

## 文学思索

# 毕希纳的“身体观”与“现代性主体”思考

谢 敏

[内容提要] 德国作家毕希纳反对思维的第一性,表现出明显的“身体意识”。本文将试图结合毕希纳本人对笛卡尔的“二元论”哲学的研究<sup>(1)</sup>与批判,以“身体主体性”概念为切入点,分析毕希纳作品中“身体主体”在“理性文明暴力”的压抑下历经复位、出场、失语、疯癫、机械化最终陷入虚无的现代性危机过程。

[关键词] 毕希纳、身体、主体、危机

[中图分类号] I106 [文献标识码] A [文章编号] 2095-6150(2017)01-0007-08

## Büchners Gedanken über die Moderne Subjektivität aus der Perspektive von Körper

XIE Min

**Abstract:** Der deutsche Schriftsteller Georg Büchner hat sich offenbar gegen den Primat des Denkens ausgesprochen und zeigt ein aufgefallenes Körperbewusstsein. In Bezug auf seine Kritik an Descartes' dualistischem Konzept geht die vorliegende Arbeit von den Perspektiven des Körpers aus und befasst sich mit den Werken Büchners. Um die modernen Krisen des Subjektes unter die Lupe zu nehmen, wird analysiert, wie der Versuch der Rehabilitation des körperlichen Subjekts durch die Gewalt der zivilisierten Vernunft zum Scheitern verflucht wird. Somit lässt sich das körperliche Subjekt dem Prozess der Erkrankungen über Mechanisierung bis zur nihilistischen Fragmentierung ausliefern.

**Stichwörter:** Büchner, Körper, Subjekt, Krise

恩格斯曾说过“没有德国哲学,就不会有科学社会主义”而“全部哲学,特别是近代哲学的重大的基本问题,是思维和存在的关系问题”<sup>(2)</sup>。所谓“思维与存在”的问题涉及了“意识”与“物质”,“灵魂/精神”与“身体”等一系列问题。近代史以18、19世纪为开端,这一时期,人在启蒙工具理性的过度洗礼下,陷入了一种无法言状的黑暗的压抑状态,继而自我意识开始萌芽,人们迫切渴望自我的解放。此时,德国青年英才格奥尔格·毕希纳(Georg Büchner, 1813—1837)用其“先知式的慧眼”<sup>(3)</sup>洞察到了这一“现代性问题”的症状,展现了与以往盛行观点截然不同的鲜明立场,表达了对理想主义、形而上学思想的批判。他强调对人的认识,即“理智甚至仅仅是我们的精神本质的一个极小侧面”(II: S. 378),呼吁描写“有血有肉的人”(II: S. 411)。可见,“身体”概念在毕希纳的主体性思考中占据了先于“精神”的重要地位。对此,德国学者西尔维奥·维塔(Silvio Vietta)给予这位集哲学家、自然科学家、政治家及诗人于一身的天才人物以极高的赞誉,称其以时代的先行者的身份,“给德国文学现代性奠定了一个很高的起点”<sup>(4)</sup>。唯独令人扼腕的是这位天才过早的离世。然而,他的作品早已成为我们的“指路之星,闪耀着永恒的光芒!”<sup>(5)</sup>为了纪念并肯定毕希纳为德国文学带来的珍贵价值,德国语言文学科学院设立了“毕希纳文学奖”。自1923年以降,此奖已成为德国最重要的文学奖项,被视为“德国的文学诺贝尔奖”。因此,研究毕希纳的作品是极有意义的。本文试图结合毕希纳本人对笛卡尔的“主体二元论”哲学的研究与批判,以“身体主体性”概念入手,从而反窥其对在“理性文明暴力”的压抑下出现的“现代性主体”危机问题的质询,以及自我的自然哲学话语的建构。

### 一、“身体”的压抑历史

“思维与存在”的首要问题是:谁是第一性或第一级?自古希腊罗马以来,人们都抬高“精神”,贬抑“身体”,视“精神”为第一级活动。这种观念最初源于“身体”的词义。“身体(Körper),起源于拉丁语‘corpus’,意指亡者的尸身。”<sup>(6)</sup>这意味着:生命,即身体,是死亡的、短暂的、消逝的。面对身体的有限的死亡属性,连大哲苏格拉底都不禁提问“死亡还能是别的吗?”<sup>(7)</sup>此句言明了,人们不甘束缚于身体的有限之中,试图寻找摆脱有限进入无限与永恒的可能性。于是,苏格拉底的学生柏拉图提出“身体-灵魂观的论证”(Soma-Sema-

These),认为“存在优于身体的灵魂以及一个绝对、永远、单一的王国”<sup>(8)</sup>。泰勒斯甚至断言“无生物也有灵魂和生命。”<sup>(9)</sup>这种状态更是被柏拉图称为“智慧”。就此,灵魂/精神与肉体被彻底割裂。而身体,仅被视为是为灵魂服务的“沉默的奴仆”<sup>(10)</sup>。“头部”,因作为灵魂在身体暂时的栖居之所,而获得了相对于其他“身躯”(即身体)较高的地位,甚至受到了崇拜。此后,近代哲学将精神推上了一条形而上的理性伦理学的道路,追求着怀疑与决定一切的精神价值标准:笛卡尔视“我思故我在”(ego cognito ergo sum)为哲学的第一原理,只有我思维的时候,“我”才存在,“而不是通过感官来领会物体”,“灵魂可以没有肉体而存在。”<sup>(11)</sup>他将错误的形成归咎于身体的错误感知,认为身体妨碍了对真理的追求。因此,他诉诸“带有与上帝相似性”<sup>(12)</sup>的、具有优先决定权的“自由意志”。康德则进一步从“理性”的角度,立足于压抑(身体)感性的实践法则基础上,推崇道德主体,“设定自由”进行“意志自律”<sup>(13)</sup>,提出“人为自然界立法”<sup>(14)</sup>的要求。黑格尔继而上升至“绝对精神”,从历史的高度区分个体、特殊、普遍的概念,并在“普遍性”的浪潮中,以“上帝”的名义,将对“身体主体”的暴力合理化“特殊的事物比起普遍物来,大多显得微乎其微,没有多大价值;个人是供牺牲的、被抛弃的。”<sup>(15)</sup>至此,灵魂/精神衍生为普遍的理性与道德的统一,既是认知的主体、道德的主体也是法的主体。毋宁说,是精神化的“上帝”主体。由此,精神是权威的、美好的、健康的、道德的;而身体却是附属的、丑的、病态的、罪恶的。

简而言之,当人们不断地追求精神/灵魂,而深陷理想主义形而上学的极端偏执之中无法自拔的同时,“身体”则不断地遭受蔑视、贬抑、惩罚甚至毁灭。从此,身体主体的合法性地位逐步让位于“精神”,导致感觉认知、言说等主体能动性消失,甚至退场。可以说,所谓的“人类(精神)文明的发展史,其实就是一场身体的受难史”<sup>(16)</sup>。对此,被视为“身体美学”先驱的尼采就曾斥责“对生理需求的无意识厌恶披上了客观性的、理想化的、纯粹精神的外套,走过了令人恐惧的距离,最终导致了身体恐惧。”<sup>(17)</sup>正是这种无意识的,亦或宁说是潜意识的(对死亡的)恐惧,迫使无辜的身体承担了过多的磨难。“对于蔑视身体者,我有话要说。他们的蔑视源自他们的尊敬。是谁创造了肯定和尊敬,价值和意志?创造性的自我为自己创造了尊敬和轻蔑,快乐和痛苦。创造性的身体为自己创造了精神,作为自己的意志之手。”<sup>(18)</sup>尼采用诘问强调了:身体才

是精神的创造者。没有身体的在场,精神无法出场。尼采更是喊出“上帝已死”。所谓“精神主体的第一级性”的想法,实则是荒谬的。于是,继尼采之后,人们对“身体”的解放和出场的愿望越来越强烈。可以说19世纪是“身体”理念发生转向的开端。

## 二、身体的复位

而身处同一时代的毕希纳也表现出与尼采相似的“身体意识”。在1833年12月底及1834年2月的书信中,他就直言不讳地将“精神的活动”(指理想主义者的思考)斥为“更低下”的(对身体的“野蛮”,“是可憎的人造语言”。(II: S. 376, 379)并公然地与其“宣战”,立言“寻找合乎人性的表达方式”,“以其人之道还治其人之身;以高傲对高傲,讽刺对讽刺”。(II: S. 379)他首先将“讽刺”的矛头指向笛卡尔的“我思故我在”(ego cognito ergo sum)及“怀疑论”(Zweifeltheorie)。因为,笛卡尔的二元论明显地传达了尊“心”而卑“身”的倾向“我有能力怀疑我是否拥有一个身体,不但如此,还可以怀疑这世界上是否存在身体这类东西;但我没有权利怀疑我存在与否,因为我在怀疑或思考。”<sup>(19)</sup>从认识论的角度而言,他的二元论和理性主义“把我们的身体从我们认识自我、相互认识以及认识世界的过程中清除了出去”<sup>(20)</sup>。在毕希纳看来,“谁给予自己这个(笛卡尔的)任务,那么他必须同时扮演一个什么都不知道的人。”(II: S. 174)而这必将导致人们如《雷昂斯和雷纳》中的皇帝彼得(König Peter)一样陷入自我的迷失,并将走向“无望的沙漠”(II: S. 159)。

皇帝彼得一出场就重复地宣告着笛卡尔式的思考义务“人必须思考,因为他们(臣民)不思考,他们不思考。”(I: S. 98)事实上,这仅是维护统治的托词。因为,等级社会为了避免国家的分裂,利用人们自古对“头”的崇拜,将国家比作“政治态身体”,而国王就是这个“头”,臣民则是身体的其他部分。只有“头”(国王)才能发挥作用,只有他才是所谓的“自在之物”(I: S. 98)。可现实是,这个“大脑”并不思考,甚至连记忆力和判断力都出现了混乱与错误,他甚至连自己都无法自辨“我就是我。或许是这样或许不是这样。我到底讲的是什么?”(I: S. 100)皇帝彼得不得不倚赖大臣来帮助回忆,自己却想不通为何大臣能拥有如此的智慧与记忆。在此,思维与现实出现了断裂,思维被迷惑了。更讽刺地是,“头”(皇帝)与“身体”(大臣)的功能正悄然地发生互换甚至倒置。尤其当彼得得知所谓的

假婚礼,成了真婚礼时惊呼“我失败了,我被欺骗了”(I: S. 127)。但失败、被骗的不仅是皇帝,更是那些信仰“凡是合乎理性的东西都是现实的;凡是现实的东西都是合乎理性的”<sup>(21)</sup>的人们。所谓的“自由意志”仅仅是一个“性器官的遮盖物”(I: S. 99)。这表明了理性主义认识方式的无能。这显然是“毕希纳对黑格尔的自大的唯心主义思想的一次深刻的嘲讽和批判”<sup>(22)</sup>。正如马克思的判言“辩证法在黑格尔手中被神秘化了,但这绝不妨碍他第一个全面地有意识地叙述了辩证法的一般运动形式。在他那里,辩证法是倒立着的。必须把它倒过来,以便发现神秘外壳中的合理内核。”<sup>(23)</sup>可见,毕希纳比马克思更早地洞察到了形而上学对“精神”与“身体”之间错误的颠倒辩证关系,故而他让自己作品中的主人公——雷昂斯(Leonce)与棱茨(Lenz)——都表达了“将头倒立着行走看看”(I: S. 95, 225)的需求。是时候,给予“身体”复位了。于是,皇帝彼得眼见如此的事实,宣布让位于儿子雷昂斯,但唯一的条件就是,将智慧的大臣留给自己,为自己思考的努力助一臂之力“你们跟我来吧,先生们,我们必须思想。”(I: S. 128)皇帝彼得用实际行动承认了思维不仅需要身体,而且依赖身体,只有头和身体在一起才可以真正地“不受干扰地思考”(I: S. 128)!这无疑呼应了毕希纳在其哲学论文《笛卡尔》(Cartesius, 1836)中对笛卡尔的反驳“真相是完全无法通过第二级的思考活动而了解到的,更无法触及本质。对我们外界的事物的存在的认识是通过绝对的、直接的、实证的方式实现的,而非依赖思想的作用。”(II: S. 177)显而易见,在毕希纳看来,笛卡尔所谓的“思维之物”(res cogitans)仅仅是“第二级的”。随着自然科学的发展,医学和生物学已实证证明“精神、意识或智力”仅是“大脑的一种功能体现在身体的现象。”<sup>(24)</sup>费尔巴哈也断言“身体属于我的存在;不仅如此,身体中的全部都是我自己,是我特有的本质。”<sup>(25)</sup>所谓,“身体是灵魂的监狱”<sup>(26)</sup>之说简直是无稽之谈。毕希纳更是从解剖学的角度借用比喻的形式揶揄道“理智甚至仅仅是我们的精神本质的一个极小侧面”,“从根本上来讲,这只不过是打开无果实的核桃”。(II: S. 376, 378)反观之,毋宁说:灵魂是身体的监狱!就连毕希纳自己也深陷其中“我也坐在监狱里”。(II: S. 439)故而,毕希纳试图摆脱形而上学的话语,给予“身体”重新出场的机会。于是,他借棱茨之口提出要“爱人,走进人的内心深处”,即爱我们的“身体”,也就是我们最底层的人民。因为,只有他们——受物质贫困困扰的人们——才是社会改革的希

望。(I: S. 235; II: S. 440)

### 三、身体的出场

可是,现实与期盼往往是矛盾的。“因为只有人类自身建造了人民的世界,但是这个世界也毫无疑问源于一种精神,这种精神常常与人们的目的相违背或一直高于人的意志。”<sup>(27)</sup>

莫里斯·梅洛-庞蒂指出“认知的每种形式都是身体化的,因为人的身体,从根本上来说,是感觉器官。”<sup>(28)</sup>但或许是沉默、压抑了太久了,在毕希纳的作品中,身体的这种认知功能正出现逐步退化的现象。首先表达出担忧的是丹东(Danton):“我们彼此了解得太少了。我们的皮肤生得太厚了,每人都把手伸向对方,可是这都是白费力气,个人摸到的不过只是对方粗厚的表皮而已。——我们都很孤独。”(I: S. 13)作为人与世界,人与人——即(身体)主体与世界,(身体)主体之间——沟通交流、联系的方式——触觉——失灵了,由此身体主体性在世界出场的桥梁被切断。就好似棱茨和沃伊采克原本脚踩的大地突然消却——“每个人都是深渊,望下去会让人晕眩”。身体主体性深陷深渊,出场再次落空。对此德国诗人保尔·策兰(Paul Celan)就曾表示,在毕希纳的作品里看到了诗歌的真谛,那就是“深渊与美杜莎的头”<sup>(29)</sup>。这个看似矛盾的组合,其实正是毕希纳的“美学处方”——浪漫式的反讽。这是一种动态的语言反思“反讽的特点就在于能够否定自身,但否定的意义不在于破坏,恰恰相反,是在于创造,是对全面的真的追求。”<sup>(30)</sup>毕希纳誓要将“讽刺”坚持到底。

为了克服“身体沟通”的孤独感,丹东转向了对爱情、肉欲的追求。因为,“自由和妓女是太阳底下最人性的东西”(I: S. 83),即肉欲与自由是人最自然、最本性之物。然而这种通过肉体的快感而获得的身体主体性仅仅是暂时的。因为,身体的性需求与现实之间发生了冲突。

“他(丹东)正在皇宫区的所有轻佻姑娘们身上一块块地搜集梅迪契的维纳斯女神,他在镶嵌马赛克,像他自己说的那样;天知道,他正在拼凑她身体的哪一部分。遗憾的是,大自然像美狄亚切碎她兄弟的尸体那样把美分割成这许多部分,一块一块地塞到每个人身体上”。(I: S. 26)

爱情与肉欲被贴上了道德败坏的标签。在弗洛伊德看来,这显然是所谓的道德文明社会对“本我”(ego)

的束缚。“文明通过减弱、清除个人的危险的进攻愿望,并在个人内心建立一个力量,像一座被占领的城市中的驻军一样监视这种愿望,从而控制了它。”<sup>(31)</sup>并借《沃伊采克》中的上尉(Hauptmann)之口不断地喊出“别忘了道德、道德!”(I: S. 156)

所以,当现实成为“一片无法到达的领域”<sup>(32)</sup>时,人们被迫逃入想象空间,以求身体主体在虚拟的空间之中得到释放与圆梦。因为,人“拥有一个身体,就是拥有变换平面和理解空间的能力”<sup>(33)</sup>。故可解释,当雷昂采遇到了雷娜——他理想的美的化身,渴望与她接吻遭拒绝后,其无意识与自恋的主体随即陷入了想象的美好空间,并试图通过自杀来凝结这一虚幻的美好。然而,伐勒利欧(Valerio)却以他者的身份站出来阻止“即使您像死人一样躺在麦草上睡觉,也会像一个活人那样遭受(跳蚤)的攻击。”(I: S. 119)反讽的效果再次凸显:就算是在想象的空间里,人仍受着“拉康的象征界的语言系统”的束缚,必须依附“语言主体”的他者才能确定自我主体的存在。<sup>(34)</sup>就如《丹东之死》中的拉克罗阿所预言一样“晚安,丹东!小姐们的大腿就是你的断头台,他们的‘阴户’就是你的亡命崖。”(I: S. 32)丹东最后真的死于断头台。而这种借助“断头台”将头与身体分离来结束生命的方式,不正是用带有血腥的暴力嘲讽预示着自我与自我意识的分裂——身体的主体又失场了。德国暴力美学家于尔根·尼拉德(Jürgen Nieraad)在他的《暴力的痕迹》(Die Spur der Gewalt)一书中指出“暴力想象在18世纪末、19世纪初脱离了道德的管束。”<sup>(35)</sup>

### 四、身体的病症:失语与疯癫

根据莫里斯·梅洛-庞蒂的“身体语言观”:“语言是身体的语言,是身体体验性的一种方式。语言是内在的存在以及把我们和世界、我们的同类连接在一起的精神联系的一种体现。”<sup>(36)</sup>然而,当毕希纳笔下的沃伊采克(Woyzeck)用自己的身体在其所处的社会语言符号体系中实践庞蒂的“语言身体性体验”时,却遭遇了“失语”的危机。这里没有所谓的个体,一切都在被范畴化。在上尉眼里只有“道德或无道德之人”,同时他对沃伊采克的称呼一直使用的是“他”,一个不在场的“他者”的所指。在医生眼里所有的一切包括人(无论是沃伊采克还是上尉)都只是医学实验的对象。更讽刺的是,就连“撒尿”这一生理自然的事,都必须先经过实验:

“我没有证明过‘膀胱括约肌’受意志支配吗？”[……]“你是一个有趣的‘病例’。你要勇敢的坚持下去。来，摸摸你的脉”[……]“让我们来做些最不朽的实验。”(I: S. 157-159)

于是，在这场身体实验中，沃伊采克产生了意识的紊乱，他的身体语言不停地重复着“是还是不是？是不是对不起呢？还是对不起不是？我需要好好想想这个问题。”(I: S. 161)在此循环辩证的漩涡中，沃伊采克的语言符号系统彻底崩溃了。这是社会范畴化的必然症候：语言符号的能指与所指之间的关系链发生了巨大的断裂。身体，这一文明语言体系的符号，固然无法逃脱这一厄运。故而，雷昂采和伐勒利欧嘲讽彼此：一个是由五个元音字母拼凑出的(Valerio)，一个是一本没有字母的书(Leonce)，无论是谁都不是一个拙劣的文字游戏罢了。人仿佛得了“失语症”<sup>(37)</sup>一般。对此，雷昂斯不禁表示无奈“我的生活像一张巨大的白纸在我面前展开，我本应当写满他，但我连一个字母也写不出来。”(I: S.103)可见，语言在现代文明的堕落中，不仅成了抽象的判断，人也在伴随着自己语言的堕落重逐步走向异化。故而，可解释为何雷昂斯在与伐勒利欧探讨“做什么人”的问题时，拒绝选择答案并主动放弃了自我主体话语的建构。可见，语言使主体无法掌控语言，不能成为自己无意识的主人，变得支离破碎。这其实是一种面对现实的无力，一种对自我的嘲讽：因为能指与所指是断裂的，人们根本不知道自己到底是谁。对于他们而言生活是无聊的，每个人都是孤独的个体。这个认识折磨着雷昂斯，因此他觉得做个什么都不知的傻瓜(Naren)，比较快乐。特别是当他知道，自己还可以走时，他表现出了兴奋。因为，这在某种程度上意味着，他还掌握着自己身体的主体性。于是，他逃跑了。但最后，他又选择主动地回到皇宫，理由是“在父亲面前得到婚姻的祝福”(I: S. 120)。这仿佛又是一次“亚当、夏娃犯了身体的原罪，逃离伊甸园后，又期盼回归伊甸园，乞求上帝原谅”的故事重现。可见，无论身体逃到哪，都无法逃脱语言象征秩序的规诫。故而，当真相被揭穿，雷昂斯用一句“天意”道出了宿命论的真谛“对命运的理解就是对个体肉身在世的理解，就是个人如何安置自己的肉身伦理。”<sup>(38)</sup>对此，毕希纳在1834年1月中给爱人薇尔赫明娜(Wilhelmine)的书信中也表达了其深深的忧伤：

“我正在研究革命历史。我感到自己好像在可怕的历史宿命论下面被毁灭了似的。我在人的天性中发现了一种可怕的雷同，在人与人的关系中发现了一种

不可避免的暴力，它被赋予所有的人，不是只给某一个人。”(II: S. 377)

而棱茨也不甘被命运捉弄，他怒吼：

“离开，离开这里！[……]我那儿都呆不下去；[……]——我就会发疯！发疯！现在，这里刚使我舒服些，就要我离开吗？我不懂这是什么意思，世界就是被‘离开’这两个自搞糟的。每个人都有自己的需求；如果能[静下来]，他可能会得到更多。”(I: S. 236)

在如此不可抗拒的暴力之下，人的主体性愿望被漠视了，似乎身体本就不该感到舒适。“暴力通过把自己写入身体，把它作为反抗者予以摧毁，并将其作为有效的权利关系的象征加以展示。”<sup>(39)</sup>雷昂斯感慨“我们的生命就是一场缓慢的发烧。”(I: S. 116)这场“发烧”所产生的后遗症就是：沃伊采克疯了，棱茨也疯了。对此，弗洛伊德判言“一个人患精神病，是因为不能容忍社会为了它的文化理想，而强加在他人身上的种种挫折。”<sup>(40)</sup>福柯也指出，疯癫“不再是一个宇宙的形象，而是一个时代的特征。”<sup>(41)</sup>同时，他认为：其实“他们比理性更接近于幸福和真理，比理性更接近于理性。”<sup>(42)</sup>因为，这是“人在对自身的依恋中，通过自己的错觉而造成疯癫。”<sup>(43)</sup>由此推断：疯癫或精神错乱本质上是人的身体主体性出场的另一种方式。它以“反常”突破抽象与逻辑——象征秩序与宿命的因果性——的暴力壁垒，从而实现心灵与肉体的统一，使自我的主体进入自由能动的状态。故而，沃伊采克和棱茨在精神错乱之中的第一反应便是逃亡池塘、跳入水中。据古希腊学者泰勒斯(Thales von Milet)所言“水的流动孕育了生命，是万物的主因。”<sup>(44)</sup>可见，身体对水的“亲近”行为，表达了沃伊采克和棱茨重归自然，重归生命(人性)的诉求。这也符合了毕希纳的自然哲学理念“自然的特征就是个体身体的存在”(II: S. 292)。所谓的自然哲学就是人的哲学，也就是人类学。在十九世纪，“疾病的讨论促进了相互交流，体现了浪漫情谊。”<sup>(45)</sup>在浪漫派诗人眼中，疾病是进步的，是诗学的，也是浪漫的。因此，毕希纳常在给爱人、家人、朋友书信中告知并关照自己与对方身体的安恙，以此加深双方的情感。

## 五、身体的宿命：机械与虚无

尽管，毕希纳曾公开表示自己与青年德意志和浪漫派保持着距离。(II: S. 423)但不可否认地是，他的创作手法或多或少受其影响。同时，在德国人类学者马夸德(Marquard)的眼中“人类学就是浪漫派的基

础。”而“人类学的基础就是：自然与人融合一体的观点以及自然赋予人的感觉就是人（身体）的感觉。”<sup>[46]</sup>基于此，人类学是毕希纳与浪漫派的交集点。他们都给予“身体的感觉”以关注“人可以不承认恶，但不能否认疼痛。”（I: S. 58）然而，以莱辛为代表的启蒙理性主张“疼痛不形于色。[...]（尽管）呐喊是身体疼痛的自然表达，但我们欧洲人作为智慧的民族懂得克制我们的嘴巴和眼睛[...]像一个伟人一般。最多能允许经过压抑的叹息。”<sup>[47]</sup>就如《雷昂斯与雷娜》中，县令与学监关于百姓排演婚礼的情况的问答“您的人还能挺得住吗？——他们虽然感到有些痛苦，但都很好地坚持下来了。”（I: S. 121）是的，痛苦的感觉应当忍。在“普遍历史学说”里，黑格尔更是进一步地将人的“苦难”合理化为是为崇高的目标——绝对精神的自我实现——所必须付出的代价，并同时安慰道“在历史的长河中，精神的创伤会愈合而不留疤痕”<sup>[48]</sup>。对此，阿多诺斥责说“合乎逻辑的体系与完美的调和并不是一回事；事实上，它们之间是相互矛盾的：体系的统一来源于不可调和的暴力。”<sup>[49]</sup>在此统一性的社会化暴力之下，毕希纳不禁感叹“个人只是波浪上的泡沫[...]天才的统治是一种木偶戏。”（II: S. 377）个体（身体感受）必然被牺牲，差异必然被磨平，身体充当的角色仅是一个工具、一个木偶，生命的冷漠是这权力场的暴力逻辑的必然结果。正如马克思·韦伯所说，西方合理性和合理化的极致是“意义的丧失”和“自由的丧失”。

于是，在男权主义横行的社会里，女性的肉体只是求生的工具。为了养活家人，女人不得不出卖身躯。但他们如此的付出，换来的只是道德的苛责“妓女是世界上最无情义的东西，跟什么人都胡搞”，“是个人的感觉偏好”<sup>[50]</sup>。因此，在《丹东之死》中，当市民西蒙要拿刀杀让女儿做妓女的老婆时，毕希纳借另一个市民之口撕开了事实的纱布：

“对，是要拿把刀来，但是不是为了干掉这个可怜的卖淫妇，她犯了什么错了？她什么坏事也没干！是饥饿逼她卖淫，逼她讨饭的。刀子是为那些出钱买咱们老婆和女儿肉体的人准备的。”（I: S. 18）

是的，肉体本无错，一切都是那些所谓的有教养的、受过教育的人（指贵族）的错。是他们的剥削，导致了人民的贫困与饥饿，导致了身体的贬抑和磨难。在皇权等级制度统治下，为了保证王子的婚礼精彩演出，让彩排的百姓再多坚持些时间，学监好似对待标本——死的身体——向他们身上泼酒精，并无视酒精对身体的腐蚀与产生的疼痛感，只是冷冷地说道“这

辈子就可以闻闻烤肉的味道了”。（I: S. 121）人的肉体感觉被直接的漠视了。足见，人性之淡漠。而在资本社会的法规下，沃伊采克因与医生缔结了契约，被迫地交出自己的身体以供实验。他不能根据自己身体时间（即指生物钟）行动，而是完全听从医生所规定的数字化机械时间。好似人不再是人，而成了机器（L'homme-Machine）。“这种笛卡尔施加于人身体之上的数字化机械观，对于毕希纳来说，是对生命最大程度的压迫。”<sup>[51]</sup>其后果是人的自我主体意识和主体自由的消亡。就连雷昂斯和雷娜——精神的上层阶级——也沦为了机械世界的牺牲品“这是世界著名的两个自动机器人。”（I: S. 125）故而，在《雷昂斯与雷娜》的结尾，雷昂斯下令打碎所有的钟表，禁止一切日历，一切只按照花的开花结果来计算时间的一系列行为，可视为其对机械化的反抗，对重归生命自然的尝试。然而，矛盾的是，他毁了一切，唯独讽刺性地没有毁掉口袋中的玩具和傀儡。作为新皇帝的他问新皇后雷娜“我们打算用这些东西怎么开始呢？[...]我们要不要盖一座戏院？”（I: S. 128）这无疑暗示着人仍无法逃避命运，它就像一个宿命的紧箍咒，无尽的循环。生活就是一场戏，每个人都是没有感觉的木偶。“事情就这样没完，本身就是灾难”<sup>[52]</sup>无怪乎，人（如丹东、雷昂斯）才害怕照镜子。因为，一方面，他们害怕被镜子里的自己吓到，害怕被“死亡的感觉所压迫”（II: S. 381）；另一方面，害怕“一伸手撞在上面，把美丽的形体打成碎片，撒满一地，然后就只能面对着光秃秃、赤裸裸的墙壁”（I: S. 111）。正如德国浪漫派奠基者施莱格尔（Friedrich Schlegel）的观点，理性地认识世界和人自身，必定是对人和世界的拆解，使人成为“碎片”，却仍迷茫于“我是谁”的问题“我们自己什么也不是，什么也不是。”（I: S. 49）“假如我本来自己知道是谁，那么大家就不会感到惊奇，因为我自己根本不知道自己说的什么”（I: S. 125）身份的“碎片性”再次将身体主体推入虚无的深渊。在虚无里，人必然孤独，必然忧伤。但这并非意味着消极。相反地，在毕希纳看来，描写伤感和孤独就是感受（身体“疼痛的颤抖”，并用“感觉对抗上帝”（I: S. 58）。或许，这正是毕希纳进行着西西弗里西式的努力“只要鲜血中的一滴喷洒出来[...]在这一打击下连世界也不得不留下伤口。”<sup>[53]</sup>（I: S. 88）身体所遭受的痛苦，尽管是被动的，但却隐含在积极的力量，促使人猛醒，看清人生与世界在本质上的痛苦和虚无。

## 六、结语：自然现实主义诗学

至此,不难看出,毕希纳在主体性问题的思考上,是反对笛卡尔的二元论,并具有明显的“身体”意识。他展现了“身体”主体在人的精神道德化、社会化的进程中尝试出场的同时,遭遇到了沟通危机、语言危机、世界机械工具化、碎片化和虚无化等现代性问题。在毕希纳看来,这一切问题在理性精神的评估标准之下,一切都是无价值的,均是对人、对身体的贬黜甚至仇视。这无疑陷入了以笛卡尔为代表的形而上学学者所挖掘的“哲学坟墓”(II: S. 193)。因此,处于精神坟墓之中的人注定是孤独的。于是,在浪漫式的现实主义反讽中,毕希纳拒绝粉饰理性精神,力图用“痛苦的最轻微的颤抖[...]把造物(Schöpfung)这个概念从上到下撕开一道裂口”将人性释放,并证明“上帝是不存在的”。(I: S. 58)德国学者汉斯·汤姆(Hans Thom)曾指出“‘虚无’毫无怀疑是欧洲的状态[...]基督教中就含有这种潜在的毒药。”<sup>(54)</sup>可见,毕希纳作品里所流露出的“虚无感”更多地是对“理性”施加于人(身体)之上的“理性文明暴力”的讽刺与清算。“我们就是人民,我们不要什么法律:所以我们的这种意志就是法律,所以以法律的名义就是不再有什么任何法律,所以我们就要把他打死!”(I: S. 20)。正如马克思所说:“必须推翻使人成为被侮辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系。”<sup>(55)</sup>毕希纳试图为这个精神异化的社会开出自己的“美学处方”:“在人民身上形成新的精神生活”(II: S. 439)——“融合了自然与人民,自然美与‘最微小生命’的生活”。<sup>(56)</sup>可见,毕希纳是一位质疑、批判启蒙传统的作家。他的作品立足于现实的维度,具有反暴力的辩证的现代性意识与人文情怀,重视人与自然的融合,用“身体的伦理叙事”构建了自己的自然诗学。

## [注释]

- (1) 1833年底至1836年,毕希纳在给爱人、家人、朋友的(1833年12月9日,1834年1月下旬、2月3月8日,1835年10月、11月中旬以及1836年6月1日)书信中,多次提到了自己正在全心研究哲学。期间,1835年所创作的戏剧《丹东之死》(Dantons Tod, 1835)、中篇小说《棱茨》(Lenz, 1835)凝结了毕希纳早期的哲学思考。而1836年,毕希纳为了准备在苏黎世讲授的课程《自笛卡尔来的德国哲学发展史课程》,更加深入地投入了思想实验(Gedankenexperimente)的研究。同一时期,他正开始戏剧《雷昂斯与雷娜》(Leonce und Lena, 1836)与《沃伊采克》(Woyzeck, 1836)的创作。

- 这两部作品集中体现了毕希纳对笛卡尔的主体哲学的反思与回答。详见:Georg Büchner: Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente, Bd. II, hg. von Henri Poschmann, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1999, S. 376, 377, 378-379, 381, 419-421, 439。后文出自同一著作的引文,将随文标出该著卷本和引文出处页码,不再另注。
- (2) 《马克思恩格斯选集》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,1995年,第二卷,第300页;第四卷,第219页。
- (3) 参见萧平:“毕希纳:先知,还是天才?”,载《文学报》,2008年8月28日,第004版。
- (4) Silvio Vietta “Selbsterfahrung bei Büchner und Descartes”, in Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 53(3): 41(1979), S. 417。
- (5) 参见毕希纳《毕希纳全集》,李士勋、傅惟慈译,北京:人民出版社,2008年,第5—6页。
- (6) Christoph Wulf (hg.): Vom Menschen: Handbuch historische Anthropologie, Weinheim und Basel: Beltz Verlag, 1997, S. 407。
- (7) 柏拉图《柏拉图全集(第一卷)》,王晓朝译,北京:人民出版社,2002年,第61页。
- (8) 同上,第83页。
- (9) 第欧根尼·拉尔修《名哲言行录(上)》,吉林:吉林人民出版社,2003年,第16页。
- (10) Christoph Wulf (hg.): Vom Menschen: Handbuch historische Anthropologie, a.a.O., S. 407。
- (11) 笛卡尔《第一哲学沉思集》,庞景仁译,北京:商务印书馆,1986年,第33, 82页。
- (12) 同上,第60页。
- (13) 康德《道德形而上学原理》,田力苗译,上海:上海人民出版社,1988年,第102页。
- (14) 康德《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》,庞景仁译,商务印书馆,1978年,第93页。
- (15) 黑格尔《历史哲学》,王造时译,上海:上海书店出版社,1999年,第34页。
- (16) Christoph Wulf (hg.): Vom Menschen: Handbuch historische Anthropologie, a.a.O., S. 407。
- (17) 王晓华《西方美学中的身体意象——从主体观的角度看》,北京:人民出版社,2016年,第122页。
- (18) 同上,第123页。
- (19) Descartes: Key Philosophical Writings, Kent: Wordsworth Editions, Limited, 1997, S. 228。
- (20) 丹尼尔·托马斯·普里莫兹克《梅洛-庞蒂》,张世英、赵敦华编,北京:中华书局,2003年,第5页。
- (21) 德语原文:Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig。详见:Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt am Main: 1972,

- S.11.
- (22) Raimar St. Zons: *Dialektik der Grenze*, Bonn: Bouvier Verlag, 1976, S. 2.
- (23) 《马克思恩格斯选集(第二卷)》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,1995年,第218页。
- (24) Wolfgang Riedel: *Homo Natura: Literarische Anthropologie um 1900*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011, S. 73.
- (25) 路德维希·费尔巴哈《费尔巴哈哲学著作选集(上卷)》,荣振华、李金山译,北京:商务印书馆,1984年,第169页。
- (26) 柏拉图《斐多篇》杨绛译,沈阳:辽宁出版社,2000年,第12页。
- (27) Raimar St. Zons: *Dialektik der Grenze*, Bonn: Bouvier Verlag, 1976, S. 41-42.
- (28) Aleida Assmann: *Einführung in die Kulturwissenschaft*, Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2011, S.93.
- (29) Paul Celan “Der Meridian (1960)”, in Dietmar Goltschnigg (hg.): *Georg Büchner und die Moderne (Bd. 2)*. Berlin: Erich Schmit Verlag, 2002, S.300.
- (30) 李伯杰“弗施莱格尔的‘浪漫反讽’说初探”,载《外国文学评论》,1993年第1期,第19页。
- (31) 弗洛伊德《文明及其缺憾》,傅雅芳、郝冬瑾译,安徽:安徽文艺出版社,1987年4月,第72页。
- (32) 伊格尔顿曾说“一片无法到达的领域,永远存在于象征界以外”。转引:程谦“镜中人——拉康语境中德威利·洛曼”,载《电影文学》,2010年第3期,第102页。
- (33) 莫里斯·梅洛-庞蒂《知觉现象学》,北京:商务印书馆,2001年,第320页。
- (34) 根据拉康的心理学理论,从想象界过渡到象征界就是主体社会化的过程,在此过程主体分裂成两部分:一部分是无意识和自恋的主体;另一部分是语言的主体。而这种主体的分裂和异化很大程度就是在语言系统里实现的。
- (35) Jürgen Nieraad: *Die Spur der Gewalt: Zur Geschichte des Schrecklichen in der Literatur und ihrer Theorie*, Lünbeurg, 1994, S. 12.
- (36) 莫里斯·梅洛-庞蒂《知觉现象学》,第254页。
- (37) 这里的“失语”:并非指真正的失语(即说不出话),而是形容语言的能指功能失常与混乱的现象。
- (38) 刘小枫《沉重的肉身:现代性伦理的叙事维语》,北京:华夏出版社,2004年,第91页。
- (39) Jürgen Wertheimer (hg.): *Ästhetik der Gewalt — Ihre Darstellung in Literatur und Kunst*, Frankfurt am M.: 1986, S.31.
- (40) 弗洛伊德《文明及其缺憾》,第29页。
- (41) 福柯《疯癫与文明》,刘北成、杨远婴译,新知三联书店,2003年,第24页。
- (42) 同上,第112页。
- (43) 同上,第22页。
- (44) Henry Ernst Sigerist: *Krankheit und Zivilisation. Geschichte der Zerstörung der menschlichen Gesundheit*, Frankfurt a. M., Berlin: Alfred Metzner Verlag, 1952, S.156.
- (45) 刘冬瑶“安与恙”,载《德语人文研究》2016年第一期,第55页。
- (46) Raimar St. Zons: *Dialektik der Grenze*, Bonn: Bouvier Verlag, 1976, S. 70.
- (47) Ingrid Oesterlé “Zuckungen des Lebens: Zum Antiklassizismus von Georg Büchners Schmerz-, Schrei- und Todesästhetik” in Henri Poschmann (hg.): *Wege zu Georg Büchner*, Berlin: Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1992, S. 71.
- (48) 德语原文: *Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben.* (Hegel) 转引:(*Dialektik*: S.1)
- (49) 参见陈旭东“奥斯维辛之殇:阿多诺对黑格尔普遍历史观的内在批判”,载《浙江学刊》2012年第三期,第197页。
- (50) 关于毕希纳笔下“妓女”的道德问题,《毕希纳全集》2008年版的中文译者李士勋曾撰文质疑了刘小枫博士在这一问题上的曲解。参见李士勋“质疑刘小枫博士的《沉重的肉身·丹东与妓女》”,载《东方论坛》,2010年第6期,第69—72页。
- (51) Raimar St. Zons: *Dialektik der Grenze*, Bonn: Bouvier Verlag, 1976, S. 29.
- (52) Benjamin “Zentralpark”, In: W.B.: *Illuminationen* S.254
- (53) 这是对黑格尔“在历史的长河中,精神的创伤会愈合而不留疤痕”的反讽与批判。
- (54) Hans Thont “Wie alt ist der Nihilismus”, in D. Arendt (hg.): *Der Nihilismus als Phaenomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhundert*, Darmstadt: 1974, S. 213.
- (55) 《马克思恩格斯选集(第一卷)》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,1995年,第10页。
- (56) Raimar St. Zons: *Dialektik der Grenze*, Bonn: Bouvier Verlag, 1976, S. 71.

作者信息: 谢敏, 博士研究生, 广东外语外贸大学 510420; 助理教授, 厦门大学 361005