



## Fichtova kritika Spinozova filozofického systému *Martin Vrabec*

J. G. Fichte se ve svých dílech s ostatními filozofy explicitně příliš nevyrovnává, citací a odkazů na jiné autory u něho nenajdeme mnoho. Jestliže se již Fichte o nějakém filozofovi zmiňuje, znamená to, že tohoto autora považuje za nějak zásadně důležitého vzhledem k svému vlastnímu systému. Buď tím, že tento filozof nastolil jistý nový a zásadní způsob filozofického tázání, nebo tím, že nabízí relevantní alternativu k Fichtovu vlastnímu systému. Nepřekvapí nás, že nejčastěji se Fichte vztahuje ke Kantovi, a to právě jako k zakladateli transcendentálního způsobu tázání. Hned na druhém místě však objevujeme Spinozu. To by nás vzhledem k německému dobovému zájmu o tohoto myslitele nemuselo překvapovat. Tato dobová popularita přesto dostatečně nevysvětluje, jaké důvody mohly Fichta k zaobírání se právě tímto myslitelem vést. Právě na tuto otázku se chci pokusit odpovědět v tomto článku. Nepůjde mi ani tak o problém historicko-filozofický, totiž o otázku, jak Fichte Spinozovu filozofii recipuje a nakolik je tato recepce práva Spinozovi samému, či o možné otázky vlivu atd. Půjde mi spíše o otázky systematické, budu se snažit objasnit základní východiska obou systémů, čímž by se na jedné straně měl stát pochopitelným motiv Fichtova zájmu o Spinozu, a na straně druhé by se měly vyjasnit důvody Fichtovy kritiky, kterou vůči Spinozovu systému vznáší. Omezím se zde na Fichtovu kritiku podanou v období prvního *Vědosloví*<sup>1</sup>, protože později se podle mého názoru již Fichtův postoj ke Spinozovy nijak zásadně nemění<sup>2</sup>.

Začněme hned otázkou první. Proč považuje Fichte Spinozu za tak důležitého filozofa, že se s jeho systémem musí explicitně vyrovnávat? Odpověď se zdá být nasnadě: Bezpochyby je to proto, že Spinozův filozofický systém je systémem **monistickým** a o vytvoření monistického

---

<sup>1</sup> J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichtes Werke I, Berlin 1971. (Dále jen jako WL.) Používám český překlad Richarda Ziky, který vyjde v nakladatelství OIKOYMENH.

<sup>2</sup> K vyrovnání se se Spinozou v pozdějších Fichtových spisech srovnej např. J.-M. VAYSSE, *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Vrin, Paris 1994. s. 85-113.

systému se snažil i Fichte sám. Monistický systém by bylo možno defilovat jako systém, v němž je: 1) posledku pouze jedna entita, o níž lze v plném slova smyslu říci, že je skutečná či reálná, 2) vše, s čím se bezprostředně setkáváme, je v pouze omezeném slova smyslu reálné, 3) toto v omezeném slova smyslu reálné je oním plně reálným založeno a je z něho vyvoditelné.<sup>3</sup> V jakém smyslu chápat tuto založenost a v jaké míře je možné vyvozování, se samozřejmě u různých myslitelů liší, pokusím se dále ukázat, jakých podob nabývá zakládání a vyvozování právě u Spinozy i u Fichta.

Na jednu stranu se zdá, že Spinozův systém svým konsekventním monismem pro Fichta tvořil jistý vzor. Na druhou stranu však pro Fichta představoval i hrozbu pro jeho vlastní stanovisko, podle kterého má filozofie být filozofií transcendentální. Toto stanovisko Fichte oceňoval jako Kantův výdobytek a v žádném případě se ho nemínil vzdát. V čem by však mohlo spočívat toto ohrožení?

Zdá se, že zde sehrálo zásadní roli přesvědčení, které sdílí celá pokantovská německá filozofie, totiž přesvědčení, že filozofie má být jednotným a uzavřeným systémem. To je ovšem samo možné pouze tehdy, pokud filozofie vychází pouze z jediného principu, pokud je tedy monismem. Pokud by tedy transcendentální filozofie nebyla schopna vytvořit monistický systém, bylo by ji v zájmu konsekventnosti třeba – pokud bychom neměli upadnout do skepticizmu<sup>4</sup> – opustit ve prospěch spinozismu. A takovýto jednotný systém se Kantově transcendentální filozofii dle názoru jeho následovníků vskutku nepodařilo vytvořit. Fichte chápe Kantovu filozofii jako nedovršenou, neschopnou nalézt nejvyšší jednotu jsoucího a též neschopnou sama tuto jednotu jakožto filozofický systém vykazovat. Celý vývoj německé filozofie bezprostředně po Kantovi by bylo možno charakterizovat právě jako snahu vyrovnat se s dualismem, přítomným v Kantově filozofii. Tento kantovský dualismus spočívá – co se týče prvního principu všeho jsoucího – v rozštěpení skutečnosti na sféru fenoménů a sféru věcí o sobě, respektive v podvojnosti a vzájemné nepřevoditelnosti dvou kmenů lidského poznání (smyslovost a rozvažování). Co se týče filozofického systému samotného, zeje v Kantově systému těžko překonatelná propast mezi filozofií teoretickou a filozofií praktickou. Fichtovou snahou (a snahou celého německého idealismu) bude právě tuto latentní dualitu odstranit a přitom zároveň zachovat to, co je oceňováno jako výdobytky kantismu.

Základní úkol, před kterým monismus stojí, a který je tedy i úkolem Spinozovým a Fichtovým, by snad bylo možno ve snaze o názornost formulovat takto: Jak myslitelsky překonat v našem běžném životě zakoušenou dualitu myšlení a světa? Jak nalézt základní jednotu, která by zajišťovala vzájemnou přiměřenost myšlení a světa? Dokážou nyní Fichte a Spinoza převést onu běžně zažívanou dualitu světa a mysli na jediný princip? Tvrdím že ano, byť se oba způsoby zásadně liší. U Fichta v tom bude hrát důležitou roli praktická filozofie, kdežto systém Spinozův zůstává při řešení tohoto problému pouze na poli filozofie teoretické. Představíme si nyní oba způsoby a jejich rozdílnost, abychom pak mohli lépe porozumět důvodům Fichtovy kritiky adresované Spinozovi.

---

<sup>3</sup> Přebírám zde vymezení monismu tak, jak ho podává R.-P. HORSTMANN, *Die Grenzen der Vernunft*, Anton Heine Verlag, Frankfurt am Main 1995, s. 270 n.

<sup>4</sup> Ten z nejednotnosti Kantova systému vyvozuje např. Schulze a Solomon Maimon.

Nejhlubší kořen rozdílu mezi Spinozovým a Fichtovým systémem vidím v tom, že každý z nich jinak rozumí základnímu smyslu bytí. Aby toto tvrzení nezůstalo pouhou vzletnou a prázdnou frází, pokusím se ho konkretizovat. Začneme u toho, jak oba rozumí bytí toho, s čím se běžně setkáváme jako s jednotlivými konečnými věcmi, existujícími mimo nás samé. Společným rysem obou teorií je to, že ruší naše běžné přesvědčení o samostatnosti světa, o samostatnosti v něm se nacházejících věcí. Každý z nich však rozumí tomu, jak tedy **konečné věci** „vskutku“ jsou, jiným způsobem.

Pro Fichta jsou konečné věci fenomény, jejich bytí spočívá v tom, že jsou myšleny<sup>5</sup>. Být znamená u konečných věcí **byt pro ...**, totiž pro subjekt, pro já. Konečné věci existují potud, pokud jsou kladeny díky já, a to vůči (proti) němu samému. Konečné věci jsou smysluplné pouze jako součást sebevědomí, v němž je rozlišeno a zároveň vzájemně vztaženo já a jeho předmět. Konečné věci jsou tedy smysluplné pouze ve vztahu k já, které se v tomto vztahu též stává konečným. Být konečnou věcí znamená být předmětem (*Gegen-stand*), být objektem nějakého konečného subjektu. V tom je Fichte věrný Kantovu filozofickému východisku a východisku celé moderní filozofie, pro niž je určujícím objev primární role vědomí a sebevědomí. Fichte se snaží toto novověké směřování následovat i tam, kam se Kant sám už neodvážil, a pokud možno vytvořit monistický systém, v němž by bylo možno veškerý obsah světa vyvodit z já. Nakolik se to Fichtovi podařilo, uvidíme dále, ale přinejmenším je pravdou, že pro Fichta neexistuje žádný svět věcí, které by nebyly pro subjekt, žádný svět věcí o sobě<sup>6</sup>.

Jaký smysl bytí je pak v tomto Fichtově filozofickém rozvrhu přiřknut obsahům našeho empirického (konečného) vědomí, našim myšlenkám? Jsou to také předměty pro...? Mohou se jimi stát, totiž tehdy, pokud na ně reflektujeme. Tento jejich způsob bytí je však, dalo by se říci, odvozený, primárně to nejsou objekty pro subjekt, nýbrž to jsou výkony tohoto subjektu samého. Proto je možno říci, že se jejich bytí neomezuje pouze na to „být předmětem“, mají nějaký zásadně jiný způsob bytí než „vnější“ předměty.<sup>7</sup>

Jak naproti tomu rozumí bytí konečných věcí Spinoza? Konečné věci chápe jako mody jediné nekonečné substance, jíž je Bůh.<sup>8</sup> Jak tomu máme rozumět? Být znamená v případě konečných věcí **byt v ...**, totiž bytí v substanci.<sup>9</sup> Bytí konečných věcí tedy není smysluplné ze struktury sebevědomí, v němž by konečné rozprostraněné věci byly nutně vázány k nějakému k nim se vztahujícímu myslícímu subjektu. Není to ani Bůh, kdo by byl tímto subjektem, který myslí věci. Bůh u Spinozy sice myslí, ale tím je vysvětlitelné pouze to, že na světě existují nějaké

---

<sup>5</sup> V nejširším smyslu, tj. i cítěny, vnímány atd. V rozsahu, jaký připisuje Descartes svému *cogito*.

<sup>6</sup> Jedním z Fichtových úkolů bude ukázat, jak naše přesvědčení o existenci věcí o sobě vzniká.

<sup>7</sup> Přesněji tuto otázku probereme níže, až se budeme věnovat vztahu empirického a absolutního já.

<sup>8</sup> „Jednotlivé věci nejsou nic jiného než stavy atributů Boha neboli mody vyjadřující určitým a determinovaným způsobem atributy Boha.“ B. SPINOZA, *Etika*, přel. K. Hubka, Praha 1977. (Dále značím jen jako E), I/ Prop. 25, Corol.

<sup>9</sup> „Cokoli je, je v Bohu a bez Boha nemůže nic být, ani být chápáno.“ E I/ Prop. 13.

konečné věci, v nichž je něco zobrazeno – totiž naše myšlenky, objektivní esence.<sup>10</sup> Být konečnou věcí tedy pro Spinozu znamená být kladen Bohem<sup>11</sup>, vykazovat formální existenci, pouze se „vyskytovat“.

Toto Spinozovo metafyzické rozhodnutí má zásadní důsledky i pro smysl bytí našich myšlenek. Ten pro Spinozu právě proto, že nevychází ze sebevědomí, musí zůstat stejný jako je smysl bytí rozlehlých věcí. Myšlenky i rozprostraněné věci jsou pro Spinozu mody, mají formální existenci, pouze jsou to mody v rámci jiného atributu (myšlení a rozprostraněnosti). Dalo by se říci, že myšlenky se u Spinozy „vyskytují“ stejně jako rozprostraněné věci, pouze mají jaksi „navíc“ objektivní stránku, totiž ten ohled, že něco zobrazují. Spinoza zde vlastně opouští novověký objev sebevědomí a zůstává<sup>12</sup> na poli scholastické filozofie.

Sebevědomí a v něm implikovaná svébytnost subjektu tedy pro Spinozu nehraje žádnou zásadní roli, která by měla subjektu (já) zajišťovat nějaké ontologicky význačné postavení. Fakt sebevědomí pro něj neznámá nic jiného než to, že každá idea je (či přinejmenším může být) v rámci božího rozumu (a zároveň v rámci naší konečné mysli jakožto jeho části) předmětem další ideje, ta opět předmětem další a tak dále do nekonečna. Sebevědomí je pro Spinozu pouze „ideou ideje“<sup>13</sup> a ničím více. Takto pochopené sebevědomí však mj. není schopno hrát tu zásadní roli, která je mu připisována v rozvinutých teoriích subjektu, totiž schopnost zajišťovat mnohým jednotlivým obsahům naší mysli jejich vzájemnou jednotu a identitu. Tak např. u Kanta vzniká tato jednotu právě díky sebevědomí, které je chápáno jako připisování představ sobě samému jakožto identickému subjektu<sup>14</sup>. U Spinozy však takovouto identitu našeho já, která by vznikala vědomím si sebe jakožto identického subjektu v rozdílných představách, nenajdeme. Čím je tedy podle Spinozy jednotu naší mysli založena? Může se zdát překvapivé, ale v posledku identitou jejího objektu, totiž tím, že všechny naše ideje jsou primárně idejemi našeho vlastního identického těla.<sup>15</sup>

Doposud jsme se zabývali pouze bytím konečných věcí. Přejděme nyní jednak k otázce, jakým způsobem Fichte a Spinoza rozumí bytí svého prvního principu, **absolutna**, a dále k otázce, jakou podobu má vzájemný vztah absolutna a konečna.

Společný rys obou koncepcí spočívá v tom, že jak o Fichtovu, tak o Spinozovu absolutnu, bytí jedno je absolutním subjektem (absolutním já), druhé absolutní substancí (Bohem), je možno

---

<sup>10</sup> Spinoza situuje Boží rozum na rovinu stvořených věcí, chápe ho jako nekonečný modus (!). „Skutečný rozum, ať již konečný či nekonečný, ... musí být vztahován k přírodě vytvořené a nikoli k přírodě tvořící.“ E I/ Prop. 31. Náš konečný rozum je pak pochopen jako část tohoto nekonečného rozumu.

<sup>11</sup> „Bůh je účinná příčina nejen existence věcí, ale i jejich esence.“ E I/ Prop. 25.

<sup>12</sup> Tak jako v mnoha ohledech Descartes.

<sup>13</sup> E II/21 Schol.

<sup>14</sup> K tomu viz např. J. KUNEŠ, „Pojem v sebevědomí“, in *Filozofický časopis*, 2002/1, s. 87–122.

<sup>15</sup> „Předmětem ideje, která konstituuje lidskou mysl, je tělo, neboli určitý skutečně existující modus rozlehlosti a nic jiného.“ E II/Prop. 13. Identita těla ve změně je v posledku dána jeho esencí, která však není ničím jiným než určitou proporcí klidu a pohybu částí, z nichž se tělo skládá. K tomu viz základy fyziky, následující po E II/Prop. 13.

řící, že je příčinou sebe sama, že je *causa sui*. Každý z těchto autorů však rozumí tomuto sebezapříčinování absolutna jiným způsobem.

Spinozu Bůh je příčinou sebe sama v tom smyslu, že je příčinou své vlastní existence. Tato existence je v jeho esenci implikována, esence Boha si ze své vlastní povahy vynucuje to, že musí existovat<sup>16</sup>. Mezi Boží esencí a existencí se tedy objevuje vztah nutného vyplývání, který se, jak záhy uvidíme, přenáší i na vztah mezi Bohem a konečnými věcmi. A právě díky tomuto vztahu nutného vyplývání mezi Boží esencí a Boží existencí se nutnost dostává i do celého Spinozova systému.

Fichtovo absolutní já je též příčinou své vlastní existence. Absolutní já je aktem sebekladení (*Tathandlung*), kladení sebe jakožto existujícího<sup>17</sup>. Toto sebekladení existence však na rozdíl od Spinozy probíhá naprosto spontánně, bez jakéhokoli vykazatelného důvodu, neboť není vynuceno žádnou esencí absolutna<sup>18</sup>. Esence (*Wesen*) absolutního já spočívá pouze a právě v tomto sebekladení<sup>19</sup>. Absolutní já nemá na rozdíl od Spinozova Boha žádnou věcnou obsažnost, není něčím (*Etwas*) a není možné mu připisovat žádné predikáty. Zároveň musí<sup>20</sup> v absolutním já vedle právě popsaného sebekladení existovat i tendence k reflexi na sebe sama<sup>21</sup>, což nás teprve opravňuje nazývat tento první princip právě „Já“. Tato tendence však v absolutním nekonečném já ještě není uskutečněna, neboť reflektovat je možno pouze na něco omezeného. Ke skutečnému sebevědomí tudíž může docházet jedině na rovině konečného já.<sup>22</sup>

Podívejme se konečně na to, jak u Fichta a Spinozy vypadá vztah mezi absolutnem a konečnem?

Mezi Bohem a stvořenými věcmi je u Spinozy vztah substance a modu. Co to znamená? Pro Spinozu plyne esence konečných věcí z esence Boha, esence konečných věcí je vyjádřením<sup>23</sup> Boží esence. Stejně tak je tomu i s existencí konečných věcí. Jejich esence i existence tedy vyplývá z Boha s toutéž nutností, s jakou z Boží esence vyplývala i jeho vlastní existence. Spinoza říká: „Z přirozenosti Boha musí vyplývat nekonečný počet věcí v nekonečném počtu

---

<sup>16</sup> „Příčinou sebe sama rozumím to, čeho esence v sobě nutně zahrnuje (*involvit*) existenci.“ E I/def 1. „Bůh totiž existuje pouze z nutnosti své vlastní přirozenosti.“ E I/Prop. 17, Corol. b). K primátu esence v novověké metafyzice viz: E. GILSON, *Bytí a někteří filozofové*, OIKOYMENEH, Praha 1997, především str. 132–134.

<sup>17</sup> Absolutní já není primárně aktem představování, jak bychom mohli očekávat vzhledem k novověkému primátu vědomí. Pro Fichta je zásadní právě toto kladení se do existence, představování je až jedním z odvozených způsobů tohoto sebekladení. V tom se Fichte liší od K. L. Reinholda.

<sup>18</sup> To bude spolu se specifickým pojetím vztahu absolutního a empirického já zakládat možnost lidské svobody.

<sup>19</sup> „To, čeho bytí (*bytnost*) spočívá pouze v tom, že klade sebe samo jako jsoucí, je já jako absolutní subjekt.“ „Dasjenige, dessen Seyn (*Wesen*) bloss darin besteht, das es sich selbst als seyend setzt, ist das ich als absolutes Subject.“ WL, s. 97.

<sup>20</sup> Vykázání této nutnosti je pro Fichta problematické. Zdá se, že tato nutnost je dána pouze fakticky, totiž tím, že snažíme vykázat podmínky možnosti a genezi právě našeho empirického já.

<sup>21</sup> Fichte tuto tendenci nazývá „principem života a vědomí“, „*Princip des Lebens und des Bewusstseyns*“, WL, s. 274.

<sup>22</sup> WL, s. 274 n.

<sup>23</sup> K problému esence konečných věcí jako vyjádření esence Boha viz. G. DELEUZE, *Spinoza et problème de l'expression*, Paris 1968.

modů.“<sup>24</sup> A dále: „Ve stejném smyslu, v jakém mluvíme o Bohu jako o příčině sebe sama, musíme o něm mluvit také jako o příčině všech věcí.“<sup>25</sup> V naší souvislosti je důležité, že ve vztahu mezi substancí a atributy vládne nutnost, která je pochopena jako vztah příčiny a účinku.<sup>26</sup> Přestože je tato příčinnost pochopena jako imanentní (což je základem Spinozova pantheismu), zeje mezi konečným a nekonečným zásadní hiát, způsobený právě touto kauzalitou. Konečná věc se od Boha liší jak svou esencí, tak svou existencí, neboť podle Spinozy „Věc, která je příčinou jak esence, tak existence nějakého účinku, musí se od tohoto účinku lišit jak způsobem esence, tak způsobem existence.“<sup>27</sup> Tento rozdíl je rozdílem mezi *natura naturans* a *natura naturata*, přírodou tvořící a přírodou stvořenou.

U Fichte naproti tomu takovýto zásadní rozdíl mezi absolutním a konečným nenalezneme. Mezi absolutním já a empirickým já není ani vztah substance a modu, ani snad vztah části a celku. Fichte jejich vztah chápe jako vztah čisté formy a jejího konkrétního vyplnění. Absolutní já je pouhou čistou formou já empirického. Absolutní já není něčím „jiným“, není něčím „mimo“ naše já empirické, nýbrž je přesně tím, co na sobě zakoušíme ve svém vědomí svobody a v intelektuálním názoru<sup>28</sup>, totiž čistým charakterem našeho vlastního sebekladení a sebereflexe.

Abychom tento vztah lépe pochopili, je třeba vyjasnit, co přesně zde nazýváme „absolutní já“. Mluvíme zde o absolutním já první zásady, které je základem a principem celého systému *Vědosloví*. Toto absolutní já je něčím skutečným, co nahlížíme v intelektuálním názoru, je čistou formou<sup>29</sup> našeho empirického já. Od něho je třeba odlišovat absolutní já jako praktický požadavek, kterým celé *Vědosloví* končí<sup>30</sup>. To je „pouhou“ ideou, něčím, co není, ale **být má**. Tato praktická idea absolutního já již předpokládá projití celým vývojem já, předpokládá obsah, to znamená empiričnost a konečnost, kterou je třeba překonat. Naproti tomu absolutní já první zásady ještě žádný obsah nemá a ani ho nepředpokládá.

---

<sup>24</sup> E I/Prop. 16

<sup>25</sup> E I/Prop. 25 Schol.

<sup>26</sup> „Bůh je účinná příčina nejen existence věcí, ale i jejich esence.“ E I/ Prop. 25.

<sup>27</sup> E I/17 Schol.

<sup>28</sup> Pojem intelektuální názor se v prvním *Vědosloví* nevyskytuje, absolutní já první zásady však Fichte jednoznačně a s naprostou samozřejmostí charakterizuje jako nahlédnutelné v intelektuálním názoru v *Druhém úvodu do Vědosloví*. J. G. FICHTE, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Fichtes Werke I, Berlin 1971, s. 515.

<sup>29</sup> K uchopení vztahu absolutního a empirického já pomocí pojmového páru forma-matérie viz *Druhý úvod do Vědosloví*, cit. vyd., s. 515 n.

<sup>30</sup> Toto rozlišení se zdá v prvním *Vědosloví* samém poněkud splývat (viz. WL, s. 277, kde Fichte mluví o absolutním já první zásady jako o ideji), čehož důsledkem jsou nejasnosti o statutu absolutního já první zásady. Máme absolutní já chápat jako něco skutečného, obsaženého v našem konečném já, nebo je jen praktickým ideálem? Jasně rozlišení provádí Fichte v *Druhém úvodu do Vědosloví*: „Noch gedanke ich mit zwei Worten einer sonderbarer Werwechselung. Es ist die des Ich, als intellectueller Anschauung, von Welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, und des Ich, als Idee, mit welchem sie schliesst. ... Im Ich, als Anschauung, nur die Form des Ich liegt und auf ein eigentliches Material desselben ... gar nicht Rücksicht genommen wird; da hingegen im letzteren die vollständige Materie der Ichheit gedacht wird.“ *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, cit. vyd., s. 515 n.

Absolutní já první zásady není dále možno ztotožňovat s Bohem. Zásadní rozdíl, mezi absolutním já první zásady a Bohem, tak jak mu tradičně rozumí metafyzika i Fichte sám v období prvního *Vědosloví*<sup>31</sup>, spočívá v tom, že absolutní já jakožto nekonečné neklade materií konečného. Není možno říci, že absolutní já je příčinou konkrétních určení (i apriorních) konečného já a jím představovaného světa. Bůh naproti tomu klade esenci všeho jsoucího, sebe i konečna. V tomto ohledu je Fichte zachovává tradiční vymezení Boha.<sup>32</sup>

Jakým způsobem se tedy absolutní já na určeních empirického já podílí? Jaký je vztah mezi absolutním já první zásady a empirickým já? Empirické já je sebeomezením já absolutního, je konkrétním vyplněním formy, která si dává já jako absolutní. K tomuto vyplnění (a to znamená i ke zkonečnění, neboť každý obsah je určením a určení je možné jen na poli konečného) nemůže docházet pouze díky samotnému absolutnímu já. Do hry musí vstupovat i jiný princip, z já samého nevyvoditelný, totiž „podnět“ k sebeomezování (*Anstoss*), přicházející od nejá. Vidíme tedy, že teoretická část *Vědosloví* je dualismem (realismem), avšak dalo by se říci dualismem omezeným na nejnižší možnou míru. Není zde třeba předpokládat žádnou konkrétní určitost nejá, která by nějakým záhadným způsobem měla přecházet do já. Pro Fichtův systém postačí předpokládat pouze z já samého nevyvoditelný podnět pro já, aby se samo omezovalo. Veškerý obsah empirického já a tedy i světa (jednotlivé schopnosti mysli, kategorie, prostor, čas i mnohost daného) jsou posléze vyvozeny z tohoto sebeomezování se absolutního já samého.<sup>33</sup>

Teprve na rovině konečného já můžeme též najít skutečné sebevědomí, teprve na této rovině může dojít k aktualizaci v absolutním já obsažené tendence k reflexi. Zároveň teprve zde se objevuje skutečné vědomí, neboť vědomí může být jen vědomím něčeho konečného. Můžeme tedy shrnout, že absolutní já první zásady je dějící se čistou formou empirického já, totiž jeho sebekladením. Vědomím a sebevědomím (a tedy já v silném slova smyslu) je však stává až jako já empirické.

Ve vztahu absolutního a empirického já, který byl a právě alespoň v základních rysech načrtnut, je vzhledem k našemu problému důležité, že absolutní já a já empirické není vzájemně nijak zásadně odděleno. Absolutní já je, jak jsem řekli, pouhou čistou formou sebekladení empirického já. Není mezi nimi vztah (imanentní) kauzality, který jsme našli mezi Spinozovou substancí a jejím modem, kterým je i naše mysl. Na rozdíl od Spinozy, u nějž naše mysl byla „díky absolutnu (Bohu)“ a „v absolutnu (Bohu)“, není o Fichtově empirickém já možno říci, ani že je „díky absolutnímu já“, ani že je „v absolutním já“. Empirické já je díky sobě samému a naopak by bylo možno říci, že absolutní já je v něm. Empirické (konečné) já klade sebe sama

---

<sup>31</sup> Bůh se ovšem v prvním *Vědosloví* objevuje pouze jako objasňující protipříklad k absolutnímu já, nenalezneme zde žádnou vypracovanou koncepci Boha.

<sup>32</sup> WL, s. 275. Konkrétním Fichtovým vypracováním problematiky Boha a tím, nakolik se liší od představ tradičních, se zde nebudeme zabývat. K rozdílu mezi absolutním já a Bohem též: M. WUNDT, „Das absolute Ich“, in *Fichte-Forschungen*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1976, s. 267–280.

<sup>33</sup> Tuto okolnost Fichte chápe jako své dovršení Kantova transcendentalismu. Fichte totiž Kantovi vytýká, že jednotlivé schopnosti mysli, kategorie, formy názoru ani mnohost daného jakožto mnohost nedokáže co do jejich specifčnosti odvodit z prvního principu, totiž z já.

v sobě samém a právě toto sebekladení je tím absolutním (nekonečným) v něm.<sup>34</sup> To znamená, že empirické já (ve své podstatě, odhlédnuto právě od konečnosti a vztahu k nejá, neboli bereme-li ohled pouze na jeho bytnost) je stejně spontánní, tzn. stejně svobodné, jako já absolutní. Takovéto rozvržení vztahu nekonečného a konečného Fichtovi umožňuje trvat na skutečnosti lidské svobody, kterou považoval za základní výdobytek Kantovy filozofie, a zároveň vybudovat jednotný, tj. monistický systém.

Zde se musíme vrátit k důležité otázce, totiž v jakém smyslu je Fichtův systém skutečně systémem monistickým? Viděli jsme, že na poli teoretické filozofie není Fichte schopen Kantův dualismus zcela překonat. Fichtův systém zde stále zůstává realismem, byť realismem posunutým na vyšší rovinu abstrakce<sup>35</sup>. Fichtova filozofie je možno považovat za monismus až díky zásadní roli, kterou v něm hraje praktická filozofie. Teprve na praktickém poli může Fichte svůj systém označit jako idealismus<sup>36</sup>, byť ne idealismus dogmatický, nýbrž „pouze“ praktický<sup>37</sup>. Fichte nám netvrdí, že veškerý obsah světa je odvoditelný z já jako jediného principu, nýbrž že z něj odvoditelný **být má** (*soll*) a chápe tento úkol jako praktický imperativ, který má vést naše jednání. Tento imperativ je nekonečným a nikdy zcela nesplnitelným požadavkem, podle něhož má veškerý obsah světa podléhat zákonodárství já, je úkolem, aby veškeré nejá podléhalo kauzalitě rozumu.

Tímto způsobem Fichte reinterpretuje Kantem nahlédnutý a prosazovaný primát praktické filozofie a s ní spojené svobody. Jednota teoretické a praktické části Fichtova systému je zajištěna tím, že tento postulát plyne z absolutního já první zásady, tj. z formy našeho empirického já. Takovýmto založením teoretické i praktické filozofie v absolutním já Fichtův systém získává jednu nezanedbatelnou přednost. Dokáže totiž překonat základní dualismus, který zatěžoval systém Kantův, totiž dualismus mezi přírodní kauzalitě podřízeným světem jevů a říší noumenální svobody. Fichtovo absolutní (čisté) já je totiž ohledem našeho

---

<sup>34</sup> Naopak o konečných „vnějších“ věcech lze říci, že jsou „díky já“ a „v já“.

<sup>35</sup> Pokud necháme stranou Kantovu kontroverzní nauku o věci o sobě jako zdroji afekce v já, kterou Fichte samozřejmě odmítá, spočívá tento posun v následujícím: Kant musí (podle Fichta) v já předpokládat z tohoto já samého nevyvoditelná určení (*Bestimmung*), respektive mnohost těchto určení. Viz WL, s. 186. Fichtovi naproti tomu stačí v já předpokládat pouze přítomnost podnětu (*Anstoss*) k sebeomezování. Viz WL, s. 210. V já tedy nemusíme předpokládat z něj samého nevyvoditelné kvantitativní či kvalitativní rozdíly. Stačí nám pouze předpokládat z já jako absolutního neodvoditelnou určitelnost (*Bestimmbarkeit*) já. Viz WL, s. 211. Výhodu své nauky vidí Fichte zajisté v tom, že omezuje „přínos“ druhého principu (totiž nejá) na minimum. Je ovšem otázkou, zda Fichte není v posledku též nucen přijmout mnohost těchto podnětů a jejich vzájemnou rozdílnost. K tomu by bylo třeba vzít v úvahu i spis *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*, což přesahuje možnosti této práce.

<sup>36</sup> Idealismu Fichte rozumí jako filozofickému systému, odvozujícímu veškeré jsoucí z já.

<sup>37</sup> WL, s. 156. Dogmatismem Fichte rozumí filozofické výpovědi, které tvrdí, že skutečnost určitým způsobem je. Protikladem mu v této souvislosti není skepticismus, nýbrž právě praktičnost, tzn. tvrzení, že svět určitým způsobem být má. (Fichte však užívá pojmu „dogmatismus“ též v jiném smyslu, když ho totiž ztotožňuje s realismem a staví mu do protikladu criticismus, WL, s. 119.)

empirického já, ze kterého jsou systematicky odvoditelné jak všechny teoretické schopnosti, apriorní formy atd. naší mysli, tak i právě zmíněný praktický imperativ a s ním naše svoboda.<sup>38</sup>

Po tomto představení základů Fichtova a Spinozova systému by již mělo být snadné pochopit kritiku, kterou Fichte proti Spinozovi v prvním *Vědosloví* vznáší, a nahlédnout její důvody. Tato kritiku je možno stručně shrnout těmito slovy: Spinozův systém je sice konsekventní a nevyvratitelný, je však v posledku **nezaložený**. Jak tomu rozumět?

Podívejme se nejprve, co má podle Fichta v Spinozově systému zůstat nezaloženo. Nezaloženo a nezdůvodněno je podle Fichta **oddělení empirického a čistého (absolutního) já**. Fichte se ptá: „Co ho [Spinozu – M.V.] opravňovalo vyjít nad čisté vědomí, dané ve vědomí empirickém?“<sup>39</sup>, neboli co ho opravňovalo položit čisté vědomí mimo nás? Spinoza tedy podle Fichtovy interpretace klade čisté já, se kterým se setkáváme v intelektuálním názoru jako s čistou formou našeho empirického já, mimo naše empirické já a chápe ho jako „něco jiného“. Z čistého já se tak stává substance, která je co do své esence i existence oddělená od já empirického. A toto empirické já je pak možno myslet pouze jako závislý modus této substance, neboť v takovémto rozvrhu se v nás obsažené čisté já ztrácí<sup>40</sup>. Tímto způsobem tedy Fichte naznačuje svoji představu o genezi spinozovského pojetí Boha: Spinozův Bůh by vlastně byl hypostazovaným čistým já, odděleným od našeho já empirického.

Takovéto právě popsané založení empirického já v něčem jiném, než je ono samo, bychom však mohli brát prostě jako výraz jiného prvotního filozofického náhledu. Aby ho bylo možno kritizovat, je třeba ukázat nějaký jeho zásadní nedostatek, nějakou jeho slabinu. V čem podle Fichta tento nedostatek spočívá? V tom, že Spinoza nedokáže pro tento svůj krok vykázat dostatečný důvod. Musí nejvyšší jednotu všeho jako založenou v Bohu jednoduše postulovat. To je však nezdůvodnitelný a - jak se Fichte snaží svou vlastní filozofií dokázat - nepotřebný krok za evidenci obsaženou v našem empirickém (sebe)vědomí. A evidence našeho empirického (sebe)vědomí je podle Fichta prvotní půdou, od které musí ve svém myšlení vyjít každý filozof, včetně Spinozy. Pokud chce tedy postupovat zdůvodněně, tak by na této půdě, ze které vyšel, měl také zůstat. Každý krok k nějakému „vyššímu“ principu by totiž musel mít důvod, ten však není možno nalézt ani v našem já, ani v tomto domnělém „vyššímu“ principu samém. Samo absolutní já jako *Tathandlug* naproti tomu žádné další zdůvodnění nepotřebuje, nepodléhá totiž principu dostatečného důvodu, neboť je absolutní spontaneitou<sup>41</sup>. A tuto spontaneitu jsme oprávněni postulovat jako východisko proto, že ji v sobě nahlížíme pomocí intelektuálního názoru. Fichte tedy oceňuje a sdílí Spinozovu snahu najít a vykázat

---

<sup>38</sup> Zde je třeba znovu připomenout rozdíl mezi absolutním já jako principem celého *Vědosloví* a absolutním já jako praktickou ideou. Absolutní já první zásady, které je základem celého systému, nemá obsah, je čistou formou, kdežto absolutní já jako praktická idea už předpokládá obsahy dané sebeomezováním já díky podnětu od něj.

<sup>39</sup> WL, s. 101.

<sup>40</sup> „Spinoza nepopírá jednotu empirického vědomí, ale zcela popírá čisté vědomí.“ „Er [Spinoza] läugnet nicht die Einheit des empirischen Bewusstseyns, aber er läugnet gänzlich das reine Bewusstseyn.“ WL, s. 100.

<sup>41</sup> Tzn. bez nějakého dalšího důvodu klade svoji existenci. Naproti tomu existence spinozovského Boha byla dána jeho esencí. Co však zdůvodňovalo tuto esenci?

nejvyšší jednotu všeho. „Avšak když chce absolutní jednotu, měl přece zůstat stát u jednoty, jež je mu dána ve vědomí, a nebyl by pak býval nucen vymýšlet si nějakou ještě vyšší jednotu, k čemuž ho nic nepodněcovalo.“<sup>42</sup>

Fichte konečně identifikuje i motiv, který Spinozu k tomuto neoprávněnému kroku za já vedl. Je to motiv nikoli teoretický, nýbrž praktický, totiž „pocit závislosti našeho já, nakolik je praktické, na nějakém nejá, jež nijak nestojí pod naším zákonodárstvím a potud je svobodné“<sup>43</sup> a proti němu stojící potřeba podříditi veškeré nejá pod praktické zákony já. Pokud mají být tyto dva protichůdné pocity skutečně usmířeny, je třeba vyjít nad já a postulovat Boha, na kterém jsme na jednu stranu závislí, který však na druhou stranu zajišťuje praktickou aplikovatelnost zákonů rozumu, které v sobě nacházíme, na skutečnost. Podle Fichta nás však tento rozpor dvou praktických pocitů nemusí nutně vést k teoreticky nezdůvodnitelnému vystoupení nad já. Na teoreticky konsekventnějším stanovisku já můžeme totiž setrvat tehdy, pokud prakticky vyžadovanou jednotu já a nejá nechápeme jako něco skutečného, nýbrž jako ideu, která námi má být uskutečněna.

Tento spor snad můžeme vhodně shrnout pomocí naší předchozí analýzy, ukazující, jak každý z těchto dvou filozofů rozumí smyslu bytí. Pro Spinozu nemůže být čisté já, implikované v našem já empirickém, prvním principem a musí být založeno ještě v něčem jiném. Je tomu tak proto, že smysl bytí, se kterým se setkáváme u nás samých a který spočívá v jáskosti (totiž klást sebe sama, a reflektovat na toto své sebekladení) není pro Spinozu smyslem prvotním. Je nutno ho založit v jiném, a pro Spinozu základnějším smyslu bytí, totiž ve věčnosti (*Dingheit*). Viděli jsme, že Spinozův Bůh je ve shodě s tradiční metafyzikou pojat jako *ens*, jako *ens realissimum*. Naproti tomu pro Fichta je prvotním smyslem bytí jáskost (sebevědomí) a teprve v ní a na ní je možno založit veškeré další bytí, jako např. bytí „vnějších“ věcí. Tento fichtovský rozvrh má oproti spinozovskému tu nespornou výhodu, že na jedné straně dovoluje teoreticky konsekventnější (totiž založený) systém, na druhou stranu je schopen usmířit i naše požadavky praktické (tzn. mravní). Této výhody je však Fichte schopen dosáhnout jedině za cenu toho, že monismus, o který oběma těmito filozofům zásadně šlo, musí být přesunut až na rovinu praktickou, kdy je požadovaná jednotu principu dosažitelná teprve ve sféře toho, co má být.

---

<sup>42</sup> „aber wenn er das [Einheit annehmen – M.V.] will, so hätte er ja gleich bei der ihm im Bewusstseyn gegebene Einheit stehen bleiben sollen, und hätte nicht nöthig gehabt, eine noch höhere zu erdichten, wozu nichts ihm trieb.“ WL, s. 121.

<sup>43</sup> „Gefühl der Abhängigkeit unsers Ich, insofern es praktisch ist, von einem schlechterdings nicht unter unsere Gesetzgebung stehenden und insofern freien Nicht-ich.“ WL, s. 121.