

电子图书



信息技术的结晶

人类文明的载体

网络的基本资源

前言

这些演讲是今年上学期向许多在我们这里学习的青年作过的。作者本来打算完成一部著作，并到适当时候公诸于世，而这些演讲就是这部著作的导言。一种既无助于正确评价，也无助于正确理解这些篇章的外在原因，促使他把这头五篇演讲只字未改地照他原来的讲稿单独付印。但愿这会证实他在表达上的某些疏忽之处是无可厚非的。他担负着许多别的工作，不可能一开始就赋予这些文章以他所希望的那种完善的形式。表情丰富的演讲有助于加强口头报告的效果。为了发表而修改这些文章是同口头报告的附带目的背道而驰的。

这些演讲里有许多见解未必会使所有读者感到满意。但是这并不能成为指责作者的理由，因为作者在自己的研究中考虑的并不是某种东西令人喜欢或令人讨厌，而是这种东西是否合乎真理；他竭尽自己的所能，说出了他凭自己的良知视为真理的东西。

但除了那类并非无缘无故讨厌我所说的东西的读者以外，还可能有另外一些读者，他们认为我所说的东西是不可能实现的，是与既存的现实世界格格不入的，因而认为至少是无济于事的；甚至还要考虑到，其他绝大部分正直的、正派的和明智的人们也会作出这样的评论。因为尽管在过去的各个时代里能够真正明理的人为数甚少，然而由于我在这里不便说明的理由，这种人数却从来都不比现在少。在我们的日常经验所涉及的范围里，虽然人们也许比以往能独立作出更概括的思考和更正确的判断，但多数人一俟稍微超出这个经验的范围，就会完全误入歧途，眼花缭乱。如果他们不可能把那些从前熄灭了的卓越的天才火花重新激发起来，他们就必定会让它们安静地停留在经验范围里，而且只要它们在这个范围里是有益的和不可或缺的，他们也必定会让它们在这个范围里或者为了这个范围充分保存自己的价值，而不被贬低。但是，如果现在他们因此而要求把自己所达不到的一切都降低到自己的水平，举例说，他们要求把一切见诸经传的真理都当作菜谱、计算表或办事细则来使用，而无端指责不能这样加以使用的一切，那么他们自己就大错而特错了。

理想在现实世界中是不能加以模拟的，这一点我们其他人也许象他们一样是了解的，也许比他们了解得更清楚。只不过我们坚信，现实必须根据理想加以评判，而且必定会为那些自觉有力量这么做的人们所改变。假定他们连这一点都不能相信，那么他们在成为现在这样的人以后，就不会丧失什么东西，而人类也毫无所失。由此完全可以看清楚，在使人类高尚的计划中恰恰不能指望他们这种人。毫无疑问，人类将继续走自己的道路；至于他们，但愿仁慈的自然去摆布他们，在适当的时候赐予他们以甘霖和阳光，有助健康的食物和源源不绝的清澈果汁，再加上聪明的思想！

耶拿，米迦勒节，1794 年

费希特哲学思想简评

在德国古典唯心论发展史中，费希特是一位民主主义者和重要哲学家。在政治方面，他批判过封建专制主义，向往法国资产阶级革命。在哲学方面，他把康德的二元论改变为主观唯心论，把康德曾经视为谬误逻辑的辩证法发展为合理的认识方法，从而为后来黑格尔建立哲学体系创造了条件。恩格斯写道，“德国哲学从康德到黑格尔的发展是连贯的，合乎逻辑的，必然的。”（《马克思恩格斯全集》第1卷，第589页）当我们用历史的观点考察费希特的思想时，我们就会看到他在这种发展过程中占有上继康德传统和下开黑格尔先河的重要地位。

从封建主义向资本主义的过渡，是费希特生活时代的根本社会问题。当时法国资产阶级革命消灭了法国封建制度，它的巨大影响促进了欧洲各国资产阶级在政治上的发展，群众愈来愈坚决地奋起反抗腐朽的封建制度。但德国还处于封建割据的局面，资本主义工商业很不发达，资产阶级还没有成为足以推翻封建统治的强大政治力量。在这种情况下，费希特作为法国革命的见证人和德国状况的产儿，虽然也象康德一样，是用表现德国资产阶级软弱性的思辨哲学来回答他那个时代的根本社会问题的，但他的思想却超过了康德。如果说康德的学说是在法国革命尚未爆发的时期形成的，那么费希特的学说则是在法国革命激烈进行的时期形成的；如果说康德的思想代表了德国资产阶级温和派的利益，那么费希特的思想则代表了德国资产阶级激进派的利益；如果说康德要求的是意志自由，那么费希特则在法国革命的鼓舞下要求把自由意志变成一种战斗力量。车尔尼雪夫斯基在谈到这种差异时指出：“康德所属的政党想用革命的方法在德国树立自由，但又鄙弃恐怖手段。费希特稍微前进了一些，因为他连恐怖手段也不害怕了。”（《哲学中的人本主义原理》，商务印书馆1958年版，第3页）

在德国古典哲学运动内部，费希特拥护法国革命的态度最坚决、最持久。他对法国革命的欢呼不是出于一时热情的冲动，而是基于逐步深入的认识。虽然在1791年他还认为法国革命几乎不会给人民群众带来什么好处，而把希望寄托在从上而下的改革上，但是，当法国革命发展到雅各宾革命民主专政的时候，他却与那些由热情欢呼革命转变为疯狂反对革命的德国庸人们相反，勇敢地肯定了法国革命是“关于人权和人类价值这些伟大字眼的瑰丽图画”，“对全人类都是重要的”（I.H.费希特编：《费希特全集》第6卷，第39页）。当封建反动派因为他抱有民主主义信念和同情法国革命，要给他加上所谓宣传无神论的罪名，解除他在耶拿的教授职务时，他曾经无所畏惧，斩钉截铁地声明：“对于他们，我是一个民主派，是一个雅各宾党人；事实就是这样。”“对于他们，我就是这种人物，就是这种该惩罚的民主派和雅各宾党人。因此不用说，我也憎恨他们，这也是尽人皆知的事实。”（《全集》第5卷，第286页）他把革命诞生的法兰西共和国称为“正直的人们的祖国”，肯定了法国革命对德国的有益影响，指出“世界上最确实不过的情况是：如果法国人没有取得巨大优势，并在德国——至少在它相当大的一部分土地上——实行某种改革，那么，一切深知要在自己生活中作自由思考的人就会若干年内在德国再也找不到自己栖息的地方。”（H.舒尔茨编：《费希特书信集》第2卷，第100、104页）他坚贞不渝地恪守法国革命的理想，即使是在拿破仑把保卫革命的战争转变为侵略别国的战争的时候，他也依然

忠于法国革命。一位在柏林听过他的最后演讲的人说，“费希特演讲的根本思想，是要证明拿破仑通过压制法国革命所获得的自由思想，向全世界骗取这项高尚产业……拿破仑背叛了革命事业，他说这是拿破仑最严重的罪过。”

(H.舒尔茨编：《在同时代人亲密通信中的费希特》，第249页)

费希特对封建专制主义进行了尖锐的批判。针对贵族地主那种买卖和赠送农奴，涂炭生灵的丑恶现实，他愤怒地喊道，“人生来就既不能被出卖，也不能被赠送；人决不可能是任何别人的所有，因为他是他自己的所有，并且永远应该是他自己的所有。”(《全集》第6卷，第11页)在他看来，劳动是人类生存的首要条件，每个人都必须靠他的劳动生活；他憎恨那些剥削劳动人民的封建主和僧侣们，毫不含糊地提出，“地球上决没有任何人享有不用自己的力量而依靠他人的力量来生活的权利”，“不劳动者不得食”(《全集》第6卷，第188页)。他热烈地拥护个性解放，主张消灭违反人性的封建所有制。在谈到消灭封建教会财产时他甚至公开地说，“我们必须承认，不仅合法的继承人，而且所有的人都毫无例外地有权把纯属教会的财产据为己有。”(《全集》第6卷，第278页)在费希特看来，现实世界之所以有这些黑暗现象，就在于封建统治者压制着人民的思想自由，侵犯了人民的天赋权利。他不怕封建反动派的种种威胁，高举着自由和人权的旗帜。勇敢地批判了封建专制政治。他主张向君主们索回迄今受他们压制的思想自由。他说，“君主，你决没有任何权利压制我们的思想自由。”(《全集》第6卷，第28页)“任何把自己看作是别人的主人的人，他自己就是奴隶。即使他并非总是果真如此，他也毕竟确实具有奴隶的灵魂，并且在首先遇到奴役他的强者面前，他会卑躬屈膝。”(《全集》第6卷，第309页)

费希特就象法国小资产阶级民主派思想家卢梭一样，憧憬着一个具有最大限度的财产平等和道德平等的。小私有者社会，憧憬着一个人人都进行劳动与和睦相助的理想社会。在这个社会里，每个人都具有要求一切社会成员完全平等的意向，都具有关于人的理想；“他千方百计地试验别人，观察别人，如果发觉别人低于这个理想，他就努力把别人提高到理想的程度。”(《全集》第6卷，第307页)在这个社会里，每个人都选择了一种为别人服务和维持自己的生计的专业，都具有两种技能：“一为给予的技能，即把别人作为自由生物而加以影响的技能；一为获取的技能，即从别人对我的影响中获取最大益处的技能。”(《全集》第6卷，第311页)关于这种想象的“理性王国”里的人与人的关系，他写道：“呵！我们确实有真正为善和日益变好的共同呼声，并且将来总有一天确实会到来那么一个时刻——不管再过几百万年，时间算得了什么！——那时我将把你吸引到我的活动范围里来，那时我会为你谋幸福，也能从你那里得到幸福，那时那种相互自由给予和自由获取的绝佳纽带也会把我的心同你的心联结在一起”。(同上)

与那种认为科学的发展会败坏人类道德的观点相反，在费希特看来，“人类的整个发展直接取决于科学的发展。谁阻碍科学的发展，谁就阻碍了人类的发展。”(《全集》第6卷，第328页)他肯定了科学在人类征服自然和自我完善中的伟大作用，认为科学不仅能够帮助人类开发大自然的宝藏，丰富自己的物质生活，而且能够帮助人类把自己变得更高尚，在大地上建立起“理性王国”。他尖锐地批判了封建反动派的愚民政策，指出他们生怕人类变得更聪明和更优秀，他们总是阴险地、狡猾地盘算着，寻找他们向人类进攻的突破口，以便把人类毁灭在萌芽之中。费希特认为，学者的使命就在于

用科学知识为社会服务，关心人类的进步事业，使人类不要停顿和倒退。学者不仅要看到当前的立脚点，同时也要看到人类现在就应当向哪里前进。他特别主张学者要有一种不怕任何艰险而去完成自己的使命的火般热忱，要有一种敢想敢做，忍受痛苦，至死忠于真理的献身精神；他十分藐视那些追逐个人利禄的御用学者，说他们在研究问题时考虑的不是“人类是否会由此获得什么好处”，而是“我是否会由此得到什么好处”，比如，得到多少金钱，得到哪个亲王的赏识。（《全集》第6卷，第338页）费希特把科学当作建立“理性王国”的重要手段，这虽然是以唯心史观为前提，但他所得到的实际结论却发人深思。

与那种认为国家机器会万世长存的观点相反，在费希特看来，甚至于最好的政府也不过是建立“理性王国”的手段，一俟这个王国建立起来，它就被理性力量代替了。他说，“国家生活不属于人的绝对目的，相反地，它是一种仅仅在一定条件下产生的、用以创立完善社会的手段。国家也和人类的一切典章制度一样，是纯粹的手段，其目的在于毁灭它自身：任何一个政府的目的都是使政府成为多余的”。“到那时，纯粹的理性将会代替暴力或狡猾行为，作为最高仲裁者而得到普遍承认。”（《全集》第6卷，第306页）在这里，费希特应用“有生者必有死”的辩证思想，去考察现存政府发展的归宿，认为它必然会毁灭自身，这充分表现了德国古典唯心辩证法的革命精神。但他也象任何进步思想家一样，未能超出他的时代给予他的限制。他所说的政府的毁灭实际上就是一切封建政府的毁灭，而他所谓“理性王国”的最高仲裁者在实践中也只能表现为他所梦寐以求的资产阶级民主共和国。

对于如何达到这种理想境界，费希特最初认为，“暴力革命总是人类的一种勇敢的冒险行为；如果它成功了，获得的胜利就会招来明显的麻烦；如果它失败了，人类就会从贫困被迫走向更大的贫困。比较保险的办法是逐步走向更好的开明社会，从而走向国家制度的改善。”（《全集》第6卷，第5页）他希望通过改革实现他的“理性王国”，并且劝告当局不要拖延和拒绝改革，否则，人民就会极度困难，一贫如洗。但封建君主一味反对实行业已提出的必要改革，这就使他抛弃了那种认为不可违背良心，犯上作乱的顺民思想，而进一步认识到，只要出于社会的公意，用暴力革命改变国家制度也就是凭良心办事。他说，“如果我不坚信社会希望推翻国家，这种推翻国家的活动确实是违背良心的。”（《全集》第4卷，第238页）但是，“任何诚实的人，当他仅仅确信共同意志的时候，他就会心安理得地依靠他的良心，去完全推翻国家。”（《全集》第4卷，第240页）他藐视那种“君权神授”的谰言，而认为只有人民才是地上的最高神圣力量。他说，“人民实际上按照法律是至高无上的权力，这种权力是任何别的权力的源泉，它只对上帝负责。在人民议会面前，行政权实际上按照法律失去了它的权力……在世界上还有什么比人民更高的呢？”（《全集》第3卷，第182页）然而，费希特并不真正认识人民的伟大革命威力，当他的民主主义思想在当时的德国找不到付诸实现的阶级力量，无法变成现实的时候，他就陷入空想中去了，最后竟然把推广国民教育视为改革现状的手段。这同时也表现了德国资产阶级要求改变现状，但又缺乏力量的一种失望心理。

费希特是作为康德哲学的追随者登上哲学论坛的。他把自己的第一部哲学著作《试评一切天启》（1792年）送给康德，得到了康德的赞同。当这部著作由于偶然原因忘记刊印他的姓名而发表出来的时候，人们竟以为这是康

德的论著。在这部著作里，费希特完全以康德的口吻写道，神学家关于上帝存在的论断和无神论者关于上帝不存在的论断，在理论上同样是不可证明的；但道德的实现却以对上帝的信仰为前提，因为如果没有对上帝存在的信仰，道德就不可能实现。尤其是，康德从理论上论证意志自由的学说，给了费希特以很大的鼓舞。他认为，从康德的自由学说中可以得出许多有益的社会结论。他写道，“对我来说，明如白昼的事实是：从人的一切行动都有必然性这个原则出发，会给社会带来非常有害的后果，所谓养尊处优的阶级之所以大量道德败坏，即源出于此。”（《书信集》第1卷，第142页）费希特反复声明，他的体系无非就是康德的体系。

但费希特很快就发现了康德哲学的两重性。在他看来，彻底的哲学体系只有两种：或者是把主体作为出发点，在逻辑上从主体引伸出客体的存在，这就是批判的体系或唯心论；或者是从客体出发，认为客体不依赖于主体，这就是独断的体系或实在论。他说，“批判的哲学的本质就在于把一个绝对自我陈述为绝对无条件的和不能被任何更高的东西所决定的”；“反之，那种把某物与自在的自我等同和对立起来的哲学则是独断的。”（《全集》第1卷，第119页）康德企图调和唯心论与唯物论。费希特认为，康德的不彻底性就在于承认不依赖于“自我”的“自在之物”，这是一实在论”；他向那些用唯物论解释康德的人们大声喊道：“在你们看来，地在象上，象在地上。你们的自在之物实际上是一种纯粹思想，却被假定为作用于自我！”

（《全集》第1卷，第483页）费希特从右的方面克服康德的二元论，继承和发展了康德的主观唯心论，批判和抛弃了康德的唯物论。他要把思想的东西变为物质的东西，他殷切希望实现资产阶级民主，但又生活在一个还不可能发生资产阶级革命的国度。他所欢迎的法国革命在德国还没有实现的基础。他由此得出结论说，“因为在我的内心之外我不可能改变这种情况，所以我便决定在我的内心之中去改变这种情况。”（《书信集》第1卷，第143页）于是，他便想用改变人们的意识的办法，去改造他的时代的社会状况。他赋予意识以非常巨大的意义，用主观唯心论去论证达到自由的途径，把“绝对自我”当作他的体系的出发点。

费希特试图在主观唯心论基础上建立起一种思辨哲学体系。这个课题是他在耶拿大学活动的时期完成的。他认为，哲学的任务是说明一切经验的根据，为一切知识确立基本原理。所以，费希特的哲学体系叫做“知识学”。这种“知识学”有三条基本原理：

1. 正题：“自我”在纯粹抽象的活动中设定自身。——这就是说，“自我”自己确立自己，自己赋予自己以精神存在，自己从自己出发。

2. 反题：“自我”设定“非我”。——这就是说，“自我”在自己的意识中塑造某种不是“自我”本身的东西，即创造事物、自然。

3. 合题：“自我”在自身中把一个可分割的“非我”与可分割的“自我”对立起来。——这就是说，“自我”和“非我”在意识中相互限制，彼此关联。

费希特坚决反对从物质到意识、从客体到主体的唯物论路线，而主张从意识到物质、从主体到客体的唯心论路线。他把“自我”或“自我意识”规定为一切事物的绝对在先的和无条件的出发点，认为整个现实世界都是从这个自我中逻辑地推演出来的。他写道，“自我是一切实在的源泉。只有通过自我，并且与自我一起，才得出了实在这个概念。”（《全集》第1卷，第

134 页)他把思维这种高度组织起来的物质的属性冒充为绝对的本原,而把物质这种本原的东西歪曲为派生的东西。这种主观唯心论曾经受到同时代人越来越多的嘲笑。正如海涅报导的,“‘多么无耻!’善良的人们喊着说,‘这个人不相信我们存在着。我们,我们要比他肥胖得多,而且作为市长和官厅秘书,我们还是他的上司呢!’那些贵妇人们问道,‘难道他连他太太的存在也不相信吗?怎么?难道费希特太太竟会允许这种事吗?’”(《论德国宗教和哲学的历史》,商务印书馆 1972 年版,第 117 页)为了避免他的主观唯心论必然导致这种荒谬结论,费希特强调指出,自己设定自我的自我并不是个体的自我,相反地,一切个体都包含在一个纯粹精神的伟大统一体里。他把人类的自我转变为“绝对自我”或精神实体,他写道,“既然自我被看作是包含着一切实在的整个全然确定的范围的,那么自我就是实体。”(《全集》第 1 卷,第 142 页)但这样一来,他的主观唯心论就开始转向客观唯心论,从而为过渡到谢林和黑格尔的哲学作了准备。

如果说康德把“自我”主要视为从事认识活动的理性生物,从而停留在理论理性与实践理性的二无论观点上,那么,费希特则把“自我”主要视为从事实践活动的理性生物,想由此克服理论理性与实践理性的二元论观点。在费希特看来,人类的一切活动只有一个本原,那就是能动的自我。当自我按照事物的本性,用自己对干事物的表象来认识事物时,理性是理论的;反之,当自我按照自己的理解来创造事物,使事物服从于自己的表象时,理性则是实践的。理论理性并不象康德断言的那样,驾驭着实践理性,而是以实践理性为基础。他说,“并不是理论能力使实践能力成为可能,相反地,是实践能力才使理论能力成为可能(理性本身纯粹是实践的,只有把自己的规律应用于限制着自己的非我,才成为理论的)。”(《全集》第 1 卷,第 126 页)费希特从这种能动的自我中引伸出空间和时间、量和质、可能和现实、偶然和必然等等范畴来,引伸出整个客观世界来,认为康德所无法调和的先验与经验、理论与实践、形式与内容等等矛盾都在这里得到了解决。他宣称,“一切实在性都是能动的;一切能动的都是实在性。”(《全集》第 1 卷,第 134 页)他把这个能动的自我描绘成为勇敢地反抗威严的自然力量的英雄,借以表现其向一切邪恶的封建势力挑战的无畏精神;他用寓情于景的方法写道:“面对成严的峭壁丛山和汹涌瀑布,眼观猛烈翻腾的火海风云,我昂首挺胸,无所畏惧,我说:我永生不死,我藐视你们的威力!来吧,你们都冲击我来吧!你,大地,你,苍天,任你们混成一团,放肆胡闹!你们,自然界的暴力,任你们奔腾怒吼,疯狂争斗,把物体——我称之为我的身体——的最后一粒太阳尘埃都彻底毁掉!但唯独我的意志与其坚定的计划一起会英勇地、冷静地飘扬在宇宙废墟之上;因为我领受了我的使命,这使命比你们更加持久;它是永恒的,我和它一样,也是永恒的。”(《全集》第 6 卷,第 322—323 页)

旧唯物主义者虽然认为思维是客观实在的反映,但对认识过程作了形而上学理解,没有看到认识主体在反映过程中的能动作用,没有看到实践活动是认识过程的出发点和基础。费希特克服了这个缺陷,发展了认识主体的能动方面。但他的能动的主体并不是从事社会实践的人,而是“形而上学地改装了的、脱离自然的精神”(《马克思恩格斯全集》第 2 卷,第 177 页);他所讲的实践活动并不是人类改造自然和改造社会的物质活动,而是绝对自我的抽象精神活动,因此,他关于认识主体的能动作用的论述就完全是主观唯

心论的，并且带有唯意志论的特点。关于这一点，马克思曾经写道：“从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是：对事物、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主观方面去理解。所以，结果竟是这样，和唯物主义相反，能动的方面却被唯心主义发展了，但只是抽象地发展了，因为唯心主义当然是不知道真正现实的、感性的活动的。”（《马克思恩格斯全集》第3卷，第3页）

康德认为，“纯粹理性”在超越现象世界去认识“自在之物”时，就必然会产生“二律背反”。他发现了认识过程中的辩证矛盾，但又认为这是谬误的逻辑。费希特比康德前进了一步，他不是把辩证法看作“纯粹理性”所陷入的谬误，而是看作存在和认识所固有的实在过程。不过，作为主观唯心论者的费希特，认为辩证矛盾是从自我中产生的，他并不能证明主观的辩证法是对外部世界的客观辩证法的反映。虽然他也对客观辩证法有过个别的猜测，说“自然界在自己的永恒的转化洪流中迅速地前进着，当我还在谈我所观察的环节时，它已经消逝了，一切也都起了变化；在我能够抓住这个环节以前，一切又成为另一种样子。”（《全集》第2卷，第173页）但是，他的辩证法却主要是主观的辩证法，是主体和客体、自我和非我的辩证法。在他看来，第一，主体与客体在绝对的、无所不包的自我的范围里是互为存在前提的。“自我设定非我是由自我限制的”；“自我设定自身是由非我限制的。”（《全集》第1卷，第125—126页）没有主体就没有客体，没有客体就没有主体。第二，主体与客体在绝对的、无所不包的自我的范围里是相互作用的。自我以自己的能动性作用于非我，以自己的受动性接受非我对自己的作用；非我以自我给非我设定的受动性接受自我的作用，以自我给非我设定的能动性作用于自我。因此，“自我与非我之间的这种相互作用同时也就是自我与其自身的相互作用”（《全集》第1卷，第280—281页）。第三，主体和客体在绝对的、无所不包的自我的范围里是相互转化的。自我的能动性被转移到非我中，非我的受动性被转移到自我中。“自我如果不把能动性设定到非我中，便不能把任何受动性设定到自身；但是，自我如果不把某种受动性设定到自身，便不能把任何能动性设定到非我中。”（《全集》第1卷，第148页）自我从自身把能动性转移到什么程度，自我在自身就把受动性设定到什么程度。费希特把主体与客体的这种矛盾关系规定为人类精神的运动规律，规定为认识过程的根本内容。他的这种主观辩证法思想，后来在黑格尔的哲学里得到了系统的发挥。

当然，费希特的这些社会政治思想和哲学思想并不是一贯的。

如果说他对封建专制制度的批判最初非常坚决，那么后来就不那么尖锐了；如果说他的哲学最初是用以消灭人格上帝的观念的，那么后来就带上了某些神秘主义色彩。与其他德国古典哲学家一样，费希特在自己的思想发展过程中也有—种日益转向保守的趋势。1794年发表的《论学者的使命》主张消除人与人之间的社会不平等，1800年发表的《锁闭商业国》则认为社会分为地主、手工业者与商人三个等级是必要的；1793年发表的《纠正公众对法国革命的评论》主张改变封建社会制度，1805年发表的《现时代的根本特点》则试图证明现存社会秩序的必要性，说什么“哲学的考察认为一切都是必要的，因而也是良好的，并且要同一切现存事物相调和”（《全集》第7卷，第13—14页）；1793年发表的《向欧洲君主索回他们迄今压制的思想自由》号

召人们进行斗争，把资产阶级民主自由作为人民生活的基础，1806 年发表的《极乐生活指南》则号召人们温文恭顺，把信仰上帝作为一切精神生活的基础。

费希特的这种变化是在他被驱逐出耶拿大学，政治上陷于困顿的时候发生的。当时在耶拿，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。当他作为一个普通旅行者到达普鲁士首府谋求安身立命之地的时候，柏林当局竟然把这看作一种重要政治行动。警察出现在他身边，对他进行盘问。普鲁士国王威廉二世曾经用软硬兼施的态度向他声明，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。结果，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。

这位哲学家的思想离不开他在封建专制主义鞭答下喘息的肉体。从耶拿到柏林的这段生活经历，显然对费希特发生过巨大的影响。把耶拿时期的著作同柏林时期的《人的使命》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，他昂首挺胸，无所畏惧，在这一时期他却同样的力量面前悲痛呻吟，显得软弱无力；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老夫子，开始舞文弄墨，哼哼唧唧起来。他不仅带着所谓无神论之争给他造成的委屈情绪，向苍天倾诉，希求知音，而且发展了一种悲观厌世、向往彼岸的思想，认为死亡是生命的升华，它会把悲伤留到感性世界，而使人们在超凡世界感到欢乐。

关于费希特后来这种变化，海涅形象地指出，“他从一个唯心主义的巨人，一个借着思想的天梯攀登到天界，用大胆的手在天界的空旷的屋宇中中东触西摸的巨人，竟变成了一个弯腰曲背、类似基督徒那样，不断地为了爱而长吁短叹的人”。但是，“费希特幸亏死得早，死在他对自己的哲学的背叛还没有充分暴露以前。”（《论德国宗教和哲学的历史》，商务印书馆 1972 年版，第 135、143—144 页）这就是说，费希特尽管没有象谢林那样，在晚期变成封建主义卫道士和神秘主义哲学家；但他却在通过严酷的现实，追求资产阶级理想，达到大胆、圆满的社会政治结论以后，由于受到反动派的监视和鞭答，丧失了过去那种钢铁般的坚毅性，开始变得温和而拘谨起来，在一定程度上表现了他同封建社会势力妥协的倾向。这种现象主要应该归因于当时德国的经济情况和政治情况，归因于当时德国资本主义的不发达和资产阶级的软弱性。

在费希特的晚年，当拿破仑把保卫法国革命的正义战争转变为侵略欧洲其他民族的非正义战争时，他认识到，拿破仑已不再是德国专制君主想用暴力扼杀的自由思想的救星，而是用阴谋诡计剥夺自由的革命死敌，犹如一只翱翔在欧洲上空，寻取捕物的秃鹰。他发表了一系列热情洋溢的演说，号召德国人民从事反对拿破仑的民族解放战争。这些演说尽管在表现民族自豪感时流露出某些民族沙文主义倾向，但主要是宣传爱国主义思想的，而且依然

迸发着民主主义的思想火花。他认为，这场解放战争的结局应该是德国人民从封建奴役下解放出来，而不应该是德国封建君主对拿破仑的胜利。在他看来，连绵不断的战争的根源在于各国的封建专制制度。他号召他的同时代人消除这个战争根源，而这只不过意味着用资产阶级共和国去代替绝对君主专制罢了。他的夙愿是通过这种解放战争，改变封建专制制度，在资产阶级民主制度的基础上统一德国。他说，“除非铲除掉各邦君主，德意志民族便根本不能诞生”（《全集》第七卷，第 547 页）。但这个良好愿望并没有得到实现。他在预感到这一点时写道，“如果在斗争中得救之后的民族独立又为统治家族的利益而牺牲，如果事实表明统治者虽然也希望为了他们的统治而让他们的人民流出最宝贵的鲜血，但是又不愿意为民族的独立而冒结束他们的统治的危险，那么，在这样的情况下就决不会有最有理性的人。”（《全集》第 4 卷，第 414—415 页）他病死在胜利的欢呼声中，不抱希望，没有幻想，清清楚楚地预见到滑铁卢战役后德国将会遭受的一切灾难。

费希特和康德、黑格尔一样，是马克思主义哲学的先驱之一。

恩格斯讲过，“如果说，德国资产阶级的教书匠们已经把关于德国大哲学家和他们所创立的辩证法的记忆淹没在一种无聊的折衷主义的泥沼里，而且已经做到了这样一种程度，以致我们不得不引用现代自然科学来证明辩证法是存在于现实之中的，那末，我们德国社会主义者却以我们不仅继承了圣西门、傅立叶和欧文，而且继承了康德、费希特和黑格尔而感到骄傲。”（《马克思恩格斯全集》第 19 卷，第 347 页）现代资产阶级哲学家现在仍然以这种或那种方式，抹煞费希特的进步方面，而突出他的保守方面。例如，雅斯贝尔斯掩盖了费希特抨击封建专制制度的历史真相，胡诌什么“他到哪里，就会在哪里制造争端”（《谢林》，慕尼黑，1955 年，第 283 页）；W.舒尔茨则把费希特从右边批判康德二元论歪曲为“统一自由和理性的尝试”，并且歪曲他的辩证法，说“费希特用辩证关系把我和你这两者设定为一个我们，而这个我们就是把你和我统一起来的神圣事物的道德理性秩序”（《费希特》，普菲林根，1962 年，第 7、21 页）。因此，系统深入地研究费希特哲学，阐明马克思主义创始人怎样批判地继承了他的进步传统，进一步批判现代资产阶级哲学家对他的曲解和伪造，仍然是我们在德国古典哲学研究领域中的一个课题。

译者

1983 年 8 月

汉译世界学术名著丛书 出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行。限于目前印制能力，每年刊行五十种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们在这套丛书出好。

商务印书馆编辑部
1983年5月

论学者的使命 人的使命

第一讲 论自在的人的使命

今天我开始作的这些演讲的目的，有一部分你们大家都已知道^①。各位先生，我想回答，或者毋宁说，我想让你们自己回答下列问题：学者的使命是什么？学者同整个人类及其各个阶层的关系怎样？他用什么手段才能最稳妥地完成自己崇高的使命？

学者之所以为学者，仅仅是由于学者不同于其他的非学者；学者的概念是通过比较，通过他同社会的关系而产生的，这种社会不仅指国家，而且一般也指有理性的人们的任何结合，这些人在生存空间里相互毗邻，因而彼此相关。

由此可见，这样的学者的使命，只有在社会里才是可以思议的；所以要回答学者的使命是什么这个问题，就必须先回答另一个问题，即社会的人的使命是什么。

而要回答这个问题，又必须先回答另一个更高深的问题，即自在的人的使命是什么？所谓自在的人就是这样一种人，这种人仅仅被想象为是人，是仅仅按照一般人的概念加以想象的；这种人是孤立的，没有任何结合，在他的概念里必然不包含任何结合。

当然，我现在无需证明，即可对你们说，全部哲学，一切人类的思维和学说，你们的整个研究工作，特别是我想要分别向你们报告的一切，其目的无非都在于回答上面已经提出的问题，特别是回答最后的那个最高深的问题，即一般人的使命是什么？通过什么手段他才能最稳妥地完成这一使命？对此，你们当中的许多人无疑早已作出了证明；其他人虽然感觉还很模糊，但并未因此而没有什么强烈感觉。

预先假定一种完整的哲学，即一种彻底详尽的哲学，虽然不是为了能感觉到这个使命，然而却是为了对这个使命有一种清楚的、明白的和完全的认识。自在的人的这个使命也就是我今天演讲的题目。各位先生，您们知道，要是我不能在这一课程中把全部哲学阐述清楚，我就不能在这个课程中完全由哲学根据中推断出我要讲的内容。但是，我能把我要讲的内容建立在你们的感觉基础上。同时你们也知道，学者的使命是什么，或者说，最高尚、最真诚的人的使命是什么——将来会表明二者是同一个意思——这个我想在我的公开演讲中回答的问题是全部哲学研究的最后的课题；反之，一般人的使命是什么，这个我想在我的私人演讲中加以论证，而今天只想简单提示一下的问题则是全部哲学研究的最初的课题。现在，我就来回答上面提出的问题。

人的真正精神，即完全自在的、孤立的、与自身之外的某物毫无关系的纯粹自我到底是什么？这个问题是不可能回答的，更确切他说，这个问题包含着一种自相矛盾。诚然，认为纯粹自我就是非我——我把被想象为自我之外存在的、有别于自我的、与自我对立的一切东西称为非我——的一种产物，这是不真实的、依我看，认为纯粹自我就是非我的一种产物这个命题可能表现一种完全同理性矛盾的先验唯物论；但是，认为除非在自己的经验规定性中，自我既永远不会自己意识到自己，也不会被意识到，而这些经验规定性又必然以自我之外的某种东西为前提，这倒确实是真实的，而且在自我所在的地方将会得到严格证明。就连人的身体——人称之为自己的身体——也是自我之外的某种东西。除了这种联系之外，人从来就不可能成其为人，而是

某种对我们来说简直不可思议的东西，如果我们还能把这样一种根本不具备思想的东西称为某种东西的话。因此，考察自在的和孤立的人，并不意味着在这里或在任何地方把人仅仅看成纯粹自我，认为人与其纯粹自我之外的某种东西没有任何关系；反之，这样考察人仅仅意味着把人想象为与其同类理性生物没有任何关系。

如果人是这样被想象的，那么他的使命是什么呢？按照人的概念他作为人所具有的本质——这种本质在我们所熟知的生物中正是非人所不具备的——是什么呢？他同我们所熟知的生物中不称为人的一切东西又何以区别呢？

我应当从某种肯定的东西谈起。因为我在这里不可能从“我在”这个绝对肯定的原理出发，所以我必须同时提出一条原理作为假设，而这条原理不可磨灭地存在于人的感觉之中，它是全部哲学的结果，可以严格地加以论证，而且我将在我的私人演讲里予以严格论证。这条原理就是：既然人确实有理性，所以他就是他自己的目的，这就是说，他之所以存在，不是因为某种别的东西应当存在，反之，他之所以完全存在，是因为他应当存在；他的单纯存在是他的存在的最终目的，或者在同样的意义上说，人们绝不能毫无矛盾地探求他的存在的任何目的。他之所以存在，是因为他存在。人应当仅仅被视为理性生物，就此而言，绝对存在的这种特性，为他自己而存在的这种特性，就是他的特性或他的使命。

但是，人不仅具有绝对存在、纯粹存在，他还具有这种存在的特殊规定；他不仅存在，而且他也是某种东西；他不仅说“我在”，而且还说我是这个或那个。就他是一般存在而言，他是理性生物；就他是某种东西而言，他又是什么呢？这个问题我们必须予以回答。

他之所以为他所是的东西，首先不是因为他存在，而是因为在他之外有某种东西。经验的自我意识，也就是对我们赋有的某种使命的意识，正如我们在上面已经说过和将来在适当地点也将证明的那样，除非以某种非我为前提，是不可能成立伪。这种非我必定影响经验自我意识的受动能力^②，我们把这种能力叫做感性。因此，人就其为某种东西而言，是感性生物。但是按照上面所说的，他同时也是理性生物，他的理性不应当为他的感性所取消，反之，两者应当彼此长期并存。在这二者的结合当中，上面所说的人之所以存在是因为他存在的那个原理就变成了如下的原理：人之所以应该他之所是的东西，完全是因为他存在，也就是说，他所是的一切，应该同他的纯粹自我，同他的纯粹自我性相关联；他之所以应该他之所是的一切，纯粹是由于他是一个自我；而且因为他是一个自我，所以一般说来，他根本不应当是他所不能是的东西。这个迄今还不清楚的公式马上就会解释清楚。

纯粹的自我只能从反面加以设想，只能被想象为非我的对立面，因而只能被想象为完全绝对的单一性，而非我的特性则是多样性；纯粹的自我总是同一个东西，而且永远不会是别的东西。因此还可以把上述公式表达成：人应该永远自相一致，而绝不应该自相矛盾。这就是说，纯粹自我绝不会自相矛盾，因为他自身没有任何差异，而永远是同一个东西。但经验的、由外在事物决定的和可以由外在事物决定的自我则会自相矛盾；经验自我不是按照纯粹自我的形式决定的，不是自己决定自己的，而是由外在事物决定的，这就是经验自我经常自相矛盾的一个确实标志。但这是不应当有的情况，因为人本身就是目的，他应当自己决定自己，绝不应当让某种异己的东西来决定自己；他之所以应当他之所是的东西，是因为他希望成为这种东西，而且应

当希求这种东西。经验自我应当具有它能永远具有的那种情绪。因此，我可以把伦理学的根本原理用下列公式表达出来：你要这样行动，就是把你的意志的准则能够想象为你自己的永恒规律。这是我了解释这里讲的问题而附带说明的一点。

所以，一切有限的理性生物的最终使命，就是绝对自相统一，始终自相同一，完全自相一致。这种绝对同一就是纯粹自我的形式，是纯粹自我的唯一真实的形式；或者更确切他说，那个形式的表现是在同一性的可思议性基础上被认识到的。但是，哪种规定能够被想象为永久的，哪种规定就符合于自我的纯粹形式。大家切不可模棱两可地、片面地理解这一点。不仅意志应当始终自相一致——只有在伦理学中才谈到意志——而且人的全部力量都应当符合于完全的同一性，都应当彼此协调一致，而这些力量本身仅仅代表一种力量，只是在运用于各种对象时才有区别。

但是，我们的自我的经验规定至少绝大部分不取决于我们自己，而是取决于我们之外的某种东西。不错，意志在自己的范围内，也就是在自己所能涉及的各个对象的范围内，在人知道了这些对象以后，象在适当的时候将会严格证明的那样，是绝对自由的。但是，感觉和以感觉为前提的表象则是不自由的，而是取决于自我之外的事物，这些事物的特点完全不是同一性，而是多样性。然而，如果自我也在这方面应当始终自相一致，那么自我就必须力求直接影响那些决定人的感觉和表象的事物本身；人必须设法改变事物的形态，使事物本身同他的自我的纯粹形式相一致，从而使那些取决于事物性状的事物表象也同这个形式相一致。然而这样改变事物的形态，即事物应当按照我们关于它们的必然概念而存在，单靠纯粹的意志是不可能的，而且还需要有一定的技能，而这种技能是通过锻炼获得和提高的。

此外，更重要的是：在我们的理性还没有觉醒的时候，由于事物对我们所自然而然地信赖的自我具有毫无阻碍的影响，我们的可以由经验决定的自我本身就接受了一定的曲折变化，而这些曲折变化不可能符合于我们的纯粹自我的形式，因为它们来源于我们之外的事物。为了消灭这些曲折变化，在我们面前再现原来的纯粹形态，单靠纯粹意志同样是不够的，而且我们还需要那种通过锻炼获得和提高的技能。

我们之所以获得这种技能，一方面是为了抑制和消灭在我们的理性和我们的主动感觉以前产生的我们固有的错误意向，一方面是为了改变我们之外的事物的形态，按照我们的概念变更它们；依我看，获得这种技能就叫做文化，获得一定程度的这种技能同样也叫做文化。文化只有程度的不同，但是文化程度可以表现为无止境的。如果人被看作是有理性的感性生物，文化就是达到人的终极目的、达到完全自相一致的最终和最高手段；如果人被看作是单纯的感性生物，文化本身则是最终目的。感性应当加以培养，这是用感性可以做到的最高的、最终的事情。

综上所述，最后的结论如下：人的最终和最高目标是人的完全自相一致，而且为了使入能自相一致，还在于人以外的一切事物同他对于事物的必然实践概念相一致，这种概念决定着事物应该是怎样的。用批判哲学的术语来说，这种一致一般就是康德称为至善的那种东西；从上所述可以看出，这个至善本身根本不具有两部分，而是完全单纯的；至善就是理性生物的完全自相一致。至于说到取决于自身之外的事物的理性生物，它倒可以被看作是双重性的：一是意志同永远有效的意志的观念相一致，或者叫做伦理的善，一是我

们之外的事物同我们的意志（当然指我们的理性意志）相一致，或者叫做幸福。因此（可以顺便指出），认为人由于渴求幸福，注定会达到伦理的善，这种看法是完全不对的；倒不如说，幸福概念本身以及对于幸福的渴求才是从人的伦理本性中产生的。并非造福的东西就是善的，而是只有善的东西才是造福的。没有伦理就不可能有幸福。当然，不讲伦理甚至在反对伦理的斗争中也可能产生快感，我们到适当时候将看到为什么会这样，但这种快感并不是幸福，反而甚至常常是与幸福背道而驰的。

使一切非理性的东西服从于自己，自由地按照自己固有的规律去驾驭一切非理性的东西，这就是人的最终目的；如果人不停止其为人，如果人不变成上帝，那么这个最终目的是完全达不到的，而且必定是永远达不到的。在人的概念里包含着这样一个意思：人的最终目标必定是不能达到的，达到最终目标的道路必定是无限的。因此，人的使命并不是要达到这个目标。但是，人能够而且应该日益接近这个目标；因此，无限地接近这个目标，就是他作为人的真正使命，而人既是理性的生物，又是有限的生物，既是感性的生物，又是自由的生物。如果把完全的自相一致称为最高意义上的完善，就象人们能够理所当然地称呼的那样，那么完善就是人不能达到的最高目标；但无限完善是人的使命。人的生存目的，就在于道德的日益自我完善，就在于把自己周围的一切弄得合乎感性；如果从社会方面来看人，人的生存目的还在于把人周围的一切弄得更合乎道德，从而使本身日益幸福。

这就是被看作孤立的人的使命，所谓孤立就是指人与其同类理性生物没有关系。但实际上我们并不是离群索居的，虽然我今天不打算着重考察理性生物彼此之间的一般结合，然而，对于我今天与你们各位先生之间的这种结合，我还是必须作一种概括的考察。我今天向你们扼要指出的那个崇高的使命，就是我应当使许多大有希望的年轻人明确地认识到的使命；我希望这个使命成为你们全部生活的至高无上的目的和坚守不渝的指南；年轻人本来就肩负着一项使命，他们将在大小不同的范围内以自己的学说或行动，或者以这两者，再对人类发生强有力的影响，不断传播他们自己所获得的教养，处处造福于跟我们休戚与共的同胞，把他们提高到更高的文化阶段；我在陶冶年轻人的时候，很可能也在同时陶冶着千百万尚未诞生的人们。如果你们当中的某些人对我有善意的评论，认为我感受到了我这个特殊使命的尊严，认为我在我的研究和教学生涯中作为最高目的的，是在你们诸位先生当中，在同你们将会有共同接触点的一切人当中促进文化教养，提高人道修养，认为我把一切不适用于这个目标的哲学和科学都视为毫无意义的——如果你们都这么对我作出评论的话，那么，我也许可以这么说，你们对我的意志的评论是完全正确的。我的力量能在多大程度上符合于这个愿望，这不完全取决于我自己；一部分要取决于我们所不能掌握的一些情况，一部分还要取决于你们诸位，取决于我所要求你们给予的关注，取决于我欣然充满信心地指望于你们的个人勤奋，取决于你们对我的信赖，这种信赖是我应该得到的，并且我将努力以行动得到这种信赖。

第二讲 论社会的人的使命

哲学在能成为科学和知识学以前，首先需要回答许多问题，这些问题一方面被决断一切的独断论者所遗忘，另一方面怀疑论者则只有冒着被指责为不理智、邪恶、或者二者兼而有之的危险，才敢加以暗示。

如果我不愿肤浅草率地对待某种自以为了解得比较透彻的事情，如果我不愿秘密掩盖和默然回避自己明知存在的困难，那么，我说我的命运就是必须在这些公开的演讲中涉及许多这类几乎还完全没有涉及的问题，而毕竟不可能完全解决它们，甚至还会冒理解不对和解释错误的危险；虽然在这里我乐于对问题穷根究底，但也只能为进一步思考提供一些暗示，为进一步教诲提供一些指示。各位先生，倘若我设想你们当中有许多通俗哲学家，他们丝毫不费力，丝毫不用思考，单凭他们所谓人类的健全理智，就可以轻而易举地解决一切困难，那么我登上这个讲座就会往往不无胆怯。

在这些问题之中，尤其有如下两个问题，在它们得到回答之前，是不可能格外有什么根本的自然权利的；这两个问题是：第一，人凭什么权力把物体世界的一个特定部分称为自己的身体？他怎样把他的身体看作是属于他的自我的一部分？因为身体毕竟同自我恰好是对立的。第二，人是怎样假定和承认自身以外的同类理性生物的？因为在人的纯粹自我意识里毕竟不能直接产生这种理性生物。

今天我应该确定社会的人的使命，而要解决这一课题，则必须先回答后一个问题。我把理性生物的相互关系叫做社会。如果不预先假定在我们之外确实存在着理性生物，如果我们没有能够区别理性生物同所有其他一切不参与社交活动的非理性生物的显著标志，社会这个概念是不能成立的。我们是怎样做出这种假定的呢？这些标志又是什么呢？这就是我首先必须回答的问题。

“不论是在我们之外存在着类似干我们的理性生物，还是存在着区别理性生物同非理性生物的标志，这两者我们都是从经验得知的”——那些还不习惯于严格的哲学研究的人们当然可以作出这样的回答；但可以说，这样的回答是草率的，不能令人满意的，它根本不是回答我们的问题，而是属于一个完全不同的问题。他们所能援引的那种经验，甚至连利己主义者也是确实具备的，因此利己主义者现在还总是没有根本被驳倒。经验仅仅告诉我们，在我们的经验意识里包含着在我们之外还有理性生物的观念，这是没有争议的，任何一个利己主义者也不会否认。问题在于：这个观念以外的某种东西是否符合干这个观念？是否在我们之外还存在着不依赖干我们这种观念的理性生物？即使我们还没有想象到这一点。对于这类问题，经验不能告诉任何东西，因为经验毕竟是经验，这就是我们的观念体系。

经验充其量只能告诉我们，有些结果类似干理性原因引起的结果；但是，经验永远也不能告诉我们，引起这些结果的原因是作为自在的理性生物真实存在的，因为自在的生物本身并非经验的对象。

正是我们自己，才把诸如此类的生物带到经验世界里；用我们之外存在着理性生物这一事实去解释某些经验的，也正是我们。但是，我们凭什么权力去作这样的解释？这个权力在运用以前必须详细加以证明，因为它的有效性是以这种证明为基础的，而不能单纯以实际运用为基础；看来我们还没有能够前进一步，而恰好又停留在我们上面提出的问题上：我们是怎样假定和