

Marek Fritzhand

Emotywizm a marksizm

Etyka 1, 89-127

1966

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MAREK FRITZHAND

Emotywizm a marksizm

Wprawdzie mój referat nosi tytuł: *Emotywizm a marksizm*, jednakże przedmiotem analizy będzie głównie emotywizm, jemu poświęcona będzie zdecydowana większość rozważań. Nie podważa to wszakże sensowności tytułu, ponieważ najistotniejszą, centralną dla mnie sprawą jest kwestia, jakie właściwie stanowisko winien zająć marksizm wobec emotywizmu. A jak rozsądnie odpowiedzieć na to pytanie, jeśli nie wniknie się wpierw w istotę emotywizmu i nie zastanowi nad wartością głoszonych przezeń tez? Że zaś w referacie tu czy ówdzie trafiają się partie, które można by pominąć ze względu na problem centralny, niech usprawiedliwi to fakt, że w polskim środowisku filozoficznym emotywizm po raz pierwszy staje na porządku dnia, a nie co najwyżej na jego marginesie.

1. UWAGI WPROWADZAJĄCE

Wielkie sukcesy emotywizmu przypadają na lata trzydzieste i czterdzieste naszego wieku. Od kilkunastu natomiast lat obserwujemy odwrót od tej metaetycznej doktryny. Czemuż tedy właśnie emotywizm obrałem za przedmiot swego referatu? Czyż nie lepiej byłoby, chcąc wprowadzić do porządku obrad jedną ze szkół metaetycznych, zająć się raczej szkołą oksfordzką, biorącą swój początek w późnej twórczości Wittgensteina? Przecież właśnie ta szkoła, stanowiąca trzon tak zwanego postemotywizmu, gra dziś pierwsze skrzypce w metaetycznym koncercie.

Lecz oto wylania się najważniejsza przyczyna mego wyboru. Postemotywizm wszak to swoista szkoła, która uformowała się na podłożu emotywizmu i w walce z emotywizmem. Jest jego zaprzeczeniem, ale w pewnym sensie także i kontynuacją. A w tej sytuacji niepodobna właściwie zrozumieć i ocenić postemotywizmu, nie zrozumiawszy wprzód i nie oceniwszy emotywizmu. Ba, więcej, należyte zrozumienie i właściwa ocena

emotywizmu jest niezbędnym warunkiem przyswojenia sobie dorobku współczesnej metaetyki i dalszego jej uprawiania. Nie tylko dlatego, że od pewnego momentu kształtowała się ona pod wpływem lub w dyskusji z emotywizmem. Także dlatego, że żadna teoria metaetyczna nie może sobie dziś pozwolić na zignorowanie też emotywizmu. Bez względu bowiem na modę filozoficzną, która zresztą jak wszelka moda, też jest kapryśna i zna nawroty, tezy emotywizmu na długo wpisały się do księgi dyskusyjnych problemów metaetyki.

Jeszcze są dwie przyczyny, usprawiedliwiające mój wybór. Pierwszą z nich jest fakt, że w pewnych polskich kręgach naukowych panuje bądź niewczesna, mocno już spóźniona moda na emotywizm, bądź też nieprze-myślana całkowita jego negacja. Toteż wydaje się rzeczą pożyteczną postawić emotywizm pod osąd specjalistów, z nadzieją, że wpłynie to na bardziej niż dotąd rzeczową i wyważoną ocenę tej doktryny. Po drugie, właśnie emotywizm, ze względu na swój „prowokacyjny”, „szokujący” charakter szczególnie nadaje się do tego, aby rozbudzić zainteresowania problematyką o dużej doniosłości dla etyki normatywnej. Mam tu na myśli gnoseologiczne i metodologiczne zagadnienia etyki, które, w moim przekonaniu, winny stać się jednym z podstawowych tematów planu badań etycznych w Polsce.

Ale dlaczego mówię o „emotywizmie”, a nie o „etyce neopozytywizmu”, dlaczego przynajmniej nie zaznaczam, że idzie tu o dwa jednoznaczne pojęcia? Wszak wielu — a w tym nieomal wszyscy marksiści — używa tych pojęć zamiennie, preferując zwykle termin „etyka neopozytywizmu”. Otóż nie czynię tego, ponieważ, jak sądzę, formuła: „emotywizm równa się etyce neopozytywizmu” jest formułą błędną. Myślę, że źródłem tej formuły jest pomieszanie genezy współczesnego emotywizmu z jego statusem logicznym. Jeśli idzie o stosunkowo wczesnych prekursorów emotywizmu, to znajdziemy ich nie tylko wśród pozytywistów, jak Hume. Do tych prekursorów wszak należy i idealista Shaftesbury i materialista Hobbes. Prawda, że współczesny emotywizm, a więc emotywizm rozbudowany i wyposażony w samowiedzę, zawdzięcza swe upowszechnienie i rozgłos światowy właśnie neopozytywizmowi. Niewątpliwie też dokonany przez neopozytywistów podział zdań sensownych na zdania analityczne i zdania empiryczne spowodował, że podjęli oni kwestię natury zdań etycznych. Lecz niekoniecznie musieli pójść w kierunku uznania zdań etycznych za zdania zgoła innego typu, niż zdania nauki. Nie zmuszała ich do tego żadna logika i bynajmniej nie sprzeniewierzył się logice jeden z twórców Koła Wiedeńskiego, M. Schlick, traktując je (w znanych u nas *Zagadnieniach etyki*) — w duchu naturalistycznym — jako zdania psychologiczne. I wcale nie grzeszył przeciwko logice W. H. F. Barnes, gdy już w 1934 r. formułował stanowisko emotywistyczne, choć

wcale nie był neopozytywistą. A w 1948 r. na sympozjum w Londynie, poświęconym „logicznemu pozytywizmowi a etyce”, Barness nadal podtrzymując swą tezę, że „zdania etyczne niczego nie twierdzą”, jednocześnie odżegnuje się od neopozytywistycznych „spekulacji” i powiada, że ta teza bynajmniej „nie implikuje” jakiegokolwiek „pozytywistycznej doktryny w epistemologii”¹.

Emotywizm dzieli po prostu los licznych teorii naukowych zrodzonych przez takie czy inne systemy filozoficzne, które z czasem oddzieliły się od rodzinnego pnia i poczęły pędzić samoistne życie. Toteż trudno odmówić racji Ayerowi, który nie ukrywa, że swą wersję emotywizmu skonstruował w związku z całokształtem swych poglądów. Ale jednocześnie utrzymuje, że krytyka neopozytywizmu nie zastąpi krytyki emotywizmu. Istotnie, emotywizm stoi na własnych nogach. Trzeba go akceptować lub odrzucić niezależnie od akceptacji czy negacji neopozytywizmu. Na nim samym należy skupić uwagę, a nie na jego rzeczywistych lub domniemanych koligacjach filozoficznych.

Lecz dlaczego używam terminu „emotywizm”, a nie „emocjonalizm”? Wszak w Polsce raczej ten ostatni służy do przekładu angielskiego terminu *emotivism*. Myślę jednak, że niesłusznie. A to z następujących powodów. Po pierwsze, jak wiadomo, zwolennicy omawianej teorii głoszą, że właściwym znaczeniem wypowiedzi etycznych nie jest znaczenie opisowe, lecz tzw. *emotive meaning*. Wypowiedzi etyczne — stwierdza Ayer — niczego nie opisują, one tylko wyrażają uczucia, *emocje*. W związku z tym właśnie utarł się z czasem termin *emotive meaning* dla określenia tej ekspresyjnej funkcji wypowiedzi etycznych. Dlaczego jednak nie posłużono się zamiast niego terminem *emotional meaning*, dlaczego weszła w obieg nazwa *emotivism*, a nie *emotionalism*? Najprawdopodobniej dlatego, że terminy *emotional* i *emotionalism* budzą u ludzi znacznie więcej skojarzeń, treść ich jest znacznie bardziej skrytalizowana niż terminów *emotive* i *emotivism*. Te ostatnie przeto lepiej nadają się do wyrażenia nowych elementów omawianej doktryny, niż zabarwione subiektywistycznym naturalizmem terminy *emotional* i *emotionalism*. A więc i do polskiej terminologii filozoficznej należy wprowadzić raczej wyrażenia „emotywizm” i „emotywne znaczenie”. Nowotwory te bowiem w naszym języku wciąż jeszcze są wyrażeniami obcymi, pusta-

¹ W referacie *Ethics Without Proposition*, Aristotelian Society, Supplementary Volume XXII, London 1948. Barness w tym referacie polemizuje też z D. Rossem, który podstawową negatywną tezę emotywizmu (że „zdania etyczne niczego nie twierdzą”) wiąże organicznie z neopozytywizmem. Dla ścisłości należy tu jeszcze nadmienić, że teoria Barnessa z 1948 r., z punktu widzenia jej pozytywnej treści, znajduje się już na pograniczu emotywizmu i postemotywizmu. Ale wielu, zwłaszcza marksistów, również i postemotywizm uważa za „etykę neopozytywizmu”, tyle że w zmodyfikowanej — odpowiadającej najnowszemu etapowi rozwoju neopozytywizmu — postaci.

wymi i o nikłym bagażu skojarzeń. Łatwiej jest zatem je wypełnić właściwą treścią unikając nieporozumień, grożących w wypadku postępowania się terminami „emocjonalizm” i „emocjonalne znaczenie”. Po drugie zaś i decydujące, od czasu Stevensona emotywiści, łącznie z Ayerem, podkreślają, że wypowiedzi etyczne nie tylko i nie przede wszystkim wyrażają emocje. One także i głównie, ich zdaniem, wyrażają „postawy” (*attitudes*), które wchodzą niemniej głęboko w sferę wolicjonalną, jak w sferę emocjonalną. A to znaczy, że nawet terminy *emotivism* i *emotive meaning* utrzymują się dziś nie ze względu na to, co sugerują, ale po prostu tylko — jak stwierdza to zresztą sam Stevenson — siłą tradycji. Z tego zaś ostatecznie wynika, że w polskim słowniku filozoficznym znacznie lepsze usługi odda nieuzwyczajniony i nieobciążony dotąd neologizm „emotywizm”, niż wlokący za sobą smugę niepożądanych asocjacji i domysłów termin „emocjonalizm”.

Po tej dygresji, wnoszącej już pewne momenty merytoryczne, dalej idźmy tą samą drogą, oczyszczając przedpole dla możliwie zwężonej charakterystyki emotywizmu, która wszakże pozwoliłaby na ocenę, trafiającą w najistotniejsze dlań węzłowe punkty. A stwierdzić tu trzeba od razu, że charakterystyka emotywizmu nie jest bynajmniej łatwa. I tak niepodobna poprzestać — jak to się zresztą zwykle mylnie czyni — na powiedzeniu, że emotywizm to nonkognitywizm. Jeśli bowiem przez nonkognitywizm w etyce będziemy rozumieć pogląd, że wypowiedzi etyczne nie posiadają znaczenia opisowego (względnie, że opisowe znaczenie nie jest ich znaczeniem podstawowym), to nie tylko emotywiści są stronnikami tego poglądu. M. in. również i liczni postemotywisci zajmują stanowisko nonkognitywistyczne, jednocześnie zwalczając podstawową tezę emotywizmu, upatrującą w „znaczeniu emotywnym” jedyne lub główne znaczenie „wypowiedzi etycznych”. A więc nie sposób identyfikować emotywizmu z nonkognitywizmem, to „non” może stanowić jeno *genus proximum* emotywizmu. Nie może nas jednak również zadowolić *differentia specifica* emotywizmu w postaci sformułowanej przed chwilą jego podstawowej tezy. Skoro bowiem charakterystyka emotywizmu ma być punktem wyjścia jego krytycznej oceny, musi ona być dużo szczegółowsza i konkretniejsza niż ogólnikowe jedynie ukazanie „najbliższego rodzaju” i „różnicy gatunkowej” tego kierunku metaetycznego.

Lecz oto, przystępując do postulowanej charakterystyki, natykamy się na nową trudność, gdy uprzytomniamy sobie, jak niełatwo jest zdobyć pewność, czy dany uczyony jest czy nie jest emotywistą. Np. według dość powszechnej opinii jednym z najwybitniejszych przedstawicieli postemotywizmu jest autor *Language of Morals*, Hare, niektórzy jednak jego poglądy traktują jako odmianę emotywizmu. Znów książka Edwardsa *Logic of Moral Discourse* dla jednych jest drugim po dziele Stevensona

systematycznym wykładem emotywizmu, inni włączają ją do twórczości postemotywistycznej, a jeszcze inni widzą w niej prezentację pewnej wersji zmodyfikowanego naturalizmu. Pokutuje też wciąż tradycja, wywodząca się z utożsamiania emotywizmu z etyką neopozytywizmu, zgodnie z którą każdy neopozytywista, jeśli tylko uznaje nonkognitywizm, jest tym samym emotywistą. A przecież można mieć wątpliwości, czy słusznie do emotywistów zalicza się nawet Carnapa, choć uchodzi on za jednego z pierwszych ich przedstawicieli. Wszak oceny etyczne traktuje on jako zamaskowane imperatywy, podczas gdy na ogół emotywiści — aczkolwiek zawsze znajdują w swych koncepcjach miejsce i na elementy imperatywne, a raczej, jak wyraża się Stevenson, który tym elementom przypisuje duże znaczenie, *quasi-imperatywne* — przeciwstawiają się możliwości adekwatnego przekładu zdań oceniających na zdania imperatywne. Jest więc Carnap emotywistą, czy nim nie jest? I kto ma właściwie rację, czy ci, którzy — jak np. Toulmin — oddzielnie rozpatrują „ekspresjonistów” i „imperatywistów” (a ma to swoje zalety, gdyż nie pozwala na mieszanie odmiennych modeli lub wątków), czy też ci, którzy — jak np. P. E. Taylor — nie wprowadzają takiego podziału, mówiąc po prostu o „motywno-imperatywnej teorii” (zaletą znów tego podejścia jest to, iż jest ono bliższe rzeczywistości, gdyż zwykle elementy „ekspresyjne”, „emotywne” chadzą w parze u emotywistów z elementami „imperatywnymi”)?

Jedno jest tylko, moim zdaniem, wyjście z kłopotów, powstających przy próbie charakterystyki emotywizmu. Mianowicie musi się z góry ustalić, jacy to uczeni będą służyć za wzór dla tej charakterystyki. Oczywiście wybór modelu przesądza wyniki. Aby więc zmniejszyć do minimum arbitralność wyboru i uzyskać możliwie adekwatne rezultaty, trzeba oprzeć swe analizy na twórczości tych myślicieli, którzy sami się za emotywistów uważają i są też niewątpliwymi emotywistami w powszechnej opinii filozoficznej. Dwa te warunki na pewno spełnia twórczość Ayera i Stevensona, którzy uchodzą ponadto za klasyków emotywizmu i reprezentują dwie jego podstawowe odmiany.

Lecz oto staje przed nami nowe pytanie o zasadniczym znaczeniu zarówno dla charakterystyki emotywizmu jak i dla jego oceny. Pytanie to brzmi: czego właściwie teorią jest emotywizm, z czego zdaje on sprawę, co wyjaśnia? Otóż jak by to się dziwne wydawało, emotywizm nie daje nam jasnej i jednoznacznej odpowiedzi na to kardynalne pytanie. Rozbór koncepcji emotywistów wykazuje, że zakładają one różne rozbieżne odpowiedzi, na domiar zaś przeplatają się one i wzajemnie ze sobą mieszają nawet w twórczości jednego i tego samego emotywisty. Nie zostaje nam tedy nic innego jak stale wszystkie je mieć na uwadze

i wciąż kontrolować, z którą z nich w danym zagadnieniu mamy do czynienia.

Otóż ze względu na te różne odpowiedzi można wyodrębnić co najmniej trzy wersje emotywizmu. Wedle pierwszej z nich emotywizm byłby teorią potocznego rozumienia i związanego z tym rozumieniem użytku wypowiedzi etycznych. Zadanie jego polegałoby na zdaniu sprawy z tego, co ludzie potocznie przez te wypowiedzi rozumieją i jak się nimi w związku z tym rozumieniem — na gruncie reguł i konwencji potocznego języka — posługują. Druga z tych wersji również nie opuszcza gruntu potocznego języka. Ale tu celem jest już nie tyle odtworzenie rozumienia i użytku wypowiedzi etycznych przez „prostego”, przeciętnego człowieka, ile ustalenie ich faktycznego znaczenia, pojmowanego jako rzeczywiście pełniona przez te wypowiedzi funkcja w języku potocznym. Zgodnie z tą wersją zadaniem teorii emotywistycznej byłoby przede wszystkim zdanie sprawy z rzeczywistego użytku językowego wypowiedzi etycznych, ustalonego na drodze obserwacji ich faktycznego, niezależnego od potocznych intuicji semantycznych, funkcjonowania w dyskursie potocznym. Trzecia natomiast wersja emotywizmu zdaje się mało liczyć z potocznym językiem etycznym. Nie tyle jest ona zainteresowana w adekwatnym zdaniu zeń sprawy, ile w ustaleniu tego, jak należy rozumieć wypowiedzi etyczne i jak poprawnie nimi się posługiwać.

Nietrudno spostrzec, że te trzy wersje jakoś o siebie zahaczają, że granice między nimi są dość płynne i że to właśnie jest istotną przyczyną wzajemnego ich mieszania się i przeplatania. Rozpatrując tedy emotywizm będę miał na uwadze, na ile na to oczywiście pozwalają granice między wymienionymi wersjami, trzy płaszczyzny jego możliwej interpretacji. Rzecz jasna, nie mogę jednak wciągnąć w orbitę swych rozważań wszystkich poruszanych przez emotywizm zagadnień, choć w niejednej szczegółowej sprawie odnotować by należało cenne myśli i sugestie.

Ograniczę się tedy i to tylko w podstawowych punktach do czterech zagadnień, stanowiących wszakże główną domenę zainteresowań metaetyki. Pierwsze z nich, rzecz jasna, dotyczy omawianego właśnie, a podstawowego dla emotywizmu problemu znaczenia i funkcji terminów i wypowiedzi etycznych. Lecz nie sposób poprzestać, analizując emotywizm, na tym problemie. Z nim ściśle łączy się drugi, a mianowicie, czy sądom etycznym przysługują kwalifikacje prawdziwościowe, czy można o nich z sensem orzekać, iż są prawdziwe lub fałszywe. Trzecie zagadnienie to kwestia, czy można uzasadniać sądy etyczne, czy istnieją racje, przemawiające za nimi lub przeciw nim. Wreszcie, po czwarte, jakie są swoiste, specyficzne właściwości terminów i wypowiedzi etycznych w ich węższym, moralnym znaczeniu. Bo emotywiści, zresztą jak i znakomita wię-

kszość metaetyków, zajmują się nie tylko terminami i wypowiedziami etycznymi w ich sensie moralnym, lecz również i w pierwszej kolejności terminami i wypowiedziami etycznymi w ich ogólnoaksjologicznym sensie. Innymi słowy, metaetyka w ich ujęciu to także metaaksjologia, usiłują oni scharakteryzować terminy i wypowiedzi moralne jako pewną odmianę terminów i wypowiedzi ogólnoaksjologicznych, dzielącą z nimi wspólne ogólne właściwości. W tej sytuacji nie można więc nie postawić pytania, jakie to cechy, wedle emotywizmu, są swoiste dla terminów i wypowiedzi etycznych w moralnym ich rozumieniu.

Lecz oto wkroczyliśmy już w obręb właściwej problematyki. Pozostaje jeszcze tylko przypomnieć, że w emotywizmie występują dwie główne odmiany, radykalna i umiarkowana. Reprezentantem odmiany radykalnej jest Ayer, odmianę zaś umiarkowaną głosi Stevenson. Właśnie przystępuję do charakterystyki i oceny obu tych odmian. Jest to wszak niezbędny warunek charakterystyki i oceny emotywizmu w ogóle, jako takiego. Z tym, że ta ogólna charakterystyka i ocena emotywizmu nie zajmie już dużo miejsca, odwoływać się będzie ona bowiem do uprzednio osiągniętych rezultatów, stanowiąc swojego rodzaju résumé, podsumowanie dotychczasowych wywodów. Wracając zaś do zapowiedzianej analizy twórczości metaetycznej Ayera i Stevensona, pragnę zaznaczyć, iż uwzględnimy całokształt twórczości obu autorów. A więc nie ograniczymy się do szóstego rozdziału *Language, Truth and Logic* (London 1936) Ayera, lecz uwzględnimy również wniesione przezeń poprawki i modyfikacje we wstępie do drugiego wydania (1948) wymienionej książki oraz w rozprawie *On the Analysis of Moral Judgments* (w „Horizon”, 1949). Nie porzestaniemy także na *Ethics and Language* (New Haven 1944) Stevensona, lecz oprzemy się też na wcześniejszych i późniejszych jego studiach, zwłaszcza zawartych w zbiorze pt. *Facts and Values* (New Haven 1963), w którym znajdujemy istotne korektury do idei, głoszonych w *Ethics and Language*.

2. CHARAKTERYSTYKA I OCENA RADYKALNEGO EMOTYWIZMU AYERA

Swe rozważania rozpoczniemy od wyłuszczenia stanowiska Ayera, abstrahując na razie od późniejszego przejścia przezeń do trzeciej z przedstawionych uprzednio możliwości interpretacyjnych emotywizmu. Od razu zaś trzeba tu zaznaczyć, iż poglądom Ayera poświęcę nie mniej, jeśli nie więcej miejsca niż poglądom Stevensona, choć Ayer ograniczył się do krótkiej nierozwiniętej ekspozycji swego stanowiska, podczas gdy Stevenson swe poglądy rozbudował w obszerny i bogaty system, który wywarł doniosły wpływ na dalszy rozwój metaetyki. Albowiem uwa-

żam, że — wbrew pozorom — nie ma zasadniczej różnicy między umiarkowanym emotywizmem Stevensona a radykalnym emotywizmem Ayera i że w gruncie rzeczy gros zarzutów, godzących w stanowisko Ayera, trafia też w stanowisko Stevensona. Właśnie aby tego dowieść, nie mogę poglądom Stevensona udzielić więcej uwagi niż poglądom Ayera, tym bardziej, że tu nie idzie mi o — skądinąd nader cenne — szczegóły, lecz o ogólne podstawowe tezy.

A. PODSTAWOWE TEZY RADYKALNEGO EMOTYWIZMU AYERA

A zatem spójrzmy obecnie na stanowisko Ayera — z uwagi na całości kształt jego wypowiedzi metaetycznych — pod kątem dwóch pierwszych wersji interpretacyjnych, których Ayer zresztą od siebie nie odróżnia. Niemniej jednak nie ulega wątpliwości, że Ayer w *Language, Truth and Logic* był przekonany, że jego teoria nie tylko zdaje sprawę z faktycznego funkcjonowania wypowiedzi etycznych w języku potocznym, lecz także z potocznych intuicji semantycznych, z potocznego rozumienia tych wypowiedzi, związanego ze społecznie ustalonymi regułami ich użytku lingwistycznego. Przejawem tego przekonania była przeprowadzona przez Ayera krytyka naturalizmu. Naturalizmowi mianowicie Ayer zarzuca, że redukcja sądów etycznych do opisowych „nie jest zgodna z konwencjami naszego rzeczywistego języka”. „Odrzucamy — pisze Ayer — utylitaryzm i subiektywizm nie jako propozycje zastąpienia naszych istniejących pojęć etycznych przez nowe, lecz jako analizę naszych istniejących pojęć etycznych”². Wcale nie jest uchybieniem przeciwko regułom i intuicjom językowym odrzucenie oferowanych przez naturalizm analiz terminów i wypowiedzi etycznych, natomiast akceptacja tych analiz pozabawia terminy i wypowiedzi etyczne tych ich właściwości, którymi w odczuciu językowym różnią się one od terminów i wypowiedzi opisowych.

Ayer tedy, ponieważ na pewno nie stosował do siebie innej miary niż do naturalistów, traktował swą analizę języka etycznego jako zgodną z konwencjami lingwistycznymi i intuicjami semantycznymi. A oto ta analiza. Pojęcia etyczne — wedle naszego autora — są tylko pseudopojęciami, nie posiadają bowiem żadnego znaczenia deskryptywnego. One niczego nie opisują i o niczym nie informują. Ich funkcja jest tylko emotywna, to znaczy, że one — podobnie jak wykrzykniki — wyrażają uczucia, emocje.

Inaczej mówiąc, wedle Ayera, w ocenie etycznej nie występują więc żadne treści poznawcze, opisowe, natomiast jest ona ekspresją uczuć mówcy. Ale obok tej funkcji ekspresyjnej ocena etyczna posiada jeszcze

² *Language, Truth and Logic*, s. 105.

funkcję ewokatywną, to znaczy wywołuje ona określone uczucia u słuchacza, pobudzając go tym samym do odpowiedniego działania. Podobnie i normy, jak np. „twoim obowiązkiem jest mówić prawdę”, są ekspresją uczuć oraz „wyrazem nakazu: mów prawdę!”. To ostatnie sformułowanie ujawnia, notabene, imperatywny element koncepcji Ayera, widoczny zresztą również w jego pojmowaniu ocen.

Ayer zdaje wszakże sobie sprawę, że w języku potocznym pojęcia etyczne występują również w znaczeniu poznawczym, jako — jego słowami — „deskryptywne symbole etyczne”. Ale utrzymuje, że wtedy nie posiadają one autentycznie etycznego charakteru. Charakter ten można im przypisać jedynie jako „normatywnym symbolom”. Jednakże wówczas pełnią one wyłącznie funkcję emotywną. Sąd, który je zawiera, jest w istocie pseudosądem. Nie wypowiada on bowiem żadnych twierdzeń, a tylko w y r a z a nasze uczucia i — to Ayer stwierdza z mniejszym naciskiem — wywołuje określone uczucia u adresata. Ponieważ zaś nie odnosi się faktów, niczego o niczym nie twierdzi, nie jest ani prawdziwy, ani fałszywy.

A więc sądy etyczne, o ile występują w swej autentycznej, to jest normatywnej postaci, są jeno pseudosądami i jako takie nie mogą pretendować do kwalifikacji prawdziwościowej, pozostają poza prawdą i fałszem. Nie można też ich ani uzasadniać ani obalać w logicznym tych słów znaczeniu. Chyba, że się zakłada pewien system wartości, zgodnie z którym np. wszystkie czyny C są złe, później zaś się dowodzi, iż oceniany czyn jest właśnie jednym z czynów C. Ale to są, zdaniem Ayera, jeno „ćwiczenia w formalnej logice”. Poza tym wszelkie tak zwane „spory etyczne” są w rzeczywistości sporami nie o wartości, lecz o fakty. Są one, inaczej mówiąc, pseudoetycznymi sporami. Albowiem przeciwstawne sobie tezy o wartościach nie mogą być sprzeczne logicznie, jako że nie posiadają żadnego znaczenia poznawczego. A wysuwane na ich rzecz lub przeciwko nim racje dotyczą faktów, nie pozostają przeto w żadnym związku logicznym z tezami o wartościach. Wysuwa się te racje jedynie w nadziei, że gdy nastąpi zgoda co do faktów, pociągnie ona za sobą również zgodę w sprawach wartości. Na oponenta wpływa się też właściwym doбором języka emotywnego. I to jest właśnie „praktyczne uzasadnienie” posługiwania się wyrażeniami etycznymi.

Ayer operuje na ogół przykładami z dziedziny etyki. Tezy swe wszakże odnosi do sądów etycznych w rozumieniu wszelkich sądów o wartości i powinności. A co mówi nam o sądach swoiście etycznych, czyli o sądach moralnych? To co o wszystkich sądach etycznych, a oprócz tego dowiadujemy się jeszcze, że swoiście etyczne sądy są ekspresją „moralnych” uczuć. Intensywność zaś tych uczuć moralnych stanowi o różnicy pomiędzy poszczególnymi terminami etycznymi. Ton nakazu, wyrażanego przez

słowo „powinieneś”, jest mniej „emfaticzny” niż w słowie „obowiązek”, natomiast w słowie „słuszny” ton tego nakazu jest niewiele silniejszy od „sugestii”.

B. OCENA RADYKAŁNEGO EMOTYWIZMU AYERA

Lecz czas już przejść do oceny koncepcji Ayera. Wpierw dokonam jej przede wszystkim z punktu widzenia pierwszej wersji interpretacyjnej. „Przede wszystkim”, ponieważ płynność granic pomiędzy wymienionymi uprzednio płaszczyznami interpretacji emotywizmu uniemożliwia ściśle utrzymanie oceny w granicach omawianych tu wersji interpretacyjnych.

a) Czy ayerowska wersja emotywizmu jest zgodna z potocznymi intuicjami i konwencjami językowymi?

Ayer słusznie, moim zdaniem, dowodzi — idąc tu zresztą w niemałej mierze śladem Moore'a — że oferowane przez — tradycyjny w każdym razie — naturalizm analizy terminów i wypowiedzi etycznych nie są adekwatne potocznym intuicjom i konwencjom, zadają im niewątpliwy gwałt. Ale grzech ten w niemiejszej mierze obciąża radykalny emotywizm Ayera. Wprawdzie bez uchybienia intuicjom i konwencjom lingwistycznym możemy zanegować np. indywidualistyczną interpretację ocen przez naturalizm subiektywistyczny, zgodnie z którym zdanie „X jest dobre” nie mówi nic więcej jak — dajmy na to — „X mi się podoba”, lecz również nie uchybia tym intuicjom i konwencjom negacja interpretacji ocen przez radykalny emotywizm, wedle którego zdanie „X jest dobre” dałoby się przełożyć mniej więcej w następujący sposób: „X ach, achaj także” („ach” występuje tu jako słowna ekspresja pozytywnej emocji).

Intuicje potoczne w zasadzie opierają się subiektywistyczno-indywidualistycznej interpretacji ocen, odróżniając na ogół np. sąd „prawdomówność jest dobra” od sądu „prawdomówność mi się podoba”. To oczywiście przyzna i Ayer, ale ten zarzut godzi z jeszcze większą siłą w jego też indywidualistyczną i subiektywistyczną, najradykalniej nawet subiektywistyczną, aczkolwiek nie w sensie naturalistycznym, analizę ocen. Wszak na gruncie intuicji potocznych ze słowem „dobry” wiążą się różne znaczenia i choć na ogół do tych znaczeń nie zalicza się na tym gruncie proponowanego przez indywidualistyczną odmianę naturalizmu subiektywistycznego, to jednak istnieje w tej sprawie pewna chwiejność i czasami trzeba nieco refleksji, aby uświadomić sobie różnicę w potocznym, społecznie ustalonym, rozumieniu zwrotów: „X mi się podoba” i „X jest dobre”. Natomiast przekład zwrotu: „X jest dobre” na zwrot: „X ach, achaj także” jest całkowicie oderwaną od intuicji potocznych konstrukcją. Nigdy przeciętny „prosty” człowiek, wypowiadając ocenę: „X jest

dobrze", nie ma na myśli tego, że w ten sposób wyraża i ewokuje emocje, w żadnym więc też wypadku nie jest potrzebna jakakolwiek refleksja, aby mu uświadomiła różnicę między jego prywatnym a potocznym, publicznym rozumieniem zwrotu: „X jest dobre”.

Również lansowana przez Ayera analogia między wypowiedziami etycznymi a wykrzyknikami kłóci się z językiem potocznym. Wszak nawet wykrzykniki czasami nie tylko wyrażają uczucia, nie są tylko „znakami” uczuć, lecz również coś znaczą, są świadomie coś nam komunikującymi „znakami”. Np. gdy pacjent na fotelu dentystycznym wykrzyknie „ach”, daje nie tylko upust uczuciu bólu, lecz jednocześnie świadomie o tym bólu informuje dentystę.

Tym bardziej wypowiedzi etyczne, choćby występowały w formie wykrzyknikowej, posiadają obok komponentów ekspresyjnych, także komponenty opisowe. Np. wypowiedź: „Ach, jakże szlachetnie Jan postąpił!”, mimo swej wykrzyknikowej postaci, nie tylko wyraża admirację wobec postępu Jana, ale jednocześnie komunikuje coś o pewnych cechach jego postępu. Gdybyśmy na miejsce „szlachetnie” wstawili np. „dzielnie” — w obu wypadkach mielibyśmy sprawę z uczuciem admiracji, ale znaczenie obu wypowiedzi byłoby różne. A to dlatego, że inne cechy opisowe czynu kojarzą się ze słowem „szlachetny”, a inne ze słowem „dzielny”.

Oceny etyczne zdają się zwykle m. in. informować o pewnych własnościach ocenianego przedmiotu. Np. gdy twierdzimy, że Jan jest dobrym człowiekiem, to m. in. informujemy o tym, że Jan nie krzywdzi innych ludzi i chętnie im udziela pomocy. Mówiąc o Piotrze jako o człowieku szlachetnym, komunikujemy m. in., że dobroć jego jest nieprzeciętna i że jest on zdolny do wyrzeczeń dla pomyślności swych współbliźnich. Dzielność zaś Stanisława znaczy m. in., że nie ulęknie się on walki o słuszną sprawę i nie podda się trudnościom, czyniąc wszystko co w jego mocy, aby im podołać. A więc, jak widać, sądy wartościujące, wbrew Ayerowi, posiadają również znaczenie poznawcze, ściślej, jeśli nawet wyrażają i wywołują uczucia wobec swego przedmiotu, jednocześnie informują nas także o pewnych jego podlegających opisowi cechach. Mają one, jak to niektórzy (u nas ten termin wprowadziła prof. Ossowska) trafnie określają, „charakter hybrydowy”. I jeśli jest rzeczą jak najbardziej wątpliwą z punktu widzenia intuicji potocznych upatrywać w sądach etycznych jedynie treści opisowe, to nie mniej wątpliwości nasuwa teża, iż wypowiedzi, zawierające wyłącznie treści emotywne, są wypowiedziami etycznymi.

Warto tu jeszcze nawiasem stwierdzić, że uznanie hybrydowego charakteru wypowiedzi etycznych zatęłoby przeprowadzoną przez Ayera granicę między tymi wypowiedziami a wypowiedziami opisowymi. Funk-

cję emotywną wszak pełnią również takie wypowiedzi opisowe, jak np. „zbliża się nieprzyjaciel” lub „jakże słoneczny jest dzisiejszy dzień”. Niepodobna zaś już odróżniać tego rodzaju wypowiedzi od etycznych odwołaniem się do braku wszelkich treści opisowych u tych ostatnich.

Nie lepiej przedstawia się sprawa z twierdzeniem Ayera, że sądy etyczne nie podlegają kwalifikacji prawdziwościowej. Nie gwałci bowiem konwencji języka potocznego ten, kto np. twierdzi, że fałszywy jest sąd, iż rozwody są naganne, lub że prawdziwy jest sąd, iż kradzież jest godna potępienia.

Intuicje potoczne przeciwstawiają się również traktowaniu przez Ayera sporów etycznych jako w gruncie rzeczy — poza ich elementami emotywnymi — tylko sporów o fakty. Wedle tych intuicji w sporze np. o to, czy rozwody są naganne, spór nie toczy się jeno o sprawy teoretyczne, np. jakie są konsekwencje społeczne rozwodów, lecz też i przede wszystkim o to, czy rozwody są rzeczywiście naganne czy też nie. Temu właśnie podstawowemu, *par excellence* etycznemu zagadnieniu, wedle tych intuicji, są podporządkowane wszelkie debaty teoretyczne, a uzyskane w ich wyniku tezy są właśnie racjami za lub przeciw naganności rozwodów. Ayer tu powie, że „naganność” to tylko termin emotywny, ale tego właśnie nie potwierdzają intuicje potoczne.

Zwracają się też one przeciwko twierdzeniu, że w sporze etycznym racje pozostają jeno w psychologicznym stosunku do bronionych lub zwalczanych tez etycznych. W rozumieniu przeciętnego człowieka to np., że się obiecało coś wykonać, jest wiążącą racją dla tezy, iż złamanie tej obietnicy jest złe moralnie. Bo, gdyby nawet przyjąć, iż sporne tezy etyczne mają jedynie charakter emotywny, to i wtedy — zgodnie z intuicjami potocznymi — byłoby możliwe ich uzasadnianie, wysuwanie na ich rzecz posiadających obowiązujący walor racji. Np. można nawet utożsamiać sąd: „wdzięczność jest godna pochwały” z pseudosądem: „wdzięczność, ach, achaj także” dowodząc jednocześnie, że wyrażone przez to aprobujące „ach” uczucie jest — z punktu widzenia intuicji potocznych — całkowicie *na miejscu*, podczas gdy zupełnie nie byłoby tu *stosowne* uczucie, wyrażone przez dezaprobujący wykrzyknik „fe”. Byłoby „dziwne logicznie”, że posłużę się terminem Nowell-Smitha, negować, iż złożenie obietnicy nie jest wiążącą racją dla negatywnej oceny jej złamania. Podobnie, jak sądzę, użyte przed chwilą zwroty, jak „na miejscu” lub „być stosownym” są raczej zwrotami o pokroju „logicznym” niż psychologicznym. „Fekając” na wdzięczność sprzeniewierzamy się jej społecznie ustalonemu, intersubiektywnemu znaczeniu.

Omawiane intuicje mają swe źródło na pewno i w tym, że terminy i wypowiedzi etyczne posiadają również znaczenie opisowe. W tym bowiem zakresie, w jakim je posiadają, są one prawdziwe lub fałszywe

i można je uzasadniać lub obalać w przyjętym w nauce tych słów znaczeniu. Źródłem tych intuicji na pewno jest także i ten sposób uzasadniania, który Ayer z lekceważeniem nazywa „ćwiczeniami w formalnej logice”. Lekceważenie to jest niesłuszne, ponieważ bądź co bądź w życiu codziennym większość dyskusji etycznych przebiega w obrębie wspólnie uznawanego systemu wartości i niejednokrotnie różnice zdań biorą się z defektów logicznych w rozumowaniu.

Ale, co najważniejsze, jak sądzę — a sąd ten znajduje pełne poparcie w rezultatach nie uprzedzonych badań nad potocznym językiem etycznym, prowadzonych przez tzw. „szkołę analityczną”³, radykalny emotywizm nie tylko nie widzi opisowej funkcji terminów i wypowiedzi etycznych, lecz także wielu innych pełnionych przez nie funkcji (to zaś już odnosi się także do emotywizmu umiarkowanego), w tym zaś tak ważnej dla ocen funkcji ewaluatywnej (wartościującej) i tak ważnej dla norm funkcji preskryptywnej (przepisującej).

Gdy np. w sporze etycznym twierdzimy, że rozwody są naganne, to — z punktu widzenia intuicji potocznych — nie tylko udzielamy pewnych informacji opisowych (np., że rozwody naruszają uznawany w danej grupie kodeks moralny) i ewentualnie nie tylko dajemy wyraz naszym negatywnym uczuciom wobec rozwodów, ale także — i przede wszystkim — utrzymujemy, iż są one godne potępienia czy dezaprobaty. Ekspresje uczuć oczywiście znajdują się poza wymiarem prawdy i uzasadnienia, nie znajdują się jednak poza nim — wedle intuicji potocznych — przekonania, dotyczące np. tego, czy rozwody są godne aprobaty lub dezaprobaty. Podobnie, gdy spieramy się o to, czy powinniśmy, czy jest naszym obowiązkiem powiedzieć prawdę nieuleczalnie choremu, to np. strona, która uważa, że powinniśmy — z punktu widzenia intuicji potocznych — przepisać, zaleca pewne postępowanie, zalecenie to zaś nie jest tylko — jak utrzymuje Ayer — ekspresją uczuć oraz „wyrazem nakazu: mów prawdę”. Zalecenie to w rozumieniu potocznym traktujemy jako słuszne lub niesłuszne niezależnie od tego czy wyraża takie lub inne czyjeś emocje lub rozkazy, mniemamy, że można je w sposób właściwy uzasadnić lub obalić.

Właśnie pełniona przez sądy etyczne funkcja ewaluatywna lub preskryptywna stanowi trzecie źródło potocznego przekonania, iż sądy te mieszczą się w zasięgu prawdy i uzasadniania. Nieuwzględnianie przez Ayera (jak i Stevensona) tych funkcji, względnie redukcja ich do funkcji

³ Idzie mi tu, rzecz jasna, o „szkołę oxfordzką”, której przedstawicielami w metaetyce są m. in. Toulmin, Hare, Nowell-Smith, Urmson i Bayer. Nie podzielam podstawowych założeń tej szkoły, jednak uważam, że jej analizy potocznego języka etycznego — niezależnie od tych założeń — mają doniosłe znaczenie odkrywcze i potwierdzają moją opinię, której w tym artykule nie mogę szczegółowo dowodzić.

emotywniej, powoduje w mym i nie tylko mym przekonaniu, że nie tylko naturalizm, ale i emotywizm pozbawia terminy i wypowiedzi etyczne pewnych ich cech, które w odczuciu potocznym różnią się od terminów i wypowiedzi opisowych. Aby uniknąć nieporozumień, pragnę tu jeszcze wyjaśnić, iż — mym zdaniem, a wbrew zdaniu wielu metaetyków — wykazanie niezgodności koncepcji Ayera z intuicjami i konwencjami języka potocznego nie obala tej koncepcji jako takiej. Ale obala ją w jej pierwszej wersji, to znaczy jako teorię zdającą wiernie sprawę z tych intuicji i konwencji. Ayer zaś początkowo przynajmniej sądził, jak była o tym mowa, iż teoria jego jest w stosunku do nich adekwatna. Wykazanie tedy jej nieadekwatności pozbawia ją nader poważnego argumentu na jej rzecz. Gdyby bowiem miała za sobą taki argument, mogłaby bodaj w pewnym zakresie uchodzić za uzasadnioną. Skoro zaś go nie ma, musi nie tylko przedstawiać inne argumenty, przemawiające za nią, ale również wyjaśnić fakt swej niezgodności z intuicjami i konwencjami lingwistycznymi. Niepodobna bowiem ich lekceważyć na terenie etyki, gdzie one są osadem wielowiekowej praktyki i doświadczenia społecznego, tej przecież praktyki i tego przecież doświadczenia, w którym jedynie konstytuują się wartości i normatywy.

b) Czy ayerowska wersja emotywizmu znajduje potwierdzenie w faktycznym funkcjonowaniu terminów i wypowiedzi etycznych w języku potocznym?

Przystępując do omówienia drugiej wersji emotywizmu Ayera winienem stwierdzić, że — zresztą zgodnie z zapowiedzią — nie zawsze udawało mi się w trakcie oceny wersji pierwszej utrzymać w jej obrębie i że nie będę mógł nie nawiązywać obecnie do pewnych uprzednio zarysowanych wątków. I nic w tym osobliwego, skoro w istocie rzeczy niepodobna przeprowadzić sztywnej linii demarkacyjnej pomiędzy potocznym rozumieniem terminów i wypowiedzi etycznych a ich faktyczną funkcją w języku potocznym. W ocenie zaś wersji drugiej będę niekiedy musiał wychodzić w ogóle poza obręb faktów lingwistycznych i odwoływać się do psychologii (ściślej do *common-psychology*, używając terminu Stevensona), jak to zresztą m. in. czynią i Ayer i Stevenson.

Rozpocznę od nawiązania do poprzedniego stwierdzenia, że w potocznym rozumieniu terminy i wypowiedzi etyczne — wbrew Ayerowi — posiadają również znaczenie opisowe. Tezę tę tylko strawestuje, utrzymując, iż niezależnie od wszelkiej refleksji, bez względu na to, czy ludzie zdają sobie z tego sprawę czy też nie, wypowiadając sądy etyczne jednocześnie zazwyczaj przekazują pewne informacje typu deskryptywnego o przedmiocie swych sądów. Nie będę zaś już wracać do podanych uprzednio

przykładów, postawię natomiast pytanie, na jakiej to właściwie podstawie Ayer przeczy temu stanowi rzeczy? Otóż okazuje się, że wszystkie przykładowo dokonane przez Ayera analizy wypowiedzi etycznych wychodzą z założenia — tylko z założenia — że te wypowiedzi jedynie wtedy są autentycznymi wypowiedziami etycznymi, gdy zawarte w nich „symbole etyczne” nie mają charakteru opisowego, lecz są symbolami normatywnymi. A „symbole etyczne”, wedle Ayera, występują w zdaniu etycznym w postaci normatywnej wówczas, gdy wyrażają „sąd moralny, dotyczący pewnego typu postępowania”. Sąd zaś moralny dla Ayera to tylko wypowiedź, wyrażająca lub ewokująca określone uczucia. Czyż jednak takie rozumowanie nie jest rozumowaniem, popełniającym *petitio principii*?

Jeśli wszakże nawet uzna się ten zarzut za przesadny, to czy można będzie zaprzeczyć, że emotywizm radykalny Ayera w gruncie rzeczy opiera się na arbitralnej definicji, zgodnie z którą „autentyczne wypowiedzi normatywne” nie posiadają żadnej treści opisowej? Lecz właśnie z tą definicją kłóci się potoczny użytek języka etycznego. Ayer wprowadzie dopuszcza treści opisowe w „racjach”, wytaczanych na rzecz „wypowiedzi normatywnych”, ale — zgodnie z praktyką potocznego języka — im częściej są one wytaczane, tym rychlej przechodzą do znaczenia danej „wypowiedzi normatywnej”. Jeśli np. często będziemy się spotykać z argumentem, iż — przyjmijmy — Jan (i nie tylko Jan) jest dzielny, ponieważ umie panować nad sobą, to wcześniej lub później, nazywając kogoś dzielnym, będziemy i to mieć na myśli, iż ten ktoś posiada umiejętność panowania nad sobą. Skoro zaś i nasz słuchacz częstokroć będzie wystawiony na podobną jak my argumentację, to i on naszą wypowiedź o dzielności Jana zrozumie m. in. jako przekazanie omówionej przed chwilą informacji o ocenianej osobie.

Lecz przejdźmy do sprawy najważniejszej, a mianowicie, czy rzeczywiście terminy i wypowiedzi etyczne służą w języku potocznym jedynie do wyrażania i ewokacji uczuć i pragnień, czy faktycznie między wypowiedziami etycznymi a emocjami zachodzi taki związek, jak przedstawia to Ayer?⁴ Moim zdaniem, fakty przeczą pogładowi Ayera. Aby to pokazać, przeanalizujemy w pierw sądy etyczne jako ekspresje uczuć. W życiu codziennym istotnie sądy te nader często wyrażają uczucia mówcy. Ale nie uprawnia to do wniosku, że sądy etyczne są jedynie ekspresją tych uczuć. Albowiem, po pierwsze, takie przekonanie chyba daje podstawę do przypuszczenia, że im silniejsze uczucia są wyrażane, tym ostrzejszy jest odpowiedni sąd etyczny. A tymczasem bywa, że sąd etycz-

⁴ Ayer wprowadzie z czasem uwzględnił obok emocji również i postawy, ale sprawą związku wypowiedzi etycznych z postawami zajmiemy się przy okazji omawiania stanowiska Stevensona.

ny jest bardzo ostry, np. „królobójstwo jest podłością”, natomiast wyrażane przezeń uczucia mogą być bez porównania słabsze od emocji, które znalazły wyraz w o ileż łagodniejszym sądzie „Nasz przełożony nie słu s z nie pozbawił nas premii”. Po drugie, nie zawsze sądy etyczne wyrażają jakiegokolwiek emocje, jak np. wtedy, gdy z wpojonym nam od dzieciństwa przekonaniem przytakujemy rozmówcy: „Tak, tak, złą jest rzeczą nie chodzić do kościoła”, choć nie przeżywamy przy tym żadnych uczuć, ani sami do kościoła nie chodzimy. Można by tu wprawdzie rzec, iż w tym wypadku sąd nasz nie jest autentycznie etycznym sądem, ale ta riposta zakłada właśnie to, co ma dopiero być udowodnione. W rzeczywistości natomiast naszym sądom etycznym nie zawsze towarzyszy zaangażowanie emocjonalne, bywają one wypowiedane bez wyrażania jakichkolwiek uczuć. Świadczy o tym i to, że niekiedy o pewnym postępowaniu orzekamy, iż jest ono moralnie dopuszczalne. To jest też ocena, ale ocenie tej na pewno nie towarzyszą żadne emocje.

Po trzecie, i co najważniejsze, nasze sądy o wartościach nierzadko nie tylko nie wyrażają naszych uczuć, lecz z nimi wręcz kolidują. I tak np. ktoś z przekonaniem wysoko ocenia jakieś dzieło sztuki, gdyż taka jest opinia o nim autoritetów, choć dzieło to w rzeczywistości nie budzi w nim żadnych uczuć estetycznych, a czasem nawet repulsję. Podobnie można z przekonaniem głosić, że stosunki pozamałżeńskie są nader zdrożne, choć to przekonanie sprzeczne jest z uczuciami i pragnieniami głoszącej je osoby. Gdy ktoś wypowiada sąd: „udzielanie jałmużny jest rzeczą złą”, to — idąc za Ayerem — sąd ten można by wyrazić z grubsza w takiej postaci: „jałmużna, fe, fe, fe” („fe” występuje tu jako słowny wyraz negatywnego uczucia). A tymczasem, być może, osoba, wypowiadająca ten sąd, na widok udzielonej jakiemuś biedakowi jałmużny, doznaje pozytywnego uczucia, nie „wyładowuje się” (termin bliski Ayerowi, który w sądach etycznych upatruje coś w rodzaju „eksplozji” uczuciowej) ono jednak w powiedzeniu: „jałmużna jest rzeczą godziwą”, lecz — wbrew uczuciu — osądza się dany postępek jako niesłuszny moralnie. Np. dlatego, iż jałmużnę traktuje się jako jeden z hamulców rewolucji. Albo — wbrew faktycznym uczuciom sympatii i miłosierdzia — potępia się dziewczynę, pozostawioną w ciąży przez kochanka, bo np. kościół lub otoczenie wpoily w potępiającą osobę przeświadczenie, iż ciąża poza ślubem jest naganna.

Moralność aż nadto często odsłania swój charakter represyjny, jej orzeczenia częściej chyba zwracają się przeciwko uczuciom ludzi, niż je wyrażają. Rygoryzm Kanta jako opis faktycznego stanu rzeczy na pewno nie mniej ma racji niż emotywizm. To nie przypadek, że sądy etyczne przybierają w kodeksach moralnych postać nakazów lub zakazów. Świadczy to o oporze uczuć i inklinacji ludzkich przeciwko wielu

orzeczeniom moralności. A dawno przed Kantem Owidiusz głosił prawdę psychologiczną: „video meliora proboque, deteriora sequor”. Widać „aprobować” lub „dezaprobować” to niekoniecznie wyrażać pozytywne lub negatywne uczucia, częstokroć to zajmować stanowisko moralne pod nieobecność lub wbrew rzeczywistym uczuciom.

A gdy do tego dodamy, że nierzadko pozostajemy przy swym sądzie moralnym, choć wygasły pierwotnie mu towarzyszące uczucia lub zmieniamy swój sąd, choć bez zmiany pozostały uczucia, z których się zrodził, gdy też uwzględnimy fakt, że rozważając słuszność lub niesłuszność jakiegoś sądu moralnego doskonale go rozumiemy, aczkolwiek nie wiążemy z nim żadnych uczuć — to teza Ayera o ekspresyjnym charakterze sądów etycznych okazuje się wręcz błędna. Funkcją sądów etycznych w języku potocznym nie może być wyrażanie uczuć, skoro między nimi a uczuciami wcale nie zachodzi ten związek, o którym mówi Ayer. Nielepiej zaś sprawa przedstawia się z głoszoną przez Ayera — aczkolwiek z mniejszym naciskiem — imperatywnością sądów etycznych. Pozostańmy na razie dla sprawdzenia tej tezy Ayera przy ocenach.

Otóż nie zawsze zawierają one treści imperatywne, nie zawsze są „wrazem nakazu”, jak twierdzi Ayer. Mogą wyrażać pewne uczucia, niczego jednak nie nakazując. Rozpatrzmy np. przytoczone uprzednio potępienie przełożonego za pozbawienie nas premii. Wszak zwykle jest wypowiadane ono pod nieobecność przełożonego i często za nic w świecie nie chcielibyśmy, aby dowiedział się o naszym zuchwalstwie. Wypowiedź ta więc, choć w tym wypadku wyraża nasze uczucia, wcale nie jest wyrazem jakiegoś nakazu. Bardzo trudno jest też doszukać się treści imperatywnych np. w licznych ocenach dotyczących osób historycznych lub fikcyjnych. Im pomysłowsze stają się próby uzgodnienia tezy o imperatywnej funkcji wszelkich ocen z faktami potocznego ich użytku, tym bardziej skomplikowana, sztuczna i nieprawdopodobna staje się ta teza. I nawet najpomysłowsze wyjaśnienia okazują się bezsilne wobec takich np. ocen, jak ta: „to jest godne najwyższego potępienia, że ludzie muszą umierać”. Cóż tu jest imperatywnego, skoro wiadomo, że śmierci nie zniewolisz do posłuchu...

Ale także i normy nie mają tego charakteru, jaki przypisuje im Ayer. Np. czy istotnie wypowiedź: „twoim obowiązkiem jest mówić prawdę” jest tylko ekspresją uczuć oraz „wyrazem nakazu: mów prawdę”? Po pierwsze, zgodnie z uprzednimi uwagami, nie zawsze wypowiedzi etyczne są ekspresją uczuć. Gdy np. na lekcji moralności nauczyciel poucza uczniów, że powinno się mówić prawdę, bynajmniej nie musi przy tym żywić jakichś emocji, skoro uczniowie nie popełnili żadnego kłamstwa, ani się na to nie zanoszą. Po drugie, nauczyciel niczego swym uczniom nie rozkazuje, on ich tylko poucza o powinności, on im zaleca pewne postę-

powanie, ale ta rekomendacja nie wyraża żadnego rozkazu. Łatwo to sobie uświadomić, gdy się weźmie pod uwagę, iż rozkazy, imperatywy dotyczą określonego adresata, do którego się zwracają. Ale nauczyciel, pouczając o obowiązku mówienia prawdy, traktuje go jako obowiązek nie tylko pouczanych, ale wszystkich ludzi, i to zarówno w teraźniejszości, jaki i przeszłości i przyszłości. A jeśli mało jest prawdopodobne, że jego wypowiedź jest „wyrazem rozkazu” pod adresem wszystkich teraźniejszych, a nawet przyszłych ludzi, to zupełnie jest niemożliwe traktować ją jako „wyraz rozkazu”, dotyczącego ludzi przeszłości, już nieżyjących.

Jeśli by przez imperatywność wypowiedzi etycznych rozumieć ich siłę ewokatywną, zdolność do wpływania na emocje słuchacza, to jest rzeczą jasną, że nie zawsze wypowiedzi te trafiają w cel, czyli oddziałują na emocje adresata. I nie zawsze mają one nawet tendencję do oddziaływania na jego emocje, nie ma ich np. osoba, opowiadająca komuś o czyichś bezceństwach, gdy pewna jest, iż rozmówca, podobnie jak ona, ma do nich całkowicie negatywny moralnie stosunek. Gdy zaś wypowiedź etyczna faktycznie oddziałuje emocjonalnie na słuchacza, a dzieje się tak oczywiście nader często, to jednak to oddziaływanie jest zazwyczaj zbyt nikłe, aby usprawiedliwiało zdanie Ayera, że właśnie ze względu na nie posługujemy się w mowie potocznej wyrażeniami etycznymi. Tylko niepoprawny moralista mógłby wierzyć w tak wielką siłę ewokatywną tych wyrażań, żeby w tej sile widział „praktyczne uzasadnienie” ich obecności w języku potocznym. To mogłoby ewentualnie mieć miejsce w czasach pierwotnych, gdy magia przeważała nad logiką, nie zaś w czasach obecnych, gdy najbardziej nawet uświęcone przez tradycje oceny i normy spotykają się z pytaniem „a dlaczego właśnie mamy je uznawać?” Okrzyk „gwałtu, rety, mordują” ma zwykle znacznie większą moc ewokatywną od najbardziej zdecydowanej oceny, potępiającej wzajemne zabijanie się przez ludzi.

A skoro tak sprawy się mają, jak usiłowałem wykazać, to zawisa w próżni twierdzenie Ayera, iż nie ma miejsca w etyce na prawdę i uzasadnianie. I znów, by uniknąć nieporozumień, chcę stwierdzić, że nie uważam, aby błędność ayerowskiego emotywizmu (czy emotywizmu w ogóle) mogła uchodzić za argument na korzyść tezy o posiadaniu przez wypowiedzi etyczne waloru prawdziwościowego i możliwości ich uzasadniania. Natomiast jest jasne, że Ayer nie obalił tej tezy, skoro nie jest prawdą, iż wyrażenia etyczne są tylko ekspresją i ewokacją emocji. A co należy rzec o poglądzie Ayera na wypowiedzi moralne? To samo co o jego poglądzie na wypowiedzi etyczne w ogóle, gdyż nie widzi on żadnych zasadniczych różnic między jednymi i drugimi.

Niemniej wszakże trzeba jeszcze na koniec zważyć i to, co Ayer mówi nam jednak o swoistości sądów moralnych, i zważyć to także na szali po-

tocznych intuicji, gdyż sprawą tej swoistości dotąd się nie zajmowałem. A więc cóż nam z tego, że Ayer każe nam przez wypowiedzi moralne rozumieć wypowiedzi, wyrażające „uczucia moralne”, skoro — jako wiadomo — tak niezwykle trudno jest odróżnić je od uczuć pozamoralnych. To odróżnianie zaś przez Ayera sądów moralnych od innych sądów o wartościach bynajmniej nie pokrywa się z intuicjami potocznymi, które dokonują go nie oglądając się na wyrażane przez te sądy emocje, lecz z uwagi na ich treść i kontekst. Jakie by tu w wypadkach granicznych występowały trudności, na ogół jednak na gruncie potocznych intuicji i praktyki językowej łatwo odróżniamy sądy o wartościach moralnych od sądów o wartościach pozamoralnych. Nikt np. nie będzie uważał za sąd moralny twierdzenia, że Jan jest dobrym bokserem lub że Mona Liza jest pięknym obrazem, każdy natomiast uzna za sąd moralny twierdzenie, że Piotr jest człowiekiem dobrym lub że Jan ma piękny charakter. Nie intensywność przeżywanych emocji różni, wbrew Ayerowi, np. powinność od słuszności, lecz to m. in., że nie wszystko, co jest słuszne, jest zarazem powinnością. Np. słusznym moralnie czynem jest podzielenie się z bezdomnym swym mieszkaniem, czyn ten nie jest wszakże powinnością. A uczucia, wyrażane przy ocenie tego słusznego czynu są zwykle znacznie silniejsze niż uczucia wyrażane w sądzie, że jest powinnością dotrzymywać przyrzeczeń.

Ostatecznie tedy przyłączam się do zdania tych, którzy radykalny emotywizm Ayera traktują jako teorię zgoła arbitralną i dogmatyczną, której na domiar kłam zadaje język potoczny⁵.

C. CZY TEORIA AYERA ZASŁUGUJE NA PRZYJĘCIE JAKO PROPOZYCJA
WŁAŚCIWEGO POSŁUGIWANIA SIĘ WYRAŻENIAMI ETYCZNYMI?

Zresztą sam Ayer w końcu musiał przyznać, że jego teoria jest niesłuszna z punktu widzenia intuicji i reguł potocznego języka. Z tego punktu widzenia — pisze — w żaden sposób nie jest niewłaściwe traktować wypowiedzi etyczne jako twierdzenia, utrzymywać, że z ich pomocą opisuje się pewien stan rzeczy i w wypadku zgody na te twierdzenia nazywać je prawdziwymi. „Raczej niezgodny z konwencjami jest użytek filozofa, który mówi nam, że etyczne twierdzenia nie są wcale twierdzeniami, lecz czymś innym, może wykrzyknikami lub rozkazami i że one nie mogą być prawdziwe ani fałszywe”⁶. Niemniej jednak Ayer nie składa oręża i nadal w pełni podtrzymuje swą teorię. Filozofowie wszak nierzadko — twierdzi — wchodzą w konflikt z potocznym językiem i to samo przez się nie dyskredytuje ich stanowiska. Filozof po prostu często, świadomie lub nie — znów zacytuje Ayera z tej samej rozprawy — „zaleca nowy

⁵ Por. np. M. Warnock, *Ethics since 1900*, London 1960, rozdz. IV.

⁶ *On the Analysis of Moral Judgments*.

sposób mówienia [...] ponieważ sądzi, że stary, społecznie poprawny sposób mówienia z logicznego punktu widzenia wprowadza w błąd, lub że jego własna propozycja jaśniej uwypukla pewne sprawy". Wynika z tego, że Ayer broni swej teorii obecnie w trzeciej z wyróżnionych przeze mnie wersji, jako propozycji właściwego rozumienia i posługiwania się wyrażeniami etycznymi⁷.

Jak widać jednak, Ayer nie traktuje swej propozycji jako arbitralnej. Wszak sądzi, że usuwa błędy „starego sposobu mówienia”, proponowany zaś „nowy sposób mówienia” jaśniej oddaje faktyczny stan rzeczy. A więc — potwierdza ten wniosek fakt, że do dwukrotnie cytowanej już rozprawy Ayer nie wprowadza żadnych istotnych nowych argumentów — naprawdę Ayer zrezygnował tylko z pierwszej wersji swej teorii, natomiast uważa ją w zasadzie za słuszną w drugiej wersji i na tej drugiej właśnie wersji opiera swe propozycje. W tej sytuacji pragnę przede wszystkim stwierdzić, że rezygnacja Ayera z pierwszej wersji swej teorii osłabia jego stanowisko, wzmacnia bowiem stanowisko naturalizmu. Ayer nie może już go przecież dyskwalifikować z powodu jego niezgodności z konwencjami języka, jako że i jego własna teoria nie może się tą zgodnością poszczycić⁸.

Prawda, że Ayer zbija naturalizm także argumentami, zaczerpniętymi z analizy faktycznego funkcjonowania języka etycznego. Ale w tym sęk, że również analiza Ayera rzeczywistej funkcji języka etycznego wcale nie okazała się słuszną. Albo, innymi słowy, radykalny emotywizm Ayera także i w swej drugiej wersji, bynajmniej nie jest teorią przekonującą. Nie znajduje się on przeto w lepszej sytuacji od naturalizmu, nie zyskało potwierdzenia jego zdanie o tym, że „stary sposób mówienia” wprowadza w błąd, a lansowana propozycja „nowego sposobu mówienia” wcale nie posiada uzasadnienia w faktycznym stanie rzeczy. Wprost przeciwnie, faktyczny stan rzeczy zdaje się raczej wręcz przemawiać przeciwko tej propozycji. Zwłaszcza, jeśli jest prawdą, jak m. in. utrzymują „analitycy”, do których zdania się przyłączam, że terminy i wypowiedzi etycz-

⁷ Tak traktuje już *explicite* swój emotywizm R. Robinson w *The Emotive Theory of Ethics*, Aristotelian Society, Suppl. Vol. XXII, 1948.

⁸ W tym miejscu mogą czytelnika ogarnąć wątpliwości, czy nie poświęciłem zbyt dużo miejsca dowodzeniu niezgodności teorii Ayera z intuicjami i konwencjami potocznego języka, skoro on sam wycofał się ze swego stanowiska. Otóż nie, uczyniłem to świadomie, ponieważ — jak już stwierdziłem — moim zdaniem nie ma radykalnych różnic między teorią Stevensonsona a teorią Ayera. Jednak Stevensonson stara się przedstawić swą teorię jako słuszną również z punktu widzenia intuicji i konwencji lingwistycznych i o tyle ma argumentacja przeciwko teorii Ayera w jej pierwszej wersji zachowuje w dużej mierze walor w odniesieniu do teorii Stevensonsona. A wydawało mi się wygodne i celowe przedstawić tę argumentację już na początku swych rozważań nad emotywizmem, gdyż niewielu emotywistów posuwa się, jak Ayer czy Robinson (por. jego *The Emotive Theory of Ethics*) do przyznania niezgodności swej teorii z intuicjami i regułami potocznego języka.

ne zależnie od kontekstu pełnią nie tylko funkcję opisową i emotywną, ale i inne niedeskryptywne i nieemotywne funkcje, z których ewaluacyjna i preskryptywna posiadają szczególną doniosłość dla zrozumienia swoistości wyrażań etycznych.

I jeszcze jedno. Gdyby uważać, że jednak przyjęcie propozycji Ayera wniosłoby większą „jasność” do spraw etyki, to „jasność” ta w istocie nie oznaczałoby nic innego, jak tylko arbitralną, samowolną likwidację trudnej, zawilej i wciąż rzeczywiście ciemnej, ale jakże doniosłej i atrakcyjnej gnoseologicznej i metodologicznej problematyki tej dyscypliny.

3. CHARAKTERYSTYKA I ÓCENA UMIARKOWANEGO EMOTYWIZMU STEVENSONA

Teoria Stevenson, jak już stwierdziłem, jest to teoria bogata, nasyczona szczegółami i problemami, nierzadko odkrywczą i inspirującą. Jednakże w ramach mego referatu muszę się ograniczyć do prezentacji jej najbardziej podstawowego zrębu i o tyle tylko, o ile występują w nim poważniejsze modyfikacje stanowiska emotywnizmu radykalnego. Podobnie w krytycznej ocenie umiarkowanego emotywnizmu Stevenson nie mogę powtarzać argumentacji, wymierzonej przeciwko teorii Ayera, lecz muszę stale do niej się odwoływać i nawiązywać, o ile oczywiście godzi ona również w stanowisko Stevenson, skoncentruję się zaś na punktach nowych, względnie niedostatecznie dotąd wyświetlonych.

Na początek chcę jeno stwierdzić, że w teorii Stevenson panuje klimat umiarkowania, unika on wszelkich szokujących sformułowań, pragnie, aby jego koncepcja była adekwatnym sprawozdaniem z potocznego rozumienia i funkcji terminów i wypowiedzi etycznych. Teorię Stevenson rozumieć więc należy zarówno w duchu pierwszej, jak i drugiej wersji interpretacyjnej emotywnizmu. Natomiast w zasadzie obca jest jej wersja trzecia. „W zasadzie”, gdyż w ostatnich pracach Stevenson, na pewno pod wpływem ostrzału postemotywistów, tak skrupulatnie doszukujących się wszelkich odstępstw od języka potocznego, umacniają się pewne elementy, jakby bliskie wersji trzeciej. I tak np. w jednej z tych prac Stevenson stwierdza, iż „należy przyznać, że czasem nasze nawyki mówienia wymagają reformy”. Ale te „reformy” Stevenson w istocie uznaje i zawsze uznawał za uprawnione tylko wtedy, gdy lepiej oddają rzeczywiste intencje języka, przyciemnione zawartymi w nim niejasnościami i pomieszaniem. Teoria więc jego przynajmniej w zamierzeniu pozostaje w obrębie dwóch pierwszych płaszczyzn interpretacji emotywnizmu. Ocena tedy tej teorii nie może nie być dokonana jednocześnie z uwagi na obie te płaszczyzny.

A. POGŁĄD STEVENSONA NA ZNACZENIE TERMINÓW
I WYPOWIEDZI ETYCZNYCH. UWAGI KRÓTYCZNE

Idąc za schematem, przyjętym przy ekspozycji teorii Ayera, postawmy sobie wpięrow pytanie, jakie zmiany wnoszą Stevenson do ayerowskiego pojmowania wypowiedzi etycznych? Otóż od samego początku te wypowiedzi uważa za ekspresje i ewokacje nie tylko emocji, lecz przede wszystkim „postaw”. A „postawy” w przeciwieństwie do „przekonań”, które opisują lub wyjaśniają rzeczywistość, polegają na przychylnym lub nieprzychylnym stosunku do tej rzeczywistości. Zawierają one nie tylko komponenty emocjonalne, lecz również wolicjonalne, są to bowiem „zamięczenia, aspiracje, potrzeby, preferencje, pragnienia itp.”⁹ W tym kierunku, zapewne nie bez wpływu Stevensona, poszedł później, jak już była o tym mowa, także i Ayer.

Natomiast, wedle Stevensona, wbrew Ayerowi, wypowiedzi etyczne nie są pozbawione wszelkiego znaczenia opisowego, są najczęściej wypowiedziami o charakterze hybrydowym. Ayer widzi treści opisowe jedynie w „racjach” wytaczanych na rzecz sądów etycznych, podczas gdy Stevenson dopuszcza je również w samych tych sądach. Terminy etyczne są na ogół obojętne, posiadają zarówno znaczenie deskryptywne, jak i „emotywne”. A „emotywne znaczenie” słowa — pisze Stevenson — jest to „zdolność [...] wywoływania lub bezpośredniego wyrażania postaw”¹⁰.

W wypowiedziach etycznych jednak znaczenie deskryptywne jest, wedle Stevensona, podporządkowane i wtórne wobec „znaczenia emotywnego”. „Znaczenie emotywne” jest głównym, dominującym składnikiem znaczeniowym wypowiedzi etycznych. Sądy etyczne nie są przekonaniem w teoretycznym tego słowa znaczeniu. „Żywić określone przekonanie etyczne”, to dla naszego autora przede wszystkim „zajmować określoną postawę”. Innymi słowy: ferować pewien sąd etyczny to w istocie rzeczy wyrażać aprobatę lub dezaprobatę. Cechą swoistą sądów etycznych jest bowiem wyrażanie pozytywnej lub negatywnej postawy, a także — co u Stevensona wysuwa się na pierwszy plan — oddziaływanie na postawy słuchacza. Z uwagi właśnie na to oddziaływanie Stevenson w jednej ze swych pierwszych prac wyrażenia etyczne określa jako „narzędzia, używane w skomplikowanym wzajemnym oddziaływaniu i dostosowywaniu ludzkich interesów”¹¹.

Charakterystyka ta nie straciła swego znaczenia i w późniejszej twórczości Stevensona. A w tej twórczości Stevenson mniejszy już nacisk kładzie na „magnetyczną”, sugestywną moc wyrażań etycznych. Wprawdzie nadal utrzymuje, że wpływają one na ludzi już samym swym „magne-

⁹ *Ethics and Language*, s. 3.

¹⁰ *Ibidem*, s. 33.

¹¹ *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, *Mind* 1937, nr 4.

tyzmem", alé jednocześnie stwierdza, iż wypowiedzi etyczne częstokroć, jeśli wolno tak scharakteryzować pogląd Stevensona, są „pobudką do dyskusji”. W rezultacie tej „pobudki” spierające się strony poczynają wysuwać na rzecz swego stanowiska racje dotyczące określonych faktów, a racje te częstokroć posiadają większą siłę motywacyjną od siły, właściwej „znaczeniu emotywnemu” wyrażen etycznych.

Wątek ewokatywny u Stevensona nie tylko więc wysuwa się na pierwsze miejsce, lecz ma też nieco inny charakter niż u Ayera. Mocniej zarysowuje się w nim imperatywność wypowiedzi etycznych i dlatego łatwiej mu je odróżnić od wypowiedzi teoretycznych. Ta imperatywność jednak jest, jak i u Ayera, raczej „quasi-imperatywnością”, bo m. in. nie apeluje do samoświadomych wysiłków, lecz oddziałuje na postawy raczej za pomocą sugestii, dzięki swemu „magnetycznemu” wpływowi. A ludzie łatwiej ulegają temu wpływowi, niżby ulegali wpływowi właściwych imperatywów¹².

Wagę elementu „imperatywnego” podkreśla jeszcze bardziej dokonana ostatnio przez Stevensona zmiana jego pierwszego schematu definicyjnego, zgodnie z którym „X jest dobre» to tyle co «aprobuję X, czyni to również». Nasz autor, odrzuciwszy ten sławny już schemat jako wprowadzający w błąd, proponuje go zastąpić następującym: „X jest dobre» to tyle co «aprobujemy X». Ale i tu nie mamy do czynienia z imperatywem we właściwym tego słowa znaczeniu, lecz z quasi-imperatywem. Lecz — jak przed chwilą wspominałem o tej innowacji — oddziałującym nie tyle i nie przede wszystkim swym „magnetyzmem”. Wszak Stevenson, m. in. pod wpływem Urmsona, osłabia swą tezę o bezpośrednim, sugestywnym wpływie tego rodzaju „imperatywów” na postawy ich odbiorcy. Toć sugestia, wywierana przez wyrażenia etyczne, jest zgoła odmiennego rodzaju od sugestii pozalingwistycznej. Toteż raczej należy używać zwrotu „zapraszać, żeby tak rzec, do zajęcia odpowiedniej postawy”, niż zwrotu „mieć tendencję do jej wywoływania”. „Żeby tak rzec”, ponieważ „zapraszać” jest tu czymś więcej niż tylko „zapraszać” (*invite*), choć czymś mniej od „żądać” (*demand*). A więc „aprobujemy X” należałoby chyba rozumieć jako quasi-imperatyw, „zapraszający” w podanym wyżej sensie do zajęcia przychylniej postawy wobec X.

Bez zmian natomiast pozostaje drugi schemat definicyjny Stevensona, zgodnie z którym „To jest dobre” znaczy „To ma cechy lub stosunki

¹² Objętość referatu nie pozwala mi wchodzić w szczegóły pojmowania przez Stevensona wątku imperatywnego wyrażen etycznych. Autor jest chwiejny w swych stwierdzeniach i nie zawsze harmonizują one ze sobą. Tę chwiejność, niejednoznaczność stanowiska Stevensona widać już z mej prezentacji tego stanowiska. Nie jest m. in. jasny stosunek wzajemny „ewokacji” i „imperatywności”. Jak stwierdzają to liczni autorzy (np. Baier w *The Moral Point of View*, Ithaca 1958 lub Wellman w *The Language of Ethics*, Cambridge 1961), Stevenson miesza i gubi granice między wątkami czy „modelami” — ekspresyjnym a imperatywnym — wyrażen etycznych.

X, Y, Z..., z tym, że «dobry» posiada również pochwalne znaczenie emocywne, które pozwala mu wyrażać aprobatę mówcy oraz ma tendencję do wywołania aprobaty u słuchacza”. Ten drugi schemat dzięki włączeniu doń treści przedmiotowych w znacznie większej mierze niż pierwszy pozwala na argumentację w sporach etycznych. Nie ma jednak zasadniczej różnicy między obu schematami „Etyka — podkreśla Stevenson — nie staje się dzięki drugiemu schematowi ani bogatsza, ani uboższa, ani też więcej lub mniej obiektywna”¹³. Jeśli bowiem toczące spór etyczny strony nie zgadzają się co do tego, jakie cechy ocenianego przedmiotu należy podstawić pod owe „X, Y, Z itp.”, to spór natychmiast przebiega tak, jak by przebiegał, gdyby terminy etyczne definiować wedle pierwszego schematu. Albo inaczej, wedle Stevensona „każdej zbudowanej wedle drugiego schematu definicji odpowiada sąd, skonstruowany wedle pierwszego schematu [...] To znaczy miast definiować «dobry» za pomocą X, Y, Z, można używać «dobry» w znaczeniu, określonym przez pierwszy schemat i po prostu orzekać je o X, Y i Z”¹⁴.

Zanim pójdziemy dalej tropem myśli Stevensona, zapytajmy obecnie, czy jego koncepcja znaczenia i funkcji wypowiedzi etycznych wychodzi — z punktu widzenia refleksji nad językiem potocznym — obronną ręką z oparów, w jakich znalazła się koncepcja Ayera? Niewątpliwie odniesienie wypowiedzi etycznych raczej do postaw niż do emocji od razu osłoniło koncepcję Stevensona od pewnych zarzutów, na które był przez długi czas wystawiony emotywizm Ayera. Niemniej jednak wprowadzenie obok emocji postaw i położenie głównego akcentu na tych ostatnich, nie zmienia radykalnie sytuacji, zmienia tylko formę i szczegóły krytyki. W mocy bowiem pozostaje podstawowy trzon argumentacji, wymierzonej przeciwko ayerowskiemu organicznemu wiązaniu wypowiedzi etycznych z emocjami. Przecież i Stevenson ustanawia nierozzerwalny związek pomiędzy tymi wypowiedziami a emocjami i postawami. Lecz w rzeczywistości i postawy nie zawsze towarzyszą sądom etycznym. Gdyby tak było, moralści i wychowawcy nie mieliby powodu do wysiłków, zmierzających ku zespoleniu przekonań moralnych z uczuciami i wolą uznających je ludzi. ↓ postawy, podobne jak emocje, mogą być sprzeczne z sądami etycznymi. Np. postawy pacyfistyczne mogą współistnieć z przekonaniem o słuszności wojen wyzwoleniczych. A postawy agresywne godzić się z przekonaniem, że wszelkie wojny są złe. Okres okupacji dowiódł, że ludzie o poglądach antysemitycznych niekoniecznie żywili odpowiednie postawy, czego wyrazem była pomoc świadczona przez nich przesładowanym Żydom. Znów, jak dowodził R. Brandt w polemice z Steven-

¹³ *Language and Ethics...*, s. 209, z tym, że należy tu brać obecnie pod uwagę wprowadzone ostatnio przez Stevensona korektury do pierwszego schematu.

¹⁴ *Ibid.*, s. 229.

sonem, jest np. zupełnie możliwe, aby p r z e k o n a n i u mieszkańca któregoś ze stanów południowych USA, iż odrębne szkoły dla Murzynów są niesłuszne moralnie, wcale nie towarzyszyła życzliwa postawa wobec Murzynów¹⁵. Książk o bujnym temperamentie płciowym może z przekonaniem ganić brak powściągliwości płciowej, ale te jego nagany wcale nie są wyrazem właściwych mu emocji i postaw.

A na kontrargument Stevensona, m. in. w jednej z ostatnich prac, iż w takich wypadkach mamy do czynienia z konfliktem postaw — łatwo odpowiedzieć, że coś innego jest postawa jako pewne psychiczne zjawisko, a coś innego jako po prostu opowiadanie się „za” lub „przeciw”. Nagany księdza są niewątpliwie zajęciem postawy w tym drugim znaczeniu, nie muszą jednak wcale być zajęciem postawy w pierwszym znaczeniu. A więc opowiadać się za czymś lub przeciwko czemuś to niekoniecznie wyrażać pewne przychylnie lub nieprzychylnie postawy. I tak np. Piotr może opowiadać się za wstrzymaniem się Jana od rozwodu z Zofią, choć postawy jego wyraźnie sprzyjają Janowi, a są nieprzychylnie dla Zofii, której przypisuje odpowiedzialność za kryzys w małżeństwie.

Lecz nie będę się wdawał w dalsze szczegóły, nie mógłbym bowiem w obrębie tego referatu wyjść poza odpowiednie przekształcenie argumentów, wypowiedzianych już w omawianej sprawie przeciwko emotywizmowi radykalnemu Ayera. Poprzestanę tedy na ogólnym stwierdzeniu, że fakty nie przemawiają za identyfikacją przez Stevensona przekonania etycznych i ekspresji postaw. Przemawiają natomiast one, moim zdaniem, przeciwko tej identyfikacji, ukazując tym samym bezzasadność radykalnego przeciwstawienia przekonania etycznych wszelkim przekonaniom teoretycznym. Jeśliby przekonania etyczne naprawdę były tylko ekspresjami postaw, to — jak u Ayera — znajdowałyby się poza zasięgiem uzasadnienia i prawdy. Ale skoro, jak widzieliśmy to na przykładzie stanowiska Piotra wobec sprawy rozwodu Jana, przekonanie etyczne Piotra nie jest identyczne z ekspresją jego postaw, skoro — w mowie „postaw” — jest ono co najwyżej przekonaniem o tym, jaką postawę w tej sprawie należy zająć, czy rozwód z a s ł u g u je tu na aprobatę lub dezaprobatę, to przynajmniej dotychczasowy wywód Stevensona nie daje podstaw do eliminowania tego etycznego przekonania z rzędu przekonania w ogóle, a tym samym do opinii, iż nie podlega ono kwalifikacji prawdziwościowej lub uzasadnianiu. Inaczej, jak by to sformułował Bayer, odpowiedni problem epistemologiczny nadal pozostaje otwarty.

A podobnie sprawa się ma z wątkiem imperatywnym u Stevensona. Wypowiedzi etyczne istotnie mogą wywierać pewien wpływ „magne-

¹⁵ Por. interesującą dyskusję m. in. w tej sprawie między Brandtem a Stevensonem w zbiorowej książce: *Language of Value* (New York 1957). W dyskusji tej (w tejże książce) wypowiedzieli się również R. S. Hartman oraz R. Lepley, opowiadając się w zasadzie za Brandtem.

tyczny” na słuchacza, „zapraszać, żeby tak rzec” do zajęcia odpowiedniej postawy, „pobudzać” nawet do wysuwania racji na rzecz swego stanowiska, ale wcale tego wszystkiego czynić nie muszą, pozostając jednakże wypowiedziami etycznymi. Np., jak wskazuje — krytykując Stevensona — J. Hartland-Swann, gdy powiadamy, że to wino jest dobre, podnosząc przy tym szklanekę i spoglądając na nią z uznaniem, wcale przez to koniecznie „nie dajemy do zrozumienia, iż osoba, do której mówimy, winna to też uznać”. Ani — dodajmy — nie „zapraszamy” jej tym samym do zajęcia odpowiedniej postawy lub „pobudzamy” do dyskusji. Znacznie łatwiej — kontynuuję nasz krytyk — „moglibyśmy przekazać imperatyw za pomocą twierdzenia o fakcie, np. «Dzięki temu winu poczujesz się wyśmienicie»”. Hartland-Swann utrzymuje — a ja to bardziej szczegółowo usiłowałem dowieść przy ocenie stanowiska Ayera, które jako ściółwo nie różni się tu od stanowiska stevensowskiego — że słowa typu „dobry” lub „zły” wcale „nie posiadają nieodłącznego elementu imperatywnego”¹⁶.

A jak ocenić wprowadzenie przez Stevensona elementów deskryptywnych do znaczenia terminów i sądów etycznych? Jak była już o tym mowa, jest to udoskonalenie teorii emotywiwistycznej i zbliża ją do potocznego rozumienia i użytku wyrażeń etycznych. Ale — znów chcę to podkreślić — korektura ta nie odróżnia radykalnie teorii Stevensona od teorii Ayera i nie czyni jej bardziej przekonującą od tej ostatniej. Już samo potraktowanie funkcji wyrażania i wywoływania postaw jako emotywnego znaczenia wyrażeń etycznych budzi poważne zastrzeżenia wielu autorów, jak M. Blacka i J. Hospersa¹⁷. Nie miejsce tu jednak wdawać się w subtelności tej materii, toteż od razu przejdę do sprawy, w moich oczach znacznie ważniejszej, czyli do tezy Stevensona o primacie „znaczenia emotywnego” nad deskryptywnym. Wielu krytyków podkreśla, iż teza ta jest całkowicie nieuzasadniona. I tak np. R. Brandt pisze, że ona zakłada, „iż jakoś wiemy, że podstawowy użytek etycznych terminów w pewnym sensie polega na wyrażaniu i kierowaniu postawami, a użytek opisowy jest drugorzędny (*secondary*). Trudno jest sobie wyobrazić, na jakich faktach teoretyk emotywiwizmu mógłby oprzeć takie spekulacje¹⁸. Wprawdzie sądzę, że Stevenson swą tezę opiera nie na spekulacjach, lecz na analizie sporu etycznego, jednak przyłączam się do zdania o bezzasadności omawianej tezy Stevensona, ponieważ — jak później będę starał się dowieść — stevensonowska analiza sporu etycznego nie wydaje się być udanym argumentem na rzecz tej tezy.

A tymczasem stwierdzę, że uznanie primatu „znaczenia emotywnego”

¹⁶ *An Analysis of Morals*, Londyn 1960, s. 112.

¹⁷ Por. M. Black, *Language and Philosophy*, Ithaca 1949; J. Hospers, *Human Conduct*, New York 1961.

¹⁸ *Ethical Theory*. New York 1959, s. 214.

nad deskryptywnym wprawdzie odgradza emotywizm umiarkowany od naturalizmu (zwłaszcza w takiej postaci, jaką nadał mu np. P.B. Rice¹⁹), ale jednocześnie pozbawia poważniejszej doniosłości różnicę między interpretacją wyrażeń etycznych przez obie odmiany teorii emotywistycznej. W obu wypadkach bowiem charakterystyczną, istotną, konstytutywną cechą wyrażeń etycznych jest ich funkcja emotywna. Język potoczny — jak uprzednio już na to wskazywałem — bynajmniej jednak nie przemawia za jakimś szczególnym uprzywilejowaniem funkcji ematywnej tych wyrażeń i wskazuje, iż mogą one pełnić również odmienne funkcje, a przede wszystkim ewaluatywną i preskryptywną. Właśnie podstawowy błąd obu odmian emotywizmu polega na sprzecznym z rzeczywistym użytkiem wyrażeń etycznych (albowiem z tego właśnie rzeczywistego użytku chcą one wiernie zdać sprawę) redukowaniu funkcji ewaluatywnej i preskryptywnej do funkcji ematywnej, na traktowaniu tej ostatniej jako istoty tych dwu pierwszych. A jednak mamy tu do czynienia z odrębnymi i odmiennymi funkcjami, niesprowadzalnymi do siebie. W odniesieniu do ocen jasno to wyraził u nas T. Kotarbiński, pisząc: „Jan ocenia dany przedmiot, to tyle co: «Jan sądzi o tym przedmiocie, że jest tak a tak cenny»”²⁰. W tej definicji jest właśnie uchwycona funkcja ewaluatywna ocen, definicja ta też nie przesądza epistemologicznego problemu prawdy i uzasadniania w etyce. A mnie wydaje się jasne, że w potocznym dyskursie etycznym właśnie funkcja ewaluatywna odróżnia oceny od sądów teoretycznych, nie zaś funkcja emotywna, którą w pewnych sytuacjach mogą wszak pełnić i sądy teoretyczne, jak np: „ogień ogarnął nasze mieszkanie”. Jej to, a nie funkcji ematywnej, zawdzięczają — w mym przekonaniu — oceny swą egzystencję w języku potocznym.

Ryzykując pewne powtórzenia, lecz dla szczegółowszego wyjaśnienia istoty mych wywodów — skupmy się obecnie przykładowo na stosunku wypowiedzi emotywnej i ewaluatywnej. Przez wypowiedzi etyczne rozumiem tu wszelkie wypowiedzi, w których występują takie terminy, jak np. termin „dobry”. Są one deskryptywne, gdy posługujemy się nimi w celach opisowych lub przede wszystkim opisowych. Emotywne są zaś wówczas, gdy pełnią funkcję emotywną lub głównie emotywną. Natomiast mają charakter ewaluatywny, gdy przynajmniej jedna z ich funkcji jest ewaluatywna, oceniająca. Wypowiedzią ewaluatywną będzie np. sąd, że kłamstwo jest naganne, gdy — poza elementami opisowymi oraz emotywnymi, jeśli oczywiście te ostatnie posiada — wyraża przekonanie, że kłamstwo jest moralnie złe, ma ujemną wartość moralną. Oceniającej funkcji tego sądu nie należy utożsamiać ani z funkcją opisową, ani z funk-

¹⁹ *On the Knowledge of Good and Evil*, New York 1955.

²⁰ *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa 1947, ASW, cz. II, s. 265.

cją emotywną. Przecież, gdy znaczy on tylko tyle, że kłamstwo przeczy jednej z reguł obowiązującego w danym środowisku kodeksu moralnego, nie zawiera on tym samym koniecznie oceny. Nie zawiera jej koniecznie i wtedy, gdy tylko wyraża nieprzychylną postawę mówcy i usiłuje odpowiednio wpłynąć na słuchacza. Natomiast na pewno jest z punktu widzenia języka potocznego oceną, gdy wyraża przekonanie o moralnej ценности kłamstwa, że jest ono „tak a tak cenne”.

Właśnie dlatego, że w etyce normatywnej i w odpowiadającym jej potocznym dyskursie etycznym idzie nie o to, co ktoś lubi lub nie, co ktoś aprobuje lub nie, lecz o to, co zasługuje na to, aby je lubić lub nie, co jest godne lub nie jest godne aprobaty — wypowiedzi ewaluatywne zaliczam do właściwych wypowiedzi etycznych. Właściwych wypowiedzi etycznych nie należy utożsamiać z opisowymi, ale również i z emotywnymi, pod groźbą ześlizgnięcia się na zgoła inne obszary badawcze niż zamierzone. A że niebezpieczeństwo to jest realne, świadczy o tym również emotywizm, który — moim i nie tylko moim zdaniem — trafia kulą w płot, sądząc że charakteryzuje właściwie etyczne wypowiedzi, właściwie etyczny dyskurs, podczas gdy naprawdę charakteryzuje tylko wypowiedzi ematywne, tylko dyskurs emotywny. A więc dyskurs, w którym nie idzie o ustalenie tego, co zasługuje na sprzyjającą postawę, lecz w którym w walce wzajemnej i w dążeniu do supremacji zderzają się postawy faktyczne.

Lecz oto znaleźliśmy się twarzą w twarz z podstawową, centralną koncepcją umiarkowanego emotywizmu, to jest z jego koncepcją sporów etycznych. Lecz zanim przejdziemy do jej omówienia, spójrzmy jeszcze — dla całości obrazu — na proponowane przez Stevensona schematy definicyjne, znów przede wszystkim z uwagi na oceny. Pierwszy z nich w nowym sformułowaniu każe nam wypowiedź „X jest dobre” utożsamiać z wypowiedzią „aprobowujemy X”. Lecz to „aprobowujemy X” można śmiało przetłumaczyć na: „X ach, achaj także”, z tym tylko, że to „achaj także” jest „żeby tak rzec zaproszeniem” do „achania”. A więc w samej rzeczy znów wróciliśmy z pewnymi modyfikacjami na podwórko Ayera. Jeśli zaś idzie o drugi schemat definicyjny, to wystarczy przypomnieć, że choć podkreśla on treści opisowe wypowiedzi etycznych, „różni się od pierwszego — jak stwierdza po raz wtóry sam Stevenson — wyłącznie w swych zewnętrznych aspektach”.

B. CHARAKTERYSTYKA I OCENA POGLĄDÓW STEVENSONA NA ISTOTĘ SPORÓW, UZASADNIANIA I PRAWDY W ETYCE

Koncepcja sporu etycznego posiada zasadnicze znaczenie nie tylko dla „metodologii” Stevensona, lecz także, jak niedawno stwierdziłem, dla jego pojmowania wyrażeń etycznych. Tu właśnie, w koncepcji sporu

etycznego, tkwią korzenie tego pojmowania, toteż właściwa jej ocena ma kluczową doniosłość dla oceny całokształtu teorii Stevensona, zarówno jego „metodologii”, jak i „semantyki”.

Spór etyczny, czyli niezgoda etyczna lub „problem etyczny”, to dla Stevensona tak zderzenie się postaw, z których tylko jedna może być uwzględniona, jak i starcie się przekonań, z których tylko jedno może być prawdziwe. Jednak w przeciwieństwie do sporów naukowych głównym podstawowym elementem sporu etycznego jest zderzenie się postaw. Ono to bowiem decyduje o tym, jakie przekonania będą dyskutowane lub sprawdzane. Ono też przesądza, kiedy argumentacja dobiega kresu. Dopóki ludzie nie uzgodnili swych postaw, „dopóty problem etyczny pozostaje dla nich nie rozwiązany”, choćby poza tym nie dzieliły ich żadne różnice w przekonaniach. Ale problem normatywny, etyczny jest rozwiązany, spór etyczny rozstrzygnięty, gdy dochodzi do uzgodnienia postaw, choćby nie uzgodniono przekonań. Związek między przekonaniem a postawami jest bowiem tylko natury psychologicznej. Zmiana przekonania może pociągnąć za sobą zmianę postaw, ale nie musi. Metody racjonalne, stosowane w nauce, mogą jedynie rozstrzygnąć spór co do faktów.

Na rozstrzygnięcie sporu etycznego, czyli na zlikwidowanie niezgody w postawach, wpływają one tylko pośrednio i o ile ta niezgoda w postawach ma swe źródło w niezgodzie przekonań.

Stevensonowskie pojęcie sporu etycznego mija się jednak całkowicie z tym, co przez ten spór rozumie etyka normatywna i odpowiadający jej potoczny dyskurs moralny. Zgodnie z tym rozumieniem, jak tę rzecz widzę, w sporze etycznym istotnie często jednocześnie dochodzi również do zderzenia się postaw. Ale sporem we właściwym sensie etycznym staje się on dopiero wtedy, gdy zetrą się także i przekonania o charakterze ewaluatywnym (dla uproszczenia wywodu, jak widać, ograniczam się tu nadal do sfery ocen). Świadczy o tym m. in. fakt, że właściwy przedmiot dyskusji teoretycznej ze względu na postawy nie jest właściwym przedmiotem ze względu na przekonania ewaluatywne. Gdyby Stevenson miał rację, to właściwym przedmiotem dyskusji teoretycznej w sporze etycznym byłoby — jak on sam wprost twierdzi — wszystko, cokolwiek może wpłynąć na postawy toczących spór stron. A więc, unikając skrajnych, choć równie uprawnionych przykładów, w sporze etycznym dotyczącym np. stosunku do Murzynów tym przedmiotem mogłaby się stać sprawa, czy wszyscy Murzyni posiadają wełniste włosy, jeśli jej rozstrzygnięcie miałoby wpływ na postawę wobec Murzynów jednej ze spierających się stron. Ale z punktu widzenia potocznego dyskursu moralnego, o ile on odpowiada etyce normatywnej, sprawa jakości włosów Murzynów nie ma żadnego związku ze sprawą właściwego moralnie do

nich stosunku. Natomiast taki związek na pewno ma kwestia, czy Murzyni są takimi samymi ludźmi jak ludzie, nie będący Murzynami.

Inaczej tę rzecz formułując: należy odróżnić spory emocyjne od sporów etycznych. Tylko w tych pierwszych postawy wyznaczają właściwy przedmiot dyskusji teoretycznych: jest nim to wszystko, co może na nie oddziaływać. Natomiast w tych drugich sprawa wygląda inaczej: tu już nie wpływ na postawy, lecz treść przekonań ewaluatywnych wyznacza przedmiot dyskusji teoretycznej. Gdy nie identyfikuje się — w sposób arbitralny a sprzeczny z intencjami etyki normatywnej i odpowiadającego jej potocznego dyskursu moralnego — sporów etycznych ze sporami emocyjnymi, to trudno nie spostrzec, że w tych ostatnich idzie tylko o wzajemne narzucenie sobie przez przeciwników jakakolwiek, byle skutecznej, drogą żywionych przez siebie postaw, w tych pierwszych natomiast o znalezienie odpowiednich, stosownych, „dobrych” racji na rzecz lub przeciw określönemu przekonaniu ewaluatywnemu. I tak np. w etycznym sporze, czy należy w walce ograniczać się jeno do ciosów niezbędnych, rzecz nie sprowadza się do wzajemnej gry faktycznie istniejących postaw, lecz polega na dociekanii, jakie postawy są tu na miejscu, które z nich z takich lub innych „dobrych racji” należy przyjąć, a które odrzucić. A cóż dopiero gdy przeciwnicy nie mają jeszcze w danej materii ustalonych postaw i przekonań ewaluatywnych... Wszak tu faktyczne postawy w ogóle nie wchodzą w rachubę.

A dalej: to tylko spór emocyjny jest rozstrzygnięty, gdy dochodzi do uzgodnienia postaw, a trwa nadal, jeśli tego rezultatu nie osiągnięto. Natomiast spór etyczny to ma co najmniej wspólne ze sporami teoretycznymi, że uzgodnienie postaw nie może uchodzić za jego rozstrzygnięcie. Gdy np. w sporze o eutanazję jedna z toczących spór stron doprowadzi do pożądanego przekształcenia postaw strony przeciwnej, jeśli nie uczyni tego na drodze właściwej argumentacji, to wprawdzie odniesie zwycięstwo, lecz jeno w sporze emocyjnym. Ale spór etyczny tym samym nie zostanie rozstrzygnięty i dopóty będzie otwarty, dopóki jedna ze stron nie wytoczy „dobrych racji” na korzyść swego stanowiska. A skoro je wytoczy, to choćby strona przeciwna pozostała przy swych postawach, spór etyczny dobiegł końca, przynajmniej na tak długo, jak długo nie zostaną wysunięte przez oponentów argumenty o równej sile dowodowej.

Być może, że Stevenson padł ofiarą dwuznaczności potocznego rozumienia zwrotu „rozstrzygnięcie sporu”. Przez ten zwrot potocznie rozumie się bowiem zarówno „uzgodnienie stanowisk”, jak i „znalezienie właściwego, słusznego, uzasadnionego stanowiska”. W tym pierwszym znaczeniu mamy sprawę jedyńie ze zgodą praktyczną, wystarczającą m. in. do podjęcia wspólnego zgodnego działania. W tym drugim na-

tomiał ze zgodą teoretyczną, której istotę stanowi właściwie i dostatecznie uzasadniony pogląd w danej kwestii. Otóż Stevenson spór etyczny rozumie w sensie sporu, którego rozstrzygnięcie stanowi osiągnięcie zgody praktycznej. Z punktu widzenia wszakże etyki normatywnej i odpowiadającego jej potocznego dyskursu moralnego spór etyczny to spór, którego rozstrzygnięciem jest zgoda teoretyczna, co zresztą nie wyklucza, że w praktyce oba te typy sporów przeplatają się wzajemnie. Gdy jednak w praktyce spór etyczny w sensie sporu o dostatecznie uzasadnione stanowisko przybierze charakter sporu o praktyczne uzgodnienie stanowisk, zawsze można zwrócić uwagę, że zszedł on na manowce. Gdy dokonamy bowiem odpowiednich dystynkcji, stanie się jasne, że spory we właściwie etycznym sensie należą w intencjach potocznej praktyki moralnej do dziedziny działalności teoretycznej, podczas gdy „spory etyczne” w sensie stevensonowskim do praktycznej.

Trudno sobie teraz nie zadać pytania, czy Stevenson nie używa terminu „spór etyczny” w sposób wprowadzający w błąd? Przecież nadaje mu zgoła inne znaczenie niż to, które występuje w użyciu potocznym, a więc w tym użyciu, które jego teoria ma zrekonstruować. Prawda, pragnie on użytek potoczny oczyścić od wieloznaczności i konfuzji. Ale jego koncepcja sporu etycznego nie jest takim „oczyszczeniem”, lecz w gruncie rzeczy „ustanowieniem” określonego pojmowania sporów etycznych i to na domiar „ustanowieniem” częściowo arbitralnym, a częściowo opartym na pomieszaniach. Koncepcja ta w istocie nie różni się zasadniczo od ayerowskiej, z tym tylko, że Ayer stawia sprawę prościej, jaśniej i w sposób otwarty, negując w ogóle istnienie sporów etycznych w ich potocznym rozumieniu.

A jeśli koncepcja sporu etycznego u Stevensona zasługuje na przedstawioną krytykę, to ostatecznie traci grunt jego pojmowanie wyrażeń etycznych. Ekspresyjne i ewokatywne cechy tych wyrażeń występowałyby bowiem zawsze tylko w sporach jako zderzeniach się postaw, nie występowałyby jednak zawsze i nie byłyby istotne dla sporów etycznych w ich właściwym znaczeniu. Nie można by tym samym twierdzić, że emotywne znaczenie terminów etycznych wyklucza możliwość rozstrzygnięcia sporów etycznych metodami naprawdę racjonalnymi. Przecież to emotywne znaczenie jest głównym, dominującym elementem „sporów etycznych” jako zderzenia się postaw, nie zaś sporów etycznych jako sporów o właściwą postawę wobec ocenianego przedmiotu. Traci zatem też jedyną, jak się zdaje, podstawę twierdzenia Stevensona o prymacie znaczenia emotywnego nad deskryptywnym. Wszak deskryptywne treści i problemy są wciągane do sporu etycznego nie ze względu na ich ewentualny wpływ na postawy, lecz ze względu na ich związek z przekonaniami ewaluatywnymi.

Analiza pojęcia sporu etycznego u Stevensona pozwala również na ocenę jego koncepcji uzasadniania w etyce. Otóż wedle Stevensona i w etyce — poza procedurami perswazyjnymi, opartymi na swoistej sugestii — jest miejsce na racjonalną argumentację, na racjonalne uzasadnianie swego stanowiska. To uzasadnianie zaś polega na wysuwaniu racji, będących zdaniem o faktach, które „wspierają” bronione tezy etyczne. Np. racją taką, wspierającą tezę, iż „kradzież jest zła”, bywa odwołanie się do zdania, że każdy może stać się ofiarą kradzieży. Racje dotyczące faktów, jak pamiętamy, pozostają do popieranej tezy jedynie w stosunku psychologicznym; racją może tu być każde dowolne zdanie o faktach, byle wywierało pożądany wpływ na dyskutanta, przekształcało jego postawy w zamierzonym kierunku. Z uwagi na pierwszy schemat definicyjny Stevenson pisze — a jak wiemy, niczym zasadniczym ten schemat nie różni się od drugiego — że „każdekolwiek twierdzenie o jakimkolwiek fakcie, które jakikolwiek mówca uważa, iż zmieni prawdopodobnie postawy, może być wysunięte jako racja za lub przeciw etycznemu sądowi”²¹. Nie każda jednak taka racja, podkreśla Stevenson, zwłaszcza w późniejszych swych pracach, jest „racją relewantną”, stosowną. „Relewantną” jest mianowicie tylko wtedy, gdy rzeczywiście wpływa na postawy. O jakiejś innej „relewancji”, szczególnie takiej jak w nauce, stwierdza Stevenson w ostrej opozycji do postemotywistów, nie może być mowy. „Relewancja” racji dla Stevensona to zawsze i tylko jej skuteczność w procesie przeobrażania postaw. A proces uzasadniania sądów etycznych za pomocą tak rozumianych racji Stevenson uważa — powtarzam — za procedurę racjonalną, za istotę metod racjonalnych w etyce w odróżnieniu od metod irracjonalnych, takich jak np. operowanie wpływem „magnetycznym” wypowiedzi etycznych.

Stevenson być może słusznie sądzi, że jego pojmowanie „racji” ma jakieś oparcie w języku potocznym. Rzecz jednak w tym, że obok tego ewentualnego znaczenia „racji”, w tym samym potocznym języku występuje inne, które wyklucza traktowanie jako „racji” w sporze właściwie etycznym jakiegokolwiek bądź twierdzenia o faktach. Istotnie w pewnego typu sporach „relewancja” racji redukuje się do jej efektywności w oddziaływaniu na postawy. Lecz intuicje potoczne wzbraniają się przeciwko takiemu pojmowaniu „relewancji” w odniesieniu do rzeczywistych sporów etycznych. Sytuację tę wyjaśnia dokonana przed chwilą krytyczna analiza stevensonowskiej koncepcji sporu etycznego, z której wynika, że to co Stevenson mówi o „racjach” i „uzasadnianiu” w etyce stosuje się naprawdę jedynie do sporów czy problemów emotywnych, nie stosuje się natomiast do sporów czy problemów właściwie etycznych.

²¹ *Ethics and Language*, s. 114.

A więc to, co Stevenson nazywa „racjonalnym uzasadnianiem” w etyce, na przydomek „racjonalne” może zasłużyć co najwyżej w sporze emotywnym. I właściwie przydomek ten sam pełni tylko funkcję emotywną, gdzie tu bowiem jest naprawdę „racjonalność” w takim uzasadnieniu, w którym za rację uchodzi każde zdanie, jeśli tylko oddziaływa na postawy? Myślę, że obiektywnie, bo na pewno nie w odczuciu Stevensona, wprowadzenie tego przydomka służy jedynie maskaradzie, ukrywającej paradoksalność emotywizmu. A zarazem stwarzającej słowny pozór, że istnieje jakaś istotna różnica w sprawie uzasadniania w etyce między emotywizmem radykalnym Ayera a umiarkowanym Stevensona. Dużo z maskarady ma, niestety, u Stevensona również jego twierdzenie, iż jest to „paradoksalne zdanie, że sądy etyczne nie są ani prawdziwe, ani fałszywe”²². Język potoczny — stwierdza Stevenson w jednej z ostatnich swych prac — wyklucza „absurdalne” próby wyeliminowania orzeczników prawdziwościowych z etyki. Cóż znaczy jednak orzecznik „prawdziwy” wedle Stevensona? Nie więcej, niż to, że gdy ktoś np. na zdanie „prawdomówność jest dobra” odpowiada „tak, to jest zdanie prawdziwe”, to „jak by (to zdanie — M. F.) powtarzał [...] dając w ten sposób wyraz swej postawie [...] że się zgadza”²³. Rzecz jasna, i takie znaczenie orzecznika „prawdziwy” można znaleźć w języku potocznym. Lecz jeszcze jaśniejsze jest to, że nie o nie szło przeciwnikom posługiwania się tym orzecznikiem w etyce. Z tą wersją prawdy Ayer na pewno zgodziłby się ze Stevensonem, a — poza różnicą słowną — stanowisko Stevensona w sprawie prawdy w etyce wcale nie różni się od poglądów Ayera.

Jeśli idzie o metaetykę Stevensona w węższym znaczeniu, czyli o jego teorię wartości moralnych, to do ostatniego niemal czasu niczym i w tej sprawie istotnie nie różnił się od Ayera. Dopiero niedawno przyznał, że aby uchwycić swoistość terminów moralnych, musi się brać pod uwagę nie tylko rodzaj wyrażanych przez nie postaw, lecz także ich znaczenie dyskryptywne, i to uwzględniając dużą złożoność związanych z tym kwestii. Słusznie, ale tymczasem autor wysunął tylko postulat, nie kuszając się dotychczas o konkretne analizy. A byłyby one bez wątpienia ciekawe i kto wie, czy — przy rzetelności naukowej Stevensona — nie spowodowałyby istotnych modyfikacji jego teorii.

4. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA I OCENA EMOTYWIZMU

Zgodnie z zapowiedzią mogę obecnie przystąpić do zwięzłej charakterystyki i oceny emotywizmu. Zespół najogólniejszych tez faktycznie, to jest bez względu na słowne pozory, charakterystycznych dla emotywizmu

²² Ibid., s. 267.

²³ *Facts and Values*, s. 218.

przedstawia się następująco: podstawową, swoistą funkcją terminów i sądów etycznych nie jest funkcja opisowa. Ich podstawową, swoistą funkcją jest wyrażanie i wpływanie na emocje i postawy. Wpływając na emocje i postawy tym samym oddziałują na postępowanie ludzkie, stwarzając dlań określone motywy. Sądy etyczne nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Nie można ich racjonalnie uzasadniać, można jedynie w ten czy inny sposób skłaniać do ich uznania. Swoistość sądów moralnych w odróżnieniu od innych sądów aksjologicznych (etycznych w szerokim tego słowa rozumieniu) sprowadza się przede wszystkim do swoistości wyrażanych lub wywoływanych przez nie emocji i postaw.

A oto podstawowy zrąb mej oceny emotywizmu: emotywizm słusznie przeczy temu, by główną i swoistą logicznie funkcją terminów i sądów etycznych była funkcja deskryptywna. Słusznie też wskazuje na to, iż one zazwyczaj pełnią funkcję emotywną, w szczególności wpływają na postawy i postępowania ludzkie. Natomiast nie znajduje potwierdzenia ani w potocznym rozumieniu terminów i sądów etycznych, ani w ich faktycznym funkcjonowaniu w języku potocznym teza emotywizmu, iż funkcja emotywna jest logicznie główną i swoistą funkcją tych terminów i wypowiedzi. A więc bezpodstawne jest tym samym twierdzenie emotywizmu, że sądy etyczne znajdują się poza sferą prawdy i uzasadniania.

- W rzeczywistości, jak dowodzą tego nieuprzedzone badania nad potocznym językiem etycznym, zdolny jest on do pełnienia wielu funkcji, i to nie tylko deskryptywnej i emotywniej. Do tych funkcji należy również ewaluatywna i preskryptywna i one to przede wszystkim mogą pretendować do podstawowej logicznie roli we właściwie etycznym dyskursie. One to bowiem zdają się stanowić o swoistości i racji egzystencji w języku potocznym terminów i sądów etycznych. Właśnie z nimi zdaje się wiązać tak charakterystyczne dla potocznych intuicji przekonanie o możliwości stosowania kwalifikacji prawdziwościowych do sądów etycznych oraz ich racjonalnego uzasadniania. To przekonanie zaś z szczególną siłą występuje w odniesieniu do sądów moralnych, o których odrębności emotywizmowi w ogóle nic istotnego nie udało się powiedzieć.

Tak jednak czy inaczej, w każdym razie emotywizm nie może uchodzić za teorię uzasadnioną, a nawet prawdopodobną. Co jest w nim prawdziwego, to odnosi się nie do sfery właściwie etycznej, lecz do sfery emotywniej. Podstawowym jego grzechem jest pomieszanie sfery emotywniej ze sferą właściwie etyczną, bezzasadne zredukowanie tej ostatniej do tej pierwszej. A w tej sytuacji z powrotem otwiera się zablokowane przezeń pole gnoseologicznych i metodologicznych dociekań związanych z etyką normatywną.

Emotywizm jest sceptycyzmem w etyce. Niełatwo mu, jak wszelkiemu sceptycyzmowi, a zwłaszcza w takiej dziedzinie jak etyka, stawiać czoła. Ale zbyt poważne i doniosłe dla życia ludzkiego są problemy wartości i powinności, aby rezygnować z nieustannych wysiłków badawczych, zmierzających do wprowadzenia racjonalnych procedur do etyki normatywnej, uwarunkowanych oczywiście jej przedmiotem i naturą. Emotywizm, gdy zdaje sobie sprawę z tego, iż nie jest adekwatną analizą potocznego języka etycznego, występuje jako propozycja poprawnego użytku terminów i sądów etycznych. Jeśliby jednak istotnie należało ten użytek zmodyfikować, to nie w kierunku, wskazującym przez emotywizm, lecz w kierunku, umożliwiającym wprowadzenie do etyki maksimum doświadczenia, rozumu i nauki.

5. MARKSIZM A EMOTYWIZM

O stosunku marksizmu do emotywizmu, jeśli bronioną opinię pragnęłoby się szczegółowo dokumentować, należałoby wygłosić drugi referat. Ja jednak, zgodnie ze sformułowanym na wstępie zamierzeniem, porzestaną na ogólnej deklaracji swego stanowiska. Prawda, mógłbym z miejsca stwierdzić, że ponieważ emotywizm nie jest teorią przekonującą, a raczej wystawioną na fatalne dlań obiekcje, to stosunek doń marksizmu nie może być pozytywny. Wszelako sprawa ta zasługuje na głębsze rozpatrzenie, o to z dwóch przyczyn. Po pierwsze dlatego, że wokół emotywizmu nawarstwiły się w literaturze marksistowskiej różne uprzedzenia, nie wynikające z pogłębionej analizy tego kierunku, należy przeto zająć określone wobec nich stanowisko. Po drugie zaś dlatego, że jest rzeczą nader interesującą postawić sobie pytanie, jakie to ewentualnie elementy w twórczości klasyków marksizmu przemawiają za lub przeciw emotywizmowi?

W literaturze marksistowskiej negatywny stosunek do emotywizmu jest powszechny. Argumenty jednak, wysuwane na rzecz tej negatywnej oceny, posiadają dwojaki charakter. Albo trafiają one w istotne ułomności emotywizmu, albo opierają się na nieporozumieniach. Tymi drugimi właśnie chcę się zająć, zwłaszcza że zwykle występują łącznie z pierwszymi i na skutek tego podważają wartość naukową oceny ogólnej oraz powodują, że przeocza się w emotywizmie pewne jego dodatnie, a nawet bliskie marksizmowi strony. A więc zwykle się zakłada, że marksizm już rozporządza gotowym rozwiązaniem badanej przez emotywizm problematyki i że to rozwiązanie jest sprzeczne z emotywistycznym. W rzeczywistości jednak jest to dla marksizmu (i nie tylko dla marksizmu) problematyka nowa i wymaga dopiero twórczych, nieuprzedzonych marksistowskich dociekań. Często też się niesłusznie utożsamia emotywizm z ety-

ką neopozytywizmu. Co gorzej, dochodzi się na skutek tej identyfikacji do jeszcze bardziej mylnego przeświadczenia, że wystarczy obalić tezy neopozytywizmu, aby rozprawić się z emotywizmem.

Dalej, nie jest też słuszne zarzucanie emotywizmowi, że abstrahuje on od społecznej genezy i uwarunkowań terminów i wypowiedzi etycznych. Wprawdzie emotywiści zwykle tej sprawie nie udzielają należytej uwagi, ale, jak to jasno wynika z ich twórczości, jednym z „egzystencjalnych założeń” teorii emotywistycznej jest przekonanie o społecznym, międzyosobniczym „kontekście” problematyki metaetycznej²⁴. Nie znam emotywistów, którzy by ten „kontekst” ujmowali w kategoriach socjologii marksistowskiej, ale wydaje mi się, że zastosowanie tych kategorii w niejednym poparłoby czy wyjaśniło poszczególne punkty teorii emotywistycznej, np. różnorodność znaczeniową terminów etycznych lub różnice opinii aksjologicznych mimo zgodności opinii teoretycznych. Wreszcie zbyt pochopne jest, moim zdaniem, operowanie zarzutem amoralizmu, pod adresem emotywizmu, tym bardziej pochopne, że marksizm jest też aż nadto często w ten sam sposób atakowany. Od kilku setek lat przecież jest już na ogół w świecie nauki przyjęte, że niepożądane implikacje moralne teorii nie są zdolne jej przekreślić pod względem teoretycznym. Nie sądzę też, aby z logicznego punktu widzenia emotywizm rzeczywiście prowadził do amoralizmu. Wszak można nie wierzyć w możliwość racjonalnego uzasadniania swych przekonań moralnych, a jednak być gotowym do oddania za nie w potrzebie własnego życia. Natomiast psychologicznie emotywizm istotnie, moim zdaniem, sprzyja amoralizmowi i można chyba postawić emotywiście zarzut, iż z tego względu zbyt apodyktycznie formułują swe tezy, którym przecież jest bardzo daleko do naukowej zasadności. Nie tylko fizycy, ale i metaetycy są odpowiedzialni za społeczno-moralne skutki swej teorii. Z drugiej strony trzeba wszakże przyznać, że emotywiści na ogół starają się na wszelki sposób uwolnić swą teorię od amoralistycznych implikacji i dobrym tu przykładem są wysiłki Steversona.

A jak rzecz ma się z twórczością klasyków marksizmu? W moim przekonaniu występują w niej dwie, zdawałoby się, nie do pogodzenia tendencje w stosunku do interesującej nas problematyki. Z jednej strony klasycy marksizmu z mocą podkreślają, że pojęcia moralne (do nich tylko ograniczymy się w obecnej analizie) posiadają na ogół charakter klasowy, są ekspresją interesów klasowych i narzędziem walki klasowej. A więc w pełni doceniają dynamiczny, praktyczny, wpływający na postępowanie ludzkie aspekt moralności. Z tej tendencji czerpią soki odżywcze koncepcje tych marksistów, którzy pomniejszają rolę etyki nor-

²⁴ Por. A. Edel, *Science and the Structure of Ethics*, Chicago 1961, zwłaszcza s. 23.

matywnej w światopoglądzie marksistowskim, kwestionują jej naukowość i upodobniają ją do moralistyki. Z drugiej wszakże strony spotyka się u klasyków marksizmu liczne wypowiedzi, zakładające poznawczy²⁵ charakter pojęć moralnych, upodobniające etykę normatywną do innych nauk, wyrażające przekonanie o możliwości racjonalnego uzasadniania swych przeświadczeń moralnych, w szczególności przekonanie o możliwości wykazania wyższości moralności socjalistycznej nad poprzedzającymi ją moralnościami. Ta znów tendencja sprzyja poczynaniom, zmierzającym do ukazania doniosłej roli etyki normatywnej w ideologii marksistowskiej.

Pierwsza z tych tendencji na pewno może uchodzić za prekursor-ską w stosunku do emotywizmu. Już choćby dlatego nie należy odnosić się doń z góry powziętym uprzedzeniem i lekceważeniem. Druga tendencja jednakże zdaje się przeczyć pierwszej. Ale, moim zdaniem, tylko pozornie. Klucza zaś do rozwiązania tego problemu dostarcza odróżnienie dyskursu emotywnego od dyskursu właściwie moralnego. Mianowicie pierwsza tendencja jest słuszna z uwagi na dyskurs emotywny, druga natomiast z uwagi na dyskurs właściwie moralny. Nie ma więc sprzeczności u klasyków marksizmu, lecz jest podejście do pojęć etycznych od dwóch stron: od strony ematywnej i od strony właściwie moralnej. Podejście w moim przekonaniu, w obu wypadkach trafne. Jest tedy niezaprzeczalną, choć niezamierzoną zasługą emotywizmu, iż przyczynił się do umocnienia marksistowskiej tezy o instrumentalnym, praktycznym charakterze pojęć moralnych. Natomiast do sprzeczności z marksizmem doprowadza go identyfikacja dyskursu emotywnego z dyskursem moralnym i związana z tym negacja możliwości racjonalnej etyki normatywnej.

Марек Фрицханд

ЭМОТИВИЗМ И МАРКСИЗМ

На основании анализа радикального эмотивизма Айера и умеренного эмотивизма Стивенсона, автор пытается ответить на вопрос: какой собственно состав тезисов следует принять как характерный для эмотивизма. Эмотивизм автор рассматривает с точки зрения трех возможных интерпретационных версий: а) как теорию дающую отчет об отношении к обиходному толкованию терминов и этических высказываний. б) как теорию дающую отчет об отношении к фактическому действию этих терминов и высказываний в обиходном языке. в) как предложение логически правильного пользования обсуждаемыми терминами и высказываниями. В ходе рассуждений автор пробует доказать, что вопреки кажущимся вербальным признакам, нет существенной качественной разницы между точкой зрения радикального а умерен-

²⁵ Słowa „poznawczy” używam tu w najszerszym znaczeniu, nie tylko deskryptywnym, sugerującym istnienie desygnatów terminów moralnych.

ного эмотивизма. Определив характерный для эмотивизма состав тезисов и опираясь на критической оценке обеих разновидностей эмотивизма, автор приходит к выводу, что нету для эмотивизма подтверждения ни в обиходном понимании терминов и этических высказывании, ни в их фактическом действовании в обиходном языке. Как раз наоборот, непредубежденный анализ обиходного морального дискурса высказывается против эмотивистской теории. Основной ошибкой эмотивизма является смешение эмотивного дискурса с собственно этическим, или приведение того последнего к первому. Но заслугой эмотивизма является именно исследование свойств эмотивного дискурса, хотя они отнюдь не являются свойствами этического дискурса.

Еслибы эмотивизм толковать как предложение правильного пользования этическим языком, то, во первых, это предложение не находит поддержки в фактах, во вторых, мешает усилиям введения рациональных процедур в нормативную этику и де-факто изолирует ее от науки. Окончательно, поскольку эмотивизм нельзя принять как обоснованную или хотябы вероятную теорию тем самым вновь открывается заблокированная им область эпистемологических и методологических исследований, связанных с нормативной этикой.

Основной проблемой является для автора отношение марксизма к эмотивизму. На основе анализа эмотивизма автор оспаривает некоторые возражения против эмотивизма выступающие в текущей марксистской литературе, вытекающие из недостаточно глубокого проникновения в суть эмотивистской теории. Далее автор указывает также, что в творчестве классиков марксизма легко можно открыть две, казалось бы, противоречивые тенденции. Первая из них связана с взглядом классиков марксизма, что моральные понятия в общем выражают классовые интересы и являются орудием в классовой борьбе. Это значит, что классики вполне правильно оценивают практический аспект моральных понятий, влияющий на взгляды и поведения людей. В этом отношении можно их вполне принимать за предшественников эмотивизма. С другой стороны однако многие высказывания классиков марксизма допускают познавательный (в самом широком не только описательным смысле этого слова) характер моральных понятий, считают нормативную этику похожей на другие науки и выражают убеждение о возможности обоснования своих моральных взглядов, особенно убеждение о возможности доказать превосходство социалистической морали над предыдущими моральными системами.

По мнению автора нет фактически противоречий между этими тенденциями. Ключем к решению этой проблемы является отличие эмотивной сферы от моральной. А именно, первая тенденция правильна, принимая во внимание эмотивный дискурс, вторая, принимая во внимание моральный дискурс. Классики марксизма подходили к моральным понятиям с двух сторон: со стороны их эмотивной функции и со стороны их функции собственно моральной. По мнению автора подход этот был правильный в обоих случаях.

Marek Fritzhand

EMOTIVISM AND MARXISM

Taking as point of departure an analysis of Ayer's radical emotivism and Stevenson's moderate emotivism, the author attempts to provide an answer to the question, what is the particular set of theses that should be accepted as being

characteristic of emotivism? And emotivism itself he examines from the point of view of three possible ways of its interpretation — namely, (a) as a theory relating current meanings assigned to ethical terms and enunciations, (b) as a theory relating the actual functioning of such terms and enunciations in current speech, (c) as a proposed manner of logically correct usage of these terms and enunciations. In the course of his argument the author endeavours to show that contrary to verbal appearances there is no basic qualitative difference between the point of view of radical emotivism and of moderate emotivism.

Having settled on the set of theses characteristic of emotivism and taking as point of issue a critical evaluation of both kinds of emotivism, the author arrives at the conclusion that there is no corroboration for emotivism either in popular interpretation of ethical terms and enunciations or in their actual functioning in current speech. On the contrary, unbiased analysis of moral discourse speaks against the emotive theory. Its fundamental error consists in confusing emotive discourse with what is properly ethical discourse or in reducing the latter to the former. Whereas one merit of emotivism is that it has provided an analysis of the properties of emotive discourse — though these are by no means identical with ethical discourse properties.

Now were we to interpret emotivism as a proposed version of correct usage of ethical language then, in the first place, such a proposal finds no support in actual facts and, secondly, it contravenes endeavours to introduce rational procedures into normative ethics, thus *de facto* cutting it off from science. Finally, then. Since emotivism cannot be regarded as a sound theory, or at least a probable one, it therefore leaves open once more the field of epistemological and methodological investigations associated with normative ethics which it had hitherto kept blocked up.

On the basis of analysis of emotivism, author opposes certain objections made to emotivism by contemporary Marxist literature. These objections are resulting from an insufficiently deep exploration of the essence of the emotive theory. The author further points to the fact that it is possible easily to detect in the works classics of Marxism, two apparently incompatible tendencies. The first comes in connection with the Marxist classics views asserting all moral conceptions to be basically an expression of class interests and an instrument of class struggle. Thus the classics perfectly appreciate the dynamic and practical aspect of moral notions and their capacity to influence human attitudes and conduct. Therein they can legitimately be regarded as the forerunners of emotivism. On the other hand, however, from their numerous enunciations it is clearly visible that they postulate a cognitive (in the wide, not merely descriptive, sense of the term) character of moral conceptions, likening normative ethics to other sciences and professing the opinion that moral convictions are capable of being backed with rational grounds — especially that it is possible to provide demonstration to the superiority of socialist morality over all the moralities preceding it.

In the author's opinion there really is no discrepancy between the above two tendencies. The key to solving that problem is to be found in a clear differentiation between what is the emotive, and what the moral sphere. In that way, the former tendency is right in view of the emotive discourse, while the latter is right in view of the moral discourse. The classics of Marxism simply approached moral concepts and ideas from two different angles, namely, from the angle of their emotive function and, from that of what properly is their moral function. And in both cases — such is the author's opinion — their approach was correct.