

Arkadiusz Chrudzinski

## BRENTANOWSKA FILOZOFIA MORALNOŚCI

## 1. Klasyfikacja fenomenów psychicznych

**B**rentano zapisał się w historii filozofii przede wszystkim jako ten, który na nowo odkrył dla nowożytności problematykę intencjonalności. W swej *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) odróżnia on dwie podstawowe klasy fenomenów: fenomeny fizyczne i psychiczne. Fenomeny psychiczne charakteryzować się mają tym, że w odróżnieniu od fizycznych zawierają specyficzne skierowanie na (swój) przedmiot [1]<sup>1</sup>. Intencjonalność fenomenów psychicznych ujmuje Brentano jako charakterystyczną, nieredukowalną, *quasi*-relacjonalną ich cechę, odróżniającą je od wszystkich innych fenomenów.

<sup>1</sup> Cyfry w nawiasie odnoszą do następujących prac: [1] 1874/1924 *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd.I, hrsg. von O. Kraus, Leipzig: Meiner [pierwsze wydanie 1874]. [2] 1874/1925 *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd.II, hrsg. von O. Kraus, Leipzig: Meiner [pierwsze wydanie 1874]. [3] 1889/1930 „Über den Begriff der Wahrheit” (odczyt wygłoszony w Wiedeńskim Towarzystwie Filozoficznym 27 marca 1889 r.), w: Brentano 1930, 3–29 [polski przekład: Brentano 1997]. [4] 1889/1955 *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, w: Brentano 1955, 1–106 [pierwsze wydanie 1889; polski przekład: Brentano 1989]. [5] 1907/1955 „Vom Lieben und Hassen”, Diktat 19 Mai 1907, w: Brentano 1955, 142–168. [6] 1911/1925 „Anhang zur »Klassifikation der psychischen Phänomene«” [dodatek do drugiego wydania niektórych rozdziałów *Psychologie vom empirischen Standpunkt* z roku 1911, w którym znajdujemy wykład późnej nauki Brentana], w: Brentano 1874/1925, 131–182. [7] 1930 *Wahrheit und Evidenz*, hrsg. von O. Kraus, Hamburg: Meiner. [8] 1933 *Kategorienlehre*, hrsg. von A. Kastil, Hamburg: Meiner. [9] 1952 *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, hrsg. von F. Mayer-Hillebrand, Bern: Francke. [10] 1955 *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, hrsg. O. Kraus, Hamburg: Meiner. [11] 1956 *Die Lehre vom richtigen Urteil*, hrsg. von F. Mayer-Hillebrand, Bern: Francke. [12] 1970 *Versuch über die Erkenntnis*, hrsg. von A. Kastil, erweitert und neu eingeleitet von F. Mayer-Hillebrand, Hamburg: Meiner. [13] 1976 *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, mit Anmerkungen von A. Kastil hrsg. von Stephan Körner und Roderick M. Chisholm, Hamburg: Meiner. [14] 1989 *O źródle poznania moralnego*, Warszawa: PWN [przekład Brentano (1889/ 1955), przeł. Cz. Porębski]. [15] 1997 „O pojęciu prawdy”, „Principia” 1997, nr 18/19, 49–70 [przekład: Brentano 1899/1930, przeł. Janusz Sidorek].

Z tego powodu każdy, kto głosi dziś nieredukowalność mentalnej intencjonalności, jest automatycznie klasyfikowany jako wyznawca *tezy Brentana*, każdy zaś, kto proponuje jakąś jej redukcję, ma prawo nazwać się antybrentanistą<sup>2</sup>.

Jeśli mowa o fenomenach fizycznych i psychicznych, to warto zwrócić uwagę, że Brentano rozumie te terminy nieco inaczej, niż jesteśmy to skłonni czynić, zwłaszcza, gdy bylibyśmy pilnymi czytelnikami Kartezjusza i Hume'a. Otóż to, co w po kartezjańsku skrzywionym „języku potocznym” nazwalibyśmy „wrażeniem czerwieni” i co chcielibyśmy prawdopodobnie traktować jako fenomen psychiczny, byłoby dla Brentana, przynajmniej w pewnym swym aspekcie, fenomenem *fizycznym*. Kartezjańskie pojęcie „wrażenia” obarczone jest bowiem pewną systematyczną wieloznacznością, z której twórcy tej tradycji prawdopodobnie nie do końca zdawali sobie sprawę. Jeśli mówimy o wrażeniu, to, według Brentana, należy przede wszystkim odróżnić (i) psychiczny akt doznawania; oraz (ii) jego przedmiot, czyli to, co doznawane. Jeśli terminu „wrażenie” używać będziemy w odniesieniu do aspektu (i), będzie ono fenomenem psychicznym, jeśli jednak wybierzemy aspekt (ii), wrażenie będzie musiało być sklasyfikowane jako fenomen fizyczny [1, 100–111].

Przejdźmy jednak do brentanowskiej klasyfikacji fenomenów psychicznych. Podzielił je on na trzy grupy: (i) przedstawienia (*Vorstellungen*); (ii) sądy (*Urteile*); oraz (iii) fenomeny emocjonalne (*Gemütsbeziehungen*), które nazywa też fenomenami „miłości i nienawiści”. Podział ten, podobnie jak wiele innych elementów filozofii Brentana, stanowi odejście od nauki Kanta. Otóż Kant dzieli nasze czynności psychiczne na (a) myśli, (b) uczucia oraz (c) fenomeny woli. Jak widać Brentano, powracając zasadniczo do klasyfikacji Kartezjusza, rozбивa myśli, kantowską grupę (a), na dwa typy, zaś uczucia i wolę, kantowskie (b) i (c), umieszcza w jednej przegródce jako fenomeny emocjonalne. Uzasadnienie tego kroku leżeć ma w opisowo nam dostępnej naturze wymienionych, fenomenów, która jednak – taka jest teza Brentana – była w historii filozofii powszechnie dezinterpretowana.

Rozważmy najpierw podział grupy *myśli* na dwie podgrupy: *przedstawień* i *sądów*. Przeciw takiej klasyfikacji zdają się przemawiać dwie tradycyjne koncepcje sądu. Pierwsza to, wywodząca się od Arystotelesa teoria, traktująca sąd jako *powiązanie przedstawień*, druga zaś, to doktryna Hume'a, głosząca, że różnica pomiędzy sądem a przedstawieniem to po prostu różnica intensywności. Zgodnie z koncepcją Arystotelesa sąd wydaje się więc po prostu bardziej skomplikowanym przedstawieniem. Zgodnie zaś z tezą Hume'a sąd byłby po prostu przedstawieniem „mocniejszym”.

Brentano odrzuca jednak oba te ujęcia. Krytykuje z jednej strony tradycyjną koncepcję sądu, jako powiązania przedstawień, z drugiej zaś również (jako

<sup>2</sup> Do pierwszej grupy należą Chisholm i Searle, do drugiej Sellars, Armstrong, Dennett i inni.

„oczywisty fałsz”) teorię, według której sąd byłby jedynie „mocniejszym przedstawieniem” [1, 43]. Sąd musi być uznany za nowy i nieredukowalny do przedstawień rodzaj odniesienia psychicznego. Przede wszystkim nauka Hume’a nie funkcjonuje zadowalająco. Zarówno bowiem przedstawienia, jak sądy różnią się między sobą intensywnością. Bardzo łatwo przyjdzie nam znaleźć sądy mniej intensywne niż pewne przedstawienia. Brentano odrzuca więc naukę Hume’a jako absurdalną.

Jednak również różnica proste-złożone, która wydaje się kluczowa dla tradycyjnej koncepcji arystotelesowskiej, nie pozwala w sposób zadowalający oddzielić przedstawień od sądów. Obok przedstawień prostych, takich jak *człowiek*, mamy bowiem również przedstawienia złożone z wielu przedstawień (syntetyczne), takie jak *śpiący człowiek*, *złota góra* czy *kwadratowe koło*. Zarówno przedstawienia proste, jak i złożone (syntetyczne) są jednak przedstawieniami, a zatem bycie syntezą wielu przedstawień nie może być w żadnym razie *wyłączną* cechą sądów.

Co więcej jednak, nie jest również ich cechą *konieczną*. Istnieje bowiem, zdaniem Brentana, bardzo ważna grupa sądów, które żadnej tego rodzaju syntezy nie zawierają. Chodzi o sądy egzystencjalne, które wyrażamy takimi zwrotami, jak „A jest (istnieje)” bądź „Nie ma A (A nie istnieje)”. Formy takie nie polegają, zdaniem Brentana, na przypisaniu przedmiotowi A cechy istnienia, istnienie nie jest bowiem w ogóle żadną cechą, a zatem nie są one powiązaniem przedstawień przedmiotu A oraz istnienia. Sąd „A jest” jest, zgodnie z teorią Brentana, po prostu mentalnym *przyjęciem* przedmiotu A, sąd „Nie ma A” jest zaś, korelatywnie, prostym mentalnym *odrzučeniem* tego przedmiotu<sup>3</sup>.

Tak więc sąd należy interpretować jako nowy rodzaj stosunku psychicznego (przyjęcie lub odrzucenie) do przedstawionego przedmiotu. W związku z tym każdy sąd *zakłada* odpowiednie przedstawienie, sąd musi budować się na nim, jednak stosunek intencjonalny, jaki w sądzie uzyskujemy, nie jest redukowalny ani do stopni komplikacji ani do stopni intensywności stosunku przedstawiania.

Cóż jednak powiedzieć mamy na temat zaklasyfikowania fenomenów uczucia i woli do wspólnej grupy „fenomenów miłości i nienawiści”? Kant rozgraniczył je przecież nie bez powodu. Fenomeny woli miały w jego systemie stanowić podstawę nauki o *prawie moralnym*, które obowiązywać ma *dla każdej*

<sup>3</sup> W *Psychologie* (1874) proponuje Brentano prostą redukcję wszystkich form sądów do formy sądu egzystencjalnego. Jednak już w 1889 odstępuje od tej idei (I, 193n) i wprowadza specjalną klasę sądów *podwójnych* (*Doppelurteile*). Por. w tej kwestii 6, 165n. W sprawie brentanowskiej teorii sądu por. także P. Simons *Brentano's Reform of Logic*, w: P. Simons *Philosophy and Logic Central Europe from Bolzano to Tarski*, Kluwer, Dordrecht–Boston–London 1992; R.M. Chisholm *Brentano's Theory of Judgement*, w: R.M. Chisholm *Brentano and Meinong Studies*, Rodopi, Amsterdam 1982, s. 17–36.

*rozumnej istoty*. Fenomeny uczuć stanowią zaś modelowy przykład tego, co subiektywne i względne. O gustach się nie dyskutuje. Dalej, abstrahując od uwarunkowań „wewnątrzsystemowych”, różnica pomiędzy fenomenem pozytywnego emocjonalnego stosunku do, dajmy na to, przyjemnego zapachu, a pozytywnym rozstrzygnięciem woli, wyrażalnym np. w zdaniu: „Od dziś będę uczciwym człowiekiem”, wydaje się całkiem wyraźnie „fenomenologicznie” uchwytywalna.

Brentano nie zaprzecza temu ostatniemu. Rzeczywiście, jeśli rozważymy dwa ekstrema w szeregu fenomenów emocjonalnych: fenomen wyraźnego rozstrzygnięcia woli oraz fenomen czysto zmysłowej, instynktownej, emocjonalnej akceptacji, wówczas różnica wydaje się jasna. Wystarczy jednak uzmysłowić sobie wszystkie możliwe przypadki pośrednie, aby zwątpić w ideę ostrego oddzielenia woli od uczuć [1, 83n]. Obok emocjonalnej akceptacji przyjemności zmysłowych mamy bowiem chęć zapewnienia ich sobie w przyszłości, dalej emocjonalną akceptację odpowiednich środków do tego celu, odwagę, by podjąć określone trudy w tym celu, wreszcie być może wyraźne rozstrzygnięcie woli w rodzaju „zrobię to i to”. Większość z tych fenomenów będzie na pewno bardzo złożona, wiele zawierać będzie odpowiednie przekonania (sądy). W szczególności, aby „chcieć” czegoś, musimy przecież wierzyć, że potrafimy to urzeczywistnić [1, 103]. W każdym jednak razie postawienie gdzieś w tym łańcuchu ostrej granicy pomiędzy z jednej strony „uczuciami”, z drugiej „wola” wydaje się możliwe jedynie konwencjonalnie.

W tej sytuacji Brentano decyduje się mówić raczej o jednej grupie fenomenów miłości i nienawiści, tym bardziej, że podstawowa cecha, wyróżniająca je z jednej strony od przedstawień, z drugiej od sądów, wydaje się wspólna wszystkim przytoczonym wyżej aktom. Cechą tą jest zaś następny specyficzny rodzaj intencjonalnego odniesienia do obiektu, który tutaj mamy. Każdy z wymienionych wyżej aktów zawierał pewną specyficzną polaryzację, polegającą na *akceptacji* bądź *odrzuconiu* odpowiedniego przedmiotu. Polaryzacja ta różni się jednak od tej polaryzacji, jaką wykazują sądy. W fenomenach emocjonalnych nie odrzucamy przedmiotu jako nieistniejącego. Jeśli odczuwam głęboką niechęć do obrzydliwego malowidła wiszącego na ścianie, to nie znaczy to, że sądzę, iż nie istnieje ono. Oczywiście w efekcie mogę zaprzagnąć, aby nie istniało, a nawet podjąć odpowiednie kroki w tym kierunku, jednak to zupełnie inna sprawa. Polaryzacja, o której mówimy, dotyczy zatem czegoś innego. Brentano twierdzi, że chodzi tu w istocie o polaryzację *emocjonalną*. Każdy akt miłości lub nienawiści polega na emocjonalnym *przyjęciu* lub *odrzuconiu* odpowiedniego przedstawionego przedmiotu. W ten sposób każdy fenomen emocjonalny musi, podobnie jak sąd, budować się na przedstawieniu. Podobnie jak sąd dodaje on do przedstawienia swoistą intencjonalną polaryzację, tym razem emocjonalną.

## 2. Prawda i oczywistość

O teorii prawdy Brentana napisano wiele<sup>4</sup>. Stanowi ona jeden z tych fragmentów filozofii Brentana, który wzbudza szczególnie duże zainteresowanie i stanowi przedmiot niebanalnych kontrowersji. Teoria ta, podobnie jak cała filozofia Brentana, ma swoje fazy. My rozważymy jedynie późną jego koncepcję, która jest szczególnie istotna z punktu widzenia interesujących nas problemów teorii moralności<sup>5</sup>.

Otóż późny Brentano definiuje prawdziwość sądu przez odniesienie do epistemicznego pojęcia oczywistości. Brentano twierdzi, że pojęcie prawdziwości (lub raczej pokrewne pojęcie *prawidłowości*)<sup>6</sup> zdobywamy na podstawie analizy pewnych wyróżnionych aktów, którym towarzyszy epistemiczna *oczywistość*. Brentanowska oczywistość (*Evidenz*) jest pojęciem niestopniowalnym. Jeśli dany akt jest oczywisty (*evident*), wówczas *musi być prawdziwy*, i zdobywamy w nim wiedzę. Pozbawiony oczywistości akt może być prawdziwy bądź fałszywy, jednak pozbawiony jest wszelkiego epistemicznego uzasadnienia. Brentano pisze, że taki akt jest *ślepy* (*blind*). Oczywistość towarzyszyć ma jedynie dwóm rodzajom poznania: *sposrzeżeniu wewnętrznemu oraz poznaniu prawd a priori* [7, 148].

Brentano był przez całe życie zdecydowanym empirystą pojęciowym. Zgodnie z tą teorią pojęcia nasze zdobywać jedynie poprzez stosowanie pewnych procedur abstrakcji do tego, co dane w doświadczeniu<sup>7</sup>. Jeśli dane mamy tego rodzaju *oczywiste* akty, o których mówiliśmy, to możemy przeprowadzić pewnego rodzaju operację porównania. Możemy porównać akt oczywisty z odpowiednim aktem ślepy, zdobywając w ten sposób pojęcie tego, czym jest oczywistość. Gdy zaś już posiadamy pojęcie oczywistości, możemy rozważyć również stosunek pomiędzy oczywistym aktem o danej treści oraz aktem ślepy o tej samej treści. W tym wypadku odkrywamy, iż te dwa ostatnie akty mają pewną, bardzo ważną z epistemologicznego punktu widzenia, wspólną cechę. Cechą tą nie jest jednak oczywistość, bo tej, na mocy założenia, jeden z nich nie posiada. Tym, co tym dwóm sądom wspólne, jest właśnie ich *prawidłowość* [7; 132n; praca Chisholma *Brentano*

<sup>4</sup> Por. zwłaszcza J. Szrednicki *Franz Brentano Analysis of Truth*, Nijhoff, The Hague 1965.

<sup>5</sup> Wczesna koncepcja Brentana, będąca pewną wersją adekwacyjnej teorii prawdy, wyłożona została w wykładzie *Über den Begriff der Wahrheit*, wygłoszonym w Wiedeńskim Towarzystwie Filozoficznym w 1889 roku [3; polski przekład: 15].

<sup>6</sup> Brentanowskie pojęcie „prawidłowości” jest ogólniejsze, jako że jego analogon znajdujemy na terenie fenomenów emocjonalnych. Jak zobaczymy za chwilę, podobnie, jak istnieją prawidłowe sądy, istnieją również, zdaniem Brentana, prawidłowe fenomeny miłości i nienawiści.

<sup>7</sup> „Alle unsere Begriffe werden entweder unmittelbar einer Anschauung entnommen oder aus Merkmalen, die dieser entnommen sind, kombiniert”, 13, s. 3. Por. też: „(...) alle unsere Begriffe aus Anschauungen (aus der äußeren oder inneren Wahrnehmung) stammen”, 11, 46. Por. dalej 27–40, 49, 202.

*and Intrinsic Value*, Cambridge 1986, s. 35]. Oba stwierdzają to, co w danej sytuacji należy stwierdzić. Zdobywszy na tej drodze pojęcie prawidłowości sądu, możemy je, zdaniem Brentana, stosować już w sposób nieograniczony, a zatem również i do tych aktów, którym nie towarzyszy oczywistość. W ten sposób uzyskujemy nasze potoczne pojęcie prawdziwości. Mamy tu więc pewnego rodzaju *epistemiczną* definicję prawdy. Brentano twierdzi ostatecznie, że „(...) prawda przysługuje sądowi tego, kto sądzi prawidłowo, to znaczy sądowi tego, kto sądzi w ten sposób, w jaki sądziłby o tym ten, kto sądziłby z oczywistością; zatem [sądowi tego,] kto twierdzi to, co twierdziłby i ten, kto sądziłby [o tym] z oczywistością”<sup>8</sup>.

W tym miejscu wyraźne widoczne staje się pewien aspekt teorii Brentana, który będzie bardzo ważny dla naszych późniejszych rozważań. Chodzi o coś, co nazwać możemy „niesymetrycznością” omawianej teorii intencjonalności. Intencje nominalne i propozycjonalne okazują się mieć całkiem inną referencyjną naturę. Przedstawienie zachowuje swój charakter intencjonalności w tym sensie, że *kieruje się na coś, czy też posiada swój przedmiot*, nie jest jednak nijak konfrontowane ze światem realnym. W ramach filozofii Brentana mówienie o trafnych lub nietrafnych przedstawieniach nie ma większego sensu. Sąd natomiast przejmując całkowicie zadanie powiązania myśli ze światem, jednak bez posiadania jakiegoś osobnego obiektu, różnego od obiektu leżącego u podstaw przedstawienia. Sąd jest prawdziwy lub fałszywy – to wszystko. To zaś, kiedy tak jest, definiuje się w zreferowany wyżej sposób przez odwołanie do epistemicznego pojęcia oczywistości<sup>9</sup>.

Na podstawie analizy Brentanowskiego pojęcia prawdziwości jasne stały się pewne charakterystyczne rysy jego późnego podejścia, które można by określić jako pewnego rodzaju prymat pojęć epistemicznych nad pojęciami ontologicznymi. Jak widzieliśmy sąd prawdziwy, to, zdaniem Brentana, po prostu sąd prawidłowy, sąd taki, jak być powinien. To zaś, jaki sąd być powinien, określa się nie poprzez odniesienie do jego przedmiotu, lecz przez porównanie z wzorcowym przypadkiem sądu *wewnętrznie scharakteryzowanego jako prawidłowy*, sądu oczywistego, który dotyczyłby tego samego przedmiotu. W ten sposób Brentano nie musi wprowadzać stanów rzeczy, jako przedmiotów sądów i mówić o ich zachodzeniu bądź nie zachodzeniu, jak czynili to niektórzy jego uczniowie [por. A. Meinong *Über Annahmen*, w: *Gesamtamsgabe*, hrsg. von R. Haller, R. Kindinger, Graz 1910–1977]. Tego typu procedura, która pozwalać

<sup>8</sup> „(...) die Wahrheit dem Urteile des richtig Urteilenden zukommt, d.h. dem Urteile dessen, der urteilt, wie derjenige darüber urteilen würde, der mit Evidenz sein Urteil fällt; also der das behauptet, was auch der evident Urteilende behaupten würde”, 7 1930, 139. Cytowany fragment pochodzi z rozprawy *Über den Satz: veritas est adaequatio rei et intellectus*, z 5 marca 1915 roku. Por. również J. Szrednicki *Franz Brentano...*, op. cit., s. 87n.

<sup>9</sup> Por. w tej kwestii A. Chrudzimski *Od Brentana do Husserla. Ontologia intencjonalności*, „Principia” 1997, nr 18/19, s. 75n.

ma uwolnić się od mówienia o pewnych strukturach ontologicznych za cenę mówienia o pewnych epistemicznie wyróżnionych stanach psychicznych, wyraźna jest już we wczesnej filozofii Brentana, na terenie jego teorii moralności.

### 3. Prawidłowe akty emocjonalne

O ile dla teorii poznania podstawowy fenomen stanowi sąd, o tyle dla teorii moralności punkt odniesienia tworzyć będą *fenomeny miłości i nienawiści*. Analogicznie jak w przypadku sądu chce tu Brentano mówić o prawidłowych bądź nieprawidłowych fenomenach emocjonalnych. Co więcej, istnieją według niego tego typu fenomeny *wewnętrznie scharakteryzowane jako prawidłowe*, i w tym podobne do *oczywistego sądu*.

Zacznijmy jednak od początku. Brentano akceptuje zasadniczo argumentację Hume'a, która prowadzi do przyjęcia fenomenów emocjonalnych za nieredukowalny składnik fundamentu moralności [9, 50]. Argumentacja ta jest ogólnie znana. Nie istnieje takie wnioskowanie – twierdzi Hume – które ze zdań o faktach mogłoby w sposób uprawniony doprowadzić do zdań o powinności. Z żadnej deskrypcji nie wynikają konsekwencje preskryptywne. W związku z tym już w punkcie wyjścia występować muszą elementy wartościujące, a tymi są dla Brentana akty emocjonalne.

Akty emocjonalne nie są jednak, zdaniem Brentana, żadnym powiązaniem przedstawienia przedmiotu z przedstawieniem odpowiedniej wartości czy antywartości. Podobnie jak brentanowskie sądy nie polegają na syntezie przedstawienia przedmiotu z predykatem istnienia (bądź prawdy) i w ogóle żadnego pojęcia istnienia (czy też prawdy) nie zakładają, tak też brentanowskie fenomeny intencjonalne nie zakładają żadnego pojęcia dobra i zła [2, 89]. Tak jak sąd nie różni się w treści od swego przedmiotu, i polega jedynie na odmiennym psychicznym stosunku doń [2, 63–65], tak też i w fenomenach emocjonalnych przedmiot jest mentalnie emocjonalnie przyjmowany bądź odrzucany, jednak nie występuje tu żadna „emocjonalna predykcja”, która wzbogacałaby przedmiotową treść. To, co się w stosunku do przedstawienia zmienia, to jedynie psychiczny stosunek do przedmiotu. Fenomeny emocjonalne nie są, pisze Brentano, sądem o formie: „to należy kochać” bądź „to należy nienawidzić”, lecz są po prostu odpowiednim *aktem miłości* bądź *nienawiści* [2, 90].

Koncepcja ta stwarza jednak dwa problemy. Po pierwsze, jeśli etyka ma być nauką, a zdaniem Brentana ma nią być, to jej „pierwsze zasady” nie mogą być niczym innym jak poznaniem. Fenomeny miłości i nienawiści nie są jednak poznaniem. Ten problem daje się jednak w ramach filozofii Brentana rozwiązać dość łatwo. U podstaw etyki tkwi poznanie, ale jest to poznanie szczególnego rodzaju. Jego przedmiotem są pewne wyróżnione fenomeny miłości i nienawiści.

Jak jest to możliwe, zrozumiemy, gdy uwzględnimy jedną z klasycznych psychologicznych idei Brentana. W *Psychologie vom empirischen Standpunkt* znajdujemy słynną tezę, iż każdy fenomen psychiczny posiada szczególnego rodzaju *podwójną intencjonalność*. Po pierwsze, jest on skierowany na swój *przedmiot pierwotny*, którym dla spostrzeżenia jest to, co spostrzegane, dla sądu to, co przyjmowane (bądź odrzucane), dla pożądanego to, co pożądanego itd., po drugie jednak, jest on zawsze zwrócony również i na siebie samego, jako na swój *przedmiot wtórny* [2, 180]. Każdy akt mentalny domniemuje zatem zarazem siebie samego.

W związku z tego rodzaju nauką o podwójnej intencjonalności poznanie dotyczące fenomenów emocjonalnych, którego potrzebuje etyka, nie jest niczym różnym od samego fenomenu emocjonalnego. Każdy bowiem taki fenomen, jako że jest aktem, uchwytuje w brentanowskiej świadomości wtórnej również sam siebie, a do tego uchwycenia należy zawsze oczywisty sąd uznający w bycie dany akt [9, 56]. Tak więc ten problem ma w ramach omawianej koncepcji całkiem naturalne i bezpośrednie rozwiązanie.

Drugi problem jest jednak poważniejszy. Jeżeli podstawa moralnego wartościowania, jako że nie może być konstytuowana przez akty czysto teoretyczne, zawierać ma w sposób istotny akty emocjonalne, to pewna ważna cecha, łączona tradycyjnie z moralnością, wydaje się stać pod znakiem zapytania. Chodzi o *ogólne obowiązywanie* prawa moralnego. Jeśli twierdzimy, że coś jest moralnie wskazane, dopuszczalne lub zabronione, to chcemy przez to wyrazić twierdzenie ogólne, które stosuje się do każdego człowieka, a może nawet, jak chciał Kant, do każdej istoty rozumnej. Tymczasem jeżeli chodzi o akty emocjonalne, nie zgłaszamy zwykle takich pretensji. Jeden lubi to, drugi tamto, nie ma w tym żadnego problemu. *De gustibus non disputandum est*. Jeżeli zatem w fundament wartościowania moralnego mają być istotnie uwikłane akty emocjonalne, stoimy przed bardzo poważnym problemem.

Brentano rozwiązuje ten problem za pomocą częściowego uchylecia maksymy, iż o gustach się nie dyskutuje. Istnieje pewna grupa fenomenów miłości i nienawiści, które, analogicznie do sądów, mogą być sensownie klasyfikowane jako *prawidłowe* bądź *nieprawidłowe*. Co więcej jednak, istnieją takie fenomeny emocjonalne, które są *wewnętrznie scharakteryzowane jako prawidłowe*, stając w ten sposób emocjonalny analogon sądu oczywistego.

Tak więc zdaniem Brentana istnieje naturalne prawo moralne. Prawo to nie jest jednak naturalne w sensie przyrodniczym. Nie chodzi o to, że jest nam ono wrodzone, lub że większość ludzi akceptuje je [14, 7–9]. Nawet gdyby tak było, sam ten fakt nie stanowiłby jeszcze żadnego uzasadnienia *moralnego*. Istnienie naturalnego prawa moralnego oznaczać musi to, że są pewne rzeczy, które *powinniśmy* kochać bądź nienawidzić. Wiedzę, że tak jest, czerpiemy zaś z poznania pewnych przypadków ewidentnie prawidłowej miłości bądź nienawiści. Jeśli poznaliśmy takie przypadki, poznaliśmy w ten sposób, iż odnośny



(prawidłowo kochany bądź nienawidzony) przedmiot posiada odpowiednią wartość względnie antywartość (jest on dobry bądź zły). Wyróżnione fenomeny emocjonalne, które stanowią podstawę poznania moralnego, mają mieć przy tym szczególny charakter, który zbliża je do poznania *apodyktycznego*. Są one mianowicie skierowane na obiekty przedstawione *pojęciowo*, czyli w sposób ogólny, a to, że fenomeny te są *scharakteryzowane jako prawidłowe*, wypływać ma właśnie z *owych pojęć*. Omawiane akty miłości i nienawiści podobne są więc w tym raczej do koniecznych analitycznych prawd rozumu, niż do poznania kontyngentnych faktów<sup>10</sup>.

#### 4. Obiektywność i nieprzedmiotowość wartości

Zatrzymajmy się jednak na chwilę nad pewnym niezwykle istotnym aspektem koncepcji Brentana. Otóż *nie* jest to koncepcja, która wprowadzałaby obiektywne wartości, jako ontologicznie istotny aspekt rzeczywistości. Pewne przedmioty są wprawdzie obiektywnie wartościowe, inne zaś nie, jednak ich „wartościowość” wprowadzona została przez wyraźną definicję i w tym sensie jest bezproblematicznie redukowalna.

Przedmiot pozytywnie wartościowy = Df. taki przedmiot, na który może się zwrócić prawidłowa miłość.

Przedmiot negatywnie wartościowy = Df. taki przedmiot, na który może się zwrócić prawidłowa nienawiść.

Jednak co to jest prawidłowa miłość, nie da się dalej wyjaśnić. Jest to jedno z pojęć podstawowych, które zdobyć możemy jedynie na podstawie percepcji przypadków takiej miłości i które nie da się zdefiniować w terminach czegoś prostszego. Ci, którzy wprowadzają wartości jako ontologicznie istotne wymiary rzeczywistości, powiedzieliby naturalnie: prawidłowa miłość to taka miłość, która kieruje się na przedmiot pozytywnie wartościowy. Przypominają oni w tym teoretyka prawdy, który powiedziałby, że sąd prawdziwy to taki, którego przedmiotem jest *zachodzący* stan rzeczy. Tak samo jednak, jak teoria prawdy Brentana nie potrzebuje stanów rzeczy

<sup>10</sup> Por. [5], 152. Por. też: „In der Tat ist das bisher [...] Gesagte noch dahin zu ergänzen, daß alle als richtig charakterisierten Akte des Liebens und Bevorzugens [...] allgemein, d.h. auf begrifflich gedachte Objekte gerichtet sind. Indem wir z. B. Erkenntnis im allgemeinen oder, was dasselbe sagt, indem wir den allgemeinen Begriff der Erkenntnis denken und dieser Begriff der Gemütsätigkeit zugrunde liegt, erweist sich diese als ein Analogon nicht der assertorischen, sondern der apodiktischen Erkenntnis. So wie die Axiome durch das denken allgemeiner Begriffe motiviert sind, aus den Begriffen (*ex termini*) einleuchten, so entspringen auch die als richtig charakterisierten Akte des Interesses unmittelbar aus den Begriffen. Indem wir einen solchen Akt als richtig charakterisierten Liebe in uns wahrnehmen, wird uns darum mit einer Schlage, ohne Induktion besonderer Fälle, die Güte der ganzen betreffenden Klasse klar”, [9], 150. Por. również R.M. Chisholm *Brentano and...*, op. cit., s. 51.

jako przedmiotów sądów, tak też jego etyka nie potrzebuje wartości jako obiektów fenomenów emocjonalnych. Na obu obszarach wystąpiła pozornie mentalistyczna, w istocie zaś *modalna* redukcja. Funktor *prawidłowości* pewnych aktów występuje bowiem w obu przypadkach jako podstawowy element gramatyki logicznej.

Warto zwrócić przy tym uwagę, że teoria moralności Brentana nie udaje się zbyt dobrze dopasować do podręcznikowych podziałów. Jeśli fenomeny, które stanowią podstawę etyki, są fenomenami emocjonalnymi, chciałoby się pozycję Brentana określić jako pewną postać emotywizmu. Klasyfikacja taka nie będzie jednak całkiem trafna. O emotywizmie mówi się mianowicie zwykle w przeciwstawieniu do kognitywizmu, jako o teorii, która twierdzi, że dobro i zło jest kwestią (tylko) emocji i że w związku z tym sądy wartościujące moralnie nie mogą być sensownie rozważane ze względu na ich prawdę bądź fałsz. Oczywiście Brentano nie jest emotywistą w tym sensie. Sądy wartościujące są prawdziwe bądź fałszywe w zależności od tego, czy rozważany obiekt może być przedmiotem odpowiednich *prawidłowych* fenomenów emocjonalnych. Widzimy też, gdzie tkwi problem. Otóż autentyczny emotywizm nie stosuje do fenomenów emocjonalnych dyskursu wartościującego. Dlatego redukcja proponowana przezeń byłaby, gdyby mogła się powieść, redukcją autentycznie mentalistyczną. Brentano jednak mówi w sposób istotny o prawidłowości bądź nieprawidłowości aktów emocjonalnych. Dlatego też jego redukcja jest redukcją *modalną*, która jedynie poprzez mylące zastosowanie (pseudo)psychologicznego języka uchodzić może za redukcję mentalistyczną.

Jak powiedzieliśmy fenomeny miłości i nienawiści przypominają fenomeny sądu ze względu na swą dwubiegunowość, podleganie ocenie ze względu na prawidłowość oraz istnienie przypadków wewnątrznie scharakteryzowanych jako prawidłowe. Analogia jest jednak istotnie niepełna. Po pierwsze, sądy podlegają prawu wyłączonego środka. Każdy sąd jest prawdziwy bądź fałszywy (wg Brentana: prawidłowy bądź nieprawidłowy). Po drugie, nie ma sądów mniej lub bardziej prawdziwych (prawidłowych). W przypadku fenomenów miłości i nienawiści jest inaczej. Po pierwsze, są rzeczy *moralnie obojętne*. Dla Brentana oznacza to zaś, że miłość lub nienawiść skierowana na takie rzeczy nie będzie ani prawidłowa ani nieprawidłowa. W tym przypadku zatem *tertium datur* [9, 316]<sup>11</sup>. Po drugie zaś, są rzeczy mniej i bardziej dobre (złe). W związku z tym mamy, obok fenomenów miłości i nienawiści jeszcze jeden ważny akt: fenomen *przedkładania* (*Vorziehen*) czegoś ponad coś, który, zgodnie z teorią Brentana, również może być prawidłowy bądź nie.

<sup>11</sup> Brentano odkrył to późno. W rozprawie *O źródle...* utrzymuje on jeszcze dla fenomenów emocjonalnych prawo wyłączonego środka. Por. [4], 19.

## 5. Wolność

Przyjęło się sądzić, że sensowne mówienie o moralności zakłada pojęcie wolności. „Filozoficzna oczywistość” twierdzenia, że, aby być do czegoś *zobowiązany*, trzeba móc tego dokonać, zaciemniona jest jednak przez dwuznaczności, jakie towarzyszą pojęciu woli oraz wolności.

Kant chciał traktować wolę jako jedną z trzech podstawowych grup fenomenów mentalnych. Te grupy to myśli, uczucia i wola. Brentano jak widzieliśmy zmienia ten podział, powracając w zasadzie do klasyfikacji Kartezjusza. Kantowskie *myśli* rozbite zostały na dwie grupy: *przedstawienia* i *sądy*, natomiast uczucia i wola sklasyfikowane zostały pod tą samą etykietką *fenomenów miłości i nienawiści*. Jeśli chodzi o łączne traktowanie wszystkich fenomenów emocjonalnych, to zasadza się ono, zdaniem Brentana, na tym, że, aczkolwiek obserwujemy tu wyraźne różnice, to jednak mamy zawsze możliwość łagodnych, stopniowych przejść. Poczynając od prostego odczuwania zmysłowej przyjemności, poprzez chęć zapewnienia jej sobie w przyszłości aż do decyzji, aby przedsięwziąć konieczne środki do tego celu, nie znajdujemy, jak twierdzi Brentano, żadnych skoków. Możemy wprawdzie wyraźnie odróżnić oba ekstrema (odczuwanie przyjemności oraz decyzję), jednak postawienie ostrych granic może się odbyć tylko konwencjonalnie.

Przyczyna tego stanu rzeczy tkwi w tym, że fenomeny, które potocznie nazywamy fenomenami woli, nie są tak naprawdę żadną jakościowo odrębną grupą, którą należałoby odróżnić od przedstawień, sądów oraz fenomenów emocjonalnych, lecz pewnymi złożonymi stanami psychicznymi, zawierającymi aspekty wszystkich tych kategorii. Przede wszystkim pojęcie woli zawiera w sposób istotny pojęcie *przedkładania* (*Bevorzugen*). Chcąc tego i tego dokonujemy przecież zawsze wyboru, pomiędzy tym, czego chcemy, a czymś, co mogłoby być w zamian. To ostatnie zawiera jednak nie tylko *przedkładanie* (możemy przedkładać coś nad coś innego także w sposób czysto teoretyczny, nie „decydując się” na to, czy też nie „opowiadając się” za tym, co uważamy za lepsze). Wola jest zatem nie tylko przedkładaniem, ale też pewnego rodzaju *wartościującą* decyzją. Jednak również i to nie wyczerpuje sprawy. Tego rodzaju decyzja, czy opowiedzenie się za czymś może być bowiem również dwojakiego rodzaju. Możemy sobie po prostu *czegoś życzyć* (*Wünschen*), np. tego, żeby jutro była ładna pogoda, będąc przy tym święcie przekonanym, że absolutnie *nie zależy to od naszej woli*. Do pojęcia woli należy natomiast istotnie to, że decydujemy się na coś, o czym (prawdziwie bądź błędnie) sądzimy, iż *jest to w naszej mocy*. Wola jest zatem, zgodnie z definicją Brentana taką decyzją, czy wyborem (*ein entscheidendes Wünschen*), który ma za przedmiot coś, o czym sądzimy, że możemy tego dokonać, i czego oczekujemy jako skutku tego właśnie wyboru [9], 219; por. też [2], 103, [6], 156n oraz Chisholma *Brentano and...*, op. cit., s. 23.

W tym punkcie pojawia się jednak z całą ostrością problem *wolności*. Czy przekonanie, zawarte w fenomenie woli może być uzasadnione, czy mogą istnieć rzeczy, które w wymaganym sensie *leżą w naszej mocy*?

Aby od początku rozwiać wątpliwości, powiedzmy jasno, iż Brentano zawsze był ścisłym deterministą. Sądził on, że cokolwiek dokonuje się w świecie, musi mieć swe przyczyny, które z koniecznością implikują to coś, jako swój skutek. Czy w ramach takiej koncepcji można jeszcze sensownie mówić o wolności? Jak można przypuszczać, okazuje się, że odpowiedź na to pytanie zależy od naszego rozumienia wolności. Przede wszystkim odróżnić należy, zdaniem Brentana, dwie rzeczy, co do których głosić można wolność: (1) to, co ma być dokonane poprzez naszą decyzję (np. podniesienie ręki); oraz (2) sama ta decyzja (tu: decyzja podniesienia ręki).

Jeśli chodzi o kwestię (1), to posiadamy, zdaniem Brentana, wymaganą wolność. Wolność ta nie jest naturalnie absolutna. Hamują ją tak czynniki zewnętrzne, jak i wewnętrzne. Jeśli jesteśmy skrępowani, nie będziemy mogli podnieść ręki, a jeśli jesteśmy zdekoncentrowani, nie odbijemy prawidłowo piłki tenisowej. Jednak w pewnych wypadkach wymagana wolność istnieje. Pewne rzeczy w świecie jesteśmy w stanie sprawić [9, 236].

Jeśli jednak chodzi o kwestię (2), o problem tego, czy możemy chcieć tego czego chcemy, to jest ona, zdaniem Brentana, fałszywie postawiona. Jeśli mówię, że chcę podnieść rękę, ma to jasno zrozumiały sens. Cóż jednak mogłoby znaczyć powiedzenie, że *chcę chcieć* podnieść rękę. Jak można zastanawiać się nad wolnością w takim sformułowaniu, zważywszy, że jej zaprzeczenie oznaczałoby, że możemy chcieć coś wbrew naszej woli<sup>12</sup>. Zakłada to dość dziwaczny obraz woli jako osobnej instancji w duszy. Wola chce tego i tego i przez to determinuje duszę, aby tego chciała. Ten obraz jest jednak całkiem fałszywy. To sama dusza chce, tak samo jak sama dusza myśli (por. [9], 239, 241).

Jeśli by więc chcieć twierdzić, że wola jest wolna w znaczeniu (2), trzeba by, zdaniem Brentana, w efekcie głosić, iż rozstrzygnięcia duszy nie są przez nic determinowane. To ostatnie ma być jednak nie tylko metafizycznym absurdem, wprowadzającym fikcję *absolutnego przypadku*, lecz także psychologicznym fałszem. Zdaniem Brentana rozstrzygnięcia duszy są zawsze determinowane przez określone motywy. W związku z tym wola *nie jest wolna* w znaczeniu (2). Bynajmniej nie uniemożliwia to jednak, jak usiłują to sugerować przeciwnicy determinizmu, moralności.

Przede wszystkim ocena moralna czynu wiąże się po prostu z *prawidłowością* aktu wyboru, który leżał u jego podstaw. Pytanie, czy sprawca czynu *mógł*

<sup>12</sup> Oczywiście mówienie o tym, że chciałbym chcieć tego a tego, oraz, że chcę czegoś wbrew swej woli, może mieć zupełnie jasny (i co więcej moralnie ważny) sens. Sens ten będzie jednak przenośny. Chodzić będzie o to, że posiadam pewne dyspozycje (cechy charakteru), które sprawiają, że pragnę pewnych rzeczy (np. pieniędzy, sławy), których z jakichś względów wolałbym nie pragnąć. Por. [9], 294n.

*zrobić inaczej*, jest zaś znowu dwuznaczne. Oczywiście mógłby on zrobić inaczej, gdyby przeważały inne motywy. Jednak to oznaczałoby istotną *zmianę* rozważanej sytuacji. Jeśli zaś bierzemy pod uwagę sytuację taką, jaka była, to oczywiście należy do niej i to, że motywy zadziałały tak a tak. A zatem w tym sensie sprawca *nie mógł* zrobić inaczej. Dla oceny moralnej czynu nie ma to jednak, zdaniem Brentana, znaczenia. Jeśli sprawca wybrał nieprawidłowo (czyli niezgodnie z preferencją wewnętrzną scharakteryzowaną jako prawidłowa), to postąpił źle, nawet jeśli nie mógł postąpić inaczej. Pojęcia nagrody i kary nie tracą w związku z tą teorią swego tradycyjnego sensu. Wręcz przeciwnie, tylko jeśli założymy determinowanie woli przez motywy, jest sensowne dostarczać wychowujących bądź odstrasżających motywów działania, a tym właśnie, zdaniem Brentana, nagrody i kary mają być.

Pytanie dotyczące wolności, które zdaniem Brentana jest rzeczywiście kluczowe dla moralności, to pytanie o tzw. *wolność moralną*. Chodzi w nim o to, czy nasze poznanie dobra i zła (czyli, w ramach teorii Brentana: nasze *poznanie* prawidłowości pewnych emocjonalnych preferencji) ma w ogóle wpływ na nasze rozstrzygnięcia. Czy poznanie to stanowić może *motyw* determinujący wolę. Brentano odpowiada na to pytanie twierdząco. Poznanie dobra i zła bardzo często stanowi istotny motyw naszego działania. Optyzm Sokratesa, który w samym tym poznaniu widział już cnotę, jest wprawdzie nieuzasadniony. Zakłada on, empirycznie fałszywą, tezę, że nikt nie działa nigdy przeciwnie do tego, co uznaje za uzasadnione wskazania moralne. Inne motywy często przeważają, jednak środki, które, poprzez wyrabianie stosownych dyspozycji, umożliwiają nam kontrolowanie tych procesów, leżą jak najbardziej w naszej mocy (por. [9], 298n). Dzięki wrodzonym predyspozycjom oraz odpowiedniemu treningowi osiągnąć można nawet takie stadium, w którym poznanie zasad moralnych osiągnie tak przygniatającą przewagę nad innymi motywami, że te ostatnie będzie można w zasadzie pominąć. Taki właśnie stan mają na myśli moralisci, kiedy mówią o *moralnej wolności* we właściwym znaczeniu. Jak widać, wolność w tym znaczeniu polega, paradoksalnie, właśnie na ścisłym zdeterminowaniu woli, tyle że zdeterminowaniu przez „właściwe” motywy [9, 299].

## 6. Rozwiązanie Kanta

Jak widzimy, w swej dyskusji problematyki wolności próbuje Brentano uzasadnić możliwość spójnego traktowania zagadnień etycznych przy założeniu filozoficznego determinizmu, którego zwolennikiem zawsze był. Niezależnie od tego, czy uznamy, że się to Brentanie udało, czy też nie, zwrócić musimy uwagę na pewną lukę w jego ujęciu. Otóż jedynym kontrkandydatem, jakiego Brentano widzi w stosunku do determinizmu, ma być *indeterminizm*, czyli doktryna, która głosi, że rozstrzygnięcia woli są wolne, gdyż po prostu *nie mają adnych przyczyn*. Brentano argumentuje całkiem słusznie, że tego rodzaju

doktryna nie odpowiada bardzo podstawowym intuicjom, które wiążemy z fenomenami moralnymi. Po pierwsze, nasze rozstrzygnięcia *mają być* umotywowane. Kwestia polega tylko na tym, aby motywy były *właściwe*. Jeśli wola nie ma przyczyn, to jak można ją oceniać? Na jakiej podstawie karać i jaki sens wychowawczy mogłaby taka kara posiadać (jeśli na mocy założenia nie może stanowić odstrasżającego motywu)?

Luka w rozumowaniu Brentana kryje się jednak w tym, iż uznał dysjunkcję determinizm – indeterminizm za wyczerpującą. Trzecia możliwość sformułowana zaś została przez Kanta. Kant, głosząc niezeterminowanie woli przez żadne motywy jako konieczny postulat etyki, nie jest indeterministą w sensie Brentana. Nie twierdzi on, że akty woli nie mają w ogóle przyczyn, że są zatem tym, co Brentano nazywa *absolutnym przypadkiem*. Kant widzi jasno, że nasze intuicje moralne z jednej strony (i) żądają zdeterminowania woli<sup>13</sup>, z drugiej jednak wymagają przyjęcia założenia, że w pewnym ważnym sensie (ii) podmiot mógłby postąpić inaczej. Te dwa wymagania zdają się nie do pogodzenia. Jak widzieliśmy, indeterminiści zrezygnowali z punktu (i), Brentano zaś z punktu (ii).

Kant próbuje zachować obie intuicje. Jeśli podmiot w moralnie interesującym sensie mógłby postąpić inaczej, to jego postępowanie nie może być zdeterminowane przez żadne *materialnie określone* reguły, czy motywy. W tym ostatnim wypadku *musiałby* on bowiem postąpić tak, jak postąpił, a *mógłby* inaczej tylko wtedy, gdyby wymienione reguły czy motywy były materialnie inne. A jednak postępowanie nie jest przypadkiem. Jest takie, bo podmiot *tak chciał*. W tym więc sensie istnieć musi, twierdzi Kant, prawo, które je determinuje. Prawo to jednak, jako że nie może zawierać żadnych ograniczeń materialnych, musi być *czysto formalne*. Musi być, można powiedzieć, *czystą formą zdeterminowania jako takiego*.

W ten sposób znaleźliśmy się u źródeł kantowskiego *formalizmu etycznego* a zarazem uchwyciliśmy filozoficzny sens formuły „chcę, bo chcę”, którą Brentano zbywa prostym wzruszeniem ramion, jako nonsensowną [9, 241]. Wyrok Brentana był jednak zdecydowanie przedczesny. Formuła ta oznacza bowiem w istocie odróżnienie dwóch bardzo różnych form przyczynowości.

Otóż wolne działanie kantowskiego podmiotu moralnego zdaje się przerywać przyczynową ciągłość świata, która tak sugestywnie zarysowana została w *Krytyce czystego rozumu*. Tam owa bezwyjątkowa ciągłość, która decydowała o zasadniczej możliwości nieskończonego przedłużania łańcucha wyjaśniania przyczynowego, wydaje się, w myśl teorii Kanta, faktem konceptualnym dyskursu teoretycznego. W istocie też jest tak. Jeden z aksjomatów tego dyskursu wyrazić można jako:

$$p \supset (\exists q)(p \text{ dlatego, że } q \text{ oraz } p \neq q)$$

<sup>13</sup> Por. I. Kant *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenbert, PWN, Warszawa 1984, BA 98.

Czyli: dla każdego faktu istnieje różny od niego fakt będący jego przyczyną.

W ramach dyskursu moralnego faktem pojęciowym zdaje się natomiast być to, że mogą istnieć takie fakty, które z istoty swej nie dopuszczają innych przyczyn oprócz siebie samych (są autodeterminujące).

$$\diamond (\exists p)[(\exists q)(p \text{ dlatego, że } q) \supset p=q]$$

Czyli: możliwe, że istnieje taki fakt  $p$ , że, jeśli istnieje fakt  $q$ , będący przyczyną  $p$ , wówczas  $q$  musi być tym samym faktem, co  $p$ .

Wydaje się zatem, że dyskurs teoretyczny, tak jak został zarysowany w *Krytyce czystego rozumu*, jest istotnie niespójny z dyskursem praktycznym. Kant potwierdza to, ograniczając aksjomat przyczynowości do świata zjawisk, wolność zaś traktując jako niezbywalną charakterystykę świata rzeczy w sobie.

Nie wchodząc w złożone kwestie właściwej interpretacji kantowskiej nauki o dwóch światach, potraktujmy to odróżnienie jako odróżnienie *dwóch typów przyczynowości*, które występować muszą w *naszym świecie*, jeśli ma on być zarówno światem atomów, jak i światem czynów moralnych. Pierwszy typ przyczynowości nazwać możemy za Chisholmem przyczynowością *zdarzeń*, drugą zaś przyczynowością *substancji*<sup>14</sup>. Pierwszy typ przyczynowości łączy treści propozycjonalne i daje się przedłużać w nieskończoność. W ten sposób możemy wyjaśnić (1) zdarzenie śmierci człowieka przywołując (2) zdarzenie ruchu pocisku, to zaś powołując się na (3) wybuch prochu w komorze naboju. Zdarzenie (3) miało zaś miejsce dlatego, że (4) iglica uderzyła w spłonkę, a to ostatnie stało się dlatego, że (5) ktoś pociągnął za cyngiel.

Cóż jednak dzieje się w tym momencie? Możemy naturalnie wyjaśniać dalej w ten sposób i często będzie to jedyny sposób sensowny. Jeśli ten, kto nacisnął na spust, był absolutnie nieprzytomny, wetknięto mu do ręki broń i siłą zgięto palec wskazujący, wtedy wyjaśnieniem zdarzenia (5) będzie naturalnie wyżej opisane zdarzenie. Podobnie byłoby, gdyby nasz „sprawca” był pozbawionym mózgu nieszczęśnikiem zdalnie sterowanym przez diabolicznego supernaukowca. Załóżmy jednak, że zdarzenie (5) jest zabójstwem, którego dokonał ten, kto pociągnął za cyngiel. Otóż w tym wypadku dostępny nam być musi sposób mówienia, który *urwie* łańcuch przyczyn. To sprawca nacisnął cyngiel, a zatem w pewnym, etycznie ważnym sensie to on jest przyczyną naciśnięcia cyngla. Oczywiście ta forma wygląda na niegramatyczną. Przyczyną zdarzenia może być, jesteśmy skłonni sądzić, *to a to*, ale nie *ktoś*. Jednym słowem chcielibyśmy powrócić do treści propozycjonalnych.

Jeśli tylko chcemy, możemy tak zrobić. Możemy powiedzieć, że przyczyną naciśnięcia cyngla było to, że sprawca zdecydował się na to. Jednak dodać przy tym musimy, że w tym punkcie nasze wyjaśnienie przyczynowe się urywa.

<sup>14</sup> Por. R.M. Chisholm *On Metaphysics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989, s. 8. Należy jednak dodać, że Chisholm nie powołuje się w swoich analizach na Kanta.

Uzyskujemy zatem pewne dziwaczne „samoprzyczynujące się” fakty, które Brentano opatrzył etykietką „chcę, bo chcę” i zdyskwalifikował jako metafizyczny nonsens. Jeśli przyjmiemy taki wyrok, rzeczywiście będziemy musieli ogłosić je przypadkowymi (indeterminiści) lub przyjąć, że i one uprzączynowane są w sposób konieczny<sup>15</sup> przez motywy, okoliczności itp. (Brentano). Jeśli jednak pozwolimy sobie mówić w konwencji *przyczynowości substancji*, możemy uniknąć Brentanowskiego absolutnego przypadku, urywając jednocześnie łańcuch przyczyn.

#### MORAL PHILOSOPHY OF FRANZ BRENTANO

Brentano has divided mental phenomena into three main groups: presentations (ideas), judgements and emotions. Both judgements and emotions involve presentations as its foundation. Each judgement consists in acceptance or rejection of an object of some presentation; and each act of emotion consists in love or hate directed upon such an presented object.

Both for judgements and for emotional phenomena Brentano formulates the theory of its correctness. The judgement is correct if the same judgement would be made also by somebody who judges with evidence. As there is, according to Brentano, the analogon of evidence for the emotional phenomena, their correctness may be defined analogically.

In terms of so understood correctness of mental acts defines Brentano both truth and good. Consequently, his theory needs neither objective states of affairs nor objectively interpreted values.

In the last paragraphs, we discuss an interesting problem, how Brentano who was always a strict determinist solves the question of freedom that is so central for ethics.

<sup>15</sup> Przyczynowanie ma, zgodnie z nauką Brentana, zawsze charakter konieczny. Prawdopodobieństwo dotyczy nie struktury ontologicznej świata, lecz jedynie naszej niekompletnej wiedzy.