

# 《亚历山大·科耶夫》

## 图书基本信息

书名：《亚历山大·科耶夫》

13位ISBN编号：9787100098250

10位ISBN编号：7100098254

出版时间：2013-10

出版社：商务印书馆

作者：[法] 多米尼克·奥弗莱 (Dominique Auffret)

页数：504

译者：张尧均

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：[www.tushu111.com](http://www.tushu111.com)

# 《亚历山大·科耶夫》

## 内容概要

20世纪的欧洲思想家，恐怕没有谁的命运像亚历山大·科耶夫那样奇异：他久享哲学盛誉，却从不追求学术职业；他讲授了六年“历史终结”，最后却转战政界；他致力于维护法国、欧洲以及不发达国家的利益，但从未放弃过哲学思考。

科耶夫到底是谁？他意味着一种分裂的、谨慎而隐秘的存在：他出席各种各样的国际会议，同时保留着双重的精神归属。有关他的种种传闻，是真实的烟火还是海市蜃楼？他点燃了——或者说为别人点燃了——怎样的火？

多米尼克·奥弗莱的传记致力于重塑这一无与伦比的人物的命运与传说。我们从中既发现科耶夫逸文遗稿的回响，也听到他曾思考与经历过的时代的喧嚣。本书不同于一般传记惯用的单纯的历史编纂，也并非对主人公精神发展史的简单梳理，而是让科耶夫的思想与特定的时代、环境和事件穿插对接，进而对他的整个人生和思想历程予以重构，通过现象学令人缭乱的叙事，重新解读多重分裂的科耶夫，深刻揭示整整一代欧洲知识分子的精神历程。

# 《亚历山大·科耶夫》

## 作者简介

多米尼克·奥弗莱 (Dominique Auffret) 生于1958年，现于巴黎执教哲学。

### 译者简介

张尧均 哲学博士，现任教于同济大学哲学系，译著另有《行为的结构》（合译）、《辩证法的历险》（合译）等。

# 《亚历山大·科耶夫》

## 书籍目录

# 《亚历山大·科耶夫》

## 精彩短评

- 1、16-12粗读
- 2、169
- 3、编后记里程春明是亮点
- 4、科耶夫的黑格尔解释，哲学话语主要是马克思式的和海德格尔式的，他对于历史概念确实有独到的发挥，遗憾的是本书作者没有认真处理这两人在科耶夫的思想历程中发挥的决定性影响而是把这种影响解构掉了
- 5、不干净，不利落
- 6、榜样！！
- 7、嗯，很诚实，果然是现象学家写的。三辉比三联好三千倍。
- 8、终于有这么一本传记了，这大概是国内对施特劳斯大对头翻译得最靠谱的一本书了。科耶夫同学太博学了，也许正是他的思想主导了欧洲的政治思想格局。
- 9、然而这种复杂的论述，真的可以表现真相吗？
- 10、金牛，又是金牛
- 11、比之前出的那本科耶夫好看太多了，好吧，不是一类。因为字小被围攻的书，以后再不敢了。

1、文严搏非《亚历山大·科耶夫：哲学、国家与历史的终结》终于在上周上架了。这部书几经磨难，曾经还一度以为做不出来了，但终于在7年之后，结成正果。书的版权是在2006年就拿下的，今年已是2013年，中间已经续了一次版权了，这在当时拿这部书的版权时，是没有料到的。科耶夫在近十年间与施特劳斯、施米特一起渐为国内学界感兴趣，不仅由于他的思想如“普遍均质国家”及“历史的终结”以及他与施特劳斯的争论等等，更在于他那近乎传奇的生平，他的那种将对“绝对知识”的探究转化为直接的“政治实践论述”（即他所从事的欧洲的政治建构）的传奇历史。而这部科耶夫的传记即可同时满足学界的这两个兴趣，当然，这也是我本人的兴趣。然而此书是法文的，原著厚达500多页，由于科耶夫令人难以想象的渊博，此书涉及的知识极广，而且还大多是哲学、历史之类不易简化处理的知识，于是，找译者就非常困难。找了一年多，最后还是请高全喜帮忙找来了中国政法大学的程春明。春明在法国呆了12年，是法国好几所大学的文学硕士、法学和政治学博士，译此书再好不过。2008年的春天，我们约了在万圣见面，竟然出奇地顺利，三言两语，就将译事与春明约定了。那天相谈甚欢，下楼准备去吃饭，又遇上陈兼，于是一起，找了家饭店喝酒、论事，那天的桌上，还有全喜、苏里，以及陈兼带来的一个朋友。春明是最年轻的，话不多，但热情，令人愉快。就这样，那天以后，春明就开始译这部书了，记得当时约定的是两年交稿。此后断断续续地，春明报道过一两次翻译进展的情况，没想到半年以后突然传来消息，说春明在课堂上被一个学生用菜刀砍死了。此事当时甚为震动，但于我而言，除了扼腕叹息之外，则必须为此书另找一位译者了。又过了很久，我已经记不清是在什么情况下遇到张生的，好像还到了我们办公室，谈起他到了同济，又说到同济人文学院的人才济济，于是我问他，能帮着找一位法文的译者吗，结果没几天，张生就介绍了现在的这位译者张尧均，谢谢张生，当然，更要谢谢张尧均，让我们有了现在的这部出色的译著。科耶夫是20世纪的激情时代才可能出现的人物，他相信绝对知识是可能存在的，而这些可能存在的绝对知识直接对应着历史事件、对应着伟大的人类史诗，因而，将绝对知识转化为对现实政治的构建就是可能的。科耶夫于是断然地进入政治，直接以绝对知识的实践论述为战后的欧洲立法。他的政治实践几乎囊括了战后欧洲一切最重要的政治构想和政治事务，包括欧盟的缔造、关贸总协定的制定……这是写的很好的一本书！

2、科耶夫印象记提起科耶夫，恐怕一般人都并不了解，百度百科至今似乎都没有关于他的词条。但如果说起欧盟、欧元，相信只要是有点基本文化知识的人，都不会感到陌生。实际上，这些耳熟能详并影响着世界生活的政治、经济实在，科耶夫在它们出生前几十年就已经有所规划了。但如果，我们用“欧盟之父”一类的名号来称呼科耶夫，以证明他的卓越能力，则不得不说是一种可笑的误读。科耶夫全名亚历山大·弗拉基米诺维奇·科耶夫尼科夫，1902年出生在莫斯科一个富裕家庭。1968年科耶夫在布鲁塞尔出席一个关于共同市场的会议时猝然离世。在几周前，他的第二本哲学著作——《异教哲学推理史稿》刚刚出版。这也说明了，这位法国高级官员，从来没有停止过他的哲学思考，甚至这对他来说是比较思经济政策，出席国际会议以及制定各种外交战略更为根本的东西。总之，哲学家的文件包和政治家的公文包，这两个多少有些矛盾的东西，在科耶夫身上得到了和谐的统一。科耶夫所涉猎的知识非常多，对绘画，艺术史，甚至现代物理学他都有所研究。据说科耶夫对整整一代法国思想家产生了“非比寻常的智识上的影响”。我们不妨可以开一串名单出来：巴塔耶，雷蒙·阿隆、拉康、萨特、波伏娃……总之科耶夫以解读黑格尔哲学奠定了他在学术上的地位。他在解读黑格尔的同时，也顺利地完成了对黑格尔的超越——或者用一个黑格尔哲学的术语，扬弃。据他的朋友回忆，“科耶夫既非常谦逊，又颇为自许。他总是微笑着对你说：‘我么，我是一个天才。这总是让一些人不快，但最终我之所以这么说，是因为这是事实！’随后，他就解释，天才就是以一种直接的方式洞见事物，最终重建一种像儿童那样直达事物的方式。正是通过这样一种全新的观看方式，他使那些人哑口无言。……最后一切都变得明白无疑了。我们根本就不能再提出什么任何问题，因为一切都被阐明了。”虽然其学术思想无比深邃，但科耶夫不谋求招收门徒，也不求创立学派，对大学里的教职也漠不关心，甚至他根本就不关心他写的东西的出版。事实上，他身前出版的两部作品，都是在朋友——或者说仰慕者的坚持与操作下才出版的，而更多的作品则是在后人对他的遗稿的清理与解读的基础上得以面世。就总体风格来说，科耶夫就像一个神秘主义者，行事极其审慎隐秘。但在了解了他的思想之后，就多少能够理解他之所以自由地选择这种审慎乃正是他对于世界与自身之理解的一种必然结果。科耶夫并不是故弄玄虚，实际上，在他面对他觉得能够理解他的那些人面前一

——以施特劳斯和施密特为代表——他的表述是再清晰不过的了。要理解科耶夫，有两个概念必须要深入研究，我先来谈谈第一个——拉丁帝国。

在1945年，二战即将结束的时候，科耶夫给当时的法国总统戴高乐写了一篇建议书——《法国国是纲要》，在这里他提出了要由法国主导建立一个拉丁帝国的理念。

有必要澄清一下帝国这个词，因为在我们的意识形态话语中，这是一个有着贬义色彩的词。科耶夫用帝国这个词，是想对民族国家进行一个超越。在欧洲走出封建历史的过程中，以法国大革命为显著的标志，民族国家的立国理念不断蔓延，并在事实上造就了近代世界民族国家林立的政治格局。在一战结束后，这一理念再一次激起巨大的热情，民族自决运动风起云涌。

但在科耶夫看来，这些民族国家对于现代社会乃是一个过时的存在。希特勒的“第三帝国”之所以要以毁灭，不是因为武器不够先进，经济、战略上的失误，而是当看到“一个帝国，一个民族，一个领袖”这样的口号时，就能够做出准确的关于其失败的预言。

一句话，在科耶夫那里，民族性的立国原则在现代已经不可取了。所以现代政治家的当务之急是建立一种跨民族性质的帝国。实际上在科耶夫写这篇建言时，他已经犀利地指出，现在已经存在着两个这样的帝国，第一个就是有着正教背景，以苏联为首的斯拉夫——苏维埃帝国，另一个就是有着新教背景，以美国为首的英美自由主义帝国，未来几十年中，世界将由这两个帝国所主导操纵，而主要冲突也是由它俩挑起（准确预言了冷战）。而当前法国的任务就是建立起以天主教为背景，以法国为主导的欧洲拉丁帝国。这么做不是出于通常意义上的野心，而是为了在那两大帝国中，加入一股平衡力量，维护世界和平。如果法国不这么做将会怎样，科耶夫说，“不仅会丢尽法国拉丁——天主教文明的脸色，而且还会丢尽法国自己的脸面”。

结果是，法国政府在很大程度上采纳了科耶夫的建议，而他也进入了法国的政府机构，进行实际的操作。科耶夫虽然没有当上总理、部长一类的要职，但却是实实在在的领袖。他的上司总是尊敬的称呼他为“教授先生”，事实上，科耶夫曾经供职过的法国财政部的部长就是他曾经的学生。看看他的上司对他的评价吧，“我坐在谈判桌主位，他坐在我的旁边，在一张小纸条上向我传递信息，向我建议可以利用的论据……这对其他的代表团来说是件可怕的事，恰恰是因为他的想象力极其丰富，他毫不费力地说明各种难以反驳的论据。当看到科耶夫出现在法国代表团时其他的代表团中都会出现恐慌，尤其是当没有人与他在一起时。那个时候，就是他的行政生涯中，同时也是他的辩证法最精彩的一幕，因为那一刻他完全变成了游戏的主人。”而科耶夫用他在行政上的热情，促成了欧盟的成立与关贸总协定的签订。

这时候我们不禁要问，作为一个有着纯正俄罗斯血统的人，为什么跑到法国去当政府高参？而且为什么还迫不及待地要求法国去建立一个能与自己祖国抗衡的帝国？事实上，科耶夫还给斯大林写过人民来信（但结果是泥牛入海），说不定那封信就叫做《苏俄国事纲要》。科耶夫到底想干什么？事实上，我们只需要对第二个概念——普遍均质国家有所理解，就能明白科耶夫没有祖国，也根本不需要祖国。

什么是普遍均质国家？打个比方，上帝可以用一把有神圣力量的刀（据科耶夫身边的人回忆，他在谈论上帝的时候就像是在说自己某个熟悉的邻居），将地球任意切割，再任意拼合，都不会引起什么本质上冲突或者不同。因为历史已经终结了，任何人与任何人之间没有任何交流的障碍。一个在四川生活的人，一觉醒来，发现自己身处佛罗里达州，但这并不会让他感到手足无措。你在任何人的头脑中，都不会发现你不熟悉的东西。每个人都是陌生人，但同时你又能跟每个人握手言欢。价值道德统统被拉平了，自然也不存在为了某种更高的理由而拿起武器而战斗。历史、传统、风俗、文化得到最后的统一或者说消失。“日光之下并无新鲜事”在去宗教化，最人性化意义上成为现实。

看看当今的全球化，不正是在朝着这个路径推进吗？一个lady—gaga不知道能沟通多少不同文化背景青年的心。当然我们也看到，离历史的终结或许还有很长一段时日，至于是该庆幸还是该悲伤，我也不能回答。

科耶夫早在三十年代就对普遍均质国家概念进行了构想，在1943年写成的《法权现象学纲要》中得到了完整的论述。此书先于《法国国是纲要》写成，而且一直藏着没有出版。为什么科耶夫不愿意将此书示人，我想起了孔子的一句话，“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权”。谁说哲人要“表里如一”？要“知无不言”？而据施特劳斯说，哲人的审慎本就是一种古典的智慧，只不过近现代的哲人们忘得差不多了。

共产主义运动之所以失败，就是因为它妄图不通过政治而直接到达“人性”。而科耶夫无疑是个务实主义者。他明白从现实到未来，还需要有政治的行动。而他眼里的“新帝国主义”就是实现飞跃的一个必要环节。《法国国是纲要》是他写的多幕剧的其中一幕的剧本，法国的政治担纲者是他的演员，甚至从更广义的角度上来说，斯大林，丘吉尔，罗斯福，甚至毛泽东都是他的演员（他在60年代曾秘密访问过中国，并且一会去就去德国找施密特进行了一番无人知道内容的对话），而他自己也很勤恳的出境。而在《法权现象学纲要》里，科耶夫就是他自己的上帝。而据法国总

理巴尔回忆，科耶夫曾说过，人生就是一场戏剧，只有一次，但得好好演。不引申多么玄远的道理，至少在这里，我们看到了即使像公务员这么循规蹈矩的工作，你也可以干出另一番气象规模。

3、来源:《读书》2014年第6期源网址

: [http://www.21ccom.net/articles/sxwh/shsc/article\\_20140627108543.html](http://www.21ccom.net/articles/sxwh/shsc/article_20140627108543.html) 在几年前出版的那本广受好评的著作《当知识分子遇到政治》中，马克·里拉把亚历山大·科耶夫归入那些“危险的”思想家之列。在书的目录中他如此概述科耶夫：“他是‘历史终结论’的始作俑者，他的学说因冷战结束而尽人皆知，但列奥·施特劳斯却看出他立场的危险性，他期待着指日可待的弥赛亚，不惜以自己的哲学与暴政的合作去实现它。”而在书的正文中，他进一步讲道：“在科耶夫的思维方式中存在着一种严重的非哲学甚至还是非人道的东西——一种想要终止对于启蒙的无止境追求，加上对指日可待的弥赛亚的企望，相信有一天人类的种种奋斗可以终结，我们最后可以皆大欢喜。”“对科耶夫而言，人类通过放弃寻求启蒙或完善道德从而成为非人的前景，既不是乌托邦式的幻想，也不是地狱式的杞人忧天；它是历史更有可能造就的一种或然性，因此必须予以考虑。冷战期间，他在自由民主与僭政（tyranny）之间保持着中立，这种立场发端于他对同样潜在的非人性化所保持的深度漠然。”总之，在马克·里拉看来，科耶夫的危险性有二：对僭政的拥护和对人性的冷漠。马克·里拉的话多少忽略了科耶夫心智世界的复杂性。毫无疑问，科耶夫是个激进的人。布鲁姆把科耶夫视作“当代激进主义思潮”的渊源之一，并说：“任何新左派的拥护者，如果想从根本上理解其自身行动的意义，都应该好好地研究一下作为他的思想之起源的这位思想家。”但科耶夫的激进与其说在于行动，不如说在于思想；而其思想上的激进，也不在于像里拉所说的“狂热”、“不节制”，而在于其立场的坚定和其论述的彻底。我们先来看科耶夫对于僭政的思考。在科耶夫看来，僭政是政治的一种伴随现象：“实际上，当一部分公民（它是少数还是多数无关紧要）把他们的观念和行爲强加给所有其他公民时，僭政（就该词的道德中性意义而言）就出现了。这些观念和行爲由一个权威所决定，并得到这些人的自愿承认，但是，它们没有得到其他人的承认。这一部分人把它们强加于其他人身上而不与他们‘协商’，不试图与他们达成某种‘妥协’，不考虑他们的观念和欲望（那是由他们自愿承认的另一个权威决定的）。显然，这一部分人只有依靠‘强力’和‘恐怖’才能这样。……正是这种情况使我们的某些同时代人给‘僭政’贴上了贬义的标签。”（158—159页）科耶夫一开始就从“道德中性”的立场来看僭政，他剔除了人们通常投射于僭政之上的道德评判。僭政作为一种特殊的政治现象，必须从政治自身的角度来看待。在他看来，只要统治者没有足够的权威，不得不诉诸强制和暴力，僭政就不可避免。在这个意义上，僭政甚至是内在于政治的，因为政治事实上离不开强制。当马克思说国家是“集中的、有组织的社会暴力”，或者当韦伯说国家是“对正当使用暴力的垄断权”时，他们都强调了政治的暴力特征。而只要这种强力意义上的国家机器存在，僭政的危险就不可避免；只要在国家中还存在着一个被迫服从而非“自愿承认”的阶层或群体，这个国家的统治者对那一部分的人来说就总是具有“僭主”的特征。因此，结论是：只有当这种暴力性的国家机器消亡的时候，僭政才会消失，而这同时也意味着政治的消失。科耶夫在这里显然是重拾了马克思的主题。暴力性的国家机器的消亡也就意味着普遍同质国家的实现。“普遍同质国家”中的“普遍”是指国家规模上的世界性、全球性，而“同质”则指社会层面的平等化、均质化。普遍同质国家因其是普遍的，所以不再有外部的敌人，因其是同质的，所以也不再有内部的排他性政治团体。在这个意义上，普遍同质国家是一个“终极国家”。不过，即使在这个终极国家，也存在着某种强制，因为它虽不再有严格意义上的政治，但依然有体现某种正义的法律秩序。对于那些违反法律的人，依然要强迫他们改正，甚至惩罚或处决他们。正是在这个意义上，科耶夫有时把终极国家也称为僭政，尽管他说这是一种“理想的”僭政。科耶夫认为，“普遍同质国家”是“我们这个时代”的哲学所能为政治提出的目标和理念，而且是一个终极性的目标和理念。这一理念的提出，既意味着历史的终结（因为此后不再有推动历史向前发展的否定性动力），也意味着哲学的终结（因为一种关于自然和人类的整全性知识在历史终结之际得以成为可能）。这个理念其实已隐含在康德关于“永久和平”的思考中，但最早指出这一理念为现实的，则是黑格尔（在这个意义上，马克·里拉指责科耶夫放弃了对启蒙的追求也是错误的）。一八零六年，在《精神现象学》完稿的那个清晨，当他看到骑在马背上的“世界灵魂”拿破仑从他窗下经过时，黑格尔就意识到，历史终结了。黑格尔在拿破仑所开创的帝国中看到了一种普遍同质性的特征，在这个国家中，哲学家黑格尔和皇帝拿破仑不再作为敌对的或特殊的德国人和法国人存在，而是作为纯粹的普遍之人，作为同一帝国内的平等公民而存在。因此，拿破仑国家实现了国

家的目的，就此而言，它是个终极国家；而黑格尔由于理解和揭示了拿破仑国家的意义并获得满足，他是一个智者。当然，黑格尔所揭示的这个理念尚不是严格意义上的真理，因为拿破仑国家就其现实而言还不是一个真正的世界国家，它只是这一世界国家的“萌芽”。这一普遍国家还有待于通过行动来实现，从而使理念真正成为现实。科耶夫自觉担负起了这样的行动。一九四五年，在“二战”的硝烟尚未散尽之际，科耶夫就已提纲挈领地勾画出了世界历史的未来走向：“将来，所有的人性都将凝聚成一种政治实体，但这样一个时代的来临，仍然是非常遥远的事。民族性政治实体的时代已经结束了。现在则是一个帝国林立的时代，也就是说，是一个跨国性的政治统一体的时代，不过这些统一体仍然还是要由加盟的民族国家来构成。”科耶夫意识到民族国家已经不合时宜，但普遍同质国家依然遥不可及，当前的时代则是帝国的时代。如何从帝国时代迈向终极时代呢？僭政问题正是在这一背景下进入科耶夫视野的。马克·里拉认为，科耶夫只要有机会，就会不加选择、无所顾忌地投入任何僭主的怀抱，这显然是错的。科耶夫确实认为，如果僭主能接受哲人的建议，那僭政是最有助于实现哲人理念的方式，因为相比于民主领袖，僭主受到国内的压力和阻拦会更少，所以“那些想要在当下政治中行动的哲人，总是被拉向僭政”。在科耶夫看来，这也是柏拉图先后三次远赴西西里的原因（顺便说一下，科耶夫与施特劳斯在这一点上的差别并不那么大）。不过，尽管哲人会借助僭政来实现自己的目标，这并不意味着在不同的僭政之间就没有差别。科耶夫首先指出了古代僭政与现代僭政的差别。古代僭政只是为了满足个人或家族的野心，满足某一已经确立的社会阶层的利益，与此相反，现代僭政则有着更宏伟的目标，它“服务于一种以国家、种族、帝国或人性为基础的真正革命性的政治、社会或经济的理念”。科耶夫在这里指出了现代僭政的四种可能形式：民族国家的僭政、种族国家的僭政、帝国式的僭政和满足人性之需要的僭政。最后一种僭政就是科耶夫所说的“理想”僭政，即普遍同质国家的法治秩序。从中可以看出，科耶夫对僭政的区分是与他在战后勾勒出的世界历史的发展趋势相一致的。据此也可以肯定，科耶夫不可能选择希特勒的第三帝国，因为后者是基于一种在他看来已经过时的民族主义，更严格地说是种族主义的意识形态，它不可能应对由现代化的军事技术装备起来的全球冲突。从这个意义上讲，希特勒的失败也是必然的。与此相反，科耶夫同时肯定了斯大林和丘吉尔的“政治天才”，因为他们都抛弃了民族国家意义上的世界精神。斯大林把苏联变成了一个斯拉夫-苏维埃帝国，而丘吉尔则通过联合诸英联邦成员，尤其是通过与美国合作，结合成了一个英美帝国，或者说是英美政治-经济集团，从而在现代的世界性军事冲突中维持了自己的实存。由此我们也可以理解科耶夫推崇斯大林的原因了。科耶夫的“斯大林主义”不是什么秘密；如同黑格尔把自己看作拿破仑的自我意识，科耶夫也常把自己看作斯大林的自我意识。他的这种斯大林主义倾向曾“无数次”使雷蒙·阿隆感到恼火。在其晚年的《回忆录》中，阿隆依然对此耿耿于怀：“有一个问题我不能回避。当他在一九三八或一九三九年说自己是‘斯大林主义’的严格信奉者时，他是真诚的吗？或者更确切地说，在何种意义上他是真诚的？”他是真诚的吗？我们几乎可以肯定地回答，他是真诚的。阿隆也不怀疑这一点，所以他才进一步问：在何种意义上他是真诚的？这是一种智性意义上的真诚。在评论施特劳斯疏解色诺芬《希耶罗》的《论僭政》一书时，科耶夫专门探讨了哲人与僭主合作的可能性。他回到色诺芬的《希耶罗》，特别就其中的一个细节做了点评：诗人西蒙尼德向僭主希耶罗提出各种建议，但希耶罗听了西蒙尼德的建议后，却什么也没有说就把他打发走了。科耶夫说，希耶罗的这种沉默耐人寻味，唯一的解释只能是，西蒙尼德的建议没有用，尽管希耶罗确实需要建议；而之所以无用，是因为西蒙尼德没有“处在希耶罗的地位”来考虑问题。也就是说，作为一个僭主，希耶罗所面对的问题是：为了巩固权力，他必须采取某些“不受欢迎”甚至“邪恶”的手段。哲人是否应该向僭主建议采取这些手段？从科耶夫对西蒙尼德的批评中，似乎可以认为他对此的回答是肯定的。科耶夫批评西蒙尼德像一个典型的知识分子，只“基于一种在话语世界里构建的理想”提出建议，却“没有说明如何废止不受欢迎的手段而不直接危及僭主的权力或生命”，也“没有解释非暴力的‘受欢迎的’政府如何能不通过上述手段而建立”。不过，科耶夫也谈到，如果哲人立足于现实向僭主提供有效的建议，那么，除了知识上的局限性之外，他还不得不面对“良心的困境”，亦即他对体现在理想国里的客观真理的追求会与他的德性观相冲突，而他的德性观使他不愿继续施行暴力；最终他就不得不退出政治。科耶夫认为，这种知识和道德上的双重困境只有在历史终结之际才可能得到解决。当历史尚在进行时，哲学家由于面临认知的局限和道德的冲突，因而不可能完全地对历史做出行动，而在历史终结之际，一种整全的知识成为可能，暴力已不再必要，剩下的就只要借助他的辩证能力，协调和综合各方面的立场就行了。正是因此，对于别人向他提出的问题：一个哲学家如何能成为政府官员？科耶夫的回答是：“因为

历史已经终结了。” 科耶夫应该严肃地思考过他与斯大林合作的可能性。据以赛亚·伯林说，科耶夫曾经给斯大林写过信，但没有收到任何回音。我们不知道他是什么时候写这封信的（最有可能的时间是在“二战”刚刚结束之际，因为当时他正对自己未来的走向不确定），也不知道他在信中究竟说了什么，更不知道斯大林是否确曾收到过他的信。但至少可以肯定，科耶夫会在信中阐述他的基本政治理念及他对于未来政治趋势的看法，也会或明或暗地提出某些建议，就像他在同一时期所写的“法国国是纲要”那样。但是，如果科耶夫真的成为斯大林的幕僚，他能免于他所说的那种道德的困境吗？

在几年前出版的那本广受好评的著作《当知识分子遇到政治》中，马克·里拉把亚历山大·科耶夫归入那些“危险的”思想家之列。在书的目录中他如此概述科耶夫：“他是‘历史终结论’的始作俑者，他的学说因冷战结束而尽人皆知，但列奥·施特劳斯却看出他立场的危险性，他期待着指日可待的弥赛亚，不惜以自己的哲学与暴政的合作去实现它。”而在书的正文中，他进一步讲道：“在科耶夫的思维方式中存在着一种严重的非哲学甚至还是非人道的东西——一种想要终止对于启蒙的无止境追求，加上对指日可待的弥赛亚的企望，相信有一天人类的种种奋斗可以终结，我们最后可以皆大欢喜。”“对科耶夫而言，人类通过放弃寻求启蒙或完善道德从而成为非人的前景，既不是乌托邦式的幻想，也不是地狱式的杞人忧天；它是历史更有可能造就的一种或然性，因此必须予以考虑。冷战期间，他在自由民主与僭政（tyranny）之间保持着中立，这种立场发端于他对同样潜在的非人性化所保持的深度漠然。”总之，在马克·里拉看来，科耶夫的危险性有二：对僭政的拥护和对人性的冷漠。马克·里拉的话多少忽略了科耶夫心智世界的复杂性。毫无疑问，科耶夫是个激进的人。布鲁姆把科耶夫视作“当代激进主义思潮”的渊源之一，并说：“任何新左派的拥护者，如果想从根本上理解其自身行动的意义，都应该好好地研究一下作为他的思想之起源的这位思想家。”但科耶夫的激进与其说在于行动，不如说在于思想；而其思想上的激进，也不在于像里拉所说的“狂热”、“不节制”，而在于其立场的坚定和其论述的彻底。

我们先来看科耶夫对于僭政的思考。在科耶夫看来，僭政是政治的一种伴随现象：“实际上，当一部分公民（它是少数还是多数无关紧要）把他们的观念和行**为**强加给所有其他公民时，僭政（就该词的道德中性意义而言）就出现了。这些观念和行**为**由一个权威所决定，并得到这些人的自愿承认，但是，它们没有得到其他人的承认。这一部分人把它们强加于其他人身上而不与他们‘协商’，不试图与他们达成某种‘妥协’，不考虑他们的观念和欲望（那是由他们自愿承认的另一个权威决定的）。显然，这一部分人只有依靠‘强力’和‘恐怖’才能这样。……正是这种情况使我们的某些同时代人给‘僭政’贴上了贬义的标签。”（158—159页）

科耶夫一开始就从“道德中性”的立场来看僭政，他剔除了人们通常投射于僭政之上的道德评判。僭政作为一种特殊的政治现象，必须从政治自身的角度来看待。在他看来，只要统治者没有足够的权威，不得不诉诸强制和暴力，僭政就不可避免。在这个意义上，僭政甚至是内在于政治的，因为政治事实上离不开强制。当马克思说国家是“集中的、有组织的社会暴力”，或者当韦伯说国家是“对正当使用暴力的垄断权”时，他们都强调了政治的暴力特征。而只要这种强力意义上的国家机器存在，僭政的危险就不可避免；只要在国家中还存在着一个被迫服从而非“自愿承认”的阶层或群体，这个国家的统治者对那一部分的人来说就总是具有“僭主”的特征。因此，结论是：只有当这种暴力性的国家机器消亡的时候，僭政才会消失，而这同时也意味着政治的消失。科耶夫在这里显然是重拾了马克思的主题。暴力性的国家机器的消亡也就意味着普遍同质国家的实现。“普遍同质国家”中的“普遍”是指国家规模上的世界性、全球性，而“同质”则指社会层面的平等化、均质化。普遍同质国家因其是普遍的，所以不再有外部的敌人，因其是同质的，所以也不再有无内部的排他性政治团体。在这个意义上，普遍同质国家是一个“终极国家”。不过，即使在这个终极国家，也存在着某种强制，因为它虽不再有严格意义上的政治，但依然有体现某种正义的法律秩序。对于那些违反法律的人，依然要强迫他们改正，甚至惩罚或处决他们。正是在这个意义上，科耶夫有时把终极国家也称为僭政，尽管他说这是一种“理想的”僭政。

科耶夫认为，“普遍同质国家”是“我们这个时代”的哲学所能为政治提出的目标和理念，而且是一个终极性的目标和理念。这一理念的提出，既意味着历史的终结（因为此后不再有推动历史向前发展的否定性动力），也意味着哲学的终结（因为一种关于自然和人类的整全性知识在历史终结之际得以成为可能）。这个理念其实已隐含在康德关于“永久和平”的思考中，但最早指出这一理念为现实的，则是黑格尔（在这个意义上，马克·里拉指责科耶夫放弃了对启蒙的追求也是错误的）。一八零六年，在《精神现象学》完稿的那个清晨，当他看到骑在马背上的“世界灵魂”拿破仑从他窗下经过时，黑格尔就意识到，历史终结了。黑格尔在拿破仑所开创的帝国中看到了一种普遍同质性的特征，在这个国家中，哲学家黑格尔和皇帝拿破仑不再

作为敌对的或特殊的德国人和法国人存在，而是作为纯粹的普遍之人，作为同一帝国内的平等公民而存在。因此，拿破仑国家实现了国家的目的，就此而言，它是个终极国家；而黑格尔由于理解和揭示了拿破仑国家的意义并获得满足，他是一个智者。当然，黑格尔所揭示的这个理念尚不是严格意义上的真理，因为拿破仑国家就其现实而言还不是一个真正的世界国家，它只是这一世界国家的“萌芽”。这一普遍国家还有待于通过行动来实现，从而使理念真正成为现实。科耶夫自觉担负起了这样的行动。一九四五年，在“二战”的硝烟尚未散尽之际，科耶夫就已提纲挈领地勾画出了世界历史的未来走向：“将来，所有的人性都将凝聚成一种政治实体，但这样一个时代的来临，仍然是非常遥远的事。民族性政治实体的时代已经结束了。现在则是一个帝国林立的时代，也就是说，是一个跨国性的政治统一体的时代，不过这些统一体仍然还是要由加盟的民族国家来构成。”科耶夫意识到民族国家已经不合时宜，但普遍同质国家依然遥不可及，当前的时代则是帝国的时代。如何从帝国时代迈向终极时代呢？僭政问题正是在这一背景下进入科耶夫的视野的。马克·里拉认为，科耶夫只要有办法，就会不加选择、无所顾忌地投入任何僭主的怀抱，这显然是错的。科耶夫确实认为，如果僭主能接受哲人的建议，那僭政是最有助于实现哲人理念的方式，因为相比于民主领袖，僭主受到国内的压力和阻拦会更少，所以“那些想要在当下政治中行动的哲人，总是被拉向僭政”。在科耶夫看来，这也是柏拉图先后三次远赴西西里的原因（顺便说一下，科耶夫与施特劳斯在这一点上的差别并不那么大）。不过，尽管哲人会借助僭政来实现自己的目标，这并不意味着在不同的僭政之间就没有差别。科耶夫首先指出了古代僭政与现代僭政的差别。古代僭政只是为了满足个人或家族的野心，满足某一已经确立的社会阶层的利益，与此相反，现代僭政则有着更宏伟的目标，它“服务于一种以国家、种族、帝国或人性为基础的真正革命性的政治、社会或经济的理念”。科耶夫在这里指出了现代僭政的四种可能形式：民族国家的僭政、种族国家的僭政、帝国式的僭政和满足人性之需要的僭政。最后一种僭政就是科耶夫所说的“理想”僭政，即普遍同质国家的法治秩序。从中可以看出，科耶夫对僭政的区分是与他在战后勾勒出的世界历史的发展趋势相一致的。据此也可以肯定，科耶夫不可能选择希特勒的第三帝国，因为后者是基于一种在他看来已经过时的民族主义，更严格地说是种族主义的意识形态，它不可能应对由现代化的军事技术装备起来的全球冲突。从这个意义上讲，希特勒的失败也是必然的。与此相反，科耶夫同时肯定了斯大林和丘吉尔的“政治天才”，因为他们都抛弃了民族国家意义上的世界精神。斯大林把苏联变成了一个斯拉夫-苏维埃帝国，而丘吉尔则通过联合诸英联邦成员，尤其是通过与美国合作，结合成了一个英美帝国，或者说是英美政治-经济集团，从而在现代的世界性军事冲突中维持了自己的实存。由此我们也可以理解科耶夫推崇斯大林的原因了。科耶夫的“斯大林主义”不是什么秘密；如同黑格尔把自己看作拿破仑的自我意识，科耶夫也常把自己看作斯大林和自我意识。他的这种斯大林主义倾向曾“无数次”使雷蒙·阿隆感到恼火。在其晚年的《回忆录》中，阿隆依然对此耿耿于怀：“有一个问题我不能回避。当他在一九三八或一九三九年说自己是‘斯大林主义’的严格信奉者时，他是真诚的吗？或者更确切地说，在何种意义上他是真诚的？”他是真诚的吗？我们几乎可以肯定地回答，他是真诚的。阿隆也不怀疑这一点，所以他才进一步问：在何种意义上他是真诚的？这是一种智性意义上的真诚。在评论施特劳斯疏解色诺芬《希耶罗》的《论僭政》一书时，科耶夫专门探讨了哲人与僭主合作的可能性。他回到色诺芬的《希耶罗》，特别就其中的一个细节做了点评：诗人西蒙尼德向僭主希耶罗提出各种建议，但希耶罗听了西蒙尼德的建议后，却什么也没有说就把他打发走了。科耶夫说，希耶罗的这种沉默耐人寻味，唯一的解释只能是，西蒙尼德的建议没有用，尽管希耶罗确实需要建议；而之所以无用，是因为西蒙尼德没有“处在希耶罗的地位”来考虑问题。也就是说，作为一个僭主，希耶罗所面对的问题是：为了巩固权力，他必须采取某些“不受欢迎”甚至“邪恶”的手段。哲人是否应该向僭主建议采取这些手段？从科耶夫对西蒙尼德的批评中，似乎可以认为他对此的回答是肯定的。科耶夫批评西蒙尼德像一个典型的知识分子，只“基于一种在话语世界里构建的理想”提出建议，却“没有说明如何废止不受欢迎的手段而不直接危及僭主的权力或生命”，也“没有解释非暴力的‘受欢迎的’政府如何能不通过上述手段而建立”。不过，科耶夫也谈到，如果哲人立足于现实向僭主提供有效的建议，那么，除了知识上的局限性之外，他还不得不面对“良心的困境”，亦即他对体现在理想国里的客观真理的追求会与他的德性观相冲突，而他的德性观使他不愿继续施行暴力；最终他就不得不退出政治。科耶夫认为，这种知识和道德上的双重困境只有在历史终结之际才可能得到解决。当历史尚在进行时，哲学家由于面临认知的局限和道德的冲突，因而不可能完全地对历史做出行动，而在历史终结之际，一种整全的知识成为可能，暴力已不再必要，剩下的就只要借助他的辩证能力

，协调和综合各方面的立场就行了。正是因此，对于别人向他提出的问题：一个哲学家如何能成为政府官员？科耶夫的回答是：“因为历史已经终结了。”科耶夫应该严肃地思考过他与斯大林合作的可能性。据以赛亚·伯林说，科耶夫曾经给斯大林写过信，但没有收到任何回音。我们不知道他是什么时候写这封信的（最有可能的时间是在“二战”刚刚结束之际，因为当时他正对自己未来的走向不确定），也不知道他在信中究竟说了什么，更不知道斯大林是否确曾收到过他的信。但至少可以肯定，科耶夫会在信中阐述他的基本政治理念及他对于未来政治趋势的看法，也会或明或暗地提出某些建议，就像他在同一时期所写的“法国国是纲要”那样。但是，如果科耶夫真的成为斯大林的幕僚，他能免于他所说的那种道德的困境吗？科耶夫自然也知道斯大林式僭政的恐怖。早在年轻时，他就对苏维埃政治的严酷性有过切身的体验。一九一七年的十月革命使得科耶夫家族的财产遭到查封或剥夺，他的继父也被人杀害。一九一八年，在他十六岁时，由于从事黑市交易，他被苏联的政治警察逮捕，险遭枪毙。他后来说，他那时就知道，“共产主义的建立将意味着恐怖的三十年”。正是有见于此，他才冒险偷越边境，到德国去继续追求他的哲学事业。不过，尽管他认为恐怖主义或极权主义是革命政府的必然命运，但他并不认为这种统治方式能够持久：“革命政府是获胜的派系，而它的失败也如同其他派系（=特殊的）的失败一样是必然的。因为后革命的政府不可能成为一个政党的政府，一个仅由全体的一部分组成的政府：这个政府必然要取消自身或者它将被取消。但只要它是革命的，它就必定是政党政府，因此要借助恐怖来行动。”“三十年”，这是科耶夫为这一革命的恐怖政府所预想的长度，而之后，它会逐步地导向民主制。这样，当科耶夫设想自己与斯大林的结合时，他大概是希望自己作为斯大林的自我意识，能指导斯大林把俄国从这种恐怖主义的僭政引向后革命时期“相互承认”的“普遍同质国家”；就如他所说的：“智慧者的来临必须先于僭主革命的政治行动（僭主将实现普遍和等质的国家）。”如果是这样，那么，科耶夫没有收到斯大林的回音（我们假设斯大林看到了科耶夫的信）这一点就同样耐人寻味，这是否讽刺性地表明，他在某种程度上就如同他所批评过的西蒙尼德那样，过于理想、过于乌托邦了呢？无论如何，我们有理由认为，科耶夫的斯大林主义可能不像他表面看来那样强烈。这从阿隆的回忆中也可得到部分的印证。科耶夫曾对阿隆说：“人类毕竟不会永远无止境地自相残杀下去。”而他本人后来所采取的实际路径也进一步表明，他从来就没有放弃过这一理念性或理想性的维度。一九四五年，在其以前的学生马若兰的安排下，科耶夫进了法国经济部的对外经济关系局。此后，他就在那里工作，并很快成为战后法国行政与外交领域的重要人物，直到一九六八年突然去世，他一直都是深受政府信赖的高级顾问。他参加战后欧洲重建的各种经济政策讨论，设计有关欧洲共同体的方案，参与关贸总协定的谈判等等。尤其值得注意的是，自上世纪五十年代后期起，他更多地维护不发达国家的利益。他提出了“给予型殖民主义”的概念，指出西方发达的资本主义国家有责任补偿那些曾遭它们殖民侵略的落后国家，以促进国际间经济发展的平等化。为此目的，他积极推动向穷国倾斜的“关税优惠体系”的达成。一九六八年，在接受《文学半月刊》的记者拉普吉采访时，他谈到他最有“成就”感的事就是他的“关税体系”被通过了。科耶夫参与法国政治经济事务的实践表明，他在寻找、或者说他找到了通往普遍同质国家的另一条途径。僭政的解决是一条政治的路径，即先通过残酷的军事扩张，建立一个全球性国家，再实行内部的自我改革（可称之为由“普遍性”促成“同质性”之路）。拿破仑国家实际上就是这样建立起来的。而科耶夫后来实际选择的道路却是以经济和法律的方式促成一个同质性的社会，再由此推动政治上的联合。他希望通过建立共同市场，以在市场交换中体现出来的等价正义（包括个体自由、机会平等、等价交换等）与一种社会主义式的平等正义（包括身份平等、社会调控、福利保障等）相结合，来实现普遍同质国家的平衡性正义（可称之为由“同质性”促成“普遍性”之路）。后来欧盟的产生正是按这种思路进行的，而科耶夫则是这一方案的最早设计者之一。无疑，科耶夫实际选择的这条道路更契合他的理念，也更能展现他个人的辩证法才能。阿隆说，科耶夫尽管已离开高等研究实践学院去从事外交了，却从未抛弃过他的辩证法；毋宁说，他将他的辩证法活生生地展现在各种各样的外交场合中。他的同事记得他在谈判过程中的精彩表现：“他擅长对从不同的、常常相互矛盾的立场出发就同一主题所表达的几种观点进行综合，而把他自己的观点看作这种综合的结果。这样，所有的人似乎都觉得在最后的结果中又重新发现了自己的一部分观念。”如果说，在历史终结之际，“游戏”取代了哲学和战争，那么，在这样的时刻，科耶夫就是“游戏的主人”。多米尼克·奥弗莱说科耶夫是个“审慎而隐秘”的人，对此我们不应感到意外。如果说智性真诚使科耶夫认识到现实与理念之间的距离，进而采取一种务实的政治态度，那么，辩证法的运用则不但恢复了实践的理念指向，也使行动具有了一种更加稳健周全的特征。借此，科耶夫在理念与实践之间维持了

某种精巧的平衡。正是这一点，使他超越了极端现实主义的官僚行动家的狭隘和短视，也克服了理想化的知识分子的空洞和抽象；也是这一点，构成了科耶夫身上最独特、最有魅力的一面，一种“智慧者”之为“智慧者”的东西。科耶夫没有否认他是个智慧者，在接受拉普吉的采访时，他就明确地说：“我对哲学家不感兴趣，我寻找的是智慧者。”所谓智慧者，就是一个“是其所是”并对其所是感到满足的人。但科耶夫真的满足了吗？智慧者之为智慧者，是因为他洞见到历史终极时的状况，他拥有关于历史的整全知识，并能基于这种知识而对现实做出指导，引领现实朝这一终极状态前进。但问题在于，历史的终极状态真的是一种可欲的理想状态吗？科耶夫如此描述历史终结状态：“人在历史终结时的消失不是一种宇宙的灾难：自然世界仍保持着其一贯的永恒性。因此，它也不是一种生物的灾难：人仍然作为与自然或给定的存在和谐一致的动物而活着。消失的是严格意义上的人，即否定给定物的活动和错误，或对立客体的一般意义上的主体。事实上，人的时间或历史的终结，即严格意义上的人或自由的和历史的个体的最终消失，仅仅意味着在强意义上的活动的停止。在实践上，这意味着：战争和流血革命的消失。还有哲学的消失，因为人本质上不再改变自己，不再有理由改变作为人对世界和自我的认识之基础的（真正）原则。但是，其余的一切能无限地继续存在下去，艺术、爱情、游戏等等，总之，一切能使人幸福的东西。”简言之，历史的终结意味着人重新回到动物化的状态，或者，如施特劳斯所指出的，回到尼采所说的幸福的“末人”状态。马克·里拉指责科耶夫的另一点正在于此：科耶夫鼓吹一种“非人的前景”，从而显示出他对人性的冷漠。

科耶夫会对这种状态感到满足吗？答案是否定的。但是，他认为，只要历史的终结不可避免，那么，这种非人化的前景就决非虚构。在写给施特劳斯的信中，科耶夫说：“未来的终极国家，不是俄国击败西方，就是西方击败俄国。差别只在于，在第一种情况下，它将以俄语被谈论，而在第二种情况下，则是用‘欧洲话’。”但不论哪一种情况，最终都是“美国式生活方式”的流行，也就是说，人退回到动物化的状态。我们前面说过，终极国家是一种“理想的僭政”，对此，科耶夫有一段著名的描绘：“在终极国家里不再有我们意义上的历史的人。健康的自动机器是满意的（运动、艺术、性等等），而有病的自动机器就被锁起来……僭主成了管理者，一个由自动机器且为自动机器制造的‘机器’中的一个齿轮。”“理想的”僭政并不理想，科耶夫的反讽意味跃然可见。如果说，终极国家的理想并不可欲，那科耶夫为什么还要如此孜孜不倦地推进它呢？对此的回答也许只能借助于他的另一句名言：“人生是一出喜剧，得严肃地演好它。”从科耶夫与施特劳斯长达一生的对话和论辩中，我们也许能更清楚地看到科耶夫努力的意图。施特劳斯在其《思考马基雅维里》一书的结尾讲到，由马基雅维里开始的现代新哲学希望征服必然性，实现由必然领域向自由领域的飞跃，但这种飞跃将意味着“人类达至卓越之任何可能性的不光彩丧失”。科耶夫在这句话的旁边加了个注：“参科耶夫。”这表明他清楚地知道现代性的问题所在，但他仍坚定地选择了现代性的立场。科耶夫之所以不认同施特劳斯那种转向古典的立场，一方面是因为历史没有回头路，而且现代性其实也是在古典的基础上发展起来的；另一方面，也许更重要的是，正如科耶夫一再指出的，施特劳斯的古典立场就其政治实质而言，意味着一种“好战的异教贵族”的态度。就此而言，科耶夫之所以不遗余力地推动历史朝现代性的终极状态前进，其目的大概是如他对阿隆所说的：“人类毕竟不会永远无止境地自相残杀下去。”在残酷的高贵与温和的平庸之间，科耶夫选择了后者。况且，历史的终结也不一定意味着“非人化”的结局，这是科耶夫在一九五九年的日本之旅后得到的启示。他发现，在日本，自丰臣秀吉使封建主义解体及德川家康实现闭关锁国以来，历史的终结已经是“一种近三个世纪的世俗经验”，但后历史的日本文明步上了与美国式生活方式完全不同的道路。历史之后的人不一定丧失人性，返回动物性，而仍然可以在一种形式化的或戏剧化的风雅品味中保持人之为人的精神性特征。日本人对茶艺、花道、盆景、艺伎、能乐等的喜爱使那里呈现出一种纯粹状态中的风雅，这意味着，历史中的“否定性”可以以一种纯粹形式化的方式在后历史中持续下去，这就是一种艺术化的生活方式。通过对后历史前景的修整，科耶夫为历史终结状态提供了两种不同的选择：美国化或日本化。但这是否意味着，即使在历史终结之际，我们也仍有改变“历史”的可能性，也就是说，历史的圆圈不可能完全闭合？一九六七年，当柏林的学生运动领袖向科耶夫请教革命建议时，他的回答是：“学希腊语。”在戏谑和反讽之下，我们似乎可以瞥见某种无奈：由于人性的本质“局限性”，对人类的问题不可能有一种真正“理想的”哲学或政治的解决，因而，我们每一个人都只能自己选择自己的道路。科耶夫和施特劳斯各自选择了他们的立场，而我们也只能在他们所分别给出的不同路向上，做出自己相应的判断和取舍。对于科耶夫，我们还可以补充一句：在他表面的乐观主义之下，隐藏着一种深沉的悲观主义，这大概就是他那著名的反讽姿态的根源。“这里是罗陀斯岛，

## 《亚历山大·科耶夫》

就在这里跳吧。”（《亚历山大·科耶夫：哲学、国家与历史的终结》，多米尼克·奥弗莱著，张尧均译，商务印书馆二零一三年版）

## 章节试读

### 1、《亚历山大·科耶夫》的笔记-第156页

在高等教育学校的研讨班上面对其听众时，为了介绍黑格尔的哲学，科耶夫在其第十一个报告的框架中，强调了黑格尔生命中突如其来的低沉时刻——看到这一点是令人惊奇的。在这个报告中，科耶夫强调了知识的生存成本及黑格尔“在其25岁及其30岁之间”所付出的代价：“黑格尔知道这一点，他谈到了这一点。但他也在一封信中说，这种知识使他付出了昂贵的代价。他谈到了一个完全消沉的时期……：一种直至失去所有的力量的”忧郁症”，它恰恰源于这样一个事实，即他不能接受绝对知识的观念所要求的对个体性，即人性的必然放弃。”

### 2、《亚历山大·科耶夫》的笔记-第204页

在契卡监狱的拘留使科耶夫转向了共产主义。“真不可思议！”我们会这样说。但是通过一种与黑格尔在谈到精神在否定性附近居留时所说的奇迹同样的一种自然奇迹：“这种居留时使否定转变为成存在的神奇能力”陀氏从紧迫和危险出发，转变成了文人。如果他能想象这种转变的可能性，他事实上就可以不再把它理解为意识对试探的屈服，即理解为在人道主义面具下向魔鬼皈依，陀氏不愿意也不能”坚定的抓住已经死去的“更不承认精神就是”承载死亡的生命，并且在死亡本身中维系自己“相反，科耶夫在读黑格尔之前，通过他在俄国革命中的恐怖经历，就已经明确承认这一点。对此予以承认的事实使他能自由地”在自身之外进行思考“，能从陀氏的预言文学提供的解决的极端张力中解脱出来。因此不能把时间的终结解释为实现的恶，而应该把它解释为”真实的，客观的转变，用黑格尔的表达来说是”使否定转变为存在“。

### 3、《亚历山大·科耶夫》的笔记-第218页

纯粹观念不同于非实存概念，它是不可规定的，因此不应该把它与被巴门尼德合理地抛弃的虚无混为一谈。因为虚无是“非-全”（non-tout），或绝对的：非存在“概念，它意味着对纯粹观念的否定。纯粹观念的辩证考察。纯粹观念几近于过去的“上帝观念”。

### 4、《亚历山大·科耶夫》的笔记-第186页

为什么当下的时代，会被一种无限制的自由和荒诞感所纠缠，并显示出它比任何其他时代更为关注哲学的“终结”或完成？

所有这些问题都刺激着科耶夫的探究。他的方向是无神论的，但他必须把非实存的诸原则应用到宗教形而上学的核心中去。。。。。。

直到后来，科耶夫采用“否定性”和“国家”这些概念来解决这些问题，并用内在的和真正体系性的人类学的概念来取代宗教形而上学的这些相互矛盾的概念。

“国家”代替“上帝”和“否定性”代替“非实存”。“非实存”对于科耶夫，“非实存”并不等于“虚无”，并非“实存”概念的简单反词。

### 5、《亚历山大·科耶夫》的笔记-第201页

我们知道，陀思妥耶夫斯基曾经是个社会主义者，在1847年左右，属于裴特拉舍夫斯基这个圈子，但当尼古拉一世以颠覆活动罪攻击这个组织的时，他被捕了并被判处死刑。尽管被减刑为四年苦刑，他想必痛苦的受到惩罚。我们在谈到科耶夫死亡冒险的时候所说的一切时可以应用到这里。与科耶夫相反，为什么陀氏从这一经历成为极端的反社会主义者了呢？

与科耶夫不同，陀氏的死刑是沙俄政府宣判的，而且惩罚被减轻了，陀氏没有任何自由。因此小说家不能克服死亡焦虑所引起的创伤。他的这种处境又被一种来自他与父亲的病态关系的罪责和每一种有意识的想要违反已建立权威的欲望的这种双重情结所加剧，焦虑的形成采取了对他人格中的反抗部

## 《亚历山大·科耶夫》

分表示不满的强迫症方式（和文学的方式），以便从政治-宗教上想象性地服从能像可怕父亲样“惩罚”他的沙皇。

# 《亚历山大·科耶夫》

## 版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：[www.tushu111.com](http://www.tushu111.com)