

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

BAKALÁRSKA PRÁCA

Marcel Dubovec

Problematika solipsizmu a ontickej reálnosti Nie-Ja u Fichteho

The problem of solipsism and ontic reality of Not-I in Fichte

Praha 2012

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

Obsah

Abstrakt	4
Kľúčové slová	4
Abstract	5
Key words	5
Obsah	6
Úvod	7
1. Solipsizmus a diferencie	9
1.1 Solipsizmus.....	9
1.2 Diferencie	10
1.2.1 Ja a Nie-Ja	10
1.2.2 Význam kladenia (<i>setzen</i>)	11
1.2.3 Solipsizmus a idealizmus	12
1.2.4 Ontologická diferencia	14
2. Analýza textov	17
2.1 Hölderlinova kritika	17
2.2 Analýza prvej zásady	22
2.3 Analýza druhej zásady	28
2.4 Diferencie a zásady	31
2.5 Druhý úvod do vedoslovnia	32
2.6 Idealistická filozofia jedného vedomia a vedoslovie	35
3. Bytie a absolútne Ja	36
3.1 Zabudnutie/dezinterpretácia	38
3.2 Podobnosť vzťahu Ja a Nie-Ja so vzťahom bytia a súcna	40
3.3 Paradox	40
Záver	42
Zoznam použitej literatúry	45

Úvod

„Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“

(Martin Heidegger)

Filozofii je možné v mnohosti odlišných diskurzov prisudzovať špecificky rôzne významy. Žiarivým príkladom tejto rozličnosti je rozkol (*σχίσμα*), ktorý filozofiu 20. stor. zobrazuje v dvoch proti sebe stojacich filozofiách, analytickej a kontinentálnej. Predpokladajme, že túto inakosť, tak ako i každú inú diferenciu, zjednocuje nejaký princíp, ktorého zmyslom nám nebude nič iné, ako porozumenie celku. Toto má na mysli i Fichte, keď v prvej prednáške vedoslovía z roku 1804, chápe úlohu každej filozofie (nie len vedoslovía) vo fundamente princípu vyvodenia (vy-svetlenia) všetkej rozličnosti z absolútnej Jednoty (*"Alles Mannigfaltige [...] zurückzuführen auf absolute Einheit."*¹).

Jednou z význačností filozofie je jej schopnosť prekonávania, resp. premýšľania ilúzií za účelom odhalenia pravdy. Heidegger tiež metafyziku (kráľovnú vied) definuje ako „tázaní, jež vykračuje (*hinausgeht*) za jsoucno, aby je jako takové a v celku získalo opět zpátky pro svoje pochopení“². Tento negatívny pohyb smerujúci k pravde je prítomný napr. v Platónovej jaskyni, Nietzscheho smrti Boha, či Kantovej Kritike čistého rozumu. Prekonávanie, pre-mýšľanie a pre-verovanie ilúzií sa deje v celej šírke ľudského bytia. Reč nie je teda len o náboženských, morálnych, ale i epistemologických ilúziách, v ktorých človek existuje. Descartova metóda pochybovania založená na radikálnej skepsy vytvorila novovekým mysliteľom dostatočný priestor k takmer neobmedzenému vykonávaniu negatívneho pohybu. Jedinou hranicou, ktorá chráni v tomto kontexte myslenie pred priepasťou, je hranica ľudského vedomia. *Cogito* ako apodiktická istota sa u mnohých mysliteľoch pretransformovala z hranice, až pokiaľ sa dá pochybovať, na centrum toho, o čom sa už pochybovať nedá. Vedomie tak možno nazvať hraničným centrom. Podobne slnko, nie je len z pohľadu bežného vnímania hranicou zeme na oblohe (stále sa meniacou), ale i jej centrom v rámci celej planetárnej sústavy pohľadom vedeckého myslenia. Jedno druhé nutne nevyklučuje. Rozumenie vedomia, tohoto hraničného centra sa môže vyvíjať v rôznych formách, tak, ako sa napr. náboženstvo môže rozvinúť do formy animistickej, polyteistickej, či monoteistickej. Vzhľadom k tejto analógii sa dá uvažovať o

1 FICHTE, J.G.: *Die Wissenschaftslehre : 2. Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni.* Hamburg: Meiner, 1986, s. 7.

2 HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*. Praha : Oikoymenth, 2006, s. 61.

takom vedomí, ktoré sa tak, ako sa náboženstvo vyvinulo do formy jedného boha – monoteizmu, tiež môže vyvinúť do formy jedného vedomia.

V dejinách filozofie možno nachádzať mnoho variácií spôsobu rozvinutia tejto koncepcie jedného vedomia. Jednou z týchto koncepcií je i solipsizmus, tj. taký postoj k svetu, ktorý svetu uberá samostatnosť, resp. reálnu existenciu, a tak necháva personálne ja osamotené (*solus ipse*). V bežnom diskurze je často takéto chápanie vzťahu vedomia a sveta zameňované s tým idealistickým. Je nutné rozlišovať medzi kantovskou „čistou apercepciou“, vetou „ja myslím ...“, v ktorej toto ja je vždy samo so sebou jednotné a totožné a solipsizmom. Zatiaľ čo sa diferenciacia medzi solipsizmom a kantovským idealizmom jedného invariantného vedomia v podaní vety „ja myslím ...“ môže zdať triviálna, nie je tomu už tak pri koncepcii Fichteho, ktorá na Kantovo chápanie vedomia nadväzuje. Je to hlavne koncept intelektuálneho názoru, sebakladenia absolútneho Ja, či podmienenosti Nie-Ja, čo rozličnosť medzi solipsizmom a idealizmom sťažuje. Táto práca si kladie za úlohu explikovať rozličnosť medzi týmito dvoma koncepciami.

Primárnym cieľom práce tak je ukázať, že absolútne Ja sa nesmie chápať v zmysle individuálnom. Akonáhle však prekonáme túto dezinterpretáciu absolútneho Ja vystane nová otázka. Ak koncepcia absolútneho Ja nie je solipsistická, ako absolútne Ja chápať? Sekundárnym cieľom práce je teda položiť otázku absolútneho Ja. V rámci prvej časti práce, ktorá bude skúmať základné Fichteho texty s účelom odmietnutia solipsizmu, sa absolútne Ja bude javiť vo svojej transcendentálne-logickej forme. Z hľadiska tohoto chápanie absolútneho Ja sa odmietne i Hölderlinova kritika a námietky vyslovené proti prvým dvom zásadám Jenského vedoslovnia. Podozrenie Hölderlina o Fichtovom dogmatizme, o jeho prekročení vedomia, o ustanovení Ja ako absolútnej substancie (Spinozovského typu), ma bude viesť k vyslovení hypotézy o alternatívnom chápaní absolútneho Ja, teda nie v zmysle transcendentálne-logickom, ale ontologickom. Toto chápanie bude rozpracované na podklade ontologickej diferencie. Najprv je potrebné sa v stručnosti vyjadriť k samotnému pojmu solipsizmu.

1. Solipsizmus a diferencie

1.1 Solipsizmus

Solipsizmus ako filozofická pozícia sa dá vyjadriť tvrdením: ja som jediný, čo existuje, tak ako vo vzťahu k iným vedomiam, tak i vo vzťahu k svetu. Solipsizmus nie je iba filozofickou záležitosťou, ale je takisto predmetom psychologického štúdia. Mnohí filozofi majú za to, že myslenie vznikajúce po psychoanalýze, by sa psychoanalýzou malo nejakým spôsobom, či už kladným (Žižek), alebo záporným (Deleuze, Guattari)³, vyrovnáť. Tento názor sa mi zdá oprávnený minimálne z toho dôvodu, že psychoanalýza svojou teóriou útočí na filozofiu. Jedným z takýchto útokov je i psychoanalytické vysvetlenie filozofie v dôsledku psychickej nezrovnalosti v podobe solipsizmu.

V psychologickom „slovníku“ by sme našli tzv. „Solipsistický syndróm“, ktorý sa vyznačuje pocitom neexistencie ničoho reálneho, resp. stotožnením reality so snom. Solipsistický syndróm je odlišný od solipsizmu. Zatiaľ čo solipsizmus sa vníma ako filozofická pozícia, tzn. je záležitosťou teoretického postoja, Solipsistický syndróm je v oblasti prirodzeného postoja, je psychickou poruchou zdieľajúcou podobnosti s depersonalizáciou. Dôsledkom tejto psychickej kondície je často osamelosť, depresia, indiferentnosť. Ďalším psychologickým fenoménom solipsizmu je jeho prítomnosť v najranejšom detstve. Podľa psychológa J. Piageta musí každé dieťa prejsť „ontogénou inteligencie“, ktorou sa vymaní z prvotnej nerozlíšenosti medzi sebou a vonkajšou skutočnosťou. Ontogenetická psychológia tak tvrdí, že pohyb vývoja ide v smere prijatia existencie vonkajšieho sveta, jeho potvrdeniu a nie v smere opačnom, tzn. primárnosti vonkajšieho sveta voči sekundárnosti vnútorného.

Na tento fakt potom nadväzuje psychoanalýza, keď filozofa charakterizuje ako úzkostného človeka, ktorý nie je schopný vyrovnáť sa s úzkosťou z existencie iných myslí, všetko je pre neho iba sen a proti takejto úzkosti sa bráni filozofovaním vyjadreným logickou, či zracionalizovanou formou.⁴ Ideálnym predstaviteľom solipsistickej pozície je český filozof Ladislav Klíma, u ktorého sa v jeho hlavnom diele *Svet ako vedomie a nič*

3 Na jednej strane sa teda môžeme stretnúť s kladným postojom slovinského filozofa S. Žižeka, ktorý si na otvorenie vstupu (interpretáciu) k Heglovi často vyberá Lacana. Na druhej strane však vidíme i odpor voči psychoanalýze, napr. u Deleuza a Guattariho, ktorí ako alternatívu navrhujú schizoanalýzu, tá sa voči psychoanalýze vyhradzuje v tom, že nechce zjednodušovať, ohraničovať do schém, ale naopak rozvíjať pluralitu (Tisíc plošín).

4 Porov. TIPPELT, H.: *Zakázaný objekt*. in: Ergo, UJEP Ústí nad Labem, 2006, č. 2.

(1904) k solipsizmu pripája i voluntarizmus, a tak vzniká absurdná a zároveň bizarná myšlienka absolútnej podmienenosti sveta individuálnemu ja, nie len, čo do existencie, ale i esencie (svet je to, čo z neho chcem mať).

K solipsistickej pozícii je často mylne priradovaný i Fichte. Dôsledkom tohto odpisovania Fichteho, ktoré si všíma a odsudzuje napr. i Žižek: „*He was and is dismissed, ridiculed even, as a half-crazy solipsistic subjective idealist.*“⁵, je, že sa jeho pozícia a pojem absolútneho Ja nebere vážne. Nepochopenie, s ktorým sa stretlo prvé vydanie vedoslovía z roku 1794 si uvedomuje i sám Fichte. V predmluve k druhému vydaniu spisu *O pojmu vědosloví neboli takzvané filosofie* píše: „Většina ale neskrývala svůj hloupý údiv nad novým zjevem a přijala jej se slabomyslným smíchem a nechutným vtipkovaním.“⁶ V tejto práci sa budem snažiť o preukázanie nemožnosti chápať Fichteho myslenie ako solipsistické, aby sa tak uvoľnilo miesto pre hlbšie chápanie jeho idealistickej filozofie.

1.2 Diferencie

Ešte pred tým než sa pustím do samotného rozpracovania problematiky bude potrebné explikovať diferencie⁷, ktoré sú pre prácu fundamentálne. Ide jednak o Fichteho pojmové rozlíšenie Ja a Nie-Ja, ďalej o rozlíšenie medzi idealistickou filozofiou jedného vedomia a solipsizmom, ako istou extrémnou krajinou idealizmu a nakoniec o ontologickú diferenciu, ktorá bude slúžiť k vysloveniu hypotézy o alternatívnej interpretácii absolútneho Ja.

1.2.1 Ja a Nie-Ja

Je namieste otázka, prečo si Fichte k terminológii zásad vedoslovía vyberá pojmy Ja a Nie-Ja a nepoužíva rovno subjektívno-objektívny diskurz. Vieme predsa, že subjektívno-objektívny diskurz používa pred ním už Reinhold, takže odpoveď nie je v tom, že by Fichte nepoznal tento diskurz, a preto ho nepoužíval. Podľa Dietera Henricha je Fichteho projekt vedoslovía založený práve na kritike Reinholdovej filozofie, čím sa stavia

5 ŽIŽEK, S.: *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso 2012, s.11.

6 FICHTE, J.G.: *O pojmu vědosloví neboli takzvané filosofie*. Praha: Filosofia 2008, s. 17.

7 Metódu rozlišovania možno vo filozofickej tradícii vystopovať až k Sokratovi, ktorý podľa Platóna (Soph. 226-231) k svojmu špecifickému filozofickému skúmaniu používa „umenie rozlišovanie“ (*διακριτική τεχνη*). Z tohto potom vzniká akýsi paradox, t.j. k Jednote, o ktorú filozofii ide, sa dostáva cez rozličnosť, cez mnohosť.

proti jeho reprezentačnej teórii vedomia.⁸ Vysvetlenie odmietnutia subjektívno-objektívneho diskurzu spočíva v základných zásadách, tak ako ich koncipuje v Jenskom vedosloví. Fichte tvrdí, že subjektívno-objektívny diskurz nie je pôvodný, ale je nutné ho podmieniť prvými nepodmienenými zásadami. Rozdeleniu myslenia na subjekt a objekt teda predchádza koncept, ktorý sa vyhája tejto dichotómii.

Centrom Fichteho filozofie je absolútne Ja a nie subjekt, pretože pojem subjektu je vždy už jedným členom subjektívno-objektívnej duality a dôsledkom toho nemôže byť v tomto vzájomne určujúcom vzťahu absolútny, resp. nepodmienený. Keďže subjekt v určujúcom vzťahu s objektom stráca nepodmienenosť, či absolútnosť, nemôže už tak zotrvať na pozícii prvej zásady, ktorá znie: Ja kladie absolútne svoje vlastné bytie. Ona jediná má byť nepodmienená tak, čo do obsahu, tak i do formy. Tento určujúci vzťah vzniká až v tretej zásade, zásade delenie, u ktorého sa Ja a Nie-Ja navzájom obmedzujú a až tu možno hovoriť o subjekte a objekte. V prvej a druhej zásade, kde sú pojmy Ja a Nie-Ja rozpracované, tieto koncepty nevyhnutne súvisia s aktami absolútneho Ja. Prvý akt prvej obsahovo i formálne nepodmienenej zásady je aktom sebakladenia Ja. Ja klade samé seba, je to činné jednanie (Tathandlung), apodiktická veta. Týmto aktom, sebakladením produkuje Ja absolútny subjekt, ktorý ešte nefiguruje v určujúcom subjektívno-objektívnom vzťahu. Druhým aktom absolútneho Ja je protikladenie. Je to akt protikladu Ja, teda toho, čo Ja nie je. Týmto aktom sa ustanovuje Nie-Ja, absolútny objekt. Druhá zásada je síce obsahovo podmienená, pretože sa jedná o Nie-Ja, teda toho, čo Ja nie je, formálne však zostáva nepodmienená, a to, ako akt protikladenia, pretože Nie-Ja je produktom protikladenia Ja a nie aktu sebakladenia Ja: „Forma -A je určená úplným jednaním; -A je opakem, pretože je produktom protikladení; matéria je určená skrze A.“⁹ Znak A zastupuje u Fichteho logickú formu Ja, takisto ako -A zastupuje Nie-Ja, materiálom je myslený obsah.¹⁰

1.2.2 Význam kladenia (setzen)

Aby sme mohli pokračovať v práci je nutné sa bližšie pozrieť na kľúčový pojem

8 Porov. HENRICH, D.: *Between Kant and Hegel Lectures on German Idealism*. USA: Harvard University Press, 2003, s. 203.

9 FICHTE, J.G.: *Základ všeho vědosloví: jako rukopis pro vlastní posluchače*. Praha: Oikoyomenh, 2007, s. 22.

10 Porov. KARÁSEK, J.: *Fichte čte Kanta*. in: Fichtova teorie sebevědomí, Martin Vrables (ed.), Praha: Togga, 2008, s. 49.

Jenského vedoslovnia: kladenie (*setzen*). Prečo si Fichte k svojmu hlavnému filozofickému projektu vyberá práve tento pojem? Dieter Henrich tvrdí, že je tomu práve preto, lebo pojem *setzen* má v nemčine mnohosť konotácií, ktoré Fichte v prospech svojej filozofie i využíva. Bohatosť konotácií pojmu kladenia (*setzen*) v nemčine sa v mnohých špecifických prípadoch kryje so slovenčinou, či češtinou. Toto však neplatí automaticky i v iných jazykoch, napr. v angličtine sa rozšírenosť pojmu kladenia - „*to posit*“ nevyrovná nemeckému *setzen*.¹¹

Henrich uvádza niektoré príklady konotácií, s ktorými sa pojem kladenia (*setzen*) v nemčine spája. Je to napr. pojem *Satzung*, čo znamená stanovy. Ďalším, s predchádzajúcim spojený je pojem *Einsetzung*, teda ustanovenie. Je vidieť, že *setzen* súvisí so za-kladaním, konstituovaním. Takisto pojem *Gesetz*, zákon sa viaže s *setzen*. Podľa Henricha je dôležitá spojitosť s *Voraussetzung*, teda predpo-kladom, či hypotézou, pretože má filozofické pozadie. Henrich vychádza z toho, že napr. v akademickom diskurze prepozícia (*Satz*) predpokladá hypotézu (*Voraussetzung*) v takom zmysle, že najprv je hypotéza kladená, aby následne mohla byť téza (*Satz*) obhájaná. Predpoklad je tu teda myslený ako pod-klad, to na základe čoho sa niečo tvrdí.

Z takéhoto filozofického pozadia potom Henrich usudzuje na tri základné elementy významu kladenia (*setzen*). Prvým je aktivita. Pri stanovení hypotézy je vždy potrebné klásť dôraz na aktivitu mysle. Druhým je určiteľnosť. Hypotéza musí byť špecifická, musí sa rozlišovať od iných možností. V tomto prípade sa idei kladenia prisudzuje určovateľnosť. Posledným aspektom je bezprostrednosť. Tu sa Henrich zameriava na vzťah procesu a výsledku hypotézy, v takom zmysle že medzi nimi nie je žiadna medzera, jedná sa o bezprostrednosť.¹²

Z takto vypracovaného významu pojmu kladenia (*setzen*), len z jeho konotácií, či asociácií, je potom možné už vidieť súvislosť s Fichtovou filozofiou. Kladenie zahrňuje aktivitu, činnosť a takisto má určujúci charakter.

1.2.3 Solipsizmus a idealizmus

Druhým dôležitejším rozlíšením, ktoré je nutné tematizovať, je rozlíšenie idealistickej filozofie, zahrňujúcej koncepciu jedného vedomia so solipsizmom. Až na

11 Porov. HENRICH, D.: *Between Kant and Hegel Lectures on German Idealism*. USA: Harvard University Press, 2003, s. 233.

12 Tamt., s. 234.

jeho základe je možné rozlíšiť Fichteho idealizmus so solipsizmom. Na prvý pohľad toto rozlíšenie vôbec nemusí byť zjavné, a preto ho treba explicitne vyjadriť. Vyskytujúcim sa (pseudo)problémom pri určení idealistickej filozofie jedného vedomia a jej diferencii so solipsizmom môže byť práve konfúzia vo vzťah jedného a mnohého. Tá sa dá explikovať nasledujúcou otázkou: Ak táto filozofia uznáva existenciu jedného vedomia, nevyklučuje tým pádom takisto ako solipsizmus existenciu iného vedomia? Jedná sa však iba o problém zdanlivý. Ono jedno vedomie, o ktorom hovorí Kant, či Fichte nie je individuálne, tak ako je tomu pri pozícii solipsizmu.

Myslím, že k jasnejšiemu pochopeniu tejto rozličnosti je možné ešte raz použiť metaforu slnka. Existencia jedného slnka nevyklučuje jeho pôsobnosť na Zemi a zároveň napr. na Marse, to, že slnko svieti na oblohe zeme, neznamená ešte, že nesvieti na oblohe Marsu. Naopak jeho jednota, identita, stálosť ako centra práve umožňuje takúto mnohoznačnú pôsobnosť.

Ďalej je dôležité si povšimnúť, že tvrdenie: Svet bez vedomia nemôže byť, vedomie je nutnou podmienkou k existencii a zároveň k poznaniu sveta takého, aký ho poznávame, tak ako sa javí, sa nerovná tvrdeniu: existuje iba „moje“ vedomie, svet nemá existenciu, resp. je iluzórny. Prvé tvrdenie môže byť vyjadrením idealistickej filozofie jedného vedomia, druhé solipsizmu. Pri prvom je nutné si povšimnúť redukcie existencie sveta na jeho poznanie. O existencii sa dozvedáme iba cez poznávanie, k bytiu sa dostávame cez myslenie. K mysleniu je nevyhnutné vedomie. Toto je základný princíp idealistickej filozofie. Ďalej, pojem vedomia nemusí byť vždy zaťažený predmetnosťou, jeho jednota nevyklučuje jeho empirickú mnohosť vo forme predmetného vedomia, ale ju naopak zakladá (intelektuálny názor, tathandlung u Fichteho, predreflexívne cogito u Sartra). Solipsizmus sa teda od idealizmu aj napriek tomu, že splňuje jeho podmienku závislosti reality na vedomí odlišuje tým, že uznáva výlučne len jedno vedomie, a to v takom charaktere, že toto vedomie subjektivizuje a chápe ho už len ako „vlastné“ vedomie, a následne už i celý okolitý svet je vždy len „mojím“ subjektívnym svetom. Solipsizmus tak chápe jedno vedomie individuálne, u idealizmu ide pri koncepcii jedného vedomia o invariantnú štruktúru.

Metóda určenia podmienok nám bude nápomocná pri skúmaní základných Fichteho textov za účelom explicitného usúdenia toho, či sa Fichteho koncepcia blíži solipsizmu, alebo idealistickej filozofii jedného vedomia. Pri solipsizme možno hovoriť o 3 podmienkach:

1. pozitívna: existencia výlučne jedného personálneho Ja
2. negatívna: neexistencia sveta, resp. jeho úplná podmienenosť jednému personálnemu Ja
3. identita Ja a sveta

Pri idealistickej filozofii jedného vedomia:

1. jedno vedomie nevyklučuje mnohosť ako takú, ale túto mnohosť bez jednoty, jedno vedomie je podmienkou mnohosti vedomí (Kant, KČR §16)
2. rozličnosť jedného vedomia a mnohého vedomia (empirického, personálneho) – táto podmienka je *conditio sine qua non*, pri jej nesplnení by idealistická filozofia jedného vedomia tak v sebe obsahovala solipsizmus

V práci tak primárne pôjde o to, v rámci Fichteho filozofie negovať solipsizmus a naopak utvrdiť idealistickú filozofiu jedného vedomia.

1.2.4 Ontologická diferencia

Posledným rozlíšením, ktoré považujem za potrebné uviesť vzhľadom k sekundárnemu cieľu práce, tj. otázke absolútneho Ja, je ontologická diferencia. Najprv stručne charakterizujem ontologickú diferenciu a potom uvediem dôvody, prečo je pri vypracovaní tejto práce o Fichteho filozofii relevantná. Ontologická diferencia sa zakladá na rôznosti bytia (*esse*) a súcna (*ens*). „Vše to, čo je, všetky „vечи“, „předměty“, „myšlenky“ atd., o kterých jsme přesvědčeni, že jsou ... budeme nazývat JSOUCNO (*ens, Seiende, Etant*). Všetchna „jsoucna“ mají ten charakter, že jsou. Budeme ho nazývat JSOUCNOST (každého) JSOUCÍHO“ a zkráceně, ve shodě s filosofickou tradicí, fixovat termínem BYTÍ (*Sein, Etre*)“¹³ Zatiaľ čo súcno je chápané predmetne, vecne, ako to, čo je, bytie je súcnosť súcna, tzn. to, že je. Bytie sa chápe ako základ, ako nutná podmienka, bez ktorej by súcno nebolo. Bytie je najvšeobecnejší pojem všetkého, neurčené bezprostredno (Hegel), je oddelené od súcna, ale nijak inak nie je už určené (Akvinský)¹⁴. Ontologická

13 BENYOVSZKY, L. a kol.: *Filosofická propedeutika. První díl*. Praha: Sofis, 1998, s. 57-58.

14 Porov. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, Praha: Oikoymenh. 2008, s.18.

diferencia bude premýšľaná z hľadiska Heideggerovej fundamentálnej ontológie.

Na podklade tejto diferencie som, ako je už patrné z názvu, k Fichtovmu pojmu Nie-Ja priradil ontickú realitu. Rozličnosť ontologického a ontického používa Heidegger v špecifickom význame. Ontično pripadá úrovni súcien, ontologično úrovni bytia: „Bytí není žádným jsoucnem. Nelze si pod ním představovat ani ducha, ani materii, ani boha. Bytí je transcendentální struktura, která dává odpověď na otázku, jak se věci ukazují, jak vstupují do našeho světa, totiž světa *rozumění*.“¹⁵ Bytie nemožno podľa Heideggera popisovať zo vzťahu medzi súcniami. Bytie je transcendentné, vďaka bytiu sa ukazuje súcno.

Domnievam sa, že Fichteho koncepcia absolútneho Ja sa pohybuje na ontologickej a naopak koncept Nie-Ja na sfére ontickej. Aby sa toto spojenie nejavilo prvoplánové, resp. aby sa nerovnilo "náhodnému stretnutiu šijacieho stroja a dáždnika na operačnom stole" (Lautréamont), budem sa ho snažiť na základe analýzy Fichtových pojmov *Tathandlung* (resp. intelektuálneho názoru), nepodmienenosti čistého Ja, ďalej v práci ospravedlniť. Nejedná sa však o spojenie identické, ale analogické, ktorého účelom má byť na jednej strane bližšie pochopenie prepojenia Heideggerovej koncepcie „zabudnutého“ bytia, ako nerozlíšenosti *ens* a *esse* a dezinterpretáciou Fichteho koncepcie absolútneho Ja, ako Ja individuálneho. Bude teda vyslovená hypotéza otázky chápanie konceptu absolútneho Ja jako zabudnutého bytia. Na druhej strane sa jedná o prepojenie Nie-Ja a súcna v takom fundamentálnom zmysle, že tak, ako súcno nie je bez bytia, tak i Nie-Ja nie je bez Ja a zároveň tak, ako Ja nie je bez Nie-Ja, tak i bytie je vždy bytie súcna¹⁶.

V princípe uvedením tejto diferencie v rámci úlohy chápania absolútneho Ja získavame dve veci. Obidve tieto veci stavajú na podklade myšlienky jednoty filozofie, tzn. takého postupu chápania filozofického myslenia, ktoré medzi dejinne rozličnými koncepciami hľadá spojenia napr. v podobe analógií, aby tak došlo k jednotnej myšlienke filozofie, ktorú sme v úvode načrtli, ako určité prekonávanie hraníc a vysvetľovanie mnohosti z jednoty.

Po prvé, získame teda podobnosťou vzťahu bytia a súcna so vzťahom Ja a Nie-Ja charakter obsahovej podmienenosti, ktorý v týchto vzťahoch panuje. Obsahová podmienenosť a zároveň formálna nepodmienenosť zohráva, ako bude ďalej v práci ukázané, podstatnú úlohu pri určení ontickej reálnosti Nie-Ja. Druhou záležitosťou je spojenie

15 JAMNÝ, M.: *Heideggerovo Bytí a čas jako pohrobek německého idealismu*. in: Distance: Reveu pro kritické myšlení, 2008, č.2.

16 Porov. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2008, s.25

fenoménu zabudnutého bytia s dezinterpretáciou absolútneho Ja. Uvidíme, že dôvody zabudnutia bytia, ktoré Heidegger uvádza v prvom paragrafe Bytia a času, sa dajú prirovnať k určením, ktoré Fichte dáva absolútnemu Ja v prvej zásade Jenského vedoslovía. Týmto prirovnaním sa chce dosiahnuť osvetlenie problému dezinterpretácie absolútneho Ja. Táto dezinterpretácia, zamenenie absolútneho Ja s personálnym Ja sa dá chápať ako jeden z dôvodov, prečo je Fichtemu prisudzovaný solipsizmus.

Myšlienka jednoty filozofie sa vyskytuje tak vo Fichteho myslení, ako i v myslení Heideggera. V prednáške Európa a nemecká filozofia Heidegger píše: „Filozofia hovorí tak, že o tom istom vraví stále to isté. A najväčšími, osobitými sú myslitelia, ktorým sa to darilo. To znamená: vlastne dejiny filozofie su dejinami len niekoľkých jednoduchých otázok. Zdanlivá svojvoľná hojnosť stanovísk a striedanie systémov je potom v podstate len výhradnosťou toho istého jedného jediného, tak, ako je ju schopný pochopiť práve ten, a nie iný mysliteľ.“¹⁷ Heidegger sa domnieva, že to nie je súcno, ale práve bytie, čo je záhadné, čo treba skúmať, na čo je nutné sa pýtať. Problém ontologickej diferencie, vzťahu bytia a súcna a toho, či bytie bytuje i bez súcna, zostáva a stále „čaká na svoje definitívne vyriešenie“¹⁸.

Fichte hovorí o jednote filozofie v rámci jej naviazania na hľadanie pravdy. V prednáškach vedoslovía z roku 1804 definuje pravdu jako absolútnu Jednotu a filozofia je tak úsilím dosiahnutia tejto jednoty: vyvodenia (vy-svetlenia) všetkej rozličnosti z absolútnej Jednoty (*"Alles Mannigfaltige [...] zurückzuführen auf absolute Einheit."*¹⁹).

17 LEŠKO, V.: *Heidegger a dejiny filozofie*. in: *Filozofia* 65, 2010, č.2, s. 113.

18 Porov., tamt., s. 115.

19 FICHTE, J.G.: *Die Wissenschaftslehre : 2. Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*. Hamburg: Meiner, 1986, s. 7.

2. Analýza textov

2.1 Hölderlinova kritika

Fichte mal svojim prvým vedoslovím na vtedajšiu filozofiu veľký vplyv, predsa však sa proti jeho základným zásadám vzniesla kritika. Príkladom takejto dobovej kritiky je kritika od Hölderlina. Hölderlin študoval filozofiu v Jene a intenzívne navštevoval Fichteho prednášky. Kritika, ktorú Hölderlin voči Fichtemu vzniesol, je obsiahnutá v liste Heglovi z roku 1795:

„Fichtovy spekulatívni listy – Základ všeho vědosloví-, ale i jeho přednášky o poslaní učence tě budou velmi zajímat. Zpočátku jsem jej podezíral z dogmatismu, a tak se zdá, smím-li takto spekulovat, že také skutečně stál, či ještě stojí na křižovatce – chtěl by jít v teorii nad faktum vědomí, to dokládají mnohá jeho vyjádření, a to je jistě zrovna tak dogmatické, ba ještě nápadněji dogmatické, než když dosavadní metafyzici chtěli jít nad existenci světa – jeho absolutní Já (= Spinozova substance) obsahuje veškerou realitu; je vším a mimo něj není nic. Pro absolutní Já tedy neexistuje žádný objekt, protože jinak by v něm nebyla veškerá realita; vědomí bez objektu však není myslitelné, a jsem-li já sám tímto objektem, pak jsem jako takový nutně omezený, i kdyby to mělo být jen v čase, tedy nikoliv absolutní; není tedy v absolutním Já myslitelné žádné vědomí, jako absolutní Já nemám žádné vědomí, a pokud nemám vědomí, potud nejsem ničím (pro sebe), tudíž není absolutní Já pro mne ničím.“²⁰

Kritiku možno zhrnúť v troch bodoch:

1. výhrada voči dogmatizmu, prekračovanie faktu vedomia v teórii
absolútne Ja obsahujúce celú realitu, je všetkým a mimo neho nie je nič
vedomie je vždy predmetné, absolútne Ja tak nie je vedomím

Prvá námietka sa zakladá na obvinení z dogmatizmu. Kritický argument

20 KARÁSEK, J.: *Já a Ne-Já. K problematice světa ve Fichtově vědosloví.* in: *Člověk a jeho svět. Filosofický pojem světa od novověku po dnešek*, vyd. J. Kuneš, M. Vrabec et al., Praha: Filosofia, 2008, s. 79-80.

dogmatizmu bol v období po Kantovej Kritike čistého rozumu používaný často. Tento argument spočíva na odmietnutí transcendovania „faktu vedomie“ (všetko, čo presahuje hranice poznania). Zaujímavou paralelou, ktorú si všíma V.Waibel²¹, je, že z toho, z čoho bol Fichte obvinený Hölderlinom, sám vyčíta Spinozovi. Hölderlin Fichta kritizuje jednak z toho, že prekračuje fakt vedomia a jednak z toho, že to robí v teórii, tzn. že jeho absolútne Ja je teoretický princíp. Podobnú kritiku v oboch bodoch zo strany Fichteho voči Spinozovi nachádzame už v prvom paragrafe Zásad celého vedoslovía:

„Za naši vetu – v uvedeném smyslu (tj. „Ja som“) – vykročil Spinoza. (...) Čisté vědomí klade do Boha, jenž si nikdy není vědom sebe, protože čisté vědomí nikdy nedospívá k vědomí; empirické vědomí klade do zvláštních modifikací božství. Takto nastolený je jeho systém zcela konsekvantní a nevyvrátitelný, neboť se nachází na poli, na které ho rozum nemůže sledovat (...).“

a ďalej:

„To, co ho k jeho systému vede, lze ovšem ukázat: totiž nutná snaha uskutečnit nejvyšší jednotu v lidském poznání. Tato jednotu v jeho systému je; a chyba je pouze v jeho domněnce, že usuzuje z teoretických rozumových důvodu tam, kde je pouze hnán praktickou potřebou (...). Poznámám ještě, že jestliže překročíme vetu „Já jsem“, nutně musíme dospět ke spinozismu!“²²

Z uvedeného je vidieť, že obidve Hölderlinove výčitky Fichte sám namieta voči Spinozovi. To však ale ešte nie je dostatočným argumentom obhajoby Fichteho voči Hölderlinovej kritike. Čo sa týka prvej námietky, tj. obvinenie z dogmatizmu, prekračovania faktu vedomia, je potrebné u Fichteho tomu chápať nie v rovine transcendentálne-ontickej, ale tak, ako to ukazuje Karásek transcendentálne-logickej.²³ Ak Fichte prechádza za fakt vedomia, nerobí to na rovine ontickej existencie, že by tým ustanovoval absolútne Ja v podobe Spinozovej substancie, ako sa mylne domnieval

21 Porov. WAIBEL, V.L., Hölderlin und Fichte : 1794-1800. Paderborn : Schöningh, 2000, s. 29.

22 FICHTE, J.G.: *Základ všeho vědosloví: jako rukopis pro vlastní posluchače*. Praha: Oikoymenh, 2007, s. 19.

23 KARÁSEK, J.: *Já a Ne-Já. K problematice světa ve Fichtově vědosloví*. in: *Člověk a jeho svět. Filosofický pojem světa od novověku po dnešek*, vyd. J. Kuneš, M. Vrabec et al., Praha: Filosofia, 2008, s. 82.

Hölderlin. Dokladom toho je, že Fichte sám odsudzuje Spinozov presah za vetu „Ja som“ a nejde mu o to vytvoriť jednu substanciu, ktorá by obsahovala všetku realitu v zmysle, že všetko, čo je, vrátane empirického Ja, by bolo len modifikáciou tejto substancie. Je nutné chápať Fichtovo absolútne Ja v jeho transcendentálne-logickom charaktere, a to v takom zmysle, že absolútne Ja je podmienkou možnosti vedomia a preto samo už nemôže byť faktom vedomia. Tým, že Fichte absolútne Ja charakterizuje z transcendentálne-logickej roviny a vymaňuje ho zo skutočnosti predmetného vedomia a naopak ho určuje ako podmienku tohto vedomia, vyhýba sa tým problému nekonečného regresu, ktorý sa vyskytuje pri definovaní vedomia.

Problém nekonečného regresu bol vznesený Schulzom²⁴ proti Reinholdovej koncepcii štruktúry vedomia ako reprezentácie a Fichteho teória absolútneho Ja môže byť chápaná ako vyriešenie tohto problému. Reinhold chápal vedomie ako vzťah subjektu a objektu prostredníctvom predstavovania, ktoré je medzi nimi dvoma. Subjekt sa aktívne vzťahuje k predstavovanému objektu a zároveň sa od neho v tom istom momente odlišuje. Podľa Schulzeho kritiky však takto tripartitne pojaté vedomie implikuje problém nekonečného regresu. Subjekt vzťahujúci sa k predstavovanému objektu si už musí byť vedomý seba sama a keďže všetko vedomie sa zakladá podľa Reinholdovej koncepcie na predstavovaní, musí si subjekt vzťahujúci sa k predstavovanému objektu už sám seba predstavovať a to vyžaduje ďalší subjekt a tak až do nekonečna²⁵. Koncipovaním absolútneho Ja, tj. takého vedomia, ktoré nie je chápané cez Reinholdovu teóriu predstavovania, ale ako sebakladenie (sebevzťah), odstránil Fichte problém nekonečného regresu. Námietka dogmatizmu, ktorá je zo strany transcendentálne-logického chápania absolútneho Ja ľahko vyvrátiteľná, ma predsa len vedie k položeniu otázky iného(alternatívneho) chápania Ja. Toto chápanie nie je však vo sfére ontickej, tzn. Že by absolútne Ja bolo nejakým absolútnym súcnom, tj. bohom, či Duchom, ale vo sfére ontologickej, tj. sfére bytia, ako toho, čo je „za“ súcnom, a čo súcno práveže osvetľuje, resp. vysvetľuje (Heidegger hovorí o svetline bytia ako o tom, vďaka čomu sa zjavuje súcno).

Druhou Hölderlinou námietkou je kritika absolútneho Ja ako teoretického princípu. Týmto nepriamo Hölderlin prideluje absolútnemu Ja praktický význam, neuvedomujúc si pritom, že i Fichteho filozofia sa vyvíja v praktickom smere. Pojem absolútneho Ja je

24 Porov. PINKARD, T.: *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*, UK: Cambridge University Press, 2002, s. 106.

25 Porov. tamt.

činným jednaním (Tathandlung). Ja je činnosť a tak teoretické, ako i praktické vedenie z neho vychádza. Snahou Fichteho je prekonanie rozdelenia teoretickej a praktickej filozofie uvedenej Kantom. Riešenie problému vznikajúceho z paradoxu dvojitého, proti sebe idúceho jednania absolútneho Ja, totižto sebakladdenja Ja a protikladdenja Nie-Ja je praktické. Absolútne Ja, keďže je činnosť sama, potrebuje k tejto svojej činnosti nejaké medze, odpor, na ktorom by sa mohlo činiť. Ja protikladie nie-Ja, aby ho mohlo prekonávať, aby mohlo byť činné. Vedoslovie končí praktickou časťou a praktická idea absolútneho Ja je ničím, čo sa ešte len má dosiahnuť, je vytýčená ako najvyšší cieľ úsilia, tak ako o tom Fichte píše v Druhom úvode do vedoslovja: „Z prvého Já vychádza veškerá filozofie a je jejím základním pojmem. K druhému Já se nedostáva; tuto ideu lze v praktické části pouze vytyčít jako nejvyšší cíl usilí rozumu.“²⁶

Ďalším bodom Hölderlinovej kritiky je stotožnenie absolútneho Ja a celej reality. Z tohto bodu vychádza i solipsistická námietka. K spojeniu absolútneho Ja s celou realitou sa v Základoch celého vedosloví viaže nasledujúci text:

„Teprve nyní, prostřednictvím stanoveného pojmu, můžeme o obou říci: jsou něčím. Absolutní Já první zásady není něčím (nemá žádný predikát a žádný mít nemůže), absolutní Já je naprosto tím, čím je, a nelze je dále objasnit. Nyní je prostřednictvím pojmu dělitelnosti ve vědomí veškerá realita, a z ní připadá Nejá ta část, jež nepřipadá Já, a naopak. Já i Nejá jsou něčím; Nejá je tím, čím není Já, a naopak. V protikladu vůči absolutnímu Já (...) je Nejá naprostým Nic, v protikladu k omezenému Já je negativní veličinou.“²⁷

Z tohto textu sa dá vyrozumieť, že Hölderlin pojem absolútneho Ja dezinterpretoval. Hölderlinovo tvrdenie: „absolutní Já (= Spinozova substance) obsahuje veškerou realitu; je vším a mimo něj není nic“ sa síce dá vyvodit' z tohto textu, avšak to len za pomoci vynechanie dôležitého pojmu deliteľnosti. V texte je napísané, že vedomie obsahuje celú realitu, je tomu však až prostredníctvom deliteľnosti, tj. tretej zásady vedoslovja, ktorá je zásadou vzájomnej obmedzenosti Ja a Nie-ja. Vedomie je tu vnímané ako celok reality, o ktorý sa Ja a Nie-ja delí. V texte sa takisto píše, že v protiklade voči absolútnemu Ja je Nie-ja úplným Nič, z čoho sa dá potom vyvodit' Holderlinovo „je

26 FICHTE, J.G.: *Druhý úvod do vedosloví*, Praha: Filosofia, 2008, s. 106.

27 FICHTE, J.G.: *Základ všeho vedosloví: jako rukopis pro vlastní posluchače*. Praha: Oikoymenh, 2007, s. 26.

všetkým a mimo neho nie je nič“, takisto však v texte nachádzame tvrdenie, že až vďaka stanovenému pojmu, teda deliteľnosti možno o obidvoch, tj. Ja a Nie-ja, povedať že sú niečím.

Z uvedeného sa dá dovŕšiť, že Hölderlin nepochopil Fichteho absolútne Ja správne, pretože ho neoprávnene spája so Spinozovou monistickou substanciou. Spinozova filozofia bola v dobe nemeckého idealizmu mnohými filozofmi považovaná za solipsistickú.²⁸ Absolútnemu Ja nesmie byť priradený status ontickej reality, pretože niečím (*ens*) sa stáva až vo vzťahu deliteľnosti s Nie-Ja, tým už však zároveň i stráca svoju absolútnosť a stáva sa relatívnym. V tejto dištinkcii možno jednak pozorovať rozdielnosť absolútneho a empirického (relatívneho, individuálneho) Ja a tiež i ontologickú diferenciu, ktorú sme položili v úvode. Táto sa dá doložiť dvomi tvrdeniami. Po prvé sa tu explicitne hovorí o absolútnom Ja ako o tom, čo nie je niečím, „nemá žiadny predikát a žiadny mať nemôže“. Tento nesúmerný vzťah medzi absolútnym Ja a niečím je ekvivalentný vzťahu medzi bytím a súcnom. Bytie takisto nie je niečím, takisto nemá predikáty a žiadne ani mať nemôže, inak by už prestalo byť čistým bytím a bolo by tak už niečím, tzn. súcnom.

Posledným bodom Hölderlinovej kritiky je námietka voči absolútnemu Ja ako bezpredmetnému a teda i Ja, ktoré nemá vedomie. Táto konklúzia Hölderlinovej kritiky je koherentná so spojením absolútneho Ja a Spinozovej substancie. Fichte sám takúto koncepciu Ja, ktorému chýba vedomie vyčíta Spinozovi: „Odtrhuje od seba čisté a empirické vedomí. Čisté vedomí klade do Boha, jenz si nikdy není vedom sebe, protože čisté vedomí nikdy nedospíva k vedomí; empirické vedomí klade do zvláštních modifikací božství.“²⁹

Podľa Hölderlina absolútne Ja nemôže byť vedomím, pretože v jeho základe je bezpredmetnosť. Ak by sa totiž vzťahovalo k nejakému objektu, k niečomu mimo seba, prestalo by byť absolútne. Práve preto je pre Fichteho absolútne Ja vždy len sebevzťahom. Tým však, že absolútne Ja nemá vzťah k objektu, nemôže sa ani od neho odlišovať a tak nemôže byť ani vedomím. Hölderlinove usudzovanie sa tu jasne riadi Reinholdovou koncepciou subjektívno-objektívneho vedomia. Hölderlin uznáva Reinholdovu reprezentačnú teóriu vedomia, ktorá pozná iba jeho predmetný typ. Fichte už vo vedosloví ukazuje, že absolútne Ja nie je vedomie tohto predmetného typu, ale vedomie vôbec, ktoré

28 Porov. KARÁSEK, J.: *Já a Ne-Já. K problematice světa ve Fichtově vědosloví.* in: *Člověk a jeho svět. Filosofický pojem světa od novověku po dnešek*, vyd. J. Kuneš, M. Vrabec et al., Praha: Filosofia, 2008, s. 76.

29 FICHTE, J.G.: *Základ všeho vědosloví: jako rukopis pro vlastní posluchače.* Praha: Oikoymenh, 2007, s. 19.

Hölderlin buď nepozná, alebo ho zamieňa. Vedomie vôbec je pre Fichteho „činné jednanie“ (Tathandlung), resp. intelektuálny názor, ktorý doprevádza každé predmetné vedomie. Podľa Karáska je možné toto Fichtovo čisté vedomie stotožniť s Kantovou čistou apercepciou, tj. vetou „Ja myslím“, ktorá je možnosťou predmetného vedomia vôbec.³⁰

2.2 Analýza prvej zásady

Fichte začína svoj počín vedoslovía prvou, absolútne nepodmienenou zásadou (*Grundsatz*), ktorá má byť pod-kladom k všetkému vedeniu, ku ktorej sa všetko vedenie má vzťahovať. Hľadaním takéhoto jedného nepodmieneného prvého princípu Fichte nadväzuje na Reinholda.³¹ Základ, z ktorého má všetko vychádzať sa musí nunte líšiť od tohto všetkého, čoho má byť pod-kladom. Charakterom rozličnosti prvej zásady od všetkého iného je jej nedokazateľnosť (neurčitosť). Už hneď na začiatku sa tu tak Fichte potýka so vzniknutým paradoxom. To, čo má byť zá-kladom všetkého, to na zá-klade čoho má byť všetko dokázané, práve to nemôže byť dokázané. To, z čoho sa každý dôkaz oprávňuje, dôkaz neobsahuje.³²

Fichtov paradox nedokazateľnosti sa dá ľahko vyriešiť zavedením jednej dištinkcie. Všetky vety možno rozdeliť na také, ktoré sú dokazateľné, a také, ktoré sa dokázať nedajú. Hranica dôkazu, tzn. nedokazateľnosť nie je jednostranná, práveže naopak je nutné rozlíšiť dve protiľahlé strany, medzi ktorými sa nachádza dôkaz. Merítkom dištinkcie je jasnosť. Nedokazateľné sú na jednej strane tie, ktoré sú nejasné, na druhej strane tie, ktoré sú absolútne jasné. Veta (*Satz*) identity: $A=A$, nie je nedokazateľná preto, lebo je nejasná³³, ale práve preto, lebo už žiadne objasnenie nepotrebuje. Stojí sama

30 Porov. KARÁSEK, J.: *Já a Ne-Já. K problematice světa ve Fichtově vědosloví.* in: *Člověk a jeho svět. Filosofický pojem světa od novověku po dnešek*, vyd. J. Kuneš, M. Vrabec et al., Praha: Filosofía, 2008, s. 83-84.

31 Porov. SEIDEL, G.J.: *Fichte's Wissenschaftslehre of 1794: A Commentary*, USA: Purdue University Research Foundation, 1993, s. 18.

32 Keď sa vrátíme späť k náboženskej analógii (formy náboženstva – formy vedomia), takisto tu sa vyskytuje podobný problém. Napríklad už v patristickej filozofii sa rozvinul problém vzťahu rozumu a viery, označujúci hlavne nesúmernosť kresťanstva a antickej filozofie. Apoštol Pavol sa pýta v liste Korint'anom: „Neurobil Boh múdrosť tohto sveta bláznovstvom?“ (1 Kor 1, 20), alebo i Anselm svojim „credo ut intelligam“ (Proslogion, 1) určuje primát viery nad rozumom. Boh ako príčina všetkého je príčinou i rozumu (logických zákonov), avšak on samotný sa pochopiť rozumom nedá, k Bohu sa dá dostať len aktom viery. (Podobne poučuje podľa legendy Augustína na pobreží dieťa, keď potom čo sa Augustín dieťaťu čuduje, že chce nezmerne more naliať do malej diery v piesku, tak dieťa mu onu absurditu vracia ešte vo väčšej forme, teda že Augustín chce nezmerne Boha pochopiť rozumom.)

33 Keď hovorím o nejasných vetách mám na mysli argument Bertranda Russella o kozmickom čajníku. Russell tvrdí, že jeho presvedčenie o čínskom čajníku nachádzajúcom sa medzi Zemou a Marsom, obiehajúcom okolo slnka, nemôže byť zpochybnené (za podmienky že čajník je tak malý, že sa teleskopom nedá pozorovať). Takéto tvrdenie je pre svoju nejasnosť, nemožnosť verifikácie

v sebe, nevyplýva, je nepodmieneaná. Je vidieť, že i napriek tomu, že pojem nedokazateľnosti sa všeobecne vníma s negatívnou konotáciou, musíme hovoriť o takej nedokazateľnosti, ktorá v sebe obsahuje absolútnu jasnosť a až pod touto podmienkou môže za-kladať akúkoľvek inú jasnosť.

Tathandlung (činné jednanie) nepatrí medzi empirické určenia vedomia, naopak ich všetky len činí možnými. Tento pojem *Tathandlung* je potrebné odlišiť od pojmu *Tatsache* (skutočnosť, fakt). Zatiaľ, čo *Tathandlung* vyjadruje ono jednanie, *Tatsache* je už produkt tohto jednania. Pojem *Tathandlung* sa podľa W. Jankeho dá chápať ako Fichteho termín pre vyjadrenie pôvodnej syntetickej jednoty sebavedomia.³⁴ K uchopenie „činného jednania“ si Fichte vyberá metódu reflexie a abstrakcie. Čo presne si Fichte pod týmito pojmi mysli, je možné sa dočítať v spise O pojmu vedoslovía. Vedoslovie predpokladá pravidlá reflexie a abstrakcie ako platné. Reflexiou sa myslí predstavovanie, abstrakciou oddeľovanie. Zároveň sa obe tieto jednania vzťahujú k sebe navzájom tak, že: „Žiadna abstrakce není možná bez reflexe a žádná reflexe bez abstrakce.“³⁵ Metódu, ktorú Fichte ponúka k objasneniu *Tathandlung* je teda abstrahujúca reflexia, tzn. najprv sa predstaví nejaká ľubovoľná veta („Reflexe je svobodná, nezáleží na tom, ze kterého bodu vyjde.“³⁶) a ďalej sa od nej oddeľuje všetko tak, aby nakoniec zostalo iba to, čo sa už odlúčiť nedá, tzn. ide o to odlúčiť kontingentné od nutného.

Keďže sa jedná o *Tathandlung* (činné jednanie), ktoré má mať charakter bezpodmienečnosti a nutnosti, musí sa zvoliť taká veta faktu empirického vedomia, ktorá má podmienku všeobecného súhlasu. Fichte volí vetu „A je A“, pretože je to veta, o ktorej istote nikto nepochybuje, spĺňa tak podmienku nedokazateľnosti. Z tejto vety sa usudzuje na to, že je možné klásť niečo úplne. Tým, že táto veta je istá o sebe, sa ale ešte nehovorí, že A je. Vety „A je“ a „A je A“ sa nerovnajú. Aby túto nerovnosť Fichte vysvetlil uvádza dichotómiu, ktorá je vlastná každej vete, obsah a forma: „Žiadna veta není možná bez obsahu nebo bez formy. Musí být něco, o čem něco víme, a něco, co o něm víme.“³⁷ Dichotómia obsahu a formy vety je pre Fichteho vrámci koncepcie troch zásad v Základe celého vedoslovía podstatná, pretože práve na nej Fichte ukazuje vzťah podmienenečnosti a

nedokazateľné. Russell argument kozmického čajníka používa v článku „Is there a God?“ (1952) zameranom proti viere z authority.

34 Porov. SEIDEL, G.J.: *Fichte's Wissenschaftslehre of 1794: A Commentary*, USA: Purdue University Research Foundation, 1993, s. 19.

35 FICHTE, J.G.: O pojmu *vedosloví*, Praha: Filosofia, 2008, s. 41.

36 FICHTE, J.G.: *Základ všeho vědosloví: jako rukopis pro vlastní posluchače*. Praha: Oikoymenh, 2007, s. 13.

37 FICHTE, J.G.: *O pojmu vědosloví*, Praha: Filosofia, 2008, s. 27.

bezpodmienečnosti medzi zásadami navzájom. Obsahom vety je teda Fichtemu to, o čom niečo vieme, naopak formou vety je to, čo o ňom vieme. Aby toto formulovanie presnejšie objasnil, uvádza príklad vety „Zlato je teleso“³⁸. V tejto vete je to, o čom niečo vieme, teda obsahom, zlato a teleso. To, čo o nich vieme, je to, že sú v určitom ohľade tie isté, táto spojitosť rovnosti je potom vyjadrená logickou kopulou „je“ a dá sa tak zameniť s matematickou značkou „=“ rovná sa.

Veta „A je“ sa nerovná vete „A je A“, pretože prvá veta vyjadruje existenciu, kladie nárok A ako existujúceho. To však neplatí o druhej vete, pri ktorej obsah nie je podstatný, nekladie sa nárok existencie A, ale podstatná je forma tejto vety, esencia. Čo je teda formou vety „A je A“? Veta sa dá preformulovať i takto „ak A je, tak je A“. Keďže nám nejde o to, či A je, alebo nie je (obsah), ale o formu vety, nutná súvislosť, ktorá je podstatná pre určenie Tathandlung (činného jednania), sa nachádza v nej. Túto nutnú súvislosť Fichte predbežne označuje X, jej vyjadrením je „ak ... tak...“. Nutná súvislosť - X zjednocuje dve A, subjekt a predikát.

S ohľadom na A, či je a či nie je, sa naskytá otázka: Za akej podmienky A je? Ukázalo sa, že X je absolútne, je to nutná súvislosť. Čo iné však o X vieme? Prinajmenšom to, že je kladené v Ja a skrze Ja. Je to práve Ja, ktoré súdi: „tento zákon je teda Já daný a jelikož je stanoven absolútne a beze všeho ďalšieho dôvodu, musí si to Já dávať samo“³⁹. Ak priznáme X v Ja a skrze Ja, tak potom musíme akékoľvek A priznať tiež v Ja a skrze Ja. To vyplýva z úvahy o podstate X. X je nutná súvislosť a ako taká je vždy súvislosťou. Súvislosť je však vždy možná len medzi niečim. Preto musí byť i A, aby sa X malo k čomu vzťahovať, aby mohlo vôbec nejakú súvislosť vyjadrovať. Z tohto teda môže Fichte vysloviť tvrdenie: A je kladené skrze Ja prostredníctvom X.

To, že X je absolútne kladené v Ja, znamená, že v Ja je niečo, čo je stále identické so sebou, čo je stále jedno a to isté. Toto absolútne kladené X sa dá vyjadriť i takto: Ja=Ja, Ja som Ja. Týmto spôsobom Fichte dochádza k stanoveniu vety „Ja som“. Keďže X je kladené absolútne (to je faktum empirického vedomia) a je identické s vetou „Ja som Ja“, tak potom i táto veta je absolútna. Ďalšia záležitosť, na ktorú je potrebné v rámci rozvinutia koncepcie prvej zásady upozorniť, je rozličnosť vety „A je A“ s vetou „Ja som Ja“. Odlišujú sa podmiennečnosťou. Zatiaľ čo „A je A“ je podmiennečná, nakoľko nie je rozhodnuté, či A je, či nie je, veta „Ja som Ja“ je nepodmiennečnou, práve preto, lebo je

38 Tamt.

39 FICHTE, J.G.: *Základ všeho vědosloví: jako rukopis pro vlastní posluchače*. Praha: Oikoymenth, 2007, s. 14.

identická s absolútnou súvislosťou X. Veta „ja som ja“ platí nie len z hľadiska formy, ako je tomu pri vete „A je A“, ale i z hľadiska obsahu, preto veta „Ja som Ja“ sa dá vyjadriť i vetou „Ja som“.

Vetou „A je A“ sa súdi. Podľa Fichteho empirické vedomie ukazuje, že všetko súdenie je jednanie ľudského ducha. V základe tohto jednania je X, ako „Ja som“. Toto jednanie je čistá činnosť, pretože je zbavené empirických podmienok. Slovo „empirické“ sa v tomto kontexte nechápe v tradícii Britského empirizmu. Veta „A je A“ predsa v žiadnom prípade nie je empirické. Empirické vo Fichteho zmysle treba chápať skôr ako skúsenosť oboznámenosti vo vedomí.⁴⁰ Je to úplne kladená a v sebe samom založená činnosť, ktorá je základom istoty všetkého (empirického) jednania ľudského ducha. Z toho teda vyplýva, že Ja klade seba samo. Ja je súčasne jednajúce i produkt jednania, čiže čin. Pojem Tathandlung, ako činné jednanie, je vyplývajúci práve z tohto čistého charakteru „Ja som“, kde čin a jednanie je jedno a to isté.

Vo vete „Ja som Ja“ je nutné rozlíšiť dva významy Ja. Prvé Ja je subjektom, druhé predikátom. Ja ako subjekt znamená Ja úplne kladené, Ja ako predikát znamená Ja existujúce. Toto delenie sa deje v zmysle nutnosti X, ktorá je vo forme „ak ... tak ...“, tak, že veta ja som ja potom znie takto: „Ja je, pretože sa kladie“. Keďže sú obidve Ja vo vete identické, takisto možno vyjadrenie vety i obrátiť a súdiť tak: „Ja kladie seba samo, pretože je“. Z kladenia sa usudzuje na existenciu. Ja je pretože sa kladie. Z toho potom Fichtemu vzniká pojem absolútneho subjektu a ten spočíva v kladení seba samého ako existujúceho : „To, čeho bytí spočíva čistě v tom, že klade seba samo jako jsoucí, je Já jako absolutní subjekt“⁴¹.

Ak teda Ja je, iba keď sa klade, tak je tiež na jednej strane pre kladiace (existuje pre kladiace sa Ja), na druhej strane sa kladie iba pre existujúce. Ja je teda pre Ja a to nutne, keďže sa i nutne kladie. Charakteristikou Ja je to, že je pre seba samo, to však zároveň i znamená, že všetko, čo nie je pre seba sama, nie je Ja. Tým, že Ja je pre seba sama a teda sa i kladie pre seba sama, sebekladienie a bytie sú pre Ja úplne identické. Sebekladienie Ja a existujúce Ja sú jedno a to isté, a teda Ja sa nie len kladie úplne samo seba, ale i Ja som úplne, to čo som. V tomto okamihu už Fichte môže formulovať i prvú úplne nepodmienenú zásadu: „Já klade původne a absolutne své vlastní bytí.“⁴²

40 SEIDEL, G.J.: *Fichte's Wissenschaftslehre of 1794: A Commentary*. USA: Purdue University Research Foundation, 1993, s. 22.

41 FICHTE, J.G.: *Základ všeho vědosloví: jako rukopis pro vlastní posluchače*. Praha: Oikoyomenh, 2007, s. 16.

42 Tamt., s. 17.

Spôsob, ktorým Fichte v prvej zásade postupuje sa dá zhrnúť do nasledujúcej koncepcnej reťaze :

$A=A$ (A je A) \rightarrow X- nutná súvislosť \rightarrow Ja=Ja (Ja som Ja) \rightarrow Ja som \rightarrow Ja kladie Ja
 \rightarrow Tathndlung- činné jednanie (jednajúci=čin) \rightarrow sebekladenie=bytie \rightarrow Ja kladie absolútne svoje vlastné bytie

Je nutné dodať, že koncepcná reťaz v rámci vystavania filozofického systému vedoslovnia platí opačne, tzn. od kladenia Ja svojho vlastného bytia až k logickej vete identity.

K tejto Fichteho koncepcii prvej zásady je možné vzniesť určité kritické poznámky, ktoré sa dajú zhrnúť v troch bodoch(na druhú a tretiu poukazuje Brachtendorf⁴³):

1. Prvá kritická poznámka má charakter sémantický. Ak má absolútny subjekt označovať nepodmienenosť a rozličnosť od empirického vedomia, je vhodné podotknúť, že veta „Ja som“, resp. „Ja som Ja“, ktorá je identická s nutnou súvislosťou- X, obsahuje vo svojom význame konotáciu personálneho vedomia. Prečo Fichte, síce gramaticky správne, avšak v rámci svojej koncepcie kontradiktívne, vo vyjadrení absolútnej vety priradzuje k pojmu Ja časované sloveso byť v prvej a nie v tretej osobe? Prečo teda absolútna veta znie „Ja som Ja“ a nie „Ja je Ja“? I napriek tomu, že tato poznámka zakladajúca sa na gramatickom rozlíšení sa zdá nepatrná, i tak je nutné ju zvážiť pri posudzovaní dôvodov, ktoré vedú k zámene Fichtovho absolútneho Ja s empirickým Ja a následného obvinenia vedoslovnia zo solipsizmu.
2. Druhá kritická poznámka sa týka nelegitímnosti prechodu z logickej vety na metafyzickú. Môžeme síce uznať to, že $A=A$ potrebuje Ja, ktoré o tejto nutnej súvislosti- X súdi, prečo by však z $A=A$ malo platiť Ja=Ja, resp. naopak? Štrbina, ktorá sa vyskytuje v Fichteho koncepcii prvej zásady, je očividná: to, že nutná súvislosť- X vo vete $A=A$ je absolútna, tzn. že je uznaný zákon identity, ešte nijak nedokazuje nutnú súvislosť Ja=Ja, tak ako ju Fichte

43 Porov. BRACHTENDORF, J.: *Fichtes Lehre von Sein eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehre von 1794, 1798/99 und 1812*. München: Paderborn, 1995, str. 128-130.

rozvádza. Táto štrbina nám odhaľuje, že spojitosť medzi X a Ja=Ja je čistý predpoklad, ktorým sa tak koná nelegitímny prechod od logického k metafyzickému a naopak.⁴⁴

3. Posledná kritická poznámka súvisí so vzťahom esencie a existencie. Ešte predtým než poznámku podotknem, musíme aspoň približne určiť túto filozofickú dichotómiu: „O každej veci si môžeme položiť dve základné otázky: Či je? A Čo je? Prvá sa pýta na akt bytia veci (existenciu, jestvovanie); druhá zas na esenciu veci (quidditu, bytnosť)“⁴⁵ Existencii teda zodpovedá to, či je niečo, a esencii to, čo je niečo. Toto rozdelenie je čiastočne adekvátne s Fichtovou dichotómiou obsahu a formy vo vete.

Z esencie sa usudzuje na existenciu. V prípade apriórneho dôkazu Božej existencie, sa z pojmu Boha, ktorý v sebe obsahuje dokonalosť, dokazuje jeho existencia, pretože existencia sa tu predpokladá ako jedna z dokonalostí. Pojem Boha, ktorý by v sebe neobsahoval identitu existencie a esencie, by bol protimluvný. Takisto u Fichteho sa dôkaz absolútneho Ja uskutočňuje týmto spôsobom argumentácie. Esenciu dokonalosti, tu však strieda esencia kladenia seba samého: „To, čeho bytí (*Wesen*) spočívá čistě v tom, že klade sebe samo jako jsoucí, je Já jako absolútní subjekt“, alebo „Já je, protože se kladlo“⁴⁶

V druhej kritickej poznámke bola vyslovená námietka voči nelegitímnosti prechodu z logického na metafyzické a naopak, v tejto sa vznáša neoprávnenosť vyplývania existencie z esencie. V zmysle spojitosti dokazovania absolútneho Ja s absolútnym Bytím potom možno spoločne s Gaunilovou kritikou odkázať takéto dokazovanie na ostrovy.

Ku každej z týchto námietok je možné sa z transcendentálne-logického pohľadu vyjadriť. K prvej námietke, týkajúcej sa rozličnosti viet „Ja som Ja“ a „Ja je Ja“ je nutné podotknúť, že Fichte chce v absolútnom Ja tvrdiť vedomie, aby sa tak vyhol koncepcii neosobnej spinozovskej substancii. Toto vedomie však nesmie mať charakter empirického vedomia. Práve preto netvrdí, „Ja je Ja“, ale „Ja som Ja“, s tým, že toto „som“ sa musí

44 Tamt.

45 Porov. CORETH, E.: *Metafyzika*. Bratislava: TŕTu, 1999, s. 55.

46 FICHTE, J.G.: *Základ všeho vědosloví: jako rukopis pro vlastní posluchače*. Praha: Oikoymenh, 2007, s. 16.

odlíšiť vzhľadom k tomu, či je tvrdené absolútne, alebo empiricky.

K druhej námietke, pozostávajúcej z nelegitímnosti prechodu z logickej na metafyzickú vetu sa musí pripomenúť, že Fichtovo absolútne Ja treba chápať v transcendentálne-logickom charaktere, tzn. v takom, že absolútne Ja je podmienkou možnosti vedomia. Fichte sa snaží vyhnúť postulovaniu nejakej metafyzickej substancie. Preto i veta „Ja som Ja“ nie je metafyzická, ale transcendentálne-logická. Táto veta, „Ja som Ja“ je výpoveďou o činnosti Ja a až ňou je formálne všeobecná veta „A je A“ kladená. Ona je podmienkou jej možnosti, nie metafyzicky, ale transcendentálne. Filozofický systém vedoslovnia má byť predovšetkým základom vedenia.

Čo sa týka tretej námietky, vyplývania, resp. dokazovania existencie z esencie, takisto možno oponovať v prospech Fichteho filozofickej koncepcie. V tejto námietke sa tvrdí, že existencia absolútneho Ja je dokazovaná z jeho esencie, čím je sebakladenie. U Fichteho sa však hneď v prvej zásade stretávame s tvrdením, že absolútne Ja nie je dokazateľné. Z tohto dôvodu nie je u Fichteho relevantné hovoriť o dokazovaní absolútneho Ja v nejakej spojitosti s dokazovaním Boha.

2.3 Analýza druhej zásady

Takisto ako pri prvej zásade, tak i tu Fichte usudzuje z charakteru samotnej zásady, že nemôže byť dokázaná, odvodená, keďže je práve základom, od ktorého sa až odvádza. Fichte postupuje tým istým spôsobom ako v prvej zásade v tom zmysle, že vychádza od nejakého faktu empirického vedomia, ktorý je apodiktický.

Stanovuje vetu „ $-A \neq A$ “, o ktorej možno bezpochyby povedať, že je úplne istá a nepotrebuje dôkazu. Tohto fenoménu nedokazateľnosti sa Fichte chytá a z neho chce vyvodzovať druhú zásadu. Tvrdí, že ak by aj mohla byť veta „ $-A \neq A$ “ dokazateľná, musel by byť v rámci zachovania konzistencie filozofického systému vedoslovnia tento dôkaz odvodený z vety prvej zásady: „ $A = A$ “. Takýto dôkaz, ale nie je možný a to na základe nasledujúcej úvahy: Predpokladajme, že vždy platná veta „ $-A \neq A$ “ je identická s vetou „ $-A = -A$ “. Z tejto druhej vety potom vychádza, že $-A$ je identické s nejakým Y kladeným v Ja. To však ale tiež znamená, že táto veta môže byť vyjadrená i tak, že „ak je kladený opak A, tak je kladený.“ Postupujúcou logickou úvahou sa dochádza k takej istej súvislosti, aká je v prvej zásade, tzn. nutná súvislosť- X „ak ... tak ...“. Stanovená veta „ $-A \neq A$ “ by tak nebola odvodená z vety „ $A = A$ “, ale by s ňou bola identická. Z identickosti prvej a

druhej vety, a teda následne i z identickosti prvej a druhej zásady vzniká nebezpečie solipsizmu. Tomu sa ale Fichte vyhýba, preto veta „ $A \neq A$ “, resp. akt protikladenia, ktorý symbolizuje, nemôže byť dokázaná z vety „ $A=A$ “, aktu sebakladenia, ale musí byť istým spôsobom samostatná, nepodmienená.

Preto sa Fichte ďalej pýta, za akej podmienky je z hľadiska formy jednania kladený opak A, teda -A. Podmienka kladenia -A by musela byť odvodená z vety $A=A$, to však nie je z toho dôvodu, že forma kladenia -A je protikladenie a teda ako forma protikladenia nemôže byť zahrnutá vo forme kladenia, ale je jej skôr protikladná: „forma protikladení je ve formě kladení obsažena tak málo, že je jí naopak protikladena“.⁴⁷ Keďže protikladenie -A nevyplýva z kladenia A, tak je možné hovoriť z hľadiska koncepcie vedoslovnia o druhej formálne nepodmienenej zásade. Protikladenie má charakter absolútnosti, tzn. je kladené absolútne, pretože je kladené.

V druhej zásade sa medzi jednaním Ja zaraďuje i protikladenie, popri inému jednaní Ja, ktoré je v prvej zásade, a to sebakladeniu. Protikladenie z hľadiska formy nemá žiadnu podmienku a nemôže tak byť ani ničím odôvodnené. Protikladenie tak ako sebakladenie je absolútnym jednaním Ja.

Ak je kladené -A, musí mu predchádzať nejaké kladenie A. Z tohto logického faktu vyplýva, že protikladné jednanie je predsa len určitým spôsobom podmienené. Táto podmienenosť nespočíva vo forme, čo bolo v predchádzajúcom dôkladne objasnené, ale v obsahu. To, že je jednanie protikladenia vôbec možné, tzn. to, že sa proti A protikladie -A, závisí na inom jednaní, a to kladení A. Protikladenie je obsahovo podmienené. Je potrebné dôkladne rozlišovať „či je“ a „ako je“ jednanie protikladenia : „Že se jedná právě tak, a ne jinak, je nepodmíněné, jednaní je z hlediska své formy (vzhledem k jak) nepodmíněné.“⁴⁸

Ďalej Fichte prechádza z pojednania o jednaní Ja, k produktu tohto jednania, teda od protikladeniu k protikladu. Takisto ako u jednania tak i pri produkte sa nemožno zaobiť bez zahrnutia dichotómie obsahu a formy. Formou -A je to, že vôbec je opakom, obsahom potom to, keď je opakom k nejakému určitému A, vtedy týmto niečím určitým práve nie je. Forma -A je určená absolútnym jednaním protikladenia, pretože -A je ako také opakom. Obsah -A je ale určený nejakým A, pretože na to, aby -A mohlo byť opakom, teda produktom protikladenia, musí byť opakom niečoho: „Co však je či není to,

47 FICHTE, J.G.: *Základ všeho vědosloví: jako rukopis pro vlastní posluchače*. Praha: Oikoyomenh, 2007, s. 20.

48 Tamt., s. 21.

o čem to vím, to můžu vědět pouze za podmínky, že znám A.“⁴⁹

Z tohto bodu už potom môže Fichte podľa Brachtendorfovej interpretácie prejsť z logického na metafyzické⁵⁰. To, čo poznám, a poznám absolútne, nie len čo do formy, ale i obsahu, je kladenie Ja. Absolútne Ja je kladené jedine úplne a preto i jedine úplne protikladenie môže byť iba proti tomuto Ja. Protiklad Ja je Nie-Ja. Voči Ja je úplne protikladené nejaké Nie-Ja. Toto protikladenie Nie-Ja je zakladajúce a odvádza sa od neho všetko ostatné protikladenie. Dôležité je si povšimnúť, že Nie-Ja prislúcha ako opaku Ja, všetko to, čo neprislúcha Ja. Z logickej vety „ $A \neq A$ “ vzniká tak abstrakciou zásada protikladenia: Ja protikladie Nie-Ja.

Čo sa týka kritických poznámok, možno namietat' podobne ako pri prvej zásade:

1. Prechod medzi logickým a metafyzickým nie je legitímny. Z logickej opozície A a -A sa usudzuje na reálnu opozíciu Ja a Nie-Ja.
2. Dôkaz existencie Nie-Ja je pochádzajúci z esencie Ja. K absolútnemu jednaniu Ja patrí protikladenie Nie-Ja, popri prvému jednaniu, sebakladeniu Ja. Podobne i Descartes po tom, čo dokázal existenciu Boha, nekonečnú res cogitans, vyvodzuje z nej hneď i dôkaz res extensa, vonkajšieho sveta, toho, čo nie je vedomím. Naskytá sa otázka, či je vhodná formálne-logická všeobecná veta ako vstupný krok k dôkazu metafyzických princípov, k výstavbe filozofického systému.

Tak ako pri predchádzajúcich odpovediach na námietky k prvej zásade i tu možno postupovať tým istým spôsobom. K prvej námietke je potrebné sa vyjadriť v tom zmysle, že sa tu nekladie metafyzické, ale transcendentálne a teda opozícia Ja a Nie-Ja je podmienkou možnosti formálne-logickej opozície A a -A. K druhej námietke v otázke dokazovania Nie-Ja z Ja sa Fichte sám vyjadruje v začiatku druhej zásady. Formálne-logická veta „ $A \neq A$ “ nemôže byť dokázaná z vety „ $A = A$ “ a teda ani Nie-Ja z Ja, ale je istým spôsobom – formálne nepodmienená.

49 Tamt., s.22.

50 Porov. BRACHTENDORF, J.: Fichtes Lehre von Sein eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehre von 1794, 1798/99 und 1812, Paderborn, Munchen 1995, str. 131-133.

2.4 Diferencie a zásady

Po základnom predstavení prvých dvoch zásad vedoslovia je už možné prejsť k samotnému rozvrhnutiu Fichteho filozofie v rámci diferencií, ktoré boli uvedené na začiatku práce, aby sa tak vďaka tomuto spojeniu ukázala nesúmernosť Fichteho filozofie so solipsizmom.

Pri uvedení diferencií v prvej časti boli stanovené podmienky obidvoch koncepcií za účelom možnosti rozhodnutia ich príslušnosti ku Fichteho koncepcii. Cieľovým má byť poprenie solipsizmu a potvrdenie idealistickej filozofie jedného vedomia. Po analýze prvých dvoch zásad vedoslovia je už možné solipsizmus vyvrátiť a to na základe nesplnenia podmienok, ktoré si vyžaduje. Preto teraz prejdeme postupne všetky 3 podmienky:

1. Výlučná existencia jediného personálneho Ja: V tejto podmienke sa za solipsistický považuje taký názor, ktorý uznáva platnú existenciu jedine vlastnému Ja (nepopiera sa len existencia sveta, ale i existencia iných Ja). Túto podmienku Fichteho filozofia nespĺňa z toho dôvodu, že ako prvú zásadu, ako nepodmienenosť nekladie empirické Ja, ale absolútne Ja.
2. Neexistencia sveta: V tejto podmienke sa stanovuje nárok buď neexistencie sveta, alebo jeho úplnej podmienenosti vlastnému Ja. Obidve sa dajú vyvrátiť. Fichte netvrdí neexistenciu sveta, ale naopak v druhej zásade postuluje jeho existenciu: „Tak jistě, jako se mezi fakty empirického vědomí vyskytuje nepodmíněné uznání absolutní jistoty věty $-A \neq A$, tak jistě je vůči Já naprosto protikladeno nějaké Nejá.“⁵¹ Keď tvrdí, že Ja protikladie Nie-Ja netvrdí tým jeho neexistenciu. Takisto v požiadavke úplnej podmienenosti sveta voči Ja Fichteho koncepcia nevyhoví. Príznama síce určitú podmienenosť Nie-Ja voči Ja, nie však úplnú. Formálne je Nie-Ja nepodmienené a to ako produkt jednanie protikladenia Nie-Ja absolútnym Ja, ktoré sa odlišuje a je nepodmienené voči sebakladieniu, inému jednaniu absolútného Ja. Rozličnosť dvoch jednaní Ja, sebakladienia a protikladenia tak dosvedčuje formálnu nepodmienenosť Nie-Ja.

51 FICHTE, J.G.: *Základ všeho vědosloví: jako rukopis pro vlastní posluchače*. Praha: Oikoymenh, 2007, s. 22.

3. Identita Ja a sveta: Táto posledná podmienka vyplýva z predchádzajúcich dvoch. Ak sa totiž stanovuje iba existencia personálneho Ja, alebo neexistencia, či podmienenosť sveta, potom možno tvrdiť, že Ja a svet sú to isté, identické. Túto podmienku takisto Fichte nepriamo popiera: „Nejá musí – mocí čistého protikladení – prislúšet opak všeho toho, co prislúší já.“⁵² Skôr než by sa postulovala identickosť Ja a sveta, tvrdí sa presný opak, teda radikálna rozličnosť.

Vyvrátením všetkých troch stanovených podmienok solipsizmu sa tak neguje podstatná spojitosť Fichteho filozofie s touto koncepciou. Pri prvotnom rozvrhnutí diferencie solipsizmu a idealistickej filozofie jedného vedomia boli tieto dve stanované proti seba tak, že pri popretí jednej sa má potvrdiť druhá. To, či tomu tak skutočne je, musí byť preskúmané v rámci podmienok idealistickej filozofie. Keďže sa však tieto podmienky týkajú rozličnosti jedného a mnohého vedomia (absolútneho a empirického), budeme môcť o tomto rozhodnúť až po analýze Fichteho spisu Druhý úvod do vedoslovia, ktorá sa bude sústreďovať práve na túto rozličnosť.

2.5 Druhý úvod do vedoslovia

Druhý úvod k vedosloviu je Fichtom určený pre čitateľov, ktorý už majú svoj vlastný filozofický systém. To, že niekto už má svoj vlastný filozofický systém znamená, že už má vyabstrahované určité zásady, podľa ktorých sa riadi jeho myslenie. Filozofický systém spočíva na výstavbe z pojmov, ich kombinácii a analyzovaní. Hneď v úvode Fichte vedoslovie voči týmto druhým filozofickým systémom vymedzuje. Zatiaľ čo filozofie druhých spočívajú v ich vlastnom myslení, filozof vedoslovia je iba prihliadajúci, on pojem nevytvára, ale ho iba pozoruje: „Avšak to, jak se objekt projevuje, to není jeho (filosofovou) věcí, nýbrž věcí objektu samého.“⁵³ Filozof robí abstrakciu od všetkého bytia a jediné čo mu zostáva je vedomie, subjekt. Na jednej strane sa identifikuje Ja, ktoré je pre seba, na druhej strane bytie mimo neho. Obidve však k sebe navzájom patria, tak, že pre Ja nutne vzniká bytie mimo neho, avšak dôvod toho bytia je v Ja, teda bytie je podmienené Ja. Fichte sa ďalej pýta, akým spôsobom je toto Ja samo pre seba. Určuje ho ako činnosť, ktorá sa vracia k sebe. V tomto bode už Fichte môže zaviesť pojem „intelektuálneho

⁵² Tamt.

⁵³ FICHTE, J.G.: *Druhý úvod vědosloví*, Praha: Filosofie, 2008, s. 59.

názoru“, ktorý je jednaním Ja navracajúcim sa k sebe. Je bezprostredným vedomím, práve preto lebo je bezprostredne prítomný v každom konajúcom, mysliacom subjekte: „Každý kto si pripisuje činnosť, se odvoláva na tento názor. V ňom je zdroj života, bez nej je jen smrt.“⁵⁴

Dôležitým aspektom je nutná spojitosť medzi intelektuálnym názorom a zmyslovým názorom. Všetko, o čom môžem mať predstavu, sa nutne musí vzťahovať ku mne, toto vedomie Ja však pochádza, ako návrat k sebe z intelektuálneho názoru, nazretiu seba samého. Zmyslový názor tak nemože byť bez intelektuálneho názoru. Fichte prípušťa i opačnú závislosť, ktorá, ako ešte bude ďalej uvedené, je podstatná pre posúdenie jeho koncepcie ako idealistickej filozofie jedného vedomia. Neexistuje bezprostredne izolovaný intelektuálny názor, ktorý by bol bez spojitosti so zmyslovým názorom. Intelektuálny názor je činnosť, teda nie je niečím statickým, ale dynamickým, činným jednaním⁵⁵. Vedoslovie vychádza z intelektuálneho názoru, z absolútnej spontaneity (to čo určuje, a nie to, čo je určované) Ja. Fichte sa ďalej snaží v texte ospravedlniť tento pojem intelektuálneho názoru v rámci Kantovej filozofie a v konečnom dôsledku vyvrátiť akékoľvek pochyby o konzistentnosti vedoslovnia s Kantovou filozofiou. V rámci nášeho rozvrhu, toto nie je podstatné, čo však stojí za zmienku je, že Fichte pojem intelektuálneho názoru ztotožňuje s Kantovou „čistou apercepciou“, ktorá je vyjadrená vetou „Ja myslím“ a treba ju chápať ako jednotu, ktorá doprevádza všetky ostatné predstavy, je stále taká istá a zároveň odlišná od empirických predstáv.

To, čo je dôležité v rámci tejto práce s ohľadom na podmienky idealistickej filozofie jedného vedomia, tzn. rozlíšenie vedomia, Fichte najviac tematizuje v ôsmom a deviatom odseku.

V ôsmom odseku podáva analýzu z tvrdenia vedoslovnia, totižto, že Ja nie je možné abstrahovať. Takáto výpoveď sa dá intepretovať dvoma spôsobmi. Na jednej strane tak, že celým životom máme predstavu iba o sebe samých, vo všetkých momentoch sa myslí iba Ja, a nič iné. Na strane druhej pohľadom filozofa tak, že všetky predstavy, ktoré sú vo vedomí, nie je možno abstrahovať od Ja. Prvý význam nemožnosti abstrakcie Ja zodpovedá pozícii solipsizmu, druhý význam Kantovskej aperpcie „Ja myslím“. Fichte zároveň podotýka, že správnym pochopením tejto myšlienky, tzn. v kantovskom význame, sa dosahuje i poprenie konceptu „veci o sebe“, čiže sveta existujúceho bez Ja.

54 Tamt. s. 67.

55 V tomto ohlade môže byť Fichte zaujímavým filozofom pre súčasnú filozofiu postštrukturalizmu, a to práve preto lebo sa zameriava na dynamickosť (napr. pre Deleuza).

V 9. odseku sa Fichte ešte zreteľnejšie pokúša o vysvetlenie rozlíšenia Ja. Na jednej strane máme teda Jastvo (Ichheit), ktoré je k sebe samému smerujúca činnosť, uvedomenie si seba samého bezprostredne, na druhej strane individualitu, ono empirické, personálne Ja. K vyjasneniu tejto diferencie, ktorá je často zabúdaná (dezinterpretovaná), preto uvádza príklad z oblasti bežného používania jazyka: „Když ve tmě na někoho zavoláte: „Kdo je tam?“, a on předpokládá, že je vám jeho hlas známy, odpoví: „To jsem já“, pak je zřejmé, že mluví o sobě samém jakožto této určité osobě, a je mu třeba rozumět takto: To jsem já, který se jmenuji tak a tak, a nikoli někdo ze všech ostatních, kteří se tak nejmenují, a to proto, že vy v rámci své otázky „Kdo je tam?“ již předpokládáte, že je to vůbec nějaká rozumová bytost, a chcete pouze vědět, která určitá z možných rozumových bytostí to je. Jestliže však ... nějaké osobě přímo na těle zašíváte, stříháte apod. nějakou část oděvu a z nepozornosti ji zraníte, pak zvolá něco jako: „Poslechni to jsem já, pichnul jsi mě.“ Co tím chce říci? Jistě ne to, že je touto určitou osobou a žádnou jinou, protože to vy dobře víte. Chce spíše říci, že to, do čeho jste píchli, nebyl mrtvý, a necitlivý kus oděvu, ale živé a cítící Já, což jste nevěděli.“⁵⁶

Týmto príkladom je jasne dosvedčené, že Fichte striktne rozlišuje medzi Ja ako Jastvo (intelektuálny názor, absolútne Ja) a ja ako individualita (vlastné, personálne, empirické Ja). Pojem prvého sa vyjadruje nie len proti osobám mimo nás, ale i proti všetkému mimo nás, tzn. označuje niečo špecifické, čo ďalej Fichte nazýva i rozumom. Tento rozum, Jastvo je jednotou o sebe a individualita je iba akcidentálna. Rozum je večný, naopak individualita časná. Rozum je účel, ktorému je individualita prostriedkom, resp. zvláštným spôsobom.

Fichte sa zamýšľa i nad dôvodom nepochopenia, či odmietnutia fundamentálnej diferencie, na ktorej stojí vedoslovie. V rámci teórie čistého Ja nemôže tento pojem chýbať nikomu, kto je čo i len schopný vzniesť o jeho existencii pochybnosť, pretože pojem čistého Ja nutne doprevádza akékoľvek individuálne vedomie. Nie je to teda pojem čistého Ja, ktorý by im chýbal, ale je to pojem o tomto pojme. Čo však zapríčiňuje absenciu tohto pojmu o pojme? Podľa Fichteho sa nejedná o nedostatok na poli schopnosti myslenia, ale ide skôr o akúsi charakterovú, morálnu priváciu. Vo vedosloví platí, že rozum ako jednota je podstata a individualita je iba akcidentom. U osôb, ktoré nie sú schopné sa pozdvihnúť k tejto jednote, nadindividuálnemu Ja je vzťah podstaty Jastva voči akcidentu individuality opačný. Individuálne Ja je ich posledným účelom a tiež i

56 Tamt., s. 97.

hranicou konania a myslenia.

2.6 Idealistická filozofia jedného vedomia a vedoslovie

Teraz je už bezproblémovo možné vyjadriť sa k podmienkam idealistickej filozofie jedného vedomia a určiť ich konzistenciu s Fichteho teóriou. Zopakujme obidve podmienky:

1. jedno vedomie nevylučuje mnohosť, je podmienkou mnohosti vedomia
 2. rozličnosť jedného a mnohého vedomia
-
1. Z uvedeného môžeme usúdiť, že Fichteho koncepcia spĺňa túto podmienku. Fichte tvrdí, že nie len, že jedno vedomie nevylučuje mnohosť, ale že tieto dva sú nutne spojené. Totižto intelektuálny názor, ktorý zodpovedá jednému vedomiu, neexistuje bezprostredne izolovane, ale v spojení so zmyslovým názorom: „ ... intelektuálny názor je možný len ve spojení s názorom smyslovým. Tato poznámka je ovšem důležitá a vědosloví ji vskutku nepopírá.“⁵⁷ Tým sa myslí, že keď napr. filozof nazerá čisté Ja, vždy už je zároveň i konkrétnym individuum vyskytujúcim sa v určitej situácii. Touto skutočnosťou sa zaručuje mnohosť vedomia a únik solipsizmu. Jedno nevylučuje mnohé. Môžeme teda tvrdiť, že Fichteho teoria sa dá interpretovať v rámci idealistickej filozofie jedného vedomia.
 2. Čo sa týka druhej podmienky, rozličnosti mnohého a jedného vedomia, túto možno prijať po tom, čo bolo uvedené v predchádzajúcom bode, analýze, či detailnom Fichteho príklade automaticky za splnenú.

57 Tamt., s. 67.

3. Bytie a absolútne Ja

V úvode tejto kapitoly je vhodné sa priamo spýtať, či je vhodné spájať filozofickú koncepciu Fichteho s tou Heideggerovou. Na prvý pohľad sa môže zdať, že tieto dve sú si navzájom podstatne vzdialené. Fichte je filozof nemeckého idealizmu, ktorý ako základ svojho vedoslovia stavia sebakladenie absolútneho Ja. Heidegger je zas filozof, ktorý odmieta samostatnosť subjektu od objektu a namiesto o subjekte, hovorí o pobyte (*Dasein*), ktorý je bytostne bytie vo svete. Podľa môjho názoru vzdialenosť týchto dvoch filozofov nie je až taká veľká. Ak budeme ponímať Fichteho absolútne Ja v rámci ontologickej diferencie, pričom absolútne Ja budeme chápať vo sfére ontologickej, tj. ako bytie a nie ako súcno, objaví sa nám súvislosť s Heideggerovým bytím, o ktorom Heidegger hovorí v spojitosti s pobytom (*Da-sein* ako tu-bytie): „Porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu.“⁵⁸

Je potrebné sa teraz aspoň v krátkosti pozrieť na spojitosť Heideggera s nemeckým idealizmom. Michal Jamný sa v článku *Heideggerovo Bytí a čas jako pohrobek německého idealismu* snaží ukázať, že fundamentálna ontológia sa dá chápať v rámci tradície nemeckého idealizmu. Tvrdí, že Heidegger sám dáva za pravdu nemeckému idealizmu v tom: „že nezná jenom vysvětlování z res (věci), ale před věc klade ještě transcendentální pozici (bytí „ve vědomí“), neboli prošetření základních apriorit světa, které umožňují, aby v něm vůbec nějaká věc mohla vyvstat.“⁵⁹ Heidegger tak na nemeckom idealizme oceňuje práve to, že sa o výklad sveta pokúša nie zo strany súcna, ale mimo neho, z čistého vedomia. Ako pozostatok nejakého ontizmu označuje však koncepciu ducha, ktorá ešte má v sebe onen subjektívny charakter. Duch je ešte stále niečim, tj. súcnom. Podľa Jamného Heidegger nemecký idealizmus s jeho pojatím ducha (Hegel) očisťuje od tejto ontičnosti a zostáva mu tak čistá negativita, ničota ako schránka bytia.

O prepojení bytia a ničoho Heidegger v práci *Kant a a problém metafyziky*(1929): „Jestvujícno je nám známe. Ale bytie? Nedostávame závrat, keď máme niečo také určiť, alebo hoci len výslovne uchopiť? Nie je bytie čosi také jako nič? Skutočne, nebol to nikto menší než Hegel, kto povedal: „Čisté bytie a čisté nič je teda to isté“.⁶⁰ Takisto v prednáške *Čo je metafyzika* sa vyjadruje o Ničom, je to podľa neho „závoj bytie“. Z

58 HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, Praha: Oikoymenh. 2008, s. 28.

59 JAMNÝ, M.: *Heideggerovo Bytí a čas jako pohrobek německého idealismu*. in: *Distance: Reveu pro kritické myšlení*, 2008, č.2.

60 LEŠKO, V.: *Heidegger a dejiny filozofie*. in: *Filozofia* 65, 2010, č.2, s. 111.

Heideggerovho „Ničoho“ a Fichtovho absolútneho Ja sa potom dá rozvíjať paralela. Tak, ako Fichte charakterizuje absolútne Ja ako nekonečné, tak i Heidegger hovorí o Ničom, ako o bezhraničnom a bez limitov.⁶¹ Ďalej Fichteho pojem absolútneho Ja je základ všetkej reality a vedomia, i Heideggerovo Nič je základom bytia a pobytu: „*ex nihilo omne ens qua ens fit*“⁶² (z ničoho pochádza všetko súcno jako súcno). Nič je pôvodnejšie než popieranie a negácia v myslení pochádza práve z ničoho. Niečo podobné vidíme i u Fichteho, ak sa na jeho prvú zásadu nebudeme pozerat' z transcendentálne-logického pohľadu. I Fichte hovorí, že sebakladenie Ja, resp, jeho identita „Ja=Ja“ je pôvodnejšia, základá identitu logickej vety „A=A“.

Vo Fichteho a Heideggerovej koncepcii možno však vidieť i odlišnosti. K vysvetleniu neidentickosti bolo nutné základné predstavenie prvých dvoch zásad. V čom teda spočíva odlišnosť bytia od absolútneho Ja a súcna od Nie-Ja ?

Po prvé, absolútne Ja je vedomie. Vedomie je pre Fichteho u absolútneho Ja nutné, vyjadruje sa o ňom už v Prvej zásade, ako o čistom vedomí, vete „Ja som“ pri kritike Spinozu : „Odrhuj od seba čisté a empirické vedomí. Čisté vedomí klade do Boha, jenž si nikdy není vědom sebe, protože čisté vedomí nikdy nedospívá k vědomí, empirické vedomí klade do zvláštních modifikací božství. ... Poznámávám ještě, že jestliže překročíme větu „Já jsem“, nutně musíme dospět ke spinozismu!“⁶³ Uvedená pasáž svedčí o tom, že Fichte absolútnemu Ja priznáva čisté vedomie a chráni sa nejakej neosobnej substancii, ktorá je prítomná napr. u Spinozu. Toto tvrdenie je dôležité v dvoch bodoch. Po prvé môže byť už spomenutou odpoveďou Fichteho na prvú kritickú poznámku pri prvej zásade, ktorá sa týkala problému rozličnosti viet „Ja som Ja“ a „Ja je Ja“. Fichte chce napriek všetkému tvrdiť v absolútnom Ja vedomie, aby neupadol k nejakej spinozovskej substancii a zároveň toto vedomie nemá charakter empirického vedomia. Preto netvrdí teda „Ja je Ja“, ale „Ja som Ja“, pričom toto „som“ sa musí odlíšiť podľa toho, či je tvrdené absolútne, alebo empiricky, aby sa predišlo solipsizmu. Po druhé táto pasáž svedčiaca o vedomí absolútneho Ja nutne implikuje rozličnosť Ja s bytím. Bytie v ontologickej diferencii je síce tak, ako Ja abstraktné, avšak nemá vedomie. Táto rozličnosť absolútneho Ja a bytia v otázke vedomia teda vypovedá o ich neidentickosti.

61 Porov. ELKHOLY, S.N. : Overcoming the Priority of the Subject: Fichte and Heidegger on Indeterminate Feeling and the Horizon of World and Self-Knowledge, in: Fichte and the Phenomenological Tradition, Violetta L. Waibel (ed), Berlin: De Gruyter, 2010, s. 270.

62 HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*. Praha : Oikoymenh, 2006, s. 63.

63 FICHTE, J.G.: *Základ všeho vědosloví: jako rukopis pro vlastní posluchače*. Praha: Oikoymenh, 2007, s. 19.

Druhý problém, ktorý zamedzuje identickosti ontologickej diferencie a absolútneho Ja a Nie-Ja, je fakt protikladnosti. O tomto fakte protikladnosti sa pojednáva v Druhej zásade: „Nie-Ja musí mocí čistého protikladení –příslušet opak všeho toho, co přísluší Já.“⁶⁴ Takáto silná rozličnosť protikladení sa zdá nesúmeriteľná s tou ontologickou. Súcno je síce odlišné od bytia, predsa však vždy ho už v sebe nejakým spôsobom obsahuje, pretože súcno „je“, má bytie. Ak by sme predpokladali silnú protikladnosť medzi súcnom a bytím, potom by sme museli tvrdiť, že súcno nemá bytie, že nie je, je nebytím, čím by sme tvrdili holý nezmysel.

Minimálne v týchto dvoch dôvodov teda vravíme, že dichotómia bytia a súcna nie je identická s dichotómiou Ja a Nie-Ja. V úvodnej časti práce, kde sa rozpracovávali diferencie, bola daná úloha explicitnejšie vypracovať v práci podobnosť, či spojitosť v dvoch bodoch:

1. Prepojenie Heideggerovej koncepcie zabudnutého bytie s dezinterpretáciou absolútneho Ja ako Ja individuálneho.
2. Podobnosť Nie-Ja a súcna v takom zmysle, že tak, ako súcno nie je bez bytia, tak, ani Nie-Ja nie je bez Ja.

3.1.Zabudnutie/Dezinterpretácia

Na prvý pohľad sa môže zdať, že tieto dva fenomény, zabudnutie bytia a dezinterpretácia absolútneho Ja, sú si veľmi vzdialené a tvrdenie o ich podobnosti je prinajmenšom prvoplánové. Aby sa tomuto dojmu uniklo musí sa pojem zabudnutia bytia bližšie preskúmať. Zabudnutie bytia je koncept, ktorý v rámci obnovenia scholastickej diferencie bytia súcna zavádza do svojho filozofického korpusu Heidegger. Konkrétne je tento problém tematizovaný v prvej paragrafe spisu *Bytie a čas*. Filozofia podľa Heideggera zabudla na bytie, prestala sa pýtať na otázku po ňom. Toto zabudnutie je i ospravedlnené: „Říká se: bytí je nejvšeobecnější a nejprázdnější pojem. Jako takový odolává každému pokusu o definici. Tento nejvšeobecnější a tudíž nedefinovatelný pojem také nemá žádné definice zapotřebí. Každý jej stále používá a také již vždy rozumí, co jím míní. A tak se to, co jakožto skryté zneklidňovalo antické filosofování a udržovalo je v napětí, stalo nad slunce jasnější samozřejmostí, a to do té míry, že kdo se na to ještě ptá, je obviňován z metodického prohřešku.“⁶⁵ K zabudnutiu bytia tak dochádza z troch

64 Tamt., s. 22.

65 HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, Praha: Oikoymenh. 2008, s. 17.

dôvodov :

1. Bytie je navšeobecnejší pojem.
2. Bytie je nedefinovateľný pojem.
3. Bytie je samozrejímavý pojem.

Všetky tri dôvody so sebou navzájom nejako súvisia. Najvšeobecnejším sa myslí transcendentálny, čo v scholastickom diskurze znamená všeobecno, prekračujúce všetky rody súcna. Z tejto všeobecnosti potom vyplýva aj nedefinovateľnosť. Bytie je neurčiteľné, nedá sa mu priradiť nejaké súcno, alebo ho definovať pomocou nejakého vyššieho pojmu. Nakoniec je bytie pojem i samozrejímavý. To znamená, že nám je pojem bytia vždy už nejakým známym a je takto v bezproblémovom užívaní zrozumiteľný. Keď sa pozrieme na Fichte koncepciu absolútneho Ja, tak ako ju formuluje v prvej zásade vedoslovía, zistíme, že každému z troch dôvodov predchádzajúcich zabudnutiu bytia nejakým spôsobom zodpovedá určenie Ja. Čo sa týka všeobecnosti, o absolútnom Ja tiež môžeme hovoriť ako o prvom, nepodmienenom, nič mu nepredchádza, naopak všetko sa musí k nemu vzťahovať. Keďže absolútne Ja je najvyšší pojem a zásada, ktorá ho vyjadruje sa nedá určiť: „Dokázat, či určit je nelze, má-li být zásadou absolutne první.“⁶⁶, nepatrí medzi empirické určenia nášho vedomia, možno usúdiť, že absolútne Ja je z hľadiska bežného poznania nedefinovateľné, a preto sa Fichte utieka pri jeho postihnutí k abstrahujúcej reflexii. Ohľadom samozrejmosti bytia možno s absolútnym Ja tiež nájsť podobnosť. V samozrejmosti chápania bytie, myslíme bytie bezproblematicky, jasne: bytie je proste bytie. Z neproblematickosti a jasnosti logickej vety, faktu empirického vedomia sa i vychádza pri predvedení Tathandlung, činného jednania absolútneho Ja. Veta identity „A=A“ je tak jasná, že o nej nie je nutné nijak ďalej premýšľať a nikde inde ju zakladať. Apodiktickosť takejto logickej vety sa nakoniec obratom koncepcnej reťaze vyvodí práve z absolútneho Ja. Touto analógiou zabudnutia a dezinterpretácie chcem ukázať z bežného filozofického diskurzu, že filozofia, tak ako bolo zmienené v úvode, je špecifické myslenie svojou schopnosťou pre-konávania, pre-mýšľania, či pre-verovania a touto svojou výnimočnosťou voči každodennému mysleniu je tak podobne ako napr. umenie odsúdené k nepochopeniu, či zabudnutiu. Ďalej práve preto, že absolútne Ja spĺňa podmienky zabudnutia bytia, možno o ňom v rámci ontologickej sféry myslieť.

66 FICHTE, J.G.: *Základ všeho vědosloví: jako rukopis pro vlastní posluchače*. Praha: Oikoymenh, 2007, s. 12.

3.2. Podobnosť vzťahu Ja a Nie-Ja so vzťahom bytia a súcna

Druhou podobou analógie diferencií je podobnosť vzťahu odohrávajúceho sa vo vnútri každej z diferencií, teda podobnosť vzťahu Ja k Nie-Ja so vzťahom bytia k súcno. K objasneniu tejto diferencie si pomôžem pre Fichteho oprávnenou a použitou dichotómiou obsahu a formy. Vzťah Ja a Nie-Ja, tak ako je formulovaný v Základe celého vedoslovía je nasledovný: Absolútne Ja je nepodmienené tak do formy ako i obsahu. Ja kladie seba sama. Absolútne Ja je identické samo so sebou, preto sa forma a obsah rovnajú. Nie-Ja je podmienené i nepodmienené. Nepodmienené je čo do formy, čím je protikladenie, pretože nemôže vychádzať z kladenia, nakoľko protikladenie je protikladné kladeniu, nekladie Ja, ale Nie-Ja. Podmienené je čo do obsahu, pretože, aby vôbec mohlo byť niečo opačné niečomu, musí to niečo, čomu je opačné, najprv byť, teda -A je podmienené obsahovo k A. Medzi Ja a nie-Ja je podmienený vzťah, Nie-Ja nie je bez Ja. Pozrime sa teraz na to, aký je vzťah medzi bytím a súcnom. Všetky súcna sú, tzn. že majú bytie. S týmto bytím ale nie sú identické. Každé súcno má účasť na bytí, inak by nebolo. Súcno je podmienené bytím, takisto ako Nie-Ja je podmienené Ja. Táto podmienenosť je obsahová.

3.3 Paradox

Je možné pozorovať, že práca sa vyvinula do podoby paradoxu. Vďaka transcendentálne-logickému chápaniu Fichteho konceptu absolútneho Ja sme boli schopní poprieť solipsizmus vedoslovía a nepochybovať o reálnosti Nie-Ja (sveta). Na druhej strane sme sa však čiastočne nechali zviest' Hölderlinovou námietkou z dogmatizmu a začali sme absolútne Ja premýšľať sice nie onticky (podľa Hölderlina), ale ontologicky. Práca sa tak dostala do stavu paradoxu, z ktorého vyvstáva podstatná otázka o chápaní absolútneho Ja. Nie je filozofia práve umením pýtania sa? Celá tradícia filozofie od Sokrata až po Žižeka to dosvedčuje.

Ak by sme sa pokúsili odpovedať na túto otázku, zdá sa, že máme len dve možnosti. Rozum (*common sense*) nám ukazuje, že je možné sa prikloniť buď k transcendentálne-logickému chápaniu, alebo k ontologickému. Ak by sme vylúčili ontologické, prišli by sme tak o charakter celkovosti, ktorý si filozofia nárokuje. Absolútne Ja by bolo základom vedenia, jedno invariantné vedomie seba samého (bez objektu), ktoré

je nutnou podmienkou k akémukoľvek mnohému vedomiu (tj. vedomiu objektu). Ak by sme zastávali ontologické chápanie, zdá sa, že by sme prišli o vedomie, pretože bytie nemá vedomie. Tieto dve možnosti nám ponúka *common sense*. Sú však týmto všetky možnosti vyčerpané? Vďaka dialektickej metóde sa naskytáva ešte jedna možnosť. Absolútne Ja chápať tak transcendentálne-logicky ako ontologicky.

Takéto dialektické chápanie v jednote možno ospravedlniť samotným Fichteho pojatím vedoslovía z roku 1804. V druhej prednáške z tohoto vedoslovía píše o podstate svojej filozofie. Všetko transcendentálna filozofia (Kantova i jeho) nekladie Absolútne ani do bytia, ani do myslenia, ale do spojenia týchto dvoch. Tvrdí, že rozličnosť medzi bytím a myslením v tomto druhu filozofie úplne mizne ($A = M + B$). Žiadne bytie nie je možné bez myslenia a *vice versa*.⁶⁷

Samozrejme by sa dalo namietat', že v tomto kontexte Fichte nemyslí bytím ontologické bytie, ale ontické súcno. Nám ale v tomto prípade nejde o samostatný pojem bytia, ale o jeho jednotu s myslením, ktorú Fichte nazýva Absolútnom, ktoré sa už ako súcno chápať nedá.

67 Porov. FICHTE, J.G.: *Die Wissenschaftslehre* : 2. *Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*. Hamburg : Meiner, 1986 , s. 17.

Záver

„The answer to ‘Why is there Something rather than Nothing?’ is thus that there is only Nothing, and all processes take place ‘from Nothing through Nothing to Nothing’.”⁶⁸
(Slavoj Žižek)

Primárnym cieľom práce bolo ukázať nesúmernosť Fichteho filozofie so solipsizmom a zároveň jej charakterizovanie ako idealistickej filozofie jedného vedomia. O to som sa v práci snažil na podklade skúmania troch primárnych textov: Hölderlinov list Heglovi, prvé dve zásady celého vedoslovnia, Druhý úvod do vedoslovnia.

Sekundárnym cieľom bolo polozenie otázky absolútneho Ja. V tomto účele bolo rozvinuté prepojenie absolútneho Ja s ontologickou diferenciou. V závere práce zostáva ešte pojednať o otázkach, ktoré sa v priebehu postupu práce mohli naskytnúť, resp. ktoré z práce prirodzene vyplývajú.

Prvá otázka sa vzťahuje k problematike ontologickej diferencie, a to konkrétne k jednej jej časti, ktorá bola v práci rozvíjaná – prepojenie fenoménu zabudnutia bytia s dezinterpretáciou absolútneho Ja. Z tohto fenoménu zabudnutia bytia Heidegger vyvodil opätovné nastolenie otázky po bytí. V rámci analógie zabudnutia bytia s dezinterpretáciou absolútneho Ja, je teda na miesto otázka, či by nemala byť opätovne nastolená otázka po absolútnom Ja. Ako by však takáto obnovená otázka po absolútnom Ja mala vyzeráť? Akú by mala mať formu? Heidegger postupuje pri nastolení otázky po bytí tak, že ju odkazuje k súcnu, ktoré sa na bytie pýta, a to je práve pobyť: „Vypracovať otázku po bytí tudíž znamená: učiniť prúhľadným jisté jsoucno- totiž to, ktoré se táže – v jeho bytí. Toto jsoucno, kterým my sami každý jsme a které ma mimo jiné bytostnou možnosť tázat se, postihujeme terminologicky jako *pobyť*.”⁶⁸ Ďalej tvrdí, že jedine pobyť môže nejako chápať bytie: „Tomuto jsoucnu (pobytu) je vlastní, že skrze jeho bytí a spolu s ním je mu odemčeno bytí samo. *Porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu.*”⁶⁹

Vidíme, že u Heideggera, otázka po bytí v kontexte zabudnutia bytia úzko súvisí s pobyťom (človekom). Z Druhého úvodu do vedoslovnia vieme, že Fichte chápe absolútne Ja, Jastvo, či intelektuálny názor tak, že ho nemožno abstrahovať. Všetky predstavy vo vedomí sú sprevádzané onou „čistou apercepciou“, vetou „Ja myslím ...“. Každé

68 HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, Praha: Oikoyomenh. 2008, s. 23.

69 Tamt., s. 28.

personálne ja má v sebe pojem čistého, absolútneho Ja. Po vzore Heideggera môžeme vyvodit', že tak, ako sa bytiu rozumie cez špecifické súcno – pobyť, tak i absolútnemu Ja sa dá chápať jedine cez personálne ja. Každý filozof je zároveň vždy i konkrétnym človekom s nejakou náladou (Heidegger preferuje rozumenie cez úzkosť). V tomto kontexte otázky absolútneho Ja, je potom možno i chápať Kantom vznesenú veľmi zásadnú otázku: Čo je človek?

Táto otázka nie je vôbec triviálna, ale naopak zahrňuje v sebe druhú otázku prirodzene vyplývajúcu z práce. Druhá otázka sa viaže na problém vzťahu jedného a mnohého vedomia. V práci bol tento vzťah vymedzený tak, že jedno vedomie je podmienkou mnohosti vedomí. V náväznosti na Kantovu otázku „Čo je človek?“ je možné sa spýtať v kontexte jedného a mnohého vedomia: Je iba jeden človek? Samozrejme touto otázkou sa nenaráža na nejaký solipsistický postoj, ale skôr sa opäť chce nastoliť otázka hranice jedného človeka (či už to v zmysle jednej prirodzenosti, resp. ideí človeka, alebo absolútneho čistého Ja) a mnohého človeka (personálna diverzita, individualita, konečnosť človeka)⁷⁰.

Otázka, ktorá však priamo súvisí s postupom práce, je otázka vzťahu jedného a mnohého vedomia, a to vzhľadom k problému vzniku mnohého vedomia z jedného. Ak je jedno vedomie podmienkou možnosti mnohosti vedomí, je namieste otázka: Akým spôsobom mnohé vedomie vzniká? Ako vieme aspoň okrajovo z práce, Fichte tento problém rieši zavedením tretej zásady, pojmom deliteľnosti, vzájomnej obmedzenosti Ja a Nie-Ja. Prechod od absolútneho Ja k empirickému sa deje teda na základe deliteľnosti⁷¹. Podrobná explikácia tretej zásady vedoslovnia, deliteľnosti na tomto mieste nie je možná, pretože by si vyžadovala o mnoho väčší priestor. V každom prípade nastolenie otázky pojmu deliteľnosti má byť bezprostrednou konzekvenciou tejto práce.

Posledná otázka sa viaže k spojitosti absolútneho Ja a bytia s Ničím. Ak budeme chápať absolútne Ja ako to, čo nie je ničím, potom bude v tomto chápaní „ničím“. V akom zmysle môže nič zakladať všetko? K tejto otázke môže byť nápomocný práve pojem Nie-Ja. Z pojmu Nie-Ja vyplýva jeho negativita. Je to však jednoduchá negativita? Ak je absolútne Ja čistou negativitou, potom Nie-Ja je dvojitou negativitou, je to negácia negácie. Z matematiky vieme, že stretnutie dvoch mínus splyva v plus. A tak Nie-Ja, ako

70 Otázka, ktorá na túto vzhľadom k súčasnosti nadväzuje: Ak je postmoderný subjekt mŕtvy (Adorno) pod váhou redukujúcich funkcií kapitalizmu, zomrelo spoločne s ním i čisté Ja? Ak nie, nie je toto teda príležitosťou filozofie vystavať novú teóriu subjektu?

71 Tento pojem v podstate zodpovedá i bežnému chápaniu „zmnožovania“ ako delenia.

negácia negácie je pozícia (kladenie). Táto otázka si nevšíma predchádzajúci problém jedného a mnohého. Absolútne Ja (Absolútne) je jedno a to isté, nie je mnohosťou. V tomto kontexte je potom nutné nastoliť otázku, ktorá sa zdá byť ešte zásadnejšia: Aký je rozdiel medzi jednou a nulou?

Zoznam použitej literatúry

BENYOVSZKY, L. a kol.: *Filosofická propedeutika*. První díl. Praha: Sofis , 1998.

BRACHTENDORF, J.: *Fichtes Lehre von Sein eine kritische Darstellung der Wissenschaftlehre von 1794, 1798/99 und 1812*. München: Paderborn, 1995.

CORETH, E.: *Metafyzika*. Bratislava: Tftu, 1999.

ELKHOLY, S.N.: *Overcoming the Priority of the Subject: Fichte and Heidegger on Indeterminate Feeling and the Horizon of World and Self-Knowledge*. in: *Fichte and the Phenomenological Tradition*, Violetta L. Waibel (ed), Berlin: De Gruyter, 2010.

FICHTE, J.G.: *Die Wissenschaftslehre : 2. Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*. Hamburg : Meiner, 1986.

FICHTE, J.G.: *Druhý úvod do vědosloví*, Praha: Filosofia, 2008.

FICHTE, J.G.: *O pojmu vědosloví neboli takzvané filosofie*. Praha: Filosofia 2008.

FICHTE, J.G.: *Základ všeho vědosloví: jako rukopis pro vlastní posluchače*. Praha: Oikoymenh, 2007.

HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh. 2008.

HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?.* Praha : Oikoymenh, 2006.

HENRICH, D.: *Between Kant and Hegel Lectures on German Idealism*. USA: Harvard University Press, 2003.

JAMNÝ, M.: *Heideggerovo Bytí a čas jako pohrobek německého idealismu*. in: *Distance: Reveu pro kritické myšlení*, 2008, č.2.

KARÁSEK, J.: *Fichte čte Kanta*. in: *Fichtova teorie sebevědomí*, Martin Vrables (ed.), Praha: Togga, 2008.

KARÁSEK, J.: *Já a Ne-Já. K problematice světa ve Fichtově vědosloví.* in: *Člověk a jeho svět. Filosofický pojem světa od novověku po dnešek*, vyd. J. Kuneš, M. Vrabec et al., Praha: Filosofía, 2008.

LEŠKO, V.: *Heidegger a dejiny filozofie.* in: *Filozofia* 65, 2010, č.2.

PINKARD, T.: *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*, UK: Cambridge University Press , 2002.

SEIDEL, G.J.: *Fichte's Wissenschaftslehre of 1794: A Commentary*, USA: Purdue University Research Foundation, 1993.

TIPPELT, H.: *Zakázaný objekt.* in: *Ergo*, UJEP Ústí nad Labem, 2006.

WAIBEL, V.L., *Hölderlin und Fichte : 1794-1800.* Paderborn : Schöningh, 2000.

ŽIŽEK, S.: *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism.* London: Verso 2012.