

о. Др. Гавриїл Костельник

ПІЗНАННЯ ЗОВНІШНЬОГО СВІТА



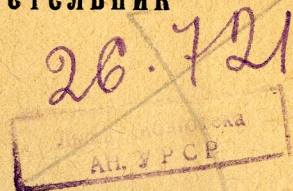
Накладом автора. — Жовква 1925.

ЛННБ України ім.В.Стефаника



00555215 (N)

05
10
О. Др. Гавриїл Костельник



ПІЗНАННЯ ЗОВНІШНЬОГО СВІТА



Накладом автора. == Жовква 1925.

103(2-4a)6

Львівська державна
наукова бібліотека

№ 2921

I. Стан квестії в грецькій філософії

1. Простий чоловік не ставить собі квестії: як се можливо пізнати зовнішній світ? Він пробуває в переконанні (яке в новочасній філософії названо „наївним догматизмом“): що зовнішні річі пізнаємо так, як вони є самі про себе, — ми їх тільки „бачимо“, а нічого свого (суб'єктивного) до них не додаємо. В такому психічному стані чоловік ще не помічає акції нашої власної природи в процесі пізнання. Природа накидає йому пізнання зовнішнього світа, і він бере се за „факт без запиту“, бо ще не вміє критикувати своєї природи.

Щоби дорости до такої критики, для сього потрібна філософічна рефлексія. Не яканебудь рефлексія, але філософічна. Видно се з того, що навіть освіченим людям трудно приходить ся поняти квестію про пізнання зовнішнього світа, поскільки вони ще не перейшли бодай першого ступня філософічних студій.

Нічого отже дивного в тому, що в грецькій філософії нашу проблему розмірно пізно видвигнено та що виспеціалізовано її щойно в кінцевій періоді тоїж філософії, а головну її трудність сформуловано щойно в новочасній філософії (Kant).

2. Квестію про пізнання зовнішнього світа, поскільки знаємо, перші видвигнули Емпедокль, Анаксагор і Демокрит (усі в V. ст. пер. Хр. — а перший грецький філософ, Талес, родився 640. р. пер. Хр.). Отся квестія звязана з квестією про взаїмне ділання річий. Ту другу квестію пояснював собі Емпедокль в той спосіб, що з кожної річи через пори (*πόροι*) витікають часточки (*ἀπορροαί*), і входять у другу

річ через її пори. В тому поясненню знайшов Емпедокль розв'язку для першої квестії. При видженню заходить подвійне витікання: одно від видимих річий в око, друге від ока до видимих річий, і коли обі струї сходяться, тоді повстає образ річи. Звуки повстають наслідком струяння воздуха через трубну форму вуха. Нюх полягає на продиранню субтельних часточок через нюховий орган підчас вдихування.

Як бачимо, Емпедокль попередив відкриття новочасної фізики. Він приймав також: що світло потребує якогось часу, заки від сонця дійде до нас. Виходило се з його думки про „витікання часточок“.

Емпедокль твердив: що „однородне“ пізнаємо через „однородне“ (тобто даний елемент річий через такий самий елемент у нас). Анаксагор твердив противно: що пізнаємо „ріжне“ через „ріжне“, бо пр. що має таку саму температуру, як ми, се не робить на нас ніякого вражіння. Змисли заслабі, щоби пізнати правду; вони не розріжнюють належно складових частий річи. Повну правду пізнає тільки розум.

Анаксагор приймав одного Бога, якого називав „розумом“ (*νοῦς*). Вся доцільність у світі походить від того Розуму (*πάντα δεικνύμενος νοῦς*).

Демокрит, перший найповажніший представник послідовного матеріалізму, приймав: що від річий відриваються атоми з цілої їх поверхні, і творять образи тих річий (*εἰδωλα*). Сі образи передістаються до наших змислів, і так пізнаємо річи. (Так учив вже Левкип, попередник Демокрита і батько матеріалізму.) В дійсності є тільки атоми і порожнеча (простір), а квалітаивні ріжниці є тільки в нас, у нашому змисловому явищі. Тим Демокрит попередив новочасний поділ прикмет річий на першорядні й другорядні (Galilei, Descartes, Locke).

Змислові зображення вважав Демокрит за неясне пізнання. Правдиве пізнання осягаємо розумовим дослідом.

Як бачимо, отся перша розв'язка нашої проблеми була догматична.

3. Грецькі софісти (також у V. ст. пер. Хр.) були ті, котрі перші в історії філософії видвинули

суб'єктивне становище. Перед ними уже через яких 150 літ розвивалась грецька філософічна думка. Спільний вислід праці всіх передсократівських філософів був такий, що образ „філософічного світа“ став дуже різнитися від образу „звичайного світа“. Що в звичайному світі загально входило за певне й навіть наглядне, се філософи доказами збивали й відкидали яко обман. Елеати доказували: що нема простору, нема руху, нема повстання, нема множення річій, а є тільки „*ἐν καὶ πᾶν*“ (одно і всьо); Геракліт учив про безнастанну зміну: нема буття, є тільки вічне повстання (*πάντα ῥεῖ*); Демокрит учив: що в дійсності є тільки матерія і порожнеча („ніщо“, котре одначе існує), що різниці між предметами річій мають тільки суб'єктивну вартість... Філософи собі суперечили, а кождий умів своє „доказати“ — практична діалектика вже високо розвинулася.

Софісти, адвокати, які вже для свого звання вправлялися в діалектиці та в підгляданню слабих людських сторін (щоби тим користуватися в суді, і брати верх над своїми противниками — „*τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*“), підглянули слабу сторону філософії — помітили: що в філософії є багато „людського“ не тільки під оглядом зміслового пізнання (як се приймав Демокрит), але також під оглядом розумового пізнання. З того впливав дальший висновок: що в пізнанню є багато „людського“. А що вони не досліджували проблеми зріло й поважно (для їхніх цілей се й не було потрібне), тому представили своє відкриття в пересадній формі: Все в пізнанню є „людське“: „*πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπου*...“

Протагор твердив: що про кожду річ можна те саме твердити й те саме заперечити (мав він взір на філософах, які собі суперечили). Отже всі твердження є однаково правдиві й однаково ложні: Правдою є се, що кому здається. (Геометричні правди не мають річевої вартости, бо в дійсному світі нема таких правильних фігур, якими оперує геометрія...) Розуміється: Протагор міг доказувати сі свої твердження тільки граючися словами й поняттями.

Горгій довів отсю штуку до кінця, і твердив: що „нема нічого“; а якщоб щось було, то годі би його пізнати; а якщоб і можна його пізнати, то годі було би його иншим переказати.

Для приміру наведемо його другий доказ: якщоб щось було (існувало), то годі би його пізнати. Бо якщоб ми мали пізнання дійсного ества („того що єсть“), то наша субективна думка мусіла би бути тотожна з дійсним еством (мусіло би бути: поняття = річ); а „того, що не є“, неможливо би було навіть подумати собі. Але якщоб так було, то не була би можлива ніяка лож, — навіть се не було би ложю, колиб хтось сказав: що на морі бій на колесницях (Wagenkampf). Се одначе абсурд. — З тої аргументації вдійсности виходить тільки се, що субективна думка і дійсна річ не є те саме; але не виходить: що пізнання дійсного світа є неможливе. Як фотографічна знимка не є те саме, що фотографований предмет, так думка (поняття) не потребує бути те саме, що подуманий предмет.

Знаменна річ, що субективне становище вже сих перших своїх подвижників довело до метафізичного нігілізму й до етичного декадентизму. Горгій погорджував чеснотою.

Гіппій твердив, що „закон є тираном для людей, бо в багатьох робить насилля природі“ (доказував се Гіппій тим, що закони є змінні і в різних суспільностях різних).

Польос, Каллікль і Тразимах проклямували „право сильнішого“, і вчили: що се є природним правом свої пристрасти задовольняти, скільки хто більше може; той, що робить кривду, є ліпший від того, хто терпить кривду; дурний є той, хто без власного терпіння може робити кривду, а не робить її.

Критій віру в богів проголосив за винахід якогось мудрого (лукавого) державника, а душу утотожнював з кровю.

4. Сократ († 399 пер. Хр.) перший у грецькій філософії переміг субективістичне становище, видвижене софістами. Крім діалектичних штук софісти ще не вміли піднести ніяких поважніших рацій для утвердження свого становища. Софістичній діалектиці Сократ протиставив здорову діалектику, доводячи всюди до дефініції. Головне твердження софістів було: що нема різниці між правдою і неправдою; а Сократ при по-

мочи дефініції доказував: що таки є різниця між правдою і неправдою — отже правду можна відрізнити від ложі, можна її пізнати. Ось така була розв'язка нашої проблеми при першій розправі, коли „субект“ загрожував „обектови“. Софісти тим заслужилися для філософії, що відкрили „субект“. А раз відкритий субект уже не міг зникнути з філософії, і кождий пізніший філософ був приневолений в якийсь спосіб узгіднити „субект“ з „обектом“ (тобто: з цілим зовнішнім світом).

Плятон (428 — 348 пер. Хр.), ученик Сократа, у своїх творах устами Сократа (Сократ тільки устно навчав, а не написав нічого) діалектичним способом побиває софістів. Але він уже й позитивно з'ясовує нашу проблему, виходячи від синтези становища Геракліта (*panta reı*) і становища Елеатів (повставання, зміни нема). Становище Геракліта відносить Плятон до змислового світа (тут панує безнастанна зміна); а становище Елеатів відносить він до ідеального світа (тут нема змін). Головні його квестії, що відносяться до нашої проблеми, були такі:

а) Яка є причина ладу в світі? (Як могли потворитися ества з однаковими природами?) Се квестія про *universale in re*.

б) В який спосіб можемо пізнати сей лад? Се квестія про *universale post rem*.

І відповідає Плятон на першу квестію: Світ сотворив Бог. А сотворив його так, що „вічні ідеї“ (які існують самі про себе, осібно від Бога) відбив на вічній матерії. Отже всі люди тому мають однакову природу, бо всі вони є сотворені на взір „ідеї чоловіка“; аналогічно коні, пси, рожі і т. д. На другу квестію: Людські душі жили вже перед земським народженням (*praeexistentia animarum*), і бачили „вічні ідеї“ (*universale ante rem*). Отже пам'ять про ті ідеї їм уже вроджена (*ideae innatae*). І коли чоловік бачить на землі пса, рожу і т. д., то він пригадує собі „ідею пса“, „ідею рожі“ і т. д. (*se universale post rem*).

Змислове пізнання Плятон, яко раціоналіст, мало цінив, і тому навіть не ставив собі квестії: як можна змислами пізнати зовнішні річи?

Аристотель (384—322 пер. Хр.), ученик Платона, в діалектичній боротьбі проти софістів покликається вже на засаду суперечності (він її перший і сформулював) та аналізує логічні процеси думання (він є батьком наукової логіки). В той спосіб Аристотель раз на завсіди опрокинув софістичне твердження, що нема різниці між правдою і неправдою. Одначе та перемога відноситься тільки до логічної сфери, а ще не рішає проблеми про пізнання зовнішнього світа.

В поетичних квестіях Аристотель заняв емпіричне становище. Відкинув „вічні ідеї“ свого вчителя (яко зайве повторення фізичних річій), відкинув також „вроджені ідеї“, і вийшов від засади: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*. Розум зноситься з річями тільки за посередництвом змислів. Зовнішні річі (не через порожний простір, як у Демокрита, але посередно через воздух або воду) ділають на наші змисли, й спричиняють у них свої „відбитки“ (*εἶδος αἰσθητόν*). З тих змислових „відбиток“ розум при помочи абстракції творить загальні поняття (*universale post rem*). Змисли „*per se*“ не обманюють, тільки „*per accidens*“ можуть нас обманювати.

Перемога суб'єктивістичного становища ще не була цілковита, бо на тому ступні розвою суб'єктивістичне становище ще не висказало своїх найсильніших, своїх властивих слів. І щойно по Платоні та Аристотелеви філософи стали глибше розчитуватися в книжці того становища.

4. Критикуючи процес людського пізнання, грецькі софісти й ті, що продовжували низку їх думок (Киренаїки), набрали такого переконання: що людська думка все може, бо може суперечності „доказати“; але саме тому вона не має об'єктивної вартости. Так висші, тобто розумові, інтуїції в очах тих філософів збанкрутували; а низші, тобто змислові, інтуїції стали добиватися ексклюзивно пануючої позиції — саме тому, що вони нагальніші, що нема в них тої свободи, яка заходить у висших сферах людського психічного життя.

Киренаїки (Аристип старший і інші; вони належали до т. зв. „неповних сократиків“) проповідали необмежену змислову насолоду („Lust des Augenblickes“) яко ціль життя. Отже властива етика цілком пропала, а остала тільки диференціяція змислових почувань. Се впливало з їх порішення квестії про пізнання зовнішнього світа.

Киренаїки розрізняли „вражіння“ (*τὸ πάθος*) і зовнішню річ, яка спричинює в нас вражіння (*τὸ ἐκτὸς ἐποκειμένον καὶ τὸ πάθος ποιητικόν*).

В оцінці відношення між „вражінням“ та „зовнішньою річю“ Киренаїки випередили Кант-а. Вчили вони: що „зовнішня річ“ вправді існує, але ми нічого про неї ближше не можемо довідатись. Чи вражіння інших людей згідні з нашими, сього не знаємо; спільна назва для відповідних предметів нічого не доказує. Так Киренаїки обмежили людське пізнання на змислові вражіння, а й тим відмовили об'єктивної вартости.

Теодор з киренаїцької школи так вславився був поборюванням релігії і етики, що дістав назву „атеїст“.

6. Киренаїків можемо зачислити до софістів (Аристотель зачисляв Аристипа старшого до софістів), бо вони зі свого скептицизму висновували такі самі аморальні заключення, як і софісти.

Пізніші заступники суб'єктивного становища в грецькій філософії, які приходять під назвою скептиків, репрезентують те становище більш гідно, бо не висновували з нього аморальних засад, а старались вишукати для нього рації з усіх сторін.

Пиррон з Еліди (около 360 – 270 пер. Хр.) учив: що „ніщо в дійсности (т. е. яко Ding an sich) не є краше ані бридке, справедливе або несправедливе; сама про себе кожда річ так само є і не є тим, як і іншим; усе полягає тільки на людських поглядах і звичаях“ (Diog. Laert. IX, 61). В противенстві до софістів і Киренаїків Пиррон висновував з того засаду стоїчної моральности: „Все зовнішнє в людському життю є безвартісне (*ἀδιάφορον*); мудреци лицює зазвіди задержати повний психічний спокій (*ἀταραξία*), хочби не знати що йому приключилось“. Сам Пиррон тільки устно навчав, як

і Сократ. Йогож ближші й дальші ученики в книжках розвивали його погляди (додаючи до них і свої власні.)

Тимон (325—235 пер. Хр.), приятель і ученик Пирона, наводив такі докази для скептицизму:

а) Вражіння і зображення не дають нам певного пізнання річий. Щоби ми могли довідатися про дійсний стан річий, мусіли би ми знати не тільки те, як вони виглядають самі про себе, але також: як вони діляють на нас. Річі є без твердої ріжниць, непостійні й змінні. А тому наші вражіння і зображення не є правдиві, ані ложні. Не можемо порішити: чи річ в дійсності (*Ding an sich*) посідає ті прикмети, які посідає як явище в нашому пізнанню. Вправді годі сумніватися про явище (позори), тільки про дійсність (поза нашою свідомістю.)

б) Ще менш певне є розумове пізнання, бо при кожному твердженню можна повести однаково сильні рації „pro“ і „contra“.

Той самий аргумент підносили Аркезилай (315—241 пер. Хр.), голова т. зв. „середньої або новішої академії“, і пізніші скептики. Видно, що призбирання численних суперечностей між філософами в наслідок великого розвою філософії домагалося своєї розв'язки. Скептицизм — філософічна загальна зневіра — був першою розв'язкою сеї проблеми. Аркезилай — згідно з Тимоном — учив: що не можемо нічого певного знати — навіть того ні, що нічого не знаємо. Отже треба нам у життю здержуватися від категоричних тверджень (*ἐποχή*).

Карнеад (214—129 пер. Хр.), основник III. академії, що до вартости змислового пізнання аргументував подібно, як і Тимон:

Годі нам справдити: чи змислове зображення є правдиве, чи ні. Щоби справдити зображення, яке маємо, мусіли би ми мати вірне зображення річи, тай порівняти наше зображення з тим вірним. Але саме такого вірного зображення шукаємо... Отже змислове зображення не є критерієм правди.

Об'єктивну вартість розумового пізнання оспорував Карнеад, вказуючи вже не на факт супереч-

них думок між філософами, але на рацію, котра міститься в самій природі розуму. Заступав він сензуалістичну засаду „ *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*“. Якщо зміслові зображення не дають нам певного пізнання, а розум, творячи свої поняття, тільки перелицьовує те, що йому змісли піддали, то ясно: що розумове пізнання є ще менш певне, як зміслове. Остається нам отже тільки субективна чи то позірна правда — „*φαίνμενον ἀληθές*“, чим Карнеад також випередив Kant-а о тисячі літ.

7. Під кінець I. століття пер. Хр. відновив пірро-нейський скептицизм Енесидем з Кноссу, який учив в Александрії. Написав він *Πυρρωνείων λόγων ἀντὶ βιβλία*. Енесидем наводить 10 доказів скептицизму (*τρόποι τῆς ἀπίστεως*):

1) Різнородність у сензитивній будові звірят. Отже різні звірята різно схоплюють один і той самий предмет, а нема змоги порішити: котре схоплення є вірне?

2) Ріжниці між людьми — з таким самим наслідком, як і в 1).

3) Ріжні змісли в одного ества. Кожний змісл инакше схоплює предмет, а нема змоги порішити: котре схоплення вірне?

4) Ріжність станів в одного субекту, а в наслідок того і ріжність вражінь (пр. коли ми здорові, вино нам видається солодкаве; а в горячі те саме вино видається нам квасне).

5) Предмети в ріжному положенню й віддаленню видаються нам инакшими.

6) Предмети завсіди виступають в сполуці з иншими (з водою, з воздухом і т. д.).

7) Зміна величини або структури предмету спричинює також зміну в наших вражіннях та зображеннях.

8) Наше пізнання загалом є релятивне, бо залежно від різних умовин річ нам різно представляється.

9) Инакше для нас річ представляється, коли вона для нас нова або рідка; инакше, коли вона звичайна.

10) Суперечности між людськими поглядами (ріжниці між вихованням і звичаями; між законами і релігійними поняттями та поглядами філософів).

До того ще оспорував Енесидем засаду причиновости: Причина належить до категорії відношення; алеж відношення не є нічим реальним, тільки чимсь подуманим. З другогож боку: причина не може бути рівночасна з наслідком, бо тоді наслідок був би не менше причиною „причини“, як причина є „причиною“ наслідка; не може вона ні попереджувати наслідка, бо причина доти не є причиною, доки нема наслідка; а що причина не може слідувати по наслідкові, се само собою ясне.

Енесидем поплутав тут „логічний ряд“ (*ordo logicus*) з „річевим“ (*ordo realis*). Не всі відношення є тільки чимсь подуманим; причинова зв'язь якраз належить до „річевого ряду“.

Не є стійними розумування Енесидема про неможливість рівночасности причини й наслідка. Він тут безпідставно абстрагує від ділання (витворювання, викликування). Причиною є та річ, котра витворює, викликає наслідок; алеж наслідок не витворює, не викликає (своїї) причини.

„Причина“ й „наслідок“ є взаємно залежними поняттями (*co-gelativa*), і тому, доки хто не усвідомив собі поняття „наслідку“, доти не може мати поняття „причини“. Алеж се так є тільки *in ordine logico*. А *in ordine reali* причина вже перед наслідком існує як річ, і ділає як річ, а через се стає причиною. Отже причина може попереджати наслідок.

Молодші скептики, Агриппа, Менодот з Нікомедії, а особливо Секст Емпирик (около 200 р. по Хр.), Сатурнін, Фаворин, зводили „тропи“ скептицизму на п'ять:

- 1) Ріжниці між поглядами філософів.
- 2) Необхідність сходження до безконечности (*regressus in infinitum*) при кожному доказуванні, бо кожне твердження треба доказати иншим.
- 3) Релятивність усіх наших понять.
- 4) Довільність основних тверджень, які мусять приймати догматисти, щоби уникнути *regressus in infinitum*.
- 5) Блудне коло (*diallele*), яке завсіди заходить між індукцією й дедуктивним силлогізмом: силою „висшої“ преміси доказується висновок, але в дійсно-

сти правдивість „висшої“ преміси залежить від правдивості висновку*). (Тим сі скептики випередили закид, який зробив дедуктивному сильогізмови J. St. Mill.)

Деякі з тих скептиків зводили всі „тропи“ тільки на два:

1) Ніщо не може бути доказане само собою (як слідує з суперечностей між людськими поглядами про все на світі).

2) Ніщо не може бути доказане чимсь другим (бо й се друге не може бути доказане само собою, а *regressus in infinitum* є немислимий).

Як видно, новітні скептики головну увагу звертали на діалектичну сторону в пізнанню, як і перші софісти (Протагор, Горгій). Кінець завжди подібний до початку: пшеничне зерно переходить ріжні фази, й накінець знова видає зі себе пшеничне зерно.

8. На всі ті труднощі, які підносили старинні софісти й скептики проти можливості пізнання зовнішнього світа, ми нині вміємо подати вдоволяючі пояснення. Многі з тих труднощів є тільки софізмами; інші знов пояснили нам новочасна психологія й природничі науки (пр. длячого річі здалека видаються нам меншими, як у дійсності є; знаємо багато про спосіб, як ділають на нас зовнішні річі, і т. ин.) Знаємо нині, що основне розумове пізнання є інтуїтивне (психологічна й логічна евіденція), якого правдивості не можна й не треба доказувати — під загрозою абсурду**). Знаємо, що розум є „пізнаючою силою“ особною й висшою від змислів, отже може контролювати й просуджувати вражіння ріжних змислів. Одначе все те наше знання ще не порішає властивої квестії про пізнання зовнішнього світа. Алеж тої квестії старинний світ ще не сформував був, як слід. Сформулував її щойно в новочасній філософії Kant.

*) Пр. із преміси „Всі люди є смертні“ слідує: що також „Іван є смертний“. Але в дійсності правдивість загальної преміси залежить від правдивості висновку, бо якщо Іван не був смертний, то не були би всі люди смертними.

**) Гл. розправу „Свідоме й несвідоме в пізнанню“ V, 2 а).

II. Стан квестії в середовічній і в новочасній філософії

1. Процес розвою філософії в християнському світі відбувався аналогічно до процесу розвою старинної філософії, тільки в більшому стилі, з більшим багатством під кожним оглядом (і що до часу і що до осіб і що до філософічних творів і що до виспеціалізування напрямів і що до глибини та ширини думок).

Грецькі філософи перед софістами, ведені необмеженим довірям до людського розуму, розважали першу причину світа. Так само отці церковні з перших християнських віків і середовічні схоластики — тільки ще їм уже християнська віра піддавала головну розв'язку: „Бог і душа“. А грецькі філософи мусіли зачинати „ab ovo“, і одні з одними розходилися в своїх висновках. По розцвіті філософії на природному (обективістичному) становищі в обидвох випадках наступав зворот до субективістичного становища, а потому являлися зусилля: щоби перемогти те становище.

З приводу такого багатства ми й не зможемо подати перегляду всіх осіб і всіх думок, які в сій періоді в'яжуться з нашою проблемою. Подамо тільки короткий начерк, щоби дійти до властивої нашої теми і до її розв'язки.

2. Християнство і його боротьба із старинним світом, вандрівка народів і безкультурний стан тих народів спричинили довговікову прірву між старинною філософією й філософією в християнських народів. У філософії християнських народів дуже впливовим став новий елемент, якого старинна філософія не знала, а саме: боже об'явлення.

Християнська віра спершу вистарчала сама собі (Ап. Павло пише: „глядіть, щоби хто не підійшов вас філософією“, Кол. 2, 8). Уможлиблювали їй те її новість, її етична глибина, її внутрішнє багатство (св. книги) і її опозиційна постава до всього, що було поганське. А коли згодом визначніші християнські уми й стали філософувати, то головню поглибляли об'явлення. Тільки неначе мимоходом деякі з них порушили нашу проблему. Так св. Августин (353—430) проти скептицизму підносить: що годі

сумніватись про те, що ми думаємо, хочемо-
жимо і існуємо (від сеї засади 1200 літ пізніше
вийшов Descartes). Цінне є його зясування: в чому вла-
стиво полягає змислова помилність „*per accidens*“,
Змисли вдійсности ніколи не помиляються, бо вони
завсіди відбирають такі вражіння, як зовнішні предмети
на них *hic et nunc* ділають. Помиляємось тільки ми
в своєму осуді, бо видаємо осуд, не розслідивши на-
лежно, як відносяться наші моментальні змислові схоп-
лення до цілого предмету. Що розум є без порівняння
висшою силою від змислів, се для Августина само со-
бою наглядне.

Цікаве, що в боротьбі проти скептиків (*Contra Academicos*
I, 3. cap. 11.) св. Августин признає їх твердження про суб'єктивність
т. зв. „другорядних прикмет“: листя дикої оливи (се його примір)
для мене є гірке, для кози воно певно не є таке, коли вона його
так жадібно їсть; але либонь є й такі люди, для котрих те листя не
є гірке.

Середновічна християнська філософія починається
в часах Кароля Великого і його наслідників (Alcuin,
Rhabanus Maurus † 856, Scotus Eriugena). Витворюється
схолястична школа, яка спершу придержується Пля-
тона, опісля Аристотеля. Зріст схолястичної філософії
в XII. і XIII. ст. спричинило передовсім те, що христі-
янському Западові (через Арабів і Жидів) стали звісні
всі письма Аристотеля. Схолястики розчитувалися в Ари-
стотелеви і узгіднювали його філософію з об'явленням.
На причуд розвинули вони теологію та етику — се й
було їх ціллю і призначенням. Але в філософії не
пішли далеко поза Аристотеля (винявши ті місця, де їм
уже саме об'явлення піддавало розв'язку). Нашу пробле-
му полишили вони на такій стадії, на якій полишили
її Плятон і Аристотель. Виховані на св. Письмі, сини
молодих народів, повні віри в себе і в людський розум,
схолястики не були доступні для скептичних міркувань.
Не розріжнюючи набутих інтуїцій від природних, гріши-
ли вони саме противно: що „забогато знали“, що не
було квестії, якої вони не вміли би розв'язати. Але по
розцівті схолястичної філософії стали являться голоси
зневіри то до тої філософії, то до самої людської при-
роди.

Були се перші зародки новочасної філософії.

Як Платон і Аристотель мали софістів за своїх попередників, подібно й схоластики мали своїх „софістів“, що їх попередили. Були се т. зв. номіналісти старшої школи в XI. ст. (Roscelinus, Vilhelmus de Champeaux і ин.). Ішов у тих часах спір про „universalia“ (який спір викликала книжка Аристотеля про категорії і Порфірієва „Isagoge“ — тобто вступ до книжки Аристотеля про категорії). Номіналісти заняли емпірично-сензуалістичне становище, й учили: що нема ніякого „universale in re“ (в світі є тільки особняки), а „universale post rem“ се тільки „nomen“ (flatus vocis), спільний знак для многих річий. З того висновували вони ріжні неправовірні теологічні заключення (як пр. tritheismus). Опісля, в XIV ст. номіналізм відновлено (Petrus Aureolus, Vilhelmus Durandus, Англієць Vilhelmus Okkam і ин.). Один з тих новітших номіналістів, Petrus de Aliaco (Pierre d' Ailly), кардинал, прийшов до подібних висновків, як у XIX ст. J. St. Mill: Тільки наше „самопізнання“ є безумовно певне, а пізнання зовнішнього світа є залежне від умовини: що біг природи остається такий самий, бо Бог міг би знищити весь світ а всеж таки міг би спричинити, щоби ми відбирали вражіння й зображення, як і тепер. (Отсю останню думку опісля повторив Descartes).

3. Геніяльний Німець Nicolaus Cusanus*) (1401—1464), кардинал, є першим найповажнішим представником відвороту від схолястичної філософії, а звороту до новочасної. Вже заголовки його найважливіших творів („De docta ignorantia“, „Apologia doctae ignorantiae“, „De conjecturis“) вказують на те, що в душу філософа закрався сумнів що до вартости людського пізнання. Сей сумнів у Cusanus-a не так відноситься до пізнання зовнішнього світа, як до пізнання правди загалом — особливож найвисших правд (як Бог, його відношення до світа і т. ин.). Пізнання, що дійсної (ядерної) правди не знаємо й не можемо знати, ось се найвисша людська мудрість — „docta ignorantia“. Остаються нам отже тільки розумні конектури — тобто: розумні зіставлення тих „зверхніх видів“ (позорів) правди, які для нас доступні.

Нашу властиву проблему порушує світський чоловік, Michael de Montaigne (1533—1592), уже формальний скептик. Як усі скептики, застановляється він над субектом: „Досліджую субект більше, чим якийнебудь

*) На фльорентійському соборі (1439) був він одною з найвизначніших особистостей.

инший предмет; ось се моя метафізика і фізика“ (Essais III, 13). А вислід того його досліджування такий, що змисли не схоплюють зовнішнього предмету, тільки свої власні модифікації (leurs propres passions).

Не маємо критерія для правди: не є ним ані змисли, ані розум.

Один і той самий предмет наші змислові органи схоплюють ріжно. Щоби довідатися, котре з тих схоплень вірне, мусіли би ми посідати якийсь „рішаючий змисл“. А щоби знати, що сей „рішаючий змисл“ є дійсно рішаючий, мусіли би ми посідати ще другий (висший) „рішаючий змисл“ — і так in infinitum.

Розум не може бути тим „рішаючим змислом“, бо а) він має звязь із предметами тільки за посередництвом змислів, в) одна його рація завсіди домагається другої — й так у безконечність (regressus in infinitum). Отже сумнів і свідомість нашого незнання — ось се вершок філософії.

Сей свій скептицизм здержував Montaigne „божим об'явленням“, яке вважав за одинокі певне жерело правди (розуміється: тільки в наслідок виховання, а проти своїх ноетичних засад).

Pierre Charron (1541—1603), священик, ученик і приятель Montaigne-а, повторяв звісні нам практичні засади скептиків *εποχή* і *ἀταραξία*. Для оправдання звичайного життя, покликувався на „загальний людський розум“ та на моральний змисл, отже на „природу“ (робив він се під впливом стоїків, які голосили за саду „secundum naturam vivere“). А тим став він попередником Pascal-а, Hume-а, Reid-а і ин. — всіх тих, котрі свій скептицизм злагіднювали відкликом на „серце“, „інстинкт“ і т. д. — отже на „природу“ в протиставленню до „розуму“.

Francois Sanchez (1562—1632), світський чоловік,*) утверджував скептицизм у дусі Cusanus-а. Написав книжку „Tractatus de multum nobili et universali scientia, quod nihil scitur“. Виходячи від дефініції „scientia est rei perfecta cognitio“, розважає „res“,

*) Португалець, але навчав у Франції.

„cognitio“ і „perfecta“, і всюди приходить до заключення: що нічого не знаємо. Тільки об'явлення нас ратує.

Ось як його рації скептицизму представляються: Річй є безконечне число, а всі вони творять одну впорядковану цілість. Щоби отже знати одну річ, то треба би знати цілу вселенну. Змисли охоплюють тільки акциденції; розумове пізнання непевне й неясне (не розуміємо навіть того, що в нашій свідомості діється). А що до совершенства в пізнанню, то чоловік є дуже несовершенний і багато зовнішніх перешкод заходить, котрі унеможливають нам совершение пізнання.

Blaise Pascal (1623—1662), глибокий мислитель, скептик містичного покрою, заступав звісну нам уже думку про „docta ignorantia“. Людський розум марний, не може він нас довести до певного пізнання. І тому „розум побиває (confond) філософів догматистів“ — але „природа побиває скептиків“. Отся природа приходить до вислову в нашому серці, в чутті. „Серце має свій розум, якого розум не розуміє“.) Треба отже здатися на сей „розум серця“. Об'явлення цінить Pascal так само, як Sanchez.

Пізнійші французькі скептики, Francois de la Mothe le Vayer (1568—1672), Daniel Huetius (1630—1721), Pierre Bayle (1674—1706), нічим не причинилися до виспеціалізування нашої проблеми. Перші два вказували на боже об'явлення яко на одиноке жерело певности в пізнанню, а Bayle заступав погляд: що людський розум може лише відкривати похибки, але не може пізнати правди. В своєму славному „Словникови“ (Dictionaire) він з незвичайною бистроумністю вишукував суперечности між розумом і прийнятими поглядами (залюбки: між розумом і об'явленням).

Характеристична річ, що Французи пізнійше ще раз повернули до погляду: що тільки боже об'явлення є певним жерелом пізнання, і втворили школу традиціоналістів (de Maistre † 1821, de Bonald † 1840, Lammenais † 1854 і ин.). Одначе традиціоналісти відносили сей свій погляд головню до пізнання висших (релігійних і мо-

*) Значіння тих слів згідне з висновком, до якого ми дійшли, аналізуючи природні інтуїції: критичний розум не є всилі наскрізь зааналізувати зміст природних інтуїцій. Хибно одначе вважає Pascal серце за жерело тих інтуїцій. Їх жерело міститься в підсвідомості розуму — тобто: в тих психічних силах, з яких родиться (свідомий) розум.

ральних) правд, тому й не маємо потреби застановлятися над їх наукою.

4. Приходимо до двох філософів, котрі вповні оправдано удостоїлися назви „батьків новочасної філософії“. Ними є: Француз René Descartes або златинщено Cartesius (1569—1650) і Англієць Francis Bacon de Verulam (1561—1626). Обидва вони перемогли скептичне становище попередників новочасної філософії, і являються в новочасній філософії тим, чим у грецькій філософії були Плятон і Аристотель. Descartes заступає становище Плятона (раціоналізм, *ideae innatae*), Bacon — становище Аристотеля (емпіризм, студіювання природи). Одна тільки ріжниця заходить: грецькі філософи на своїх становищах самі дійшли до вершків, а батьки новочасної філософії тільки започаткували нові течії, які з бігом часу щораз більше кріпшали й розгалужувалися, тай так дійшли аж до нас.

Descartes зачинає свою філософію від загального сумніву. Погляди, які переймив від інших, показали йому непевними; отже не годилось будувати на таких непевних підвалинах; шукав нової основи для певної будови. Змисли обманюють часто; нема певного критерія для розрізнення сну від яви; отже можу сумніватися про цілий зовнішній світ. Не можу знати: чи якесь висше єство (зложне, або навіть добре) не збудувало мене так, щоби я відбирав зображення землі, неба, протяглої річи, хочби в дійсности нічого того не було; ба навіть, щоби я помилявся при додаванню 2+3.

З того сумніву знайшов Descartes вихід: „*Cōgito, ergo sum*“. В той спосіб дістав він перший певний факт. У дійсности до того факту приходимо через психологічну евіденцію*), і годі її доказувати, щоби при тому не вплився в аргумент логічний блуд „*qui pro quo*“. (Як „*cogito*“, так „*sum*“ мусять бути вже згори певні, щоби ними доказувати своє власне існування.) Але Descartes, яко раціоналіст, хотів психологічній евіденції надати логічний вираз. Якжеж від сього першого певного факту „я існую“ перейти до зовнішнього світа?

*) Гл. розправу „Свідоме й несвідоме в пізнанню“, V, 3.

Descartes не розвинув спеціальних доказів для можливості такого переходу, тільки поставив загальне ноетичне правило: „*omne illud est verum, quod valde clare et distincte percipio.**) А що матеріальна (протягла) річ і існування Бога були для нього „дуже ясними і виразними“ поняттями, отже... Вдійсності одначе се не є перехід, але перескок через порожнечу із свідомості в позасвідомий світ (як се є і в онтологічному доказі на існування Бога, який Descartes також приймає).

Щож свідчить нам про те: що ясним і виразним поняттям мусить відповідати дійсність? Descartes відкликається тут на „правдомовність“ (*veracitas*) Бога. А звідкиж знаємо, що Бог є правдомовний? Хиба лише на тій підставі, що се для нас ясне й виразне поняття. Отже річеву вартість ясних і виразних понять доказується тут правдомовністю Бога, а правдомовність Бога доказується ясним і виразним поняттям. — Типове „*qui pro quo*“.

Як бачимо, Descartes не розв'язав, як слід, проблеми пізнання зовнішнього світа, як і Плятон належно не розв'язав проблеми „*universale in re*“. Одначе як Плятон подав „типовий зразок“ розв'язки своєї проблеми, так і Descartes. Головні моменти, які вони подали, такі є рішачими при розв'язці тих проблемів, тільки їх треба відчистити й розвинути.

Francis Bacon de Verulam так само, як Descartes, відкидає історичну філософію. Треба зачинати від нових основ (його твір „*Instauratio magna*“). А тими для нього є: досвід і індукція. Дедуктивний силлогізм безвартісний. Природі треба тільки приглядатися, а не вільно антиципувати її. В пояснюванні природи не вільно покликуватись на доцільність, тільки на матеріальну конечність природних явищ. Правди, про які довідуємося з об'явлення, не є знанням, тільки вірою (отже саме противно, як річ представлялася францусь-

*) Descartes був би ліпше зробив, якщоб був лишився при історичній „об'єктивній евіденції“, бо отсе його правило має релятивну вартість, і обіймає не тільки об'єктивну, але й „суб'єктивну евіденцію“ (так пр. для простолюдина є наглядне: що сонце кружить довкола землі).

ким скептикам). Bacon цілу філософію розумів практично („*tantum possumus, quantum scimus*“), тому й не ставив собі субтельних квестій про певність пізнання. Однак тим, що висунув природу й досвід, а потиснув в кут надприроду (Бога, явлення) і розум, дав він привід до витворення новочасного натуралізму.

Сей натуралізм розвивався в усіх напрямах: Hobbes (1588—1679) виключив Бога з філософії; Cumberland (†1719), граф Shaftesbury (†1713) і мн. ин. етику зробили природною, цілковито відділивши її від релігії. Англійські деїсти, Toland (†1722), Collins (†1729), Tindal (†1733) і ин., відкинули явлення, і голосили тільки природну релігію (релігійний раціоналізм). Baruch Spinoza (1632—1677) розвинув „природу“ так, що з Бога осталося „ніщо“, а природа стала „усім“. David Hume (1711—1776) розвинув „досвід“ так, що з розуму осталося „ніщо“, а досвід стався „всім“.

Ми бачили, що французькі скептики знаходили одиний вихід зі свого скептицизму в вірі в Бога. А Descartes головну підпору для переможення скептицизму знаходив також у тій вірі. Переконаємося, коли станемо самі розв'язувати проблему скептицизму, що отсю проблему таки годі вдоволяючо порішити без відклику на розумного Творця, який наш організм доцільно збудував і достосував до зовнішнього світа. Натуралісти вже з засади не допускають відклику на Бога в пояснюванні природних явищ (як се вже Bacon задецидував). А через те їм годі належно пояснити основну ноетичну проблему. Ось щойно з того бачимо: в який спосіб Bacon причинився до виспеціалізування нашої проблеми.

Паралелізм між Плятоном і Descartes-ом та між Аристотелем і Bacon-ом стає яскравим особливо тоді, коли розважаємо відношення цих філософів до Бога. Плятон і Descartes відкликувались на Бога при пояснюванні основних філософічних квестій. Аристотель признає Бога, але замкнув його „в самому собі“ (Бог Аристотеля не сотворив світа; не знає, що в світі діється; не журиться світом). Отже природу пояснював Аристотель тільки через „природу“. Аналогічно Bacon: він також признає Бога („*leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere*“, *De augm. scient.* I, 5), але — тільки сказав, і вже в пояснюванні світа не покликається на нього.

5. Течію, яку започаткував Descartes, продовжували і на свій спосіб модифікували т. зв. оказіоналісти і Leibnitz. А течію, яку започаткував Bacon, продов-

жували і на свій спосіб модифікували Англійці Locke, Berkeley, Hume. Обі течії на себе взаємно впливали так, що пр. світогляд Berkeley-я майже покривається із світоглядом Malebranche-а, який належав до школи оказіоналістів. Обі ті течії — раціоналізм і емпіризм — злучив Kant, і надав їм своє пятно. Descartes приймав різкий дуалізм: духа й тіло. Суть духа полягає в тому, що він думає (*ens cogitans*); суть тіла в тому, що воно є протягле (*res extensa*). Дух сполучений з тілом тільки в одній точці в мозку.

Ясно, що взаємне ділання між тілом і душею тим зведено до *minimum*. Оказіоналісти пішли ще дальше, й цілковито заперечили взаємне ділання між тілом і душею.

Arnold Geulincs (1625—1669) поставив засаду „*impossibile est, ut is faciat qui nescit, quomodo fiat*“*), отже виходило: що тіло не може бути причиною наших вражінь, а наша воля не може бути причиною наших рухів. Коли я пр. постановлю в своїй свідомості порушити рукою, і порушу нею, то я не знаю цілого фізіологічного процесу, який притому заходить. Хто отже в подробицях виконує сей процес? Ми нині кажемо, що його виконує „природа“. А Geulincs твердив, що акції, які заходять у природі, виконує Бог. Тільки всезнаючий і всемогучий Бог може ділати й ділає, а я є тільки „*nudus spectator hujus machinae*“. Моя воля й подразнення в тілі становлять тільки нагоду (*occasio*) для Бога, щоби він приступив до ділання. Звідси назва „оказіоналізм“.

Другий головний оказіоналіст, Nicole Malebranche (1638—1715), священник, надав оказіоналізму ви онтологістичну форму**). Все, що бачимо і що знаємо, бачимо безпосередно в Бозі („*spiritus creati quaecunque vident et cognoscunt, in Deo cognoscunt*“).

*) Отся засада вдійсности відноситься тільки до людського свідомого ділання, але не до ділань природи.

**) Онтологізм се така філософічна теорія, після котрої ми безпосередно бачимо Бога яко першу причину всіх річий (бачимо тільки боже „буття“, але не бачимо цілого змісту божої природи).

В Бозі є ідеї всіх еств сотвореного світа; сотворений матеріяльний світ дійсно існує, одначе ми не бачимо його, тільки його ідеї в Бозі. Коли знаходимося в оточенню сяких чи таких матеріяльних річий, так се є нагода (*occasio*), щоби ми в Бозі бачили саме ідеї тих річий. Бог сотворив увесь світ і тільки він один ділає.

Не треба доказувати, що від світогляду Malebranche-а дуже легкий перехід до натуралістичного пантеїзму Spinoz-и.

Gottfried Wilhelm Leibnitz (1646 — 1716) у своїх метафізичних розважаннях виходить від двох засад: а) що взаїмне ділання (*influxus physicus*) між сотвореними ествами є неможливе; б) що матеріяльних річий нема (протяглість — се тільки злуда змислового пізнання; а змислове пізнання Leibnitz, яко раціоналіст, вважає за неясне й баламутне розумове пізнання); те, що нам видається матерією, се тільки комплекс духових (спіритуальних) субстанцій. Першою засадою, як видно, Leibnitz надов'язує до оказіоналістів; другоюж усуває ту непромостиму ріжницю, яку між тілом і душею добачував Descartes.

Основним складником усіх річий є монада (від грецького *μονάς*, що зн. одиниця). Кожда монада є духовна, має розум і волю (*intellectus et appetitus*). Але між монадами заходить безпереривний безконечний ряд ступнів під оглядом совершенства, починаючи від „нічого“, а простуючи до Бога. Дух є одною монадою, а „тіла“ се комплекси монад. Між монадами *influxus physicus* не заходить (як і в оказіоналістів). Отже душа не може ділати на тіло, тіло не може ділати на душу. Монада „не має вікон“, се значить, що вона замкнена в собі (ніщо іззовні не може передістатись до неї, ніщо з неї не може передістатися назовні). Одначе *influxus psychicus* заходить у монаді (монада се „*un être capable d' action*“). В якийжеж спосіб монада пізнає зовнішній світ? як вона реагує на інші монади? Leibnitz приймає, що Бог усі монади сотворив нараз ще в первовіці, і коли якась монада „повстає“, то вона тільки виступає зі свого укриття, в якому пробувала від початку світа. А сотворив Бог усі монади так,

що кожда в кожному моменті зі свого становища („selon son point de vue“) сама зі себе, тобто без усякої зовнішньої причини, пізнає весь світ і реагує на нього. Отже кожда монада завсіди знаходиться в гармонії із зовнішнім світом виключно в наслідок свого внутрішнього опрeдiлення (як пр. два годинники, коли їх годинникар так нарегулює, що вони ідуть і вибивають години разом). Се „harmonia praestabilita“. Бог у своїй премудрості передбачив усі відношення, які заходитимуть між сотвореними ествами, і сотворив монади так, щоби вони в кожному випадкови і в кожному моменті в собі (в своїй хаті „без вікон“) бачили й переживали все те, що діється довкола них

Як бачимо, всі ті філософи, що розвивали основні думки Descartes-а, пояснювали нашу проблему виключно відкликом на Бога. Сам Descartes, як се вже сказано, покликувався на правдомовність Бога; окаціоналісти на всемогучість; Leibnitz на премудрість Бога. Головна похибка тих філософів була саме в тому, що вони покликувалися виключно на Бога, а не вишукували природних рацій для пояснення можності пізнання зовнішнього світа.

6. Bacon de Verulam сам ще не представляє собою цілого становища Аристотеля. Його під тим оглядом доповнює другий Англієць, John Locke (1632—1704). Locke відкидає „вроджені ідеї“ (які приймали Плятон, Descartes, Leibnitz). Людська душа з уродження є „tabula rasa“ (як і в Аристотеля). Ціле наше пізнання має своє жерело в досвіді. Але досвід є подвійний: зовнішній (Sensation) і внутрішній (Reflexion). До зовнішнього досвіду належить усе те, що предмети викликають у наших змислах, отже: жовте, біле, тепле, зимне, м'яке, тверде, солодке... До внутрішнього: думання, сумнів, віра, пізнання, хотіння...

Змислові зображення, які відносимо до зовнішнього світа, ділить Locke на дві класи: primary qualities і secondary qualities. До першої класи належать ті наші зображення, які нам вірно представляють дійсні прикмети річий. Належить

тут тільки пять прикмет: величина, стать, число, положення, рух або спокій.

Все те простірні прикмети, зглядно реляції річий. А вони майже вповні згідні з тими, які Аристотель вичисляє під назвою *αἰοδήτᾱ κοινά* („objecta communia“ в схолястиків): рух, спокій, стать, величина, число, одно. Спільними назвав їх Аристотель тому, що їх пізнаємо кількома змислами. Всі інші *αἰοδήτᾱ* (як солодкість, звук, тепло...) є *ἰδια* („objecta propria“ в схолястиків), бо пізнаємо їх тільки одним змислом.

До зображень другої класи належать такі, котрі вправді є спричинені предметами зовнішнього світа, але не представляють нам прикмет річий так, якими ті прикмети є в дійсности. Тут треба зачислити: барви, звуки, тепло і т. д. (барва поза мою свідомістю не є барвою, тільки дрожанням етеру; звук є дрожанням воздуха і т. д.). Се відкриття було просто епохальне. (Годиться завважити, що до того відкриття дуже причинились вже Galilei (1564—1641) і Descartes.) Воно потягнуло за собою нове розмеження між субектом і обектом, виспеціалізувало функцію субекта в пізнанню, і типові давні акциденци (барва, тепло, зимно і т. д.) представило в зовсім новому світлі. Великий вплив мало на пізнійших філософів поняття субстанції в сформулюванні Locke-а. Якщо з річи, каже Locke, виєлімінувати всі акциденци, то остається нам субстанція якась „х“. Значить, що природа субстанції для нас незвісна; знаємо, що субстанція існує, але не знаємо, яка вона є. Від сього погляду легкий перехід до аказмізму Berkeley-я, до скептицизму Hume-а, до „Ding an sich“ Kant-а таї загалом до новогочасного агностицизму.

Аристотель і схолястики уявляли собі акциденц як ество в саджене в субстанції (як пр. ростина всаджена є в землі), бо само про себе не може існувати. Отже зовсім иншою річю є субстанція, а зовсім иншою акциденц (*distinctio realis*). Locke вийшов від сього поняття субстанції, й розвинув його вповні послідовно: пізнаємо тільки акциденци річий, а субстанція остається для нас незвісна. В той спосіб субстанція для нашого пізнання стала властиво непотрібна, бо всі ріжниці між річами постановляємо на підставі їх акциденців. А що акциденц є зовсім иншою річю як субстанція, то не можемо знати: чи субстанції всіх еств (духа, матерії, золота, скла, хліба, вина і т. д.) не є однакові, ба навіть чи всі ества не мають одної й тої самої (спільної) субстанції (як се приймають моністи)? Але ще й даль-

ше: якщо нам доступні тільки акциденסי річий, то навіть не можемо мати певности: чи субстанція загалом існує? Поняття субстанції тільки наш розум додає до акциденсів, отже можемо се поняття вважати за чисто суб'єктивне. Ось так розвинене поняття субстанції довело до свого заперечення. Видно: що в тому понятті криється якась похибка. А тою похибкою є „*distinctio realis*“ між акциденсом і субстанцією.

Locke, зведений історичним поняттям субстанції, не доглянув найкрасшого плоду свого відкриття ріжнці між першорядними й другорядними прикметами річи. Барва, звук, тепло і т. д. в нашій душі є психічними станами, психічними молифікаціями (а не якимсь особним еством, котре було би тільки всаджене в душі); в зовнішньому світі вони є акціями, отже також лише станами річий. Значить: вони ані в нас, ані в світі не є акциденсами (в історичному значінні). Ось так історичний акциденс пропадає. Нема акциденсів, є тільки стани й модифікації річий. Отже субстанція для нас не є недоступна: сеж якраз вона маніфестується нам своїми станами й модифікаціями. Розуміється: не є нам даво пізнати річи наскрізь, одначе можемо їх пізнавати щораз глибше. Щоби таке поняття субстанції оборонити від закидів, треба потягнути виразну ріжницю між „суттю“ (*essentia*) й „субстанцією“, які то поняття часто змішуються. Під субстанцією треба розуміти „внутрішню повню“ річи (*ὑποκείμενον* в Аристотеля). А під есенцією — „цілість пляну“, після якого річ збудована. Тут акциденс має своє властиве значіння: акциденс се те, що не нарушує сущного пляну річи (якщо воно є); або те, без чого цілість пляну остається ненарушена (якщо його нема). Так пр. примішка золота до скла є акциденсом для есенції скла; алеж той акциденс се вдійности субстанція (золото). Отже правильні противенства є такі: субстанція — стан субстанції (а не акциденс); есенція — акциденс.

George Berkeley (1684—1753), англіканський єпископ, розвинув думки Locke-а в тому напрямі, що прийшов до заперечення матеріяльних субстанцій, а в наслідок того до заперечення матеріяльного світа (*acosmism*). Ось його аргументи:

а) Все, що в матеріяльній річи змислами безпосередно пізнаємо, се змислові прикмети річий. А якщо всі ті прикмети виєлімінуємо, то нам уже ніщо не остається. Отже всі змислові прикмети річий є чимсь вповні суб'єктивним. Ніяких „річий“ зовні нашої душі нема.

б) Другорядні прикмети річий, як се Locke признає, є чимсь чисто суб'єктивним. Але також першорядні прикмети мають тільки суб'єктивну вартість, як се виявляється з того: що для одного ока якийсь рух видається

скорим, для другого повільним; одна й та сама величина для одного видається мала, для другого велика і т. д. *) Отже нема різниці між першорядними й другорядними прикметами річий. „Матеріальні“ річи існують тільки в нашій свідомості — не яко річи, тільки яко „явища“, яко ідеї. До них відноситься засада „*percipi est esse rei*“ (т. зн. ті „річи“ тільки тоді існують, коли їх усвідомлюємо собі в нашій душі).

Berkeley повертає до думки okazіоналістів: не дається поняття, в який спосіб тіло могло би ділати на душу. А з того висновує поправку okazіоналізму: Якщоб матеріальні річи й існували, то ми не могли би про се знати, бо ті річи не могли би на нас ділати. Отже вони були би вповні зайві. А се абсурд, щоби премудрий Бог сотворив безліч зайвих річий.

Явища матеріальних річий не виступають у нашій свідомості після нашої волі й розуміння. Значить, що не ми їх витворюємо. Яка отже їх причина? — Бог (як і в okazіоналістів). А Бог викликає сі явища не якнебудь, але після постійних законів, які ми називаємо „законами природи“ (ось тим забезпечено в ідеалізмі об'єктивність (суб'єктивних) явищ).

Висунення досвіду й змислового пізнання на перше (пануюче) місце, послідовно потягає за собою обезцінювання розуму. Вже Locke, обговорюючи абстракції, схилився до номіналізму. А Berkeley розвинув сей номіналізм до скрайности. Він загалом не помічає чисто розумових елементів у думанню, і коли говорить про абстракції, то завсіди має на думці змислові зображення. Твердить, що ніяких „загальних понять“ (розумій: загальних змислових зображень) нема, що вони є видумкою тільки шкільних філософів. В дійсности є тільки одиничні зображення й вражіння (сей пес, сей чоловік, отсе тепло...). Вправді одно зображення може нам репрезентувати цілий рід явищ, і для скорочення ми одним словом означаємо всі ества даного роду. Постільки отже — яко *poter* — наші поняття є загальні. — Та не тяжко виказати, що крім змислових елементів у процесі нашого пізнання є також чисто розумові елементи. Коли пр. собі усвідомлюю: що $1000 \times 1000 = 1000\,000$, то притому не зображую собі ні барви, ні протягlosti, ні твердості і т. д. — отже нічого змислового. Значить: усе в тому психічному акті є чисто розумове. Але що чисто розумові елементи є дуже субтельні, тому ті філософи, котрі мають перспективу із змислового становища, й не помічують їх.

*) Далеко більшу силу осягнув би сей аргумент у такій формі: Першорядні прикмети річий оснуються на другорядних, бо величини, статті і т. д. не можна інакше пізнати, як тільки на підставі вражінь дотику або барв.

David Hume (1711—1776), вийшовши від сензуалізму й емпіризму, дійшов до скептицизму. Оказіоналісти, Leibnitz і Berkeley перечили взаїмне ділання між річами. А Hume заперечив вартість „засади причиновости“ — себто: можливість пізнання причиновости, яка заходить у світі.

Попередив Hume-а під тим оглядом уже Joseph Glanville (1636—1680), також Англієць. Glanville оспорував догматизм Descartes-а й Hobbes-а. Вказував він на те, що ми досвідчуємо тільки ділання, але не причиновість. Причиновість ми тільки розумом висновуємо, а те заключення ніколи не є певне. Досвід нам каже: *hoc post hoc*; а ми з того заключаємо: *ergo hoc propter hoc*. А се непевне.

Як видно, Glanville бачив трудність тільки в аплікації засади причиновости. А Hume оспорував саму отсю засаду.

Всі наші поняття Hume поділив на „імпресії“ та „ідеї“. Імпресії се вражіння, які відбираємо тоді, коли річ на наші змисли ділає. А ідеї се тільки копії імпресій (себто: пам'ять, яка нам остається по імпресіях). Імпресії є живійші й повнійші, як ідеї. Весь матеріал нашого думання доставляє нам зовнішній, або внутрішній досвід; тільки комбінації з того матеріалу є ділом нашого розуму, або волі. Творча сила розуму не сягає поза спроможність: сполучувати, переставляти, побільшити або вменшити частини того матеріалу, який нам доставляють змисли. Ось се останнє слово сензуалізму. Розум, яко оригінальна творча сила, діждався свого повного заперечення.

Всі предмети людського думання й досліджування поділив Hume на дві класи: на відношення ідей та на факти. До першої класи належать усі твердження (правди) геометрії, арифметики і альгебри таї загалом кожний осуд, котрого евіденція ґрунтується на інтуїції або демонстрації. Такі правди відкриваємо самим думанням (а priori), і якщоб навіть у природі не було ні одонго кола або трикутника, то геометричні твердження були би правдиві (як згадано, подібно аргументував уже Протагор). Але твердження, які відносимо до фактів (до дійсного світа), не є того самого рода, бо їх годі доказати самими поняттями (а priori). Такі твердження се висновки на підставі відношення між наслідком

і причиною. А якже ми приходимо до пізнання сього відношення? На підставі аналізу самих понять (а priori) не можемо пізнати причинової звязи, бо причина є зовсім иншим явищем як наслідство (ті два поняття одно в одному не містяться.) І тому з одного явища або з його прикмет ніколи й нічого не можемо довідатися (заключати) про друге явище, або про його прикмети. Причинову звязь постановляємо виключно на підставі досвіду. Glanville ще годився на те, що ми в досвіді спостерігаємо ділання (а не „причинову звязь“). Нуме вже й се заперечує. В досвіді, як він учить, спостерігаємо тільки hoc post hoc та правильність сього наслідства, а ніщо більше. Причинової звязи не розуміємо, тільки чуттям при звичаємось до того й віримо: що два явища, про котрі ми досвідчили в х + у випадках, що вони правильно слідували одно по другому, також у будучности так само слідуватимуть по собі. Одначе се ще нам не дає ніякої певности. Отже засада причиновости („кожде явище мусить мати свою причину“) не є засадою розуму, тільки продуктом при звичаєння.

Очевидно, що Нуме змішав дві річі: а) засаду причиновости, яко логічне правило, й б) відкривання (пізнавання) конкретних причин і наслідків. Засада причиновости вдійсности належить до класи „відношення ідей“, пізнаємо її а priori і є абсолютно певна. Впливаєж вона із засади „ex nihilo nihil“. Одначе та засада не каже: що се чи те є причиною, а се чи те наслідком, — тільки загально: де є наслідок, там мусить бути також причина. А так загально поняті „причина“ й „наслідок“ не є так далекими собі, щоби одно не вказувало на друге. Саме противно: ті два поняття є взаємно залежні від себе (correlativa), й одно годі зрозуміти без другого.

Коли отже нам даний якийсь факт у дійсному світі, то вже а priori знаємо: що той факт мусить мати свою причину. Але котра саме річ є тою причиною, се вже инша справа. Тут уже йде не про причиновість загалом, тільки про конкретні причини в поодиноких випадках (а ті відкриваємо то на підставі досвіду, то на підставі розумових заключень).

Головна похибка Нуме-а полягає в тому, що він, яко сензуаліст, не за примічає розуму в чоловіка. Його погляд про генезу й вартість засади причиновости правдивий тільки відносно до звірят, які не мають розуму. Звірята дійсно тільки на підставі свого

зміслового призвичаєння „постановляють“ причинову звязь у конкретних випадках (а про загальну причиновість не мають поняття).

Із свого сформулювання засади причиновості Нуме витягнув послідовні висновки: про Бога нічого не можемо знати, бо він у досвіді нам не являється (а причинову звязь можна відносити тільки до тих явищ, які в досвіді часто повторюються); про душу не можемо нічого знати, бо в досвіді виступають лише психічні явища, а не субстанція душі.

Descartes вийшов від засади: що себе пізнаю певнійше, як зовнішні річі. Отже душа була для нього тим, що в людському пізнанню найпевнійше. Так само річ розуміли оказіоналісти, Leibnitz, Locke, Berkeley. А Нуме й сю опору певности знищив.

Також існування зовнішнього світа — на думку Нуме-а — науково не дається доказати. Можна би се доказати тільки тоді, колиб наші імпресії були наслідством (effectus), якому відповідала би причина зовні нас. Щоби ми могли таку звязь постановити, мусіли би ми в досвіді стрічати „зовнішню річ“ і її „імпресію“ в нашій свідомості.*) А ми в досвіді стрічаємо тільки самі імпресії, отже бракує нам кореляту до імпресій, який корелят міг би нам подати тільки досвід. Тому й годі порішити: чи імпресії в нашій свідомості викликають зовнішні предмети? чи може Бог (як оказіоналісти й Berkeley приймали)? чи творча сила, питома нашому чуттю? Ось у той спосіб став сформульований новочасний радикальний скептицизм.

Нуме допустився тут одної разячої непослідовности. Вдійсно-сти „імпресії“, яко імпресії, не є нам дані в досвіді, тільки розумом їх відкриваємо. В досвіді дані нам є річі (кінь, рожа, вода...). Якщо отже наш розум може „вийти“ з поля нашої сензитивности, й може поглянути на імпресії, яко такі, то він так само може „вийти“ із субекту, й поглянути на „зовнішні річі“, тай може відкрити причинову звязь між „зовнішніми річами“ і „імпресіями“.

Для зраціоналізування практичного життя Нуме (подібно, як Charron) покликається на природний інстинкт, який каже нам вірити в існування зовнішнього тілесного світа (що до Бога й душі остає Нуме при скептицизмі). Ся віра в практичному життю непереможна.

*

*

*) Т. зн. ми мусіли би „вийти із себе“, і бачити „річ“ і її „імпресії“, які вона викликає в наших зміслах. Повторюється тут думка Montaigne-а про „рішаючий змісл“.

Скептицизм Hume-а поборювала т. зв. шкотська школа, якої основником був Thomas Reid (1710—1796). Reid покликувався на „здоровий людський розум“, спільний усім людям („common sense“) — отже на „природу“ в протиставленню до людського „розуміння“.

Так Berkeley, як і Hume — каже Reid — витягнули послідовні висновки з науки Locke-а. Показується отже, що в тій науці криються ложні супозиції. А тимі є головнo твердження: що наша душа з уродження „порожна“ та що весь зміст нашого пізнання передістається до неї щойно через зовнішній і внутрішній досвід. Противно: треба приймати, що наша душа в ж е з уродження посідає осуди (льоґічної й моральної вартости), і тому вони є спільні всім людям. Ті осуди пізнаємо інтуїтивно, їх годі доказати, але мусимо в їх правдивість вірити, якщо хочемо собі якенебудь пізнання уможливити.

Reid старався відкрити ті вроджені нам осуди, й начисляв їх 12. Передовсім належить тут вихідна засада Descartes-а: факт нашого думання запевнює нас про існування думаючого субекта. Дальше: кожде вражіння (Empfindung) зраджує нам предмет, не яко наслідок його ділання — бо сього не знаємо, — тільки яко знак або вістку про нього*). Дальше наводить Reid: математичні й льогічні аксіоми, засаду причиновости й деякі моральні засади.

Як бачимо, Reid заняв властиве становище, одиноко слушне. Надовязує до Descartes-а й Leibnitz-а (ideae innatae), справляє засадничу похибку окаяоналістів і Leibnitz-а (influxus physicus). Покликуючися на „природу“, дає до зрозуміння, що чоловікови годі в пізнанню зачинати від зєра, що він мусить приймати природну основу для своєї надбудови в пізнанню, що чоловік уже так сотворений, щоби могли пізнати дійсну правду. Шкода, що сеї думки не розвинув. Головна його похибка в тому, що каже тільки вірити в правдивість „вроджених нам осудів“. А вдійсности ми се найпевніше знаємо, що ті осуди є правдиві. Що 1 є 1, що кожний на-

* Тут Reid похитнувся в наслідок збаламучення, яке спричинив Hume. Вдійсности ми знаємо: що кожде наше вражіння мусить мати свою причину. А яка се причина, се постановляємо розумом, аналізуючи дані досвіду. І з цілою певністю виходить: що тою причиною є зовнішні предмети.

слідок мусить мати свою причину, що я існую — в се не віримо але се найпевніше знаємо. Сеж основи для всякого наукового, знання, отже не годиться підтягати їх під віру, бо тим попадаємо в суперечність самі з собою. й безпідставно змішуємо поняття „віри“ та „знання“. Ніяка скептична засада не е така наглядна, як сі засади. З якої отже рації скептичні засади ставити нам висше від тих засад? Завважуємо, що приклонники „вроджених ідей чи осудів“ не твердять: що ті ідеї чи осуди е нам природжені вже яко розвинені (готові) логічні акти, тільки їх жерело нам природжене. Зясував се вже Descartes, а особливо Leibnitz (в Leibnitz-a вдійсности ціле пізнання — пізнання кожної досвідної річі — е нам вроджене, бо монада все, що має, має вже з природи.)

7. Так дійшли ми до зворотної точки в новочасній філософії. Французький раціоналізм*) і англійський емпіризм та сензуалізм розвинулися так, що вже дальше не було куди йти в їх напрямках. Отже треба було піднятися якоїсь синтези тих противних течій.

Піднявся тої синтези типовий Німець, Immanuel Kant (1724 — 1804). Згадана спроба йому вдалась і не вдалась — так, як удається фоці звинно по морю плавати, але на суші вона дуже неповоротна. Kant на причуд умів підглянути сильні точки раціоналізму й емпіризму, але не вмів їх сполучити в природну синтезу. Коли прийшлося перевести правний поділ між раціоналізмом і емпіризмом, то він кождому признав „більше,“ і тому для природного становища осталося „менше“. Не тільки що не вмів він усунути роздору, який повстав між філософією й практичним життям, але, що деякі скептики (Charron, Humme) тільки доривочно робили, він се у системізував: між філософією й життям, між теорією і практикою перевів він засадничий, систематичний роздор. Винайшов він два розуми: один теоретичний (reine Vernunft), другий практичний (praktische Vernunft); написав дві критики**) людського розуму: „Kritik der reinen

*) Leibnitz був Німцем (а властиво знімченим Славянином-лужицьким Сербом), але писав по французьки.

**) Якщо йде про історичну правду, то треба згадати, що Kant написав ще й третю критику „Kritik der Urteilstkraft“. Завважуємо, що „reine Vernunft“ у Kant-a означає розум у такому стані, в якому він нам е даний перед усяким досвідом. Отже треба під тим розуміти весь той інвентар змислових і поняттєвих форм, які нам природжені. Бо хоч усяке пізнання, як каже Kant, зачинається досвідом, одначе не все в пізнанню впливає (entspringt) з досвіду.

Vernunft“ і „Kritik der praktischen Vernunft“, і що в першій засадничо перечить (можливість пізнання Бога, душі, свободної волі), се в другій твердить. В першій критиці займає Kant становище людського розуміння, а в другій — становище людської природи (інстинкту, чуття, морального змислу). Отже плодом першого становища є знання (наука, Wissenschaft), а другого — віра. Так повторив і усистемізував Kant науку про „подвійну правду“ (наукову й релігійну), яку голосили вже арабські філософи (Averroes, 1126—1198 по Хр.) і т. зв. „александристи“ (Petrus Pomponatius, 1462—1524) в переломовій добі між середніми й новими віками.

Від французьких раціоналістів переймив Kant вагу розуму (розумові поняття, творчість розуму); від англійських емпіриків — вагу змислів і досвіду. Від перших переймив „ideae innatae“; від других: що наше пізнання ограничене на досвід. З того випливає синтеза: „ideae innatae“ (розумові поняття) мають об'єктивну вартість тільки там, де відносимо їх до змислових предметів. Коли пр. поняття причини й наслідку відносимо до змислових явищ, то вони мають вартість; а коли до Бога, то вони не мають ніякої вартості (бо Бог не є змисловим явищем). Отже Бога, душу, свободну волю і т. д. годі пізнати.

„Ideae innatae“ приймає Kant тому, щоби зясувати можливість певної, строгої науки (пізнання загальних правд). Сам досвід, каже він (повторюючи думку Leibnitz-a), дає нам тільки правдоподібну загальність (comparative Allgemeinheit); лише розум (ideae innatae) може нам подати певну, конечну в собі загальність.

„Ideae innatae“ називає Kant даними а priori (тобто даними, що попереджують всякий досвід). А ділить він їх на розумові і на змислові. Розумові ділить на ідеї (тих приймає тільки три: Бог, світ, душа) і на категорії (вчисляє їх 12: поняття єдності, загальности, негації, причини й наслідку і т. д.). До змислових належить уява (Anschauung) простору

й часу¹⁾. Всі інші елементи в нашому пізнанні (як барви, тепло і т. д.) походять з досвіду — вони нам є дані а *posteriori*.

Ми бачили, що Locke саме простірним прикметам приписував найбільший ступень об'єктивної вартості. В Kant-а річ мається противно: простірні прикмети є елементом засадничо суб'єктивним, бо простір се уява а *priori* нам дана. А прикмети, які Locke зачислив до другорядних, мають у Kant-а бодай якусь реляцію до зовнішнього світа (їх у нашій змисловості „спричинює“ „*Ding an sich*“). Від Locke-а переймив Kant: що зовнішні предмети існують, і подразнюють наші змисли. Ці предмети називає він „*Ding an sich*“. Але від Leibnitz-а переймив: що суб'єкт — так, як монада — „не має вікон“, що він щільно замкнений сам у собі. З того випливає така синтеза: „*Ding an sich*“ (або „трансцендентальний об'єкт“) вправді існує, однак не можемо нічого про нього знати — годі нам довідатись про якунебудь його прикмету: чи воно матеріяльне? або духове? одно тільки? або в більшому числі? Сам Kant (зведений своєю думкою про апіорність простору й часу) не остався вірний тому ходови думок, і твердить: що „трансцендентальний об'єкт“ не є ані матерією, ані думачим суб'єктом, тільки „якоюсь для нас незвісною причиною (Grund) явищ“²⁾. Накидується тут консеквенція: не можемо знати навіть того, чи *Ding an sich* загалом існує... Можливо, що „*Ding an sich*“ се тільки наше „граничне поняття“ (*Grenzbegriff*), якому не відповідає більша об'єктивна вартість, як іншим нашим поняттям. Kant і сю думку виповідає;³⁾ але на іншому місці⁴⁾ твердить, що „трансцендентальний предмет“ се якесь „X“;

¹⁾ Leibnitz не признавав зображення простору, Kant мав слушність, коли акцентував се зображення. Однак зображення (уяви) часу ми не маємо, а маємо тільки абстрактне поняття часу (яке не дається змислово зобразити).

²⁾ Kritik der rein. Vern. (Видання „Reclam“), стр. 320—321.

³⁾ „denn dieser (т. є. трансцендентальний предмет) ist nichts mehr, als das Etwas, davon der Begriff eine solche Notwendigkeit der Synthesis ausdrückt“. Ibid стр. 120.

⁴⁾ Ibid стр. 122.

а загалом учить: що „Ding an sich“ існує і подразнює наші змисли (бож по відкиненню Бога й можливості пізнання зовнішнього світа не осталась йому інша дорога, щоби з'ясувати причину наших змислових подразнень*). Вийшло, що тут Kant сам собі суперечив, і се відразу спостерегли інші філософи, тай доповідали своє. Чи сьак, чи так, Kant без застереження голосить: що все в нашому пізнанню є суб'єктивне, нема в ньому ні одної йоти з „Ding an sich“. Те, що ми вважаємо за річи, се тільки зображення в нашій свідомості, тільки модифікації нашої змисловості. Отже признав Kant рацію засаді Berkeley-я „*percipi dat esse rei*“. Засаду причиновости, яко засаду, Kant приймає (проти Hume-a), але відкидає „*influxus physicus*“ (з оказіоналістами і з Leibnitz-ом). Причиновости в „світі“ нема, тільки наш розум вносить її в явища, додаючи категорію причиновости до даних а *posteriori*. Отже й тут „погодив“ Kant раціоналістів з емпіристами. А та синтеза в тому самому дусі йде ще й далше. Kant учить: що ми засаду причиновости маємо з уродження (а *priori*), що вона є елементом розумовим (се з раціоналістами); одначе ми її не розуміємо (се з Hume-ом), тільки з природної кінчености оперуємо нею. Ту засаду зачислив Kant до осудів, які він назвав „синтетичними а *priori*“. Ся абсурдна назва і її справа, яку слушно вважають за „ядро“ світогляду Kant-a, є заразом символом цілої філософічної системи Kant-a: Kant сполучив раціоналізм і сензуалізм саме в тих точках, де вони не годяться.

Кожний емпіричний суд є синтетичний. Нам тут тільки сам досвід свідчить про те, що присудок є в згоді зі суб'єктом. І тому ми тут сполучуємо в єдність два поняття (присудок і підмет), хоч наш розум не бачить єдності в тих поняттях, тільки дійсний світ накидує йому отсю єдність. Н. пр. що золото тяжше від срібла.

*) Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der Tat sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern blosse Vorstellungen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind“. Ibid. стр. 431.

А кождий суд а ріогі е аналітичний. Ми тут уже на підставі самих понять присудка й підмету розуміємо: що присудок мусить бути в згоді з підметом. Н. пр. що $2 \times 2 = 4$, $7 + 5 = 12$, що кождий наслідок мусить мати свою причину і т. ин.

Сі аналітичні (чито а ріогі) осуди Кант ділить на дві класи: а) одні постановляємо на підставі нашого розуміння (пр. що $A = A$) — сі називає Кант аналітичними. б) Другі мали би ми постановляти не на підставі розуміння, тільки на підставі вродженої детермінації нашого розуму (вроджені розумові форми так зі собою звязані, що одна одну завсіди тягне за собою, хоч ми тої їх звязи й не розуміємо) — сі осуди називає Кант „синтетичними а ріогі“. Значить, що такі осуди мали би ми постановляти а ріогі, хоч не розуміємо звязи між поняттями присудка й підмету — тільки природа нашого розуму невідклично накидує нам їх звязь. Ось тут зачисляє Кант осуд: що кождий наслідок мусить мати свою причину, що $7 + 5 = 12$ і т. ин. осуди. Та вдійсности се абсурд, щоби а ріогі постановляти звязь між присудком і підметом, доки ми ще не зрозуміли їх звязи. Атже такі осуди не були би розумовими — чи то іншими словами: вони не були би осудами. Звязь між присудком і підметом а ріогі можемо відкрити тільки аналізою понять присудка й підмету. Отже всі „осуди а ріогі“ з природи мусять бути аналітичні. Осуди „синтетичні а ріогі“ се „*contradictio in adjecto*“.

Ми вже згадували, що абстрактні поняття причини й наслідку є взаїмно залежними, як правий-лівий, батько-син, *essentia* — *accidens* і т. ин. Такі поняття наш розум — розуміючи, що робить — так витворив, що одно залежне від другого, й тому одно належить до ширшого змісту другого.

Кант, під впливом емпіризму, відкинув Бога, яким раціоналісти, як ми бачили, остаточно все вигладжували в проблемі пізнання. І стало на тому, що Кант уже не міг дати відповіді на се: відки взялися в субекті „форми а ріогі“ (*ideae innatae*)? відки взявся сам думаючий субект? Субект у нього виступає мов „*deus ex machina*“. Ба й ще більше: раціоналісти й емпіристи могли дати бодай яку-таку відповідь на питання: як я можу пі-

знати інших людей? А Kant на сю квестію не може дати ніякої відповіді. Всі інші люди — так виходить з його науки — се тільки явища в моїй свідомості, тільки модифікації моєї суб'єктивної природи. — більш ніщо.

Велике значіння Kant-а полягає не в його розв'язці основних філософічних проблемів (бо в тій розв'язці повно суперечностей), але в його сформулюванні тих проблемів: відвічні філософічні проблеми він представив у новому світлі — так, що з них родяться щораз то нові квестії і розходяться напрями на всі сторони. Либонь перший завважав се Jean Paul Fr. Richter (1763—1825), прихильник світогляду Jacobi-я, коли ствердив, що Kant і Fichte є світові потрібні своєю „полемікою“, але їх „тетика“ все руйнує. Він також сказав: „Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal“.*)

* * *

Проти Kant-а виступили критики, між котрими відзначався особливо Gottlob Ernst Schulze (1761—1833), сторонник скептицизму (тому й назвав він головний свій твір, у котрому критикував науку Kant-а, — „Aenesidemus“). Він виказав, що поняття подразнення (Affection), яке для системи Kant-а основне, після тої системи є неможливе. Засада причиновості після Kant-а має тільки там значіння, де відносимо її до змислових явищ. Алеж „Ding an sich“ не знаходиться між змисловими явищами, тільки поза ними. Отже на підставі науки Kant-а не можна заключати про існування „Ding an sich“, а ще менше про причинову зв'язь між „Ding an sich“ і подразненнями в наших змислах.

Але й природний світогляд також у сьому випадкові не остався без оборонців. Між тими оборонцями перше місце займає Friedrich H. Jacobi (1743—1819). Як колись Pascal, Reid, так тепер Jacobi покликувався на природні інтуїції. Однак, як його попередники, так і він ще не вмів аналізувати й утвердити природних інту-

*) Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts. Zehnte Auflage, bearbeitet von Dr. Max Heinze. Berlin 1907, стр. 405.

Безпосередно
веде
до
позитивного

їцій, як слід. Jacobi розрізнявав три середники пізнання: змисли (Sinn), розум (Verstand) і ум (Vernunft). Змисли відносяться до матеріальних предметів рецептивно: вони не судять про предмет і не роблять ніяких заключень, тільки безпосередно схоплюють предмет. Аналогічно відноситься ум до надзmysлових предметів: він безпосередно схоплює ті предмети (Бога, душу і т. д.). А розум — се дискурзивна сила: він творить поняття, заключає. Розум ^{інтуїція} се розуміння, його плодом є наука. Ум се чуття, його плодом є віра. Становище „розуму“ послідовно веде до субективізму, а далі до нігілізму. Тому треба покинути се становище, й зайняти становище „ума“. Суперечність між „розумом“ і „умом“ не дається усунути. Jacobi говорив про себе, що він є „розумом поганин (атеїст), а чуттям християнин“. Дійсність предметів зовнішнього світа годі доказати, однак про ту дійсність безпосередно переконають нас змисли (Sinneswahrnehmung).

Як Reid не міг цілком визволитися від впливу Hume-a, так і Jacobi не міг унезалежити себе від впливу Kant-a. Неміч, яку він приписує „розумови“, переймив він від Kant-a.

Було в тих часах досить філософів, котрі колибалися між Kant-ом і Jacobi-ем.

Jacob Friedrich Fries (1773—1843) заступав такі три основні засади: 1) зmysловий світ з фізичними законами — се тільки явище (Erscheinung); 2) явища мають свою основу в „Ding an sich“; 3) зmysловий світ є маніфестацією „річий про себе“ (Dinge an sich). Перше з тих тверджень се принцип знання, друге — віри, а третє принцип прочуття (Ahnung). Знання осягаємо через уяву (Anschauung) і через розумові поняття (Verstandesbegriffe); віру осягаємо через умові поняття (Vernunftbegriffe); а прочуття осягаємо через чуття без уяви й без виразних понять. (Ясно, що Fries тим хотів подати аналіз „розуміння“ й „природних інтуїцій“).

Friedrich Bouterwek (1766—1828) спершу виходив від думки: що через самопізнання понимаємо себе яко волеве ество (wollendes Wesen), тобто яко живу силу, отже так само мусимо розуміти й зовнішні річі. Опісля зближався своїми поглядами до поглядів Jacobi-я, вказуючи на те, що кожному актови свідомости відповідає якесь ество, яке схоплюємо безпосередно. А як тільки рефлексія відлучить поняття від предмету, настає сумнів. З того сумніву одиним виходом є віра.

Подібно розумів зв'яз між поняттям і предметом Wilh. Traug. Krug (1770—1842). Свій погляд на згадану проблему назвав він „трансцендентальним синтетизмом“. В нашій свідомости заходить якась первожерельна (ursprüngliche) трансцендентальна синтеза

між ідеальним і реальним, між думаючим суб'єктом і зовнішнім світом, між знанням і буттям. Отсю синтезу — на його думку — треба признати, одначе годі її доказати.

Christoph Gottfr. Bardili (1761–1808) твердив, що те саме думання, яке проникає вселенну, в чоловіці приходить до свідомості: закони природних явищ стаються отже законами асоціацій наших понять (тим Bardili впливав на уформування філософії Fichte й Hegel-a: онтологічні категорії=логічні категорії).

8. Наведений афоризм Richter-a про Kant-a не віддає ще цілої правди. Се добре сказане, що Kant є „цілою сонішною системою“, але до того треба ще додати — „одначе ще не викінченою“. І тому приклонникам Kant-a приходилося справляти й доповнювати погляди свого вчителя. Передовсім треба було узгіднити думку про „Ding an sich“ із думкою про „Erscheinung“ та заповнити порожнечу, яку спричинив Kant усуненням Бога з метафізики. Одні з приклонників Kant-a попереставали на критичному справленні його поняття про „Ding an sich“, „афекції“ і т. ин. Другіж тільки зачинали свою філософію від Kant-a, і витворили свій власний світогляд. До перших належали (наводимо тільки тих, котрі чимсь причинилися до виспеціалізування нашої проблеми):

Salomon Maimon (1754–1800), жид. Він цілковито відкидав „Ding an sich“. Із свідомості треба виснувати не тільки форми наших зображень, але також матеріал тих зображень. Щоби ми сей матеріал діставали від „річий про себе“ (Dinge an sich), се не дається ані доказати, ані поняти. Розуміється: також Maimon приневолений признавати „афекції“, одначе він їх уважає за щось такого, що не дається зясувати.

Jacob Sigism. Beck (1761–1840) заступав думку, що афекції зміслів спричинюють „явища“ (а не „Ding an sich“). Але в наведеній уже „Історії філософії“ Ueberweg-Heinze (стр. 408, в нотці) дістає він коротку відправу: „Явища“ й самі є тільки зображеннями, які одержуємо через зміслові афекції. Отже повстання явищ є залежне від зміслів. А якщо зміслові афекції мали би бути спричинювані явищами, то явища мусіли би скорше ділати, аніж існували би. А се абсурд. — Вправді становище Век-а можна би тим боронити,

що змисли також є тільки „явищем“ та що в сонних видіннях виступають явища й без змислів. Одначе всеж таки те становище робить неясним усе, що для нас ясне. З якої отже рації придержуватися його?

Становища Maimon a й J. S. Beck-a придержувалися опісля т. зв. емпіріокритицисти, Richard Avenarius (†1896), Ernst Mach (родж. 1838, Theodor Ziehen (родж. 1862), та Wilh. Schuppe (†1913), головний представник „іманентної філософії“.

* * *

Ті німецькі. філософи, котрі, вийшовши від становища Kant-а, втворили свій власний світогляд, передовсім старалися вишукати: в чому властиво полягає „Ding an sich“? А відповіддю на сю квестію zarazом хотіли заповнити оту порожнечу, яку Kant спричинив усуненням Бога з метафізики. І хоча суб'єктивістичному становищу надати абсолютний характер, доходили до найбільш неприродних світоглядів — щоби протонародно сказати: „покрутилось їм у голові“.

Johann Gottlieb Fichte (1762 1814) голосив: що „Ding an sich“ се „я“ — тобто: наша власна свідомість. Се „я“ перекидується на слідуєчому ступні розвою в „не-я“ (світ). Одначе те „не-я“ остається цілковито в „я“. А що поза „я“ нема нічого, то „я“ є абсолютне, безконечне (ось се має заступити Творця). Те „я“ єсть Богом. (В пізнійшій періоді Fichte змінив отсю свою науку постільки, що „я“ не є Богом, тільки Бог приходить до свідомости в моїй свідомости.)

Friedrich Wilh. Jos. Schelling (1775—1854) змінював свій світогляд так, що в його філософії розрізняють три головні періоди. Для нас найважніша перша періода — його „Identitätsphilosophie“. Виходячи від думок, які голосив Fichte, Schelling стверджує: що ані „я“ ані „не-я“ не є найвисшим принципом, бо се два релятивні поняття, які мусять міститися в одному — висшому. А тим висшим поняттям є абсолютна ідентичність „des Ichs und Nichtichs“, ідеального й реального, духа й природи. Отсю абсолютну ідентичність пізнаємо інтуїтивно. Бог — се абсолютна індиференція противенств: отже абсолютна єдність буття й думання, безконечного й обмеженого, суб'єктивного й об'єктив-

ного і т. д. Одначе отся абсолютна індиференція в Бозі ніколи не є дійсною.

Georg Wilh. Fried. Hegel (1770—1831) перетворив об'єктивний ідеалізм Schelling-а в логічний, і довів до ще більших „див“. Абсолютної єдності між буттям і думанням він не бачить у якійсь висшій індиференції (як Schelling), тільки в логічному понятті. Логічне поняття є zarazом і думкою і еством (das Sein). Загальне логічне поняття се „Ding an sich“; а безпосередно одиничні поняття — се тільки „явища“ (Schein oder Erscheinung). Загальне поняття (das reine Sein) не є мертве (starres), але розвивається логічним способом, щораз заперечуючи себе, і так творить одиничні поняття. Логічні й онтологічні категорії є одні й ті самі. Чисте, неопределене буття (reines, leeres Sein) і чисте ніщо — се одно й те саме.*) Отже „буття“ є першою, а „ніщо“ другою дефініцією Абсолюта. Єдність на другому ступні між буттям і нічим — се повстання. Не маємо потреби дальше запускатися в ту „абсолютну“ філософію.

Arthur Schopenhauer (1778—1860) голосив: що „Ding an sich“ се воля, а пізнання є „об'єктивацією“ волі на висших її ступнях. Отся „воля“ є Абсолютом“. Schopenhauer відкидав усі інші „категорії“ Kant-а, крім категорії причини й наслідку. Свою філософію заправив буддистичним песимізмом. Зпоміж новочасних філософів Schopenhauer був перший атеїст без усякого застереження.

Розвій новочасної філософії пішов у тому напрямі, що „річ пропала“, а остало тільки „явище“ чито „позірність“ (phaenomenon, Erscheinung). Співпрацювали в тій метаморфозі оказіоналісти, Berkeley,

*) Се подібне надуживання логіки, як і в Демокрита, коли він учив: що простір се не-єство (*τὸ μὴ ὂν*), котре одначе існує. Повинен він був так висказатися: простір се таке єство, котрого екзистенція для нас певна, а його есенція якесь „ніщо“ (т. є. не знаємо: що).

А Hegel повинен би був висказатись: чисте буття різниться від „нічого“ своєю екзистенцією, хоч своєю есенцією не різниться (бо воно неопределене).

Leibnitz, Hume; а остаточно задецидував її Kant, і поняттю „явища“ надав свою імпрегнацію. Нема вже тут скептичної непевності. Се — як Kant каже виразними словами — не лише можливе, але абсолютно певне, що те, що ми вважаємо, за річи, не є „річю“, тільки „явищем“*). Софісти, грецькі скептики, а навіть ще Hume заступали субективне становище. Саміж підносили, що годі знати: чи в свідомості інших людей „явище“ виступає в такій формі, як у мене. А Kant, переймивши „*ideae innatae*“ від французських раціоналістів, зраціоналізував правильність у пізнанні всіх субектів (бодай що до людей). І тому його становище вже не є субективне, але субективістичне (не зясує воно характеру пізнання прикметами поодиноких субектів, але прикметами субекта загалом).

Так з дійсности I. кляси, якою була „річ“, дістала філософія дійсність II. кляси — „*φαινόμενόν ἀληθές*“. Деякі філософи в II. половині XIX. ст. (як E. Mach, Avenarius, Ziehen і ин.) пішли ще дальше, й заперечили не тільки обект, але й субект. Думачий субект — се тільки хибна інтроекція, як обект є хибною проекцією. Всі елементи в нашому пізнанні знаходяться на одній і тій самій лінії. Нема обекту, нема й субекту, а є тільки зелене, тверде, я, біль, сум, свідоме... і комплекси з тих елементів. Отже „щось“ — „якесь“, що вже дальше не дається розложити. (Розуміється: се так тільки в теорії, бо в практиці ті філософи годяться зі звичайним природним світоглядом).

Таке заперечення субекту вповні послідовне, якщо розвиваємо нитку субективізму до кінця. По відкиненню обекту також субект втрачає своє значіння, бо поняття про субект витворилося

*) „Es ist also ungeszweifelt gewiss, nicht bloss möglich, oder auch wahrscheinlich, dass Raum und Zeit... bloss subjective Bedingungen aller (ausseren und inneren) Erfahrung, bloss subjective Bedingungen aller unseren Anschauung sind im Verhältnis auf welche daher alle Gegenstände blossе Erscheinungen und nicht für sich in dieser Art gegebene Dinge sind, von denen sich auch um deswillen, was die Form derselben »betrifft, vieles a priori sagen lässt, niemals aber das Mindeste von dem Dinge an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mag“. Ibid. Стр. 71.

в реляції до об'єкту на об'єктивістичному становищі. Поняття суб'єкту опинилося в світогляді Kant-а тільки як фрагмент з розбитого об'єктивістичного світогляду, і не мало вже тут собі відповідного місця. Так пр. змислові органи, через які суб'єкт зноситься із зовнішнім світом, утратили в Kant-а всяке значіння: вони тут є тільки „явищем“ між іншими явищами, але що „явища“ не можуть бути причиною наших змислових „афекцій“, то змислові органи втратили рацію існування.

Так дістала філософія дійсність III. кляси. Філософічна критика, яка мала на меті „прочистити природу“, знищила все до решти — „з водою вилляла й дитину“.. Всі проблеми про зовнішній і внутрішній світ порішені, бо їх узнано за „non sunt“.

Однак природна інтуїція й здорова рефлексія такому порішенню рішучо противляться.

Далеко завело би нас, якщоб ми хотіли подати подрібніший перегляд практичних консеквенцій, до яких довела новочасна філософія. Скажемо тільки загально: знищення природних інтуїцій метафізичної вартості потягнуло за собою також знищення природних інтуїцій етичної вартості. Атеїзм, аморалізм, духовна анархія і безнастанне блудження по манівцях життя — ось це є загальними практичними консеквенціями новочасної філософії, поскільки вона пірвала зв'язь із природними інтуїціями. Людське критичне „я“, вибуяле, як ніколи передтим, відпало від природи, і люди, роздерті в собі, томляться, як ніколи передтим.

Вже Hobbes і Spinoza знищили етичні природні інтуїції, й остало їм тільки „фізичне“ добро та зло. Hobbes володаря проголосив необмеженим, незалежним паном в етиці; а Spinoza зробив таким паном кожного чоловіка. Французькі матеріалісти в XVIII. ст. (Julien Offroy de la Mettrie) повторили „етику“ Аристипа, й проповідали „моментальну насолоду“ як найвисшу ціль життя. Max Stirner († 1856) ідеалізував абсолютний егоїзм; Karl Marx († 1883), ідеолог соціалізму, видвинув „матеріалістичний погляд на історію“ („ціла історія це історія класової боротьби“); Fr. Nietzsche († 1900), як звісно, проповідав „Herrenmoral“. А ті менші, „имже ність числа“, комбінували й комбінують всілякі „філософічні“ етичні елементи, недоцінюючи природних етичних елементів. Не поміг розділ між „теорією“ й „практикою“. Теоретичний розум щораз то новими напастями накидується на практичні погляди, й практичне життя остається не лише без розумового проводу, але в безнастанній, а нерівній боротьбі з розумом. І тому в практиці остається незахитане тільки те, що фізично й психічно конечне; але в сфері, яка залежна від свободної волі й свободного критичного „я“, царить повна анархія.

III. Порішення квестії

1. В своїй „Критиці чистого розуму“ Кант навів чотири антиномії „чистого розуму“ себто: чотири такі проблеми, де людський розум доходить до однаково сильних аргументів „pro“ і „contra“. Таких антиномій (з грецького: *anti* = проти, *nomos* = закон) на його думку є тільки чотири*), і не може бути більше. Се одначе незгідне з правдою, бо антиномії виринають при кожній проблемі: доки проблема ще не порішена, завсіди виступають докази „pro“ і „contra“. Психологічно се зовсім зрозуміле, що Кант не звернув уваги на ту антиномію, над якою розводився в цілій своїй „Критиці чистого розуму“. Теза сеї антиномії: Зовнішній світ можна людям пізнати. Антеза: Людям годі пізнати зовнішній світ.

По перегляді історичного розвою нашої проблеми нам уже звісні всі головніші аргументи, на котрих основується як теза, так антитеза. Знаємо, що теза є висловом природного становища, на якому приходить до голосу не тільки дискурзивний розум, але й природні інтуїції. А антитеза є висловом тільки критичного філософічного розуміння, яке абстрагує від природних інтуїцій. І тому для нас ясно: що в аргументах антитези мусять укриватися якісь блуди. Атже се неможливе, щоби людське розуміння було мудрійше в справах розуму, як сама природа тогож розуму. Ніколи люди ані одної природи органічного ества не розслідили „наскрізь“, а прецінь кожде органічне ество посідає свою природу в цілости. Так і наш розум посідає свою природу в цілости. А наше розуміння може легко помилятися в просуджуванню змісту, способу й сили розуму.

Впливає з того така перша засада: Природу треба приймати. (Розуміється: відноситься отся за-

*) Сі чотири антиномії так представляються: 1) (Теза:) Світ є простірно і часово обмежений; (Антитеза:) Світ є часово й простірно необмежений; 2) Все в світі є матеріальне; — Все є спірітуальне; 3) В світі є „свобідні“ причини (свобідна воля); — В світі є тільки механічні причини; 4) Існує ens a se; — Не існує ens a se.

сада до теоретичної сфери, бо в практиці годі обійтися без тої засади.) Друга засада: Не вільно нам заперечувати природних даних тільки тому, що не розуміємо: як вони можуть здійснюватися. Третя засада: Всі явища треба пояснювати в згоді з усіма даними природи. Не вільно допустити до роздору нашої критичної думки з природою. (Атже не наша критична думка зродила природу, але наша природа є матір'ю нашого „розуміння“.)

2. Придержуючися наведених засад, насамперед зясуємо ті труднощі, які ми вже при перегляді історичного розвою нашої проблеми наводили. (А що ми їх уже тоді пояснювали, тому тепер тільки вкоротці застановимося над ними.) Опісляж обговоримо головну трудність, яку сформулював Кант, а ми ще її не навели.

1) Природна інтуїція свідчить мені: що я існую. Се психологічна евіденція, яка на другому ступні перекидується в логічну: „*cogito, ergo sum*“ В нашій самосвідомості міститься наше існування не тільки яко „поняття“ (ідея), але також яко факт. Так каже нам наша природа. А як се так може бути, щоби нам поняття zarazом невідклично свідчило про предмет (єство), над сим застановимося опісля.

Отже маємо перший факт у пізнанню. Отже пізнаємо бодай одно єство (самих себе) не яко ідею в Бозі, але безпосередно. А коли щось такого є можливе в одному випадкові, то чому не могло би бути можливим також у інших випадках?

2) Признаємо засаду причиновости, яко засаду, бо вона логічно наглядна. Вона впливає із засади totoжности та суперечности. „Ніщо“ не може з себе видати, ні спричинити, ні викликати ніякого єства. Отже дeneбудь і колинебудь є якесь єство, або якась зміна, то мусить бути якась позитивна рація тогож єства чи зміни. Значить: Кождий наслідок мусить мати свою причину. Тою засадою ми ще не рішаємо kwestії: чи „причина“ виділює з себе „наслідок“, чи родить, чи витворює його (без субстрату, „*ex nihilo objecti*“), чи тільки впливає на нього?... І не пояснює

нам та засада: як се може бути, щоби одно ество ділало на друге? щоби одно ество зродило друге? і т. ин.

Одначе, якщо нам даний наслідок, то ми можемо довідатися бодай про деякі прикмети причини. Се також впливає із засади „*ex nihilo nihil*“. Причина мусить бути пропорціональна до наслідку — мусить посідати силу витворити наслідок, бо инакше знайшлося би в наслідку щось, чого причиною було би „ніщо“. Інша річ, що ми можемо помилятися в осуді: чи дана причина посідає змогу витворити даний наслідок. Але не можемо в тому помилятися завсіди й всюди, бо тоді наш розум був би ні до чого. Що найбільше отже може бути тут у праві Glanville, але не Hume.

3) До поняття про „*influxus physicus*“ доводить нас природна інтуїція. Всі народи й усі люди (бодай у практиці) мають те переконання: що між річями заходить взаїмне ділання. Досвідчуємо се безпосередно в собі: наша воля усуває думки з нашої свідомости, або всуває їх у нашу свідомість (можу думати, про що хочу); спричинює рухи наших рук, ніг, голови, очий... Наші почування ділають на нашу волю, на наш організм... А в зовнішньому світі в незчислимих випадках досвідчуємо, що одна річ ділає на другу: одна річ своїм розгоном ставить другу в рух, розбиває її, переиначує її стан і т. ин. Поняття про взаїмне ділання річий ніде й ніколи не заводить. З поширенням досвіду воно спеціалізується: розрізняємо „*propter hoc*“ і „*post hoc*“, причинову зв'язь від конструкційної (услівної, так н. пр. простір є услів'ям, щоби тіло могло рухатися); розрізняємо різні роди причиновости, як пр. родження, притягання, відпищення, переиначування внутрішнього стану річи і т. д.

Правда, цілий причиновий ланцюх може бути для нас звісний і ясний тільки в людських витворах (знаємо, як пр. у машині до шиття ціла акція розвивається від першої причини аж до наслідку), а в природних акціях причиновий ланцюх ніколи не є для нас звісний і ясний наскрізь, та всеж таки можемо відкривати щораз глибші причини. Так пр. Newton розв'язав загадку: для чого земля кружить довкола сонця,

длячого листа паде з дерева, длячого ріка біжить у діл і т. ин. Причиною тут є взаємне притягання тіл. Але в який спосіб гравітація ділає, сього не знаємо.

На якій отже підставі деякі філософи відкидають „*influxus physicus*“? Емпіристи в наслідок недоцінювання розуму, а раціоналісти в наслідок перецінювання розуму. Людське розуміння не може наскрізь поглибити, в який спосіб одна річ може ділати на другу, й ось тому деякі раціоналісти відкидають „*influxus physicus*“. Алеж таке порішення проблеми є протиприродне, бо відкидає природну інтуїцію тільки тому, що людське розуміння не всилі аналітично поглибити того, що природна інтуїція поглиблює синтетично.

Поняття причиновости Е. Маш називає „фетишизмом“ (розуміється: тому, що зовнішні явища понимається тут на взір внутрішніх явищ). Та радше назвати би фетишизмом те філософічне поняття причиновости, котре Е. Маш заступає, бо тут зовнішні явища *par excellence* понимається на зразок суб'єктивних вартостей: чого не може зрозуміти, се в світі не може бути.

4) Признаємо взаємне ділання між нашим тілом і душею. Хоч не можемо зрозуміти, як тіло може ділати на душу (і навідворот), алеж у незчислимих випадках безпосередно досвідчуємо, що таке ділання заходить: психічні акції відбиваються на тілі, а акції в тілі відбиваються на душі (се загальне досвідне правило). Правда, душа є иншого рода еством, як тіло. Але тіло є еством, вивінуваним енергією, і душа є еством, вивінуваним енергією. Отже можливість взаємного ділання між ними не є абсолютно виключена. Ще до того знаємо, що людське тіло є спеціально збудоване для здійснення такої можливости (нервовий устрій, мозок). Через отсю спеціальну будову тіла душа є в органічній звязи з тілом. А наше тіло має всі прикмети тіла загалом. Отже, якщо *influxus physicus* уже признаний, то зрозуміле, що зовнішні тіла можуть ділати на наше тіло, а ті акції можуть відбитися на нашій душі. Вдійсности не є більша трудність у сьому, щоби акція перейшла з одного краю тіла на другий край, як щоби з одного тіла перейшла на друге тіло. Тіло складається з атомів, які тільки дотикаються

взаїмно, але не проникаються. Якщо отже енергія може перейти з одного атому на другий, то вона так само може перейти з одного тіла на друге.

Ба навіть для нашого розуміння не є легше поняття: як одна психічна сила (пр. воля) може ділати на другу (пр. на чуття, поняття), аніж се: як душа може ділати на тіло? Правда: волю, чуття, поняття можемо яко ріжні сили одної й тої самої душі; одначе досвід нам каже: що воля, чуття, поняття се не є одно й те саме; отже також тут „одно-ріжне“ мусить ділати на „друге-ріжне“. З другогож боку: досвід нам каже, що тіло й душа знаходяться в органічній єдності, та що тіло є „одно-ріжне“, а душа „друге-ріжне“. Якщо отже можливий є „*influxus psychicus*“, то чому не мав би бути можливий також „*influxus psycho-physicus*“?

Бачимо з того, що Leibnitz поповнив неконсеквенцію, коли відкинув „*influxus physicus*“, а задержав „*influxus psychicus*“ в обемі монади. Консеквентними були тільки оказіоналісти, бо відмовляли можність ділання всім сотвореним силам. Одначе голос нашого внутрішнього досвіду (який свідчить нам про взаїмне ділання психічних сил) без порівняння більш вартісний, аніж спекуляція оказіоналістів. Сей голос є в згоді з цілим нашим життям, а спекуляція оказіоналістів іде в розріз з тим життям (ясно, що формування осудів, заключень і т. д. є нашим ділом, бож инакше треба би припустити, що Бог є автором наших ложних осудів, гріхів і т. ин.). Впрочім: оказіоналісти вповні „*gratis*“ твердять, що Бог не може сотворити таких еств, які посідали би спроможність взаїмно на себе ділати.

5) Признаємо, що зовнішні річи ділають на наші змисли, і викликають зображення та вражіння в нашій свідомості. Ми бачили, що для наших змислових „афекцій“ нема иншого пояснення. „Явище“ не може бути причиною „афекції“, як се вже знаємо. Також Бог ні, бо нема ні одної рації, котра змушувала би нас пристати до світогляду оказіоналістів і Berkeley-я.

Тай, як ми щойно переконалися, сей світогляд іде в розріз з нашим життям, яке є виплодом нашої природи. Годі також остоятися при твердженню Мaimon-а, що причина „явищ“ не дається розслідувати. Який жеж марний сей голос супроти тих численних і сильних аргументів, котрі витворюють у нас переконання: що причиною змислових відбраних зображень є ділання

зовнішніх річий на наші змисли. Отсі аргументи збивають силу всіх противних аргументів, а ще й до того зясовують квестію: як се можливо пізнати зовнішні річі?

3. Дальше: 6) признаємо поділ наших зображень на такі, котрим зовні нашої свідомости відповідає ідентичний корелят, та на такі, котрим відповідає тільки анальогічний корелят („першорядні й другорядні прикмети“). Барва, яко така, існує тільки в свідомости; так само: тепло, звук, солодкість і т. д. Але величина, форма, рух і т. д. існують також зовні свідомости. Треба одначе до того історичного поділу ще дещо доповісти, щоби його зраціоналізувати, як слід.

а) Кожде наше відбиране зображення має свій відповідний корелят у зовнішньому світі. Так само кожда прикмета зображення. Барвам відповідає джогання етеру, звукам — джогання воздуха; і т. д. Але червоній барві відповідає 450 біл. джогань на сек., зеленій 589, синій 640 і т. д. Отже між зовнішнім корелятом і нашими психічними явищами, спричиненими тим корелятом, є правильна причинова зв'язь. Якщо наступає ріжниця в тій правильности, то причина сього є або в зміні предмету, або в зміні субекту (пр. в наслідок недуги).

б) Вичислення „першорядних прикмет“, доконане Локке-ом, не є без закиду. Пригадуємо отсе його вичислення: величина, стать (forma), число, положення, рух або спокій. Locke не доглянув саме першої „першорядної прикмети“, а тою є: ріжниця. Ріжниця між формою кола й квадрату, між величиною муравля й слона, між рухом і спокоєм і т. д. є не лише в моїй свідомости, але так само в зовнішньому світі. А та ріжниця зазначається мені безпосередно через змисли (а не щойно через розум). Ріжниця в той спосіб зазначається мені не тільки при „першорядних прикметах“, але так само при „другорядних прикметах“. Ріжниця між червоюю й зеленою барвою, між солодким і квасним і т. д. заходить не тільки в моїй свідомости, але також між їх корелятами в зов-

нішньому світі. Ось так відкрили ми першорядну прикмету, яка є спільна як першорядним, так другорядним прикметам. Назвемо її отже „загальною об'єктивною прикметою“.

До зображень, яким у зовнішньому світі відповідає ідентичний корелят, крім зображень наведених Locke-ом, належать ще: протяглість і відношення.

Що „величина“ не є тотожна з „протяглістю“, се виходить з того, що поняття величини включає в собі порівняння одної протяглої річі з другою (отже поняття величини є залежне від поняття протягlosti, але не навідворот).^{*} А що „положення“ не є тотожне з „відношенням“, се виходить з того, що положення звичайно означає тільки взаємні реляції частий одного ества (сидіти, стояти, висіти...), а впрочім „положення“ означає тільки „простірні реляції“, а „відношення“ означає також часові (скорше, пізніше), конструкційні (пр. око — цілий організм) та причинові реляції. А всі ті реляції заходять у зовнішньому світі.

Отже поділ наших зображень під оглядом їх об'єктивної вартости так представлятиметься:

Загальна об'єктивна прикмета:

ріжниця:

ідентичні зображення:

аналогічні зображення:	протяглість, величина,
барва, звук, тепло, твер-	на, стать, число, відно-
дість, солодкість...	шення, положення,
	рух або спокій.

Отже заперечення різниці між першорядними й другорядними прикметами й зведення всіх на суб'єктивні вартости, dokonane „добрим“^{**) Berkeley-ом, є вповні ілюзоричне. Berkeley не здавав собі справи з того, що навіть „другорядні прикмети“ не є наскрізь суб'єктивними, бо містять у собі загальну об'єктивну прикмету „ріжниця“. І не є се правдою, начеби першорядні прикмети ґрунтувались на другорядних. Першорядні прикмети головню (корінно) ґрунтуються на різницях між явищами (доси одна річ, відси друга річ...}

^{*}) Поняття „величини“ включає в собі також чисельне порівняння, але що Locke окремо наводить „число“, тому тут абстрагуємо від цього.

^{**) Так його Kant іронічно назвав.}

і так пізнаємо форму, число, величину і т. д.) А треба ще завважити, що ми ніде й ніколи не відбираємо тільки зображення барви, але разом і протяглости. Годі отже твердити, що наше зображення протяглости ґрунтується на зображенню барви. Так само змислом дотику відбираємо не тільки вражіння дотикнення, притиску і т. д., але разом і вражіння протяглости.

в) Поділ прикмет на ідентичні та аналогічні відноситься тільки до зміслових зображень, а не до розумових понять. Змисли творять свої зображення „*necessitate naturae*“; вони не можуть инакше реагувати на зовнішній предмет, як *hic et nunc* реагують. Але розум творить свої поняття свобідно: він застановляється над предметом, підходить до нього то з сього, то з того боку, критикує (переводить аналізу, синтезу), і може змінити свої поняття про один і той самий предмет. Ось тому то зміслові зображення є завжди *hic et nunc* правдиві, тобто згідні з предметом (ясно, що також вражіння недужого змислу є в тім значінню правдиві, бо недужий змисл саме так реагує на зовнішній предмет, як *hic et nunc* мусить). А розумові поняття можуть бути або правдиві, або неправдиві: або згідні з предметом, або незгідні. Поскількиж вони є згідні з предметом, то вони завжди представляють нам предмет ідентично (а не аналогічно). Значить: розумові поняття, поскільки є правдиві, завжди належать до „першорядних прикмет“. Змисли є обмежені на спеціальні подразнення (пр. око не реагує на подразнення нюхові) і на спеціальні форми. Але розум не є нічим обмежений. Він може схопити навіть те, що не існує („ніщо“); може схопити всяку форму буття (пр. безконечне, услівне, причинове, подумане, дійсне, протягле, духове і т. д.). Отже для нього нема в тому ніякої трудности, щоби представити собі річ так, як вона існує яко „*Ding an sich*“. Розумови завдячуємо те відкриття: як властиво виглядають кореляти „другорядних прикмет“ в зовнішньому світі. Значить, що відійсности розум є тим „рішаючим змислом“, за яким шукав Montaigne.

Отже маємо змогу представити собі кожду річ так, як вона виступає в зовнішньому світі. Ось так стає нам ясно, що думаючий суб'єкт не є замкнений сам у собі, але має аж подвійні „вікна“: змисли (на які зовнішній світ ділає безпосередно) і розум.

г) Не треба тому дивуватися, що барви, звуки, солодкість і т. д. — себто: всі ті прикмети, які становлять наче політуру зовнішніх річей, і надають їм весь чар і красу — є тільки психічними явищами, а в зовнішньому світі вони, яко такі, не існують. А вже всі душі органічних еств (у котрих „другорядні прикмети“ виступають) також належать до зовнішнього світа: вони є ествами між іншими ествами. А зміст реакції одного ества на акцію другого ества не мусить, а властиво й не може, віддавати під кожним оглядом тільки те, що було змістом акції сього другого ества. Як каже схолястична засада, „quidquid recipitur, recipitur per modum recipientis“. Якщо б се було протинно, то перше ество не могло би існувати відрубно й не могло би посідати своєї природи, але мусіло би перекинутися в те друге ество (щоби змогти віддати повний і вірний зміст його акції). Отже треба би в такому випадкові повернути до елеатського *»ἐν καὶ παρ«*, яке зовсім не ділає. Вистарчає, щоби зміст реакції одного ества на акцію другого ества тільки пропорціонально віддавав зміст акції сього другого ества: якщо є акція, то є й реакція; більша акція, більша й реакція; инакша акція, инакша й реакція. Алеж матеріял, на котрому відбиватисьме отся пропорціональність, в першого ества може бути йому питомий, а не такий самий, як у другого ества.

д) По всьому, що сказано, легко прийдеться нам вияснити: що природна інтуїція, яка каже нам барви, звуки, солодкість і т. д. відносити до зовнішніх предметів, а не до нашої душі, вдійсности є в повному праві. Маляр не на те малює, щоби люди бачили в його малюнку хемічний склад барв, яких він ужив, але на те, щоби люди бачили „образ“. Образ, яко такий, може існувати тільки яко психічне явище. Маляр перший усвідомлює собі його, і витворює

в зовнішньому світі його „середник“. Алеж маляр хотів витворити не той середник, яко середник, тільки „образ“. Блеск золота, срібла, дорогих каменів, сонця, місяця, зелень трав і листя по деревах, розкішні барви й запахи квітів, солодкість і квасковатість овочів, шум моря і т. д. — ось се хотів Творець сотворити, а не тільки їх середники, яко середники. І тому смарагд дійсно є зелений (а не тільки ми відбираємо таке вражіння), виноград дійсно є солодкий, море дійсно шумить, і т. д. Все те так само, як образ маляря є дійсно образом, а не тільки верствою хемічних барв.

Ось уже тут мусимо відкликатися на доцільність у природі і на її Творця, якщо хочемо проблему „суб'єктивного й об'єктивного“ з'ясувати до решти. Васоп заборонив покликуватися на доцільні причини, і він у праві — до граничної точки. Наше пізнання природи розвивається відкриванням „середникових причин“. Алеж останнє наше слово про природу — се відклик на доцільність і її Творця. Без того відклику ані одної проблеми світа не можна пояснити до кінця.

Рішучо треба відкинути думку тих філософів (як Helmholtz, Н. Ostler*) і ин.), котрі твердять, що ми безпосередно пізнаємо тільки стани нашої свідомости, чито почування (Empfindung, які зовнішній світ викликає в нашій свідомости; а існування зовнішнього світа пізнаємо тільки так, що на підставі засади причиновости розумом заключаємо про нього. — Передовсім треба зробити таке розрізнення: щось иншого є засада причиновости, яко логічний закон (тут причиновість є тільки пізнана), а щось иншого є конкретна причиновість. Логічна засада причиновости для наших змислів недоступна (бо змисли не можуть „думати“); одначе конкретна причиновість для них доступна. Якщо отже зовнішні річі ділають на наші змисли, то змисли безпосередно відчують зовнішній світ, яко причину свого подразнення.**; А що наш змисловий апарат доцільно збудований, то змисли в нашій свідомости не вказують на свої подразнення, але на зовнішні предмети, котрі є причиною тих їх подразнень. (Є й такі подразнення, котрі відносять наші змисли до себе, а не до зовнішнього світа. Се ті подразнення, котрі спричинюють у нас біль. Се також доцільне, бо змисли тим звертають нашу увагу на ушкодження нашого організму.) Виходить, що наше змислове пізнання зовнішнього світа, яко зовнішнього, є інтуїтивне — себто: безпосередно нашою природою нам дане. Розуміється: щось иншого є змислова інтуїція зовнішнього предмету, а щось иншого є розумова аналіза сього

*) Die Realität der Aussenwelt, Paderborn 1912.

**) Гл. Die Sinneserkenntnis von Dr. Joseph Schwertschlager, München 1924. Стр. 107 і д.

зміслового акту пізнання. Тут розум, покликаючись на логічну за-
саду причиновости, оправдує природну інтуїцію.

7) Признаємо разом з раціоналістами, що розум є окремою і висшою силою від зміслів. Се ми вже умотивували в горі під в). Вправді розум зноситься безпосередно тільки із змісловими явищами, а не з самими річами. Одначе із сього годі висновувати заключення, що розум не має приступу до річий. Атже вдійсности також змісли зносяться із зовнішніми річами тільки посередно, а тим середником є подразнення, які спричинюють зовнішні річи в наших нервах. Треба одначе мати на увазі, що „causa causae est causa causati“ — себто: що причиновий ланцюх звичайно є дуже складний, а всеж таки оконечний наслідок є залежний від першої причини в тому ланцюхови. Змісли перетолковують фізіологічні подразнення на свою мову, а розум мову зміслів перетолковує знов на свою.

А як змісли є спеціально збудовані для схоплення зовнішніх предметів, так розум (природа розуму) є спеціально збудований для своїх зносин із змісловими даними. Якщо отже розум може нам на підставі зміслових даних більше сказати про предмет, як самі змісли, так се не є більш дивне, як пр. те, що змісл зору далеко красше (ширше, повнійше і точнійше) схоплює зовнішній світ, як змісл дотику, хоч подразнення зорового зміслу так само є лише „фізіологічними подразненнями“, як і подразнення зміслу дотику. Рішає тут конструкція зміслу — отже те, що змісл посідає „a priori“. Ось також тут приходить нам відкликатись на Творця: розум є вищою силою від зміслів, бо „так йому Бог дав“. Ми безпосередно досвідчуємо, що розум критикує змісли (але змісли ніколи не можуть критикувати розуму), справляє їх, схоплює навіть те, чого зміслам не ялося схопити (як пр. дійсну величину землі, сонця, минувшість, будучність і т. д.), отже переступає границі зміслів. Ми знаємо також: в який спосіб розум се робить. Змісли завжди обмежені на „теперішність“ і на конкретність (пізнають природу пред-

мету разом з предметом)*). А розум стоїть на загальному становищі як що до часу, так що до предметів. Він відриває, абстрагує природу предмету від самого предмету, й дістає поняття, яке може відносити до многих предметів; він може собі представити те, що давно було, або чого ніколи не було, або що щойно буде і т. д. Все те знаємо з досвіду. Але як розум може таке робити, на се не маємо іншої відповіді, як ту, що „так йому Бог дав“. Отже „*ideae innatae*“ се не дурне й не зайве слово в історії філософії, тількиж для кращого віддання його значіння ліпше було би казати „*facultates innatae*“. Розум є сам собі природжений, як се підніс Leibnitz, доповнивши звичну нам сензуалістичну засаду „*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*“ — словами „*nisi intellectus ipse*“.

4. Обговорюючи світогляд Kant-a, ми навели ті історичні філософичні шляхи, якими Kant дійшов до свого субективізму. Але Kant видвинув також свої власні докази, якими утверджував субективістичне становище. Зараз з початку своєї „Критики чистого розуму“ наводить він п'ять**) аргументів на апіорність простору і стількиж аналогічних аргументів на апіорність часу. Та вдійсности отсі аргументи не мають ніякої сили. Вони властиво й не довели Kant-a до субективістичного становища (до того довели його історичні філософичні шляхи), тільки утвердили його на томуж становищі. Ось як ті аргументи виглядають (наводимо тільки аргументи на апіорність простору, бо аргументи на апіорність часу є вповні аналогічні):

1) Kant твердить, що простір не є „емпіричним поняттям“, бо щоби я міг вражіння віднести до чогось зовні мене, вже а пріогі мушу мати зображення простору. — Одначе се не стійне, бо вдійсности ми разом відбираємо зображення протягlosti й барви, притиску, шорсткости і т. д.

*) З того приводу відбирані змислові зображення виглядають у нашій свідомості не як зображення, але яко річи. А розумові поняття виглядають тільки як поняття, а не як річи.

**) В I. виданню, а II. виданню тільки 4 (опустив 3. аргумент)

2) Kant твердить, що уява простору є конечною для нашого розуму, бо годі собі зобразити (*eine Vorstellung davon machen*), що нема ніякого простору, хоч се зовсім легко можна собі подумати (*denken*), що в просторі нема ніяких річий. — Відповідаємо: зобразити собі можемо тільки якесь єство, і тому не можемо зобразити собі, що простору нема, бо тут треба би зобразити собі „ніщо“. Але подумати можемо також се, що ніякого простору нема (атже можемо собі подумати „ніщо“).

3) Априорність простору слідує з того, що тільки на тій підставі може ґрунтуватися аподиктична певність усіх геометричних правд. — Відповідаємо: сей аргумент є типовим „*qui pro quo*“. Аподиктичність геометричних правд доказывается тут априорністю простору, а априорність простору — аподиктичністю геометричних правд.

4) Kant тут (проти Leibnitz-a) твердить, що простір не є „дискурзивним“ (розумій: розумовим) поняттям, але уявою (*Auschauung*) чи то змисловим зображенням. — Kant помиляється, коли заперечує існування розумового поняття про простір, бо ж розумове поняття можна мати про всі змислові дані; а в праві є, коли проти Leibnitz-a підносить, що ми маємо зображення простору. Однак з того ніщо не слідує про априорність простору.

5) Простір зображуємо собі як безконечну величину. — Відповідаємо: се правда, що не можемо собі зобразити кінця простору (бо ж тут треба би зобразити собі „ніщо“), але ж подумати собі се можемо. З того однак ніщо не слідує про априорність простору*).

Властивий аргумент на суб'єктивність усього нашого пізнання подав Kant не в формі аргументу, тільки в середині своєї „Критики чист. розуму“ як принагідну думку. Ось так — *per transenam* — став сформульований той аргумент, котрий усі суб'єктивісти „мали на

*) Подібнішу критику тих аргументів подав я в розправі „Простір і вселенна“ (ще не випечатана).

думці“, але не вдалось їм його сформулювати, і філософія чекала на його сформулювання від виступу грецьких софістів до виступу Kant-а. Ось він: „Якщо зовнішні предмети вважати за Dinge an sich, так се зовсім неможливо поняти, як ми могли би дійти до пізнання їх дійсности зовні нас, бож ми притому основуємось тільки на зображенню (Vorstellung), котре є в нас. Атже годі відчувати зовні себе, але тільки в собі, й тому ціла самосвідомість не доставляє нам нічого иншого, як тільки наші власні модифікації (Bestimmungen)*).

Отже проблема (остання, яку ще маємо зясувати) так представляється: Як наші вражіння, зображення й поняття можуть мати трансцендентну вартість? Вражіння, зображення й поняття є в нас, вони в цілості збудовані з нашого суб'єктивного матеріялу, як отже вони можуть мати об'єктивну — для них трансцендентну, а для річий питоменну — вартість?

5. Легко виказати, що ми необхідно мусимо приписувати вражінням, зображенням й поняттям трансцендентну вартість. Найбільший скептик або суб'єктивіст нічого не вдіє проти того.

Мусимо признати — під загрозою афазії —, що вражіння, зображення й поняття не є річами, тільки образами річий. Якщо б вони були самими річами, то були би в праві софісти: ми не пізнавали би річий, але творили би їх, і щезла би різниця між правдою й неправдою, бо що я собі зобразив би або подумав, се я сотворив би, і тому воно було би завжди правдиве. Отже зображення не є зображенням „себе самого“, але зображенням зовнішньої річи — тобто: річи, яка не міститься в зображенню, але існує поза ним, зовні нього. А тим самим невідклично приписуємо зображенням і поняттям трансцендентну вартість. Заперечити отсю вартість се рівняється відкиненню всіх наших понять. Але на якій підставі, яким правом можна би се зробити? Тільки на підста-

*) Krit. d. r. Vern. Стр. 319 - 320.

ві понять, і тільки приписуючи їм трансцендентну вартість. Отже виходить „*contradictio in actu*“. Поняття „дійсність“, „згідність“, „зображення“ і т. д. не є дійсністю, згідністю, зображенням і т. д., тільки образами тих предметів. Щоби отже могли тими поняттями користуватись, то невідклично треба їм приписувати трансцендентну вартість. Якщо скептик скаже: „не можу довідатися, чи людські зображення й поняття мають трансцендентну вартість“, то він свою квестію в практиці вже порішив, бо своїм поняттям, яких ужив у тому осуді, приписує трансцендентну вартість. „Людські зображення“ не містяться в його поняттю про ті зображення, але зовні того поняття, так само „трансцендентна вартість“ не міститься в його поняттю про трансцендентну вартість, тільки зовні того поняття; і т. д.

Kant, як се виходить з його сформулювання квестії про трансцендентну вартість наших зображень і понять, хотів оминати трансцендентність, яка заходить між нашим внутрішнім зображенням і зовнішнім предметом. Здавалось йому, що трудність щезне, якщо поставитися на суб'єктивістичне становище: якщо приймати, що наші зображення й поняття не відносяться до зовнішнього кореляту, тільки до внутрішнього. Атже в такому випадкові і поняття і зображення і їх предмети є „в мені“, і нема ніякої трансцендентности. Та се тільки такий позір, бо вдійсности й тут заходить така сама трансцендентність між поняттям, зображенням і їх предметом, як і на об'єктивістичному становищі.

Мій палець є так само зовні мого зображення пальця, як і мій годинник, який маю в кишені, як і сонце, місяць, „молочна дорога“ і т. д. Що більше: трансцендентність заходить не тільки між моїм поняттям про моє зображення коня, сонця і т. д. а самим зображенням коня, сонця і т. д., але так само між моїм поняттям про мої поняття а самими тими поняттями. Трансцендентність між поняттям і його предметом заходить завсіди — без огляду на се: чи той предмет є „в мені“, чи зовні мене. При вражінню, зображенню й поняттю треба відріж-

нити „лице“ та „корінь“.*) Цілу логічну свою вартість має поняття тільки з огляду на своє „лице“, а не на свій „корінь“. Поняття уподібнюється до свого предмету тільки своїм „лицем“, а не своїм „коренем“. А між „лицем“ поняття і його предметом завсіди заходить трансцендентність: поняття завсіди функціонує яко „образ річи“, а не яко „річ“. Хоч отже предмет поняття є в душі (отже там, де знаходиться „корінь“ поняття), то всеж таки не є менша трудність для поняття, щоби воно вірно представляло свій предмет, як тоді, коли предмет поняття є зовні душі. Видно се хочби з того, що філософи сказали про душу не менше неправдивих осудів, як про зовнішній світ. Отже Kant своїм порішенням квестії про трансцендентність понять цілковито програв. Треба піднести, що не тільки вражіння, зображення й поняття з природи річи мають трансцендентну вартість, але загалом свідомість (в якій вражіння, зображення й поняття виступають) має трансцендентну вартість. Мое ество й моя самосвідомість се не те саме, бо мое ество існує й тоді, коли я не є свідомий. Отже моя самосвідомість відноситься до мого ества трансцендентно. І нема тут ніякої трудности в тому, що „ідеальність“ (свідомість) містить у собі також „реальність“, бо „ідеальність“ повстає з реальности, й не диво, коли в собі відбиває „реальність“, яка є її причиною.

Найбільшим промахом Kant а є його осуди „синтетичні а пріорі“. Поняттям причини й наслідку каже Kant нерозривно лучитися не на підставі своїх „лиць“, але на підставі своїх „коренів“ — отже не логічно, але психологічно. А вдійности поняття, яко „образи річий“, мають тільки логічну вартість — т. зн. можна їх лучити або розділяти тільки на підставі їх „лиць“. Виходить, що Kant учив, що ми не пізнаємо річий, тільки творимо їх -- отже: що нема різниці між правдою й неправдою.

6. А як поняття і зображення можуть мати трансцендентну вартість? Також сю квестію можемо вдоволяючо пояснити. Одна річ ділає на другу. А притому завсіди відбивається характер тої річи, що ділає, на тій річи, на яку ділання переходить. Сей характер мусить мати бодай пропорціональну вартість: якщо є ділання,

*) Гл. розправу „Свідоме й несвідоме в пізнанню“ IV, 1.

то є й наслідок; якщо є зміна в діланню, то наступає зміна також у наслідкови. Так пр. коли куля А потисне кулю В, то рух, напрям і сила руху кулі В залежні від руху, напрямку й сили руху кулі А. Але можуть бути й такі випадки, де річ, котра ділає, відбиває свій вірнійший образ на річи, на котру ділає. Так пр. коли зврята переходять по пустинному піску або по вохкій землі, то форма й величина їх стіп, як також число та напрям їх кроків відбиваються на земельному тлі. Залежить се від тої річи, котра ділання переймає: як вірно й повно вона віддасть характер ества, котре на неї ділає. Так пр. фотографія є вірним образом чоловіка, а якщоб люди видумали такі фотографічні кліші, котрі схоплювали би предмет з усіма його красками, то такі фотографічні знимки були би ще вірнішим образом схоплених предметів.

Отже теорія Joh. Müller-a (1801—1858) й Herm. Helmholtz-a (1821—1894) про субективну вартість наших змислових зображень, яка з фізіологічного боку мала би оправдати становище Kant-a, не дається вдержати. Dr. Jos. Schwertschlagер влучно називає її „*keine Wirkungshypothese*“.*) Після неї зовнішні предмети вправді є причиною наших змислових зображень, одначе наші змислові зображення мали би бути „тільки знаком чи символом“ („*ein blosses Zeichen*“) зовнішніх предметів (*Dinge an sich*), але не їх образом. Авжеж пізнаємо протяглість, форму, величину, число і т. д. зовнішніх предметів. Але також „другорядні прикмети“ своїми пропорціями й диференціями представляють нам правдивий стан зовнішніх річий. І так вдійсности наші змислові зображення є вірним (хоч і не повним) образом зовнішніх річий: вони є вірнішими схопленнями, як фотографії, бо представляють нам предмети в усіх красках та в трех вимірах.

Ні найменше не свідчить проти об'єктивної вартости змислових зображень сей факт, що зображення можуть виступати в нашій свідомості й без зовнішніх подразнень (як пр. у сні). Первісні змислові зображення повстають лише так, що їх викликають у нашій

*) Loc. cit. Стр. 91.

свідомості зовнішні предмети. Тому пр. сліпороджений не знає, що таке світло та краска. А що наші зображення переходять у душі, то зрозуміле, що вони можуть виступати й без зовнішнього свого кореляту.

Так само не є ніяким доказом проти об'єктивної вартості наших змислових зображень і вражінь се, а) що деякі зображення і вражіння можна спричинити різнородними подразненнями (пр. коли притиснемо собі очі, то бачимо світло), б) або що одно й те саме подразнення (пр. електрична струя) в різних наших змислах спричинює їм питомі форми вражінь (світло, смак, вонь...) Що до а): подразнення, питомі для даного змислу, ділають правильно, легко, й викликають ясні й живі (повні) вражіння; а подразнення, невластиві для даного змислу, ділають насильно, й викликають тільки неясні (неповні) вражіння. Впрочім не є виключене, що ті різнородні подразнення вдійсности мають дещо спільного, й саме тим своїм елементом спричинюють однородні вражіння.

Що до б): один змисл не схоплює цілого змісту зовнішнього предмету. Отже один і той сам предмет иншим своїм елементом може ділати на зоровий змисл, а иншим на нюховий і т. д., і тому й вражіння виходять різнородні.

В фотографії, яко такій, нема нічого з предмету, а одначе вона має трансцендентну вартість, бо вірно зображує предмет. Фотографія се инша річ, а предмет инша річ; фотографія, яко матеріял, все, що має, має з себе; але яко образ (упорядкування матеріялу, „лице“) має вона все від предмету, який існує зовні неї, поза нею. Так само наші вражіння, зображення й поняття під оглядом матеріялу, з якого складаються, є в цілости нашими, суб'єктивними; але під оглядом свого „образу“ вони все, що мають, мають від зовнішнього предмету, — отже мають об'єктивну вартість. Кант похибив у тому, що оцінюючи трансцендентну вартість вражінь, зображень і понять, мав на думці тільки їх матеріяльну сторону, а не відрізняв образної їх сторони. Зідентифікував поняття під оглядом „образу“ з поняттям під оглядом „матеріялу“. Але відки наші змисли і наш розум мають можливість „фотографувати“ зовнішні річі, на се можемо подати тільки одну відповідь: наші змисли й наш розум уже так доцільно сотворені, щоби могли „фотографувати“ зовнішні річі. Творець, який видумав їх конструкцію, є премудрий. І не з якимсь ваганням покли-

жуємось на ту доцільність, але цілком сміло. Бо по перше: свідком сеї доцільности є конструкція наших змислів (око, вухо і т. д. є премудро збудовані для схоплювання"). По друге: нині вже годі повторювати думку давних матеріялістів про „льотерію в природі“. Природа, розвиваючи зародок органічного ества, доцільно стремить до витворення ока, вуха і т. д., а не бавиться притому в „льотерію“, бо в такому випадкові вона ніколи не змогла би витворити ока, вуха (що можна математично доказати), але замість ока, вуха могла би витворити сокиру, пилку, капелюх, віз і т. д. Отже се так само мусіло бути також на початку світа, бо інакше загалом не могло бути. А се значить, що доцільність у природі є витвором премудрого Творця.

Ось так усі труднощі в проблемі про можливість пізнання зовнішнього світа уступають, і по довговіковій філософічній борні вертаємо до того, звідки філософічна думка вийшла: що наші природні інтуїції, які нам кажуть, що ми можемо пізнати зовнішній світ і вдійсности пізнаємо його, є в повному праві. Через віки можуть філософи піддавати під сумнів голос природи, критикувати його, доказувати, що се неможливе, що природа каже, але по віках таки справджується, що природа „має рацію“.

Така розвязка нашої проблеми потягає за собою важкі консеквенції. Тут, де філософічне критичне „я“ вишукало найтяжші закиди, тут — у самому осередку побоевища (де йшло про квестію: чи наше пізнання має об'єктивну вартість?) — природа виходить переможцем. Слідє з того, що природа є загалом гідна нашого довіря, що також її етичні та релігійні інтуїції є в повному праві.



Зміст:

	Стр.
I. Стан квестії в грецькій філософії	3
II. Стан квестії в середновічній і в новочасній філософії .	14
III. Порішення квестії	44

35763

1р. 86
(1986)

РЛ 2921у

о. Др. Гавриїл Костельник

ПІЗНАННЯ ЗОВНІШНЬОГО СВІТА



Накладом автора. — Жовква 1925.