

人的使命

〔德〕费希特 著

商务印书馆

16.33

1

人 的 使 命

〔德〕费希特 著

梁志学 沈 真 译

商 务 印 书 馆

1982年·北京

DIE BESTIMMUNG DES MENSCHEN

Dargestellt

Von Johann Gottlieb Fichte.

Berlin, in der Vossischen Buchhandlung,

1800

据 F.Medicus 编《费希特著作集》第 III 卷(来比锡 1911 年)翻译,并参照过 T.B. Поче 与 B.M. Бранис 俄译本(彼得堡 1913 年)和 W. Smith 英译本(芝加哥 1916 年)。

人的使命

〔德〕费希特 著

梁志学 沈 真 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街 36 号)

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

统一书号: 2017·294

1982 年 7 月第 1 版 开本 850 × 1168 1/32

1982 年 7 月北京第 1 次印刷 字数 117 千

印数 25,100 册 印张 5 1/8

定价: 0.68 元

费希特《人的使命》述评

一

费希特的这部著作写于 1799 年夏秋之季。当时这位笃信泛神论的唯心主义哲学家已经因为坚持资产阶级民主主义立场，遭到所谓宣传无神论的控告，被驱逐出耶拿大学，而在政治上陷于困顿境地。他在给友人赖因霍尔德的一封信（1799 年 4 月 22 日）里写道，“您几乎无法想象人们怎样对待我”。在耶拿，魏玛政府的封建卫道士们把他视为最可怕的无神论者和雅各宾派，想方设法刁难他，迫害他。不仅如此，德国其他各地的封建专制政府也把他视为一个煽动革命的危险人物，对他严加防范。正在他处境艰难的时候，有一个名叫封·道姆的普鲁士大臣旅行到耶拿，此人十分同情费希特，私下建议他转到普鲁士去，并且保证他在那里不会遇到任何麻烦。费希特当即给柏林的浪漫派首领弗里德里希·施莱格尔写信，征求他的意见。施莱格尔在回信中认为，全家迁往柏林定居是否合适，不能完全肯定，最好的办法还是费希特先来柏林访问，看结果如何再定。在走投无路的情况下，费希特听从了施莱格尔的主意，于 1799 年 7 月 3 日通过检查关卡，到达柏林。

费希特本来就象一个普通旅行者那样到达普鲁士首都的，但这在柏林当局看来却是一种重要政治行动。第二天早晨，普鲁士政府就讨论了这一情况，决定对这个可疑的来人严加监视。结果，当天就有警察出现在费希特身边，盘问他在此处是否满意。费希特回答说，他在此地感到满意，但还不知道能呆多久。当时普鲁士国王威廉二世恰好不在柏林。威廉二世回到柏林以后，用软硬兼

施的态度向费希特声明，如果他是一个安分守己的公民，并且不参加任何危险的结社，他可以在这个国家里平安地居住下去；如果他真是与仁慈的上帝为敌，上帝就会惩罚他，而这与普鲁士国王毫无关系。

在饱尝了魏玛政府的严厉制裁以后，费希特又不得不生活在普鲁士政府的严厉监视之下。他的政治态度被迫有所改变。他抛弃了在耶拿时期的那种敢于抨击黑暗现实，为真理而献身的大无畏精神，开始变得温和而拘谨起来。在柏林居住的这一时期，无论是在社交活动中，还是在著述活动中，他都循规蹈矩，竭力使自己从一个批判封建专制制度和争取自由民主的巨人变为一个不断地为了爱而长吁短叹的庸人；无论是参加浪漫派的活动，还是与柏林的达官显贵交往，他都十分温和敦厚，竭力使自己屈从于普鲁士当局，而不流露出任何不满情绪。结果，费希特的这种表现打消了普鲁士政府对他的疑虑。他过去的一位熟人、直接生活在国王周围的内阁枢密顾问贝伊梅，向他明确表示，他不仅不必担心在柏林会遇到任何麻烦，而且如果愿意在此定居，肯定会受到尊重。这样，费希特就作出了在柏林从事著作活动的决定，并于1799年底返回耶拿搬家去了。

从耶拿到柏林的这种生活经历，显然对费希特写作《人的使命》有巨大的影响。把柏林时期的这本著作同耶拿时期的著作相比，我们就会看到这样的差别：在前一时期，费希特把封建专制势力比拟为自然界的暴力，在这种力量面前昂首挺胸，无所畏惧，在这一时期他却在同样的力量面前悲痛呻吟，软弱无力；在前一时期，费希特想从批判涂炭生灵的封建专制制度中直接建立起一个自由平等的理性王国，在这一时期他却认为必须与这种专制制度妥协，以便为建立理性王国做准备工作；在前一时期，费希特表现出一种不屈不挠，为真理而殉于职守的坚强性格，在这一时期他却

象一个弯腰驼背的老夫子，开始舞文弄墨、哼哼唧唧起来。尽管费希特在这部著作的“前言”里声明，“职业哲学家在本书中将不会看到任何东西，它似乎不是已经在同一作者的其他著作里提出的”，但事实并非完全如此。如果说这部著作的第一部分与第二部分讲的基本上是他过去的哲学思想，那么它的第三部分则应另作别论。在这一部分，我们可以十分明显地看到所谓无神论之争在他心灵深处留下的创伤，看到他从哲学到宗教学说的过渡，因为连费希特本人在后来写给谢林的一封信（1800年12月27日）里也承认，他还没有完成精神世界的综合，写出宗教学说著作，而“关于这一点的最明显不过的暗示见之于我的《人的使命》第三卷”。

二

在《人的使命》第一卷里，费希特考察了自然体系与自由体系的对立，或者说，考察了机械因果性与主观目的性的对立。在他看来，前一种体系以获得客观知识为宗旨，因此也可以称为知识体系，后一种体系以达到人类之爱为宗旨，因此也可以称为爱的体系。

费希特在考察自然的方式上仍然受着牛顿的机械论的束缚。他认为，在自然体系里一切都受机械因果性的支配。每个环节都取决于其前一个环节，并决定其下一个环节。如果把一个环节解释清楚了，寻找出唯独能使这个环节变为现实的原因，则可上溯到过去；如果由一个环节进行了推演，寻找出这个环节必然产生的结果，则可下推到将来。虽然在费希特看来自然界是按照一定顺序向前发展的，由无机物发展到有机物，由有机物发展到人类，但他对自然的整个理解仍然是机械决定论的。

费希特在考察自由的方式上完全局限于主观目的性的思想。他认为，在自由体系里一切都受主观目的性的支配。自我是感性

世界的原始力量，它按照一个自由地拟定的目的概念，自由地实现它的意志；这个意志作为绝对终极的根据，首先推动和塑造自我的身体，然后推动和塑造自我周围的世界。不仅自我的身体服从于意志的支配，而且自我塑造的自然也服从于意志的支配。尽管费希特在这里强调了人的主观能动性，强调了精神的东西可以变为物质的东西，但他对人的这种自由的整个理解却完全是主观唯意志论的。

费希特深切地感到这两种体系的对立。他写道，按前一体系说，“我的感性活动的的能力仍在自然支配之下，不断地受着自然力量的推动，由自然力量产生出来，并且在这种情况下，思想也不过是到处旁观而已”；但按后一体系说，“这种能力一旦存在，就受一种超乎整个自然之上的、完全摆脱自然规律的力量的支配，而这种力量就是目的概念的力量，意志的力量。思想已不再单纯旁观，而是从自身产生出行动本身”（II，195）。他指出，按前一体系，人是自然的仆人，不是人把他自己造就成某种不同于自然使他成为的人，而是自然把他造就成他所成为的人，人的行为是自然联系的必然结果，善恶都取决于自然，为善无功，为恶无过；但按后一体系，人则是自然的主人，不是自然使人成为他所成为的人，而是人本身把他自己造就成他将成为的人，人的行为就是要达到至善，善恶都取决于人本身，为善有功，为恶有过。按前一体系，人没有自由，他仅仅作为自然力量冷漠地对待自己的同类；但按后一体系，人则是自由的，他要爱，要使自己耽溺于同情中，而这种同情的最高对象就是人本身，实现这种同情的唯一方式就是人的行动。

费希特比较了这两种体系的优劣。他认为，前一体系诚然能够使人获得客观知识，但又残害了人的心灵；后一体系诚然能够使人达到人类之爱，但又囿于自我意识的范围。他特别批评了前一体系。他指出，自然体系把机械因果性从自然领域推广到社会

领域，这就是把一个在自己范围内本身完全正确的原理推广得超过了它的真正根据所能达到的范围。他指出，自然体系否认了人影响自然的行动，如果听从了这种体系，人就只能冷漠地、死板地站在那里，充当一面呆滞的镜子，单纯反映各种变化着的事物，而根本无法积极干预事变的进程了。可以说，费希特的前一点批评意见揭示了机械决定论的局限性，后一点批评意见表现了他那抽象地发展人的能动方面的合理性。

两种体系的对立苦恼着费希特的心，使他摇摆不定，犹豫不决。他问道，我应该采取这两种体系中的哪一种呢？“应该使爱隶属于知识呢，还是使知识隶属于爱呢？后者在有理智的人们当中声誉不好，前者会使我陷于难以形容的困境，因为它会使我自己毁灭自己。我不能采取后一立场而不使自己显得轻率与愚蠢，我也不能采取前一立场而不自己毁灭自己”（II，198）。为了摆脱这种窘境，费希特就象康德一样，揭露了这两种体系立论中的问题，指出每种体系都是预先假定了一个片面的答案，然后从这个答案推出它最初已经放入其中的结论，因此，它除了它自身的可思议性与它的反面的不可证明性以外，就毫无所述。但是，他解决这个矛盾的方法却与康德不同。如果说康德是在有机体的理论解释中使因果性原理从属于目的性原理，那么，费希特则是在自我的实践活动与道德活动中使因果性从属于目的性，认为目的既是自我创造的物质世界的因果链条的首要环节，也是自我构成的精神世界的因果链条的首要环节。

三

在《人的使命》第二卷里，费希特对能知主体与所知客体的关系问题给予了主观唯心论的回答，以消除康德的自在之物，使自我不再受那种自然体系的束缚；或者说，费希特企图证明，决不能依

据因果性，从自我的感受推论出在自我之外有一个引起这种感受的自在之物，相反地，倒应该依据目的性，从自我创造出符合于自我固有的目的的概念的对象来。

费希特认为，“凡我所知道的，都是我的意识本身。任何意识不是直接的，便是间接的。第一种意识是自我意识，第二种意识则是非我的意识”（II，244）。他从感觉这种完全直接的东西开始，就否定能知主体对所知客体的反映关系。在他看来，从物到感觉的道路是不通行的，因为他认为，能知主体的感觉，诸如红的、蓝的、光滑的、粗糙的感觉，并不是由物引起的，而是能知主体对自己的状态的感觉。他说，“我感觉到的只是我自己和我的状态，而不是对象的状态”（II，204）。因此，费希特认为，关于自我的意识和关于非我的意识都没有能够超出自我的范围。在费希特看来，非我就是自我创造的对象，自我之所以拥有关于非我的意识，全然是因为自我是非我的创造者，因此，关于非我的意识就完全取决于自我对自身的意识。他坚决反对自在之物的概念。他认为，人们之所以给确实具有的感觉虚拟了这个不可认识的对象，是因为想在感觉之外寻找引起感觉的原因，因而便使用了一种由果到因的推论方法，假定在自我之外存在着这样一个不可感知的东西。他利用肉眼不能直接看到微观物体的事实论证道，即使对物体作无限分割，这种不可感觉的东西也不会碰到，所以它只不过是按照因果律推论出来的“思想的产物”。

费希特发挥了能知主体创造所知客体的思想。他说，“我认为自己具有一种实在的、起积极作用的、能创造存在的力量，这力量完全不同于单纯制定概念的能力。那种叫做目的的概念的概念，不应该象认识概念那样，只是业已存在的东西的摹本，倒不如说，它应该是要被创造的东西的原本”（II，250）。在这种自我按照目的概念创造非我的过程中，感觉变成了可感觉的东西，本来只是属于

自我的状态的东西被设定为对象的属性，自我的直观变成了对象所充实的空间，自我固有的思维规律转化成为对象服从的必然规律。费希特认为，自我这样设定的非我决不是那种异己的、与自我毫无关联地产生的自然，而是依照自我的思维规律铸成的、必定符合于这种思维规律的自然，决不是无法被自我深入了解的东西，而是完全透明和可以认识的东西。只有在这样的自然面前，自我才不再会感到自然力量是令人恐惧的，而是从中认识到自我本身，真正感到自己是自由的。

在认识论的范围里，费希特在从物质到意识的问题上否认感觉与思维是对客观实在的反映，认为“在我们称之为认识和考察物的那种活动中，我们始终只是认识和考察我们自己”（II, 239），并且抓住康德所谓自在之物的不可知性，否认它的客观实在性，把人类的天然感官无法直接感知的微观对象宣布为根本感知不到的自在之物，这诚然是错误的；但是，他在从意识到物质的问题上认为人类的思维规律可以转化为自然力量遵循的必然规律，成为被创造出来的东西的原本，这却有其正确之处。只要我们把思维规律理解为长期的社会实践所形成的、反映物质运动的普遍规律的人脑活动规律，那么，费希特这里所说的实际上就是用盲目的物质力量摹仿自觉的思维活动的问题。

在认识论的范围里，费希特站在主观唯心论的立场上克服了康德把物质与意识绝对对立起来的二元论。他认为，作为他的哲学体系的本原的自我既是主体，也是客体，宇宙万物都是从这个自我产生的，这个“主客同一”的分裂既是意识的条件，也是意识的结果。他说，“自我，自我，永远是自我；把一切东西都归于这个自我”（II, 244）。从哲学基本路线上看，费希特的这种“万物皆备于我”的哲学体系也无非是重复贝克莱的主观唯心论思想。这个体系过去在耶拿时期费希特是用自信的语气加以论证的，那个自我

表现出了一种高傲的独立性，这时他却用低沉的语调写道，在这个体系里，“只有一些映象存在着”，“我自己就是这些映象中的一个映象”；“一切实在都变成了一场怪梦，没有梦想的生活，也没有做梦的心灵”，“思维，这个一切存在和一切实在的根源，这个我所想象的根源，这个我的存在、我的力量、我的目的的根源，则是关于这场梦的梦”（II，245）；“这个体系不能提供真理，因为它本身就是绝对空虚的”，因此，现在还得“寻找某种在单纯映象之外存在的实在东西”，“寻找一种不同于刚才消灭的实在”（II，247）。于是，费希特就象贝克莱曾经向客观唯心主义接近，想从上帝对人心的作用中引出“观念”一样，也迈向信仰世界，以期给他那个自我寻找到一个更高的精神实体，作为它存在的依托，作为它行动的根据，而这就使他的哲学体系发生了令人惊讶的变化。

四

在《人的使命》第三卷里，费希特把信仰当作把握实在的官能，认为应用这种官能就可以使那种自由体系突破自我意识的范围，找到自我发挥作用的基础，而将知识提高到确实可靠与令人信服的程度。

费希特所说的实在，首先是指自我创造的感性世界，其次是指自我向往的超感性世界。他说，在自我的心灵深处总是强烈地回响着一种声音，即“不仅要认识，而且要按照认识而行动，这就是你的使命”（II，249）。结果，自我就在这声音的引导下，走向自我意识之外，按照目的概念建立起一个根据自我提供的因果联系而发展的感性世界，并力求通过感性世界，走向超感性的精神世界。在耶拿时期，费希特曾经把在地上建立理性王国作为人的最高使命与根本目标，这时他则把这项使命仅仅当作人的尘世使命与世俗目的，而把信仰最高的精神实体，走向超凡世界，作为人的最高使命

与神圣目标。

1. 感性世界

费希特认为，在自我建立的感性世界里，有两类现象，一类是理性的，一类是非理性的。关于前一类现象，他写道：“在空间里有一些现象飘浮在我面前，我把关于我自己的概念推广到这些现象上，我设想它们是与我一类的生物”；“我将永远把那些生物视为自为存在的、不依赖于我的、能制定与实现目的的生物”（II, 259—260）。关于后一类现象，他写道，“漂浮于我面前的还有另一些现象，我认为这些现象不是与我一样的生物，而是一些无理性的东西。思辨不难证明，关于这类东西的表象是怎样仅仅从我的表象能力及其必然的行动方式产生的。但我也通过需求、欲望与享受来把握这些东西。某种东西成为我的食物与饮料，并非由于概念，而是由于饥渴及其满足。我不得不相信这种威胁我的感性生活或唯独能维持这种生活的东西的实在性”（II, 260）。

费希特的这些言论表明，尽管他在回答物质与意识的关系问题时否认在意识之外和不依赖于意识的客观实在，但在生活实践中一涉及人与人、人与自然的关系，他也不得不承认事物完全不依赖于主体而独立存在，从而在唯心论哲学的范围里给唯物论哲学留个地盘。同样，尽管费希特在哲学基本问题上主张自然事物是按照人的思维规律铸成的，自然界的因果规律是自我赋予的，但在生活实践中他却说“我不得不把这些东西看作是服从它们固有的自然规律的，这些自然规律虽然为我所认识，却是不依赖于我的”（II, 261）。他把承认他人的存在与自然的存在看作道德概念，而认为对于那种否认这个概念的人可以用实际行动触犯他，使他忘却他那玩世不恭的态度，真正承认他人的存在和自然的存在。所以，我们可以说，费希特在这里自己反驳了自己。在生活实践上不

得不承认唯物主义。

2. 尘世目的

费希特从人与人的关系和人与自然的关系这两个方面批评了现存的世界。他指出,在现存的世界中,我们人类依然是经过辛勤努力,从那种与我们对立的自然中求得自己的生存和延续的。敌对的气候在刹那间毁灭了劳动者费了多年心血才逐渐完成的东西,使他们陷于饥饿与贫困之中。洪水、风暴与火山把整片整片的土地洗劫一空。疾病把一些年富力强的成人过早地送入坟墓。瘟疫到处蔓延,使少数幸免于难的人变为孤儿,得不到他们的同伴们通常给予的援助。他指出,在现存的世界中,人的最残忍的敌人是人。在那辽阔的原野上,一群群无法无天的野蛮人横冲直闯,相互厮杀,互为祭神庆功之餐。即使文明终于使这些野蛮人在法律的约束下联合为一些民族,这些民族也仍然利用联盟和法律赋予它们的权力,而相互攻击。即使在人们好象都在法律之下平等地联合起来的国度里,以可敬的法律名义占统治地位的东西也仍然大部分是暴力与诡计。大多数同胞陷于愚昧无知和罪恶不幸之中,一小撮人却对此兴高采烈,公然宣称他们最向往的目标就是使大多数人永远成为他们的奴隶;谁敢对大多数人做启蒙工作,改善其境遇,他们就会使谁遭殃。费希特的这些批评虽然也触及一切剥削阶级社会的某些弊端,但主要是针对封建社会的。

改变这个不合理的世界,建立一个良好的世界,这始终是费希特坚持不懈的信念。他说,事情决不可能长此下去,那个灵魂深处的呼声,那个“~~神圣~~命令使我一心追求这个更好的世界,全力把握它,拥有它,只在它当中生活,只在它当中得到满足”(II, 265)。他指出,在这个良好的世界中,那些暴虐的自然力量再也不会让人类作出错误的预测和期待自然的合乎规律的

前进步伐；自然对我们将变得越来越可知，越来越透明，而人的力量在经过启蒙，用各种发现武装起来以后，则将轻而易举地驾驭自然，和平地保持自己征服自然的既成局面。除了人体为其发育、提高与健康而需要机械性劳动之外，人对自然的统治将逐渐不再需要对机械性劳动有更大的消耗，这种劳动将不再是重负。他指出，在这个良好的世界中，那些野蛮人将变成文明民族，终于同人类的伟大整体联合在一起，而这个整体的一切部分都彼此有透彻的了解，到处都得到同样的文化教养。摆脱了压迫的人们为了防止内部产生暴力活动和新的压迫，彼此都将承担同样的义务。按照他们缔结的协议，没有一个人会希望自己成为做非正义事情的人。这种协议将定然建立起一种真正的国家，在这种国家里每个人都会由于关心他自己的安全，而必然维护一切其他人的安全，每个人爱任何别人，真象爱他自己一样；一个人的害处就是全体的害处，对于这种害处每个人都有同样的痛感，都会用同样的活动去补偿；一个人作出的进步都是全人类作出的进步，所有的人都会以同样的欢乐心情分享他的成就。由于建立了这种真正的国家，奠定了国内和平的基础，对外的战争就不可能发生了，因为在一个人人平等的国度里，掠夺物并不会成为少数几个人的战利品，而是必须在所有的人之间平均分配，但个人所得的这个份额决不会抵偿他为战争付出的辛劳。费希特的这种理想虽然也表达了千百年来被压迫人民想建立一个合理的社会的良好愿望，但他所向往的实际上却是法国小资产阶级民主派思想家卢梭所设计的那种具有最大限度的财产平等和道德平等的小私有者社会。

但怎样达到这个良好的世界呢？为了消灭封建专制制度，建立资本主义制度，费希特在过去曾经提出过许多激进的改革方案，甚至认为在封建统治者压制改革的时候，可以诉诸暴力手段，但这时他却失去了他那曾经具有的勇于改革的斗志，而宁愿与现存的

旧制度妥协。他说，“只有我把这现状看作是达到更好的状态的手段，看作是向更高级、更完善的状态的过渡点，这现状才对我有价值；并不是为了这现状本身，而是为了这现状所准备的更好的事物，我才能忍受这现状，重视这现状，甘愿在这现状下尽我一份责任”（II, 266）。他不偏不倚地评论了希望达到这个更好的状态的人们彼此发生的内讧，说一方责备另一方莽撞从事，急于求成，不善于等待到好结果已有适当准备的时候，另一方则责备前一方胆小怕事，无所作为，违背着自己的良好信念，想让一切原封不动，而以为行动的时机决没有到来。在这里虽然费希特没有把他自己直接摆进去，但我们看到他已经由激进的方面转变为保守的方面。尤其是，他认为这个良好的世界仅仅是人类生活的尘世目标，在达到这个世界以后，“人类就会在它的道路上停滞不前；因此，人类的尘世目标决不是它的最高目标”（II, 279）。上帝的天堂才是人类所应达到的最高目标。这种观点明显地表现出他在遭到所谓无神论之争的打击以后，产生了一种调和矛盾、逃避现实的消极情绪。

3. 超凡世界

费希特看到，尽管人们希求至善，听从那内心深处的道德规律发出的呼声，但是人们却往往事与愿违。绝大多数善意决断对尘世目的完全徒劳无用，有的善意决断看来甚至还会对这种目的起反作用；反之，人们的最卑鄙的情欲，他们的恶行和懒惰，倒比那种决意祛恶求善的正直人的努力，往往更有把握导致更好的结果。他看到了人们的自由行动受着必然的规律的支配，看到了恶在实现必然规律的活动中所能发挥的积极作用，他写道，“看来世界上的至善是完全不依赖于人们的一切德行或恶行，而按照自己固有的规律，通过一种看不见的未知力量成长和发展的，就象各个天体不依赖于人们的一切努力而沿着它们的指定的轨道运行一样，而且

看来这种力量在它自己的崇高计划中就是带着人们的一切打算——好的或坏的——前进的，并以非凡的势能把为其他目的所从事的行为用于它自己的目的”(II, 279—280)。

与法国唯物论者的历史观相反，费希特不把人类历史视为一堆乱七八糟的行动，而是认为它受自己固有的规律的支配。这是一个可贵的思想，它后来为谢林和黑格尔所接受与发挥。但是，他也和谢林与黑格尔一样，把这种通过人的自由行动表现出来的历史规律解释为某种神秘的精神东西，认为这种精神东西存在于永恒的超凡世界里，通过精神的纽带支配着人们的一切活动。他说，“这样一来，就在我面前更加光辉地升起了永恒的世界，它的秩序的根本规律明显地摆在我的心灵的眼前。在这个世界中存在的，纯粹是那种在我心灵的晦暗隐秘处不为一切世俗眼睛所见的意志，是那种贯穿于整个不可见的精神领域里的因果链条的首要环节，就象在非永恒的世界里作为某种物质运动的行动成为贯穿于整个物质系统里的物质链条的首要环节一样”(II, 282)。

关于这里所说的永恒世界，尽管费希特称它为“上帝的天国”，但他并不象基督教所说的那样，认为这个天国是在天上，每个活着的人都无法高攀，而是认为人们现在就在超凡世界里生存，超凡世界是人们的尘世生活的牢固基础；它不是远在天涯海角，而是近在咫尺。他以浓厚的泛神论色彩描写道，“我们所谓的天堂并不在坟墓的彼岸；它已经散布在我们的自然周围，它的光芒已经投射到每个纯粹的心里”(II, 283)。

关于这里所说的意志，费希特有两种解释。首先，他把这个意志解释为有限理性生物的意志，说“我是两种秩序的成员，一种秩序是纯粹精神的，在那里我以纯粹意志进行统治，另一种秩序是感性的，在那里我以我的行动发挥作用”(II, 288)。在这里费希特仍然是站在主观唯意志论的立场上，主张自我以其行动创造和支

配感性世界，以其意志引起和支配超感性世界。但其次，费希特又认为，自我正象不能规定感性世界的结果一样，也不能规定精神世界的结果；因此，“我假定有精神世界的这样一条规律，这条规律既不是我的意志给予的，也不是某种有限生物的意志和一切有限生物联合起来的意志给予的，而是我的意志和一切有限生物的意志都必须服从这条规律”（II，295）。而这条规律就是无限的意志或客观的精神实体。这样，费希特就从主观唯意志论走向了客观唯意志论，从哲学知识走向了宗教信仰。

4. 永恒目标

费希特把这个无限的意志描绘为不可名状的无限者、现实存在的太一和不可度量的上帝，认为它是人类生存和行动的本原，是人类信仰和向往的目标。他说，“这个意志把我与它自身联结起来；这个意志把我与一种同我类似的有限生物联结起来”（II，299）。就前一种联系说，无限意志通过有限理性生物创造出一个世界，并且不断地塑造着这个世界；它用神谕宣示，有限理性生物应该如何履行自己在精神世界中的职责，一俟另一有限理性生物对这个世界有所改变，它就以职责的呼声干预这个有限理性生物的心灵。就后一种联系说，无限意志使彼此隔绝的有限理性生物相互认识与相互作用，去完成无限者给它们安排的世界计划；一切有限理性生物只有通过这个无限者，才能相互了解，彼此交往。费希特的这些思想表明，他并不是无神论者，而是有神论者。

但是，费希特却继承了泛神论的传统，不对上帝作人格化的理解，而认为上帝是无所不在、不可理解的无限精神实体。在他看来，人所理解的事物都是有限的事物，如果把上帝理解为一个更伟大的人，那就是把上帝理解为有限的东西，树立起一个自相矛盾的、外形丑陋的形象，而这就会使略具常识的人觉得滑稽可笑，使