

**Univerzita Karlova v Praze**  
**Filozofická fakulta**  
**Ústav filosofie a religionistiky**

## **BAKALÁŘSKÁ PRÁCE**

Lukáš Kollert

**Absolutní Já a pojem vědění ve filosofii**  
**J. G. Fichta**

**The Absolute I and the Concept of**  
**Knowledge in the Philosophy of**  
**J. G. Fichte**

**Praha 2012**

**Vedoucí práce: Dr. phil. habil. (PD) Jindřich Karásek, Dr.**

*Rád bych touto cestou poděkoval svému školiteli Dr. phil. habil. (PD) Jindřichu Karáskovi, Dr., a to nikoli pouze za ochotu konzultovat tento text a zodpovídat mnohé mé dotazy, ale především za samotné podnícení zájmu o zde tematizovanou problematiku a vedení inspirativních seminářů v posledních letech. Současně bych rád projevil dík mé rodině a blízkým za jejich podporu, která našla svůj výraz i v připravenosti věnovat čas četbě této práce.*

*Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.*

*V Praze dne 10. srpna 2012*

.....

*Lukáš Kollert*

## **Abstrakt:**

Práce nejdříve předkládá bazální náčrt skladby předmětného vědomí a snaží se ukázat, že musí být fundováno ve „vědomí“ jiného typu, které strukturu charakteristickou pro vědomí předmětu (ne-identita subjektu a objektu) nemá. Jako tento podklad prezentuje pre-reflexivní sebevztah, bezprostřední „vědomí“ sebe sama, jež sebeuchopení v reflexi teprve umožňuje. V dalším kroku je předložen jeden z důvodů pro spojení tohoto sebevztahu se sebekladoucím absolutním Já, pro něž má být právě absence difference mezi subjektem a objektem význačná. Čtvrtá kapitola se obrací k otázce se po možnostech vysvětlení předmětného vědomí a přítomnosti rozmanitosti v Já právě z pozice neomezeného a se sebou identického absolutního Já. Na této cestě jsou rozlišeny různé Fichtem odmítnuté formy realismů a idealismů a je tak připravena půda pro přiblížení se Fichtovu vlastnímu stanovisku, tj. „real-idealismu“, resp. „ideal-realismu“. V neposlední řadě se text zevrubně zabývá konceptem nárazu (*Anstoß*), který chápe jako jeden z klíčových pojmů raného vědosloví.

## **Klíčová slova:**

Fichte, vědosloví, sebevědomí, předmětné vědomí, absolutní Já, náraz, idealismus, realismus, počitek, reflexe

**Abstract:**

This bachelor thesis outlines basic features of object-consciousness and tries to show that it must be grounded in a “consciousness” of another type, which doesn’t have the structure (non-identity of subject and object) characteristic for the consciousness of an object. The pre-reflective relation of the self to itself or immediate “consciousness” of the self is identified as a basis enabling self-(re)cognition in reflexion. The next step puts forward one of reasons to ascribe this relation of the self to itself to the self-positing absolute I (here the absence of subject-object difference is typical). The fourth chapter addresses questions concerning the possibility to explain the object-consciousness and the presence of manifold in the I from the standpoint of unlimited and self-identical absolute I. It further distinguishes several forms of realism and idealism rejected by Fichte himself and follows the course leading to Fichte’s own position, i. e. real-idealism or ideal-realism. Finally, the text discusses in detail the concept of “check” (*Anstoß*), which is understood as one of the key concepts of the early science of knowledge.

**Key words:**

Fichte, science of knowledge, self-consciousness, object-consciousness, absolute I, check, idealism, realism, sensation, reflection

## Obsah:

1) Úvod	9
2) Aporie předmětného vědomí	12
a. Struktura předmětného vědomí	12
b. Reflexivní fundace sebevědomí a prereflexivní sebeobeznámenost	25
c. Nástin transgrese k absolutnímu Já	40
3) Filosofie jako přísná věda	44
4) Mezi idealismem a realismem: byl Fichte idealista?	52
a. Idealismus a dogmatismus	58
b. Idealismus a realismus	61
i. Dogmatický realismus a idealismus	65
ii. Kvalitativní realismus a idealismus	67
iii. Kvantitativní realismus a idealismus	69
c. Náraz a prvek realismu ve vědosloví	73
d. Otázka pramene počitků	94
5) Závěr	105
6) Bibliografie	109

## **Seznam použitých zkratek:**

FW = Fichtes Werke (Fichte, Immanuel Hermann (ed.). Fichtes Werke, Berlin 1971.).

*„Auch ich will also meine Figur beschreiben, und wenn kein Sterblicher, nach jener Inschrift dort, den Schleyer hebt, so müssen wir Unsterbliche zu werden suchen; wer ihn nicht heben will, ist kein ächter Lehrling zu Sais.“*

[Novalis. Schriften, Band I, Berlin 1837, str. 60]

*„Einem gelang es – er hob den Schleier der Göttin zu Sais – Aber was sah er? er sah –  
Wunder des Wunders – Sich Selbst.“*

[Novalis. Schriften, Band I, Berlin 1837, str. 109]



## 1. Úvod

Fichtovo vědosloví v době svého publikování výrazně hýbalo německým filosofickým prostředím – to je zcela nepochybné. Stejně nesporné ovšem je, že povaha reakce jeho současníků byla značně pestrá a pohybovala se na škále od obdivu k nevěřicnému posměchu. Zatímco pro jedny představoval titána své doby bojujícího ve jménu lidstva (Hölderlin),<sup>1</sup> potomka rodu Prométheova (Jean Paul),<sup>2</sup> jenž přináší oheň vědění, jiným se jevil jako pomatenec a adept ústavu pro choromyslné.<sup>3</sup> Jen málokoho ovšem nechával chladným tento brilantní řečník,<sup>4</sup> dalo by se naopak říci, že první Fichtova recepce rozhodně nezůstala vášněmi nepoznamenána.

Kromě navýsost nesnadno proniknutelného textu samotného vědosloví (míníme zde především *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, tj. *Základ všeho vědosloví*) snad právě tato okolnost přispěla ke skutečnosti, že Fichte byl nepochopen či alespoň dezinterpretován;<sup>5</sup> dokladem toho není pouze jeho korespondence, ale sám fakt, že za nezbytnost považoval vyhotovení dvou úvodů do vědosloví a stálou, do konce života trvajícím práci na svém systému, jež byla kromě jiného vedena právě snahou o nalezení jeho srozumitelné prezentace. Jakkoli sám Fichte zůstal bezpochyby i po své smrti autoritou, lze říci, že vědosloví jako takové začalo nabývat reputace poněkud kuriózního (ba snad až dubiózního) počínu, jemuž bylo vykazováno místo v řadě vedoucích od Kanta přes Schellinga k Hegelovi, v jehož filosofii měl dojít vrcholu kopernikánský obrat započatý velkým rodákem

---

<sup>1</sup> Hegel o tomto vyjádření Hölderlinově referuje ve svém dopisu Schellingovi z konce ledna 1795 (Srv. J. Hoffmeister (ed.). *Briefe von und an Hegel, Band I*, str. 15-18.). Podobnou míru entuziasmu vyjadřuje Hölderlin rovněž v dopise Neufferovi z listopadu 1794. Srv. F. Hölderlin. *Sämtliche Werke und Briefe, Band 4*, str. 186-187.

<sup>2</sup> Srv. W. Class, A. K. Soller. *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, str. 129. Zdá se, že německé země koncem osmnáctého století vůbec zachvátilo nevídané (až patetické) nadšení podnícené zejména vystoupením Kantovým. Například již vzpomenutý Hölderlin si troufá v dopise svému bratrovi z 1. 1. 1799 o Kantovi hovořit jako o Mojžíšovi vyvádějícím německý národ z egyptského zajetí na poušť spekulace. Srv. F. Hölderlin. *Sämtliche Werke und Briefe, Band 4*, str. 381. Zmíněný Jean Paul nicméně proti Fichtovi (později) vystupoval rovněž rezervovaně a dokonce ironicky.

<sup>3</sup> Srv. překladatelův doslov: J. Karásek. *Fichtova ‚Prolegomena‘*, str. 122, In: J. G. Fichte. *O pojmu vědosloví, Druhý úvod do vědosloví, Pokus o nové podání vědosloví*, Praha 2008.

<sup>4</sup> Například i román F. L. Věk Aloise Jiráka (konkrétně jeho pátý díl) vzpomíná ve spojitosti s Fichtovými *Die Reden an die deutsche Nation* slovnost a výmluvnost řečníkovu.

<sup>5</sup> Srv. např. Ch. Asmuth. *‚Horizontale Reihe‘ – ‚perpendikuläre Reihe‘. Die 11. Vorlesung der Wissenschaftslehre 1804/2 und die beiden Denkfiguren der Fichteschen Wissenschaftslehre*, str. 53.

z Königsbergu (k tomu v rozhodující míře jistě přispělo právě Hegelovo sebepochopení a práce jeho následovníků).<sup>6</sup>

Význam vědosloví tak byl pro mnohé redukován na mezistupeň ve vývoji samotného idealismu a jakožto tzv. „subjektivní“ idealismus mělo sloužit pro odraz myšlenky k idealismu „objektivnímu“. Tato výkladová tendence sice dopřála Fichtovi čest být součástí velké trojice německých idealistů, ovšem za tu cenu, že jeho vlastní filosofie tím nezřídka byla vystavena posuzování právě optikou tohoto členství. Fichte tak byl mnohdy ctěn jakožto žák Kantův a předchůdce Hegelův či Schellingův, avšak na úkor toho, aby byl dostatečně doceněn jako Fichte sám – jako soběstačný myslitel.

Pro výše vyslovené samozřejmě nelze nárokovat universální platnost, přece jen je ale možné hájit, že nastíněný trend nahlížení na vědosloví měl dlouhou dobu velkou váhu. Zásadní obrat v percepci Fichtova filosofického odkazu pak přinesla druhá polovina dvacátého století, která znamenala emancipaci Fichta jako svébytného autora a jeho uvolnění z osidel „klasického“ či „populárního“ podání. Na poli specializovaného bádání byla již interpretace tohoto typu do značné míry destruována, mimo tento okruh se nicméně zažitá kliše týkající se Fichta stále drží při životě. I z toho důvodu je žádoucí zisky fichtovského bádání dále rozšiřovat a promýšlet.

Také tento text se hodlá zaměřit na Fichta jako samostatného tvůrce a krom jiného se bude snažit vypořádat s několika výklady, jež se při bližším pohledu ukazují být v příkrém rozporu s dikcí i duchem raného, tj. jenského vědosloví. Je nepopiratelnou pravdou, že pochopení autorovy osobnosti, kontextu historických podmínek doby a vztahů k jiným myslitelům má značnou hermeneutickou relevanci; ani tato práce se těchto nástrojů (pakliže jejich použití shledá žádoucím) nezříká, jak to bude níže dobře viditelné, primárně se bude nicméně snažit opírat o znění vlastních textů (nakolik to budou umožňovat).

V práci samotné lze rozlišit dva hlavní úseky (druhá a čtvrtá kapitola) a její prostřední část, která sice do určité míry slouží jako přemostění, avšak současně načrtává i základní obrysy Fichtova pojmu vědění. Dvě klíčová tázání tkvící v jádru dvou hlavních kapitol jsou: (a) jak je možné sebevědomí, (b) jak je možné vědomí předmětu, resp. se-tkání se se světem? Tyto otázky jsou ovšem zásadní rovněž ve vztahu k vědění, neboť předvádějí jedny z jeho rudimentálních podmínek. Mám-li moci mít vědění, musí (a) toto vědění být věděním pro mne (bylo by přece absurdní hovořit o vědění, o němž nikterak nevím), takže je nutné

---

<sup>6</sup> „In seiner Schule [Hegelově] entsteht das philosophiegeschichtliche Klischee einer Entwicklung von Kant bis Hegel, die einer inneren, sachlichen und logischen Notwendigkeit folgt und in der Kant nicht mehr als ein Ansatz, der von Fichte und Schelling aufgegriffen, aber erst von Hegel zur Vollendung geführt wird. Während Kant zur bloßen Vorstufe Hegels verabsinkt [a stejně tak Fichte], gilt Hegel selbst als die Krönung des Idealismus.“ O. Höffe. *Immanuel Kant*, str. 288-289.

vysvětlit samo sebevědomí, (b) zde být něco, co lze vědět, takže musí být objasněno vědomí cizího, jinakosti mne sama; pouhé prodlévání u sebe a v sobě by v konečném důsledku žádné vědění přinést nemohlo. *Vědět totiž znamená vědět něco jako něco* a tato skladba vědění si sama žádá diferenci; něco musí sice něčím být, totiž samo sebou (identita; červená = červená), ale nutně také musí něčím nebýt, má-li vůbec být určité (diference; červená ≠ modrá, žlutá etc.). Pokud tedy máme o samotném vědění moci něco „vědět“, musíme zcela nevyhnutelně zajistit dva uvedené pilíře – úkol, jemuž tato práce věnuje podstatnou část své pozornosti.

Text nejdříve načrtává bazální obrysy předmětného vědomí, aby následně mohl ukázat, že samo o sobě nemůže stát a musí být podloženo od něj strukturálně odlišenou formou sebevztahu. Bude totiž argumentovat, že při zachování pro něj charakteristické stavby by se muselo uchýlit ke koncipování sebevědomí na způsob reflexe, jenž bude vykázán jako neudržitelný. Prostřednictvím tohoto kroku budeme přivedeni k myšlence ne-reflexivního či pre-reflexivního „sebevědomí“ (subjekt-objektu), která bude sloužit jako vstupní brána k tematizaci absolutního Já; prostřední úsek práce (třetí kapitola) pak nastíní jeden z motivů spojení požadovaného ne-reflexivního „sebevědomí“ s ne-konečným subjektivem.

Druhá stěžejní pasáž práce se pak bude zabývat otázkou, jak podle Fichta můžeme z dosaženého bodu absolutního Já dospět k přítomnosti rozmanitosti ve vědomí, která je podmínkou zkušenosti a vědomí předmětu. Na této cestě se budeme mimo jiné věnovat katalogizaci různých Fichtem odmítnutých forem idealismu a realismu, čímž bude připravena půda pro přiblížení se vlastní Fichtově pozici („ideal-realismus“, resp. „real-idealismus“). Jako jeden ze zásadních momentů vědosloví zde bude rovněž prezentován koncept nárazu (*Anstoß*). Tím bude v některých podstatných rysech (ne všechna potřebná zkoumání bude možné v této práci provést; o této okolnosti bude více řečeno v závěru textu) objasněna druhá podmínka předmětného vědomí, jehož deskripce následuje – jak bylo již řečeno – na prvních stranách této práce.

Na závěr úvodu jen krátká poznámka týkající se jazyka. Autor sice soudí, že jméno „Fichte“ by se mělo správně skloňovat tím způsobem, že v genitivu singuláru by nabývalo tvaru „bez Fichteho“, nikoli „bez Fichta“, rozhodl se však respektovat dosavadní úzus badatelů, kteří se přiklonili ke druhé možnosti.

## 2. Aporie předmětného vědomí

### a. Struktura předmětného vědomí

Pro nastínění problémů, které nás budou dále *eminenter* zajímat – tj. výklad možnosti (a) vztahu subjektu a objektu, (b) sebevědomí – bude nejprve zapotřebí načrtnout alespoň v základních konturách povahu vlastní *vědomí předmětu*.

Explicace možnosti vědomí, tj. možnosti vztahu mezi subjektem a objektem, popsatelného s určitou mírou benevolence jako „prožívání“ či „zakoušení“ světa (se-tkání se se světem), představuje jednu ze základních motivací Fichtova vědosloví. Při větší míře akurátnosti by tuto důležitou pohnutku vědosloví bylo lze vystihnout jako objasnění našeho zkušenostního se-tkávání se s „transcendentním“ objektem charakterizovaným jeho příznačnou vzdorovitostí, rezistencí a neoddiskutovatelnou svébytností. Jedná se tedy o „před-mětnost“ jako takovou, ale zvláště o zajištění „objektivitý“ pouhého „před-mětu“.<sup>7</sup>

Primárním Fichtovým zájmem není tázání se po „že“ vědomí, nýbrž po jeho „co“ a „jak“ (po jeho povaze a podmínkách jeho možnosti). Virtualita vědomí by ostatně znamenala – z důvodů, které zde zatím nelze udat, neboť by byly pouze „vypáleny z pistole“ – slepou uličku výkladu. Autor vědosloví směřuje své otázky jednak na (a) strukturu vlastní (sebe)vědomí a na (b) status k němu *neodlučně* náležející „před-mětnosti“,<sup>8</sup> jednak na (c) podmínky možnosti zmíněného se-tkávání a vůbec bezrozpornou myslitelnost zacilování se k nějaké „před-mětnosti“. Budeme se tedy ptát: jaké jsou podmínky toho, že před námi vůbec cosi jako (vnější) „před-mět“ může vystupovat?<sup>9</sup>

Vědomí samo, resp. zkušenost je totiž pro Fichta faktem,<sup>10</sup> jenž může z genetického hlediska představovat odraz k vědosloví jako takovému, přestože prizmatem jeho systematického rozvoje na počátku samozřejmě nestojí. Důvodem pro tento krok je pro Fichta nárok na to, aby věda o vědě nesla svou první zásadu z čistého nebe, neboť pak by

---

<sup>7</sup> „Otázka, kterou má vědosloví zodpovědět, jak známo zní: Odkud se bere systém představ doprovázených pocitem nutnosti [tj. zkušenost obsahující zákonitost]?“ J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 61. O „před-mětu“ se zde příležitostně hovoří proto, aby byl zdůrazněn jeho intencionální status (*ens intentionale*). Něco jako předmět v běžném slova smyslu musí být vydobyto a obhájeno. O etymologii slova „předmět“ bude tato práce pojednávat níže.

<sup>8</sup> Podle Fichta vskutku nelze žádné vědomí chápat jako prosté nějakého „před-mětu“ odlišného od subjektu, jenž se k němu vztahuje. Řečeno s Husserlem: *noesis a noema* na sebe s eidetickou nutností odkazují.

<sup>9</sup> Obecně a přímo řečeno: skutečnost implikuje možnost. Vědomí (předmětu) je faktem. Musí být tedy možné. Zdaleka ovšem není evidentní, jak by možné být mohlo. Je třeba se tudíž po jeho možnosti tázat.

<sup>10</sup> „Takovéto [běžné] sebevědomí je *faktem* a filosofickým úkolem pak je tento fakt vysvětlit.“ M. Vrabec. *Intelektuální názor ve filosofii J. G. Fichta*, str. 72.

mohla být za dostačující kritérium správnosti teorie vydávána její pouhá vnitřní koherence a systematická odvození.<sup>11</sup> Fichtův postup je následující: stanoví se nějaké obecně přijímané faktum a ukáže se, že předložená skutečnost není myslitelná bez určitých předpokladů, resp. že v sobě ukrývá něco dalšího, vždy a nutně implicitně přimýšleného. V *Základu všeho vědosloví* je zvoleným faktem, jak notoricky známo, nikoli předmětné vědomí, nýbrž věta identity ( $A = A$ ). Sám Fichte nicméně explicitně připouští možnost volby jiné skutečnosti.<sup>12</sup> A opravdu se zdá, že nepochybnost faktu předmětného vědomí představuje solidní půdu pro výstup či první přiblížení se k pojmu *absolutního Já* (centrálnímu pojmu vědosloví).<sup>13</sup> Teprve další úseky textu nám však budou moci naznačit, proč bychom něco jako absolutní Já vůbec měli potřebovat.

Předmětné vědomí samo sice bude muset hledat oporu a fundaci v před-vědomých, transcendentálních aktech Já, představuje však cíl, k němuž musí vědosloví bezrozporně dospět, má-li vůbec moci vznášet nárok na svou věrohodnost. Lze ho proto označit současně za jeho východisko (co do motivů) i účel (co do rozvoje).<sup>14</sup>

Fichtova koncepce se svou volbou evidence myšlení, subjektem vymezeného pole jako metodologického počátku při výkladu se-tkávání se s „před-mětem“ ukazuje být členem novověkého traktování filosofie.<sup>15</sup> Korelátém tohoto pojetí je zásadní obtíž spočívající v možnosti přechodu od myšlení k bytí zpochybněného argumentem kontinuálního snu. Jeden z centrálních motivů filosofického tázání proto směřuje na od Descarta sledovatelné

---

<sup>11</sup> Srv. J. G. Fichte. *O pojmu vědosloví*, str. 19.

<sup>12</sup> „Na cestě reflexe, již máme ustavit, musíme vyjít od nějaké věty (Satz), kterou každý ochotně připustí. Takových vět by ovšem mohlo být i několik. Reflexe je svobodná, nezáleží na tom, z kterého bodu vyjde. Volíme východisko, z něhož je cesta k našemu cíli nejkratší. Jakmile je tato věta připuštěna, musí být zároveň připuštěno i to, co chceme položit do základu celého vědosloví jako činné jednání – a z reflexe musí vyplýnout, že je to jako toto jednání zároveň s onou větou připuštěno. Stanoví se nějaké faktum empirického vědomí a tak dlouho se od něj odlučuje jedno empirické určení za druhým, až zůstává čistě to, co se naprosto nedá odmyslit a od čeho se nedá odloučit nic dalšího [...] [v]ětu ‚A je A‘ [...] připustí každý [...].“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 13 (FW I 92).

<sup>13</sup> Především raději rovnou možnému nedorozumění: neříká se zde, že nepochybně existuje konkrétní osoba X mající zkušenost s nějakými transcendentními (na vědomí nezávislými) předměty. Ukáže se, že v jistém podstatném ohledu osoba patří spíše na stranu „před-mětu“.

<sup>14</sup> Počátkem i koncem vědosloví jako systému je nicméně bezpochyby absolutní Já ve svých dvou aspektech (o nárocích kladených na filosofii jako systém bude pojednávat třetí kapitola). Předmětné vědomí je však možno označit za východisko i cíl vědosloví s ohledem na to, k čemu má sloužit vědosloví samotné. Celé vědosloví, přestože má i jiné, neméně důležité úkoly (např. poskytnout obhajobu lidské svobody), je v pohyb uvedeno úkolem učinit srozumitelným naše se-tkávání se se světem.

<sup>15</sup> „[...] i kdyby snad vůbec žádná představovaná věc nebyla (jak jsem předpokládal) pravdivá, přesto samotná síla představovat si existuje doopravdy a je součástí mého myšlení [...] vidím teď totiž světlo, slyším praskot ohně a cítím teplo. Je to nepravdivé, spím totiž. Avšak jistě mi připadá, že vidím, slyším, ohřívám se. To nemůže být nepravdivé; [...]“ R. Descartes. *Meditace o první filosofii*, str. 31. A dále: „[...] Hegel následuje po epoše, která vycházela z noetické priority subjektu. Bezprostředně poznáváme ne věci, nýbrž vlastní obsahy vědomí [...].“ M. Sobotka. *K Hegelově logice*, str. 221.

rozdvojení (a rozpojení) obou sfér a úsilí je provázat, tento *hiát* zrušit.<sup>16</sup> V nejrozmanitějších podobách podávali své rozřešení této velké nesnázi kromě Descarta samotného, jehož teze o *spiritus animalis* působících na šišinku (atd.) valnou odpověď nepředstavovala, kupř. Malebranche naukou o okasionalismu, La Mettrie svým materialismem, Berkeley prostřednictvím idealismu a další. I Fichta lze považovat za dědice předcházející epochy v tom ohledu, že jeho filosofie je kromě jiného také reakcí na tuto nahrubo nastíněnou problematiku. Specifická a nová však je povaha jeho odezvy na tuto výzvu, která je samozřejmě rozhodujícím způsobem ovlivněna Kantem.

Snahou autora vědosloví je vyložit veškerou objektivitu, včetně předmětů vyskytujících se ve vědomí s indexem „cizosti“ či „vnějškovosti“,<sup>17</sup> ze subjektivity jako jejího pramene.<sup>18</sup> Při pouze zběžném pohledu se snad může zdát, že se nejedná o postup zásadně odlišný od Berkeleyho konceptu. Na radikální odlišnost obou stanovisek bude ještě poukázáno níže: při určité šablonovitosti by bylo lze říci, že se jedná o (a) diferenci „*transcendentního*“ a *transcendentálního* idealismu,<sup>19</sup> (b) to, že Fichte na rozdíl od Berkeleyho ve své soustavě počítá s něčím bytostně nejáským, totiž s nárazem (mnohem později – ve čtvrté kapitole – uvidíme, že toto v principu nejáské X představuje moment sebeuvědomování si subjektu, neboť bez něj by neexistovala žádná realita, která tzv. „skutečné“ sebevědomí podmiňuje). *Cum grano salis* je tudíž možné tvrdit, že Fichtově strategii do určité míry inheruje redukcionistická tendence (tím jediným, co Já v konečném důsledku nemůže a nesmí „absorbovat“, je právě náraz, neboť jeho pohlcením by jakožto vědomí bylo zrušeno) – aniž by zde ovšem bylo tohoto slova použito pejorativně.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> „Významnější a závažnější jsou [pro novověkou filosofii] [...] vztahy mezi vědomím a předměty, o nichž vědomí ví. Rozhodující cézura vyvstala mezi subjektem a objektem. Nová vlna duchovní energie se vrhá na tento problém rozdílů mezi subjektem a objektem a ten se stává leitmotivem [...]“ E. Fink. *Alles und Nichts*, str. 31 nn. Citováno dle: M. Sobotka. *Descartes a metafyzika*, str. 9.

<sup>17</sup> „Vjem je přece fenomén myslí a ‚vnějškovost‘ jeho předmětu pro nás musí být imanentním výkonem myslí [...] ‚Nejá‘, svět, který si empirické já uvědomuje jako svůj protipól a vůči němuž jedná, není [...] sféra ‚bytí‘, nýbrž sféra ‚vědění‘. Jde o to, že já si uvědomuje své počítky, své fenomény jako něco cizího, vnějšího.“ M. Sobotka. *Fichte jako Schellingův předchůdce*, str. 187-188.

<sup>18</sup> „Tělesné, vnější, světské [...] [se jeví] jako cosi kladeného, odvozeného, sekundárního nebo čistě virtuálního. Protiklad [objektivno], který má svým předpokladem jednotu vědomí [...] nenabývá samostatnosti vůči transcendentálnímu já, nýbrž je do něho vepsán.“ M. Frank. *Co je neostrukturalismus?*, str. 228.

<sup>19</sup> Fichte toto spojení používá v poněkud jiném smyslu než my zde. Podle jeho pojmu se jedná o takový idealismus, v němž jsou představy odvozeny výhradně z Já bez dalšího. Zde je použit v tom smyslu, že absolutní subjekt je kladen mimo konečné Já (transcenduje ho) – do numericky odlišného subjektu.

<sup>20</sup> Katalogizaci různých forem redukcí podá extenzivně až čtvrtá kapitola práce. Ve vztahu k nebezpečí dualismu, resp. psychofysického paralelismu zanechaného Descartem se nabízejí (pokud v této otázce abstrahujeme od vyšší bytosti jako garanta korespondence či od skepticismu) v zásadě dvě možnosti, které jsou obě reduktivní. Možné jsou v principu dva směry, přičemž oba nastiňujeme ve vyhrocených podobách: (a) první demaskuje veškeré myšlení jako případ bytí, jako pouhý epifenomén – tak např.

Jeho filosofii je navíc třeba připsat tu zásluhu, že otázku po vlastní povaze Já (a sebevědomí), které se jako to (onticky) nejznámější a nejbližší hrozí stát úkazem spíše přehlíženým,<sup>21</sup> položil v její plnosti tím způsobem, jakým ji učinil úběžníkem své filosofie.<sup>22</sup>

Fakticita vědomí neboli jeho „že“ není pro Fichta, jak bylo předznamenáno, problematická, přestože se s ním pojí nemalé množství jen nesnadno zodpověditelných otázek.<sup>23</sup> Důvod tohoto mínění jistě není bez souvislosti s historickou situovaností Fichtova myšlení, lze ho však snadno rozvinout: popřít existenci vědomí by znamenalo dopustit se *performativního rozporu*. Podmínkou možnosti popření existence vědomí je totiž vědomí popírajícího, panuje tudíž diskrepance mezi obsahem propozice – „neexistuje vědomí“ – a tím, co se v jejím pronesení ukazuje, resp. tím, co tvoří předpoklady jejího pronesení.<sup>24</sup> Tuto situaci lze popsat také jako nesoulad mezi „co“ a „že“ výpovědi. Skeptikovi tohoto ražení necht' je filosofem právem vzkázáno: „*Te audire non possum. Musa sapientum fixa est in aure*“.

Smyslem následujících vět, které budou do značné míry působit triviálně, ačkoli nejsou v širší perspektivě neproblematické, je pokusit se zpřítomnit v nejhrušších rysech základní ráz předmětného vědomí. Předvedena tudíž bude stručná črta toho, co má být bez velkých ontologických či jiných závazků vždy implicitně obsaženo v deskripci vědomí předmětu (tedy bez odkazů na architektoniku světových sfér apod.). Tento nástin se bude

---

podle Carla Vogta je duch, resp. myšlenky vyloučen mozkiem stejně jako je moč vyloučena ledvinami („[...] die Gedanken in demselben Verhältnis etwa zu dem Gehirne stehen, wie die Galle zu dem Leber oder der Urin zu den Nieren.“ C. Vogt. *Physiologische Briefe für Gebildeten aller Stände*, str. 323), (b) druhý chápe veškeré bytí jako důsledek myšlení, v případě nebezpečného personálního solipsismu jako produkt mého osobního vědomí. Fichtovo vědosloví tíhne ke strategii druhé možnosti, podrobné poučení v této věci však poskytne až již zmíněná čtvrtá kapitola.

<sup>21</sup> „Dieses Urphänomen unseres bewußten Daseins ist uns so selbstverständlich, daß wir sein Rätsel kaum spüren, weil wir es gar nicht befragen. Das, was wir denken, von dem wir sprechen, ist stets ein anderes als wir, ist das, worauf wir, die Subjekte, als auf ein gegenüberstehendes, die Objekte, gerichtet sind.“ K. Jaspers. *Einführung in die Philosophie*, str. 24.

<sup>22</sup> „[...] Fichte [hat] die zweite Epoche in der Entwicklung der Theorie des Selbstbewußtseins begonnen. Die Struktur des Ich wurde nun zum eigentlichen Problem.“ D. Henrich. *Fichtes Ich*, str. 62. V podobném duchu také A. D. Smith. *Husserl and the Cartesian Meditations*, str. 110.

<sup>23</sup> *Per analogiam* s Fichtovým příkladem vztahu dogmatismu k lidské svobodě: přestože může dogmatik popírat skutečnost naší svobody, nemůže vystoupit proti zakoušenému pocitu svobody, neboť to by bylo nesmyslné. Srv. J. G. Fichte. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, (FW I 430). Podobně je možno odmítat setkávání se s věcmi o sobě, resp. jejich zobrazeními v naší zkušenosti, nelze však zpochybňovat náš styk s pouhým „před-mětem“ jako majícím podobu samostatnosti (nelze zpochybnit, že se ve zkušenosti sektáváme s „před-mětem“ podávajícím se jakožto „transcendence“).

<sup>24</sup> „[Descartes] zdůrazňuje nepochybnost věty, že každé ‚já pochybuji‘ by už předpokládalo ‚já jsem‘.“ E. Husserl. *Karteziánské meditace*, str. 25.

dílem opírat o Fichtovy spisy, dílem bude obsahovat odkazy na texty spřízněných autorů, u nichž není pojetí charakteru tohoto vědomí zásadním způsobem odlišné.<sup>25</sup>

Artikulace příslušných výpovědí se ukazuje jako nezbytná, pokud má být poukázáno na Achillovu patu předmětného vědomí, kterou je tzv. „reflexivní teorie sebevědomí“ snažící se založit sebevědomí na bázi struktury vědomí objektu, pro které je stigmatické rozštěpení (tj. příznak duality). Překonání této teorie pojmem absolutního Já bude současně krokem umožňujícím Fichtovi zaujmout stanovisko k problematice možnosti tohoto vztahu, tj. *východiskem smazání hiátu mezi subjektem a objektem*. Jakákoli jejich protikladnost bude výsledkem rozvedení původní subjekt-objektové jednoty charakterizující primordiální sebevědomí.<sup>26</sup> Důležité je zde poznamenat, že tato snaha se může zdařit díky tomu, že *představování (Vorstellen) netvoří původní podstatu Já*.

*Empirické (předmětné) vědomí, jehož elementem je právě představa,<sup>27</sup> je bytostně jednotou diferencovanou ve dva odlišné proti sobě stojící póly, totiž pól subjektivní a objektivní,<sup>28</sup> které mohou nabývat různých tvarů (myslící a myšlené, představující si a*

---

<sup>25</sup> Fichte sám totiž ucelený nárys čitelného schématu předmětného vědomí na jednom místě nepodává. Minuciózní projekt druhého a třetího dílu *Základu všeho vědosloví* je spíše zachycováním výkonů či momentů konstituujících toto vědomí, např. v běžném vědomí nevědomého nárazu, nikoli struktury předmětného vědomí samotného (jak to činí např. Husserl). Popisy podané v *Pokus o nové podání vědosloví* jsou zase příliš stručné. Jako zkratka výkladu proto budou využity i koncepce jiných autorů, budou-li na konkrétním místě vyhovující.

<sup>26</sup> „Vždy bychom marně hledali nějaký svazek mezi subjektem a objektem, pokud bychom je hned původně nepojali v jejich sjednocení.“ J. G. Fichte. *Pokus o nové podání vědosloví*, str. 116.

<sup>27</sup> Představa je sice základním stavebním kamenem předmětného (empirického) vědomí, *z toho ovšem neplyne, že veškeré „vědomí“ vůbec musí nutně mít podobu představy*. Předchůdným dokladem této teze nechť je následující pasáž: [...] chce-li [Reinhold] ustavit výlučně samu vědu, a ne snad pouze její propedeutiku, nejde dostatečně daleko, neboť ani představování není bytostí bytí, nýbrž jeho zvláštním určením [mezi jinými] [...] *avšak všechna [určení] musí projít mediem představy, aby dospěla k empirickému vědomí*.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 19 (FW I 100). Meze možností Reinholdovy základní „věty vědomí“ (*Satz des Bewußtseins*) jsou pro Fichta vytyčeny právě hranicí „bytnosti bytí“, tj. tam, kde se jedná o Já jakožto Já. Při anticipaci pozdějších kapitol práce můžeme v tomto kontextu předeslat: Fichte hledá zásadu předcházející a zakládající Reinholdovu větu, která by jako zcela nepodmíněná nesla sebe sama a současně by jako *fundamentum inconcussum* zakládala veškeré další vědění, odvoditelné z ní systematicky (plnost) a metodicky (správnost). Srv. k tomu: G. Gamm. *Der deutsche Idealismus*, str. 46. Dalším rozdílem mezi oběma mysliteli je Fichtova akcentace praktické stránky Já, jeho pudovosti, na níž se představy teprve zakládají. Reinhold přichází s „pouhou propedeutikou“ také proto, že tento aspekt Já u něj není dostatečně zohledněn, neboť zdůrazňuje teoretickou část filosofie na úkor stránky praktické. Srv. k tomu: F. Beiser. *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism*, str. 227-232.

<sup>28</sup> „V každém vědomí [z kontextu je ovšem zřejmé, že věta je nakonec omezena právě na předmětné vědomí] je tedy vzájemně rozlišován subjekt a objekt [...]“ J. G. Fichte. *Pokus o nové podání vědosloví*, str. 115. A dále: „[představa] má vždy dva rozlišené momenty: jednak v ní vystupuje něco *představovaného*, co je mi dáváno smyslovým názorem [ať již vnějším („transcendentní“ objekt), či vnitřním („immanentní“ objekt)], jednak jsem si v rámci představy vědom sám sebe jako toho *představujícího*, jako příčiny této představy.“ M. Vrabc. *Intelektuální názor ve filosofii J. G. Fichta*, str. 74-75.



představované etc.).<sup>29</sup> Je flagrantní, že předmětné vědomí je vědomím předmětu. Co je však *stricto sensu* předmět? Je-li slovo podrobena etymologické analýze, ukáže se, že předmět není vlastně ničím jiným než pouhým „před-mětem“, tedy něčím, co je „meteno před“.<sup>30</sup> Již rozbor sám poukazuje na okolnost, že při se-tkávání se s „před-mětem“ není subjekt pouze pasivní – a právě v tomto smyslu je „před-mětu“ nutné rozumět také v rámci fichtovského diskursu.<sup>31</sup>

Ohniskem tohoto „metení“ pak v našem kontextu není nic jiného než subjekt a každý objekt jej proto v sobě vyjadřuje: *objekt je mým objektem, neboť byl mnou představen, je se mnou korelativně propojen*. Ve svém „před-stavení“ je tedy objekt „postaven před“ subjekt a vykazuje svou závislost na něm.<sup>32</sup> Fichte tuto okolnost vyjadřuje větou: „žádný subjekt, žádný objekt“. Ta nicméně platí i obráceně: „žádný objekt, žádný subjekt“.<sup>33</sup> Bez „před-mětu“ (*Gegen-stand*) by totiž na straně subjektivna nebylo možno konstatovat omezení, neboť jeho aktivita by nenarazila na žádný odpor (*Wider-stand*) a předmětné vědomí by bylo zrušeno.

*Jakákoli věc je tudíž jakožto „před-měť“ věcí pro nás a o žádných jiných věcech nemá smysl mluvit* (jak to bude níže podrobněji ukázáno).<sup>34</sup> Připojme stručné *resumé*. Věc je jakožto „před-stavená“ věc jediné „před-mětem“ (již bylo poznamenáno, že základní jednotkou předmětného vědomí je představa, v níž je něco „před-staveno“) a pouze ve svém

---

<sup>29</sup> „Když jsi myslel stůl či stěnu, byl jsi [...] sám sobě ve svém myšlení tím *myšlícím*; ale tím *myšleným* jsi nebyl ty sám, nýbrž něco, co od tebe lze odlišit.“ J. G. Fichte. *Pokus o nové podání vědosloví*, str. 112.

<sup>30</sup> K etymologii českého pojmu „předmět“ srv. V. Machek. *Etymologický slovník jazyka českého*, str. 491. Německé slovo „*Gegenstand*“, konstruované z morfologického hlediska jako „*Gegen-stand*“, označuje doslova „něco, co stojí proti“ (*Entgegenstehende*), má tedy výrazně topologický rozměr. Anglický výraz „*object*“, jenž pochází z latinského „*obiectum*“, složeného z předpony „*ob*“ a slovesa „*jacere*“, doslova znamená „to, co bylo vrženo před“. V komparaci s českým či anglickým termínem nepostihuje ovšem slovo „*Gegenstand*“ činnost tak frapantně, místo „vrhání“ totiž hovoří o pouhém „stání“ (*stehen*). Požadovaného významu je však docíleno kombinací „*Gegenstand*“ a „*Vorstellung*“, která bude tematizována níže.

<sup>31</sup> „Slovo *Gegenstand*, tj. proti-stoj, vhodně označuje, co označovat má. Každý předmět nějaké činnosti je, nakolik jím je, nutně čímsi, co je činnosti protikladné, co stojí v *odporu* vůči ní či *proti* ní (ihr *Wider-* oder *Gegen-stehendes*).“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 143 (FW I 256).

<sup>32</sup> Německým ekvivalentem českého slova „představa“ je termín „*Vorstellung*“, jenž je možno rozložit jako „*Vor-stellung*“ (před-stavu), skrze niž je něco „postaveno před“ (*etwas wird vorgestellt*). Jelikož musí každé „něco“, má-li být vědomé, projít médiem představy, musí být toto „něco“ položeno před Já (řeceno jinak: musí být před Já kladeno). Jelikož je však každé před-stavení (či kladení-před) podmíněno prostým kladením (jinak by samo bylo jen kladením), znamená to, že musí být nejdříve položeno (kladeno) to, proti čemu se klade něco jiného. Já tudíž musí nejdříve klást sebe sama, má-li vůbec moci něco sobě před-stavit, resp. proti-klást.

<sup>33</sup> [...] *žádný subjekt, žádný objekt; žádný objekt, žádný subjekt* [...]. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 86 (FW I 183).

<sup>34</sup> „Žádné možné A ve výše uvedené větě (žádná věc) nemůže být nic jiného než něco kladeného v Já.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 18 (FW I 99). A dále: „Již Reinhold poukázal na to, že termín ‚představa věci o sobě‘ implikuje spor [...]“. J. Karásek. *Fichte čte Kanta*, str. 53. Nikoli nepřibuzný postoj zastává i Husserl: dárce smyslu je předměty konstituující ego, cokoli lokalizovaného mimo pole Já (jakékoli „vně“) by tedy bylo ne-smyslem. K tomu srv. E. Husserl. *Karteziánské meditace*, str. 82. Srv. dále J.-F. Lyotard. *Fenomenologie*, str. 18-23.

„před-stavení“ může vůbec nějak vystoupit, resp. jen v něm je vůbec konstituována, a to právě jako pouhý „před-mět“.

Implikací každého takového vztahení se k objektu je podle Fichta současně vědomí této aktivity, přestože ta je v běžném vědomí zpravidla již zamlčena, neboť vědomí tenduje k prodlévání u předmětu (nadále bude platit, že předmět rovná se „před-mět“ – již totiž víme, co slovo „předmět“ označuje, je tedy zbytečné nadále používat krkolomného výrazu „před-mět“). Něco pro mne může být objektem pouze tehdy, jsem-li si (netematicky) vědom jeho „před-stavení“.<sup>35</sup>

Samotná schopnost být afikován (tj. receptivita smyslového názoru) či přesněji řečeno afikace samy, zvláště pokud jimi míníme pouhý (vnější) „dotek“ něčeho cizího, vůbec ještě nekonstituují vědomí předmětu. (Zcela vědomě je zde prozatím abstrahováno od krucialní otázky po možnosti afikace vůbec, kterou idealismus musí plausibilně založit, má-li mít naději na udržitelnost.) Podmínkou možnosti předmětu je práce subjektivna zacílená na rozmanitost matérie, prozatím ji předpokládáme jako něco prostě daného (níže uvidíme, že klíčové je zde úsilí Já hranici překročit),<sup>36</sup> a její spojování (s Kantem by bylo možno říci: syntéza vedená kategoriemi) v jeden komplexní celek, např. růži či matraci. Má-li však být předmět poznán jako určitý předmět, jak to pro něj nutně platí podle zákona určitosti myšlení,<sup>37</sup> musí být začleněn do souvislosti zakoušení světa, musí být spojen v jednotě vědomí,<sup>38</sup> jež umožňuje určení předmětu skrze limitaci v jeho vztahu k jinakosti, tj. skrze negaci (syntéza, která je podmínkou možnosti předmětu, je sama podmíněna antitezí).<sup>39</sup> Jde o

---

<sup>35</sup> „Když si uvědomuješ nějaký předmět – nechť je to ona protilehlá stěna – pak si, jak jsi právě připustil, vlastně uvědomuješ své myšlení této stěny, a pouze pokud si ho uvědomuješ, je možné vědomí této stěny.“ J. G. Fichte, *Pokus o nové podání vědosloví*, str. 114. Možnost připsání si myšlenky jako své bude založena (jak bude níže ukázáno) v ne-empirickém vědomí sebe sama a vědomí tudíž bude podmíněno sebevědomím (v souladu s později navrženou terminologií by zde ovšem bylo trefnější hovořit o sebeobeznámenosti).

<sup>36</sup> Zde je samozřejmě uschován problém: sám počitek je přece „před-mětem“, něčím proti subjektu kladeným (počitek jednoduše není subjektem samým). Na rovině této úvahy jsou však „protopředměty“ (počitky) prozatím přijaty jako již dané. Na samotnou možnost jejich přítomnosti ve vědomí se tato práce nyní neptá (bude tak činit až později).

<sup>37</sup> „Podle Fichta ovšem pro každé myšlení – v nejširším smyslu – platí tzv. zákon určitosti myšleného [...]“ M. Vrabec. *Intelektuální názor ve filosofii J. G. Fichta*, str. 83. Není ovšem jasné, zda tento zákon platí pro každé myšlení vůbec (či přesněji: pro jakoukoli formu vědomí). Sám Fichte na příslušném místě provádí restrikcí: „[...] pro veškerý konečný rozum [...]“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 157 (FW I 275).

<sup>38</sup> „[...] sie [teorie reflexe] erklärt auch, daß der Mensch Objekte identifizieren kann – nämlich aufgrund dessen, daß er sich jederzeit bekannt ist als ein mit sich selbst identisches Wesen.“ D. Henrich. *Fichtes Ich*, str. 62. Srv. Dále J. Karásek. *Fichte čte Kanta*, str. 62-63.

<sup>39</sup> To lze ilustrovat např. na soudech. V syntetickém (afirmativním) soudu musí být ve spojení subjektu a predikátu implicitně obsažen jejich rozlišující důvod, tj. antiteze. Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 30-31 (FW I 115-116). Jedná se ovšem o závislost reciproční, nikoli jednosměrnou.

princip jsoucí v souladu s Hegelem formulovanou zásadou „*omnis determinatio negatio est*“,<sup>40</sup> která je však v podobném duchu k nalezení již ve Fichtově vědosloví.<sup>41</sup> Vzájemné určení, negace a závislost jsou však do subjektu a objektu *prima facie* vepsány prostě už tím, že *subjekt není objekt a objekt není subjekt*. Do samotného srdce vědomí je tudíž negace zasazena již z tohoto jednoduchého důvodu, základním zákonem (předmětného) vědomí je principiální nerovnost jeho momentů.

Z výše řečeného vyplývají několikerá s předmětem nutně svázaná spojení: předmět je vždy předmětem (a) nějakého světa, s nímž musí být současně identický i ne-identický, (b) nějakého subjektu, od něž musí být odstíněn přehradou jinakosti (podmínkou možnosti syntézy je diference ke spojení určených členů). Každému předmětu je i z toho důvodu vždy již rozuměno (opět myšlenka dávající vzpomenout na Husserla), byť třeba jen velmi matně. To, co je v předmětném vědomí vnímáno (či jinak pojímáno), tedy není původně jakýsi nestrukturovaný konglomerát počitků, jenž by byl teprve dodatečně dourčován jako předmět – jeho základním dílem nejsou diskrétní prajednotky (*atomismus*), nýbrž celkovostní složky (*holismus*).<sup>42</sup> Příslušná jednání konstituující prostřednictvím kategorií ony komplexní objekty výkony na počítčích se však odehrávají mimo rámec empirického vědomí, transcendentálně.<sup>43</sup> Při zakoušení světa tak proti nám nevystupují nejdřívě jakési kvality (barvy, pachy, zvuky etc.), nýbrž se-tkáváme se s již činně ztvárněnými předmětnými celky. Je to naopak tematizace počitku, která si žádá vynaložení jistého abstrahujícího úsilí.<sup>44</sup>

Samotnou představu předmětu je ve vztahu k Fichtovu vědosloví třeba myslet jako celek tří momentů. Dva jsou dobově neproblematické i mimo rámec Fichtova systému, totiž

---

<sup>40</sup> Srv. G. W. F. Hegel. *Werke, Band 5*, str. 121. Proslavená věta je nicméně známa již od Spinozy, jenž ji slovy „*determinatio negatio est*“ formuloval v dopise zaslaném 2. června 1674 Jarigu Jellezsovi. Hegel tuto větu v souvislosti se Spinozou zmiňuje rovněž v rámci jeho dějin filosofie. Srv. G. W. F. Hegel. *Werke, Band 20*, str. 165.

<sup>41</sup> „Tato věta je dokonce pravdivá obecně a v následujícím ji vytyčíme v této její obecné platnosti: Veškeré určování něčeho, ať už je to cokoli, se děje na základě protikladu.“ J. G. Fichte. *Pokus o nové podání vědosloví*, str. 119.

<sup>42</sup> V tomto momentu se ukazuje odlišnost Fichtovy koncepce např. ve vztahu k anglickému sensualismu, který jako základní prvek vědomí určuje nikoli *předmět*, nýbrž právě *počitek*. Srv. M. Sobotka. *Fichte jako Schellingův předchůdce*, str. 186.

<sup>43</sup> Podobně se k této věci vyjadřuje rovněž Husserl. Počítky jsou pro něj nekonstituované protopředmětnosti, původní jmění Já náležející k hyletické (tudíž reálné) vrstvě vědomí, z nichž čisté vědomí vytváří v rámci tzv. „pasivních syntéz“ právě percipovaný předmět a jemu příslušející apercipovaný horizont potencialit.

<sup>44</sup> Přesně v tomto duchu o problému mluví také např. Heidegger: „Nikdy neslyšíme ‚napřed‘ hluky a komplexy zvuků, nýbrž skřípající vůz, jedoucí motocykl. Slyšíme pochodující kolonu, severní vítr, klování datla, praskání ohně. Je zapotřebí již nadmíru umělého a komplikovaného postoje, abychom ‚slyšeli‘ ‚čistý hluk‘.“ M. Heidegger. *Bytí a čas*, str. 196.

(a) *smyslový názor* (dávající materiál syntézy) a (b) *pojmem* (poskytující vodítko syntézy); třetí z nich, (c) *intelektuální názor* (princip syntézy), přistupuje nově ve Fichtově podání.<sup>45</sup>

Proveďme stručnou rekapitulaci: náš zájem míří na popis předmětného vědomí, které je vztahem subjektu a objektu. Pozornost předchozího úseku mířila spíše na stranu *předmětu*, přestože se týkal vědomí jako celku. Logickým krokem v rozvoji práce se tudíž nyní ukazuje být tematizace druhého relátu příslušného poměru, totiž *subjektu*.

Podobně jako v předchozím případě bude na počátek výkladu postaven zběžný etymologický rozbor. Významem latinského „subiectus“ je „ležící pod“ a příslušné podstatné jméno „subiectum“ lze z tohoto hlediska používat víceméně *promiscue* se slovem „substrát“.<sup>46</sup> „Subjekt“ je tedy doslova „podklad“ a ze sémantického hlediska se blíží řeckému termínu *ὑποκειμενον*. V podobném významu koneckonců používala termínu „subjekt“ i středověká filosofie, která hovoří např. o subjektech a nikoliv objektech vědy. Slovo „subiectus“ bylo užíváno ve smyslu *ens reale* (skutečná, subsistující věc), „obiectus“ bylo naopak chápáno jako *ens intentionale* (prezentace subjektu v mysli a způsob jeho uchopení).<sup>47</sup> Zatímco v případě pojmu „objekt“ by ve vztahu k Fichtovi nemusela být konstatována nějak zásadní diference (alespoň v tom ohledu, že objekt je u něj uchopen jako jsoucno bytostně „intra mentální“), ukazuje se být situace v případě konceptu „subjekt“ odlišná. Fichte totiž tento pojem vůbec ve výše nastíněném smyslu nepoužívá – subjekt na jednu stranu naprosto není nějakou samostatně a na vědomí (resp. Já) nezávisle existující věcí, především ale vůbec není nějakým substrátem (a to v jakémkoli smyslu).

Je však žádoucí předejít zde nebezpečnému nedorozumění. Autor vědosloví fixuje význam pojmu „subjekt“ v opozici k významu konceptu „Já“. Kvůli hrozící dezinterpretaci se proto v této kapitole práce přikloní k výrazu „subjektivno“,<sup>48</sup> jenž by měl obě uvedená slova zahrnout.

---

<sup>45</sup> „Tyto tři funkce – intelektuální názor, smyslový názor a pojem – jsou tedy jednotlivými nesamostatnými momenty vyššího celku, jímž je *představa*.“ M. Vrabec. *Intelektuální názor ve filosofii J. G. Fichta*, str. 74. U Kanta není třetí moment (princip syntézy) nepřítomen, má však odlišnou povahu i označení („čistá apercepce“). Přinejmenším na tuto okolnost poukazuje sám Fichte. Srv. J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 74.

<sup>46</sup> V latině existují dvě velmi podobně znějící slova, která mají v infinitivu prézenta aktiva tvar „iacere“. V nominativu prézenta aktiva má však jedno podobu „iaceo“, druhé „iacio“. První z nich lze do češtiny přeložit jako „ležet“ či „být pohroužen“, druhé je možné převést pomocí slov „házet“, „vrhat“ či „metat“. V případě výrazu „subjekt“ většinou bývá odkazováno právě na „ležet (pod)“ a ve vztahu k „objektu“ zase na „vrhat“.

<sup>47</sup> Srv. P. Floss. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 208, 212.

<sup>48</sup> Práce se zde pohybuje na ostří nože, neboť prozatím nebyl zachycen velmi důležitý rozdíl mezi subjektem a Já, s nímž bude eminentní zajímavost spojena později. Zde lze jen naznačit základní rozdíl, neboť zaobírání se touto otázkou by znamenalo velkou odbočku. Subjekt je činností již ohraničenou v protikladu k objektu. Absolutní Já je naopak čistou činností, která je ještě zcela nespoutaná a naprosto „suverénní“. Já se klade bez jakékoli podmínky, subjekt je kladen podmíněně.

*Subjektivno není pro Fichta substancí, nýbrž kontinuální, permanentně se vykonávající a stále identickou, k sobě se navracející aktivitou, výlučně agilitou,*<sup>49</sup> která si v rámci předmětného vědomí svůj korelát (tj. předmět) připisuje jako svůj. Tato Fichtova intence je čitelná již z pro něj naprosto stěžejního pojmu *Thathandlung*, jímž je sebekladoucí Já vyňato z pole veškeré předmětnosti (věčnosti), tj. ze sféry vymezené totalitou všech *That-sache*.<sup>50</sup> Těmto pojmům se však práce bude stručně věnovat až později.

Subjektivno tudíž vůbec nesmí být chápáno jako jakési trpné milieu, jako podklad střídavy prožitků (představ jako akcidentů), do něhož se v sobě samých završené věci otiskují jako pečtidlo do vosku (takové přesvědčení by ostatně znamenalo projikovat zkušenost mimo její vlastní pole), nýbrž jako něco *bytostně dynamického*.

Předmětem našeho zájmu byly učiněny oba póly předmětného vědomí, před dalším krokem vedoucím k zamýšlenému závěru se však zdá vhodný krátký exkurs, jehož jednotlivé body budou později podrobněji rozvedeny. Je třeba poznamenat, že pojmy „subjekt“ a „objekt“ (a tudíž ani předmětné vědomí) nejsou systematickým východiskem Fichtova myšlení. Oba do sebe zaklíněné momenty je třeba nejdříve podložit, jak Fichte poznamenává v reakci na filosofii K. L. Reinholda.<sup>51</sup> Limitací bytostně poznamenané momenty

---

<sup>49</sup> Srv. G. Gamm. *Der deutsche Idealismus*, str. 48. Tato procesuální a nepřerušovaná sebe-identita poukazuje na absenci diference mezi kladením a bytím v případě absolutního Já: „*Sebekladení a bytí je – užíváno pro Já – naprosto totéž.*“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 17 (FW I 98). Tato poznámka sice dalece předbíhá současné stadium práce, je však důležité zpřítomňovat čtenáři již na začátku podstatné momenty ideje celku, která je vodítkem postupu textu. Komplementarita kladení a bytí není vůbec samozřejmostí, neboť kladení něčeho vůbec nemusí implikovat existenci (resp. bytí), jak dokládá následující výčet: kentaur, pegas, zajíc citující Shakespearova Othella apod. Společně s Husserlem by dokonce bylo lze říci, že existence všech transcendentních předmětů (mého těla, kliky u dveří, ba i mé osobní identity) je pouze presumptivní, vždyť se vždy ještě může vyjevit jako pouhá možnost. K tomu srv. E. Husserl. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, str. 95-96, 102. Jako případy „bytí“ musí být výše jmenované teprve vykázáno v dalším postupu vědosloví. K dynamickému charakteru Já Fichte říká v jeho odstínění od koncepcí koncipujících jej jako podklad (substrát): „Já je pouze potud, pokud si je vědomé samo sebe [...] [nesprávné hledisko říká, že] Já si představuje sebe samo [...] a teprve nyní je *něčím*, objektem; vědomí získává v této formě substrát, který je i bez skutečného vědomí a který je ještě ke všemu myšlen jako tělesný. Myslíme si nějaký takový stav a ptáme se: co bylo tehdy Já, tj. co je substrát vědomí? [...] nemůžeme [však] abstrahovat od svého sebevědomí, a tudíž nemůžeme otázky výše uvedeného druhu zodpovědět, neboť pokud dobře rozumíme sobě samým, vůbec je nemůžeme klást.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 17 (FW I 97). K tomu dále: „[...] já je ‚život‘, tj. autonomně se kladoucí, autonomně vykonávaná aktivita [...] [je] něčím aktivně prováděným, aktivně uskutečňovaným.“ M. Sobotka. *Fichte jako Schellingův předchůdce*, str. 186.

<sup>50</sup> „[...] ono *činné jednání (Thathandlung)* [sic!], jež se mezi empirickými určeními našeho vědomí nevyskytuje, a ani vyskytovat nemůže [tj. nemůže být objektem předmětného vědomí] [...] se nemůže stát faktem (Tatsache) vědomí [...]“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 12 (FW I 91). K tomu dále: „Právě jako to původně neobjektivní, tj. nevěčné, trvale nefixované, nýbrž neustále se vykonávající, je já postaveno proti všemu ostatnímu, věčnému.“ M. Sobotka. *Fichte jako Schellingův předchůdce*, str. 187.

<sup>51</sup> Srv. J. Karásek. *Fichte čte Kanta*, str. 49. Práce se bude této otázce věnovat níže ve vazbě ke spisu *Recension des Aenesidemus*.

předmětného vědomí mají své místo až ve druhém, teoretickém oddílu *Základu všeho vědosloví*.<sup>52</sup> Do čela knihy posazené absolutní Já tudíž nesmí vůbec být, jak bylo již stručně podotknuto, zaměňováno se subjektem.

Dále již víme, že Fichte odmítá vyčerpat veškeré možné „vědomí“ (zatím nebylo nikde řečeno, že existuje pouze předmětné vědomí) pojmem představování.<sup>53</sup> Důvodem k tomu bude okolnost, že Reinholdově větě vědomí nadřazená zásada bude mít referenci k „vědomí“ (subjektivnu) jiné struktury, které bude předmětné vědomí teprve zakládat. Reinholdova zásada se v pozměněné podobě stane pouze nejvyšší větou, resp. poučkou (*Lehrsatz*)<sup>54</sup> teoretické části vědosloví. Fichte toto své přesvědčení jasně deklaruje již ve své odpovědi na Schulzeho kritiku Reinholda.<sup>55</sup>

Stejně jako je „věta vědomí“ založena v ještě vyšší výpovědi, musí být rovněž sám akt představování čili nejvyšší syntéza paralelně fundován v ještě rudimentálnějších jednáních Já (a sice v antitezi a zejména v tezi).<sup>56</sup> I z toho důvodu operují pasáže *Základu všeho vědosloví* předcházející jeho druhému oddílu, tj. základu teoretického vědění, trefněji s koncepty „Já“ a „Nejá“. Subjekt a objekt jsou, jak bylo již řečeno, limitovanými a vzájemně se určujícími (omezujícími) konstituenty představy.

Struktura předmětného vědomí a povaha jeho momentů byla načrtnuta v základních obrysech. Zcela stranou ovšem doposud stála otázka sebevědomí, konkrétně našeho empirického vědomí sebe. Má-li si moci subjekt uvědomit sám sebe v protikladu k objektivitě, musí se moci „uchopit“, musí moci odstoupit od pole „vnějšku“ (transcendentních objektů) směrem k vrstvě „niternosti“ (k předmětnosti imanentní), tj. musí moci učinit předmětem své intence svou vlastní aktivitu.

Strukturálně vykazuje tento výkon afinitu se stavbou běžného vědomí: v aktu obratu od „transcendentního“ předmětu (subjektivní pól) se činnost zaciluje na předmět „imanentní“ (objektivní pól) a činí ho svým tématem. Rozdíl obou intencí se nezdá spočívat v ničem jiném než ve směru, jenž je jednou přímý, podruhé ohnutý. Předmětnému vědomí prejudikovaná diference subjektu a objektu však zůstává zachována i v tomto scénáři a empirickému sebevědomí spjatému s vnitřním smyslovým názorem (časovostí) tudíž principiálně nelze připisat rovnost *myslícího* a *myšleného*, kterou je pro „sebevědomí“ nutné požadovat

---

<sup>52</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 86-87 (FW I 184).

<sup>53</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 19 (FW I 100).

<sup>54</sup> Lze říci, že *Grundsatz* = axiom, *Lehrsatz* = teorém.

<sup>55</sup> Srv. J. G. Fichte. *Recension des Aenesidemus*, (FW I 5).

<sup>56</sup> „[...] die Handlung des Vorstellens [ist] die höchste Synthesis [...] [u]nd hierbei entsteht dann die sehr natürliche Frage: [...] [w]ie ist Synthesis denkbar, ohne vorausgesetzte Thesis und Antithesis?“ J. G. Fichte. *Recension des Aenesidemus*, (FW I 7).

z důvodů, jež budou vzápětí rozvedeny. *Myslící* (tedy subjekt) prozatím uniká, zachycen je pouze jako to, co již je *myšleno* (objekt).

Na základě předchozích částí textu již víme, že předmět je „před-stavený před-měť“, jenž je předmětem nějakého světa a subjektu. Popsané spoje nicméně nejsou samozřejmostí. *Předmět je do souvislosti zkušenosti včleněn díky jednotě samotného vědomí*. V opačném případě by naším protějškem mohlo být pouze něco jako disparátní agregát počitků, pokud se ovšem nechceme přiklonit k realistické tezi, že věc má jednotu ze sebe sama.<sup>57</sup> Jak je ovšem možné, že jsou jednotlivé představy a v nich usídlené obsahy vůbec sdružovány do jednoho vědomí, že do sebe zapadají jako články souvislého řetězu? Jak to, že nemáme tak mnohobarevné Já, kolik máme představ?<sup>58</sup> Řečeno jinak: jak je možná syntéza?

Má-li být něco (a) spojeno (syntéza), (b) vystoupit jako různé (antiteze) – přičemž oba body jsou komplementární a patří k podmínkám možnosti předmětu a tudíž empirického vědomí vůbec (empirické vědomí bez předmětu je *contradictio in adjecto*) – pak je zapotřebí počítat s vyšší, ne-složenou jednotou, *eo ipso* ovšem nejvyšší a zcela prostou jednotou, neboť jinak by v pozadí stála hrozba nekonečného regresu. Touto primordiální identitou fundující možnost spojování je právě sebe-vědomí identického Já, konkrétně u Kanta identický akt „Já myslím“, jenž *musí moci* všechny mé různé představy doprovázet.<sup>59</sup> Bylo by bezpochyby velmi zajímavé zkoumat difference Kantovy a Fichtovy nauky v tomto momentu, které nepochybně konstatovat lze – a to např. již proto, že Fichte o tomto aktu mluví jako o názoru a Kant jako o výkonu myšlení – jednalo by se nicméně o téma pro práci zcela jiného formátu, takže od něj zde bude upuštěno.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Vyhnout se této tezi je žádoucí, neboť se jistě chceme vyvarovat určitého poněkud legračního způsobu vysvětlování, jež na otázky jako „proč je tato vnímaná věc takovou a takovou jednotou smyslu?“ podává odpovědi typu „protože ve světě, jenž existuje nezávisle na nás, je nějaká věc, která se této vnímané věci podobá, neboť ta je jejím zobrazením – a to říkám navzdory tomu, že o této nezávislé věci vlastně nemohu z principu nic vědět, neboť k ní nemám žádný přístup.“ Nebo jinak: toto viděné se podobá něčemu, co jsem nikdy neviděl a nikdy vidět nebudu moci. K této problematice se však práce bude ještě vracet.

<sup>58</sup> Jedná se o problém vyskytující se již v rámci Kantovy transcendentální dedukce: „[...] jen proto, že mohu rozmanitost představ pojmout do jednoho vědomí, nazývám je všechny *mými* představami; jinak bych měl totiž tak různé, mnohobarevné Já, kolik mám představ, jichž jsem si vědom.“ I. Kant. *Kritika čistého rozumu*, str. 109-110 (B 134).

<sup>59</sup> „[Představu „Já myslím“ nazývám] *čistou apercepcí*, abych ji odlišil od *apercepce empirické* [...] protože je oním sebevědomím, které tím, že vytváří představu *Já myslím*, která musí moci všechny ostatní představy doprovázet a která je ve veškerém vědomí jedna a táž, nemůže být doprovázeno žádnou další představou [tj. nemůže být prostředkováno].“ I. Kant. *Kritika čistého rozumu*, str. 108-109 (B 132). Na tuto pasáž se odvolává sám Fichte, když usiluje nalézt protějšek svého pojmu intelektuálního názoru (resp. absolutního Já) v rámci Kantovy filosofie. Srv. J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 77.

<sup>60</sup> Další rozdíl by se mohl týkat modalit: zatímco identické vědomí sebe sama je pro Fichta integrální (byť netematickou) součástí každého vědomí předmětu, Kantovu formulaci by z hlediska modalit bylo možno nahlížet jako slabší. Tvrdí totiž, že ve vědomí nemůže být představa, kterou bych si jako

V předcházejících odstavcích byly vykonány přípravné pohyby pro další rozvoj práce předznačením dvou základních rámců, v nichž bude absolutní Já klíčem k odemykání s nimi spjatých problémů. Absolutní Já bude (a) odpovědí na aporii sebevědomí (díky sebeobeznámenosti, jež je s ním spojena), (b) základem, jenž díky své původní identitě bude činit možnou jednotu předmětu a v důsledku toho celistvost světa (a naši zkušenost o něm) – tudíž světa vůbec, neboť ne-ucelený svět by světem vlastně nebyl. Něco totiž může podle předchozího vystoupit jako něco pouze tehdy, existuje-li jednotné pole, na němž lze toto něco klást ve vztahu k jinému. Nezapomínejme také na to, že Já jako původní „subjekt-objekt“ umožňuje také samotnou manifestaci subjektu a objektu vůbec (viz výše). Absolutní Já konečně bude rovněž řešitelem obtíže zmíněného přechodu mezi *myšlením* a *bytím*, neboť s absolutním Já postaveným do čela filosofie má tato nesnáz odpadat (k tomuto se bude vztahovat čtvrtá kapitola tohoto textu).

---

svou *nemohl* uvědomit (doplnit ji vědomím sebe). Z „musí moci doprovázet“ nicméně „doprovází“ logicky nevyplývá. Na tuto okolnost poukazuje kupříkladu Sartre, k tomu srv. J. - P. Sartre. *Transcendence ega*, str. 7-9. Ani tato otázka zde však nebude dále rozvíjena.



## b. Reflexivní fundace sebevědomí a prereflexivní sebeobeznámenost

Z hlediska genealogického či psychologického se (empirické) sebevědomí konstituuje až dodatečně se schopností opatřit si distanci ve vztahu k objektivitě, tj. s reflexí. Tou je míněna, jak naznačuje etymologie slova,<sup>61</sup> způsobilost ohnout nazpět intencionální paprsky vědomí k sobě samému a v tomto záhybu zahlédnout sebe *jako (als)* sebe sama.<sup>62</sup> Z časové perspektivy tedy původně vůbec není konečné Já u sebe, neprodlévá u sebe, nýbrž vylévá se cele směrem k objektu a je jím pohlceno.<sup>63</sup> Jeho prvotní nastavení je „bytí-u-objektu“, které vyznačuje i naše základní (každodenní) naladění ve vztahu ke světu. V prožívání světa je Já často zamlčeno a vyčerpává se ve svém protějšku, v tom, co je třeba udělat, zařídit etc.<sup>64</sup>

Konečné Já si tedy původně není (empiricky) vědomo nejen sebe sama, ale ani své role ve vztahu k předmětu. Z toho nicméně neplyne, že od něj ve *filosofické* reflexi odlišitelné absolutní Já v tomto čase, tj. v období vědomí, které se neuvědomilo, není při díle, že si sebe není vědomo (či přesněji: že není se sebou obeznámeno).<sup>65</sup> Samotná prvotní aktivita tohoto Já (na myslí máme především jeho sebe-kladení) zakládá pro konečné Já možnost obratu k sobě, možnost sebevědomí, nikoli aktuální empirické sebevědomí, které je podmínkou našeho odlišování sebe od okolí, resp. vedení hranice mezi „mnou“ a „ne-mnou“.<sup>66</sup> Toto sebevědomí je pak i pro Fichta možné jedině odlišením sebe sama od jinakosti mne sama, tj. odklonem od objektu.<sup>67</sup>

---

<sup>61</sup> Latinské „flectere“ znamená „ohýbati“, „zahýbati“. Srv. *Kolektiv autorů. Latinsko – český slovník*, Praha, 1957. Spojením s předponou „re“ („re-flectere“), jež značí zpětnost, dospíváme k ohnutí či záhybu nazpět.

<sup>62</sup> V souvislosti s reflexí je často užívána metafora *zrcadla*, v němž se vidoucí má identifikovat se svým zrcadlovým obrazem: „[...] reflexe znamená zrcadlení.“ M. Frank. *Co je neostrukturalismus?*, str. 230. K významu pojmu reflexe srv. dále např. E. Husserl. *Karteziánské meditace*, str. 36.

<sup>63</sup> „[...] *jsem* touto sférou *držen* a omezen, dívám-li se pouze na objekt a v myšlení objektu zapomínám na samo své myšlení, jak se to děje na stanovisku obyčejného myšlení.“ J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 89.

<sup>64</sup> V podobném smyslu Sartre: „Když běžím za tramvají, když se dívám na hodinky, když jsem pohroužen do prohlížení obrazu, není tu žádné ‚já‘. Je zde pouze vědomí *tramvaje*, *jež má být dostižena* atd., a non-thetické vědomí vědomí. Jsem pohroužen do světa předmětů [...] *já* sám jsem zmizel, jsem znicotněn.“ J. - P. Sartre. *Transcendence ega*, str. 20.

<sup>65</sup> V podobném duchu se k záležitosti vztahuje i Husserl: „[...] *já* jakožto přirozeně zaměřené *já* jsem také, a to vždy, transcendentálním *já*, ale vím o tom teprve v uskutečnění fenomenologické redukce.“ E. Husserl. *Karteziánské meditace*, str. 39.

<sup>66</sup> „[...] pouze na základě tohoto [tj. intelektuálního názoru] vím, že *já* něco konám, pouze na jeho základě odlišuji své jednání, a v tomto jednání sebe sama, od předem se vyskytujícího objektu jednání.“ J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 67. Bez tohoto názoru „je jen smrt“. Smrtí zde nicméně není míněna terminace našeho vyskytování se, nýbrž konec našeho „existování“ jakožto „existence“ (konec vědomí).

<sup>67</sup> Srv. J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 62-64.

Pokud si však v této práci podaná interpretace má klást nárok na věrohodnost, je nezbytné správně rozumět několika místům ve vědosloví, která lze zastřešit následující výpovědí: „[t]ento [tj. intelektuální] názor se však nevyskytuje nikdy osamoceně jako završený akt vědomí[.]“<sup>68</sup> Přestože se tato věta zdá přímo protiřečit tezi, jež bude níže formulována, totiž že je nutno absolutnímu Já připisovat určitou formu sebevědomí, je s ní v souladu a zůstává v platnosti. Je ovšem nutné doplnit, že se vztahuje jen a pouze na výše popsané *předmětné vědomí*, nikoli na jakékoli vědomí vůbec. Majíce tuto myšlenku na paměti, budeme dále rozlišovat mezi (a) vědomím (pro které platí všechna již podaná určení) a (b) obeznámeností (o níž zatím víme jen nemnoho). Tvrdit universální platnost udané propozice pro každé „vědomí“ a popřít z toho důvodu „vědomí“ u absolutního Já – jak to ve svých člancích dělají např. Martin Vrabec<sup>69</sup> či Richard Zika<sup>70</sup> – znamená buď činit z vědomí výslednici slepé nutnosti, procesu probíhajícího podle zákonů, jež Já sobě neuložilo (v tendenci Zika),<sup>71</sup> nebo sesazovat Fichta nazpět směrem k Reinholdovi a jeho větě vědomí, pro níž je centrální pojem představy (v tendenci Vrabec).<sup>72</sup> Je rovněž třeba konstatovat, že oba autoři se vyhýbají, nakolik lze dohlédnout, přímé konfrontaci s větami, které zcela eklatantně svědčí proti jimi zastávané pozici. K těmto tvrzením kromě mnoha jiných patří například následující: „*Já jsem naprosto, tj. Já jsem naprosto, protože jsem; a jsem naprosto, co jsem; obojí pro Já.*“<sup>73</sup>

Co by se však vlastně říkalo v prvním případě? Abychom mohli alespoň stručně odpovědět, položme nejdříve dvě prosté otázky. Má absolutní Já podle zmíněného výkladu sebevědomí? *Nemá*. Může však mít vědomí, nemá-li sebevědomí? *Nemůže*. Nuže dobrá, potom ale dále hovoříme raději o nějakém blíže neurčeném (absolutním) X, jelikož mluvit o ne-vědomém Já by přece bylo značně zavádějící. Pak je ovšem sotva pochopitelné, proč

<sup>68</sup> J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 67.

<sup>69</sup> „Absolutní Já nedisponuje čistým sebevědomím[.]“ M. Vrabec. *Intelektuální názor ve filosofii J. G. Fichta*, str. 82. „Absolutní Já sebevědomím disponovat nemůže!“ M. Vrabec. *Fichtovo vědosloví jako „pragmatické dějiny lidského ducha“*, str. 24.

<sup>70</sup> „Absolutní Já v čisté podobě tak vlastně vůbec není (není přece samo o sobě nikdy *pro Já*, pro sebe...)“ R. Zika. *Metafyzika Základu všeho vědosloví J. G. Fichta*, str. 15.

<sup>71</sup> Transcendentální akty Já se sice dějí nutně, ale autonomně – nic mimo Já nemůže absolutnímu Já předepsat zákon (tj. určení).

<sup>72</sup> Jedná se – nakolik texty obou autorů umožňují posouzení – o návrat k Hölderlinovu pochopení problému: Hölderlin v dopise Hegelovi (dopis z 26. ledna 1795) namítá Fichtovi, že jeho absolutní Já je zcela nicotné, neboť nedisponuje žádným vědomím (o sobě samém). (Srv. J. Hoffmeister (ed.). *Briefe von und an Hegel, Band I*, str. 18-20.). Jednalo by se o velmi významnou výtku, pokud by ovšem nebyla založena, jak na to upozorňuje ve svém článku Jindřich Karásek, na zamlčeném předpokladu, že jakékoli vědomí má strukturu vědomí předmětného (jak je tomu právě u Reinholda). Srv. J. Karásek. *Fichte čte Kanta*, str. 46-47.

<sup>73</sup> J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 17 (FW I 98). Prostý výskyt věty v knize samozřejmě není důkazem opačné pozice, ten musí být fundován ve věcné argumentaci. Věta si však nepochybně žádá, aby jí byla věnována náležitá pozornost.

Fichte vlastně používá slov „absolutní Já“ – mohl by totiž stejně dobře hovořit o „absolutní botě“, neboť očividně vůbec nedbá ani základních rysů běžného významu pojmu.<sup>74</sup> Dospíváme potom k následujícímu obrazu (znázornění bude záměrně vyostřené a nadměrně skicovitě, jeho smyslem totiž není vést s naznačenou interpretací obsírnou a rigorózní polemiku, nýbrž pouze naznačit směr úvah, k nimž uvedená pozice může svádět): máme zde nějaké ne-vědomé X, jemuž se něco začne *dít* (X musíme chápat jako pasivní, neboť o ne-vědomém *konajícím* se dá hovořit pouze přeneseně). Toto dění se odehrává podle zákonů, které tu již jsou jakožto platné z nich samotných – našemu X jsou *uvaleny*, samo si je *uložit* nemohlo, neboť jakožto ne-vědomé nemůže nic vykonat. Existuje pak ale ještě vůbec nějaký důvod pro to, abychom toto X nepojímali jako věc, hmotu či pouhou sílu usměrňovanou externím zákonem (příčemž poslední možnost by zřejmě měla největší výkladový potenciál)? Na konci procesu v X samotném má dojít k nárazu, který lze v tomto scénáři jen stěží pojímat jinak než mechanicky, tedy přesně tak, jak myšlen být nemá. Naše X jsme tedy nuceni chápat jako něco velmi podobného věci či jakési síle, která původně monoliticky (je totiž prsto diference, resp. zatím nemáme důvod domnívat se opak) vyplňuje realitu. V této představě samotné jsou nicméně obsaženy problémy: (a) zákony jsou přece určeními X, představují totiž jeho omezení, takže není možné je na počátku prostě konstatovat, musí být vysvětleny (což zde popisovaná povaha X stěžuje), (b) podnícení dění a změn v samotném X se stává nesnadno objasnitelným, neboť tak vůbec nelze činit prostřednictvím nárazu, jenž nastává až v důsledku procesů odehrávajících se v X, resp. je jimi co do své možnosti podmíněn. Z tematizovaného X se zjevně musí enigmatickým způsobem vydělit nějaká jeho část, pojmenujme ji Ne-X, která musí do X narazit, přičemž odštěpení Ne-X je nutnou hypotézou, neboť na začátku není nic kromě X. Učiňme tento předpoklad a mějme toto odloučené Ne-X. Dospíváme k představě dvou ne-vědomých „věcí“ X a Ne-X. Druhá z obou nyní narazí do první – což si můžeme vyobrazit asi jako náraz tenisového míčku do stěny – a konečně v ní spustí další mechanismus, na jehož konci se jako (vedlejší) produkt objevuje vědomí. To tedy vyrůstá z blíže neurčeného a ne-vědomého něčeho, které lze jen nesnadno myslet jinak než jako substrát vědomí. Veškeré dění před zrodem „skutečného“ vědomí se tedy nutně odehrávalo podle zákonů (či principů), jež Já nemohlo stanovit, neboť žádné Já tehdy ještě vůbec nebylo. Potom ovšem není překvapivé, pokud je čtenář veden k myšlence, že se v tomto výkladu setkává s jistou silnou formou realismu, podle níž vědomí vzniká z jakéhosi

---

<sup>74</sup> Byl by to skutečně podivný krok, uvážíme-li, že Já je na rozdíl od všeho jiného význačné právě tím, že si je vědomo samo sebe. Volba výrazu by poté byla zřejmě zcela nahodilá a velmi matoucí. Fichte by klidně mohl hovořit např. o uvedené absolutní botě, kterou ve své satirické hře předhazoval Hegelovi spisovatel F. L. Lindner. Srv. F. L. Lindner. *Der von Hegel'scher Philosophie durchdrungene Schuster-Geselle oder der absolute Stiefel. Drama in zwei Auftritten.*

ne-vědomého podkladu – „věci“ (*res* či *ens*). Autor si správně všímá, že v Já je možnost sebevědomí<sup>75</sup> – pokud však Já není vlastní vůbec žádná forma vědomí (zde obeznámenost), na čem se tato možnost vůbec zakládá? Znamená-li nadto „být“ skutečně „být pro Já“, jak to ve výše citované výpovědi naznačuje Richard Zika, pak zcela evidentně nemůže existovat ani ne-vědomá báze Já (naše X), na níž by se figura „skutečného“ Já měla teprve ukázat. Sama možnost zrodu Já se tak nakonec hrozí ukázat jako prázdná, jako možnost pouze logická. Myšlenku vzniku vědomí z něčeho zcela ne-vědomého lze ostatně přirovnat k představě, že bota začne sama chodit, kopne-li se do ní správným způsobem.<sup>76</sup> Ponechme nicméně tento dílčí exkurs nyní již stranou a pokročíme dále.

V rámci času, jenž se absolutního Já vůbec netýká (je atemporální), jsou do sebe tři momenty představy samozřejmě již neodlučně vklíněny. I mimo čas je však možné myslet ve vztazích nutných jednání Já, jak poznamenává sám Fichte, určitou následnost (nejlepším důkazem je způsob vývoje *Základu všeho vědosloví*) – a oba dva další momenty představy, smyslový názor a pojem, jsou odvozeny později než názor intelektuální. Ten je oním primordiálním „sebe-návratem“ charakterizujícím absolutní Já první zásady čili *Thathandlung*. A jelikož se tento „sebe-návrat“ odehrává před vším dalším, je třeba chápat absolutní Já, ačkoli to někteří interpreti nedělají, jako bezprostředně obeznámené se sebou samým (je nutno pamatovat – tato okolnost bude později připomenuta a rozvedena – že slovo „sebe-návrat“ je poněkud zavádějící, neboť se mnohem lépe hodí až pro absolutní reflexi).<sup>77</sup> Tolik velmi stručná polemická pasáž týkající se možnosti sebeobeznámenosti absolutního Já – obraťme nyní pozornost nazpět k tomuto pojmu.

V noci se probudivší vypravěč Proustova *Hledání ztraceného času*, jenž v prvním okamžiku neví, kým je, může svou identitu hledat jenom díky bezprostřednímu vědomí toho, že je vůbec nějakým Já, tedy jenom proto, že se v jistém ohledu již nalezl.<sup>78</sup> Ono zakládající sebevědomí (totiž sebeobeznámenost) je vždy již „aktualizováno“ (v tom smyslu, že je v aktu) a nelze ukázat okamžik vědomého života, v němž by nebylo působné. V jistém smyslu by

---

<sup>75</sup> Srv. R. Zika. *Metafyzika Základu všeho vědosloví J. G. Fichta*, str. 13.

<sup>76</sup> Z mechanických důvodů ovšem vědomí vůbec vysvětlit nelze – a to principiálně – jak na to upozornil Leibniz pomocí svého obrazu myslí jako mlýna. Srv. G. W. Leibniz. *Monadologie a jiné práce*, str. 158.

<sup>77</sup> Zdá se naznačovat, že se Já vrací odněkud nazpět a je tedy zprostředkováno. Tak tomu ovšem není – absolutní Já první zásady je skrze sebe u sebe a pro sebe. Pokud by bezprostřední sebeobeznámenost nevlastnilo, vynořily by se obtíže, o nichž bude řeč níže.

<sup>78</sup> „Co reflexe nalézá, to se zdá být již zde [...] [j]inými slovy: že to jsem já, koho zpřítomňuji v aktu reflexe – sebezrcadlení –, to nemůže být produkt nějakého poznání, to musí být výsledek znovu-poznání, rozpoznávající identifikace něčeho již známého, totiž právě mne sama.“ M. Frank. *Co je neostrukturalismus?*, str. 192 – 193. Toto Já je sebe sama vždy již naleznuvší Já.

bylo lze toto Já označit jako „přítomnost“, jeho základním rysem totiž je „být-vždy-jíž-přítom“.

Je ovšem žádoucí explicitně poznamenat, že Fichtovým úmyslem rozhodně není předložit koncepci ontogeneze vědomí osoby (kde by jednu z fází představovalo sebeuvědomění či zrození konkrétního ego např. kolem šestého měsíce života) a mapovat empirické podmínky našeho sebeuchopování se v reflexi.<sup>79</sup> Psychologizující úvahy nejsou pro Fichtovo pojetí sebevědomí ústřední, neboť neprezentuje (alespoň ne primárně) deskripci procesu vynořování se empirického sebevědomí v běhu života jedince při pohlížení na aposteriorní podmínky tohoto procesu. Fichtův zájem je zacílen na transcendentální podmínky představující nutné předpoklady jakéhokoli sebeuvědomění.

Z hlediska stadia, do něž provádění analýz dospělo, se jeví vhodným přejít k rekonstrukci Fichtovy kritiky předmětného, resp. reflexivního pojetí sebevědomí a dovést ho jeho vnitřní dialektikou k destrukci, neboť představuje logické pojítko pro přechod k dalším úsekům práce, jež mají za cíl načrtnout důvody vsazení absolutního Já do čela vědosloví. Na problematice sebevědomí lze totiž dobře vidět, proč bychom vůbec měli připadnout na myšlenku nějakého subjektivně odlišitelného od našeho subjektu (lišícího se, jak by řekl Fichte, od „naší milé osoby“),<sup>80</sup> které se z perspektivy konečného Já může pouze *ohlašovat*, nikdy však *ukázat*. Ono Já je zcela transparentní a průzračné pouze sobě samému, proto se v souvislosti s ním také užívá metaforiky *světla* – přestože je totiž světlo samo neviditelné, lze cokoli vidět pouze díky němu.

Avizovali jsme, že nás bude zajímat specifický případ předmětného vědomí, totiž reflexivní sebevědomí empirického Já. Při neprojasněném pohledu se zdá, že vztah mezi tímto případem a obecným charakterem předmětného vědomí je třeba popsat jako antinomií, neboť pro tento zvláštní případ by neměla platit různost myslícího (reflektujícího) a myšleného (reflektovaného).<sup>81</sup> Pokud myslím sebe sama, pak jsem tím myslícím přece Já, a myšleným jsem opět Já sám; subjektem vědomí zde má být Já, objektem toto Já samo (větu sebevědomí lze vyjádřit slovy „Já jsem Já“). V tomto jediném případě aktu obratu intence vědomí od sféry

---

<sup>79</sup> Pro dokreslení této myšlenky stačí uvážit např. Kantovo rozlišení mezi čistou a aplikovanou obecnou logikou; v první se abstrahuje od všech empirických podmínek, druhá je zaměřena právě na pravidla používání rozvažování za subjektivních podmínek, takže má empirické principy. Srv. I. Kant. *Kritika čistého rozumu*, str. 78-79 (B 77).

<sup>80</sup> Srv. J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 95.

<sup>81</sup> „Když ale myslíš *sebe sama*, nejsi sobě samému jen myslícím, ale také současně myšleným; myslící a myšlené mají být v tomto případě jedním [...]“ J. G. Fichte. *Pokus o nové podání vědosloví*, str. 112. K tomu dále: „Der Akt des Selbstbewußtseins unterscheidet sich bestimmt von anderem Bewußtsein dadurch, daß sein Objekt gleich sei dem Subjekt [...]“ G. W. F. Hegel. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, str. 54.

objektivna nazpět k subjektivnu by tedy nemělo být možné rozlišit *noesis* a *noema*.<sup>82</sup> Tato věta je nicméně v rozporu s dřívějším popisem, neboť difference subjektu a objektu byla stanovena jako definiční rys předmětného vědomí. Jedno z tvrzení tudíž nemůže zůstat v platnosti, takže buďto (a) ne každé „vědomí“ ma strukturu předmětného vědomí, nebo (b) nemá sebevědomí (či trefněji sebeobeznámenost) charakter identity myslícího a myšleného.

Je předem zjevné, že při pokusu o nález sebevědomí jako totožnosti myslícího a myšleného nemůže být předmětem zájmu ani (a) reflexe na jednotlivé noeticko-noematické celky vědomí (např. na vzpomínání vybájeného gryfa či vidění slona), ani (b) samo empirické Já ve smyslu personální identity. Toto ego má být přece oním obratem teprve umožněno a sama toto Já fundující reflexe nemůže mít strukturu rovnosti obou relátů.<sup>83</sup> Personální identita je navíc vždy pouze částečná a relativní už proto, že je výsledkem permanentního sjednocování stále se měnící mnohosti prožitků daných vnitřním smyslovým názorem,<sup>84</sup> empirické sebevědomí jakožto s tímto názorem spojené pak v sobě nese stigma své vsazenosti do časovosti.<sup>85</sup> Roli času v nemožnosti absolutní identifikace zde nicméně nebude možné dále rozvíjet.

Vodítkem pro potřebu hledání podmínky personální identity je myšlenka na to, že si sebe sama uvědomuji v průběhu času jako tu samou osobu navzdory nepřetržité proměně „se mnou“ spojeného celku představ. Bylo zdůrazněno, že osobní identita je spojena s výkonem *sjednocování*, jenž předpokládá již přítomnou představu *jednoty* jakožto podmínku syntézy vůbec. Pokud by v základu vědomí nespočívala se střídou představ neměnicí se identita, pak nejen že bych ji nedokázal chápat jako náležející ke mně, jako souhrn *mých* představ (*mé*

---

<sup>82</sup> „[...] das Selbstbewußtsein der einzige Fall ist, in dem der Akt des Denkens und das, was gedacht wird (die Intention und das Intendierte), nicht voneinander verschieden ist.“ D. Henrich. *Fichtes Ich*, str. 61. Srv. dále D. Henrich. *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, str. 192.

<sup>83</sup> Důvodem je postřeh, že akt myšlení sebe není v myšleném zahrnut (tudíž se myšlené a myslící liší). Této okolnosti si všímá Holm Tetens ve svém komentáři Wittgensteinova Traktátu: „[...] ich als das Subjekt eines Gedankens über mich selbst füge durch den Vollzug dieses Gedankens dem, was ich gerade über mich denke, etwas hinzu, was noch nicht explizit in dem über mich Gedachten enthalten ist [...].“ H. Tetens. *Wittgensteins Tractatus*, str. 85. V podobném duchu je tato myšlenka zachycena v již citovaném Jaspersově textu.

<sup>84</sup> „[v případě empirického sebevědomí] se vztahují k sobě prostřednictvím vnitřního smyslového názoru.“ M. Vrabec. *Intelektuální názor ve filosofii J. G. Fichta*, str. 73. Na tuto povahu empirické apercepce poukazuje rovněž Kant: „Vědomí sebe sama co do určení našeho stavu je při vnitřním vnímání pouze empirické, neustále proměnlivé a v tomto proudu jeví nemůže být žádným trvalým nebo neměnným Já. Obvykle se nazývá *vnitřním smyslem* nebo *empirickou apercepčí*.“ I. Kant. *Kritika čistého rozumu*, str. 524-525 (A 107).

<sup>85</sup> Pohybujeme se na rovině předmětného vědomí, jehož elementem je představa. K právě tematizovanému vědomí musí tudíž náležet smyslový názor, neboť je jedním z jejích konstituentů. *Prima facie* se jedná o názor vnitřní, jehož formou je čas. Platí tudíž: „Já v čase A = (relativně) Já v čase B“. Z ní ovšem vyplývá: „Já v čase A = (relativně ne) Já v čase B“.

může být ostatně něco jen tam, kde je již nějaké *Já*),<sup>86</sup> ale představy by vůbec nemohly být spojovány, tudíž by vůbec žádné vědomí mě samotného jako osoby nemohlo vzniknout.

V průběhu práce prozatím v náznacích nastíněná teorie reflexe, vycházející při výkladu sebevědomí ze struktury předmětného vědomí, chápe subjekt vědomí jako něco, co je samo v sobě původně *nevědomé*.<sup>87</sup> Co může být tímto subjektem? *Já* to být nemůže, neboť *Já* si je sebe sama *ex definitione vědomo*.<sup>88</sup> I kdyby výrazem „*Já*“ mělo být označeno něco jako objekt, jak se s tím můžeme setkat u Sartra ve spisku *Transcendence ega* (sám název je dostatečně výmluvný), přece jen je takový předmět možný pouze na základě ho předcházejícího sebevědomí – žádné sebevědomí, žádné *Já*. Akt nalezení sebe sama nemůže mít tudíž podle Henricha povahu reflexe, nemůže spočívat v dodatečném obratu od pole předmětnosti k sobě samému,<sup>89</sup> nemůže být vyložen v termínech předmětného pojetí vědomí, neboť reflexe je pouze explikací toho, co již *bylo známo*.<sup>90</sup>

V následujících dvou bodech budou pojmenovány dvě nejvýznačnější obtíže svázané s tzv. „teorií reflexe“:

- 1) Je-li *Já*, čili to, co je podle definice pro sebe, výsledkem aktu pojmání *Já*-objektu (reflektovaného *Já*) *Já*-subjektem (reflektující *Já*) v *intentio obliqua*,<sup>91</sup> pak se *Já*-subjekt nikdy ještě nerovná *Já*-objekt, neboť *Já*-subjekt si sebe sama ještě vědom není. Produkt a produkující zde nejsou identické, požadované rovnosti nebylo docíleno. Pokud však teorie reflexe prohlásí, že *Já*-subjekt si již musel být sebe sama vědom (formou předmětného vědomí), pak předpokládá to, co mělo být teprve vysvětleno a teorie se ruší (tento problém nenastává u druhé koncepcí, neboť obeznamenost se

---

<sup>86</sup> „[...] vše, co má být *mou* představou, musí být vztaženo ke mně; vědomí (*Já*) však pochází pouze z intelektuálního názoru.“ J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 68.

<sup>87</sup> „Die Reflexionstheorie des Ich setzt ein Ich-Subjekt voraus, das von sich selbst weiß, indem es in eine Relation mit sich selbst eintritt [...]“ D. Henrich. *Fichtes Ich*, str. 62. Z toho plyne: před reflexivním ohybem se „*Já*-subjekt“ nezná, pojímá se tak, že vstupuje do vztahu k sobě. Závěr je potvrzen na další straně: „[...] das Selbstbewußtsein sei gar nichts anderes als das Ergebnis der Reflexion.“ *Ibid.*, str. 63. Podobně se k věci vyjadřuje rovněž Manfred Frank: „Jestliže se totiž *já* původně nezná, nýbrž potřebuje teprve zrcadlo reflexe, aby nabylo znalosti o sobě samém, pak tu lze rozlišit tři časové momenty [...]“ M. Frank. *Co je neostrukturalismus?*, str. 231. Závěrem z této věty bude (podobně jako u Henricha), že *Já* takové koncepcí k sobě nikdy nemůže dospět.

<sup>88</sup> „Co není pro sebe samo, není *Já*.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 16 (FW I 97).

<sup>89</sup> To plyne z těchto Fichtových slov: „Vědomí mého myšlení není vůči mému myšlení něčím nahodilým; není něčím, co by k němu bylo teprve dodatečně dosazeno a s ním spojeno, nýbrž je od něj neodlučné.“ J. G. Fichte. *Pokus o nové podání vědosloví*, str. 115.

<sup>90</sup> D. Henrich. *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, str. 193-194. Srv. dále M. Frank. *Co je neostrukturalismus?*, str. 192-193.

<sup>91</sup> „Reflexe [...] je cosi zprostředkovaného [v jazyce se mluví] o dvou pólech, mezi nimiž prostředkuje reflexe: mezi pólem reflexe jakožto subjektem a pólem reflexe jakožto objektem, mezi reflektujícím a reflektovaným.“ M. Frank. *Co je neostrukturalismus?*, str. 229.

různí od vědomí). Tato teorie se ukazuje jako nepřijatelná, protože by se jednalo o případ *circulus vitiosus*. Může ovšem popřít, že sebevědomí má strukturu identity Já myslícího a myšleného.<sup>92</sup> Ačkoli tato pozice nevypadá nezajímavě (dává koneckonců opět vzpomenout na Sartra), naráží na problém spjatý s aktem sjednocování, který si původní ne-složenou jednotu žádá. Interesantní puklinu v subjektivnu samotném, dobře přirovnatelnou právě k principiální ne-identitě náležející k Sartrovu *être-pour-soi*,<sup>93</sup> je navíc Fichte sám schopen zajistit prostřednictvím svého pojmu absolutního Já jako ideje (v praktickém dílu vědosloví) – touto pozoruhodnou otázkou se zde však (alespoň nyní) nemůžeme zaobírat.

- 2) Druhá a hlavní nesnáž reflexivního výkladu sebevědomí spočívá v námitce vysledovatelné u samotného Fichte a formulovatelné následovně: má-li se dospět k vědomí rovnosti myslícího a myšleného prostřednictvím reflexe – identita mimo vědomí této identity by byla zcela ničím – pak se myslící již musí znát, neboť jinak by v myšleném nikdy nemohl poznat sám sebe.<sup>94</sup> Řečeno pomocí metafory: má-li být identifikován zrcadlový obraz se mnou, musí již být předem po ruce kritéria tohoto přiřazení pohledu k zrcadlovému obrazu.<sup>95</sup> V opačném případě by prošel pohled *skrze* zrcadlo tak, že by předmět svého zacílení chápal prostě jako *objekt mezi objekty*.<sup>96</sup> Bez předchůdné sebeobeznámenosti znamená vysílání jako záhybů intendovaných paprsků vědomí střely, jež jsou vypáleny naslepo. Je ovšem pravda, že na rovině konečného vědomí nelze zajistit naprostou identitu diváka a jeho obrazu. Pokus zahlédnout sebe sama v zrcadle tak, abychom zahrnuli do obrazu i pohlížejího, je principiálně nemožný, snaha o úplné sloučení dívajícího se a sledovaného je odsouzena k neúspěchu – což bylo dříve vyjádřeno tím, že rozštěpení subjektu a objektu je pro empirické vědomí (a tedy i sebevědomí) esenciální.

---

<sup>92</sup> „Entweder setzt sie [teorie reflexe] das Phänomen [sebevědomí] voraus, ohne es explizieren zu können [první možnost], oder sie zerstört es [druhá možnost].“ D. Henrich. *Fichtes Ich*, str. 63.

<sup>93</sup> Člověk je podle Sartra význačný touto sebeunikavostí, kterou touží překonat dosažením identity se sebou samotným. Paradoxem této tužby ovšem je, že splnění cíle znamená překlopení vědomí v *être-en-soi*, které znamená smrt (nikoli snad nutně smrt těla, ale jistě vědomí). Na další nabízející se paralelu obou autorů týkající se tohoto bodu práce upozorní ve čtvrté kapitole.

<sup>94</sup> „Totožnost mého zrcadlového obrazu se mnou samým bych mohl dosvědčit jen tehdy, jestliže bych měl k dispozici předreflexivní znalost sebe sama [...].“ M. Frank. *Co je neostrukturalismus?*, str. 232.

<sup>95</sup> „Denn reflektiert weiß es [Já] von sich nur, wenn es zu sagen vermag, daß das, wovon es weiß, es selbst ist [identifikace s obrazem]. Und eine Reflexion auf sich selbst kann es überhaupt nur vollziehen, wenn es über das, was es heißt, es selbst zu sein und von sich zu wissen, *im voraus verständigt ist*.“ D. Henrich. *Fichtes Ich*, str. 64. Zdůraznil L.K.

<sup>96</sup> Srv. J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 95-96.



Původní sebevědomí čili obeznámenost (nikoli ono z mnohosti slávané sebevědomí, které má být teprve umožněno) nemůže tedy mít, jak se nyní zdá, strukturu reflexe, která je zprostředkovaným návratem ne-vědomého subjektu k sobě jakožto objektu, v němž se má subjekt teprve zahlédnout. Empirické sebevědomí musí být naopak fundováno v autochtonní a bezprostřední, to znamená názorové, sebeobeznámenosti subjektivna, v původní jednotě „subjekt-objektu“,<sup>97</sup> nikoli v pouhém subjektu. Pochopení této bezprostřední sebeobeznámenosti samozřejmě není v kontextu Fichtova myšlení možné bez dostatečného porozumění pojmu *intelektuálního názoru*. Tematizaci tohoto termínu se práce nicméně věnovat nemůže, neboť pojednání tohoto tématu samotného by poskytlo látku na knihu rozměrů nikoli skromných.<sup>98</sup>

Výsledkem předešlého je tedy následující: jakékoli reflexivní sebevědomí musí být založeno ve strukturálně jinak koncipovaném sebevědomí, které jsme terminologicky zachytili jako „sebeobeznámenost“.<sup>99</sup> Je nicméně zapotřebí předejít nedorozumění: běžné, empirické sebevědomí jistě má, jak bylo již poznamenáno, podobu reflexe a prizmatem času je pozdější než vědomí „vnějšího“ předmětu. Opak však platí o sebeobeznámenosti.<sup>100</sup> Sama skladba předmětného vědomí totiž paradoxně činí (sebe)vědomí v konečném důsledku čímsi nepochopitelným,<sup>101</sup> jak naznačily dva výše uvedené kritické body mířené na teorii reflexe. Nyní se je pokusíme ještě dále rozvést na příkladu Fichtova vlastního argumentu.

Rámeček empirického vědomí se ukázal pro explikaci možnosti (sebe)vědomí příliš těsný, vlastní vnitřní logikou se uchýlil do svého rušení, jež je ovšem nepřípustné, neboť vědomí předmětů je faktem, které musí být vysvětleno. Je-li však zatarasena cesta výkladu nepopíratelného fenoménu, je zapotřebí pokusit se poskytnout opačnému směru vysvětlení

---

<sup>97</sup> „Sebevědomí je tedy bezprostřední. Subjektivno a objektivno v něm je neoddělitelně sjednoceno a je absolutně jedním [...] Já nelze pojímat jako pouhý subjekt, jak se až dosud téměř výlučně pojednávalo, ale jako subjekt-objekt v uvedeném smyslu.“ J. G. Fichte, *Pokus o nové podání vědosloví*, str. 116. „Subjekt o sobě již musí vědět, aby věděl, že se v aktu obratu obrací k sobě a ne k nějakému jinému objektu.“ J. Karásek. *Fichte čte Kanta*, str. 39.

<sup>98</sup> V souvislosti s pojmem intelektuálního názoru je možno alespoň odkázat na známou monografii Jürgena Stolzenberga. Viz J. Stolzenberg. *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung*.

<sup>99</sup> „Před svým přítomným k jasnému vědomí pozvednutým sebe-kladením musíš myslet jiné takové kladení jakožto proběhlé bez jasného vědomí, k němuž se ono přítomné vztahuje a je jím podmíněno.“ J. G. Fichte. *Pokus o nové podání vědosloví*, str. 114. K tomu dále: „Zwischen dem, was das Ich ist, und dem, vermittelt dessen es expliziert werden muß, besteht eine Differenz, sogar ein Abgrund.“ D. Henrich. *Fichtes Ich*, str. 65. A konečně: „[...] v základu reflexivního sebevztahu je třeba myslet jako podmínku jeho možnosti původnější vědomí [...] o sobě samém, jež má bezprostřední, protože intuitivní [...] nereflexivní charakter.“ J. Karásek. *Fichte čte Kanta*, str. 39-40.

<sup>100</sup> „V tomto aktu [tj. obratu k sobě], který je pro filosofa jako takového libovolný, a v čase, který je ale nutný a původní pro Já [dochází k bezprostřednímu nahlížení jednání].“ J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 65.

<sup>101</sup> „[Pro předmětné vědomí] je subjekt-objektová diference konstitutivní [...] právě tato diference vedla ve výkladu sebevědomí k nekonečnému regresu.“ J. Karásek. *Fichte čte Kanta*, str. 42.

přinejmenším na způsob experimentu příležitost dovést nás k požadovanému cíli. V opačném případě (tedy pokud se trvá na reflexivním pojetí sebevědomí) se filosof vystavuje hrozbě nekonečného regrese (či bludného kruhu), jenž je nepřijatelný, nakolik postihuje teorii.<sup>102</sup> Na právě uvedené nebezpečí nás upozorňuje sám Fichte: „Uvědomuješ si *sebe sama*, říkáš; odlišuješ [...] své *myslicí* Já od Já *myšleného* v onom myšlení *myslicího* Já. Abys ale toto mohl provést, musí být to *myslicí* v onom myšlení *objektem* vyššího myšlení, aby mohlo být objektem vědomí; a získáváš tak současně nový *subjekt*, který si je opět vědom toho, co bylo předtím sebevědomím [...] budeme tedy do nekonečna potřebovat pro každé vědomí nové vědomí, jehož objektem je vědomí předchozí, a tudíž nikdy nedospějeme k tomu, abychom mohli předpokládat skutečné vědomí [...] tímto způsobem nelze vědomí vůbec vysvětlit.“<sup>103</sup>

Argumentační jádro Fichtovy úvahy je možno shrnout následovně: je-li v sebevědomí, které lze vyjádřit jako větu „Já myslím sebe sama“ či „Já myslím Já“, rozlišen subjekt a objekt (jak to má podle jeho vnitřního zákona platit pro předmětné vědomí charakteristické právě rozštěpením subjektu a objektu) a má-li současně být kladena jejich rovnost, pak je nutné *subjekt s objektem porovnat* (rozlišení samo je relace). Z toho nicméně vyplývá, že samo *myslicí* Já (subjektivní pól) musí být učiněno předmětem vědomí (objektivní pól) jiného, vyššího *myslicího*, které požadovanou komparaci provede. Tím se ovšem problém *de*

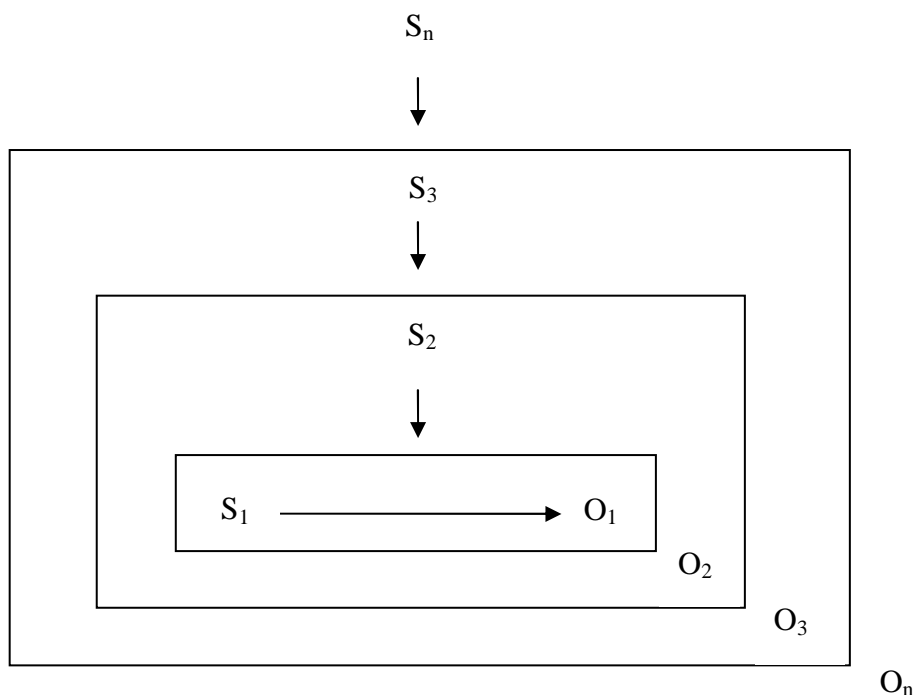
---

<sup>102</sup> Nadmíru zajímavý by však byl ještě jiný scénář a tato poznámka mu bude krátce věnovat pozornost. Nekonečný regres by totiž nemusel představovat renonc teorie sebevědomí, pokud by sám její předmět (Já) byl význačný nekonečným unikáním a nebyl by založen naprosto. Pro hrubou ilustraci této možnosti lze odkázat na lacanovskou psychoanalýzu, konkrétně na její postoj k problematice esence ženy, kterou ovšem nemyslí primárně něco jako biologickou danost. Její podstata má být podle ní specifická tím, že žena není nikdy celá či úplná. Srv. k tomu J. Fulka. *Od interpelace k performativu (feminismus a konstrukce rodové identity)*, str. 36-38. Problém (ne)zachycení bytnosti ženy v teorii se ukáže jako založený v esenciální ne-celosti či nezavršenosti ženy jako takové. Od pozice chápající tuto nehotovost privativně odstíněním od určenosti muže lze dále pokračovat ke spíše pozitivnímu hodnocení – pak už ovšem nejde o to, že esence ženy je disperzní, ale o skutečnost, že rozptýlenost sama je její podstatou. K tomu srv. M. Gabriel a S. Žižek. *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, str. 129. Ve volně pojaté analogii je poté možno říci, že i Fichtovo konečné Já je v některých ohledech, především nakolik je aktivní (představující, nazírající, *myslicí* atd.), stíženo principiální nerovností a úhybností, která se musí projikovat i do naší tematizace subjektu. Nestejnost se konečného Já pochopitelně týká ve vztahu k absolutnímu Já, mnohem zajímavější je ovšem podstatná neidentita Já reflektujícího a reflektovaného. K vlastnímu charakteru subjektu se nakonec zdá náležet chybění a nedostatek, neboť je s ním vždy spojena (bytostná) deficeience (přinejmenším v jeho vztahu k absolutnímu Já), unikavost a nezachytitelnost (v případě empirického sebevědomí). Tuto bytostnou diferencii nicméně Fichte z dobrých důvodů (spjatých například s možností provádění syntéz a sebeidentifikace) zasazuje do pevné půdy původní naprosté identity absolutního Já obeznámeného se sebou samým. Zde jsou ovšem patrné meze analogie načrtnuté vzhledem k myšlení lacanovského stříhu, neboť v něm se s koincidencí obou nepočítá ani na této rovině (byť úvahy spojené se zrcadlem by opět poskytovaly živnou půdu pro hledání paralel, nakolik bychom u Fichta mysleli na empirické sebevědomí). Navíc bychom mohli namítnout: má-li si Já vůbec moci unikat, má-li moci se za sebou hnát, musí vědět, že tím, za kým se žene, je právě ono samo. Nějakou formu sebevztahu založeného na původní identitě je tudíž stejně nezbytné připustit.

<sup>103</sup> J. G. Fichte, *Pokus o nové podání vědosloví*, str. 114-115.

*facto* pouze odsunul, neboť nové myslící Já vykonávající srovnání je opět zamlčeno; má-li být samo porovnáno se svým objektem, musí se samo stát předmětem dalšího myslícího, a tak dále *ad infinitum*. Popsaným způsobem k nějakému vědomí vůbec nedospějeme. Všechna vědomí byla v řadě podmíněna dalším vědomím, takže posloupnost k původnímu vědomí vůbec nevede, nikde se nezastaví. Důsledkem toho ovšem je, že všechna předchozí vědomí byla ne-vědomá, tudíž vědomí sebe sama popřelo (ne-vědomé vědomí je evidentně případem *contradictio in adjecto*). Požadované se-tkání se vědomí se sebou samým je v tomto scénáři nutně již se-tkáním zmeškaným.

Řečené lze přibližně znázornit následující ilustrací:<sup>104</sup>



Bude proto nutné hledat podmínku tohoto předmětného (sebe)vědomí mimo ně samo. Řečeno s Patočkou: bude třeba pátrat po něčem, s čím se nelze se-tkat, přestože to každé se-tkání umožňuje.<sup>105</sup> Touto na území předmětného vědomí v podobě objektu nezjevitelnou podmínkou vědomí je pro Fichta absolutní Já, jehož bezpodmínečná a bezprostřední sebeobeznámenost má podobu původní pra-jednoty, z níž má vše ostatní být rozvinuto.

<sup>104</sup> S = subjekt, O = objekt, šipka označuje akt (reflektování), rámeček jeden celek vědomí a objekt vyššího subjektu. Má-li se odlišit a porovnat S<sub>1</sub> a O<sub>1</sub>, je zapotřebí odlišujícího a srovnávajícího S<sub>2</sub>, jenž však musí být opět odlišen od O<sub>2</sub>, přičemž O<sub>2</sub> se rovná S<sub>1</sub> + O<sub>1</sub> atd.

<sup>105</sup> „[Existence je to,] [s] čím se nelze nikdy setkat a bez čeho není žádné setkání možné.“ J. Patočka. *Co je existence?*, str. 322.

*Prima facie* je nicméně viditelná obtíž, která rozhodně není bez důležitosti: nedochází na straně subjektivna k nebezpečnému zmnožování? Nehrozí, jak na to poukázali Ingarden či Fink ve vztahu k Husserlovi,<sup>106</sup> že na straně subjektivna samotného dojde k rozštěpení na konečné a ne-konečné Já (resp. dva typy vědomí), jejichž vztah by se mohl sám ukázat jako problematický či dokonce nevyjasnitelný? Nehrozí zde přesunutí z deště pod okap? Podat na položené otázky odpověď je zde nicméně nemožné, neboť zatím není zřejmá ani vnitřní povaha absolutního Já, ani způsob vyískání předmětného vědomí z něčeho, co tímto vědomím není (*per se* předmětné vědomí totiž nemůže stát).

Základní diference konečného a ne-konečného Já spočívá nepochybně v predikátu *individuality*,<sup>107</sup> v (ne)konkrétnosti. Konečné Já (persona) je z pojmu něčím určeným, omezeným jeho vztahem k jinakosti, kterou je jednak nějaké *ono*, ale také nějaké *Ty* (tato dvojí možnost je sama o sobě zajímavá a pro interpretaci vědosloví důležitá, neboť příklon k jednomu z obou pólů může znamenat odlišný výklad toho, čím má být náraz).<sup>108</sup> Obě nastavuje jeho činnosti překážku poskytující podloží k vedení náčrtu hranice mezi *mnou* a *ne-mnou* (mluvíme samozřejmě o konečném Já), prostřednictvím cizosti je toto Já určeno. Konečné Já žije právě v tomto protikladu vůči časoprostorovému světu, jenž vystupuje proti němu, předmětům, jež ho omezují, lidem, kteří se odlišují. Původně zcela spontánní, živoucí a nespoutaná aktivita absolutního Já se sráží v individuum.<sup>109</sup>

„Vnější“ předměty se konečnému Já sice jeví jako něco svébytného, na něm nezávislého – zdá se mu přece, že existují, ať už je vnímá či nevnímá – Já s nimi však vstupuje do vztahů (takže jsou skrze různé akty po ruce, lze s nimi nějak nakládat apod.) a v provázanosti se světem se toto Já cítí být jeho součástí, samo světu náleží (a to ne pouze jako tělo).<sup>110</sup> Velmi hrubě načrtnuté stanovisko běžného či přirozeného postoje (v Husserlově

---

<sup>106</sup> Viz poznámku R. Ingardena ke *Karteziánským meditacím*. Ta je k nalezení zde: E. Husserl. *Karteziánské meditace*, str. 156. Srv. dále E. Fink. *Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik*.

<sup>107</sup> Individuem je míněna konkrétní osoba vůbec, jednotlivé vědomí.

<sup>108</sup> Druhá možnost klade – jak je zjevné – velký důraz na intersubjektivitu.

<sup>109</sup> Problematika spouštěcího mechanismu této atrofie je vůbec eminentně zajímavá. Je s ní totiž spojena celá řada filosofických otázek majících dalekosáhlé důsledky, neboť se vlastně jedná i o tázání se po přechodu ze sféry *sovereignty* do oblasti *normativity*. Norma je obecně jako závazek něčím, co svazuje, poutá a zabraňuje, je hranicí a omezením. Jedna z výkladových linií, jež ovšem v tomto textu není zastávána, klade důraz na ukázání toho, že pramenem těchto pout je zejména „tvář druhého“, která vůbec má umožňovat mne samotného. Nastíněné tázání lze ovšem paralelně sledovat rovněž na poli politické filosofie, kde jej lze např. za pomoci slovníku Emmanuela Josepha Sieyèse formulovat jako překrok od *pouvoir constituant* k limitované *pouvoir constitué*. Obrysy těchto úvah zde samozřejmě nelze sledovat, není však bez významu na tyto vazby alespoň poukázat.

<sup>110</sup> Srv. E. Husserl. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, str. 61-68.

smyslu)<sup>111</sup> k topografii empirického vědomí se v zásadě nemíjí se svým zachycením ve filosofické reflexi. Konečné Já se totiž i pod drobnohledem systematického rozboru ukazuje jako *nitrosvětské jsoucno*.<sup>112</sup>

Platí totéž o subjektivnu absolutním? Předešlé pasáže jasně a zřetelně předeslaly, že absolutnímu Já takové charakteristiky vůbec nelze připsat. Absolutní Já se perspektivou konečného subjektu zdá být *nic* – přece však musí být jako přítomné tušeno za oponou vědomí, má-li ono samo být možné.<sup>113</sup> *Per analogiam* s Wittgensteinovou distinkcí toho, co lze říci, a toho, co se ukazuje, by bylo možno tvrdit, že o tomto Já nelze mluvit (ostatně nikdy se nemůže stát faktem), přestože se v každé představě ukazuje.<sup>114</sup> Každá představa v sobě totiž musí (moci) ukazovat, že je mou představou (opět lze vzpomenout Kantovu čistou apercepci), a tím je demarkována hranice světa – ke světu náleží pouze to, co lze představit, tudíž spojit s absolutní sebeobeznámeností, neboť představa bez této vazby je ničím. O absolutním Já však bylo poznamenáno, že nikdy nemůže být předmětem, že nikdy nemůže být představeno (*ergo* bytostně nemůže být něčím ve světě), přestože jakékoli představení podmiňuje (vznik zkušenosti sám ostatně není žádnou zkušeností).<sup>115</sup> *Abolutní Já je bytostně extramundánní*.

S odvoláním na výše podaný náčrt lze říci, že se svým předmětným korelátům svázané úkony samy, které mohou patřit ke článkům konstituujícím empirické sebevědomí (*eo ipso* empirické sebevědomí jako takové či konečné Já samo), je možno chápat jako součást světa,<sup>116</sup> jako stav věcí, neboť jsou něčím v tomto sebevědomí již zpředmětněným. Myslicí Já samo však něčím takovým nikdy ještě není a být nemůže.<sup>117</sup> Tuto okolnost lze přibližně ilustrovat na kresbě z knihy Ernsta Macha:<sup>118</sup>

---

<sup>111</sup> Přirozený (natürlich) zde tedy nemá znamenat biologický či esenciální rys něčeho, nýbrž něco osvojeného, přejatého, samozřejmého, ke každodennosti náležejícího. V tomto smyslu lze příslušné slovo snadno zachytit v německé větě: „Danke für ihre Hilfe!“ „Das war doch natürlich!“

<sup>112</sup> Manfred Frank ve vazbě na Husserla mluví o příslušném Já jako výsledku sebe-objektivace a jmenuje je jako *psychično* (které je něčím vnějškovým) v protikladu k *transcendentálnímu ego*: „[...] psycho-fyzické (a osobní) já je cosi vzhledem k transcendentálnímu ego druhotného. Husserl je označuje jako *transcendentálně sekundárního* [jako] *jsoucno* typu nitrosvětsky se naskýtajících předmětů, *nichž* má transcendentální ego vědomí [...].“ M. Frank. *Co je neostrukturalismus?*, str. 227.

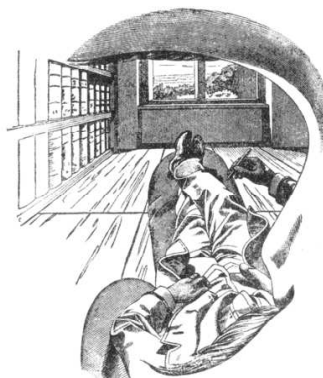
<sup>113</sup> Je třeba nenechat se zaskočit označením „nic“, které je míněno *via negativa* „něco“, takže „ne-něco“, což znamená: Já není nikdy předmět.

<sup>114</sup> V předložené volné analogii je řeč substituována představou, vyslovitelné tedy představitelným.

<sup>115</sup> Srv. J. Patočka. *Přirozený svět jako filosofický problém*, str. 161.

<sup>116</sup> „Das Ich [míněno zde není myslící Já] ist Teil der Welt. Das lässt sich sogar [...] im Geiste des *Tractatus* begründen. Denke ich selbstreflexiv darüber nach und rede, wie ich über Sachverhalte in der Welt nachdenke, ist dies selber ein Sachverhalt [...].“ H. Tetens. *Wittgensteins Tractatus*, str. 85.

<sup>117</sup> Jakákoli věc může být předmětem pouze tehdy, je-li empirickým určením vědomí (z kontextu je však patrné, že „empirické“ zde nepoukazuje na smyslovost). To však pro *Thathandlung* neplatí: „[...] ono *činné jednání* (*Tathandlung*) [sic!] [...] se mezi empirickými určeními našeho vědomí



Na ní lze trefně nahlédnout, že vidoucí nemůže sebe sama vidět. Podobně nemůže myslící Já nikdy být myšleno.<sup>119</sup> Řečeno pregnatněji: představující Já nemůže být nikdy samo představeno. Wittgensteinovo myslící či představující Já lze ve věcném souladu s Fichtovými úmysly pojmenovat jako *hranici světa*,<sup>120</sup> jako světu nenáležící mez. Je samozřejmě otázkou, zda je hranice vedena zevnitř, nebo zda má Já být za hranicí světa jako pozorovatel.<sup>121</sup> Okraj světa je pak vymezen možností spojení se sebeobeznámeností nebo – řečeno srozumitelněji – s větou „Já myslím, že X“.<sup>122</sup> Výše řečené pak ilustruje sám Wittgenstein na vlastní ilustraci, která ukazuje chybné grafické zachycení vztahu oka a zorného pole:<sup>123</sup>

---

nevyskytuje, a ani vyskytovat nemůže [...].“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 12 (FW I 91). K tomu dále srv. H. Tetens. *Wittgensteins Tractatus*, str. 88-89.

<sup>118</sup> Kresba je k nalezení zde: E. Mach. *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, str. 15.

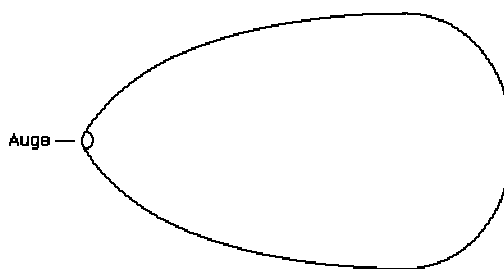
<sup>119</sup> Myšlením je samozřejmě míněno takové myšlení, které je založeno na diferencii subjektu a objektu. O jiném myšlení zde vůbec není řeč. Poznámka je připojena jen proto, že pojem může být chápán velmi široce.

<sup>120</sup> Srv. L. Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus*, 5.632 a 5.641.

<sup>121</sup> Tuto diferencii lze uspokojivě ilustrovat na příkladu obsahu a obvodu geometrického útvaru. Nenáleží Já světu proto, že je všude, nebo proto, že není nikde ve světě?

<sup>122</sup> „Das Ich-denke-dass, das alle meine Bezugnahmen auf die Welt begleitet, wird durch nichts erfasst [...].“ H. Tetens. *Wittgensteins Tractatus*, str. 91.

<sup>123</sup> Srv. L. Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus*, 5.6631.



Podobně jako oko nevidí samo sebe a nenáleží tudíž do zorného pole (nemůže si nárokovat predikát viditelnosti), nepatří představující Já světu, neboť samo není představitelné.

Dosavadní rozvedení práce již alespoň v základu dosáhlo naplnění svého účelu. Předně byl předveden jeden z důležitých motivů, které vůbec podněcují ke poněkud nesamozřejmé myšlence absolutního Já a (sebe)obeznámenosti, jíž by měla být vlastní stavba odlišná od struktury předmětného vědomí. Touto pohnutkou je nemožnost předmětného vědomí nést sebe sama a potřeba poskytnout pro něj oporu tím, že se nasvítí jej podpírající pilíř, totiž absolutní Já. Není však dosud jasné, jak bychom o tomto Já, které je v jistém nadneseném smyslu nikoli mnou (různí se ode mne jakožto konkrétního člověka; má osoba má hranice, ono hranice nemá atd.), mohli získat nějaké informace – koneckonců bylo již řečeno, že je „ničím“, není totiž „něčím“, resp. „někým“. Tomuto neoddiskutovatelně důležitému tázání zde ovšem nebude *in intenso* věnován prostor. Je nicméně frapantní, že každé (diskursivní) vědění, nakolik je vždy založeno na současném rozlišování a spojování (vědět znamená vědět něco jako něco), nemůže v této úloze přinést úspěch.

Fichte poznamenává, že Já lze nahlédnout pouze v sobě samém, nelze je zprostředkovat, je možné pouze poskytnout vodítko pro druhého, aby k vhledu sám dospěl. První branou k myšlence absolutního Já pak jistě může být např. úsudek ze skutečností vědomí, jenž zde byl v jedné své podobě nastíněn. Tématem pro samostatnou práci by pak bylo vyhledávání průlomů či „světlíků“ v životě, jimiž absolutní Já probleskuje, v nichž se může manifestovat – ostatně např. uhrančivost hran, ve kterých se ustavená normativita jakožto pouto boří ve jménu volnosti a nesvázanosti, sama může být výrazem touhy po neomezené svrchovanosti absolutního Já (především jakožto ideálu), projevem původního požadavku učinit svět na Já zcela závislým (pranorma). Nutno nicméně poznamenat, že takové úvahy značí odklánění se od Fichtova konceptu a ostatně by v této podobě ani nepředstavovaly jeho náhled na věc. Následující pasus bude opět znamenat příklon k rigoróznějšímu přístupu k vlastnímu Fichtovu textu.

### c. Nástín transgrese k absolutnímu Já

Zpřítomněme si ještě jednou úkol vědosloví. Má vysvětlit, „[o]dkud se bere systém představ doprovázených pocitem nutnosti“,<sup>124</sup> čili zakoušení světa jako objektivního (objektivní platnost našich představ). Jelikož však veškeré vědomí předpokládá sebevědomí, ať už je má provázet vždy a nutně či pouze v možnosti, je v tomto cíli v první řadě vepsána úloha vyložit možnost samotného sebevědomí. Některým aspektům této problematiky, k nimž se práce nyní krátce vrátí, byl věnován předcházející oddíl textu.

Bylo kupř. konstatováno, že sebeobeznámenost fundující vědomí musí být bezprostřední, což v dobovém diskursu znamená, že se musí jednat o *názor*. Tento názor nicméně nemůže být smyslový, a to již proto, že sebeobeznámenost je ryze atemporální. Fichte jej proto terminologicky odlišuje přívlastkem *intelektuální*, jenž se od názoru smyslového liší povahou toho, co je v nazírání nalezeno. *Zatímco názor smyslový směřuje k bytí, zaciluje se názor intelektuální na samotné jednání*. I tímto poukazem lze zahájit obranu Fichta proti nepochopení, jemuž musel on sám ve své době čelit: Kant totiž, jak dobře známo, možnost intelektuálního nazírání (intuice) explicitně popírá, neboť by podle něj znamenalo bezprostřední produkci věci myšlenkou.<sup>125</sup> Vedlo by totiž k důsledku, že rozvažování, mohutnosti pojmů, by byla přisouzena rovněž schopnost nazírat, takže by se lidské rozvažování stalo *intellectus archetypus* a smyslovost by byla učiněna něčím redundantním. Lidské rozvažování je však podle Kanta pouze a jedině ektypické (*intellectus ectypus*).<sup>126</sup> Fichte nás však výslovně upozorňuje, že svůj pojem intelektuálního názoru právě tímto způsobem nekoncepčuje.<sup>127</sup> Akt kladení Nejá ostatně není tímto názorem, jenž je pouhou nezprostředkovanou obeznámeností Já se sebou. Samotnému pojmu intelektuálního názoru se ovšem tato práce extenzivně věnovat nehodlá již z toho důvodu, že je obšírně tematizován jak v tuzemské, tak v zahraniční literatuře (bylo již odkázáno na knihu Jürgena Stolzenberga). Pozornost na něj bude zacílena nanejvýš namátkově v souvislosti s odlišnými otázkami, následující text má jiné cíle.

Předně se ukáže, že pro porozumění Fichtovu kroku ke zcela neomezenému absolutnímu Já dosavadní výklad nedostačuje a musí proto být doplněn. Potřebná doplnění, jež se budou věcně recipročně podporovat, budou dvě:

---

<sup>124</sup> J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 61.

<sup>125</sup> I. Kant. *Kritika čistého rozumu*, str. 76 (B 72).

<sup>126</sup> Srv. I. Kant. *Kritika soudnosti*, str. 197. K podobnému rozdílu archetypické a ektypické přírody srv. dále: I. Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 59. Na toto rozdělení je poukázáno také zde: J. Karásek. *Fichte čte Kanta*, str. 52.

<sup>127</sup> J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 73-74.



- 1) První učiní tématem bazální rysy Fichtovy koncepce vědosloví jako *přísné vědy*, která je *vědou o vědě vůbec*. Z ní vyplyne, že vědosloví smí vycházet pouze z jedné (a právě jedné) zcela nepodmíněné zásady. Ve spojení s tímto bodem bude stanoveno podloží, které naznačí, proč by ono od předmětného vědomí strukturálně odlišné subjektivno mělo být spojeno s absolutním, nikoli konečným Já.
- 2) Druhé se bude s přihlédnutím k pasážím již rozvinutým v této práci zacílovat na problematiku výkladu počítka ve vědomí. Pro idealismus Fichtova ražení se jedná o kritickou obtíž, které musí uspokojivým způsobem čelit, má-li moci být přesvědčivý. Tento *pasus* bude ovšem doplňovat i předcházející kapitolu, neboť na něm bude viditelné, proč nelze jako první zásadu vědy o vědě klást bytí dogmatiků. Bude ukázáno, že:
  - a. zdůvodnění přítomnosti počítka ve vědomí se nebude moci odvolat na *věc o sobě*, resp. její působení. Bez subsistujícího světa jako garanta společného a komunikovatelného prostoru mezi jednotlivci však bude snaha o zdůvodnění počítka na základě aktů Já hrozit upadnutím do (personálního) *solipsismu* či do problému, že Já vůbec nebude moci sebe sama postihnout jako stýkající se s něčím cizím (Nejá);
  - b. volba absolutního Já jako pramene předmětného vědomí není neproblematická, neboť zavazuje k uvedení důvodu atrofie Já, jenž by měl být nějakým způsobem nalezen v něm samotném (prozatím nevíme, jak by něco takového mohlo být vůbec možné, klíčovým zde nicméně bude již na počátku práce uvedený pojem nárazu).

Právě výklad počítka, čili nejjednodušší materiální složky představy, jako počítka vědomého – *stricto sensu* ne-vědomý počíteček by ostatně byl případem *contradictio in adjecto*, neboť implikuje někoho pociťujícího, resp. číjícího – bez rekursu k věci o sobě (v realistickém či „přirozeném“ smyslu) lze nakonec označit za jeden z rudimentálních motivů vsazení absolutního Já do základu vědomí.

Při snaze o náčrt pohnutek vedoucích k myšlence Já jako fundamentu vědomí by nepochybně bylo možné zvolit odlišné výchozí body či stanovit jiné cíle, např. eminentně silnou a důležitou motivaci poskytnout obhajobu v systémech dogmatiků ohroženému pocitu lidské svobody (tj. důvody týkající se praktické filosofie, resp. mravnosti). Avšak ze dvou

hlavních cílů vědosloví, za něž lze s určitou mírou zjednodušení označit: (a) založení zkušenosti s objektivním světem, (b) uhájení lidské svobody,<sup>128</sup> volí si tato práce spíše první z obou uvedených. I z toho důvodu se pokusí vyhnout se apologii Fichtova myšlení na základě možných důsledků pro svobodu, plně se tudíž zříká všech „argumentů z důsledku“.<sup>129</sup>

Ani tento text se nicméně nebude moci vyhnout prolínání teoretické částí vědosloví s praktickou, a to již proto, že (a) Fichte v reakci na Kanta hodlá založit teoretický i praktický rozum cele v jednom jediném prameni, (b) teoretický a praktický díl vědosloví jsou bytostně komplementární, vzájemně se podmiňují (tímto se bude extenzivně zabírat čtvrtá kapitola). Je proto nemožné nebo přinejmenším zkreslující věnovat se interpretaci teoretické části při abstrakci od úseku praktického, což zde bude nutné respektovat.

Předchozí úsek práce představuje v rámci zamýšleného nástinu základních motivací vedoucích ke vsazení absolutního Já (tj. apersonálního, ne-konečného atd. subjektivna) do čela filosofie pouze *potřebný*, nikoli *dostačující* krok. Zatím se totiž podařilo ukázat jen to, že výklad sebevědomí si za určitých předpokladů žádá výstavbu interpretace vědomí předmětu na „vědomí“ jiného typu, které bylo nazváno „obeznámenost“.<sup>130</sup>

Vykázání platného nároku ne-reflexivní sebeobeznámenosti na své uvážení (a podobně rovněž zdůrazněná sebevidence myšlení) však ještě samo o sobě *nemusí zavazovat k akceptaci absolutního Já* Fichtova rázu. *Absolutní Já* totiž není absolutní pouze v tom smyslu, že jeho bytí je kladeno bez jakékoli další podmínky, tj. ne-relativně (o věcech zde ještě vůbec nemůže být řeč), nýbrž také v tom ohledu, že je zcela *ne-omezené* a dokonce *ne-omezitelné*. Znamená-li latinské „absolutus“ původně „uvolněný od“, pak ve spojitosti s absolutním Já značí zvláště uvolněnost od jakéhokoli určení. Máme-li na tuto myšlenku přistoupit, bude nezbytné uvést další důvod, který má zprostředkovat následující kapitola.

Absolutní Já je „ničím“, to nicméně neznamena, že by nebylo. Není sice „skutečné“ (není přece „něčím“), není však prosto „bytí“. „Jest“ přece naopak „bytím“ samým. Sebekladoucí Já je tedy samo „ničím“ a jako takové dává opět vzpomenout na Sartrovo *être-pour-soi* (ač zde samozřejmě jsou podstatné rozdíly), není ale „ničím“ na způsob

---

<sup>128</sup> „The double task of grounding experience and asserting freedom in Fichte’s *Wissenschaftslehre* can suitably be brought together under the title of a theory of finite rationality.“ G. Zöllner. *Fichte’s Transcendental Philosophy*, str. 27.

<sup>129</sup> Nebude tudíž přípustné říkat například: „pokud má být možná etika, pak“ nebo „pokud trváme na tom, že jsme svobodné bytosti, pak“ apod. Proti tomuto typu argumentace vystupuje např. David Hume. Srv. D. Hume. *Zkoumání o lidském rozumu*, str. 137.

<sup>130</sup> K těmto předpokladům náleží např. teze, že sebevědomí musí mít strukturu „Já se rovná Já“. Jedná se ovšem o předpoklad (smysluplně) napadnutelný pouze při nastavení silně odlišných výchozích premis – kupř. propozice, že předměty čerpají jednotu ze sebe sama nezávislé na Já etc.

vyprázdněnosti privace (není „nicotou“). „Ničím“ je spíše proto, že jakožto naprostá prázdnota má právě „absolutní obsah“, z něhož má být jakákoli diference terpve odvozena.<sup>131</sup>

Navzdory pozoruhodné podobnosti struktury Sartrova *cogito préréflexif* a *intelektuálního názoru*, na kterou bylo již upozorněno,<sup>132</sup> zůstává rozdíl obou koncepcí zásadní. Zatímco Sartrovo *cogito* je jakožto existence vždy již *concretum* nihilující bytí-v-sobě (v tomto smyslu je skutečně vždy již „srostlinou“),<sup>133</sup> Fichtovo absolutní Já nikdy z principu „něčím“ konkrétním není, neboť má být (a) zcela prasto negace a tedy určení (teze, kterou bude sice v závěru nezbytné do jisté míry revidovat, avšak nastíněná odlišnost k Sartrovi tím nebude ve svém jádru dotčena), (b) identitou (jednotou) mající bytí ze sebe sama a zcela nezávisle na jakékoli jinakosti (tak např. svou identitu nečerpá z intendovaného předmětu).<sup>134</sup> Tematizovat zde dále plausibilitu Sartrova stanoviska není nutné ani žádoucí. Smyslem srovnání obou (nadměru) skicovitě nastíněných postojů je pouze demonstrace skutečnosti, že prozatím připravovaná půda pro výstup k absolutnímu Já nebyla dostatečně pevná – musí být tudíž (jak bylo předesláno) konsolidována přiložením dalšího důvodu.

---

<sup>131</sup> „Obsah absolutně první zásady [...] by tedy musel být tím obsahem, jenž by v sobě obsahoval veškeré možné obsahy[,] [...] [b]yl by tedy obsahem vůbec, absolutním obsahem.“ J. G. Fichte. *O pojmu vědosloví*, str. 29.

<sup>132</sup> Několikrát např. Kurt Hübner, nejprve v roce 1956. Srv. K. Hübner. *Fichte, Sartre und der Nihilismus*, passim. Mnohem později na tuto okolnost opětovně poukázal ve své knize *Glauben und Denken: Dimensionen der Wirklichkeit*, str. 561-575.

<sup>133</sup> Míněno zde původním významu jako *concretere*, tj. spolurostoucí.

<sup>134</sup> K podstatným bodům uvedeným Sartrem, které naznačují rozdílnost obou srv. např. J.-P. Sartre. *Bytí a nicota*, str. 23, 26. Názorné je pak kupř. následující vyjádření, ukazující zásadní rozdíl obou autorů: „Čistá subjektivita daná předem na prvním místě nejen nedokáže transcendovat sebe samu a klást objektivno, nýbrž jako ‚čistá‘ subjektivita by se musela rozplynout [...] [a]bsolutní subjektivita se konstituuje jen tvář v tvář odhalenému předmětu [...]“ *Ibid.*, str. 29. I věty kolem těchto vyjádření sice opět nabízejí zajímavé podobnosti, rozdíl obou koncepcí je nicméně neoddiskutovatelný.

### 3. Filosofie jako přísná věda

Jako požadované podpůrné hledisko lze nahlížet metodologické ambice a cíl Fichtova projektu, jímž je ustavení absolutního vědění, které by vylučovalo sebemenší pochybnost. Naplněním tohoto cíle má být právě vědosloví (*Wissenschaftslehre*), čili věda o vědění vůbec (*die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt*),<sup>135</sup> jež má mít, jak věta sama tvrdí, status vědy.<sup>136</sup>

Jako přísná věda má vědosloví nahradit „pouhou“ filosofii ve smyslu „lásky k moudrosti“ (resp. má ji realizovat jako vědu).<sup>137</sup> Zaciňuje se proto i na stanovení podmínek možnosti vědění v přísném slova smyslu a na fixaci kritérií, podle nichž by bylo lze určit, zda je nějaká propozice případem vědění. Prizmatem své základní kostry se má vědosloví rozvinout ještě v duchu karteziánské ideje vědy inspirované postupem matematiků, byť Fichte neopomíná správně dodat, že žádná věda nemůže vědosloví sloužit jako vzor. Vědosloví má vycházet z absolutně nepochybného a neprokazatelného tvrzení (axiomu) a postupovat v kontrolovaných krocích podle jistoty zachovávajícího pravidla od tohoto výroku k dalším větám, které mají svou evidenci čerpat z jistoty předcházející výpovědi, ergo z nejvyšší zásady.<sup>138</sup> Fichtova vlastní, již předeslaná ambice, totiž založit (a) jisté, (b) úplné a jediné vědění,<sup>139</sup> v sobě podle autora vědosloví nese nárok na své rozvedení z pouze jedné jediné zásady.<sup>140</sup>

Tato zásada musí být sama nedokazatelná, neboť ve vědě koncipované na Fichtův způsob znamená důkaz platnosti výpovědi její převedení na ještě vyšší větu.<sup>141</sup> Zásadu (*Grundsatz*) je tudíž nutno klást jako nepochybnou bez jakéhokoli spojení, musí platit sama ze sebe.<sup>142</sup> *Dokazatelná první zásada je případem contradictio in terminis*. Absolutně první princip všeho lidského vědění může tudíž být možno jediné vyhledat (*aufsuchen*),<sup>143</sup> což

<sup>135</sup> Srv. J. G. Fichte. *O pojmu vědosloví*, str. 23.

<sup>136</sup> Srv. J. G. Fichte. *O pojmu vědosloví*, str. 26.

<sup>137</sup> „[...] bis jetzt die Vernunft ihren grossen Zweck, Philosophie als Wissenschaft zu realisiren, noch nicht erreicht [...]“ J. G. Fichte. *Recension des Aenesidemus*, (FW I 3).

<sup>138</sup> Srv. J. G. Fichte. *O pojmu vědosloví*, str. 21-23.

<sup>139</sup> Srv. P. Baumanns. *J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, str. 57.

<sup>140</sup> „Vědosloví vznáší nárok na to, že vyčerpá lidské vědění vystavěné na jedné jediné zásadě.“ J. G. Fichte. *O pojmu vědosloví*, str. 33.

<sup>141</sup> „Tato zásada [...] naprosto nemůže být dokázána, tj. nelze ji převést na žádnou vyšší větu, z jejíhož vztahu k ní by byla zřejmá její jistota.“ J. G. Fichte. *O pojmu vědosloví*, str. 26. Srv. dále P. Baumanns. *J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, str. 63.

<sup>142</sup> „Taková věta, která je jistá před veškerým spojením a nezávisle na něm, se nazývá zásada.“ J. G. Fichte. *O pojmu vědosloví*, str. 21.

<sup>143</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 12 (FW I 91). Smysl tohoto „vyhledat“ není při prvním pohledu zřetelný. Jeho podmínkou je zejména: (a) izolování jádra evidence odloučením všeho empirického abstrahováním, k tomu srv. *Ibid.*, str. 13 (FW I 92); jedná se o proces odhlížení od

v konečném důsledku znamená, že musí být poznán ne-diskursivním, intuitivním způsobem, musí být jistý zcela bezprostředně (bez čehokoli dalšího) a sám sebou.<sup>144</sup> Pro Fichta to značí, že obsah je v této nejvyšší větě vědy neodlučitelný od své formy a forma od svého obsahu, takže jsou do sebe vzájemně vtisknuty.<sup>145</sup>

Vědosloví aspiruje na to být systémem,<sup>146</sup> což pro Fichta znamená, že má (a) celé spočívat na jediném principu, (b) dojít završení ve svém východisku.<sup>147</sup> Zda Fichtova koncepce nakonec dostává svému druhému nároku na systematickosti je otázkou, které zde nemůže být věnován dostatek prostoru. Ve stručnosti řečeno spočívá obtíž v diferencii provedené např. v *Druhém úvodu do vědosloví*, kde je na začátek vědosloví postaveno Já jako *intelektuální názor* (o němž Fichte hovoří jako o pouhé formě jáství) a na jeho konec Já jako *praktická idea*.<sup>148</sup>

Fichte se věnuje úvaze nad možnými scénáři důsledků eventuálního selhání rozvoje vědosloví, resp. zaobírá se konsekvencemi rozhodnutí nevyjít při traktování vědy o vědění z jediného principu. Pokud by nebylo možné rozvinout veškerý obsah vědění z jediné zásady, pak by buď (a) nebylo jistého nic a naše domnělé „vědění“ by vždy vytvářelo *nekonečnou řadu zdůvodňování*,<sup>149</sup> nebo by (b) naše vědění sice nárok na nepochybnost povznášet mohlo,

---

dosavadního poznání; od Já podle Fichta abstrahovat nelze (což není kontraintuitivní – abstrakce od Já v sobě nese výkon odhlížejícího); (b) zajištění „obsahu“ zatím pouze postulovanému aktu *Thathandlung*, jímž je samozřejmě Já.

<sup>144</sup> „[Tato zásada] [m]usí proto být přece jen jistá, a to v sobě samé, kvůli sobě samé a skrze sebe samu [...] [v]šechny ostatní věty budou mít pouze zprostředkovanou a od ní odvozenou jistotu; ona musí být jistá bezprostředně. Na ní se zakládá veškeré vědění a bez ní by nebylo vůbec žádné vědění možné; [...]“ J. G. Fichte. *O pojmu vědosloví*, str. 26.

<sup>145</sup> Srv. J. G. Fichte. *O pojmu vědosloví*, str. 29.

<sup>146</sup> Systémem je třeba chápat to, co je „sestaveno“, „sdruženo“ či „uspořádáno“, jak naznačuje řecké slovo *σύστημα*. Systém je zde celkem věd ustaveným podle řídicích principů, resp. podle jediné, vše seřazující zásady.

<sup>147</sup> Srv. P. Baumanns. *J. G. Fichte Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, str. 58.

<sup>148</sup> Srv. J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 105.

<sup>149</sup> Jak by mimochodem Fichtův projekt vědy o vědění obstál, pokud bychom na něj aplikovali např. Albertovo trilema barona Prášila? K uvážení této myšlenky přímo svádí jedna úsměvná historická příhoda. Když totiž Fichte přijal výzvu Madame de Staël, aby jí ve čtvrt hodině přednesl svou filosofickou soustavu, přerušila ho po necelých deseti minutách konstatováním, že jeho pozici již dokonale rozumí, neboť s jeho sebe sama kladoucím Já se to má stejně jako s baronem Prášilem, jenž vytahuje sebe sama z bažiny za svůj cop (S. Appel. *Madame de Staël: Kaiserin des Geistes*, str. 198). Albert se shodou okolností (inspirován možná Nietzscheovou knihou *Mimo dobro a zlo*) právě tímto obrazem inspiroval při formulaci jeho trilematu zaměřeného proti myšlence posledního zdůvodnění (*Letzbegründung*). V čem spočívá? Pokud pravdivost tvrzení zakládáme na zdůvodnění (X je pravda, protože to a to), pak před námi podle Alberta, chceme-li se pokusit nalézt neotřesitelný Archimédův bod, vystávají tři nepřijatelné alternativy: (a) nekonečný regres, (b) kruh, (c) zastavení procesu odůvodňování, tj. suspenze principu – existuje alespoň jedna věta X taková, že X je pravdivá a X není zdůvodněná. Poslední možnost, jejímž typickým projevem je snaha o nalezení sebeevidentní či sebe sama zdůvodňující věty, podle Alberta ovšem ve svém jádru znamená stanovení dogmatu či rekurz k němu, tudíž právě dogmatismus. Srv. H. Albert. *Traktat über kritische Vernunft*, str. 15. Dostatečně obsáhlou diskusi o této problematice zde nicméně není možné vést. Na problematiku posledního

vycházelo by však z většího počtu jen skrze sebe sama jistých zásad (např. vrozených pravd) a netvořilo by tedy jednotný celek, nýbrž pouze fragmentarizované a nesouvislé bloky věd.<sup>150</sup>

Z hlediska historicko-filosofických souvislostí stojí v pozadí pocíťovaná potřeba založit filosofii jako vědu na jediné zásadě Kantův kritický podnik. Již brzy po zveřejnění *Kritiky čistého rozumu* poukázali někteří – mezi nimi např. Maimon či Jacobi – na nejasná či dokonce problematická místa v Kantově podání. Tato a jiná kriticky laděná posouzení mířila mimo jiné na výskyt několika dualismů, mezi nimi na dvojakost: (a) smyslovosti a rozvažování a (b) rozumu jako teoretického a jako praktického.

Většina těchto „nesrovnalostí“ – mezi nimi mimo jiné také zcela klíčové tázání se po věci o sobě jako důvodu pocitu pasivity Já – ovšem nepochybně vyplývala z toho, že *Kritika čistého rozumu* je samotným Kantem koncipována jako „pouhá“ propedeutika a netvoří tak „systém“ či „metafysiku“;<sup>151</sup> nutno ovšem dodat, že sám Kant později tato slova dementoval a *Kritiku čistého rozumu* prohlásil za celek čisté filosofie. V *Kritice čistého rozumu* samotné nicméně poskytuje náčrt toho, jak by věda jako systém v přísném slova smyslu ustavena být měla.<sup>152</sup> Aspirací Reinholdova a následně Fichtova úsilí potom není v podstatných rysech nic jiného než právě formulace transcendentální filosofie jako požadovaného systému zahlazujícího výše naznačené kontroverze.

Bylo řečeno, že systém musí vyjít od jediné zásady.<sup>153</sup> Co je ovšem touto zásadou? Odkud je třeba vyjít, má-li pevná věda dostát svým nárokům? Fichtova odpověď na položenou otázku je notoricky známa: je jí věta „Já jsem Já“, která je podle Fichta identická s větou „Já jsem“ (absolutní evidence sebe-kladení).<sup>154</sup> Otázka mající potenciál zajímavosti je ovšem položena jinak: pokud přistoupíme na tezi, že východiskem vědění má být jediná zásada, proč má být odrazovým můstkem fundace veškerého vědění právě věta „Já jsem Já“?

---

zdůvodnění je nicméně vhodné alespoň poukázat, neboť tato otázka vědosloví na každý pád cizí není (ba naopak) a někteří badatelé dokonce navrhnou Fichta jako kandidáta na myslitele, jenž by mohl svou filosofii nastíněné trilema překonat. K tomu srv. R. Hiltcher. *Stellt Fichtes Theorie vom ‚Ich‘ in der WL von 1794/1795 eine Produktionstheorie des ‚Ich‘ dar?*, str. 108-113.

<sup>150</sup> Srv. J. G. Fichte. *O pojmu vědosloví*, str. 29-30.

<sup>151</sup> Srv. I. Kant. *Kritika čistého rozumu*, str. 497 (B 869).

<sup>152</sup> Srv. I. Kant. *Kritika čistého rozumu*, str. 492 (B 860).

<sup>153</sup> Protože může být jen jedna, musí se vyjít buď od Já (idealismus), nebo od Nejá (dogmatismus); *tertium non datur*. Jakákoli snaha o parcialitu by byla nepochopením, neboť je v něm zakořeněna zprostředkovanost korelátu.

<sup>154</sup> Hojně diskutované otázky po oprávněnosti tohoto přechodu v první zásadě *Základu všeho vědosloví* zde nelze věnovat pozornost už proto, že příslušná debata je nadmíru široká a odvedla by nás od cílů, které jsou zde sledovány.

Obsáhlé analýzy prvního úseku práce prokázaly *nezpůsobilost předmětného vědomí nést sebe sama*.<sup>155</sup> *Eo ipso* jsou již otřeseny pozice kvantitativního idealismu a realismu, pro které je Já vždy již pouhým subjektem. Těmto koncepcím se bude práce věnovat až později, ve čtvrté kapitole, důvod jejich nepřijatelnosti je nicméně zřejmý: jakákoli pozice vycházející od subjektivna jako omezeného ho klade ve spojení s něčím jiným (objektivnem), takže se jedná o syntézu.<sup>156</sup> S výjimkou třetí zásady vědosloví však každé sjednocení různého předpokládá (a) *rozlišující důvod*, (b) *vztažný důvod ve vyšším pojmu*. Již proto nemůže být syntéza nejvyšší zásadou, neboť nutně poukazuje nad sebe. Zdá se proto, že jedinými zbývajícími pozicemi jsou ty, jež se zakládají na zabsolutizovaných pólech předmětného vědomí, takže absolutnem je buď (a) Já (činnost), (b) věc o sobě (bytí).

Může obstát druhá možnost? Pokus založit objasnění předmětného vědomí – a tudíž sebevědomí – vycházejíce z bytí se v postkarteziánské filosofii musí vypořádat se scénářem souvislého snu.<sup>157</sup> Je sice pravda, že disponujeme určitými kritérii pro rozlišení spánku a bdění (a tedy také pomyslu a skutečné věci) – což když se však probudíme do snu ve snu, jak se s tím lze setkat v Buñuelově *Nenápadném půvabu buržoazie*, takže se naše rozlišení samo odehrává na rovině snění? Bez dalšího doplnění neponechává argument koherentního (či kontinuálního) snu existenci věcí transcendingících vědomí bez indexu pochybnosti,<sup>158</sup> takže věc (bytí) nemůže bez dalšího znamenat základ pevného vědění.<sup>159</sup>

Nutnost tohoto zprostředkování sama již dostačuje k vyloučení věci (bytí) jako kandidáta na nejvyšší zásadu. Pokud bychom však příslušné pozici i přesto dále věnovali pozornost, odhalili bychom nové překážky akceptovatelnosti tohoto výchozího bodu. Je-li s dogmatismem (či realismem) spojena, jak neztřídká bývá, *korespondenční* teorie pravdy, pak taková koncepce vůbec nemůže být zbavena pochybnosti, jelikož jedním z členů srovnání má být na Já nezávislá věc. Pak ovšem není jeden z členů srovnání vůbec po ruce, jak na to

---

<sup>155</sup> Nejvyšší zásada se tudíž nemůže již proto týkat předmětného vědomí, neboť není neproblematické *per se*, ale až díky spojení s něčím jiným. První zásada však musí být platná jen skrze sebe samu, nikoli na základě jejího propojení s něčím jiným.

<sup>156</sup> Fichte navíc bude potřebovat nekonečnou činnost kvůli pojmu usilování (*streben*), které je podmínkou možnosti objektu (důvodu nutnosti nekonečné činnosti pro usilování se nyní práce věnovat nebude). Jedním z argumentů zde rovněž je, že je snazší dospět od nekonečné činnosti ke konečné než naopak. Srv. J. G. Fichte. *Nárys vědosloví zvláštního*, str. 200 (FW I 333). Nekonečná činnost je navíc nezbytná vzhledem k možnosti uložení kategorického imperativu.

<sup>157</sup> Na jeho základě je možná „redukce“ věci zkušenosti na pouhý „před-měť“. Jediná dále platná sféra je vytyčena „před-stavitelností“, cokoli mimo ni je ne-smysl (jak o tom hovoří Husserl). K tomu srv. J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 61.

<sup>158</sup> Filozof věcí se samozřejmě může pokusit demaskovat argument jako neplatný.

<sup>159</sup> K souvislému snu srv. R. Descartes. *Meditace o první filosofii*, str. 24 (AT VII 19-20).

duchaplně poukázal již Berkeley,<sup>160</sup> a nachází se v jakémisi nadmíru dubiózním zá-světí (v poslední době na tento problém poukázal mimo jiných např. Rorty ve své knize *Mýtus zrcadla přírody*). Předpokládejme však v rámci určitého „principu vstřícnosti“ možnost určité *přítomnosti* věci ve vědomí *prostřednictvím jejího zobrazení*. V tom případě ovšem stále zůstává validní námitka, že sama věc právě tímto zobrazením podléhá modifikaci, že je *nástrojem* poznání opracována či jinak přetvořena *médiem* svého z-názor-nění.<sup>161</sup> Jakýkoli pokus o záchranu pozice komparací obrazu se zobrazeným je opět odsouzen k neúspěchu, neboť původní relace obrazu a zobrazeného se zde stává zobrazeným nového obrazu.

Poznání jako adekvace výseku dvou světů se proto stává držitelnou jen velmi neskadno, pokud se obhájece ovšem nepokusí o rekurs ke garantovi požadované korespondence. V době předcházející Fichtovi takové tázání vede zpravidla k Bohu, ať již soulad zaručuje proto, že (a) nemůže klamat (Descartes),<sup>162</sup> (b) z jeho stvořitelského záměru vyplývá isomorfie světa myšlení a bytí (Tomášovo *adaequatio rei et intellectus*).<sup>163</sup> Takové odvolání se by však znamenalo, obzvláště v době Fichtově, tj. krátce po Kantově kritice důkazů Boží existence v transcendentální dialektice, rezignaci na plán přísné vědy.

Systém absolutního vědění tudíž rozhodně nemůže být založen na rovině věcí (bytí), je-li příslušný projekt spojen s adekvační teorií pravdy. Každá libovolná věc se jako korelát vědomí vždy ještě může vyjevit jako pouhý zdaj, takže jeho opravdovost je principiálně jen presumpivní a nutně problematická. Pokud je tato možnost uzavřena, nezbyvá tendenci zakládající pevné vědění v bytí než pokusit se o spojení s *koherenční* teorií pravdivosti, tedy

---

<sup>160</sup> „Dále se ptám, jsou-li tyto předpokládané originály či vnější věci, jichž jsou naše ideje obrazy nebo reprezentacemi, samy vnímatelné, nebo nejsou. Jsou-li, pak jsou idejemi a dosáhli jsme svého. Řeknete-li však, že nejsou, ptám se, dává-li smysl tvrdit, že barva se podobá něčemu, co je neviditelné, tvrdé nebo měkké že se podobá něčemu, co je nehmatatelné, a stejně tak u zbytku.“ G. Berkeley. *Pojednání o principech lidského poznání*, str. 108. Právě ve vztahu k Berkeleymu (či Descartovi), kteří (hrubě řečeno) užívají pojem „idea“ ve smyslu „elementární konstituent vědomého života“ (tedy podobně německému slovu „*Vorstellung*“) lze dobře rozumět vlastnímu významu slova „*idealismus*“. Jeho bazálním rysem je restrikce na ideami (představami) vyznačenou sféru, která pro něj představuje základ reality, pole platnosti a smyslu. Věc o sobě je postavena mimo tuto oblast, takže vlastně není vůbec ničím (pokud odhlédneme od toho, že je jakožto *noumenon* nutným konstruktem Já).

<sup>161</sup> K problematice poznání jako nástroje či média a dále k obtížím spjatým s měřítkem srv. G. W. F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*, str. 57-58.

<sup>162</sup> Srv. R. Descartes. *Meditace o první filosofii*, str. 50.

<sup>163</sup> Poznání konečného rozumu je zde založeno metafysicky, v pojmu transcendentality pravdy. Podle tohoto konceptu duše („subjekt“) nemusí „vystupovat“ nad oba členy (obraz a zobrazené), aby se „podívala“, zda si odpovídají. Jejich rovnost je totiž garantována Božím stvořitelským záměrem a řádem universa. Naše poznání je v souladu s bytím světa, neboť věci samy jsou produktem intelektu (Božího), jenž je rozvrhnul tak, aby se intelektu (lidskému) dávaly ve shodě se sebou. K této koncepci srv. T. Akvinský. *O pravdě*, passim.



s výše popsaným deduktivním postupem, jímž má být rozvíjeno i vědosloví.<sup>164</sup> Z toho ovšem neplyne, že by vědosloví nebyl vlastní aspekt korespondenční teorie pravdivosti, jak to zřetelně vyplývá z § 4 *Základu všeho vědosloví*.<sup>165</sup> Při zjednodušujícím – avšak názorném – vyjádření by bylo možno říci, že v tomto případě se má jednat o shodu (adekvaci) dvou koherenčních systémů (totiž systému rozvíjení se samotného ducha a systému jakožto vědy o těchto aktech).

Udělejme nyní překrok k výsledkům, jež budou předvedeny až v průběhu další kapitoly, a předpokládejme, že ani snaha odvodit vědění z nejvyšší zásady spojené s bytím, jež by nejspíše měla podobu tvrzení „existuje věc o sobě“, nemůže být úspěšná. Je-li však jako odrazová plošina k vědění vyloučeno nejen bytí jako absolutno, ale rovněž subjekt či objekt (omezené momenty zavěšené do sebe ve vzájemném určení), nezbývá než pokusit se o příklon k absolutnímu Já jako obsahu nejvyšší zásady. Jelikož nyní stojí věc (bytí) zcela stranou – substance ve svém běžném významu je ostatně pro filosofa navazujícího bezprostředně na Kanta vyloučena, neboť je jako jedna z kategorií platná pouze pro jevy, hledaný základ vědomí však má být nezjevitelný (věc o sobě koneckonců stejně tak) – nezbývá než chápat toto Já jako bytím nenesený čin, jenž navíc musí být absolutní a zcela neomezený (omezená činnost Já již plodí subjekt).

Tento čin tedy není prostým jednáním směřujícím k jinakosti sebe sama, neboť pak by byl ohraničený, zejména vůbec nesměruje k věci (či předmětům), takže se rozhodně nemůže jednat o akt introspekce ve smyslu zkušenosti se sebou na základě vnitřního názoru. Hledané jednání musí být, jelikož má být bezprostřední,<sup>166</sup> prosté jakékoli difference, musí být procesuální identitou, takže se v něm myslící a myšlené, působící a způsobené musí překrývat v naprosté jednotě. Toto jednání proto nemá být pouhým jednáním (*Handlung*), nýbrž činným jednáním (*Thathandlung*). *Thathandlung* nicméně není různé pouze od *Handlung*, ale zejména od každé *Thatsache*.<sup>167</sup> Na druhou stranu je možno se o Já jako *Thathandlung* mnohé

---

<sup>164</sup> „Vědět“ podle toho znamená: „nahlížet (v reflexi), že věta je (nej)vyšší větou určena, že z ní vyplývá.“ V systému to znamená, že zkoumající musí být schopen vystoupat od libovolné věty tohoto systému, je-li dokonalý a úplný, k nejvyšší zásadě. Pravdivost propozice pro koherenční teorii hrubě řečeno znamená, že věta patří do koherenční množiny vět.

<sup>165</sup> J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 115 (FW I 219-220).

<sup>166</sup> Zde se hrozí ohlašovat problém: vždyť smyslový názor má být také bezprostředním vědomím. Platí pro něj však, že je zprostředkován něčím, čím není, totiž věcí podávající se receptivitě. Není tudíž bezprostřední ve stejném smyslu jako právě tematizovaný akt.

<sup>167</sup> Převod této pojmové dvojice do češtiny je nesnadnou výzvou. Krátká úvaha nad ním však snad bude moci čtenáři poodkrýt některé souvislosti. V české verzi *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* jsou termíny *Thatsache* a *Thathandlung* přeloženy jako *fakt* a *činné jednání*. Rozhodnutí pro tento překlad má nicméně tu nevýhodu, že nezrcadlí přítomnost slova *That* v obou výrazech originálu. Společný výskyt přitom rozhodně není nahodilý: poukazuje přinejmenším na tu okolnost, že každá *Thatsache* v sobě obsahuje spojitost s *Thathandlung*, že v sobě zejména

dozvědět, pokud je vztaženo k pojmu *intelektuálního názoru*, jenž je s *Thathandlung* co do významu v podstatných rysech konvertibilní (sám intelektuální názor již byl v této práci stručně tematizován).<sup>168</sup> V pojmu *Thathandlung* (podobně jako v případě intelektuálního názoru) bychom kromě dalšího mohli vycítit také tu podstatnou souvislost, že jednání se zde vůbec netýká nějaké věci (*Sache*), nýbrž pouze samotného činu (*That*), pouze sebe sama. Tato okolnost je pregnantně vyjádřena ve *Druhém úvodu do vědosloví*, kde Fichte hovoří o jednání ve vztahu k samotnému jednání (*ein Handeln auf ein Handeln selbst*).<sup>169</sup>

Fichte namítá Reinholdově elementární filosofii, že její nejvyšší věta (tj. věta vědomí) není dostatečně založená, neboť se musí odkazovat na abstrakci od prvků empirického sebezpozorování. Jako závislá na *Thatsache* však prý budí právoplatné podezření ze své pouze empirické platnosti, ačkoli si musí nárokovat evidenci zcela apodiktickou, což podle Fichta znamená, že musí být zcela *a priori* odvozena z vyšší zásady.<sup>170</sup> *Právě v této souvislosti a v kontrapozici k termínu Thatsache formuluje Fichte svůj klíčový pojem Thathandlung*,<sup>171</sup> jenž je vlastně pleonasmem,<sup>172</sup> není ale zřejmě, jak se často myslívá, neologismem Fichtovým.<sup>173</sup>

Zcela původní *Thathandlung* vůbec nesmí být syntézou, neboť ta z pojmu implikuje vztažení a rozlišení, z něhož plyne limitace. O této problematice byla nicméně řeč již před chvílí, jakákoli ne-jednota na začátku systému by si žádala zprostředkování ve vyšším pojmu. Je proto pouhou tezí, zcela původním sebe-kladením, které jako primordiální „návrat k sobě“

---

*Thathandlung* vždy a nutně implicitně vyjadřuje. Řečeno Heideggerovým slovníkem: v *Thatsache* se vždy již ohlašuje *Thathandlung*. *Thatsache* by bylo lze označit za z-věc-nělé jednání. Těžko lze posoudit, zda podobná myšlenka stojí za volbou slova *fakt* v českém překladu. Tento termín v sobě původně totiž popsanou okolnost právě vyjadřuje, neboť latinské „factum“ doslova znamená „to, co bylo učiněno, resp. uděláno“. Ostatně i český pojem „skutečnost“ v sobě dává pocítit své odvození od „skutek“ či „uskutečnit“. Nakonec se proto jeví vhodnější než „fakt“, neboť na něm je možné tyto souvislosti rozpoznat méně snadno. Obširné pojednání vztahu obou pojmů by však nutně žádalo sestoupení k Reinholdovi a jeho konceptu *Thatsache des Bewußtseins*, kterého užívá rovněž Fichte. Sledování této problematiky se zde však musíme zříci.

<sup>168</sup> Srv. např. J. G. Fichte. *Recension des Aenesidemus*, (FW I 22). A dále: „[...] přestože se pojem intelektuálního názoru v prvním vědosloví nevyskytuje, jeho věcná souvislost je zachována v pojmu *Thathandlung*.“ J. Karásek. *Fichte čte Kanta*, str. 50.

<sup>169</sup> Srv. J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 63.

<sup>170</sup> Podobné námitce by snad mohl být vystaven i Fichte, neboť čistou činnost máme získat abstrakcí od „fakta“ empirického vědomí (věty „A je A“). První paragraf *Základu všeho vědosloví* nicméně ukazuje, že relace závislosti je opačná, než se nejdříve zdá: není tomu tak, že věta identity zakládá identitu Já, nýbrž právě obráceně. Empirické vědomí může mít povědomí o větě identity, neboť je samo ve svém zřídle původní identitou.

<sup>171</sup> Srv. J. G. Fichte. *Recension des Aenesidemus*, (FW I 8). Obsah tohoto „činného jednání“ lze podle Fichta pojmy explikovat pouze negativně ve vztahu k tomu, co je bytí (Srv. J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 65). Názor představuje jedinou opravdovou bránu k *Thathandlung*.

<sup>172</sup> Srv. M. Frank. *Unendliche Annäherung*, str. 323. Tuto okolnost v sobě český překlad „činné jednání“ zachovává.

<sup>173</sup> „Thathandlung‘ ist, entgegen landläufiger Meinung, kein Fichtescher Neologismus, sondern zumindest aus Johann Heinrich Abichts Beitrag zur Freiheitstheorie bekannt gewesen [...].“ G. Wallwitz. *Fichte und das Problem des intelligiblen Fatalismus*, str. 135.

vytyčuje pole možného „bytí pro vědomí“. Cokoli má vůbec vznášet nárok na bytí, musí se vyskytovat v tomto okruhu absolutní totality reality. Matoucí dikce o „návratu k sobě“ pochopitelně nesmí být interpretována jako „obracení se od něčeho k něčemu“. <sup>174</sup> Pro „odražené“ konání zavádí Fichte až později označení „centripetální činnost“.

Další nebezpečí, jemuž vědosloví musí čelit, spočívá v námitce, že Fichtovo Já se v konečném důsledku příliš neliší od Spinozovy substance. <sup>175</sup> Konečnému vědomí, vzdálenému a odvrácenému v běžné každodennosti od svého fundamentu, se ostatně musí absolutní Já zdát jako něco značně cizího, nesamozřejmého, nepochopitelného a vzdáleného. Hovoří-li navíc Fichte v *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* o Já o sobě (*Ich an sich*), může tím dokonce nepozorného čtenáře vybízet k hledání paralel mezi absolutním Já a věcí o sobě. Absolutní Já se může snadno zdát být stejně enigmatickým a vybájeným zdrojem obsahu (či forem) vědomí jako na něm zcela nezávisle existující věc. Tyto krátce nastíněné úkoly je vhodné přinejmenším zmínit, neboť důsledná a seriózně míněná snaha opevňovat a projasňovat Fichtovo vědosloví by výtky tohoto druhu neměla přejít mlčením.

Fichtovy požadavky na přísnou vědu činí, jak je z předešlého již zjevné, jakékoli odvolání se na působení věci o sobě jako důvod přítomnosti počítku ve vědomí zcela nepatřičným. Není tím ale znemožněno vysvětlení matérie vědomí, zvláště pokud je žádoucí vyhnout se nebezpečí solipsismu? V tom případě by totiž už pouhá snaha o obhajobu pozice (solipsismu) byla neúčinnější zbraní protistrany – bylo by přece směšné přesvědčovat o pravdivosti teorie vlastní pomysl. <sup>176</sup> Fichte na základě svých kroků sice získává půdu absolutní nepochybnosti a evidence, ta se však zdá být vykoupěna naprostou počáteční prázdnotou. Náčrt odpovědi na položenou otázku po explikaci obsahu vědomí bude proto náplní další kapitoly.

Závěrem krátká poznámka: Sartrovo prereflexivní cogito, které v rámci pasáže věnované problematice sebevědomí ještě nemohlo být jako konkurent vyloučeno a jako protipříklad představovalo jeden z podnětů vyhotovení tohoto úseku práce, je ve světle rozvoje současné kapitoly dále neakceptovatelné (byť výsledky následující kapitoly a rozbor pojmu „náraz“ tuto diferenci opět do určité míry oslabí), neboť jeho koncepce by nedostála (sama by o to ani neusilovala) nároku na rozvinutí filosofie z jediné zásady.

---

<sup>174</sup> „[...] Já a jednání vracející se k sobě jsou plně identické pojmy.“ J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 66.

<sup>175</sup> Zásadní rozdíl tkví v tom, že absolutní Já nikdy není něčím „nad“ osobou, neklade vědomí a svět „pod“ sebe, nýbrž do sebe. S kladením Nejá nedochází k rozštěpení na dvě numericky se lišící subjektivna, konečné a nekonečné Já jsou jedním, resp. mají být jedním Já (*sollen*).

<sup>176</sup> Srv. B. Russell. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, str. 180.

#### 4. Mezi idealismem a realismem: byl Fichte idealista?

Následující odstavce se budou stále výrazněji obracet k *Základu všeho vědosloví*, v němž Fichte předkládá několikrát klasifikace přístupů k možnosti výkladu přítomnosti počítku ve vědomí. Spis se však otevírá *ex abrupto* a bez komentáře či objasnění předkládá několik ne zcela samozřejmých tezí. Čtenář je zpraven o nutnosti vyhledat absolutně první, zcela nepodmíněnou zásadu, aniž by (a) byl udán důvod tohoto nároku, (b) bylo vysvětleno, co to znamená něco „vyhledat“ (*aufsuchen*). Nejsou pojmenovány ani cíle textu, ani problémy, na něž kniha reaguje apod.

Jakkoli lze tuto okolnost pochopit, jedná se koneckonců o „rukopis pro vlastní posluchače“, kteří byli pravděpodobně seznámeni s problematikou šířeji, je žádoucí zrekonstruovat na bázi dalších autorových publikací pozadí těchto prohlášení. Fichte sám prakticky souběžně s prvním vědoslovím vydává kratší spis *O pojmu vědosloví*, o němž se do velké míry opírala předcházející kapitola. Ten sice do značné míry např. společně se starší *Recension des Aenesidemus* ozřejmuje projekt vědosloví, avšak generuje současně také obtíže, neboť samotné vyhotovení vědosloví nekonvenuje zcela s plánem předloženým ve výše uvedené knize. Uvedené okolnosti nepochybně měly svůj podíl na skutečnosti, že Fichte zůstal v následujících letech svými současníky do značné míry nepochopen (což lze považovat dokonce za eufemismus, neboť někteří dělali „známý pohrdlivý obličej“ a vysmívali se mu). I v reakci na tuto situaci píše následně Fichte oba úvody do vědosloví, které mají sloužit k doplnění a vysvětlení.

Souhrn zvolených směrů vedoucích k absolutnímu Já jako výchozímu bodu filosofie bude završen udáním posledního, třetího důvodu. Půjde o to, že něco se má vysvětlit (to je požadavek), totiž se-tkání se se světem, což lze podle Fichta pouze jím popsaným způsobem. Tato kapitola nejdříve ukáže, jakou podobu mají ve vztahu k tomuto problému nesnáze jiných pozic. Následně se bude zabírat tím, jak si s ním snaží poradit samo vědosloví:

- 1) První úsek ukázal, že předmětné vědomí si žádá fundaci ve „vědomí“ jiného typu, jež bylo nazváno „obeznámenost“;
- 2) Druhá část tematizovala Fichtovy požadavky na přísnou vědu a ukázala, že vědosloví musí jakožto věda o vědě vůbec vycházet z jediné zásady – absolutního Já, resp. z věty „Já = Já“;

3) Třetí pasáž míří na problém obsažený v resultátu předcházející části a současně představuje jednu z bazálních úloh vědosloví.<sup>177</sup> *Tímto cílem je objasnění počítku (a tudíž limitace absolutního Já) bez jakéhokoliv odvolání se na kauzální působení věci o sobě na Já.* Úkol lze formulovat i takto: vědosloví má ukázat cestu sestupu od Já jakožto *Thathandlung* k Já jakožto *Thatsache*, má přejít od obecná ke konkrétnu.<sup>178</sup> Primordiálním absolutním sebekladením Já je totiž předznačena totalita možné reality vůbec – a věc o sobě je jako mimo tento okruh položená (to vyplývá z jejího pojmu) naprostou chimérou,<sup>179</sup> ničím, vybásněným přeludem dogmatiků.<sup>180</sup> Jediným smysluplným důvodem teze o subsistenci věci může být úkol vyložit zkušenost (zejména pak její obsah); protože se však idealista domnívá odvodit veškerou zkušenost z Já, odpadá i tento základ dogmatismu.<sup>181</sup> Jedním z klíčových bodů dláždících cestu k absolutnímu Já je proto právě zpochybnění teze o realitě věci o sobě (představa přirozeného postoje musí být vykořeněna).<sup>182</sup> Jelikož má jakékoli *něco* smysl pouze jako *něco někoho*, je *něco* samo o sobě právě ne-smyslem, vůbec není *něčím*.

---

<sup>177</sup> Je zjevné, odkud je třeba vyjít (od neomezeného absolutního Já) a kam je třeba dojít (k počítku ve vědomí, resp. kompletní dedukci zkušenosti). *Desideratum* je potom zmapování cesty vedoucí od východiska k cíli. Fichte nicméně výslovně upozorňuje, že v rozvíjení řady nutných jednání se filosof vůbec nesmí ohlížet na podobu naší zkušenosti. Ta mu slouží pouze na konci celého procesu jako ukazatel správnosti kroků vedených zcela *a priori*.

<sup>178</sup> „Vědosloví, jež má zahrnovat celý systém lidského ducha, musí jít touto cestou a sestupovat od obecného ke zvláštnímu.“ J. G. Fichte. *Nárys vědosloví zvláštního*, str. 200 (FW I 333).

<sup>179</sup> „Das Ding an sich wird zur völligen Chimäre [...].“ J. G. Fichte. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, (FW I 431).

<sup>180</sup> „Das Object des Dogmatismus im Gegentheile gehört zu den Objecten der ersten Klasse, die lediglich durch freies Denken hervorgebracht werden; das Ding an sich ist eine blosse Erdichtung, und hat gar keine Realität.“ J. G. Fichte. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, (FW I 428). „[...] der menschlichen Natur [...] ist [...] geradezu unmöglich, sich ein Ding unabhängig von *irgend einem* Vorstellungs-Vermögen zu denken.“ J. G. Fichte. *Recension des Aenesidemus*, (FW I 19). „[...] *man denkt allemal sich selbst als Intelligenz, die das Ding zu erkennen strebt, mit hinzu*.“ J. G. Fichte. *Recension des Aenesidemus*, (FW I 19).

<sup>181</sup> „Das Princip desselben, das Ding an sich, ist nichts, und hat, wie der Vertheidiger desselben selbst zugehen muss, keine Realität, ausser diejenige, die es dadurch erhalten soll, dass nur aus ihm die Erfahrung sich erklären lasse. Diesen Beweis vernichtet der Idealist dadurch, dass er die Erfahrung auf andere Weise erklärt [...].“ J. G. Fichte. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, (FW I 431).

<sup>182</sup> „In these early versions, Fichte’s strategy is the standard subjective-idealist procedure of critically denouncing the ‚reified’ notion of objective reality, of things existing out there in the world of which the subject is also part: one should dispel this necessary illusion of independent objective reality by way of deploying its subjective genesis.“ M. Gabriel a S. Žižek. *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, str. 124.

Předznamenaná úloha je jedním z autentických témat diskuse Fichta a jeho současníků, kterému náležela eminentní zajímavost v souvislosti s Kantovou filosofií. Již F. H. Jacobi poukázal na okolnost, že věc o sobě je jako příčina afikace subjektu – a tedy počítku – v rámci kritického projektu samotného zcela neudržitelná.<sup>183</sup> Problém vysvětlování počítku působením (dotekem) věci o sobě v základních obrysech spočívá (jak je již dobře známo) v aplikaci kategorie kauzality mimo pole jí vykázané platnosti, tj. mimo obor jevů.<sup>184</sup>

Celou dobovou rozpravu – do níž nikoli nevýznamně zasáhl rovněž Salomon Maimon – zde nebude možno *in extenso* stopovat. S ohledem na fokus celé práce tvoří její nejdůležitější článek Fichtem recenzovaná kniha *Aenesidemus* G. E. Schulzeho, jež v rozvoji Fichtova svébytného myšlení znamenala neopominutelný předěl, jakkoli autor vědosloví celou řadu Schulzeho námitek namířených proti Reinholdovi a Kantovi nesdílí. *Aenesidemus* Kanta kromě jiného ostře kritizuje právě kvůli výše načrtnutému kauzálnímu působení věci o sobě.

I ve světle Schulzeho kritiky nahlédl Fichte nedostatečnost Reinholdovy filosofie vzhledem k jejím vlastním nárokům, kterým má dostát právě Fichtem nově formulovaný systém vědění. O základním aspektu této nedostatečnosti byla řeč již v předchozích pasážích – totiž o tom, že Reinholdova „věta vědomí“ nemůže být, ačkoli za ni byla vydávána, nejvyšší zásadou veškeré filosofie, neboť je pouze její nejvyšší syntézou, která si ovšem nutně žádá tezi a antitezi. Navazující odstavce nicméně budou od této obtíže (a jiných) – nakolik to bude možné – abstrahovat a zacílí se především na již avizovanou otázku: jak je možno podat plausibilní výklad přítomnosti počítku ve vědomí za předpokladu, že jakýkoli rekurs k na Já nezávislé realitě (ať už k bytí, svébytnému omezení či transcendentnímu subjektu) je povahou systému a zvoleného výchozího bodu vyloučen?<sup>185</sup>

Založení možnosti expozice této otázky lze považovat za jeden z bodů, které ve Fichtových očích představují velkou zásluhu kritického podniku. Odhaluje totiž, že k objasnění pocitu nucení a předmětů ve vědomí není zapotřebí žádného přechodu mezi „vnějškem“ a „vnitřkem“ (ve smyslu ontologické difference obou).<sup>186</sup> Kritický filosof veškerou nutnost a objektivitu (pojímání předmětů jako na Já nezávislých) vysvětluje pouze

---

<sup>183</sup> F. H. Jacobi. *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, str. 221-230.

<sup>184</sup> Srv. J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 81-82.

<sup>185</sup> S tím je možno spojit další tázání: jak lze založit intersubjektivní svět, který se domníváme obývat, bez reference k věci o sobě?

<sup>186</sup> „Es ist ja eben das Geschäft der kritischen Philosophie, zu zeigen, dass wir eines Ueberganges nicht bedürfen; dass alles, was in unserm Gemüthe vorkommt, aus ihm selbst vollständig zu erklären und zu begreifen ist.“ J. G. Fichte. *Recension des Aenesidemus*, (FW I 15).

v rámci imanence Já.<sup>187</sup> Jakákoli distinkce exteriority a interiority se proto *stricto sensu* může odehrát výhradně na hlubší rovině niternosti; pak se ovšem jako prubířský kámen věrohodnosti idealismu ukazuje právě objasnění tohoto každodenně přítomného pocitu nucení či pasivity ve vědomí, tj. zmíněné založení exteriority v pouhé niternosti. Zatímco dogmatismus (zde a dokud nebude řečeno jinak platí: dogmatismus = dogmatický realismus) pociťuje obtíže, jakmile má udat důvod našeho pocitu svobody v určitých aktech a snaží se ji zpravidla demaskovat jako pouhé zdání, zakouší idealismus nesnáze, má-li objasnit opak, tj. proč se cítíme určeni ne-sebou. Bude proto nezbytné sledovat Fichtovu explikaci tohoto „pocitu“. Vědosloví musí předložit uspokojivou odpověď na následující otázku: pokud vlastní povaha absolutního Já spočívá jen a pouze v sebekladení, pokud Já není nic jiného než čistá činnost (a tedy čisté bytí), jak dospěje toto Já k tomu, aby kladlo něco jiného, aby kladlo něco *proti sobě*?<sup>188</sup> A jaké jsou podmínky tohoto kladení proti sobě? Jestliže otázku položíme z odlišné perspektivy: jakým způsobem ustavuje absolutní Já subjekt jako inteligenci, *jak a proč vystupuje ze sebe sama*?

Pokusu zodpovědět otázku po zdůvodnění přechodu v rámci *Základu všeho vědosloví* budeme věnovat pozornost navzdory tomu, že někteří interpreti poukazují na jeho absenci.<sup>189</sup> Explicitní podložení překročení od první k druhé zásadě lze na začátku knihy vsutku vystopovat stěží, pokud ovšem nebude jednoduše poukázáno na okolnost, že druhý akt Já se děje co do formy nepodmíněně. Příhodnější půdu však nepochybně poskytují pozdější pasáže textu, jak to naznačuje logika postupu *Základu všeho vědosloví*, jenž je zarovnáváním a usmiřováním tenzí obsažených ve vyšších větách. Až pokročilejší *pasus* práce nicméně bude moci prověřit, zda se jedná o podklad dostačující, resp. zjistíme, co je a co není objasněno.

Táže-li se vědosloví po těchto původních aktech Já, klade vlastně nakonec otázku po rudimentální otevřenosti člověka vůči světu jako něčemu, co proti nám vystupuje ve své specifické nezávislosti a cizosti. Řečeno s Schellingem: míří na rigorózní objasnění a založení

---

<sup>187</sup> „Podle vědosloví je veškeré vědomí sebevědomím určeno, tj. vše, co se vyskytuje ve vědomí, je *zdůvodněno, dáno, zavedeno* podmínkami sebevědomí; a nějaký důvod vědomí mimo sebevědomí vůbec neexistuje.“ J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 78.

<sup>188</sup> „Die Hauptfrage, mit der die W.[issenschafts]L.[ehre] sich weiterhin beschäftigt [...] ist die: Wenn das Ich ursprünglich *nur sich selbst* setzt, wie kommt es dazu, noch etwas anderes zu setzen als ihm entgegengesetzt? aus sich selbst herauszugehen?“ I. H. Fichte (vyd.). *Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel*, str. 232.

<sup>189</sup> „Explicitní zdůvodnění motivace k tomuto aktu v prvním vědosloví zřejmě chybí.“ J. Karásek. *Fichte čte Kanta*, str. 49. Jaký bude výsledek? Zdůvodnění přechodu ke druhé zásadě samotné ve vědosloví přítomno není, je však podáno vysvětlení toho (a) proč se Já otevírá nárazu a proč na sebe před nárazem reflektuje, (b) co (ne)můžeme o nárazu říci a jak představuje impuls podněcující k protikladení podle druhé zásady.

tzv. „přirozeného“ předsudku člověka.<sup>190</sup> Výklad pro věc příznačné rezistence a vzdorovitosti *eo ipso* znamená *zprostředkování* této každodenně zakoušené nezávislosti. Vědosloví má být i touto mediací. K tomuto zcela rozhodujícímu tázání se práce ovšem vrátí až za okamžik, jakmile budou představeny různé podoby idealismu a realismu.

Právě požadavek důsledné fundace přítomnosti počítka ve vědomí je jedním z rudimentálních diferenčních znaků odlišujících Fichta od tzv. „kantiánů“ jeho doby (či přesněji: sám Fichte vnímá sebe sama jako v tomto bodu odlišného). Prosté konstatování neodvozené danosti (omezení) znamená nepozvednutí se filosofie v systém, neboť v něm musí být každá součást vědění zcela zasazena a vysvětlena dedukcí z jediného principu.<sup>191</sup> Z předchozího je dále zjevné, že věta o této limitaci sama nemůže být požadovanou zásadou, neboť v nejlepším případě může být jen nejvyšší syntézou. Prosté odkázání se na danost počítka je proto zcela nedostačující.<sup>192</sup> Tato poznámka ovšem ve svém významu transcenduje dobovou debatu: např. i Husserlova fenomenologie operuje s počítkem jako nekonstituovaným *protopředmětem* vyskytující se bez zdůvodnění v hyletické vrstvě vědomí.<sup>193</sup> Prozatím pouhá skutečnost toho, že vědomí si je sebe vědomo jako vědomí něčeho od něj odlišného, totiž předmětu či nějaké vlastnosti (takže má určitý obsah), musí být *a priori* odvozena z původních předvědomých aktů transcendentálního Já, má-li mít přísně obecnou platnost (má-li platit zákon týkající se předmětného vědomí jakožto zákon, tj. jako nepřipouštějící výjimku).

Před mapováním těchto autochtonních jednání však bude přistoupeno k eliminaci možných způsobů výkladu omezení Já na základě Fichtových vlastních rozlišení týkajících se rozmanitých podob *realismu* a *idealismu*, potažmo *dogmatismu* a *idealismu* (negativní cestou tak bude opět demarkováno Fichtovo vlastní pojetí). Tento krok umožní nejen podrobnější pochopení Fichtova odstupu vůči realismu, nýbrž bude současně ochranou proti nebezpečí dezinterpretace idealistického stanoviska Fichtova vědosloví.

Ke každé z obou pozic přináší jiná rozhodující nesnáze, manifestovatelná nejsnáze v jejich rudimentální podobě, kterou se snaží ve svých různých formách překonat. Z důvodu jejich kontradikčnosti přitom platí, že jedna vždy uniká problému druhé a *vice versa*. Zatímco

---

<sup>190</sup> Srv. F. W. J. Schelling. *Soustava transcendentálního idealismu*, str. 206-207.

<sup>191</sup> „To, že je pro možnou zkušenost dána *rozmanitost*, musí být vykááno [...].“ J. G. Fichte. *Nárys vědosloví zvláštního*, str. 200 (FW I 333).

<sup>192</sup> „[...] wie kommt ihr denn erst zu A. und zu B. und zu C.? Sie werden gegeben; das heißt doch wohl auf gut Deutsch: *ihr wißt es nicht*.“ I. H. Fichte (vyd.). *Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel*, str. 233.

<sup>193</sup> „Procházíme-li zpět vrstvu konstituce věci, dospějeme nakonec k počítkovým datům jakožto posledním primitivním protopředmětům, které již nejsou konstituovány žádnou aktivitou Já [...].“ E. Husserl. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*, str. 198.



v případě *realismu* (resp. *dogmatismu*) spočívá obtíž v *přechodu od reality k idealitě*, tj. v přecházení mezi dotekem či otiskem (*Eindruck*) a představou,<sup>194</sup> je *idealismus* vystaven problému *výkladu omezení jako limitace skrze Nejá*.<sup>195</sup>

- 1) *Realismus*, jehož zásadu je možno formulovat „Nejá (zcela) určuje Já“, je podle výše řečeného prost obtíže zdůvodnění omezení Já, neboť je mu otevřeno odvolání se na působení věci o sobě.
- 2) *Idealismus*, jehož zásadu je možno formulovat: „Já (zcela) určuje Nejá (resp. sebe sama)“, se zase nemusí zaobírat otázkou přecházení, jelikož se pohybuje na jediném poli.

*En passant* je nutno poznamenat následující: *přímo* nemůže ani jedna z pozic druhou vyvrátit, neboť se rozcházejí hned na začátku ve svém principu, takže nemají ani jeden společný bod.<sup>196</sup> Zkušenost sice může *ex post* sloužit jako kontrolní instance rozvoje systému vědění, nemůže však spor obou rozhodnout, neboť se týká první zásady. Její pravdivost lze pouze nahlédnout, musí se tudíž jednat o intuitivně (bezprostředně) nabyté vědění, neboť jako axiom nemůže být vůbec odvozena (zásada není teorém).<sup>197</sup> Diskursivně vedené pokusy zde tudíž z principu nemohou nic rozhodnout. Kritériem vhodnosti obou postojů proto může být jedině úspěšnost v založení a vysvětlení toho, co vysvětlit mají,<sup>198</sup> o jejich nezpůsobivosti je tak možné rozhodnout v přísném slova smyslu až v okamžiku ztroskotání. Není-li rozhodování se o zásadě na počátku záležitostí „vědění“ – neboť „vědět“ znamená právě s výjimkou (přinejmenším) první zásady odvodit z vyšší věty – musí důvod volby jedné z nich spočívat v něčem jiném.

---

<sup>194</sup> Srv. J. G. Fichte. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, (FW I 436-437).

<sup>195</sup> „Der dogmatische Realismus vermag nicht darzutun, auf welche Weiße das außerhalb Ich gesetzte Nicht-Ich in die Vorstellung überzugehen vermag, der dogmatische Idealismus legt keine Rechenschaft ab, weswegen das Ich das vorgestellte Nicht-Ich als außerhalb seiner vorhanden wahrnimmt.“ R. Pouvreaou. *Schöpferische Weltbetrachtung: Zum Verhältnis von Einbildung und Erkenntnis in Texten der deutschen Romantik*, str. 69-70.

<sup>196</sup> „Keines dieser beiden Systeme kann das entgegengesetzte direct widerlegen: denn ihr Streit ist ein Streit über das erste, nicht weiter abzuleitende Princip; jedes von beiden widerlegt, wenn ihm nur das seinige zugestanden wird, das des anderen; jedes läugnet dem entgegengesetzten alles ab, und sie haben gar keinen Punct gemein[.]“ J. G. Fichte. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, (FW I 429).

<sup>197</sup> „[...] co to znamená *dokazovat* [...] každá demonstrace se zakládá na něčem zcela nedemonstrovatelném.“ J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 100.

<sup>198</sup> Srv. J. G. Fichte. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, (FW I 435).

## a. Dogmatismus a idealismus

Práce svou pozornost nejdříve zacílí na dichotomii *idealismu* (resp. kriticizmu) a *dogmatismu*, neboť ve srovnání s druhou dvojicí, totiž idealismu a realismu, je méně komplikovaná a bude tak na ní možno snáze vystihnout povahu bazálních rozdílů platných *mutatis mutandis* i pro druhý pár (a jeho další rozrůznění). Při tomto nástinu se práce bude opírat zejména o text *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, v druhém případě o minuciózní distinkce *Základu všeho vědosloví*.

*Dogmatismus za absolutno prohlašuje od Já abstrakcí izolované Nejá o sobě* (např. extramentálně jsoucí, subsistující věc).<sup>199</sup> Samotné Já je v důsledku toho buď (a) jednou z věcí mezi věcmi,<sup>200</sup> nebo (b) výsledkem konstelace (a vzájemného působení) věcí, pouhým epifenomémem.<sup>201</sup> Dogmatik proto zcela odhlíží od Já jako svébytného a samostatnost může predikovat nanejvýš nějaké jako substrát Já pochopené *res* či *ens*.

Protože však Fichte za dogmatika označuje rovněž Spinozu, ale také Berkeleyho,<sup>202</sup> jenž subsistenci věci o sobě vůbec netvrdí, je žádoucí precizovat pojem dogmatismu. Dogmatická filosofie klade to, co je omezující, tedy příčinu určitosti představ, mimo sféru jakkoli vytyčenou činností Já. Za dogmatika je poté zcela korektně označen i Berkeley, neboť pramen některých idejí mysli klade do Boha, tj. *transcendentního* subjektivna. V dalších odstavcích však budeme kvůli simplifikaci pracovat s tím pojetím dogmatismu, které jako příčinu limitace Já klade věc o sobě (sám Fichte má ostatně většinou na mysli právě tuto formu).

Tomuto dogmatismu je – nakolik je důsledný – vlastní základní přesvědčení, že *veškerý možný obsah vědomí je produktem působení bytí*. Já je tudíž bytím určeno nejen v případě představ „vnějších“ předmětů, nýbrž také v oblasti fantasmát (což by například Berkeley netvrdil) či volních aktů sebeurčování. Konsekvntní dogmatik proto podle Fichta

---

<sup>199</sup> Jinými slovy: za původní a neodvozené považuje bytí, nikoli činnost. „[...] každý, kdo tvrdí, že veškeré myšlení a veškeré vědomí musí vycházet z bytí, dělá z bytí něco původního, a právě v tom spočívá dogmatismus.“ J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 94.

<sup>200</sup> Právě toto hledisko je Fichtovi velmi nevlastní. Jeho filosofie naopak akcentuje Já jako nezjevitelnou podmínku jakéhokoli zjevování, která svět teprve vůbec umožňuje.

<sup>201</sup> „[...] die Seele [müsste] gar kein Ding, und überhaupt nichts, sondern nur ein Product, nur das Resultat der Wechselwirkung der Dinge unter sich seyn.“ J. G. Fichte. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, (FW I 437).

<sup>202</sup> Srv. J. G. Fichte. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, (FW I 433).

musí prohlásit jakýkoli zakoušený pocit svobody za pouhé zdání a nemůže nebýt zastáncem determinismu a fatalismu,<sup>203</sup> Já je pro něj výhradně trpící.

Problém dogmatismu spočívá, jak bylo výše poznamenáno ve spojitosti s realismem, v problému dvou řad, totiž reálné a ideální, a výkladu přechodu mezi nimi, tj. mezi „dotekem“ a představou.<sup>204</sup> I při přiznaném působení věci o sobě na Já není ještě vůbec vyloženo, jak by mohlo Já klást sebe sama jako určené (omezené). Bez tohoto ideálního určení se však účín předpokládaného působení věci vůbec nepozvedá k vědomí, takže představa – a to především něčeho vnějšího – vůbec vysvětlena nebyla. Dogmatik tudíž zůstává stále na stanovisku bytí a pohybuje se pouze na rovině této řady.<sup>205</sup> Obtíž dogmatismu (a realismu) lze tedy uchopit jako nesnáz přechodu od sebevztahu prostého bytí k vědění, pro které je tato relace konstitutivní. Pakliže nemohou zástanci této pozice trhlinu mezi oběma sférami zacelit, snaží se hrozící cézuru alespoň zakrýt.

Jako zdrcující se ukazuje dogmatikem přehlížená a výše v odkazu na Berkeleyho zmíněná okolnost, že jeho na Já nezávislou věc o sobě vůbec nelze myslet nezávisle na Já.<sup>206</sup> Abstrahovat při zaměření se na věc o sobě od Já (resp. od jeho sebeobeznámenosti) znamená nechat toto myšlení a věc samu propadnout se do nicoty.<sup>207</sup> Přesně to nicméně dogmatik činí, klade-li do své (první) zásady bytí věci o sobě, které však nelze koncipovat jako bezprostředně jisté (např. kvůli argumentu souvislého snu), takže je právě jako referent požadované zásady diskvalifikováno.

Proč se tedy odmítá dogmatik vzdát svého rudimentálního přesvědčení, přestože je jeho pozice podkopána množstvím závažných argumentů? Podle Fichtova názoru je dogmatikovou bezprostřední motivací, jíž si ovšem není vědom, nejvyšší interes Já vůbec, totiž zachování sebe sama.<sup>208</sup> Základ dogmatikovy neschopnosti pozvednout se na vyšší úroveň spekulace má spočívat v tom, že není sto zahlédnout sebe sama jinak než odrazem

---

<sup>203</sup> „Nach ihm [tj. podle dogmatika] ist alles, was in unserem Bewusstseyn vorkommt, Product eines Dinges an sich, sonach auch unsere vermeinten Bestimmungen durch Freiheit, mit der Meinung selbst, dass wir frei seyen. Diese Meinung wird durch die Einwirkung des Dinges in uns hervorgebracht, und die Bestimmungen, die wir von unserer Freiheit ableiten, werden gleichfalls dadurch hervorgebracht: nur wissen wir das nicht, darum schreiben wir sie keiner Ursache, also der Freiheit zu. Jeder consequente Dogmatiker ist nothwendig Fatalist; er läugnet nicht das Factum des Bewusstseyns, dass wir uns für frei halten: denn dies wäre vernunftwidrig; aber er erweist aus seinem Princip die Falschheit dieser Aussage.“ J. G. Fichte. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, (FW I 430).

<sup>204</sup> Srv. J. G. Fichte. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, (FW I 436).

<sup>205</sup> Srv. J. G. Fichte. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, (FW I 436-437).

<sup>206</sup> Kantova věc o sobě je Fichtem velmi důsledně a správně interpretována jako pouhé *noumenon*. Srv. J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 81-82.

<sup>207</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 16-17 (FW I 97). Srv. dále: J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 95.

<sup>208</sup> „Das höchste Interesse und der Grund alles übrigen Interesse ist das *für uns selbst*.“ J. G. Fichte. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, (FW I 433).

z věcí (tj. reflexivně).<sup>209</sup> Zarputilost jeho trvání na věci o sobě tudíž pramení z jeho obavy o ztrátu sebe sama, neboť bez místa odlesku není žádné zrcadlení. Jeho sebevědomí je slátáno z rozmanitosti věcí a z nich vyčteno, je jimi prostředkováno.<sup>210</sup> Jelikož se dogmatik, nakolik zůstává dogmatikem, nemůže (a) pozvednout na vyšší rovinu spekulace a (b) vzdát sebe sama, musí učinit svou nedostačující zásadu *předmětem víry*, tj. musí jí rozhodnutím vůle připsat status pravdivosti,<sup>211</sup> přestože jako pravdivá obhájena není a být nemůže. Jeho víra ve věc o sobě a její existenci je proto fundována ve víře v sebevědomí nesené objektem, které si připisuje – a je tudíž budována na zájmu o sebe sama.<sup>212</sup>

Předcházející pasáž tematizovala důvod tvrdošijnosti již rozhodnutého dogmatika spočívající ve lpění na sebevědomí, jež chápe jako k němu náležející. Fichte nicméně udává, jak je notoricky známo, opodstatnění počátečnímu inklinování člověka k jedné ze dvou uvedených pozic; to má být zakořeněno v *charakteru člověka*, tedy v pre-filosofické mentální konstituci jedince.<sup>213</sup> Pro osobu povahy mdlé, lenivé či flegmatické proto má být jen nanejvýš obtížné či dokonce nemožné pozvednout se na úroveň spekulace idealismu.<sup>214</sup> Populární představa čínorodého idealisty a apatického dogmatika je nicméně bez dalšího založena na nepochopení: idealistická pozice *eo ipso* nezaručuje angažovaného jedince. Pokud by byl idealismus primárně (či snad dokonce pouze) teoretickou naukou o emanaci světa z Já, zůstalo by individuuum vůči svému světu podobně netečné, lhostejné a odevzdané jako v případě konsekventního realismu. Universum by před zrak jedince bylo nekonečným Já promítáno podobně jako ubíhá snímek v kinematografu před očima diváka, osoba by zde byla

---

<sup>209</sup> Dotyčný myslitel není schopen chápat sebe jinak než jako objekt mezi objekty a to v důsledku určitého zakrnění schopnosti abstrahovat. Srv. W. Class, A. K. Soller. *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, str. 239.

<sup>210</sup> „[Dogmatikové] haben nur jenes zerstreute, auf den Objecten haftende, und aus ihrer Mannigfaltigkeit zusammen zu lesende Selbstbewusstseyn. Ihr Bild wird ihnen nur durch die Dinge, wie durch einen Spiegel zugeworfen; werden ihnen diese entrissen, so geht ihr Selbst zugleich mit verloren; [...]“ J. G. Fichte. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, (FW I 433). Srv. dále: J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 76.

<sup>211</sup> „Er [der Glaube] ist kein Wissen, sondern ein Entschluss des Willens, das Wissen gelten zu lassen.“ J. G. Fichte. *Die Bestimmung des Menschen*, (FW II 254).

<sup>212</sup> „Das Princip der Dogmatiker ist Glaube an die Dinge, um ihrer selbst willen: also mittelbarer Glaube an ihr eigenes zerstreutes und nur durch die Objecte getragenes Selbst.“ J. G. Fichte. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, (FW I 433).

<sup>213</sup> Tato slavná myšlenka se ukáže jako lépe založená později, až bude ukázáno, jak hluboce je podle Fichta teoretický aspekt člověka fundován v jeho pudech, pocitech apod.

<sup>214</sup> „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.“ J. G. Fichte. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, (FW I 434).

pouhým pozorovatelem před něj kladeného dění.<sup>215</sup> Fichte ovšem na své tezi může bezrozporně trvat, neboť jeho idealismus je podstatně odlišný.

## **b. Realismus a idealismus**

Fichtovo odmítnutí dogmatismu a realismu tudíž *ipso facto* neznamená jeho neproblematické přitakání idealismu. Zatímco blížící se tematizace nedostatků realismu by se mohla ve světle předchozích pasáží práce zdát takřka redundantní (ačkoli není), je jasné zasazení Fichtova systému na poli možností idealismu zcela klíčové. Pouhé paušalizující označení autora vědosloví za „idealistu“ totiž hrozí zkreslením či dokonce minutím ducha jeho textů.

Začátek této kapitoly již avizoval přítomnost subtilních rozlišení různých forem realismu a idealismu v *Základu všeho vědosloví*. Jejich rozvedení je v pohyb uvedeno původním konfliktem obsaženým ve větě zakládající celou teoretickou část vědosloví: „Já se klade jako určené skrze Nejá.“<sup>216</sup> resp. „Já klade sebe samo jako určené skrze Nejá.“<sup>217</sup> Posouzení Fichtova idealismu (či realismu) nicméně nebude možné, dokud toto zkoumání nepřikročí rovněž k druhému, praktickému oddílu vědosloví, jehož poučka zní: „Já klade Nejá jako omezené skrze Já.“<sup>218</sup>

(Již v tomto krystalickém vyjádření – míněna zde prozatím je pouze zakládající věta teoretického úseku – lze vytušit některé z bazálních charakteristik poznávacího vztahování se ke světu: (a) na jednu stranu je člověk v poznávání *pasivní*, neboť musí nechat promlouvat samotné věci a nechat je na sebe „působit“, (b) na druhou stranu se vždy již nějak vystoupivší věci musí dotazovat, musí být *aktivní*, má-li věc ve svých odpovědích odhalit něco nového a dosud skrytého a má-li sebe sama vyjevit – musí však především být aktivní, pokud se věc má vůbec zjevit, což je ovšem poznámka zasahující již spíše do praktické sféry vědosloví. Poznámáno při výstupu nad rámec této práce: pro poznání předmětu nemohu u něj pouze prodlévat, nemohu v něm být pohlcen, musím si zjednat určitou distanci. Musím moci podstoupit a vymanit se tak ze sledu na mne dopadající mnohosti, cíleně se zaměřit na její výseč a dát ji do souvislosti s jinými úkazy;<sup>219</sup> to sice je truismus či floskule, avšak „věc“

---

<sup>215</sup> Srv. M. Gabriel a S. Žižek. *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, str. 138.

<sup>216</sup> J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 40 (FW I 127).

<sup>217</sup> J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 39 (FW I 126).

<sup>218</sup> J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 39 (FW I 126).

<sup>219</sup> Takové akty jsou zjevně nezbytné, pokud se mám moci vůbec ve světě orientovat a jednat, jestliže se mi jen nemá něco dít. Pokud by nebyly vykonávány, nikdy bych nemohl kupř. X tramvají chápat jako tramvaje jedné linky, byly by bez jakékoli spojitosti. Ostatně bych je vůbec nevnímal jako tramvaje, ba dokonce bych snad nevnímal vůbec (v tom smyslu, že bych neměl zkušenost).

sama a její vysvětlení již tak zjevné nejsou. Fenomény jako kupříkladu „pozornostní zacílení se na...“ apod. nakonec nutně odkazují k nějaké formě sebevědomí a vidíme tak jeden z důvodů, proč je v tomto kontextu Fichte důležitým autorem).

Věta fundující teoretickou část vědosloví je obsažena ve třetí zásadě, tj. nejvyšší syntéze vědosloví, jejíž myslitelnost musí být rovněž vyjasněna, a sama je vrchní syntézou teoretické části. Cílem a posláním celého druhého oddílu vědosloví je stopování v ní obsažených protikladů – základní jsou: (a) Nejá určuje Já, (b) Já určuje sebe samo – a zahlazování nalezených sporů pomocí dílčích syntéz. V jeho postupu má tedy být cizelována a konsolidována na začátku pouze nahrubo stanovená syntéza (*Grobsynthese*).<sup>220</sup> Celý tento proces je tudíž syntetický i antitetický současně: v propozici fundující teoretickou pasáž vědosloví jsou totiž odkrývány dílčí kontradikce (antitetická část), které jsou poté smiřovány (syntetická část). *Základ všeho vědosloví* je tak z hlediska svého postupu (přinejmenším v teoretické části) zřetěžením syntéz rozporů obsažených v prapůvodní opozici sebekladoucího Já a (proti)kladeného Nejá.<sup>221</sup>

Z původní prasyntézy třetí zásady musí být ovšem odvozen rovněž *praktický* díl vědosloví a vůbec celek lidského prožívání světa (usilování, toužení, poznávání, cítění etc.). Každé vynacházení se ve světě musí být zase naopak převoditelné nazpět k této nejvyšší syntéze.<sup>222</sup> Tato poznámka předznačuje ještě další úkol: spojit větu fundující praktickou sféru filosofie s její oblastí teoretickou.

Nepochybně bude ovšem přínosné avizovat hrozící nesmiřitelnost rozporů obsažených ve výroku zakládajícím teoretickou část vědosloví: *rozum se v ní zaplétá do sporu se sebou samým*,<sup>223</sup> protože se však nemůže vzdát absolutního Já, musí se přiklonit na stranu idealismu. Obhájení tohoto kroku pak bude muset být hledáno mimo pole teorie, totiž v oblasti filosofie praktické,<sup>224</sup> přestože teoretická část svým předložením mohutnosti *obrazotvornosti* sama již znamená začátek budování základů pro smíření rozporů.

Nelze ovšem nepoložit následující otázku klíčového významu: mají vlastně být všechny rozpory vůbec, kupř. mezi konečnem a nárokem na nekonečnost, definitivně odstraněny? *En bloc* se zdá, že odpověď musí být nastavena negativně: nemají a Fichte se snaží ukázat, že nejsou antagonismem obsaženým v naší výstavbě vědy o vědění, ale

<sup>220</sup> Srv. W. Hartkopf. *Die Dialektik Fichtes als Vorstufe zu Hegels Dialektik*, str. 192.

<sup>221</sup> Srv. J. Patočka. *Přirozený svět jako filosofický problém*, str. 162-163.

<sup>222</sup> K oběma bodům srv. W. Class, A. K. Soller. *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, str. 172.

<sup>223</sup> Ani jedna z protikladných pozic se totiž nezdá být při vysvětlování představy dostačující – z jedné perspektivy by totiž Nejá měla určovat Já (problém pocitu omezení skrze Nejá), z druhé Já zase Nejá (problém ideality). Rozum tak musí být rozkročen mezi obě současně.

<sup>224</sup> K výše uvedenému srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 63 (FW I 156).

v rozumu, resp. Já samotném. Právě toto vnitřní napětí – na mysli zde máme zejména tenzi dvou původních tendencí v Já, o nichž bude řeč níže – a do Já vsazená trhlina (mezi skutečností a ideálem) je pramenem dynamického prvku, jenž je *conditio sine qua non* života. Je to ostatně toto pnutí, které bude činit předmětné vědomí možným, současně bude navíc základem obhajoby svobody a etiky – *bude totiž ukázáno, že podmínkou skutečnosti samotné je právě norma*.

Zmíněný rozpor ve vrchní větě teoretického vědosloví se týká vysvětlení určenosti (tj. pasivity) Já. To ovšem znamená, že se nakonec jedná o tázání se po směru, jímž se má filosofie vydat při explikaci představy.<sup>225</sup> Důvod omezení je kladen buďto do (a) Nejá jako činného (základ realismu),<sup>226</sup> takže se abstrahuje od sebeurčování Já, nebo (b) Já samotného (základ idealismu),<sup>227</sup> kde se naopak odhlíží od Nejá jako určujícího.<sup>228</sup> Já v druhém případě klade sebe sama jako určené sebou samým, což v důsledku znamená, že určuje také Nejá.

Je příhodné *ex ante* poznamenat, že ani jedna z tendencí, tj. ani určení skrze cizí, ani určení sebou, nepředstavuje pro Fichte řešení, nakolik se na ně reflektuje separovaně.<sup>229</sup> Zde je nutno připomenout si základní výše uvedené problémy obou pozic, jež se snaží každá sama překonat, přestože toho ani jedna ve své izolaci není schopna – a to v žádné ze svých podob. Vědosloví má být proto posazeno do středu mezi obě krajnosti, takže má být něčím jako „real-idealismus“ či „ideal-realismus“,<sup>230</sup> má do realismu inkorporovat prvky ideální, do idealismu elementy reálné.

Fichte analýzou základní věty teoretické části vědosloví („Já se klade jako určené skrze Nejá“) získává další dvě propozice, které jsou ovšem protikladné (o tom jsme před chvílí již mluvili): (1) Nejá určuje Já, (2) Já určuje sebe samo. Jelikož nemohou bez dalšího platit obě současně, musí být dále syntetizovány třetím členem, jímž je pojem *vzájemného*

---

<sup>225</sup> „Skutečnou otázkou, o jejíž zodpovězení je mezi realismem a idealismem veden spor, je tudíž otázka, jakou cestu máme volit při vysvětlování představy.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 63 (FW I 155-156). Idealismus (přínejmenším dogmatický) chápe představu na způsob akcidentu v Já jako substanci, realismus (alespoň ve své základní podobě) jakožto efekt příčiny vycházející z Nejá.

<sup>226</sup> „Nejá určuje (činně) Já (jež je potud trpící).“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 40 (FW I 127).

<sup>227</sup> „Já určuje sebe samo [...]“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 40 (FW I 127).

<sup>228</sup> Srv. I. Schüßler. *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre*, str. 12.

<sup>229</sup> „Tyto dvě syntézy [tj. syntézy podle působnosti a substanciality], použity odděleně, tudíž nevysvětlují to, co vysvětlit mají [...]“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 56 (FW I 148).

<sup>230</sup> Prozatím zde nelze srozumitelně říci, čím by „real-idealismus“ či „ideal-realismus“ měl být. Indicie k tomu budou poskytnuty až v závěru práce.

určování (*Wechselbestimmung*). Ten v sobě ještě obsahuje relace *působnosti* (příčina – účinek) a *substanciality* (substance – akcident):<sup>231</sup>

(1) Působnost interpretuje určenost (trpění) Já kausálním působením činného Nejá (na tuto činnost se reflektuje, od sebe-určení se abstrahuje). Nejá je příčinou limitace, omezení (trpění) Já je účinkem. Tento způsob spojení inklinuje k realismu a zakládá jej. Nejá je zde pouze reálným důvodem (*Realgrund*) trpění.<sup>232</sup>

(2) Substancialita vykládá trpění jako pouze omezenou, umenšenou činnost, která je jako omezená vyložena jejím vztažením k totalitě jednání (substanci). Nakolik je tedy Já veškerou realitou, nazývá se substance, nakolik se jedná o určenou činnost, např. v podobě myšlení či vzpomínání, je pouze akcidentem.<sup>233</sup> Tato syntéza zakládá idealismus, Nejá je zde pouze ideálním důvodem (*Idealgrund*) trpění (co tím Fichte myslí je to, že tento důvod má realitu pouze jakožto myšlenka).<sup>234</sup> Co vlastně znamená tato věta? Především sděluje, že Nejá je výhradně něčím, co musí být kladeno v důsledku nutných aktů Já (a jen díky nim), přesněji jako obor mající bytí jen na základě zákonů inherentních představovacích mohutnosti a vůbec ne nezávisle na ní. Německé *Vorstellung* ostatně lze, jak to bylo již výše demonstrováno, chápat víceméně *promiscue* s použitím termínu idea u Descarta či Locka (proto *idealismus*).<sup>235</sup>

Výše uvedeným nemá být řečeno, že funkce obou pojmů (příčina a substance) je již vyčerpána, sledujeme pouze jejich první uvedení učiněné Fichtem. V dalších odstavcích budou sledovány pokusy obou směrů o plausibilní a bezrozporné vysvětlení požadavku, jímž je určenost Já. Nejdříve bude stručně rozvedeno šest základních strategií obou přístupů, totiž realismus a idealismus: (a) *dogmatický*, (b) *kvalitativní*, (c) *kvantitativní*.

---

<sup>231</sup> Řečeno *á propos*: Fichte tak podává vyčerpávající odvození Kantových kategorií relace na základě původních aktů Já.

<sup>232</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 61-62 (FW I 154).

<sup>233</sup> „Prostřednictvím pojmu substanciality je činností v Já (akcidentem v Já) v něm samém kladeno a určováno trpění (negace).“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 64 (FW I 157).

<sup>234</sup> „Vychází-li naopak vysvětlení představy z toho, že její substancí je Já a ona jeho akcidentem, pak není Nejá reálným, nýbrž pouze ideálním důvodem představy, a tudíž nemá vně představy žádnou realitu [...] [je] akcidentem Já.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 62-63 (FW I 155).

<sup>235</sup> Na tuto okolnost poukazuje mimo jiné překladatel Fichtových textů do angličtiny (Daniel Breazeale) v poznámce k prvnímu výskytu slova *Vorstellung* ve spise *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*. Srv. J. G. Fichte. *Introductions to the Wissenschaftslehre and other writings, 1797-1800*, str. 7.



## i. Dogmatický realismus a idealismus

Pozici *dogmatického realismu* není nutné věnovat přílišnou pozornost, neboť jeho bazální deskripce byla podána již v rámci tematizace *dogmatismu* (tvrdí nezávislou existenci věci o sobě jako příčiny dojmu v Já). Nejá zde předchází omezení Já a jeho pasivitu způsobuje (účinek), jakmile je činné (příčina).<sup>236</sup> Já zde může na Nejá přenášet realitu proto pouze tehdy, pokud Nejá již realitu má – jakožto věc o sobě – ze sebe sama.<sup>237</sup> Pro dogmatického realistu Nejá představuje reálný důvod jakékoli představy, takže Já je zde ve svém trpění zcela určeno Nejá.<sup>238</sup> *Ipsa facto* je ovšem tento realismus zcela nicotný – Já by v tomto případě sice bylo „[...] omezené, ale své omezení by si neuvědomovalo.“<sup>239</sup> Nekladlo by totiž sebe sama jako ohraničené, jeho umenšení by pro něj bylo ničím. *Nota bene* je realismus zcela nezaložený a nepřijatelný již proto, že se nepozvedá k nejvyšší možné (a nutné) abstrakci, k odhlédnutí od Nejá.<sup>240</sup>

Stanovisku *dogmatického idealismu* je vlastní přesvědčení, že veškeré omezení Já je výslednicí výkonu nějaké jeho mohutnosti, resp. určité činnosti (tj. v důsledku celý obsah zkušenosti).<sup>241</sup> Já zde klade Nejá podle pravidla třetí zásady teprve prostřednictvím vlastního sebeomezení, takže Nejá je konsekventem kontrakce Já, nikoli jeho příčinou. Jelikož dogmatický idealismus vychází od Já jako ne-ohraničeného, tj. od čistého a Nejá má být kladeno teprve jako odezva jeho limitace, nemůže se vůbec odvolat na Nejá jako omezující, takže musí ohraničení sebe vyložit jedinež ze sebe jako ne-omezeného. Veškerá realita Nejá

---

<sup>236</sup> Pro možnost přenášení reality z Já na Nejá tedy musí být v dogmatickém realismu už toto Nejá být jako příčina již předpokládáno.

<sup>237</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 77 (FW I 172)

<sup>238</sup> „[...] při takovémto kladení je Já pouze trpící.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 55 (FW I 146).

<sup>239</sup> J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 55 (FW I 147).

<sup>240</sup> Toto tvrzení ovšem není platné pouze pro dogmatický realismus, ale i pro další formy.

<sup>241</sup> „Für den dogmatischen Idealismus ist das Ich [...] mit allen seinen Vorstellungen von etwas, schlechthin durch eigene Spontaneität da.“ I. Schüßler. *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre*, str. 16.

má být na Nejá pouze a výhradně přenesena z Já.<sup>242</sup> Já však Já klade pouze jako bytí, mezi kladením a bytím tu není rozdíl,<sup>243</sup> klade sebe sama jako totalitu reality. Jak má být ale potom bez dalšího vysvětleno, že Já ne-klade sebe, že klade ne-sebe (klást musí – to je bytnost Já – proto je tento přechod legitimní) a omezuje svou realitu?<sup>244</sup> Jak má být objasněn přechod od zcela prázdného, resp. plného absolutního Já k určitosti inteligence, tj. ke konečnému Já? Výklad této určenosti pojmem sebeomezení je pochopitelně problematický, neboť nepodmíněné sebeurčení je ve sporu hned s první zásadou vědosloví.<sup>245</sup>

Nevnáší-li idealismus do tohoto smršťování Já světlo a odkazuje-li na jeho nespoutanou spontaneitu (jako příčinu omezení), je mu predikována *dogmaticčnost* (dogmatický idealismus vůbec není schopen ohraničení objasnit).<sup>246</sup> Přesto je ovšem již tento idealismus „dobře založen“, resp. je konsekventní, neboť se díky nejvyšší *možné* abstrakci pozvedá k bazálnímu principu vědosloví. Není však završen.<sup>247</sup> Ne-dobře fundován by naopak byl takový idealismus, který by k této abstrakci nedospěl a musel kalkulovat se scénářem předzjednané harmonie.<sup>248</sup> Ten sice prý umožňuje kladení činnosti Já jako omezené nezávisle na působení Nejá – již proto ale nemůže podat odůvodnění určenosti Já *skrze Nejá*, což je zde požadavkem. Já by se mohlo shledat pouze jako konkretizované sebou.<sup>249</sup>

Na konci § 5 Fichte přináší další charakteristiku obou pozic jejich vztažením k pojmu věci o sobě: idealismus se nedokáže dovtípit toho, že nutně musí klást něco mimo sebe jako nezávislé (neboť sám nedokáže uvést důvod trpění), realismus zase není schopen uznat, že toto něco současně existuje pouze pro něj, jako pro něj nezávislé.<sup>250</sup> Právě kvůli vysvětlení trpění bude nezbytné později uvážit přítomnost realismu ve vědosloví. Neplatí proto, že pouhá čistá činnost Já je důvodem reality Nejá (k tomu je právě zapotřebí trpění); a opačně ani pouhá činnost Nejá není důvodem trpění v Já.<sup>251</sup>

---

<sup>242</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 77 (FW I 172)

<sup>243</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 80 (FW I 176)

<sup>244</sup> Přesně tato otázka motivuje realismus: Já se klade (nakolik je Já) jako činnost, ne jako trpění; klade se jen jako bytí, nikoli jako negace; protože v Já důvod omezení není (má přece být pouze sebekladoucí), musí náležet na stranu Nejá. Příčina umenšení by tedy měla spočívat v Nejá.

<sup>245</sup> Podle výše uvedeného totiž platí: určovat = omezovat = negovat. Já je však pouze tak, že klade své vlastní bytí, jeho bytnost spočívá pouze v sebekladení (nevidíme, proč by v něm měla být nějaká negace a není zřejmé, jak by se v něm objevit mohla). Pokud se má určit, musí proto přistoupit něco dalšího, tzn. něco musí toto určení zprostředkovat.

<sup>246</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 54 (FW I 146) a 63 (FW I 155).

<sup>247</sup> „Takovýto systém by byl dogmatický idealismus, jenž sice provedl nejvyšší abstrakci, a proto je dokonale zdůvodněný, avšak oproti tomu je nezavršený, protože nevysvětluje vše, co vysvětlit má.“ Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 63 (FW I 155).

<sup>248</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 56 (FW I 147-148).

<sup>249</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 55-56 (FW I 147).

<sup>250</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 161 (FW I 281).

<sup>251</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 81 (FW I 178).

Ne zcela jasná je otázka po skutečné odlišnosti *dogmatických* a *kvalitativních* podob realismu a idealismu. Přestože je někteří interpreti od sebe odlišují (např. Sallis),<sup>252</sup> či rozlišují bez udání jasné diference (např. Schüßler), jiní je prohlašují za v zásadě neodchylné (např. Class a Soller).<sup>253</sup>

## ii. Kvalitativní realismus a idealismus

*Kvalitativní idealismus* uznává realitu Nejá pouze nakolik může konstatovat pasivitu kladenou do Já jím samotným. Jelikož je však limitace výkonem samotného Já, má Nejá pouze z Já přenesenou realitu. Problém idealismu zde tudíž zůstává podobně jako v předchozím případě nerozřešen, neboť Já bez dalšího nemůže omezit sebe samo.

Proveďme nicméně ještě myšlenkový experiment: předpokládejme, že by absolutní Já (z něž kvalitativní idealismus vychází) mohlo omezit sebe sama bez dalšího. Jak by však mohlo vyvolat své určení takovým způsobem, aby našlo sebe sama jako ohraničené něčím od sebe odlišným, cizím (tj. Nejá)? I pokud Já omezí sebe sama, nebude se moci chápat jako limitované ne-sebou. Ani za této blahosklonně připuštěné premisy nelze tudíž požadované odvození určení nyní uskutečnit. Nemluvíme zde nyní samozřejmě o empirickém subjektu, ale o absolutním Já, neboť konečné Já vzniká teprve v důsledku toho, že původní Já si uvědomí svou omezenost skrze něco nejáského (jen v reakci na proniknutí něčeho cizího – a na Já neredukovatelného – může Já začít sebe sama explicitně uchopovat).

*Kvalitativní realismus* naopak jakékoli přenesení reality z Já na Nejá podmiňuje předchozí a na přenesení nezávislou činností Nejá. Protože se ale činnost a realita rovnají, znamená to, že Nejá musí příslušet nezávislá realita. Nástrojem vysvětlení určení Já je proto pro kvalitativního realistu věc o sobě mající realitu již před zmíněným přenesením, přestože na tuto věc může usuzovat pouze na základě přítomnosti trpění v Já. Ani on však nepřináší řešení mu udělené úloze týkající se přechodu mezi reálným a ideálním určením. Rozlišující důvod vůči dogmatickému realismu, pokud vůbec lze nějaký konstatovat, je možno považovat za zanedbatelný.

Potenciál zajímavosti má ovšem prizmatem dalších odstavců následující otázka: proč jsou vlastně tyto formy pojmenovány jako „kvalitativní“? Sekundární literatura v tomto bodě

---

<sup>252</sup> Srv. J. Sallis. *Spacings of reason and imagination in texts of Kant, Fichte, Hegel*, str. 61.

<sup>253</sup> „Der vorige Idealismus war der ‚dogmatische‘ [...] Fichte wird diesen Idealismus den ‚qualitativen‘ nennen.“ W. Class, A. K. Soller. *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, str. 245-246.

poskytuje poučení jen zřídka a ne zcela věrně – nakolik budeme za vodítko posouzení považovat literu Fichtových textů. Ingeborg Schüßler s poukazem na význam latinského *qualitas* (které lze přeložit jako „cost“ či „jakost“) tvrdí, že zde tematizované podoby obou stanovisek mají být kvalitativní, jelikož matérie zkušenosti je v nich co do své costi (*Wasbestimmtheit*) určena buď pouze Já, nebo Nejá.<sup>254</sup> Byť tato interpretace věcně neznamena nějaké zvláštní zkreslení, nemá oporu v textové evidenci. Class a Soller mnohem korektněji jako důvod tohoto označení uvádějí okolnost, že v obou případech má být jeden z korelátů zrušen jako realita o sobě.<sup>255</sup> Samotné znění *Základu všeho vědosloví* se však zdá volbu výrazu odůvodňovat ještě jinak: obě pozice jsou nazvány kvalitativními *podle svého postoje k trpění*.

Pro realismus – a spojení podle kauzality – je trpění kvalitativně odlišné od činnosti, nejedná se pouze o její míru (kvantum), takže důvod trpění musí být lokalizován mimo Já. Jelikož je zde trpění protikladné bytnosti Já, je kladeno jako „[...] kvalita protikladná realitě, jako negace (nikoli pouze jako menší kvantum činnosti [...]).“<sup>256</sup> Idealismus naopak vydává trpění za pouhé snížení stupně činnosti, za něco kvantitativně sice odlišného od totality činnosti (substance), avšak co do kvality identického (trpění samo je zde činností).<sup>257</sup>

Idealismus tedy sice udává vztažný důvod činnosti a trpění (totiž právě činnost), postrádá však rozlišující důvod Já a Nejá.<sup>258</sup> Z toho lze usuzovat, že realismus naopak disponuje rozlišujícím důvodem, schází mu však důvod vztažný. Protože pro kvalitativní realismus je Já, nakolik je trpící, zcela zrušeno a na svém trpění se nijak nepodílí, nemůže srovnat stav před zrušením se stavem současným. O svém omezení tudíž nic neví, neboť podle Fichte je k vědomí omezení nutné poměřovací přiložení obou kvant k sobě – zrušené kvantum je zde však pro Já zcela nepřístupné (Já by musela bod ohraničení překračovat). Já nemá ke zrušenému počtu reality vůbec žádný vztah, jak tomu bude moci být později ve spojitosti s pojmem usilování, takže komparace se ukazuje jako nemožná.

---

<sup>254</sup> Srv. I. Schüßler. *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre*, str. 16.

<sup>255</sup> Srv. W. Class, A. K. Soller. *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, str. 247. Podkladem tohoto výkladu může být např. tato replika: „[...] první idealismus, jenž ruší něco o sobě kladeného, [nazývám] idealismem *kvalitativním* [...].“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 87 (FW I 185).

<sup>256</sup> J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 61 (FW I 154). Srv. dále: *Ibid.*, str. 62 (FW I 155).

<sup>257</sup> „[...] trpění brané o sobě a z hlediska své kvality nemá být ničím jiným než činností [...].“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 64 (FW I 158). Srv. dále: *Ibid.*, str. 62 (FW I 155).

<sup>258</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 64-65 (FW I 158).

### iii. Kvantitativní realismus a idealismus

V porovnání se dvěma předchozími fázemi vývoje realismu a idealismu, které bylo možno *cum grano salis* prohlásit za identické, představuje následující stanovisko citelný posun, neboť volí podstatně jiný počátek. V obou případech se vychází od již *zprostředkovaného* kladení.

Fichte v reakci na aporii přítomnou v jádru vzájemného zprostředkování zavedl pojem tzv. nezávislé činnosti.<sup>259</sup> Ta by sice brána zcela izolovaně znamenala realitu něčeho o sobě,<sup>260</sup> protože je však recipročně spojena se vzájemným zprostředkováním (je zavedena pouze jako jeho ozdravný nástroj), není přísně vzato nezávislá, takovou je pouze z části.<sup>261</sup>

Této okolnosti si kvantitativní podoby obou pozic všímají a lze je proto charakterizovat *odmítnutím bezprostředního kladení vůbec*. Kvůli své esenciální vazbě na vzájemné zprostředkování mohou být obě reality kladeny výhradně v závislosti na druhé, tedy jako *subjekt a objekt*,<sup>262</sup> takže není kladena vůbec žádná realita o sobě (jak tomu je u kladení bezprostředního). Kladení jednoho je *ab initio* podmíněno kladením opaku, tedy svým nekladením. Pro oba postoje je tudíž zcela rudimentálním nastavením bytostné a dále nevysvětlitelné *bytí proti sobě*.<sup>263</sup>

*Realismus* v této své fázi vychází z *kladení nekladením* (přenášení), *idealismus* z *nekladení kladením* (vylučování). Činnost a trpění jsou v nich jedno a totéž, všechny

---

<sup>259</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 57 (FW I 149).

<sup>260</sup> Nezávislá činnost Nejá = věc o sobě, nezávislá činnost Já = Já o sobě. Jelikož činnost = realita, znamená to: nezávislá realita Nejá, nezávislá realita Já.

<sup>261</sup> Protože Fichte činnosti uvádí pouze kvůli řešení sporu ve vzájemném zprostředkování, prohlašuje obé za nepoužitelné mimo vazbu na toto zprostředkování.

<sup>262</sup> „Vyjádřeno v běžné řeči: Já, jak je zde posuzováno, je pouze opakem Nejá a ničím víc; a Nejá je jen opakem Já a ničím víc [...] Kvůli zřetelnosti chceme již od nynějška nazývat v *tomto* ohledu, avšak v žádném jiném, Nejá *objekt* a Já *subjekt* [...] Nejá nezávislé na tomto vzájemném zprostředkování nemá být nazýváno objekt a Já nezávislé na této [sic!] vzájemném zprostředkování nemá být nazýváno subjekt.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 90-91 (FW I 188-189).

<sup>263</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 87-88 (FW I 185).

momenty, jako je kladení do Já, nekladení do NeJá apod., jsou „identické“, neboť žádný nezdůvodňuje druhý a podmiňují se. Protože se však obě pozice zakládají na právě zmíněném zákonu zprostředkovaného kladení (provázanosti obou činností) a každý zákon je nějakým určením činnosti Já, musí vědosloví jako přísná věda hledat důvod tohoto určení, neboť podle jeho vlastního projektu musí být všechna založena a odvozena. Kvantitativní idealista jej chápe jako vnitřní zákon činnosti Já vůbec (vsazuje ho tedy do Já), kvantitativní realista jej naopak převádí na stranu samotného určení dějícího se bez přičinění Já, takže mu rozumí jako reálnému, nikoli ideálnímu zákonu.<sup>264</sup> Obě cesty jsou však slepé, neboť problém vlastně pouze posouvají tak, že jedno určení objasňují určením jiným. Reinholdovu *Elementarphilosophie* vycházející od počátku od konečného subjektu a objektu jakožto vzájemně zprostředkovaných je možno položit, jak lze nyní dobře vidět, na škálu vytyčenou oběma nastíněnými pozicemi.

*Kvantitativní idealismus* se snaží vyhnout nástraze, do níž byl lapen jeho předchůdce. Ten nedokázal vyložit omezení, čili konečnost Já, představy se v něm „[...]“ rozvíjely z Já nám zcela neznámým a nepřístupným způsobem [...].“<sup>265</sup> Nepočítá proto již s bezprostředním, nýbrž pouze zprostředkovaným sebekladením Já. Já tedy klade sebe vždy již jako ohraničené a problém rušení reality v Já zde tudíž odpadá, neboť jediná jeho existující činnost je již od počátku spoutána NeJá. V centru tohoto idealismu tedy jakožto absolutní stojí konečné Já, subjekt od počátku zacílený k jinakosti objektu. Omezení celku činnosti zde není vyloženo aktem spontaneity absolutní činnosti jako v kvalitativním idealismu, nýbrž podle zákona dlíčího ve středu Já (v této lokalizaci má spočívat rozdíl vůči kvantitativnímu realismu).<sup>266</sup> Já zde podle tohoto svého zákona má ze sebe rozvíjet představy.

Tento idealismus má být ovšem neakceptovatelný už proto, že za absolutní (bezpodmínečné) proklamuje něco konečného, resp. zprostředkovaného, totiž subjekt ohraničený objektem.<sup>267</sup> Navzdory své domněnce se proto nepozvedá k nepodmíněnému a pro projekt přísné vědy je tudíž nepoužitelný.<sup>268</sup>

Snad i v reakci na tento lapsus svého idealistického pendantu prohlašuje *kvantitativní realismus* kladenost konečného Já za pouze nahodilou, nikoli absolutní. Na rozdíl od něj

---

<sup>264</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 91-92 (FW I 190-191)

<sup>265</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 87 (FW I 184).

<sup>266</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 88 (FW I 185).

<sup>267</sup> Absolutní konečno je spor, neboť konečné je u Fichta třeba chápat jako omezené, tj. mající důvod a základ, jenž má být teprve omezen (či vymezen). Kontury konečného tak mohou vystupovat pouze na pozadí nekonečna.

<sup>268</sup> Vzájemné zprostředkování totiž nemůže být kladeno beze všeho důvodu, nemůže být tezí. Tetickým soudem je jediné tvrzení o sebekladení Já, které je zcela prosté jakékoli mediace.

navíc samo určení Já prohlašuje za dále neosvětlitelné faktum (tedy za *sui generis* absolutno), které je pro Já přítomno bez jakéhokoli jeho přičinění. Já je zde tedy primárně receptivní.

Porovnání s kvalitativní podobou realismu odhaluje radikální obměnu. NeJá nadále nemá žádnou nezávislou realitu na Já, jako určující (*Bestimmend*) je zrušeno, neboť přenos reality do NeJá jako nezávislého se děje, jak realista nyní přiznává, pouze podle zákona inherujícího Já. Opak má samozřejmě platit pro omezení samotné (tj. pro určení), kterému má náležet reálná a nezávislá existence, takže jeho důvod do Já položen být nemůže.

Přestože kvantitativní realismus na realistické linii překonává problematický koncept věci o sobě, ani on neobstojí tváří v tvář nároku, jenž je na něj kladen. Tvrdí, že na Já nezávislé určení je zde pro Já, nedokáže však nijak „[...] vysvětlit, jak by se mohlo stát reálné určení ideálním, jak by se mohlo stát určení existující *o sobě* určením *pro* kladoucí Já.“<sup>269</sup> Přejít mezi oběma sférami (reálnou a ideální) představující *desideratum* realismu zůstává i zde neobjasněn. Je třeba si uvědomit, že trpění v Já musí být ideálním určením, má-li ho Já moci postřehovat. Pokud ovšem realista či dogmatik není schopen zodpovědět otázku po překlopení se reálného určení v ideální, vůbec svému úkolu nemůže dostát.<sup>270</sup>

Usmířování identifikovaných rozporů proto musí pokračovat dále a Fichte musí nalézt novou syntézu spojující obě polohy (jak sám avizuje).<sup>271</sup> Tímto sloučením právě nastíněných tendencí má být založen kritický idealismus, přesněji řečeno kritický kvantitativní idealismus (Fichte totiž kritický idealismus ztotožňuje také s kvantitativním realismem). Finální pozice, k níž bychom se měli přiblížit, pak nese označení „real-idealismus“ či „ideal-realismus“.

Nástrojem vnesení větší srozumitelnosti do současné fáze výkladu by mohl být strohý exkurs historické povahy. Autor vědosloví totiž jako představitele kvantitativního realismu neudává nikoho jiného než zakladatele transcendentální filosofie – Kanta. Tato poznámka nyní může sloužit k provázání tohoto segmentu práce s jejím předchozím úsekem: bylo řečeno, že Fichte vznáší nárok na založení samotného počítka, takže ho na rozdíl od Kanta a zvláště tzv. „kantianů“ odmítá akceptovat jako dále neobjasnitelné základní faktum vědomí, které kvantitativní realista musí a může pouze předpokládat.<sup>272</sup> Řečeno s větší přesností: rozumí mu právě jako *faktu* (něčemu konstituovanému), nikoli jako pouhému *datu* (něčemu danému).

---

<sup>269</sup> J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 88 (FW I 187).

<sup>270</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 78-79 (FW I 174-175).

<sup>271</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 79 (FW I 175).

<sup>272</sup> J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 91 (FW I 189).

Fichte tedy – jakkoli se považuje za Kantova následovníka – chápe sebe sama jako myslitele prohlubujícího podstatným způsobem filosofii transcendentálního idealismu.<sup>273</sup> Vědosloví má zdokonalit její předchozí formu a v současné fázi práce se zdá, že by tak mělo učinit především odvozením jakéhokoliv určení Já (a to dokonce i matérie našich představ) z konstituce či činnosti Já, resp. z nějaké jeho generativní mohutnosti, kterou Fichte terminologicky zachycuje jako „produktivní obrazotvornost“.

Uvedením této činnosti je nicméně současně demarkována jedna z důležitých mezí této práce, neboť pojednání zmíněné schopnosti Já zde nebude možno věnovat prostor. Tematizace jí samotné by totiž nepochybně poskytla látku pro sepsání kompletní monografie, jedná se ostatně o jeden z rozhodujících konceptů raného vědosloví (má ve svém tékání – *Schweben* – kupříkladu přemostit zásadní rozpor mezi Já a Nejá; vůbec má být působná tam, kde mají být protiklady bezesporně uvedeny v jednotě, kde se mají moci vzájemně snášet).

S touto okolností však souvisí to, že předkládaný text nebude moci podat vyčerpávající odpověď na jednu ze svých hlavních otázek, která se zaměřuje na objasnění přítomnosti matérie představ (tj. počitků) ve vědomí. Logika postupu nás zavazuje učinit před obrazotvorností předmětem zájmu pojem nárazu, neboť obrazotvornost sama, jež je v souvislosti s právě uvedenou úlohou klíčová, se ke svému dílu dostává teprve v souvislosti s ním (a nikoli opačně). To ovšem znamená, že nyní budeme muset postupně učinit překrok do praktického dílu vědosloví. Bude nicméně viditelné, ve kterém bodě by zkoumání týkající se obrazotvornosti mělo navázat – totiž na samém konci práce, pokud bychom měli v souladu se závěrem textu dále zkoumat, jakým způsobem by ze sebe mohlo Já produkovat realitu.

Obrácení se k pojmu nárazu se ovšem jeví být přinejmenším stejně významné jako tázání se po obrazotvornosti, neboť výklad tohoto konceptu může podstatným způsobem změnit vyznění celého Fichtova projektu. Již výše bylo naznačeno, že vědosloví má samo být realistické a idealistické současně (real-idealismus), nyní bude zapotřebí zkoumat, v jakém smyslu a do jaké míry skutečně realistické je. Pokud bychom totiž tvrdili, že Já je zřídlem obsahů představ a nepoukázali současně na něco, co je na jednání Já bytostně nepřevoditelné a co Já k sebeurčování teprve podněcuje (totiž náraz), museli bychom dospět k přesvědčení, že vědosloví je systémem pouze idealistickým.

---

<sup>273</sup> Viz dopis Fichta Jacobimu z 30. srpna 1795: I. H. Fichte (vyd.). *Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel*, str. 180-183.



### c. Náraz a prvek realismu ve vědosloví

Na začátek podkapitoly opět strohé shrnutí připojující pár postřehů: vysvětlena má být naprosto fundamentální relace mezi subjektem a objektem (či „objektivní činnost“ Já), interpretovaná na začátku práce jako předmětné vědomí. Má-li však být pochopena, musí být objasněna možnost trpění (omezení, určení, negace) v Já či – pokud tuto věc opíšeme jiným způsobem – možnost objevení se cizorodosti v původně naprosto jednolitým „prostoru“ absolutního Já, v němž nemá být možné cokoli rozlišit. Lopotné deskripce různých podob realismů a idealismů jdoucí *ad nauseam* – kterým však není konec – měly předvést neudržitelnost různých přístupů při explikaci uvedeného rudimentálního se-tkání, položit důraz na jejich problematické body a odlučováním nepřijatelného tak zajišťovat přibližování se Fichtově pozici. Výtěžkem těchto popisů je vyzískání konsolidované půdy pro správné pochopení termínu „náraz“, jemuž budou následující řádky věnovat pozornost.

Idealismus vůbec nemohl udat plausibilní důvod našeho pocitu ohraničení skrze Nejá a v některých podobách vůbec nedokázal své Já dostat do pohybu. Realismus zase v žádné ze svých forem neposkytnul přesvědčivé odůvodnění potřebného přechodu od reálného k ideálnímu určení. Na bázi předchozích úseků nyní lze jako podložené chápat již zmíněné ústřední poučení: Fichte nemůže být neproblematicky označován a chápán jako idealista – a to jednoduše již kvůli šíři možných pozic na poli samotného idealismu (dále uvidíme, že doposud podaný výčet nebyl vyčerpávající). Na tvrzení typu „Fichte byl idealista“ se tudíž sluší odvětit: „Samozřejmě, ale jaký? Co tím vlastně chcete říci?“

V úvahu je zapotřebí vzít rovněž tu důležitou okolnost, že myslitel může – ba dokonce snad i musí – být idealistou i realistou současně, např. v kombinaci ontologického realismu (věci o sobě existují) a epistemologického idealismu (naše poznání se týká pouze fenoménů). I radikální idealismus nicméně jen nesnadno uniká některým námitkám, kupř. možnému argumentu z nekonečného regresu, pokud do sebe ovšem právě nezahrne určitý „realistický“

element. Pohlédneme z tohoto hlediska na Berkeleyho filosofii, na níž lze pravý smysl této poznámky dobře nahlédnout. Pokud by měl její princip – *esse est percipi* – obecnou platnost, upadla by do (ontologického) regresi velmi pohodlně; položíme-li totiž otázku po bytí samotného *percipiens*, uvidíme, že aby vnímající byl, musel by být vnímán, avšak má-li vnímající prvního vnímajícího existovat, musí být sám vnímán a tak dále. Modus bytí *percipiens* a *perceptum* se tudíž musí lišit (u Berkeleyho tomu tak skutečně je) a idealistická zásada si tak žádá výjimku: existuje alespoň jedno X takové, že toto X existuje a není vnímáno. Tuto problematiku zde ponechme nicméně stranou, neboť (a) vodítka pro formulování odpovědi byla koneckonců načrtnuta výše v souvislosti s tematizací Reinholdovy filosofie, (b) naše tázání se po eventuálním „realismu“ vědosloví se netáže na analogon Berkeleyho *percipiens*, nýbrž na přítomnost něčeho na Já nezávislého.

Co víme s jistotou? Fichte volí neoddiskutovatelně idealistické východisko – Já. Nyní bude zapotřebí zkoumat, zda se ve vědosloví vyskytuje realistický prvek, což je míněno jako tázání se po výskytu něčeho bytostně nepřevoditelného na jakoukoli činnost Já (resp. po něčem, co nesmí být pochopeno jako její produkt). Je dále již zřejmo, že idealismus sám není průzračnou a obtíží prostou alternativou, která by měla neproblematicky nahradit v předchozích vzezřeních zavřezlý realismus. S jistou mírou benevolence lze dokonce říci, že úloha energického a nekompromisního promlouvání spisů spojených se *Základem všeho vědosloví* (tj. především *Prvního a Druhého úvodu do vědosloví*) má do určité míry dokonce spíše destruktivně pedagogický rozměr. Mají (mimo jiné) rozbourat obraz universa vlastní člověku zabředlému do „přirozeného“ světa – ten zpravidla trvá na aseitě věcí – a pomoci mu tak při prvním kroku na jeho výstupu k vědění. Myšlenka věci o sobě musí být nejprve stržena a vymýcena, má-li ji být možné jakožto nutnou znovu – tentokrát ovšem z vědecké perspektivy – založit a tím vysvětlit (vědosloví má být podle Fichtových vlastních slov nakonec zajedno se zdravým lidským rozumem, nemá ho demaskovat jako omyl či výraz nepochopení). Jako surogát filosofického realismu však může (radikální) idealismus v pouze teoretickém vysvětlování světa uspět právě tak málo jako jeho rival, přestože důvody jeho nezdaru jsou odlišné. *Ani jedna perspektiva nemůže být osamoceně základem poznání světa, neboť ani jedna nečiní pochopitelnou představu něčeho cizího jakožto něčeho cizího pro Já.*

Koncept nárazu (*Anstoß*), jenž má poskytovat půdu pro překonání tohoto *hiátu* mezi realistickou a idealistickou tendencí ve vysvětlování omezení Já, může být sám plnohodnotně vyložen pouze v rámci interakce teoretické a praktické sféry vědosloví, neboť není myslitelný bez pojmu usilování (*Streben*). Ohlášená nedostatečnost teoretického rozumu – jehož východiskem je věta „Já se klade jako určené skrze NeJá“ – se v tomto momentu ukazuje

dostatečně zřetelně. Závislost je nicméně obousměrná a právě díky této bytostné provázanosti obou bude moci Fichte poměrně snadno zakládat teoretický a praktický rozum v jednom společném prameni.<sup>274</sup> Kontakt se světem tudíž není nejprve či původně vztahem teoreticko-poznávacím, takže by se praktično zakládalo na již předem přítomné vrstvě teoretické, teorie a praxe se naopak od počátku vzájemně implikují (ovšem s převažujícím významem praxe).<sup>275</sup> Člověk tak není prvotně kontemplující – což zde pochopitelně není nijak míněno v náboženském smyslu, ale jako obdoba řeckého *θεωρία* (zření, postřehování)<sup>276</sup> – či představující bytostí (odtud zřejmě Fichtova výtka vůči jednostrannosti Reinholdovy filosofie), současně je totiž vždy již usilující (jednající) a chtějící.<sup>277</sup>

Níže bude ukázána následující spojitost: bez usilování není žádného nárazu, bez nárazu ovšem není žádné omezení, bez omezení (sebe)určení apod. Obráceně ale také platí, že bez nárazu není možné (či smysluplné) žádné usilování, neboť to zjevně dává smysl jen v souvislosti s odporem (bez odporu by předmětu usilování přece bylo jednoduše dosaženo). Novost Fichtova systému filosofie je proto možné zahlížet (kromě mnoha dalších momentů) právě v úzkém provázání praktického a teoretického, resp. v tom, že jednání ve světě není jednosměrně založeno na představě, která by nejprve vůbec nějaký svět nezávisle na („reálném“) jednání poskytovala (takže by ho v sobě vědomí prvotně zobrazovalo jako zrcadlo), ale sama představa není možná bez jednání. Pro nástin výsledné podoby idealismu připisatelného Fichtovi sice prozatím nebyl uveden dostatek indicií, již nyní je však frapantní, že právě oblast praktického v něm bude hrát nezastupitelnou roli (Fichte mluví o vědosloví také jako o „praktickém idealismu“).<sup>278</sup>

Pokročíme o krok dále: zatím vůbec nebylo viditelné (a ani být nemohlo), jak by vlastně mohlo absolutní Já v sobě samém obsahovat důvod existence Nejá. V náznacích už

---

<sup>274</sup> Uvedená teze obsahuje zajímavý myšlenkový potenciál; Fichte by podle ní měl např. tvrdit, že žádná skutečnost není v konečném důsledku vůbec možná bez normy, že žádné bytí (*Sein*) není možné bez rozměru toho, co být má (*Sollen*). Žádná hranice nemá být možná, pokud současně nemá být v tendenci překročena. Svět by tak před námi měl moci vystupovat jen tehdy, pokud by měl být proměňován a v neuskutečnitelné ideji praktického rozumu dokonce zrušen, stráven Já.

<sup>275</sup> „Z toho také velmi jasně plyne podřízenost teorie praktickému; je zřejmé, že se všechny *teoretické* zákony musí zakládat na *praktických* [...] Fatalismus, který se zakládá na tom, že veškeré naše jednání a chtění závisí na systému našich představ, je od základu zničen, protože se zde ukazuje, že systém našich představ naopak závisí na našem pudu a vůli [...]“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 172 (FW I 295).

<sup>276</sup> Latinské „contemplare“ se překládá rovněž jako „postřehovat“.

<sup>277</sup> „Von jenem Bedürfnisse des Handelns geht das Bewusstseyn der wirklichen Welt aus, nicht umgekehrt vom Bewusstseyn der Welt das Bedürfniss des Handelns; dieses ist das erste, nicht jenes, jenes ist das abgeleitete. Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft.“ J. G. Fichte. *Die Bestimmung des Menschen*, (FW II 263).

<sup>278</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 63 (FW I 156).

bylo předesláno, že tato explikace možná bude řešitelná pouze na poli praktické filosofie (resp. v rámci sloučení oblasti teoretické a praktické), kde by ovšem uzal problému nebyl – jak Fichte sám upozorňuje – rozvázán, nýbrž pouze odsunut do nekonečna (Fichte zde zřejmě naráží na nedosažitelnost ideálu jako koincidence Já a světa).<sup>279</sup> Nejá by potom nebylo něčím, co by v Já bylo obsaženo a z něj *zcela* určeno, ale co by jím *zcela* určeno být mělo. Zůstaňme nicméně prozatím spíše na poli teoretické části vědosloví – právě v tomto úseku se totiž sám pojem náraz objevuje poprvé.<sup>280</sup>

Bude vhodné ještě na okraj připomenout pojem nezávislé činnosti, jejímž definitorním znakem má být absence vyvolání kontrární reakce v protikladném členu. *Základ všeho vědosloví* zachovává, jak se zdá, mlčení stran toho, čím by nezávislá činnost měla být v Nejá. Na straně Já se však má jednat o již zmíněnou produktivní obrazotvornost, jež má zajistit snesitelné společenství protikladů (konečna a nekonečna, Já a Nejá etc.). Je žádoucí znovu na tuto mohutnost alespoň upozornit, neboť pro rozhodování se o míře přítomnosti realismu ve vědosloví není bez významu (konkrétně – jak již víme – v okamžiku tázání se po rodokmenu matérie představ).

Jako první je třeba zodpovědět vnucující se otázku: jak by se měl náraz lišit od určení Já jakožto omezení? Není snad sám jeho určení?<sup>281</sup> Diference mezi určením a nárazem je podstatná a záměna obou by hrozila zkreslováním vyznění vědosloví, neboť by znamenala nadsazenou akcentaci jeho realistického rozměru.

Zatímco určení Já prostřednictvím Nejá byla myšlena reálná (činná) limitace subjektu (konečného Já) dějící se bez jakékoli jeho participace (oponentem je zde kvantitativní realismus), takže bylo míněno jako konstatovaná „danost“, náraz sám neomezuje Já bez jeho účasti – respektuje tak jednu z fundamentálních tezí vědosloví, podle níž není Já nikdy a v žádném případě pouze pasivní – má Já pouze poskytovat příležitost ohraničit sebe sama. Náraz nemá a nemůže do Já nic vnášet,<sup>282</sup> má být pouze impulsem uvádějícím do pohybu mechanismus lidského ducha probíhající již podle jeho vlastních zákonů.<sup>283</sup> V bodu uvedeném v předcházející větě by bylo možno zahlížet určitou míru afinity Fichtovy a Leibnizovy filosofie: abstrahujeme-li od nespécifikovatelného nárazu, nemůže do Já podobně

---

<sup>279</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 63 (FW I 156).

<sup>280</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 107 (FW I 210).

<sup>281</sup> Fichte je si tohoto nebezpečí vědom, jak dokládá následující: „[m]ohl bychom se na okamžik domnívat, že tato úloha k sebeurčení je přece sama určení [a že se současná pozice neliší od kvantitativního realismu].“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 108 (FW I 211).

<sup>282</sup> „V tomto vzájemném působení [mezi Já a jakýmsi Něčím mimo Já] není do Já nic vnášeno, neproniká do něj nic cizorodého [...].“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 160 (FW I 279).

<sup>283</sup> Zde se pochopitelně vrací výhrada položená dříve ve spojitosti s kvantitativním idealismem: jestliže zákon je určení (limitací) Já, odkud se bere sám tento zákon?

jako do monády nic z vnějšku vstoupit (Já nemá žádná „okna“), jakýkoli influx – zejména pokud je myšlen jako fyzický – je vyloučen. Celý proces určování Já je tedy pouze jeho výkonem, je právě sebe-určováním (*Selbstbestimmung*). Zopakujme rozdíl mezi určením (o které se opíral kvantitativní realismus) a nárazem: jejich fundamentální diference se zakládá na okolnosti, že limitace Já je v prvním případě shledána jakožto *daná* (*datum*), zatímco ve druhém má být teprve *vykonána* (*factum*) tímto Já samotným (o rozdílu významu těchto termínů byla výše řeč v souvislosti s Kantem).

Výhody nového postoje spojeného s nárazem se zdají být zjevné: (a) důvod či spíše podnět k ohraničení Já nespočívá beze zbytku v Já samotném (to bude rozvedeno níže), neboť náraz se jeví jako Já zcela protikladný (přednost v relaci k předchozímu idealismu), (b) pokud náraz neznamena žádné reálné (činné) působení NeJá na Já, resp. žádné určení jsoucí v Já bez činnosti Já, ale pouhou úlohu, kterou na sebe Já podněcené nárazem nutně vkládá, zdá se odpadat problém přecházení mezi reálným a ideálním určením (přednost v relaci k předchozímu realismu).

První teze se nezdá být příliš problematická, přesto bude nutné také jí věnovat pozornost, neboť existují i opačné výklady. Druhá z nich zatím na každý pád obhájena není a obtíže s ní spojené budou vzápětí rozvedeny. Ačkoli je totiž sebe-určení výkonem Já, přece se samotné poskytnutí podnětu k úkolu sebe-omezení děje (alespoň jak se nyní zdá) zcela bez jeho přispění. První a prozatím ne zcela jasnou odpovědí na tento problém je, že předpokládáno zde není určení Já (jako v případě kvantitativního realismu), které ostatně má být vysvětleno, nýbrž pouhá jeho určitelnost.<sup>284</sup> Předpokladem tedy je možnost pocitování Já (*fühlen*) – ta je tématem v praktické části – pro kterou se ovšem Já připravuje (resp. se otevírá) samo ze sebe.<sup>285</sup>

Je záhodno podotknout hned na počátku, že právě na základě své koncepce nárazu bude Fichte legitimován proklamovat vědosloví jako „ideal-realismus“, resp. „real-idealismus“, neboť je to právě náraz, jímž je do tohoto projektu inkorporován požadovaný

---

<sup>284</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 108 (FW I 211).

<sup>285</sup> Pro odpověď na otázku po prameni obsahu představ je žádoucí si povšimnout, že s předpokladem nárazu není předpokládáno určení ze strany NeJá, Já má naopak určení skrze spontaneitu samo „dokončit“. Kvantitativním realistou je podle Fichte Kant, jenž tvrdí, že určení Já (věcí), uvažujme např. nějaký zakoušený objekt, je „dokončeno“ skrze Já, pokud myslíme např. na čisté formy smyslovosti. Fichte by zde – protože jeho filosofie má být od kvantitativního realismu odlišena – proto měl mít na mysli především počítky, neboť právě zde – při afikaci – se mysl zdá být pouze pasivní, trpná, což vědosloví nikdy nepřipouští. Jedna věc je přitom jasná: Fichte chce dedukovat sám počíteč, resp. přesněji to, že subjekt vůbec čije. Místem interpretačního sváru je nicméně právě zde položená otázka: je samo číté (červené, kyselé) produktem Já? Vyvádí ze sebe Já *svůj* svět pro sebe, klade si jej? (O kladení ve smyslu kladení vejce slepicí – tj. ze sebe „ven“ – pochopitelně řeč není; nárok na vytváření extramentálního světa myslí by byl absurdní; jde spíše o ustavení světa pro nás na ten způsob, aby se jako extramentální podával).

realistický prvek. Není tomu ale tak, že problém přechodu mezi realitou a idealitou nebyl pojmem nárazu smazán, nýbrž opět pouze lépe zakryt?

Je sice pravdou, že ve výkladu kontrakce Já nárazem se setkáváme s další, byť mnohem abstraktnější podobou realismu, pro něj charakteristická nesnáz přechodu od reality k idealitě má být nicméně překonána právě tím, že Já se na samotném podnícení podílí a musí podílet vlastní činností.<sup>286</sup> Samotnému nárazu bude nyní nezbytné věnovat větší pozornost, jelikož představuje jeden z definitivních článků Fichtova řešení obtíže objasnění se-tkání.

Nejdříve bude předložena volně pojatá poznámka, která zprostředkuje jeden z nezbytných náhledů do této problematiky. Především je třeba zdůraznit poměrně samozřejmou okolnost, že Fichtovu řeč o nárazu je nutné chápat figurativně a pojem musí být odlišován od běžného rozumění termínu náraz.<sup>287</sup> Balvan padající ze skály či vystřelená kulka nemohou na nic *narazit* (ve zde míněném smyslu), přestože mohou *dopadnout* do údolí či *zasáhnout* protivníka. *Náraz není pouhým mechanickým střetem dvou jsoucen, ze svého pojmu vyžaduje naopak otevřenost něčeho, co je svou vlastní povahou uschopněno k se-tkání.* V širší analogii je v této souvislosti možno poukázat na obdobné odlišení Heideggerovo: židle se nemůže dotýkat zdi, i kdyby mezi nimi nebyla konstatovatelná mezera, protože nábytek není k doteku vůbec uzpůsoben.<sup>288</sup> Podobně náraz, jenž není pouhou „překážkou“ či „zábranou“, ale současně i impulsem k překročení (činnost proto musí bod zadržetí transcendovat, nikdy nemůže být odražena, resp. zadržena celá), tj. stimulem k aktivitě (jednání), může být vztažen pouze k Já, které je pro náraz disponibilní (je mu otevřeno).

Fichtova volba výrazu *Anstoß* se optikou této dvojznačnosti jeví jako velmi vhodná, neboť v němčině nekonotuje pouze „náraz“ či „překážku“ (*Hemmung*), ale také „podnět“ či „popud“ (*Anlass*). Náraz tudíž není pouhý *Stoß*, ale právě *Anstoß*.<sup>289</sup>

Bez nárazu by do sebe čisté a plně identické (alespoň doposud se nám takovým jevílo a jevíť muselo) Já nemohlo klást jako reálně odlišné dvě základní sféry Já (konečného) a NeJá, nemohlo by klást subjektivní a objektivní vrstvu. Náraz tak otevírá průrvu, jíž do původního „bytí“ uniká z „bytí“ sama (totiž z Já do Já) realita jako něco „hmatatelného“ (objektivního) a

<sup>286</sup> „[...] žádná činnost Já, žádný náraz.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 109 (FW I 212).

<sup>287</sup> Tuto tezi dokládá hned několik Fichtových obrátů, uvést lze kupř. první větu, v níž se o nárazu v *Základu všeho vědosloví* mluví: „[...] existovat může jen – abych se tak vyjádřil – nějaký náraz pro Já [...]“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 107 (FW I 210). Srv. dále A. K. Soller. *Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und das Ding an sich in der GWL*, str. 177.

<sup>288</sup> [...] židle se ‚dotýká‘ zdi. O nějakém ‚dotýkání‘ však přísně vzato nelze mluvit, a to nikoliv proto, že při bližším přezkoumání nakonec vždy mezi židlí a stěnou nějakou mezeru najdeme, nýbrž proto, že židle se stěny zásadně dotýkat nemůže, i kdyby mezera mezi nimi byla nakrásně rovna nule. To by totiž předpokládalo, že by stěna byla ‚pro‘ židli něčím, s čím se může *setkat*.“ M. Heidegger. *Bytí a čas*, str. 76.

<sup>289</sup> Srv. A. K. Soller. *Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und Ding an sich in der GWL*, str. 179.

diferencovaného. Tuto událost by bylo lze popsat jako emisi reality do původní prosté „ideality“ v imanenci této „ideality“ samotné (žádná realita není podle Fichte možná bez ideality) jak to odpovídá předchozí tematizaci úlohy založit interioritu a exterioritu na hlubší rovině niternosti. Náraz se tak ukazuje být katalyzátorem uvádějícím do pohybu celý komplexní proces konstituce reality a tudíž nutnou (byť nikoli dostatečnou) podmínkou tohoto ustavování vůbec.

Bylo poznamenáno, že náraz je nutné důsledně odlišovat od jakéhokoli určení (či dokonce působení) stojícího na straně Nejá. Náraz nemůže být v tomto smyslu činností něčeho vůči Já vnějšího (nějaké „věci“) a na Já působícího (žádný vnějšek absolutního Já před nárazem není, je konsekventem podníceného procesu „externalizace“), neboť cokoli si vůbec může nárokovat bytí, musí být kladeno Já v něm samotném. Koncept nárazu nás nemá zavazovat k akceptaci něčeho, co je vůči Já vnější a přichází k němu „odjinud“. Takovéto uchopení nárazu by znamenalo navracení se k předchozím formám realismu, resp. byli bychom takové hrozbě vystaveni, pokud bychom odhlíželi od jeho „subjektivních“ podmínek.

Pokud by však byl náraz na druhou něčím ryze „subjektivním“, takže by byl jakožto překážka umístěn samotným Já, navrátily by se nesnáze předchozích idealismů. Vědosloví proto musí ve svém vysvětlení nárazu nalézt střední cestu mezi oběma pozicemi.<sup>290</sup>

Toto tázání se po myslitelnosti nárazu a po možnostech jeho uchopení znamená obrat k jednomu z rozhodujících bodů celého projektu – pokud by totiž autor vědosloví nebyl při svém východisku (absolutní Já) schopen podat kredibilní explikaci nárazu či přesvědčivě neosvětlil principiální nemožnost tohoto výkladu, byla by nebezpečí ztroskotání vydána sama věda o vědě. Koncept nárazu je nicméně klíčový ještě z jiného důvodu: v závislosti na interpretaci tohoto pojmu se totiž zásadně proměňuje vyznění vědosloví jako celku, takže Fichtova pozice může na základě podaného výkladu oscilovat mezi idealismem absolutním,<sup>291</sup> subjektivním (standardizované, avšak nedostatečně informativní pojmenování), praktickým, ba dokonce se Fichte může jevit i jako zastánce určité formy dualismu.<sup>292</sup> Zajímavým se zdá být Frankovo označení „produkční idealismus“ (*Produktionsidealismus*),<sup>293</sup> jakkoli se jeho

---

<sup>290</sup> „Vědosloví je středem mezi oběma systémy [dogmatickým idealismem a transcendentním realistickým dogmatismem] [...]“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 161 (FW I 281).

<sup>291</sup> „Mit diesen Darlegungen ist der *absolute Idealismus* proklamiert [...]“ F. Medicus. *J. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen gehalten an der Universität Halle*, str. 92. A dále: „Natürlich bin ich mir sehr wohl dessen bewußt, daß trotz aller meiner bisherigen Erläuterungen die These des absoluten Idealismus für jeden, der sich nicht lange Zeit anhaltend mit dieser Frage beschäftigt hat, ein Stein des Anstoßes ist [...]“ *Ibid.* str. 110.

<sup>292</sup> Srv. G. W. F. Hegel. *Werke, Band 20*, str. 397, 399, 405. Srv. dále: H. Eidam. *Fichtes Anstoß. Anmerkungen zu einem Begriff der Wissenschaftslehre von 1794*, str. 194.

<sup>293</sup> Srv. M. Frank. *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, str. 133.

výklad plně neshoduje se zde přítomnou interpretací (zdá se, že až příliš odhlíží od realistického rozměru vědosloví).

Máme-li problém nárazu nahlédnout dostatečně komplexně, bude nevyhnutelné znovu učinit tématem absolutní Já a s postupem práce uvážit – a to právě ve světle tohoto nového tázání – možnost reinterpretační jeho dosud podané prezentace.<sup>294</sup>

Jaké pro nás nyní podstatné charakteristiky tedy absolutnímu Já náleží nebo se alespoň zdály náležet? Rozhodně by mělo být zcela identické, má přece být „subjekt-objektem“ (tato původní jednota je důležitá kvůli možnostem syntéz; přičemž i jakoukoli reflexi bychom měli považovat za syntézu, takže by tuto identitu ustavit nemohla; s tím také souvisí, že ona prvotní identita spjatá se sebeobeznámeností je klíčová i pro objasnění možnosti reflexivního sebevědomí, jak bylo ukázáno v první části práce), jeho podstata má spočívat výlučně v sebekladení. Já samo dokonce není nic než právě toto sebekladení a jako v takovém by v něm neměla spočívat vůbec žádná diference a negativita (klade se, že Já je Já; všimněme si, že ještě nemluvíme o kladení Já jako Já),<sup>295</sup> ve své naprosté prázdnotě se současně zdá být zcela plné. Dosud arci nebyl předložen viditelný důvod opravňující nás myslet si opak. Ukáže se ovšem, že pokud má být náraz možný, bude právě tento náhled na povahu absolutního Já – k němuž Fichtovy vlastní formulace velmi snadno svádí – problematický.<sup>296</sup> Bylo by nicméně žádoucí, pokud by bylo možné udržet absolutní Já jako neurčitelné (totiž kvůli identitě a syntézám) a určitelné současně.

Nakolik je absolutní Já naprostou identitou a plností, resp. prázdnotou – obé se může v jistém podstatném smyslu shodovat, pokud jsou oba póly myšleny v extrémních polohách – absentuje v něm jakákoli tenze (zdá se přece být prosto jakékoli negace), a tak v něm chybí jedna z podmínek změny a života. Ve své absolutní identitě se toto Já jeví jako zcela homogenní a svým sebekladením vyčerpané. Nakolik na něj pohlížíme tímto způsobem, je zcela hermeticky uzavřeno a žádný náraz pro něj nemůže být možný. Pro heterogenitu v něm není místa a zatím nelze vidět, jak by se v něm mohla objevit.<sup>297</sup> Pokusit se tuto nesourodost – kterou musíme, jak se alespoň prozatím zdá, logicky prohlásit za pasivitu (trpění),<sup>298</sup> neboť podstatou Já je výhradně činnost – vyložit jejím pouhým převedením na kvantum činnosti,

---

<sup>294</sup> V závorkách na tuto možnost práce již v náznaku upozornila. Především půjde o revizi teze, že absolutní Já by snad mohlo být považováno za plně identické absolutno mající rysy autarkie. Ukáže se, že prizmatem problematiky nárazu bude takový výklad stěží udržitelný.

<sup>295</sup> Já klade sebe sama vs. Já klade sebe sama jako sebe sama.

<sup>296</sup> „V Já by tedy již musela být různost, měla-li by do něj kdy nějaká vstoupit; a tato různost by musela být založena v absolutním Já jako takovém. Zdánlivý rozpor tohoto předpokladu se sám vyřeší v příhodný čas a jeho nemyslitelnost zmizí.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 154 (FW I 272).

<sup>297</sup> Srv. F. Kuhne. *Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte*, str. 236

<sup>298</sup> Později uvidíme, že se bude jednat o směr činnosti.



čímž by byla právě ve své nesourodosti zrušena, by znamenalo neakceptovatelný a překonaný obrat k dřívějším podobám idealismu.

Zdá se, že dospíváme do slepé uličky: buď (a) je Já zcela identické a plné (resp. prázdné), a pak nelze vyložit možnost potřebného nárazu, nebo (b) je v jádru Já samotného již obsažena negativita a různost (doposud se Já jevílo jako difference zcela prosté). Uvažme například, že v Já samotném je – a to zcela nezávisle na nárazu – nějaká nedostatečnost (insuficience). Neznamená to *eo ipso*, že je v něm negace? Nedostatečnost je přece chybění (ne-přítomnost), takže zde *není* něco, co zde být *má*.

Navraťme se nicméně k tomuto tématu později, neboť podrobnější porozumění nárazu nám poskytne podklad pro přiblížení se správné pozici vylučováním nepřijatelného. Je předem jasné, že Já nemůže být omezeno (určeno) něčím vnějším (věcí) a připsání nárazu nějakému nejáskému a blíže neznámému X se může dít pouze podle vlastních zákonů Já.<sup>299</sup> Došlo k nárazu a následně je připisován, resp. prisouzen. Čemu prisouzen? Věci. Máme se proto domnívat, že náraz má být zajištěn zevnitř, tj. Já samotným? Provedme stručnou rekapitulaci situace: Já má určovat samo sebe. Určovat se ale nemůže, neděje-li se na něj náraz. Nemohlo by si tedy tuto překážku, jež je podnětem jeho vlastního sebeurčování a v důsledku také určování objektivního světa, klást Já samo? Nemohlo by se jednat např. o výsledek interakce dvou činností Já? (Poznamenejme, abychom předešli nedorozumění, že tato souvislost činností bude důležitá zejména pro určování, avšak nemůže být objasněním samotného nárazu).

Nutno poznamenat, že právě tato interpretace byla dlouhou dobu velmi silná a dodnes se zdá dominovat „standardnímu“ přístupu ke korpusu Fichtova díla – stačí ostatně nahlédnout do příslušných hesel v několika slovnících filosofie; v podivuhodné shodě toto „populární“ podání předkládají např. Neff, Rádl, Störig, Eisler a další – i v odborné literatuře však tento přístup do určité míry stále přetrvává.

Je proto takřka překvapivé, že krátká úvaha stačí k závažnému podkopání této pozice (nemluvě o přebohaté textové evidenci nacházející se zejména v praktické části), kterou razil např. editor Fichtových spisů Fritz Medicus.<sup>300</sup> Tomuto výkladu nicméně hrozí námitka, že jeho základní hypotéza je založena na *petitio principii*. Točí se totiž v kruhu. Má-li moci

---

<sup>299</sup> Ostražitě užívání termínu „nejáský“ má své opodstatnění, hovořit o „nárazu“ jako o „Nejá“ by totiž mohlo být zavádějící. Je to přece Já, jež teprve v důsledku nárazu protiklade Nejá, takže Nejá je produktem Já a konsekventem nárazu. K souvislosti pojmů „náraz“ a „Nejá“ srv. F. Kuhne. *Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte*, str. 243.

<sup>300</sup> „Das sich selbst setzende Ich würde nicht bewußtes Subjekt sein können, wenn es sich nicht durch das Nicht-Ich bestimmte. Es schafft das Nicht-Ich, um sich als Ich seiner selbst bewußt zu werden.“ F. Medicus. *J. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen gehalten an der Universität Halle*, str. 92.

absolutní Já uchopené zde jako *absolutum* stanovit sobě samému překážku, musí tak činit aktem odlišným od sebekladení, neboť jinak by v samotném aktu sebekladení byla již obsažena diference (negace) a Já by tak popřelo samo sebe. Pokud oponent odmítne přítomnost určení a tudíž limitace v samotném aktu sebekladení – což by měl, neboť jeho Já má jakožto universální tvůrce být absolutně samotným – musí přistoupit na myšlenku, že akt kladení překážky je jiným jednáním. Tento čin byl však přece zaveden k vysvětlení přítomnosti omezení v Já. Pro objasnění ohraničení v Já ovšem musí již předpokládat jeho limitaci a dostáváme se tak do bludného kruhu. Dále by nebylo možné vyložit – a to je nakonec mnohem důležitější protiargument, neboť nařčení z kruhovosti se jen nesnadno vyhnou i věrohodnější pokusy o řešení tohoto problému – skutečnost, že Já sebe sama shledává a musí shledávat jako omezené skrze NeJá, což je v tomto výkladu neobjasnitelné. Nejedná se zde přitom o toto uvědomění na rovině empirického Já, neboť právě uvědomění si této původní limitace k němu teprve vůbec vede.

Náraz sám tedy nemůže být produktem Já a současně nemůže být ani něčím, co je na Já zcela nezávislé (čímž ovšem myslíme pouze to, že není možný bez participace Já). Nemůže se tedy udát bez přispění Já samotného (vs. realismus), současně však nemůže ani pocházet výlučně z Já (vs. idealismus). Význam tohoto závěru spočívá ve zjištění, že Fichte se při výkladu se-tkání se se světem nebude moci vyhnout rekurzu k něčemu od Já bytostně odlišnému, byť toto blíže neurčené něco nejáské povahy bude přijato v naprosto minimalizované podobě (toto něco – totiž náraz – nebude možné beze zbytku redukovat na nějaký akt Já).<sup>301</sup>

Je tomu tedy tak, že Já samo by mělo svou činností na možnosti nárazu podíl, aniž by samo tento náraz kladlo? V tomto scénáři by se Já výlučně vlastní mocí a činností otevíralo vlivu něčeho na Já nepřevoditelného a naprosto protikladného. Není však i tato pozice *mutatis mutandis* vystavena stejným nesnázím jako předchozí možnost? Není i zde přítomen kruh ve zdůvodňování (takže by v Já muselo již před nárazem být nějaké určení)? Pokud přece podstatou Já není nic než prosté sebekladení a toto požadované jednání není tímto sebekladením, musela by být v Já samém, resp. v aktech předcházejících nárazu konstatována různost (a tedy protikladnost). Tyto obavy jistě nejsou nepodstatné a nejsou ani neopodstatněné; jelikož je ale právě nastíněný postoj vlastní samotnému Fichtovi, bude žádoucí ho především důkladně uvážit a pochopit.

---

<sup>301</sup> K tomu srv. H. Eidam. *Fichtes Anstoß. Anmerkungen zu einem Begriff der Wissenschaftslehre von 1794*, str. 194-198. Dále srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 160 (FW I 279).

Má-li být toto stanovisko posouzeno, bude nezbytné poprvé tematizovat zcela klíčovou otázku po tom, jak by bylo možno myslet vycházení Já z něj samotného, jeho otevření se možnosti nárazu. Již víme, že nakolik klade Já jen sebe sama, mělo by být zcela identické a nárazu uzavřené. Sám náraz nemůže Já nárazu otevřít, tudíž se musí Já samo cizímu vlivu odemykat před vším cizím vlivem – Já se musí udržovat v možnosti pro jiné kladení.<sup>302</sup> Fichte v příslušném kontextu explicitně připouští, že podmínkou možnosti nalézání cizího v Já je určitá heterogenita přítomná v Já samém již před samotným nárazem.<sup>303</sup> V souvislosti s předchozím se nyní může – jak bylo avizováno – zdát oslabeným argument obviňující teorii kladení samotného nárazu skrze Já z kruhovosti. Ta nicméně zůstává nadále neschůdná: (a) byla nepřijatelná i z jiného, a to závažnějšího důvodu, (b) protože právě rozvrhovaná interpretace uznává nepřevoditelnost nárazu na jednání Já (neodvozuje ho z něj), ruší přísnou absolutnost absolutního Já (na níž musí trvat striktní absolutní idealismus) a činí tak více smysluplnou přítomnost „určení“ v srdci samotného Já. Nemůže tedy být obviněna z kruhovosti ve stejném smyslu, neboť má pozměněné východisko.

Požadované cizorodé nesmí být mimo Já – jinak by přece bylo zcela ničím – a musí proto být s Já současně nějak stejnorodé; jelikož Já není nic než činnost, musí být toto cizorodé rovněž činností (nemůže se jednat o ne-činnost). Cizorodost stejnorodého se tak podle Fichte může týkat pouze směru (trpění atd. bylo vyloučeno již dříve).<sup>304</sup> Já tak musí – jak se nyní zdá – v sobě samém klást již před nárazem dvě různá směřování, jež jsou ale současně identická, čímž Fichte míní, že jedno nelze myslet bez druhého. V pojmu směru je totiž nutně zahrnuto dvojí směřování, totiž tam (od A k B) a zpět (od B k A).

Je to právě tento bod, jenž snadno odhaluje zranitelné či dokonce rozhodující místo Fichtova vědosloví. Jak ve své monografii kriticky poznamenává Kuhne, není „zdánlivý rozpor“ (který se má v „příhodný čas sám vyřešit“) mezi nerozlišeností a nerozlišitelností absolutního Já a potřebou v něm diferenci před vším nárazem nacházet ve vědosloví *de facto* odstraněn.<sup>305</sup> Je zřejmě třeba usoudit, že dvě nezbytné tendence jsou nějak vepsány do samotného aktu sebeklazení a Já je se sebou identické jakožto deficientní, avšak ne-určené. Dále je možné upozornit na okolnost, že označení „do sebe se navracející činnost“

---

<sup>302</sup> „Já do sebe musí původně a naprosto klást možnost, že na ně něco zapůsobí; musí se – bez újmy na svém absolutním kladení sebou samým – udržovat v otevřenosti pro jiné kladení.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 154 (FW I 272).

<sup>303</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 154 (FW I 272).

<sup>304</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 155 (FW I 272).

<sup>305</sup> Kuhneho kritické stanovisko k této problematice je k nalezení zde: F. Kuhne. *Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte*, str. 260-261.

(*in sich selbst zurückgehende Tätigkeit*) by ve spojení s *Thathandlung* bylo nepřiměřené, neboť do sebe se navracející se čili centripetální činnost, kterou tento slovní obrat zjevně evokuje, lze konstatovat až ve spojitosti s absolutní reflexí.<sup>306</sup> Užívání termínu „směr“ (*Richtung*) se navíc zdá být přinejlepším podezřelé (zejména ve spojitosti s myšlenkou monolitičnosti absolutního Já, kterou stále musíme podržovat v paměti), uvědomíme-li si, že se jedná o pojem relační (X je nalevo od Y, X se hýbe od A k C atd.), takže si žádá přítomnost dvou různých bodů.

Centripetální (navracející se) a centrifugální (do nekonečna směřující) činnost Já – o nichž se bude dále v *Základu všeho vědosloví* mluvit také jako o reflexi a usilování – tudíž musí být kladeny před veškerým nárazem, ačkoli je od sebe samo Já (nikoli reflektující filosof) nemůže odlišovat.<sup>307</sup> Při anticipaci dalších řádků by bylo lze říci, že toto kladení dvou směrů je pouze „ideální“, avšak nikoli „reálné“ (k tomu je nepostradatelný náraz). Bylo by tedy možné hovořit také o přechodu od možnosti kladené výlučně Já – „[m]á-li však vůbec Nejá moci v Já něco klást, pak musí být podmínka možnosti takového cizího vlivu před vším skutečným cizím zapůsobením předem založena v *Já samotném, v absolutním Já [...]*“<sup>308</sup> – ke skutečnosti podmíněné něčím Já naprosto „protikladným“.

Neoznačuje ale Fichte centripetální činností tu, která je odražena nárazem?<sup>309</sup> Zajisté tomu tak je. Tudíž je nezbytné od sebe odlišovat dvě centripetální činnosti – či dva její aspekty – a podobně také dvě různé reflexe, a to právě podle jejich vztahu k nárazu. První centripetální činnost je cele výrazem spontaneity Já, předchází nárazu a Já nárazu otevírá, druhá je již odražena samotným nárazem a je tedy jeho důsledkem.

Zrcadlově pak lze odlišit první (před nárazem) a druhou reflexi (způsobenou nárazem). Pro označení první z nich se nezřídka užívá koncept „absolutní reflexe“ (v této práci již byl také uplatněn), který ve své knize razil kupř. Wolfgang Janke.<sup>310</sup> Absolutní reflexe je zcela nepodmíněná, svůj princip má výlučně v Já a do jejího základu je vložena idea

---

<sup>306</sup> J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, § 9. Na uvedeném místě se sice mluví o intelektuálním názoru, jeho protějškem je však podle našeho výkladu činné jednání. Samo promlouvání *Základu všeho vědosloví* však čtenáře pobízí, aby dospěl k výše načrtnutému spojení, které se nicméně nezdá být správné.

<sup>307</sup> V tomto kontextu jsou relevantní přinejmenším tři otázky: (a) jak se v Já objeví do nekonečna (ven) směřující činnost, (b) jak může Já směry obou činností vlastně rozlišit a za jakých podmínek tak může učinit, (c) proč je činnost směřující nazpět považována za cizorodou? Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 155 (FW I 272-273).

<sup>308</sup> J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 154 (FW I 271-272).

<sup>309</sup> „Na činnost Já, která směřuje do nekonečna [...] je učiněn náraz [...] je reflektována [...] získává opačný směr.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 121 (FW I 227-228). Aby nicméně mohla mít vůbec první směr „ven“ do nekonečna, musí již mít i opačný směr, jak vyplývá z Fichtova pojmu směru. Tudíž musíme počítat s centripetální činností již před nárazem.

<sup>310</sup> Srv. W. Janke. *Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, str. 193.

absolutního Já (pocházející právě jedině z něho samotného).<sup>311</sup> Protože se ale v jejím případě ještě zcela abstrahuje od nárazu, nelze ji chápat jako „skutečnou“ (reálnou) reflexi. Bylo by tedy možno říci, že druhá reflexe je aktualizací reflexe první, pouze ideální, jak to bylo výše naznačeno.<sup>312</sup>

Neobjevuje se zde nicméně v podobě absolutní reflexe takřka nepozorovaně stará antická, resp. novoplatonská otázka po tom, jak by absolutní Jedno (*to hen*) mohlo vystoupit ze sebe sama (vylévání, přetékaní, touha poznat sebe apod.)?<sup>313</sup> Není nakonec Fichtovo vysvětlení aktu otevření se nárazu paralelou právě starého vysvětlení, podle něhož Jedno (zde Já) vystupuje ze sebe sama, aby mohlo sebe sama prožít či poznat? A i kdyby tomu takto bylo, nebylo by poté nutné chápat absolutní Já opět jako bytostně deficientní a rezignovat tak s definitivní platností na myšlenku, že absolutní Já je samo „absolutnem“?<sup>314</sup> Nemusí být absolutno postavené na počátek filosofie v této podobě nutně deabsolutizováno? Vždyť nezná-li se absolutní Já a chce se poznat, očividně mu něco schází, totiž právě sebezpoznání.

Pro samotné otevření se nárazu je žádoucí uvést důvod. Zpřítomněme tedy některé z důvodů pro kruciální vycházení Já z něho samotného uvedených Fichtem či jeho interprety:

- 1) Já se klade naprosto s původní sebeobeznámeností, kterou jsme výše zavedli jako původní podobu sebevztahu zakládající formy ostatní, avšak s absencí sebevědomí či sebezpoznání.<sup>315</sup> Tím, jak se klade *jako* kladené sebou samým (německé slovo *als* zde

---

<sup>311</sup> „Dieses Herausgehen muss im Ich selbst begründet sein, denn es geht ja aller Widerstandserfahrung vorher. Es muss daher im Ich selbst der Grund liegen, aus sich herauszugehen; [...]“ W. Class, A. K. Soller. *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, str. 392.

<sup>312</sup> K tomu srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 158-159 (FW I 277).

<sup>313</sup> Srv. F. Beiser. *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism*, str. 263.

<sup>314</sup> K tomu srv. W. Class, A. K. Soller. *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, str. 358.

<sup>315</sup> Jen těžko lze popírat, že absolutní Já nemá sebevědomí, pokud ovšem budeme sebevědomí chápat jako sebe-vědomí charakterizované diferencí subjektu a objektu (takže v něm musí být rozlišeny reflektující a reflektované), kde kladení sebe jako sebe znamená současně nutně i kladení sebe jako ne-sebe (a tak nutně implikuje negaci a současně také něco lokalizovaného mimo samo absolutní Já). „[...] es ist sicher wahr, und wird an seinem Orte streng erweisen werden, dass das Ich sich seiner selbst nie bewusst wird, noch bewusst werden kann, als in seinen empirischen Bestimmungen, und dass diese empirischen Bestimmungen nothwendig ein Etwas ausser dem Ich voraussetzen.“ J. G. Fichte. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung der Gelehrten*, (FW VI 295). Sebeobeznámenost absolutního Já nelze adekvátně představit (což dobře dokládají formulace spojené s *Thathandlung* na začátku *Základu všeho vědosloví*) a z hlediska konečného Já je neuchopitelné. K podpoře tohoto tvrzení lze uvést např. následující pasáž: „Was das eigentlich geistige im Menschen, das reine Ich, – schlechthin an sich – isolirt – und ausser aller Beziehung auf etwas ausser demselben – seyn würde? – diese Frage ist unbeantwortlich [...].“ J. G. Fichte. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung der Gelehrten*, (FW VI 294). Podobně by tomu bylo v případě „sebevědomí“ Boha (Fichte o něm uvažuje v rámci myšlenkového experimentu), jež je pro konečný rozum principiálně nepochopitelné, neboť reflektující a reflektované v něm spadají v jedno, takže pro předmětné vědomí konstitutivní rozdílnost subjektu a objektu je zde popřena. Co je zde ovšem vlastně nepochopitelné? Jak by Bůh

znamena index vědění), otevírá se nárazu z vnějšku, připisuje si tak svůj první predikát a činí se otevřeným dalšímu predikování (bytočně predikátu prosté je pouze absolutní Já kladoucí sebe sama). Tento druhý akt, čili absolutní reflexe,<sup>316</sup> je výrazem toho, že Já chce poznat sebe sama;<sup>317</sup>

- 2) Já má vyjít ze sebe sama tím, že kontroluje, zda do sebe kladlo veškerou realitu.<sup>318</sup> Z toho zjevně plyne, že požadavek po vyplnění nekonečnosti nemůže teprve „následovat“ po reflexi;
- 3) např. podle Medicuse má dojít k limitaci Já, neboť Já musí sobě samému předložit objektivní svět jakožto odporující, má-li naplnit svůj mravní účel.<sup>319</sup>

V případě posledního návrhu by nicméně bylo korektnější říci, že svět musí být kvůli možnosti uskutečňování mravního účelu vždy již přítomen a uchopen jako vzdorující a vnější (nucení věřit v realitu věcí je propojeno s mravní nutností),<sup>320</sup> takže mravnost či praktický díl vědosloví získávají silnou transcendentální roli ve vztahu k možnosti zkušenosti (cizího) samotné.<sup>321</sup> Kladení světa jako vzdorujícího jistě není bez souvislosti s mravním účelem,

---

mohl mít *reflexivní sebevědomí, pro něž by neplatila rozdílnost reflektujícího a reflektovaného*. Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 156-157 (FW I 275).

<sup>316</sup> Absolutní reflexe – o níž byla řeč již výše – je opakovaným kladením, kladením na samo původní naprosté kladení. Pro možnost nárazu jsou klíčová obě jednání, obě tudíž musí být podržena a jsou v sobě ve vztahu vzájemného působení (druhé jednání neruší první). Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 158 (FW I 276).

<sup>317</sup> „[...] das Ich öffnet sich nicht, weil es endlich, bedürftig ist, sondern weil es um sich wissen will; [...]“ A. K. Soller. *Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und Ding an sich in der GWL*, str. 179.

<sup>318</sup> „Warum sollte sich ein sich absolut setzendes Ich noch für ‚ein anderes Setzen‘ offen erhalten, warum sollte es aus sich heraushegen [?] [...] weil es sich seiner Unendlichkeit nicht sicher ist! Es muss sich vergewissern, ob es alle Realität ist!“ W. Class, A. K. Soller. *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, str. 393. Sám Fichte tvrdí: „Já musí – což je rovněž založené v jeho pojmu – reflektovat, zda v sobě opravdu zahrnuje veškerou realitu.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 158 (FW I 277).

<sup>319</sup> „Allein wozu dies eigentlich? Warum braucht das absolute Ich sich seiner selbst bewußt zu werden? Die theoretische WL. hat hierauf keine Antwort. Ein theoretischer Grund liegt nicht vor. Das theoretische Ich bedarf also sozusagen eines „Anstoßes“ von außerhalb her, der ihm die Veranlassung zur Produktion bietet. Diesen Anstoß erklärt das praktische Ich. Der sittliche Zweck des Ich fordert das Dasein einer objektiven Welt [...] So fordert das praktische Ich als Gegenstand seiner unendlichen Tätigkeit die objektive Welt, und daher sein Anstoß auf das theoretische.“ F. Medicus. *J. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen gehalten an der Universität Halle*, str. 92-93. Ve stejném duchu o této věci mluví kupř. také tento text: „Das Ich setzt eine *Außenwelt*, um praktisch-sittlich wirken zu können.“ R. Eisler. *Philosophen-Lexikon*, str. 177.

<sup>320</sup> „Unsre Welt ist das versinnlichte Materiale unsrer Pflicht; dies ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdringt, ist ein moralischer Zwang; der einzige, welcher für das freie Wesen möglich ist.“ J. G. Fichte. *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, (FW V 185).

<sup>321</sup> „Jen když je něco vztaženo k praktické schopnosti Já, má pro ně nezávislou realitu [...]“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 161 (FW I 282).

avšak spatřovat v něm důvod vycházení Já ze sebe sama se zdá být poněkud nadsazené. Fichte sice říká explicitně, že v základu absolutní reflexe spočívá idea absolutního Já, tato idea nicméně není důvodem samotné reflexe, ale jejím momentem.

Proč by ostatně vůbec mělo být Já praktické? A dále: proč by vůbec mělo být Já teoretické? Až prostřednictvím druhé otázky budeme moci určitou dílčí odpověď poskytnout i na otázku první: „že“ představování (objektivní činnosti), resp. „že“ inteligence je založeno v nárazu, jenž je na Já nepřevoditelný. V odpovědi na otázku po „proč“ teoretičnosti (a praktičnosti) Já se tak ukazuje, jak skrze kontingenci nárazu proniká nahodilost či nezdůvodnitelnost i do dalších oblastí vědosloví (to, že Já je praktické, je potom ve stejné míře ne/zdůvodnitelné).

Problém vycházení Já ze sebe sama však přísně vzato vyřešen nebyl, neboť pokud někdo odmítne přistoupit na zdůvodňování typu „Já se otevírá nárazu, protože se chce poznat, ujistit o své nekonečnosti apod.“, pak v tomto bodu narazí na jedno z kritických míst akceptovatelnosti Fichtova projektu. Mohl by se totiž ptát: proč by se Já vůbec mělo „chtít“ poznat? Není zde tento krok nakonec odůvodněn podobně, jako když se tážeme po motivaci *ens perfectissimum* či *ens realissimum* ke stvoření světa (což je počin absurdní a právě v této absurditě zajímavý)? Máme tvrdit – pokud tuto záležitost úmyslně vyostříme – že Bůh (či zde absolutní Já, které tímto ovšem za Boha rozhodně nijak neprohlašujeme) vychází ze sebe, že opouští svou intimitu například proto, že „je mu smutno“? Nebo proto, že chce „být milován“? Při explikaci otevírání se nárazu se na náraz pochopitelně není možno jakkoliv odvolávat, neboť je flagrantní, že zdůvodňující nelze zdůvodnit zdůvodněným (to by byl zjevný kruh).

Podle Fichta se absolutní Já díky absolutní reflexi „zkonečňuje“, klade se rozdíl směrů a difference reflektujícího a reflektovaného, kontrolou kladenosti veškeré reality a své nekonečnosti si připisuje Já první určení, totiž predikát „být nekonečný“,<sup>322</sup> a činí se přístupným pro náraz.<sup>323</sup> Vzájemnou propletenost reflexe a určení je přitom třeba zdůraznit, neboť reflektovat má být možné pouze na něco určitého – což lze vysvětlit buď tak, že (a) samotným aktem reflexe dochází k určení Já, neboť sebekladoucí Já má být samo zcela neurčené (a neurčitelné), nebo že (b) v Já samém je přece jen nějaké určení, jak Fichte přinejmenším na jednom místě (výše již uvedeném) explicitně připouští. Tato práce se přiklání, jak lze dovodit z předchozího, ke druhé možnosti.

---

<sup>322</sup> Dochází tak v Já samém k jistému paradoxu, neboť konečným se stává právě tím, že se klade jako nekonečné. Pro sebe (ve smyslu nějakého vědomí navazujícího na sebeobeznámenost) je tak konečné pouze ve své nekonečnosti a nekonečné pouze ve své konečnosti.

<sup>323</sup> K tomu, že se Já ohraničuje predikátem nekonečnosti srv. např. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 111 (FW I 214-215).

Předpokládejme tedy náraz a přítomnost konečného Já a identifikujme další nesnáze. Celý tento rozbor je přítom motivován otázkou stojící v pozadí celé práce zaměřující se na objasnění něčeho jako je se-tkání se se světem, resp. předmětného vědomí (při opakování Fichtových slov: systému představ doprovázených pocitem nutnosti).

Na základě předchozího lze snadno tušit, že ustavení konečného Já vůbec nemůže znamenat terminaci nekonečného Já, neboť konečné Já je ve své konečnosti podmíněno právě nekonečností (pokud by Já nezůstalo nekonečné, nemohlo by být ani konečné). Jedním z hlavních důvodů je skutečnost, že činnost Já nemůže být nárazem beze zbytku odražena, musí naopak směřovat do nekonečna – pokud má být sám náraz možný. Já samotnému by se jinak muselo zdát, že stále vyplňuje veškerou realitu. Objektivní a nekonečná činnost jsou tak bytostně komplementární. Současně musí i při své podmíněnosti – jako inteligence je Já zjevně podmíněno nárazem, čili něčím nejáským – zůstat nepodmíněné (absolutní), a to už proto, že mu musí zůstat zachována schopnost klást naprosto. Já totiž musí klást jednak ideál sebe sama, podle něhož má znovunastolit svou identitu se sebou samým,<sup>324</sup> jednak kategorický imperativ. Přítomnost imperativu a jeho platnost ve vědomí tak lze nahlížet jako *ratio cognoscendi* absolutnosti Já, absolutní Já pak opačně jako *ratio essendi* kategorického imperativu.<sup>325</sup> Po nárazu se tak stává Já sice omezeným, avšak omezeno je pouze *reálně*, na rovině *ideálního* zůstává Já bytostně neomezené a neomezitelné.<sup>326</sup>

Pro rozřešení problému vztahu konečného a nekonečného Já – jenž představuje hlavní antitezi praktického oddílu vědosloví<sup>327</sup> – bude nutné pochopit povahu nekonečné činnosti po nárazu; touto činností je usilování, tj. nekonečná činnost vztažená k objektu. Pokud však chceme správně uchopit charakter tohoto jednání (a definitivně rozbourat představu, že náraz si klade Já samo), budeme muset zaměřit pozornost na začátek praktické části *Základu všeho vědosloví* a sledovat Fichtův vlastní postup.

Jako konečné (tj. inteligence) je Já vázáno na objekt a podmíněné, potud ale není zajedno s absolutním Já. Zdá se tedy, že obě Já jsou si protikladná (již z toho důvodu, že je s nimi spojen jiný inventář „vlastností“).<sup>328</sup> Rozpor je nejdříve řešen pokusem popřít závislost

---

<sup>324</sup> Lze říci, že posledním cílem usilování je „stát se Bohem“ – srv. J. G. Fichte. *Recension des Aenesidemus*, (FW I 23) – subjektem určujícím reálně veškeré „Nejá“ (včetně nárazu) bezprostředně, takže by samotnou kladeností Já bylo již kladeno vše. Průběh mravního sebeuskutečňování je možné nahlížet jako proces „spiritualizace přírody“.

<sup>325</sup> Srv. J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 69.

<sup>326</sup> „[...] omezení – protikladným principem, tj. Nejá, či obecně naší konečností – nikoli tohoto usilování, nýbrž naší *skutečné existence*, kladené až díky tomuto omezení [...]“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 159 (FW I 278). K tomu dále: J. G. Fichte. *Nárys vědosloví zvláštního*, str. 211 (FW I 347).

<sup>327</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 137 (FW I 247).

<sup>328</sup> Berme slovo „vlastnost“ dostatečně široce, např. i jako „vlastnost“ typu „nemít žádné vlastnosti“.



inteligence na Nejá (resp. nárazu) – což přesně dělá interpretace *á la Medicus* – takže by Nejá, jemuž je připisován náraz, bylo samo určeno absolutním Já. Já by tak mělo *absolutní kauzalitu*, díky níž by cele určovalo Nejá a v důsledku toho sebe samo, takže by Já postupovalo jakousi „oklikou“.<sup>329</sup> Z absolutní činnosti Já (resp. výhradně z ní) by se pak odvozovala i jeho určitá činnost. Jenže pokud by tomu bylo takto, muselo by v sobě Já mít důvod nekladení sebe sama; protože však má být identické se sebou, zrušilo by sebe samo, neboť má přece především obsahovat princip kladení sebe sama, nikoliv opaku. Nejá musí zůstat naprosto protikladné.

Výše popsaná kauzalita Já na Nejá tedy obsahuje sama rozpor. Předchozí kontradikce však není možné podle Fichta řešit jinak než právě prostřednictvím kauzality. Druhý pokus o překonání rozporu pojmem příčinnosti převrací vztahy prvního řešení: Já by nyní mělo bezprostředně určovat sebe (nikoli Nejá) a prostředkovat Nejá (nikoli Já). Pak by ovšem v sebekladení Já současně také ne-kladlo-sebe, takže by se stalo rozporným. Ani na této cestě tedy řešení problému nemůže být lokalizováno.

Výslednicí tohoto myšlenkového postupu je prohlášení nárazu, resp. existence popudu k protikladení za dále nededukovatelnou skutečnost (prvotní – a zřejmě také jediné – *datum*, které nebude možno v jeho „fakticitě“ objasnit ani v praktickém oddílu),<sup>330</sup> přestože sama schopnost protikladení a rozlišování sebe od protikladu je výhradně záležitostí, resp. výkonem Já (stejně jako otevření se nárazu samotné). Ve světle těchto poznatků je možno lépe rozumět rovněž druhé zásadě *Základu všeho vědosloví*. Je sice kladena nepodmíněně v tom smyslu, že postup pro případ výskytu nárazu je dán výhradně samotným Já, avšak k žádnému protikladení a sebeomezování díky ní samotné ještě nedochází. Na základě Já je stanoveno, „jak“ se má postupovat a „co“ se má klást, totiž právě Nejá, „že“ se ale má vůbec protiklást, to z Já odvodit nelze. Řečeno jinými slovy: to, že pokud se protiklade, pak právě jako protikladení, jehož produktem je Nejá, to je jisto *a priori* a je to založeno pouze a jediné v Já.

Připomeňme: Já je konečné, to znamená, že jeho činnost je konečná a zacílená na objekt. Současně ale musí jako konečné být i nekonečné, jeho činnost musí bod nárazu překračovat,<sup>331</sup> a tato nekonečná činnost musí být zcela konsekventně výlučně záležitostí Já samotného. Tímto jednáním je zde již několikrát tematizované usilování, které musí jako

---

<sup>329</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 139 (FW I 251).

<sup>330</sup> Všimněme si pozorně Fichtovy formulace např. zde: „Nezodpověditelná je zde [v teoretické části WL] pouze otázka, jak a čím se děje náraz [...] tato otázka leží vně hranic teoretické části vědosloví.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 114 (FW I 218). Z uvedeného lze snadno dovodit, že mimo hranice teoretické části, čímž je myšlena zejména pasáž praktická, bude možno zodpovědět otázku po „jak“ a „čím“ nárazu; žádný příslib objasnění jeho „že“ zde nicméně není učiněn.

<sup>331</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 110 (FW I 213), 159 (FW I 277-278).

nekonečná činnost Já být sloučeno se vzdor poskytující činností objektu, činností odraženou nárazem.<sup>332</sup> Řečeno přesněji: čistá a nekonečná činnost Já, která je sebekladením, má být sloučena s objektivní činností, jež je ze své podstaty omezena objektem; toto sloučení je možné pouze jakožto usilování, které je nekonečnou činností vztaženou na objekt; vztažení nekonečné činnosti na objekt má svůj důvod v nárazu; avšak důvod toho, že se tato činnost v důsledku nárazu klade jako usilování, spočívá pouze v Já samotném.<sup>333</sup>

Nyní byl ve světle předchozích odstavců získán podklad pro pochopení toho, čím má vlastně usilování být a proč má představovat řešení problematické relace konečného a nekonečného Já (zatím jsme s ním byli obeznámeni spíše při reflexi na podmínky možnosti samotného nárazu). Objektivní a nekonečná činnost, které jsou protikladné, mají být totiž identické. Jelikož však identické nejsou (a být nemohou), může být tato jejich identita jediné požadavkem, takže pojícím můstkem mezi konečným a nekonečným Já je právě normativita, čili to, co být má (*sollen*). Opět se tak vracíme jinou cestou k tomu, co již bylo výše naznačeno. Identita obou je tudíž pouhým ideálem, avšak tento ideál může být kladen pouze tehdy, pokud Já nějak nekonečné je (už proto, že ideál absolutní identity nelze smysluplně ze světa abstrahovat – a pokud ano, pak jediné proto, že tato identita sama představovala předchůdnou podmínku jeho možnosti). Naplnění ideálu by však znamenalo zrušení předmětného vědomí, pro které je konstitutivní právě diference subjektu a objektu. Já by jeho dosažením přestalo být něčím žijícím a skutečným,<sup>334</sup> stalo by se opět „bytím“ prostým diference, což je ovšem cíl, který by např. mystiky byl (jako jejich ideálnětypického zástupce lze uvést např. Mistra Eckharta)<sup>335</sup> – na rozdíl od Fichta – shledán jako žádoucí a především

---

<sup>332</sup> Jen pokud jsou na sebe obě činnosti vztaženy, může být kladen nějaký objekt. Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 145 (FW I 259-260).

<sup>333</sup> „V čisté činnosti o sobě nespočívá důvod toho, že je vůbec kladena do vztahu k objektu, ale spočívá v ní důvod toho, že *když* je takto kladena, pak jako usilování.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 148 (FW I 263).

<sup>334</sup> Bylo by nicméně unáhlené – jak to bylo již tematizováno výše – usoudit z této okolnosti na pouhou virtualitu či imaginárnost absolutního Já. Lze nanejvýš říci, že absolutní Já je bytostně něčím neskutečným (což je nekonečný soud), což nicméně vůbec nemusí znamenat diskvalifikující charakteristiku.

<sup>335</sup> Odkázat je třeba na jeho uchvacující a mistrná kázání psaná v němčině: Meister Eckhart. *Deutsche Predigten und Traktate*, passim. Pozoruhodnou studii komparující některé aspekty Fichtovy filosofie (zejména pozdní) s Plótínem, jejíž výsledky lze *mutatis mutandis* dobře aplikovat také při promýšlení afinity Fichta a (platonizujících) mystiků, předložil Hans Michael Baumgartner (srv. H. M. Baumgartner. *Die Bestimmung des Absoluten. Ein Strukturvergleich der Reflexionsformen bei J. G. Fichte und Plotin. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag*). Zájemcům o sledování paralel kupř. právě mezi Mistrem Eckhartem a německým idealismem lze doporučit kvalitní monografii Wernera Beierwaltese, přestože snaha o hledání „novoplatonských struktur“ u samotného Fichta se tomuto autorovi nezdá mít takový potenciál jako v případě jeho následovníků (Novalise, Schellinga etc.). Srv. W. Beierwaltes. *Platonismus a idealismus*, str. 11.

jako dosažitelný.<sup>336</sup> Požadavek je nicméně v platnosti, přestože jej nelze naplnit a je možné se k němu pouze nekonečně přibližovat. Zde se opět objevuje nápadná paralela se Sartrem, podle něhož by naplnění touhy po vlastní naprosté identitě, inherentní bytí-pro-sebe, znamenalo paradoxně ustrnutí v bytí-v-sobě, a tedy smrt, neboť s bytím-v-sobě nejsou spojeny možnosti a rozvrhování se. Do lidského života je tak vepsána sudba vskutku faustovských rozměrů.<sup>337</sup>

Po těchto přípravných analýzách lze rozumět tomu, proč Fichte usilování uchopuje jako kauzalitu, která není kauzalitou.<sup>338</sup> To, že žádnou nemá, nemůže navíc spočívat v usilování samém, neboť jinak by bylo ničím – jako sebe sama omezující by se rušilo, neboť v důsledku by byl zničen i odporující protiklad (jeho podmínka).<sup>339</sup> Nakolik je nekonečná činnost Já vztažena k objektu, není určující činností (absolutní kauzalitou), nýbrž je pouhou tendencí k určování, je usilováním o určování (a transformaci světa). Usilování však jakožto (nekonečná) objektivní činnost nesměruje ke skutečným objektům (resp. samo je neurčuje), nýbrž rozvrhuje pouze ideální svět („činí to, co činit může“). Je ještě vhodné doplnit (skutečně jako pouhý náznak vzhledem k budoucí tematizaci pocitu), že hovoříme o usilování o kauzalitu vůbec, která je dále specifikována jakožto *pud* (*Trieb*), jenž je určeným usilováním vůbec, usilováním o určitou kauzalitu. Ukázání vzniku požadavku po absolutní kauzalitě (resp. kauzalitě vůbec) je přitom zásadní, neboť právě s tímto požadavkem má být možno naznačit, jak by mohl být možný vnější vliv na Já.<sup>340</sup>

Dvě zcela rudimentální tendence jsou (a) sklon k reflexi, (b) pud po reálné činnosti, snaha pokračovat za bod zadržení, nacházet v reflexi sebe sama jako veškerou realitu. Z kombinace obou vzniká projev nucení, nemožnosti pokračovat dále (pocit je právě projev této bezmoci v Já),<sup>341</sup> přestože usilování bod zadržení překračuje a překračovat musí.<sup>342</sup> Nyní současně můžeme lépe rozumět také reflexi: naplnění tendence k reflexi je možné až

---

<sup>336</sup> „Der Irrthum der Mystiker beruht darauf, daß sie das Unendliche, in keiner Zeit zu erreichende, vorstellen, als erreichbar in der Zeit. Die gänzliche Vernichtung des Individuum, und Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform oder in Gott, ist allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft; nur ist sie in keiner Zeit möglich.“ J. G. Fichte. *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, str. 194.

<sup>337</sup> Právě tematizovaný problém lze přiblížit ještě jinak: každé (konečné) ego je bytostně svobodné, avšak pouze co do své *formy* (je způsobilé k určování Nejá), nikoli co do svého *obsahu* (ne všechny jeho obsahy jsou určeny jím samotným). Ideál lze potom uchopit také jako požadavek naplnění svobody co do jejího obsahu. Na konci tohoto procesu by tak mělo na rovině skutečnosti dojít ke sjednocení podmíněného a nepodmíněného subjektivna (znovunastolení identity Já). V rámci této distinkce by také zřejmě bylo možné říci, že identita konečného subjektu je pouze formální, nikoli obsahová (ten se přece permanentně proměňuje).

<sup>338</sup> „Avšak pojmem kauzality, která není kauzalitou, je pojem *usilování*.“ J. G. Fichte. *O pojmu vědosloví*, str. 53.

<sup>339</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 165-166 (FW I 286-288).

<sup>340</sup> Srv. F. Kuhne. *Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte*, str. 254.

<sup>341</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 167 (FW I 289).

<sup>342</sup> K tomuto srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 167 (FW I 288-289).

v souvislosti s objektem (a tedy nárazem), a proto je „pud po reflexi“ nutně možno uspokojit jen v relaci k němu. Fichte proto o tomto pudu mluví rovněž jako o „pudu po objektu“. <sup>343</sup> Tím je nicméně zjevně neuspokojen druhý pud. Uspokojení obou je nicméně principiálně nemožné, neboť první potřebuje cizost (určitost), zatímco druhý žádá její bezvýhradnou asimilaci. <sup>344</sup> S tímto neuspokojením druhého pudu budou souviset fenomény jako bolest, toužení, atd. Já se chce poznat jako veškerá realita, paradoxně si však může sebe sama uvědomit pouze jako konečné. Současně se ale ukazuje, že obé je možné pouze tehdy, jestliže jsou obě tendence sjednoceny; vzájemně se totiž podmiňují. <sup>345</sup>

Usilování samo ukazuje, jak by svět vypadal, pokud by byl kladen pouze a cele Já. <sup>346</sup> Vytváří tak „řadu toho, co být má“. <sup>347</sup> Řada skutečného (a také skutečný život) je nicméně možná pouze ve spojitosti s nárazem a původní limitací. <sup>348</sup> Potřebnou kauzalitu na Nejá tudíž Já může mít, pouze pokud ji nemá, resp. pokud ji má pouze ve formě usilování, které však již vyžaduje „přítomnost“ naprostého protikladu. Omezenost nárazem lze pochopit jako důvod toho, že požadovaná absolutní kauzalita je pouhým usilováním; usilování zase naopak jako důvod toho, že samo omezení vůbec může být nějak postřehnuto. Bez této rudimentální dialektiky by nebylo možné chápat pocitování, jeden z klíčových termínů vědosloví. Náraz sám tedy nakonec není v praktické části vědosloví cele odvozen, jen je dále vyložena a upřesněna jeho možnost. To, že se náraz děje, zůstává zcela nevysvětlitelné i zde.

Podle předchozího nyní dospíváme ke třem Já či spíše ke třem jeho stránkám (absolutní, teoretická, praktická), jež musí být sjednoceny (resp. musí být usmířeny dvojí aspekt Já, totiž konečnost a nekonečnost). Já je:

---

<sup>343</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 169 (FW I 291). Podobně také zde: „Nutná reflexe Já o sobě samém je důvodem veškerého jeho vycházení ze sebe sama a požadavek, že má vyplňovat nekonečnost, je důvodem jeho usilování o kauzalitu vůbec; obojí je založeno výlučně v absolutním bytí Já.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 157 (FW I 276).

<sup>344</sup> „Já se snaží [*strebt*] vyplnit nekonečnost, zároveň má zákon a tendenci reflektovat o sobě samém. Reflektovat o sobě by nemohlo, kdyby nebylo ohraničené, a tedy vzhledem k *pudu* vyjádřeno, kdyby nebylo ohraničené *vztahem k němu*. Předpokládáme-li, že je pud ohraničen v bodě C, pak je v C *uspokojen pud k reflexi*, avšak *pud po reálné činnosti je omezen*.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 167 (FW I 288-289).

<sup>345</sup> J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 171 (FW I 294).

<sup>346</sup> Srv. krom jiného např. toto místo v souvislosti s touhou: J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 179 (FW I 304).

<sup>347</sup> Směřuje tak „imaginárnímu“ (*eingebildetes*) předmětu, zatímco konečná činnost k objektu skutečnému. Srv. F. Kuhne. *Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte*, str. 252.

<sup>348</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 158-159 (FW I 277).

- 1) *absolutní*, nakolik bez jakékoli podmínky klade sebe sama a nakolik jakožto ideál (mající ovšem skutečnou relevanci až s omezením – odporem) orientuje praktickou činnost;<sup>349</sup>
- 2) *teoretické*, nakolik je ohraničeno prostřednictvím nárazu (a na něm závislé) a je tak omezeno ve svém zaměření na objekt;
- 3) *praktické*, nakolik mají být obě tato Já identická, resp. nakolik mají být spojena v jedno; v čistém Já není rozum praktický; není takovým ani v teoretickém; je takovým pouze natolik, nakolik mají být obě Já spojena;<sup>350</sup> činí tak prostřednictvím nekonečnosti jakožto svázané s konečností v usilování.

Pokud by tedy rozum nebyl praktický, nemohl by být ani teoretický, neboť mezi inteligencí a absolutním Já by spočíval nepřeklenutelný rozpor. Pokud by ale nebyl teoretický, nemohl by být ani praktický, neboť pro jeho praktičnost by chyběl jakýkoli důvod.<sup>351</sup> Teoretický a praktický rozum jsou tudíž identické, což znamená, že jsou nutně komplementární. Vztah mezi Já kladoucím sebe sama jakožto sebe sama a sebekladoucím Já pak představuje (společně s nárazem) podklad rozlišení tří aspektů Já a současně je i bodem jejich sloučení (aby Já mohlo *skutečně* nalézt sebe sama jako sebe sama, musí být absolutní, teoretické i praktické).<sup>352</sup>

---

<sup>349</sup> Připomeňme ještě jednou, že absolutnost absolutního Já bychom neměli chápat tak, že jí je Fichtem prohlášena jeho divinizace; pokud by Já skutečně bylo *absolutum* v přísném slova smyslu (takže by v něm absentovala jakákoli deficiencie), stal by se přechod k protikladení jen nesnadno pochopitelným. Fichte explicitně zdůrazňuje, že Já je zapotřebí – pokud má klást Nejá – něčeho principiálně nejáského (nárazu), takže přinejmenším již v tomto ohledu je nezávislé Já současně i něčím závislým, resp. nedostačujícím, a tudíž insuficientním.

<sup>350</sup> „Im reinen Ich ist die Vernunft nicht praktisch, auch nicht im Ich als Intelligenz; sie ist es nur, in sofern sie beides zu vereinigen strebt.“ J. G. Fichte. *Recension des Aenesidemus*, (FW I 22).

<sup>351</sup> „[...] druhá část [tj. praktická] je bez první části [tj. teoretické] naprosto nepochopitelná.“ J. G. Fichte. *O pojmu vědosloví*, str. 53.

<sup>352</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 158 (FW I 277).

#### d. Otázka pramene počitků

Pokročme nyní o další krok dále a nasměrujme tuto práci k jejímu završení. Zaměříme se na následující:

- 1) ve vědosloví je nepochybně přítomen prvek realismu, neboť sám popud k sebeurčování Já (náraz) nelze na činnost Já transponovat. Jak dalece však má tento realismus vědosloví sahat? Převádí rovněž rozmanitost představ (sladký, hrbolatý apod.) na něco nejáského, takže by například sám náraz měl být nějak členěn, jak o tom ve svém článku přemítá Soller?<sup>353</sup> Nebo jsou představy v Já založeny nejen co do jejich formy, ale také co do jejich matérie? A pokud by snad měl náraz Já obsahově určovat – takže by určitá strukturace narážejícího vedla k čítí černého, jiná k vidění bílého atd. – neznamenalaby tato teze ve skutečnosti návrat směrem k pozici kvalitativního realismu, jak na to upozorňuje např. Noll?<sup>354</sup> Sám Fichte takovou představu odmítl již v § 4 jako pouhou hypotézu, jež je jakožto myšlenka transcendentního systému zcela prázdná a hodná zavržení.<sup>355</sup>
- 2) při zodpovídání první otázky budeme moci alespoň se základní mírou zřetelnosti průběžně nastiňovat podobu Fichtova založení se-tkávání se člověka (subjektu) s jeho světem (objektem). Podrobné vykreslení však nebude moci být podáno, neboť by si žádalo detailní stopování sledu nadměrně se proplétajících Fichtových myšlenek v § 6 až 11 *Základu všeho vědosloví*, jež poskytují zevrubnou deskripci k němu vedoucích kroků (resp. aktů Já). Ambicí tohoto úseku proto nebude zpřítomnění Fichtova podání geneze rozmanitosti pro Já, nýbrž jen poskytnutí prvotních vodítek a nástin polemiky s takovým druhem interpretace, jenž by Já nepovažoval za „autora počitků“.<sup>356</sup> Koncentrovat se tedy budeme spíše na některé z výsledků zmíněných paragrafů, nikoli na jejich postup samotný (z toho důvodu bude žádoucí opřít se ve větší míře i o auxiliární literaturu). Vše pro nás podstatné ovšem muselo být v zásadě řečeno či alespoň anticipováno již v § 5 – lze totiž říci, že § 6 až 11 představují rozvíjení

---

<sup>353</sup> „Müßte nicht, da wir unterschiedliche Objektwahrnehmungen haben, eine Vielfalt von Anstößen oder ein in sich differenzierter Anstoß, eine Hemmungsvielfalt, gedacht werden? Ja, müssen wir nicht gar annehmen, daß den Anstoß bewirkende selbst Modifikationen unterliegt?“ A. K. Soller. *Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und das Ding an sich in der GWL*, str. 186.

<sup>354</sup> Srv. B. Noll. *Kants und Fichtes Frage nach dem Ding*, str. 132-133

<sup>355</sup> „[...] v průběhu našeho zkoumání se nabízela realistická hypotéza, že by snad látka představy mohla být poskytnuta zvenčí [tato myšlenka] je zcela prázdná a [...] je nutné ji zavrhnout.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 116 (FW I 220).

<sup>356</sup> M. Sobotka. *Fichte jako Schellingův předchůdce*, str. 188.

principu (dialektika reflexe a usilování) a základních vhladů předložených v tomto paragrafu, podobně jako tomu bylo v teoretické části vědosloví v případě „Dedukce představy“ a jejího vztahu k předchozímu úseku první poučky.<sup>357</sup> Jsou ovšem také procesem vedoucím k explicitnímu vědomí pocitu omezení (jeho zrodu pro Já samo) a tudíž také sebe sama (opět paralela s „Dedukcí představy“). V souvislosti s nárazem je totiž Já omezeno, limitace je v Já, avšak pouze pro možného pozorovatele mimo něj, nikoli *pro* ně samo.<sup>358</sup> Ruku v ruce s explikací přítomnosti pocitu omezení, disponibility látky (*Stoff*) pro subjekt a konstituce předmětu (přechodu od něčeho pouze subjektivního k objektivitě) tak musí jít rovněž proces sebe-uvědomování si subjektu, jeho sebe-objektivace.<sup>359</sup> Samo Já musí sobě samému v tomto postupu učinit zřejmým to, co již dříve bylo odkryto zkoumajícímu (filosofovi). Právě v průběhu rozvíjení těchto paragrafů pak proto Fichte rýsuje hranici mezi (a) smrtí a životem v pocitu síly (*Kraftgefühl*), vnitřní pudící síly, kterou člověk sdílí s ostatními živými bytostmi,<sup>360</sup> (b) životem a inteligencí.<sup>361</sup> Pomocí těchto předělů a jejich ustavení potom také vyznačuje cestu k rozlišení různých forem „bytí-pro-sebe“. Na pocit síly jakožto první a zcela rudimentální podobu sebevztahu navazuje díky další reflexi pocit sebe sama (*Selbstgefühl*). První vzniká reflexí zadržetí usilování, druhá reflexí této dříve neuvědomělé reflexe. Zde se opět potvrzuje primát praktična: jak explicitní vědomí předmětu, tak explicitní vědomí mne sama vyrůstá z kořene pocitu.

<sup>357</sup> „Uns scheint, dass der §5 bereits den gesamten Praktischen Teil in seinen Grundzügen enthält [...] Der Vergleich mit den beiden Hälften des §4 drängt sich auf. Auch die Deduktion der Vorstellung ist in gewissem Sinne Wiederholung; sie beginnt mit dem Ergebnis des ersten Teils (der Einbildungskraft), wie der §6 mit dem Streben, dem Ergebnis des §5.“ W. Class, A. K. Soller. *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, str. 349. Podobně i zde: „Bei der Auswahl des Titels verfolgte ich die Absicht, den Parallelismus hervorzuheben, der zwischen den beiden Prozessen – der Entstehung der Vorstellung und der der Gefühle – besteht, denn beide üben in ihrem jeweiligen Kontext innerhalb der Wissenschaftslehre eine ähnliche Funktion aus.“ V. López-Dominguéz. *Die Deduktion des Gefühls in der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, str. 209.

<sup>358</sup> „Toto cizorodé je nutně ve sporu s usilováním Já o naprostou identitu a myslíme-li si nějakou inteligentní bytost mimo Já [...] pak se *pro ni* Já bude jevit omezené [...] [n]ikoli však nějaká bytost mimo Já, nýbrž Já samo má být inteligencí, která klade omezení.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 149 (FW I 265).

<sup>359</sup> Korelace obojího je požadována i ve *Druhém úvodu do vědosloví*: „Základní tvrzení filosofa jako takového je toto: tak jako je Já pouze pro sebe, zároveň pro něj nutně vzniká bytí mimo něj. Jeho důvod leží v Já, je tímto Já podmíněno: sebevědomí a vědomí něčeho, co nemá být námi samými, jsou nutně spojené [...] toto bytí sebe sama pro sebe sama by nebylo možné, aniž by pro něj současně nevznikalo bytí mimo něj.“ J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 62. A dále: „[...] k prokázání toho, že toto jednání [konstrukce bytí pro sebe] není možné bez jiného jednání, na jehož základě pro Já vzniká bytí mimo něj.“ *Ibid.*, str. 63.

<sup>360</sup> „Pocit síly je principem veškerého života; jde o přechod od smrti k životu.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 172 (FW I 296).

<sup>361</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 174 (FW I 298).

Je proto zřejmé, že k zodpovězení otázky po míře realismu vědosloví a po založení setkání se světem bude nezbytné zaměřit pozornost směrem k Fichtovu pojmu *pocitu* (*Gefühl*) souvisejícímu úzce s *počítkem* (*Empfindung*), jenž nás zde *eminenter* zajímá. Je dobře známo, že podle Kanta je počitek pouze dán, je představou vzniklou afikováním smyslovosti (receptivní stránky mysli) předmětem, je materiální stránkou jevu (*Erscheinung*). Jeho formální moment spadá sice na stranu subjektu (představa prostoru a času pramení výhradně v něm), nikoli ovšem již jeho látka (počítky jsou sice pouze subjektivní – o tom zde není sporu – ale jejich původcem není sama mysl).<sup>362</sup> Je tomu takto i u jeho žáka?

Mějme na paměti prozatím postulovanou spojitost pocitu a počítka a ptejme se: co vlastně má být v pocitu pocitováno? Proti hlubšímu realismu vědosloví je nutno poznamenat, že oním pocitovaným vlastně není náraz (a už vůbec ne věc), ač by se takovým při prvním pohledu mohl snadno zdát (opačně ovšem platí, že jen v souvislosti s pocitem je udán důvod pro realitu věcí i vědomí, bez něj by ji nebylo možné založit). *Já pocituje jedině sebe sama*, což ostatně podle Fichta platí pro každý pocit vůbec.<sup>363</sup> Proč je tomu tak? Prostřednictvím nárazu je tendence k reálné činnosti zabržděna – vyskytuje se odpor vůbec – a Já je tak poskytnut popud k tomu, aby určovalo, resp. omezovalo sebe samo ve vzájemném působení se sebou samým (v napětí mezi sklonem k reflexi a k reálné činnosti; s nárazem se *uskutečňuje reflexe*, která ve své potřebě vazby na objekt znemožňuje naplnění druhého sklonu; původní směry činnosti stanovené před nárazem, totiž centripetální a centrifugální, jsou jím aktualizovány a lze se domnívat, že to, co Já pocituje, je právě mezi nimi spočívající tenze; obě činnosti se vzájemně podmiňují, jsou však opačné a jejich cíle nejsou naplnitelné současně, do nekonečna jdoucí činnost je reflexí zadržována a následně obnovována; uspokojení sklonu k reflexi si objekt vynucuje, opačná tendence ho usiluje absorbovat, což se jí však nikdy nemůže a nesmí podařit).<sup>364</sup> Náraz sám je zcela neurčitelný a nedá se o něm nic bližšího říci, všechna určení (omezení) ze sebe má naopak generovat teprve Já v reakci na něj. Spojením obou výše uvedených protichůdných tendencí se tedy objevuje projev nucení, jenž se v Já nazývá pocit.<sup>365</sup> Pocitování je tímto způsobem navázáno na sebeafekci a žádná jiná afekce *stricto sensu* neexistuje. Pocit nucení je výsledkem sebeomezení a nikoli působení

---

<sup>362</sup> Srv. I. Kant. *Kritika čistého rozumu*, str. 54 (B 34).

<sup>363</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 180 (FW I 306). A dále: „Pocit je tím nejpůvodnějším vzájemným působením Já se sebou samým, ještě dříve než se vyskytuje nějaké Nejá, rozumí se, než se vyskytuje v Já a *pro* Já; k vysvětlení pocitu musí být ovšem Nejá kladeno.“ J. G. Fichte. *Nárys vědosloví zvláštního*, str. 227 (FW I 369).

<sup>364</sup> Jisto na každý pád je, že pocit vzniká teprve reflexí usilování, resp. pudu po reálném určování, nikoli prostě tím, že činnost je hnána ven a zabržděna.

<sup>365</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 167 (FW I 289).



něčeho mimo Já (přestože bez něčeho nejáského by nebyl možný).<sup>366</sup> Přirozené vědomí si pouze není vědomo toho, že svůj pocit produkovalo samo, proto jeho způsobení připisuje věci – kterou Já samo ustavuje – jakožto původci, takže hovoří o afekci.

Následující poznámka je důležitá: protože je „skutečné“ vědomí etablováno až v závěru rozvoje *Základu všeho vědosloví*, jsou veškeré k němu vedoucí akty samotného Já pouze *před-vědomé* (*vorbewußt*), na rovině vědomí jsou „zapomenuty“. Důvod spočívá v tom, že reflexe na cestě k vědomí nejsou ve svém reflektování samy reflektovány.<sup>367</sup> Proto může být vysvětleno, proč člověk *nutně* na stanovisku přirozeného vědomí počítá se světem jako na něm nezávislým. Veškeré jeho transcendentální akty jsou mu totiž zahaleny.

Doplňme nyní argumentaci proti pozici tvrdící, že pramen rozmanitosti představ nespočívá na straně Já. Jelikož se náraz děje logicky před jakoukoli činností obrazotvornosti a časovost je ustavena teprve v důsledku její aktivity, musí být náraz pochopen jako striktně atemporální „událost“. Představovat si náraz jako kontinuálně se dějící – znovu a znovu a vždy jinak narážející a stále se proměňující – by proto bylo chybné. Střída obsahu našich představ tudíž nemůže být bez dalšího vysvětlena jako zrcadlení proměn odehrávajících se na straně nárazu, čas je jakožto platný vykázan pouze pro fenomény.

Již bylo upozorněno na to, že pocitována vlastně není v přísném slova smyslu protikladná síla, obě „síly“ (resp. usilování Já a Nejá) přece *musí být v rovnováze*, jak na to upozorňuje sám Fichte,<sup>368</sup> nýbrž dopad jejího vlivu na Já. Dále víme, že Já může cítit jediné sebe sama, nikoli snad objekt či vůbec něco vnějšího (objekt je v důsledku pocitu teprve produkován). Pro Já samo ostatně na počátku žádné „uvnitř“ a „venku“ neexistuje – vzpomeňme zde opět úlohu založit exterioritu a interioritu na hlubší rovině původní niternosti – toto rozlišení je pro ně možné pouze v souvislosti s jeho vlastní sebelimitací (touhou, nucením a pocitem sebe).<sup>369</sup>

Bez pocitu by nebyla možná žádná představa, avšak na věci – či síly – lze usuzovat pouze natolik, nakolik je v nás pocit již přítomen, ony samy tudíž nemohou být, jak bylo již naznačeno, pramenem pocitu. V kontextu uvedené inferencí na věc se poté otevírá brána kritickému znovupřijetí věci o sobě jakožto nutně konstruovaného pojmu – *noumenonu*.

Ve spojitosti s pocitem je navíc poskytnut další důvod pro výše uvedenou tezi, že náraz je principiálně neodvoditelný z Já. Kladlo-li by totiž náraz samo Já, nebylo by Já

---

<sup>366</sup> Srv. P. Lohmann. *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, str. 73-74.

<sup>367</sup> „V této reflexi však jako vždy reflektující zapomíná na sebe samo, a reflexe proto nevstupuje do vědomí.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 177 (FW I 302).

<sup>368</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 165 (FW I 286-287).

<sup>369</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 179 (FW I 305).

ohraničeno proto, že by jeho do nekonečna směřující činnost *ne-mohla* dále postupovat (vzpomeňme zde, že pocit je právě výrazem *ne-možnosti* pokračovat), ale protože by Já její pokračování *ne-chtělo*.<sup>370</sup> Jestliže by zcela absentoval jakýkoli odpor, bylo by každé „přání“ či „tužba“ neprodleně splněno a uspokojeno. V takovém případě by ovšem bylo možné úspěšně pochybovat o tom, že by se rozum vůbec kdy mohl rozvinout, neboť by se stal – například jakožto instrument zacházení se vzdorujícím světem – něčím zcela redundantním. Při volně pojaté aluzi na Freuda by bylo lze konstatovat: *Lustprinzip a Realitätsprinzip* musí být pro možnost rozvinutí rozumu dialekticky provázány.

Dále je třeba říci, že snaha odpůrců myšlenky Já jakožto autora počitků odvolávající se na specifikaci nárazu by znamenala překročení „kruhu“ stanoveného vědoslovím a v tendenci dokonce příklon k neakceptovatelnému „transcendentnímu“ způsobu uvažování. O nárazu je možno oprávněně tvrdit jedině to, že je absolutním „opakem“ absolutního Já. Slovo „opak“ přitom volíme proto, že sám výraz „protiklad“ by zde mohl být matoucí. Ostražitost v užívání těchto termínů je motivována následujícím: žádoucí je rozlišit vlastně dvě „Nejá“. Tato skutečnost byla reflektována již dříve, když byl náraz označován jako něco „nejáského“ (nikoli jako „Nejá“).

*První* je z Já naprosto neodvoditelné, jedná se o náraz (o němž se nedá nic bližšího říci) podněcující rozpohybování mechanismu lidského ducha, *druhé* je již něčím „proti-Já-kladeným“, je produktem aktivity Já, a jen v tomto druhém případě je přísně vzato legitimní termín „Nejá“ užívat. Právě tímto „Nejá“ je vůči nám se otevírající svět, s nímž se ve zkušenosti se-tkáváme. Vodítko pro přesvědčení, že toto Nejá je produktem Já, předložil Fichte zřetelným způsobem např. hned na začátku praktické části: „Absolutní Já má tedy být příčinou Nejá o sobě a pro sebe [„prvního Nejá“ podle našeho rozdělení], tj. toho v Nejá, co zbývá, abstrahujeme-li od všech vykazatelných forem představy; toho, čemu je připisován náraz na činnost Já směřující do nekonečna; to, že příčinou zvláštních [!] určení představovaného [nikoli snad představujícího] *jako* takového je podle nutných zákonů přestavování [sic!] inteligentní Já, bylo totiž dokázáno v teoretickém vědosloví. Takovým způsobem, totiž absolutním kladením, nemůže být Já příčinou Nejá [...] Výrazy ‚klást Nejá‘ a ‚omezovat Já‘ jsou [...] co do své platnosti zcela identické.“<sup>371</sup>

Jelikož není Já samo před „událostí“ nárazu něčím určitým (jakékoli jeho „určení“ je nanejvýš tendencí apod. kladenou se sebekladením), nemůže být něčím (určitým) ani náraz,

---

<sup>370</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 167 (FW I 289).

<sup>371</sup> J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 139-140 (FW I 251-252).

nebo o tom přinejmenším není možné něco vůbec vědět.<sup>372</sup> Je třeba pamatovat na to, že s postupnou metamorfózou Já se nemění náraz, ale NeJá jakožto produkt. Produkt činnosti Já je tak vlastně pouze jeden – totiž NeJá – a ten se mění podle proměn v Já; čím Já není, tím je NeJá; teprve v tomto smyslu pak můžeme hovořit o mnohosti produktů. Ve světle výše uvedeného je třeba usoudit na to, že náraz není nic než naprosto neurčený rudiment možnosti pocitu omezení vůbec, jenž jakožto „spouštěcí mechanismus“ tvoří nutnou podmínku možnosti myšlení samotné prapůvodní limitace Já (nelze usuzovat na to, že by do Já vnášel nějaká určení).<sup>373</sup>

Úlohou či posláním nárazu je tak pouze uskutečnění možnosti, resp. možností fundovaných v samotném Já – cokoli se může v Já kdy vyskytnout, musí vědosloví vyvodit z Já samotného, nic cizorodého do něj z „vnějšku“ vůbec nemůže vstoupit.<sup>374</sup> Já je na nárazu závislé přece pouze co do své skutečnosti (ovšem nikoli co do bytí – to je založeno výlučně v sebekladení; v tomto bodu je zapotřebí značné obezřetnosti), *avšak co do určování této existence je naopak zcela nezávislé*.<sup>375</sup> Jedinou funkcí nárazu tak zůstává rozpořehování absolutního Já, které je na toto „jakési Něco“ odkázáno pouze v tom ohledu, že potřebuje podnět, jímž by se pouze možné (dva směry činnosti Já) změnilo v něco skutečného (Fichte o nárazu mluví jako o *hybateli*).<sup>376</sup> Tím se ale posláním nárazu, jak se nyní zdá, vskutku redukuje na pouhou *změnu modality*, jež se ovšem nedotýká obsahu. Na tuto okolnost upozornil v relaci k soudům Kant: modalita soudu neovlivňuje jeho matérii, nýbrž pouze hodnoty logické kopuly.<sup>377</sup> Propozice jako „Petr večer nutně přijde“, „Petr večer přijde“, „Petr večer možná přijde“ tak jsou co do svého obsahu naprosto identické. Podle této interpretace, kterou

---

<sup>372</sup> Jsme na stanovisku Já, náraz by měl být něco ne-jáského, Já ovšem není něčím určitým. Na náraz, resp. jeho uzpůsobenost lze však usoudit pouze skrze jeho opačnost vůči Já (*via negativa* Já) – takže sám je naprostou plností, resp. prázdnotou, není tedy něčím, něčím určitým.

<sup>373</sup> „Posledním důvodem veškeré skutečnosti je tedy podle vědosloví původní, [sic!] vzájemné působení mezi Já a jakýmsi Něčím mimo Já, o kterém nelze říci nic dalšího než to, že musí být zcela protikladné Já.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 160 (FW I 279). A dále: „Der Anstoß trägt keine fertige, fremde Bestimmung in das Ich hinein, sondern lößt in ihm durch Hemmung seiner Tätigkeit erst die möglichen theoretischen und praktischen Handlungen aus, durch die das Ich die besonderen Bestimmtheiten von Ich und Nicht-Ich mittels der Reflexion auf sein Gefühl setzt.“ P. Lohmann. *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, str. 70-71.

<sup>374</sup> „V tomto vzájemném působení není do Já nic vnášeno, neproniká do něj nic cizorodého; vše, co se v něm až do nekonečnosti rozvíjí, rozvíjí se podle jeho vlastních zákonů výlučně z něj samého [...].“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 160 (FW I 279). A dále: „Všechna možná určení této síly či tohoto NeJá, která se až do nekonečna mohou vyskytovat v našem vědomí, si vědosloví troufá odvodit z určující schopnosti Já a nakolik je vědoslovím, skutečně je musí být s to odvodit.“ *Ibid.*

<sup>375</sup> „Já je tedy co do své existence závislé; zcela nezávislé je však v určeních této své existence.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 160 (FW I 279).

<sup>376</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 160 (FW I 279).

<sup>377</sup> Srv. I. Kant. *Kritika čistého rozumu*, str. 90 (B 99-100).

ve své knize předkládá Janke,<sup>378</sup> se tedy veškerý obsah (určování) rozvíjí pouze z Já, avšak jen díky nárazu je možný vznik skutečného vědomí a sebevědomí; tzv. skutečné – či explicitní – sebevědomí je podmíněno vztahem k objektu, jedná se o sebevědomí reflexivní povahy.<sup>379</sup> Mám-li někým (tj. někým určitým) být, musím nezbytně podle zákona určování rovněž někým/něčím nebýt (*omnis determinatio negatio est*).

Přesně ve zde nastíněném duchu se k této problematice vztahuje ve své monografii i Zölller: „[Fichte] reduces the role of the Not-I from that of the source of all determinations in the I to that of a mere ‚check‘ (*Anstoß*) that sets in motion a process of self-limitation or determination by itself on the part of the theoretical I. The Not-I is not actually determining the I nor is the I being determined in specific ways. Rather, the I is determined in a most general, unspecific way to bring about its own determinations provided by the check. In the end, the Not-I is a product of the positing I, and check merely provides the occasion for the I’s self-limiting activity.“<sup>380</sup> Přijmeme-li základní Beiserova kritéria identifikace absolutního idealismu – ego klade nepodmíněně sebe sama a je zdrojem nejen formy, ale také obsahu zkušenosti<sup>381</sup> – pak není nesmyslné Fichte za absolutního idealistu prohlásit, avšak vždy s důraznou připomínkou, že vědosloví počítá, aniž by to jakkoli zatajovalo, s bytostně nejáským nárazem.

Já se cítí omezeno, je v něm pocit, nemožnost pokračovat dále. Pokud ale náraz (omezující) nemůže být pocitován,<sup>382</sup> jak vlastně pocit (alespoň pocit vůbec) v Já vzniká? Víme, že (a) pocit je výlučně subjektivní,<sup>383</sup> (b) Já může pocitovat jen samo sebe. O tomto tématu sice již byla řeč, pozornost mu však bude raději věnována ještě jednou: při zaměření se na bod (b) musíme usoudit, že pocit může být myslitelný jen na základě interakce něčeho principiálně jáského – a sice (řečeno v hrubém obrysu) centripetální a centrifugální činnosti.

---

<sup>378</sup> Srv. W. Janke. *Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, str. 184.

<sup>379</sup> „Připojím ještě důležitou poznámku, která jediná by snad stačila k tomu, aby postavila vědosloví do správné perspektivy a zcela objasnila jeho skutečné učení. Podle právě předloženého výkladu je sice v Já obsažen princip života a vědomí, základ možnosti života, ale tím ještě nevzniká skutečný život, empirický život v čase [...] [m]á-li být možný takovýto skutečný život, je k tomu ještě zapotřebí zvláštního nárazu Nejá na Já.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 159-160 (FW I 278-279).

<sup>380</sup> Srv. G. Zölller. *Fichtes Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*, str. 51.

<sup>381</sup> Srv. F. Beiser. *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism*, str. 217.

<sup>382</sup> Jeden Fichtův obrat – totiž že pocitována je protikladná síla – musí být ve světle tohoto výkladu korigován. Zmíněné Fichtovo vyjádření je zde: „Onomu hybateli však nepřipadá nic dalšího, než že je hybatelem, protikladnou silou, která je jako taková jen pocitována.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 160 (FW I 279).

<sup>383</sup> „Toto pouze a výlučně subjektivní se později ukáže jako *pocit*.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 151 (FW I 266). A dále: „Pocit je výlučně *subjektivní*.“ J. G. Fichte. *Ibid.*, str. 167 (FW I 289).

Při poněkud trefnějším vyjádření: pocit vzniká sjednocením protikladných a vzájemně se podmiňujících tendencí, totiž (a) pudu pudícího Já ven mimo sebe, tj. reálné činnosti (centrifugalita) a (b) reflexe, tj. ideální činnosti (centripetalita).<sup>384</sup> Pud a reflexe jsou něčím výhradně subjektivním, stejně tak tedy – jak se znovu potvrzuje – i sám pocit. Oba sklony nelze nikdy uspokojit současně, bezmoc se zakládá právě v této okolnosti a pocit je tímto nevykořenitelným neuspokojením.<sup>385</sup> Naznačenou dvojakost bude Fichte v různých etapách rozehrávat ještě několikrát, například v páru nucení (*Zwang*) a touhy (*Sehnen*), vždy ovšem v podobném duchu.

V Já se tedy vyskytuje pocit omezení vůbec. Jak si však vysvětlit diverzitu pocitů, má-li náraz být něčím zcela neurčitelným a pro nás neurčitým? Jelikož je pocit zejména omezením pudu, je třeba usoudit, že různost pocitů by měla pramenit v rozličnosti pudů, jež jsou vždy pouze subjektivní. V pudu samotném tak má nakonec spočívat důvod toho, *co* má být kladeno jako objekt. Je-li pud určen např. jako Y, je objekt určen jako  $\neg Y$  atd.<sup>386</sup> Objekt se zakládá v (ne)uspokojení v pudu (např. po reálné činnosti), v chybění. Je korektní poznamenat, že geneze rozmanitých pudů a jejich deskripce nejsou v té míře, jakou by si žádalo množství myslitelných pocitů, v *Základu všeho vědosloví* předvedena – Fichte sám nicméně konstatuje, že v úplnosti byly dedukovány (pouze) hlavní pudy Já (*Haupttriebe*).<sup>387</sup> Systém pudů (*System der Triebe*) je tak sice uzavřen, avšak očividně není v úplnosti přednesen.<sup>388</sup>

*Druhý úvod do vědosloví* je ve vztahu k možnosti odvození určitosti Já nalažen skeptičtěji a prohlašuje ji za dále neodvoditelnou,<sup>389</sup> současně však energicky vystupuje proti myšlence, že by empirický obsah Já mohl jakkoli pocházet od něčeho nejáského.<sup>390</sup>

---

<sup>384</sup> Bez první by Já nemohlo být omezeno, bez druhé by toto omezení vůbec nebylo něčím pro Já, takže by bylo zcela ničím. První činnost směřuje k proměňování, avšak nic cizího zde modifikovat nemůže, druhá tenduje k zachycování, ztrácí se jakožto představující v objektu a prodlévá u něj. K tomuto: „Spojením pudu a reflexe vzniká projev *nucení, bezmoci* [...] Projev bezmoci je tedy projevem rovnováhy. Projev bezmoci v Já se nazývá pocit.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 167 (FW I 289). Dále srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 173 (FW I 297), kde je pocit „zcela dedukován“.

<sup>385</sup> „Prozkoumáme, jak je možné toto vycházení ze sebe, a tedy kladení neuspokojení či, což je totéž, kladení pocitu.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 169 (FW I 292)

<sup>386</sup> J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 168 (FW I 290).

<sup>387</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 195 (FW I 326-327). Jedním z nich – a to je pro nás zajímavé – je např. pud po střídě pocitů. Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 191 (FW I 321).

<sup>388</sup> *Základ všeho vědosloví* ostatně sám nemá ještě představit kompletní systém, má ho zatím spíše rozvrhnout. Srv. W. Class, A. K. Soller. *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, str. 3.

<sup>389</sup> Srv. J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 86-87.

<sup>390</sup> Srv. J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 80 a 86.

Je třeba nenechat se zaskočit tím, že se o pocitech a pudech mluví ve vztahu k možnostem představování věcí; pro Fichta totiž nemají pud a pocit své místo pouze v rámci mravouky, klíčové jsou naopak i ve vztahu k filosofii teoretické. Tuto souvislost a stejně tak i motivaci tematizace pocitu atd. lze ozřejmit mimo jiné následujícím způsobem: (a) počitek (ten nás především zajímá) vzniká reflexí pocitu,<sup>391</sup> jeho přenesením na „látku“ a vztažením k ostatním pocitům (resp. počitkům), (b) pocit vzniká reflexí omezení pudu,<sup>392</sup> (c) pud je navázán na usilování. Již zde můžeme dospět k určitému závěru: protože počitek je reflektovaný pocit (reflexe sama je přitom pouze spontánní) a pocit podle výše uvedeného vzniká interakcí dvou ryze subjektivních tendencí v Já (které ovšem ke své aktualizaci potřebují náraz), musí očividně být sám počitek něčím v silném slova smyslu subjektivním.

Bylo naznačeno, že počitek vzniká reflexí pocitu a jeho přenesením na látku<sup>393</sup> – pokud má Já moci něco určovat, musí zde být něco určitého. Tím je právě uvedená látka, která ovšem nemůže být určena jakožto látka vůbec, neboť takto by mohla být jedinečně zničena.<sup>394</sup> Pud k určování se proto netýká látky jako takové, nýbrž pouze určování toho, jak bude látka určena. Samotná k určení určená látka je ovšem – a to je důležité – něčím výhradně subjektivním, neboť může být pouze „rozvrhována produktivní obrazotvorností či myšlena“.<sup>395</sup> Látka sama nemůže být jako taková dána,<sup>396</sup> nýbrž Já samo si ji musí předložit.

O látce ovšem Fichte mluvil již v předchozích pasážích: (a) tvrdil, že myšlenku matérie představy poskytnuté zvenčí je třeba zavrhnout,<sup>397</sup> (b) odmítl, že by látka mohla být výsledkem zapůsobení Nejá na Já a poznamenal, že „musí být teprve vytvořena.“<sup>398</sup> Relace mezi předešlým pojmem látky a nynějším je ovšem nejasná, odkazy proto uvádíme spíše na dokreslení – dříve Fichte mluvil o obsahu představ, nyní spíše o látce jako nositeli akcidentů.

Jakým způsobem nicméně Já ze sebe látku rozvíjí? „Jeho usilování o reálnou činnost je však ohraničeno, je potud kladeno jako vnitřní, uzavřená, sebe sama určující síla (tj. určovaná a určující zároveň), neboli – protože se neprojevuje – jako intenzivní látka.“<sup>399</sup>

---

<sup>391</sup> „Z pocitu se reflexí o něm stává počitek.“ J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 193 (FW I 323).

<sup>392</sup> Pociť rovněž vzniká reflexí, totiž reflexí omezení pudu. Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 193 (FW I 323).

<sup>393</sup> Nutno podotknout, že druhý bod je spíše interpretamentem, jenž se zakládá na § 10 *Základu všeho vědosloví* čteným *sub specie* Fichtova vyjádření v *Druhém úvodu do vědosloví*. Na toto místo práce odkáže níže.

<sup>394</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví* str. 181 (FW I 307).

<sup>395</sup> J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 186 (FW I 315).

<sup>396</sup> „Das bestimmbar wird also dem Ich nicht von außen gegeben, sondern das Ich muß den Stoff aus sich selbst entwickeln.“ W. Metz. *Die produktive Reflexion als Prinzip des wirklichen Bewußtseins*, str. 92.

<sup>397</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 115-116 (FW I 220).

<sup>398</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 79 (FW I 174).

<sup>399</sup> J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 184-185 (FW I 312).

Eminentně subjektivní pocity jako červeň, trpkost etc., které v podobě těchto kvalit určilo jedině Já, mají být přenášením (*übertragen*) na tuto látku jakožto nositele (*Träger*) učiněny něčím objektivním. Akcidenty Já se mají na základě tohoto aktu stát případky objektu (jakožto akcidenty z pojmu vyžadují substanci, na níž by inherovaly). Objektivita látky samotné je pak založena pouze v tom, že „její produkce je založena v obecném zákonu veškerého rozumu“.<sup>400</sup> V nároku na jakoukoli jinou objektivitu než fundovanou ve shodném „počínání všeho konečného rozumu“ podle Fichta ostatně spočívá „snadno prokazatelný klam.“<sup>401</sup>

Pokud by platilo, že to, co Já v čítí vlastně čije, je látka, jak to konstatuje sám Fichte,<sup>402</sup> která je ovšem původně jen subjektivní, bylo by zjevné, že číté je utvořeno pouze z Já samotného. Raději však o látce mluvíme jako o nositeli a soustředíme se na relaci mezi pocitem a počítkem. Pocit byl interpretován jako něco subjektivního, výsledek vzájemného působení dvou tendencí Já iniciovaných ve své skutečnosti nárazem. Přestože Fichte ve své terminologii kolísá, spočívá rozdíl mezi pocitem a počítkem zřejmě v tom, že počitek je na rozdíl od pocitu již vztažen k předmětu,<sup>403</sup> což se má podle *Základu všeho vědosloví* dít reflexí pocitu.<sup>404</sup> Vlastně se tedy jedná o reflexi dřívější reflexe, sám pocit totiž vznikl reflexí. Něco zcela subjektivního – určení Já – má být přeneseno na nositele (látku, jež se stala objektivní)<sup>405</sup> a stát se určením předmětu, něčím v tomto ohledu objektivním.<sup>406</sup> Vykonavatelem přenášení je však pochopitelně Já, které transponuje své určení na něco jiného, na jím samotným předloženou látku; v tomto přenášení přenáší rovněž identitu jakožto podmínku předmětu a identifikace počítka. Má-li červená být červenou, musí platit, že červená = červená. Každá kvalita musí tedy být jednoduchá, tato totožnost je jí však postoupena jedině Já. Další podmínkou je ustavení vymezuujících vztahů mezi počítky (pocity) navzájem. Má-li červená být červenou, musí platit, že červená ≠ modrá, žlutá etc. Každá kvalita musí být odlišena od zbytku Nejá i od Já (Já není červeň), teprve poté je něčím, něčím určitým. Referent přenášení těchto charakteristik (např. identity) musí být ovšem již k dispozici: zde by opět bylo zapotřebí opory v produktivní obrazotvornosti (přenášení identity z Já bude totiž zřejmě aktem fixace rozvažováním, jenž navazuje na obrazotvorností

---

<sup>400</sup> J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 187 (FW I 315).

<sup>401</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 168 (FW I 290).

<sup>402</sup> J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 193 (FW I 323).

<sup>403</sup> „Tato má omezenost se ve své určitosti zjevuje v omezenosti mí praktické mohutnosti [...] a jejím bezprostředním vjemem je *pocit* (nazývám to raději takto než jako Kant *počitek*; počítkem se to stává teprve vztahem k předmětu prostřednictvím myšlení): pocit sladkosti, červené barvy, chladu apod.“ J. G. Fichte. *Druhý úvod do vědosloví*, str. 87.

<sup>404</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 193 (FW I 323).

<sup>405</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 185 (FW I 312).

<sup>406</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 186 (FW I 314).

poskytnutý materiál).<sup>407</sup> Něco subjektivního (pocit) se tak stává objektivním (počítkem) na bázi jednání samotného subjektu (přenášení na látku, fixace apod.). *Abstrahujeme-li tedy od nárazu, nevyskytuje se v odvození počítka nic ne-subjektivního.*

Tímto je stanovená úloha alespoň ve svých konturách vyřešena. Ptali jsme se po míře realismu ve vědosloví a deklarovali, že za hlavní kritérium jejího posouzení budeme považovat původ matérie, tj. počítka (o realističnosti vědosloví již bylo jasno díky nárazu). Ve světle předchozího se jeví nesprávným říci, že Já není autorem počítků, jak to ve své studii činí Sobotka.<sup>408</sup> Naopak, Já je jejich původcem, to je dostatečně jisté (o *data* ve výše uvedeném smyslu se nejedná).<sup>409</sup> K něčemu neredukovatelnému na činnost Já se domníváme dospět až v okamžiku, kdy do zorného pole vstupuje koncept nárazu; cesta k němu je přitom sledována přes počitek, pocit, pud a usilování. Já není autorem nárazu, to je zcela nepochybné, avšak je tím, kdo utváří počítky (všimněme si zde souvislosti s německým *bilden* a dále slovy jako *Bild* a *Einbildungskraft*). Tím ovšem řetěz otázek není vyčerpán, v počítku (*Empfindung*) totiž zcela neproblematicky můžeme rozlišit číté (*Empfundene*) a čijícího (*Empfindende*). Tázání, jež je mnohem zajímavější, stojí poté takto: *je Já autorem čitého?* Cílem předcházejících odstavců bylo předvést, že i na tuto otázku bychom měli podat pozitivní odpověď. Zcela flagrantním se však přinejmenším zdá, že sám počitek musí být konstituován činností Já (již v tom lze zahlížet rozdíl vůči Kantovi), musí na něj být uplatněny podmínky, za nichž vůbec může pro Já být, jako je např. identita se sebou, diference vůči ne-sobě apod.

---

<sup>407</sup> „Wir übertragen das A = A, den Charakter des Ich (der Vernunft), auf das Nicht-Ich. Das ist die Bedeutung des ‚Fixierens‘. Was die Vernunft fixieren kann, muss die Einbildungskraft produziert haben.“ W. Class, A. K. Soller. *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, str. 510.

<sup>408</sup> Srv. M. Sobotka. *Fichte jako Schellingův předchůdce*, str. 188.

<sup>409</sup> Srv. W. Class, A. K. Soller. *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, str. 499.



## 5. Závěr

Lze snadno vidět, že tato práce se člení do dvou stěžejních úseků, které spolu nicméně úzce souvisí. První byl zacílen primárně na problematiku sebevědomí, resp. sebeobeznámenosti. Nastínil bazální rysy předmětného vědomí a poskytnul tak pozadí pro vystoupení potřeby prereflexivní formy sebevztahu, jež byla terminologicky uchopena jako sebeobeznámenost. Vymezil se tak vůči určitému (totiž reflexivnímu) způsobu pojmání výkladu sebevědomí, které autor – jsa inspirován kultovním článkem Dietera Henricha *Fichtes ursprüngliche Einsicht* – považuje za neudržitelné. S touto pasáží bylo získáno vodítko pro přechod k myšlence absolutního Já jakožto subjekt-objektu a následně k otázce po možnostech rozvinutí předmětného vědomí (a jeho obsahů) z tohoto bodu. Tím práce dospěla ke své druhé hlavní části, jejíž vyhotovení nicméně mělo, jak se zřetelně ukázalo, dopad také pro vyznění předchozích úseků, neboť v jejím světle je zkoumající nucen přehodnotit povahu absolutního Já samotného, které snad původně z nikoli zcela nesprávných důvodů mohl považovat za samotné *absolutum*. Tváří v tvář úkolu objasnění předmětného vědomí z pozic absolutního „subjektu“ nebylo možné dále držet, že Já je plností dostačující sobě samé; naopak je insuficientní (ačkoli musíme trvat na tom, že identické), nikoli autarkní, v jeho sebekladení samotném musí být obsažen moment nedostatečnosti. Pokud by totiž bylo soběstačné, nikdy by nebylo možné objasnit jeho otevření se nárazu, objevení se něčeho cizorodého.

V kontextu explikace geneze předmětného vědomí bylo dále možné ukazovat nejen důvody neakceptovatelnosti realistických pozic (kvalitativní a kvantitativní realismus), ale rovněž problematičnost uchopování vědosloví jako idealismu. Práce jasně předvedla, proč není korektní označovat Fichtovo vědosloví bez potřebných doplnění za „idealismus“. Tímto konstatováním se ještě vracíme nazpět k jednomu prozatím nezodpovězenému tázání: co máme rozumět tím, že vědosloví je „real-idealismem“, resp. „ideal-realismem“?

Důvodů pro tato označení lze nalézt vícero, byť se točí kolem jednoho bodu. Jedním z nich nepochybně je, že je soustavou přijímající něco bytostně nejáského, totiž náraz (realismus),<sup>410</sup> bez něhož by vědomí předmětu vůbec nemohlo objasnit, která si však uvědomuje nejen to, že toto nejáské je samo ve své možnosti podmíněno činností Já (idealismus), ale rovněž to, že onen nezávislý náraz přece jen musí být kladen (idealismus), je

---

<sup>410</sup> Srv. J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 159-160 (FW I 279-280). Na stejném místě Fichte vysvětluje, proč tento krok neznamena příklon k transcendentismu.

nezávislý pouze ve své závislosti (má smysl pouze pokud může být nějak vztažen k Já).<sup>411</sup> Jako real-idealismus lze vědosloví uchopit také proto, že nekonečná (ideální) činnost je možná pouze ve vztahu ke konečné (reálné) činnosti a *vice versa*. Bez ideality by nebylo žádné reality a bez reality žádné ideality.<sup>412</sup> Podle interpretace podané v této práci by také bylo možné říci, že vědosloví je idealistické, neboť si veškerá určení Já „troufá odvodit“ z Já samotného, avšak současně explicitně počítá s prvkem nárazu zajišťujícím jeho realismus. Pokud tedy má být vědosloví skutečně realistické (jak se zde domníváme), pak ohniskem tohoto realismu zcela nepochybně je právě náraz. Jednak proto, že v jeho pojmu se setkáváme s něčím (a zřejmě jediným), co na Já nelze bytostně převést (to bylo mnohokrát zdůrazněno), jednak proto, že jen díky němu vůbec lze rozlišit dvě původně nerozlišené činnosti, resp. jejich směry (centripetální a centrifugální), jejichž interakce je pro koncipování real-idealismu zásadní. Podáno ještě jinými slovy: vědosloví je idealistické, neboť z Já vyvozuje (a) co bude představeno, (b) že je Já za určitých podmínek představující; je ale realistické, jelikož uznává neodvoditelnost toho, že se vůbec představuje.

Viditelné jsou ovšem i stávající limity předloženého podání. Bylo naznačeno, že nic cizorodého do Já vnést nelze, že by bylo problematické vydávat náraz za zřídlo počítků. Předvedli jsme dále, jak dospět k počítku, pokud už můžeme disponovat pocitem, pudy apod., avšak dosud nebylo ukázáno, jakým způsobem samy tyto (rozmanité) pudy v Já vznikají. Pro rigorózní pojednání našeho tématu by nadto bylo nezbytné se vypořádat s několika pasážemi v *Nárysu vědosloví zvláštního*, jejichž díkce by mohla znamenat místo, na němž by odpůrce mohl začít se stavbou své protipozice. Odkazovat by nepochybně mohl také na Kanta, konkrétně kupříkladu na funkci přisouzenou obrazotvornosti v jeho kritickém podniku. K těmto dvěma bodům je třeba připojit dvě poznámky: (a) úskalím výkladu Fichtova díla je lehkost, s níž lze takřka ke každému stanovisku nalézt úryvek mu odporující; čtenář si této okolnosti nemohl nevšimnout v prvním úseku práce, kde jsme se zabírali problematikou sebevědomí; podobně tomu bude i v případě nárazu, obsahu představ, obrazu, obrazotvornosti apod.; pouhé vyhledání citátu je zde tudíž neplodné, protiargumentace si žádá sestoupení do (ducha) systému a věcnou polemiku; autor textu je si vědom existence pasáží hovořících (alespoň zdánlivě) proti předloženému výkladu, domnívá se nicméně, že v kontextu celého znění *Nárysu vědosloví zvláštního* a ve spojení se *Základem všeho vědosloví* je lze s ním uvést

---

<sup>411</sup> Srv. W. Janke. *Sein und Reflexion: Grundlagen der kritischen Vernunft*, str. 185. Dále srv. W. Class, A. K. Soller. *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, str. 421.

<sup>412</sup> Srv. J. G. Fichte. *Nárys vědosloví zvláštního*, str. 211-212 (FW I 347-348).

do konformity;<sup>413</sup> (b) opírání se o kantovské uchopování pojmů je bez dalšího nutně problematické, jak je zcela frapantní v případě intelektuálního názoru; poukaz na odlišnou funkci obrazotvornosti u tohoto autora by tak sice byl podle našeho mínění správný, ale eventuální interpretační spor by rozhodnout nemohl.<sup>414</sup>

V *Nárysu vědosloví zvláštního* obsažené úseky, které by mohly svědčit proti předloženému výkladu, operují s termínem „obraz“, jenž je překladem německého výrazu *Bild*.<sup>415</sup> Na přelomu 18. a 19. století však bylo toto slovo významově silně spojeno s „utvářet“ či „formovat“ (*bilden*, *Bildung*) a pro Fichte jistě úzce souvisí s obrazotvorností (*Einbildungskraft*).<sup>416</sup> *Bild* ovšem není pouhý *Nachbild* (v češtině „napodobenina“) a stejně tak není jen *Abbild* (reprodukcí). Tuto okolnost je třeba mít při čtení textu na paměti, jakmile se hovoří o „obrazu“ apod. (v pozdějších verzích vědosloví bude termín *Bild* nabývat na důležitosti).<sup>417</sup>

Časté poukazování na obrazotvornost je jistě překvapující, neboť o ní mnoho řečeno nebylo, autor si zde nicméně dovoluje předjímat znění textu dosud nenapsaného, neboť tato práce by se – jak bylo avizováno – v dalším rozvíjení odpovědí na svou otázku stočila právě směrem k ní. Není třeba činit předmětem diskuse klíčový význam této mohutnosti pro řešení načrtnutých problémů (čtenáři *Základu všeho vědosloví* je dostatečně zřejmý), její potenciál lze v tomto ohledu skutečně jen nesnadno docenit; dalo by se říci, že představuje tmel celé stavby vědosloví a jako produktivní schopnost Já by měla mít rozhodující slovo v tázání se po konstituci a prameni reality a po přítomnosti rozmanitosti v představách. Na druhou stranu ovšem lze zřetelně vidět, že pro tematizaci této mohutnosti zde naprosto chybí prostor, jak jsme na to výše upozornili.

Autor práce si uvědomuje bod, do něhož práce dospěla a je si vědom toho, jaké pasáže – detailní prozkoumání mohutnosti obrazotvornosti a systému pudů – by musely být dovyhotoveny, pokud by stanovený úkol měl být důsledně a v míře blízcí se úplnosti splněn. Pamatuje rovněž na závazek spočívající v absenci rozvedeného vypořádání se s několika místy v *Nárysu vědosloví zvláštního*. Obě tyto úlohy jsou vedeny v patrnosti a v rozvržené ideji celku práce mají své jasně určené místo. Současné znění práce lze považovat za

---

<sup>413</sup> Pokud by někdo tvrdil, že Já má např. názorově zcela bezprostředně postřehovat uzpůsobenost věcí o sobě či nárazu a pod vedením těchto vzorů pak utvářet předměty pro nás (obrazy), musel by takový výklad jít proti duchu vědosloví. Jednalo by se o uvažování, které by Fichte klasifikoval jako „transcendentní“ a hodné odmítnutí. Já si věci v tomto smyslu klade jen pro to, aby něco sobě samému mohlo vysvětlit. Vztah je tudíž nastaven obráceně.

<sup>414</sup> Srv. následující: J. G. Fichte. *Nárys vědosloví zvláštního*, str. 241 (FW I 388).

<sup>415</sup> K pojmu *Bild* alespoň ve vší stručnosti srv. zde: W. Class, A. K. Soller. *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, str. 497-498.

<sup>416</sup> Na každý pád má pojem navýsost komplexní význam.

<sup>417</sup> To pouze poznamenáváme, pojem *Einbildungskraft* zase bude naopak chybět.

fundament relativně silně idealisticky orientovaného výkladu, jenž nicméně reflektuje výdobytky fichtovského bádání posledních přibližně padesáti let, které – nakolik je autorovi známo – znamenalo poměrně zásadní přehodnocení Fichtova filosofického odkazu. Vyhýbá se klasické, dodnes široce rozšířené (alespoň mimo specializované bádání) a chybné interpretaci, jež se zakládá na mylném pochopení role a povahy nárazu; kvůli tomuto neporozumění je pak nepřiměřeně akcentována idealistická strana vědosloví. Nutno přiznat, že vypracování dosud nesepsaných úseků by mohlo podaný výklad nastítnit z jiné strany a v důsledku vést dokonce k jeho přehodnocení. Podobná situace může snadno nastat např. při přechodu k praktickému dílu *Základu všeho vědosloví* (reinterpretace absolutnosti absolutního Já). Drtivá většina plodů předchozí snahy by tím nicméně dotčena nebyla, ohrožen by byl, nakolik to nyní můžeme posoudit, pouze závěr práce (teze o prameni počítků). Doposud však není žádné výrazné vodítko indikující potřebu takové reinterpretace viditelné. Značné množství míst – které ovšem ještě nic nedokazuje, jak jsme na to poukázali – naopak dává svou podporou rozvrženému projektu nadějně základy.<sup>418</sup>

Na úplný závěr se zdá vhodné poukázat ještě jednou na důležitost praktického dílu vědosloví, které si sice leckdo vědom je, neboť vlastní Fichtova vyjádření jsou nepřehlédnutelná, avšak přece se pozornost badatelů upíná spíše k teoretickému oddílu vědy o vědění, resp. k prvním třem zásadám. Především tuzemská literatura se v tomto ohledu zdá být zaměřená až příliš jednostranně. Bylo by ovšem žádoucí zjednat ve zmíněném bodu nápravu, neboť rané vědosloví nelze plnohodnotně pochopit a docenit, je-li jeho praktická stránka zanedbána nebo dokonce opomenuta. Byl to přitom sám Fichte, kdo v neochotě čtenářů věnovat dostatečnou pozornost praktickému úseku vědosloví spatřoval jeden z podstatných důvodů toho, že vědosloví bylo chápáno zkresleně nebo i zcela chybně. Na druhou stranu není snadné se čtenáři divit, neboť praktickou část vědosloví, zpracovanou Fichtem ve značném spěchu, zejména však § 6 až 11, lze sledovat snad s ještě většími obtížemi než pasáže předcházející.<sup>419</sup> Platnost požadavku jejich precizní interpretace tím nicméně není nikterak umenšena.

---

<sup>418</sup> Kromě mnoha jiných vyjádření např. zde: J. G. Fichte. *Základ všeho vědosloví*, str. 119 (FW I 225). Srv. dále například J. G. Fichte. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, (FW I 440-449). Tuto tezi podporujících pasáží by bylo možné shromáždit mnoho; uvádění míst samo však – jak na to již bylo upozorněno – u myslitele jako je Fichte nemůže spor definitivně rozhodnout.

<sup>419</sup> Přehledným způsobem předkládají pro tuto problematiku relevantní pasáže opět Class a Soller. Srv. W. Class, A. K. Soller. *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, str. 348-349.

## 6. Bibliografie:

- 1) Akvinský, Tomáš. O pravdě, o mysli, Praha 2003.
- 2) Albert, Hans. Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1991.
- 3) Appel, Sabine. Madame de Staël: Kaiserin des Geistes, München 2011.
- 4) Asmuth, Christopher. ‚Horizontale Reihe‘ – ‚perpendikuläre Reihe‘. Die 11. Vorlesung der Wissenschaftslehre 1804/2 und die beiden Denkfiguren der Fichteschen Wissenschaftslehre, In: Godard, Jean-Christophe, Schnell, Alexander (vyd.). L'êtré et le phénomène. Sein und Erscheinung. J. G. Fichtes Wissenschaftslehre (1804). Vrin 2009, str. 53-71.
- 5) Baumanns, Peter. J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie, Freiburg/München 1990.
- 6) Baumgartner, Hans Michael. Die Bestimmung des Absoluten. Ein Strukturvergleich der Reflexionsformen bei J. G. Fichte und Plotin. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag, In: Zeitschrift für philosophische Forschung 35 (1981), str. 321-342.
- 7) Beierwaltes, Werner. Platonismus a idealismus, Praha 1996.
- 8) Beiser, Frederick. German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 2002.
- 9) Berkeley, George. Esej o nové teorii vidění, Pojednání o principech lidského poznání, Praha 2004.
- 10) Class, Wolfgang, Soller, Alois K. Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, New York 2004.
- 11) Descartes, René. Meditace o první filosofii, Praha 2003.
- 12) Eidam, Heinz. Fichtes Anstoß. Anmerkungen zu einem Begriff der Wissenschaftslehre von 1794, In: Fichte-Studien 10, Amsterdam-Atlanta 1997, str. 191-208.
- 13) Eisler, Rudolf. Philosophen-Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker, Berlin 1912.
- 14) Fichte, Johann Gottlieb. Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre, Jena und Leipzig 1798.
- 15) Fichte, Johann Gottlieb. Die Bestimmung des Menschen, In: Fichte, Immanuel Hermann (ed.). Fichtes Werke, Band II, Berlin 1845/1846.
- 16) Fichte, Johann Gottlieb. Druhý úvod do vědosloví, In: Týž. O pojmu vědosloví, Druhý úvod do vědosloví, Pokus o nové podání vědosloví, Praha 2008.
- 17) Fichte, Johann Gottlieb. Einige Vorlesungen über die Bestimmung der Gelehrten, In: Fichte, Immanuel Hermann (ed.). Fichtes Werke, Band VI, Berlin 1845/1846.
- 18) Fichte, Johann Gottlieb. Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, In: Fichte, Immanuel Hermann (ed.). Fichtes Werke, Band I, Berlin 1971.
- 19) Fichte, Johann Gottlieb. Nárys vědosloví zvláštního, In: Týž. Základ všeho vědosloví, Praha 2007.
- 20) Fichte, Johann Gottlieb. O pojmu vědosloví, In: Týž. O pojmu vědosloví, Druhý úvod do vědosloví, Pokus o nové podání vědosloví, Praha 2008.
- 21) Fichte, Johann Gottlieb. Pokus o nové podání vědosloví, In: Týž. O pojmu vědosloví, Druhý úvod do vědosloví, Pokus o nové podání vědosloví, Praha 2008.
- 22) Fichte, Johann Gottlieb. Recension des Aenesidemus, In: Fichte, Immanuel Hermann (ed.). Fichtes Werke, Band I, Berlin 1971.
- 23) Fichte, Johann Gottlieb. Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, In: Fichte, Immanuel Hermann (ed.). Fichtes Werke, Band V, Berlin 1845/1846.
- 24) Fichte, Johann Gottlieb. Základ všeho vědosloví, Praha 2007.
- 25) Fichte, Immanuel Hermann (vyd.). Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, Band 2, Sulzbach 1831.

- 26) Fink, Eugen. *Alles und Nichts*, Den Haag 1959.
- 27) Fink, Eugen. Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik, In: *Kant-Studien XXXVIII*, 1933, str. 319-383.
- 28) Floss, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, Praha 2004.
- 29) Frank, Manfred. *Co je neostrukturalismus?*, Praha 2000.
- 30) Frank, Manfred. *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt am Main 1997.
- 31) Fulka, Josef. Od interpelace k performativu (feminismus a konstrukce rodové identity), In: Barša, Pavel (ed.). *Politika rodu a sexuální identity*, Brno 2002, str. 29-50.
- 32) Gabriel, Markus, Žižek, Slavoj. *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, London 2009.
- 33) Gamm, Gerhard. *Der deutsche Idealismus: Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling*, Stuttgart 1997.
- 34) Hartkopf, Werner. Die Dialektik Fichtes als Vorstufe zu Hegels Dialektik, In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 21 (1967), str. 173-207.
- 35) Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, In: *Týž. Werke*, Band 2, Frankfurt am Main 1990.
- 36) Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988 (Nachdruck 2006).
- 37) Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke*, Band 5, Frankfurt am Main 1979.
- 38) Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke*, Band 20, Frankfurt am Main 1979.
- 39) Heidegger, Martin. *Bytí a čas*, Praha 2008.
- 40) Henrich, Dieter. *Fichtes Ich*, In: *Týž. Selbsverhältnisse*, Stuttgart 1993.
- 41) Henrich, Dieter. *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, In: Henrich, Dieter, Wagner, Hans (vyd.). *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, Frankfurt am Main 1966.
- 42) Hiltcher, Reinhard. *Stellt Fichtes Theorie vom ‚Ich‘ in der WL von 1794/1795 eine Produktionstheorie des ‚Ich‘ dar?*, In: *Fichte-Studien* 5, Amsterdam-Atlanta 1993, str. 107-116.
- 43) Hoffmeister, Johannes (ed.). *Briefe von und an Hegel*, Band I, Hamburg 1952.
- 44) Höffe, Otfried. *Immanuel Kant*, München 1988.
- 45) Hölderlin, Friedrich. *Sämtliche Werke und Briefe*, Band 4, Leipzig 1921.
- 46) Hübner, Kurt. *Fichte, Sartre und der Nihilismus*, In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 10 (1956), str. 29-43.
- 47) Hübner, Kurt. *Glauben und Denken: Dimensionen der Wirklichkeit*, Tübingen 2001.
- 48) Hume, David. *Zkoumání o lidském rozumu*, Praha 1996.
- 49) Husserl, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, Praha 2004.
- 50) Husserl, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*, Praha 2006.
- 51) Husserl, Edmund. *Karteziánské meditace*, Praha 1993.
- 52) Jacobi, Friedrich Heinrich. *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, Breslau 1787.
- 53) Janke, Wolfgang. *Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970.
- 54) Jaspers, Karl. *Einführung in die Philosophie*, München 1953.
- 55) Kant, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001.
- 56) Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 2003.
- 57) Kant, Immanuel. *Kritika soudnosti*, Praha 1975.

- 58) Karásek, Jindřich. Fichte čte Kanta, In: M. Vrabec (ed.). Fichtova teorie sebevědomí, Praha 2008.
- 59) Kuhne, Frank. Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte, Hamburg 2007.
- 60) Leibniz, Gottfried Wilhelm. Monadologie a jiné práce, Praha 1982.
- 61) Lindner, Friedrich Ludwig. Der von Hegel'scher Philosophie durchdrungene Schuster-Geselle oder der absolute Stiefel. Drama in zwei Auftritten, Stuttgart 1844.
- 62) Lohmann, Petra. Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes, Amsterdam-New York 2004.
- 63) Lyotard, Jean-François. Fenomenologie, Praha 1995.
- 64) Mach, Ernst. Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, Jena 1922.
- 65) Machek, Václav. Etymologický slovník jazyka českého, Praha 1997.
- 66) Medicus, Fritz. J. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen gehalten an der Universität Halle, Berlin 1905.
- 67) Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate, München 1955.
- 68) Metz, Wilhelm. Die produktive Reflexion als Prinzip des wirklichen Bewußtseins, In: Fichte-Studien 20, Amsterdam-New York 2003, str. 69-99.
- 69) Noll, Balduin. Kants und Fichtes Frage nach dem Ding, Frankfurt am Main 1936.
- 70) Novalis. Die Lehrlinge zu Sais, In: Tieck, Wilhelm, von Schlegel, Friedrich (vyd.). Schriften, Band I, Berlin 1837.
- 71) Patočka, Jan. Co je existence?, In: Kouba, Pavel, Švec, Ondřej (vyd.). Fenomenologické spisy II, Praha 2009.
- 72) Patočka, Jan. Přirozený svět jako filosofický problém, In: Frei, Jan, Chvatík, Ivan (vyd.). Fenomenologické spisy I, Praha 2008.
- 73) Pouvreaou, Ruth. Schöpferische Weltbetrachtung: Zum Verhältnis von Einbildung und Erkenntnis in Texten der deutschen Romantik, New York 2002.
- 74) Russell, Bertrand. Human Knowledge: Its Scope and Limits, London 1948.
- 75) Sallis, John. Spacings of reason and imagination in texts of Kant, Fichte, Hegel, Chicago 1987.
- 76) Sartre, Jean-Paul. Bytí a nicota, Praha 2006.
- 77) Sartre, Jean-Paul. Transcendence ega, In: Týž. Vědomí a existence, Praha 2006.
- 78) Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. Soustava transcendentálního idealismu, In: Týž. Výbor z díla. Rané spisy, Praha 1990.
- 79) Schüßler, Ingeborg. Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre, Frankfurt am Main 1972.
- 80) Smith, Arthur David. Husserl and the Cartesian Meditations, London 2003.
- 81) Sobotka, Milan. Fichte jako Schellingův předchůdce, In: Moural, Josef, Sobotka, Milan, Znoj, Milan. Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela, Praha 1994, str. 185-193.
- 82) Sobotka, Milan. K Hegelově logice, In: Moural, Josef, Sobotka, Milan, Znoj, Milan. Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela, Praha 1994, str. 219-245.
- 83) Soller, Alois K. Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und das Ding an sich in der GWL, In: Fichte-Studien 10, Amsterdam-Atlanta 1997, str. 175-189.
- 84) Stolzenberg, Jürgen. Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung, Stuttgart 1986.
- 85) Tetens, Holm. Wittgensteins Tractatus: Ein Kommentar, Stuttgart 2009.
- 86) Vogt, Carl. Physiologische Briefe für Gebildeten aller Stände, Gießen 1854.
- 87) Vrabec, Martin. Fichtovo vědosloví jako „pragmatické dějiny lidského ducha“, In: Zika, Richard a kol. Fichtova teorie sebevědomí II., Praha 2009.
- 88) Vrabec, Martin. Intelektuální názor ve filosofii J. G. Fichta, In: Týž (ed.). Fichtova teorie sebevědomí, Praha 2008.

- 89) Wallwitz, Georg. Fichte und das Problem des intelligiblen Fatalismus, In: Fichte-Studien 15, Amsterdam-Atlanta 1999, str. 121-145.
- 90) Wittgenstein, Ludwig. Tractatus logico-philosophicus, Praha 2007.
- 91) Zika, Richard. Metafyzika Základu všeho vědosloví J. G. Fichta, In: Vrabec, Martin (ed.). Fichtova teorie sebevědomí, Praha 2008.
- 92) Zöllner, Günter. Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will, 1998.