о. Др. Гавриїл Костельник

ПІЗНАННЯ ЗОВНІШНЬОГО СВІТА

Накладом автора. Жовква 1925.

ЛННБ України ім.В.Стефаника
00555215 (N)

ОС
10

О. Др. Гавриїл Костельник

26.721
Ак. Наук УРСР

ПІЗНАННЯ ЗОВНІШНЬОГО СВІТА

Накладом автора. Жовква 1925.

103(2=4Ч)6

Львівська державна
наукова бібліотека
№ 2921

26.721.

I. Стан квестії в грецькій фільософії

1. Простий чоловік не ставить собі квестії: як се можливо пізнати зовнішній світ? Він пробуває в переконанню (яке в новочасній фільософії названо „наївним доґматизмом"): що зовнішні річи пізнаємо так, як вони є самі про себе, — ми їх тільки „бачимо", а нічого свойого (субєктивного) до них не додаємо. В такому психічному стані чоловік ще не помічає акції нашої власної природи в процесі пізнання. Природа накидує 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 фільософічна рефлєксія. Не яканебудь рефлексія, але фільософічна. Видно се з того, що навіть освіченим людям трудно приходиться поняти квестію про пізнання зовнішнього світа, поскільки вони ще не перейшли бодай першого ступня фільософічних студій.

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

2. Квестію про пізнання зовнішнього світа, поскільки знаємо, перші видвигнули Емпедокль, Анаксаґор і Демокрит (усі в V. ст. пер. Хр. — а перший грецький фільософ, Талєс, 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 кождої річи через пори (πόροι) витікають часточки (ἀπορροαί), і входять у другу

річ через її пори. В тому поясненню знайшов Емпедокль розвязку 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 воздуху через трубну форму вуха. Нюх полягає на продиранню субтельних часточок через нюховий орґан 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 елємент річий через такий самий елємент у нас). Анаксаґор 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.

Анаксаґор приймав одного Бога, якого називав „розумом" (*νοῦς*). Вся доцільність у світі походить від того Розуму (*πάντα διεκόσμησε νοῦς*).

Демокрит, перший найповажнійший представник послідовного матеріялізму, приймав: що від річий відриваються атоми з цілої їх поверхні, і творять образи тих річий (*εἴδωλα*). Сі образи передістаються до наших змислів, і так пізнаємо річи. (Так учив вже Левкип, попередник Демокрита і батько матеріялізму.) В дійсности є тільки атоми і порожнеча (простір), а кваліятативні 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 розвязка нашої проблеми була доґматична.

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

субєктивне становище. Перед ними уже через яких 150 літ розвивалась грецька фільософічна думка. Спільний вислід праці всіх передсократівських фільософів був такий, що образ „фільософічного світа“ став дуже ріжнитися від образу „звичайного світа“. Що в звичайному світі загально входило за певне й навіть наглядне, се фільософи доказами збивали й відкидали яко обман. Елєати доказували: що нема простору, нема руху, нема повставання, нема множества річий, а є тільки „ἓν καὶ πᾶν“ (одно і всьо); Геракліт учив про безнастанну зміну: нема буття, є тільки вічне повставання (*πάντα ῥεῖ*); Демокрит учив: що в дійсности є тільки матерія і порожнеча („ніщо“, котре одначе істнує), що ріжниці між прикметами річий мають тільки субєктивну вартість... Фільософи собі суперечили, а кождий умів своє „доказати“ — практична діялєктика вже високо розвинулася.

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

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

Ґорґій 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 (істнувало), то годі би його пізнати. Бо якщоб ми мали пізнання дійсного єства („того що єсть“), то наша субєктивна думка мусіла би бути тотожна з дійсним єством (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 субєктивна думка і дійсна річ не є те саме; але не виходить: що пізнання дійсного світа є неможливе. Як фотоґрафічна знимка не є те саме, що фотоґрафований предмет, так думка (поняття) не потребує бути те саме, що подуманий предмет.

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

Ґіппій твердив, що „закон є тираном для людий, бо в многому робить насилля природі“ (доказував се Ґіппій тим, що закони є змінні і в ріжних суспільностях ріжні).

Польос, Каллікль і Тразимах проклямували „право сильнійшого“, 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 фільософії переміг субєктивістичне становище, видвигнене софістами. Крім діялєктичних штучок софісти ще не вміли піднести ніяких поважнійших рацій для утвердження свойого становища. Софістичній діялєктиці Сократ протиставив здорову діялєктику, доводячи всюди до дефініції. Головне твердження софістів було: що нема ріжниці між правдою і неправдою; а Сократ при по-

мочи дефініції доказував: що таки є ріжниця між правдою і неправдою — отже правду можна відріжнити від ложі, можна її пізнати. Ось така була розвязка нашої проблеми при першій розправі, коли „субєкт“ загрожував „обєктови“. Софісти тим заслужилися для фільософії, що відкрили „субєкт“. А раз відкритий субєкт уже не міг зникнути з фільософії, і кождий пізнійший фільософ був приневолений в якийсь спосіб узгіднити „субєкт“ з „обєктом“ (тобто: з цілим зовнішнім світом).

Платон (428—348 пер. Хр.), ученик Сократа, у своїх творах устами Сократа (Сократ тільки устно навчав, а не написав нічого) діялєктичним способом побиває софістів. Але він уже й позитивно зясовує нашу проблєму, виходячи від синтези становища Геракліта (*πάντα ῥεῖ*) і становища Елєатів (повставання, зміни нема). Становище Геракліта відносить Платон до змислового світа (тут панує безнастанна зміна); а становище Елєатів відносить він до ідеального світа (тут нема змін). Головні його квестії, що відносяться до нашої проблєми, були такі:

а) Яка є причина ладу в світі? (Як могли потворитися єства 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 Платон на першу квестію: Світ сотворив Бог. А сотворив його так, що „вічні ідеї“ (які істнують 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“; анальоґічно 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 память 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. (се universale post rem).

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

Аристотель (384—322 пер. Хр.), ученик Плятона, в діялектичній боротьбі проти софістів покликується вже на засаду суперечности (він її перший і сформулював) та аналізує льоґічні процеси думання (він є батьком наукової льоґіки). В той спосіб Аристотель раз на завсіди опрокинув софістичне твердження, що нема ріжниці між правдою і неправдою. Одначе та побіда відноситься тільки до льоґічної сфери, а ще не рішає проблеми про пізнання зовнішнього світа.

В поетичних квестіях Аристотель заняв емпіричне становище. Відкинув „вічні ідеї“ свойого вчителя (яко зайве повторення фізичних річий), відкинув також „вроджені ідеї“, і вийшов від засади: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Розум зноситься з річами тільки за посередництвом змислів. Зовнішні річи (не через порожний простір, як у Демокрита, але посередно через воздух або воду) ділають на наші змисли, й спричинюють 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 субєктивістичного становища ще не була цілковита, бо на тому ступні розвою субєктивістичне становище ще не висказало своїх найсильнійших, своїх властивих слів. І щойно по Плятоні та Аристотелеви фільософи 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 суперечности „доказати“; але саме тому вона не має обєктивної вартости. Так висші, тобто розумові, інтуції в очах тих фільософів збанкротували; а низші, тобто змислові, інтуїції стали добиватися ексклюзивно пануючої позиції — саме тому, що вони нагальнійші, що нема в них тої свободи, яка заходить у висших сферах людського психічного життя.

Кіренаїки (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 випливало з їх порішення квестії про пізнання зовнішнього світа.

Кіренаїки розріжняли „вражіння“ (τὸ πάθος) і зовнішню річ, яка спричинює в нас вражіння (τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον καὶ τοῦ πάθους ποιητικόν).

В оцінці відношення між „вражінням“ та „зовнішньою річю“ Кіренаїки випередили Kant-a. Вчили вони: що „зовнішня річ“ вправді істнує, але ми нічого про неї близше не можемо довідатись. Чи вражіння инших людий згідні з нашими, сього не знаємо; спільна назва для відповідних предметів нічого не доказує. Так Кіренаїки обмежили людське пізнання на змислові вражіння, а й тим відмовили обєктивної вартости.

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

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

Пізнійші заступники субєктивного становища в грецькій фільософії, 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. є. яко Ding an sich) не є красне ані бридке, справедливе або несправедливе; сама про себе кожда річ так само є і не є тим, як і иншим; усе полягає тільки на людських поглядах і звичаях“ (Diog. Laert. IX, 61). В противенстві до софістів і Кіренаїків Пиррон висновував з того засаду стоїчної моральности: „Все зовнішнє в людському життю є безвартісне (ἀδιάφορον); мудрцеви лицює завсіди задержати повний психічний спокій (ἀταραξία), хочби не знати що йому приключилось“. Сам Пиррон тільки устно навчав, як

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

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

а) Враження 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 ділають на нас. Річи є без твердої ріжниці, непостійні й змінні. А тому наші враження і зображення не є правдиві, ані ложні. Не можемо порішити: чи річ в дійсности (Ding an sich) посідає ті прикмети, які посідає яко 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 кождому твердженню можна повести однаково сильні рації „pro“ і „contra“.

Той самий аргумент підносили Аркезиляй (315—241 пер. Хр.), голова т. зв. „середної або новійшої академії“, і пізнійші скептики. Видно, що призбирання численних суперечностий між фільософами в наслідок великого розвою фільософії домагалося своєї розвязки. Скептицизм — фільософічна загальна зневіра — був першою розвязкою сеї проблєми. Аркезиляй — 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.

Обективну вартість розумового пізнання оспорював Карнеад, вказуючи вже не на факт супереч-

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

7. Під конець I. століття пер. Хр. відновив пирронейський скептицизм Енесидем з Кноссу, який учив в Александрії. Написав він *Πυρρωνείων λόγων ὀκτὼ βιβλία.* Енесидем наводить 10 доказів скептицизму (*τρόποι τῆς σκήψεως*):

1) Ріжнородність у сензитивній будові звірят. Отже ріжні звірята ріжно 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 змисли в одного єства. Кождий змисл инакше схоплює предмет, а нема змоги порішити: котре схоплення вірне?

4) Ріжність станів в одного субєкту, а в наслідок того і ріжність вражінь (пр. коли ми здорові, вино нам видається солодкаве; а в горячці 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 ріжних умовин річ нам ріжно представляється.

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

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

До того ще оспорював Енесидем засаду причиновости: Причина належить до категорії відношення; але 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 наслідкови, се само собою ясне.

Енесидем поплутав тут „льогічний ряд" (ordo logicus) з „річевим" (ordo realis). Не всі відношення є тільки чимсь подуманим; причинова звязь 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, викликує наслідок; але наслідок не витворює, не викликує (своєї) причини.

„Причина" й „наслідок" є взаїмно залежними поняттями (correlativa), і тому, доки хто не усвідомив собі поняття „наслідку", доти не може мати поняття „причини". Але се так є тільки in ordine logico. A in ordine reali причина вже перед наслідком істнує яко річ, і ділає яко річ, а через се стає причиною. Отже причина може попереджати наслідок.

Молодші скептики, Аґриппа, Менодот з Нікомедії, а особливо Секст Емпирик (около 200 р. по Хр.), Сатурнін, Фаворин, зводили „тропи" скептицизму на пять:

1) Різниці між поглядами фільософів.

2) Необхідність сходження до безконечности (regressus in infinitum) при кождому доказуванню, бо кожде 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 сильогізмом: силою „висшої" преміси доказується висновок, але в дійсно-

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

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

1) Ніщо не може бути доказане *само собою* (як слідує з суперечностий 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, новійші скептики головну увагу звертали на *діялєктичну сторону* в пізнанню, як і перші софісти (Протаґор, Ґорґій). Конець завсіди подібний до початку: пшеничне зерно переходить ріжні фази, й наконець знова видає зі себе пшеничне зерно.

8. На всі ті трудности, які підносили старинні софісти й скептики проти можливости пізнання зовнішнього світа, ми нині вміємо подати вдоволяючі пояснення. Многі з тих трудностий є тільки софізмами; инші знов пояснили нам новочасна психольоґія й природничі науки (пр. длячого річи здалека видаються нам меншими, як у дійсности є; знаємо богато про спосіб, як ділають на нас зовнішні річи, і т. ин.) Знаємо нині, що основне розумове пізнання є інтуїтивне (психольоґічна й льоґічна евіденція), якого правдивости не можна й не треба доказувати — під загрозою абсурду**). Знаємо, що розум є „пізнаючою силою“ осібною й висшою від змислів, отже може контролювати й просуджувати враження 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 фільософії Kant.

---

*) Пр. із преміси „Всі люди є смертні“ слідує: що також „Іван є смертний“. Але в дійсности правдивість загальної преміси залежить від правдивости висновку, бо якщоб 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 середновічній і в новочасній фільософії

1. Процес розвою фільософії в християнському світі відбувався анальоґічно до процесу розвою старинної фільософії, тільки в більшому стилю, з більшим богатством під кождим оглядом (і що до часу і що до осіб і що до фільософічних творів і що до виспеціялізування напрямів і що до глибини та ширини думок).

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

З приводу такого богатства ми й не зможемо подати перегляду всіх осіб і всіх думок, які в сій періоді вяжуться з нашою проблємою. Подамо тільки короткий начерк, щоби дійти до властивої нашої теми і до її розвязки.

2. Християнство і його боротьба із старинним світом, вандрівка народів і безкультурний стан тих народів спричинили довговікову прірву між старинною фільософією й фільософією в християнських народів. У фільософії християнських народів дуже впливовим став новий елемент, якого старинна фільософія не знала, а саме: боже обявлення.

Християнська віра спершу вистарчала сама собі (Ап. Павло пише: „глядіть, щоби хто не підійшов вас фільософією", Кол. 2, 8). Уможливлювали їй те її новість, її етична глибина, її внутрішнє богатство (св. книги) і її опозиційна постава до всього, що було поганське. А коли згодом визначнійші християнські уми й стали фільософувати, то головно поглибляли обявлення. 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-жиємо і існуємо (від сеї засади 1200 літ пізнійше вийшов Descartes). Цінне є його зясування: в чому властиво полягає змислова помильність „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 своїому осуді, бо видаємо осуд, не розслідивши належно, як відносяться наші моментальні змислові схоплення до цілого предмету. Що розум є без порівнання вишою силою від змислів, се для Августина само собою наглядне.

Цікаве, що в боротьбі проти скептиків (Contra Academicos l. 3. cap. 11.) св. Августин признає їх твердження про субєктивність т. зв. „другорядних прикмет": листя дикої оливки (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 фільософія зачинається в часах Кароля Великого і його наслідників (Alcuin, Rhabanus Maurus † 856, Scotus Eriugena). Витворюється схолястична школа, яка спершу придержується Платона, опісля Аристотеля. Зріст схоластичної фільософії в XII. і XIII. ст. спричинило передовсім те, що християнському Западови (через Арабів і Жидів) стали звісні всі письма Аристотеля. Схоластики розчитувалися в Аристотелеви і узгіднювали його фільософію з обявленням. На причуд розвинули вони теольоґію та етику — се й було їх ціллю і призначенням. Але в фільософії не пішли далеко поза Аристотеля (винявши ті місця, де їм вже саме обявлення піддавало розвязку). Нашу проблєму полишили вони на такій стадії, на якій полишили її Платон і Аристотель. Виховані на св. Письмі, сини молодих народів, повні віри в себе і в людський розум, схоластики не були доступні для скептичних міркувань. Не розріжнюючи набутих інтуїцій від природних, грішили вони саме противно: що „забогато знали", що не було квестії, якої вони не вміли би розвязати. Але по розцвіті схоластичної фільософії стали являтись голоси зневіри то до тої фільософії, то до самої людської природи.

Були се перші зародки новочасної фільософії.

Як Плятон і Аристотель мали софістів за своїх попередників, подібно й схолястики 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 Порфиріева „Icagoge“ — тобто вступ до книжки Аристотеля про категорії). Номіналісти заняли емпірично-сензуалістичне становище, й учили: що нема ніякого „universale in re“ (в світі є тільки осібняки), а »universale post rem« се тільки „nomen“ (flatus vocis), спільний знак для многих річий З того висновували вони ріжні неправовірні теольогічні заключення (як пр. tritheismus). Опісля, в XIV ст. номіналізм відновлено (Petrus Aureolus, Vilhelmus Durandus, Анґлієць Vilhelmus Okkam і ин.). Один з тих новійших 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 враження й зображення, як і тепер. (Отсю останню думку опісля повторив Descartes).

3. Геніяльний Німець Nicolaus Cusanus*) (1401—1464), кардинал, є першим найповажнійшим представником відвороту від схолястичної фільософії, а звороту до новочасної. Вже заголовки його найважнійших творів („De docta ignorantia“, „Apologia doctae ignorantiae“, „De conjecturis“) вказують на те, що в душу фільософа 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 конєктури — тобто: розумні зіставлення тих „зверхніх видів“ (позорів) правди, які для нас доступні.

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

*) На фльорентійському соборі (1439) був він одною з найвизначнійших особистостий.

26.721.
Львів. Бібліотека
АН. УРСР

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 орґани 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 фільософії.

Сей свій скептицизм здержував Montaigne „божим обявленням", яке вважав за одиноке 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 ἐποχή 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 засаду „secundum naturam vivere"). А тим став він попередником Pascal-a, Hume-a, Reid-a 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-a. 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.

Львівська державна
наукова бібліотека
№ 2921

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

Ось як його рації скептицизму представляються: Річий є безконечне число, а всі вони творять одну впорядковану цілість. Щоби отже знати одну річ, то треба би знати цілу вселенну. Змисли схоплюють тільки акциденси; розумове пізнання непевне й неясне (не розуміємо навіть того, що в нашій свідомости діється). А що до совершенства в пізнанню, то чоловік є дуже несовершенний і богато зовнішніх перешкод заходить, котрі унеможлюють нам совершенне 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) фільософів 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“. Обявлення 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 виспеціялізування нашої проблеми. Перші два вказували на боже обявлення яко на одиноке жерело певности в пізнанню, а Bayle заступав погляд: що людський розум може лише відкривати похибки, але не може пізнати правди. В своїому славному „Словникови“ (Dictionaire) він з незвичайною бистроумністю вишукував суперечности між розумом і принятими поглядами (залюбки: між розумом і обявленням).

Характеристична річ, що Французи пізнійше ще раз повернули до погляду: що тільки боже обявлення є певним жерелом пізнання, і витворили школу традиціоналістів (de Maistre † 1821, de Bonald † 1840, Lammenais † 1854 і ин.). Одначе традиціоналісти відносили сей свій погляд головно 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 заналізувати зміст природних інтуїцій. Хибно одначе вважає Pascal серце за жерело тих інтуїцій. Їх жерело міститься в підсвідомости розуму — тобто: в тих психічних силах, з яких родиться (свідомий) розум.

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

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

Descartes зачинає свою фільософію від загального сумніву. Погляди, які переймив від инших, показались йому непевними; отже не годилось будувати на таких непевних підвалинах; шукав нової основи для певної будови. Змисли обманюють часто; нема певного критерія для розріжнення сну від яви; отже можу сумніватися про цілий зовнішній світ. Не можу знати: чи якесь висше єство (злобне, 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: „Cogito, ergo sum". В той спосіб дістав він перший певний факт. У дійсности до того факту приходимо через психольоґічну евіденцію*), і годі її доказувати, щоби притому не вплівся в арґумент льоґічний блуд „qui pro quo". (Як „cogito", так „sum" мусять бути вже згори певні, щоби ними доказувати своє власне істнування.) Але Descartes, яко раціоналіст, хотів психольоґічній евіденції надати льоґічний вираз. Якжеж від сього першого певного факту „я істную" перейти до зовнішнього світа?

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

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

Щож свідчить нам про те: що ясним і виразним поняттям мусить відповідати дійсність? Descartes відкликується 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 розвязав, як слід, проблеми пізнання зовнішнього світа, як і Плятон належно не розвязав проблеми „universale in re“. Одначе як Плятон подав „типовий зразок“ розвязки своєї проблеми, так і Descartes. Головні моменти, які вони подали, таки є рішаючими при розвязці тих проблемів, тільки їх треба відчистити й розвинути.

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

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

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

Сей натуралізм розвивався в усіх напрямах: Hobbes (1588—1679) виключив Бога з фільософії; 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 обявлення, і голосили тільки природну релігію (релігійний раціоналізм). Baruch Spinoza (1632—1677) розвинув „природу" так, що з Бога осталось „ніщо", а природа сталась „усім". David Hume (1711—1776) розвинув „досвід" так, що з розуму осталось „ніщо", а досвід стався „всім".

Ми бачили, що французькі скептики знаходили одинокий вихід зі свойого скептицизму в вірі в Бога. А Descartes головну підпору для переможення скептицизму знаходив також у тій вірі. Переконаємося, коли станемо самі розвязувати проблему скептицизму, що отсю проблему таки годі вдоволяючо порішити без відклику на розумного Творця, який наш орґанізм доцільно збудував і достосував до зовнішнього світа. Натуралісти вже з засади не допускають відклику на Бога в пояснюванню 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 виспеціялізування нашої проблеми.

Паралелізм між Плятоном і Descartes-ом та між Аристотелем і Bacon-ом стає яскравим особливо тоді, коли розважаємо відношення їх фільософів до Бога. Плятон і Descartes відкликувались на Бога при пояснюванню основних фільософічних 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". Анальоґічно 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 — стільки сказав, і вже в пояснюванню світа не покликується 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 Анґлійці Locke, Berkeley, Hume. Обі течії на себе взаїмно впливали так, що пр. світогляд Berkeley-я майже покривається із світоглядом Malebranche-a, 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 взаїмне ділання між тілом і душею тим зведено до minimum. Оказіоналісти пішли ще дальше, й цілковито заперечили взаїмне 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 свідомости порушити рукою, і порушу нею, то я не знаю цілого фізіольоґічного 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), священик, надав оказіоналізмови онтольоґістичну 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.

**) Онтольоґізм се така фільософічна 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 єств сотвореного світа; сотворений матеріяльний світ дійсно існує, одначе ми не бачимо його, тільки його ідеї в Бозі. Коли знаходимося в окруженню 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 єствами є неможливе; б) що матеріяльних річий нема (протяглість — се тільки злуда змислового пізнання; а змислове пізнання Leibnitz, яко раціоналіст, уважає за неясне й баламутне розумове пізнання); те, що нам видається матерією, се тільки комплекс духових (спіритуальних) субстанцій. Першою засадою, як видно, Leibnitz надовязує 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 духова, має розум і волю (intellectus et appetitus). Але між монадами заходить безперервний безконечний ряд ступнів під оглядом совершенства, зачинаючи 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 реаґує на инші монади? Leibnitz приймає, що Бог усі монади сотворив нараз ще в первовіці, і коли якась монада „повстає“, то вона тільки виступає зі свойого укриття, в якому пробувала від початку світа. А сотворив Бог усі монади так,

що кожда в кождому моменті з і с в о й о г о с т а н о в и щ а („selon son point de vue“) с а м а з і с е б е, тобто без усякої зовнішньої причини, пізнає весь світ і реаґує на нього. Отже кожда монада завсіди находиться в гармонії із зовнішнім світом виключно в наслідок с в о й о г о в н у т р і ш н ь о г о о п р е д і л е н н я (як пр. два годинники, коли їх годинникар так нареґулює, що вони ідуть і вибивають години разом). Се „h a r m o n i a p r a e s t a b i l i t a“. Бог у своїй премудрости передбачив усі відношення, які заходитимуть між сотвореними єствами, і сотворив монади так, щоби вони в кождому випадкови і в кождому моменті в с о б і (в своїй хаті „без вікон“) бачили й переживали все те, що діється довкола них

Як бачимо, всі ті фільософи, що розвивали основні думки Descartes-а, пояснювали нашу проблему в и к л ю ч н о відкликом на Бога. Сам Descartes, як се вже сказано, покликувався на п р а в д о м о в н і с т ь Бога; оказіоналісти на в с е м о г у ч і с т ь; Leibnitz на п р е м у д р і с т ь Бога. Головна похибка тих фільософів була саме в тому, що вони покликувалися виключно на Бога, а не вишукували п р и р о д н и х рацій для пояснення можности пізнання зовнішнього світа.

6. Bacon de Verulam сам ще не представляє собою цілого становища Аристотеля. Його під тим оглядом доповнює другий Анґлієць, J o h n L o c k e (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: з о в н і ш н і й (Sensation) і в н у т р і ш н і й (Reflexion). До зовнішнього досвіду належить усе те, що предмети викликують у наших змислах, отже: жовте, біле, тепле, зимне, мягке, тверде, солодке... До внутрішнього: думання, сумнів, віра, пізнання, хотіння...

Змислові зображення, які відносимо до зовнішнього світа, ділить Locke на д в і к л я с и: p r i m a r y q u a l i t i e s і s e c o n d a r y q u a l i t i e s. До першої кляси належать ті наші зображення, які нам в і р н о п р е д с т а в л я ю т ь д і й с н і п р и к м е т и р і ч и й. 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 *αἰσθητὰ κοινά* („objecta communia“ в схолястиків): рух, спокій, стать, величина, число, одно. Спільними назвав їх Аристотель тому, що їх пізнаємо кількома змислами. Всі инші *αἰσθητά* (як солодкість, звук, тепло...) є *ἴδια* („objecta propria“ в схолястиків), бо пізнаємо їх тільки одним змислом.

До зображень другої кляси 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 моєю свідомістю не є барвою, тільки дрожанням етеру; звук є дрожанням воздуху і т. д.). Се відкриття було просто епохальне. (Годиться завважити, що до того відкриття дуже причинилися вже Galilei (1564—1641) і Descartes.) Воно потягнуло за собою нове розмеження між субєктом і обєктом, виспеціялізувало функцію субєкта в пізнанню, і типові давні акциденси (барва, тепло, зимно і т. д.) представило в зовсім новому світлі. Великий вплив мало на пізнійших фільософів поняття субстанції в сформулуванню Locke-а. Якщо з річи, каже Locke, виелімінувати всі акциденси, то остається нам субстанція якесь „x“. Значить, що природа субстанції для нас незвісна; знаємо, що субстанція істнує, але не знаємо, яка вона є. Від сього погляду легкий перехід до акозмізму Berkeley-я, до скептицизму Hume-а, до „Ding an sich“ Kant-а тай загалом до новочасного аґностицизму.

Аристотель і схолястики уявляли собі акциденс як єство всаджене в субстанції (як пр. ростина всаджена є в землі), бо само про себе не може істнувати. Отже зовсім иншою річю є субстанція, а зовсім иншою акциденс (distinctio realis). Locke вийшов від сього поняття субстанції, й розвинув його вповні послідовно: пізнаємо тільки акциденси 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 акциденсів. А що акциденс є зовсім иншою річю як субстанція, то не можемо знати: чи субстанції всіх єств (духа, матерії, золота, скла, хліба, вина і т. д.) не є однакові, ба навіть чи всі єства не мають одної й тої самої (спільної) субстанції (як се приймають моністи)? Але ще й даль-

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

Locke, зведений історичним поняттям субстанції, не доглянув найкрасшого плоду свойого відкриття ріжниці між першорядними й другорядними прикметами річи. Барва, звук, тепло і т. д. в нашій душі є психічними станами, психічними модифікаціями (а не якимсь осібним єством, 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 значінню). 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 дано 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 вдійсности субстанція (золото). Отже правильні противенства є такі: субстанція - стан субстанції (а не акциденс); есенція - акциденс.

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

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

б) Другорядні прикмети річий, як се Locke признає, є чимсь чисто субєктивним. Але також першорядні прикмети мають тільки субєктивну 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 ріжниці між першорядними й другорядними прикметами річий. „Матеріяльні“ річи істнують тільки в нашій свідомости — не яко річи, тільки яко „явища“, яко ідеї. До них відноситься засада „percipi est esse rei“ (т. зн. ті „річи“ тільки тоді істнують, коли їх усвідомлюємо собі в нашій душі).

Berkeley повертає до думки оказіоналістів: не дається поняти, в який спосіб тіло могло би ділати на душу. А з того висновує поправку оказіоналізму: Якщоб матеріяльні річи й істнували, 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 матеріяльних річий не виступають у нашій свідомости після нашої волі й розуміння. Значить, що не ми їх витворюємо. Яка отже їх причина? — Бог (як і в оказіоналістів). А Бог викликує сі явища не якнебудь, але після постійних законів, які ми називаємо „законами природи“ (ось тим забезпечено в ідеалізмі об'єктивність (субєктивних) явищ).

Висунення досвіду й змислового пізнання на перше (пануюче) місце, послідовно потягає за собою обезцінювання розуму. Вже Locke, обговорюючи абстракції, схилявся 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 фільософів. 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 означуємо всі єства даного роду. Постільки отже — яко nomen — 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 протяглости, ні твердости 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 фільософи, котрі мають перспективу із змислового становища, й не помічують їх.

---

*) Далеко більшу силу осягнув би сей аргумент у такій формі: Першорядні прикмети річий основуються на другорядних, бо величини, статті і т. д. не можна инакше 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 Анґлієць. Glanville оспорював доґматизм 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 заключуємо: ergo hoc propter hoc. А се непевне.

Як видно, Glanville бачив трудність тільки в аплікації засади причиновости. А Hume оспорював 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: память, яка нам остається по імпресіях). Імпресії є живійші й повнійші, як ідеї. Весь матеріял нашого думання доставляє нам зовнішній, або внутрішній досвід; тільки комбінації з того матеріялу є ділом нашого розуму, або волі. Творча сила розуму не сягає поза спроможність: сполучувати, переставляти, побільшити або вменшити части того матеріялу, який нам доставляють змисли. Ось се останнє слово сензуалізму. Розум, яко ориґінальна-творча сила, діждався свойого повного заперечення.

Всі предмети людського думання й досліджування поділив Hume на дві кляси: на відношення ідей та на факти. До першої кляси належать усі твердження (правди) ґеометрії, аритметики і альґебри тай загалом кождий осуд, котрого евіденція основується на інтуїції або демонстрації. Такі правди відкриваємо самим думанням (a priori), і якщоб навіть у природі не було ні одного кола або трикутника, то ґеометричні твердження були би правдиві (як згадано, подібно арґументував уже Протаґор). Але твердження, які відносимо до фактів (до дійсного світа), не є того самого рода, бо їх годі доказати самими поняттями (a priori). Такі твердження се висновки на підставі відношення між наслідком

і причиною. А якже ми приходимо до пізнання сього відношення? На підставі аналізи самих понять (a 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"). Hume 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 призвичаюємось до того й віримо: що два явища, про котрі ми досвідчили в x+y 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 призвичаєння.

Очевидно, що Hume змішав дві річи: а) засаду причиновости, яко льоґічне правило, й б) відкривання (пізнавання) конкретних причин і наслідків. Засада причиновости вдійсности належить до кляси „відношення ідей", пізнаємо її a priori і є абсолютно певна. Випливаєж 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 взаїмно залежні від себе (correlativa), й одно годі зрозуміти без другого.

Коли отже нам даний якийсь факт у дійсному світі, то вже a 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 Hume-а полягає в тому, що він, яко сензуаліст, не запримічає розуму в чоловіка. Його погляд про ґенезу й вартість засади причиновости правдивий тільки відносно до звірят, які не мають розуму. Звірята дійсно тільки на підставі свойого

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

Із свойого сформулування засади причиновости Hume 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 річи. Отже душа була для нього тим, що в людському пізнанню найпевнійше. Так само річ понимали оказіоналісти, Leibnitz, Locke, Berkeley. А Hume й сю опору певности знищив.

Також істнування зовнішнього світа — на думку Hume-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 свідомости.*) 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 свідомости викликують зовнішні предмети? чи може Бог (як оказіоналісти й Berkeley приймали)? чи творча сила, питома нашому чуттю? Ось у той спосіб став сформулований новочасний радикальний скептицизм.

Hume допустився тут одної разячої непослідовности. Вдійсности „імпресії“, яко імпресії, не є нам дані в досвіді, тільку розумом їх відкриваємо. В досвіді дані нам є річи (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 субєкту, й поглянути на „зовнішні річи“, тай може відкрити причинову звязь між „зовнішніми річами“ і „імпресіями“.

Для зрацоналізування практичнопо життя Hume (подібно, як Charron) покликується на природний інстинкт, який каже нам вірити в істнування зовнішнього тілесного світа (що до Бога й душі остає Hume при скептицизмі). Ся віра в практичному життю непереможна.

* *

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

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 тими є головно твердження: що наша душа з уродження „порожна“ та що весь зміст нашого пізнання передістається до неї щойно через зовнішній і внутрішній досвід. Противно: треба приймити, що наша душа вже з уродження посідає осуди (льогічної 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 істнування думаючого субєкта. 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 оказіоналістів і Leibnitz-а (influxus physicus). Покликуючися на „природу“, дає до зрозуміння, що чоловікови годі в пізнанню зачинати від зера, що він мусить приймати природну основу для своєї надбудови в пізнанню, що чоловік уже так сотворений, щоби могти 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 найпевнійше знаємо, що ті осуди є правдиві. Що 1 є 1, що кождий 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 істную — в се не віримо але се найпевнійше 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 є 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 є нам природжені вже яко розвинені (готові) льогічні акти, тільки їх жерело нам природжене. Зясував се вже Descartes, а особливо Leibnitz (в Leibnitz-a вдійсности ціле пізнання — пізнання кождої досвідної річи — є нам вроджене, бо монада все, що має, має вже з природи.)

7. Так дійшли ми до зворотної точки в новочасній фільософії. Французький раціоналізм*) і анґлійський емпіризм та сензуалізм розвинулися так, що вже дальше не було куди йти в їх напрямах. 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 осталось „менше“. Не тільки що не вмів він усунути роздору, який повстав між фільософією й практичним життям, але, що деякі скептики (Charron, Humme) тільки доривочно робили, він се усистемізував: між фільософією 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 Славяниномлужицьким Сербом), але писав по французьки.

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

Vernunft“ і „Kritik der praktischen Vernunft“, і що в першій засадничо перечить (можливість пізнання Бога, душі, свобідної 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 фільософи (Averroes, 1126—1198 по Хр.) і т. зв. „александристи“ (Petrus Pomponatius, 1462—1524) в переломовій добі між середними й новими віками.

Від французьких раціоналістів переймив Kant вагу розуму (розумові поняття, творчість розуму); від анґлійських 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 обєктивну 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 вартости (бо Бог не є змисловим явищем). Отже Бога, душу, свобідну 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 a 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 (вичисляє їх 12: поняття єдности, загальности, неґації, причини й наслідку і т. д.). До змислових належить уява (Anschauung) простору

й часу[1]). Всі инші елементи в нашому пізнанню (як барви, тепло і т. д.) походять з досвіду — вони нам є дані a posteriori.

Ми бачили, що Locke саме простірним прикметам приписував найбільший ступень обєктивної вартости. В Kant-а річ мається противно: простірні прикмети є елементом засадничо субєктивним, бо простір се уява a priori нам дана. А прикмети, які Locke зачислив до другорядних, мають у Kant-а бодай якусь реляцію до зовнішнього світа (їх у нашій змисловости „спричинює" „Ding an sich"). Від Locke-а переймив Kant: що зовнішні предмети істнують, і подразнюють наші змисли. Сі предмети називає він „Ding an sich". Але від Leibnitz-а переймив: що субєкт — так, як монада — „не має вікон", що він щільно замкнений сам у собі. З того випливає така синтеза: „Ding an sich" (або „трансцендентальний обєкт") вправді істнує, одначе 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 апріорність простору й часу) не остався вірний тому ходови думок, і твердить: що „трансценденталь-ний обєкт" не є ані матерією, ані думаючим субєктом, тільки „якоюсь для нас незвісною причиною (Grund) явищ"[2]). Накидується тут консеквенція: не можемо знати навіть того, чи Ding an sich загалом істнує... Можливо, що „Ding an sich" се тільки наше „граничне поняття" (Grenzbegriff), якому не відповідає більша обєктивна вартість, як иншим нашим поняттям. Kant і сю думку виповідає;[3]) але на иншому місці[4]) твердить, що „трансцендентальний предмет" се якесь „X";

---

[1]) Leibnitz не признавав зображення простору, Kant мав слушність, коли акцентував се зображення. Одначе 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“ істнує і подразнює наші змисли (бож по відкиненню Бога й можливости пізнання зовнішнього світа не осталась йому инша дорога, щоби зясувати причину наших змислових подразнень)*). Вийшло, що тут Kant сам собі суперечив, і се відразу спостерегли инші фільософи, тай доповідали своє. Чи сяк, чи так, Kant без застереження голосить: що все в нашому пізнанню є субєктивне, нема в ньому ні одної йоти з „Ding an sich“. Те, що ми вважаємо за річи, се тільки зображення в нашій свідомости, тільки модифікації нашої змисловости. Отже признав Kant рацію засаді Berkeley-я „percipi dat esse rei“. Засаду причиновости, яко засаду, Kant принимає (проти Hume-а), 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 a posteriori. Отже й тут „погодив“ Kant раціоналістів з емпіристами. А та синтеза в тому самому дусі йде ще й дальше. Kant учить: що ми засаду причиновости маємо з уродження (a priori), що вона є елементом розумовим (се з раціоналістами); одначе ми її не розуміємо (се з Hume-ом), тільки з природної конечности оперуємо нею. Ту засаду зачислив Kant до осудів, які він назвав „синтетичними a priori“. Ся абсурдна назва і її справа, яку слушно уважають за „ядро“ світогляду Kant-а, є заразом символом цілої фільософічної системи Kant-а: Kant сполучив раціоналізм і сензуалізм саме в тих точках, де вони не годяться.

Кождий емпіричний суд є синтетичний. Нам тут тільки сам досвід свідчить про те, що присудок є в згоді зі субєктом. І тому ми тут сполучуємо в єдність два поняття (присудок і підмет), хоч наш розум не бачить єдности в тих поняттях, тіяьки 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 ргіогі є 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 ргіогі) осуди Kant ділить на дві кляси: *а*) одні постановляємо на підставі нашого розуміння (пр. що $A = A$) — сі називає Kant 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 Kant „синтетичними а ргіогі". Значить, що такі осуди мали би ми постановляти а ргіогі, хоч не розуміємо звязи між поняттями присудка й підмету — тільки природа нашого розуму невідклично накидує нам їх звязь. Ось тут зачисляє Kant осуд: що кождий наслідок мусить мати свою причину, що $7 + 5 = 12$ і т. ин. осуди. Та вдійсности се абсурд, щоби а ргіогі постановляти звязь між присудком і підметом, доки ми ще не зрозуміли їх звязи. Атже такі осуди не були би розумовими — чи то иншими словами: вони не були би осудами. Звязь між присудком і підметом а ргіогі можемо відкрити тільки аналізою понять присудка й підмету. Отже всі „осуди а ргіогі" з природи мусять бути аналітичні. Осуди „синтетичні а ргіогі" 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.

Kant, під впливом емпіризму, відкинув Бога, яким раціоналісти, як ми бачили, остаточно все вигладжували в проблемі пізнання. І стало на тому, що Kant уже не міг дати відповіди на се: відки взялися в субєкті „форми а ргіогі" (ideae innatae)? відки взявся сам думаючий субєкт? Субєкт 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 инших людий? А Kant на сю квестію не може дати ніякої відповіди. Всі инші люди — так виходить з його науки — се тільки явища в моїй свідомости, тільки модифікації моєї субєктивної природи — більш ніщо.

Велике значіння Kant-а полягає не в його розвязці основних фільософічних проблємів (бо в тій розвязці повно суперечностий), але в його сформулюванню тих проблємів: відвічні фільософічні проблєми 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), приклонник світогляду Jacobi-я, коли ствердив, що Kant і Fichte є світови потрібні своєю „полємікою", 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 тоїж системи є неможливе. Засада причиновости 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 істнування „Ding an sich", а ще менше про причинову звязь між „Ding an sich" і подразненнями в наших змислах.

Але й природний світогляд також у сьому випадкови 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. Одначе, як його попередники, так і він ще не вмів заналізувати 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.

їцій, як слід. Jacobi розріжнював три середники пізнання: змисли (Sinn), розум (Verstand) і ум (Vernunft). Змисли відносяться до матеріяльнних предметів рецептивно: вони не судять про предмет і не роблять ніяких заключень, тільки безпосередно схоплюють предмет. Безпосереднє умове пізнання

Анальоґічно відноситься ум до надзмислових предметів: він безпосередно схоплює ті предмети (Бога, душу і т. д.). А розум — се дискурзивна сила: він творить поняття, заключає. Розум — се розуміння, його плодом є наука. Ум — се чуття, його плодом є віра. Становище „розуму“ послідовно веде до субєктивізму, а дальше до нігілізму. Тому треба покинути се становище, й заняти 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, одначе про ту дійсність безпосередно переконують нас змисли (Sinneswahrnehmung).

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

Було в тих часах досить фільософів, котрі колибалися між Kant-ом і Jacobi-єм.

Jacob Friedrich Fries (1773–1843) заступав такі три основні засади: *1)* змисловий світ з фізичними законами — се тільки явище (Erscheinung); *2)* явища мають свою основу в „Ding an sich“; *3)* змисловий 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 аналізу „розуміння“ й „природних інтуїцій“).

Friedrich Bouterwek (1766–1828) спершу виходив від думки: що через самопізнання понимаємо себе яко волеве єство (wollendes Wesen), тобто яко живу силу, отже так само мусимо понимати й зовнішні річи. Опісля зближався своїми поглядами до поглядів Jacobi-я, вказуючи на те, що кождому актови свідомости відповідає якесь єство, яке схоплюємо безпосередно. А як тільки рефлєксія відлучить поняття від предмету, наступає сумнів. З того сумніву одиноким виходом є віра.

Подібно понимав звязь між поняттям і предметом Wilh. Traug. Krug (1770–1842). Свій погляд на згадану проблєму назвав він „трасцендентальним синтетизмом“. В нашій свідомости заходить якась первожерельна (urspringliche) трансцендентальна синтеза

між ідеальним і реальним, між думаючим субєктом 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 свідомости: закони природних явищ стаються отже законами асоціяцій наших понять (тим Bardili впливав на уформування фільософії Fichte й Hegel-a: онтольоґічні катеґорії=льоґічні катеґорії).

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 свойого 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 справленню його поняття про „Ding an sich", „афекції" і т. ин. Другіж тільки зачинали свою фільософію від Kant-a, і витворили свій власний світогляд. До перших належали (наводимо тільки тих, котрі чимсь причинилися до виспеціялізування нашої проблєми):

Salomon Maimon (1754—1800), жид. Він цілковито відкидав „Ding an sich". Із свідомости треба виснувати не тільки форми наших зображень, але також матеріял тих зображень. Щоби ми сей матеріял 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 змислів спричинюють „явища" (а не „Ding an sich"). Але в наведеній уже „Історії фільософії" Ueberweg-Heinze (стр. 408, в нотці) дістає він коротку відправу: „Явища" й самі є тільки зображеннями, які одержуємо через змислові афекції. Отже повстання явищ є залежне від змислів. А якщо змислові афекції мали би бути спричинювані явищами, то явища мусіли би скорше ділати, аніж істнували би. А се абсурд. — Вправді становище Веск-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 а й J. S. Beck-а придержувались опісля т. зв. емпіріокритицисти, Richard Avenarius (†1896), Ernst Mach (родж. 1838, Theodor Ziehen (родж. 1862), та Wilh. Schuppe (†1913), головний представник „імманентної фільософії“.

* *

Ті німецькі. фільософи, котрі, вийшовши від становища Kant-е, витворили свій власний світогляд, передовсім старалися вишукати: в чому властиво полягає „Ding an sich“? А відповіддю на сю квестію заразом хотіли заповнити оту порожнечу, яку Kant спричинив усуненням Бога з метафізики. І хотячи субєктивістичному становищу надати абсолютний характер, доходили до найбільш неприродних світоглядів — щоби простонародно 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 слідуючому 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“ есть 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) зміняв свій світогляд так, що в його фільософії розріжняють три головні періоди. Для нас найважнійша 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 ограниченого, субєктивного й обєктив-

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

Georg Wilh. Fried. Hegel (1770—1831) перетворив обєктивний ідеалізм Schelling-а в льоґічний, і довів до ще більших „див". Абсолютної єдности між буттям і думанням він не бачить у якійсь висшій індиференції (як Schelling), тільки в льоґічному понятті. Льоґічне поняття є заразом і думкою і єством (das Sein). Загальне льоґічне 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 льоґічним способом, щораз заперечуючи себе, і так творить одиничні поняття. Льоґічні й онтольоґічні 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 повставання. Не маємо потреби дальше запускатися в ту „абсолютну" фільософію.

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

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

*) Се подібне надуживання льоґіки, як і в Демокрита, коли він учив: що простір се не-єство (τὸ μὴ ὄν), котре одначе істнує. 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 ріжниться від „нічого" своєю екзистенцією, хоч своєю есенцією не ріжниться (бо воно неопределене).

Leibnitz, Hume; а остаточно задецидував її Kant, і поняттю „явища“ надав свою імпрегнацію. Нема вже тут скептичної непевности. 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 субєктивне становище. Саміж підносили, що годі знати: чи в свідомости инших людий „явище“ виступає в такій формі, як у мене. А Kant, перейнявши „ideae innatae“ від французьких раціоналістів, зраціоналізував правильність у пізнанню всіх субєктів (бодай що до людий). І тому його становище вже не є субєктивне, але субєктивістичне (не зясовує воно характеру пізнання прикметами поодиноких субєктів, але прикметами субєкта загалом).

Так з дійсности І. кляси, якою була „річ“, дістала фільософія дійсність ІІ. кляси — „*φαινόμεν ἀληθές*“. Деякі фільософи в ІІ. половині XIX. ст. (як E. Mach, Avenarius, Ziehen і ин.) пішли ще дальше, й заперечили не тільки обєкт, але й субєкт. Думаючий субєкт — се тільки хибна інтроєкція, як обєкт є хибною проєкцією. Всі елєменти в нашому пізнанню знаходяться на одній і тій самій лінії. Нема обєкту, нема й субєкту, а є тільки зелене, тверде, я, біль, сум, свідоме... і комплекси з тих елєментів. Отже „щось“ — „якесь“, що вже дальше не дається розложити. (Розуміється: се так тільки в теорії, бо в практиці ті фільософи годяться зі звичайним природним світоглядом).

Таке заперечення субєкту вповні послідовне, якщо розвиваємо нитку субєктивізму до кінця По відкиненню обєкту також субєкт тратить своє значіння, бо поняття про субєкт витворилося

*) „Es ist also ungezweifelt 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 blosse 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 обєкту на обєктивістичному становищі. Поняття субєкту опинилося в світогляді Kant-a тільки яко фраґмент з розбитого обєктивістичного світогляду, і не мало вже тут собі відповідного місця. Так пр. змислові орґани, через які субєкт зноситься із зовнішнім світом, утратили в Kant-a всяке значіння: вони тут є тільки „явищем“ між иншими явищами, але що „явища“ не можуть бути причиною наших змислових „афекцій“, то змислові орґани стратили рацію істнування.

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

Одначе природна інтуїція й здорова рефлєксія такому порішенню рішучо противляться.

Далеко завело би нас, якщоб ми хотіли подати подрібнійший перегляд практичних консеквенцій, до яких довела новочасна фільософія. Скажемо тільки загально: знищення природних інтуїцій метафізичної вартости потягнуло за собою також знищення природних інтуїцій етичної вартости. Атеїзм, аморалізм, духова анархія і безнастанне блудження по манівцях життя — ось се є загальними практичними консеквенціями новочасної фільософії, поскільки вона пірвала звязь 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 осталo їм тільки „фізичне“ добро та зло. Hobbes володаря проголосив необмеженим, незалежним паном в етиці; а Spinoza зробив таким паном кождого чоловіка. Французькі матеріялісти в XVIII. ст. (Julien Offroy de la Mettrie) повторили „етику“ Аристипа, й проповідали „моментальну насолоду“ яко найвисшу ціль життя. Max Stirner († 1856) зідеалізував абсолютний еґоїзм; Karl Marx († 1883), ідеольоґ соціялізму, видвигнув „матеріялістичний погляд на історію“ („ціла історія се історія клясової боротьби“); Fr. Nietzsche († 1900), як звісно, проповідав „Herrenmoral“. А ті менші, „имже ність числа“, комбінували й комбінують всілякі „фільософічні“ етичні елементи, недоцінюючи природних етичних елєментів. 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 се, що фізично й психічно конечне; але в сфері, яка залежна від свобідної волі й свобідного критичного „я“, царить повна анархія.

III. Порішення квестії

1. В своїй „Критиці чистого розуму“ Kant навів чотири антиномії „чистого розуму“, себто: чотири такі проблєми, де людський розум доходить до однаково сильних арґументів „pro“ і „contra“. Таких антиномій (з грецького: *ἀντί* = проти, *νόμος* = закон) на його думку є тільки чотири*), і не може бути більше. Се одначе незгідне з правдою, бо антиномії виринають при кождій проблємі: доки проблєма ще не порішена, завсіди виступають докази „pro“ і „contra“. Психольоґічно се зовсім зрозуміле, що Kant 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 проблєми нам уже звісні всі головнійші арґументи, 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 фільософічного розуміння, яке абстрагує від природних інтуїцій. І тому для нас ясно: що в арґументах 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 орґанічного єства не розслідили „наскрізь“, а прецінь кожде орґанічне єство 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.

Випливає з того така перша засада: Природу треба приймити. (Розуміється: відноситься отся за-

*) Сі чотири антиномії так представляються: *1)* (Теза:) Світ є простірно і часово ограничений; (Антитеза:) Світ є часово й простірно неограничений; *2)* Все в світі є матеріяльне; — Все є спіритуальне; *3)* В світі є „свобідні“ причини (свобідна воля); — В світі є тільки механічні причини; *4)* Істнує ens a se; — Не істнує 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 усіми даними природи. Не вільно допустити до роздору нашої критичної думки з природою. (Атже не наша критична думка зродила природу, але наша природа є матірю нашого „розуміння".)

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

1) Природна інтуїція свідчить мені: що я істную. Се психольоґічна евіденція, яка на другому ступні перекидується в льоґічну: „cogito, ergo sum" В нашій самосвідомости міститься наше істнування не тільки яко „поняття" (ідея), але також яко факт. Так каже нам наша природа. А як се так може бути, щоби нам поняття заразом 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 випадкови, то чому не могло би бути можливим також у инших випадках?

2) Признаємо засаду причиновости, яко засаду, бо вона льоґічно наглядна. Вона випливає із засади тотожности та суперечности. „Ніщо" не може з себе видати, ні спричинити, ні викликати ніякого єства. Отже денебудь 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 квестії: 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 єство ділало на друге? щоби одно єство зродило друге? і т. ин.

Одначе, якщо нам даний наслідок, то ми можемо довідатися бодай про деякі прикмети причини. Се також випливає 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". Инша 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 річами 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 орґанізм... 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 спеціялізується: розріжняємо „propter hoc" і „post hoc", причинову звязь від конструкційної (услівної, так н. пр. простір є услівям, щоби тіло могло рухатися); розріжняємо ріжні роди причиновости, як пр. родження, притягання, відпихання, 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 розвязав загадку: для чого земля кружить довкола сонця,

д л я ч о г о листя паде з дерева, длячого ріка біжить у діл і т. ин. Причиною тут є взаїмне притягання тіл. Але в який спосіб ґравітація ділає, сього не знаємо.

На якій отже підставі деякі фільософи відкидають „influxus physicus"? Емпіристи в наслідок *н е д о ц і н ю в а н н я* розуму, а раціоналісти в наслідок *п е р е ц і н ю в а н н я* розуму. Людське розуміння не може наскрізь поглибити, в який спосіб одна річ *м о ж е* 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 E. Mach називає „фетишизмом" (розуміється: тому, що зовнішні явища понимається тут на взір внутрішних явищ). Та радше назвати би фетишизмом те фільософічне поняття причиновости, котре E. Mach заступає, бо тут зовнішні явища par excellence понимається на зразок субєктивних вартостий: чого не можу зрозуміти, се в світі не може бути.

4) Признаємо *в з а ї м н е д і л а н н я м і ж н а ш и м т і л о м і д у ш е ю*. Хоч не можемо зрозуміти, як тіло може ділати на душу (і навідворот), алеж у незчислимих випадках безпосередно досвідчуємо, що таке діляння заходить: психічні акції відбиваються на тілі, а акції в тілі відбиваються на душі (се загальне досвідне правило). Правда, душа є иншого рода єством, як тіло. Але тіло є єством, вивінуваним енерґією, і душа є єством, вивінуваним енерґією. Отже можливість взаїмного діляння між ними не є абсолютно виключена. Ще до того знаємо, що людське тіло є *с п е ц і я л ь н о з б у д о в а н е* для здійснення такої можливости (нервовий устрій, мозок). Через отсю спеціяльну будову тіла душа є в орґаничній звязи з тілом. А наше тіло має всі прикмети тіла загалом. Отже, якщо influxus physicus уже признаний, то зрозуміле, що *з о в н і ш н і т і л а м о ж у т ь д і л а т и* на *н а ш е т і л о*, а ті акції можуть відбитися на нашій душі. Вдійсности не є більша трудність у сьому, щоби *а к ц і я п е р е й ш л а з о д н о г о к р а ю т і л а н а д р у г и й к р а й*, як щоби *з о д н о г о т і л а п е р е й ш л а н а д р у г е т і л о*. 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 лекше поняти: 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 понимаємо 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 орґанічній єдности, 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, шо Leibnitz поповнив неконсеквенцію, коли відкинув „influxus physicus“, а задержав „influxus psychicus“ в обємі 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 порівнання 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 єств, які посідали би спроможність взаїмно на себе ділати.

5) Признаємо, що зовнішні річи ділають на наші змисли, і викликають зображення та враження в нашій свідомости. 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 Maimon-a, що причина „явищ“ не дається розслідити. Який жеж марний сей голос супроти тих численних і сильних арґументів, котрі витворюють у нас переконання: що причиною змислових відбираних 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 річи?

3. Дальше: б) признаємо поділ наших зображень на такі, котрим зовні нашої свідомости відповідає ідентичний корелят, та на такі, котрим відповідає тільки аналоґічний корелят („першорядні й другорядні прикмети"). Барва, яко така, істнує тільки в свідомости; так само: тепло, звук, солодкість і т. д. Але величина, форма, рух і т. д. істнують 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 дрожання етеру, звукам — дрожання воздуху; і т. д. Але червоній барві відповідає 450 біл. дрожань на сек., зеленій 589, синій 640 і т. д. Отже між зовнішнім корелятом і нашими психічними явищами, спричиненими тим корелятом, є правильна причинова звязь. Якщо наступає ріжниця в тій правильности, то причина сього є або в зміні предмету, або в зміні субєкту (пр. в наслідок недуги).

б) Вичислення „першорядних прикмет", доконане Locke-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 зазначується мені безпосередно через змисли (а не щойно через розум). Ріжниця в той спосіб зазначується мені не тільки при „першорядних прикметах", але так само при „другорядних прикметах". Ріжниця між червоною 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 обєктивною 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 включує в собі порівнання одної протяглої річи з другою (отже поняття величини є залежне від поняття протяглости, але не навідворот).* А що „положення" не є тотожне з „відношенням", се виходить з того, що положення звичайно означає тільки взаїмні реляції частий одного єства (сидіти, стояти, висіти...), а впрочім „положення" означає тільки „простірні реляції", а „відношення" означає також часові (скорше, пізнійше), конструкційні (пр. око — цілий орґанізм) та причинові реляції. А всі ті реляції заходять у зовнішньому світі.

Отже поділ наших зображень під оглядом їх обєктивної вартости так представлятиметься:

Загальна обєктивна прикмета:

ріжниця:

ідентичні зображення:

анальоґічні зображення: протяглість, величина, стать, число, відношення, положення, рух або спокій.

барва, звук, тепло, твердість, солодкість...

Отже заперечення ріжниці між першорядними й другорядними прикметами й зведення всіх на субєктивні вартости, доконане „добрим"**) Berkeley-ом, є вповні ілюзоричне. Berkeley не здавав собі справи з того, що навіть „другорядні прикмети" не є наскрізь субєктивними, бо містять у собі загальну обєктивну прикмету „ріжниці". І не є се правдою, начеби першорядні прикмети основувались на другорядних. Першорядні прикмети головно (корінно) основуються на ріжницях між явищами (доси одна річ, відси друга річ...

*) Поняття „величини" включує в собі також чисельне порівнання, але що Locke окремо наводить „число", тому тут абстрагуємо від сього.

**) 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 заразом і протяглости. Годі отже твердити, що наше зображення протяглости основується на зображенню барви. Так само змислом дотику відбираємо не тільки вражіння діткнення, притиску і т. д., але заразом і вражіння протяглости.

в) Поділ прикмет на ідентичні та анальоґічні відноситься тільки до змислових зображень, а не до розумових понять. Змисли творять свої зображення „necessitate naturae"; вони не можуть инакше реаґувати на зовнішній предмет, як hic et nunc реаґують. 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 зміняти свої поняття про один і той самий предмет. Ось тому то змислові зображення є завсіди hic et nunc правдиві, тобто згідні з предметом (ясно, що також вражіння недужого змислує в тім значінню правдиві, бо недужий змисл саме так реаґує 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 завсіди представляють нам предмет ідентично (а не анальоґічно). Значить: розумові поняття, поскільки є правдиві, завсіди належать до „першорядних прикмет". Змисли є обмежені на спеціяльні подразнення (пр. око не реаґує на подразнення нюхові) і на спеціяльні форми. Але розум не є нічим обмежений. Він може схопити навіть те, що не істнує („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 істнує яко „Ding an sich". Розумови завдячуємо те відкриття: як властиво виглядають кореляти „другорядних прикмет" в зовнішньому світі. Значить, що вдійсности 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 субєкт 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 річий, і надають їм весь чар і красу — є тільки психічними явищами, а в зовнішньому світі вони, яко такі, не істнують. Атже всі душі орґанічних єств (у котрих „другорядні прикмети“ виступають) також належать до зовнішнього світа: вони є ествами між иншими ествами. А зміст реакції одного єства на акцію другого єства не мусить, а властиво й не може, віддавати під кождим оглядом тільки те, що було змістом акції сього другого єства. Як каже схолястична засада, „quidquid recipitur, recipitur per modum recipientis“. Якщоб се було противно, то перше єство не могло би істнувати відрубно й не могло би посідати своєї природи, але мусіло би перекинутися в те друге єство (щоби змогти віддати повний і вірний зміст його акції). Отже треба би в такому припадкови повернути до елєатського »ἓν καὶ πᾶν«, яке зовсім не ділає. Вистарчає, щоби зміст реакції одного єства на акцію другого єства тільки пропорціонально віддавав зміст акції сього другого єства: 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 єства може бути йому питомий, а не такий самий, як у другого єства.

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 істнувати 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 смараґд дійсно є зелений (а не тільки ми відбираємо таке враження), 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 проблєму „субєктивного й обєктивного“ зясувати до решти. Bacon 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 проблєми світа не можна пояснити **до кінця**.

Рішучо треба відкинути думку тих фільософів (як Helmholtz, H. Ostler*) і ин.), котрі твердять, що ми безпосередно пізнаємо тільки стани нашої свідомости, чито почування (Empfindung), які зовнішній світ викликає в нашій свідомости; а істнування зовнішнього світа пізнаємо тільки так, що **на підставі засади причиновости розумом заключуємо про нього**. — Передовсім треба зробити таке розріжнення: щось иншого є засада причиновости, яко льоґічний закон (тут причиновість є тільки **пізнана**), а щось иншого є **конкретна** причиновість Льоґічна засада причиновости для наших змислів недоступна (бо змисли не можуть „думати“); одначе конкретна причиновість для них доступна. Якщо отже зовнішні річи ділають на наші змисли, то змисли **безпосередно відчувають** зовнішній світ, яко причину свойого 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.

змислового акту пізнання. Тут розум, покликаючись на льогічну засаду причиновости, оправдує природну інтуїцію.

7) Признаємо разом з раціоналістами, що розум є окремою і висшою силою від змислів. Се ми вже умотивували в горі під в). Вправді розум зноситься безпосередно тільки із змисловими явищами, а не з самими річами. Одначе із сього годі висновувати заключення, що розум не має приступу до річий. Атже вдійсности також змисли 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. Змисли перетолковують фізіольогічні подразнення на свою мову, а розум мову змислів перетолковує знов на свою.

А як змисли є спеціяльно збудовані для схоплювання зовнішніх предметів, так розум (природа розуму) є спеціяльно збудований для своїх зносин із змисловими даними. Якщо отже розум може нам на підставі змислових даних більше сказати про предмет, як самі змисли, так се не є більш дивне, як пр. те, що змисл зору далеко красше (ширше, повнійше і точнійше) схоплює зовнішній світ, як змисл дотику, хоч подразнення зорового змислу так само є лише „фізіольогічними подразненнями", як і подразнення змислу дотику. Рішає тут конструкція змислу — отже те, що змисл посідає „ а ргіогі". Ось також тут приходиться нам відкликатись на Творця: розум є висшою силою від змислів, бо „так йому Бог дав". Ми безпосередно досвідчуємо, що розум критикує змисли (але змисли ніколи не можуть критикувати розуму), справляє їх, схоплює навіть те, чого змислам не лося схопити (як пр. дійсну величину землі, сонця, минувшість, будучність і т. д.), отже переступає границі змислів. Ми знаємо також: в який спосіб розум се робить. Змисли завсіди 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 иншої відповіди, як ту, що „так йому Бог дав". Отже „ideae innatae" се не дурне й не зайве слово в історії фільософії, тількиж для красшого віддання його значіння ліпше було би казати „facultates innatae". Розум є сам собі природжений, як се підніс Leibnitz, доповнивши звісну 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 фільософічні шляхи, якими Kant дійшов до свойого субєктивізму. Але Kant видвигнув також свої власні докази, якими утверджував субєктивістичне становище. Зараз з початку своєї „Критики чистого розуму" наводить він пять**) арґументів на апріорність простору і стількиж анальоґічних арґументів на апріорність часу. Та вдійсности отсі арґументи не мають ніякої сили. Вони властиво й не довели Kant-a до субєктивістичного становища (до того довели його історичні фільософічні шляхи), тільки утвердили його на томуж становищі. Ось як ті арґументи виглядають (наводимо тільки арґументи на апріорність простору, бо арґументи на апріорність часу є вповні анальоґічні):

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

---

*) З того приводу відбирані змислові зображення виглядають у нашій свідомости 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. арґумент)

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) Апріорність простору слідує з того, що тільки на тій підставі може основуватися аподиктична певність усіх ґеометричних правд. — Відповідаємо: сей арґумент є типовим „qui pro quo". Аподиктичність ґеометричних правд доказується тут апріорністю простору, а апріорність простору — аподиктичністю ґеометричних правд.

4) Kant тут (проти Leibnitz-а) твердить, що простір не є „дискурзивним" (розумій: розумовим) поняттям, але уявою (Auschauung) чито змисловим зображенням. — Kant помиляється, коли заперечує істнування розумового поняття про простір, бож розумове поняття можна мати про всі змислові дані; а в праві є, коли проти Leibnitz-а підносить, що ми маємо зображення простору. Одначе з того ніщо не слідує про апріорність простору.

5) Простір зображуємо собі яко безконечну величину. — Відновідаємо: се правда, що не можемо собі зобразити кінця простору (бож тут треба би зобразити собі „ніщо"), алеж подумати собі се можемо. З того однак ніщо не слідує про апріорність простору*).

Властивий арґумент на субєктивність усього нашого пізнання подав Kant не в формі арґументу, тільки в середині своєї „Критики чист. розуму" яко принагідну думку. Ось так — per transenam — став сформулований той арґумент, котрий усі субєктивісти „мали на

*) Подрібнійшу критику тих арґументів подав я в розправі „Простір і вселенна" (ще не випечатана).

думці", але не вдалось їм його сформулувати, і фільософія чекала на його сформулування від виступу грецьких софістів до виступу Kant-a. 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 цілости збудовані з нашого субєктивного матеріялу, як отже вони можуть мати обєктивну — 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 субєктивіст нічого не вдіє проти того.

Мусимо признати — під загрозою афазії —, що вражіння, зображення й поняття не є річами, тільки образами річий. Якщоб вони були самими річами, то були би в праві софісти: ми не пізнавали би річий, але творили би їх, і щезла би ріжниця між правдою й неправдою, бо що я собі зобразив би або подумав, се я сотворив би, і тому воно було би завсіди правдиве. Отже зображення не є зображенням „себе самого", але зображенням зовнішньої річи — тобто: річи, яка не міститься в зображенню, але істнує 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 могти 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 понятю про ті зображення, але зовні того поняття, так само „трансцендентна вартість" не міститься в його понятю про трансцендентну вартість, тільки зовні того поняття; і т. д.

Kant, як се виходить з його сформулування квестії про трансцендентну вартість наших зображень і понять, хотів оминути трансцендентність, яка заходить між нашим внутрішнім зображенням і зовнішнім предметом. Здавалось йому, що трудність щезне, якщо поставитися на субєктивістичне становище: якщо приймити, що наші зображення й поняття не відносяться до зовнішнього кореляту, тільки до внутрішнього. Атже в такому припадкови 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 обєктивістичному становищі.

Мій палець є так само зовні мойого 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 понятю треба відріж-

нити „лице“ та „корінь“.*) Цілу льоґічну 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 фільософи 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. Моє єство й моя самосвідомість се не те саме, бо моє єство істнує й тоді, коли я не є свідомий. Отже моя самосвідомість відноситься до мойого єства 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 ргіогі“. Поняттям причини й наслідку каже Kant нерозривно лучитися не на підставі своїх „лиць“, але на підставі своїх „коренів“ — отже нельоґічно, але психольоґічно. А вдійсности поняття, яко „образи річий“, мають тільки льоґічну 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 ріжниці між правдою й неправдою.

6. А як поняття і зображення можуть мати трансцендентну вартість? Також сю квестію можемо вдоволяюче 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, напряму 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 звірята 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 єства, котре на неї ділає. Так пр. фотоґрафія є вірним образом чоловіка, а якщоб люди видумали такі фотоґрафічні кліші, котрі схоплювали би предмет з усіми його красками, то такі фотоґрафічні знимки були би ще вірнійшим образом схоплених предметів.

Отже теорія Joh. Müller-a (1801—1858) й Herm. Helmholtz-a (1821—1894) про субєктивну вартість наших змислових зображень, яка з фізіольоґічного боку мала би оправдати становище Kant-a, не дається вдержати. Dr. Jos. Schwertschlager влучно називає її „reine 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. зовнішних 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 вірнійшими схопленнями, як фотоґрафії, бо представляють нам предмети в усіх красках та в трех вимірах.

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

*) Loc. cit. Стр. 91.

свідомости зовнішні предмети. Тому пр. сліпороджений не знає, що таке світло та краска. А що наші зображення переховуються в душі, то зрозуміле, що вони можуть виступати й без зовнішнього свойого кореляту.

Так само не є ніяким доказом проти обєктивної вартости наших змислових зображень і вражінь се, а) що деякі зображення і вражіння можна спричинити ріжнородними подразненнями (пр. коли притиснемо собі очи, то бачимо світло), б) або що одне й те саме подразнення (пр. електрична струя) в ріжних наших змислах спричинює їм питомі форми вражінь (світло, смак, вонь...) Що до а): подразнення, питомі для даного змислу, ділають правильно, легко, й викликують ясні й живі (повні) вражіння; а подразнення, невластиві для даного змислу, ділають насильно, й викликують тільки неясні (неповні) вражіння. Впрочім не є виключене, що ті ріжнородні подразнення вдійсности мають дещо спільного, й саме тим своїм елєментом спричинюють однородні вражіння.

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

В фотоґрафії, яко такій, нема нічого з предмету, а одначе вона має трансцендентну вартість, бо вірно зображує предмет. Фотоґрафія се инша річ, а предмет инша річ; фотоґрафія, яко матеріял, все, що має, має з себе; але яко образ (упорядкування матеріялу, „лице“) має вона все від предмету, який істнує зовні неї, поза нею. Так само наші вражіння, зображення й поняття під оглядом матеріялу, з якого складаються, є в цілости нашими, субєктивними; але під оглядом свойого „образу“ вони все, що мають, мають від зовнішнього предмету, — отже мають обєктивну вартість. Kant похибив у тому, що оцінюючи трансцендентну вартість вражінь, зображень і понять, мав на думці тільки їх матеріяльну сторону, а не відріжняв образової їх сторони. Зідентифікував поняття під оглядом „образу“ з поняттям під оглядом „матеріялу“. Але відки наші змисли і наш розум мають можність „фотоґрафувати“ зовнішні річи, на се можемо подати тільки одну відповідь: наші змисли й наш розум уже так доцільно сотворені, щоби могти „фотоґрафувати“ зовнішні річи. Творець, який видумав їх конструкцію, є премудрий. І не з якимсь ваганням покли-

куємось 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 орґанічного єства, доцільно стремить до витворення ока, вуха і т. д., а не бавиться притому в „льотерію", бо в такому припадкови вона ніколи не змогла би витворити ока, вуха (що можна математично доказати), але замісць ока, вуха могла би витворити сокиру, пилку, капелюх, віз і т. д. Отже се так само мусіло бути також на початку світа, бо инакше загалом не могло бути. А се значить, що доцільність у природі є витвором премудрого Творця.

Ось так усі трудности в проблємі про можливість пізнання зовнішнього світа уступають, і по довговіковій фільософічній борні вертаємо до того, звідки фільософічна 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 фільософи 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 проблєми потягає за собою важкі консеквенції. Тут, де фільософічне критичне „я" вишукало найтяжші закиди, тут — у самому осередку побоєвища (де йшло про квестію: чи наше пізнання має обєктивну вартість?) — природа виходить переможцем. Слідує з того, що природа є загалом гідна нашого довіря, що також її етичні та реліґійні інтуїції є в повному праві.

Зміст:

Стр.

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

35763

1р. 86
(1986)
РЛ 2921у

о. Др. Гавриїл Костельник

ПІЗНАННЯ ЗОВНІШНЬОГО СВІТА

Накладом автора. Жовква 1925.