



Kantova i skolastička teorija uzročnosti.

(Svršetak).

Piše: Dr. Stjepan Zimmermann.

II. Izložili smo problem kauzalnosti⁶ u svezi s čitavom spoznajnom teorijom kritičizma. Glavna pretpostavka u Kantovom ispitivanju kauzalnog problema jest nauka o imanentnom bitku iskustvenih predmeta. Samo zato, jer je prekinuta svaka sveza između spoznajnog subjekta i transcendentnog svijeta, zato je samo moguće, da apriorni pojam imade objektivnu vrijednost. Iskustveni objekti mogu se ravnati po razumnim pravilima samo onda, ako ti objekti opstojе isključivo u svijesti ljudskoj. A jeli ova temeljna pretpostavka neoboriva? Kant ju je sâm oborio svojom naukom o čutilnoj „afekciji“. Predodžbena gradja, koja nastaje aficiranjem, pretpostavlja receptivnu predodžbenu moć, a ova receptivnost pretpostavlja realnu svezu s onim stvarima, koje predodžbenu moć aficiraju. Bez te realne sveze ne postoji receptivnost, a bez receptivnosti nema vremenskog slijeda među percipiranim sadržajima, a bez vremenskog slijeda nema kauzalnog pojma. Ako je pak sadržaj naših pojava u svezi s transcendentnim faktorom, onda se ne dâ nikako protumačiti, zašto se ovaj sadržaj prilagodjuje apriornim oblicima zornosti i razuma. Kako se može osjetna gradja nalaziti u različitim stalnim snošajima, ako su ti snošaji isključivo uvjetovani općenitim oblicima u spoznajnom subjektu, tako da u samoj gradji nema nikakvog osnova za te snošaje? Ako su pojave, kao sadržaj osjetnog predočavanja, posve neodredjene, bez ikakvog nužnog jedinstva, onda razum nema u aposteriornoj gradji nikakvog oslona ili stvarnog razloga za pojedinačnu primjenu kauzalnog pojma. A zašto onda razum ipak ovisi o predodžbenoj gradji.

⁶ Isp. Wartenberg, Kants Theorie der Kausalität; Alb. Lang, Das Kausalproblem I, p. 412—469.

te bez nje uopće ne bi mogao djelovati? Svakako je dakle primjena kauzalnog pojma ovisna o pravilu, po kojem slijede predodžbene pojave; a budući da je sadržaj predodžbenih pojava ovisan o transcendentnom faktoru, zato mora ovom pravilu predodžbenih snošaja odgovarati neki poredak u apsolutno-realnoj zbilji. Transcendentni predmeti aficiraju nam osjetila i time namiču oćutne sadržaje; a može li sâm spoznajni subjekat odredjivati pravilo, po kojemu će slijediti (sukcedirati) osjetni sadržaji, ako je spoznajni subjekat receptivan (ili pasivan) obzirom na osjetnu gradju? Prema tome mora spoznajni subjekat biti indiferentan i prema sukcesivnom snošaju empiričkih pojava t. j. pravilo vremenskog slijeda u pojedinačnim pojavama empiričke naše svijesti ovisno je o uplivu transcendentnih stvari baš tako kao i sâm osjetni sadržaj. Kauzalni dakle pojam mora u svojoj primjeni biti ovisan o tome, kako stvari o sebi aficiraju naša osjetila. Mi možemo pojave predočavati u nekom snošaju samo onda, ako neki stalni snošaji postoje i u apsolutnoj realnosti, koja nam pruža pojavni sadržaj, jer inače ne znamo, zašto se u tom sadržaju neki snošaji mijenjaju, a neki ostaju stalni. 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 izvan subjektivne sfere. Ova se pako realna stanja nalaze u raznim snošajima, koji se izmjenjuju, pa zato valja dosljedno reći, da i ove promjene u empiričkoj gradji 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 zanijekati postojanje ikakove transcendentne realnosti, a dosljedno ne bi moglo biti govora o kakovom aficiranju.

Iz rečenog slijedi, da po Kantovoj nauci o „aficiranju“ naše osjetnosti moramo dosljedno priznati objektivno-realnu vrijednost pojma promjene. Budući pako da je protuslovno pomišljati promjenu bez vremenskog oblika, zato vrijeme ne može biti čisti oblik naše zornosti, već upravo tako izvan empiričke

naše svijesti postoji, kao što i same promjene, koje se u apsolutnoj realnosti zbivaju. Otuda opet slijedi proti Kantu, da se za mogućnost objektivne sukcesije u predodžbenim sadržajima ne iziskuje pojam uzročnosti, jer su objektivni snošaji osnovani u samom sadržaju naše aprehenzije. Uobrazilica ne treba segnuti za razumnim pravilom kauzalnosti, ne treba se ravnati po apriornim pojmovima, ako hoće pojave spojiti u stalne snošaje. Pojave naime slijede u našem predočavanju po stalnim snošajima, koje snošaje naše predočavanje ne može mijenjati, jer je predodžbena moć pasivna obzirom na pojavni sadržaj.

Doslje dokazasmo, da se za mogućnost objektivne sukcesije ne iziskuju transcendentelni, već empirički uvjeti. Sukcesivni poredaj naših predodžbi ne osniva se na apriornom pravilu razumne sinteze već na empiričkom opažanju. Ali pita se: je li u vremenskom slijedu uključen pojam kauzalnosti, tako da se za kauzalni princip ne bi iziskivala nikoja druga funkcija, već samo empirička sinteza? Odgovor na ovo pitanje jest negativan, jer pojam vremenskog reda ne sadržaje onog bitnog logičkog momenta, koji obilježuje kauzalnu svezu. A koji je to momenat? Sintezi uzroka i učinka pripada neko dostojanstvo („Dignität“, K. č. u. 108.), koje se empiričkim putem ne dâ steći. Kauzalna sinteza znači ne samo to, da učinak i uzrok stoje medjusobno u vremenskom snošaju, već se osim toga u kauzalnom pojmu izriče nužnost, kojom neki B proizlazi („erfolgt“) ili nastaje iz A, tako te je posve općenito („schlechthin allgemein“) pravilo da stanje B ne bi u vremenu postojalo, kad ne bi ovaj opstanak bio ovisan o nekom A kao uzroku. Budući dakle da empirička pravila, koja nastaju induktivnim putem, imaju samo „komparativnu općenitost“, zato se kauzalni pojam i kauzalni princip, u koliko imaju karakter nužnosti, ne osnivaju na empiričkom opažanju. Ako mi aprehendiramo pojavni slijed, to su ove pojave samo empiričke činjenice. One doduše realno postoje, ali da uzmognemo s opaženim činjenicama nužno spajati pojam kauzalne sveze, za tu nam spojitbu ne dostaje predodžbeno opažanje, jer ono nema karaktera nužnosti. Kauzalni dakle princip, koji tvrdi općenitu primjenljivost kauzalne sveze na sve promjene, imade karakter nužnosti samo u koliko je razumni sud. Sad je pitanje: je li se taj sud osniva na analizi ili na apriornoj sintezi? Ako ovo potonje stoji, onda je kauzalni pojam ipak aprioran (kao uvjet kauzalne objektivnosti), premda

smo malo prije dokazali, da kauzalni pojam nije uvjet za mogućnost vremenske objektivnosti.

Izričući sudove vezani smo na misaoni zakon, koji nam kaže, da ne smijemo nešto ujedno tvrditi i nijekati. Mi možemo doduše spajati i odvajati pojmove po svojoj volji, ali smo si svjesni, da u kontradiktornoj protimbi dviju misaonih mogućnosti nije jednako opravdana spojiteljba i odvajanje. Ako nešto ustvrdimo, onda imamo uvijek neki razlog, poradi kojega to isto ne niječemo — i obratno. Psihička činjenica sudjenja dobiva dakle svoju logičku vrijednost po obrazloženju. Oni razlozi, na kojima se temelji ispravnost nekog suda, mogu se nalaziti izvan tog suda. Kadikad se opet nalazi razlog u samom sudu t. j. u snošaju onih pojmova, od kojih sastoji sud. Kad ne bi bilo takovih sudova, koji sami u sebi nose razlog tvrdnje ili nijeka, tada uopće ne bi bilo nikojeg obrazloženog suda: jer je nemoguće zamisliti, da bi svaki sud tražio obrazložbu izvan sebe — i u tom nizu da se ne bi našlo nijednog suda, koji bi imao razlog sam u sebi. Takovi sudovi, koji su sami u sebi obrazloženi, s logičkog su obzira nepromjenivo nužni. Pita se: kako ćemo obrazložiti kauzalni sud, kojim tvrdimo, da sve što god nastaje, mora imati svoj uzrok? Ova će tvrdnja dobiti karakter unutarnje logičke nužnosti onda, ako pokažemo, da bi negacija značila protuslovlje s nekim logičkim momentom, koji formalno obilježuje sâm pojam nastajanja. Da vidimo, je li tome tako.

Iskustvom smo poučeni, da imade stvari, koje zbiljski opstoje, ali tako da je njihov opstanak uvjetovan. U prirodi imade predmeta, koji zbiljski opstoje ovisno o nekim činjenicama, tako da samo u toliko realno postoje, u koliko su u svezi s drugim realnim činjenicama. Ovakav je realni bitak samo hipotetski nuždan t. j. dogod neki predmet ili događaj postoji, ne može ujedno ne postojati — ali samo u toliko, u koliko postoje svi uvjeti, o kojima je ovisan. Je li kod ovakovih predmeta, koji su uvjetovanog bivstvovanja, nemoguće po samoj bitnosti njihovoj da ne bivstvuju? Doista nije, jer oduzmemo li sve realne uvjete, gubi uvjetovani predmet svoje realno bivstvovanje. Pomislimo li dakle da egzistira takav predmet, koji ne egzistira bezuvjetno nužno (tako da ne bi mogao ne egzistirati), tad ovaj predmet sâm po sebi (po svojoj bitnosti) nije diferenciran za nijedan član u opreci izmedju bivstvovanja i ne-

bivstvovanja. Jedno i drugo ne može mu zajedno pripadati, ali jedno od obojega (bivstvovanje ili nebivstvovanje) mora mu pripadati. Kad bi taj predmet sâm po sebi (po biti svojoj) bio određen samo za jednu od oprečnih mogućnosti, onda bi druga mogućnost bila kod tog predmeta nužno isključena. Ali ako predmet može biti ili ne biti, tad je on za oboje sâm po sebi indiferentan. Takav se predmet u skolastičnoj filozofiji zove ens contingens. Prema tome: sve što god nekoć nije zbiljski bivstvovalo, već je samo moguće bilo, ili ako bivstvuje tako, da bi pod nekim uvjetima moglo i ne bivstvovati — sve je to u svom bivstvovanju ovisno o drugom nekom realnom biću. Kad naime ne bi u svom bivstvovanju ovisno bilo o drugom kojem biću, onda bi sâm po svojoj bitnosti (bezuvjetno) nužno bivstvovalo, a onda bi protuslovno bilo pomišljati, da to isto biće nekoć nije bivstvovalo, ili da bi ipak moglo i nebivstvovati. U koliko je neki predmet (koji je sâm po sebi indiferentan za zbiljsko bivstvovanje ili nebivstvovanje) diferenciran za zbiljsko bivstvovanje ovisno o nekom realnom biću — u toliko se ovaj realni razlog bivstvovanja zove uzrok. Budući pako da je sve, što god nastaje, indiferentno za bivstvovanje ili nebivstvovanje, zato svaka stvar, koja nastaje, iziskuje svoj uzrok. A budući da u opsegu iskustva nema nijednog uzroka, koji bi mogao proizvesti neki predmet iz ništa (jer bi ovako apsolutno uzrokovanje pretpostavljalo neograničenu moć, a te nema nijedan iskustveni uzročnik), zato se sve iskustveno nastajanje sastoji u promjeni t. j. u prelazu iz jednog stanja u drugo. Sve dakle, što god se u vremenu zbiva, u koliko je kontingentno, imade svoj uzrok.⁷

Iz rečenog proizlazi, da pojam nastajanja — gledeći na logički momenat indiferentnosti ili kontingentnosti dotičnog bića, koje nastaje — stoji u relaciji s pojmom uzroka. Pojam uzroka nije analitičan u tom smislu, da bi mu sadržaj bio istovetan s pojmom nastajanja, već samo u toliko, što se u pojmu nastajanja nalazi osnov za kauzalnu svezu. Analizujući pojam nastajanja dobivamo osnov za kauzalnu sintezu. Ova je sinteza upravo tako realne vrijednosti, kao što i predmeti u iskustvenoj zbilji nastaju realiter t. j. neovisno o subjektivnom pomišljanju.

Ako je pojam nastajanja relativan s pojmom uzroka, a nesumnjivo jest, onda nam je lako istumačiti narav one mi-

⁷ Isp. Geysler, Das philos. Gottesproblem (Bonn 1899) p. 119. sq.

saone funkcije, koja izriče nužnu i općenitu primjenu kauzalnog pojma na sve iskustvene promjene, odnosno (ako apstrahiramo od empiričke gradje) na sva kontingentna bića. Nužnost ove primjene, koja je sadržana u principu uzročnosti, osniva se na načelu protuslovlja. Bilo bi naime protuslovno tvrditi, da kontingentno biće, u koliko je kontingentno, nema razlog svojeg bivstvovanja u sebi i ujedno da ga nema izvan sebe. Kauzalni je dakle princip, u koliko se nužni njegov karakter osniva na načelu protuslovlja, analitički sud.

Ako Kant uči, da je kauzalni princip sintetičan, onda to biva zato, jer pretpostavlja s Humeom, da pojam nastajanja nije ništa drugo, već puka osjetna pomisao. U osjetnoj pako pomisli ne može biti ništa sadržano, što bismo po principu protuslovlja nužno spojili s tom pomisli. Prema tome, veli Kant, u samoj pomisli nastajanja (promjene) nije sadržan pojam uzročnosti — i kauzalni princip nije analitičan. Medjutim tome nije tako. Kant je pojam promjene shvatio posve empiristički t. j. kao pomisao vremenskog slijeda, a nije opazio, da pojam promjene sadržaje nešto više. Promjena nekog bića znači to, da ona stanja, koja se izmjenjuju, ne pripadaju dotičnom biću tako nužno, da ih ono samo po sebi (po svojoj bitnosti) ne bi moglo i ne imati — jer kad bi to biće moralo imati po svojoj bitnosti neko stanje, onda se to biće uopće ne bi moglo mijenjati. Budući pako da ono stanje, koje ne opstoji nužno, već je nastalo, mora imati stvarni razlog svog postanka (jer je protuslovno pomišljati, da je posvemašnja istovetnost medju bićem, u koliko mu po biti ne pripada neko stanje, i tim istim bićem, u koliko je na njem zbiljski nastalo to stanje) — zato je taj razlog svojim utjecajem na ono biće, koje se mijenja, omogućio postanak dotičnog stanja. Takav snošaj, koji izriče ovisnost bivstvovanja o drugom biću, jest snošaj uzroka i učinka. Kontingentnost dakle kao formalna oznaka u pojmu nastajanja, iziskuje nužno svezu s kauzalnim pojmom.

Obzirom na činjenicu, da se u svijetu nalazi mnoštvo kontingentnih bića, koja stoje medjusobno u kauzalnoj svezi, namiče se veoma važno pitanje o prvotnom uzročniku. Već Aristotel u svojoj Metafizici (I. minor 2.) pita: je li moguće zamisliti beskonačni niz kauzalnih bića tako, da se u toj medjusobnoj kauzalnoj ovisnosti nikad ne dolazi do prvotnog, o drugom kojem biću kauzalno neovisnog uzročnika? Aristotel

dokazuje, da je to nemoguće. U beskonačnom naime nizu kauzalnih bića nalaze se samo posredni uzroci. Svaki pako posredni uzrok može proizvesti neki učinak samo u toliko, u koliko je ovisan o drugom nekom uzroku, tako te je svaki posredni uzrok ujedno učinak nekog drugog uzroka. Drugim riječima: nijedan posredni uzrok nema sâm u sebi dostatnog razloga za uzročno svoje djelovanje ili gibanje. Ako si sada zamislimo kauzalni niz povučen u beskonačnost, tad bi svaki član ovog niza samo u toliko bio uzrok, u koliko je uzročno ovisan o drugom kojem članu tog niza. To znači, da su svi članovi u tom beskonačnom nizu ne samo uzroci već ujedno i učinci. Ako u čitavom nizu nema ni jednog uzročnog člana, koji ne bi bio ujedno učinak, onda ili moramo priznati, da ovaj beskonačni niz ovisi o jednom uzroku, koji nije ničij učinak, ili ako to zaniječemo, onda bismo morali priznati jedno protuslovlje, naime: da je čitavi niz učinak, koji nema uzroka. Nemoguće je dakle zamisliti beskonačni niz uzročnih bića bez prvotnog uzroka, koji je u svom uzrokovanju neovisan o drugom kojem biću. Ako se prvotni uzročnik giblje (t. j. ako i u njem nastaju promjene), onda je to samo tako moguće, da prvobitni uzrok sâm sebe giblje. Ali sad se pita: nije li pojam samosebnog gibanja (Selbstbewegung) protuslovan sa samom formulom kauzalnog principa? Pretpostavimo, da neko biće samo sebe giblje t. j. da samo sebi uzbiljava neko stanje, kojeg prije nije imalo. Može li se ovo biće zvati uzrokom zbiljskog stanja u toliko, u koliko tog stanja nije zbiljski posjedovalo prije samog uzrokovanja? Doista ne, jer u tom slučaju ne bi novo stanje uopće imalo svog uzroka. Takovo dakle biće, koje se samo giblje, mora biti sastavljeno od više dijelova, tako te jedan dio drugoga giblje (Phys. VIII. 5.). Prema tome, kad se kaže, da neko biće samo sebe giblje, onda to ne znači, da jedno te isto može biti ujedno uzrok i učinak. Ono stanje, koje samosebnim gibanjem nastane, jest kontingentno t. j. ono ne postoji nužno samo po sebi; jer kad bi tako bilo, onda ne bismo mogli pomišljati, da toga stanja, prije nego je zbiljski nastalo, doista nije bilo. Ovo stanje samo po sebi nije diferencirano za zbiljski bitak ili nebitak zato, jer kad bi za jednu od obih mogućnosti bilo po sebi diferencirano, onda druga mogućnost ne bi uopće postojala t. j. ovo stanje ne bi moglo nekoć ne biti. Budući da nije istovetno, ako pomišljamo to stanje, u koliko je po sebi indiferentno za bitak

ili nebitak, i u koliko mu hic et nunc pripada zbiljski bitak, zato ova diferenciranost za zbiljski bitak mora biti ovisna o nečemu, što nije istovetno sa samim zbiljskim stanjem. Uzmimo n. pr. voljno djelovanje. Pretpostavivši da je volja indiferentna obzirom na opreku izmedju htijenja i nehtijenja, pita se: kako je moguće pomišljati, da volja ipak sama sebe diferencira za jedan ili drugi član te opreke? Nije li sloboda volje onemogućena upravo time, što kažemo, da svaki predmet, koji je sâm po sebi indiferentan za zbiljski bitak ili nebitak, mora (ako zbiljski bivstvuje) na svoj bitak biti odredjen (diferenciran) po nekom biću, koje nije istovetno s ovim predmetom?! Činilo bi se, ako je volja indiferentna, da ju diferencira drugo nešto, a ne ona sama. Ali ako pomnije pazimo, nestaje dvojbe. Dakako da si nijedan predmet ne može sâm odrediti bitak ili nebitak, jer je predmet istovetan sa svojim bitkom. Predmet bi se samo onda mogao odrediti za jedan ili drugi član opreke, kad bi već ispred samog odredjivanja bio nešto t. j. kad bi već zbiljski bivstvovao. Ali je očito, da predmet ne može zbiljski egzistirati prije, nego je uopće odredjen na zbiljsko egzistiranje. Kad se kaže da je predmet indiferentan za bitak ili nebitak, onda to ne znači, da se ta indiferentnost odnosi na nešto izvan samog predmeta ili na samom predmetu, već se tiče samog predmeta t. j. misli se, da je sâm predmet po sebi indiferentan, da bude ili da ne bude. Kod volje i njezinih čina jest posve drugi slučaj. Volja nije istovetna sa svojim činom, jer onda ispred zbiljskog čina ne bi volje uopće bilo, kao što i čina nije bilo prije, nego je zbiljski nastao; prema tome ne bi voljni čin imao svog uzroka. Volja dakle ispred diferenciranosti za zbiljski čin nije posve ništa, već je nešto zbiljsko — i u toliko je uzrok čina. Ako prema tome neko biće samo u sebi nešto uzrokuje, onda mora to biće biti sastavljeno. Kad bi ono, što u uzroku nastaje, bilo istovetno sa samim uzrokom, onda bismo morali reći, da ovo što zbiljski nastaje, uopće nema uzroka, jer prije nego li je zbiljski nastalo, nije bilo ništa. Predmet indiferentnosti za zbiljski bitak ili nebitak (htijenje ili nehtijenje) jest voljni čin, pa zato, ako je ta indiferentnost prestala — u toliko što je mogući voljni čin postao uzbiljen — tada se razlog ove diferenciranosti ne nalazi u samom činu, odnosno u volji, u koliko ga prije nije imala, već u volji, u koliko nije istovetna

sa svojim činom.⁸ Svaki uzrok samosebnog gibanja jest dakle sastavljen. Svaki dio tog sastavljenog uzroka može opet biti ovisan o drugom uzroku, ali ta ovisnost ne ide u beskonačnost. I oni uzroci, koji se sami giblju, pretpostavljaju takav uzrok, koji u nikojem dijelu svog uzročnog djelovanja nije kauzalno ovisan t. j. koji nije učinak. Otuda slijedi, da je prvotni uzrok bez ikoje promjene ili nastajanja: *φανερὸν . . . διὰ ἔσσε τὸ πρῶτος κινεῖν ἀκίνητον* (Phys. VIII. 5.).

Po Kantovoj teoriji o kauzalnom pojmu ne može biti ni govora o negibivom uzročniku. Ako je kauzalni pojam aprioran, onda on vrijedi samo za vremenski slijed našeg predočavanja, tako te bi s toga gledišta protuslovno bilo reći, da ujedno vrijedi izvan iskustvene sfere t. j. i za ono biće, koje se u vremenu ne mijenja. Ako mi usuprot tvrdimo, i to dokazano tvrdimo, da pojam uzročnosti imade transcendentnu vrijednost (jer ga logički momenat kontingentnosti nužno spaja s općenitim pojmom nastajanja), tada možemo s pravom primijenjivati uzročnost i onamo, gdje prestaje doseg pojedinačnog, osjetnog predočavanja (pomišljanja). Sâm pojam negibivog uzročnika nije dakle u protuslovlju s ispravnom teorijom kauzalnosti. Princip uzročnosti ne iziskuje, da se svako biće mijenja (giba), t. j. da bude učinak, već samo kaže: ako se nešto giba, onda to mora imati svoj uzrok. Ako dakle Kant zabacuje prvotni, negibivi uzrok, onda to biva samo zato, jer pretpostavlja, da su svi uzroci empirički; u tom naime slučaju dakako da se ne može prihvatiti takav empirički uzrok, koji ne bi ujedno bio učinak. Ali ova Kantova pretpostavka stoji i pada s pitanjem o apriornosti kauzalnog pojma. Ako teodiceja ispituje, da li zbiljski postoji negibivi uzročnik, tad ona ne dijeli Kantovog idealističkog stanovišta, da se savkolik spoznajni bitak ograničuje na prostorno-vremenske pojave, već pretpostavlja dokazanu transcendentnu vrijednost naših pojmova, napose kauzalnog pojma. Budući da kauzalni pojam ne iziskuje promjenu u samom uzročniku, već nasuprot pojam promjene iziskuje uzročnu svezu, zato može postojati i takav uzročnik, koji se ne

⁸ Svezu između slobodnog učina i volje kao zbiljskog uzročnika tumači divno sv. Toma (u I. II. q. 9. a. 6. ad 3 i I. q. 60. a. 2. c.) veleći, da volja ispred pojedinačnog htijenja teži za dobrotom uopće, a pojedinačni je učin slobodan obzirom na razumom spoznana pojedinačna dobra; isp. Farges, *La liberté et le devoir* (p. 102—111.).

mijenja. Kad bi pojam uzroka bio vezan na vremenski slijed, kao što Kant uči, onda se dakako iz učinaka u vremenskom slijedu ne bi moglo zaključivati na zbiljski uzrok izvan tog vremenskog slijeda. Drugim riječima: ako je uzročnost ograničena na iskustveno opažanje t. j. ako vrijedi samo za empiričke pomisli, onda dakako ne može naš razum na temelju pojedinačnog, empiričkog pomišljanja zaključivati na zbiljski opstanak apsolutne spontanosti (slobode). Ako kauzalnost vrijedi samo za fenomenalni svijet, onda može naš razum jedino pretpostaviti (ne dokazati) mogućnost spontanosti u nekom, našem razumu nedohvatnom, inteligibilnom svijetu, ali razum nije kadar dokazati zbiljsku spontanost. Ako dakle Kant misli (K. č. u. 435—445), da se opreka između kauzalnosti i spontanosti rješava razlikovanjem između pojavnog i inteligibilnog svijeta, o kojem nemamo razumne spoznaje — onda je ovo razlikovanje suviše, i opreka ne postoji čim se dokaže, da razumna kauzalnost nije vezana na vremenski slijed kao takav. Ako naime nije kauzalnost vezana na vremensku promjenljivost, onda može neko biće uzročno djelovati, a da se samo u sebi pri tom uzrokovanju ne mijenja. Svi iskustveni uzroci djeluju doduše u vremenu, te se prema tome i mijenjaju, ali sâm pojam uzroka nije vezan na pojedinačno, empiričko pomišljanje, pa zato možemo iz vremenskih učinaka, na temelju razumnog pojma uzročnosti sigurnim putem dokazivati zbiljsko opstojanje nepromjenivog uzročnika.

Rezultat našeg raspravljanja veže se dakle na ova dva pitanja: 1. je li pojam uzročnosti aprioran i 2. je li kauzalni princip analitički ili sintetički sud a priori? Na prvo pitanje odgovorismo negativno. Kauzalni pojam nije konstitutivni uvjet za objektivni vremenski slijed pojava, ili drugim riječima: kauzalna sveza nije onaj spoznajni princip, koji bi omogućivao objektivni vremenski poredak pojavâ. I Kant priznaje doduše, da pojedinac zamjećuje pojave u objektivnom vremenskom poretku već ispred pojedinačne, konkretne primjene kauzalnog pojma, t. j. prije nego li iz iskustva znade, koji je uzrok zamjećene pojave. Ali ako kauzalni pojam sasvim općenito uzmemo, ako mu ne spoznajemo nikoje određene primjene na pojavni svijet, kako može taj isti pojam uvjetovati objektivnu vremensku spoznaju pojavnog svijeta? Kauzalnost je po Kantu istovjetna s pravilnom jednoličnošću ili zakonitošću vremenskog

reda medju osjetnim pojavama ; ali ovakova zakonitost ne samo da ne može uvjetovati objektivnog vremenskog reda, već ga nasuprot pretpostavlja. „Zasobica (sukcesija) zvukova, veli Schopenhauer, jest objektivno odredjena, a ne odredjujem ju ja kao slušaoc: ali tko će reći, da zvuci u glazbi slijede jedan za drugim po zakonu uzročnosti? Što više, mi bez dvojbe objektivno spoznajemo zasobicu dana i noći, a sigurno ih ne shvaćamo kao medjusobni uzrok i učinak, tako te je svijet sve do Kopernika bio u bludnji glede zajedničkog im uzroka, a da time nije nimalo štetovala ispravna spoznaja njihove zasobice Kant veli, da neka pomisao pokazuje objektivnu vrijednost (t. j. razlikuje se od pukih umislica) samo u toliko, što joj spoznajemo nužnu i o pravilu (kauzalnom zakonu) ovisnu svezu s drugim pomislama, te neko odredjeno mjesto u vremenskom snošaju naših pomisli. Ali kako je malo tih pomisli, za koje bismo znali, koje im je mjesto u nizu uzroka i učinaka odredjeno po kauzalnom zakonu! a ipak uvijek znamo razlikovati objektivne pomisli od subjektivnih, realne objekte od umislica Kad bi Kantova tvrdnja bila ispravna, onda bismo morali zbiljnost zasobice spoznati jedino iz njene nužnosti: a to bi pretpostavilo takav razum, koji sve nizove uzrokâ i učinaka zajedno obuhvata, a to je sveznajući razum“.⁹ Vremenski dakle poredak niti je aprioran, niti je sâm po sebi kauzalan. Kantova je nauka o apriornosti kauzalnog pojma naročito i zato neodrživa, jer je nerazumljivo: kako može produktivna uobrazilica primijenjivati općeniti oblik na mnogostručnu osjetnu gradju, tako da osjetna, aposteriorna gradja dobiva nužne sveze, ako je uvjet za tu nužnost posve aprioran? Apriorni izvor ne može dakle nikako protumačiti objektivnu kauzalnu svezu, koju Kant i sâm pretpostavlja u čitavom svom spoznajnom i etičkom sistemu.

U svezi s apriornim izvorom kauzalnog pojma uči Kant, da je kauzalni princip sintetički sud a priori. Posve je ispravno proti Wolfovoj školi zabacio Kant analitičku narav kauzalnog principa. Tvrdnja, da svako zbivanje ili događanje kao učinak mora imati svoj uzrok, jest doista *petitio principii*, kao što je opazio Hume (Traktat . . . p. 109). Ako je zbivanje učinak, onda nema sumnje, da bi protuslovno bilo zaniijekati uzročnu svezu

⁹ Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. W. W. 2. A. (ed. Frauenstädt) I. p. 88. sq.

kod svake iskustvene činjenice. Ali to se upravo pita: da li je sve ono, što se zbiva, uistinu učinak t. j. da li egzistencija svega onoga, što u vremenu nastaje, pretpostavlja nužnu ovisnost o nekom biću kao svom uzroku — ili može nešto nastati bez stvarne sveze s uzrokom? Pita se dakle: na čemu je osnovana spoznajna nužnost stvarne sinteze između zbivanja i uzroka? Nužnost kauzalnog principa ne osniva se na analitičkoj funkciji, odnosno na principu protuslovlja — prema Wolfovom shvatanju, jer pojam uzroka nije neposredno sadržan u pojmu događanja ili zbivanja. Oba se dakle pojma u kauzalnom principu vežu po nužnoj pripadnosti, a ne po neposredno evidentnoj sadržajnoj istovetnosti. Na čemu se ova nužna pripadnost osniva? Rekosmo: na načelu protuslovlja, jer kad bismo pojam uzroka (kao predikat u principu kauzalnosti) odvojili od pojma kontingentnog bića (koje začinje u vremenu zbiljski bivstvovati), onda bismo morali reći, da nema razlike između bića, u koliko samo može bivstvovati, ali još ne bivstvuje — i tog istog bića, u koliko zbiljski bivstvuje. Ova nemogućnost (koja se osniva na principu protuslovlja) opravdava nužnu pripadnost obih pojmova u kauzalnom principu. Je li dakle kauzalni princip analitički sud? U Wolfovoj terminologiji nije, ali u skolastičkoj jest. Analizujući naime pojam nastajanja obzirom na logički momenat kontingentnosti — bivamo (posredno) sigurni o nužnoj svezi ovog pojma s pojmom uzroka. Nužni karakter kauzalnog principa ne osniva se dakle na apriornom pojmu, već se osniva na principu protuslovlja.¹⁰ Budući da je princip uzročnosti analitički sud, zato je nuždan; a općenit je zato, jer se osniva na općenitom pojmu (a ne na pojedinačnoj pomisli) nastajanja. Kauzalni pojam nije apriorna sinteza, jer se osniva na apstraktnom pojmu nastajanja; a spoznajnu vrijednost imade transcendentnu t. j. i izvan imanentne iskustvene sfere zato, jer i kontingentni bitak (kao logički momenat u pojmu nastajanja) imade realnu vrijednost neovisno o našem predočavanju. Nužna i općenita primjenljivost kauzalnog pojma na transcendentni svijet omogućuje znanstvenu metafiziku.

¹⁰ U novijoj se skolastičkoj filozofiji počelo učiti, da je kauzalni princip sintetički sud a priori. To se ima ovako razumjeti: sintetičan je, u koliko P nije sadržan u S po sadržajnoj istovetnosti; a aprioran — u koliko mu nužnu vrijednost upoznajemo i neovisno o pojedinačnom iskustvu, ali šta je vrijednost objektivna, a ne samo subjektivna.

Proti ovoj nauci o kauzalnom principu, kako smo ju ovdje u svezi sa skolastičkim umovanjem izložili, navode neki novo-skolastici svoje poteškoće. Revue Néo-Scolastique od g. 1912. donosi jednu raspravu „o principu protivurječja i principu uzročnost“ (p. 453—488), u kojoj J. Laminne razlaže svoj nazor o kauzalnom principu oslanjajući se na ono stanovište, koje se zastupalo na prvom i trećem međunarodnom znanstvenom kongresu katolikâ.¹¹ Laminne ide za tim, da riješi pitanje o analitičkom karakteru kauzalnog principa. „Analitički sudovi osnivaju se na analizi pojmova, te su apstraktne naravi; sintetički sudovi izriču općenito činjenice, što ih iskustvom upoznajemo“ (462.). Analitički sudovi dobivaju svoju valjanost pomoću načela o protuslovlju, tako te u ovom načelu imadu analitički sudovi i njihovi objekti svoj dostatan razlog. Kod sintetičkih sudova, koji izriču činjenice, ne može se reći, da je negacija njihova u sebi protuslovna, pa s toga nije načelo protuslovlja dostatni razlog niti za iskustvenu tvrdnju, niti za samu činjenicu. Prema tome, ako sintetičkim sudovima primijenimo načelo dostatnog razloga, tad ono dobiva osebito značenje. Apstraktne (analitičke) istine imadu svoj dostatni razlog u apstraktnom principu (protuslovlja), ali egzistencija (bitak) realnih bića iziskuje svoj realni razlog.

Dostatni razlog realnog bitka može biti u sámom biću, tako te ovo biće samo po sebi realno postoji (463). U tom slučaju ne pomišljamo tek činjenicu realnog bitka, već i sam razlog te činjenice: biće, koje po svojoj vlastitoj naravi postoji, koje postoji nužno ili bezuvjetno. Takova se bića u neposrednom našem iskustvu ne nalaze. Dostatni razlog za realni svoj bitak nemaju iskustveni predmeti sami u sebi, te prema tome ovise o nekoj stvari izvan sebe. Načelo dostatnog razloga, u koliko je primijenjeno kontingentnim bićima, zove se načelo uzročnosti. Ovo dakle načelo glasi (464): „Svako biće, koje nastaje (ili bolje: svako kontingentno biće) ima svoj realni uzrok (to će reći dostatni razlog svoje egzistencije, tako da je taj razlog različan od samog toga bića)“. Kauzalni se princip ne dâ doduše izvesti analizom pojma o kontingentnom biću, ali opet ne bi valjalo reći, da se osniva na iskustvenom opa-

¹¹ Isp. Congrès Scientifique des Catholiques, tenu a Paris 1888. I. 265. sq. i Compte rendu du troisième Congrès Scientifique. Bruxelles 1895. III. 5. sq.

žanju. Istinitost kauzalnog principa sastoji u objektivno nužnoj svezi između pojma kontingentnosti i uzročnog pojma, odnosno između realnosti i dostatnog razloga za tu realnost (466). Budući da ove ideje nijesu vezane lih na osjetne predmete, zato i princip uzročnosti vrijedi općenito ili apsolutno za sav realni bitak, a ne samo za iskustveni svijet.

Načelo dostatnog razloga primijenjuje se svemu, što god egzistira, a načelo uzročnosti primijenjuje se kontingentnim bićima. U tome su, veli Laminne, jednodušni stari i moderni skolastici, Preporno je pitanje „da li možemo načelo dostatnog razloga, u koliko je primijenjeno realnim stvarima, odnosno načelo uzročnosti (koje nije nego osebiti slučaj načela o dostatnom razlogu) zaniijekati bez protuslovlja“ (467). Da se ovo pitanje uzmogne riješiti u negativnom smislu, trebalo bi, veli Laminne (470), dokazati, da pojam nastajanja iziskuje pojam uzroka, odnosno da je u pojmu nastajanja sadržan osnov za izricanje uzročnog principa. U tu svrhu trebalo bi definirati pojam „nastajanja“, zatim definirati sve ono, što pojam nastajanja „in recto“ sadržaje — dok ne dodjemo do pojma: izveden ili ovisan o uzroku. Ovakav dokaz „iziskuje tek nekoliko redaka, a ne treba puno stranica“. Ako nas „riječ pojava“ u definiranom smislu dovede do kauzalnog principa, onda je taj princip analitičan, te se u tom slučaju doista ne može zaniijekati bez protuslovlja.

Kako ćemo dakle „u nekoliko redaka“ riješiti ovaj Laminnov zadatak?

Pojam nastajanja sadržaje vremensku relaciju između nebitka i realnog bitka. Ovom pojmu nastajanja bilo bi protuslovno pomišljati, da realni bitak pripada predmetu (koji nastaje) nužno, po samoj biti njegovoj. U tom naime slučaju ne bi uopće moguće bilo pomišljati s tim predmetom skopčani nebitak. Pojam nastajanja spaja se dakle (na temelju načela o protuslovlju) s logičkim momentom kontingentnosti (t. j. indiferentnosti obzirom na nebitak ili realni bitak) onog predmeta, koji nastaje. Drugim riječima: ono biće, koje nastaje, ne isključuje samo po sebi ni jedne od obih mogućnosti — nebitka i realnog bitka.

Drugi pojam, sadržan u kauzalnom principu, jest pojam uzroka. Što taj pojam znači? Uzrok pomišljamo kao realni razlog za egzistenciju onog bića, koje nema samo u sebi do-

statnog razloga za svoju egzistenciju. Takovo biće, koje samo po svojoj naravi ne bivstvuje nužno, jest indiferentno obzirom na nebitak ili realni bitak, pak smo ga nazvali kontingentno biće. Uzročna sveza znači dakle ovisnost kontingentnog bića o nekoj stvari, koja je dostatni razlog za realni bitak dotičnog kontingentnog bića.

Pita se: možemo li ova dva pojma (nastajanje i uzrok) svesti u sadržajno nužnu napremicu? Kad bi pojam uzroka bio sadržan u pojmu nastajanja formalno, t. j. kao oznaka, koju razum neposredno otkriva u pojmu nastajanja, tada bi kauzalni princip bio neposredno očevidna istina. Međutim u pojmu nastajanja ne nalazi se nikoja oznaka kauzalnog pojma. Možemo li ipak ta dva pojma nužno spojiti — i to tako nužno, te bi bilo protuslovno zanijekati im međusobnu svezu?

Skolastici uče,¹² da su analitički sudovi ne samo oni, kod kojih je predikat sadržan u subjektu tako, da do tog predikata uopće ne bismo mogli inače doći, već jedino analizom subjekta. Analitički karakter suda ne osniva se dakle na postanku predikata iz subjekta. Ako se u subjektu nalazi razlog, poradi kojega spajamo taj subjekat s predikatom, odnosno ako nam samo isporodjivanje obih pojmova zajamčuje njihovu pripadnost, tada je i ovakav sud analitičke naravi. U tom slučaju valja reći, da je sud sam po sebi ili neposredno nuždan.

Analizujemo li pojam nastajanja, vidjeti je po načelu protuslovlja, da taj pojam može pripadati samo kontingentnim, a ne nužnim bićima. Ako nadalje uzmemo, da se pojam uzroka takodjer odnosi na kontingentna bića — tad smo dobili zajednički jedan logički momenat, po kojem dolaze oba pojma (nastajanja i uzroka) u međusobnu svezu. Zanijekati kauzalni princip, t. j. zanijekati nužnu svezu između uzroka (koji stoji u nužnoj svezi s pojmom kontingentnosti) i nastajanja — značilo bi zanijekati nužnu svezu između nastajanja i kontingentnosti, a to bi se kosilo s načelom protuslovlja. Na čemu se dakle osniva nužna istinitost kauzalnog principa? Na analizi. Zar smo pojam uzroka otkrili analitički u pojmu nastajanja? Ne. A zar jo ipak kauzalni princip analitički sud? Uzmemo li Kantovu terminologiju, biva da su analitički samo oni sudovi, kod kojih predikat upoznajemo u subjektu, tad bi se imalo reći,

¹² Isp. Kleutgen, Philosophie d. Vorzeit I. p. 497.; Mercier, Logique, ed. 5. n. 60.; Gutberlet, Logik u. Erkenntnislehre, A. 3. p. 44.

da kauzalni princip nije analitičke naravi, već recimo „sui generis“ (Laminne 466). — Medjutim skolastička terminologija je druga nego Kantova (a nema ni malo razloga da bude ista), pak se s toga ne može osporavati analitički karakter kauzalnog principa upravo tako, kao što se ne da poreći, da analitičkim istraživanjem dvaju ili više pojmova proširujemo naše znanje. To bi mogao poricati samo pozitivizam i Kantov subjektivizam. U prvom slučaju imali bi znanstveni principi samo empiričku, nenužnu vrijednost (jer se po pozitivističkoj nauci sve naše znanje osniva na iskustvenom opažanju), a u drugom slučaju imali bi jedino subjektivnu nužnost ljudskog mišljenja. Ako naime po Kantovom shvatanju analitički sudovi ne proširuju našeg znanja (oni su samo *Erläuterungsurteile*), tada se znanost ne može osnivati na analitičkim sudovima, a prema tome se i znanstveni principi (n. pr. princip uzročnosti) ne osnivaju na objektivnim pojmovima, već jedino na subjektivnim misaonim uvjetima. Ako pak analitičko mišljenje proširuje naše pojmovno znanje (kao što skolastička filozofija uči), tada je na temelju analitičkih principa moguća objektivna znanstvena spoznaja — a tada uopće ne postoje Kantovi sintetički sudovi a priori.

Uza sve to Laminne kao da se čudi, što „većina onih umnika, koji se broje u katoličku školu“ (471), brani analitički karakter kauzalnog principa. S toga navodi Laminne neke autore (n. pr. Desana, Backera, Fargesa, Pescha, Gutberleta i t. d.), te ih kuša svakog napose pobijati. Kauzalni princip nije ništa drugo, nego opći princip dostatnog razloga primijenjen na realna bića. „Ideja realnosti ili zbiljskog bića jest jednostavna, te ju ne možemo zapravo definovati, a dosljedno ni analizirati. Otuda je dakle nemoguće, da se izvede pojam: imati razlog svoje egzistencije... Dosljedno tome ne će biti protuslovno reći: realno biće nema razloga za svoju egzistenciju. Pojam realnog kontingentnog bića definujemo: biće koje egzistira tako, da mu sama bit njegova ne uključuje egzistencije. U ovoj definiciji ne nalazi se ništa, što bi iziskivalo svezu ovisnosti obzirom na uzrok... Nije dakle protuslovno reći: kontingentno biće postoji, a da ga nije proizveo nikoji uzrok. To je krivo rečeno, ali nije protuslovno“ (482).

Što ćemo na to? Pojam kontingentnog bića, u koliko je kontingentno, nije relativan s pojmom bića uopće, već s poj-

mom nužnog bića. Nužno je ono biće, koje egzistira tako, da mu sama biti njegova uključuje egzistenciju. O nužnom biću moramo tvrditi egzistenciju, te je bezuvjetno nemoguće zanijekati tu egzistenciju. Razlog ove bezuvjetno nužne tvrdnje nalazi se u samoj biti nužnog predmeta. A kako je s kontingentnim bićima? U samoj biti kontingentnih predmeta nemam razloga, da ne bih mogao zanijekati egzistenciju. Ako dakle (u slučaju zbiljske egzistencije) tvrdim egzistenciju, tada ova tvrdnja nije bezuvjetno nužna obzirom na samu biti kontingentnog predmeta. U tvrdnji egzistencije isključuje se nijekanje te iste egzistencije samo uvjetno, t. j. dogod ili u koliko egzistencija kontingentnog bića imade svoj dostatni razlog. Mogu li taj razlog pomišljati u samoj biti? Takovo bi pomišljanje bilo protuslovno obzirom na kontingentnost ili indiferentnost biti za egzistenciju i ne-egzistenciju. Realni uvjet egzistencije izvan samog bića zove se uzrok. U kauzalnom se pako principu spaja pojam uzroka s pojmom nastajanja. Ovaj pojam (nastajanja) nije uključen u definiciji kontingentnog bića, jer kontingentno biće (u koliko je kontingentno) ne izriče vremenske relacije između nebitka i realnog bitka. Kauzalni dakle princip sadržaje dva pojma, koja nijesu u neposredno nužnoj svezi, t. j. nijesu spojeni na osnovu sadržajne istovetnosti, već na osnovu sveze sa zajedničkim jednim logičkim momentom. Laminne bi dakle samo u tom slučaju mogao poricati analitički karakter kauzalnog principa, kad bi tek one sudove zvao analitičkima, koji crpu sav svoj sadržaj neposredno iz subjekta. Ali na taj bi se način neopravdano stalo usvajati Kantovu terminologiju, koja je, držimo, posve suvišna za razvitak i neprolaznu vrijednost skolastičke filozofije.

