

# 摆荡与构造：费希特知识学中的想象力

毛林林

(山东大学哲学与社会发展学院, 山东济南, 250100)

**摘要:** 费希特的知识学将想象力置于核心地位。想象力通过自由的“摆荡”活动, 在绝对自我的设定过程中构造出“非我”, 从而确立了心灵的根本对立结构。这一构造过程不仅是知识学的理论基础, 也阐明了感觉与“世界图像”的生成路径。费希特借助“实在性转移”这一关键概念, 论证了自我如何通过想象力的动态运作, 将部分实在性赋予非我, 进而建立了主客体的辩证统一。这一理论不仅旨在克服康德理论引发的二元论困境, 也成为谢林和黑格尔哲学发展的先导。然而, 费希特对主体性的过度强调招致了谢林的批评, 也深刻影响了浪漫主义对自由的非理性阐释, 并为虚无主义的兴起埋下了伏笔。

**关键词:** 费希特; 想象力; 摆荡; 实在性; 知识学

**中图分类号:** B516.33

**文献标识码:** A

**文章编号:** 1672-3104(2025)06-0055-12

想象力(Einbildungskraft)在费希特哲学体系中扮演着至关重要的角色。费希特在一封信中曾坦言: “我的哲学的入口始终是不可理解的, 这使得我的哲学很费解。因为它只能用想象力去把握, 而不能用理智去把握。但这正保证了它的正确性。任何可理解的东西都以一个更高的领域为前提, 它在这个领域中被理解。所以, 正因为它可以理解, 它才不是最高的。”<sup>[1]</sup>

费希特对想象力的重视既源于其个人气质, 也反映了哲学发展的内在逻辑。斯洛特戴克在《哲学气质》一书中认为费希特狂热地坚持如下主张: “若没有对整个人类的顿悟, 哲学就是毫无成果的活动。”<sup>[2]</sup>这一判断虽然略显夸张, 但是却道出了费希特哲学的志向, 即通过知识学超越康德的二元论, 完成批判哲学的使命, 为人类知识的可能性提供系统的辩护。想象力正是这一理论努力的关键。这种关键性在费希特的知识学理论中得到了深刻的体现: 想象力不仅是构造心灵结构的核心能力, 更是连接理论与实践、理性与非理性的桥梁。费希特的知识学理论植根于后康德时期的哲学论争, 尤其体现在他与雅可比、莱因霍尔德和舒尔茨的交锋中, 这些论争围绕物自体、自由与知识的可能性等问题展开。这些问题直接塑造了费希特哲学的理论动机、主要特质与最终形态。

费希特对想象力的强调在德国古典哲学中独树一帜<sup>①</sup>。一方面, 不同于迈蒙将想象力视为会产生错觉和欺骗的、把“虚构的东西表象为实在的客体”<sup>[3](772)</sup>的能力, 费希特认为想象力是知识的真正来源。另一方面, 尽管康德在《纯粹理性批判》中已经把想象力定义为“把一个对象甚至当它不在场时也在直观中表象出来的能力”<sup>[4]</sup>, 却未能充分挖掘其创造性潜能。相较之下, 费希特指出, “一切实在性……都仅仅是由想象力产生出来的”<sup>[3](639)</sup>, 从而赋予想象力一种构造性、生产性的本质。这一理论创新不仅回应了康德物自体概念的内在张力, 也在一定程度上为谢林与黑格尔哲学体系的建构提供了思想资源。尽管如此, 费希特的思想因其张力也招致了诸多批评。雅可比指责其为虚无主义, 谢

收稿日期: 2025-01-09; 修回日期: 2025-05-30

基金项目: 国家社会科学基金重大项目“马克思与德国古典哲学关系的拓展性研究”(19ZDA019); 国家社会科学基金青年项目“当代西方马克思主义欲望理论研究”(22CZX009)

作者简介: 毛林林, 女, 湖南平江人, 哲学博士, 山东大学哲学与社会发展学院副研究员、博士生导师, 主要研究方向: 马克思主义哲学、德国古典哲学, 联系邮箱: maolinlin28@sdu.edu.cn

林则批评其忽视自然的独立性。由此可见,对知识学中想象力观念的解析,不仅有助于揭示费希特哲学的内在逻辑,也有利于厘清德国古典哲学从理性主义向非理性主义、虚无主义转向的深层结构与进路。

## 一、前序论战

费希特首次提出“想象力”概念是在其《自己对基础哲学的沉思》一书中。这一概念与费希特的从事设定活动的“大写自我”概念同时提出。亨利希认为,同时提出“想象力”与绝对的“大写自我”概念是这一哲学著作最重要的成就之一<sup>[5](268)</sup>。尽管“想象力”在其哲学体系中占据如此重要的地位,费希特本人在首次提出这一概念时却并未对其进行明确说明。因此,审慎考察其意义的恰当路径,需从费希特所面临的理论问题入手,即从其哲学的核心关切出发进行梳理。

费希特“大写自我”观念的提出,具有浓厚的浪漫主义色彩。据记载,在一个寒冷的冬天,经过长时间对当时他认为的哲学最高命题——自我与非我是绝对受限制的——的苦思之后,他起身走向火炉取暖。就在此刻,像是有一道闪电击中了他,他回到书桌前,写下了要寻求大写自我的绝对性的哲学任务:“一道闪光:只用形式原则,我无法前进。它把我逼进到了一个无穷倒退中,使得[意识]事实成为不可能的。因此,我必须具有一个无条件的绝对[原理]——一个最高的统一性。这将可能是充足理由律——最终是绝对命令。直到那时,我将必须理解下一个原则,再下一个原则,如此类推。我甚至必然完全承认新的意识事实。自我与非我在自身是绝对受限制的。”<sup>[6]</sup>

此时,费希特正在与舒尔茨展开哲学辩论。这个辩论是后康德理论争辩的重要组成部分,其核心议题是泛神论问题,它起始于雅可比<sup>②</sup>。雅可比批判了两种哲学立场:一种是决定论立场,另一种是虚无主义立场。虚无主义立场指向绝对主观的观念论,其中虚无的概念具有压倒性的地位;决定论指的是斯宾诺莎主义,其中存在概念具有压倒性的地位。雅可比认为,尽管这两种立场相异,但都建立在“哲学是理性而一致的”信念之上,两种立场的最终结果都让人难以接受。为此,他主张应发展一种不是基于形式理性的信仰哲学<sup>[7]</sup>,以回应理性本身无法处理的问题。

这种信仰哲学对康德的观念论体系提出了批判,指出如果康德的体系不成为一种一元论和一种主观观念论,它就是完全矛盾的。原因在于,康德完全依赖主体自身的机制界定知识,却又无法将自在之物的概念纳入其先验结构之中,结果便是,尽管康德在理论上否定对物自体的认知可能性,但其体系又不得不保留该概念作为其思想张力的支点。正是这种不可摆脱的矛盾,使康德的唯心主义理论结构面临自我崩溃的风险。雅可比的批判由此进一步升级为对整个唯心主义立场的根本挑战:若不坚持最强意义上的唯心论,就无法停留在康德的体系之中<sup>[8]</sup>。这一思想可追溯至休谟的核心观点:信仰是我们认为世界上存在事物这一意见的基础。雅可比正是在此意义上,通过“物自体”问题,对康德提出具有决定性影响的批评。这一批评也深刻影响了费希特哲学的基本立场。

另一个对费希特产生深远影响的思想来源,是莱因霍尔德提出的“基础哲学”。基础哲学试图通过一个核心命题为知识的体系化建构奠定先验基础。其基本命题为:在意识中,借由主体,表象得以区别于主体与客体,而且与它们二者相关联<sup>[9]</sup>。这一命题揭示了表象在意识中与主客体之间复杂的结构关系,力图通过意识的统一性结构消解康德哲学中主体与物自体之间的二元对立。可以说,莱因霍尔德的基础哲学是对康德体系的系统化回应,他试图以一种严格统一的体系逻辑克服其观念论的内在张力。

莱因霍尔德提出的基础哲学很快遭到了怀疑主义者舒尔茨的有力批判。虽然舒尔茨的质疑在多方

面展开，但是真正引起费希特关注并促使其修正批判理论方向的，是以下两个核心问题。首先，舒尔茨指出，莱因霍尔德所提出的“意识原理”至多只能表达心理状态的一部分，其所分析的四重结构并不适用于所有心理活动或内容。其次，他批评了莱因霍尔德对因果关系的处理<sup>[3](416)</sup>。舒尔茨认为，从结果回溯原因的推理逻辑缺乏合法性，而康德将因果性内化为理性的功能的做法，并未真正回应休谟关于因果性的怀疑与挑战。从理论结构上看，莱因霍尔德正是基于这种回溯式因果关系，从意识中实际存在表象的现象或事实出发，推断出心灵必然拥有产生表象的能力这一官能，而这一点是其体系的核心漏洞。

舒尔茨的批判清楚地表明，莱因霍尔德所提出的关于知识的基本命题并不充分，其主要观点可归结为两个基本命题：第一，关于“物自体”的属性或存在，并无任何可证实的知识或确定性论证。第二，关于知识的起源与条件，我们同样缺乏有效的知识基础或明确的证明路径。因此，无论是物自体概念，还是莱因霍尔德的表象命题，都不足以构成知识的有效辩护依据<sup>[10]</sup>。可以说，舒尔茨的批评不仅针对上述理论要素本身，更深刻地触及了关于知识之可能这一根本性问题。

此外，舒尔茨的批评还涉及自由问题，特别是对康德将其道德哲学建立在信仰基础上的理论结构提出了质疑。在康德的哲学体系中，实现最高善的道德义务必须依赖于对上帝存在的信仰，后者被视为前者的先验条件。但在舒尔茨看来，这种从义务反向推导出其满足条件的逻辑，并不能有效证明理论理性应当服从于实践理性。康德的本意在于通过“自由”这一核心概念整合理论理性与实践理性，但这一整合方案在莱因霍尔德的表象理论中并未真正实现。该理论并不在原则上坚持康德那种由理性意志引发自由行为的立场。正是在这一背景下，费希特转而修正莱因霍尔德的理论，其核心任务在于“说明人的自由作为表象可能的条件是如何可能的”<sup>[11]</sup>。

针对舒尔茨的批判，费希特专门撰写了《评〈埃耐希德穆〉》一文作为回应。在该文中，费希特指出，莱因霍尔德的意识命题(Satz des Bewusstseins)实质上只是一个分析命题，它基于直接熟知来定义表象。然而，这一命题隐含着一种对意识不同层级结构进行区分与统摄的综合性活动。正是这种活动预设了在意识命题中主客体之间的对立存在先于它们之间的关联<sup>[3](429)</sup>。这一洞见促使费希特提出“心灵的基本结构不是联结，而是对立”。早在1793年费希特创作的《论知识学或所谓哲学的概念》一书中，这一思想已有较为成熟的表述：“假定自我是最高概念，非我与自我相对立，那么很显然，如果不给自我设定非我，而且不以最高概念的形式给自我设定非我，非我就不可能与之对立。由此可见，自我也许应从两个角度加以考察：一是作为非我被设定于其中的自我，一是作为与非我对立的自我，因此自我本身会被设定于绝对自我。”<sup>[3](488)</sup>自我设定非我，在绝对自我中确立起对立结构；设定非我的自我与被设定的自我之间，则通过非我这一中介加以区分与关联。正是非我与自我之间的这种对立，构成了绝对自我的基本结构，即心灵的先验建构形式。这一关于心灵的基本命题，直接触发了费希特对“大写自我”的哲学顿悟。而由这一顿悟所触发的关于知识构造与想象力功能的深入探讨，在其早期代表作《全部知识学的基础》一书中得到了系统而细致的展开。

## 二、想象力与心灵的结构

有学者认为，尽管费希特的思想在后期有了显著变化，但是在他16个版本(也有学者统计为21个版本)的知识学著作中，“心灵的基本结构是对立的”这一核心观念始终未曾改变。在费希特的理论中，自我与非我不仅在逻辑意义上构成对立关系，而且在“实在性”层面也构成对立关系。在费希特看来，所谓“实在性”，是指“抽掉特定的行动，而仅仅注视上述形式所显示的人类精神的一般行

动方式”<sup>[3](508)</sup>，即适用于“A=A”这一同一性命题的对象。以此为基础，费希特将“我=我”确立为一种最初的形式规范，并由此赋予自我推理及确立命题有效性的能力。因此，在心灵的结构中，自我被赋予优先地位。这一观点继承自莱因霍尔德，并在费希特的理论中被发展为“自我拥有全部实在性”的命题。然而，这种设定引发了知识学体系内部的冲突：一方面，心灵的基本结构是对立而非联结，即自我与非我在本体论上彼此分离。另一方面，绝对自我又被设定为拥有全部实在性。若对立要成立，则非我必须也在某种程度上也具有实在性。但若自我拥有全部实在性，则非我便无法成立。这一悖论性问题，正是费希特知识学进一步展开的理论起点，即“自我如何既拥有全部实在性，又能设定一个具有实在性的非我”。

针对上述问题，亨利希做了如下总结：“根据费希特的预设，A是一切的实在性。由于在A之外不存在任何实在性，因此实在性是要被赋予的。但是如果在C之中没有实在性，在实在性和否定性之间不会有中介。结论是只有[大我]的活动才能把实在性从它自己转移给C。费希特明确地选择[转移](transference)这个字。经由从A到C的实在性转移，C变成一个表象。”<sup>[5](268-269)</sup>由此可见，心灵的基本对立结构正是源于自我将实在性从自身转移至对立面非我之上的活动。正是这一“转移”活动，使得自我与非我之间在实在性层面上形成真正的对立关系。可见，实在性的转移不仅在理论结构中具有核心地位，而且在整个知识学的推演中发挥着决定性作用。而使这一活动得以发生并获得有效性的，正是想象力。

正如古雷加指出的那样，将“想象力”引入认识论体系并完成哥白尼式的哲学转向，是康德理论的重大贡献，然而，康德本人并未充分发挥想象力的创造性潜能。真正将其作为理论建构中枢的，是费希特。在费希特这里，想象力不仅被用来调解自我与非我之间的关系，更被视为解决无限与限制之间二律背反<sup>[12]</sup>的关键机制。按照平卡德的观念，康德所谓的“二律背反”（其根本在于：人类只能服从那些自身所承认并设定的规范）在费希特那里被转化为“自我授权”(self-authorization)的问题。而自我如何在没有外在立法者的情况下赋予自身规范以合法性，这构成了其哲学体系的根本难题<sup>[13]</sup>。费希特之所以引入“想象力”，是为了回应这一难题，同时这也深化了康德关于想象力创造性功能的哲学内涵。

康德曾将“想象力”区分为“再生性想象力”与“生产性想象力”。后者是一切知识尤其是经验知识得以存在的根本前提。其基本定义可被归纳为：“从对象自身之外产生独立于对象实在的想象的能力，也就是说，这种能力从其他地方获得了形象，这种想象独立于经验的表象，因而是一种生产性的想象力。”<sup>[14]</sup>与康德相比，费希特更加突出生产性想象力的形式能力，而非图像能力<sup>⑤</sup>。他认为，想象力对实在性的转移，本质上是一种构造活动，即想象力将一个表象带到自我面前，从而构建出一个与“自我”相对立的“某物”。从结果来看，这种构造既是表象活动本身的展开过程，也包含其生成的对象结构。亨利希概括说：“这正是费希特所相信的：构想力是一种实在性的转移，这又等于说把一个特定的实在性带到我们面前。他主张，这正是我们说的表象的意思。”<sup>[5](270)</sup>因此，在费希特的知识学中，所谓表象的生成，并非被动地接收外在事物，而是具有全部实在性的自我通过想象力将一部分实在性主动转移至非我之上。这样一来，表象的过程一方面构造出一个具有实在性的非我对象，另一方面也确立了自我与非我之间的对立结构。构造、转移、对立三者在此形成一个动态统一的过程，其驱动力正是想象力。

通过将自我与非我发生的对立历程视为心灵结构的生成机制，费希特有力地论证了观念论的根本主张：对事物的知觉和自由的表象，可以依据心灵与其自身的关系来解释。换言之，对“对象的经验”与“自由的意识”，无须诉诸外在世界，而应在心灵内部的结构与活动中寻求根源。若要从心灵自身出发解释知觉的可能性，费希特认为必须围绕三个核心结构展开分析：第一是想象力的结构，它解释感觉的可能性条件；第二是直观(Anschauung)的结构，即心灵如何意识和呈现感觉内容；第三是冲动、

感觉与渴望的结构，它说明心灵的实践结构与理论结构之间的交互机制<sup>④</sup>。在这三者之中，对“感觉”的分析最为基础。康德在其理论中将感觉的产生建立在“物自体”的刺激之上。然而，一旦在费希特的体系中彻底排除“物自体”的设定，那么感觉之可能就只能依赖于心灵自身的建构机制。知识学的三大原理则是对这一机制基础的阐明。

在费希特看来，心灵的原初统一性构成其对立结构成立的先决条件。他将此统一性确立为知识学的“绝对无条件原理”，即“自我原初就直截了当地设定它自己的存在”<sup>[3](507-508)</sup>。这一原理是全部知识的出发点，具有不可证明、不可规定且不依赖任何更高原则的特征。费希特强调，自我绝对无条件地设定自己本身。这意味着，自我的存在本身即为一个前设的事实——只要心灵能够进行表象活动并且能够感受，即使假定心灵之外并无物自体，其自身的存在也毋庸置疑。

费希特指出，知识学的第一原理并非单纯的形式命题，而是“它不论就内容而言，或就形式而言，都是全然由自身规定的”<sup>[3](460)</sup>。该原理确立了心灵活动过程中可被转移的核心内容，即“实在性”。在费希特的理解中，自我所拥有的实在性是可分割的、可转移的，并具有量的特性。实在性的可转移性构成知识学第二原理成立的前提。第二原理被命名为“在内容上有条件的原理”。其基本表述为：“相对于自我，直截了当地对设起来一个非我。”<sup>[3](514)</sup>这表明，非我是与自我对立的存在，其在逻辑形式上表现为 $-A \neq A$ 。尽管该设定在形式上必须被无条件接受，但是其内容却依赖于自我的实在性让渡：只有当自我将部分实在性转移给非我，后者方能获得存在的可能。这种转移通过想象力才得以实现。

第二原理确立的“实在性之有量性”构成了知识学第三原理的前提。第三原理表述为：“自我在自我之中与可分割的自我相对立，对设一个可分割的非我。”<sup>[3](521)</sup>在此，可分割性被视为与实在性密切相关的概念：凡具“量”的实在性，即具可分割性。在第二原理中通过想象力实现的实在性转移，使这种有量性成为可能<sup>[5](288-290)</sup>。因此，第三原理的成立在逻辑上依赖于第二原理。一旦自我通过想象力将一部分实在性让渡给非我，便在其结构中确立起三组核心对立关系：①绝对自我与可分割的自我对立；②可分割的自我与可分割的非我对立；③绝对自我与可分割的非我对立。这一对立结构可视作对莱因霍尔德“表象命题”的回应：费希特承认表象确实揭示了意识结构的重要一环，但同时强调，它并不足以作为知识学的绝对第一原理。

费希特通过知识学的三大原理展示了“感觉”的生成机制。该机制可被概括为：首先，绝对自我拥有全部实在性；其次，通过想象力的活动，自我将部分实在性转移至非我，使非我在实在性上与自我相对立并相呼应；最后，可分割的自我与可分割的非我之间形成对立，从而确立心灵的基本结构。此一对立关系意味着，心灵在自身内部生成了一个“它之外之物”的表象，即对“对象”的意识。在这一机制下，“感觉”不再是诉诸外在世界之实存，而是成为心灵自我设定的产物。因此，外在世界的图像可以在不诉诸其客观存在的前提下，纯粹通过心灵结构得以建构与解释。

在搁置“外在世界实存性”问题、脱离康德“物自体”预设的前提下，费希特通过心灵结构自身的运作机制，论证了外在世界图像如何在主体内部被建构。此一论证可被视为对观念论传统的重要推进，即知识与世界观念的生成不再依赖于外在实在的存在，而完全源于自我的先验活动。然而，这一理论构造的关键环节尚未真正显现，其核心所在，正是“想象力”作用的进一步展开。

### 三、想象力与世界图像的构造

在对心灵结构进行系统分析的基础上，费希特进一步将“想象力”的功能拓展至世界图像(Weltbild)

的构造,由此为观念论提供了一个更为完整的解释框架。费希特认为,心灵的基本结构是对立,而这种对立本身以“自我的受限”以及随之而来的“界限设定”为基础。他指出:“自我设定自己是受非我规定的……非我应该规定,应该给自我的实在性设定界限。”<sup>[3](539)</sup>在此背景下,费希特在其关于想象力的正题<sup>[3](628)</sup>中明确指出,界限并非外在强加的,而是心灵自身产生的结果。换言之,心灵的基本对立结构最终建立在“想象力的划界活动”之上,而这一划界活动的本质,正是绝对自我让渡其部分实在性的过程。

在费希特的知识学中,界限的划定具有双重功能:其一,作为区分,即通过对自我实在性的限制,设定与之相对立的非我,并据此在多个层面上划分出绝对自我、有限自我与有限非我等结构要素。这一“区分”功能正体现了想象力的“反题”命题,即自我与其活动之产物之间的对立结构,也就是处于界限两侧的存在之间的差异性设定。其二,作为中介,即该界限本身作为被区分之项的共同边界,为后续的统一与综合提供先验条件。这正是想象力“合题”命题的体现:心灵所产出的界限,使得原本对立的诸项以这一界限为中介而趋于统一。

为了形象阐释想象力的这三重结构(正题、反题、合题),费希特使用了如下物理类比:“如果你们在物理点 X 上于时刻 A 放置光明,并且于紧接着随后的时刻 B 放置黑暗,那么,光明与黑暗就彼此截然分开了,这是理所当然的。但是,时刻 A 和时刻 B 直接接界,它们之间没有任何缝隙。你们可以把两个时刻之间的严格界限设想为=Z,那么,Z上的是什么呢?不是光明,因为光明只在时刻 A 上,而 Z 不=A;同样也不是黑暗,因为黑暗在时刻 B 上,因而既不是光明也不是黑暗。但我们同样可以有理由认为在 Z 点上既是光明又是黑暗,因为在 A 与 B 之间没有缝隙,所以在光明与黑暗之间也没有缝隙,因而光明与黑暗是彼此直接接触的。”<sup>[3](620-621)</sup>这一设想说明,界限不仅起到分隔作用,更是统一与综合的起点;而实现这一统一活动的的能力,正是想象力的本质功能之所在<sup>[3](619)</sup>。

想象力的核心特征是摆荡(Schweben),即其在有限与无限、规定与不规定之间,自由地活动于界限的两侧。正如费希特所言:“想象力一般地并不设定固定的界限,因为它自身就没有固定的立足点……它摆动于规定与不规定、有限与无限之间的中间地带。”<sup>[3](629)</sup>这种摆荡性不同于理性对确定性的静态把握,它并非追求既定结构的稳定确认,而是一种持续生成表象的动态构造过程。换言之,摆荡的功能在于对心灵内部对立界限的不断扩展与消解,从而生成一个连续的表象流。为了说明这一点,费希特援引了时间的例子,“如果不依靠想象力来作这种扩展,时刻 A 与时刻 B 就再也没有别的办法分别出现”<sup>[3](621)</sup>。类似论述也出现在《知识学新方法》一书中:“一个连续的从 A 到 B 的运动,无缺口或裂缝……在我们对时间的推演过程中,我们会认识这个想象力的特殊操作。”<sup>[15](427)</sup>由此可见,在摆荡活动中,自我与非我之间的对立并非僵化的静态,而是通过想象力的动态运作而被转化为表象的连续过程。换句话说,摆荡既是“划界”(界限的设定)与“构造”(非我之设定)两种活动的统一性的过程,也是心灵状态持续生成的机制。正是在这一动态过程中,表象不断被带到意识之前,并以某种具有实在性的方式呈现出来。对此,亨利希指出:“存有学上,我们可以把构想力的行动描述为实在性的转移,而现象学上,我们可以把它描述为在我们面前建构实在性的方式。”<sup>[5](270)</sup>这一建构过程正是对世界的感觉在心灵中的内在生成过程。

根据亨利希的分析,对外在世界的信仰的形成依赖于三个基本要素:其一,对外在世界的感觉由心灵结构产生;其二,外在世界实则是与我们的心灵状态有关的、未被规定的维度;其三,关于外部原因的观念<sup>[5](292)</sup>。第一要素意味着,感觉并非外在事物对主体的被动刺激的结果,而是源自自我结构内部的规定性活动。正如费希特所言,“一种感觉就是自我的一种规定”<sup>[3](624)</sup>。由此便引出一个核心难题:既然感觉是在自我内部生成的,它如何可能指向“自我之外”的某种他者,即外在世界呢?对这一问题的回应,依赖于对第二与第三要素的进一步澄清与展开。

第二个要素表明，心灵必须引入一种与其所感受到的内容相对应的对象观念。这直接关联到康德哲学及整个认识论传统中的核心问题——“外在世界”究竟是如何进入心灵结构之中的？换言之，作为主体对立面的“客体”表象是如何在意识中生成的？在费希特看来，这一问题的根本并不在于认识论的知识对应性，而在于实践结构的运作机制。威廉·梅茨(Wilhelm Metz)在分析《全部知识学的基础》时指出：“设定总是单纯的生产并因此是前意识的，但它在理论和实践中能够被区分。作为理论的，它产生自在的表象，作为实践的，它产生自在的努力(streben)。这一层面上的设定，也就是说，在这种具体化中被看待的设定，是原初的、从事生产的想象力的工作。”<sup>[16]</sup>基于此，设定活动通过想象力获得具体化形态，并在实践向度上表现为“努力”。费希特将努力界定为“一种倾向”，它“向无限冲去”，是“一切客体之所以可能的条件”<sup>[3](677)</sup>。

尽管“努力”是心灵实践活动的首要表现形式，但是它并不直接构造客体，而是一种自我返回自身的纯粹倾向，其目标在于维持自我的同一性。换言之，努力是一种尚未规定内容的能量，其作用方向虽然朝向“客体”，却最终回归于主体本身。这也表明，“努力”本质上是一种潜能：一种指向规定性的运动，却尚未完成规定。它同时表现出一种趋向于客体的开放性与排斥客体的封闭性，从而在自我之中凝结出两种对立的力量：一方面是向外的设定冲动，另一方面是维护自我统一的自我约束。

鉴于费希特已确立心灵结构的特征是对立，努力作为一种无限倾向的实践活动，必然遭遇某种限制。当这种向无限推进的倾向遭遇界限时，便发生一种转化，即“努力”生成了“冲动”(Anstoß)。按照费希特的描述，冲动并非纯粹的否定，而是努力受阻后生成的一种具有规定性的力量。也就是说，冲动具有因果性<sup>[3](712)</sup>：它不是消极的终止，而是积极的规定。正如亨利希所指出的，“在冲动里被订立了某种与限制有关的东西”<sup>[5](295)</sup>。因此，冲动的发生不仅意味着努力受到截断，更意味着某种界限的确立。进一步而言，冲动之所以可能，是因为想象力在努力受限的过程中动态地划定了一个中介性界限，将无限倾向引导到具体规定，从而使“对象性”得以可能。

当自我意识到其努力遭遇限制并由此生成冲动时，这一被意识到的受限状态就是感觉。费希特指出：“在自我之内的‘不能’的表现叫感觉。”<sup>[3](708)</sup>也就是说，感觉是心灵内部对其受限状态的意识，是自我通过冲动意识到与自身相对的“某物”。然而，费希特同时强调，自我并不能直观到这个与自我相对立的“某物”，“既然自我之所以可能意识到某种东西，完全是由于一种感觉关系，而自我既没有意识到，也不可能意识到它自己对这种感觉的直观，因而只是好像感觉到了这种东西，那么自我只是相信有这个东西而已”<sup>[3](721)</sup>。这表明，尽管自我在受限状态中生成了某种“对象性的他者”的表象，但这并不等同于对其外在实存的断言。感觉所构成的，是一种内在的、表象性的对立，是“似有其物”的信念结构。然而，正是这种通过冲动生成的有限表象，使得原本无限的努力被中断，并在自我内部建立起一种指向“外在性”的观念结构。这一过程构成了世界图像具体化的基础，即亨利希所言的“信仰的第二要素”，也即外在世界作为与心灵状态相关的未被规定维度由于感觉的发生而被设想。

第三个要素，即关于外部原因的观念，通过“渴望”(Sehnsucht)的生成机制得以阐明。在对冲动的意识中，自我意识到某物不同于自身，此物限制了自我的活动，并激发了自我的对象性表象，驱使自我“不可抗拒地被迫去追求一个客体”<sup>[3](722)</sup>。而表象本身意味着，这个对象是一个尚未被规定的X，是一个“应当被规定的东西”，由此便产生了“渴望”，即“对完全不知道的东西的冲动”<sup>[3](722)</sup>。渴望的根本起点是被规定的自我，它将自身所处的被动状态转化为一种主动的规定行为，并在意识中表现为一种规定能力。这种能力并非冲动的自然结果，而是自我通过设定活动将冲动加工为具有指向性的内在观念。换言之，渴望是冲动在想象力中的“意识化再加工”。正是在这一过程中，想象力将冲动

从前意识的规定机制中抽离出来,并赋予它一种具有方向性的意义,即关于某个“外部原因”的设想。由此,第三个要素的获得便不再是一种自然因果律中的外因介入,而是一种构造性活动,即一种由心灵自身施加并被意识所体验的规定行为。这种构造能力最终促使自我建立起对“他者”的信仰,“某种应在自我之外的东西才被设定起来”,“一个外在世界……在自我本身显现出来”<sup>[3](723)</sup>。世界图像在此设定性建构中得以确立。

从活动的角度来看,渴望本质上是心灵中一种特殊且具体的自我限制;而从心灵结构的总体运动来看,这一限制又是必然被超越与克服的对象。正是在这种超越机制中,心灵得以展开其状态的连续转换。费希特写道:“这个超越一切有限心灵状态的冲动,同时也是渴望交换我们现有感觉的冲动。以这种方式来理解,我们在其中发现自己的心灵状态的无限转换……渴望对应于构想力的摆荡,也就是心灵出入于各种状态的历程。”<sup>[5](297)</sup>在这种“状态的无限转换”之中,冲动所携带的有限规定性被提升为一种整体性的世界图像。换言之,正是渴望推动了心灵状态的持续变换,并由此构造出关于“外在世界”的观念图式。这一过程完全是通过想象力在自我内部结构中完成的。因此,想象力不仅使单一感觉得以转化为连续的表象流,更在绝对自我的生成性活动中构造出整体性的世界图像。至此,想象力完成了从个别感知事件到总体世界观念构造的跃迁。

综上所述,费希特关于想象力构造世界图像的过程可概括为三个基本阶段:第一,通过界限的划定与想象力的摆荡,建立起心灵的基本对立结构;第二,在这一结构内部,努力与冲动交互生成“感觉”;第三,由“渴望”所驱动的规定性活动,将个别的感觉综合为连续的表象流,最终建构出“世界图像”。正如费希特在《知识学新方法》中所言,“我们的问题可以表述如下:自我是如何行进到自我之外的?知识学的这个独特的点在这个问题中得到揭示。在这里生产性想象力的原理获得了新的明晰性和确定性。整个感性世界都是按照生产性想象力的特殊法则,由生产性想象力生产的”<sup>[15](385)</sup>。

费希特以一种极具创造性的方式,以生产性想象力的建构活动取代了康德“物自体”的形而上学预设。康德以理性为界限所设定的二元论张力,在此被重新配置为由心灵自身展开的建构张力,并由此获得一种系统性的回应。维耶曼指出:“费希特在先验想象力当中设定了概念针对对象的应用活动,亦即对象的生产活动……他还在先验想象力当中发现了所有客观发生亦即所有先天概念之于对象的应用来源……费希特最终揭示了想象力的先验特征,也就是它的对象的实在性。他根本不需要动用无限知性来摆脱经验的唯心论。”<sup>[17](58)</sup>这意味着:费希特通过先验想象力对对象实在性的阐明,实质上是将真理的立足点建基于有限主体的无限的先验主体性的结构之上,并由此赋予现象世界以新的意义维度<sup>[17](59)</sup>。进而言之,这一揭示也暗示了想象力理论中始终潜伏的一种根本性张力:有限的理性主体与其指向无限的生成能力之间的矛盾运动。正是此种张力决定了费希特理论将在后续思想传统中向两个相反方向产生深远影响。

#### 四、理论回响:从浪漫主义到非理性转向

费希特在其知识学体系中提出的想象力理论,不仅构成了对知识可能性问题的先验唯心主义辩护,也在德国古典哲学的发展历程中留下了深远的思想印记。这一理论一方面深刻影响了德国浪漫主义运动,另一方面也引发了如雅可比与谢林等思想家的批判性回应;更重要的是,它也为现代哲学中非理性主义思潮的兴起奠定了观念基础。

费希特的想象力理论对德国浪漫主义思潮产生了直接而深刻的影响。刘小枫指出:“浪漫派的想象概念,是康德-费希特的构想力(Einbildungskraft)概念的进一步发展……想象是无意识地进行综合,

从而创造过程中真正的先验原则，同时也是哲学的机能，因为它造成了一种与意识的悖论。”<sup>[18]</sup>在施莱格尔看来，唯有“想象”能够把握实体的“爱”。这种“爱”被理解为生成着的现实，其客体性的现实则应当是自由的诗，“它应该永远是生成，决不能被完成。没有任何理论能够穷尽它，只有凭直觉的批判才敢试图以它的理念为特征。唯独它是无限的，正如唯独它是自由的”<sup>[19]</sup>。“自由的诗”成为浪漫主义诗学的范式，其自由体现于它不断超越一切具体、有限状态的无限动态之中。这种诗歌的自由，正是心灵自由的表现。同样地，诺瓦利斯在《哲学残篇》中也强调，成为自由意味着在必须被统一又必然被分离的两个极端之间摆荡<sup>[20]</sup>。这一表述直接呼应了费希特关于想象力之“摆荡”特性的理论设定，彰显了浪漫主义对其哲学遗产的创造性延续与诗性转化。

浪漫主义对自由的极端追求，可被视为对 18 世纪启蒙理性主义的反抗。启蒙理性主义建立了一条基本公理，即凡是人类的疑问都可以找到客观而正确的答案<sup>[21](67)</sup>。这些答案构成一个相互兼容的命题系统，并指示一种理想的生活状态。然而在浪漫主义者看来，这个命题系统表明自然具有永恒不变的法则，并以严格的必然性压制甚至否定自由的现实可能性。他们坚信，知识并非从外部世界之客观秩序中获得，而是源自自我对自身的反思活动；真正的实在并非外在地“被发现”，而是在心灵生命的展开中“被显现”。心灵并无终极目的地，而是一个历程性的、无限展开的存在。这种对终点的否定使自由的运动转化为一种存在论意义上的“怀乡病”——对确定性的根本恐惧。“怀乡病被用来表示浪漫主义者无限而不确定的渴望，即他对始终变动着的欲望对象的永恒追求。”<sup>[22]</sup>正是在此背景下，出现了一个深刻的悖反命题：“如果赐予浪漫主义者他们正在寻找的家园、给予他们谈论的和谐与完美，他们却会拒绝这样的赐予。原则上来说，在定义的层面，这些东西都是可追求而不可得的，而这正是现实的本质。”<sup>[21](107-108)</sup>吉莱斯皮进一步指出：“正是这样一个实现无限之物的乌托邦式梦想……开始在 19 世纪和 20 世纪构成虚无主义的本质。”<sup>[23]</sup>

浪漫主义者对追求之物之实现的拒绝这一悖反充分暴露了以非理性方式抵抗理性主义所蕴含的内在困境：对理性的绝对拒斥，最终从相反的方向滑入了同一种虚无主义。雅可比早在泛神论争论中就预言了费希特的虚无主义倾向。他认为，费希特的“绝对自我”否定了信仰的基础，将哲学推向一种主观性的深渊。雅可比的学生让·保罗在其思想基础上进一步指出，浪漫主义将给文明生活带来真正的危机。在让·保罗看来，无论是费希特还是浪漫主义者，都放弃了外在的理性标准，将整个外在世界视作自我活动的派生物。这一彻底的自我主义的道路，因为没有理性的照耀，只以自我及其行动为标准，将会走向黑暗，走向对传统道德观念的背弃<sup>[24]</sup>。

费希特的知识学理论在哲学史上引起了广泛争议，谢林的批评具有代表性。他指出，费希特理论中对自然的处理方式存在根本性的简化倾向，自然被压缩为“非我”这一抽象符号，仅作为与主体对立的限制性他者，而未被赋予独立的内在生命。他写道：“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。”<sup>[25]</sup>谢林的批判直接揭示了费希特想象力理论的根本局限，即通过“摆荡”机制构造出的“非我”固然能够说明自我设定中的界限生成，但却难以真正纳入自然的主动性。在谢林看来，尽管费希特的想象力具备在自我与非我之间进行动态调和的功能，但其基本结构仍停留在主客二元的框架内，未能触及自然与精神的原初统一。为突破这一困境，谢林提出了“绝对同一性”原则，主张自然与精神在绝对之中原初同一，“自然界和我们之内被认作理智和意识的那种东西是原初地同一的”<sup>[26]</sup>。这一批判性转向不仅标志着德国古典哲学从“主体性”范式迈向“绝对”范式，同时也显现出想象力作为理性建构工具所面临的边界，它固然能够构造世界的表象秩序，但却难以通达存在的本体论根基。

从费希特之后哲学的发展转向可以看出,想象力作为概念焦点,最集中地凝结并呈现了理性与非理性之间的暧昧性结构。德国古典哲学以理性主义为根本出发点,试图借助严密的逻辑体系为知识、道德与自由建立起先验基础。然而,在理论不断深化的过程中,理性本身逐渐显露出其内在的悖反性。费希特通过想象力赋予主体以构造世界的绝对能力,这一表面上回应康德理性限度之解决方案的理论尝试,实则将主体性推向了无限膨胀的境地。绝对自我在其摆荡活动中不断消解自身设定的界限,这种内在的否定运动使得理性主义原初的系统性诉求让位于主体创造的非确定性机制。当费希特以想象力为中介将世界彻底收束于主体之设定过程时,理性主义的目标(以逻辑统摄实在)与其手段(依赖非逻辑的想象活动)之间便产生了根本的断裂。这种断裂使得德国古典哲学内部孕育出一种“自我瓦解”的趋势:绝对理性的体系最终诉诸非理性的创造力,而动态主体性的无限推进同时解构了理性自身的客观规范与约束力。

浪漫主义对费希特理论的继承与转化,进一步放大并激化了这一矛盾。以感性、直觉和艺术对抗理性的“冰冷法则”,实质上是对理性无法穷尽生命复杂性与自由可能性的明确宣告。浪漫主义者对无限的持续追求,实则建立在对理性提供终极答案能力的根本否定之上。这一否定在哲学史上具有开创性意义,非理性首次被确立为抵抗理性霸权的合法姿态,为虚无主义思潮的出现铺平了道路。德国古典哲学的系统性困境,最终迫使哲学转向如“绝对同一性”或“意志”等超越理性的形而上范畴。这一转向为叔本华、克尔凯郭尔乃至尼采的非理性主义开辟了理论通道。现代哲学以非理性姿态出场并非偶然,而是对德国古典哲学内在悖反逻辑的回应,当理性不能为存在提供意义时,生命意志、个体决断与诗性直观便成为新哲学的地基。

## 五、结语

从以上分析可以看出,费希特的知识学通过赋予想象力以核心地位,将德国古典哲学的思辨推向了新的高度。他以“摆荡”的想象力为枢纽,在绝对自我的动态活动中构造出自我与非我的对立结构,这不仅消解了康德物自体的理论困境,更将知识的可能性彻底统括于主体的先验构造能力之内。这一理论创新不仅完成了对绝对唯心主义的体系性辩护,更揭示了主体通过想象活动构建理性世界的内在机制。费希特通过想象力的“实在性转移”与“界限的设定”,使主体既成为世界图像的生产者,又成为其内在张力的承担者,从而在理性与非理性、有限与无限之间划定了动态平衡的疆域。

然而,这一理论的内在矛盾也为其后续影响埋下伏笔。一方面,谢林对自然独立性的强调构成了对费希特哲学中主体性膨胀之局限的深刻批判——将自然简化到抽象的“非我”之中,遮蔽了作为精神之镜的自然与主体的辩证统一性;另一方面,浪漫主义对想象力的诗性转化虽然极大地彰显了主体自由的创造潜能,但是也在对理性规范的拒斥中滑向了虚无主义的深渊。这种双重效应恰恰揭示了费希特理论的深刻性:想象力不仅是理性体系的建构工具,更是显露理性边界的棱镜。他既推动了德国古典哲学从主体性向绝对同一性的逻辑演进,也为现代非理性主义思潮提供了思想资源。

与此同时,费希特的想象力理论也带来了重要的启示:哲学对“实在性”的追问永远无法脱离主体构造的视域,而想象力的自由与限度共同构成了人类理解自身与世界的基本范式。在当代哲学重新审视主体性与客观性关系的背景下,重返费希特的“摆荡”逻辑,或许可以为调和理性建构与生命经验、系统性与开放性之间的紧张关系提供一种全新的思路。毕竟,正如费希特所指出的那样,哲学的终极任务,也许并不在于确立一个静态的终极真理,而在于在“想象力的摆荡”之中对存在持续不断的追问。

## 注释：

- ① 康德的同时代人都熟知并认同想象力为基本能力，除费希特之外，谢林、雅可比、诺瓦利斯等人都认为想象力具有一种本质性的作用。之后，海德格尔等人对想象力都有比较深刻的论述，海德格尔甚至从超越性想象力出发对德国唯心论展开批判。具体参见海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，商务印书馆 2021 年版。
- ② 对泛神论争论的讨论在很多著作中都有介绍，它对后康德理论发展的重要性在很多著作中都得到了说明。相关著作见黑格尔《哲学史讲演录》、海德格尔《谢林论人类自由的本质》等。
- ③ 关于德语单词 *Einbildungskraft* 在哲学中的词源性释义可参见亨利希：《康德与黑格尔之间：德国唯心论讲演录》，彭文本译，商周出版社 2006 年版，第 269 页及之后。其他参考书目如 Rudolf A. Mak-kreel, *Imagination and Interpretation in Kant: the hermeneutical import of the critique of Judgement*, The University of Chicago Press, 1990. Philip P. Wieber(ed.), *Dictionary of the History of Ideas* (3), Charles Scribner's Sons, 1973 等。
- ④ 在《全部知识学的基础》第二部分中单拎出来进行讨论的“表象的演绎”这一小节中，费希特简短论述了表象的产生，这三个结构及其关系也可以在这一节中找到对应的论述。

## 参考文献：

- [1] FICHTE J G. Briefe[M]. Herausgegeben von Manfred Buhr. Leipzig: Reclam, 1986: 162–163 .
- [2] 斯洛特戴克. 哲学气质[M]. 谢永康, 丁儒亢, 译. 桂林: 漓江出版社, 2018: 63.
- [3] 费希特. 费希特文集: 第 1 卷[M]. 王玖兴, 译. 北京: 商务印书馆, 2014.
- [4] 康德. 纯粹理性批判[M]. 邓晓芒, 译. 北京: 人民出版社, 2004: 101.
- [5] 亨利希. 康德与黑格尔之间: 德国唯心论讲演录[M]. 彭文本, 译. 台北: 商周出版社, 2006.
- [6] FICHTE J G. Eigne Meditationen über Elementar-Philosophie (1793—1794) [C]//In Nachgelassene Schriften. 1793—1795. First published as Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke. Ed. Immanuel Hermann Fichte. Berlin: Veit & Comp., 1834—1835: 48.
- [7] FORSTER M N. Herder and Spinoza[C]// In Spinoza and German Idealism. Ed. Eckart Förster & Yitzhak Y. Melamed. Cambridge: Cambridge University Press, 2012: 59–60.
- [8] JACOBI F. Werk II[M]. Ed. by F. Roth & F. Koeppen. Fleischer, 1812ff. Reprint: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968: 310.
- [9] REINHOLD K L. Über das Fundament des philosophischen Wissens. Über das Möglichket der Philosophie als strenge Wissenschaft[M]. Mit e. Einl. hrsg. Von Wolfgang H. Schrader. Hamburg: Meiner, 1978: 78.
- [10] SCHULZE G E. Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie: Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßung der Vernunftkritik[M]. Ed. Manfred Frank. Hamburg: Felix Meiner, 1996.
- [11] W. M. 马丁, 晋运锋. 从康德到费希特: 后康德哲学语境下重新审视费希特早期知识学[J]. 世界哲学, 2015(4): 44–55.
- [12] 古雷加. 德国古典哲学新论[M]. 沈真, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 1993: 141.
- [13] 平卡德. 德国哲学 1760—1860: 观念论的遗产[M]. 侯振武, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2019: 111.
- [14] MAK-KREEL R A. Imagination and interpretation in Kant: The hermeneutical import of the critique of judgement[M]. Chicago: The University of Chicago Press, 1990: 14.
- [15] FICHTE J G. Wissenschaftslehre nova methodo WS1798/99[C]// In Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, IV, Bd.3. Ed. Reinhard Lauth, Hans Jacob, and Hans Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2000.
- [16] METZ W. Kategoriededuktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Ficht[M]. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-holzboog, 1991: 212.
- [17] 维耶曼. 康德的遗产与哥白尼式革命: 费希特、柯恩、海德格尔[M]. 安靖, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2020.
- [18] 刘小枫. 诗化哲学[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2007: 75.

- [19] SCHLEGEL F. Charakteristiken und Kritiken I[M]. In FAS, vol.2. Ed. Hans Eichner. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1967: 183.
- [20] NOVALIS. Bemerkungen zur Wissenschaftslehre[C]//In Novalis Schriften, vol. II. Ed. Richard Samuel. Stuttgart: Kohlhammer, 1960: 26.
- [21] 柏林. 浪漫主义的根源[M]. 吕梁, 洪丽娟, 孙易, 译. 南京: 译林出版社, 2011.
- [22] 白璧德. 卢梭与浪漫主义[M]. 孙宜学, 译. 北京: 商务印书馆, 2016: 99.
- [23] 吉莱斯皮. 尼采之前的虚无主义[M]. 张红军, 译. 北京: 商务印书馆, 2023: 158.
- [24] RICHTER J P. Horn of Oberon: Jean Paul Richter's School for Aesthetics[M]. Trans. Margaret Hale, Wayne State University Press, 1973: 15.
- [25] 谢林. 近代哲学史[M]. 先刚, 译. 北京: 北京大学出版社, 2016: 107.
- [26] 谢林. 先验唯心论体系[M]. 先刚, 译. 北京: 北京大学出版社, 2024: 17.

## Oscillation and construction: Imagination in Fichte's Wissenschaftslehre

MAO Linlin

(School of Philosophy and Social Development, Shandong University, Jinan 250100, China)

**Abstract:** In Fichte's Wissenschaftslehre, imagination functions as a core mechanism, and, through the free activity of "oscillation" (Schweben), constructs the Nicht-Ich within the positing of the absolute I, thereby establishing the oppositional structure of the mind. This structure not only serves as the theoretical foundation of the Wissenschaftslehre, but also reveals the genesis of sensation and the world-picture. By introducing the key concept of the "transfer of reality", Fichte demonstrates how the I, through the dynamic operation of imagination, imparts a partial reality to the Nicht-Ich, thus forming a dialectical relationship between the subject and the object. This theory not only overcomes the dualistic dilemma posed by Kant's thing-in-itself, but also paves the way for the system-building endeavors of Schelling and Hegel. However, its strong emphasis on subjectivity attracted Schelling's critique and deeply influenced irrational interpretation of freedom by Romanticism, even potentially laying the groundwork for the rise of nihilism.

**Key words:** Fichte; imagination; oscillation; reality; Wissenschaftslehre

[编辑: 胡兴华]