

胡塞爾的政治哲學

汪文聖

國立政治大學哲學系

地址：11605 臺北市文山區指南路二段 64 號

E-mail: wswang@nccu.edu.tw

摘要

在討論胡塞爾有關政治議題的著作中，有從政治管理技術化的問題切入者，也有具體從胡塞爾對於戰爭的立場來切入者，更有從社群的概念切入者。本文探討胡塞爾的政治哲學會涉及到這三個問題，而採取的步驟是首先對三部具代表性的二手文獻作詮釋與整理，試著從其一藉胡塞爾現象學去反省政治管理技術的發生學意義，連接到其二經由現象學的還原獲得該發生學意義的根源，並視之為原初「政治之物」，再對其中所蘊含的「愛的社群」理念連接到其三據此作為建立國家理想的依據。本文第二部分將對這些論述做一評論。此外，本文在字裡行間將提出這個問題：胡塞爾以現象學為嚴格的科學，主要在發展出純粹的現象學，而作為一種實務科學的政治學是否在胡塞爾現

投稿日期：2015. 06. 09；接受刊登日期：2015. 12. 08

責任校對：劉又仁、劉鎧銘

象學中具一席之地？如同其他學科像倫理學一樣，它又如何與純粹的現象學有著適當的關係？本文試著將此放在胡塞爾現象學的一個關鍵問題來解決：超驗的態度和自然的態度如何協調？是否現象學的懸置方法對此有因應之道？鑒於此，我們也將看到，胡塞爾的這種超驗和自然態度間的關係也發生在鄂蘭的政治哲學裡面，這表示鄂蘭也在其政治思想裡採用了懸置的方法。然而，若我們鑒於胡塞爾的政治哲學仍落於鄂蘭所批評的忽略大眾公民的哲學，就應該重新思考現象學的還原方法如何不僅屬於哲學家小眾自己精神人格轉化的事。

關鍵詞：現象學、胡塞爾、鄂蘭、政治哲學、技藝、懸置

胡塞爾的政治哲學*

壹、前言

胡塞爾的政治哲學對於胡塞爾來說是個隱涵在其哲學現象學裡的未被系統化的哲學議題。它所涉及的問題不是單純的政治實務，而更涉及到倫理、主體際／互為主體性 (Intersubjectivität)、人／位格 (Person)、社群 (Gemeinschaft)、文化等議題。在胡塞爾對這些議題的討論中時或涉及到有關屬一般政治的概念，例如在 1920 年第一次的「倫理學導論」(Einleitung in die Ethik) 講義裡指出，主體的意向性開展並發展人格形態，包括個別的與「更高階的位格」(Personalitäten höherer Ordnung)，後者即有社群 (Gemeinschaften)、社團 (Vereine)、社區 (Gemeinde)、民族 (Volk)、國家 (Staat) 等。(2004: 105) 又如在《觀念二》(Ideen II) 與《論主體際現象學》(Zur Phänomenologie der Intersubjectivität) 第二卷也論及這「更高階的位格」的概念，包括社會主體性 (soziale Subjektivitäten)、社會性位格 (soziale Personalitäten) 與國家性社群 (nationale Gemeinschaften) 概念 (1953: 197-199, 316)，以及作為意志社群 (Willensgemeinschaft) 的國家、和由共同習俗形成之社群不同的「國家統一體」(Staatliche Einheit) 等概念的出現。(1973: 182-183) 再如收錄在《危機》(die Krisis) 的維也納演講：「歐洲人危機的哲學」論及到各個文化的不同生活樣式造成了不同的

* 本文屬於科技部補助之研究計劃「現象學為一種實踐哲學：對於倫理、政治與宗教的關注」(102-2410-H-004-091-MY3，執行時間：2013.08.01 至 2016.07.31) 的成果之一，在此感謝科技部的支助；並對兩位匿名審查人提供的寶貴意見表示謝意。

生活態度 (Einstellung)，從而人類生活於不同的社群如國家 (Nation)、部落 (Stamm) 裡面。(1954: 326)

胡塞爾雖提到一些政治實務的概念，但是主要將它們放在人格形態發展的脈絡中，作為通往更高的文化形態來釋義與定位。對於這方面的討論在現象學界已有二十多年，除了本文所涉及的文獻外，他如菲利普·柏克萊 (Philip Buckley)¹、約翰·莊夢德 (John Drummond)²、詹姆斯·哈特 (James G. Hart)³、莫利·弗萊恩 (Molly B. Flynn)⁴ 等皆有專文處理。惟本文在下面所選取的文獻得以讓我們從具體的政治事務開始反省，這乃是從政治管理技術化 (technization) 的問題，以及包括對戰爭立場的現實政治決策問題開始切入，進而去探討背後的政治理性問題，繼續再連接到人格形態的發展與朝向理想社群 (community; Gemeinschaft) 的建立問題。

本文探討胡塞爾的政治哲學即涉及上述這幾個問題，採取的步驟是首先對三部具代表性的二手文獻作一詮釋與整理，再對這些論述做一評論。在突顯了政治的實務與理性，以及理想社群的層次下，本文根本上以下面的問題貫穿著所論的議題就更具有意義：胡塞爾以現象學為嚴格的科學，主要在發展出純粹的現象學，而作為一種實務科學的政治學是否在胡塞爾現象學中具一席之地？如同其他學科像倫理學一樣，它又如何與純粹的現象學有著適當的關係？本文試著將此放在胡塞爾現象學的一個關鍵問題來解決：超驗的態度和自然的態度如何協調？是否現象學的懸置 (epoché) 方法對此有因應之道？鑒於

¹ Buckley (1992).

² Drummond (2000).

³ Hart (1992).

⁴ Flynn (2012)

此，我們也將看到，胡塞爾的這種超驗和自然態度間的關係也發生在鄂蘭的政治哲學裡，這表示鄂蘭也在其政治思想裡採用了懸置的方法。然而，若我們鑒於胡塞爾的政治哲學仍落於鄂蘭所批評的忽略大眾公民的哲學，就應該重新思考現象學的還原方法如何不僅屬於哲學家小眾自己精神人格轉化的事。這將是本文最後提出而有待學界繼續追問與回應的課題。

貳、處理「政治」所牽涉的問題

一、胡塞爾對技術化的反省所揭示的政治理性問題

誠如前面所提的問題：胡塞爾的嚴格科學理念是否排除了對於實務科學如政治領域的討論？這個問題已在彼得·沃勒 (Peter Woelert) 的〈科技、知識、管理〉(“Technology, Knowledge, Governance: The Political Relevance of Husserl’s Critique of the Epistemic Effects of Formalization”) 論文裡有所論述。沃勒先質疑：「如果胡塞爾明顯的目標在發展一門純粹的現象學，並重建哲學為嚴格的科學，它顯然將排除任何政治的考慮，因為這將冒然地將哲學思維導向一個意識型態的與特殊的世界觀哲學。」但在就胡塞爾整體的哲學來看，其嚴格科學是為了對人類文化做奠基，而政治也是文化的一支。(Woelert 2013: 494-495) 故沃勒將胡塞爾對歐洲近代文化危機的反省與重建的討論，延伸到對於政治領域的反省與建立。我們知道，胡塞爾在對近代歐洲科學危機的反省中，認為近代自然科學出自於對自然披上數學的觀念化外衣；這是對於原本的生活世界，也就是人們以不講究精確的技藝 (Kunst; techné) 生活的世界，用數學化的思維去計算它，以至於原本的技藝生活轉為轉為「單單的技術」(bloße Kunst) 生活。(Husserl 1954: 46) 這個生活世界技術化的發生過程被遺忘，導致了理性思維

的機械化與膚淺化。今這個問題也發生在當代政治理性與政治技術，以及相關的政治管理問題上，故值得我們對此作進一步反思。

仔細而言，沃勒認為一般將政治理性視為對政府管理的方法與目的做概念化表述的基礎，將政治技術視為理性被付諸實踐的機制、步驟，也就是將思維轉譯到實際領域的結果；胡塞爾對於技術化的反省正可啓示著政治理性本身的技術化構成與功能化的過程。故政治技術與理性不是呈現兩個對立的概念，理性應該構成了技術化的發生過程。此外，沃勒並為胡塞爾辯護著，以為他對於技術化的反省不只是基於認識論的動機，也非片面地對於工具理性批評與否定而已。(2013: 488-489)

遺忘了技術化的發生過程，就導致了對於真正科學思維的喪失。故真正的科學思維是對於生活世界作為科學意義的來源，以及對於科學形成的發生過程能確實的理解。具體而言，對技術化發生過程遺忘所造成的形式化 (formalization)、符號化，首先導致的是意義的外在化 (externalization of meaning)，因意義脫離了與內容脈絡及操作者觀點的關係，而只要在既定的規則下與符號的正確操作有關即可；其次它導致了理所當然作為客觀事實的一種方法的形成，因為形式化的技術使用愈發被覺得可靠與有效。(Woelert 2013: 491-492)

由於胡塞爾對於技術化的反省不只是反省到真正科學思維的喪失，更反省到西方文化的危機；故這涉及到的不只是認識論的課題，更關乎到人類的生存問題與存有論的形上學問題。對於沃勒與更早即已強調技術化之存有論問題的柏克萊而言，將此問題延伸到政治的領域去是順理成章的事。(Buckley 1992; Woelert 2013: 495-496) 又既然技術化造成的工具理性是技術化發生構成的結果，對此遺忘也會導致理性理所當然地被視為客觀的事實，理性只被視為工具理性。而和實際生活世界有關的技術化過程反被視為工具理性去連接到經驗的橋

樑，而忽略了在經驗底層已有一更原始的理性來源。這些若放在政治的領域來看，也會形成了這種政治理性與政治技術間的錯置關係。

胡塞爾不否定技術化或形式化的結果，他只警告我們不要遺忘此結果的發生過程。技術化後的科學思維畢竟有其必要性與合法性，其優勢在於脫離了特定主觀傾向而產生標準的流程，讓方法具有可靠性、可複製性以及精確性。這些當然也發生在政治管理的事務上面。(Woelert 2013: 496-498) 但不否定工具理性的前提是能反省到這個工具理性更源於原初理性發生過程。其實胡塞爾在《危機》裡提到的從生活世界的懸置到超驗的懸置方法的過渡，(Husserl 1954: 138ff) 就在讓人們能在較大的視野下，從在某個文化領域的生活自由轉換到在另一個文化領域的生活，而不被某個特定文化領域所需的特定態度（如自然科學的態度）所宰制。這個命題將在後面更仔細地開展，以作為我們對胡塞爾政治問題做總結的依據。

這裡再引用沃勒討論胡塞爾現象學和當代政治管理間的關係：當今的管理體系已從階級的與中央集權的官僚體系轉為去權威的中心化，從而強調各組織單位的自主性。各單位為了達成自己的目的起見，使用著一些量度 (metrics)，它們構成形式化的理性思維與知識。這個發生過程可比擬於胡塞爾對於技術化的發生學討論。沃勒也提到「第一序的測量」(first-order measurement) 與「第二序的測量」(second-order measurement) 兩個概念。前者啟動了分類與計數，後者在對前者做更精密的操作，產生了計算與參照性之類的工具理性運作。這發生在政策與管理上的概念也呼應胡塞爾對於技術化的發生學討論。沃勒要指出的是，這兩種發生在當代政治管理上涉及到技術化構成的現象，未被發生現象學地處理與反省。形式化管理機制的功能性常被視為理所當然，致使功能性可從發生學溯源到的更原始理性意義被遺忘了。(Woelert 2013: 500-503)

最後，我們看到沃勒批評了胡塞爾對技術化反省的不足，主要在於胡塞爾對於「技術化過程中具體的、在歷史中逐漸形成的符號科技所附屬的事物」沒有做太多的反省，對於「促進形式之方法使用的實際科技的流程，與刻劃此使用的技術性習慣」也未做考慮；換言之，他忽略了「形式化與技術化過程中的具體物質的科技基礎建設」。但不論如何，胡塞爾之對於技術化的反省揭示了張顯在外的理性內在擁有的科技維度，這不只針對科學知識的產生，也針對政治管理的理性。若我們能對這種工具理性往其原始的理性去溯源，那麼就會助於我們在面對一個被技術化的政治力量時，鑒於其常有的功能障礙而反省出其根本的原因是什麼。(Woelert 2013: 503-505)

二、胡塞爾現象學的超驗性所揭示的政治根本意義

其實沃勒並未在對技術化的反省中，將胡塞爾在發生現象學所揭示的意義展現在政治的領域裡。更早娜塔利·德佩蕾 (Natalie Depraz) 在其文〈現象學還原與政治之物〉(“Phenomenological Reduction and the Political”) 所處理的就是此項問題。(Depraz 1995)

胡塞爾不否認自己仍然走著傳統重理性的路線，但面對於歷史的偶然性與政治行為的必然性時，他不是被動地作個束手無策的反應者，卻更較一般的革命者與激進者更具革命性與更為徹底。因為他了解的理性具廣泛的意義：理性要立基在以感性為根據的本質直觀 (Wesensschau) 上，理性不能侷限於國族主義與意識形態，理性是對意義作無盡的探究。胡塞爾是在這儘可能求其深刻與求其嚴格的態度下，去面對涉及實務的歷史與政治領域，以一種旁觀者的態度對它們做考察。(Depraz 1995: 1-2) 此時即從自然經驗的態度轉為超驗的態度。故我們可從這裡去開展胡塞爾現象學的超驗性 (transcendentality)，以及去開展政治的根本意義。

德佩蕾以為基於這種旁觀者的立場，胡塞爾遠離了「政治的現場」(political scene)，免於自己陷入「戰魂的陰暗力量」(obscure forces of war-spirit)。胡塞爾面對於政治之物，是站在其現象學的立場，「政治之物」(the political) 作為一種現象，必須有一種現象學方法將它還原出來。(Depraz 1995: 2-3)

近來倪梁康在：〈愛德蒙胡賽爾在第一次世界大戰的政治實踐與理論反思〉，根據胡塞爾早年的手稿與通信，指出胡塞爾本人在第一次戰爭前與期間也曾陷入愛國主義與奧援戰爭的熱情；但他卻非盲目的國家狂熱主義者，此因他以戰爭可帶來「文化的改造」(renewal of culture)。(Ni 2014: 247) 雖然如此，在心懷國家理念與戰爭理想，和嚮往超越個人、國家，乃至具普遍性的哲學理念、倫理、世界精神(world spirit; Weltgeist) 這兩者的衝突下，胡塞爾終捨棄了直接對政治的建議與影響，而致力於哲學理論的研究。(Ni 2014: 248-251) 這顯示胡塞爾對於政治之物的心理歷程，而他作為旁觀者的超驗態度並非理所當然已經存在的。

德佩蕾則確認政治之物不是像一般了解的政治學 (politics) 一樣，屬於一種區域性的存有論；「它更隸屬於寬廣的存有論，一種社會的 (social)，或更仔細的說，一種社群 (community; Gemeinschaft) 的存有論。」(1995: 3-4) 因為胡塞爾對於主體際的 (intersubjective) 社群更有興趣，故若社群是現象 (phenomenon) 的話，那麼被其包含的「政治之物」可說是一個「附帶的現象」(epiphenomenon)。不論如何，對胡塞爾而言社群或公民社會 (civil society) 位居於國家 (state) 之上，後者被包含於前者之內。惟現象學本身的意義與方法並非一成不變的，它不是以一原理自居而應用到政治的現象去，卻反過來基於對政治社會的考察而被注入更豐富的意義與方法。(1995: 4) 德佩蕾即在這種前提下，展開對於導向「政治之物」之現象學還原方法進行探討。

德佩蕾順著胡塞爾在《危機》裡，以生活世界與心理學的懸置為

過渡以通往超驗現象學之路，來反省對於還原到政治之物的具體步驟是如何進行的。首先在進入生活世界的懸置之前，他先對笛卡爾方法做反省與補充。根植於自我論 (egology)，而作為超驗論雛型的笛卡爾方法若運用在主體際的社群，是否同樣可作為其必然的基礎呢？德佩蕾表示笛卡爾方法不能真正處理政治社群的構成問題，它面對的只是一個猶如超我 (super-ego) 的、已客觀化的終端層次 (end-stratum)，而不能對於客觀化的過程，也就是主體際的構成做說明。(Depraz 1995: 4-5) 其實胡塞爾在《危機》裡的論述可更充實德佩蕾的論證。他以為笛卡爾實將主體也視為世界的一部分，因為笛卡爾對於主體還原得不夠徹底，不能讓主體呈現純粹的性質；故而主體與被奠基的客觀實體之間不是意向性的關係，而是有如物與物之間的因果關係，致使笛卡爾不能處理現象學構成的問題。(Husserl 1954: 81-85, 218-219) 胡塞爾在《危機》裡反省自己在《觀念一》(Ideen I) 中所走的笛卡爾之路，固非笛卡爾方法本身，而是少了對於生活世界反省的過程；但他知道要處理主體際的問題，非要從早期的靜態現象學轉為動態的發生現象學階段不可。(Husserl 1954: 157-158) 在這個動機下，德佩蕾就走向生活世界過渡到超驗現象學之路。

政治社群屬於人類存在的較高階位格 (personalities)，當我們從這些社群的本質形式出發，回溯到它們超驗與絕對的義涵，這對於胡塞爾而言是處理世代性 (Generativität) 或超驗歷史性的問題。這些包括生、死、無意識、性、語言等事實性的問題，屬於所謂的邊界問題 (borderline-problems; Grenzprobleme)，它們的超驗意義要從事實資料出發往超驗層次去回溯。在這種觀點下，當我們從政治的事實出發回溯政治之物時，超驗還原方法就有其特定的具體步驟與內涵。(Depraz 1995: 6)

生活世界被反思以顯題化，那麼就產生我們對世界以及對於人的意識，「連同所有他們之人的行為與策動、施作與承當，以其各自的

社會連繫，共同生活在世界界域 (world-horizon) 裡，並也對此有所自覺」。(Depraz 1995: 7; Husserl 1954: 149) 對於政治領域而言，它們的經驗事實被反思為在世界界域裡「如何被主體給予的方式」(how of their subjective manner of givenness; Wie der subjektiven Gegebenheitsweise)，這即是對於原初社會或原初政治之物之回溯。(Depraz 1995: 7)

德佩蕾特別取材於胡塞爾全集第十四卷，注意到其中對於「世代性社群創建」(Urstiftung der generativen Gemeinschaft) 的討論，(Depraz 1995: 7-8; Husserl 1973: 222-225) 以及胡塞爾提出的「共同精神一」(Gemeingeist I) 與「共同精神二」(Gemeingeist II) 的概念。簡言之，「共同精神一」是最初構成的社群，它尚在「我與你關係」(Ich-Du Beziehung) 的階段，從父母的愛延伸到對他者的移情 (Einfühlung)，彼此間以直接的接觸及間接的溝通為連繫的方式；意志、愛、倫理之愛、愛的社群漸為主題；值得注意的是，自我論在此沒有地位，交互的 (wechselseitige) 關係為討論的出發點。(Husserl 1973: 165ff)「共同精神二」是較高階的位格單元 (personale Einheiten höherer Ordnung)，它的構成是經過我與他者彼此的確信、評價、決定、行動等取得協調一致後所形成的社群，在此移情與溝通扮演著重要角色，而不只是本能與習性的活動而已；所構成的社群成就社群的作品 (Gemeinschaftswerken)，包括國家、宗教、語言、文學、藝術等等；溝通以成就社群或社群作品有單向的 (einseitige) 與交互的 (wechselseitige) 兩種方式，前者如我們繼承歷史傳統的科學、哲學，後者是我們與共在的他者合作的方式。(Husserl 1973: 192ff)

據德佩蕾之見，在「共同精神一」的社群創建階段社群並非真正的被創建 (gestiftet)，它是社會的「萌芽狀態」(status nascendi)，是真正「政治之物」之所在。而「共同精神二」的社群才是真正被建立的。但是誠如胡塞爾在《危機》§38 裡強調了生活世界顯題化的雙重方

式：一是直接地生活於世界界域中，另一是對於生活世界界域被主體給予有所自覺；而這兩種方式是交替地 (wechselseitig) 呈現的。(Husserl 1954: 146-151) 這種雙重方式發生在「共同精神一」與「共同精神二」兩種社群形式裡，故德佩蕾言：「『共同精神一』與『共同精神二』確實擺動在原始-超驗的 (original-transcendental) 與自然-屬世的 (natural-mundane) 生活世界中，或者是在事實性 (facticity) 與現實性 (factuality) 之間。」(Depraz 1995: 8)⁵ 從它們被反思的觀點來看，生活世界乃通往超驗的立場；但從直接生活的觀點來看，生活世界從創建到被建立有著目的性，但我們常在此自然態度中忘了去反思，以至於讓真正政治之物—原初的政治社群或複多性 (plurality)—被隱藏了。(Depraz 1995: 8-9) 其實這裡最重要的是，生活世界顯題化的雙重基本方式之間的交替，需要有自由轉換的能力；此自由轉換的能力發生在超驗態度與生活世界的自然態度、生活世界中的不同世界，以及在生活中直接生活與意識生活的態度之間。

德佩蕾面對這樣的雙重性所產生的難題，卻試著從胡塞爾在《危機》裡提供的另一條路，也就是經由心理學通往超驗現象學之路來解決。故德佩蕾提出的問題是：「一門被超驗還原的心理學提供給我們通往超驗複多性的最佳之路是到怎樣的程度？」(1995: 9) 她注意到《第一哲學》(Erste Philosophie) (1923-24)⁶ 裡對時間、想像與意識做反思分析的文本，以之賦予了對於「自我複多化原初圖式之起源的方法學步驟」，可讓我們了解「複多性的超驗發生學」；(1995: 9-10) 她

⁵ 由此可見事實性 (facticity) 是涉及超驗結構的，現實性 (factuality) 是涉及經驗實在的。

⁶ 《第一哲學》第二冊：「現象學還原理論」(Hua VIII)，此外她也提到文本有 Hua XIII 內的「現象學基本問題」與 Hua XXV 的「現象學與認識論」(Depraz 1995: 16，註腳 35-37)。

又強調超驗還原更發生學地源於主體際的還原 (inter-subjective reduction)，自我與他者彼此以活生生的主體性 (living subjectivity) 向對方的超驗生命 (transcendental life) 去開放。(1995: 10)

德佩蕾所注意的主體際還原是從主體的心理生活出發，這是對能識的 (noetisch) 心理狀態做進一步的發生學探討，探討得每個人能識的可能性是基於其內在「超驗行為特質的普遍社群性」(universal community of the transcendental act-character)。故複多性不是指所識的 (noematisch) 對象方面，而是指心理行動方面。從而真正「政治之物」也不是指在社會中所構成的層次，而是指行動中 (acting) 的超驗現象學單子 (transcendental phenomenological monads)。(1995: 10-11)

在這底層的超驗現象學行動即是我們對於政治事務旁觀的作為：不直接參與就讓我們沒有成見，一個不去做的行動才是真正的超驗態度。德佩蕾繼續開展出的真正政治之物更往倫理的領域去邁進，故政治之物不講究權力 (power) 的問題，而以權威 (authority) 取代之；它似乎也 and 宗教性接軌，特別是「愛的社群」(Liebesgemeinschaft) 概念似沾有基督宗教信仰徒社群的色彩。(1995: 11-12) 事實上這愛的社群更早已為卡爾·舒曼 (Karl Schuhmann) 作為胡塞爾的國家概念所歸趨的理念，我們再看這具體的意義為何。

三、國家作為個人通往「愛的社群」的過渡階段

舒曼在 1988 年出版的《胡塞爾的國家哲學》(*Husserls Staatsphilosophie*) 是整個現象學界首部對於胡塞爾政治哲學探討的專書。該書可被定調為在闡釋「國家作為個人通往『愛的社群』的過渡階段」這個根本命題。

個體的主體性單子 (Monade) 與單子的結合展現主體際的構成，在萊布尼茲那裡無窗戶的單子，今在胡塞爾這裡卻是彼此開放交

流的。自我的內在時間意識以及自我與他者的身體是這交流的基礎。此因自我的生活已被內在時間意識綜合起來而構成具同一性的主體，自我內在的「結社」(Vergemeinschaftung) 成爲往外結社的前提；但最原初被結社的自我（原我 [Ur-Ich]）是從前我 (Vor-Ich) 在目的論的引導下所成就的。另一方面，作爲共同性的自然、自我與他者的身體，是構成主體際性的出發點，它產生了移情 (Einfühlung) 的附現 (appäsentierende) 能力；它進一步形成更高階的人與人溝通 (Kommunikation)，以至於成群結社的條件。(Schuhmann 1988: 48-54)

舒曼提出胡塞爾的論題是，人與人不是爲了個人有計畫的去征服邪惡的自然而成群結社，而是被動地傾向於結社，這反而是合乎自然天性的；此可以父母與孩子結合成家庭爲例來說明。(1988: 57-58) 但這樣自然本能的結合尚不足以形成人格或位格 (Person) 的概念；作爲人格是要以價值與意志的定向、並自覺地表意給他者，以形成有共同意志的單位作爲前提，並依據語言的表達與溝通讓真正的社會性構成出來。(1988: 58-61)

在從個人過渡到國家的社會性概念之前，如社團 (Verein/Verband)、協會 (Gesellschaft) 等皆以共同的意志與目的爲宗旨而成立。(Schuhmann 1988: 66, 67) 在社會性的構成中漸有文化與風俗規範的形成；一個種族 (Volk) 即是某共同風俗的承載者，它建立起有共同文化起源的歷史。胡塞爾時或稱民族爲 Nation，但不放在與國際 (Internationalität) 對立的觀點，而是就歷史中被決定的社會構成來理解其意義。(Schuhmann 1988: 69-71) 在以禮俗、習慣爲宗的社會，有著漸經過以法爲規範的種族，以發展爲層次較高的民族；其中也有著從鄉村 (Dorf) 經過城市 (Stadt)，發展到國家 (Staat) 的具體的政治形態。胡塞爾對如此的發展皆置於目的論的觀點來看。這個目的論不只讓社會的發展成爲量的擴張，更讓質的強度方面進展開來。(Schuhmann 1988: 71-77)

從這裡就關聯到胡塞爾最終要求的「愛的社群」。原來在目的論引導下，所有單子向單子大全 (Monadenn) 去發展。在發展中各單子彼此認識，彼此交換意願，最根本即以愛作為連接的橋樑。單子進化的終極目的是「愛貫穿分離的人以凝聚成一個社群的人格」。胡塞爾曾大體上區分愛有本能方面如性愛以及同情的愛 (Sympathie)，它們分別成就婚姻與友誼的社會形態。愛的社群是真實的、理想的自我，也是真實的存有。(Schuhmann 1988: 78-85)

在從個人到「愛的社群」的目的論發展中，國家到底是自然所發展出的社會形態，或者是人為的組織架構？(Schuhmann 1988: 89-90) 人為指的是群體的主動意識與意志一面，自然指的是前人所傳遞下來的被動給予一面。舒曼以為，雖然簡單來說，自然的因素可漸發展成人為的因素，如一未成熟的成員可漸受教育與國家意識的影響，而最後成為成熟的決定國家意志的成員。但這裡實有個循環 (Zirkel) 關係：一方面每個國家成員面對的是個已先給予的國家，另一方面國家是什麼來自每個成員的累積習慣，而這累積習慣具體表現在他們在每個歷史情境如何體驗國家與認知國家方面。(Schuhmann 1988: 93-94)

事實上這裡關鍵的問題是，普遍的本質可能性 (allgemeine Wesensmöglichkeit) 與特定的事實實在性 (bestimmte faktische Wirklichkeit) 呈現交互影響的關係。(Schuhmann 1988: 95)⁷ 二者以循環、互相關聯 (Korrelation) 的方式展現為構成國家的環節。(Schuhmann 1988: 101) 「國家」作為一種「現象」(Phänomen)，以這兩個環節循環地被給予方式呈現給意識。如果只片面的強調事實性，則是非現象學的；若是只單向地從經驗事實，經過本質變形以求得本

⁷ 與註腳 5 那裡的 factual 相比較，這裡的 faktisch 表示一方面具現實性，但另一方面卻蘊含本質性；而 factual 卻和接著要說的經驗性 (das Empirische) 概念一樣。

質，這對舒曼言是有問題的。(1988: 95-96) 舒曼的這種解釋，對於我們思考如何將靜態與發生現象學綜合起來頗有一些啟發。

這根本在顯示國家是個有機體，而從有機體的個人單子開始，它就具體地作為有限的事實存在 (faktische Existenz)，蘊含了無限的本質可能性 (Wesensmöglichkeit)，即單子持續地往新的界域發展。舒曼曾強調，事實性 (das Faktische) 概念與經驗性 (das Empirische) 概念不同，後者是偶然的事實 (zufällige Tatsache)，它的對立概念是本質 (Wesen)；前者卻是「合於本質之理性之物存在的根據」(Grund für das Dasein von Wesensmäßig-Rationalem)，因它固然相對於理性而言是非理性的，然若沒有它，理性之物卻不可能。(1988: 101-102, 腳註 19, 20) 事實與本質循環地構成現象，表現在包括國家、倫理、宗教、歷史哲學、形上學目的論、生死、性等對胡塞爾屬於邊界的問題 (Rand-/Grenzprobleme) 裡。(1988: 103-106)⁸

所以國家的意義不能只以理想本質的「愛的社群」來了解，也要包括不和諧的一面。這個常具有悲劇衝突的有限性卻屬於在目的論之下往無限性去發展的內涵。舒曼說得好：悲劇衝突的可能性不是發生在已過去的紀元，而是在「目的論本身的所有當下的陰影」之中。(1988: 106-108)

目的論當然依舊有效，國家在事實與本質雙重性下仍以朝向各個單子處於和諧之本質一面為目的，故國家所扮演的消極性角色是消弭戰爭、維繫和平，所用的策略有多樣性，(Schuhmann 1988: 114-116) 這就表現在警察國家、社會國家、憲法國家等不同的形態上。(Schuhmann

⁸ 國家這個概念究竟是否為邊界問題，胡塞爾本人的立場似未有定論，參考 Schuhmann (1988) 在這裡，特別是腳註 30 的解說。

1988: 116-118) 法 (das Recht) 也成了對國家構成不可或缺之物。
(Schuhmann 1988: 118-122)

上述是將國家作為現象的意義揭發出來，至於它和現象學的關係如何呢？舒曼鑒於單子往「愛的社群」發展的過程中，國家要對爭執與命運克服，以求得和諧與統一，而這是在自我認識 (Selbsterkenntnis) 中進行的。(1988: 135) 國家處於往理想的無限界域發展過程中，在這裡存在著衝突的可能性，故國家是單子大全的目的在現實發展的階段，其組成分子是特定的人群，而非普遍的人類。要從前者往後者去超越，就需要對整體目的論的意識作為引導，這個對單子世界的自我意識就是超驗現象學。(1988: 142)

舒曼認為超驗現象學之不同於國家，即在於「國家的記憶不延伸到整體人類，它的預期為特定的興趣所引導，它的現在也因為個體對特定範圍內的影響而有所侷限」。(1988:148) 對此他引證了胡塞爾的手稿，而謂一個國家畢竟以保障人民的和平為主，以至於可能對外宣戰，而和平條約或超越國家的法律對此亦難以改變。現象學在國家之上，它超越國家，國家雖因以現象學為根據，受制於現象學的規範，但國家仍限於現實法律規範的層面，現象學則位居絕對的理想與先天規範的倫理層面。(1988: 149-150)

現象學之能夠超越於國家之上，因現象學者執行了懸置的方法，以至於能脫離傳統習俗，能從沈落於此習俗中的倦惰的理性 (ignava ratio; lazy reason) 超拔而出，換得的是對於著眼於全人類旨趣的絕對目的追求的意識主體。(Schuhmann 1988: 157-158)⁹ 胡塞爾對國家的討論，旨在從現象學出發去理解國家、去批判現實的國家、去揚棄

⁹ lazy reason 為舒曼比之於海德格所說的 das Man。

(aufheben) 國家。換言之，他從現象學取得人類目的之徹底意義，以作為國家合法性的前提。(Schuhmann 1988: 159-160)¹⁰

國家作為一個往理想的社群去過渡的現實性社群，若它因現象學取得合法性，應該是指在現實性中打開了往理想去發展的可能性。在歷史上我們卻常見到一些國家形態對於此是封閉的。關於理想的社群是愛的社群，胡塞爾也指出現象學者構成的社群居於最終理性的地位。(Schuhmann 1988: 168-169) 但另一方面，國家的概念又有一理想性的意義，誠如胡塞爾所言：「超驗主體群的絕對普世性將自身組織成一個絕對的『國家』(...)。」(Das absolute Universum der transzendentalen Subjekte organisiert sich zu einem absoluten 'Staat' (...))(Schuhmann 1988: 170-171)¹¹ 這個「國家」成為包容所有整體人類個體的統一體，包容的力量即是愛，而現象學者似乎組成了這個「國家」，現象學者似乎也活在愛的和諧當中。這個「國家」從現象學那裡取得的合法性最為直接。

參、對胡塞爾有關政治論述的評論

在上面第一篇論文，沃勒提出當代技術性的政治管理，應藉胡塞爾現象學去反省技術的發生學意義。這個意義的起源在德佩蕾的論文中被視為原初「政治之物」，它需要經由現象學的還原獲得，而具體表現在向他者開放的超驗現象學單子之行動作為中。德佩蕾所提的

¹⁰ 科學知識之凌駕於國家之上為舒曼比之於費希特的同樣立場。

¹¹ 胡塞爾之言源自手稿 Ms. E III3/6b.

愛的社群作為政治發展的理想，往其過渡的國家作為一種現實的社群則為舒曼所闡釋。

作為一位哲學理論的探討者，胡塞爾難免被沃勒批評對於技術化的探究有所不足。又胡塞爾將政治或國家的意義奠基在現象學之上，這不免讓人質疑其是否過於理想性，這包括對於理性過於信任，過於依賴人性的自我反思與自我教育能力，以及對於現象學社群的形成亦太一廂情願。對於此舒曼也做了批評，以為胡塞爾忽略了社會的運作機制，其國家概念仍為一種形上學所束縛，因他對國家的理解是基於對於普遍的與統治一切之理性的信念，而理性又被捲入推動所有存有者運動之目的論的洪流裡，以至於現實性所含有的理性只在未來可能兌現，故胡塞爾的國家理論只建立在信念與希望之中。(Schuhmann 1988: 187-189)

但是胡塞爾現象學是否對於政治的層面仍有一些貢獻呢？這應該在於其現象學還原或懸置的方法可讓我們成為超越政治實務的旁觀者。如果技術化也屬於政治實務的一部分，那麼回溯技術化前的真正政治之物即需要現象學還原；如果政治是有關社群事務的事，那麼現象學還原讓我們體認到成群結社的原始動力，既不在於個人的政治權力野心，也不基於國家主義的意識形態，而是在於我們對政治的瞭解向倫理、宗教、普世的價值領域去開放。本文藉著政治實務到理想的討論，將現象學方法的重要性烘托出來。這個關聯到我們文化傳統裡討論內聖與外王關係的問題似乎也可回到現象學的方法來討論。

的確，胡塞爾這種國家的概念，讓我們聯想起儒家哲學的國家與天下理念；我們這一套格物、致知、修身、齊家、治國、平天下的政治哲學，豈不是如同胡塞爾言之從單子向理想的愛的社群去擴展？儒家與胡塞爾皆對於理性與自我教育過於自信，寧願信任政治事務建立在以德服人的王道基礎上。這種從屬於小眾的哲學來論述屬於大眾的政治之作法，當然不限於儒家與胡塞爾現象學，它們皆屬於漢娜·鄂

蘭 (Hannah Arendt) 對於傳統上只重視小眾的哲學思維而批評之對象一二而已。但胡塞爾是否在受此批評之餘，仍有一些積極可開發出的政治思維向度呢？其中我們以為重要的仍是現象學的還原方法，而即使鄂蘭本人思想裡也蘊含著這種現象學方法。

在 1958 年的《人的境況》(*The Human Condition*) 裡，鄂蘭突顯行動生活 (*vita active*)，以對照沉思生活 (*vita contemplative*)，並以行動 (*action*) 才足以保障人在世界中的意義；這對於以反思來建立的哲學思維，以及胡塞爾以無興趣的旁觀者對於直接的生活做描述或解釋的現象學，似乎做了當頭棒喝。但當我們仔細研讀該書內容，就會發現鄂蘭重視的行動與言語編織著每個人在世界舞台中自己的故事，不論他人對此故事的敘事，或自己對於過去自己以及他人故事的記憶，卻形成了另一種思維的模式。這種思維不單純是事後的回顧，卻在重建敘事內容過程中同時建構著意義，讓讀者或自己得以產生行動的力量。說故事或敘事的一種態度已經超越了單單的自然態度。(Arendt 1958: 175ff)¹² 不久後 1961 年的一篇文章明確地強調了一種旁觀者態度之重要：要能夠作為旁觀者，才能做審美判斷與政治判斷。依鄂蘭之見，當我們有著哲學的智慧所帶來的勇氣，就可斬斷陷入在美與政治事務上利益算計的軟弱之氣，才可真正的愛美與做正確的政治判斷。這是鄂蘭引用雅典的政治家佩利克勒斯 (Pericles) 的一段話的意思：「我們在政治判斷的範圍內愛著美，並且我們從事哲學而沒有野蠻人的軟弱之惡。」(We love beauty within the limits of political judgment, and we philosophize without the barbarian vice of

¹² 特別是當鄂蘭以亞里斯多德的戲劇來說明表演與敘說劇情是讓觀眾能模仿其行動 (Arendt 1958: 187-188)，更能顯示敘事做為一種思維與行動結合的意義。

effeminacy)¹³ 對鄂蘭而言，不論是根據康德哲學從規定判斷轉為反思判斷以成為審美或政治判斷，或從製造 (work) 進一步成為行動 (action)，或她對於時下具實利主義 (philistinism) 的大眾文化批評以回歸有教養的心靈 (cultured mind)，(2001: 9-10) 可說皆是對於社會的商品化與人的工具化做了超越的工作。(1958: 38, 44-45, 156-157) 前述鄂蘭的思想階段既重視超越自然態度的旁觀者態度，但又不失行動的力量，以致能保障大眾公民於世界中的意義的論述，更具體呈現在她晚期在 1973 至 1975 年先後發表之《精神生活》(*Vom Leben des Geistes*) 的「思考」(das Denken) 與「意願」(das Wollen) 兩卷，以及未完成的「判斷」(das Urteilen)¹⁴ 著作裡。(Arendt 1989; 2012) 我們見到在這早晚期間，鄂蘭實已運用了現象學懸置或還原的方法於其思想論述中。

不論在胡塞爾政治哲學那裡欲將實務與理想兼顧，或在鄂蘭這裡將思維與行動做一結合，現象學還原方法對它們的貢獻究竟在哪裡呢？從胡塞爾的角度來看，旁觀者處在超驗的態度，行動者處於自然的態度。對他來說，重要的是超驗的態度和自然的態度可以自由轉換，但這個轉換不是理所當然的，而是需基於一種經過培養的精神能力。如他在《觀念一》表示過懸置可自由地 (freely) 被實行；(Husserl 1950: §§ 31, 32) 他在《大英百科全書》裡強調超驗的自我經驗可在任何時間 (at any time) 經過態度的轉換，轉變為自然的或心理學的自我經驗。(Husserl 1962: 277-301, § 9)

¹³ 希臘原文是：“*Philokaloumeute gar met euteleias kai philosophoumen aneu malakias.*” (Arendt 2001: 15)

¹⁴ 見近來羅納·貝諾 (Ronald Beiner) 就〈論康德的政治哲學〉與〈想像力〉所編著的《判斷》一書。

另外在《危機》裡胡塞爾除了對於超驗懸置之外，又指出了一種生活世界的懸置。後者是將自然科學的世界還原到生活世界，讓具精確性的近代自然科學返回到日常生活所經驗之不精確的技藝層次。我們同樣的日常生活層次下，可成就自然科學，而成為科學家，也可成就人文科學，成為人文學家，或成為藝術家、工程師、醫生等等不同的職業，或擁有工作之餘的休閒時間。(Husserl 1954: 139-140) 以至於自然科學不至於宰制人類全部的生活，造成胡塞爾所批評的歐洲科學與文化危機。當我們運用了生活世界的懸置方法，我們瞭解到在日常生活的技藝層次基礎上，可成就不同的職業與生活樣態，故我們即擁有將它們自由轉換的能力。然而現實上由於才能與習性的影響，這種轉換並不是理所當然的，它必須經過一番人生存在方式的巨大改變；針對此他曾在《危機》裡說過：「現象學態度與所屬的懸置首先本質上被招致影響一整個人格的轉化，在開始如同對宗教的皈依，它進而包含了最大存在轉化的意義，這是被賦予在人身上的一項使命的。」¹⁵

然而，不論如本文所引介的文獻曾評論了胡塞爾過於重視理性，以至於其政治哲學或國家理念只能建立在信念與希望之中，或是從鄂蘭對於包括胡塞爾的傳統哲學思維批評的觀點來看——雖然本文對於思維與行動的結合如何延伸到大眾僅做了簡短的提示；既然最後我們強調現象學還原方法在胡塞爾與鄂蘭皆起作用，那麼是否這裡就有重新思考其義涵與方法的必要，以至於讓胡塞爾的政治哲學從鄂蘭的政治思維那裡得到一些補充？我們發現，最根本處在於現象學方法的

¹⁵ Husserl (1954: 140); 英文: The total phenomenological attitude and the epoché belonging to it are destined in essence to effect... a complete personal transformation, comparable in the beginning to a religious conversion, which then, however, over and above this, bears within itself the significance of the greatest existential transformation which is assigned as a task to mankind as such。譯自 Husserl (1970: 137).

自由轉換能力若是在於人格的巨大改變，即類似宗教皈依的精神性轉變所產生的人格轉化的話，那麼人格對於鄂蘭而言不再是人的內在精神特質而已，更是在人格一辭回到拉丁字的本義 *persona* 後去拓展其義。

在一篇收錄在《責任與判斷》(*Responsibility and Judgment*) 的「序言」，本為鄂蘭接受丹麥松寧獎 (Sonning Prize) 的演講辭裡，她對於人格一詞從其字源來做深入的闡釋。*Person* 的拉丁字 *persona* 指的是遮蓋演員私人 (*personal*) 的臉孔 (*face*)，並向觀眾表明他在戲中的角色與作用的面具 (*mask*)。面具的嘴部位有個大開口，讓演員個人的、未被掩飾的聲音得以傳達出來，故「經由...傳聲」(*per-sona; to sound through*) 是 *persona* 作為「面具」之外進一步表示的意義。鄂蘭就 *person* 的字源顯示了屬於私人的臉孔，以及屬於戲劇舞台的面具；前者表示個人的人格特質，後者表示個人介入世界或公共事務的角色。依她的闡釋，個人的人格特質必須通過在世界中可能扮演的不同角色而張顯，讓個人的聲音傳達出來。故這經鄂蘭拓展後的人格意義是：真正的自我必須為了不同的公共事務，自由地作為不同的公共人物而發言；另一方面，當我們戴上面具，在公共的舞台上宛如扮演一場戲劇的角色時，也需要能「自由地從戲劇進入到赤裸的『這個』 (*thisness*)」——「這個」指的是真正獨特的人格自我。故我們一方面要能夠在不同的角色或面具之間有自由轉換的能力，另一方面又能自由地從在獨特的自我與公共角色之間來去自如。自我人格不能被任何形式的身份所誘惑而忘了自己，自我人格卻又必須透過公共性的活動而發聲出來。(2003: 12-14)

上述自由轉換於公共角色之間，以及私有與公共領域間的來去自如，似乎是現象學還原方法建立在人格轉化上的嶄新義涵，這由於人格的意義已被鄂蘭拓展開了。胡塞爾從自我論向他我的拓展，尚限於在主體意向性下個人人格形態發展成社群之位格。鄂蘭則以人格在開

始時即是在公共領域中的，故當它作為旁觀者在思考或判斷事務時，已在考慮「我們已經和其他人一起做的事情是什麼」，以及「每個特殊的行動如何適應在我們生活的整體脈絡中」。(2003: 129) 當然這樣對於現象學還原方法的進一步思考尚是個開始，還有待學界對此繼續的追問與回應。

參考文獻

- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: the University of Chicago Press.
- . 1989. *Vom Leben des Geistes. Das Denken/das Wollen*. Hrsg. von Mary McCarthy. München/Zürich: Piper.
- . 2001. “The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance.” In: *Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant and Arendt*. 3-25. New York, Oxford etc.: Roman & Littlefield Publishers INC.
- . 2003. *Responsibility and Judgment*. Ed. and with an Introduction by Jerome Kohn. New York: Schocken.
- . 2012. *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*. Dritter Teil zu *Vom Leben des Geistes*. Aus dem Nachlass herausgegeben und mit einem Essay von Ronald Beiner. München/Zürich: Piper.
- Buckely, Philip. 1992. *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*. Dordrecht: Kluwer.
- Depraz, Natalie. 1995. “Phenomenological Reduction and the Political.” In: *Husserl Studies*, Vol. 12: 1-17. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Drummond, John. 2000. “Political Community.” In: *Phenomenology of the Political*. K. Thompson & L. Embree (Eds.). 29-53. Dordrecht:

Kluwer Academic Publishers.

- Flynn, Molly B. 2012. "The Cultural Community: A Husserlian Approach and Reproach." In: *Husserl Studies*, Vol. 28: 25-47.
- Husserl, Edmund. 1950. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hua. Bd. III, Hrsg. von W. Biemel. Den Haag: Nijhoff.
- . 1953. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchung zur Konstitution*. Hua. Bd. IV, Hrsg. von W. Biemel. Den Haag: Nijhoff.
- . 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Eileitung in die phänomenologische Philosophie*. Hua. Bd. VI, Hrsg. von W. Biemel. Den Haag: Nijhoff,
- . 1962. "Encyclopaedia Britannica-Artikel." Aus *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hua. Bd. IX, S. 277-301. Hrsg. von W. Biemel. Den Haag: Nijhoff,.
- . 1970. *The Crisis of European sciences and transcendental phenomenology: an introduction to phenomenological philosophy*. Trans.: D. Carr. Evanston: Northwestern University Press.
- . 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*, Hua. Bd. XIV, Hrsg. von Iso Kern.

The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.

———. 2004. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Hua. Bd. XXXVII, Hrsg: Henning Peucker. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

Hart, James G. 1992. *The Person and the Common Life: Studies in a Husserlian Social Ethics*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Ni, Liang Kang. 2014. "Edmund Husserl's Political Praxis and Theoretical Reflections during World War I." *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 9, no. 2: 241-253.

Schuhmann, Karl. 1988. *Husserls Staatsphilosophie*. Freiburg/München: Albert.

Woelert, Peter. 2013. "Technology, Knowledge, Governance: The Political Relevance of Husserl's Critique of the Epistemic Effects of Formalization." *Continental Philosophical Review*, Vol. 46: 487-507.

Husserl's Political Philosophy

WANG Wen-Sheng

Department of Philosophy, National Chengchi University

Address: No. 64, Sec. 2, Zhi Nan Rd., Wenshan Dist., Taipei City 11605,
Taiwan

E-mail: wswang@nccu.edu.tw

Abstract

Regarding discussions about Husserl's political issues, there are some studies from the points of view: technization of government, Husserl's position of war, and his conception of community etc. This article will refer to them by the following procedure: Firstly, three representative secondary literatures are interpreted and ordered, by way of that the first literature reflects on the genetic meaning of the technization of government according to Husserl's phenomenology, the second requires the origin of that genetic meaning through the phenomenological reduction, and understands the origin as the original Political that implies the ideal of "community of love," based upon which the third develops the ideal of the state. Secondly, a comment is to be made on these discourses. Since Husserl's idea of phenomenology as a rigorous science aims to develop a pure phenomenology, a question will be raised through the whole article: Can and how politics like the other practical sciences, say ethics, have a position in Husserl's

phenomenology? How can politics build a proper relation with the pure phenomenology? This answer will be obtained based on the discussion of the key question: How can both of the transcendental and natural attitudes be in accordance? Is the method of epoché able to solve this question? I will see some analogy between Husserl and Arendt. That means, Arendt originally also applies the method of epoché to her political thinking. But, if we regard Husserl's political philosophy still as that which Arendt criticizes to neglect the plural civils, we should reconsider how the phenomenological reduction would not fall into the private business of a personal transformation of the singular philosopher.

**Keywords: Phenomenology, Husserl, Arendt, Epoché,
Political Philosophy, Techné**

