

费希特知识学的演变及其内在逻辑

谢地坤

【摘要】 本文谈论了费希特知识学的基本原理、知识学从认识论向存在论的转向和知识学从单纯的理论理性到生活真理的追求，表现了费希特为克服康德的二元论、追求理论理性自身统一性以及理论直面生活实践所做的不懈努力，进而肯定费希特哲学的历史功绩和对现代哲学的意义。

【关键词】 知识学；理念；主客统一；真理论；知识与存在

中图分类号：B516.33 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2020)04-0066-11

作者简介：谢地坤，江苏南京人，哲学博士，(北京 100872) 中国人民大学特聘杰出人文教授、杰出学者。
基金项目：国家社会科学基金重大项目“建国以来西方哲学中国化的重要问题及其影响”(12&ZD121)

在德国哲学发展过程中，费希特不仅是康德哲学的直接继承者，更是康德哲学的批判者和发展者。费希特清楚地看到康德哲学中基于思想自由的主体创造性与不可认识的“物自体”之间的矛盾，既想继承康德先验哲学的主体性思想，又想克服康德的二元论，努力创造一个以自我意识为核心的哲学体系，以推动哲学的前进。知识学是费希特耗尽毕生精力所要建构、却没有彻底完成的哲学体系，他的实践哲学，如政治哲学、社会学说、法权思想、道德宗教哲学等都是建立在知识学理论上，其基本思想对谢林、黑格尔甚至现代哲学都很有影响。费希特的知识学体系原本就十分晦涩难懂，后又经过多次修改，所以准确认识知识学的核心思想及其演变的内在逻辑，不仅对正确认识德国古典哲学发展、演变意义重大，而且对我们把握近现代西方哲学的演变十分必要。

一、知识学的基本原理

按照费希特自己所说，在 1793 年冬天的一个傍晚，他依靠在壁炉边，为构思哲学而冥思苦想。突然，他被一个思想念头所震撼，便赶紧将这个想法记录下来。这就是自我觉察自身就是人的理智活动，它表明这种自我捕捉自身、把握自身的意识在本质上就是一种认识活动；它还表明，自我对自身的认识和对对象的认识都是由认识主体而展开的，因此，以主体的认识来消除近代哲学的主客分裂是他所创立的哲学基本出发点。知识学的核心思想由此产生，此后的 20 多年，费希特一直没有离开这个思想，他始终围绕这个思想修改、完善其知识学体系，出版了关于知识学演绎的十几种论著。

1794 年费希特出版了《全部知识学的基础》，他的知识学思想第一次完整表达出来，可以说，这是费希特全部思想体系的基石。费希特在此之前也曾论述过自己关于知识学的一些想法，后来又多次改写知识学。尽管如此，在其全部知识学论著中，包括后来没有发表的相关手稿，《全部知识学的基础》是费希特阐述知识学最完整系统的著作，是哲学史家们研究知识学的主要依据。费希特首先表明，他将坚持康德开创的批判哲学的方向，把知识学奠定在一个科学可靠的基础上，但他不是先对认识的起源、能力、界限提出考察，而是提出一个认识得以发生的本原行动 (Tathandlung)，把它看作是统一理论认识和实践认识的原则。费希特认为，作为一般个体的自我，依靠自发意识这个本原行动去认识自己，从而确立自我设定自身的这个本原意识；在此基础上，自我同样依靠意识的这个本原行动去创造与自身相异、在自身以外的东西，从而为自我确立对象。本原行动因此就是主体认识自身和

外在对象的第一步，全部客观世界统统都奠基于此本原行动。

由此来看，费希特从一开始就不同意康德把人的认识一方面依赖于主体的认识形式、另一方面却又不能脱离客观质料的二元论思想，而是把自我的本原行动确定为哲学的最高原理，从而为建立知识学确立一个更可靠、更坚实的基础。在费希特看来，康德在《纯粹理性批判》中提出的要让哲学走上“一门科学的可靠道路”^①，承认认识的自发性和能动性，但康德同时也设置了理性无法认识的“物自体”，人类认识到此就被堵塞了。康德的不幸在于他的不彻底性。如果我们确实像康德所说的那样，把哲学看作是一门严格的科学知识，就必须把我们的认识建立在一个不证自明的原理上，并由此推导出哲学知识的完整系统。这样，他就像斯宾诺莎一样，主张哲学要像几何学那样，在具有自明性的最基本原理上，层层推演出来，并由此扩展为一门完整的科学知识^②。哲学作为这样一门完整而严格的科学，其认识内容、论证形式和方法，都应当包含在一个统一而完整的系统之中。

费希特知识学的出发点就是这个被称为“本原行动”的自我意识，他视之为整个知识体系的基本原理，在此基础上进行逻辑推演，最后包含了自我与自身和自我与对象的两种关系，由此凸显出自我的能动性和普遍性。这样，作为自我意识的本原行动就具有无限的创造性，既构成一切知识的基础，又是统摄各门各类知识的原则。费希特对此不无骄傲地说“一个将会发现这门科学的民族也许值得以自己的语言赋予它一个名称，这时它就完全可以称为科学或知识学。由此可见，迄今所谓的哲学应该是关于一般科学的科学。”^③显而易见，费希特的知识学基本原理不同于康德的地方在于要将理性主义的原则贯彻到哲学的始终，不仅要像康德那样解答“人可以认识什么”，而且要进一步把认识论问题当作构建理论哲学和实践哲学的核心问题。这就是说，在费希特看来，康德虽然在第一批判中提出“先验综合判断如何可能”这一认识论基本命题，但“他从来没有把它建立为基本原理”^④；而其知识学就是要解决康德提出、却没有完全解决的问题。在这里，费希特与康德的另一个不同的地方是费希特特别重视方法论问题。首先，在他看来哲学是一门科学，必须从一个绝对坚实的第一原理推导出来；其次，哲学必须具有系统的形式，而且这个形式必须是来自于自身论证、适合于自身论证的系统。费希特相信，知识学可以由此走上坚实的科学坦途。

基于这样的思想，费希特把“本原行动”这个“绝对第一、无条件的原理”^⑤当作全部知识学的出发点，逐步推导出知识学全部命题，并由此展示出知识学的独特性质。他提出，知识学最原初的命题就是“自我设定自己”，这个命题被他视为本原行动的第一个阶段，更是当作知识学的第一条原理，是正题。这是因为，自我对自身的确认是绝对无条件的，无需任何证明，它可以明确表明绝对主体的自身统一性；这个命题也是最抽象的，就相当于逻辑学中的最简单的逻辑规则“A=A”这个表达式。这个原理是我们运用逻辑规则的前提，因此表现为明确无疑的命题。对费希特而言，“自我设定自己”具有最高原理的性质，不需要更高的根据；只要我存在，这个原理就是一个能动的本原；由于“它建立了一个绝对无条件的和不能由任何更高的东西规定的绝对自我”^⑥，知识学才能推演下去，并作为一个科学体系而成立。

与第一条原理构成对立面的是第二条原理，即“自我设定非我”。这是自我给自身设立对立面，是一种对设（Entgegensetzen）行动，因而是反题。费希特认为，这个对设是本原行动展开的第二个阶段，从“自我设定自己”到“自我设定非我”，就在于自我具有同一性的同时，也可以展开其矛盾性的一面。这就是说，在自我设定非我的时候，由于这个设定是自我做出的，它就包含着自我与其设定的产物的具有同一性，即自我等于非我。这种同一性强调的是非我在内容上由自我规定的，它产生于设定自我的本原行动。但为什么它在这里做出这种设定，而不是其他？这表明它在形式上是无条件

① [德] 康德 《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2004年，第2版序言第19页。

② J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart*, Vol. I, Bd. fromann-holzboog, 1965, S. 96f.

③ [德] 费希特 《费希特著作选集》第1卷，梁志学主编，北京：商务印书馆，1990年，第456页。

④ 同上，第15页。

⑤ 同上，第6页。

⑥ 同上，第37页。

的行动，因此在形式上不可能得到证明。知识学的第二个设定表明意识事实之间的矛盾，相当于逻辑上的“-A不=A”的表达式，它为下一步把自我与非我统一起来的行动创造了条件。第二条原理在知识学体系中最关键的一步，是费希特阐述以自我为根据而展开的从统一到矛盾、再从矛盾到有条件的统一的辩证法思想的一个不可或缺阶段，它对近代哲学、尤其是笛卡尔和康德哲学那里的主客如何统一起来的难题给出了自己的解决方案。

本原行动的第三阶段，也就是知识学的第三条原理非常关键，它强调“自我在自我之中设定一个可分割的非我以与可分割的自我相对立”^①，这是对先前设定的自我与非我分别加以分割和限制，使它们在自我之中达到统一，是合题。显然，这条原理是以前两条原理为条件，受前两个命题的规定。这条原理遵循的是逻辑学中的同一律，强调由自我设定的非我不能与自我发生矛盾，同时也不能把自我与非我混为一谈，相当于逻辑上的“A+A=X”的表达式。第三步原理突出了知识学必须听从理性的命令，克服和消除了前两个行动造成的矛盾，使第一原理与第二原理在第三原理中达到新的统一。费希特认为，这一原理并非是要使前两个原理互相取消，而是要对它们的实在性和否定性予以分析和综合，让自我和非我重新统一在绝对自我之中。在知识学的演绎过程中，第三条原理是对前两个原理的先加以限制，后予以综合统一，从而使自我与非我、主体与客体在新的条件下实现综合统一。这样，费希特就以他所理解的“任何知识都是综合的”这个原理回答了康德的“先天综合判断如何可能”的问题，也为后来黑格尔通过对矛盾双方予以扬弃而达到对立统一的辩证法开辟了道路。

显然，费希特的知识学不同于人们的日常认识，它颠倒了存在与思维的关系。在他眼里，自我的意识活动先于人的存在，没有自我意识这种最原初的行动，任何存在就没有意义，所以，自我意识不是以自我的存在为根据的，而是存在依靠意识而获得意义，极言之，意识是存在的生产者。因此之故，费希特常常被当作主观唯心主义者。但换一个角度看，他的这个理路却是他克服康德二元论的一个有效办法。这首先表现在费希特发挥了康德的理性自由立法的精神，把自我意识自身所包含的主客同一原则当作知识学的根基，确立了自我意识乃是世上万事万物的根据，拒绝了康德哲学对感性材料的依赖，彻底回答了欧洲哲学史上始终悬而未决的关于承载自然现象的本质之疑问，并由此解决了主客之间的矛盾。其次，“当费希特将自我的原初意识把握为在本质上是实践的时候，即自我意识与一种行动相关、并在一种行动中被论证，他就超越了康德的将统觉的基本意识理智地理解为思维功能及其与思维中完成的表象的关联”^②。这就是说，费希特不仅把知识学看作是哲学的理论，还认为源自于自我意识的本原行动是我们实践行为的基础。再次，我们在费希特知识学的基本原理里可以看到生动的辩证法思想，他在这里不像康德在《纯粹理性批判》里那样，只是将矛盾以二律背反的方式罗列出来，先验范畴和概念也是组成排列，却缺少运动和变化，而是对主客双方加以分割和限制，使对立的双方从原初的统一下降为对立的双方、再由对立上升到新的统一的渐进发展过程等。这样，费希特通过运用矛盾的统一、对立、再统一的原则和方法将它们建构为一个完整的体系，思维的辩证运动之范式由此显现出来。

需要注意的是，费希特的知识学实际上是用“本原行动”这个自我意识的行为贯穿在认识发展的全部过程中，它是从自我确立自身、自我创造对象，又从所创造的主客分裂的世界重返主客统一的过程，这是人这个有限存在者以其无限努力的欲求在认识世界、创造世界，而想象力在这个过程中是不可或缺的，没有理性思维和想象力，知识学是不可能产生的。同时，这还意味着，费希特不赞同康德从感性的多样性发展到意识的统一性这种从特殊到一般的理论反思方法，而是要以一个可以创造一切的本原行动为开端，突出哲学反思可以达到自我理念的统一性，而不需要自我在实践中去追求这种统一性，这就是想象力赋予本原行动以无限创造性的目的之所在。从纯粹的意识发生学而言，费希特对主体的认知、强调主体对客观世界的设定，不只是澄清了知识的发生过程，更重要的是突出了自由意志所具有的自由创造的无限性。这就是费希特称之为“主体的最高活动是自由意志，这是我思设

① [德] 费希特 《费希特著作选集》第1卷，第27页。

② [德] 策勒 《阅读费希特》，周黄正蜜译，上海：上海人民出版社，2019年，第46页，译文有改动。

定活动的最高目标”^①。

费希特的知识学表现了其独特的创造精神，提出了使人耳目一新的内容，其中寓意深刻的思想剖析和严谨的逻辑力量，使他很快赢得很多学者和青年学生的热烈欢迎^②。费希特对于自己的发现也十分自豪，他不仅以为自己与康德一样，“已经发现哲学上升为一门明白无误的科学所必经的道路”^③，甚至还超过康德，因为他把笛卡尔开创的“我思故我在”的这条主体性原理贯穿于哲学的始终。后来德国古典哲学的谢林和黑格尔虽然从主观唯心论转向客观唯心论，表现了“两个完整的哲学思维范式之间的抗争”^④，但他们仍然肯定费希特努力克服康德哲学的二元论、试图构造主客同一体的功绩，这显然是他们接受了费希特知识学“分析矛盾、解决矛盾，在辩证运动走向终点时却总是回到起点”^⑤的辩证法思想。

二、知识学的转向

《全部知识学的基础》把费希特推向了哲学思辨的高峰，同时也使他受到一些批评，比如命题和内容过于艰深，而阐述却不够明确，逻辑推演不够严谨等，尤其是其中的一些表达比较晦涩，引来不少非议。同时，哲学界一些人对费希特过于强调意识创造一切的唯心论思想表达了不同看法。这方面最有影响的批评首先来自康德。他发表文章，公开批评费希特，说费希特的知识学是一个完全站不住脚的体系，因为知识学只不过是一种逻辑，但这种逻辑连同其原则达不到认识的内容方面。很显然，康德并不反对费希特知识学的逻辑推理，但由于他坚持自己的二元论，认为主体不可能创造客体，所以，康德就不能理解，知识学乃是意味他的哲学的不彻底，更没有看到费希特恰恰是对他的意志自由思想的发挥，才创造了知识学体系。对费希特的挑战还来自他的追随者谢林，后者在1800年发表了《先验唯心论体系》，提出先验哲学与自然哲学并行不悖，都属于一个哲学体系，只是表现为两个部分。谢林的这个思想实际上是否定了知识学所确立的由自我意识创造一切的基本原则，表明以自我意识为核心的先验哲学并不能取代自然哲学。

费希特很清楚，他的知识学实际上是在康德哥白尼革命之后进行的又一次哲学革命，其难度之大超出想象，而他所坚持的“自我创造一切”的知识学基本原理并非是不证自明的，知识学的一些表述也不够清楚明白，比如主观自我与客观自我如何区分、实践理性中的自由意志如何在理论理性中发挥效用、奠基于自我意识的绝对自发性的知识学如何对客观的社会实践发生影响、知识学是否能够统摄哲学这个学科并对此做出形而上学的保证等等，“费希特的知识学作为这个革命理论所具有的诸般困难的范式而呈现在我们面前。”^⑥此后几十年，费希特一直在思考这些问题，对知识学的改进和完善做出了不懈的努力，最初修改了知识学的一些晦涩难懂的表述，后来又对其思想内容做了补充和发展。他在这方面的辛勤探索在此后出版的《略论知识学的特征》《重新表述知识学的尝试》《知识学第一导论》《知识学新方法》等著作中都表现出来。

我们注意到，知识学确有使人费解的表述问题，但这并不是最主要的困难，主要难题还是知识学体系赖以支撑的两个原理，即“自我设定自己”和“自我设定非我”。按照他所说，这两个原理难以言传，而只能加以直观，其核心前提是自我意识的能动性和创造性。当他受到谢林的批评，并且看到黑格尔明确提出的“费希特与谢林哲学体系的差别”^⑦时候，他就不得不重新考虑自己的体系建构，并重点考虑主客关系的问题。这时费希特首先对客体予以新的解释，承认客体是主体意识到的东

① [加] 查尔斯·泰勒 《黑格尔》，张国清、朱进东译，南京：译林出版社，2012年，第50页。

② Erich Fuchs (Hrsg.), *Fichte im Gespräch, Berichte der Zietgenossen*, Bd. 1, Stuttgart, fromann - holzboog, 1978, S. 103.

③ Ibid., S. 495.

④ [波] M. J. 迈泽克 《康德之后的两种思维方式——谢林与费希特的对立》，梁志学译，《哲学译丛》1988年第6期。

⑤ [德] 黑格尔 《黑格尔哲学史讲演录》第4卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1978年，第318页。

⑥ M. Hinz, *Fichtes "System der Freiheit"*, Stuttgart, Klett - Cotta, 1981, S. 9.

⑦ [德] 黑格尔 《费希特与谢林哲学体系的差别》，宋祖良、程志民译，北京：商务印书馆，1994年，第2、66、71页。

西,而不再像以前那样说客体是由主体设定的,但他仍然坚持客体的特性必须经过自由的精神加以规定。但是,这里改变的只是知识学的第二原理,并不涉及第一原理,而第一原理恰恰是由笛卡尔开启的近代哲学认识论的最大命题。因此,费希特必须重新思考知识学的全部基本原理,尤其是要对谢林的批评予以正面解答。

在19世纪初,费希特与谢林还有学术交往。正是在与谢林的论战中,费希特的知识学开始了转向。他在1800年底写信给谢林,坦承知识学已经发生转向,开始于1800年发表的《人的使命》之中,他说得很明确,“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”^①。这部书虽是一部通俗读物,专为一般大众所写,但书中所讨论的知识学的新变化仍然值得哲学史家重视。费希特说得很清楚,“自我是主体与客体的统一,是能意识者与所意识者、能思维者与所思维者的永恒统一”^②。显然,他这时仍然不放弃自我意识的自发性和创造性是自己哲学体系的基本原则:在自我创造自我和自我创造非我的形式下,主体是与客体相同一的。他认为谢林提出的用客观的主体与主观的主体相对立的思想,实际上是对知识学的误解,哲学的最高原则“不能从存在(Sein)开始,而必须从观照(Sehen)开始”^③。这就是说,知识学是把主体的直观与反思结合在一起,言下之意,一方面是他也不再相信自我或本原行动能够创造一切,暗示自己的知识学的基本原则不是那样坚固,另一方面则是强调直观与思维的结合可以保证主客的统一,而谢林所说的自然哲学以某种客观物质作为基础的原则是与先验哲学的基本原理格格不入的。对此,黑格尔说“费希特哲学因此是思辨的真正产物。哲学反思是受制约的,或者说,先验直观通过自由摆脱经验意识的全部多样性而达到意识,就此而言,哲学反思是主观的东西。”^④但是,哲学反思必须摆脱这种纯然主观的东西,要达到“一种绝对的、非主观的、非客观的同一性,纯粹的先验直观”^⑤。这就是费希特要为知识学寻找一种更为坚固的东西作为知识学之基础的原因,“即一种在知识以外的、就其本质而言完全不依赖于知识的东西”,“这种东西比一切知识都更加伟大和崇高,并包含着知识本身的最高目的”^⑥。这就是说,费希特这时已经有意识地摆脱单纯的反思意识,开始寻找更绝对、更可靠的东西来承担知识学的基础。

显而易见,就是在18世纪与19世纪之交,费希特的知识学发生了转变,其重点是对知识学赖以根据的自我意识加以思考。费希特思考的难点在于,知识学必须从一个坚实的第一原理出发,假如剥离了作为本原行动的自我意识,什么可以承担知识学的基石呢?它又凭借什么可以既在知识以外、却又比知识更可靠、更崇高呢?这里又与认识论的基本问题交织在一起,即人的知识到底是从哪里来的。近代以来,唯理论者始终坚持知识是先天的,而经验论者则主张知识来自于对外界事物的认识。康德力图把唯理论和经验论结合起来,但说到底,康德给理性认识设定了界限,强调知识只能运用在经验领域,而像奠定在自由意志基础上的道德信仰之类的东西,人们作为有条件的存在者最终都必须予以服从,而无需、而且也不可能确知其来源。费希特一方面接受康德的道德哲学,把康德提出的无上命令看作是人们必须服从的一个绝对无条件的道德诫命,这正如他所说,“不仅要认识,而且要按照你的认识而行动,这就是你的使命”^⑦。但另一方面,费希特清楚地知道,这种道德命令仍然是思想的产物,它在本质上蕴含在我们的认识之中,从认识论而言,它也是有条件的。这样,认识的有条件性和信仰的无条件就构成了费希特知识学所要解决的一个问题。

再从认识论而言,费希特在这里更倾向于雅可比,强调直观对于认识的重要性。这时,他不再说自我意识设定一切,而是认为人们可以依赖直观而直达自我认识,这是绝对无条件的,这种源自于自我意识的纯粹直观性可以构成知识学的基础,它是不证自明的原理。但是,对自我的认识与对外在的认识是不一样的,各自都有界限和规定,有界限和规定的东西当然不能说是无条件的。这样,澄清认

① J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, III, Bd. 4., Stuttgart, fromann-holzboog, 2009, S. 584.

② [德] 费希特 《费希特著作选集》第3卷,梁志学主编,北京:商务印书馆,1997年,第597页。

③ J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, III, Bd. 5., Stuttgart, fromann -holzboog, 2009, S. 48.

④ [德] 黑格尔 《费希特与谢林哲学体系的差别》,第83页。

⑤ 同上,第83页。

⑥ J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, III, Bd. 5, S. 696.

⑦ *Ibid.*, S. 596.

识的前提，确认一切认识、包括对自我的认识和对外在对象的认识，就成为费希特的难题。因为对费希特来说，他无论如何不能接受一个有条件的认识充当知识学的最高原理，所以，追寻那无条件的绝对认识，并且使之与无条件的绝对存在具有可靠的关系，就是费希特在这段时间着重解决的主题，只有解决了这个问题，他的知识学体系才有坚实的基础。

为此，费希特在这里特意引入了“理智直观”这个概念。“直观”是近代哲学讨论的一个重要概念。康德、雅可比都很重视直观在认识过程中的重要作用。费希特接受并发展了前辈学者的这一思想，他在简单的德文单词“Anschauung”（直观）前面加上限定词“理智”，就使得“理智直观”这个概念具有更深刻的哲学意义。首先，直观不只是向外看，而且更是向内看，是对内在行动的一种“直接观照”，只有对内直观，才能确认自我的存在，并由此去发现自我意识所具有的自发性、能动性和创造性。其次，这也是费希特对康德质疑的回答，即是说，知识学所依赖的不只是逻辑思维，而是通过直观与认识对象发生联结，因此，知识学不是单纯的逻辑推演。但理智直观不是单纯的直观，“理智”表现的是自我意识的反思性，它由此直指知识学所认识的不只是静止不动的存在，更是去认识正在发生的行动，行动在这里具有特殊重要的意义，有人因此把费希特的知识学称为“行动的哲学”。再次，费希特强调，理智直观所认识的内在行动还是自我意识返回自身的一种理智活动，一当认识者发现所意识到的客体即是主体的时候，我们的理性就告诉我们，现在已经直观到主客同一性，在自我的直接意识中原本就包含着这种同一性认识。这样来看，理智直观不同于单纯的直观，它既是认识的原初行动，还是理智通过与直观的结合而进入创造的一个过程。很显然，费希特在这时是用“理智直观”这个概念对《全部知识学的基础》中的“我是我”这个逻辑同一律予以补充和修正，在一定意义上显现了自我设定的这个本原行动的合理性。

我们在此还必须看到，“理智直观”在费希特这里之所以具有如此重要意义，是因为他把自由与“理智直观”、自由与绝对知识联系在一起，由于这两个联系，后者就有了自由反思、自由创造的巨大空间。在费希特的眼中，第一个联系使“理智直观”成为一种绝对意义上的自我创造，用他的话说，是绝对的一种自身生成（Selbsterzeugung），它来自于纯粹的自由，是“自由之光的自我把握，因而是一种业已存在的目光和眼睛”^①。从第二个联系来讲，费希特通过“理智直观”使自由与绝对知识既有联系又有区别。费希特把自由只看作是绝对知识的形式，它表明知识的产生，却不表明知识的内容是什么（Was）；而绝对知识不能从自身那里观察知识的内容，也不可能去追究是“什么内容”，不然，它就不是“绝对的”。恰恰是在这里，费希特突出了“理智直观”的作用，它作为纯粹的“观照”行动，自为地直接表现知识的内容，绝对知识正是由于“理智直观”而得以开显出来。“理智直观”以此就把哲思的自由和存在的知识综合在一起，使其达到绝对统一的不可分割性。只有这样，自由才不空洞，直观才不盲目；而且还因为“理智直观”的这种综合统一的行动，我们才能够捕捉到绝对知识所具有的存在与自由的统一性。

对于费希特思想的这一重大变化，黑格尔表示高度赞赏，认为“先验的知识与先验的直观是一个和同一个东西”，“无先验的直观便不能做哲学研究，用极严肃的态度指出这一点，带有极深刻的意义。”^②后来的海德格尔对“理智”与“直观”的结合也大为赞许，认为“理智”（intelligere）这个词在古希腊哲学中本来就是哲思的意思，包含着“思的原始统一”，一俟我们应用“理智直观”这个概念，就意味着把认识论与本体论结合起来，从而大大推动了哲学的进步。^③

现在来看，费希特这时发生的知识学转向，其关键节点是引入“理智直观”这个概念，通过这一新的解释改变了知识学的推演方式：知识学从此不再是单纯依赖概念反思来推演客观对象，而是通过直观使内在的反思与外在的对象结合起来，使之具有实在的内容；更进一步讲，通过“理智直观”的阐释使思维的自由与知识的内容结合起来，最终使绝对知识与存在结合起来。

① Fichte, *Darstellung der WL aus 1801/02*, Hamburg, Meiner, 1984, S. 61.

② [德] 黑格尔 《费希特与谢林哲学体系的差别》，第 27 页。

③ 参见 [德] 海德格尔 《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京，商务印书馆，1996 年，第 123 页。

三、从知识到真理

费希特到柏林后，继续进行在耶拿后期开始的知识学转向。他到柏林不久就开始重新阐释知识学，其主要思想都表现在《1801/02年知识学的表述》中。这时，费希特讨论的重点是“绝对知识”，而不再是“自我意识”。他强调知识学以“绝对知识”为出发点，或者说，全部知识学都建立在“绝对知识”基础之上，接着就阐释与之密切相关的“绝对”和“绝对存在”。这样，费希特对知识学的研究就不再局限于纯粹认识论领域，而是通向存在论领域，进而转向真理论，这就为知识学由单纯的理论哲学转向实践哲学铺平了道路。

费希特在《表述》一开始所说仍如以前一样，坚持认为他所说的知识乃是关于一切具体知识的“知识”，只是这里加上了“绝对”二字，变为“绝对知识”，其原因就在于绝对知识具有表象或判断的坚实性和不可动摇性。具体而言，这种绝对知识有着两个显著标志：一，它是具体知识的知识，其本身不依赖任何其他东西，以自身为基础并在自身中完成，它就是其所是；二，因为它是绝对知识，只是通过自身才得以成为绝对知识，因而不接受外在的影响。作为绝对之知识，“绝对”表现的是一种静止的存在（Sein），“知识”则是在绝对中的变易（Werden）或自由（Freiheit）。“绝对”与“知识”相互穿透（durchdringen）、相互结合为一体才构成绝对知识^①。与此相对应的是，绝对知识就有两个“要素”：一是存在，它是绝对知识的一种静止的现存状态（Bestehen）；二是自由，它是绝对知识的自我反思，存在是其前提，因此是一种存在的知识（das seiendes Wissen）。这两个要素同样不能被割裂开来，而是必须结合在一起。结合的关键是两个要素互相穿透，第一个要素下降，第二个要素对它进行补充，这样才能显现出绝对知识的绝对本质，而知识学常说的自我乃是用“自我性来称呼这种绝对的穿透性”^②。我们现在看的很清楚，费希特这时强调的重点，就是指出哲学的全部论述既要关心存在，也离不开自由的反思，因此，“反思”“摆动”“理智直观”“确定性”“必然性”“可能性”等，都是知识学研究的主要概念和范畴，反映了知识学作为一切知识之基础的坚实性和客观性。

费希特在这里对“反思”的阐释相当重要，反映了知识学变化的新特点。他特别指出，“反思”是以一般存在作为前提，反过来，反思的自由则去实现存在与知识的统一，知识学由此才能避免日常的杂多性，达到哲学思辨的统一性。具体讲，反思有两个停留（ruhen）和转折：一是反思停留在自由那里，需要受到相关的规定，它才会出现转折，由一般反思变为“知识的自由”，这是知识的形式；二是反思停留在绝对存在那里，虽然它以存在为前提，但必须自为地上升为知识，这就是由绝对存在转折为绝对知识。费希特这里所说的形式是亚里士多德意义上的形式（eidos），这即是说，这样的形式不仅相当于柏拉图的“相”，而且它还先于质料，是现实的存在。存在与知识的统一好像是依赖于反思自由这个形式，因为没有这种先于质料的“相”，由杂多的存在上升为一般存在是不可想象的，但另一方面还须看到，这种统一性本身就蕴含在存在或如此存在（Sosein）之中，没有这种基质（substanz），具体知识也不可能上升为绝对知识。由此来看，仅仅通过自由是不可能实现存在与知识的绝对统一的，它是在自身的存在中通过自由而实现的，而反思自由则是在主体中展开，并因此使人可以把握这种存在知识的统一性。费希特这种高超的思辨才华由此显露无疑。

费希特对此的论述并没有就此打住，而是继续讨论下去。他既然说绝对知识是存在与自由的统一，而且这种统一还是通过反思来实现的，那么，人们一定会问，这个论断的依据是什么？费希特对此的解释是，绝对知识的这种统一性的根据乃是“确定性”（Gewissheit）。它来自于我们的感觉，是一种信念。之所以这样说，是因为一切直观和反思都是自由的，一旦它去追问绝对的原因（weil），它就是非自由的，自由因此就受到某种限定，表现出某种“确定性”。这样，自由的直观和反思就必

^① Fichte, *Darstellung der WL aus 1801/02*, S. 3.

^② Ibid., S. 5.

须与存在的知识相统一，否则，就不能成为绝对知识。因此，反思意识就不只是对自身的把握，而且由于与存在的结合具有对象性，在对象中具有确定性，从而从单纯的知识性的理智活动就过渡到了对象化的活动。

确定性是与必然性联系在一起的，从确定性必然会推演出必然性的概念，当我们追问绝对知识的来源和内容时，即使这种追问本身是自由的，但因为追问绝对知识的内容就是确定的、非自由的，从而就有必然性的内涵。在反思的这种活动中，自由与确定性和必然性并不形成矛盾，相反，它使意识回归到自身原本就有的统一性上。这种情况正如黑格尔所说，“在这种运动中，自我意识与它的对象之间的对立被扬弃了，而它和自身之间的等同性或同一性被建立起来了。”^① 虽然彼时的费希特还没有达到黑格尔的这种认识，但他清楚地看到，绝对知识的关键并不在于借助形式自由去把握知识，也不在于因为直观的追问而导致绝对存在的毁灭，而是在于这两者的结合，其中任何一方都是不能缺少的。当主体在这两者之间“摆动”（schweben），就会导向“可能性”的事实，从而由绝对的意识趋向存在的事实，再回归到意识与存在的统一性，这就使知识学具有了一定的客观基础。

显而易见，《1801/02年知识学的表述》表现了费希特由单纯的认识论转向了存在论，这就是哲学史家常说的由主观唯心论转向了客观唯心论。在这个时期，费希特的知识学的最大变化在于：一是把知识内容与知识形式结合在一起，知识的内容就是存在，只有借助于意识的自由才可以开显出绝对知识的内容；二是知识学的本质在于把杂多综合为统一，绝对知识因此就是一种综合，所以，主客关系应当是相互穿透、相互结合，最后统一在绝对的“一”之中。费希特没有、也不可能完全放弃那个知识学赖以根据的“自我意识”，它是观念论哲学实现主客统一的不二法宝。

1804年费希特在柏林再次讲授知识学，开设了三次讲座，他沿着1801年知识学的核心思想继续推演下去。费希特在这时不只是强调知识是把杂多综合为统一，而是提出了，“知识的本质就在于，一存在于杂多之中，而杂多产生于一”^②。在他看来，“从杂多到一”是知识学的上升过程，因此被称作真理论或理性论（Vernunftlehre），这部分内容是他着力阐述的重点；而“从一到杂多”则是知识学的下降过程，被他称作现象学或现象论（Erscheinungslehre）。费希特认为，知识学并不把“一”与“杂多”分裂开来，也就是说，知识学的研究是在这两者之间的摆动，要把真理论与现象论结合在一起讨论。

关于真理论，费希特讨论的重点是如何从杂多的现象中去认识真理，他强调，所谓真理乃是“观点的绝对统一性和不可更改性”^③，唯一能够照亮哲学家的真理之光就是统一性，它是支配杂多现象的原则，是在自身中完成的真理，哲学家可以在这样一个统一性上表达绝对统一的知识。所以，一切哲学的目标和本质就在于从现象的杂多中探究和表达这种统一性。

但是，以往的哲学家对此有不同的表象，费希特看到，“直到康德的所有哲学家们都显然得出了一个结论，即绝对被设定在存在之中，被设定在僵死的物之中，这个物据说是物自体”^④。他对此表达了不同的观点，直接指出，应当从绝对存在的原始统一性中去发现绝对知识，这里的步骤是先从绝对中推演出各个环节，此后再去推演各种各样的实在形式，继而去认识这种包含统一性的绝对知识。当然，关键是要发现这个绝对的统一性，没有这个绝对统一性的“一”，就不可能产生知识。

我们在这里应当注意的是，费希特在这时关于绝对和绝对知识的表述不同于1801年的解释，他这时是说“所有绝对的本质产生于知识。绝对本身并不是不可理解的，因为不可理解是没有意义的；只有在概念试图贴附于它的时候，绝对才是不可理解的，这种不可理解性是概念的本质的唯一本质。”^⑤ 这就不同于他在三年前所说的绝对知识乃是存在和自由的结合。这里的改变要点在于，概念在理解知识、尤其是绝对知识过程中会给我们带来困难，因为概念是变化不居的，只是在思维的动态

① [德]黑格尔《精神现象学》上卷，贺麟译，北京，商务印书馆，1979年，第117页。

② M. Wundt, *Fichte Forschungen*, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1976, S. 175.

③ Fichte, *Wissenschaftslehre. 2*, Vortrag im Jahre 1804, Hamburg, Meiner, 1986, S. 7.

④ Ibid., S. 10.

⑤ Fichte, *Die Wissenschaftslehre von 1804*, Hamburg, Meiner, 1975, S. 35.

中才能成立，而人们所要理解的绝对知识却是静止不变的存在，运动的、可以理解的概念与不运动的、难以理解的存在在表面上看来互相对立，但在本质上却具有内在统一性。其根本原因就在于绝对知识有自明性原则，而不可理解性却来自于概念，它是对概念的否定。所以，“如果抽去概念所产生的东西，在绝对那里剩下的只有纯粹的自为现存或实体性。”^①由此推演下去，人们就可以知道，所有包含真理的知识同时还具有发生的、构造的因素，也包含有运动的意识和非运动的存在，我们只能在思维运动中去理解和认识这种绝对知识。这样一来，人们理解知识是通过思维运动的概念，但绝对却超越了一切概念，我们认识绝对，恰恰意味着概念的“毁灭”(Vernichtung)。

正是在这里费希特告诉人们，认识真理并非一定要通过概念的推演，真理的存在可以在现象中直接映现出来，所以，正确的理解现象就是对真理的把握，真理论由此就与现象论结合起来。费希特在这里如同柏拉图一样，他以“光”为例，去阐释真理与绝对存在的关系。在他看来，“存在与光是同一个东西，”^②但其此在(dasein)却又表现出双重性：一方面，它是内在的存在，通过自身显现为一种纯粹的统一性；另一方面，它是外在的形式，由概念(图像和映像)去间接映现存在和思维的分裂。光具有不证自明的原创性，它就等同于存在，因此直接与生活联系在一起。费希特以前只是把生活当作知识的对立面，而现在生活则成为一切知识的来源，这就如他所说，“存在与生活的这种一致性不可能外在于自己，也不能在自身之外去寻找，在它以外就是无。”^③存在与生活互相穿透、完全融合为一体，它们是同一回事。我们自己的生命行为本身就是一个不可分隔的、统一的“存在”，我们在生活中感受真理、认识真理，这是真理之光在生活现象中的投射。正如许多哲学史家所说的那样，费希特关于存在与真理、绝对的可理解性和不可理解性的表述，使其知识学达到了辩证思维的高峰。

我们在这里不仅看到费希特通过自创的这些术语与柏拉图思想的紧密联系，还看到知识学发生的变化，这就是他通过对概念的否定而揭示出知识学自身的局限，同时又借助真理之光的阐释去强调绝对存在的自明性。知识学由此就超越了单纯的反思意识，揭示出那种能够显现真理的“绝对生活”。这样，这里需要研究的命题就是观念论与实在论的关系，并由此去破解从绝对中推演出显现的知识(das erscheinende Wissen)这个难题。

作为一个典型的观念论者，费希特不可能排除观念的作用，他认为，观念论与实在论是交织在一起的，双方都有自身的局限，前者受到理论知识的限制，后者则容易受到现象事实的蒙蔽。在观念论中作为确定的事实而表现出来的东西，在实在论中就会涉及根据，并因其的发生而被洞见。通过对这两种不同立场的比较不难发现，这里恰恰是由于观念论与实在论的矛盾，才出现了从一个立场向另一个立场的过渡，并且推动了概念的运动。费希特的知识学从一开始就包括了矛盾的要素，但在此以前并没有表现出如此重要性，更没有表现出矛盾与概念运动的关系，也就是说，直到这时，矛盾才显现为运动的起因和原则。这方面还是黑格尔深刻，他说“在这种二律背反中，普遍的反思只发现了矛盾；在这种绝对的矛盾中，只有理性才发现真理，这种绝对的矛盾设置了二者，又消灭了二者，二者即不存在而又同时存在。”^④虽然费希特在此推演出来的属于现象知识的东西与他先前在真理论中提出的思想并没有本质的区别，但他毕竟看到矛盾是推动我们认识真理的主要动力，而这对黑格尔的启发是不言而喻的。

按照费希特自己所说，到现在为止的知识学阐述并没有完成转变为生活学问的任务，他在此后所作的《极乐生活指南》、《现时代的根本特点》和《论学者的本质》等演讲，才是知识学通俗化、大众化的结果。费希特这时是“用一种无所不包的生活概念去建构哲学，这种概念也包含了知识的自我运动——知识是通过行动，特别是朝向自己的行动(主观—客体性)而标识出来”^⑤。这些标识就

① Fichte, *Die Wissenschaftslehre von 1804*, Hamburg, Meiner, 1975, S. 35f.

② Ibid., S. 200.

③ Ibid., S. 152.

④ [德]黑格尔《费希特与谢林哲学体系的差别》，第83页。

⑤ [德]策勒《阅读费希特》，第95页。译文有改动。

是解答存在与生活、生活与思想的关系。在费希特看来，人们追求生活享受和愉悦是自然而然的事，但要想真正达到极乐生活的境界，没有思想是不可能实现的，所以，只有思想才能引导我们趋向这个极乐的境遇，反过来说，极乐生活就蕴含在思想之中。因此，“一切生活都是以自我意识为前提的，只有自我意识才能把握生活，并能把生活变成一种愉悦的对象”^①。但使人费解的是，费希特在这里把人对生活的思考与人对上帝的认识等同起来，他说对生活思考的关键在于对上帝的认知，“纯粹的思维本身就是上帝的此在；反过来说，上帝的此在，从其直接性来讲，无非是纯粹的思维而已”^②。这样的论述好像与他在耶拿时期所说的“那种生动的和发挥作用的道德秩序本身就是上帝”^③大相径庭，无怪乎很多人对费希特的这一转变产生怀疑和批评。

这些批评集中在知识学的最终点，即费希特在这里是把思想与宗教信仰联系在一起的，知识学因此变成了一种“宗教神学”。对此，海涅讽刺费希特说“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屋宇中东摸西摸的巨人，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。”^④实际上，这是对费希特的误解。对费希特而言，上帝是有特定所指的，而不是基督教的那个上帝。他明确说，上帝存在就其意义而言必定是知识，只有在这种知识中才能形成世界上的一切存在物，我们生活的意义就在于信仰这种作为绝对知识的上帝。费希特的意图在于，旧的形而上学把世界当作上帝的创造物而使世界与上帝不同，而他要用上帝的世界性和世界性的上帝使二者统一起来，以达到存在与知识的相互穿透和相互补充。这样，知识学自始至终就以彻底的自由精神和理性的自我辩护，超越了那种企图还原到单纯的自然因果性的思想，达到对知识、世界和上帝关系的一种洞见^⑤。

费希特知识学从早期对绝对主体性的高扬，到晚期着重探讨“绝对”“存在”“理智直观”“极乐生活”，试图达到一种对真理的“洞见”，表现出他想把理论理性与实践理性综合起来的“跳跃”。“费希特的哲学最后终结于对客体的实证之承认和对来自于绝对自发性的形而上学之保证的固化之中，只有从这种无法解决的张力之中，人们才能解释这是一种历史的‘跳跃。’”^⑥我们由此就可以理解费希特哲学为什么不能像康德那样保持其哲学思想的前后一致性，因为他从未对知识学自满自足，止步不前，而是终其一生都表现出对真理孜孜不倦的追求和探索！

四、结 论

认识费希特知识学的演变过程及其内在逻辑确实很难，从最初的自我意识推演出主体、客体和主客统一，再由此推演出知识和绝对知识；从绝对知识演绎出现象的杂多，再从生活现象趋向于智慧的真理，其哲学研究跨度很大。但若是仔细思考，我们不难发现，其逻辑轨迹还是清楚的。费希特的知识学继承了康德批判哲学，但又不同于康德哲学的二元论。“当康德把自己的哲学在本质上理解为是与思辨的形而上学划清界限的时候，费希特却要在康德哲学的基础上开辟出一条通往思辨的形而上学的新道路。他拒绝承认经验论的任何东西，而是要遵循伟大的先验理念论，因而与柏拉图主义的理念论所包含的无限性要求很相似。”^⑦为了保证从柏拉图到笛卡尔的理念论的一致性，更为了保证知识学具有这种理念论的统一性，费希特必须切除康德哲学中的经验论成分，在知识学的早期阶段关注的焦点必然就是突出自我意识的自发性和创造性，强调自我意识确有不证自明的特性，其中主要澄清这三个交织在一起的问题：一是强调知识学所具有的这种自明性都来自于自我意识的同一性，而我们所

① Fichte, “Reden an die deutsche Nation”, *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, Nachdruck durch Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1962, S. 19f.

② Ibid., S. 59.

③ [德] 费希特 《费希特选集》第3卷，北京，商务印书馆，1997年，第391页。

④ [德] 海涅 《论德国》，薛华译，北京：商务印书馆，1980年，第329页。

⑤ J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, II, Bd. 9, Stuttgart, fromann - holzboog, 1973, S. 157f.

⑥ M. Hinz, *Fichtes “System der Freiheit”*, S. 10.

⑦ M. Kuehn, *Johann Gottlieb Fichte*, Muenchen, C. H. Beck oHG, 2012, S. 9.

有的现实知识都奠基于此自明性；二是我们的知识是由有机地组织在一起的各个学科所组成，它们都贯穿着这种自明性，因此不仅可以被直观，而且这个直观也可以贯穿始终；三是这种自明性在知识形式的综合过程中发挥了对现实性的基本规定。显然，坚持理性创造一切、实现主客统一的这个理念在知识学里至关重要，不然，费希特就无法克服康德哲学中的二元论。正如后来的哲学史家所分析的那样，“这种系统的理性统一性绝不是那种谄媚奉承的专业哲学的请求，而是对我们大家来讲关系到生与死的问题，因为这是一个确保科学地解决我们生存真实性的问题。假如这个问题不解决，那么，以各种方式——包括那些乔装打扮的方式——退回到某种信仰主义就是不可避免的，而且还伴随着必然会跟随其后的一切东西”^①。因此，费希特知识学显现出的这种绝对主观的理念论刚一问世，就受到德国学术界的高度重视，尽管人们对它给出不同评价，但知识学的重要性是显而易见的。

1800年后，费希特意识到，“自我创造一切”这条知识学基本原理并非是不证自明的，这促使他对自我意识的阐述转向对“绝对知识”或“绝对”及其相关问题的讨论。表面看来，“绝对知识”或“绝对”包含着对客观事物的论述，其中还掺杂着有关哲学理论与现实世界、人生观、世界观与宗教信仰等方面内容。但这并不意味着，知识学从这时起是从主观唯心论向客观唯心论转向。问题并非如此简单。实际上，费希特一直到去世都从未割舍自由意识的能动性、创造性的主体性思想，并且坚持把这个思想扩展到现实生活的各个领域。对此，“费希特复兴运动”的主要倡导者和推动者劳特（R. Lauth）强调说“从费希特自己扩展出来的论题来看，费希特的哲学概念不只是局限于自己的知识学的概念，而且也是综合哲学与生活的概念。”“没有任何一门其他哲学扩展了如此广博的哲学概念，更遑论对其进行论证。”^②可见，费希特知识学在1800年后出现的变化主要是将知识学原理推广到现实生活的各个领域，涉及到哲学与科学、个体生活、社会生活、宗教信仰等方面。就此而言，“费希特的思想比费希特之后的所有流派都更加优秀”^③。从更深层次看，费希特知识学的这个转变也表明他在晚年对实践的关注大于对理论建构的关注，只是这种旨趣还必须奠基于此哲学理论之中。哈贝马斯说“从康德到费希特的理性旨趣这个概念的展开，就是从实践理性所呈现的自由意志的这一行动旨趣的概念导向了在理性自身中可以发挥效用的自主性旨趣的概念。”^④这一论断不仅清楚说明了费希特知识学转变的内在原因和动机，还使我们看到奠基于思想自由的德国古典哲学最终指向就是哲学的实践意义及其价值。

费希特对知识学的探讨给后世留下了丰富的精神遗产。他的思想来源于欧洲文化传统，更直接继承了康德的先验哲学，但他并不是停滞不前，而是勤于探索，使知识学充满了智慧之光，推动了德国古典哲学乃至整个近代哲学的发展。他对现实世界的关心和反思，对法国革命的辩护，对学者和人类使命的呼吁，对德意志国民的呐喊，充分体现了一个有良知的哲学家的社会责任和贡献。他对“反思”“生活现象”“理智直观”“存在”“此在”“绝对知识自由”“绝对的自身发生”等问题的研究，对现代的现象学、存在主义和意识理论发生重要影响。因此，新近出版的《费希特传记》开篇就说：“费希特的远见卓识以其无比的热情和深刻的原则教育了近现代的所有哲学家——海德格尔是个例外。在他之后，再也没有人成为西方思想的焦点。”^⑤我们不仅不能再把费希特看作是从康德到黑格尔的一个过渡阶段的哲学家，而且要把他看作是与康德、谢林、黑格尔同样重要的思想家，要从费希特的远见卓识和深刻思想中获得应有的启示！

（责任编辑 行之）

① K. Hammer, *Der transzendentaler Gedanke*, Hamburg, Felix Meiner, 1981, S. 360.

② R. Lauth, "J. G. Fichtes Gesamteidee der Philosophie", *Phil. Jahrb. der Goerresges.*, Jg. 71/1964. Halbbd. II.

③ R. Lauth, "Bedeutung der Fichteschen Philosophie fuer die Gegenwart", *Phil. Jahrb. der Goerresges.* Bd. 70, 1962/63, S. 252ff.

④ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1971, S. 257.

⑤ P. Sloterdijk, "Vorbemerkung", *Fichte*, Muechen, Diederichs, 1996, S. 8.