

## 论施特劳斯与胡塞尔的共识与分歧

李明坤/文

提 要: 本文通过考察施特劳斯的政治哲学和胡塞尔所代表的现象学之间的传承关系, 简要讨论了现象学和政治哲学这两种学术路向之间的共识与分歧。施特劳斯所开创的柏拉图式的政治哲学, 可以看作是对胡塞尔现象学的某种继承和修正。施特劳斯不仅积极响应胡塞尔“回到前科学世界”的号召, 还像胡塞尔一样, 试图为理性主义重新奠定坚实的根基。施特劳斯的政治哲学史研究, 实乃胡塞尔意向史研究的某种变体。和胡塞尔不同的是, 施特劳斯认为真正的前科学世界, 不可能是任何新的现代式建构的产物, 而是古典哲人眼中的那个生活世界, 能够为当前人类重新“带来光明”的, 也不是胡塞尔孜孜以求的超验现象学, 而是柏拉图式的政治哲学。

关键词: 现象学; 政治哲学; 施特劳斯; 胡塞尔; 海德格尔

中图分类号: D505

文献标识码: A

大约自尼采以来, 西方学问开始新一轮的大调整。16、17 世纪建立起来的现代学问传统, 面临前所未有的挑战。自然科学是现代学问的标志, 其本身的意义与价值在 19 世纪末成了一个悬而未决的问题。胡塞尔所开创的现象学, 试图通过回到前科学世界, 为现代学问乃至理性主义本身挽回尊严。然而, 胡塞尔的努力似乎并不成功。海德格尔继承了现象学对于一种前科学的源初经验的重视, 但却并未分享胡塞尔为理性主义重新奠基的初衷。反而是没有公开参与到现象学运动中的 L. 施特劳斯, 在某种意义上继承了胡塞尔的事业, 通过回到哲学诞生以前的前科学世界, 揭示了哲学(或科学)生活的本来面目, 让理性主义在现代性的废墟上重新散发出耀眼的光芒。只不过真正完成这一任务的, 已经不是胡塞尔意义上的超验现象学<sup>①</sup>, 而是“柏拉图式的政治哲学”。在施特劳斯看来, “作为严格科学的哲学”首先是政治哲学, 现代性危机也不再是一般意义上的科学的危机, 而是政治哲学的危机。从现象学到政治哲学, 不仅仅是施特劳斯本人思想道路上的某种抉择, 也反应了 20 世纪西方思想的一个重要面相。20 世纪的思想家当中, 具有现象学背景, 即曾经受教于胡塞尔或海德格尔, 却最终选择以某种形式的政治哲学作为学问形式的, 除了施特劳斯之外, 还有 H. 阿伦特、H. 约纳斯、K. 洛维特、H. 马尔库塞等。把握“从现象学到政治哲学”背后的逻辑线索,

<sup>①</sup> “我确信, 意向性的现象学第一次将精神作为精神变成了系统的经验与科学的领域, 并由此而引起了认识任务的彻底改变。绝对精神的普遍性包括了所有的以绝对的历史性存在着的存在物, 自然作为精神的构成物而被归属于这种绝对的历史性。只有意向性的现象学, 而且是超越论的现象学, 才借助于它的出发点和它的方法, 给人们带来了光明。”(胡塞尔, 2001: 403)

无论对于理解施特劳斯的学问精神还是理解当代西方以及当下中国的思想状况，都具有不可忽略的重要意义。

### 一、现象学与前科学世界

胡塞尔和施特劳斯都认为，“欧洲危机的根源在于一种误入歧途的理性主义”。（胡塞尔，2001：392）以数学化的自然科学这一现代理性主义的最高成就为例，自然科学把真实世界中并不存在的原理作为出发点，“直观的周围世界作为纯粹的主观领域”则被忘却了，“科学家本身从而没有得到研究”。（胡塞尔，2001：399）（引文有改动，下同）思考者遗忘了自己，科学研究和个人生活成了本质上互不相干的两回事。“认识你自己”，这一位立在西方文明源头的古老箴言，被研究自然的人彻底放弃。然而，认识自己和认识世界本来是一回事，缺乏自我认知的现代自然科学，终究也未能真正地认识世界。其表面上的巨大成就背后，潜藏着严重的“合理性”危机。现代科学在何种意义上仍有资格自称为科学，甚至受其拖累，人类生活是否需要科学，都成了一个悬而未决的问题。用胡塞尔的话说，“精密科学的合理性与埃及金字塔的合理性属于同一类东西”。（胡塞尔，2001：399）也就是说，今人面对自然科学，就像面对埃及金字塔一样，一方面惊叹于其无与伦比的伟大成就，另一方面又不禁怀疑，这种庞然大物对于人生的意义和价值究竟何在？

胡塞尔令人信服地证明，现代自然科学并不是自足的。自然科学归根结底是一种精神产品，是人的“主观的思想劳动”的结果，而这种思想劳动的永恒基础，是日常生活的周围世界，唯有在这个基础之上，自然科学家的问题和思想方法才有意义。（参见胡塞尔，2001：398）但现代科学背离了自己的出身，丧失了和前科学世界的联系，因而在价值层面上，成了某种令人费解的怪物。只有重新回到前科学世界，恢复科学和生活世界的内在关联，才能找回科学以及理性主义本身的意义和价值。向着前科学世界的回归，同时意味着建立一种“评价性的社会科学”。如胡塞尔所言，前科学世界中的人的生活，是“有目的的、彰显着精神创造性的生活”，也是一种以社会共同体为视域的生活。此种生活，同样存在着“茁壮成长与衰退之间的区别”，因而需要“一种医治国家和超国家的共同体的医学”。（参见胡塞尔，2001：368）只有这样一种“共同体医学”、一种“评价性的社会科学”，才能对欧洲当前的危机做出恰当地诊断。

对于回归前科学世界以及建立一种评价性社会科学（区别于“价值中立”的社会科学）的必要性，施特劳斯完全认同胡塞尔的判断。（参见施特劳斯，2003：78—80）（引文有改动，下同）或许正是因此，施特劳斯把胡塞尔看作是20世纪西方思想界“唯一真正寻找一个新开端的人”。（恩伯莱、寇普，2007：15）胡塞尔著作的重要性，在他看来，超越了“过去50年中在德国出现的一切”（Strauss，2006：137）。对于胡塞尔晚年的重要作品《欧洲科学的危机和超越论的现象学》，施特劳斯表示，“在我们这个世纪里，我找不到任何一部文献，可以在严谨、深度和宽度上与这样的分析相提并论”（恩伯莱、寇普，2007：22），其中对伽利略几何学的分析，更是被施特劳斯视为研究现代学问的典范。（cf. Strauss，2006：137）

胡塞尔眼中前科学的生活世界，主要特征在于其主观性，与自然科学的客观主义正相对。他认为，“预先给定的生活世界的存在意义是主观的构成物，是正在经历着的生活的，前科学的生活的成就”；“只有彻底追溯这种主观性，而且是追溯以一切前科学的和科学的

方式最终实现一切世界的有效性及其内容的主观性……只有这样，才能使客观真理成为可以理解的，才能达到世界的最终的存在意义”；“因此，自在的第一性的东西不是世界的存在，而是主观性”（胡塞尔，2001：87）。同时，超验现象学在前科学世界中所秉持的态度，是一种纯粹旁观者的态度：

进行哲学思考的人从他的自我出发，而且是从纯粹作为其全部有效性的执行者的自我出发，他变成这种有效性的纯粹理论上的旁观者。按照这样的态度，就成功地建立起一种具有始终一贯地自身一致并与作为精神成就的世界一致的形式绝对独立的精神科学。（胡塞尔，2001：402）

显而易见，无论是胡塞尔所强调的主观性也好，还是其作为旁观者的理论态度也好，都遭到海德格尔的反对。海德格尔旗帜鲜明地把存在而不是主观性，看作是第一位的。在他看来，现象学要把握的事情本身就是存在。海德格尔还指出，作为旁观者的理论态度也不是首要的，而是派生性的，真正第一位的是一种实践性的态度。事物首先作为用具存在，并非用具的自然事物，也是通过用具被揭示出来，就像钢铁在锤子中被揭示出来。（参见海德格尔，2006：83）“在世之存在先要越过在操劳活动中上手的東西才能推进到对仅只现成在手的東西的分析。当下上手状态是存在者的如其‘自在’的存在论的范畴上的规定”。（海德格尔，2006：84）存在者的“自在”状态，是作为上手之物，作为用具的存在，而不是作为认识对象的存在。所以，认识活动并非一种源初的活动方式。总之，海德格尔认为胡塞尔并没有真正回到前科学或前理论的那种源初视域。

海德格尔在《存在与时间》中所找到的那个源初视域，是“平均的日常状态”。他认为，这一状态就是哲学或科学产生以前的那种情境。用他自己的话说，

通过胡塞尔，我们不仅重新领会了一切真实的哲学“经验”的意义，而且也学会了使用解决这个问题所必须的工具。只要一种哲学是科学的哲学而对其自身有所领会，“先天论”就是它的方法。正因为先天论同虚构毫不相干，所以先天的研究要求我们妥善地准备好现象基地。必须为此在的分析工作做好准备的切近的视野，就在此在的平均日常状态之中。（海德格尔，2006：59）

然而，海德格尔以平均的日常状态为参照所阐发的基础存在论，最终却是对当代人类处境的一种概括。诸如“良知”“罪”“畏”“向死而生”等概念，带有浓厚的基督教色彩。因此，所谓的基础存在论很可能并非“基础的”而是武断的，只是某个特殊历史时期的特定生存经验的产物。更具体地说，海德格尔的生存主义，属于自由民主制丧失自信之后的、衰落的欧洲。（参见施特劳斯，2011a：85—86）（引文有改动，下同）把哲学或科学由以产生的那种源初状态和当代西方偶然的歷史处境等同起来，当然是说不过去的。

施特劳斯在《自然权利与历史》中，对胡塞尔和海德格尔的努力均做出了回应。首先他指出，自然世界、我们生活并行动于其中的那个世界，不是理论态度的对象或者产物。其中所充满的不是我们袖手旁观的客体，而是我们与之打交道的事物。在此，他否定了胡塞尔的立场，而和海德格尔站在一边。但他接着说，“然而，只要我们把自然的或前科学的世界

等同于我们生活于其中的这个世界，我们就还是在跟一种抽象打交道”。（施特劳斯，2003：81）因为我们生活于其中的这个世界，已然是科学的产物，至少也是被科学的存在所深刻改造过的世界。科学被用来改善人类处境，已经实践了三个多世纪。“不要说技术，我们生活于其中的这个世界已不见鬼魂、女巫之类的踪影，而如果不是因为科学的存在，这些东西本应该到处都是。”一个祛魅的世界，是科学化化的结果。“要把握彻底地前科学或前哲学的自然世界，我们必须回到科学或哲学首次出现之前。”（施特劳斯，2003：81）古典哲学所提供的关于其自身之起源的信息，加上对圣经的基本前提的考察，足以重建“自然世界”的本质特征。（参见施特劳斯，2003：81）

通过重构哲学产生以前的生活世界的本质特征，施特劳斯揭示了作为一种生活方式的哲学。前科学世界的本质特征是昧于“自然”的、依循神法的生活。自然在那里被权威的决定亦即被律法或习俗所隐藏。哲学的产生等同于对“自然”的发现。“全部哲学史不是别的，就是对一再地尝试去充分地理解那一关键发现之全部意蕴的记录”（施特劳斯，2003：83）。“自然”在前科学世界中的等价物是“习惯”或“方式”。就哲学诞生之前的前科学世界而言，“正确的方式必然是一种神法”。（施特劳斯，2003：85）自然的发现以对权威的怀疑为前提。只要神法的权威不受质疑，自然正确就没有必要，也就不会出现。不同族群的神法互相冲突，促使人们质疑神法的权威，并转而寻求基于自然的善。对“自然”的发现把人的一种固有的可能性付诸实现了，即一种遵循自然而非神法的生活，同时也是一种完全凭人之理性的生活。哲学对自然的依循，不是简单地服从，而是知性洞见和理性思辨的结果。“自然”对于哲学来说，是“标准”而不是权威。

然而，依循神法的生活是前科学世界即政治世界的本质特征，哲学作为一种依循自然或理性的生活，对于政治秩序来说是颠覆性的。哲学终归要在城邦面前辨明为什么要哲学的问题，这正是以苏格拉底—柏拉图为代表的古典哲学所面对的主要问题。胡塞尔现象学对科学或理性主义的辩护，本质上也是要回答为什么要科学的问题，与古典时期苏格拉底—柏拉图所面临的处境正相吻合。现象学所寻求的作为科学认识之起点的那种自然视域，恰好就是柏拉图、亚里士多德等古典哲人充分讨论过的那一视域。（cf. Strauss, 2006: 136—137）因此，施特劳斯发现，苏格拉底—柏拉图所从事的哲学就是真正的现象学。

施特劳斯通过重新解释西方哲学史上的“苏格拉底转向”，提出了一种探究存在的特殊方式。（参见施特劳斯，2003：122—125）他指出，苏格拉底转向对人事的研究，并不意味着放弃探究自然。要理解人事，就得理解人类事物和神圣事物以及自然事物的区别，故仍须追问何为神圣以及何为自然。苏格拉底像所有哲人一样，把哲学的目标等同于关于整全、关于所有存在者的科学，其转向人事只是改变了哲学反思的方法。苏格拉底发现，政治事物乃理解宇宙万有的关键，离我们最为切近的事物（first for us），内含了通往最为玄远的事物（first by nature）的线索。而且人和事物之存在相遭遇，首先不是通过看，而是通过言说。苏格拉底理解万物之存在或本性的起点，是关于这些本性的意见，因为每一种意见都包含了灵魂对诸本性的某种直觉。苏格拉底之所以把哲学称为“辩证法”，原因就在于哲学乃是从意见向着真理的上升。人们关于善、正义等问题的意见不可避免地互相冲突，正是这种冲突使得向着真理的上升成为可能和必要。“无视所有有关事物之本性的意见，就等于放弃了我们所拥有的通达实在的最重要的入口，放弃了我们能够获得的最重要的真理之残余。”（施特劳斯，2003：125）普遍怀疑所有意见的结果，不是通往真理的核心，而是通往虚空。从

前科学的政治世界中的意见出发，是苏格拉底探究存在的方式，在施特劳斯看来，这种方式就是真正的现象学的方式。

## 二、作为原初事实的政治

《哲学作为严格的科学与政治哲学》这篇文章写于1971年，乃施特劳斯晚年对海德格尔及胡塞尔之定论。全文共18个自然段，海德格尔和胡塞尔差不多各占一半。其中第四段，写得尤其耐人寻味：

为了理解海德格尔的思想，尤其是他对于政治和政治哲学的态度，切不可忽略他的老师胡塞尔的作品。胡塞尔没有像海德格尔在1933和1953年那样犯下那种错误，因此进入胡塞尔的思想世界相对更容易一些。然而，我也听说，在胡塞尔那里也有一个类似的错误，即他皈依了基督教，而且并非出于信仰。倘若确有此事，仔细考察这两种行为的同与异，并权衡其优劣，就是摆在某位天赋过人的决疑论者面前的任务了。（施特劳斯，2012a: 41）

从最后一句来看，施特劳斯显然是在邀请有心的读者仔细研究上述问题。但问题本身究竟是什么，作者却没有交代清楚。为什么说理解海德格尔的思想，尤其是他对政治和政治哲学的态度，必须参考他的老师胡塞尔的著作呢？胡塞尔是犹太人，也是国家社会主义的受害者。对于海德格尔投奔纳粹一事，胡塞尔毫无疑问是坚决反对的。所以施特劳斯的意思，肯定不是说胡塞尔要对海德格尔的政治错误承担连带责任。其次，施特劳斯把胡塞尔皈依基督教和海德格尔投奔纳粹相提并论，不免令人惊讶。究竟从什么样的立场出发，才能认定在一般人看来完全不能混为一谈的两件事，乃是“类似的错误”呢？

施特劳斯曾经指出，尼采的核心关切是哲学而不是政治，同样的判断也适用于他本人。施特劳斯的立场是哲学的立场。据他自己说，他曾问胡塞尔如何看待神的问题，胡塞尔说，“如果有神这个事实，我们将描述它”（Green, 1997: 461）。这说明，胡塞尔的底色是一个哲人，一切以理性可以认知的限度为准，“知之为知之，不知为不知”。他皈依基督教不是因为放弃理性、选择信仰，而是因为单纯的生活需要。换句话说，胡塞尔是作为一个普通人皈依基督教的，目的是为了某种一般意义上的精神需求。这意味着他的哲学没有能够满足这种需求。然而，哲学原本是一种生活方式，而且是最为自足的生活方式。胡塞尔的皈依等于在他的哲学之外另外选择了一种生活，他的生活和他的哲学由此便成了两码事。在这个意义上，我们可以说，胡塞尔所理解和实践的哲学，还不是真正的哲学，不是作为一种生活方式的哲学，而是一种脱离了前科学世界的学术追求。在他本人这里，哲学和前科学世界依然是割裂的，因为他的哲学，连他自己最为迫切的问题（应该如何生活）都未能予以回应。

海德格尔在1933和1953年所犯的错误的，自然指的是海德格尔和国家社会主义之间的纠葛。1933年，海德格尔通过担任弗莱堡大学校长而成为到国家社会主义运动当中，在1953年出版的《形而上学导论》中，依然认为那场在政治上已经失败的运动具有某种伟大与尊严。（参见施特劳斯，2011a: 76）这说明他自始至终不认为当时的选择是一个错误，也不认为他对纳粹这种政治极端主义的青睐有什么严重的问题。原因在于，他的行为从他的哲学来看是正确的。这说明，海德格尔对政治问题严重缺乏判断力。他对政治的理解，不是前科

学的理解，而是生存主义的理解，即从抽象的哲学立场来理解政治。根据 R. 维克利的分析，这种“哲学”当中包含了几个要素，而这些要素大都直接或间接地来自德国观念论传统。（参见维克利，2016：122—129）首先，“哲学可以成为人类事务的主导性力量，人类历史在根本上就是哲学史。”（维克利，2016：123）哲学和政治生活没有内在紧张。政治原则和哲学原则可以是一回事。哲学的任务就是改造政治生活。其次，人类生存的核心是某种超越性的自由。比如，超越对于安全、舒适等的世俗关切，在对死亡的关照中，决绝地面对生存整体。哲学的任务就是把人类自由推到极致，迫使人在生存的界限中，正视与存在无法分割的虚无。再者，那样一种彻底的自由，在人性当中没有任何基础，完全取决于神秘莫测的历史命运。人至多只能为接受历史的礼物做好准备。自由到来的时刻，往往是日常生活陷入极大困境或混乱的时刻。

正是基于这些看法，海德格尔不光把纳粹运动看作命运赠予德意志民族的礼物，看作自由的时刻，还认为自己以及某些其他人有责任在这个时候助其一臂之力。不得不说，海德格尔对于“自由”的理解，有其相当深刻的地方，但问题在于，那是一种哲学上的自由，是少数人甚至专属于海德格尔这样的人的自由。以这样一种自由来看待和要求政治生活，无疑是大谬不然的。由此可见，海德格尔从哲学的角度来理解政治，对于内在于政治生活的是非善恶问题，则避而不谈。于是我们看到，一种献身于彻底追问的哲学，把它的“疯狂”带到了原本要求节制和审慎的政治之中。如果海德格尔对哲学诞生以前的前科学世界有所洞察，就会发现，前科学世界的信仰生活和哲学生活乃是截然相反的两种生活，各自遵循不同的逻辑，用哲学的目标要求政治和用政治的目标要求哲学，都是对自然或人性的僭越。

施特劳斯在本文当中，还简要提及了信仰问题对海德格尔哲学的影响。（参见施特劳斯，2012a：45—46）胡塞尔比所有人都更加深刻地认识到，对于世界的科学理解，远远不是我们的自然理解的完美化，而是从后者当中派生出来的，其派生方式还使我们忘记了科学理解的根基。所有的哲学理解，必须始于我们对世界的共同（common）理解，也就是在理论化之前所明智地把握到的那个世界。海德格尔比胡塞尔在这个方向上走得更远。“首要的主题不是感知的对象，而是一个完整的物，作为个人化的人类语境中的一部分，即个人世界的一部分来经验的完整的物。”（施特劳斯，2012a：45）这种完整事物的存在，首先不在于它的第一性质、第二性质或者价值性质，而是诸如神圣或世俗之类的性质，比如，牛的整体现象，对于一个印度人来说，首先在于它的神圣性，而不是任何其它性质。如此一来，就不存在对世界的“自然”理解了，“每一种对世界的理解都是‘历史性的’”（施特劳斯，2012a：45）。

因为信仰的差异是个历史问题。只要信仰不同，对世界的理解必然在本质上彼此不同，而所有的政治世界都以某种信仰为基础。如果把信仰因素当作首要因素来考虑的话，前科学的理解必因信仰的不同而不同。于是每一种对世界的理解都是历史性的，超越历史性理解之上的“自然”的理解就不存在了。同样因为这种原因，胡塞尔所竭力捍卫的“理性”也不重要了，决定着每一种历史性理解的关键是历史地形成的“语言”。于是，海德格尔最终根本否认存在某种前科学的自然的理解，并因此走向彻底的历史主义。海德格尔犯下这种错误的原因，依然是没有真正回到哲学诞生以前的前科学世界。否则，他就会看到哲学作为一种生活方式，从一开始就是和信仰生活截然不同的另一种生活。基于信仰现象否定古典意义上

的哲学（海德格尔极端历史主义的结果），和基于哲学生活而否定信仰生活一样荒谬。

总而言之在施特劳斯看来，胡塞尔皈依基督教和海德格尔投奔纳粹，都说明他们未能真正把握作为一种生活方式的哲学，而且其背后的原因都和对于政治事物的失察有关。胡塞尔的皈依，是无力正视信仰问题所导致的，信仰问题从属于政治问题。海德格尔的冒险是无力面对僭政问题所导致的。两位思想家的“类似的错误”证明，现象学没有真正回到前科学世界，没有正视前科学世界的神学—政治问题。

胡塞尔和海德格尔对前科学世界之政治品性的忽略，并不是偶然的。现时代本来就是一个“去政治化”的时代。作为主流意识形态的自由主义，尽其所能地推动着“经济、工业和技术对国家、战争和政治的最后‘胜利’”（迈尔，2002：59）。上个世纪20年代末，施密特《政治的概念》出版，在一个日益“非政治性”的世界上，发出了为政治辩护的最强音。施密特出于论战性的目的，用划分敌友来作为对政治的规定，而且就其意图而言，“敌人”的重要性显然超过“朋友”。在他那里，政治至少意味着，人以群分并互相敌对的状态。只要这种敌对状态始终作为一种潜在可能盘旋在人类世界上空，自由主义对“共识”和“多元”的不懈追求，就必定是有限度的，哪怕自由主义自己不知道或不在意这种限度。施密特看到，政治的敌人（如自由主义）所期望的世界，无非是一个“娱乐世界、消遣世界、毫无严肃性可言的世界”，而“政治和国家乃是使世界不至于变成娱乐世界的唯一保证”（迈尔，2002：37）。主张和捍卫人类世界的政治性，不是因为“好战”，而是为了挽救面临威胁的人性。因为一个缺乏严肃性的世界，必然是一个堕落的世界。在这一点上，施特劳斯和施密特是一致的。用德国学者H. 迈尔（Heinrich Meier）的话说，

政治神学和政治哲学联手批判人们对“生活世界中”最重要的事情不知所谓的淡化或蓄意删除。两者的一致在于：在政治领域展开根本性的关于正确的论争——何为正义的统治、良好的秩序、实际的和平，询问人的首要问题：我应该怎样生活？（迈尔，2002：103—104）

通过对施密特《政治的概念》的评论，施特劳斯从理论上确认了政治问题的首要性，即宗教与政治乃是“原初的事实”（original facts），要想对自由主义的“文化”概念做出彻底地批判，只有以一种“神学—政治论”的形式才是可能的。（参见施特劳斯，2012b：24）一战以后德国的思想状况也表明，“在何为正确的生活这样的根本问题上，现代科学或哲学无能于给予人明确的指引，让人被迫从科学或理性转向权威，国家的权威或启示的权威。”（Strauss，2006：129）因此，政治和神学看起来比各种科学更接地气，和人之为人的基本兴趣更为接近。“政治共同体和活的上帝的活更为根本；和它们相比，其他一切都是派生的和相对的。‘文化’被政治所取代，神学被‘政治神学’所取代。”（Strauss，2006：129）

总之，哲学最初是作为对整个政治秩序的质疑者和挑战者出现的，只有以整全性的政治秩序为背景，正视内在于前科学世界的神学—政治问题，哲学才能确定自己的位置。而这意味着，哲学需要转化为“政治哲学”。“无论纯粹理论的假定和推证，还是体系化的努力（其结论和成功可能性均处于不确定中），都不能证成哲学的生活。”（迈尔，2002：115）只有以一种“政治哲学”的方式，才能真正回答“为什么要哲学”的问题。或者反过来，对“为什么要哲学”这一问题的回答，必然导向一种政治哲学。政治哲学的诞生标志着哲学的

成熟，只有通过政治共同体面前证成自身，哲学才能获得必不可少地自我认知。胡塞尔所追求的“作为严格科学的哲学”，本质上还是一种“体系化的努力”，因为他还是试图通过建构一种无所不包的精神哲学，来证明哲学的意义和价值。

晚年的胡塞尔虽然意识到了哲学可能面对的反对方力量，但这种反对对于哲学和政治共同体来说，究竟意味着什么，他没有深入追究。（参见胡塞尔，2001：389）因此，他也没有意识到在政治共同体面前，为哲学做出辩护的必要性。胡塞尔看到，如果否定理性，否定一种作为严格科学之哲学的可能性，就意味着臣服于相对主义和怀疑主义，并导致欧洲科学乃至西方文明的危机。但是他没有意识到，哲学（作为以怀疑和探究为特征的生活方式）本身就有导致相对主义和怀疑主义的危险。要避免这种危险，只是强调恢复一种理性主义的哲学是不够的，还得考虑恢复何种形式的理性主义，至少必须从现代哲学的自我毁灭中吸取教训，而其中的核心部分关乎哲学和政治的关系。

### 三、政治哲学的“意向史”研究

在施特劳斯那里，从事哲学（philosophizing）几乎等同于从事一种哲学史研究。至少在他看来，某种哲学史研究乃是当今从事哲学不可或缺的一部分；今日学问的样式，首先是一种哲学史，或者说是一种政治哲学史，因为“政治哲学是第一哲学”。只有通过某种政治哲学史研究，当代人才有可能打开通往哲学世界的大门。不仅如此，施特劳斯的政治哲学史研究，首先关注哲人的意图，而不是某位思想家就某个具体问题说了什么。把两个方面结合到一起，我们可以把施特劳斯的研究方法称之为“政治哲学的意向史研究”。

对于某种哲学史研究的必要性，施特劳斯有专门讨论。（参见施特劳斯，2011b：61—62）政治哲学的首要任务是澄清我们的政治观念。“我们的”政治观念很少是真正属于我们的，大部分情况下只是接受了某些习以为常的成见而已。在这个意义上，我们的政治观念，仅仅是有关政治事物的意见，而不是知识。只有对自身的根基有了清晰的把握，意见才会变成知识。今天的政治观念，其根源往往可以追溯到几十年甚至几百年以前。在几十甚至几百年以前，那些观念曾经是刚刚形成的“知识”（即仍然保有现象学所说的“明证性”），当时的人们对于那些说法的基础和理由了然于胸。经过几代人的传承之后，最初的说法经历了各种修正和扭曲，其背后的基础和理由已不可避免地为人所淡忘，成了“不容置疑”的信念（即成了某种“客观”的对象）。政治哲学澄清我们的政治观念的过程，就是“辨章学术，考镜源流”，把今日流行的政治观念背后的历史根源和意义逻辑，通过历史研究重新清理出来。

施特劳斯的上述解释，和胡塞尔对于历史研究之必要性的认识，几乎完全一致。胡塞尔同样把现代哲学整体上看作是一种有目的的谋划（“近代哲学的历史发展中的目的论”）。在他看来，“我们像我们现在这样存在，正是作为近代哲学人性的执行者，是作为贯穿于这种人性中的意志方向的继承人和共同承担者。我们是由于一种原初的创建而成为这样的……”，我们“不仅拥有精神遗产，而且完全是并且仅仅是历史精神的形成物”。身在当代的每一个人，都应“将总体的历史联系始终只看作是属于自己的联系”（胡塞尔，2011：89），因为这关系到每一个人的自我理解。只有把我们和前人之间的历史联系清理出来，每一个人才有可能真正地理解自己。

如果哲学家想要成为一个独立的思想家，一个想要摆脱一切先入之见的自主的哲学



家，他就必须认识到，所有他认为不言而喻的东西都是先入之见，所有的先入之见都是由传统的沉积物中产生的暧昧不明的东西，而决不仅是在其真理方面尚待决定的判断。（胡塞尔，2011：90）

如此看来，一种“解构传统”的解释学，对于胡塞尔、海德格尔和施特劳斯来说，都是必不可少的。

至于为什么必须首先关注哲人的意图，施特劳斯的解释往往只是一笔带过。当然，施特劳斯一再强调，要像思想家本人理解自己那样理解他，如此则必须关注思想家的意图。但为什么非要还原某个思想家的自我理解呢？为了解答当前面临的问题，到过去的思想家那里随意取用相关的资源，不是也很合理吗？更何况，施特劳斯对过去的思想家，尤其现代思想家的理解，显然超出了他们对自己的理解。早期现代哲人，因为受某种论战性动机的影响（所谓“反神学怒火”），越过了哲学思考的自然起点（前科学世界），致力于某种不自然的建构，这决定了他们的哲学是不彻底的。比如，忽略了存在问题和应该如何生活的问题。目睹了现代性之终结及其危机的施特劳斯，当然知道现代思想的种种不足。这意味着他对现代哲人的理解，必然优于他们对自己的理解。如此一来，事先已知道某个现代思想家偏离了原初意义上的哲学，再去仔细考察他的意图，除了一种纯粹历史的兴趣以外，还有什么重要意义呢？

如何具体地“解构传统”，或者说在剖析传统的时候，从事一种什么样的历史学，胡塞尔、海德格尔和施特劳斯各有侧重。现有的研究证明，施特劳斯重新解读古典文本的努力，很大程度上受到海德格尔解释学的启发。至今少有人注意的是，施特劳斯的解释学实践作为一种政治哲学史研究，和胡塞尔的超验现象学也有着不可忽视的联系。这种联系，主要体现在对于思想家之意图的重视上。某种“意向史”或意图史研究的必要性，并不是显而易见的。海德格尔就没有选择意向史研究这种方式。

前文曾经提到，胡塞尔就几何学的性质在伽利略那里所经历的重大变化所作的分析，在施特劳斯看来，“对于所有有关现代科学和哲学之基本预设的分析来说，都堪称典范”。（Strauss，2006：137）施特劳斯自己的政治哲学的意向史研究，很可能暗中追随胡塞尔开辟出来的道路。在解释某种历史研究之必要性的时候，施特劳斯援引了好友J. 克莱因（Jacob Klein）的文章作为支持，即克莱因为胡塞尔纪念文集撰写的文章《现象学与科学史》。（参见施特劳斯，2011b：63）克莱因的代表作《希腊数学与现代代数的起源》，就是应用胡塞尔的现象学方法研究科学史的杰作。施特劳斯对这本书极为推崇，还因此私下里称克莱因为“我们这代人中的胡塞尔”，直到晚年还因为这本出色的著作没有得到应有的注意，而为他的好友感到惋惜。无论如何，正是胡塞尔意向性的超验现象学，为施特劳斯政治哲学的意向史研究，提供了某种具体而微的解释和论证。

在胡塞尔看来，意识对象的客观性是主观创造的结果，创造者最初的意图在其中起着关键性的作用。对于各种政治观念来说，当然尤其如此。按照这种理解，对某个观念对象的考察，须首先悬置其客观性，然后追溯其“构成性的源头”，并再现其意向性的起源（intentional genesis）。每一个观念对象，作为一个有意义的或者意向性的单位，其形成过程就是一段“沉淀史”。历史研究就是要搞清楚，某个观念对象如何最初被以某种特定的意图创造出来，然后经过各种有意无意的修正，成为我们今天所接受的样子。这样一种历史，不

是发生在“自然时间”当中的历史，而是发生于我们的意识生活，为内时间性（internal temporality）所决定的历史。（参见克莱因，2015：72）（引文有改动，下同）

我们对于一个意向对象的内在经验，通常包含以下几个阶段。最初，该对象以绝对的明证性，体现下为当下在场；随后，进入持留（retention）状态，并经历各种修正；最终作为持存者而被构成。持留意识的不断修正是有上限的，过了这个上限，该对象就会越来越淡化，直到退入意识的底层。超验现象学的任务，就是揭示这些潜意识底层的对象的前史，追溯其意向性的起源，找到其构成性的源头，把“沉淀史”重新激活为“意向史”。此种超验式的探究，“揭示了自然时间中的某种历史发展的本质必然性”。（克莱因，2015：73）换句话说，意向史乃是实际发生的历史的“本质”。甚至可以说，意向史在某种意义上决定了实际发生的历史。只有理解前者，才能理解后者。具体而言，在如政治观念这样的意向性产物中，前辈哲人的意向作为“超验的主体性”一直在发挥作用。从某哲人的最初创造到形成今天的流行观念，中间经历了一个曲折的过程。追溯这个过程，首先要理解哲人寄予在该观念造物中的意图。对哲人意图的研究和对演变过程的研究是一个不可分割的整体。哲学研究和历史研究就这样有机地衔接在一起。“这即是说，历史问题最终乃是哲学自身的问题”（克莱因，2015：74）。正是蕴含在观念构造物中的意向性，使得某观念构造的超时间性可以被理解，同时也使得自然时间中的事实上的历史的可能性可以被理解，“至少是使得一种科学的历史发展和历史传统的可能性可以被理解”（克莱因，2015：74）。

在这种意义上可以说，“只有唯一一种合法的历史形式，即人类思想的历史”。其它形式的历史只是“人类思想的历史”的派生物，也只有在“人类思想的历史”得到澄清之后，才能够被理解。人类历史的根本层面是由寄予在各种术语、概念、理想、成见等观念对象中的源初意向所构成的。丧失对这一精神层面的理解，就会陷入“历史虚无主义”。历史在这种情况下，就会零落成荒芜的墓地，只剩无数偶然事件像冰冷的尸体一样杂乱无章地堆积其上，面对后人对“意义”的渴望而无动于衷。因此意向史意义上的思想史，是历史的灵魂。历史研究的核心问题就是澄清观念背后所有的沉积层，直至下降到所有科学以及前科学世界中的各种观念的开端。“这样一种历史，乃是唯一正当的认识论形式”（克莱因，2015：77）。因为只有通过这种方式，人才能理解当前的世界和当下的自己，才能完成“认识你自己”这样的哲学使命。当科学自身的意义完全丧失，人类理性亦茫然不知所终的时候，重新激活沉积的历史，重新认识和反思科学与理性所走过的绵延几百年乃至上千年的思想之路，就成了一桩迫在眉睫的任务。今天正是这样的时刻。

从古典哲学的角度看，着重于意向史，还有另一个重要的优势，即注重人的主观能动性尤其是人的认知（而不是客观必然性）对历史的影响。（参见施特劳斯，2011a：158）这样一种历史展现了人在多大程度上应该为他的思想和行动负责，对历史负责，从而激励人们立足自身，力求全面地理解过去，审慎地应对当下，积极地塑造未来，如此循环往复，自强不息。

#### 四、结语

当代西方或现代性的危机，是理性主义的危机。勘查现代理性主义的失误之处，重新奠定理性主义的基础，是走出危机的主要方式。胡塞尔的现象学首先在这个方向上做出了杰出的努力。现象学发现，现代科学所代表的理性主义，因为背离了前科学世界而误入歧途，只

有重新回到前科学世界，把科学（或哲学）和生活世界的关联重新接上，一种健全的理性主义才有可能再次诞生。

曾经受教于胡塞尔的施特劳斯，深深服膺胡塞尔的上述判断，却并未接受超验现象学的探究方式，因为施特劳斯很早就意识到“神学—政治问题”的首要性。至迟到上个世纪五十年代《自然权利与历史》的出版，施特劳斯通过对前现代哲学独树一帜的研究已经确信，真正的前科学世界是古典哲人眼中的那个世界，以之为基础的古典理性主义才是现代人摆脱当前危机的必要选择。

胡塞尔和海德格尔因为未能真正回到哲学诞生以前的自然世界，而错过了神学—政治问题以及一种作为生活方式的哲学，最终也未能带来理性主义的重生。但施特劳斯的政治哲学史研究，作为当代人重新认识自身并走出危机的必要途径，却可以看作是对胡塞尔意向史研究的直接继承与发展，施特劳斯对古典理性主义的复兴，也可以说是完成了胡塞尔为理性主义重新奠基的遗愿。

### 参 考 文 献

恩伯莱、寇普编，2007，《信仰与政治哲学——施特劳斯与沃格林通信集》，谢华育、张新樟等译，华东师范大学出版社。

海德格尔，2006，《存在与时间》，陈嘉映、王庆节合译，三联书店。

胡塞尔，2001，《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，商务印书馆。

维克利，2016，《论源初遗忘——海德格尔、施特劳斯与哲学的前提》，谢亚洲、杨永强译，华夏出版社。

迈尔，2002，《隐匿的对话：施密特与施特劳斯》，朱雁冰等译，华夏出版社。

施特劳斯，2003，《自然权利与历史》，彭刚译，三联书店。

施特劳斯，2011a，《古典政治理性主义的重生》，郭振华等译，叶然校，华夏出版社。

施特劳斯，2011b，《什么是政治哲学》，李世祥等译，华夏出版社。

施特劳斯，2012a，《柏拉图式政治哲学研究》，张缨等译，华夏出版社。

施特劳斯，2012b，《哲学与律法》，黄瑞成译，华夏出版社。

克莱因，2015，《雅各布·克莱因思想史文集》，张卜天译，湖南科学技术出版社。

Green, K. H. ed., 1997, "A Giving of Accounts: Jacob Klein and Leo Strauss", *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, State University of New York Press.

Strauss, L., 2006, "The Living Issues of German Postwar Philosophy (1940)", *Leo Strauss and The Theological-Political Problem*, Brainard, M. trans., Cambridge University Press.

（作者单位：华东政法大学马克思主义学院 责任编辑：毛竹）

## On Theological and Scientific Turn of Phenomenology

Ding Yun

This paper focuses on the two recent shifts in phenomenological research—theological turn and the scientific turn. We will first discuss the respective implications and common backgrounds of theological turn and scientific turn of phenomenology. Then we proceed from the external phenomenological tradition to argue that these two turns can be concluded as a speculative turn, and propose a reduction problem from the inside of phenomenological tradition. This article will then summarize the many possible paths of phenomenological reduction, and test Jean-Luc Marion's "theological turn" and its relationship with phenomenological reduction. Further reviewing Marion's "third restoration" doctrine on the basis of a detailed reading of Heidegger's relevant text. After critically summarizing Heidegger's doctrine, this article will give a phenomenological reason for the theological turn and scientific turn.

## On the Consensus and Disagreement of Leo Strauss and Edmund Husserl

Li Mingkun

This paper briefly discusses the consensus and disagreement between the two approaches of phenomenology and political philosophy, by examining the relationship between the political philosophy of Leo Strauss and the phenomenology of Edmund Husserl. On the one hand, the Platonic political philosophy originated by Strauss can be seen as a revision and continuation of Husserl's phenomenology, the reason for which is that Strauss not only responds positively to Husserl's call to "return to the pre-scientific world", but also endeavors to find a solid foundation for rationalism as Husserl tries to do. On the other hand, the way Strauss conducts his study of the history of political philosophy can be regarded as a variant of Husserl's "intentional history". Unlike Husserl, however, Strauss believes that the true pre-scientific world cannot be the product of any new philosophical construction, but the life-world in the eyes of classical philosophers, and that the science which could bring "light" to the present mankind is not Husserl's transcendental phenomenology, but the political philosophy of Socrates and Plato.

## Relational Egalitarianism: Whether It is a Success as an Alternative to Luck Egalitarianism

Zhao Ruilin

Since the publication of Rawls's *Theory of Justice*, the theory of distributive justice advocated by the luck egalitarianism has occupied the mainstream position in the political philosophy. For nearly two decades, relational egalitarianism questioned and challenged the luck egalitarianism and attempted to replace it. According to this view, equality is not an ideal of distribution, but a moral ideal. The purpose of advocating equality is not to neutralize people's luck, but to realize the equality of human relations, so that all people can treat each other equally. Although relational egalitarianism provides an attractive theory of egalitarianism, the equality strategy it advocates cannot succeed in replacing luck egalitarianism. Relational egalitarianism exaggerates the differences and divergences between the two theories of equality. One is consistent and complementary with the other in the goal of equality, theoretical construction and moral defense, so that they are compatible.