

JOSEF LUDVÍK FISCHER – UDRŽOVÁNÍ INTELEKTUÁLNÍCH POZIC V PROMĚŇUJÍCÍCH SE SITUACÍCH

Miloš Havelka

Fakulta humanitních studií UK Praha

Josef Ludvík Fischer – Maintenance of Intellectual Positions in Changing Situations

Abstract: This intellectual biography of Josef Ludvík Fischer, one of the profiling figures of Czech sociology in the second third of last century, is based on the reconstruction of his specific habitus as a member of the “constructive generation” of the so-called First Czechoslovak Republic. It shows the productivity of Fischer’s combination of sociological, philosophical, and literary theory approaches, and especially places emphasis on Fischer’s transition to the systemic-structural concept of sociological (Saint Simon and Auguste Comte, 1927) and noetic rationalism (Základy poznání/The Fundamentals of Knowledge, 1931), which preceded some of the methodological principles of the Prague Linguistic Circle. In these contexts, the biography also mentions Fischer’s early thoughts on the unified culture of Europe, as well as the related criticism of German National Socialism in the first third of the 1930s. The two-volume publication, Krize demokracie (The Crisis of Democracy), is highlighted as the second peak of Fischer’s work, which influenced the Czech leftist liberalism of the so-called “Barrandov Group”, and, with some of his concepts (qualitative democracy, economic parliament, cultural and political amalgamation, etc.), a young Václav Havel, as well.

Keywords: *Fischer, Josef Ludvík; Czech philosophy; Czech sociology; sociology – history of; methodology of science*

Josef Ludvík Fischer (1897–1972) patřil k „budovatelské generaci“¹ první Československé republiky, někdy také nazývané „čapkovská“. Sdílel řadu jejich postojů, v některých se ovšem výrazně lišil. Spojovaly ho s ní podobné prožitky a také podobné životní osudy, i když třeba ne vždy tak dramatické jako u jiných: podpora nově vzniklému státu, zřetelný, i když u Fischera poměrně levicový demokratismus, emigrace v době války, krátký vzestup a uznání po roce 1945, rostoucí nedůvěra a postupné postihy po komunistickém převzetí moci, snaha o odborné znovuprosazení v šedesátých letech a definitivní pád na počátku normalizace.

Josef Ludvík Fischer se narodil 6. listopadu 1894 jako nemanželské dítě osmnáctileté Marie, dcery třeboňského městského stavitele Ludvíka Martínka, a již více než třicetiletého schwarzenberského lesníka Josefa Fischera (v době narození ovšem ještě jen „mysliveckého mládence“, jemuž byla svatba s ohledem na nehotové postavení knížecím zaměstnavatelem zapovězena), a to se všim všudy, co k tomu tehdy patřilo, zejména se snahou matčiny rodiny vyhnout se maloměstské „ostudě“. Marie odjela porodit do Prahy, nějakou dobu pak dokonce žila ve Lvově. O chlapce se mezitím starala kojná a zároveň chůva, a od jeho dvou let prarodiče Martínkovi. Rodiče se mohli vzít až čtyři roky po chlapcově narození. K Martínkovým do Třeboně se ale chlapec znovu vrátil od rodičů ze Schatztenwaldské myslivny ve schwarzenberských lesích u bavorských hranic kvůli školní docházce.

¹ Mezi reprezentanty této generace patřili lidé poměrně těsně spojení s úspěchy a neúspěchy „budování“ první republiky, ať už jako její aktéři, nebo její kritici. Meziválečné působení, význam a výkony této generace přitom byly dlouho zastírány a dehonestovány zdůrazňováním následující levicové a pro-marxistické „generace avantgardy“, jako byli jako Ferdinand Peroutka (1895–1978), Josef (1887–1945) a Karel (1890–1938) Čapkové, Josef Kodíček (1892–1954), Jindřich Honzl (1894–1953), František Langer (1888–1965), Eduard Bass (1888–1946), Gustav Winter (1889–1943), Antonín Boháč (1882–1950), Otakar Machotka (1899–1970), Richard Weiner (1884–1937), Josef L. Hromádka (1889–1969), Julius Firth (1897–1979), Vladislav Vančura (1891–1842), Jindřich Hořejší (1886–1941), Ladislav Sutnar (1897–1976), Jiří Kroha (1893–1974), Otto Gutfreund (1889–1927), Buhuslav Fuchs (1895–1972), Zdeněk Bořek Dohalský (1900–1945), a snad také kulturně německy orientovaní publicisté jako Arne Laurin (1889–1945) či Otto Pick (1887–1940), a vedle většiny intelektuálů z okruhu tzv. „pátečníků“ i řada dalších. Její postavení a vliv však nebyly zdaleka tak jedinečné a jednoznačné, jak se to dnes zpětně jeví, třeba ve srovnání se silným mezigeneračním uskupením katolických intelektuálů: Jaroslav Durych (1886–1962), Jan Čep (1902–1974), Rudolf Křelina (1903–1976), Metoděj Habán (1889–1984), Josef Kratochvíl (1882–1940), Dominik Pecka (1895–1981) ad., k nimž patřili i o něco mladší Josef Kostohryz (1907–1987) a Rudolf Voříšek (1909–1953) a také o něco starší Jakub Deml (1878–1961). Meziválečné působení a výkony „budovatelské generace“ přitom byly dlouho zastírány a dehonestovány zdůrazňováním následující „generace avantgardy“ (J. Wolker, K. Teige, K. Biebl, V. Nezval, F. Halas, J. Seifert, J. Hora, J. Voskovec, J. Werich, A. Hoffmeister), případně generací „hospodářské krize“ (J. Fučík, G. Bareš, E. Urx, J. Šverma, L. Štoll, J. Tauffer, J. V. Pleva ad.).

Je vlastně zajímavé, jak málo se z pera sociologa a psychologicky vzdělaného autora v jeho pamětech *Listy o druhých a o sobě* (Fischer 2005) dozvídáme cokoli konkrétnějšího o dětských hrách, profilujících zájmech nebo o životě rodiny, o její každodennosti, a také o prostředí, ve kterém žil. Intelektuální distance a „nezaujatost“ sociálního vědce jakoby eliminuje „jen“ subjektivní a emocionální dimenzi prožitků. Chybí reflexe vlastní prvotní situovanosti, tak důležitá pro pochopení osobnosti a vytváření její hodnotové hierarchie, vzpomínky na mládí vůbec působí poněkud odtažitě a prezentisticky, v perspektivě dodatečného sebehodnocení. S ohledem na vlastní iluze nebo i mladistvé chyby je vyprávění nezaujaté, většinou sebekritické, v mnohém jen informativní a poněkud akademické, bez ukazování hlubších lidských vazeb. Měl tři sourozence, Huberta, Ludvíka a Helenu, na společné dětství však Fischer ve svých pamětech nijak nevzpomíná.² I několikrát zmiňované postavě „tety Maří“, k níž se J. L. Fischer zdál mít v dětství silný vztah, chybí hlubší charakteristika, a dokonce i řádky o rodičích působí jaksi nezúčastněně. Vlastně jedinou výraznější dětskou vzpomínkou je jen připomenutí situace, kdy ho rodiče nechali samotného doma upoutaného na lůžko po zranění a odjeli na ples.

V roce 1900, vlastně poněkud předčasně, začal Fischer chodit do školy, pak (za knížecí podpory 400 korun ročně) do gymnasia, zpočátku v Třeboni, o něco později v Českých Budějovicích (kde byl jeho spolužákem pozdější komunistický politik a ministr národní obrany Bohumír Lomský, s nímž Fischer před válkou udržoval styky) a nakonec znovu v Třeboni. Po maturitě (1912) odešel na filosofickou fakultu do Prahy a jako studijní kombinaci zvolil bohemistiku a germanistiku. Nad obecně lingvistickými obory převažovaly jeho mladistvé zájmy literárněvědní, na fakultě dále kultivované profesory/učiteli Jaroslavem Vlčkem a Arne Novákem na bohemistice, Otokarem Fischerem a F. V. Krejčím na germanistice. Soupis absolvovaných přednášek a jejich pořadí ukazuje postupný posun zájmu k filosofii (F. Drtina, F. Krejčí, M. Rostohar), k psychologii a noetice (F. Čáda, J. Kádner, F. Krejčí), pak i k sociologii (B. Foustka). Zdá se, že zpočátku mělo na Fischera značný vliv široké pojetí kultury muzejního pracovníka Čeňka Zírta a také jeho pedagogická podpora prvním badatelským pokusům ctižádostivého studenta (Fischer 2005: 53–54), později, zejména

² K Fischerovu curricula srov. dále zejména: Dvořák 1964; Gabriel 2012; Zumr 1994; Urbášek 2004–05; Gabriel 1998; Musil 2001. Pracoval jsem rovněž se sborníky: J. L. Fischer 1990; Gabriel 1994. Řada informací, postřehů i hodnocení pochází z volných rozhovorů, které jsem vedl v různých dobách s tehdejšími brněnskými žáky J. L. Fischera – M. Petruskem, J. Alanem, J. Koutským a B. Daňkem –, vedle nich také s Pavlem Machoninem, a případně z několika vlastních setkání s Fischerem.

v době ukončování studií, to byla zejména „vědecká filosofie“, již někteří profesori filosofické fakulty začali v oné době rozvíjet (František Čáda ve spojení s J. F. Herbarta a J. S. Milla) a propagovat spolu s Františkem Krejčím proti filosofickému a generačnímu pragmatickému antiracionalismu své doby, a později i proti iracionalismu a spiritualismu části mladších kolegů kolem *Ruchu filosofického* (Vladimír Hoppe, Ferdinand Pelikán, Tomáš Trnka, Josef Bartoš ad.), kteří ovšem svými kritikami pozitivismu a svou vnímavostí k problémům, s nimiž přišla filosofie života (H. Bergson, W. Dilthey, G. Simmel, W. James) a fikcionalismus (H. Veihinger), měli vlastně velice blízko k intelektuálním východiskům jádra „budovatelské generace“.

Snahy a aktivity z dob studií ukazují J. L. Fischera jako nadaného, poněkud nevyrovnaného, ale zároveň vysoce vnímavého a nápaditého mladého člověka se schopností samostatně identifikovat problémy, který usiloval svá hlediska stále zřetelněji ukotvovat v racionálním pohledu na svět. Dobře si uvědomoval konkrétnost a individuální podobu problémů, které jej zajímaly, v důsledku čehož si podle něho každé téma „vynutí svou vlastní metodu, svůj vlastní způsob zpracování“ a zároveň „má svůj řád“, o který „jde především“ a který je třeba umět „odkrýt“ (Fischer 2005: 61; kurziva M. H.).

Z dob studií před rokem 1914 pochází zajímavý nedatovaný dokument, který vlastně zahajuje řadu několika programových (v pamětech silně sebekriticky komentovaných) soukromých textů, usilujících shrnout vlastní momentální ideově teoretické pozice i z nich vycházející další intelektuální záměry. Fischer zde aforisticky formuloval základní principy svého tehdejšího pohledu na politické a sociální otázky národního života. Důležitý přitom nebyl ani tak počáteční důraz na vlastní subjektivitu a dobové východisko z pojmu individua, na kterém závisí „růst společnosti“, a důraz na „blahobyt hmotný“ jako podmínku „národní zdatnosti“, jako to spíše byla potřeba vyrovnat se s anarchismem a také s komunismem, který „znemožňuje „rozvoj individuálních schopností, nutě individuum podřizovat se průměru celku“ a tak „ničí sílu, když myslí, že ji stvoří“. Upozorňuje nás to na dlouhotrvající a nejednoznačný vztah k těmto, v první polovině 20. století intelektuálně i politicky tak vyzývacím, hnutím. Zajímavé je i provokativní zjištění, že „vědu a hlavně umění popularizovat nejde, jen rozředit“ (Fischer 2005: 65), poukazující na přesvědčení o nevyhnutelné komplexnosti a analytické neredukovatelnosti duchovních útvarů.

Po čtyřech uzavřených semestrech na filosofické fakultě odešel J. L. Fischer na počátku první světové války jako jednoroční dobrovolník ke „Švejkovu“ budějovickému 91. pluku, s autorem této postavy se však nikdy nesetkal. I zde jsou

Fischerovy vzpomínky na válku jen proudem fakt a popisů bez snahy o hlubší sociologickou nebo kulturologickou reflexi tehdejší vlastní nebo i celkové situace, a je škoda, že se autor některé postřehy nepokusil rozvinout (obecnější strategii „švejkování“ /Fischer 2005: 66/, „rozkrádání Rakouska“ /ibid.: 81/, „protičeský šovinismus“ v armádě /ibid.: 66/); průběh služby, včetně zranění a asi i vážnějšího onemocnění jsou jen stručně zmíněny.

Z předválečných intelektuálních fakultních i mimofakultních kulturních zájmů asi vzešlo rozhodnutí předložit po návratu z vojny v roce 1919 pro dokončení studia jako disertaci víceméně osobnostní, psychologicky probarvený portrét tehdy stále ještě vlivného Arthura Schopenhauera (Fischer 1921). Fischer ho četl protipozitivisticky, jako alternativu k jednodimenzionálnímu pojetí skutečnosti a zjednodušujícím formám pozitivistické „redukce komplexity“ existující skutečnosti. V této souvislosti by se ovšem neměl přehlédnout vliv Schopenhauerových reflexí „o čtverém kořeni věty o důvodu“, zejména teze, že nic neexistuje bez nějakého důvodu, jež je třeba odhalit a vyložit, a jemuž Fischer věnuje v disertaci, jinak spíše psychologicko-biografické, zvláštní kapitolu. Odtud by bylo asi možné odvíjet také motivy pozdějších Fischerových zájmů o Leibnize, i když zpočátku asi zprostředkované také „sociologickou monadologií“ Gabriela Tarde.

K Schopenhauerovi se ovšem Fischer tehdy obracel – jak sám zdůrazňuje – s primárním zájmem o pochopení filosofova jazyka a stylu (Fischer 2005: 89), jeho schopnosti pohybovat se na pomezí mezi racionálním a iracionálním, což je samozřejmě jiný pohled na provoz filosofie, než byl tehdy v akademických kruzích běžný. Významová složka souvislosti myšlenky a jejího jazykového vyjádření tehdy ještě nebyla tolik v centru pozornosti; J. L. Fischera však zajímala ještě dlouho po té, vlastně až do padesátých let, kdy jí věnoval rozsáhlou samostatnou studii (viz dále). Materiálovým východiskem se mu staly Paulem Deussenem poprvé (1916) vydané Schopenhauerovy deníky.

Předložení disertace a její obhajoba 1919 byly nutné pro jakoukoli další kariéru, příliš dveří však neotevřely. Po vydání v roce 1922 disertaci jako „málo přínosnou“ v České mysli kritizoval „pozitivisticky založený“ František Krejčí, Fischerův učitel z fakulty. Jen mimochodem řečeno: Fischer Františku Krejčímu později věnoval „z úcty i v nesouhlasu“ svoji práci o skladebné filosofii *Základy poznání* (Fischer 1931). Výzvu k hlubší diskuzi však František Krejčí nepřijal, spíše jen poučoval. Myšlenku skladebné filosofie v zásadě nepochopil a základní funkcionální pozici knihy tehdy odmítl pro údajnou nemožnost „usuzovati na reálnou existenci předmětů vyvozených ze vztahů“ a knihu kritizoval

dost apriorně jako jednostrannou a nedokonalou snahu o nahrazení principů „kauzálně finálního výkladu“ (Krejčí 1932), jimž on sám bez výhrad věřil.

Fischer si začal vydělávat jako (ne příliš úspěšný) domácí učitel, pevnější místo získal až v roce 1921 jako knihovník pražské univerzitní knihovny, působil také jako placený tajemník Jednoty filosofické, současně se živil i jako publicista: přispíval do *Nových Čech*, Václavkovy *Studentské revue*, Neumannových *Června* a *Kmene*, o něco později do *Varu* Zdeňka Nejedlého. Od vzniku samostatné republiky se zvolna, nepředsudečně a do jisté míry také kriticky, i když nezávisle na své sociální situaci, přibližoval k levici tzv. Realistického klubu (Z. Nejedlý), s níž sdílel respekt k vědeckému dílu T. G. Masaryka a také vnímavost pro otázky národní kultury a identity, čímž se naopak lišil od hlavního proudu tehdejšího českého anarchokomunismu, reprezentovaného zejména S. K. Neumannem, jehož některá stanoviska jinak sdílel. K Neumannovi, který pro nakladatelství Borový nejen doporučil k vydání disertaci o Schopenhauerovi, ale zaručil i malý měsíční příjem z publikace, měl tehdy Fischer blízko nejen názorově, ale asi i lidsky.

Tento vývoj se završil v roce 1924 vstupem do KSČ (Urbášek 2004–05: 6), v níž J. L. Fischer setrval – nepochybně i z důvodu její tzv. gottwaldovské „bolševizace“ v roce 1929 a počínajícího názorového zploštění – jen do roku 1930. Jak tvrdí Josef Zumr, kvůli své tehdejší levicové činnosti byl přeložen dál od centra, do Studijní knihovny v Olomouci, kde byl zaměstnán až do roku 1933 (Zumr 1994: 166). Na přelomu dvacátých a třicátých let spolu s literárním teoretikem Bedřichem Václavkem a básníkem Jiřím Mahenem redigoval brněnský kulturně-politický časopis *Index* (1929–1939), s Inocencem Arnoštem Bláhou a Emanuelem Chalupným založil a vedl prestižní *Sociologickou revui* (1930–40, 1945–48), reprezentující „brněnskou sociologickou školu“ oproti konzervativnějším a spíše deskriptivním pražským *Sociálním problémům*. V roce 1935 se stal mimořádným profesorem Masarykovy univerzity v Brně pro obory sociologie a dějiny filosofie. Po okupaci se až do konce války skrýval v Nizozemí (záměr emigrovat až do Anglie se už nezdařil), po návratu byl v říjnu 1945 jmenován řádným profesorem brněnské filosofické fakulty, v akademickém roce 1945–46 zastával funkci jejího děkana. Zároveň se podílel na obnovení olomoucké Univerzity Palackého v roce 1946, na které do roku 1949 vykonával funkci rektora.

Nejasnou situaci JLF v první polovině padesátých let (pokus znovu se politicky uplatnit v KSČ, brzký odchod z politických i akademických funkcí, vyloučení ze strany, administrativní zrušení filosofické fakulty olomoucké

univerzity) se zdál vyřešit přechod do Brna v roce 1957, kde se stal profesorem logiky na katedře dějin filosofie. Ne však nadlouho, jeho pedagogickou činnost ukončil nucený odchod do důchodu v roce 1960. Ač krátké, bylo jeho působení v Brně vychovatelsky úspěšné a významné a dlouho se k němu hlásila (a hlásí) řada jeho studentů, z nichž zejména Miloslav Petrušek, Josef Alan a Ivo Možný, zprostředkovaně také autor této stati, patřili ke druhé generaci badatelů, kteří ve druhé polovině šedesátých lete resuscitovali československou sociologii jako samostatný obor. Z doby brněnského působení pochází ve strojopise zachovalý a postupně rozšiřovaný rukopis *Slovo a skutečnost. Studie k významosloví* (Fischer 2009: 267–367). Vznikl asi jako příprava a doprovodný text tehdejších tamních přednášek o logice a metodologii věd, zdá se ale směřovat do oblasti psychologie řeči. V době před lingvistickým obratem poukazuje na vnímavost autora k prosazující se problematice jazyka, její konstruktivistické důsledky však nevnímá. Je zajímavý spíše pedagogicky než analyticky (nebo dokonce badatelsky). Příznačná je snaha zakotvovat výklady v argumentech a jazykových paradoxech z oblasti dějin filosofie, zejména antické. Text samotný i *Sylabus*, který k němu Fischer později vypracoval, postrádají bohužel odkazy na literaturu, ať už k dějinám problému, nebo i k dobovým diskuzím, třeba k v padesátých a šedesátých letech tematizovaným rozdílům chápání významu u G. Fregeho a L. Wittgensteina. Zajímavá je i Fischerova rezignace na případnou rekonstrukci této problematiky v českém strukturalismu, ke kterému měl podle mnohých velice blízko (viz dále).

Ve druhé polovině šedesátých let Fischer působil krátce na katedře psychologie obnovené filosofické fakulty Univerzity Palackého, roku 1967 se stal vědeckým pracovníkem Fakulty osvěty a novinářství na Karlově univerzitě, kde už předtím příležitostně spolupracoval s Pavlem Machoninem a jeho týmem pro výzkum sociální struktury Československé republiky, který byl považován za jeden ze čtyř rozhodujících vědeckých týmů reformního socialismu. V následujícím roce byl znovu povolán na Univerzitu Palackého v Olomouci jako profesor filosofie a sociologie. Na počátku tzv. normalizace byl definitivně penzionován. Zemřel roku 1973, v roce 1992 byl J. L. Fischerovi udělen Řád Tomáše Garrigua Masaryka IV. třídy in memoriam.

* * *

Od poslední pětiny 19. století začala hrát v našem prostředí zřetelnou a možná i větší roli než jinde generační příslušnost nastupujících kulturních a politických aktérů, založená v podobných prožitcích probíhajících kulturních, sociálních a politických změn.³ Ty formovaly skupinové hodnocení jejich přítomnosti, často překotných, nejednoznačných nebo i negativních historických událostí, zejména těch, které jednotlivé generační kohorty spojovaly se svým nástupem do veřejného života. V nejširším smyslu šlo o dobu, ve které došlo k dovršení obrozenských snah o národní sebepotvrzení. Už se ustavila moderní česká národní společnost, která se začala kulturně diferencovat podle jiné osy než jen obecně pojaté ideje „emancipace“ národa.

Přirozené kulturní a politické dokončování procesu utváření české národní společnosti a kulturní otevírání jejího života se tehdy dostávaly stále více do blízkosti projevů a následků středoevropské industrializace (a také s ní spojené urbanizace, sekularizace, modernizace atd.), které v poslední třetině 19. století měnily tradiční instituce a pluralizovaly projevy života společnosti, posouvaly zájmy individuů i skupin a jejich orientace, vytvářely nové sociální situace i kulturněpolitické konstelace. V rukopisném boji se vyprázdnil prostor zdánlivě neotřesitelných, mytologicky založených národních hodnot a o ně opřeného sebevědomí, došlo k dokončení důležitého politického a „identitotvorného“ vze-stupu maloměstských a venkovských elit (projevujících se úspěchy nacionálního liberalismu „mladočeské strany“) na úkor spontánního konzervatismu starých městských honorací (jak např. dokládá politický propad „staročechů“ na konci století); se vznikem nových politických stran se diferencovala politická scéna, od počátku devadesátých let 19. století se prosazovaly požadavky politické a kulturní modernizace (reforma státního centralismu ve směru federalismu, utváření „vědecké kritiky“ a vznik *Manifestu české moderny*, všeobecné volební právo včetně volebního práva žen a jejich práva na vzdělání, vznik „katolického modernismu“, rozhořel se „spor o smysl českých dějin“ atd.).⁴ Většina z těchto

³ Je jistě zajímavé, že Fischer sám si záhy uvědomil výkladový potenciál generačních charakteristik a uviděl v nich specifickou možnost pro kvalitativní sociologický přístup: „S každou novou generací vstupuje něco nového do života, nový obsah, nové zájmy, nové směrnice činnosti. A pokaždé z nich zůstávají nové skutečnosti, část nového světa“ (Fischer 1996: 87; orig. 1931).

⁴ To vše se projevovalo v odlišném formování a střídání horizontů „generačních zkušeností“ (Karl Mannheim), kolem kterých se sdružovaly jednotlivé demografické kohorty, jejichž příslušníci pak jako aktéři nebo „sympatizanti“ formulovali, otevírali a veřejnosti nabízeli odlišné způsoby porozumění skutečnosti, odlišná očekávání i různé možnosti aktivit. Ve středoevropském a zejména českém prostředí se rozhodně nevystačí jen s poukazováním na příslušnost k nějakému historicky vzniklému ideovému, resp. ideologicky politickému seskupení, jak „generacionalitu“ usiloval vypracovat v sedmdesátých letech minulého století třeba americký historik idejí H. Stuart Hughes (1977).

kulturněpolitických tendencí působila víceméně až do vypuknutí první světové války.

Utváření generačních uskupení je od oněch dob důležité jak pro porozumění orientacím a aktivitám jednotlivců, tak při výkladech utváření národních elit a duchovních proudů, které pak ovlivňovaly změny národního programu. „Generacionalita“ je proto orientující i pro porozumění širší sociální „situovanosti“ (Pierre Bourdieu) a (světo-)názorové „pozicionalitě“ (Helmuth Plessner)⁵ J. L. Fischera. Jeho postoje nebyly jednoduše reaktivní, ani zakotveny jen v osobním intelektuálním vývoji, ale bylo pro ně důležité také reflexivní sdílení situací, kontextování problémů a hledání reálných historických sil, které by šly vstříc skupinovému vnímání doby.

Pro „budovatelskou generaci“ ročníků narozených mezi lety 1885 a 1900, k níž Fischer vzdor některým ideovým rozdílům patřil, byl charakteristický středostavovský, často venkovský původ a samozřejmě vnímání vlastní národní identity, přežívající předválečný individualismus a subjektivismus. Patřilo sem i neslužebné chápání umění, nedůvěra v symbolismus, dekadenci,⁶ později i v projekty avantgardy, snaha o juvenilní, často už středoškolské literární, případně kritické sebespozorování, a také, což bylo důležité, přetržení přirozeného kulturně-společenského nástupu této generace první světovou válkou. Silněji než u ostatních generačních druhů se u Fischera setkáváme s filosoficko-teoreticky založeným odporem ke světonázorovému a metodologickému pozitivismu, který se v Evropě a do značné míry také u nás prosazoval od poslední třetiny 19. století. Fischer poukazoval na jeho jednorozměrnost (později by sám řekl: „neskladebnost“), projevující se redukcionalistickým, vývojově lineárním a – jak

⁵ Jde o analyticky silnější pojmy než často připomínané a mnohdy relativizující obraty „historičnost“, resp. „dějinnost“ jako nezákladnější způsob projevu existence individua v konkrétních historicko-společenských a politických podmínkách, usilující pochopit jeho neopakovatelnou jedinečnost. Oba koncepty kladou větší důraz na původ, sociální a náboženské prostředí dospívání, na příslušnost ke generaci a názorovým skupinám, na vnitřní i vnější motivy rozhodování a jednání, na sociální, kulturní, politické a dokonce i na regionální prostředí a hustotu jím zprostředkovaného vědění, na utváření jak individuálního habitu, tak skupinové mentality atp.

⁶ Pro evropskou podobu této generace se stalo důležitým nové pojetí krásné literatury a zejména románu o něco starších kolegů (T. Mann, F. Kafka, R. Musil, H. Broch, H. Van Doderer a u nás nepochybně také Čapkova trilogie či Durychovo *Bloudění*) jako specifického „filosofického výkonu“, otevírajícího přístup do oblastí, které nejsou přístupné vědeckému poznání, neboť usiluje zobrazit to, co může a taky nemusí být, které problematizuje zdánlivě samozřejmé, sedimentované a tradiční formy života a proměny jeho hodnot a které tematizuje to, na co vědecká analýza nutně musela ze své povahy rezignovat (lidský úděl, ironii dějin, existenciální situace, „lsti historického rozumu“, relativitu poznání atp.) (srov. také Hughes 1977: 397).

připomínal – jen „diváckým“ vztahem ke skutečnosti, na jeho zjednodušující pojetí vědění i kultury, naivní důvěru ve vědu a techniku, na jednostranné zdůrazňování kauzality a podrobování individuality věcí a procesů abstraktním principům.

J. L. Fischer sdílel také poválečnou „tendenčnost“ své generace, vycházející se silného vztahu k národnímu státu, zájmu o věci veřejné i z víry v demokracii nejen jako politický systém, ale také jako způsob života. Spolu s ostatními proto souhlasil i s Masarykovým nesamozřejmým pojetím liberalismu, nadřazujícím myšlenku demokracie (a jejích závazků, dnes bychom řekli institucí) nad ideu svobody, která tak měla být vetkávána do nadindividuální sféry vzájemnosti a dohodnutých pravidel, a sdílel i Masarykovo přesvědčení, že politická demokracie bude vždy slabou, pokud nebude doprovázena „demokracií sociální“, to znamená kvalitativně vyšší mírou politické rovnosti a sociální nezávislosti všech, jakkoli Fischer tyto motivy rozvíjel samostatným a z odlišných zkušeností vycházejícím způsobem.

Se svou generací měl společný optimismus budování státu a potřebu jeho nejširšího evropského odůvodnění, zároveň si ale uvědomoval i jeho jistou nehotovost, alternativní možnosti vývoje československé státnosti a potřebu její sociální a kulturní stabilizace. Sílicí kritické nebo i rozkladné hlasy z různých sfér tehdejšího „československého národa“ ve státě s několika početnými menšinami a několika konfesemi, se zřetelnými regionálními a třídními rozdíly, nebyly tehdy – až na výjimky (E. Rádl, K. Vorovka) – příliš tematizovány, případně byly zohledňovány jen ideologicko-doktrinálně.

Zajímavé je a pro národní euforii ze vzniku republiky, z úspěchu Masarykovy „zahraniční akce“ a ze slávy legií bylo příznačné, jak malou pozornost věnovali příslušníci „budovatelské generace“ – snad s výjimkou Vladislava Vančury a Richarda Weinera – samotnému „válečnému zážitku“, ať už frontovému, nebo i v zázemí, případně jeho individuálnímu a skupinovému působení, a to vzdor tomu, že většina jejích příslušníků, včetně Fischera, podobnými zkušenostmi prošla.⁷ Oč méně se projevuje zájem o zachycení autenticity a formující síly válečných prožitků účastníků, o to více se na počátku dvacátých let stávala válka ideologickým argumentem levicových a antikapitalistických postojů (Jiří Wolker, S. K. Neumann, J. Hora, A. M. Píša, Vladimír Štulc ad.). „Solidarita

⁷ „Na rozdíl od francouzských a německých románových dokumentů válečných nevznikly u nás ani uprostřed světového zápasu ani po uzavření míru nelitostně pravdivé, ani citem ani reflexí nezkalené snímky krvavé skutečnosti, hledící jí tvář v tvář a takřka obnažující lidské já v nejtěsnější blízkosti smrti“ (Novák – Novák 1936–39: 1316).

ze zákopů“, která tvořila výrazný mezník generačního sebepochopení spisovatelů a intelektuálů na Západě (Ernst Jünger, P. Teilhard de Chardin, Erich Maria Remarque, Henri Barbusse, Georg von der Vring, Richard Aldington, Ernest Hemingway ad.), která ve svých důsledcích rozkládala evropské, předtím dlouho sedimentované třídní statusy, profesní příslušnosti i sociální rozvrstvení jednotlivců a nakonec přispěla k unifikující „vzpouře davů“ (Ortega y Gasset) a ke „zmasovění“ kultury a společnosti (K. Heiden, H. Arendtová, E. Lederer), byla v českém meziválečném prostředí kompenzována legionářským státo-tvorným mýtem a překryta přesvědčením o historické spravedlnosti, hrdosti na vlastní stát, sociálním a kulturním optimismem avantgardy a iluzemi o samozřejmosti evropské demokracie; případně byla převyprávěna v postojích české „národní rezistence“ u Josefa Švejka.

J. L. Fischer se sice na počátku dvacátých let pokoušel v časopise *Var* pro charakteristiku vlastní generace použít tehdy evropsky rozšířený obrat „ztracené generace“, a sice v původním smyslu tohoto idiomu, jako označení jejího demografického i tvůrčího oslabení v důsledku válečných ztrát, nikoli – jak se tomu někdy rozumělo později – ve smyslu ztráty orientace, ale v atmosféře doby se mu ho nepodařilo prosadit. Kriticky postoj ke společensko-ekonomické organizaci, která k válce vedla – totiž ke kapitalismu a z něho pocházejícímu utváření politiky i života občanů, zanedbávajícího sociální problémy a petrifikujícího stratifikační rozvrstvení společnosti, což v politice velkých národů navíc doprovázely imperialistické nároky – byl u Fischera silněji orientován na analýzu důvodů poválečného přežívání těchto faktorů života evropských společností v nové situaci, případně důvodů jejich restaurace a ideologizace, než – jako u západních intelektuálů – na jejich pouhé kulturněkritické hodnocení.

Od své generace, vnitřně propojené nedůvěrou v ideologie, v obecné teorie i v organizující nároky rozumu a zdůrazňující prozatímní povahu veškerého poznání, údajně vždy vycházejícího z nějakého konkrétního úhlu pohledu, který nelze oddělit od hodnot a usilování jednotlivce, od generace, která si udržovala své okouzlení filosofií života (H. Bergson) a zejména americkým pragmatismem (W. James), která věřila v produktivní sílu praktického života a radostně přebírala myšlenkové paradoxy G. K. Chestertona, která nedůvěřovala jiným hlediskům než hlediskům demokratické diskuze a zájmů národního státu, se Fischer lišil ve více ohledech, a lze hovořit o jeho specifické intragenerační pozici, usilující propojit demokratismus s evolučně, eticky a normativně pochopeným socialismem, což byla pozice, na niž nakonec po okupaci přistoupili i někteří další (F. Peroutka, J. L. Hromádka, V. Černý a další).

Za Fischerovými generačními kritikami pozitivismu se skrýval obecnější dobový nesouhlas s dlouhodobě probíhajícím „zpřirodovědečtění“ (E. Troeltsch: *Vernaturwissenschaftlichung*) myšlení o dějinách, společnosti a kultuře, které bylo vnímáno jako plod novověkého vývoje od Francise Bacona a René Descarta a ve kterém se postupně redukoval předmět poznání: vzájemný poměr částí a celku vědění a jednotlivých procesů změny začal být pojímán „přírodovědně“ nebo dokonce jen „statisticky“ jako nahromadění jednotlivých elementů a jako řada korelací, zobrazitelná v zákonitých formách, které jsou získány srovnáváním velkého počtu případů. Původní celek, který je vytvářel, už prý nemůže být v těchto řadách individuálně přítomen, nýbrž vytváří se teprve součinností zpracovaných událostí, případů či procesů, přičemž nadřazeným pojmem, podle kterého se to děje, byla nejčastěji představa biologického celku, což šlo nevědomě vstříc vládnoucím sociálnědarwinistickým a kulturněimperialistickým představám (srov. Troeltsch 1922, orig. 1919).

Ještě na počátku dvacátých let se Fischer sice nechával do jisté míry inspirovat pragmatismem,⁸ pokoušel se ho ale vykládat „dynamicky“, s důrazem na perspektivistickou „tvárnost skutečnosti“ (F. C. S. Schiller), a „institucionálně“, s vědomím kulturotvorné sedimentace zkušeností sociálního života předchozích generací ve společnosti, odkud mu vyplývaly kumulativní možnosti poznání a „trvalé narůstání pravdy“.⁹ Přitom už tehdy se u něj začínají objevovat pojmy jako „celek“, „totalita“ ve smyslu komplexnost, „zákon“, „novost“, „etické pojetí socialismu“ a zejména silné pojmy „vývoje“ a případně také „národa“ (ve smyslu národní společnosti), které mu sloužily jako nové regulativní principy

⁸ K tomu viz Fischerovy texty jako *Dosah zákona jedinečnosti a zákona stylizace pro noetiku věd duchových* (1920), *K psychologii věrejška i dneška* (1919), *Život odpolitizovat, či politiku zživotnit?* (1920), *Ještě socialismus a nacionalismus* (1919–20), *Němci a stát* (1919–20), a zejména důležitá studie *Evoluce a revoluce* (1919–20), již Fischer sám považoval pro vývoj svého myšlení v oné době za klíčovou. Jak by se dalo ukazovat na tehdejších textech, jejich autor si stále více uvědomoval potenciální slabosti dobového noetického relativismu, plynoucího jak z generačně sdílených kritik pozitivistického pojetí vědy a vědění, tak z proměn poválečné politiky a nového uspořádání národní společnosti. Nahrazování vědeckých faktů a argumentů, tak důležité pro správné rozhodování občanů, pouhými rozdíly individualizované zkušenosti a tzv. právem na vlastní názor nakonec končí ve zjištění, že vlastně každý má svou (stejně respektovatelnou) pravdu. To ovšem pro Fischera neznamenalo a nemohlo znamenat strukturální analogii politické demokracie a už vůbec ne předpoklad jejího každodenního provozu, ale naopak její dlouhodobé ohrožení a postupnou degeneraci, protože – jak také ukazují případy kritiky populismů dnešní „post-faktické doby“ (Markus Gabriel, Maurizio Ferraris), rozklad demokracie do značné míry počíná rozkladem jejich noetických základů.

⁹ Fischer 2005: 97; v dopise básniku Otakaru Fischerovi z 18. 12. 1919 Fischer píše o vztahu k pragmatismu a svůj úkol vidí „v tom, ze spousty složek, podmiňujících naše bytí, nalézt ty, které zůstávají neměnnými“ (ibid.: 424).

dalších úvah. Oslobovaly nedůvěru v „racionální“ možnosti kvalitativních změn, projevující se u ostatních, a především stimulovaly nové formy otevřenosti ke skutečnosti.

Dnes občas kritizované Fischerovo členství v KSČ ve dvacátých letech a potom po únoru 1948 (ze strany byl vyloučen v roce 1955) se může zdát k hlavnímu názorovému proudu jeho generace (K. Čapek, F. Peroutka, J. Firth ad.) protisměrné. Jeho levicový politický aktivismus byl ale silně podmíněný a je potřeba brát ho s prokazatelnými filosoficko-teoretickými i politickými výhradami. Fischer totiž marxistou ve filosoficko-teoretickém smyslu prostě nikdy nebyl a stalinistickým komunistou už vůbec ne.¹⁰ Nepochybně však patřil do užšího proudu meziválečné kulturní levice (případně levice liberálně demokratické,¹¹ která, jak sám poznamenává, „ve své většině byla levicí literární, stojící ... ve znamení citově zvlněného humanismu“ (Fischer 2005: 106); socialismus od počátku přijímal v duchu svého společenského aktivismu, svých požadavků na užitečnost filosofie a na její službu společenské praxi; v politické příslušnosti viděl především možnou cestu pro uplatňování jejího vlivu. Svými postoji se tak v něčem přibližoval pozicím následující generace „avantgardy a světové hospodářské krize“, která do veřejného prostoru vstupovala až na konci dvacátých a počátkem třicátých let a která se pak na dlouhou dobu názorově, politicky i umělecky prosadila. Její iluze i reálná očekávání čeští intelektuálové sdíleli zejména po druhé světové válce s výraznou částí intelektuálů západních.

Cestu k „socialismu“ Fischer sice nadepsal jako „cestu k sobě“ (Fischer 2005: 183), spíše mu ale šlo o „horizontovou ideu“ v Kantově smyslu, která se nám vzdaluje tím více, čím se k ní blíže domníváme přibližovat, a která se mu v průběhu let stávala stále více jen „jednou ze sociálních utopií“ (ibid.: 125), a proto jen regulativní idealizovanou představou uspořádání společnosti. Její přijetí a prosazování však pro Fischera nemohlo být založeno v kritice soukromého

¹⁰ Rozdílly byly především teoreticko-metodologické, i když, nepochybně z pragmatických důvodů, třeba v době diskuzí o možné rehabilitaci marxistické sociologie jako společenskovědního oboru Fischer poukazoval na přelomu padesátých a šedesátých let v univerzitních přednáškách na možnosti Bucharinova pokusu o sociologickou interpretaci historického materialismu.

¹¹ Václav M. J. Havel, otec prezidenta V. Havla, ve svých pamětech např. píše: „Druhá vzpomínka se týká povzdechu, se kterým mi J. L. F. sdělil svou obavu, že bude-li k nám přenášena do důsledku forma sovětského komunismu, bude to znamenat pro náš kulturněpolitický vývoj zdržení o 30. až 50. let, a tím i naše plány z doby ‚barandovské skupiny‘ se stanou na dlouhou řadu let nerealizovatelnými ... Je škoda, že Fischerův pronikavý intelekt a jeho filosofické práce se opomíjí a tím i zapominají“ (cit. podle Eliáš-Žáček 2001: 25).

vlastnictví, aniž spojováno s historickou nutností „třídního boje“. Socialismus byl pro něho na počátku třicátých let odsouzený k dilematu, že „buď ožije v nové ideologii vpravdě univerzální, rozuměj v nové synthesi vpravdě kulturní, nebo bude zrušen, aby teprve po své porážce a poučení jí se znovu ustavil na nové základně ... neochrání ho ani návrat k marxismu, protože právě tato ideologie se stala hlavní příčinou jeho zkázy (Fischer 1933: 127). V Rusku vládnoucí bolševismus i fašismus, respektive nacionální socialismus v Německu mu byly do značné míry komplementární.

Jak dokládají paměti a zejména Fischerovy odborné texty, k marxisticko-komunistické teorii a praxi měl i potom výhrady věčné, často politické a teoretické: „Na novou komunistickou stranu jsem se sice díval jako na jedinou, která vskutku programově stojí za socialistickou přestavbou společnosti, ale nepřestával mi vadit její stroze ortodoxní dogmatismus,“ shrnuje své postoje na konci čtyřicátých let (Fischer 2005: 161). Projevovalo se to mimo jiné distancí nebo i kritickými postoji k činnosti nejvyšších státních a stranických orgánů (viz např. jeho vystoupení ze strany 1930, kritický postoj k výsledkům tzv. charkovského sjezdu sovětských spisovatelů, veřejný nesouhlas se stalinskými politickými procesy, protesty proti zrušení filosofické fakulty v Olomouci, jeho memorandum o školské reformě v roce 1954, což nakonec přispělo k jeho vyloučení z KSČ v roce 1955 (Urbášek 2004–05: 6), a pak i k vynucenému odchodu z katedry filosofie filosofické fakulty UJEP v Brně v roce 1960).

Společenské postoje a levicová angažovanost J. L. Fischera by se proto měly spíše číst v perspektivě pojmu Friedricha Nietzscheho „souputník“ (*ein Gefährte*, resp. *Weggefährte*), kterým je podle Nietzscheho ten, „kdo jde s námi, protože jde sám za sebou, nebo přesněji ten, ... kdo vidí sice podobě jako jiní, ale přesto jinak a nově“ (Nietzsche 1968: 33),¹² což byl postoj charakteristický pro více evropských intelektuálů po první světové válce. Sem patří i Fischerovy představy o osobních možnostech a aktivitách v pouťorovém veřejném prostoru, jak je formuloval v padesátých letech, které – mimochodem řečeno – ovlivňovaly i mladého Václava Havla: jak ukázal ve svém „románu faktu“ Šestatřicátníci Pavel Kosatík, šlo zejména o očekávání postupné „amalgamizace“ obecně vývojových pozitiv, pohrávajících si s představou (v zásadě Benešovskou) o možné konvergenci politických systémů („kapitalismus se bude socializovat

¹² Friedrich Nietzsche se k této charakteristice silně individualizovaného vztahu k idejím a ideologiím vrací na několika místech svého *Zarathustry*, např. v souvislosti se „zřením nové pravdy: ... živých druhů mi třeba, kteří jdou za mnou, že chtějí jít sami za sebou – a tam, kam chci já“ (ibid.: 33), ale i jinde.

a socialismus se bude demokratizovat“). Postupně pak J. L. Fischer (a po něm i V. Havel) tuto představu nahrazoval pragmatičtějšími požadavky „konkrétního aktivismu“ ve smyslu „posouvání hranic možného a žádoucího“ prostřednictvím zodpovědného života a tvorby (Kosatík 2006: 79).

Dobově sdílené přesvědčení o údajné krizi „vědecké civilizace“ na počátku 20. století, případně krizi scientismu vůbec (u nás symbolizované např. povídkou *Zářivé hlubiny* bratří Čapků, reagující na potopení Titanicu) pro něho nemohlo znamenat krizi racionální argumentace. Objevující se snahy o kompromitování výsledků vědy a techniky v industrializaci konfliktu první světové války (v jejím údajném „zvědečtění“ a technologizaci“ zabíjení), směřující do kulturněkritických tezí o civilizačním úpadku, o zmasovění společnosti a unifikaci života (O. Spengler, O. Y. Gasset, K. Heiden ad.) Fischera míjely, i když snaha vidět kriticky nové jevy a reagovat na nové potřeby společnosti ho motivovala silněji, než jak by to odpovídalo relativismu většiny vůdců jeho generace, kteří své pochybnosti o možnostech vědy, údajně nedostačující pro život, svou epistemologickou skepsi a důraz na dílčí povahu každého konkrétního stanoviska, kteří přijetí skutečnosti, že stav fragmentace, diferenciací a relativity je pro moderní život charakteristický, usilovali kompenzačně přetavit do spíše jen individualizované a „mimopolitické“ obrany demokratické diskuze, pluralismu a názorové tolerance.¹³

Odborné i kulturní orientace J. L. Fischera byly od počátku motivované více problémově a méně programově. Respektoval otázky, s nimiž pozitivismus moderní doby přišel, což ho odlišovalo, ale zároveň pro ně hledal jiné filosofické a teoreticko-metodologické řešení. To mu dovolovalo upozorňovat také na rozptýlené nebo i pozapomenuté linie různých významů národního života, které se jinak mohly zdát zastíněny hlavními tahy historického vývoje a které se otevíraly pro neprejudikované pohledy jakoby „z vnějšku“. Národní kultuře, jejím „historickým centrem“, symbolickým významům i specifickým tradicím se Fischer po celý život věnoval i teoreticko-analyticky, přičemž folie kvalitativních diferencí je většinou nepřehlédnutelná. Dokládá to především jeho trvalý zájem o tzv. českou otázku a její různá řešení zejména v tzv. sporu o mysl českých dějin. Texty J. L. Fischera z doby po vzniku první republiky, poprvé shrnuté v roce 1925 do brožury *Glosy k české otázce* (Fischer 1925), poukazovaly na jiné duchovní

¹³ Jednostranně se tímto směrem výkladů vydal americký bohemista Thomas Ort: „Čapek transformoval svůj antiracionalismus (?!?) a epistemologickou skepsi do obrany demokracie a pluralismu a vyzýval své spoluobčany po celé období trvání první republiky k tomu, aby si uvědomili omezenost všech forem poznání, a tedy i dílčí povahu každého konkrétního stanoviska“ (Ort 2016: 15).

výzvy a odlišné kulturněpolitické „vrcholy“ českého vývoje (renesance, humanismus, osvícenství), než jak je v předválečné fázi „sporu“ vyzvedali T. G. Masaryk (česká reformace, obrození) nebo i historik a Masarykův intelektuální protihráč Josef Pekař (doba „gotická“ a „barokní“). A také, ještě před Ferdinandem Peroutkou a jeho působivou a dodnes působící knihou *Jací jsme?* (Peroutka 1924), to byla pozornost v českých duchovních dějinách cirkulující otázce tzv. „národní povahy“ (podle Fischera implicitně zobrazované v postavách a zápletkách české literatury) jako specifickému základu politického jednání a rozhodování, vzniklému sedimentací historických zkušeností národní pospolitosti, což je motiv, který se v české kultuře diskutuje vlastně do současnosti.

Otázkami kulturní a politické produktivity národa a jeho reprezentantů v meziválečném období, jejichž odpovědi by pomohly legitimovat existenci samostatného státu a jeho postavení ve středí Evropě a zpevnit vnímání Československa v zahraničí, se Fischer kriticky zabýval také po Mnichovu v přednášce *Národní tradice a česká filosofie* (Fischer 2013: 61–77), kde poukazoval na některá zdánlivě samozřejmá a široce sdílená, při hlubším pohledu nicméně jednorozměrná, mechanická a lineární hlediska hodnocení prvorepublikového veřejného prostoru, a v podtextu také na asymetrii fakticky existující mezi reprezentací státu v zahraničí prostřednictvím Benešovy politiky orientované na Spojené národy a na spojenectví s Francií, a mezi zprostředkováním skutečných problémů vnitřní politiky, kulturní a intelektuální situace země, soužití menšin, sociálních a regionálních nerovností atd., které mohly vést a vedly k nepochopení a oslabování smyslu existence státu. Fischer kritizoval „přízemnost a netragičnost“ domácí kultury (ibid.: 813) a proti tomu připomínal intelektuální a estetické osamělce (Ladislav Klíma, Karel Vorovka, Vladimír Hoppe, K. H. Hilar ad.), poukazoval na filosofický význam „syntetického individualismu“ F. X. Šaldy (ibid.: 64) a proti moralizujícím kritikům vyzvedal i postavu „přesvědčeného anarchisty s pacifistickými sklony“ Josefa Švejka (ibid.: 72), jehož přijímání meziválečnými elitami bylo spíše odmítavé (J. Durych, F. X. Šalda, F. Peroutka ad.). Jen na okraj zde můžeme připomenout, že podobnými otázkami intelektuálních výkonů první republiky se tehdy kriticky, byť s odlišnými akcenty a jinými výsledky, zabýval také Jan Patočka ve studii *Česká vzdělanost v Evropě* (Patočka 1939).¹⁴ K problémům národní

¹⁴ Jen na okraj lze v této souvislosti připomenout, že v obou případech, jak u Jana Patočky, tak u J. L. Fischera, nejsou zmíněny ani evropská dimenze české meziválečné avantgardy, ani pražský strukturalismus, což zejména ve druhém případě může překvapovat.

existence a duchovní kultivace veřejného prostoru se Fischer vrátil i později. Souhrn všech svých úvah na toto téma od roku 1918 se pokusil na počátku „normalizace“ vydat souhrnně jako druhé, opravené a o všechny později vzniklé úvahy výrazně rozšířené vydání původních *Glos k české otázce*, kniha však už nesměla být po roce 1970 distribuována a šla do stoupy.

Podnětné a důležité, i když dnes zcela přehlížené jak s ohledem na myšlenkový svět J. L. Fischera, tak na obecnější a dlouhodobější problémy meziválečného budování státu, bylo jeho pojetí regionalismu jako něčeho nejen kompenzačního k dominujícímu programovému státnímu, kulturnímu a politickému centralismu (tj. v zásadě k tradičnímu „českému pragocentrismu“ (Fischer 2013: 644)), ale zároveň jako něčeho tvořivého a rozvojového, případně aktivizačního, něčeho, co půjde za sentimentálně-patriotický regionalismus předchozí doby: „U srovnání s obrozenským kulturním programem, [moderní – M. H.] regionalismus nahrazuje jeho maloměstskou sentimentalitu vysloveně protimaloměstskými, neprovinciálními zřeteli a jeho obranný mechanismus demokratickým výbojem“ (ibid.: 645). Své úvahy na toho téma shrnul v roce 1930 v brožuře *Kultura a regionalismus* (ibid.: 642–681) a v několika samostatných státech.

Pro J. L. Fischera regionalismus vycházel z předpokladu porozumění, souhry a součinnosti všech složek státního celku, a zároveň i z možnosti překračovat jednosměrně spádové podněty a vztahovat se ke zkušenostem „sousedů“, případně i „přeshraničně“, k místům jiných či vznikajících duchovních aktivit, případně i odlišných evropských kulturních a civilizačních snah. Byl mu pokusem „domyslit demokracii i kulturně“ (Fischer 2013: 643) – a v tom jeho koncepcí představovala strukturální analogii k Masarykově „demokracii sociální“. Z hlediska dnešních přístupů zachycovaly jeho úvahy procesy nutné vnitřní „kooperativní diferenciaci“ každého systému, případně jeho „autopoietické“ (N. Luhmann) možnosti. Tematizaci regionalismu argumentoval Fischer stratifikačně, totiž s ohledem „na převážně maloměstský ráz společnosti, na fakt, že jsme národem drobných středních vrstev a ... průmyslového dělnictva“, s vědomím kulturotvorné role venkovských učitelů a místního úřednictva (vše Fischer 2013: 643), kteří podle něho posouvají chápání tradiční „české otázky“ směrem k problémům modernizace národního života.

I když J. L. Fischer viděl deficit života v regionech, upínajících se samozřejmě a jednostranně na centrum a přehlížejících vlastní možnosti, uvědomoval si jejich zásadnější politický význam a kritizoval některé přehmaty, k nimž došlo. V pozadí mu stála představa demokracie regionů jako míst žijících stále silněji

z vlastních potřeb, zájmů a tvořivosti, které sedimentovaly v nejrůznějších tradicích. Byly vystaveny specifickým a decentralizačním vlivům a vytvářely vlastní elity a kulturní autority. Tak měl vznikat a utvářet se nejen kulturní pluralismus celku, ale především možnost alternativních pohledů a inspirací, odlišných orientací a nových kulturních vazeb. Sousedství, i „závodění“ a hlavně interregionální spolupráce se tak měly stát přinejmenším stejně důležitými jako vztahování k celku.¹⁵ Konečná „spojitost“ a „skladebnost“ tohoto celku se tak mohla a měla opřít jak o vlastní produktivitu, tak také o materiální a kulturní tvořivost svých částí, přinejmenším s ohledem na utváření veřejnosti a politické kultury země.

Je příznačné, že tato aktivistická koncepce regionalismu byla záhy nekompromisně kritizována tehdejšími marxisty, pro které otázka regionů představovala jen mocenský problém, jak „podchytit do značné míry opodstatněnou opozici proti kapitalisticky-státotvorné centralizaci pražské, dát zbytkům moravského separatismu ráz revolučního odboje“ (Václavěk 1930–31: 89).

Předělem celkového myšlenkového vývoje J. L. Fischera a jeho chápání možností filosofie i sociologie se v roce 1927 stala jeho habilitační práce *Saint-Simon a Auguste Comte* (Fischer 2007: 221–313). Zpevnila genetická i systematická východiska jeho dalších úvah a otevřela jinou možnost pro překonávání dobové podoby pozitivismu a školské filosofie důrazem na existenci (kauzálně nedostupného) celku a jeho řádu také v tom smyslu, že společnost, respektive sociálně či „náš společný svět“ jsou mnohem obsažnější, složitější a potenciálně produktivnější, než pozitivismus předpokládal, a že k nim patří i jevy nepředvídatelné, dlouhodobé a okamžitě nevykazatelné v běžné zkušenosti, jen zprostředkované, nepravidelné nebo i nečekané, což ale nemělo znamenat jakoukoli rezignaci na samotnou pozitivitu vědění, praktičnost poznání nebo racionalitu přístupu. Osvícenství mu bylo dějnotvornou filosofickou epochou, jeho paradigmatickou snahou vnášet rozum, vědění a racionálně založený řád do utváření společnosti se Fischer cítil být vyzván a jeho dialektiku se snažil ukázat.

Jak už naznačila disertace o Schopenhauerovi, důležitým motivem filosoficko-metodologických úvah o povaze vědění a jeho účinnosti se pro Fischera záhy stala kontrapozice „příčiny“ (reálné souvislosti mezi dvěma jevy) a „důvodu“ (objasňujícího hlediska původu, povahy a širšího kontextu tohoto

¹⁵ Jako doklad produktivity tohoto pojetí by mohla sloužit nejen vysoká, v centru slaběji vnímaná úroveň periodik, s nimiž Fischer spolupracoval (*Index, Sociologická revue*), svěbytnost brněnského funkcionalismu (B. Fuchs, A. Kroha, Z. Rossmann). Nabízí se otázka, do jaké míry by byl podobný koncept použitelný pro česko-německé soužití, Fischer ovšem své úvahy tímto směrem nerozvíjel.

vztahu). Klasickým východiskem pro něho byla Leibnizova „věta o dostatečném důvodu“, že totiž „nic neexistuje bez důvodů a že ... žádné přesvědčení nelze považovat za zdůvodněné sebou samým“ (Fischer 2007: 594). V souvislosti s vyzvednutím dalšího Leibnizova principu *identitatis indiscernibilium*, zdůrazňujícím, „že neexistují a nemohou existovat žádné dvě jednotliviny, které by byly absolutně totožné“ (Fischer 2007: 592), pak Fischer nacházel ideje pro hledání souvislostí mezi konceptem dostatečného důvodu a individuální povahou sociálních entit a pro své – zatím málo analyzované a málo využitě – úvahy o významu kvalitativních odlišností věcí a jevů, zejména kulturních a sociálních, směřující k ontologické rehabilitaci kvality,¹⁶ a na tom založenému rozvíjení kvalitativních přístupů v teorii poznání, případně i tomu odpovídající kvalitativně pojaté sociologii. Nové možnosti, směřující k rozvíjení kvalitativních přístupů v teorii poznání (a vlastně i ke kvalitativně pojaté sociologii), se tak odvracely od hlavního proudu tehdejší domácí a do značné míry i zahraniční akademické teorie vědy.

V knize o Saint-Simonovi a Comtovi kriticky analyzoval možnosti i meze osvícenského pojetí rozumu a skutečnosti, de facto oddělujícího objektivní poznání světa od kvalit, hodnot a přesvědčení individuálně prožívaných lidských životů,¹⁷ a přesvědčivě vysvětloval logické a teoretické rozpory jeho prosazování,¹⁸ zejména „kontaminaci logického důvodu hned s reálnou příčinou, hned s hodnotícím kriteriem“, což podle Fischera dovolilo osvícenství prohlašovat „rozumnost“ stejně tak za podmínku existence jako za podmínku etické hodnoty této existence“ (Fischer 2007: 226), a také „spojovat primitivnost [jednoduchost – M. H.] s dokonalostí“ (ibid.: 231). Problém vztahu a zaměňování (reálných) příčin a (racionálních) důvodů se Fischerovi zdál pro výklady osvícenství kruciální, neboť mimo jiné odhaloval mechanismus vzniku ideologií, jehož sociotvornému působení je u něho dokonce možné rozumět jako

¹⁶ K jejímž propracování spolu s dalšími klíčovými kategoriemi „skladebné filosofie“ („funkce“ a „struktura“) se vrátil v souboru *Filosofických studií* z roku 1968 (Fischer 2009: 445–565).

¹⁷ Jednalo se o tzv. problém „rozdvojení“ (*Entzweiung*) člověka a světa“ (Hegel), který pro následný vývoj filosofie ztělesňoval Kant a který se stal východiskem pokusů německé klasické filosofie o jeho překonání, tj. „rozdvojení“ objektu a subjektivity, jistého poznání a nejistot individualizované niternosti, dokazatelných poznatků a subjektivních přesvědčení a idejí (pravdy, krásy, dobra, naděje, víry atp.), na který pak svým způsobem reagovala také romantika i *biedermeier*.

¹⁸ Fischer např. kriticky poukázal, že proklamovaná existence přirozených a rozumných zákonů předpokládá „vrožené ideje“, jejichž existenci vyvrátil už tehdy John Locke (Fischer 2007: 226) a jehož argumentace se jinak osvícenství zásadně dovolávalo, a také neschopnost osvícenství objasnit „odpadnutí“ lidstva „od původního dokonalého stavu“ (ibid.: 227, 231) atp.

strukturní analogii ke slavnému teorému Thomasových: „Jestliže lidé definují nějakou situaci jako reálnou, pak jsou reálné i její důsledky“ (Thomas – Thomas 1928: 572). Existující „systémy náboženství, obecné politiky, morálky, obecné výchovy nejsou ničím jiným než aplikacemi systému idejí“, citoval v této souvislosti Condorceta (Fischer 2007: 256). Překvapivě menší pozornost ovšem Fischer věnoval vzestupu odborné kritiky, která se tehdy stávala stále více specifickou sociální silou a pro působení osvícenských idejí (a jejich „ideologických“ tlaků) byla vlastně předpokladem. Její pojem se v osvětenství (i po něm) prosadil jako téměř rovnocenný k pojmu rozumu. Podobně, jako předtím racionální kritika odhalovala ve vědě „nerozumné“ závěry při pozorování přírody, se nyní předmětem kritiky stávaly stále více „nerozumné“ poměry ve státě, v životě a politice, přičemž její argumenty ukazovaly směr „nápravy“.

Druhý silný motiv, který podle Fischera osvětenství otevřelo svým naturalistickým pojetím zákona, bylo podle něj odmítnutí „genetického hlediska“ jako jen údajného předpokladu víry, „že ... svědectví lidí platí více než průkaz rozumu“ (Fischer 2007: 226), a tak zároveň znehodnocovalo to, co je „jen“ individuální a kvalitativně odlišné. Protihistorické popírání tradice, historických autorit a sedimentovaných forem skupinové zkušenosti lidí otvíralo dveře zjednodušujícímu („kritickému“) hodnocení historicky vzniklých sociálních jevů a útvarů (ibid.: 227) a tím nakonec i k (předpozitivistickému) podrobování reálných jevů a institucí, zejména instituce církve pod panství abstraktně formulovaných idejí „volnosti, rovnosti a bratrství“.

Pro své další výklady Fischer vyzvedl linii *Condorcet* (v jehož formulaci „psychologického zákona pokroku“ jako vzestupu intelektu od pověry k vědě podle Fischera osvětenství vyvrcholilo) – *Turgot* (u kterého byl poprvé formulován „zákon tří stadií“) – *Saint-Simon*¹⁹ (který usiloval proměnit dobovou podobu „historiografie“ v „přírodovědu“ a ve Voltairově duchu vykládal historický předmět jako „společnost“) – *Comte*²⁰ (jakožto porevoluční systematik osvícenských tužeb). Reprezentovali údajně směřování k tomu, co Fischer sám nazýval „sociologickým racionalismem“, nazírajícím na vývoj vědy a racionality

¹⁹ Zvláštní zastavení ve vývoji sociologického racionalismu pro Fischera představuje Saint-Simon jako mezičlánek mezi osvětenstvím a porevoluční koncepcí společnosti Augusta Comta (který byl – podobně jako A. Thierry – Saint-Simonovým nadšeným žákem a spolupracovníkem).

²⁰ „Condorcet učinil předmětem sociologie dějiny vývoje lidského ducha; Turgot učil chápání dějinného vývoje jako rozvíjení se jednoty lidského rodu, jsa přitom daleko toho, aby svůj postřeh o trojím stupni výkladových možností skutečnosti učinil zákonem sociologickým“ (Fischer 2007: 242), což, mohli bychom dodat, je až dílem A. Comta.

„jako na příčinu i kritérium sociálního vývoje a pokroku současně“ (Fischer 2007: 239), a co zároveň vytvářelo předpoklady pro nové a odlišné rozvržení vztahu rozumu a skutečnosti. V návaznosti na Saint-Simona a Augusta Comta pak také pro J. L. Fischera i velká sociální změna nemusí být spojená jen s převratem stávajícího (a s technikou moci), ale především s postupem racionální argumentace a s jejím sociálním akceptováním a soustředěným prosazováním. Což se u Saint-Simona – jak Fischer ukazoval – týkalo i možností postupného vývoje společnosti směrem k „socialismu“ a k jejímu umravňení. Zde Fischer volně navazoval na osvícenské požadavky „rozumnosti“ a „přirozenosti“ v uspořádání společnosti, vyzvedal ale hledisko funkčnosti a účelnosti jejich složek, jejichž prostřednictvím tehdy usiloval pro svou dobu rektifikovat utopické formulace společenskovedního myšlení z přelomu 18. a 19. století.

V analýze osvícenství a na ně navazující sociologie A. Comta a v jejich zájmu o vztah rozumu a skutečnosti viděl Fischer teoreticko-metodologickou výzvu pro systémové spojování filosofického a sociologického přístupu. Usiloval o ně vlastně od počátku jako o vlastní perspektivu obecnějšího porozumění realitě, ve kterém se měla propojit teorie a praxe jiným způsobem, než jak tomu bylo v pragmatismu nebo i ve filosofii života. O něco později se mu toto spojení stalo důležitým předpokladem jeho vlastní „skladebné filosofie“. Motivem bylo přesvědčení, že skladba *celku* skutečnosti a její řád, svou povahou protisměrné jejímu jen jednorozměrnému (ekonomickému, politickému atp.) chápání, nebyly pro Fischera dostupné prostřednictvím pouhé extrapolace jednotlivých empirických zjištění, ale jen jejich „skládáním“²¹ do složitějších, strukturovaných a funkcionálně propojených sociálních faktů. Nárokovalo se tak nejen porozumění důvodům existence jednotlivých jevů, ale vlastně i ohled na dosavadní práci veškerého lidského ducha, na kulturní imaginaci individuí i skupin, a samozřejmě také na kritický rozum.

Vlastně se jednalo o řešení dvou problémů: jednak o vztah historické změny a vývoje, pokroku ducha, vzniku nového a jeho tlaků a tak dále na to,

²¹ Noetické pojmy „řádu“ a „skladby“ tehdy ještě nebyly zcela *obsahově* zpevněny, jak dokládá např. snaha přibližovat noetické pozice J. L. Fischera argumentům autorů z okruhu katolického časopisu Řád (srov. Floss 2016). V klubku možných významových konotací a představ jako statistické „hromadění“ empirických dat, jejich mechanické „agregování“, významová „hierarchie“ atp., používal Fischer původní koncept „funkcionální strukturování“ (Fischer 1996: 156) jednotlivých zkušenostně zprostředkovaných segmentů kvalitativně se rozrůžňující skutečnosti, které se uskutečňuje „tvorbou“. V „oblasti ideální“ tak podle Fischera vznikají „funkce, hierarchie, řád“, v oblasti reálné „program, organizace, řád“. Jejich předpokladem je „kázeň“ a jejich výsledkem „jednota skladebného pojetí“ (ibid.: 157).

co je neměnné, platné, uzákoněné, stabilní, tradiční, sedimentované, institucionizované a tak podobně, to znamená, šlo o teoreticko-metodologické řešení poměru vývojových a systematických hledisek, původu a budoucnosti, dějin a rozumu („historického“ a „logického“), respektive událostí a struktur. Auguste Comte to vše shrnul pod nadpisy „sociální statika“ a „sociální dynamika“, což jsou v nejširším smyslu hlediska, která se pak od počátku 20. století diskutovala (zpočátku v lingvistice u de Saussura) jako rozdíl „synchronních“ a „diachronních“ přístupů.

Vedle toho šlo o „teoretické zdůvodnění institucí, tímto stavem vytvořených, respektive přetvořených“ (Fischer 2007: 235), tedy o pochopení vzniku a platnosti sociálních norem, zákonů a pravidel, regulujících většinu sociálních aktivit a vztahů. Důvody existence a působení institucí, které Auguste Comte založil ve faktoru „sociálního konsenzu“²² – který pro něho zároveň představoval sociologické řešení předchozích idejí „společenské smlouvy“, „obecného ducha“ či „obecného zájmu“ – Fischer napojil na svou vlastní rozšiřující představu nutného zprostředkování „sociální statiky“ a „sociální dynamiky“ v relativní harmonii sociálního života, přičemž samotný Comtův „geniální objev“ sociálního konsenzu²³ jako „shody či obdoby mezi jednotlivými sociálními činnostmi a útvary daného sociálního celku“ převyprávěl Fischer aktivisticky a vlastně procedurálně, jako snahu o vytváření celistvého jednotícího systému („nositele sociálního konsenzu“) působením různých subsystémů, „různě seřazených [resp. hierarchizovaných – M. H.] funkcionálních souvislostí“ (Fischer 1996: 162).²⁴

Téma „řádu“, který „skladbou“ řady „zkušeností“ vzniká na místě pouhé (často jen mocensky prosazené) „dohody“ o základních otázkách sociálního

²² Cesta, která k tomuto konsenzu vede, vycházela podle Comta ze studia „vzájemných akcí a reakcí nepřetržitě prováděných jednotlivými částmi sociálního systému“, kdy se každý sociální jev ukazuje „ne jako samostatný, nýbrž jako sepijatý se všemi ostatními a jako zařazený do celku sociálního dění“ (Fischer 2007: 290). Je to cesta sjednocování ojedinelého, hledání vzájemné podmíněnosti a „solidarity všech sociálních prvků“. Složitosti a komplikovanosti těchto vzájemností pak odpovídá požadavek na sjednocování vědění (u Comta řešený v konstrukci hierarchie věd a jejich praktické síly), a zároveň faktem, „že se jejich celek ustavičně připíná k současnému stavu vývoje lidstva“ (ibid.).

²³ V pojmu konsenzus je řešen podobný problém jako v dialektické teorii dějin. Zároveň ale právě tento koncept představuje jednu z důležitých diferencí od meziválečného – a vlastně i pozdějšího – komunistického marxismu. Konsenzus umožňoval vidět a řešit problémy z perspektivy diferencující se přítomnosti, zatímco historický materialismus ji znehodnocoval sociální rozporností jejího původu (výsledek historického vývoje) a vlastně také unifikací vývoje, který k ní vedl (dialektika výrobních sil a výrobních vztahů).

²⁴ Ve „skladebné terminologii“ Fischer redefinuje konsenzus jako „sociální dění charakterizované mnohonásobně diferencovanou jednotou funkcionální vazby“ (ibid.).

života, se v té době pro Fischera stal zároveň specifickou silou i rámcem, ve kterých se řešil nejen poměr, případně možná „souběžnost“ zájmů individua a společnosti, ale zároveň se v něm odhalovala i poslední příčina vnitřní koheze sociálního života. „Řád“ sjednocuje, partikulární zájmy orientuje na zájem celkový a do vztahu uvádí také to, co zdánlivě nesouvisí, a tak zprostředkovává pro racionální porozumění; umožňuje nejen sociální smír, ale i smysluplné směřování života společnosti. Je to proces a zároveň i cíl, nebo alespoň vize celkového sociálního pohybu společnosti, již Fischer charakterizuje jako „skladebnou“ (např. Fischer 2013: 679). Jedním z pokusů o představení a přiblížení této „nové (strukturální) skladebné“ orientace, která zároveň chtěla být i sociální vizí, byly stať *O dvojím řádu* (Fischer 2007: 708–713, orig. 1930) a o něco později sociálněkritická přednáška *Řád kapitalistický a skladebný* (ibid.: 677–703, orig. 1933).

„Řádovost“ a „skladebnost“ (a vlastně i „konsenzus“) byly tehdy pro Fischera sociálně, politicky i kulturně „produktivní“, umožňovaly vidět a řešit problémy z perspektivy diferencující se přítomnosti a nakonec měly zohledňovat potřeby a zájmy pokud možná všech skupin a vrstev, určovat techniku, ekonomiku, vztah k přírodě i mravy a také formy dělby práce, rozmezí mezi třídou, resp. stavem a jeho reprezentanty; měly organizovat stát, právo, morálku a vědu každého jednotlivého historického stupně.²⁵ A v tomto smyslu se mohly stát silou „dobra“.

Společnost se v této perspektivě stala relativně uspořádaným a stabilním celkem či „relativní harmonií“²⁶ existujících (politických, ekonomických, právních, sociálních a kulturních) entit, případně i složek, které nejsou *bezprostředně* sociální povahy (přírodní skutečnosti, klimatické podmínky, diverzita zdrojů, geografická pozice atp.), a v této perspektivě se ukazuje být pohybem postupného asociování původně heterogenních prvků do jednotičího vyššího uspořádání. Sociologicky je možné si to představit v zásadě jako kvalitativně založenou demokracii jednotlivých segmentů společnosti, která zohledňováním jejich individuální povahy směřuje za pouhé (a politicky křehké) sčítání hlasů.

²⁵ Jen na okraj zde lze upozornit na kontrapozici v postavení „konsenzu“, „řádu“ a „skladby“ u Fischera oproti v téže době se prosazujícímu decizionistickému pojetí politiky jako „definice nepřítelů“ (C. Schmitt), případně jako funkce „třídního boje“ (Lenin).

²⁶ Comtovo explicitně sociologické (a v zásadě porevoluční) řešení tohoto problému usilovalo jít za prostředky, které pro řešení těchto otázek vypracovalo nebo propracovalo osvícenství (viz teorie „přirozeného stavu“, „společenské smlouvy“, „společné“ či „obecné“ vůle, „suverenity společnosti“, „zákonného despotismu“ atp.).

Sociologická „trojina“ (individuum – rodina – společnost) tak měla v myšlence „řádu“ dostat poslední úběžník, který pro všechny tyto segmenty vlastně zajišťoval stejné podmínky, podobné možnosti a pevný rámec. Souviselo to s filosofickým, sociologickým a literárněvědním, velice komplexním a v určitém smyslu interdisciplinárním vzděláním (literatura, lingvistika, filosofie, sociologie), které Fischera jakoby samo vedlo nebo dokonce nutilo k propojování konkrétních výsledků a analýz vlastních výzkumu s filosoficko-teoretickým hledáním jejich souvislostí a „řádu“. Je samozřejmě otázkou, do jaké míry zde stálo v pozadí originální promyšlení Comtova projektu „hierarchie věd“ jako konstrukce celku vědění a jako reifikačního hlediska, jehož prostřednictvím jsou jednotlivé znaky abstraktních pojmů (a idejí) „operacionalizovány“ tak, že se k nim můžeme vztahovat, měřit je, srovnávat, hodnotit a umísťovat do vzájemných vztahů.

Své pojetí „řádu“ a jeho „skladebné“ povahy jako systematických důsledků silně interpretované problematiky sociálního konsenzu chtěl Fischer teoreticko-metodologicky prohloubit a rozvinout do filosofického systému ve třech svazcích (uvažoval dokonce i o svazku čtvrtém, věnovaném filosofii dějin – Fischer 2005: 333), vydal však v roce 1931 jen „noetický“ první díl, nazvaný *Základy poznání* (Fischer 1931). Na zamýšlenou „skladebnou“ axiologii a „skladebnou“ ontologii už nedošlo. Podtitul knihy (*Soustava skladebné filosofie na podkladě zkušenosti*) byl přitom důležitější než její disciplinární vymezení v nadpisu jako spisu noetického. „Skladebnost“ – a v knize pak i „řádovost“ – nebyly pro Fischera ničím „metafyzickým“ v předosvícenském smyslu; jejich východiskem měla být kontrolovatelná „zkušenost“. A obojí, „skladba“ i „řád“, měly být pochopeny pouze jako výsledek spolupůsobení teoretických a praktických aktivit, jejichž jednotícím rámcem byl důraz na *dynamickou* strukturaci společnosti. Předpokladem bylo přijetí myšlenky kvalitativní rozrůzněnosti skutečnosti jako nepominutelné jedinečnosti všeho. To nebyl argument objevující se jinde v konzervativní nebo tradicionalistické podobě, ale úsilí tematizovat otevřenost a pluralitu skutečnosti, jejíž některé složky mohly ležet mimo *mainstream* vývoje, ale mohly do něj zasahovat a dříve nebo později se přesouvat do jeho centra. Jednotlivé mody skutečnosti, které Fischer vypočítává – „objektivně reálný“, „psychicky reálný“ a „kulturně reálný“ (a které v zásadě odpovídají dnešním výkladům různých možností existence předmětů: „smyslové“, „mentální“ a „sémantické“) – byly spojeny vztahy, kterými byly vevazovány do celku, jehož (vnitřní a vnější) statické i dynamické vztahy měla odkrývat funkcionální analýza, nahrazující tradiční analýzu kauzální.

Pojmem „funkce“,²⁷ který se zde opakovaně objevuje, Fischer rozuměl především novou formu otevřenosti teoretické analýzy směrem ke skutečnosti. Byl sice závislý na kvalitě celku, nebyl však chápán jako statický a jen stabilizující. Na rozdíl od chápání „funkce“, jak ji přibližně ve stejnou dobu vymezoval Talcott Parsons, u Fischera nešlo tolik o její deskripci jakožto momentu sebereprodukce a sebeudržování systému, ať už ve smyslu prostředku pro uchování jeho sociální rovnováhy (*equilibria*), nebo pro integraci a socializaci nastupujících generací, což se pro Parsonse vlastně stalo prostředkem konformity, ale naopak, svým implicitním teleologickým momentem představovala „funkce“ pro Fischera nástroj možného účelného uvědomělého dotváření a přetváření problematických nebo jednotlivých zaostávajících segmentů společnosti, a v této souvislosti vlastně promodernizační hledisko.

Pojem „funkce“ tedy nemohl ani sloužit pro nějakou jen světonázorovou kontrapozici k účelovým „obrazům světa“ nebo pro jejich pouhou deskripci, ani pro hledání obsahových substancí kolektivního života. Spíše se jednalo o badatelské pochopení historicky a kulturně sedimentované provázanosti věcí, vzestupující od fakticity přes vazby a hierarchie k řádu; a intencí nebylo udržovat konsenzus a případně jím domestikovat nové ve starém. Měla se tak nejen identifikovat specifická folie vnitřních propojení v daném stavu vývoje, ale dokonce i hledat jednotící vyšší řád, který se objevuje, když se alespoň částečně naplní možnosti stupně nižšího. „Vyšší stupeň má svéprávnější vazby a je spoután větším počtem vztahů, a je proto také křehčí“ (srov. Gabriel – Hodovský 1998: 128). Trvale se promítá do všech politických aktivit a sociálních vztahů, a tak je takřikajíc omezuje lidskostí. Z jeho požadavků může a musí vyrůstat „nová skutečnost: celý nový svět“ (Fischer 1996: 157).

„Skladebnost nastávající strukturální epochy“ zde měla znamenat „spojitost jednotlivých kulturních útvarů i částí kulturního a sociálního celku, vyznačující se jednak naprostou převahou zřetelů (vědecky, hospodářsky i politicky) celistvostních; jednak vyplývající odtud řádovostí celkové skladby (k níž by docházelo: 1. V teoretickém ohledu jako k hierarchickému vrstvení totalitních, různě v sebe zapadajících a různě se podmiňujících skutečnostních útvarů; 2. V hospodářském ohledu jako k plánovitému budování výroby se zřetelem

²⁷ „Funkci“ Fischer tehdy definoval jako „jakoukoli nadřazenou vazbu, již jsou jednotlivé částečné útvary poutány v celek“, a kromě toho jako „reálné určení, reálný smysl těchto útvarů, pokud je přístupný našemu poznání“ (Fischer 1996: 85). Hledisko funkcí je proto pro něho podvojně: „zkoumání skutečnosti“ jednak podřizuje „jednotnému metodickému postupu“, jednak „stanovuje hierarchii kvalitativnosti jednotlivých skutečnostních útvarů“ (ibid.: 86).

k společenskému celku; 3. V politickém ohledu jako k hierarchickému vrstvení funkcionálních skupin se zřetelem jak k témuž společenskému celku, tak ke kontrolnímu právu a autonomnímu rozvoji jednotlivých členů těchto skupin); posléze lidským zřetelem, podmiňujícím ráz činností a vedoucím ke zlidštění společnosti po všech jejích stránkách k obrazu řádové skladby; v ní – uvolněním lidské tvořivosti – bude dána možnost cizorodými zřeteli nespoutané kulturní tvorby, podnětné v důsledcích toho i jako regulativní kulturní autorita.“ (Fischer 2013: 676).

Roman Jacobson v tomto nejširším myšlenkovém zaměření, jež J. L. Fischer podle něho údajně představoval vedle teleologického pojetí národního hospodářství Karla Engliše, odhalil obecnější české meziválečné směřování ke strukturalistickému výkladu skutečnosti: „Dvě nejcharakterističtější knihy dnešní české filosofie“, psal tehdy Jacobson do *Indexu*, „a snad nejmarkantnější projevy české noetické literatury vůbec – Teleologie jako forma vědeckého poznání (1930) K. Engliše a Základy poznání (1931) J. L. Fischera – jsou přes veškeré rozdíly světových názorů obou autorů těsně příbuzné tendencím [Pražského lingvistického – M. H.] kroužku. S knihou Fischerovou sblízuje práce Linguistického kroužku snaha o důsledný strukturalismus a odpor proti vědeckým směrům, atomisujícím skutečnost a aplikujícím na sociální život naturalistické kausálně-kvantitativní kategorie. Kniha Englišova přesvědčivě učí, že kausální zbadání lidského jednání selhává, že myšlenkové obsahy zde mají být pořádány nikoli jako příčiny a následky, nýbrž jako účely a prostředky“ (Jakobson 1934: 8). Jacobson ale nezminil, a možná vůbec nepostřehl rozdíly, totiž Fischerovo zdůraznění obsahové a kvalitativní povahy „řádu“ (struktury) a jeho složek a také jeho dynamický, v zásadě vývojový charakter a aktivistickou povahu, které v oné době stály v protikladu k převážně synchronnímu pojetí struktury jak u Jacobsona, tak u Mukařovského.²⁸

Jak již řečeno, J. L. Fischer svůj projekt systému skladebné filosofie nedokončil, s jeho noetickou částí nebyl spokojen ani obsahově, ani formulačně. Považoval ji za netrpělivou, nedočkavou a nehotovou (Fischer 2005: 333). Proto, ale nepochybně ještě více z důvodů posunů, k nimž od konce dvacátých let docházelo v politice, ekonomice a státním životě středoevropských národů,

²⁸ Zajímavý pokus o zprostředkování obou pozicí představuje po válce vydaná kniha historika Františka Kutnara *Sociálně-myšlenková tvářnost obrozeného lidu* (Kutnar 1947), využívající pro historiografii myšlenku skladebnosti jako strukturující a zároveň kontextující přístup k historickým faktům („skladebný fakt“). Měl umožnit zohledňování jejich genetické i významové vrstevnatosti a zároveň znemožnit snahy o jednoznačné a definitivní hodnocení historických událostí.

svou sociologicky kultivovanou pozornost obrátil k výkladům a kritice doby. Uvědomoval si nejen sociální a politické důsledky, ale také obecnější civilizační souvislosti velké hospodářské krize, přežívající v Evropě od roku 1929 do poloviny třicátých let, a spolu s tím i obecnější význam této krize jak pro kritiku kapitalistické organizace ekonomiky, tak pro způsob života, který kapitalismus vytvářel.

Na první pohled „jen“ slovníková forma (již zmíněné) publikace *Zrcadlo doby* (Fischer 1931) Fischerovi dovolila, aby znovu a přístupněji formuloval své širší intelektuální záměry, naznačil některé problémové okruhy dalšího zájmu a hlavně poukázal na nejednoznačnost fungování, případně vnitřní spornost některých zažitých představ o republice, jejím prezidentovi i sociálním životě v zemi. Filosoficko-sociologicky proto v *Zrcadle* aktualizoval některé opuštěné nebo dobou zdánlivě znehodnocené pojmy („cudnost“, „génus“, „gotika“, „intuice“, „pokora“, „samota“ atp.), jiné pozvedl z prachu každodenní opotřebenosti („autorita“, „duch tíže“, „kázeň“, „kompromis“, „proletariát“ atp.) a spolu s reflexí fungování dalších je všechny nabídl veřejnosti k širší diskuzi, která by šla jen za konstatování napětí nebo i neslučitelnosti mezi tehdejšími představami kapitalismu, svobody, socialismu a demokracie.

Zejména úvahy o problémech moderní demokracie vzbudily poměrně velkou, částečně kritickou pozornost (F. X. Šalda, E. Rádl), pozitivně ale byly přijaty v neakademických kruzích, například v již připomenuté „Barrandovské skupině“ levicových a demokratických liberálů kolem Václava M. Havla, do níž tehdy patřil také Prokop Drtina, Jaroslav Drábek, Hubert Ripka a několik dalších osobností působících ve veřejném prostoru meziválečné republiky, které se ke svým diskuzím začaly scházet v roce 1932 na „barrandovských terasách“. Uznávali Fischerovy analýzy tehdejšího stavu, do jisté míry i jeho kritiku dobových podob kapitalismu, nejvíce byli ale zaujati jeho konceptem „kvalitativní demokracie a hospodářského parlamentu“ (Fischer 2005: 345). Fischer také jako jeden z vůbec prvních u nás vnímal nebezpečí počínajících systémových změn režimů v sousedním Německu a v Itálii, a také oslabování demokratických principů v politikách celého regionu. Už v roce 1932 publikoval nákladem brněnské *Sociologické revue* stodvacetistránkovou studii *Třetí říše* (Fischer 2007: 581–677), po které následovalo několik menších textů (hesla *Německo a Fašismus* v *Zrcadle doby* (Fischer 1931), *Prorok hákového kříže* (1932), *Poučení z Německa* (1933), *Rasa a kultura* (1933–34) a *Německo* (1935) atp.). S nimi pak souvisely pozdější polemicko-kritické statě k domácím i evropským problémům, dodatečně shrnuté do knihy *Proti Mnichovu* (Fischer 1968).

Text *Třetí říše* je důležitý svým prozíravým hodnocením tehdejší situace, na čemž nic nemění fakt, že pro tehdejší Fischerovu analýzu byly silnější výzvu spíše klérofašistické představy o stavovscky korporativním státu Othmara Spanna (případně představy italského fašismu) než radikálně nacionalisticky – a po určitou dobu také „socialisticky“ – formulované politické nároky Hitlerových stoupenců před převzetím moci. Mohlo se tehdy jistě zdát, že německý nacionální socialismus představuje jen jinou, radikálnější verzi staršího italského fašismu. Jak dokládají aktivity autorů kolem sborníku *Stavovský stát* (K. Moudrý, J. Mertl a další) z roku 1931, Spannova koncepce měla u nás mezi válkami spojence nejenom mezi sudetskými Němci (nehledě na aktivity Národní obce fašistické nebo pozdravnou adresu jejím členům z pera Karla Kramáře), což Fischerovy analýzy pro naše prostředí specificky situovalo a konkretizovalo. Spann například dlouho udržoval poměrně úzké vztahy s německou menšinou v Brně, kde se před svým odchodem do Vídně na počátku dvacátých let na německé technice také habilitoval.

Četba o *Třetí říši*, jejím ideovým původu a politických perspektivách je zajímavá také jako konkrétní příklad poznávacích a analytických možností skladebného přístupu, kterým Fischer propojoval sociálněpsychologické a mentální komponenty tehdejší německé situace („ješitný partikularismus“ (Fischer 2007: 584) a „frustraci z porážky“ (ibid.: 585) s faktory politicko-ideologickými („primát národního celku nad jeho částmi“; ibid.: 592), „kolísání mezi Východem a Západem“ a „vnitřní odcizování Evropě“ (ibid.: 585)), s mýtem rasové výlučnosti („příkaz krve a národní služby“; ibid.: 590) a touhou po feudálním stavovství (ibid.: 654–657).

Působení „pruských tradic“ spolu se specifickým kulturním sebevědomím (německá romantika a idealismus) a vstřícnost k dlouhodobě působící ideji korporativně-stavovské organizace státu pak byly identifikovány jako důležité hodnoty konzervativní německé střední třídy, a v souvislosti s tím i nacionalisticky založeného boje proti marxismu (Fischer 2007: 593–595). Pozornost Fischer věnoval i postavě a významu Adolfa Hitlera. Poukazoval na jeho konkrétní záměry („odčiňování porážky“, „ovládnutí veřejného mínění“, likvidaci „vnitřních nepřátel“ a zničení „rudého nepřítele“ atd.) i dlouhodobější strategie („mocenská expanze na východ“, indoktrinace mládeže, „podrobení Slovanstva“ a zejména vytvoření „nové rasové základny“ německého státu; vše ibid.: 585–590). Německý radikální („nepřičetný“; Fischer 1933: 122) antisemitismus a s ním spojený rasově odůvodňovaný imperialismus pak ukazoval jako následek paradoxní součinnosti sociálního darwinismu se středostavovským

hodnotami, mýtem o národní výlučnosti (Fischer 2007: 588) a s kompenzačním přesvědčením o údajné zradě a „dýce do zad“ německému válečnému úsilí.

Od druhé poloviny dvacátých let byly tyto práce k politické a duchovní konstelaci doby filosoficky připravovány několika jinými, převážně kulturně-kritickými texty. Ty dokládají autorovu vyostřenou schopnost identifikovat nové problémy a jejich vliv, a zároveň i nadhled nad snahami o jejich jen „pozitivisticky“-technologické (či – jak to Fischer někdy označoval – pouze „mechanické“ a „neskladebné“) vnímání, nebo dokonce omezeně nacionalistické řešení, proti kterým stále znova stavěl pojem „řádové společnosti“ jako zvláštní sociální síly: *O dvojím řádu* (1930), *O neklidu dneška* (1930), *Co s demokracií?* (1931) či *Řád kapitalistický a skladebný* (1933) a nakonec dvoudílná *Krise demokracie* (1933), již Fischer sám považoval za svou nejlepší práci z oné doby (Fischer 2005: 342).

Kniha byla příznivě přijata i v zahraničí,²⁹ šla vstříc potřebám doby a nabízela teoreticky i materiálově zakotvené porozumění proměňující se situaci. Předchozí úvahy a analýzy nabídla ve formě – ve své době analyticky přesvědčivě provedené a názorově pevné – monografie. Výklad starších idejí svobody, rozumu, přirozených práv a demokracie, jejich vzájemných vztahů a také nepochopení demokracie jako moderního živlu svobody, vyžadujícího pročištění „řádem“, zde Fischer napojil na rozbor strukturálních změn doby, v níž se oproti těmto idejím prosazují různé formy *vzpourey*: vzpoury „hmoty“, „kapitálu“, „proletariátu“ a „davů“ a pro jejichž sebezprosazování se demokracie stala údajně neúčinnou zátěží.

Reakcí na „odlidšťující kapitalismus“ doby, který podle Fischera tyto „vzpourey“ různým způsobem stimuloval, se mu pak stával růst biologicky fundovaného nacionalismu, zatíženého zbytky naturalismu a jeho mechanistickým, kvantifikujícím a nivelizujícím pojetím skutečnosti, zejména sociálně-kulturní (srov. např. Fischer 1933: 89n.), a zpevňujícího středostavovské přitakání sociálnímu darwinismu a důvody nesnášenlivosti k tomu, co je jiné a odlišné. A právě politické a sociálněorganizační využití této zatím nerozhodnuté vzpoury zjednodušujících „mechanismů“ mu tehdy představoval fašismus a nacionální socialismus, případně i ruský komunismus jako takové pokusy o budování „řádu“ ve společnosti, které nepřekračují své vlastní sociální resentimenty, kulturně-historická omezení, kulturní sebeuzavírání a nepřátelské vnímání těch, kteří k nám z nacionálních, rasových, názorových třídních a dalších důvodů nepatří.

²⁹ Italský překlad vyšel v Turíně ještě v roce 1977.

Záměr i provedení knihy o krizi demokracie nelze co do jejího posledního smyslu odpojit od cyklu docentských čtení *O budoucnosti evropské kultury*,³⁰ jímž Fischer zahájil své akademické působení na filosofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně. Tamní přednášky pro něho nebyly jen ohledáváním podobného pole problémů v jiné perspektivě. Jejich záměr byl hlubší a nepochybně odpovídal tehdejšímu Fischerovu úsilí o takové otevření budoucnosti pro přítomnost, které by neusilovalo avantgardisticky popřít ani svůj původ, ani svou příslušnost, a především ne svoji odpovědnost. Východiskem bylo konstatování „dnešní krize Evropy“ (Fischer 2007: 419), výklad kulturně-civilizačních dispozitivů a hlavních projevů této krize, a odtud plynoucí otázka po možnostech vytvoření nové filosofické syntézy, která by trasovala další kulturní a civilizační směřování Evropy a kterou by bylo možné obrátit proti třem údajně dominujícím a zároveň významově nejednoznačným a v mnohém ohledu rozkladným trendům doby a jejich možnému vlivu na další vývoj. To znamenalo takové syntézy, již by bylo možné obrátit proti jednostranně „*dynamicko-quantitativnímu rázu* doby, jemuž pak v oblasti teorie odpovídá *přírodovědecký mechanismus*, a po ... hospodářsko-mocenské stránce tzv. *kapitalismus*“ (Fischer 2007: 379–380).

V širokých historicko-filosofických souvislostech si J. L. Fischer tehdy kladl otázku po důsledcích setrvání tohoto jednostranného a jednodimenzionálního (tj. skladebným požadavkům protikladného) stavu a po možnostech odbočení z cest, které ho dále petrifikují, a nakonec i po možné podobě nové evropské kulturní orientace. Kulturu přitom definoval nesubstanciálně jako „souhrn všeho toho co vědomé a účelné lidské konání připojuje k přírodní, tj. ne-lidské skutečnosti a co tvoří v zásadě jednotu“ (Fischer 2007: 379), jako „souhrn všeho *lidského* přínosu k ‚přírodní‘ skutečnosti“ (Fischer 1996: 23), tedy jako něco, co neumožňuje odlišovat kulturu a civilizaci, „takže nejvlastnější problém dneška nezní: kultura či civilizace, nýbrž: jaká nová kulturní orientace, tj. jaká nová ‚kultura‘ či ‚civilizace‘?“ (ibid.). Co bylo nepochybně důležité pro dobové odlišování kultury a civilizace zejména v germanofoním prostředí jako legitimizačního prostředku tzv. zvláštní cesty dějinami.

Tato orientace měla být obecně „charakterizována zlidštěním skutečnosti po všech jejích stránkách“ (Fischer 2013: 603). Pro Fischera to znamenalo: svým kvalitativním, strukturálním, tvořivým a individualistickým úsilím

³⁰ Vstupní čtení *Budoucnost evropské kultury* vyšlo 1928 v *Rozpravách Pokrokové revue „Nové Čechy“*. V rozšířené podobě samostatné studie vyšly přednášky o rok později pod názvem *Über die Zukunft der Europäischen Kultur* (München 1929); znovu Fischer 2007: 377–430.

na cestě od programu k organizaci a řádu (Fischer 1996: 124) by se postavila vládnoucímu mechanistickému, naturalistickému, vulgárně materialistickému, samočinně kumulativnímu, jen kvantitativnímu a s kapitalistickou organizací života a ekonomiky (Fischer 2009: 27) spojenému a „době vládnoucímu duchu tíže“ (Fischer 2013: 423, 616), omezujícímu lidské zdroje i společenské aktivity. „Svár obou kulturních prototypů mechanistického i strukturálního jest dosud nerozhodnut“, uzavíral Fischer své tehdejší úvahy na nutnosti nových intelektuálních, filosofických a ideových postojů v eseji *O dvojím řádu* (Fischer 2007: 712).³¹ „Vlastním bojištěm jest Evropa a od výsledku tohoto boje závisí její osud. Budoucnost, tj. kulturní i sociální růst Evropy, jest spjata s vítězstvím prototypu strukturálního.“ Zajímavé, možná nečekané, ale nepochybně důležité bylo, že Fischer ze svých reflexí o možnostech nové syntézy evropské kultury nevyklučoval specifické sociální, kulturní a integrační role křesťanského náboženství a víry vůbec. Tento druh otevřenosti a nepředsudčnosti k náboženství od třicátých let vázal k Fischerovu dílu pozornost některých domácích teologů a náboženských myslitelů (Rudolf Voříšek, Metoděj Habáň, Karel Floss ad.).

Dobu nepřehlédnutelné produktivity J. L. Fischera od konce dvacátých do poloviny třicátých let – *Základy poznání, Zrcadlo doby, Třetí říše, Řád kapitalistický a skladebný, Krize demokracie*, příspěvek na pražském filosofickém kongresu *Poslání filosofie. Pokus o funkcionální analýzu* (1934) – usilující vysvětlit dosavadní výsledky a „vnášet řád do chaosu“ doby, jak v komentáři ke kongresu v pražské *Bohemii* shrnul česko-německý spisovatel Ludwig Winder,³² a také kongresová polemika J. L. Fischera s vystoupením německého filosofa Willyho Hellpacha *Centrální předmět sociologie: lid jako přírodní danost, duchovní útvar a výtvar vůle* – uzavřelo vydání nástupního profesorského čtení v Brně *Věčný a časový úkol filosofie* (1935).

Jak už shora naznačeno, Fischer svou produkci z první poloviny třicátých let dodatečně hodnotil poměrně kriticky, jak po stránce obsahové, tak

³¹ I zde šlo o původní Fischerovo vidění problému, které z vlastních pozic, vlastními prostředky, s ohledem na kulturní kontinuitu v „dlouhém čase“ a zároveň s předstihem demarkovalo podobný horizont civilizačních problémů jako třeba Patočkův *Přirozený svět jako filosofický problém* (1936) nebo dokonce *Krize evropských věd* (1936) Edmunda Husserla. Důraz na systémové politické souvislosti tohoto stavu a důvěra v tvořivý potenciál společnosti a aktivismus individualit byly u Fischera – na rozdíl od obou autorů – explicitní. Lze proto souhlasit s Josefem Zumrem, že Fischer formuluje problém strukturalismu zároveň jako problém sociologický a případně i „jako nástin ideologie socialistické levice“ (Zumr 1969: 75), dnes bychom ovšem spíše řekli „ideologie levicového liberalismu“.

³² *Bohemia* 8. 9. 1934: 1.

teoreticko-metodologické, zejména pokud šlo skladebnou filosofii, ale i o provedení kvalitativní metody. Také jediný další větší text z třicátých let, *Kvalitativní metoda ve vědách*, psaný pro Descartovský kongres v Paříži roku 1937, podle Fischera údajně „nepřinášel nic nového“ (Fischer 2005: 352). Po válce – spolu s dalšími staršími (*Budoucnost evropské kultury, O dvojím řádu*) a dvěma novými, podle Fischera „programovými“ texty a údajně i „vývojovými mezníky“ (*Comedia humana*,³³ *O věcech politických*) – vyšel *Věčný a časový úkol filosofie* jako součást knihy *Tři stupně. Filosofický vějř* (Fischer 2009: 9–91, orig. 1948). Seřazení statí mělo naznačit dosažené výsledky práce na systému, jejich hierarchizace různé možnosti „skladebnosti“ a celek poukazyval na kontinuitu hledisek a zároveň i na jejich novou situovanost a případně i na aktuálnost starších reflexí. *Filosofický vějř* byl poslední větší odbornou publikací J. L. Fischera po návratu z emigrace. Bezprostředně po ní ho vyčerpávala vědecko-organizační práce na univerzitách v Brně a Olomouci, po roce 1948 byl víceméně umlčován.

Teprve po vynuceném přechodu z Olomouce do Brna v roce 1957, tedy zhruba po desetiletém mlčení a dvacet pět let po vydání klíčových textů ke skladebné filosofii, konceptu řádu a ke kvalitativním principům metody, „jsem se mohl pokusit o revizi svého systému a o jeho dobudování“, poznamenal k tomu Fischer. „Výsledky jsem ... až na jednu výjimku publikoval jen v cizině“ (Fischer 2005: 353). „Logiku“, jejímž přednášením byl v Brně pověřen, chápal široce, na hraně psychologie jazyka a jako předmět, který zahrnuje i problémy základů vědeckého poznání a jeho metodologie. Také to ho vedlo k novému promyšlení a zmíněné „revizi“ starších úvah (která dostala svou podobu ve studiích *Meze kvantitativní metody, Kvalitativní kosmos, Philosophical Foundations of Science, O kategoriích a Ganzheit, Struktur und Kausalität*),³⁴ a současně i k oné „jedné výjimce“, jíž bylo samostatné a poměrně rozsáhlé *Uvedení do vědy*

³³ Tato stať nepochybně vybočuje z hlavního proudu myšlení J. L. Fischera, jakkoli on sám se ji snažil spojit se svými úvahami o „krizi evropské kultury“ a diferenciacním potenciálu myšlenky skladebnosti. Byla věnována problémům tzv. primitivní mentality jako zvláštního „poměru ke skutečnosti“ (Fischer 2009: 50), k čemuž byl Fischer inspirován religionistou Gerardem van der Leeuwem, se kterým se seznámil během své holandské emigrace (r. 1946 brněnská Masarykova univerzita udělila van der Leeuwovi na Fischerův návrh čestný doktorát). „Primitivní mentalita“ byla údajně nesena „nerozlišeností subjektu a objektu a ... pohroužeností člověka v bytí“ (ibid.). Podle Fischera spočívá na předpokladu, že „vše se splétá se vším“ a že „vše může působit na vše“, že všechno představuje „vespolnou, vzájemně se proplétající jednotu“, z níž může vyrůstat jak náboženství, tak magie (vše ibid.: 51). Jako taková umožnila „primitivní mentalita“ nově promyšlet výkladové principy funkce a struktury v kontextech různých kulturních paradigmat.

³⁴ Většina těchto prací pak vyšla roku 1968 ve *Filosofických studiích*; Fischer 2009: 445–565.

(Fischer 1961), vydané v počtu 100 kusů s poznámkou „Jen pro vnitřní potřebu“ jako tzv. Informační a studijní pramen. Pro řadu čtenářů, k nimž se kniha ve formě skript s věnováním nebo s autorovým podpisem dostala, způsobila jistě překvapení. Bylo to v domácí filosofické produkci po roce 1948 asi poprvé, kdy se systematický výklad teoreticko-filosofických problémů odlišoval – jak intencemi, tak pojmoslovím i provedením – od vládnoucího doktrinalizovaného způsobu jejich pojednávání v oficiálním učení marxismu-leninismu. Pojem „věda“ v nadpisu a některá *captata benevolentiae* v textu měla oslabit případné kritiky, k žádnému útoku nakonec – pokud vím – nedošlo. I tam, kde v několika případech J. L. Fischer použil termíny pocházející z tehdejší tzv. „marxisticko-leninské filosofie“ („odraz“, „zvrát kvantity v kvalitu“, „zákonitost“), vždy je zbavoval jejich světonázorového probarvení a používal jen pragmaticky s ohledem na to, co se jejich aplikací dá ve skutečnosti opravdu zachytit, popsat a objektivně poznat.

Na folii svého obsáhlého historicko-filosofického vzdělání a dokonce i s jistými znalostmi soudobé produkce teorie vědy (což v oné době bojů s „buržoazní ideologií“ nebylo vůbec samozřejmé) zde Fischer vykládal problémy tak zvané marxistické gnoseologie paralelně a zároveň i distancovaně jako problémy obecné metodologie vědy, tedy s ohledem na podmínky dosahování jednotlivých „poznatků“ v závislosti na naší „poznávací výbavě“, a s důrazem na pravidla jejich uspořádání do určité „soustavy“. „Formy zkušenosti“, způsoby přechodu od zkušenosti k pojmu, rozdíly „abstrakce“ a „determinace“, „povaha kategorií“ a dokonce i vztahy „kontrárnosti“ a „kontradiktornosti“ (vyčerpávající Fischerovu představu dialektiky) zde nepozorovaně vyňal z jejich tehdejší samočinné světonázorové dialektické mlýnice, znovu obdařil pozitivním významem a ukazoval jako možnost, jak se jednoznačně a objektivně vztahovat k daným skutečnostem.

Hlavní rozdíl k tehdy vládnoucí ideologicky pojaté a politicky služebné představě filosofie ovšem v *Uvedení do vědy* představovalo Fischerovo zdůraznění zkušenostního východiska a zpětné kontrolovatelnosti poznání v objektivně stanovených podmínkách zkušenosti, implicitně protipostavené manipulativnímu mýtu o „praxi jako jediném kritériu pravdy“. Fischer zde ovšem šel až tak daleko, že poněkud přecenil možnosti induktivní logiky Johna Stuarta Milla (a induktivní metody vůbec) a jejich zákonů pro formulaci obecných pravidel, které se od poloviny padesátých let stávaly předmětem mezinárodní komunitou sdílených kritik „indukcionismu“ v „kritickém racionalismu“ Karla Reimunda Poppera.

Poslední Fischerovou větší prací, naplňující jeho zatím nezmíněné zájmy o filosofii starých Řeků (viz např. jeho brněnské předválečné i poválečné přednášky nebo jeho skriptum ze šedesátých let *Nástin dějin řecké filozofie*) je studie *Sokrates nelegendární* (1968), která některými rysy představuje intelektuální pendant k disertaci o Schopenhauerovi. Ani zde nešlo v první řadě o akademické zprostředkování jednotlivých idejí, případně o sjednocující rekonstrukci myšlenek a postojů významné postavy dějin filosofie, případně o hodnocení jejího významu pro další vývoj, ale o zachycení toho, „kdo a jaký byl skutečný, nelegendární Sokrates“ jako člověk, co jej motivovalo i omezovalo. Šlo tedy o jiný výklad Sokrata, než jaký se ujal díky jeho „legendárně zidealizované“ podobě, již vytvořil zejména jeho žák Platon. Dnes bychom řekli: J. L. Fischer se zde pokusil o „dekonstrukci“ Sokratova mýtu v novověké (a také v české) filosofii. Opřel se přitom o dochovaná, nejednoznačná, vzájemně si protirečící, přímá i nepřímá svědectví (Platón, Xenofón, Aristoteles, Aristofanés, Diogenés Laertský atp.) o Sokratově osobě i soukromém životě, odkud se pokusil rekonstruovat neintelektuální, biografické, psychologické, mentální a dokonce i kompenzační motivy a energie v jeho myšlení a ve způsobech jeho argumentace. Zdůraznil Sokratův životní způsob a životní příběh, zvýznamnil jeho fyzický zjev i vliv, který to mohlo mít na posluchače, včetně Aristoxenovy spekulace o Sokratově homosexualitě. Centrální pozornost přitom věnoval Sokratovu „daimonion“ (jeho intelektuálnímu „démonovi“, možná ale jen „vnitřnímu hlasu“) jako motivu nesouhlasu, jako zdroji pro energii dotazování a „odhalování“ i pro dialektickou otevřenost sokratovských dialogů, což v zásadě vykládal freudovsky.

Fischer zde naruby obracel zažitě představy o počátcích klasické řecké filosofie a intelektuálních závazcích, které se odtud odvíjely. Jeho studie se setkala s poměrně kritickým ohlasem současníků (J. Patočka, R. Hošek). V podání J. L. Fischera se Sokrates stal spíše konzervativním myslitelem, pro kterého údajně nejlepším politickým zřízením byla forma spartské, militaristické, protidemokratické oligarchie, především její důraz na hierarchii, kázeň a výchovu k boji, které se přese všechno Sokratovi zdály být v souladu s jeho vlastním požadavkem „péče o duši“ a být základnou rozumnosti. Práce o Sokratovi zvláštním způsobem uzavírá životní oblouk Fischerových intelektuálních, neakademických a v mnohém ohledu transdisciplinárních zájmů o šířeji pojaté dějiny evropské kultury.

Miloš Havelka studoval filosofii, bohemistiku a fakultativně historiografii a estetiku na Univerzitě J. E. Purkyně (dnešní Masarykově univerzitě) v Brně. Od poloviny šedesátých let do roku 1970 působil jako redaktor ve sdělovacích prostředcích. Od roku 1970 byl stážístou, pak odborným vědeckým, vědeckým a vedoucím vědeckým pracovníkem ČSAV. V letech 1993–2000 přednášel filosofii a sociologii náboženství na Husitské teologické fakultě UK. V letech 1994–2000 byl šéfredaktorem *Sociologického časopisu* a *Czech Sociological Review*. Od roku 2000 je profesorem Fakulty humanitních studií UK a členem tamní vědecké rady. Je rovněž členem vědecké rady Fakulty sociálních studií MU v Brně a oborových rad sociologie na FF UK, FSS v Brně, FF v Olomouci. Absolvoval řadu přednášek a dlouhodobých badatelských pobytů v zahraničí (Vídeň, Mnichov, Berlín atd.). V letech 2002 a 2004–05 byl hostujícím profesorem TU Chemnitz. Spolu F. W. Grafem a M. Schulzem-Wesselem je editorem tematické řady historických monografií k dějinám náboženství v 19. a 20. století v nakladatelství Wallstein (Göttingen). Vedle dějin politického myšlení se zabývá dějinami idejí, dějinami filosofie dějin, historickou sociologií, sociologií náboženství a sociologií prostoru. Kontakt: Milos.Havelka@fhs.cuni.cz

Literatura

- Dvořák, Jaromír. 1964. „J. L. Fischer a jeho boj proti provincialismu.“ Pp. 23–44 in Jaromír Dvořák (ed.): *Index 1929–1939*. Olomouc: Universita Palackého.
- Eliáš-Žáček, Bohuslav. 2001. „Václav M. J. Havel, jeho ‚Barandovská skupina‘ a její filosof a ideolog J. L. Fischer.“ P. 25 in Jiří V. Musil (ed.): *Josef Ludvík Fischer, 6. 11. 1894 – 17. 2. 1973. Sborník příspěvků ze semináře ke 105. výročí narození*. Olomouc: Vlastivědná společnost musejní.
- Fischer, Josef L. 1921. *Artur Schopenhauer. Geneze díla*. Praha: Aventinum.
- Fischer, Josef L. 1925. *Glosy k české otázce*. Kdyně.
- Fischer, Josef L. 1931. *Základy poznání. Soustava skladebné filosofie na podkladě zkušeností*. Praha: Melantrich.
- Fischer, Josef L. 1933. *Krise demokracie I.–II.* Brno: Řád.
- Fischer, Josef L. 1961. *Uvedení do vědy*. Praha: Ústav odborného školství.
- Fischer, Josef L. 1968. *Proti Mnichovu*. Brno: Blok.
- Fischer, Josef L. 1996. *Zrcadlo doby. Abeceda skoro filosofická*. Olomouc: Votobia.
- Fischer, Josef L. 2005. *Listy o druhých a o sobě*. Praha: Torst.
- Fischer, Josef L. 2007. *Výbor z díla I.* Praha – Olomouc: Academia + Univerzita Palackého.
- Fischer, Josef L. 2009. *Výbor z díla II.* Praha – Olomouc: Academia + Univerzita Palackého.
- Fischer, Josef L. 2013. *Výbor z díla III.* Praha – Olomouc: Academia + Univerzita Palackého.
- Floss, Karel. 2016. „Řád jako ústřední idea civilizace.“ *Studia philosophica* 63, 2016, 1: 13–25.

- Gabriel, Jiří (ed.). 1994. *Hledání řádu skutečnosti. Sborník k 100. výročí narození Josefa Ludvíka Fischera*. Brno: Masarykova univerzita.
- Gabriel, Jiří (ed.). 1998. *Slovník českých filozofů*. Brno: Masarykova univerzita.
- Gabriel, Jiří. 2012. „J. L. Fischer v letech 1945–1948 I.“ *Studia philosophica* 59, 2012, 1: 71–85.
- Gabriel, Jiří – Hodovský, Ivan. 1998. „Josef Ludvík Fischer.“ Pp. 127–130 in Jiří Gabriel (ed.): *Slovník českých filozofů*. Brno: Masarykova univerzita.
- Hughes, H. Stuart. 1977. *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought, 1890–1930*. New York: Vintage.
- J. L. Fischer. 1990. *J. L. Fischer. Osobnost, dílo, myšlenky*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- Jacobson, Roman. 1934. „O předpokladech pražské linguistické školy.“ *Index* 3, 1934, 3: 6–9.
- Kosatík, Pavel. 2006. „Ústně vice.“ Šestatřicátníci. Román faktu. Brno: Host.
- Krejčí, František. 1932. *Politika a mravnost*. Praha: Volná myšlenka.
- Musil, Jiří V. (ed.). 2001. *Josef Ludvík Fischer, 6. 11. 1894 – 17. 2. 1973. Sborník příspěvků ze semináře ke 105. výročí narození*. Olomouc: Vlastivědná společnost musejní.
- Nietzsche, Friedrich. 1968. *Tak pravil Zarathustra*. Praha: Odeon.
- Kutnar, František. 1947. *Sociálně-myšlenková tvářnost obrozeného lidu*. Praha: Historický klub.
- Novák, Jan V. – Novák, Arne. 1936–39. *Přehledné dějiny literatury české od nejstarších dob po naše dny*. Olomouc: R. Promberger.
- Ort, Thomas. 2016. *Umění a život v modernistické Praze. Karel Čapek a jeho generace 1911–1938*. Praha: Argo.
- Patočka, Jan. 1939. *Česká vzdělanost v Evropě*. Praha: V. Petr.
- Peroutka, Ferdinand. 1924. *Jací jsme?* Praha: Obelisk.
- Thomas, William I. – Thomas, Dorothy S. 1928. *The Child in America*. New York: A. A. Knopf.
- Troeltsch, Ernst. 1922. „Die historische Dynamik des Positivismus.“ Pp. 371–464 in Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Urbášek, Pavel. 2004–05. „Josef Ludvík Fischer – rektor zakladatel.“ *Žurnál Univerzity Palackého* 14, 2004–05, 4: 6.
- Václavek, Bedřich. 1930–31. „Revoluční intelektuál v provincii.“ *Levá fronta* 1, 1930–31, 21 (24. 3. 1931): 88–89.
- Zumr, Josef. 1969. „Vývoj českého strukturálního myšlení do roku 1930.“ *Filosofický časopis* 17, 1969, 1: 66–75.
- Zumr, Josef. 1994. „Josef Ludvík Fischer – občan a filosof.“ In Josef L. Fischer: *Případ Sokrates*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.