

Adam Dyrda

Prawie o „kulturze”

/ROUGH DRAFT – nie wolno cytować!//

Panie i Panowie!

Pojęcie „kultury” jest niewątpliwie jednym z kluczowych pojęć naszego życia codziennego. Pojęcie to jest szeroko stosowane do opisanego wszelkich sposobów ludzkiej działalności, lecz w rozmaitych pracach i dyskusjach uzyskuje znaczenie bardziej dookreślone, przez co nieraz i sporne. Przeglądając już choćby tylko program tej konferencji natrafiamy na takie oto pojęcia powiązane jak: „kultura profesjonalna”, „kultura procesowa”, „kultura prawa (autorskiego)”, „kultura polska”, „kultura arabska”, „popkultura” itd. Pojęcia te rozumiemy intuicyjnie, jako nie wymagające głębszego dociekania, nawet jeśli z łatwością dopuszczamy myśl, że każde takie dociekanie prowadziłoby do jakichś kontrowersji. Czy kultura polska to także kultura polskich emigrantów? Czy za popkulturę uznalibyśmy muzykę jazzową? Do takiej grupy pytań należy też pytanie o to, czy konkretny system prawa stanowi wyraz kultury prawnej danego kraju albo regionu („prawo polskie” vs „prawo niemieckie; „prawo kontynentalne” vs „*common law*”) i jak w takim razie rozumieć rolę „*legal transplants*” (czy obce uznane za nasze jest już nasze, czy jeszcze obce?) czy nawet określać status „prawa międzynarodowego” (czy można mówić o kulturze międzynarodowej, a jeśli tak – to jakie podmioty ją tworzą: państwa i organizacje międzynarodowe?). Pomijam tutaj już bardziej szczegółowe definicje, jakich należałoby oczekiwać od kogoś, kto tłumacząc obcokrajowcowi status zawodów prawniczych w Polsce (zapewne fałszywie) stwierdza „Istnienie zawodu radcy prawnego jest w naszym kraju kulturowo uwarunkowane, choć uprawiają go czasem niezwykle niekulturalni ludzie!”.

Powyższe uwagi potwierdzają jedynie pewną oczywistość: trywialne, intuicyjne pojęcie „kultury” nabiera konkretnego znaczenia dopiero w ściśle określonych kontekstach. Dowodzą tego zresztą wprost przynajmniej niektóre z referatów, które zostaną wygłoszone na tej konferencji: tam pojęcie „kultury” jest określone przez definicję, przez powołanie się na pewne szczególne teorie definiujące pojęcie („kultury”), bądź przez kontekst wypowiedzi. Jeśli takiej definicji (określenia) brak, to sens wypowiedzi okazuje się niezwykle enigmatyczny. Często jednak polega się na ogólnej, podanej powyżej definicji, definiując kulturę jako „działalność ludzką”, przeciwstawiając ją „naturze”, odwołującej się do sfery faktów, od tej działalności niezależnych. Przy takim założeniu można pominąć kontrowersje związane na przykład z interesującym pytaniem o pojęcie kultury przemysłowej i informatycznej, w której ludzkie działania zastępowane są w coraz większym stopniu przez maszyny. Póki co, maszyny wydają się być ciągle pod kontrolą, lecz pisarze *science-fiction* już dawno przedstawili scenariusz, w którym ludzie tracą kontrolę (np. czy można mówić o kulturze „sztucznej inteligencji”, AI?; wydaje się, że wszelkie ograniczenia tutaj byłyby arbitralne; Szyborskiej „mózg elektronowy” ciągle pozostaje mózgiem, który jako taki zdolny jest coś wytwarzać – jakąś kulturę). W kontekście relacji prawa i kultury, których dotyczy ta konferencja, zrozumiałym zabiegiem będzie pominięcie tych, czysto filozoficznych (spekulatywnych), trudności i skupienie się na konkretnych, intuicyjnie rozpoznawalnych „przejawach” (jeśli wolno użyć takiego słowa) prawa i kultury. W taki też sposób postrzegam większość tematów, o których Państwo będziecie mówić w przeciągu tych dwóch dni. Nie zmienia to jednak faktu, że

wszelkie tego typu podziały, oparte na definicjach są bardzo śliskie (jest to nieco paradoksalne: w końcu definiujemy coś po to, aby śliskości uniknąć!).

Filozof nie może jednak przejść do porządku dziennego nad tymi i podobnymi komplikacjami. Dlatego interesuje mnie ogólna relacja pomiędzy tym, co zostaje zwykle pominięte lub założone (*implicite* lub *explicite*) w każdym badaniu bardziej konkretnym. Zamiast mówić o prawie i kulturze, będę mówił, nawiązując do nieco niefrasobliwego tytułu tego wykładu, prawie o „kulturze”. Zatem, będę występował z pozycji teoretyka, który będzie starał się zapytać jak można zbudować teorię kultury (czy prawa), bez definiowania w pierwszej kolejności pojęcia kultury (resp. prawa), a potem podporządkowywaniu dalszych badań (w dedukcyjny lub *quasi*-dedukcyjny sposób) tak zdefiniowanemu pojęciu. Dlatego też, w tytule wykładu mogą znaleźć Państwo cudzystów.

Pytanie brzmi: czy możliwe jest zbudowanie teorii kultury (a dalej także: teorii prawa jako pewnego elementu kultury) poprzez odrzucenie rozumowania „od uniwersaliów” (jak nazywał J.L.Austin definicje wywodzące się z tego, co można zobaczyć i dotknąć, potem uogólnione do jakichś abstrakcyjnych, tajemniczych „własności” umysłu)¹, akceptując jednocześnie, że pojęcie to jest, mówiąc żargonem L. Wittgensteina i F. Waismanna „pojęciem o rozmytych brzegach”? Chodzi także o to, aby uniknąć pewnej charakterystycznej dla niektórych filozofów o dogmatycznym usposobieniu manieri „ujednolicania”: dokonując klasyfikacji można na przykład z łatwością zdefiniować „kulturę ludzi pierwotnych” i przeciwstawić ją „kulturze człowieka cywilizowanego” (podobnie można mówić o „kulturze socjalistycznej” i „kulturze kapitalistycznej”). Wszelkie takie podziały, jak i zbudowane na nich teorie, są oparte, mówiąc znów za Austinem „na plecach definicji”, a mając źródło i zastosowanie ideologiczne prowadzić mogą do niesprawiedliwości, gdy jeden typ tak zdefiniowanej kultury uzna się za właściwy, a drugi – za jego fałszywą bądź prymitywną namiastkę (skutki: kolonializm, zimna wojna itd.).

Zagadnienie, do którego omówienia zmierzam, pozostaje zresztą w istotnym związku z tym, czym zajmowałem się przez kilka ubiegłych lat: filozofią prawa H.L.A. Harta i jego kontynuatorów („współczesny pozytywizm prawniczy”). Jak państwo wiecie, Hart wprost odżegnywał się od uprawiania filozofii prawa „na plecach definicji” w powyższym znaczeniu, a przedstawiając analizy pojęcia prawa podpierał się popularnymi metodami miękkiej filozofii analitycznej (w jej odłamie oksfordzkim). Powtarzał on za Austinem, że „świadomość znaczeń słów pozwala wyostrzyć nasze postrzeganie rzeczywistości”. Deklaracje Harta co do zastosowanej metody skutkowały jednak sporem z R. Dworkinem, który nie do końca akceptując specyfikę tych metod analizy filozoficznej nazywał teorię Harta „ukąszoną semantycznym żądłem” (*semantically stung*). Jako taka, teoria prawa Harta, uznająca w wyniku „analizy językowej”, prawo za system reguł pierwotnych i wtórnych, miała być zbyt arbitralna (i zbyt abstrakcyjna) by była prawdziwa. Dworkin domagał się uwzględnienia specyfiki zasad moralnych, które mają interpretacyjne zastosowanie dla każdego przypadku prawnego (*legal case*), w ten swoisty sposób „dopełniając” czy „dookreślając” pojęcie „prawa” w każdym konkretnym przypadku, który został przedstawiony (lub hipotetycznie mógłby zostać przedstawiony) pod sąd. Mówiąc językiem Dworkina: podstawy prawa (tj. pojęcie prawa) nie są określone przez jednoznaczne kryteria (sc. językowe), bo te, jako związane z kryteriami moralnymi, są z natury sporne. Nie będę tutaj wchodził szczegóły, powiem natomiast, że jest

¹ F. Inglis, Kultura, s. 12.

kwestią nie mniej sporną (a bynajmniej nie moralną – jak należałoby powiedzieć za Dworkinem) czy Hart, wbrew deklaracjom, nie stworzył takiej arbitralnej definicji pojęcia „prawa”. W moim przekonaniu tego nie zrobił, a znaczna część jego debaty z Dworkinem stanowi próbę wyjaśnienia nieporozumień związanych ze stosowaną przez niego i jego kontynuatorów metodą analizy językowo-pojęciowej², zaś argumenty Dworkina, zresztą nie tylko wobec Harta³, łamały tzw. *principle of charity* (której nb. Dworkin był w metodologicznym sensie zwolennikiem – por. jego teoria „interpretacji w jak najlepszym świetle”), choć niewątpliwie licznymi sformułowaniami Hart sam przyczynił się do powstania tej kontrowersji.

Być może kwestia interpretacji sporu Hart-Dworkin zależy nieco przyjęcia odpowiedniej perspektywy (tj. możliwości dokonania opisu pojęcia jakiejś rzeczy bez angażowania moralnego wartościowania dotyczącego pojęcia tej rzeczy). Nie będę dziś przekonywał na rzecz przyjęcia tej perspektywy w sposób systematyczny (wykład nie jest o Harcie), choć jak Państwo zauważycie, moje dzisiejsze argumenty będą pozostawać w pewnej szerszej analogii, a do samego Harta wrócimy na końcu. Dziś chciałbym zająć się natomiast metodologicznymi podstawami filozofii kultury, związanymi z zastosowaniem metod analitycznych (metody analizy filozoficznej), a więc metod, których jeśli dobrze rozumieć ich sens, pozwalały nie tyle (re)konstruować teorie na podstawie danych definicji (a więc nie w sensie „analityczności” jaką przypisywał np. G. Frege matematyce; a takie pojęcie analityczności teorii też można spotkać), a raczej przy pomocy odpowiednich **metod analizy** filozoficznej badać pojęcia, które mają charakter „ostensywny”⁴ oraz „refleksyjny”⁵. Aby jednak uniknąć zarzutów podobnych tych, jakie wysuwał Dworkin wobec Harta, warto pochylić się na chwile nad samym pojęciem analizy filozoficznej, które mam tu na myśli.

Kiedy powiedziałem, że nie chcę się wspinać „na plecach definicji” rozwijając czy konstruując jakąkolwiek teorię, odciąłem się tutaj w pewnym sensie od całej tradycji analizy lingwistycznej i pojęciowej w wersji, w jakiej była ona popularna do połowy XX wieku, mając też znaczne zastosowanie niejednokrotnie i dziś: a dokładnie, metody analizy, która dąży do stwierdzenia identyczności cech, atrybutów, bądź znaczeń terminów, do których się odnosi. Taka analiza zawsze polega na tak lub inaczej zdefiniowanej synonimiczności (identyczności semantycznej; identyczności pojęciowej lub identyczności cech bądź atrybutów) i przez to rodzi problemy (patrz: „paradoks analizy Langforda”). Jednym z typów tej analizy byłaby analiza dekompozycyjna: rozkład pojęć złożonych na pojęcia pierwotne. Jej szczególnym pod-typem byłaby natomiast analiza redukcyjna, która stanowiłaby proces sprowadzania (redukowania) pewnych pojęć zasadniczych do innych typów pojęć (zarówno w wersji naturalistycznej jak i non- czy anty-naturalistycznej)⁶. Trzeba jednak pamiętać, że redukcja jednak też ustala pewną formę identyczności (identyczność ekstensjonalna nie jest redukowalna, bo z definicji mamy ten sam przedmiot cały czas; redukcja dotyczy natomiast pojęć, cech, atrybutów, a więc tych „rzeczy”, których nie możemy wskazać palcem, a które możemy jedynie opisać, albo przypisać innym rzeczom). Ten ostatni typ analizy został zidentyfikowany przez A. Marmorą jako właściwy dla Harta (byliśmy tego niedawno świadkami podczas jego wizyty w Krakowie), co w zasadzie pozwala w odnowionej formie postawić pewien

² PIP 2014

³ Momosa pragmatyzm prawny

⁴ Tę cechę pojęć można nazwać „ostensywnością” (*ostensivity*; por. Inglis, s. 44).

⁵ Reflexivity, self-reflexivity...

⁶ np. Marmor Farewell – tak interpretuje dziedzictwo Hart i spolka.

typ zarzutu semantycznego (analogicznego do tego Dworkinowskiego): „zamianie” (która ma oddawać „redukcja”) pojęcia zbiorem bardziej fundamentalnych deskrypcji. Podejście takie uważam za zbytnie uproszczenie, przynajmniej w przypadku Harta, którego teoria jest bardziej skomplikowana (niemniej rozumiem przyczyny, dla których takie „semantyczne zarzuty” się pod jego adresem formułuje: zbyt bezpośrednio odwoływał się on do metod filozofii lingwistycznej i analizy pojęciowej, a zatem część zarzutów wobec niej po prostu „odziedziczył z dobrodziejstwem inwentarza”)⁷.

Wskazałem przed chwilą, że pojęcia „prawa” i „kultury” mają dwie wspólne cechy: są ostensywne i refleksyjne. Pojęcie kultury jest pojęciem, którego każdorazowe użycie może zostać zweryfikowane poprzez wskazanie przedmiotu, którego dotyczy. Odnalezienie przez H. Schliemanna tzw. „Skarbu Priama” w Illium, pomimo nieokreśloności pojęcia kultury, pozwala archeologom wskazać liczne właściwości kultury mieszkańców Troi z epok, z których te przedmioty pochodzą. Ostensywność nie ogranicza się jednak tylko do przedmiotów materialnych, bowiem także „instytucje” jako artefakty kultury stanowią prosty dowód jej istnienia. Kulturę można zrekonstruować przy pomocy rozmaitych „oznak”⁸, którymi są czyny ludzkie, a także przekonania i idee, które te czyny mogą wcielać w życie. Z kolei refleksyjność pojęcia „kultury” wiązałaby się z tym, że istnienie wszelkich jego desygnatów zależy od istnienia wspólnie podzielanych przekonań przez członków danej społeczności co do cech i roli tych desygnatów. Biżuteria starożytnych Trojan pełniła niewątpliwie istotne funkcje estetyczno-liturgiczne, lecz funkcje te nie istniałyby, gdyby ludzie nie byli do nich przekonani. Podobnie z pieniądzem: coś się nim staje w wyniku powstania wzajemnego, identycznego przekonania w danej populacji, że dane przedmioty (np. metalowe monety) stanowią środek wymiany. Przekonanie to może zostać „wprowadzone” w sposób pośredni (wytworzyć się spontanicznie, konwencja *tacite*) albo bezpośrednio, *explicite*, na przykład w drodze odpowiedniego, prawnego dekretu.

Pojęcie prawa, rozumianego jako fenomen kulturowy, którego instytucje stanowią właściwie „swoiste artefakty kultury” posiadałoby zresztą te dwie cechy (podkreślane zresztą przez zwolenników post-Hartowskich teorii prawa). Jediną kwestią jest wskazanie czym się różni teoria prawa od teorii kultury. Intuicja jest taka, że obie teorie zajmują się przedmiotami o tej samej (ostensywno-refleksyjnej) charakterystyce. Intuicyjnie powiedzielibyśmy jednak, że teoria (filozofia) prawa, przy założeniu, że prawo stanowi zbiór artefaktów kulturowych, stanowi pododdział teorii (filozofii) kultury. Założenie to ma jednak charakter definicyjny, a przecież nie chcemy uprawiać filozofii (prawa, kultury) „na plecach definicji”. Należałoby zatem zapytać o metodę: czy sama metoda pozwala wyróżnić jakoś teorię prawa w ramach – szeroko pojętej – teorii kultury?

Należałoby tutaj zapytać najpierw, czy pojęcie prawa i pojęcie kultury mogą być określone, badane, analizowane w oderwaniu od jakichkolwiek jej przejawów. Z całą pewnością nie: poszczególne przedmioty, artefakty, instytucje, ujęte zwykle w jakąś formę językową (albo opisane przy jej pomocy), dostarczają materiału dla

⁷ Do tych zarzutów zaliczam argument, który nazwałbym „autokompromitacją Moore’a”: Moore opowiadał się za „analizą pojęciową” i jest uważany za jej „ojca”. Zaczepiony przez Langforda, w związku jednak z „paradoksem analizy” nie potrafił dokładnie wskazać przyczyn, dla których analiza miała być informatywna, a jednocześnie nietrywialna. Brak jednoznacznego wskazania tej kwestii dyskwalifikuje w zasadzie jego analizy pojęciowe, gł. pojęć etycznych (**Principa EThica**).

⁸ **czy to w sensie Dąbskiej.**

analityków. Zasadniczą kwestią jest tutaj to, w jaki sposób filozofowie identyfikują przedmioty, które podpadają pod analizowane pojęcia: czy nie ma tutaj błędnego koła?

Z pewnością takie błędne koło jest w przypadku pojęcia „prawa” i teorii, która stara się to pojęcie zanalizować. Pojęcie prawa stanowi, jak na to wskazuje J. Raz, jedno z ważnych pojęć samo-rozumienia się ludzi w społeczeństwie. Zastosowanie tego pojęcia przez każdego członka społeczeństwa, np. w zdaniu „X jest prawem”, wskazuje zarazem na pewne cechy rzeczy X, którą przeciętny mówiący uznaje za „prawo”. Należy przy tym uznać, że posługuje się on tym terminem w sposób kompetentny (dziecięcy bełkot, w którym to słowo będzie występować, nie będzie dobrym kandydatem dla analizy filozoficznej). Pytanie skąd bierze się ta kompetencja? Argument, że wynika ona z arbitralnego zdefiniowania X jako prawa przez tę osobę nie byłoby zbyt przydatny (każdy może sobie definiować co chce jak chce) i w skrajnym wypadku zmuszałby nas do zaakceptowania sytuacji rozmowy pomiędzy dwoma osobami, które mówiąc kolokwialnie „gadałyby jedna przez drugą”. Żadna rozsądna teoria nie mogłaby zaakceptować takiej konsekwencji, zatem pewność, z jaką ktoś mówi „X jest prawem” musi wynikać z czegoś jeszcze innego. W moim przekonaniu wynika z powszechnie podzielanego, zwrotnego w danej grupie przekonania (*mutual belief*), że coś, co posiada pewną wiązkę charakterystyk, będzie tam nazywane „prawem”. Teoretyk, badając te charakterystyki, będzie rozjaśniał jedynie, to co było „w jakimś sensie” (publiczno-społecznym) wiadome już wcześniej. Ponieważ jednak nie ma żadnej dobrej metody utrwalenia struktury wzajemnych przekonań członków społeczeństwa w danym momencie czasu (przekonania są refleksyjne, a nadto ewoluują i zmieniają swoją strukturę; nie sposób przeprowadzić tutaj żadnej ankiety), to jego zadanie ogranicza się jak najtrafniejszego oddania tych powszechnych przekonań w danym momencie czasu. Zbiór tych przekonań można nazwać *folk theory* „pojęcia prawa”, zaś rola teoretyka będzie polegała na przedstawieniu racjonalnej rekonstrukcji takiej teorii (co potocznie można określić mianem „wyjaśnienia” lub „rozjaśnienia” pojęcia prawa)⁹. Co więcej, te rozjaśnienia zaś będą mogły stanowić podstawę dla zmiany (rewizji lub udoskonalenia) przekonań tych, na których teoretyk sam bazował. Zatem takie podejście metodologiczne, choć nie stanowi wyrazu dogmatyzmu, to tak naprawdę może przyprawić o niezłą rozterkę egzystencjalną: skoro pojęcia są refleksyjne, to w obliczu dodatkowej zmienności przekonań społecznych, będących podstawą (materiałem) dla rekonstrukcji, nie da się przedstawić teorii prawa, która nie była by statyczną „racjonalną rekonstrukcją” albo idealizacją, opartą na materiale dowodowym zbyt skąpym (z braku wspomianej „ankiety”), dla którego doboru jedynym argumentem jest intuicja filozofa (to tutaj, *by the way*, może wchodzić jakiś zarzut dogmatyzmu).

Problem ten wydaje się jeszcze bardziej złożony, gdy w dobie pluralizmu wartości zapytamy filozofa kultury o pojęcie „naszej kultury”. Aby jednak nie popadać w sceptycyzm, warto dokładnie zapytać, co to tak naprawdę znaczy „analizować” tak złożone pojęcia. Wykluczyłem już możliwość podania definicji lub deskrypcji, która stanowiłaby rozbudowany synonim wyrażenia analizowanego (choć dopiero za chwilę podam dokładny powód, dla którego tak robię). Analiza ma być interesująca poznawczo, a nie trywialna. Jak sądzę, aby dokładnie zrozumieć to, co właściwie robią analityczni filozofowie prawa (czy kultury), nieraz wbrew temu, co sami

⁹ Warunek kognitywny analizy jest spełniony; choć analiza dotyczy już tego, co „jakimś sensie” było już znane.

deklarują, należy zapytać o to, skąd ich twierdzenia tak naprawdę się biorą. Odpowiedź na to pytanie nie dotyczy jednak tylko kwestii analizy językowej i pojęciowej, choć do nich filozof się będzie odwoływał. Będzie to jednak w pierwszej kolejności problem epistemologii przekonań i sposobu budowania teorii na nich opartych, a dopiero wtórnie definicji i innych ustaleń pojęciowych, które będą zrelatywizowane do tak określonych teorii i opartego na nich dyskursu.

Można tę kwestię ująć jeszcze inaczej: filozof może pytać o znaczenie pojęcia prawa, może pytać o to jaką rolę pełni pojęcie prawa i badać do określania jakiego typu przedmiotów to pojęcie służy. Może przy okazji robić też wiele różnych innych rzeczy (ale o tym dokładnie, co poza filozofowaniem filozofowie robią, wolałbym, aby zachować przyzwoitość, dokładniej się nie wypowiadać). Warto dodać, że odpowiedź na to pytanie nie sprowadza się do rozstrzygnięcia „pytania semantycznego” o znaczenie powinności prawnych (analogiczne pytanie o znaczenie słuszności i powinności moralnych stawia tradycyjna etyka). Metody analityczne w tradycyjnym rozumieniu określają w jakiś sposób z góry (tradycyjnie) relację pomiędzy terminem-pojęciem-znaczeniem i odniesieniem, a ten nacisk na język (i zagadnienia teorii języka) nie przynosi, jak wskazuje R. Rorty, w gruncie rzeczy filozofii nowego samookreślenia:

Z mojego punktu widzenia różnice między filozofią analityczną a innymi jej odmianami są względnie nie istotne – to raczej sprawa stylu i tradycji niż różnica „metody” lub zasad naczelnych. [...] Moim zdaniem gałąź filozofii wywodząca się od Russella i Fregego jest, podobnie jak klasyczna fenomenologia Husserla, po prostu kolejną próbą wyniesienia filozofii na piedestał, na którym chciał ją postawić Kant – z jego wyżyn osądzałby inne dziedziny kultury dzięki swoiście filozoficznemu poznaniu ich „podstaw”. Filozofia analityczna jest jeszcze jedną odmianą filozofii kantowskiej – wyróżnia się ona raczej lingwistycznym, niż mentalistycznym pojmowaniem przedstawięń, uznaniem filozofii języka, a nie „krytyki transcendentalnej” lub psychologii za dyscyplinę odslaniającą „podstawy poznania”. Ten nacisk na język nie zmienia zasadniczo [...] kartezyjsko-kantowskiej problematyki i skutkiem tego nie przynosi filozofii rzeczywiście nowego samookreślenia – filozofia analityczna nadal poświęca się konstruowaniu stałych, neutralnych zasad wszelkiego badania, a zatem kośćca całej kultury¹⁰.

Ta uwaga, bez względu na dalsze rozważania Rorty’ego, którymi nie będę się zajmował, wskazuje na jedną istotną rzecz: złudne jest poszukiwanie odpowiedzi na nurtujące nas pytania filozoficzne przy założeniu, że doprowadzi nas do tego wyłącznie jakiś rodzaj analizy: analizy językowej, pojęciowej czy fenomenologicznej. Co więcej, typ zastosowanej analizy nie ma większego znaczenia. W innym fragmencie Rorty stwierdza, że sam napisał tę książkę (z której pochodzi cytat) „używając słownictwa współczesnych filozofów analitycznych” bo innego słownictwa (czego bardzo zresztą żałuje) nie zna, ale podobny, albo lepszy efekt mógłby zapewne zostać osiągnięty przy użyciu innego słownictwa (np. poprzez odwołanie się do tradycji hermeneutycznej). Można powiedzieć, że Rorty jest filozofem analitycznym, który nie ufa analizie. Do grona tego typu filozofów należą także trzej inni filozofowie analityczni, od których Rorty się wiele nauczył, a o których teraz kilka słów: N. Goodman, W.V. Quine i M. G. White.

W szczególności interesuje mnie pogląd White’a, który uważał, że jest możliwe powiedzenie czegoś interesującego w kwestii uzasadnienia rozmaitych

¹⁰ Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, s.12-13.

sądów (sc. sądów normatywnych etyki, ale ten sam mechanizm stosuje on do sądów normatywnych prawa, oraz innych nauk odnoszących się do materii ujmowanej pod ogólną etykietką „kultury”) bez głębokich badań semantycznych użytych terminów i dokonywania analiz pojęć (etycznych, prawnych i innych)¹¹. Ale o tym już za moment.

Mówiąc ogólnie, wskazani filozofowie w połowie XX wieku dokonali rzeczy przełomowej. Stosując metody analityczne z właściwym sobie nastawieniem pragmatycznym, okraszonym dużą dozą sceptycyzmu, doszli oni do wniosku, że żadna metoda analizy (językowej, pojęciowej itd.) nie sprawdza się jako metoda dociekania istotowych znaczeń słów (pojęć). Szczególnie wyeksponowali oni zagadnienie synonimiczności języka, badając czy możliwe jest podanie jakiegoś kryterium behawiorystycznego (w znaczeniu identycznych zachowań językowych, stanów psychologicznych i innych). Za pojęcie w miarę pewne uznawali oni natomiast pojęcie ekstensji, czyli zbioru desygnatów danej nazwy (lub w odniesieniu do sądów – ich wartości prawdziwościowej). Polegając na tym, Goodman odrzucił ideę synonimiczności argumentując, że nawet w przypadku terminów o *prima facie* identycznej ekstensji nie możemy mówić o ich synonimiczności. Wtórne ekstensje dwóch różnych terminów są zawsze różne, wobec czego można mówić tylko w wysokim stopniu podobieństwa językowego (*likeness of meaning*) a nie o synonimiczności (*sameness of meaning*) terminów, posiadających identyczną ekstensję pierwotną¹². Wcześniej podobnie White zauważył zresztą, że zdania takie jak „Maciek jest kawalerem” i „Maciek jest nieżonatym mężczyzną”, choć mają ekstensję identyczną i są prawdziwe (bo w końcu jeszcze się Ewie nie oświadczył), to obarczone operatorem intensjonalnym (*gerade-operator*) mogą zmieniać wartość i być fałszywe¹³. W szczególności możliwa jest sytuacja, że zdanie „Pięcioletni Bartek wie, że Maciek jest nieżonatym mężczyzną” będzie prawdziwe, bo poznał on już pojęcia „żony” i „męża” w przedszkolu, natomiast zdanie „Pięcioletni Bartek wie, że Maciek jest kawalerem” będzie fałszywe, bo Bartek nie zna znaczenia nazwy „kawaler”. Ten przykład pokazuje, że ze względu na możliwe zmienne ekstensje w przypadku opisów dotyczących nazw, które odbijają się na potencjalnej różnicy w ramach drugoplanowego (i dalszego) odniesienia nazw, nawet takie pojęcia Moore’a, uznawane za klasyczne *analysandum* i *analysans*, jak „kawaler” i „nieżonaty mężczyzna” nie są synonimami. Atak na synonimiczność oznaczał zarazem atak na tradycyjny podział zdań (sądów) na zdania analityczne i syntetyczne.

Podział ten, jak Państwo wiecie, zyskał na znaczeniu w filozofii Kanta, który w wyraźny sposób zmodyfikował proste odróżnienie Hume’a kwestii faktów (*matters of fact*) i związków idei (*relations of ideas*) i związanych z tymi sposobami metod myślenia: myślenia eksperymentalnego (*experimental thinking*) oraz abstrakcyjnego (*abstract thinking*). Dla Kanta każdy sąd, którego treść kognitywna sprowadza się tylko i wyłącznie do rozjaśnienia podmiotu zdania przez orzecznik, będzie sądem analitycznym (czyli: w sądach tych orzecznik, stanowiący swoiste „dookreślenie” podmiotu będzie się w tym podmiocie zawierał). Od czasów Kanta pojęcie analityczności było powiązane z pojęciem identyczności (tam: przynajmniej częściowej identyczności orzecznika i predykatu, u późniejszych filozofów: identyczność pojęć, sensów, czyli synonimiczność). Do pojęcia „analityczności” jao cechy swoistej zdań analitycznych odwoływali się liczni filozofowie od czasu Kanta, a w czasach nam najbliższych grupę najbardziej reprezentatywną tworzyli filozofowie

¹¹ M. White, What is and what ought to be done, s. 5-6.

¹² Będzie przykład.

¹³ będzie przykład.

szkoły analitycznej (G.E. Moore i spółka) oraz empiryści logiczni (logiczni pozytywiści). Podział ten był natomiast krytykowany przez filozofów wywodzących ze szkoły heglowskiej, filozofowie życia i intuicjoniści (a więc filozofowie uważanie przez filozofów analitycznych za przedstawicieli tzw. „miękkiej filozofii”).

Jednak to atak na analityczność, gł. ze względu na krytykę pojęcia „synonimiczności” terminów, ze strony samych filozofów analitycznych był najbardziej doniosły. Swoistą „piątą kolumnę” stanowią tutaj M. White i W.V. Quine, którzy przedstawili swoją krytykę „analityczności: w dwóch tekstach (one się w zasadzie uzupełniają), z których najsylniejszym jest „Dwa dogmaty empiryzmu”.

W tekście tym można wyodrębnić argumentację negatywną, która zmierza do odrzucenia podziału zdań analitycznych i syntetycznych. Sprowadza się ona (przynajmniej w interesującej nas dzisiaj części) do następującego zestawu argumentów:

- 1) Nie można zdefiniować „analitycznego”, jako opierającego się na Kamtowskiej zasadzie sprzeczności, w sensie w jakim przeciwieństwem sądu analitycznego byłby sąd wewnętrznie sprzeczny (kontrtautologiczny), bo pojęcie „wewnętrznej sprzeczności” wymaga takiej samej definicji i klasyfikacji co pojęcie „analityczności”.
- 2) Kantowskie ujęcie relacji podmiot-predykat jako relacji „zawierania się” ma charakter metaforyczny, a samo „zawieranie się” musi zostać dokładniej zdefiniowane.
- 3) Gdy próbujemy zdefiniować „sąd analityczny” jako „prawdziwy na mocy znaczenia użytych w nim słów”, to (jeśli odróżnimy znaczenie od odniesienia nazwy) musimy uznać, że znaczenia stanowią jakies „tajemnicze byty zapośredniczające” (*obscure intermediary entities*).
- 4) Wyłączywszy kwestię języków sformalizowanych (gdzie wprowadzona zostaje czysto konwencjonalna notacja), w językach naturalnych każda próba zdefiniowania analityczności musi opierać się na przyjęciu określonej koncepcji synonimiczności: a ta sama wymaga zdefiniowania.
- 5) Nie da się zdefiniować synonimiczności intensjonalnej (poznawczej, znaczeniowej) w języku naturalnym. W językach formalnych wymienialność wyrażen opiera się na synonimiczności ekstensjonalnej, tj. na podstawialności wyrażen (formuł) *salva veritate* (z zachowaniem odniesienia nazw lub wartości logicznej zdań). W przypadku języków naturalnych, z natury intensjonalnych, da się pomyśleć i wskazać liczne konteksty nie pozwalają wymieniać terminów (sądów) w sposób, który zawsze pozwalałby na zachowanie wyjściowego odniesienia (wartości logicznej). W tych językach można uznać dwa wyrażenia za synonimiczne tylko, gdy założy się istnienie relacji „analityczności” łączącej te wyrażenia w jakimś sądzie – a to jest przecież kwestia, od której zaczęły się nasze wątpliwości. Zatem próba zdefiniowania „analityczności” poprzez odwołanie się do „synonimiczności” to, jak pisze Quine, „ślepa uliczka”, podobnie jak posiadające te same wady odwołanie się do reguł semantycznych.

Tak więc odróżnienie sądów analitycznych, których prawdziwość zależy wyłącznie od znaczeń wyrażen języka, a nie od faktów, od sądów syntetycznych, których prawdziwość zależy od faktów poza-językowych (doświadczenia, empirii) zostaje odrzucone. Ludzka wiedza, tak jak ją widzi Quine, stanowi połączenie czynnika ludzkiego (języka) i poza-ludzkiego (doświadczenia), a granicy pomiędzy

nimi nie sposób jednoznacznie określić: a tego oczekiwaliby filozofowie, którzy odróżniają sądy analityczne od syntetycznych.

W tym momencie Quine przedstawia argumentację pozytywną, która sprowadza się do zaprezentowania jego własnego poglądu na to, jak ludzie łączą nowe doświadczenia (empiryczne) z posiadanym przez nich багаżem przekonań (swoistym dziedzictwem), ujętych w postaci sądów (zdań), co także oddaje strukturę budowy i modyfikacji teorii naukowych. Zanim przedstawię ten pogląd (w zmodyfikowanej przez White'a, „kulturowej” wersji) chciałbym przedstawić kilka bardziej ogólnych uwag, które uczynią przejście od argumentu negatywnego (tj. krytyki dychotomii analityczno-syntetycznej) do argumentu pozytywnego, bardziej płynnym.

Jeden z ważnych podziałów kultywowanych tradycyjnie przez filozofów kultury sprowadza się do przeciwstawienia kultury naturze. Jak sądzę to przeciwstawienie miało ogromny wpływ na odróżnienie tzw. *Naturwissenschaften* i *Geisteswissenschaften*, a więc nauk ścisłych (przyrodniczych) i nauk społecznych-humanistycznych. Podział ten jednocześnie sugerował, że istnieje jakościowa różnica w metodzie tych dwóch typów nauk. Różnicę tę można potraktować jako różnicę w sprawdzaniu (weryfikacji lub falsyfikacji) przekonań (twierdzeń, sądów), z których składają się odpowiednie teorie. Naukom przyrodniczym miałby odpowiadać model hipotetyczno-dedukcyjny; naukom społecznym i humanistycznym (naukom o prawie, naukom o moralności) miałby odpowiadać model, w którym pewne przesłanki traktowano by jako dane (np. zasady społeczne, zwyczaje, tradycje, zasady moralne, zasady prawne) i jako takie nie podlegające rewizji. Z kolei wspólne oparcie te dwa modele znajdowałyby w zasadach logiki klasycznej. Model ten wymagałby na przykład, aby prawdy moralne traktować tak, jak traktujemy prawa logiki właśnie: nie podlegałyby one (jako sądy kategoryczne) zmianie, nawet gdyby konkluzje rozumowań, w których stanowiłyby przesłanki, prowadziłyby do nieakceptowalnych (przez nas) skutków. W przypadku modelu nauk przyrodniczych takie skutki prowadziłyby (na mocy zastosowania prawa transpozycji do sądu hipotetycznego) do rewizji przesłanek (przy czym prawa logiki nie stanowiły same przesłanek, wnioskowano bowiem nie na ich podstawie, ale w oparciu o nie – to odróżnienie znajdujemy u Kanta¹⁴).

Odrzucenie dychotomii sądów analitycznych (trwałych i niezmiennych) i syntetycznych (weryfikowalnych doświadczalnie) w swojej dalszej konsekwencji prowadzi do odrzucenia klasycznego podziału „natura” – „kultura” jako ufundowanego, przynajmniej *implicite*, na definicjach dotyczących znaczeń słów. Używając terminologii Hume'a: nie ma myślenia abstrakcyjnego bez empirycznego, i *vice versa*. Koniec końców, zgodnie z argumentacją Quine'a musimy potraktować wszystkie nasze przekonania jako pewne hipotezy, a nie jako niezmiennie i trwałe dogmaty:

*[...] [H]ypotheses in various fields of inquiry may tend to receive their confirmation from different kinds of investigation, but this should in no way conflict with our seeing them as hypotheses. We talk of framing hypotheses. Actually we inherit the main ones, growing up as we do in a going culture. The continuity of belief is due to the retention, at each particular time of most beliefs.*¹⁵

¹⁴ Kant, **wnioskowanie w oparciu o reguły vs na podstawie reguł**.

¹⁵ W.V. Quine and J.S. Ullianm *The Web of Belief*, New York 1978, s. 81.

Przyjmując taki punkt widzenia musimy się zgodzić, że teorie naukowe, jak i zdrowy rozsądek, mają tę samą, przekonaniową strukturę, która jest sprawdzana w ten sam sposób (drogą hipotetyczno-dedukcyjną). Zatem w ten sam sposób będą weryfikowane prawdy przyrodnicze, językowe, prawnicze i moralne. Co więcej, odrzucenie „analityczności” nakazuje także odrzucić tezę o trwałości sądów logicznych, które także mogą podlegać odrzuceniu, jak zwykle hipotezy.

Interesujące może być dla niektórych z Państwa, że te poglądy Quine, Goodmana i White są także inspirowane polską myślą filozoficzną. Mam tutaj na myśli szczególnie poglądy A. Tarskiego, z którym White i Quine utrzymywali bliską znajomość¹⁶. Pogląd Quine jest też bardzo bliski przedstawianym w tym samym czasie poglądom K. Ajdukiewicza (sc. jego późniejszym twierdzeniu o empirycznym charakterze podstawy matematyki). Zatem krytyka analityczności prowadzi do odrzucenia jakichkolwiek apriorycznych składników nauki. Quine pisze:

*Całokształt naszej wiedzy czy też przekonań, od najbardziej przypadkowych prawd geografii i historii aż po najgłębsze prawa fizyki atomistycznej, a nawet czystej matematyki i logiki formalnej, jest tworem człowieka i styka się z doświadczeniem tylko wzdłuż swojej krawędzi*¹⁷.

W innym miejscu tego tekstu Quine wskazuje:

*“Each man is given a scientific heritage plus a continuing barrage of sensory stimulation; and the considerations which guide him in warping his scientific heritage to fit his continuing sensory prompting are, where rational, pragmatic” (1953: 46)*¹⁸.

Cztery elementy są charakterystyczne w tym podejściu¹⁹: 1) jest to pogląd dotyczący interpretacji ludzkich działań i ich dziedzictwa (stanowiącego, jak byśmy powiedzieli, fenomen kulturowy); 2) to dziedzictwo jest rozumiane raczej jako koniunkcja wielu przekonań, aniżeli jedno, samodzielne (non-koniunktywne) przekonanie, co prowadzi nas do tezy, że nasze przekonania (sądy) nie są sprawdzane (weryfikowane) indywidualnie, lecz “stają przed trybunałem doświadczenia” jako ciała kolektywne (*corporate bodies*; tzw. holizm); 3) jest tam odniesienie do strumienia doświadczenia (*barrage of sensory stimulation*; tzw. empiryzm); 4) jest tam odniesienie do pragmatycznego ukształtowania tego dziedzictwa, taka by było najlepiej dopasowane do posiadanych przez nas wrażeń zmysłowych (tzw. pragmatyzm).

Pogląd ten, zwany “holistycznym pragmatyzmem”²⁰, stanowi zarazem swoiste “przedłużenie” zdrowego rozsądku. Quine pisze:

¹⁶ Tarski pisał w jednym z listów do White’a: „I would be inclined to believe (following J.S. Mill) that logical and mathematical truths don’t differ in their origin from empirical truths – both are results of accumulated experience [...] I think that I am ready to reject certain logical premises (axioms) of our science in exactly the same circumstances in which I am ready to reject empirical premises (e.g., physical hypotheses); and I do not think I am an exception in this respect” (M. White & A. Tarski, *A Philosophical Letter of Alfred Tarski*, *The Journal of Philosophy*, Vol. 84, No. 1 (1987), s. 31.

¹⁷ Dwa dogmaty empiryzmu...

¹⁸ nie mam pod ręką polskiego tłum.

¹⁹ White 2002: 1; cf. Pihlstrom 2011: 141

²⁰ Takiego określenia po raz pierwszy użył bodaj A. Hofstadter, *The Myth of the Whole: A Consideration of Quine’s View of Knowledge*, *The Journal of Philosophy*, Vol. 51, No. 14 (1954), s. 397-417.

[...] science is itself a continuation of common sense. The scientist is indistinguishable from the common man in his sense of evidence, except that the scientist is more careful²¹.

Z kolei jak wskazuje M.White, zgodnie z holistycznym pragmatyzmem sposób ukształtowania dziedzictwa (kulturowego i naukowego) przez rozum naukowca (*scientists' warpings*) zależy od kryteriów elegancji lub prostoty przyjmowanej teorii oraz od intencji konserwatywnego ukształtowania tego dziedzictwa²². Ten konserwatyzm epistemiczny sprowadza się do Jamesowskiej zasady "minimum modyfikacji" (*minimum modification*) lub Quine'owskiej zasady "minimum okaleczenia" (*minimum mutilation*)²³. Z kolei empiryzm (pkt 3. Powyżej) stanowi bezpośrednie zaprzeczenie Kartezjańskiej tradycji racjonalistycznej, która sankcjonuje istnienie wiedzy, która nie jest sprawdzalna empirycznie (ten racjonalizm był jedną z charakterystycznych cech logicznego pozytywizmu, przeciwko któremu Quine występował). Odrzucenie tej tradycji i przyjęcie holizmu (powiązanego zresztą z „holizmem epistemicznym” A. Tarskiego czy „epistemologicznym gradualizmem: J. Deweya) w duchu pragmatycznym znosi wszelkie dychotomie (jak wskazywałem wyżej podstawowe było tu zresztą odrzucenie dychotomii analityczno-syntetycznej w sposób). Teoria, stanowiąca koniunkcję różnych typów sądów (logicznych, empirycznych) musi zgadzać się (*fit*) z wrażeniami zmysłowymi (*sensory promptings*), co – jak wskazywałem może prowadzić nawet do odrzucenia tzw. prawd analitycznych (np. logicznych).

Pogląd Quine'a dotyczył jednak teorii naukowych, co oddaje jego powiedzenie: „*the philosophy of science is philosophy enough*”. Dla Quine'a, skoro cała nasza wiedza ma charakter doświadczalny, to filozof, tak jak naukowiec, nie jest w stanie wykroczyć poza aparat pojęciowy nauki. Twierdzenia filozofa, który jest dla Quine'a w zasadzie zawsze filozofem nauki, będą jedynie twierdzeniami bardziej oddalonymi od owego newralgicznego styku doświadczenia i teorii (wiedzy). Jako takie, twierdzenia filozoficzne (a wśród nich choćby „prawdy logiki”) będą z psychologicznego punktu widzenia, jako bardziej oddalone od tego newralgicznej linii granicznej, odporne na rewizję. Pośrednio jednak będą podlegać jej tak samo jak wszystkie inne twierdzenia (przekonania, sądy). Cała wiedza stanowi bowiem, zgodnie ze słynną Quine'owską metaforą, strukturę o kształcie pola siły:

„Niektórym ze zdań zostaje przypisana inna wartość logiczna. Zmiana oceny jednych zdań pociąga zmianę oceny innych za sprawą ich logicznych związków, przy czym prawa logiki są po prostu dalszymi twierdzeniami systemu, pewnymi innymi elementami pola. Zmieniwszy wartość jednego zdania, musimy zmienić wartość logiczną niektórych innych, które mogą być zarówno zdaniem powiązanymi z tymi pierwszymi, jak i zdaniem ustalającymi same związki logiczne. Pole jako całość jest jednak na tyle zdeterminowane przez swoje warunki brzegowe, tj. przez doświadczenie, że istnieje znaczna swoboda wyboru zdań, które wobec danego konfliktu z doświadczeniem mają być „przecenione”. Żadne poszczególne świadectwo doświadczenia nie jest związane z jakimś określonym zdaniem z wnętrza pola; związek ten ma co najwyżej charakter pośredni, za sprawą równowagi pola jako całości”²⁴.

²¹ W.V. Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays*, Cambridge, Mass., 1976, s. 233.

²² White 2002, 2.

²³ Ibidem.

²⁴ Dwa dogmaty, s. 65.

Wydaje się jednak, że twierdzenie, że filozofia jest zawsze filozofią nauki, wymaga przyjęcia radykalnego programu naturalizacji, który postulował Quine. To może stanowić znaczne ograniczenie, szczególnie dla bardziej „humanistycznie” zorientowanych badaczy. Dlatego też, M. White zauważa, że naukę, o której pisze Quine, należy potraktować jako zaledwie element szerszego, kulturowego pola siły. Nauka stanowi bowiem jeszcze jedną instytucję obok innych instytucji kulturowych, które stanowią przedmiot zainteresowania filozofów. Można powiedzieć, stosując terminologię L. Wittgensteina, że nauka stanowi po prostu jedną z „gier językowych” toczonych w ramach szerzej pojętej „formy życia”. Dlatego też uprawnione będzie raczej stwierdzenie: „*philosophy of culture is philosophy enough*”. Każda filozofia (teoria) dotyczy pewnych elementów owego „pola siły”, które stanowi metaforyczne określenie dla całej kultury. To oznacza zaś, że wszystkie dziedziny pola, które mogą być poddane badaniu – naukowe, moralne, prawne czy artystyczne – funkcjonują równych prawach, stanowiąc równoprawne dziedziny filozofii kultury (filozofii, która w tym ujęciu jest tak naprawdę rodzajem teorii meta-filozoficznej)²⁵. Zaś różnice pomiędzy dyscyplinami nie będą miały charakteru różnic jakościowych, a jedynie poziomu stopnia²⁶. Różnice te będą wynikać, jak pisze White, z tego, że choć poszczególne dyscypliny mogą stosować różne metody analiz i badań, to jednak będą różnić się słownikiem i siatką pojęciową, lecz metoda weryfikacji sądów w tych naukach (z punktu widzenia epistemologii) jest taka sama. White stwierdza wprost:

*„[...] we may distinguish different disciplines associated with various elements of culture on the basis of their different vocabularies and substantive statements, but not by saying that we use fundamentally different methods in supporting those statements”*²⁷.

Oczywiście, metoda empiryczna, jako metoda sprawdzania twierdzeń, sądów, czy przekonań (mających jakąś formę propozycjonalną), sprowadza się w znacznej mierze do badania funkcjonującego w danych dyscyplinach języka. W nauce, moralności, prawie czy sztuce używamy tych samych metod empirycznych, które wymagają zbadania „jak używamy i powinniśmy używać języka” (*an examination of how we do and should use language*). Nie oznacza to jednak dekompozycji apriorycznie przyjmowanych pojęć (co stanowi główne zagadnienie metodologiczne racjonalistycznie ukierunkowanej filozofii analitycznej, gloryfikującej metody analizy pojęciowej)²⁸. To epistemologiczny punkt wyjścia, nakazujący potraktować całokształt naszych przekonań (sądów, twierdzeń), pozwala wskazać rolę, jaką pełnią przekonania dotyczące konkretnych artefaktów (instytucji) kultury, a także

²⁵ As H. Putnam, a disciple of M. White, recognizes, the abandonment of “the spectator’s view”, that Quine, Goodman or Davidson themselves postulate, would mean nothing “if we don’t extend the pragmatic approach to the most indispensable ‘versions’ of ourselves and our world that we possess” (Putnam 1987: 21; cf. Pihlstrom 2011: 141).

²⁶ White 2002: 154–155

²⁷ White 2002: 3; All of these disciplines – ethics, law, art and science – are “anchored in experience,” and all of them are corrigible but cognitive enterprises, which eventually form altogether a “holistic totality” instead of “any compartmentalized group of distinct areas with definite boundaries” (Pihlstrom 2011: 143). // Dyrda 2013// Erasmus Law Review

²⁸ In 1877, C. S. Peirce wrote that the rationalistic, a priori method was the most intellectual and respectable of all the old methods. He also pointed out: “its failure has been the most manifest” (Peirce 1877). Holistic pragmatism elaborates against any ultimate rationalization, or what Dewey once called “the quest for certainty,” that reminds us of the most important point: both in science *par excellence* and in “soft sciences” (law, art, ethics) there are no ready-made solutions in advance of particular problems. // Dyrda 2013/ Erasmus

skonfrontować te przekonania z bezpośrednim doświadczeniem i poddać je rewizji, gdy doświadczenie będzie narzucać się z tak wielką siłą, by przełamać wspomnianą zasadę konserwatyizmu. Takie ujęcie pozwala także wskazać na prostą przyczynę ewolucji kulturowej: stanowi ona refleks zmian w naszym postrzeganiu świata.

Jednakże, ze względu na rozległość podstaw naszej kultury i towarzyszącą temu praktyczną niemożliwość zrekonstruowania całokształtu przekonań, które składają się na kulturowy „obraz świata” danej jednostki konieczne jest wprowadzenie do modelu Quine’a pewnych ograniczeń.

Po pierwsze, White wskazuje, że holistyczny pragmatyzm nie musi sprowadzać się do konfrontowania doświadczenia empirycznego z całokształtem naszych przekonań (albo: z całkowitą rekonstrukcją naszej struktury przekonań). W gruncie rzeczy można tutaj ograniczyć ten „totalizm” i postulować tzw. „korporatyzm” (*corporatism*). White odwołuje się podobnie jak Quine do argumentacji P. Duhema²⁹, który jednakże uznawał, że całości przekonań, które poddajemy weryfikacji doświadczałnej, nie obejmują z konieczności całokształtu naszych przekonań. Tworzą one pewne „ciała przekonań”, które stoją u podstaw naszych sądów. White idąc tym tropem stwierdza, że można wyróżnić mniejsze „korpusekły” przekonań, które, w sytuacji gdy doświadczenie (obejmujące także uczucie pewnej niestosowności, niedopasowania konkluzji jakie wyprowadzamy z naszych przekonań), poddajemy rewizji, są znacznie mniejsze od „całokształtu” przekonań, który modelowo poddaje rewizji Quine.

Zatem, sytuacja filozofa, stanowiąca po prostu bardziej zniuansowaną racjonalizację przekonań przeciętnego człowieka (jako kontynuacja „zdrowego rozsądku”), przedstawia się następująco: 1) jest badacz (myśliciel) ; 2) jest całe „ciało nauki” (*body of science* – u Quine’a, albo *body of culture* – u White’a), którego ten badacz używa jak narzędzia dla wypracowania właściwej struktury pojęciowej dla strumienia doświadczenia; 3) właściwy strumień doświadczenia. Tutaj mogę dodać tylko, że wypracowywanie tej struktury bazuje zwykle na pewnych zbiorach, podgrupach przekonań, które dopiero w razie rewizji – ze względu na dalsze, pośrednie powiązania logiczne z innymi przekonaniem, mogą prowadzić do rewizji innych podgrup naszego układu („pola siły”). Zwykle te pod-grupy („korpusekły”) wiążą się z wydzielonymi w wyżej wskazany sposób dziedzinami badań. Zmiany w ramach struktur tych dziedzin będą pośrednio mogły prowadzić do zmian w innych dziedzinach, bowiem nie istnieje między nimi żadna granica.

Pragmatyczny holizm w wydaniu White’a stanowi w zasadzie meta-filozofię, która jest, jak wskazałem, filozofią kultury. Postulowany tutaj sposób weryfikacji przekonań w oparciu o czynniki empiryczne odnosi się zarówno do weryfikacji czysto deskryptywnych grup przekonań (sądów), jak i przekonań (sądów) normatywnych. Sam White zajmuje się zastosowaniem holizmu do etyki: sądy normatywne etyki (do których sprowadza się także w drodze pewnej rekonstrukcji potoczne sądy czy intuicje moralne,) nie są nigdy weryfikowane w odosobnieniu, ale jako heterogeniczne grupy przekonań (tj. obejmujące sądy normatywne i deskryptywne). Zastanówmy się nad następującą sytuacją, w której znajduje się filozof, zainteresowany taką dziedziną kultury jak moralność (nazwalibyśmy go zapewne „filozofem moralności” albo „etykiem”): 1) jest on; 2) istnieje ciało (*body*; zbiór) deskryptywnych i normatywnych przekonań moralnych, które stanowią narzędzie dla racjonalnego połączenia pewnych wrażeń zmysłowych (*sensory promptings*) i uczuć

²⁹ przypis

(*feelings*); 3) strumień samych tych wrażeń zmysłowych i uczuć³⁰. Holizm tłumaczy jak pogodzić ze sobą te trzy elementy, budujące sytuację badawczą dla takiego etyka.

Przykład zastosowania tej teorii może być następujący. Wyobraźmy sobie jakiś stan faktyczny, w którym matka odebrała życie płodu będącego w jej macicy. Odwołując się do tego stanu faktycznego nasz etyk przedstawia następujący argument:

- (1) Ktokolwiek odbiera życie człowiekowi, czyni coś, co *nie powinno* być czynione.
- (2) Matka odebrała życie płodu znajdującego się w jej macicy.
- (3) Każdy żyjący płód w macicy człowieka jest też człowiekiem.
- (4) Zatem: Matka odebrała życie człowieka.
- (5) **Zatem:** Matka uczyniła coś, co *nie powinno* być czynione.

Etyk prezentuje twierdzenie (5) jako właściwy argument. Jest to sąd normatywny, który jednak wynika logicznie z koniunkcji sądów (1) – (4). W sytuacji, gdy sformułowaniu tego sądu normatywnego przez etyka towarzyszy choćby poczucie jego niestosowności (*recalcitrant feeling*, podobne do *recalcitrant experience*, które pojawia się, gdy falsyfikujemy jakiś sąd deskryptywny: fizycy, biologowie i inni „ściśłości” wiedzą o czym mowa) posiada on kilka możliwości: może odrzucić koniunkcję tych sądów w całości, może odrzucić jeden z tych sądów (deskryptywny – 2 lub 3; albo normatywny – 1); może także podważyć regułę logiczną, która pozwoliła mu na wyprowadzeni konkluzji (5). Prawo dokonania tych wszystkich zmian jest analogiczne do prawa, jakie posiada fizyk, gdy doświadczenia empiryczne przeczą wnioskowi, które do tej pory wyprowadzał on z założeń swojej teorii.

Ten schemat może być stosowany do wszystkich typów sądów (przekonań): zarówno deskryptywnych i normatywnych. Ich weryfikacja i zmiana będzie zawsze się opierać na zidentyfikowaniu grupy przekonań (sądów), stanowiących, niejednokrotnie ukryte, przesłanki, z których te sądy zostały wyprowadzone. Tym samym, ten schemat ma uniwersalne zastosowanie do badania i weryfikacji sądów, które dotyczą rozmaitych instytucji kultury.

Oczywiście, metoda holistycznego pragmatyzmu powinna być postrzegana jako reguła (czyli: pewien wzorzec normatywny służący racjonalnej – w dobrym sensie – rekonstrukcji schematu pojęciowego, na którym się opieramy, gdy myślimy o nauce, prawie, moralności czy sztuce). Nie jest to bynajmniej twierdzenie opisowe (dotyczące tego co jest rzeczywiście w naszych głowach)³¹. To jest metoda sprawdzania naszych własnych przekonań, która jest *de facto* metodą meta-filozoficzną. Jako taka nie ma charakteru analitycznego, koniecznego czy oczywistego (*self-evident*). Jak wskazuje jeden z komentatorów White'a: *It is rather "our best guess so far" that should be followed "in a fallibilist spirit"* (Pihlstrom 2011: 143)³². Jako taka, metoda ta pozwala zrekonstruować nasze przekonania w najbardziej racjonalny sposób, tak aby mogły stać się przedmiotem jakiegoś komunikatu.

Na koniec chciałbym sformułować kilka uwag na temat zastosowania metody holistycznej w prawie. Wskazaną metodę znajdujemy już w wykładach o pragmatyzmie W. James, który pisał: *"given previous law and a novel case [...] the*

³⁰ White, What Is and What Ought to be Done?, s. 29-30.

³¹ White 2002: Ch. XI; cf. Pihlstrom 2011: 143.

³² "Therefore it should be possible to critically evaluate or test holistic pragmatism by use of... holistic pragmatism". Dyrda 2013/14 – Erasmus Law Review

judge will twist them into fresh law” . Jak zauważa White, to odpowiada postępowaniu naukowca, który rozpoczyna opiera swoje badanie na zestawie uprzednio przyjętych prawd, aby dalej zmierzyć się z doświadczeniem (faktami), a na końcu inkorporuje nowe prawdy do zbioru prawd już przyjętych, lub rewiduje te ostatnie³³.

Sądzę, że właśnie takie, epistemologiczny punkt widzenia pozwala na wyjaśnienie sposobu konstrukcji każdej teorii instytucji (artefaktów) kulturowych. Teoria kultury będzie zatem rodzajem meta-filozofii, która będzie miała zastosowanie do badania twierdzeń nauk ścisłych, twierdzeń etyki, twierdzeń teorii prawa czy teorii sztuki. Tak więc przykładowo, pewne twierdzenia teoretyczno-prawne dotyczące pojęcia prawa i obowiązywania prawa, będą przedstawiane w odpowiedzi na podstawowe pytanie epistemologiczne: skąd wiemy, że pewne stwierdzenia (sądy), które nazywamy „prawnymi”, takie jak „Konstytucja RP z 1997 roku jest prawem w Rzeczypospolitej Polskiej” są prawdziwe? W jaki sposób takie twierdzenie może zostać uzasadnione? Teoretyk prawa musi odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób nabył przekonanie o obowiązywaniu Konstytucji RP i włączył je do systemu swojej wiedzy (którą dalej przedstawia w postaci teorii). Tak rozumiem rolę wszystkich teorii prawa, które w punkcie wyjścia mają jakieś zaczepienie w rzeczywistości (tzn. odwołują się do pewnych faktów społecznych, których sens pragną właściwie oddać).

Metody analityczne, jako takie, są stosowane w ramach metody dopasowywania zmiennego doświadczenia do posiadanych już przekonań (samemu należąc do tej założonej bazy „prawd”). W ten model wpisują się w szczególności teorie prawa, na które wskazywałem wyżej. Ta wspólna podstawa metodologiczna pozwala nie tylko wyjaśnić dlaczego Hart z Dworkinem mogli ze sobą rzeczowo polemizować. Pozwala ona także we właściwym świetle ujawnić przesłanki, na których opierają się twierdzenia, na pierwszy rzut oka bardzo odmiennych teorii prawa: np. teorii reguł Harta i teorii „złego człowieka” Holmesa³⁴. Tak więc ta wspólna podstawa metodologiczna pozwala na wymianę argumentów i ujawnia strukturę dyskursu pomiędzy teoriami, które się tymi argumenta pisługują.

Na końcu pragnę odpowiedzieć, dlaczego mówiłem prawie o „kulturze”. Przyjęta przez mnie perspektywa holistyczna nakazywałaby pod tym pojęciem rozumieć całokształt przekonań fundujących naszą wiedzę. Ponieważ nie jest możliwe dokonanie takiej rekonstrukcji, mówiłem „**prawie o kulturze**”. Jak wiemy, „prawie” robi wielką różnicę: to jednocześnie pokazuje, że stworzenie definicji „kultury” nie jest po prostu możliwe. Z tego powodu nie powinniśmy oczekiwać dostarczenia jakiejś właściwej „filozofii kultury”, która jednoznacznie zdefiniuje to opjęcie i wyciągnie z definicji ostateczne konsekwencje. Lepiej skupić się, tak jak to państwo robicie, na pewnych szczegółowych artefaktach i przejawach, będąc jednocześnie świadomym przesłanek, na których opieramy nasze argumenty.

Pamiętajmy także, że namysł nad każdym zjawiskiem kulturowym (czyli właściwie nad każdym zjawiskiem, skoro nauka sama jest tylko jedną z wielu instytucji kultury) jest uprawianiem filozofii kultury (zatem także i teoretyk prawa jest filozofem kultury). A, powtarzając za White’em, filozofia jest właściwie zawsze filozofią kultury (*philosophy of culture is philosophy enough*).

³³ White 2002: 126).

³⁴ Dyrda 2013/14, Erasmus..