

Uzročnost u obzorju Zimmermannova filozofijskoga promišljanja, posebice s obzirom na Humeovo i Kantovo poimanje

Ivan TADIĆ*

Sažetak

Autor na početku članka daje kratki pregled poimanja uzročnosti u zapadnoj filozofskoj misli, počevši od prvih filozofa, koji su tragali za počelom, potom kod Platona i Aristotela, u skolastičkoj i novovjekovnoj filozofiji, s posebnim osvrtom na Humeovu i Kantovu misao. Humeovi prigovori i Kantovo tumačenje potaknuli su neke filozofe da načelo uzročnosti pokušaju promišljati u okvirima Kantova razlikovanja analitičkih i sintetičkih sudova, drugi su ga pokušali svesti na načelo neprotuslovlja, a neki su njegovo uporište tražili u načelu dovoljna razloga.

Nakon toga autor iznosi Humeovo i Kantovo shvaćanje načela uzročnosti i Zimmermannovu prosudbu njihovih stavova. Suprotno Humeu, Zimmermann drži da uzročno–posljedični odnos nije samo vremenski slijed, nego red zbilje koji uključuje zavisnost, da načelo uzročnosti vrijedi objektivno i da nije samo neka duševna doživljajna veza među opaženim činjenicama. To nije odraz naše navike, nego pripada zbilji. Suprotno Kantu, on tvrdi da uzročnost nije neki apriorni pojam našega razuma i da ne pripada samo fenomenima već i zbilji i ima transcendentnu vrijednost. Iznijeta su i neka mišljenja Zimmermannovih suvremenika i njegova prosudba tih mišljenja.

Člankopisac na kraju sažima Zimmermannovo obrazloženje načela uzročnosti, koje polazi od uočavanja uzročnosti u iskustvu, potom raščlanjuje ono što je promjenljivo, što nastaje, odnosno kontingentno biće i zaključuje da te promjene upućuju na neki izvanjski razlog. Naime, svaka promjena, nastajanje ili kontingentno biće, koje je u sebi neodređeno u odnosu na jednu ili drugu mogućnost odnosno na biti ili ne biti, mora imati razlog zašto se ta promjena dogodila. Zimmermann u tomu nalazi utemeljenje i obrazloženje za objektivnu i apsolutnu vrijednost načela koje mu služi u dokazivanju izvansvjesne i transcendentne ili metafizičke zbilje, a to znači svijeta i Boga. Zato mu je načelo uzročnosti poslužilo kao uporište u njegovoj nauci o spoznaji i teodiceji, odnosno filozofiji kritičkoga realizma koji je zastupao.

Ključne riječi: uzrok, učinak, promjena, nastanak, kontingentno biće, načelo uzročnosti, razlog, iskustvo, nužno i objektivno.

* Doc. dr. sc. Ivan Tadić, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Splitu, Split.

Uvod

Da bismo dobili bolji uvid u Zimmermannovo promišljanje o uzročnosti, najprije ćemo donijeti kratki pregled poimanja uzročnosti u filozofskoj misli ili makar spomenuti neke filozofe koji su o tomu raspravljali od početaka zapadne filozofije pa sve do njegova doba. Potom ćemo iznijeti Humeovo i Kantovo poimanje uzročnosti u surječju njihove filozofije i Zimmermannov osvrt i prosudbu njihovih mišljenja. Budući da se o tomu raspravljalo i u njegovo doba, izdvojit ćemo mišljenja o uzročnosti nekih njegovih suvremenika na koja se on osvrće i o kojima raspravlja. Iz toga možemo zaključiti da je pratio onodobnu filozofijsku misao i rasprave, a i sam je svojim prilogom toj raspravi pridonio. Na koncu ćemo vidjeti kako Zimmermann poima uzročnost, kako je obrazlaže i koliko je ona važna za njegovu filozofiju.

1. Kratki pregled poimanja uzročnosti u zapadnoj filozofskoj misli

Pojam uzroka (αἰτία), čini se, potječe iz područja prava.¹ Zapadno se filozofijsko mišljenje u svojim počecima pozabavilo, doduše djelomično i nejasno, traganjem za počelom svega. Možemo reći da prvi zapadni filozofi nisu tragali za uzrokom shvaćenim kao ata, nego za počelom (ἀρχή) svega, što su neki filozofi izjednačivali s onim što bismo danas nazvali tvarnim uzrokom. Međutim, pojam počela znači ontički uvjet i temelj zbilje, pa se pojam uzroka može rabiti kao inačica za pojam počela.

Pogledajmo ukratko neka mišljenja o uzročnosti u zapadnoj filozofskoj misli. Ne namjeravamo, a to nije ni moguće, ovim kratkim pregledom nabrojiti, obuhvatiti i iscrpsti sva mišljenja o uzročnosti koja su u povijesti zapadne filozofske misli ostala zapisana. U ovoj je raspravi dovoljno istaknuti makar ona o kojima je raspravljao i koje je prosuđivao Stjepan Zimmermann te neka mišljenja koja mogu poslužiti da bismo dobili bolji uvid u poslijehjumovsku i poslijekantovsku raspravu, u koju se i on uključio.

Prve naznake govora o djelatnome uzroku možemo naći kod Empedokla (oko 492.–430. pr. Krista) i Anaksagore (oko 500.–428./7. pr. Krista), Leukipa (V. st. pr. Krista), a o formalnome u Platonovoj misli. Platon (428./7.–347. pr. Krista) je načelo uzročnosti izrekao tvrdnjom u *Timeju* (28 a) da »sve što nastaje nužno, nastaje djelovanjem nekoga uzroka (ὅπ' αἰτίας), jer ništa ne može nastati bez uzroka«. Aristotel (384.–322. pr. Krista) i skolastička filozofija razradili su četiri vrste uzroka: djelatni uzrok (*causa efficiens*), svršni uzrok (*causa finalis*), formalni uzrok

1 O pojmu uzroka usp. A. Guzzo — F. Barone, Causa i V. Miano, Principio di causalità, u: *Enciclopedia filosofica* (a cura di Centro di studi filosofici di Gallarate), Sansoni, Firenze 1967², sv. I., stupac 1298.–1319.; G. Reale, *Storia della filosofia*, Vita e pensiero, Milano 19929., str. 47.–48.

(*causa formalis*) i tvarni uzrok (*causa materialis*). Ovdje nas zanima djelatni uzrok (*causa efficiens*).

Govor o uzročnosti nazočan je u stoičkoj, epikurejskoj, skeptičkoj, novoplato- ničkoj, patrističkoj i skolastičkoj filozofiji, a posebno je rasprava o njemu postala zanimljiva nakon Humeove kritike. Navedimo samo neka imena novovjekovnih poznatijih filozofa koji su raspravljali o uzročnosti: René Descartes (1596.–1650.), Baruch de Spinoza (izvorno d’Espinosa, 1632.–1677.), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646.–1716.), Thomas Hobbes (1588.–1679.), John Locke (1632.–1704.), George Berkeley (1685.–1753.), a posebnu mu je pozornost posvetio David Hume (1711.–1776.). Immanuel Kant (1724.–1804.) u surječju svoje transcendentalne filozofije također raspravlja o načelu uzročnosti.

Spomenimo i neke možda manje poznate filozofe iz druge polovine XVIII. stoljeća: Johanna Baptistu Horvátha, Benedikta Stattlera (1728.–1797.), Sigismunda von Storchenau (1731.–1798.), Jakoba Antona Zallingera (1735.–1813.) i Giacinta Sigismonda Gerdila (1718.–1802.), koji raščlanjuju načela i svode ih na načelo neprotuslovlja, tako da sva načela ne bi bila ništa drugo nego različiti izričaji načela neprotuslovlja.² Od sredine XIX. stoljeća nadalje možemo spomenuti neka imena, kao što su: Matteo Liberatore (1810.–1892.), za kojega je načelo uzročnosti analitičko, u kojemu je predikat istovjetan subjektu, a to načelo nije ništa drugo nego »*ipsum contradictionis principium diversis exhibitum terminis et peculiaribus entis conditionibus accommodatum*«; Gaetano Sanseverino (1811.–1865.), koji načela naziva čisto racionalističkim izrazima »*veritates identicae*«. Alberto Lepidi (1838.–1922.) tumači analitičnost načela dovoljnoga razloga i načela uzročnosti na temelju toga što prirok nije dodan podmetu, nego je u njemu sadržan i iz njega izveden objašnjenjem. Za Tommasa Mariu Zigliara (1833.–1898.) načelo uzročnosti »*non datur effectus sine causa*« očito je analitično i povezano s načelom neprotuslovlja. To isto je zastupao Salvatore Tongiorgi (1820.–1865.) i mnogi drugi.

U tome surječju nije teško razumjeti raspravu koju je izazvao Amédée de Margerie (1825.–1905.) na Prvome međunarodnome katoličkome znanstvenom skupu održanu u Parizu 1888. nijekanjem analitičkoga obilježja načela uzročnosti, tvrdeći da se prirok ne izvodi iz podmeta čisto formalnom analizom, nego mu je dodan sintezom. Na istome je skupu, protiv takvih stavova, analitičko obilježje načela uzročnosti branio Edmond Domet de Vorges, čije su mišljenje poslije branili Victor Ermoni (1858.–1910.), Thomas Esser i Albert Farges (1848.–1926.). Sintetičko obilježje načela zagovarali su George–Pierre Fonsegrive–Lespinasse (1852.–1917.), Aloys von Schmid i Amédée Bouyssonie.

Rasprava je ponovno izazvana nakon što je Jacques Lamminne 1912. objavio članak u kojemu je, kao što ćemo vidjeti, tvrdio da je doduše pogrešno reći da

2 Za ovaj pregled različitih stavova o načelu uzročnosti od polovine XVIII. stoljeća do sredine XX. stoljeća usp. F. Selvaggi, *Causalità e indeterminismo. La problematica moderna alla luce della filosofia aristotelico-tomista*, Roma 1964, str. 83.–87. O različitim poimanjima načela uzročnosti usporedi također: G. Zamboni, *Bollettino di gnoseologia* (II), u: *Rivista di neo-scolastica* XVI (1924.), sv. II.–III., str. 188.–211.

kontingentno biće postoji a da ga nije proizveo nijedan uzrok, ali da to nije protuslovno. Caspar Isenkrahe je u svojoj knjizi *Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises*, objavljenoj godine 1915., posumnjao u vrijednost načela uzročnosti. Te su stavove još više zaoštrili Johannes Hessen (1889.–1971.), prema kojemu se načelo uzročnosti čini kao postulat znanstvenoga rada, potom Franz Sawicki, koji u temelju uzroka i znanstvene sigurnosti pretpostavlja nešto nerazumno. Takvim stavovima nijekano je ne samo analitičko obilježje nego i apsolutna vrijednost načela uzročnosti. Uvriježene skolastičke stavove o načelu uzročnosti branili su Réginald Garrigou–Lagrange (1877.–1964.), Bernhard Franzelein,³ Jacques Maritain (1882.–1973.), a neki su zagovarali sintetičko a ne analitičko obilježje načela uzročnosti, priznajući mu također apsolutnu vrijednost, primjerice Pedro Descoqs (1877.–1946.) i Ludwig Faulhaber.

Početak tridesetih godina XX. stoljeća rasprava o načelu uzročnosti ponovno se nastavlja. Lorenz Fuetscher je utemeljio apsolutnu vrijednost načela uzročnosti na temelju apsolutne neshvatljivosti nastanka ili kontingentnoga bića bez uzroka. Nastanak i kontingentnost su činjenice koje se ne mogu shvatiti bez odnosa prema nekomu temelju koji je istodobno temelj bitka i tumačenja, a to znači da nastanak ili kontingentno biće bez uzroka nisu samo logički nezamislivi nego i ontološki nemogući. Ovdje nam je posebno zanimljiv Joseph Geysler (1869.–1948.) koji je, kako ćemo vidjeti, najprije branio analitičko, a poslije sintetičko obilježje načela uzročnosti. U tome kasnijemu razdoblju nastojao je utemeljiti to načelo služeći se iskustveno–deduktivnom metodom koja polazi od neposrednoga opažanja iskustvenoga uzročnoga odnosa, da bi zaključio o općenitosti uzročnosti za svaki nastanak.

Drugi su pokušali načelo uzročnosti utemeljiti na nauci o sudjelovanju (participaciji). Tu možemo ubrojiti sljedeća imena: Theodor Droege, Cornelio Fabro, Louis–Bertrand Geiger, Louis de Raeymaeker, Joseph Owens. Sličnost s naukom o sudjelovanju ima i stav koji je iznio Joseph Maréchal (1878.–1944.) u svome djelu *Le point de départ de la métaphysique*. Prema njemu je načelo uzročnosti uključeno u razumski dinamizam, koji usmjeruje ljudski um prema njegovoj konačnoj svrsi. Postojeće ne može biti shvaćeno ako se iza svih pojedinačnih i konačnih bića ne postavi jedinstveni transcendentni izvor stvorene zbilje. I na kraju spomenimo još Fernanda van Steenberghena, koji načelo uzročnosti izvodi polazeći od načela bitka.

U međunarodnu raspravu o načelu uzročnosti uključio se i Stjepan Zimmermann (1884.–1963.) svojim prilogom *Ein Beitrag zum Kausalproblem. (Mit Rücksicht auf Geyslers Stellung zum Problem)*, objavljenim u časopisu *Philosophisches Jahrbuch*. Možemo reći da ga je načelo uzročnosti zanimalo od početka njegova znanstvenoga istraživanja pa sve do smrti, o čemu svjedoče i njegovi radovi u svezi

3 O Franzelinovu osvrtu na Isenkraheove tvrdnje o načelu uzročnosti usp. Der analytische Charakter des Kausalgesetzes in der Formel: »Jedes Entstehen ist eine Wirkung« verteidigt gegen Isenkrahe, u: *Zeitschrift für katholische Theologie* 48 (1924.), str. 196.–225.

s tim.⁴ Razlog njegova zanimanja za to iščitavamo iz njegovih dviju rečenica. Prva se odnosi na filozofiju: Filozofija, »koja ispituje vrhovne principe svega bitka, temelji se na zakonu uzročnosti tako, da upravo o kauzalnom zakonu ovisi vrijednost čitave filozofije«,⁵ a druga na teodiceju: »Jer sva je teodiceja osnovana, kako znamo, upravo na principu uzročnosti.«⁶

Osim toga on navodi da dva glavna smjera novovjekovne filozofije: empirizam, počevši od Bacona Verulamskoga (1561. — 1626.) i Humea, Johna Stuarta Milla (1806.–1873.), Herbarta Spencera (1820.–1903.) i francuskih pozitivista, kao i Kantov kritičizam zabacuju transcendentnu vrijednost zakona uzročnosti, pa je razumljivo zašto se doseg ljudske spoznaje ograničava na iskustveni svijet i odbacuje metafizičku spoznaju. Stoga on smatra da je prvotna zadaća svakoga filozofijskoga umovanja pridati pozornost načelu uzročnosti.⁷

Zimmermann se u svojim tekstovima posvećenima toj temi poglavito osvrće na Humeovo i Kantovo poimanje uzročnosti te na mišljenja nekih njegovih suvremenika. Zato ćemo ovdje najprije iznijeti Humeovu i Kantovu misao i Zimmermannovo tumačenje njihova poimanja te prosudbu, potom ćemo vidjeti mišljenja nekih njegovih suvremenika, a na koncu iznijeti Zimmermannov stav o načelu uzročnosti.

2. Humeovo poimanje uzročnosti i Zimmermannova prosudba

Da bismo bolje razumjeli Zimmermannovo tumačenje i prosudbu Humeova shvaćanja uzročnosti, ukratko ćemo izložiti Humeovu misao o tome.

Hume⁸ dijeli sve duhovne opažaje u dvije vrste: *izvorne osjećaje*, koje on naziva *dojmovima (impressions)* i pod kojima podrazumijeva »sve naše živahne opažaje kad čujemo, vidimo, pipamo, ljubimo, mrzimo, žudimo ili želimo«,⁹ i *misli ili ideje*

4 Možemo reći da Zimmermann govori o uzročnosti gotovo u svim svojim radovima. Dovoljno je pogledati stvarno kazalo njegovih knjiga koje na to upućuje. Osim što je uzročnost smatrao uporištem svoje filozofije i zato se na njega često pozivao u obrazlaganju svojih filozofskih stavova, on je izrijekom raspravljao o uzročnosti u sljedećim svojim knjigama: *Kant i neoskolastika*, Zagreb 1921., str. 41.–71.; *Opća noetika. Teorija spoznaje i kritika njezine vrijednosti*, Beograd 1926², str. 439.–446. i 475.–488.; *Temelji filozofije*, Zagreb 1934., str. 139.–151.; *Religija i život*, Zagreb 1938., str. 261.–269.; *Nauka o spoznaji*, Zagreb 1942., str. 55.–61.; *Putem života. Autoergografija*, Zagreb 1945., str. 78.–85.; ili u časopisima: Kantova i skolastička teorija uzročnosti, u: *Bogoslovska smotra* VII. (1916.), str. 136.–155. i 237.–253. (ovaj je tekst poslije objavljen u knjizi *Kant i neoskolastika*, Zagreb 1921., sv. II., str. 41.–71.); O načelu uzročnosti, u: *Bogoslovska smotra* XIII (1925.), str. 133.–144. (taj je tekst poslije objavljen u knjizi *Opća noetika. Teorija spoznaje i kritika njezine vrijednosti*, Beograd 1926², str. 475.–488.); Ein Beitrag zum Kausalproblem. (Mit Rücksicht auf Geysers Stellung zum Problem), u: *Philosophisches Jahrbuch* 51 (1938.), str. 107.–127.

5 S. Zimmermann, *Kant i neoskolastika*, Zagreb 1921., sv. II., str. 41.

6 S. Zimmermann, O načelu uzročnosti, u: *Bogoslovska smotra* XIII (1925.), str. 134.

7 Usp. S. Zimmermann, *Kant i neoskolastika*, Zagreb 1921., sv. II., str. 41.

8 Usp. D. Hume, *Istraživanje o ljudskom razumu*, Zagreb 1988., str. 74.–kj 80.

9 D. Hume, *nav. dj.*, str. 69.

(*thoughts or ideas*), koje su preslike naših dojmova i zato su slabije i manje živahne od izvornih osjećaja. Izvorni osjećaji su živahni i jaki, a ideje su manje živahne i slabije od izvornih osjećaja, međutim, oni se predstavljaju u nekomu redu i vremenskomu slijedu. Mi te ideje, na temelju pamćenja ili mašte, povezujemo prema nekim načelima asocijacije. Sav materijal mišljenja potječe od vanjskih ili unutarnjih opažaja, a miješanje ili sastavljanje ideja ili misli pripada volji. Sve ideje, bez obzira koliko bile složene ili uzvišene, mogu se, kako on tvrdi, razložiti u jednostavne ideje, preslike prijašnjih osjećaja ili osjeta. Možemo reći da je time postavljeno načelo koje niječe postojanje urođenih ideja. Na prvi pogled ljudsko se mišljenje čini bezgranično, što se očituje u ljudskoj mašti — jer možemo zamisliti i ono što još nije nitko vidio ni čuo, odnosno sve ono što ne sadržava apsolutno protuslovlje. Međutim, Hume smatra da je naša misao zatvorena u veoma »uske granice i da se čitava ta stvaralačka moć duha svodi tek na sposobnost spajanja, premještanja, dodavanja ili oduzimanja materijala koji daju osjetila i iskustvo. Kad mislimo na zlatno brdo, mi samo spajamo dvije spojive ideje, *zlatno i brdo*, koje smo već ranije poznavali.«¹⁰ Hume izdvaja tri načela asocijacije koja služe za povezivanje, a to su: *sličnost, dodir* u vremenu i prostoru te *uzrok i posljedica*.¹¹

Što se tiče predmeta ljudskoga uma ili istraživanja, Hume tvrdi da se oni mogu podijeliti u dvije vrste: u odnose ideja i u *činjenice*. Prvoj vrsti pripadaju tvrdnje koje su intuitivno ili demonstrativno sigurne, kao što su matematičke znanosti: geometrija, algebra i aritmetika. Nakon što su određena značenja brojeva, mi čistom misaonom raščlambom, a to znači na temelju odnosa između ideja, dolazimo do odnosa među brojevima, primjerice »*da je tri puta pet jednako polovici od trideset*«. ¹² Isto tako u geometriji, odnosno u geometrijskim likovima utvrđujemo odnos između kateta i hipotenuze tako »*da je kvadrat nad hipotenuzom jednak kvadratu nad ostalim dvjema stranicama*«. ¹³

Tvrdnje te vrste mogu se otkriti samo misaono, bez obzira postoji li to bilo gdje u svemiru. Tako bi istine koje je Euklid dokazao zauvijek zadržale svoju sigurnost i očiglednost, pa da u prirodi nikada i nije bilo kružnice ni trokuta. Ovdje se dakle radi o tvrdnjama koje mi izričemo na temelju načela neprotuslovlja. Naime, bilo bi protuslovno tvrditi npr. da tri puta pet *nije* polovina od trideset, nakon što nam je poznato značenje brojeva — kao što bi bilo protuslovno nijekati valjanost spomenutoga poučka trokuta, nakon što je dana definicija trokuta u euklidskoj geometriji.

Što se tiče činjenica, one se ne mogu ustanoviti na isti način kao odnosi među idejama, a to znači na temelju protuslovlja, jer ono što je suprotno nekoj činjenici

10 *Isto*.

11 Hume u *Istraživanju o ljudskom razumu* najprije ističe da mu se čini da postoje samo tri načela asocijacije i da bi bilo teško dokazati da nema drugih (usp. *nav. dj.* str. 75), a poslije tvrdi: »Oni su jedina spona koja međusobno sjedinjuje naše misli i stvara onaj pravilni tok razmišljanja ili razgovora koji u većoj ili manjoj mjeri postoji kod svih ljudi« (*nav. dj.*, str. 104).

12 D. Hume, *nav. dj.*, str. 81.

13 *Isto*.

još uvijek je moguće. Tako »*da sunce sutra neće izaći* nije manje shvatljiva teza i ne uključuje više proturječnosti negoli tvrdnja *da će izaći*«. ¹⁴ Dakle, da će sunce sutra izaći nije logička nužnost nego iskustvena činjenica. Hume se pita u čemu je narav očiglednosti koja nam daje sigurnost o činjenici izvan nazočnoga svjedočenja naših osjetila ili podataka našega pamćenja i odgovara: »Čini se da se sva zaključivanja o činjenicama temelje na odnosu *uzroka i posljedice*. Jedino pomoću tog odnosa možemo poći dalje od očevidnosti našeg pamćenja i naših osjetila«. ¹⁵

Budući da su uzrok i posljedica dvije ideje koje se međusobno razlikuju raščlambom pojma uzroka, ne možemo a priori otkriti posljedicu koja iz njega proizlazi. »Ni najtočnijim istraživanjem ni ispitivanjem duh nikada ne može naći posljedicu u pretpostavljenom uzroku, jer je posljedica potpuno različita od uzroka, pa se dakle u njemu ne može otkriti. Kretanje druge biljarske kugle potpuno je različit događaj od kretanja prve, a u jednom nema ničega iz čega bi se i u najmanjoj mjeri dalo naslutiti drugo.« ¹⁶ Kada bismo naglo došli na ovaj svijet, ne bismo odmah mogli zaključiti, smatra Hume, da bi jedna biljarska kuglica udarcem prenijela kretanje na drugu, odnosno ne bismo mogli a priori zaključiti da bi prva bila uzrok kretanja druge kuglice. Kretanje druge biljarske kuglice različito je od kretanja prve i ono u njoj nije a priori uključeno. Isto tako Adam, pretpostavljajući da je imao savršene umne sposobnosti, nije mogao zaključiti iz tekućega stanja i prozirnosti vode da se u njoj može utopiti.

Dakle, znanje o odnosu uzroka i posljedice ne postiže se zaključivanjem a priori nego iskustvom, tvrdi Hume. Iskustvo nas uči da jedan događaj slijedi za drugim, odnosno oni nam se čine *združeni* i to se javlja vanjskim osjetilima, ali nas ne uči da postoji *nužna povezanost* među njima jer osjetilima nije dostupna njihova uzročno–posljedična veza. »Jedan događaj slijedi za drugim, ali nikad među njima ne možemo opaziti neku vezu. Oni se čine *združeni*, ali nikad *povezani*. Pa kako ne možemo imati ideju ni o čemu što se nikada nije javilo našim vanjskim osjetilima ni unutrašnjem osjećaju nužan je zaključak, *čini se*, da nemamo uopće nikakvu ideju povezanosti ni sile, te da su te riječi apsolutno bez ikakvog značenja kad se upotrebljavaju bilo u filozofskom zaključivanju, bilo u običnom životu.« ¹⁷

Hume se pita *što je temelj svih zaključaka iz iskustva* i odgovara da je to posljedica navike, odnosno običaja kojim u budućnosti očekujemo niz događaja sličan onomu što se dogodio u prošlosti. Tako »kad bacim komad suhog drveta u vatru, moj je duh smjesta natjeran da zamisli kako to drvo povećava plamen, a ne kako ga gasi. Taj prijelaz misli od uzroka k posljedici ne potječe od uma. Njegovo porijeklo dolazi u potpunosti od navike i iskustva.« ¹⁸ Ta nam navika dopušta izići iz onoga što je neposredno nazočno u pamćenju i osjetilima. Ta navika u nama stvara

14 *Isto*.

15 D. Hume, *nav. dj.*, str. 81. — 82.

16 D. Hume, *nav. dj.*, str. 84.

17 D. Hume, *nav. dj.*, str. 125.

18 D. Hume, *nav. dj.*, str. 107.

vjerovanje s kojim je povezan osjećaj. To vjerovanje nije neki privid. Zaključci utemeljeni na iskustvu vode dalje od osjetila i pamćenja i uvjeravaju u činjenice koje su se dogodile na najudaljenijim mjestima ili u dalekoj prošlosti. Da bi to vjerovanje bilo utemeljeno, ono mora biti povezano s onim što je nazočno u pamćenju ili osjetilima. »Svako vjerovanje u činjenice ili realnu egzistenciju potječe samo od nekog predmeta koji je dan pamćenju ili osjetilima, i od uobičajene združenosti između toga i nekog drugog predmeta. Ili, drugim riječima: ako se u mnogo slučajeva našlo da su dvije vrste stvari — plamen i vrućina, snijeg i hladnoća — uvijek bile međusobno združene, pa ako plamen ili snijeg onda ponovno budu nazočni osjetilima, duh je vođen navikom da očekuje vrućinu ili hladnoću i da *vjeruje* kako takvo svojstvo postoji te će biti otkriveno kod većeg približavanja. To vjerovanje nužan je rezultat toga što se duh stavlja u takve okolnosti. On je, kad se nalazimo u takvom položaju, duševna djelatnost jednako neizbježna kao osjećaj ljubavi kad primamo dobročinstva, ili mržnje kad nam se nanose uvrede. Sve su te djelatnosti svojevrsni prirodni instinkti, koje nikakvo zaključivanje, tj. nikakav misaoni i razumski proces nisu sposobni proizvesti ni spriječiti.«¹⁹

Pogledajmo sada kako Zimmermann najprije tumači, a onda i prosuđuje Humeovu misao.²⁰

Proširivanje našega neposrednoga opažanja, a to znači prekoračenje predodžaba nazočnih u svijesti, ne temelji se na načelu neprotuslovlja, jer mi ne možemo a priori iz one činjenice koja je u našoj svijesti zaključiti o drugim činjenicama koje su izvan naše svijesti, već se temelji na vezi među činjenicama koje iskustveno opažamo. Međutim, iskustvo nas upoznaje sa zbiljskim vezama, ali nam ne pruža sigurnost da među svima činjenicama mora postojati nužna veza koju smo dosad uočili. Tako se uzročno zaključivanje ne temelji na iskustvenome opažanju ni na načelu neprotuslovlja, nego na subjektivnom spajanju iskustvenih činjenica. Zašto mi ipak od opaženih zaključujemo o neopaženim činjenicama, pretpostavljajući svezu među njima? Hume odgovora, tvrdi Zimmermann, da se čestim ponavljanjem iskustvenoga opažanja stvori u nama navika da s trenutno opaženom pojavom spajamo ono što sada nije nazočno u našoj svijesti, ali smo prije to uočili i povezivali s tom pojavom. Ta nam nazočna pojava prema duševnomu zakonu asocijacije doziva ono što smo nekada uočili kao povezano s nazočnom pojavom. Tako se na uočene činjenice nužno nadovezuje ono što nije opaženo, ne zato što bi među njima postojala nužna objektivna, odnosno stvarna svezu, nego zato što tu svezu uspostavlja mašta. Tako uzročno–posljedične sveze među prirodnim pojavama nisu objektivno utemeljene, već imaju samo duševno obilježje.

Posljedica takvog Humeovog naučavanja, prema Zimmermannu, jest nemogućnost znanstvenoga istraživanja koje želi upoznati objektivno važeće prirodne zakone. »Znanstveno istraživanje, koje bi htjelo upoznati prirodne zakone, u koliko im pripada objektivna, o psihičkom mehanizmu neovisna vrijednost — nije po

19 D. Hume, *nav. dj.*, str. 100. — 101.

20 Usp. S. Zimmermann, *Kant i neoskolastika*, Zagreb 1921., sv. II., str. 43.–44.

Humeovu nazoru logički opravdano. Pomisao kauzalnosti onemogućuje po Humeovoj teoriji općenitu i nužnu spoznaju, koja bi bila osnovana na objektivnim snošajima. Humeov pojam kauzalnosti nije drugo već subjektivno naše pomišljanje, kojemu ne pripada objektivna nužnost.«²¹

Zimmermann u tom Humeovu psihološkom subjektivizmu, kako ga on imenuje, nalazi logičke manjkavosti i smatra da je u protuslovlju s njegovim naučavanjem o izvoru uzročnoga pojma te zaključuje da uzročnost vrijedi objektivno. Pogledajmo taj tekst u kojemu on to obrazlaže. »Ako kauzalno pomišljanje nastaje asocijativnim djelovanjem naše svijesti, onda kauzalnost mora imati objektivnu vrijednost barem u opsegu psihičkih zbivanja. Ali ne samo da pojam uzročnosti vrijedi za psihičke tvorevine, već je nužno, da ovu objektivnu vrijednost pretpostavimo i za same asocijativne činjenice. Kolikogod puta (na osnovu znanstvenoga istraživanja) pomišljamo nužnu svezu između dvije činjenice, svaki puta potvrđuje iskustveno opažanje ispravnost našeg asocijativnog pomišljanja. A gdje je toj usklađenosti razlog, ako među iskustvenim činjenicama ne postoji kauzalni snošaj?«²²

Ono što Zimmermann²³ smatra ispravnim u Humeovu umovanju o uzročnosti jest to da je on ispravno uočio da sveza s uzrokom nije analitička, u racionalističkomu smislu, tj. mi ne možemo neposredno pronaći pojam uzroka u pojmu učinaka, nego je sintetička,²⁴ jer nastajanje spajamo s uzrokom. Pogrešno je to što Hume tvrdi da u obzir dolazi samo ono nastajanje i uzroci koje opažamo. Zimmermann protiv tih Humeovih iskustvenih stavova tvrdi da načelo uzročnosti vrijedi objektivno i općenito. Štoviše, načelo uzročnosti može nam poslužiti da upravo pomoću njega spoznamo i nešto izvan obzorja opažanja. Ono nam služi kao »most« za prijelaz iz opažajno–usvjesnoga u izvansvjesno obzorje, a nakon toga iz ovostranoga svijeta u onostrani. Pogrešno je također što za Humea spoj nastajanja s uzrokom nije ništa drugo nego vremenski slijed, a Zimmermann tvrdi da uzročnost uključuje dinamičku, a ne samo vremensku svezu.²⁵

Osim toga nije uvijek potrebno ponavljati opažanje slijeda, jer mi i po jednom primjeru nastajanja možemo znati za uzročnost, ali kada želimo upoznati pravilnost ili zakonitost uzročnoga zbivanja ili opažanja, onda trebamo ponavljati i istraživati. Uzročnost nije samo asocijativna, duševna, doživljajna sveza među opa-

21 S. Zimmermann, *nav. dj.*, str. 44.

22 *Isto.*

23 Usp. S. Zimmermann, *Temelji filozofije. Historijsko–kritička orijentacija*, Zagreb 1934., str. 139.–151.

24 Vidjet ćemo da Zimmermann načelo uzročnosti ne smatra sintetičkim nego analitičkim. Izraz »sintetičan« ovdje treba shvatiti kao spajanje (sintetiziranje) pojma nastajanja s pojmom uzroka, a ne kao tvrdnju da je to načelo sintetičko.

25 Što znači dinamička a što vremenska veza, najbolje se može shvatiti na primjeru knjige koji Zimmermann donosi. Kad rukom zatvorimo knjigu koja je prije bila otvorena, onda ne postoji samo *vremenski slijed*, a to znači zatvaranje knjige nakon što je ona bila otvorena, nego mi također znamo da smo pokretom ruke u *dinamičkoj vezi* sa zatvaranjem knjige, jer je to zatvaranje bilo ovisno o nama. Usp. S. Zimmermann, *Temelji filozofije. Historijsko–kritička orijentacija*, Zagreb 1934., str. 139.

ženim činjenicama. Hume naime tvrdi da mi snagom navike asociramo pojavu A s pojavom B, pa je to pridruživanje nešto subjektivno. Zimmermann se pita kako se tu subjektivnost može prenositi u objekte, primjerice u zbilju nastajanja? Pogledajmo kako on na primjeru nastajanja prosuđuje Humeov stav. »Zar nešto počinje egzistirati samo *zato*, što mi taj početak doživljajno spajamo s pređašnjom pojavom? To bi značilo sasvim prenositi objektivni svijet u doživljujući subjekt, tj. ustvrditi, da sve, što egzistira, samo zato egzistira, jer je opaženo. A ipak Hume kaže, da je običaj i udruživanje (asocijacija) uzrok kauzalnoga shvaćanja: dakle razlikuje 'uzrok' od shvaćanja uzroka, tj. razlikuje 'uzrok' kao objekt shvaćanja i samo shvaćanje uzroka kao doživljaj. Hoće dakle dokazati subjektivnost kauzalne relacije, a pritom mora pretpostaviti njezinu objektivnost.«²⁶

Zimmermann se ne slaže s Humeom ne samo u odnosu na tu subjektivnost uzročnoga odnosa nego također i u odnosu na to što kod Humea samo analitička uloga našega mišljenja, koja se temelji na načelu neprotuslovlja, ima obilježje općenitosti i nužnosti, a uzročna veza, koja povezuje činjenice, nema objektivnu općenitost i nužnost. Za Zimmermanna je upravo objektivnost, općevaljanost i nužnost načela uzročnosti ono na čemu on ustraje i na čemu gradi filozofijske mostove prema izvanopražnjemu i izvaniskustvenomu svijetu.

3. *Kantovo poimanje uzročnosti i Zimmermannova prosudba*

Vidjeli smo da je Hume tvrdio da uzročnost nema objektivnu općenitost i nužnost jer je, misli on, općenito i nužno samo ono čemu se protivno ne da pomišljati bez protuslovlja, a kod iskustvenih činjenica može se pomišljati bez protuslovlja suprotnost onomu što se događa — zato je tu riječ o sintetičkom, a ne analitičkom obilježju naše spoznaje. Pogledajmo sada kojim je putem išao Kant. Da bismo mogli bolje slijediti Zimmermannovo tumačenje i prosudbu Kantova poimanja uzročnosti, iznesimo ukratko neke okvirne misli *Kritike čistoga uma*.

Kant tvrdi da se spoznaja odvija s pomoću dvaju čisto apriornih oblika našega zrenja, koji a priori sadržavaju uvjet mogućnosti predmeta kao pojava, a to su vrijeme i prostor, i čistih apriornih pojmova razuma, koje on naziva kategorijama. Vrijeme i prostor su čisti oblici osjetilnosti s pomoću kojih predmet kao pojava može biti dan, a pomoću kategorija predmet može biti mišljen. Kant se pita kako to da subjektivni uvjeti mišljenja imaju objektivnu vrijednost. To je zadaća transcendentale dedukcije kategorija.²⁷ On drži da je Hume pojmove izvodio iz iskustva, zbog česte asocijacije u iskustvu, tj. iz navike, pa se ta subjektivna nužnost neispravno smatra objektivnom.²⁸ Prema Kantu, primjerice, pojam se uzroka ne

26 S. Zimmermann, *Temelji filozofije. Historijsko-kritička orijentacija*, Zagreb 1934., str. 145.

27 Usp. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 128 (hrv. prijevod: Viktor D. Sonnenfeld, Zagreb 1984., str. 82.). U buduću ćemo to Kantovo djelo navoditi skraćenicom *K r V*. Stranice prvoga izdanja označit ćemo slovom A, drugoga B, a u zagradama ćemo navoditi i stranice gore spomenutoga hrvatskoga prijevoda.

28 Usp. *K r V*, B 127 (str. 70.).

može izvesti iz iskustva jer »pojave nam doduše daju slučajeve iz kojih je moguće pravilo, prema kojemu se obično što događa, ali nikada da je posljedak neminovan. Zato sintezi uzroka i učinka pripada dignitet koji se empirijski ne da izraziti, naime da učinak ne samo pridolazi uzroku, nego da je *njime* i postavljen i da iz njega slijedi.«²⁹ Zato Kant smatra da taj pojam uzroka mora biti posve a priori utemeljen u razumu.

Dakle, svaka spoznaja nečega kao predmeta prema Kantu sadržava dva uvjeta: *zor*, kojim nam je predmet kao pojava dan, i *pojam*, kojim se pomišlja predmet koji odgovara tomu zoru. Tako iskustvo osim osjetilnoga zora sadržava i *pojam* o predmetu koji se pojavljuje u zrenju. »Prema tome će pojmovi o predmetima uopće biti osnovom kao *uvjeti* a priori svake iskustvene spoznaje, dakle objektivna vrijednost kategorija kao pojmova a priori osnivat će se na tome da je samo pomoću njih moguće iskustvo (prema formi mišljenja). Onda se naime nužno i a priori odnose na predmete iskustva, jer se uopće samo pomoću njih može pomišljati neki predmet iskustva.«³⁰ Dakle, razum koji je, prema Kantu, moć pravila odnosno zakon sintetičkoga jedinstva svih pojava, iskustvo čini mogućim. Te kategorije »nisu ništa drugo nego *uvjeti mišljenja za moguće iskustvo, kao što prostor i vrijeme sadrže za nj uvjete zrenja*«. ³¹

Kategorije, kao i zorovi, a priori prethode iskustvenoj spoznaji predmeta budući da, prema Kantu, naša spoznaja ima posla samo s pojavama, ukoliko se pomišljaju kao predmeti prema jedinstvu kategorija i do kojih dopire osjetilno zrenje, a to su fenomeni, a ne sa stvarima u sebi, odnosno noumenonima koji se samo pomoću čistoga razuma mogu bez protuslovlja pomišljati, ali do kojih ne dopire osjetilni zor, i zato nam ostaju nespoznatljivi. Tu se dakle radi o čistoj primjeni kategorija, za koju nemamo nikakva zora, ni pojma o mogućem zoru pomoću kojega bi nam predmeti mogli biti dani izvan područja osjetilnosti.³² Zato kategorije prema njegovom sudu imaju samo transcendentnu, a ne transcendentalnu uporabu.

Budući da kategorije koje imaju značajku nužnosti Kant nije mogao izvesti iz iskustva, koje ne može dati tu značajku općenitosti i nužnosti, on je do njih došao polazeći od logičke uporabe razuma, koji se prema njemu može zvati moć suđenja. Upravo na temelju forme suda on donosi tablicu sudova s odgovarajućim momentima koji posve obuhvaćaju razum. Na temelju te tablice sudova donosi tablicu dvanaest kategorija, odnosno čistih pojmova sinteze, koje razum apriorno sadržava u sebi. Ta je tablica podijeljena na dvije skupine kategorija: matematičku, koja se odnosi na predmete zrenja, i dinamičku, koja se odnosi na postojanje tih predmeta. Ovdje je važno reći da u toj drugoj skupini kategorija, koje imaju korelate, nalazimo kategoriju uzroka i učinka.

29 *KrV*, A 91, B 124 (str. 69.).

30 *KrV*, A 93, B 126 (str. 69.).

31 *KrV*, A 111 (str. 76.).

32 *Usp. KrV*, A 254, B 310 (str. 140.).

Kant drži da razum nije samo moć nego je i izvor načela koja su, pravila objektivne uporabe kategorija. Sukladno tablici kategorija on donosi i tablicu načela. To su aksiomi zrenja, anticipacije opažanja, analogije iskustva i postulati iskustvenoga mišljenja uopće. Opće načelo analogije iskustva glasi: »Sve pojave stoje s obzirom na svoju opstojnost a priori pod pravilima određenja svoga međusobnog odnosa u vremenu.«³³ Prva analogija obuhvaća načelo trajnosti, druga načelo vremenskoga slijeda po zakonu uzročnosti i treća načelo zajedništva. Nas ovdje zanima druga analogija s njezinim načelom, koja glasi: »Načelo vremenskoga slijeda po zakonu kauzaliteta. Sve se promjene događaju po zakonu veze uzroka i učinaka.«³⁴

Pogledajmo kako Kant dokazuje tu drugu analogiju. Različite pojave slijede jedna za drugom i mi povezujemo dva opažanja u vremenu. To povezivanje nije djelo samoga osjetila i zrenja, nego je učinak sintetičke moći mašte koja ta dva stanja može povezivati tako da jedno ili drugo prethodi u vremenu. Međutim, time smo samo svjesni da mašta postavlja jedno stanje prije a drugo poslije, a ne da je to tako i u objektu. Drugim riječima, samim opažanjem nije određen objektivni odnos pojava koje slijede jedna za drugom. Da bi se taj odnos spoznao kao određen, on se mora pomišljati tako da se kao nužno odredi koje je stanje prije a koje poslije, a ne obratno. Pojam koji u sebi uključuje nužnost sintetičkoga jedinstva može biti čisti razumski pojam, a to je pojam odnosa *uzroka i učinka*, od kojih uzrok određuje učinak u vremenu kao posljedicu, a ne kao nešto što bi moglo samo u mašti prethoditi.³⁵

Kant drži da mi u spoznaji imamo posla samo s pojavama, odnosno sa svojim predodžbama, a ne sa stvarima u sebi. Raznolikost pojava u duši, odnosno predodžbama i raznolikosti u aprehenziji uvijek je susljedna. Tako je primjerice aprehenzija raznolikosti u pojavi kuće susljedna. Tu se ne radi o kući kao stvari u sebi, nego kao pojavi koja nam je dana. Tu bi se raznolikost iskustvenoga zrenja pojave kuće moglo početi aprehendirati od vrha do dna ili obratno, kao što bi se moglo početi sdesna ili slijeva. U nizu tih pojava nije nužno određeno gdje se mora početi u aprehenziji da bismo raznolikost iskustveno povezali.

Međutim, kod neke pojave koja sadržava zbivanje, u kojemu prijašnje stanje označavamo slovom A a sljedeće B, to stanje B u aprehenziji može slijediti samo nakon A, a A ne može slijediti nakon B, nego mu može samo prethoditi. Primjerice, kada gledamo kako brod plovi niz rijeku, opažamo ga najprije u višem toku rijeke, a nakon toga u nižem, a nemoguće je da bismo u aprehenziji te pojave brod najprije vidjeli na nižem nizvodnom mjestu pa potom na višem. To znači da je red u slijedu opažanja u aprehenziji tu određen, odnosno da je aprehenzija povezana s tim redom, a nije kao u primjeru o kući neodređen. Drugim riječima,

33 *Kr V*, A 176–177 (str. 104.).

34 *Kr V*, B 232 (str. 110.). To u prvomu izdanju glasi: »Načelo proizvođenja. Sve što se *zбива* (počinje biti) pretpostavlja nešto na što slijedi prema nekome pravilu.« *Kr V*, A 189 (str. 110.).

35 *Usp. Kr V*, B 233–234 (str. 110.).

subjektivni slijed aprehenzije izvodi se iz objektivnoga slijeda pojava, odnosno kod zbivanja aprehenzija jednoga slijedi nakon drugoga koje prethodi, i to prema nekomu pravilu. Samo tako možemo govoriti o slijedu pojava, a ne samo o svojoj aprehenziji, koja bi bez toga mogla biti samo neka igra predodžaba, što znači da bi bila samo nešto subjektivno jer se ne bi odnosila ni na kakav objekt, kao primjerice kod događaja kojemu ništa ne bi prethodilo. Da bi subjektivna sinteza aprehenzije bila objektivna, u smislu Kantova poimanja objektivnosti, kod svakoga zbivanja mora nešto prethoditi onomu što slijedi, a to znači da pojave u svomu slijedu moraju biti određene prijašnjim stanjem. Samo je pod tom pretpostavkom moguće sâmo iskustvo o nečemu što se zbiva.³⁶

Kant pojam o uzroku ne stvara iskustveno, kao što je to činio Hume, a to znači da na temelju zapaženih i uspoređenih posljedica događaja koji slijede nakon prijašnjih pojava otkrijemo to pravilo slijeda na temelju iskustva. Tada bi taj pojam bio samo iskustveni, a i njemu sukladno pravilo da sve što se događa mora imati neki uzrok bilo bi slučajno, a njegova nužnost i općenitost bile bi samo zamišljene i zato ne bi imale prave općenite vrijednosti, jer ne bi bile utemeljene a priori, nego samo na indukciji, a tada ne bi moglo biti temelj iskustvu, jer mu ne bi a priori prethodilo kao uvjet sintetičkoga jedinstva pojava u vremenu.

Kant kaže: »Za svaku empirijsku spoznaju potrebna je sinteza raznolikoga pomoću uobrazilje. Ova je sinteza uvijek sukcesivna, tj. predodžbe slijede u njoj uvijek jedna za drugom. No slijed u uobrazilji s obzirom na red (što mora prethoditi, a što slijediti) nije određen, a tok predodžbi koje slijede jedna za drugom može se isto tako uzeti prema natrag kao i prema naprijed. No ako je ta sinteza aprehenzije (raznolikosti dane pojave), onda je red određen u objektu, ili, da točnije govorimo, u raznolikosti je pojave red sukcesivne sinteze, koja određuje objekt. Prema ovoj redu nešto mora nužno prethoditi, a kad je to postavljeno, mora ono drugo nužno slijediti. (...) Tako je odnos pojava (kao mogućih opažanja), prema kojemu je ono što slijedi (što se događa) nužno određeno prema svojoj opstojnosti i prema nekome pravilu u vremenu, dakle odnos uzroka prema učinku jest uvjet objektivne vrijednosti naših empirijskih sudova s obzirom na red opažanja, tj. njihove empirijske istine, a prema tome iskustva. Načelo kauzalnog odnosa vrijedi stoga i za sve predmete iskustva (pod uvjetima sukcesije), jer je on sam osnova mogućnosti takvog iskustva.«³⁷

Međutim, u tako izrečenu načelu uzročne veze, u kojoj je uključen redoslijed pojava, Kant uočava jednu poteškoću, a to je pitanje: vrijedi li primjena toga načela i onda kada su uzrok i učinak istodobni? Za to navodi primjer naložene peći u sobi i topline te sobe, gdje je uzrok istodoban s učinkom. Tu nema redoslijeda između uzroka i učinka u odnosu na vrijeme, a zakon ipak vrijedi. Kant drži da se tu radi o *redu*, a ne o *tijeku* vremena. Naime, vrijeme između djelujućega uzroka i njegova neposrednoga učinka može iščeznuti, a to znači da učinak može biti isto-

36 Usp. *K r V*, A 192–195, B 237–240 (str. 111.–112.).

37 *K r V*, A 201–202, B 246–247 (str. 115.).

doban s uzrokom, međutim odnos jednoga prema drugomu ostaje u odnosu na vrijeme ipak uvijek odrediv. Tu on donosi primjer kugle i jastuka. On kaže: »Ako ja kuglu, koja leži na ispunjenu jastuku i koja utiskuje udubinu na njemu, smatram kao uzrok, onda je on s učinkom istodoban. No ja uzrok i učinak ipak razlikujem prema vremenskom odnosu dinamičke veze obaju. Kad ja naime kuglu stavim na jastuk, onda iza njegova prethodnog glatkog oblika slijedi udubina; ali ako jastuk (ne znam odakle) ima udubinu, onda iza toga ne slijedi olovna kugla.«³⁸

Dakle, vremenski odnos, i u primjeru istodobnosti, ostaje kao jedino iskustveno mjerilo u odnosu na uzrok koji prethodi učinku.

Prije nego što pogledamo kako Zimmermann izlaže i prosuđuje Kantovo poimanje uzročnosti,³⁹ istaknimo da nije propustio spomenuti, a što ovdje smatramo važnim, ono što je Kant priznao, naime, da je Hume utjecao na njega.⁴⁰

Zimmermann drži da je Kant dobro uočio da objektivna vrijednost uzročnoga odnosa mora biti logički opravdana jer bi u suprotnome svako znanstveno istraživanje bilo nemoguće. Da bi dokazao mogućnost znanstvene, tj. objektivne spoznaje, Kant tvrdi da objektivni razlog za naše uzročno povezivanje iskustvenih činjenica ne može biti utemeljen na načelu neprotuslovlja ni na iskustvu, jer među iskustvenim činjenicama nema analitičkoga odnosa, nego je sveza među njima sintetička, a iskustveno ne dolazimo do pravila koje ima općenitu i nužnu vrijednost. Zato Kant zaključuje da se mogućnost iskustva temelji na apriornoj sintezi našega mišljenja. Ta se sinteza ne temelji na načelu neprotuslovlja, već na pravilima koja nisu iskustveno stečena te se apriorno nalaze u ljudskom razumu. Ta se pravila i zakoni našega mišljenja zovu kategorije, a imaju obilježje općenitosti i nužnosti. One imaju objektivnu vrijednost jer nisu oblici bez sadržaja, nego su primijenjene sadržaju pojavnoga svijeta, odnosno iskustvu. To znači da se zakoni iskustva, odnosno prirodni zakoni koji nisu nezavisni o spoznajnomu subjektu temelje a priori na sintetičkim načelima čistoga razuma.

Zimmerman smatra da ako mi, kako to drži Kant, spoznajemo samo pojave a ne same stvari u sebi, onda je naša spoznaja, premda je općenita i nužna, relativna jer vrijedi samo za predmete naše svijesti, a to znači za pojave a ne za stvari u sebi. Znači li to, pita se Zimmermann, da spoznajni subjekt ne spoznaje ništa izvan sebe i nije li Kantovo učenje o apriornom izvoru iskustvenih zakona dovelo do subjektivizma naše spoznaje? Budući da ga to zanima pod spoznajno–prosudbenim vidi-

38 *K r V*, A 249, B 248–248 (str. 115.).

39 O Zimmermannovu tumačenju i prosudbi Kantova poimanja uzročnosti usp. S. Zimmermann, *Kant i neoskolastika*, Zagreb 1921., sv. II., str. 44.–66.; Isti, *Kantova i skolastička teorija uzročnosti*, u: *Bogoslovska smotra* VII (1916), str. 140.–155. i 237.–248.

40 U knjizi s naslovom *Prolegomena* tvrdi da ga je sjećanje na Humea trgnulo iz dogmatskoga drijemanja i dalo posve drugo usmjerenje njegovim istraživanjima u području spekulativne filozofije. On kaže: »Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab.« I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Reclam, Stuttgart 2001., str. 11.

kom, pita se je li uzročnost samo neki *ens rationis*, koji se u svijesti nalazi ali kojemu zbiljski ništa ne odgovara izvan idejnoga obzorja? Ima li on zbiljsko značenje ili nema? Je li objektivna vrijednost načela uzročnosti, za kojom Kant traga imanentna ili transcendentna? To su pitanja koja Zimmermanna posebno zanimaju.

Pogledajmo sada kako Zimmermann dokazuje da postoji stvarna sveza između pojava i zbilje i to na temelju Kantove nauke o osjetilnoj uzbuđenosti (afekciji), u čemu vidimo ključnu prosudbu Kantova poimanja uzročnosti, nekih tvrdnja njegove transcendentalne estetike, odnosno nekih temeljnih postavki njegove transcendentalne filozofije.

Predodžbena građa koja nastaje uzbuđenjem osjetila pretpostavlja primateljsku predodžbenu sposobnost, a koja pretpostavlja zbiljsku svezu s onim što tu predodžbenu sposobnost uzbuđuje. Ako je sadržaj naših pojava u svezi s transcendentnim čimbenikom, onda se ne može protumačiti zašto se taj sadržaj prilagođuje apriornim oblicima zornosti i razuma. Ako su ti odnosi isključivo uvjetovani općim pravilima spoznajnoga subjekta, kako se taj sadržaj može nalaziti u različitim odnosima koji se neprestano mijenjaju? Ako su pojave posve neodređene, onda razum u aposteriornoj građi nema nikakva uporišta za pojedinačnu primjenu uzročnosti. Zimmermann tvrdi da primjena pojma uzročnosti zavisi o pravilu po kojemu slijede predodžbene pojave čiji je sadržaj zavisao o transcendentnomu čimbeniku, a to znači da tomu pravilu mora odgovarati neki poredak u zbilji. Dakle, objekti koji su izvan naše svijesti uzbuđuju naša osjetila, što stvara osjetnu građu. Budući da spoznajni subjekt prima tu građu, on je trpni u odnosu na nju, pa on sam ne može određivati ni mijenjati pravilo slijeda osjetnih sadržaja koji je zavisao od utjecaja izvan nas. Zato zaključuje da se susljedni raspored naših predodžbana ne temelji »na apriornom pravilu razumne sinteze već na empiričkom opažanju«. ⁴¹

Mi pojave možemo predočiti u nekom odnosu samo ako taj odnos postoji i u apsolutnoj zbilji, koja nam pruža pojavni sadržaj, jer inače ne možemo protumačiti zašto se u tomu sadržaju neki odnosi mijenjaju a neki ne mijenjaju. Zimmermann nastavlja: »Čim se dakle prizna ovisnost predodžbenog sadržaja o apsolutnoj realnosti, onda se mora priznati sveza spoznajnog subjekta s tom apsolutnom realnosti, a onda nije moguća primjena kauzalnog pojma u smislu transcendentalne dedukcije. Ako osjetni sadržaj nastane aficiranjem, onda to može jedino toliko značiti, da osjetni sadržaj nije puki proizvod našeg pomišljanja, već je realno stanje subjektivne sfere. Ova se pak realna stanja nalaze u raznim snošajima, koji se izmjenjuju, pa zato valja dosljedno reći, da i ove promjene u empiričkoj građi ovise o apsolutnoj realnosti. Kad u transcendentnoj zbilji ne bi bilo nikakvih promjena, onda ne znamo kako bi se mogao mijenjati onaj sadržaj, koji opstoji posve ovisno o aficiranju transcendentnih stvari. Ako se u apsolutnoj realnosti ne priznaje nikakvih promjena, onda bi trebalo apodiktički zaniijekati postojanje ikakove transcendente realnosti, a dosljedno ne bi moglo biti govora o kakovom aficiranju.« ⁴²

41 S. Zimmermann, *Kant i neoskolastika*, Zagreb 1921., sv. II., str. 59.

42 S. Zimmermann, *Kant i neoskolastika*, Zagreb 1921., sv. II., str. 58.

Dakle, od uzbuđivanja osjetila on zaključuje na objektivno–stvarnu vrijednost promjena, a promjena nema bez vremenskoga slijeda. Zato vrijeme nije čisti oblik našega zrenja, kako tvrdi Kant, nego postoji izvan naše svijesti, kao i promjene koje se zbivaju izvan naše svijesti, a to znači u zbilji, ističe Zimmermann.

Zimmermann je dakle htio pokazati da uzročnost nije aprioran pojam i da ne vrijedi samo imanentno nego i transcendentno u odnosu na tu svijest, jer se spoznajno obzorje ne odnosi samo na prostorno–vremenske pojave. Nužna značajka načela uzročnosti ne temelji se na apriornom pojmu, kako je držao Kant, nego na načelu neprotuslovlja, kako ga poima Zimmermann, a ne onako kako ga je poimao Christian Wolff (1679.–1754.).⁴³ Pojam uzročnosti je nužan jer je analitičan u smislu u kojemu tu analitičnost Zimmermann podrazumijeva. Općenit je jer se temelji na općemu pojmu, a ne na pojedinačnoj pomisli nastajanja. Pojam uzročnosti nije apriorna sinteza budući da se temelji na pojmu nastajanja. Ima transcendentnu vrijednost jer i kontingentni bitak koji je, kako ćemo vidjeti, uporište u Zimmermannovu dokazivanju, ima zbiljsku vrijednost neovisno o našem predočivanju. Nužna i općenita primjena načela uzročnosti na transcendentni svijet služi kao uporište za znanstvenu metafiziku.⁴⁴

4. Zimmermannova prosudba mišljenja o uzročnosti nekih njegovih suvremenika

Nakon Humeove kritike uzročnosti i Kantova pokušaja tumačenja uzročnosti, možemo reći da su se pitanja u filozofiji u svezi s načelom uzročnosti svodila na sljedeće: to načelo je analitičko ili sintetičko; može li se svesti na načelo neprotuslovlja ili dovoljna razloga ili je ono prvo načelo; je li utemeljeno samo na iskustvu ili je apriorno; ima li apsolutnu ili samo relativnu vrijednost; koje je područje njegove primjene, fenomenско ili se odnosi na zbilju koja je neovisna o subjektu; vrijedi li samo imanentno odnosno u granicama iskustva ili vrijedi i nadiskustveno, a to znači transcendentno?

To su pitanja na koja je Zimmermann tražio odgovor ne samo u Humeovoj i Kantovoj misli nego i kod svojih suvremenika, što pokazuje da je pratio rasprave koje su se vodile u njegovo doba. Ovdje ćemo izdvojiti filozofe čije stavove on prosuđuje ili se na njih osvrće. To su: Jacques Laminne, Désiré Mercier, Giuseppe Zamboni i Joseph Geysler.

*Jacques Laminne*⁴⁵ drži da je sama zbilja temelj načela neprotuslovlja i istinitosti naših suđenja. Nijekati neku činjenicu pod pretpostavkom njezina postojanja znači tvrditi da se o istomu može tvrditi i nijekati, odnosno da njezino nijekanje i

43 Zimmermann drži da je Kant ispravno zabacio analitičku narav načela uzročnosti kako je poimala Wolffova škola. Usp. S. Zimmermann, *Kant i neoskolastika*, str. 66.

44 S. Zimmermann, *Kant i neoskolastika*, Zagreb 1921., sv. II., str. 66.–67.

45 Usp. J. Laminne, *Le principe de contradiction et le principe de causalité*, u: *Revue néo-scolastique de philosophie* 1912., str. 453.–488.

tvrđenje može biti istodobno lažno i istinito, što znači nijekati načelo neprotuslovlja. Ako se zaniječe načelo neprotuslovlja, nijedna tvrdnja i nijekanje nemaju više nikakvu vrijednost ni smisao. Dakle, razlog zbog kojega mi ne možemo o nečemu istodobno tvrditi i nijekati jest u tome što naši sudovi moraju biti istiniti, a to znači da moraju biti u skladu sa zbiljom. Mi dakle ne možemo izricati sudove nasumce, nego za svaki sud odnosno za neko nijekanje ili tvrdnju mora postojati dovoljan razlog u zbilji.

Laminne tvrdi da se analitički sudovi temelje na raščlambi pojmova i apstraktnoga su reda, a sintetički izražavaju općenito činjenice koje iskustvom spoznaje-mo. Analitički se sudovi temelje na načelu neprotuslovlja. Nijekanje sintetičkih sudova i činjenica koje oni izriču nije u sebi protuslovno. Sintetički se sudovi temelje na načelu dovoljna razloga. Tako načelo dovoljna razloga, ako se primijeni na kontingentna bića, načelo je uzročnosti koje se može izreći ovako: »Svako biće koje nastaje (ili bolje svako kontingentno biće) ima svoj zbiljski uzrok (tj. dovoljan razlog svoga postojanja koji je različit od toga bića).«⁴⁶ To načelo, koje je načelo sui generis, kako tvrdi Laminne, ne može se izvesti analizom pojma kontingentnosti. Njegova istinitost nije iskustvena, nego se sastoji u objektivno nužnoj svezi pojma kontingentnosti i uzroka, odnosno zbilje i njezina dovoljna razloga. To se načelo ne primjenjuje, kako bi želio Kant, samo na osjetni odnosno fenomenski svijet, nego na sveukupnu zbilju.

Laminne, navodeći Leibnizov tekst iz *Monadologije*, zaključuje: »Naša rasuđivanja zasnivaju se na dva glavna principa: prvo na principu proturječnosti, po kojem neistinitim smatramo ono što sadrži proturječnost, a istinitim ono što je suprotstavljeno i protivno neistinitom. Drugo, na principu dovoljnog razloga, po kojem zaključujemo da nijedna činjenica nije prava i postojeća, nijedna postavka istinita, ako ne postoji dovoljan razlog zašto je to tako, a ne drugačije, premda nam ti razlozi najčešće ne mogu biti potpuno poznati.«⁴⁷

Laminne drži da načelo uzročnosti nije ništa drugo nego opće načelo dovoljna razloga primijenjeno na zbiljska bića. Ideja zbilje ili postojećega bića je jednostavna pa je ne možemo definirati ni raščlaniti. Pojam se zbiljskoga kontingentnoga bića definira kao biće koje postoji, ali čija bit ne uključuje postojanje. U toj definiciji ništa ne uključuje zavisnu svezu u odnosu na uzrok. Dakle, nije protuslovno reći: kontingentno biće postoji a da ga nije proizveo nijedan uzrok. To je, tvrdi Laminne, krivo, ali nije protuslovno.

Zimmermann, osvrćući se na te njegove tvrdnje, kaže da u samoj biti kontingentnoga bića ne postoji razlog da ne bismo mogli zanijekati njegovo postojanje. Ako tvrdimo da ono postoji, onda ta tvrdnja nije bezuvjetno nužna u odnosu na bit kontingentnoga bića. To se može učiniti samo uvjetno, a to znači da mi tvrdimo da to biće postoji — čime smo isključili njegovo nepostojanje, sve dok to postojanje ima dovoljan razlog postojanja. Taj razlog dakle ne leži u biti kontingentnoga

46 Usp. J. Laminne, nav. čl., str. 464.

47 G. W. Leibniz, *Izabrani filozofski spisi* (prijevod Milivoja Mezulića), Zagreb 1980., str. 264.

bića jer je ono neodređeno u odnosu na postojanje i na nepostojanje. Razlog za postojanje je izvan toga bića i to je uzrok. Dakle, u načelu uzročnosti povezan je pojam uzroka s pojmom nastajanja.

Désiré Mercier (1851.–1926.)⁴⁸ prosuđujući Kantovu filozofiju ističe da je analitički sud suprotan iskustvenomu sudu, a neki sud je analitičan kada raščlambom podmeta i priroka, promatranima u njihovoj biti ili svojstvima, otkrijemo nužnu svezu među razmotrenim ili raščlanjenim čimbenicima.

Pogledajmo kako on izriče načelo uzročnosti. Neko biće, tvrdi on, čija bit nema postojanje, nužno zahtijeva, sve dotle dok ono postoji, uzrok svoga postojanja ili kraće: postojanje nekoga kontingentnoga bića zahtijeva uzrok. Načelo uzročnosti ovako izrečeno, smatra Mercier, analitično je jer se ne može nijekati, a da se istodobno ne niječe načelo neprotuslovlja.

Pogledajmo kako to obrazlaže. Pretpostavimo neko kontingentno biće E, koje, zbilja, zamišljam kao postojeće. To biće E može biti smatrano kao bit koja ne postoji jer je biće po pretpostavci kontingentno. Međutim, u zbilji, biće E postoji. Ovime tvrdimo, kaže Mercier:

- da je bit E u oba slučaja formalno i u svakome pogledu *isto biće* pa ne možemo izbjegnuti protuslovlje, jer tvrdimo da neko biće, formalno isto biće, ne postoji i postoji, što je protuslovno; ili
- da bit E nije u oba slučaja, s dvije točke gledišta, formalno ista, a to znači da je s jedne točke gledišta bit E sama samcata bit (*essentia nuda*), a s druge točke gledišta bit E nije više smatrana sama, nego je podvrgnuta nekom drugom utjecaju koji je izvan same biti (*essentia quatenus substat influxuit extrinseco*). Na taj način izbjegavamo protuslovlje, ali time također tvrdimo načelo uzročnosti. Jer kada bit od E ne postoji osim pod uvjetom da je podvrgnuta nekom drugom utjecaju koji je različit od nje, postojanje E nužno zavisi o nekome djelatnome uzroku. Iz toga slijedi da je nemoguće nijekati načelo uzročnosti, a ne nijekati i načelo neprotuslovlja, što znači da je načelo uzročnosti analitičko, ali ne u Kantovu nego u gore opisanom smislu. Naime, sud koji izražava načelo uzročnosti da kontingentno biće nužno zavisi o tvornomu uzroku, tumači Zimmermann, jest analitičan, ali ne u Kantovu smislu, a to znači da prirok (nužno zavisano o tvornomu uzroku) nije sadržan u podmetu (kontingentno biće). Zimmermann ne drži mjerodavnim Kantovo poimanje analitičnosti suda, već drži zajedno s Mercierom da je sud analitičan ako je odnos podmeta i priroka po sebi spoznatljiv, a to znači da među njima postoji nužna sveza.

Pogledajmo kako *Giuseppe Zamboni* (1875.–1950.)⁴⁹ tumači to Mercierovo obrazlaganje, svrstavajući ga u ona tumačenja prema kojima načelo uzročnosti nije ništa drugo nego neki oblik načela istovjetnosti.

48 Usp. D. J. Mercier, *Critériologie générale ou théorie générale de la certitude*, Louvain–Paris, 19116, str. 255.–266.

49 Usp. G. Zamboni, Bollettino di gnoseologia (II), u: *Rivista di neo-scolastica* XVI (1924), sv. II.–III., str. 194.–195.

On drži da *bit* može biti shvaćena troznačno: prvo, kao *određena bit*, a to je ono što čini vrstu bića koje se promatra ne uzimajući u obzir nebitne značajke, kao primjerice tvrdnja da je čovjek razumna životinja; drugo, kao *potpuna bit sa svim zbiljskim određenjima*, a to je ono što kolikotno, kakvotno i djelotvorno čini biće u svim njegovim zbiljskim određenjima, primjerice sve ono što čini ono kakav je sada netko, a to znači potpuni opis onoga što je netko; i treće, kao *zamišljeno, a ne zbiljsko postojanje*, a to je *quidditas* u odnosu na postojanje. To znači da *bit* možemo misliti s postojanjem koje nije zbiljsko nego zamišljeno, kao primjerice likovi u nekome romanu. Naime, ti likovi nisu mišljeni kao čiste *biti*, nego kao postojeći pojedinci čije je postojanje mišljeno. Zamboni se pita koja je razlika između *biti* sa zamišljenim postojanjem i *biti* zbiljskoga bića? Među njima sadržajno nema razlike u odnosu na potpuni opis jer *bit* zbiljskoga bića ništa sadržajno ne dodaje onoj *biti* zamišljenoga postojanja. Međutim, toj zamišljenoj *biti* postojanja sve nedostaje jer ona je ništa u odnosu na zbiljsko biće. Kada bi ta zamišljena *bit* postojanja postala zbiljska, onda bi i ta zbiljska *bit* bila brojčano različita od one koja je bila zamišljena *bit*. To znači da bi to bile dvije *biti*: zamišljena i zbiljska. Ta zbiljska je zbiljska snagom čina *bitka*, što temeljno čini biće bićem. Osim toga zbiljsko postojanje nije neki spoj mišljenoga postojanja i *zbilje*, nego čin postojanja koje se uzbiljuje u nekoj *biti*, koja je jednaka, ali nije ista, kao ona zamišljena. Zamišljena se *bit* razlikuje od uzbiljene *biti* po činu koji ih postavlja — jednu u misao, a drugu u *zbilju*. Uzbiljena *bit* se, dakle, razlikuje od zamišljene činom *bitka* (*actus essendi*).

Nakon toga razjašnjenja Zamboni pokušava preoblikovati Mercierovo obrazlaganje na sljedeći način. *Bit* E nije u oba slučaja, s dva različita gledišta ista. S jedne točke gledišta *bit* E je čista *bit* (*essentia nuda*), a s druge točke gledišta *bit* E nije više promatrana sama, nego u odnosu na utjecaj koji je različit od same *biti*, a to je, tvrdi Zamboni, *actus essendi* koji *bit* uzbiljuje. Tako se izbjegava protuslovlje, ali se ne dolazi, tvrdi on, do načela uzročnosti. Tako tvrdi Zamboni, Mercierovo obrazlaganje ne svodi načelo uzročnosti na načelo istovjetnosti, nego na unutarnju potrebu čina *bitka* (*actus essendi*), određenog za uzbiljenje *biti* koja nije sam čisti čin. Taj *actus essendi*, koji je reda čina a ne *biti*, ne može nastati sam od sebe upravo zato što je različit od *biti* kojom se zaodijeva uzbiljujući se. To znači da *bit*, da bi postala *bit* nekoga zbiljskoga bića, zahtijeva utjecaj čina *bitka*, a čin *bitka* da bi se sam uzbiljio, zahtijeva unutarnji odnos s nekim drugim bićem o kojemu to zavisi.

Zimmermann tvrdi da Zamboni nije posve u pravu, premda priznaje da dopijeva do klice uzročnoga odnosa ističući razlog zbog kojega nužno smatramo zavisnim stvarni *bitak* u odnosu zavisnosti o tvornomu uzroku, jer Mercier i ne raščlanjuje načelo uzročnosti prema njegovoj ontološkoj utemeljenosti, nego obrazlaže njegovu analitičnost svodeći ga na načelo neprotuslovlja. Naime, Mercier već pretpostavlja »da realna *bit* 'substat influxui externo' na osnovu ovog *actus essendi* — i hoće reći, da smo izbjegli kontradikciji samo onda ako smatramo ovaj slučaj

'zavisnosti od izvanjskog utjecaja' različitim od pomišljene biti (essence toute seule, essentia nuda)«,⁵⁰ tvrdi Zimmermann.

Joseph Geysler (1869.–1948.) raspravlja o uzročnosti u svojim različitim spisima. Tako u knjizi *Naturerkenntnis und Kausalgesetz*⁵¹ tvrdi da se ne može iskustvom već samo mišljenjem dokazati je li moguće da nešto može nastati bez uzroka. To on naziva logičkim dokazom načela uzročnosti. Pogledajmo taj dokaz. Neko biće,⁵² čije nepostojanje nije nemoguće, uključuje mogućnost postojanja ili nepostojanja. Jedno i drugo ne može kod toga bića istodobno biti ostvareno, a jedno mora. To je biće u sebi za obje mogućnosti neodređeno. Ako ono postoji, odnosno nastaje, onda je ta neodređenost u odnosu na biti ili ne biti ukinuta jer to biće jest, odnosno nastaje. To se ukidanje neodređenosti događa pomoću nekoga postojećega bića koje je tomu uzrok. To znači da sve nastajuće, budući da je u sebi neodređeno prema biti ili ne biti, zahtijeva neki uzrok.⁵³

U knjizi *Erkenntnistheorie*⁵⁴ ne prihvaća tvrdnju da je načelo uzročnosti posebna inačica načela dovoljna razloga. On smatra da sve što jest iz toga što jest može se samo zaključiti da jest, a ne da ima neki razlog toga postojanja. To bi se moglo zaključiti samo onda kada bi se prije utvrdilo da sve postojeće ima razlog svoga postojanja. Međutim, to prema njemu nije moguće izvesti iz načela neprotuslovlja i identiteta. Zato on u toj knjizi, na temelju iskustva činjenice nastajanja, pokušava temeljiti svoje obrazlaganje. Naime, na temelju refleksije o danosti onoga što je nastalo možemo reći da je dan i uzročni odnos.⁵⁵

U sedmomu poglavlju svoje knjige *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, koju je objavio godinu dana poslije, na sličan način raspravlja o načelu uzročnosti.⁵⁶ To nam je posebno zanimljivo jer se Zimmermann osvrće na tu knjigu. Geysler najprije ističe da naše unutarnje i vanjsko iskustvo pokazuje uzročnu vezu. Dakle, ta je veza činjenica našega iskustva. Međutim, time još nije utvrđeno da sve što nastaje, nastaje zahvaljujući uzroku, odnosno da ništa ne može nastati bez uzroka. Drugim riječima, sve što nastaje, pretpostavlja neki određeni bitak ili događaj o kojemu to nastajanje zavisu.

Da bi to obrazložio, najprije se pita u čemu je bit nastanka. Odgovara da je bit nastanka u tome što ono što je nastalo nije uvijek bilo, nego počinje postojati u nekome vremenskome trenutku. To znači da je od biti nastanka neodvojivo postojanje koje je prouzročio neki uzrok. Iz iskustva znamo, a zato ne treba mnoštvo primjera nego samo jedan, da ovisnost o uzroku pripada biti nastanka. To znači da svaki nastanak zahtijeva svoj uzrok.

50 S. Zimmermann, O načelu uzročnosti, u: *Bogoslovska smotra* XIII (1925.), str. 137.

51 Objavljena u Münsteru 1906.

52 Geysler rabi pojam »Gegenstand«. Nama se ovdje čini prikladnim uzeti pojam »biće«.

53 Usp. J. Geysler, *Naturerkenntnis und Kausalgesetz*, Münster 1906., str. 90.–98.

54 Objavljena u Münsteru 1922.

55 Usp. J. Geysler, *Erkenntnistheorie*, Münster 1922., str. 251.–260.

56 Usp. J. Geysler, *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, Freiburg im Breisgau 1923., str. 96.–107.

Zimmermann,⁵⁷ osvrćući se na te Geysersove tvrdnje i obrazlaganje, ističe da je Geysers time htio utemeljiti objektivno–zbijsku vrijednost načela uzročnosti suprotno Humeu i Kantu. Naime, Geysers uzima pojam nastanka kao relativan pojam koji dobivamo iz iskustvenoga opažanja i koji se nužno odnosi na uzrok, tako da nitko ne može ne samo u nekom pojedinačnom opaženom nastanku nego u bilo kojemu nastanku priznati nastanak bez uzročne veze s nečim što već postoji kao uzrok. Zimmermann smatra da se tu još uvijek radi o spoznaji iskustvenih zbijskih događaja, međutim on se pita: zašto je pojam nastanka samo s uzročnim odnosom mogući pojam? Odgovor na to pitanje razjašnjava nužnost uzročnoga odnosa, odnosno vrijednost načela uzročnosti. Odgovarajući pojam o nastanku, ističe Zimmermann, ne možemo dobiti iz iskustvenoga opažanja ili refleksije na iskustveni pojam o nastanku, nego samo iz raščlambe pojma o nastanku, kao što to on čini. On smatra, nasuprot Geysersu, da bit nastanka i uzrok nisu odgovarajuće sadržani u neposredno opaženu nastanku. Taj iskustveno–neposredni pojam nastanka treba svesti na pojam iz kojega se može pronaći unutarnja nemogućnost nastanka bez uzročnoga odnosa. To Zimmermann čini odstranjujući iz nastanka iskustvenu značajku vremenitosti i apstrahirajući od iskustvene činjenice primanja postojanja, pa mu preostaje još postojanje nečega što bi po sebi moglo i ne postojati, a to je kontingentno biće. Zato on tvrdi da se samo od kontingentnoga bića logički utvrđuje načelo uzročnosti i nikako drukčije.

Uočavamo da je Geysers zastupao dva različita stava u odnosu na načelo uzročnosti. Možemo reći da je Zimmermannov stav sličan Geysersovu stavu iz prvoga razdoblja. Razlika se očituje u kasnijemu Geysersovu pristupu, kada Geysers nije želio apriorno tražiti uzročnu vezu iz pojma kao što je kontingentnost, nego je smatrao da je to dano preko utvrđivanja slučajeva, a dovoljan je jedan, u kojima se neposredno uočava zavisnost nastanka od nekoga uzroka.⁵⁸ Zimmermann, naprotiv, upravo na kontingentnosti bića i događanja, kao što ćemo vidjeti, temelji obrazlaganje načela uzročnosti.

57 Usp. S. Zimmermann, O načelu uzročnosti, u: *Bogoslovska smotra* XIII (1925), str. 141.–144.

58 Usp. J. Geysers, *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, Freiburg im Breisgau 1923., str. 103. Geysers je deset godina poslije objavio knjigu *Das Gesetz der Ursache. Untersuchung zur Begründung des allgemeinen Kausalgesetzes* (München, 1933.), u kojoj opširnije raspravlja o uzročnosti, osvrćući se i na Straubingerove, Droegove, Heuserove, Schneiderove, Feutscherove, Ninkove prigovore i rasprave. Geysers u toj knjizi tvrdi: »Aus der Kontingenz oder Seinsindifferenz ist, urteile ich, darum kein Schluß auf die Notwendigkeit einer Ursache für das Entstehen des Kontingenten zu ziehen, weil die Indifferenz desselben zu Sein oder Nichtsein durch sein Dasein nicht aufgehoben ist« (str. 141.). Zimmermann se u svomu prilogu koji je naslovio *Ein Beitrag zum Kausalproblem. (Mit Rücksicht auf Geysers Stellung zum Problem)*, u: *Philosophisches Jahrbuch* 51 (1938.), str. 107.–127. osvrnuo i na neke Geysersove tvrdnje iznesene u toj knjizi, kao primjerice o ustrajnosti bitka ili nebitka i vremenskoga ograničenja, je li ono moguće od sebe, slučajno ili je određeno odnosom prema nečemu drugom. Zimmermann smatra da je glavni oslonac dokaza za uzročnost Geysersova navedena tvrdnja da bitak i nebitak ne stoje jedan nasuprot drugomu kao neodređeni. Nastanak je nositelj odnosa uzročnosti. Tu Zimmermann iznosi i prosuđuje i Straubingerov osvrt na tu Geysersovu knjigu naslovljen: *Nochmals die Begründung des Kausalitätsgesetzes durch Geysers*, u: *Philosophisches Jahrbuch*, 46 (1933.), str. 267.–272.

5. Zimmermannov stav o načelu uzročnosti

Pogledajmo sada glavne Zimmermannove misli, obrazlaganja i stav o uzročnosti. Spomenimo da njega posebno zanima objektivnost, općenitost i nužnost načela uzročnosti.⁵⁹

Zimmermann najprije upućuje na unutarnje i vanjsko iskustvo uzročnosti. Usebnim opažanjem zamjećujemo da se u nama zbivaju različite promjene i vidimo svezu među usebnim činidbama. Time stječemo usebno iskustvo ili svijest o tim psihičkim doživljajima i o njihovoj povezanosti. Ti su svjesni čini ovisni o izvanjskim predmetima bez čijega tvornoga utjecaja oni ne bi u nama nastali. Osim toga znamo da mi voljom proizvodimo ili sprječavamo unutarnja i izvanjska djelovanja.

Izvanjsko nam opažanje također jamči o promjenama i događajima koji ne nastaju ni iz čega i nisu povezani samo vremenskim slijedom, nego jedan o drugomu ovisi u svomu postojanju. Nekritičko opažanje prirodnih pojava pretpostavlja zakon uzročnosti, kao što se i prirodoslovno istraživanje oslanja na taj zakon — jer kada ne bismo priznavali da nešto zavisi od utjecaja nečega drugoga, tada ne bismo mogli upoznati prirodne zakone koji se temelje na stanovitim učincima.

Pogledajmo to na primjeru otvaranja i zatvaranja knjige. Kada zatvorim knjigu, onda na temelju unutarnjega, doživljajnoga iskustva odnosno samoopažanja znam da sam ja uzrok zatvaranja knjige. Ne radi se samo o utvrđivanju činjenice da je knjiga zatvorena nakon što je bila otvorena, odnosno o uočavanju slijeda događaja u vremenu, nego o *dinamičkoj vezi* mene sa zatvaranjem knjige. Tu se uočava da sam ja zatvorio knjigu i zato je to ovisno o meni. Ono što nešto proizvodi, mijenja ili čini da nastaje, zove se uzrok, i to djelatni uzrok (*causa efficiens*), a ovisnost o uzroku je uzročnost.

Međutim, Zimmermanna zanima općenitost i nužnost te uzročnosti. Vrijedi li to samo pojedinačno za pojedinačne činjenice ili je kod svakoga nastajanja odnosno promjene nužna uzročnost? Ako je nužna, onda načelo uzročnosti možemo izreći ovako: *Sve što nastaje (svaka promjena) mora imati svoj uzrok.*

Sada treba pokazati da to načelo zaista vrijedi, a to znači da moramo dokazati da sve što nastaje mora imati svoj uzrok, a nakon toga odgovoriti na temelju čega to vrijedi.

Vratimo se primjeru knjige. Otvorenost knjige označimo slovom A, a zatvorenost slovom B. Kada smo knjigu zatvorili, prestala je postojati otvorenost te knjige, a nastala je njezina zatvorenost. Sukladno načelu neprotuslovlja zaključujemo da A isključuje B i obratno. To znači da je A u protuslovlju s B jer kada je A, onda istodobno nije i ne može biti B, a kada je B, onda istodobno nije i ne može biti A. Promatram li to događanje pod vremenskim vidom, mogu reći da sam knjigu zatvorio u trenutku *t1*, a to znači da je stanje B nastalo u tome trenutku. Zimmermann se pita zašto je B nastalo u tome trenutku kada se to moglo dogoditi prije

59 Usp. S. Zimmermann, *Temelji filozofije*, str. 139.–151.

ili poslije? Gdje je tomu razlog? Knjiga ne može biti jer je ona neodređena u odnosu na stanje A ili B. To znači da knjizi nužno ne pripada A kao ni B, a to znači da je A kao i B nenužno. Razlog isključenja A ne može biti ni u B. Kada bi razlog isključenja A bio u B, to bi značilo da bez B ne bi bilo razloga za isključenje A. Iz toga bi slijedilo da u trenutku *tI*, kada nije bilo B, nije bilo razloga za isključenje A. Međutim, A je ipak isključen u *tI* i istodobno je nastupio B. Iz toga slijedi da se razlog B, a što istodobno znači razlog isključenja A, nalazi u nečemu izvan A i B. Taj izvanjski razlog nazivamo uzrokom. Dakle, zatvorenost knjige ovisna je o uzroku — u ovome primjeru o pokretu moje ruke.

Budući da svaka promjena može biti promatrana kao nastanak nečega novoga, čega prije nije bilo, to dokazivanje može biti protegnuto na sve što se mijenja, odnosno nastaje, a to znači na svako kontingentno biće. Zimmermann na temelju nenužnosti nekoga bića koje postoji, a prije nije postojalo, zaključuje da razlog toga postojanja nije u tome biću koje nastaje, nego izvan njega, a to znači u uzroku. Tako on dolazi do načela uzročnosti koje se može izreći da sve što nastaje, što znači da *eo ipso* nenužno postoji, zavisi o svomu uzroku. Ako »sve što nastaje ili što se mijenja« označimo sa S, a »ovisi o svomu uzroku ili uzrokovano je« označimo s P, postavlja se pitanje zašto spajamo ta dva pojma S i P. Povezivanje tih dvaju pojmova ne temelji se, smatra Zimmermann, na pojedinačnom iskustvu, već u pojmu promjene (S) nalazimo razlog da s tim pojmom nužno moramo povezati uzrokovano (P). Time je pokazao ono za čime je tragao, a to znači da je to načelo općenito, nužno i objektivno očito, jer se razlog povezivanja S i P ne temelji na psihičkome zakonu nego objektivno, jer izriču nešto što je neovisno o subjektu. To izrečeno načelo nije strogo analitički sud, gdje bi P bio sadržan u S, a time bi samo objašnjavao a ne proširio znanje, nego je prošireno analitički sud⁶⁰ jer se znanje proširuje na temelju značajki S i P, odnosno zato što se u S nalazi razlog za nužnu vezu s P. Jer kada toga razloga ne bi bilo, tada bi bez razloga nešto potencijalno istodobno moglo biti i nepotencijalno, a to znači da bi bez toga razloga ovisnosti S o P nastalo protuslovlje. Promjena je znak da je neko biće po svojoj biti nenužno, odnosno neodređeno u odnosu na postojanje i nepostojanje, a ako postoji, znači da je uzrokovano od nekoga drugoga.⁶¹

Pogledajmo Zimmermannovo ontološko obrazloženje toga načela.⁶² Kod nekoga zbiljskoga kontingentnoga bića razlikujemo *bît* (*quidditas*), po čemu je to biće upravo to što je, od *jest* (*actus essendi actualis*). Taj *actus essendi* ograničuje *bît*

60 Zimmermann kaže: »Mi smo to načelo nazvali *analitičko*. Priznajemo, *p* nije u *s*, nego je s njim sintetiziran, ali sad se pita: *zašto je nužno sintetiziran? Na osnovu čega nam se to očituje?* Na osnovu *analize s*. Treba naglasiti, da analiza nije samo onda, kad *p* izvodimo iz *s*, tj. nije sintetičan sud već samo zato, što je *p* novi pojam. Ako to i jest, sud je analitičan onda, kad je u *s* razlog nužne veze sa *p*.« S. Zimmermann, *Nauka o spoznaji*, Zagreb 1942., str. 61.

61 Usp. S. Zimmermann, *Nauka o spoznaji*, Zagreb 1942., str. 55.–61. Slično obrazlaže u članku *Ein Beitrag zum Kausalproblem. (Mit Rücksicht auf Geysers Stellung zum Problem)*, u: *Philosophisches Jahrbuch* 51 (1938.), str. 107.–127.

62 Usp. S. Zimmermann, O načelu uzročnosti, u: *Bogoslovska smotra* XIII (1925.), str. 138.–139.

na taj pojedinačni bitak, a i *actus essendi* ograničen je na to pojedinačno biće. Taj *actus essendi* bit će samodovoljan, a to znači da neće ovisiti o nekom drugom biću koje ga uzbiljuje ako se za to uzbiljenje može sam od sebe odrediti. Međutim, to je nemoguće jer, gledano na bit s pomišljenim postojanjem, taj je *actus essendi* moguć, a ne zbiljski, a *actus essendi* zbiljskoga bića nije moguć, nego je zbiljski, a da bi to postao, on mora prijeći iz mogućnosti u zbilju, da bi se uzbiljilo pojedinačno biće. Ta mogućnost ne može samu sebe odrediti da postane zbiljnost jer bi tada to biće po svojoj biti, koja znači mogućnost u odnosu na zbilju, bilo određeno za postojanje, odnosno postojalo bi. Međutim, to više ne bi bilo kontingentno nego nužno biće. To upućuje da kontingentno biće ne postoji samo po sebi, nego od drugoga bića koje ga uzbiljuje.

Zimmermann ne prihvaća, kako on kaže, racionalističku tvrdnju da je u pojmu učinka sadržan pojam uzroka. On smatra da je načelo uzročnosti koje bi glasilo: »svaki učinak ima svoj uzrok« tautološko. To je isto kao da se kaže da svaki sin ima svoga roditelja. On drži da je pojam sina odnošajan u odnosu s pojmom roditelja, kao i učinak s pojmom uzroka, jer ne može biti sin bez roditelja. Međutim, takav izričaj načela uzročnosti zaobilazi pitanje: mora li biti prouzročeno sve što nastaje? Zato on takvu raščlambu ne prihvaća.

Prema njemu načelo uzročnosti utemeljeno je na ontološkome načelu razloga, prema kojemu svaki određeni bitak ima razlog svoga postojanja, a nenužni bitak nema u sebi razlog postojanja, zbog čega je u svomu postojanju ovisan o nečemu izvan sebe, a to je uzrok. U pitanju: zašto sve što nastaje mora imati svoj uzrok? ovo »zašto?« označuje ontološki razlog, a to znači ono po čemu ili na temelju čega je svako nastajanje zavisno od uzroka. Vratimo li se primjeru knjige, najprije opažam činjenicu da sam ja uzrok zatvaranja knjige, a to znači da znam zašto je ona sada zatvorena, a prije je bila otvorena. To nastajanje zatvorenosti knjige ima svoj razlog, ali činom opažanja ne možemo odgovoriti na pitanje *mora* li nastajanje imati svoj razlog. To možemo samo onda ako bez razloga ne može biti nastajanja. To Zimmermann apagogički dokazuje polazeći od postavke: »Nastajanje je moguće bez ikakva razloga.« Ta tvrdnja znači da nešto samo po sebi ili nezavisno nastaje, odnosno postoji upravo to, a ne nešto drugo što je prije postojalo, kao primjerice zatvorenost knjige koja je bila otvorena. Ontološki gledano to je prijelaz iz ne biti u biti (zatvoren). Ako je on bez razloga, onda zatvorenost može početi postojati, a otvorenost prestati bez ikakva razloga. Iz toga Zimmermann zaključuje da je time otklonjen svaki razlog koji bi priječio tvrdnju da otvorena knjiga ujedno može biti zatvorena, čime bi se ukinulo načelo neprotuslovlja — što je neprihvatljivo.

U raspravi o uzročnosti Zimmermann ne promatra samo pojedinačna opažanja nastajanja i uzroke, već radije govori o pojmu nastajanja i uzroka i sudu koji je od tih pojmova sastavljen, a to je načelo uzročnosti, koje je objektivno, ali ne u Kantovu smislu, i koje ima svoj ontološki razlog. Načelo uzročnosti ne vrijedi samo za ono što opažamo da se zbiva ili nastaje nego i za svako zbivanje zato što zbivanje zahtijeva to načelo, koje je nužno i općevaljano. Istinitost toga načela je objektivna a ne subjektivna, apsolutna a ne relativna.

Budući da načelo uzročnosti ima ontičku i nadiskustvenu vrijednost, Zimmermann smatra da je ono najvažnije jer s pomoću njega opravdavamo naše znanje o postojanju i spoznatljivosti izvanjskoga svijeta. Polazište u toj spoznaji je osjetno-opažajni sadržaj naše svijesti, ali se na tome ne zaustavljamo, nego spoznajemo izvanstvjesni zbiljski svijet. S pomoću toga načela spoznajemo zakonitosti u svijesti i u prirodi. Kada ne bi vrijedilo to načelo, tada ne bismo imali uporište u tvrdnji da našem opažanju odgovara nešto izvan svijesti ili opažanja.⁶³

To znači da načelo uzročnosti može poslužiti kao objektivni most kojim možemo spoznati i ono što je izvan područja opažanja. On je put ne samo do duše ili do izvanstvjesne odnosno iskustvene zbilje nego i do neiskustvene, a to znači metafizičke zbilje: Božjega postojanja i upoznavanja njegove naravi. Naime, ako je cijeli svijet promjenljiv i ako on znači nastanak, onda on mora nastati od drugoga, što znači da ima svoj uzrok. Budući da sve ne može biti od drugoga, mora postojati biće koje o sebi postoji, a to je Bog.⁶⁴ Zaključimo tvrdnjom da je upravo načelo uzročnosti ono na čemu Zimmermann temelji i obrazlaže kritički realizam koji je zastupao.

Zaključak

Svako promišljanje, pa tako i filozofijsko ima svoje okružje. Filozofija u svome pisanoj obliku je zbir zapisanih pokušaja, promašaja ili uspjeha na putu traganja, mišljenja i domišljanja. Filozof misli u svome okružju koje, ako želi imati široko obzorje, pretpostavlja i tradiciju, koju pak ne treba shvatiti kao zapreku nekome izvornom mišljenju, ni kao zbir misli koje služe za misaono snalaženje, nego više kao pomoć pri nastojanju u razumijevanju zbilje. Sudbina, a još manje cilj uma nije zaplesti se u antinomije posvemašnje nerazumljivosti — jer bi se tako vrtio u krugu i nijekao sama sebe — nego, koliko se to može, razbistriti svoj pogled i zaviriti u tajnu zbilje. Putovi koji k tomu vode su različiti. Jedan on njih je i *via causalitatis*.

U ovome smo radu mogli dobiti uvid u različite pokušaje tumačenja, osporavanja i prosuđivanja različitih mišljenja o uzročnosti u filozofijskome smislu. Može se vidjeti da se Zimmermann u svome promišljanju susreo s različitim mišljenjima, onim prijašnjima — Humeovim, Kantovim, kao i mišljenjima svojih suvremenika. Premda njegov stav možemo nazirati ili prepoznati kod nekih njemu blizih filozofa ili se njihov stav nekako zrcali u njegovu izričaju, možemo reći da se na primjeru uzročnosti vidi da u svomu filozofiranju nije bez prosudbe prihvaćao istine filozofijskih uglednika do kojih je držao, što nam najbolje pokazuje njegova kritika Geyserova kasnijega poimanja uzročnosti, nego mu je mjerilo bilo snaga istine do koje se dolazi utemeljenim obrazlaganjem.

63 Usp. S. Zimmermann, *Filozofija i religija. Filozofijske istine o Bogu i o čovjeku: razumni temelj vjere*, Zagreb 1936., sv. I., str. 110.

64 Usp. S. Zimmermann, *Religija i život*, Zagreb 1938., str. 267.

U radu je, makar nacrtano, prikazan odjek koji su izazvali Hume i Kant svojim razmišljanjem o uzročnosti. Vide se ili se makar naziru pokušaji nekih promišljanja o uzročnosti u odnosu na ta dva filozofa, ako ne ništa drugo, onda makar pojmovno, kao primjerice o analitičkomu obilježju načela uzročnosti. To ne znači da je govor o uzročnosti u poslijehjumovskoj i poslijekantovskoj misli sveden samo na ta dva stava. Kratki uvid u ovoj raspravi pomaže nam da shvatimo da ta dva filozofa nisu zaustavila filozofsko misaono traganje za utemeljenim obrazloženjima i razlozima koji nam pomažu da shvatimo ili izrekemo uzročnost kao načelo koje vrijedi objektivno i transcendentno. Upravo je tu objektivnu i transcendentnu vrijednost toga načela Zimmermann htio pokazati i u tomu je vidio ne samo put za svoje mišljenje nego i uporište koje služi za razumijevanje stvorene zbilje i njezina utemeljenja, što u konačnici dovodi do njezina Utemeljitelja.

CAUSALITY IN ZIMMERMANN'S PHILOSOPHIC THOUGHT WITH PARTICULAR REGARD TO HUME'S AND KANT'S VIEW

Ivan TADIĆ

Summary

The author begins with a brief survey of the understanding of causality in Western philosophic thought, beginning with the very first philosophers who sought out this principle, then Plato and Aristotle, followed by scholastic and modern philosophy with special reference to Hume's and Kant's thought. Hume's objections and Kant's interpretation incited some philosophers to approach the causality principle within the framework of Kant's differentiation of analytic and synthetic propositions, while others tried to reduce it to the principle of noncontradiction, and others still sought its foothold in the principle of sufficient reason. Furthermore, we are presented with Hume's and Kant's understanding of the principle of causality, as well as Zimmermann's interpretation and evaluation of their views.

Contrary to Hume, he believes that the cause and effect relationship is not only a temporal sequence but also involves a dynamic relation, and that the principle of causality has an objective value in addition to being a psychological—experiential relation of perceived facts. It is not a reflection of our habits but rather belongs to reality itself. Contrary to Kant, he claims that causality is not an a priori concept of the mind, that it does not only belong to phenomena, but also to reality itself having both objective and transcendental value. Some opinions of Zimmermann's contemporaries have been presented and also his evaluation thereof.

Finally the author puts forth Zimmermann's argumentation of the causality principle which commences in the perception of causality in experience; this is followed by an analysis both of that which is changeable and of that which comes into being, i. e. of contingent being, after which the author concludes that these changes point to an external cause. Namely, for every change, for every coming into being, for every contingent being, undetermined in regard to being or not being, there must be a reason.

Therein sees Zimmermann the foundation and explanation for the objective and absolute value of the principles which he utilizes in his argumentation of the extraconscious, transcendent or metaphysical reality, that is to say, of the world and of God. For him the principle of causality serves as a foothold for the gnoseology, theodicy and philosophy of critical realism that he stands for.

Key Words: cause, principle of causality, effect, change, coming into being, contingent being, reason, experience, necessarily and objectively.

