

Jan Kuneš

Posudek disertační práce Martina Vrabce
Problém sebevědomí ve filosofii J. G. Fichte. Studie k pragmatickým dějinám lidského ducha

Je-li – řečeno s Patočkou – v souvislosti se situací soudobé české filosofie řeč o „centrálním úkolu osvojování tradice“,¹ pak lze konstatovat, že u generace dnešních třicátníků – a předkladatelů disertačních prací – se dostávají práce, které se výrazně liší od těch předchozích. Ta změna je úměrná tomu, jak mezinárodní bádání postoupilo ve vyrovnávání se s tradicí, a to jak s tou archaickou řeckých počátků, tak se středověkou tradicí až k pozicím novověku, které již bezprostředněji či dokonce zcela bezprostředně určují naše soudobé myšlení a instituce. Před dvěma lety Ivan Landa obhájil doktorskou práci k Hegelově *Vědě o logice*, v níž se v kontaktu se současnou rozsáhlou mezinárodní diskusí k filosofii tzv. německého idealismu pustil do detailní interpretace samotného jádra Hegelovy filosofické pozice. Nyní podobně Martin Vrabec (dále autor) předkládá disertační práci (odkazy na tuto práci budou uváděny v textu v kulatých závorkách), která je zevrubnou interpretací Fichtova filosofického systému, jež se vyrovnává se současnou mezinárodní diskusí a jejími tendencemi. Zabývá se Fichtovým prvním vědoslovím, jež před nedávnem vyšlo pod titulem *Základ všeho vědosloví* v českém překladu, jehož odpovědným redaktorem náš autor byl.²

Toto vědosloví je známo jako vlastní východisko systémů tzv. německého idealismu. To má autor na zřeteli, když si vyhrazuje právo svou interpretaci v budoucnu použít jako východisko k interpretaci systémů autorů tzv. německého idealismu, Hegela a Schellinga (s. 9). Fichte byl však ve své prvním vědosloví nadále především ještě stoupencem Kantovy transcendentální filosofie – a v mnohém ohledu prvním interpretem Kantovy nové filosofické koncepce, který pochopil její věcné jádro. Především tomuto filosoficko-dějinnému zřeteli se autor věnuje a ukazuje, v jakém smyslu Fichte navazuje na Kanta *Kritiky čistého rozumu* a snaží se ho nejen interpretovat, nýbrž i překonat, jestliže na rozdíl od Kanta hodlá tematizovat přirozené vědomí, resp. vědění jako založené v *jednotě* různých transcendentálních forem, podmiňujících naše objektivní poznání. Touto jednotou je podle Fichte v sobě jednotné jednání lidského ducha, jehož jednotlivými momenty jsou všechny apriorní formy našeho objektivního poznání. Popisem této jednoty mají být podle autora *pragmatické dějiny sebevědomí*, které „mají ... popisovat apriorní genezi jednotlivých podob jednání lidského ducha a jsou transcendentálními dějinami“ (s. 18). Tyto dějiny jsou popisem apriorních forem objektivního poznání jako určitých „jednání lidského ducha“. Dějinami jsou pak v tom smyslu, že popisují *genezi* podob těchto jednání, které jsou přítomné v každém poznávajícím vědomí a apriorně ho utvářejí, aniž by mu jako takové byla v jeho poznání již zřejmá. Toto je další rys, v němž se Fichtova transcendentální filosofie podle autora liší od té Kantovy. Zatímco Kant jen postuluje apriorní formy objektivního poznání jako „(transcendentální) fakt“, Fichte je *geneticky vyvozuje* (s. 124, srov. s. 137).

Práci chápu jako sestávající ze dvou částí, z nichž první tvoří kapitoly 1 (Úvod) a 2 (Vykázání počátečního bodu pragmatických dějin). Zde je provedena příprava k pragmatickým dějinám. V druhé části je pak prezentována hlavní náplň a také hlavní přínos práce – autorova interpretace samotných pragmatických dějin v kapitolách 3 (Pragmatické

¹ J. Patočka, *Česká filosofie a její soudobá fáze*, in: týž, *O smysl dneška*, Londýn 1987, s. 105–133, zde s. 125.

² J. G. Fichte, *Základ všeho vědosloví*, přel. R. Zíka, Praha 2007.

dějiny lidského ducha) a 4 (Konkrétní představení pragmatických dějin lidského ducha). Obě části budu stručně charakterizovat a průběžně komentovat. Zaměřím se přitom především na první část práce, tedy na problematiku pojmu a vlastních fundamentů pragmatických dějin. V rámci průběžného komentáře budu formulovat dílčí otázky a námitky, porovnávající autorovu interpretaci s rámcem Fichtových úvah. K těmto otázkám a námitkám pak na závěr připojím několik souvislých kritických bodů a perspektiv.

Pragmatické dějiny lidského ducha

V roce 1974 vydal Ulrich Claesges knihu *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre 1794-95*. Na její tezi pak v posledních dvaceti letech navázal Jürgen Stolzenberg. Snažil se z ní ve svých četných studiích a vystoupeních učinit doslova interpretační program, podle něhož Fichtovy „pragmatické dějiny lidského ducha“,³ rozumíme-li jim jako *dějínám sebevědomí*, jsou nejen vhodným východiskem k pochopení té podoby transcendentální filosofie, kterou ve svých raných vědoslovích vypracoval Fichte ve věcné návaznosti na Kanta a Reinholda, nýbrž také východiskem k systémům tzv. německého idealismu, které již opouštějí úzký rámec transcendentální filosofie počátků německé klasické filosofie, nikoli však problematiku systému, jenž si rozumí jako *dějínám sebevědomí*.⁴ Na tuto interpretaci Fichtovy filosofie navazuje autor ve své interpretaci Fichtova prvního vědosloví z let 1794-95. Sdílí s ní i přesvědčení, že právě důraz na Fichtovy „pragmatické dějiny lidského ducha“ pochopené jako „pragmatické dějiny sebevědomí“ poskytuje interpretační klíč k dalším dílům německé klasické filosofie – a to především k Hegelovu a Schellingovu systému –, když říká: „Náš výklad Fichtova vypracování „pragmatických dějin“ může tedy být zároveň chápán jako přípravný krok k širšímu zkoumání, totiž ke zkoumání pokantovské německé klasické filosofie právě z hlediska společného teoretického projektu „dějín sebevědomí“.“ (s. 9)

Autor se ve svém příklonu k této interpretaci a k problematice pragmatických dějin lidského ducha jako *dějín sebevědomí* chce věnovat filosofickému zdůvodnění „přirozené podoby vědomí“. Klade si za úkol ukázat, v jakém smyslu jsou v tomto věcném rámci pragmatické dějiny ducha podobou té transcendentální filosofie, kterou chce Fichte v návaznosti na Kanta, ale i na rozdíl od něj zastávat, jestliže chce tematizovat přirozené vědomí, resp. vědění a vykládat je na rozdíl od Kanta jako jednotu různých transcendentálních forem, podmiňujících naše objektivní poznání, a z této jednoty. Touto jednotou je v sobě jednotné jednání lidského ducha, jehož jednotlivými momenty jsou všechny apriorní formy našeho objektivního poznání. Popisem této jednotné struktury mají být podle autora uvedené pragmatické dějiny, které „mají ... popisovat apriorní genezi jednotlivých podob jednání lidského ducha a jsou transcendentálními dějinami“ (s. 18). Tyto transcendentální dějiny je přitom nutno chápat jako filosofický popis „sledovaného“, tj. popisovaného Já (s. 17). Pragmatické dějiny mají být jako transcendentální dějiny v tomto smyslu popisem původně jednotné transcendentální struktury poznání, jež je přítomna a uskutečňuje se v každém poznávajícím vědomí čili Já, aniž by mu byla jako taková spolu s tím již zřejmá.

Pragmatické dějiny mají být transcendentálně-filosofickým popisem těchto struktur přesněji tím způsobem, že popisují „vznik“ této původně jednotné struktury, a to jako rozvoj od jejích méně komplikovaných ke komplikovanějším podobám (s. 15). Tím se v řádu těchto dějin stávají tématem různé *podoby vědomí*. Pragmatické dějiny lidského ducha přitom – jak ukazuje již Claesges – mají samy o sobě dvě vrstvy, resp. znamenají dvojí: jednak „sám vývoj, který se odehrává v lidském duchu“ (*res gestae*)“, tj. v jeho jednáních, jednak „i představení (Darstellung) tohoto vývoje (*historia rerum gestarum*)“, tj. představení „*podob*

³ J. G. Fichte, *Základ všeho vědosloví*, c. d., s. 117.

⁴ Srov. k tomu J. Kuneš, *Fichtovo první vědosloví*, in: M. Vrabec (vyd.), *Fichtova teorie sebevědomí*, Praha 2008, s. 97–143, zde s. 99 n.

zkušenosti, které jsou těmito jednáními konstituovány“ (s. 17). Obě stránky pragmatických dějin mají různý význam vzhledem ke dvěma základním hlediscím, jimiž jsou podle Fichta hledisko zkoumajícího, transcendentálně filosofujícího Já a hledisko zkoumaného běžného vědomí či Já. Zatímco hledisko *res gestae* zaujímá jen filosoficky poznávající, tedy filosofující Já, jak by se vyjádřil Fichte, může hledisko *historia rerum gestarum* sdílet i popisované Já – avšak jen do té míry, že si není vědomo postupu od jedné podoby zkušenosti k jiné, tj. postupu od méně komplikované ke komplikovanějším podobám zkušenosti. Ten je opět k dispozici jen filosofujícímu Já v hledisku *res gestae*. Popisované vědomí tak může pochopit, co pro ně znamená být určitou podobou zkušenosti.

Takto představená koncepce pragmatických dějin bezprostředně vstupuje do filosofického dialogu s dalšími koncepcemi německé klasické filosofie, např. s koncepcí Hegelovy *Fenomenologie ducha* jako vědy o vědomí, resp. o různých podobách vědomí, která sestává z ideálně-typického předvedení dějin vědomí. Tyto ideálně-typické dějiny mají přitom rekapitulovat již uskutečněné dějiny vědomí jako součásti dějin absolutního ducha. Oproti tomu hovoří autor o vazbě Fichtových dějin na problematiku pouze lidského ducha, ale i tady platí v takto specifikované analogii k Hegelově *Fenomenologii ducha*, že „filosofická reflexe by měla pouze ‚přihlížet‘ cestě, jíž náš duch prošel“ (s. 63). Srovnání s Hegelovou *Fenomenologií ducha* se nabízí i stran problému, co je v takových dějinách ducha k dispozici filosofickému pozorovateli a co pozorovanému vědomí, a to jako srovnání s Hegelovým výkladem ve *Fenomenologii ducha* se zřetelem k tomu, co je ‚pro nás‘ a co ‚pro vědomí‘. Autor se dokonce tento rozdíl zdá považovat za důvod rozvoje pragmatických dějin, když píše, že „hybatelem tohoto postupu je podle Fichta rozpor mezi tím, čím je Já o sobě (a tedy pro nás jako filosofické pozorovatele), a tím, jak vystupuje pro sebe“ (s. 64). S tímto rozdílem autor pracuje jako s rozdílem mezi reflektujícím Já a reflektovaným Já. Do hlubšího srovnání s Hegelovou *Fenomenologií ducha* – anebo s pouze jmenovaným Schellingovým *Systémem transcendentálního idealismu* – se však záměrně ještě nepouští a spíše zatím jen potvrzuje Claesgesovu a Stolzenbergovu interpretaci pragmatických dějin, která tuto paralelu zdůrazňuje, a obecně tak stvrzuje, že vědosloví lze i podle jeho soudu považovat za určitý počátek spekulativního problému pozdějších systémů německého idealismu.

Autor omezuje problematiku svého výkladu ještě jedním způsobem, když jej totiž váže jen na *teoretickou* problematiku. Ve výkladu pragmatických dějin mu jde o vykázaní geneze teoretického, tj. objektivního či předmětně orientovaného vědomí a sebevědomí, v němž – jak autor cituje Fichta – „se Já bude klást jakožto kladoucí se jako určené skrze Nejá“ (s. 65). To, že Já reflektuje samo sebe, znamená, „že má získat představu o sobě samém jako představujícím subjektu“ v protikladu k představovanému objektu, a takto se „epistemicky klade“, tj. ví v této představě o sobě, resp. je si sebe sama jako tohoto vědění *vedomo* (s. 65). Naproti tomu na praktické rovině „má Já dospět až k bodu, v němž si bude sebe sama vědomo jako svobodné morální bytosti, která je *de jure*, i když nikoli *de facto*, nezávislá na určení okolním světem“ (s. 65). Této problematice, tj. praktické části systému, se autor již věnovat nechce. Omezuje se – řečeno moderní terminologií – na problematiku *poznání* v rámci *intencionálního vědomí* jako vědomí o něčem, v němž je vědomí, které o sobě ví jako sebevědomí, intencionálním vztahem k objektům.⁵ „Úkolem pragmatických dějin“ má být v této souvislosti „postupně ukázat, jak se subjekt stává sebevědomým subjektem a jak začíná vystupovat sám pro sebe“ (s. 33). To na jiném místě podle autora znamená „ukázat, jakým způsobem si začíná být Já explicitně vědomo sebe sama a jak si spolu s tím začíná být vědomo i vnějšího světa“, přičemž toto předvést bude znamenat ukázat „vývoj Já k jasnému vědomí“ (s. 41).

⁵ Výslovně se např. husserlovské terminologie autor dovolává např. na s. 93 v pozn. 74.

Základ vědosloví

Důraz na sebevědomí jako složku a dokonce i případ vědomí, jež lze moderně, přestože věrně Fichtovým intencím označit jako intencionální vědomí, je – domnívám se – důležitý pro pochopení východiska autorovy interpretace, v jejímž centru stojí „skutečné Já“. Toto Já autor nejobecněji chápe jako určitý „propletenec“ či vzájemnou provázanost *činnosti a trpnosti* (s. 20). S tím souvisí to, že autor uvádí jako dva vůbec *základní principy* Fichtova prvního vědosloví *činnost* či *spontaneitu Já* jako jeho první princip (s. 20) a *náraz od Nejá* ve smyslu omezení činnosti Já jako jeho druhý princip (s. 38). Přitom k principu činnosti spadá všechno to, v čem Já zaujímá stanovisko k tomu, co je vůči němu odlišné Nejá. Jako určitou podobu skutečného, resp. „konečného Já“ (s. 39), popisuje autor nejprve praktické Já jako reálnou činnost, která je omezena od Nejá a snaží se toto omezení překonat. Praktické Já je jako takové reálnou činností (s. 40). Jinou podobou konečného Já je „teoretický subjekt“ jako subjekt, který „klade předmětnou realitu něčeho, tedy činnost, jíž si o něčem vytváří představu“ (s. 41). Tuto činnost lze na rozdíl od reálné činnosti praktického subjektu nazvat „ideální“ (s. 41).

Činnost jako první princip je přitom absolutně sebe kladoucí Já, tedy – jak známo – ryzí spontaneita ve smyslu *Tathandlung*, tj. činného jednání, v němž je Já svým vlastním původcem. Právě ono je původní jednotou všech forem objektivního vědomí, jejíž tematizace podle Fichta unikla Kantovi. V tomto smyslu musí být také, jak by mělo vyplývat z autorova výkladu, původní jednotou pragmatických dějin sebevědomí. Avšak, a to je důležitá autorova teze, absolutní Já není jako tato jednota již také *sebevědomím*, o jehož genezi má v pragmatických dějinách jít. Spíše je nanejvýše pochopitelné jako výchozí bod k ní, ale je dost dobře možné, že podle autora ani to ne.

Fichte říká, že Já „tak jak se *klade, je*; a tak, jak *je, se klade*, a Já je tudíž pro Já naprosto a nutně. Co není pro sebe samo, není Já“.⁶ Já tedy v činném jednání tvoří samo sebe tím, že se klade, a zároveň se *pro sebe* klade jako to, čím je jako takto se tvořící produkt. Jak říká Fichte, nebylo by Já, kdyby nebylo pro sebe. Je bytím a *zároveň* věděním sebe a obojí zároveň, tedy krátce řečeno: *bytím sebou*, což jediné zakládá možnost ho smysluplně pojímat jako Já. Nebylo by Já, kdyby nebylo bytím sebou, resp. pro sebe. Takto Fichtovu *Tathandlung* rozumí také Dieter Henrich, který říká, že „produkce je zde chápána jako reálný akt činnosti, zatímco produkt je chápán jako vědění o tomto aktu“.⁷ Proti tomu – výslovně pak proti Henrichově interpretaci – autor přichází s tezí, že v absolutním Já samém není žádný prostor pro to, aby bylo jako sebekladení již také pro sebe. Tím mimochodem navazuje na dnes rozšířenou diskusi, vycházející z jiné Henrichovy teze v článku *Fichtův původní náhled*, navazující na jeho výklad sebevztahu v sebekladení Já – teze, kterou po něm rozvedl Christian Klotz, ale právě také Jürgen Stolzenberg.⁸ Podle Henricha si Fichte musel uvědomit, že pro sebevědomí nestačí pouhý sebevztah v sebekladení, protože sebevědomí je *vědění* o sobě a v tomto smyslu *sebevědomím*.⁹ Proto musel Fichte do výkladu sebevědomí zahrnout i moment *reflexe*, jejímž výsledkem má být sebereflexe Já jako něčeho skutečného, o čem vím ve vědomí. Autor nesouhlasí s Henrichovým výkladem, že sebereflexe navazuje na prvotní sebevztah v sebekladení a předpokládá jej jako svůj základ, ale shoduje se s Henrichovou tezí, že prvotní sebekladení nemůže být již skutečným věděním o sobě. Podle autora pro to nejsou v absolutním Já žádné podmínky. Je jen produktivní nekonečnou činností sebevytváření, která

⁶ J. G. Fichte, *Základ všeho vědosloví*, c. d., s. 16.

⁷ D. Henrich, *Fichtův původní náhled*, in: J. Karásek, J. Chotaš (vyd.), *Fichtova teorie subjektivity*, Praha 2007, s. 11–27, zde s. 13 – autor tento odkaz uvádí na s. 26, pozn. 23.

⁸ Srov. J. Kuneš, *Fichtovo první vědosloví*, c. d., s. 102 n. Uvést je kromě Henrichova článku třeba hlavně text Ch. Klotze *Reines Selbstbewusstsein und Reflexion in Fichtes Grundlegung der Wissenschaftslehre (1794–1800)*, in: *Fichte-Studien*, č. 7, 1995, s. 27–48.

⁹ D. Henrich, *Fichtův původní náhled*, c. d., s. 15 a 42; srov. k tomu J. Kuneš, *Fichtovo první vědosloví*, c. d., s. 104.

je v zásadě jednosměrná a nelze v ní rozlišit ony dílčí momenty v absolutním Já, o nichž byla výše řeč s Fichtem a Henrichem. Autor interpretuje oba tyto momenty pojmovým párem odstředivé a dostředivé tendence Já (s. 27). Ten však Fichte sám zavádí až v rámci praktické části vědosloví, a to nikoli v souvislosti se sebekladením, nýbrž se sebereflexí Já, v níž se již nemá absolutně sebeklást, nýbrž za předpokladu tohoto sebekladení se má klást *jako* sebe kladoucí. To vše již v rámci svého intencionálního vztahu k Nejá, tzn. tato problematika patří k okruhu *skutečného sebevědomí*. Po implementaci pojmu odstředivé a dostředivé tendence Já do problematiky samotného absolutního Já autor uvádí, že v absolutním Já není možné žádné takové – a ostatně ani jakékoli jiné – *rozlišení*, protože v něm není žádné omezení, jímž by se cokoli v Já mohlo od sebe lišit. Podle autora je tak – striktně vzato – výsledkem sebekladení jen *bytí* Já (s. 33), nikoli však již jeho sebeuchopení, které by zakládalo také již jeho *bytí* Já. Podle autora je – jak opakovaně říká – v absolutním Já pouze tendence k reflexi, kterou do něj však, jak to alespoň vyplývá z jeho výkladu, vnáší jako pouhý předpoklad teoretik geneze skutečného vědomí a sebevědomí, který postuluje absolutní Já jako princip činnosti Já. Absolutní Já je v tomto smyslu podle autora jen ideou (s. 25), či dokonce jen postulátem ve smyslu teoretického předpokladu, tj. předpokladu, hodícího se k vysvětlení skutečného sebevědomí a vědomí v rámci pragmatických dějin (s. 35).

Autor je si vědom toho, že Fichtova teorie vznáší nárok být teorií posledního zdůvodnění, a to právě v absolutním Já a jeho absolutní činnosti. Vzhledem k tomu je ale autorova interpretace problematičtější, protože teorie posledního zdůvodnění je koncipována tak, že nic nemůže být tomuto Já předpokládáno a do něj jaksi zvně vneseno – a to ani teoretikem sebevědomí, neboť pak se jen odkládá odpověď na otázku, odkud je zdůvodněno opět jeho přesvědčení atd. Přesto se autor zdá tvářit v tvář jím zjištěné chybějící diferenciaci v absolutním Já slevovat z tohoto nároku, a Fichte tak vykládá jen reduktivně a v rozporu s jeho záměrem, když eventuální slabinu, jakou by byl postulát absolutního Já jakožto Já omlouvá slovy: „To zajisté nemůžeme považovat za slabinu Fichtovy teorie, neboť každé vysvětlování musí vycházet z určitých předpokladů.“ (s. 35) Problémem je i skutečnost, kterou autor přehlíží, že Fichte ukazuje, že již v *absolutním Já* je obsažena *různost*, tedy rozlišení, a to takové, jež se bude zkonkrétnovat v pozdějších specifikacích Já ve vztahu k Nejá. Fichte o tom hovoří následovně: „Má-li však vůbec Nejá moci v Já něco klást, *pak musí být podmínka možnosti takovéhoho cizího vlivu* před vším skutečným cizím zapůsobením předem založena v *Já samém, v absolutním Já*; 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. V Já tedy již musela být *různost*, měla-li by do něj kdy nějaká vstoupit...“¹⁰ Tuto rozdílnost v sobě podle Fichte obsahuje Já již jako sebekladoucí Já. Je identitou kladoucího a kladeného, tzn. – jak lze říci – identitou subjektu a objektu, pročež Fichte v dalších vydáních vědosloví hovoří o absolutním Já jako o „subjekt-objektu“.¹¹ Později, ve *Wissenschaftslehre nova methodo*, o této identitě hovoří slovy: „Tato identita je absolutní identitou, která činí veškeré představování teprve možným. Já se klade naprosto, tzn. bez všeho zprostředkování.“¹² Stejnou interpretaci sebekladení v absolutním Já předkládá Fichte také v *Das System der Sittenlehre*, když říká: „Ono jedno, které je rozděleno, které tudíž leží v základu všemu vědosloví a jehož následkem je subjektivní a objektivní ve vědomí bezprostředně kladeno jako jedno, je absolutní = X, nemůže být, jako jednoduché, žádným způsobem obsahem vědomí.“¹³ Podle těchto míst je zřejmé, že v absolutním Já je

¹⁰ J. G. Fichte, *Základ všeho vědosloví*, c. d., s. 154.

¹¹ Tamt., s. 17 pozn.

¹² J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, in: J. G. Fichte, *Nachgelassene Schriften II*, H. Jacob (Hg.), Berlin 1937, s. 357.

¹³ J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, Hamburg 1963, s. 5. K těmto místům a interpretaci absolutního Já jako identity, resp. subjekt-objektu srov. můj článek *Fichtovo první vědosloví*, c. d., s. 116 n.

různost, která neporušuje jeho absolutnost a jednoduchost. Jedině z ní může být vyvoditelná i taková různost, která bude posléze náležet intencionálnímu vztahu Já k něčemu jinému, než je Já, tj. k Nejá. Na poli absolutního Já tato různost však může náležet jen vztahu Já k sobě. Je v něm takto již obsažena, a to spolu s původním vědoucím sebevztahem, který odlišuje sebekladoucí Já jako živou inteligibilní činnost od takových neživých vzájemných vztahů, jakými je např. protékající elektrický proud a jím generované magnetické pole.¹⁴ Elektrický proud a jím generované pole se k sobě nevztahují, nýbrž vystupují jen ve vzájemné souvislosti. Naproti tomu kladoucí subjekt a kladený objekt v Já jsou ve vzájemném vztahu, a to tím způsobem, který byl výše popsán s Fichtem a Henrichem jako způsob, jímž Já je v sebekladení pro sebe, tzn. je vůbec Já – to vše ve věcném rozporu s autorovým výkladem. Již v absolutním Já je takto dán dosud *neurčený pojem Já*, který může být dále specifikován k určenému, skutečnému Já, a tím také ke kladení Nejá. Jáství však do neurčeného pojmu Já není vneseno zvně, ani do něj nemůže být vpraveno teprve dalším rozvojem Já ke skutečnému Já. Je naopak základem toho, že každá dále specifikovaná forma Já bude Já, tj. spontánním sebevědoucím sebevztahem.

Autor však přichází ještě s jiným vlastním určením východisek Fichtova systému, které je po mém soudu již jejich reformulací. Podle Fichta jsou samotným východiskem systému vědosloví tři principy či základní činnosti lidského ducha, probírané v prvním dílu vědosloví, který čítá tři paragrafy. Prvním principem, probíraným v prvním paragrafu, je sebekladení Já, druhým principem a tématem druhého paragrafu je negace či protikladení Nejá a třetím principem a tématem třetího paragrafu je dílčí kladení Já a Nejá v absolutním Já, takže dílčí Já a Nejá lze považovat za jakési akcidenty substance, kteroužto substancí je absolutní Já. Tyto principy jako základní činnosti lidského ducha Fichte vyjadřuje a pojímá jako „zásady všeho vědosloví“,¹⁵ a nikoli „základ teoretického vědění“,¹⁶ ani „základ praktické vědy“. ¹⁷ Netvoří takto ani teoretické, ani praktické, nýbrž obecné zásady, které stanovují obecné a apriorní podmínky rozvoje systému vědosloví, jenž se postupně rozestoupí nejprve do teoretické části vědosloví (jeho druhý díl) a pak do praktické části vědosloví (jeho třetí). Dokonce je tomu podle Fichta tak, že východiska teoretického a praktického vědosloví jsou teprve deriváty tří zásad prvního dílu vědosloví, a to blíže jako deriváty třetí zásady z třetího paragrafu prvního dílu. Naproti tomu autor tyto tři zásady považuje jen za podmínky inherentní teoretické subjektivitě, tedy vlastně teoretické části vědosloví, nazvané „Základ teoretického vědění“ (s. 41). Platí to podle autora jen s výjimkou první zásady, která je podle něj inherentní součástí také praktické subjektivity, resp. praktických jednání (s. 42). Namísto tří principů a obecných zásad jsou autorem jako základní východiska vědění a vědosloví ustanoveny již uvedené dva principy: činnost Já a náraz od Nejá.¹⁸

Na závěr přípravných úvah k pragmatickým dějinám autor ještě stručně charakterizuje teoretickou a praktickou subjektivitu. Teoretická subjektivita sestává, jak již bylo řečeno, z ideální či epistemické činnosti (s. 54). S Fichtem ji lze charakterizovat jako představování. Zásadou představování, tj. zároveň i zásadou teoretického dílu vědosloví, je věta, že ‚Já je určeno skrze Nejá‘, resp. princip, že Já se klade jako určené skrze Nejá. Autor ukazuje, v jakém smyslu je přitom započat dialektický rozvoj, který je – jak ukazuje – důsledkem toho, že toto kladení implikuje kladení jednoho, totiž určitého Já či určitého Nejá, proti druhému, přičemž kladení jednoho či druhého může být vždy jen důsledkem jednoho aktu, který se vylučuje s aktem kladoucí to druhé. Problematika představování však z principu vyžaduje,

¹⁴ Příklad s elektrickým proudem a magnetickým polem pochází od Henricha (D. Henrich, *Fichtův původní náhled*, c. d., s. 13).

¹⁵ J. G. Fichte, *Základ všeho vědosloví*, c. d., s. 13.

¹⁶ Tamt., s. 37.

¹⁷ Tamt., s. 136.

¹⁸ Srov. s. 4 tohoto posudku.

aby byly zároveň kladeny jak intencionální Já, tak intendované Nejá, máme-li se opět vyjádřit moderní terminologií. Autor popisuje synteticko-analytickou strukturu dialektického postupu teoretické části vědosloví jako řetězce vět, v nichž se – z hlediska filosofa jako teoretika vědomí – propracovává struktura teoretického vědomí. Požadovaný nárok, klást omezení Já i omezené Nejá naráz, je splněn, jak autor ukazuje, až ve vykázání obrazotvornosti, která oba momenty intencionálního vztahu dokáže udržet pohromadě v rámci představujícího Já, tj. v podobě jeho ideální – nikoli ještě reálné – činnosti, která by byla ve vztahu k reálnému objektu. Princip teoretické subjektivity lze pak vyjádřit také jako „kladění se Já prostřednictvím obrazotvornosti jakožto omezeného skrze Nejá“ (s. 54).

Autor předjímá – mohu-li to tak vyjádřit – že struktury, které jsou přitom rozvinuté jako ideální struktury obrazotvornosti, se budou „realizovat“ až v praktickém vědosloví, jehož zásadou je věta, že Já určuje Nejá. Skutečně je Fichte toho názoru, že až praktický vztah zajistí realitu objektu, který je intendovaný v představování.¹⁹ Měřítkem postupu k těmto dalším, rozvinutějším podobám intencionálního vztahu je přitom vždy podle autora Já samo (s. 52). Na příkladu odvození kategorií, jež jsou odvozeny v rámci teoretického dílu vědosloví – substance a kauzality –, ze tří kategorií, jež byly odvozeny z prvních tří zásad již v „Zásadách všeho vědosloví“ – realita, negace, určení (u Kanta limitace), resp. kvantita²⁰ –, autor ukazuje, jakým způsobem podle Fichta v činnosti obrazotvornosti vznikají zároveň se vztahem k objektu i kategorie jako apriorní určení tohoto vztahu. Ukazuje, že Fichte se tím vymezuje proti Kantovi, který kategorie předpokládá v rozvažování, aby je obrazotvornost jen aplikovala na názory. Fichte – jak ukazuje autor i v pozdějším předvedení samotných pragmatických dějin – proti Kantovi staví pojetí, že obrazotvornost je společným kořenem jak rozvažování, tak názoru.²¹ Platí pak, že kategorie nejsou vyvozeny z forem soudů jako u Kanta, ale z obrazotvornosti samé. Autor však na daném místě nezodpovídá otázku, zda v obrazotvornosti takto vznikají i kategorie, vyvozené ze tří prvních zásad, tj. zda i „původním místem“ těchto základních kategorií, vyvozených ze tří nejvyšších zásad, je obrazotvornost, nebo zda do ní jen vstupují, ba ji určitým způsobem dokonce – jako elementy základní dimenze všeho vědosloví – teprve konstituují. To by však byla perspektiva odlišná od té autorovy, protože Fichtovu větu, již v rámci teoretické části vědosloví stanovuje „původní faktum vyskytující se v našem duchu“,²² vztahuje na obrazotvornost. Považuje toto faktum za první případ či obsah vědomí, jakkoli ještě nikoli pro toto vědomí (s. 54). Vyvozované podoby teoretické vědy – tj. zde substancialita a kauzalita – slouží nicméně v rámci teoretického dílu vědosloví již jako interpretamenty toho, co je skutečné vědomí a v tomto smyslu jsou již podobami či fázemi pragmatických dějin, jakkoli jen pro filosofující Já (viz např. s. 48). Obě kategorie také budou, jak ukáže kapitola 4, součástí další formulace podob vědomí v průběhu pragmatických dějin.

Klade se však otázka, zda od těchto podob není nutno oddělit vlastní „dění ducha“ (řečeno řečí pragmatických dějin), a to především to dění lidského ducha, jež je pojmenováno ve třech prvních zásadách a není podle Fichta principiálně nikdy nějaké faktum pro našeho ducha, tj. nikdy něco, co je ve vědomí – nýbrž je to tento duch sám, resp. vědomí samo, v němž může být něco vědomo jako určité faktum. Fichte o tom v dopisu Reinholdovi z 2. července 1795 říká: „Já klade naprosto sebe sama. ... je řečeno: že je nějaké Já a že něco, nějaké Ne-Já, je mu protikladné, předchází naprosto všem operacím mysli; a ty se tím teprve

¹⁹ Srov. J. Kuneš, *Fichtovo první vědosloví*, c. d.

²⁰ J. G. Fichte, O pojmu vědosloví, in: J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví. Druhý úvod do vědosloví. Pokus o nové podání vědosloví*, přel. J. Karásek, Praha 2008, 9–55, zde s. 52 pozn.

²¹ O tomto pojetí by se slušelo poznamenat, že se objevuje i u Kanta samého a že na ně ve vztahu ke Kantovi navázal Heidegger, aby nakonec Dieter Henrich mohl ve vztahu k této Heideggerově interpretaci ukázat, že se může jednat o pozůstatek předkantovského východiska z *vis repraesentativa* (srov. D. Henrich, *Über die Einheit der Subjektivität*, in: *Philosophische Rundschau*, č. 3, 1959, s. 27–44).

²² J. G. Fichte, *Základ všeho vědosloví*, c. d., s. 219, srov. autor, s. 53.

stávají možnými. Není žádný důvod, proč Já je Já a věc není Já, nýbrž toto protikladení se děje absolutně. (Neučíme se ze zkušenosti, co máme a co *nemáme* počítat k sobě; právě tak neexistuje zásada a priori, podle níž by se to dalo rozhodnout; nýbrž onen rozdíl je absolutní a teprve skrze něj se stávají možnými všechny zásady a priori a veškerá zkušenost.) Sjednocení obou skrze *kvantitu*, vzájemné omezení, určení, ohraničení, či jak chcete, se děje rovněž absolutně. Nad tyto věty nejde žádná filosofie; avšak *z nich musí být rozvinuta celá filosofie*, tj. celá procedura lidského ducha. Ono původní *kladení* nyní a *protikladení* a *dělení* není mimochodem žádné *myšlení*, žádné *nazírání*, žádné *čítí*, žádné *žádání*, žádné *cítění* atd., nýbrž je to *veškerá činnost* lidského ducha, která nemá žádného jména, která nikdy není ve vědomí, která je *nepochopitelná*; protože je tím skrze všechny *zvláštní* (a pouze potud vědomí vytvářející) akty myslí *určitelným*, v žádném případě však něčím *určeným*.²³ Totéž Fichte říká hned v § 1 vědosloví o sebekladoucím Já jako nejobecnějším základu všeho vědomí. První, naprosto nepodmíněná zásada, týkající se sebekladení Já, má vyjádřit „ono *činné jednání* (*Tathandlung*), jež se mezi empirickými určeními našeho vědomí nevyskytuje, ani vyskytovat nemůže, nýbrž naopak spočívá v základech všeho vědomí a jediné je čini možným“.²⁴

I v dalším rozvoji Fichtova systému má podle Fichta platit, že Já je nejen médiem, ale i měřítkem všeho rozvoje a postupu systému podob vědomí. Při úvodním popisu praktické subjektivity, která má v závěru popisu východiska pragmatických dějin doplnit výklad teoretické subjektivity, k tomu autor podotýká, že také výše uvedená „realizace“ struktur teoretického Já bude probíhat v konstituční činnosti Já samého, a to tak, že reálná činnost Já „stojí v protikladu k ideální činnosti obrazotvornosti“ a má podobu usilování Já o kauzalitu vůči Nejá (s. 54 n.). V praktickém vědosloví se tak uplatní jiná zásada než v teoretickém vědosloví. Já se klade nikoli již jako určené skrze Nejá, nýbrž jako Já, které se klade jako určující Nejá. Teprve v praktické části vědosloví má podle Fichta na rozdíl od teoretické části platit, že půjde o poznané. Fichte říká: „V teoretické části vědosloví nám šlo výlučně o *poznání*, zde nám jde o *poznané*. V teoretické části vědosloví jsme se ptali, *jak* se něco klade, *nazírá*, *myslí* atd., zde se ptáme: *co* se klade?“²⁵ Autor by tu – zvláště v linii, kterou sleduje – měl po mém soudu blíže vyložit důvody tohoto Fichtova přesvědčení. Pak by se také – a to konkrétně bližším výkladem § 5 –, domnívám se, lépe připravil půdu své pointě, týkající se vztahu teoretické a praktické části vědosloví, která se – jak se zdá – shoduje s Fichtovým výrokem: „první [tj. teoretická – J.K.] část je samozřejmě neméně důležitá, ale jen jako základ druhé části, a to proto, že druhá část je bez první části naprosto neuchopitelná. Ve druhé části získává teoretická část teprve své jisté vymezení a svůj pevný základ...“²⁶

Teoretické pragmatické dějiny

Přesné určení východiska pragmatických dějin autor uvádí až na začátku druhé části své práce, tedy vlastní expozice pragmatických dějin. Poprvé zde jmenuje Fichtovu větu, že do pragmatických dějin si nejprve musíme zjednat vstup. Tato věta dává jasně na srozuměnou, že začátek pragmatických dějin nelze jednoduše ztotožnit se začátkem vědosloví, nýbrž že pragmatické dějiny spíše v rámci vědosloví předpokládají rozvoj až k bodu, v němž mohou začít. Do předpolí pragmatických dějin jistě patří rozvoj skrze tři první zásady, resp. jim odpovídající činnosti ducha. Je-li vůbec možné toto předpolí počítat k pragmatickým dějinám, pak nanejvýše jen ve smyslu té jejich roviny, kterou je rovina *res gestae*, tj. rovina samotného dění lidského ducha. Výše jsem ukázal, že Fichte je přesvědčen, že vlastní základ vědosloví, který je obsažen ve třech prvních zásadách, není nikdy něčím ve vědomí, tj. podobou vědomí,

²³ J. G. Fichte, *Briefe*, Leipzig 1986, s. 159–168, zde s. 161 n.

²⁴ J. G. Fichte, *Základ všeho vědosloví*, c. d., s. 12.

²⁵ Tamt., 164.

²⁶ J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví*, c. d., s. 53.

kteřá by byla součástí druhé dimenze pragmatických dějin, *historia rerum gestarum*. – Náš autor k otázce začátku pragmatických dějin uvádí, že všechny jeho dosavadní úvahy v kapitole 1 a 2, tedy v úseku, který jsem charakterizoval jako první část jeho práce, byly interpretací Fichtova zavedení východiska pragmatických dějin. Toto zavedení podle autora vede až ke konstituci konečného Já, které je již něčím ve vědomí a není to tedy – jak říká Fichte – „Já, které se klade naprosto“, nýbrž „Já dané ve skutečném vědomí, neboť to není nikdy naprosto, jelikož jeho stav je vždy bezprostředně nebo zprostředkovaně založen něčím mimo Já“.²⁷ S konečným Já podle autora vstupujeme do pragmatických dějin. Vše, co vedlo k tomuto východisku je podle autora přípravnou *teoretickou* částí vědosloví. Jako teoretickou ji přitom autor charakterizuje navzdory tomu, že obsahuje již i prvky praktického vědosloví, resp. zahrnuje problematiku praktického Já. Tuto přípravu nazývá „první řadou filosofické reflexe“ (s. 59). Pragmatické dějiny se přitom mají řídit tím postupem, že filosofická reflexe produkuje nějaký výsledek – to reflektované, čili to, jak Já vystupuje pro sebe. Tento výsledek se stává podkladem další řady filosofické reflexe, jež má opět svůj reflektovaný výsledek, na nějž se opět může zaměřit nová řada filosofické reflexe atd. (s. 139). Tyto řady, v nichž reflektující Já se postupně klade pro sebe jako reflektované, jsou podle autora celkem čtyři.

První řada filosofické reflexe, jež spadá dohromady – jak autorovi rozumím – s celým výkladem toho, co je předpolím pragmatických dějin, ve svém výsledku zakládá první fázi *historia rerum gestarum*. To by se ostatně shodovalo také s autorovým přesvědčením, že vztahy konečného Já, které jsou v teoretické části vědosloví Fichte předvedeny v souvislosti s pojmem obrazotvornosti, považuje autor za první „faktum“ lidského ducha, jak bylo uvedeno. Toto své přesvědčení ostatně autor na tomto místě opakuje (s. 59). Autor však uvádí, že „výchozí podoba Já, od níž se začínají rozvíjet pragmatické dějiny [je] nejdůkladněji analyzována v *praktické části Základu všeho vědosloví*, v níž je toto Já pojímáno jako cítící (fühlende) Já“ (s. 66). To, co Já cítí, je přitom omezení vlastního praktického úsilí, tj. je v něm obsažena praktická stránka. Protože toto omezení souvisí s objektivním vztahem Já k Nejá, je toto Já tematizovatelné i v souvislosti s teoretickým Já. Však také pocitu z omezení vlastní reálné činnosti z praktické části vědosloví podle autora odpovídá východisko doplňujícího spisu k prvnímu vědosloví *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen*, který se jako takový zabývá teoretickou mohutností Já. Paralelně k pocitujícímu Já praktické části vědosloví zde Fichte podle autora vychází od Já počítku, když „identifikuje ... prvotní stav Já, totiž *cítění* (fühlen), s *čítím* (empfinden)“ (s. 68). Pro východisko pragmatických dějin z toho vyplývá, že bere na zřetel teoretické i praktické Já, tj. příslušnou teoretickou a praktickou část vědosloví. Se svým důrazem na teoretickou subjektivitu, resp. na teoretické Já, však autor záměrně ponechává stranou Fichtovy praktické spisy, konkrétně *Das System der Sittenlehre* a *Grundlage des Naturrechts*. Pro popis teoretické části pragmatických dějin vychází ze tří Fichtových podání: Z „Dedukce představy“, kterou končí teoretická část vědosloví, dále z § 6 až 11 praktické části vědosloví a nakonec z již jmenovaného spisu *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen*, jehož název je do češtiny nešťastně přeložen jako *Nárys vědosloví vlastního* (s. 65 n.).

Všechny čtyři úrovně reflexe, které autor na základě uvedených spisů popisuje, mají vést k sebereflexi teoretického Já na úrovni Reinholdovy věty o vědomí: „Ve vědomí je představa subjektem odlišena od subjektu a objektu a na oboje vztažena.“²⁸ Fichtova reformulace Reinholdovy věty by – jak uvádí Ulrich Claesges – nejspíše zněla: „Já (představující) představují zároveň sebe a objekt (to představené), které zároveň od sebe

²⁷ J. G. Fichte, *Základ všeho vědosloví*, c. d., s. 158.

²⁸ K. L. Reinhold, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen, Band I, Das Fundament der Philosophie betreffend*, Jena 1790, s. 167.

odlišuji.²⁹ V něm je dosaženo momentu, který již autor s Fichtem označil jako moment, v němž „se Já bude klást jakožto kladoucí se jako určené skrze Nejá“ (s. 65). Diskuse autorovy zevrubné – a v českém prostředí první takto důkladné – interpretace teoretické části pragmatických dějin, by již přesáhla míru rozsahu únosnou v rámci tohoto posudku. Dilem však tato interpretace vyplývá z výše analyzovaných předpokladů. Je třeba se na závěr snad jen ještě pozastavit nad jedním obecným autorovým označením celého projektu: Obě části vědosloví, které následují po obecných třech zásadách, tj. teoretickou i praktickou část, považuje za „podání (teoretických) pragmatických dějin“ (s. 68). To musí být nakonec ale jen neúplné označení přinejmenším pro praktickou část vědosloví, kterou autor do těchto „(teoretických) pragmatických dějin“ zahrnuje. Ta sice podle Fichta teprve vede k úplné konstituci objektivního vztahu Já, s čímž autor spojuje svůj výklad a propojení výkladu praktické části vědosloví s problematikou spisu *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen*. Přesto je ale kromě toho součástí a začátkem celé praktické části Fichtova systému, k níž je objektivní vztah Já sice nutným východiskem, s její problematikou se však neshoduje.

Závěrečné námítky a otázky

1. Nejprve bych se chtěl soustředit na problematiku sebevědomí jako takového, která – jak ukázal např. Dieter Henrich ve svém článku *Fichtův původní náhled* – tvoří systematicky důležitou součást Fichtova vědosloví. Autor v souvislosti se svým důrazem na skutečné či konečné Já zdůrazňuje, že *sebevědomí*, resp. právě *skutečné* sebevědomí nabývá subjekt až jako skutečné či konečné Já, jež je omezené svým vztahem k Nejá a jež je něčím ve vědomí a jako takové zvláštním předmětem intencionálního vědomí. Bližší charakteristiku a nesnáze této interpretace jsem již uvedl. Zde k nim připojuji, že se autor s touto interpretací ocitá v rozporu také s Fichtovým pozdějším výrokem, v němž komentuje první vědosloví a v němž o absolutním Já hovoří jako o sebevědomí, když říká: „Tato *identita* je absolutní [identita – J.K.], která teprve umožňuje veškeré představování. Já se klade *naprosto*, tzn. bez všeho zprostředkování. Je zároveň subjekt a objekt. Pouze skrze sebekladení vzniká Já...; v důsledku toho je *si sebe bezprostředně sebevědomo*.“³⁰ Především se tak ale autor výslovně staví proti interpretům Fichtova prvního vědosloví jako teorie sebevědomí, proti nimž se již v samotném úvodu vymezil slovy, že položili důraz na zdůvodnění a základ sebevědomí, přitom se ale nedostatečně věnují popisu Fichtova filosofického zdůvodnění přirozeného vědomí (a podobají se tím podle autora i zastáncům druhé převládající tendence v současném bádání, která se zaměřuje na Fichtovu problematiku zásad – s. 8). Interpretem, soustředujícím se takto na problematiku sebevědomí je především Dieter Henrich, na nějž autor ostatně v této souvislosti často poukazuje. Věcné východisko Henrichových úvah budiž krátce připomenuto, protože autor sám je neuvádí.

Henrichovým výchozím bodem je věcná úvaha, za jakých podmínek se subjekt intencionálního vztahu může výslovně uchopit a tedy reflektovat tím způsobem, aby dosáhl skutečného sebevědomí. Tím se Henrich bezprostředně dotýká problematiky sebevědomí, která je klíčová i pro autora. Henrichova otázka se týká podmínek, které dovolují, aby se subjekt, který se v intencionálním vztahu zaměřuje na nějaký objekt, odvrátil od tohoto objektu a zaměřil se nyní na sebe sama, tak aby získal výslovné vědění o sobě. Tato otázka tak přímo souvisí s centrální otázkou skutečného Já v rámci intencionálního vědomí, kterou náš autor učinil centrem své interpretace Fichtova prvního vědosloví. Henrich přitom ukazuje, že taková reflexe je zajisté možná a je dokonce významnou součástí Henrichovy fenomenologie *vědomého života*. Reflexi lze podle Henricha myslet jako zvláštní případ

²⁹ Srv. U. Claesges, *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre 1794-95*, Den Haag 1974, s. 57.

³⁰ J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, c. d., S. 357.