

*Lubomír Valenta*

## Racjonalizm funkcjonalny J. L. Fischera

Josef Ludvík Fischer (1894–1973) działał w latach trzydziestych XX wieku na Uniwersytecie Masaryka w Brnie, gdzie wykładał filozofię i socjologię. Po II wojnie światowej, którą przeżył w podziemiu w Holandii, przyczynił się do odnowienia Uniwersytetu Palackiego w Ołomuńcu, został jego pierwszym rektorem (do 1949 roku) i kierownikiem Instytutu Filozofii (do jego likwidacji w połowie lat pięćdziesiątych). Zajmował się głównie problematyką epistemologiczną i krytyką filozoficznych podstaw kultury europejskiej. Najważniejsze jego prace to: *Über die Zukunft der europäischen Kultur* (1929), *Základy poznání* (1931), *Krise demokracie I, II* (1933), *Tři stupně* (1948), *Filosofické studie* (1968), *The Case of Socrates* (1969). Po ponownym utworzeniu Katedry Filozofii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Palackiego w 1990 roku jej pracownicy podjęli kontynuację przesłania filozoficznego Fischera.

### 1

Swój wariant strukturalistycznej filozofii, którą nazwał filozofią *kompozycyjną*, Fischer określał ponadto jako *racjonalizm funkcjonalny*<sup>1</sup>. Jeśli krytykę, której poddał nowożytny racjonalizm<sup>2</sup> europejski i nieustannie podkreślaną empiryczną podstawę jego filozofii (mówi o niej również jako o „empiryzmie radykalnym”) oraz jej wyraźne powiązania z pragmatyzmem, to taka charakterystyka może oka-

---

<sup>1</sup> ZP 240.

<sup>2</sup> Z 20.

zać się zaskakująca, jeżeli nie wewnętrznie sprzeczna. Problem określenia stanowiska filozoficznego Fischera nie jest kwestią drugorzędną, ponieważ prowadzi do ogólniejszego pytania, pytania o możliwość zinterpretowania poznania, zwłaszcza poznania naukowego, na podstawie czysto empirycznych przesłanek; pytania o to, jaką funkcję spełniają racjonalne struktury w poznawaniu rzeczywistości. W czasach Fischera, tj. w latach dwudziestych i trzydziestych, problematyka ta w filozofii neopozytywistycznej była rozstrzygnięta – jak wiadomo – na sposób empirystyczny (z wyjątkiem zdań analitycznych). Jednakże w środowisku czeskim neopozytywizm nie wywołał szczególnej reakcji, a filozofowie, których przyciągała orientacja pozytywistyczna, ulegali wpływom wcześniejszego pozytywizmu. Dotyczy to przede wszystkim F. Krejčego, za ucznia którego J. L. Fischer mógł się uważać. Od początku swojej drogi filozoficznej Fischer dostrzegał jednak niedostatki pozytywizmu<sup>3</sup> i dlatego starał się o wypracowanie filozofii wolnej od jego niedociągnięć czy nawet błędów. Z tego punktu widzenia filozofia Fischera stanowi rozwiązanie alternatywne nie tylko wobec pozytywizmu starszego typu (ten krytykuje *explicite*), ale także i (*implicite*) wobec neopozytywizmu (którego odrębnej krytyki nie przeprowadził).

Obecna dyskusja, dotycząca stosunku między empirycznymi a racjonalnymi punktami wyjścia w poznaniu, jest prowadzona na innym poziomie niż ten, na którym formułował swoje pytania filozoficzne Fischer. Lecz uwzględniając nawet to przesunięcie problematyki na inną płaszczyznę, można w jego filozofii odkryć ideowe pobudki, które wbrew zawężeniu jego myślenia, będącego głównie wynikiem psychologizmu, mogą być inspirujące także w dzisiejszych dyskusjach filozoficznych.

Po ogólnej charakterystyce problemu racjonalizmu w filozofii Fischera (pkt. 2) artykuł ten koncentruje się na trzech problemach: różnych możliwych znaczeniach terminu „racjonalizm” w koncepcji Fischera (3), racjonalności naukowej (4), i stosunku między relatywizmem kulturowym, który wynika z Fischera pojęcia „prototypu kulturowego”, a racjonalizmem funkcjonalnym (5).

---

<sup>3</sup> ZP 232, PV 88.

## 2

Charakteryzując swoją filozofię jako racjonalizm funkcjonalny, Fischer miał po temu przekonujące powody: zawierały się one w funkcji przypisywanej przez niego aktywności intelektualnej w życiu indywidualnym i społecznym, a funkcja ta wyraziła się w „apoteozie intelektu”. Jego rozważania prowadziły go do wniosku, że „nie docenianie intelektu”, czego był świadkiem w ostatnich dziesiątkach lat (w przybliżeniu od końca XIX wieku do lat trzydziestych XX stulecia), było niesprawiedliwe. W myśleniu europejskim stale obecny jest „racjonalistyczny rys”, który ma jednak rozmaite formy<sup>4</sup> i wywiera wpływ na różnorodne „sposoby myślenia”, a więc i na ten, który był znamieny dla europejskiej nowożytności, a nazywany przez Fischera „mechanistycznym”. Według niego pojawienie się wszelkich prądów skierowanych przeciw wartościom intelektu, jak romantyczny „zew krwi” lub kult intuicji czy podświadomości, jest reakcją na „rozkładową formę rozumu”. I Fischer nie wątpi, że wprawdzie jest to reakcja nieadekwatna, ale uzasadniona, ponieważ ten „rozkładający” rozum rzeczywiście działa „rozkładowo”, tzn. nie jest tylko abstrakcyjnie analityczny, lecz prowadzi także do kryzysowych efektów we wszystkich zakresach życia ludzkiego – w polityce, filozofii i nauce, w kulturze i w systemie wartości. Niemniej utożsamiać rozum analityczny z całkowitą dyspozycją poznania i wyprowadzać z tego negatywne oceny rozumu oraz wiedzy, jak to czyni irracjonalistyczna myśl XX wieku, oznacza dopuścić się takiego samego błędu, jaki popełnił racjonalizm metafizyczny XVII i XVIII wieku, który usamodzielniał myślenie logiczne „Racjonalistyczny” nie jest tu zresztą równoważny z „racjonalnym”<sup>5</sup>, lecz ta różnica w samym słowie „racjonalizm” jest niezauważalna: racjonalizm Fischera należy łączyć z przymiotnikiem „racjonalny”, a nie ze słowem „racjonalistyczny”. Rozum bowiem nie jest tylko analityczny. W jego filozofii intelekt określany jest przede wszystkim jako „władza syntetyczna”, zdolna nie tylko rozkładać, lecz głównie składać, ponieważ „jedynie dyscyplinie intelektualnej, jedynie intelektualnemu uporządkowaniu przysługuje

---

<sup>4</sup> Z 17.

<sup>5</sup> Z 21.

wnoszenie w zróżnicowaną wielość jedność porządku, tzn. jedność kompozycji”. Obejmuje to według Fischera całą rzeczywistość, kompozycyjna intencja intelektualna bowiem, jak nazywa tę uchwytną zdolność rozumu, „sprzęga funkcjonalną więzią rzeczywistość społeczną nie mniej niż rzeczywistość w ogóle. Porządek oznacza zawsze jedność”<sup>6</sup>.

To schematyczne określenie racjonalizmu funkcjonalnego Fischera byłoby jednak niepełne, gdyby ograniczyć się do – jeśli można tak to nazwać – „racjonalizmu intelektualnej wydolności”. W tej postaci cała koncepcja miałaby bowiem sens tylko psychologiczny. Poziom psychicznej faktyczności przekracza Fischer przede wszystkim swoimi koncepcjami dyscypliny, porządku i jedności: podstawą intelektu jest „dyscyplina”, ale ona oznacza „uporządkowanie”, a „porządek oznacza zawsze jedność”. Choć pojęcia te są wprowadzane w związku z funkcjami intelektu, w koncepcji Fischera uzyskują one również szersze znaczenie. Albowiem za pomocą tych pojęć chce on przedstawić podstawy swego stanowiska epistemologicznego.

Punktem wyjścia epistemologii Fischera jest twierdzenie, że „jeśli wypowiadamy się o świecie, to nigdy nie ustrzeżemy się przed odniesieniem tego do siebie. [...] Tak więc nasz obraz świata jest zawsze wynikiem niezgody między nami a rzeczywistością. [...] doświadczenie przekazywane, ta odziedziczona wiedza o rzeczywistości, zawsze staje między nami a rzeczywistością”<sup>7</sup>. Tę przestrożę łączy Fischer z istotnym postulatem, który stał się jądrem całej jego filozoficznej koncepcji: do wyrażenia nowego doświadczenia potrzebna jest dyscyplina, ponieważ tylko w ten sposób nasze poznanie uzyska „pieczęć ważności” ponadsubiektywnej, stając się wiedzą. Poznawanie bowiem dla Fischera jest zawsze związane ze sprowadzaniem do relacji – poznawać rzeczywistość oznacza ujmować ją w relacje<sup>8</sup>, porządek jest określony jako system stosunków spełniających pewne wymogi, a dyscyplina jest świadomym respektowaniem tych wymogów.

Z łatwością można interpretować „walkę z przekazywanym doświadczeniem i z przekazywaną wiedzą” jako krytykę dotychczas-

---

<sup>6</sup> ZP 222 n.

<sup>7</sup> D 21.

<sup>8</sup> FS 6.

sowej wiedzy, dotychczasowych hipotez czy aktualnego paradygmatu, a przez to racjonalizm funkcjonalny Fischera okazałby się bliski krytycznemu racjonalizmowi K. Poppera. I na pewno jest bliższy Popperowi niż hermeneutyce, która byłaby niewątpliwie Fischerowi obca z wielu powodów, a głównie dlatego, że zajmuje ją przekaz tradycji i ocena znaczenia tradycji dla wiedzy. Tymczasem dla niego walka z tradycją to konieczny wysiłek poprzedzający wytworzenie nowej tradycji.

Oprócz wydolności intelektualnej i „dyscypliny”, w poznawczym stosunku do rzeczywistości Fischer wskazuje jeszcze jeden czynnik, który jest przesłanką poznania. W swoim studium o *panpleksji*<sup>9</sup> mówi o niej jako o „modusie myślenia” (termin ten nie występuje w jego pracach zbyt często). Podobnie jak słowa „dyscyplina” nie należy rozumieć u Fischera w duchu pedagogiki, tak i tu nie chodzi po prostu o termin psychologiczny. To prawda, że na jego filozofię wpływał w znacznym stopniu psychologizm, ale prawdą jest również to, iż posługuje się niekiedy pojęciami raczej zapożyczonymi z psychologii niż mającymi psychologiczne znaczenie. Termin „modus myślenia” należy właśnie do takich zapożyczeń. Nie dotyczy on faktycznego procesu myślenia, ale zasady epistemologicznej pozwalającej uchwycić ten składnik poznania, który – według wspomnianego studium – odróżnia archaiczny sposób poznawania od poznawania „naszego”, tzn. europejskiego: myślenie archaiczne jest według Fischera ujmowaniem (posłużył się w tym przypadku badaniami Lévy-Bruhla i van der Leeuwa) „panplektalnym”, zbudowanym na wzajemnej współzależności wszystkiego ze wszystkim, natomiast nowożytne myślenie europejskie ufundowane jest na zasadzie sprzeczności i logice. Panpleksja nie jest więc dla Fischera faktem psychicznym, lecz sposobem wyjaśniania rzeczywistości. Nie ma tu potrzeby dyskusowania nad zasadnością lub bezzasadnością stosowania pojęcia panpleksji do charakterystyki wspomnianych modusów poznania. Za decydujące uważam stwierdzenie Fischera, że poznanie zakłada jakiś modus, wyznaczający ramy czy granice, w których to poznanie się dokonuje, ale w których także – i to jest rozstrzygające – nabiera ważności. (Z tego

---

<sup>9</sup> P 2.

powodu można termin „modus myślenia”, czy używany zamiennie „prototyp kulturowy”, uznać za bardzo bliski terminowi Foucaulta „epistema” bądź terminowi Kuhna „paradygmat”). Można powiedzieć, że pojęcia modusu myślenia i panpleksji są przykładem pojęciowych konstruktów, nie przedstawiających ani aktywności psychicznej, ani poznawanej rzeczywistości, lecz postulaty epistemologiczne, założenia (często nawet nie wypowiedane) sieci relacyjnej, w której lokowane jest wyjaśniane zjawisko. W terminologii Fischera: modus myślenia jest zakładany *tetycznie*. Do tego modusu myślenia można zaliczyć i metody, w których formułowane są zasady pracy naukowej, np. pojęcia matematyczne, kwantytatywnie ujmowane stosunki między nieorganicznymi obiektami itp. We wszystkich przypadkach dotyczy to postulatów, o których prawomocności rozstrzyga użyteczność zastosowania. Fischer sądzi, że takie rozwiązanie uniemożliwi odejście od empiryzmu, zasady te są bowiem na tyle empiryczne, na ile możliwe jest za ich pomocą opanowanie interpretowanej rzeczywistości. Dlatego za najważniejszy błąd pozytywizmu uważał Fischer pogląd, iż nauka może powstać bez żadnych założeń, jakby naukowa indukcja była dyktowana tylko i wyłącznie materia doświadczenia. Doświadczenie – jak sądzi – ma w nauce dwojaką pozycję: jest materia, która staje się przedmiotem refleksji, i jest kryterium rozstrzygającym, na ile wnioski refleksji są uzasadnione. Zatem poznanie naukowe jest czymś więcej niż tylko rejestrowaniem empirycznych faktów: jeśli ma być interpretacją doświadczenia, to wymaga zasad interpretacyjnych, które są przecież „stroną hipotetyczną”, nie zaś abstrakcją lub generalizacją.<sup>10</sup>

Poznanie ma więc u Fischera dwojake założenia:

a) *empiryczne* – są nimi np. doświadczenie, czynności psychiczne, tradycyjny system informacji, a zapewne i inne dalsze czynniki;

b) *epistemologiczne* – do których zaliczyć trzeba „modus myślenia”, zasady interpretacyjne, schematy pojęciowe itp. Fischer uważa za „rzecz gustu”, czy chcemy te zasady traktować jako aprioryczne, ponieważ one „gwarantują to, co nazywamy prawidłowościami rzeczywistych procesów”<sup>11</sup>, nie jest jednakże pewny, czy takie określe-

---

<sup>10</sup> PV 88.

<sup>11</sup> ZP 141.

nie pozostaje w zgodzie z uznawanymi wymogami aprioryczności. Bez względu na te wątpliwości (które są bezsprzecznie uzasadnione, jeśli mówimy o aprioryczności w kantowskim sensie), jest widoczne, że w tym miejscu Fischer zaczyna mieć prawo do mówienia o racjonalizmie.

Z porównania obu założeń wynika, że problemem nie są założenia empiryczne, ale raczej te, które określiłem jako epistemologiczne: mające umożliwiać „podążanie za czystymi danymi”. Jakie jest pochodzenie tych założeń – nie są bowiem wyprowadzane z empirii, gdyż jeśli w niej miałyby swoje źródło, to nie mogłyby być zasadami interpretacyjnymi? Odpowiedź na to pytanie, wprawdzie tylko zasygnalizowana, zawiera się w stosunku „intelektualności” do „uporządkowania”. Teksty Fischera nie dają powodów do wątpienia o tym, że dla niego związek intelektualności z uporządkowaniem miałyby oznaczać ich wzajemne determinowanie. Z pewnością oznacza też i to, że intelektualność cechuje regularność (kompozycyjność), a uporządkowanie jest intelektualne. To twierdzenie, a raczej hipoteza wyjściowa, umożliwia Fischerowi sformułowanie istotnego zadania filozofii: jeżeli „w poszukiwaniu prawdy nie ma dowolności, lecz dyscyplina, specyficznie określona charakterem poszczególnych kategorii prawd”, to „określenie organonu tej dyscypliny jest jednym z najbardziej podstawowych zadań filozofii”<sup>12</sup>. W jakim więc sensie Fischer może mówić o swojej filozofii jako o racjonalizmie? Jeśli wziąć pod uwagę, że klasyczny racjonalizm metafizyczny Fischer wyklucza, ale równocześnie uważa racjonalizm za znamienny rys europejskiego myślenia, to można w jego przypadku mówić o racjonalizmie w słabszej wersji, tj. w znaczeniu „racjonalizmu minimalnego”<sup>13</sup>, i rozumieć go jako stanowisko teoriopoznawcze, wychodzące z założenia, że epistemologiczne roszczenia intelektu nie są redukowalne do wyrażania danych doświadczalnych, *resp.* że epistemologiczne struktury same są przynajmniej częściowo dane samym faktem intelektu bądź są przez intelekt „zaprojektowane”, a więc wynik poznania nie może być czystym rezultatem danych empirycznych: to, co wiemy o rzeczy-

---

<sup>12</sup> DB 184.

<sup>13</sup> A. Clark, „Minimal Rationalism”, *Mind* 1993, vol. 102, nr 408.

wistości, wiemy za pośrednictwem tej projekcji intelektu. Ten racjonalizm minimalny odróżnia od racjonalizmu klasycznego fakt, że nie implikuje on generowania wiedzy przez samą aktywność rozumu, lecz jedynie pozwala stwierdzić, iż w skład wiedzy wchodzi również coś, co nie jest wyprowadzalne z doświadczalnych danych i co nie jest do nich redukowalne. W tej koncepcji racjonalizmu można odnaleźć pewien ślad natywizmu, uprawniający do tego, aby mówić tu o racjonalizmie, przynajmniej w najszerszym sensie tego słowa.

Konstatacje powyższe prowadzą do dalszych kwestii. Jak bowiem już powiedziano – „modus myślenia”, „zasady interpretacyjne” itp. są według Fischera zakładane tetycznie, tzn. jako hipotetyczne postulaty. Nie mogą więc być składnikiem rzeczywistości psychicznej ani z niej być wyprowadzone, chociaż natywizm właśnie taki stan dopuszcza. Problemowi temu będzie poświęcona 4. część artykułu.

### 3

Dotychczasowa dyskusja o terminie „racjonalizm” pokazuje, iż jego użycie jest wieloznaczne i że ta wieloznaczność może stać się powodem wadliwego oszacowania czy nawet „niedocenienia” rozumu. Dlatego stosowne będzie pokusić się o dokładniejsze rozróżnienie rozmaitych znaczeń tego słowa, z jakimi można spotkać się w tekstach Fischera.

Racjonalizm w pierwszej postaci określiłem już jako „racjonalizm intelektualnej wydolności”: rozum jest niezbędnym warunkiem poznania. W związku z tym Fischer mówi o racjonalizmie w przeciwieństwie do irracjonalizmu; racjonalizm jest dla niego wyrazem „kultury społeczności europejskiej”<sup>14</sup>, a jego przeciwieństwem jest kultura „podtrzymywana intuicją, irracjonalna”. W latach trzydziestych taką irracjonalną kulturę reprezentowały nazistowskie Niemcy, lecz diagnozy Fischera na ten temat dają się uogólnić na wszelkie ideologie totalitarne, łącznie z komunistyczną. Takie rozumienie odróżnia go od tych myślicieli<sup>15</sup>, którzy ideologię totali-

---

<sup>14</sup> TR 11.

<sup>15</sup> Por. przede wszystkim M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia*. Koncepcja Fischera jest także *implicite* polemiką ze szkołą frankfurcką.

tarną pojmują jako wyraz „rozumu instrumentalnego” i wyprowadzają ją z tradycji oświeceniowej. Dla Fischera totalitarne społeczeństwo jest zawsze produktem czegoś irracjonalnego, jest „nie-rozumem”. Ale racjonalizm w pierwszym znaczeniu nie występuje tylko w postaci kulturowej – ma także formę epistemologiczną. Jego przeciwieństwo – irracjonalizm – wnosi własne wymogi epistemologiczne, jak to jest np. w intuicjonizmie Bergsona. W pojęciu Fischera jakakolwiek intuicja, jako autentyczne źródło poznania, uznawana jest za bezwartościową, ponieważ wyzwala fantazję, a przecież bez rozumowej refleksji poznanie jest niemożliwe. W obu tych wariantach, kulturowym oraz epistemologicznym, racjonalizm jest przez niego oceniany pozytywnie.

Drugi typ racjonalizmu, który nazwałem „metafizycznym”, Fischer charakteryzował jako usamodzielnienie rozumu i uznawał za odwrotną stronę pozytywistycznego naturalizmu. Jeśli pozytywistyczny naturalizm oznacza (Fischer mówi o nim jako o „najdziwaczniejszej metafizyce”) redukcję rzeczywistości psychicznej do zdeterminowanego ciągu fizjologicznych procesów, co według niego nie jest niczym innym niż odmianą „dogmatu o kwantytatywnej zasadzie bytu”, w którym tylko ilość jest rzeczywista, to racjonalizm metafizyczny za jedyną realną rzeczywistość uważa „uprzedmiotowione stosunki logiczne”. Przeprowadzona przez Fischera krytyka racjonalizmu metafizycznego (niekiedy nazywa go logicyzmem, lecz termin ten jest obecnie stosowany w odniesieniu do pewnego typu filozofii matematyki i wydaje mi się niewłaściwe używanie tego określenia w innym znaczeniu) jest paralelna do krytyki koncepcji mechanistycznej. Właśnie ten typ racjonalizmu jest bliski pojęciu „rozumu instrumentalnego” szkoły frankfurckiej, ale trzeba uświadomić sobie istotną różnicę: podczas gdy Adorno i Horkheimer pojmują racjonalizm instrumentalny niemal fatalistycznie, jakby instrumentalizm był właściwością rozumu jako takiego, dla Fischera racjonalizm metafizyczny jest wynikiem pewnego stanowiska epistemologicznego, ufundowanego w nowożytnej filozofii europejskiej przez Descartesa, Galileusza oraz innych, i nie jest koniecznie związany z uznaniem rozumu za najwyższą wartość poznawczą i kulturową.

Trzeci typ racjonalizmu, nazwany „racjonalizmem syntezy intelektualnej”, pojmuję jako specyficzny rys filozofii Fischera, polegający na tym, że zastosowanie pewnych (racjonalnych) wymogów w interpretowaniu rzeczywistości nakazuje respektować nie tylko granice rozumu, ale także zróżnicowaną strukturę rzeczywistości. Racjonalne poznanie rzeczywistości nie polega na homogenicznym zastosowaniu w sposób niezróżnicowany poznającego rozumu do całej rzeczywistości, a wręcz przeciwnie: niektóre zakresy rzeczywistości są dla rozumu „dostępniejsze” niż inne i z tego względu można za Fischerem sądzić, iż różne poziomy rzeczywistości będą wykazywać różną miarę racjonalnej interpretacji. Zagadnienie to rozumiał Fischer przede wszystkim jako problem ontologiczny i w ostatnich latach swego życia poświęcił mu wiele uwagi jako problemowi „tablicy kategorii”<sup>16</sup>. W latach trzydziestych zaś rozważał tę problematykę z punktu widzenia epistemologicznego, tj. jako zagadnienie *racjonalności*<sup>17</sup>.

Ostatnie znaczenie racjonalizmu w filozofii Fischera można określić mianem „racjonalizmu intelektualnego porządku”. Kwestię warunków ważności naszego (naukowego) poznania. Jak już wyżej powiedziano – poznanie dla Fischera jest przede wszystkim uchwytywaniem relacji: „rzeczywistość jest racjonalna dopóty, dopóki jest przekładana na jakieś relacje intelektualne”<sup>18</sup>. Takie wyznaczenie pewnego stosunku określał on jako „uchwytywanie sensu”<sup>19</sup>. W ten sposób Fischer znalazł się u progu wielkiej problematyki współczesnej filozofii, tzn. stosunku języka, poznania i rzeczywistości, jednakże – mówiąc obrazowo – drzwi uchylił tylko trochę: raczej uświadomił sobie, że uchwytywanie sensu jest zależne od zdania (ponieważ rozumienie zdania jest powiązane ze składniowymi elementami zdania<sup>20</sup>), lecz właściwe wyznaczanie stosunku połączył już z procesami psychicznymi. Jeżeli pominiemy ten psychologizm, to filozoficznie ważna okazuje się sama myśl,

---

<sup>16</sup> Por. przede wszystkim studium *O kategoriách w: FS.*

<sup>17</sup> ZP 163.

<sup>18</sup> SP 5.

<sup>19</sup> ZP 146.

<sup>20</sup> ZP 145.

że kategoria sensu jest podporządkowana kategorii stosunku, przez co należy rozróżniać tyle odmian sensu, ile możliwych jest stosunków, tzn. typów relacyjnych. Myśl ta rzutuje na jego koncepcję racjonalizmu, przenosi bowiem kwestię rozumu z płaszczyzny wydolności na płaszczyznę metodologiczną i epistemologiczną. Czynność intelektualna jako „uchwytywanie sensu” przekłada racjonalizm z samego priorytetu czy preferencji rozumu (o tym oczywiście Fischer nie wątpi) na racjonalizm eksplikacji rzeczywistości. Eksplikacja ta jednak nie jest możliwa bezpośrednio, w czystej interakcji podmiotu i przedmiotu, lecz zakłada pewne struktury eksplikatywne. Jej wartość zawsze związana jest z ujęciem pewnych stosunków znaczeniowych. Dlatego dla Fischera obca jest każda epistemologia, która wyjaśnia poznanie jako „odbicie” lub „obraz” rzeczywistości.

Stosunki znaczeniowe według Fischera są ontologicznie osadzone jako modusy egzystencji, które znamionują specyficzne różnice strukturalne i które dlatego wymagają swoich samodzielnych kryteriów interpretacyjnych<sup>21</sup>. Ta jego myśl łączy się z odrzuceniem „metafizycznego intelektualizmu”, gdyż rzeczywistość według niego nie ma racjonalnej podstawy<sup>22</sup>, ponieważ – jak już wspomniano – poznanie i rzeczywistość są racjonalne dopóty, dopóki wchodzą w relację. Intelpekt zatem kształtuje pewną warstwę rzeczywistości przez to, że redukuje rzeczywistość do systemów różnorodnych stosunków. Rzeczywiste rzeczy w takich systemach relacyjnych nie są poznawane „same w sobie”, ale dopiero w jakimś systemie, a przez wejście do takiego systemu stają się tym, co Fischer nazywa „znaczeniem”, i dlatego taki system jest w jego terminologii „układem znaczeniowym”<sup>23</sup>.

Ta konkluzja Fischera jest jednak ambiwalentna: z jednej strony problem racjonalności jest ujęty w płaszczyźnie struktur eksplikatywnych, zatem niezależnie od rzeczywistości psychicznej czy fizycznej, ale z drugiej strony uchwytywanie sensu pozostało w płaszczyźnie psychologicznej, tzn. w płaszczyźnie realnych czynności psychicznych. Problem, przed którym Fischer stanął, wyniknął z tej właśnie

---

<sup>21</sup> FS 107.

<sup>22</sup> ZP 153.

<sup>23</sup> ZP 173.

ambivalencji i może być sformułowany zarówno epistemologicznie, jak i kulturowo:

Jak czynność intelektualna, będąca przecież realnym procesem psychicznym, może gwarantować ważność układu znaczeniowego, który nie jest ani realnością, ani nie jest psychicznie realny, lecz jest zakładany tetycznie? Jak rozum miałby zachować swoją suwerenną pozycję najwyższej wartości i równocześnie uwolnić się od obciążającego „przekleństwa mechanizmu”?

Problematyka racjonalizmu u Fischera występuje więc w dwóch postaciach:

A. Jako epistemologiczny problem interpretacji rzeczywistości, tj. problem „racjonalności”. Dotyczy stosunku między porządkiem poznania a porządkiem rzeczywistości i związanych z nim wymogów epistemologicznych; konkretnym zagadnieniem tego rodzaju jest kwestia kryteriów naukowości.

B. Jako problem ambiwalentnej oceny intelektu, który z jednej strony bywa w nieodpowiedzialny sposób poniżany, a z drugiej strony tak samo nieodpowiedzialnie absolutyzowany.

W obu przypadkach Fischera „racjonalizm funkcjonalny” miał być odpowiedzią uwalniającą intelekt od ciężaru, którym obarczyła go nieudana metafizyka. Jednocześnie stawiał najwyższe wymogi epistemologiczne intelektowi.

#### 4

Z problemem racjonalności, łączy się zagadnienie, na które zwrócił uwagę H. Putnam<sup>24</sup> w dyskusji o tzw. kryterialnej koncepcji racjonalności: jeśli istnieją racjonalnie możliwe do przyjęcia takie sądy, które są możliwe do zaakceptowania według danego kryterium, to sam sąd o racjonalności nie może być według tego samego kryterium racjonalnie możliwy do przyjęcia. To stwierdzenie Putnama ma ogólniejsze znaczenie i wiąże się z problemem prawdziwości jakiegokolwiek sądu, który jest wypowiedzią o własnościach sądów jakiegoś systemu: prawdziwość tego „zewnętrznego” sądu nie może być zagwarantowana w taki sam sposób jak prawdziwość

---

<sup>24</sup> H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge 1981, s. 111.

„wewnętrznych” sądów systemu. Próby rozwiązania tego dylematu bywały z ducha apriorystyczne bądź empirystyczne. Jaka odpowiedź w tym sporze proponuje filozofia Fischera? Punktem wyjścia dla tej odpowiedzi może być kontrowersyjne pytanie: czy empiryzm pozostaje w sprzeczności z każdą formą aprioryzmu?

Mniej więcej w czasach, kiedy kształtowało się filozoficzne myślenie Fischera, próbę sformułowania koncepcji *apriori*<sup>25</sup>, dającą się pogodzić z empiryzmem, podjął C. I. Lewis (nazwał ją „koncepcją pragmatyczną”). Według niego w podstawach każdej nauki i każdego poznania zawarte są kategorie oraz pojęcia reprezentujące „podstawowe przyzwyczajenia myślenia”, które myśl ludzka uzyskała przez doświadczenie i które dlatego po dalszych doświadczeniach mogą ulegać zmianom. Nie odnosi się to do absolutnych zasad (jak w aprioryzmie Kanta), lecz do myślowego nastawienia, które nie wywiera wpływu na treść doświadczenia, natomiast wnosi weń uporządkowanie, klasyfikację, kategorie i definicje. Poznanie prawomocności tych odniesień jest po prostu świadomością naszych własnych fundamentalnych sposobów działania i naszego własnego projektu intelektualnego. Bez tych składników poznanie jest niemożliwe, a doświadczenie – niezrozumiałe.

Z tekstów Fischera nie wynika, aby znany mu był artykuł Lewisa, chociaż jeśli weźmiemy pod uwagę rok jego opublikowania (1923), byłoby to możliwe. Rozważania Fischera podążają w tym samym kierunku, jednakże są – jak uważam – bardziej konsekwentne. Pragmatyczne kryterium aprioryczności zakłada bowiem, że do organizacyjnych zasad doświadczenia dochodzi się przez samo doświadczenie, lecz w tej sytuacji można sformułować dwa zarzuty:

1. Jeśli zasady generuje doświadczenie, to jak może być generowane coś, co ma być warunkiem doświadczenia (np. klasyfikacja i kategorie) i bez czego doświadczenie jest niezrozumiałe?

2. Jeśli uporządkowanie doświadczenia stanowi część składową doświadczenia, to czy nie jest zasadą metafizyczną, zawartą w jakiś sposób w doświadczeniu lub w przedmiocie doświadczenia, i czy nie pozostaje w sprzeczności z roszczeniami empiryzmu?

---

<sup>25</sup> C. I. Lewis, „A Pragmatic Conception of the A Priori”, *The Journal of Philosophy* 1923, vol. XX, nr 7.

Z punktu widzenia empiryzmu te niepokojące pytania wskazują, że program empiryzmu może jawić się jako zbyt wąski i wymagający rozszerzenia. I właśnie ta potrzeba przesunięcia granic empiryzmu zaprowadziła Fischera do jego koncepcji racjonalizmu funkcjonalnego.

Na podstawie Lewisa koncepcji „pragmatycznego *apriori*” możliwe jest wprowadzenie jeszcze jednego wariantu określenia aprioryczności w ramach empiryzmu, który można by nazwać strukturalnym. Ten wariant wpleciony jest w rozważania Strawsona<sup>26</sup> o pojęciach podstawowych w analizie konceptualnej w ramach programu filozofii analitycznej. Sam Strawson nie mówi o aprioryczności, lecz o granicach empirycznej kontyngencji, które nie są kontyngentne. Te niekontyngentne granice mogą być interpretowane jako „empiryczne *apriori*”. Jeśli mówimy o doświadczeniu, to *ex definitione* zakładamy kontyngentność składników tego doświadczenia, lecz ta kontyngencja ma swoją granicę (tzn. można w doświadczeniu pominąć pewne cechy, jednakże nie można pominąć wszystkich, jeżeli doświadczenie ma pozostać doświadczeniem), która według Strawsona dowodzi, że pewne cechy doświadczenia są dla doświadczenia esencjalne, tzn. doświadczenie *qua* doświadczenie wykazuje jakąś minimalną strukturę tworzącą konieczne cechy doświadczenia. Przy tej okazji Strawson powołuje się na Kanta, który swoją teorią doświadczenia stworzył jeden z wariantów tej minimalnej struktury: ustalił bowiem dolną i górną granicę tego doświadczenia. Dlatego też Strawsona odwołanie się do Kanta uprawnia do mówienia o tej minimalnej strukturze jako o strukturalnym *apriori*.

Lecz strukturalne *apriori* nie jest pozbawione trudności. Nie jest także jasne, jakie mamy powody i uprawnienie po temu, aby twierdzić, że jakieś pojęcie lub system pojęć ma charakter konieczny; jeśli doświadczenie jest wyznaczone minimalnymi warunkami koniecznymi, a ponadto jeżeli konieczność jest konwencją, to nie ma konieczności; jeśli konieczność jest w samym doświadczeniu, to pozostaje w sprzeczności z kontyngentnością każdego doświadczenia.

---

<sup>26</sup> P. F. Strawson, *Analysis and Metaphysics*, Oxford 1992, s. 25.

Zatem w obu przypadkach pojęcie aprioryczności, definiowane w ramach empiryzmu, jest sprzeczne. Oznacza to, iż należy zrezygnować z tego pojęcia i zastąpić je pojęciem analityczności, jak to czyni w nawiązaniu do Fregego i Russella neopozytywizm.<sup>27</sup> Analityczność jest pojęciem logicznym, ale ani Lewis, ani Strawson nie pozostają w swoich analizach tylko w granicach logiki, a zarazem ich argumentacja na korzyść pewnych apriorycznych składników w doświadczeniu wydaje się przekonująca: element uporządkowania i element minimalnej struktury doświadczeniowej są niewątpliwymi przykładami czegoś, co można w doświadczeniu wykazać, lecz co nie jest dane przez samo doświadczenie. Jeśli próba określenia tego apriorycznego elementu prowadziła do sporu, to tylko dlatego, że obaj autorzy w swoich rozważaniach rozumieli ten problem jako wewnętrzną kwestię empiryzmu, podczas gdy zdefiniowanie aprioryczności domaga się – jak pokazują dotychczasowe wyniki dyskusji – szerszego dyskursu niż tylko wąsko empirystycznego omówienia danych empirycznych.

Chociaż, jak już wspominałem, Fischer prawdopodobnie tekstu Lewisa nie znał, a na pewno nie znał rozważań Strawsona, sądzę, że analogiczna myśl jak przedstawiona powyżej prowadziła Fischera do własnej koncepcji, którą – w odróżnieniu od koncepcji Strawsona – można uznać za *strukturalistyczną*.

Koncepcja ta ma kilka własności, które były już tu częściowo omawiane:

- a) uznaje kompetencję rozumu, mianowicie w sensie racjonalizmu minimalnego,
- b) respektuje wymogi empiryzmu, i to jako konieczne warunki poznania,
- c) unika racjonalistycznego aprioryzmu (np. typu kantowskiego).

Sądzę, iż z tego powodu koncepcja ta umożliwiła pominięcie spornych wniosków, do których prowadziła zarówno koncepcja aprioryczności pragmatycznej, jak i teoria minimalnej struktury doświadczenia. Dla Fischera punktem wyjścia jest twierdzenie, że zrozumieć porządek myślenia oznacza „spoglądać na nie jako na uwarunkowane [...] intencją kompozycyjną”<sup>28</sup>. Pojęcie intencji kom-

<sup>27</sup> Por. np. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*.

<sup>28</sup> ZP 144.

pozycyjnej sformułował Fischer w bezpośrednim nawiązaniu do wyników psychologii postaci<sup>29</sup>, lecz chociaż konstruował je w kontekście psychologicznym (dlatego rozróżniał także intencję kompozycyjną zmysłowego spostrzegania, wyobrażeń i intelektualną), to odróżniał jej psychologiczną dyferencjację od jej epistemologicznej funkcji: intencja kompozycyjna zakłada wprowadzenie pewnych *data* psychiczne, jednak nie może być utożsamiana z czynnościami zmysłowymi, wyobraźnią czy refleksją, bo jest „prostą formą, odległą od wszelkiej rzeczywistości”<sup>30</sup> (kantowska terminologia nie powinna nas tu mylić: dla Fischera „forma” ta jest zawsze wypełniona konkretnymi treściami, łącznie z emocjonalnymi). Jest więc prostą abstrakcją? W tym przypadku raczej nie mogłaby stać się tym, czym według Fischera ma być: pojęciem, które ma wyjaśniać nasze poznanie. Sądzę zatem, że w interpretacji tego pojęcia należy uwzględnić trzy okoliczności:

1. Intencja kompozycyjna nie jest dana jako empiryczne *datum* – w stosunku do danych jest zewnętrzna.
2. Intencja kompozycyjna warunkuje *data* empiryczne; w tym znaczeniu ma empiryczną relewancję.
3. Intencja kompozycyjna osiąga swoje optymalne spełnienie funkcyjne w czynności intelektualnej (tu określona jest jako „uchwytywanie sensu” i to jest „właściwa podstawa czynności poznawczej”<sup>31</sup>); w niej przejawia się racjonalny element naszego poznania.

Te trzy okoliczności pozwalają mówić o intencji kompozycyjnej jako o apriorycznym składniku poznania, a jak już wspomniano, Fischer nie broni się przed takim określeniem: intencja kompozycyjna jest pewną zasadą, która charakteryzuje nasze czynności poznawcze lub „tendencję porządkującą”<sup>32</sup>, przenikającą bez różnicy wszystkie nasze akty poznawcze i wyposażającą je w „moment ujmowania w relację”. To ostatnie sformułowanie wskazuje, że

---

<sup>29</sup> Świadczy o tym kontekst, w którym po raz pierwszy posłużono się tym pojęciem, por. ZP 45. Do brentanowskiego pojęcia intencjonalności nawiązuje raczej Fischera termin „intencja przedmiotowa”.

<sup>30</sup> ZP 139.

<sup>31</sup> ZP 145.

<sup>32</sup> FS 22.

Fischer z intencją kompozycyjną czy tendencją porządkującą nie łączył wcale empirycznie stwierdzalnych faktów, ale raczej dyspozycję postępowania, mianowicie *poznawania* w pewnym sposobie. Termin „intencja kompozycyjna” jest dlatego raczej konstruktem pojęciowym, którego funkcją jest eksplikowanie empirycznie stwierdzalnych faktów. Tymi empirycznie stwierdzalnymi faktami, które prowadziły Fischera do przyjęcia założenia intencji kompozycyjnej, były wyniki różnych dyscyplin naukowych uzyskane w XX wieku, głównie w zakresie psychologii i socjologii, lecz także i w innych, łącznie z naukami przyrodniczymi, którym wiele uwagi poświęcił po II wojnie światowej. Osiągnięcia tych nauk przekonywały go, że pojęcie struktury jest centralnym pojęciem współczesnej wiedzy<sup>33</sup>, a mechanistyczna orientacja musi zostać zastąpiona nową koncepcją naukową. Znaczy to, że współczesna nauka wymaga nowych fundamentów, tj. nowych zasad interpretacyjnych czy nowej struktury relacyjnej, umożliwiającej bardziej adekwatne „uchwytywanie sensu” niż mechanistyczne zasady interpretacyjne. I Fischer nie wątpił w to, iż „fundament dla naukowego uzasadnienia uporządkowania rzeczywistości” będzie opierać się na jęgu trzech pojęciach: jakości, funkcji i struktury<sup>34</sup>.

Intencja kompozycyjna jest dyspozycją poznawania i z tego względu może być interpretowana także natywistycznie: określa sposób funkcjonowania władz poznawczych. Jednakże, jak wyżej powiedziano, dyspozycja ta jedynie „prowokuje” powstanie zasad interpretacyjnych, sama nimi nie będąc; intencja kompozycyjna jest więc koniecznym warunkiem zasad interpretacyjnych, lecz wcale nie wystarczającym. Jest odpowiedzialna za to, że nasz stosunek do świata może stać się poznaniem, nie jest jednak odpowiedzialna za „modus myślenia”, tzn. za wybór zasad interpretacyjnych czy ram relacyjnych, w których to granicach poznanie nabiera sensu. Już od początku II wojny światowej Fischer zajmował się badaniem także innych modusów myślenia niż europejski. Z jęgu

---

<sup>33</sup> W studium „Struktur und Prozess”, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universitaet* 1967, Heft 6.

<sup>34</sup> Tym trzem pojęciom Fischer poświęcił swoje studium „Qualität, Funktion und Struktur”, *Zeitschrift für Vitalstoffe-Zivilisationskrankheiten* 1967, Heft 1.

studiów można wnioskować, iż te modusy myślenia stanowią wprawdzie granice poznania, ale w innym sensie słowa niż intencja kompozycyjna; jeżeli intencja kompozycyjna jest *bazowym apriori*, warunkującym każde poznanie, jeżeli zatem jest esencjalnym warunkiem poznania, to modus myślenia jest *wtórny apriori*, a to dlatego, że ze względu na konkretne układy znaczeniowe ma usytuowanie aprioryczne, natomiast ze względu na *apriori* bazowe jest kontyngentny. Tak więc racjonalizm Fischera od racjonalizmu tradycyjnego różni się funkcjonalnym pojęciem *apriori*, które przestaje być absolutnym założeniem poznania i jest – w programie racjonalizmu minimalnego – określone swoją funkcją w strukturze poznania. To rozróżnienie dwojakiego *a priori* nie jest wprawdzie *explicite* wyjaśnione w tekstach Fischera i nie definiuję tego *apriori* za pomocą terminologii Fischera, lecz sądzę, iż moja interpretacja mieści się w granicach jego zamysłów.

Jednym z wątpliwych momentów koncepcji Fischera jest – jak uważam – możliwość natywistycznej interpretacji intencji kompozycyjnej. Interpretacja taka prowadziłaby do rozumienia intencji kompozycyjnej jako faktu psychicznego lub jako własności faktów psychicznych. W rezultacie także poznanie, a zwłaszcza jego racjonalne wymogi, wyrażone za pomocą terminu „racjonalność”, byłyby możliwe do wytłumaczenia tylko jako psychiczne, tzn. empiryczne fakty. Jest to wniosek, który i dla Fischera byłby nie do przyjęcia. Niebezpieczeństwo to może zostać jednak osłabione, jeżeli intencja kompozycyjna, która według mojej interpretacji tworzy esencjalny warunek poznania, nie będzie interpretowana jako bazowe *apriori*, lecz stanie się rzeczywiście „założeniem tetycznym”, a więc postulatem, który określa poznanie. Jeżeli według Fischera poznanie oparte jest na relacjonizacji, to rozstrzygnięcie to jest wystarczające i nie wymaga umotywowania właściwościami aktywności poznawczej, mającej swoje źródło w aktywności psychicznej. Możliwe, że Fischer obawiał się pragmatycznych i konwencjonalistycznych konsekwencji takiego rozwiązania, lecz obecne dyskusje filozoficzne na ten temat pokazują, że tego rodzaju niebezpieczeństwo nie musi aż tak ważyć, jak to jawiło się jemu samemu.

Przyopuszczenie, iż u Fischera można wyróżnić dwa rodzaje *a priori*, bazowe i wtórne, wyświetla jeszcze jeden aspekt racjonalności naukowej jego koncepcji. Aspekt ten łączy się z jego wyobrażeniem rzeczywistości zhierarchizowanej, ustrukturuwanej w modusach egzystencji, poczynając od świata nieorganicznego aż do społecznego i kulturowego. Idea ta w filozofii europejskiej pierwszej połowy XX wieku była dość popularna, a najbardziej wyraźna – w filozofii N. Hartmanna. Dla rozważanego problemu interesujące nie są argumenty Fischera na rzecz tej idei, ale wnioski z niej wypływające dla jego koncepcji racjonalności. Ponieważ poznanie rzeczywistości jest uchwytywaniem jej sensu, a Fischer rozumiał to jako włączanie w układy powiązań, nasuwała mu się konkluzja, że racjonalność poznania wiąże się z kompleksowością relacji w poznawanej rzeczywistości; najbardziej możliwa do zrozumienia jest według niego ta rzeczywistość, która jest najbardziej obciążona intencją kompozycyjną, tzn. rzeczywistość psychiczna oraz powiązana z nią rzeczywistość społeczna i kulturowa, a najmniej możliwa do zrozumienia – ta, która jest od tej intencji najbardziej odległa, tzn. rzeczywistość nieorganiczna. Ten wniosek Fischera, sprzeczny z nowożytną tradycją pokartezjańską, wyprowadzał on ze swojej zasady nazwanej „zasadą odwrotnej proporcjonalności ontologii i epistemologii”: jeśli ład ontologiczny polega na porządku stopni ustrukturuwania, od poziomów rzeczywistych najmniej ustrukturuwanych aż do poziomu najbardziej ustrukturuwanego (wprawdzie rzeczywistość jest różnorodnością jakościową, lecz ta różnorodność jest też stopniowalna), oraz jeśli rzeczywistość psychiczną cechuje hierarchiczne uporządkowanie według zdolności ujmowania momentów relacyjnych, tzn. wykazuje ona hierarchiczność (od aktów uchwytywania, przez wyobrażeniowe, aż do komprehensywne<sup>35</sup>), to ład epistemologiczny, charakteryzujący się racjonalnością, jest uporządkowany w odwrotnej kolejności: ponieważ „najwłaściwszą domeną relacyjną są relacje zreflektowane, poprzez które dopiero dochodzi do uchwytywania (uświadomionych) związków, zatem do poznawania (rzeczywistości) we właściwym sensie tego słowa”<sup>36</sup>,

<sup>35</sup> W jego terminologii w FS 22.

<sup>36</sup> FS 23.

a relacje zreflektowane są właściwym narzędziem komprehensji. Funkcją komprehensywnych relacji jest „wiązanie prehensywnych i reprehensywnych treści do sieci nie-ilustratywnych oraz logicznie uzasadnionych związków, aby w ten sposób uczynić je dla nas pełnymi sensu”<sup>37</sup> (terminologia Fischera jest tu oczywiście psychologiczna). Stąd wyprowadzał wniosek, iż jesteśmy zdolni rozumieć rzeczywistość tylko do takiego stopnia, do jakiego uda się nam sensownie ją uporządkować, i że także struktury znaczeniowe, które są wyrazem tego uporządkowania, cechuje taka sama hierarchiczność, jeśli zastosujemy wobec nich kryterium relacyjności: najbardziej racjonalne są te, które w ontologicznym łańdzu odpowiadają najwyższym warstwom. Z tego bierze się owa odwrotna proporcjonalność: warstwa ontologicznie najbardziej uwarunkowana, tzn. społeczna i kulturowa, jest pierwotna epistemologicznie. Kwestie te Fischer później bardzo często analizował, rozpatrując relację jakość – ilość, lecz bliższe przedstawienie tych zagadnień przekracza ramy tematu. Niemniej jego argumentacja jest dla mnie dowodem, że przez tę tendencję psychologistyczną problemy epistemologiczne stawały się autonomiczne i niewiele dzieli natywistyczną interpretację intencji kompozycyjnej od jej interpretacji jako postulatu teoriopoznawczego.

Podsumowanie tej części rozważań można przedstawić w kilku punktach:

1. Racjonalność poznania w filozofii Fischera nie jest „pojęciem absolutnym”, ponieważ uwarunkowanie apriorycznością wtórną nie eliminuje racjonalnej różnorodności przynajmniej dwojakiego rodzaju: z jednej strony – różnorodności modusów myślenia (czego wynikiem może być pewien relatywizm; problematyką tą zajmuję się w następnej części), z drugiej strony – różnorodności na podstawie ontologicznej hierarchii struktur znaczeniowych.

2. Racjonalność poznania naukowego może być definiowana tylko w uniwersum znaczeń, a ponieważ znaczenia generowane są w systemach różnorodnych relacji, to oznacza, iż racjonalność nie

---

<sup>37</sup> FS 31.

jest odkrywana ani w porządku rzeczy, ani w porządku myślenia, ale jest generowana w porządku znaczeń.

3. Racjonalność nie jest konwencjonalna, ale wyjaśniona jest jako konsekwencja czynników określonych w tezie minimalnego racjonalizmu: natywistycznie naszkicowana intencja kompozycyjna generuje różnorodne modusy myślenia, pojmowane jako aprioryczne interpretacyjne ramy relacyjne.

4. Racjonalność nie jest homogeniczna ani w znaczeniu jednolitej interpretacji rzeczywistości, ani w znaczeniu jednolitej rzeczywistości, lecz jest pluralistyczna zgodnie z pluralistyczną koncepcją rzeczywistości jako „kwalitatywnej różnorodności”.

5. Kierunek rozważań Fischera eksplikujących racjonalność w uniwersum znaczeń jest zgodny z tendencjami filozofii XX wieku. Jego wyjaśnienie jest jednakże niepełne, ponieważ pomija ważne, także dla jego stanowiska, zagadnienie ustalenia znaczenia: powiązanie znaczenia ze strukturą językową pozostało u Fischera niewyjaśnione.

6. Problematiczny punkt pragmatycznego *apriori* Fischer rozstrzygnął w definicji poznania. Podczas gdy Lewis pojmuje poznanie raczej pasywnie jako rejestrację doświadczenia, dla Fischera poznanie jest uchwytywaniem sensu; lecz to uchwytywanie sensu już zakłada aktywną interwencję intencji kompozycyjnej.

7. Problematiczny punkt strukturalnej koncepcji *apriori* u Strawsona – w koncepcji Fischera nie wywołuje dyskusji, ponieważ Strawson zakłada doświadczenie jako dziedzinę autentyczną, natomiast dla Fischera doświadczenie nie jest bezpośrednim materiałem poznania, co zresztą wynika z jego polemiki z pozytywizmem; doświadczenie „powstaje w refleksji” w tym sensie, że myślenie wprowadza w szeregu relacji jego zastępcze znaki – „znaczenia”.

Strukturalistyczna koncepcja racjonalności naukowej jest więc u Fischera wariantem nie tylko wobec pozytywistycznie rozumianego empiryzmu, ale także wobec jednostronnego racjonalizmu: jest próbą zachowania empirycznych wymogów poznania, a jednocześnie opisem poznania jako „twórczości intelektualnej”.

## 5

Studia Fischera nad myślą pozaeuropejskich kultur miały – między innymi – potwierdzić jego hipotezę z lat trzydziestych, według której żadne poznanie nie obejdzie się bez odpowiedniego schematu interpretacyjnego, czyli bez „uporządkowania kompozycyjnego”. Porównanie różnych archetypów kulturowych prowadziło go do konstatacji, że sieci relacyjne w rozmaitych prototypach kulturowych są różnorodne, a socjologiczne wyjaśnienia tych różnic (konkretnie wyjaśnienia Durkheima<sup>38</sup>, lecz oczywiście nie tylko jego) są niewystarczające, ponieważ w przypadku myślenia archaicznego nie wyjaśniają koincydencji różnych klasyfikacji, które pojawiają się w społecznościach o zróżnicowanej organizacji, a prócz tego pomijają najistotniejszy punkt, mianowicie „zasadę panplektalną”. Fischer sądził, iż te klasyfikacje „narzucają się rozumowi spontanicznie”, tj. – jeśli interpretuję jego idee poprawnie – myślenie jest porządkującą aktywnością z intencją kompozycyjną, która także dla archaicznego myślenia jest bazowym *apriori*. Ta aprioryczna dyspozycja jednak nie determinuje konkretnej formy porządkujących sieci relacyjnych. Można odwołać się tu do kilku przykładów z tekstów Fischera, które pozwalają na porównanie myślenia archaicznego z myśleniem nowożytnej kultury europejskiej.

*Archaiczne* myślenie kierowane jest – jak wspomniano – zasadą panpleksji, a jej przejawem są tzw. klasyfikacje homologiczne, których funkcją jest sprowadzenie nieuporządkowanej rzeczywistości do uporządkowanych związków; konkretne dane stają się wiedzą, jeśli zostały włączone do odpowiedniego sektora takiej klasyfikacji (przede wszystkim dychotomicznej).

Nowożytne myślenie *europejskie* charakteryzują według Fischera dwie istotne cechy: awans podmiotu do roli „sędziego rozstrzygającego o prawdzie, a przez to i o rzeczywistości”<sup>39</sup> oraz utożsamienie rzeczywistości z ekstensywną różnorodnością, która może być wyjaśniana tylko *more mathematico*, tj. *more mechanico*. Podstawy tego myślenia zostały sformułowane przez Descartesa i zaakceptowane

---

<sup>38</sup> P 10.

<sup>39</sup> SP 2.

przez całą nowożytną naukę oraz niemal całą nowożytną filozofię europejską. „Poznawać” oznacza w myśleniu europejskim wyrażać w języku matematyki, formułować prawo przyczynowe, ujednotaczać itd.<sup>40</sup> Powód takiego myślenia Fischer widział w kwantytatywnym podejściu do poznania, które związane było z dominującą pozycją mechaniki teoretycznej w początkach nowożytnej nauki europejskiej, i w kulcie „zmiany i ruchu” europejskiej orientacji kulturowej.

Własnego *kompozycyjnego* myślenia Fischer nie traktował jako osobistego stanowiska, lecz – jak już wspomniano – jako pogląd implikowany przez wiele współczesnych dziedzin naukowych, jako antytezę poprzedzających sposobów myślenia, tzn. tym, co kształtowało jego filozofię, była krytyczna refleksja nad rezultatami nowożytnego myślenia europejskiego, refleksja nad racjonalnością najnowszej nauki, rozważania nad postulatami humanizmu itd.

Przykłady te ukazują, że modusy myślenia wprawdzie są uwarunkowane intencją kompozycyjną, ale ich konkretny wybór warunkuje szereg dalszych okoliczności, które nie są konieczną konsekwencją intencji kompozycyjnej, ale rezultatem okoliczności kontyngentnych. Należą one przecież także do czynników determinujących poznanie (dlatego nazwałem je wtórnym *apriori*), a to w ten sposób, że różne modusy myślenia są od siebie oddzielone granicami, nie pozwalającymi na pełne ich zrozumienie. W tej sytuacji Fischer stanął przed problemem stosunku swojego racjonalizmu funkcjonalnego do relatywizmu kulturowego. Każda bowiem z kultur „tworzyła relatywnie samodzielny świat, niosąc z sobą i w sobie przekonanie o swojej nadrzędności nad pozostałymi”<sup>41</sup>. Te struktury pogładowe nie poddają się pełnemu racjonalnemu uzasadnieniu, ponieważ przeniknięte są także składnikami emotywnymi, mającymi źródło w egzystencji ludzkiej. Łatwo więc postawić Fischerowi zarzut relatywizmu wartości. Jednakże nie utożsamia on relatywizmu aksjologicznego z relatywizmem epistemologicznym

---

<sup>40</sup> Por. charakterystykę tego nowożytnego myślenia w studium *Comoedia humana* w: TS 83 n., także Z rozdz. I i II.

<sup>41</sup> TS 125.

(związanym z modusami myślenia). Dlatego każdy z tych przypadków przedyskutuję osobno.

W przypadku relatywizmu aksjologicznego Fischer zwraca uwagę na potrzebę odróżnienia genetycznego schematu wartości od schematu porządkowego i uważa za prawdopodobne, iż „uda się wypracować bynajmniej nieporządkowe, ale we właściwym sensie *genetyczne* schematy, które umożliwiłyby nam te struktury aksjologiczne, razem z odpowiednimi kulturami, lokalizować genetycznie”<sup>42</sup>. Nie oznacza to jednak – jak sądził – że mamy prawo samowolnie awansować jedną strukturę aksjologiczną do roli absolutnego kryterium, a pozostałe zlekceważyć. Czy wszystkie układy aksjologiczne są więc równoprawne? A jeśli tak, to czy nie jest to relatywizmem? Czy taki pogląd nie jest sprzeczny z wymogami racjonalizmu, który – jak się wydaje – może zakładać tylko jeden prawomocny system?

Sądzę, że przy próbie odpowiedzi na te pytania należy pamiętać o dwóch możliwościach relatywizmu: relatywizm jako część aksjologicznego dyskursu (relatywizm wewnętrzny) i relatywizm jako część aksjologicznego metadyskursu (relatywizm zewnętrzny). Relatywizm wewnętrzny czyni relatywność wartości częścią swojego systemu wartości, tak że każda wartość jest pojmowana jako relatywna. Relatywizm zewnętrzny odnosi relatywność nie do poszczególnych wartości, ale do wyboru założeń, z których poszczególne wartości wyprowadzają swoje uzasadnienie. Zatem ten relatywizm zewnętrzny nie wyklucza obowiązywania norm w ramach jednego dyskursu, lecz dopuszcza relatywność wyboru tego dyskursu. Uważam, że stanowisko Fischera jest zgodne z relatywizmem zewnętrznym, o ile w ogóle w tym przypadku odpowiednie jest mówienie o „relatywizmie” – idzie bowiem o aksjologiczny pluralizm *pleno sensu*. Ten natomiast jest całkowicie zgodny z założeniami Fischera oraz z jego odrzucaniem każdego synkretyzmu kulturowego, tzn. przypadkowej absorpcji obcych zachowań i myślenia. Jeżeli możliwa jest jakaś krytyka układu wartości, to tylko na podstawie jego własnych założeń, „z jego najbardziej własnych

---

<sup>42</sup> TS 126.

źródeł”, jak wyraził się w jednym miejscu. Ponadto aksjologiczny pluralizm jest zgodny z racjonalizmem funkcjonalnym Fischera.

Analogiczna argumentacja nie dotyczy jednakże relatywizmu epistemologicznego, który można scharakteryzować jako stanowisko zakładające dwie tezy:

- a) istnieje pluralizm racjonalności;
- b) niemożliwe jest rozstrzygnięcie o priorytecie jednej racjonalności.

Konsekwencją obu tez jest więc twierdzenie, iż każda racjonalność jest dozwolona, ponieważ nie można ustalić hierarchii tych racjonalności (wydaje się, że bliski takiemu relatywizmowi jest tzw. postmodernizm). Czy Fischera koncepcja różnych modusów myślenia implikuje taki destruktywny relatywizm? Pozytywna odpowiedź na to pytanie – wydaje się – może być rezultatem kontyngencji wtórnego *apriori*. Jeśli uda się więc wykazać, że kontyngencja nie implikuje destrukcji, to niemożliwe będzie łatwe powiązanie Fischera z relatywizmem epistemologicznym.

Pierwsza teza relatywizmu epistemologicznego jest w pełni zaakceptowana przez Fischera, wyraża bowiem fakt empiryczny: studium różnorodnych kultur dostarcza empirycznego materiału, potwierdzającego, że różnorodne kultury wychodzą z różnych schematów interpretacyjnych. Pluralizm racjonalności jest więc faktem historycznym.

Druga teza jednakże ani nie wynika z filozofii Fischera, ani nie jest do przyjęcia z jego punktu widzenia. Można wymienić kilka powodów tego twierdzenia:

1. Fischer wprawdzie respektuje konsekwencję pluralizmu racjonalności, polegającą na tym, że nie istnieją żadne absolutnie obowiązujące prawdy i że „każda rzecz pewna wczorajszego dnia zmienia się w błąd dnia jutrzejszego”, lecz jest także przekonany, że „wczorajszy błąd jest zarodkiem jutrzejszej prawdy, a ten wzrost prawdy będzie trwać dopóty, dopóki istnieje filozofia”<sup>43</sup>. Pierwszym argumentem przeciw destruktywnemu relatywizmowi jest jego epistemologiczny melioryzm.

---

<sup>43</sup> TS 55.

2. Drugi argument wiąże się z Fischera charakterystyką nauki. Określa ją jako „poznanie zdepersonalizowane”<sup>44</sup> i mimo że tę depersonalizację pojmuje jako graniczny postulat nauki, zakłada, iż postępujące usamodzielnianie się działalności intelektualnej od panowania afektów umożliwia także genetyczną dyferencjację, analogiczną genetycznemu schematowi aksjologicznemu, z tą jednak różnicą, że teraz „idealny cel” nauki, mianowicie poznanie zdepersonalizowane, może stać się kryterium, które decyduje o kolejności tej genetycznej dyferencji. Nie idzie tu o linearny rozwój nauki, który ma być argumentem przemawiającym za tym, że my, będąc na razie ostatnim ogniwem rozwoju, mamy traktować swoje osiągnięcia jako kulminację poznania naukowego. Wynikiem przemyśleń Fischera może być tylko to, że poznanie naukowe, uzasadnione różnymi typami racjonalności, z punktu widzenia celu nauki nie musi być równoważnościowe. Jego argumentem przeciw destruktywnemu relatywizmowi jest w tym przypadku kryterium nauki, *resp.* jedno z kryteriów zawartych w samej definicji nauki.

3. Trzeci argument może być sformułowany jako modyfikacja rozważań Reschera z *The Limits of Cognitive Relativism* o granicach relatywizmu poznawczego i jest wariantem przedstawionego już relatywizmu aksjologicznego. Jeśli porównamy różnorodne schematy racjonalności, to według Reschera nie mamy innej możliwości jak ujmować je z punktu widzenia naszego własnego stanowiska, naszej własnej pozycji kognitywnej, tj. z punktu widzenia naszej racjonalności. Oznacza to, że różnorodne schematy nie są indyferentne i równoważnościowe w myśl argumentacji destruktywnego relatywizmu, lecz nasza własna racjonalność ma w każdym przypadku pierwszeństwo, ponieważ jest kryterium pierwotnym: różnorodne typy racjonalności są możliwe tylko w ramach naszego pojęcia racjonalności. Pogląd Reschera można zinterpretować na dwa sposoby: oznacza on zaprzeczenie możliwości metadyskursu o racjonalności bądź zakłada, iż nasza własna racjonalność jest granicą dyskursu, a więc jest identyczna z metadyskursem. Pierwsza interpretacja prowadzi jednak do sprzeczności, ponieważ zaprzeczenie możliwości metadyskursu już zakłada metadyskurs.

---

<sup>44</sup> ZP 206.

Pozostaje zatem jedynie druga interpretacja: nasza własna racjonalność jest równocześnie metadyskursem dla kognitywnego wartościowania alternatywnych racjonalności. Rescher nazywa swoje stanowisko „racjonalizmem kontekstowym”, a z jego argumentacji wynika, iż pluralizm racjonalności nie musi oznaczać indyferentyzmu wobec poszczególnych racjonalności. Wniosek ten jest – jak sądzę – zgodny z zamysłami Fischera, chociaż w jego tekstach nie ma takiej argumentacji jak u Reschera.

Nie uprawnia to do zarzutu wobec filozofii Fischera, że jest ona relatywistyczna w destruktywnym sensie tego słowa, nawet wtedy, kiedy uwzględni się niektóre jego dalsze sformułowania:

A. Pragmatycznie brzmi argument, że o prawomocności przepisów postępowania naukowego decyduje „użyteczność aplikacji”<sup>45</sup>. W argumentcie tym termin „użyteczność” nie oznacza użyteczności interesownej, lecz zdolność interpretowania rzeczywistości, tzn. przełożenie jej na jakąś relację intelektualną. Jedyną metodą, którą Fischer preferuje w duchu argumentacji przedstawionej wyżej, jest metoda funkcjonalna.<sup>46</sup> Dlatego racjonalizm funkcjonalny, odwołując się do tej metody, nie może mieć destruktywnych konsekwencji.

B. Relatywistycznie może także brzmieć jego stwierdzenie, że „naukową pewność zastępuje czyste prawdopodobieństwo programowo wyznaczonych postulatów”. Lecz prawdopodobieństwo postulatów łączy Fischer ze swoim poglądem o wzrastającej złożoności struktur rzeczywistości; jednak wraz ze wzrastającą złożonością „znika jednoznaczność”, a konieczność przechodzi w możliwość i – *sit venia verbo* – wolność: „Jesteśmy nieograniczeni w próbach różnorodnych rozwiązań takiego czy innego zadania, od rozwiązań najgorszych po najlepsze”<sup>47</sup>. I nie było to wyrazem indyferentnej relatywności, lecz stopniowanego pluralizmu w interesie poznania.

C. Fischer często mówi także o „niegotowości” prawdy, która zatracą swoją jednoznaczność. Jednakże nie ma na myśli indyfe-

---

<sup>45</sup> PV 88.

<sup>46</sup> KD I 13.

<sup>47</sup> KD I 21.

rencji prawd, ale fakt, iż „prawdziwości przybywa wraz ze stopniem ich [tzn. sądów] racjonalności”<sup>48</sup>. Trudno jednak w tym przypadku mówić o destruktywnym relatywizmie.

Relatywizm Fischera implikuje zatem uznanie pierwszej tezy o pluralizmie racjonalności, nie dając żadnej podstawy do uznania destruktywnej tezy o ich indyferencji. Taki relatywizm jest jednak zgodny z racjonalizmem funkcjonalnym.

## 6

Rozważania nad jednym z aspektów filozofii Fischera, tzn. nad jego racjonalizmem funkcjonalnym, nie miały na celu jedynie uzasadnienia słuszności użycia takiej nazwy, ponieważ zasadniczym celem było pokazanie, że z jego filozofii wynikają problemy, których rozwiązanie może wesprzeć także współczesną dyskusję niektórych zagadnień epistemologicznych, szczególnie dotyczących stosunku racjonalistycznych wymogów do uzasadniania prawomocności poznania i wiążących się z wartością intelektu nie tylko w poznaniu, lecz także w życiu ludzkim i kulturze. Filozofia Fischera jest polemiką zarówno z pozytywizmem, jak i z racjonalizmem metafizycznym. Jego termin „racjonalizm funkcjonalny” oznacza zatem, że:

- a) czynność intelektualna w życiu indywidualnym i społecznym ma pozycję priorytetową;
- b) jeśli rozum jest winny kryzysowi kultury europejskiej, to tylko rozumowi przynależy znalezienie wyjścia z kryzysu;
- c) rozum nie może być utożsamiany z „mechanistycznym” rozumem klasycznego racjonalizmu, ponieważ intencja kompozycyjna, która go definiuje, postrzega rzeczywistość w relacji funkcjonalnej;
- d) empiryzm nie musi być sprzeczny z wymogami racjonalizmu, jeśli pojmujemy racjonalizm jako „funkcjonalny”;
- e) racjonalizm funkcjonalny nie jest ani monistyczny, ani aksjologiczny, ani epistemologiczny, ale prowadzi do uznania pluralizmu racjonalności;
- f) pluralizm ten nie musi być argumentem na rzecz destruktywnego relatywizmu.

---

<sup>48</sup> KD II 218

Za przejrzanie tłumaczenia i pomoc w ustaleniu terminologicznej poprawności tekstu dziękuję dr. Andrzejowi Norasowi z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego.

Bogusław Szubert

Cytowane prace J. L. Fischera:

- D „Dvě kapitoly o Masarykově sociologii”, *Sociologická revue* 1930, 1  
DB „Duše umdlené a bojovné”, w: *Vůdce generací* I, Praha 1931  
FS „O kategoriích”, w: *Filozofické studie*, Praha 1968; „Kvalitativní kosmos”,  
ibid.  
KD *Krise demokracie*, I, II, Brno 1933  
P „La panplexie”, w: *Pro regno pro sanctuario*, 1950 (cyt. według nadbitki)  
PV „Positivismus vědecký?”, *Index* 1930, 2  
SP „Science, Philosophy and the Future of Culture”, w: *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, Mexico 1964 (cyt. według nadbitki)  
TŘ *Třetí říše*, Brno 1932  
TS *Tři stupně*, Blansko 1948  
Z *Über die Zukunft der europäischen Kultur*, München 1929  
ZP *Základy poznání*, Praha 1931
-