

ZIMMERMANN O INTENCIONALNOSTI¹

LJUDEVIT HANŽEK

Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet

University of Split, Faculty of Humanities and Social Sciences

UDK: 1 Zimmermann, Stjepan

Izvorni znanstveni rad / *Original scientific paper*

Primljeno / *Received*: 10. V. 2016.

Zimmermann intencionalnost shvaća kao esencijalnu relacionalnost, tj. odnos mentalnoga stanja prema predmetu. Makar ne zastupa tezu o intencionalnosti kao oznaci mentalnoga, tvrdi da je intencionalnost prikladan kriterij za klasifikaciju mentalnih stanja u međusobno isključive kategorije. Suprotno tim izjavama, ne čini se da je pojam intencionalnosti u njegovim djelima posve jasan, niti da ima eksplanatornu ulogu koju mu je Zimmermann namijenio. Zimmermann se pri klasifikaciji mentalnih stanja češće poziva na razliku između osjetnih i duhovnih, za koju često iznosi i detaljne argumente. U ovom radu iznosim probleme s Zimmermannovim shvaćanjem intencionalnosti, te pojašnjavam alternativnu podjelu mentalnih stanja koju se u njegovim djelima može pronaći. Ključni dio argumenata u prilog toj alternativnoj podjeli Zimmermannovo je inzistiranje na postojanju fiziološki neuvjetovanih momenata u ljudskoj spoznaji, a glavni su primjeri skolastički shvaćena apstrakcija i relativno opažanje. Analizom tih primjera pokazuje se da su višestruko problematični, te da ne pružaju adekvatnu potporu značajnim tezama koje Zimmermann na njima temelji.

KLJUČNE RIJEČI: *apstrakcija, duhovno, intencionalnost, opažaj, osjet, osjetno, relativno opažanje, Zimmermann*

Intencionalnost je svojstvo mentalnih stanja da su o nečemu, da se *odnose na* nešto, da *reprezentiraju* nešto (bilo svijet, bilo druga mentalna stanja). Hrvatski je filozof Stjepan Zimmermann u više svojih djela obradio teme iz filozofske psihologije te se u njima osvrnuo na intencionalnost mentalnih stanja. U ovome radu donosim поблизу analizu tih mjesta.

I. INTENCIONALNOST

I.1. DEFINICIJA I DOSEG

Zimmermann u svojim djelima redovito spominje intencionalnost kao jedno od važnih svojstava mentalnih stanja. Dapače, u dvjema je njegovim knjigama intencionalnost navedena u rječniku najvažnijih termina; tako u *Temeljima psihologije* stoji:

¹ Ovaj je tekst dio disertacije obranjene 7. srpnja 2015., na poslijediplomskom doktorskom studiju *Humanističke znanosti*, na Sveučilištu u Zadru.

Također, zahvalio bih Hrvatskoj zakladi za znanost na financijskoj potpori pri radu na ovom tekstu, kroz projekt 5343.

„*Intencionalnost* = subjektivna napremičnost (Subjektbeziehung), jastvena upravljenost predmetu; sinon. obraćati k nečemu, hinwenden ; intencionalan, subjektivno napremičan (Gerichtetsein, Sichhinrichten, Sichzuwenden, samoupravljanje).“ (Zimmermann, 1923: 227)

Duševni život ima sličnu, ali ne posve identičnu natuknicu:

„*intencionalnost* (lat. in-tendere, težiti za čim, ciljati na što; jastvena upravljenost ili usmjerenost, Subjektbeziehung, Gerichtetsein, Sichhinrichten 12, 25, 64, 79, 109, 130.“ (Zimmermann, 1932: 309)²

Intencionalnost Zimmermann shvaća kao esencijalnu relacionalnost; bit je intencionalnosti u tome da se intencionalna stanja odnose prema nečemu kao prema svome predmetu – termini „upravljenost“, „usmjerenost“ ili „intendiranje“ koje koristi za pojašnjavanje tog svojstva shvaćeni su samo u smislu posjedovanja predmeta ili odnosa prema predmetu (Zimmermann, 1932: 12).³

Austrijski filozof Franz Brentano zaslužan je za obnovu interesa za pojam intencionalnosti, koji ima dugu skolastičku tradiciju. Svojim ključnim djelom, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874), Brentano je intencionalnost nazvao oznakom mentalnoga (onim svojstvom koje razlikuje mentalna stanja od onih koja to nisu, npr. fizičkih), i vrste intencionalnosti smatrao prikladnim kriterijem za kategorizaciju mentalnih stanja (Brentano, 1874). Zimmermann je svjestan Brentanove uloge u obnovi pojma intencionalnosti, ali iz rijetkih i vrlo šturih tvrdnji koje iznosi o Brentanu nije moguće zaključiti da ga je čitao. Tako kaže da je Brentano intencionalnost smatrao karakteristikom duševnosti (dakle, oznakom mentalnog), ali se s njim u tom pogledu ne slaže jer smatra da postoje i neintencionalni duševni događaji, poput osjetilnih utisaka i čuvstava ugone i neugode (Zimmermann, 1923: 15).⁴

Naglasak na postojanju neintencionalnih duševnih stanja vidljiv je u svim Zimmermannovim djelima koja tematiziraju psihologiju. Ono što nije posve jasno jest to koja stanja Zimmermann smatra neintencionalnima, i što točno pod tim misli.

Budući da intencionalnost shvaća kao odnos prema predmetu, Zimmermann pod neintencionalna stanja svrstava ona koja nisu „upravljena na predmet“ (Zimmermann, 1943: 12). Primjer kojega redovito daje jest *osjet*, tj. *osjeti*.

Izvor svega ljudskog znanja o svijetu jest izvanjsko (ili osjetilno) opažanje, a konkretne instance tog opažanja su opažaji (Zimmermann, 1943: 11; Zimmermann, 1923: 43). Opažaji pak nisu bazični elementi svijesti, već su sastavljeni od osjeta (Zimmermann, 1923: 43). Osjeti su prvotni elementi svijesti, tj. sami nisu sastavljeni od jednostavnijih elemenata; primjeri osjeta su: boja, oblik, miris, okus, tvrdoća, toplina, tekstura... (Zimmermann, 1923: 43; Zimmermann, 1932: 14-16). Na nekim mjestima Zimmermann za isti skup primjera koristi termin *oćuti*, a svjesno zbivanje koje subjekt doživljava onda kada su u njegovoj svijesti prisutni takvi elementi jest *oćućivanje* (Zimmermann, 1923: 78).

² Manjak desne zagrade nije pogreška u citatu, u samom Zimmermannovu tekstu je također nema.

³ Moglo bi se reći da je izbor tih termina blago neprikladan, naime „usmjerenost“ ili „intendiranje“ nekad previše sugeriraju značenje „intencionalnost“ kao svrhovite radnje, ili radnje

vođene svjesnim subjektivnim motivima; međutim, Zimmermann ne miješa to značenje sa ovim brentanovskim.

⁴ To nije jedino mjesto na kojem Zimmermann spominje Brentana, ali je jedino izravno relevantno za temu intencionalnosti.

Jedna interpretacija Zimmermannova stava o odnosu osjeta i opažaja jest slijedeća: osjeti su zavisni od uma, opažajni predmeti su pak nezavisni od uma. Oćućivanje je svjesno doživljavanje osjeta; budući da osjeti ovise o organskoj, tj. fiziološkoj aktivnosti, oćućivanje je ujedno i zamjećivanje fizioloških podražaja. Ujedinjavanje osjeta u cjelinu i shvaćanje te cjeline kao reprodukcije ili 'otiska' predmeta, jest opažanje ili zamjećivanje predmeta (Zimmermann, 1923: 77). Predmet je pak shvaćen kao izvor, ili uzrok podražaja i razlikuje se od subjekta opažanja (Zimmermann, 1932: 14); dakle, oćućivanje je svjesno doživljavanje osjeta, a opažanje je znanje o uzrocima osjeta, ili shvaćanje uzroka osjeta (Zimmermann, 1943: 12; Zimmermann, 1923: 79).⁵ Osjeti konstituiraju opažajni sadržaj, a opažajni sadržaj treba razlikovati od predmeta - opažajni sadržaj je zavisan od uma i ima poseban način egzistencije (Zimmermann, 1923: 89); predmet opažaja nezavisan je od uma i ima uobičajenu, realnu egzistenciju (Zimmermann, 1932: 15; Zimmermann, 1923: 76-77). Argument za razlikovanje opažajnog sadržaja od opažajnog predmeta jest fenomen *perceptualne relativnosti* – situacije u kojima dolazi do promjene opažajnog sadržaja, dakle osjeta, bez korespondirajuće promjene opažajnog predmeta (Zimmermann, 1932: 15).⁶

Ovo je interpretacija Zimmermannova stava koja se, uzevši u obzir načelo milosrđa, čini najvjerojatnijom. Interpretacija je nužna zbog terminološke neujednačenosti i nejasnoće prisutne u odlomcima u kojima Zimmermann izlaže svoje teze.

Npr. na nekim mjestima inzistira na razlikovanju predmeta od sadržaja opažanja, a pod sadržaj opažanja podvodi osjete (Zimmermann, 1932: 15); drugdje standardne primjere osjeta (boje, glasovi, temperatura...) naziva predmetima i pripisuje im poseban način egzistencije, analogno predodžbama (pomislama) koje imaju „zbijski opstanak u mojoj svijesti“ (Zimmermann, 1923: 76). U ranijim tekstovima je miješanje sadržaja s predmetima iskustva još očitije (Hanžek, 2012; Zimmermann, 1915). Nadalje, za uzrok podražaja koristi termin „predmet“ (Zimmermann, 1923: 79); to dovodi do zabune jer su osjeti svjesni doživljaji podražaja, a osjeti nemaju predmete (Zimmermann, 1932: 16; Zimmermann, 1923: 80). Na jednome mjestu koristi frazu „zbijsnost“, koju osjetilno opažam“ da bi označio od uma nezavisan predmet opažanja (Zimmermann, 1923: 76); na idućoj pak stranici koristi frazu „sjetilno-opažajna (pojavna) zbijsnost“ da bi označio opažajni sadržaj (Zimmermann, 1923: 77).

Nije sa sigurnošću jasno ni kako točno Zimmermann shvaća intencionalnost; makar je uglavnom poistovjećuje sa relacionalnošću, tj. odnosom prema predmetu, na jednom mjestu govori da je ono što razlikuje intencionalna od neintencionalnih duševnih stanja neovisnost ovih prvih od naše mentalne aktivnosti – uz tu tvrdnju veže i činjenicu da je moguće stajati u različitim intencionalnim odnosima prema istom sadržaju (Zimmermann, 1923: 49). Neovisnost intencionalnih sadržaja znači da nije moguće voljno utjecati na opažajni sadržaj, ali nije jasno kako druga činjenica (neovisnost sadržaja i modaliteta) pruža temelj za razlikovanje intencionalnih od neintencionalnih stanja – neovisnost sadržaja od intencionalnih modaliteta nema bitne veze sa neovisnošću sadržaja od subjektive volje.

⁵ Slično kaže i Reid (Reid, 2002).

⁶ „Kako se iz tog primjera može konačno uvidjeti, osjet znači svijesni sadržaj o nazočnom podražaju, a *opažaj* (zamjedba) znači svijesno ali *nejasno određeno znanje o predmetu podražaja*“

(Zimmermann, 1923: 79) i „Opažati znači shvaćati osjetilno nazočne stvari. Ili: opažaj je znanje o izvanjskom predmetu, koji podražuje osjetilni organ“ (Zimmermann, 1943: 12).

Ovakve su dvosmislenosti i terminološke nedosljednosti relativno česte pojave u Zimmermannovu opusu, te je u pogledu brojnih pitanja teško rekonstruirati njegov precizan i dosljedan stav. Zbog toga nije moguće sa iole značajnim stupnjem sigurnosti prihvatiti gornju interpretaciju kao najvjerojatniji njegov detaljan stav o odnosu osjeta i opažaja; sigurno je samo to da je osjete smatrao neintencionalnima, tj. nije mislio da su nužno u odnosu prema predmetu.

1.2. VRSTE INTENCIONALNOSTI

Dok se s Brentanom Zimmermann ne slaže oko toga da je intencionalnost svojstvo koje dijeli mentalne fenomene od fizičkih, slaže se s njim da bi vrsta intencionalnosti trebala biti kriterij za podjelu mentalnih stanja na različite skupine (Zimmermann, 1923: 50). Zimmermannova je podjela duševnih fenomena pak sukladna onoj koju je već i Brentano nazivao standardnom: *spoznaja*, *čuvstva* i *voljni fenomeni* (Zimmermann, 1932: 3).

Sudovi su vrsta spoznajnih doživljaja, i nužno je razlikovati njihove elemente:

1. Doživljaj suda treba razlikovati od njegova smisla ili sadržaja. Prvo, različiti ljudi mogu istodobno doživljavati sudove istog smisla, tj. sadržaja (Zimmermann, 1923: 133). Drugo, jedan čovjek može u različitim vremenskim odsječcima doživljavati sud istog smisla, tj. sadržaja (Zimmermann, 1923: 133). Smisao ili sadržaj suda se pak sastoji od afirmativnog ili negativnog prediciranja nekog određenja predmetu – tvrdnje da predmet posjeduje ili ne posjeduje neko svojstvo (Zimmermann, 1932: 62; Zimmermann, 1923: 134). Iz ovoga je očito da su doživljaji o kojima Zimmermann govori događaji, tj. konkretne instance bivanja u nekom mentalnom stanju; sadržaj ili smisao je klasično shvaćen propozicijski sadržaj. Dakle, Zimmermann sudove smatra *propozicijskim stavovima*.
2. Predmet suda treba razlikovati od njegova sadržaja. Prvo, sadržaji su ovisni o umovima svjesnih subjekata koji ih doživljavaju, što znači da ne postoje osim ako ih neki subjekti ne doživljavaju (Zimmermann, 1923: 134); predmeti suda su oni predmeti na koje se sadržaj suda odnosi, a to su uglavnom od uma nezavisni predmeti, koji postoje bez obzira na to misli li netko o njima ili ne. Drugo, sadržaj suda može biti istinit ili neistinit, a predmeti ne mogu biti istiniti ili neistiniti (Zimmermann, 1932: 64; Zimmermann, 1923: 135).⁷

Afekti su duševna stanja obilježena kontrastom ugodno/neugodno, tj. zadovoljstvo/nezadovoljstvo (Zimmermann, 1932: 78). Međutim, za razliku od sudova, koji su isključivo usmjereni na predmet i predmetu pripisuju ili odriču neko svojstvo, afektivna duševna stanja modificiraju samoga subjekta:

„...ja se radujem nečemu tako, da ovo nešto određuje mene (moj ‘ja’) sa radošću; ja se nadam nečemu, divim se nečemu, ljubim nešto, žalostim se zbog nečega... – tj. svako ovo ‘nešto’ određuje mene tako, da se nadam, divim, ljubim...” (Zimmermann, 1932: 79).

⁷ Jasno, istinitost o kojoj Zimmermann ovdje govori je ona semantička, ili kako je on zove, „logička“ (Zimmermann, 1923: 135). Dio je skolastičke metafizike teza da su svi predmeti

ontološki istiniti – odgovaraju Božjoj ideji tog predmeta, što ih čini spoznatljivima – ali to nije istinitost o kojoj je ovdje riječ.

Afektivni su fenomeni uglavnom intencionalni, kaže Zimmermann. Naime, oni su jedna od skupina dobivenih podjelom duševnih fenomena prema vrsti intencionalnosti koju posjeduju; isto tako, iz primjera koje daje očito je da su i čuvstva usmjerena na predmete, npr. uvijek se žalostimo zbog nečega ili radujemo zbog nečega (Zimmermann, 1932: 79). Međutim, na barem jednom mjestu on kaže da čuvstva nemaju predmete; upravo zbog toga odbacuje Brentanov prijedlog o intencionalnosti kao oznaci mentalnoga, jer su čuvstva primjer duševnih (mentalnih) stanja koja nisu intencionalna (Zimmermann, 1923: 15). Kasnije u istoj knjizi eksplicitno tvrdi da sva čuvstva jesu intencionalna (Zimmermann, 1923: 80). Uzevši u obzir takve kontradikcije, teško je pouzdano znati točan njegov stav; budući da na većini mjesta govori o čuvstvima kao o intencionalnima i budući da konzistentno čuvstva svrstava pod mentalne fenomene, a izrijekom je naveo vrstu intencionalnosti kao kriterij klasifikacije, možda bi bilo smisljeno tretirati njegovo negiranje te intencionalnosti kod čuvstava samo kao omašku.

Nadalje, afektivni se fenomeni međusobno razlikuju prema kvaliteti i prema intenzitetu; razlika je po intenzitetu moguća i između različitih instanci jedne vrste afekta (Zimmermann, 1932: 79-80). Također, afekti međusobno ulaze u složene relacije koje su opisane pravilnostima ili zakonitostima (Zimmermann, 1932: 80).⁸

Od voljnih fenomena ključni su *htijenje* i *odluka*. Htijenje je procesom prosuđivanja motivirana težnja za postizanjem nekog poznatog cilja, spojena s odlukom o izvedbi radnje pomoću poznatih sredstava (Zimmermann, 1943: 64). Odluka je izborom obrazloženo usvajanje cilja i djelovanja prema cilju i uvijek pretpostavlja vaganje između dvaju oprečnih radnji (Zimmermann, 1943: 64-65).

Zimmermannovo korištenje intencionalnosti kao razlikovnog kriterija različitih skupina mentalnih stanja posve odgovara Brentanovom postupku; međutim, ta je sličnost samo površna. Makar je istina da Zimmermann takvu podjelu konzistentno ponavlja, i da čak dijeli poglavlja u svojim knjigama prema njoj, lako je uočiti da Zimmermann koristi još jednu podjelu mentalnih stanja koja igra mnogo važniju ulogu u njegovoj psihologiji. To je podjela mentalnih stanja na *osjetna* i na *intelektualna*; ta je pak podjela važna zato jer se preslikava na podjelu između *fiziološki uvjetovanih* i *duhovnih* mentalnih stanja.

2. ALTERNATIVNA PODJELA MENTALNIH STANJA

2.1. OSJETNA I DUHOVNA STANJA

Podjelu fiziološki/duhovno Zimmermann proteže kroz dvije skupine duševnih stanja: sudove i voljne fenomene (Zimmermann, 1932: 212). Fiziološki su uvjetovana ona duševna stanja u kojima nije moguće biti bez prethodnog (ili istovremenog) bivanja u izvjesnim fiziološkim stanjima. Duhovna su ona stanja u kojima je moguće biti bez prethodnog (ili istovremenog bivanja) u izvjesnim fiziološkim stanjima. „Više duševne sposobnosti“ (sam

⁸ Te relacije uključuju: ovisnost kakvoće jednog duševnog elementa o cjelokupnom duševnom stanju, slijed jednog tipa afekata za drugima, inhibiciju ili izazivanje jednog tipa afekata prisutnošću drugih... (Zimmermann, 1932: 80).

ih Zimmermann spominje u navodnicima) tj. razumska spoznaja i voljni čini, duhovne su.⁹ Zimmermannovim riječima:

„Protivno tome mi smo vidjeli, da naše ‘više duševne sposobnosti’ – sposobnost mišljenja (poimanja i suđenja) i htijenja – nijesu vezane na ‘tvarnu (tjelesnu) podlogu’. To jest, proces nastajanja jednog pojma, suda (izvoda i zaključka) i voljnog čina nije fiziološko, nego psihičko zbivanje. Apstrakcija, distinkcija, uporedba, relativno opažanje u procesu poimanja, zatim sintetička funkcija suđenja i pogotovu izborni voljni čin – sve su to komponente one doživljajne aktivnosti, kojoj je ‘podloga’ samo jastvo. Sve ove komponente, tj. svi ovi psihički procesi sastoje od takovih pojedinih događaja, od kojih zavisi postanak pojma, suda, odluke – a nijedan događaj u tim procesima nije fiziološki. Dakle postoje životni procesi, u kojima nema ‘tvarne podloge’“ (Zimmermann, 1932: 211-212)

Zimmermann nigdje ne daje koncizan ili strukturiran argument u prilog ovim tvrdnjama; njegovo je dokazivanje ovoga stava često dugačko, ispresijecano drugim temama i motivima i nekada nejasno. Nadalje, kod Zimmermanna je zapravo moguće identificirati nekoliko različitih argumenata u prilog postojanju duhovnih duševnih stanja, ali dva se argumenta ističu kao razrađeni i stalni momenti u njegovoj raspravi: prvi, koji se oslanja na tradicionalnu skolastičku *teoriju apstrakcije* i drugi, koji se temelji na *relativnom opažanju*.

Ti se argumenti zaista donekle razlikuju; međutim Zimmermann na neki način temeljnim smatra onaj iz relativnog opažanja. To je vidljivo ponajprije iz činjenice da se, prema njegovom mišljenju, apstrakcija temelji na relativnom opažanju – duhovni karakter ovoga potonjeg implicira duhovni karakter apstrakcije.

Teorija o apstrakciji skolastički je odgovor na *ideogenetski problem*, tj. pitanje o nastanku prvih, jednostavnih pojmova iz kojih se konstruiraju složeni pojmovi. Prema skolastičkom nauku o apstrakciji kako ga Zimmermann izlaže, osjetila zaprimaju osjetilnu građu u vidu *phantasme*, ili maštovne slike – ukratko, osjetilne predodžbe. *Phantasme* prikazuju individualan predmet sa svojim konkretnim obilježjima; one ne sadrže ništa univerzalno ni nužno (Zimmermann, 1943: 36). Da bi se formirao pojam predmeta, u kojemu su neke oznake reprezentirane kao da nužno pripadaju predmetu i kao da pripadaju svim predmetima tog tipa, nužno je da aktivni intelekt, tj. razum ‘izluči’ ili apstrahira formu (ili univerzaliju) iz *phantasme*. Razum to radi izravnim shvaćanjem, tj. intuicijom univerzalije u *phantasmi* (Zimmermann, 1943: 36). Odvojena se univerzalija pohranjuje u pasivni razum, te je time dovršen proces formiranja pojma (Zimmermann, 1923: 156-158).¹⁰

⁹ Poznata je teza skolastičke filozofije da ništa nije bilo u razumu prije nego je bilo u osjetilima. Doslovno gledano, to je neistina iz perspektive skolastičkog kanona – opći pojmovi nisu bili u osjetilima prije nego su bili u razumu. Međutim, ideja u pozadini ove izreke je da razum može spoznavati općenito i nužno samo ako ima na raspolaganju neku osjetnu građu. U svjetlu toga, može se činiti čudna teza da su duhovna stanja neovisna od fizioloških stanja; ako su osjetna stanja zavisna od fizioloških, a razumska spoznaja pretpostavlja nekakvu osjetnu građu, nije li onda i razumska spoznaja zavisna od fizioloških stanja? Spor možemo razriješiti razlikovanjem nomološke

i logičke mogućnosti – nomološki nije moguće biti u duhovnom stanju bez prethodnog ili istodobnog bivanja u nekom fiziološkom stanju, ali logički je to moguće.

¹⁰ Makar ovo nije mjesto da ulazimo u raspravu o teoriji apstrakcije u skolastičkoj filozofiji kao takvoj, vrlo je teško ne primijetiti kako metafora ‘izlučivanja’ ili apstrahiranja implicira da univerzalija već postoji u *phantasmi*, suprotno tvrdnji o individualnosti te predodžbe. Ublažiti tu nezgrapnost teomom da razum ne ‘očitava’ univerzaliju iz *phantasme*, već ju stvara, bilo bi previše za skolastike, posebno neoskolastike poput Zimmermanna.

Relativno opažanje važan je pojam u Zimmermannovoj psihologiji, i pojam je to koji je prošao brojne izmjene i veoma suptilne modifikacije (Škarica, 2009). U *Duševnom životu*, koji je najkoherentnije Zimmermannovo djelo o psihologiji, relativno je opažanje shvaćeno kao opažanje odnosa među osjetima ili među pojmovima (Zimmermann, 1932: 20); ono se doživljava neposredno sa doživljavanjem samih osjeta ili pojmova. Ti odnosi mogu biti sličnost, razlika, ali i drugi, makar Zimmermann ne navodi izrijeком koji. Očita je činjenica iskustva, tvrdi Zimmermann, da osim pojedinih osjeta i pojmova, spoznajemo i njihove odnose (Zimmermann, 1932: 20); opažanjem dviju boja uočavamo da su različite jedna od druge, istodobnim opažanjem boje i okusa uočavamo razliku među njima, mišljenjem o brojevima 3 i 7 opažamo njihovu razliku (Zimmermann, 1932: 20).

Relativno opažanje i apstrakcija povezani su; apstrahiranje općenitog od individualnog (univerzalija od *phantasme*) moguće je samo ukoliko se općenito od neopćenitoga razlikuju; njihovo je pak razlikovanje moguće samo ukoliko se phantasma razloži, analizira na općeniti i individualni dio, a to je moguće samo relativnim opažanjem više *phantasmi* (Zimmermann, 1932: 56). Dakle, uspješan argument u prilog duhovnosti relativnog opažanja implicirao bi i duhovnost procesa apstrakcije. Neovisno o tome, Zimmermann se pri argumentiranju za duhovnost apstrakcije ne poziva izravno na duhovnost relativnog opažanja – naime, apstrakcija, osim što pretpostavlja relativno opažanje, uključuje i dodatni moment koji je duhovan, a to je izravna spoznaja univerzalije (vjerojatno je to razlog tome da Zimmermann duhovnost apstrakcije ne temelji isključivo na argumentu za duhovnost relativnog opažanja).

U oba slučaja (apstrakcija i relativno opažanje) argument iz činjenice neosjetnosti mentalnog stanja zaključuje na njegovu duhovnost, tj. neuvjetovanost fiziološkim zbivanjima u tijelu.

Argument je u oba slučaja jednake strukture, a ono što se mijenja jest primjer neosjetnog stanja iz kojega slijedi duhovnost procesa čiji je to stanje dio:

1. Ako je neko duševno stanje neosjetno, onda je ono duhovno. Također, ako neko duševno stanje sadrži duhovno stanje kao svoj dio, onda je ono duhovno. Iz ovoga jasno slijedi da, ako neko duševno stanje sadrži neosjetno stanje kao svoj dio, onda je to duševno stanje duhovno (jer neosjetno stanje je duhovno, a svako duševno stanje koje kao svoj dio sadrži duhovno stanje i samo je duhovno).
2. Apstrakcija i relativno opažanje sadrže neosjetna stanja kao svoje dijelove - apstrakcija sadrži izravno shvaćanje univerzalije, a relativno opažanje sadrži opažanje relacije među osjetima.
3. Ako apstrakcija i relativno opažanje sadrže neosjetna stanja kao svoje dijelove, onda sadrže duhovna stanja kao svoje dijelove.
4. Dakle, apstrakcija i relativno opažanje duhovna su stanja (Zimmermann, 1932: 21, 57, 212; Zimmermann, 1923: 118-123, 147-164).

Neosjetnost apstrakcije svodi se na neosjetnost shvaćanja univerzalije. Univerzalija se ne može osjetno shvatiti iz dva razloga: prvo, osjetna spoznaja uključuje *phantasme*, koje su posve individualno određene – univerzalija pak nije individualna; drugo, osjetna spoznaja zahtijeva osjetni organ, a um nema takvog organa (Zimmermann, 1943: 36; Zimmermann, 1923: 149).

Zimmermann iznosi više razloga za neosjetnost opažanja relacije iz koje proizlazi neosjetnost relativnog opažanja: prvo, u slučaju osjeta, svijest o kvalitativnoj razlici dviju boja nije slična nijednoj od tih boja - npr. svijest o razlici crvene i zelene boje nije ni crvena ni zelena (Zimmermann, 1943: 36); drugo, svijest o razlici dvaju osjeta u različitim osjetnim modalitetima nije po modalitetu slična nijednome od tih osjeta - npr. svijest o razlici žute boje i slatkoće meda nije ni viđena ni kušana (Zimmermann, 1932: 20); treće, svijest o razlici je moguća i kada su relati neosjetni, kao u slučaju svijesti o razlici pravde i nepravde (Zimmermann, 1932: 20).

Oba Zimmermannova argumenta sadrže implikaciju sa neosjetnosti mentalnog stanja na njegovu duhovnost. Nije lako kod Zimmermanna pronaći jasan i eksplicitan argument za tu implikaciju, ali čini se da on tu vezu smatra posrednom – naime, osjetna su stanja fiziološki uvjetovana, a neosjetna su stanja vrsno drugačija od osjetnih, dakle, neosjetna su stanja duhovna:

„Kako nastaje opažanje relacije (na pr. između ove crvene i zelene boje)? Zar upravo tako kao i sami osjeti (jedne i druge boje)?

Ne; budući da opažena različenost nije isti svijesni sadržaj s osjetima, ne može ni da nastane kao osjeti. Ona dakle nije podražajno uslovljena kao postanak osjeta.“ (Zimmermann, 1932: 21)

Osim ova dva argumenta, koja redovito u svojim djelima ponavlja i razrađuje, Zimmermann donosi i niz dodatnih razloga za tezu o postojanju duhovnih duševnih stanja. Prvo, fiziološki uvjetovane spoznajne sposobnosti mogu se odvijati samo ukoliko njihov predmet uzročno djeluje na odgovarajuće osjetne organe; međutim, ljudi mogu spoznati mnogo toga što ni na koji način ne može djelovati na bilo koji osjetni organ (npr. općenite, normativne i modalne činjenice). Dakle, spoznajne sposobnosti kojima se ljudi služe u tim procesima nisu fiziološki uvjetovane, već su duhovne (Zimmermann, 1923: 152). Drugo, misli su neprotežne i nesastavljene, a bilo kakav fiziološki uzrok bio bi materijalan, dakle protežan i fizički sastavljen. Kad bi fiziološka stanja uzrokovala misaone procese, ne bi bilo moguće da neki pojam ima jednostavan sadržaj; kako takvih pojmova ima, znamo da oni nisu uzrokovani, ili uvjetovani, fiziološkim stanjima (Zimmermann, 1923: 153). Treće, negiranjem duhovnosti materijalisti pretpostavljaju pojam duhovnosti; ako i pretpostave načelo neproturječja kao nužan metodološki uvjet dokazivanja i argumentiranja, njihova pozicija postaje neodrživa (Zimmermann, 1923: 153). Četvrto, eksperimentalni su rezultati würrzburške škole psihologije nepobitan dokaz da postoje takva duševna stanja kod kojih nema osjetnog sadržaja u svijesti; Zimmermann se tu poziva na Külpea, Acha, Messera, Böhlera, Marbea, Watta i Schultzea. Oni su utvrdili da ljudi razumiju riječi bez prisutnosti ikakvog senzitivnog sadržaja u svijesti; također, kad osjetni sadržaj jest prisutan, on je neodređen i nejasan (Zimmermann, 1932: 68).

2.2. PROBLEMI

Što se argumenta iz apstrakcije tiče, on pretpostavlja koherentnost scenarija apstrahiranja, a ta je koherentnost upitna. U skolastičkoj su teoriji o apstrakciji psihologija i metafizika suviše usko isprepletene, što je vidljivo iz izrazite metaforičnosti termina kojima je čitav proces izražen. Ako univerzalije zaista postoje, um ih ni na koji smislen način ne može odvojiti od osjetilne građe; nadalje, univerzalije o kojima je ovdje riječ (supstancijalne

forme) čak i da postoje, ne mogu ni na koji smislen način biti prisutne u osjetnoj građi. Također, ako intelekt univerzaliju ekstrahira iz *phantasme*, onda je ona prisutna u njoj; međutim, ako je *phantasma* posve individualna i konkretna, onda univerzalija ne može biti prisutna u njoj, itd...Načelno, veliki je hendikep za Zimmermannovu poziciju to što zagovara više od 7 stoljeća staru teoriju spoznaje u trenutku kada je upoznat sa djelom takvih imena 19. stoljetne psihologije kao što su Wundt, Titchener, Külpe, Fechner i drugi.

Pod pretpostavkom održivosti scenarija o apstrakciji, Zimmermannova teza o njenoj neosjetnosti slijedi iz samog opisa situacije – ako su *phantasme* osjetnog karaktera, a sve što je osjetno jest i individualno, onda će bilo što univerzalno ili nužno biti neosjetni duševni element. Pomoćna teza, o neosjetnosti apstrakcije kao posljedici činjenice da um nema organa, naprosto je neopravdana. Um sasvim sigurno ima organ, a to je mozak – Zimmermannu je naravno, bilo poznato da je moždana aktivnost nužan uvjet bilo kakve spoznaje. On to zaista priznaje, ali razlikuje *intrinzičnu* i *vanjsku* ovisnost – X je intrinzično ovisan o Y-u ako Y konstituira X, tj. pojmovno je nemoguće postojanje X-a bez Y-a. Ovisnost umske djelatnosti o mozgu je pak vanjska; dakle, moždana aktivnost ne konstituira umske spoznajne procese, tj. oni su pojmovno (logički) mogući bez moždane aktivnosti (Zimmermann, 1923: 152). Složio bih se s Zimmermannom da intelektualni spoznajni procesi bez moždane aktivnosti jesu pojmovno mogući, međutim, isto vrijedi i za osjetilnu spoznaju. Logički je moguća svijest o osjetnim sadržajima bez osjetilnog organa; prema njegovom bi tumačenju to značilo da osjetila nisu organi osjetilne spoznaje, već samo vanjski uvjeti, vodeći na koncu do implikacije da ono što bismo bili skloni navesti kao glavne primjere osjetne spoznaje uopće to nisu.

Relativno opažanje također je kontroverzna tema. Prvo, činjenica da svijest o relaciji dvaju osjetnih sadržaja ne dijeli specifičnu kvalitetu ni sa jednim od tih sadržaja ne implicira neosjetnost svijesti o toj relaciji. Također, činjenica da svijest o relaciji dvaju osjetnih sadržaja ne dijeli kvalitetu koja bi pripadala modalitetu barem jednoga od tih sadržaja isto tako ne implicira da je ta svijest neosjetna. Jedini uvjerljiv argument u prilog neosjetnosti relativnog opažanja bila bi dobro utvrđena činjenica da tokom opažanja relacije nekih elemenata, osjeta ili pojmova, zaista nema ničega u subjektovoj svijesti čega bi oni bili osjetno svjesni, a da ne pripada samo elementima čija se relacija opaža. U tom su smislu bolji primjeri apstraktnih, normativnih i matematičkih pojmova koje Zimmermann daje – čini se, iz svakodnevnog iskustva, da ti pojmovi nisu čak ni nomološki nužno povezani s osjetnim sadržajem. Međutim, na ovom mjestu ta teza postaje identična jednome od njegovih dodatnih argumenata, a to je pozivanje na eksperimentalne rezultate würzburške škole psihologije, pa ću zajedničku ocjenu dati dalje u tekstu.

Ključni problem s argumentima iz apstrakcije i relativnog opažanja je implikacija s neosjetnosti na duhovnost koju Zimmermann u toku rasprave o tim argumentima nedovoljno problematizira. Naime, u kontekstu rasprave o relativnom opažanju on kaže da vrsna razlika osjetne i neosjetne spoznaje implicira razliku u njihovom odnosu prema fiziologiji – iz čega slijedi da, ako je osjetna spoznaja fiziološki uvjetovana, neosjetna to nije. Taj argument, ili teza, pate od dvosmislenosti termina ‘vrsna razlika’. Naime, osjetna spoznaja i neosjetna spoznaja (pod uvjetom da postoji) sasvim su sigurno vrsno različite, ukoliko je fenomenologija duševnog stanja ono što mu određuje vrstu. Međutim, to ne znači da stanja različite fenomenologije moraju imati različitu fiziologiju; to je isključivo empirijsko pitanje i nikakav filozofski argument to ne može riješiti. S druge strane, ako se vrsno različitim stanja tretiraju ovisno o tome je li im fiziološka podloga jednaka ili nije,

logički je moguće da osjetna i neosjetna stanja i nisu vrsno različita. Opet, je li to slučaj ili nije, isključivo je empirijsko pitanje, a Zimmermann ga nijednom ne tematizira.¹¹ Ukratko, veza između fenomenologije i fiziologije koja je ključna za uspjeh Zimmermannova argumenta ishitrena je i neobrazložena.

Škarica navodi jednu zanimljivu posljedicu Zimmermannova stava o fiziološkoj neuvjetovanosti relativnog opažanja – naime, ako je relativno opažanje fiziološki neuvjetovano (duhovno), i ako životinje mogu vršiti čine relativnog opažanja, slijedit će da su životinje sposobne za duhovnu spoznaju (Škarica, 2009: 114-116). Teško je vidjeti kako bi neoskolastički filozof mogao takvo nešto prihvatiti; s druge strane, bilo bi iznimno neuvjerljivo odreći životinjama sposobnost relativnog opažanja jer bi to značilo da nisu u stanju opaziti odnose sličnosti i razlike među svojim osjetima, a nije jasno bi li životinjski organizam nesposoban za tako rudimentarnu percepciju uspio preživjeti (Škarica, 2009: 114).

Ni dodatni Zimmermannovi argumenti nisu puno uvjerljiviji. Npr. teza o manjku uzročne veze duhovnog stanja s predmetom spoznaje veoma je kontroverzna. Naime, ako je kauzalna veza nužna za istinitu spoznaju (npr. halucinacija nekog predmeta ne bi bila spoznaja tog predmeta), onda činjenica da nije lako utvrditi postojanje kauzalne veze između mentalnih stanja s jedne i apstraktnih, modalnih i normativnih činjenica s druge strane, dovodi u pitanje epistemološki status znanja o takvim činjenicama.¹² Moglo bi se argumentirati da je upravo mogućnost neproblematične interakcije predmeta i subjekta ono što donosi izvjestan epistemološki primat empirijskom znanju (naravno, to nije jedini razlog). Zimmermann nije baš osjetljiv za tu mogućnost, čini se; on naprosto pretpostavlja pouzdanost duhovne spoznaje bez detaljnijeg argumenta. Drugo, njegova teza da je nemoguće da protežan i fizički sastavljen predmet (fiziološko stanje) bude uzrokom jednostavne misli pretpostavlja korelaciju u složenosti svjesnog sadržaja sa njegovom fizičkom realizacijom – tamo gdje te složenosti nema (jer je sadržaj jednostavan), nema ni fizičke realizacije. Ta je teza krajnje neuvjerljiva; zašto bi semantička struktura mentalnog stanja trebala odgovarati njegovoj fizičkoj strukturi? Temeljiti vjerovanje u duhovnost nekih mentalnih stanja na tom stavu nije ništa više od spekulacije. Treće, tvrdnja da je materijalizam kontradiktoran zato jer pretpostavlja pojam nematerijalnoga krajnje je čudna. Za početak, pojam nematerijalnoga negativan je u odnosu na materiju, pa bi materijalisti mogli reći da su zagovornici postojanja duhovnih stanja u kontradikciji prije njih samih. No, čak i da nije tako, to je neodrživ stav – da je Zimmermann u pravu, nitko ne bi mogao izreći nekontradiktoran negativan egzistencijalni sud, jer bi u svakom takvom sudu pretpostavio pojam predmeta čije postojanje niječe. U tom slučaju Zimmermann ne bi mogao nekontradiktorno zaniijekati Zeusovo postojanje, što je vrlo neplauzibilno. Na koncu, Zimmermannovo je nekritičko oslanjanje na eksperimentalnu potvrdu neosjetnih stanja u vidu rezultata würzburške škole psihologije sporno. Naime, ti su rezultati doveli do jedne od najvećih kriza u povijesti psihologije. Izravan odgovor na te rezultate bila je polemika u koju su se uključili Wilhelm Wundt i Edward Titchener (Danziger, 1980). Dok je Wundt kritizirao pokuse provedene u würzburškom laboratoriju kao metodološki

¹¹ Kako Škarica primjećuje, neosjetnost relativnog opažanja znači izostanak periferne podraženosti živaca; međutim, to ne implicira manjak centralne živčane aktivnosti, a Zimmermann se nijednom ne osvrće na tu mogućnost (Škarica, 2009: 108).

¹² Dakle, razlika koju ovdje pretpostavljam nije formulirana u kontrastu činjenica i normi, već prije deskriptivnih i normativnih činjenica.

neutemeljene, Titchener je provodeći svoju verziju tih eksperimenata došao do posve drugačijih rezultata – u njegovom se laboratoriju nije utvrdilo postojanje ikakvih neosjetnih misli. Dodatno, ta debata i nemogućnost njenog razrješenja izazvali su snažnu reakciju američkih psihologa i spadaju u faktore koji su doveli do nastanka biheviorizma. Uzevši u obzir da je Wundt svoju kritiku würzburških pokusa objavio 1907., Titchener svoje rezultate 1909., a da je *Duševni život* objavljen 1932., jasno je da je Zimmermann mogao znati za kontroverzu. Njegovo pozivanje na würzburšku školu bez stavljanja njihova rad u kontekst također nije dobra metodologija, i ne može se shvatiti kao ozbiljan argument.¹³

3. ZAKLJUČAK

Zimmermann jasno tvrdi da je intencionalnost onaj kriterij prema kojemu treba izvršiti podjelu mentalnih stanja na međusobno isključive kategorije, međutim veoma su rijetka mjesta u njegovom opusu iz kojih bi bilo vidljivo da intencionalnosti zaista dodjeljuje eksplanatornu ili klasifikacijsku ulogu. Same rasprave i konceptualne analize mentalnih stanja ničim ne otkrivaju oslanjanje na pojam intencionalnosti. Dvojbeno je bi li Zimmermann korištenjem intencionalnosti kao razdjelnice uspio zadovoljavajuće klasificirati mentalna stanja s obzirom na to da ne smatra sva mentalna stanja intencionalnima. Što se toga tiče (neintencionalnih mentalnih stanja), Zimmermannov je stav tu krajnje nejasan i vrlo ga je teško shvatiti. Terminološka varijabilnost, nedosljednost u korištenju uvedenih termina i povremene kontradikcije pokazuju da Zimmermann nema koherentnu koncepciju intencionalnosti, niti je jasno koju je teorijsku ulogu intencionalnosti namijenio. Zimmermannu je važna druga podjela mentalnih stanja, ona na fiziološki uvjetovana i duhovna; to je podjela koja nije sumjerljiva podjeli mentalnih stanja po vrstama intencionalnosti (npr. fenomeni iz različitih skupina mentalnih stanja su u skupini duhovnih stanja). Ta se podjela jednim dijelom temelji na fenomenologiji mentalnih stanja, što bi je prirodno dovelo i u vezu s intencionalnošću, uzevši u obzir isprepletenost tih pojava. Zimmermann međutim to ni u jednom trenu ne tematizira niti eksplicira; fenomenološka analiza o kojoj je riječ svodi se na razliku osjetno/neosjetno, u čemu Zimmermann vidi temelj metafizičkih razlika tih stanja.

POPIS LITERATURE

Brentano, F. (1874) *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig: Duncker & Humblot.

Danziger, K. (1980) History of Introspection Reconsidered, *Journal of the History of Behavioral Sciences*, str. 241-262.

Hanžek, Lj. (2012) Bubanović i Zimmermann o duši i tijelu, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, str. 105-121.

¹³ Inače, debata o fenomenologiji misli nije zadovoljavajuće razriješena u kognitivnoj znanosti ni do današnjeg dana. Predmet debate nije isti kao u doba Külpea i Titchenera, ali zato trenutni spor traje duže od njihovoga; slika-opis, ili analogno-

propozicionalno, rasprava je između onih znanstvenika koji misle da su mentalne slike vrsta vizualnih reprezentacija i onih koji smatraju da su mentalne slike ipak opisi, tj. rečenice u jeziku misli (Thomas, 2016).

Reid, T. (2002) *Essays on the Intellectual Powers of Man*, (ur.) D. Brookes, Penn State Press.

Škarica, D. (2009) Izvorni Zimmermannov nauk o odnošajnom opažanju, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, str. 99-121.

Thomas, N. J.T. (2016) Mental Imagery, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/mental-imagery/>, (Preuzeto 30. 4. 2016.).

Zimmermann, S. (1915) Materija i duša, *Bogoslovska smotra*, Zagreb, str. 283–289.

Zimmermann, S. (1923) *Temelji psihologije. Opća nauka o svijesnom životu ljudske duše*, Zagreb: Hrvatska bogoslovska akademija.

Zimmermann, S. (1932) *Duševni život*, Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.

Zimmermann, S. (1943) *Psihologija za srednje škole*, Zagreb: Nakladni odjel Hrvatske državne tiskare (četvrto izdanje).

ZIMMERMANN ABOUT INTENTIONALITY

SUMMARY

Zimmermann understands intentionality as essential relationality, ie the relation of a mental state with its object. Although he doesn't subscribe to the thesis of intentionality as the mark of the mental, he does claim that intentionality is a suitable criterion for classification of mental states into mutually exclusive categories. Contrary to those statements, there does not seem to be a clear conception of intentionality present in his works, nor it seems that intentionality plays the intended explanatory role. Zimmermann more often uses another distinction while classifying mental states, that between sensory and spiritual ones, which he often adduces detailed arguments for. In this paper I bring forth the problems with Zimmermann's notion of intentionality and explain the alternative division of mental states found in his works. Crucial part of the arguments presented in favor of the alternative division is Zimmermann's insistence on the existence of physiologically unconditioned moments in human cognition, prime examples of which are abstraction (construed in a scholastic manner) and relative perception. Analysis of those examples shows that they contain multiple problems, and do not provide adequate support to the claims Zimmermann bases on them.

KEY WORDS: *abstraction, intentionality, perception, relative perception, sensation, sensory, spiritual, Zimmermann*