

ETYKA 59, NR 1/2020

Wprowadzenie do współczesnego ekspresywizmu: Allan Gibbard i emotywistyczne inspiracje

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1279>

 Adrian Kuźniar, Uniwersytet Warszawski

Artykuł poświęcony jest realizacji celu badawczego, na który składają się trzy zadania. Pierwszym z nich jest zarysowanie głównych cech ekspresywizmu metaetycznego, ze szczególnym uwzględnieniem różnic i podobieństw zachodzących między tym typem teorii a tradycyjnym emotywizmem. Drugim zadaniem jest przedstawienie podstawowych twierdzeń najbardziej wyrafinowanej wersji współczesnego ekspresywizmu – koncepcji Allana Gibbarda – z uwzględnieniem miejsca uczuć moralnych w analizie sądów moralnych. Po trzecie w artykule omawia się podjęte przez Gibbarda zastosowanie podejścia ekspresywistycznego w metateorii znaczenia i jego metaetyczne konsekwencje, zwłaszcza w zakresie relacji między ekspresywizmem a antynaturalizmem.

Słowa kluczowe: ekspresywizm, emotywizm, Allan Gibbard, uczucia moralne, metateoria znaczenia, pojęcie powinności, antynaturalizm

An Introduction to Contemporary Expressivism: Allan Gibbard and Emotivist Inspirations

The paper aims (1) to outline the main tenets of metaethical expressivism, with special emphasis on the differences and similarities between expressivism and traditional emotivism; (2) to present fundamental theses of the most sophisticated version of contemporary expressivism, i.e. Allan Gibbard's theory, including his view on the place of moral sentiments in the analysis of moral judgments; (3) to discuss Gibbard's application of expressivism to the metatheory of meaning and its metaethical ramifications, especially for the relation between expressivism and non-naturalism.

Keywords: expressivism, emotivism, Allan Gibbard, moral sentiments, metatheory of meaning, meaning of "ought", non-naturalism

1. Wstęp

Zasygnalizowany w tytule cel niniejszego artykułu zamierzam zrealizować w trzech krokach. W pierwszej kolejności wprowadzę główne idee ekspresywizmu metaetycznego, zwracając szczególną uwagę na rozróżnienie między wspomnianym typem koncepcji a tradycyjnym emotywizmem. W następnym kroku przedstawię podstawowe twierdzenia teorii Allana Gibbarda, czyli najdonioślejszej wersji współczesnego ekspresywizmu. Prezentując koncepcję Gibbarda, położę nacisk na te jej elementy, w których zasadniczą rolę odgrywają uczucia moralne i dziedzictwo emotywizmu. W ostatniej części artykułu rozpatrzę metaetykę Gibbarda na tle jego ogólnej filozofii języka, której fundamentalną hipotezą jest normatywność pojęcia znaczenia. Jak się okaże, takie podejście do problematyki znaczenia posiada dalekosiężne metaetyczne konsekwencje.

Ambicją mojego tekstu nie jest ani dokonanie twórczej interpretacji teorii Gibbarda, ani jej krytyka. Jest nią natomiast jasne przedstawienie tej koncepcji w jej związkach zarówno z paradygmatem emotywistycznym, z którego w porządku genealogicznym wyrasta, jak i z ogólną ekspresywistyczną filozofią języka proponowaną przez autora *Meaning and Normativity*. Prezentacja ta ma służyć m.in. obniżeniu progu trudności, jaki trzeba pokonać, by móc zaznajomić się z systemem Gibbarda; trzeba bowiem zauważyć, że teksty tego filozofa nie należą do łatwych w lekturze.¹

2. Wyrażanie stanów umysłu a stwierdzanie ich posiadania

Emotywizm i ekspresywizm należą do tego typu teorii metaetycznych, który za Richardem M. Hare'em (1997, 43–62) możemy określić mianem antydeskryptywizmu. Podstawą do zrozumienia tego poglądu jest rozróżnienie między czynnością wyrażania stanu umysłu, w tym emocji, a czynnością mowy polegającą na stwierdzeniu, że znajdujemy się w pewnym stanie umysłu lub stanie emocjonalnym. Osoba *A*, która stwierdza, że Ziemia obiega Słońce, wyraża przekonanie dotyczące Ziemi i Słońca – nie stwierdza natomiast nic, co dotyczyłoby stanów umysłu, w których się znajduje. Inaczej jest w przypadku osoby *B*, która stwierdza, że jest przekonana, że Ziemia obiega Słońce – ta stwierdza coś na temat przekonania, jakie posiada, wyrażając przekonanie, że to pierwsze przekonanie posiada. Wchodząca tutaj w grę różnica jest aż nazbyt dobrze widoczna, jeśli tylko zastanowimy się nad argumentami,

¹ Poglądy metaetyczne A. Gibbarda, innych ekspresywistów i emotywistów omawiam w (Kuźniar 2009). Jednak w bieżącym artykule zawieram istotnie pełniejsze ujęcie różnicy między ekspresywizmem a emotywizmem, a przede wszystkim analizuję najnowsze – ogłoszone po dacie publikacji mojej książki – pomysły Gibbarda z dziedziny metateorii znaczenia, uwzględniając ich metaetyczne konsekwencje.

jakie powinniśmy sformułować, by móc wejść w polemiką z każdą z wymienionych osób. W przypadku dyskusji z osobą *A* musiałyby to być argumenty astronomiczne i fizyczne przeczące teorii heliocentrycznej; w przypadku polemiki z osobą *B* – powinny to być racje natury psychologicznej, zmierzające do wykazania, że tak naprawdę osoba *B*, wbrew temu, co utrzymuje, wcale nie jest przekonana o prawdziwości teorii heliocentrycznej.

Dyskutowane rozróżnienie znajduje swoje zastosowanie na gruncie metaetycznym. Czymś innym jest wyrażenie pewnego uczucia, postawy, preskrypcji, planu, a czymś innym stwierdzenie ich posiadania. Jeśli, jak chciał Alfred J. Ayer (1952, 107–8), zdania moralne wyrażają uczucia moralnej aprobaty i dezaprobaty, to ktoś, kto dokonuje asercji zdania w rodzaju „*X* jest moralnie dobre”, nie stwierdza, że żywi jakieś uczucia – on to uczucie wyraża, ściślej – wyraża uczucie aprobaty wobec *X*-a. Już ta obserwacja wystarcza, by odrzucić pewną wersję popularnego zarzutu kierowanego pod adresem teorii antydeskrytywistycznych – zarzutu subiektywizmu. Zgodnie z tym zarzutem antydeskrytywizm czyni zdania moralne trywialnie prawdziwymi, prawdziwymi na mocy posiadanych przez podmiot uczuć, postaw, planów itp. Jeśli np. aprobujemy *X* i emotywizm jest teorią adekwatną, to *X* jest moralnie dobre. Wskazana obiekcja jest błędna. Wszystkie przekonania, w tym przekonania paradygmatycznie naukowe, są stanami umysłu i jako takie są bytami subiektywnymi. Nie wynika jednak z tego, że wszystkie one są prawdziwe. W szczególności z przekonania osoby *A*, że neutrino nie ma masy spoczynkowej, nie wynika, że neutrino nie ma masy spoczynkowej. Gdyby Ayer twierdził, że „dobry” znaczy „aprobowany”, wówczas z twierdzenia, że aprobujemy *X*, wynikałoby na gruncie jego poglądu zdanie „*X* jest moralnie dobre”. Wtedy jednak Ayer nie byłby emotywiścią, lecz deskrytywiścią w wersji subiektywistycznej.²

3. Ekspresywizm a emotywizm

Zapoznawszy się z kluczowym dla zrozumienia teorii antydeskrytywistycznych rozróżnieniem, przejdźmy do teoretycznego tła genezy tej odmiany antydeskrytywizmu, którą stanowi ekspresywizm. Ekspresywizm powstał jako odpowiedź na filozoficzne usiłowania znalezienia definicji terminów moralnych. Usiłowania te, według ekspresywiistów, nie mogły przynieść oczekiwanych rezultatów. Tradycyjne

² Na marginesie odnotujmy, że prawdopodobnie jedną z przyczyn, dla których w pismach Davida Hume'a znajdujemy fragmenty wspierające zarówno antydeskrytywistyczną interpretację akceptowaną przez niego teorii metaetycznej, jak i takie, które sugerują stanowisko deskrytywistyczne (pewną wersję subiektywizmu), jest fakt, że autor *Traktatu o naturze ludzkiej* nie dysponował jeszcze omawianym rozróżnieniem (Kuźniar 2012).

próby definiowania terminów moralnych za pomocą innych słów nieuchronnie skazywały podejmujących te przedsięwzięcia na albo nieadekwatne, albo niewiele wyjaśniające propozycje (Gibbard 2003, 6). Z tymi pierwszymi mamy do czynienia wtedy, gdy terminy moralne przedstawia się jako synonimy pewnych terminów naturalistycznych. W tym zakresie argumenty George'a E. Moore'a (1959, 6–40) są dla ekspresywiistów przekonujące: żadne czysto naturalistyczne definicje terminów moralnych nie są analitycznie adekwatne (np. Ayer 1952, 104–6; Gibbard 2003, 21–37). Z drugiej strony być może „dobry” to tyle co „godny pożądania”, ale cóż takie równoważności analityczne są nam w stanie wyjaśnić? W przypadku tego rodzaju podejścia mamy do czynienia z błędem *ignotum per ignotum*. W końcu trzecia droga – droga Moore'a – polegająca na akceptacji twierdzenia o terminach moralnych jako o pierwotnych i prostych wyrażeniach denotujących pewne nienaturalne własności moralne jest dla ekspresywiistów nie do przyjęcia. Jeśli zaakceptujemy antynaturalizm i uznamy pewne twierdzenia moralne za prawdziwe, to będziemy zmuszeni wyjść poza naukowy obraz świata. Zobowiązaniami ontologicznymi naszych twierdzeń będą bowiem obiekty nienaturalne, a więc takie, które z definicji nie należą do zobowiązań ontologicznych systemu nauki *sensu largo*. Ekspresywiści jednak nie chcą ani wykraczać poza ontologię nauki, ani utrzymywać – tak, jak czynił to John L. Mackie (1977) – że normatywny dyskurs moralny obciążony jest systematycznym błędem, który sprawia, że wszystkie twierdzące zdania moralne są fałszywe.

W celu rozwiązania problemu analizy terminów moralnych ekspresywiści zaproponowali reorientację problemu. Zamiast poszukiwania definicji terminów moralnych skoncentrowali się na analizie stanów umysłu wyrażanych przez te zdania – skupili się więc na wyjaśnianiu tego, na czym polega bycie przekonanym, iż coś jest moralnie dobre/złe, słuszne/niesłuszne. Opis tych stanów umysłu pozwala w ich opinii na adekwatne określenie natury i specyfiki pojęć moralnych, a także wszystkich innych aspektów dyskursu moralnego. Zastosowanie ekspresywiistycznego modelu wyjaśniania przyniosło rezultat w postaci twierdzenia, że stany umysłu wyrażane w zdaniach moralnych nie pełnią funkcji reprezentującej. W zależności od wersji stanowiska antydekryptywistycznego tymi stanami umysłu są uczucia, stany aprobaty i dezaprobaty, pragnienia, preferencje, stany umysłu polegające na akceptacji uniwersalnych preskrypcji lub pewnych planów. W tym kontekście możemy uchwycić podstawową różnicę między ekspresywizmem a tradycyjnym emotywizmem.

Ekspresywizm można traktować jako typ stanowiska metaetycznego, na który składają się dwa komponenty. Pierwszym jest zarysowany ekspresywiistyczny model wyjaśniania. Drugim przekonanie, że stany umysłu wyrażane w twierdzeniach moralnych są specjalnym rodzajem niereprezentujących stanów umysłu – są to

preskryptywne stany umysłu i jako takie są podobne do tych, które wyrażamy, gdy wypowiadamy zdania w trybie rozkazującym lub mówimy, że mieszkanie jest do odmalowania a rozkaz do wykonania. Idąc za Johnem Searle'em (1985, 7–9), możemy określić tzw. kierunek dopasowania treści modelowych przekonań, np. przekonania, że śnieg jest biały, jako prowadzący od umysłu do świata (*mind-to-world direction of fit*) w tym sensie, że fałszywość przekonania posiadającego ten rodzaj treści jest „wadą” tegoż, nie zaś świata. Stany umysłu posiadające treść preskryptywną nie reprezentują, ale ukierunkowują na to, o czym są – ich funkcją jest, ujmując to swobodnie, wywoływanie zmian w świecie tak, by świat odpowiadał ich treści. Treść preskryptywna posiada przeciwny do treści reprezentującej kierunek dopasowania – prowadzi on od świata do umysłu (*world-to-mind*). Dla ekspresywisty jesteśmy istotami posiadającymi przekonania normatywne, w tym przekonania moralne, z uwagi na fakt, że jesteśmy istotami posiadającymi cele, działającymi w kierunku ich realizacji i zastanawiającymi się nad nimi, w tym przeprowadzającymi ich krytykę. Jak pisze Allan Gibbard:

Nasze przekonania normatywne możemy postrzegać jako adaptacje do działania: jesteśmy przystosowani do robienia tego, o czym jesteśmy przekonani, że powinniśmy to czynić. (Gibbard 2014, 237)

Emotywisci różnią się od ekspresywiistów przede wszystkim poglądem na typ niereprezentujących stanów umysłu wyrażanych w twierdzeniach moralnych. Uznają, że stanami tymi są uczucia lub takie stany umysłu, które nie mają natury postaw propozycyjalnych. Jak już zaznaczyłem, w tym duchu należy interpretować pogląd Ayera, według którego stwierdzając, że kradzież pieniędzy przez Piotra była czymś moralnie złym, nie stwierdzamy nic więcej niż to, co stwierdzilibyśmy, mówiąc pełnym obrzydzenia tonem głosu, że Piotr ukradł pieniądze. Tę cechę emotywizmu krytykował z pozycji antydeskrytywistycznych m.in. wspomniany R.M. Hare (np. 1999, 21), wskazując, że sądy moralne są uniwersalnymi i nadrzędnymi preskrypcjami.

Konsekwencja omawianej różnicy między ekspresywiistami a emotywistami jest niebagatelna. Emotywisci pozbawiają się możliwości wyjaśnienia i uzasadnienia kognitywnego aspektu dyskursu moralnego. Nie są w stanie wyjaśnić na przykład tego, w jaki sposób z koniunkcji przesłanek (1) „Jeżeli coś jest złe, to nie powinno się tego czynić” i (2) „Cudzołóstwo jest złe” wynika logicznie zdanie (W) „Nie powinno się cudzołożyć”. W szczególności powinni oni uważać przedstawione wnioskowanie za obciążone błędem ekwiwokacji. W jaki sposób predykat „[jest] zły” miałby posiadać w (1) to samo znaczenie, które posiada w (2), jeśli w (1) występuje w kontekście

pozbawionym asercji? Nawet jeśli stwierdzając, że cudzołóstwo jest złe, wyrażamy uczucie dezaprobaty, to nie sposób uznać, że wyrażamy je także w (1). Kłopoty emotywistów wydają się wynikać m.in. z tego, że uważają oni, jak ujął to Peter Geach (1965, 461–64), siłę asercji za wbudowaną w istotę predykatów moralnych.

Receptą ekspresywistów na wspomniany problem – tzw. problem Fregego–Geacha – jest zwrócenie się w stronę takich niereprezentujących stanów umysłu, które spełniają dodatkowy warunek. Otóż muszą to być takie stany umysłu, z którymi można się zgodzić lub nie (Gibbard 2003, 61–8). Ból głowy z pewnością jest pewnym stanem umysłu. Jednak nie jest to taki stan umysłu, z którym moglibyśmy się zgodzić lub nie, choć istnieje dobry sens, w którym możemy się zgodzić lub nie na to, by znajdować się w takim stanie umysłu. Podobnie jest z uczuciami. Załóżmy, że osoba *A* kocha osobę *C*, natomiast osoba *B* osoby *C* nienawidzi. Ściśle rzecz biorąc, nie można stwierdzić, by osoba *A* znajdowała się w stanie umysłu, który pozostaje w niezgodzie (nie wspominając już o zgodzie) ze stanem umysłu osoby *B*. Jeśli *A* przestanie kochać i zacznie nienawidzić *C*, to zmiany tej nie można będzie opisać jako zmiany zdania lub zmiany polegającej na zgodzeniu się *A* z osobą *B*. Jeszcze raz przyjmijmy za Ayerem, że predykat „moralnie dobry” wyraża uczucie moralnej aprobaty. Osoba *A*, która wypowiada słowa „*X* jest moralnie dobre” – wbrew pozorom – nie zaprzecza osobie *B*, która wypowiada zdanie „Nieprawda, że *X* jest moralnie dobre”. W następnych dwóch punktach mojego artykułu postaram się naszkicować sposób, w jaki *A*. Gibbard stara się usunąć dyskutowaną wadę emotywyzmu.

Na koniec tych rozważań odnotujmy, że emotywiści nie zawsze konsekwentnie stosowali ekspresywistyczny model wyjaśniania. Widać to dobrze w dziele *Ethics and Language* Ch. L. Stevensona (1945, 21), gdzie autor wyjaśnia znaczenie zdań moralnych według wzorca reprezentowanego przez zdanie: „«To jest dobre» znaczy «Aprobuję to; czyni to także»”. Stevenson (1963b, 210–14) skorygował ten błąd w swoim późniejszym eseju pt. *Retrospective Comments*, rezygnując z autobiograficznego elementu deskryptywnego („aprobuję to”) i przechodząc od próby wyjaśnienia znaczenia zdań oceniających do charakterystyki stanów umysłu wyrażanych przez te zdania. Po tych poprawkach analiza Stevensona przybrała postać, którą możemy zilustrować następującym przykładem: „«To jest dobre» wyraża ten sam stan umysłu, który wyraża imperatyw «Aprobujemy to»” (Stevenson 1963b, 214).

4. Przekonania normatywne jako plany

Przekonania moralne są podzbiorem właściwym przekonań normatywnych, przy czym za podstawowe i pierwotne pojęcie normatywne Allan Gibbard (2014, 218)

uznaje pojęcie powinności. Dlatego zanim zapoznamy się z bliższą charakterystyką przekonań moralnych w ujęciu Gibbarda, skoncentrujemy się na jego analizie najprostszych przekonań normatywnych. Autor *Meaning and Normativity* wyjaśnia naturę tych przekonań, odwołując się do stanów umysłu polegających na planowaniu (Gibbard 2014, 169–92). Jeśli jesteśmy przekonani, że Cezar nie powinien przekraczać Rubikonu, to planujemy, by na miejscu Cezara nie przekraczać tej rzeki. Planując na tę hipotetyczną okoliczność, nie planujemy w świetle naszej aktualnej wiedzy historycznej dotyczącej np. przygotowania Rzymu do obrony przed wojskami Cezara lub tego, co wiemy o konsekwencjach przekroczenia przez niego granicy między Galią Przedalpejską a Italią. Planujemy natomiast w świetle świadectw dostępnych Cezarowi – w świetle jego sytuacji epistemicznej. Planowanie takie nie jest równoznaczne z planowaniem na okoliczność bycia Cezarem w sensie metafizycznym. Jest to natomiast planowanie na okoliczność bycia Cezarem w sensie epistemicznym. W sensie epistemicznym mogą być Cezarem i mogą planować na okoliczność bycia nim w tym sensie.

W życiu codziennym najczęściej planujemy działania, nie zaś uczucia lub przekonania. Jeśli jednak przyjrzymy się bliżej pewnym sytuacjom, to szybko dojdziemy do wniosku, że nawet nasze zwykłe pojęcie planu wydaje się w sposób naturalny pasować do kontekstów, w których przedmiotem planów nie są działania, lecz uczucia i przekonania. W konsekwencji otwiera się możliwość rozumienia przekonań moralnych w kategoriach planów dla uczuć moralnych, zaś normatywnych przekonań epistemologicznych jako planów dla przekonań. Pomyślmy na przykład o eksperymencie, w toku którego chcę stwierdzić za pomocą papierka lakmusowego, czy mam do czynienia z roztworem kwaśnym czy zasadowym (Gibbard 2014, 170). Eksperyment ten zakłada, że posiadam epistemologiczne przekonanie normatywne o następującej treści: powinienem być przekonany, że roztwór jest kwaśny, jeśli zobaczę, że papierek zabarwił się na czerwono, oraz powinienem być przekonany, że jest zasadowy, gdy ujrzę, że papierek jest niebieski. Wspomniane przekonanie normatywne możemy zupełnie naturalnie zanalizować w kategoriach planu – planu, by być przekonanym, że roztwór jest kwaśny, jeśli zobaczę, że papierek zabarwił się na czerwono, oraz być przekonanym, że jest zasadowy, gdy ujrzę, że papierek jest niebieski.

Gibbard (2014, 171–72; 1990, 38–40, 71–5) podkreśla, że planowanie przekonania ma się tak do bycia przekonanym, jak planowanie działania ma się do aktu woli ukierunkowanego na wykonanie tego działania. Jeśli planuję, by zacząć się pakować w południe, to chcę się (*will*) pakować, gdy tylko odnotowuję, że właśnie wybiło południe, i działam tak, jak tego chcę, jeśli tylko nie okazuje się, że zachodzą okoliczności działające takie uniemożliwiające (np. paraliż ciała). Jeśli planuję, by być

przekonanym, że roztwór jest zasadowy, gdy papierek staje się niebieski, to jestem przekonany, że roztwór jest zasadowy, gdy tylko dostrzegam, że papierek jest niebieski. Analogicznie dla uczuć: jeśli planujemy, by w określonych okolicznościach mieć poczucie winy, to mamy to poczucie, gdy okoliczności te się pojawiają. Oczywiście nie jest tak, że możemy być przekonani o czymś na zawołanie lub możemy coś na zawołanie odczuwać – jednak tak samo nie możemy chcieć czegoś na zawołanie. Mimo to charakterystyczne jest dla nas to, że jeśli planujemy coś uczynić, to w odpowiednim czasie zazwyczaj pojawia się w nas akt woli, by to coś uczynić; podobnie jeśli planujemy być o czymś przekonani lub planujemy, by znajdować się w jakimś stanie emocjonalnym, to we właściwych okolicznościach zazwyczaj nabywamy stosowne przekonanie lub pojawia się w nas planowane uczucie.

Ujęcie przekonania normatywnych jako planów sprawia, że między ekspresywizmem Gibbarda a emotyvizmem Stevensona zachodzi zasadnicza różnica w rozumieniu natury konfliktu normatywnego. Aby unaocznic tę różnicę, zinterpretujmy postawy aprobaty i dezaprobaty, o których pisze Stevenson, w kategoriach preskryptywnych stanów umysłu *par excellence*. Jeśli Cezar aprobuje udanie się na posiedzenie senatu w dniu idów marcowych roku pamiętnego, a Brutus aprobuje to, by Cezar udał się na to posiedzenie, to między Cezarem a Brutusem nie ma żadnego konfliktu postaw w rozumieniu Stevensona (Gibbard 2003, 68–71; Stevenson 1963a). Ich postawy są zgodne ze sobą m.in. w tym sensie, że będące ich skutkiem działania będą zmierzać do realizacji tego samego stanu rzeczy w sytuacji aktualnej. Jednak według Gibbarda w opisanej sytuacji istotnym dla stwierdzenia, czy między Cezarem a Brutusem zachodzi konflikt normatywny, jest pytanie o to, co Brutus planuje aktualnie w kwestii uczestnictwa w posiedzeniu senatu na okoliczność bycia na miejscu Cezara. Jeśli planuje, by nie iść do senatu w warunkach znajdowania się w sytuacji epistemicznej Cezara, to między nim a Cezarem zachodzi autentyczny konflikt normatywny. Zachodzi on mimo faktu, że Brutus robi wszystko, by Cezar znalazł się w senacie. Analogicznie możemy mieć do czynienia z konfliktem w sensie Stevensona i brakiem konfliktu normatywnego w rozumieniu Gibbarda. Mogę np. nie aprobować tego, że obrażona przeze mnie osoba nie chce już ze mną rozmawiać i zarazem mieć plan, by zachowywać się w ten sam sposób na jej miejscu.

5. Przekonania moralne jako plany dla uczuć

Allan Gibbard (1990, 40–42) wyróżnia szerokie i wąskie pojęcie moralności. Normy moralności w szerokim sensie to po prostu normy racjonalności praktycznej – normy racjonalnego działania. Z kolei normy moralności w sensie wąskim to

normy dla uczuć moralnych. W rezultacie na gruncie systemu Gibbarda z twierdzeń moralnych wynikają analitycznie twierdzenia o powinności żywienia określonych uczuć moralnych. Z kolei przekonania moralne, a więc przekonania o powinności żywienia takich uczuć, to plany dla tychże uczuć. Uczucia moralne, o które tutaj chodzi, to przede wszystkim poczucie winy oraz oburzenie. Łatwo dostrzec w tym miejscu fundamentalne podobieństwo i zarazem zasadniczą różnicę między ekspresywizmem Gibbarda a emotywizmem Ayera. Obaj filozofowie akceptują ekspresywistyczny model wyjaśnienia i kładą nacisk na istotność uczuć moralnych w kontekście znaczenia kluczowych terminów języka moralności. Jednak u Ayera twierdzenia moralne wyrażają uczucia moralne, natomiast w przypadku Gibbarda – wyrażają one stany akceptacji planów dla tych uczuć. W konsekwencji stanowisko Gibbarda, inaczej niż koncepcja Ayera, ujmuje przekonania moralne w kategoriach preskryptywnych stanów umysłu i pozwala na wyjaśnienie kognitywnego aspektu dyskursu moralnego.

Przybliżając rozwijaną przez Gibbarda metaetyczną teorię języka moralności w wąskim sensie, rozpoczniemy od eksplikacji pojęcia bycia moralnie nagannym (*morally reprehensible*).³ Otóż czyn jest moralnie naganny zawsze i tylko wtedy, gdy osoba, która go dokonuje, powinna odczuwać w związku z nim poczucie winy, natomiast bezstronni obserwatorzy powinni w jego obliczu odczuwać urazę (*resentment*) lub oburzenie (*outrage*) (Gibbard 2006, 196; 1990, 126–127; 1992, 200–3). Zatem wstępnie powiemy, że osoba, która jest przekonania, że czyn *X* jest moralnie naganny, znajduje się w stanie umysłu polegającym na planowaniu, by odczuwać poczucie winy w sytuacji uczynienia *X* i uczucie oburzenia w okolicznościach bycia bezstronnym obserwatorem czynu *X*.

Gibbard (1990, 138–40) opisuje uczucia w kategoriach syndromów, na które składają się typowe przyczyny, typowe manifestacje i typowe dyspozycje behawioralne. Charakteryzując poczucie winy, autor *Wise Choices, Apt Feelings* zwraca uwagę na fakt, że ma ono tendencję do pojawiania się w okolicznościach, w których sprawca czynu przejawiałby uczucie urazy lub oburzenia, gdyby znalazł się na miejscu obserwatora tego typu czynów innych osób. Warunkiem poczucia winy nie jest oczywiście ani to, by inni wiedzieli, co zostało uczynione, ani to, aby posiadając taką wiedzę, faktycznie odczuwali oburzenie wobec sprawcy. Uczucie to wywoływane jest najczęściej przez czynniki, które wskazują na niedostateczną motywację podmiotu do wnoszenia swojego udziału w relacje współpracy i odwzajemnianie otrzymanych korzyści. Poczucie winy zmierza do złagodzenia gniewu innych, obejmuje dyspozycje do działań i manifestacji ukierunkowanych na pojednanie; w szczególności osoba

3 Gibbard (2006, 195; 1990, 42, 44) posługuje się terminami *reprehensible* i *blameworthy* zamiennie.

odczuwająca winę uzewnętrznia wobec ofiary i obserwatorów swój ból, jest skłonna do przeprosin, a także dąży do wynagrodzenia ofierze wyrządzonej krzywdy. Poczucie winy wymaga zmiany zdania w kwestii stopnia, w którym zwraca się uwagę na interesy innych (Gibbard 2006, 200).

Poczucie winy i wyrzuty sumienia mogą nie mieć statusu międzykulturowego powszechnika. W rezultacie instytucja moralności, którą znamy z naszego kręgu kulturowego, nie musi występować w innych kulturach. Nie pociąga to jednak za sobą konsekwencji w postaci radykalnej niemożności komunikacji międzykulturowej w kwestiach bardzo zbliżonych do zagadnień moralnych (Gibbard 2006, 198–203). W repertuarze innych kultur z pewnością znajduje się uczucie oburzenia, a stąd kultury te mogą i najpewniej posiadają quasi-moralne pojęcie bycia oburzającym oraz przekonania rozumiane jako stany akceptacji planów dotyczących uczucia oburzenia. Ponieważ w ramach naszej kultury przyjmujemy, że sprawca powinien czuć się winny z powodu swojego czynu zawsze i tylko wtedy, gdy bezstronni obserwatorzy powinni odczuwać wobec niego oburzenie, to tym samym sądzimy, że coś jest moralnie naganne zawsze i tylko wtedy, gdy jest oburzające. Zatem ustalając w dialogu z przedstawicielami egzotycznych kultur odpowiedzi na pytania o to, co jest oburzające, znajdujemy zarazem odpowiedzi na nasze ściśle moralne pytania o to, co moralnie naganne.

W oparciu o pojęcia bycia nagannym Gibbard (1990, 44–5) definiuje pojęcie bycia moralnie złym. Czyn jest moralnie zły zawsze i tylko wtedy, gdy jest *prima facie* moralnie naganny. Z kolei czyn jest *prima facie* moralnie naganny zawsze i tylko wtedy, gdy jest moralnie naganny w sytuacji, w której dokonująca go osoba znajduje się w normalnym stanie umysłu i dopuszcza się go ze względu na brak dostatecznej motywacji do unikania tego rodzaju działań.

6. Normatywny wymiar metaetyki

Najnowszym etapem w rozwoju poglądów metaetycznych A. Gibbarda (2014) jest uznanie samego pojęcia znaczenia za pojęcie normatywne, które powinno być rozumiane przez analogię z tradycyjnymi pojęciami moralnymi, a stąd wyjaśniane ekspresywistycznie. Zajęcie stanowiska głoszącego normatywność pojęcia znaczenia posiada także istotne konsekwencje metaetyczne. Sprawia bowiem, że dyskusja na temat znaczenia terminów moralnych, w tym terminu „powinien”, sama staje się dyskusją normatywną, której status jest analogiczny do tego, jaki posiadają spory w dziedzinie etyki normatywnej. Oczywiście nie w tym rzecz, że dyskusja ta dotyczy planów dla uczuć moralnych – dotyczy natomiast planów regulujących akceptację

zdań własnego języka zawierających terminy moralne. Przyjrzyjmy się temu normatywnemu wymiarowi metaetyki nieco bliżej.

Pojęcie znaczenia jest normatywne, zatem ze zdań, w których stwierdzamy, że znaczeniem pewnego wyrażenia dla danej osoby jest określone pojęcie, wynikają zdania na temat powinności. Przedmiotem tych powinności jest akceptacja odpowiednich zdań (Gibbard 2014, 113–41). Zatem jeśli Urszula mówi po polsku i przypisuje wyrażeniu „plus” znaczenie funkcji dodawania, to powinna zaakceptować m.in. zdanie „Dwa plus dwa równa się cztery”. Pojęcie powinności wyjaśniamy w pierwszym kroku w sposób ekspresywistyczny, dokonując wyjaśnienia stanów umysłu polegających na przekonaniu, że podmiot powinien coś uczynić. Zatem każdy, kto stwierdza, że Urszula powinna zaakceptować zdanie „Dwa plus dwa równa się cztery”, planuje, by zaakceptować zdanie „Dwa plus dwa równa się cztery” w hipotetycznej sytuacji znajdowania się w dokładnie takich okolicznościach subiektywnych, w których znajduje się Urszula. Dodajmy, że konsekwencją normatywnego i ekspresywistycznego zarazem podejścia do problematyki znaczenia jest fakt, że zdania na temat znaczenia wyrażen nie wynikają analitycznie ze zdań, w których stwierdzamy jedynie fakty naturalne.

Pojęcie znaczenia nie jest identyczne z żadnym pojęciem naturalistycznym – jest pojęciem normatywnym. Z tego nie wynika jednak, że znaczenia są jakimiś dziwnymi, nienaturalnymi obiektami. Jakimi obiektami naturalnymi są zatem konkretnie? Odpowiedź na to pytanie nie mieści się w zakresie metateorii znaczenia, jaką oferuje Gibbard, a która koncentruje się na wyjaśnieniu normatywnego pojęcia znaczenia, lecz jest domeną konkretnych substancjalnych teorii znaczenia. Tak więc metateoria znaczenia pozostaje neutralna w sporze o to, czy własność konstytuująca znaczenie, jakie Urszula wiąże ze słowem „plus”, jest własnością wewnętrzną mózgu Urszuli, za sprawą której posiada ona dyspozycję do określonego używania słowa „plus” (ujęcie solipsystyczne *à la* Jerry Fodor), czy też jest to własność wspólnoty językowej, której Urszula jest członkiem – własność, na mocy której wspólnota językowa posiada dyspozycję do tego, by używać słowa „plus” w konkretny sposób (ujęcie komunitariańskie *à la* Tyler Burge) (Gibbard 2014, 37–50). Chociaż metateoria nie rozstrzyga takich sporów i ich bardziej wyrafinowanych wersji, to przewiduje, że znaczenia są bytami naturalnymi – pewne pojęcia naturalistyczne są prawdziwe o tych obiektach. Jednak spór o to, jakie konkretnie są to pojęcia naturalistyczne, posiada status sporu normatywnego – jest to spór o to, jakie zdania w swoim języku powinna akceptować Urszula.

W celu uzyskania większej jasności w temacie rozważmy relację między substancjalnymi teoriami znaczenia a metateorią znaczenia, koncentrującą się na ana-

lizie pojęcia znaczenia. Otóż metateoria jest neutralna względem sporu o to, jakie własności – użytkownika języka lub jego społeczności – są podstawą powinności, których przedmiotem jest akceptacja zdań. Według metateorii, jeśli Urszula wiąże ze słowem „plus” znaczenie funkcji dodawania, to powinna zaakceptować zdanie „Dwa plus dwa równa się cztery”. Co jednak musi być prawdą w świecie, w dziedzinie faktów naturalnych, abyśmy mogli zgodnie z prawdą stwierdzić, że Urszula posiada wspomnianą powinność? Czy są to dyspozycje, jakie w dziedzinie akceptacji zdań arytmetyki posiada Urszula, czy też może dyspozycje do akceptacji takich zdań właściwe dla wspólnoty językowej, do której należy? Metateoria znaczenia nie rozstrzyga takich pytań. Widzimy w tym miejscu pełną analogię między metateorią znaczenia i substancjalnymi teoriami znaczenia a ekspresywistyczną metaetyką i teoriami z dziedziny etyki normatywnej. Teoria metaetyczna wyjaśniająca terminy moralne w terminach powinności żywienia określonych uczuć moralnych jest całkowicie neutralna w dziedzinie konkretnych sporów normatywnych, np. tego, czy aborcja jest moralnie zła. Teoria metaetyczna milczy na temat faktów naturalnych, które są podstawą dla powinności żywienia uczucia oburzenia i poczucia winy, więc milczy na temat tego, czy faktami tymi są te składające się na zabieg aborcji.

Z poziomu ogólnych rozważań nad pojęciem znaczenia oraz własnościami konstytuującymi znaczenia przejdźmy obecnie do dokładniejszej – tj. wykraczającej poza pojęciowe utożsamienie przekonań o powinnościach ze stanami umysłu polegającymi na planowaniu – analizy podstawowego pojęcia normatywnego, jakim jest pojęcie powinności. Z jednej strony, zastanawiając się nad pojęciem powinności, możemy pytać o własność naturalną konstytuującą to pojęcie (Gibbard 2014, 219–20, 224). Jak już wiemy, odpowiedź na to pytanie nie należy do metateorii, lecz jest domeną pewnej substancjalnej teorii znaczenia. Gibbard takową zarysowuje – koncepcję ekspresywistyczną, korzystającą z analizy nie wprost. Podstawowym jej twierdzeniem jest konstatacja głosząca, że jeśli podmiot jest przekonany o tym, że powinien uczynić teraz X , to w tej chwili X czyni, chyba że zachodzą szczególne okoliczności D . Precyzyjniej: osoba j wiąże z terminem w znaczenie w postaci pojęcia powinności zawsze i tylko wtedy, gdy termin w jest czasownikiem posiłkowym i posiada własność naturalną, która w określony sposób łączy akceptację zdań, w których termin w występuje z działaniami podmiotu j . Załóżmy, że językiem osoby j jest język angielski. Wówczas przedmiotowy związek możemy wyrazić następująco: ilekroć j akceptuje zdanie „I w do X now”, tylekroć j czyni X , o ile nie zachodzą szczególne okoliczności D (w rodzaju nieoczekiwanego braku możliwości uczynienia X lub sytuacji, w której j znajduje się w stanie szczególnego napięcia nerwowego i bardzo boi się uczynić X). Naturalnym kandydatem do funkcji terminu wyrażającego

w języku angielskim pojęcie powinności jest termin „ought to”; w języku polskim jest to termin „powinien”.

Z drugiej strony możemy próbować określić pojęcie powinności odwołując się do charakteryzujących go relacji pojęciowych – wynikania, spójności itp. Tego typu ujęcie jest przedmiotem meta-teorii Gibbarda (2014, 219–20, 224). Zgodnie z nim podstawową relacją właściwą pojęciu powinności jest ta, na mocy której jest pojęciowo niespójnym bycie przekonanym, że powinno się teraz uczynić *X* i nieczynienie *X* w tej chwili. Taka charakterystyka jest kolista. Stwierdzenie, że zachodzi wzmiankowana pojęciowa niespójność jest w rozważanym przypadku innym sposobem powiedzenia, że w każdej możliwej sytuacji epistemicznej (tj. bez względu na treść dostępnych osobie *j* świadectw) i przy dowolnej supozycji (tzn. w świetle dowolnego zrozumiałego (*intelligible*) przypuszczenia na temat tego, co jeszcze jest prawdą poza tym, za czym przemawiają świadectwa):

- (1) osoba *j* nie powinna zarazem być przekonana, że powinna teraz uczynić *X* i nie czynić *X* w tej chwili mimo posiadania możliwości uczynienia *X*;
- (2) jeśli osoba *j* powinna być przekonana, że powinna teraz uczynić *X*, to *j* powinna uczynić *X* w tej chwili, jeśli ma taką możliwość.

Widzimy zatem, że eksplikacja pojęcia powinności w ramach metateorii Gibbarda bazuje na pojęciu powinności. Kolistości tej nie usuwa także pojęciowe utożsamienie przekonań o powinnościach ze stanami umysłu polegającymi na planowaniu. Zasadniczym wyróżnikiem pojęcia stanu polegającego na planowaniu jest bowiem twierdzenie, że nie można w sposób spójny planować, by uczynić teraz *X*, i tego *X* w tej chwili nie robić. Kolistość analizy nie jest jednak żadną okolicznością obciążającą: taka lub podobna kolistość w teorii lub metateorii znaczenia jest nie do uniknięcia.

Powyższa metateoretyczna analiza pojęcia powinności jest podstawowa w tym sensie, że nie przesądza o tym, jakie fakty naturalne sprawiają, że możemy poprawnie zinterpretować osobę akceptującą zdanie „Powinnam uczynić teraz *X*” jako osobę znajdującą się w stanie umysłu będącym przekonaniem, że powinna uczynić teraz *X*. Nie przesądza zatem, że prawdziwa jest wspomniana, faworyzowana przez Gibbarda, substancjalna teoria pojęcia powinności, na mocy której podstawą tą jest fakt, że *j* czyni *X*, gdy *j* akceptuje zdanie „Powinnam uczynić teraz *X*”, chyba że występują szczególne okoliczności. W *Thinking How to Live* Gibbard (2003, 152–8) stał na stanowisku, zgodnie z którym ktoś, kto w chwili *t* nie czyni *X*, choć ma taką możliwość, z racji pojęciowych nie może być przekonany w *t*, że powinien uczynić *X* w *t*. Innymi słowy, stanowisko Gibbarda było takie, że jeśli termin „powinien”

w języku polskim wyraża pojęcie powinności w ujęciu Gibbarda, to ze względów pojęciowych nie można poprawnie zinterpretować osoby, która nie czyni teraz *X* mimo takiej możliwości, jako osoby znajdującej się teraz w stanie umysłu polegającym na akceptacji w języku polskim zdania „Powinnam teraz uczynić *X*”. W *Meaning and Normativity* (Gibbard 2014, 204–10) autor nieco łagodzi swój pogląd, stwierdzając, że chociaż adekwatność takiej interpretacji nie jest wykluczona, to podmiot, który jest przekonany, że powinien uczynić teraz *X*, lecz *X* nie czyni, choć ma taką możliwość, dopuszcza się pojęciowej niespójności, czyli znajduje się w stanie, w którym nie powinien się znajdować, bez względu na dostępne mu świadectwa i przy każdej supozycji.

Wyobraźmy sobie osobę, która akceptuje zdanie „Powinnam teraz zadzwonić”, ale nie dzwoni, gdyż bardzo obawia się tego, co usłyszy w słuchawce. Na podstawie posiadanych przez tę osobę skłonności związanych z akceptacją zdań zawierających słowo „powinien” w sytuacjach nieangażujących silnych emocji jest prawdą – na mocy substancjalnej, ekspresywistycznej teorii Gibbarda – że w języku tej osoby znaczeniem terminu „powinien” jest pojęcie powinności. W szczególności jest tak, że w zwykłych okolicznościach nasza osoba czyni *X*, gdy akceptuje zdanie „Powinnam uczynić teraz *X*”. W konsekwencji akceptując w swoim języku w opisanych okolicznościach zdanie „Powinnam teraz zadzwonić”, osoba ta rzeczywiście znajduje się w stanie umysłu będącym przekonaniem, że powinna teraz zadzwonić. Skoro tak jest, to na mocy metateoretycznej charakterystyki pojęcia powinności osoba ta nie powinna znajdować się w tym stanie umysłu i nie dzwonić, skoro ma możliwość zadzwonienia. Kłopot jednak w tym, że znajdując się w tym stanie, nie dzwoni, a zatem znajduje się w stanie, w którym nie powinna się znajdować.

7. Antynaturalizm w ekspresywizmie

Zgodnie ze zmodyfikowanym przez Gibbarda (2003, 21–37) na potrzeby własnej argumentacji rozumieniem stanowiska Moore’a przyjmijmy, że antynaturalizm metaetyczny nie głosi istnienia nienaturalnych własności, a jedynie utrzymuje, że pojęcia moralne nie są identyczne z jakimikolwiek pojęciami naturalistycznymi. Bez względu na zajmowane stanowisko w kwestii normatywności pojęcia znaczenia ekspresywista zgadza się w tym punkcie z antynaturalistą. Co zatem odróżnia ekspresywizm od najbardziej obiecujących, tj. pozbawionych ontologicznego balastu własności nienaturalnych, wersji antynaturalizmu? Można byłoby argumentować, że tym czymś jest fakt, iż ekspresywista uznaje, że w kategoriach czysto naturalistycznych, nienormatywnych można wyjaśnić znaczenie zdań o formie „dla osoby

j znaczeniem słowa *w* jest pojęcie powinności”. Antynaturalista temu właśnie by przeczył, twierdząc, że pojęcie powinności (lub jakieś inne pojęcie normatywne) ma charakter pierwotny w tym sensie, że jeśli się nim nie dysponuje, to nie sposób go poznać na drodze jakichkolwiek wyjaśnień ze strony tych, którzy pojęcie to znają. Jednak w momencie, w którym ekspresywista zajmuje stanowisko głoszące normatywność pojęcia znaczenia, zdaje się przyznawać rację antynaturaliście (Gibbard 2014, 227–29). Wyjaśnienie tego, co znaczy stwierdzenie, że jakieś słowo z czyjegósłownika daje wyraz pojęciu powinności, przestaje być możliwe bez zaangażowania w to wyjaśnienie samego pojęcia powinności. Osoba znająca pojęcie powinności może trafnie pouczyć nas o tym, jaka własność naturalna rzeczonoego słowa konstytuuje fakt, że znaczeniem tego słowa jest pojęcie powinności, ale takie wyjaśnienie nie sprawi, że poznamy i zrozumiemy pojęcie powinności. Analogicznie pewna teoria z dziedziny etyki normatywnej może prawdziwie pouczyć nas, że bycie moralnie złym polega na byciu źródłem cierpienia w tym sensie, że pojęcie moralnego zła jest koniecznie koekstensjonalne *a priori*, choć nie identyczne z pojęciem źródła cierpienia; takie wyjaśnienie nie doprowadzi nas jednak do poznania pojęcia zła moralnego, jeśli wcześniej pojęciem tym nie dysponowaliśmy.

Czy zatem normatywność ekspresywistycznej metaetyki prowadzi do stanowiska metaetycznego antynaturalizmu? Na tak postawione pytanie Gibbard (2014, 232–40) odpowiada, że chociaż najbardziej wiarygodne wersje ekspresywizmu i antynaturalizmu nie różnią się ze sobą w zakresie bronionych tez, w szczególności tezy o pierwotności pojęcia powinności, to różnią się pod względem oferowanych wyjaśnień. Różnica ta ma znaczenie, gdyż wyjaśnienie antynaturalistyczne jest po prostu błędne. Ekspresywizm modeluje przekonania normatywne na podobieństwo planów, a nawet utożsamia tego typu przekonania z technicznie rozumianymi planami. Tymczasem antynaturalizm modeluje te przekonania na podobieństwo paradygmatycznych przekonań empirycznych, chociaż przeczy, by były to przekonania o egzemplifikacjach własności empirycznych.

8. Zakończenie

Współczesny ekspresywizm dostarcza wielu filozofom paradygmatu dla badań prowadzonych w dziedzinie metaetyki i metateorii znaczenia. Ważną teorią tego rodzaju jest koncepcja rozwinięta przez Allana Gibbarda. Jak każda teoria ekspresywistyczna, tak i ona stanowi kontynuację tradycji emotywistycznej. W moim artykule starałem się zapoznać Czytelnika z rudymentami pomysłów Gibbarda, przedstawiając najważniejsze z jego idei. Mam nadzieję, że udało mi się osiągnąć

zadowalający kompromis między ambicją oddania subtelności omawianych treści i przystępnością ich prezentacji. Liczę, że praca ta przyczyni się do rozbudzenia zainteresowania ekspresywizmem w naszym kraju i do włączenia naszych dociekań metaetycznych w główny nurt metaetyki światowej.

Bibliografia

- Ayer, Alfred J. 1952. *Language, Truth and Logic*. New York: Dover Publications, Inc.
- Geach, Peter. 1965. "Assertion." *The Philosophical Review* 74, no. 4: 449–65.
- Gibbard, Allan. 2014. *Meaning and Normativity*. Oxford: Oxford University Press.
- Gibbard, Allan. 2006. "Moral Feelings and Moral Concepts." In *Oxford Studies in Metaethics*, edited by Russ Shafer-Landau, Vol. 1, 195–215. Oxford: Clarendon Press.
- Gibbard, Allan. 2003. *Thinking How to Live*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gibbard, Allan. 1992. "Moral Concepts: Substance and Sentiment." *Philosophical Perspectives* 6, Ethics: 199–221.
- Gibbard, Allan. 1990. *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hare, Richard M. 1999. "Prescriptivism." In *Objective Prescriptions and Other Essays*, 19–27. Oxford: Clarendon Press.
- Hare, Richard M. 1997. "The Axel Hägerström Lectures: A Taxonomy of Ethical Theories." In *Sorting Out Ethics*, 42–145. Oxford: Clarendon Press.
- Kuźniar, Adrian. 2012. „Teoria metaetyczna Davida Hume’a: w stronę interpretacji ekspresywistycznej.” *Ruch Filozoficzny* LXIX, nr 2: 267–78.
- Kuźniar, Adrian. 2009. *Język i wartości. Racjonalność akceptacji ekspresywizmu metaetycznego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Semper”.
- Mackie, John L. 1977. *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Hamondsworth: Penguin Books.
- Moore, George E. 1959. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John R. 1985. *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stevenson, Charles L. 1963a. "The Nature of Ethical Disagreement." In *Facts and Values. Studies in Ethical Analysis*, 1–9. New Haven: Yale University Press.
- Stevenson, Charles L. 1963b. "Retrospective Comments." In *Facts and Values...*, *op. cit.*: 186–232.
- Stevenson, Charles L. 1945. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press.

Nota biograficzna / Biographical Note

dr hab. Adrian Kuźniar – adiunkt w Instytucie Filozofii UW. W roku 2019 ukazała się jego najnowsza monografia pt. *Etyka analityczna a teoria ewolucji*.

dr hab. Adrian Kuźniar – assistant professor at the Faculty of Philosophy of the University of Warsaw. His latest monograph: *Analytic Ethics and the Theory of Evolution* (2019).