

Gabriel, Jiří

J.L. Fischer o sobě a o filosofii

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1970, vol. 19, iss. B17, pp. [113]-126

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106924>

Access Date: 18. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

ROZHLEDY A DOKUMENTY K DĚJINÁM ČESKÉ FILOSOFIE

J. L. FISCHER O SOBĚ A O FILOSOFII

K filosofovým pětasedmdesátinám

Dne 6. listopadu 1969 se dožil 75 let významný představitel moderní české filosofie, profesor PhDr. Josef Ludvík Fischer. Připomínáme toto životní výročí filosofa, který dlouhá léta působil na filosofické fakultě v Brně, interviewem, v němž se jubilant zamýšlí nad svým vlastním filosofickým vývojem, nad posláním filosofie, výchovou mladých adeptů filosofie apod. (Jde o přepis magnetofonového záznamu rozhovoru, ke kterému došlo 15. září 1969 v Olomouci.)

Paňe profesore, každý filosof musel nějak začít se svým filosofováním. Jak jste začínal Vy?

Tak trochu se bojím, že to bude dost dlouhé vzpomínání. Jak jsem se vůbec dostal k filosofii? Původně jsem chtěl studovat českou literární historii a také jsem byl zapsán na tehdy ještě Karlo-Ferdinandově univerzitě v Praze na obor čeština-němčina. Přiznám se bez mučení, že filologická problematika, tedy gramatika česká i německá, mne od začátku zoufale nezajímala, takže jsem se opravdu soustředil jenom na studium literární historie. Nebylo by to myslím zrovna nejzajímavější, kdybych o těch svých začátcích literárně historických vykládal, až na jednu jedinou výjimku. Když jsem chtěl pěstovat literární historii, tak se mně zdálo, že bych si měl nejdříve nějak ujasnit to, čemu říkáme metody, metodologické otázky. U svých učitelů jsem bohužel po této stránce poučení nenašel. Tak jsem začal na vlastní pěst. Co jsem tehdy mohl jen v překladech dostat: Hyppolita Taina, Emila Hennequina, Anatola France a neví co ještě. V druhém roce svého studia jsem v semináři Jaroslava Vlčka přednesl referát o metodě a metodách. Nebyl to pochopitelně žádný teoreticky fundovaný referát. Vycházel jsem z toho, co jsem se dověděl v literatuře, která mi byla dostupná. A nejvíce mne zaujal Anatole France, zejména jeho Epikurova zahrada. Kdybych to dnes chtěl nějak formulovat, byl to vlídný esteticismus silně subjektivně podbarvený. Všechno, a tedy i věda, bylo vlastně osobní a nejosobnější autorovo dobrodružství, z kterého se zpovídá. I ten literární kritik a historik. Tomuto subjektivismu jsem nějak propadl, i s tím tak trochu estetizujícím zabarvením. To byl vlastně začátek.

Potom vypukla světová válka, která mne stála čtyři roky mladého života. Jenom sporadicky jsem mohl, když jsem byl náhodou v Praze, pokračovat ve studiu na filosofické fakultě. Jako voják jsem doslova sběhnul k filosofii; začal jsem si skupovávat všelijaké úvody do filosofie, které tehdy existovaly, pochopitelně z Reclamky i řadu filosofických textů a v neposlední řadě, ne-li dokonce na prvním místě, dialogy Platónovy. A nějak se mně pořád nezdálo, že by mi všechny ty ismy, s kterými jsem se seznamoval, dávaly takové odpovědi, které by mně konvenovaly. Přitom však určité pevné východisko jsem měl, ale nebylo to východisko zrovna nejlepší. Byl to velice radikální filosofický subjektivismus, kterým jsou také poznamenány moje první práce, které se datují rokem 1919. Abych objasnil dnes sobě i čtenáři můj tehdejší způsob myšlení, chtěl bych vzpomenout jednoho z nejsilnějších svých životních zážitků. Bylo to někdy v roce 1921, když jsem se dostal na krátkou cestu do Německa, zrovna v době závažné inflační horečky. Tuším, že jsem si tehdy s sebou dovezl bankovku, ještě ji někde mám, jejíž cena byla možná menší než hodnota papírku, na kterém byla vytištěna. A tehdy jsem se také dostal na ostrůvek Helgoland, na nepatrný ostrov ztracený v nehostinném Severním moři. Když jsem tam tak stál na té malé skalce, zdálo se mi, že tenhle ostrov je přímo symbolickým znázorněním místa filosofova. Uvědomoval jsem si, že to, čemu říkáme své vědomí, a jiné vědomí než to naše nám není přístupné, je takovýmto nepatrným izolovaným ostrůvkem, z něhož přímo nevedou cesty nikam, rozuměj k žádnému druhému cizímu vědomí. Zde ať chceme, nebo nechceme zůstáváme uzavřeni v nepřekročitelný kruh subjektivní imanence, jak se tomu říká odbornou terminologií. My se jen pokoušíme prostřednictvím různých symbolů klenout mosty mezi sebou a vším tím ostatním, zejména mezi sebou a ostatním lidským světem, abychom nejenom se dohovoreli, ale abychom prolomili tu svoji izolovanost, svoji samotu.

Možná, že celý ten problém byl ještě komplikovanější. Ono je to tak těžko říci, když člověk má charakterizovat sebe sama, protože jak je dobře známo, sami sebe známe vždycky nejhůř. Když chceme o sobě vyprávět co nejupřímněji, zpovídat se co nejpoctivěji, vždycky jsme vystaveni riziku, že všechno zkusíme, že úplně přeneseme dimenze, akcenty, že nám prostě z toho vzejde nějaká karikatura. Já bych si o sobě netroufal říci, že jsem tvor asociální, naopak, co jsem po celý život nejtíže a nejhůře snašel, to byla samota. Možná, že i zde sehrál svou úlohu jeden zážitek ještě z útlého dětství. Byly mi asi čtyři roky; moji rodiče se konečně mohli vzít, otec dostal první své revírnické místo někde na samém konci Šumavy, kde si už jenom lišky dávají dobrou noc. Tam jsem strávil asi dvě léta života. Nejintenzivnější vzpomínky mi zůstaly na proteplené ovzduší, rytmus stáje, kde oddychovaly teplým rytmem přežvykující krávy v polosvitu lampičky, v atmosféře, kterou jsem zažíval jako něco neobyčejně intimně protepleného. Tento zážitek je snad druhý z těch, které by mohly poněkud objasnit, jak bych to řekl, mou tehdejší životní situaci.

Že ten kruh subjektivní imanence, abych se vrátil, je přímo nepřekročitelný, to platí. Ať mluvíte s kýmkoli, nikdy nevíte, co on si vlastně myslí, co se v něm děje. Vy se snažíte nejdůraznějšími prostředky, třeba z mimiky jeho obličeje, z gestikulace jeho rukou, z akcentu jeho slov, a nikoli

v poslední řadě z jeho činů proniknout do této hádanky, do záhady, jíž nám zůstává každý, i ten, kdo je nám v životě nejbliž. Ale co z toho nyní pro filosofii? Vyvodil jsem odtud velice radikální důsledek relativismu všech pravd a abych jaksi neutonul v tomto bezbřehém poli, zachraňoval jsem se požadavkem osobního ručení za vyznávané pravdy. Do tohoto mého názorového okruhu záhy vstoupily různé vlivy pragmatistické. Jednak William James, ale mnohem intenzivněji F. C. S. Schiller. Snad nebyl Schiller zrovna vynikající filosofickou osobností, ale mně učarovalo jeho učení o tvárnosti světa. A pak došlo k poněkud paradoxní komplikaci v tom mém tehdejší názorovém zmatku. Jsme v prvních poválečných letech, v době, která u nás byla velice silně poznamenána panoramatem Velké říjnové revoluce ruské, a tím, svým způsobem gigantickým, zápasem o vybudování socialistické společnosti. Po zákonu mladých lidí jsem tihnul ve všech rozběhách a nábězích k řešením krajně rigoristickým anebo maximalistickým. Maximalistický byl na jedné straně můj subjektivismus, ale maximalisticky byly vyhoceny i mé názory řekněme sociálně politické. Byl jsem si sice nějak vědom, že tyto dva názorové okruhy se vlastně vylučují, ale přesto jsem se v těch letech mezi nimi potácel a hlásal jsem, chcete-li, radikální řešení sociální otázky stejným dechem, jako svůj krajní filosofický subjektivismus, resp. relativismus.

Musím se přiznat, že toto období trvalo několik let. Postupně jsem setřásl některé typické formulace pragmatistické. Věřil jsem sice se Schillerem v tvárnost skutečnosti, v její trvalé dotvořování — a spolu s tím i nehotovost pravdy a pravd, ale už jsem se nemohl ztotožňovat s Jamesovým stanoviskem, že kritériem pravdivosti nějakých výpovědí je jejich prospěšnost. To mně připadalo pochybné nejenom řekněme z morálního hlediska, protože prospěšností lze koneckonců ospravedlnit všechno, třeba i největší zločin; záleží na tom, co komu, kdy a kde prospívá. Ale byl zde ještě jiný důvod, proč jsem se vzdaloval od pragmatismu. Cím více jsem se pokoušel seznamovat s předpoklady toho, co nazýváme vědeckou prací, stávalo se mi jasné, že vědec, má-li dojít k výsledkům, které by byly označitelné jako pravdivé, musí potlačit všechna svá osobní přání i nepřání a musí se dívat na všechno, co zkoumá, nějak neosobně nebo, jak zní běžná terminologie, objektivně. Čili pokoušel jsem se to, co označujeme jako teoretické poznání, chápat jako určené tím, co později jsem nazval předmětnou intencí. A tím jsem se vlastně vnitřně s pragmatismem rozešel — až na ten jeho nesporný objev nehotovosti pravdy. To, čemu říkáme pravda, je zkratka pro souhrn nejrůznějších našich poznatků o nejrůznějších věcech. Není nikdy něčím definitivním, protože záleží na tom, jak a co zkoumáme, jak a jakým způsobem k tomu přistupujeme, jaké otázky si klademe a jaké nástroje, metody, si vytváříme. Tato neuzavřenost pravdy, to byl veliký objev pragmatismu, a to myslím je jediné, co mně z pragmatismu zůstalo.

Ovšem cesta k sobě, nebo jak bych to řekl, trvá dlouho. Zatím jsem byl z Prahy v roce 1923 v důsledku svého politického maximalismu odsunut do olomoucké tišiny, kde jsem se přirozeně zprvu cítil jako ve vyhnanství. To byla velká životní prohra pro mladého ctížádostivce, jakým jsem nesporně byl. Ale mělo to na druhé straně velikou výhodu, že jsem byl doslova postaven na vlastní nohy. V Praze jsem se stýkal s kruhem

tehdejších svých filosofických přátel, vedli jsme diskuse a podobně, v Olomouci jsem těchto příležitostí byl zbaven, i když jsem se, pravda, pokoušel zjednat si určitou náhradu.

Vy jste se, pane profesore, už přiznal, že od samého počátku Vás znepokojovala společenská problematika. To byl jistě důvod, který Vás v této době vedl i k soustavné práci v oblasti sociologie?

Ano, máte pravdu. A protože jsem byl v této společenské problematice velice málo poučený, řekl jsem si, že nejprve budu muset doplnit tyto své mezery a věnovat se studiu nauky, která má vědecky zpracovávat sociální skutečnost. Začal jsem tedy studovat sociologii; protože, zdálo se mi, jinak nevyřeším žádný z těchto problémů, které mne znepokojovaly. Šlo zase o průpravné období, trvalo nějakých pět let, než jsem se začal rozhlížet po nových cestách. Přiznám se, že neobyčejně tápavě. Pomaloučku jsem se zbavoval svých subjektivistických „předsudků“, jak se mi nyní začaly jevit v důsledku elementárního poznatku, že všechno, co my jednotlivci podnikáme, je dalekosáhle poznamenáno sociálním kontextem, do něhož jsme zasazeni, takže v přísném slova smyslu úplně subjektivního je v našich projevech neskonale méně, než bychom si chtěli namluvit. Dokonce tak málo, že když se např. v mládí pokoušíme psát, dejme tomu básničky nebo třeba jenom dopisy, vždycky to děláme podle nějakých vzorů, chcete-li podle nějakých Wertherů, i když tito Wertheři berou na sebe různé dobové tváře. To byl velmi závažný poznatek, ale šlo o to, jak se k sociální skutečnosti přiblížit, jak ji teoreticky zvládnout. Přitom mně bylo od samého počátku jasno, že tato sociální skutečnost tvoří objektivně vzato jenom velice nepatrnou (z našeho hlediska ovšem nejzávažnější) součást toho, co se nazývá skutečností, a že pravděpodobně bude třeba to, co nazýváme řádem skutečnosti, pokoušet se osnovat jednotně podle nějakých principů, má-li vůbec existovat tzv. přírodní zákonitost, přičemž dnes bych dodal, že jde spíše o pravidelnost než o zákonitost, jak se jí rozumělo dříve. A poslední závažná okolnost, která dokresluje mou tehdejší situaci, bylo vědomí, že všechno, co se děje ve společnosti, všechny její projevy i produkty, vytvářejí to, co nazýváme širokým slovem kultura. Žil jsem přitom v době, která byla přímo těhotná celou řadou kritických problémů; kam jste se podívali, všude a stále se mluvilo o krizi kultury. Nebyla to řeč úplně nová, krizi kultury se znepokojoval dejme tomu T. G. Masaryk ve svých úvahách o vědě a náboženství (Masaryk je nedokončil, stejně jako nedořešil problémy, jimiž se tehdy zabýval a jimiž byla poznamenána celá epocha označovaná jako fin de siècle). Se začátkem nového století všechny tyto nesnáze a bolesti pokračovaly. A mně se jako filosofovi objevil jako ústřední úkol jednak vypátrat všechny zdroje, které vedly a dovedly k tomuto kritickému stavu nejen kulturnímu v užším, ale i v nejširším slova smyslu, ke kritickému stavu politickému i hospodářskému, který se zejména ve 30. letech projevoval způsobem krajně znepokojivým, a jednak hledat také východisko z této krize. To se mi jako filosofovi vyhrtilo v úkol pokusit se o vytvoření nové filosofické syntézy, která by nějak určila nebo pokusila se určit ráz této budoucí kultury nebo toho dalšího kulturního vývoje.

Několik let jsem soustředil na tuto oblast své nejproduktivnější úsilí. Prvním výsledkem bylo mé nástupní čtení docentské z roku 1927 o budoucnosti evropské kultury. Nevím zda by mělo smysl, kdybych se nyní pokoušel vykládat celou svou tehdejší konstrukci, když je koneckonců víceméně přístupná. Postačí mišlím, když se stručně dotknu toho nejdůležitějšího. Můj výchozí bod byl určen Augustem Comtem potud, že jsem se po svém pokusil interpretovat jeho předpoklad sociálního consensu, doslova sociální shody. Chápal jsem tento consensus tak, že všechno dění, s kterým se setkáváme ve společnosti, jeví tendenci navzájem se připodobnit, že je — řečeno v dnešní terminologii — vždy nějak strukturováno, přičemž ovšem si tento proces nelze představit nějak staticky, nýbrž naopak jako plynulý, jako trvalé vyrovnávání, odumírání toho, co přestává být živé, narůstání nového atd. Domyslíl jsem tento podnět v předpoklad, že každou relativně uzavřenou kulturní epochu lze vyjádřit jejím prototypem, to znamená jakousi zkratkou, v níž se obrazí to nejzákladnější, čím zůstává poznamenána, v nejrůznějších obměnách přirozeně, po všech svých stránkách. A vyslovil jsem tezi, které jsem již zůstal po celý další vývoj věrný: že evropská novodobá kultura je poznamenána prototypem mechanistickým, který lze interpretovat výchozím předpokladem, že to, co nazýváme skutečnost, je jen a jen kvantitativní, mnohostnná rozrůzněnost. Pokoušel jsem se sledovat, jak se postupně ustavoval tento kulturní prototyp, jehož nejjistším vyjádřením se měla stát tzv. exaktní přírodověda nebo ještě přesněji teoretická mechanika, jak pronikal do jednotlivých vědních oblastí, zkoumal jsem, jaké fólie mu odpovídaly v ekonomickém dění, jaké v politickém, a zjišťoval, že ekonomickou fólií teoretického mechanismu je hospodářský řád kapitalistický a politickou fólií politická demokracie — s dodatkem, že propadla nadvládě prakticky společensky všemocným zřízením ekonomickým, tedy kapitalistickým. Zároveň jsem se pokoušel vystopovávat jednotlivé reakce, k nimž docházelo postupně proti takto se rozrůstající kulturní stavbě, tedy v přední řadě reakci sociální, která vyústila v to, co všeobecně bylo označováno jako sociální otázka, přičemž nositelem této problematiky se stal politický socialismus i s jeho teoretickým doprovodem, v němž vedoucí úlohu sehrál marxismus. Zároveň jsem sledoval i ostatní reakce, zejména ve sféře umělecké, kde byly nejviditelnější a nejmýlnější, a tápavě jsem se chtěl ohlízet také po symptomech této reakce na půdě čistě teoretické, tedy vědecké. Ale v době, kdy jsem psal svou Budoucnost evropské kultury, jsem tak daleko ještě neviděl. Bylo třeba dalších zhruba tří let, kdy jsem se soustředil právě na tuto otázku. Zdálo se mi totiž — a nepřestávám být přesvědčen, že správně — že symptomy celostního chápání skutečnostního dění a jeho podmíněnosti, jak se s nimi bylo možno zhruba od počátku století setkávat v jednotlivých vědách, jsou takovými ukazateli cest, jimiž se má odehrávat další vývoj. Protože jsem byl hrozně nadočkávatý a hrozně netrpělivý, tak jsem se trochu předčasně pustil do řešení tohoto úkolu, rozuměj do nástinu funkcionální nebo funkcionalistické syntézy, kterou jsem tak trošku v objevitelské pýše označil jako skladebnou. První pokus o řešení tohoto úkolu byly mé Základy poznání, psané v roce 1930 a vydané o rok později, které byly míněny jako první díl soustavy skladebné filosofie na podkladě zkušenosti.

Tyto Základy poznání patří k Vaším nejvýznamnějším spisům, a proto bychom se u nich také měli na chvíli zastavit. Zároveň bych se Vás rád zeptal, proč vlastně z plánovaných tří dílů soustavy skladebné filosofie byly napsány a vyšly právě jen Základy poznání?

Výchozí předpoklad Základů poznání zněl, že skutečnost je kvalitativně rozrůzněností, tedy předpoklad právě opačný tomu, který určoval tvářnost předcházejícího a právě doznívajícího období. Ovšem, vyšel-li jsem z tohoto předpokladu, musel jsem se pokusit revidovat prakticky všechny základní pojmy, s nimiž se bylo možno setkat v dosavadním filosofickém i vědeckém vývoji. Je pochopitelné, že na první pokus, jímž byly Základy poznání, se mi to nemohlo podařit. Totiž, snad by se mi to podařilo, kdybych nebyl netrpělivý a kdybych rukopis nechal alespoň rok ležet a postupně ho revidoval. Protože jsem byl nedočkavý, hemžl se moje kniha řadou velice závažných omylů natolik, že dlouhý čas jsem ji málem škrtal ze svého filosofického díla. Dnes se mi zdá, že tak trochu neprávem, protože jsem v ní razil přece jen základní pracovní pojmy, s pojmem funkce a funkcionálního vztahu jako pojmy ústředními. Přitom jsem funkci definoval jako vztah, který váže řadu dílčích členů v určitou jednotu; čili pokoušel jsem se nazírat na skutečnost jako na strukturně prokmpovanou a z pojmu funkce jsem si vytvářel nástroj, jak tuto strukturovanost postupně odkrývat. Zavedl jsem si pojmy funkcionálního podmnění, funkcionálního určení atd. a jimi jsem nahrazoval dosavadní kauzální způsob výkladu skutečnosti. A to byl myslím druhý největší zisk tohoto mého předčasného pokusu.*

A pokud jde o druhou část vaší otázky. Každý by jistě býval čekal, že se pustím do druhého a třetího dílu. Jenomže zase jsem byl velice netrpělivý, a tak místo pokračování jsem se pokusil promítnout tento svůj, chcete-li nový, způsob myšlení na neaktuálnější otázky tehdejší současnosti, a to formou většinou esejisticky psaných hesel, která jsem potom seřadil abecedně a shrnul v knize Zrcadlo doby s podtitulem „abeceda skoro filosofická“ (1932). I když na první pohled abecední řešení bylo tím „nejneskladebnějším“, které jsem si mohl vybrat, byla jednotlivá hesla komponována tak, aby vesměs konvergovala k určitým ústředním tématům, vinoucím se celou knihou, takže se na tu abecedu můžete dívat jako na kolo plné lounkotí, které vesměs směřují k jednomu společnému středu. Zde zase dominující roli hrály pojmy funkce, jimiž jsem se pokoušel dospívat k odkrývání řádovosti všeho toho, co je; proto také vedle „funkce“ dalším ústředním podpojemem nebo pomyslem, který se vine celou knihou, je pomysl řádu. Když jsem dopsal Zrcadlo doby a měl zase pokračovat v práci na svém systému, začala se dobová atmosféra neobyčejně komplikovat. Jednak počátkem třicátých let vypukla největší a nejzřoubnější krize, která kdy zachvátila kapitalistický svět a již jsme nezůstali ušetřeni ani my v Československu. Zároveň s tím začala se šířit hnutí, která označujeme jako fašistická a která a všech společenských frontách zatlačovala do defenzivy stále znepokojivější tábor demokratický

* O Základech poznání píše J. L. Fischer v tomto čísle Sborníku v článku *Základy poznání. Kus autokritiky.* (Pozn. J. G.)

i socialistický. Vznikl tím stav něčeho, co bych nazval přetlakem, promínete-li, morálním přetlakem. Jako filosof jsem se cítil, i když vám to bude znít možná směšně, přímo odpovědný za celý tento zoufalý chaos, k němuž — říkal jsem si — mohl dojít jen proto, že filosofie, to znamená filosofové, neplnili úkol, který jim přísluší, totiž pořádat a spořádat celý, i kulturní kosmos rádovými vazbami.

A pod tímto přetlakem jsem psal i svoji Krizi demokracie (1933). Byla psána tři roky po Základech poznání a předcházelo jí velice intenzivní studium všech problémů, které jsem hodlal řešit. Je mi dost těžko mluvit o této knize. Přes určité omyly a nedostatky považuji ji totiž za stále nejlepší ze svých prací, za knihu vytesanou natolik z jednoho kusu, že buď ji musíte celou přijmout, anebo celou zamítnout. Zde jsem se odvážil položit pokud možno nejbezpečnější metodologické základy nastávající epoše skladebné a pokusil jsem se je rozpracovat pro úsek sociální skutečnosti, tedy pro tzv. sociologii. Ironií osudu se to mělo ukázat až v nejposlednějších letech, po překonání kulturního vakua u nás, v němž jak známo se sociologie úplně ztratila. Když před nějakými pěti lety docházelo u nás pomalu k obnově sociologických studií, objevili dnešní sociologové, že jsem svou Krizí demokracie předběhl tzv. západní sociologii; osobně jsem přesvědčen, že důkladněji a důrazněji, než je u nás doposud uznáváno. Ale to jenom tak mimochodem. Víc bych nerad o té knize mluvil, protože bych ji musel reprodukovat celou, a to není účelem těchto řádků. Jenom musím konstatovat, že nervové přepětí, které bylo spojeno s přípravou a napsáním této knihy, bylo tak velké, že jsem se těsně po jejím dokončení nervově zhroutil. Onemocněl jsem těžkou neurasthenií, která mne měla vyřadit na celých deset let z jakékoli tvůrčí práce.

To se ovšem už dostáváme do let druhé světové války a do období poválečného.

Druhou světovou válku jsem radou přímo fantastických okolností mohl přežít v ilegalitě v pohostinném Holandsku. Potom přišel návrat a plno jiných starostí, zejména organizačních, ať šlo o filosofickou fakultu Masarykovy university, jejímž jsem byl děkanem, anebo Palackého university, jejímž jsem byl prvním rektorem. A pak následovalo mlčení, ne dobrovolné, ale přece ne naprosto umlčení. Tehdy jsem se konečně mohl znova soustředit na řešení těch závažných problémů, které se mi předtím nepodařilo vyřešit. Vzniklo z toho mnoho popsaného papíru, mnoho úvah, které měly nést název Prolegomena k filosofii, z toho většina zůstala makulaturou. Z ní jsem se pokoušel, až tak začínaje šedesátými léty, vypracovávat ty nejdůležitější problémy. Po této stránce je nejzávažnější studie o kategoriích, která ovšem mohla vyjít až mnohem později. Je to po Základech poznání a Krizi demokracie další nejzávažnější moje práce. Teprve ona mi umožnila, abych si položil přesné základy, které by mi umožnily dobudovat systém. Zase by nemělo smyslu šířit se o této práci; jde o jednu z Filosofických studií, které vyšly loňského roku v Praze nákladem Výzkumného ústavu odborného školství. Druhá objevná studie vznikla poněkud dříve, myslím na Meze kvantitativní metody, které vyšly ve Sborníku prací fil. fak. Brno B 5 (1958).

V těchto studiích, doufám, se mi podařilo razit předpoklady kvalitativního přístupu k výkladu společnosti, které po mém soudu umožňují mnohem případnější výklad skutečného dění, než k jakému dospívala věda v dřívějších svých stadiích. Přitom doufám se mi podařilo dokázat, že celý obrat v exaktních vědách a zejména ve fyzice, k nimž došlo v prvních desetiletích tohoto století, je vysvětlitelný jen za předpokladu, že na skutečnost nazíráme jako na kvalitativní rozrůzněnost. A pokusil jsem se v syntetické studii Kvalitativní kosmos narýsovat obraz tohoto, chcete-li, řádu kvalit i s celou další, k tomu nezbytnou pojmovou a metodologickou výzbrojí. Zde, obávám se, stojím pořád ještě velice osamocen, celkem z pochopitelných důvodů. Předchozí období ve vědě i ve filosofii nemělo pro kvality, pro kvalitativní rozdíly a řád kvalit toho nejmenšího porozumění. Kdo se jen trošičku zabýval filosofií, dobře ví, že kvality byly děleny na primární a sekundární, z nichž jenom ty prvé, totiž kvality podávající data měřitelná, data rozlehlá, byly považovány za skutečně reálné, kdežto všechny ostatní za pouhý subjektivní zdaj, který nemá žádnou objektivní závažnost a hodnotu. Nadto platí, že každá kvalita je něco naprosto konkrétního, v posledním domyšlení byste řekli jedinečného. A o jednotlivostech, jak to už poznali Řekové, není vědy, nýbrž jenom o obecninách, ale v obecninách, tedy ať už v jakýchkoli pojmech, se konkrétní a nejkonkrétnější rozdíly nezadržitelně ztrácejí. Takže to vypadalo jako úplně nemožné podnikání chtít vyjít z pomyslu kvalit a na něm vybudovat celý systém. Ústředními pojmy systému se vedle pojmu kvality staly pojmy funkce a struktury, zejména když vývoj všech vědních odvětví posledních desetiletí nezvratně prokázal, že jakákoli nám přístupná skutečnost je strukturována, počínaje tím elementárním, tzv. atomy, přes složitější struktury organické až po sociálně kulturní; na druhé straně analogicky strukturován je i ostatní kosmos, jednotlivé tzv. kosmické systémy, náš solární sluneční systém s nimi.

A zde bych raději skončil, protože zase není mým úkolem reprodukovat řešení, k nimž jsem dospěl, nýbrž naznačit cesty, jak jsem k nim dospíval. Zajímavé ovšem bylo, že když jsem se mohl znovu vrátit k sociální problematice, výsledky, k nimž jsem nově dospíval, byly vlastně jenom zpřesněnými a různě opravovanými výsledky, které jsou uloženy v Krizi demokracie. A tak když se dívám na ten zbyteček času, který mi snad je ještě vyměřen, chtěl bych uzavřít všechny ty svoje pokusy a náběhy takovým úhrnným a sevřeným podáním systému. A snad ještě že bych se pokusil poněkud objasnit tu džungli, kterou skýtá každý pokus ustavit nebo vyřešit tzv. sociologii kultury. Jestli se naskytnou ještě nějaké jiné závažné okolnosti a problémy, které by bylo řešit, to jaksi už se vymyká z mezí mé předvídatosti.

V dějinách filosofie i ve filosofii současné se setkáváme s tím, co bychom mohli charakterizovat jako určité typy filosofování. Na čem podle Vás závisí v tomto ohledu výsledek filosofovy snahy – a k jakému typu byste se Vy sám počítal?

Ono by se dalo stručně říci, že to závisí na celé psychofyzilogické konstituci filosofa. Takoví jsme všichni, tj. takto konstitučně podmíněni,

filosofové i nefilosofové. Jsme jakýmsi klubičkem nervů, tkání, žláz a kostí, jímž je celý náš organismus nějak utvářen. A když se pokoušíme do té mnohosti vnést nějaký elementární pořádek, mluvíme o typech. Existuje celá řada typologií, v psychologii, v sociologii, resp. v antropologii, a přirozeně také filosofy lze řadit v různé typy. Kdybychom to zjednodušili na nejkrajnější možnou míru, dostali bychom ve filosofii jednak typy analytické, jednak syntetické. Klasickým příkladem analytického typu je dejme tomu David Hume, ale i celá antická skepse a valná část toho, co bychom mohli označit jako scientistickou filosofii 19. a částečně 20. století. Po mém soudu ovšem analýza je jenom přededveří toho, co označujeme jako syntézu a mně se vždycky úkol filosofa jevil jako úkol vnést pojmový řád do celé poznatelné skutečnosti. Ovšem, tím se možné typy filosofické nevyčerpávají a bylo by možné pokračovat. Snad bychom si našli takové dva extrémní typy, dejme tomu vyložené racionalistické anebo vyložené, jak bych to řekl, emotivně podložené. K prvnímu typu by patřil Aristoteles, Tomáš Akvinský, Hegel, ti druzí se pokoušejí názírat celou skutečnost nějak zvnitřně, tak by to bylo snad lépe farmulováno než emotivně. To je Plotin, dejme tomu Leibniz, takový Bergson, přičemž opět každý z nich má svoji vlastní tvářnost, takže je není možné převést na nějakou jednoznačnou formuli. Nu a pokud jde o mne, vyznal jsem se k jakému typu patřím ve svém nástupním čtení profesorském, kde v závěru říkám: „V jedné Garšínově povídce se čte o bláznu, který všechno zlo světa viděl vtěleno ve tři červené květy, vyrostlé v ústavní zahradě. Aby zničil zlo světa, vydal se na noční výpravu proti těmto květům; a své — chcete-li bláznovství, chcete-li heroické odhodlání — zaplatil životem, svíraje, pamatují-li se dobře, utržené květy, zlo světa, ve svých ztuhlých rukou. Nuže zdává se mi mnohdy, že tomuto bláznu se podobá filosof. Také on vzal celou tíhu světa na sebe jako svou vinu; také on chce zrušit jeho zlo, aby s vykopením světa došel i svého vykopení: a ruší i hledí je vykoupit — slovem.“ To je takový, nevím, jak to chcete nazvat, možná že mesianistický typ, k němuž z velkých postav naší národní kultury patří J. A. Komenský, k němuž patřil Auguste Comte a možná ještě různí jiní filosofové, k takovému — chcete-li vykupitelskému typu patřím také já. Je to směšné, já to všechno uznávám, tady si prachobyčejný človíček myslí, že odpovídá za všechno, co se v tom lidském světě děje. A že děje-li se tam něco nedobře, že to je také jeho vinou, poněvadž se nepokusil zjednat nápravu, přičemž bohužel tu nápravu filosof může zjednávat jenom slovem a věřit, že jeho slovo jednou bude učiněno skutkem.

Mluvíte o „filosofickém slovu“. Řekl byste, že je možné tento výsledek filosofovy práce považovat za součást toho, co označujeme jako vědu, vědeckou výpověď o světě? Zkrátka řečeno, jak se podle Vašeho soudu mají k sobě (resp. jak by se měly mít) filosofie a věda?

Vyjdou z formulace, je-li filosofie součástí vědy. Po mém soudu každá výpověď, ať vědcova, ať filosofova, musí být především dostatečně zdůvodněna, a to tak, aby tyto výpovědi byly pokud možno zkušenostně ověřitelné. Tvrzení neověřitelná nemají cenu ani ve vědě a koneckonců

ani ve filosofii. Ale problém je o mnoho komplikovanější. Dnes se tolik mluví o tzv. metavědě. Co to znamená? Aby bylo možné dělat vědu, je třeba nejprve vypracovat základní předpoklady, které jsou nezbytné, aby věda plnila svoji předmětně poznávací funkci. Je otázka, jestli tato prolegomena k vědecké práci jsou v kompetenci vědy samé, anebo v kompetenci filosofa, resp. filosofie. Velká řada vědců, zejména z tzv. scientistického tábora, bude přesvědčena, že stanovit podmínky, jimž musí jakýkoli teoretický systém učinit zadost, aby byl označitelný jako vědecký systém, přísluší stanovit vědcům samotným. A je dost těžké chtít to popírat – s jednou výhradou. Z doby, kdy jsem začínal filosofovat, pamatují si také ještě na jeden z těch silných zážitků, o nichž jsem mluvil. Jako voják jsem byl v Alpách. Pohybujete-li se údolím, vidíte jenom jednotlivé svahy, zatačky, strže atd., ale máte úplně zakrytý výhled. Proti tomu vystoupíte-li na vrchol, obhlédnete celé to panorama před sebou, z určité perspektivy přirozené; kdybyste si vzal jiný vrchol, tak panorama, které uvidíte, se vám bude jevit poněkud jinak. A stejně tak, ale doslova tak, je tomu i s tou tzv. vědou a s tou tzv. filosofií. Když filosof formuluje své jednotlivé poznatky, tedy za filosofické je lze považovat jen tehdy, když v každé z jeho výpovědí nějakým způsobem souzní všechno, co je zjištěné ve skutečnosti. Jinými slovy, filosofické myšlení je u srovnání s vědeckým neskonale abstraktnější, proto také neskonale těžší, a proto také dobrých filosofů je tak hrozně pořádku. Takováto synopsis – to znamená právě takovéto přehledání celých panoramatů, v našem případě panoramatů, které skýtá to, čemu říkáme skutečnost, je úkolem, soudím specifickým, úkolem *sui generis*, kterým se odlišuje filosof a filosofické myšlení od vědce a vědeckého myšlení.

Tolik za prvé. Za druhé: platí pořád jako dogma, že vědě nepřísluší hodnotit, jinými slovy, že se má vyjadřovat jenom v indikativních a nikoli v imperativních soudech. Proti tomu se očekává od filosofie, resp. od filosofů, že vedle pořádání, rozuměj teoretického pořádání toho, co nazýváme skutečností, uvedou v pořádek i to, čemu říkáme svět hodnot, resp. že vypracují desku hodnot. Což ovšem nesporně překračuje přímo kompetenci věd. Pokusil jsem se řešit tuto aporii, tuto nesnáz, toto chcete-li schizma mezi vědou a filosofií, které se velice markatně projevilo v různých tzv. filosofiích hodnot, jak se s nimi setkáváme zejména v poslední třetině 19. století v Německu, v teoriích o nepřekročitelné bariéře mezi světem, který jest, a světem, který býtí má. Kdyby tomu tak vsutku bylo, pak prostě všechno to, co nazýváme hodnotami, zůstává racionálně nezdůvodnitelné. Pak bychom také mohli, abych užil slov Schopenhauerových, morálku jen kázat a ne zdůvodňovat. Řešení, o něž jsem se pokusil, je hrozně jednoduché. Vezměme dočista obyčejný příklad. Dejme tomu jdete k lékaři; ten vás prohlédne, zjistí, co vám je, a naordinuje vám: budete dělat to a to. Jeho výpovědi mají vůči vám vlastně imperativní charakter. Předepisují vám, co máte dělat, abyste se uzdravil. Lékař vás také nemůže donutit, abyste to vsutku dělal, ale byla-li diagnóza dobrá a byla-li terapie dobře stanovena, pak riskujete, že se neuzdravíte, nebudete-li dbát těchto příkazů, budete mít v zápětí určitou, v tomto případě zdravotní, újmu. Pokusme se lékařovu terapii formulovat hypotetic-

kým soudem: chcete-li se uzdravit, tedy protože trpíte takovou a takovou chorobou, budete brát to a to nebo chovat se tak a tak. Nuže analogicky je tomu se vším ostatním. Rozhodující po mém soudu jsou při všech tzv. imperativních zjištělných účinkách, ke kterým dovádějí. Když vyjdeme z těchto účinků, ať už jde o jakékoli imperativy, třebaš a charismatické, náboženské, magické atd., tu vždy můžeme zjišťovat účinky a srovnávat je s analogickými imperativy, které vyplynou z předchozího předmětného zvládnání téže skutečnosti — jak jsem se to pokusil ilustrovat na případech z lékařství. Věda, ať jde o jakoukoli vědu, má plnit jednu úlohu, totiž zjišťovat podmínky, za nichž dochází k určitým jevům. Známe-li tyto podmínky a dovedeme-li je sami rekonstruovat, můžeme zasahovat do průběhu skutečnostního dění, které jsme chtěli analyzovat. Všechno to, čemu říkáme technika v nejširším slova smyslu, je přímo klasickým příkladem, jak úzké je spojení mezi vědou a praxí, hodnotnou praxí. Protože nakolik byla teoretická úloha spočívající v zjištění podmínek, za nichž se děje to či ono, řešena přiměřeně, stejně přiměřené jsou i možné praktické aplikace těchto teoretických poznatků. A to platí i pro lidskou skutečnost. Když se na ni podíváme, zjistíme, že to, co nazýváme společností, se nám při bližším zkoumání projevuje jako celá řada regulativů, jimiž má být řízeno i naše společenské chování. Tyto regulativy většinou mají imperativní charakter, někdy donucovací charakter, jsou-li podepírány mocenskou autoritou, ale všechny jsou jaksí sledovatelné v důsledcích, k nimž dovádějí. Dnes je tuším každému jasné, že obnášet rodičku, která nemůže porodit, svícemi a mumlat přitom magická zařítadla, je způsobem léčení krajně nepřiměřeným. Ovšem proti tomu platí, že celá řada regulativů, zejména čím jsou emotivněji napojeny, jeví mnohem imperativnější charakter, než regulativy vyvozené z vědeckého rozboru určitých skutečností. A s tím je ovšem velká nesnáž. Při dnešním stavu vědeckého bádání je možné konstruovat atomové elektrárny, ale také atomové pumy. Každému je jasné, že účinnost atomových pum by byla tak zhoubná, že by stačily vyvraždit třeba i celé lidstvo. To všechno lze předmětně zdůvodnit. A dokonce ani ne předmětně, rozuměj vědecky, ale i prostým zdravým lidským rozumem. Ani zde slovo nemá tu závaznost, která by přímo vynutila dejme tomu zákaz vyrábění a zákaz použití atomových zbraní. Tam, kde máme co činit s lidským světem, vždy se nám budou vynořovat protivy tzv. dobra a tzv. zla, a vždy bude svízelným problémem jednoznačně dokázat, co je dobro a co je zlo, resp. a přesněji formulováno, nikdy se nepodaří vymýtít ze sociálního dění to, co nazýváme zlem. Schopenhauer sice neměl tak dočista pravdu, když mluvil o slepé vůli k životu, která jaksí určuje běh všeho skutečnostního dění, ale měl pravdu potud, že my lidé se velmi často chováme více než slepě a že tomu zabránit není v moci ani vědy, ani filosofie. Lze se pokusit vypracovat řád hodnot tak, aby bylo jasné, jaké účinky bude mít dbání nebo nedbání takových a takových regulativů, které vědecká a filosofická úvaha zjišťuje jako hodnotné. Přitom pochopitelně zůstává jednoznačně nezodpověditelné, co to vlastně znamená tzv. hodnota lidské existence. Valná část dnešní filosofické, antropologicky poznamenané spekulace se moří řešením tohoto problému a je velice sporné, zda ty cesty, které přitom sleduje, dovedou k nějakému nosnému cíli. S touto sfingou existence vůbec a lidské zvláště, člověk zápolí

od té doby, kdy se objevil na této planetě a bude zápasit tak dlouho, jak dlouho ještě na ní bude. A bude to zápas a boj vždy nedobožovaný. My bychom hrozně rádi dospívali k tzv. absolutním jistotám, nebo tzv. věčným pravdám, jenomže platí zlý zákon, že všechno, co je, je jenom do času. A tedy dočasná nebo časná jsou i naše jednotlivá řešení a jenom ta díla, která jsme zanechávali za sebou, vydávají svědectví o tom, nakolik byla dobrá nebo špatná. Naší snahou může být jenom dbát, aby byla vždy co nejlepší. Uzavřeme to tak: svět není dokonalý, ale je zdokonalitelný, nakolik ho zdokonalíme, to už zůstává společným úkolem nás všech. Filosofie má při řešení tohoto úkolu plnit, ať už to zní jakkoli „aristokraticky“, roli majáků, které dodaleka osvětlují cestu. Je možné a stává se, že majáky také zavádějí plavce do záhuby. Tomuto nebezpečí se nevyhne ani filosofie. Já bych nerad lidi utěšoval laciným optimismem. Velice mne zaujalo učení parsismu o trvalém souboji principů dobra a zla, o souboji, který zůstává stále nevyřešen. My jsme spoluúčastníky a spolubojovníky, záleží v poslední instanci na nás všech, na každém z nás, jak tento souboj bude probíhat.

Pane profesore, Vy jste dlouhá léta nejenom sám filosofoval, ale také učil filosoficky myslet jiné. Chtěl byste na závěr ještě něco říci na toto téma?

Ale ano, dokonce velice rád. Byl jsem vždy a zůstávám přesvědčen, že jediná cesta, jak vzdělávat ve filosofii, jediná cesta, která by měla skutečně opodstatnění, je pokus učit posluchače filosoficky myslet. Po mém soudu se totiž každý nakonec rozhodne podle svého vkusu, podle svých zájmů pro takové nebo onaké řešení, pro takový nebo onaký směr ve filosofii atd. Ale aby uměl filosofovat a aby vůbec rozuměl tomu, co je filosofie, tomu se musí právě učit a potud lze učit filosoficky myslet. Proto jsem od svých docentských let vlastní těžiště výuky přenášel do proseminářů a seminářů a tam jsem se vždy snažil vycházet z rozboru vybraných textů. Myslím, že jsem byl pověstný důrazem, který jsem kladl na řeckou filosofii, zejména na předsokratiky. To jsem považoval a považuji do dneška za nejplodnější uvedení do toho, co nazýváme filosofickým myšlením. Ovšem, to předpokládá dvojí: předně znalost těchto základních textů; když si někdo přečte z dějin filosofie pár desítek stránek o nějaké filosofii, neporozumí jí tak, jako když si přečte třeba jen třicet typických stránek originálu. Každý filosof myslí po svém, svým způsobem, a je velice těžké vniknout do jeho způsobu myšlení. Ono se to často tradovalo u nás i jinde, asi tak, že se prostě přednášejí dějiny filosofie a posluchači jen memorují, co se dověděli v přednáškách nebo v učebnicích. Naučit je filosoficky myslet je neskonale těžší; lze to dělat po mém soudu jen obsáhlou interpretací probíraných textů, výkladem, proč a právě zde, dejme tomu v Řecku, byla přednášena taková a taková řešení. A právě řecký vzor je neobyčejně propedeuticky významný, protože Řekové, i když docházeli k závěrům třeba absurdním, měli neobyčejnou přímo odvalu domýšlet vše do důsledků. Tento důraz na důslednost, na důsledné myšlení, to je škola filosofického myšlení v pozitivním a negativním slova smyslu. V pozitivním, že se mladí lidé učí pokud

možno abstraktně myslit, a za druhé, že se učí popřípadě vyvarovávat omylů, k nimž různě zaměřené filosofické směry dovádějí. Vytváření tzv. vlastního světového názoru nemá po mém soudu s vyučováním filosofie co společného. Protože koneckonců nejde o to vpravit do mladých lidí zcela určité názory a zcela určitého filosofa, jak tomu dejme tomu bylo dlouhou dobu v Německu s Kantovou filosofií nebo s novokantovskými školami nejrůznějších odstínů. Ideálem učitele by mělo být, aby posluchače naučil samostatně myslet, aby si sami kladli problémy, aby se sami pokoušeli o kritiku jednotlivých řešení, s nimiž se setkávají. Když jsem traktoval různá stanoviska podávaná v dějinách filosofie, pokoušel jsem se ovšem v důsledku svých vlastních studií ukázat, jak jsem příslušné problémy řešil sám a ukončit výklad výkladem tohoto řešení, ke kterému jsem dospěl, ovšem s dodatkem, že to je moje řešení, které pro nikoho není závazné. Vedle toho jsem soudil, že k průpravě k filosofickému myšlení může profesor nejúčinněji přispět, když se spolu se svými posluchači pokouší o řešení určitého problému, jímž se třeba právě zabývá; posluchači pak vidí, jak se to řemeslo asi dělá. To se sice někdy povede, ale také nepovede. Profesor, když nemá ještě problém vyřešený, pokouší se ho rozvíjet před posluchači, vede takový quasimonolog, resp. quasidialog. Vykládá jim, dokonce zpovídá se, jak na problém jde a jaké by se mu asi jevilo řešení. Může se mu stát, že příští hodinu zjistí, že řešení, které se zdálo v předchozích hodinách nejpřijatelnější, naráží na nějaké jiné nesnáze; posluchači mají tak přímo před očima, jak se filosofuje. A to bych považoval za nejzávažnější způsob vyučování filosofii. Pro co se nakonec mladí kandidáti rozhodnou, to už je celkem vedlejší, hlavní je, jestli si osvojili tu techné, dovednost, jíž je třeba, chceme-li vůbec filosoficky myslet.

Připravil Jiří Gabriel

J. L. FISCHER ÜBER SICH UND ÜBER DIE PHILOSOPHIE

Am 6. Dezember 1969 erreichte der bedeutende Repräsentant der tschechischen Philosophie, Professor PhDr. J. L. Fischer, sein fünfundsiebzigstes Lebensjahr. In unserer Zeitschrift gedenken wir dieses Jahrestags des Philosophen, der viele Jahre an der Philosophischen Fakultät Brno wirkte, mit einem Interview, in welchem der Jubilar sich über seine eigene philosophische Entwicklung, sowie über einige allgemeine Fragen, z. B. über die Sendung der Philosophie, über die Bildung und Erziehung der jungen philosophischen Generation u. a. äußert. (Es handelt sich um die Wiedergabe einer Tonbandaufnahme.)