

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Filozofie – Filozofie

Martin Vrabec

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

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

Disertační práce

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

2012

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

V Praze 25. 3. 2012

Abstrakt

Studie je věnována rané filosofii J. G. Fichte, zejména stěžejnímu spisu tohoto období, jímž je *Základ všeho vědosloví*. Podle předkládané interpretace je hlavním úkolem tohoto spisu vykázat, jakým způsobem vzniká naše běžné a každodenní porozumění světu i nám samým. Při vytyčení takovéto otázky zůstává Fichte věrný širšímu proudu transcendentální filosofie, která se snaží vysvětlit nejen vznik našeho empirického poznání, ale především se táže po původu apriorních struktur naší zkušenosti. Takovýto výklad mají podat tzv. „pragmatické dějiny lidského ducha“, které jsou ústředním tématem naší studie. Fichte se v nich snaží zrekonstruovat transcendentální – nikoli ovšem fakticky časový – vývoj naší mysli od prvotního stavu citění až k naší běžné představě o samostatně existujících věcech a o nás samých jako svobodných poznávajících subjektech. Prostřednictvím tohoto filosofického postupu geneticky odvozuje a zdůvodňuje jednotlivé základní podoby naší zkušenosti a rovněž všechny její apriorní složky, kterými jsou např. prostor, čas, substancialita či kauzalita.

V první části studie představujeme základní principy Fichtova filosofického systému a sledujeme způsob, jakým zdůvodňuje výchozí bod pragmatických dějin lidského ducha. V druhé části se věnujeme filosofické metodě, jejímž prostřednictvím Fichte vývoj lidské mysli popisuje, a zkoumáme též základní „mechanismy“ a obecné zákonitosti tohoto imanentního vývoje mysli. Ve třetí části provádíme podrobnou systematickou rekonstrukci pragmatických dějin a zaměřujeme se v ní především na vývoj našeho poznávacího vztahu ke světu. Při této rekonstrukci vycházíme nejen ze *Základu všeho vědosloví*, ale též ze spisu *Nárys vědosloví vlastního*, v němž Fichte své analýzy teoretického vědomí doplňuje a prohlubuje. Zjišťujeme zde, že základní struktury našeho vědomí a sebevědomí jsou podle Fichtova vědosloví vposledku konstituovány obrazotvorností, která je primární schopností naší mysli vytvářející nejen všechny naše představy, ale i veškerá jejich apriorní určení.

Klíčová slova: J. G. Fichte, transcendentální filosofie, vědosloví, pragmatické dějiny, vědomí, sebevědomí, obrazotvornost

Abstract

Submitted essay is an inquiry into J. G. Fichte's early philosophy focused particularly on *Foundation of the Entire Wissenschaftslehre* as a central work of his early period. Interpretation is based on assumption that its principal aim consists in manifestation of the way leading to emergence of our commonsense and ordinary understanding with reference to both world and ourselves. This approach carries Fichte's affiliation with tendency inherent to transcendental philosophy of his era not only in its search for the origin of empirical knowledge, but for the origin of aprioristic structures of our experience especially. His transcendently laden search manifests itself as so called „pragmatic history of the human mind“, the principal object of our inquiry. Here we can find an attempt to reconstruct just transcendental, but not „real“, temporally sequential, genesis of our mind from original state of feeling to our common representation both about independently existing things and ourselves as free cognizing subjects. Application of this philosophical method allows him to genetically derive and justify basic forms of our experience and its aprioristic components like space, time, substantiality or causality.

The first part of essay introduces fundamental principles of Fichte's philosophical system and observes the way of justification with reference to point of departure for pragmatic history of the human mind. The second part is on the philosophical method applied to human mind genesis presentation and we also inquire into fundamental „mechanisms“ and general laws of this immanent human mind genesis. The third part is focused on detailed systematical reconstruction of pragmatic history and explains genesis of our cognitive relationship to world particularly. Reconstruction is based not only on *Foundation of the Entire Wissenschaftslehre*. In addition, it includes *Outline of the Distinctive Character of the Wissenschaftslehre* where Fichte supplements and deepens his analysis of theoretical consciousness. Analysis of these works allows us to arrive at conclusion, that fundamental structures of our consciousness and self-consciousness are, according to Fichte's *Wissenschaftslehre* (science of knowledge), originally constituted by imagination as primary faculty of our mind. And it is this faculty of mind which creates both all representations and all their a priori determinations.

Key words: J. G. Fichte, transcendental philosophy, science of knowledge, pragmatic history, consciousness, self-consciousness, imagination

Obsah

Seznam použitých zkratk	7
1. Úvod	8
1.1 Vědosloví jako specifická podoba transcendentální filosofie	9
1.2 Vědosloví jako pragmatické dějiny lidského ducha	14
2. Vykázání počátečního bodu pragmatických dějin	20
2.1 Absolutní Já	21
2.1.1 Absolutní Já jako pozitivní princip	21
2.1.2 Disponuje absolutní Já sebevědomím?	25
2.1.3 K interpretaci 1. § <i>Základu všeho vědosloví</i>	29
2.1.4 Další charakteristiky absolutního Já	33
2.2 Náráz od Nejá	37
2.3 Konečné Já	39
2.3.1 Rozlišení ideální a reálné činnosti, vznik epistemického sebevztahu	39
2.3.2 Teoretická stránka subjektu – ideální činnost	41
2.3.3 Praktická stránka subjektu – usilování	54
3. Pragmatické dějiny lidského ducha	59
3.1 Předmět a metoda pragmatických dějin	60
3.2 Interpretační přístup k pragmatickým dějinám	65
4. Konkrétní představení pragmatických dějin lidského ducha	70
4.1 První reflexe	70
4.1.1 Dynamický ohled cítění resp. čítí	71
4.1.2 Proto-teoretický ohled cítění resp. čítí	75
4.1.3 Shrnutí první reflexe	76
4.2 Druhá reflexe	78
4.2.1 Explicitní pocit vlastního omezení	79
4.2.2 Explicitní vystoupení Nejá. Vzájemný vztah Já a Nejá	82
4.2.3 Přenášení obsahové určitosti pocitu resp. počitku na Nejá	87
4.2.4 Rozmanitost pocitů resp. počitků	90
4.2.5 Shrnutí druhé reflexe	92
4.3 Třetí reflexe	95
4.3.1 Mnohost kvalitativních určení Nejá pro reflektující Já	96
4.3.2 Určování vnitřní, kvalitativní uzpůsobenosti Nejá	98

4.3.3 Nejá jako substance a akcident. Nejá jako působící věc	101
4.3.4 Nejá jako mnohost objektů v prostoru – vnější určení Nejá	104
4.3.5 Reflektované Já jako nazírající	110
4.3.6 Nazírající Já jako existující v čase	117
4.3.7 Shrnutí třetí reflexe	124
4.4 Čtvrtá reflexe	126
4.4.1 Obraz věci	126
4.4.2 Já a Nejá o sobě jako svobodné substance	129
4.4.3 Shrnutí čtvrté reflexe	132
4.4.4 Povaha filosofické reflexe	134
5. Závěr	137
Seznam použité literatury	142

Seznam použitých zkratek

<i>BdM</i>	<i>Bestimmung des Menschen</i>
<i>Druhý úvod</i>	<i>Druhý úvod do vědosloví</i>
<i>GdE</i>	<i>Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre</i>
<i>GWL</i>	<i>Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre</i>
<i>Nárys</i>	<i>Nárys vědosloví zvláštního</i>
<i>O pojmu</i>	<i>O pojmu vědosloví</i>
<i>UBW</i>	<i>Über den Begriff der Wissenschaftslehre</i>
<i>Vergleichung</i>	<i>Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre</i>
<i>Základ</i>	<i>Základ všeho vědosloví</i>
<i>ZEW</i>	<i>Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre</i>

1. Úvod

Tématem předkládané studie je raná filosofie J. G. Fichta (1762–1814), tedy období, v němž rozvrhuje projekt tzv. vědosloví a v letech 1794–95 předkládá veřejnosti i jeho první konkrétní provedení ve spise *Základ všeho vědosloví*. Přestože Fichte během celého svého života vědosloví neustále přepracovával, právě jeho první podání mělo historicky největší vliv a rovněž v současnosti platí za paradigmatickou podobu Fichtovy filosofie, které je věnováno nejvíce výkladů a komentářů. Pozornost dobových i současných kritiků a interpretů se přitom zaměřovala především dvěma hlavními směry. Jednak k Fichtovu pokusu založit a vystavět jednotný filosofický systém z jistých a nezpochybnitelných zásad. V poměrně nedávné době pak bylo Fichtovo rané vědosloví chápáno jako pozoruhodný příspěvek k diskuzi o povaze sebevědomí, přesněji řečeno příspěvek k otázce, jakým způsobem si můžeme uvědomovat sami sebe a jak se můžeme sami se sebou identifikovat.

Tyto interpretační přístupy jsou zajisté oprávněné, nechávají však podle našeho názoru nepovšimnut jeden ze základních úkolů, který si Fichte ve vědosloví vytyčuje, totiž úkol vysvětlit naše běžné, přirozené vědomí a jemu odpovídající podobu zkušenosti. Ústředním tématem našeho zkoumání budou proto tzv. „pragmatické dějiny lidského ducha“, v nichž má být přirozená podoba vědomí filosoficky zdůvodněna. Je pozoruhodné, že tento Fichtův projekt zůstává v sekundární literatuře téměř nezpracován a doposud je mu věnována pouze jediná monografie.¹ V naší studii bychom tak chtěli přispět k zaplnění této mezery ve fichtovském bádání. Důležitost zpracování tohoto tématu se ukazuje v širším kontextu pokantovské německé klasické filosofie. Fichtovy pragmatické dějiny tvoří jednu z podob tzv. „dějin sebevědomí“, tj. specifického filosofického programu, který se vedle Fichta do jisté doby pokoušeli realizovat i Schelling a Hegel.² Náš výklad

¹ Claesges, U., *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794–95*, Martinus Nijhoff, Haag 1974.

² K Fichtovým pragmatickým dějinám lidského ducha v širším kontextu pokantovského projektu „dějin sebevědomí“ srov.: Düsing, K., „Hegels ‚Phänomenologie‘ und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins“, *Hegel-Studien*, 1993, č. 28, s. 103–126; Düsing, K., „Theorie der Subjektivität und Geschichte des Selbstbewusstseins im Frühidealismus und in Hegels ‚Phänomenologie‘“, in: E. Düsing, H.-D. Klein (Hrsg.), *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, s. 175–192; Stolzenberg, J., „Geschichte des Selbstbewusstseins“, Reinhold – Fichte – Schelling“, in: J. Stolzenberg, K. Ameriks (eds.), *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism. Deutscher Idealismus und die analytische Philosophie der Gegenwart/German Idealism and Contemporary Analytic Philosophy*, 2003, č. 1, s. 93–113; Stolzenberg, J., „Geschichten des Selbstbewusstseins. Fichte – Schelling – Hegel“, in: B. Sandkaulen, V.

Fichtova vypracování „pragmatických dějin“ může tedy být zároveň chápán jako přípravný krok k širšímu zkoumání, totiž ke zkoumání vývoje pokantovské německé klasické filosofie právě z hlediska společného teoretického projektu „dějin sebevědomí“.

1.1 Vědosloví jako specifická podoba transcendentální filosofie

Fichte považoval svůj projekt vědosloví za pouhé rozvedení a dovršení Kantova transcendentálního idealismu, tedy filosofie, která zjednodušeně řečeno tvrdí, že veškerý obsah a struktury naší žité zkušenosti jsou konstituovány lidským duchem. Tento typ filosofie se snaží důsledně vyrovnat se skutečností, že se jednoduše nesetkáváme s věcmi či situacemi, nýbrž že si těchto věcí a situací jsme vždy *vědomi*, a musí být tedy konstituovány naší myslí či duchem. Předmětem transcendentálního zkoumání proto není bezprostředně svět, ale lidský duch, který se ke světu vztahuje. Tímto směrodatným způsobem vymezil pole transcendentálního výzkumu v *Kritice čistého rozumu* I. Kant, který říká: „Transcendentálním nazývám veškeré poznání, které se zabývá nikoli předměty, nýbrž naším poznáním předmětů vůbec, pokud má být toto poznání možné a priori.“³ Tomuto výměru transcendentální filosofie zůstává věrný rovněž Fichte a ve svém programovém spisu *O pojmu vědosloví* jednoznačně tvrdí, že „objektem vědosloví je systém lidského vědění“.⁴

Úkol, který Fichte svému vědosloví vytyčuje, můžeme považovat za trojí – obdobně, jako tomu bylo již u Kantovy transcendentální filosofie – a předběžně ho můžeme popsat následujícím způsobem.

1) Vědosloví má především *vysvětlit vznik naší běžné, každodenní zkušenosti*, a to jak zkušenosti teoretické (poznávací), tak zkušenosti praktické, tj. zkušenosti bezprostředně spojené s naším usilováním a vůlí. Fichte tak ve spise *O pojmu vědosloví* tvrdí, že vědosloví má být „odvozením toho, co se vyskytuje v našem vědomí“.⁵ Může přitom samozřejmě jít jen o snahu ukázat, jak vznikají obecné složky a struktury naší běžné

Gerhardt, W. Jaeschke (Hrsg.), *Gestalten des Selbstbewusstseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels*, Hegel-Studien, Beiheft 52, Meiner, Hamburg 2009, s. 27–49.

³ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B 25. Český překlad uvádíme vždy podle: Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, OIKOYMENH, Praha 2001.

⁴ *O pojmu*, s. 43; *UBW*, s. 70. (V našem textu využíváme stávajících českých překladů, uvádíme však zároveň odkaz na originální text, aby bylo možno snadno dohledat původní znění. Pokud se od vydaných překladů na některých místech odkláníme, vždy na to upozorňujeme.)

⁵ *O pojmu*, s. 15; *UBW*, s. 32.

zkušenosti, nikoli její jednotlivé empirické obsahy, které vždy zůstávají náhodné. Vědosloví má tedy předvést, jakým způsobem vzniká naše přirozené, běžné vědomí a sebevědomí.

2) Vědosloví má zároveň *ospravedlnit, legitimovat* základní struktury a obecné obsahy naší běžné teoretické i praktické zkušenosti. Má tak poskytnout *jistotu a zdůvodnění* některým našim základním přesvědčením o povaze světa i nás samých a ukázat, že je můžeme považovat za *objektivně platné*. Fichte tento cíl vyjadřuje v *Druhém úvodu do vědosloví* následujícím způsobem: „Otázka, kterou má vědosloví zodpovědět, jak známo zní: Odkud se bere systém představ doprovázených pocitem nutnosti? Nebo: Jak dospíváme k tomu, že tomu, co je přece pouze subjektivní, připisujeme objektivní platnost?“⁶

V oblasti teoretické zkušenosti tak má být proti případnému skepticizmu zajištěno především naše každodenní přesvědčení o samostatnosti poznávaného světa a věcí, které se v něm vyskytují. Vědosloví, které se samo nachází na pozici transcendentálního idealismu, má tedy legitimovat náš přirozený empirický realismus a zároveň nás má ujistit o objektivní platnosti základních forem předmětnosti, totiž kategorií, resp. času a prostoru. V oblasti praktické zkušenosti pak má vědosloví ospravedlnit naše přesvědčení o tom, že jsme svobodnými bytostmi, a zajistit ho tak proti případným útokům determinismu. Zároveň však toto naše přesvědčení upřesňuje s tím, že naší bytností je sice naprostá svoboda a spontaneita, ovšem s touto vlastní bytností nejsme jakožto empirické a konečné bytosti nikdy v plném souladu. Tato naše bytnost na nás tak naléhá pouze v podobě kategorického imperativu, podle něhož máme být ve svém vědomí i jednání určeni pouze sami sebou, a nikoli vnější či vnitřní přírodou.⁷ Tento kategorický imperativ se ve více či méně jasné podobě objevuje i v běžném vědomí, vědosloví ho ovšem představuje v explicitní podobě a zdůvodňuje jeho naprostou nepodmíněnost. Vědosloví tak má orientovat naše praktické jednání, s nímž je spojeno jak uspořádání společenských vztahů, tak vztahů k okolnímu světu. V tomto apelu na svobodu viděl Fichte nejvýznamnější

⁶ *Druhý úvod*, s. 61; *ZEW*, s. 455 n.

⁷ Srov.: „... Já, jež by ve svém vědomí vůbec nebylo určeno něčím vnějším, nýbrž by samo svým čistým vědomím vše vnější určovalo.“ (*Základ*, s. 32; *GWL*, s. 117) Srov. též: „... mravní zákon v nás, v němž je Já představeno tak, že je mravní zákon povznáší nad jakoukoli původní modifikaci, v němž je mu přisouzeno absolutní jednání, které se zakládá pouze v něm a naprosto v ničem jiném.“ (*Druhý úvod*, s. 69; *ZEW*, s. 466)

výsledek svého vědosloví pro běžný život a zevrubně ho proto rozvinul ve svých populárních spisech, určených širokému publiku.⁸

3) Jak jsme uvedli v předchozím bodě, vědosloví má ospravedlnit objektivní platnost některých našich každodenních přesvědčení o povaze předmětů naší jak teoretické, tak praktické zkušenosti. Přitom však bude ve vědosloví dokázána nejen faktická platnost těchto poznatků pro ten který předmět zkušenosti, nýbrž dokonce jejich *nutná* platnost pro *všechny* předměty možné teoretické či praktické zkušenosti vůbec. Vědosloví tedy zároveň zdůvodňuje, jak můžeme disponovat nutnými a všeobecně platnými poznatky o předmětech zkušenosti, a ukazuje, jakou podobu tyto nutné a všeobecné poznatky mají. Jinými slovy řečeno, vědosloví jednak vysvětluje, jak vůbec můžeme disponovat nějakým *jistým a nutným* věděním a jak je tedy vůbec možná nějaká *věda*. Zajišťuje zároveň apriorní *věcný obsah* jednotlivých věd tím, že v jeho rámci jsou dedukovány první „zásady“ těchto věd, totiž právě nejobecnější poznatky o jejich předmětech.⁹ Vzhledem k tomuto třetímu úkolu charakterizuje Fichte vědosloví jako „vědu o vědě vůbec“, tj. vědu, která má „zdůvodňovat všechny možné vědy“, a tak jim poskytovat základ a jistotu.¹⁰ Již na první pohled je zřejmé, že v tomto třetím ohledu se úkol vědosloví shoduje se známou Kantovou snahou odpovědět na otázku, jak jsou možné syntetické soudy a priori, a zároveň vykázat, jakými apriorními poznatky tohoto typu disponujeme.

Pro náš výklad Fichtova prvního podání vědosloví budou centrální pouze jeho první dva úkoly, totiž vysvětlení vzniku našeho běžného vědomí a sebevědomí a zároveň s tím i ospravedlnění některých základní přesvědčení, jež v běžném postoji ke světu zaujímáme. Zaměříme se přitom především na Fichtovo vysvětlení našeho *poznání* resp. našeho *teoretického* vědomí a sebevědomí. Tomuto vysvětlení se Fichte podrobně věnuje právě v *Základu všeho vědosloví* a doplňuje ho ve spise *Nárys vědosloví vlastního*. Tyto dva spisy budou proto hlavními prameny pro naši studii.¹¹ Přesto se budeme muset do určité míry věnovat i dedukci praktického ohledu zkušenosti, neboť jak uvidíme, pouze díky tomuto

⁸ Srov. např. Fichte, J. G., *Pojem vzdělance*, Svoboda, Praha 1971 nebo Fichte, J. G., *O důstojnosti člověka*, in: M. Vrabec (ed.), *Fichtova teorie sebevědomí*, Togga, Praha 2008, s. 191–194.

⁹ Tento druhý úkol také vědosloví skutečně naplňuje, byť jen ve vztahu k morálním vědám a vědě o právu. K tomu srov. Fichtovy spisy *Das System der Sittenlehre* a *Grundlage des Naturrechts*. Ponecháme zde stranou problém, do jaké míry by bylo Fichtovo vědosloví s to stejným způsobem založit i přírodní vědy.

¹⁰ *O pojmu*, s. 25; *UBW*, s. 46 n.

¹¹ V první části studie se budeme opírat i o některé kratší spisy Fichtova raného období, jako je *O pojmu vědosloví* či *Druhý úvod do vědosloví*.

praktickému vztahu lidského ducha ke světu je vůbec vysvětlitelný vznik našeho poznávajícího vědomí a sebevědomí. Pro náš úkol ovšem postačí, omezíme-li se na nejelementárnější podobu praktické zkušenosti, kterou Fichte dedukuje právě v *Základu všeho vědosloví*. Naším tématem již nebude rozvinutá forma našeho praktického vztahu ke světu, totiž vědomí sebe sama jako morální a právní osoby, kterému se Fichte věnuje až ve spisech *Das System der Sittenlehre* a *Grundlage des Naturrechts*.¹²

Pokud tvrdíme, že Fichte chce svým vědoslovím vysvětlit naši běžnou poznávací zkušenost, měli bychom nejdříve ukázat, jak tato zkušenost vypadá. Pokusme se tedy zrekonstruovat, jak si Fichte tuto přirozenou podobu poznávajícího vědomí a sebevědomí představoval. Třebaže to nikde výslovně neříká, zdá se, že základní a nejobecnější strukturu přirozeného teoretického vědomí a sebevědomí podle něj zdařile popisuje tzv. „věta o vědomí“ formulovaná K. L. Reinholdem,¹³ v níž se tvrdí: „Ve vědomí je představa subjektem odlišována od subjektu a od objektu a zároveň je k obojímu vztažena.“¹⁴ resp. v druhém znění: „Představa je ve vědomí odlišena od představujícího a představovaného a zároveň je k obojímu vztažena.“¹⁵ Touto větou mají být popsány následující základní obsahy, jichž jsme si vědomi ve své plně rozvinuté, ale stále ještě přirozené poznávající zkušenosti: Jednak své představy odlišujeme od předmětů, neboť je chápeme jako něco jiného než předměty. Zároveň tyto představy k předmětům vztahujeme, neboť je chápeme jako představy těchto předmětů. Přitom tyto představy také vztahujeme k sobě, neboť je chápeme jako naše představy, a zároveň je od sebe odlišujeme, neboť sami sebe považujeme za něco jiného než za tuto určitou představu předmětu. V plně rozvinuté podobě zkušenosti jsem si tedy na jednu stranu vědomi svých představ a na druhou stranu jsme si

¹² K tomuto vysvětlení plně rozvinuté podoby praktického vztahu ke světu srov. alespoň Stolzenberg, J., „Das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft. Zu den Grundlagen von Kants und Fichtes Theorien des sittlichen Bewußtseins“, in: D. Henrich, R.-P. Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988, s. 181–208; Siep, L., „Methodische und systematische Probleme in Fichtes ‚Grundlage des Naturrechts‘“, in: K. Hammacher (Hrsg.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellungen der Philosophie Fichtes*, Meiner, Hamburg 1981, s. 290–306.

¹³ Tuto tezi, jejíž platnost bude prokázána v dalších částech naší práce, zastává U. Claesges. Ukazuje také, že Fichtovo vyrovnání se s nedostatky Reinholdovy elementární filosofie, která vycházela od této věty jako od první a dále nezdůvodnitelné zásady, bylo pro Fichtu bezprostředním podnětem k vypracování vědosloví. K tomu srov. Claesges, U., *Geschichte des Selbstbewusstseins*, c. d., s. 17–45.

¹⁴ „Im Bewusstsein wird die Vorstellung durch das Subjekt von Subjekt und Objekt unterschieden und auf beyde bezogen.“ (Reinhold, K. L., „Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie“, in: týž, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen. Erster Band das Fundamnet der Elementarphilosophie betreffend*, J. M. Mauke, Jena 1790, s. 167)

¹⁵ „Die Vorstellung wird im Bewusstsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beyde bezogen.“ (Reinhold, K. L., „Über das Bedürfniss, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie“, in: týž, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen. Erster Band das Fundamnet der Elementarphilosophie betreffend*, J. M. Mauke, Jena 1790, s. 144)

vědomí předmětů, které považujeme za existující nezávisle na našem poznání. Jsme přitom přesvědčeni, že naše představy se řídí těmito objekty a zobrazují je, a naším přirozeným přesvědčením je tedy empirický realismus. Právě podaný popis samozřejmě zachycuje pouze nejabstraktnější formu teoretické zkušenosti, která už je vždy nějakým způsobem konkretizovaná a nese s sebou specifickou podobu oněch poznávaných předmětů. Jsme přitom přesvědčeni o samostatné realitě nejen kvalitativních a kvantitativních určení těchto předmětů, ale i o samostatné realitě jejich základních kategoriálních určení resp. samostatné realitě prostoru a času.

Naše teoreticko-poznávací vědomí a sebevědomí nemá ve většině případů takto jasně artikulovanou strukturu a nevystupují pro nás samostatně naše představy, které bychom museli odlišovat od věcí. Přesto i výše popsaná plně rozvinutá podoba vědomí a sebevědomí patří – alespoň podle Fichta – k naší přirozené poznávací zkušenosti.¹⁶ A právě tato její podoba a s ní i všechny její méně rozvinuté formy mají být vysvětleny vědoslovím. Jakým způsobem vědosloví toto vysvětlení provádí?

Řekli jsme, že vědosloví je specifickou podobou transcendentální filosofie. Stanovisko, na kterém se tato filosofie nachází, se zásadně odlišuje od stanoviska běžné zkušenosti, které chce vysvětlit. Transcendentální filosof si na rozdíl od člověka pohybujícího se v běžném postoji uvědomuje, že předpoklad nezávisle existujícího objektu, s nímž naše přirozená poznávací i praktická zkušenost počítá, je vnitřně sporný a neudržitelný. Uvědomuje si, že i tento nezávisle existující objekt, k němuž v přirozeném postoji vztahují své představy jako jeho zobrazení, je sám též naší představou a vystupuje v našem vědomí. I tento objekt myslíme, třebaže ho myslíme jako „existující nezávisle na našem myšlení“. V přirozeném postoji si pouze nejsme vědomi tohoto, že tento „nezávisle existující objekt“ sami myslíme, a nepřipisujeme si ho proto jako svůj produkt, na rozdíl od představ v úzkém slova smyslu. Objekt, který z hlediska běžné zkušenosti považujeme za existující ‚o sobě‘, se z filosofického hlediska ukazuje být vždy jen objektem ‚pro nás‘. Transcendentální filosofie si rovněž uvědomuje, že všechna kvantitativní, kvalitativní, prostorová, časová a kategoriální určení, která v přirozeném postoji považujeme za určení objektu, jež jsou na nás nezávislá, jsou konstituována námi jakožto poznávajícími subjekty, a jen proto pro nás mohou vůbec vystupovat.

¹⁶ Je otázkou, kterou ovšem musíme nechat otevřenou, nakolik je tento Fichtův popis přirozené podoby (poznávajícího) vědomí a sebevědomí skutečně věrný naší každodenní zkušenosti, a nakolik je naopak ovlivněn dějinami novověkého filosofického myšlení.

Tento transcendentální idealismus je zajisté „nepřirozeným“ postojem a naši přirozenou zkušenost takřkajíc otáčí naruby, jak ostatně naznačoval již Kant přirovnáním své filosofie ke Koperníkovu obratu, který provedl při vysvětlování pohybů nebeských těles.¹⁷ Naše přirozené vědomí však k tomuto idealismu nutně dospívá – alespoň podle zastánců tohoto typu filosofie –, pokud chce vyjasnit sebe sama a vyhnout se vnitřním rozporům. Cílem transcendentální filosofie ovšem není odhalovat „nepravdivost“ přirozeného postoje, nýbrž naopak vysvětlit, jakým způsobem v naší běžné zkušenosti vzniká přesvědčení o nezávislé realitě vnějších předmětů a jejich určení. Transcendentální filosofie má přitom nejen vysvětlit vznik těchto přesvědčení, ale i ukázat, že nejsou libovolná, že naopak vznikají nutně a mají všeobecnou platnost.¹⁸

1.2 Vědosloví jako pragmatické dějiny lidského ducha

Z hlediska transcendentálního idealismu, který zastává Fichtovo vědosloví, je nutno chápat vše, čeho jsme si vědomi a s čím se v naší zkušenosti setkáváme, jako výsledek jistého *jednání* či *aktu* našeho ducha. Vše, co je obsahem našeho vědomí a naší zkušenosti, je tímto naším jednáním (aktem) teprve konstituováno, a pouze tak pro nás může vůbec vystupovat. Pokud tedy bude chtít vědosloví vysvětlit vznik naší zkušenosti, bude muset představit a vykázat právě tato *jednání* lidského ducha.¹⁹

Jednání lidského ducha, která konstituují naše vědomí a naši zkušenost, jsou přitom velmi rozmanitá a komplexní. Již Kant se je pokusil převést na několik základních typů, které odpovídají základním schopnostem (Vermögen) našeho ducha či mysli. Rozlišuje tak především poznávací schopnost (Erkenntnisvermögen), žadací schopnost (Begehrungsvermögen) a schopnost pociťovat libost či nelibost (Gefühl der Lust und Unlust). A v rámci poznávací schopnosti je pak podle něj nutno rozlišit ještě nazírání (Anschauung), obrazotvornost (Einbildungskraft), rozvažování (Verstand), soudnost (Urteilkraft) a rozum (Vernunft).²⁰ Toto rozdělení lidských jednání Fichte od Kanta přebírá, považuje ho však zároveň za nedostatečné, neboť mu podle jeho názoru schází jednotný princip, který

¹⁷ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B XVI.

¹⁸ K tomu srov. charakteristiku úkolu Kantovy transcendentální filosofie v: Claesges, U., *Geschichte des Selbstbewusstseins*, c. d., s. 6–12.

¹⁹ Ve svém programovém spise proto Fichte říká: „... objektem vědosloví jsou nutná jednání.“ (*O pojmu*, s. 45; *UBW*, s. 72)

²⁰ K tomu srov. především Kantův výčet vyšších poznávacích schopností v *Kritice soudnosti*. (Kant, I., *Kritik der Urteilkraft*, LVIII)

by tomuto výčtu zaručoval úplnost a nutnost.²¹ V *Základu všeho vědosloví* se proto snaží jednotlivé základní typy jednání odvodit z určitého původního jednání lidského ducha, které označuje jako *Thathandlung*.²² Fichte považuje jednotlivé základní typy našeho jednání za zvláštní podoby jednoho původního jednání a ukazuje, jakým způsobem toto původní jednání nebývá nejprve podoby praktického usilování (*Streben*) a obrazotvornosti (*Einbildungskraft*), a posléze i to, jakým způsobem se činnost obrazotvornosti ustavuje do podoby nazírání, rozvažování, rozumu atd. Tímto odvozením základních schopností ducha z jednoho principu tak chce dodatečně poskytnout jednotu Kantovu filosofickému systému, který zůstal podle Fichta rozštěpen jednak na kritiku spekulativního rozumu, kritiku praktického rozumu a kritiku estetické schopnosti, a v rámci spekulativního užití rozumu navíc nedokáže překlenout podvojnost kmenů poznání, totiž názoru a rozvažování.²³ Pouze na okraj poznamenejme, že tento problém poslední jednoty Kantova filosofického systému nepovažoval za klíčový pouze Fichte, ale že spoluurčoval celý vývoj německého idealismu.²⁴

Doposud by se mohlo zdát, že Fichtův způsob vysvětlování naší běžné zkušenosti je vlastně totožný s Kantovým postupem a chce mu jen dodatečně zajistit jednotný základ. Tak tomu ovšem není. V čem je tedy Fichtův metodický rozvrh osobitý a svébytný? Abychom to mohli ukázat, musíme si nejprve uvědomit, že ony základní typy jednání se nikdy nedějí izolovaně, nýbrž že ve skutečném lidském duchu probíhají vždy zároveň a ve specifickém skloubení, a teprve díky tomu dávají vzniknout naší zkušenosti. V základu Fichtova osobitého vysvětlení vzniku naší zkušenosti – v němž ho svým způsobem budou následovat i Schelling s Hegelem – stojí přesvědčení, že existují určité méně komplexní podoby vzájemného skloubení těchto základních typů jednání, a ty teprve umožňují vznik komplexnějších podob našich jednání. Mezi jednotlivými způsoby jednání lidského ducha je tedy podle Fichta možno nalézt určitou *hierarchickou strukturu*, a chápat je tak jako

²¹ V dopise Reinholdovi z 28. dubna 1795 Fichte píše: „*Sie müssen, wenn Sie das Fundament der gesamten Philosophie aufgestellt haben, das Gefühl und Begehrungsvermögen, als eine Art, vom Erkenntnisvermögen ableiten. Kant will jene drei Vermögen im Menschen überhaupt nicht unter ein höheres Prinzip unterordnen, sondern läßt sie bloß koordiniert bleiben. Ich bin mit Ihnen darüber ganz einig, daß sie unter ein höheres Prinzip subordiniert, darüber aber uneinig, daß dieses Prinzip das des theoretischen Vernunft sein könne...*“ (Fichte, J. G., *Briefe*, Reclam, Leipzig 1986, s. 149)

²² Tento pojem by bylo možno překládat jako „činné jednání“ nebo „jednající čin“ – viz Poznámka překladatele, *Základ*, s. 259. V našem textu však budeme raději používat původní Fichtův termín.

²³ Jak píše Fichte v dopise Reinholdovi z 2. července 1795: „*Nun hat die von mir aufgestellte Einheit noch das, daß durch sie nicht nur die Kritik der spekulativen, sondern auch die der praktischen und die der Urteilskraft vereinigt wird; wie es sein sollte und mußte.*“ (Fichte, J. G., *Briefe*, c. d., s. 163 n.)

²⁴ K tomu srov. např. Horstmann, R.-P., *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Ziel und Motiven des Deutschen Idealismus*, Beltz Athenäum, Weinheim 1991, zvl. s. 191–219.

svébytné vývojové stupně. Komplexnější, a tedy vyšší vývojový stupeň přitom předpokládá nižší, méně komplexní stupeň, nikoli však naopak. Podle Fichta tak máme při filosofickém vysvětlování naší zkušenosti sledovat a vykázat určitou *genezi* jednotlivých podob jednání lidského ducha, která postupuje až k té podobě jednání, jež dává vzniknout právě našemu plně rozvinutému vědomí a sebevědomí. Důležitou okolností přitom je, že tato geneze od jedné podoby souhrnného jednání lidského ducha k jiné (komplexnější) podobě se odehrává podle nutných pravidel. Právě díky tomu totiž bude možno ve filosofickém výkladu ukázat, proč má onen vyšší stupeň jednání právě tu podobu, kterou má, resp. bude možno ukázat, že tuto podobu musí mít nutně.

Pokračujme ale v naší úvodní úvaze. Ona souhrnná jednání lidského ducha, o nichž jsme právě mluvili, vedou ke vzniku či konstituci určité podoby *zkušenosti*, v níž jsme si vědomí světa i sami sebe. Bude-li tedy vědosloví sledovat postupnou genezi jednotlivých úrovní komplexnosti jednání lidského ducha, bude zároveň s tím schopno představit a vykázat i postupnou genezi jednotlivých úrovní naší zkušenosti, jež jsou těmito jednáními konstituována. Upřesněme zde, že termín „zkušenost“ používáme a nadále i budeme používat v širokém slova smyslu, který zahrnuje nejen to, jak pro nás vystupuje svět, ale i způsob, jak vystupujeme sami pro sebe a jakým pojmáme vztah mezi námi a světem. Vědosloví by tedy mělo být schopno předvést vznik určitých *stupňů naší zkušenosti* od její nejelementárnější podoby až po její podobu nejrozvinutější, která je – co se týče teoretického vztahu ke světu – popsána výše uvedenou větou o vědomí.

Úkolem transcendentální filosofie je rovněž, jak jsme viděli výše, legitimovat platnost některých základních přesvědčení vlastních přirozenému vědomí. Prostřednictvím této transcendentální geneze způsobů jednání myslí, resp. podob zkušenosti má být tak především ukázáno, že naše přirozené přesvědčení o samostatné existenci objektů není svévolným zdáním, nýbrž že vzniká s naprostou nutností. A dále má být prostřednictvím této geneze vykázána nutnost a objektivní platnost základních forem předmětnosti, totiž kategorií, resp. prostoru a času. Poznamenejme, že tento druhý úkol si v *Kritice čistého rozumu* kladl již Kant. Podle Fichta ovšem trpí jeho transcendentální výklad prostoru a času, resp. dedukce kategorií určitým nedostatkem, který má vědosloví napravit. Kant podle něj sice dokazuje, že určité apriorní formy předmětnosti nutně platí pro veškerou možnou zkušenost, není již ale schopen ukázat, proč musí mít tyto apriorní formy právě tu

podobu, kterou fakticky mají.²⁵ Jak uvidíme dále, chce Fichte této slabině uniknout v *Základu všeho vědosloví* právě tím způsobem, že vykáže postupný a zároveň nutný vznik těchto apriorních forem předmětnosti (kategorií i prostoru a času) na půdě obrazotvornosti.

Z předchozích úvah je snad již dostatečně zřejmé, že chce-li Fichte svým vědoslovím podat *genetické* vysvětlení zkušenosti, nemá tím pouze na mysli, že je třeba vykázat akty lidského ducha, jež tuto zkušenost konstituují.²⁶ Podat genetické vysvětlení pro něj především znamená vykázat, jak se určitá souhrnná jednání našeho ducha *vyvíjejí* od méně komplexních forem k formám komplexnějším a jak se paralelně vyvíjejí i jim odpovídající podoby zkušenosti, tedy podoby, v nichž vystupujeme sami pro sebe a v nichž pro nás vystupuje svět. Hlavním úkolem vědosloví má tedy podle Fichta být představení určitých *dějin* lidského ducha, jak ukazuje i následující známé vyjádření ze *Základu všeho vědosloví*: „Vědosloví má být pragmatickými dějinami lidského ducha.“²⁷ Musíme zde ovšem hned upřesnit, že výraz „dějiny lidského ducha“ je dvojznačný. Znamená na jednu stranu sám vývoj, který se odehrává v lidském duchu (*res gestae*), na druhou stranu je jím označováno i představení (*Darstellung*) tohoto vývoje (*historia rerum gestarum*).²⁸ K představením vývoje dochází právě ve vědosloví a onen vědoslovím sledovaný předmět je – jak jsme před chvílí viděli – sám dvojitý: Je jím jak vývoj *jednání* našeho ducha, tak vývoj *podob zkušenosti*, které jsou těmito jednáními konstituovány.²⁹ Předběžně zde naznačme, že vzhledem k této podvojnosti sledovaného předmětu bude muset i vědosloví jakožto *historia rerum gestarum* zaujímat dvě odlišné perspektivy: Ona *jednání* lidského ducha budou vystupovat pouze pro filosofického pozorovatele a sledované Já si těchto jednání

²⁵ Srov. v témže Fichtově dopise z 2. července 1795: „K[ant] fragt nach dem Grunde der Einheit des Mannigfaltigen im Nicht-Ich. Wie vereinigt ihr A. B. C. usw., *die auch schon gegeben sind*, zur Einheit des Bewusstseins? ... Nun aber beantwortet Kant sogar diese niedere Frage nicht aus einem Prinzip; nimmt die Denkformen auf einem heuristischen Wege, *errät* nur die Formen der Anschauung und führt den Beweis durch Induktion.“ (Fichte, J. G., *Briefe*, c. d., s. 162). Podobným způsobem bývá v současné debatě Kantovi vyčítáno, že si pro odvození kategorií svévolně vybírá některé z možných forem soudů. K tomu srov. např. Patzig, G., *Jak jsou možné syntetické soudy a priori?*, Filosofia, Praha 2003, zvl. s. 49 n., 80 n.

²⁶ V tomto jen jednoduchém významu vystupuje termín „geneze“ např. v následujícím Fichtově vyjádření: „Es ist uns z.B. zur Genüge gesagt worden, welche Prädicate der Vorstellung zukommen; was aber das *Vorstellen* eigentlich sey, wollten wir wissen. Dies aber lässt sich nur genetisch darstellen, so dass man den Geist zum Vorstellen selbst in Handlung setze.“ (*Vergleichung*, s. 445 n.)

²⁷ *Základ*, s. 117; *GWL*, s. 222.

²⁸ K tomu viz Claesges, U., *Geschichte des Selbstbewusstseins*, c. d., s. 13. Srov. též Breazeale, D., „Fichte’s Conception of Philosophy as a ‚Pragmatic History of the Human Mind‘ and the Contributions of Kant, Platner, and Maimon“, *Journal of the History of Ideas*, 62, 2001, č. 4, s. 685–703, zvl. s. 687.

²⁹ K tomu srov. např. Düsing, K., „Einbildungskraft und selbstbewußtes Dasein beim frühen Fichte“, in: *týž, Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 2002, s. 89–110, zvl. s. 100 n.

nebude – přinejmenším na daném vývojovém stupni – samo vědomo. Tuto perspektivu proto můžeme označit jako vnější vůči sledovanému Já. Dané *podoby zkušenosti* budou naopak vystupovat pro filosofického pozorovatele i pro sledované Já a pragmatické dějiny tak budou zároveň zaujímat určitou vnitřní, mohli bychom říci fenomenologickou perspektivu. Z této vnitřní perspektivy budeme sledovat, jak vypadá zkušenost pro Já, které dospělo na určitý stupeň geneze. Neznamená to ovšem, že by si toto sledované Já spolu s jistou podobou své zkušenosti bylo vědomo i nějaké geneze své zkušenosti. Systematickou a hierarchickou souvislost jednotlivých forem zkušenosti bude možno konstatovat právě jen z celkového hlediska vědosloví.

Zbývá nám ještě vyjasnit, proč Fichte tyto dějiny lidského ducha označuje jako „pragmatické“ dějiny.³⁰ Význam tohoto upřesňujícího dodatku je patrný z následujícího vyjádření, které nalezneme v programovém spise *O pojmu vědosloví*: „Nejsme zákonodárci lidského ducha, nýbrž pouze jeho historiografové, ovšem nikoli kronikáři (*Zeitungsschreiber*), nýbrž pragmatictí dějepisci.“³¹ Do protikladu vůči pragmatickým dějinám zde Fichte staví pouhý záznam časově po sobě následujících událostí či prostý popis empirického vývoje, který provádějí kronikáři či novináři (jak můžeme termín „*Zeitungsschreiber*“ též překládat). Pragmatické dějiny mají naproti tomu popisovat *apriorní* genezi jednotlivých podob jednání lidského ducha a jsou transcendentálními dějinami. Líčí pouze vzájemnou podmíněnost jednotlivých jednání, resp. podob zkušenosti a jejich vzájemné vyplývání, nejsou tudíž žádným psychologickým popisem skutečné časové následnosti jednotlivých jednání, ať už bychom tuto časovou následnost chápali v ontogenetickém či fylogenetickém smyslu. K otázce časové následnosti jednání popisovaných pragmatickými dějinami se Fichte vyjadřuje následovně: „Není ale vůbec nutné, aby se tato jednání v našem duchu skutečně vyskytovala co do časové souslednosti v systematické formě, v níž budou odvozena jako vzájemně závislá...“³²

Na druhou stranu staví Fichte „pragmatické dějiny“ do protikladu vůči filosofii, která by nepopisovala reálné dění v lidském duchu, ale odvozovala by pouhé myšlenkové možnosti: „Je ještě třeba zběžně poznamenat, že ve vědosloví jsou ... určována fakta, čímž

³⁰ K užití termínu „pragmatický“ u Kanta, Platnera a Maimona, resp. k návaznostem a rozdílům Fichtových „pragmatických dějin“ vůči obdobným projektům dvou posledně jmenovaných myslitelů srov. Breazeale, D., „Fichte’s Conception of Philosophy as a ‚Pragmatic History of the Human Mind‘ and the Contributions of Kant, Platner, and Maimon“, c. d.

³¹ *O pojmu*, s. 49; *UBW*, s. 77.

³² *O pojmu*, s. 44; *UBW*, s. 71.

se jako systém reálného vědění odlišuje od veškeré prázdné filosofie formulí...³³ Fichte tím chce říct, že ony ve vědosloví dedukované podoby lidského jednání se v našem lidském duchu *skutečně* vyskytují a nejsou žádnou fikcí či pouhou filosofickou konstrukcí. V tomto ohledu staví „pragmatické“ dějiny do protikladu k pouze smyšleným či nijak nepodloženým dějinám.³⁴ Tato reálná přítomnost oněch vědoslovím vykázaných jednání v lidském duchu ovšem ještě neznamena, že bychom si jich také byli na rovině přirozené zkušenosti jasně vědomi, nebo že bychom si jich byli vědomi v jejich „čisté a nesmíšené“ podobě.³⁵ Vědosloví se ani o fakta přirozeného vědomí opírat nemůže, takovéto „[o]dvolávání se na fakta, která spočívají uvnitř okruhu prostého, filosofickou reflexí nevedeného vědomí, nevytváří ... nic než klamnou populární filosofii, která žádnou filosofii není.“³⁶ Pokud má vědosloví běžnou zkušenost vysvětlit, musí se opírat o taková fakta – totiž jednání – lidského ducha, která se v našem přirozeném vědomí nevyskytují, a to z toho prostého důvodu, že naše přirozené vědomí teprve umožňují. Vědosloví musí faktickou existenci těchto jednání vykázat nějakým jiným způsobem než odvoláním se na psychologickou introspekci. Musí ji vykázat právě tím, že předvede postupnou genezi těchto jednání probíhající podle nutných pravidel. Při celém tomto genetickém odvození rozmanitých podob jednání lidského ducha bude ovšem třeba vyjít od určité nejelementárnější podoby jednání. Uvidíme, že ono nejelementárnější souhrnné jednání lidského ducha bude spočívat ve specifickém skloubení praktického usilování a činnosti obrazotvornosti. Tento výchozí bod geneze lidského ducha ovšem musí být sám nějak vykázan a zdůvodněn ještě předtím, než bude možno začít rozvíjet samotné pragmatické dějiny. A právě tomuto úkolu Fichtova vědosloví se budeme věnovat v celé následující kapitole. Jak je přitom možno očekávat, budeme muset začít od nejzákladnějších východisek Fichtova filosofického systému.

³³ *Základ*, s. 116; *GWL*, s. 220.

³⁴ K tomu srov. Crone, K., *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität. Untersuchungen zur ‚Wissenschaftslehre nova methodo‘*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, s. 46.

³⁵ *O pojmu*, s. 44; *UBW*, s. 71.

³⁶ *Základ*, s. 116; *GWL*, s. 220 n.

2. Vykázání počátečního bodu pragmatických dějin

Pragmatické dějiny lidského ducha není možno ve vědosloví začít sledovat bezprostředně, nemohou takřka začít ranou z pistole. Viděli jsme, že se počínají odvíjet od určitého prvotního stavu našeho ducha, jehož povaha musí být vědoslovím napřed vykázána a zdůvodněna. Jak v této souvislosti podotýká sám Fichte: „Ještě je třeba poznamenat, že ve vědosloví jsou sice určována fakta ..., že v něm však není dovoleno něco jako faktum bezprostředně postulovat, nýbrž že musí být dokázáno, že něco faktem je...“¹ Jak je něco takového možno provést? Z povahy vědosloví jako transcendentální filosofie plyne, že tento prvotní stav lidského ducha či našeho „Já“, jak ho také Fichte nejčastěji označuje, bude spočívat v určité specifické podobě jeho jednání. Charakter těchto jednání musí být možno ve vědosloví odvodit z nějakých vyšších principů a Fichte tak také činí v první části *Základu všeho vědosloví*, která pojednává o tzv. „zásadách“ (Grundsätze). Způsobu, jímž jsou tyto zásady vykázány, i jejich konkrétní podobě se ovšem budeme moci věnovat teprve později. Začneme širší a všeobecnější úvahou.

Pokud chceme nahlédnout, jakou podobu mají první principy, na nichž Fichte zakládá všechno další odvozování ve vědosloví, musíme nejprve uvážit, co má být těmito principy vůbec založeno. Tyto principy mají zakládat určitou prvotní podobu jednání našeho ducha či našeho „Já“. Ve všech našich jednáních je ale podle Fichta vždy obsažena, byť v různých poměrech, zároveň *činnost* a *trpnost*. Všimněme si nejprve zásadního terminologického i věcného rozlišení, které Fichte provádí mezi *jednáním* (Handlung) a *činností* (Thätigkeit). Činnost je prvkem čisté aktivity či agility (Agilität), kdežto jednání v sobě vedle aktivity obsahuje vždy i složku trpnosti (Leiden) či pasivity. Pokud ale takto rozlišujeme dva konstitutivní prvky jednání, nabízí se ihned otázka, zda jsou činnost a pasivita stejně původními ontologickými principy. Zásadní Fichtovo rozhodnutí spočívá v tom, že pasivitu podle jeho názoru nemůžeme považovat za *samostatný* princip, který by jednoduše stál vedle principu „činnosti“. Pasivitu musíme naopak chápat jen jako *omezení*, *negaci* či *chybění* samotné činnosti, „[t]rpění je pouhá negace právě stanoveného čistého pojmu činnosti...“² Fichte tedy předpokládá existenci pouze jednoho ontologicky pozitivního principu, a tímto principem je právě *činnost*, *aktivita*: „... veškerá realita je *činná*; a vše *činné* je realita. Činnost je *pozitivní* realita...“³ Pasivitu (trpnost) naproti tomu musíme

¹ *Základ*, s. 116; *GWL*, s. 220.

² *Základ*, s. 46; *GWL*, s. 135.

³ *Základ*, s. 45; *GWL*, s. 134.

považovat za pouhý ontologicky negativní princip, za princip negace a záporu. Tento vzájemný vztah činnosti a trpnosti nemůžeme podle Fichte v žádném případě obrátit. Nemůžeme tvrdit, že činnost je pouhou negací (nedostatkem) pasivity a že pasivita je ontologicky pozitivním principem. Obdobně jako nemůžeme světlo považovat za pouhý nedostatek tmy nebo hmotu za nedostatek prázdna.

Jak Fichte konkrétněji charakterizuje tento vzájemný vztah pozitivního principu, jímž je činnost, a negativního principu, jenž byl ztotožněn s pasivitou? Negativní princip je v jistém ohledu vždy nesamostatný, neboť jsme schopni ho myslet pouze ve vztahu k pozitivnímu principu.⁴ Pasivita jakožto omezení či negace činnosti už vždy přepokládá činnost, jež je v ní negována. Ale na druhou stranu platí, že negativní princip je z pozitivního principu sám neodvoditelný, jakkoli je na něm závislý. Negace činnosti – tj. pasivita, trpění – sice přepokládá činnost, ale z její vlastní povahy nijak nevyplývá a pasivita je v tomto smyslu svébytným principem. Fichte by mohl tuto podvojnou povahu negativního principu vyjádřit svým pojmovým aparátem tak, že pasivita je na jednu stranu *formálně nepodmíněná*, tzn. co do své povahy neodvoditelná z nějakého jiného principu. Na druhou stranu je však *obsahově podmíněná*, tzn. přepokládá jako svou nutnou podmínku nějaký jiný princip, na němž je co do svého smyslu závislá. S pozitivním principem čisté činnosti se tomu ovšem má jinak. Ten je zcela nepodmíněný a na něčem jiném nezávislý. Můžeme ho proto také tematizovat samostatně a odhlédnout od veškeré negace. Vyhledáním tohoto pozitivního principu Fichte také svůj *Základ všeho vědosloví* začíná a budeme se mu proto nyní věnovat, abychom blíže objasnili jeho povahu, která pro nás zatím vystupuje jen velmi abstraktně.

2.1 Absolutní Já

2.1.1 Absolutní Já jako pozitivní princip

Onen právě naznačený pozitivní a první princip Fichte nazývá Thathandlung.⁵ Thathandlung předně charakterizuje jako *čistou činnost* (reine Thätigkeit), neboť v ní není přítomna žádná negace či omezení, a tedy ani žádná pasivita či trpnost. Právě kvůli

⁴ K tomu srov. Benyovszký, L., „Negativita a vrženost. Určení smyslu Kierkegaardovy kritiky ‚negativity‘ (Negativität) jako příprava ke vstupu na půdu bytí (Seyn)“, *Filosofický časopis*, 47, 1999, č. 3, s. 357–372, zvl. s. 369, pozn. 56. V tomto článku se ukazuje, nakolik Fichte, obdobně jako Hegel, rozumí „nic“ jako pouhé negaci a v jakém smyslu byl tento předpoklad kritizován a překonán S. Kierkegaardem.

⁵ Jak již jsme uvedli na s. 15 v pozn. 21, je tento pojem možno překládat jako „činné jednání“ nebo „jednající čin“.

nepřítomnosti omezení je tato činnost také *nekonečná* a *neomezená*. Druhá základní charakteristika této původní činnosti se nám stane zřejmou, uvědomíme-li si, že tato činnost má být principem, který není podmíněn ničím jiným. Tato čistá činnost tedy nemůže vznikat z nějakého jí vnějšího důvodu, ale může počínat pouze sama v sobě a musí tak být svojí vlastní příčinou. Znamená to, že Thathandlung je činností, která je naprosto *spontánní*.

Fichte tuto nekonečnou a spontánní činnost v první zásadě *Základu všeho vědosloví* slavným způsobem vymezuje jako *kladení se Já*.⁶ Prozatím ponechme stranou otázku, jak Fichte k této první zásadě dospívá a jak zajišťuje její platnost. Zjistíme nejprve, co je tímto *kladením se Já* vůbec míněno. Proč jde právě o kladení se „Já“ a co zde vůbec znamená ono „kladení se“? Odpověď na první otázku se zdá být vcelku zřejmá. Thathandlung má být principem všech konkrétních jednání (Handlungen) našeho Já, která teprve umožňují konstituci naší zkušenosti. Ale proč má tato původní činnost našeho Já být právě *kladením sebe samého*?

Existence našeho Já nespočívá podle Fichta v ničem jiném než v jeho jednáních (Handlungen). Tato naše jednání jsou, jak jsme uvedli výše, vždy vzájemným propletením činnosti (Thätigkeit) a trpnosti (Leiden). A to, co je v jednáních (Handlungen) našeho ducha pozitivní – totiž jejich ohled aktivity, činnosti (Thätigkeit) –, má pak podle Fichta původ právě v našem vlastním duchu. Neboli naše Já *klade sebe sama* v tom smyslu, že *je příčinou své vlastní činnosti* (Thätigkeit). „To *naprosto kladené* a *v sobě samém založené* je tudíž základem *jistého* (prostřednictvím celého vědosloví se ukáže, že *všeho*) jednání [Handeln] lidského ducha, a tedy jeho čistým charakterem; čistým charakterem činnosti [Thätigkeit] o sobě; bez ohledu na její zvláštní podmínky. Sebekladení Já je tedy čistou činností tohoto Já.“⁷ Toto nutné kladení se našeho Já, resp. našeho ducha tedy předně znamená, že náš duch je naprosto *spontánní*, že jsme zdrojem či příčinou svých vlastních jednání co se týče jejich pozitivní stránky (Thätigkeit). Právě tuto spontaneitu má vyjádřit Fichtovo upřesnění, že Já se klade, resp. je činné „naprosto“ (schlechthin), tzn. bez nějakého vnějšího popudu, důvodu či příčiny. Termín „naprosto“ má dále poukázat na to, že Já se klade *zcela* a *v plné míře*, že není ničím omezováno. Specifičnost této Fichtovy filosofické koncepce je dobře vidět ve chvíli, kdy ji sám porovnává s tradiční novověkou metafyzikou, konkrétně se Spinozovým systémem. Říká přitom, že „[t]eoretická část našeho vědosloví ... je skutečně, jak se v příhodný čas ukáže, systematický spinozismus.

⁶ Srov.: „Já klade sebe samo...“ (*Základ*, s. 14; *GWL*, s. 96)

⁷ *Základ*, s. 15; *GWL*, s. 95 n.

Rozdíl je pouze v tom, že je zde každé Já samo jedinou nejvyšší substancí...“⁸ Fichte v tomto vyjádření považuje za nekonekventnost Spinozova systému právě tu skutečnost, že za zdroj naší činnosti považuje něco *jiného* než naše Já, totiž nejvyšší substancí (Boha).

Pokud ovšem naše Já zapřičiňuje své vlastní jednání (co do jeho pozitivní stránky), znamená to dále, že naše Já tímto způsobem zapřičiňuje či zakládá i svoji vlastní *existenci*, která podle Fichta spočívá právě a jen v jeho činnosti.⁹ Jedna z neznámějších vět prvního podání vědosloví proto říká: „Já klade sebe sama a je mocí tohoto pouhého sebekladení, a naopak je a klade své bytí mocí svého pouhého bytí. Já je současně jednající i produkt tohoto jednání; činné i to, co je činností vytvořeno; jednání a čin jsou jedno a totéž, a proto je ‚Já jsem‘ výrazem jistého činného jednání [Thathandlung]...“¹⁰ Naše existence – ovšem pouze ohledně toho, co je v ní pozitivní – je tedy výsledkem našeho vlastního spontánního aktu, či přesněji řečeno není ničím jiným než tímto aktem samým. Fichte to vyjadřuje též následujícím způsobem: „Umístíme-li výpověď o tomto činu [Thathandlung] do čela vědosloví, musela by být vyjádřena přibližně následovně: ‚Já klade původně a absolutně své vlastní bytí‘.“¹¹ Toto původní kladení se Já či Thathandlung též Fichte v pozdějších pasážích *Základu všeho vědosloví* popisuje jako „do sebe se navracející činnost“,¹² čímž chce zdůraznit právě charakter sebezapřičiňování naší činnosti, v níž spočívá naše existence. Ponechme prozatím otevřenou otázku, zda toto do sebe navracení můžeme chápat též jako epistemický sebevztah.

Thathandlung neboli čistou spontánní činností, v níž není přítomno žádné omezení či negace, označuje Fichte též jako *absolutní Já*¹³ nebo *absolutní subjekt*. Tvrdí tak, že „[t]o, čeho bytí (bytnost) spočívá čistě v tom, že klade sebe samo jako jsoucí, je Já jako absolutní subjekt.“¹⁴ Musíme zde ovšem ihned upřesnit, že tímto absolutním subjektem není ještě míněn ani teoretický subjekt jednající epistemicky a protikladný myšlenému objektu, ani praktický subjekt protikladný nějakému reálnému objektu a reálně působící na tento objekt. Absolutní subjekt je zde naopak pojímán jako ještě nerozlišený zdroj univerzální činnosti lidského ducha, jejíž specifickou podobou je myšlení nebo praktická činnost, resp.

⁸ *Základ*, s. 36; *GWL*, s. 122. Srov. též: *Základ*, s. 19; *GWL*, s. 100 n.

⁹ Srov.: „... existence [Já] spočívá pouze v jednání...“ (*Základ*, s. 160; *GWL*, s. 279)

¹⁰ *Základ*, s. 15 n.; *GWL*, s. 96.

¹¹ *Základ*, s. 17; *GWL*, s. 98.

¹² Srov.: „Já klade sebe samo naprosto, a potud je jeho činnost do sebe se navracející.“ (*Základ*, s. 155; *GWL*, s. 273). Srov. např. též *Základ*, s. 143; *GWL*, s. 256.

¹³ Toto označení se poprvé objevuje až ve 3. § *Základu*, je jím však míněno Já, jež je popsáno první zásadou. Srov.: „Absolutní Já první zásady...“ (*Základ*, s. 26; *GWL*, s. 109)

¹⁴ *Základ*, s. 16; *GWL*, s. 97.

praktické usilování. Fichte se v tomto ohledu výslovně vymezuje proti Descartovi a Reinholdovi, kteří podle něj za původní podobu subjektu považují teoretický subjekt a jako původní činnost Já chápou jen myšlení. Pasáž, v níž sděluje své výhrady, dostatečně mluví sama za sebe a ocitujeme ji proto celou: „... *cogitans sum, ergo sum* (jak bychom řekli my: *sum, ergo sum*). Avšak pak je přídavek *cogitans* zcela nadbytečný; nemyslíme nutně, když jsme, avšak nutně jsme, když myslíme. Myšlení není bytností, nýbrž jen zvláštním určením bytí; a vedle něj připadají našemu bytí ještě mnohá jiná určení. Reinhold stanoví větu představy a v Cartesiově formě by tato věta zněla: *repraesento, ergo sum*, či přesněji *repraesentans sum, ergo sum*. Zachází mnohem dále než Cartesius, avšak ... nejde dostatečně daleko, neboť ani představování není bytností bytí, nýbrž jeho zvláštním určením, a vedle něj připadají našemu bytí ještě jiná určení, *ačkoli všechna musí projít mediem představy, aby dospěla k empirickému vědomí*.“¹⁵ Tito dva autoři tedy podle Fichta zužují původní a základní činnost lidského ducha na epistemickou činnost. Jak uvidíme dále, oněmi dalšími, stejně původními činnostmi lidského ducha, na které nebere Descartes ani Reinhold dostatečný ohled, má Fichte na mysli především praktickou činnost Já, jeho usilování či vůli.¹⁶ Této chyby už se podle Fichta nedopouští Kant, ale přesto se mu – díky kritickému omezení jeho systému – nepodařilo nalézt společný původ těchto dvou dimenzí lidského ducha, a právě o to se svou koncepcí Thathandlung Fichte pokouší.¹⁷

Uvedli jsme, že to, co je v jednáních našeho Já aktivní a tedy pozitivní, pochází z nás samých a tato jednání jsou tak specifickou podobou naší původní čisté činnosti. Naše skutečná jednání (Handlungen) však vždy mají i pasivní složku a naše skutečné Já není nikdy *pouze a výhradně* činné (thätig). Toho je si samozřejmě dobře vědom i Fichte a jasně proto rozlišuje mezi naším „absolutním bytím“ (absolutes Seyn) a mezi naší „skutečnou existencí“ (wirkliches Daseyn).¹⁸ Vztah naší skutečné existence k našemu absolutnímu bytí přitom pojímá tak, že to, co je v našem jednání aktivní, pochází z nás samých, z naší vlastní bytnosti, z našeho „absolutního bytí“. Pasivní složka našeho jednání ale naopak nemůže pocházet z naší bytnosti a musí mít zdroj v něčem *jiném*, než jsme my sami a než je naše bytnost.

S takovýmto explicitním vylíčením statusu *absolutního Já* se ale nesetkáme v 1. § *Základu všeho vědosloví*, Fichte ho podává až 5. §, který již patří k praktické části

¹⁵ *Základ*, s. 18 n.; *GWL*, s. 100.

¹⁶ Nebudeme zde rozhodovat, nakolik je tato výtku v Descartově případě oprávněná.

¹⁷ Srov. Fichtovo vyjádření v pozn. 21 na s. 15 naší studie.

¹⁸ Srov.: „Vědosloví pečlivě rozlišuje absolutní bytí [absolutes Seyn] a skutečnou existenci [wirkliches Daseyn] a absolutním bytím pouze zakládá možnost vysvětlení existence.“ (*Základ*, s. 159 pozn.; *GWL*, s. 278 pozn.)

vědosloví. Fichte zde se vši razancí tvrdí, že teprve „[z]de se stává zcela jasným smysl věty: ‚Já se klade naprosto‘. Nemluví se v ní vůbec o Já daném ve skutečném vědomí, neboť to není nikdy naprosto, jelikož jeho stav je vždy bezprostředně nebo zprostředkovaně založen něčím mimo Já, nýbrž o ideji Já, jež nutně musí být kladena jako základ jeho praktického nekonečného požadavku...“¹⁹ Absolutní Já – jako naprosto nekonečná činnost, která v sobě neobsahuje žádnou pasivitu – je tedy podle Fichta pouhou *ideou*! V jakém slova smyslu? Absolutní Já je jednak *praktickou ideou*, *praktickým imperativem*, podle něhož máme být pouze činní a máme se zbavit všeho toho, co je pro nás nebytné, totiž veškeré naší podmíněnosti něčím jiným. Absolutního Já je ale též *teoretickou* (filosofickou) *ideou* čisté činnosti, kterou musíme předpokládat jako pozitivní princip veškeré skutečné existence a všeho skutečného jednání. Absolutní Já je nekonečnou a spontánní činností, která z ontologického hlediska předchází každému omezení a každé negaci. Naše skutečné Já se ovšem s touto ideou nikdy zcela neshoduje, nikdy se neklade *naprosto* v tom smyslu, že by bylo *pouze a výhradně* činné. Přesto se vždy klade *spontánně*, neboť veškerý pozitivní, aktivní ohled našeho jednání pochází jen z nás samých. Jak je tedy patrné, absolutní Já či absolutní subjekt můžeme považovat jen za jeden moment našeho konečného Já, totiž pozitivní moment činnosti a spontaneity (Thätigkeit) v našem činně-trpném jednání (Handeln).

2.1.2 Disponuje absolutní Já sebevědomím?

Vraťme se ale ještě zpět k problematice absolutního Já jako pozitivního principu pojímaného v abstrakci a *samostatně*, tedy beze vši negace a bez jakéhokoli trpění. Řekli jsme, že činnost takového absolutní Já spočívá v tom, že *naprosto klade sebe sama*, resp. ukázali jsme, že absolutní Já není ničím jiným než tímto *sebekladením*. Pojem *kladení* (setzen) je ovšem v němčině a zároveň v rámci celého vědosloví fatálně dvojznačný. Může označovat buď kladení, které je *způsobováním existence* něčeho (hervorbringen, erzeugen, bewirken), nebo kladení, které je epistemickou činností, *myšlením* něčeho (vorstellen, behaupten).²⁰ Původní čistou činností Já jsme interpretovali jako kladení se této činnosti v prvním významu, totiž jako zakládání a způsobování své vlastní existence. Naléhavou otázkou ovšem zůstává, zda absolutní Já klade sebe sama i v druhém významu, totiž zda se

¹⁹ *Základ*, s. 158; *GWL*, s. 277.

²⁰ K tomuto rozlišení a k široké diskusi, kterou tato problematika vyvolala mezi fichtovskými interprety, srov. Class, W., Soller, A. K., *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichte-Studien-Supplementa, sv. 19, Rodopi, Amsterdam – New York 2004, s. 69–76.

k sobě epistemicky vztahuje a disponuje sebevědomím. Můžeme a musíme v prvotním principu vědosloví, totiž v čisté činnosti, předpokládat nějaký typ sebevědomí? Tuto otázku zde musíme rozhodnout, neboť má závažné důsledky pro další výklad Fichtovy celkové koncepce vzniku sebevědomí, kterou budeme sledovat v pragmatických dějinách.

Podle některých interpretací absolutní Já skutečně disponuje takovýmto sebevědomím, a jde tedy o činnost, která se k sobě vztahuje takovým způsobem, že o sobě samé – v jakkoli slabém slova smyslu – ví. Podle tohoto výkladu bychom Fichtova slova o Thathandlung jako činnosti, která se navrácí do sebe samé,²¹ měli chápat tak, že popisují epistemický sebevztah absolutního Já.²² Jaké důvody by nás k takovéto interpretaci měly vést? Zdá se, že pro vysvětlení našeho běžného sebevědomí musíme již v jeho principu, totiž v absolutní Já, předpokládat určitý bezprostřední epistemický sebevztah, byť by ještě nebyl explicitním, jasným sebevědomím. K explicitnímu, jasnému sebevědomí by pak podle tohoto výkladu docházelo až na rovině konečného Já, které by takovýto svůj implicitní sebevztah pozvedalo k jasnému (sebe)vědomí. Zdá se nicméně, že Fichte na některých místech *Základu všeho vědosloví* bezprostřední epistemický sebevztah absolutního Já výslovně popírá, nejvýrazněji v následujícím tvrzení: „Absolutní Já je naprosto identické se sebou samým ... Já je vším a není ničím, protože není *ničím pro sebe*, nemůže v sobě samém rozlišovat nic kladoucího a nic kladeného.“²³ Jednotlivá tvrzení však nejsou nikdy

²¹ Srov.: „Já klade sebe samo naprosto, a potud je jeho činnost do sebe se navracející.“ (*Základ*, s. 155; *GWL*, s. 273) Srov. např. též *Základ*, s. 143; *GWL*, s. 256.

²² Tuto interpretaci zastává např. D. Henrich, který chápe Thathandlung jako epistemický akt, jehož produktem je vědění, a to právě vědění o tomto aktu. Srov.: „Zcela jinak je tomu v případě kladení. Produkce je zde chápána jako reálný akt činnosti, zatímco produkt je chápán jako vědění [Wissen] o tomto aktu.“ (Henrich, D., „Fichtův původní náhled“, in: J. Karásek, J. Chotaš (eds.), *Fichtova teorie subjektivity*, OIKOYMENH, Praha 2007, s. 11–27, zde s. 13) Toto vědění Já o jeho vlastním aktu ovšem ještě neznamená explicitní sebevědomí Já. Ke vzniku tohoto explicitního sebevědomí je podle Henricha třeba ještě přistoupení názoru sebe sama a pojmu Já. (K tomu srov. rozšířenou verzi tohoto článku: Henrich, D., „Fichtes ‚Ich‘“, in: týž: *Selbstverhältnisse*, Reclam, Stuttgart 1993, s. 57–82, zvl. s. 66 nn.)

K obdobnému závěru dochází i J. Stolzenberg, který o Thathandlung říká: „Da das Ich kraft dieser Tätigkeit ursprünglich *den Gedanken von seiner eigenen Wirklichkeit* erzeugt, kann diese reine und spontane Tätigkeit als das ‚Setzen des Ich durch sich selbst‘ bezeichnet werden.“ (Stolzenberg, J., „Fichtes Satz ‚Ich bin‘. Argumentanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95“, *Fichte-Studien*, 1994, č. 6, s. 1–34, zde s. 32, zdůraznil M. V.)

Jiným příkladem může být interpretace J.-P. Mittmanna, který omezuje tematiku první zásady vědosloví ještě razantnějším způsobem, totiž na problematiku explicitního sebevědomí soudícího subjektu. Říká pak, že „[k]ladení je bytostně činností tvrzení [behauptende Tätigkeit], jeho produktem je proposice [Proposition].“ Ohledně Thathandlung potě tvrdí: „K činnému jednání [Thathandlung] dochází, je-li tvrzen určitý obsah [Sachverhalt behauptet wird], který je pouze *proto*, že je tvrzen.“ A dodává konečně, že „[k]romě tohoto poznávajícího vztahu nelze Já přiznat žádnou realitu.“ (Mittmann, J.-P., „‚Já jsem‘. Komentář k § 1 Základu všeho vědosloví“, in: J. Karásek, J. Chotaš (eds.), *Fichtova teorie subjektivity*, OIKOYMENH, Praha 2007, s. 28–59, zde s. 33, 55 a 56 n.)

²³ *Základ*, s. 149; *GWL*, s. 264. K tomu srov. i následující vyjádření: „Z výše předpokládaného [absolutního Já jako nerozlišitelnosti centrifugální a centripetální činnosti] proto nelze vyvozovat žádné vědomí, neboť tyto dva námi stanovené směry nelze rozlišit.“ (*Základ*, s. 157; *GWL*, s. 275) a též toto místo z *Nárysu*

dostatečným argumentem pro odmítnutí této interpretace, neboť je možné najít i vyjádření opačná. Musíme si tedy položit systematickou otázku a zeptat se, zda je tento dějící se epistemický sebevztah vůbec možný na rovině nekonečné činnosti, v níž není přítomna žádná negace a žádné omezení. Jak by takovýto bezprostřední, ještě neexplicitní epistemický sebevztah absolutního Já musel vypadat?

Předpokládejme, že absolutní Já neboli nekonečná činnost se epistemicky vztahuje k sobě samé. Znamená to, že o sobě ví – v jakkoli slabém a neexplicitním smyslu – jako o (epistemické) činnosti. Nekonečná epistemická činnost je zde tedy jak *aktem vědění*, tak i tím, co je obsahem tohoto aktu, co je tímto aktem *věděno*. Tyto dvě stránky musíme rozlišovat, pokud má být vůbec smysluplné mluvit o epistemickém *vztahu*, jakkoli má jít o vztah dvou stránek jedné a téže činnosti. Fichte sám v této souvislosti mluví o rozdílu centrifugálního a centripetálního směru činnosti, který je právě rozdílem činnosti jako vědoucí a činnosti jako toho, co je obsahem vědění.²⁴

Na druhou stranu musíme uvážit, že obě tyto stránky mají být *nekonečné*, protože se má jednat o sebevědomí absolutního Já, tedy činnosti, která je naprosto nekonečná a není v ní přítomno žádné omezení. Pokud by ale obě tyto stránky byly nekonečné, pak by byly zároveň *nerozlišitelné* právě jako dvě odlišné stránky! Jednak by byly nerozlišitelné pro absolutní Já samo. To není z hlediska zvažované interpretace problém, protože mluví o ještě neexplicitním sebevztahu nekonečného Já. Podle tohoto výkladu by tedy Já začalo tyto dvě stránky rozlišovat až díky omezení a teprve na rovině konečnosti by tak získávalo explicitní sebevědomí.

Problémem ovšem je, že tyto dvě stránky epistemického sebevztahu nemůže plausibilně rozlišit ani filosofická teorie, která tento implicitní epistemický sebevztah tematizuje a předpokládá. Jak v této souvislosti podotýká Fichte: „[Centripetální a centrifugální směr] jsou jedno a totéž a odlišné jsou pouze potud, pokud se o nich jako o odlišných reflektuje ... Avšak reflexe, již by tyto dva směry mohly být rozlišeny, není možná, nepřístupí-li k nim ještě něco třetího...“²⁵ Reflexí Fichte v tomto kontextu myslí právě filosofickou reflexi, která ovšem nemůže v absolutním Já předpokládat „něco třetího“, totiž omezení činnosti,²⁶ které by teprve umožňovalo rozlišování oněch dvou stránek nekonečné činnosti.

vědosloví vlastního: „Já se *pro sebe* vůbec nemůže klást, aniž by se ohraničovalo a v důsledku toho vycházelo ze sebe.“ (Nárys, s. 220; GdE, s. 359)

²⁴ Srov.: „... takto bychom získali Já ve dvou původních ohledech: jednak pokud je tím, co reflektuje, přičemž směr jeho činnosti je centripetální, – a jednak pokud je tím, na co se reflektuje, přičemž směr jeho činnosti je centrifugální...“ (Základ, s. 156; GWL, s. 274)

²⁵ Základ, s. 156; GWL, s. 274.

²⁶ Srov. Základ, s. 157; GWL, s. 275, kde se v této souvislosti mluví o „nárazu“ (Anstoss) od Nejá.

Z jiné strany řečeno: Když námi diskutovaná interpretace mluví o identitě oněch dvou ohledů, tedy o tom, že akt vědění a to, co je tímto aktem vědění, je jedno a totéž, musí tyto dva ohledy rozlišovat proto, aby vůbec mohla mluvit o epistemickém *vztahu*. Nemá však zároveň žádný plausibilní způsob, jak vykázat toto rozlišení na rovině nekonečného Já, ve kterém ještě není přítomno žádné omezení.

Právě na tuto nesnáz poukazuje sám Fichte v případě naší snahy pochopit boží sebevědomí. V rámci Božího sebevědomí je tím vědoucím i tím věděným „vše v jednom a jedno ve všem“,²⁷ neboli vědoucí i vědění je nekonečné, je vši realitou. Tyto dvě stránky jsou pro nás ovšem naprosto nerozlišitelné a boží sebevědomí proto podle Fichta zůstane pro náš konečný rozum „navždy nevysvětlitelné a nepochopitelné“.²⁸ V protikladu k této nepochopitelnosti božího sebevědomí se podle našeho názoru snaží Fichte koncipovat první princip vědosloví jako princip pochopitelný. Absolutní Já je takovýmto pochopitelným principem právě proto, že v něm Fichte nepředpokládá žádný dějící se epistemický sebevztah. Námi diskutovaná interpretace by podle našeho názoru naopak vedla k tomu, že by absolutní Já bylo stejně nepochopitelné jako boží sebevědomí.²⁹

Výsledkem naší úvahy tedy je, že v absolutním Já nemůžeme předpokládat žádný – ani ještě implicitní – epistemický sebevztah, žádné *dějící se, skutečné* sebevědomí. Bylo by totiž vnitřně sporným principem, který vůbec nedokážeme myslet, protože nemáme jak rozlišit dvě stránky tohoto domnělého epistemického sebevztahu zcela nekonečné činnosti. Jak ale uvidíme v zápětí, budeme muset v absolutním Já předpokládat určitý *požadavek* na epistemický sebevztah, který ovšem v rámci zcela nekonečné činnosti nemůže být naplněn, protože – alespoň podle našeho výkladu – každý skutečný, dějící se epistemický sebevztah již předpokládá omezení a negaci. Uvidíme, že první formou epistemického sebevztahu nebude vědění o naší vlastní epistemické činnosti – jak jaksi samozřejmě předpokládala výše diskutovaná interpretace –, ale vědění o omezenosti a konečnosti naší praktické schopnosti. Půjde ovšem ještě o implicitní sebevědomí, které má podobu temného pocitu a bude se moci stát jasným sebevědomím teprve prostřednictvím dalších reflexí Já na sebe sama. Takováto prvotní podoba sebevědomí s sebou nese onen paradox, který vznikl při předpokladu sebevědomí absolutního Já. V takovéto konečné podobě sebevědomí totiž

²⁷ *Základ*, s. 157; *GWL*, s. 275.

²⁸ Tamt.

²⁹ Tyto důsledky Henrichovy interpretace ukazuje a kritizuje např. K. Crone, srov. Crone, K., *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität. Untersuchungen zur ‚Wissenschaftslehre nova methodo‘*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, s. 38 n.

již dokážeme plausibilně odlišit akt vědění od toho, co je tímto aktem věděno. Rozlišujícím důvodem bude právě ta skutečnost, že jeden z těchto ohledů činnosti Já je konečný.

2.1.3 K interpretaci 1. § *Základu všeho vědosloví*

Tradiční výklad, který přisuzuje absolutnímu Já epistemický sebevztah, jsme byli nuceni vyloučit na základě Fichtovy vlastní argumentace v 5. § *Základu všeho vědosloví*. Nemohlo by tomu ovšem být tak, že Fichte v tomto 5. § přehodnocuje své pojetí absolutního Já z 1. § a nabízí zde jakousi novou a odlišnou koncepci? Proti této možnosti hovoří následující Fichtova stížnost, kterou píše o více než deset let později: „Zdá se, že vládnoucí představa o vědosloví se zakládá na výrociích několika málo osob, které možná 5. § starého podání vůbec nečetli, nebo ho alespoň nečetli s patřičnou pozorností.“³⁰ Z tohoto vyjádření se zdá, že Fichte trvá na jednotě své koncepce v rámci prvního podání vědosloví a tvrdí, že pro adekvátní pochopení významu první zásady a v ní obsaženého pojetí absolutního Já je dokonce zcela nezbytné zohlednit právě úvahy podané v 5. § tohoto spisu.

Abychom náš předpoklad o kontinuitě Fichtovy koncepce neopírali jen o toto jedno pozdější vyjádření, podívejme se blíže na 1. § vědosloví a na to, zda v něm obsažená tvrzení jsou v souladu s námi navrhovaným výkladem, podle něhož nemůže v absolutním Já existovat žádný epistemický sebevztah. Nečiníme si zde nárok na to podat úplnou a vyčerpávající interpretaci tohoto úseku textu, pro náš úkol postačí, představíme-li pouze celkovou strategii Fichtova postupu.³¹ Rozhodující pro zodpovězení naší otázky, zda Fichte připisuje absolutnímu Já sebevědomí či nikoli, bude totiž určit, o jakém Já Fichte v té které pasáži 1. § mluví.

V tomto textu můžeme rozlišit dva základní kroky, v nichž vystupuje Já ve dvou různých ohledech, které od sebe musíme pečlivě odlišovat:

1) V první části (pododdíly 1–5) se tématem filosofické úvahy stává Já jako *teoretický soudící subjekt*. V pododdílech 1–4 se nejprve ukazuje, že podmínkou

³⁰ „Die herrschende Vorstellung von der Wissenschaftslehre scheint sich auf die Aussage einiger weniger Individuen zu gründen, die sogar den 5ten § der alten Darstellung gar nicht, oder nicht mit gehöriger Aufmerksamkeit, gelesen haben mögen.“ (J. G. Fichte, *Vorrede zu die Wl betreffenden wiss. Aufsätzen*, cca 1806, citováno podle: Philonenko, A., „Die intellektuelle Anschauung bei Fichte“, in: K. Hammacher (Hrsg.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellungen der Philosophie Fichtes*, Meiner, Hamburg 1981, s. 91–106, zde s. 104)

³¹ Podrobnou interpretaci podává např. Stolzenberg, J., „Fichtes Satz ‚Ich bin‘. Argumentanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95“, c. d., jakkoli nemůžeme souhlasit s posledním krokem jeho výkladu (viz výše, pozn. 22).

jakéhokoli souzení je *identita* tohoto soudícího teoretického subjektu. Neboť Já, které epistemicky klade subjekt nějakého soudu, musí být identické s Já, které epistemicky klade predikát tohoto soudu. Apriorní podmínkou jakéhokoli soudu tedy je, že soudící Já musí být něčím, „... co je stále identické se sebou, co je stále jedno a totéž...“³² Tuto identitu soudícího Já můžeme pak podle Fichta vyjádřit známou formulí „Já = Já; Já jsem Já“.³³

V následujícím pododdíle 5 se pak dále ukazuje, že pokud má toto Já soudit, musí již vždy *být*, musí *existovat*. Toto bytí či existence teoretického subjektu má přitom v tomto pododdíle ještě význam pouhého faktického vyskytování se, pouhého přetrvávání v různých aktech souzení. Fichte tuto okolnost vyjadřuje tím, že věta „Já jsem“ je zde ještě pouhým výrazem „fakta“ (Thatsache).

Položme si nyní otázku, pro koho tato identita Já v jeho různých aktech a jeho faktické bytí vystupuje? Zprvé jsou identita a existence Já jistě tématem naší filosofické úvahy a vystupují tak *pro nás* jako pro filosoficky reflektující, neboť jsme je zde odvodili jako podmínky možnosti souzení, které provádí ono námi sledované Já. Zároveň se však tato identita a faktická existence mohou stát tématem i pro sledovaný teoretický subjekt. Toto teoretické Já se může zaměřit samo na sebe a může začít vystupovat *samo pro sebe* jako identické ve svých různých stavech a zároveň jako fakticky jsoucí. Znamená to, že tento námi sledovaný teoretický subjekt sám disponuje sebevědomím. Filosof se díky tomu může obrátit ke svému vlastnímu sebevědomí a to, co zde nejprve odvodil jako podmínku možnosti souzení – totiž identitu soudícího subjektu a jeho faktické bytí – může sám zakoušet a může se to fichtovsky řečeno stát „faktem jeho vědomí“.³⁴

2) V druhém kroku úvahy (v pododdílech 6–10) je položena otázka po základu či důvodu (Grund) této identity teoretického subjektu a jeho faktické existence. Aby Fichte tuto existenci a identitu soudícího subjektu vysvětlil, soustředí svou pozornost na začátku pododdílu 6 na skutečnost, že souzení prováděné teoretickým subjektem je určité *jednání* (Handeln). Hned v zápětí činí rozhodující krok a tvrdí, že každé jednání přepokládá – co se týká toho, co je v tomto jednání pozitivní, aktivní – schopnost začínat samo ze sebe, klást se naprosto. Za základ (Grund) jednotlivých *jednání* musíme pak podle něj považovat *čistou činnost* (reine Thätigkeit), která je naprosto spontánní a neomezená.

³² *Základ*, s. 14; *GWL*, s. 94.

³³ Tamt.

³⁴ K tomu srov. Claesges, U., *Geschichte des Selbstbewusstseins*, c. d., s. 51.

V dalším kroku úvahy Fichte ukazuje, že ona faktická existence Já, o níž jsme mluvili výše, nespočívá v ničem jiném než v jeho jednáních (Handlungen). A protože tato jednání, nakolik jsou aktivitou, jsou svým vlastním základem, tedy i Já samo zakládá své vlastní bytí, nakolik spočívá jeho bytí v aktivitě (Thätigkeit). Znamená to pak, že Já samo klade svoji vlastní existenci – nakolik je tato existence aktivitou – v tom smyslu, že je samo její příčinou. Právě zde zaznívá slavné Fichtovo tvrzení, že „Já je současně ... činné i to, co je činností vytvářeno [hervorgebracht wird]“.³⁵ V této souvislosti pak lze větu „já jsem“ – přesněji řečeno fakt, že jsme – chápat jako výraz (Ausdruck) onoho Thathandlung, přičemž tomuto vyjádření, že existence našeho Já je „výrazem [onoho] Thathandlung“, zde máme rozumět tak, že tato existence je „produktem“ jeho vlastní čisté činnosti. Tomuto ohledu sebezakládání vlastní existence se Fichte ještě podrobněji věnuje v pododdíle 7, ve kterém se rovněž dostává ke slovu problém identity Já. Ukazuje se zde, že ona identita mezi sebezapříčiňováním a bytím Já, o níž jsme právě hovořili, tvoří podle Fichta také základ veškeré identity Já v mnohosti jeho konkrétních stavů. Tvrzení „Já = Já“, které v první části úvahy označovalo pouze identitu soudícího subjektu v jednotlivých jeho stavech, zde tak získává svůj původnější význam, který je podle Fichta třeba vyjádřit následujícím způsobem: „naprosto sebou kladené Já = jsoucí Já“.³⁶ A teprve tato původní identita činného Já se sebou samým dokáže podle Fichta vysvětlit, jak může zůstat Já identické v mnohosti svých jednání.

Všechna tato Fichtova tvrzení by si zajisté zasloužila podrobnější komentář, pro naše účely je v nich však nejpodstatnější následující souvislost: Předmětem první části úvahy obsažené v 1. § *Základu všeho vědosloví* bylo, jak jsme viděli, soudící Já, které si při tomto souzení též může být vědomo sebe sama. Druhý krok pak spočíval v tom, že jsme abstrahovali od všech zvláštních empirických podmínek tohoto jednání, a naším tématem se tak stala čistá činnost tohoto subjektu.³⁷ Tento překrok k druhé části úvahy s sebou ovšem nese dvě důležité konsekvence, na něž zde musíme upozornit: Zaprvé se při takovéto tematizaci absolutní stránky subjektu vytrácí onen charakter bezprostřední jistoty a faktické evidence, ke kterému bylo možno se obrátit ještě v prvním kroku úvahy. Čistou činnost můžeme již jen filosoficky odvodit, ale nemůžeme se – na rozdíl od prvního kroku – obrátit ke svému

³⁵ *Základ*, s. 16; *GWL*, s. 96.

³⁶ Srov.: „Zkoumejme nyní ještě jednu větu ‚Já jsem Já‘ ... Předpokládáme, že Já, které ve výše uvedené větě zaujímá místo formálního subjektu, znamená Já naprosto kladené; Já, které zaujímá místo predikátu, znamená Já jsoucí...“ (*Základ*, s. 16; *GWL*, s. 96).

³⁷ Srov.: „To *naprosto kladené* a *v sobě samém založené* je ... čistým charakterem činnosti o sobě; bez ohledu na její zvláštní empirické podmínky.“ (*Základ*, s. 15; *GWL*, s. 96)

empirickému sebevědomí a být si jí „fakticky“ vědomí. Jak v této souvislosti poznamenává Fichte: „Dokonce ani touto abstrahující reflexí se nemůže stát faktem vědomí to, co o sobě faktem vědomí není; díky ní však lze poznat, že ono jednání nutně musíme *myslet* jako základ všeho vědomí.“³⁸ Čistá činnost tedy není nějakým „faktem“ našeho sebevědomí, nýbrž je filosoficky vykázanou podmínkou možnosti našeho sebevědomí, je pouhým jeho základem.

Druhý důsledek Fichtova postupu v rámci 1. § je pro nás ale ještě podstatnější. Pokud při tematizaci absolutní stránky subjektu abstrahujeme od veškeré určitosti konkrétního jednání tohoto subjektu, odhlížíme tím v jeho jednání i od základní podmínky, za níž je jedině možné jakékoli myšlení v neširším slova smyslu, totiž právě od konečnosti, určitosti. To ovšem znamená, že takovýto absolutní subjekt již nemůže epistemicky klást sebe sama, a může se klást pouze v tom smyslu, že způsobuje svoji vlastní existenci, která spočívá právě v samotné jeho činnosti sebezakládání. Jinými slovy řečeno, pokud jsme začali zohledňovat pouze absolutní stránku onoho soudícího subjektu, vytratilo se v tomto subjektu samém veškeré sebevědomí a tento subjekt spolu se svým charakterem „být nekonečnou spontánní činností“ může vystupovat pouze *pro nás*, tedy pro ty, kdo ho filosoficky reflektují, nikoli ovšem sám *pro sebe*.³⁹

Uvědomit si tuto souvislost je zásadně důležité při interpretaci několika míst 1. § *Základu všeho vědosloví*, na nichž Fichte tvrdí, že čistá činnost nekonečného sebezakládání vystupuje „pro Já“.⁴⁰ Po předešlé úvaze musíme tato vyjádření chápat tak, že oním Já, pro které zde toto nekonečné sebezakládání vlastní existence subjektu vystupuje, je zde míněno pouze *filosofovo* reflektující Já a *filosofovo* vědomí.⁴¹ Epistemický sebevztah absolutního subjektu tedy není podle našeho názoru něčím, co by Fichte jednoduše a bez dalšího předpokládal jako první princip vědosloví. Jakýkoli epistemický sebevztah Já má být naopak v průběhu vědosloví teprve postupně odvozen a vysvětlen.⁴² To bude, jak uvidíme,

³⁸ *Základ*, s. 12; *GWL*, s. 91 n.

³⁹ K tomuto výsledku dochází i U. Claesges: „Im § 1 der *Grundlage* vollzog Fichte den Überschritt vom Ich = Ich (Ich bin) als Tatsache zum Ich = Ich als Tathandlung. Da das Ich = Ich als Tatsache des empirischen Selbstbewußtsein ist, hat das Ich im Übergang zur Tathandlung, also zum Erklärungsprinzip, den Charakter des Selbstbewußtseins verloren.“ (Claesges, U., *Geschichte des Selbstbewusstseins*, c. d., s. 152, pozn. 99)

⁴⁰ Srov.: „Tak, jak se *klade, je*; a tak, jak *je, se klade*, a Já je tudíž pro Já naprosto a nutně.“ (*Základ*, s. 16; *GWL*, s. 97); „*Já je pro Já*“ (*Základ*, s. 17; *GWL*, s. 97) a další.

⁴¹ Obdobnou interpretaci nalezneme u A. Philonenka, srov. Philonenko, A., „Die intellektuelle Anschauung bei Fichte“, c. d., s. 102.

⁴² V tomto smyslu musíme podle našeho názoru interpretovat i slavné Fichtovo tvrzení z *Druhého úvodu do vědosloví*, že první podání vědosloví začíná „Já jakožto intelektuálním názorem“ (*Druhý úvod*, s. 105; *ZEW*, s. 515). Absolutní Já je pouze intelektuálním názorem *filosofa*, tím, co filosof intelektuálně nazírá, jak ostatně dodává Fichte sám (srov. tamt.: „V této podobě je Já pouze *pro filosofa*...“). Z toho intelektuálního nezírání filosofa ještě ale nijak nevyplývá, že by tomuto intelektuálně *nazíranému*, totiž *absolutnímu* Já, muselo

právě úkolem pragmatických dějin, v nichž se má postupně ukázat, jak se subjekt stává sebevědomým subjektem a jak začíná vystupovat sám pro sebe, ať již pro sebe vystupuje jen implicitně, nebo explicitně, např. právě jako soudící subjekt.

Jaký úkol si tedy podle našeho názoru Fichte stanovuje v 1. § vědosloví? Úkolem této první části vědosloví není vykázat povahu sebevědomí, ale *určit způsob bytí každého subjektu*.⁴³ Jako tento způsob bytí, který má být vlastní každému subjektu, je pak vykázáno právě sebezakládání se tohoto subjektu v jeho vlastní existenci. Tato spontaneita je nejen způsobem bytí *epistemicky* jednajícího subjektu, např. subjektu soudícího, ale i způsobem bytí *volního* subjektu! Spontánní sebezakládání subjektu tvoří společný původ a jednotný kořen všech jeho epistemických i praktických jednání. A viděli jsme, že tato původní činnost sebezakládání, nakolik ji tematizujeme jako čistou, právě ještě nemůže mít podobu epistemického jednání, které vždy již obsahuje prvek omezení a pasivity. Epistemické jednání je až specifickou, omezenou podobou této čisté činnosti. Z druhé strany řečeno, spontánní sebezakládání tvoří jen pozitivní, aktivní stránku každého epistemického jednání.

2.1.4 Další charakteristiky absolutního Já

Jak jsme právě ukázali, existence teoretického i praktického subjektu spočívá podle Fichta v tom, že tento subjekt jedná, a pro toto jeho jednání je přitom charakteristické, že je spontánní, že je svým vlastním důvodem. Takovouto spontaneitu musíme podle Fichta považovat za první princip, z něhož mají být vysvětlitelná všechna konkrétní jednání našeho Já, ať již jde o jednání teoretická (epistemická) nebo praktická (volní). Viděli jsme rovněž, že tuto spontánní činnost, nakolik v ní ještě není přítomno žádné omezení a žádná určitost, Fichte označuje jako „absolutní Já“. Konkrétní jednání našeho ducha mají být zvláštní, specifickou podobou této původní spontánní činnosti. Základní charakterity těchto našich jednání mají být ovšem podle Fichta opět vysvětleny z této původní spontaneity, z absolutního Já. Nemohou být co do svého základního charakteru určena něčím jiným, byť toto „jiné“ bude, jak uvidíme, nezbytnou podmínkou pro to, aby se vůbec mohla začít ve své zvláštní podobě odehrávat. Naše dosavadní určení absolutního Já jako neprosté spontaneity k naplnění takového úkolu zjevně nestačí, jeho charakter musí být bohatší a

náležet jednání intelektuálního nazírání, jednání epistemického vztahování se k sobě. Tomuto filosofem intelektuálně nazíranému Já náleží podle Fichta pouze „k sobě samému se vracející jednání“ (tam.), které můžeme interpretovat jako jeho sebezakládání, jako spontaneitu tohoto Já, jak jsme viděli výše.

⁴³ K tomu srov. Claesges, U., *Geschichte des Selbstbewusstseins*, c. d., s. 55.

tyto podoby konkrétních jednání v něm musí být nějakým způsobem implikovány. Podívejme se tedy, jaké další charakteristiky absolutního Já musí Fichte předpokládat, má-li být možno tímto prvním principem vysvětlit zvláštní podoby jednání lidského ducha.

Fichte zůstává věrný novověké filosofické tradici v tom, že za dva neobecnější a nejzákladnější typy lidského jednání považuje poznávání a praktické usilování, resp. vůli. Zaměříme se nejprve na teoretické, poznávající jednání lidského ducha. Jakým způsobem je z prvního principu vědosloví vysvětlitelné, že jsme si vědomi sami sebe i vnějšího světa? Berme zde prozatím jako fakt, jemuž se budeme podrobně věnovat až v pragmatických dějinách, že veškeré naše empirické vědomí a sebevědomí má svůj původ v nějakém ještě nevědomém epistemickém vztahu konečného subjektu k sobě samému. Jak ale může být takovýto prvotní epistemický sebevztah Já vysvětlen prostřednictvím absolutního Já? Vždyť jsme viděli, že v absolutním Já, nakolik je nekonečné a není v něm obsažena žádná negace, se žádný epistemický sebevztah odehrávat nemůže! Fichte podle našeho názoru řeší tuto obtíž tak, že v absolutním Já předpokládá pouhý *požadavek*, aby na sebe Já reflektovalo, aby se k sobě epistemicky vztahovalo. Této nekonečné spontaneitě absolutního Já by tedy byla vlastní pouze *tendence k reflexi*, která ovšem ještě není žádným dějícím se epistemickým sebevztahem Já.

Fichte se sám k této problematice vyjadřuje v 5. § vědosloví a tvrdí zde, že „Já se má klást nejen pro nějakou inteligenci mimo ně, nýbrž *pro sebe samo...*“ a právě proto v sobě musí absolutní Já obsahovat „princip života a vědomí“ čili „princip reflektovat o sobě samém“.⁴⁴ Tento princip vědomí či reflexe musíme v absolutním Já předpokládat právě proto, aby mohlo být pomocí absolutního Já vůbec vysvětlováno naše skutečné vědomí a sebevědomí. Tento princip ovšem musíme podle našeho názoru chápat jako pouhý *požadavek* myslet sebe sama, jako pouhou *tendenci* k reflexi, která ovšem nemůže být na rovině absolutního Já, tj. naprosto nekonečné spontánní činnosti, naplněna. Ke skutečnosti, že tento princip má na rovině absolutního Já status pouhého *požadavku*, a nikoli reálného dění, poukazuje podle našeho názoru jednak výše zmíněná formulace, kterou by bylo možno přeložit i následujícím způsobem: Já má v sobě „princip, aby reflektovalo o sobě samém“.⁴⁵ Fichte mluví v tomto kontextu též o „*zákonu* Já reflektovat o sobě samém“.⁴⁶ K pouhé potencialitě sebereflexe v absolutním Já poukazují podle našeho názoru rovněž i Fichtova vyjádření, v nichž tento princip života a vědomí popisuje jako pouhý „pud po

⁴⁴ *Základ*, s. 156; *GWL*, s. 274.

⁴⁵ „Demnach muss das Ich ... das Prinzip in sich haben, über sich selbst zu reflectieren.“ (*GWL*, s. 274)

⁴⁶ *Základ*, s. 157; *GWL*, s. 276; zdůraznil M. V.

reflexi“ či „snahu o reflexi“. ⁴⁷ Tato pouhá nenaplněná tendence absolutního Já k sebevědomí ovšem znamená, že absolutní Já je v tomto ohledu deficientní, je principem sebevědomí, avšak žádné sebevědomí nemá. Absolutní Já ze své vlastní povahy směřuje k reflexi a k sebevědomí, ale k uspokojení této tendence bude moci dojít až na rovině konečného Já, pro jehož vysvětlení bude třeba vzít v potaz i jiný princip, totiž právě princip omezení, negace. Absolutní Já tvoří tedy zajisté nutnou, ale nikoli *dostatečnou* a tzn. *jedinou* podmínku našeho epistemického sebevztahu, který bude původem veškerého našeho empirického vědomí i sebevědomí. Dodejme ještě, že pro čtenáře Fichtových spisů by mohlo být nyní poněkud matoucí, že první princip vědosloví označuje právě jako absolutní „Já“, i když toto „Já“ nedisponuje žádným sebevědomím. Toto označení je ovšem oprávněné právě v tom smyslu, že absolutní Já je pozitivním základem spontaneity a sebevědomí našeho reálného, konečného Já.

Zamysleme se ještě nad otázkou, co Fichta opravňuje takovouto tendenci k sebe-reflexi v absolutním Já předpokládat. Zdá se přece, že z povahy absolutního Já jako nekonečné spontánní činnosti (Thathandlung), tak jak byla vykázána v 1. § vědosloví, je tato tendence neodvoditelná. Nutnost předpokládat v prvním principu právě takovouto tendenci k sebereflexi pochází ovšem ze samotného faktu, které má být tímto prvním principem vysvětleno. Tím, co chceme vysvětlit, je existence našeho vědomí a sebevědomí, a proto musí být povaha a vnitřní zákonitost prvního principu koncipována tak, že toto vědomí a sebevědomí také vysvětlit dokáže. To zajisté nemůžeme považovat za slabinu Fichtovy teorie, neboť každé vysvětlování musí vycházet z určitých předpokladů. Filosofický výklad fenoménů je pak tím důkladnější a zevrubnější, čím méně takovýchto předpokladů musí přijímat. Jak jsme ovšem viděli, nemůže Fichte v prvním principu jednoduše předpokládat dějící se epistemický sebevztah, protože by byl zcela nepochopitelný a vnitřně sporný. Může a musí v něm ale předpokládat alespoň takovouto ještě nenaplněnou tendenci k reflexi.

Vyčerpali jsme tím ale už celou povahu a zákonitost absolutního Já, kterou musíme nezbytně předpokládat? Zajisté nikoli, neboť jsme zatím nechali zcela stranou praktický ohled našeho Já. Co je ovšem oním „faktem“ našeho praktického vztahu ke světu, který má být pomocí určité vnitřní zákonitosti absolutního Já filosoficky vysvětlen? Jak podle Fichta vypadá naše praktická povaha a naše praktická zkušenost? Veškeré naše praktické jednání a úsilí směřuje podle Fichtova přesvědčení nakonec k tomu, abychom se stali výhradně činnými a v našem jednání nebylo přítomno žádné omezení a žádná trpnost. Naší

⁴⁷ *Základ*, s. 159, 169; *GWL*, s. 278, 291.

praktickou snahou je překonat veškeré omezení a tato snaha se vzhledem k vnějšímu světu projevuje jako *požadavek, abychom byli veškerou realitou*, resp. abychom veškerou realitu sami určovali.⁴⁸ Jak říká v této souvislosti Fichte: „... v Já má být kladeno vše; Já má být naprosto nezávislé, vše má být závislé na něm. Tudíž je požadována shoda objektu s Já...“⁴⁹

Způsob, jakým je zde charakterizována praktická stránka člověka, není vůbec samozřejmý a Fichte bude muset ukázat, že takovéto praktické usilování není něčím pouze *náhodným*, co by mohlo našemu konečnému Já náležet, ale také by mu náležet nemuselo. Tomuto zdůvodnění se budeme níže podrobně věnovat a uvidíme, že naše praktické úsilí stát se vší realitou teprve samo umožňuje, abychom si vůbec byli vědomi vnějšího světa.

Aby ovšem Fichte dokázal vysvětlit tento praktický požadavek přítomný v každém našem praktickém usilování, musí předpokládat další charakteristiku, která je vlastní nekonečné spontánní činnosti absolutního Já. Tato nekonečná činnost musí mít takovou povahu, že pokud by byla omezena, snažila by se toto své omezení překonat a opět se stát nekonečnou činností. Tento charakter již je ale podle našeho názoru obsažen přímo v pojmu „spontaneita“, a pokud je činnost spontánní, už to *eo ipso* znamená, že je pro ni každé její omezení „nepřirozené“. Jestliže jsou tedy všechna naše jednání specifickou podobou této původní spontaneity, jak předpokládá Fichte, stává se i nahlédnutelným, že je pro nás „nepřirozená“ každá trpnost a každé omezení světem a snažíme se je proto aktivně překonávat.

Jakou povahu tedy má první, pozitivní princip, jímž má být ve vědosloví vysvětlena veškerá naše běžná zkušenost? Viděli jsme, že tímto „absolutním Já“ Fichte míní nekonečnou spontánní činnost, která jedná pouze sama ze sebe, nepodmíněna něčím jiným. A dále jsme ukázali, že v povaze této absolutní činnosti musí být obsaženy další dvě charakteristiky: Jednak se tato činnost brání každému případnému omezení, jednak je v ní přítomna tendence k sebereflexi. Srovnáme-li toto absolutní Já s naším konečným Já, můžeme si všimnout pozoruhodného překřížení mezi dvěma požadavky a jejich naplněním: Požadavek, aby Já *reflektovalo*, není v absolutním Já naplněn, kdežto konečné Já již bude disponovat sebevědomím. Naopak požadavek, aby bylo Já *výhradně činné*, je naplněn pouze v absolutním Já, kdežto konečné Já již není nikdy pouze činné, je v něm vždy přítomna i pasivita a trpnost. Ovšem právě proto, že čistá spontánní činnost je bytností a

⁴⁸ Srov. Fichtovo tvrzení, že v Já se vyskytuje „požadavek, že má vyplňovat nekonečnost.“ (*Základ*, s. 157; *GWL*, s. 276)

⁴⁹ *Základ*, s. 146; *GWL*, s. 260.

pozitivním charakterem konečného Já, bude se toto Já vždy snažit veškeré své omezení překonat.

2.2 Náráz od Nejá

Z předchozích úvah již je nám ovšem zřejmé, že samotné absolutní Já s jeho dvěma vnitřními charakteristikami (požadavek na reflexi a nepřirozenost každého omezení) ke konstituci naší zkušenosti nestačí. Fichte musí ve vědosloví předpokládat ještě další princip, který označuje jako *náráz* (Anstoss) na činnost Já. Nutnost takového předpokladu obhajuje v následujícím vyjádření: „Nyní má být do nekonečna směřující činnost Já v nějakém bodu vystavena nárazu [soll angestossen werden]... To, že se to děje jako faktum, nelze nijak odvodit z Já, lze ovšem dokázat, že se to musí dít, *když* má být možné vědomí.“⁵⁰ Tento *náráz* na činnost Já je tedy nezbytnou podmínkou možnosti veškerého našeho vědomí i sebevědomí, teprve díky němu dostává nekonečná činnost Já podobu, která konstituuje naši praktickou i teoretickou zkušenost. K tomu se Fichte vyjadřuje v následující pasáži: „Podle právě předloženého výkladu je sice v Já obsažen princip života a vědomí, základ možnosti života, ale tím ještě nevzniká skutečný život, empirický život v čase; a jiný život je pro nás zcela nemyslitelný. Má-li být možný takovýto skutečný život, je k tomu potřeba zvláštního nárazu Nejá na Já. Posledním důvodem veškeré skutečnosti je tedy podle vědosloví původní, vzájemné působení mezi Já a jakýmsi Něčím mimo Já, o kterém nelze říci nic dalšího než to, že musí být zcela protikladné Já.“⁵¹

V předešlém citátu Fichte rovněž blíže vymezuje povahu tohoto druhého principu vědosloví, když ho popisuje jako náraz, který je v Já způsobován něčím jiným, než je ono samo, který je v něm *způsobován od „Nejá“*. Toto vyjádření ovšem vyžaduje upřesňující komentář: Oním dalším principem, který musíme ve vědosloví nezbytně předpokládat, je podle Fichta vposled jen *omezení činnosti* Já, jeho *trpění*, jeho částečná *pasivita*. Tento druhý princip má povahu *negativního principu*, je pouhým *chyběním* vlastní činnosti Já. Negace činnosti je z povahy této činnosti neodvoditelná, a proto ji musíme v jistém smyslu považovat právě za samostatný princip. Na druhou stranu již každé omezení činnosti tuto činnost předpokládá, neboť činnost je oním pozitivním principem, který teprve může být negován. A v tomto smyslu je druhý princip závislý na prvním a je jím podmíněn. Je tedy jen negativním principem dávajícím smysl výhradně vůči principu pozitivnímu.

⁵⁰ *Základ*, s. 157; *GWL*, s. 275.

⁵¹ *Základ*, s. 159 n.; *GWL*, s. 279.

Z takovéto úvahy o povaze a o vzájemném vztahu prvních dvou principů vědosloví musíme vyvodit, že pokud jsme filosoficky důslední, nemůžeme onen druhý princip vědosloví v jeho rudimentární podobě považovat za *činnost*, za něco ontologicky pozitivního, za *činnost Nejá*, které by na Já nějak působilo. Nejá není ve své nejelementárnější podobě, nakolik má tvořit druhý princip vědosloví, nějakým jsoucnem, nýbrž je pouhou *negací, zápolem, nebytím*, totiž právě nebytím (chyběním) činnosti Já. Představa Nejá jako něčeho jsoucího a „působícího“ na Já vzniká až tehdy, chceme-li si *vysvětlit* přítomnost původního omezení v činnosti Já, pokud hledáme *důvod* tohoto omezení. Uvidíme dále, že takovéto vysvětlení vlastního ohraničení provádí již přirozené a vědoslovím sledované Já, a vzniká tím pro něj vůbec představa vnějšího světa, představa něčeho jiného, než je ono samo. A k takovému způsobu vysvětlování je nucena i filosofie, protože pro ni platí stejné zákony rozumu, jako pro přirozené vědomí. Pokud si ovšem tuto okolnost uvědomuje – tak jak to dělá Fichtovo vědosloví –⁵² musí ale za první a dále nevysvětlitelný „fakt“ považovat pouze toto *omezení, ohraničení* činnosti Já. A jejím úkolem bude ukázat, jakým způsobem a podle jakých zákonitostí si každé Já, ať již je filosofickým nebo přirozeným Já, vysvětluje svou omezenost působením vnějšího světa.⁵³

Omezení činnosti Já, ze kterého musíme vycházet jako z druhého principu vědosloví, je primárně ohraničením jeho praktického jednání, jeho praktického usilování. Nejedná se přitom ale jen o omezení *vůbec*, jde vždy o *určité, konkrétní* omezení, které bude zdrojem veškeré empirické určitosti vystupující v našem vědomí. Fichte se k tomu sám vyjadřuje následujícím způsobem: „Jak vidíme, byla z možnosti Já odvozena nutnost *jeho omezení vůbec*. *Určitost* tohoto omezení nelze však odvodit, protože ona sama je – jak vidíme – tím, co podmiňuje veškeré jáství. Zde tudíž končí veškerá dedukce. Tato určitost se jeví jako absolutně nahodilá a poskytuje našemu poznání *pouhou empirii*.“⁵⁴ Na druhou stranu všechna *formální* určení předmětů, s nimiž se ve zkušenosti setkáváme, nemohou pocházet z tohoto pouze faktického omezení. Musí mít svůj původ ve vnitřní povaze a zákonitosti Já, neboť jsou způsobem, *jak* si je Já tohoto omezení a posléze i vnějšího světa vědomo, jsou konstituována jeho vlastní epistemickou činností. Jak k tomu podotýká Fichte: „V tomto vzájemném působení [mezi Já a jakýmsi Něčím mimo Já – M. V.] není do Já nic

⁵² Srov.: „[Vědosloví] vysvětluje sice veškeré vědomí z něčeho, co existuje nezávisle na vědomí, ale nezapomíná, že i v tomto vysvětlení se řídí podle vlastního zákona a jakmile na to reflektuje, stává se ono nezávislé opět produktem [jeho] vlastní myslící síly...“ (*Základ*, s. 160; *GWL*, s. 280)

⁵³ Otázku, v jaké podobě a s jakým omezením Fichtovo vědosloví předpokládá existenci „věci o sobě“ se dostaneme až v závěrečné části naší úvahy, v kapitole „4.4.4 Povaha filosofické reflexe“. K celé problematice „nárazu“ srov. vynikající článek H. Eidama (Eidam, H., „Fichtes Anstoß. Anmerkungen zu einem Begriff der Wissenschaftslehre von 1794“, *Fichte-Studien*, 1997, č. 10, s. 191–208).

⁵⁴ *Druhý úvod*, s. 86 n.; *ZEW*, s. 489.

vnášeno, neproniká do něj nic cizorodého; vše, co se v něm až do nekonečnosti rozvíjí, rozvíjí se podle jeho vlastních zákonů výlučně z něj samého...⁵⁵ Úkolem vědosloví bude tedy ukázat, jak jsou v našem vědomí vůbec konstituovány např. představy mnohosti, prostoru, času, kauzality, substance atd., v jejichž rámci pro nás teprve může vystupovat nějaký konkrétní předmět: „Všechna možná určení této síly či tohoto Nejá, která se až do nekonečna mohou vyskytovat v našem vědomí, si vědosloví troufá odvodit z určující schopnosti Já...“⁵⁶ Prostřednictvím tohoto filosofického postupu, kdy budou všechna formální určení postupně dedukována z povahy Já, a nikoli pouze převzata jako fakticky se vyskytující ve zkušenosti, bude možno i vykázat jejich nutnou platnost.

2.3 Konečné Já

2.3.1 Rozlišení ideální a reálné činnosti, vznik epistemického sebevztahu

Poté, co jsme odděleně představili dva principy lidského ducha, můžeme konečně přejít k našemu skutečnému, konečnému Já, jehož způsob existence a jednání má mít svůj původ právě v těchto dvou navzájem nepřevoditelných principech. Pokud Fichte mluví o vzniku konečného Já, většinou ho líčí jako posloupnost dvou událostí: Nejprve je zde absolutní Já, které je nekonečně činné, neomezeným způsobem zakládá svoji vlastní existenci. V druhém kroku je pak tato nekonečná spontaneita Já omezena, objevuje se v ní trpění a nedostatek. Již výše jsme ale ukázali, že touto stylizací do podoby časové následnosti má být vyjádřena pouze onto-logická, nikoli časová předchůdnost jednoho principu vůči druhému. Předpokladem pro to, aby mohla být nějaká činnost omezena, je totiž již existence této činnosti, a to právě jako neomezené činnosti. Záměrně zde mluvíme o *onto-logické* a nikoli jen *logické* předchůdnosti, neboť jsme rovněž viděli, že činnost je podle Fichta ontologicky pozitivním principem a je totožná s bytím.⁵⁷ Negace, která má primárně právě podobu omezení činnosti, je co do smyslu až sekundární a ontologickou pozitivitu již předpokládá.

Naše *skutečné* Já je však již právě vždy omezené, není nikdy výhradně spontánní a naše jednání vždy již obsahují trpnost, pasivitu. Jakou základní a prvotní podobu má podle Fichta naše *omezená* spontaneita? Naší činností, která je podle Fichta primárně omezena, je

⁵⁵ *Základ*, s. 160; *GWL*, s. 279.

⁵⁶ *Základ*, s. 160; *GWL*, s. 280.

⁵⁷ K tomu srov. výše, s. 20 n. a 23 této práce.

naše *praktická* činnost, kterou též označuje jako *reálná* činnost.⁵⁸ Takovouto *omezenou* reálnou činnost známe ze své zkušenosti jako naše praktické *úsilí*, *snahu* či *vůli*. Jakou povahu má takového praktické usilování, odhlédneme-li od všech konkrétních cílů, k nimž směřuje? Toto praktické usilování je na jednu stranu vždy projevem naší spontaneity, usilujeme takřkajíc „sami ze sebe“, „ze své vlastní vůle“. Na druhou stranu je zde vždy přítomno i nějaké omezení, nějaká překážka, která brání našemu jednání a reálnému působení. Praktické usilování tak není pouhým klidem, pouhým nejednáním. Aktivně se v něm snažíme odstranit překážku a volně působit. Naše praktická snaha má tedy podobu síly, která by přešla v činnost, kdyby zmizela ona omezující překážka. Právě takovéto omezení praktické činnosti Já, která kvůli němu získává podobu pouhého *usilování* o reálné působení či *puzení* k reálnému působení, je podle Fichta prvním stavem konečného Já.⁵⁹ Chceme-li filosoficky vysvětlit toto omezení praktické spontaneity subjektu, budeme muset říct, že tato praktická činnost Já *je omezována* něčím jiným, než je Já samo, že na něj působí nějaké cizí síla a omezuje ho.

Pokud by však v konečném Já byla přítomna pouze takováto snaha po překonání jeho praktického omezení, nebylo by žádným „Já“ a podobalo by se spíše stlačenému elastickému tělesu, které se též snaží překonat na něj působící sílu.⁶⁰ Pro konečné Já, pokud má být Já, je tedy nezbytné, aby se ke svému praktickému omezení epistemicky vztahovalo a reflektovalo na něj. Takovouto prvotní sebereflexi nazývá Fichte „novým, k původnímu se vztahujícím kladením“ nebo ji též označuje jako „opakované kladení“.⁶¹ Jako „nové“ či „opakované“ je toto kladení označeno proto, že mu již musí (v onto-logickém smyslu) předcházet ono omezené praktické kladení se spontaneity Já. Teprve tím je totiž splněna námi tolik zdůrazňovaná podmínka, že veškeré epistemické kladení již předpokládá konečnost a omezenost. Jen tehdy, je-li omezena praktická činnost Já, může být uskutečněna tendence k reflexi a Já může něco epistemicky klást. Na druhou stranu je třeba upozornit na to, že omezení praktické činnosti je pouze nezbytnou podmínkou pro uskutečnění sebereflexe, ale tato sebereflexe se děje naprosto spontánně, bez jakéhokoli vnějšího „podnětu“.

⁵⁸ K rozlišení reálné a ideální činnosti srov. např. *Základ*, s. 171; *GWL*, s. 294.

⁵⁹ Srov. pasáže, v nichž Fichte hovoří o „usilování [Streben] o kauzalitu vůbec“ (*Základ*, s. 157; *GWL*, s. 276), resp. o „pudu [Trieb] po reálné činnosti“ (*Základ*, s. 167; *GWL*, s. 289).

⁶⁰ Tento Fichtův příměr srov. v *Základ*, s. 169 n.; *GWL*, s. 292 n.

⁶¹ *Základ*, s. 158; *GWL*, s. 276.

Epistemickou činnost Fichte v protikladu k reálné činnosti označuje jako *ideální*.⁶² Je to činnost, jíž Já jako teoretický subjekt klade předmětnou realitu něčeho, tedy činnost, jíž si o něčem vytváří představu. Jak jsme právě viděli, v prvotní podobě epistemické činnosti se Já vztahuje pouze k sobě samému, totiž ke své omezené praktické činnosti, a začíná tak disponovat *sebevědomím*. O existenci sebevědomí zde ovšem můžeme hovořit jen z vnějšího, filosofického hlediska. Já zde sice již existuje *pro sebe*, ale není si prozatím ničeho jasně vědomo, má doposud jen jakési temné (sebe)vědomí, v němž pro něj nevystupuje nic explicitního. Cílem pragmatických dějin bude ukázat, jakým způsobem si začíná být Já explicitně vědomo sebe sama a jak si spolu s tím začíná být vědomo i vnějšího světa. Aby ovšem mohlo vědosloví začít sledovat tento vývoj Já k jasnému vědomí, musí nejdříve vykázat konkrétnější charakteristiky jak ideální, tak reálné činnosti.

Tomu úkolu se budeme podrobně věnovat v následujících kapitolách. Ještě předtím ale shrňme, co jsme zjistili o celkovém charakteru konečného Já. Viděli jsme, že spontaneita *konečného* Já se projevuje vždy již ve dvou odlišných podobách, totiž zaprvé jako praktické *usilování reálné činnosti* a zadruhé jako *epistemická činnost*. Jejich společným, ještě nerozlišeným kořenem je původní nekonečná spontaneita (Thathandlung), která tvoří bytnost tohoto konečného Já. Původ odlišných charakteristik těchto dvou činností musíme situovat do povahy samotného Já, protože nemohou pocházet z dějícího se omezení, které je jen negativním principem. Znamená to, že tato diference mezi reálnou a ideální činností musí už být nějak obsažena v samotné povaze spontaneity. Jak jsme ale zjistili, může v ní být obsažena jen implicitně, jako zákon či požadavek, aby se Já rozlišilo, k jehož naplnění ovšem může dojít až při omezení této spontaneity.⁶³

2.3.2 Teoretická stránka subjektu – ideální činnost

Aby se mohly začít rozvíjet ‚pragmatické dějiny lidského ducha‘, musí vědosloví předem vykázat, jaký charakter má veškerá epistemická činnost *teoretického subjektu*. Tento základní a nutný charakter epistemického jednání představuje Fichte v prvních třech paragrafech *Základu všeho vědosloví* a jeho výrazem jsou tři ‚zásady‘ celého vědosloví. Fichte tyto tři zásady nalézám prostřednictvím abstrahující reflexe jako podmínky možnosti souzení, ale jsou zároveň i podmínkami možnosti všech ostatních epistemických jednání

⁶² K rozlišení reálné a ideální činnosti opět srov. např. *Základ*, s. 171; *GWL*, s. 294.

⁶³ Fichte tento problém řeší v souvislosti s rozlišením dvou původních *směrů* činnosti absolutního Já, totiž směru centripetálního (praktické usilování, reálná činnost) a centripetálního (reflexe, ideální činnost). K tomu srov. *Základ*, s. 155 nn.; *GWL*, s. 273 nn. Srov. též výše, s. 27 n. této práce.

mysli.⁶⁴ Připomeňme ovšem, že první zásada má ještě širší dosah, neboť v ní byl odvozen spontánní charakter všech jednání Já vůbec, tedy i jeho praktických jednání. Tyto tři zásady vyjadřují nejzákladnější epistemické akty teoretického subjektu, které můžeme zcela formálně – tedy odhlédneme-li od veškerého jejich obsahu – popsat jako akty *kladení* (Setzen), *protikladení* (Entgegensetzen) a *spojování* (Verbinden). Tyto akty se ovšem, jak uvidíme, nemohou dít nikdy izolovaně, vždy se odehrávají ve vzájemném vztahu a vzájemně na sebe odkazují. Přitom se nikdy nedějí v takto čistě formální podobě, vždy už jsou nějak obsahově určité. Jak tedy podle Fichta vypadá ona nejzákladnější podoba, v níž se tyto akty odehrávají?

Nejabstraktnější a tudíž obsahově nejchudší vyjádření *epistemického* jednání lidského ducha vypadá podle Fichta následujícím způsobem: „Já protikladu v Já dělitelnému Já dělitelné Nejá.“⁶⁵ Tato základní věta podle Fichta shrnuje a vyčerpává vše, co zásady udávají jako „nepodmíněné a naprosto jisté“.⁶⁶ V právě uvedeném znění by tato věta ovšem vyjadřovala plně rozvinuté sebevědomí teoretického subjektu, takovéto plné a explicitní sebevědomí ovšem musí být vědoslovím v pragmatických dějinách teprve odvozeno. Proto může být tato věta na počátku vědosloví formulována pouze z vnějšího pohledu filosofa a znít takto: ‚Já protiklade[!] v Já dělitelnému Já dělitelné Nejá.‘ Z tohoto vnějšího pohledu popisuje nejabstraktnější podobu epistemického jednání lidského ducha v následující pasáži i sám Fichte:

„Já a Nejá, jakmile jsou kladena v identitě a protikladena pojmem vzájemné omezitelnosti, jsou sama něčím (akcidenty) v Já jako dělitelné substanci, a to vše se klade mocí Já jako absolutně neomezitelného subjektu, s nímž není nic identické a jemuž není nic protikladeno.“⁶⁷

⁶⁴ Tento Fichtův postup, který je nejkomentovanější částí *Základu všeho vědosloví*, zde nemůžeme sledovat. Systematický přehled jednotlivých interpretačních přístupů a odkazy na další literaturu nabízí: Gloy, K., „Die drei Grundsätze aus Fichtes ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794‘“, *Philosophisches Jahrbuch*, 91, 1984, s. 289–307.

⁶⁵ *Základ*, s. 27; *GWL*, s. 110. Překlad upraven podle originálu, srov. „*Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen*.“

⁶⁶ *Základ*, s. 27; *GWL*, s. 110. Skutečnost, že v této větě je implikována i *praktická* stránka Já, a tvoří tedy společný základ jak pro teoretickou, tak pro praktickou část vědosloví, ponechme prozatím stranou. Budeme se jí věnovat v příští kapitole.

⁶⁷ *Základ*, s. 34; *GWL*, s. 119. Srov.: „Ich und Nicht-Ich, sowie sie durch den Begriff der gegenseitigen Einschränkung gleich- und entgegengesetzt werden, sind selbst etwas (Accidenzen) im Ich, als theilbarer Substanz; gesetzt durch das Ich, als absolutes unbeschränkbares Subject, dem nichts gleich ist, und nichts entgegengesetzt ist.“

Tomuto vyjádření základního podoby epistemického jednání Já, které je věcně vzato totožné s výše uvedenou větou „Já protikladu v Já dělitelnému Já dělitelné Nejá“, se musíme podrobněji věnovat. Můžeme si ihned všimnout, že „Já“ se zde objevuje ve třech různých ohledech. Totiž jednak jako to, „co klade“, jako subjekt. Dále jako to, „v čem“ je vše kladeno. A konečně jako to, „co je kladeno“ a čemu je protikladeno Nejá. To je zajisté potřeba blíže vysvětlit.

Začněme Já jako teoretickým *subjektem*. Já je jako teoretický subjekt tím, co epistemicky *klade* a není ničím více než touto činností epistemického kladení. Činností epistemického kladení je zde přitom míněno *vytváření, produkování* nějaké *předmětné reality, reality pro Já*. Předmětnou realitou je v tomto případě předmětné Já a předmětné Nejá, o nichž lze z druhé strany říct, že jsou *produktem* tohoto kladení prováděného subjektem. Zde je ale třeba dodat velmi důležité omezení: Na rovině epistemických aktů, na níž se nyní nacházíme, nemůže ještě být řeč o žádném *explicitním* vědomí něčeho, o produkování nějaké *explicitní představy*. Budeme-li zde mluvit o nějakém vystupování *předmětné reality* pro Já, nemáme tím na mysli, že by toto Já mělo nějaké *jasné vědomí* této předmětné reality, že by disponovalo nějakou *explicitní představou* o něčem. Jinak řečeno, předmětná realita, o nichž zde budeme hovořit, nevystupuje pro Já ještě jako nějaké *vyskytující se* a významově stabilní jsoucno.

Teoretický *subjekt* je ve výše uvedeném vyjádření blíže charakterizován tím, že je „neomezitelný“ a nic s ním není identické, ani mu není protikladeno. Touto charakteristikou má být předně řečeno, že subjekt sám není epistemicky kladen, není žádnou předmětnou realitou. Jako předmětná realita může být kladeno jen něco omezitelného něčím jiným, jak záhy uvidíme. Subjekt sám není epistemicky kladen jako nějaká předmětná realita, nemůže tak být ani ničemu jinému protikladen a právě v tomto smyslu zůstává neomezitelný, nekonečný. Tato charakteristika rovněž poukazuje k tomu, že činnost epistemického kladení, kterou subjekt provádí, je *spontánní* činností. Subjekt se ke svému epistemickému jednání sám určuje a závisí jen na něm, že vůbec epistemicky jedná. Musíme si dále povšimnout, že subjekt provádí vždy mnoho aktů a tyto akty jsou vzájemně rozdílné a mají i rozdílný charakter. Znamená to, že tento subjekt se sám spontánně určuje i k *různým* jednáním. Tato *sebediferenciace* subjektu do mnohosti aktů se děje též spontánně a závisí jen na subjektu, *jak* epistemicky jedná. Seberozrůžňování Já do mnohosti aktů nemůže být zapříčiněno něčím vnějším a v tomto smyslu nemůže být ani ničemu protikladeno či s ničím srovnáváno, děje se absolutně, bez jakéhokoli aktivního zásahu z vnějšku. Na druhou stranu je ovšem každý jednotlivý epistemický akt *odlišný* od ostatních

epistemických aktů, je *jiný* než tyto ostatní akty, a v tomto smyslu je i *určitý, omezený*.⁶⁸ Znamená to, že veškerá spontánní sebediferenciace teoretického subjektu již předpokládá negaci, přítomnost omezení v Já a viděli jsme, že toto omezení je primárně omezením jeho praktické činnosti.

Z našich předchozích úvah už by ovšem mělo být zřejmé, že povaha takového omezení praktické činnosti Já se zásadně liší od omezení na poli teoretické činnosti. Reálná činnost Já *je* omezená, ale nemohlo jí omezit Já samo. Pokud takovéto omezení praktické činnosti chceme vysvětlit, budeme muset tvrdit, že tato činnost *byla omezena, určena* něčím jiným. Naproti tomu na poli epistemické, ideální činnosti se omezuje Já samo, samo se spontánně rozrůžňuje do mnohosti epistemických aktů, samo zapřičiňuje určité podoby své epistemické činnosti a v tomto smyslu se samo určuje. K takovému spontánnímu rozrůžňování a „rozvíjení“ Já se Fichte vyjadřuje v následující pasáži: „... náraz[em] Nejá na Já ... není do Já nic vnášeno, neproniká do něj nic cizorodého; vše, co se v něm až do nekonečnosti rozvíjí, rozvíjí se podle jeho vlastních zákonů výlučně z něj samého; Já je svým protikladem pouze uváděno do pohybu [in Bewegung gesetzt], je přiváděno k jednání...“⁶⁹ Poněkud zarážející by se na první pohled mohlo zdát tvrzení, že Já je „uváděno do pohybu“ nárazem od Nejá, vždyť veškerá činnost má náležet původně pouze a výhradně Já. V představení Fichtovy koncepce ‚nárazu‘ (Anstoss) jsme ovšem již ukázali, že tímto nárazem není míněno nějaké aktivní *působení* z vnějšku, že tento náraz je pouze podmínkou možnosti toho, aby se Já samo mohlo zcela spontánně *diferencovat* v mnohost svých jednání, aby se mohlo *rozvíjet*. Charakter těchto jeho jednání i fakt, že se vůbec dějí, má přitom příčinu pouze v něm samém, není vynucován ani určován ničím vnějším.

Získali jsme snad již hrubou představu o povaze Já jako teoretického *subjektu*, který epistemicky klade veškerou předmětnou realitu. Ve výše uvedené větě, která popisovala celkový charakter teoretického Já, ovšem takovéto „Já“ vystupovalo ještě ve dvou dalších ohledech. „Já“ bylo jednak tím, co je subjektem *kladeno*. Takovéto „Já“ je *předmětnou realitou* vytvořenou subjektem, stává se *předmětem* (v nejširším slova smyslu) pro tento subjekt. Jak se ovšem dále dozvídáme z výše uvedené věty, pokud je toto „Já“ předmětnou realitou pro subjekt, je už vždy epistemicky kladeno jako *omezitelné* a je mu protikladeno

⁶⁸ Srov.: „Já myslím“ je předně výraz činnosti; Já je kladeno jako *myslicí* a potud jako *jednající*. Dále je to výraz negace, omezení, trpění, neboť *myšlení* je zvláštním určením bytí a všechny ostatní způsoby bytí jsou z jeho pojmu vyloučeny. Pojem myšlení je tudíž protikladný sobě samému; je-li vztažen k myšlenému předmětu, znamená činnost; je-li vztažen k bytí vůbec, znamená trpění, neboť má-li být možné myšlení, musí být bytí omezeno.“ (Základ, s. 50 n.; GWL, s. 140)

⁶⁹ Základ, s. 160; GWL, s. 279.

něco jiného, totiž Nejá. To ovšem znamená, že předmětné Já je subjektem kladeno jako pouhá *část* (předmětné) reality, jejíž druhou část tvoří Nejá. Předmětné Já může být vždy kladeno pouze v protikladu k něčemu jinému a už je vždy omezitelné resp. omezené tímto druhým členem vztahu. Já, které je samo zdrojem *veškeré* předmětné reality, pro sebe může vystupovat pouze jako omezená *část* této předmětné reality, jen jako *konečné* a jen vůči něčemu jinému, než je ono samo. Tuto situaci Fichte popisuje i tím způsobem, že pokud se má Já stát pro sebe předmětem, musí samo sebe „sesadit“ do nižšího pojmu, totiž právě do pojmu dělitelnosti a omezitelnosti.⁷⁰

V uvedené větě vystupovalo „Já“ ještě ve třetím, dosud nezmíněném ohledu. Uveďme tuto pasáž znovu: „Já a Nejá, jakmile jsou kladena v identitě a protikladena pojmem vzájemné omezitelnosti, jsou sama něčím (akcidenty) v *Já* jako dělitelné substancí...“⁷¹ Co má Fichte na mysli vyjádřením, že předmětné Já a Nejá jsou kladena „v Já“? Nechce tím podle našeho názoru říct nic jiného, než že vystupují *ve vědomí*.⁷² To ukazuje i následující pasáž: „Nyní je prostřednictvím pojmu dělitelnosti ve vědomí *veškerá* realita, a z ní připadá Nejá ta část, jež nepřipadá Já, a naopak.“⁷³ Co je ovšem toto „vědomí“ a v jakém vztahu stojí k onomu předmětnému Já a Nejá? Můžeme říct, že předmětné Já a Nejá jsou *konkrétními určeními* vědomí a v tomto smyslu je Fichte také označuje jako *akcidenty* vědomí. Vědomí samo je pak tím, co je svým specifickým obsahem teprve nějak *určitelné* a Fichte ho označuje jako *substanci*. Vědomí by bylo možno charakterizovat jako jisté *předmětné pole*, pole *veškeré* předmětné reality, které už je vždy nějak konkrétně určeno, vyplněno. V našem případě, který popisuje nejméně diferencovanou podobu vědomí, je vyplňováno předmětným Já a předmětným Nejá. Ta jsou kladena jako rozdílné a omezené „části“ této totality *veškeré* předmětné reality. Jak hned uvidíme, vědomí jako určitelná substance je jistou *celkovou sférou*, která teprve dává *jednotu* svým konkrétním určením, jimiž jsou v našem případě právě předmětné Já a Nejá. Tuto okolnost ostatně vyjadřujeme již tehdy, říkáme-li, že něco konkrétního máme „ve“ vědomí. Chceme tím říct právě tolik, že je to omezenou součástí našeho jednotného vědomí, které může být vyplněno i jinými akcidenty, jinými konkrétními „myšlenkami“.

⁷⁰ Srov.: „... Já samo je sesazeno do nižšího pojmu, tj. do pojmu dělitelnosti, aby mohlo být kladeno jako identické s Nejá, a v tomto pojmu je mu i protikladeno.“ (*Základ*, s. 33 n.; *GWL*, s. 119)

⁷¹ Viz výše, pozn. 67. Zdůraznil M. V.

⁷² K tomuto závěru dochází i U. Claesges, srov.: Claesges, U., *Geschichte des Selbstbewusstseins*, c. d., s. 63–68.

⁷³ *Základ*, s. 26; *GWL*, s. 109.

Vraťme se nyní zpět k celkovému epistemickému jednání lidského ducha, které bylo popsáno výše uvedenou základní větou „Já protikladu v Já dělitelnému Já dělitelné Nejá“.⁷⁴ V takovémto jednání lidského ducha Fichte hned od počátku odhaluje jeden zásadní problém. Původní jednání se vždy již odehrává jako dvojice vzájemně odlišných aktů. Subjekt jednak klade předmětné Já. A zároveň tomuto předmětnému Já protiklade něco jiného, totiž právě Nejá. Tím jsou Já a Nejá kladena jako dvě vzájemně rozdílné a protikladné části reality. Obtíž ovšem spočívá v tom, že subjekt může v rámci jednoho aktu klást jen jednu z těchto dvou částí předmětné reality. Jestliže klade předmětné Já, pak tímto aktem není kladeno Nejá, a naopak, jestliže klade Nejá, pak tímto aktem není kladeno Já. Kdyby tomu ovšem bylo pouze takto, nemohly by Já a Nejá nikdy nabýt významu vzájemných *protikladů*, nikdy by nemohly vystupovat jako *rozdílné* a *protikladné* části reality, neboť subjekt by kladl buď pouze Já, nebo pouze Nejá.

Pokud se tedy má dít takovéto vzájemné protiklazení Já a Nejá, musí již vždy být vytvářen i určitý jejich společný bod, v němž se mohou vzájemně setkat. Mají-li Já a Nejá dávat smysl jako vzájemně protikladná, musí již být zároveň vzájemně *spojována* a *k sobě vztahována*.⁷⁴ Takovýmto vzájemným spojováním jednotlivých předmětných obsahů teprve vzniká *jednotné vědomí*, které tvoří společnou půdu jak pro Já, tak pro Nejá. Ukazuje se nám tedy, že v oné výše zmíněné základní větě byl obsažen nejen poukaz k aktu kladení a protiklazení, ale i implicitní poukaz k aktu spojování, bez něhož by nebylo možné žádné protiklazení. Ona výše uvedená věta tedy celkově řečeno popisuje určité *syntetické* jednání lidského ducha, které v sobě jako své momenty obsahuje akty kladení a protiklazení.

Právě úkolu vykázat povahu takovéhoho syntetického jednání ducha, které teprve dává vzniknout jednotnému vědomí, Fichte věnuje celou teoretickou část *Základu všeho vědosloví* s výjimkou posledního oddílu „Dedukce představy“. Jakou metodou zde postupuje? Fichte nejprve ukazuje, jaké dvě *podoby* nabývá pro Já onen základní protiklad mezi předmětným Já a Nejá. V oné nejvyšší syntéze je totiž obsaženo, že předmětné Já je subjektem kladeno jednak jako *určované od Nejá* a jednak je kladeno jako *určující ono Nejá*. První podoba tohoto vztahu bude základem pro vznik explicitního vědomí vnějšího světa i explicitní sebevědomí Já, kdežto druhá podoba tohoto vztahu je výrazem praktické povahy Já. V dalším Fichtově postupu je ovšem ponecháno stranou epistemické

⁷⁴ Srov.: „V předvedení třetí zásady jsme však viděli, že původní jednání, které tato zásada vyjadřuje, tj. jednání spojování protikladných členů v něčem třetím, nebylo možné bez jednání protiklazení a že protiklazení stejně tak nebylo možné bez jednání spojování, – a že jsou tedy obě jednání ve skutečnosti nerozlučně spojená a lze je rozlišovat jen v reflexi.“ (*Základ*, s. 29; *GWL*, s. 113)

vystupování pro sebe Já jako prakticky činného, omezujícího svět, neboť musí být nejprve vysvětleno, jak vůbec může Nejá pro subjekt získat nějakou *explicitní* předmětnou realitu a jak ji vůbec pro sebe může získat i Já samo.⁷⁵ V následujícím postupu tedy nejprve bude muset být vysvětleno, jak se děje toto ještě *implicitní* vystupování pro sebe Já jako *omezeného něčím jiným*, na jehož základě teprve bude moci toto Já – jak uvidíme v pragmatických dějinách – postupně získat *explicitní představu* vnějšího světa a *explicitní představu* sebe sama jako poznávajícího tento svět resp. jako prakticky určujícího, omezujícího tento vnější svět.

Výrazem tohoto epistemického kladení se Já jako *omezeného*, které má být nejprve vysvětleno, je věta: „Já klade sebe samo jako omezené skrze Nejá“.⁷⁶ Fichte dále postupuje tak, že analyzuje další protiklady, které jsou obsaženy v tomto základním protikladu mezi určeným Já a určujícím Nejá. Ukazuje, jak je myslitelná jednota těchto protikladů. V jejich vzájemné syntéze se však objevují další protiklady, které musí být znovu syntetizovány, v této syntéze je však obsažen další protiklad atd. Takovému postupnému střídání syntetických a analytických kroků provádí ve svém postupu filosof a na první pohled by se mohlo zdát, že se jedná jen o jeho vlastní hypotézy a konstrukce. Při tomto konstruování ovšem filosof postupně vylučuje vše nemyslitelné,⁷⁷ až nakonec nachází jedinou možnou, tj. bezrozporně myslitelnou podobu, v níž může být protikladeno a zároveň spojováno Já a Nejá, jež mají stát ve výše uvedeném vztahu, totiž že Já je omezováno od Nejá. Tato komplexní podoba protikladení a spojování již tedy musí být implikována v základním „faktu“, že „Já klade sebe samo jako omezené skrze Nejá“, a filosof prostřednictvím svého analyticko-syntetického postupu tuto komplexní podobu epistemického jednání pouze jasně rozlišil a představil. To ovšem znamená, že takovýmto komplexním způsobem protikladení a syntetizování musí jednat i sám teoretický subjekt, má-li pro něj vůbec vystupovat – byť ještě jen implicitně – Já jako omezované od Nejá.

Musíme zcela rezignovat na snahu představit zde všechna tato bohatě strukturovaná jednání lidského ducha, neboť jde o velmi rozsáhlou problematiku, která překračuje rozsahové možnosti naší práce.⁷⁸ Nejdůležitější výsledky této Fichtovy analýzy

⁷⁵ Srov.: „Neboť dosud je Nejá ničím; nemá realitu, a nelze tedy nijak myslet, jak v něm může být skrze Já zrušena realita, kterou nemá; jak může být omezeno, když je ničím.“ (*Základ*, s. 39; *GWL*, s. 126)

⁷⁶ *Základ*, s. 39; *GWL*, s. 126.

⁷⁷ Srov.: „... oddělováním nepřipadného a nemyslitelného jsme zužovali okruh myslitelného, a takto jsme se krok za krokem blížili pravdě.“ (*Základ*, s. 115; *GWL*, s. 219)

⁷⁸ Můžeme zde čtenáře odkázat na bohatou výkladovou literaturu, především: Metz, W., *Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Canstatt 1991; Inciarte, F., *Transzendente Einbildungskraft. Zu Fichtes Frühphilosophie im Zusammenhang des transzendentalen Idealismus*, Bouvier, Bonn 1970.

představíme v prvním kroku pragmatických dějin lidského ducha, který popisuje právě takovéto Já, jež se sice klade jako omezované od Nejá, ale na druhou stranu si ještě není nějak explicitně vědomo ani sebe, ani Nejá. Otázka, kterou zde ale nezbytně musíme objasnit, zní následovně: Jakým způsobem se děje ono spojování či sjednocování protikladných členů? Jakým způsobem jsou vzájemně *vztahovány*, aby vůbec mohly být protikladeny? Jak vzniká jejich společný bod či jejich společná půda? Ukažme si to na nejelementárnějším příkladu, jímž je protikladiení předmětného Já a Nejá. Viděli jsme, že subjekt může epistemicky klást Já pouze vůči Nejá a naopak. Problém ovšem spočíval v tom, že klade-li jedno z nich, nemůže tímtéž aktem zároveň klást to druhé. Povaha lidského ducha musí tedy podle Fichta spočívat v tom, že mezi těmito dvěma akty neustále *přechází* (Übergehen). Klade-li Já jeden člen, je nuceno přejít ke kladení druhého členu, ale při kladení druhého členu je opět nuceno přejít ke kladení prvního členu atd. Povahou lidského ducha tedy je, že neustále *přechází* mezi svými akty, od jednoho k druhému a zpět.

Tyto akty můžeme podle Fichta chápat jako jednotlivé akcidenty Já a toto Já je jejich společnou substancí. Takovouto substancí (Já) si ovšem nemůžeme představovat jako nějakého pevného, statického nositele akcidentů (aktů), který by nějak ležel za těmito akcidenty. Fichte se k této skutečnosti vyjadřuje v následující pasáži: „Synteticky sjednocené členy poskytují substancí; v substancí není obsaženo nic jiného než akcidenty: analyzovaná substance poskytuje akcidenty a po její úplné analýze nezbyvá kromě akcidentů vůbec nic jiného. Na trvajícím substrát, jakýsi nositel akcidentů, nelze pomýšlet; ten z akcidentů, který teď zvolíš, je vždy nositelem *sebe sama* i svého *protikladu*, aniž by k tomu potřeboval ještě nějakého zvláštního nositele.“⁷⁹ Já jako substance tedy není něčím statickým, co by jako neměnné zůstávalo na pozadí proměny jednotlivých svých akcidentů. Lidský duch není ničím jiným než právě svými jednotlivými akty (akcidenty), a jeho jednota je konstituována teprve *přecházením* od jednoho aktu (akcidentu) k druhému. Ocitujme k tomu další pasáž: „... v substancí nelze myslet nic pevného, nýbrž pouhé vzájemné zprostředkování.“⁸⁰ Lidského ducha tedy musíme pojímat nikoli jako nějakou statickou, ale jako *dějící se* substancí, která získává svou jednotu pouze díky *přecházení* a *vzájemnému zprostředkování* mezi jeho jednotlivými akty.

Těchto aktů, které Já provádí a mezi nimiž neustále přechází, je samozřejmě velké množství, pro názornost ale zůstaňme u našeho nejelementárnějšího příkladu: Já může

⁷⁹ *Základ*, s. 103; *GWL*, s. 204.

⁸⁰ *Základ*, s. 102; *GWL*, s. 204.

klást předmětné Já jen vůči předmětnému Nejá, protože však nemůže obojí klást v jednom aktu, musí neustále přecházet od kladení Já ke kladení Nejá a zase zpět.⁸¹ Jak se ale tato nutnost *přecházet* k druhému aktu projevuje v samotných těchto jednotlivých aktech? Tato nutnost přechodu na sebe bere podle Fichta následující podobu: Je-li kladen jeden člen (např. Já), pak je v tomto členu vždy už jako aktuálně nekladený, ale v možnosti nutně kladený přítomen i druhý člen (zde Nejá). Každý kladený člen již jako neúplný odkazuje k druhému a nutí Já klást onen druhý člen. Fichte v této souvislosti mluví o jistém – vždy nějak specifickém – rysu kladeného členu, který „znemožňuje, abychom se spokojili s kladením jednoho členu ..., nýbrž nás nutí, abychom kladli současně druhý člen, protože nám ukazuje neúplnost jednoho bez druhého.“⁸² V každém kladeném členu je již tedy určitý odkaz k druhému členu, druhý člen již v něm – po způsobu nepřítomnosti či jistého „pozadí“ – vystupuje jakožto v možnosti kladený. Každý právě kladený člen tedy již přesahuje sám sebe a transcenduje k tomu druhému.⁸³

Právě popsané nutné a neustálé přecházení lidského ducha od kladení jednoho členu ke kladení druhého a zpět není ovšem podle Fichta ničím jiným než děním *obrazotvornosti* (Einbildungskraft), kterou právě kvůli této její povaze „neustále přecházet od jednoho ke druhému“ označuje jako *těkající* (schwebende) obrazotvornost. Pro nás je nyní podstatné, že takovýmto přecházením obrazotvornosti od jednoho členu ke druhému jsou tyto členy vzájemně *spojovány*. Způsob, jakým spojování prostřednictvím obrazotvornosti probíhá, Fichte popisuje v následující pasáži: „Úlohou schopnosti syntézy [totiž obrazotvornosti – M. V.] je sjednocení protikladných členů ... To ovšem tato schopnost nedokáže; úloha však přesto existuje, a proto vzniká spor mezi neschopností a požadavkem. V tomto sporu duch prodlévá, těká mezi oběma členy; těká mezi požadavkem a nemožností ho splnit, a právě v tomto stavu, avšak pouze v něm, podržuje oba členy zároveň či je, což je totéž, činí takovými, že mohou být zároveň uchopeny a podrženy – tím, že se jich dotýká a znovu je od nich puzen zpět a znovu se jich dotýká, poskytuje jim ve vztahu k sobě jistý obsah a jistou rozlohu...“⁸⁴ Z tohoto vyjádření je zřejmé, že spojování, které je prováděno těkající obrazotvorností, si nemůžeme představovat jako nějaké podržování dvou samostatných a stabilních členů. Obrazotvornost spojuje jednotlivé členy pouze tím způsobem, že při *přechodu* od jednoho ke druhému vytváří jejich *společnou hranici*, na které se protikladné

⁸¹ Srov.: „... existuje, tvrdím, pro Já zákon klást Já a Nejá pouze zprostředkovaně, tj. klást Já pouze nekladením Nejá a Nejá pouze nekladením Já.“ (Základ, s. 90; GWL, s. 188)

⁸² Základ, s. 72 n.; GWL, s. 167.

⁸³ K tomu srov.: Inciarte, F., *Transzendente Einbildungskraft*, c. d., s. 73 n.

⁸⁴ Základ, s. 119; GWL, s. 225.

členy na „okamžik“ setkávají, ale setkávají se na ní právě jen jako mizející členy, při svém vzájemném vytlačování a nahrazování.⁸⁵ Díky vytváření takovéto společné hranice mezi obsahy jednotlivých epistemických aktů vzniká ve vědomí teprve nějaká *návaznost* a vědomí tak může být *jednotné*. Ukázali jsme, že tato původní jednota vědomí je *dynamickou, dějící se* jednotu, která vniká v rámci *přecházení* obrazotvornosti od jednoho aktu k druhému, a tedy od jednoho předmětného obsahu k jinému. Jak uvidíme v pragmatických dějinách, až na vyšších stupních vývoje Já je toto těkání obrazotvornosti přerušováno a fixováno, a teprve tím vzniká statická jednota vědomí, v jejímž rámci mohou vystupovat dvě předmětné reality současně. Rovněž až na této vyšší rovině probíhá nějaké explicitní porovnávání dvou členů a určování jejich obsahových shod (syntetický postup) či rozdílů (antitetický postup).

Zjistili jsme tedy, že *obrazotvornost* je jednak epistemicky produktivní schopností, která klade veškerou předmětnou realitu a Fichte ji v tomto ohledu označuje jako *produktivní* obrazotvornost. Tato předmětná realita, nakolik je produkována pouhou obrazotvorností, ovšem ještě pro Já nevystupuje jako nějaké pevné a stabilní jsoucno. K tomu dojde teprve tehdy, bude-li těkání obrazotvornosti fixováno a její produkt bude podržen, ustálen v rozvažování.⁸⁶ Obrazotvornost je ovšem díky svému těkání a přecházení také vždy již *spojující* schopností, která vytváří návaznost mezi jednotlivými předmětnými realitami, a díky níž teprve vzniká jednota vědomí. Fichte ji v tomto ohledu označuje jako *reproduktivní* obrazotvornost.⁸⁷ Tyto dvě funkce obrazotvornosti si ovšem nemůžeme představovat jako dva následné akty, kdy by obrazotvornost nejprve něco produkovala a posléze se k tomu znovu vztahovala, re-produkovala. Tyto dvě funkce se dějí vždy zároveň, obrazotvornost reprodukuje a spojuje významové obsahy tím, že přechází od produkování jednoho k produkování druhého.

Prostřednictvím synteticko-analytického postupu, v němž je zkoumána myslitelnost teze „Já klade sebe samo jako omezené skrze Nejá“, je ovšem vykázáno nejen to, že

⁸⁵ Srov. též: „Kladoucí Já podržuje díky nejpodivuhodnější ze svých schopností [totiž díky obrazotvornosti – M. V.] – již blíže určíme v příhodný čas – mizející akcident tak dlouho, až s ním to, čím je tento akcident vytlačován, srovná. Tato takřka vždy zneuznávaná schopnost je to, co z pevných protikladů vytváří jednotu, co vstupuje mezi momenty, jež by se musely oboustranně rušit, a oba tím udržuje; je tím, co jediné dělá možným život a vědomí, a zvláště vědomí jako pokračující časovou řadu, a to vše činí výhradně tím, že na sobě a v sobě nechává probíhat akcidenty, které nemají žádného *společného* nositele, a ani jej mít *nemohou*, protože by se oboustranně zničily.“ (Základ, s. 103; *GWL*, s. 204 n.)

⁸⁶ Srov.: „Pouze v rozvažování je realita (ačkoli teprve skrze obrazotvornost) ... Obrazotvornost produkuje realitu; avšak žádná realita v ní *není*; teprve skrze uchopení a pojetí v rozvažování se její produkt stane něčím reálným.“ (Základ, s. 125; *GWL*, s. 234)

⁸⁷ Srov. Základ, s. 112; *GWL*, s. 215.

teoretický subjekt musí neustále přecházet mezi protiklady a musí se dít jako obrazotvornost, jíž vzniká návaznost a jednota vědomí. Pomocí synteticko-analytické metody je postupně vykázan rovněž způsob, jakým jsou na půdě těkající obrazotvornosti konstituována základní významová určení jakéhokoli vztahu mezi dvěma protikladnými členy. Těmito apriorními formami jakéhokoli vztahu jsou tradiční a stále znovu promyšlené kategorie kauzálního působení (*Wirksamkeit*) a substanciality (*Substantialität*). Jejich odvození zde nemůžeme podrobně sledovat, ale pokusme se alespoň naznačit základní Fichtovu úvahu.⁸⁸ Obě tyto kategorie jsou obrazotvorností konstituovány ze tří původních kategorií, totiž kategorií reality, negace a limitace resp. kvantity, jejichž jistota a nepodmíněnost byla vykázána v zásadách.⁸⁹ Jakým způsobem jsou konstituovány?

Pokud jde o kategorii kauzálního působení, musíme si připomenout následující okolnosti. Subjekt mohl klást předmětnou realitu Já jen tehdy, kladl-li předmětnou realitu Nejá, a naopak. Původní rozpor ovšem spočíval v tom, že byla-li kladena realita Já, pak nebyla kladena realita Nejá, a naopak. Tento rozpor obrazotvornost překonala tím, že oběma bylo připisováno pouze určité kvantum reality, v obou členech bylo kladeno určité kvantum reality a zároveň i určité kvantum negace této reality. Mají-li být nyní tyto dva členy vzájemně zprostředkovány obrazotvorností a podrženy zároveň, pak musí vystupovat pro subjekt v takovém vztahu, že v jednom členu je tolik reality, kolik je v druhém negativity, a naopak. Jinak řečeno, čím méně reality je kladeno do jednoho členu, tím více je jí kladeno do druhého. V našem představení základních dvou principů vědosloví jsme ovšem již viděli, že realita podle Fichta spočívá v *činnosti* a negace reality spočívá v *trpění*.⁹⁰ Vzájemný vztah Já a Nejá tedy musí pro obrazotvornost získávat následující podobu: Kolik je v jednom členu *trpění*, tolik je v druhém členu *činnosti* a naopak. Tento vztah mezi členy ovšem není ničím jiným než právě vztahem *kauzálního působení*, neboť „[t]o, čemu se připisuje činnost, a potud nikoli trpění, se nazývá příčina ... [a] to, čemu se připisuje trpění, a potud nikoli činnost, se nazývá účinek...“⁹¹ Kategorie kauzality je tímto způsobem konstituována samotnou přecházející obrazotvorností, pro niž ovšem Já ani Nejá ještě nemají podobu stabilních a explicitně vystupujících jsoucen. Jak ovšem uvidíme dále, bude-li tato obrazotvornost na vyšších stupních vývoje ducha fixována, bude lidský duch

⁸⁸ Tomuto tématu se podrobně věnují monografie uvedené v pozn. 78 tohoto oddílu.

⁸⁹ Srov.: „Pouze pojem Já, Nejá a kvantity (omezení) jsou zcela *a priori*. Z nich lze odvodit pomocí protikladení a srovnávání všechny ostatní čisté pojmy.“ (*O pojmu*, s. 52 pozn.)

⁹⁰ Srov.: „... činnost je *positivní* ... realita“, „trpění je *positivní* ... negace.“ (*Základ*, s. 30; *GWL*, s. 134) Srov. též výše, s. 20 n.

⁹¹ *Základ*, s. 47; *GWL*, s. 136.

pojímát vzájemný vztah explicitně vystupujícího Já a Nejá právě prostřednictvím této apriorně ustavené formy.

Ohledně konstituce kategorie substanciality si musíme připomenout následující: Viděli jsme, že teoretický subjekt se sám děje a musí dít jako *substance*! Jeho základní charakteristika spočívala v tom, že neustále přechází mezi mnoha konkrétními epistemickými akty (akcidenty), k nimž se sám určuje, neboť je svobodný jak v tom, že vůbec jedná, tak i v tom, *jak* jedná.⁹² To znamená, že obrazotvornost sama se děje jako substance a v tomto smyslu je možno říci, že tato kategorie vzniká na její půdě. Uvidíme dále, že na vyšších stupních vývoje ducha bude Já tuto svou charakteristiku opět přenášet na explicitně vystupující předmětnou realitu. Fichte v této souvislosti mluví o tom, že reflektující Já má samo v sobě měřítko, které pak přenáší na reflektované Já i Nejá, a pojímá je díky tomu jako samostatné substance.⁹³ Tímto měřítkem je právě jeho vlastní charakteristika „být určovaným a [sebe sama] určujícím zároveň“, neboli být svobodnou, sebe sama určující substancí.⁹⁴

Alespoň v náznaku, který je snad pro náš celkový záměr postačující, vidíme, jakým způsobem je ve vědosloví odvozena kategorie kauzality a substance z původnějších tří kategorií. Výhodou tohoto postupu je, že nám ukazuje, proč mají tyto dvě základní vztahové kategorie právě takovouto podobu, a ne třeba nějakou jinou. Fichte tím chce napravit určitý nedostatek Kantovy dedukce, který jí ostatně bývá vyčítán i dnes, totiž že Kant si pro odvození těchto dvou kategorií pouze svévolně vybírá některé z mnoha možných forem relačních soudů.⁹⁵ Mnohem větší posun a vlastně již překonání Kantovy koncepce ovšem spočívá v tom, že podle vědosloví nejsou kategorie apriornímu formami rozvažování (Verstand), které by teprve musely být prostřednictvím schémat obrazotvornosti aplikovány na předměty, jež nám jsou dány smyslovostí.⁹⁶ „Ve vědosloví vznikají kategorie na půdě obrazotvornosti samé zároveň s objekty, a to proto, aby je teprve umožnily.“⁹⁷ Obrazotvornost sama již produkuje a konstituuje veškerou předmětnou realitu právě

⁹² K tomu srov. výše, s. 43 n. a 48 n. této práce.

⁹³ Srov. následující pasáže: „... to v dřívější reflexi reflektující či *pocítující* je proto *kladeno jako Já*; je na ně přenášeno jáství toho, co reflektuje v nynější funkci a co jako takové vůbec nevstupuje do vědomí.“ (Základ, s. 175; *GWL*, s. 299) a „Má snad reflektující takovýto vnitřní zákon určování i pro určování Nejá? ... Vše, co má být předmětem jeho reflexe a jeho (*ideálního*) určování, musí být (*realiter*), určené a určující zároveň“, a stejně tak se to má s Nejá, jež má být určováno.“ (Základ, s. 183; *GWL*, s. 310)

⁹⁴ Základ, s. 183; *GWL*, s. 310.

⁹⁵ Srov. výše, pozn. 25 na s. 17.

⁹⁶ Srov.: „Kant ... nechává kategorie původně vytvářet jako *formy myšlení* a ... potřebuje schémata rozvržená obrazotvorností, aby umožnil aplikaci kategorií na objekty.“ (Nárys, s. 240; *GdE*, s. 387)

⁹⁷ Nárys, s. 240; *GdE*, s. 387. Srov. též: „Takzvaná kategorie působnosti se zde tudíž ukazuje jako pramenící výlučně z obrazotvornosti...“ (Nárys, s. 240; *GdE*, s. 386)

v těchto základních formálních a významových určeních, a veškerá předmětná realita v nich proto již vždy vystupuje. Původ této zásadní konceptuální proměny odehrávající se ve vědosloví musíme hledat v tom, že *obrazotvornost* je podle Fichta společným a jednotným kořenem jak *rozvažování*, tak *smyslového názoru*, které pro Kanta zůstávaly dvěma odlišnými a dále nesjednotitelnými kmeny naší poznávací schopnosti.⁹⁸ Právě obrazotvornost totiž byla prostřednictvím synteticko-analytického postupu vykázána jako prvotní a nutná podoba epistemického jednání lidského ducha, jako jeho původní (epistemicky) *produktivní* a zároveň *spojující* schopnost. Naproti tomu nazírání a rozvažování jsou jen zvláštními formami této obrazotvornosti, které na sebe obrazotvornost bere až tehdy, je-li její těkání fixováno a přerušeno.⁹⁹ Díky tomu, že nazírání a rozvažování – ale například i soudnost – jsou specifickými podobami, do nichž se obrazotvornost sama ustavuje, bude je možno z obrazotvornosti také *geneticky odvodit*. Takovému fixování obrazotvornosti, které vede ke vzniku všech dalších poznávacích schopností, ovšem probíhá až na vyšších úrovních vývoje lidského ducha, a patří proto již do pragmatických dějin, v nichž tuto genezi také budeme sledovat.

V závěru této kapitoly ještě shrňme, k jakému výsledku dospělo určování původní povahy ideální (epistemické) činnosti Já, které bylo náplní teoretické části vědosloví (s výjimkou oddílu „Dedukce představy“). Fichte v závěru této části prohlašuje, že svým postupem našel „*původní faktum vyskytující se v našem duchu*.“¹⁰⁰ Co má ovšem být tímto „faktem“ a v jakém smyslu ho máme považovat právě za faktum? Fichte v tomto vyjádření propojuje dvě hlediska, která zde musíme rozlišit. Prvním z nich se týká filosofické metody, již v této části postupoval. Výše jsme krátce naznačili, že prostřednictvím analyticko-syntetické metody mělo být ukázáno, jak je bezrozporně myslitelná zásada teoretické části vědosloví „Já se klade jako určené skrze Nejá.“ Tato zásada měla zpočátku pouze hypotetickou platnost, protože vůbec nebylo zřejmé, jakým způsobem by si Já mohlo při takovéto epistemické činnosti zachovat jednotu svého vědomí. Vědosloví postupně vytvářelo a procházelo jednotlivé možnosti a vylučovalo ty z nich, které se ukázaly jako vnitřně sporné a nemyslitelné. Jako jediná myslitelná možnost se nakonec ukázalo, že epistemická činnost Já musí mít povahu těkající obrazotvornosti, která je jak

⁹⁸ Srov.: „... existují dva kmeny lidského poznání, které snad pocházejí z jednoho společného, nám však neznámého kořene, totiž *smyslovost* a *rozvažování*. Prvním jsou nám předměty *dány*, druhým je *myslíme*.“ (Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, A 15 / B 29)

⁹⁹ Srov. předběžně např.: „Produkující schopností je vždy obrazotvornost, a tudíž se ... kladení nazíraného členu vždy děje skrze obrazotvornost a samo je nazíraním.“ (*Základ*, s. 123; *GWL*, s. 230)

¹⁰⁰ *Základ*, s. 115; *GWL*, s. 219.

epistemicky *produktivní* schopností, která jakoukoli představu Já a Nejá teprve sama vytváří, tak schopností *spojující*, již je konstituována jednota vědomí. Tato povaha epistemické činnosti byla sice postupně zkonstruována filosofickou úvahou, ale protože se ukázalo, že je *jediným* myslitelným způsobem, jak se může dít ono ‚kladení se Já jako určeného skrze Nejá‘, musí této filosofické konstrukci v našem duchu také něco skutečného odpovídat. Obrazotvornost tedy není pouhou hypotézou, ale skutečnou a původní povahou ideální činnosti lidského ducha. Právě v tomto smyslu o ní můžeme mluvit jako o „prvním faktu vyskytujícím se v našem duchu“, třebaže její činnost není přístupná žádnému empirickému vědomí a její povahu jsme sami zkonstruovali ve filosofické reflexi.¹⁰¹

O „původním faktu vyskytujícím se v našem duchu“ zde ale Fichte mluví ještě z jiného hlediska, totiž z hlediska sledovaného Já. Celým předchozím postupem vědosloví bylo vykááno, že prvotní podobou, v níž se může odehrávat jakákoli epistemická (ideální) činnost Já, je právě ‚kladení se Já prostřednictvím obrazotvornosti jakožto omezeného skrze Nejá‘. Z hlediska Já samého to pak znamená, že ono ‚Já je omezeno skrze Nejá‘ je prvotním *obsahem* či *faktem* jeho vědomí, který tĕkající obrazotvornost vytváří, a ze kterého teprve mohou vznikat všechny další obsahy vědomí. Viděli jsme ovšem výše, že na této rovině ještě nemůžeme mluvit o žádném jasném a explicitním vědomí. Vykázáním tohoto prvotního ‚faktu vědomí‘ ve vědosloví končí tzv. první řada filosofické reflexe. Teprve v druhé, na ní navazující řadě, která je právě pragmatickými dějinami lidského ducha, bude možno zkoumat, jak od této prvotní, ještě temné podoby vědomí Já dospívá k jasnému vědomí světa i sama sebe. Ještě než se těmto pragmatickým dějinám dostaneme, musíme ale představit Fichtovo odvození praktické povahy konečného Já, které sice provádí až v 5. § vědosloví, věcně ovšem spadá ještě do první řady filosofické reflexe, která má vykáat předpoklady pragmatických dějin.

2.3.3 Praktická stránka subjektu – usilování

Naše představení praktické povahy konečného Já začněme připomenutím již výše zmíněné *reálné* činnosti Já, která stojí v protikladu k ideální činnosti obrazotvornosti. Viděli jsme, že tato reálná činnost musí být omezena, pokud má Já vůbec jednat ideální činností a začít se epistemicky vztahovat k sobě samému. A uvedli jsme rovněž, že tato

¹⁰¹ K podrobnějšímu rozboru této Fichtovy metody srov. Benyovszký, L., „Fenomenologická interpretace Fichtova pojednání prostoru v Nárýsu vědosloví zvláštního“, in: R. Zíka (ed.), *Fenomenologické studie k prostorovosti I.*, UK FHS, Praha 2005, s. 9–37, zvl. s. 14 n., pozn. 12.

reálná činnost má charakter nekonečného *usilování* (Streben) Já o kauzalitu vůči Nejá.¹⁰² V tomto usilování se spájí dvojí charakteristika: Na jednu stranu je toto usilování projevem spontaneity Já, neboť se Já aktivně snaží vymanit svému omezení a odstranit ho. Na druhou stranu toto omezení brání volnému působení Já, Já je ve své činnosti zadržováno a nemá reálnou kauzalitu, o kterou usiluje. Usilování bychom tak mohli celkově popsat jako určitou sílu, která by přešla v činnost, kdyby zmizela omezující překážka, a která se rovněž aktivně snaží tuto překážku překonat. V našem dosavadním postupu zůstalo ovšem zatím nevysvětleno, proč bychom měli tuto konečnou reálnou činnost Já koncipovat právě tímto dynamickým způsobem, totiž jako činnost, která odporuje jakémukoli omezení. Fichte na tuto otázku dává v 5. § vědosloví hned dvě odpovědi.

Nejprve prostřednictvím tzv. apagogického důkazu (tj. důkazu sporem) dokládá, že konečná reálná činnost musí mít takto dynamickou povahu, pokud má být vůbec vysvětlitelná existence vědomí a sebevědomí. Toto usilování Já překonat své reálné omezení je nezbytným předpokladem pro to, aby pro Já vůbec mohl začít vystupovat vnější svět.¹⁰³ Proč je tomu tak? Viděli jsme, že konečná reálná činnost Já je tím prvním, co Já reflektuje, k čemu se epistemicky vztahuje. Pokud by ovšem bylo omezení pro reálnou činnost přirozené a jednoduše by vyplývalo z její povahy, neměla by obrazotvornost žádný důvod klást ještě něco jiného než jen toto konečné Já. Já by tak sice refleктовало svoji vlastní konečnou činnost, ale nevycházelo by nijak ze sebe a nevytvářelo by si představu vnějšího světa. To je absurdní důsledek, a musíme proto předpokládat, že omezení reálné činnosti je pro Já naopak vždy nepřirozené a *usiluje* toto omezení překonat. Pouze v tomto omezeném usilování je totiž přítomen odkaz na nějakou protikladnou omezující sílu, kterou pak obrazotvornost připisuje Nejá, a tvoří si tak představu o existenci vnějšího světa.

Tento důkaz sporem Fichte v následujícím kroku ještě doplňuje a rozšiřuje tím, že snahu Já o reálnou kauzalitu geneticky odvozuje z celkové vnitřní povahy Já. V povaze Já musí existovat *zákon či požadavek, aby bylo veškerou realitou, resp. aby se refleктовало jako veškerá realita*.¹⁰⁴ Tímto požadavkem na nás naléhá naše vlastní bytnost, již je podle Fichte, jak jsme viděli výše, právě naprostá spontaneita. Zároveň se ovšem jedná pouze o požadavek, který není v naší faktické existenci nikdy zcela naplněn. Pokud si jsme tohoto

¹⁰² Srov. výše, s. 40 této práce.

¹⁰³ Srov.: „... čistá, do sebe se navracající činnost Já je *ve vztahu k možnému objektu usilováním*, a to ... *usilováním nekonečným*. Toto nekonečné usilování je až do nekonečna *podmínkou možnosti veškerého objektu*: žádné usilování, žádný objekt.“ (Základ, s. 147; *GWL*, s. 261 n.)

¹⁰⁴ Srov.: „Původní snaha Já o dosažení kauzality vůbec je geneticky odvozena ze zákona Já refleктоvat o sobě samém a požadovat, aby bylo Já v této reflexi shledáno jako veškerá realita, což obé je stejně jisté jako to, že se jedná o Já.“ (Základ, s. 157; *GWL*, s. 276)

zákona vědomí v explicitní podobě, vystupuje pro nás jako morální imperativ, abychom byli pouze činní a nenechali se omezovat působením vnějšího světa.¹⁰⁵ V implicitní a neuvědomělé formě, pouze o níž může být na nynější rovině řeč, je výrazem tohoto požadavku právě usilování či pud naší reálné činnosti překonat vnější působení.

Pokud se ovšem na toto Fichtovo vyjádření zaměříme pozorněji, můžeme získat ještě plastičtější představu o praktické povaze Já. V Já je totiž podle Fichtova vyjádření jednak požadavek, aby *bylo* veškerou realitou. Ten můžeme chápat právě jako původ reálného usilování Já překonat veškeré omezení a pasivitu způsobovanou vnějším světem, jako původ jeho snahy o reálnou kauzalitu vůči NeJá. Zároveň ale z bytnosti Já vyplývá, že „Já se má v reflexi shledávat jako veškerá realita“, že pro sebe má *předmětně vystupovat* jako veškerá realita. Tento praktický požadavek se tedy již má nějakým způsobem týkat vědomí a sebevědomí. Podívejme se proto, jakou roli hraje praktický zákon v oblasti sebereflexe resp. obrazotvornosti. Je zřejmé, že tento praktický požadavek, aby pro sebe Já vystupovalo jako veškerá předmětná realita, není nikdy naplněn. Předmětné Já je obrazotvorností kladeno jen jako konečná část nekonečné reality, neboť v prvotní sebereflexi shledává Já svou (reálnou) činnost jako omezenou, konečnou. Nabízí se ovšem následující otázka: Jakým způsobem pro Já vůbec může vystoupit jeho (reálná) činnost právě jako *omezená, konečná* činnost? Aby bylo něco takového možné, reflektující Já již musí disponovat jistým „měřítkem“, se kterým svou reálnou činnost srovnává a vzhledem k němuž tato činnost teprve vystupuje jako omezená či zmenšená. Tímto měřítkem je právě praktický požadavek nekonečné činnosti, naprosté spontaneity, která by Já *měla* přináležet.¹⁰⁶ Praktickou ideu nekonečné činnosti musí v jakkoli implicitní podobě klást sama obrazotvornost a pouze ve srovnání s ní si může být Já *vědomo* své reálné činnosti jako omezené. Základem a měřítkem každé sebereflexe Já je takováto praktická idea nekonečné a neomezené činnosti, jíž by Já *mělo* dosáhnout, a pouze vůči ní může Já klást sebe jako konečnou, omezenou část předmětné reality.¹⁰⁷ Ukazuje se nám tedy, že tento *praktický* požadavek, aby Já bylo výhradně spontánní, je nutnou a nepostradatelnou podmínkou veškerého *sebevědomí* konečného Já, veškerého vědomí tohoto Já o sobě jako o *konečném*.

¹⁰⁵ Srov.: „... mravní zákon v nás, v němž je Já představeno tak, že je mravní zákon povznáší nad jakoukoli původní modifikací, v němž je mu přisouzeno absolutní jednání, které se zakládá pouze v něm a naprosto v ničem jiném.“ (*Druhý úvod*, s. 69; *ZEW*, s. 466)

¹⁰⁶ Srov.: „Já požaduje, aby v sobě zahrnovalo veškerou realitu a vyplňovalo nekonečnost. Základem tohoto požadavku je idea naprosto kladeného, nekonečného Já; a to je *absolutní* Já...“ (*Základ*, s. 158; *GWL*, s. 277; překlad upraven podle originálu)

¹⁰⁷ Srov.: „Já musí – což je rovněž založené v jeho pojmu – reflektovat, zda v sobě opravdu zahrnuje veškerou realitu. Do základu této reflexe klade ideu absolutního Já...“ (*Základ*, s. 158; *GWL*, s. 277)

Po těchto úvahách se pro nás stává srozumitelným známé Fichtovo tvrzení, že „... rozum sám nemůže být teoretický, není-li praktický, ... v člověku není možná inteligence, není-li v něm praktická schopnost...“¹⁰⁸ Ukázalo se nám totiž, že praktický požadavek, aby Já překonalo všechna omezení, není jen hybatelem jeho reálného usilování a působení vůči Nejá. Tento praktický požadavek tvoří rovněž měřítko, ve srovnání s nímž si Já teprve může být *vedomo* sebe jako *konečné, omezené* části reality, a proto může i epistemicky *vycházet ze sebe* a produkovat představu něčeho *jiného*, než je Já, totiž představu Nejá či vnějšího světa.¹⁰⁹

Ukažme ještě krátce, jakým způsobem se Já snaží překročit svoji omezenost a naplnit praktický požadavek. Na rovině *reálné* činnosti se Já snaží přizpůsobit Nejá resp. svět svým vlastním určením. Na vyšších stupních vývoje Já je takovéto kauzální působení vůči světu vedeno explicitní představou o světě a o jeho konkrétní povaze, stává se volným, rozumově orientovaným působením. Já se přitom snaží „v úplnosti uskutečnit rozum ... mimo sebe ve světě“, ¹¹⁰ snaží se změnit a uspořádat okolní svět tak, aby se shodoval s ním samým, s jeho vlastní zákonitostí.¹¹¹ Tato snaha ovšem nemůže být nikdy zcela naplněna, protože by se tím stal svět zcela identickým s Já a přestal by pro toto Já vystupovat. Já by pak ovšem nejen přestalo být individuem, ale ztratilo by rovněž veškeré vědomí i sebevědomí, neboť odpor Nejá je podmínkou veškerého vědomí a sebevědomí.¹¹²

V naší souvislosti je ovšem důležitější, že Já se tento praktický požadavek snaží naplnit nejen svojí *reálnou* činností, ale i na poli své *ideální*, epistemické činnosti. Jak podotýká Fichte, původní usilování je „ideální i reálné zároveň“.¹¹³ Prvním výrazem této snahy překonat veškerou omezenost je sama těkající povaha obrazotvornosti. Obrazotvornost neustále transcenduje každý svůj jednotlivý stav, neustále překračuje každý svůj určitý předmětný obsah a přechází ke stále novým a novým obsahům. Jak uvidíme dále, právě takováto neuzavřenost obrazotvornosti v kladení jednoho předmětného obsahu bude mimo jiné zdrojem mnohosti, v níž pro nás vystupují empirická určení. Na rovině pouhé

¹⁰⁸ *Základ*, s. 149; *GWL*, s. 264.

¹⁰⁹ Srov.: V Já je „... požadavek, aby bylo Já v této reflexi shledáno jako veškerá realita ... Nutná reflexe Já o sobě samém je důvodem veškerého jeho *vycházení ze sebe sama*...“ (*Základ*, s. 157; *GWL*, s. 276)

¹¹⁰ *Druhý úvod*, s. 106; *ZEW*, s. 516.

¹¹¹ Srov.: „... Já má být naprosto nezávislé, vše má být závislé na něm. Tudíž je požadována shoda objektu s Já ...“ (*Základ*, s. 146; *GWL*, s. 260) Srov. též pozoruhodný Fichtův spisek *O důstojnosti člověka*, in: M. Vrabc (ed.), *Fichtova teorie sebevědomí*, Togga, Praha 2008, s. 191–194.

¹¹² Srov.: „Já je nekonečné, avšak pouze z hlediska svého usilování; usiluje, aby bylo nekonečné. V samotném pojmu usilování je však již obsažena konečnost, neboť to, čemu se *neodporuje*, není žádné usilování. Kdyby Já bylo více než jen usilující, kdyby mělo nekonečnou kauzalitu, pak by nebylo žádným Já, nekladlo by se, a tudíž by nebylo ničím.“ (*Základ*, s. 153; *GWL*, s. 270)

¹¹³ *Základ*, s. 171; *GWL*, s. 294.

nefixované obrazotvornosti si ovšem ještě není Já ničeho explicitně vědomo a disponuje pouze temným vědomím své vlastní omezenosti světem. Dalším projevem praktického úsilí o překonání každé omezenosti bude tedy snaha Já „v sobě samém v úplnosti znázornit obecný rozum“, ¹¹⁴ snaha být si sebe *vědomo* jako *svobodného* praktického a teoretického subjektu. Tento vývoj Já od temného zakoušení omezenosti k explicitnímu vědomí si sebe jako svobodné rozumové bytosti budeme sledovat právě v pragmatických dějinách, k nimž přejdeme v příští kapitole.

Jak jsme viděli, základem veškerého omezeného jednání Já je v posledku idea naprosté spontaneity, a člověk tak vždy stojí „mezi“ konečností a nekonečností. Jak jeho snaha podřídít vnější svět svým zákonům, tak tékání jeho obrazotvornosti překračující každý aktuálně vědomý obsah, a rovněž i jeho snaha o uvědomení si své svobodné povahy jsou jen různými způsoby, jak se člověk snaží sjednotit tento rozpor mezi svojí faktickou omezeností a nekonečnou bytností. Tento rozpor ovšem dělá člověka člověkem a úsilí o jeho překonání nemůže nikdy zcela dojít svého cíle.

¹¹⁴ *Druhý úvod*, s. 106; *ZEW*, s. 516.

3. Pragmatické dějiny lidského ducha

V celém postupu vědosloví, který jsme až doposud sledovali, se odehrávalo pouhé argumentativní zajištění bodu, od něhož by se mohly začít rozvíjet pragmatické dějiny lidského ducha. Jak v této souvislosti říká Fichte: „Vědosloví má být pragmatickými dějinami lidského ducha. Dosud jsme usilovali pouze o to, abychom do nich mohli vstoupit...“¹ Tzv. první řada filosofické reflexe měla vykázat všechny nutné charakteristiky prvotního stavu *konečného* Já, z něhož se budou postupně rozvíjet všechny komplexnější podoby vědomí a sebevědomí. Tyto nutné charakteristiky byly odvozeny ze dvou základních principů (absolutního Já a negace) a z vnitřní povahy pozitivního principu (v absolutním Já musí být jednak požadavek, aby reflektovalo, a dále požadavek, aby se reflektovalo jako veškerá realita). Bylo rovněž *a priori* vykááno, že pokud má existovat skutečné vědomí a sebevědomí, pak musí být omezena reálná činnost Já. K jakému výsledku tedy první řada filosofické reflexe dospěla, jak vypadá onen prvotní stav *konečného* Já? V tomto konečném Já je jednak přítomno omezené *praktické usilování*, jímž se snaží naplnit praktický požadavek, aby bylo vší realitou. Zároveň se Já epistemicky vztahuje k této své omezené praktické schopnosti a prostřednictvím obrazotvornosti klade sebe sama jako konečnou část reality, jíž protiklade NeJá. Ukázali jsme ovšem, že takovéto konečné Já disponuje pouze jakýmsi temným vědomím a sebevědomím, neboť jeho obrazotvornost ještě neustále přechází od epistemického kladení Já k epistemickému kladení NeJá a ještě pro ni nevystupují žádné stabilní předmětné reality obdařené pevnými významy.

Z vnějšího filosofického pohledu tedy můžeme konstatovat, že v této své první podobě se již Já epistemicky vztahuje k sobě samému a je si vědomo sebe sama, ale toto prvotní sebevědomí zůstává zcela temné a jen implicitní. Co je obsahem tohoto prvotního sebevědomí? Já si zde není implicitně vědomo své spontaneity či aktivity, uvědomuje si jen *omezení svého praktického usilování*. Tato pasivita či trpnost je prvotním „faktem“ každého implicitního (sebe)vědomí, z něhož teprve může vzniknout veškeré jasné vědomí sebe sama i světa. Měli bychom upřesnit, v jakém smyslu zde můžeme mluvit o „faktu“. Fichte při užívání tohoto termínu klade silný důraz na to, že je odvozen ze slovesa *facere*, a „faktem“ tak rozumí něco vytvořeného, produkovaného. V tomto smyslu opravdu můžeme chápat prvotní vědomí vlastní omezenosti jako „faktum“, neboť toto vědomí je produktem

¹ *Základ*, s. 117; *GWL*, s. 222. Všimněme si, že toto prohlášení se nachází až za polovinou spisu, na konci teoretické části vědosloví.

obrazotvornosti Já, které se epistemicky klade právě jako omezené. Na druhou stranu si ale toto Já není vědomo svého epistemického kladení, není si vědomo aktu, jehož prostřednictvím pro něj vystupuje jeho vlastní omezenost. Já samo si je vědomo vlastního omezení jen jako něčeho daného, na něm nezávislého, a má proto pro něj podobu pouhého „data“, něčeho, co je jednoduše a bez dalšího dáno.²

3.1 Předmět a metoda pragmatických dějin

Již v úvodu jsme řekli, že ve Fichtově vědosloví má být vysvětleno naše běžné vědomí a sebevědomí. Úkolem pragmatických dějin neboli druhé řady filosofické reflexe proto nyní bude sledovat a zrekonstruovat, jakým způsobem Já dospívá od takového prvotního a jen temného sebevztahu až k jasnému vědomí sebe sama i světa. Podle Fichta se přitom jedná o určitý *immanentní* vývoj v Já, ke kterému dochází pouze podle jeho vlastních zákonitostí, bez nějakých dalších zásahů z vnějšku. Já samo se totiž snaží původní faktum svého ještě temného vědomí nějak objasnit a v tomto procesu postupného určování obsahu vlastní zkušenosti dospívá na stále vyšší roviny vědomí a sebevědomí. Filosofická reflexe má přitom již jen „poklidně sledovat chod událostí“³ v Já samém a jejím tématem má být způsob, „... jímž Já v sobě ono [původní] faktum opracovává, modifikuje a určuje, tj. veškeré jeho zacházení s ním...“⁴

Jak takovýto vývoj ke stále jasnějším a komplexnějším podobám zkušenosti probíhá? Dochází k němu v postupných krocích, kdy Já na novém stupni vědomí *reflektuje na svoji předchozí reflexi*. Předmětem této nové reflexe se přitom stávají produkty předchozí reflexe. To je třeba blíže vysvětlit: Na předcházejícím stupni Já obrazotvorností *produkovalo* jistou předmětnou realitu, ale protože se jednalo o ještě těkající obrazotvornost, tato předmětná realita pro Já nevystupovala jako něco pevného a stabilního. V novém kroku Já fixuje předchozí těkání obrazotvornosti a klade její *produkty* jako stabilní a pevné předmětné reality. Přitom zároveň tyto produkty blíže *určuje* a *omezuje*, neboť je srovnává s jinými produkty obrazotvornosti. To ovšem znamená, že tato nová reflexe je sama produktivní a poskytuje reflektovaným předmětům nová určení, která ještě neměly na

² Srov.: „V budoucím postupu reflexe se reflektuje o faktech; předmětem této reflexe je rovněž reflexe, totiž reflexe lidského ducha o datu, jež je v něm vykázano (jež ovšem smí být nazýváno datem pouze jako předmět této reflexe myslí o něm, neboť jinak je faktem).“ (*Základ*, s. 117; *GWL*, s. 222)

³ *Základ*, s. 117; *GWL*, s. 222.

⁴ *Základ*, s. 116; *GWL*, s. 221. Srov. též.: „[Já] do sebe musí klást i toto [původní] faktum, tj. musí si je původně vysvětlit, úplně určit a odůvodnit.“ (*Nárys*, s. 199; *GdE*, s. 331)

předchozí rovině reflexe.⁵ Hovoříme zde samozřejmě o apriorních určeních předmětů, nikoli empirických, a již víme, že předmětnou realitu klade v těchto apriorních určeních sama obrazotvornost. Tato nová reflexe tedy sama probíhá prostřednictvím těkající obrazotvornosti a může být na další rovině opět fixována atd. Konkrétnější představu o tomto procesu si budeme moci utvořit až při našem představení jednotlivých úrovní vývoje Já. Již zde je ale přinejmenším patrné, že při tomto opakování reflexe zdaleka nejde o nějaký pouze formální a obsahově prázdný postup vpřed. Předmětná realita pro Já naopak v tomto postupu nabývá stále bohatších a komplexnějších podob a určení.

Specifikum Fichtovy metody spočívá nyní v tom, že pragmatické dějiny nesledují pouze různá jednání, jež Já provádí na dané rovině reflexe. Zaujímají rovněž vnitřní hledisko samotného vyvíjejícího se Já, tedy jakési fenomenologické hledisko, z něhož vidíme, jakou zkušeností na dané rovině reflexe disponuje vyvíjející se Já. Pragmatické dějiny – jakožto *historia rerum gestarum* – mají tak ve skutečnosti dvojí předmět: Jednak sledují vývoj nutných *jednání* Já na jednotlivých stupních reflexe, zároveň ale ukazují, čeho si je vyvíjející se Já vědomo a jakou podobu má jeho *zkušenost*. (Upřesněme zde, že termín „zkušenost“ používáme v širokém slova smyslu, který zahrnuje nejen podoby světa, ale i podoby, v nichž si je Já vědomo samo sebe a v nichž pro něj vystupuje vzájemný vztah mezi ním a světem.) Pragmatické dějiny tedy vždy rozlišují, jakým způsobem je Já *pro sebe* a jak vystupuje *pro nás*, pro vnější filosofické pozorovatele.

Při našem výkladu si budeme muset dát dobrý pozor, abychom tato dvě hlediska nezaměňovali. Reflektující Já si není svého aktu reflektování na dané rovině nikdy vědomo, neboť tímto aktem pro něj vědomí teprve vzniká. Takovéto nevědomí Já o vlastním probíhajícím aktem je zásadně nepřekročitelné, neboť zdroj vědomí se sám nikdy nemůže stát vědomým. Tohoto aktu jsme si vědomi pouze my z vnějšího filosofického hlediska, je jen naší, byť nutnou představou.⁶ Já samo si je vědomo pouze toho, co svým aktem epistemicky klade. Ale ani zde nemusí ještě jít o explicitní a jasné vědomí, uvidíme, že v počátečních stádiích vývoje budeme muset předpokládat pouze implicitní vědomí, které je jakýmsi psychologickým nevědomím, jen nízkým stupněm vědomí.⁷

⁵ K tomuto produktivnímu rysu reflexe srov. podnětný článek: Metz, W., „Die produktive Reflexion als Prinzip des wirklichen Bewußtseins“, *Fichte-Studien*, 2003, č. 20, s. 69–99.

⁶ Srov. např.: „Jednání, jimiž do sebe Já něco klade, jsou zde ... fakty, neboť jsou reflektována [filosofem – M. V.]; z toho však nplyne, že jsou tím, co se obvykle nazývá fakta vědomí, nebo že jsme si jich skutečně vědomi jako fakt (vnitřní) zkušenosti.“ (*Nárys*, s. 201; *GdE*, s. 334) Srov. dále: „To, co nazírá, je rovněž Já, které ovšem o svém nazírání nereflektuje, a pokud nazírá, ani reflektovat nemůže.“ (*Nárys*, s. 213; *GdE*, s. 349)

⁷ W. Metz v této souvislosti používá termín „před-vědomí“ či „předchůdné vědomí“ (*Vorbewußtsein*), srov.: Metz, W., „Fichtes genetische Deduktion von Raum und Zeit in Differenz zu Kant“, *Fichte-Studien*, 1994, č.

Mezi perspektivou Já samého a perspektivou vnějšího pozorovatele tak vždy zůstává jistá disproporce, neboť z hlediska filosofa toho takřkajíc vidíme víc, než vidí vyvíjející se Já samo. Z vnějšího hlediska sledujeme akty Já a rovněž dedukujeme, čeho si díky těmto aktům musí být – třeba i jen implicitně – vědomo. Já samo naopak teprve postupně dospívá k jasnému vědomí o produktech své epistemické činnosti. Ty předmětné reality, které na jedné rovině reflexe pouze kladlo a byly pro něj jen implicitně vědomé, na nové rovině fixuje a začínají pro něj proto vystupovat vědomě. Neznamená to ovšem, že by si Já bylo ihned vědomo skutečnosti, že tyto představy jsou jeho vlastním produktem, považuje je zprvu za dané nezávisle na jeho vlastní činnosti. Fichte k tomu poznamenává: „Protože však tyto funkce mysli probíhají nutně, nejsme si obvykle svého jednání vědomi a nutně musíme mít za to, že jsme to, co jsme přece produkovali vlastní silou podle vlastních zákonů, obdrželi zvenčí.“⁸ Při dalším vývoji Já se ale dále zmenšuje rozdíl mezi vnějším filosofickým hlediskem a hlediskem Já samého, až si na poslední rovině reflexe, která již popisuje naše běžné vědomí a sebevědomí, bude Já vědomo sebe sama jako aktivního, epistemicky jednajícího subjektu. Ke splynutí hledisek ‚pro nás‘ a ‚pro sebe‘ ovšem dojde až ve chvíli, kdy sledované Já samo přejde na rovinu filosofické reflexe a jeho pohled se tak ztotožní s pohledem filosofa. Fichte celou tuto souvislost popisuje v následující pasáži: „... každý, kdo spolu s námi provádí nynější zkoumání, je sám Já, které vždy již dávno uskutečnilo jednání, jež jsou zde dedukována... Zkoumající již kdysi celý podnik rozumu provedl jakožto nutný a nyní se svobodně určuje k tomu, aby takřkajíc zkontroloval účet, aby znovu přihlížel cestě, již sám kdysi prošel, na nějakém jiném Já, které svobodně klade do bodu, z něhož kdysi sám vyšel a s nímž provádí svůj experiment. Já, jež má být zkoumáno, dospěje jednou až k bodu, na němž nyní stojí pozorovatel, tam se tato dvě Já sjednotí a kruh naší úlohy se uzavře.“⁹ Není samozřejmě ale vůbec nutné, aby každé skutečné Já dospělo až k filosofické reflexi, v našem životě obvykle zůstáváme právě na rovině běžného vědomí a sebevědomí a ke stanovisku transcendentálního idealismu se pozvedáme jen zřídka, pokud vůbec.

Podívejme se nyní blíže na metodickou stránku Fichtova *předvedení* či *podání* pragmatických dějin lidského ducha. Jakým způsobem můžeme takovéto transcendentální dějiny vůbec zrekonstruovat? V předešlém citátu se Fichte zmiňuje o tom, že nová řada

6, s. 71–94. K rozlišení obou typů nevědomí srov. též: Düsing, K., „Einbildungskraft und selbstbewußtes Dasein beim frühen Fichte“, in: též, *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 2002, s. 94 n.

⁸ *Základ*, s. 168; *GWL*, s. 290.

⁹ *Základ*, s. 168; *GWL*, s. 290 n.

filosofická reflexe by měla pouze „přihlížet“ cestě, již náš duch prošel. Nemá tím ale samozřejmě na mysli, že bychom tyto své dějiny byli schopni odhalit nějakou psychologickou introspekci. V naší běžné zkušenosti si vůbec nejsme vědomi žádného systematického sledu reflexí, které jsme nutně museli provést k tomu, abychom si byli jasně vědomi sebe i okolního světa. Vědosloví při svém předvedení pragmatických dějin sice může poukázat na určité psychické fenomény, které danému stupni reflexe odpovídají, ale tyto fenomény nemohou být vůdčím principem rekonstrukce těchto dějin. Takovému postupu by chyběla veškerá nutnost a neposkytoval by ani záruku, že dějiny lidského ducha vyčerpává v jejich úplnosti.

Jak tedy dokážou pragmatické dějiny, jakožto *historia rerum gestarum*, zrekonstruovat nutná jednání Já v jednotlivých reflexích? Jaký způsobem je zdůvodněn charakter a podoba těchto jednání? Viděli jsme, že na vyšších rovinách vědomí Já reflektuje na produkty svého předchozího epistemického jednání a blíže je tím určuje. Tato nová reflexe ovšem probíhá opět prostřednictvím obrazotvornosti a děje se podle nutných zákonů obrazotvornosti samé. Já tyto své předměty uchopuje a spojuje právě jako příčinu a účinek či jako akcidenty jedné substance. Produkuje přitom další představy, bez nichž by byly tyto předměty neúplné a nevysvětlitelné, ty v další reflexi opět určuje atd. Konkrétnější obrázek si o této činnosti utvoříme až později, v nynější souvislosti nám postačuje zjištění, že na všech rovinách reflexe jedná Já podle zákonitostí, které jsou vlastní jeho obrazotvornosti. Tyto zákonitosti již ovšem známe z předchozí části vědosloví, kde byl jejich nutný charakter odvozen synteticko-analytickým postupem. Při rekonstrukci pragmatických dějin již žádné nové zákonitosti jednání Já nemusíme vykazovat a stačí nám pouze dovodit, jakým způsobem Já podle těchto vlastních, nám již známých pravidel jedná na tom kterém stupni reflexe. A právě v tomto smyslu může Fichte říct, že v pragmatických dějinách již nic nevytváříme my jako filosofičtí pozorovatelé, ale pouze „poklidně sledujeme chod událostí“ v Já samém.¹⁰

Jak je nyní patrné, v prvním podání vědosloví na sebe navazují dva odlišné metodické postupy. V první části vědosloví byl konstruován způsob, jímž Já musí na nejelementárnější rovině nutně jednat, pokud si má zachovat jednotu svého vědomí. V tomto vědomí byly vyhledávány rozpory, které jsme se snažili sjednotit, v této naší syntéze se ovšem objevovaly nové rozpory atd. Postupným odstraňováním nemyslitelných podob spojování jsme nakonec dospěli k jediné udržitelné podobě syntézy a analýzy, již v Já muselo odpovídat dění obrazotvornosti spolu se všemi charakteristikami, které jsme touto

¹⁰ *Základ*, s. 117; *GWL*, s. 222.

metodou odvodili.¹¹ V pragmatických dějinách naproti tomu již sledujeme, jak Já samo dospívá opakováním své reflexe ke stále komplexnějším podobám jednání a spolu s tím pro něj nabývá i zkušenost stále bohatších struktur. Jednání Já, jímž samo klade a syntetizuje různé předmětné reality, zde ovšem vystupuje pouze ‚pro nás‘, pro filosofické pozorovatele. Jsme ale zároveň schopni odvodit, jakým způsobem na daném stupni reflexe vystupuje Já samo ‚pro sebe‘ a jakou podobu pro něj má jeho zkušenost. Právě tento druhý metodický postup, rozlišující hledisko ‚pro nás‘ a ‚pro sebe‘, od Fichta později přejal jak Schelling v *Systému transcendentálního idealismu*, tak Hegel ve *Fenomenologii ducha*, jakkoli celý projekt tzv. „dějin sebevědomí“ přepracovali svým vlastním způsobem.¹² Ohledně tohoto metodického posunu v rámci *Základu všeho vědosloví* bychom ovšem měli dodat, že ho rozhodně nemůžeme považovat za změnu ve Fichtově přístupu či za přehodnocení jeho vlastních stanovisek. Ukázali jsme naopak, že synteticko-analytický postup tvoří nutnou propedeutiku pragmatických dějin a zajišťuje jim jejich východisko.¹³

V pragmatických dějinách ale nemá být jen vykááno, jakým způsobem Já na dané rovině reflexe jedná a jaké podoby pro něj nabývá zkušenost. Vědosloví by mělo také ukázat nějaký důvod, proč se Já vůbec vyvíjí a přechází z jedné roviny reflexe na druhou. Zdá se, že hybatelem tohoto postupu je podle Fichta rozpor mezi tím, čím je Já *o sobě* (a tedy *pro nás* jako filosofické pozorovatele), a tím, jak vystupuje *pro sebe*. Viděli jsme, že v první a nejelementárnější podobě svého sebevědomí již je Já činným subjektem, který epistemicky klade své omezení. Pro sebe ovšem toto Já vystupuje jen jako zcela pasivní, jako omezované světem. Já je tedy k vyšším rovinám reflexe puzeno proto, aby pro sebe mohlo vystoupit jako to, čím ve skutečnosti je. Já si chce na vyšších rovinách reflexe uvědomit svoji aktivní a spontánní povahu. Fichte tuto snahu obvykle formuluje tak, že Já se „má klást nejen pro nějakou inteligenci mimo ně, nýbrž *pro sebe samo*...“¹⁴ Z hlediska *teoretického* Já to pak znamená, že „... nynější, přirozená reflexe ... nemůže být

¹¹ Tento synteticko-analytický postup bývá často považován za jakéhosi předchůdce Hegelovy dialektiky, srov. např.: Hartkopf, W., „Die Dialektik Fichtes als Vorstufe zu Hegels Dialektik“, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1967, č. 21, s. 173–207; Janke, W., „Limitative Dialektik. Überlegungen im Anschluß an die Methodenreflexion in Fichtes Grundlage 1794/95“, *Fichte-Studien*, 1990, č. 1, s. 9–24.

¹² K souvislosti Fichtových pragmatických dějin s obdobnými projekty „dějin sebevědomí“ u Schellinga a Hegela srov. literaturu uvedenou v pozn. 2 na s. 8 této práce.

¹³ Nemůžeme proto souhlasit se Stolzenbergovou tezí, že metodickou změnu v rámci *Základu všeho vědosloví* máme chápat jako výraz Fichtovy implicitní sebekritiky, v níž zásadně reformuluje výchozí princip a nahrazuje jednu metodu jinou. Podle Stolzenberga spočívá tato reformulace výchozího principu v tom, že Fichte v průběhu 5. § *opouští* založení filosofie ze zásad. (Srov.: Stolzenberg, J., „„Geschichte des Selbstbewußtseins“. Reinhold – Fichte – Schelling“, c. d., s. 101). Obdobným způsobem kritizuje Stolzenbergovu tezi i Jan Kuneš (Kuneš, J., „Fichtovo první vědosloví“, in: M. Vrabc (ed.), *Fichtova teorie sebevědomí*, Togga, Praha 2008, s. 97–143, zvl. s. 107 n.)

¹⁴ *Základ*, s. 256; *GWL*, s. 274.

ukončen[a] dříve, ... než se Já bude klást *jakožto* kladoucí se jako určené skrze Nejá...¹⁵ Já má podle tohoto vyjádření dospět až k tomu, že sebe sama epistemicky klade jako epistemicky sebe sama kladoucí jako omezované od Nejá. Což jednoduše řečeno znamená, že má získat představu o sobě samém jako představujícím subjektu. Na *praktické* rovině pak má Já dospět až k tomu, že si bude sebe sama vědomo jako svobodné morální bytosti, která je *de jure*, i když nikoli *de facto*, nezávislá na určení okolním světem.

Z Fichtova podání pragmatických dějin je patrné, že motivem k přechodu na další rovinu reflexe není nějaký vnitřní rozpor *ve vědomí*, který by mohlo Já vyřešit jen přechodem na vyšší úroveň reflexe. Na rozdíl od Hegelovy *Fenomenologie ducha* zde nemůžeme hovořit o tom, že by Já na určité rovině reflexe dospělo ke zjištění, že jeho představa o světě a o povaze jeho vztahu ke světu je vnitřně sporná, a muselo proto své přesvědčení změnit. Každá z podob vědomí, jimiž bude Já postupně procházet, je naopak samostatně udržitelná a k přechodu na vyšší stupeň reflexe Já pudí jen praktický požadavek, aby bylo identické se svou bytností a uvolnilo se od veškerého nátlaku něčeho cizího. Ve vědosloví nelze samozřejmě zodpovědět otázku, k jak vysokému stupni vědomí a sebevědomí to které Já dospěje, zda zůstane na rovině pouhé animality, či se naopak pozvedne až k filosofické reflexi. Velikost oné síly, s níž se každé jednotlivé Já dokáže vymanit z vnějšího omezení a dospět k vědomí i realizaci své vlastní spontaneity, má původ jen v jeho vlastní povaze. Vědosloví ovšem ukazuje, jakým způsobem se tyto vyšší stupně reflexe musí dít, pokud se k nim Já fakticky pozvedá.

3.2 Interpretační přístup k pragmatickým dějinám

Ve zbývající části naší studie se pokusíme představit, jakým způsobem podle Fichtova vědosloví konkrétně probíhá tento vývoj lidského ducha. Pragmatické dějiny jsou v rámci spisu *Základ všeho vědosloví* sledovány ve dvou souvislých pasážích, totiž v kapitole „Dedukce představy“ a v §§ 6–11 praktické části vědosloví. Fichte se zde zaměřuje především na pragmatické dějiny *teoretické* zkušenosti, tedy dějiny *poznávacího* vztahu ke světu. Naopak pragmatické dějiny *praktické* zkušenosti zde rozvíjí jen v několika prvních krocích a dedukci plného praktického sebevědomí, v němž si Já začíná být vědomo své svobodné vůle a svého vztahu k jiným osobám, se věnují až spisy *Das System der Sittenlehre* a *Grundlage des Naturrechts*. V naší studii se budeme soustředit právě na vznik běžného *teoretického* vědomí a sebevědomí, a tyto dva texty proto zůstanou

¹⁵ *Základ*, s. 117; *GWL*, s. 223.

stranou našeho zájmu. Naopak se budeme muset důkladně věnovat Fichtovu spisu *Nárys vědosloví vlastního* (1795), v němž doplňuje a podrobněji rozvádí právě dedukci teoretického vztahu ke světu ze *Základu všeho vědosloví* (1794–95).

Pro naši rekonstrukci pragmatických dějin tedy máme k dispozici tři jejich rozdílná podání: Dedukci představy, §§ 6–11 praktické části vědosloví a *Nárys vědosloví vlastního*. Tato jednotlivá podání se částečně překrývají, každé z nich ovšem sleduje jen určitý ohled a určitou část celkového vývoje v Já. Naším hlavním cílem bude na základě těchto částečných tematizací zrekonstruovat jednotný a kontinuální vývoj lidského ducha. Jednotlivá částečná podání pragmatických dějin se proto pokusíme spojit dohromady a představit je jako systematicky uspořádaný celek. Tím si vytyčujeme poměrně obtížný úkol. Chceme se tak ale vyhnout slabině doposud existujících interpretací, které vždy sledují jen část dedukce podanou v jedné z pasáží Fichtových textů, ale neukazují ani její místo v celku pragmatických dějin, ani její vztah k ostatním částem těchto dějin.¹⁶ Při tomto pokusu o celkovou a systematickou rekonstrukci pragmatických dějin vycházíme ze základní vstřícnosti vůči autorovi a jím navrženému projektu. Přepokládáme tak, že je vůbec možno Fichtova jednotlivá podání pragmatických dějin (omezená samozřejmě na spisy námi studovaného období) uspořádat do *koherentního* celku, v němž by jednotlivé části nebyly ve vzájemném rozporu. S tím souvisí i počáteční předpoklad, že Fichte sám mezi podáními jednotlivých částí pragmatických dějin nijak nezměnil svá základní východiska, na jejichž základě pragmatické dějiny vypracovával. Dále k interpretaci přistupujeme s očekáváním, že z jednotlivých Fichtových podání je možno vytvořit nejen vnitřně koherentní celek, ale i takový celek, v němž by na sebe jednotlivé kroky pragmatických dějin postupně navazovaly. Předpokládáme tedy, že na základě oněch tří podání pragmatických dějin můžeme zrekonstruovat *kontinuální a nefragmentární* vývoj lidského ducha, v němž nedochází k žádným nevykazatelným a nezdůvodnitelným obsahovým skokům.

První otázkou, s níž se při pokusu o systematické představení pragmatických dějin musíme vyrovnat, je otázka, v jakém vzájemném vztahu vůbec stojí ona tři částečná podání pragmatických dějin a co přesně je jejich tématem. Podle našeho názoru je výchozí podoba Já, od níž se začínají rozvíjet pragmatické dějiny, nejdůkladněji analyzována v *praktické části Základu všeho vědosloví*, v níž je toto Já pojímáno jako *cítící* (fühlende) Já. V takto charakterizovaném počátečním bodu pragmatických dějin je obsažena jak praktická

¹⁶ U. Claesges tak odděleně sleduje „Dedukci představy“, praktickou část vědosloví i *Nárys vědosloví vlastního* (srov. Claesges, U., *Geschichte des Selbstbewusstseins*, c. d., s. 110–152). W. Metz sleduje ve svém článku jen první dva aspekty pragmatických dějin (srov. Metz, W., „Die produktive Reflexion als Prinzip des wirklichen Bewußtseins“, c. d., s. 72–81 resp. 81–99).

komponenta, neboť Já zde pociťuje omezení svého reálného usilování (Streben), tak komponenta proto-teoretická, neboť Já se k sobě vztahuje ideální (epistemickou) činností a v cítění budeme muset hledat i zdroj veškeré empirické určitosti. Proto jsme přesvědčeni, že právě *cítění* je *společným* výchozím bodem pragmatických dějin jak *poznávacího*, tak *praktického* vztahu ke světu. V naší studii budeme ovšem důkladněji sledovat jen tu vývojovou větev, která od tohoto společného východiska směřuje k *teoretickému* vědomí a sebevědomí, jak to ostatně v praktické (sic!) části vědosloví dělá sám Fichte. Takovýmto stavem Já začínají i pragmatické dějiny podané v *Nárysu vědosloví vlastního*, v cítění ovšem tematizují jen jeho proto-teoretickou komponentu a nechávají stranou jeho praktický moment.

Takováto první reflexe Já na sebe sama, v níž cítí své omezení, je ovšem podle Fichta rovinou pouhého animálního života. O *intelligentním* a poznávajícím Já můžeme mluvit až v dalším kroku vývoje, v němž Já na své cítění, neboli na svoji první reflexi, znovu reflektuje. Toto poznávající Já a jeho další vývoj je pak již tématem nejen praktické části *Základu všeho vědosloví* a *Nárysu vědosloví vlastního*, ale začíná být sledován i v „Dedukci představy“. Od druhé roviny reflexe se tedy podle našeho názoru všechna tři podání pragmatických dějin překrývají a postupují paralelně. Čím se ovšem tato různá podání dějin *intelligentního* Já liší? Podívejme se nejprve na vztah „Dedukce představy“ a dedukce podané v praktické části vědosloví. V „Dedukci představy“ Fichte postupně odvozuje to, „*jak* je něco kladeno, nazíráno, myšleno“,¹⁷ neboli odvozuje jednotlivé poznávací (epistemické) *schopnosti reflektujícího* Já. Naproti tomu v praktické části vědosloví je sledováno to, „*co* je kladeno“,¹⁸ neboli ukazuje se zde, *čeho je si reflektující Já vědomo* a jakou podobu pro něj získává zkušenost díky jeho vlastním epistemickým aktům. Tato dvě podání se tedy krom dalšího odlišují v tom, že „Dedukce představy“ je vedena pouze z vnějšího, filosofického hlediska a tyto typy epistemických aktů vystupují pouze *pro nás*, nikoli však *pro Já samo*. Dedukce v praktické části vědosloví je naproti tomu vedena z obou hledisek zároveň. Dáme jí proto přednost při naší rekonstrukci systematického celku pragmatických dějin, jakkoli pro nás budou nepostradatelné též výsledky „Dedukce představy“.

Podání v *Nárysu vědosloví vlastního* je explicitně a výhradně věnováno pragmatickým dějinám poznávacího vztahu ke světu, jak o tom svědčí jeho podtitul, podle něhož je vedeno „se zřetelem k teoretické schopnosti“. Dějiny lidského ducha jsou zde sledovány

¹⁷ *Základ*, s. 164; *GWL*, s. 285.

¹⁸ Tamt.

již od úrovně první reflexe, ale protože je v tomto podání kladen důraz právě na poznání, identifikuje zde Fichte prvotní stav Já, totiž *cítění* (fühlen), s *čítím* (empfinden), jak podrobněji uvidíme dále. Celý tento navazující spis je vlastně prohloubením a podrobnějším rozvedením obou předešlých podání (teoretických) pragmatických dějin. Zároveň je ale Fichte doplňuje o jeden zcela nový aspekt: Ukazuje totiž, jakým způsobem a v jakých formách může pro Já vůbec vystupovat *mnohost* empiricky daného. Bez tohoto rozšiřujícího kroku by nebylo možno vykázat, jak si poznávající Já může být vědomo nějaké *zvláštní, konkrétní* předmětné reality. Tento moment *rozmanitosti daného* budeme tedy muset již od počátku zahrnout do našeho pokusu o celkovou a systematickou rekonstrukci pragmatických dějin.

Měli bychom tedy od nynějška sledovat, jakým způsobem dospívá Já od ještě temného sebevztahu v pocitu resp. počítku vlastního omezení až k běžnému a pro nás přirozenému vědomí a sebevědomí. Než se ale do sledování pragmatických dějin pustíme, musíme zodpovědět ještě jednu naléhavou otázku: Kolika rovinami reflexe musí Já vlastně projít, aby dospělo k tomuto běžnému vědomí a sebevědomí? Fichte žádný souhrnný přehled jednotlivých rovin vývoje Já neuvádí a ani z částečných podání pragmatických dějin není na první pohled zřejmé, kolik rovin reflexe rozlišuje a které popisy na různých místech jeho textů se týkají těže roviny. V našem celkovém představení pragmatických dějin se pokusíme obhájit naši interpretační tezi, podle níž musíme rozlišovat *čtyři* takovéto samostatné roviny. Oprávněnost našeho interpretačního návrhu se může potvrdit jen tím, že se nám s jeho pomocí podaří vytvořit vnitřně koherentní a kontinuální podání vývoje v Já. Zároveň by mělo být možno do takto rozčleněného celku zařadit všechny relevantní pasáže Fichtových textů, v nichž jsou popsána jednotlivá stanoviska tohoto vývoje i přechody mezi nimi.

Na závěr této kapitoly musíme učinit ještě jednu velmi důležitou poznámku. Řekli jsme, že pro každý projekt pragmatických dějin lidského ducha je nepostradatelné rozlišení mezi tím, co je jen pro filosofa (tedy *pro nás*), a tím, co vystupuje i pro Já samo (jak je *pro sebe*). Právě tento rozdíl musíme uplatňovat i na všechna vyjádření, podle nichž *si* Já něco přivlastňuje, něco *k sobě* vztahuje nebo reflektuje na *svoji* činnost.¹⁹ Všechna tato vyjádření, v nichž je použito zvrtných zájmen, jsou totiž vedena pouze z hlediska vnějšího pozorovatele! *Reflektující* Já naopak samo pro sebe při reflexi vůbec nevystupuje, nemůže si tedy ani nic připisovat nebo se nějak identifikovat s tím, co je reflektováno. V tomto

¹⁹ Srov. např.: „Teprve nyní je možné požadované *vztažení* [Beziehung] činnosti nacházející se ve sporu k Já – její kladení jako Něčeho, co náleží Já, její *přivlastnění* [Zueignung].“ (*Nárys*, s. 204; *GdE*, s. 338; zdůraznil a podle originálu upravil M. V.)

modelu, který Fichte sleduje v pragmatických dějinách, tedy podle našeho názoru nevzniká problém, jakým způsobem se reflektující Já *identifikuje* s reflektovaným Já, jakým způsobem *ví*, že reflektuje *samo sebe*. Reflektující Já se totiž v průběhu těchto dějin s reflektovaným Já vůbec neztotožňuje, reflektující a reflektované Já jsou identická pouze pro vnějšího pozorovatele. Určité stavy, vlastnosti, činnosti atd. připisuje reflektující Já vždy jen *reflektovanému* Já. Toto fenomenálně vystupující Já tak pro něj postupně nabývá dalších určení a je stále razantněji odlišováno od Nejá. Reflektující Já si tak v průběhu pragmatických dějin teprve postupně uvědomuje, co to vůbec znamená „být Já“ a teprve na konci pragmatických dějin pro něj reflektované Já vystoupí jako představující a svobodný subjekt.²⁰ Až *na konci* těchto dějin si tak reflektující Já uvědomí, že každá představa je vytvářena teoretickým subjektem a že tedy všechny představy, které vystupují v jeho fenomenálním poli, odkazují k němu jako reflektujícímu subjektu.²¹

²⁰ K otázce, nakolik tato postupná geneze sebevědomí řeší aporie reflexivních modelů sebevědomí, na něž poukázal D. Henrich ve svém slavném článku (Henrich, D. „Fichtův původní náhled“, c. d.), srov.: Düsing, K., „Einbildungskraft und selbstbewußtes Dasein beim frühen Fichte“, c. d., zvl. s. 102–105 a Düsing, K., *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, Wilhelm Fink Verlag, München 1997, s. 106–108, 116–118. Zde viz též objasnění vztahu mezi genezí sebevědomí v pragmatických dějinách a Fichtovým poukazem na nekonečný regres v reflexivním modelu sebevědomí, který se poprvé objevuje v jeho spise *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797). K Henrichovu podcenění produktivního rysu reflexe srov. též. Metz, W., „Die produktive Reflexion als Prinzip des wirklichen Bewußtseins“, c. d., s. 71, pozn. 4 a s. 80, pozn. 11.

²¹ K této otázce se proto vrátíme až v kapitole „4.4 Čtvrtá reflexe“.

4. Konkrétní představení pragmatických dějin lidského ducha

4.1 První reflexe

První rovina reflexe, na níž se nachází sledované Já, ještě nepředstavuje žádný nový krok v jeho vývoji. Jedná se naopak o jeho prvotní stav, z něhož se prostřednictvím dalších reflexí teprve pozvedne k jasnějším a komplexnějším rovinám vědomí a sebevědomí. Hlavní charakteristiky tohoto prvotního stavu již byly získány v první části vědosloví a zde bychom je měli pouze podrobněji a konkrétněji rozvinout. Fichte těmto analýzám věnuje §§ 7–8 *Základu všeho vědosloví* a §§ 2–3.VI *Nárysu vědosloví vlastního*.

Jak tedy z vnějšího filosofického hlediska můžeme popsat tento prvotní stav Já, jakým způsobem toto Já jedná? Jak již víme, je v tomto Já přítomna omezená reálná činnost, která ovšem není pouze zastavenou, v klidu jsoucí činností, nýbrž má povahu *usilování* (Streben) o reálnou kauzalitu a snaží se své omezení překonat.¹ Pokud by však Já disponovalo pouze takovýmto omezeným usilováním, nebylo by žádným Já a podobalo by se spíše elastickému tělesu, které se také snaží překonat na něj působící vnější tlak.² V Já je vedle této snahy o reálné působení přítomen ještě požadavek, aby na sebe refletovalo. Jak v této souvislosti říká Fichte: „Původní usilování Já – sledované jako pud, a to jako pud založený výlučně v Já samém – je *ideální* a *reálné* zároveň.“³ Původní pud či usilování Já není pouze usilováním o *reálnou kauzalitu*, ale i usilováním o *ideální kauzalitu*, snahou být epistemicky činné a reflektovat o sobě.⁴ Podrobně jsme ovšem ukázali, že tento pud po sebereflexi může být uspokojen právě tehdy a jen tehdy, je-li reálná činnost Já omezena. Díky tomuto omezení může Já začít reflektovat o sobě samém a při této sebereflexi epistemicky klade právě omezení své reálné činnosti.⁵ První a bezprostřední sebevztah Já

¹ Srov.: „Toto omezení však nutně předpokládá pud pokračovat dál. To, co nechce, co nepotřebuje nic dalšího, co do sebe nic dalšího nezahrnuje, to není – rozumí se *pro sebe samo* – omezené.“ (*Základ*, s. 167; *GWL*, s. 289)

² Srov.: „Kladme tedy elastickou kouli = A a mějme za to, že je stlačena nějakým jiným tělesem, pak: a) Klademe v ní sílu, jež se projeví, a to bez všeho vnějšího přičinění, jakmile ustoupí protikladná síla; sílu, jejíž působnost tedy vychází od ní samé.“ (*Základ*, s. 169 n.; *GWL*, s. 292)

³ *Základ*, s. 171; *GWL*, s. 294.

⁴ Srov. pasáže, v nichž Fichte mluví o „pudu k reflexi“ (Reflexionstrieb) či „pudu k představování“ (Vorstellungstrieb): *Základ*, s. 169, 171; *GWL*, s. 291, 294.

⁵ Srov.: „Já se snaží vyplnit nekonečnost, zároveň má zákon a tendenci reflektovat o sobě samém. ... Předpokládáme-li, že je pud ohraničen v bodě C, pak je v C *uspokojen sklon k reflexi*, avšak *pud po reálné činnosti je omezen*. Já pak ohraničuje sebe samo a je kladeno ve vzájemném působení se sebou samým...“ (*Základ*, s. 167; *GWL*, s. 188 n.) A dále: „Dejme tomu, že Já, takto usilujíc, postupuje až k C a že v C je jeho úsilí vyplnit nekonečnost zadrženo a přerušeno – rozumí se, že pro nějakou případnou inteligenci mimo ně... Co tím v něm vzniklo? Já se zároveň snažilo reflektovat o sobě samém, ale nedokázalo to, protože vše

má tedy podobu vztahu k sobě jako k prakticky omezenému. Naopak epistemická činnost sama je ještě na této úrovni naprosto nereflektovaná, Já se k ní nijak nevztahuje a není si jí vůbec, ani implicitně vědomo.

Přítomností této prvotní sebereflexe se Já liší od neživého elastického tělesa, neboť je již receptivní a ví – v jakkoli slabém slova smyslu – o omezení své snahy působit. Toto Já tedy již je *pro sebe*, což je podle Fichta charakteristika, která je vlastní všemu živému. Právě „... zde tedy leží hranice, kde se Já jako živé odlišuje od neživého tělesa, v němž ovšem také může být pud.“⁶ Na druhou stranu zde ale můžeme mluvit o „Já“ pouze z vnějšího hlediska, toto Já je zatím *pro sebe* jen *pro nás*, samo však ještě nedisponuje žádným jasným vědomím, ani nedokáže rozlišit sebe sama od vnějšího světa.⁷ V základu veškerého našeho jasného vědomí a sebevědomí, k němuž dospíváme díky dalším reflexím, podle Fichta stojí právě takovýto temný sebevztah.

Pokusme se nyní blíže charakterizovat onu epistemickou činnost, díky níž Já získává povědomí o svém praktickém omezení. Z první části vědosloví již víme, že tato činnost musí být činností obrazotvornosti. Fichte tuto činnost obrazotvornosti v *Základu všeho vědosloví* popisuje jako *cítění* (fühlen), v *Nárysu vědosloví vlastního* pak jako *čítí* (empfinden). Tyto dva termíny můžeme podle našeho názoru chápat jako identické, označují tutéž epistemickou činnost, každý z nich ovšem klade důraz na jinou její stránku. Při užití termínu „cítění“ Fichte klade spíše důraz na *dynamický* ohled situace 1. reflexe, kdy se Já cítí omezené, bezmocné, cítí nátlak z vnějšku. Naproti tomu v termínu „čítí“ je zdůrazněn spíše *proto-teoretický* ohled, který je již v 1. reflexi také obsažen. Jak uvidíme dále, tímto cítěním či čítím je totiž konstituována veškerá empirická určitost, které si bude Já vědomo na vyšších rovinách reflexe. Pro přehlednost zde tyto dva prolínající se ohledy poněkud násilně oddělíme a představíme je postupně. Budeme přitom ovšem odkazovat k oběma Fichtovým textům a používat oba termíny zároveň, abychom ve čtenáři nevzbudili mylný dojem, že se jedná o dvě odlišné záležitosti.

4.1.1 Dynamický ohled cítění resp. čítí

reflektované musí být ohraničené, ale Já bylo neohraničené. V C je Já ohraničeno, a proto v C vzniká spolu s ohraničením rovněž reflexe na sebe samo.“ (*Nárys*, s. 220; *GdE*, s. 259) Srov též.: *Základ*, s. 169, 170; *GWL*, s. 291, 293.

⁶ *Základ*, s. 172; *GWL*, s. 295.

⁷ Srov.: „Existuje něco, *pro co* může něco existovat, i když to ještě neexistuje *pro sebe samo*.“ (*Základ*, s. 172; *GWL*, s. 295)

Na rovině první reflexe tedy Já cítí či čije omezení své reálné činnosti. Jakým způsobem je při tomto cítění činná obrazotvornost? Jak můžeme očekávat podle výše odvozené charakteristiky obrazotvornosti, kterou zde pouze dále konkretizujeme, nebude cítění nějakým jednoduchým aktem, nýbrž soustavou různých aktů.

První z těchto aktů obrazotvornosti spočívá v tom, že Já (epistemicky) *klade* právě toto omezení své reálné činnosti. Tím primárně kladeným neboli pocíťovaným je tak „zadržovaná a zatlačovaná“⁸ (reálná) činnost Já. Důkladnější vhled do povahy této činnosti epistemického kladení nabízí podle Fichta sám německý termín „empfinden“, v němž jsou obsaženy dvě významové konotace. Jednak v něm zaznívá slovo nalézat („-finden“), které poukazuje k tomu, že Já se při čítí vztahuje k něčemu danému, na něm nezávislému a cizorodému.⁹ Já tak své omezení pouze „shledává“, „je tu“ pro něj, aniž by se o něj samo nějak přičinilo. Zároveň je v termínu „empfinden“ přítomno, že Já toto omezení shledává v sobě („emp-“),¹⁰ že jej k sobě vztahuje a přivlastňuje si ho.¹¹ Na rovině první reflexe ovšem k tomuto „přivlastňování“ dochází pouze v tom smyslu, že Já omezení (epistemicky) *klade* a vystupuje tak *pro něj*, nikoli pouze pro vnějšího pozorovatele, jak by tomu bylo u elastického tělesa. Pro reflektující Já samo ovšem na předmětné rovině ještě nevystupuje žádné „Já“, ke kterému by toto omezení mohlo vztahovat a připisovat mu ho. Toto omezení pouze pro reflektujícího vyplňuje jistou „sféru“ fenomenálního pole, která se mu ale teprve později ukáže jako sféra „Já“. Jinými slovy, pro reflektujícího je tu omezení, ale nikoli ještě „omezené Já“.¹²

Právě popsaný akt ale není jediným epistemickým aktem, který obrazotvornost reflektujícího Já provádí. Reflektující klade nejen (své) omezení, ale jeho epistemická činnost zároveň vždy již toto omezení také překračuje. Jak jsme viděli výše, povaha obrazotvornosti spočívá v tom, že nikdy není zcela uzavřena v kladení jedné předmětné reality, vždy již svůj aktuální stav transcenduje. Reflektující Já tak již na úrovni první reflexe zároveň vychází ze svého omezení a klade ještě něco jiného než svoji omezenou

⁸ Nárýs, s. 206; *GdE*, s. 341. Srov. též: „Zrušená, zničená činnost Já je to, *co je čito*.“ (Nárýs, s. 205; *GdE*, s. 339)

⁹ Srov.: „Tato činnost je *nalézána* v Já [empfinden], tzn. je cizorodá, je-li potlačena, což původně a Já samým být nemůže.“ (Nárýs, s. 205; *GdE*, s. 339)

¹⁰ Srov.: „Je *nalézána* v Já [empfinden], tzn. je něčím v Já, je-li potlačena jen v důsledku protikladné činnosti a byla-li by tedy činností, a to činností čistou, kdyby protikladná činnost zmizela.“ (Tamt.)

¹¹ Srov.: „V předchozím paragrafu bylo dedukováno čítí jako jednání Já, jímž k sobě vztahuje něco cizorodého, co v sobě nachází, jímž si to přivlastňuje, klade to do sebe.“ (Nárýs, s. 205; *GdE*, s. 339 n.; překlad upraven podle originálu)

¹² Srov.: „Ale protože si v ní není Já vědomo sebe sama, je tato reflexe pouhým *pocitem*.“ (*Základ*, s. 173; *GWL*, s. 297) Srov. též: „Nutně však pro ně [pro Já – M. V.] existuje vnitřní pudící síla, která je však pouze *pocíťována*, neboť není možné vědomí Já, a tedy ani vztah k němu.“ (*Základ*, s. 172; *GWL*, s. 295)

reálnou činnost.¹³ Co tedy reflektující Já při tomto „vycházení ze sebe“ (Herausgehen) epistemicky klade?

Jednak reflektující Já klade své do nekonečna směřující usilování, svoji snahu neomezeně působit. Podle Fichta ovšem nemůže Já klást přímo své usilování či svůj pud, protože těch si nemůže být nikdy bezprostředně vědomo. Svých pudů či svého usilování si můžeme být vědomi pouze prostřednictvím objektů, ke kterým toto naše usilování směřuje.¹⁴ Fichte z této okolnosti vyvozuje, že Já na rovině první reflexe musí klást *objekt* svého neomezeného usilování, to, co by pud vytvořil, kdyby měl kauzalitu a nebyl omezen.¹⁵ Reflektující Já tak epistemicky klade *ideál*, něco, co není, ale mělo by být. Tento ideál ovšem zatím zůstává pro Já zcela nevědomý, protože ho pouze epistemicky klade, ale ještě o něm nijak nereflektuje.¹⁶ Uvidíme, že tohoto ideálu si začne Já být vědomo až na další rovině reflexe, a díky tomu také začne *pocit'ovat* touhu a své vnitřní puzení vymanit se z omezeného stavu.

Epistemickou činností, která transcenduje dané omezení reálné činnosti, ovšem Já vedle ideálu klade ještě něco dalšího. Z pohledu vnějšího pozorovatele musíme konstatovat, že „... Já překročí hranici, která je mu kladena pocitem. Mimo sféru obsazenou Já musí být kladeno něco, co rovněž náleží k nekonečnosti...“¹⁷ Touto novou sférou není nic jiného než sféra Nejá. V citované pasáži je uveden i důvod, proč reflektující Já musí toto Nejá klást: Sféra, která se pro reflektujícího ukáže být sférou „Já“, je omezená, a reflektující proto musí klást také jinou sféru, v níž je obsažen „zbytek“ reality, totiž právě ta realita, která chybí ve sféře „Já“. Při cítění vlastního omezení tedy již obrazotvornost Já vždy produkuje určitou dimenzi pro Nejá.¹⁸ Toto epistemické kladení a rozvrhování sféry pro Nejá Fichte popisuje jako „první, původní vnější názor (který ovšem ještě není kladen *jako* vnější), z něhož však nevzniká žádné vědomí, a to nejen žádné sebevědomí ..., nýbrž dokonce ani žádné vědomí objektu.“¹⁹

¹³ Srov. např. „Pro pozorovatele vyšlo nyní Já – při stále přetrvávající tendenci reflektovat o sobě samém – za hraniční bod C.“ (Nárys, s. 222; GdE, s. 362)

¹⁴ Srov.: „... žádný pud nemůže být pocit'ován, jestliže k jeho objektu nesměřuje ideální činnost...“ (Základ, s. 173; GWL, s. 297)

¹⁵ Srov.: „... ideální činnost tedy vychází ven a klade zde něco jako objekt pudu; jako něco, co by pud vytvořil, kdyby měl kauzalitu.“ (Základ, s. 173; GWL, s. 296)

¹⁶ Srov.: „Tato produkce a to, co při ní jedná, nedospívají zde dosud k vědomí, a tudíž zde ještě vůbec nic nevzniká: ani pocit objektu pudu – takovýto pocit není vůbec možný – ani jeho *názor*.“ (Základ, s. 173; GWL, s. 296)

¹⁷ Základ, s. 169; GWL, s. 292.

¹⁸ Srov.: „Svým pouhým vycházením jako takovým produkuje Já beze všeho vědomí (pro případného pozorovatele) Nejá.“ (Nárys, s. 223; GdE, s. 363)

¹⁹ Nárys, s. 224; GdE, s. 364.

Jak vidíme, cítící resp. čijící Já klade své vlastní omezení, ale toto omezení vždy již zároveň překračuje a produkuje praktický ideál i sféru vnějšího světa. Toto vycházení Já ze sebe a ze svého omezeného stavu je podmíněno tím, že obrazotvornost již v sobě obsahuje praktický požadavek, aby Já bylo veškerou realitou, resp. aby bylo výhradně činné. Bez takového praktického požadavku by Já nejen nemohlo vědět o sobě jako omezeném, ale ani by nemělo důvod klást ještě něco jiného, než je ono samo, totiž nemělo by důvod klást vnější svět. Z hlediska praktické podmíněnosti je tak podle Fichta toto vycházení ze sebe „uváděno do pohybu“ původním pudem, který směřoval k reálné kauzalitě a byl omezen. Protože toto směřování nemohlo být uspokojeno na reálné rovině, vychází ze sebe Já alespoň na rovině ideální činnosti.²⁰ Opět se nám zde ukazuje, nyní však již plastičtěji, proč by nemohlo být Já teoretické a nemohlo by dospět k žádnému vědomí, pokud by nebylo praktické.²¹

V jakém smyslu můžeme ale na rovině první reflexe vůbec mluvit o *vědomí*? Obrazotvornost zde epistemicky klade tři různé významy, tři různé „předmětné reality“: omezení, praktický ideál a sféru pro Nejá. Zároveň mezi těmito třemi významy neustále přechází, čímž vzniká v jeho vědomí návaznost, a proto můžeme o reflektujícím Já říct, že disponuje *jednotným* vědomím.²² Na druhou stranu ale reflektující nedokáže tyto jednotlivé významy podržet *zároveň*, neboť jeho obrazotvornost ještě není fixována a její přecházení není pozastaveno. Tyto tři významy tak reflektující Já ještě nemůže ani vzájemně *srovnávat* a *odlišovat*, a nemohou tak pro něj vystoupit jako pevné a určité. Vědomí Já má na rovině první reflexe podobu jen jakéhosi významového kontinua, které zůstává zcela temné a není v něm ještě nic jasně rozlišeno. To znamená, že Já si zde ještě není vědomo svého omezení *jako omezení*, neboť pro něj neexistuje explicitní rozdíl mezi konečností a nekonečností jeho vlastní činnosti.²³ A dále pro něj ještě neexistuje ani explicitní rozdíl mezi jáským a nejáským ohledem, není si ještě vědomo dichotomie mezi omezením pudu

²⁰ Srov.: „Pud, jenž původně směřuje ven, působí to, co může, a protože nemůže působit na reálnou činnost, působí alespoň na činnost ideální ... Tím vzniká protikladení...“ (*Základ*, s. 185; *GWL*, s. 313)

²¹ Srov. výše, kap. „2.3.3 Praktická stránka konečného Já – usilování“.

²² Nemůžeme tedy souhlasit s interpretací W. Metze, podle níž reflektující na úrovni citění ještě neklade Nejá a probíhající syntéza se zde neodehrává jako syntéza obrazotvornosti. Pokud by tomu tak bylo, zůstalo by zcela nejasné: 1) Proč by mělo reflektující Já později klást Nejá? 2) Jak by zde probíhala syntéza, pokud nemá probíhat prostřednictvím obrazotvornosti, kterou Fichte výslovně označuje jako schopnost syntézy vůbec? Srov.: Metz, W., „Die produktive Reflexion als Prinzip des wirklichen Bewußtseins“, c. d., s. 84, 86.

²³ Na tento charakter první reflexe upozorňuje Fichte např. v následující pasáži: „Já se cítí jako ohraničené, tj. je ohraničené *pro sebe samo*, a nikoli snad pouze pro nějakého pozorovatele mimo ně, jako bylo dřívě či jako je nějaké neživé elastické těleso. Jeho činnost je zrušena *pro ně samo*; *pro ně samo*, tvrdíme, neboť my ze svého vyššího stanoviska vidíme, že Já produkovalo absolutní činnosti vnější objekt svého pudu, avšak Já, které je předmětem našeho zkoumání, to nevidí.“ (*Základ*, s. 174; *GWL*, s. 297 n.)

Já a nátlakem od Nejá.²⁴ V tomto smyslu pro reflektujícího nemůže vystupovat žádné „Já“, protože tento význam získává až vůči explicitně protikladné sféře „Nejá“.²⁵ Já je tedy na rovině první reflexe již *pro sebe*, ovšem pouze *pro nás*, neboť my z vnějšího pohledu konstatujeme, že se k sobě epistemicky vztahuje. Reflektující Já samo však ještě na předmětné rovině nedokáže žádné sféry Já a Nejá odlišit.

Tuto konfuznost animálního vědomí můžeme vyjádřit i následujícím způsobem: Já na rovině první reflexe sice cítí, resp. čije své omezení, ale není si ještě vědomo žádného vymezipitelného *pocitu* (Gefühl) či *počítku* (Empfindung). Svého pocitu si začne být vědomo až na další rovině, kdy bude reflektovat na produkt své obrazotvornosti, na produkt svého cítění. Teprve tehdy pro něj vystoupí pocit jako něco stabilního, co může analyzovat, rozlišit jeho vnitřní ohledy, a tak si být teprve vědomo nějakého *určitého* a zachytitelného pocitu, totiž pocitu bezmoci, nucení a nátlaku z vnějšku. Naproti tomu na současné rovině reflexe Já sice cítí, ale ještě neví, „co“ vlastně cítí.

4.1.2 Proto-teoretický ohled cítění resp. čítí

Doposud jsme se zaměřili jen na dynamickou stránku cítění resp. čítí, jímž Já kladlo omezení svého usilování o reálnou kauzalitu. Takovému cítící Já ještě nic nepoznává, přesto je v jeho cítění již obsažena jistá proto-teoretická komponenta, byť pro něj ještě nijak nevystupuje. V čem tento proto-teoretický ohled cítění resp. čítí spočívá? Z vnějšího pohledu pozorovatele musíme předpokládat, že reálná činnost Já je omezena nějakým *konkrétním způsobem*, je omezena s nějakou určitou *intenzitou* a s nějakou určitou silou. Pouze za tohoto předpokladu je totiž podle Fichta vysvětlitelný původ veškeré empirické určitosti, která se objevuje v našem vědomí. Pokud tedy reflektující Já svým cítěním či čítím klade omezení svého usilování, již toto omezení také vždy klade nějak konkrétně, třebaže o tom na úrovni první reflexe ještě nemůže vědět. Čítí či cítění proto Fichte v této souvislosti obrazně popisuje jako činnost, která „pozoruje a prochází“ onu zadržanou (reálnou) činnost a nahlíží, co je v ní obsaženo.²⁶ Číté či cítěné omezení reálné činnosti se

²⁴ Srov. např.: „V C je Já ohraničeno, a proto v C vzniká spolu s ohraničením rovněž reflexe Já na sebe samo. Já se obrací k sobě, nachází sebe samo, cítí *se*, ale zjevně ještě nenachází nic, co by bylo mimo ně.“ (Nárys, s. 220; GdE, s. 359)

²⁵ Srov. např.: „Existuje něco, *pro co* může něco existovat, i když to ještě neexistuje *pro sebe samo*.“ (Základ, s. 172; GWL, s. 295)

²⁶ Srov.: „... původní čistá činnost Já byla nárazem modifikována a takřikajíc utvářena [gebildet] – a jako takovou ji nikterak nelze připsat Já. Ona jiná, svobodná činnost ji uvolňuje – takovou, jaká je – od ohraničujícího Nejá, pozoruje ji a prochází, a tak nahlíží [sieht], co je v ní obsaženo...“ (Nárys, s. 209; GdE, s. 345)

tak stává jakýmsi obsahovým materiálem, ze kterého bude Já na vyšších úrovních vědomí konstituovat veškeré své poznatky o empirických určeních Já i Nejá. Právě v této souvislosti Fichte podotýká: „Jak vidíme, byla z možnosti Já odvozena nutnost *jeho omezení vůbec*. Určitost této omezenosti nelze však odvodit, protože ona sama je – jak vidíme – tím, co podmiňuje veškeré jáství. ... Tato má omezenost se ve své určitosti zjevuje v omezenosti mé praktické mohutnosti ... a jejím bezprostředním vjemem je *pocit* ...: pocit sladkosti, červené barvy, chladu a pod.“²⁷ Veškeré empirické poznání předmětů vychází podle Fichta právě z takovýchto zcela subjektivních a ještě zcela temných stavů. To ovšem, jak uvidíme, našemu poznání nic neubírá na jeho objektivní platnosti, neboť poznáním se tyto subjektivní stavy stávají pouze tehdy, jsou-li „zpracovány“ podle nutných a obecně platných pravidel naší mysli. Jak k takovéto objektivaci cítění resp. čítí dochází, budeme moci podrobně sledovat až v dalších kapitolách. Zde se zatím nacházíme na takové úrovni reflexe, na níž pro Já musí zůstat tyto proto-teoretické obsahy vědomí zcela neurčité.

Abychom zabránili nedorozumění, které by mohlo ohrozit sledování dalších Fichtových úvah, musíme zde ještě provést následující upřesnění: Na rovině první reflexe Já sice čije, ale nemůžeme tvrdit, že by jeho obrazotvornost disponovala nějakými určitými a fixními *počítky*. Určité počítky budou obrazotvorností konstituovány až na další rovině reflexe, byť ani tam si jich Já nebude vědomo. Na této další rovině pro něj totiž bude vystupovat pouze všeobecný pocit omezení a nátlaku. Počítků, nakolik obsahují nějakou konkrétní obsahovou určitost a zároveň zůstávají čistě subjektivními stavy, si totiž podle Fichta nemůžeme být nikdy vědomi. Vyvíjející se Já si jich začíná být vědomo až na rovině třetí reflexe, kde již ovšem jsou vztaženy k předmětům a mají pro něj podobu *vněmů* konkrétních kvalit těchto předmětů, nikoli nějakých ryze subjektivních stavů.

4.1.3 Shrnutí první reflexe

V této kapitole jsme získali výstižnější představu o „původním faktu vyskytující se v lidském duchu“, z něhož vznikají všechny rozvinutější podoby vědomí a sebevědomí. Viděli jsme, že Já na této prvotní rovině *cítí*, resp. *čije* omezení své praktické schopnosti. Při tomto cítění jeho obrazotvornost vždy též překračuje omezení reálné činnosti a spolu s představou omezení produkuje i představu ideálního stavu a rozvrhuje dimenzi pro Nejá. Cítící Já ovšem mezi těmito třemi významy ještě nemůže jasně rozlišovat, a proto pro něj

²⁷ *Druhý úvod*, s. 86 n.; *ZEW*, s. 489 n.

nevystupuje ani diference mezi jím samým a Nejá, ani si ještě není vědomo svého omezení jako omezení vlastního usilování. Cítící Já tak disponuje jen jakýmsi temným a zcela konfuzním vědomím. Právě tato nerozlišitelnost a nestabilita jednotlivých významů pro Já tvoří deficit první roviny reflexe, na níž ještě není pozastaveno tékání obrazotvornosti. Tato podoba vědomí je podle Fichta sice samostatně udržitelná, jak to ostatně můžeme pozorovat u zvířat, ale pokud Já směřuje k tomu, aby si toto svoje původní omezení „vysvětlilo“, a získalo tak jasnější vědomí a sebevědomí, pak musí fixovat tékání své obrazotvornosti a na její produkty znovu reflektovat. Přitom je ovšem důležité, že všechny obsahy zkušenosti, které budou pro Já vystupovat na vyšších rovinách reflexe, vznikají vlastně jen dalším rozvíjením a opracováním tohoto prvotního a *čistě subjektivního* stavu, jímž je cítění. Já se na vyšších rovinách reflexe snaží „vysvětlit“ si toto původní omezení podle zákonitostí, jež jsou vlastní jeho duchu, uchopuje proto tento původní pocit prostřednictvím nutných forem myšlení, a tím ho objektivizuje. Ale posledním zdrojem veškeré empirické reality, jíž jsme si ve zkušenosti vědomí, podle Fichta zůstává právě omezení naší reálné činnosti, které se pro nás projevuje v podobě ještě temného *pocitu*.

4.2 Druhá reflexe

Pokud se Já pozvedá na druhou rovinu reflexe, přestává být pouze animální bytostí a můžeme již mluvit o *inteligentním, rozumovém* Já.²⁸ Jak v této souvislosti podotýká Fichte: „Zde se nachází hranice mezi pouhým životem a inteligencí, jako výše mezi smrtí a životem. Výlučně z této absolutní spontaneity vyplývá vědomí Já. K rozumu se pozdvihuje nikoli skrze přírodní zákon či nějaký jeho důsledek, ale díky absolutní svobodě, nikoli *přechodem, nýbrž skokem*.“²⁹ Překrok na rovinu druhé reflexe provádí Já naprosto spontánně, bez jakéhokoli podnětu z vnějšku, a jeho faktické provedení nemůžeme tedy v naší filosofické úvaze ani nijak odvodit. Pokud však k němu u sledovaného Já skutečně dochází, je vědosloví schopno ukázat, jakým způsobem Já na této vyšší rovině nutně jedná a čeho je si zde vědomo.

Překrok na rovinu inteligence se odehrává tím, že na místo původního jednání obrazotvornosti spontánně nastupuje nové jednání Já.³⁰ Jakou podobu má toto nové jednání? Pro přehlednost v něm musíme rozlišit tři různé ohledy: Já jednak *přerušuje* tékání své obrazotvornosti, a to prostřednictvím *rozumu* (Vernunft), který je právě schopností jednat naprosto spontánně, bez jakéhokoli podmínění či zprostředkování.³¹ Reflektující Já zároveň při tomto přerušení tékání obrazotvornosti *fixuje a podržuje* její produkty, jí vytvořené představy. Schopností, „v níž“ jsou tyto produkty podržovány, je podle Fichta *rozvažování* (Verstand), které je „poklidnou, nečinnou schopností myslí, pouhou schránou [Behälter] toho, co vytvořila obrazotvornost...“³² Rozvažování tedy Fichte na rozdíl od Kanta chápe jen jako pasivní schopnost podržovat představy, „ať se již občas o jeho jednáních vykládá cokoli“.³³ To mu ovšem nic neubírá na jeho nepostradatelnosti, neboť teprve tímto fixováním a podržováním v rozvažování se stávají obsahy vědomí pro Já něčím pevným a významově ustáleným. „[Rozvažování je] schopnost, v níž to, co je proměnlivé, *zůstává*, stává se vlastně *uváženým, ustáleným* [verständigt wird] (je vlastně přivedeno k stání), a proto se tato schopnost právem nazývá

²⁸ Fichte se této druhé rovině reflexe věnuje v §§ 9–10 *Základu všeho vědosloví* a v §§ 3.I–3.VII.A *Nárysu vědosloví vlastního*. Jednání Já na této rovině reflexe jsou již rovněž sledována v „Dedukci představy“.

²⁹ *Základ*, s. 174; *GWL*, s. 298.

³⁰ Srov.: „K ... přerušení jednání, aby se na jeho místo dalo klást jiné, dochází absolutně spontánně – tím, že Já výše popsaným způsobem pociťuje, rovněž jedná, jenže nevědomě; toto jednání má nahradit jiné jednání, které vědomí alespoň umožní.“ (*Základ*, s. 174; *GWL*, s. 298)

³¹ Srov.: „Jednání fixování ... připadá naprosto kladoucí schopnosti Já, neboli rozumu.“ (*Základ*, s. 125; *GWL*, s. 233)

³² Tamt.

³³ Tamt.

rozvažování [Verstand].“³⁴ A konečně reflektující Já na této úrovni blíže *určuje* tyto produkty obrazotvornosti tím, že je – jako již fixované a významově stabilní – vzájemně vztahuje a porovnává. Takovéto spojování a určování představ, které bývá tradičně připisováno rozvažování, podle Fichta opět provádí sama obrazotvornost.

Právě načrtnutý „mechanismus“ lidské inteligence sice Fichte odvozuje v „Dedukci představy“, která se týká *poznávacího* vztahu ke světu, ale podle našeho názoru musí právě tímto způsobem Já jednat již na současné úrovni vědomí, na níž prozatím reflektuje jen o svém *cítění*. Právě touto reflexí zde totiž Já své probíhající cítění *přerušuje* a v rozvažování *podrží* ony rozdílné významy, mezi nimiž na rovině první reflexe jen nejasně přecházelo. Ve vědomí Já tak poprvé začíná vystupovat *pocit* jako něco fixovaného a stabilního. A zároveň Já začíná rozlišovat a blíže *určovat* jednotlivé složky a významy svého původního, ještě temného pocitu. Teprve zde se pro něj stává zřejmým *obsah* jeho pocitu a začíná si být jasně vědomo toho, „co“ vlastně cítí, „jaký“ má vlastně pocit. Toto uvědomění si vlastního pocitu bude mít pro reflektující Já další závažné následky, prozatím však zůstaňme jen u něj.

4.2.1 Explicitní pocit vlastního omezení

Na rovině 1. reflexe Já sice *cítilo*, resp. *čilo* omezení své reálné činnosti, ale nemělo ještě žádný jasný a vymežitelný *pocit*. Díky nynější reflexi již začíná Já samo svůj pocit identifikovat a začíná rozlišovat, co vlastně cítí. Jakým přesně způsobem tento pocit vystupuje pro Já samo, jak z jeho hlediska vypadá? Pokud máme dostát bohatosti Fichtových analýz, musíme v tomto pocitu rozlišit tři rozdílné ohledy, i když nejsou nijak samostatné a vzájemně na sebe odkazují: Já tak má 1) pocit *nepřítomnosti* vlastní praktické *spontaneity*, pocit *omezení vlastní síly*, 2) pocit *touhy* a 3) pocit *nátlaku*. Pokusíme se tyto tři ohledy pocitu představit postupně a samozřejmě i ukážeme, jakým způsobem musí reflektující Já jednat, aby si bylo těchto svých pocitů vědomo.

Ad 1) Na rovině 2. reflexe si Já jednak začíná uvědomovat, že *cítilo* omezení své *činnosti*, omezení své *spontaneity*, omezení své *síly*. Má tak podle Fichta pocit své „vnitřní, uzavřené, sebe sama určující síly“.³⁵ Jinými slovy řečeno, pro reflektující Já začíná explicitně vystupovat *činný* ohled reflektovaného Já, začíná si být vědomo, že je vůbec

³⁴ Tamt.

³⁵ *Základ*, s. 184; *GWL*, s. 312.

zdrojem činnosti, jakkoli je tato jeho činnost momentálně omezena a zastavena. A spolu s tím si reflektující Já začíná být explicitně vědomo i toho, že jeho činnost je právě *omezena*, že jí něco schází a je v ní jistý nedostatek.

Jak takovéto vědomí vzniká, jakým způsobem musí obrazotvornost reflektujícího jednat? Viděli jsme, že na rovině 1. reflexe Já kladlo jak omezení, tak nekonečnou stránku své činnosti v podobě praktického ideálu. Ale obrazotvornost mezi těmito dvěma významy jen volně přecházela a nedokázala je podržet zároveň. Reflektující Já nyní na úrovni 2. reflexe tyto dvě představy fixuje, podržuje je zároveň a uvádí je teprve do vzájemného *vztahu*.³⁶ Tato explicitní syntéza probíhá konkrétně tak, že omezená činnost je reflektujícím kladena jako v možnosti neomezená, tj. jako omezená jen za přistoupení náhodné podmínky, ale jako sama o sobě spontánní. Fichte sám nynější činnost reflektujícího Já charakterizuje následujícím způsobem: „... Já [klade] svou ve sporu se nacházející činnost po odmyšlení podmínky jako činnou, při jejím přimyšlení však jako zatlačenou a v klidu jsoucí...“³⁷ Omezená činnost je tedy kladena „jako něco, co by bylo činností, kdyby odpadl odpor Nejá a Já záviselo výlučně na sobě samém...“³⁸ Takovouto syntézu mezi produkty obrazotvornosti, které jsou nyní již fixovány v rozvažování, provádí opět sama obrazotvornost. Její činnost je zde jak *tetická* (klade zastavenou reálnou činnost), tak *antitetická* (zastavené činnosti protiklade neomezenou činnost), a zároveň i *syntetická* (zastavenou činnost, nakolik je v ní abstrahováno od omezující podmínky, klade jako identickou s neomezenou činností). Reflektující Já si samozřejmě není vědomo provádění této syntézy, ale podívejme se ještě jednou, jaké má toto jeho epistemické jednání důsledky pro něj samo, jak se projevuje v jeho vědomí.

Pro reflektující Já se teprve tímto vztazením omezení k nekonečné činnosti stává zřejmé, že jeho omezená činnost je vůbec *činností, aktivitou*, byť potlačenou a zastavenou. Já tak pro sebe začíná vystupovat jako *zdroj* reálné činnosti, klade se jako to, co v praktickém ohledu *určuje sebe samo* a je *svou vlastní příčinou*. Fichte tento rys nynější reflexe charakterizuje následujícím způsobem: „Já se klade jako Já jen potud, pokud je *určovaným a určujícím*, ... je potud kladeno jako vnitřní, uzavřená, sebe samu určující síla (tj. určovaná a určující zároveň)...“³⁹ Z vnějšího pohledu tedy můžeme konstatovat, že ve vědomí Já poprvé vystupuje jeho spontánní povaha, třebaže jako zcela potlačená. Na rozdíl

³⁶ Srov.: „To, že je Já jako takové kladeno ohraničené, předně znamená: Já, pokud leží uvnitř hranice, je *protikladeno* Já, není-li touto určitou hranicí ohraničené.“ (Nárys, s. 211; GdE, s. 347)

³⁷ Nárys, s. 208; GdE, s. 344.

³⁸ Nárys, s. 211; GdE, s. 347.

³⁹ Základ, s. 184 n.; GWL, s. 312.

od první reflexe tak *Já pro sebe sama* „obnovilo“ svoji činnost, není pro sebe již jen zcela pasivní, ale vystupuje si jako alespoň v možnosti činné.⁴⁰ Pro reflektující *Já* se dále tímto vztažením zastavené činnosti k „měřítku“ neomezené činnosti teprve stává zřejmým, že jeho vlastní činnost je *omezená*, že jí něco chybí. Bez srovnání s tímto měřítkem by pro něj nemohlo explicitně vystoupit omezení právě jako *omezení*.⁴¹ Teprve v této druhé reflexi je tak *Já* omezené samo *pro sebe*, a nikoli jen pro vnějšího pozorovatele. „*Já* tudíž v této reflexi ... *určilo* sebe samo, úplně se vymezilo a ohraničilo.“⁴²

Díky výše popsané syntéze tak začíná pro *Já* samo zřetelně vystupovat *určitý* pocit, který můžeme popsat jako pocit *puzení ke kauzálnímu působení*.⁴³ V tomto pocitu puzení jsou obsaženy obě právě představené stránky. *Já* si je jednak vědomo svého pudu jako *omezeného*, nedospívajícího ke svému naplnění. Na druhou stranu je si vědomo tohoto pudu jako *spontánního* působení, jako *spontánní snahy o činnost*. Pocit vlastního puzení Fichte v daném kontextu rovněž charakterizuje jako *pocit sebe sama* (Selbstgefühl), neboť *Já* vystupuje na rovině druhé reflexe *pro sebe sama* právě jako zadržené puzení působit, jako omezená a potlačená spontaneita.

Ad 2) Díky výše popsané syntéze mezi konečným a nekonečným ohledem *Já* si začíná být reflektující na rovině 2. reflexe vědom další pocitu. Abychom ho mohli identifikovat, připomeňme, že obrazotvornost *Já* na rovině 1. reflexe již překračovala dané omezení reálné činnosti a kladla ideál resp. neomezenou činnost. Produkce této představy byla na rovině nynější reflexe fixována a vůči této již stabilní představě neomezené činnosti tak mohlo *Já* explicitně určit svoji situaci jako stav, v němž je jeho snaha reálně působit omezena a zastavena. *Já* ovšem tuto svoji současnou situaci zároveň srovnává s ideálním stavem, v němž by volně a neomezeně působilo. Co z tohoto nevědomě probíhajícího srovnávání, na něž jsme výše nekladli důraz, vyplývá pro *Já* samo? Jeho současný stav pro něj začíná vystupovat jako *nedostatečný* a *nepatřičný*. Pro *Já* samo se zde objevuje rozdíl mezi tím, co *je*, a tím, co *má být*. Jinými slovy řečeno, *Já* začíná mít

⁴⁰ Srov.: „Toto úplné zničení činnosti odporuje charakteru *Já*. *Já* proto musí, jelikož je *Já*, tuto činnost obnovit, a to *pro sebe*...“ (Základ, s. 174; *GWL*, s. 298).

⁴¹ V této souvislosti je deficit 1. reflexe formulován v *Nárysu vědosloví vlastního* následujícím způsobem: „Nyní [v 1. reflexi] *je* – pro případnou vnější inteligenci – *Já* ohraničeno. Nyní [v 2. reflexi] má být kladen *sám počitek*, tj. *Já* má být ... kladeno jako *ohraničené*. Má být ohraničené nikoli pro možnou vnější inteligenci, nýbrž *pro sebe samo*.“ (*Nárys*, s. 210 n.; *GdE*, s. 347)

⁴² *Základ*, s. 180; *GWL*, s. 306.

⁴³ Srov.: „Sebe samé produkující usilování, které je stanoveno, určeno, které je něčím jistým, nazýváme však *pud* [Trieb]. V pojmu pudu je obsaženo: 1. že je založen ve vnitřní bytnosti toho, čemu je přiřítán; a je tedy stvořen jeho kauzalitou vůči sobě samému... 3. že směřuje ke kauzalitě mimo sebe, ale ... žádnou nemá.“ (*Základ*, s. 166; *GWL*, s. 287)

explicitní *pocit touhy* (Sehnen) „po něčem zcela neznámém, jež se ukazuje skrze *potřebu, nespokojenost, prázdnotu*, která hledá naplnění, ale neví kde.“⁴⁴ Pro Já začíná být patrné, že touží po jiném stavu, po změně současné situace. Můžeme tedy říct, že na rovině 2. reflexe již začíná Já *samo pro sebe*, a nejen pro vnějšího pozorovatele, překračovat každý daný stav, *samo pro sebe* již není uzavřeno v aktuálně dané situaci.

Ad 3) Pro reflektující Já posléze začíná být rozlišitelný ještě třetí ohled pocitu. Viděli jsme právě, že omezení reálné činnosti vystupuje pro reflektující Já jako nepatřičné a odporující jeho vlastní touze. Svoji činnost považuje za zastavenou jen díky přistoupení nějaké náhodné podmínky, bez jejíž přítomnosti by tato činnost mohla volně působit a projevovat svoji kauzalitu. Reflektující Já tedy musí toto omezení považovat za způsobované něčím *jiným*, než je ono samo. Jinými slovy vyjádřeno, pro Já se zde stává zřejmým pocit *nucení* či *nátlaku* (Zwang), který mu brání v dosažení vytouženého stavu. Tímto pocitem již je reflektující Já odkazováno k vnějšku, ke sféře něčeho jiného, co tento nátlak způsobuje. Jakým způsobem pro Já vystupuje tato vnější sféra, budeme sledovat hned v následující kapitole. Ještě předtím bychom ale měli znovu zdůraznit, že právě představené pocity jsme rozlišili jenom pro přehlednost. Ve skutečnosti se jedná jen o různé ohledy jednoho celkového pocitu, který má vyvíjející se Já. Tyto rozdílné momenty na sebe vzájemně poukazují a žádný z nich nemůže pro Já samo existovat bez ostatních, každý z nich je podmíněn těmi zbývajícími.⁴⁵

4.2.2 Explicitní vystoupení NeJá. Vzájemný vztah Já a NeJá

Jak jsme právě viděli, na rovině druhé reflexe začíná být *pro Já samo* zřejmé, že je omezené a že toto omezení je v rozporu s jeho přirozeností. Uvědomuje si, že toto omezení nemůže pocházet od něho samého, má naopak pocit nátlaku, který mu zabraňuje v naplnění jeho vlastní touhy. Pro náš další postup je nyní rozhodující, že Já samo se snaží tento svůj pocit nátlaku vysvětlit, snaží se vyjasnit, co je v tomto pocitu implikováno. Pro

⁴⁴ *Základ*, s. 177 n.; *GWL*, s. 302 n.

⁴⁵ Kvůli této vzájemné podmíněnosti pocitů je musíme považovat za odlišné momenty *jedné a téže* roviny reflexe. Nemůžeme zde souhlasit s interpretací U. Claesges, podle níž si Já uvědomuje tyto pocity postupně, v řadě po sobě následujících reflexí. Srov. Claesges, U., *Geschichte des Selbstbewusstseins*, c. d., s. 111–124. K tomu srov. následující Fichtova vyjádření: „Já se s *platností pro sebe samo* ... nemůže orientovat *ven ze sebe* [a mít tak pocit touhy – M. V.], aniž se dříve ohraničilo, neboť až do ohraničení pro ně neexistuje ani ‚uvnitř‘, ani ‚venku‘. K tomuto ohraničení sebe sama docházelo dedukovaným *pocitem sebe*.“ (*Základ*, s. 179; *GWL*, s. 305); „... kdyby se Já nepociťovalo jakou *toužící*, nemohlo by se pociťovat jako *omezené*...“ (*Základ*, s. 179; *GWL*, s. 303); „... v Já nemůže být touha bez pocitu nucení a naopak...“ (*Základ*, s. 179; *GWL*, s. 304).

nás, kteří už jsme vývojem lidského ducha prošli, je zřejmé, že nátlak musí být něčím způsobován, že každé omezení předpokládá existenci něčeho omezujícího. A právě tímto způsobem se snaží svůj pocit omezení a nátlaku vysvětlit i sledované Já samo. Podívejme se tedy konkrétně, jakým způsobem si Já své pocity vyjasňuje.

Připomeňme nejprve, že těkající obrazotvornost na rovině 1. reflexe nejen kladla konečný a nekonečný ohled Já, ale kladla také Nejá. Rozvrhovala tak sféru pro Já i Nejá, ale protože těkání obrazotvornosti nebylo ještě fixováno, Já mezi těmito dvěma významy pouze přecházelo, nebylo si těchto dvou sfér vědomo a nedokázalo je od sebe odlišit. V předešlé kapitole jsme sledovali, jakým způsobem Já na rovině 2. reflexe fixovalo sféru Já a vzájemně vztáhlo konečný a nekonečný ohled reflektovaného Já, čímž si uvědomilo své vlastní pocity. Při přerušení těkání obrazotvornosti, které probíhá na rovině 2. reflexe, je ovšem přerušováno i ono původní kladení Nejá, což jsme doposud ponechali stranou. Spontánním zásahem rozumu Já přerušuje své původní *nazírání*, jímž vůbec rozvrhovalo a produkovalo sféru pro Nejá, a reflektuje nyní na tento svůj produkt. Fichte tento proces popisuje, byť v poněkud jiném kontextu, následujícím způsobem: „Já původně produkuje objekt. Za účelem reflexe o tomto produktu je při tomto produkování přerušeno ... Co se tímto přerušením děje s přerušným jednáním? ... Musí ... zůstat jeho produkt, objekt, a přerušující jednání tudíž směřuje k objektu a právě tím, že k němu směřuje a přerušuje první jednání, činí jej *Něčím*, čímsi stanoveným a fixovaným.“⁴⁶

V této pasáži, pokud ji vztáhneme k našemu současnému problému produkce sféry pro Nejá, je pro nás klíčovým zjištěním, že teprve přerušením aktu původního *nazírání* (erste ursprüngliche Anschauung) může pro Já vystupovat nějaký *názor*. Naopak pokud Já provádí samotný akt nazírání, nemůžeme o něm ještě říci, že by již *samo pro sebe* disponovalo nějakým názorem, že by si bylo nějakého názoru vědomo. Musíme zde pečlivě rozlišovat mezi *aktem nazírání* a *názorem*, který je produktem tohoto aktu. Tato distinkce je důležitá pro pochopení celé logiky vývoje Já a její nepostradatelnost se nám osvědčí i v dalších kapitolách. Nesmíme se přitom nechat zmást dvojnázností německého termínu „Anschauung“, kterým Fichte, stejně jako Kant i mnozí další, označuje oba tyto ohledy „názoru“.⁴⁷ Z hlediska vývoje Já existuje mezi těmito dvěma stránkami vždy disproporce:

⁴⁶ Nárýs, s. 232; *GdE*, s. 376.

⁴⁷ Srov. následující Heideggerovo vyjádření: „Termíny jako ‚názor‘, ‚vjem‘, ‚počitek‘, ‚představa‘ nebo ‚poznatek‘ jsou dvojnáčné. Jendou znamenají chování, vztahování se k nazíranému, vnímanému – *intendere*, po druhé znamenají samo to, co je nazírané, vnímané atd. – *intentum*. Kant toto rozlišení neprovádí; v tom tkví podstatný nedostatek, který snadno vede k neporozumění centrálním problémům.“ (Heidegger, M., *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, OIKOYMENH, Praha 2004, s. 78) K rozlišení nazírání jako aktu a jako produktu v rámci pokantovské debaty, především u Schulzeho

Při samotném *nazírání* si ještě není Já ničeho vědomo, *vytváří* sice určitou představu, ale tato představa pro něj ještě nijak nevystupuje. Jak již víme, je podle Fichta schopností, která takto nazírá a vytváří představu, sama produktivní obrazotvornost.⁴⁸ Naproti tomu *názor* jako nějaký stabilní obsah fenomenálního pole pro Já vystupuje až tehdy, přerušuje-li svoje nazírání a vztahuje-li se k *produktu* tohoto aktu. Tento vztah k *názoru*, díky němuž se teprve může názor stát obsahem fenomenálního pole, již ovšem sám není aktem nazírání, je dalším, zprostředkujícím aktem obrazotvornosti. Poznamenejme ovšem, že Já si ani při tomto vztahování k názoru neuvědomuje, že názor je jeho vlastním produktem a že ho samo vytvořilo. Považuje ho naopak za něco daného, co se mu samo zjevuje.

Na rovině 2. reflexe již tedy pro Já vystupuje jistý produkt nazírání, jistý stabilní obsah fenomenálního pole. Já si je vědomo něčeho nazíraného, o němž ovšem ještě neví, že je něčím nazíraným, neboť si není vědomo žádné své epistemické činnosti, neví o sobě jako o poznávajícím a nazírajícím subjektu. Přesto již pro nás jako poznávající subjekt jedná a ono nazírané dále určuje a vymezuje. Jakým způsobem? Reflektující *vztahuje* fixovaný produkt svého nazírání ke sféře Já, která je pro něj již vymezena pocitem, a tyto dvě představy vzájemně srovnává. Nazírané je přitom určeno jako to, co leží *mimo* sféru zastavené praktické činnosti a je něčím *jiným*, než pociťované omezení reálné činnosti. Nazírané je určováno jako nacházející se *za* hranicí reálné činnosti, jako něco této omezené činnosti *protikladného*.⁴⁹ Teprve tak začíná pro Já explicitně vystupovat právě jako *Ne-já*, jako nějaká entita *protikladná* vůči Já. Fichte popisuje tuto souvislost následujícím způsobem: „Svým pouhým vycházením jako takovým produkovalo Já (pro případného pozorovatele) beze všeho vědomí Nejá. Nyní na svůj produkt reflektuje a *klade* jej v této reflexi *jako* Nejá...“⁵⁰ Reflektující zde tedy začíná sám pro sebe disponovat *názorem* Nejá, toto Nejá se stává zřetelným obsahem jeho fenomenálního pole. Všimněme si ovšem, že zde nemůžeme hovořit o empirickém názoru v běžném slova smyslu! Existence tohoto názoru je sice podmíněna omezením reálné činnosti Já, které je zdrojem veškeré empirie, ale nazírané Nejá ještě pro reflektujícího neobsahuje žádná empirická určení, má pro něj podobu jen Nejá obecně, pouhého protikladu Já. Otázce, jakým způsobem se bude dít

(Aenesidema) srov. Karásek, J., „Produkt a akt. Reinhold – Schulze – Maimon – Fichte. Dva kroky na cestě k idealismu“, *Filosofický časopis*, 53, 2005, č. 6, s. 847–863, zvl. s. 852 n.

⁴⁸ Srov.: „Produkující schopností je vždy obrazotvornost, a tudíž se uvedené kladení nazíraného členu vždy děje skrze obrazotvornost a samo je nazíráním (vyhlížením [v aktivním významu] neurčitého „něčeho“).“ (*Základ*, s. 123; *GWL*, s. 230)

⁴⁹ Srov.: „... to, co se za ní [za hranicí – M. V.] má vyskytovat, chápe jako *protikladné* usilujícímu Já.“ (*Nárys*, s. 220 n.; *GdE*, s. 360; zdůraznil M. V.)

⁵⁰ *Nárys*, s. 223; *GdE*, s. 363. Překlad upraven podle originálu.

empirické nazírání, které je podle Fichta *jiným* aktem než zde pojednávané rozvrhování a fixování sféry pro Nejá, se budeme věnovat až v příští kapitole.

Právě jsme viděli, že reflektující Já zde díky fixování obrazotvornosti dokáže zároveň podržovat představu Já i představu Nejá a tyto dvě představy uvádí do explicitního vzájemného *vztahu*. Pouze tak pro něj mohou Já a Nejá explicitně vystupovat jako dvě *odlišné* a *vzájemně protikladné* sféry, totiž právě sféry Já a Nejá. Můžeme zde tedy konstatovat, že v tomto stádiu vývoje Já poprvé *samo pro sebe* vychází ven a existuje pro něj i něco jiného, než je ono samo. Sledované Já ovšem na této úrovni reflexe postupuje ve vysvětlování svých pocitů ještě dál a v následujícím kroku blíže určuje *povahu vzájemného vztahu* mezi reflektovaným Já a Nejá. Já má pocit nepřírodnosti svého omezení a pocit nátlaku, který mu brání v naplnění jeho snahy o reálnou kauzalitu. Toto omezení proto nemůže pocházet od něho samého a Já se snaží tyto své pocity nějak vysvětlit. Reflektující Já při tomto vysvětlování postupuje podle zákona dostatečného důvodu, což ovšem nemůžeme chápat tak, že by si tohoto zákona bylo nějak vědomo, a pak ho „aplikovalo“ na současnou situaci. Jde naopak o původní způsob jednání obrazotvornosti, jímž byla obrazotvornost činná již na úrovni 1. reflexe a bez něhož by nemohlo vzniknout žádné vědomí.⁵¹ Podle této vnitřní zákonitosti nyní obrazotvornost znovu uchopuje své fixované produkty a explicitně je určuje. Fichte tento postup popisuje následujícím způsobem: „Toto dvojí, nazírané Nejá a pocíťované a zakoušející se Já, musí být synteticky sjednoceno ... Já se cítí jako ohraničené a nazírané Nejá klade jako to, čím je ohraničeno. Lidově řečeno: Já něco vidím a zároveň je ve mně pocit nucení, který nemohu bezprostředně vysvětlit. Vysvětlen však být má. Vztáhnú proto tyto dvě záležitosti k sobě a tvrdím, že to, co vidím, je důvod pocíťovaného nucení.“⁵² Pokud se tedy reflektující Já snaží vysvětlit své pocity, klade nazírané Nejá jako *důvod* pocíťovaného omezení a nátlaku.

Tento důvod ovšem nabývá pro reflektujícího ještě určitější podoby. Nejá je chápáno jako důvod omezení v tom smyslu, že je *příčinou*, která *činně způsobuje* omezení v Já. Proč musí reflektující klást Nejá právě jako *působící příčinu*? Díky určování vlastních pocitů, v němž své omezení srovnávalo s nekonečnou činností, se již pro Já stalo zřejmým, že byla potlačena jeho vlastní *síla*, že mu chybí reálná *činnost*, o niž usiluje. Důvodem chybění jeho vlastní činnosti tedy musí být nějaká jiná *činnost* či *síla*, která jeho činnost

⁵¹ Srov. náš popis těkající obrazotvornosti v kapitole „2.3.2 Teoretická stránka subjektu – ideální činnost“. Srov. též: *BdM*, s. 220.

⁵² *Nárys*, s. 226; *GdE*, s. 367 n.

ruší a potlačuje.⁵³ Právě z tohoto důvodu je Nejá určováno jako činná příčina omezení v Já.⁵⁴ V současné situaci tak pro reflektujícího získává vztah mezi reflektovaným Já a reflektovaným Nejá podobu jednostranného zapříčiňování, v němž Nejá působí na Já. Tento posun s sebou zároveň nese, že Já zde začíná explicitně pojímat chybění vlastní činnosti jako *trpění*, jako *podléhání působení* od něčeho jiného. Musíme zde ovšem zdůraznit, že pro reflektujícího se toto působení Nejá na Já zatím omezuje jen na reálnou, praktickou činnost. Já zde pro sebe ještě vůbec nevystupuje jako poznávající a epistemicky činné, takže se ani nemůže explicitně pojímat jako trpné a pasivní ve svém nazírání, ve svém poznávajícím vztahu ke světu! Já zde pro sebe sama trpí jen vzhledem ke své *praktické, reálné* činnosti.⁵⁵

V rámci nynější syntézy je ovšem Nejá ještě dále určováno. Stejně jako tomu bylo v případě reflektovaného Já, i zde přenáší reflektující subjekt na předmětně vystupující Nejá měřítko reflexe, které pochází ze samotné povahy reflektujícího. Jak v této souvislosti podotýká Fichte: „Subjektivním zákonem určování je ... to, že je něco určované a určující zároveň, neboli že je *určované sebou samým*.“⁵⁶ V současné situaci to znamená, že Nejá začíná být chápáno jako *určující sebe sama* co do své působnosti, je považováno za příčinu svého vlastního působení. Tím teprve získává Nejá pro reflektujícího *identitu a vnitřní jednotu*, neboť je vyloučena možnost, že by bylo považováno jen za epifenomén či projev něčeho jiného. Vystupuje pro reflektující Já naopak jako samostatná entita, která se určuje ke svým vlastním projevům a působením. Fichte tuto důležitou okolnost formuluje následujícím způsobem: „Jen pokud věc existuje ve vzájemném působení se sebou samou, je věcí a to touž věcí.“⁵⁷ Přesně tímto způsobem již bylo výše určeno i reflektované Já a vystupovalo pro reflektujícího jako *sebe samu určující síla*.

Nynější syntéza tedy celkově vede k tomu, že ve vědomí reflektujícího Já začínají vystupovat dvě samostatná a *skutečná* (wirkliche), *působící* (wirkende) jsoucna. Já a Nejá nabývají pro reflektujícího podobu dvou různých sfér působnosti (Wirkungskreis), které

⁵³ Srov.: „Já musí o produktu tohoto svého druhého jednání [o fixovaném produktu – M. V.], o takovémto kladeném Nejá vůbec, znovu reflektovat ... Já je v pocitu kladeno jako trpící, jemu protikladné Nejá musí být tedy kladeno jako činné.“ (Nárys, s. 223; GdE, s. 363)

⁵⁴ Ke konstituci kategorie kauzality na půdě těkající obrazotvornosti srov. opět kapitulu „2.3.2 Teoretická stránka subjektu – ideální činnost“, zvl. s. 51 n. této práce.

⁵⁵ Poznamenejme zde, že tímto explicitním vztazením sféry Já a sféry Nejá doznává pud po reálné kauzalitě, jehož je si reflektující Já vědomo, nového určení: Vystupuje pro něj jako *pud po určování, resp. modifikaci látky (Nejá)*. Omezení tohoto pudu se pak pro něj projevuje v podobě *pocitu ohraničení uzpůsobeností látky (Nejá)*. Srov. Základ, s. 180–182; GWL, s. 307–309. Tyto Fichtovy analýzy zde již ale nebudeme podrobněji sledovat.

⁵⁶ Základ, s. 183; GWL, s. 310 n.

⁵⁷ Základ, s. 184; GWL, s. 311.

jsou od sebe odlišitelné tím, že jedna z nich podléhá působení od druhé. Rozdílné sféry Já a Nejá mají ovšem pro reflektujícího pouze tuto *dynamickou* určitost a žádnou další. Já vystupuje pouze jako omezované ve své reálné činnosti působením Nejá a Nejá vystupuje pouze jako to omezující obecně, ani jedno z nich však ještě z hlediska reflektujícího nedisponuje žádným *empirickým* či *obsahovým* určením. Takovéto empirické určitosti si Já na rovině 2. reflexe není vědomo. Pokud se ale pro něj má na rovině další reflexe vůbec nějaké empirické určení Nejá resp. Já vystupovat, musí již na úrovni naší současné reflexe jistým způsobem jednat. Toto další jednání reflektujícího subjektu můžeme sledovat pouze z vnějšího filosofického pohledu, neboť pro Já samo ještě nemá žádné výsledky a nijak se neprojevuje v jeho vědomí. Jak takovéto jednání vypadá?

4.2.3 Přenášení obsahové určitosti pocitu resp. počítku na Nejá

Jak jsme již upozornili výše, z vnějšího pohledu pozorovatele musíme předpokládat, že reálná činnost Já byla omezena nějakým *konkrétním způsobem*, že byla omezena s nějakou určitou *intenzitou* a s nějakou určitou silou. Bez tohoto předpokladu by podle Fichta zůstalo zcela nevysvětlitelné, odkud pochází veškerá empirická určitost, s níž se v naší běžné zkušenosti setkáváme. Viděli jsme rovněž, že cítící resp. čijící Já na rovině první reflexe epistemicky kladlo toto svoje omezení a muselo ho již klást jako nějak silné omezení, třebaže si toho nebylo vůbec vědomo. V naší současné, tj. druhé reflexi pak Já svoje cítění resp. čítí fixuje a samo pro sebe explicitně vystupuje jako omezené. Explicitně zde klade hranici své omezené reálné činnosti, ale opět si nemůže být vědomo svého omezení jako nějak konkrétně silného a vystupuje pro sebe jen jako *omezené vůbec*, má jen *všeobecný* pocit omezení. Fichte tuto okolnost vyjadřuje tak, že Já sice na úrovni 2. reflexe klade explicitní hranici své činnosti, ale neklade ji ještě na žádné určité „místo“.⁵⁸ Jde přitom samozřejmě jen o metaforické vyjádření, neboť o prostoru nemůže být ještě na současném stupni vývoje řeč. Z vnějšího pohledu ovšem musíme tvrdit, že Já tuto hranici již na nějaké určité místo klade, klade se jako v nějakém konkrétním rozsahu omezené, pouze si této určitosti svého omezení není ani nemůže být vědomo. Znamená to, že pocit, který zde pro něj vystupuje, je „o sobě“ nějak konkrétně určitý, ale „pro Já“ má jen všeobecnou určitost, je jen pocitem omezení vůbec. Pocit – na úrovni 2. reflexe, a tedy

⁵⁸ Srov.: „... C je určitý hraniční bod. Činnost Já, již zde zkoumáme, jej obecně klade jako hraniční bod, avšak neponechává jej na místě... Klade tedy [pro Já] hranici vůbec, avšak ... onu hranici neklade na žádné určité místo.“ (Nárys, s. 215; GdE, s. 352)

jako něco fixovaného – je tak z vnějšího filosofického pohledu *počítkem* zahrnujícím v sobě nějakou konkrétní obsahovou určitost.⁵⁹

Přestože si reflektující Já není počítků – neboli konkrétní určitosti svého omezení – vědomo, přesto s nimi nevědomě něco dělá. V čem spočívá toto nové jednání? Reflektující Já *přenáší* (übertrag) obsahovou určitost implikovanou v pocitu resp. v počítku na Nejá.⁶⁰ Reflektující aktivně *dává* Nejá nějakou empirickou určitost, i když tato určitost není jím samým zapříčiněna a pouze ji v sobě shledává. Tímto přenášením je tedy „[s]ubjektivní ... proměňováno v objektivní...“⁶¹ Subjektivní počítky jsou zde objektivovány, přenášeny na vnější objekt a stávají se z nich určením Nejá.⁶² Takovéto přenášení konkrétní určitosti na Nejá není ovšem žádným jiným jednáním než *vnějším určitým nazíráním*. Právě v této souvislosti Fichte uvádí: „Názor *vidí*, ale je *prázdný*, pocit se *vztahuje k realitě*, ale je *slepý*.“⁶³ Parafrazuje tím a zároveň posouvá slavné Kantovo vyjádření, že „[m]yšlenky bez obsahu jsou prázdné, názory bez pojmů jsou slepé.“⁶⁴ Podle Fichta tedy pocity resp. počítky dávají názorům veškerý (empirický) obsah, ale bez nazírání bychom si tohoto obsahu nemohli být nikdy vědomi. Ovšem podobně jako u Kanta bude muset sledované Já provést ještě další akty k tomu, aby si uvědomilo, co v tomto svém názoru vlastně „vidí“.

Je tedy patrné, že nazírání není z vnějšího filosofického pohledu žádnou pasivitou, ale naopak aktivním produkováním představy konkrétně určitého Nejá. Já nazíralo již na úrovni první reflexe a produkt původního nazírání byl na rovině nynější reflexe fixován a určen jako Nejá vůbec. Právě na toto již fixované Nejá nyní reflektující přenáší v sobě (nevědomě) shledávanou konkrétní určitost a vytváří *určitý* názor Nejá. Ovšem toto nové nazírání ještě není na rovině 2. reflexe samo pozastaveno a fixováno. Právě z tohoto důvodu nemůže ještě pro reflektující Já to nazírané, totiž *určité* Nejá, vystupovat předmětně a není si ho zde vůbec vědomo. Pro Já samo zde ještě nevystupují žádné fixované

⁵⁹ Srov. znovu: „Jak vidíme, byla z možnosti Já odvozena nutnost *jeho omezení vůbec*. *Určitost* této omezenosti nelze však odvodit... Tato má omezenost se ve své určitosti zjevuje v omezenosti mé praktické mohutnosti ... a jejím bezprostředním vjemem je *pocit*.“ (*Druhý úvod*, s. 86 n., *ZEW*, s. 489 n.)

⁶⁰ Poznamenejme zde, že pudem, který uvádí „do pohybu“ toto přenášení určitosti na Nejá, je podle Fichta pud reálně určovat a modifikovat Nejá. Nakolik není tento pud na reálné rovině uspokojen, vede Já alespoň k ideálnímu určování Nejá, tedy k jeho „zobrazování“. K tomu srov. *Základ*, s. 182, 184; *GWL*, s. 309, 311.

⁶¹ *Základ*, s. 185; *GWL*, s. 313. Srov. k tomu: Claesges, U., *Geschichte des Selbstbewusstseins*, c. d., s. 155.

⁶² Srov. toto Fichtovo pozdější vyjádření: „Die Empfindung ist selbst ein unmittelbares Bewusstseyn; ich empfinde mein Empfinden. Dadurch entsteht mir nun keinesweges irgend eine Erkenntniss eines Seyns, sondern nur *das Gefühl meines eigenen Zustandes*. Aber ich bin ursprünglich nicht bloss empfindend, sondern auch anschauend; denn ich bin nicht bloss ein praktisches Wesen, sondern auch Intelligenz. Ich *schaue* mein Empfinden auch an; und so entsteht mir aus mir selbst und meinem Wesen *die Erkenntniss eines Seyns*. Die *Empfindung* verwandelt sich in ein *Empfindbares*; meine Affection, Roth, Glatt und dergleichen, in ein *Rothes, Glattes* u.s.w. ausser mir...“ (*BdM*, s. 229 n.)

⁶³ *Základ*, s. 189; *GWL*, s. 319.

⁶⁴ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B 75.

produkty tohoto nového nazírání a Fichte proto v této souvislosti mluví o „zcela určeném, ale nevědomém nazírání věci“.⁶⁵ Nejá zde pro reflektujícího stále zůstává jen omezujícím a empiricky neurčitým Nejá vůbec. Empiricky určité Nejá bude ve fenomenálním poli vědomí vystupovat až na rovině 3. reflexe, kdy bude volné nazírání – neboli přenášení počitků na Nejá – pozastaveno a fixováno. Jak můžeme předem očekávat, reflektující Já si zde nebude vědomo toho, že tyto určité názory samo produkovalo, a bude proto Nejá se všemi jeho konkrétními uzpůsobenostmi považovat za jen nacházené a samo se mu dávající ve své určitosti.

Zaměříme se v kontextu vznikajícího poznání ještě jednou na situaci reflektujícího Já. Na rovině druhé reflexe Já fixuje svoje cítění resp. čítí a *pro nás* tedy disponuje určitým stabilním a vymežitelným *počítkem*, který nevědomě přenáší na Nejá. Právě v tomto smyslu může Fichte říci, že „[z] *pocitu* se reflexí o něm stává *počítek*“.⁶⁶ Počítek jako jistá konkrétní obsahová určitost, jež je něčím čistě subjektivním a obsaženým v Já, zde ovšem pro Já samo vůbec nevystupuje. V dalším kroku, na úrovni třetí reflexe, si Já začne být vědomo konkrétní uzpůsobenosti či vlastnosti vnějšího objektu, kterou na něj ve druhé reflexi přenášelo. Všimněme si ale, že ani zde si nebude Já vědomo počítka *jako počítka*, tedy konkrétní a zároveň čistě *subjektivní* určitosti. Na rovině třetí reflexe pro něj budou vystupovat přímo určité vlastnosti Nejá. Můžeme zde tedy uzavřít, že počítka jako takového, nakolik jím rozumíme čistě subjektivní stav obsahující konkrétní určitost, si Já není nikdy vědomo!⁶⁷ Počítek musíme pouze předpokládat jako ještě nevědomý obsah mysli, který je „materiálem“, ze kterého bude Já na rovině další reflexe vytvářet svou konkrétně určitou představu o Nejá. V této kapitole jsme přitom ukázali, jakým způsobem takovýto ještě nevědomý obsah mysli vzniká: Počítka vznikají pro Já samo tím, že Já přerušuje a fixuje těkání cítící resp. číjící obrazotvornosti. Bez tohoto přerušení a fixování by počítka nebyly žádnými stabilními a vymežitelnými obsahy mysli, byť ani jako takto stabilních a ustálených si jich Já samo není explicitně vědomo. Ale přenáší je alespoň na Nejá, čímž mu dává určitost, které si začne být vědomo na další úrovni reflexe.

⁶⁵ „... völlig bestimmte, aber bewußtseinlose Anschauung des Dinges.“ (*Nárys*, s. 232; *GdE*, s. 375)

⁶⁶ *Základ*, s. 193; *GWL*, s. 323.

⁶⁷ Opět zde srovnej pozdější Fichtovo vyjádření, které bezprostředně navazuje na předchozí citát z tohoto textu: „Ich kann nicht, wie ich soeben that, sagen, dass die Empfindung sich in ein Empfindbares verwandle. Das Empfindbare, als solches, ist im Bewusstseyn das erste. Nicht von einer Affection, die da roth, glatt und dergleichen, sondern von einem Rothen, Glatten u.s.w. ausser mir, hebt das Bewusstseyn an. ... Ich vergesse mich selbst gänzlich, und verliere mich in der Anschauung; werde mir meines Zustandes gar nicht, sondern nur eines Seyns ausser mir, bewusst. Das Rothe, Grüne und dergleichen ist eine Eigenschaft des Dinges, es ist eben roth oder grün, und damit gut.“ (*BdM*, s. 230 n.)

4.2.4 Rozmanitost pocitů resp. počitků

V naší úvaze jsme se dosud věnovali pouze konstituci jednoho počitku, je ale zjevné, že těchto počitků musí existovat *mnoho*. Kdyby totiž neexistovala takováto *rozmanitost* (Mannigfaltigkeit) počitků, nemohl by pro nás ve zkušenosti vystupovat svět s určitými a zvláštními vlastnostmi. Jakýkoli obsah naší zkušenosti může totiž být konkrétně určitý jen díky tomu, že je rozdílný od nějakého jiného obsahu zkušenosti.⁶⁸ Po všech našich předchozích analýzách nás nepřekvapí, že z hlediska vědosloví se musí důvod rozmanitosti našich počitků vposledku nacházet v rozmanitosti jednotlivých omezení naší *reálné* činnosti. V transcendentálně-filosofickém systému ovšem musí zůstat otevřenou otázkou, jakým způsobem dochází k takto rozmanitému omezování naší reálné činnosti. Nabízí se přitom dvě možnosti: Buď by omezování naší reálné činnosti mohlo probíhat postupně a postupně by nabývalo i různých intenzit, nebo by sama reálná činnost resp. puzení mohlo být diferencováno do několika typů, které by byly omezovány zároveň, a Já by na tato různá omezení jen postupně reflektovalo.⁶⁹ Mezi těmito dvěma možnostmi či jejich vzájemnou kombinací však nemůže transcendentální filosofie odpovědně rozhodnout, neboť by se tím bez jakékoli opory pouštěla na půdu prázdné spekulace.

Úkolem vědosloví je v této situaci něco jiného. Musí ukázat, jakým způsobem se tato rozmanitost počitků objevuje ve sféře vědomí, jakým epistemickým jednáním je tato rozmanitost konstituována pro reflektující Já samo. Fichte tento mechanismus lidského ducha sice nikde jasně nepopisuje, pokusme se ale toto dění zrekonstruovat.⁷⁰ Jak jsme ukázali, vzniká jednotlivý počitek tím, že Já přerušuje své volné cítění resp. čítí a fixuje jeho produkt. Teprve tak se počitek stává něčím stabilním a vymežitelným. Pokud ovšem

⁶⁸ Srov.: „To, že je pro možnou zkušenost dána *rozmanitost*, musí být vykázáno; důkaz bude proveden následovně: to, co je dáno, musí být *něčím*; něčím je však pouze potud, pokud existuje ještě něco jiného, co je také něčím, avšak něčím jiným...“ (Nárys, s. 200; GdE, s. 333) Srov. též: „Nyní se má dostavit protikladný pocit. Otázkou je: dostaví se vnější podmínka, za níž je takovýto pocit jediné možný? Dostavit se musí. Nedostaví-li se, pak Já necítí nic *určitého*, a tudíž necítí *vůbec nic*, a proto nežije a není Já, což odporuje předpokladu vědosloví.“ (Základ, s. 191; GWL, s. 321)

⁶⁹ Srov.: „V Já se vyskytuje pocit; pocit je omezením pudu, a kdyby mělo být možné klást ho jako určitý pocit, odlišitelný od ostatních pocitů ..., byl by omezením nějakého *určitého*, od ostatních pudů odlišitelného pudu.“ (Základ, s. 168; GWL, s. 290) Fichte ale na tomto místě zřejmě nemluví o konkrétní obsahové určitosti implikované v pocitu, nýbrž o zjevné dynamické určitosti (pocit omezení vlastní síly, touhy, nátlaku).

⁷⁰ Tato povaha obrazotvornosti je nicméně naznačena v následujícím vyjádření: „Úlohou schopnosti syntézy je sjednocení protikladných členů... To ovšem tato schopnost nedokáže; úloha však přesto existuje, a proto vzniká spor mezi neschopností a požadavkem. V tomto sporu duch prodlévá, těká mezi oběma členy; těká mezi požadavkem a nemožností ho splnit, a právě v tomto stavu, avšak pouze v něm, podržuje oba členy zároveň či je, což je totéž, činí takovými, že mohou být zároveň uchopeny a podrženy – tím, že se jich dotýká a znovu je od nich puzen zpět a znovu se jich dotýká, poskytuje jim ve *vztahu k sobě* jistý obsah a jistou rozlohu, což se v příhodný čas ukáže jako rozmanitost v čase a prostoru.“ (Základ, s. 119; GWL, s. 225)

má vznikat mnohost počitků, musí být toto fixování čítí samo přerušeno, čímž dochází opět k volnému a nepozastavenému čítí. Toto volné čítí je v následujícím okamžiku znovu fixováno, a tak pro Já vzniká nový počitek, v následujícím okamžiku je fixování opět přerušeno atd. Znamená to, že obrazotvornost reflektujícího 2. reflexe vlastně neustále přechází od fixovaného stavu k volnému tčkání, od něj k dalšímu fixování atd. Poznamenejme zde, že toto neustálé přecházení obrazotvornosti od jednoho jejího fixovaného stavu k dalšímu je způsobováno její výše naznačenou apriorní povahou, pro niž je každé uzavření v jednom stavu nepřipustné a vždy ho překračuje.⁷¹ Reflektující druhé reflexe tak (o sobě, z vnějšího pohledu viděno) prochází *mnoha* fixovanými stavy cítění resp. čítí a má tedy *mnohé* počitky. Mnohost a vzájemná rozdílnost počitků je tedy konstituována tím, že tyto počitky jsou fixovány v postupných krocích. Teprve postupným fixováním získává každý z počitků jednotu a hranice, které ho vymezují vůči ostatním počitkům. Fichte tuto souvislost vyjadřuje následujícím způsobem: „Proč je sladké či hořké, červené či žluté, atd. *jednoduchým* počitkem, který nelze dále rozložit na více počitků? Či proč je to vůbec pro sebe existujícím počitkem, a nikoli pouhou částí nějakého jiného? Důvod musí zjevně spočívat v Já, *pro něž* je to jednoduchý počitek; v Já proto musí být *a priori* zákon *ohraničování* vůbec.“⁷² Každý konkrétní počitek je tedy, pokud Fichtově úvaze správně rozumíme, jednoduchý a dále nedělitelný právě proto, že byl fixován v jednom kroku, v jednom „zastavení“ obrazotvornosti.

Na právě sledované rovině reflexe si ovšem ještě není Já samo vědomo *mnohosti* svých počitků či svých stavů. Reflektující Já totiž při fixování jednoho počitku pouští ze zřetele předchozí počitek, ztrácí se takřkajíc v každém jednotlivém stavu své reflexe a předchozího stavu si již není vědomo. To je způsobeno tím, že samo *přecházení mezi* jednotlivými počitky není ještě fixováno, tyto počitky ještě nejsou zároveň podržovány v rozvažování a Já je ještě neuvádí do žádného explicitního vzájemného vztahu. Jak uvidíme, bude *mnohost* počitků vystupovat pro Já až na rovině další reflexe, i když pro něj již nepůjde o počitky ve vlastním slova smyslu, ale o mnohost empirických určení NeJá. Při sledování této další reflexe též uvidíme, jak jsou konstituovány apriorní formy této mnohosti, totiž prostor a čas.

Přestože si zde Já ještě není vědomo empirické mnohosti, mohli jsme sledovat, jakým způsobem je tato mnohost konstituována děním obrazotvornosti. Tento krok pragmatických dějin je nepostradatelný a velice důležitý, neboť v něm Fichte dokáže svou

⁷¹ Jak uvidíme později, právě tímto přecházením obrazotvornosti mezi jejími jednotlivými fixovanými momenty vzniká ve vědomí časová řada.

⁷² *Základ*, s. 184; *GWL*, s. 311.

genetickou metodou odvodit to, co pro Kanta zůstávalo pouhým dále nezdůvodnitelným faktem. Kant ve svých transcendentálních zkoumáních vycházel z předpokladu, že mnohost počitků resp. empirických názorů je v mysli jednoduše *dána* a je bez dalšího k dispozici pro rozvažování. V *Kritice čistého rozumu* proto již sledoval pouze způsob, jakým je tato mnohost spojována v jednotné předměty resp. v jednotnou zkušenost.⁷³ Fichtovi se zde naopak podařilo ukázat, jakým způsobem se vůbec *mnohost* počitků objevuje *ve sféře mysli*, jakým způsobem je tato *mnohost* konstituována Já samým a epistemicky kladena v jeho (zatím jen implicitním) vědomí.

4.2.5 Shrnutí druhé reflexe

Shrňme vývoj, kterým dosud prošlo sledované Já. Na rovině předchozí reflexe Já cítilo, resp. čilo své omezení, ale nedokázalo ještě nic jasně rozlišit a ničeho si nebylo jasně vědomo. Díky nynější reflexi na toto dějící se cítění, v níž je spontánním zásahem rozumu cítění přerušeno a fixováno, se pro Já stávají odlišitelnými dvě rozdílné stránky. Zaprvé začíná Já disponovat explicitním pocitem sebe sama, který určilo jako pocit omezení vlastní spontaneity, pocit touhy a pocit nátlaku. A zadruhé začíná pro Já explicitně vystupovat Nejá. Teprve tímto přerušením těkání obrazotvornosti dokáže Já rozlišit jáský a nejáský ohled, které byly obsaženy v původním cítění. Reflektující Já navíc tyto dvě pro něj již odlišitelné „entity“ uvádí do vzájemného vztahu a pojímá Nejá jako příčinu omezení v Já. Já tak pro sebe vystupuje jako trpící a podléhající působení od Nejá, kdežto Nejá je naopak chápáno jako potlačující reálnou činnost Já. Na tomto stupni vývoje tak můžeme poprvé mluvit o tom, že Já disponuje nějakým explicitním sebevědomím a vědomím světa. Jedná se přitom ovšem jen o *praktické* sebevědomí, v němž si je Já vědomo sebe sama jako podléhajícího působení a nátlaku okolního světa a ve shodě s tím pro něj svět vystupuje jen jako něco, co omezuje jeho praktickou snahu působit, co na něj činí nátlak. Já si zde ještě není vědomo sebe sama jako poznávajícího subjektu a ani svět pro něj ještě nevystupuje jako určitý svět s konkrétními vlastnostmi. Přesto jsme viděli, že reflektující Já zde již jedná jako poznávající subjekt, i když tato činnost ještě nemá v jeho explicitním vědomí žádné důsledky. Přenáší zde totiž konkrétní určitost obsaženou v pocitu resp. počitku na Nejá a v tomto smyslu toto Nejá nazírá. Ukázali jsme konečně, že Já zde musí procházet

⁷³ Srov.: „Kant vychází v *Kritice čistého rozumu* z bodu reflexe, ve kterém již v Já a pro Já existuje ... rozmanitost daná názoru. Tyto záležitosti jsme právě *a priori* dedukovali a nyní již leží v Já. ... a nyní svého čtenáře stavíme právě k tomu bodu, kde jej od nás přebírá Kant.“ (*Nárys*, s. 258; *GdE*, s. 411) Srov. též.: *Nárys*, s. 200; *GdE*, s. 332 n.

mnoha stavy fixovaného cítění, že tedy neustále osciluje mezi rovinou první a druhé reflexe. Pouze tímto způsobem je totiž vysvětlitelné, že pro Já samo existuje mnohost počitků, i když pro něj tato mnohost ještě není zjevná a jeho (explicitní) vědomí má podobu jen jakési bodové přítomnosti.

Upřesněme ještě, v jakém smyslu zde vůbec můžeme mluvit o nějakém (praktickém) sebe-vědomí a vědomí omezujícího světa. Pro reflektující Já zde již vystupuje omezené Já a omezující NeJá neboli z našeho hlediska má reflektující Já *pocit* omezení a *názor* NeJá. Oba tyto fenomenální obsahy (omezené Já a omezující NeJá) se již *objevují* v jeho explicitním vědomí neboli v jeho fenomenálním poli. Musíme si zde ovšem uvědomit následující: Nejen že si není reflektující Já vědomo své epistemické produktivní činnosti, jíž tyto představy při reflexi vytváří. To by bylo poměrně banální zjištění, neboť jak již víme, na samotnou činnost reflexe nemůže reflektující subjekt v jejím průběhu nikdy reflektovat. Důležitější ovšem je, že na tomto stupni vývoje se sice již ve fenomenálním poli reflektujícího *objevují* určité stabilní obsahy, reflektující subjekt si zde ale není vědom ani toho, že musí existovat něco, čemu jsou tyto fenomenální obsahy *dány*. Neuvědomuje si, že musí existovat nějaká mysl, která tyto obsahy *shledává* či *nachází*.⁷⁴ Protože zde tato zásadní okolnost pro reflektujícího vůbec nevystupuje, nepovažuje ani reflektované Já za vnímající, nepřipisuje mu žádné vnímání v poznávajícím slova smyslu. (Sobě samému vnímání samozřejmě připisovat nemůže, protože reflektující subjekt si není sebe sama v průběhu reflexe nikdy vědom.) Skutečnosti, že k tomu, aby něco vůbec fenomenálně vystupovalo, musí to být někomu *dáno* a musí to někdo *nalézat*, si bude reflektující Já vědomo až na další rovině reflexe. A teprve zde proto bude považovat reflektované Já za vnímající neboli z vnějšího pohledu vyjádřeno, Já zde bude *sebe sama* považovat za vnímající v epistemickém slova smyslu.

Po této úvaze, která je nezbytná pro pochopení geneze sebevědomí v pragmatických dějinách, se ještě podrobněji podívejme na to, co jsme obecně zjistili o povaze reflexe, jíž se odehrává každý překrok na vyšší rovinu vývoje Já. Na novém stupni reflexe Já reflektuje na svoji epistemickou činnost, jíž jednalo na předchozím stupni. Nesmíme se přitom ale nechat zmást snadno se nabízející, avšak zjednodušující představou, že díky této nové reflexi by začalo jednání, kterého si v předchozím kroku byl vědom jen pozorující filosof, vystupovat pro reflektující Já samo. Pokud Já reflektuje na svoje předchozí jednání, reflektuje ve skutečnosti jen na *produkty* tohoto jednání a tyto produkty se pro něj stávají

⁷⁴ Pokud bychom zde použili husserlovskou terminologii, mohli bychom říct, že pro transcendentální subjekt ještě neexistuje žádná *noesis*, je tu pro něj jen *noema*, jakkoli se to zdá paradoxní.

něčím fixním, neboť je podržuje v rozvažování. Samotného epistemického jednání si Já nemůže být nikdy bezprostředně vědomo,⁷⁵ a pokud si ho začne být vědomo – jak uvidíme v dalších kapitolách –, bude to vždy jen díky specifickým rysům produktů, které na toto jednání odkazují. Ukázali jsme rovněž, že v této nové reflexi Já nejen fixuje produkty svého předchozího jednání, ale především je *určuje*. V našem případě reflektující Já na tyto produkty zaprvé přenášelo tzv. měřítko reflexe, a začalo tak chápat Já i Nejá jako „určující a určované zároveň“, neboli jako samostatné entity, které jsou svojí vlastní příčinou a nikoli jen epifenomény něčeho jiného. Zadruhé reflektující Já uvádělo tyto v rozvažování podržované produkty předchozího jednání do specifického vzájemného *vztahu*. V našem případě tak vzájemně vztáhlo konečný a nekonečný ohled Já – díky tomu teprve byla zadržaná činnost určena jako činnost –, a zároveň vztáhlo Já k Nejá a určilo jejich poměr jako poměr kauzality. Podstatným zjištěním zde tedy pro nás je, že reflexe není pouhým znovuuchopováním toho, co již bylo kladeno (produkováno). Dává naopak těmto produktům nové významy, které předtím neměly, a je v tomto smyslu sama produktivní! Reflektující obrazotvornost vytváří podle svých vlastních zákonů nová určení daných představ a obohacuje tak sféru toho, co vystupuje ve vědomí. Jedná se přitom samozřejmě nikoli o empirická, ale o apriorní určení předmětů. Díky těmto novým určením je zároveň obrazotvornost nucena volně produkovat nové představy, které zatím ještě nejsou fixovány a podržovány v rozvažování.⁷⁶ V našem případě šlo o probíhající empirické nazírání Nejá, které bude opět fixováno na další rovině reflexe, a jeho produkty tam budou určeny. Právě takováto *produktivní reflexe* je hybatelem celého vývoje lidského ducha až k našemu běžnému vědomí a sebevědomí, ba dokonce až k transcendentální filosofii. Pokročme tedy dále a podívejme se, jak vypadá další stádium tohoto vývoje.

⁷⁵ Srov.: „[Já] si své jednání nikdy bezprostředně neuvědomuje.“ (*Základ*, s. 172; *GWL*, s. 295). Srov. též např.: „Já si však, jak známo, své jednání nikdy bezprostředně neuvědomuje.“ (*Nárys*, s. 231; *GdE*, s. 374)

⁷⁶ K oběma těmto produktivním rysům reflexe srov.: Metz, W., „Die produktive Reflexion als Prinzip des wirklichen Bewußtseins“, c. d., s. 80 n.

4.3 Třetí reflexe

Sledované Já se pozvedá na další rovinu vědomí a sebevědomí tím, že spontánně reflektuje na své volné nazírání Nejá. Načrtněme předběžně, co se díky tomuto novému aktu objeví ve vědomí sledovaného Já. Reflexí na nazírání se pro Já samo stane rozlišitelný jáský a nejáský ohled, které jsou v tomto nazírání obsaženy. Reflektující Já si tak jednak začne být vědomo obsahově určitého Nejá, které vykazuje nějakou konkrétní *uzpůsobenost* (Beschaffenheit) a je rozrůzněno v prostoru, a dále se pro něj stane zřejmým, že reflektované Já nazírá či přesněji řečeno vnímá a prochází mnohostí stavů, které po sobě následují v čase. Já tak začne samo pro sebe vystupovat jako *poznávající* a začne mít i zřetelnou a artikulovanou představu o okolním světě. Deficitem tohoto stupně vědomí a sebevědomí ovšem bude, že Já si zde ještě není vědomo své spontánní schopnosti vytvářet představy a vzhledem k vnějšímu světu se považuje jen za pasivního příjemce toho, co se ve své určitosti samo zjevuje.

Ukažme, jakým způsobem nová reflexe probíhá a jak vznikají všechny tyto nové obsahy vědomí. Já zde reflektuje na svoje nazírání, v němž na Nejá nevědomě přenáší počítky. Viděli jsme, že „o sobě“ neboli „pro nás“ jsou tyto počítky určité a jednoduché (tj. dále nerozložitelné), neboť na druhé rovině reflexe již byla postupně fixována činnost čítí. Každému jednotlivému „zastavení“ čijící obrazotvornosti odpovídal jeden počitek, jakkoli si těchto počitků Já nebylo vůbec vědomo a nevystupovaly pro něj ani jako rozmanité počítky. Tuto konkrétní kvalitativní určitost obsaženou v počitku reflektující zároveň nevědomě přenášel na Nejá a v tomto smyslu Nejá nazíral. Sám akt nazírání ovšem ještě nebyl fixován a pro reflektujícího proto předmětně nevystupovalo žádné konkrétně určité Nejá. Jak jsme viděli výše, Nejá zde mělo pro Já pouze podobu něčeho zcela neurčitého „omezujícího“.

Jak již můžeme při naší dosavadní znalosti mechanismu reflexe očekávat, na novém stupni reflexe dochází k tomu, že činnost nazírání je *zastavena, přerušena, fixována*.⁷⁷ Fichte v této souvislosti podotýká: „... nazírání jako takové není vůbec nic fixovaného, nýbrž je to těkání obrazotvornosti ... To, že má být nazírání fixováno, znamená:

⁷⁷ O přerušování *produkování* Nejá mluví Fichte v *Nárysu vědosloví vlastního*, srov. *Nárys*, s. 231 n.; *GdE*, s. 374 a 376. V praktické části *Základu všeho vědosloví* naproti tomu mluví o přerušování *určování* nějakého X, srov. *Základ*, s. 187; *GWL*, s. 316. *Určováním* je ale v tomto kontextu myšleno právě „ideální určování, určování pro Já, zobrazování“ (*Základ*, s. 184; *GWL*, s. 311), což není nic jiného než nepozastavené *nazírání* Nejá. To potvrzuje např. následující věta: „Já by tudíž muselo v onom *nazírání* X klást sobě samému hranici svého *nazírání*.“ (*Základ*, s. 189; *GWL*, s. 318; zdůraznil M. V.)

obrazotvornost nemá dále tĕkat...⁷⁸ Již je nám také známo, že tento proces přerušování činnosti nazírání nemůžeme chápat tak, že by nazírání beze stopy zmizelo. Jeho zastavením a fixováním se naopak pro reflektující Já teprve začíná objevovat výsledek tohoto jednání, totiž nějaká konkrétní určitost Nejá, nějaký „názor“ či „vnĕm“ této určitosti.⁷⁹ Na tomto stupni reflexe opĕt platí, že jednání je přerušováno díky spontánnímu zásahu *rozumu* (Vernunft) a produkty přerušovaného jednání jsou podržovány v *rozvažování* (Verstand).⁸⁰ Teprve tímto fixováním a ustálením v rozvažování se produkt nazírání neboli empirické určení Nejá stává pro Já něčím samostatným a začíná ve vědomí vŭbec vystupovat jako něco reálného, existujícího. Fichte v této souvislosti podotýká: „Pouze v rozvažování *je* realita (ačkoli teprve skrze obrazotvornost) ... Obrazotvornost produkuje realitu; avšak žádná realita v ní *není*; teprve skrze uchopení a pojetí v rozvažování se její produkt stane něčím reálným.“⁸¹ Reflektující Já si v nynĕjší situaci samozřejmě není vědomo toho, že předmĕtnou realitu tĕchto empirických určení Nejá samo vytvořilo. Neuvĕdomuje si, že empirická určení Nejá, nakolik vystupují v jeho vědomí, jsou jeho vlastním produktem. Já se proto bude na nynĕjší rovinĕ reflexe považovat za pouze vnímající a vĕrnĕ zachycující jednotlivá určení Nejá, která se mu sama bezprostředně dávají a existují nezávisle na něm.

4.3.1 Mnohost kvalitativních určení Nejá pro reflektující Já

Na rovinĕ 3. reflexe si má Já uvĕdomovat existenci obsahovĕ či kvalitativně určitého svĕta. K tomu ovšem nestačí dosud zmínĕná činnost fixování nazírání, díky níž se ve fenomenálním poli vědomí vŭbec objevuje nějaká konkrétní uzpŭsobenost Nejá. Aby mohlo Já chápat aktuálně dané Nejá jako nějak *určité*, musí pro něj dané kvalitativní určení být *jedním z mnoha možných* kvalitativních určení Nejá. Pokud si má být Já schopno

⁷⁸ *Základ*, s. 124; *GWL*, s. 232.

⁷⁹ Právĕ v této souvislosti se objevuje Fichtovo tvrzení, které jsme již uvedli v předchozí kapitole: „Já produkuje původně objekt. Za účelem reflexe o produktu je při tomto produkování přerušeno. Co se tímto přerušením děje s přerušeným jednáním? Je zcela zničeno a zahlazeno? Tak tomu být nemůžĕ... Musí ... zůstat jeho produkt, objekt, a přerušující jednání tudíž smĕřuje k objektu a právě tím, že k němu smĕřuje a přerušuje první jednání, jej činí *Nĕčím*, čímsi stanoveným a fixovaným.“ (*Nárys*, s. 233; *GdE*, s. 376)

⁸⁰ Dedukci schopnosti *rozumu*, *rozvažování* a rovnĕž *reproduktivní obrazotvornosti* a *soudnosti*, o nichž se zmíníme zanedlouho, provádí Fichte v tzv. „Dedukci představy“. Tyto schopnosti zde dedukuje pouze v tom smyslu, že jsou vykázány jako podmínky možnosti naší zkušenosti. To znamená, že jako fakt je přijat určitý typ vědomí (totiž vědomí rozmanitosti vlastností Nejá neboli svĕta) a je vykázáno, jakým způsobem musí Já jednat, aby mělo tento typ vědomí. Nejde zde tedy o způsob dedukce, jímž postupují pragmatické dějiny v úzkĕm slova smyslu. Není tu totiž možno sledovat, jakým způsobem si Já tato svá jednání uvĕdomuje, a to z jednoduchého důvodu: Tato svá jednání si totiž v běžném postoji ke svĕtu neuvĕdomujeme, usuzujeme na ně pouze tehdy, chceme-li filosoficky vysvětlit vznik naší zkušenosti.

⁸¹ *Základ*, s. 125; *GWL*, s. 234.

uvědomit konkrétní povahu Nejá, musí se mu nejprve otevřít jisté pole, na němž pro něj vystupuje *mnohost* kvalitativních určení Nejá. Jak se může takovéto pole stát pro reflektujícího zjevným?

Z nadhledu filosofické perspektivy již víme, že obrazotvornost Já na předchozí úrovni reflexe přecházela mezi fixováním a nefixováním činnosti čítí, a nachází se v ní tedy celá řada jednotlivých fixovaných počitků, byť si toho ještě nebylo Já vědomo. Tato *mnohost* počitků, nebo přesněji řečeno *mnohost* možných uzpůsobení Nejá musí nyní začít pro reflektujícího 3. reflexe nějak vystupovat. Jak se to děje? Je to možné právě díky *rozvažování*, v němž byly jednotlivé počítky resp. uzpůsobenosti Nejá *podržovány*. Zůstávaly tam takřikajíc i po uvolnění obrazotvornosti, která posléze začala fixovat nějaký jiný počíteč, takže i když reflektující Já přešlo do jiného stavu a provedlo nové fixování čítí, předchozí počítky zůstávaly v rozvažování stále uchovány.

Ovšem pouhé uchovávání počitků v rozvažování ještě nestačí k tomu, aby si reflektující mohl být na nynější rovině reflexe vědom *mnohosti* obsahových určení Nejá. Schopností, která je nutná k tomu, aby pro reflektujícího vystupovala mnohost obsahových určení, je i *reproduktivní obrazotvornost*. Teprve ona *vzájemně vztahuje* jednotlivé v rozvažování *podržované* uzpůsobenosti Nejá a především je *vztahuje k aktuálně dané* uzpůsobenosti Nejá. Jak v této souvislosti říká Fichte: „Obrazotvornost ve své nynější funkci neprodukuje, ale pouze uchopuje (kvůli kladení v rozvažování, nikoli kvůli uchování) to, co je již produkováno a pojato v rozvažování, a proto se nazývá *reproduktivní*.“⁸² Reproductivní obrazotvornost je schopností znovu uchopovat to, co je v rozvažování uchovááno, a *vztáhnout* to k tomu, co je aktuálně nazíráno.⁸³ Výsledkem činnosti reproduktivní obrazotvornosti je tak na fenomenální rovině následující situace: „Vedle“ aktuálně nazírané uzpůsobenosti přítomného Nejá je (reproduktivní obrazotvorností) kladeno množství jiných uzpůsobení Nejá, která by mu mohla také přináležet. Výraz „vedle“ zde ovšem nemůžeme chápat v prostorovém slova smyslu, jde spíše o jakési „pozadí“ či „korónu“ dalších možných uzpůsobeností, která by mohla aktuálně nazíranému Nejá přináležet a o nichž má Já jisté „povědomí“. Jedná se přitom jen o další možná *vnitřní, kvalitativní* určení tohoto objektu, nikoli ještě o určení prostorová, jejichž konstituci budeme moci sledovat až později.

⁸² *Základ*, s. 127; *GWL*, s. 235.

⁸³ Musíme zde upřesnit, že *reproduktivní* obrazotvornost již byla činná i na úrovni předchozí reflexe, kdy *vzájemně* vztahovala obecné významy obsažené v čítění resp. čítí (nekonečný ohled Já, konečný ohled Já a produkováanou sféru pro Nejá vůbec), srov. s. 80 a 83 této práce. Nyní ovšem přichází ke slovu *reproduktivní* obrazotvornost v běžnějším slova smyslu, která vytváří společné pole pro veškerou možnou *empirickou* rozmanitost.

Všimněme si, že v této situaci nemá pro reflektujícího 3. reflexe veškerá *mnohost* kvalitativních uzpůsobeností Nejá stejný status. V předmětném poli pro reflektujícího vždy existuje rozdíl mezi skutečnou, právě nazíranou uzpůsobeností Nejá a jeho pouze možnou uzpůsobeností. Obojí uzpůsobenost je sice – jak jsme viděli výše – fixována v rozvažování a je díky tomu něčím se sebou identickým a jednoduchým, ale se *skutečnou*, aktuálně nazíranou uzpůsobeností Nejá je navíc spojen *pocit* nátlaku a Já se cítí být nuceno klást právě toto kvalitativní určení Nejá a nikoli nějaké jiné.⁸⁴ Naproti tomu k ostatním uzpůsobenostem Nejá se reproduktivní obrazotvornost vztahuje tak, že svobodně „těká mezi vykonáním a nevykonáním jednoho a téhož jednání; mezi uchopením a neuchopením jednoho a téhož objektu v rozvažování, což je v rozvažování pojato jako *možnost*.“⁸⁵ Tyto obsahové uzpůsobenosti pro reflektujícího vystupují pouze jako *možné*, nedoprovázené pocitem nátlaku, neboli pro něj aktuálně neexistují žádné jim korespondující skutečné objekty. Jak tedy vidíme, *mnohost* kvalitativních určení Nejá pro reflektující Já vystupuje vždy v *modálním* rozlišení: Kolem *skutečného* určení objektu existuje jakási koróna *pouze možného* kvalitativního určení.⁸⁶

4.3.2 Určování vnitřní, kvalitativní uzpůsobenosti Nejá

Ani všechny právě popsané činnosti (fixování činnosti nazírání, podržování mnoha názorů v rozvažování a jejich reproduktivní vztahování) ale ještě nepostačují k tomu, aby reflektující Já zjistilo, „jak“ konkrétně je Nejá uzpůsobeno. Toto reflektující Já *pro nás* sice již disponuje fixovaným a zcela určitým empirickým názorem, zatím si ale samo není vědomo jeho *konkrétní* určitosti. Nazírané Nejá pro něj stále zůstává jen určité vůbec (bestimmte überhaupt).⁸⁷ Já proto musí svůj empirický názor samo *určit* (bestimmen) a tak si teprve může uvědomit specifičnost či zvláštnost (Besonderheit) objevujícího se Nejá. Jak probíhá toto určování nazíraného Nejá?

Předně je třeba podtrhnout, že veškeré určování názoru je podmíněno a umožněno právě tím, že na rovině 3. reflexe již pro Já – díky uchovávacímu rozvažování a reproduktivní obrazotvornosti – existuje nejen aktuálně nazíraná uzpůsobenost Nejá, ale i

⁸⁴ Srov.: „[Já má – M. V.] pocit nucení [Zwang] k jednomu určitému jednání.“ (Základ, s. 129; GWL, s. 238)

⁸⁵ Základ, s. 129; GWL, s. 239.

⁸⁶ Poznamenejme zde, aniž bychom to uváděli do širších souvislostí, že Fichte ve své dedukci právě ukázal, že modální rozdíl mezi *možným* a *skutečným*, který se objevuje na rovině uzpůsobeností Nejá, má *dynamický původ*, neboť se zakládají na rozdílu mezi přítomností pocitu nátlaku, nucení (Zwang) a absencí tohoto pocitu v reflektujícím Já.

⁸⁷ Srov. Základ, s. 185; GWL, s. 313.

rozmanitost jiných možných uzpůsobeností tohoto Nejá. Každé určování dané uzpůsobenosti Nejá může totiž probíhat pouze tak, že reflektující Já *srovnává* tuto uzpůsobenost s jinými možnými uzpůsobenostmi, které již tím pádem musí mít k dispozici. Jak toto *srovnávání* probíhá?

Toto srovnávání provádí *soudnost* (Urteilkraft), která je ovšem jen specifickou podobou, do níž se v nynější situaci ustavuje obrazotvornost.⁸⁸ Fichte ji vymezuje následujícím způsobem: „Soudnost je dosud svobodná schopnost reflektovat o objektech spočívajících již v rozvažování, či od nich abstrahovat, a podle pravidla, jež tato reflexe či abstrakce poskytne, klást v něm tyto objekty s dalším určením.“⁸⁹ Tomuto reflektování či abstrahování musíme v naší souvislosti rozumět tak, že soudnost se jednak vztahuje ke skutečné, právě nazírané uzpůsobenosti Nejá a zároveň *svobodně* zvolí některé z dalších obsahových určení, která jsou uchována v rozvažování a reprodukována obrazotvorností, kdežto od ostatních možných určení abstrahuje. Na základě tohoto svobodně zvoleného počítka nyní sama soudnost ideálně rozvrhuje určitou představu jiné možné uzpůsobenosti Nejá a s ní *srovnává* danou, aktuálně nazíranou uzpůsobenost Nejá. Tento proces bychom mohli popsat i tak, že soudnost „na zkoušku“ pozměňuje danou (nazíranou) uzpůsobenost Nejá, aby s touto jinou, jen ideálně rozvrženou uzpůsobeností mohla danou (nazíranou) uzpůsobenost Nejá srovnat. Přitom se snaží zjistit, zda je skutečná uzpůsobenost Nejá s tímto ideálně rozvrženým určením (tj. empirickým schématem)⁹⁰ shodná, či zda se od něj naopak liší. Můžeme tedy říci, že reflektující subjekt vlastně interpretuje přítomnou uzpůsobenost Nejá pomocí jiných obsahových určení, která již má k dispozici.

Při tomto srovnávání je důležité si všimnout, že aktuálně nazíraná uzpůsobenost získává nějakou *konkrétní určitost* jen díky těm ideálně rozvrženým uzpůsobenostem, které se při srovnání ukážou jako *odlišné*, a jsou proto současnému uzpůsobení Nejá

⁸⁸ Srov.: „Teprve soudem, tj. syntetickým jednání soudícího *prostřednictvím obrazotvornosti*, kteréžto jednání je vyjádřeno kopulou ‚je‘, se stává neurčené určeným.“ (Nárys, s. 236; *GdE*, s. 381 n.; zdůraznil M. V.)

⁸⁹ *Základ*, s. 132; *GWL*, s. 242.

⁹⁰ Označení (empirické) *schéma* používá Fichte pouze jednou, a to sice v následujícím příkladu: „... v objektu je ještě vše zmateno a vzájemně smíšeno a objekt dosud není ničím jiným než objektem. Nyní reflektuji na jeho jednotlivé znaky, např. na jeho tvar, velikost, barvu atd., a kladu je ve svém vědomí. U každého jednotlivého znaku tohoto druhu jsem zpočátku nerozhodný a kolísám, jako základ svého pozorování kladu libovolné schéma nějakého tvaru, velikosti či barvy, jež se blíží znakům objektu, pozoruji přesněji, a teprve nyní určuji své schéma tvaru jako krychli, schéma velikosti jako schéma jedné pěsti, schéma barvy jako schéma tmavozelené.“ (Nárys, s. 231; *GdE*, s. 374) Pomiňme skutečnost, že zde již Fichte hovoří též o prostorových určeních objektu (tvar, velikost), jejichž konstituci jsme zatím nesledovali.

protikladeny.⁹¹ Nazírané Nejá je tak například určeno jako „červené“ vůči (ideálně rozvrhované) představě modré či žluté, které by mu také mohly přináležet, ale aktuálně nepřináleží.⁹² Pokud ovšem chceme tuto souvislost správně pochopit, nesmíme do ní vnášet zavádějící představu hotových a předem připravených pojmů „červeně“, „modří“ či „žlutí“, které by zde reflektující Já pouze „aplikovalo“. Jádrem Fichtovy úvahy je naopak skutečnost, že význam tohoto kvalitativního určení „červené“ vzniká výhradně aktem protikladení daného barevného určení vůči všem ostatním (ideálně rozvrhovaným) barvám, které jsou *jiné*, a rovněž protikladením vůči všem ostatním (ideálně rozvrhovaným) typům kvalitativních určení, jako je například „chladný“ či „kulatý“. Takovéto protikladení ovšem může probíhat jen postupně, nelze např. dané barvě protiklást „všechny ostatní barvy“ zároveň. Negativní určování dané uzpůsobenosti tak může v principu postupovat do nekonečna, neboť sféra toho, co je jiné, je neomezená a nemá žádné hranice.⁹³ Pro potřeby běžné orientace ve zkušenosti ale samozřejmě takovéto nekonečné určování daného vším odlišným neprovádíme. Stejně tak je praktickými důvody určena i hranice pro to, které uzpůsobenosti Nejá považujeme ještě za stejné, a které již za rozdílné, např. které odstíny barvy ještě chápeme jako tytéž odstíny a které už od sebe odlišujeme.

V právě sledovaném procesu tedy Já soudností určuje svůj empirický názor. Tento názor je pro něj zprvu jen nejasný a neuvědomuje si ještě jeho konkrétní obsah. S tímto ještě nevědomým, ale o sobě již zcela určitým názorem nyní srovnává jiné možné, ideálně rozvrhované uzpůsobenosti Nejá, a teprve tím si začíná uvědomovat konkrétní obsah svého názoru. Empirický názor se tak v tomto procesu srovnávání postupně *stává* určitým a vědomým pro Já samo. Tuto situaci můžeme spolu s Fichtem popsat tak, že Já si *na základě* svého nevědomého názoru a *vedeno* tímto nevědomým názorem vytváří jasnou představu o tom, co vlastně „vidí“, neboli vytváří si „určitý vnější čistý názor“ objektu.⁹⁴ Poznamenejme, že „čistý“ je tento názor nikoli v kantovském slova smyslu, kdy by šlo o apriorní a neempirický názor věci. Fichte chce tímto označením poukázat na skutečnost, že

⁹¹ Teprve tak sledované Já dospívá „... k položení a zodpovězení otázky: *co* jsou? Bez protikladení je veškeré Nejá Něčím, avšak není určitým, zvláštním Něčím [bestimmtes, besonderes Etwas] a otázka „*co* je to či ono?“ nemá žádný smysl; lze ji totiž zodpovědět výlučně protikladením.“ (*Základ*, s. 190; *GWL*, s. 319)

⁹² Pro jednoduchost zde pomíjíme vícebarevné předměty.

⁹³ Viz obdobný Fichtův příklad: „Co např. znamená *sladký*? Předně něco, co se nevztahuje ke zraku, sluchu atd., nýbrž k *chuti*. To, co je chuť, musíte již vědět skrze počitek a můžete si to zpřítomnit obrazotvorností, avšak jen temně a negativně (v syntéze *všeho toho, co není chuť*). Dále pak v oboru toho, co se vztahuje k chuti, sladké není *kyselé, hořké* atd., kolik jen zvláštních určení chuti jste schopni vyjmenovat. A i kdybyste byli vyjmenovali všechny vám známé chuťové počitky, mohou být vždy dány nové, dosud vám neznámé, o nichž byste pak soudili: není to *sladké*. Hranice mezi sladkým a všemi vám známými chuťovými počitky zůstává tak stále ještě nekonečná.“ (*Základ*, s. 192; *GWL*, s. 322)

⁹⁴ *Nárys*, s. 238; *GdE*, s. 383.

tento názor je jednotlivý a není ještě vztažen k ostatním aktuálně daným uzpůsobenostem objektu.⁹⁵ Z pohledu pozorovatele vidíme, že tento vědomý a konkrétně určitý názor objektu, jímž nyní Já disponuje, není vlastně produktem pouhé činnosti nazírání, nýbrž především produktem *souzení*. Já zde již spontánně rozvrhuje svůj vlastní *obraz* (Bild) věci, ale této své činnosti souzení si není na nynější rovině reflexe nijak vědomo. V jeho fenomenálním poli vystupuje pouze *hotový výsledek* tohoto procesu, totiž konkrétně určitá uzpůsobenost Nejá, a reflektující ji proto považuje za bezprostředně danou, zjevující se bez jakéhokoli jeho aktivního zásahu. Proto z pohledu vyvíjejícího se Já stále ještě hovoříme právě o *názoru*.

4.3.3 Nejá jako substance a akcident. Nejá jako působící věc

V současné situaci ovšem dochází ještě k dalšímu vývoji sledovaného Já, který je nutně spojen s předchozím – ostatně jako všechny kroky na stejné rovině reflexe, které zde postupně sledujeme jen pro přehlednost. Určitá uzpůsobenost Nejá vystupuje pro reflektující Já sice jako bezprostředně daná, ale toto Já má zároveň jisté povědomí o jiných možných kvalitativních uzpůsobenostech tohoto Nejá, jakkoli se prezentují jen nepřímo skrze danou a explicitně vystupující uzpůsobenost Nejá. Jak se nyní tato souvislost projevuje v jeho vědomí, jaké v něm má důsledky? Aktuálně daná uzpůsobenost Nejá se ukazuje být něčím pro toto Nejá *nahodilým*. Nejá sice vykazuje to a to konkrétní uzpůsobení, ale také by mohlo mít nějaké jiné. Jak k tomu podotýká Fichte: „Ať již je do Já pojatý a o sobě úplně určený obraz pro Já vždy určitý, pro věc je vlastnost, která je v něm vyjadřována, nahodilá“.⁹⁶ Podle nám již známých zákonů lidského ducha tato nahodilost nemůže zůstat bez důvodu a Já si musí tuto nahodilost nějak vysvětlit.

Z našeho filosofického pohledu vzniká sama představa *nahodilosti* konkrétního uzpůsobení Nejá tím, že vědomý názor tohoto uzpůsobení je produktem *svobodě těkající* obrazotvornosti resp. soudnosti. Postupné vyjasňování nevědomého názoru, které prováděla soudnost, totiž mohlo také dopadnout nějakým jiným způsobem a v tomto smyslu je výsledek tohoto procesu *nahodilý*. Primárním důvodem veškeré nahodilosti, která se objevuje ve vědomém názoru Nejá, je tak samotná povaha obrazotvornosti. Sledované Já si ale není této skutečnosti vědomo, neboť o svém postupném určování nevědomého názoru

⁹⁵ Srov. příklad tamt.

⁹⁶ *Nárys*, s. 239; *GdE*, s. 385. Srov. též: „[Věc – M. V.] musí být kladena jako něco takového, čemu tato vlastnost může připadat, nebo také nemusí.“ (*Nárys*, s. 235; *GdE*, s. 380)

vůbec neví. Důvod nahodilosti konkrétního uzpůsobení Nejá proto nehledá v sobě, nýbrž ve sféře Nejá.⁹⁷

Pokud si chce reflektující tuto nahodilost vysvětlit, je nucen *náhodnému Nejá*, tj. konkrétní uzpůsobenosti, protiklást nějaké *nutné Nejá*. Toto nutné Nejá Fichte nazývá substrát (Substrat) či nositel (Träger).⁹⁸ Vzájemný vztah těchto dvou ohledů Nejá má pak pro reflektujícího následující podobu: Substrát je tím *nutným* vzhledem ke svému nahodilému uzpůsobení, a nahodilé uzpůsobení (Beschaffenheit) se naopak stává *nahodilou vlastností* (Eigenschaft) či *akcidentem* tohoto substrátu.⁹⁹ Reflektující Já tak začíná pojímat nahlížené konkrétní určení jako vlastnost jistého substrátu, který je jím ovšem pouze myšlen, aniž by ho mohl nazírat. Jak Fichte podotýká v pasáži, v níž tento substrát vcelku pochopitelně ztotožňuje s látkou: „... látka [Stoff] jako taková nespadá pod smysly, nýbrž může být pouze rozvrhována produktivní obrazotvorností či myšlena.“¹⁰⁰ Nynější jednání Já tedy vede k tomu, že Nejá pro něj začíná vystupovat jako *substance* s určitými *vlastnostmi*. Musíme ovšem upřesnit, že Fichte jako „substanci“ nejčastěji označuje celek substrátu a vlastnosti, nikoli jen substrát. Chce tím zdůraznit, že tyto dvě stránky jsou vzájemně zprostředkovány a navzájem se podmiňují: Substrát není bez svých vlastností ničím a stejně tak vlastnosti nejsou bez substrátu žádnými vlastnostmi.¹⁰¹ Můžeme si rovněž všimnout, že primárním znakem tohoto substrátu je zde jeho *nutnost*, a nikoli nějaké *trvání* na pozadí změny vlastností. Já si totiž v současné situaci ještě není žádné změny vědomo a znak trvalosti bude na nutný substrát přenášet až druhotně. Trvalost proto bude jen vnější a dotvářecí charakteristikou substrátu.¹⁰²

V jakém smyslu ale reflektující Já chápe tento nutný substrát jako *důvod* nahodilých vlastností? Vše náhodné je reflektujícím kladeno jako výsledek nějakého *jednání*, neboť to jako nahodilé – a tedy nikoli nutné – muselo nějak *vzniknout*. Z našeho vnějšího pohledu

⁹⁷ Srov.: „To, že X [určitá uzpůsobenost – M. V.] je kladeno jako produkt Já v jeho svobodě, znamená: je kladeno jako *nahodilé*, jako něco, co by nutně nemuselo být takové, jaké je, nýbrž by to mohlo být i jiné. Kdyby si Já bylo vědomo své svobody v zobrazování (tím, že by reflektovalo na samotnou nynější reflexi) byl by obraz kladen jako nahodilý *ve vztahu k Já*. Takováto reflexe neprobíhá; obraz tedy musí být kladen jako nahodilý *ve vztahu k jinému Nejá*...“ (Základ, s. 188; GWL, s. 317; překlad upraven podle originálu)

⁹⁸ Srov. *Nárys*, s. 239; *GdE*, s. 385 a *Základ*, s. 186; *GWL*, s. 314 n.

⁹⁹ Srov.: „... vlastnost je *nahodilá*, mohla by být i jinak, substrát jako takový však existuje ve vztahu k vlastnosti nutně.“ (*Nárys*, s. 239; *GdE*, s. 385) Srov. též: „Toto protikladné je *nutné* ve vztahu k určité vlastnosti, a tato vlastnost je vzhledem k němu *nahodilá*.“ (*Nárys*, s. 238; *GdE*, s. 385; překlad upraven podle originálu)

¹⁰⁰ *Základ*, s. 186; *GWL*, s. 315.

¹⁰¹ Srov.: „Takovýto vztah nahodilého k nutnému v syntetické jednotě se nazývá vztah *substanciality*.“ (*Nárys*, s. 239; *GdE*, s. 385)

¹⁰² Srov.: „Dále je jasné, že jako substance není označeno to, co *trvá* ... Znak trvajících připadá substanci pouze ve velmi odvozeném významu.“ (*Základ*, s. 95; *GWL*, s. 194)

víme, že určitý názor nahodilé vlastnosti je produktem, výsledkem epistemického jednání Já. Toho si zde ovšem není reflektující Já vědomo, jak již jsme několikrát připomněli, a toto jednání proto reflektující připisuje nutnému Nejá neboli substanci (substrátu).¹⁰³ Z pohledu pozorovatele tedy můžeme konstatovat, že reflektující Já zde na Nejá přenáší svoji vlastní činnost, jíž si není vědomo. Vztah mezi nutným a náhodným Nejá je proto reflektujícím konkrétně kladen jako vztah mezi *příčinou a účinkem*. Nazíraná vlastnost je pochopena jako *projev* (Äußerung) svobodné *činnosti* substrátu, který ovšem nemůže být sám o sobě nazírán.¹⁰⁴ Díky tomu Nejá celkově získává podobu *skutečné věci* (wirkliche Ding) neboli *působící věci* (wirkende Ding).¹⁰⁵

Přestože zde pro reflektující Já zatím vystupuje jen *jedna* konkrétní vlastnost tohoto Nejá a budeme muset dále sledovat, jakým způsobem si začíná být vědomo *rozmanitosti aktuálně existujících* uzpůsobeností Nejá, toto sledované Já již v podstatě dospělo k naší obvyklé představě o vnějším světě. I my považujeme tento svět za jednotnou substanci, která podle svých vlastních zákonů nabývá určitých podob a konkrétních vlastností. Na druhou stranu si ovšem všimněme, že sledované Já zde ještě nezná ony zákonitosti, podle nichž se svět ve svých projevech řídí. Nejá neboli svět se pro něj ještě projevuje zcela svobodně a nepředvídatelně – Fichte v této souvislosti dokonce mluví o „osudu“ –, neboť Já na něj zatím nevědomě přeneslo jen své svobodné jednání obrazotvornosti. Jednotlivá pravidla a zákonitosti tohoto dění světa bude teprve muset určit v dalším postupu souzení a rozvažování.¹⁰⁶

Všimněme si v předchozím postupu ještě jedné zásadně důležité skutečnosti: Obrazotvornost při určování svého produktu – nevědomého empirického názoru Nejá – klade empiricky určité Nejá vždy *zároveň* s jeho *apriorními* určeními, totiž jako empiricky určitou *substanci*, která *kauzálně* způsobuje své vlastní projevy, tj. své empirické vlastnosti. Tato dvě apriorní určení tedy podle Fichta vznikají „na půdě obrazotvornosti samé

¹⁰³ Srov.: „... vše nahodilé je kladeno jakožto vzniklé jednáním ... to, jehož existence je nahodilá a závislá na něčem jiném, nemůže být kladeno jako jednající; jako jednající musí být tedy kladeno pouze to, co je nutné. Na nutné je v reflexi a skrze ni přenášen pojem jednání...“ (Nárys, s. 239 n.; GdE, s. 386)

¹⁰⁴ Srov.: „... nahodilé je kladeno jako produkt nutného, jako projev [Äußerung] jeho svobodné činnosti.“ (Nárys, s. 240; GdE, s. 386)

¹⁰⁵ Srov.: „Takovýto syntetický vztah se nazývá vztahem *působnosti* [Wirksamkeit] a věc sledovaná v tomto syntetickém sjednocení nutného a nahodilého v sobě samé je *skutečná* [wirkliche] věc.“ (Nárys, s. 240; GdE, s. 386)

¹⁰⁶ Srov.: „Věc jsme kladli jako jednající *svobodně* a bez všech pravidel (... je kladena jako *osud*...), a to proto, že obrazotvornost na ni přenáší své vlastní *svobodné* jednání. Chybí zde zákonitost. Zaměří-li se na věc rozvažování, jež je vázané, pak bude tato věc působit podle pravidel...“ (Nárys, s. 240; GdE, s. 387)

zároveň s objekty, a to proto, aby je teprve umožnily.¹⁰⁷ Kategorie podle něj není možno považovat za apriorní formy rozvažování, které by teprve musely být aplikovány prostřednictvím schémat obrazotvornosti na názory, jež nám jsou dány smyslovostí.¹⁰⁸ Obrazotvornost sama naopak již produkuje a konstituuje veškerou empirickou realitu právě v těchto apriorních formálních a významových určeních.¹⁰⁹ Viděli jsme rovněž, že tato apriorní určení jsou obrazotvorností produkována v jejich původní, ještě *nečasové* podobě. To ovšem znamená, že Kantem popisovaná apriorní časová schémata obrazotvornosti – totiž schéma trvalosti (Beharrlichkeit) pro substanci a schéma sukcese (Sukzession) pro kauzální působení –¹¹⁰ vznikají na půdě obrazotvornosti až druhotně a odvozeně. Abychom si udrželi celkový přehled o vývoji Já, připomeňme také, že sledované Já již určilo Nejá jako *sebe samu určující a působící sílu* (tj. jako kauzálně působící substanci) i na rovině předchozí reflexe. Tam pro něj ale toto Nejá ještě zůstávalo obsahově a kvalitativně zcela neurčité. Na rovině současné reflexe se naopak odpoutává od jím způsobovaného nátlaku a *poznává* jeho konkrétní vlastnosti a kvality.

4.3.4 Nejá jako mnohost objektů v prostoru – vnější určení Nejá

Doposud jsme sledovali Já jako disponující *jedním názorem* Nejá, jehož specifickou povahu určovalo oproti jiným *možným kvalitativním uzpůsobenostem* tohoto Nejá. Tyto další možné uzpůsobenosti byly jakožto počítky uchovávány v rozvažování a samy byly výsledkem mnohých, po sobě následujících fází fixace volného čítí, které probíhaly na rovině 2. reflexe. Reflektující Já na rovině nynější reflexe ale samozřejmě nemá pouze *jeden názor* nějak konkrétně uzpůsobeného Nejá. Pokusme se tedy v dalším kroku objasnit, jak a především *v jaké formě* pro reflektujícího vystupuje mnohost jednotlivých názorů Nejá, *mnohost skutečných objektů*.

Zásadní roli při tomto dalším kroku Fichtovy úvahy hraje skutečnost, kterou jsme dosud ponechali stranou: Stejným způsobem, jakým na rovině 2. reflexe přecházela obrazotvornost mezi *fixováním* činnosti čítí a jejím opětovným *uvolněním*, prochází i zde, na rovině 3. reflexe, obrazotvornost postupným rytmem fixování a uvolnění své činnosti

¹⁰⁷ Nárýs, s. 240; GdE, s. 387. Srov. též: „Takzvaná kategorie působnosti se zde tudíž ukazuje jako pramenící výlučně z obrazotvornosti a tak tomu je. Do rozvažování nemůže vstoupit nic než to, co mu předává obrazotvornost.“ (Nárýs, s. 240; GdE, s. 386)

¹⁰⁸ Srov.: „Kant ... nechává kategorie původně vytvářet jako *formy myšlení* a ... potřebuje schémata rozvržená obrazotvorností, aby umožnil aplikaci kategorií na objekty.“ (Nárýs, s. 240; GdE, s. 387)

¹⁰⁹ K původní konstituci těchto dvou kategorií na půdě obrazotvornosti srov. výše, s. 51 n. této práce.

¹¹⁰ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, A 144 / B 183.

nazírání. Takovéto fixování činnosti *nazírání* probíhá na rovině 3. reflexe *zároveň a spolu* s fixováním volného *čítí*, ke kterému dochází na rovině 2. reflexe. Když reflektující Já na rovině 2. reflexe přerušuje (fixuje) své čítí a díky tomu může volně přenášet určitost počítku na Nejá, právě toto nepozastavené přenášení počítku (tj. *nazírání*) přerušuje (fixuje) reflektující Já na rovině 3. reflexe, a tím se v jeho fenomenálním poli objevuje nějaké konkrétně uzpůsobené Nejá, nějaký konkrétně uzpůsobený objekt. Pokud však reflektující 2. reflexe přechází od jednoho fixování čítí k druhému a právě nic nefixuje, nemůže nic fixovat ani reflektující 3. reflexe, protože nyní nedochází k žádnému nepozastavenému *nazírání*, k žádnému přenášení počítku na Nejá. Pokud bychom si celkové střídání fixací a uvolnění představili v čase – a jinak si je ani představit nedokážeme –, pak by po sobě následoval nejdříve stav dvojí současně se dějící fixace (fixace čítí a fixace *nazírání*), poté stav dvojího současně se dějícího uvolnění obrazotvornosti, poté opět dvojí fixace atd. Jinými slovy řečeno: Ve stejném rytmu, v jakém Já fixuje a uvolňuje své čítí, fixuje a uvolňuje na rovině 3. reflexe i své vnější *nazírání* a *objevují se tak pro něj nové a nové názory, nová a nová konkrétně uzpůsobená Nejá, nové a nové objekty*. Ukazuje se nám tedy, že fixování na úrovni 2. reflexe je podmínkou možnosti fixování na úrovni 3. reflexe. Na druhou stranu ale platí, že reflektující 3. reflexe je svobodný v tom, zda bude volnou činností *nazírání* fixovat nebo nebude. Pokud by své *nazírání* nefixoval, neexistoval by pro něj žádný svět sestávající z mnohosti konkrétně určitých věcí, ale pouze něco neurčitého omezujícího, jak jsme viděli v analýzách 2. reflexe.

V předchozích kapitolách jsme sledovali jen to, jak reflektující 3. reflexe určuje vnitřní (kvalitativní) uzpůsobenost aktuálně *nazíraného* objektu tím, že ji srovnává s jinými *možnými* uzpůsobenostmi tohoto objektu. *Nazíraný* objekt byl soudností srovnáván s jinými, ale jen ideálně a „na zkoušku“ rozvrhovanými uzpůsobenostmi, které byly samy vytvářeny na základě předchozích počítků. Při tomto určování obsahu *nazíraného* však nehrálo žádnou roli, že i v předchozích fixacích obrazotvornosti pro Já vystupovaly nějaké jiné *skutečné objekty*. Nehrálo zde žádnou roli, že Já vedle rozmanitosti *počítků* disponovalo i rozmanitostí *názorů*. Podívejme se tedy, jakým způsobem reflektující Já vztahuje aktuálně *nazíraný* objekt k jiným, předtím *nazíraným objektům*.¹¹¹

¹¹¹ V následující interpretaci se opíráme především o článek: Benyovszký, L., „Fenomenologická interpretace Fichtova pojednání prostoru v Nárysu vědosloví zvláštního“, in: R. Zíka (ed.), *Fenomenologické studie k prostorovosti I.*, UK FHS, Praha 2005, s. 9–37, jakkoli zde nesledujeme všechny v něm nastíněné ontologické souvislosti. Srov. též: Metz, W., „Fichtes genetische Deduktion von Raum und Zeit in Differenz zu Kant“, *Fichte-Studien*, 1994, č. 6, s. 71–94 a Schnell, A., *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Puf, Paris 2010, s. 110–120.

Díky tomuto vztahení k jiným objektům začíná pro reflektujícího vystupovat aktuálně nazíraný objekt jako jeden z mnoha objektů. Od těchto mnoha objektů musí ovšem být pro Já nějak *odlišitelný*, musí mu přináležet nějaká specifická *určitost*. Určitost, jejíž povahu chceme nyní vykázat, má ovšem nazíranému objektu přináležet pouze z toho důvodu, že je *jedním objektem z mnoha objektů*. Vyjádříme-li to z vnějšího filosofického pohledu, tento objekt má být určitelný jen jako objekt *nazírání odlišného od nějakého jiného nazírání*.¹¹² Hledaná určitost objektu proto nemůže spočívat v jeho *vnitřní, kvalitativní* uzpůsobenosti rozdílné od uzpůsobenosti jiných objektů, o níž jsme mluvili výše. Hledané určení má specifikovat objekt výhradně z toho hlediska, že je nutně *jedním z mnoha* nazíraných objektů, a nikoli z toho hlediska, *jaký* je tento objekt. Musí jít o nějaké další, *vnější* určení, které nemá s vnitřním určením objektů nic společného.¹¹³ Kvalitativní určení těchto objektů přitom samozřejmě zůstávají zachována, jakkoli nemohou hrát v nynější situaci žádnou roli.¹¹⁴

Abychom toto určení našli, musíme si připomenout, že aktuálně nazíran může být vždy jen jeden objekt, neboť dochází vždy jen k jednému fixování činnosti nazírání. Zároveň ale zůstávají objekty, které byly nazírány v předešlých krocích, uchovány v rozvažování a jsou obrazotvorností reprodukovány obdobně, jak to již známe z reprodukce počítků. Jaký výsledek má nynější jednání obrazotvornosti? Díky reprodukci jsou jednotlivé názory vzájemně vztahovány, a pro reflektujícího tak okolo právě nazíraného objektu vždy vystupuje *pozadí* jiných, právě nenazíraných, ale nazíratelných *objektů*, které jsou rovněž považovány za skutečné. Každý nazíraný objekt se tak pro reflektujícího nutně vyskytuje spolu s *horizontem spoluminěných*, ale aktuálně nenazíraných objektů.¹¹⁵ Pro přehlednost společně s Fichtem omezíme tento horizont spoluminěného nenazíraného na pouhý jeden objekt, totiž objekt Y, a postavíme ho proti nazíranému objektu X. Přidržíme se zde i dalších Fichtových symbolů: Ono hledané vnější určení obecně, které má vznikat díky tomu, že objekt je jedním z mnoha existujících objektů, označíme jako

¹¹² Srov.: „Nyní jsou však oba objekty, *jako objekty nazírání vůbec*, úplně určeny a jejich požadovaný vzájemný vztah se nemůže týkat této určitosti, nýbrž nějaké jiné, ještě zcela neznámé; takové, skrze niž se něco nestává objektem vůbec, nýbrž objektem nazírání, které má být odlišeno od nějakého jiného nazírání.“ (Nárys, s. 245; GdE, s. 394; překlad upraven podle originálu)

¹¹³ Srov.: „Požadované určení nenáleží k *vnitřním* určením objektu (pokud o něm platí věta $A = A$), nýbrž je určením vnějším.“ (Nárys, s. 245; GdE, s. 394)

¹¹⁴ Srov.: „Je třeba poznamenat, že se nesmí změnit nic z toho, co o něm [tj. o názoru – M. V.] již bylo stanoveno, nýbrž že vše se musí pečlivě podržet. Názor je jen *dále* určován; avšak všechna určení, jež do něj byla již kladena, zůstávají.“ (Nárys, s. 244; GdE, s. 392)

¹¹⁵ Pro názornost zde používáme Husserlův výraz, třebaže ho u Fichta nenajdeme.

„O“. Konkrétní způsob, jakým toto vnější určení přináleží objektu X, pak označíme jako „v“ a konkrétní způsob, jakým toto vnější určení přináleží objektu Y, označíme jako „z“.

Co nyní můžeme o hledaném vnějším určení nazíraného objektu říct na základě faktu, že tento objekt vždy vystupuje v horizontu spolumíněného nenazíraného? Můžeme tvrdit, že právě nazíraný objekt je nějak *vázán a omezen* tím, že zde – jako spolumíněný – existuje i jiný objekt. Pokud totiž mají být tyto objekty navzájem rozlišitelné (v právě hledaném smyslu), nazíraný objekt X nemůže mít to vnější určení, které již přísluší jinému objektu Y. Jinými slovy řečeno, X může příslušet jakékoli vnější určení, jen ne vnější určení „z“, které už je spojeno s Y. Fichte formuluje tuto souvislost následujícím způsobem: „Tak lze ... sjednotit X s každým možným O, jen ne se ‚z‘, neboť s ním je nerozlučně sjednoceno Y: ze ‚z‘ je proto X naprosto vyloučeno.“¹¹⁶ Aktuálně nazíraný objekt je tedy ve svém vnějším určení *negativně určován, omezen* spolumíněnými objekty.¹¹⁷ Z filosofické perspektivy je nám patrné, že tato struktura „explicitně vystupující objekt – implicitní horizont“ má v posledku důvod v tom, že obrazotvornost reflektujícího Já přechází mezi stavy volného a fixovaného nazírání, a každý přítomný názor se již odehrává v kontextu předchozích názorů. Reflektující Já si ovšem samo neuvědomuje, že tato struktura „explicitně vystupující objekt – implicitní horizont“ vzniká jeho vlastní činností, neboť na sebe při nazírání zapomíná. Vztah *závaznosti*, který má explicitně vystupující objekt vůči svému pozadí, z tohoto důvodu připisuje nazíraným věcem samým.¹¹⁸

Abychom mohli v dedukci vnějšího určení objektů učinit další krok, připomeňme si následující: Každý nazíraný objekt již pro Já na rovině 3. reflexe vystupuje jako projev (Äußerung) jisté síly.¹¹⁹ S mnohostí jednotlivých nazíraných objektů je tak pro reflektujícího spojena i představa o mnohosti sil, jejichž projevem tyto objekty jsou. Viděli jsme rovněž, že tyto síly pro sledované Já vystupují jako nutné substance. Pokud si je zde Já vědomo mnohosti skutečných objektů, vytváří si i představu o mnohosti jednotlivých substancí. S ohledem na hledané vnější rozlišení objektů pak musíme říct, že těmto silám (substancím) náleží určité rozdílné *sféry* či *okruhy* (Sphäre), v nichž se projevují. Tyto rozdílné sféry jsou sférami působnosti (Sphäre der Wirksamkeit) jednotlivých substancí a substance je svým působením „vyplňuje“: „Působnost Y *vyplňuje* ‚z‘, tj. vylučuje z něj vše,

¹¹⁶ *Nárys*, s. 245; *GdE*, s. 394.

¹¹⁷ Srov.: „Y vylučuje X ze ‚z‘, negativně je určuje.“ (*Nárys*, s. 246; *GdE*, s. 395)

¹¹⁸ Srov.: „Já na sebe v jejich názoru [tj. v názoru objektů – M. V.] zcela zapomíná a ztrácí sebe samo; jejich vztah, o němž je zde řeč, tudíž vůbec nelze vyvozovat z Já, nýbrž musí *být připisován věcem samým*...“ (*Nárys*, s. 256; *GdE*, s. 394 n.)

¹¹⁹ Srov.: „... ono Y ... je jevem, čímsi způsobeným, projevem nutně předpokládané síly Y; s X se to má obdobně.“ (*Nárys*, s. 247; *GdE*, s. 396)

co není působností Y.¹²⁰ Všimněme si přitom, že tyto sféry působnosti není možno považovat za něco samostatného. Každá z nich je pouze charakterem projevující se síly samé a má smysl jen pokud je vztažena k této síle. Bez síly, která ji vyplňuje, by tato sféra vůbec nebyla sférou a vlastně by nebyla vůbec.¹²¹ Tyto sféry ovšem bez dalšího nemůžeme chápat jako prostorové, neboť tato jejich charakteristika zatím nebyla nijak vykázána!¹²²

Před chvílí jsme zjistili, že pokud mají být dva skutečné objekty navzájem rozlišitelné – bez ohledu na rozdíl či případnou shodu jejich vnitřní povahy –, pak právě nazíranému objektu X nemůže příslušet to vnější určení, která přísluší nenazíranému objektu Y. Znamená to nyní, že síla X nemůže vyplňovat sféru působnosti síly Y, nýbrž jí musí příslušet nějaká jiná sféra. Když však obrazotvornost klade takovýto vztah negativního omezování mezi jednotlivými sférami působnosti, vždy přitom také klade nějakou společnou sféru, v níž jsou sféry sil X a Y sjednoceny a v níž teprve může sféra Y negativně omezovat sféru X.¹²³ Tato společná sféra, která byla označena jako sféra O, podle Fichta vykazuje tři základní charakteristiky: Je a) *kontinuální*, b) *rozlehlá*, c) *dělitelná do nekonečna*. Podívejme se, jak jsou naším předchozím postupem tyto charakteristiky zdůvodněny.

Ad a) Jak jsme viděli, síla X může vyplňovat všechny sféry, jen ne sféru „z“, která již náleží síle Y. Volně vyjádřeno, sféra síly X sahá „až ke“ sféře „z“.¹²⁴ Sféry působnosti X a Y se tedy sekávají ve společném bodě a jsou *kontinuální*.

Ad b) Sjednocení těchto dvou sfér, neboli jejich společná sféra O, musí být chápána jako *rozlehlá, rozestřená*, neboť tyto dvě sféry jsou různé a navzájem se vylučují. Tyto dvě sféry se nemohou překrývat, síla X nemůže přináležet tatáž sféra, jako náleží síle Y. Důležité přitom je, že jako rozlehlou musíme charakterizovat též samotnou sféru „z“ resp. samotnou sféru „v“, neboť při jejich „podrobnějším“ určování ji můžeme pojímat jako

¹²⁰ *Nárys*, s. 248; *GdE*, s. 398.

¹²¹ Srov.: „z“ není podle výše uvedeného ničím než touto sférou. Ani v nejmenším není ničím o sobě, nemá realitu a nelze mu vůbec přisuzovat žádný jiný predikát, než který byl právě dedukován.“ (*Nárys*, s. 248; *GdE*, s. 398)

¹²² Srov.: „Na extenzi zde ještě nelze pomýšlet, neboť dosud není dokázána a oním výrazem ‚vyplňovat‘ nemá být úskočně vymámena.“ (*Nárys*, s. 248; *GdE*, s. 398)

¹²³ Srov.: „Toto vylučování ... není možné, nejsou-li X a Y obsažena ve společné sféře ... Tudíž je absolutní spontaneitou obrazotvorností tato společná sféra kladena.“ (*Nárys*, s. 246; *GdE*, s. 395) Srov. též: „Obrazotvornost tyto dvě sféry sjednocuje a klade ‚z‘ a ‚z‘, neboli, jak jsme to určili výše, ‚z‘ a ‚v‘ = O.“ (*Nárys*, s. 248; *GdE*, s. 398)

¹²⁴ Srov.: „Sahá-li ‚z‘ k bodu c, d, e atd., pak je působnost X vyloučena až k c, d, e, atd. Protože však tato působnost nemůže být sjednocena se ‚z‘ vylučně z toho důvodu, že je z něj vylučována oním Y, pak je mezi sférami působností X a Y nutně kontinuita a tyto sféry se setkávají v jednom bodě.“ (*Nárys*, s. 248; *GdE*, s. 398)

složenou ze dvou různých sfér dvou odlišných sil. Jinými slovy řečeno, můžeme jeden objekt chápat jako skládající se ze dvou různých objektů, jimž přináležejí vlastní, vzájemně se vylučující a nepřekrývající se sféry.

Ad c) Z toho již vyplývá, že každá sféra je *dělitelná do nekonečna*, neboť může být chápána jako společná sféra několika částečných sfér.¹²⁵ Každý objekt může být při „podrobnějším“ určování dělen a chápán jako složený z několika objektů, jimž přináležejí vlastní sféry atd.

Tyto tři právě odvozené charakteristiky neznámého vnějšího určení Fichte v závěru své dedukce identifikuje s charakteristikami, které běžně připisujeme *prostoru*. „O je ... kladeno jako *rozlehlé, souvislé, dělitelné do nekonečna*, a je tudíž *prostorem*.“ Ono hledané vnější určení, které přináležejí objektu jako jednomu z mnoha objektů, je tedy jeho *prostorovým* určením.

Z Fichtovy následné diskuze některých klasických obtíží spojených s představou prostoru zde zmiňme pouze dvě nejdůležitější. Výše uvedená skutečnost, že každá sféra je smysluplná pouze jako sféra projevu síly a bez této síly vůbec není, nám umožňuje vysvětlit, proč nemůže existovat prázdný, nevyplněný prostor. „Tím, že obrazotvornost klade, jak má, v prostoru ‚z‘ možnost zcela jiných substancí se zcela jinými okruhy působnosti, *odděluje prostor od věci, jež jej skutečně vyplňuje*, a rozvrhuje prázdný prostor, to však výlučně na zkoušku a přechodně, aby jej ihned znovu vyplnila libovolnými substancemi, jež mají libovolné okruhy působnosti. Pročež není vůbec žádný jiný prázdný prostor než v tomto přecházení obrazotvornosti od vyplnění prostoru oním A k jeho libovolnému vyplnění nějakým ‚b‘, ‚c‘, ‚d‘ atd.“¹²⁶

Z faktu, že objekt aktuálního názoru získává svoje vnější určení pouze na nutném pozadí nějakého aktuálně nenazíraného objektu, se dále stává patrné, proč určení *místa* (Stelle) jednotlivého objektu v prostoru již nutně předpokládá místo vyplněné nějakým jiným objektem. Jak poznamenává Fichte: „... všechen prostor je stejný, a tudíž jím nelze rozlišovat a určovat jinak než za podmínky, že je již v jistém prostoru kladena nějaká věc = Y a že je tím tento prostor určen a charakterizován, takže lze nyní říci o X, že je v *jiném*

¹²⁵ Srov.: „Abychom si to dobře objasnili, mysleme si sféru ‚z‘ a sféru ‚v‘ jako související v bodě C, jak také byly skutečně kladeny. Já může klást do sféry ‚z‘ místo Y nějaké ‚a‘ a nějaké ‚b‘; ze ‚z‘ může učinit okruh jejich působnosti a rozdělit je v bodě ‚g‘. To, co je nyní okruhem působnosti ‚a‘ se nazývá ‚h‘. Avšak Já je právě tak málo nuceno klást ‚a‘ v ‚h‘ jako nedělitelnou substancí, neboť místo něj může klást rovněž ‚c‘ a ‚d‘, a tudíž dělit ‚h‘ v bodě ‚e‘ na ‚f‘ a ‚k‘ – a tak do nekonečna.“ (Nárys, s. 249 n.; GdE, s. 400)

¹²⁶ Nárys, s. 250; GdE, s. 400.

prostoru (rozumí se než Y). Veškeré určování prostoru předpokládá vyplněný a tímto vyplněním určený prostor.¹²⁷

Pokusme se ještě jednou shrnout, co se odehrálo v právě představeném procesu. Nazírané objekty byly prostřednictvím produktivní reflexe určovány z toho hlediska, že jsou *mnohými, rozmanitými* objekty, bez ohledu na jejich vnitřní (kvalitativní) uzpůsobenost. Takovéto další určování objektů vedlo k tomu, že objekty začaly pro reflektující Já vystupovat jako existující *v prostoru*. Jinými slovy řečeno, začaly být kladeny jako existující v rámci celkové rozlehlé, kontinuální a do nekonečna dělitelné sféry, v níž se sféry působnosti jednotlivých objektů navzájem *vyklučují*. Apriorní forma prostoru tak vlastně byla v silném slova smyslu *vytvářena* samotnou obrazotvorností. Obrazotvornost při svém určování objektu jako jednoho z mnoha objektů konstituovala všechny charakteristiky prostoru a bylo též možno sledovat, proč konstituovala právě tyto charakteristiky a nikoli nějaké jiné. Fichtova transcendentální dedukce tedy na rozdíl od Kantovy úvahy nemusí přijímat tuto apriorní formu receptivity jako fakticky danou a dále nezdůvodnitelnou, ale dokáže naopak vykázat její *genezi*.¹²⁸ Na první pohled by se mohlo zdát paradoxní, že forma *receptivity* je podle Fichta *vytvářena*. Tento paradox ovšem vzniká jen tehdy, nerozlišujeme-li transcendentální hledisko („pro nás“) a hledisko sledovaného Já. Vyvíjející se Já si totiž není této své konstitutivní činnosti samo vědomo a předměty proto považuje za jednoduše *dané* v prostoru, tak jako ostatně my všichni v běžném životním postoji ke světu.

4.3.5 Reflektované Já jako nazírající

Jakkoli si není reflektující Já vědomo této své konstitutivní činnosti, přece jen si na současném stupni vývoje začíná být vědomo sebe sama jako *nazírajícího, vnímajícího* svět. Já zde poprvé vystupuje samo pro sebe jako teoretické, *poznávající* Já, a nikoli jen jako praktické Já neúspěšně usilující o reálnou kauzalitu. Jak je ale něco takového možné, jakým způsobem může reflektované Já vystupovat pro reflektující Já *jako* nazírající, vnímající?

Jak již víme, Já si nemůže být vědomo své činnosti jednoduše tím, že na ni reflektuje. Činnost samu nemůžeme nikdy bezprostředně nazírat, není ji možno takřikajíc nikdy

¹²⁷ Nárýs, s. 251; GdE, s. 401.

¹²⁸ K tomu srov.: Metz, W., „Fichtes genetische Deduktion von Raum und Zeit in Differenz zu Kant“, c. d., s. 80.

„chytit při činu“.¹²⁹ Já na svoji činnost vždy pouze zprostředkovaně usuzuje z něčeho, co je pochopeno jako *produkt* jeho činnosti. Z této skutečnosti můžeme vyvodit následující dvě zjištění: 1) Já si může být vědomo své epistemické činnosti pouze tehdy, pokud pro něj již vůbec existují nějaké fixované produkty jeho činnosti (o nichž zatím neví, že to jsou *jeho vlastní* produkty). Znamená to, že svoji činnost nazírání si může Já uvědomovat pouze tehdy, je-li činnost nazírání sama přerušena a fixována, tedy právě na rovině 3. reflexe.¹³⁰ 2) Produkty fixované činnosti nazírání – neboli jednotlivé objekty vystupující pro Já – v sobě musí obsahovat nějaký rys, který nutí reflektující Já k tomu, aby je chápalo právě jako produkty *jeho vlastní* činnosti, a nikoli jako produkty činnosti NeJá. Jinými slovy řečeno, pro reflektujícího musí na těchto objektech vystupovat nějaká charakteristika, kterou nemůže chápat jako pocházející z objektu, a její zdroj proto musí hledat právě v činnosti Já.

Jaká je tato charakteristika, která je (pro reflektujícího) vysvětlitelná pouze činností Já? Viděli jsme, že pro reflektující Já v současné situaci vystupuje jeden objekt explicitním způsobem (jako právě přítomný) a okolo tohoto objektu pro něj existuje pozadí jiných spoluminěných objektů (jako právě nepřítomných, ale považovaných za stejně skutečné). Všimněme si nyní klíčové okolnosti, kterou jsme v našich úvahách záměrně ponechali stranou: Explicitní vystupování určitého objektu se pro reflektujícího ukazuje být samo *nahodilé!* Reflektující si uvědomuje *nahodilost* faktu, že tento určitý objekt ve fenomenálním poli vystupuje explicitně, neboť by místo něj mohl také vystupovat některý jiný z objektů, o nichž má povědomí jako o stejně skutečných na jiných místech prostoru. Přítomný objekt tak pro reflektující Já vykazuje následující charakteristiku: Sice explicitně vystupuje, ale také *by nemusel* vystupovat. Jinými slovy vyjádřeno, jeho explicitní vystupování vůči spoluminěnému pozadí je *nahodilé*. Podle zákonů myšlení, které již známe, musí být tato nahodilost vysvětlena něčím nutným, musí být nalezen nějaký její důvod. Ovšem důvod, proč tento objekt vystupuje explicitně, nemůže spadat na stranu objektu, protože objektům v prostoru reflektující rozumí jako všem stejně skutečným. Na těchto objektech nijak nezávisí, zda vystupují explicitně či jen implicitně. Důvod tohoto rozdílu proto musí reflektující hledat někde jinde, totiž v (reflektovaném) Já. Onen rys *explicitnosti* vystupování určitého objektu tak reflektující považuje za výsledek činnosti Já,

¹²⁹ Opět srov.: „[Já] si své jednání nikdy bezprostředně neuvědomuje.“ (*Základ*, s. 172; *GWL*, s. 295). Srov. též např.: „Já si však, jak známo, své jednání nikdy bezprostředně neuvědomuje.“ (*Nárys*, s. 231; *GdE*, s. 374)

¹³⁰ Srov.: „Já má být určeno predikátem *nazírající*, a tím má být odlišeno od nazíraného... Je jasné, že není-li názor o sobě a jako takový dříve fixován, nemáme v tomto rozlišování žádný pevný bod a otáčíme se ve věčném kruhu.“ (*Základ*, s. 124; *GWL*, s. 232)

chápe tento rys objektu jako jeho *nazíranost, poznávanost*. Reflektující Já pokládá explicitně vystupující objekt za *nazíraný, bezprostředně poznávaný*, kdežto ostatní objekty, o nichž má jen určité „povědomí“, považuje za (právě) nenazírané, (právě) nepoznávané. Korelativně k tomu je reflektujícím subjektem určeno ono Já, které pro něj již vystupuje díky 2. reflexi, *jako nazírající, bezprostředně poznávající* tento konkrétní objekt.

Jak zde tedy můžeme vidět, teprve v této souvislosti je *pro reflektujícího* vůbec konstituováno nějaké *bezprostředně poznávající Já*, teprve zde si začíná být tento subjekt vědom něčeho takového, čemu říká „*nazírající Já*“. To, co reflektující subjekt označuje na této rovině reflexe výrazem „Já“, tak pro něj jednak stále vystupuje jako něco ve své praktické snaze omezeného (viz 2. reflexe). Zároveň pro něj nyní začíná být „Já“ tím, co způsobuje explicitní vystupování určité věci na rozdíl od ostatních věcí, o kterých má tento subjekt „povědomí“ a též je považuje za existující. Reflektující 3. reflexe by tedy mohl nyní pronést následující větu: „Vnímám, nazírám tento objekt“, resp. „to, čemu říkám Já, vnímá, nazírá tento objekt“.¹³¹ Pokud by tento reflektující subjekt chtěl vyjádřit celou právě odhalenou souvislost, mohl by říci: „Tento objekt vystupuje explicitně (na rozdíl od jiných), a to proto, že ho nazírám, resp. že ho nazírá to, čemu říkám Já.“

Všimněme si, že na rozdíl od praktického ohledu, v němž zůstává pro reflektujícího ono *reflektované Já* jen dynamicky a všeobecně určité (omezené, toužící atd.), je v nynějším teoretickém ohledu již toto *reflektované Já* vždy nějak *konkrétně, empiricky* určité. Reflektující tomuto Já vždy připisuje určitý konkrétní *stav*, v němž nazírající Já nazírá *to a to* konkrétně uzpůsobené Nejá, které pro reflektujícího právě explicitně vystupuje. Na druhou stranu je zde důležité, že reflektované Já získává (pro reflektujícího) tuto svoji určitost jen zprostředkovaně, skrze určitost nazíraného: Empirická určitost reflektovaného Já spočívá jen v tom, že nazírá to a to, a nikoli něco jiného. Já zde pro sebe ještě nedisponuje žádnou „vlastní“ empirickou určitostí, která by byla nezávislá na předmětech, nemá samo pro sebe ještě žádné samostatné „psychické nitro“, jak podrobněji ukážeme dále. Na úrovni nynější reflexe pro sebe Já nabývá empirické určitosti pouze vzhledem k nazíraným předmětům. Přitom si uvědomme, že ve skutečnosti, tj. z filosofického pohledu, má tato závislost mezi Já a Nejá opačný směr: Počítky neboli subjektivní určení Já byly na předchozí rovině reflexe objektivovány, a předměty tedy dostávaly nějaká empirická určení pouze na základě subjektivních stavů Já. Nyní ale

¹³¹ Tímto vyjádřením chceme zdůraznit, že reflektující Já se vztahuje k nazírajícímu Já *předmětně*, toto nazírající Já je jeho *představou*.

naopak stavy Já získávají nějaká empirická určení jen díky empirickým určením nazíraných předmětů.

Měli bychom zde ještě na pravou míru uvést náš způsob, jímž jsme celou sledovanou souvislost postupně představili. Začali jsme tím, že pro reflektující Já začínají vystupovat konkrétní (vnitřně i vnějšně) určité objekty. Teprve následně jsme ukázali, jakým způsobem si začíná být sledované Já vědomo sebe resp. reflektovaného Já jako nazírajícího. Tento postup jsme ovšem zvolili jen pro přehlednost, z hlediska sledovaného Já je samozřejmě každé vědomí konkrétně určitých předmětů doprovázeno vědomím sebe jako nazírajícího. Tyto dvě stránky jsou vždy spojeny a vzájemně se doprovází. Reflektující Já si nemůže být vědomo konkrétně určitých objektů, aniž by si bylo zároveň vědomo sebe resp. reflektovaného Já jako nazírajícího. Tyto dvě stránky se vzájemně podmiňují, jakkoli při běžné orientaci ve světě tomuto našemu nazírání nevěnujeme pozornost a zaměřujeme se pouze na nazírané předměty a jejich vlastnosti.

Ve Fichtově dedukci způsobu, jímž si začínáme být vědomi sami sebe jako nazírajících či vnímajících svět, se nám ukazuje jedna nesamozřejmá okolnost, kterou zde musíme zdůraznit: Abych mohl říct, že nějaká věc je mnou vnímána – a díky tomu se pro mě vůbec objevilo něco takového jako moje *vnímající* Já odlišné od této věci –, musím již mít o této věci „povědomí“ jako o v možnosti *nevnímané*. Jinak by totiž pro mne tento predikát („vnímaná“ věc) neměl žádný určitý význam, protože bych ho nedokázal od ničeho odlišit.¹³² Toto „povědomí“ o možné nevnímanosti dané věci mohu mít jen tehdy, mám-li již při explicitním vystupování této věci zároveň „povědomí“ o existenci *jiných* věcí, které pro mě momentálně explicitně nevystupují.

Popišme nyní ještě blíže onu činnost nazírání či vnímání, která je zde jedinou epistemickou činností, jíž si je reflektující Já vědomo. Jakou povahu má takovéto nazírání resp. vnímání, které připisuje reflektovanému Já? Reflektované Já je pro něj na jednu stranu *činné*, neboť touto činností měla být zdůvodněna náhodnost toho, že některý objekt vystupuje explicitně (vzhledem k pozadí neexplicitně vystupujících objektů). Reflektované Já je považováno za příčinu explicitního vystupování NeJá, toto vystupování je chápáno jako výsledek jeho aktu. Ovšem na druhou stranu je reflektované Já chápáno jako určené co do *obsahu* vnímání, jako určené v tom, *co* je jím vnímáno. Náhodnost, jejíž zdroj byl situován do Já, totiž nespočívala ani ve vnitřním (kvalitativním), ani ve vnějším

¹³² Na úrovni nynější reflexe pro mě ještě nemohou vystupovat jiné mody kognitivní činnosti, od kterých bych mohl „vnímání“ odlišit, jako „pouze si představovat“, „vzpomínat“, „spontánně určovat“ atd. Porozumění těmto modům již předpokládá, že rozumím významu kognitivního modu „vnímat“, tyto další mody jsou od „vnímání“ teprve následně odlišeny, jak ještě uvidíme.

(prostorovém) určení objektu, tato určení naopak vystupovala jako nutná, resp. jejich nahodilost byla zdůvodněna nezjevnou povahou Nejá. Ohledně vnitřního i vnějšího určení věci se tedy nazírající, vnímající Já jeví reflektujícímu jako *trpné*. Jeho činnost je považována za pouhé bezprostřední sledování (Betrachten) či zachycování (Auffassen) něčeho, co existuje a je (vnitřně i vnějšně) určité zcela nezávisle na této činnosti sledování či zachycování.¹³³ Tato činnost nazírání je navíc i zcela určená a nezávislá na Já v tom, *který* objekt je momentálně zachycován či sledován. Já zde pro sebe ještě není svobodné a neurčuje konkrétní charakter a „směr“ svého jednání. Konkrétní podoba jeho činnosti je naopak rozhodována něčím jiným a i v tomto smyslu je Já zcela *pasivní*.

Jak tedy pro sledované Já vypadá *vztah* mezi jím samým (resp. reflektovaným Já) a světem? Jak jsme právě řekli, samo explicitní vystupování nějaké určité věci chápe jako zapříčiněné tím, že Já *vnímá*. Zároveň ale nepovažuje sebe sama za příčinu obsahové určitosti toho, co se mu ukazuje. Já si tedy v nynější souvislosti uvědomuje, že podmínkou explicitního vystupování nějaké věci je to, že na něj tato věc (Nejá) nějak *působí*. Viděli jsme, že Nejá již má na úrovni nynější reflexe pro vyvíjející se Já podobu působící a konkrétně určité substance.¹³⁴ V nynějším kroku je této substanci navíc připisováno působení *na Já ohledně poznání*, tato určitá substance je pochopena jako *afikující* v teoretickém ohledu *Já*. (Připomeňme, že na úrovni 2. reflexe bylo chápáno ještě zcela neurčité Nejá jako působící na Já *v praktickém ohledu*.) Na druhou stranu si Já uvědomuje, že musí toto zapůsobení objektu samo vnímat, aby tento objekt vůbec explicitně vystupoval. Toto vnímání je pro něj také činností, jakkoli je zcela *nesvobodným* zachycováním a Já je pro sebe při této své činnosti naprosto pasivní. Celkově tedy vidíme, že ukazování se či explicitní vystupování nějaké věci je pro reflektující Já způsobováno *setkáním* či *souběhem* dvou činností, afikující činnosti Nejá a vnímající, pasivně zachycující činnosti Já. Všimněme si ovšem, že reflektující Já nyní chápe tuto afikující činnost Nejá tak, jako by byla sama o sobě zcela nezávislá na vnímající činnosti Já. Zdá se tak, že pro Nejá samo je zcela nepodstatné, zda je zachyceno vnímajícím Já. Nejá má svoji určitost a působí nezávisle na tom, zda je vnímáno, nebo není.

Věci resp. objekty a jejich uzpůsobenost tak pro reflektujícího 3. reflexe vystupují jako *vnímatelné, nazíratelné*, ale zároveň jako samostatně existující a o sobě určité i tehdy, když nejsou vnímány, nazírány. Těmto samostatně jsoucím věcem je přitom připisována

¹³³ Srov.: „... toto jednání musí být *nazíráním*. Já sleduje Nejá a nenáleží mu nic dalšího než sledování [Betrachten].“ (*Nárys*, s. 207; *GdE*, s. 342) Srov. též: „Řeč [je] zde ... o úplné určenosti představujícího Já při zachycování [Auffassung] nějakého znaku, přičemž jako příklad takového znaku můžeme zatím myslet tvar nějakého tělesa v prostoru.“ (*Nárys*, s. 237; *GdE*, s. 383; překlad upraven podle originálu)

¹³⁴ Viz kap. „4.3.3. Nejá jako substance a akcident. Nejá jako působící věc“.

právě ta konkrétní určitost, která je nyní vnímána. Pro reflektujícího 3. reflexe tedy existuje totožnost mezi *vnímanou* (vnitřní i vnější) určitostí a určitostí *Nejá chápaného jako nevnímané*. Reflektující 3. reflexe by mohl pronést tvrzení: „To, čemu říkám Já, vnímá (nazírá) tento červený objekt zde a tento červený objekt zde existuje, i když jej zrovna Já nevnímá (nenazírá).“ Nebo by též mohl pronést následující tvrzení: „Tento červený objekt se zde vyskytuje, ať už je vnímán nebo není.“ Z filosofického hlediska víme, že reflektující si tento *nevnímaný* červený objekt myslí, a v tomto smyslu je jeho vlastní představou, ale reflektující Já si toho samo není vědomo. Červený objekt pro něj jednoduše je, nezávisle na tom, jestli je vnímán, nebo není.

Proveďme nyní raději ještě jedno upřesnění. Jak jsme právě viděli, pro reflektujícího 3. reflexe vystupuje Já jako vnímající, nazírající. To ale nesmíme ukvapeně chápat v tom smyslu, že by zde pro reflektujícího 3. reflexe existovaly nějaké „*vněmy*“ nebo „*názory*“, že by pro něho existovaly nějaké *vnitřní obsahy* vnímajícího Já. Reflektující 3. reflexe by zde neřekl, že „to, čemu říkám Já, *má v něm (názor)* červeně, resp. tohoto objektu“. Pro reflektujícího nevystupují žádné *vněmy* či *názory*, které by byly nějakými samostatnými entitami obsaženými v Já a odlišujícími se od nazírané, vnímané věci. Toto poznávající Já nemá pro reflektující subjekt ještě žádné nitro, nemá ještě žádné obsahy, které by byly považovány za pouhé obsahy Já (psychické obsahy) a nějak onticky se odlišovaly od světa, byly by nějakými jinými entitami než vnímané věci. Pro reflektujícího 3. reflexe zde ještě vůbec neexistuje diference mezi obrazem (Bild) a tím zobrazovaným (Nachgebildete), mezi představou (Vorstellung) a tím představovaným (Vorgestellte)! Vnímaná červeně není pro reflektující Já na současné úrovni žádným „obrazem“, „názorem“, „vněmem“ nějaké samostatně existující červeně. Jednoduše se zde pro něj vyskytuje červená, která je jednou vnímána (je jí rozuměno jako právě vnímané) a jednou nikoli (je jí rozuměno jako v možnosti nevnímané). Z celkového hlediska sledovaných pragmatických dějin lidského ducha se nám tedy ukazuje, že na úrovni 3. reflexe ještě nemůže být dedukována celá reinholdovská „věta o vědomí“, v níž je (pro Já samo) obsažen rozdíl mezi představou a představovaným. Pokud má tedy vyvíjející se Já dospět až k našemu běžnému vědomí a sebevědomí, bude se muset pozvednout ještě na další rovinu reflexe, na níž si bude teprve vědomo své představy jako samostatné entity odkazující k něčemu představovanému, vnímanému či nazíranému.

Měli bychom se zde vyvarovat i dalšího možného nedorozumění. Reflektující 3. reflexe by zde nemohl ani prohlásit, že „to, čemu říkám Já, má nějaký *počitek*“. Jak jsme ukázali výše, počítku jako něčeho konkrétně obsahově určitého, co je připisováno Já a

zároveň je něčím čistě subjektivním (tj. ještě nevztaženým k Nejá), si nemůžeme být vůbec vědomi.¹³⁵ Viděli jsme, že Já si může být vědomo pouze všeobecného pocitu omezení, touhy atd., kdežto konkrétní obsahová určitost, která je v tomto pocitu vždy již implikována, pro nás zůstává zcela nepřístupná.¹³⁶ Já si začíná být vědomo této konkrétní obsahové určitosti vždy až jako konkrétní obsahové určitosti (neboli uzpůsobenosti) *Nejá*. Pro čtenáře mohou být v této souvislosti poněkud zavádějící některé Fichtova vyjádření ze *Základu všeho vědosloví*, kde mluví např. o tom, že „je ve mně“ *pocit* resp. *počitek* červeně, přičemž *pocit* resp. *počitek* je zde chápán jako subjektivní stav, který ještě není přenášen na Nejá.¹³⁷ Podle našeho názoru ovšem nemůžeme těmto pasážím rozumět tak, že by si Já mohlo být explicitně vědomo takového pocitu či počitku červeně, která ještě není vztažena k objektu.¹³⁸ Tento konkrétně určitý *pocit* či *počitek* je pouze (filosofickou úvahou odhaleným) *předpokladem* pro to, abychom si mohli být vědomi nějakého konkrétně určitého objektu.

Shrňme tedy výsledek naší předchozí úvahy: V nynějším stádiu vývoje již pro reflektující Já vystupuje reflektované Já jako nazírající či vnímající a má pro něj zároveň nějakou *empirickou určitost*. Tato empirická určitost Já je určitostí jeho konkrétního *stavu*: Reflektované Já je empiricky určité proto, že *nazírá* či *vnímá* nějaký konkrétní objekt. Reflektované Já zde tak vlastně získává pro reflektující Já empirickou určitost jen zprostředkovaně, skrze určitost nazíraného objektu. Jeho empirické určení totiž spočívá jen v tom, že *nazírá* právě *ten a ten* objekt. Vidíme tedy, že pro reflektující Já vystupují empiricky určité *stavy* reflektovaného Já, ale rozhodně zde pro něj nevystupují žádné empiricky určité *mentální obsahy* tohoto Já, ať již bychom jimi rozuměli „názory“, „vněmy“ či „počitky“. Jak jsme již jednou uvedli, reflektované Já zde pro reflektující Já ještě nemá žádné „nitro“, v němž by byly obsaženy nějaké samostatné entity typu „počitek“, „vněm“ či „názor“, které by se onticky nebo obsahově lišily od jevících se

¹³⁵ Viz kapitola „4.2.3 Přenášení obsahové určitosti pocitu resp. počitku na Nejá“.

¹³⁶ Srov.: „... vnitřní určení věci, jež se však vztahují výlučně k pocitu ... a jež jsou teoretické schopnosti Já zcela nepřístupná, např. že jsou věci hořké či sladké, hrubé či hladké, těžké či lehké, červené či bílé...“ (*Nárys*, s. 251; *GdE*, s. 401)

¹³⁷ Srov.: „Existuje např. něco *sladkého, kyselého, červeného, žlutého* atd. Takovéto určení je zjevně něčím výlučně subjektivním ... To, co je sladké či kyselé, červené či žluté ... lze pouze cítit ... Můžeme jen říci: ‚je ve mně počitek hořkého, sladkého‘ atd. – a nic víc.“ (*Základ*, s. 185; *GWL*, s. 313).

¹³⁸ To ostatně potvrzuje sám Fichte v tomto pozdějším vyjádření: „Ich kann nicht, wie ich soeben that, sagen, dass die Empfindung sich in ein Empfindbares verwandle. Das Empfindbare, als solches, ist im Bewusstseyn das erste. Nicht von einer Affection, die da roth, glatt und dergleichen, sondern von einem Rothen, Glatten u.s.w. ausser mir, hebt das Bewusstseyn an. ... Ich vergesse mich selbst gänzlich, und verliere mich in der Anschauung; werde mir meines Zustandes gar nicht, sondern nur eines Seyns ausser mir, bewusst. Das Rothe, Grüne und dergleichen ist eine Eigenschaft des Dinges, es ist eben roth oder grün, und damit gut.“ (*BdM*, s. 230 n.)

objektů. Pokusme se to vyjádřit ještě názorněji: Pokud bychom sami sebe situovali na rovinu sledovaného Já, museli bychom naše obvyklé vyjádření „Mám názor tohoto objektu“ přeformulovat do podoby „Nazírám tento objekt“. Pokud totiž běžně mluvíme o tom, že máme nějaký „názor“ objektu, již tento „názor“ považujeme za „zobrazení“, které je přinejmenším onticky (pokud ne i obsahově) odlišné od zobrazovaného objektu. Takovéto rozlišení zde ovšem sledované Já ještě neprovádí.

4.3.6 Nazírající Já jako existující v čase

Vraťme se nyní k širším souvislostem právě sledovaného stupně reflexe. Jak jsme uvedli výše, ono fixování volné činnosti nazírání, které provádí reflektující Já, se odehrává v jistém rytmu, kdy se střídají fáze fixování nazírání a fáze uvolnění nazírání. Díky tomuto opakovanému fixování a uvolňování nazírání, jehož si ovšem není reflektující Já samo vědomo, se pro něj zjevuje *mnohost* objektů a jejich uzpůsobeností. Tuto činnost jsme pro jednoduchost označili jako činnost „nazírání“, byť se ve skutečnosti jedná o činnost *fixování* nazírání a *určování* jeho produktů. A výsledky této činnosti jsme pro jednoduchost označili jako „názory“, jimiž *pro nás* reflektující Já disponuje a které *pro něj samo* mají podobu samostatných empiricky určitých objektů. Otázka, které bychom se nyní měli věnovat, zní: Jak se tato *mnohost* „názorů“ reflektujícího Já (neboli pro něj samo *mnohost* objektů) začne projevovat pro toto reflektující Já vzhledem k tomu, že již o sobě resp. o reflektovaném Já ví jako o *nazírajícím*? Jak můžeme očekávat, této *mnohosti* objevujících se předmětů bude odpovídat *mnohost stavů nazírání* připisovaných reflektovanému Já. Měli bychom zde ale právě ukázat, jakým způsobem musí reflektující Já jednat, aby pro něj takováto *mnohost stavů reflektovaného Já* začala vystupovat. A spolu s tím bychom měli i zjistit, v jaké podobě či přesněji řečeno v jaké *formě* pro něj vystupuje tato *rozmanitost stavů* připisovaných reflektovanému Já. Jistě nás nepřekvapí, že touto formou bude *čas*. Stojíme tedy před úkolem sledovat Fichtovu dedukci času.¹³⁹

Dříve, než se do tohoto úkolu pustíme, zrekapitulujme, čeho je si reflektující Já v současné situaci vědomo, neboť všechny tyto momenty budeme potřebovat v dalším postupu: 1) Pro reflektující Já existuje vnitřní (kvalitativní) rozdíl mezi jednotlivými objekty. Například pro něj existují objekty X a Y, z nichž každý má nějakou vnitřní charakteristiku, která ho odlišuje od toho druhého. 2) Pro reflektujícího existuje rozdíl

¹³⁹ K Fichtově dedukci času srov.: Benyovszký, L., „Fenomenologická interpretace Fichtova pojednání prostoru v Nárysu vědosloví zvláštního“, c. d., zvl. s. 21–26. Srov. též: Schnell, A., *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, c. d., s. 120–124.

mezi explicitním a implicitním vystupováním objektu, rozdíl mezi konkrétně vystupujícím objektem (např. X) a jeho pozadím (např. Y). 3) Reflektující považuje oba tyto objekty za zároveň existující v prostoru a navzájem si určující postavení v tomto prostoru. 4) Reflektující si je vědom *nahodilosti* explicitního vystupování konkrétního objektu, který by také explicitně vystupovat nemusel. Za důvod tohoto explicitního vystupování objektu přitom pokládá reflektované Já. Explicitně vystupující objekt tak považuje za *nazíraný* od reflektovaného Já a reflektované Já vzhledem k tomu považuje za *nazírající*.

Pokud chceme v naší úvaze postoupit kupředu, všimněme si následující charakteristiky *prostorového* určování předmětů, jež provádí *reflektující* Já a samozřejmě i my sami v běžném životě. Z hlediska prostoru je lhostejné, určujeme-li pozici objektu X vzhledem k již určené pozici objektu Y, nebo určujeme-li pozici objektu Y vzhledem k již určené pozici objektu X. Při prostorovém určování polohy objektů je lhostejné, který z těchto objektů vystupuje explicitně, jako momentálně určovaný, a který implicitně, tj. jako pozadí, vůči němuž zjišťujeme pozici explicitně vystupujícího objektu. Neboť věci pro nás existují v prostoru zároveň, simultánně. Fichte tuto okolnost formuluje následujícím způsobem: „Je lhostejné, jakou řadu opisujeme v prostoru: zda od A k B, či naopak; zda klademe B vedle A či A vedle B, neboť věci se v prostoru vylučují *oboustranně*.“¹⁴⁰ Ale všimněme si zároveň, že tato situace je vždy již nějak rozhodnutá. Jako aktuálně nazíraný objekt, jehož místo v prostoru určujeme, pro nás vždy již vystupuje *bud' X, nebo Y*.¹⁴¹

Co se v této situaci stává zřejmým pro reflektující Já? Reflektující Já si uvědomuje následující: Skutečnost, že explicitně vystupuje *právě tento objekt* (např. objekt X), je *nahodilá*, neboť by také mohlo explicitně vystupovat něco jiného (např. objekt Y). Ujasněme si hned, v čem se současná situace liší od té, kterou jsme představili v předchozí kapitole, jakkoli jde ve skutečnosti o dvě stránky téže syntézy, které se vzájemně podmiňují. V předchozí kapitole šlo o to, že *jeden a tentýž objekt* byl reflektujícím pochopen jako v možnosti nevystupující explicitně, čímž se pro reflektujícího vůbec stala zjevnou charakteristika objektu „vystupovat explicitně“. Tuto charakteristiku reflektující interpretoval jako nazíranost objektu, jejíž příčinou musí být reflektované Já, a toto Já proto bylo pochopeno jako *nazírající*. V nynější úvaze jde naopak o to, že reflektující Já začíná chápat samo *explicitní vystupování* či *zjevování* jako nahodilé v tom smyslu, že by mohlo být spojeno s nějakým *jiným objektem*, než se kterým je fakticky spojeno.

¹⁴⁰ Nárýs, s. 253; GdE, s. 404.

¹⁴¹ Srov.: „Nakolik je však jisté, že má existovat nazírání a jeho objekt, musí Já – podle zákona, z něhož jsme vyšli – *jeden z těchto* o sobě určených členů činit *určitelným v prostoru*.“ (Nárýs, s. 253; GdE, s. 404; překlad upraven podle originálu)

Podstatný krok, který v současné situaci reflektující Já provádí, vypadá následovně: Tuto právě naznačenou charakteristiku zjevování reflektující Já přenáší na *reflektované* Já, neboť toto reflektované Já již chápe jako *důvod* a *zdroj* explicitního vystupování objektu. Znamená to, že reflektující Já začíná chápat *ono nazírání*, které připisuje reflektovanému Já, jako *v možnosti spojené s nějakým jiným objektem*. Reflektující zde vlastně odděluje toto nazírání samo, jež připisuje reflektovanému Já, od právě nazíraného objektu a toto nazírání chápe jako v možnosti určené – co do jeho obsahu – nějak jinak.¹⁴² V abstraktnějších pojmech, které se však ihned ukážou jako velmi výstižné, můžeme tuto skutečnost vyjádřit tak, že reflektující Já zde začíná odlišovat *bod* (Punkt) a jeho konkrétní obsah.¹⁴³ Nechme otevřené, v jakém smyslu máme tomuto Fichtovu termínu „bod“ přesně rozumět, prozatím nám postačí zjištění, že tímto „bodem“ je označováno samo nazírání připisované reflektovanému Já, kdežto konkrétním obsahem, který byl od tohoto „bodu“ oddělen, je ten a ten konkrétně určitý objekt.

Měli bychom zde ovšem zabránit možnému nedorozumění: Tento stav reflektovaného Já (nazírání, bod) zde pro reflektujícího nevystupuje jako něco čistě abstraktního a zcela neurčitého. Nazírání je zde sice chápáno jako co do svého obsahu *nahodilé*, nikoli ovšem jako prázdné. To znamená, že jednak *už je s nějakým konkrétním obsahem spojeno*, ale zároveň vystupuje jako *v možnosti spojené s nějakým jiným obsahem*. Jinými slovy řečeno, pro reflektujícího jde o nazírání něčeho konkrétního (např. objektu X), které ovšem také mohlo být nazíráním něčeho jiného.

Zatím jsme ale neukázali, jakým způsobem musí obrazotvornost *reflektujícího* Já jednat, aby pro něj vůbec vystupovalo nazírání – připisované reflektovanému Já – jako v možnosti spojené s nějakým jiným obsahem. Aby bylo něco takového možné, reflektující Já zde musí klást nějaké *jiné nazírání*, nějaký *jiný stav* reflektovaného Já, nějaký *jiný bod*.¹⁴⁴ Proč je tomu tak? Kdyby reflektující Já nekladlo takovýto *jiný akt nazírání*, takovýto *jiný stav* reflektovaného Já, nedokázalo by nikdy odlišit nyní tematizované nazírání samo od jeho konkrétního obsahu (např. objektu X). Kdyby pro něj vystupoval

¹⁴² Srov.: „Tato činnost [ideální činnost Já] je jeho a nikoli Nejá, výlučně potud, je-li svobodná, a mohla by tedy směřovat k jakémukoli jinému objektu než právě k tomuto. Takto musí být činnost Já kladena, má-li být možné vědomí, a je takto kladena. Charakterem přítomného momentu je tak to, že by v něm mohl existovat i nějaký jiný vjem.“ (Nárys, s. 257; GdE, s. 410)

¹⁴³ Srov.: „... zda je *s tímto bodem* – a tím *s Já* – synteticky sjednoceno Y či X, to záleží výlučně na spontaneitě Já. ... kladena musí být *pouhá možnost* syntézy bodu a působnosti Nejá. To je možné jen za podmínky, že tento *bod* může být kladen v odloučení od *působnosti Nejá*.“ (Nárys, s. 254; GdE, s. 406)

¹⁴⁴ Srov.: „[Spojení bodu s X se má] dít z absolutní spontaneity Já a nést na sobě její znamení, *nahodilost* ... To však není možné jinak než protikladením nějaké jiné, nutné syntézy nějakého určeného Y s příslušným bodem, a sice nikoli s bodem náležejícím k X, neboť z něj je první syntézou vše ostatní vylučováno, nýbrž s nějakým *jiným, protikladným* bodem.“ (Nárys, s. 255; GdE, s. 407)

pouze jiný objekt, ale nikoli jiný stav Já (tj. jiné nazírání), pak by sice explicitně vystupující objekt vykazoval nahodilost v tom, že vůbec vystupuje explicitně, neboli že je nazírán – jak jsme viděli v předchozí kapitole. Nazírání *samo* by ale nemělo onen charakter, že může být spojeno s nějakým jiným obsahem, s nějakým jiným objektem, nebylo by od tohoto fakticky daného obsahu (objektu) nijak oddělitelné. Ještě zde výsledek této úvahy upřesněme: Ono *jiné nazírání* neboli *jiný stav* reflektovaného Já není od předchozího *odlišný díky tomu*, že by byl spojen s nějakým jinak kvalitativně určeným objektem, třebaže s nějakým takovýmto objektem samozřejmě fakticky spojen je. Jeho *jinakost* musí spočívat právě v tom, že je to nějaký jiný stav obecně, jiné nazírání obecně, jiný bod obecně.

Jak zde tedy vidíme, pokud reflektující přenáší na reflektované Já charakteristiku zjevování „být vždy v možnosti spojeno s jiným obsahem“, a chápe tak samo nazírání připisované reflektovanému Já jako v možnosti spojené s jiným obsahem, vždy již zároveň klade *mnohost stavů reflektovaného Já*. Pro jednoduchost zde, obdobně jako při dedukci prostoru, omezme tyto stavy nazírání jen na dva a označme je spolu s Fichtem jako body ,c‘ a ,d‘. Právě tematizovaný stav nazírání (neboli bod) ,d‘ je spojen s obsahem X (s objektem X), ale jeho spojení právě s tímto obsahem má být jen *náhodné*. Stav reflektovaného Já je s tímto obsahem sice fakticky spojen, ale má být považován za v možnosti spojitelný s nějakým jiným obsahem. Pokud má tato charakteristika stavu ,d‘ pro reflektující Já vystoupit, musí reflektující, jak jsme právě viděli, klást jiný stav ,c‘. Tento stav již také musí být spojen s nějakým obsahem (např. Y), protože jinak by tento stav vůbec nemohl pro reflektující Já vystupovat. Jaký je nyní pro reflektujícího charakter tohoto spojení stavu ,c‘ s obsahem Y? Je toto spojení stavu a obsahu také nahodilé? Abychom mohli na tuto otázku odpovědět, vzpomeňme si na určování pozice objektů v prostoru: Abychom mohli *určovat* (rozhodovat) pozici objektu X, již musela *být určena* (rozhodnuta) pozice objektu Y. Z hlediska stavů nazírání, které jsou nyní naším tématem, tedy platí, že obsahový charakter stavu ,d‘ (spojovaného s X) se teprve rozhoduje a v tomto smyslu je *náhodný*, kdežto obsahový charakter stavu ,c‘ (spojovaného s Y) již musí být rozhodnut a v tomto smyslu je *nutný*. Stav ,d‘ tedy pro reflektujícího vystupuje jako jen *náhodně* spojený s určitým obsahem na rozdíl od stavu ,c‘, který je s jemu příslušejícím obsahem spojen *nutně*.¹⁴⁵

¹⁴⁵ Srov.: „... sjednocování s bodem ,d‘ je posuzováno jako závislé na svobodě, a tedy jako takové, které by mohlo být i jiné, zatímco sjednocení s bodem ,c‘ je posuzováno jako nutné, a tedy jako takové, které nemůže být jiné. (Syntetické jednání je uzavřeno, je pryč a není již v mé moci.)“ (*Nárys*, s. 255; *GdE*, s. 408)

Ukažme dále, jaký charakter vykazuje *vzájemný vztah* těchto dvou stavů: Jak jsme právě viděli, pokud má pro reflektující Já vystupovat právě tematizovaný stav ‚d‘ jako náhodně spojený s obsahem X, *musí* reflektující nezbytně klást nějaký jiný stav ‚c‘ jako nutně spojený s obsahem Y. Spojení stavu ‚c‘ s Y je tedy *nezbytným předpokladem* pro to, aby mohl být stav ‚d‘ spojován s X. Znamená to, že stav ‚d‘ je *podmíněn* a je *závislý* na stavu ‚c‘. Opačně to ovšem neplatí, stav ‚c‘ není sám závislý a není podmíněn stavem ‚d‘.¹⁴⁶

Podíváme-li se celkově na tyto charakteristiky, které obdržely stavy nazírajícího Já díky nynější produktivní reflexi, je nám ihned patrné, že se nejedná o nic jiného než o charakteristiky *minulého* a *přítomného* stavu. Jako *přítomný* (gegenwärtig) totiž chápeme právě ten náš stav, který se co do svého obsahu teprve rozhoduje a v tomto smyslu je náhodný. Zároveň je pro nás takovým stavem, který je podmíněn nějakým jiným, co do jeho obsahu nutným, stavem, ale sám žádný další stav nepodmiňuje.¹⁴⁷ Naopak jako *minulý* (vergangen) chápeme ten náš stav, který už je obsahově rozhodnutý – jeho spojení s konkrétním obsahem se „již událo“ – a podmiňuje náš právě se rozhodující přítomný stav.¹⁴⁸ Takováto celková vzájemná souvislost minulého a přítomného stavu pak není ničím jiným než *časem*.

Rozviňme ještě další charakteristiku onoho stavu, který pro reflektujícího vystupuje jako *minulý*. Je-li minulý stav ‚c‘ tematizován sám o sobě, tj. bez vztahu k aktuálně přítomnému stavu ‚d‘, pak vystupuje též jako *nahodilý*, jako náhodně spojený s obsahem Y. S obsahem Y byl totiž *nutně* spojen jen vzhledem k aktuálně přítomnému stavu ‚d‘. Pokud Já takovýmto způsobem reflektuje na minulý stav ‚c‘, vlastně tento minulý stav zpřítomňuje a musí vůči němu klást jiný časový moment ‚b‘, který je se svým obsahem spojen nutně. Jinými slovy vyjádřeno, Já musí ve vztahu k právě zpřítomněnému minulému okamžiku klást jemu předcházející okamžik. Tento předchozí časový moment může

¹⁴⁶ Srov.: „Podle postulátu se má nyní uskutečnit syntéza s ‚d‘. Je-li jako taková kladena, pak je nutně kladena jako *závislá*, podmíněná syntézou s ‚c‘. Syntéza s ‚c‘ však naopak není podmíněná syntézou s ‚d‘.“ (Nárys, s. 256; GdE, s. 408)

¹⁴⁷ Srov.: „[Já] s bodem může sjednocovat cokoli jen chce, a tedy celé nekonečné NeJá. Takto určený bod je jen nahodilý, a ne nutný; je pouze závislý, aniž by měl nějaký jiný bod, jenž by na něm závisel, a nazývá se *přítomný*.“ (Nárys, s. 256; GdE, s. 409); „... charakterem přítomného momentu je tak to, že by v něm mohl existovat i nějaký jiný vjem.“ (Nárys, s. 257; GdE, s. 410)

¹⁴⁸ Srov.: „Když má být kladeno syntetické sjednocení s ‚d‘, pak musí být kladeno sjednocení s ‚c‘ jako již uskutečněné [als geschehen gesetzt werden]...“ (Nárys, s. 256; GdE, s. 408); „[Musíme předpokládat – M. V.] jiný moment, do kterého nemůže být kladen žádný jiný vjem než ten, jenž je do něj kladen, a to je charakterem minulého momentu.“ (Nárys, s. 257; GdE, s. 410)

však opět zpřítomnit atd. Tímto způsobem reflektující Já získává jasnou představu o *sukcesivní časové řadě* stavů reflektovaného Já, které následují *po sobě* (nacheinander).¹⁴⁹

Věnujme zde pozornost několika důležitým skutečnostem, které s sebou právě představená dedukce času nese. Předně je třeba říci, že časové charakteristiky jsou jen *vnějším* určením stavů nazírajícího Já. Tyto charakteristiky nijak nezasahují do konkrétních (tj. empirických) obsahů, s nimiž jsou tyto stavy spojovány. Onomu „podmiňování“ přítomnosti minulostí tedy rozhodně nemůžeme rozumět v *kauzálním* slova smyslu. Kauzální spojení bude do této časové souvislosti vnášet až rozvažování při dalším určování zkušenosti a jejích zákonitostí. Časová určení sama ovšem ještě žádnou kauzální souvislost neobsahují a neimplikují. Všimněme si dále, že tyto časové charakteristiky „minulé“ a „přítomné“ jsou obrazotvorností konstituovány *souběžně*. Přítomný stav může mít význam „přítomného“ stavu jen vůči minulému stavu, a naopak, minulý stav může být chápán jako „minulý“ jen vůči přítomnému stavu. Minulý stav je tak vždy kladen *společně* s přítomným, jako nezbytný moment vztažený k přítomnému stavu. Jak v tomto kontextu podotýká Fichte: „... minulost je pro nás nutně, neboť jen za jejího předpokladu je možná přítomnost...“¹⁵⁰

Právě jsme mohli sledovat, jakým způsobem začíná pro reflektující Já vystupovat *mnohost stavů* reflektovaného Já, a viděli jsme rovněž, že tato mnohost má vždy *časová určení*, bez nichž si Já nemůže takovouto rozmanitost vlastních stavů uvědomovat. Takovému *určování* stavů Já jako minulých a přítomných provádí obrazotvornost reflektujícího Já a tyto jejich časové významy vlastně v silném slova smyslu teprve *vytváří*. Mají svůj poslední důvod v tom, že obrazotvornost musí díky své synteticko-analytické povaze neustále přecházet mezi fázemi *fixování* a *volného produkování*. Samo toto přecházení obrazotvornosti *reflektujícího* Já si z našeho filosofického stanoviska také představujeme jako probíhající v čase, neboť jinak si ho ani představit nedokážeme. Ale tímto tékáním obrazotvornosti teprve vzniká každá představa o časové následnosti, i naše vlastní jakožto filosofických pozorovatelů. Obrazotvornost totiž ve fázi *fixování* vytváří sám časový

¹⁴⁹ Srov.: „Syntéza s ‚c‘ však má dále být právě tím, čím je syntéza s ‚d‘, tj. svobodně provedenou, nahodilou syntézou. Je-li kladena jako taková, pak jí opět musí být jako nutná protikladena jiná syntéza, totiž s ‚b‘, na níž je závislá a již je podmíněná, jež však sama naopak není závislá na ní. ... a tak dál do nekonečna. Tak získáváme řadu bodů jako syntetických bodů sjednocení působnosti Já a Nejá v názoru, v níž je každý bod závislý na jednom určitém jiném bodě, který je však na něm naopak nezávislý, a v níž má každý bod jeden určitý jiný bod, jenž je na něm závislý, aniž by sám naopak závisel na tomto jiném bodě. Získáváme zkrátka *časovou řadu*.“ (Nárys, s. 256; GdE, s. 408 n.) Srov. též: „Minulý moment – a každý možný minulý moment – může však být znovu přiveden k vědomí, reprezentován čili zpřítomněn..., jestliže se reflektuje na to, že by *mohl* tomuto momentu přece *připadnout* i jiný vjem. Pak je mu protikladen nějaký jiný moment, který mu předchází, jemuž, *když* už má být do prvního kladen jistý určitý vjem, nemůže připadat žádný jiný vjem než ten, který mu již připadl.“ (Nárys, s. 258; GdE, s. 410 n.)

¹⁵⁰ Nárys, s. 257; GdE, s. 409.

moment (tj. okamžik), kdežto *přecházením* mezi takto ustavenými okamžiky teprve vytváří jakoukoli jejich návaznost.¹⁵¹ Já samo, dokonce ani naše filosofické Já, si ovšem nemůže být tohoto jednání obrazotvornosti vědomo, a považuje proto časovost za jednoduše *danou* formu, v níž existuje mnohost stavů Já.

Tím jsme ale ještě nevyčerpali všechny souvislosti Fichtovy dedukce času. *Časová určení* konstituovaná obrazotvorností se totiž nevztahují jen na stavy (reflektovaného) Já, jakkoli jsme na tuto stránku dedukce kladli důraz, abychom ji vůbec dokázali předvést. Nyní si ale musíme uvědomit, že jednotlivé stavy (reflektovaného) Já jsou pro reflektujícího vždy spojeny s nějakým obsahem. A tímto obsahem pro něj není nic jiného než *samy objekty*! Viděli jsme totiž, že tyto stavy nejsou pro reflektující Já žádnými vnitřními psychickými obsahy (reflektovaného) Já, ale bezprostředním nazíráním objektů. Reflektující si tedy v současné situaci ještě neuvědomuje, že by (reflektované) Já mělo nějaké „představy“ odvíjející se postupně v čase, naopak je zde pro něj zřejmé jen to, že *objekty vystupují*, tzn. *jsou nazírány* postupně v čase. Jak již jsme ovšem viděli, pro Já samo předpokládá veškeré vnímání též *afekci* ze strany věcí.¹⁵² Reflektující tedy tuto situaci musí celkově interpretovat tak, že *v čase* dochází k vzájemnému *setkávání* činnosti Já (tj. nazírání, vnímání) a činnosti Nejá (tj. afikování), a teprve jejich vzájemné setkání má za následek *explicitní vystoupení* nějakého objektu. Pokud tedy objekty vystupují po sobě v čase, znamená to pro reflektujícího, že je nejen postupně v čase vnímá (reflektované) Já, ale že tyto objekty samy na Já působí v časové posloupnosti. Aktuálně *nevystupujícím* věcem, o nichž má reflektující povědomí a tvoří pro něj pozadí aktuálně vnímané věci, proto rozumí jako aktuálně nenazíraným, ale jako nazíraným *v minulosti*. A tedy i v minulosti *existujícím* v tom smyslu, že v minulosti musely působit na Já a afikovat ho. I věci tak pro reflektujícího *existují časovým způsobem* a mohl by proto v nynější souvislosti pronést následující tvrzení: „To, čemu říkám Já, *vnímalo* červený předmět a tento červený předmět *v minulosti existoval*, působil na Já.“

Ale způsob vystupování objektů je ještě složitější. Nezapomeňme totiž, že věci existují pro reflektujícího nejen v čase, ale (na rozdíl od stavů připisovaných Já) také *v prostoru*. Jejich mnohost je tedy pro něj nejen mnohostí v čase, v němž existují *po sobě*, ale i mnohostí v prostoru, v němž mnohé věci existují *zároveň*. V takovéto situaci má

¹⁵¹ Srov. následující dvě charakteristiky činnosti obrazotvornosti: „Úlohou schopnosti syntézy je sjednocení protikladných členů ... To ovšem tato schopnost nedokáže; úloha však přesto existuje, a proto vzniká spor mezi neschopností a požadavkem. V tomto sporu duch prodlévá, těká mezi oběma členy...“ (*Základ*, s. 119; *GWL*, s. 225); „Těkání obrazotvornosti mezi tím, co je nesjednotitelné, tento její rozpor se sebou samou je tím, co ... roztahuje v Já jeho stav do *časového momentu*.“ (*Základ*, s. 113; *GWL*, s. 217)

¹⁵² Srov. výše, s. 114 této práce.

reflektující Já následující celkovou představu o světě: Některá věc existuje (působí na Já) a je vnímána, ale naopak mnohé další věci v *témže časovém momentu* existují (působí na Já) a vnímány nejsou, protože se s nimi neseťkává žádná vnímající činnost Já. Pro Já totiž vždy *explicitně* vystupuje jen *jedna* věc resp. její vlastnost, ale zároveň má povědomí o dalších věcech, které vnímalo v předchozích momentech a jež pro něj nyní tvoří prostorové pozadí vnímané věci. V takto rozvržené situaci si může reflektující Já uvědomit i *změnu* kvalitativního uzpůsobení věci či jejího prostorového postavení, ale takto složitou syntézu již zde pro naše potřeby nemusíme sledovat.

Stačí nám, že jsme v posledních třech kapitolách alespoň zběžně načrtli, jakým způsobem Fichte odvozuje z obrazotvornosti *apriorní formu prostoru a času*. Ukázalo se nám přitom, že *jednota* času a prostoru je vytvářena pouze díky obrazotvornosti, která mezi jednotlivými prostorovými či časovými body přechází a vzájemně je syntetizuje. K tomuto výsledku již ostatně dospěl i Kant v *Kritice čistého rozumu*.¹⁵³ Fichte ovšem kantovský transcendentální výklad prostoru a času zároveň podstatným způsobem doplnil a prohloubil. Předvedl totiž, jakým způsobem sama obrazotvornost *vytváří* významy „po sobě“ (časovost) a „vedle sebe“ (prostorovost), určuje-li objekty resp. stavy Já vystupující (implicitně a explicitně) ve vědomí.¹⁵⁴ Dokázal tím tyto formy *geneticky odvodit* z jejich společného kořene, jímž je těkající povaha obrazotvornosti. Pro Kanta naopak zůstávaly obě tyto apriorní formy názoru pouhým (transcendentálním) *faktem*, které již podle něj není možno nějak dále zdůvodnit.¹⁵⁵

4.3.7 Shrnutí třetí reflexe

Na současném stupni vývoje Já disponuje artikulovanou představou o světě, který je pro něj tvořen rozmanitostí věcí, které mají mnohé kvalitativní vlastnosti, nacházejí se na různých místech prostoru a jejich existence se postupně odvíjí v čase. Já přitom ví nejen o svém praktickém usilování vůči tomuto světu, ale je si vědomo i sebe sama jako

¹⁵³ Srov. alespoň kap. „O syntéze aprehenze v nazírání“, Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, A 198 nn.

¹⁵⁴ Srov.: „Kant vychází v *Kritice čistého rozumu* z bodu reflexe, ve kterém již v Já a pro Já existuje čas, prostor a rozmanitost daná názoru. Tyto záležitosti jsme právě *a priori* dedukovali a nyní již existují v Já. Zvláštní, jímž se zabývá vědosloví v souvislosti s teoretickou schopností, je proto stanoveno, a nyní svého čtenáře stavíme právě k onomu bodu, kde jej od nás přebírá Kant.“ (Nárys, s. 258; *GdE*, s. 411)

¹⁵⁵ Srov. toto Kantovo vyjádření: „Ale pro zvláštnost našeho rozvažování, že vytváří apriorní jednotu apercepce jen prostřednictvím kategorií, a to jen určitým způsobem a v určitém počtu, se dá právě tak málo uvést nějaký důvod, jako *není možno říci ... , proč jsou prostor a čas jedinými formami našeho možného názoru*.“ (Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B 145 n.; zdůraznil M. V.) Ke vztahu Kantovy a Fichtovy dedukce apriorních forem názoru srov.: Metz, W., „Fichtes genetische Deduktion von Raum und Zeit in Differenz zu Kant“, c. d., zvl. s. 80.

bezprostředně nazírajícího a poznávajícího tento mnohotvárný svět. A spolu s tím si uvědomuje i rozmanitost svých vlastních stavů, v nichž poznává svět a které se též odehrávají v časové řadě. Viděli jsme ovšem, že Já si zde ještě není vědomo žádných svých „představ“ o světě a nerozlišuje ještě představy od světa samého. Věci se mu jednoduše ukazují v celé své určitosti a Já si je přitom vědomo pouze svého stavu, v němž tyto jevící se věci pasivně zachycuje. Nerozlišuje ale od sféry „světa“ žádnou samostatnou sféru „vědomí“, v níž by byly obsaženy reprezentace tohoto světa. Takovéto rozlišení ovšem sami v běžném životě provádíme. Víme o našich představách právě jako o *našich vlastních* představách o světě a tyto dvě oblasti nesměšujeme. Tím samozřejmě nechceme tvrdit, že si tohoto rozdílu jsme vždy jasně vědomi. Většinou si všímáme pouze toho, co naše představy reprezentují, tedy světa a jeho podob. Ale vždy už si více či méně jasně uvědomujeme i skutečnost, že si tyto představy o světě v danou chvíli sami vytváříme. Měli bychom tedy přejít k další kapitole a ukázat, jakým způsobem si sledované Já začíná uvědomovat takovýto rozdíl.

4.4 Čtvrtá reflexe

Stejně jako ve všech předchozích případech se Já pozvedá na novou rovinu reflexe tím, že reflektuje na svoji činnost, kterou jednalo na předchozím stupni. V nynější situaci Já reflektuje na činnost *souzení*, jejímž prostřednictvím určovalo konkrétní povahu nazíraného Nejá. Stejně jako všude jinde i zde platí, že Já se k této své činnosti nemůže vztahovat přímo a bezprostředně. Může na ni opět jen usoudit z nějaké charakteristiky jejího produktu. Skrze tuto charakteristiku se pro Já samo stane zřejmé, že jde o *produkt jeho vlastní činnosti*, a teprve tak si bude moci svoji činnost připsat.

4.4.1 Obraz věci

Co je ovšem oním znakem vnímané věci, který umožňuje, aby si Já uvědomilo svoji činnost souzení? Sledované Já si může všimnout následující skutečnosti: Věc, která vystupuje v jeho vědomí, získává svoji určitost *teprve postupně*, je zpočátku ještě neurčitá – ať již ve svých vnitřních, nebo vnějších určeních – a teprve postupně *se stává* konkrétně určitou. U vnímané věci totiž není zpočátku nikdy jasné, jaké konkrétní určení tato věc vlastně má a mohou jí připadnout mnohá určení, ale nakonec tato věc přece s nějakým konkrétním určením vystoupí. Pokud si ovšem Já uvědomuje tento *přechod* od potenciální mnohosti empirických určení věci k jednomu výsledku, musí považovat toto výsledné určení za *nahodilé*. Nahodilé je v tom smyslu, že vnímaná věc také mohla vystoupit s nějakým jiným konkrétním určením, neboť byla z počátku neurčitá. Rozhodující okolností nyní je, že reflektující Já nemůže takovéto *stávání se věci jednoznačnou* interpretovat tak, že by bylo způsobováno samotnou vnímanou věcí, neboť věc považuje – jak jsme viděli výše – za zcela určenou sebou samou a v tomto smyslu za jednoznačně určitou. Jaký to má důsledek pro reflektující Já? To, čeho je si Já vědomo a co explicitně vystupuje v jeho fenomenálním poli, nemůže již chápat jako věc, která se sama ukazuje se všemi svými kvalitami. Obsah objevující se ve vědomí musí naopak chápat jako vlastní *obraz věci* (Bild) vytvořený určující činností Já. Fichte tuto souvislost shrnuje v následujícím vyjádření: „Tímto přechodem od neurčeného produktu svobodné obrazovnosti k plnému určení se – v jednom a témže aktu – stává to, co se vyskytuje v mém vědomí obrazem a je kladeno jako obraz. Stává se *mým* produktem, protože je musím klást

jako určené absolutní samočinností.¹⁵⁶ Tento posun, který prodělává vyvíjející se Já, můžeme popsat následujícím způsobem: Reflektující subjekt vzhledem k právě načrtnuté charakteristice, totiž k postupnému *stávání se* objektu určitým, blíže určuje tento objekt objevující se v jeho vědomí. Díky tomuto novému určování pro něj ovšem objekt získává zcela nový ontologický status. Nemůže ho již pokládat za samotnou „věc“, ale musí ho považovat za „obraz“ věci, který si sám vytvořil. Takovýto skok ve vývoji Já můžeme jednoduše shrnout tak, že reflektující subjekt zde poprvé získává představu o své představě.

Tato představa pro něj ovšem není žádným pouhým fantasmatem. Považuje ji naopak za věrné zobrazení (*Nachbildung*) skutečné věci resp. jejích vlastností. Z druhé strany řečeno, reflektující subjekt připisuje skutečným věcem právě ta kvalitativní resp. vnější určení, která jsou obsažena v jeho představách. Zdůrazněme, že toto Já zde nemusí podléhat nejistotě, zda jeho obraz je skutečně *věrným* obrazem věci či nikoli. Takováto nejistota nastává jen ve zvláštním případě, kdy sám obraz stále zůstává nedourčený a nejasný. Pokud se ovšem pro sledované Já obraz nakonec ustálí a stane se zcela určitým, pak takovouto pochybnost nemá a obraz jednoduše považuje za věrné zobrazení věci. Přitom si ovšem stále zůstává vědomo ontického rozdílu mezi věcí a jejím zobrazením, neboť *obraz* se pro něj stal jinou „entitou“, než *zobrazovaná* skutečná věc.¹⁵⁷

Pokud reflektující Já začíná takovýmto způsobem chápat obraz právě *jako obraz*, znamená to zároveň, že ho považuje za *výsledek jednání Já*. Já si tak připisuje *činnost vytváření* tohoto obrazu, resp. připisuje ji reflektovanému Já. Takovouto činnost již dobře známe z předchozí úrovně reflexe. Jde o *souzení* neboli *určování* nevědomého názoru věci, které Fichte v současném kontextu označuje rovněž jako *zobrazování* (*bilden*).¹⁵⁸ Jakou podobu má tato činnost pro Já samo? Na jednu stranu ji považuje za *vytváření, produkci* obrazu, bez níž by takovéto zobrazení věci vůbec neexistovalo. Já si zde začíná uvědomovat, že určitou uzpůsobenost věci, která pro něj aktuálně vystupuje, jen pasivně nevnímá, ale že ji naopak samo *určuje*, a teprve tím se pro něj stává zjevnou. Já si zde tedy začíná připisovat *aktivní* podíl na výsledku poznání, ví, že si vytváří *vlastní* obraz o věci. Na druhou stranu se ovšem při zobrazování cítí být vázáno něčím o sobě určitým. Nevytváří si libovolné obrazy, ale právě obrazy *dané* věci. Svůj obraz totiž rozvrhuje na základě svého

¹⁵⁶ *Nárys*, s. 231; *GdE*, s. 374. Srov. též toto pozdější Fichtovo vyjádření: „Der Acte deines Geistes wirst du dir nur bewusst, inwiefern du durch einen Zustand der Unbestimmtheit und Unentschlossenheit hindurchgehst, dessen du dir gleichfalls bewusst wirst...“ (*BdM*, s. 217).

¹⁵⁷ Srov.: „Pokud Já klade tento obraz jako produkt své činnosti, nutně mu protiklade něco, co není jejím produktem ... Tím je *skutečná věc*...“ (*Nárys*, s. 231; *GdE*, s. 375)

¹⁵⁸ Srov. kap. „4.3.2. Určování vnitřní, kvalitativní uzpůsobenosti Nejá“.

nevědomého názoru, jakkoli si ho zde není vědomo a jeho určitost poznává právě až prostřednictvím vytvořeného obrazu. Činnost zobrazování zde tedy pro Já na jednu stranu vystupuje jako *produkce* obrazu, ale na druhou stranu jako *řízení se* (*Verrichten*) něčím o sobě, tj. nezávisle na Já, rozhodnutým.¹⁵⁹ Přesto má Já v tomto zobrazování také jistou svobodu a v příští kapitole uvidíme, jakým způsobem si ji samo uvědomuje.

Takovéto rozlišení vlastního obrazu od skutečné věci vede pro reflektujícího ještě k dalšímu důsledku. Pro reflektující Já vystupují nejen dvě onticky rozdílné entity, totiž obraz a skutečná věc, ale i dvě onticky rozdílné *sféry* či dva *regiony*, do nichž tyto entity spadají. Pro reflektujícího začíná vedle regionu světa, který obsahuje jednotlivé skutečné věci, existovat i region vědomí, v němž jsou obsaženy jednotlivé představy. Obrazy jsou pochopeny jako existující v (reflektovaném) Já a toto Já tedy začíná vystupovat nejen jako „tvůrce“ představ, ale zároveň jako to, „v čem“ zůstávají tyto produkty obsaženy.¹⁶⁰ Teprve zde pro sebe Já začíná mít nějaké psychické „nitro“ odlišné od „vnějšího“ světa, kdežto na předchozí úrovni pro něj existovaly jen jeho jednotlivé stavy vnímání. Připomeňme, že tyto psychické obsahy (tj. představy) zde mají pro reflektujícího pouze podobu věrných zobrazení reálných věcí. Způsob, jakým by pro reflektujícího mohly začít existovat i jiné typy psychických obsahů, např. pouhá fantasmata či představy účelů, Fichte v námi sledovaném podání pragmatických dějin neodvozuje, byť by tuto dedukci zřejmě nebylo těžké provést.¹⁶¹

¹⁵⁹ Srov.: „Svou svobodu v zobrazování si Já ... tak jako tak bezprostředně neuvědomuje, avšak to, že pokud klade obraz i s jinými možnými určeními, klade jej jako svůj produkt, bylo vykázáno...“ (*Nárys*, s. 234; *GdE*, s. 378)

¹⁶⁰ Srov.: „Obraz je určen jistým způsobem, protože jej Já určilo tak, a ne jinak, jak by ovšem v tomto ohledu rovněž mohlo, a skrze tuto svobodu v určování lze obraz vztáhnout k Já a lze jej klást *do* Já a jako jeho produkt.“ (*Nárys*, s. 233; *GdE*, s. 377)

¹⁶¹ Tak např. ve spise *Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre* pocházejícím ze stejného období považuje Fichte dokonce za *prvotní* typ psychických obsahů, jichž si Já začíná být vědomo jako vlastních psychických obsahů, právě představy účelů. V pragmatických dějinách, tak jak jsou podány v námi studovaných textech, se ovšem Fichte nezaměřuje na *explicitní* vědomí sebe jako *volního* subjektu, dedukuje pouze *explicitní* vědomí sebe jako *poznávajícího* subjektu. Zůstává ovšem otázkou, zda praktické sebevědomí není při rozlišování psychického nitra a světa skutečně prvotnější. K této možnosti podle nás poukazuje i jistá arbitrárnost oné zkušenosti ustalování určení předmětu, z níž musel Fichte vyjít při dedukci 4. roviny reflexe v *Nárysu vědosloví vlastního*. Srov.: „Entweder sieht man auf das, *was man mit dem Gefühle des Zwanges und der Nothwendigkeit findet, wenn man zuerst sich selbst findet...* Von dem ersten Gesichtspuncte aus findet man die Sinnenwelt, so wie sie erscheint; lediglich reine Empirie und nichts weiter, die Sinnenwelt, wie sie nun einmal ist, ganz wie sie gegeben wird... Es ist schlechthin nicht wahr, dass man sich in diesem Sinne der *Vorstellung* bewusst sey; nur der *Dinge* ist man sich bewusst. *Sich selbst* findet man nur *wollend*, und zwar *etwas bestimmtes* wollend. Das *Bewusstseyn* der *Vorstellung* ist schon die Folge einer Unterscheidung, welche zu machen das Gemüth genöthigt wird, durch den Anstoss, den es daran nimmt, *dass ja das Ich selbst das Wollende sey*, mithin ja die *Dinge, inwiefern der Wille darauf geht, in ihm selbst* liegen müssen, für die Erkenntniss aber *ausser ihm* liegen sollen. Erst um diesen Widerspruch zu lösen, wird zwischen der *Vorstellung* und dem *Dinge* unterschieden, und in das *Ich* hinein eine Repräsentation des *Dinges* gesetzt, die etwas anderes seyn soll, als das dadurch Repräsentirte ausser ihm.“ (*Vergleichung*, s. 447 n.)

Z hlediska pragmatických dějin tedy můžeme říct, že sledované Já dospělo k naší běžné a každodenní představě o poznávajícím vědomí, kterou podle Fichta výstižně popisuje Reinholdova „věta o vědomí“. Pro Já samo se totiž nyní staly rozlišitelné a zároveň vzájemně vztžitelné tři momenty: *představa* (Vorstellung, Bild), *představující* (Vorstellende) a *představované* (Vorgestellte). *Představa* – jako to, co pro reflektujícího bezprostředně vystupuje – odkazuje na jednu stranu k *představujícímu*, totiž k tomu, co onu představu produkuje a v čem je představa obsažena, a na druhou stranu k *představovanému*, totiž k tomu, čeho je ona představa představou. Z vnějšího pohledu můžeme tuto situaci popsat i tak, že reflektující Já má na úrovni 4. reflexe jak představu „představy“, tak i představu „představujícího“ a představu „představovaného“. Pro Já samo, stejně jako pro nás v běžném životním postoji, ovšem nevystupuje ono „představující“ (Já) ani ono „představované“ (věc) jako jeho vlastní představa. Reflektující subjekt je zde sice myslí a je si jich jasně vědom, ale na rozdíl od transcendentálně-filosofického hlediska neví, že jsou produktem jeho vlastní činnosti myšlení. Všimněme si dále, že pro reflektující subjekt jsou v právě popsané situaci jak „zobrazovaná věc“, tak i „zobrazující Já“ nějak empiricky určité. „Zobrazovaná věc“ má pro reflektujícího právě to empirické určení, které je obsaženo v představě (obrazu). A „zobrazující Já“ je pro něj naopak empiricky určité v tom, že vytváří *právě tuto konkrétní* představu (obraz). Z tohoto hlediska ještě není Já samo pro sebe svobodné, neboť ví jen o svém *faktickém* vytváření konkrétního obrazu a tuto činnost zobrazování považuje za pouhé řízení se něčím o sobě rozhodnutým.

4.4.2 Já a Nejá o sobě jako svobodné substance

Reflektující Já ovšem na úrovni 4. reflexe vždy dělá i další krok, který jsme doposud ponechali stranou. Důkladněji v něm vymezuje povahu onoho zobrazujícího Já a blíže určuje i charakter vzájemného vztahu mezi zobrazujícím Já a zobrazovaným Nejá. Podívejme se nejprve, jak reflektující Já dále určuje ono zobrazující Já a jeho činnost. Na rovině předchozí reflexe jsme viděli, že každá jednotlivá věc se pro Já zjevuje na implicitním pozadí mnohých dalších věcí. V současné chvíli si ovšem reflektující Já uvědomuje, že se nejedná o věci samy, nýbrž o jeho vlastní představy o těchto věcech. Nic to ale nemění na této základní struktuře, v níž nyní místo věcí vystupují pro Já samo jeho představy. Každá aktuálně přítomná představa vystupuje na pozadí neaktuálních představ a vzhledem k tomuto pozadí ji reflektující musí považovat za *nahodilou*, neboť by

(vzhledem k tomuto pozadí) mohla být také jinou představou, než fakticky je. Reflektující Já opět musí hledat důvod takovéto nahodilosti *obrazu jako jednoho z mnoha možných obrazů*. Nepřekvapí nás, že tento důvod hledá v sobě samém, protože obraz již chápe jako *svůj vlastní* produkt. Tím si připisuje *svobodu* v zobrazování věcí. Nikoli sice v tom smyslu, že by mohlo určitý obraz – co do jeho obsahových určení – vytvářet libovolně, ale v tom, kterou věc či kterou její vlastnost zobrazuje. Samo pro sebe je příčinou toho, proč byl např. nejprve zobrazován předmět napravo a teprve pak nalevo, nebo proč byl nejprve zobrazován tvar věci a teprve poté její barva. Reflektující si tak začíná být vědom své svobody určovat se (Selbstbestimmung) k zobrazování právě tohoto předmětu a nikoli jiného.¹⁶² Vystupuje pro sebe jako svobodné v tom, že není vázáno na jeden konkrétní objekt a může se *svobodně* řídit něčím daným. Této své svobody si podle Fichta opět nemůžeme být *bezprostředně* vědomi, ale projevuje se pro nás těkáním a nejistým přecházením mezi zobrazováním jednoho předmětu nebo druhého, které se nakonec nějak rozhodne a my zobrazujeme jeden předmět nebo druhý. Tuto situaci interpretujeme právě tak, že jsme se k zobrazování jednoho z obou předmětů *sami svobodně rozhodli*.¹⁶³

Podívejme se ještě podrobněji, v jaké podobě začíná Já vystupovat samo pro sebe, je-li si vědomo své svobody v zobrazování. Jak jsme právě viděli, reflektované Já je pro reflektující Já na jednu stranu nějak empiricky určité, má právě tuto konkrétní představu a nikoli nějakou jinou. Na druhou stranu jde jen o náhodný stav, který musí mít příčinu, a touto příčinou je též ono (reflektované) Já. To znamená, že reflektující subjekt v této situaci vlastně rozlišuje dvě stránky (reflektovaného) Já, totiž *náhodné*, tj. empiricky určité Já a *nutné* Já, které má být příčinou tohoto konkrétně určitého stavu. Takovéto *nutné* Já označuje Fichte jako *Já o sobě* (Ich an sich), neboť reflektující subjekt ho musí předpokládat, ale nemůže o něm mít žádnou empiricky určitou představu. Analogicky jako tomu bylo na předchozím stupni reflexe s Nejá, začíná zde i reflektované *Já* vystupovat jako *sebe samu určující substance*, tedy jako jistá *síla*, která se svobodně určuje ke svým vlastním *projevům* (Äußerungen).¹⁶⁴ Projevem této síly jsou jednotlivé konkrétně určité akty zobrazování resp. jednotlivé obrazy, kdežto ona síla se vzhledem k tomu ukazuje být silou či schopností vytvářet obrazy a představy vůbec. Reflektující Já tak považuje sebe

¹⁶² Srov.: „... svobodná činnost [Já – M. V.] určuje sebe samu k určitému jednání...“ (*Základ*, s. 129; *GWL*, s. 239)

¹⁶³ Srov.: „Já se nemůže reflexí klást jako svobodné. ... Já si však něco přivlastňuje jako produkt své vlastní svobodné činnosti, a tudíž se alespoň zprostředkovaně klade jako svobodné.“ (*Nárys*, s. 229; *GdE*, s. 371)

¹⁶⁴ Srov.: „Stejně, jako bylo výše tomu, co je nahodilé v Nejá, protikladeno něco nutného, neboli věc o sobě [Ding an sich], je zde tomu, co je nahodilé v Já, protikladeno to, co je nutné, neboli Já o sobě [Ich an sich]...“ (*Nárys*, s. 242; *GdE*, s. 389 n.)

sama resp. reflektované Já za nekonečnou *substanci*, která sebe samu svobodně určuje ke svým jednotlivým konečným projevům.

Jakou podobu má nyní pro reflektující subjekt Nejá čili svět? Nejá na této úrovni reflexe již žádná nová apriorní určení nezískalo a má stále tutéž formu, jakou mělo na rovině předchozí reflexe: Nejá je svobodnou silou, která se sama určuje ke svým jednotlivým projevům a působením. Z celkového hlediska to znamená, že jak Já, tak i Nejá jsou pro reflektujícího dvěma substancemi, které svobodně působí a ve své existenci na sobě nejsou nijak závislé. Nejá je tak důvodem svých vlastních konkrétně určitých projevů a působení. Já je stejně tak důvodem svých vlastních projevů a produktů, tj. svých jednotlivých představ. Tyto dvě substance podle reflektujícího Já působí zcela paralelně a ve svém svobodném působení se nijak nepodmiňují. Reflektující Já je přesvědčeno, že věci existují se všemi svými apriorními charakteristikami a empirickými určeními i tehdy, pokud nejsou zobrazovány. Pro věci samy se tak zdá být zcela nahodilé, že jsou zobrazovány od Já. A obdobně je reflektující subjekt přesvědčen, že Já existuje a vytváří své představy i tehdy, pokud není od věci afikováno. Tato afekce se zdá být pro Já zcela nahodilá a existovalo by i bez ní.¹⁶⁵

Popišme ještě znovu celkový kontext současné situace, v níž si reflektující Já vytváří takovouto představu dvou svobodných substancí. Toto reflektující Já vždy již má nějakou konkrétní, empiricky určitou představu, jíž si je na jednu stranu vědomo právě jako vlastní představy a na druhou stranu ji považuje za věrné zobrazení věci. Chce-li si vznik této vlastní, *fakticky* se vyskytující představy vysvětlit, musí ji pokládat za výsledek setkání dvou svobodných činností, totiž *zobrazující* činnosti Já a *afikující* činnosti Nejá. Toto Nejá na něj tedy zaprvé již *fakticky* nějak zapůsobilo a afikovalo ho. Toto zapůsobení je ale zároveň pokládáno za svobodný projev Nejá, které by také zapůsobit nemuselo. A zadruhé Já tuto afekci již také *fakticky* zobrazilo, toto zobrazování je ovšem považováno za obdobně svobodný projev Já. Já by také nemuselo zobrazovat afikující věc a nemuselo by si o ní vytvářet žádnou představu. Reflektující Já tedy celkově řečeno považuje poznání – tj. konkrétní představu zobrazující nějakou konkrétní věc – za výsledek *faktického*, ale zároveň *náhodného* setkání dvou svobodných a o sobě nekonečných substancí, Já o sobě a Nejá o sobě.

¹⁶⁵ Fichte tuto situaci popisuje v následující pasáži: „Já a Nejá existují o sobě nutně a jako na sobě zcela nezávislá; Já i Nejá se projevují v této své nezávislosti, každé svou vlastní činností a silou ... Nyní je dedukováno, jak dospíváme k tomu, abychom protikladli jednající Já a jednající Nejá a abychom je posuzovali jako na sobě nezávislá. Potud Nejá vůbec existuje a je určeno sebou samým, avšak to, že je představováno oním Já, je pro ně nahodilé. Stejně tak existuje Já a jedná skrze sebe samo, avšak to, že si představuje Nejá, je pro ně nahodilé.“ (*Nárys*, s. 243; *GdE*, s. 390)

Zaměříme se nyní na jednu okolnost, která je zde zásadně důležitá ze systematického hlediska. Z našeho filosofického pohledu vidíme, že reflektující Já v současné situaci rozvrhovalo představu nekonečného svobodného *Já o sobě* a nekonečného svobodného *Nejá o sobě* na základě empiricky určité a fakticky se vyskytující představy. *Já o sobě* a *Nejá o sobě* pro něj jsou dvěma opačnými póly, k nimž poukazuje tato fakticky se vyskytující empirická představa. Co toho můžeme zjistit o způsobu, jímž si sledované Já začíná být vědomo své nekonečné povahy, tzn. své síly vytvářející všechny jednotlivé představy? Reflektující Já si svoji nekonečnou povahu uvědomovalo jen díky tomu, že své konečné a náhodné činnosti protikladlo nekonečnou a nutnou sílu, jejímž projevem je tato konečná činnost resp. její produkt (obraz, představa). Viděli jsme ovšem, že reflektující subjekt musel zároveň považovat tuto omezenou podobu své činnosti, resp. její produkt (tj. obraz) za zapříčiněný – co do její obsahové určitosti – náhodným zapůsobením *Nejá o sobě*. Můžeme z toho vyvodit, že epistemická činnost reflektujícího Já zde podléhá téže zákonitosti, která pro ni platila již od 1. reflexe: Já může myslet sebe sama jako čistý teoretický subjekt (nekonečnou sílu myslet) pouze tehdy, protiklade-li si zároveň *Nejá o sobě*. *Já o sobě* je pro něj tedy smysluplné pouze vůči *Nejá o sobě* a naopak. Reflektující Já se zde může explicitně zaměřit *bud'* na svou vlastní nekonečnou stránku, *nebo* na nekonečnou povahu světa, každou z nich ovšem může tematizovat pouze vůči druhé, která je spolu s ní vždy implicitně zohledněna.¹⁶⁶ Čisté sebevědomí – pokud jím rozumíme vědomí Já o sobě jako o síle, která vytváří všechny představy a dává těmto představám jednotu – je tak podle Fichta podmíněno nejen empirickým sebevědomím, tj. vědomí své konkrétní představy, ale i současným rozvrhováním představy *Nejá o sobě*.

4.4.3 Shrnutí čtvrté reflexe

Vyvíjející se Já nyní dospělo až k naší obvyklé a každodenní představě, kterou máme o našem poznávajícím vztahu ke světu. Sledované Já – stejně jako my sami v obvyklém postoji – si je vědomo svých empirických představ, které považuje za věrné zobrazení věcí. Rozlišuje přitom sféru svých empirických představ čili svého „psychického nitra“ od sféry světa, který je těmito představami zobrazován. Zobrazovaný svět považuje za sféru samostatně existujících substancí, které mají důvod svých vlastností a projevů samy v sobě. Sebe sama považuje rovněž za substancí, která se svobodně určuje k vytváření vlastních

¹⁶⁶ Srov.: „... *Nejá* [je – M. V.] tím, co je v každém případě určováno skrze Já, ať už je výslovně určováno kvůli reflexi, ať je ponecháno neurčité kvůli určování se Já sebou samým v reflexi.“ (*Základ*, s. 135; *GWL*, s. 246)

představ o věcech. Vždy si již nějaké takovéto konkrétní empirické představy o věci vytváří a za jejich nutnou podmínku považuje i zapůsobení zobrazované věci na Já. Právě o této *celkové povaze* světa, nás samých i vzájemného vztahu mezi námi a světem jsme *přesvědčeni* i my sami v každodenním životě. Tento náš běžný postoj bychom mohli označit jako umírněný *realismus* či přesněji řečeno *dualismus*, který přisuzuje samostatnou existenci jak mysli, tak hmotnému světu. Pragmatické dějiny nyní ukázaly, jakým způsobem toto naše přirozené životní přesvědčení vzniká, a tím dospěly ke svému konci, ačkoli Fichte v podání pragmatických dějin, které jsme společně sledovali, neodvodil druhý nepostradatelný ohled naší běžné zkušenosti, totiž vědomí naší praktické schopnosti reálně zasahovat do světa a tento svět měnit podle našich představ.

Při sledování těchto pragmatických dějin jsme mohli vidět, že náš přirozený realismus vzniká díky nutným zákonům lidského ducha a v tomto smyslu je oprávněný a nutný. To ale ještě neznamená, že by toto běžné životní přesvědčení bylo totožné s postojem, který zaujímá transcendentální filosofie. I v tomto závěrečném bodě pragmatických dějin musíme stále rozlišovat, co si myslí sledované Já samo resp. my v běžném životním postoji, od toho, čeho jsme si vědomi jako filosofičtí pozorovatelé tohoto Já. Co tedy v nynějším bodě vidíme z *transcendentálně-filosofického* hlediska? Musíme říci, že NeJá o sobě (universum) není žádnou samostatně existující substancí, ale pouze *představou*, kterou si běžné Já (tj. reflektující subjekt na úrovni 4. reflexe) *vytváří* podle nutných zákonitostí vlastního ducha. Takovéto běžné Já si zde jen neuvědomuje – na rozdíl od naší transcendentální úvahy –, že jde o jeho vlastní představu o samostatně existujícím universu. Z našeho transcendentálně-filosofického pohledu tedy musíme NeJá o sobě chápat jako *produkt Já* a zahrnovat ho do jeho sféry. Ono běžné Já (tj. reflektující subjekt na úrovni 4. reflexe) *pro nás* pak vystupuje jako zdroj veškerých představ, jako síla myslet v nejširším slova smyslu. Připisujeme mu nejen schopnost zobrazovat, ale i rozumovou schopnost vytvářet představy, které se nikdy nemohou stát názornými – jednou z takto vytvářených představ je právě ono NeJá o sobě. Já o sobě tedy považujeme za nekonečnou sílu myslet (v nejširším slova smyslu), která sebe sama určuje ke svým jednotlivým, a tedy konečným projevům. Mohlo by se tedy zdát, že ono Já je pro nás jedinou realitou a „... zůstává, nakolik může být konečné či nekonečné, ve vzájemném působení pouze se sebou samým...“¹⁶⁷ Znamená to, že zaujímáme idealistickou pozici a Fichtovo vědosloví je třeba považovat za idealistický systém?

¹⁶⁷ *Základ*, s. 135; *GWL*, s. 246 (překlad upraven podle originálu).

4.4.4 Povaha filosofické reflexe

Jakkoli odpověď na tuto otázku již známe z první části naší studie, věnujme se zde podrobněji podmínkám naší vlastní filosofické reflexe, v níž nyní tematizujeme ono běžné Já. K takovéto reflexi se ostatně může snadno pozvednout i sledované Já samo, neboť má již tu podobu, kterou má naše vlastní Já těsně předtím, než ho začneme filosoficky vysvětlovat. Pokud se zaměříme na naši vlastní filosofickou reflexi, můžeme velmi snadno zjistit, že jsme v obdobné situaci, jako sledované Já samo. Jako filosoficky reflektující jsme totiž sami teoretickým Já, a proto pro naše myšlení platí tytéž zákonitosti, jaké platí pro běžné Já. I na nás se tak vztahuje pravidlo, podle něhož můžeme myslet ono sledované Já (tj. reflektující subjekt 4. reflexe) jen v protikladu k nějakému Nejá. Ukažme, že tomu tak opravdu je. Z našeho filosofického hlediska sice považujeme sledované Já za absolutní subjekt, tedy neomezenou sílu myslet, která sebe samu určuje ke svým jednotlivým projevům. Jedním z jeho projevů je i představa Nejá o sobě, kterou právem pokládáme za vlastní výtvar tohoto Já, a zůstává tak – z našeho filosofického hlediska viděno – obsažena ve sféře vědomí tohoto Já. Avšak takovéto vytváření představy Nejá o sobě je *určitým a vymezeným* jednáním sledovaného Já! A pokud chceme filosoficky *vysvětlit* možnost tohoto určitého jednání, neboli pokud chceme filosoficky *vysvětlit*, proč se Já vůbec zkonečňuje a nějaké určité představy si vytváří, *musíme* tomuto myslícímu Já sami protiklást nějaké Nejá, ačkoli si přitom uvědomujeme, že toto Nejá jako filosofové sami myslíme, a je tedy jen naší vlastní představou. Zákon zprostředkovanosti kladení Já a Nejá je tedy nepřekročitelný a platí nejen pro vyvíjející se Já samo, ale i pro naše filosofické vysvětlování. Konečný lidský duch se v tomto ohledu vždy pohybuje v *kruhu*, ze kterého nemůže nikdy vystoupit. Jak zdůrazňuje Fichte: „To, že konečný duch musí nutně klást něco absolutního mimo sebe (věc o sobě), a přesto musí na druhé straně uznat, že to absolutní existuje pouze *pro něj* (že je nutným *noumenon*), je kruhem, jenž může tento duch rozšiřovat do nekonečna, z něž však nemůže vystoupit.“¹⁶⁸ Poznamenejme, že Já z tohoto kruhu vystupuje pouze na praktické rovině, kde je jeho ideálem a praktickým imperativem, že *má existovat* pouze ono samo, resp. že vše *má být* v souladu s ním samým.

Čím se tedy stanovisko filosofické reflexe liší od stanoviska přirozeného (sebe)vědomí? Jak jsme ukázali výše, vědosloví musí předpokládat prvotní omezení praktické činnosti každého Já, které nemůže pocházet z něj samého. Pokud má vědosloví toto omezení Já *vysvětlit*, musí ho pokládat za projev kauzálního zapůsobení nějaké vnější

¹⁶⁸ *Základ*, s. 161; *GWL*, s. 281.

síly, tedy za projev zapůsobení Nejá. V tomto ohledu je Fichtovo vědosloví *realistickým* filosofickým systémem, neboť předpokládá samostatnou existenci něčeho jiného, než je Já.¹⁶⁹ Na rozdíl od běžného Já si je ovšem vědosloví vědomo skutečnosti, že všechny formy a podoby, které onomu Nejá při svém vysvětlování připisuje – totiž že má jít o *samostatně existující sílu*, která *kauzálně* působí na Já –, pocházejí ze samotného Já a jsou produktem jeho myšlení. V tomto ohledu je vědosloví naopak *transcendentálním, idealistickým* systémem, neboť si uvědomuje, že nutnost předpokládat samostatnou existenci Nejá i všechny formy tohoto Nejá pochází jen z vnitřních zákonů myšlení, a tedy z vnitřních zákonů Já.¹⁷⁰ Avšak takovéto *vytváření vlastní představy* o Nejá je samo určitým a omezeným jednáním Já a chceme-li vysvětlit možnost tohoto našeho jednání, musíme se znovu vrátit k předpokladu omezujícího zapůsobení od Nejá atd. Vědosloví tak nemůže opustit ani jednu z těchto dvou pozic a musí je zastávat obě zároveň. Fichte proto svůj filosofický systém celkově charakterizuje jako *real-idealismus* či *ideal-realismus*.¹⁷¹

Co pak ale dokáže transcendentálně-filosofická reflexe vysvětlit, je-li sama výtvořem konečného ducha a nemůže proto nikdy vystoupit z tohoto kruhu? Explanační síla vědosloví spočívá v tom, že dokáže odvodit všechny apriorní formy, v nichž si Já může být tohoto Nejá vědomo. Všechny tyto formy pocházejí podle vědosloví jen z Já samého a z vnitřních zákonitostí jeho myšlení. Jak v této souvislosti podotýká Fichte: „[Vědosloví – M. V.] ukazuje, že vědomí konečných bytostí vůbec nelze vysvětlit, nepředpokládáme-li nějakou jim zcela protikladnou sílu... Vědosloví však netvrdí nic jiného než tuto protikladnou sílu, která je konečnými bytostmi pouze *pociťována*, nikoli však *poznávána*. Všechna možná určení této bytosti či tohoto Nejá, která se až do nekonečna mohou vyskytovat v našem vědomí, si vědosloví troufá odvodit z určující schopnosti Já...“¹⁷² V tomto ohledu vědosloví překonává a vyvrací jak všechny čistě realistické systémy, tak i naši každodenní naivní představu o světě. Transcendentální filosofie dospívá k tomuto „nepřirozenému“ postoji a ke zvratu všech našich běžných přesvědčení díky

¹⁶⁹ Srov.: „Vědosloví je tedy *realistické*. Ukazuje, že vědomí konečných bytostí vůbec nelze vysvětlit, nepředpokládáme-li nějakou jim zcela protikladnou sílu, na níž jsou z hlediska své empirické existence závislé a jež existuje nezávisle na nich.“ (*Základ*, s. 160; *GWL*, s. 279 n.)

¹⁷⁰ Srov.: „Navzdory tomuto realismu však není tato věda transcendentní, nýbrž ve své největší hloubi zůstává *transcendentální*. Vysvětluje sice veškeré vědomí z něčeho, co existuje nezávisle na vědomí, ale nezapomíná, že i v tomto vysvětlování se řídí podle vlastního zákona a jakmile na to reflektuje, stává se ono nezávislé opět produktem její vlastní myslící síly, a tedy něčím závislým na Já, pokud pro ně má existovat (v pojmu o něm). Avšak pro možnost tohoto nového vysvětlení předchozího vysvětlení [tj. realistického – M. V.], se přece již znovu předpokládá skutečné vědomí a pro jeho možnost ono Něco, na němž Já závisí...“ (*Základ*, s. 160 n.; *GWL*, s. 280)

¹⁷¹ *Základ*, s. 161; *GWL*, s. 281.

¹⁷² *Základ*, s. 160; *GWL*, s. 280.

konsekvntnímu domyšlení skutečnosti, že si můžeme být vědomi pouze toho, co jsme ve svém vědomí sami vytvořili. Zároveň ovšem musí předpokládat, že nejsme jen myslícími subjekty, ale i prakticky usilujícími bytostmi. Omezení našeho praktického usilování je podle vědosloví též zdrojem veškeré empirické určitosti, jíž si můžeme být vědomi, ačkoli si jí můžeme být vědomi právě jen díky našemu myšlení, a tedy vždy již v apriorních formách a podobách vytvořených naším vlastním duchem.¹⁷³

¹⁷³ Srov.: „Protikladná síla je nezávislá na Já z hlediska svého bytí a určení, jež se přesto praktická schopnost Já či jeho pud po realitě snaží modifikovat; tato síla je však závislá na ideální činnosti Já, na jeho teoretické schopnosti; *pro Já* existuje, jen pokud je *jím* kladena, jinak pro něho neexistuje. Jen když je něco vztaženo k praktické schopnosti Já, má pro ně nezávislou realitu; je-li však vztaženo k teoretické schopnosti, je zahrnuto do Já, obsaženo v jeho sféře, podřízeno jeho zákonům představy.“ (*Základ*, s. 161 n.; *GWL*, s. 281 n.; překlad upraven podle originálu)

5. Závěr

Jakkoli se Fichtovo rané vědosloví vyjadřuje k mnoha tradičním filosofickým problémům, jeho nejdůležitějším úkolem je podle našeho názoru odpovědět na otázku, jak vzniká naše běžné a každodenní porozumění světu i nám samým. Jen vzhledem k tomuto celkovému úkolu se mohou stát srozumitelnými jednotlivé části prvního podání vědosloví a především jejich vzájemný vztah a jednota. Při vytyčování takovéto otázky zůstává Fichte věrný širšímu proudu transcendentální filosofie, která se snaží vysvětlit nejen vznik našeho empirického poznání, ale především se táže po původu apriorních složek naší zkušenosti. Se všeobecnou povahou transcendentální filosofie se Fichtův přístup shoduje i v přesvědčení, že veškeré obsahy našeho přirozeného vědomí a sebevědomí můžeme vysvětlit jen tehdy, zaměříme-li se na akty naší mysli, jimiž tyto obsahy vznikají. Specifikum a novum jeho přístupu spočívá ovšem v tom, že pro uspokojivé vysvětlení naší každodenní zkušenosti nestačí jen provést její analýzu a vykázat, které její složky jsou apriorními a nutnými podmínkami možnosti této zkušenosti, a musí proto v posledku pocházet jen z naší mysli. Uspokojivé filosofické vysvětlení by podle Fichta mělo také ukázat, proč a jakým způsobem vznikají samy tyto *apriorní formy myšlení* (v nejširším slova smyslu). Tomuto úkolu může podle něj filosofie dostát je tím, že základní formy myšlení dokáže *geneticky* odvodit, a tak i zdůvodnit jejich specifickou podobu. Právě tento požadavek podle našeho názoru vedl Fichta k tomu, že své vědosloví koncipoval jako pragmatické dějiny lidského ducha a pokusil se v nich zrekonstruovat transcendentální vývoj lidské mysli od jejích elementárních jednání až ke komplexním a bohatě strukturovaným podobám jednání, díky nimž vzniká právě naše každodenní představa o světě i o nás samých.

Prvotní podoba jednání lidského ducha, od níž se mohou začít odvíjet pragmatické dějiny, musí ovšem být vědoslovím nejprve sama zdůvodněna. Tuto konkrétní a nejelementárnější podobu našich jednání se Fichte snaží vysvětlit pomocí dvou nejzákladnějších principů, jimiž je naše vlastní bytnost a její omezení. Naši bytnost Fichte koncipuje jako nekonečnou spontánní činnost, pro niž je každé omezení cizorodé. Ukázali jsme, že tato činnost, nakolik je naprosto neomezená, se sice nemůže epistemicky vztahovat k sobě samé, ale musí v ní být přítomna alespoň tendence k sebereflexi. Nutnou podmínkou uskutečnění této sebereflexe je ovšem druhý princip, totiž faktické omezení. Takovéto omezení naší spontánní činnosti tvoří podmínku každého (sebe)vědomí a je i zdrojem veškeré empirické určitosti, již si můžeme být vědomi. Viděli jsme rovněž, že naše

spontánní činnost se díky omezení vždy již diferencuje do dvou základních podob a stává se jednak činností reálnou (praktickou) a jednak činností ideální (epistemickou). Původ tohoto rozlišení musíme rovněž hledat v naší bytnosti, byť tam ještě nemohlo být uskutečněno a muselo mít podobu pouhé tendence k rozlišení. Omezení, díky němuž se tato tendence k rozlišení naplňuje, se přitom bezprostředně týká jen naší reálné činnosti, která ovšem proto, že je specifickým projevem naší spontaneity, vždy usiluje o překonání svého omezení. Naše epistemická činnost naopak omezena není a v tomto prvotním stavu se sama spontánně vztahuje k naší omezené reálné činnosti. Vědomí našeho vlastního praktického omezení – a nikoli snad vědomí sebe sama jako myslícího Já – je tak podle Fichta prvotní, byť ještě zcela temnou podobou veškerého našeho vědomí a sebevědomí.

Zjistili jsme rovněž, že naše epistemická činnost nemá nikdy podobu pouhého jednoho aktu, ale je vždy již soustavou různých aktů, do nichž se naše myslící Já spontánně diferencuje a v tomto smyslu se *samo* omezuje. Pro veškerou epistemickou činnost totiž podle Fichta platí zákon zprostředkovanosti kladení, podle něhož Já může epistemicky klást sebe sama pouze tehdy, protiklade-li si zároveň NeJá. Ve své nejelementárnější podobě si tak myslící subjekt musí vytvářet nejen představu omezeného Já, ale i představu omezujícího NeJá a představu neomezeného Já. Prvotní obsah našeho vědomí má proto následující podobu: „Já je omezeno od NeJá“. Když Fichte zkoumá, jakým způsobem je takovéto epistemické kladení možné, dospívá k závěru, že se může odehrávat pouze prostřednictvím *obrazotvornosti*. Obrazotvornost je totiž jak *produktivní* schopností, která klade a protiklade jednotlivé členy tohoto vztahu, tak *spojující* schopností, která svým neustálým přecházením a těkáním mezi jednotlivými akty vytváří návaznost mezi epistemicky kladenými členy. Pouze díky takovéto návaznosti mohou být tyto členy vůbec chápány jako různé a navzájem protikladné. Původním epistemickým jednáním lidského ducha je tedy podle Fichta obrazotvornost a všechny ostatní typy epistemického jednání se na ní zakládají, dokonce jsou jen specifickými podobami, jichž sama obrazotvornost spontánně nabývá. V souvislosti s touto základní podobou dění obrazotvornosti je třeba zmínit, že volně těkající obrazotvornost v sobě spojuje především funkce, které bývají tradičně připisovány nazírání a rozvažování. Jednak totiž *produkuje* jednotlivé elementární představy, a v tomto ohledu je totožná s nazíráním, a zároveň tyto představy *spojuje*, což bývá tradičně chápáno jako úkol rozvažování. V této základní podobě obrazotvornosti ovšem ještě není fixována ani produkce jednotlivých představ, ani samo přecházení mezi jednotlivými produktivními akty, což má za následek, že obsahy vědomí zde ještě nemají žádné stabilní a pevné významy.

Vlastním úkolem pragmatických dějin je pak popsat vývoj lidské mysli od tohoto prvotního stavu ke stále komplexnějším podobám epistemického jednání, jejichž výsledkem je nakonec naše běžná podoba vědomí a sebevědomí. Ukázali jsme, že z metodologického hlediska je pro rekonstrukci tohoto vývoje nezbytné rozlišovat mezi tím, jak sledované Já *o sobě* neboli *pro nás* jedná, a tím, co je *pro něj* v dané situaci obsahem vědomí. Sledované Já si totiž svá aktuálně probíhající jednání nemůže uvědomovat a tato jednání vystupují pouze pro nás jako filosofické pozorovatele. Ve vědomí sledovaného Já se naopak objevují jen výsledky těchto epistemických jednání, totiž jednotlivé představy. Viděli jsme zároveň, že veškerý vývoj Já probíhá tím způsobem, že Já spontánně reflektuje na produkty své epistemické činnosti a své původní epistemické jednání tak nahrazuje nějakým jiným, odlišným epistemickým jednáním. V následujícím kroku může Já opět reflektovat na produkty tohoto nového jednání atd. Když jsme se snažili zrekonstruovat Fichtovo konkrétní vypracování vývoje Já, zjistili jsme, že sledované Já musí projít celkem čtyřmi úrovněmi reflexe, aby získalo tu podobu vědomí a sebevědomí, jakou známe z naší běžné zkušenosti. Jednotlivé stupně geneze zde již nemusíme rekapitulovat, podívejme se ovšem na to, co jsme zjistili o obecné povaze tohoto „mechanismu“ lidské mysli.

Řekli jsme, že pokud volně těkající obrazotvornost vytváří nějakou představu, není ještě pro Já obsah této představy ničím stabilním. Překrok na vyšší rovinu vědomí a sebevědomí se děje právě díky reflexi na takovéto produkty volné obrazotvornosti. Zjistili jsme, že akt reflektování v sobě obsahuje dvě základní složky: Reflektující Já jednak *přerušuje* volné produkování představy a tuto představu *fixuje* v rozvažování. Teprve tímto fixováním se pro něj představa stává vnitřně jednotnou a určitelnou. Lidský duch přitom neustále přechází mezi fází volného produkování a fází fixování tohoto produkování, čímž pro něj vznikají mnohé odlišné a vnitřně jednotné obsahy vědomí, totiž mnohé počitky, názory resp. stavy připisované Já. Druhá nepostradatelná složka aktu reflektování spočívá v tom, že reflektující Já *určuje* fixované obsahy svého vědomí. Určování probíhá tak, že obrazotvornost reflektujícího Já jednotlivé již fixované obsahy vědomí uvádí do specifických vzájemných vztahů a přitom sama konstituuje apriorní určení těchto vztahů, jimiž jsou prostorovost, časovost, substancialita a kauzalita. Viděli jsme, že zásadní roli při konstituci apriorních určení představ hraje skutečnost, že mnohost obsahů vědomí je pro reflektujícího vždy rozlišena na aktuálně přítomnou představu a mnohost jiných představ, které tvoří „pozadí“ aktuálně vystupující představy. Ukázalo se nám totiž, že apriorní formy představ jsou jen různými způsoby, jimiž se obrazotvornost snaží „objasnit“ a

konkrétněji určit právě tento charakter fenomenálního pole. Celkově tedy můžeme tvrdit, že i sama reflexe je produktivní, neboť dává obsahům vědomí apriorní určení, která by bez ní neměly, a tím obsah vědomí obohacuje a strukturuje. Viděli jsme konečně, že reflektující Já při každém určování obsahu vědomí vytváří i další představy, které na dané rovině vývoje ještě samy nejsou fixovány. Tyto představy jsou fixovány a určovány až tehdy, pozvedne-li se Já spontánně k dalšímu stupni reflexe, při tomto určování ovšem obrazotvornost volně produkuje další představy atd.

V rámci tohoto vývoje získává reflektující Já nejen strukturovanou představu o světě, ale dospívá i k explicitnímu vědomí sebe sama. Shrňme zde krátce základní charakter takovéto geneze explicitního sebevědomí. Na počátku pragmatických dějin je Já sebevědomým a činným subjektem pouze *pro nás*, avšak samo se ještě nedokáže jasně odlišit od světa a disponuje jen jakýmsi temným animálním (sebe)vědomím. Prostřednictvím další spontánní reflexe se Já pozvedá na rovinu inteligence a odlišuje reflektované Já od světa. Toto reflektované Já zde ovšem pro reflektující subjekt vystupuje jako naprosto pasivní a určované výhradně světem. Na následujících stupních vývoje pak reflektující Já připisuje onomu reflektovanému Já epistemické činnosti, které o sobě (tj. pro nás) provádí. Já tedy ve svém vývoji teprve postupně zjišťuje, co to vlastně znamená „být Já“ a stává se samo *pro sebe* tím, čím je o sobě, totiž svobodným a spontánním subjektem. V této souvislosti jsme zjistili, že *Já si nemůže být vědomo žádného svého aktu přímo*. Svůj akt produkce představ či svůj volní akt si může Já uvědomit pouze na základě jisté charakteristiky fixovaných obsahů svého vědomí, totiž díky jejich *nahodilosti* vůči jiným možným obsahům. Viděli jsme, že pokud si Já chce takovouto nahodilost obsahů vědomí *vysvětlit*, musí je chápat jako výsledky nějaké činnosti. Tuto činnost zprvu připisuje světu a až za specifických okolností chápe obsahy vědomí jako způsobené svou *vlastní* epistemickou činností. Teprve na posledním stupni reflexe začíná chápat obsahy vědomí jako své *vlastní představy* odlišné od věcí a připisuje si tak schopnost svobodně vytvářet představy. Představa, již si je Já vědomo jako vlastní představy, pro něj *poukazuje* ke svobodnému aktu představování, ale tohoto aktu samotného si nemůže být bezprostředně vědomo. Musíme zde nechat otevřenou otázku, nakolik je tento popis vzniku explicitního sebevědomí v pragmatických dějinách slučitelný s Fichtovou koncepcí tzv. intelektuálního nazírání vlastní činnosti. V námi sledovaných spisech Fichte sice o intelektuálním nazírání nehovoří, ale tento koncept pro něj hraje důležitou roli již v *Recension des Aenesidemus* (1792) a podrobněji ho rozvádí v následujících spisech *Pokus o nové podání vědosloví* (1797) a *Druhý úvod do vědosloví* (1797). Není ale vůbec vyloučeno, že přes veškeré

zdůrazňování bezprostřednosti takového intelektuálního nazírání Fichte pouze z jiného hlediska popisuje tentýž způsob uvědomování si vlastní činnosti, který jsme sledovali v rámci pragmatických dějin. Tuto tezi zde ovšem již nemůžeme obhajovat a může zůstat jen tématem pro další úvahy.

Naši studii o pragmatických dějinách lidského ducha bychom mohli uzavřít konstatováním, že vývoj, jímž jsme podle vědosloví museli projít od prvotního stavu cítění až k naší běžné představě o nás samých i o světě, se odehrává díky spontánní sebediferenciaci naší mysli, která na základě vlastních zákonitostí produkuje představy a zároveň tyto představy reflektuje a dále určuje. Obě tyto funkce náleží podle Fichte obrazotvornosti, kdežto rozvažování připadá pouze role schrány, která dokáže podržovat jednotlivé představy a jejich určení. Z hlediska transcendentální filosofie je tak veškeré vědomí světa vlastně sebevědomím, protože je vědomím našich vlastních produktů, dokonce produktů naší obrazotvornosti, které ovšem vznikají podle jejích nutných zákonitostí a mají proto objektivní a intersubjektivní platnost. Z této skutečnosti ale nemůžeme vyvozovat, že by naše Já bylo ve své podstatě výhradně obrazotvorností. Viděli jsme, že spontánní sebereflexe a sebediferenciace mysli je podmíněna omezením naší praktické reálné činnosti, a právě její omezení je i zdrojem veškeré empirické reality, jíž si můžeme být prostřednictvím obrazotvornosti vědomi.

Seznam použité literatury

Spisy J. G. Fichta

Bestimmung des Menschen, SW II, s. 163–319

Briefe, M. Buhr (Hrsg.), Reclam, Leipzig 1986

Das System der Sittenlehre, SW IV, s. 1–365

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, SW I, s. 83–328

Grundlage des Naturrechts, SW III, s. 1–385

Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, SW I, s. 329–411

Über den Begriff der Wissenschaftslehre, SW I, s. 27–81

Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre, SW II, 421–458

Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, SW I, s. 519–534

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, SW I, s. 451–518

(SW = *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, I. H. Fichte (Hrsg.), Walter de Gruyter, Berlin 1971)

Druhý úvod do vědosloví, in: Fichte, J. G., *O pojmu vědosloví, Druhý úvod do vědosloví, Pokus o nové podání vědosloví*, přel. J. Karásek, Filosofia, Praha 2008, s. 57–107

Nárys vědosloví zvláštního, in: Fichte, J. G., *Základ všeho vědosloví*, přel. R. Zika, OIKOYMENH, Praha 2007, s. 199–258

O důstojnosti člověka, přel. R. Zika, in: M. Vrabec (ed.), *Fichtova teorie sebevědomí*, Togga, Praha 2008, s. 191–194

O pojmu vědosloví, in: Fichte, J. G., *O pojmu vědosloví, Druhý úvod do vědosloví, Pokus o nové podání vědosloví*, přel. J. Karásek, Filosofia, Praha 2008, s. 10–55

Pojem vzdělance, přel. V. Gajda, Svoboda, Praha 1971

Pokus o nové podání vědosloví, in: Fichte, J. G., *O pojmu vědosloví, Druhý úvod do vědosloví, Pokus o nové podání vědosloví*, přel. J. Karásek, Filosofia, Praha 2008, s. 109–120

Základ všeho vědosloví, in: Fichte, J. G., *Základ všeho vědosloví*, přel. R. Zika, OIKOYMENH, Praha 2007, s. 7–196

Další primární literatura

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, J. Timmermann (Hrsg.), Meiner, Hamburg 1998

Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, K. Vorländer (Hrsg.), Meiner, Hamburg 1974

Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík, OIKOYMENH, Praha 2001

- Reinhold, K. L., „Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie“, in: týž, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen. Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, J. M. Mauke, Jena 1790
- Reinhold, K. L., „Über das Bedürfniss, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie“, in: týž, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen. Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, J. M. Mauke, Jena 1790

Sekundární literatura

- Benyovszký, L., „Básnivá bytnost rozumu. K Fichtově dedukci skutečné věci (wirkliche Ding) z obrazotvornosti (Einbildungskraft) jako předpokladu možnosti interpretace jsooucího jako vůle k moci“, in: J. Kružík, J. Novotný (eds.), *Nietzsche a člověk*, UK FHS, Praha 2005, s. 58–70
- Benyovszký, L., „Fenomenologická interpretace Fichtova pojednání prostoru v Nárysu vědosloví zvláštního“, in: R. Zika (ed.), *Fenomenologické studie k prostorovosti I.*, UK FHS, Praha 2005, s. 9–37
- Benyovszký, L., „Negativita a vrženost. Určení smyslu Kierkegaardovy kritiky ‚negativity‘ (Negativität) jako příprava ke vstupu na půdu bytí (Sein)“, *Filosofický časopis*, 47, 1999, č. 3, s. 357–372
- Breazeale, D., „Fichte’s Conception of Philosophy as a ‚Pragmatic History of the Human Mind‘ and the Contributions of Kant, Platner, and Maimon“, *Journal of the History of Ideas*, 62, 2001, č. 4, s. 685–703
- Claesges, U., *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794–95*, Martinus Nijhoff, Haag 1974
- Class, W., Soller, A. K., *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichte-Studien-Supplementa, sv. 19, Rodopi, Amsterdam – New York 2004
- Crone, K., *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität. Untersuchungen zur ‚Wissenschaftslehre nova methodo‘*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005
- Düsing, K., „Einbildungskraft und selbstbewußtes Dasein beim frühen Fichte“, in: týž, *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 2002, s. 89–110
- Düsing, K., „Hegels ‚Phänomenologie‘ und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins“, *Hegel-Studien*, 1993, č. 28, s. 103–126
- Düsing, K., „Theorie der Subjektivität und Geschichte des Selbstbewusstseins im Frühidealismus und in Hegels ‚Phänomenologie‘“, in: E. Düsing, H.-D. Klein (Hrsg.), *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, s. 175–192
- Düsing, K., *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, Wilhelm Fink Verlag, München 1997
- Eidam, H., „Fichtes Anstoß. Anmerkungen zu einem Begriff der Wissenschaftslehre von 1794“, *Fichte-Studien*, 1997, č. 10, s. 191–208
- Gloy, K., „Die drei Grundsätze aus Fichtes ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794‘“, *Philosophisches Jahrbuch*, 91, 1984, s. 289–307

- Hartkopf, W., „Die Dialektik Fichtes als Vorstufe zu Hegels Dialektik“, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1967, č. 21, s. 173–207
- Heidegger, M., *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, přel. J. Kuneš, OIKOYMENH, Praha 2004
- Henrich, D., „Fichtes ‚Ich‘“, in: týž: *Selbstverhältnisse*, Reclam, Stuttgart 1993, s. 57–82
- Henrich, D., „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, in: D. Henrich, H. Wagner (Hrsg.), *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für W. Cramer*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1966, s. 188–233
- Henrich, D., „Fichtův původní náhled“, přel. J. Karásek, in: J. Karásek, J. Chotaš (eds.), *Fichtova teorie subjektivity*, OIKOYMENH, Praha 2007, s. 11–27.
- Horstmann, R.-P., *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Ziel und Motiven des Deutschen Idealismus*, Beltz Athenäum, Weinheim 1991
- Inciarte, F., *Transzendente Einbildungskraft. Zu Fichtes Frühphilosophie im Zusammenhang des transzendentalen Idealismus*, Bouvier, Bonn 1970
- Janke, W., „Limitative Dialektik. Überlegungen im Anschluß an die Methodenreflexion in Fichtes Grundlage 1794/95“, *Fichte-Studien*, 1990, č. 1, s. 9–24
- Karásek, J., „Produkt a akt. Reinhold – Schulze – Maimon – Fichte. Dva kroky na cestě k idealismu“, *Filosofický časopis*, 53, 2005, č. 6, s. 847–863
- Kuneš, J., „Fichtovo první vědosloví“, in: M. Vrabec (ed.), *Fichtova teorie sebevědomí*, Togga, Praha 2008, s. 97–143
- Metz, W., „Die produktive Reflexion als Prinzip des wirklichen Bewußtseins“, *Fichte-Studien*, 2003, č. 20, s. 69–99
- Metz, W., „Fichtes genetische Deduktion von Raum und Zeit in Differenz zu Kant“, *Fichte-Studien*, 1994, č. 6, s. 71–94
- Metz, W., *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1991
- Mittmann, J.-P., „‚Já jsem‘. Kommentar k § 1 Zákładu všeho vědosloví“, přel. J. Kuneš, in: J. Karásek, J. Chotaš (eds.), *Fichtova teorie subjektivity*, OIKOYMENH, Praha 2007, s. 28–59.
- Patzig, G., *Jak jsou možné syntetické soudy a priori?*, přel. J. Kuneš, Filosofia, Praha 2003
- Philonenko, A., „Die intellektuelle Anschauung bei Fichte“, in: K. Hammacher (Hrsg.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellungen der Philosophie Fichtes*, Meiner, Hamburg 1981, s. 91–106
- Schnell, A., *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Puf, Paris 2010
- Siep, L., „Methodische und systematische Probleme in Fichtes ‚Grundlage des Naturrechts‘“, in: K. Hammacher (Hrsg.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellungen der Philosophie Fichtes*, Meiner, Hamburg 1981, s. 290–306.
- Stolzenberg, J., „Geschichte des Selbstbewußtseins‘. Reinhold – Fichte – Schelling“, in: J. Stolzenberg, K. Ameriks (eds.), *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism. Deutscher Idealismus und die analytische Philosophie der Gegenwart/German Idealism and Contemporary Analytic Philosophy*, 2003, č. 1, s. 93–113

- Stolzenberg, J., „Das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft. Zu den Grundlagen von Kants und Fichtes Theorien des sittlichen Bewußtseins“, in: D. Henrich, R.-P. Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988, s. 181–208
- Stolzenberg, J., „Fichtes Satz ‚Ich bin‘. Argumentanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95“, *Fichte-Studien*, 1994, č. 6, s. 1–34
- Stolzenberg, J., „Geschichten des Selbstbewußtseins. Fichte – Schelling – Hegel“, in: B. Sandkaulen, V. Gerhardt, W. Jaeschke (Hrsg.), *Gestalten des Selbstbewusstseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels*, Hegel-Studien, Beiheft 52, Meiner, Hamburg 2009, s. 27–49
- Vrabec, M., „Dedukce názoru ve Fichtově Grindriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre“, in: R. Zika (ed.), *Fenomenologické studie k prostorovosti I.*, UK FHS, Praha 2005, s. 38–52
- Vrabec, M., „Fichtovo vědosloví jako ‚pragmatické dějiny lidského ducha‘“, in: R. Zika (ed.), *Fichtova teorie sebevědomí II.*, Togga, Praha 2009, s. 19–36
- Vrabec, M., „Intelektuální názor ve filosofii J. G. Fichta“, in: M. Vrabec (ed.), *Fichtova teorie sebevědomí*, Togga, Praha 2008, s. 71–95
- Zika, R., „Metafyzika Základu všeho vědosloví J. G. Fichta“, in: M. Vrabec (ed.), *Fichtova teorie sebevědomí*, Togga, Praha 2008, s. 9–16.