锋，但在《判断力批判》《实用人类学》以及历史哲学随笔中作出了回应。康德在其体系中将艺术、生命和历史进行了整合。我们今天将启蒙运动仅仅等同于自然与精神的二元论的两分是不对的。像赫尔德这般注重实际教化的综合性思想家，同时也是启蒙哲学家。他为人文的历史性战斗是启蒙式的。但其观点后来在某些地方(比如民粹主义)被滥用，咎不在他。

高：您在前面也提到您对杜威的兴趣。确实，我注意到您的著作也涉及美国实用主义。哲学人类学与实用主义之间是否真的具有亲合的一面？您怎么看？在最近几十年，身体维度在实用主义哲学或当代哲学中越来越显著。那么，在哲学人类学中呢？

克：是的，杜威、米德(George Herbert Meads)的典型的交互主义(Interaktionismus)，与舍勒、普勒斯纳的哲学人类学之间具有强大的亲合性。两者皆认为人不是孤立的，而是一种嵌入无生气的或有生气的自然的、在精神上共享的生命形式。人的生命形式必须通过文化、社会与技术来确定，从而维持其在自然中的嵌入并持续地塑造。我们可以改善生活，但我们无论如何不能变成天

使，地球也无论如何不会变成天堂。为了改善生活，我们应该不仅梦想纯粹的理想，而应该去改变真实的条件。通常而言，这始于去除社会和文化的流弊。为了改善生活，我们应该尊重自由精神并调节行为，哪怕经济或政治上不能很快得到回报。

在哲学人类学中，精神总是嵌在身体（Leib）之中，精神是具身化的。而肉体（Körper）是具体的，其行为可以计算。身体是有生命的肉体，它是没有意识的（比如，植物），或只有潜在的意识（比如，动物），维持自我生产。因此，身体需要在环境中获得一定的空间和时间。有机体必须应对其他的有机体和事物。作为人，我们是精神性的存在，参与共同世界（Mitwelt）的精神。精神性的东西是可转换的，从一种感性的经验转换到另一种经验艺术，比如万有引力定律，它就像是遵守道德的一种旋律或符号序列。作为人，我们拥有有机体的双重关联。一方面，我们必须将有机体当作工具，比如用来笑或用来说话。我们必须将其当作肉体，普勒斯纳称之为“肉体-存有（Körper-Haben）”。另一方面，我们却不完全理解我们的有机体。这个有机体有自己的生活，是自发的，并不按照我们的意愿在行动。我们并不能为所欲为。有机体运作不良、受限、苦痛，人就会生病或在不该笑的时候笑。就此，我们就是我们的身体，普勒斯纳称之为“身体-存在（Leib-Sein）”。我们与身体一起完成活动。为了生存，我们必须善待我们的身体，把它当作挚友，需要呵护、珍惜、爱。我们是跟身体和肉体一起的三者，这就是普勒斯纳所说的“本己诸我的我们-形式”。他人也一样。生活在与肉体与身体的差异之中，生活在与他人的关系之中；所谓他人就是指那些称谓（你，他/她/他们，我们、你们、您等）指称或讨论的对象。我们不应孤立人，而应该将他置于肉体-身体-差异之中，以及和与他人的关系之中。孤立个体是一种统治技术，打个比方，监狱里面的单独囚禁。

高：哲学人类学声称探究人的本性和人的条件。当下人工智能虚拟技术等新兴科技盛行，各种理论包括跨人文主义，纷纷对这种新的条件作出回应。对此，哲学人类学又会提供何种的解释呢？

克：其实，普勒斯纳也谈到过太空旅行，还为此写过文章。他认为，人在地球之外生活是真正可能的，要么人在其他星球殖民，要么人的别样的生命形式也许会在其他星球发现。离心置性（Exzentrischen Positionalität）也可以在地球之外的任何地方存在。只要共同世界与有机体、环境这一整体的生命行为中心之间，能够产生精神性的距离，就可以创造离心置性。他拒绝人类中心主义。对他而言，哲学人类学意味着向世界开放，关注生物学环境和社会文化环境。在这个意义上，他就早是一位“跨人文主者”（虽然这种名称那时还未出现），他因此也是一位反二元论者。但他不是所谓的“后人文主义者”，后者认为生物学仅仅涉及物理和化学的附带现象。对他而言，生命和精神源自独特的品质，无法还原为实用的生活方式。我们不应该像是实验室里的小白鼠一样自囚，而是要坚持我们的自由。今天，摆脱身体束缚的古老宗教梦想又再次出现在新的人工智能的形式之中了。但是，我们既无法摆脱身体，也无法摆脱精神。我们无法消除自身。人工智能不是精神，而是算术，遵守的是神经网络的规则，但是没有真正的神经元与突触。人工智能可以并应该分担我们的日常事务，但不能取代我们。精神不是存在于大脑之中，而是在一种公开的行动（Aufführung）之中，即典型的经验，比如音乐会、会议、学术讨论等。我们的有机体也是一种身体性的机器，即肉体-存有。但是，我们的有机体也是自发性的、执拗的身体。如果我们放弃身体这位朋友，那我们就是在犯傻。身体是我们与这个真实的、对峙的世界的关联所在。

（作者单位：中国社会科学院文学研究所）

责任编辑 孙婧一