

“非意向性”现象学中存在“意向性”吗

——米歇尔·亨利情感性伦理学中的意向性问题探析

江海全

〔摘要〕 亨利生命现象学是一种内在的情感性伦理学,并且他的生命现象学通常被冠以“非意向性现象学”的称号。本文要回答的一个关键问题是,意向性在亨利的情感性伦理学中是否缺席或者是否有其应有的位置?在情感性和意向性两个相互关联项中,亨利本人及其后世的解释者普遍强调情感性在其生命现象学中的核心地位,而意向性一般不被重视甚至被忽略了,这造成理解的困难甚至误解亨利的现象学。有必要在亨利激进现象学的框架内分析情感性和意向性之间的关系,从而充分挖掘这种现象学的资源,以进一步扩展其意向性的含义。尤其在伦理学的背景下,当我们问我们应该过什么样的生活时,将情感性的生命转化或表达为意向性的生存的问题似乎是一个核心问题。意向性在亨利伦理学中的重要性并不仅仅限于它是绝对生命的转化或表达——尽管聆听生命之言,或“第二次出生”仍然需要承认绝对生命,然而仅凭这一认识本身并不足以立即回答“我应该做些什么?”也就是说,在实践哲学领域或者伦理学领域,意向性所起的重要作用是第一性的。

〔关键词〕 情感性;意向性;非意向性;生命现象学;伦理学

国内学界对亨利思想的研究方兴未艾,现有研究成果主要集中表现在以下两个方面:一是亨利生命现象学思想的学理性研究,侧重于考察亨利生命现象学思想的基本概念、方法、原则及其理论贡献。例如,分析现象性、显现、活生生的身体(the lived-body)、悲悯(pathos)、物质性(materiality)和生命等重要主题。二是亨利生命现象学思想的运用性研究,侧重于考察亨利生命现象学的基本原理在政治、神学、文化和美学领域的应用。例如,分析政治的本质、主体间性、激进的文化哲学、基督教和基督教哲学等重要主题。遗憾的是,伦理学在亨利生命现象学中所扮演的重要角色还没有引起研究者足够的重视,亨利生命现象学中是否存在一种特有的伦理学这一问题仍待深入探析。其原因在于:(1)对于亨利而言,伦理学并不是“第一哲学”。伦理学作为一门哲学学科并没有成为其系统研究的对象,因此有学者质疑亨利生命现象学中是否存在专门的伦理学。亨利的一系列著作,直接关涉现象学、马克思主义、精神分析、艺术和基督教哲学等论题,但没有可以让人直接称之为伦理学研究的作品。所有这些作品都是从他的现象学的核心洞见“隐秘的自我生命”中延伸出来的。(2)伦理学在亨利的作品中出现得很晚,他的早期作品并没有涉及伦理问题。与晚期作品尤其是《我是真

江海全,哲学博士,南通大学马克思主义学院教授(南通 226019)。本文系江苏省高校哲学社会科学研究重大项目(2022SJD074)与江苏省“双创博士”人才工程资助项目(JSSCBS20211088)的阶段性成果。

理》(*C'est moi la vérité: Pour une philosophie du christianisme*, 1996)相比,伦理和宗教含义至少在早期作品《显现的本质》(*L'essence de la manifestation*, 1963)中仍然隐而不彰。那么,亨利的生命现象学中是否存在专门的伦理学呢?根据学界一般公认的观点,亨利将生命定义为情感性(affectivity),生命的本质在于内在的情感性,而且这种情感性存在于主体的绝对内在性中,那么问题就变成了:亨利生命现象学中是否存在一种内在的情感性伦理学?如果存在的话,其情感性伦理学的主要标志是什么样的?法国学者塞勒(Frédéric Seyler)为系统解释亨利的伦理学开创了一个先例,他明确指出,“米歇尔·亨利的生命现象学承载了一种伦理学,一种‘生命中的生命伦理学’——或者说,一种情感性伦理学——应显示这是其主要特征。”^①因此,亨利生命现象学的目的在于达成伦理目标,即在主体的情感中认识生命。尽管亨利的著作中没有任何一部专门系统研究伦理学,但这并不妨碍他的整个“生命现象学”具有伦理学的维度。

鉴于亨利将纯粹、激进的内在性原则一以贯之,他的生命现象学通常被冠以“非意向性现象学”的称号,^②而且国内外对于亨利现象学研究的焦点大部分是抓取其思想的内在性原则进行理论阐释。如果塞勒的观点成立,我们不禁要问,意向性在亨利的情感性伦理学中是否缺席或者是否有其应有的位置?换一种质问的方式,亨利的情感性伦理学是不是排斥意向性或者拒绝世界,拒绝政治与经济?为了回答这一问题,本文首先分析亨利情感性伦理学的两个基本标志:(1)二元论中的彻底内在性,(2)在宗教实践基础上理解生命。其次论述亨利对生命的自行感发的理解隐含着内在与超越、情感性与意向性的基本关系,这一点不仅对于理解亨利的现象学和宗教哲学,而且对于理解他的政治学和伦理学都是至关重要的。最后从宗教伦理学的角度,重新思考意向性在其情感性伦理学中的地位。本文的最后结论是,亨利的生命现象学中不但不缺乏意向性,而且在实践哲学领域或者伦理学领域,意向性所起的作用是第一性的。

一、情感性伦理学的理论奠基

亨利生命现象学在整个现象学运动中所体现出的创新性是我们理解亨利的情感性伦理学的切入点和前提。亨利情感性伦理学有两个基本标志:二元论中的彻底内在性和在宗教实践基础上理解生命。

1. 激进的内在主义立场

根据亨利的观点,“现象学”可以在两种含义上加以理解。^③一种是素朴的前批判含义上的现象学,专注于对某一特定对象进行忠实的描述。通常是按照这种方式来理解的现象学,可以按照被研究的领域而分成大量的特殊的探究。另一种是哲学含义上的现象学,研究的对象是现象的现象性,更确切地说,是这个纯粹的现象性由以成为一个现象的原初样式。前者关心各种现象、关心显现者,对各种事物进行阐述;后者关心现象性、关心显现,对事物呈现给我们的方式进行阐释。亨利宣称推进现象学还原的彻底化,创立一门激进的现象学,这种现象学是后一种意义上的现象学。

亨利的激进现象学的核心是坚持本体论的二元论,强调差异性,这是他整个作品一以贯之的观点。根据这一论点,情感性和意向性是两种完全不同的显现方式。亨利生命现象学宣称,一切被给予的事物都是两次被给予:第一次是在情感性中,作为印象性内容被给予;第二次是在意向性中,作

^①F. Seyler, *Barbarie ou Culture: L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*, éditeur: Editions Kimé, 2010, pp. 12 – 13.

^②参见[法]米歇尔·亨利:《非意向现象学:未来现象学的一个任务》,崔伟锋译,《世界哲学》2016年第4期。

^③M. Henry, *Material Phenomenology*, trans. S. Davidson, New York: Fordham University Press, 2008, pp. 15 – 16.

为超越的、非实在的所予物被给予。亨利写道：

情感性既是印象的被给予性的模式，也是它的印象性内容。它是彻底的和自发意义上的先验之物。然后，这个第一次被给予之物——总是已经被给予和预设——在意向性之中并且通过意向性，作为一种超越的而且是非实在的事物，作为“它的对立面”，而第二次被给予。“先验的”现象学，作为意向性的现象学，仅限于描述第二次被给予性，分析它的基本模式和与之相应的各种类型的意向活动（noeses）和意向相关项（noemas）。但是，它已经抛弃了它所持续预设的东西，即第一次被给予性。^①

在第一次被给予性中，印象性的感觉在自身之中并通过自身被给予，情感服从于自身而存在，被自身所感发，而不是通过内部感觉器官或意向行为的介入才感觉到它，自我对自身的直接的、没有距离的经验规定了情感的存在。而在第二次被给予性中，印象性的感觉成为在知觉之中绽出的被给予物，它预设了第一次在情感性中非-绽出的被给予性。换句话说，在第二次被给予中，情感成为被表象的对象，从属于某个外物，暗含着一个意向性，情感是被外在的某物激发，情感丧失了在场的存在地位。

亨利现象学方法的创新性在于其现象学二元论的两个方面：第一，亨利认为两种显现模式之间的根本分离，即情感性与意向性完全不同，情感性是一种自行-感发（auto-affection），它本质上不揭示自身以外的东西，它是一种自我揭示。第二，亨利认为，事物的本质绝不能包含于与自身相异的东西之中，不能在超越性的视域中被发现，它只能存在于“绝对内在性”之中，内在性是先于超越性而且保持自身真实性的阶段，在这个阶段的事物还没有被抛出自身。

亨利认为，现象学应该关注第一种被给予性，一种神秘的感受（Empfindung），在这种神秘的感受中，某些东西赋予自己情感性，因为它是第一位的，也是更重要的一种被给予性。关注第一种被给予性——在这种被给予中，内容与被给予方式同一——意味着现象学不会也不应该关注对象，甚至不应该关注意向性，而仅仅关注主体的情感性，而且这种情感性需要被理解为自行-感发性（auto-affectivity）：情感把自己当作一种非认知的自我意识而将自身给予自身。亨利在其早期的作品《显现的本质》中，煞费苦心地将这种自行-感发指定为显现的本质。^② 后来，他进一步宣称：“生命就是自行-感发”。^③ 在这种情况下，生命就是现象学的真正对象，那种寻求对“现象”忠实描述的传统的超越性的现象学应该被一种激进的自行-感发的内在性的生命现象学所取代。

亨利的作品始终带有针对思维和表象的批评标志，流露出一种回到内在性的渴求。即使在《道成肉身》（*Incarnation: Pour une philosophie de la chair*, 2000）中，他研究了生命现象学作为一种哲学的可能性，也就是说，作为一种理论话语的可能性，但他仍然坚持认为，思维总是排在情感性之后，只有通过生命的内在确定性，作为生命图像（image-de-la-vie）或者说作为生命适当表达的现象学的真理才能确立。他写道：“我们知道，我们永远不会在一个可见的视域中通达生命，而只能在它自身实现的地方（通达生命）——在那里，我们一直在我们自己身上实现生命：在绝对的生命中，根据它作为自我启示的自我生成过程的原初可领会性。我们再也不会诉诸于观察，诉诸于对我们生命状况的任何了解。”^④ 同样的道理也适用于亨利的情感性伦理学，伦理理论除了不能替代行动之外，也不能直接对情感性采取行动。情感性而且仅仅是情感性是改变生命的关键。因此，在“第二次出生（second birth）”中对生命的认识是内在生命的工作，而不是思想或哲学启蒙的工作。亨利写道：“但是，在情感上向

^① M. Henry, *Material Phenomenology*, p. 17.

^② M. Henry, *The Essence of Manifestation*, trans. G. Etzkorn, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, p. 236.

^③ M. Henry, *Auto-Donation*, Paris: Beauchesne, 2004, p. 128.

^④ M. Henry, *Incarnation: Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000, p. 131.

其自身的本质开放的生命的剧变,在诸如任何一次邂逅、一个环境和一种场合的条件下,或者任何形式的文化的意义上,它都会发生。它诞生且能够由生命本身诞生,因为这种重生让它突然体验到它的永恒出生。”^①亨利的激进现象学由于过度强调生命的内在情感性,并在绝对的主体性和彻底内在性之间缺乏一个调和的中介,导致世界在另一个层面,因不具有彻底内在性的特征而被拒绝。因此亨利认为“世间的显现与生命现实无关”,^②他鄙视那种世界之中的生命,认为生命现实只存在于非意向性情感的运动中,而且这种内在的运动无法从可见的视角来观看,每一次试图看到生命、将其客观化的尝试都必将失败。我们看不见生命,我们只能活在生命之中。因此没有必要问“第二次出生”后会出现什么样的存在,或者我们应该如何在意向性领域描述这种存在。如果非要这样问,亨利会认为这样一个问题是一种误解。

2. 伦理学的目标:恢复宗教纽带

根据亨利的观点,人在世界上的存在是生命的内在性和绝对动力的直接转化或外在表现。也就是说,亨利在宗教实践的基础上理解生命,将人的存在理解为一种在上帝之内并通过上帝的生命表达。亨利明确地宣称:“伦理的基础在宗教中”,^③伦理建立在宗教基础之上。“伦理与宗教关系的问题在生命中展开,而且只会以从属的方式与世界的显现相遇”,^④因此,应该根据伦理与宗教的关系思考亨利的生命现象学。

亨利扩展了宗教的概念,认为宗教是一种纽带,将个体生命和普遍生命结合起来,贯通着人对上帝的理解。亨利写道:

什么是宗教?从词源上看,且不论它是对还是错,这都不重要,Religio 意味着一种纽带,它是一种工作模式(schéme de travail)。对我来说,这种纽带连接着生命者和生命。正是这种神秘的内在联系导致了:没有生命也就没有生命者——一种自己的生命,而不仅仅是自己的生命。伦理的目标是使这种纽带变得生动起来,也就是说,使其重新体验这种被遗忘的纽带。^⑤

尽管亨利的伦理并不一定是宗教,但在这里可以非常清楚地看到,亨利的伦理学,或他的情感性伦理学,本质上要求宗教存在,至少在“宗教”的词源意义上是作为生命与绝对生命之间的纽带。亨利在《论野蛮主义》(*La Barbarie*, 1987)中对当代文化和科学的“野蛮”特征进行了批判。“野蛮”的出现正是由于试图否定内在的主体性,并将其还原到可见领域,将其客观化和量化,也就是说,将生命还原成科学和数学符号。“野蛮”实际上等于否定了生命作为不可见的情感性,通过否定情感性的存在及其对客观事物的优先地位而遗忘了真正的生命。

从伦理上讲,这种对生命的遗忘需要生命的重新发现。既然生命者不再是它自己的源初,生命者不再将自己放进自己的存在,那么它本质上需要呼唤宗教,以重新发现绝对生命即上帝。上帝被理解为在一个连续的自行感发过程中产生自己和所有生命者的绝对生命。这意味着情感性的伦理以及人的救赎是“绝对生命的重新发现”的同义语。正如亨利在《我是真理》以及他最后两本书《道成肉身》《基督之言》(*Paroles du Christ*, 2002)中所说的那样,人的救赎只有在“第二次出生”的基础上才可能实现。也就是说,一般人陷入“自我的先验幻觉(transcendental illusion of the ego)”,遗忘了绝对生命,必须在“第二次出生”中恢复这种失去的作为绝对生命之子的状态。基督教伦理学的前提

① M. Henry, “Parole et religion: la Parole de Dieu”, *Phénoménologie de la vie*, tome IV, Paris: PUF, 2004, p. 202.

② M. Henry, *The Essence of Manifestation*, p. 449.

③ M. Henry, “Ethics and Religion within a Phenomenology of Life”, in S. Davidson & F. Seyler (eds.), *The Michel Henry Reader*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 2015, p. 218.

④ M. Henry, “Ethics and religion within a phenomenology of life”, in S. Davidson & F. Seyler (eds.), *The Michel Henry Reader*, p. 217.

⑤ M. Henry, *Phénoménologie de la vie. Tome III. De L'art et du politique*, Paris: Presses Universitaires de France, 2004, p. 296.

是,“第二次出生”的可能性不在于知识或认知,而在于行动。这个前提之所以具有决定性的意义,仅仅是因为在生命现象学中行动自身的地位被推翻了,行动不是在世界上展示自己,不是在世界和客观结果中发现自己的现实,而是在生命且仅仅在生命中展现自己的本质。它不仅是生命中展开的行动,而且它就是生命行动本身,一种它所渴望的生命的自我转变。这种转变注定会回到它的绝对本质:“一个遵行我天父旨意的人”。这种伦理方案是由基督自己制定的:“凡称呼我‘主啊、主啊’的人不能都进天国,惟独遵行我天父旨意的人,才能进去”(马太福音 7:21)。遵行我天父旨意去行事是指一种生命方式,在这种生命方式中,自我生命是以这样的方式完成的——在其中随着其本质和自身的必然性所完成的就是绝对生命。这就是亨利伦理学的目标,即第二次出生或者恢复宗教纽带。

二、情感性伦理学存在意向性吗

一提到现象学,人们立刻想到意向性,意向性似乎已经作为衡量现象学方法的标准范式,因此,有学者认为,亨利放弃了对许多人来说作为现象学核心原则的意向性而怀疑他是否可以被合理地归入胡塞尔现象学的世系,甚至亨利本人是否是现象学家的问题也被提出来。^①也有学者指出,亨利对内在性的强调让那些已经习惯于“超越性”或“外在性”等概念的人感到不安,他们可能会说,“这种对内在性的强调将构成亨利自己的遗忘类型,即对超越性的遗忘。”^②这是对亨利现象学的误解,回避了亨利非意向性现象学中应该含有的意向性问题。

毋庸置疑,亨利将生命理解为彻底内在的自行感发。作为生命的自行感发具有先验性、非意向性、绝对内在性、不可见性,但亨利对生命彻底内在的理解事实上并没有否定生命的经验性、意向性、超越性和世界性。因为,作为活着的人,他必须是生存论意义上的,“生存”显然是指世界上的一种生命,他必须与世界、可能的筹划和决定联系在一起。换言之,生存需要并包括意向性成分,人类现实意味着内在性和意向性是相互关联的。因此,亨利对生命自行感发的理解隐含着内在性与超越性、情感性与意向性的基本关系。

遵循这一思路,我们至少面临两个问题:(1)在亨利激进现象学的框架内,我们作为生存和意向性的存在者,如何理解内在性(情感性)与意向性的关系?(2)“野蛮”对内在主体性的否定以及与其对立在生存论方面意味着什么?

关于第一个问题,将亨利的情感性和意向性对立起来,这是对亨利现象学的误解。亨利只是强调内在性相对于超越性而言所具有的基础地位,将内在性理解为超越性的根基和本质。确切地说,绝对生命的内在性是超越性的可能性条件——如果超越性没有首先在生命的内在性、绝对的被动性中源初地被给予自身,那么也就没有超越性在世界中的被给予性。生命恰恰表现为一种兼具内在性和超越性的矛盾体:它一方面源自内在的生命冲动,来自于它的自我呈现;另一方面又不得不在现实世界中表现为一种现象化的现象,因此生命只能表现为它自身的双重自我撕裂,将源初的呈现同时分裂成不可见的和可见的生命现象。^③对此,里维拉(Joseph M. Rivera)有一个更为形象的比喻能够解释内在性向超越性的飞跃——就像飞机座舱中的驾驶员,必须牢牢地将自己完全拴在座舱内,而且只有安全带越加扣紧,他才能更加有效地将自己弹出座舱,否则这种弹射不可能发生。因此,如果

^①See D. Janicaud, *Phenomenology and the ‘Theological Turn’*: *The French Debate*, trans. B. G. Prusak, New York: Fordham University Press, 2000.

^②A. J. Steinbock, “The problem of forgetfulness in Michel Henry”, *Continental Philosophy Review*, Vol. 32, No. 3, 1999, pp. 271 – 302.

^③转引自高宣扬:《论米歇尔·亨利的生命现象学》,《北京大学学报(社会科学版)》2011年第2期。

超越的可能性条件,即内在性不存在,那么超越也就不可能发生。^① 生命的内在性向世界的超越,笔者也将其形象地比喻为“岩浆的喷发”——生命绝对内在的感发运动一点也不依赖于外在性的世界,就像被地壳紧紧包裹的岩浆,炽热的岩浆表现为一种自行感发的运动,自身是自身运动的条件,无须借助于外在的热源。岩浆自身的运动不断地生成自身的能量,一旦能量积聚到一定程度,内在的能量就转向世界的超越,火山喷发是这种超越的集中体现。^②

关于第二个问题,在伦理学的背景下,当我们问我们应该过什么样的生活时,将情感的生命转化或表达为意向性的生存的问题似乎是一个核心问题。对活着的人来说,在与自身的重合中寻找自身的计划等同于一种幻觉,这或者是因为他等同于想要成为自身的基础,或者是因为他仍然依附于主观内在性的观念,而这与他作为“存在者”的本质是不相容的。F. 塞勒(Frédéric Seyler)指出,“仅仅研究伦理学的‘基础’并不能满足建立情感性伦理学可能性所需的条件。就哲学而言,它必然包括一个话语维度,必须超越伦理的简单理论层面。如果这种规范性的第二伦理学要有任何意义,它就必须包含一个实践的维度:有生命的支撑,它也必须能够反过来支撑生命,否则它就不过是空谈而已。”^③因此,如果世界之言是建立在情感性之上的,并且可以说是包含着情感性的痕迹,那么生命之言难道不能通过对这一运动的反转,也就是从“建立”到“基础”的倒退运动而被重新发现吗?换句话说,我们将关注世界中的情感翻译的可能性。如果对一个活生生的人来说,生命已经能够被翻译成世界中的语言秩序,比如哲学、诗歌、艺术和美学等,那么反向的路径也是可能的,在这种对第一次翻译(生命翻译成世界语言)的反转中,不可知的知识(生命)变成了可知的知识,生命的悲悯(pathos)从它逃避外在性所产生的隐秘中显现出来。

根据以上分析,意向性在亨利的情感性伦理学中并不缺席,而且亨利根据内在性和超越性之间的区别确立了两种生活方式或两种伦理方式:一种是生活在文化中,即通过生命并在生命中生活,另一种是生活在野蛮中,即通过生命但反对生命。在《论野蛮主义》一书中,亨利基于“文化-野蛮”对立,或者说,生命的自我发展与生命的自我否定之间的对抗,分析了以上两种生活方式。亨利把文化定义为一种生命文化,抑或说,把文化理解为我们情感中自身潜力的发展。亨利认为:“所有的文化都是一种生命文化,在双重意义上,生命既是这种文化的主体,也是它的客体”。^④ 因此,文化从生命中来并为生命而工作。与文化相反,野蛮的目的不是为了生命而工作,尽管生命仍然是这种否定的根源。野蛮非但没有培养生命的潜力,反而努力忽视这些潜力,生活在自己之外。野蛮并不意味着为生命而工作,而是逃避自己;野蛮逃避生命所赋予的情感潜能,生活在超越中。如果是生命本身把我们推向野蛮,那么,我们怎么能避免陷入野蛮而按照情感的方式生活呢?亨利为此区分了两种伦理学:一种是对以逃避生命为基础的道德规范和标准进行批判的规范性伦理学,一种是以情感性为基础建立起来的源初伦理学。^⑤ 根据亨利的观点,对野蛮生活方式的批判之所以成为可能,是因为存在着以生命自我发展为基础的第二种生命方式,即源初伦理学。对构成野蛮的规范的批判,从反面说明了情感性伦理学不是什么。

我们现在已经明确指出,亨利对生命自行感发的理解隐含着内在性与超越性、情感性与意向性的基本关系,这一点不仅对于理解亨利的现象学和宗教哲学,而且,正如下文将要阐述的那样,对于

^①参见 J. M. Rivera, “Generation, interiority and the phenomenology of Christianity in Michel Henry”, *Continental Philosophy Review*, Vol. 44, No. 2, 2011, pp. 205 – 235.

^②江海全:《亨利的生命现象学》,北京:人民出版社,2016年,第243页。

^③F. Seyler, *Barbarie ou Culture: L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*, Paris: éditions Kimé, 2010, p. 351.

^④M. Henry, *Barbarism*, trans. S. Davidson, New York: Continuum, 2012, p. 5.

^⑤M. Henry, *Barbarism*, pp. 96 – 97.

理解他的伦理学也是至关重要的。

三、亨利情感性伦理学的意向性维度

在伦理学领域,情感性与意向性之间的关系问题将提升到一个决定性的高度,因为这涉及亨利生命现象学的两个基本原则:显现模式的二元性和情感性显现为意向性显现奠基。亨利生命现象学中的伦理学的关键问题是在生命的自行感发和绝对维度上重新发现生命,换言之,亨利认为,任何社会存在领域的先验起源以及生命在绝对生命中的共同体与个体人的具体的社会生存同样重要。生命现象就必须在社会生命中具体地和现象学地阐明内在性与超越性的核心问题。亨利的激进现象学又必须是一种走向社会生命的激进现象学。那么,我们面临的问题是,这种作为自行感发的和在上帝之中的先验生命是如何在一个人自身的具体生存中显现出来的?我们如何根据生命感发的自我启示来筹划自身的存在呢?

1. 意向性与“野蛮”和“自我的先验幻觉”

亨利在《论野蛮主义》中将野蛮理解为转向世界,远离生命。亨利认为,“野蛮”本身是情感性的——情感性不仅是最终的现实和显现方式,而且是“野蛮”作为对情感性的否定所基于的现实,这意味着它在生命的内在动力中有其存在的基础。正是出于情感性的原因,人类试图逃离生命,逃向客观性是这种尝试的特殊手段。人处于“野蛮”状态中,试图做不可能的事:通过否定情感的存在及其对客观事物的优先地位来逃避生命。通过将生命还原为客观化和可量化的参数,实际上等于否定了生命作为不可见的情感性。根据亨利生命现象学中的第二个基本原则,所有意向性都奠基於情感性中的事实,人在世界上的存在是生命内在和绝对动力的直接转化或外在表现。亨利将这种绝对动力解释为上帝的强自行感发,人类的存在是一种在上帝内并通过上帝而存在的生命表现。^① 如果从亨利的宗教学和伦理学而言,这是有问题的。因为,如果个体生命必然融入并通过绝对生命而生活,那么似乎绝对生命应该对“野蛮”的发展负最终责任,也就是说,对生命否定自身的企图负最终责任。这相当于上帝是他自己遗忘和否定的行为的能动者。亨利显然不会支持这一观点。而且,这在解释“自由”方面也存在困难。正如亨利在《道成肉身》中写道:“自由是一种自我感觉,能够运用属于自己肉体的每一种力量。”^②然而,这种“我能够”的自由取决于它通过绝对生命所给予的,因此,自由总是在最初缺乏自由的基础上展开的。

根据亨利的观点,不能用上帝来解释野蛮的原因,而是“自我的先验幻觉”使人转向世界,远离生命,导致对生命的野蛮。当我们考虑如何在文化复兴中克服“野蛮”时,必须考虑到意向性和思想性,因为人的意向性——或者更广泛地说,思想(*la pensée*)——必须在解释“野蛮”中发挥重要作用。亨利所谓“自我的先验幻觉”是由于自我将自身作为自己存在的基础而产生的。作为个体的自我以被动方式从上帝那里被赋予“我能(*I can*)”的力量,使个体自我能够真正拥有自己和它的每一种力量,在行使这些权力时,它确实是自由的。个体自我就将自己视为这些权力的来源,视为它的起源,甚至更根本地视为它自己存在的来源。因此,当个体自我把自己当作自己的条件时,它忘记了绝对生命是自我的真正条件。个体自我既忘记了绝对生命,也忘记了绝对生命在其自身性(*Ipseity*)中将自我及其所有的力量和能力给予了作为个体的自我,它将这种双重礼物伪造为自我本身的作品。自我的

^①亨利区分了强自行感发和弱自行感发。强自行感发仅仅属于神圣生命(上帝),弱意义上的自行感发是有限生命的自行感发,而且它的动力来源于神圣生命的强自行感发。参阅 M. Henry, *I Am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity*, trans. S. Emanuel, Stanford: Stanford University Press, 2003, p. 106.

^②M. Henry, *Incarnation: Une philosophie de la chair*, p. 262.

先验幻觉逆转了被动接受的生命礼物,并将其视为自己的主动成就。正是通过这种先验的幻觉,一个人利用自己主观的和身体的力量,通过意向性思考和表达,试图逃离生命,进入客观世界,从而获得一种“解放”。亨利认为这是徒劳的,仅仅是一种“解放”的幻觉,因为一个人希望在世界视域中占有的东西将永远是远离真正生命的东西。

亨利对世界的厌恶、对“野蛮”的批判以及对“第二次出生”的召唤恰恰体现了亨利生命现象学的两个主题之间的某种张力:一方面,亨利坚持二元论,强调差异和对立。根据他的这一论点,意向性和情感性是两种完全不同的显现模式:意向性的对象-显现是世界的显现方式,非意向性的自行感发是生命的显现方式。另一方面,亨利又坚持非意向性的自行感发在两种显现方式中具有奠基性的观点。他指出意向性和世界最终都以情感性为基础,但我们是否由此就可以认为,亨利坚持将人类的救赎仅仅看作回归到一种更接近纯粹的内在的状态呢?显然,亨利从不支持这种回归,“第二次出生”的伦理宗教理想不能被视为回归到纯粹的情感性。他认为意向性是人类生命的重要组成部分,这正是他的生命现象学中基础论题的意义所在。从激进现象学本身的观点来看,合理的理解似乎遵循这样的逻辑,即内在情感性对我们来说只有其在意向性的可见的领域中得到表达或转化时才具有现实性,“野蛮”及其在“第二次出生”中的克服只有通过意向性在可见视域中得到转化或表达时才具有现实性。言外之意,人类的幸福在某种程度上取决于主体在世界范围内积极地进行创造性的、公共的生产形式。人类的幸福取决于以某种方式安排世界,取决于主体参与和其他事物的某种关系中。从这个意义上说,亨利和马克思一样坚持认为,生命的繁荣涉及主体正确地承担起世界主人的角色,并以最适合其需要的方式塑造和安排世界。

2. 意向性与内在的实际行动

亨利的行动理论与一般理解的行动不一样。^①亨利明确指出,行动的现实在于情感的内在性,而不是在世界视域中可以被客观化和看到的東西,他将行动的基本现实置于生命的情感自我揭示中,这似乎与我们的日常行动经验存在着明显的矛盾。在我们的日常行动经验中,我们所处的世界和我们行动的意向性成分被认为是我们所做事情的重要组成部分。然而,亨利却将这些组成部分描述为“不真实”,真实的生命只存在于非意向性情感的运动中。正如他在关于马克思的书中所解释的:

想象一个在体育场跑道上跑步的人。作为直观的对象,作为经验的、客观的、感性的、自然的现象,他的运动对任何一个人来说都存在于那里。但观众们只是袖手旁观,什么也没有做。因此,并不是运动的经验直观,也不是运动的客观表象,能够定义运动并构成运动的现实;这只是它的外表。运动的真实性在于跑步者的主观性,在于他独自获得的生命经验,以及构成他个人的生命经验,正如马克思所说,就像这个跑步者,作为一个“坚定的”个人(的生命体验)。这就是《关于费尔巴哈提纲》第一个命题的决定性肯定所表明的,根据这个命题,实践是主观的。^②

亨利的行动哲学有两个特征:第一,强调行动的真正特征是一种内在、匿名的情感性。情感性是看不见的,也不是意向性所能把握的,而是非意向性的,我们活在情感性之中。第二,直观本身并不构成行动。“在直观中,我们不行动,在行动中,我们不直观”。^③跑步者可以体验到自己在跑步,感觉到身体的这一部分或那一部分;看到跑道在他面前展开,感觉他的动作,而在直观过程中,因为直

^①亨利的行动理论可以追溯到早期的《身体的哲学和现象学》(1965)和《马克思理论》(1976)等著作。

^②M. Henry, *Marx: A Philosophy of Human Reality*, trans. K. McLaughlin, Bloomington: Indiana University Press, 1983, p. 155.

^③M. Henry, “Le concept de l'être comme production”, in *Phénoménologie de la vie, tome III*, Paris: PUF, 2004, p. 31.

观是意向性的,他就引入了一种直观的距离:看与被看之间的“现象学的距离”。^① 在亨利看来,正是非对象化的生命自我感知,而不是反思或任何对象化的意识行为,为主体提供了对一切存在包括自我、他人、宇宙、甚至上帝的绝对知识。行动的真实性存在于主体感受或经历其运动的内在方式。思想和所有形式的感性或可理解的直观都无法接近跑步者行动的真实性,因为这个内在的领域对世界的距离或超越是完全不可抗拒的,而世界的距离或超越构成并使思想和直观成为可能。根据亨利的观点,由于思想和直观绽出的结构,它们将生命的内在现实从自身中撕裂出来并揭示事物,但不是事物本身的真实面目,而是作为外在的、虚幻的图像或符号。因此,亨利把这个世界描绘成一个极度不真实的世界。行动的现实永远是一种看不见的、独特的自我感觉,只有在个体自身内在的自我感觉中才能体验 and 了解。

由此可见,亨利的行动理论不涉及任何意向性,而且他反对将伦理定义为行动与目的、规范或价值的关系:

如果伦理学被定义为一种行动与目的、规范或价值的关系,那么它已经离开了它所在的位置,即没有目标或目的的生命本身,因为与这些目标或目的的关系,作为一种意向性的关系并不存在于一种忽略任何绽出的东西中。[中略]事实上,如果要为生命规定目的和规范[中略],它们只能是来自生命本身的目的、规范或价值,而生命正试图通过这些目的、规范或价值来表征自己。然而,这种表征只是偶然的,标志着行动的停顿或犹豫,而行动是在其基本自发的直接性中进行的[中略]因此,目的、规范和价值远远不是决定生命的行动,而是由它们自己决定的。这种决心是这样的:生命不断地体验自己并始终了解自己,它也始终知道必须做什么以及适合自己的事情。这种知识与行动没有任何不同,它既不先于行动,也不严格地“决定”行动,因为它与生命作为一个生命体的原始知识是相同的。行动[中略]永远只是这个现象学身体的原始力量的实现。^②

但我们仍然必须问,行动的非现实成分应该具有什么样的地位,因为一个不涉及任何与意向性相关的这些成分的行动将不再是一个行动。如果观察、评估等至少在某种程度上是任何行动的必要组成部分,那么它们在定义行动本身的真实性时就不能被视为非必要的。因此,唯一令人满意的解决办法是将情感性和意向性共同视为定义行动的现实性的因素。我们很可能不排除纯粹内在的实践形式,但同样,这种“实践”对我们来说没有现实性,除非它以意向性的形式表达出来。我们作为活着的人,并不总是拥有生命本身的知识,而诉诸表征是我们澄清生命已知知识的手段。因为我们是活着的主体,生命知识很可能是内在的,但这并不意味着我们作为活着的主体知道生命所知的东西。其次,在价值观和情感性伦理领域,至少在某种程度上,诉诸表征是必要的。它满足了生命中对清晰性的需求,这是属于我们人类生存的需求。毕竟,我们所做的不仅仅是偶尔问自己应当做什么以及适于做什么,就伦理乃至一般行动而言,这应该是一种习惯性的追问。

3. 意向性与精神分析治疗

亨利从他的生命现象学的观点出发,对弗洛伊德的精神分析进行了重新解读,尤其是弗洛伊德的“无意识”概念。亨利反对将“无意识”看作未被表象的东西,存在当作被表象的东西。这样的观点将“无意识”当作潜在的东西,当作无法行动的东西。亨利认为潜在事物能够行动:“无意识所命名

^①“现象学的距离”是法国当代著名现象学家米歇尔·亨利(Michel Henry)的哲学用语。它不是意指一种空间意义上的距离,而是现象学意义上的距离。可以类比空间距离来理解——在空间中,只有当事物与眼睛之间存在一定距离的时候,眼睛才能看清事物。如果距离为零,或者事物无限接近眼角膜的时候,眼前看到的便是一片漆黑,因此,空间的距离是我们能够看清事物的条件。同理,在现象学意义上,事物与自身之间的距离,是事物得以向自身显现的条件。在亨利看来,现象学的距离的本质特征就是异化和分裂。现象的显现必然伴随着与自身相分裂,并成为异于自身者,因为现象中显现的对象,总是处于意识之中,处于与意识的关系之中,关系就意味着存在距离与分裂。

^②M. Henry, *Barbarism*, pp. 96–97.

的,就是行动中的力量、行动中的冲动,这种力量的活动既没有被表象,也无法被表象,这就是生命。精神分析最深刻的直观,就在于指向这样一种生存地带,这种生存先于一切表象,然而我们对它只能有一种模糊的意识,就是情感(l'affect)。”^①因此,亨利认为,精神分析当然是关于生命的一种思想。

精神分析治疗是一种适用于神经官能症的治疗方法。亨利认为,精神分析治疗存在于移情中,确切地说,病人在两次移情的重复中被治疗。它两次将我们置于移情的在场之中:第一次,它发生在病人的生命中;第二次,它发生在接受心理分析中。移情是一个在生命中的重复,既在生命中又在分析中被重复,而且作为一种力量重复它自身。亨利称:“它是一个梦游(sleepwalking)和盲目的行为,对周围的每一件事漠不关心,在催眠状态(“无意识”状态)下行事”。^②精神分析师和病人之间形成一个共同体。或者更确切地说,让我们考虑这一点,分析师对于病人并不存在,至少作为一个表征并不存在。分析师从患者的观看下和行为中离开,好像他或她不在那里。亨利分析道,对于催眠,既不存在催眠师,也不存在被催眠者。这是因为他们都没有出现在世界上,或者成为希腊意义上的一种现象。换一种说法,催眠既不呈现他者也不呈现他或她自己,因为催眠是在生命中,生命中没有任何表征。与其说催眠者被催眠倒,不如说生命回到自身的在场之中,生命的自身在场之中,既没有催眠师,也不存在被催眠者。因为只要这种区别存在,催眠者一旦意识到催眠师的存在,魔力或催眠就会失败。

亨利通过对精神分析中移情的分析得出结论,一种纯粹的内在关系很可能存在于所有关系的核心,这就是为什么所有共同体都具有内在的情感性:

生命者不仅经验自身——基于对生命的热爱——而且经验他者,因为他者同样拥有这个基础。因此生命者的确在自身中体验他者,却是在生命基础上,按照他者自己对这个生命基础的体验而经验他者。自我和他者在这个经验中有一个共同的基础,但无论是自我还是他者都不把这个基础表征给他们自己。共同体是一个隐藏的情感(affective)层面。每个人从这个源泉喝同样的水,它本身就是这个源泉。^③

尽管亨利强调在精神分析中的移情展现出一种真正的情感关系,但他似乎忽视了一个事实,如果没有至少某种程度上的言语化描述,这种移情本身不可能导致任何分析上的成功,而且如果不是通过交流和表征发展出的关系作为基础,这种移情根本不可能存在。但是,从情感的核心意义上说所有的关系都是情感的,这并不等于说意向性不应该在其中扮演重要角色。换言之,精神分析实践的例子表明,独特的人际关系也必然是意向性的,并通过语言和表征进行介入。至于人类,我们甚至必须认识到,生命和情感有一种对清晰性的需求,也就是说,需要将情感性转化为表征。在精神分析的情况下,这种需要变得尤为明显。事实上,追求清晰性和理解情感可以被视为定义了精神分析治疗的任务。

4. 意向性与“第二次出生”

回顾亨利在关于“第二次出生”的分析中对绝对生命的承认,我们依然可以看到亨利的现象学对意向性有一种呼唤。亨利设想一种非意向性的显现方式为内在的自行感发或生命。生命的自行感发显现了什么,对谁显现了?根据亨利的观点,生命显现在它自己身上,并通过它自己显现,从而从根本上排除了任何意向性的给予方式。这种自行感发是生命独有的“生命的语言”,人类不可能依靠自己的耳朵听见。亨利式伦理学和宗教哲学至关重要的一个论点是,当我们再次听到这种语言时,也就是我们的“第二次出生”。亨利认为,一般人陷入“自我的先验幻觉”,即认为自我是自己行动的

①[法]米歇尔·亨利:《走向生命的现象学——米歇尔·亨利访谈录》,邓刚译,上海:东方出版中心,2024年,第32页。

②M. Henry, *Material Phenomenology*, p. 128.

③M. Henry, *Material Phenomenology*, p. 132.

决定权,结果遗忘了绝对生命,因此必须在“第二次出生”中承认绝对生命。通过亨利的关于生命者接受绝对生命的观点,可以清楚地看到,这里的“第二次出生”对于亨利的伦理学是最重要的。但是,“第二次出生”能确保人的生命得到拯救吗?或者说,如果“第二次出生”成为问题的话——不能使人的生命得救,那么伦理学已经没有任何帮助了,难道它只能依赖于内在生命本身的动力吗?更何况,如果生命的救赎取决于内在的生命本身被证实隐含一个悖论,那么这个悖论难道不会导致我们重新考虑亨利现象学所提出的情感性和意向性之间的关系,以反对“本体论一元论”吗?

亨利的阐述确实隐含着一种悖论:如果“第二次出生”必然依赖于绝对生命本身的内在动力,那么对绝对生命的承认必须找到它的意向性的转化,它对我们来说才能存在。但亨利强调,对于那些陷入“自我的先验幻觉”的人来说,遗忘了绝对生命似乎意味着绝对生命对他们来说并不存在,而仅仅是一种理论的可能性:

在其内在的时间性中,绝对的生命徒然地把一个跟随他的人与自己结合在一起,而这个人并没有因此与它分离——就像与他自己分离一样。[中略]绝对生命的儿子们(人类)也没有忘记这一点。那比人更接近他自己、将他赋予他自己的力量,可以在他不自知的情况下继续在他体内发挥作用。但对他来说,事情似乎不是这样的。[中略]在自我独特的生命中,绝对生命的内在性使自我的拯救在理论上成为可能。但同样,这种可能性仍然是理论上的,只是一种可能性。^①

根据亨利的观点,“第二次出生”或者说对绝对生命的承认是人的情感上的一次巨大的变化,但是如果人在自己的表征和描述中没有任何变化,换言之,如果不能对绝对内在的东西进行表征,人就不可能认识到绝对内在,而且如果我们不改变看待自己和周围世界的方式,很难想象我们会有任何情感的变化。如果不存在对纯粹内在现实的意向性访问,我们如何能知道一个不向我们显现的显现呢?“第二次出生”只能由于在生命本身中实现的突变而发生,以及“第二次出生”的原则只能发生在绝对的生命和这个生命的运动中,这一命题要求这种突变与它在自己的表征维度中所经历的决定性变化有关。因为,这样的突变如果自己不是与表象层次上的决定性变化联系在一起,就必须加上“仿佛不存在”的命题。为了使“第二次出生”成为现实,它就必须以某种方式表现出来。正是这种表现导致了“第二次出生”发生在我们身上。但是,在亨利那里,很难看到“第二次出生”或承认绝对生命作为我们日常生存的基础是如何明确地转化为具体的决定的。指引个人生命的任务所产生的许多问题真的可以仅仅通过听到我们的生命的语言来回答吗?事实上,仅凭承认绝对生命这一认识本身并不足以立即回答“我应该做些什么?”也就是说,在亨利看来,幸福的生命既要不断感到与上帝的联系,也要以自己的方式思考生存,因为,上帝是思想和情感的隐秘来源,而生存不仅建立在情感性基础上,而且还取决于一种基于情感性的更为复杂的生存模式,即意向性模式,它拥有相对的自主决定权。换言之,决定人的存在的因素很复杂,除了需要将情感性转化为意向性和语言之外,我们还面临着各种可能的决定,这些决定不仅取决于情感性,而且还取决于偶然的、历史、经济和其他的因素。

四、结 语

综上所述,亨利的生命现象学没有充分重视意向性在生命主体的生存中的作用,换言之,亨利没有充分认识到主体的意向性行为是生命及其现实的基本结构,在决定主体的行动过程中起着重要作用。在内在性和意向性两个相互关联项中,亨利本人及其后世的解释者普遍强调前者在其生命现象

^①M. Henry, *I Am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity*, pp. 164 – 165.