

Problem kauzalnog principa — njegovo rješenje —

1. Uvod.

Kako smo izložili u prvom članku¹, smisao problema kauzalnog principa nije taj, da li zaista sve, što započinje ili što se zbiva ili što postaje ili se mijenja, ima svoj uzrok. Mi shvaćamo pitanje posve općenito. »Koja stvar ne može postojati, a da nema uzroka, i kako možemo spoznati, da li neka stvar ima uzrok ili ne, i zašto je nužno ovisna o uzroku?« to je naše shvaćanje problema. Ima li svako prouzrokovano biće neki nesumljivi biljeg, koji odaje njegov izvor, i koji je ovaj biljeg, to tražimo.

Dva su nam puta otvorena, kojima možemo poći, da nademo rješenje pitanja. Promatrati možemo dva bića: jedno, koje postoji, a da nema uzroka; drugo, koje ima uzrok, ispitujući, odakle ona razlika. Ako nademo posljednji odgovor na naše pitanje, našli smo općeniti temelj ili razlog, na kojem se osniva prouzrokovanoost ili neprouzrokovanoost bilo kojega bića. Da sigurnije postignemo svoj cilj, služiti ćemo se i jednim i drugim putem.

2. Prvi put k rješenju problema.

Promatrajmo biće, koje postoji, a da nema uzroka. Nije nam ovdje namjera dokazivati, da ima takvo biće — Bog. Samo to ćemo mimogred spomenuti, da nam je lakše razumjeti one, koji misle, da postoji samo nestvoreno biće, negoli one, koji misle, da nema Boga, već da postoje samo stvorena bića, premda je oboje krivo. Ali ovdje pitamo samo, zašto takvo nestvoreno biće, ako postoji, nema uzroka. Razlog jamačno ne može biti slobodni izbor istoga bića, jer izbor već predpostavlja egzistenciju onoga, koji izabire. Nitko ne može sam izabrati, kada i kako i gdje će dobiti egzistenciju. Niti se može sam proizvesti. Zato onaj izraz kršćanske filozofije i teologije »Deus est ens a se — Bog je sam od sebe« ne znači, da Bog sam sebe proizvodi ili da je sam svoj uzrok. Ova je istina bila prije 30 godina predmetom živahne polemike. Duhoviti, ali u skolastičkoj filozofiji i teologiji slabo potkovan apologeta Herman Schell služio se izrazima, koji su svakako pobuđivali mnijenje, da prema njemu »ens a se« znači biće, koje samo sebe proizvodi ili koje je samo sebi uzro-

¹ Život 1929. br. 3. 134—141.

kom. On je pridjevao Bogu »Selbstursächlichkeit« i »Selbstverwirklichung«. Proti njemu je ustao glasoviti dogmatičar Kristijan Fesch² te sa filozofijskog i teološkoga stanovišta napao na njegovu nauku, koja da je neoplatonska i zabačena već od skolastička srednjega vijeka. Schell se branio³, ali jedva da će tko priznati, da mu je obrana uspjela.

Ne može biti bolje ni s onima, koji misle, da se može nešto razviti iz ništa.

Pitanje pak, da nije možda nečija egzistencija ovisna o izboru nekoga drugoga, ima smisao samo kod one stvari, koja ima uzrok, a ne kod one, koja ga nema. Zato ono biće, koje postoji, a da nema uzroka, nužno postoji; a razlog, zašto postoji, mora biti u tom biću samom, a ne izvan njega. Da možemo razumjeti, zašto takovo biće ima predikat »postoji«, moramo odrediti jedan drugi predikat, bez kojega ono neprouzrokovano biće ne možemo pomisliti, a kojega opet ono biće ne bi moglo imati, kad ne bi ujedno imalo predikat »postoji«. Pitamo dakle, što je u neprouzrokovanom biću razlog, zašto postoji. Na ovo pitanje ne možemo odgovoriti, da zato postoji, jer postoji. Ovaj odgovor bila bi puka tautologija. Niti možemo kazati, da zato egzistira, jer je vječno. Vječnost predpostavlja egzistenciju, a ne obratno. Stoga Sv. Toma⁴ nije vidio nikakve kontradikcije u pojmu svijeta, koji bi bio vječan, pa ipak ne bi nužno niti bez uzroka postojao. Rečenica: »Što je nestvoreno, vječno je«, ne može se naprosto okrenuti u rečenicu: »Što je vječno, nestvoreno je«.

Niti možemo kazati, da nestvoreno biće zato postoji, jer je duh. I duh ne uključuje u svojem pojmu egzistenciju, i zato duhovnost ne može biti razlogom egzistencije. Ima duhovno biće, koje sigurno ne postoji od vijeka, naime ljudska duša. Drugi mora dakle biti razlog, zašto Bog nužno egzistira i to neovisno o svakom uzroku.

Razlog je njegova apsolutna jednostavnost u fizičkom pogledu, koja nije plod apstrakcije, nego je neovisna o našem promatranju. Jer je Bog apsolutno jednostavno biće, zato nema u njega nikakve potencijalnosti, t. j. Bog ne može ništa novo postati niti može prestati biti, što jest. To znači ona formula: »Deus est actus purus — Bog je čista aktualnost«, ili »Deus est ipsum esse — Bog je samo bivstvovanje«, ili ona, koju je sam Bog upotrijebio »Ja sam koji jesam — Ego sum qui sum.« Kad ono nestvoreno biće, koje zovemo Bog, ne bi bilo apsolutno jednostavno, nego bi imalo kakvih bilo fizičkih bilo metafizičkih sastavnih dijelova, sadržavalo bi u sebi protuslovlje, jer bi egzistiralo bez uzroka, premda kao sastavljeno biće ne bi moglo egzistirati bez

² Theol. Zeitfragen, I. svezak, Freiburg 1900, 133—167: Ist Gott die Ursache seiner selbst?

³ Apologie des Christentums, Paderborn 1902, I, 21—23.

⁴ Opusc. »De aeternitate mundi«.

uzroka. To je očita nauka Sv. Tome. Tako⁵ kaže: »Deum omnino esse simpliciter multipliciter potest esse manifestum — da je Bog posve jednostavno biće, može se očitovati na mnogo načina.« Da kod toga misli nesamo na fizičke dijelove nego i na metafizičke, jasno razabiremo iz raznih vrsta dijelova, koje nabraja. Isto tako kaže posve općenito za svako biće, koje ima dijelove kojegod vrste, da ne može postojati bez uzroka:⁶ »Omne compositum causam habet — sve, što je sastavljeno, ima uzrok.« A prije je⁷ kazao, da u Bogu nema nikakve razlike između njegove biti i njegova bivstvovanja, i da je zato samo bivstvovanje: »Deus non solum est sua essentia, sed etiam suum esse — Bog je nesamo svoja bit, nego i svoje bivstvovanje.« Time, što je Bog »ipsum esse« ili »suum esse« razlikuje se od svakoga drugoga bića, jer ni jedno drugo biće nije »suum esse« ili »ipsum esse«, nije egzistencija, nego ima egzistenciju. Zato se Bog ne može pomisliti bez egzistencije, a svako drugo biće može. Iz toga, što je Bog »ipsum esse«, slijede i njegova svojstva: on je neograničen u savršenstvu i zato samo jedan, čisti duh, početak i izvor svega. U tom su složni svi i pristaše i protivnici realne distinkcije između esencije i egzistencije u stvorenih bića. Ukoliko glasoviti dominikanac Del Prado u svom velezasluznom djelu »O temeljnoj istini kršćanske filozofije« pod ovom temeljnom istinom razumije to, da je samo Bog »ipsum esse«, slažu se s njime potpunoma i oni, proti kojima je knjigu napisao. Ukoliko pak misli, da je zato, da bude neko biće »ipsum esse«, dovoljno, da samo nema realne distinkcije između njegove esencije i egzistencije, protivnici odgovaraju, da to nije dovoljno, nego da mora biti isključena i potpuna umaska distinkcija.

3. Kojemu nas je rezultatu doveo prvi put.

Sada možemo odgovoriti na pitanje, što smo ga stavili na početku naše rasprave, naime po čemu možemo prosuditi, da li je neko biće prouzrokovano ili ne. Odgovaramo: Samo ono biće, koje je »ipsum esse« i zato neograničeno u savršenstvu, neovisno je o svakom uzroku. Svaka dakle stvar, koja je ograničena u savršenstvu, ima svoj uzrok, jer nije »ipsum esse«. Da li je pak neka stvar ograničena u savršenstvu, nije teško spoznati, barem u pogledu kvalitativnoga nego ne kvantitativnoga savršenstva. Ali ne smijemo misliti, da ograničenost pripada biti stvorenja, nego je svojstvo, koje iz stvorene biti nužno slijedi i zato je transcendentno prema skolastičkoj terminologiji.

S našim se rezultatom slaže, što Garrigou-Lagrange o-

⁵ Sum. theol. 1, 3, 7.

⁶ Sum. theol. 1, 3, 7.

⁷ Sum. theol. 1, 3, 4.

⁸ De veritate fundamentali philos. christ., Freiburg u Švic. 1911.

značuje kao kauzalni princip u najdubljem smislu: Svako biće, koje je sastavljeno, ima uzrok.⁹ Samo treba i to istaknuti, da biće, koje nije sastavljeno, nema uzroka. Posljedni i najdublji je razlog, zašto neka stvar ne može postojati bez uzroka: jer ima bit, koja nije samo bivstvovanje — ipsum esse, nego je sastavljena bar u nekom pogledu i zato ograničena u savršenstvu.

Ovaj je princip neovisan o prostoru i vremenu. Nije plod iskustva, niti smo ga postavili iz kakove potrebe, nego smo do njega došli samom analizom pojmova ili ontološkom refleksijom.

Ovo je rezultat, do kojega nas je doveo prvi put, t. j. promatranje bića, koje postoji, a da nema uzroka.

4. Drugi put k rješenju problema.

Promatrajmo biće, koje ima uzrok. Takvo je biće jamačno ono, koje postoji, a da nije oduvijek postojalo. Da je to općenito uvjerenje, razabiremo već iz toga, što svatko traži uzrok, ako opazi, da se nešto dogodilo ili da se nešto promijenilo. Tako rade svi, pa i oni, koji u teoriji drže, da može nešto postati bez uzroka. I to je slučaj opreke između teorije i prakse, slično kao što i deterministe, idealiste, aktualiste u praktičnom životu poriču što teoretski naučavaju. Prvi u teoriji niječu slobodu volje, u praksi je priznavaju. Drugi u teoriji niječu spoznatljivost tjelesnoga svijeta, a žive kao i svi drugi i služe se nekim stvarima za svoje potrebe, a neke kao štetne izbjegavaju. Treći u teoriji tvrde, da njihov vlastiti kao što i tuđi »ja« nije ništa stalna i što bi ostalo isto u raznim fazama života, a opet u životu priznavaju i od drugih zahtijevaju, da priznaju, da su oni isti na svršetku života, koji su bili i na početku.

Nego istražiti treba, na čemu se osniva naše uvjerenje, da sve, što započinje, mora imati svoj uzrok.

Introspekcija otkriva nam kao razlog ovoga općenitoga uvjerenja opet jedno drugo još općenitije uvjerenje, naime, da sve, što jest, mora imati razlog, zašto jest. Dakle i započinjanje mora imati neki razlog, koji nam tumači, zašto započinje biti, što prije nije bilo. Budući dakle da ono, što započinje biti, mora imati razlog, zašto se započinje, to mora imati uzrok, jer drugi razlog ne može biti dovoljan, da nam protumači, zašto se neka stvar započinje. Čitav se taj misaoni proces daje svesti na ovu silogističku formulu:

»Kad stvar, koja započinje biti, ne bi imala uzroka, ne bi imala razloga, zašto počinje; jer drugoga razloga nema.

A razlog sigurno ima, zašto počinje; jer sve, što jest ima razlog, zašto jest.

Dakle mora stvar, koja započinje, imati uzrok kao razlog, zašto započinje.«

⁹ Dieu, éd. 5, Paris 1928, 182.

Snaga ovoga umovanja cvisi o tom, da li doista sve, što jest, ima razlog, zašto jest, i da li doista stvar, koja započinje biti, ne može imati drugoga razloga započinjanja, nego uzrok. Ako ovo dvoje stoji, onda je nepobitna činjenica, da svaka stvar, koja započinje biti, ima uzrok kao razlog, zašto započinje biti. Treba dakle ispitati, da li ono dvoje stoji. Prvo, da li sve, što jest, ima razlog, zašto jest, drugim riječima,

5. Da li princip dovoljnog razloga vrijedi bez izuzetka?

O tom su principu mnogo pisali, otkako ga je slavni Leibniz počeo isticati, premda je u stvari bio poznat već Aristotelu i starim skolasticima, koji mu samo imena nijesu dali. Ime je dobio od Leibniza. Zove se sada »principium rationis sufficientis« ili francuski »principe de raison d'etre«; odatle onaj izraz, koji se kod nas dosta upotrebljava, da neka stvar ima ili nema svoj »raison d'etre«, premda bismo isto tako jasno izrazili svoju misao, ako bismo na našem jeziku kazali, da svaka stvar mora imati svoj dovoljni razlog, zašto jest.

Da navedem samo nešto iz novije lakše pristupačne literature izabrana Leibnizova djela, u kojima raspravlja i o principu dovoljnog razloga¹⁰ Sawicki¹¹ je napisao članak, u kojem je nijekao apsolutnu vrijednost ovoga principa. Na obranu ustao je Brinkmann¹². Istotako zastupa apsolutnu vrijednost ovoga principa Jansen¹³ i Franzelin¹⁴ odrešito zastupa posvemašnju sigurnost principa dovoljnog razloga. Uopće možemo kazati, da svi istaknuti zastupnici novoskolastičke filozofije brane apsolutnu vrijednost ovoga principa. Tako Mercier¹⁵, Hugon¹⁶, Donat¹⁷, Gredt¹⁸, Garigou-Lagrange¹⁹, Descogs²⁰, koji je napisao o principu dovoljnog razloga najopširniju, oštroumnu i svestranu raspravu u prvom svesku svoje goleme ontologije.

Ne će nam biti teško uvjeriti se o tom, da sve, što jest, ima razlog, zašto jest, i da ništa, što jest, nije bez razloga. Samo promotrimo smisao pitanja. Biti znači imati neki predikat. Pitati za razlog, zašto neka stvar jest, znači pitati, zašto ona stvar ima

¹⁰ G. W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundleg. d. Philos.* 2. sv., Leipzig, Meiner (god. ?)

¹¹ *Philos. Jahrbuch*, Fulda, 1925, 1—11.

¹² *Philos. Jahrbuch*, Fulda, 1927, 134—162.

¹³ *Philos. Jahrbuch*, Fulda, 1929, 178—181.

¹⁴ *Zeitschrift f. kathol. Theol.*, Innsbruck 1923, 330.

¹⁵ *Ontologie*, Louvain 1923, 266.

¹⁶ *Cursus philos. thom.*, Paris 1922, tom. VI, 119—121.

¹⁷ *Ontologia*, Innsbruck 1921, 211—2.

¹⁸ *Elementa philos.*, Freiburg 1926, tom. II, 149.

¹⁹ *Dieu*, Paris 1928, 170—179.

²⁰ *Institutiones metaph. gen.* tom. I, Paris 1925, 476—578.

onaj predikat. To vrijedi za kojigod stvar i kojigod predikat. Imati razlog svoga bivanja znači dakle, da je moguć odgovor na ovo pitanje. I doista je svakiput moguć odgovor. Možemo naime kazati, da stvar ima onaj predikat ili zato, jer pripada njezinoj biti, ili zato, jer je njezin akcicens. Svaki predikat neke stvari ili pripada njezinoj biti ili je njezin akcicens. Biti pripada onaj predikat, bez kojega stvar ne bi bila ništa, tako te se ne bi moglo ni pomisliti; akcicens je onaj predikat, bez kojega stvar ima svoju bit, dakle nešto jest i zato se može i pomisliti. Ovo je očita nauka i Sv. Tome, koji tako tumači razliku između supstancijalne ili bitne i akcidentalne forme²¹: »Supstancijalna se forma u tom razlikuje od akcidentalne, što akcidentalna forma ne čini, da nešto naprosto jest, nego da je nekakvo; . . . a supstancijalna forma čini, da nešto naprosto jest.«

Koja je razlika između predikata ili forme, koja pripada biti neke stvari i one, koja ne pripada njezinoj biti nego je njezin akcicens, lako je kazati. Ali pita se, zašto neki predikat ili forma pripada biti neke stvari, a drugi njezin predikat ili forma je njezin akcicens. Odgovor jest: jer ona stvar ima takvu bit; a pitati, zašto ima takovu bit, nema smisla, jer bi to značilo pitati, što je prije prvoga. Nego drugo pitanje ima dobar smisao: zašto je neki predikat ili forma stvari njezin akcicens. Na to možemo dvoje odgovoriti prema dvostrukom smislu pitanja. Ako pitanje znači: zašto je ovaj predikat akcicens, a ne nešto bitno za stvar, moramo odgovoriti: Zato, jer je bit one stvari takva, te se u njoj onaj predikat ili forma ne nalazi. Ako li pitanje znači, zašto stvar onaj akcicens ima te nije bez nje, ne možemo odgovoriti: Zato, jer je njezina bit takva; ona nije dovoljan razlog. Zato treba osim biti one stvari još nešto drugo, što je razlog, zašto stvar ima onaj akcicens; a takav se razlog zove uzrok.

Tako razumijemo i onu tezu skolastičke filozofije, da ono biće, koje je samo od sebe, dakle »ipsum (ili suum) esse«, Bog, ne može imati nikakovoga akcicensa. Zato i ono, što ima koji akcicens, ne može biti samo od sebe, Bog, nego mora biti stvoreno. U ovom pitanju složni su i pristaše i protivnici realne distinkcije između esencije i egzistencije u stvorenim bićima. I oni, koji poput Suareza priznaju samo umsku distinkciju, kažu, da u Boga ne može biti nikakav akcicens. Tako već Suarez²².

6. Biće, koje ne sadržaje egzistencije u svojoj biti, ima uzrok.

Ako je ono biće, koje ima akcicens, ovisno o uzroku, to je i ono biće prouzrokovano, koje ne sadržaje egzistencije u svojoj

²¹

²² Ex eo, quod Deus est suum esse per essentiam, ostendimus sequi ipsum esse summe perfectum ex vi talis esse; ergo non est capax accidentium quibus perficiatur.

biti. Razlog, zašto takovo biće ima egzistenciju, mora biti; bit stvari nije dovoljan razlog; mora dakle biti jedan drugi razlog, uzrok. Zato stvar koja započinje biti, mora imati uzrok, jer njezina bit ne uključuje u sebi egzistencije te stoga ne može biti razlog, zašto postoji ili započinje postojati. Da nema uzroka, takva stvar ne bi imala dovoljnog razloga svoje egzistencije.

Tako smo se uvjerali, da zaista stoji ono dvoje, što smo prije spomenuli kao temelj, na kojem se osniva dokazivanje kauzalnog principa, ukoliko se dokazuje promatranjem bića, koje je sigurno prouzrokovano. Kao takvo označili smo biće, koje započinje biti. Isto bismo umovanje i iste principe upotrebili promatrajući biće, koje je postalo. I ovo biće ne može imati razloga svoje egzistencije ili svoga postanka u svojoj biti, i zato mora imati razlog u nečem drugom, a to je uzrok.

7. Rezultat, kojemu nas je doveo drugi put.

Isti je konačni rezultat, kojemu nas je doveo i prvi i drugi put, promatranje nestvorenoga i stvorenoga bića; svako biće, koje je sastavljeno i zato nema razloga svoje egzistencije u svojoj biti, ima uzrok; a ono biće, koje je posve jednostavno i zato ima razlog svoje egzistencije u svojoj biti, nema uzroka. To je kauzalni princip u najdubljem smislu.

U ovoj formuli nije izraženo samo to, koja je stvar prouzrokovana, a koja nije, nego i posljednji unutrašnji razlog. Ovaj se sastoji u tom, što je nestvoreno biće posve jednostavno i zato »ipsum esse«, a stvoreno biće nije »ipsum esse«, nego je sastavljeno iz akta i potencije i zato nije biće naprosto, nego samo neko od raznih bića, ili, da upotrebimo skolastički izraz, koji to kratko označuje, jer ima »esse participatum« i stoga je »ens per participationem.« Iz ove temeljne razlike slijede sve druge. Nestvoreno biće je neograničeno u svakom savršenstvu, zato mora biti i razumno i slobodno i izvor svakoga savršenstva; a stvoreno biće mora biti ograničeno, može biti bez razuma, bez slobode, bez života. Nestvoreno biće može biti samo jedno, stvorenih bića bezbroj. Nestvoreno biće je nepromjenljivo, stvoreno je promjenljivo. Nestvoreno biće mora biti vječno, stvoreno može biti i dosta jest vremenito.

8. Da li je kauzalni princip analitički sud?

Oko ovoga pitanja vode se najžešće borbe, otkako je Kant uveo novu terminologiju, prema kojoj se sudovi dijele na analitičke i sintetičke. Kako je Kant razumio razliku između ove dvije vrste sudova, protumačio nam je sam²³: »Predikat nekog suda

²³ Kritik der reinen Vernunft, Einleitung: Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urteile, Reclamovo izdanje, str. 39—43.

pripada subjektu ili kao nešto, što je u pojmu ovoga subjekta (barem na sakriven način) sadržano; ili kao nešto, što nije nikako sadržano u pojmu ovoga subjekta, premda je s njime skopčano. U prvom slučaju zovem sud analitičkim, u drugom sintetičkim. Analitički su dakle sudovi jesni oni, u kojima se predikat združuje sa subjektom po identičnosti, a oni, u kojima sezdrženje misli bez identičnosti, neka se zovu sintetički. Prvi bi se mogli zvati tumačeći, a drugi proširujući sudovi, jer oni predikatom ništa ne dodaju pojmu subjekta, nego ga samo raščlanjuju na dijelove, koji su u njemu već (makar nerazgovijetno) sadržani u pomišljanju; a potonji sudovi dodaju pojmu subjekta neki predikat, koji se u njemu nikako nije pomišljao niti se mogao iz njega njegovim raščlanjenjem izvući.« — Kao primjer sintetičkoga suda navodi Kant²⁴ upravo kauzalni princip u formuli: »Sve, što postaje, ima svoj uzrok.« Da je ovaj princip doista sintetički, a ne analitički sud, dokazuje Kant ovako²⁵: U pojmu nečega, što postaje, mislim doduše egzistenciju, prije koje je bilo neko vrijeme, i. t. d., a iz toga mogu se izvesti analitički sudovi. Ali pojam uzroka je posve izvan onoga pojma i pokazuje nešto različito od onoga, što postaje, i nije u ovoj potonjoj predstavi nikako sadržan.« Ali budući da se pridijeva kauzalnomu principu nužnost i općenitost, koja prelazi granice iskustva, to je prema Kantu ovaj princip sintetički, ali priorni sud.

Uz Kanta su mnogi i kršćanski filozofi nijekali analitički karakter kauzalnoga principa, osobito otkako se u tom smislu izjavio A. de Margerie, profesor katoličkoga sveučilišta u Lille - u, jedan od najodličnijih katoličkih francuskih filozofa 19. vijeka²⁶. Među našim savremenima ističu se kao protivnici analitičnosti kauzalnog principa Hessen²⁷, Schneider²⁸, Geysler, kako misli Graf²⁹, pozivajući se na Geyslerovo djelo Erkenntnistheorie³⁰. Ali čini se, da treba Geyslera opet ubrojiti među pristaše analitičkoga karaktera kauzalnog principa, jer u novije vrijeme njegovu apsolutnu vrijednost dokazuje iz pojma postajanja³¹.

Velika većina onih, koji su napisali novije i najnovije priručnike skolastičke filozofije, još uvijek odrešito zastupa analitički značaj kauzalnog principa. Tako Mercier³², De Backer³³.

²⁴ str. 41—32.

²⁵ str. 42.

²⁶ Na prvom katol. međunar. znanstv. kongr. u Parizu 1888.

²⁷ Das Kausalprinzip, Augsburg 1928, 132—152.

²⁸ Problem der Gotteserkenntnis, Münster 1928, 69.

²⁹ Divus Thomas, Freiburg, 1929, 198.

³⁰ Münster 1922, 251 ff.

³¹ Einige Hauptprobleme der Metaphysik, Freiburg, 1923, 99—107.

³² Ontologie, Louvain 1923, 480.

³³ Theologia naturalis, Paris 1908, 42—50.

Hugon³⁴, Gredt³⁵, Franzelin³⁶, Gutberlet³⁷, Commer³⁸, Frick³⁹, Donat⁴⁰, Zimmermann⁴¹.

Neki skolastički filozofi zaziru od Kantove terminologije, prema kojoj se sudovi dijele na analitičke i sintetičke, jer je smisao nejasan i zato lako prouzrokuje nesporazumke i zbrku. Stoga vole staru terminologiju, prema kojoj se sudovi dijele na »iudicia per se nota« i »iudicia non per se nota«, prema tomu, da li je predikat sadržan u pojmu subjekta ili ne. Ali kakogod bila terminologija nepodesna, treba razumjeti one, koji se njome služe, makar je sami izbjegavali. I staru i novu terminologiju opširno i jasno izlaže i poređuje Descoqs⁴².

Smisao borbe oko analitičkoga karaktera kauzalnog principa je pitanje, da li ima asolutnu vrijednost, t. j. da li uvijek i svagdje vrijedi ili da li je istinit bez izuzetka. Došli smo do uvjerenja, da je apsolutno nužno uvijek i svagdje istinit, bez ikakva izuzetka. Nikad i nigdje ne može postati ili započeti ili egzistirati neovisno o uzroku ono, što nije »ipsum esse« i zato neograničeno. Ovo je uvjerenje plod umovanja. Mi uviđamo, da tako jest.

Nije dakle kauzalni princip niti sintetički sud a priori, kako Kant misli niti je puki postulat, kako misli Hessen⁴³. S pravom ga možemo nazvati analitičkim sudom prema novoj, ili iudicium per se notum prema staroj terminologiji. To vrijedi za našu formulu kauzalnog principa »što nije »ipsum esse«, ne može postojati bez uzroka«, a dosljedno vrijedi i za druge, običnije, formule »što postaje ili što započinje ili što se mijenja, ima svoj uzrok.«

9. »Iz njihovih plodova ćete ih upoznati«

Sve, što ima uzrok, svojim ograničenim bićem kazuje nam, da ima uzrok. Razumije se neprouzrokovani uzrok. Da li svako stvoreno biće ima i prouzrokovani uzrok, o tom ništa ne kazuje kauzalni princip; on je o tom pitanju posve neovisan, te bi ostao istinit, pa makar bio svaki stvoreni uzrok nemoguć. Zato nam kauzalni princip služi za dokazivanje egzistencije Božje, ali ne egzistencije stvorenih uzroka; ova se dokazuje na temelju iskustva i principa dovoljnog razloga, a ne iz samoga pojma bilo ograničenog bilo neograničenog bića.

³⁴ Curs. philos. thom. tom. VI, Paris 1923, 117—118.

³⁵ Elementa philos. Freiburg 1926, II, 130.

³⁶ Quaestiones selectae, Innsbruck 1921, 195.

³⁷ Allgemeine Metaph., Münster 1897, 102.

³⁸ System der Philos., Münster 1883, 1. Abt. 173.

³⁹ Ontologia, Freiburg 1921, 195.

⁴⁰ Ontologia, Innsbruck 1921, 210.

⁴¹ Kant i neoskolastika, Zagreb 1921, II, 61.

⁴² Institutiones metaph. gen., Paris 1925, 554—469.

⁴³ Das Kausalprinzip, Augsburg 1928, 211.

Nesamo egzistenciju nego i savršenstvo svoga uzroka javlja nam svako ograničeno biće. Uzrok mora i sam imati ono savršenstvo, koje daje učinku. Ali to vrijedi apsolutno nužno samo za nestvoreni uzrok, jer o njemu ovisi čitav učinak i čitav sekundarni uzrok, koji možda utječe na isti učinak. Zato nam sve stvari naviještaju s najvećom sigurnošću, kakav je Bog, jer ima, ili bolje jest neograničeno svako savršenstvo, koje njegovi stvorovi imaju ograničeno. Ali nipošto ne možemo ustvrditi, da uzrok ne smije imati i drugoga savršenstva, kojega učinak nema, ili da ga smije imati samo u istoj mjeri. Onu rečenicu »učinak ne može imati savršenstva, kojega nema uzrok, niti u većoj mjeri«, ne možemo okrenuti i kazati, da »uzrok ne može imati savršenstva, kojega nema učinak, niti u većoj mjeri.« Stoga ne možemo priznati »princip zatvorene prirodne kauzalnosti«, kojim se tako rado služe »moderni« prirodoslovci, kako je to lijepo prikazao Donat⁴⁴. Niti možemo priznati kao apsolutno nuždan »kauzalni zakon«, prema kojemu imaju slični učinci slične uzroke, naime stvorene uzroke i obratno, nego mi dopuštamo, da su mogući izuzeci, čudesa.

Tako razumijemo i one riječi Isusove⁴⁵: »iz njihovih plodova ćete ih upoznati.« Iz učinka poznajemo uzrok, iz djela čovjekovih njegovu dušu. Ali nada sve naviještaju nam stvari, kakav je Bog, koji je uzrok svih stvari, jer su sve ograničene, a On je neograničeno Biće,

»ipsam esse«.

F. Šanc D. I.



⁴⁴ Ontologia, Innsbruck 1921. 212—217.

⁴⁵ Matej 7, 20.