



Kantova i skolastička teorija uzročnosti.

Piše: Dr. Stjepan Zimmermann.

I. Nekritičko opažanje prirodnih pojava pretpostavlja zakon uzročnosti kao oblik empiričke naše spoznaje, a da i ne pita za izvor i vrijednost kauzalnog pomišljanja. Prirodnoznanstveno istraživanje, koje ide za stvarno obrazloženom spoznajom prirode, oslanja se takodjer na zakon uzročnosti priznavajući mu beziznimnu vrijednost u iskustvenom svijetu. Filozofija pako, koja ispituje vrhovne principe svega bitka, temelji se na zakonu uzročnosti tako, da upravo o kauzalnom zakonu ovisi vrijednost čitave filozofije. Empirizam (počam od Bacona Verulamskog i Humea pa do Stuart Milla, Spencera i franceskih pozitivista) te Kantov kriticism, dva glavna smjera u razvoju novovječne filozofije, zabacuju transcendentnu vrijednost kauzalnog zakona. Otuda je shvatljivo, zašto se u savremenoj filozofiji ograničuje doseg ljudske spoznaje na iskustveni svijet, a skeptički odbija svaka metafizička spoznaja. Prva je dakle zadaća svakog filozofijskog umovanja, da svu pažnju obrati rješavanju kauzalnog problema.

Aristotel formulira (u Phys. VII. 1.) kauzalni zakon ovako: „Sve što god se giba, mora da bude od nekoga stavljeno u gibanje“ (*ἅπαν τὸ κινούμενον ἐπὶ τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι*). Ispravno razumijevanje ovoga principa osniva se na pojmu gibanja. U najopćenitijem smislu znači gibanje svako uzbiljavanje neke mogućnosti (*ἢ τὸ δύναμει ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοιοῦτον κίνησις ἐστίν*. Phys. III. 1.). Promatramo li neko biće, u koliko se ono nalazi tek u mogućnosti (in potentia) za zbiljski bitak, to bi bilo protuslovno reći, da ovom biću ujedno pripada taj zbiljski bitak; ili drugim riječima: nikoje biće ne može u istom smislu biti potencijalno i ujedno aktualno. Ako dakle gibanje znači aktualno (zbiljsko) nastajanje, t. j. prelaz iz potencijalnosti u aktualnost, tada se za ovaj prelaz iziskuje neko aktualno biće,

„jer ako ono biće, koje se giba, nema samo u sebi razloga za gibanje, to je jasno, da ga nešto drugo giba“ (Phys. VII. 1.). Negacija kauzalnog principa kosila bi se s načelom protuslovlja, jer bi se u tom slučaju (t. j. kad ono biće, koje se giba, ne bi ovisno bilo o zbiljskom biću, već bi u samoj potencijalnosti imalo razlog za gibanje) moralo reći, da je ono biće, koje se giba, potencijalno i u istom smislu ujedno da nije potencijalno. — Kauzalni princip imade po Aristotelovom shvatanju upravo tako objektivno-realnu vrijednost kao što i samo gibanje ili nastajanje, pa zato se Aristotel ovim principom služi u čitavoj metafizici, napose u pitanju o prvom začetniku svega gibanja.

Ovu Aristotelovu nauku prihvatio je sv. Toma. I on shvata gibanje u najvišem smislu kao prelaz iz potencijalnosti u aktualnost. Uzmimo, da neka stvar još nema odredjenog nekog bitka, već je samo u mogućnosti za zbiljsko odredjenje. Mogućnost i zbiljnost ne mogu istom biću zajedno u istom smislu pripadati. Ako se dakle dotično biće giba, t. j. ako prelazi iz mogućnosti na zbiljski bitak, onda to uzbiljavanje mora imati svoj razlog, jer inače ne bi bilo razlike izmedju potencijalnosti i aktualnosti, t. j. uopće ne bi bilo gibanja. Ovaj pako razlog ne može biti u onom biću, koje se giba — u koliko je to biće u mogućnosti, jer bi u tom slučaju sama mogućnost morala sadržavati dostatan razlog za tu aktualnost. Prelaz iz potencijalnosti u aktualnost ovisi dakle o nekom drugom biću, koje je već aktualno. Prema tomu glasi kauzalni princip: *quidquid movetur, ab alio movetur* (S. th. I. q. 2. a. 3.). Na ovom se principu poglavito temelji skolastična filozofija, tako te bi proti čitavoj metafizici dostajalo oboriti objektivno-spoznajnu vrijednost kauzalnog principa. I doista se Humeovo skeptičko shvatanje kauzalnog zakona smatra u novijoj filozofiji klasičnim početkom u rješavanju pitanja o mogućnosti metafizike. Pa budući da nam je ovdje nakana ogledati napose Kantovu teoriju, koja ide upravo za tim, da u pitanju kauzalnosti zabaci Humeovu skeptičku nauku, zato ćemo najprije ovu potonju u kratko razložiti.

Leibnizov (dogmatski) racionalizam drži, da je realni svijet u svojim zakonima adekvatno uredjen prema logičkim principima naše spoznaje. Za svako zbivanje znamo a priori, da mora imati svoj realni osnov ili uzrok upravo tako, kaošto se kod doumljivanja mora za svaki zaglavak nalaziti u premisama do-

statni razlog. Prema ovom nazoru stoji učinak i uzrok jednako u analitičkom snošaju kao posljedak i razlog. Mi naime spajamo dvije činjenice u nužnu svezu na taj način, da logičnom raščlanbom jedne činjenice zaključujemo (na temelju načela o protuslovlju) na drugu činjenicu, odnosno učinak one prve činjenice. Uzročnost je dakle nužna relacija, koju naš um a priori spoznaje u realnoj zbilji.

Polazeći s iskustvenjačkog stanovišta umuje Hume ovako: usebno opažanje nedvoumno svjedoči, da razne percepcije u prostorno-vremenskim snošajima tvore sadržaj našeg iskustva. Ovo neposredno iskustvo jest neoboriva činjenica svijesti naše, pak se zato u prvom redu pita: je li sve naše znanje ograničeno lih na ovo neposredno iskustvo, koje u predodžbenom obliku ispunjava našu svijest? Poučeni svakidašnjim životom znamo, da mi od jednih opaženih činjenica zaključujemo na druge, koje nijesu sadržaj neposrednog iskustva, kojih nema u predodžbenoj svijesti, a ipak pretpostavljamo, da moraju biti u svezi s nazočnim opaženim činjenicama. Na čemu se dakle temelji proširivanje neposrednog našeg opažanja? Da uopće uzmognemo prekoračiti granicu onih predodžbi, koje su zbiljski u svijesti sadržane, t. j. da uzmognemo spojiti ove predodžbe s činjenicama, koje se nalaze izvan opažanja, iziskuje se pretpostavka, da stanovite činjenice stoje u nužnoj svezi, koju zovemo kauzalni snošaj. Pita se sada: kojim pravom od opaženih činjenica zaključujemo kauzalno na neopažene činjenice? Ako mi dvije pomisli, koje se ne odnose na realnu zbilju, stavimo u nužnu svezu, tad se ova sveza temelji na principu protuslovlja, jer bi protuslovno bilo odvojiti one pomisli, od kojih je jedna u drugoj već uključeno sadržana. Ovaj analitički karakter nužne sveze ne pripada predodžbenim činjenicama; one nijesu jedna u drugoj sadržane, pa zato ih i možemo bez protuslovlja odvajati.¹ Sintetička sveza iskustvenih činjenica ne osniva se dakle na principu protuslovlja, t. j. mi ne možemo a priori iz one činjenice, koju upravo sada opažamo, zaključivati na druge činjenice izvan svijesti naše. Uzročna sveza medju činjenicama mora se dakle osnivati na iskustvenom opažanju.² Ali kako može samo iskustvo opravdati presizanje iskustvenih granica? Iskustvo nam doista

¹ Hume, Traktat über die menschl. Natur. (Lippsov prevod) p. 107.

² Hume, Untersuchung üb. d. menschl. Verstand (Kirchmannov prevod)

kazuje, da stanovite činjenice u opaženim slučajevima zajedno pripadaju; ali nam iskustvo ne može jamčiti za sve slučajeve, pa i one, kojih nikad ne ćemo doživjeti. Iskustvo nas doduše upoznaje sa zbiljskim svezama, ali nam iskustvo ne pruža sigurnosti, da u svim slučajevima među stanovitim činjenicama mora postojati nužna sveza. Ako smo naime i opetovano zamijetili neke činjenice u medjusobnoj svezi, to nam još uvijek samo iskustvo pojedinih slučajeva ne dâ pravo zaključivati na sve moguće slučajeve. Kauzalno se dakle zaključivanje ne osniva na iskustvenom opažanju, a rekosmo nit na logičkom principu protuslovlja. Otuda slijedi, da se opravdanost kauzalnog zaključivanja ne dâ svesti na objektivni stvarni osnov. A zašto mi ipak od opaženih činjenica zaključujemo na neopažene činjenice pretpostavljajući nužnu svezu među njima, kad znamo, da taj postupak nije logički opravdan? Hume odgovara ovako: iskustvom doznajemo, da stanovite činjenice stoje u stalnom snošaju. Čestim opetovanjem iskustvenog opažanja ustali se u nama običaj, da s nazočnom opaženom pojavom spajamo pomisao one činjenice, koja upravo sada doduše nije nazočni perceptivni sadržaj naše svijesti, ali smo prijašnjim percepcijama konstatovali svezu ove činjenice s opaženom pojavom. Nazočna pojava dakle doziva nam u svijest (po psihološkom mehanizmu asocijacije) pomisao one činjenice, za koju iz prošlog iskustva znamo, da stoji u svezi s nazočnom činjenicom. Na ovom subjektivnom spajanju iskustvenih činjenica osniva se kauzalno zaključivanje. Uz percipirane činjenice nužno se nadovezuju neopažene činjenice — ne zato, jer bi među njima postojala objektivna, stvarna sveza, već zato, jer ovu svezu uspostavlja asociativna djelatnost uobrazilice. Pomisao nužne sveze među prirodnim pojavama nije dakle logički opravdana, već je samo psihološki motivirana. Kauzalni snošaj nije drugo nego puka činidba subjektivnog mehanizma u našem pomišljanju.

Iz rečenoga slijedi, da po Humeovom nazoru ne možemo imati znanstvene spoznaje o iskustvenom svijetu. Ako naime sveze među iskustvenim činjenicama nijesu objektivno osnovane, tada se općeniti i nužni karakter naše spoznaje, u koliko ju stičemo kauzalnim zaključivanjem, osniva tek na subjektivnoj vjerojatnosti, koja je upravo tako nestalna kao i pojedinačnim opažanjem stečena asocijacija. Znanstveno istraživanje, koje bi htjelo upoznati prirodne zakone, u koliko im pripada objektivna,

o psihičkom mehanizmu neovisna vrijednost — nije po Humeovu nazoru logički opravdano. Pomisao kauzalnosti onemogućuje po Humeovoj teoriji općenitu i nužnu spoznaju, koja bi osnovana bila na objektivnim snošajima. Humeov pojam kauzalnosti nije drugo već subjektivno naše pomišljanje, kojemu ne pripada objektivna nužnost. Dašto da je ovaj Humeov nazor o subjektivnoj vrijednosti kauzalnog pojma u protuslovlju s vlastitom njegovom naukom o izvoru kauzalnog pojma: jer, ako kauzalno pomišljanje nastaje asocijativnim djelovanjem naše svijesti, onda mora kauzalnost imati objektivnu vrijednost barem u opsegu psihičkog zbivanja. Ali ne samo da pojam uzročnosti vrijedi za psihičke tvorine, već je nužno, da ovu objektivnu vrijednost pretpostavimo i za same asocijativne činjenice. Kolikogod puta (na osnovu znanstvenog istraživanja) pomišljamo nužnu svezu između dvije činjenice, svaki puta potvrđuje iskustveno opažanje ispravnost asocijativnog našeg pomišljanja. A gdje je toj uskladenostirazlog, ako među iskustvenim činjenicama ne postoji objektivni kauzalni snošaj?! Sve ove logičke manjkavosti u psihološkom subjektivizmu Humeovog shvatanja iziskivale su novo istraživanje kauzalnog problema. Ovu je zadaću poduzeo Kant.

Kaošto je Kuno Fischer s pravom ustvrdio, da se Kantovo umovanje može razumjeti jedino u svezi s onim filozofijskim teorijama, koje su uplivala na razvoj Kantovog duha, tako se napose u pitanju kauzalnosti Kantovo stanovište tijesno oslanja uz Humeovu nauku. Motreći kauzalno pomišljanje s logičkog i psihološkog gledišta došao je Hume u oba slučaja do istog rezultata, biva da kauzalni snošaj nije logički opravdano, objektivno osnovano spoznajno sredstvo, već je samo subjektivna tvorina. Kant je dobro uvidio, da objektivna vrijednost kauzalnog snošaja mora biti logički opravdana, jer inače postaje svako znanstveno istraživanje iluzorno. Ako među iskustvenim činjenicama ne postoje kauzalni snošaji, onda je naše zaključivanje bez ikoje sigurnosti. Na asocijaciji osnovana predmnijeva, da će opažene činjenice uvijek biti u stalnom snošaju medjusobno vezane, nipošto još ne obara tu mogućnost, da objektivne sveze zbiljski ne odgovaraju našoj asocijaciji. Zar je asocijativno svezivanje predodžbenih činjenica dostatno jamstvo, da ova sveza i u objektivnom svijetu nužno postoji? Ako pak izvan asocijacije nema nikakvog razloga za kauzalno pomi-

šljanje, onda uopće ne postoje prirodni zakoni, jer mi kod nijedne pojave ne možemo sa sigurnošću zaključivati na kauzalnu svezu, ako naše kauzalno pomišljanje nije drugo nego subjektivno uvjerenje. Da izbjegne ovim skeptičkim dosljecima Humeovog nazora i da dokaže mogućnost znanstvene, t. j. objektivno-nužne spoznaje, morao je Kant u rješavanju kauzalnog problema početi s istoga stanovišta kao i Hume. Kant prije svega pretpostavlja, da je Humeova kritika posve opravdana, jer logički, objektivni razlog za naše kauzalno svezivanje iskustvenih činjenica ne može biti osnovan niti u principu protuslovlja, a niti u iskustvu. Iskustvene činjenice ne stoje medjusobno u analitičkom snošaju; a empiričkim putem opet ne dolazimo do pravila, koje bi imalo strogo općenito i nužnu vrijednost. Ako je dakle htio Kant dokazati objektivnu opravdanost kauzalnog zaključivanja i prema tome mogućnost iskustvene znanosti, onda ga nije moglo zadovoljiti racionalističko, a ni empirističko stanovište.

Medju iskustvenim činjenicama nema analitičkog snošaja. Ova Humeova teza jest neoboriva, te ju usvaja i Kant. Budući pako da po Humeovom nazoru samo analitička funkcija našeg mišljenja, osnovana na principu protuslovlja, imade karakter stroge općenitosti i nužnosti, zato kauzalnost, kao sintetička sveza medju činjenicama, nema objektivne općenitosti i nužnosti. Samo onda je, veli Hume, nešto općenito i nužno, ako se protivno tome ne dâ pomišljati bez protuslovlja. Kod iskustvenih činjenica uvijek su moguće bez protuslovlja i protivne činjenice, pa zato ne možemo na temelju principa o protuslovlju izricati nužne sveze medju iskustvenim činjenicama. U iskustvenom opažanju ne preostaje nam dakle drugo, već sintetička spoznaja, koja nema nužne i općenite vrijednosti. Kod ove se Humeove tvrdnje o naravi našeg mišljenja zaustavio Kant s pitanjem: je li doista spoznajna općenitost i nužnost osnovana isključivo na principu protuslovlja? Je li analiza jedino sredstvo za sticanje znanstvene spoznaje, ili naprotiv upravo sintetička funkcija omogućuje proširivanje objektivno-nužne spoznaje? Ako se mišljenje ne sastoji samo u analizi i ako se misaona vrijednost ne osniva samo na principu protuslovlja, onda je stečena podloga, na kojoj će se uspješno oboriti i Humeov nazor o kauzalnom pomišljanju.

Ako pretpostavimo, da kauzalni snošaj mora imati karakter

spoznajne općenitosti i nužnosti (jer bi inače znanost bila prepuštena subjektivnoj neizvjesnosti asocijacije), onda ova nužnost ne pripada samo analitičkim sudovima već i sintetičkim, jer je kauzalna sveza medju iskustvenim činjenicama sintetičke naravi. Sintetički pako sudovi ne mogu empiričkim, aposterijornim putem poprimiti karakter stroge općenitosti i nužnosti — dakle se mogućnost iskustva osniva na apriornoj sintezi našeg mišljenja. Ova ideja znači preokret u filozofijskom shvatanju kauzalnog problema, kao što je ova ideja uopće temelj Kantovog kritičizma. Ako se dade dokazati, da je kauzalni snošaj misaona sinteza, koja je osigurana a priori, t. j. koja postoji neovisno o iskustvenom opažanju, a ipak vrijedi za iskustvene predmete, onda kauzalni princip nije više vezan na psihički mehanizam, već mu je logički opravdana znanstvena uporaba. Po Kantovu shvatanju imala bi dakle kauzalnost biti upravo tako subjektivna funkcija kao i po Humeovom nazoru, samo što je Kant zamijenio nesigurnost asocijativne uobrazilice sa općenitim i nužnim karakterom sintetičkog mišljenja.

Prema empirističkom stanovištu, po kojem je izvanjsko i usebno predodžbeno opažanje jedini spoznajni izvor, dosljedno je ustvrdio Hume, da jedino empiričkim putem ne možemo doći do iskustvenog znanja, koje bi imalo općenitu i nužnu vrijednost, jer se predodžbeno zamjećivanje ograničuje samo na pojedinačne činjenice. Da od predodžbene gradje uzmogne nastati zbiljska iskustvena spoznaja, potrebno je, da se činjenice svedu na apodiktičke principe ili aksiome. A budući da se u iskustvenom opažanju ne nalazi karakter spoznajne općenitosti i nužnosti, zato je iskustveno znanje osnovano na apriornim principima. Dogmatski racijonalizam priznaje takove aksiome, duhu ljudskom urodjene Istine, po kojima se realni bitak ravna. Apriorni aksiomi imaju po racijonalističkom shvatanju apodiktičku vrijednost zato, jer je protuslovno pomišljati kontradiktornu opreku ovih aksioma; istinitost njihova osniva se dakle na formalno-logičkom principu protuslovlja, te su prema tome ovi aksiomi analitički sudovi. Proti racijonalizmu dokazao je Hume, da analitički sudovi ne mogu biti principi iskustvene spoznaje. Ako se radi o pomislma, koje ne stoje u snošaju s realnom zbiljom, onda može naše mišljenje (po svojim formalnim načelima) raščlanbom i poredbom pomišljajnih sadržaja stvarati općenitu i nužnu spoznaju. Ali u svijetu činjenica nedostaju

logički principi za mogućnost iskustvene spoznaje, jer se tu ne radi o logičkim, već o realnim snošajima među različitim predodžbenim sadržajima. Iskustvena se dakle spoznaja ne osniva na analitičkoj, već na sintetičkoj funkciji mišljenja. Na čemu se temelji ova sinteza? Misaona spajanje činjenica može se osnivati i na iskustvenom opažanju, ali nam samo iskustvo ne pruža dostatnog jamstva, da sintetički sudovi, osnovani jedino na iskustvu, imaju općenitu i stalnu vrijednost za sve moguće slučajeve. Na one činjenice, koje padaju izvan opsega našeg dojakošnjeg iskustva, mogli bismo zaključivati samo onda, ako se općenitost i nužnost našeg zaključivanja osniva na apriornim principima sintetičkog spajanja. Mogućnost iskustvene spoznaje ne osniva se dakle na analitičkoj funkciji mišljenja, odnosno na formalnom principu istovetnosti i protuslovlja, kao što je već Hume uspješno dokazao proti racijonalizmu, već na sintetičkim načelima, koja imaju apodiktičku svoju vrijednost a priori u svijesti ljudskoj osnovanu. Naše mišljenje nema dakle samo analitičku zadaću, već i sintetičku, koja od predodžbenih elemenata stvara iskustvenu spoznaju. I Hume je znao, da iskustveno znanje nastaje sintetičkom činidbom, ali on je sintezu stavio u psihološku asocijaciju, pa tako upravo onemogućio pravo iskustvo, koje bi imalo karakter općenitosti i nužnosti. Tek je Kantova zasluga, koja znači epohu u shvatanju ljudske spoznaje, upravo to, što je ustvrdio, da se za spoznaju realnog svijeta iziskuje sintetička misaona funkcija, koja se ne ravna po empiričkom, aposteriornom sadržaju, već po apriornim regulama razuma. Kant se uzdigao nad Humeov empirizam time, što je priznavajući nedostatnost analitičkog mišljenja za mogućnost iskustvene spoznaje, pošao odlučnim korakom dalje i potražio aksiome za sintetičko mišljenje. Spoznajni je problem dobio po Kantu ovu formulu: bitnost mišljenja sastoji u sintetičkoj funkciji, koja udružuje, spaja predodžbene sadržaje; pak se pita: na čemu je osnovana, po čemu se ravna ova spojidba empiričkih data? Ako spajamo predodžbene sadržaje po njihovoj sličnosti i različnosti, tada se ova spojidba osniva zapravo na principu istovetnosti i protuslovlja, te prema tome na analitičkoj funkciji mišljenja. Ako se pak sinteza ne osniva na raščlanbi pomišljajnih sadržaja, t. j. ako se ne ravna po načelu protuslovlja, već po kojem drugom principu, onda je takovo mišljenje u pravom smislu sintetičko. Pravila, po kojima

se ovo sintetičko mišljenje ravna, nijesu empiričkim putem stečena, već se upravo tako a priori nalaze u duhu ljudskom kao princip istovetnosti i protuslovlja. Ova pravila i zakoni našeg mišljenja zovu se kategorije.

Iz rečenog se lako razbira, kako je Kant podijelio mišljenje u dva reda. Analitička funkcija na osnovu principa istovetnosti i protuslovlja ne može u opsegu iskustvenih činjenica, već samo u opsegu pukih pomisli stvoriti općenitu i nužnu spoznaju. Spoznaja iskustvenih činjenica ne osniva se na analizi i principu protuslovlja, već na sintezi, koja supsumira predodžbene činjenice pod kategorije, kojima pripada općeniti i nužni karakter, pa za to i omogućuju iskustvenu spoznaju. Kategorije ili spojidbena pravila imaju objektivnu vrijednost, t. j. one nijesu puke forme bez sadržaja, već su primijenjene sadržaju pojavnog svijeta ili iskustvenih činjenica. Mišljenje dakle ne sastoji samo u refleksiji na empirički materijal, t. j. mišljenju nije tek zadaća, da poprmljeni osjetni materijal obradi po logičkim principima i tako stavi u pojmovne snošaje, već je nasuprot mišljenju ta zadaća, da stvara iskustvene predmete spajajući perceptivne sadržaje prema apriornim zakonima čistog razuma.

S gledišta Kantove spoznajne teorije jesu zakoni misaone sinteze ujedno zakoni iskustvenog svijeta. Objektivni bitak iskustvenog svijeta ili naravi i nije drugo nego sadržaj našega predočavanja, u koliko je uredjen po apriornim zakonima mišljenja. Sintetička funkcija objektivira osjetne sadržaje, pa zato se opći zakoni iskustvenih predmeta i događajâ ravnaju po pravilima sinteze. Pojedinačne zakone u prirodi doznajemo dakako empiričkim putem, jer pojedinačni snošaji pripadaju stvarima i činjenicama, u koliko ove činjenice tvore gradju za iskustvene predmete uopće, a spoznajnu gradju primamo empiričkim putem. Pojedinačni pako zakoni nijesu drugo nego primjena ili provedba općih zakona prirode. Da u iskustvenom svijetu uopće postoje zakoni, da u prirodi uopće vlada neki red — u to nas empiričko opažanje nije kadro uputiti, jer je ograničeno na pojedine slučajeve, iz kojih ne može izvesti nužne sveze. Zakoni iskustva ili čitave prirode osnivaju se dakle a priori, na sintetičkim načelima čistog razuma. Ova načela su jedini uvjet, da realna zbilja dobiva zakonski poredak, koji je stalan upravo zato, jer je stalna i nepromjenljiva ljudska svijest.

Priradni zakoni, ako apstrahiramo od pojedinih sadržaja, a gledamo samo na formu zakona, nijesu neovisni o spoznajnom subjektu, oni se ne nalaze u prirodi tako, da bi ih naš razum na neki način izvadio iz realnog svijeta, već se naprotiv zakoni iskustva nalaze u misaonom subjektu, oni ravnaju funkciju, koja stvara sve predmete i snošaje u prirodi. Izvan svijesti naše ne postoji iskustvo, pa zato se i opći zakoni iskustva osnivaju na općoj svijesti ili transcendentalnoj apercepciji. „Poredak i pravilnost medju pojavama, koje zovemo narav, unášamo mi sami u pojave . . . Jer ovo jedinstvo naravi ima da bude nužno, t. j. a priori sigurno jedinstvo u svezi pojavâ. A kako bismo mi mogli a priori uspostaviti sintetičko jedinstvo, kad ne bi u temeljnim spoznajnim izvorima naše svijesti a priori bili sadržani subjektivni razlozi takovog jedinstva, te kad ovi subjektivni uvjeti ne bi imali ujedno objektivnu vrijednost, u koliko su ti uvjeti razlog, da uopće možemo spoznati neki predmet u iskustvu“.³ Kant sam priznaje, da se čini „pretjerano i besmisleno“⁴ tvrditi: razum jest izvor svih zakona u prirodi i jedino razum stvara formalno jedinstvo naravi; bez razuma ne bi uopće postojali predmeti iskustva kao uređjena jedna cjelina, već bi sav izvanjski svijet bio kaos, gdje ne vladaju nikoji zakoni. Kako se uopće može tvrditi, da razum upravlja i gospodari čitavim iskustvom tako, da se stvari ravnaju po zakonima razuma? Ako i dopustimo, da empirički zakoni (kao takovi) ne izvire u čistom razumu, kaošto i mnogostručnost osjetnih sadržaja ne izvire u čistoj zornosti — ali kako to, da su ovi empirički zakoni tek posebna odredjenja i primjene onih općih zakona, koji izvire u čistom razumu? Ovo nam je pitanje samo onda začudno, ako predmnijevamo, da se izvan svijesti ljudske nalazi apsolutna realnost, koja opstoji neovisno o našem mišljenju, i prema kojoj se naše mišljenje ravna. Medjutim po Kantovom, imanentnom stanovištu nijesu spoznajni predmeti drugo nego svijesna stanja, tako da realnu zbilju upoznajemo samo u koliko je sadržana u našem pomišljanju. Narav nije drugo nego po zakonima uređjeno osjetno predočavanje; ona ne obuhvata stvari o sebi, t. j. transcendentni bitak, nego samo pojave unutar svijesti naše. Upravo zato, jer je svijet ljudske spoznaje idealan ili pojava, zato se on i ravna prema zakonima opće

³ K. č. u. („Kritika čistog uma“, ed. Kehrbach) p. 134.

⁴ ib. 135.

svijesti ili transcendentalne apercepcije. Kad se dakle kaže, da razum propisuje zakone naravi, tad se nema narav razumjeti u smislu transcendentne realnosti, već se ima shvatiti kao sadržaj našeg predočavanja. Ali zar nije ipak ovaj sadržaj naše svijesti u svezi s transsubjektivnom zbiljom? Pojavni svijet nije drugo nego odraz apsolutne realnosti, tako da pomoću pojavâ upoznajemo stvari o sebi. Ako dakle razum apriornim pravilima stvara zakone u iskustvenom svijetu, onda bi ovi zakoni imali vrijediti ne samo za pojave, već i za stvari o sebi. Nije li protuslovno tvrditi, da je narav — u koliko se u svijesti ljudskoj nalazi kao predmet spoznaje — da je ovisna o transcendentnom svijetu i njegovim zakonima, a u drugu ruku opet, da je ta ista narav po svojim zakonima osnovana u čistom razumu? Zar se stvari o sebi, kad postanu predmet našeg pomišljanja, ravnaju po razumnim pravilima, tako da medju razumom i transcendentnim svijetom postoji prestabilirana harmonija? Kad bi pojave, sadržane u našoj osjetnosti, doista stajale u adekvatnoj svezi sa stvarima o sebi, onda bi nerazumljivo bilo, kako da se narav ravna po apriornim zakonima razuma. Ali Kantovo stanovište jest ovo⁵: iskustveni svijet, u koliko se nama pojavljuje, nije odraz apsolutne realnosti, iskustveni predmeti nastaju iz predodžbene gradje, koja nam ništa ne kaže, kakovi zakoni vladaju u transcendentnom svijetu. Pojavni su dakle predmeti samo naše pomišljanje, koje svoju gradju prima iz osjetnosti: osjetne sadržaje uredjuju apriorni (prostorno-vremenski) oblici naše zornosti, a ovako uredjena gradja dobiva jedinstvo po razumnim pravilima. U transcendentnom svijetu nemani govora o kakovim kategorijama, koje primjenjujemo pojavama, jer u transcendentnom svijetu nema predodžbenih sadržaja, koji bi spojeni bili na način našeg osjetnog iskustva. Stvari o sebi su za nas nešto posve nepoznato, pa zato mogu pravila razumne sinteze vrijediti samo za ono, što se u svijesti nalazi. „Čisti pojmovi razuma samo su zato dakle a priori mogući, što više, s obzirom na iskustvo nužni, jer se naše spoznanje ničim ne bavi, već jedino s pojavama“ (ib. 137). Ako je prekinuta svaka sveza izmedju naših pojava i apsolutne realnosti, ako se naše iskustvo ne osniva na transcendentnom svijetu, onda je razumljivo, da ovo iskustvo imade svoje zakone po pravilima razuma. Ali jesmo li na tom stano-

⁵ K. č. u. 126.

vištu došli do pozitivnog rezultata za vrijednost naše spoznaje proti Humeovom skepticizmu? Čini se, da nijesmo; jer, ako mi spoznajemo samo pojave, onda je naša spoznaja — i ako imade karakter općenitosti i nužnosti — tek relativne vrijednosti, t. j. ona vrijedi samo za imanentne predmete, u koliko su svijesna stanja, a ne vrijedi apsolutno, za stvari o sebi. Dakako da pojave nijesu tek puko umišljanje naše uobrazilice, koja zbiljske predmete iskrivljeno shvata i tumači, već pojave upravo i znače zbiljske predmete, pojave su spoznajna realnost — ali zar nije ta realnost tek subjektivna, tako da spoznajni subjekat ipak konačno ne upoznaje ništa izvan samog sebe? Nije li Kantova nauka o apriornom izvoru iskustvenih zakona dovela do potpunog subjektivizma u vrijednosti naše spoznaje?

Kadgod naše mišljenje izriče kauzalni sud o empiričkim predmetima, tad se ovo nužno spajanje iskustvenih činjenica ne osniva na principu protuslovlja (jer raščlanbom iskustvenih predmeta ne možemo uspostaviti nužne sveze), već na misaonoj sintezi. Razlog ili pravilo ove sinteze, kojom izričemo nužne sveze medju činjenicama, nalazi se u samom mišljenju. Ali kako može imati jedan subjektivni princip empiričku vrijednost, t. j. u kojoj napremici stoji objektivni svijet s pojmom kauzalnosti? Kako to da se iskustvene činjenice dadu supsumirati razumnoj reguli? Odgovor na ovo specijalno pitanje uključen je u općenitoj nauci, što ju je Kant (u „transcendentalnoj dedukciji“) razvio o snošaju izmedju spoznajnog subjekta i objekta. Da uzmogne regula sintetičkog mišljenja, koje izriče nužnu svezu, vrijediti za predmete iskustva, nužno je pretpostaviti, da se čitavo iskustvo ravna po apriornim regulama, i napose da je kauzalnost uvjet za mogućnost objektivne sveze u iskustvu. Mišljenje naime u kauzalnom sudjenju ne uspostavlja nužne sveze reflektirajući na iskustvene predmete, već ono ispred svijesne refleksije objektivira osjetne predodžbe, stvara predmete iskustva i ujedno sintetičkom funkcijom uspostavlja kauzalne sveze. Objektivna vrijednost daje se deducirati iz apriornog izvora samo na taj način, da transcendentalna (prediskustvena) razumna činidba stvara one predmete, koji potpadaju pod regulu kauzalne sveze.

Pita se dakle: u čemu sastoji istinitost kauzalnog pojma? S formalno-logičkog stanovišta definirasmo pojam uzročnosti kao onu vrst sinteze, koja za svaku promjenu izriče pravilo, da jedno stanje iz drugoga nužno slijedi. Time smo jasno i

razgovijetno odredili sadržaj i opseg uzročnog poimanja. Ali s kritičkog ili noetičkog se stanovišta sada pita: u kojem snošaju stoji ovaj pojam sa svojim predmetom? Je li kauzalnost puki ens rationis, koji se u svijesti ljudskoj doduše nalazi, ali tako da mu zbiljski ništa ne odgovara? Ili imade pojam uzročnosti realno značenje, tako da se među činjenicama realnog zbivanja nalazi isti kauzalni karakter, koji je sadržan u pojmu uzročnosti? Pitanje o stvarnoj istinitosti nekog pojma ide dakle za tim, da odluči, da li nekom pojmu, s kojim moramo računati kao svijesnom činjenicom, da li tom pojmu odgovara adekvatni momenat i izvan idejalne sfere. Budući naime da pojam kauzalnog snošaja imade tu tendenciju, da predstavlja zakon zbiljskog zbivanja u iskustvenom svijetu, s toga se pita: jeli ta tendencija i logički opravdana ili je puka obmana? Kad bi pojam uzročnosti bio empiričkog porijetla, t. j. kad bi nastao iskustvenim, aposterijornim putem, tad bi se u sadržaju osjetnog predočavanja morali očitovati isti oni momenti, koji su sadržani u pojmu uzročnosti. A je li tome tako? Da se promjene doista zbivaju, t. j. da jedno stanje za drugim slijedi — to je predmet osjetnog opažanja ili predočavanja; ali da kod promjene postoji između dva stanja pravilni slijed, tako da jedno stanje nužno iz drugog proizlazi, tome se osjetilnost nije kadra dovinuti, t. j. oblici osjetnog predočavanja ne izriču nikakove nužne sveze. Karakter nužnosti, koji obilježuje kauzalnu svezu, ne može dakle imati svoj izvor u empiričkom, predodžbenom sadržaju. Budući pako da u vremenskom slijedu osjetnih sadržaja nije uključena nužna sveza, s toga se sama narav kauzalne sveze ne može nalaziti u vremenskom zamjećivanju. Mi empirički opažamo slijed događajâ, ali ne opažamo, kakove je naravi taj slijed, ne opažamo, kako može jedan događaj nastati tvornim uplivom drugog događaja (K. č. u. 108). Otuda slijedi, da pojam kauzalnosti nije empirički pojam, t. j. pojam, koji bi apstrakcijom nastao iz predodžbenog materijala, jer u čistoj zornosti (vremenskom obliku) nije sadržan bitni karakter kauzalne sveze. Može li dakle pojam uzročnosti imati objektivnu vrijednost i kakova je ta objektivna vrijednost: imanentna ili transcendentna? Budući da karakteristična oznaka u pojmu kauzalne sveze ne može biti empiričkog izvora, zato se empiričkim (predodžbenim) putem, t. j. na osnovu čiste zornosti i osjetnih sadržaja nikako ne može pokazati, dali našem

pojmu kauzalne relacije odgovara objektivni momenat. Moramo dakle potražiti: ima li gdje god kakav pojam, s kojim stoji pojam uzročnosti u svezi, tako da oba pojma nužno spajamo? Ako se nadje pojam A, u kojem je uključena uzročna sveza kao pojam B, t. j. tako da pojam A nijesmo kadri promišljati, a da ne pomišljamo na pojam B, pa ako se ustanovi, da je pojam A objektivne vrijednosti, onda je ujedno i pitanje o objektivnoj vrijednosti uzročne sveze apodiktički riješeno. Takav pojam doista postoji, i to je pojam promjene. Pomoću ova dva pojma izričemo naime slijedeći princip: što god se mijenja, spada pod pojam uzročnosti: Pita se: 1. koja je razlika između ovog kauzalnog principa i pojma uzročnosti; 2. jeli kauzalni princip nužni sud i 3. na čemu se taj princip osniva?

Sudeći o napremici kauzalnog pojma sa zbiljskim promjenama izričemo tvrdnju, da kauzalni pojam vrijedi za sve moguće promjene. Sadržaj ovog suda označuje jednu novu biljevu, koja nije sadržana u samom pojmu uzročne sveze; jer dok pojam uzročnosti konstatira samo nužnu svezu između onog stanja, koje nastaje iz predjašnjeg stanja — princip kauzalnosti tvrdi povrh toga, da se ova nužna sveza, koju poimamo, imade protegnuti ne samo na neke stanovite promjene, što ih zamjećujemo, već uopće na sve, što god bi se ikada moglo mijenjati. Kauzalni princip jest dakle sud o općenitoj vrijednosti kauzalnog pojma, tako da ne može biti ni jedne promjene, koja se ne bi zbivala po uzročnoj svezi. Budući dakle da načelo uzročnosti određuje opseg kauzalnog snošaja, zato logička opravdanost ovog načela ovisi o vrijednosti uzročnog pojma: jer ako pojam uzročnosti nema objektivne vrijednosti, onda i kauzalni princip ne može služiti kao logički opravdano sredstvo za sticanje nužne i općenite spoznaje iskustvenih činjenica.

Premda je logička opravdanost kauzalnog principa (u koliko on izriče općenitu primjenljivost kauzalnog pojma na sve iskustveno zbivanje) ovisna o pitanju, da li je kauzalni pojam (kao funkcija spoznajnog subjekta) objektivne vrijednosti ili nije, ipak bi nam moguće kauzalni princip — u koliko spaja pojam uzročnosti s pojmom promjene — mogao poslužiti kao kriterij u pitanju o izvoru ili postanku kauzalnog pojma. Rekosmo, da je općenita uporaba kauzalnog principa za istraživanje iskustvenih činjenica ovisna o tome, da li pojam kauzalnog snošaja uopće vrijedi za iskustvene činjenice: tek onda kad se znade,

da pojam uzročne sveze nije puka umislica, već da vrijedi za iskustvene predmete, onda tek uopće može imati smisla pitanje o opsegu ili općenitoj primjeni uzročnog pojma. Ispitujući pako vrijednost kauzalnog pojma rekosmo, da mora vrijediti za iskustvene predmete, ako je nastao empiričkim putem, t. j. ako je u predodžbenoj gradnji sadržan. Ali ovu smo eventualnost kao nemoguću odbili, jer nužnost kao bitni karakter uzročnog principa, nije sadržana u zornom oblikovanju. Prema tome stojimo pred pitanjem: ili pojam uzročnosti ne izriče nužne sveze, a onda je empiričkim putem (a posteriori) stečen i vrijedi za iskustvo, ili je kauzalna sveza nužna; ako ovo potonje, onda je kauzalni pojam apriornog izvora, ali: kako može onda biti objektivne vrijednosti? Kako je vidjeti, rješavanje kauzalnog problema u svezi s čitavom spoznajnom naukom kriticizma, niže jedno pitanje za drugim, a sva ta pitanja idu za jednim ciljem: dokazati proti Humeu, da u iskustvenom svijetu zbiljski postoji zakon uzročnosti.

Oslanjajući naše razlaganje na stavljena pitanja, u prvom redu moramo konstatirati nužnost kauzalne sveze. Ta je nužnost uključena u nužnosti kauzalnog principa. Kako se ima razumijevati nužnost kauzalnog principa? Ako pojam uzročne sveze nije objektivno istinit, ako se pretpostavi dokazana njegova neistinitost, onda princip uzročnosti ne može biti nuždan, t. j. onda je nemoguće tvrditi beziznimnu primjenljivost kauzalne sveze na iskustveno zbivanje. Ako je kauzalni pojam objektivne vrijednosti, onda otuda još ne slijedi nužnost kauzalnog principa: jer uzročni snošaj može vrijediti za zbiljske činjenice, a da ne vrijedi beziznimno za sve moguće činjenice. Nužnost kauzalnog principa znači dakle beziznimnu ili općenitu primjenljivost kauzalne sveze na iskustveni svijet. Jeli mi o toj općenitoj primjeni nužno sudimo, ili drugim rječima: jeli opravdana naša tvrdnja, da pojam uzročnosti općenito vrijedi, za sve promjene u prirodi?

Upravo zato, jerbo Kant nikada nije posumnjao o spoznajnoj vrijednosti matematičke i prirodoslovne znanosti, zato njegova spoznajna teorija ide za tim, da izloži one uvjete, na kojima se osniva mogućnost općenite i nužne iskustvene spoznaje. Pa budući da se naravoslovna znanost u prvom redu osniva na principu kauzalnosti, zato je nužnost ovog principa uvjet za mogućnost iskustvene spoznaje. Sva naime iskustvena znanost ide za tim, da u prirodnim pojavama ili promjenama

iznadje uzročne sveze i tako otkrije sustavnu cjelinu prirodnog zbivanja. Znanstveno istraživanje gubi dakle svoju zadaću i svrhu, ako događaji nijesu u uzročnoj svezi. Princip uzročnosti pako tvrdi upravo općenitost kauzalnog snošaja u prirodnom zbivanju. Kad mi ne bismo sigurni bili, da svaka promjena, kojagod bi se u svijetu mogla dogoditi, stoji u uzročnoj svezi, onda naša spoznaja prirode ne bi imala trajne vrijednosti, t. j. mi uopće ne bismo mogli postaviti nikogej zakona u prirodnom zbivanju, ako ne pretpostavimo, da je sve zbivanje vezano na nužnu uzročnost. Otuda slijedi, da se proti skepticizmu prirodna znanost može održati samo na temelju suda, da se svaka promjena nužno zbiva po kauzalnom snošaju. Pita se sada: na čemu se osniva kauzalni princip? Zašto mi s pojmom promjene nužno spajamo pojam uzročnosti, i upravo ovom nužnom spojidbom obih pojmova izričemo općenitost (beziznimnost) kauzalnog pojma za sve promjene? Kad bismo mogli pomišljati, da imade promjenâ, koje se ne zbivaju po uzročnoj svezi, onda već ne bi pojam uzročne sveze imao općenitu vrijednost, a onda kauzalnog principa uopće ne bi bilo. Općenitost kauzalnog pojma znači dakle, da s pojmom promjene nužno spajamo kauzalni pojam. Zašto? Ako i jest činjenica, da nužno spajamo dva pojma, još uvijek ostaje neriješeno pitanje o dostatnom razlogu te činjenice. Na čemu se dakle osniva nužna spojidba kauzalnog pojma s pojmom promjene?

Kad bi pojam uzročnosti bio sadržan u pojmu promjene, onda bismo analizujući pojam promjene mogli stvoriti sud, koji bi izricao nužnu spojidbu izmedju kauzalnog pojma kao predikata i pojma promjene kao subjekta. Nužnost ovog suda osnivala bi se na principu protuslovlja, jer bi protuslovno bilo tvrditi, da može neka promjena biti bez uzročne sveze, ako je uzročnost implicite sadržana u pojmu promjene. Kauzalni princip mogao bi imati analitičku nužnost samo onda, ako je kontradiktorna mu opreka logički nemoguća ili apsurdna, t. j. kad bi se ta kontradiktorna tvrdnja kosila s načelom o protuslovlju. Takav pako slučaj nalazi se samo onda, ako su dva pojma jedan u drugom sadržana, te ih u sudu odvajamo. Je li pojam uzročnosti sadržan u pojmu promjene? Kant odgovara negativno. Pojam promjene ne znači (po Kantu) ništa drugo nego vremenski slijed dvaju stanja. U samom pojmu promjene nije sadržana nužna sveza, po kojoj bi jedno stanje bilo učinak

drugog stanja, a ova sveza upravo je bitna oznaka kauzalnog pojma. Nipošto dakle pojam uzročnosti nije sadržan u pojmu promjene, pa prema tome i kauzalni princip nije analitički sud, koji bi se osnivao na principu protuslovlja.

Premda pojam uzročnosti nije sadržan u pojmu promjene, mi ipak nužno spajamo uzročnost kao predikat s pojmom promjene. Ova se spojidba, rekosmo, ne osniva na pojmovnoj analizi, pa zato ne preostaje drugo nego smatrati kauzalni princip kao sintetičku funkciju mišljenja. Ali na kojem principu se osniva nužna sinteza ovih dvaju pojmova? Ako mi empiričke pomisli spajamo, onda se ova spojidba osniva na iskustvenom opažanju — i takovi se sudovi zovu sintetički a posteriori. Medjutim ovakovi sudovi nemaju karaktera nužnosti, jer osjetno opažanje nam samo ono iskazuje što jest, a ne tvrdi, da tako i mora biti. Može li se princip kauzalnosti osnivati na iskustvenom opažanju? Kad bi nas iskustvo imalo uputiti na nužnu svezu izmedju kauzalnog pojma i zbiljskih promjena, onda bi sve moguće promjene morale biti predmetom našeg iskustvenog opažanja, i kod svih tih promjena morali bismo poznavati sve uzročne snošaje. Budući pako, da to ne biva, zato se princip uzročnosti ne osniva na iskustvu, t. j. on nije sintetički sud a posteriori. Na čemu se dakle osniva spoznajna vrijednost kauzalnog principa?

Budući da je kauzalni princip sintetička funkcija, zato je njezin izvor u razumu. Ali, ako razum kod svake zbiljske promjene prosudjuje dva stanja u svezi uzroka i učinka, tako da se ne samo pojedini doživljeni slučajevi, već kojamudrago uzasobica (sukcesija) dvaju stanja mora ravnati po kauzalnom prosudjivanju, onda se pita: što opravdava logičku nužnost kauzalnog pravila? Nakon što je ustanovljeno, da naša spoznaja empiričkim putem ne dobiva apodiktičke vrijednosti, za to i apodiktički karakter uzročnog principa mora biti neovisan o iskustvenom opažanju. Nužna spojidba kauzalne sveze sa zbiljskim promjenama osniva se dakle u samom razumu. Pojam uzročnog snošaja i pojam promjene tako su medjusobno ovisni jedan o drugom, da je razum a priori usiljen spojiti oba pojma u sud. Ovaj sud, koji sadržaje apodiktičku sintezu izmedju pojma promjene i pojma uzročnosti, dobiva dakle svoju apodiktičnost po samom razumu. Ako je pako logička opravdanost kauzalnog principa a priori osnovana, onda mora i pojam uzročnosti biti

aprioran, t. j. on pripada čistom razumu. Time je, čini se, napokon riješeno pitanje kauzalnog pojma. Ali to se samo čini; jer ako smo i pronašli izvor kauzalnosti, ako je i utvrđeno, da je kauzalnost apriorni pojam u spoznajnom subjektu, ali sada nastaje novo pitanje: kako može ovaj subjektivni pojam imati objektivnu vrijednost? Otkuda to, da se sve zbiljske promjene zbivaju po kauzalnoj svezi? Zar moraju činjenice iskustva odgovarati razumnom pravilu? Ako se promjene u iskustvenom svijetu ne moraju ravnati po svezi uzroka i učinka, onda pojam te uzročne sveze ne može imati logičke vrijednosti niti za kauzalni princip, pa je prema tome i pojam i princip kauzalnosti iluzorno pomagalo iskustvene spoznaje. Uza sve to, što je pojam kauzalnosti nužna funkcija našeg razuma, ipak mi samo onda smijemo misaonom sastavbom spajati sve promjene s kauzalnim pojmom, t. j. samo onda smijemo izricati princip kauzalnosti, ako kauzalni snošaj vrijedi i za iskustvene predmete. Pojam uzročnosti, premda nije iskustvenim putem nastao, ipak mora imati empiričku vrijednost. Ovu vrijednost ne možemo dokazati iskustvenim opažanjem, jer nam opažanje ne otkriva one nužnosti, koja je sadržana u pojmu kauzalnosti. Ako se dakle do željenog cilja ne dolazi empiričkom dedukcijom, onda je još jedino moguća transcendentalna dedukcija.

Zadaća je transcendentalne dedukcije, da istumači postanak iskustvenih predmeta pomoću spoznajnih principa. Budući pako da je iskustvena spoznaja sintetičke naravi, a ta se sinteza a priori osniva na razumnim pravilima (koje Kant zove kategorije), zato mogu razumna pravila samo onda imati objektivnu vrijednost, ako su uvjet za mogućnost iskustva uopće. U empiričkoj svijesti nalazimo stalne snošaje medju pojavama samo za to, jer ispred pojedinačnih promjena, u transcendentalnoj apercepciji postoji sintetička funkcija, koja medju pojave unaša kauzalnu svezu. Uobrazilica (Einbildungskraft) može doduše (pomoću aprehenzije, reprodukcije i asocijacije) konstatirati vremenski slijed predodžbenih sadržaja; ali ovaj je vremenski oblik indiferentan za pojedine osjetne sadržaje, pa za to sama uobrazilica ne može ustanoviti nužne sveze u vremenskom slijedu. Razlika izmedju subjektivnog opažanja empiričke svijesti i objektivnog reda u vremenskim pojavama može tek onda nastati, ako se uobrazilica ravna po razumnom pravilu, koje ujedinjuje sve pojave već ispred empiričkog, predodžbenog našeg

znanja. Kauzalni dakle pojam postaje uvjet za mogućnost iskustva na taj način, što su sve pojave, sadržane u empiričkoj našoj svijesti, ujedinjene u transcendentalnoj apercepciji, na kojoj se osniva i empirička naša svijest. Razumna funkcija u transcendentalnom jedinstvu apercepcije imade tu zadaću, da od empiričkih pojava stvori općenitu i nužnu spoznaju. Prema tome će i kauzalna sveza medju promjenama, koje su sadržane u empiričkoj svijesti, dobiti apodiktičku, objektivnu vrijednost zato, jer se svi predmeti u svojim promjenama imadu ravnati po razumnoj sintezi. Oni osjetni sadržaji, koje mi sukcesivno aprehendiramo, dobivaju nužnu svezu samo onda, ako se jedan sadržaj s drugim nalazi u uzročnom snošaju. Vremenski slijed, kojim aprehendiramo neku pojavu, jest sam po sebi, t. j. u aprehenziji posve subjektivne vrijednosti. Da ovaj subjektivni slijed uzmožemo protegnuti na samu pojavu, t. j. da naša aprehenzija dobiije objektivnu vrijednost, valja pretpostaviti, da ona stanja, koja u empiričkoj svijesti slijede jedno za drugim, ta aprehendirana stanja da su i u samoj pojavi (dakle neovisno o empiričkoj svijesti) vezana kao uzrok i učinak. Budući pako da su pojave predmet naše spoznaje, zato pojam uzročnosti uvjetuje iskustvene predmete upravo time, što ujedinjuje pojave u kauzalnu svezu. Na temelju te ujedinidbe dobiva subjektivni vremenski slijed našeg predočavanja objektivnu vrijednost.

Ali ovo se riješenje čini nepotpuno; jer ako smo i ustanovili, da se aprehenzija ravna prema pojavama, da je kauzalni snošaj medju pojavama pravilo za vremenske promjene u empiričkoj svijesti, ipak je još neizvjesno: zašto se sve empiričke pojave ravnaju po apriornom kauzalnom snošaju? Kako to da svi naši, u vremenskom obliku percipirani sadržaji, dobivaju objektivnu vrijednost ili nužnost samo u toliko, u koliko je na empiričko naše opažanje primijenjena uzročna sveza medju pojavama? Odgovor na to pitanje uključen je u onom, što smo već doslije izložili o snošaju razuma i iskustvenih predmeta. Kauzalni princip imade apodiktičku vrijednost zato, jer vremenski slijed empiričkih pojava dobiva karakter nužnosti samo u svezi s kauzalnim pojmom. Predodžbeni sadržaji postaju predmet iskustvene (općenite i nužne) spoznaje, u koliko slijede po pravilu kauzalnosti. Razum dakle otkriva u empiričkom svijetu kauzalne snošaje zato, jer ih on sam u predmete unaša. Sve naše sticanje iskustvenog znanja osnovano je a priori u

sintetičkim funkcijama transcendentnog jedinstva apercepcije. Jedno pravilo za sintetičku funkciju jest i pojam uzročnosti, pa zato taj pojam vrijedi u čitavom opsegu iskustvene spoznaje — a ova je tvrdnja upravo sadržana u principu kauzalnosti.

Kad smo izložili Kantovu teoriju o objektivnoj vrijednosti kauzalnog pojma i o apodiktičkoj vrijednosti kauzalnog principa, ostaje nam napokon još jedno pitanje: je li objektivna vrijednost kauzalnog snošaja imanentna ili transcendentna? I na ovo je već pitanje odgovoreno. Kad bi iskustveni svijet opstojao neovisno o našem mišljenju, kad bi našem predočavanju odgovarale stvari, kako su po sebi — onda naš razum ne bi mogao ovim stvarima postavljati zakone. Ako pak pojave, sadržane u vremenskom obliku naše svijesti, nemaju sveze s transcendentnim zbivanjem, već ako se sva spoznatljiva realnost samo u svijesti ljudskoj nalazi — onda će zakoni svijesnih tvorina vrijediti dakako i za realni svijet. Kauzalni dakle pojam, kao apriorna razumna funkcija, može imati vrijednost za iskustvenu realnost samo onda, ako je ta realnost imanentna, t. j. ako su svi predmeti iskustva tek pojave naše svijesti. Kauzalni pojam vezan je (po Kantu) na vremenski oblik, a budući da transcendentni svijet ne može biti predmet osjetnog predočavanja, zato se i pojam uzročnosti ne može primijeniti na transcendentnu realnost (K. č. u. 180.—196.).

(Svršit će se.)

