

康德 费希特 《先验唯心论体系》

当时的哲学就处于前面所说的那个状况。就在这个时候，**伊曼努尔·康德** 出其不意地作为哲学的革新者而出现，并重新给予哲学以科学的严肃性以及早已失去的尊严。

在讨论康德本人之前，我希望预先作出一个一般的评论，这个评论或多或少适用于人类的一切行为，也就是说，这些行为的**真正的**重要性（亦即它们的真正的影响）往往**异于**人们原本寄予希望的目标，或者说它们相对于它们产生出来的结果而言只是一个工具。康德的影响是无比巨大的。如今距离康德那个时候已经有50年，我们确实已经到达了另一个关键点，但这一切**没有**康德是不可想象的。因此当看到有些人肆意贬低康德的功绩，而他们对于我们超越康德又没有作出任何贡献时，这实在是一件让人不快的事情。同样的话也适用于费希特。在今天对康德和费希特大加贬斥，这没有什么意义；真正有意义的是，只需把哲学重新提升到那个关键点，即哲学在康德和费希特那里已经达到的关键点。将来的人们对于这段历史的评价会是这样的：自从康德以来，围绕着人类精神的最高财富的内外斗争，从未像现在这样激烈，科学精神在它的努力追求中，从未像现在这样取得如此深刻的成果和如此丰富的经验。⁽¹⁾但说实话，这个影响其实并不是通过康德的直接的**意愿**而造成的。一方面，通过他的批判工作，康德以为他已经一劳永逸地取缔了一切关于超感性事物的知识，但另一方面，他真正造成的影响仅仅在于，必须在哲学里面区分否定的东西和肯定的东西，但这样做的目的，恰恰是让肯定的东西获得完全的独立性，

并站出来，作为一般意义上的哲学的第二个方面，作为肯定哲学（ positive Philosophie ），与那种单纯的否定哲学（ negative Philosophie ）相抗衡。康德开启了哲学的这个区分进程，以及随之而来的走向肯定的东西的升华进程。康德的批判对于肯定的东西从未抱有**敌意**，正因如此，它才能在这件事情上作出重大贡献。一方面，他摧毁了旧的形而上学的整个建筑，另一方面，他始终表露出一个看法，即人们最终必须**意愿**旧的形而上学所曾经意愿的东西，以及如果有一丝可能的话，旧的形而上学的内容最终将会成为**真正的**形而上学。

现在我过渡到对于康德本人的阐述。我的出发点是这样一个命题：康德的批判首先是针对那种在学院之内盛行的形而上学，但是它又从另一个方面暗地里重新捍卫这种形而上学。

针对这种形而上学，当时在英格兰，主要是通过**约翰·洛克**，兴起了经验论，它断然否认任何概念能够不依赖于经验而存在。从这种经验论出发，又衍生出著名的英国哲学家和历史学家**大卫·休谟**的学说，这个学说怀疑甚至反抗人类知识中的一切普遍的和必然的东西。而按照康德自己的交代，正是休谟的这种所谓的怀疑主义，激励康德创立了他自己的哲学。

休谟的攻击几乎仅仅针对因果律——“一切发生的事情都有一个原因”——这个基本原理的客观有效性。在我们的所有行为里，同样在我们的所有判断里，我们都不假思索地遵循着因果律；甚至休谟本人，作为一个非常熟练的（亦即学识渊博的）历史学家，也是遵循着因果律，即他总是从历史事件的原因出发，来解释这些事件。最令人惊叹的是，虽然我们自己使用因果律，也看到别人使用因果律，但却从来没有真正意识到这个法则。我们不是基于某个科学观点才使用因果

律，而是从天性出发，仿佛按照本能，就使用着因果律，这就证明，因果律是我们之内的一个实在的原则，它强迫我们如此进行判断。准确地说，休谟仅仅证明，这样一个普遍的、不仅适用于一切现实事件，而且适用于一切可能事件的法则，不可能起源于**经验**。经验确实不能提供任何普遍的东西。而休谟已经假定，一切知识仅仅来自于感官。休谟既然把因果律看作一个单纯主观的现象，那么他就只剩下一件事情要做，即通过一种单纯主观的习惯去解释对于因果律的普遍使用。他说：“当我们在无数的情况下看到，某些现象或事件之前有另外一些现象或事件发生，或者反过来，某些之前发生的事件导致另外一些事件发生，通过这种持续的重复，我们的理智最终形成一个习惯，即把那些现象或事件联系在一起，并最终认为它们处于一种因果关系，把之前的看作是原因，把随后的看作是后果。”

这里我暂时不想追究，即使两个事件（A和B）无数次前后相继，也不一定能产生出“原因和后果”概念，倘若这个概念不是在独立于外在经验的情况下通过我们的本性的一种内在必然性而包含在我们内心里。对于一切通过那种重复的知觉而出现在我们面前的东西，我们可以说：“在我迄今能够观察到的一切情况里，现象B是随着现象A而出现的。”但即使我从未看到现象B在没有现象A的情况下出现，我也远远不能认为它们处于一种因果联系之中，因为因果联系比那种单纯的前后相继——它能教导我们的，永远只是*post hoc* [**事实如此**]，而绝不是*propter hoc* [**事出有因**]——包含着更多的东西。我们在一切现象那里都有可能止步于*post hoc* [**事实如此**]，而且我们在许多情况下确实就是这样的。休谟认为，哪怕两个现象不是仅此一次或偶然地前后相继，而是确实按照一个规则前后相继，我们也不能随便把它们放置到一种因果关系之中。但是，如果我们懂得在一种情况下区分

post hoc [事实如此] 这种纯粹外在的秩序和propter hoc [事出有因] 这种秩序，为什么我们不能在任何情况下都作出区分呢？

尽管如此，我根本不想纠结于这类反思，毋宁说我真正想问的是，如果只是为了反驳休谟的怀疑，康德用得着祭出《纯粹理性批判》这个大杀器吗？这真是一件极为奇怪的事情，即人们竟然会觉得这个反驳是如此之困难，以至于直到现在都还没有人注意到一个完全简单的事实，即休谟的那个怀疑**本身**就能够通过单纯的经验而被反驳。休谟把因果原则解释为习惯；但是，每一个习惯的形成都需要一段时间；因此休谟必须设想，个别的人乃至整个人类曾经有那么一段时间，在那段时间里，人类总是看到某个现象A跟随着另一个现象B，最后才习惯于把这个秩序看作是**必然的**（“必然性”属于因果概念）。然而休谟所悄悄假定并且以为他能够假定的情况，恰恰是**根本不能**假定的。我坚信，我们中间**没有一个人**会承认，曾经有那么一段时间，那时人类不是按照因果法则来进行判断。至于休谟本人，假如我们能够给他提出这个问题，即他是否能够设想人类在其存在的某个时间段既没有因果概念也不会使用这个概念，他也许会一边回答道“是的”，一边陷入到踌躇和迟疑之中；他将会感到，他设想的那种不按照因果法则来进行判断的人，在我们看来根本就不再能够叫作“人”。

也就是说，我们可以完全确信，人类始祖从他的生命的第一天开始，就在按照因果法则进行判断，因为这属于人的本性。正如伊甸园里的蛇，按照摩西的讲述，它在人类始祖亚当的耳边低声细语，挑逗他怀疑上帝的诫命。但是蛇在这里并不是给亚当传授关于因果法则的知识，而是默认亚当能够理解它的如下一番话：“**如果**你们吃下果子，**那么**你们的眼睛将会明亮，或者说**如果**你们吃下这个果子，**那么**你们就会和上帝一样。”这些话的意思明显是：果子或吃果子将会是你

们眼睛明亮的原因，至于这个享受的结果，就是你们将会和上帝一样。——在一本用阿拉伯语撰写的名为《自我教育的哲学家》（*Philosophus Autodidactus*）的小说里，讲述了这么一个故事：曾经有一个小孩，他刚生下来就被他的母亲丢弃到了印度洋的一个小岛上，在那里，他通过使用天赋的理智，逐渐掌握了所有哲学概念和哲学知识。当然，我们根本不需要用这类虚构的故事来反驳休谟，因为一个还在摇篮里的小孩还没有任何机会去习惯现象的前后相继，更不会有人告诉他什么因果法则；但是，一个还在摇篮里的小孩，如果他听到什么响声，就会转向那个发出响声的对象，而他没有别的目的，就是想要看看这些响声的原因，因此他的行为已经以因果法则为前提。

也就是说，按照因果法则来进行判断，乃是我们从一开始就必然遵循的规定，这不仅不取决于我们的意愿，而且不取决于我们的思维。但如果一个东西不取决于我们的意愿和思维，那么我们就称它为一个实在的原则。因此经验本身就证明，因果法则是一个实在的原则；正如普遍的重力规定了物体向着中心运动，那个实在的原则也迫使我们按照因果法则来进行判断，并且按照矛盾律来进行思考。⁽²⁾

现在我们来到康德的纯粹理性批判。可以看出，它总体上是基于如下这个思想：在人们想要认识什么东西之前，必须要对我们的认识能力进行审查。好比一个谨慎的建筑师，在他为自己修建一座房子之前，仔细考察他的工具，看看它们能否夯实地基，并且给房子提供很好的扩充机会。同样，哲学家在考虑建立一座形而上学大厦之前，也要看看大厦需要什么材料，以及这些材料是否容易获取，而既然这些材料是取自一个精神性的源泉，所以这个源泉本身必须接受考察，以便让人们确信，它是否真的充分蕴藏着计划中的大厦所需要的材料。

因此，在人们对认识——尤其是对于超感性对象的认识——抱有希望之前，必须先来考察一下，我们是否具有认识那些对象的能力。

乍看起来，这个思想具有非同一般的启发性。⁽³⁾但仔细看来，我们却发现，它关心的是一种对于认识的认识，而这种对于认识的认识仍然也是一种认识。就此而言，它也需要接受考察，看看这种对于认识的认识是否可能。这样一来，人们就得无穷追问下去了。

当康德以一种批判的方式开始他对于认识能力的考察时，他至少是确信自己掌握了一条指导性原则和一个可靠的方法。遗憾的是，事实并非如此。他并没有对认识活动的本性预先进行一番普遍的考察，就立即列举认识的各个源泉和各个认识机能。但是他并不是以一种科学的方式推导出这些源泉或机能，而是仅仅从经验那里把它们接受过来，却没有告诉我们，他究竟依据什么原则来保障他的列举是完整的和正确的。就此而言，他的纯粹理性批判不能被看作是对于人类认识能力的一个**科学的**考量。

在康德看来，理性的三个源泉是感性、知性和理性。感性要么与外在于我们的对象相关，要么与我们自己的内心相关（这里指我们能够知觉到**在我们自身内部**发生的变化）——他把这种能够知觉到在我们自身内部发生的状况或变化的能力称作**内**感官，而在这样做的时候（同样没有交代任何理由），他谈论的是一个感官，而不是像谈论诸多对象那样谈论诸多感官。从这个最初的源泉，从感性那里，**产生出来**的认识——这里已经比单纯的感官印象包含着更多的东西——叫作**直观**。而在直观里，我们区分了偶然的東西（即它有可能是另外的样子）和**不能不如此的东西**。就外在对象而言，那不能不如此的东西，就是**空间**。我们除了把外在对象表象为在空间里面之外，别无办法，因此空间是我们的外部直观的必然的和普遍的形式。在这里，借助于

我们的外部直观的空间形式的必然性和普遍性，康德证明，空间不同于事物的偶然方面或质料方面，它不是某种经验性的东西，不可能是随着**现实的**直观而产生出来的，毋宁说它是这样一个形式，它先行于我们的现实直观，因此是基于我们的认识能力的本性本身。由此可知，空间并不是依附于自在的或独立于我们的表象的对象本身，而是依附于那些**被我们直观到的**对象。从这些观点出发，本来可以进而得出结论，即外部**对象**的**本质**就其自身而言是非空间的和非感性的。然而康德让我们自己去进行这个推论，正如他让我们自己去想象，那种自在的、非空间性的质料（它必须为我们对于外在对象的表象提供终极根据）**如何**在我们对于空间形式的直观里轻松获得了一个空间里的形式。

空间之与外直观的关系，正如**时间**之与内直观的关系。我们的表象或感觉等等分为两种表象，其中一种完全来自于我们自己，来自于我们的精神的独立行为，而另外一种则是来自于外部对象，并且绵延不绝；我们对于这些表象的知觉，依赖于绵延性或时间这个形式。由此得出，那使得我们对于外部事物具有表象的东西，既不是绵延性，也不是时间，由此甚至可以说，那在时间里面的，其实并不是那些以感性的方式被表象的事物，而仅仅是我们通过内感官而知觉到的表象。因此结论就是，时间相比空间而言更多地依赖于我们的表象，时间相比于空间而言是一种更为主观的东西。

时间和空间仅仅是**我们的**直观活动和表象活动的形式，除此之外，康德认为我们的直观有一个自在地与空间和时间无关的根据，他把这个未知的根据标记为“x”（这个东西在数学里面指代着一个未知的量），而更奇特的是，他把这个“x”称作“自在之物”——真正说来，他应该把它称作“自在且**先于**自身之物”（Ding an sich und vor sich

selbst)，也就是说，它还没有成为**物**，因为它只有在我们的表象中才成为物。现在，这个被设定在一切空间之外和一切绵延性及时间之外的东西，就它摆脱了一切**空间**而言，是一个精神性的东西，而就它摆脱了一切**时间**而言，是一个永恒的东西。这个未知的东西如果不是上帝，还能是什么呢？但康德根本不想把它规定为上帝，而且他把**贝克莱**的唯心主义称作是一种狂热的唯心主义，因为后者宣称整个感官世界是通过上帝作用于我们的表象能力而制造出来的一个投影。话说回来，这种唯心主义至少是可以**设想**的。即使这确实是一种狂热的唯心主义，但如果狂热性本身能够让我们设想某种东西，那么从哲学上来说，它也好过那种终结于完全的无思想或非思想的东西，比如康德关于感性直观的理论。康德的这个理论终结于两个完全不可理喻的东西：一个是位于我们**之内**的表象者的不可理喻的机制，它不得不表象那自在地脱离一切空间和脱离一切时间的东西，另一个是位于我们**之外**的同样不可理喻的“x”，我们既不知道它是什么东西，也不知道它如何作用于我们，以及它究竟有什么必然性或兴趣来作用于我们，并让我们产生出对于感官世界的表象。

不管怎样，康德从感性出发，前进到我们内心里的第二个认识机能或规定着认识的机能，即知性。他指出，那以感性方式被知觉到的东西对我们而言不仅必然存在于空间和时间之内，而且就我们**认识到**它而言——就我们把它提升为判断的对象而言——我们同样不得不给它添附上某些知性规定，比如把它规定为实体或偶性、规定为原因或结果、规定为一或多等等。所有这些规定都不再仅仅是直观的形式，毋宁说它们是一些思维规定，即**概念**——纯粹知性的概念。尽管如此，我们却认为，这些概念包含在被**表象的对象自身**之内，而我们的判断（比如“这是一个实体”或“这是一个原因”等等）不是一个单纯主观的判断，而是一个**客观有效的**判断，如果没有这些概念，事物就不

能被思考，正如如果没有空间，事物就不能被直观。人们可能会认为，**因为**那些规定是一些被认为只能位于知性之内的**概念**，所以它们证明，有一个不依赖于我们、在**事物自身**之内**呈现于当前**的知性——但是康德的推断并没有采取这个方式，而是这样进行的：所以它们**只能**适用于严格意义上的**被表象**的对象，而不能**超越**这些对象，适用于自在之物。它们不能适用于那未知的东西，而那个东西包含着我们的表象的最终根据。

既然这个未知的东西恰恰是最终的解释理由，那么我们必须首先讨论它。如果我们问道，什么东西能够既不在空间内也不在时间内，既不是实体也不是偶性，既不是原因也不是结果，那么我们必然会承认，那个未知的东西不再是康德所标记的“x”（即一个数学方程里的未知量），而是“0”，也就是说，在我们看来，它已经是完全的无。康德所理解的“经验”不是一个单纯的直观，而是一个被那些知性概念所规定，并因此提升为知识的直观，而既然那个位于经验之外的前提成了完全的无，我们就发现，康德重新把我们带回到之前的出发点，即那种完全未经解释的经验。尽管如此，康德的贡献在于，他保留了——虽然并没有**解释**——我们的知识中的普遍性和必然性，而如果没有它们，就绝不会有任何确定性。如果我的精神里面没有一个必然的原则为我保障知识的有效性，那么即使对于感性现象我也不能抱有确定性。在那种情况下，人们最终只能说：我不可能没有感觉到我所感觉到的东西。

但是，康德的批判之所以出名，主要是通过这样一个主张：知性概念——或按照他从亚里士多德那里借用来的术语，即范畴——不能应用到超感性东西上面。于是康德认为，他就终结了一切企图认识超感性东西的形而上学。然而在这个问题上，康德所做的比他所意愿

的**更多**。如果“知性概念不能应用于超感性东西”这个观点是正确的，那么结局就是，超感性东西不仅不能被认识，而且根本不能被思考。这样一来，康德就陷入了自相矛盾。因为他至少没有否认超感性东西的存在，并且把那个东西当作经验建构本身的前提。试问，他所说的自在之物究竟是什么东西呢？难道它不**也**是一个超感性东西吗？无论如何，它至少是一个与感性无关、非感性的东西。但这样一个东西只可能有两种情形：要么是某种位于感性经验**之上**的东西，要么是某种位于感性经验**之下**的东西。假若它是位于感性经验**之下**，那么它只能被思考为某种单纯的载体（Hypokeimenon）或基质（Substrat），或某种缺乏任何现实属性的纯粹质料（只有感性直观才包含着现实属性）。然而“基质”概念和“实体”概念没有任何区别。因此如果康德认为有某种外在于感性经验的东西，那么他必须把它规定为实体。或者他愿意把那个东西思考为一种**超**感性东西。既然如此，这里首先应当问道：**这个**类型的超感性东西和康德所说的另一个类型的超感性东西是什么关系呢？对康德而言，后面这类超感性东西——上帝、人的灵魂、意志自由——始终是我们**努力**想要认识的对象，与此同时他又否认我们能够现实地认识它们。最为引人注目的是，康德在从事他那备受赞誉的批判工作的时候，压根没有想到这个近在咫尺、掩藏不住的问题：这种位于经验之外的东西（或者说单纯的理知东西）和另外一种真正的超感性东西是什么关系？也就是说，康德只是让这两种东西安静地彼此并列，既没有把它们区分开来，也没有把它们联系起来。

康德本人把所谓的自在之物——实则按照他自己的概念，“自在之物”真可以说是一种木质的铁，因为如果它是物（客体），那么它就不是自在的，而如果它是自在的，那么它就不是物——称作我们的表象的理知根据。在这里，“根据”一词可以仅仅具有一种逻辑意义，就此而言，它意味着，那个理知东西与我们的表象之间仅仅是一种逻辑关

系。然而康德认为，现实的表象来自于一个感官印象，而这个印象不可能来自于被表象的东西，即是不可能来自于那个已经与纯粹感性形式和知性形式相结合的客体，而是只能来自于那位于一切表象之外和之上的物，既然如此，康德必须从一个理知东西那里推导出这个印象，把那个理知东西当作是我们的表象的充足原因（*causa efficiens*），也就是说，借助于一个知性概念，把那个理知东西本身规定为原因。这里值得注意的是，康德并没有承认，这个理知东西，亦即他所称的理知物（*Noumenon*），与理知、努斯、真正意义上的认识能力有一种直接关系，而是认为，它仅仅与我们的质料感官或肉体感官直接相关。如果那个理知根据（即康德所称的“自在之物”）只能制造出我们的表象的物质或质料，而质料只有通过康德所说的统觉的先验综合，即是在任何情况下都只有在主体那里才获得知性的印记——如果这里讨论的是一个客观判断的对象，那么我们必须假定知性里面有这个印记——那么有如下几个问题：1）那个理智根据是如何抵达主体，并对主体发挥影响的？2）这个质料为何如此情愿与知性形式相结合？3）主体从哪里获得控制质料的力量？这些问题在康德的批判里面没有得到回答，甚至根本没有被提出来。

人们对哲学有两个要求：1）首先，她应当解释自然界的生成演化，不管是把自然界看作某种客观的、亦即**外在于**我们的表象的存在者，还是以**唯心主义的方式**把自然界看作是仅仅存在于我们的表象之内。也就是说，这里至少应当表明，通过我们内心里的怎样一个——必然的——过程，我们不得不认为这样一个世界具有这些规定和这样一些层次。**康德**回避了这个要求。2）对于哲学的第二个要求是，她应当向我们揭示出那个真正意义上的形而上的世界，即那个包含着上帝、灵魂、自由和不朽的超感性领域。康德与哲学的这个更高部分之间有一种独特的关系。正如我们已经指出的，对于**这个**形而上的领

域，他的追求目标其实和之前的形而上学的追求目标是完全一样的。假若存在着一种真正的形而上学（康德在许多地方都表露出这个观点），那么它必须表明，上帝是世界的自由创造者，自然界里面的牢不可破的因果链条并不排斥人的道德自由，以及人的本质是不朽的。但是，为了达到这个目标，康德使用的手段和之前的形而上学使用的手段毫无差别。康德是如此用力地批判之前的形而上学，以至于人们不难发现，他根本就没有想到，除了这种形而上学之外，可能还有另外一种形而上学。确切地说，康德的批判对象仅仅是那种形而上学的一个特定的**形式**，即在康德的青年时代，**那个**偶然地被克里斯蒂安·沃尔夫，尤其是被亚历山大·鲍姆伽登——作为康德的老师，他在沃尔夫主义者里面始终都是最出色者之一——所接纳的形式。然而康德不知道，在那种形而上学的主观唯理论之上，还有另外一些东西。就此而言，他的批判根本就不适用于斯宾诺莎主义。诚然，康德说过：“实体”概念不可以应用到那些超感性对象上面，即是不可以应用到上帝上面。这句话似乎是针对斯宾诺莎主义，但它的理由根本就与斯宾诺莎无关，因为斯宾诺莎所思考的上帝恰恰不是康德意义上的上帝，不是那种主观唯理论所说的超感性东西。对斯宾诺莎而言，上帝仅仅是感性存在的直接实体，正如他同样也是任何别的存在的直接实体。因此康德必须首先证明，上帝必然是**康德**所理解的那种超感性东西；然而他并没有证明这一点，而是仅仅把它当作是一个从普通的学说或之前的形而上学那里接受下来的前提。康德确实已经表明，关于上帝的存在、人类灵魂的不可毁坏和不朽，通常的形而上学证明都是行不通的；于是他以为，他已经宣判了**一切**科学的形而上学的死刑；他的呕心沥血的批判工作的最终结论，就是对于超感性东西不可能有任何现实的认识。在他看来，真正的形而上学对象是一些单纯的理性理念，同时他又说，这些理念不可能出现在任何可能的经验里面。⁽⁴⁾但从这个泛泛的和不确定的说法里，根本不能得出，上帝究竟是否能够成为

经验的对象。诚然，上帝不可能成为康德所说的**那种**经验的对象；然而除了那种基于外感观的经验之外，康德本人也认为还有一种内部经验。此外他还说，现实的经验仅仅基于一种聚合，即我们的表象的质料的外在理知原因与我们的理知主体的聚合，在这种情况下，我们的主体注定要给那个外在的理知原因打上知性形式的烙印。就此而言，那个理知原因本身是我们的认识的要素之一，而正因如此，它看起来本身不可能是认识的**对象**。认识的对象始终都只是这两个要素的产物。但是，正因为那个理知原因是一切认识的要素之一，所以它作为一切现实的认识的一个**前提**，**必然**显现为一个与认识相对立的东西，而严格意义上的认识相对于认识的前提而言，则显现为一个偶然的东西。

即使我们承认，从这个观点可以得出，那个理知原因不可能是一个现实的认识的对象，但它毕竟表明自己是一个必然的思维的对象——而旧的形而上学除了指出上帝是一个必然的思维的对象之外，也没有更多的追求。但就康德的批判而言，正如我们已经指出的那样，严格说来，它不仅不是一种认识，而且扬弃了对于超感性东西的一切思维，使这种思维不再可能，因为康德的批判明确表示，它坚决禁止把知性概念应用到超感性东西上面。然而众所周知，康德在把上帝逐出理论哲学之后，又通过实践哲学重新把上帝带回来，因为他至少表明，对于上帝的存在的**信仰**是道德法则所要求的一个信仰。如果这个信仰不是一个完全缺乏思想的信仰，那么人们在这里至少**思考着**上帝。现在我想知道，康德如何能够在思考上帝的同时，不把他作为一个**实体**来思考，当然，这里不是指斯宾诺莎意义上的实体，即id quod substat rebus [一个立于事物根基处的东西]，但康德无疑是把上帝思考为一个绝对精神性的、道德的人格性。无疑，这样一个“人格性”概念比“实体”概念包含着**更多的东西**。就此而言，上帝不是一个**单纯的**

实体；好比如果我们说一个人是一个实体，那么这个说法并没有充分刻画出他的特性。然而因此上帝就根本不是一个实体吗？如果我不可以把上帝思考为一个原因，那么我同样也不知道，“上帝”概念还剩下什么东西。也就是说，康德通过他的批判超越了他自己的目标。

按照迄今的展示，如果康德的批判的实质成果最终说来、根本说来是一个如此空洞而缥缈的成果，那么他的伟大而不同寻常的影响又是基于什么东西呢？他凭借什么享有哲学的革新者这一盛名呢？这里首先可以列出一些不同的理由。1) 康德在根本上重新开启了一项有方法的、严肃的工作，单凭这一点，他就带来了有益的影响，而通过他的工作，他终结了之前的哲学里面的群龙无首的局面——我指的不是那种外在的群龙无首，即哲学在那个时代没有一个统治性的首领，而是指那种内在的群龙无首，即本原的完全缺失（völlige Principienlosigkeit），因为众所周知，“群龙无首”（ἀναρχία）的词根“首”（ἀρχή）是“本原”的意思。也就是说，康德终结了哲学里面的这种完全缺乏本原的局面；2) 对于那些更为深入的问题，即主要与一切可认识的存在的理知根据相关的问题，尽管康德没有回答，甚至根本没有提出来，但他至少不可避免地激发出了那些问题，尤其是正如我们已经指出的，他强调人类知识的普遍性和必然性，反对那种极具破坏性的怀疑主义和感觉主义。然而上面所说的一切都不是康德真正带来的历史影响——康德并不是通过这些方面规定了德国哲学的发展。毋宁说，康德的真正影响在于，**他为德国哲学指明了走向主体的方向**，而自从斯宾诺莎以来，德国哲学已经完全丢弃了这个方向；因为斯宾诺莎的特色恰恰是这样一个实体，它仅仅是一个无主体的客体，一个完全否认自己是主体的实体。诚然，康德具有一种他自己也不能克服的局限性，而且这种局限性在一些情况下还得到了加强，因为人们从一开始就把一切令人厌恶的称谓扣到他的哲学头上，这就导致，尽

管康德在《纯粹理性批判》第一版的某些地方本来已经宣称自己是一个**唯心主义者**，但在这本书的第二版里，他用另外一些说法替换了那些段落，于是看起来好像是在反驳唯心主义。尽管如此，通向唯心主义的道路已经开辟了，自在之物成了一个太过于不确定，甚至可以说太过于正确的东西，以至于它根本就不可能坚持下去（因为在任何情况下，都是主体把客体当作**物**，当作现实的东西），既然如此，唯一的出路无疑就是主体或自我。费希特迈出了这一步，他直截了当地宣称：自我，确切地说，**每一个人的自我**，是唯一的实体。

费希特所理解的自我不是一个普遍的或绝对自我，而仅仅是**人的自我**。每一个人在他自己的意识里面发现的自我，是唯一真实的存在者。对每一个人来说，一切东西都仅仅是伴随着他的自我，在他的自我之内设定的。对每一个人来说，伴随着那个**超验的**行为（该行为是经验意识的条件和前提），伴随着自我意识的这个行为，整个宇宙同时被设定了，正因如此，整个宇宙仅仅存在于意识之内。伴随着“我存在”这一自我设定，世界开始成为每一个个体的对象，这个行为在每一个人那里都是一个同样永恒、同样无时间的开端，既是他自己的开端，也是世界的开端。每一个人仿佛都是以一种永恒的方式（modo aeterno）从头开始，与此同时，他的整个过去、现在和未来都被设定为他的表象的对象。

通常说来，哲学精神以事物的客观存在为前提，因此它在解释世界的时候会遭遇一些困难，如果费希特相信，摆脱这些困难的途径在于把全部解释都放到**自我**里面，那么他必须更加明确地认识到，他有责任**具体地**表明，伴随着单纯的“我存在”，整个所谓的外部世界及其全部必然的和偶然的规定如何被设定为每一个人的对象。费希特本来至少可以证明，那些被设定在直接意识之外的事物是那个自我设定行

为的中转点或**中介环节**。然而实际情形却是，费希特仿佛根本没有觉察到，外部世界包含着各种差别。在费希特看来，自然界包含在“非我”这个抽象的、仅仅标示着限制的概念之内，而对于“非我”这个完全空洞的客体，费希特只知道它是一个与主体相对立的东西，此外无他——在他看来，整个自然界浓缩到“非我”概念里面，因此没有必要进行演绎，没有必要进一步展开这个概念。到头来，就连康德的批判都比费希特的知识学包含着更多的客观性。因为康德在进行批判工作，考察认识能力的时候，毫不迟疑地接受经验的引导，而在费希特那里，只剩下他自己的反思，一种偶然的、以彻底牺牲发展演化为代价的反思。⁽⁵⁾

因此在费希特看来，一切东西都仅仅通过自我并且为着自我而存在。通过这个方式，费希特把人类自我的独立性或自律——康德认为人们只有在道德的自我规定中才具有这种自律——扩展为一种理论上的自律，换言之，他认为，人类自我在表象外部世界的时候也具有自律。正因如此，费希特的那个命题，“一切东西都仅仅通过自我并且为着自我而存在”，最初是让人们陶醉在一种良好的自我感觉之中，似乎给予了人的内心一种终极的独立性，不依赖于任何外物。然而仔细看来，那个命题更像是一种狂妄自大的自吹自擂，尤其是它始终没有表明，我们必然承认存在着的一切东西，**如何、按照什么方式通过自我并且为着自我而存在？**这种主观唯心主义不可能认为，自我是**自由地并且通过意愿**设定那些外物。因为，假若外部存在是依赖于自我，那么自我所意愿的一定是许多根本不同的东西。即使是最坚决的唯心主义者，在谈到他关于外部世界的表象时，都不得不把自我思考为一个**有所依赖**的东西——虽然不是像康德认为的那样，依赖于自在之物或一个总的说来外在于自我的原因，但至少是依赖于一个内在的必然性，而如果他认为是自我创造了那些表象，那么这个创造至少是一个

盲目的创造，不是基于**意志**，而是基于自我的**本性**。费希特看起来根本不关心这些问题，对于整个必然性，他更多的是很不耐烦地否定它，而不是去解释它。

如果我们按照费希特的指示去接纳他所建立的哲学，那么我首先必须看看，那个不可否认的、不可回避的必然性——费希特给人的感觉是他仅仅试图用一些空话来斥退它——如何能够与费希特的那些概念（比如作为绝对实体的自我）统一起来。于是我们立即可以发现，诚然，就我存在着、具有自我意识而言（这是不言而喻的），外部世界是**为着**我而存在，但是反过来，当我独自**存在着**、具有**自我意识**，当我说着“我”的时候，我同样也发现，世界已经存在着——也就是说，绝不可能是一个**已经具有自我意识**的自我创造了世界。当然，我们可以伴随着**现在**这个在我之内具有自我意识的自我回溯到一个环节，那时自我尚未具有自我意识——也就是说，我可以假定一个超出了**现在已有**的意识的领域，假定一个行为，这个行为不是亲自进入到意识之内，而仅仅是通过它的结果而进入到意识之内。现在，这个行为不可能是别的什么行为，它只能是一个意味着“走向自身”（zu-sich-selbst-Kommen）或“转而意识到自身”（sich Bewußtwerden）的工作。由此得出一个自然的、只能如此的结论，即这个行为在达到意识之后就停止了，仅仅作为行为的结果存在着。这个单纯的结果——行为在其中摆在意识面前——恰恰就是外部世界，正因如此，自我所意识到就不是一个由它自己创造的世界，而仅仅是一个与它同时存在着的世界。一言以蔽之，我试图通过自我的一个先行于**现实**意识或经验意识的“先验过去”（transzendente Vergangenheit）来解释，为什么自我始终是与一个必然呈现在它面前的外部世界联系在一起。于是这个解释走向自我的一个先验历史。

就此而言，早在我最初的那些哲学探索里，就已经表现出一个历史的趋势，这个趋势至少从形式上来看，乃是一个走向自身、获得自我意识的自我。因为“我存在”的意思无非是指“走向自身”——也就是说，那通过“我存在”而明确陈述出来的“走向自身”，以一个**外部的**、已经独自存在的东西为前提。只有那首先**外在于**自身的东西，才有可能**走向自身**。因此自我的第一个状态是一种外在于自身的存在。这里唯一需要指出的是（这是一个非常关键的地方），正因为自我被思考为超出意识的东西，所以它不是个体的自我，也就是说，只有通过“走向自身”，自我才被规定为个体的自我，换言之，就**自我**被思考为**超出**意识或超出**明确陈述出来的**“我存在”而言，它对于所有人类个体来说都是同一个自我，只有当它在某一个人那里**走向自身**，它才**成为他的**自我，成为他的个体的自我。既然那个被思考为超出意识的东西对于所有个体来说都是同一个东西，既然个体在这里还没有发挥作用，这就可以解释，为什么我不需要通过经验就可以无条件地认为，我关于外部世界的表象能够得到所有人类个体的认同。当一个小孩向我指出一个对象的时候，他已经假定，他和我所看到的对象必然是同一个对象。当然，一旦自我成为**个体的**自我——这是通过“我存在”而宣布出来的——一旦它到达“**我存在**”，开始了它的个体的生命，它就再也回忆不起它为此曾经走过的道路，因为这条道路的终点恰恰就是意识。在这种情况下，自我（如今它已经是个体的自我）意识不到它走向意识的道路，对此一无所知。这也解释了，为什么自我关于外部世界的表象是盲目的和必然的，而且这种情形对于所有个体来说都是同样的和普遍的。个体的自我在它的意识里只能找到那条道路的一些类似于文物古迹的东西，但却找不到那条道路本身。但正因如此，科学的任务，确切地说是那种原初科学（即哲学）的任务，就是让意识的那个自我**和意识一起**走向自身，亦即进入意识。换言之，科学的任务在于，让意识的那个自我**亲自**和意识一起重新走过那整条道路，从它

最初的外在于自身的存在一直到一种最高的意识。就此而言，哲学对自我来说无非就是一种回忆，即回想起自我在它的普遍的（他的个体的）存在里曾经做过和曾经遭遇的事情：这个结论和柏拉图的著名观点是吻合的（尽管那个观点在某些方面也具有另外的意义，并且不可避免掺杂了一些心醉神迷的狂想）。

这就是我最初尚且受到费希特影响的时候，自己开辟的一条道路，这样我就可以重新进入客观世界。因此不难理解，我对于费希特的概念的使用从一开始就赢得了许多赞同者，因为真正说来，正是通过我对于这些概念的使用，它们才让人理解，并且免除曾经遭遇的主要反对意见。当时我的工作是这样尝试，即让费希特的唯心主义与现实性达成和解，或者说表明，即使以费希特的“一切东西都仅仅**通过自我并且为着自我而存在**”这个命题为前提，客观世界同样也是可以理解把握的。

我并没有急于建立我自己的体系，而是暂时满足于这样一项工作（这对于当时还是年轻人的我来说是恰当的），即让费希特的体系成为一个可以被理解把握的东西。同时我也抱有一个希望，即费希特本人将会认可我给予他的体系的意义，然而后来事情的发展并不是我所预期的那样。当时我所关心的，并不是要建立自己的体系，以此自吹自擂，毋宁说我只关心那些能够让我感到满意的东西。而且我也不像某些人，他们之所以在受到康德和费希特的巨大启发之后投身哲学，仅仅因为他们除此之外没有学过别的东西，因为他们认为，在哲学里面，即使没有掌握多少知识，也可以有一条出路。须知我的研究领域可不是只有一个，我最早的各种兴趣已经促使我进入许多领域，并且我能够在其中学到让我自己满意的东西。——也就是说，当时我只是希望澄清费希特的体系，但是我从来都不是费希特的**学生**

(Zuhörer)。这是一个纯粹的历史事实。我这样说并不是要推卸对于费希特的感激，或者否认他作为师长和先导的角色。因为在我看来（而且事实上确实如此），是他首先说出了一种基于自由的哲学的话语——他不是像康德那样只是基于自我在实践领域里的独立性，而是同样地基于自我在理论领域里的独立性，因此建立起整个哲学。当时，我只是想表明，**如何**理解通过人的自我而设定一切。对于费希特的体系的这个阐述包含在我于1800年出版的《先验唯心论体系》里面。如果你们中间的某位现在或者将来想要准确地、原原本本地了解近代哲学的逐渐的发展过程，那么我只能推荐他去研究这部《先验唯心论体系》。他将会在这部著作中发现一个隐藏在费希特的思想外壳之下的新体系，这个体系迟早必然会打破那个外壳；他将在这部著作中发现那个**方法**已经得到了完善的运用，该方法后来只是在更大的范围内得到运用；如果他看到，这个方法从此以后成为一个独立于费希特的体系的灵魂，他将确信，这个方法正是我所独有的、甚至可以说天然属于我的东西。尽管我不能炫耀说这个方法是一个绝对的发明，但是同样地，我绝对不能让人把它从我这里抢夺过去，或者承认另外一个人⁽⁶⁾的炫耀，说是他发明了这个方法。我说这一番话的目的不是为了炫耀自己，毋宁说唯一的原因在于，人们有义务去反对任何不真实的东西，更何况由于我之前的沉默，这些东西竟然被人信以为真。

⁽⁷⁾

因此我为自己设定的目标，就是通过一个**演进过程**（ Proceß ）去解释那个绝对不依赖于我们的自由、甚至限制着我们的自由的客观世界，而自我是通过“自身设定”这一行为在无意中、但却是必然地卷入到那个演进过程里面。也就是说，当自我把自己当作自己的对象，它就不可避免地要关注自己。这里的“关注”（ sich anziehen ）就和人们平时说“我不关注这个或那个东西”的用法一样，因为那句话的意思是：

“我没有注意到它。”自我要关注自身，只有一个办法，就是限制自身，阻止它的自在的无限追求着的行为，把它起初的纯粹自由（那相当于“无”的自由）造成某个东西，亦即造成一个受限的东西。在费希特看来，限制是从外面降落到自我身上的，但按照我前面的说法，限制是包含在自我自身之内，于是演进过程成为一个完全内在性的演进过程，在其中，自我仅仅与它自己打交道，确切地说，自我要处理的是它自己的、设定在**它自身内**的矛盾，即它同时是主体和客体，同时是有限的和无限的。当自我成为它自己的客体，在这种情况下它虽然找到了自己，但却发现自己不再是从前的那个**单纯东西**，而是成了一个双重化的东西（即**同时**是主体和客体）——现在它是**自为的**（即成为自己的对象），但却恰恰因此不再是**自在的**：这个在它之内设定的偶然性必须被克服，而这个逐步克服过程中的各个环节必须被证明为等同于自然界中的各个环节，而且这个演进过程应当历经每一个层面、历经每一个环节，最终达到一个点，在那里，自我摆脱限制，重新获得自由，从此真正拥有自己，**对它自己来说**成为它曾经**自在**所是的东西——成为纯粹自由。在这种情况下，理论哲学就完成了，而实践哲学刚刚开始。在这里，我首次在哲学里面尝试揭示出一种历史发展——在我看来，整个哲学就是自我意识的历史，我把这个历史在形式上划分为三个时期，比如第一个时期就是指从原初感觉出发（感觉就是通过自我内部的自身客观化而设定的局限性）一直到创造性直观。尽管如此，我当时使用的乐器还是太受限制了，不能演奏出整段旋律。

前进发展的原则，亦即方法，乃是基于这样一个区分：一方面是一个不断展开自身的自我，或者说一个忙于制造出自我意识的自我，另一方面是一个反思着这一切，仿佛观望着这一切的自我，亦即一个进行着哲学思考的自我。通过每一个环节，在客观的自我里面设定了

一个规定，但这个规定仅仅对观望者而言——而不是**对自我自身而言**——被设定在自我之内。因此前进发展在任何时候都是处于这样一种情况，即那在前一个环节里仅仅对哲学家而言被设定在自我之内的东西，在后一个环节里成为自我的对象，即对自我自身而言被设定在它之内，而通过这种方式，客观自我最终到达哲学家的立场，或者说客观自我最终与哲学家的自我（主观自我）完全一致。在达到一致性的这个环节里，客观自我所具有的规定和主观自我所具有的规定完全是同一个东西，因此这是哲学的终结环节，它同时也确保了哲学的终结或完成。客观自我和哲学家的自我之间的关系，大致相当于苏格拉底式谈话里面，学生与老师之间的关系。无论什么时候，那以紧闭的方式设定在客观自我之内的东西，都比客观自我所知道的东西**更多**；主观自我或哲学家的自我的行为，就是帮助客观自我亲自认识到并且意识到那设定在它之内的东西，最终使客观自我达到一种完满的自我认识。这个方法的要点在于，但凡在之前的环节里仅仅以主观的方式被设定的东西，在随后的环节里都附加到客体身上；不仅如此，在后来的更为宏大的发展过程里，这个方法也作出了卓有成效的贡献。

对于唯心主义的这些初步阐释包含在一些个别的论文里面，它们已经收录在我的哲学著作集的第一部分里，并得到重印。⁽⁸⁾如果谁想要评判我的哲学发展过程（对此我感到很荣幸），尤其是，如果谁想要领略那个真正**具有启迪性**的原则，那个一直指引着我的发明原则，那么他必须回溯到那个开端。

⁽¹⁾ 随着康德的出现，哲学迄今的进程突然发生了变化。就好像一股长久遭到围堵的洪流，最终找到了一个缺口，然后坚持不懈地扩大这个缺口，直到整个堤坝完全崩溃，从此它能够自由而无拘无束地奔流向前。即使这股洪流没有遵循着一个规规矩矩的走向，即使它无

所顾忌地漫过两岸，淹没田野，这都没有关系；某些卑微狭隘的人也许会在事后咒骂这股洪流，反而赞美那载着他们从洪流分支而出的小溪，同时心里盘算着，对于历史的评价也许会是另外的样子……自从康德在哲学里面开始真正发挥影响以来（在很长一段时间里他都没有受到重视，而他的影响的第一个成功的表现，仅仅是一窝蜂的单纯的字面意思复述者以及毫无头脑的解释者），涌现出来的不是一些不同的体系，而仅仅是**唯一的一个体系**，这个体系贯穿一切前仆后继的现象，奔向它的最终的升华之点。就像一株植物，当它开始生长的時候，并不知道它能够长到多高，尽管如此，它对于它将会达到的高度还是抱有一种可靠的感觉，而正是这个感觉——即我们所说的**冲动**——推动着它的生长。因此在这整个过程里，即使没有人对于目标具有一个清楚的概念，但每一个人都感觉到，终究会达到一个终极的东西，而这个感觉，这个冲动，恰恰是伴随着康德来到哲学里面的，它把这个时期和所有早先的时期区分开来——反之在莱布尼茨的体系里，则没有这样一种冲动；那曾经唤醒这个体系的力量，消耗在康德之前的那种形而上学的僵死的、麻木的和徒劳无益的努力里面。面对这个由康德肇始的运动，有些人置身事外，有些人站在外面观望，还有一些人嘲笑和咒骂这个运动中迅速更替的体系，但所有这一切恰恰证明，在哲学里面终于达到一个活生生的关键点，这个关键点就像一个受孕的胚胎，或者说像一部伟大悲剧的核心思想，一刻不息地要走向完满的实现——哲学已经卷入到一个必然的、仿佛不由自主的演进过程之中；那些在人们眼里迅速更替的体系，其实仅仅是**唯一的一个体系**的一系列迅速推进的发展环节和塑造环节。在这样一个系列里，个人就他自己的单纯个性和独特性而言是不值得重视的；个人的个体性仅仅是他缴纳给他那个时代的贡品，是在随后的发展过程中被遗弃的果皮纸屑，甚至可以说，仅仅是当他从地基里面成长起来之后，挂在他身上的一粒残余的尘土。我们也必须这样来看待康德。（来自谢林的另一份慕尼黑时期手稿）——原编者注

(2) 参阅《谢林全集》第二部分，第1卷第263页（XI，263）以下。——原编者注

(3) 这个思想对于康德那个时代而言尤其具有启发性，因为那时的人们深受经验心理学的熏陶，已经习惯于在精神甚至灵魂之内假定许多种能力。（来自谢林的另一份手稿）——原编者注

(4) 在这里，关于康德所说的那种不依赖于一切经验而寓于我们自身之内的理性理念，我想略作如下说明。康德也把这些理念称作先天概念，这是很难理解的。谈到范畴的时候，“先天概念”的说法可以理解，因为它们相对于对象而言是先天的，而它们本身并不是对象。但是“灵魂”“世界”“上帝”——它们本身就是对象；对于对象，除非它们存在着，否则我们如何可能认识它们呢？也就是说，除了通过后天的方式，我们如何可能认识对象呢？比如，灵魂不管怎样毕竟是它自己的直接经验的对象，而“世界”概念，至少按照康德的意思，无非就是一切个别存在的最终统摄概念。康德认为这些理念是完全脱离经验的，但这种“脱离”的说法充其量仅仅适合“上帝”理念。但是，如果上帝被认为是一个纯粹理念的对象，亦即某个只有通过我的理性才可以思考和规定的东西，那么这就会导向“单纯的普遍本质”这一理念；在康德看来，任何除此之外的附加规定，都必然是一个经验性的规定。为了补充康德的关于先天概念的学说，还得指出，如果人们必须得在感性表象里面区分出一个先天因素（Prius）和一个后天因素（Posterius），那么**真正的**先天因素就是康德所说的**自在之物**；借助于知性概念，那个先天因素在**我的**表象里面发生变异，而在康德看来，正是通过这种情况，东西才成为我的

表象的对象，亦即成为我的经验对象；既然如此，**真正的**后天因素就不是像康德所认为的那样，是抽离知性概念之后剩下的那个要素，因为如果我拿走知性概念，那么那个东西就是不可表象的，因此它是一个位于表象**之先**和之外的存在者，是表象的绝对的先天因素；反之，真正的后天因素恰恰是这个未知的东西（康德本人把它比拟为数学中的“x”），这个“x”加上知性规定，它们一起生出的孩子才是真正的后天因素；那些知性规定使那个“x”成为后天因素，就此而言，它们仅仅具有一种相对的优先性，或者说它们只能被看作是介于真正的先天因素（即自在之物）和被表象者（即后天因素）之间的中介者。——对于那个问题，“哲学本身以及在整体上是不是一种先天科学或后天科学”，康德并没有真正作出裁定。因为，假若他曾经认为，哲学立足于他所建立的纯粹理性批判，那么很显然，他仅仅是从观察和经验那里拿来这个批判的内容，而这等于是说，他宣称哲学最终说来是一门经验科学。康德对于洛克的（尤其是大卫·休谟的）经验论的反驳仅仅在于，他宣称知性在经验表象里面具有一种先天的要素——至于他是如何得出这个结论，他在根本上并没有作出解释，或至少是保持着沉默，因为他在论证他的主张的时候，仅仅从经验出发，即从那些概念身上的被观察到的普遍性和必然性出发。至于前面所说的那个关键的问题，只能出现在康德**之后**，也就是说，只有当人们把自己提升到一个体系的理念之后（这个体系必须通过一个完整的持续发展过程从最初的开端那里推导出一切），只有当人们把自己提升到这个“体系”理念之后，才会出现那个问题。（来自谢林1827年的一份慕尼黑时期手稿）——原编者注

(5) 如果我们在这里一般地再回顾一下哲学的运动，那么可以说，在笛卡尔那里，哲学把经验主体当作一个直接确定的东西，然后以它为基础，通过一种单纯的、同样主观的概念必然性或思维必然性揭示出其他间接确定的东西。斯宾诺莎以一种强有力的方式打破了这个局限，他采取的办法是从经验主体那里直接跳跃到一个绝对的、消灭了一切主观因素的客体——对于这个绝对的无限者，哲学思考的主体不具有任何自由；这个绝对的无限者也是一个绝对静态的东西；任何想要造成运动的尝试都仅仅出现在哲学思考的主体这边；就此而言，斯宾诺莎主义在形式上看来必然显现为一种纯粹的主观辩证的学说，但是每一个这样的尝试都终结于对于一切运动的否定，终结于对于纯粹**存在**的坚持。针对这种压迫，兴起了一种独断论，不管怎样，它站在一个比斯宾诺莎主义更高的立场上面。这种独断论试图重新建立和捍卫哲学思考的主体的独立于客体的自由，但它的做法不是重新把经验主体当作出发点，而是以某些在知性里面给定的、普遍的、先验的概念为前提，通过这些概念，**一切**存在（包括绝对者的存在）都得到规定。一方面，这些概念是纯粹知性的概念，另一方面，它们应当具有客观的意义，应当能够规定绝对者，而这样一来，独断论就仿佛找到了一个折中办法，使得绝对者和哲学思考的主体都可以立足；假若这件事情成功了的话，那么就能表明哲学思考的主体与它的对象之间是一种自由的关系。然而这个希望遭到了康德的破坏和贬斥，因为他宣称那些纯粹的和普遍的概念恰恰是一个纯粹主观的知性的概念，并且坚决否认那些概念能够过渡或进入到客体里面。现在，如果人们不想重新回到一个绝对的、消灭了一切自由主体的客体，那么仅存的办法就是走向相反的方向——走向一个消灭了一切的主体，这个主体不可能再是笛卡尔的经验主体，而只能是一个绝对主体，即先验**自我**。康德已经指出，统觉的先验统一性，作为先验自我性本身，乃是知识的唯一的最终原则或制造者——但康德唯一认可的真正知识只是经验知识。康德对于这个自我的表述在某种程度上还是含混不清的，是费

希特把它凸显出来，直截了当地把它作为唯一的原則树立在哲学的顶端，于是他成为先验唯心主义的开创者。——由于这个自我不是经验自我，所以在费希特看来，“**我存在**”作为哲学的最高原理也不可能包含在一个经验事实之内——费希特宣称它是一个**原初行动**，并且表明，自我无论如何不可能作为一个僵死的、静态的**物**独立于这个行动，而是只能立足于“自身设定”这一行为。这个行为对费希特而言既不是一个时间性的开端，也不是一个一次性发起运动，然后转瞬即逝的开端，而是一个始终同样的永恒开端——也就是说，无论人们在何时何地想要开始什么，“自身设定”这一行为都始终是开端。就此而言，费希特的唯心主义表现为斯宾诺莎主义的完满对立面，或者说表现为一种**颠转的**斯宾诺莎主义，因为他用绝对主体来抗衡斯宾诺莎的那个消灭了一切主体的客体，用**行动**来抗衡斯宾诺莎的那个纯粹静态的存在。对费希特而言，自我不是像在笛卡尔那里一样，仅仅是一个为了进行哲学思考而被采纳的开端，而是一个现实的、真正的开端，是一切事物的绝对在先者。（来自一份谢林较早的埃尔兰根时期手稿）——原编者注

(6) 指黑格尔。——译者注

(7) 以下段落来自谢林1822年的一份埃尔兰根时期手稿。——原编者注

(8) 现收录于《谢林全集》第1卷。——原编者注