

公共思想译丛



*Die Staatslehre
oder über das verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche*

国家学说

或关于原初国家与
理性王国的关系

[德]费希特 / 著
潘德荣 / 译

中国法制出版社
CHINA LEGAL PUBLISHING HOUSE

公共思想译丛



*Die Staatslehre
oder über das verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche*

国家学说

或关于原初国家与
理性王国的关系

中国法制出版社
CHINA LEGAL PUBLISHING HOUSE

图书在版编目 (CIP) 数据

国家学说：或关于原初国家与理性王国的关系/
(德) 费希特著；潘德荣译. —北京：中国法制
出版社，2010. 5

(公共思想译丛)

ISBN 978 - 7 - 5093 - 1893 - 5

I. ①国… II. ①费… ②潘… III. ①国家理论 - 研
究 IV. ①D03

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 071996 号

策划编辑 周林刚

封面设计 蒋 怡

国家学说：或关于原初国家与理性王国的关系

GUOJIA XUESHUO ; HUO GUANYU YUANCHU GUOJIA YU LIXING
WANGGUO DE GUANXI

著者/费希特

译者/潘德荣

经销/新华书店

印刷/三河市紫恒印装有限公司

开本/640 × 960 毫米 16

版次/2010 年 5 月第 1 版

印张/15 字数/169 千

2010 年 5 月第 1 次印刷

中国法制出版社出版

书号 ISBN 978 - 7 - 5093 - 1893 - 5

定价：38.00 元

北京西单横二条 2 号 邮政编码 100031

传真：66031119

网址：<http://www.zgfs.com>

编辑部电话：66067024

市场营销部电话：66033393

邮购部电话：66033288

译者序

J. G. 费希特的《国家学说》是一本写得比较完整的演讲集，其内容主要选自费希特于 1813 年 4 月 26 日至 8 月 13 日在柏林大学的演讲。这个系列讲座的标题为“关于应用哲学的不同内容的演讲”（Vorträge verschiedenen Inhalts aus der angewendeten Philosophie）。在费希特演讲后不久，也就是 1814 年，他就与世长辞了。这部遗作以《国家学说》为标题，于 1820 年首次在柏林雷然尔书店出版。他的儿子 I. H. 费希特在编辑《费希特著作集》（柏林，8 卷本，1845 - 1846）时将此书收入第 4 卷。我们的中文译本是根据 Fritz Medicus 的版本（Leipzig/Verlag von Felix Meiner / 1922）翻译的。

费希特本人显然非常重视这次系列演讲。由于他被控宣传无神论思想，曾于 1799 年被逐出耶拿大学。百般无奈之下，他到了柏林。但是，普鲁士政府一点也不比魏玛政府更为宽容，他的激进的观点也被迫有所收敛，这应了中国一句老话，“在人屋檐下，不得不低头”。也正是由于他的让步，使他获得了重新走上大学讲坛的机会，他珍视这样的机会当在情理之中。不过，他并未完全放弃他内心深处之信念：建立理性的王国。这样，我们看

到的《国家学说》就成了一种奇特的混合物：以上帝的名义建立理性王国。我们特别注意到，他所说的上帝不是《旧约》的上帝，而是《新约》的耶稣——一个理性化了的上帝之化身。

我们无须深究，费希特以基督教的话语系统表达他的“国家学说”，究竟是出于一种策略的思考，还是他的思想真正皈依了基督教？重要的是，他以这种方式明确地表达出了他自己的信念。费希特清楚地意识到自己的处境，他必须作出某种姿态，以便见容于当权者和主流意识形态。但他又常常这样表白：“我说这些，目的并不是使自己免遭危害，而是在保护您，并向您指出这种精神，它使您免受幸灾乐祸、嘲讽、嫉妒等诸如此类的感觉之害”。（《国家学说》，第31页。引文页码为德文原著页码。以下引文只注明原著页码）那种无可奈何之感跃然纸上。只有理解了这一点，我们才能从他吞吞吐吐、语焉不详的话语中比较清晰地把握他的思路。

费希特的国家学说经历了一个发展过程，了解这一过程无疑对我们理解他的《国家学说》是很有帮助的。^① 耶拿时期的费希特著有《自然法权基础》一书，他当时的思维理路，是以作为理性存在者的自我为出发点，演绎出法权概念，进而演绎出国家学说，而在他1812年的《法学》（未完成的手稿）中，虽然也是从先验的法权概念推演出国家学说，但其全部的基础却不再是绝对自我，而是超时间的存在，亦即上帝。^② 上帝最终要建立的是一个理性的王国，而此前所有的国家形态只不过是通向理性王国的过渡阶段。在这一过程中，人们从最初立足于信仰而压制理智

① 感谢梁志学先生提醒我注意到这一问题。他在2003年出版的《费希特柏林时期的体系演变》（中国社会科学出版社）一书的第六章中对费希特国家学说的演变作了详尽的说明。

② 参见梁志学：《费希特柏林时期的体系演变》，中国社会科学出版社，2003年，第207页。

转化为对理智的信仰，实现了信仰与理智的真正统一，达到了耶稣基督所预示的天国与理性王国的统一。

《国家学说》共分三章。第一章是“一般导论”，主要阐述的问题是：“何谓作为知识学的哲学”？这一章是全书的认识论基础，旨在说明一种生成的知识学。第二章“关于真正的战争概念”，是插入的演讲，作于1813年2月19日，主要是分析私有财产、国家的起源以及战争的实质。第三章“理性王国的建立”是重点，占了全书近四分之三的篇幅，论述的历史跨度从人类社会的最初状态一直到费希特生活的那个时代，揭示人类社会是如何在历史的长期发展过程中一步一步地走向“理性王国”的。以下按照本书的章节顺序分述之。

二

显然，费希特的哲学深刻地打上了康德的印记。他坦言，人们没有真正理解先验唯心主义，而他的哲学与康德的先验唯心主义并无二致。他们的哲学是否在总体上如此一致，我们在此存而不论；但在费希特对于“何谓哲学”的理解上，确实与康德保持了一致性。我们先分析费希特用以说明哲学的一个例子。一个先天失明的人，他的世界里没有光，没有色彩等等，假设他睁开眼睛看到了周围世界，此即孕育了哲学。哲学起源于经验，经验来自感觉，这种表述是所有的唯物主义者都耳熟能详并表示赞同的，但它何以成为先验唯心主义的命题？关键在于对“感觉”的理解。对于中文读者而言，“感觉”概念所指涉的对象通常是主体通过“触觉”（特别是视觉）得到的关于外部世界的“映像”，这种“映像”是对外部世界客观的“反映”、“摄影”。而在德文中，与中文的“感觉”一词对译的却有两个词，即“Wahrneh-

“Empfindung”和“Gefühl”，前者意为摄取某种真实的东西，后者则是主体的内在的感受到了的东西。在康德看来，我们与外部世界联系的惟一渠道是“感觉”，可是我们要想探究事物的本质。问题在于，感觉本身并不能抵达事物的本质，因此我们称之为“本质”的东西乃是在我们的思维中构建起来的。至于事物本身的“本质”是什么，实属不可知晓的“自在之物”（Ding-an-Sich）。

如果我们无法认识客体的存在本身，那么我们所说的知识究竟是什么？康德式的回答就是：关于现象的知识。“现象”也是我们容易误解的概念。当唯物主义谈论现象时，指的是通过“Wahrnehmung”摄取到的客观事物现象（这一概念与本质相对应），被称为“Phänomen”；而康德所说的现象则是内在于主体的“Erscheinung”（为了表明与我们通常说的“现象”之区别，在本书中译为“显像”。）对于主体而言，“Phänomen”与“Erscheinung”乃是同一个东西，亦即在意识中显现出来的“像”，然而它们却代表不同的认识论取向。“Phänomen”被视为事物本质的客观显现，无论我们的感觉如何，它总是依然故我地随同事物的本质一起客观地存在着，被我们感知到的“Phänomen”表征了主体与外部世界及其本质的联结。正因如此，我们可以通过“Phänomen”认识事物的本质；而“Erscheinung”所指向的是在人们的意识中所呈现的东西。在这样的理论框架中，外部事物只是被当作引起我们在意识中形成某种“Erscheinung”的刺激物，至于这种刺激物究竟能引起我们什么样的“Erscheinung”，最终还受制于我们的感官能力。假如说，人类眼睛的生理结构根本无法感觉色彩（有不少动物——比如狗——的眼睛就不能感知色彩），我们所感觉到的世界就不再是绚丽缤纷的世界，而是像一幅黑白照片。世界到底是什么样子，人们由于为其感觉能力所限而无法知道，但人们可以确定无疑地知道自己在意识中呈现出来

的“Erscheinung”是什么。真实地存在着的意识，便是先验唯心主义知识论出发的起点。与“Phänomen”不同，“Erscheinung”成为横亘在主体与客体之间的一道鸿沟，如此一来，知识论的根本取向就从对外部世界的认识转化为对主体本身的内在性之探索，从致力于获得关于外部世界的（包括对象化的主体的）客观知识转向了对主体的认识能力及其可能性之研究。

先验唯心主义想证明，人们把握外部世界的一切努力都是徒劳的，因为我们惟一能够确定的东西就是意识中的存在，是内在于主体的“Erscheinung”。所谓知识，并不是我们对外部世界的正确摹写或反映，也不是对于外部世界的规律的真理认识，而是基于先验的理智（Verstand）对主体内在的感觉（Gefühl）和经验而建构起来的。

费希特所持的正是这种先验唯心主义的立场，他坚信知识的建构性，强调内在的感觉意义（der innere Gefühlssinn）（第6页）。如果说，康德哲学保留了不可知的“自在之物”而被讥为“二元论”，费希特哲学则显示了一种彻底性。他的哲学探索显然完全排除了外部世界，在他看来，谁在精神世界之外还承认存在着一个物质的世界，就不是哲学家（第9页）。同时，他也反对将联结知识的推理——这无疑是康德所擅长的——当作哲理研究，并声称必须放弃诸如知识（Wissen）、理论（Theorie）、学说（Lehre）这样一些无足轻重的名称^①（第6页）。这表明，同为构建性的知识论，在康德与费希特那里有着重大的区别。康德知识论乃是基于先天的范畴而统摄、整理现象，因此他的知识论是超越时空的绝对的东西，并且，由于超越了时空而不具有时间性、历史性，也许我们可以称之为对于知识论的平面建构；费希特的

① 《国家学说》的书名是《费希特著作集》的编者所加，这里采用“学说”一词可能与费希特的思想不太协调。

《国家学说》中所提供的则是一幅理性与意识之发展的、历史的画卷。

费希特专注于精神的存在，按照他的说法，物质的存在是毫无生命、永恒不变的，仅仅是纯粹的实体，而精神的存在则是有生命力的、自由的，并能够在自己的生命中构造“图像”（Bild）。图像是意识中的存在，细细考之，当有两种：1. 因外界的刺激物而形成的“Erscheinung”（显像）之“像”，这一点我们在上面已作过分析；2. 没有刺激物（因为世界上根本没有这样一类感性的存在物），而纯粹地在意识中构建起来的“像”，比如关于规律的图像。（参见第12页）显像乃因某种刺激物而起，因而不具有自主性，不是为了自身的缘故而存在的“像”。第二种图像是自由的产物，是以自身为基础、为了自身而存在的东西。费希特坚持认为，惟有它才是真实的、终极的存在，并只有对于此一存在的探索才是真正哲学的。有鉴于此，他这样描述了哲学的另一特征：“它是知识的自我认识，是知识的生成。”（第14页）知识不是对业已存在的事物之认识（或摹写），它只能在发生的意义上来理解。

知识的发生或者形成，正就是人的存在的规定性。换言之，知识的发生乃是人的自我确立，是人的自由的创造力的直接显现。（参见第14页）从根本上说，世界也是知识中生成的，“世界只是在知识中存在，因为知识是上帝的图像，并作为图像而得以根本地理解。上帝本身存在于知识中，但不是作为知识所直接给定的、建立的东西，而只是通过知识本身的理解而作为我们在此所理解到的东西。上帝绝不是直接存在于知识之中（因为不可能对上帝进行直观），而只是存在于对作为上帝之显现的知识本身的领悟之中。”（第17页）费希特如是说。当然，这里所说的“世界”无疑是精神的世界。至于“上帝”，其地位与作用显得很

微妙。一方面，他是知识的“图像”，此图像又是世界的蓝本；另一方面，他乃是作为“我们在此所理解到的东西”，存在于我们的领悟之中。换言之，如果我们没有领悟到上帝，他对于我们就不根本不存在。这种奇特的表达方式完全可以从无神论的角度予以解释，难怪费希特的理论会引起主流派学者的强烈不满，称他为无神论者，这在当时是一种极为严厉的指责。

费希特所理解、并描述出来的上帝又是什么呢？上帝便是存在（精神的世界），是自由的创造意志。他将这种自由的意志赋予人类，因此人类具有与其他万物所不同的独特禀赋，能够在意识中进行自由的创造，而精神世界便孕育于其中。在此意义上，哲学就是存在的创造者（第24页）。由于人类是自由的，能够在意识中自由地构造出精神世界，从而也设定了自己所期许的存在状态和自身的行为取向。所有这一切均出于人类自身的自由意志，正因为如此，人类必须为自己的自由创造负有责任和义务，由此而进入了道德规律领域。道德规律是人类构造的超越感性的图像，完全是在纯粹的概念中表达出来的。虽然有很多人因为对道德规律一无所知而恣意妄为，不过这样的行为并非基于自由，而是屈从于人的生物本性，遵行的是自然规律，这样的人就是大众、群氓，“作为行为者，真实的自由只是依据那些纯粹概念而行事的人”（第23页）。在费希特看来，哲学是纯粹概念性的，因此，“运用哲学是一种合乎道德的生活”（第24页），而立足于自我超越自然的绝对升华，从纯粹的精神出发，就成为面向生活的实践哲学，这也就是费希特所宣称的“知识学”。这种学说在其本质上是关于未来和历史的学说，揭示的是人类在未来应当与必然的存在之状态（目标）和实现这一目标的方法。

三

关于战争的思考是费希特插入其系列演讲的一个相关话题。不过严格地说，它也属于费希特的国家学说，是他从战争的角度来阐述国家的起源。

费希特指出，战争观念的对立，源于国家观念的对立，但从根本上说是源于人们生活观念的对立（第36页）。在这里，人们的信仰起着至关重要的作用。原始蒙昧之人，基于他们的直观而将当下的、尘世的生活视为最终的目的，不知有一个永恒的彼岸世界。后来基督教世界的信众，虽说建立了彼岸世界的观念，但只是仅仅停留在信仰上，而不知其所以然，所关注的依然是尘世的生活。如此，个体的人的生存就成为第一位的东西，安全和舒适安逸的生活成为最高的目标。财富就是保持安逸惬意的生活的有效手段，所以人们应勤奋工作，以最大限度地获取财富，广聚私有财产。为了防止自己的财产被他人掠夺，才建立了国家。由此可见，在个人生存、私有财产、国家的关系中，国家是第三位的。

由此，不少学派普遍接受了这样一种观点，即国家纯粹是一种维护私有财产的手段，它原本就是财产所有者的一个机构，假如没有盗贼，就根本不需要国家。然而费希特却提出了与此不同的见解。

诚然，财产所有者与非有产者先于国家而存在，财产所有者维持着整个国家，但这只是指有产者在经济上支撑着国家。他们提供了大量的资金雇佣服务于国家的人员，使国家机器得以正常运作，组织军队来维持内在的秩序和抵御外来的侵略。为国家提供服务——比如服兵役——本来是全体公民的职责，不过有钱人

可以雇佣非有产者代他服兵役或完成其他的形式的工作。在这个意义上，国家确实是有产者的仆人。于是便出现了这样一种情况：有产者建立了国家，而国家权力机器的成员则是非有产者。然而，国家一旦形成，便在实际上变成了凌驾于其主人之上的力量。它保护有产者，同时也向被保护者索要高昂的酬金，被保护者（亦即主人）也根本无力与保护者（亦即仆人）讨价还价。主仆的位置完全颠倒过来了，被雇佣的国家机器之成员取得了一个非常有利的地位，他们是国策的制定者与执行者，并且是事实上的国家统治者或统治者家族。有产者与国家的关系有了实质性的改变，国家成了统治者的家族的事业，并尽其所能地确保其家族的稳定地位，将保护国家的职责化为一项可以获取暴利的行当。为此，它可以挑起一场战争，掠夺邻国的财富；也可以去保护一个偏远的国家，只要它所获得的收益能大于消耗。对于有产者而言，只是支付酬金而获得保护，至于由谁来保护他们，则是无关紧要的。如果强大的征服者能够承诺保护私有财产，保持社会安定，或更为仁慈一点，禁止雇佣军抢掠，施行廉政，索要的保护费少于原来的统治者，有产者甚至会欢迎征服者的到来。因为征服者不是他的敌人，而是统治家族的敌人，是国家的敌人，被掠夺的是国家的财产。于士兵而言，他们本来就没有财产，他们当兵是为了军饷，他们也可以投敌，如果对方所支付的军饷也同样多的话。

这是费希特所描述的国家起源以及形成之初的状况。在这一历史阶段期间，在个人的生存、财产与国家三者的排序中，国家处于第三位，并且是可以替代的。而个人生存处在第一位，生命是最宝贵的。如果征服者挑起战争的主要目标是掠夺被征服国家的国家财富，而非肆意杀戮，被征服国家的臣民与君主——只要他签订和约——的生命得以保全，且或多或少地保留了维持他

们的生活的财产，就不会激起普遍的仇恨。从这个角度反观战争，它在本质上就不是一个民族或国家对另一个民族或国家所进行的战争，而是统治者家族之间为了争夺财富的战争。如果人们在这样的战争中付出了生命的代价，事实上就是以自己第一位的、最可贵的东西为他人谋得第二位的東西。投入战争的所有的人均出于自私自利之心，这种战争根本没有正义性、道德性可言。一言以蔽之，这不是“真正的”战争。

费希特所云的“真正的战争概念”与他对于“生命”的独特理解紧密相关。在他那里，个体的生命被定义为永恒的、不朽的存在，没有任何暴力能够给予或剥夺生命，它既无法获得，也不会死亡（参见第43页）。这显然不是在个人的生物学意义上理解的、亦即作为感性存在的生命。着眼于生物学意义上的生命，此生命本身就是最高的目的，人们为了它谋取财富，进行战争；费希特将生命视为精神的存在，生命本身也不是目的，而是服务于“自由”的工具。如果生命是自由的工具，那么它本身也是自由的，其价值也仅在于此：“尘世的生命在多大程度上是自由的，其本身也就有多大的价值；如果不能是自由的，就根本没有价值。”（第44页）人的自由由此而成为一个生死攸关的问题，死亡也远胜于不自由，在此意义上，死亡就成了将人们从不自由的困厄中解救出来的解放者。

一切人都因拥有了生命而是自由的，这句话也可以反过来说，人乃因为其自由而获得生命，没有自由的生物躯体之生命无异于行尸走肉。从这里才能够引申出正义以及所有人的平等之概念，这些概念也只有基于对生命与自由的关联性之洞察才能建立起来。凡有益于自由的便是正义的，人人都具有要求自由的权利因而是平等的。意识到自己的自由的人，出于自由（自己的意愿）并且为了自由而平等地联合在一起，形成了国家（Staat），

这样的国家就是王国（Reich）。在费希特那里，王国被赋予以一种特殊的含义，指的是基于理性、自由而形成的国家，一种理想的国家的形态。国家乃泛指一切形态的国家，而当它与“王国”对举时，意为立足于个人的生存和财富而形成的国家。这种划分乃是费希特立论的依据，他对历史的描述，对人类发展的未来方向之分析，就是人类如何超越国家而发展为自由的王国，^①即理性之邦。

费希特承认，建立自由王国的时机还未到来，现在的任务乃是唤醒人们的对于自由的意识，为了自己的自由而进行一场全面的战争。只有为了自由的战争才是“真正的战争”。在这场战争中，要么获得全胜，赢得自由；要么失败，失去自由。没有中间状态，没有宽容与和解，不自由，毋宁死。若非是毫无尊严的人，断不能苟活。建立自由的王国，乃是上帝赋予我们的使命。他赐予我们自由的意志，除此之外，他并不施加任何强制，不再有奇迹发生，一切都取决于我们自己。只有靠人类自身的努力，才能建立上帝应许的理性王国。

四

自由是在意识中惟一的真实存在，因此它乃是自我的自由。道德规律所指向的正是这种自由，它设定自由为自身的目的，不允许任何人以任何形式妨碍他人的自由，规定了秩序规则，而在这种情况下，道德规律也就是正义规律。也许人们能够接受对“正义”作这样的解释。但是，若对此进行深入分析，会发现其中包含着一个深刻的悖论。如果正义意味着对他人的自由不作限

^① 费希特选择“王国”一词可能与基督教有关，基督教称上帝在彼岸世界建立的国度为“das himmellische Reich”（天上的王国）或“das Himmelreich”（天国）。

制，绝对地禁止强制，那么他人的自由很可能会妨碍我的自由，我的自由就是他人的自由之界限，并且，我为了保障自己的自由权利必定要对他人的自由作出限制，如此便已经妨碍了他人的自由。以此观之，所谓道德规律就根本不是自由的，而是为自由设定界限的规律，亦即限制自由的规律；若将“正义”定义为不妨碍他人的自由，那么限制自由的道德规律也绝不是正义的。

然而，当我们将目光从“感性的世界”转向意识本身、即精神的存在时，这样一种悖论就不复存在了。费希特阐述的正是意识领域中的正义观念。他赞成可以通过“强制”的形式逼迫人们进入正义，但又特别指出，惟一合乎正义的强制手段只是“教育”，只能通过教育使人们达到对正义的洞见（第69页）。虽然教育被视为强制性的手段，但教育本身并不具有任何强制性，它不可能限制被教育者的自由意志。被教育者意识中可能存在的非正义的思想，只要不付诸行为，也不会妨碍他人的自由。他们如果理解与接受了正义的观念，也是出于个人的自由意愿，由此而形成了对于正义的共识。因此教育的强制本身就是为了正义且不背离正义之道的，它实际上是人类自我提升的必要方式，通过这种方式，人们才能把握正义的理性概念，舍此别无他途。

费希特的构想不无道理，现在关键的问题是对这种构想的合理性和可行性证明。我们面临的第一个问题就是：谁是教育者？这个问题所隐含的另一层含义就是：由谁来施行强制？根据费希特的阐述，我们并不难回答这一问题：谁把握了“正义”观念，他就是人类的教育者，由他来实行教育强制，在这个意义上，教育者就是强制者。准此，一切关于“正义”之思考的最重要、最为实质性的问题才真正凸现出来：究竟何谓“正义”？如果人们根本不知何谓“正义”，又如何判断谁把握了“正义”？费希特对上述问题的解答着实巧妙且又意味深长。言其巧妙，是说他虽然

坚持认为“惟有在纯粹科学中建立起来的概念是终极的概念，因为它是规律的概念”，却没有正面地从纯粹科学的角度提出“终极的”正义概念，他根本没有直接对“正义”下定义。恰恰在这里，他转向了“事实”，求助于“非终极”的、发展着的“事实”，寻求永恒的正义：“在事实中给出的判断乃是非终极性，因为它是根据在其自身中起主导作用的、永远处于遮蔽状态的规律而产生的，而新的、生机勃勃的东西永远喷涌不停。由于规律参与其中，在每一时代都发展出了某种永恒的东西，并且以此而进入每一随后产生的时代。”（第75页）从中费希特得到了一个重要结论：“一个被给定时代阶段中的共同自由的特定性的正义——在为自由而进行的斗争中最为常胜的正义——根本不能由客观有效的观念来给出，因为它乃是非终极性的概念，而是从迄今一直发展了的理性规律中产生出来的。永远不存在根本上的最好的规则，所谓最好的规则仅仅是就某一时代而言。惟有这个人，即拥有了在他那个时代以及那个民族中的最伟大的理智之人，才能给定这种规则。然最高的理智，就是对运用于它那个时代及其民众自由的永恒规律作出了最正确的理解的理智。”（第75-76页）

由此，判定在那一时代、那个民族的“正义”之裁判者，便是“最高的理智”。它之所以是“最高的”，只是因为在此前的历史中尚未出现过，就此而言，所谓“最高的”东西，便具有一种相对的意义，如果后来的时代中出现了更高的东西，它就必须让位于后者。最高的理智是在那个时代中对永恒的自由规律作出了“最正确的”理解的理智。用什么来衡量某种理解是“最正确的”？答曰：共同的识见。当然，这里所说的“共同”并不意指“所有人”，而是指“导师阶层”中的多数人。在费希特那里，“大众”就是“群氓”，纯粹是无知的被教育者与被强制者。能够

成为名副其实的导师的人，必须具备以下条件：1. 良知；2. 学识。导师不是由国家机构任命的，而是在教育过程中遴选出来的。为了保证公平与正义，每个人都应得到平等的接受教育的机会，学生在接受教育的过程中表现出了不同的禀赋，出身于贫寒之家的也可能具有出色的才能，而来自于贵族家庭的也可能是平庸之辈。优秀者被选出来在理智知识方面继续深造，将被培养成导师。其中又分化出两个部分，一部分学生能够理解那个时代业已形成的“最高理智”，另一部分学生则不仅能理解它，而且对此并不满意，他们向着更高的境界攀登，推动理智的进一步发展。后者为最优秀的人，他们将成为导师中的领袖，导师阶层的洞见全然仰仗于他们才得以提升，并进而惠及整个民族，推动历史的发展。基于这种思考，费希特认为柏拉图提出的“哲学家为国王”之见解不啻可笑的突发奇想。

费希特所描述的显然是一种理想的状态，由于“最高的”理智乃出于导师阶层的认可，而导师阶层则可能囿于自己的识见没有能力超越那个时代的局限而拒绝某种真正的、未来的更高理智。当然，这并不是说，导师们从根本上会拒斥更高的理智；他们没有理解它，乃因为他们生活在这样一个时代，这个时代并未成熟到实现更高的理智所洞察到的新的理想之程度。此时提出这一更高的理智，仍是不合时宜的；而拥有这一理智的人，真可谓生不逢时。不幸的是，费希特本人恰恰属于这种生不逢时的导师（第83页），被当权者驱逐，几无立锥之地，不免产生吾道不行于天下之叹。他所能做的，就是回到书斋，完善“更为全面的理智”，不断地说服人们接受并在实践上运用这种理智，他坚信，这是建构理性的王国的必由之路。