

• 外国哲学 •

没有主体的主体性

——理解尼采后期哲学的一种新尝试

吴 增 定

【摘 要】本文试图在海德格尔和后现代主义哲学家的看法之外，对尼采的后期哲学给出一种新的解释。海德格尔批评尼采的后期哲学是一种主体性的形而上学，而后现代主义哲学家则认为尼采完全消解了主体性的问题。本文则认为，尼采哲学是一种全新的主体性哲学，即一种“没有主体的主体性哲学”。在他的哲学中，主体性并不依赖于一种理性的意识、我思、自我或主体，而是意味着一种前反思性的生命本能或权力意志。换言之，真正的主体性意味着生命本能或权力意志的主动性（Aktivität）或自发性（Spontaneität），也就是权力意志向外和向上的自发性的释放与扩张。与此相对，传统形而上学所理解的主体性一方面是从权力意志的主动、自发和原初的主体性中抽象和派生出来的，另一方面也是对于这种主体性的否定和压制。

【关键词】主体性 主体 权力意志 自发性 【中图分类号】B516.47

—

当代著名的斯宾诺莎学者卡罗琳·威廉姆斯（Caroline Williams）曾写过一篇经典的文章——《没有主体的主体性：与斯宾诺莎一起并通过他去思考超越主体》。（cf. C. Williams）尽管该文章主要是讨论斯宾诺莎的哲学，但笔者认为，用“没有主体的主体性”（Subjectivity without the Subject）来概括尼采的哲学，尤其是他的后期哲学，同样是合适的，甚至或许更合适。对于尼采哲学，海德格尔和诸如福柯、德勒兹和德里达等后现代哲学家，分别给出了两种截然对立的解释。前者将尼采的哲学看成一种“主体性形而上学”（die Metaphysik der Subjektivität），而后者则反过来为尼采哲学辩护，认为它完全消解了主体性的问题。^①借用“没有主体的主体性”这一表述，本文试图在海德格尔和后现代哲学家的解释之外，给出一种关于尼采后期哲学的新的，或许更有说服力的理解。

① 海德格尔的论述可参见《尼采的话“上帝死了”》。（参见海德格尔，第240-301页）福柯、德勒兹和德里达等后现代主义哲学家对尼采哲学，尤其关于主体性问题的论述，可参见《尼采的幽灵——西方后现代语境中的尼采》中的相关论文，如福柯的《尼采·弗洛伊德·马克思》和《尼采·谱系学·历史学》，德勒兹的《游牧思想》，德里达的《阐释签名（尼采/海德格尔）：两个问题》等。另外，还可以参考该书中凯思林·M·希金斯（Kathlee M. Higgins）的一篇经典研究文献《尼采与后现代的主体性》。（参见汪民安、陈永国编，第96-138、158-167、234-252、295-322页）

主体性问题无论对于我们理解尼采哲学的基本问题，还是对于我们思考自早期现代以来直至今天的西方哲学的内在发展逻辑，都具有重要的意义。在以笛卡尔和康德等为代表的现代主流哲学中，主体性是指人凭借理性、自我意识或反思能力成为一个自由的主体，并且由此能够理解和建构人所在的整个世界。对于自笛卡尔以来的绝大多数现代哲学家来说，人作为一个具有理性和自觉意识的主体，不仅是一切知识的先验基础，而且也为自身的道德实践提供了根本的规范。但自20世纪以来，尤其是20世纪后半叶，这种现代主体性哲学却受到海德格尔和后现代哲学家的激烈否定和批判。他们都认为现代主体性哲学所说的“主体”完全是一种形而上学的虚构。而且非常意味的是，当海德格尔和后现代哲学家在批判现代主体性哲学时，都会将它同尼采联系起来，即便双方的观点完全相反。在前者看来，尼采哲学是现代主体性哲学或“主体性形而上学”的最终完成，因为他把“存在”（*Sein*）变成了一种权力意志的设定，也就是价值（*Wert*），因此是对存在的最深遗忘。而对后者来说，尼采哲学非但不是现代主体性哲学的完成，反而对它的根本终结。他们甚至认为，就对主体性哲学的批判和解构来说，尼采比海德格尔更彻底。这就不免让我们产生疑问：尼采哲学究竟是现代主体性哲学的完成者，还是它的批判者和终结者？

本文的主要论点是：尼采的哲学既非如海德格尔所理解和批评的那样，是一种所谓的“主体性形而上学”，也不是像后现代主义哲学家所说的那样完全消解了主体性问题，而是一种非常独特的主体性哲学。一方面，自两卷本的《人性的、太人性的》时期开始，尼采就非常自觉和明确地批评一切形式的形而上学。而在《论道德的谱系》和《善恶的彼岸》等后期著作中，他虽然提出了“权力意志”的思想，并且认为“世界就是权力意志，别无其他”，但他并没有把权力意志看成是某种形而上学的“实体”或“主体”。相反，正是由于“世界就是权力意志，别无其他”，一切形而上学意义的主体都变得不可能了。另一方面，尼采虽然消解了“主体”，但他并没有否定“主体性”本身，而是提出了一种新的主体性哲学。它完全不同于自笛卡尔、康德和胡塞尔等以来的现代主体性哲学，也就是海德格尔批评的现代主体性形而上学，而是一种没有主体的主体性哲学。

在尼采的这种没有主体的主体性哲学中，主体性不再依赖、甚至不再需要一种自觉或反思性的理性意识、我思、自我或主体，而是来自于一种前意识的、前反思性的本能或权力意志。在他看来，真正的主体性意味着生命本能或权力意志的主动性或自发性，也就是权力意志向外和向上的自发性的释放与扩张。反过来说，假如权力意志的这种释放或扩张受阻，那么它就被压抑和否定，只能反过来向内释放或扩张，并且因此征服、压抑和否定自己。尼采把权力意志的这种自我压抑和否定看成是一种反应性（*Reaktivität*）或被动性（*Passivität*），甚至是一种怨恨（*Ressentiment*）。在他眼里，现代主体性形而上学中所谓的主体、我思或自我等，在根本上是这种“怨恨”的产物。

这样看来，尼采的主体性哲学并非如海德格尔批判的那样是对现代主体性形而上学的继承，更不是它的最终完成，而是对后者的根本颠覆和解构。换言之，尼采的主体性意味着生命或权力意志从现代主体或自我所隐含的扭曲和怨恨中获得解放，从而达到真正意义的自我肯定。对他而言，真正的主体性就是权力意志的原初主动性或自发性，是它的本能的向外和向上扩张与释放，而形而上学所谓的“主体”则是对这种主体性的压抑、扭曲和否定。因此，尼采的哲学，尤其是他的后期哲学就有两个相关的任务：一方面，他要批评和解构之前的形而上学的主体概念，重估其价值；另一方面，他更是要将主体性从形而上学的“主体”概念的遮蔽和扭曲中解放出来，提出一种真正的主体性哲学，即一种“超善恶”（*Jenseits von Gut und Böse*）的“未来哲学”（*Philosophie der Zukunft*）。

二

前文说过，尼采在《人性的、太人性的》中就已经开始批评自柏拉图以来的古今形而上学传统。

在他看来,形而上学是一种类似于占星术的人类中心主义幻觉,或者说是一种“人性的、太人性的”虚构或想象。它把人具体的、历史的和当下的欲望、情感或意志强加给世界,比如,相信存在着一种永恒的、绝对的和超验的真理、实体或上帝等。事实上,包括人在内的整个世界本身完全是偶然的、变化无常的。(参见尼采,2008年,第31-39页)而在《曙光》《查拉图斯特拉如是说》《善恶的彼岸》和《论道德的谱系》等中后期的著作中,尼采对于形而上学的批评变得更加自觉和彻底。与此相应,作为现代形而上学之核心概念的自我、主体、灵魂或我思等,也成为尼采的主要批评对象。为了具体说明这一点,我们重点讨论他在《查拉图斯特拉如是说》《善恶的彼岸》和《论道德的谱系》这三部著作中的相关论述。

在《查拉图斯特拉如是说》的第一卷中,尼采借查拉图斯特拉之口说:

身体作为一种伟大的理性,一种具有单一意义的杂多,一种战争和一种和平,一个牧群和一个牧人。

我的兄弟啊,甚至你的小小理性,你所谓的“精神”,也是你的身体的工具,你的伟大理性的一个小小工具和玩具。

你说“自我”,而且以此字眼为骄傲。但你不愿意相信的更伟大的东西,乃是你的身体及其伟大理性:它不是说自我,而是做自我。

感官所感受的东西,精神所认识的东西,就自身而言是从来没有终点的。但感官和精神想要说服你,使你相信它们是万物的终点:它们就是这样的自负。

感官和精神乃是工具和玩具:在它们背后还有自身。这个自身也以感官的眼睛寻找,也以精神的耳朵倾听。

这个自身总是倾听和寻找:它进行比较、强制、征服、摧毁。它统治着,也是自我的统治者。(尼采,2009年,第33-34页)

在这段著名的文字中,尼采借查拉图斯特拉之口作出了关于“自身”(das Selbst)与“自我”(das Ich)的经典区分:“自身”作为身体是“大理性”(grosse Vernunft),而“自我”或精神则是从自身中派生出来的“小理性”(kleine Vernunft);前者才是真正的统治者,而后者则是“自身”的工具和玩具。显然,尼采这里所说的“自身”,正是在传统形而上学中被精神或自我所压抑和否定的“身体”(Leib)、本能、生命,或者更直接地说,“自身”就是“权力意志”。

在《善恶的彼岸》中,尼采将主体、自我或我思等看成是一种非常典型的现代形而上学偏见和迷信。这种偏见来自基督教的“灵魂原子论”(Seelen-Atomistik),“它把灵魂当作某种抹杀不掉的东西、永恒之物、不可分之物,当作单子(Monad)和原子(Atomon)”。(尼采,2015年,第25页。引文略有改动)自笛卡尔以来的现代哲学尽管抛弃了基督教对于彼岸世界的信仰,却仍然继承了基督教的“灵魂原子论”。这种“灵魂原子”的现代变种就是我思、自我或主体。尼采指出,当笛卡尔等现代哲学家在谈论“我思考”(Ich denke)这个命题时,他已经预设了一系列形而上学前提:“我是那个在思考的东西;说到底必然存在某种在思考的东西;思可归于某个造物的某种活动和作用,该造物则可看作原因;是有一个‘自我’在;最后得出结论,用思所标指的那个东西已经是确定的了;——我知道,何为思。”(同上,第29页)

但是,尼采认为,这种看法本身不过是一种由日常语言和语法习惯所导致的迷信,因为它误认为在“我思考”这个命题中,主词“我”所指的东西(我)是谓词“思考”所指的东西(思考活动)的前提,其基本逻辑是,“思乃是一项活动,每一项活动都可归于一个活动者,由此可知——”。(尼

采, 2015年, 第31页) 从根本上说, “我思考”这个命题所表达的事实, 并不是作为一个主体的“我”引发了思考活动或者进行思考, 而是思考活动本身在思考。用尼采的话说, 不是“我思考”(Ich denke), 而是“它思考”(Es denkt)。简言之, 尼采的意思是: 思考活动就是一切, 并没有作为思考者的“我”或“主体”隐藏在思考活动的背后。

在《论道德的谱系》中, 尼采也在类似的意义上把“主体”看成是对语言的误用。他说道, “语言的诱导把一切作用理解和误解为受着某个作用者、由某个‘主体’的制约。”(尼采, 2016年, 第41页) 而这种误解正是来自一种“民众偏见”或“民众道德”(Volks-Moral)。他例举闪电与闪电的光来说明这个道理。民众总是倾向于把闪电同闪电的光分离开来, 并把前者当作一个不变的主体或“基底”(Substrat), 把后者当作一个主体的行动或作用。“可是没有这样一个基底; 在行为、作用、生成后面没有‘存在’; ‘行为者’仅仅是因为那个行为才被追加撰述出来的, ——行为是一切。”(同上)

综合起来看, 尼采对形而上学中的“主体”概念的批评主要有三点: 首先, “主体”是来自语言的误用, 也就是说, 人们不仅将“主词”和“谓词”语法结构错误地应用于语言之外的实在, 而且认为一切“谓词”对象都预设了“主词”对象(即“主体”)并受后者决定, 一切行动的背后都有一个作为主体的行为动因。其次, 人的所谓心理世界本身包含了无限多的本能、欲望、情感、意志等活动或行动, 其背后并没有一个统一的“主体”“自我”或“我思”等之类的形而上学实体或本体, 后者不过是一种“民众偏见”或“民众道德”的产物。最后, 所谓的主体、自我或我思等不过是身体或身体本能的工具, 它是从后者中抽象出来的, 甚至是对后者的简化、扭曲和伪造。在尼采看来, 这种“前主体”或“前自我”的身体或身体本能正是权力意志。

三

从字面上说, “权力意志”的含义并不复杂, 它所说的无非是: 包括人在内的一切生命, 一切存在者, 甚至是无机物, 其本质都是一种追求权力或力量(Macht)的意愿或欲望。尽管“权力意志”学说一直被大多数学者视作尼采哲学的核心, 以至于海德格尔因此将尼采哲学理解为一种现代的主体性形而上学, 但是这种流行之见包含了很多解释的困难。^① 限于篇幅, 本文不打算处理相关的具体争论, 而是仅仅指出两个事实: 首先, 无论在尼采本人心目中, 还是就对他的哲学的理解来说, 其生前公开发表的著作都要比其遗稿更重要和更权威; 其次, 更为重要的是, 尼采在其生前公开出版的著作中从未认为“权力意志”是一种存在论或形而上学的“第一原则”, 而是仅仅将其视为一种假设性的视角。相较于之前的各种形而上学视角, “权力意志”作为一个假设性的视角的最大优势在于, 它是一种最符合“思维经济原则”的视角, 不仅无需预设、甚至消解了一切形而上学中根深蒂固的二元对立, 给包括人在内的整个世界一种彻底的“内在”(von innen)解释。对尼采来说, 权力意志既是“物自身”又是“现象”, 既是“一”又是“多”, 即是“存在”又是“生成”, 既是“文本”又是对文本的“解释”。就像他在《善恶的彼岸》中所说的那样, “这个从内部来看的世界, 这个从它

^① 这些困难主要有三点: 首先, “权力意志”学说在多大程度上、甚至能否被看成是尼采哲学的存在论前提或“第一原理”, 这一点仍然是非常有争议的。其次, 无论在生前公开出版的著作中, 还是在其遗稿中, 尼采关于“权力意志”的专门论述都相当少见, 仅仅散见于不同的格言和段落之中, 既不集中, 也不系统。最后, 就像琳达·L·威廉姆斯(Linda L. Williams)所言, 尼采本人关于“权力意志”的众多说法往往并不一致, 而且更重要的是, 他在公开发表的著作中的看法与其遗稿中有很多相互抵牾之处。(cf. L. L. Williams, pp. 447-463)

的‘智识特征’来规定和标志的世界——它或许就是‘权力意志’，此外无它。”（尼采，2015年，第63页）

在尼采的哲学中，“权力意志”本身是统一和不可分的：一切权力都必然关乎意志（Wille）的欲求，一切意志都是关于或追求权力的意志。一方面，权力既不是意志之外或之上的一个外在目标，也不是一个现成的存在者、对象或“实体”（Substanz），而是完全内在于意志之中，同意志本身是一体的。另一方面，意志也必然体现为对更多权力的追求，唯此意志方能不断地自我克服和提升；一旦意志满足于某种现成的权力或目标，那么它就开始衰退。在“权力意志”的视角下，无论是斯宾诺莎所说的“自我保存”，还是叔本华所说的“生存意志”，都不过是“权力意志”的一种变形和衰退形式。（参见尼采，2009年，第146页）因此，权力意志就是一个不断地自我克服和提升、不断地向上和向外扩张的过程。

作为一个假设性的解释视角，权力意志在尼采的眼里既意味着一个统一的世界（“一”），又具体表现为这个世界中的无限多的个体（“多”）。包括人在内，每一种具体的权力意志同样是一种不断地自我克服和提升、不断地向上和向外扩张的过程。为此，它必然会试图将其他的权力意志甚至整个世界都纳入自身的视角之中，对它们进行吸收、消化、简化、解释、创造，甚至伪造。而这就是权力意志的“自发性”和“主动性”，也可以说是它的主体性。在《善恶的彼岸》中，尼采以人的感官为例说明权力意志的这一主体性特征。“哦，神圣的单纯！（O sancta simplicitas!）人生活在多么奇特的简化和伪造当中啊！如果人们一开始就用自己的眼睛看过这件奇事，他们是不会惊奇个没完的！我们是怎样把自己周遭的一切弄得明亮、自由、轻易和简单的！我们是怎么知道，给我们的感官一张通行证，好让它们通向一切肤浅之物；我们是怎么知道，给我们的思考一份神圣的饥渴，让它作出种种故意的跳跃和错解！”（尼采，2015年，第42页。引文略有改动）显然，尼采的这一看法不仅适用于人，也适用于其他任何事物，乃至整个世界。

不过，权力意志的主体性同时隐含了它的关系性或“主体间性”。对此，齐亚诺·艾登（Ciano Aydin）作了非常清楚的解释：

尼采的权力概念隐含了这一点：实在（reality）在这个词的最强意义上是动态的。按照尼采的看法，权力包含了一种指向性或因果作用，但没有一个持存、一个固定的原因可以与这种指向性或因果作用相分离；权力就其本质是不与自身相一致的“某种东西”。它是一种“总是 - 在 - 途 - 中”（always-being-on-the-way）。此外，这个结构隐含了这一点：权力必须被理解为一种对于更多权力的必然追求。权力是一种自我扩张的必然追求。只有就权力能够对抗其他权力以维持自身并且追求对于后者的压倒性优势而言，权力才成为权力。（Aydin, p. 26）

艾登的这一看法能在尼采的很多文本中得到印证。譬如说，尼采在《查拉图斯特拉如是说》中说：“凡在我发现生命的地方，我都发现了权力意志；即便在奴仆的意志中，我也发现了做主人的意志。弱者服役于强者，这是弱者的意志劝它这样做的，而弱者的意志意愿主宰更弱者：它不想放弃的只是这样一种快乐。”（尼采，2009年，第146页）也就是说，任何权力意志都力求将其他的权力意志乃至整个世界都纳入自己的视角中，对其他的权力意志“下命令”，试图让它们服从自己。但这样一来，这种权力意志必然会遭到其他权力意志的抵抗。因此，权力意志的自我克服，或者说它的向外和向上的扩张与提升，也就包含了对于其他权力意志的抵抗的克服。“权力意志只能在对抗中表现出来；它要搜寻与自己对抗的东西”。（尼采，2007年，第485-486页）

权力意志的这种主体性和主体间性特征可谓是至大无外，至小无内，贯穿了一切宏观之物和微观

之物。就人来说，无论是个人，还是团体、社会、国家和民族等，不仅是权力意志的具体表现，而且也具有这种主体性和主体间性特征。甚至在个人的心理世界之中，也有无限多的权力意志相互冲突。在《善恶的彼岸》中，尼采以人们熟悉的“意志”现象为例，说明了权力意志的“主体间性”或“社会性”。

尼采指出，当包括叔本华在内的绝大多数哲学家谈论“意志”时，都把它看成是一种最自明、最熟悉和单一的东西，似乎我们的内心世界中真的有一种叫作意志的单一和独立的能力。但是，这是一种典型的民众偏见。事实上，意志或意愿活动本身是一种复合的东西，甚至可以看成是一个极为复杂的“社会组织”，其统一性或单一性仅仅体现在词语上。“在每个意志中首先是一种感觉的杂多，也就是说，对离某处而去的状态的感觉，对自某处而来的状态的感觉，对这种‘去’和‘来’本身的感觉，然后还有一种相伴随的肌肉感觉，一旦我们有所‘意愿’，还不用我们将‘胳膊和腿’推入运动，那种肌肉感便凭某种习惯而开始活动。”（尼采，2015年，第32-33页）除此之外，还有无限多的其他感觉、习惯和思想等。

因此，我们在日常语言中所说的“意志”，本质上是一个由无限多的感觉和思想构成的复合体或“社会组织”，在其中每一个感觉和思想都试图发号施令，极力想让他者甚至这个复合体本身服从自己。而所谓“意志的自由”（Freiheit des Willens）不过意味着，其中某一个思想成了其他思想和感觉的主宰者，并享受这种发号施令的快感“我是自由的，‘它’必须服从。”与此相对，其他的感觉和思想则遭到压抑，并且反抗。但是，当我们观察意志活动时，却无意识地忽视了那些被压抑的感觉和思想，而是单单突出那个主宰和发号施令的思想，并且用“自我”这个综合概念来为之命名。这样，我们就产生了一种错觉：似乎存在一个独立的“自我”，它可以自由地行使自己的意志能力，支配自己的感觉和思想。按照尼采的谱系学分析，这就是“自我”“灵魂”“主体”和“自由意志”等形而上学概念的起源。（参见同上，第32-35页）

尼采对意志现象的剖析表明，权力意志的自发性、主动性或主体性不是一种现成的本质特征，而是在不断地自我克服和向外、向上的扩张中获得的。除此之外，权力意志的这种主体性还伴随着其他权力意志的阻力、抵抗和冲突，必须通过克服这些阻力才能形成。因此，权力意志的主体性永远是在生成和变化之中的，既不需要、也不可能成为某种现成的主体。

四

既然权力意志的主体性不需要一个“主体”，那么所谓的“主体”究竟是如何起源的？它的本质意味着什么？尼采在《论道德的谱系》的第一篇“‘善和恶’，‘好和坏’”中，通过谱系学的方法将“主体”的源头追溯到权力意志扩张的受阻和“内在化”，并且认为它在本质上是一种“怨恨”以及由之形成的“奴隶道德”。

所谓“奴隶道德”当然是相对于“主人道德”而言的，而后者正是权力意志的自发性或主体性的具体表现。在尼采看来，主人或高贵者的特点就是“自发的”（spontan）或“主动的”（aktiv），它意味着权力意志的直接扩张和释放，因此，他对自身以及所在的世界都是直接地肯定，直接断定为“好的”。“所有高尚的道德都是从一声欢呼胜利的‘肯定’中成长为自身”。（尼采，2016年，第30页）与之相反，奴隶道德意味着权力意志的扩张和释放受到阻碍，被迫返回自身，因此它一开始对于“非自身”和外在世界持有一种否定的态度。“奴隶道德则从一开始就对着某个‘外面’说不，对着某个‘别处’或者某个‘非自身’说不：这一声‘不’就是他们的创造行动。”（同上）由于奴隶道德缺乏自发性，不能直接肯定自身，所以它必须设立一个对立面或靶子，也就是主人，并通过对主

人的“否定”和“怨恨”来间接地达到对自身的肯定。尼采说：

对设定价值的目光的这样一种颠倒——这样一种不是回到自身却根据外部而进行的迫不得已的指向——恰恰就是怨恨：奴隶道德，总是首先需要一個对立和外部的世界，才得以产生，从生理学上讲，它需要外面的刺激才能所有动作，——它的动作从根本上说是反应。（尼采，2016年，第30-31页）

简言之，“主人道德”是权力意志的自发的、主动的、非反思的和本能性的行动（Aktion），并且直接肯定自己是“好的”，而奴隶道德则是一种针对主人的被动的、反思性的反应（Reaktion）。因为奴隶道德不能直接肯定自己是好的，所以它就首先否定主人道德，将主人肯定的“好”贬低和否定为“恶”，并且通过这种方式反过来将自身的无能和软弱肯定为“善”。这也充分表明，奴隶道德在本质上是一种怨恨，并且以此形成了一种“价值的颠倒”：主人道德设定的自然性的价值标准“好与坏”，就被颠倒为奴隶道德的价值标准“善与恶”。（参见同上，第34-35页）

尼采一针见血地指出，正是根据这种奴隶道德的价值标准，奴隶或弱者想象和伪造了“主体”以及他的“自由意志”。他们认为，在任何行为的背后都有一个行为的主体或行动者，后者具有“自由意志”，能够自由地选择自己的行为，并且作出善恶的决定。虽然事实的真相是，他们的权力意志受到了阻碍，所以不能自发地释放或扩张，但是，他们自己却给出了一种完全不同的解释。在他们看来，他们不做某种行为（如主人道德的征服和扩张）不是因为软弱或无能，而是因为他们拥有“自由意志”的主体，不愿作出恶的行为，或者说选择了善而不是恶。同样的道理，奴隶认为，主人的行为背后也有一个具有“自由意志”或能进行自由选择的主体。因此在奴隶的心目中，主人的行为并不是一种自发性的本能，而是一种出于自由意志的自觉选择——如果说奴隶自由地选择了善，那么主人恰恰是自由地选择了恶。“这个种类的人出于某种自保自是的本能，迫切需要那种中立可选的‘主体’，每个谎言都惯于在那主体中把自己神圣化。”（尼采，2016年，第43页）只有通过主人道德的否定，以及对“主体”和“自由意志”的虚构，奴隶才能避开和无视残酷的“现实”，获得生存的信心和力量。

五

最后，让我们回到本文的主题。根据尼采对主体的谱系学分析，我们可以清楚地看到，他的哲学显然不是海德格尔所批判的那种主体性形而上学，更不是它的最终完成。相反，尼采对于这种主体性形而上学的批判和解构不仅远远早于海德格尔，而且已经在谱系学的意义上预先揭示了后者所强调的“存在论区分”。正如海德格尔认为“存在”（Sein）不是现成的“存在者”（Seiende），尼采也否认主体性有任何现成的主体。在他看来，主体性无论在谱系学上、还是在价值论上都“先于”主体。反过来说，主体不过是权力意志的主体性受到阻碍和否定之后的变形和固化的产物，或者更明确地说，是一种基于“怨恨”的虚构和伪造。

更重要的是，尼采虽然否定和解构了主体，但他并未否定主体性本身。正相反，他认为只有通过谱系学的方法澄清了主体的“起源”，并且否定和解构主体的权威，真正的主体性，也即权力意志的自发性才能获得真正的解放和肯定。在这个意义上，尼采的哲学仍然是一种主体性哲学，而不是像后现代主义哲学家所说的那样消解了主体性问题。他一方面批判了自柏拉图以来的西方形而上学，尤其是自笛卡尔以来的现代主体性形而上学，另一方面又开启了一种新的主体性哲学，一种没有主体的主体性哲学。在这一点上，尼采哲学的确如他自己所说的那样是一种“超善恶”的“未来哲学”。

假如我们把尼采的哲学看成是一种没有主体的主体性哲学，那么在笔者看来，它在20世纪的正共鸣者和继承者既不是海德格的存在论哲学，也不是福柯、德勒兹和德里达等为代表的后现代主义哲学，而是以列维纳斯和米歇尔·亨利（Michel Henry）为代表的法国现象学。与尼采类似，他们虽然批判和否定了传统形而上学的主体概念，但并未否定主体性本身。列维纳斯认为，人的主体性并非在于对“他者”的征服和统治，而是体现为对于“他者”之绝对外在性（exteriority）的尊重和接受。在列维纳斯的哲学中，人的主体性首先体现为他的活生生的生命经验，如享受、居住和欲爱，并且在伦理性的家庭和代际关系之中得以完成，最终表现为对于他者、外在性和超越性的开放和接受。正是在这个意义上，列维纳斯同尼采一样把人的主体性看成是一种原初的感性生命，并且将它与笛卡尔、康德和胡塞尔等现代哲学家所坚持的反思性的主体性（如我思、自我意识等）区别开来。（cf. Levinas, pp. 131 - 165）亨利对于人的主体性也提出了和尼采类似的看法。他把包括现代主体性哲学在内的整个西方哲学传统都看成是一种“存在论的一元论”（ontological monism），其本质是用一种外在、超越或抽象的主体来理解人的生命，把它看成是人的生命之显现或给予的前提。但在亨利看来，人之生命的本质恰恰是一种纯粹的自身感受（auto-affection）、自身显现（self-manifestation）、自身给予（self-giving）或受动性（affectivity），无需通过某种外在或超越的主体来给予或显现。（cf. Henry, pp. 459 - 538）鉴于此，列维纳斯和亨利的现象学在根本上都可以被看成是一种尼采式的主体性哲学，也就是一种没有主体的主体性哲学。就这一点来说，尼采的主体性哲学既没有被海德格尔对于主体性形而上学的批判而终结，也没有被后现代主义哲学彻底消解，而是在20世纪以来的现象学语境中焕发出新的思想生命力。

参考文献

- 海德格尔，2015年《林中路》，孙周兴译，商务印书馆。
- 尼采，2007年《权力意志》，孙周兴译，商务印书馆。
- 2008年《人性的，太人性的：一本献给自由精神的书》，魏育青译，华东师范大学出版社。
- 2009年《查拉图斯特拉如是说》，孙周兴译，上海人民出版社。
- 2012年《悲剧的诞生》，孙周兴译，商务印书馆。
- 2015年《善恶的彼岸》，赵千帆译，商务印书馆。
- 2016年《论道德的谱系》，赵千帆译，孙周兴校，商务印书馆。
- 汪民安、陈永国编，2001年《尼采的幽灵——西方后现代语境中的尼采》，社会科学文献出版社。
- Aydin, C., 2007, "Nietzsche on Reality as Will to Power: Toward an 'Organization—Struggle' Model", in *Journal of Nietzsche Studies* 33.
- Henry, M., 1973, *The Essence of Manifestation*, trans. by G. Etzkorn, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Levinas, E., 1998, *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*, trans. by A. Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Mueller-Lauter, W., 1992/1993, "Nietzsche's Teaching of Will to Power", trans. by D. E. Griffin, in *Journal of Nietzsche Studies* 4/5.
- Nietzsche, F., 1988, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München: Walter de Gruyter.
- Williams, C., 2012, "Subjectivity without the Subject: Thinking Beyond the Subject with / through Spinoza", in *Spinoza beyond Philosophy*, ed. by B. Lord, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Williams, L. L., 1996, "Will to Power in Nietzsche's Published Works and the Nachlass", in *Journal of the History of Ideas* 57 (3).

（作者单位：北京大学哲学系）

责任编辑：李薇

which show both the imagistic and numerological turn to the humanistic value. Between Han and Wei Dynasties , this imagistic numerology goes to the ultimate and also the extreme. Wang Bi uses the methodology of “meaning and principle” and completes the major transformation in *Zhouyi* exegesis from a focus on image and number to one on meaning and principle.

The Time Concept and Its Dilemmas in Seng Zhao’s *Things Are Not Moving*

Lu Chuansong

In *Things Are Not Moving* , Seng Zhao tries to prove that things do not move in time , an argument based on the affirmation of the eternal existence of the past and the present and the repudiation of the diachronic identity of things. Using this conclusion , he provides support for Buddhist teachings. However , this paper finds that the concept of time in the *Things Are Not Moving* is faced with both internal and external difficulties. The internal dilemma means that its concept of time cannot deal with the future’s ontological status: if it recognizes the objective reality of the future , it will threaten its religious beliefs; if it denies the objective reality of the future , it is difficult to justify the fact that things are not moving in time. The external dilemma is that the view of the nature of things contained in this concept of time conflicts with the mādhyamaka’s view of the nature of things , and also with the religious belief that with the accumulation of good one can become a Buddha.

Aristotle’s “Man is by Nature a Political Animal”

Liu Wei

This paper reconsiders the most famous thesis in Aristotle’s political philosophy , that “man is by nature a political animal ,” by way of a coherent interpretation of the argument in *Politics* I. 2. It argues that the dominant meaning of “nature” that runs through this chapter is the human being’s natural impulse toward the good life. This interpretation will clarify two common misunderstandings of this thesis: understanding “political animal” narrowly as “*polis* animal ,” and further taking “political animal” as the definition of man; and taking Aristotle’s “nature” as the dominant final cause , and understanding the *polis*’s priority to the individual’s in the sense of natural substance. The clarification of these misunderstandings will help us see the misappropriation of Aristotle by Hannah Arendt’s republicanism , and understand the similarity and difference between Aristotle’s and Hobbes’s insights into human nature and the formation of the state.

Subjectivity without Subject: A New Understanding of Nietzsche’s Late Philosophy

Wu Zengding

This paper intends to give a new interpretation of Nietzsche’s late philosophy , which differs from both Heidegger’s and postmodern philosophers’ interpretations. According to Heidegger , Nietzsche’s late philosophy is a kind of metaphysics of subjectivity. However , postmodern philosophers regard Nietzsche’s late philosophy as a complete rejection of subjectivity. This paper holds that Nietzsche’s late philosophy is a new philosophy of subjectivity , that is , a philosophy of “subjectivity without subject. ” In Nietzsche’s new philosophy of subjectivity , subjectivity no longer relies on a rational and conscious ego or subject , but rather represents a pre-conscious life instinct or the will to power. Accordingly , “subjectivity without subject” means the activity and spontaneity of the will to power , that is , the spontaneous release and expansion of the will to power. On the contrary , the subject of traditional metaphysics not only derives from the original subjectivity , but also denies and suppresses the latter.