

自然哲学

现在我开始阐述那个完全独立于费希特而出现的体系。这里的出发点不再是一个有限自我或者说人的自我，而是一个无限主体，确切地说，1)这是一般意义上的主体，因为它是唯一**直接**确定的东西；2)这是一个**无限的**主体，也就是说，它**绝不可能**停止作为主体而存在，绝不可能在消隐在客体里面，转变为单纯的客体——而在斯宾诺莎那里，这种情况却是通过一个他本人没有意识到的行动而发生了。

当主体被思考为一个纯粹的实体时，它尚且是自由的，即独立于任何存在；它尽管**不是**无，但却是**作为**无。之所以不是无，因为它毕竟是主体，而之所以**作为**无，因为它毕竟不是一个客体，因为它不是在一种对象性的存在里面存在着。但是它不可能停留在这种抽象状态，它仿佛自然而然地意愿自己**作为**某物，亦即作为一个客体。**这里**所说的主体转变为客体，相比斯宾诺莎的实体转变为客体，区别在于，在斯宾诺莎那里，实体完全迷失了自己，完完全全而且义无反顾地转变为客体，仅仅作为**这样一个东西**（作为客体）而被对待，而我所说的主体不是一种盲目的、而毋宁是一种**无限的**自身设定，也就是说，它在转变为客体的同时，并未停止作为主体而存在。因此它不是**否定**意义上的无限，即它仅仅不是有限的，甚至根本不能成为有限的，而是肯定意义上的无限，即它能够使自身有限化（使自身成为某物），同时又作为主体胜利地摆脱任何有限性。**换言之**，每当它转变为有限者，转变为客体，它只不过因此把自身提升到主观性的一个更高的潜能阶次。

但是，正因为它的本性在于，绝不能仅仅作为客体而存在，而是始终而且必然同时作为主体而存在，所以一旦运动已经开始，或者说一旦运动的开端已经被设定——那么这就是一个必然向前推进的运动。

所谓开端，就其本性而言，就是首先使自己成为某物，首先使自己客观化（objektiv-Werden）。伴随着开端，按照主体的**无限性**，每一个客观化都直接导致**主观性**的一个更高的潜能阶次——基于这个理由，随着最初的客观化，一切后续提升的根据以及运动自身的根据都被奠定了。因此最重要的任务是解释这个开端，解释这个最初的“某物之存在”（Etwas-seyn）。现在，我们只能以如下方式设想这个情形。就主体**被思考**为尚且处于纯粹的实体性状态或本质性状态，尚且先于一切行为而言，正如我们已经指出的，它虽然不是无，但却是**作为无**；这个“**作为**”始终表达出某种在本质之外附加而来的东西，因此是与一个对象性的、超出本质的存在相关；因此如果有人说，那处于纯粹实体性状态的主体或自我曾经**作为无**，那么这个说法的意思无非是否定一切对象性的存在。反之，当我们起初说道，那个主体或自我**作为某物存在着**，那么我们的意思是，这个“某物之存在”，作为**存在**，乃是一个附带的东西、附加的东西、吸引过来的东西，而且在某种意义上是一个偶然的東西。“**作为**”在这里标示着一种吸引或收缩，标示着一个收缩的体系。

现在来解释这件事情！有一些道德品性或其他品性，只有当人们不具有它们的时候，人们才**具有**它们；或者借用德语的一个贴切说法，只有当人们不去关注它们的时候，人们才具有它们。比如，真正的“优雅”只有在人们没有意识到它的时候才是可能的，反之，如果一个人留意到自己的优雅，关注着它，那么他立即就不再是优雅的，而

且，如果他想要把自己**作为**一个优雅的人来表现，那么只会带来相反的效果。对于“大方”来说，也是同样的情形。只有当一个东西对于自己毫无所知，它才是一个大方的存在，而一旦它成为自己的对象，它就已经是一个拘谨的存在。如果你们把这些说法应用到眼前的事物上面，就会发现，那处于纯粹的本质性状态的主体是作为“无”而存在着——完全脱离了任何属性——迄今为止，它仅仅是它自己，就此而言，它是完全自由的，独立于一切存在，不同于一切存在。但是它不可避免要自己关注自己，因为**只有**当它成为自己的客体，它才是主体，因为前提在于，没有什么**外在于**它的东西能够成为它的客体。一旦它关注自己，它就不再是作为**无**，而是**作为**某物存在着——通过这个自身关注（Selbstanziehung），它使自己成为某物；因此是自身关注导致了“某物之存在”，或者说导致了一般意义上的客观的、对象性的存在。但是，主体绝不可能**作为**存在者而掌握自己，因为恰恰通过自身关注，它**转变**为另一个东西。这是一个根本矛盾，也可以说，这是一切存在里面的不幸——即它要么**放开**自己，这样它就是作为“无”而存在，要么它关注自己，这样它就成了另一个东西，一个不同于自己的东西——它不再是对存在漠不关心，而是拘谨于存在——它本身感觉到这个存在是一个得到关注的存在，因此是一个偶然的存在。

这里请你们注意，按照上面的说法，最初的开端已经被明确思考为一个偶然的東西。因此最初的**存在者**，或按我的说法，primum Existens [第一存在者]，同时也是最初的偶然东西（原初偶然）。因此，这个建构开始于最初的偶然东西——不同于自己的东西——它开始于一个**不和谐**，而且必须如此开始。因为在此之前——在它关注存在**之前**，在它的自在的且**先于**自身的存在里，主体虽然也是无限的，但尚未面对一种有限性，而正因如此，它尚未**作为**无限者而被设

定。为了让自己**作为**无限者而被设定，它必须已经剥夺自己之成为有限者的可能性，也就是说，以有限性自身为手段，自己**作为**无限者（即独立于存在，而“无限”这个词语在这里跟别的概念没有关系）而把自己**作为**无限者加以设定。只有通过一个现实的对立，它能够上升到真正的本质，才能够达到**作为**无限者的它自己。

关于最后一点，我希望用另一个说法来加以解释，尽管这个说法与之前的说法并不是完全对等的。

主体最初是一个**纯粹的**、没有在当前出现于自己面前的主体——当它想要出现在自己面前时，它就成为自己的客体，并且沾染上了一种偶然性（偶然性是本质的对立面）。**即便如此**，它作为**本质**并没有被扬弃，因为它并非只是一般意义上的本质，而是一个**具有无限样式**的本质。因此那种偶然性对它来说仅仅是一个契机，促使它返回到自己的本质之内，与那个偶然的東西相对立，把自己**作为**一个之前并未存在的本质而加以设定。自在地且先于自身而言，它是本质（即一种相对于存在而言的自由），但却不是**作为**本质，因为它还没有作出自身关注这一灾难性的行为（如果我可以这么说的话）；它曾经站在它不能退缩的一个斜坡面前。要么它一直这么站着（即保持为一个纯粹的主体），在这种情况下，就**没有**生命，而它本身也是作为“无”，要么它**意愿**自己，而在这种情况下，它就转变为另一个东西，一个不同于它自己的东西（sui dissimile）。诚然，主体意愿自己**作为**这样一个东西，但**直接看来**这恰恰是不可能的，也就是说，通过意愿本身，它已经成了另一个东西，扭曲了自己，但事情之所以是这样，原因仅仅在于，主体没有能力**直接地**把自己**作为**本质而加以设定。至于那个有限的或拘谨的存在——这是唯一直接可能的存在——**刚开始的时候**，只能这样呈现出来，即把它自己的存在**作为**无限存在，作为本质，与

之进行沟通。就此而言，主体能够**意愿**那个存在，尽管那个存在刚开始的时候并不是它所真正意愿的东西。通过这个有限的存在的中介活动，主体上升到第二个层面或潜能阶次——即把自己**作为**本质而加以设定。这个被设定在第二个潜能阶次的本质和那个最初的主体是**同一个东西**，唯一的差别在于，后者（在无须亲自行动的情况下）一开始就**作为**本质而被设定，因此是一个自动出现的本质。

如果我们把本质或纯粹主体称作A，那么主体在行为**之前**并不是**作为**A存在着，也就是说，如果它不能够是**非**A或B，那么它也不可能是A。如今通过自身关注，它使自己成为B，成为另一个东西。但是它的本性使得它必然是一个**无限的**主体，无限的A，也就是说，如果它不是主体，那么它就不可能是客体。因此，如果主体不是uno eodemque actu [通过同样一个行动]作为A而存在，那么它也不可能是B；这不是指主体就是B，而是指它获得了它的本质的另一个形态。在这个形态里，主体不再是单纯的A，而是**作为**A，因为现在它已经不可能是非A。作为A而被设定的A不再是单纯的A，而是那作为A而存在着的A——我们不能说它既是A也不是A，而必须说，它是A。作为A而存在着的A就是那个自身双重化的A——在早期的逻辑里，当A不是单纯地被设定，而是**作为**A而被设定，那么这个类型的存在就被称作“重叠存在”或“重叠”（Reduplicatio）——因此，那作为A而被设定的A不再是单纯的A，而是双重化的A，如果这个概念已经得到澄清，我们就可以简单地称它为 A^2 ，而现在我们就会看到，一方面是一个已经转变为B的A，另一方面是一个与B处于紧张对立关系、但恰恰因此**通过**B而同时获得提升的 A^2 ——这就是在自身内获得提升的A，即作为A而被设定的A。

通过这种方式，我们就超出了统一性，达到二元性，而伴随着二元性，正如你们预先已经知道的，这就为一个更进一步的、必然的推进发展奠定了基础。但是在我讨论这个推进发展之前，我还得揭示出那个对立的更详细和更确切的意义。

通过那个作为A而被设定的A，通过 A^2 ，A在是B的同时，把自己提升为一个较高的东西。但是人们直接就会发现，较高的东西必然而且始终能够理解把握和认识较低的东西。那**作为“无”**的绝对主体使自己成为**某物**，成为一个受束缚的、受限制的、拘谨的存在。但是它是一个**无限的**、亦即绝不可能在“无”中沉沦的主体，既然如此，当它是**某物**，它就直接地重新超越自己，在这个“某物之存在”里面理解把握自己，认识自己。当它作为**某物**存在着，它是**实在**（das Reale），而当它理解把握着某物之存在，它就是**观念**（das Ideale），于是在这里，“实在”和“观念”**这两个**概念首次进入到我们视野之中。我们说，主体设定自身，并通过它的存在的全部规定而产生出自身，但是，如果主体的这个历史是一个现实的历史，是一个真实的历史，那么主体的这个最初的“**某物**之存在”，还有那个与它对立的东西（主体通过这个对立才成为主体）——即刚才所说的“实在”和“观念”，这是自身设定或自身实现的最初的两个潜能阶次——都必须在现实中得到验证，或者说都必须在现实中具有一个相应的表现。

所谓的“**物质**”，只能被解释为那个起初自由的、作为“无”而存在着的主体的最初的一般意义上的“**某物**之存在”，解释为一个受到自身约束或困扰的主体。也就是说，刚开始的时候，人们在“物质”概念下所思考的，至多只是一般意义上的“某物”，一个不再是“无”，亦即不再自由的主体。**这个意义上的**“物质”仅仅是最初的“某物之存在”自身，就此而言，它当然不是我们现在看到的**那种**经过塑形的、千姿百

态的物质，尤其不是那种已经具有形体的物质。毋宁说，我们称之为开端和第一个潜能阶次的东西，我们称之为“无”之近邻的东西，乃是那种经过塑形的、作为感性认识对象、具有感性属性的物质之物质，是那种物质的质料或基础。因为正如我们很快将会看到的，那作为最初的一般意义上的“某物之存在”的物质，直接转变为一个演进过程的对象，在这个过程中，它转化为一个更高的存在的基础，而且只有当它**转变为这样一个东西**之后，它才获得那些可以通过感性而认识到的属性。现在，那与这个最初的实在，与这个最初的“某物之存在”相对立的，是观念，就此而言，观念是“无”（即是说它不是“某物”），但因为它与“某物”相对立，而“某物”严格说来是**被设定的**“无”或纯粹本质，所以观念自身恰恰**也**成了“某物”：我们将会说（其实在这个哲学的最初的发展过程中我们就已经说过），这个作为“**某物**”而被设定的纯粹本质——它相对于物质而言作为“**无**”存在着——乃是**光**。相对于物质而言，光作为“无”存在着，但它毕竟又不是“无”；同一个东西，它在物质里面作为“某物”存在着，而在光里面作为“无”存在着，但在后一种情况下，它确实也被设定为“某物”，但却是另一个“某物”，即纯粹**观念上**的“某物”。很显然，我们不能像早先的人们所猜想的那样，把光贬低为物质。假若光本身就是物质，那么怎么可能存在着这样一些物体，光不仅从任何**方向**、而且在任何一个**点**那里都不能直接穿透它们呢？如果人们企图通过一些细孔或物质的空虚间隙来解释这个现象，那么对于一个透明的物体而言，无论从它的表面的哪一个点出发，都能够直接把它洞穿（因为它在它的表面的每一个点那里都是透明的），也就是说，它必须在每一个点那里都是一个细孔，而它自己无非就是一个细孔。正是在这个问题上，一种观察式物理学更有权利主张，光的非物质性就等于是光的物质性。众所周知，“波动说”得到了人们的优先认可，因为它主张光仅仅是一个偶性，就此而言光当然不是物质，而是物质的一个偶性，在这种情况下，“波动说”作为一

个猜想可以在某种程度上使演算更加容易，但它只有在这个范围内才是可以被人接受的。同理，化学计量学虽然以原子的重量为前提，但它实际上从来没有看到哪怕一个原子。除此之外，把光的各种现象归结为一个波动媒介，同时又认为这些现象里面的决定性因素是一个直线运动，这也是一种完全自相矛盾的说法。自然哲学主张光是非物质的，**意思**并不是说，光仅仅是一个偶性，而是说，光是一个非物质的**实体**——好比斯宾诺莎说的那个有广延的、思维着的实体。

光本身不是物质。毋宁说同一个东西，它在观念里面是光，而在实在里面则是物质。光通过**它自己的**方式、亦即通过一种观念上的方式，在所有的维度上充满了空间，正如物质也是以自己的方式充满了空间。因此光是物质的**概念**，这不是一个内在的或单纯主观的概念，而是一个自身客观化了的**概念**——对于这个规定，我要多说几句，因为正是这个规定使得自然哲学相对费希特而言取得了一个根本重要的进步，并且进一步澄清了自然哲学。

笛卡尔和他的后继者斯宾诺莎把思维完全从广延和广延物那里剥离开来。但是，光在广延世界里显然是精神或思维的一个类似物（Analogon），而如果我们把“类似物”这个不确定的概念还原到一个确定的概念，那么光根本就不是别的什么东西，毋宁说它就是精神或思维本身，只不过处于一个较低的层面或潜能阶次罢了。费希特处理自我和非我的对立的方式，和笛卡尔及斯宾诺莎完全一样。按照费希特自己的学说，只有自我真正存在着，既然如此，那么他必须承认，自我也是自然界的实体或最终本质，他必须宣称，自然界也真正存在着，或者说自然界就其内核或本质而言就是自我，是“主体—客体”。假若费希特不是已经断然否定自然界在我们的表象之外具有**任何**实在性，那么他必须承认上述观点。也就是说，费希特所理解的主观东西

仅仅 位于人的自我或精神之内，但对于光，人们也可以说它是一个主观的东西，只不过是一个被设定在**自然界**自身之内的主观东西，通过这个东西，自然界对自身而言成为主观的，或者说成为一个主体，因此也可以说，自然界不是一个**纯粹**客观的东西——不是**纯粹**的非我。我们可以认为，自我是自然界的自我或第一个主观东西，是**外在于**我们的第一个主观东西。无论在哪里，无论在任何层面，都没有单纯的主观东西或单纯的客观东西，而始终只有二者的统一体。光作为我的对象诚然隶属于一个**对我而言**的客观世界，隶属于一个作为**我的**对象的世界（这时我已经上升到一个更高的层面），这个世界虽然**表现为**一个客观的东西，但在其自身之内也是一个主观的东西。只有相对于一个更高级的观念存在（比如人的知识），也就是说，一般而言，只有在一种相对的情况下，光才隶属于一个实实在在的世界，但就其自身看来，或即使与物质相比较，光按照**它自己的**方式或按照它的潜能阶次同样也是一个观念存在，正如人类思维按照**它自己的**潜能阶次是一个观念存在。

现在，通过迄今的规定可以看出，那个无限的自身设定行动，或者说**生命**（因为主体的**生命**就在于那种自身设定行动），其最初的那些环节就是自然界的各个环节。由此可知，我的哲学从一开始就置身于自然界之内，或者说是从自然界出发的——当然，这不是为了停留在自然界之内，而是为了通过不断推进的上升过程而超越自然界，走向精神，上升到真正的精神性世界。因此我的哲学就其开端而言可以叫作“自然哲学”，但自然哲学仅仅是整体的第一个部分或基础。自然界本身仅仅是宇宙或绝对总体的一个方面，仅仅是一个相对而言的观念世界，只有通过这个世界，绝对主体才完全得以实现。至于精神世界，则是**另一个**方面。哲学必须潜入到自然界的深处，但这样做只是为了从那里出发，把自己提升到精神的高峰。因此体系的另一个方面

就是精神哲学。如果人们把整个体系称作“自然哲学”，那么这仅仅是一种denominatio a potiori [从优命名法]，或者说真正遵循a priori [先天，从在先的开始]一词的意思，用体系里面先行的第一位的东西来命名——但在这种情况下，第一位的东西其实是居于从属地位的东西。根本说来，要为这个体系找到一个名称是很困难的，因为它在**自身内**恰恰包含着之前所有体系的已经遭到扬弃的对立。实际上，人们既不能称它为唯物论，也不能称它为唯灵论，既不能称它为实在论，也不能称它为唯心论。本来，人们可以把这个体系称作“实在—唯心论”（Real-Idealismus），因为在它里面，唯心论本身是以一种实在论为基础，并且是从一种实在论发展而来的。曾经有一次（也是唯一的一次），我对我的这个体系进行了一番初步阐述⁽¹⁾，在这个阐述的前言亦即它的公之于众的那个部分里，我把这个体系称作“绝对同一性体系”（das absolute Identitätssystem），但这只是为了表明，这里既不主张片面的实在，也不主张片面的观念，毋宁说，在人们接着费希特的话头称之为“实在”的东西里，和在人们惯常称之为“观念”的东西里，只能思考唯一的一个最终主体。然而这个名称也遭到了恶劣的误解，而且被一些从未深入了解这个体系的人所利用，以便从中推导出一些结论（或者说让部分没有教养的公众相信这是我的结论），说什么这个体系颠覆了一切差别，尤其是物质与精神之间、善与恶之间、乃至真理与谬误之间的差别，说什么在这个体系里面，“一切为一”就是普通人所理解的那个意思。既然如此，接下来我就继续进行我的阐述。

现在，我们已经指出最初的两个潜能阶次：一方面是物质，它代表着刚开始的那个纯粹而自由的主体的最初的受到自身约束的存在，另一方面是光，它代表着那个**作为**自由者和不受约束者而被设定的主体；后面这个主体之所以不再是一个**完整的**主体或绝对主体，原因恰恰在于，它是一个已经**作为这样一个东西**而被设定的主体。绝对主体

尚且是**纯粹**无限的，也就是说，它尚未**作为**这样一个主体而被设定。现在我们要表明，整个发展过程如何从这个点出发，向前推进。这里首先要谈到的是前进发展的真正原则，亦即**方法**，而方法又是基于这样一个前提：那在之前的层面上尚且被设定为主观的东西，总是在下一个层面上成为客观的——附着在客体身上，直到产生出一个最完满的客体，到最后则是一个终极的、唯一持存着的主体，这个主体再也不能转变为客观的东西（因为一切形式都已经存在着），因此真正说来，它才是最高的、作为这样一个东西而被设定的主体；那在发展过程中显现为主体的东西，仿佛只有在一个环节上面是主体，而在接下来的环节上面，我们发现它已经隶属于一个客体，不可能再度被设定为客观的。主体有一个走向客体的必然趋势，而这个趋势必须**穷尽**自身。

你们亲眼看见，这个方法不是一个单纯外在的、仅仅从外面应用到对象身上的方法，毋宁说它是一个内部的、内在性的、寓于对象自身内的方法。不是哲学思考的主体，而是对象自身（绝对主体）按照一个对它来说必然的法则推动着自身前进，而按照这个法则，那在较早的层面上是主体的东西，在接下来的层面上成为客体。同样，在当前的这个环节里，光（即自然界的相对意义上的观念存在）作为**主体**，与作为**客体**的物质相对立。但是这个观念存在必须亲自附着在客体身上——成为一个**客观的**东西，只有通过这种方式，一个完满的客体才产生出来。在这个最初观念存在里，又已经隐藏着一个更高的、更根本的观念存在，除非前者本身已经转变为一个实在的东西，否则后者不会显现出来，并和前者区分开来。但是，除非那个最初观念存在分有了物质的存在（物质已经占据了客观东西的整个空间），否则它也不可能成为一个实在的或客观的东西。也就是说，必须夺走物质迄今一直具有的独立存在，制造出**第三个东西**，相对这个东西而

言，物质和光仅仅是它的偶性或属性。起初（在之前的环节里），物质和光都是独立存在着的東西，如今在接下来的环节里，二者只能是一个更高的第三者的共同的属性，二者只能共同从属于一个更高的潜能阶次。

我承认，当我们说“必须夺走物质的独立存在”时，这句话很容易引起误解。其实我们的意思是，必须设定一个演进过程，在这个过程中，正如我已经预先指出的那样，物质转化为一个更高的存在的纯粹基础，或者说被吸纳到那个更高的存在里面。这个环节被称作**动态学演进过程**，它本身又包含着一些环节。这些环节的**现象**就是我们现在在自然界里面还能认识到的磁性环节、电的环节、化学环节；或更确切地说，这三个环节属于一个现在在自然界里面还能知觉到的、始终前进着的演进过程，我们把这三个环节作为磁性、电性和化学性而加以区分，并且把它们看作是一个经过塑形的、多样化的（具有可区分的属性的）物质的原初**产生过程**的环节。在这个关系里，我称它们是一切物质产生过程的三个范畴，或者说物理学的三个范畴。然而这个动态学演进过程仅仅是一个过渡，而且它始终是基于两个潜能阶次相互之间的紧张对立。比如化学性仅仅是这样一个现象，在其中，那具有相反目标的物质达到了自己的目的，即一再地消解和消灭那些在它之内通过磁性和电性而设定的更高规定。在动态学演进过程里，物质始终坚持着它的独立实在性；但是，一旦物质失去了它的独立性，或者或一旦物质失去了它独自与光之间的抗衡，就会出现一个更高的主体，相对它而言，物质和光只能表现为它的共同的属性，因此我们可以把这个主体称作 A^3 。它是有机自然界的主体或精神，是生命的精神，而这个精神把光和物质这两个潜能阶次当作是**它自己**的潜能阶次，与它们一起发挥作用。在这种情况下，物质就再也不能被看作是实体。实际上，有机体之所以是有机体，不是通过那个持续转换着的

物质实体，而仅仅是通过它的物质存在的样式或形式。生命依赖于实体的形式，换言之，对于生命而言，形式已经是一种事关本质的东西。就此而言，有机体的目的不是仅仅在于保存它的实体，而是要保存某个形式下的实体，而这个形式恰恰就是一个更高的潜能阶次（ A^3 ）的存在形式。

“有机体”（Organismus）之所以得到它的这个名称，原因在于，那起初看起来仅仅为着它自己而存在的东西，在有机体里面只能说是一个**工具**（Werkzeug），是一个更高的东西的机能（Organ）。在之前的环节里——在动态学演进过程里——物质坚持着它的独立存在，把那些行为形式（即我们所说的磁性、电性和化学性）仅仅当作一些偶性纳入到自身之内。一个无机的物体，不管是否处于电的状态中，这对它来说都是没有害处的，反之，有机物质的行为形式对于有机物质而言却是**事关本质的**；比如，如果一块肌肉没有收缩能力和扩张能力，没有激动性，那么它根本就不是一块肌肉。

现在，如果实在东西**本身**只能通过与观念东西的紧张对立而存在，那么它们就是从属于一个更高的潜能阶次，在这种情况下，那现在存在着的東西，就既不是实在东西**本身**也不是观念东西**本身**，而仅仅是一个第三者，在这个第三者里面，实在东西和观念东西合为一体，仿佛它们已经因为它而彼此之间达成了和解，而对于这个第三者，唯一合适的名称就是“活物”（das Lebendige）。

但这个融合**同样**只能是逐步进行的，因此只能通过一个演进过程而实现。物质始终都在试图坚持它的独立性，比如在由甲壳类动物形成的那些无机堆积物那里，它们仅仅通过一个外在地附着在它们身上的形式而证明它们曾经起源于生命，但就其内部而言，它们是无生命

的。无机物（亦即能够对一个独立存在产生刺激作用的物质）在这里已经服务于一个有机体，但又不是完全从属于这个有机体。骨骼系统恰恰就是这样一种无机物，在高等动物那里，它退回到内部，被吸纳到内在的生命进程里面，而在低等动物（比如软体动物）那里，它又是一种外在的东西，显现为外壳。从高等动物的器官的**差异性**也可以看出，这是一些层次分化所留下的印记，通过这些层次分化，**整个**有机的自然进程不断上升。通过这个演进过程，有机自然界出现了，**与此同时**，那个更高的东西（即我们用 A^3 来标示的东西）在某种程度上始终还是表现为**主观的**，也就是说，它还没有完全得到实现。只有通过许多层次分化，它才会达到完全的客观化，而这些层次分化是通过各种有机组织标示出来的。——在这里，通过体系的完全展开，我们讨论了植物王国和动物王国的差别，进而解释了动物的有机组织的层次分化秩序。当然，我在这里只能提出一个单纯的纲要，至于那些具体的研究，以及那些为数众多的构成了有机生命的层次过渡的中间环节，我**在这里**不可能详加讨论，因为在目前的情况下，那个体系本身不再是一个目的，而仅仅是服务于一个历史的目的。

简言之，那在之前的层面上呈现为存在者的东西，在随后的层面上降格为一个相对而言的非存在者，也就是说，降格为一个单纯的**层面**或工具——这个学说是如此之单纯，可以说它在每一个进步的**直接**本性那里都得到了验证。我们发现，这个学说首先属于哲学的领域，通过哲学而被陈述出来，但现在它已经渗透到自然研究里面，并且在极大的范围内得到运用。

现在，如果（有机的）演进过程达到了它的目标，那么那个迄今为止一直都是主观的东西也会重新附着在客体身上，终结它自己的王国和统治，以便重新让位给一个更高的潜能阶次。（现在再也不会有

原初的 有机组织产生出来。就此而言，这个原初有机的、创造出有机组织的原则也已经成为一种历史意义上的过去。）有机生命的原则相对于**下一个**时期的更高原则而言属于一个客观世界，因此它甚至成了经验的自然研究的对象。当那个**迄今为止**一直都是最高东西的A³本身也完全客观化，并从属于一个更高的主体——在这个环节里，人诞生了，严格意义上的**自然界**也终结了，一个新的世界、一个全新的发展序列开始了。因为自然界的**开端**无非就是那个最初的“**某物之存在**”，而整个自然进程的目标无非就是要克服“某物之存在”的独立性或实体性，无非是要让“某物之存在”重新成为一个更高东西的单纯的存在形式。既然如此，当这个最初的存在摆脱了它的局限性，并恰恰因此从属于一个更高的东西，重新获得自由（它在有机物那里通过动物的自愿运动已经部分获得这个自由），那个严格意义上的自然进程就终止了。如今出现的主观东西不再是直接与存在打交道（而之前的那些潜能阶次则是直接与存在打交道），因为它所面对的是一个完结了的、完成了的、完整的存在。更高的潜能阶次既然再度**凌驾于**存在的世界之上，它与这个世界就只能是一种**观念上**的联系，换言之，它只能是一种**知识**。因为，如果一个东西高于**整个**存在，能够把它包揽进来，那么这个东西只能是知识。

现在我们已经把主体推到这样一个位置，在这里，它是纯粹知识，或者说它的**存在**只能是基于一种知识，而不能被认为是一个物，不能被认为是物质。**在这里**，我们比一切早先的理论都更好地而且更清楚地解释了灵魂（亦即那个在我们里面直接表现为知识的東西）的非物质性。除此之外，早先的那些理论把这个单纯的、非物质的东西（按它们的说法）的存在仅仅看作是一个偶然的**存在**，而按照我们展示出的那个秩序，灵魂的存在乃是一个**必然的**存在——按照我们展示出的那个秩序，必然会达到一个位置，在那里，主体不再沉陷在物质

里面，而**仅仅**是一种知识，也就是说，主体是**纯粹**知识或纯粹精神，与此同时，它把一切除此之外能够**直接**存在的东西都看作是**外在于**它的**他者**，看作是**客观的东西**。对于主体所**面对**的东西，尽管它与它们只能是一种**观念上的**联系，但这是一种必然的联系。主体之所以是**纯粹**知识，**原因**恰恰在于，它已经把整个存在看作是**外在于**它，而**自在地**看来，那不是另一个主体，而是同一个主体，这个主体通过它的最初的和直接的行动成为物质，然后在一个较高的潜能阶次上显现为光，然后在一个还要更高的潜能阶次上显现为生命原则。因此，假若人们能够把这些之前的环节拿走，那么主体仍然会从它之前起步的地方重新开始，并且按照这个序列再次提升到现在的潜能阶次，**再度**成为纯粹知识。它并不是自在地被设定为纯粹知识，而仅仅是借助于这个序列才被设定为纯粹知识，也就是说，绝对地或自在地看来，它曾经经历的那些环节乃是包含在它里面的一些可能性，而由于它是通过摆脱这些环节或可能性，通过清除它们并把它们置于自身**之外**，才成为纯粹知识，所以它不是自在地，而是通过它自己的潜能阶次才成为纯粹知识或A⁴。就此而言，主体是以处于之前的潜能阶次的它自己为前提。正因如此，它与早先的那些环节是一种必然的、不可取消的联系，但与现在这个环节则是一种**直接的**联系（随后的环节必须始终以之前的环节为它的直接基础），因为惟有在现在这个环节里，之前的存在才达到了完结和终点，亦即达到了人。——作为纯粹知识，它虽然与整个自然界相关联，但是它仅仅与人之间有一个**直接的**联系，因此它是人的知识。在这种情况下，产生出一系列新的环节，这些环节和我们在自然界里面已经认识到的那一系列环节必然是平行对应的。但区别在于，这里的全部环节都仅仅在观念领域里展开，而那些环节则是在实在领域里展开。

这里我们将会再度发现，第一个层面是客观东西或有限者，第二个层面是作为**主体**而被设定的主体或无限者，第三个层面成为前面两个层面的统一。但是，正如在自然界那里，实在东西和观念东西，物质和光，都是**客观的**或**实在的**，同样在**这里**（在如今已开始的精神世界里），如果不去考虑实在东西和观念东西相互之间的对立，那么二者都仅仅是一个观念东西。按照我们的规定，主体凌驾于整个自然界之上，它作为一个直接的东西仅仅是一种纯粹知识，而**作为**这样一个东西，它是无限的、完全自由的。**在这种情况下**，它重新站在了那个最初的具有纯粹自由和无限性的主体的位置上面，但同时又与一个有限的、受限制的东西（即人类本质）具有直接的关联，又因为它不得不成为人类本质的直接灵魂，所以它也不得不分有人类本质的一切规定、关系和限制，而通过这个方式，即深入到有限性的一切形式里面，使自己成为一个有限者，尽管它本身始终保持为一个观念东西，但还是（在观念上）与那个在存在的领域或实在领域里面占据支配地位的必然性纠缠在一起。主体作为一个内在无限的知识与一个有限者相关联，从这个局面出发，我们从一些必然的表象和概念那里推导出整个体系，而客观世界就是按照这个体系来接受人类意识的规定；在这里，人类意识的真正进行认识的方面或理论方面得到展开；在这里，康德的理性批判的全部（得到纠正的）内容，或者说蕴涵在**康德的理性批判**中的整个理论哲学的内容，作为一个单纯环节的内容被吸纳到整个体系里面。通过这个方式，那自在地自由和无限的知识与有限者交织在一起，通过重新降落到实在世界里面而受制于必然性，并且显现为一种必然的和受到约束的知识。正是通过这个情况，就为一个新的上升过程奠定了根基。那不可克服的主体也摆脱了它在人那里获得的约束性，再次返回到它的本质之内，并且通过它与它的约束性的对立而**成为**一个自由的主体，成为它自己的第二个潜能阶次，不仅**摆脱**了必然性，而且支配着、处置着和理解把握着必然性；在这里，

那个贯穿着整个序列的对立获得了它的最高表达，即成为必然性和自由之间的对立。必然性是这样一个东西，人在进行认识活动的时候不得不与它打交道，不得不屈服于它；而自由则是指行动和行为上的自由；一切行动都以认识活动为前提，换言之，人通过他的行动而使他的认识活动重新成为一个客观的或对象性的东西，使自己**超越**了认识活动。那在认识活动里面是主体的东西，在行动里面成为客体、工具、机能，如果你们过去或直到现在都还没有弄清楚，主体是如何过渡到客体的，或一个始终主观的东西本身的客观化是如何发生的，那么你们在这里已经获得了一个很容易理解的例子。（一个磁性线条的形象。）

通过一个新的上升活动，对主体而言，那设定在它的认识活动之内的必然性本身重新成为一个客观的东西，于是主体就摆脱了这个必然性，显现为一个自由的主体（这里的自由不是指在认识活动或知识中的自由，而是指在行动中的自由）。但对立并没有因此就被扬弃，而是刚刚被设定下来。这就是自由和必然性之间的对立，它通过各种不断延伸的分支（我在这里不可能详谈这些分支）最终获得了那个崇高的意义，即它在**历史**里面具有的意义，而历史里面的行动者不是个体，而是整个族类。

正是在体系的这个地方，我们过渡到行动的领域，过渡到实践哲学，开始讨论人类的道德自由，讨论善和恶的对立，以及这个对立的意義。这里我们尤其讨论了**国家**，它是自由和必然性之间的一个（尽管居于从属地位的）中介环节，是挣扎在自由和必然性之间的人类所创造出来的东西。最后我们谈到了**历史**本身，它是一个把整个人类都包揽进来的伟大进程。于是同样一个哲学，在较早的层面上是自然哲学，而在这里则是成了历史哲学。在历史哲学里面，曾经有一种毫无

节制的自由，它不接受任何法则的约束，进而导致一种前景黯淡的、充满绝望的历史观。这里出现了一种极端的、完全悲剧性的分裂，在这种状态下，对于自由的滥用让我们重新回忆起必然性，并且不得不认识到，存在着某种比人类自由更高的东西。义务本身不可能给人提出任何诫命，因为它已经下定决心，对于行动的后果不理不问，但是人应当知道，虽然他的**行动**是依赖于他、依赖于他的自由，但是从这个行动那里发展出来的对于他的整个族类而言的**后果**，却是依赖于另外一个更高的东西，这个东西贯穿着个体的最为自由的、甚至可以说无法无天的行动方式，同时执行并坚持着一种更高的法则。

假如没有这个前提，那么绝不会有一种激励人类心灵的勇气，让人们全然不顾自己的行为后果，去做义务所要求的事情；假如没有这个前提，那么没有任何人会敢于做出一个造成伟大后果的行为，哪怕这个行为是一种神圣的义务对他提出的要求。因此**对于**历史本身而言，这里要求有一种能够与道德自由并驾齐驱的必然性，也就是说，这不可能是一种**盲目的**必然性（自由无论如何已经超越了这种必然性），毋宁说，那种必然性之所以能够调和自由与必然性，原因仅仅在于，它本身不是像人类自由那样，与必然性相冲突，而且它不是仅仅在相对的意义上，而是**绝对地**不依赖于必然性，始终保持为**天命**，相对一切事物而言都始终是**主体**——始终是一个纯粹的、自由的、洁身自好的、因而真正无限的主体。于是哲学在这里达到了那个最终的、凌驾于一切事物之上的主体，它本身**不再**成为客观的，而是始终保持为主体。现在，人们再也不能像在知识里面一样，认为主体就是“**自己**”（Sich），毋宁说他们必须认识到，主体已经**超越了**“自己”，并且恰恰因此**超越**了一切事物，一切事物**最终**都臣服于它。在最初的出发点，主体仅仅作为精神和天命**存在着**，如今它**宣布**自己是天命，并在终点**展示出**它在开端已经所是的那个东西。现在，最终的任务仅

仅是要表明，这个就其本性而言不可触及的、仿佛栖身于一道不可触及的光里面（因为它绝不可能成为客体）的主体与人类意识之间的关系；**无论如何，这个主体和人类意识之间必须有一种关系。**但我们已经指出，这个主体本身绝不会通过任何一个进展而重新成为客体，而是作为统治者始终**凌驾于**一切事物之上，既然如此，它和人类意识之间的关系就只能被设想为一种纯粹的显示关系（Manifestation），此外没有别的可能。既然它本身不会而且不可能成为客体，那么人们只能说，它显示自身。

人们可能会问，这样一些显示——或者借用莱布尼茨的一个在这里更贴切的说法，最高者的这样一些闪耀——这种凌驾于一切之上的东西，是否能够在人类意识里面得到证实，是否有这样一些现象，人类的自主体在其中表现为那个最高者的工具或机能；因为，那个单纯显示自身的东西，并不是直接发挥作用，而仅仅是通过另一个东西才发挥作用。（在整个直线发展的进程里都是这个样子。）现在我们必须回想起，那个最高主体虽然自在地仅仅是一个单一体，但是当它与这个现在已经完成的、摆在我们面前的宇宙的两个方面相联系的时候，可以被看作具有三个形态。正因为它是**最高者，正因为一切事物都从属于它**，所以它既是最终的东西，是自然界或实在世界的终极创造者，也是精神世界或观念世界的主宰，同时还是前面两个世界的中介者和统摄把握者。作为创造者，它在人里面同样是通过创造或一种实在的生产活动显示自身；它将表明，1）它统治着质料或物质，能够控制和强制物质，因此它代表着精神，甚至可以说代表着那些最高的理念本身——在这个范围内，这是严格意义上的造型艺术所做的事情；2）但是造型艺术又以诗为前提，并且在这个关系里其本身仅仅是诗的一个工具，而主体在诗里面显示为一个甚至有能力创造出质料本身的精神。

造型艺术作品的最高真理和优越之处，不是仅仅与被造物或被造物的模型相契合，而是要表明，是自然界的**精神**亲自创造出了这些作品。因此在造型艺术作品里面显示出一个行为，这个行为不属于被造物的类型，而是让人觉得它本身就是造物主。在那种最高的作品亦即与艺术结合在一起的诗那里——在**诗歌艺术**的最高作品亦即悲剧那里，各种盲目的狂躁激情如暴风骤雨般显现出来，对行动者自身而言，理性的声音沉寂了，任性和无序状态越来越深地纠缠在一起，最终转化为一种令人毛骨悚然的必然性——在所有这些运动中间，诗人的精神显现为一道平静的、唯一照耀着的光，显现为一个唯独它高高在上、在最激烈的运动里面本身岿然不动的主体，显现为一种智慧的天命，它能够最终把那些最为尖锐的矛盾导向一个令人满意的结局。

因此在这里，那个最高者显示为艺术的守护神。如果说**艺术**是人类行为里面最客观的东西，那么**宗教**就是人类行为里面最主观的一个方面，因为宗教的目的不是像艺术那样要设定一个**存在**，而是要表明，相对那个最高的主体而言，一切存在者都是非存在。恰恰在这里，那个最高者显现为这样一个东西，一切事物在它面前都沉陷到虚无之中，在那些道德的——宗教的英雄的神灵眷顾状态下，最高者就是显示为这样一个东西，而通过那些英雄，人类本身获得了荣耀，并且显现为一种神圣的东西。

人类还有第三种行为，把艺术的客观因素和宗教的主观因素（或者说宗教的臣服）统一在自身内——这就是**哲学**。哲学和艺术一样都是客观的，因为她揭示出了造物主的创造过程，表明造物主从一个层次过渡到另一个层次，贯穿着一切层次，但却没有停留在**任何一个**层次里面。与此同时，哲学和宗教一样是主观的，因为她之所以创造、

揭示出一切现实的东西，或把它们设定为**存在着**，只是为了最终把它们托付给那个最高的主体，或者说托付给那个自在的最高的精神。

艺术、宗教和哲学，这就是人类行为的三个层面，惟有在这三个层面上面，严格意义上的最高精神才显示出来，它是艺术的守护神，是宗教的守护神，是哲学的守护神。人们认为，惟有这三个层面才具有神性，并因此具有一种原初的神灵眷顾状态，至于一切另外的神灵眷顾状态，都仅仅是派生出来的，因此正如所有时代的证据所表明的那样，荷马已经被称作“神一般的”，同样，柏拉图也被后世称作“神一般的”。如果我们不是把最高主体看作是一个处于各种特殊关系里的东西，而是看作一个绝对的和普遍的东西，那么最高主体只能有唯一的一个名称，这就是所有民族都不约而同地赋予它的名称，即“神”或“上帝”——不是一般意义上的上帝（θεός），而是一个特定的上帝（ὁ θεός），是一个作为上帝的上帝。因此哲学在这个概念里面终结了，当实在世界和观念世界的三个潜能阶次仿佛作为三个前后相继的统治者消失和沉沦之后，这个概念成了最终的、唯一保留下来的概念，在这个概念里，历经辛劳的哲学安静下来，仿佛欢庆着它的安息日。

通过这个方式，我们就呈现出了一条完整的直线，一个完整的持续而必然的进步发展，它从我们眼前的最低的东西出发，一直过渡到人类本性所能掌握的最高的东西。

——对于这个最终呈现出来的体系，当今时代，无论是谁，只要他认识到了它的真正的和原初的形态，就会作出自己的判断和评价。一方面，他不可能认为这个体系是错误的，但另一方面，他又可能觉得，还有某种东西阻碍着他，至少让他不能宣称这个体系是一个终极的真实体系。但是，他可以在某个限制的范围之内（即不是无条件地

和绝对地)认为这个体系是真实的。因此,要对这个体系作出一个有理有据的判断,关键是要意识到那个限制。

第一,就这个体系的**覆盖范围**而言,不可否认的是,它包揽了一切可以认识的东西或者说一切可以以某种方式成为认识对象的东西,没有把任何东西排除在自身之外;不仅如此,它还掌握了一个方法,通过这个方法,它确保了自己的覆盖范围的完整性;人们甚至可以说,对于人类知识的任何将来的扩展,这个体系都已经预留了各种位置。第二,就**方法**而言,这个方法本身的目标是不要让哲学家的主观性发生任何影响。不是哲学家规定着对象,而是对象自身按照一个寓于它自身内的原则持续地规定着自己,因此这是一个按照内在法则而推进着的思想,它自己给予自己以内容。第三,从**形式**来看,通过这个体系,首先在哲学里面引入了“演进过程”及其“环节”的概念。从内容来看,这是一个主体的历史,这个主体一方面不得不使自身有限化,另一方面又总是成功地摆脱了每一个有限环节,最终超脱于一切客观性和盲目性之上,成为最高意义上的具有**自我**意识的主体,作为天命而存在着。除此之外,人们只要想一想,费希特的主观唯心主义曾经如何施暴于一切自然的表象,以及通过以往的自然界和精神之间的绝对对立,更不要说通过那种粗暴的唯物主义和感觉主义(它们当时在除了德国之外的整个欧洲都广为流传),意识所感受到的撕裂和伤害,那么人们就会明白,为什么这个体系从一开始就被人们抱着极大的热忱接受下来——以前的任何体系从来都没有激发起这种热忱,后来的任何体系也再也没有激发起这种热忱。现在的人们已经不再知道,那在当今时代已经成为共同财富的东西,那在德国被一切具有崇高思维和崇高情感的人仿佛奉为信条的东西,在当年都是通过**艰苦搏斗**而赢来的。这些东西里面尤其包含着一个信念,即那在我们里面**进行认识**的东西,和那**被认识**的东西,是同一个东西。

既然那种哲学包揽了全部现实性——自然界、历史、艺术——包揽了一切低微的和崇高的东西，仿佛把人类的全部知识放在人们面前，那么它必然会对其他门类科学的精神造成或多或少的影响。人们可以说，它不仅在**严格意义上**的哲学里面，而且在一般意义上的关于事物的观点和考察方式里面，都带来了改变。新的一代人出现了，他们发现自己仿佛获得了一些新的思维机能和知识机能，于是对于自然科学和历史都提出了各种完全不同的要求。

早期物理学里面的机械论猜想和原子论猜想使得人们对于各种自然现象仅仅抱着唯一的一个兴趣，就好像带着好奇心去探究一个魔术师的精妙手艺。对于这类理论家，人们可以说：“如果别人承认你们的说法，存在着这些微小物体，还有这些微小物体的这些形态，存在着这些变着法子在细孔中穿来穿去的精细物质，以及那些在这个或那个方向上带有阀门的通道，那么你们当然可以自圆其说。但是有一件事情你们没有解释，就是所有这些装置究竟是为了什么而被造成的，自然界究竟是怎样落入这样一些魔术戏法里面的？”

幸运的是，那些猜想通过哲学而赢得了一种更为深刻的自然观，因为在哲学看来，自然界也是一个自己给予自己法则的东西，也是一个自己设定自己并推动自己的东西。与此同时，近代的实验物理学的各种发现不但在某些方面验证了哲学的预言，而且在某些方面甚至超越了这些预言。自然界曾经长期被看作是一个僵死的东西，现在它绽放出了一些指向更深层次的生命标志，这些标志把自然界的最为隐蔽的演进过程的秘密公之于众。过去人们根本不敢想象的东西，如今成了经验领域的事情。

以往的人们既然把自然界看作是一种单纯外在的东西，看作是一个没有任何内在生命、没有真正的生命兴趣的游戏，那么同样地，他

们认为历史也是一个偶然的的游戏，其中充斥着各种无规则的任性、无意义和无目的的冲动。他们甚至认为，一个最为机智的学者必须最有能力揭示出历史的无意义和荒谬性，并且能够表明，一个历史事件或历史现象愈是伟大，那么就愈是要用一些渺小的、偶然的和猥琐的原因来解释它。这些观点尤其是在当今的各个大学里面占据着支配地位。当然，任何一个时代都存在着一些例外。比如约翰内斯·冯·**缪勒**⁽²⁾就是这样一个伟大的例外。在他那个时代，所有阶层都或多或少地有点自轻自贱的倾向，但这个现象在绝大部分学者那里尤其突出，这些学者主要是在各个实证专业里面争风吃醋，通过拒斥一切崇高的精神而使得他们自己的那个学科名誉扫地。但是，就是在这样一个时代，**缪勒**出于一种天生的对于历史的敬畏，没有与这类论调同流合污。尽管如此，他在当时之所以得到认可，最主要地还是由于他的博学，只有到了后来，人们才真正懂得赏识他的精神。

当人们发现，各种科学能够与一切科学里面最高的那个科学亦即哲学发生一个深刻的和实实在在的联系，在这种情况下，科学的价值和兴趣就持续地攀升。有些人出于一种令人遗憾的误解，努力要让他们自己的专门科学尽可能摆脱与哲学的联系，其实他们不知道自己正在做什么；他们觉得他们的科学受到尊重，并为此洋洋自得，但实际上，这种尊重的唯一前提在于，在那些科学里面有一种与更高的科学的联系，这种联系虽然没有公开表现出来，但作为早先的哲学发展的结果，**现成地**就存在于那里。如果说学术界将要面临着一个改变的历程，那么这个历程必定首先在那些更高的、且正因如此更为敏感的机能（即诗和哲学）里面预示出来，正如那些温柔的、更具有精神性的有机的自然存在比物质性的自然存在更早感知到天气的变化，感知到即将来临的雷雨和其他自然事件。**歌德**可以说是一个新时代的最早的宣告者，但他始终是一个孤立的现象，不仅没有得到他那个时代的理

解，甚至在某种程度上没有得到他自己的理解。只有通过康德造成的那个伟大的改变，由此唤醒的精神逐步掌握全部科学和整个学术界，这才给歌德投去一道真正的光明。此外，**赫尔德**也有资格被看作是属于这样一类天才，他们在某种程度上是不知不觉地、意想不到地为这个新的精神运动作出了铺垫。

现在，既然这个形态下的哲学从一开始就散发着一种普遍的吸引力，为什么没过多久，它的影响就遭遇到了阻碍呢？为什么它会遭遇到一个刚开始很少被人注意到的极端反对意见呢？人们从许多方面出发对于这个哲学的攻击绝大多数都是无意义的、不公正的，比如说它宣讲的是一些平庸的、习以为常的道理，说它是斯宾诺莎主义、泛神论等等；这些攻击根本不能阻碍这个哲学发生影响。真正的阻碍毋宁说是一种误解，也就是说，人们把一些莫须有的观点强加在这个哲学头上，但这些观点既不是它曾经说过的，也不符合它的原本的思想。

为了说明这一点，我必须从一些更基本的事情讲起。

任何一种哲学，当它与**普遍的**人类意识发生联系，总是要在一个**问题**上面要么与之契合，要么与之冲突；这个问题就是哲学解释最高者或上帝的方式。在我们刚才讲述的这个哲学里，**上帝**究竟具有怎样一个位置呢？首先，上帝是一个单纯的**结果**，是一个最高的、最终的、包揽一切的思想——这个位置与上帝在旧的形而上学里面的位置是完全对应的，而这也是康德留给上帝的位置，因为在康德看来，**上帝**仅仅是一个对于人类知识的形式上的完成而言必要的思想。但在我们刚才宣讲的这个体系里，上帝是一个最终**作为**主体而成功地超越了一切事物的实体，是一个再也不会降格为客体的主体；这个主体贯穿着整个自然界，贯穿着整个历史，贯穿着**全部**前后相继的环节，仅仅显现为这些环节的最终结果，而这种贯穿被看作是一个现实的运动

（即是说不是在纯粹思想中的推进），甚至被看作是一个实在的演进过程。诚然，我可以认为上帝是我的思维活动的终点和纯粹结果（就像旧的形而上学所认为的那样），但是我不能认为上帝是一个**客观的**演进过程的结果；进而言之，这个被认为是结果的上帝，如果他是上帝，那么他**不可能以除了他之外**（*praeter se*）的**某种东西**为前提，而至多只能以他自己为前提；但按照我们之前的表述，上帝确实又是以发展过程的前期环节为他的前提。从这里——从这个最终结论——可以得出，这个上帝必须在终点处确定地成为他在开端处已经所是的那个东西，就此而言，那个贯穿着整个演进过程的主体在开端和中途就已经是上帝，哪怕它还没有在结果那里**作为**上帝而被设定——在这个意义上，**一切事物**确实都是上帝，而且那个贯穿着自然界的主体同样也是上帝，只不过不是**作为**上帝——因此上帝必须**走出**他的神性，进入他的外化状态或异在状态，不同于**他自己**，只有到了终点，他才是**作为**上帝而存在着。

但是，如果承认了上述情况，又会出现如下一些困难。部分原因在于，上帝显然被纳入到一个演进过程里面，至少人们可以这样说，为了**作为**上帝而存在，他必须从属于一个转变过程，而这个说法与人们已经接纳的那些概念大相径庭，很难得到**普遍的**认同。但哲学之所以是哲学，就在于她必须得到普遍的理解和确信，从而也得到普遍的认同，而且每一个建立起一套哲学学说的人都提出了这个诉求。当然，人们可以说：“上帝之所以投身到这个转变过程里面，是为了把自己作为上帝而加以设定。”当然，人们**必须**这样说。但这些话一旦说出来之后，人们就会发现，要么他们必须假定有一段时间，那时上帝还不是作为上帝而存在着（但这个说法又与普遍的宗教意识相悖），要么他们必须否认曾经有这样一段**时间**，也就是说，他们必须宣称那个运动或那个事件是一个**永恒的事件**。但一个永恒的事件就不是一个

事件。就此而言，整个关于那个演进过程和那个运动的表象本身就是一个虚幻的表象，真正说来没有任何事件发生，一切事件都是仅仅在思想里面发生的，而这整个运动其实只是思维的一个运动。那个哲学(3)本来应当紧紧抓住这一点；如果是这样的话，它可以使自己摆脱一切矛盾，但恰恰因此放弃了对于客观性的诉求，也就是说，它必须承认自己是这样一种科学，其中没有谈到**存在**（Existenz），没有谈到**现实地存在着的东西**，因此在这个意义上根本没有谈到认识，而是仅仅谈到对象在单纯的思维里面所处的关系；相应地，既然存在在任何地方都是**肯定的东西**，亦即那种被设定的、得到保障的、被主张的东西，因此那个哲学必须**承认**自己是一种纯粹的“**否定**哲学”，并因此给一种与**存在**相关联的哲学（亦即“肯定哲学”）留出自由的空间，而不要宣称自己是一种绝对的哲学或一种无所不包的哲学。哲学要清楚地认识到这一点，还需要很长一段时间，因为哲学里面的一切进步都仅仅是缓慢发生的。此外需要指出的是，那使得这段时间显著延长的，是一段与最终的发展结果相抗衡的插曲，既然如此，我们至少应当谈谈这段插曲的必须加以注意的地方。

(1) 指谢林于1801年发表的《对我的哲学体系的阐述》（*Darstellung meines Systems der Philosophie*）。——译者注

(2) 约翰内斯·冯·缪勒（Johannes v. Müller, 1752-1809），瑞士历史学家和政治活动家。作为一名“爱国主义—民族主义历史学家”，他的历史观和历史书写方法对于19世纪上半叶的瑞士和德国历史学界有着巨大影响，是德国的“历史主义”（Historismus）奠基人之一。——译者注

(3) 即下面将要谈到的黑格尔哲学。——译者注