

“十二五”国家重点图书出版规划项目

王逢振 主编

詹姆逊文集

Collected Works of Fredric Jameson

第 11 卷

黑格尔的变奏

论《精神现象学》

王逢振 译

Fredric R. Jameson

The Hegel Variations
On the
Phenomenology of Spirit

 中国人民大学出版社

“十二五”国家重点图书出版规划项目

王逢振 主编

詹姆逊文集

第 11 卷

黑格尔的变奏

论《精神现象学》

王逢振 译

中国人民大学出版社

· 北京 ·

图书在版编目(CIP)数据

詹姆逊文集. 第11卷, 黑格尔的变奏: 论《精神现象学》/王逢振主编; 王逢振译. —北京: 中国人民大学出版社, 2015. 12
ISBN 978-7-300-16407-6

I. ①詹… II. ①王… III. ①詹姆逊, F. -文集②黑格尔, G. W. F. (1770~1831) -现象学-思想评论 IV. ①C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 301827 号

“十二五”国家重点图书出版规划项目

詹姆逊文集 第11卷

王逢振 主编

黑格尔的变奏

——论《精神现象学》

王逢振 译

Hegel de Bianzou

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街31号

邮政编码 100080

电 话 010-62511242 (总编室)

010-62511770 (质管部)

010-82501766 (邮购部)

010-62514148 (门市部)

010-62515195 (发行公司)

010-62515275 (盗版举报)

网 址 <http://www.crup.com.cn>

<http://www.ttrnet.com> (人大教研网)

经 销 新华书店

印 刷 涿州市星河印刷有限公司

规 格 150 mm×228 mm 16开本

版 次 2016年3月第1版

印 张 13.5插页4

印 次 2016年3月第1次印刷

字 数 159 000

定 价 1380.00元(全14卷)

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换

目 录

第 1 章	结 束	1
第 2 章	组 织 问 题	5
第 3 章	唯 心 主 义	25
第 4 章	语 言	32
第 5 章	对 立	43
第 6 章	行 动 的 伦 理 (自 身 的 问 题)	47
第 7 章	内 在 性	63
第 8 章	集 体 精 神 (《 安 提 戈 涅 》 , 或 一 分 为 二)	69
第 9 章	革 命 和 “ 历 史 的 终 结 ”	89
第 10 章	宗 教 作 为 文 化 的 上 层 建 筑	108
第 11 章	对 绝 对 性 的 自 我 陶 醉	121
索 引	123
附录 1	黑 格 尔 与 物 化	141
附录 2	当 代 黑 格 尔 批 评 家	180

第 1 章 结束

让我们以结尾开始：最重要的是，不能认为“绝对精神”是 1
某个时刻，不论是历史的或结构的甚或是方法论的。如果不把
《精神现象学》转变为一种展开的叙事^[1]，就不可能考虑绝对精
神是任何类型的终点；这种叙事可以以各种方式说成是目的论的
或者循环论的，但无论哪种情形，它都被现代或至少当代的各种
思想强烈地否认。

那么，是把它看作辩证法（一个黑格尔很少使用的词）的最
终揭示，还是黑格尔常常更愿意称之为“思辨的”某种东西的明
确开始？这些说法都有其真理的内核，因为从理解到理性的巨大
转变意味着与普通经验主义的断裂，也意味着与我们常说的具体
化的思维断裂。但是，在《逻辑学》里，在理解的消除和转变
（这实际上可以看作一种结束）之后出现了两个而不是一个时刻，
其中每一个都可以称作辩证的，虽然由于不同的原因。《逻辑学》 2
的第二部分（1812—1816 年的“大”逻辑和 1817 年“小”的
《哲学全书》的逻辑）以本质为标题，论述“反映”或者我们会
称作二元对立的東西——换言之，非常具体地说明达到“对立统
一”的东西，而这无疑是一个辩证的问题。但是，在专门论述那
个概念的第三和最后部分，却以形而上学的（或“思辨的”）方
式肯定了主体和客体的最终统一，“我”和“非我”或自然的最终
统一，这种统一既可以采取演绎的形式，也可以采取“生命”
的形式。^[2]最终使这些思维方式难以构成一个全新的历史时期或
者时刻的东西，是那种坚持在它们内部把“理解”作为不断进行

的、难以避免的对日常生活和物质世界的思考。

当然，从时代错位上考虑，黑格尔可以称为一个现代思想家^[3]，他认为一种全新的理性的（和政治的）实践标志着他自己时代的特点（不论人们以法国大革命或康德作为开始还是以路德和宗教改革运动作为开始）。但并不十分清楚的是，对黑格尔而言，新的后革命时期和拥护宪政的居民是否得到了真正辩证的启蒙。这一判断与对他的哲学的地位的判断密切相关：是否它真的是普适性的和通俗的，还是只有幸运的少数可以理解的某种深奥的学说？我认为，黑格尔对哲学地位的判断的转折点在于他最初在纽伦堡“体育馆”的教学，当时他惊愕地发现，他的学生竟然觉得《现象学》不是一本令人满意的入门书，于是他得出结论，哲学实际上不可能像他曾经想象的那样成为高中课程的组成部分（意味深长的是，这种幻灭与拿破仑的失败巧合，一种新的反革命的霸权统治了欧洲）。^[4]

然而，关于绝对精神那一章，难道不是标志着一种不同的历史的开始？就是说，在整个居民当中，这里或那里出现了一种新型的人——即使不是尼采的那种超人，至少也是科耶夫所称的智者，科耶夫甚至把这种人等同于柏拉图的哲学家王。^[5]拿破仑在世界舞台上的短暂出现为科耶夫的解释增添了历史的分量和兴趣。不过，并不能说黑格尔关于“世界—历史一个体”的概念强化了科耶夫的拟人论（anthropomorphism），因为“理性或历史方法”的真实思想是贬低个体的“伟人”，证明他在历史发展的手里只是一个小卒或一个工具。科耶夫这里的看法与文学分析和传统寓言里的拟人化的诱惑相似，肯定与当代的理论格格不入，因为后者急于使主体非中心化，对个体化的人进行集体的或结构的分析。实际上，在《现象学》的最后一章里，没有任何东西表明黑格尔与科耶夫在这里赋予他的智者的观点相近。

但是，在系统评论《现象学》的各个阶段并说明它们“对我们”是真理发现的一章里，绝对精神肯定可以被看作一种方法，以及我们可以获得的洞察，而这种洞察的获得必须依靠最后达到的关于主体和客体最终统一的“思辨的”信念。然而，方法的概念本身拉平了各章之间的差别，掩盖了《现象学》当中激发思考的异质性。通过与真正通俗的、工具性的方法概念相联系，辩证法并没有得到提升，而且我们很容易抵制这种联系的诱惑，尽管通过无所不在的理解或那种具体化的思考肯定会强化这种诱惑，因为“方法”是如此明确的一个实例。 4

我们可以对当代或后现代公众证明更相似的东西，其实是对马克思的“普遍理性”的援用（“普遍理性”也是内格里和哈特的民众理论的基础）。^[6]马克思的看法（见于《政治经济学批判大纲》）在广大公众中唤起一种历史上的新的普遍的文化观，最突出地表现为在全体居民中逐步普及科学知识（和技术知识），这一转变也可以说是以更普遍的城市思想取代农民（或封建）思想（根据事后认识也可以理解为文化和大众文化的基本后果）。无论如何，这样一种意识和思想（即黑格尔所说的“精神”）的社会转变的前提，决不是与黑格尔这里的叙事毫不相容；在以玩世不恭和我所称的平民化为特征的后现代性里，它加强了对黑格尔著作的更新的诉求，复活了对它的兴趣。

无论如何，我们必须把“绝对精神”读作一种征象，而不是读作一种预言，因此必须使《现象学》摆脱过时的目的论的陈旧阅读方式。实际上，接下来我将论证这一著作的“阶梯形式”，即随便人们怎么想都是开放的结尾。若不如此，怎么解释今天仍然存在的左派黑格尔（例如科耶夫）和右派黑格尔（福山和美国资本主义的胜利）之间的那种对立？而在黑格尔去世不久，在对他的体系的争论里就已经明显地出现了那种对立。 5

【注释】

[1] 传说黑格尔的《成长小说》在形式上的范式是马里沃 (Marivaux, 1688—1763) 于 1731—1745 年写的《马里安的一生》(*La Vie de Mariame*), 见 Jacques d'Hondt 的 “Hegel et Marivaux”, in *Europe*, vol. 44, December 1966, pp. 323—337。但是, 在 d'Hondt 看来, 其密切联系在于那些片段的次序, 而不是马里安的真正自我意识的分裂。

[2] 按照阿尔都塞的看法, 列宁保留了黑格尔发展的第二阶段 (“反映的决定论”), 但抛弃了那个概念本身 (在演绎和生命形式中) 的唯心主义方面。见 Louis Althusser, “Lenin before Hegel”, in *Lenin and Philosophy*, trans. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), p. 113。我倾向于同意这种看法, 但要以意识形态代替唯心主义。至于生活, 尽管黑格尔的看法赞同达尔文的观点, 但可能过于是形而上学的和认识论的 (主客体的最高形式的统一), 今天的我们不会有太大兴趣。不过, 对于那种生命论的萌芽阶段, 我们仍然得益于黑格尔, 那种生命论是一个有力的潮流, 它从尼采和托尔斯泰经 D. H. 劳伦斯一直延续到德勒兹, 在当代的思想中成为一种非常具有活力的世界观 (亦即意识形态)。

[3] 我想这是罗伯特·皮品 (Robert Pippin) 在 *Modernism as a Philosophical Problem* (Oxford: Blackwell, 1991) 里表达的观点, 亦可参见后面相关部分。

[4] Terry Pinkard, *Hegel: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 323。

[5] Alexandre Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel* (Paris: Gallimard, 1947)。更多的对这部作品的参考以 *ILH* 表示。意味深长的是, Allan Bloom 颇为有用的英文缩写本删除了 1936—1937 年重要的政治讨论 (pp. 113—157)。

[6] Karl Marx, *Grundrisse* (London: Penguin, 1973), p. 706。对当代意大利激进主义来说, 关于这种思想的财富可参见 “Paolo Virno, General Intellect”, in *Historical Materialism*, vol. 15 num. 3, 2007, pp. 3—8。

第 2 章 组织问题

实际上，假如仍然需要对《精神现象学》提出另一种阅读，一种要求不同于看似无数的对这部作品的研究——因为非常广泛的著作只是部分地表达了这部作品的意义——那么这不仅仅与比较晚近的重新发现和对这部作品的兴趣重新燃起相关。^[1]对于出现这种现象，黑格尔本人后来对自己的事业有一种混杂的感情，他详细阐述了那种“黑格尔主义”，而作为一个哲学体系，“黑格尔主义”一直到 1930 年代都是他名字的同义词。他自己的意思是，正如他任教时的出版物所表明的，这是一种教学工作；当他在纽伦堡体育馆的努力被证明是一次令人沮丧的失败时（如我已经谈到的那样），他不仅放弃了在中学教哲学的承诺，而且还开始计划新的更系统的工作——最著名的是三卷本的《哲学全书》——结果使《现象学》的地位长期受到怀疑，对他自己和他的追随者都是如此：它是对哲学的介绍或入门？但它的导言否认了这种可能；那么，它实际是那种哲学的一个构成部分？但那种哲学的各个方面——逻辑、美学、政治哲学、科学——似乎没有为它留有任何地位。

这种不确定性颇受欢迎，因为它们打开了文本多种解释的可能，而这些可能的解释无法在哲学上得到解决。但比这更明显地召唤再解读和再解释的东西，却是这本书里出现的多种主题，它们在过去一个世纪里似乎总是相关的主题，尽管历史境遇发生了根本性的变化，或者也许是因为这些变化，但在变化了的历史境遇里它们总是作为问题不断地重现，其中最著名的是主人/奴隶

的辩证和臭名远扬的“历史的终结”（但不幸的意识和“美好的精神”在很大程度上仍然还与我们同在，同时还有许多其他的重要的概念，这些我想在下面说明）。

然而，今天使这些文本的要素重新唤起我们兴趣的东西，不仅是它们的内容，更是它们的形式，因为这本书的异质性，使它们当中任何一个都不可能完全等同于哲学思想和哲学话语的某个同质性的方面。它们一直未能转变成纯粹的或连贯一致的哲学观点，未能转变成可以统一的观念或概念，也未能转变成物化的表征，使我们可以说它们代表着黑格尔的真正思想或对这事那事的“观点”。这种情况与他颇受欣赏的著作的晦涩也无关（所谓晦涩是指那些为我们记载下来的相对清晰的演讲而言），黑格尔的句子习惯显然会使我们滞留在这里；但正是根据他的辩证习惯这些不确定性才经常被加以重演；而我们必须非常警惕我们召唤这种神秘统一的方式，特别要警惕把它转换为那些纯粹的哲学概念之一（例如“对立统一”），因为辩证本身会形成存在，阻碍或中断、取代或解构那些概念，但也会使它们运作。幸运的是，《现象学》本身在这方面远比后来的著作更加警惕，它非常困难的根源决不仅仅是它不想申明“辩证”一词，也不仅仅是它不想赋予它一个名称或一种方法的深度或实质，而是它想既不表明立场同时又要阐述它们那种复杂的基础工作。

- 8 这种关于《现象学》哲学地位的多种不确定性，与关于形式或组织问题的同样的多种含混性互相匹配。例如，人们注意到，尤其是在胜利的拿破仑时期该书首版以来，在前面论意识的章节和后面大部分章节之间有一个断裂和划分，即使不说是对立——职业哲学家倾向于把后面的章节说成是社会学的（因为它们不只是论述那些可以被设想为“观念历史”的东西）。可以认为，黑格尔自己有意掩饰这种章节的转换，因为他引进了一系列使这一

问题复杂化的叠加的对立。于是，关于意识的章节与自我意识的部分形成对立，随后又与关于理性的部分对立，这些以一个数字标识（即 C）完成了关于意识的三位一体的论述，但（同时）以另一个标识（即 AA）似乎又使它本身反对“精神”（der Geist, BB），而它本身之后又接着 CC（宗教）和 DD（绝对精神），仿佛这四个范畴现在形成了另一种不同的系列。

可以肯定，大篇幅的、实际上自足的关于宗教的讨论使问题变得复杂，相关情况我会在后面讨论（而绝对精神只不过是我们刚刚读的这本书的概括）。无论如何，同样清楚的是，理性一节（“论理性”）至少部分地回归到纯粹的哲学分类，因为它是对称作认识论的那个哲学分节的铺垫，而它前面论自我意识的一节（其中包含著名的主人/奴隶那段）作为政治哲学似乎预示了社会学/观念史的范畴（更明显地进入这个范畴的还有与之相伴的斯多葛主义、怀疑主义和不幸的意识）。

前三章看上去相对地自成一體，它們尋求某種可以辨識的、更專門的哲學論點，從純粹的身體感受（此時此刻）到最初發現科學規律，用以作為支持並超越感官經驗的抽象。非常突出的是，第一章用語言暗中破壞了看似直接的感覺；第二章論述如何把感覺的世界重新組織成對客體的感性認識，客體具有容器的功能，可以容納它們的各種特徵；第三章繼續推進，最後達到某種最終的重構，在這種重構中，身體對世界的經驗由於它背後看不見的、抽象的、科學的規律而變得無關緊要（黑格爾把它突出地說成是一個在這個世界之外或之後“顛倒的世界”）。

然而，毋庸置疑，整個劃分標誌着一種內容的轉變，每一組都形成一套獨特的評論。最初的哲學章節被認為是黑格爾對康德留給德國年輕一代哲學家的問題的解決，其目的是從康德的純粹認識論轉向得到大力支持的形而上學或本體論，以費希特作為開

始。这些问题主要围绕着主体和客体之间的对立以及它们的关系，康德以一种暂时丢开的方式留下了那些问题（我们知道我们对事物的认识，但不知道“事物本身”）。费希特通过肯定客体实际由主体产生，他从这种方法论的停滞中脱颖而出；接着出现了席勒，他大胆地、广泛地探讨他所说的自然的哲学。

那么，是否我们仍然要说黑格尔在他的讨论中重申了主体本身？他的纲领性的阐述，不论主体还是体系，似乎确认了这种特征，同时，对于黑格尔与斯宾诺莎的关系以及所谓后者高于他的所有当代那些摇摆不定的论点，他的阐述也打开了大门（这立刻会引出时间性的问题以及相关的辩证问题，而这两个问题斯宾诺莎可能都没有触及）。^[2]

10 但更恰当的说法是黑格尔扬弃了主体和客体的困境，因为他提出了一种新的思维方式，称之为思辨，思辨预设了它们的同一性，后来又使整个庞大的黑格尔体系得到展开。与亚里士多德相比，黑格尔体系中的多种子项目并未减少，就此而言，黑格尔是伟大的典范和大师。

关于这些技术哲学争论的当代讨论和评论，我的奇怪的印象是，战后德国丰富的学术传统，从狄特尔·海因利希（Dieter Henrich）以降，倾向于回到谢林的主张，在不再是三巨头的情况下，甚至产生出第四个伙伴，即诗人弗雷德里希·荷尔德林，他早期的著作被认为预先肯定了主体和客体的统一，因此黑格尔艰难地攀登思辨之路没有必要。^[3]

与此同时，引人注目的美国哲学以罗伯特·皮品的著作作为中心不断扩展，并把整个复杂的技术哲学问题及解决办法称之为“后康德式”的。美国哲学界一度想维护唯心主义旧标签的尊严，结果在战后弄得声名狼藉。在当前柏格森的复兴当中，这一动向也有些道理，尽管它那些关于意识和意识为哲学设定限制的观点

与德勒兹和实质主义的理论阐述并无多少共同之处。^[4]

皮品教导我们以尊重严密的哲学论证的态度重读黑格尔的论述，尽管他通过谦逊地贬低黑格尔的辩证主张的内容做到了这点，但黑格尔的辩证主张显然是使他的追随者感兴趣的所在，他们当中许多人对这种谦逊的罗蒂式的实用主义的新体现并不完全满意。

这种挽救活动虽然使黑格尔可以得到尊重，并使他重新进入职业哲学家的行列，但却产生出一种基本的辩证法事先就可能已经预见到的后果，就是说——作为对哲学章节的严密性的重新肯定的结果——非哲学的（或者说“社会学的”）章节松散而不严密，给人的印象是一般化的“文化批判”。美国人试图阻止这种不幸的发展，他们把黑格尔作为一个现代性的哲学家与当代相联系；由于现代性使我们注意拿破仑和后革命时期社会更直接的文化问题，所以他们的努力还是值得称赞的。但是，这并不能持久阻止下滑的情况；当“现代性”逐渐被赋予所有那些熟悉的尼采和存在主义的特征时——上帝死了，价值观终结，异化，等等——黑格尔作为思想家的创造性也就逐渐消失（同时消失的还有他与后现代时期的联系，因为这些“问题”对后现代不再是任何问题）。

这就是为什么对《现象学》第二部分（或社会学）的章节最有用和最丰富的评论，恰恰是那些从政治的、事实上是从马克思主义的观点阐发的评论，其中甚至被称作文化或文化的情形也被大大地修改了。当然，这种评论的源泉是亚历山大·科耶夫1930年代一系列的经典演讲，这些演讲至今仍令人深思，但对它们我想现在可以提出一些新的问题。

为了理解组织结构的错误线路，暂时我只想勾勒一个粗略的整体框架，因为组织结构关系到这些各不相同的哲学和政治传统

的出现。在我看来，如果我们遵循黑格尔自己绝对的“精神”定义，事物就会处于适当的地位，而黑格尔把精神定义为“一个民族的伦理生活，因为这是最接近的真理——个体即是一个世界”^[5]。

- 12 在这种基本上把精神等同于集体性当中，我遵循阿多诺在他第一篇论黑格尔的文章里的思想发展，这篇文章在完全出人意料地突出 1844 年手稿时的马克思的地方达到高潮。然而，这个高潮也是个非常典型的时刻，由此开始了我们的下行路，走向黑格尔唯心主义里一切意识形态的东西。尤其突出的是，每当阿多诺把精神的内容等同于社会时，他突然又收回了这种认同，至少文章中的术语连接上是如此：

相应地，把精神解释为社会，似乎……与黑格尔的哲学意义是不相容的，除非因为它没有满足内在批评的知觉对象，并试图根据外在的东西理解黑格尔哲学的真理内容。在黑格尔哲学的框架内部，他的哲学所产生的外在的东西是有条件的或假定的。当然，对黑格尔的直率的批判表明，他在那种归纳中是不成功的。“存在”的语言表达必然是概念的，它与它所表示的东西相混淆，因为它所表示的是非概念性的，无法融合为同一性。^[6]

- 13 然而，精神就是集体，但我们决不能那样称呼它，由于语言的物化，由于哲学术语或名字本身的肯定性，以及它们明确地恢复经验的、常识的意识形态，所以辩证法的真正使命是它首先要破坏。为社会命名就是要把它转变成某种事物或某种经验的实体，恰如面对唯心主义的主观主义要强调客观性就是要重新确立旧的主体和客体的对立，而这种对立很久以来就已经被消除。因

此，一种类似的、深刻的阿多诺式的运动可以在他的下一步阐述中看到（我也跟着他走）。

但是，正如在黑格尔的著作中常见的那样，“直接”这个术语实际上是一个信号，黑格尔的整个哲学著作刻意地拒绝了所有可能的直接性的概念。因此他继续写道：

它 [精神] 必须向直接事物的意识推进，必须把伦理生活之美留在后边，并通过一系列的形态达到对它自己的认识。但是，这些发展不同于先前的发展，因为它们是真的精神，是在这个词的严格意义上的实际存在 [整段话是米勒对原文真实的意译]，它们不是纯粹意识的形态，而是世界的形态。(326/265)

通过坚持关于精神的原则，我们可以消除黑格尔讨论中的含混性，也就是说，无论精神在什么地方出现，它们都与心灵无关，甚至与意识本身无关（其哲学问题在黑格尔的组织结构中已经被明显地区别开来）。我要更进一步说，在通常使用“精神”一词的广泛意义上，精神并不意味着任何文化的东西（但关于精神的那种意义我会在后面再谈；这个问题对我的解读非常重要）。换句话说，我们必须坚持相信，在黑格尔的作品里，“精神”一词总是表示集体性，“集体性”是我用的第二个词，它比“社会”一词更加中性，并且直接提出实际的和历史的问题。当我们这么做时，我相信我们会发现许多伪问题都会消失，于是，在精神章节之外独特地观察理性，在看似对它们的抵制里，可以通过前提加以解释，因为对黑格尔的科学研究——这里是理性的范式——而言，前提是个体的追求，而不是（或者还不是）社会发展中这个或那个历史时刻的性质的标志。

实际上，理性在这里明显与经验主义是一致的（144/184），大量忘记的修辞（“在失去它的真理的重要性之后，在消除它的实在性的事实本身也被消除之后” [140/179]）强调它自己必然忘记它本身是不幸的意识的进化（“它背后有这条道路，但却忘记了它” [141/180]）。被忘记的东西实质上是他者，是他者的打击所产生或揭示出来的自我意识的结构；因此它发现的范畴（它确认识识和非我的统一），它“对一切皆真实的肯定”（142/181），只留下奇怪的抽象和单向度，还不可能算是真正的个体性，因为它仍然被无意识地封锁在个体科学家或观察家的头脑里，即这种抽象理性的个体实践者的头脑里。因此，这里理性的时刻还不是对精神的发现，而是对形成的理解的发现（142，144/182，184）——本质上是空间的、非内省的意识模式。

沿着自我意识的章节，直到所说的“精神”出现，我们穿过了一种似乎是异质性的主题的混合，它们包括关于哲学历史和自然科学出现的章节，简要地对激情的探索（享乐主义、浪漫主义和18世纪的德行），以及现代或世俗个体性的形成。这些主题以各不相同的方式，都为题名“精神”的那部分更容易承认的历史性的章节奠定了基础。我在这里把“精神”翻译成社会的集体性。开始两章（“自我意识”）设置了存在主义的某种发展，包括关于主人和奴隶之间斗争的著名一节，以及在罗马帝国废墟上提出的各种存在主义—形而上学的选择：斯多葛主义、怀疑主义和基督教（不幸的意识）。接下来或者说过渡性的题名“理性”的几章（提出了它与自我意识和精神两方面之间可能的区分的重要问题）论述科学（分类学、心理学和似乎是神经系统的唯物主义）、力比多和工作。

这些是认识论的、心理学的和马克思主义的前提，不仅是对个体主义和现代性，而且首先是对在围绕精神组织的章节中充分

展现的历史的前提。为了后面的讨论，我把论精神的章节读作《现象学》的结论（其高潮在于革命和康德的道德之间的对立），并把长篇论述宗教的一章和论绝对精神的相对粗糙的一章读作这种或那种文本的补充。

同样的说明可以附带地用于宗教，宗教在自我意识里（“不幸的意识”）、在精神里（“信念和纯粹的‘洞察力’”）以及最后在整个庞大的专门论宗教的分节（CC）里重现，若非这么说明很可能相当混乱。这些转折有些像一个螺旋沿一条直线行进，其环线与直线不断交叉，因此最好根据相似的音乐主题和变体来理解它们，这我们在后面会看到。无论如何，非常清楚的是，在这些宗教讨论中，第一个提到的是分离出某种个体意识的经验，第二个提到的是某个历史时刻的社会运动，第三个是整个社会结构本身。

“精神”的章节现在展现为可以认识的线性的历史顺序，但正如我已经指出的，它忽略了最黑暗的中世纪（可能的原因是已经讨论过基督教）。于是，我们直接从城邦和它的变迁（安提戈涅）——伦理秩序——到早期的现代，到源于封建主义的绝对的君主政体的出现，现在这被意味深长地定名为文化，从而为讨论我们现在称之为18世纪启蒙运动中的公共领域铺平道路，因为它努力辩证地反对现在已经堕落到“信仰”地位的宗教或基督教。随后是法国大革命和恐怖，我认为接下来论康德的道德的章节同时是对它的修饰，在我们看来，对它的阅读不是作为科耶夫的历史的终结，而是作为当下悬置的一步，对我们和黑格尔都是如此。 16

因此，人们很容易把精神的集体感与前面章节中的个体观对立起来，但这等于预设了在集体存在之外能有一致的个体观点，而个体总是在集体存在中找到自身。在某种存在主义的意义上，