

Teze

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Filozofie – Filozofie

Martin Vrabec

**Problém sebevědomí ve filosofii J. G. Fichta.
Studie k pragmatickým dějinám lidského ducha**

**The Problem of Self-consciousness in Fichte's Philosophy.
Study in Pragmatic History of the Human Mind**

Školitel: Dr. phil. habil. Jindřich Karásek, Dr.

2012

Tématem předkládané studie je raná filosofie J. G. Fichta (1762–1814), tedy období, v němž rozvrhuje projekt tzv. vědosloví a v letech 1794–95 předkládá veřejnosti i jeho první konkrétní provedení ve spise *Základ všeho vědosloví*. Toto první podání vědosloví mělo historicky největší vliv a rovněž v současnosti platí za paradigmatickou podobu Fichtovy filosofie, již je věnováno nejvíce výkladů a komentářů. Pozornost dobových i současných kritiků a interpretů se přitom zaměřovala především dvěma hlavními směry. Jednak k Fichtovu pokusu založit a vystavět jednotný filosofický systém z jistých a nezpochybnitelných zásad. V poměrně nedávné době pak bylo Fichtovo rané vědosloví chápáno jako pozoruhodný příspěvek k diskuzi o povaze sebevědomí, přesněji řečeno příspěvek k otázce, jak si můžeme uvědomovat sami sebe a jak se můžeme sami se sebou identifikovat. Tyto interpretační přístupy jsou zajisté oprávněné, nechávají však podle našeho názoru nepovšimnut celkový úkol, který si Fichte ve vědosloví vytyčuje, totiž úkol vysvětlit, jakým způsobem vzniká naše běžné a každodenní porozumění světu i nám samým. V předkládané studii se proto zaměřujeme právě na Fichtovu snahu vyložit v prvním podání vědosloví vznik naší *běžné, každodenní zkušenosti*, a to jak zkušenosti teoretické (poznávací), tak zkušenosti praktické, tj. zkušenosti bezprostředně spojené s naším usilováním a vůlí. Tomuto úkolu se Fichte věnuje především v tzv. „pragmatických dějinách lidského ducha“ a ukazuje zde, jakým způsobem vznikají základní struktury a formy naší zkušenosti a tedy i naše základní přesvědčení o povaze světa i nás samých – např. přesvědčení o nezávislé existenci prostoru a hmotných věcí, přesvědčení o působení světa na nás i přesvědčení o naší vlastní svobodě. Je pozoruhodné, že tento Fichtův projekt dosud zůstal v sekundární literatuře téměř nezpracován. Předkládanou studii se proto snažíme zaplnit tuto znatelnou mezeru v současném i starším fichtovském bádání.

Na začátku musíme uvést, že Fichtova filosofie je transcendentální filosofií. Veškeré formy i obsahy zkušenosti se proto pokouší vysvětlit tím, že poukazuje na akty či jednání lidského ducha, jimiž jsou tyto obsahy a formy konstituovány. Čím se Fichtův metodický přístup liší od ostatních podob transcendentální filosofie? V jeho základu stojí přesvědčení, že existují určité méně komplexní podoby jednání ducha, které teprve umožňují vznik komplexnějších podob jednání. Mezi jednotlivými způsoby jednání je tedy podle Fichta možno nalézt určitou *hierarchickou strukturu* a chápat je jako jednotlivé *vývojové stupně* lidského ducha. Na základě takovéto geneze jednotlivých úrovní *jednání* je možno ve vědosloví rovněž představit postupnou genezi jednotlivých podob *zkušenosti*. Tvrdí-li tedy Fichte, že pragmatické dějiny mají podat genetické vysvětlení naší zkušenosti, nemá tím

pouze na mysl, že je třeba vykázat akty konstituující tuto zkušenost. Podat genetické vysvětlení pro něj znamená především ukázat, jak se jednání našeho ducha *vyvíjejí* od méně komplexních forem k formám komplexnějším a jak se paralelně k tomu *vyvíjejí* i jim odpovídající podoby zkušenosti, tedy podoby, v nichž vystupujeme sami pro sebe a v nichž pro nás vystupuje svět. Pragmatické dějiny jsou ovšem jen *apriorními* dějinami a popisují podmíněnost určitých forem jednání našeho ducha nějakými jinými, základnějšími formami. Nejsou tedy žádným psychologickým popisem skutečné časové následnosti jednotlivých jednání, ať už bychom tuto časovou následnost chápali v ontogenetickém či fylogenetickém smyslu.

Právě tímto svým projektem se Fichte snažil překonat nedostatky Kantova filosofického systému. Ten jednak zůstal rozštěpen na kritiku spekulativního rozumu, kritiku praktického rozumu a kritiku estetické schopnosti, v rámci spekulativního užití rozumu navíc nedokázal překlenout podvojnost kmenů poznání, totiž názoru a rozvažování. Fichte naproti tomu v první části vědosloví odvozuje dva základní typy *jednání* lidského ducha – totiž usilování a obrazotvornost – z jejich jednotného kořene a v pragmatických dějinách navíc ukazuje, jakým způsobem vznikají specifické podoby těchto jednání, jimiž je např. touha, nazírání, souzení atd. Druhý zásadní přínos této metody je třeba spatřovat v tom, že jejím prostřednictvím je možno sledovat *genezi apriorních forem předmětnosti*, jimiž jsou rozmanitost vůbec, prostor, čas a kategorie. Kant ve svém transcendentálním výkladu prostoru a času, resp. v dedukci kategorií sice vykázal, že tyto apriorní formy předmětnosti nutně platí pro veškerou možnou zkušenost, nebyl již ale schopen vysvětlit, proč musí mít právě tu podobu, kterou fakticky mají. Poznamenejme také, že Fichtův projekt „dějin lidského ducha“ sehrál zásadní roli v celé pokantovské klasické německé filosofii, neboť ho od něj později převzali i Schelling s Hegelem.

Při genetickém odvození rozvinutých jednání ducha je ovšem třeba vyjít od určité nejelementárnější podoby jednání. Vykázání výchozího bodu pragmatických dějin Fichte věnuje první část *Základu všeho vědosloví*, totiž „Zásady všeho vědosloví“ a celou teoretickou část s výjimkou oddílu „Dedukce představy“. Ukazuje zde, že nejelementárnější jednání (Handlung) našeho Já – stejně tak jako všechna ostatní jednání – v sobě obsahuje jednak složku činnosti (Thätigkeit) a jednak složku trpnosti, pasivity (Leiden, Passivität). Každé jednání tak musí být podle Fichta vposledku vysvětleno dvěma základními principy, totiž *nekonečnou činností* a jejím *omezením*. Nekonečnou a spontánní činnost, která z ontologického hlediska předchází každému omezení a každé negaci, označuje Fichte jako „Thathandlung“. Takováto činnost podle jeho názoru tvoří naši

vlastní bytnost, a proto ji rovněž označuje jako „absolutní Já“. Vztah naší skutečné existence k našemu absolutnímu bytí přitom pojímá tak, že to, co je v našem jednání aktivní, pochází z nás samých, z naší vlastní bytnosti, z našeho „absolutního bytí“. Jinými slovy řečeno, naše konkrétní jednání jsou specifickou a omezenou podobou naší bytnosti. Pasivní složka našeho jednání ale naopak nemůže pocházet z naší bytnosti a musí mít zdroj v něčem *jiném*, než jsme my sami.

Podívejme se ještě blíže na Fichtovu koncepci absolutního Já jako prvního principu, nakolik je pojímán v abstrakci a *samostatně*, tedy beze vší negace a bez jakéhokoli trpění. Absolutní Já je činností, která klade sebe samu v tom smyslu, že je příčinou své vlastní existence. Pro vysvětlení Fichtovy koncepce vzniku sebevědomí je ovšem důležité zjistit, zda se takováto čistá spontánní činnost epistemicky vztahuje k sobě samé. Na rozdíl od mnoha klasických interpretací musíme na tuto otázku odpovědět negativně. Fichtův vlastní argument, který uvádí v 5. § *Základu všeho vědosloví*, nás totiž opravňuje k tvrzení, že v takovémto epistemickém sebevztahu nekonečné činnosti by filosofická teorie nebyla schopna plausibilně rozlišit mezi *aktem* vědění a tím, co je *obsahem* tohoto vědění.¹ Epistemický sebevztah naprosto nekonečné činnosti by tak zůstal zcela nevysvětlitelný a nepochopitelný, což by bylo v rozporu s Fichtovou snahou koncipovat absolutní Já, resp. naši bytnost jako vnitřně nerozporný a pochopitelný princip. Na některých místech 1. § *Základu všeho vědosloví*, jehož úkolem je vykázat povahu absolutního Já, Fichte sice hovoří o sebevztahu Já, je ale možno doložit, že v daném kontextu mluví o konečném Já, v němž je již přítomna negace.

Podle našeho výkladu je tedy v bytnosti Já přítomna pouhá *tendence* k sebereflexi a nezbytnou podmínkou uskutečnění této tendence – a tedy i veškerého (sebe)vědomí – je faktické omezení naší činnosti. Spontánní činnost našeho Já se díky tomuto omezení diferencuje do dvou základních podob a stává se jednak činností reálnou (praktickou) a jednak činností ideální (epistemickou). Původ tohoto rozlišení musíme rovněž hledat v naší bytnosti, byť tam ještě nemohlo být uskutečněno a muselo mít podobu pouhé tendence k rozlišení. Omezení, díky němuž se tato tendence k rozlišení naplňuje, se přitom bezprostředně týká jen naší reálné (praktické) činnosti, která ovšem proto, že je specifickým projevem naší spontaneity, vždy usiluje o překonání svého omezení. Ideální (epistemická) činnost naopak není omezena a v tomto prvotním stavu se sama spontánně

¹ Srov.: Fichte, J. G., *Základ všeho vědosloví*, OIKOYMENH, Praha 2007, s. 156 n. (Srov. též originální znění ve: Fichte, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, SW I, s. 274 n.) Srov. dále: „Absolutní Já je naprosto identické se sebou samým ... Já je vším a není ničím, protože není *ničím pro sebe*, nemůže v sobě samém rozlišovat nic kladoucího a nic kladeného.“ (*Základ*, s. 149; *GWL*, s. 264)

vztahuje k omezené reálné činnosti. Prvotní, ještě zcela temnou podobou veškerého našeho vědomí a sebevědomí je tedy podle Fichta vědomí našeho vlastního praktického omezení.

Epistemická činnost Já ovšem nemá nikdy podobu pouhého jednoho aktu, vždy již je soustavou různých aktů, do nichž se naše myslící Já spontánně diferencuje a v tomto smyslu se *samo* omezuje. Pro veškerou epistemickou činnost totiž platí zákon zprostředkovanosti kladení, podle něhož může Já epistemicky klást sebe sama pouze tehdy, protiklade-li si něco od sebe odlišného, totiž Nejá.² Ve své nejelementárnější podobě si tak myslící subjekt musí vytvářet nejen představu omezeného Já, ale i představu Nejá a představu neomezeného Já. Poznamenejme, že představu vlastní neomezenosti si musí Já vytvářet proto, že pouze ve srovnání s ní může pro sebe vystoupit jako omezené. Tuto představu si přitom vytváří na základě vnitřního *praktického* požadavku, aby bylo výhradně spontánní. Ukazuje se nám tedy, že praktický požadavek je nutnou a nepostradatelnou podmínkou veškerého *vědomí* i *sebevědomí*, neboť bez něj by si Já nemohlo být vědomo sebe jako konečné části reality a nemohlo by si ani vytvářet představu něčeho jiného, než je ono samo. Právě tímto způsobem Fichte vykazuje jednotu a vnitřní provázanost teoretického a praktického ohledu našeho ducha.

Jak jsme právě viděli, prvotní obsah našeho vědomí bychom mohli vyjádřit větou „Já je omezeno od Nejá“. V následujícím kroku Fichte prostřednictvím tzv. analyticko-syntetického postupu vykazuje, jakým způsobem je takovéto epistemické kladení možné. Dospívá přitom k závěru, že se může odehrávat pouze prostřednictvím *obrazotvornosti*. Obrazotvornost je totiž jak *produktivní* schopností, která klade a protiklade jednotlivé členy tohoto vztahu, tak *spojující* schopností, která svým neustálým přecházením (Übergehen) a těkáním (Schweben) mezi jednotlivými akty vytváří návaznost mezi kladenými členy. Pouze díky takovéto návaznosti mohou být tyto členy vůbec chápány jako různé a navzájem protikladné. Původním epistemickým jednáním lidského ducha je tedy podle Fichta obrazotvornost a všechny ostatní typy epistemického jednání se na ní zakládají, jsou dokonce jen specifickými podobami, jichž sama obrazotvornost spontánně nabývá. V souvislosti s touto základní podobou dění obrazotvornosti je třeba zmínit, že volně těkající obrazotvornost v sobě spojuje především funkce, které bývají tradičně připisovány nazírání a rozvažování. Jednak totiž *produkuje* jednotlivé elementární představy, a v tomto ohledu je totožná s nazíráním, a zároveň tyto představy *spojuje*, což bývá tradičně chápáno jako úkol rozvažování. V tomto prvotním stavu Já ovšem ještě není

² Srov.: „... existuje, tvrdím, pro Já zákon klást Já a Nejá pouze zprostředkovaně, tj. klást Já pouze nekladením Nejá a Nejá pouze nekladením Já.“ (*Základ*, s. 90; *GWL*, s. 188)

fixována ani produkce jednotlivých představ, ani samo přecházení mezi jednotlivými produktivními akty, což má za následek, že obsahy vědomí zde ještě nemají žádné stabilní a pevné významy.

Vlastním úkolem pragmatických dějin je popsat vývoj lidské mysli od tohoto prvotního stavu ke stále komplexnějším podobám epistemického jednání, jejichž výsledkem je nakonec naše běžná podoba vědomí a sebevědomí. V předkládané studii se zaměřujeme především na vznik našeho *poznávajícího*, tj. *teoretického* vědomí a sebevědomí, kterému se Fichte přednostně věnuje právě v *Základu všeho vědosloví* a doplňuje ho ve spise *Nárys vědosloví vlastního*. Filosofické představení pragmatických dějin přitom ve skutečnosti sleduje dvojí předmět, totiž vývoj *jednání* našeho ducha a vývoj *podob zkušenosti*, které jsou těmito jednáními konstituovány. Vzhledem k této podvojnosti svého předmětu musí vědosloví zaujímat i dvě odlišné perspektivy: Ona *jednání* lidského ducha vystupují pouze *pro nás* jakožto filosofické pozorovatele a sledované Já si těchto probíhajících jednání není – přinejmenším na daném vývojovém stupni – samo vědomo. Tuto perspektivu proto můžeme označit jako vnější vůči sledovanému Já. Na druhou stranu *podoby zkušenosti* vystupují jak pro filosofického pozorovatele, tak *pro sledované Já samo*, a pragmatické dějiny tak zároveň zaujímají jistou vnitřní, mohli bychom říci fenomenologickou perspektivu, z níž sledujeme, čeho si je sledované Já na daném stupni geneze vědomo.

Naznačme nejprve způsob, jímž takovýto vývoj ke stále jasnějším a komplexnějším podobám zkušenosti probíhá. Dochází k němu v postupných krocích, kdy Já na novém stupni vědomí *reflektuje na svoji předchozí reflexi*. Předmětem této nové reflexe se přitom stávají produkty předchozí reflexe. To je třeba blíže vysvětlit: Já na předchozím stupni vývoje *produkovalo* jistou představu, ale protože ji produkovalo *těkající* obrazotvorností, nevystupovala pro něj tato představa jako něco pevného a stabilního. V novém kroku Já *přerušuje* volné produkování představy a tuto představu *fixuje* v rozvažování. Teprve tímto fixováním se pro něj představa stává něčím stabilním, vnitřně jednotným a určitelným. Druhá nepostradatelná složka aktu reflektování spočívá v tom, že reflektující Já blíže *určuje* fixované obsahy svého vědomí. Takovéto určování provádí sama obrazotvornost, resp. soudnost tím, že jednotlivé již fixované obsahy vědomí uvádí do specifických vzájemných vztahů a přitom sama konstituuje apriorní určení těchto vztahů. Můžeme tedy konstatovat, že nová reflexe je sama produktivní, neboť dává obsahům vědomí apriorní určení, která ještě neměly na předchozí rovině reflexe, a tím obsah vědomí obohacuje a

strukturuje. Dodejme, že zde samozřejmě hovoříme o apriorních, nikoli empirických určeních předmětů. Reflektující Já ovšem při každém určování obsahu vědomí vytváří i další představy, které na dané rovině vývoje ještě nejsou fixovány. Tyto představy Já fixuje a určuje až tehdy, když se spontánně pozvedá k dalšímu stupni reflexe, při tomto novém určování ovšem obrazotvornost volně produkuje další představy atd.

Fichte tento vnitřní vývoj Já konkrétním způsobem představuje ve třech odlišných pasážích, totiž v oddílu „Dedukce představy“ *Základu všeho vědosloví*, dále v §§ 6–11 praktické části *Základu všeho vědosloví* a konečně v *Nárysu vědosloví vlastního*. Jednotlivá podání se částečně překrývají, každé z nich ovšem sleduje jen určitý ohled a určitou část pragmatických dějin. V naší studii se proto pokoušíme na základě těchto částečných tematizací zrekonstruovat celkový a jednotný vývoj lidského ducha, jehož systematické představení v sekundární literatuře dosud schází.³ Při takovémto pokusu o rekonstrukci není zprvu patrné, kolika rovinami reflexe musí Já projít, aby dospělo až k našemu běžnému vědomí a sebevědomí. Podle předkládané interpretační teze musí sledované Já projít celkem *čtyřmi* úrovněmi reflexe, jejichž charakter se zde pokusíme ve stručnosti načrtnout:

1) První rovina reflexe ještě nepředstavuje žádný nový krok ve vývoji a odpovídá výše popsanému prvotnímu stavu Já. V tomto stavu je omezena praktická činnost Já, které se zároveň epistemicky vztahuje ke své omezené činnosti. Z vnějšího pohledu pozorovatele musíme předpokládat, že reálná (praktická) činnost Já je omezena nějakým *konkrétním způsobem* neboli je omezena s nějakou určitou *intenzitou*, s nějakou určitou silou. Pouze za tohoto předpokladu je totiž podle Fichta vysvětlitelný původ veškeré empirické určitosti, která se v našem vědomí objevuje. Prvotní epistemickou činnost Já pak Fichte blíže popisuje jako *cítění* (Fühlen), resp. *čítí* (Empfinden) praktického omezení. Při tomto cítění vytváří obrazotvornost nejen představu omezení praktické činnosti, ale též představu ideálního stavu Já a představu Nejá. Cítící Já ovšem mezi těmito třemi významy ještě nemůže jasně rozlišovat a disponuje jen jakýmsi animálním a zcela konfuzním (sebe)vědomím. Nevystupuje tak pro něj ani difference mezi jím samým a Nejá, ani si ještě není vědomo svého omezení *jako* omezení. Důležitým zjištěním přitom je, že všechny

³ S výjimkou studie U. Claesgese *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794–95* (Martinus Nijhoff, Haag 1974). V Claesgesově rekonstrukci ovšem není zohledněn Fichtův spis *Nárys vědosloví vlastního*, jímž Fichte doplňuje a prohlubuje genezi teoretického vztahu ke světu. Navíc je zde praktický a teoretický ohled pragmatických dějin sledován jen odděleně, aniž by byl objasněn jejich vzájemný vztah a jejich jednota.

obsahy zkušenosti, které budou pro Já vystupovat na vyšších rovinách reflexe, vznikají jen dalším rozvíjením a opracováváním tohoto prvotního a čistě subjektivního *pocitu*. Já se totiž na vyšších rovinách reflexe snaží „vysvětlit si“ toto původní omezení podle zákonitostí, jež jsou vlastní jeho duchu, určuje svůj původní pocit prostřednictvím nutných forem myšlení, a tím ho objektivizuje.

2) Na další rovině Já reflektuje na své cítění, resp. čítí. Touto reflexí své cítění přerušuje, fixuje přitom všechny tři cítěním produkované představy a určuje je prostřednictvím jejich vzájemného vztahování. Teprve tímto přerušením tékání obrazotvornosti dokáže Já rozlišit jáský a nejáský ohled, které jsou implikovány v původním cítění. Já tak zaprvé začíná disponovat explicitním pocitem sebe sama, který určuje jako pocit *omezení vlastní spontaneity*, pocit *touhy* a pocit *nátlaku*. A zadruhé začíná pro Já explicitně vystupovat Nejá. Dále reflektující subjekt určuje reflektované Já a Nejá tím, že na ně přenáší tzv. měřítko reflexe, a chápe je díky tomu jako dvě samostatné entity, které jsou svojí vlastní příčinou. Reflektující subjekt konečně uvádí tyto dvě „entity“ do specifického vzájemného *vztahu* a pojímá Nejá jako *příčinu* omezení v Já. Já tak pro sebe vystupuje jako trpící a podléhající působení od Nejá, kdežto Nejá je naopak chápáno jako potlačující reálnou činnost Já.

Teprve na tomto stupni vývoje můžeme hovořit o inteligentním, rozumovém Já, které disponuje nějakým explicitním sebevědomím a vědomím světa. Jde přitom ovšem jen o *praktické* sebevědomí, v němž si je Já vědomo sebe sama jako podléhajícího působení a nátlaku okolního světa. Ve shodě s tím pro něj svět vystupuje jen jako něco, co omezuje jeho praktickou snahu působit. Já si zde ještě není vědomo sebe sama jako poznávajícího subjektu a ani svět pro něj ještě nemá podobu určitého světa s konkrétními vlastnostmi. Přesto zde již reflektující Já jedná jako poznávající subjekt, neboť přenáší konkrétní určitost obsaženou v pocitu, resp. počítku na Nejá a v tomto smyslu Nejá *nazírá*. Toto nazírání zde ovšem zůstává zcela nevědomé a nemá ještě žádné důsledky v explicitním vědomí reflektujícího Já. Důležitou okolností přitom je, že Já na této rovině vývoje musí neustále přecházet mezi fází volného produkování a fází fixování tohoto produkování, čímž vzniká mnohost stavů fixovaného čítí neboli mnohost počítků, kterou si zde ale reflektující Já opět nemůže uvědomovat.

3) Sledované Já se pozvedá na další rovinu vědomí a sebevědomí tím, že spontánně reflektuje na své volné nazírání Nejá. Reflexí na nazírání se pro Já opět stává rozlišitelným

jáský a nejáský ohled, které jsou v nazírání obsaženy. Začněme nejprve nejáským ohledem. Já svou reflexí přerušuje činnost nazírání a v rozvažování fixuje její produkt, totiž empirický názor Nejá. Zároveň Já prostřednictvím reproduktivní obrazotvornosti vzájemně vztahuje jednotlivé v rozvažování podržované počítky k aktuálně nazírané uzpůsobenosti (Beschaffenheit) Nejá. Mnohost kvalitativních uzpůsobeností Nejá přitom pro reflektující Já vždy vystupuje v modálním rozlišení, kdy kolem *skutečné* uzpůsobenosti objektu existuje jakési pozadí *pouze možných* uzpůsobeností. Já pak prostřednictvím soudnosti určuje aktuálně nazíranou uzpůsobenost Nejá tím, že ji *srovnává* s ostatními možnými uzpůsobenostmi.

Aktuálně daná uzpůsobenost Nejá se ale vzhledem k pozadí jiných možných uzpůsobeností ukazuje být pro toto Nejá nahodilá. Pokud si chce reflektující tuto nahodilost vysvětlit, je nucen *náhodnému Nejá*, tj. konkrétní uzpůsobenosti, protiklást nějaké *nutné Nejá*. Reflektující Já tak začíná pojímat nazírané konkrétní určení jako *vlastnost* jistého *substrátu*. Nazíraná vlastnost je přitom pochopena jako projev (Äußerung) svobodné činnosti substrátu a Nejá díky tomu celkově získává podobu *skutečné věci* (wirkliche Ding) neboli *působící věci* (wirkende Ding). Vidíme zde, že obrazotvornost při určování svého produktu – totiž nevědomého empirického názoru Nejá – klade empiricky určité Nejá vždy *zároveň* s jeho *apriorními* určeními, totiž jako empiricky určitou *substanci*, která *kauzálně* způsobuje své vlastní projevy, tj. své empirické vlastnosti. Tato dvě apriorní kategorie tedy podle Fichte vznikají „na půdě obrazotvornosti samé *zároveň s objekty*, a to proto, aby je teprve umožnily.“⁴ Kategorie tedy podle něj nemůžeme považovat za apriorní formy rozvažování, které by teprve musely být aplikovány prostřednictvím schémat obrazotvornosti na názory, jež nám jsou dány smyslovostí.

Pokusme se v dalším kroku objasnit, v jaké formě pro reflektujícího vystupuje mnohost jednotlivých *názorů* Nejá, *mnohost skutečných objektů*. Pokud jsou nazírané objekty prostřednictvím produktivní reflexe určovány z toho hlediska, že jsou *mnohými, rozmanitými* objekty, tzn. bez ohledu na jejich vnitřní (kvalitativní) uzpůsobenost, pak toto jejich další určování vede k tomu, že objekty začínají pro reflektující Já vystupovat jako existující *v prostoru*. Jinými slovy řečeno, začínají být kladeny jako existující v rámci celkové rozlehlé, kontinuální a do nekonečna dělitelné sféry, v níž se sféry působnosti jednotlivých objektů navzájem vylučují. Konkrétní dedukci prostorových charakteristik nemůžeme v tomto stručném přehledu sledovat, ale vidíme přinejmenším, že apriorní

⁴ Fichte, J. G., *Nárys vědosloví vlastního*, in: *týž, Základ všeho vědosloví*, c. d., s. 240. (Srov. též originální znění ve: Fichte, J. G., *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*, SW I, s. 387.)

forma prostoru je podle Fichta v silném slova smyslu *vytvářena* samotnou obrazotvorností. Fichtova transcendentální dedukce tak na rozdíl od Kantovy úvahy nemusí tuto apriorní formu receptivity přijímat jako fakticky danou a dále nezdůvodnitelnou, naopak dokáže vykázat její *genezi*.

Současnou rovinu reflexe dále charakterizuje to, že Já zde pro sebe vystupuje jako *nazírající*, resp. *vnímající*. Svoji činnost nazírání si uvědomuje díky určitému rysu objektů, který musí chápat jako pocházející z činnosti Já. Tímto rysem je *nahodilost* faktu, že určitý objekt ve fenomenálním poli vystupuje *explicitně*, zatímco by místo něho mohl vystupovat také některý jiný z objektů, o nichž má Já povědomí jako o existujících na jiných místech prostoru. Rys *explicitnosti vystupování* určitého objektu tak reflektující považuje za výsledek činnosti Já a interpretuje tento rys jako *nazíranost* objektu. Reflektující subjekt díky tomu považuje reflektované Já za *nazírající*, *bezprostředně poznávající* tento konkrétní objekt. Činnost nazírání přitom pro něj má podobu nesvobodného zachycování něčeho o sobě (tj. nezávisle na Já) rozhodnutého. V tomto smyslu pro sebe Já na nynější rovině reflexe vystupuje jako zcela pasivní.

Toto nazírání připisované reflektovanému Já ovšem pro reflektující subjekt vystupuje jako v možnosti spojené s nějakým jiným objektem a tato okolnost v sobě implikuje skutečnost, že reflektující Já vždy již klade i jiné stavy reflektovaného Já. Pokud reflektující Já určuje povahu vzájemného vztahu mezi těmito stavy, pak pro něj vystoupí jako „přítomné“, resp. „minulé“. Opět zde nemůžeme sledovat konkrétní dedukci časových určení, ale musíme alespoň konstatovat, že tyto časové charakteristiky vytváří sama obrazotvornost. Jejich posledním důvodem je neustálé přecházení obrazotvornosti mezi fázemi fixování a volného produkování, způsobené její synteticko-analytickou povahou. Ve fázi *fixování* tak obrazotvornost vytváří sám časový moment (tj. okamžik), kdežto *přecházením* mezi takto ustavenými okamžiky vytváří jejich vzájemnou návaznost.

Můžeme tedy shrnout, že Já na současném stupni vývoje disponuje artikulovanou představou o světě, který je pro něj tvořen rozmanitostí věcí majících mnohé kvalitativní vlastnosti a nacházejících se na různých místech prostoru. Já si je přitom vědomo sebe sama jako bezprostředně nazírajícího a poznávajícího tento mnohotvárný svět. A spolu s tím si uvědomuje i rozmanitost svých vlastních stavů nazírání, které se odvíjejí v časové posloupnosti. Deficitem tohoto stupně vědomí a sebevědomí ovšem je, že Já si zde ještě není vědomo žádných svých „představ“, které by odlišovalo od světa samého. Není si zde tedy vědomo ani své spontánní schopnosti vytvářet představy a vzhledem k vnějšímu světu se považuje jen za pasivního příjemce toho, co se ve své určitosti samo zjevuje.

4) Stejně jako ve všech předchozích případech se Já pozvedá na novou rovinu reflexe tím, že reflektuje na svoji činnost, kterou jednalo na předchozím stupni. V nynější situaci Já reflektuje na svoji činnost *souzení*, jíž určovalo konkrétní povahu nazíraného Nejá. Opět zde platí, že Já se k této své činnosti nedokáže vztahovat přímo, musí na ni usuzovat z následující charakteristiky obsahů vědomí: Věc, která vystupuje ve vědomí, získává svoji určitost *teprve postupně*, zpočátku je ještě neurčitá – ať již ve svých vnitřních, nebo vnějších určeních – a teprve postupně *se stává* konkrétně určitou. Reflektující Já nemůže toto *stávání se věci určitou* interpretovat tak, že by bylo způsobováno samotnou vnímanou věcí, neboť věc považuje – jak jsme viděli výše – za zcela určenou sebou samou. Obsah objevující se ve vědomí proto Já musí chápat jako *obraz* (Bild), který si o věci samo postupně vytváří. *Obraz* se v této situaci stává pro reflektující Já jinou „entitou“ než zobrazovaná skutečná věc a vedle regionu světa, který obsahuje jednotlivé skutečné věci, tak pro něj začíná existovat i region vědomí či psychiky, v němž jsou obsaženy jednotlivé představy. Sledované Já tedy na nynějším stupni vývoje rozlišuje a vzájemně vztahuje tři momenty: *představu* (Vorstellung, Bild), *představující* (Vorstellende) a *představované* (Vorgestellte).

Poslední krok ve vývoji Já se zakládá na skutečnosti, že každá aktuálně přítomná představa (obraz) vystupuje ve vědomí na pozadí neaktuálních představ (obrazů). Vzhledem k tomuto pozadí musí reflektující Já považovat aktuální obraz za *nahodilý*, neboť by mohl být také obrazem něčeho jiného, než fakticky je. Důvod, proč vystupuje právě tento obraz a ne nějaký jiný, hledá pak Já v sobě samém a připisuje si tak *svobodu* zobrazovat tu nebo onu věc, resp. tu nebo onu její vlastnost. Díky tomu pro sebe začíná Já vystupovat jako *sebeurčující substance*, tedy jako jistá *síla*, která se svobodně určuje ke svým vlastním *projevům* (Äußerungen), jimiž jsou v nynější souvislosti jednotlivé konkrétní akty zobrazování, resp. jednotlivé obrazy.

Vyvíjející se Já tak nyní dospělo až k naší obvyklé a každodenní představě o našem poznávajícím vztahu ke světu. Sledované Já – stejně jako my sami v obvyklém postoji – si je vědomo svých empirických představ, které považuje za věrná zobrazení věcí. Rozlišuje přítom sféru svých empirických představ čili svého „psychického nitra“ od sféry světa, který je těmito představami zobrazován. Zobrazovaný svět považuje za sféru samostatně existujících substancí, které mají důvod svých vlastností a projevů samy v sobě, a sebe sama považuje rovněž za substancí, která se svobodně určuje k vytváření vlastních představ o věcech. Tento náš běžný postoj bychom mohli označit jako umírněný *realismus*

či přesněji řečeno *dualismus*, který přisuzuje samostatnou existenci jak myslí, tak hmotnému světu.

Vědosloví v pragmatických dějinách vykazalo, jakým způsobem dospíváme nejen k běžné představě o světě, ale i k explicitnímu vědomí nás samých. Shrňme zde ještě krátce základní charakter této geneze explicitního *sebevědomí*. Na počátku pragmatických dějin je Já sebevědomým a činným subjektem pouze *pro nás*, avšak samo se ještě nedokáže jasně odlišit od světa a disponuje jen jakýmsi temným animálním (sebe)vědomím. Na dalších rovinách vývoje pak reflektující Já postupně připisuje reflektovanému Já epistemické činnosti, které o sobě (tj. pro nás) provádí. Fenomenálně vystupující Já tím pro něj nabývá nových určení, jimiž je stále razantněji odlišováno od Nejá. Já tedy ve svém vývoji teprve postupně zjišťuje, co to vlastně znamená „být Já“ a stává se samo *pro sebe* tím, čím je o sobě, totiž svobodným a spontánním subjektem. V této souvislosti jsme zjistili, že *Já si nemůže být vědomo žádného svého aktu přímo*.⁵ Svůj akt produkce představ či svůj volní akt si může uvědomit pouze na základě jisté charakteristiky fixovaných obsahů vědomí, totiž díky jejich *nahodilosti* vůči jiným možným obsahům. Viděli jsme, že pokud si Já chce takovouto nahodilost obsahů vědomí vysvětlit, musí je chápat jako výsledky nějaké činnosti. Tuto činnost zprvu připisuje světu a až za specifických okolností chápe obsahy vědomí jako způsobené svou vlastní epistemickou činností. Až na posledním stupni reflexe pak začíná považovat obsahy vědomí za své vlastní představy odlišné od věcí a připisuje si tak schopnost svobodně vytvářet představy. I zde ovšem platí, že představa, jíž si je Já vědomo jako vlastní představy, pro něj *poukazuje* ke svobodnému aktu představování, ale tohoto aktu samotného si nemůže být bezprostředně vědomo.

Naši studii o pragmatických dějinách lidského ducha bychom mohli uzavřít konstatováním, že vývoj, jímž jsme podle vědosloví museli projít od prvotního stavu citění až k naší běžné představě o nás samých i o světě, se odehrává díky spontánní sebediferenciaci naší myslí, která na základě vlastních zákonitostí produkuje představy a zároveň tyto představy reflektuje a dále určuje. Obě tyto funkce náleží podle Fichta obrazotvornosti, kdežto rozvažování připadá pouze role schrány, která podržuje jednotlivé představy a jejich určení. Z hlediska transcendentální filosofie je tak veškeré vědomí světa vlastně sebevědomím, protože je vědomím našich vlastních produktů, dokonce produktů naší obrazotvornosti, které ovšem vznikají podle jejích nutných zákonitostí a mají proto

⁵ Srov.: „[Já] si své jednání nikdy bezprostředně neuvědomuje.“ (*Základ*, s. 172; *GWL*, s. 295). Srov. též např.: „Já si však, jak známo, své jednání nikdy bezprostředně neuvědomuje.“ (*Nárys*, s. 231; *GdE*, s. 374)

objektivní a intersubjektivní platnost. Z této skutečnosti ale nemůžeme vyvozovat, že by naše Já ve své podstatě bylo výhradně obrazotvorností. Viděli jsme totiž, že spontánní sebereflexe a sebediferenciace mysli je podmíněna omezením naší *praktické* reálné činnosti. Takovéto praktické omezení je také zdrojem veškeré empirické určitosti, jíž si můžeme být prostřednictvím obrazotvornosti vědomí. Zdůrazněme nakonec, že toto praktické omezení není vysvětlitelné z činné povahy našeho Já, a Fichtovo vědosloví proto nemůžeme považovat za čistě idealistický systém. Mohli bychom ho spíše charakterizovat jako *real-idealismus* či *ideal-realismus*, který z Já jakožto prvního principu odvozuje jen všechny apriorní formy vědomí a sebevědomí.⁶

⁶ Srov.: „[Vědosloví – M. V.] ... ukazuje, že vědomí konečných bytostí vůbec nelze vysvětlit, nepředpokládáme-li nějakou jim zcela protikladnou sílu, na níž jsou z hlediska své empirické existence závislé a jež existuje nezávisle na nich. Vědosloví však netvrdí nic jiného než tuto protikladnou sílu, která je konečnými bytostmi pouze *pocitována*, nikoli však *poznávána*. Všechna možná určení této bytosti či tohoto Nejá, která se až do nekonečna mohou vyskytovat v našem vědomí, si vědosloví troufá odvodit z určující schopnosti Já...“ (*Základ*, s. 160 n.; *GWL*, s. 280 n.)