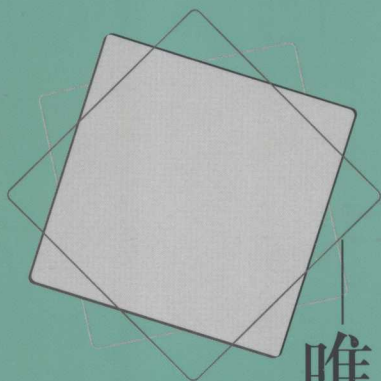


◎德州学院学术著作出版基金资助



体验·自然·生态

TIYAN · ZIRAN · SHENGTAI

唯物史观的重要维度

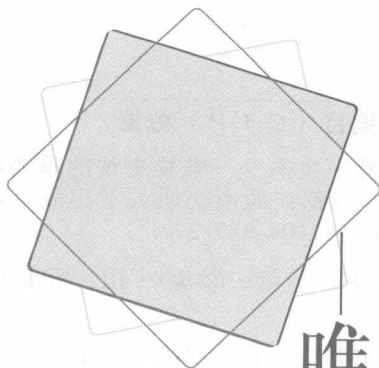
范晓丽 庞海青 著



西南交通大学出版社

[Http://press.swjtu.edu.cn](http://press.swjtu.edu.cn)

◎德州学院学术著作出版基金资助



体验·自然·生态

——唯物史观的重要维度

TIYAN ZIRAN SHENGTAI



西南交通大学出版社
[Http://press.swjtu.edu.cn](http://press.swjtu.edu.cn)

图书在版编目 (C I P) 数据

体验·自然·生态——唯物史观的重要维度 / 范晓丽, 庞海青著. —成都: 西南交通大学出版社, 2008.11
ISBN 978-7-81104-887-2

I. 体… II. ①范…②庞… III. 历史唯物主义—研究
IV. B03

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 200058 号

体验·自然·生态

——唯物史观的重要维度

范晓丽 庞海青 著

责任编辑	刘立
封面设计	逗号设计工作坊
出版发行	西南交通大学出版社 (成都二环路北一段 111 号)
发行部电话	028-87600564 87600533
邮 编	610031
网 址	http://press.swjtu.edu.cn
印 刷	成都新千年印制有限公司
成 品 尺 寸	145 mm×210 mm
印 张	8
字 数	220 千字
版 次	2008 年 11 月第 1 版
印 次	2008 年 11 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 978-7-81104-887-2
定 价	20.00 元

图书如有印装质量问题 本社负责退换
版权所有 盗版必究 举报电话: 028-87600562

摘 要

与其他关注从生产消费、政治哲学层面理解体验，从环境把握生态学的著作不同，本书中，作者指出生命的体验是与身体的感受直接相关的，体验不仅作为一种心理学意义上的状态和活动机制被全景式描述，它还是心灵的精神存在，20世纪60年代后进入了纯粹文化和个人存在的领域。从尼采、梅洛·庞蒂到海德格尔、福柯，不断完善对身体现代遭遇的思考，自我并不是一个稳定的主体，个人在社会中的生存不过是身体被扩大再生产的过程，身体和拥有身体的自我都是社会的构建物。然而，人是自然之子，自然具有先天和后天生发的价值，自然和人自身原本上是一致的，生命的感悟、体验在自然本性之中，体验是生命的独特活动机制，由感受而感知、感发，由情入意、入理；审美是最高级的终极的生命体验；生态是一种态度，“生态”的隐喻将成为一种普遍使用的方法论，这是唯物史观的重要视角。文化是我们生存的方式，自然的观念、自然的价值、自然的文化行为方式之中蕴含着生态文明的可能性。现代性与身体是一个重要的解释视角，从人的生命体验切入，彰显自然的价值，进入人自身、人与自然和谐共处的生态文化与多样的、开放的文化生态之中，来把握、理解唯物史观的一个重要的维度——自然维度。

目 录

引 言——开启生态文化与文化生态的多重向度	(1)
-----------------------------	-------

第一部分 主体性：生命体验的多样与缺失

第一章 当代生命的体验	(23)
体验：生命的当下状态	(24)
主体性：生命的差异性	(30)
中国文化的真谛：仁与生命	(36)
现代性、生命的异化与缺失	(40)
情感：生命体验的多样性	(47)
性别的隐退与出场	(49)
生命的否定与超越	(54)

第二章 审美体验	(59)
绘画：表象与意识的世界	(60)
音乐：声响与抽象的魅力	(67)
文学行动：语言的描述与表达	(75)
政治：幽灵学的方法批判	(81)

第二部分 自然再现：唯物史观的重要维度

第三章 论自然的价值	(89)
西方文化中的自然观念	(89)

中国传统文化中自然观念的特质	(98)
自然的价值	(102)
体验自然之美	(110)
 第四章 感性自然	(116)
感性——审美的一致性	(116)
幻想——想象力的面具	(121)
感性的自由本质：“实现了的自然主义”和“实现了 的人道主义”	(129)
迷乱失重的灵魂	(135)
 第五章 论唯物史观的自然维度	(138)
人的劳动实践：马克思自然观的历史——经济维度	(139)
新的自然哲学：恩格斯的辩证自然观	(142)
历史与自然的统一：马克思与恩格斯自然观的异同	(146)

第三部分 生态文化：通达现代文明的可能性

第六章 “生态”的隐喻：生态文化与文化生态	(153)
生态学的文化维度	(154)
生态危机与生态学马克思主义的兴起	(158)
自然的理由与理性的预设：奥康纳的深刻剖析	(162)
新的社会物质性实践运动：生态社会主义运动	(168)
中国的生态运动：生态文化与构建和谐社会的 一致性	(171)
改革：构建生态文明的持久动力	(175)
“生态”隐喻，自我与他者：从群体到个体	(181)

第七章 生态视域中的文化形态·····	(184)
生态与人文：乡村文化的形态、意境与建设乡村	
文化的形态·····	(184)
乡村文化的意境·····	(190)
新乡村文化建设·····	(193)
都市文化：城市的起源与构成	
现代与自然的疏远隔阂·····	(198)
城市的灵魂——都市文化内涵及其特征·····	(202)
城市与城市文化之间的相互作用·····	(205)
自然与人类的和谐——都市文化建设·····	(207)
精神的发生与导引：大学文化·····	(210)
大学精神和大学精神的培育·····	(210)
铸造大学精神与建设大学文化的关系·····	(214)
大学精神是大学文化的核心和灵魂·····	(216)
大学校园文化建设是大学精神的培育和养成的	
重要载体·····	(217)
社团——校园文化建设的阵地·····	(218)
结 语——开启通达生态文明的多种可能性·····	(223)
参考文献·····	(238)
后 记·····	(242)

引 言

——开启生态文化与文化生态的多重向度

人是自然之子还是自然的敌人，在何种程度上自然史和人类史是一致的？问题的提出源于，人是万物之灵长，人类的诞生和发展是在自然的环境中生发、进化的，文明的出现与提升不仅仅与人类自身的进步有关。

从人类历史考察，历史本身总是在历史现象、历史事件的延续和对历史的解释中曲折发展，历史的动力、特点、机制、规律，人与自然的关系与结合点，历史的主体自觉等都是长期困惑人类思想家、历史学家的难题。从古代史、近代史进入现代史、当代史，哲学之思作为人类理论思维最重要的形式，无论是傍晚起飞的密涅瓦的猫头鹰，对世界终极意义的不懈追求，还是安身立命之根本追寻，中西方的哲学史能否清晰地解释、勾勒这种历史线性与历时性的脉络呢？进入 20 世纪，人类面临的情况变得更加复杂多变，难以把握。

整个 20 世纪充满了偶然和戏剧性，发生在传统与现代化之间的矛盾、冲突及其表现最为显著。国家与国家的纷争、对抗，物质与精神，存在与意识，灵与肉两极的对立进一步演化，远远近近，深深浅浅，从文学、艺术、道德、法律、宗教到哲学，起伏跌宕在当代社会的各种思潮中，第二次世界大战的结束标志着法西斯主义独裁的退场，理性主义与非理性主义对抗告一段落。发生在东、西方 60 年代声势浩大的民主政治运动，波及自然、人文等各个领域，一些主要的问题似乎已经烟消云散，然而一个

不容忽视的现象是，世界历史的现实运动、国际共运的兴衰成败与马克思主义思潮密切相关，一些影响卓著的社会科学家与马克思的学说有着千丝万缕的关系。

1954年欧文·豪在创办《异议》杂志时说，当知识分子不能从事别的事情时，就转而办杂志，这意味着整个左派革命力量带着悲观的情绪，从现实的政治运动中转向了文化领域^①。与欧文·豪不同，以赫伯特·马尔库塞为代表的新左派理论家仍然不懈地努力，寻找出路和解决问题的办法，他们从弗洛伊德主义的马克思主义出发，把左派从街头转向了书斋，从斗争转向了沉静的反思，这种转向是转入“基础之下的基础，即本能”，强调的是感性革命，新的感知习惯的培育，新的感性人格的塑造，具有人格追求、内心良知和审美意趣的新主体的出现。

在《论解放》中，马尔库塞提出“新感性已经成为一个政治因素”。在他看来，美学就是政治。“解放要以激进的另一种意识（一种真正对抗的）为前提，因此这一运动的意识应该能够通过打破对消费社会的崇拜，必须要有一种知识和一种感性，而已有的秩序通过阶级教育的制度禁止大多数人民获得这种感性。”^②这种新感性解放论是赋予心理学以本体论的意义，其实质是一种文化救赎的理想。

① 英国学者佩里·安德森指出，“西方马克思主义”自从20世纪20年代以来就出现了“主题的创新”：“渐渐地不再从理论上正视重大的经济或政治问题了”（安德森：《西方马克思主义探讨》，人民出版社1981年版，第96页），而是“自始至终地主要关注文化和意识形态问题”（同上，第100页）。20年代卢卡奇在《历史和阶级意识》中提出，要取得无产阶级革命的胜利，根本上取决于其阶级意识的成熟。而葛兰西则在《狱中札记》中指出，掌握文化和意识形态的领导权，是取得胜利的前提条件。柯尔施的基本观点在此阶段也与卢卡奇基本一致。

② 马尔库塞：《反革命和造反》，载《工业社会和新左派》，商务印书馆1982年版，第105页。

在美学史上，马尔库塞最鲜明地赋予感性以本体价值，确立了感性在美学中的基础地位，并把审美的感性直觉及审美形式视为人的生存方式和存在，因为“美的直接的感性性质，可以提供直接的感性幸福”^①。中世纪以来，在唯物理论的统治下，感性的认识作用一直被弱化，美学被纳入逻辑和形而上学的玄思，作为“低级的”能力的感性，最多只能为认知提供素材，以便让理智的高级能力去组织，于是，感性附属于认识论，完全得不到哲学的尊严，其审美功用的内容和适用性被削弱。现代文明把感性归属于抽象的统治的理性，理性的专制和泛化使得感性贫瘠化、野蛮化，变得无家可归。

然而，马尔库塞所呼唤的感性不是作为低级认识能力的那种感性概念，而是与自由意识相联系的，具有实践性、批判性和创造性的新感性。这种感性是对攻击性和罪恶的超升，对自然生命需求的孕育和超越，并可转化为客观的形式和现实——男人和女人的感性。马尔库塞认为在康德的哲学中，审美之维在感性和道德性——即人类存在的两级之间占据着中心地位。而对审美之维的基本经验，是感性的而不是概念的、抽象的，美的根基在感性之中。康德提出了知性、理性、感性三分，审美是沟通自由与必然的中介：他所进行的感性和理性、必然和自由之间的审美调和，意味着加强感性以反对理性的专制，要把感性从理性的压抑统治中解放出来，建立一种与理性秩序相并列的感性秩序。感性秩序的建构需要认同，需要培养、塑造，总是和审美、人的心理、人类的当代生活密切相关。

体验：身体与现代性

20 世纪，体验，不仅作为一种心理学意义上的状态和活动机制，也被文学、艺术、道德、哲学、宗教等进行了全景式的描

^① 马尔库塞：《审美之维》，广西师范大学出版社 2001 年版，第 25 页。

述, 60 年代之后进入了纯粹文化和个人存在的领域。

体验是与身体的感受直接相关的, 随着我们深深地陷入现代性^①之中, 不同的思想家对现代性有着不同的理解。人的主体在现代具有至高无上的地位, 现代性是主体自主性的实现, 这时期自由意志与创造力归于主体或自我。它是绝对的, 是统一性、确定性、必然性、秩序和价值的源泉。笛卡儿、康德、黑格尔对于发展现代性概念为主体自主的概念起决定性作用。笛卡儿和黑格尔开始以自我反思的行为保证主体的存在, 洛克和休谟则由感觉印象开始以构造自我主体, 对休谟和斯密来说, 自我大部分是生产、制造的复杂活动所创造的, 这些活动刺激新的欲望, 以同经济消费相联系的“制造”来替代那些目的在于较高雅享受的艺术, 而克尔凯戈尔、尼采、韦伯认为自行决定的意志力是最主要的, 从休谟、斯密、波德莱尔到德勒兹、利奥塔, 或者在经济需要与欲望方面, 或者在审美感情与鉴赏方面, 现代性与主体热情的特殊运用相联系。

现代西方哲学从对现代性或现代自我的不同解释中得出了西方文化存在的问题: 其一, 当代康德主义者亨利希 (Dieter Hen-

① 柏格森早就指出了生命的绵延时间与空间化的物理时间之别。马泰·卡林内斯库也以此为基础区别了两种不同的现代性时间观, “最广义的现代性, 正如它在历史上标榜的那样, 反映在两套价值观念不可调和的对立之中, 这两套价值观念对应于: (1) 资本主义文明客观化的、社会性可测量的时间 (时间作为一种多少有些珍贵的商品, 在市场上买卖); (2) 个人的、主观的、想象性的绵延 (durée), 亦即‘自我’的展开所创造的私人时间。后者将时间与自我等同, 这构成了现代主义文化的基础。从这种观点看, 美学现代性暴露了造成其深刻危机意识及其同另一种现代性疏离的一些原因, 这另一种现代性尽管有其客观性与合理性, 在宗教死亡之后, 却缺乏任何令人信服的道德和形而上理由。然而, 反映在现代主义文化中的时间意识也缺乏这类理由, 这种时间意识产生于孤立的自我, 部分也是对社会活动中非神圣化 (从而也是非人化) 时间的反动。两种现代性的最终结果似乎都是不受约束的相对主义。”(参见马泰·卡林内斯库, 顾爱彬、李瑞华译, 《现代性的五副面孔》, 商务印书馆 2002 年版, 第 11—12 页。)

rich) 主张现时代是完全合理的、正当的, 他否认后现代派对现代性批评的有效性。其二, 哈贝马斯指出现代性是一个未完成的计划, 对启蒙运动以来的理性持批评态度。其三, 罗蒂主张现代文化并没有产生危机, 实用主义将给它提供新的活力。其四, 福柯深入揭示并解构各种科学言语或话语同权力之间的相互勾结关系, 认为这是西方社会和文化中的主要问题。

柏拉图和斯多噶主义把理性看作人对外界实在的秩序百依百顺。笛卡儿是欧洲近代哲学的奠基人之一, 黑格尔称他为“现代哲学之父”, 笛卡儿提出“我思故我在”的原则, 反对柏拉图对理性的理解, 提出“我”是思想的主体, 即自我意识本身, 理性是主体的主动创造性。人们在他的墓碑上刻下了这样一句话: “笛卡儿, 欧洲文艺复兴以来, 第一个为人类争取并保证理性权利的人。”笛卡儿强调不能怀疑以思维为其属性的独立的精神实体的存在, 并论证以广延为其属性的独立物质实体的存在。他认为精神和物质这两种实体都是有限实体, 把它们并列起来, 在形而上学或本体论方面, 笛卡儿是典型的二元论者。笛卡儿还企图证明无限实体, 即上帝的存在, 认为上帝是有限实体的创造者和终极的原因。笛卡儿提出“天赋观念”, 主张唯理论, 把几何学的推理方法和演绎法应用于哲学上, 认为清晰明白的概念就是真理。

笛卡儿的思想深深地影响了 18 世纪的启蒙运动思想家。他们认为, 理性能够摆脱一切偏见和传统的束缚与影响, 提供绝对可靠的方法, 凭借这些方法, 我们能够首先获得知识的稳固基础, 进而建立完整的科学大厦。这个科学大厦中的科学知识是客观对象的正确的主观表象, 凭借自我反思的能力, 我们能够超越自身的历史环境和眼界, 认识客观对象的本来面目, 于是得到这样的知识。至少从笛卡儿起, 主体—客体关系一直被哲学家看做是最基本的关系。

海德格尔批评了柏拉图和笛卡儿对实在的解释。在柏拉图和笛卡儿的哲学中, 实在是主体的对象, 完全不同于我们日常生活

所对付的实在事物，于是实在成了有别于日常生活世界、与认知主体相对立的固定不变的事物。这样，世界就变成了“世界图像”（World Picture），认知便成为为了征服世界而进行斗争的一种方式，技术取代了睿智，留给我们的只有许多各不相同的理智的和社会的观点（Perspectives），不能够加以协调和综合。所有的世界图像都试图强使实在纳入它自己制造的模式，这就是现代主义的世界。海德格尔却指出：真正的基础研究是恢复现已遗忘的“存在”意义的研究。于是，“存在是什么”这个问题取代了我思问题，成为最根本的问题。

在使用概念表达出存在的意义之前，人已领悟存在。“存在”起初并不是意识到自己的经验的主体，它不是笛卡儿、康德和胡塞尔的“我思”，海德格尔把它称作“此在”——Dasein，不称作“我”。它在存在中所处的层次低于能知主体面对着所思客体的那个层次。早在《图像的时代》一文中，海德格尔就说，“我思故我在”不是一个超时间的或无预先假定的陈述，它是在一定时期作出的，那个时期科学自身作为一个可理解性模式正在出现，这个模式使我们在所构成表象中获得存在的东西（What-is）。这样，第一个预设便是客观化和表象过程，我们自称通过这个过程取得实在之充分知识乃是一个确定性经验，仅当在这样的客观性中寻找存在者时才出现科学知识的可能性。正是在客观性表象确实可靠的这个经验中我们成为主体。在笛卡儿那里，人成为第一个真正的主体、基础，同时也成为存在者本身所指向的中心。但此事之所以可能，仅仅因为世界已成为呈现在我们眼前的一幅画像、一个形象。海德格尔指出，世界之成为一个形象和人之为成为存在者中间的一个主体是同一回事，两个过程是缠在一起的：世界愈益成为一个形象，人便愈益坚持自己是主体；世界愈益广泛和彻底地可作为被征服被利用者，愈益客观地呈现为对象，人便愈益主观起来，即愈益坚持己见，对世界的反思、世界的理论便愈益变成人的理论，变成人类学。

海德格尔还在《关于人道主义的书信》（1946年）中遣责任

何停留于人这个存在者，而不回溯到存在本身的哲学为欠缺基础的哲学。海德格尔要排除的显然不是对人作为最具价值的存在者的尊重，而是有些思想家要使这种尊重的伦理观附着于其上的主体形而上学。

在反笛卡儿主义的历程中，梅洛·庞蒂的身体现象学，凸显出了在海德格尔此在分析论中已经隐含的身体哲学。海德格尔的“‘此在’概念实际上暗含着身心统一结构，原始经验或体验在其间居于核心地位：他关于工具的上手、在手性质的描述，关于现身和领会的描述都隐含着某种身体哲学的东西”^①。梅洛·庞蒂的身体哲学直接提出“身体”概念，与意识、主体概念对立。

因此，身体与现代性的关联成为一个重要问题，甚至有人把国族想象为一个身体，一个国族的现代性的生成，也如同个体的身体的长成。

德尔斐神庙是希腊最著名的神圣之地，神殿的石墙上刻有“认识你自己”，这句神谕说明了人类认识自身的困难。从古希腊罗马的神人统一，到中世纪、近代身体与精神、心灵的二分，把认识和周围的世界区分的同时，身体（肉体、欲望、冲动等）问题的言说注定要与灵魂（心灵、理智、意识、理性等）问题的探讨相对应而得以展开。不过，在从柏拉图以来直至20世纪之前的西方观念史上，身体向来处于或者被压迫或者被遗忘的阴影之中，也就是处于灵魂、理智、精神、意识、理性诸概念的阴影之中，而柏拉图无疑就是这一身心格局的始作俑者。

作为第一个比较清晰而明确地建立起灵魂理论的古希腊思想家，柏拉图根据（理智）可知世界与（感觉）可见世界的区分，对灵魂与身体及其关系问题进行了类似的处理。他认为灵魂是不可见、非形体的独立的实体自身，灵魂与肉体的结合是理念扭曲与堕落的结果而不是灵魂的本原状态，任何依赖身体的思考都不

^① 杨大春：《感性的诗学：梅洛·庞蒂与法国哲学主流》，人民出版社2005年版，第169页。

是接近真理与知识展现方式的有效通道。相反，只有当灵魂通过不断的反观自照，摆脱了身体的污染与干扰，灵魂才能自得其所。灵魂本质上是理性的、思维的元素，而身体则是通向真理、知识与智慧之途的障碍与桎梏。因此，“如果我们要想获得关于某事物的纯粹的知识，我们就必须摆脱肉体，由灵魂本身来对事物本身进行沉思”^①。而要真正断绝灵魂与肉体之间的交往，即实现二者之间的最终分离，死亡——当然是肉体的死亡——无疑是唯一的也是最佳的选择。

在笛卡儿那里我们也可以看到，身体的许多感觉“不过是思维的某些模糊方式。它们是来自并且取决于精神和肉体的联合。就像混合起来一样”^②。就笛卡儿为近代哲学奠定基调作为“令人无法拒绝的反思的洞见”而提出的直观命题“我思故我在”而言，这个“我思”之我，“我的灵魂，也就是说我之所以成为我的那个东西，是完全、真正跟我的肉体有分别的。灵魂可以没有肉体而存在”^③。而“我在”之我，也绝非肉体之我，而是“我感觉”、“我意欲”、“我想象”中的抽掉一切外部经验内容的、纯粹的“我”。简言之，“我”就是“我思”，明显主张一种无身体的思维。

笛卡儿之后的近代西方哲学似乎都没有走出这种扬心抑身的坚硬格局。哲学家们最杰出的智识活动大多集中在“知性改进论”、“人类理智论”、“人类理智新论”、“纯粹理性批判”、“精神现象学”等诸多课题上。至于身体、肉身、欲望、冲动之类的问题似乎很少有资格或机会进入哲学家的视野。譬如身体在康德哲学中基本上就难觅踪影，在黑格尔哲学中也仅仅是作为灵魂的外在化、个体化而略有提及。

20 世纪由胡塞尔所开辟的现象学传统中，尼采及其哲学堪称

① 柏拉图：《柏拉图全集》（第一卷），人民出版社 2002 年版，第 64 页。

② 笛卡儿：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1986 年版，第 85 页。

③ 笛卡儿：《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1986 年版，第 82 页。

西方哲学史上的另类。他在“重估一切价值”的口号中所进行的针对传统形而上学的全面挑战，当然也包括对扬心抑身传统格局的强力颠覆。在现象学传统中，身体与躯体的概念是存在着比较严格的区分的。就胡塞尔而言，一方面身体是与躯体相对应的概念；一方面又是与心灵相对应的概念，它构成“躯体”与“心灵”的结合点。

在海德格尔的巨著《尼采》中有明确印证：“作为自我感受（Sichfühlen）的感情恰恰就是我们身体性存在的方式。身体性存在（Leiblich Sein）并不意味着：在心灵上还有一种负担。即所谓身体：而不如说，在自我感受中。身体自始就已经被扣留在我们自身之中了。而且身体在其身体状态中充溢着我们自身。我们并不像我们在口袋里带着一把小刀那样‘拥有’一个身体，身体也不是一个物体，一个仅仅伴随着我们的物体。我们马上可以——明确地或不明确地——把它确定为同样现成的东西，我们并非‘拥有’（Haben）一个身体，而毋宁说我们身体性地‘存在’（Sind）。”“我们并非首先是‘生活’着，而后还有一个装备，即所谓的身體：而毋宁说我们通过我们的肉身存在而生活着。”^①

梅洛·庞蒂试图克服身心二元对立分裂的模式，克服纯粹意识和纯粹事物的指向，把一切都归于某种既非物质，也非精神的“元素”，即“肉”。“肉”闪耀着感性光辉，但却带着心灵（精神）物化和身体（物体）灵化双重性。

可以说，在法国发生的反笛卡儿主体意识哲学的整个社会思潮中，福柯注意到了梅洛·庞蒂开创的新方向，但相对于梅洛·庞蒂身体概念中灵性化的倾向，福柯更易于直接向尼采获取身体概念亦即理性化、本质化、形而上学的攻击的原动力。福柯对尼采身体概念的解读，完全抛却了身体概念中的意识残余，像尼采一样，从身体的生理学、种族学、血统学等完全身体物质性的角度来认识身体。在尼采那里，身体首先是作为对意识的绝对对立

① 海德格尔：《尼采》（上卷），商务印书馆2003年版，第108—109页。

而出现的，对人的定义中，身体和动物性取代了形而上学中理性的位置，尼采认为我们处于意识该收敛自己的时刻了，一切有机生命发展的最遥远和最切近的过去靠了它又恢复了生机，变得有血有肉。一条没有边际、悄无声息的水流，似乎流经它、越过它，奔突而去。因为，身体乃是比陈旧的“灵魂”更令人惊异的思想。在尼采那里，没有灵魂和意识的假设，一切的真理、道德、理智、善恶，都要从身体出发来解释，要从身体出发获得意义。

身体概念和权力意志是等同的。在尼采看来，身体这个词指的是在所有冲动、驱力和激情中都有生命意志，因为动物性的生存仅仅是身体化的，它就是权力意志。动物性是身体化的，也就是说，它是充溢着压倒性的冲动的身体。他是从有机的生命躯体来认识人的身体的，认为任何物种的身体都是由一个共同的营养模式连续起来的诸多力量，这些力量之间的永恒运动、斗争、变化过程形成此物种和彼物种的存在样式。总体说来，作为主导力量的生命体的权力意志，是物种有机体自身的诸多力量和其他物种力量关系的内驱力。对所有有机生命、机体或身体（从变形虫到人类）来说，权力意志是基点……权力意志是一种指向“扩大再生产”的内驱力，身体则为它所控制，在这一极具功能性的模式中，身体既是动原又是结构，就其驱动再生产而论，它是动原，就其被再生产而论，则是结构。这样，身体由权力意志的基本冲动所驱使，身体是所有事件的来源和历史的痕迹。我们对“主体”、“真理”和逻辑范畴的信念并不具有客观效力，因为所有的事件不过是身体和其他外部身体之间的斗争，或是身体内部斗争着的实体（器官、结构、价值）之间的力量关系。

主体是身体“表面”以多样性为特征貌似真实公允的统一体。我们信任主体的原因是源于我们的视角，即这样的信念有助于人体的扩大再生产，而历史的真实就是身体有机体这样生物界的扩大再生产。在法国整个反主体哲学注意身体对主体的反动，但福柯真正完善对身体的现代遭遇的分析和思考，认为自我并不