

Adam Dyrda, *Pragmatyczna filozofia kultury M. G. White'a*, Kraków 2022

(streszczenie)

1. Zagadnienie badawcze

Filozofia Mortona G. White'a (1917-2016), której poświęcona jest ta praca, stanowi próbę uczynienia XX-wiecznego pragmatyzmu konsekwentnym. Holistyczny pragmatyzm, bo tak określa on swoją doktrynę, zrywa z obecnymi w myśli wcześniejszych filozofów (w tym pragmatystów) racjonalistycznymi dualizmami. Celem refleksji White'a jest obrona demokratycznej i pluralistycznej epistemologii, która do filozoficznych dogmatów podchodzi z nieufnością. Konsekwencje tego podejścia sięgają wszystkich sfer namysłu filozoficznego: otwiera ono drzwi dla naturalistycznie ugruntowanej filozofii kultury. Stanowiąc inkluzywną wersję Quine'owskiego „empiryzmu bez dogmatów”, holistyczny pragmatyzm White'a (zwany także „korporatyzmem”) rozpoznaje bogactwo intelektualnych wytworów cywilizacji i unika absolutyzacji praktyk i znaczeń wyprodukowanych w ramach dyskursu tylko jednej, notorycznie uprzywilejowywanej instytucji kultury – współczesnej nauki.

W pracy badam czy holistyczna wersja zorientowanego na kulturę neopragmatyzmu White'a stanowi **wartościową alternatywę dla szeroko dyskutowanej holistycznej filozofii nauki** Quine'a, czy alternatywa ta stanowi rzeczywiście **konsekwentną propozycję metodologiczną** dla pragmatycznych filozofów kultury, a także **jakie konsekwencje niesie za sobą**, gdy zostanie zastosowana do badania zagadnień pochodzących z tak różnych dyskursów instytucjonalnych (kulturowych), jak dyskurs moralny, historyczny czy estetyczny. Przedstawiam także **kompleksową analizę historycznych inspiracji** dla teorii White'a: zagadnienia analityczności (i powiązanych pojęć), jego krytyki, a także różnych znaczeń holizmu na gruncie empiryzmu i pragmatyzmu.

Praca stanowi **oryginalne rozwiązanie problemu naukowego** w trzech obszarach: **(1) historyczno-filozoficznym**, gdzie rozpoznaję historyczną rolę White'a w debatach nad analitycznością i jego próby przewyciężenia niekonsekwencji wcześniejszych filozofów; a także oddaje sprawiedliwość teoriom, które przesadnie krytykował; **(2) porównawczym**, gdzie porównuję holizm White'a z innymi wersjami holizmu formułowanymi na gruncie nowoczesnego empiryzmu i pragmatyzmu; **(3) krytyczno-konstruktywnym**, gdzie oceniam przede wszystkim White'owska krytykę wcześniejszych stanowisk filozoficznych i bronię kluczowych twierdzeń White'a składających się na próbę rozciągnięcia holizmu na domeny normatywne. Argumentuję, że **holistyczny pragmatyzm White'a stanowi wartościową i umiarkowane naturalistyczną alternatywę dla popularnych współcześnie teorii neopragmatycznych** (np. Quine'owskiego scjentyzmu i Rorty'ańskiego relatywizmu). Stanowi też przykład analitycznej filozofii kultury, która zrywa z charakterystyczną dla dawnej *Kulturphilosophie* spekulacją. Wartością pracy jest także to, że jest to **pierwsze kompleksowe opracowanie filozofii White'a** nie tylko w Polsce, ale na świecie.

2. Lejtmotyw: ku zjednoczeniu i demokracji w filozofii

Filozofia White'a jest rozwinięciem idei krytycznych wobec projektu filozoficznego W.V. Quine'a. Ten ostatni ukuł szumny slogan: „filozofia sprowadza się do filozofii nauki” (*philosophy of science is philosophy enough*), rozwijając zresztą zmodyfikowaną przez W. Sellarsa „zasadę Protagorasa”, zgodnie z którą „nauka jest miarą wszelkich rzeczy, istniejących, że istnieją, i nieistniejących, że nie istnieją”. Znalazło to swój ostateczny wyraz w Quine'owskiej epistemologii znaturalizowanej. Zaprzyjaźniony z Quinem N. Goodman uzupełnił tę naukową wizję o elementy w wizji Quine'a nieobecne. Wyłamując się

z przeprowadzonego przez Archilocha-Berlina sugestywnego podziału osobowości intelektualnych na „jeże” (które wiedzą jedną wielką rzecz) i „lisy” (które wiedzą wiele małych rzeczy), Goodman uznał, że jako analityczny filozof nauki „wie tylko jedną małą rzecz”. Pogląd ten wyraził on później w *The Languages of Art* (1968), uzupełniając scjentystyczno-holistyczną wizję Quine'a o elementy estetyczne, które tej wizji były z założenia obce. Okazało się, że **opisowe sądy nauki i sądy gustu (smaku) mogą zostać refleksyjnie i na równych prawach włączone w szerszy intelektualny system i testowane na równi z innymi sądami** (przekonaniami). Sztuka, zdaniem Goodmana, podziela cele i środki z innymi dyscyplinami, w tym nauką i wiedzą potoczną, stąd nie sposób ich od siebie ściśle oddzielić.

Powściągliwy pomysł Goodmana został przez White'a **już w latach 50-tych** podniesiony do rangi **metody badania wszystkich aspektów kultury** i przekonań współtworzących jej instytucje. Zatarcie granicy między prawdami analitycznymi i syntetycznymi (dychotomia A/S) stało u podstaw twierdzenia, że właściwa, bo rezygnująca z pretensji do „filozofii pierwszej” perspektywa filozoficzna to **perspektywa empirycznie zorientowanej epistemologii** otwartej na badanie różnorodności wytworów kultury. Odrzucenie scjentystycznego motta Quine'a polega wedle White'a nie na podważeniu empirycznych podstaw nauki, lecz na wskazaniu **empirycznych podstaw całej kultury**, objawiającej się realizacji różnych – aby użyć zapożyczonego od E. Sprangera, a spopularyzowanego przez L. Wittgensteina terminu – form życia. W konsekwencji, filozofia White'a w duchu pragmatycznym nadaje zarówno stwierdzeniom opisowym jak i normatywnym pewną część sensu empirycznego (choć sam White będzie stronił od takich terminów jak „znaczenie kognitywne” czy „sens empiryczny”, głównie z uwagi na niejasność pojęcia znaczenia). Różnica między dyscyplinami takimi jak fizyka, biologia i logika, a historią idei, etyką, estetyką, filozofią polityczną i filozofią edukacji nie jest różnicą jakościową, lecz różnicą stopnia. Widoczne **zaniedbanie tych ostatnich dyscyplin przez technicznie nastawionych filozofów analitycznych** stanowi główny przedmiot krytyki White'a, którego dążeniem jest empirycznie motywowana rehabilitacja humanistyki (odp. filozofii humanistycznej) i pragnienie demokratyzacji filozofii. Jak deklarował, starał się on w swoim projekcie zbliżyć do takich filozofów jak J. Locke, D. Hume czy J. S. Mill, tj. klasycznych, empirycznie i analitycznie zorientowanych filozofów, którzy również włączali etykę i filozofię polityczną w zakres ścisłych zainteresowań filozoficznych, bynajmniej nie uznając tych dziedzin za w jakimkolwiek sensie mniej istotne. Myśl White'a **programowo rozszerzała zakres przedmiotu badania filozofii analitycznej na inne aspekty kultury niż logika formalna, nauki ścisłe i przyrodnicze**. Rozczarowanie logicznym empiryzmem albo przynajmniej jego obiegową recepcją popychało wcześniej scjentystycznie nastawionych filozofów do poszukiwania nie-dogmatycznej alternatywy. Na tym tle ugruntowana **w rozważaniach logiczno-analitycznych i szerokim ujęciu doświadczenia** (obejmującego emocje w duchu empiryzmu Hume'a i Jamesa) demokratyzująca myśl White'a odznaczała się progresywizmem i świeżością. Niestety, rozwijana w cieniu charyzmatycznego Quine'a, niejednokrotnie niebezpiecznie balansując na granicy mainstreamowej analitycznej filozofii nauki, **filozofia White'a nie doczekała się do dziś rozpoznania i uznania na jakie zasługuje**. W pracy staram się pokazać, że **White nie był jedynie epigonem myśli pragmatycznej**. Bronię też poglądu, że propozycja White'a stanowi wartościową, umiarkowaną alternatywę znajdującą się gdzieś pomiędzy ekstremami myśli neopragmatycznej, takimi jak naturalistyczny imperializm Quine'a i antyepistemologiczny holizm R. Rorty'ego.

3. Rola filozofii, inspiracje filozoficzne i główne założenia metodologiczne

Filozofia języka stanowi dla White'a zarówno badanie sposobów faktycznego i powinnego użycia języka. Jako taka nie sprowadza się do tradycyjnej dekompozycji pojęć (klasyczna analiza pojęciowa).

Jak wskazywał w *Age of Analysis* (1955), najważniejszym zadaniem filozofa jest **stosowanie narzędzi i technik filozofii analitycznej do badania kultury**. Dla skuteczności tego przedsięwzięcia konieczne jest jednak uwolnienie się od ograniczeń jakie na myślenie o kulturze i jej artefaktach nakładają racjonalizm i inne „pozostałości pozytywizmu logicznego”. To je White uznaje za przyczyny powszechnej akceptacji podziału na tzw. filozofię analityczną i tzw. filozofię kontynentalną. Nawołuje on więc do **filozoficznego pojednania**. Jako filozof analityczny, który kwestionuje wartość tradycyjnych analiz, jest on zarazem demokratycznym obrońcą normatywnych gałęzi filozofii, takich jak etyka, metodologia historii czy estetyka, które nie były głównym przedmiotem zainteresowania filozofów analitycznych.

Dwie idee stoją u podstaw metodologicznych filozofii White'a. Są to **monizm metodologiczny i holistyczny pragmatyzm**, które w połączeniu ze sobą prowadzą do odrzucenia tradycyjnego poglądu, że przekonania w logice, naukach ścisłych i etyce są sprawdzane (testowane, przyjmowane, rewidowane) w odmienny sposób. Podstawy tego poglądu są zakorzenione nie tylko przedstawionej u progu lat 50-tych XX wieku przez Quine'a, White'a i Goodmana krytyce dychotomii A/S, inspiracji tzw. tezą Duhema-Quine'a (holizm), ale także w epistemologicznym gradualizmie J. Deweya i holizmie A. Tarskiego. Idee te wykazują ponadto istotne podobieństwo m.in. do holistycznych poglądów głoszonych przez O. Neuratha („łódź Neuratha”) czy K. Ajdukiewicza (radykalny konwencjonalizm i holizm znaczeniowy), choć ich filozofia nie stanowiła bezpośredniej inspiracji dla White'a (np. inspiracje Neurathowskie mają charakter pośredni, 4.3). Ważną inspiracją dla White'a były także prace G.E. Moore'a i B. Russella. Prace tego pierwszego (dla White'a wzór filozoficznego temperamentu) stanowiły punkt wyjścia dla krytyki idei analizy pojęciowej; w pracach drugiego, poza rygiem myśli i talentem popularyzatorskim, znajdują się wzorcowe analizy filozoficzne, a także akceptacja pewnej formy Duhemowskiego holizmu.

Filozofia White'a jest jednak przede wszystkim **inspirowana myślą Quine'a**, stąd tak liczne odwołania do jego myśli w pracy. Kwestia ta może być nieco zaskakująca w pracy o filozofii kultury. White podzielał ocenę, jaką wystawiał Quine racjonalistycznej epistemologii, a także doceniał wysiłki na rzecz naturalizacji epistemologii. **Orientował się jednak lepiej od Quine'a w historii filozofii, dlatego też poszukiwał wsparcia dla tych poglądów u rozmaitych wcześniejszych filozofów** (gł. pragmatystów, empirystów i analityków). Tropił także niekonsekwencje teoretyczne u filozofów, których myśl badał i z którymi polemizował. Quine nie był tu wyjątkiem: White'a teoria holistycznego pragmatyzmu sformułowana jest jako **krytyczne rozwinięcie teorii holistycznego pragmatyzmu Quine'a**. Filozofia White'a, przynajmniej do wydania *Toward Reunion in Philosophy* (1956), szła ręką w rękę z myślą Quine'a. Później ich drogi – wyznaczające dwie wersje holistycznego pragmatyzmu – istotnie się rozeszły. Sprawia to jednak, że filozofia Quine'a stanowi kluczowy punkt wyjścia dla rozważań prowadzonych w tej pracy. Filozofia White'a opiera się na założeniu, że zasadniczo wiarygodny program naturalizacji Quine'a może zostać – wbrew intencjom tego ostatniego – konsekwentnie zastosowany do sformułowania postulatów naturalistycznie zorientowanej filozofii kultury. Zaletą tego podejścia jest to, że stanowi ono wiarygodną alternatywę dla przesadnie spekulatywnych koncepcji filozofii kultury (starej *Kulturphilosophie*).

4. Struktura pracy

Praca została podzielona na dwie zasadnicze części: **część historyczną** (rozdziały 1-3) i **część właściwą** (rozdziały 4-5). W pierwszej części rekonstruuje biografię White'a (cel hermeneutyczny), historyczne sposoby rozumienia analityczności na gruncie szeroko pojętej filozofii analitycznej i argumenty White'a (i neopragmatystów) na rzecz krytyki analityczności.

W drugiej części dyskutuję teorie holistyczne i staram się umiejscowić metodologię holistycznego pragmatyzmu White'a we współczesnych debatach filozoficznych (rozdział 4); następnie w kluczowym, 5 rozdziale pracy badam praktyczne zastosowania White'owskiego holistycznego pragmatyzmu w różnych kontekstach filozoficzno-kulturowych. Pracę kończy krótka refleksja na temat demokratycznego i postępowego charakteru White'owskiej filozofii kultury, zasypującej sztuczne podziały utrwalone przez tradycję filozoficzną.

5. Zarys argumentacji

W **rozdziale 1** przedstawiam intelektualną biografię White'a. Przedstawienie to jest konieczne, aby dobrze zrozumieć inspiracje ideowo-filozoficzne tego filozofa a także rozpoznać jego rolę w rozwoju filozofii amerykańskiej. Rozdział ten uzupełniłem o refleksję nad słynną metaforą I. Berlina, w której podzielił on myślicieli na lisy i jeże, a którą to metaforę White, sam będący analitycznym lisem, z lubością przywoływał.

W **rozdziale 2** dokonuję przeglądu najważniejszych historycznych poglądów dotyczących analizy i analityczności. Ich znajomość pozwala zrozumieć powody, dla których neopragmatyści – w tym White – zakwestionowali ideę analityczności. Rozdział ten zawiera studium historyczne, w tym przedstawia recepcję poglądów klasycznych filozofów na analizę i analityczność. Rekonstruując je starałem się uwzględnić własne refleksje White'a na ten temat. Historia pokazuje, że namysł nad dychotomią A/S jest stałym tematem metafizycznej autorefleksji filozofów. Refleksja nad **rolą, jaką analizie przypisywali filozofowie** tradycyjni (np. Hume, Locke, Bentham, Kant, Bolzano), a następnie nowocześni filozofowie analityczni (np. Frege, Russell, Moore, Carnap, Ayer, Hempel, Strawson) pozwala zrozumieć powody poszukiwania metodologicznych alternatyw. Jedną z nich jest holistyczny pragmatyzm White'a, odrzucający analityczny deskryptywizm oparty na wierze w istnienie abstrakcyjnych znaczeń i uznający aktywność filozoficzną za częściowo normatywną.

Niemniej, zawarte w rozdziale 2 omówienie metody analizy i pojmowania analityczności przez najważniejszych filozofów sugeruje, że **nierzadko posiadali oni świadomość normatywnego charakteru prowadzonych analiz i nie absolutyzowali racjonalnych metod**, które stosowali. Dobrym przykładem jest Kant, który oparł swój system filozoficzny na rozumowych podziałach. A jednak nawet on zanotował w prywatnych i opublikowanych pośmiertnie notatkach następującą myśl: „Nie popieram reguły, że jeśli użycie czystego rozumu doprowadzi nas do czegoś, to ten rezultat powinien nie być już nigdy kwestionowany, jakby był jakimś aksjomatem”. I dodał: „Nie podzielam opinii (...), że ktoś, kto przekonał się do czegoś, nie powinien już w to więcej wątpić. W czystej filozofii to nie jest możliwe. Nasz umysł ma naturalną awersję przeciwko temu”. Zatem, nawet dla Kanta racjonalistyczne podziały nie miały charakteru absolutnego i niepodważalnego. Sądził on jednak zapewne, że pomimo naturalnie pojawiających się wątpliwości, dychotomie A/S i *a priori-a posteriori* bronią się: tym samym ciężar dowodu w kwestii nieprzydatności tych dychotomii przerzucał na filozofów ją kwestionujących. **Sceptycyzm wobec analitycznych metod i racjonalistycznych podziałów wpisany jest już więc genetycznie w filozofię analityczną**, która w oczywisty, choć nieraz bardzo powierzchowny sposób, sięga także do myśli Kanta.

W **rozdziale 3** rekonstruuję przyczyny odrzucenia dychotomii A/S przez White'a. Punktem wyjścia są tu refleksje White'a nad **krytyką dychotomii A/S przeprowadzaną przez klasycznych pragmatystów** (3.1.-3.2) oraz dyskusje nad tzw. paradoksem analizy (3.3). Pierwsze refleksje obejmują: (1) poglądy metafizyczne filozofów tzw. złotej ery filozofii amerykańskiej, tj. W. Jamesa, C.S. Peirce'a, J. Royce'a i G. Santayany; a także (2) całokształt idei, które wpisują się w prąd intelektualny, który White

nazywa „buntem przeciwko formalizmowi”, a którego przedstawicielami byli, poza W. Jamesem, Ch. Beard, Th. Veblen, J.H. Robinson, J. Dewey i O.W. Holmes. White wskazywał, że choć antyformalistyczne krytyki tych filozofów zmierzały we właściwym kierunku, to jednak brakowało im konsekwencji.

Namysł nad **paradoksem analizy** sformułowanym przez C.H. Langforda (a wcześniej J. Wisdoma) w związku z kłopotami jakie napotykała koncepcja analizy Moore'a (analiza poznawczo znacząca czy trywialna?) był natomiast głównym przedmiotem korespondencji pomiędzy Whitem, Quinem i Goodmanem z lat 1947-49. Refleksje te przygotowały grunt pod **publiczny atak na dychotomię A/S** w trzech programowych artykułach: Goodmana *On Likeness of Meaning* (1949), White'a *The Analytic and the Synthetic: An Untenable Dualism* (1950) oraz najszlachetniejszym Quine'a *Two Dogmas of Empiricism* (1951). Prezentacja korespondencji i tych prac (3.4-3.5) uwypukla historyczną rolę, jaką White odegrał w kształtowaniu się krytycznego neopragmatycznego podejścia do analityczności. Jego rola jest zazwyczaj deprecjonowana, gdyż za głównego krytyka idei analityczności w kręgu anglosaskim uchodzi Quine. Tymczasem argumentację Quine'a uzupełnia argumentacja White z końca lat 40-tych i początków lat 50-tych. Zresztą, jak wynika z korespondencji, Quine i Goodman byli przekonani, że to White powinien pierwszy publicznie przedstawić krytykę idei analityczności i zdać sprawę ze wspólnych rozważań całej trójki. **White odpowiedni artykuł pt. *The Analytic and the Synthetic* opublikował tuż przed publikacją *Dwóch dogmatów*. Jednak to artykuł Quine'a, jako bezpośrednio uderzający w popularną interpretację logicznego pozytywizmu stał się *credo* krytyków dychotomii A/S.** Dlatego też, jeśli *Dwa dogmaty* stanowią jeden z najważniejszych tekstów filozoficznych XX wieku, to warto przypomnieć jaki wpływ na powstanie tego tekstu miały poglądy White'a.

Następnie rekonstruję kompleksową argumentację White'a z *Toward Reunion in Philosophy* (1956), gdzie **krytyka analityczności powiązana jest z krytyką innych pojęć, takich jak pojęcia możliwości, konieczności, aprioryczności, wewnętrznej sprzeczności, synonimiczności i znaczenia** (głównie w pracach Moore'a, Russela, analityków z Oksfordu i Cambridge, a także logicznych pozytywistów). Argumentacja ta może być uznana przez czytelników zaznajomionych wyłącznie z *Dwoma dogmatami* za uogólnienie przedstawionej tam krytyki. Jest to jednak wniosek o tyle przedwczesny, że pomija wspomniany historyczny wkład White'a oraz charakterystyczne dla niego **subtelności**. Subtelności te, które mogą wydawać się jedynie rozwinięciem linii krytyki Quine'a, w dalszym rozrachunku, jak dowodzę w rozdziale 4 i 5, **doprowadzają do istotnych różnic w pojmowaniu holizmu** przez White'a i Quine'a. W konsekwencji holistyczny pragmatyzm jako pozytywny pogląd epistemologiczny przybierze formę bądź naukowego elitaryzmu (Quine) bądź kulturowego egalitaryzmu (White).

Rozważania te pozwalają zorientować się co do relacji, jaka zachodziła pomiędzy krytyką analityczności a pozytywnymi poglądami stanowiącymi podstawy dla różnych wersji holistycznego pragmatyzmu. Podzielam pogląd R. Gibsona, że **krytyka analityczności jest uzasadniona dzięki odwołaniu do holizmu, choć ten w porządku wyjaśniania pojawia się w pracach Quine'a, podobnie jak wcześniej w pracach White'a, na dalszym planie**. Dopiero w późniejszych pracach White'a holistyczny pragmatyzm prezentowany jest jako **ogólna perspektywa filozoficzna** umożliwiająca refleksję moralną, instytucjonalną czy kulturową.

Jednocześnie **oddaję sprawiedliwość krytykowanym przez White'a (i Quine'a) poglądom**. Wskazuję m.in. na to, że status dychotomii A/S w myśli nieraz brutalnie krytykowanych pozytywistów logicznych był raczej relatywny, aniżeli absolutny (stąd krytyka częściowo chybia celu), a także, że stanowisko White'a, zgodnie z którym uznawanie zdania za analityczne stanowią rodzaj filozoficznego aktu mowy znajdują pewne punkty wspólne z praktyczną linią obrony idei analityczności zaprezentowaną przez P. Strawsona i P. Grice'a. Ostatni dwaj filozofowie odrzucają argumentację Quine'a z *Dwóch dogmatów* w

drodze pragmatycznej relatywizacji pojęcia synonimiczności i analityczności (3.9). Podnoszą oni argument z praktycznie uzasadnionego uzusu filozoficznego i przerzucają ciężar dowodzenia w kwestii nieprzydatności dychotomii A/S z jej zwolenników na krytyków. **Sądzę, że spór zwolenników i krytyków dychotomii jest najlepiej ujęty w kategoriach filozoficznego ciężaru dowodu.** White sam przerzuca ciężar dowodzenia w tej kwestii na tego, kto się do pojęcia analityczności odwołuje. Postawa White'a nie wyklucza możliwości klaryfikacji pojęcia analityczności, ale wskazuje na warunki, jakie objaśnienie musi spełniać. Musi to być sprawozdawcza klaryfikacja pojęcia języka potocznego, a nie konwencjonalnie zadekretowanego pojęcia sztucznego. Problem dotyczy spełnialności tych kryteriów. Czy da się rzeczywiście przedstawić odpowiednią analizę pojęcia „analizy”? **Krytyka White'a ma rys sokratejski: dopuszcza możliwość udzielenia odpowiedzi na stawiane pytania, ale faktyczne odpowiedzi pozostają dla niej zawsze niezadowolające.** Mimo to, stanowisko White'a nie jest tak radykalne, jak stanowisko Quine'a, a nadto ciąży ku pogładowi na analityczność głoszonego przez Putnama. Zdaniem White'a zamiast mówić o dychotomii A/S powinniśmy mówić o zdaniach lub przekonaniach mniej lub bardziej ugruntowanych (*pinned-down sentences*). Z punktu widzenia White'a odwołania do „analityczności” stanowią jeden z **filozoficznych rytuałów**; stąd kluczowe pytanie, jakie powinni stawiać sobie stosujący je filozofowie, to **pytanie o uzasadnienie dla przeprowadzania tego rytuału**. Pod koniec rozdziału 3 dyskutuję odpowiednie poglądy Quine'a (3.10) i H. Putnama (3.11). Pierwszy w *Word and Object* (1960) zaakceptował „słabą” i behawioralnie umocowaną wersję dychotomii A/S, wedle której zdania analityczne cechują się centralnością (faktyczną opornością na rewizję w danej społeczności). Drugi argumentował natomiast, że obrona pewnej wąskiej klasy zdań analitycznych jest rozsądna, choć nie kwestionował tego, że odróżnienie jest stopniowalne.

Fakt, że krytyka prowadzona przez White'a (i Quine'a) nie była życzliwa nie rzutuje na wartość sformułowanego przez niego pozytywnego stanowiska. Dlatego jestem przekonany, że życzliwa lektura dzieł logicznych pozytywistów pozwoliłaby uznać część wysuwanych przez nich argumentów za wspierające holistyczne tezy White'a i Quine'a. Idea analityczności daje się utrzymać pomimo akceptacji holistycznej epistemologii. Odrzucenie dychotomii A/S nie jest konieczną konsekwencją przyjęcia holizmu. Zarówno P. Duhem, jak i część logicznych pozytywistów (O. Neurath, R. Carnap) przyjmowali holizm i dychotomię A/S (choć w różnych ujęciach).

Rozważania prowadzone w rozdziale 3 zapowiadają dyskutowaną w rozdziale 4 tezę, że choć historycznie krytyka dychotomii A/S i idei analityczności stanowiły główną motywację dla wykształcenia holistycznych poglądów Quine'a i White'a, to nie stanowi ona uzasadnienia dla przyjęcia holizmu. Raczej, to holizm uzasadnia odrzucenie dychotomii. Świadomość potrzeby relatywizacji tradycyjnych podziałów towarzyszyła pracom logików i filozofów nauki pierwszej połowy XX wieku. Z trójcy tradycyjnie powiązanych ze sobą pojęć: wiedzy *a priori*, prawdy koniecznej i prawdy analitycznej, ta ostatnia wydawała się najłatwiejszą do ocalenia, pomimo odrzucenia pozostałych dwóch idei jako epistemologicznie i metafizycznie podejrzanych. W tym świetle refleksja nad argumentacją Quine'a i White'a prowadzi do wniosku, że można przyjąć taką (psychologiczną, behawioralną) koncepcję analityczności, która nie wymaga akceptacji istnienia wiedzy *a priori* i prawd koniecznych (ewentualnie tak przeddefiniować pojęcia, by ich stosowanie nie miało niepożądanych konsekwencji metafizycznych i epistemologicznych). **Quine i White podnieśli zatem naturalne wątpliwe analityków do rangi reguły.** Ich krytyka jest jednak skutecznie wymierzona jedynie przeciwko obiegowej recepcji koncepcji analityczności (np. logicznych pozytywistów) i przeciwko niekonsekwencjom wcześniejszych filozofów analitycznych. To sprawia, że ich krytyka dychotomii A/S nie ma tak drastycznych konsekwencji dla filozofii współczesnej, jak sądzą niektórzy. Niemniej, można

postawić im zarzut, że niepotrzebnie niejednokrotnie upraszczali poglądy krytykowanych przez siebie filozofów.

Rozdział czwarty zawiera kompleksowe objaśnienie znaczenia holistycznego pragmatyzmu. Termin „**holistyczny pragmatyzm**” nie odnosi się wyłącznie do radykalnego stanowiska Quine'a z *Dwóch dogmatów*, zgodnie z którym (1) nie sprawdzamy wyłącznie pojedynczych, izolowanych hipotez, ale rozbudowane ich struktury (holizm dowodowy) oraz (2) tylko rozbudowane struktury przekonaniowe (w radykalnym ujęciu „nauka jako całość”) mogą stanowić „jednostki sensu empirycznego”. White używa tego terminu dla określenia własnego, lecz pod wieloma względami bardziej inkluzywnego stanowiska. Jednocześnie można zidentyfikować **liczne historyczne wersje holistycznego pragmatyzmu** m.in. u klasycznych pragmatystów (Jamesa, Peirce'a, Wrighta czy Deweya). Natomiast radykalną współczesną wersję stanowi holizm R. Rorty'ego. Zatem należy mówić o różnych wersjach holistycznego pragmatyzmu (White'owskiej, Quine'owskiej, Jamesowskiej itp.). Holistyczny pragmatyzm, rozumiany jako pogląd, że nigdy nie testuje się pojedynczych struktur przekonaniowych (izolowanych zdań), lecz szersze ich koniunkcje, ma swoje źródło w m.in. filozofii nauki Milla i Duhema. W rozdziale 4 zbadane są różne sposoby rozumienia i obrony holizmu, a także drogi krytyki. Pod koniec rozdziału **zostają sobie przeciwstawione restrykcyjny, naukowy holizm Quine'a i inkluzywny, kulturowy holizm White'a**.

Najpierw dyskutuję **tezę Duhema** (4.1), która stanowi punkt wyjścia dla sformułowania liczących się w XX wieku holistycznych metodologii naukowych (jak metodologie Hempła, Carnapa, Neuratha, Quine'a czy właśnie White'a). Dyskusja wybranych krytyk fikcjonalistycznego (wedle dominującej interpretacji) stanowiska Duhema pozwala poznać ograniczenia jego podejścia, które zakłada, że holistyczny i dedukcyjny sposób testowania przekonań naukowych nie dotyczy z jednej strony domeny matematyki, logiki, a z drugiej prawd zdrowego rozsądku (obejmujących prawdy metafizyki). Następnie (4.2) zajmuję się **holizmem klasycznych pragmatystów**. Zaprezentowana przez Jamesa doktryna holizmu fenomenalistycznego, podobnie jak różne wersje holizmu Ch. Wrighta, C. S. Peirce'a i J. Deweya, przejawia wiele podobieństw do teoretycznego holizmu dowodowego Duhema i Quine'a. Pragmatyści klasyczni, szczególnie James i Wright, uznawali się za kontynuatorów Millowskiego poglądu o holistycznej naturze eksperymentów. W kolejnej sekcji 4.3 badam inspirującą dla White'a ideę **gradualizmu Tarskiego**, a także powiązane poglądy epistemologiczne jakie stoją za poglądami logicznych pozytywistów, w tym słynną **metaforą łodzi** O. Neuratha. Następnie nieco obszerniej zajmuję się centralną dla dyskusji neopragmatycznych tzw. **tezą Duhema-Quine'a** (4.4). Teza ta wykazuje istotne podobieństwo do tezy Duhema, lecz nie jest z nią identyczna. Choć dyskusja tej tezy jest skomplikowana, to zasadnicza kwestia sprowadza się do tego, że Quine rozciągał zakres holistycznego testu na przekonania zdroworozsądkowe (nauka jest przedłużeniem zdrowego rozsądku), a także matematykę i logikę (w związku z krytyką analityczności). Uważał także, że holizm ograniczony jest tylko do przekonań naukowych, które całościowo identyfikowane są przez instrumentalny cel: skuteczną predykcję.

White, nawiązując zarówno do Duhema, poglądów pragmatystów i Quine'a przedstawia własną wersję **tezy holistycznej** (4.5), która wymyka się ograniczeniom wcześniejszych tez holistycznych. Teza Quine'a, zgodnie z którą nauka – i tylko nauka – jako całość stanowi jednostkę sensu empirycznego, jest głównym przedmiotem krytyki White'a. Z jednej strony, zdaniem White'a, twierdzenie to jest za szerokie, bo w praktyce nigdy nie testujemy doświadczalnie przekonań naukowych „jako całości” (całych teorii, czy nawet całej nauki), a jedyne pomniejsze ich struktury (korporatyzm). Z drugiej jest ono zbyt restrykcyjne, bo kwestionuje to, że argumentami testowanych koniunkcji przekonań mogą być także przekonania normatywne (mające charakter legislacyjnych postulatów wyrażających na przykład

powinności epistemologiczne i etyczne). Otwarcie holistycznego testowania na przekonania normatywne (etyczne i quasi-etyczne) otwiera dalej drogę do demokratyzacji filozofii i podważenia Quine'owskiego scjentyzmu. Dodatkowe wsparcie dla swojej argumentacji White znajduje w szerokim pojęciu doświadczenia Jamesa. Struktury przekonaniowe służą do organizacji naszych doświadczeń *i emocji* w kontekście powstałych sytuacji problemowych. Zadaniem myśliciela jest sformułowanie takiej koniunkcji, która zadowalająco organizuje szeroko pojęte doświadczenie. Refleksja nad tezą White'a stanowi przyczynek do zapoznania się z zasadami, na jakich opiera się dedukcjonistyczna metodologia szerokiego naukowo-kulturowego badania proponowana przez White'a: podobnie jak w przypadku innych holistycznych i dedukcyjnych metodologii zakłada ona normatywne zasady organizujące doświadczenie, takie jak zasada prostoty, koherencji i konserwatyizmu. Jednak objęcie pojęciem doświadczenia stanów wewnętrznych (emocji, odczuć) powoduje, że podstawą rewizji struktur przekonaniowych (teorii) są nie tylko obrazoburcze doświadczenia (*recalcitrant experience, observation*), ale także te emocje (*recalcitrant emotions*). Ponadto, to emocje odpowiadają za formułowanie zasad normatywnych. A zatem u podstaw metodologii holistycznej stoją oparte na emocjach zasady normatywne, które w szczególnych okolicznościach mogą podlegać rewizji. Dlatego, jak nalega White, **testowanie dowolnej teorii czy sposobu argumentacji w nauce, etyce, historii, estetyce, dyskursie prawnym czy zdroworoządkowym, polega na testowaniu mieszanych koniunkcji przekonań, deskryptywno-normatywnych (monizm metodologiczny) wobec doświadczeń: obserwacji i emocji.** Nie przeczy to innemu jego twierdzeniu, że nierzadko istotne przekonania deskryptywne i normatywne pozostają eliptyczne, a rolą krytyka jest ujawniać takie entymematyczne przesłanki. Powoduje to, że holistyczny pragmatyzm White stanowi „metodę higieniczną”: sam White deklaruje, że przyjmuje rolę Locke'owskiego filozoficznego sprzątacza.

W sekcji 4.6 rozważam **poziomy, na których funkcjonuje holizm**: poziom badania naukowego („holizm confirmacyjny”, „holizm predykcyjny”) lub organizacji przekonań („*holism about fixation of belief*”, w tym „holizm falsyfikacyjny”), na którym można mówić ogólnie o „**holizmie dowodowym**”; a także poziom semantyczny, na którym mówimy o „**holizmie semantycznym**” (znaczeniowym). Odróżniam **holizm teoretyczny** (dot. przekonań i teorii) od **holizmu praktycznego** (dot. praktyk społecznych i sposobów życia, które mogą się wymykać teoretycznej artykulacji), a także **holizmu fenomenalistycznego** (ujmującego doświadczenie jako złożoną całość). W tym świetle **eksponuję miejsce holizmu White'a jako proponującego inkluzyjną formę holizmu dowodowego.** Wskazuje także, że pomimo awersji do pojęć znaczenia, synonimiczności i analityczności, holistyczny pragmatyzm White'a **może być pojmowany jako forma holizmu semantycznego.** Dostrzegam tu też podobieństwo do inferencjalistycznych poglądów na gruncie semantyki. Choć zarówno argumentacja Quine'a i White'a nakazuje bezpośrednio powiązać poziom epistemologiczno-metodologiczny z poziomem semantycznym w ten sposób, że przyjęcie holizmu epistemologicznego prowadzi do odrzucenia dychotomii A/S i akceptacji holizmu semantycznego, to przejście tego rodzaju nie odbywa się automatycznie i wymaga dodatkowych przesłanek (np. weryfikacyjnej teorii znaczenia). Podobnie, choć argumentacja Quine'a i White'a dotyczy gł. holizmu teoretycznego, to wydaje mi się, że Quine (w mniejszym stopniu, ograniczonym do praktyk naukowych) i White (w większym stopniu, dotyczącym szerzej pojętych praktyk kulturowych) pośrednio odnoszą się także do poziomu tzw. holizmu praktycznego (poziom praktyk społecznych) i fenomenalistycznego (poziom zjawisk, doznań, doświadczeń). Konkluduję, że podczas gdy holistyczny pragmatyzm Quine'a stanowi formę pragmatycznie motywowanego naukowego imperializmu („scjentyzmu”), White'owska wersja holistycznego pragmatyzmu określa swoją dziedzinę szerzej, stanowiąc punkt wyjścia dla pragmatycznego rozumienia filozofii kultury.

W rozdziale piątym zajmuję się konsekwencjami akceptacji holizmu White'a w różnych kontekstach badawczych. Rozpaczynam od krytyki sztandarowego argumentu White'a na rzecz szerokiego pojmowania holistycznego pragmatyzmu w odniesieniu do metody sprawdzania (testowania) twierdzeń etycznych (w analogii do twierdzeń epistemologicznych). White uważał **etyczne poszerzenie holizmu** za swoje główne osiągnięcie, rozwijając ten temat w dziełach takich jak: *Toward Reunion in Philosophy* (1956), *What Is and What Ought to Be Done* (1981), *The Question of Free Will* (1993) i *The Philosophy of Culture: The Scope of Holistic Pragmatism* (2002). Normatywne poszerzenie holizmu odpowiada późniejszym reinterpretacjom *Dwóch dogmatów* z lat 80-tych, takim jak interpretacja O. Flanagan (z którymi zresztą sam Quine także polemizował). Poszerzenie holizmu spotkało się też z aprobatą młodszych pokoleń pragmatystów (H. Putnam, P. Hare). **Argument na rzecz etycznego poszerzenia holizmu jest najważniejszym konstruktywnym argumentem White'a** – pozostałe argumenty na rzecz objęcia zakresem holistycznego testowania zdań normatywnych innych niż moralne, np. zdań estetycznych lub epistemologicznych, funkcjonują analogicznie. **Dlatego ocena zasadności tego argumentu ma kluczowe znaczenie dla obrony umiarkowanego naturalistycznego programu w analitycznej filozofii kultury.**

W sekcji 5.1. prezentuję sztandarowy argument White'a na rzecz szerokiego pojmowania holistycznego pragmatyzmu w odniesieniu do metody sprawdzania (testowania) twierdzeń etycznych i epistemologicznych. Powtarzającym się tłem dla rozważań White'a jest oczywiście ogólna Quine'owska krytyka filozoficznych dychotomii (głównie A/S) oraz holistyczny i naturalistyczny program w epistemologii, które omawiam w poprzednich rozdziałach. White'owski korporatyzm nie stanowi prostego rozwinięcia i rozciągnięcia Quine'owskiego holizmu i znaturalizowanej epistemologii na dyskurs normatywny. Żadna tego typu niekontrowersyjna i bezpośrednia aplikacja nie byłaby zresztą możliwa, a **przestrzegał przed nią sam Quine, gdy emfaticznie odmawiał etyce statusu dziedziny metodologicznie stabilnej.** White pokazuje jednak, że nawet Quine'owska nauka opiera się na pewnych założeniach normatywnych podobnych do tych, o których wprost dyskutują etycy. Zresztą White, podobnie jak i recenzenci jego *Toward Reunion...*, uważali etyczne poszerzenie holizmu za jego główne osiągnięcie, stanowiące istotne novum wobec zasadniczo akceptowanej przez niego i dobrze znanej Quine'owskiej metodologii. Po zaprezentowaniu założeń i konsekwencji argumentacji White'a, jako stanowiącej **odpowiedź na problemy tradycyjnej etyki analitycznej** (m.in. Moore'a i nonkognitywistycznych stanowisk pozytywistycznych; 5.1.1), przedstawiam **dyskusję White-Quine dotyczącą statusu normatywnej etyki i epistemologii** (5.1.2). Następnie dowodzę, że sygnalizowana przez White'a już w latach 50-tych krytyka poglądów Quine'a i **normatywne poszerzenie holizmu stanowiły antycypację argumentów, które wysuwano przeciwko w Quine'owi w latach 80-tych**, tj. po publikacji przez Quine'a *On the Nature of Moral Values* (1979) (5.1.3). Dalej dyskutuję **status emocji moralnych** i opartych na nich „**moralnych zdań obserwacyjnych**” w kontekście umiarkowanego programu naturalizacji etyki, który wyłania się z propozycji White'a (5.1.4). Zdaniem White'a naturalizacja etyki jest możliwa, o ile dowiedziemy, że przynajmniej niektóre moralne zdania okazjonalne są zdaniami obserwacyjnymi w sensie Quine'a. Konieczne jest wskazanie, że w pewnych kontekstach tożsame emocje – jako substytut stymulacji bodźcowej – warunkują identyczne reakcje językowe populacji, a także, że reakcje te nie są istotnie zależne od jakiejś teorii tła (*collateral theory*). To właśnie twierdzenie, że oceny moralne zależą zawsze od relatywnych kulturowo standardów moralnych, a nie od intersubiektywnych, podzielanych doświadczeń, stanowiło główny argument Quine'a na rzecz niestałości metodologicznej etyki, a za nią innych dziedzin kultury (dziedzin normatywnych). Stąd, krytyka tego argumentu otwiera drzwi dla rzeczowej refleksji kulturowej. Na kanwie dyskusji White-Quine identyfikuję także **nieścisłości w stanowisku metaetycznym Quine'a**

(nonkognitywizm czy kognitywny koherentyzm?). Dalej rozważam także założenia White'owskiej **etyki przekonania**, która wyłania się z jego twierdzenia o powinowactwie etyki i epistemologii (5.1.5) oraz **White'owskie twierdzenie o deskryptywnym charakterze terminu „dobry”, powiązane z jego dyskusją statusu zasad** moralnych i epistemicznych w systemie korporatystycznym (5.1.6).

Interesujący wątek dotyczy **teoretycznych i genetycznych związków White'owskiego korporatyzmu z teorią refleksyjnej równowagi J. Rawlsa**. Historycznie łączy je pozytywistyczny rodowód, tj. próba nadania rozważaniom etycznym statusu quasi-naukowego (albo ściślej podobnego rozważaniom naukowym) oraz pragmatyczna epistemologia, rezygnująca z wiary w aksjomaty moralne. Z historycznego punktu widzenia uprawniona jest teza, że **etyczny korporatyzm White'a, jak i teoria refleksyjnej równowagi Rawlsa, rozwijały się paralelnie w kontekście identycznych filozoficznych inspiracji**: pragmatyzmu (do którego jednak Rawls się wprost nie odwoływał), holizmu, krytyki logicznego pozytywizmu, a także bardziej szczegółowych stanowisk z zakresu filozofii nauki, takich jak stanowiska Quine'a i Goodmana. W sekcji 5.1.7 dokonuję dygresji na temat historycznych korzeni metody refleksyjnej równowagi i dyskutuję podobieństwa pomiędzy tą metodą a White'owskim korporatyzmem (które zresztą wprost rozpoznawali zarówno White, jak i Rawls).

W sekcji 5.2 zajmuję się **sposobami implementacji korporatyzmu w innych dziedzinach** rozważań normatywnych. W sekcji 5.2.1 analizuję poglądy White'a na metodologię badania historii, **wyjaśnianie historyczne i narrację historyczną**. White ocalił to, co wartościowe w obiektywizującym modelu Hempla (*covering law model*), rozpoznając liczne czynniki subiektywne (interesy, emocje, wartościowania), które wpływają pośrednio i bezpośrednio na konstrukcję narracji historycznej. W sekcji 5.2.2 badam jakie konsekwencje ma przyjęcie korporatyzmu dla **refleksji nad determinizmem i wolną wolą**. Rozważania White'a prowadzą do wniosku, że sposób rozumienia wolnej woli i jej relacji do determinizmu jest kulturowo warunkowaną kwestią moralną, która nie może być rozstrzygnięta wyłącznie w drodze analizy pojęciowej czy dedukcji z samo-oczywistych prawd jakiegokolwiek rodzaju.

W kolejnych trzech sekcjach zajmuję się natomiast rozważeniem przykładów i konsekwencji przyjęcia holistycznego pragmatyzmu na polu **filozofii religii** (5.2.3), **filozofii prawa** (5.2.4) i **estetyki** (5.2.5). Na pierwszym rekonstruuje argument White'a, że filozofia religii Jamesa otwiera drogę do szerszego rozumienia holizmu (z uwagi na rolę emocji w testowaniu twierdzeń religijnych). Na drugim dowodzę, że stosowanie holistycznego pragmatyzmu w kontekstach stosowania prawa odpowiada temu, co faktycznie robili amerykańscy realiści prawniczy. Wreszcie, rekonstruuje White'owskie porównanie poglądów holistycznych Deweya i Goodmana, wskazujące na obecną w ich myśleniu tendencję, aby za podstawy sądów smaku uznawać także emocje. Wszystkie te próby White'a służą jednemu celowi: **rehabilitacji emocji jako wiarygodnej (w pewnych okolicznościach) podstawy dla formułowania zasad normatywnych i rewizji przekonania**, a w dalszej kolejności relatywizującej, ale tolerancyjnej wizji dyskursu filozoficznego i praktycznego.

Na **końcu pracy** (5.3; 6) dyskutuję **status holistycznego pragmatyzmu**. Sam White postrzega tę metodę zarówno jako zjawisko (faktyczna praktyka badaczy), jak i regułę, będącą świadomym rezultatem filozoficznej legislacji. Oceniam, że teza holistycznego pragmatyzmu White'a jest tezą uniwersalna, interdyscyplinarna i nieredukcyjna. Argumentuję też – tu akurat przeciwko White'towi, który tej kwestii ostatecznie nie rozstrzygnął – że **uzasadnienie tezy holistycznego pragmatyzmu jest także częściowo moralne**. Uwagom tym towarzyszy przekonanie, że **holistyczny pragmatyzm White'a jest wartościowym i oryginalnym poglądem filozoficznym**, niesłusznie pozostającym w cieniu popularnych współczesnych koncepcji neopragmatycznych (np. Quine'a, Rorty'ego, Putnama, Sellarsa itd.).