

БІБЛІОТЕКА КЛАСИЧНОЇ
СВІТОВОЇ НАУКОВОЇ ДУМКИ

КАЗИМИР
ТВАРДОВСЬКИЙ



ВИБРАНІ
ТВОРИ

FOLIO

Казимир Твардовський

Вибрані твори

Серія «Бібліотека класичної світової наукової думки»

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=44582754

Вибрані твори:

Аннотація

Вперше здійснено переклад українською мовою основних праць відомого польського філософа Казимира Твардовського, який вважається засновником Львівсько-Варшавської школи та представником раннього етапу розвитку аналітичної філософії (наукової філософії). У книжці представлені погляди Казимира Твардовського з епістемології, етики та естетики, психології та логіки. Прочитавши цю книжку, читач отримає цілісну картину про інтелектуальну творчість Казимира Твардовського, зрозуміє витоки аналітичної філософії та особливості її методів розв'язання філософських проблем. Книжка адресована усім, хто цікавиться історією західної філософії, зокрема такого її напрямку, як аналітична філософія.

Содержание

Казимир Твардовський	4
ФІЛОСОФІЯ, ЕТИКА ТА ЕСТЕТИКА	5
Вступна лекція у Львівському університеті	5
Франц Brentano та історія філософії	21
Сучасна філософія про безсмертя душі	41
Метафізика душі	59
Етика і теорія еволюції	81
Чи людина завжди чинить егоїстично?	102
Песимізм і оптимізм	110
Чому ми любимо музику?	117
Чому знання – це сила?	136
Основи людського знання	155
Про ясний і неясний філософський стиль	172
Символоманія і прагматофобія	177
Про апіорні науки, або раціональні (дедуктивні), і апостеріорні науки, або емпіричні (індуктивні)	195
Про філософію	211
Про достойність університету	222
ПСИХОЛОГІЯ, ЛОГІКА І ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ	239
Ідея і перцепція.	239
Кінець ознакомительного фрагмента.	253

Казимир Твардовський

Вибрані_твори

Казимир Твардовський

Вибрані твори

У цьому томі вперше українською мовою, окрім «Вступної лекції у Львівському університеті», публікуються основні праці засновника Львівсько-Варшавської школи аналітичної філософії Казимира Твардовського. Ця збірка творів видатного польського філософа демонструє широкий діапазон його зацікавлень у сфері філософії: від епістемології та логіки до естетики та етики. Хоч би яку філософську проблему розглядав Казимир Твардовський, він завжди прагне до ясного та зрозумілого викладу своїх думок і скрупульозно аналізує розглядувані проблеми. Твори у цій книжці розташовані у хронологічному порядку, аби читачки та читачі мали можливість бачити розвиток мислення польського філософа.

ФІЛОСОФІЯ, ЕТИКА ТА ЕСТЕТИКА

Вступна лекція у Львівському університеті

15 листопада 1895 року

Виклади у цьому університеті я розпочинаю з логіки, а отже, з однієї із найспеціалізованіших галузей філософії. Тож я почуваюся зобов'язаним хоч кількома словами торкнутися у вступі тих питань, які спадають на думку кожному, хто має до діла з незнайомим йому до того представником фаху, до якого він звернувся. Адже логіка відрізняється від інших філософських наук тим, що з усіх них вона була обґрунтована та розвинута найдавніше і, до того ж, до нинішнього дня змінилася найменше. Слід було б зануритись у надто спеціальні логічні питання, аби за способом їх витлумачення дізнатися, до якого з напрямів, що панують у цій науці, можна зарахувати того чи іншого вченого. Але, якби ми навіть дізналися, що хтось розуміє логіку на аристотелівський взір, а інший

дотримується поглядів Стюарта Міла, то все одно не могли б визначити, як прихильник першого або другого напряму розглядає в логіці певні проблеми, що ділять філософів на численні табори, які ведуть між собою запеклу боротьбу. Адже цей поділ походить не з логіки; він не залежить від того, чи хтось вважає силогізм першорядним способом міркування (розумування) або ж – як твердить Прентл – засобом, що служить для дресування тупих умів; цей поділ міститься, головню, у тій галузі філософії, яку названо метафізикою і в якій відбувається становлення філософських систем.

Ідеалізм або реалізм, спіритуалізм або матеріалізм, догматизм або скептицизм, моністи і дуалісти тощо – це ярлики, під якими філософи звикли вихвалити власний і засуджувати чужий інтелектуальний доробок. Крім того, вони зазвичай обирають собі якусь назву, утворену з імені філософа, шляхом якого вони йдуть і вчення якого вважають істинним. Ідеалісти поділяються на платоніків, баркліанців тощо, і так в кожному з названих напрямів. Коли ми маємо до діла з невідомим представником філософії, сам звичай змушує нас писати, у якій із вказаних нам історією філософії рубриці слід його помістити. А з особистого досвіду я можу запевнити, що коли я комусь відповідав, що займаюся філософією, то мене неодмінно запитували, чи я часом не є прихильником Гербарта чи Томи Аквінського, Спінози чи Платона, Вундта чи Канта. як я відповідав на це питання?

Я обрав собі на взірець Сократа і на питання відповідав

питанням: а як виглядало б аналогічне питання, звернене до представника якоїсь природничої науки? Чи можемо ми взагалі ставити таке питання зоологу чи фізику, і яке б значення воно мало для дослідника природи? І тоді мені кажуть: Ах, природничі науки – це щось зовсім інше; так не можна говорити про напрями, які так принципово відрізняються, про системи, які поборюють одна одну; але у філософії кожен повинен бути якимось «-істом» чи «-иком», тобто *aut est talio, aut non est* (або є таким, або не існує взагалі – лат.).

Гадаю, ті, що хотіли обґрунтувати своє запитання в цей спосіб, чинили так за браком знання суттєвих властивостей як природничих наук, так і філософських галузей знань. Адже вони виходили з того засновку, що між природничими та філософськими науками пролягає прірва, що між ними існує така відмінність, якої немає між жодними іншими галузями людського знання. Чи це правда? Чи така загальна думка є обґрунтованою? Що більше вона має прихильників, що поширеніша вона, тим менше слід їй довіряти, тим критичніше треба до неї ставитися. Тож ми зупинимось на цьому питанні хоча б побіжно, тією мірою, якою дозволить нам час, і спробуємо усвідомити відношення, яке існує між природничими науками та філософією.

Це відношення можна розуміти по-різному. Не зупинятимуся на дуже цікавому відношенні між історичним розвитком природничих наук, з одного боку, і філософії – з другого. Натомість хочу звернути увагу на стосунок між предме-

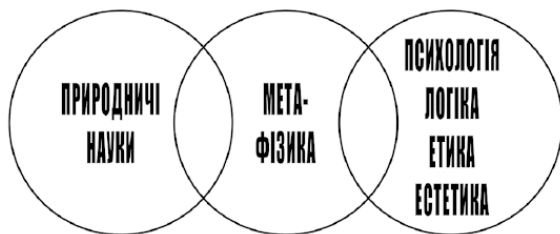
тами, якими займаються природничі та філософські науки, і між методами, що їх вони використовують у своїх дослідженнях.

Сама назва природничих наук вказує на їхній предмет. Речі та явища, що належать до природи, становлять предмет не тло природничих наук. Все, що є тілом або властивістю тіл, належить до їхньої сфери. Все, що діє на наші органи чуття, разом із системою, в якій вони містяться, – ось величезна сфера, яка охоплює природничі науки. На відміну від них, філософські науки займаються ментальними, духовними явищами; але таке визначення предмета філософських наук не можна застосувати до них усіх без винятку. Воно є правильним, якщо мається на думці психологія, логіка, етика, естетика; однак не годиться, якщо йдеться про метафізику. Бо метафізика не досліджує ні чуттєвих явищ як таких, ні ментальних; отже, здавалось би, вона взагалі не має підстав для існування; а позитивісти й справді заперечують її важливість. Але вони помиляються. Адже поряд із чуттєвими та інтелектуальними речами є ще й інші, які не можна зарахувати ні до першої, ні до другої категорії, але вони перебувають у тісному зв'язку як з першою, так і з другою. Наприклад, найрізноманітнішого виду відношення. Хіба подібність між двома предметами є чуттєвим або інтелектуальним явищем? Очевидно, що ні першим, ні другим, а тим не менше, це відношення виникає як між чуттєвими, так і між інтелектуальними явищами. Подібними між собою є два столи, два ру-

хи, але подібними також є два відчуття, два чуттєвих сприйняття. Або взяти, до прикладу, відношення причини та наслідку. Причиною може бути щось чуттєве (натискання), і наслідком теж (падіння предмета). Так само й два інтелектуальні явища можуть відноситися одне до одного, як причина до наслідку (уявлення і відчуття); цей стосунок може виникати навіть між інтелектуальним і чуттєвим явищем; однак сама причиновість не є ні чимось чуттєвим, ні чимось інтелектуальним. Отже, вся теорія відношень належить до метафізики. Але це ще не все. Існує цілий ряд питань, предметом яких не є ні щось чуттєве, ні щось інтелектуальне, але які стосуються однаковою мірою як речей чуттєвих, так і розумових. До цього виду питань належить питання про те, звідки взявся цей світ – душі та тіла; далі дослідження зв'язку, в якому перебувають інтелігібельний і чуттєвий світи, а коли запитуємо про мету існування всесвіту, наукову відповідь слід шукати в метафізиці. Отже, не бракує предметів, якими могла б займатися метафізика, не бракує їй і матеріалу для праці, от тільки власний вузький світогляд позитивістів не дозволяє їм уповні оцінити важливість таких питань.

Зі сказаного про предмет метафізики випливає, що філософію не можна протиставляти природничим наукам. Бо до філософії належить метафізика. Чому? Цього не можу з'ясувати за браком часу; задовольняюсь констатуванням факту, якого ніхто не заперечує. А метафізика, як галузь філософії, займається предметами, що близькі як предметам природни-

чих наук, так і предметам решти філософських наук, створюючи між цими двома площинами тісний зв'язок людського знання, що ґрунтується на вирішенні певних проблем. Це відношення можна зобразити так:



Між природничими науками та філософією існує зв'язок ще й іншого виду. Певні проблеми, якими займається людський розум, стосуються явищ, що виникають на ґрунті причин як природного, так і духовного характеру. Питання виникнення людської мови, подразнення органів чуття рухом етеру, повітря тощо, утворення форм суспільного життя – ось питання такого виду. Лінгвістика, психологія, психофізика, філософія права, попри те, що вони є окремими науками, все ж пов'язують між собою природничі та філософські науки, сягаючи своїми основами як до перших, так і до других.

Показавши таким чином співвідношення між природничими та філософськими науками на підставі предметів

та проблем, якими вони займаються, звернемося тепер до методу. У німецькій філософії є затертий вираз «die naturwissenschaftliche Methode»; говорять про один єдиний спосіб дослідження природи, а під цим способом розуміється індуктивний метод. Таке розуміння не є цілком точним, бо існує галузь природничих наук, яка повністю стала дедуктивною наукою, а саме: механіка. Спочатку механіка також була індуктивною. Але пізніше за допомогою узагальнень вона змогла дійти до формулювань кількох основних законів, із яких суто дедуктивним шляхом виводить закони окремих явищ руху. Тож сьогодні механіка вже не послуговується індуктивним методом. Існують також й інші природничі науки, які зовсім не послуговуються індукцією, наприклад, зоологія. І лише, коли йдеться про виникнення певних видів, коли ми запитуємо про причину певних явищ, тоді індукція виступає там як єдиний засіб досягнення істини. А тому в природничих науках, як ми бачимо, використовується не тільки один-єдиний індуктивний метод; вони використовують також дедуктивний метод. Те ж саме можна сказати й про філософські науки. Одна з них є суто описовою, а саме: психологія. А коли йдеться про виникнення психічних явищ, про чинники, які впливають на розвиток усього психічного життя, тоді в психології ми послуговуємося індукцією. Логіка ж, так само як і механіка в природничих науках, є наукою дедуктивною; етика та естетика також мали би бути дедуктивними науками, от тільки в цьому питанні ще немає

згоди щодо тих основних законів, з яких можна було б шляхом дедукції вивести конкретні норми етичної та естетичної оцінки. Сперечаються й про те, чи ці загальні основні закони етики та естетики слід шукати індуктивним методом, чи вони є безпосередньо очевидними. Перший випадок відповідав би механіці, а другий – логіці.

Як же, нарешті, стоїть справа з метафізикою? Перед тим, як заходитися обмірковувати питання, чи слід у ній застосовувати дедукцію чи індукцію, треба зазначити, що і в метафізиці є повністю описові розділи. До них належить вже згадана теорія відношень, бо тут не йдеться ні про що інше, як про опис, класифікацію окремих відношень, як і про визначення умов, які мають бути реалізовані, щоб могло виникнути те чи інше або ж декілька міжпредметних відношень. У цій частині метафізики слід вирішити питання, підняте деякими учнями Декарта, а саме: чи можуть дух і матерія, як окремішні субстанції, впливати одне на одного? Щодо можливості такого взаємовпливу ми переконуємося завдяки дедуктивному аналізу, розглядаючи поняття взаємовпливу і спостерігаючи, що в цьому понятті немає нічого такого, що б забороняло застосовувати його до будь-яких предметів. якщо ж не йдеться про саму можливість впливу духу на матерію, а про питання, – на яке Фехнер, Вундт, Паулсен та інші відповідають негативно, – чи той вплив справді відбувається, тоді не можна обійтися без індукції. Потрібна індукція і тоді, коли ми хочемо поміркувати про кінце-

ву мету всесвіту та істот, що його населяють. Накопичуючи досвід, що стосується окремих істот та відносно коротких епох, ми шляхом щораз ширшого узагальнення доходимо висновків, які стосуються майбутнього, недоступного досвіду. Тому в метафізиці індукція посідає зовсім не другорядне місце. Але не у всіх питаннях вона важлива. Питання, чи існує світ вічно, чи мав він початок у часі, Аристотель вирішує за допомогою надзвичайно витонченої, але цілком строгої дедукції, а таких питань, доступних лише дедукції, в метафізиці є чимало. Уся трудність тут – виявлення тих загальних принципів, на які дедукція могла б опертися, оскільки в цьому полягає основна характеристика дедукції, а саме: вона відштовхується від загальних суджень, тоді як індукція, навпаки, відштовхується від часткових суджень. Отже, до тих загальних принципів, які служать вихідним пунктом для дедуктивного міркування, належить переверот, який відбувається в метафізиці в цьому столітті. З дуже незначними винятками панує думка, що до цих загальних основ не можна дійти за допомогою індукції, що вони повинні бути апріорними, що їх не можна брати з досвіду, що вони мають бути вищими за досвід і черпатись із джерела понять, які покояться на дні людської душі. а отже, кожен ті поняття видобував на яв, укладав із них речення і принципи, а з них знову сміло дедукував закони загального буття. Оскільки не існує двох однакових душ, то майже кожен виходив з іншого засновку і доходив інших висновків. Звідси

постали численні системи, які борються між собою, а вічна суперечка філософів, майже цілковита відсутність згоди, породили в загалу недовіру, а потім зневагу та ігнорування. Філософія підносила то одну апіорну систему, то іншу, філософи постійно намагалися висувати нові ідеї, тоді як природничі науки непомітною та систематичною працею, опертою на факти, а не на хмари, поволі, але впевненим кроком просувались уперед – щоразу далі та вище. Коперник, Галілей, Ньютон, Дарвін, Роберт Мейєр, Кірхгоф, Гельмгольц, Фехнер, Максвел і Герц вказали шлях, яким можна, спираючись на факти, за допомогою індукції дійти до загальних засад, які б слугували основою для найдалекосяжніших дедукцій, і то таких дедукцій, що їх можна було б перевірити досвідом. Зрештою, змінювалася й міра у філософії. Коли повалялися конструкції після кантівської спекуляції, коли утворилася жахлива розумова порожнеча, яку поверхові розуми прагнули заповнити євангелієм матеріалізму, тоді стали звинувачувати філософію. Прийшли Гербарт і Тренделенбург, Лотце і Brentano, які закликали до виправлення жалюгідного стану речей, відкинули висунення позірно апіорних тез, а насправді – довільних; вони звертали увагу на аналіз самих фактів та явищ, ставили за взірць метод, за допомогою якого природничі науки досягали таких чудових результатів – і відтоді у філософії, зокрема в метафізиці, розпочалася нова епоха.

Нинішній стан метафізики можна було б порівняти зі ста-

ном, в якому перебувала механіка до Галілея. Було нагромаджено багато досвідного матеріалу, виявлялося прагнення охопити розмаїтість окремих відомостей у певну систему, але тільки Галілей розпочав побудову цієї системи. І виникла вона не одразу. Треба було зробити ще не одне відкриття, потрібно було глибше дослідити факти, перш ніж механіка змогла набути тієї завершеної форми, яку ми вбачаємо у ній тепер.

І в метафізиці вже зроблено багато, зібрано достатньо цеглин для побудови системи, були й численні спроби побудови системи. Але брались до цієї роботи передчасно; бачили, що бракує ще багатьох цеглинок, що наріжний камінь ще не досить старанно обтесаний та укладений – а отже, коли будівлі вже були накриті дахом, виявлялось, що в багатьох місцях вони мали діри та розпадалися на частини. Проте окремі цеглини таки залишились й не розсипалися на порошок, на відміну від тих, які були нічого не варті. Тож праця минулих поколінь не була марною; хоча вона не досягла цілей, до яких прагнула, та все ж не була безплідною. Адже виявила цінність одних цеглинок, а інші відкинула, тобто вона здійснила певний природний відбір серед найрізноманітніших тверджень та поглядів і таким чином полегшила працю майбутнім поколінням, довівши, що в цій галузі людського знання можливий поступ.

Тож для становлення філософської системи ще не прийшов час. Я кажу «системи», а не систем, бо є тільки одна

істинна філософська система. Але ми її не знаємо і, може, ніколи й не пізнаємо. Механіці вдалося стати досконалою системою, бо її предмет точно визначений, поміщений у певні рамки, а самі дослідження стосуються відносно простих та нескладних явищ. Але метафізика повинна охопити цілий всесвіт, його минуле та майбутнє, і все нескінченно мале й нескінченно велике, що в ньому є. Чи дійде вона колись до посідання всіх тих окремих відомостей, з яких можна було б звести будівлю знання вже без прогалин, без браку, будівлю, не приречену на руйнування? Не знаю, що буде, але нам до цього ще дуже далеко, хоч вже не так далеко, як індійським або іонійським філософам. Не досліджуймо майбуття, не занурюймося у здогадки, а робімо те, що нам належить. Тож, оскільки ми пізнали, що не здатні створити систему філософії, збираймо відомості, які б у майбутньому могли б стати в пригоді для цієї справи. Питань нам не бракує, тому вирішуймо їх одне за одним: один – те, другий – інше; таким чином ми прискоримо людству здобуття щораз численніших точок опори, щораз ширшого матеріалу, який міг би слугувати орієнтиром у всесвіті.

Виступаючи за те, щоб не братись за побудову філософських систем, я усвідомлюю, що мені легко закинути, буцімто я забираю у метафізики її найістотнішу ознаку. Від метафізики зазвичай вимагають, аби вона поєднувала в єдину цілість результати конкретних досліджень, що їх провадять спеціальні науки. А цього не буде, якщо не буде систе-

ми Філософії. Так вважає багато хто. Щодо такого можливого закиду слід пам'ятати, що кожне метафізичне питання, як це впливає з поданого тут визначення предмету метафізики, стосується синтезу результатів окремих досліджень; якщо ми знаємо, що світ повинен мати початок, а не існує вічно, то це переконання стосується як предметів природничих наук, так і предметів психології. А якщо ми знаємо, що взаємовплив двох предметів нічого не говорить про їхню якість, тоді відкриваємо закон, який стосується одночасно матеріальних і духовних предметів. Тож усе, що ми робимо в метафізиці, є частковим синтезом; і те, що ми не посідаємо цілковитого синтезу, який охоплював би все без винятку, є безсумнівною істиною, фактом, якого не спростовують жодні спекуляції. Але краще не мати такого синтезу, ніж мати хибний; істинного наукового синтезу, про який я вже казав, ми не спроможні здійснити.

А тепер повернімось до питання, з якого ми почали. я намагався довести, що між природничими та філософськими науками зовсім не існує такої різючої суперечності; навпаки, одна галузь філософії, а саме метафізика, займається тими ж питаннями, що стосуються як решти філософських наук, так і наук природничих. я прагнув також довести, що методи, якими послуговуються філософські науки разом з метафізикою, не відрізняються від тих, що їх використовують для дослідження природи. З цього випливає, що класифікація філософів і навішування ярликів не обґрунтовані за ниніш-

нього стану знання. я певен, що сьогодні існують розбіжність у поглядах філософів. Але існує вона також і серед природознавців. Скільки існує теорій, які намагаються пояснити причини землетрусу? Скількома способами природознавці намагаються пояснити виникнення тваринних та рослинних видів? Проти Дарвіна повстає Вайсман, проти них обох – Гаман. Навіть механіці не бракує розмаїття думок, коли йдеться про спосіб дедукування її понять. Кірхгоф прагнув усунути поняття сили; Мах також цього прагнув, але виникла сильна опозиція. Тож всередині неї не бракує різноманітних суперечливих напрямів. Але ця розбіжність думок стосується завжди якогось одного спірного питання, що стоїть на порядку денному. Тож може статися, а стається так дуже часто, що два природознавці дійшли згоди щодо всіх питань за винятком одного; наприклад, обидва є прихильниками теорії еволюції, але щодо питання успадкування набутих ознак один дотримується поглядів Чарльза Дарвіна, а другий – Августа Вайсмана. Таким чином, якщо один скаже про іншого, що той є дарвіністом, то він лише прагне відзначити, що той у цьому питанні є прихильником Дарвіна, але він не має наміру спростовувати решту його знань. Саме це відбувається у філософії. якби я когось сказав, що я є, наприклад, прихильником томістської філософії, то зустрівся б із поблажливою усмішкою майже всіх філософів північної Німеччини та ще багатьох інших. Такий стан речей абсолютно неприйнятний, хоч у політиці *mutatis mutandis* таке може бути, але

з іншого боку це принижує науку й тих, хто їй відданий.

Усі науки черпають істину там, де її знаходять; кожен дослідник, чи то природи, чи то історії, чи то математики, приймає твердження своїх попередників, які є обгрунтованими, та відкидає ті, хибність яких він здатний довести. І чи у філософії мало би бути по-іншому? Чи ж у філософії кожен мав би розпочинати зі спростування, без належного вивчення, всього, що стверджував хтось до нього, бо той хтось був якимось «-істом»? Ні, так не повинно бути, і ми маємо цілком обгрунтовану надію, що часи такого ставлення, якщо не минули остаточно, то вже минають. Ми повинні дбати не про ту чи іншу систему, не про приналежність до того чи іншого напрямку, до тієї чи іншої філософської школи, а про наукову істину та її справжнє обгрунтування; якщо ж хтось виступить проти цього і скаже, що це еклектизм, тоді йому спокійно можна відповісти, що тут ідеться не про назву, а про суть справи, і, чинячи так, ми не робимо нічого такого, чого не робили б усі науки. А чи хтось назве еклектиком сучасного фізика, бо він викладає одну дисципліну за Ньютоном, другу – за Кеплером, третю – за Гальвані, а четверту – за Фарадеєм і п'яту – за Бунзеном тощо? Мабуть, що ні. Тому і нас він не має права так називати.

Бо філософія є такою ж наукою, таким же знанням, як і кожна інша; її метою є пошуки істини, а істина в кожному предметі є лише одна; жодна людина не здобула всіх істин, але якщо хтось нам вкаже на неї в якомусь міркуванні, то ми

з вдячністю її приймемо. Наука не має жодної іншої амбіції, окрім пошуку істини; а шукаючи істину, ніхто не захоче сам знайти усю істину або приписати собі її відкриття. Якщо кожен, хто займається філософією, перейметься її науковим покликанням, тоді філософи вже не будуть ділитися на напрями та піднапрями, на прихильників різних систем і «системок», а, прагнучи спільними засобами досягнути спільної мети, злагоджено крокуватимуть до істини, шляхом ретельного дослідження, не вивищуючись одні над одними, а пам'ятаючи слова: «Кого підкорила собі істина, в того і цілий світ не розпалить марнославство» (Tomasz a Kempis, De imitatione Christi, L. III, XIV, 4).

Переклад з польської Марата Вернікова

Франц Brentано та історія філософії

Описуючи історію філософії, можна, як зазначив проф. Маурицій Страшевський¹, чинити трояко, послуговуючись біографічним, критично-звітним, або ж конструктивним методом. Біографічний метод формує усвідомлення історії філософії, засновуючи його на менш чи більш детальному ознайомленні нас з особистостями, які вплинули на розвиток філософських наук; критично-звітний метод порівнює окремі погляди та філософські системи, оцінюючи їхню відносну або абсолютну вартість. Нарешті, конструктивний метод займається виявленням законів, які керують розвитком філософії, і цей метод може бути апріорним чи апостеріорним. Апріорним є тоді, коли виходить із певного, наперед прийнятого погляду на філософію і відтворює цілісність її розвитку відповідно до принципу, який встановлено а priori. апостеріорним же конструктивний метод називається тоді, коли намагається отримати загальні закони розвитку філософії зі самих історичних фактів.

Зрозуміло, що конструктивний метод є вершиною філософської історіографії й тільки він веде нас до розуміння історичного поступу, який проявляється у філософських науках. а з обох його різновидів першість належить апостеріорному напряму, бо ж апріорний спосіб завжди схиляє до

¹ Maurycy Straszewski: Dzieje filozofii w zarysie. ^аків, 1895. Т. I, с. 67 n.

штучного перекручування фактів, аби мати змогу ці факти узгодити з наперед прийнятими принципами. Достатньо згадати прізвище Гегеля, щоби кожному перед очима чітко відкрилася хибність апріорної конструкції історичних фактів.

У літературі є небагато творів, які б насправді у науковий спосіб на підставі самих по собі плинних історичних фактів, а отже, апостеріорним методом, представляли перебіг філософських досліджень. Їх можна перелічити на пальцях. Це свідчить про складність завдання, яким є відкриття загальних законів, що керують історичним розвитком філософії. Апостеріорно-конструктивний метод є ще надто молодим для того, аби міг дійти до результатів, з якими б погодився загал істориків філософії. Але зачин є, а з нього можна дійти висновку, що метод, про який йдеться, має перед собою велике майбутнє, і що ще цікавіше, від нього можна очікувати користь і для самої філософії. Чому і яким чином я спробую показати на одному прикладі, при цьому охоче скористаюся з нагоди викласти один із найбільш оригінальних конструктивних поглядів на історичну цілість європейської філософії.

Маю на думці невеличку працю з трьох неповних друкованих аркушів, яка через свій маленький обсяг губиться серед великих за обсягом книжок, які охоче читають сучасні філософи. Однак коли порівняти зміст цієї маленької книжечки зі змістом тих фоліантів, мимоволі виникає думка, що закон, котрого нас навчає елементарна логіка, про обер-

нене відношення, яке складається поміж змістом і обсягом поняття, можна також застосувати до певних філософських творів.

Ця невеличка праця вийшла з-під пера колишнього професора Віденського університету Франца Brentano² й подає ретельний виклад історії філософії конструктивним методом, а отже, так звану філософію історії філософії, тобто виявлення загального закону, згідно з яким філософія розвивалася у своєму історичному поступі.

Бrentano зберігає часовий поділ історії європейської філософії на філософію стародавню, середньовічну і новочасну. У кожній із цих епох він виділяє чотири етапи, а чотирикратне повторення щоразу тих самих етапів становить, згідно з ним, загальний закон історичного розвитку в царині філософії.

Ці чотири етапи такі:

Перший етап є етапом розквіту і наділений двома властивостями: по-перше, він є динамічним і чисто теоретичним зацікавленням філософськими питаннями; по-друге, застосуванням методів, можливо не зовсім досконалих, але завжди відповідних досліджуваним проблемам. Після цього першого етапу розквіту настають три періоди занепаду, так що другий етап стародавньої філософії, так само як і середньовічної та новочасної, становить перший період занепаду,

² Franz Brentano: Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Stuttgart, 1895. Verlag der J. G. Gotta'schen Buchhandlung.

третій етап – другий, четвертий етап – третій період занепаду.

Отже, другий етап, який водночас є першим періодом занепаду філософських наук, відзначається зменшенням і викривленням чисто наукового зацікавлення, з яким опрацьовували філософські питання під час першого етапу. Філософія починає слугувати практичним цілям, а від цього потерпає сумлінність і точність досліджень. Зате ширші кола починають займатися філософією, котра, наче річка, яка перед тим плинула тісним, але глибоким руслом, тепер тече справді широким річищем, проте стає мілкою.

Третій етап, який становить другий період занепаду, постає як реакція на другий етап. Бо філософія, яку вже не тлумачать правильно, зневірюється у своїх силах; в цій довірі відмовляють, однак, не тільки філософії, а й людському розумові загалом; його вважають неспроможним набувати яке-небудь знання. Це етап скептицизму. Проте людство у тривалій перспективі скептицизмом задовольнятися не може, адже, за словами Аристотеля, від народження всі люди прагнуть знань; отже, знову настає реакція проти третього етапу – проти етапу скептицизму.

Четвертий етап, який є цією реакцією, стає третім, останнім періодом занепаду, найглибшого занепаду. Прагнення знань, затримане й на певний час приглушене скептицизмом, шукає швидкого заспокоєння та з майже гарячковим поспіхом формує нові філософські погляди і системи. а позаяк

наукові методи, якими слушно послуговувалися у перший період, в період розквіту, не ведуть до мети так швидко, як цього прагне заморений скептицизмом людський розум, то він вдається до розмаїтих нових джерел пізнання, до принципів, за істинність яких ніхто не може поручитися, до якихось таємничих інтуїцій, до містичних сил пізнання та насолоджується позірним володінням уявними істинами, які перевищують усяку людську розсудливість.

Ось це чотири етапи, з яких складається кожна історична епоха європейської філософії: стародавня, середньовічна, ново-часна епохи. Отож, спершу придивимося до стародавньої філософії.

Перші грецькі філософи розпочали вивчати природу всесвіту зі спонук чисто теоретичних; шукали знання задля знання, а окрім того, що знаходилися біля самого початку науки, проте прямували до цілі дорогою, яку вказала сама суть питання. Тож за відносно короткий час, через триста років, антична філософія, створивши грандіозну систему Аристотеля, піднялася до вершини свого розквіту. І що ж відбувається після Аристотеля, для якого найбільше щастя полягало в споглядально-теоретичних заняттях? Філософія чується покликаною зайняти місце вже затертих у пам'яті греків релігійних почуттів і повинна підтримувати повагу до державних інституцій, в які вже не хотілося вірити, що вони є витвором олімпійських богів. Стоїцизм та епікуреїзм – це другий період античної філософії; а кожному відомо, що як

стоїки, так і епікурейці займалися практично винятково етикою, й передусім намагалися впливати на життєву практику. Школи стоїків та епікурейців можна назвати майже сектами. Вони налічували дуже багато послідовників, значно більше, аніж у Платона чи Аристотеля, але ж чи захоче хтось наполягати, що стоїчна або епікурейська філософія відзначалася науковою точністю й глибоким розумінням проблем? Тож незабаром почалася реакція, скептицизм, третій період античної філософії. Існував помірний скептицизм, відомий під назвою «Нова Академія», та радикальний скептицизм, названий пірро-нізмом, за іменем Піррона, першого представника цього напрямку, до якого пізніше належали Енесідем, Агріппа, Секст Емпірик. Та навіть еклектичні школи не були позбавлені певної поволоки скептицизму; адже Цицерон, найталановитіший з еклектиків, сам зізнавався в інтелектуальній спорідненості з напрямом, представленим «Новою Академією». Наскільки скептицизм у той час запанував в освічених колах суспільства показує відоме запитання, яке поставив Пилат Ісусу Христу, коли останній заявив йому, що прийшов у світ для того, аби свідчити істину. «Запитав його Пилат, мовиться у Святому Письмі, «Що є істина?» Але настала реакція. Юдейські платоніки, неопіфагорейці та неоплатоніки будують невимовно сміливі системи, та при цьому зовсім не покликаються на джерела, з яких звичайна наука повинна черпати своє знання, а отже, на досвід, аксіоми та логічні висновки, але ґрунтують свої твердження на

інтуїціях, які переживають у станах екстазу і т. п. Філософія, отже, дійшла до найглибшого занепаду; перестала бути наукою і перетворилася на щось невиразне, оманливе для себе та для інших. антична філософія завершується, пройшовши усі чотири етапи.

Народи, які закладають історію середніх віків, зі свіжими силами беруться до вирішення філософських проблем, і то рівно ж народи Заходу, як і араби. Керуючись здоровим інстинктом як одні, так і другі бачать навчителем філософії Аристотеля, котрий видається їм тим «Сонцем», довкола якого обертається філософська праця декількох століть. Своєї вершини цей перший етап середньовічної філософії, доба її розквіту та поступу, досягає в особі святого Томи Аквінського. Сам той факт, що святий Тома, не знаючи грецької мови, на підставі досить примітивних латинських тлумачень, зрозумів Аристотеля краще за його найкращих грецьких коментаторів, засвідчує те, що домініканець силою свого розуму мало в чому поступався грецькому філософові. Але як в Античності після Аристотеля, так і в середньовіччі після Томи розпочинається другий етап, тобто перший період занепаду. Філософія почала слугувати практичним цілям. До того вона мала своїм призначенням відкриття нових істин чи принаймні доведення тих, які бралися з одкровення. Але відтепер вже зовсім не йшлося про істину, лишень про те, щоби філософія стала зброєю у боротьбі за першість між конкуруючими один з одним орденами домініканців і

францисканців, бо тим останнім не давала спокою слава, яку святий Тома приніс своєму ордену. Тож філософією займався вже не для того, аби виявляти істину чи доводити те, що приймалося за істину, а заради здобуття перемоги у філософських диспутах. Губилися в тонкощах, придумували незрозумілі поняття, якими було легко збентежити опонента, винаходили прийоми, якими можна було спотворити найлогічніші умовиводи. Дунс Скот може бути типом філософа, який належить до цього етапу середньовічної філософії. Створено умови, за яких виникає скептицизм. І з'являється скептицизм, введений у середньовічну філософію Вільямом Оккамом та номіналізмом. Вільям Оккам стверджував, що людський розум не в змозі розсудити, чи Бог існує як особа, чи ні, або чи людська душа є безсмертна; він був також скептиком з етичного погляду; а оскільки в той час авторитет церкви у філософських питаннях був настільки вагомим, що йому не можна було опиратися, номіналізм зарадив собі у такий спосіб, що прийняв існування подвійної істини: теологічної та філософської, й стверджував, що будь-яка наука може бути теологічною істиною, але філософською оманною, і навпаки. Кращого способу для зневіри у будь-якій істині навіть важко собі уявити. Отож, настала реакція у формі теологічного містицизму, представленого Йоганом Таулером, Екгар-том, Йоганом Герсоном, Йоганом Рейсбруком і філософськими спекуляціями Реймонда Луллія та Миколи Кузанського. Знову небачені пізнавальні засоби мають рятува-

ти філософію: Луллій створює нову методикку, різновид логічної машини, за допомогою якої людина зможе вирішувати найзаплутаніші питання. А Микола Кузанський розрізняє три джерела людського знання. Першим є чуттєве спостереження, другим – розум, третім, розташованим найвище, є інтуїція. За допомогою інтуїції людина досягає знання, яке його винахідник наділяв найгучнішими іменами, називаючи «вченим незнанням», «спогляданням без розуміння», «нерозумним розумінням», «мудрістю», «третім небом» тощо. Отже, нічого немає дивного, що на цьому завершується середньовічна філософія. Адже жодна філософія не пережила б такого з нею поводження. Чотири етапи проминули вже вдруге.

Перший етап Новочасної філософії розпочинають Френсіс Бекон і Рене Декарт. Щире прагнення знань, захист істинно наукових методів дослідження вирізняють їхню філософську діяльність. Френсіс Бекон є творцем індуктивної логіки та й Декарт чітко покликається на досвід, вважаючи його, на противагу книжній мудрості своїх попередників, найвідповіднішою точкою виходу для досліджень у галузі нематематичних наук. Певний час цього методу дотримувалися; філософія значно прогресувала; достатньо назвати прізвища Лока та Ляйбніца. Однак після Ляйбніца повторюється те ж саме, що було після Аристотеля та після Томи Аквінського. Знову почали застосовувати філософію для досягнення невластивих їй цілей. Як на початку політичного занепаду

Греції, так і цього разу вплив релігії зменшувався, а суспільні відносини швидко змінювалися. Через це знову звернувся до філософії, шукаючи в ній та сподіваючись на її допомогу. Розпочався другий етап Новочасної філософії, перша стадія її занепаду, тобто французький і німецький раціоналізм. У Франції задають тон енциклопедисти, в Німеччині – школа Вольфа. З іншого боку Рейну жертвою раціоналізму стала філософія Лока, з цього боку така сама доля спіткала філософію Ляйбніца. Розумування стали такими поверховими, розрахованими лишень на ефект у найширших верствах «освічених» суб'єктів, такими неглибокими, що врешті-решт підготували ґрунт для скептицизму. Девід Г'юм розпочинає третій етап, тобто етап скептицизму, і так само як Вільям Оккам, привносить його одночасно в царини логіки та етики. Скептицизм Г'юма мав величезний вплив; можна сміло стверджувати, що донині не тільки англійська, а й німецька філософія виявляє менш чи більш помітні сліди цього впливу. І все ж скептичний напрям, урочисто відкритий Г'юмом, досить швидко викликав реакцію у вигляді четвертого етапу Новочасної філософії – останньої стадії її занепаду. До цієї стадії належить школа шотландських філософів і Кант разом з німецькою ідеалістичною філософією. Ми можемо тут знайти достатньо ознак, що характеризують цей етап; школа шотландських філософів, рятуючись від скептицизму, звертається до «здорового глузду», до «хлопського розуму» (common sense), а отже, до нового джерела, з якого

перед тим ще не черпали знань і наукового пізнання; приймає ряд певних положень, істинність яких не є, щоправда, очевидною, проте які попри те вважаються істинними саме на підставі здорового глузду. А Кант? Також і Кант приймає погляди, істинність яких не є зовсім очевидною та які попри те вважаються істинними; ті погляди – це відомі кантівські «апріорні синтетичні судження», які є підставою будь-якого знання. Аби показати, на чому ґрунтується істинність таких суджень, яка не є зовсім очевидною, Кант написав «Критику чистого розуму». В ній він доходить висновку, що ці судження тому не є хибними, бо речі, яких вони стосуються, достосовуються до цих суджень, котрі є результатом організації нашого мислення. Отож, згідно із Кантом «мати слушність» не означає мислити так, щоби думка стосувалася дійсного стану справи, а означає мислити відповідно до організації нашого мислення, і тоді дійсний стан справи виявиться пристосованим до наших думок. Однак бажаючи розтлумачити, в який спосіб це може статися, Кант знову втрачає ґрунт під ногами і починає схилитися до скептицизму, котрий, власне, хотів спростувати. Бо виявляється, що всі ті апріорні синтетичні судження можуть стосуватися тільки явища (Erscheinung) речей, але ніколи речей самих по собі (Ding an sich). Тому Кант мав би, діючи послідовно, так само як і Вільям Оккам, вилучити з наукових досліджень такі питання, як існування Бога, безсмертя душі, свободу волі і т. п. А Кантові, навпаки, залежить на тому, щоби перемог-

ти та подолати скептицизм; отож, він звертається до нового джерела знань, яке перед цим не визнавали підставою наукового пізнання, – до відчуття. Розум, щоправда, не повчає нас про ці важливі питання, але наше відчуття каже вірити в Бога, у безсмертя душі, у свободу волі, а це відчуття нас не обманює. Аби не видавалося надто дивним те, що відчуття мають бути підставою для пізнання та знання, Кант назвав їх «практичним розумом».

Однак Кант – то лише початок реакції проти скептицизму; у нього були наступники, що перевершили його у відкритті нових засобів пізнання; з'явилися Фіхте та Шеллінг, а також найголовніший представник цієї останньої стадії занепаду новочасної філософії – Гегель. Утретє минули всі чотири етапи філософії; переконання в тому, що Гегель був поразкою для наукової філософії, стало загальним, тому ми змушені припускати, що знаходимося на початку нового етапу філософії, етапу її повторного розквіту і поступу.

Ось це є філософія історії філософії, це є закон розвитку, який Brentano вбачає в історії філософії. Усю її можна стисло показати так:

Антична філософія	а) Розквіт	1. Етап: Від Фалеса до Аристотеля. 2. Етап: Стоїки та епікурейці.
	б) Занепад	3. Етап: Нова Академія, піронізм, еkleктизм. 4. Етап: Неопіфагорейці, неоплатоніки.

Середньовічна філософія	а) Розквіт	1. Етап: Патристика та схоластична філософія аж до св. Томи 2. етап: Схоласти.
	б) Занепад	3. етап: Панування номіналізму (Вільям з Оксфорду) 4. етап: Містицизм, Лоллії, Микола Кузанський.
Філософія Нового часу	а) Розквіт	1. етап: Ф. Бекон, Р. Декарт, Д. Лок, Г. Лайбніц 2. етап: Французький і німецький раціоналізм.
	б) Занепад	3. етап: Девід Г'юм 4. етап: Філософія шотландської школи, І. Кант, Й. Фіхте, Ф. Шеллінг, Г. Гегель.

Не кожен погоджується з поглядом Brentano; не один дослідник матиме не одне зауваження. І так без зусиль можна побачити, що ці чотири етапи найчіткіше можна визначити в античній філософії, тоді як у середньовічній філософії та ще більше у філософії Нового часу ці етапи вже не можна так чітко виділити. Однак віднести це можна на карб тієї обставини, що кожна наступна епоха знаходиться під впливом попередніх, внаслідок чого прихід за попередніми пізніших стадій ніколи не може бути простим повторенням давніших стадій, а має різнитися від них, власне, тим, що вплив минулих вже етапів залишає свій слід у пізніших етапах.

Легко спадає на думку також ще й інша засторога. Можна би запитати, де в цій картині історичного розвитку розмістити софістів, а де Мальбранша чи Спінозу? Де місце для Роджера Бекона? І так можна пригадати ще інших філософів, що зовсім не підпорядковуються згаданій схемі. Але не слід забувати, що історіософські закони не претендують на визначення місця для кожного окремого факту чи охоплення кожного факту. Завданням історіософії завжди залишиться окреслення загального перебігу історії та відкриття законів, згідно з якими приходять на зміну основні прояви історичного розвитку. Той, хто хоче визначити,

в якому напрямі плине ріка, той не братиме до уваги окремих рукавів, які відходять від основного русла, бо звертатиме увагу лише на це основне русло. А як у річці треба відрізнити бічні рукави від основного русла, так і в історії людства і кожної науки слід відрізняти другорядні, випадкові епізоди від важливих, затаврованих історичним значенням фактів. Під таким кутом зору те, що на перший погляд могло би видатися недоліком чи хибою будь-якої історіософської системи, стає її перевагою. Декотрі з тих епізодів виявляються другорядними наслідками епохальних фактів, що здійснювали свій основний вплив зовсім в іншому напрямі. І так слід тлумачити історію філософії після Декарта, в якій Мальбранш і Спіноза виявляються цими другорядними наслідками, а Ляйбніц продовжує справу, розпочату Декартом. З іншого боку, деякі епізоди мають підготовчий характер і слугують історичним ферментом для появи епохальної ознаки. Такий погляд, можливо, доцільно застосувати щодо грецьких софістів, котрі відіграють епізодичну роль, яка готувала появу Сократа як наступника Анаксагора в основному перебігу грецької філософії.

Захищаючи у такий спосіб переконання Brentano, я аж ніяк не хочу стверджувати, що його «чотири етапи» були останнім словом історіософії у філософії; я переконаний, що такого типу дослідження поступово просуваються вперед і не одразу можуть бути готовими й досконалими. Слід також пам'ятати, що, з іншого погляду, враховуючи, напри-

клад, відношення філософії до релігії, можна сформулювати інші історіософські закони, як це зробив професор Страшевський у наведеному у вступі покликанні. Однак мені видається, що коли йдеться про саму філософію, а не про її відношення до інших сфер інтелектуального розвитку людства, то тоді філософія історії філософії, яку пропонує Brentano, може розглядатися як відносне і поки що найкраще вирішення труднощів, які виникають у цій сфері.

Аби все ж таки показати користь такого типу досліджень для самої філософії, не потрібно обов'язково мати вже завершену та досконалу систему історіософії. Припустімо, що історіософія філософії, яку я виклав тут згідно з працею Brentano, підтвердиться дослідженнями розвитку філософії індійців, китайців; що ті народи, котрі розвивали свою філософію незалежно від народів Європи, попри те повторювали чотири етапи її розвитку, то що би тоді це означало, власне, для філософських досліджень? Я обіцяв пояснити це за допомогою прикладу; прикладом нехай буде Кант.

Сьогодні в Німеччині Кант вважається найгеніальнішим філософом новочасної Європи. Усякий, хто займається філософськими дослідженнями, повинен враховувати Канта, а вивчення його найважливіших праць вважається обов'язковою умовою філософської освіти. Не тільки професійні філософи за незначними винятками підкоряються цьому впливові, а й природознавці, а серед них Герман Гельмгольц є прихильниками кантівської філософії. Майже всі обрали

Канта собі за провідника і в ньому вбачають свого філософського вчителя. Мабуть ніщо краще та чіткіше не характеризує панівного становища, яке сьогодні у Німеччині займає Кант, аніж та обставина, що до його творів почали видавати коментарі, кількість яких насправді величезна. Найвідоміший з-поміж них – це коментар до «Критики чистого розуму» професора Файгінгера. Досі вийшло з друку два томи, кожен понад п'ятсот сторінок. Ці два великі томи містять пояснення до перших семидесяти п'яти сторінок згаданої праці Канта; а позаяк «Критика чистого розуму» налічує близько семисот сторінок, тож неважко підрахувати, що коментар Файгінгера становить якихось двадцять томів по п'ятсот сторінок кожен. Перший том побачив світ у цьому річницю опублікування «Критики чистого розуму»; другий том – через десять років; а отже, для видання повного коментаря до однієї лише праці Канта потрібно двісті років! Треба бути сильно переконаним в історичному значенні Канта, якщо хтось береться за таке починання; для цього потрібно вбачати у філософії Канта найважливіше джерело й тривку основу для всієї філософії майбутнього.

А чого нас вчить історіософія Brentano? Вчить нас, що Кант знаходиться на початку четвертого етапу, тобто останньої стадії занепаду філософії, що Кант спричинився до найстрашнішого в Німеччині занепаду філософії, породивши Фіхте, Шеллінга, Гегеля та песимістичну філософію. Ті, хто вбачає у Канті «ново-часного Аристотеля», дуже помиля-

ються. У світлі історіософії Brentano різноманітні дрібні обставини набувають значення важливих вказівок, відповідно до яких слід діяти, якщо хочемо підготувати для філософії новий розквіт. Такою вказівкою, наприклад, є та обставина, що ніхто не звеличує усього Канта, але кожен тільки певну частину його праць. Шопенгауер, якому бракує слів, щоби висловити свій захват від «Критики чистого розуму», безжально критикує його «Критику практичного розуму». Тобто сам Кант мав би після написання достопам'ятної праці блукати манівцями! Адже інші після нього зайшли на манівці, бо Фіхте, Шеллінг і Гегель, бажаючи продовжувати науку Канта, дійшли до абсурду, в чому сьогодні ніхто не сумнівається.

Іншою такого роду вказівкою є та обставина, що досі ненімецька філософія майже цілковито обходилася без Канта; а хто подивиться на Міла чи Бейна, то не скаже, що їхня творчість була безплідною. Врешті потрібно пам'ятати й те, що Кант вже раніше мав сильних противників, серед яких були й здібні філософи. До них належать Якобі та Шульце; ці філософи ще за життя Канта вказували на суперечності, в яких плуталися розумування Канта. А Рейнгольд, спершу ревний прихильник Канта, через деякий час починає твердити, що «Критиці чистого розуму» бракує «правдиво наукових підстав». Але, о диво! Файгінгер сам не є повністю задоволений «Критикою чистого розуму». Він говорить про численні неточності, «які зустрічаємо у Канта сливе на кожному кро-

ці», та визнає, що у Канта в окремих питаннях існує розбіжність³. Говорячи про Ебергарда, котрий свого часу з позиції філософії Ляйбніца критикував Канта, Файгінгер додає, що щорічники часопису «*Philosophisches Magazin*», який видавав Ебергард, є «невичерпним арсеналом зброї», котрою «ще тепер» можна успішно боротися проти Канта⁴. Отже, ця зброя, либонь, є непоганою.

Чи з поглядом Brentano ці обставини не узгоджуються краще, аніж із заявленим сьогодні поглядом, що Кант є першим і найбільшим філософом доби Нового часу? Чи не є справою, вартою роздумів, те, що Герберт Спенсер, котрий напевне історіософських поглядів Brentano не знає, повністю із ним погоджується щодо Канта? А у самій Німеччині деякі починають звільнятися від впливу всевладного Канта. У філософських часописах можна зустріти голоси, які, покликаючись на видання Файгінгера, поважно запитують, чи така праця має право на існування, чи вона не є тільки результатом переоцінки Канта, чи може вона мати іншу користь, окрім того, що ясно та незаперечно покаже, наскільки помилявся Кант? (Порівняйте, напр., «*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*»)⁵.

Отже, якщо Кант справді стоїть на початку того етапу філософії, який завершує цикл чотирьох періодів, спричиняю-

³ II том коментаря, с. 283.

⁴ Там само, с. 540.

⁵ Р. XIX. (1895), с. 93 п.

чи її найбільший занепад, то в такому разі з тієї історіософської істини для сучасної філософії впливає важлива наука. Ми не можемо навчатися у Канта, вчитися в нього філософування, зводити далі будівлю філософії на закладеному ним фундаменті. Нам потрібно слухати інших учителів; і цих учителів ми знайдемо на кожному з перших етапів філософії, як в античності, так і в середньовіччі та й в новочасну добу. Не є вони, щоправда, всі між собою рівнозначними, бо, наприклад, перший етап середньовічної філософії має тільки позірно щире та чисте зацікавлення філософськими проблемами, займаючись ними з огляду на потреби догматики; однак св. Тома попри те благотворніше й корисніше за Канта впливатиме на того, хто бажає навчатися філософії. Отже, правдивого методу і гідних для наслідування зразків слід шукати в тих філософів, які стали біля вершин перших етапів. А до них належать Аристотель, Платон, Декарт, Джон Лок та всі ті, які пішли вказаним ними шляхом.

На сьогодні про це пам'ятати дуже важливо. Адже знаходимося ми на початку нового етапу. Усе вирує й кипить. Одні вбачають спасіння в догматизуванні середньовічної філософії, другі – в психофізиці, треті – в позитивізмі, інші – в спиритизмі, ще інші – у цілковитій ліквідації філософії та видаленні її з ряду умінь. З огляду на цю розбіжність поглядів і напрямів потрібно зберігати тверезість і не звертатися за порадою до власних уподобань та упереджень, а слід звернути свій погляд до історії, яку вже стародавні назвали нашою

вчителькою. І відповідь, яку вона нам дає, дійсно зрозуміла, а ті, хто її почув, не тільки самі для себе здобули хвалу, а й значно спричинилися до поступу самої науки.

Досить згадати молодого Міла, бо кожен знає, скільки йому завдячує логіка. А Міл не пішов слідом за Кантом, а за Френсісом Беконом. А сучасна психологія, яка пророкує собі прекрасне майбутнє, може й сама не знає, що діє просто всупереч поглядам Канта і крокує шляхом, яким перед нею проходили Аристотель і Джон Лок. А чи ж і сьогодні фундаментом усякої метафізики не залишилося декартівське «*cogito ergo sum*»?

Справді, якби філософія історії філософії нічого іншого нас не навчила, окрім шляху, на якому можуть успішно та з користю вестися, власне кажучи, філософські дослідження, то й тоді вона мала б незвичайну вартість. А особливо наше покоління повинно цю вартість належно оцінювати і враховувати, адже, можливо, людство, як ніколи, безпомічно стоїть на схилі віку і не знає, куди повернути. Отож, обов'язково потрібно, щоби принаймні філософи «не втрачали голови» та знали куди потрібно іти. А дізнаються вони про це від філософії історії філософії.

Переклад з польської Маркіяна Боднарчука

Сучасна філософія про безсмертя душі

У католицькій релігії безсмертя душі не є проблемою, а є змістом одного з основних постулатів віри; переконання Костелу в безсмерті формулюється коротким та категоричним висловлюванням в останньому абзаці Символу Віри й ґрунтується, з одного боку, на власних словах Сина Божого та науці Апостолів, а з другого – на історичному факті, на воскресінні з мертвих. Але про безсмертя людської душі говорить не лише релігія; безсмертя належить до тих, зрештою, нечисленних предметів, якими релігія займається спільно з філософією. І хоча сучасні позитивісти та агностики відмовляють філософії у праві займатися питанням загробного життя, волаючи <^погаБітш>, вони не перероблять людей і не загасять у людських серцях жаги знання, яка, мабуть, найголосніше заявляє про себе саме в ті хвилини, коли ми стоїмо над трупом дорогої нам особи й запитуємо себе перед холодним, синім і нерухомим тілом, чи то вже все закінчилося.

Однак ті, що не визнають за людським розумом здатності самотужки розв'язати загадку смерті та відсилають тих, хто не хоче або не може задовольнитися простою відмовою, до релігійної віри, можуть послатися на історичний факт, який підкріплює їхню думку та існує вже кілька десятків століть і триває й до сьогодні, тож кожен може будь-коли перекона-

тися в його реальності. Цим фактом є незгода, яка панує між філософами, щодо безсмертя людської душі. З такою самою категоричністю, з якою одні стверджують, буцімто володіють неспростовними доказами, які виключають можливість найменшого сумніву щодо безсмертя, другі твердять, що ці так звані докази є софізмами, які розвінчуються точним розмірковуванням, котрому вони не здатні протистояти. Тож, коли стільки поколінь, що займаються інтелектуальною працею за таких розмаїтих умов, не дійшли до жодного остаточного висновку – так що суперечка щодо безсмертя і сьогодні точиться не менш завзято, як і за часів грецьких софістів та Сократа, – то, певно, треба визнати, що це питання належить до тих, на які людський розум ніколи не знайде відповіді.

Проте на такий висновок є готова відповідь. Якщо ми маємо справу з питанням, яке попри зусилля найгостріших умів залишається питанням, тоді причина, подана в нашому випадку, не єдина, яка може спричинитися до такого стану речей. Питання залишається нерозв'язаним не конче через те, що воно не надається для розв'язання. Такий стан справи може мати ще й інші причини. Він може впливати з того, що побічні дослідження, які є необхідною умовою рішучого повороту у згаданий проблемі, залишаються недостатньо розробленими. Причиною може бути й те, що ще не народився геній, який знайшов би правильний спосіб розв'язання загадки, спосіб, який після того, як його одного разу відкриють, пізніше видається таким простим, що всі витріща-

ють очі; як колись співрозмовники Колумба, коли він показав їм відому сьогодні кожній дитині штуку. Нарешті, може бути й та обставина, що проблема вже давно розв'язана, але ті, кому розв'язання загадки не на руку, не хочуть визнати її розв'язаною й ухиляються, з одного боку, від ясних формулювань своїх закидів, а з другого – так довго її заплутують, що зрештою й ті, котрі почали відчувати твердий ґрунт під ногами, помалу починають відступати, забуваючи, де є той пункт, до якого треба відсилати опонентів, кажучи їм: «Ніс Rhodus, hic salta!»

Тож причини, які наводять позитивісти, щоби пояснити, чому проблема безсмертя досі залишається нерозв'язаною, зовсім не є єдиними можливими. Хто знає, чи не містить ця проблема факт, що проблема вже розв'язана, але є такі, які воліють бачити її нерозв'язаною, аніж визнати, що вона була розв'язана всупереч їхнім очікуванням та улюбленим теоріям. Тоді пригляньмося уважно до всієї цієї проблеми, підбиймо підсумок того, що до цього часу було досягнуто в цьому питанні, і тоді побачимо, з якого боку вийде надлишок.

Слово «безсмертя» може вживатися у прямому й переносному значенні. Друге спостерігаємо тоді, коли кажемо про «безсмертну славу», яку хтось здобув тощо; а у прямому значенні під безсмертям розуміється саме той дискусійний факт, що в момент смерті, тобто з початком розкладання людського тіла, наше «я», яке ми все-таки відрізняємо від нашого тіла, не припиняє існувати, а триває далі – без

кінця. Але й у прямому значенні взятє «безсмертя» можна розуміти двояко, відповідно до того, чи є воно індивідуальним чи особистим. Індивідуальним воно є тоді, коли означає просте подальше тривання людського «я», але відкидає в загробному житті його самосвідомість; а особистим – тоді, коли воно означає такий постсмертний стан, в якому кожне «я» володіє самосвідомістю і відчуває себе тою самою особою, яка колись у людському тілі проживала земне життя. За аналогією поняття безсмертя у прямому значенні, яке тут нас тільки й цікавить, часом застосовується також і до інших живих істот, унаслідок чого в деяких філософів можна натрапити на питання, чи в тварині, або навіть у рослині, не міститься якийсь елемент, який би пережив існування цих організмів, яке ми сприймаємо нашими чуттями.

Що заплутанішою є якась проблема, то більше треба звертати увагу на метод, який необхідно застосувати для її вивчення. Коли йдеться про проблему безсмертя, питання методу, з добре зрозумілих причин, є надзвичайно важливим. Адже річ у тім, що вибір методу почасти визначає, якою буде відповідь на питання, чи ми безсмертні.

Проблему безсмертя намагалися і намагаються вирішити у потрійний спосіб, за допомогою трьох засадничо різних методів: дослідного методу, дедуктивного методу та індуктивно-дедуктивного методу. Дослідний метод використовують спіритуалісти. Їм ідеться про викликання таких явищ, які б самі собою, без жодних теорій, самим фактом свого іс-

нування доводили безсмертя. Зрозуміло, що дослідний метод має перевагу всюди, де його можна застосувати; однак щодо цього, властиво, виникає питання, чи можна застосовувати цей метод до проблеми безсмертя. Тому що не бракує численних, а поміж ними й поважних голосів, які вважають явища, отримані шляхом спіритичних дослідів, оманною. З іншого боку, і спіритуалісти мають серед своїх прибічників учених зі світовим іменем. З огляду на це треба визнати, що можливість застосування дослідного методу, тобто спіритичних експериментів, до розв'язання проблеми безсмертя була б дуже бажаною, але він, сам собою являючи спірне питання, зовсім не надається до вирішення ще й іншої суперечності. Важко довести комусь безсмертя за допомогою факту, який стикається із запереченням.

Дедуктивний метод цілком відмовляється від досліду; натомість намагається вивести смертність чи безсмертя душі – відповідно до позиції, яку він займає, – з певних тверджень, котрі, послідовно розвинуті, нібито розв'язують проблему. Тож часто можна натрапити на так званий етичний доказ безсмертя, який стверджує, що людині від природи властиве, з одного боку, прагнення до постійного вдосконалення, а з другого – палке жадання справедливості. Бо як у земному житті ці моральні потреби не бувають задоволені, то мусить існувати загробне життя, де настає задоволення того, в чому відмовляє людям земне життя. Зрозуміло, що це доведення ґрунтується на переконанні про доцільну організацію

всесвіту, виводячи з нього уявлення про необхідність продовження життя поза гробом. Тож цей метод відштовхується від припущення, що не має нічого спільного з досліджуваним предметом, тобто з душею, і все-таки виводить з нього висновки, які стосуються стану душі після смерті. Той, хто, не вірячи в доцільність, зрештою доходить до протилежних висновків, чинить не менш дедуктивно. Дедуктивний метод є справді доступним як для спіритуалістів, так і для їхніх противників; але і йому не бракує слабкої сторони. Нею є та обставина, що припущення, на яких ґрунтуються усі дедуктивні аргументи, чи то етичні, чи інші, надто віддаляються від самого предмету дослідження і так само, як і позірні факти спіритуалістів, у багатьох викликають сумнів. І, аби залишитися із наведеним уже прикладом, про доцільність всесвіту з найдавніших часів і до сьогодні точиться суперечка не менш запекла, ніж про безсмертя; тому дедуктивні аргументи повинні переносити в інше місце точку опори проблеми безсмертя; вони мають спершу переконати опонента в доцільності, яка панує у всесвіті, а коли опонент зуміє аргументовано оборонятися, завдання того, хто переконує, стає надважким, не менш важким за завдання прихильника дослідного методу, який хоче переконати опонента в реальності спіритичних фактів.

Ось чому для дослідження проблеми безсмертя найвідповіднішим залишається той метод, який я назвав індуктивно-дедуктивним. Адже він відштовхується від строго індук-

тивного дослідження властивостей психічного життя і пов'язаних із ним явищ. Тут, як і всюди, ці дослідження, коли достатньо далеко просунуться, уможливлють виведення загальних законів. Ці закони виводяться лише за допомогою індукції, так само, як наприклад закони Кеплера, що стосуються руху планет. Коли в такий спосіб індукція завдяки виведенню певних законів виконає своє завдання, дедукція почне висновувати з цих законів певні висновки, які, можливо, будуть здатні заявити про щось у проблемі, про яку мовиться. Таким чином цей метод відрізняється від попереднього тим, що свої доведення опирає на закони, які виведені методом індукції і які безпосередньо стосуються головного предмету проблеми, тобто душі: тоді як висновки дедуктивного методу часто опираються на закони, які впливають не з індукції, а з якогось загального філософського погляду і стосуються чи то ознак Бога, чи то порядку всесвіту, а душі стосуються лише опосередковано.

Коли треба вирішити, чи наявний якийсь факт, що його неможливо констатувати за допомогою досвіду, індуктивно-дедуктивний метод є єдиним науковим шляхом, який веде до задовільного результату. Природничі науки послуговуються ним щоразу, коли стикаються з таким *quaestio facti*. Питання, чи є на Місяці живі істоти, власне цим способом було вирішене негативно. Індукція вказала на загальні закони, яким підкоряється органічне життя; ці закони окреслюють умови, за яких розвивається органічне життя. На Місяці

ці умови не виконані; звідси простою дедукцією висновується, що на Місяці немає органічних істот. Проблема безсмертя є тим самим *quaestio facti*, чи припиняє існувати наше «я» після смерті тіла? А до вирішення цієї проблеми не існує іншого наукового шляху, крім зазначеного.

Тому дослідження безсмертя варто розпочати зі суто описового дослідження психічних явищ, якими вони постають у нашому внутрішньому досвіді. Воно нам говорить про два дуже важливі факти: єдність нашої свідомості та почуття тожності нашого «я», яке триває протягом усього того часу, що його охоплює наша пам'ять.

Під єдністю свідомості психологія розуміє той факт, що всі психічні явища, які ми певної миті в собі спостерігаємо, відносимо до одного-єдиного нашого «я». Коли я дивлюсь на літери, що їх виводжу на папері, й одночасно чую гуркіт візка, який проїжджає вулицею, то відношу це зорове й слухове враження до одного «я», кажучи, що я, котрий бачить літери, є тим самим я, котрий чує гуркіт. Та ж сама єдність свідомості проявляється також щодо психічних явищ, що не належать, як зір і слух, до лише однієї категорії явищ, до чуттєвих вражень. Коли я бачу особу, якої не можу терпіти й водночас відчуваю до неї ненависть, то відношу чуттєве зорове враження від особи, яка стоїть переді мною, і відчуття ненависті до того самого «я» і знаю, що я, бачачи цю особу, відчуваю до неї ненависть. Щодо цього серед учених панує цілковита згода. Погоджуються вони всі також і з другим зга-

даним фактом, який полягає в тому, що кожен індивід переконаний: маючи тридцять років чи більше, він є тою самою особою, тим самим «я», яким був у кожен минулу хвилину свого життя, принаймні настільки, наскільки пам'ятає своє минуле «я». Я переконаний, що я, той самий, котрий зараз сидить за столом і пише, вчора гуляв містом, а стільки-то років тому ходив до школи. Ось ці коротко описані тут факти, що ми відносимо всі спостережені певної миті психічні явища до одного я і що психічні явища, які викликаються за допомогою нашої власної пам'яті, ми відносимо до того самого я, котре їх пам'ятає, треба розуміти як єдність і відчуття тотожності нашого «я».

Однак, чим же все-таки є наше «я»? На це питання з різноманітних філософських таборів можна отримати найрозмаїтіші відповіді. Ми можемо їх поділити на дві категорії. Перша, яка охоплює численні напрямки, характеризується переконанням, що таке я, котре звично називають «суб'єктом» психічних явищ, існує та є чимось відмінним від кожного психічного явища і від них усіх разом узятих. Друга категорія відкидає існування суб'єкта психічних явищ; згідно з нею слово «я» може означати лише цілість, сукупність певної кількості психічних явищ, які перебувають в особливо тісному зв'язку між собою і таким чином відрізняються від психічних явищ інших осіб.

Очевидно, ця різниця тверджень, з яких одні визнають, а другі відкидають існування суб'єкта нашої психічної діяль-

ності, впливає з відмінності поглядів на певну метафізичну проблему, на проблему, чи існує поза доступними для нашого досвіду явищами якась субстанція, щось, чого ми насправді не спостерігаємо, але що становить певною мірою основу явищ, котрі називають акци-денціями цієї субстанції. Існування субстанцій вперше поставив під сумнів, ще досить неспішно, Джон Лок; Девід Г'юм рішуче заперечив їхнє існування; а в нашому столітті Г. Т. Фехнер намагався розвинути цілісний погляд на світ, не вдаючись до гіпотези, боцїм-то крім явищ, чи то чуттєво, чи то внутрішньо спостережуваних, існують ще якісь таємничі субстанції. Згідно з Фехнером, не існує жодної субстанції, ні тілесної, ні духовної; існують лише явища, поєднані в певні групи, так що ми їх завжди спостерігаємо разом, а субстанція – це лише поганий домисел, який слугує поясненню цієї тісної, взаємної приналежності певних явищ, що належать до однієї такої групи. Те, що ми називаємо нашим «я», також є сукупністю психічних явищ, охоплених свідомістю та пам'яттю, а зовсім не якимось відмінним від цих явищ суб'єктом. Такого суб'єкта взагалі не існує.

Перша категорія відповідей на питання, чим є наше я, ділиться, як вже було сказано, на численні напрямки, які справді однотайно визнають, що існує якийсь суб'єкт наших психічних явищ, але не можуть дійти згоди щодо суті цього суб'єкта. Одні вбачають його в мозку або загалом у нервовій системі, роблячи в такий спосіб суб'єкт чуттєвих

явищ, тобто матерію, також суб'єктом психічних явищ. Це – матеріалісти. Інші заперечують, ніби матерія могла би бути суб'єктом психічних явищ; не бажаючи, однак, визнавати, що ті мають окремий суб'єкт, вони стверджують, що існує якийсь спільний суб'єкт для психічних і чуттєвих явищ. Це – моністи. На їхню думку, матерія не є суб'єктом, а лише акциденцією, проявом якоїсь первісної субстанції, яка породжує, з одного боку, матерію, а з другого – дух. Треті визнають як окремий суб'єкт психічних явищ, так і окремий суб'єкт чуттєвих явищ; матерія і дух, які в моністів є лише акциденціями спільної субстанції, самі стають тут субстанціями. Ті, хто відстоює цю позицію, називаються дуалістами. Четверті є противниками матеріалістів. Як матеріалісти визнають існування лише однієї субстанції, матерії, так і ці зводять не лише психічні явища, але й чуттєві, до однієї субстанції, а саме до духу; це – ідеалісти, або, власне кажучи, спіритуалісти. Нарешті існує середній напрям між монізмом і дуалізмом. Згідно з ним, суб'єкти чуттєвих явищ складаються зі своїх остаточних, неподільних вже частин, монад, які є суб'єктами психічних явищ, спочатку несвідомих, а на вищому щаблі розвитку монад – свідомих. Тому людська душа – це дуже високо розвинута монада. Прихильники цього напрямку називаються монадологами.

Кожен із цих напрямів має, знову ж таки, свої піднапрямки, розмаїті види. Так, наприклад, моністи припускають існування або лише однієї-єдиної прасубстанції, як Спіноза

і Гартман (пантеїсти), або ділять цю субстанцію на нескінченну кількість суб'єктів, як це робить Гекель. Дуалісти належать або до табору вкрай дуалістичного Картезія, або ж погоджуються з поміркованим дуалістом, яким був Аристотель. Монадологи, знову ж таки, або заперечують можливість окремішніх монад впливати одна на одну (Ляйбніц), або ж навчають, що монади можуть взаємно впливати одна на одну (Больцано, Тейхмюлер).

Усі ці напрями можна згрупувати також по-іншому, беручи за вихідний пункт відношення, яке виникає між кожним із них і проблемою безсмертя. Таким чином ми отримаємо три групи. Перша охоплює напрями, з якими переконання у безсмерті не узгоджується; до другої групи входять напрями, з яких безпосередньо випливає логічний висновок про безсмертя; до третьої групи належать напрями, які самі собою нічого щодо безсмертя не вирішують.

До першої групи треба помістити передусім матеріалізм і монізм Гекля. Якщо, як стверджують матеріалісти, суб'єктом психічного життя є мозок, тоді з початком розкладання мозку припиняються будь-які прояви, пов'язані з його життям. Але, згідно з монізмом Гекля, кожна частка прасубстанції, кожен атом етеру (бо етер є цією прасубстанцією) наділений фізичними силами й здатністю відчувати. Така складна структура, якою є структура мозку, уможливорює розвиток цих сил до найвищого рівня; виникає психічне життя, яке є наслідком взаємовпливу цих зачатків свідомості, яки-

ми є чуття кожного з етеричних атомів. Коли вся ця структура розпадається, то зникають умови взаємовпливу, з якого постає психічне життя, і внаслідок цього воно згасає. Цей різновид монізму настільки наближений до матеріалізму – хоча його, з огляду на інші різноманітні твердження не слід з ним змішувати, – що ці два напрями доходять до тих самих висновків щодо безсмертя.

До цієї самої групи належить також напрям, який заперечує існування суб'єкта психічних явищ, напрям, представниками якого є Г'юм і Фехнер. Однак тут ми стикаємося з дивним явищем, що Фехнер, не визнаючи суб'єкта проявів психічного життя, вірить у безсмертя і виступає на його захист із рідкісним, як для сучасних природознавців, запалом. Він дотримується наступного погляду: оскільки за життя психічні функції чергуються, то й після смерті вони так само чергуватимуться. Але, щоб не зостатися лише з припущенням про такий стан речей, аби підтвердити свою думку аргументами, Фехнер був змушений відмовитися від засновку, з якого він виходив, стверджуючи, що не існує суб'єкта психічних явищ. Виявившись у цьому менш послідовним за Г'юма, який рішуче виводив усі наслідки зі свого переконання, Фехнер не перестав бути оригінальним. Не бажаючи прийняти за суб'єкт психічної активності якусь субстанцію, він зробив цим суб'єктом психічні явища, а саме, як він їх називав, психофізичні рухи.

До другої групи належить лише монадологія; бо тільки

вона одна визначає суб'єкт психічних явищ у той спосіб, що з самого визначення випливає безсмертя цього суб'єкта. Адже монади є вічними, завжди існували й існуватимуть. Суб'єктом психічних явищ, душею кожного є така монада, яка пройшла вже цілий ряд сходинок до щораз вищого розвитку, поки зорганізувала собі людське тіло, в якому вперше набула самосвідомості та пам'яті. Ця пам'ять сягає за межі життя, яке монада веде як людська душа; але ця пам'ять не зникне після смерті, якщо монада продовжуватиме розвиватися, адже закон розвитку каже, що усі здатності, набуті на нижчих щаблях розвитку, зберігаються в подальшому еволюційному поступі. Тому і самосвідомість, і спогад про людське життя закарбовані у людській душі назавжди; а вічною вона є тому, що вона єдина, не складається з жодних частин і є останнім, неподільним елементом; гинуть, щоправда, розмаїті співвідношення й сукупності монад, розпадаючись на свої елементи, тож гине й людське тіло, але не гине душа, бо вона сама є таким елементом. Тож монадологія гарантує безсмертя не лише індивідуальне, але навіть й особисте. Тому монадологію слід чітко відрізнити від монізму Гекля, з яким вона на перший погляд має багато спільного. Але між цими напрямками є велика різниця. Бо у Гекля суб'єкт психічних явищ – це сукупність атомів етеру, яка називається мозком, тож цілість складається з великої кількості частин; а згідно з монадологією цей суб'єкт не є складеним, а єдиним; внаслідок цієї суттєвої різниці, яка відділяє

монадологію від монізму Гекля, обидва ці напрями ведуть до прямо протилежних відповідей на питання про безсмертя.

У третій групі зустрічаємо, перш за все, монізм Спінози, відроджений у дещо зміненій формі Гартманом.

Монізм Спінози припускає безсмертя, але тільки індивідуальне. Бо людина, згідно зі Спінозою, є проминальним проявом од-нієї-єдиної субстанції, яка проявляється в цілісності всесвіту. Кожна істота, кожна частина цього світу, є властивістю цієї субстанції, і так само, як постає з неї, не володіючи окремим буттям, так і, коли гине, повертається в лоно субстанції. Таким чином вона припиняє існувати як прояв субстанції, але існує далі як непроявлена вже частина субстанції, при тім втрачаючи свою тимчасову, оманливу окремність. А що принаймні субстанція є вічною, то й кожна істота, після повернення в лоно цієї субстанції, існує вічно й надалі.

У Гартмана ж сама субстанція приречена на зникнення, а тому про безсмертя, хоча б індивідуальне, у нього не може бути й мови.

Іншим напрямом, який належить до третьої групи, є спіритуалізм, який також помилково називають ідеалізмом. Він займає щодо безсмертя розмаїті позиції. Спіритуалізм Берклі захищає безсмертя; спіритуалізм Фіхте, по суті, його спростовує. Зі спіритуалістичної позиції, як такої, не можна дійти жодних висновків щодо безсмертя; лише другорядні погляди окремих спіритуалістів одних підштовхнули до

оборони, а других – до спростування безсмертя.

Проте дуалізм вважається напрямом, який сам собою промовляє на користь безсмертя. Може, тому, що цей напрям найтісніше пов'язаний з християнською філософією, яка рішуче заявляє про безсмертя людської душі. Але треба пам'ятати, що *cum hoc* ще не є *propter hoc*. Очевидно, що дуалізм цілковито узгоджується з переконанням про безсмертя; але я маю сумнів, чи достатньо самої лише дуалістичної теорії, аби дійти висновку, що людська душа безсмертна. Наприклад, в Аристотелі, який був наскрізь дуалістом, патристи не конче вбачають захисника безсмертя. Св. Тома, щоправда, дотримується думки, що Аристотель відстоював ідею безсмертя; натомість Св. Августин стверджує, що Аристотель заперечував безсмертя душі. Але й серед сучасних знавців Аристотеля немає згоди щодо цього питання. Причина цієї неясності полягає в наступному:

Дуалізм навчає, що чуттєві явища і психічні явища свідомості мають окремі суб'єкти. Суб'єктом перших є матерія, а других – душа. З поєднання душі з матерією у певному порядку постає людина. Матерія існувала ще перед тим, як утворила людське тіло, в іншій формі, будучи частиною організму матері: проте як щодо душі? В цьому полягає уся трудність.

Деякі дуалісти дотримуються погляду, що кожна душа виникає внаслідок творчого акту Бога, який наділяє зародок людського тіла душею, коли цей зародок досягає певного

ща для розвитку. Однак, коли саме це відбувається, про це ще сперечаються. Інші ж дотримуються погляду, що душа виникає без безпосереднього впливу Бога, внаслідок тих самих причин, які викликають появу людського організму. Ті перші називаються креаціоністами, а другі – традукціоністами. Тож зрозуміло: той, хто припускає, що душа виникає в часі, мусить також припустити можливість зникнення душі в часі – або внаслідок незмінного акту Божої волі, або внаслідок дії законів природи, подібних до тих, на підставі яких дитяча душа була покликана до життя. Захищаючи безсмертя з позиції креаціонізму або традукціонізму, треба послуговуватися теологічними аргументами. За їхньої допомоги можна довести, що знищення душ, безпосередньо створених або таких, що постали на підставі законів природи, не вдається узгодити ні з мудрістю, ні з милосердям Бога. Проте така аргументація є суто дедукційною і може застосовуватися для теологічного розгляду проблеми, але не надається до її філософського дослідження. Філософ завжди скаже: те, що має початок, може мати й кінець (хоча й не мусить його мати), і тому з витлумаченим таким чином дуалізмом він залишиться без відповіді щодо проблеми безсмертя.

Лише за однієї умови дуалізм зможе дати собі раду і, залишаючись вірним своїм засадничим твердженням, вирішити проблему безсмертя, опираючись на філософію; а саме якщо, за прикладом Платона, він визнає передіснування душ. Якщо душа співвічна матерії, тоді тимчасове поєднання її з

людським тілом не відбере в неї цієї якості, причому треба пам'ятати, що вічність матерії та душ зовсім не суперечить тому, аби вони були створені Богом, якщо ж тільки слова «вічність» і «створення» розумітимуться належним чином. А отже, дуалізм, який припускає вічність душ, не відстає від монадології щодо доказів безсмертя. Та попри це я зарахував його до третьої групи, бо власне дедуктивна умова, тобто передіснування душ, зовсім не є істотною частиною дуалізму, а лише теорією, яку можна легко з ним узгодити; а тільки в поєднанні з цією теорією дуалізм промовляє на користь безсмертя.

Здійснивши у такий спосіб огляд відповідей на питання, чим є наше «я», і визначивши відношення, в якому кожна з цих відповідей перебуває до проблеми безсмертя цього «я», ми знову повернемося до місця, з якого вийшли, і побачимо, чи з фактів єдності свідомості та відчуття тотожності нашого «я» нам вдасться дійти висновків, які б уможливили нам вибір поміж наявних у філософії поглядів на сутність нашого «я».

Переклад з польської Ігоря Карівця

Метафізика душі

Зі всіх теорій, які стосуються людської душі, найособливішими є, без сумніву, ті, котрі цілком не визнають існування душі. А якщо під душею ми розуміємо нематеріальний суб'єкт, безтілесну субстанцію психічних явищ, тоді до ряду таких теорій мусимо залучити не лише теорію Фехнера, яка не визнає існування жодних субстанцій, але також і матеріалізм, що стверджує: суб'єкт психічних явищ є чимось матеріальним, тілесним. Матеріалісти й паралелісти (сьогодні так називають прихильників Фехнера, хоча він сам називав свою теорію синехологією) не визнають існування душі; а якщо й використовують це слово, то роблять це для окреслення певної однорідної цілості психічних явищ, властиво тих, які кожен вважає своїми.

Як при голосуванні за різноманітні пропозиції ми зазвичай розпочинаємо з тієї, що сягає найдалі, так і в оцінці філософських теорій про суб'єкт психічних явищ, про наше «я», найкраще розпочати із найбільш крайнього погляду. Отже, чи є слушною думка, буцімто суб'єкта наших психічних явищ взагалі не існує? Чи можемо ми обійтися без субстанції, акциденціями якої були б усі явища, що з них складається наше психічне життя? Чи можемо ми стверджувати разом із Г'юмом і Фехнером, що існує лише послідовність явищ, об'єднаних в єдину цілість самосвідомістю й пам'ят-

тю? Фехнер надзвичайно вправно захищає цей підхід, і коли б він виявився слухним, то це потягнуло б за собою значне спрощення численних метафізичних теорій. Однак, мені здається, що аргументація Фехнера не веде до поставленої цілі.

Згідно з Фехнером, у світі психіки не існує нічого, окрім станів свідомості, які слідують один за одним, часом без перерви, часом з більшими чи меншими перервами, спричиненими сном тощо. Кожен такий стан охоплює зазвичай декілька явищ: наприклад, психічне враження і прив'язане до нього чуття (вигляд людини й почуття ненависті до неї). Фехнер, відкидаючи суб'єкт цих явищ, намагається нам пояснити, як ми доходимо до переконання про єдність кожного такого стану свідомості й до переконання про тотожність якогось (згідно з Фехнером уявного, гаданого) «я», тривання якого є незмінним попри чергування різних станів свідомості.

Висновки Фехнера, що стосуються цієї справи, є цілком справедливими, і проти них не можна зробити жодного закиду. Але вони не влучають у справжню ціль. Бо Фехнер забуває, що повинен нам відповісти не на питання, як ми доходимо до переконання про єдність і тотожність нашого «я», а на питання, чи це переконання є правильним чи хибним. Стверджуючи, що воно є хибним, і показуючи, як воно виникло, Фехнер гадає, що довів його помилковість.

Однак могло б виявитися, що Фехнер, попри те, що не

довів свого твердження, має слухність. Бо не раз трапляється, що якийсь вчений висуває твердження, не доводячи його, а лише інші вчені формулюють доведення. Не потрібно вважати, що брак доведення є ознакою помилковості. Тож, як є в нашому випадку? Як підійти до проблеми, чи існує суб'єкт психічних явищ, чи наше «я» є чимось іншим за єдність певних психічних явищ, чимось незмінним, що триває посеред змінних проявів психічного життя?

Відповідаю, що таке «я» існує; але визнаю, що не можу довести існування цього «я». Бо існування мого «я» належить для мене до тих істин, які є безпосередньо очевидними. А такі істини не можуть бути доведеними, але також і не потребують доведення. Ніхто не вимагає доведення, що не існує квадратного кола; адже очевидно, що чогось подібного не може існувати. І так само безпосередньо очевидним є переконання про наше власне існування. Я не стверджую тут нічого нового. Св. Августин, а пізніше Декарт, сказали це вже давно: а останній сформулював цю істину у формі твердження: «Я мислю, отже я є». Пізніше знайшлися мудрагелі, які казали: якщо бути точним, безпосередньо очевидним є лише існування мого мислення, а те, що поза цим мисленням існує якийсь суб'єкт цього мислення, якесь «я», котре мислить, то це вже є довільним твердженням. На їхню думку, ми не повинні казати «я мислю» (Ich denke), а лише «мислить» (es denkt), як кажемо «гримить» (es donnert), не визначаючи цим способом, що саме мислить і чи існує щось

миследумне, що не було б самим мисленням. На це можу лише відповісти: «Habeant sibi!» якщо хтось заперечує, що він існує, тоді не знаю, чому я повинен переконувати когось, кого не існує. А коли той, кого не існує, скаже мені, що «його» справді не існує, натомість існує якась сукупність вражень, думок, відчуттів тощо, яке прагне вести зі мною філософську дискусію, тоді може виникнути нечуваний досі діалог. Бо та сукупність вражень тощо, стверджує: те, що люди називають своїм «я», є лише такою, як вона, сукупністю психічних явищ. Отже, коли вона захоче висловлюватися точно, то не сміє вживати займенника першої особи, а може говорити про себе лише як про сукупність психічних явищ. Тоді наш діалог виглядатиме так:

Я. Нехай скаже мені сукупність психічних явищ, звідки сукупність знає, що якесь психічне явище належить до неї, а не є частиною якоїсь іншої сукупності психічних явищ?

Сукупність психічних явищ. Кожна сукупність психічних явищ знає про це завдяки тому, що безпосередньо спостерігає за власними психічними явищами за допомогою внутрішнього досвіду; про інші ж психічні явища, які не належать до неї, вона дізнається шляхом висновування.

Я. Цілком погоджуюся; але нехай мені сукупність психічних явищ розтлумачить, чим є оце внутрішнє сприйняття, якому кожна сукупність завдячує такому важливому для неї знанню?

Сукупність психічних явищ. Кожне внутрішнє сприйнят-

тя є також лише одним із численних психічних явищ, які утворюють таку сукупність, що її люди зазвичай називають своїм «я».

Я. Чудово. Але звідки сукупність знає, що це внутрішнє сприйняття належить власне до тої самої сукупності психічних явищ, з якою маю честь вести таку повчальну для мене розмову?

Сукупність психічних явищ. Знає просто з того, що і це внутрішнє сприйняття є для неї предметом внутрішнього сприйняття.

Я. Чи ці два внутрішні сприйняття є одним і тим же, чи двома різними сприйняттями?

Сукупність психічних явищ. Очевидно, що двома, бо перше з них навчає сукупність щодо належних до неї явищ, за винятком власне того одного, яке її про це навчає; а другому внутрішньому сприйняттю сукупність завдячує інформації про те, що і це перше сприйняття належить до тієї самої сукупності.

Я. Розумію. Але про те, що і це друге сприйняття належить до тої самої сукупності психічних явищ, частиною якої є перше, звідки сукупність знає?

Сукупність психічних явищ. Ясна річ, що від подібного до двох перших, третього сприйняття.

Я. А я ж міг би й далі так само запитувати. Дякую сукупності за готовність, з якою вона надала мені пояснення. Я вже знаю, що цим способом жодна сукупність ніколи не діз-

нається, які явища належать до неї; адже, щоб дізнатися про це, вона мала б створити нескінченну кількість послідовних внутрішніх сприйнятів; а на це потрібен нескінченно довгий час.

Сукупність психічних явищ. Бачу, що спосіб, поданий мною тут, не веде до мети. Отже, висуваю гіпотезу, що вже перше внутрішнє сприйняття, навчаючи сукупність про те, які явища до неї належать, навчає її також і того, що й воно само до неї належить.

Я. Погоджуюся з цим викрутасом, який сукупність так добре назвала гіпотезою. Але залишається ще один сумнів, якого я своїм обмеженим розумом не можу розв'язати. Сукупність твердить, що вона за допомогою внутрішнього сприйняття про щось довідується. Та все ж ця сукупність не є чимось, що мало б незалежне існування від явищ, з яких складається, а є лише більшою чи меншою кількістю явищ. Тож, коротко кажучи, треба було б сказати, що певна кількість явищ дізнається від одного з цих явищ, а саме від внутрішнього сприйняття, що вона складається з певної кількості явищ.

Сукупність психічних явищ. Бачу, що ти є дуже тямущим учнем.

Я. Дякую за комплімент. Жаль, що нічого похвального не можу сказати сукупності. Але ж кількість не є нічим іншим, як абстрактним поняттям?

Сукупність психічних явищ. Саме так.

Я. Отже, ми ще не досить точно висловлюємося, кажучи, що певна кількість психічних явищ про щось знає; ми повинні говорити про те, що явища в кількості, наприклад, десяти, які утворюють сукупність, про щось довідуються.

Сукупність психічних явищ. Слушно.

Я. Отже, коли явища, що входять до складу сукупності, з якою я зараз розмовляю, розуміють те, що я кажу, то чи це розуміння відбувається лише один раз, чи стільки разів, скільки є явищ, тобто десять разів?

Сукупність психічних явищ. Очевидно, лише раз, а відбувається це таким чином, що на кожне з цих десяти явищ припадає одна частина розуміння, які складаються в одне, цілкове розуміння.

Я. Отож-то! Таке сприйняття речей багато що пояснює; бо пояснює також, чому я не можу до кінця зрозуміти твердження тих, котрі стверджують, що їх не існує і що «вони» – це лише сукупність психічних явищ. Очевидно, мені бракує якогось психічного явища, в якому містилася б ще якась частина розуміння, необхідна для того, аби воно було цілковитим. Однак нехай мені шановна сукупність вибачить, що попри це, я поставлю ще одне питання. Оскільки я не розумію, яким чином психічні явища в кількості десяти відають про те, що ті частини розуміння, розкладені по одній у кожному з цих явищ, належать одна одній та утворюють цілість, єдине цілкове розуміння. Адже знання про це також є єдиним й саме складається з десяти частин, розміщених по одній у

кожному явищі?

Сукупність психічних явищ. Певна річ.

Я. Тоді ми потребуємо другого знання, яке навчає ці психічні явища про те, що частини цього першого знання, які містяться в кожному з них, утворюють єдину цілість; а про те друге знання треба сказати те ж саме, що й про перше і так далі *in dulce infinitum*! Тобто психічні явища, які складають цю сукупність, що розмовляє зі мною, ніколи нічого не знають, коли кожне з них і справді володіє якоюсь частиною знання, але не складає цих частин в єдину цілість. Бо для цього треба було б нескінченно багато актів знання, а на них, знову ж таки, необхідно нескінченно багато часу. З цього доходимо висновку, що я справді розмовляв з психічними явищами у кількості, скажімо, десяти, але що ці явища мене не зрозуміли, адже умовою розуміння є знання про взаємну приналежність окремих частин розуміння, а таке знання ніколи не може бути досягнуто.

А що з цього випливає, так це те, що ці явища взагалі нічого знати не можуть; тому також без найменшого докору сумління я закінчую з ними розмову, не прощаючись і не дякуючи, бо ж ці явища ні про що не знають, не знають, чи розмовляю я з ними далі чи ні, чи прощаюся з ними чи ні.
— Завершення діалогу.

Приблизно у такий спосіб можна довести *ad absurdum* тих, котрі стверджують, що їхнє «я» є нічим іншим як сукупністю, групою психічних явищ. Треба їх лише притиснути до

стіни, треба простежити, аби вони висловлювалися у такий спосіб, який послідовно впливає з їхніх припущень, і тоді можна з ними дати собі раду. Фехнер, а за його прикладом і Вундт, послуговуються у своїх висновках, якими хочуть довести, що не існує душі як суб'єкта психічних явищ, власне цим словом «душа». Щоправда, вони стверджують, що цим словом позначають лише сукупність, певну цілість психічних явищ і нічого більше, але мимовільно надають цьому слову його первинного значення і таким чином випускають з уваги непереборні труднощі, які виникають, коли під душею, під нашим «я» хочуть розуміти лише певну кількість послідовних чи одночасних психічних явищ. Той же, хто не обманюється порожніми словами, а старається дістатися суті цієї трохи делікатної проблеми, не буде серйозно стверджувати, що його «я» не є нічим іншим, як збірною назвою для певних психічних явищ⁶.

Ergo sum. Я є, я існую не як сукупність психічних явищ,

⁶ Доречними можуть бути слова Віктора Кузена, які стосуються цієї проблеми. Ось вони: «*Dira-t-on, que le moi, c'est la pensée même, c'est-à-dire la sensation, le jugement etc., reunis dans une unite collective qu'on appelle moi? Mais je sens et je sais, tississima scientia et clamante conscientia, que, quoique la pensée, le souvenir, la sensation ne soient pas sans le moi, le moi n'est pas seulement un lien logique et verbal, inventé pour exprimer leur union, mais quelque tant, qu'il est dans chacune d'elles identifie au milieu de leur diversité... Je sais, qu'il nest pas vrai, que la sensation ou le souvenir ou le désir, dans un certain degre de vivacité, deviennent moi, mais que c'est moi qui constitue la sensation ou le désir, en m'ajoutant à un certain mouvement, à de certaines affections sensibles, qui ne s'intellectualisent en quelque sorte et ne deviennent pour moi sensation ou désir qu'autant que j'en prends connaissance*» (Fragments philosophiques).

але як суб'єкт, з якого ці явища походять. Переконавання про єдність й тотожність мого «я» не обманює мене, кажучи, що спостережувані мною психічні явища стосуються одного-єдиного «я», яке триває посеред змінних і щораз нових проявів психічного життя. А хто це заперечує, хто вважає, буцімто знає, що такого суб'єкта не існує, той сам собі суперечить, адже з його гаданого знання випливає висновок, що він не може мати жодного знання.

* * *

Переконавшись, що психічні явища мають суб'єкт, до якого належать як акциденції до субстанції, ми повинні запитати себе, яким є цей суб'єкт. Ми не маємо внутрішнього досвіду цього суб'єкта; спостерігаємо лише явища; але, може, вид цих явищ разом із фактом єдності свідомості й тотожності нашого суб'єкта дозволить нам шляхом висновування сказати щось про властивості цього суб'єкта. Тож замість того, аби почергово з'ясовувати, чи матеріалісти, або ж моністи, або інші, мають слухність, видаючи свої визначення суб'єкта за єдино правильні, ми старатимемося безпосередньо виявити такі ознаки суб'єкта, які б *eo ipso* дозволили нам вирішити, чи наше «я» слід розуміти в дусі тої чи іншої філософської школи.

За вихідний пункт ми знову обираємо той безсумнівний факт, який нам добре відомий з внутрішнього досвіду. Дуже

часто стаєть-ся так, що ми порівнюємо між собою два предмети. Коли, наприклад, ми переконуємося, що ми одночасно щось чуємо і бачимо, це переконання ґрунтується на порівнянні часу, в який відбувається зорове враження, і часу, властивого слуховому враженню. Отже, порівнюємо одне враження з іншим з огляду на час, в який вони відбуваються, і доходимо висновку, що цей час є тим самим для обох вражень. Таким чином, маємо чотири окремі психічні явища: 1) виображення барв і форми (зорове враження), 2) виображення звуку (слухове враження), 3) акт порівняння, 4) судження, що два враження є одночасними. Нам достатньо звернути увагу на перші три явища.

Тож факт, що ми порівнюємо між собою психічні явища, якими є в нашому випадку зорове враження і слухове враження, сам цей безумовний факт дозволяє нам стверджувати з цілковитою певністю, що суб'єкт цих явищ є одиничним, що він не складається з частин; а твердження це можна довести за допомогою розмірковування, проти якого не можна висунути жодного заперечення. Адже якщо припустимо, що суб'єкт складається з частин, і кожне явище помістимо в одній частині, тоді порівняння явищ взагалі стає неможливим. Цю важливу істину можна сформулювати так. Психічне явище, позначене числом (1), нехай міститься в частині А суб'єкта, явище, позначене числом (2), нехай перебуває в частині В суб'єкта. Тож, де помістити явище, позначене числом (3), сам акт порівняння? Якщо ми його помістимо в ча-

стині А, йому буде доступним лише явище (1), тобто зорове враження; однак йому не буде доступним явище (2), з яким явище (1) слід порівняти. А якщо ми його помістимо в частині В суб'єкта, йому буде доступним лише явище (2), слухове враження, без явища (1), тож для необхідного порівняння знову забракне другого явища. Залишаються ще дві можливості: можна помістити явище (3), порівняння, або в обох частинах, А і В, або в якійсь третій частині С. У першому випадку знову ж таки не можна було б здійснити порівняння, бо кожне з цих необхідних порівнянь було б здійснене лише щодо одного враження; однак, щоб мати змогу порівнювати, треба два предмети. Але й у другому випадку не можна здійснити порівняння, бо належачи до іншої частини суб'єкта, аніж ті враження, які слід порівняти, воно не може нічого про ці враження знати. Якби хтось мав ще якісь сумніви щодо цього, то нехай поміркує про таке: розділяючи на три частини суб'єкта явища, які треба порівняти між собою, і саме явище порівняння, ми маємо справу з трьома частковими суб'єктами, з яких частина А бачить, частина В чує, частина С порівнює те, що бачить А, з тим, що чує частина В, чого, однак, частина С ані не бачить, ані не чує. Тож С, не бачачи жодної барви, яку бачить лише А, і не чуючи жодного звуку, який чує лише В, має на основі власного, внутрішнього досвіду сказати, чи враження барви та враження звуку є одночасними. З таким самим правом можна було б вимагати від будь-кого, аби він за допомогою внутрішньо-

го досвіду порівнював між собою думки двох осіб, між якими сидить. Аби порівняння могло дати результат, необхідно, аби та ж сама частина суб'єкта, яка має порівнювати, містила також явища, які треба порівняти між собою. С лише тоді вдасться порівняти якесь слухове враження із зоровим враженням, якщо само С отримує ці два враження, якщо вони є його власними враженнями. Це означає, що суб'єкт психічних явищ, порівнюваних між собою, повинен бути тотожним суб'єкту порівняння; порівняння не може міститися в іншому частковому суб'єкті, ніж те, що порівнюють. А що ми можемо порівнювати принаймні з огляду на час, в якому вони відбуваються, кожне з наших психічних явищ із кожним, то всі наші психічні явища мусять міститися в одному і тому ж самому суб'єкті. І навіть якби ми припустили, що наше «я» складається з багатьох частин, то попри це, всі наші психічні явища ми мали б приписати лише одній, неподільній вже частині, бо тієї миті, коли ми помістимо явища в різних частинах, порівняння між ними, з наведених причин, стає неможливим. А тоді справжнім суб'єктом, справжнім нашим «я», буде власне ця частина того складеного суб'єкта, адже суб'єктом наших психічних явищ ми називаємо саме те, де вони містяться. Тож, поза усяким сумнівом, саме те, що бачить, чує, порівнює, й виносить судження, що суб'єкт цих психічних актів, наше «я», є одиничним і не складається з частин.

На підставі досягнутого висновку, що суб'єкт психічних явищ є неподільним, можемо стверджувати, що кожен фі-

лософський напрям, котрий вважає суб'єкт складеним із частин, треба відкинути як помилковий, невідповідний висновкам, виведеним з очевидних фактів. Тож помилковим є матеріалізм, помилковим є монізм Гекля, бо обидва навчають, що суб'єктом психічних явищ є мозок, котрий складається з безлічі атомів. Не знаю, для чого дехто завдає собі стільки труда, аби рознести в пух і прах матеріалістичний, а за ним і геклівський аргумент. Цілком достатньо вказати на той незаперечний факт, що ми порівнюємо між собою психічні явища, і на неподільність суб'єкта цих явищ, що випливає з нього, аби змусити Бюхнера і Гекля до відступу. Нехай вони дадуть собі раду з цим фактом, не суперечачи своїм теоріям. Але саме вони не сміють поглянути цьому факту у вічі. Тут я наголошую на тій дуже важливій обставині, що жодна праця, яка відстоює матеріалізм чи монізм Гекля, не намагалася узгодити ці теорії з тим фактом, з якого ми вивели переконання про одиничність нашого «я». Дослідники оминали цю проблему, як диявол святу воду, і коли через таку поведінку не заслужили на звинувачення у злій волі, то з певністю виявили неабияку несумлінність. Доки вони цуратимуться розгляду власне цієї проблеми, доти вони не можуть претендувати на те, аби їх вважали за поважних дослідників, працю яких повинна освітлювати лише одна мета: відкриття істини.

Таким чином, відкинувши твердження тих, хто заперечує існування суб'єкта, як і тих, хто вбачає його в людському

мозку, ми з'ясували, що перевага на боці безсмертя. Адже всі погляди на суть суб'єкта, з яким не вдається узгодити безсмертя душі, виявилися помилковими. Залишилися лише ті напрями, котрі або прямо його підтверджують, як монадологія, або принаймні його не заперечують, або навіть, коли ми доповнимо їх передіснуванням, то вони стосовно переконання щодо безсмертя стають нарівні з монадологією.

Ця перевага, наразі, можливо, не дуже велика, набуває суттєвішого значення, коли візьмемо до уваги, що й монізм Спінози чи Гартмана не вдається узгодити з фактами. Згідно з цими філософами існує лише один суб'єкт, єдиний для психічних явищ усіх людей. Тоді можна запитати, чому ці всі явища з єдиним спільним суб'єктом не поєднуються між собою в цілість, створюючи таким чином лише одну особу з велими численними психічними явищами? І хоч би нам дали на це задовільну відповідь, але існує інша велика трудність, така велика, що цілком спростовує монізм. Цією трудністю є факт, що часто одна людина заперечує саме те, що стверджує друга. Наприклад, одна людина каже: «Душа безсмертна», а друга: «Душа смертна». Бо згідно зі Спінозою і Гартманом ці двоє людей, які так відрізняються у своїх поглядах, мають один спільний суб'єкт, а отже, цей суб'єкт, названий Спінозою Богом, а Гартманом – Несвідомим, мав би на ту ж саму річ два прямо протилежні погляди. Тож Бог, або несвідомий абсолютизм, одночасно стверджував би та заперечував би устами двох своїх проявів у людській подобі, ніби душа без-

смертна! Тут вже, певно, існує суперечність.

Тож залишаються на вибір: монадологія, спіритуалізм і дуалізм; а два останні згадані напрями можуть бути доповнені передіс-нуванням або ж сповідувані без нього. Коли б існував спосіб, за допомогою якого можна було б довести, що потрібно обрати монадологію, а спіритуалізм чи дуалізм відкинути, проблема безсмертя була б вирішена. Зі спіритуалізмом ще можна було б дати собі раду; але це нам нічим не допоможе, якщо ми не можемо розв'язати суперечки філософських систем на користь монадології, адже завжди залишатиметься ще вибір поміж монадологією і дуалізмом, а сам дуалізм нічого вартого про безсмертя не каже. Але я не знаю жодних аргументів, які б змусили нас прийняти монадологію і відкинути дуалізм, так само як не знаю аргументів, які би промовляли на користь дуалізму і спростовували б монадологію. На мою думку, ніщо нас не уповноважує відкинути дуалізм, обрати монадологію, і з цієї позиції, яка безпосередньо висловлюється за безсмертя, сказати, що душа безсмертна.

Тож, здається, що тут немає виходу. Щоправда, ми з'ясували, що перевага на боці безсмертя, довівши, що всі філософські напрями, з яких випливає смертність, хибні. А що ми не можемо довести й хибність дуалізму, з яким однаково добре можна узгодити як смертність, так і безсмертя душі, то ця перевага здається недостатньою, аби рішуче перехилити терези на бік безсмертя.

Однак так не є. Бо хоча нам і бракує аргументів, аби остаточно погодитися з монадологією або дуалізмом, у питанні безсмертя ми можемо зробити ще один, і то дедукційний, крок уперед. І ось у який спосіб:

Неспростовним розмірковуванням, опертим на безсумнівні факти, ми з'ясували, що суб'єкт психічних явищ, що наше «я» є чимось неподільним. Тож воно так само є кінцевим елементом у світі психічних явищ, як атом є кінцевим елементом у світі чуттєвих явищ. Тут проходить межа наукового аналізу, який, щоправда, здатний довести, як з поєднання неподільних елементів постають предмети і як вони гинуть, розкладаючись знову на елементи, але який не може пояснити ні виникнення, ні зникнення цих неподільних елементів і, схоже, внаслідок цього змушений стверджувати, що ці елементи вічні, що вони завжди існували й будуть існувати. Матерія, каже наука, є вічною. І те ж саме розмірковування, що веде нас до переконання про вічність матеріальних елементів, переконує нас у тому, що не існує способу пояснити природним шляхом, тобто за допомогою природних сил, які діють у всесвіті, виникнення елементів розумних душ.

І тому традиціонізм, приймаючи власне таке пояснення виникнення душ, з погляду науки, є непослідовним.

Наука, стверджуючи, що неподільні елементи буття є вічними, нічого не пояснює. Вона тільки визнає, що не в стані зробити висновок щодо виникнення цих елементів. Однак

людський розум не може задовольнитися таким станом речей. Бо йому мусить видатися дивним, що ці елементи мають повсякчас існувати самі собою, без жодної причини. Людський розум може повірити лише про Бога, що той Бог існує без причини; все ж інше, що існує, повинно мати причину, а те, що її не має у природних силах, має її в Бозі. Лише цим шляхом можна дійти погляду, який задовольняє наш розум, щодо цілісності наявних речей. Тому ми кажемо, що неподільні елементи, атоми та душі, не постали внаслідок хімічних, механічних чи органічних або психічних сил – бо ці сили не можуть передувати існуванню цих елементів, – але завдячують своїм існуванням Богу, який їх створив.

Хтось міг би мені тут закинути, що я сам собі суперечу, стверджуючи, що атоми й душі створені Богом, тоді як перед тим я сказав, що вони є вічними. Але ця суперечність є лише позірною і зникає, якщо ми точно визначимо поняття створення. Створеним ми називаємо те, що не постає внаслідок дії природних сил, а завдячує своїм існуванням безпосередньо Богу. І тоді щось може бути створеним і все ж таки вічним у звичайному значенні цього слова. Адже можливо, аби щось, що завдячує своїм буттям чомусь іншому, не було від нього пізнішим. як світло, яке має свій початок у вогні та завдячує йому своїм існуванням, не виникає пізніше за вогонь, а існує в кожну мить, в яку існує вогонь, так само й елементи, які завдячують своїм існуванням Богу, можуть існувати так довго, як існує Бог, тобто «вічно», в поточному значенні

цього слова. Тому, визнаючи атоми та елементи вічними, ми анітрохи не заперечуємо того, що вони були створені Богом.

Але вічність – це не нескінченно довгий час, а відсутність часу. Як безбарвність не є якоюсь невизначеною барвою, але відсутністю будь-яких барв, як тиша не є певним звуком, але відсутністю будь-якого звуку, так і вічність не є якимось необмеженим часом, але абсолютною відсутністю часу. Кажучи про Бога, що він завжди був і буде, ми висловлюємося абсолютно неправильно, адже Бог зовсім не існує в часі, як і не перебуває в просторі, не володіє ні формою, ні барвою. Час, так само як і барва, є чимось, що виникає в нашому розумі на основі його організації. Людський розум сам створює поняття часу, а не був створеним у часі. Час існує лише в нашому розумі, а де немає такого розуму, який діє за певних умов, там не існує і часу. А коли Бог не є в часі, тоді і Його діяльність поза часом. Бог нічого не робить в ту чи іншу мить, а все робить вічно, тобто Його діяльність, так само як і Його існування, не може бути визначена за допомогою різниці в часі.

З такого поняття вічності, єдино зрозумілого поняття, впливає, що між креаціонізмом і теорією передіснування виникає тільки позірна суперечність. якщо креаціонізм стверджує, що Бог кожную душу створює в мить, коли певний зародок людського тіла досягнув відповідного рівня розвитку, він висловлюється про творчий акт Бога так, ніби говорить про людські дії, які відбуваються в часі, раніше чи піз-

ніше. Він переносить властивість створеного предмета, душі, яка в поєднанні з тілом підпадає під категорію часу, на дію творення. Так само ми кажемо, наприклад, про митця, що він пластично відтворив якусь групу. Але, власне кажучи, пластичність є ознакою не дії відтворення, а відтвореного предмета. Тож ми повинні казати про те, що митець відтворив пластичну групу. Також ми повинні казати, що Бог створив душу, котра в ту мить, коли зародок тіла досягнув певного розвитку, починає діяти та проявлятися у спосіб доступний для часового окреслення. Тоді ми нічого не скажемо про те, коли душа була створена; і правильно, бо створення душі, як акт Бога, не відбувається тієї чи іншої миті, а вічно, тобто в такий спосіб, що його не можна визначити за допомогою часових окреслень.

Але теорія про передіснування нічого іншого не стверджує. Навчаючи, що душі існують вічно, вона схиляється насамперед до переконання, що їхнє виникнення не можна пояснити за допомогою природних сил. З цим погоджується і креаціонізм. А різниця між цими двома напрямками полягає лише в тому, що теорія передіснування подає це знання лише негативно, тоді як креаціонізм доповнює його позитивним твердженням, кажучи, що душі, які не можуть виникнути внаслідок дії природних сил, завдячують своїм існуванням, так само як і матерія, творчому акту Бога. Таким чином між креаціонізмом і теорією передіснування немає суперечності; ця суперечність виникає лише тоді, якщо креаціонізм

починає застосовувати до цього творчого акту Бога міру, котру він запозичує з людської діяльності, якщо він починає запитувати, коли Бог створює душу. Ставити таке питання означає заперечувати вічність Бога.

Ми наближаємося до мети. Ми побачили, що з численних теорій, які стосуються людської душі, залишитися можуть лише ті, які, по-перше, не заперечують її існування як суб'єкта наших психічних явищ, а по-друге, не припускають, ніби цей суб'єкт складається з частин. Філософія більше нічого не може сказати про суб'єкт. І тому ми також не знаємо, чи нам треба йти за спіритуалізмом, за монадологією чи за дуалізмом. Але ми знаємо, що цей суб'єкт, наше «я», оскільки є одиничним, не може бути наслідком дій природних сил, що він не може виникнути за умов, за яких виникають явища хімічних, механічних, біологічних та інших сил, а отже, так само як неподільні частки тілесного світу, є вічним. Різниця між теорією передіснування і креаціонізмом, належним чином зрозумілим, на це переконання не впливає. Тож те, що є вічним, не має в часі ні початку, ні кінця. Душа, через те що вона вічна, є безсмертною.

* * *

Тож твердження, нібито проблема безсмертя була вже давно вирішена, не позбавлене слухності. І вирішив її Платон, а все, що стосовно цього було зроблено пізніше, спричи-

нилося, можливо, до точнішого формулювання тої чи іншої частини доведення, але не змінило основного напрямку розмірковування. Проти безсмертя наводяться численні закиди; щоправда, в цій розвідці я не розглядав жодного з них. Але я не маю обов'язку захищатися від закидів, які робляться проти результату якогось дослідження, а саме дослідження зоставляють неторканим. Нехай противники безсмертя вкажуть мені на помилку у виведенні, у шляху, яким ми дійшли до переконання щодо безсмертя, замість того, аби кричати, що душа з тих чи інших причин має бути смертною. Наукова критика не повинна критикувати результатів дослідження, а лише шлях, який привів до цих результатів.

А оскільки шлях у нашому випадку є зрозумілим, оскільки висновки виводяться суто логічним способом із безсумнівних фактів, то ті, котрим безсмертя не на руку, волають, що душа є смертна або, що душі не існує. Доки вони висуватимуть лише позірні докази того, що душа смертна, доки вони не нададуть доказу, що у доведення безсмертя вкралася помилка, доти матимемо право на них не зважати. Доки нас хтось не переконає, що ми йшли не тим шляхом, доти віритимемо, що ми не зійшли на манівці та не схибили.

Переклад з польської Ігоря Карівця

Етика і теорія еволюції

Теорія еволюції давніша за Чарльза Дарвіна. Думку, що всі види та роди органічних істот, котрі тепер населяють Землю, є чимось сталим, незмінним, та що вони не переходять одне в одного, цю думку, рішуче захищену Кюв'є, декотрі вчені піддавали сумніву вже в минулому столітті, а серед них і дідусь Чарльза Дарвіна, Еразм, який у праці «*Zoonomia, or the laws of organic life*» (1794—1798) запропонував цілісну систему походження видів. Його погляди запозичив Жан Ламарк, що засвідчує зміст праці, виданої під назвою «*Zoologie philosophique*» (1809). Але обидва ці вчені не мали значного впливу навіть серед природознавців. Не зважалося на їхні ідеї, правдоподібність яких вони не змогли довести. Вдалося це тільки Чарльзові Дарвіну. Отож, його науковим досягненням і заслугою є не висловлення думки про походження видів, а тільки висунення гіпотез, на підставі яких походження видів зі здогадок оформилося в теорію, над якою потрібно задуматися, причому зовсім не виключено, що гіпотези Чарльза Дарвіна виявляться – деякі стверджують, що вже виявилися – недостатніми, щоб захистити теорію еволюції та що походження видів доведеться пояснювати за допомогою інших гіпотез.

Усе ж таки праці Чарльза Дарвіна вплинули так, що теорія еволюції в природничих науках рішуче перемогла, а ті при-

родознавці, котрі, як Вайсман, опонують Дарвіну, принаймні не заперечують еволюції, лише вважають, що спосіб, у який Дарвін її пояснює, є недостатнім.

Водночас вплив теорії еволюції не обмежився тільки самими природничими науками. Сам Дарвін почав пристосовувати її до світу свідомості, а Герберт Спенсер у своїй системі філософії окреслив перший самобутній погляд на вияви духовного життя з еволюційного погляду. Цей напрям найвиразніше проявляється передусім у психології, а поряд із нею в жодній галузі філософії він не викликав стільки нових поглядів, як в етиці.

Щоправда, вже давно стверджувалося, що моральні приписи є справою пустої умовності або наслідком суспільного устрою. Грецькі софісти й скептики охоче хизувалися таким твердженням, покликаючись на різноманітність і змінність етичних поглядів у різних народів та в різні епохи. Але лише дарвінізм уможливив надання цьому погляду певного наукового характеру, тільки дарвінізм дав змогу підпорядкувати загальнішим принципам відомі вже стародавнім мислителям факти, вбачаючи в них не лише поодинокий вияв дієвого в цілому світі закону еволюції.

Не дивно, що перенесення принципу еволюції до царини моральних поглядів спричинило багато галасу й чимало побоювань. Кричали, отже, чи повинна бути необхідною змінність суджень про те, що є погане, а що є добре? Чи відмінність між моральними і неморальними вчинками має зали-

шатися і бути відносною? Адже тоді руйнується вся етика, тоді втрачається усяка норма діяльності й нам невідомо, що потрібно чинити, а чого уникати!

І поміж філософів виник новий поділ. Одні й надалі стверджують, що почуття обов'язку, розрізняння злого та доброго, потяги моральної природи закладені в людстві як такому, становлячи апіорне ядро його інтелектуального укладу. Інші оголошують про нову науку, згідно з якою сумління, альтруїстичні почуття, етичні переконання є результатом статевого добору та інших чинників, котрі спричинюють еволюцію, як і особлива будова тварин. Моральною, на їхній погляд, є кожна дія, яка сприяє збереженню власного життя та збереженню виду, до якого належать, і водночас створює такі умови за яких згадані дії окремих індивідів не спричиняють конфліктів.

Отже, кожному рівню розвитку, на якому в той час перебуває певна група людей, відповідає інша етика; адже племена дикунів, які живуть в інших умовах, аніж цивілізовані народи, якщо хочуть зберегти своє індивідуальне та суспільне існування, змушені чинити в інший спосіб, аніж люди, котрі знаходяться на вищому рівні розвитку. А ми, які пишаємося наявністю найвищої етики, етики Христової, тільки через те вважаємо її істинною етикою, що вказані нею дії найкраще відповідають умовам нашого існування. Прийде час, а на думку деяких цей час вже надходить, коли Христова етика буде змушена поступитися місцем для іншої етики, прави-

ла якої краще від євангельських узгоджуватимуться з новими умовами існування, до яких прагне вічно змінний світ і людство. Апостоли цієї нової етики живуть серед нас, а керує ними Ніцше.

Не підлягає сумніву, що існує основний факт, на який покликаються послідовники цієї «відносної» чи «прогресивістської» етики, факт, що етичні погляди є різними в різних народів і що навіть із плином часу вони змінюються в того чи іншого народу. є народи, в яких убивають старих і немічних, в яких ані крадійство, ані рабство в нікого не викликає докорів сумління. Етнологія та антропологія рясніють прикладами такого роду. Але щоб переконатися в цьому факті, не потрібно глибоких знань і далеких подорожей – достатньо відкрити очі й поспостерігати довкола себе. Охоплений своїми ідеями анархіст без вагання кидає бомбу в будівлю законодавчого органу і цілком переконаний, що здійснив чин, за який майбутні покоління його прославлятимуть. В Європі є люди, котрі без найменшого вагання використовують складне становище ближнього, збагачуючись його працею, а зробивши його передчасно калікою, висунувши надто високі вимоги, віддають його на поталу злиднів і голодної смерті. Не бракує і серед «порядних» людей тих, хто позбавляє жінок і дітей опікуна та годувальника, коли той не може оплатити суму, котру програв у карти, бо так наказує «честь», а сумління мовчить. Яка безодня відділяє їх від тих, котрі мають стільки моральної сили пробачати від щирого

серця тому, хто їх ображає чи обмовляє, справедливо ділитися прибутком з тими, хто їм допоміг отримати його, і щоб радше погодилися бути покривдженими, аніж кривдити інших? Справді, в моральних поглядах серед нас самих виникають суперечності не менші, ніж між англійцем, який по-божно святкує неділю, та негром-канібалом. І де ж тут шукати загальнообов'язкової та усіма визнаної етичної норми? Де ж є моральний закон, який би керував людством? Нічого, окрім індивідуальних уподобань, окрім спільних, освячених народом або кастою, звичаєм і традицією, правил поведінки, яким не можна чинити опір, не накликаючи на себе різноманітні неприємності, і за те їх поважають.

Оце наслідки, які, на думку еволюціоністів, впливають із порівняння їхньої теорії з фактами буденного життя. І ці наслідки важливі не стільки з теоретичного погляду, скільки з практичного, бо вони прирівнюються, по суті справи, до етичної анархії. Кому не до вподоби моральні приписи, на яких він виховувався та зростав, тому легко може видатися, що, проголошуючи відмінний моральний погляд, стає апостолом етики майбутнього. І не вважатиметься злочинцем, а генієм, і не забракне йому ані послідовників, ані теорій, які приглушуватимуть голос його сумління. Такі ситуації трапляються щоденно.

Дилема видається неминучою: потрібно або відмовитися від теорії еволюції, вважаючи її хибною, або зректися обов'язкової для всіх людей етики, вважаючи її марновірством

і забо́боном.

* * *

Спартанцям їхнє сумління вказувало, що вбиваючи слабких дітей, вони вчиняють добре; нам же сумління говорить, що кожен, хто свідомо стає причиною смерті дитини, чинить негідно. Ось це – сам факт, без додавання яких-небудь розмірковувань. Отож, які слід зробити висновки з цього факту? Не бажаючи наперед перебільшити справи, належить бути обережним. Сам по собі наведений факт не наштовхує нас на жодні висновки, бо тільки знаючи більше фактів, ми можемо поєднати їх у загальне твердження, що один і той самий вчинок одні вважають поганим, а інші – добрим. Але й оце загальне твердження не може бути підставою для подальших тверджень, адже, кажучи, наприклад, що етичні погляди мінливі та що стосовно них немає загальної згоди, ми тільки вживаємо різні слова, а повідомляємо те ж саме. Отож, сам факт нічого нам не говорить, окрім того, що люди на підставі якоїсь духовної влади, які зазвичай називають сумлінням або моральним почуттям, видають судження про різні вчинки, називаючи їх поганими або добрими, та що ці судження не є узгодженими між собою.

Важко не помітити такий же стан справ в іншій частині духовного життя. Естетичне відчуття, відчуття краси, притаманне китайцям, вподобало собі галасливе звучання бубнів

і литавр, що є пострахом для європейського вуха. Європеець же віднаходить вершину музичної краси у творах Баха чи Бетговена, Масканьї чи Вагнера, Россіні чи Моцарта; і в Європі щодо цього питання погляди дуже різняться. Але наочною є аналогія між цими фактами з царини естетики та попередніми з етики. Не тільки коли йдеться про моральність і непристойність, а й коли мовиться про красу й потворність, люди видають судження, ґрунтуючись на духовній здатності, називаючи її в цьому разі відчуттям краси, естетичним чуттям чи смаком, і про ту саму річ китаєць каже, що вона гарна, а європеець, – що потворна.

Подібність між етичними та естетичними судженнями настільки помітна, що на неї вже давно звернули увагу. а при тім переважно, хоча й не завжди, не помічали, що існує ще одна сфера явищ, які за своїм характером подібні до них. Поряд із протилежністю добра і зла, краси і потворності існує протилежність між істинним і хибним. Подібність тут цілковита. Спартанець називав добром убивство слабких дітей, а ми це вважаємо злом; китаєць свою музику вважає приємною, а ми її вважаємо огидною; Птоломей свою теорію про рух небесних тіл вважав істинною, ми ж її вважаємо помилковою. І тут ми судимо на підставі певної духовної здатності, яку називаємо розумом; і тут про одне й те саме твердження одні кажуть, що є істинним, а інші, що є хибним – тому, мабуть, не потрібно наводити ще більше прикладів.

Ми все ще знаходимося у сфері фактів. Констатували три

види фактів, між якими встановлюється чітка подібність. По-перше, оцінювання ситуації з етичного погляду, на підставі сумління; по-друге, оцінювання ситуації з естетичного погляду, на підставі смаку, відчуття краси; по-третє, оцінювання ситуації з погляду логіки, на підставі розуму. Кожен із цих трьох видів оцінювання перебуває поміж двох крайніх протилежностей: перший – між добром і злом, другий – між красою і потворністю, третій – між істиною і хобою.

Не важко помітити, що протилежності між істиною і хобою, між красою і потворністю, між злом і добром можна собі уявити як окремі види однієї загальної протилежності; нею є протилежність між тим, що ми називаємо слухним, і тим, що ми називаємо неслухним. Коли хтось стверджує, що два помножити на два – це чотири, то кажемо, що він має слухність; коли хтось милується чудовою картиною, ми називаємо його захоплення слухним; коли хтось хоче допомогти ближньому, що потребує допомоги, ми також вважаємо його вчинки слухними. У першому випадку ми керуємося розумом, у другому – естетичним смаком, а в третьому – сумлінням.

Ось так, репрезентувавши й висвітливши самі лише голі факти, перейдемо до висновків, які виводять з цих фактів еволюціоністи.

Послідовники еволюційної етики, яка змінює свої моральні норми одночасно з поступом і відмовляється від принципів, які є обов'язковими всюди та завжди, міркують так: майже кожен народ визнає інші принципи поведінки слушними; це факт, щодо якого ніхто не має сумнівів. А коли б існували загальні норми діяльності, які були б обов'язковими для всіх без винятку, то вони б також усіма без винятку визнавалися. А отже, такі норми, такі моральні приписи, яких повинен притримуватися й виконувати кожен, не існують.

Це міркування хибне; і його хибу не важко викрити за допомогою подібності, виявленої у сфері наших етичних і логічних оцінювань, подібності, яка виникає між протиставленням того, що є добре і погане, з одного, та істини і хиби – з іншого боку. Відомо, що логіка дає нам правила мислення, наділяючи їх силою, котра робить їх обов'язковими для всіх людей. Не можна уникнути приписів логіки, якщо тільки не хочемо помилитися. Отже, історія логіки вчить нас, що не завжди і не всюди панувала згода щодо норм мислення. Френсіс Бекон давав інші приписи для індуктивного мислення, аніж Джон Стюарт Міл. Чи хто-небудь через це вже дійшов висновку, що не існують норми логічного мислення, яких кожен має дотримуватися? Аж ніяк; цей факт, подіб-

ний до факту мінливості етичних засад, тлумачили радше так, що не одразу людський розум спромігся відкрити та ясно й переконливо сформулювати норми, згідно з якими, логічно мислячи, діє; причому ні на мить не сумнівалися, що прийде час, коли ці норми зможуть остаточно сформулювати саме так, що вже нічого буде додати. Але ця мінливість думок щодо правил логічного мислення не обмежується лиш індуктивною логікою. Сьогодні існує напрям, який вважає хибними правила умовиводів і всю систему силогізмів, створену Аристотелем, та хоче її замінити іншим способом доведення. Отож, маємо в цьому разі неузгодженість, яка стосується основних принципів мислення. І знову запитую, чи хто-небудь з факту відсутності згоди щодо загальнообов'язкових логічних принципів доходить висновку про те, що вони взагалі не існують? Аж ніяк. Звичайно, з факту, що не вдалося усіх переконати в правильності певних принципів, одні доходять висновку, що належить їх краще обґрунтувати, інші – що потрібно істинні, правдиві принципи щойно відкрити та сформулювати. Але як перші, так і другі твердо переконані в існуванні таких принципів.

Був час, коли людство не знало логіки. В «Іліяді» та «Одісеї» відсутні згадки про правила мислення. Та все ж герої й героїні Гомера мислили, а мислячи, вони інколи помилялися, а інколи були праві. А селянин з ХІХ ст. та навіть семирічна дитина хоча б і найактивнішого сучасного філософа знають про логіку стільки ж, як і син Гектора чи сам Гектор.

Але прецінь і селянин, і дитина філософа, і Гектор мислили та мислять, і не завжди їхні думки є хибними. Тільки що вони не вміють ані собі, ані іншим пояснити, чому ж інколи їхня думка влучна та правдива, а інколи помилкова і з істиною незгодна. А ми сьогодні знаємо, що і Гектор, і селянин, і дитина, коли, роздумуючи, доходять правильних висновків, повинні мислити відповідно до логічних норм, відповідно до загальнообов'язкових принципів логіки, але що мислять вони так несвідомо, не знаючи цих норм і принципів. Адже тільки відносно невелика кількість людей володіє знаннями з логіки; а чи хто-небудь стверджує на підставі цього факту, що немає принципів, яким кожен, хто прагне дійти до істини, повинен і мусить підпорядкувати своє мислення?

Отже, незнання загальнообов'язкових принципів чи відсутність згоди стосовно цих принципів не є доказом, що таких принципів зовсім немає. Коли хтось вважає правильною таку норму, а інший – іншу, це лише означає, що та галузь людського знання, яка займається виявленням і формулюванням цих норм, ще недостатньо розвинена для того, аби мати всебічно обґрунтовані та остаточно встановлені висновки. Це стосується як логіки, так і етики. Якщо певні принципи поведінки не визнаються усіма, то причини цього, на підставі продемонстрованої подібності, слід шукати в тих самих обставинах, котрі спричинилися та спричиняються до такого стану справ у царині логіки. Якщо відсутність загальноновизнаних принципів мислення зумовлена не тим, що во-

ни не існують, а тим, що наука, яка займається створенням тих принципів, тобто логіка, ще недостатньо розвинена для того, аби їх надавати, тоді відсутність загальновизнаних моральних принципів найвірогідніше можна пояснити тим, що етика, метою якої є формулювання таких принципів, ще не настільки розвинена, щоби справлятися зі своїм завданням.

Отже, висновки, котрих еволюціоністи доходять, відштовхуючись від змінності та різниці в моральному оцінюванні, є хибними; бо коли б вони були правильними, то стосувалися б також логічного оцінювання, яке відрізняє істину від хибноти, а тоді б вели до цілковитої зневіри, позбавляючи людство здатності розпізнавати те, що дійсно істинне, й те, що справді хибне. Не бракує, щоправда, послідовників еволюційної теорії, котрі у схожий спосіб, як і до поглядів етичних, пристосовують цю теорію до теоретичних поглядів, пропагуючи вчення про «відносну» істину. Але через такий підхід втрачають ґрунт під ногами. Адже, якщо всі істини є відносними, тоді відносною є й істина, що всі істини є відносними. І в такому разі важко категорично стверджувати, що істина є відносною, та не залишається нічого іншого, як повернутися до абсолютної істини або відмовитися від будь-якого твердження. Але що ж має означати, наприклад, твердження: тільки відносною є істина, що два помножити на два було чотири? Чи може коли-небудь настати такий час, коли людство прийде до переконання, що останнє твердження не є абсолютно істинним? Чи можуть існувати, припустимо, на

Юпітері інші істоти, які б вважали, що два помножити на два буде п'ять? А коли б такі істоти існували, чи ми тоді слушно не стверджували б, що їхня думка хибна? Справді, важко з цього зрозуміти, чим є ці «відносні» істини.

До цього часу еволюціоністи ще не могли довести, що немає загальнообов'язкових моральних принципів; а факти, до яких вони звертаються, тільки показують, що наукова етика досі не була спроможною проголошувати та встановлювати безсумнівні моральні принципи.

Але еволюціоністи не здаються. Побачивши, що наведений ними аргумент щодо змінності та різниці моральних норм не веде до мети, наводять інший аргумент, і то цілком поважний, завдяки якому вони мають чимало послідовників. А саме вказують на той факт, що у сфері теоретичних переконань існують так звані аксіоми, думки, котрі кожен, кому вони відомі, визнає слушними. Такою аксіомою є, наприклад, твердження про те, що частина менша від цілого. Вони кажуть, що в царині прийняття рішень морального змісту бракує таких аксіом; у сфері етики нічого подібного немає. У те, що частина є меншою за цілість, повірить і найбільш дика та найменш цивілізована людина; в цьому питанні нам можна розраховувати на загальну згоду представників найрізноманітніших народів усіх часів. Але в тому, що потрібно любити ближнього, як самого себе, чи, що не треба іншим робити того, чого не хочеш, щоб робили тобі, переконана тільки невелика частина людства, і цей принцип своєю пере-

конливістю не може рівнятися з аксіомами.

Це аргумент, яким неможливо легковажити. Він ґрунтується на факті, схожому до того, котрий був підставою першого аргументу. Цей перший аргумент покликався на відсутність згоди щодо моральних принципів; другий же вказує на відсутність загальної згоди щодо основних етичних тверджень, протиставляючи цій незгоді згоду, яка панує щодо визнання теоретичних аксіом. У такий спосіб сам по собі цей аргумент не є загрозою для можливого існування абсолютної етики, але він руйнує подібність між логікою та етикою, яка слугувала нам для спростування першого аргументу. І що тоді нам потрібно робити?

Передусім потрібно, як ми це вчинили стосовно попереднього аргументу, усвідомити собі сам факт і пояснити його. Еволюціоністи покликаються на той факт, згідно з яким кожна без винятку людина визнає істинним твердження, що частина є менша від цілого. Отож, нам належить звернути увагу на те, що цей факт не є цілком з'ясований у зазначений спосіб. Якщо я звернуся до негра з Центральної Африки чи до дитини й скажу зрозумілою для них мовою, що частина є менша від цілого, ні дитина, ні негр мене не зрозуміють. Бо вони не звикли мислити за допомогою абстрактних понять. Для того, щоби негр і дитина визнали істиною те, що я їм кажу, спершу потрібно усунути перешкоди, які не дають їхньому мисленню зрозуміти те, що вони чують. Для дорослого негра це не є важке завдання. За допомогою кількох при-

кладів я навчу його тому, що слід розуміти під частиною, а що – під цілим, і негр, сформувавши для себе відповідні поняття, скоро визнає мою правоту і повірить, що частина, безумовно, менша від цілого. Однак значно важча справа з дитиною, наприклад, п'ятирічною. Немає способу пояснити їй абстрактне поняття цілого, і після кількох таких безплідних спроб залишимо її в спокої, втішаючись хіба тим, що коли подорослішає та розвинеться розумово, тоді легко переконається в істинності висловленої аксіоми. Тому в дитині ми не маємо можливості усунути перешкоди, які не дають їй змоги зрозуміти, що частина менша від цілого.

Отже, той факт, яким еволюціоністи намагаються обґрунтувати свій другий аргумент, після детального вивчення виявляється таким, що не кожна людина беззастережно визнає істинами аксіоми, а тільки та, в інтелекті якої не має перешкод для здійснення такого визнання. Тому не усі визнають, що частина є меншою за цілість, а тільки ті, розум яких знаходиться на певному щаблі розвитку. Це зауваження, яке, можливо, виглядає дріб'язковим, а привертання уваги до умови, за якої настає визнання аксіом, більшість може назвати схоластичним педантизмом – але якщо де-небудь педантизм не тільки дозволено, а й рекомендовано, то це у філософії, адже «*minimus error in principio, maximus in fine*»⁷.

Якщо ми пам'ятаємо про умову, котра повинна виконуватися з метою прокладання шляху до визнання аксіоми, тоді

⁷ «На початку помилки найменші, але в кінці найбільші» (лат.). – Прим. перекл.

й другий аргумент еволюціоністів втрачає свою силу, якою завдячував тільки приховуванню такої дрібнички, котра, однак, є важливою частиною факту, про який ми говоримо. Адже ця умова знову відновлює цілковиту подібність між теоретичними судженнями та моральним оцінюванням, подібність, котра виглядала порушеною фактом, який еволюціоністи описали неточно. Важко не помітити, що й етичні за змістом аксіоми також можуть визнаватися, якщо в нас самих будуть усунені приховані перешкоди. А якщо у сфері відмінності істини від хибі цією перешкодою була відсутність відповідних абстрактних понять, то на ґрунті розрізнення зла і добра такою перешкодою є відсутність відповідних почуттів. Позаяк незрівнянно важче розбудити в комусь такі почуття, яких він не має, аніж схилити його до створення певних абстрактних понять, то з цього можна висувати, що етичні аксіоми визнати складніше, аніж теоретичні аксіоми. Для визнання основних етичних вимог слухними необхідна певна інтелектуальна зрілість. Людина без освіти й дитина приймають твердження, котрих не можуть зрозуміти, на основі поваги до того, хто ці твердження висловлює; а моральні норми теж мають ґрунтуватися на повазі до того, хто їх виголошує доти, доки людина не буде готовою, на основі відповідних почуттів, визнати істинність виголошених аксіом, що становлять принципи моральної поведінки. Вишкіл розуму полягає у створенні понять, необхідних для усвідомлення певних засадничих істин і вивчення засобів виведен-

ня невідомих ще істин на основі засадничих істин; а формування характеру, надміру занедбуване, прагне до розвитку почуттів, необхідних для визнання моральних принципів і для виведення з цих принципів правил поведінки в повсякденних ситуаціях. Формування характеру є набагато складнішим за вишкіл розуму, з огляду на це більше людей усвідомлює теоретичні принципи, аніж етичні принципи, тому маємо більше людей розумних, аніж моральних, а вченість прославляють значно більше, аніж чесність – на жаль!

Але що перешкоди, які унеможливлюють визнання етичних принципів, є справді більшими від перешкод, які протидіють визнанню теоретичних аксіом, доводить спосіб, у який розвивається кожна дитина. Немає потреби багато казати про те, що дитина значно раніше засвоює абстрактні поняття, аніж почуття, які ведуть її до визнання моральних принципів. Скільки ж то треба часу, щоб виховати в людині почуття вдячності, а скільки є людей, які за все своє життя не можуть виховати в собі це почуття. Отже, чи потрібно дивуватися тому, що такі люди не визнають найочевидніших етичних принципів? А оскільки, як навчають природничі науки, розвиток кожного індивіда є віддзеркаленням розвитку всього роду, до якого людина належить, то легко зрозуміти чому все людство, яке за рівнем розумового розвитку знаходиться відносно високо, з позиції розвитку моральних почуттів ще повинно досягти набагато вищого рівня. Інакше і не може бути, бо ж нам відомо, як у кожної окремої люди-

ни інтелектуальний розвиток значно випереджає її етичний розвиток.

* * *

Коротко повторимо наші міркування. Аби довести, що не існує загальних та завжди обов'язкових етичних принципів, еволюціоністи покликаються на два види фактів. По-перше, вони стверджують, що зовсім немає згоди щодо етичних принципів і правил, кожен народ має інший погляд на це питання. Але я показав, що відсутність згоди щодо відповіді, котру слід дати на яке-небудь питання, не є доказом того, що такої відповіді немає, а лишень показує, що правильна відповідь нам не відома або ми не вміємо переконати інших в її правильності. Якщо ми запитаємо вчених, скільки є зірок на небі чи якими були первісні оселі арійців, то почуємо найрізноманітніші відповіді, але не через те, що, ймовірно, кількість зірок не є визначена, чи, можливо, первісних осель наших пращурів не було ні тут, ні там, а тому, що наука та засоби дослідження ще недостатньо розвинені, щоб дати переконливі відповіді на ці питання. Відповідь існує, і правильною є тільки одна-однісінька відповідь; та ми тієї відповіді ще не знаємо. Тому відсутність загальної згоди щодо моральних істин зовсім не може бути доказом того, що такі істини не існують.

Другим фактом, на який покликаються етичні еволю-

ціоністи, є та обставина, що в царині етики начебто немає визнаних усіма аксіом, які би могли слугувати основою для виведення загальних принципів поведінки. Проте ми переконалися, що навіть теоретичні аксіоми не бувають безумовно визнані, а тільки тоді, коли будуть усунені певні перешкоди, які унеможливлюють це визнання. У сфері теоретичних аксіом такою перешкодою є відсутність абстрактних понять, наслідком чого є недостатньо розвинений розум, а в сфері етичних аксіом перешкодою є брак певних почуттів, і як наслідок – недостатньо розвинене сумління. А позаяк почуття прищепити значно важче, ніж сформувані абстрактні поняття, позаяк розвиток людського сумління потребує більше часу, ніж розвиток інтелекту, тож легко зрозуміти, чому кількість визнаних аксіом і кількість тих, хто їх усвідомлює, є такою малою для тверджень морального змісту відносно теоретичних тверджень.

У такий спосіб усунена дилема між теорією еволюції та абсолютною етикою. Ніхто не народжується зі сформованою етичною системою, так само, як ніхто не приходить у світ зі сформованою системою логіки в голові. Але кожна людина наділена первинними зародками розуму і сумління. а від оточення, від умов її життя, від найрізноманітніших обставин залежить, чи будуть і до якого рівня будуть розвинені ці зародки. Чим далі просувається шляхом цього розвитку людство та кожен його представник, тим більшим буде запас істин, як теоретичних, так і моральних, які пізнає.

Отож, між теорією еволюції та абсолютною етикою зовсім немає суперечності. Навпаки, теорія еволюції чудово пояснює, чому абсолютна етика, якщо вже існує, не завжди та не всюди буває визнаною. Помилка еволюційної етики полягає в тому, що вона наказує розвиватися моральним істинам, що є недоречно; адже істина завжди є та сама, вона не змінюється і не розвивається. якщо істиною є те, що Міцкевич народився в 1798 р., якщо є істиною те, що ближнього треба любити, якщо є істиною, що симфонії Бетговена прекрасні, тоді ці істини завжди й усюди є істинами. Не істини проходять різні ступені розвитку так, що сьогодні є істиною одне, а завтра – інше, а тільки людство змінюється, розвивається з погляду розуму, сумління та естетичного смаку, і зрештою щораз більше позбувається помилок і щоразу приходить до відкриття все нових, невідомих йому до цього віковичних істин. І до того самого рівня розвиваються науки, зайняті відкриттям, формулюванням і обґрунтуванням цих істин. Людство підлягає законам еволюції, його витвори підлягають їм також; але еволюцію ніколи не можна застосовувати до речей, які не залежні від людства. Бо коли б людство, або щось на нього подібне, не існувало, все-таки, окрім того, було б істиною, що два помножити на два – це чотири, що потрібно любити ближнього. Тільки ж тоді ці істини не висловлювалися б і не застосовувалися б на практиці.

Еволюційна етика доводить, що природознавці, які починають філософувати, роблять поспішні висновки. А якщо

ще потрібний окремий аргумент на користь того, що філософія має право на існування навіть з огляду на величезний поступ природничих наук, якими дехто прагне замінити філософію, то таким аргументом можуть бути результати сьогоденішнього розмірковування. Адже ніхто не заперечить ані важливості, ані високого рівня розвитку природничих наук, якого вони тепер досягли. Але й з огляду на це, нам ще більше потрібна філософія, що не переставала б проголошувати давню істину: «Ne sutor ultra crepidam»⁸.

Переклад з польської Маркіяна Боднарчука

⁸ :Не суди про те, чого не знаєш» (лат.)

Чи людина завжди чинить егоїстично?

Часто можна в щоденній розмові, як і в більш чи менш поважних книгах, натрапити на твердження, що єдиним рушієм людських учинків був егоїзм, тобто людина все, що вчиняє, робить з егоїстичних мотивів. Погляд цей висловив серед ін. Ларошфуко у своїх «*Reflexions ou sentences et maximes morales*» (1665)⁹. Він доводить, що навіть такі вчинки, котрі назагал виглядають як цілковита протилежність егоїзму, утім, по суті справи, є його проявом, оскільки людина просто не може вчиняти інакше, аніж з егоїстичних мотивів. Цей погляд, який стверджує, що людська діяльність у кінцевому підсумку має на меті власне задоволення, відомий під назвою психологічного гедонізму, на відміну від гедонізму етичного, тобто науки, яка стверджує, що людська діяльність повинна мати на меті власне задоволення.

Психологічний гедонізм, який не визнає в людині інших стимулів, окрім егоїстичних, на перший погляд, видається суперечливим щодо ряду усталених і майже всюди прийнятих понять. Адже ж говоримо про працю на благо інших і са-

⁹ Надруковане в «Ірис», літературно-артистичному часописі, Львів 1899, т. 5., с. 211—215. Також у відбитку, с. 4. Із книги «Філософські дослідження та статті», Львів, 1927, с. 362—367.

¹⁰ «Роздуми про моральні висловлювання та максими» (1665). – Прим. перекл.

мопосвяту, про самозречення й альтруїзм! Що ж означають усі ці слова, якщо, по суті справи, людина є і мусить бути в усьому егоїстом? Ларошфуко, а також його давніші і сучасні прихильники мають на це готову відповідь. Вони наголошують, що працю на благо інших, присвяту тощо, уявно неегоїстичні явища, без жодних зусиль можна звести до егоїстичних імпульсів, якщо тільки точно з'ясувати, навіщо хтось присвячується чи працює заради інших. Отож чинить так, бо знаходить у цьому задоволення; коли б чинив інакше, зазнавав би докорів сумління, неспокою, моральних страждань; прагнучи уникнути цих неприємних почуттів, посвячує себе іншим, що його звільняє не тільки від прикрощів, а й водночас дає йому правдиву й тривалу насолоду. Вони запитують, чи мати піклувалась би про хвору дитину, якби у цьому не знаходила глибокого задоволення чи якби не передчувала, що, занедбавши дитину, вона сама собі спричинить неспокій? А чи хтось намагався б вирвати з пазурів смерті людину, котра тоне, наражаючи власне життя, коли б це не давало йому піднесеного задоволення і коли б не знав, що роль байдужого спостерігача була б для нього в таку хвилину просто болісною? Обставини справи такі ж самі в кожній схожій ситуації, тоді людина в усьому шукає власного задоволення та уникає для себе прикрощів; тому не можна сумніватися, що егоїзм є вагомим підґрунтям усякої людської діяльності.

Таке доведення насправді переконує багатьох, звідси й велика кількість отих, які згідно з Ларошфуко не вірять у

«правдиву» посвяту і т. і., вбачаючи в ній лишень прихований егоїзм. Отож серед психологів і етиків, тобто серед людей, які найбільш компетентні в цьому питанні, згадана теорія сьогодні не має жодного прихильника. Детальніший її розгляд обґрунтовано вказує, що вона ґрунтується на подвійній помилці: перша з них термінологічна, а друга – предметна. Адже психологічний гедонізм не тільки довільно змінює значення поняття «егоїзм», а й понад те хибно представляє фактичний стан справ.

Чи ж правда, що кожен, хто шукає власного задоволення чи уникає власного страждання, заслуговує називатися егоїстом? Чи є егоїстом той, хто прагне звільнитися від зубного болю або винятково для власної приємності запалює добру сигару? Знаємо добре, що таким вчинкам бракує ознак егоїзму, що на те, аби певну поведінку затаврувати як егоїстичну, потрібне щось більше. Тому не кажемо про егоїзм, коли йдеться лише про чийось власну приємність або прикрість, лише тільки там, де власна приємність чи прикрість сполучається з чужою приємністю або прикрістю. Егоїстом називаємо людину, котра додає собі приємності безвідносно до того, чи окупить власну приємність чужою прикрістю, чи ні; хто шукає власної насолоди й не зважає на те, що умовою досягнення власного задоволення є невдоволення іншого, той є егоїстом. Це впливає зі самого визначення егоїзму, котрий є нічим іншим, як байдужістю до чужої приємності і, особливо, до прикрості. У тій байдужості до способу, в який

гонитва за власним задоволенням впливає на інших, лежить суттєва ознака егоїзму.

Якби люди справді присвячували себе чомусь лише з огляду на приємність, яку їм це присвячення приносить, то ми б не могли назвати їхню поведінку егоїстичною, адже, шукаючи власної приємності, вони нікого не кривдять, нікого не позбавляють насолоди, нікому не завдають прикрощів. Оце щодо термінологічної сторони питання.

Однак припускаємо, що прихильники психологічного гедонізму мають слушність, вживаючи термін «егоїзм» на власний манер; зробимо їм цю тимчасову поступку і назвемо, як вони це роблять, егоїстичною кожен поведінку, мета якою досягнення чи збільшення власної приємності або усунення чи зменшення власних прикрощів, незважаючи на те, чи це спричиняє або не спричиняє кривду іншим людям. Отож, навіть і в такому разі теорія Ларошфуко не зможе встояти. Адже спростовують їй беззаперечні психологічні факти.

Що ж означає, коли кажемо, що хтось намагається досягнути власного задоволення або усунення власного незадоволення? Це означає, що метою його вчинків є принесення собі задоволення або усунення незадоволення. Однак щоби щось могло бути метою нашої поведінки, ми змушені у мить, коли вирішимо певним чином діяти, про це поміркувати. Справа ж бо, котрої я не усвідомлюю, про яку не думаю, не може бути метою моїх вчинків, позаяк я не можу мати її на увазі, коли починаю діяти у певний спосіб. Запитаймо себе зараз,

чи людина, яка рятує іншого від смерті, або мати, яка поставила чувати над дитиною замість піти на забаву, у мить прийняття рішення справді усвідомлює власне задоволення чи міркує про нього? У деяких випадках можливо так і є, однак чи є так завжди? Кожен визнає, що так не мусить бути, і кожен зможе це підтвердити взятими з власного досвіду прикладами. Коли, наприклад, купуємо дорогій для нас людині подарунок, чи ж думаємо ми тоді про приємність, яку відчуватимемо, коли подаруємо його їй, тим самим, принесемо цій особі радість? А позаяк у цьому разі не думаємо про власну приємність, не може вона бути метою, котру ми маємо на увазі, купуючи для когось подарунок. Нашою метою в цьому та всіх схожих випадках є дарування приємності іншому, а в наведених раніше прикладах – порятунком чийогось життя або (як у прикладі з матір'ю) оберігання когось від шкоди тощо. Ці речі мають на увазі, коли кидаємося у воду, щоб врятувати того, хто тоне, чи вирішуємо піклуватися про дитину. А позаяк нашою метою не є власне задоволення, такі вчинки не можна назвати егоїстичними, навіть якщо б ми пристали на помилкове, надто широке, визначення егоїзму, прийняте в психологічному гедонізмі.

Погляд Ларошфуко не може тоді встояти перед силою фактів, які можна перевірити на досвіді. Просто є неправдою, що єдина мета людських учинків – це збільшення власного задоволення чи зменшення власного незадоволення. Існують ще й інші численні цілі людських учинків, і навіть то-

ді, коли ми прагнемо збільшення власного задоволення чи зменшення власного незадоволення, то ми не обов'язково чинимо егоїстично.

З огляду на це можна дивуватися, як теорія Ларошфуко і колись, і сьогодні, змогла привернути стільки прихильників. Однак, по суті, в цьому немає нічого дивного. Парадоксальні погляди приваблюють нас самі по собі, а своєю парадоксальністю приглушують голос тверезої критики. Вони чинять це тим легше, чим сильніші омани вдається за ними виповісти, а за психологічним гедонізмом насправді криються надто оманливі ілюзії.

Перша з них тримається на факті, що вчинки справді неегоїстичні є чимось дуже рідкісним. Так часто ми переконуємося, що особи, котрих ми вважали шляхетними чи принаймні звичайними альтруїстами, є, по суті справи, егоїстами, що легко можна піддатися спокусі надто поспішного узагальнення і погляд, котрий знайшов підтвердження у певних випадках, поширити на кожен без винятку людський вчинок.

Але є ще й друга, набагато важливіша причина, яка пояснює нам поширення психологічного гедонізму. Цією причиною є поверховий аналіз тих психічних чинників, які поєднуються з нашими рішеннями й вчинками. Поверховість ця призводить до того, що береться щось постійно суміжне до наших учинків, як основна чи єдина їхня причина. А йдеться про таке.

Прямуючи до якоїсь мети, ми зазнаємо приємного відчут-

тя, якщо нам вдалося її досягти, або ж відчуваємо прикрість, коли наше прагнення виявилось безрезультатним. І не тільки так є, але й ми знаємо, що так є. Отже, знаємо, що, досягаючи певної мети, ми відчуваємо приємність. Це впливає зі самої суті цілей наших учинків, адже метою для нас може бути лишень щось таке, що нам зовсім не є байдужим. Ніхто ж не прагне здійснити речі, від якої йому ні холодно, ні жарко, існування чи відсутність якої не викликає жодних почуттів. Отож, приємність постійно супроводжує досягнення наших цілей, а прикрість – їхню нездійсненість. Але та приємність, що пробуджується у нас тільки-но досягнемо певної мети і про яку ми знаємо, що вона у мить досягнення мети проявиться, сама не є метою, а тільки явищем, що виникає одночасно з досягненням мети. Той, хто рятує іншому життя, зазнає відчутного задоволення, коли його зусилля увінчаються вдалим результатом: якби йому було байдуже, загине той, хто тоне, чи ні, він зовсім не прагнув би його рятувати, але це задоволення не є метою вчинку, а тільки явищем, що неминуче супроводжує його вчинки чи досягнення мети. Той, хто, як і психологічний гедонізм, робить із супровідного явища, котре є при кожному прагненні, мету прагнення, чинить так само, якби казав: «я зустрічаю певну особу, яка на прогулянку завжди бере ціпок. Цей ціпок їй необхідний, оскільки вона так сильно кульгає, що без нього не може йти. Тому ходить на прогулянку, щоби брати ціпок». Кожен розуміє недоречність такого вислову. Однак психологічний ге-

донізм не стверджує чогось інакшого. Так само, як застосування ціпка є для тієї особи необхідною умовою, що уможливорює їй прогулянку, але не є її метою, так і приємність, що зазнається завдяки досягненню певної мети, є необхідною умовою всякого стремління, але сама не є метою останнього. Це зовсім не виключає того, що хтось у своїх вчинках справді має на меті власну приємність; так само і те, що є достатньо людей, котрі виходять на прогулянку лишень для того, щоби похизуватися новим ціпком.

Оце основне джерело, з якого теорія загального егоїзму черпає ілюзії слухності; однак це – як ми бачили, лишень ілюзії. По суті справи, психологічний гедонізм є тільки майстерно сплетеною софістикою, тим небезпечнішою, що, відкидаючи можливість безкорисливої діяльності, вона може наперед знеохочувати слабкі характери до будь-яких зусиль у цьому напрямі.

Переклад з польської Маркіяна Боднарчука

Прим. перекл.

Песимізм і оптимізм

Сьогодні багато говорять про песимізм. Про оптимізм менше. Бо здається, що песимізм належить до реалій наших часів. Твори модерністських поетів бувають зазвичай налаштованими на песимістичну ноту, але й поза поезією песимізму достатньо в теперішньому світі. Останнім часом швидке зростання кількості самогубств також приписують щораз більшому поширенню песимізму, і часом можна почути скаргу, що песимізм заразив собою навіть молодь, відмінною рисою якої раніше, безперечно, був усе-таки палкий оптимізм.

Але хоча багато говорять про песимізм, мало хто зумів би дати стислу та ясну відповідь на питання, чим власне він є. Це достатньо звична ситуація, коли докладне значення певних гасел, деяких затертих, загальноприйнятих слів, найменше вміють пояснити собі ті, хто з цими гаслами найбільше й найголосніше воює. Така неясність думки проявляється найчастіше тоді, коли певне слово має кілька схожих, але все-таки відмінних значень, як це власне і відбувається з песимізмом.

Адже слова «песимізм» і «оптимізм» мають подвійне значення: ми розрізняємо ці два значення, кажучи про теоретичний і практичний песимізм, а також про теоретичний і практичний оптимізм. Під теоретичним песимізмом ми ро-

зуміємо переконання, що на світі є більше зла, ніж добра, більше є страждання, аніж щастя, більше незадоволення, аніж задоволення. Теоретичний оптимізм стверджує протилежне, а саме, що більше у світі є добра, аніж зла, більше щастя, ніж страждання, більше задоволення, аніж незадоволення.

На чиєму боці істина? Чи на боці песимістів, чи на боці оптимістів? Одні й другі вперто відстоюють свою точку зору. Песимісти вказують на велику кількість страждань, через які проходить кожна людина на своєму шляху від колиски до домовини. Вони нагадують про численні зусилля та клопоти, які мусить взяти на себе людина, прагнучи забезпечити своє існування, підкреслюють, що на кожному кроці ми мусимо відмовляти собі у багатьох задоволеннях і навіть часто у речах, які покликані підтримувати здоров'я або сприяти розвитку наших духовних потреб, і, перелічивши цілу низку нещасть та невдач, яких зазнає людина, завершують думкою про те, що для людини краще б було зовсім не народилася, а якщо вже й народилася, то краще їй якнайшвидше зійшла до темних воріт Гадесу. Адже задовольень, яких може зазнати людина за життя, так мало, так небагато, й зазвичай вони здобуті таким великим зусиллям, що не варто за ними ганятися, і що жодною мірою вони не можуть стати винагородою за людські страждання.

Не менш завзятіше відстоюють свій погляд теоретичні оптимісти. Вони кажуть, що вже саме життя є великим за-

доволенням. Щоправда, не бракує в ньому й страждань та нездійснених бажань, але там, де є світло, не може не бути тіні; там, де є приємні речі, не може не бути речей неприємних. Це не повинно нас засмучувати, тим більше, що насолоду у житті так багато і вони такі великі! Скільки ж насолоди приносить нам краса природи! Скільки миттєвостей справжнього захоплення ми переживаємо завдяки мистецтву! Але і поза красою є багато, неймовірно багато речей, які приносять нам незчисленні задоволення. Дружба і кохання, праця для народу і людства, та сповнена самовіданності діяльність, спрямована на їх здійснення – чи ж це не є джерела великих і тривалих насолод? Що ж порівняно з ними означають тимчасові неприємності, тим більше, що зазнавши їх, можна запастися більшим терпінням? Воістину прекрасним є світ і варто в ньому жити.

У цей та подібний спосіб вже тисячу років сперечаються між собою теоретичні песимісти та оптимісти, і досі суперечка між ними не вщухає. Нічого дивного в цьому немає, бо суперечка ця не може бути вирішеною; тому й питання, чи істина на боці теоретичних песимістів, чи оптимістів, є питанням цілковито безплідним. Неважко довести, що це дійсно так.

Адже задоволення і незадоволення існують лише постільки, поскільки їх хтось зазнає, тому слід би, бажаючи вирішити суперечку між теоретичним песимізмом та оптимізмом, знати, чого люди зазнають більше: задоволення чи незадово-

лення. А бажаючи знати, чи люди зазнають більше задоволення чи незадоволення, треба було б спочатку з'ясувати, що відбувається з кожною людиною. Тим часом кожен може легко переконатися, що це неможливо. Ми оминемо ті виняткові випадки людей дуже щасливих і людей, яких на кожному кроці переслідує нещастя, і запитаємо себе: «Чи мали ми в житті більше приємних чи неприємних моментів?» І йдеться не лише про кількість цих приємних і неприємних моментів, а й про те, чи було в моєму житті більше пережито незадоволення чи задоволення. Словом, слід би провести точну статистику приємних і неприємних моментів, враховуючи при цьому також ступінь задоволення і незадоволення.

Це завдання виконати неможливо. Бо, припустімо, якби навіть вдалося підрахувати приємні та неприємні моменти, які кожен з нас пережив (а це вже неможливо зробити хоча б щодо перших років дитинства), то все ж не вдалося б нам ніколи визначити, чи було зазнано більше задоволення чи незадоволення. Ми не маємо жодної міри щодо цього. Чи хтось відважиться сказати щось про те, чи більшим є горе, спричинене смертю дорогого нам брата, чи задоволення, спричинене відомістю про те, що брат не помер, і що вістка про його смерть була помилковою? Отож, немає мови про те, щоб можна було справді коли-небудь вирішити суперечку між теоретичним песимізмом і оптимізмом; якщо хтось стверджує, що на світі є більше незадоволення, аніж задоволення, а інші кажуть протилежне, тоді обидва висловлені

твердження є голослівними, і жодне з них неможливо переконливо обґрунтувати.

Але є ще інший песимізм та оптимізм, який називають практичним. Те, що таке практичний песимізм і оптимізм, легко пояснити за допомогою відомого афоризму: песимізм бачить все у чорних кольорах, а оптимізм – у рожевих. Це означає, що практичний песимізм схильний до вбачання в усьому радше негативного, аніж позитивного, до переоцінки цього негативного і до недооцінки позитивного. Песиміст у практичному значенні вважає людей радше злими, аніж добрими, не вірить у здійснення своїх бажань, не довіряє своїм власним силам і здібностям, убачає на кожному кроці перешкоди й невдачі. Практичний оптиміст, навпаки, вбачає в людях ангелів; він переконаний, що зуміє реалізувати свої плани, дуже впевнений у собі, вірить у себе і є тієї думки, що йому вдасться все, що б він не забажав здійснити. Песиміст буває буркотуном, підозрілим, натомість оптиміст весело дивиться на світ і всім довіряє.

Такими є практичні песимізм та оптимізм. І знову можна запитати: на чиєму боці істина? Але і тут не можна відповісти на це питання, хоча й з інших причин, до вбачання в усьому радше негативного, аніж позитивного, до переоцінки цього негативного і до недооцінки позитивного у теоретичному песимізмі та оптимізмі. Тому що практичний песимізм і оптимізм є наслідком почасти настрою, почасти особистого досвіду. Людина, яка зазнала в житті багато розчарувань, до-

вірливістю якої скористалися, легко перетвориться на практичного песиміста, особливо, якщо у неї вже був похмурий настрій, що пасує більше для прикрих почуттів, ніж для приємних. Натомість людина, якій завжди щастило у житті, яка завжди мала справу лише із людьми порядними, сповідуватиме практичний оптимізм, особливо, якщо природа наділила її здоров'ям і веселою вдачею. Але песиміст може відчувати речі, які спростовують його сумні прогнози, так само як і оптиміст може перебувати в стані, який суперечить його оптимістичним поглядам на світ і людей. Отже, не правий ані той, хто стверджує, що всі люди є злими і що він анітрохи не вірить людині, ані той, хто каже, що всі люди є бездоганними і що везіння супроводжує усі справи людей. Істина лежить, як завжди у таких випадках, посередині. Не можна відчувати до всіх виправдане недовір'я, але також складно довіряти кожному, якщо не хочеш бути використаним і на додачу висміяним. Про кожну людину слід судити зосібно, відповідно до її поведінки, але не можна на загал людей засуджувати або підносити до небес. Хто ж має вдачу, яка схиляє його до однієї із цих крайностей, той нехай з цією вдачею бореться, нехай намагається угамувати її нашіптування і нехай тверезо, а не крізь призму своєї вдачі дивиться на світ та людей. Тоді він, щоправда, не буде ні песимістом, ні оптимістом, а розумною людиною, яка в міру сил бачитиме світ і людей такими, якими вони є насправді.

Отже, немає чого звертатися у житті до гасел песимізму

й оптимізму; вони лише затемнюють тверезе судження про речі та людей, а йдучи за їхнім покличом іноді можна легко припуститися прикрих помилок. Найращим путівником у житті (кращим навіть від найгарнішого гасла) є і завжди залишиться поміркованість.

Переклад з польської Ольги Гончаренко

Чому ми любимо музику?¹¹

Диспозиція

Багатоманітність існує вже в самих звуках. Необхідність ритму веде до задавання ритму (експеримент з метрономом). Чим більш неочікуваною та менш звичною є розмаїтість, тим більше вона подобається. Завершені дисонанси. Можливість кількарязового прослуховування тих самих творів. Уподобання в симетрії й структурі твору. Аналогія. Ритм задає водночас однорідність і розмаїття. Комбінаторика. Цікавість очікування, цінність несподіванки [?]. Багатоманітність: висоти, гучності, [?] інтервалів, тембрів [?]. Поліфонія – голосів [?]. Ритм [?]. Багатоголосся – розділене [?] на різні тембри, тривалості [?]. Зміна ритму. Немає [?] що мають [?], бо уподобання в музиці є у кожній [?]. Асоційовані чинники: а) почуття – мажор, мінор і поодинокі тони, рівно як і тембри; б) схожість звуків до [?], музичні образи; с) динаміка; ф) ритм на [?] не [?] (сполучення високих [?]). Крім того, назва підказує нам виявлення [?] схожості, аналогії. Текст, пісня, опера.

¹¹ Лекція, проголошена 12 листопада 1906 [року] у Львові в залі Зірки.

Демонстрація

Фортепіано. Флейта. Губна гармошка. Скрипка. Метроном. Паличка (для ритму).

(1) Шум – звук (голос). (2) якість. (3) Сила звуку (гучність). (4) Тембр. (5) Тривалість. (6) Динаміка (флейта).

(7) Зіграти без ритму.



(8) Метроном.

1

Кожне питання виходить з певної засади, передбачає у формі здогадки якість припущення чи навіть переконання. Запитуючи, чому ми любимо музику, тим самим ми висловлюємо переконання, що ми її любимо. І, здається, ніхто у цьому не сумнівається. Можливо, ми не завжди любимо музику; бувають моменти, коли ми не хочемо нізачо її слухати, коли, наприклад, хворі, дуже роздратовані тощо; не завжди і не всі ми любимо певного роду музику; то імпонує нам біль-

ше музика сумна, зворушлива, іншого разу ми віддаємо перевагу веселій та бравурній; одні надають перевагу серйозній музиці, інші – легкій, хіба цілком випадково знайдеться людина аж така немузикальна, яка б ніколи не любила жодної музики. І не тільки людина, тварини також люблять музику. Цей факт знайшов своє відображення у численних казкових розповідях, а ці казки принаймні містять ту істину, що тварини справді реагують на музику. І якщо часом наводиться приклад собак, які починають вити на відлуння звуків фортепіано, слід було б подумати, чи це часом не є радше проявом уподобання? Адже собака зазвичай не тікає від фортепіано, не намагається віддалитися, а лягає біля нього чи під ним. Але, не вдаючись у те, що відбувається з тваринами, про людей сміливо можна сказати, що загалом вони справді люблять музику, що люди, нечутливі до будь-якої музики взагалі, є винятком. Сільський хлопець, який пасе телят, грає собі на сопілці, і знатна дама, яка одягає на себе діаманти і шовки, аби піти на концерт, і дика людина, яка проживає в австралійській глибинці й танцює навколо вбитого ворога, а також розбещений король, який наказує грати оперу лише для самого себе, – всі вони люблять музику. І ми всі її також любимо.

Отже, ми можемо запитати, чому ми любимо музику? Але хіба можна відповісти на це питання? Бо, що це означає, що ми щось любимо? Просто, що нам приємно, що це пробуджує у нас приємні почуття. А хіба можна сказати, чому одна

річ пробуджує у нас приємні почуття, а інша – ні? Хіба можна сказати, чому, наприклад, певний запах нам приємний? Чому ми любимо – в загальному значенні – світло і не любимо темряви? Чому ми любимо помірно тепло і не любимо холоду, який пронизує нас до кісток? Проста логіка підказує нам: ми любимо світло і тепло, тому що вони сприяють життю та здоров'ю; брак світла і холод ускладнюють правильне функціонування нашого організму і завдають йому – коли це довго триває – шкоди.

Але така відповідь не може нас задовольнити з двох причин. По-перше, вона нічого нам не пояснює, тому що полягає в тому, що ми на місце одного виразу підставили інші, які означають більш-менш те саме. Отже, ми мусимо й далі запитувати, чому нам подобається музика. Це друге формулювання питання допомагає зрозуміти і нагадує нам, що не кожному подобається всяка музика. Нам важко з'ясувати, чому одному подобається така музика, а другому – інша. Отже, ми змушені обмежитися запитанням, чому нам подобається музика загалом, безвідносно до того, чи є вона такою чи іншою.

Отож, якщо ми говоримо про музику загалом, достатньо лише мати на увазі те, що ми знаходимо в музиці будь-якого виду. І ми мусимо передусім замислитися над тим, що в музиці ми любимо, що нам у музиці подобається загалом. Тому що в кожному музичному творі повинні існувати якісь чинники, які викликають у нас задоволення, і ці чинники ми по-

винні пізнати насамперед. А потім ми подивимося, як вчинити з питанням, навіщо нам ці чинники, спільні для будь-якої музики загалом, й чому музика взагалі подобається, чому ми її любимо.


Музичний твір не є чимось простим. Він передусім складається зі звуків (а не зі шумів). Як споруда, збудована з балок, з каменю, з цегли, так і звуки є матеріалом, з якого створюється музичний твір. А якщо ми ближче придивимося або радше прислухаємося до звуків, то помітимо, що звук так само не є чимось простим.

Тому що у звуці ми можемо виокремити різні, а саме чотири речі:

(1) висота (тобто якість), (2) сила, або інтенсивність, (3) тембр [і] (4) тривалість звуку. А в поєднанні ознак інтенсивності й тривалості звуку виникає щось подібне ще й до п'ятої ознаки, яку можна назвати динамікою звуку. Той самий звук, що триває певний час, може ще увесь той час лунати з однаковою силою або ставати щораз сильнішим чи слабшим, а також поперемінно слабшати й посилюватися, і навпаки. Відомо, що музичні інструменти дуже різняться між собою саме з урахуванням того, якими є висота, тембр і динаміка їхніх звуків. Скрипка і контрабас однакового тембру – вони [мають] дуже багату динаміку; натомість орган и мають бідну динаміку, проте багатий тембр. Фортепіано, з погляду як тембру, так і динаміки, [є] одним із найбідніших інструментів, зате володіє іншими перевагами, про які йтиметься далі.

Усі ці найрізноманітніші звуки самі по собі не спроможні створити музичного твору. Із самих цеглин не будується дім. Щось повинно скріпити цеглу, щоб створити якісь контури, лінії, форми. Якщо ми візьмемо ряд звуків, один за одним, то ще не отримаємо музики – а лише ряд звуків – подібний до безладної купи цеглин. Будуючи дім, потрібно класти щось між цеглинами, що б водночас не дало їм стикатися одна з одною безпосередньо, але все-таки поєднувало в якусь цілісність. Цим вапняним розчином звуків є ритм. Ритм виникає тоді, коли звуки йдуть один за одним через певні інтервали і внаслідок цього з певною тривалістю, причому звуки, що розмежовують деякі з цих інтервалів, виділяються більшою інтенсивністю, тобто є акцентованими. Отже, в ритмі ми мусимо розглянути три чинники. Звуки, які йдуть один за одним, мусять мати певні інтервали, певне тривання, у відповідних місцях повинні бути виокремлені. [Якщо ми говоримо про ритм поза музикою і поезією, це акцентування [метр] не є необхідним – ритмічний хід, ритмічна пульсація, а також маятник мають свій ритм.] І знову ми натрапляємо тут на величезну багатоманітність. Ритмів існує величезна кількість, яку ми зводимо до певних основних типів, які зазвичай у музиці називаються тактами; однак різні типи тактів не вичерпують тієї величезної розмаїтості, збільшеної тим, що за таких самих часових відношень звуків та їхніх інтервалів саме звуки можуть мати різну безвідносну тривалість. Це створює так звану різницю темпу. Достатньо порівняти

ритм мазурки з ритмом вальсу – один і другий на %; різниця [полягає] у часових відношеннях у звуках між трьома чвертями, а також в акценті:

вальс: = 

мазурка: × ×

Існує величезне багатство форм і типів.

Тепер нам відомі основні елементи кожного музичного твору:

звуки і ритм. Звуки повинні бути різними, повинні різнитися хоча б висотою, при цьому звуки тієї самої висоти можуть деколи повторюватися, але з однакових звуків музичний твір ми не складемо. Отже, ряд різних звуків, що йдуть один за одним, називається мелодією, тобто співом (казати про мелодії в шумі лісу або свисті вітру [мелодії] – трохи неправильно, бо то шуми, хоча й вони можуть мати різну висоту) [-] і ми можемо сказати, що для створення музичного твору потрібні як мелодія, так і ритм. Однієї мелодії чи одного ритму недостатньо. А ритмічна мелодія вже є музикою. Такою була грецька музика, таку музику створює пастушок, граючи на сопілці, – або хтось, хто співає сам для себе [для власного задоволення]. Однак зазвичай ми не обмежуємося лише ритмічною мелодією, але й щось до неї додаємо, а саме гармонію.

В конкретний момент кожний з нас може співати тільки один звук, але двоє людей можуть одночасно співати два різних звуки – а на багатьох інструментах можна видобути одночасно також два і більше звуків. Коли два або більше звуків лунають одночасно, виникає гармонія, яка може бути приємною на слух і тоді вона називається консонансом (узгодженою гармонією), а будучи неприємною на слух – називається дисонансом (не-узгодженою гармонією). Гармонія може бути двоголосна, три-, чотириголосна і т. д. Інтервали. – Акорди.

2

Ознайомившись у загальних рисах зі структурою та архітектурою, а отже, будовою музичного твору та способом, у який він складається з простіших чинників, ми можемо поміркувати про те, що нам у музичних творах, у музиці подобається.

Для того, щоб полегшити собі завдання, ми поділимо свої міркування на певні частини, опираючись на досвід, який нам надає кожний твір мистецтва, кожна річ, яка більш-менш нам подобається. Адже в творах мистецтва ми повинні передусім розрізнити те, що нам є безпосередньо даним, що ми сприймаємо зором або слухом, від того, що ці безпосередньо сприйняті речі в подальшому пробуджують в нашій свідомості. Візьмімо вірш, який хтось декламує. Безпосеред-

ньо даним нам є голос декламатора, звучання його слів. Навіть якщо ми не розуміємо мови, якою написаний вірш, ми можемо почути у ньому і ритм, і риму. [Прочитувати початок Іліади і першу строфу *Dies* /гає¹²]. Це безпосередні чинники. Крім того, [ще існують] чинники, які в свідомості пробуджують слова, якщо ми їх розуміємо. Це асоційовані чинники. Інший приклад: ми оглядаємо картину, на якій бачимо лінії, кольори, контури, забарвлені яскравіше і темніше поверхні (наприклад, якщо це візерунок якогось килима). Іноді, однак, ці лінії мають якесь значення, ми дізнаємося, що тут зображеною є група дерев або людей. І це ще можна віднести до безпосередніх чинників. Але у цій групі дерев, що стоять над струмком при світлі місяця, проявляється увесь смуток осіннього пейзажу, якийсь зворушливий, меланхолійний настрій. Цього вже ми не бачимо на картині, але самі собі домислюємо; це те, що ця картина в нас пробуджує. Це асоційовані чинники.

Погляньмо, чи в музиці відбувається так само. Тож зупинімося спочатку на сфері того, що ми чуємо безпосередньо.

Отже, передусім ми чуємо звуки. Чи може нам подобатися якийсь звук, взятий сам по собі? Без сумніву, так. На це [є] незліченна кількість доказів поза музикою, у сфері значно ширшій, у сфері всього, що сприймає наше вухо. Скрегіт нігтя по стіні не є дуже приємним; чийсь голос є або приєм-

¹² День гніву (лат.). Католицька секвенція. – Прим. перекл.

ний, або ні. Звук [одних] дзвонів може бути якийсь глухий, плаский, тарахкотючий, як розбитий горщик; інших – повний, заокруглений, звучний. Ясна річ, що в музиці використовуються тільки такі звуки, які нам подобаються вже взяті самі по собі. В музиці слід дбати про те, щоб вони були чистими, щоб вони виразно звучали і дзвеніли; все мистецтво будови музичних інструментів полягає в уможливленні видобуття з інструмента самих лише приємних звуків. Скажімо, скрипки мають милозвучний тон, тобто гарний, приємний звук, який нам подобається. Той, хто не має (гарного) голосу, не вчиться співу, тому що його голос не відповідає якостям, необхідним у музиці, він не має достатньо приємного звучання, не є гучним. Те, що ми називаємо повним, дзвінким звучанням, є певним тембром звуку; і цих тембрів звуку є величезна кількість і багатоманітність. Найгарніше забарвлені звуки і намагаються використовувати в музичних творах.

Отже, ми можемо з повним правом констатувати, що в музиці нам передусім подобаються самі звуки, якими ми користуємося в побудові своїх музичних творів.

Однак, наскільки просто констатувати цей факт, настільки й складно, якщо взагалі можливо, відповісти на питання, чому використовувані в музиці звуки нам подобаються. Видається, що тут ми стоїмо перед фактом, який не може бути пояснений. А якщо ми кинемо оком на суміжні галузі, то констатуємо таку саму безпорадність. Чому нам, наприклад,

подобаються певні кольори? Наприклад, насичений, соковитий червоний колір як такий, котрий взагалі подобається нам набагато більше за якийсь блідий жовтий колір, якому знов-таки ми завжди віддаємо перевагу над якимось брудно-сірим!? Або чому нам взагалі подобається запах троянди, фіалки, але не подобається запах паленого волосся, прохлого яйця? Знаходяться різні відповіді на ці запитання. Утім, жодна з них не є задовільною, до кожної з них є численні застереження. Та зрештою завжди йдеться про те, що ми маємо вже таку організацію, за якої наші почуття так побудовані і сконструйовані, що одні кольори, голоси, звуки, запахи, смаки, дотики нам приємні, інші – неприємні, що одне ми любимо більше, інше – менше. І тому вподобання, що базується на будові та організації наших чуттів, ми називаємо чуттєвим вподобанням – тобто фізіологічним.

Отже, ми знаходимо в музиці передусім чуттєве вподобання в самих звуках, у приємному на слух звучанні. Це уподобання стосується не тільки одиничних, окремих звуків, а й гармонії. Деякі звуки [є] приємними, а деякі неприємними. Знов-таки [ми маємо] численні спроби з'ясування [цього стану речей]. Найновіші з цих спроб – це пояснення Штумпфа, що ґрунтуються на співзвучності й неспівзвучності певних звуків. Але без сумніву вподобання акордів за своєю суттю є так само чуттєвим уподобанням, як і вподобання одиничних звуків.

[3.]

Проте з часом, коли ми порівнюємо між собою кілька різних звуків, кілька різних акордів, що йдуть один за одним, у нас з'являється вподобання дещо іншого виду. Спробуймо натиснути кілька разів на ту саму клавішу, той самий акорд. Це швидко нам набридне. Тепер візьмімо ту саму клавішу, і натискаймо на неї, змінюючи силу удару. Це вже не так нудно (так само, коли той самий звук ми поступово посилюємо). Схоже спостереження, коли чуємо монотонне звучання дзвонів і [?] [шум?], наприклад, вітру з різною, перемінною силою. Що нам тут більше подобається? Власне, ця перемінність, розмаїтість, різнорідність. І тут ми стикаємося з основним законом психічного життя, який існує не лише в сфері чуттів, а має своє застосування скрізь. УатіаНв йгігсіаі¹³. Розмаїтість нас радує – в життєвій і розумовій сфері (тембри [музичного] строю, [?]); одноманітність нас засмучує. Отже, якщо ми маємо послідовність різних звуків, різних акордів, то ми маємо урізноманітнення. Це урізноманітнення може стати дуже багатим, якщо поперемінно [йдуть] різні звуки й різні акорди, якщо також [ми маємо] звуки й акорди різних тембрів, різних інтенсивностей, різних тривалостей. Отже, поряд із чуттєвим уподобанням у самому зву-

¹³ Розмаїтість приносить задоволення (лат.). – Прим. перекл.

чанні ми маємо ще вподобання розмаїтості звучання. А чим ця розмаїтість є більшою, багатшою, повнішою, тим більшим є вподобання; тим більше [вона] містить несподіваних речей. Нині прихильністю до розмаїтості пояснюється факт, чому навіть акорди, самі по собі неприємні, так звані дисонанси, можуть мати застосування в музиці. Вони переривають одноманітність приємних нашому слуху звучань і є допустимими тільки в формі такої перерви, тобто, вони мусять бути «підготовленими» й «закінченими».

Чим більше урізноманітнення, тим більше вподобання! Але за однієї умови, важливої знов-таки не тільки в музиці, а й в усіх життєвих і розумових сферах. Найбільш урізноманітненою є поверхня, вкрита різнокольоровими плямами. Та все ж таки ми віддаємо перевагу якомусь кольоровому малюнку (якщо не брати до уваги спеціальні випадки). Це тому, що урізноманітнення спричинює деякий неспокій, тягне нас і туди і сюди, розсіює нашу увагу, стомлює і виснажує нас – ми втрачаємо панування над цим багатим на подробиці нагромадженням найрізноманітніших чинників. Приємно мати урізноманітнене заняття, але хто щомиті повинен робити щось інше, той зовсім не є захоплений цим приємним. Отож, поряд з усім розмаїттям і багатоманітністю потрібно, однак, щось, що ці різні чинники поєднає, що надасть їм певної однорідності, певного ладу, такої певної структури, щоб у них не загубитися. Цим чинником у поєднанні кольорів є якийсь малюнок, якась структура; в музиці, в мелодії [?] цим чин-

ником є передусім ритм.

Ми маємо дуже сильну потребу в такому впорядкуванні розрізнених між собою вражень; тому навіть там, де враження даються без такої структури, ми самі, в своїй свідомості, ділимо їх на групи, привносячи в них ритм. (Показати на метрономі.)

Ритм сприяє тому, що розрізнена послідовність звуків чи акордів набуває певного зв'язку, що ті елементи, які звучать, поєднуються в певну цілісність, що в множині звуків й акордів з'являється якась структура, якийсь однорідний план. Бо всі ці звуки й акорди завдяки ритмові розпадаються на певні групи, на так звані такти, які за звучанням можуть і повинні між собою дуже різнитися, але ритмічно вони побудовані однаково.

Звичайно, ритм також підлягає урізноманітненню; жодний такт не будується так само, як інші, але всі вони мають ту саму засадничу форму (той самий метр). У такий спосіб мелодія, яка привносить у музику розмаїтість, завдяки ритмові отримує однорідність; у такий спосіб у ритмічній мелодії ми маємо те, що нам взагалі всюди і завжди подобається, а саме урізноманітнену однорідність, однорідність в урізноманітненні. Тобто один із загальних принципів естетичного уподобання – це вже не чуттєве, а естетичне уподобання, що ґрунтується на співвідношеннях. І ми знаємо, що мірою зростання багатоманітності виникає ще сильніша потреба з'єднати її в однорідну цілісність, щоб вона нам подо-

балася.

Утім ритм, який ділить мелодію на такти, тим самим не тільки надає звукам певної однорідності, а й водночас загрожує розірванням однорідності в іншому напрямі. Йдеться про те, що завдяки ритмові мелодія розпадається на такти; звуки, що належать до одного такту, вміщуються тим самим у певні рамки, утворюючи певну однорідну цілісність. А окремі такти? Вони, усі різні, тепер стоять поряд, ідуть один за одним. Ритм справді їх об'єднує, але чим довший ряд тактів, тим складніше їх об'єднати: набігає потік, хвиля тактів – і ми не можемо вже їх схопити в одну цілість! Тепер такти нас заповонюють так само, як перед цим звуки.

Але на це є рада, і якщо ряд тактів, що йдуть один за одним, має нам подобатися, ми повинні прислухатися до неї. Тобто ми повинні так будувати такти, щоб кілька тактів разом створювали знов-таки одну цілісність вищого порядку, а цілісності вищого порядку – знов-таки цілісності ще вищого порядку, (демонстрація на прикладі Cake-walk [Дебюссі?], Sirenenmotiv [?] [зі симфонічної поеми Дебюссі], лицар сонця [?]). У такий спосіб всі ці такти є зведені до певної єдності, зібрані разом, і це нам завжди і всюди подобається. У такий спосіб виникають так звані музичні фрази, потім музичні фрагменти і т. д. – і в результаті окрема наука [про ці цілісності], наука про музичні форми. (Соната, менует, вальс.) У всіх цих цілісностях, починаючи від музичної фрази, подобається нам власне те, що це – єдине ціле,

складене з розмаїтих елементів; і подобається нам [омінаючи чуттєве вподобання самих звуків] все те, що увиразнює ця єдність, а разом із нею і різнорідність. Наприклад, симетрія двох фраз (Симфонія Гайдна «Mit dem Paukenschlag»), далі аналогія (Cake-walk).

У такий спосіб може утворитися величезна багатоманітність послідовності звуків і тактів, проте тут не буде безмежного роздолля, а буде певна однорідність, певна цілісність («нескінченна мелодія» Вагнера, те саме у Ліста).

Усе те, що до цього було сказано, стосувалося одноголосної ритмічної мелодії. Ми побачили, яка тут є велика кількість речей, які нам подобаються чи то з позицій чисто чуттєвих, чи то на підставі певних загальних законів психічного життя. Але ми ще не вичерпали всіх безпосередніх чинників.

З гармонією, з багатоголоссям, додається новий чинник, який рівною мірою викликає як чуттєве вподобання, так і урізноманітнення. Уже сама зміна одно- і двоголосся, дво- і триголосся, динамічне відтінення, виведення різних голосів у різних тембрах ([на] різних інструментах, змішаний хор), різні ритми, [все це] дає нечувану багатоманітність. Далі [додається] величезна кількість співвідношень двох голосів (паралельний рух, [?]). І знову консонанс (співзвучність) поєднує їх в одну цілісність і все це є тим, що поєднує такти, фрази, музичні фрагменти.

Отож, те, що ми безпосередньо чуємо, уявляється нам як

багата, взята в рамки тканина звуків, яка доходить до наших вух. Ця однорідна багатоманітність нам подобається; наша свідомість любить усякі можливі комбінування, схоплення зв'язків і відношень, особливо між чинниками, які вже самі по собі є приємними. І тут [є] ще одна річ. Цілісність розкривається перед нами тільки поступово, звідси певне напруження зацікавленості, очікування несподіванки (модуляція з *des* на *f*), які нас задовольняють; отож, тут [додається] новий чинник уподобання (ритмічне, мелодійне, гармонійне, динамічне напруження).

[4.]¹⁴

Але це не все, що нам подобається в музиці; наразі ми розглянули безпосередні чинники, а тепер перейдемо до опосередкованих.

Голос є рушійним чинником. Від сильного удару ми здригнемось, підскочимо. Звук також діє подібним чином. Акцентовані звуки «йдуть нога в ногу» [повторюємо такт головою]. Різні танцювальні ритми. Це приємна річ, яка вносить пожвавлення, наче реальний рух. Це знову-таки нам подобається. [Марш].

Рух є водночас вираженням почуттів. Пригнічення, сум – у повільних рухах, радість, веселість – у прискорених. Отже,

¹⁴ Цей розділ швидше за все написаний у формі тез та є незавершеним. – Прим. перекл.

ритм і темп нагадують нам такі почуття – поряд із грою звуків у вухах відбувається гра почуттів у душі. Поважність, величність, спокій і лагідність, поживалення. Зміни почуттів.

Динаміка звуків також нагадує нам динаміку почуттів; на-ростання, спадання – заспокоєння (контраст, Похоронний марш Шопена).

Навіть деякі акорди, [наприклад] дисонанс [?], узгодженість і гармонія в переносному значенні. Мажор. Мінор. Навіть одиничні звуки: низькі [виражають] щось серйозне, високі – менш.

Сюди додаються також звуки, що нагадують людський голос. Крім того, музика може імітувати інші звуки: грім, шум морських хвиль, рух води (Мелузіна [Мендельсона?]).

Отож, музика викликає в нас цілий світ почуттів і думок – досить невизначених, але і ця внутрішня розмаїтість нам зазвичай подобається.

Часто також [це спрямовується] в конкретнішому напрямі: назва твору «програмовий путівник», текст, пісня, опера (слова і рухи; смисл). Утім, це вже не [є] чиста музика.

Отже, [існує] величезна кількість речей, які нам подобаються в музиці. А тим більше, що те, що нам так подобається, зовнішня гра звуків і внутрішня гра почуттів, по суті, аж ніяк нас не обходить. Життєві комбінації, перебіг почуттів у житті – це важка і зазвичай важлива річ. У мистецтві це дає нам повноту життя, рух, багатоманітність – але без реальності. І це, можливо, най-прекрасніше.

я вже не буду говорити про відношення музики до інших мистецтв, а лише завершу ремаркою: музика [є] найпоширенішим (потреба вираження) з усіх мистецтв: (1) її найбільше слухають, (2) її найбільше виконують. Але існує небезпека її механізації.

Переклад з польської Ольги Гончаренко¹⁵

¹⁵ Перекладач висловлює щиру подяку Поплавській-Мельниченко Юлії Вікторівні кандидату мистецтвознавства, доценту кафедри теорії та методики музичного мистецтва Хмельницької гуманітарно-педагогічної академії за неоціненну допомогу в перекладі цієї лекції Казимира Твардовського.

Чому знання – це сила?

Лекція на відкритті Публічних університетських лекцій у Львові 10 листопада 1912 року

Один із найбільших мудреців усіх часів, який жив у IV ст. до Різдва Христового в Греції, Аристотель, розпочинає одну зі своїх праць реченням: *Pantes antropoi ton eidenai oregontai physei*. Усі люди за своєю природою жадають знання – або іншими словами: кожна людина має вроджений потяг до знання. Це є однією із найвідоміших та найпоширеніших істин, і на кожному кроці ми зустрічаємо факти, які її підтверджують. Хлопчик, який розламає подаровану йому іграшку, щоб зазирнути досередини, перехожий, який побачивши збіговисько, сам приєднується до нього і втискається у натовп, аби побачити, що там сталося, юнак, який, затамувавши подих, читає повчальну книжку, щоб здобути найбагатші відомості, мандрівник, який вирушає, ризикуючи життям, у далекі та невідомі краї, аби вивідати таємницю їхнього укладу та населення, вчений, який зрікається усіх насолод життя і повністю віддається дослідженню обраних ним проблем, мудрець, який наодинці із собою, далеко від людей та світу, розмірковує про сутність буття – всі вони прагнуть знання. Вони хочуть досягнути знання, вони прагнуть дізнатися, чим

є щось, яким воно є чи було, чому є таким, а не іншим. Вони всі хочуть заспокоїти свою цікавість, яка не дає їм спочити доти, доки вони не дізнаються про те, про що прагнуть дізнатися – цікавість, яка заспокоївшись в одному напрямку, звертається до іншого, невинно наказуючи людині здобувати щораз нове знання. Ця цікавість часто буває дуже невибагливою, а інколи сягає найбез-донніших глибин і найвищих вершин, до яких людський розум взагалі здатний піднятися – але так чи інакше, чи йдеться про незначні чи про великі речі, у тій чи в іншій формі усі люди за своєю природою жадають знання.

А жадають його, перш за все, заради нього самого, не думаючи одразу про побічну його користь. Тому що саме заспокоєння цікавості, саме пізнання чогось нового є для людини великою приємністю й приносить їй неабияке задоволення. Простий люд не раз насміхається із вчених, які скніють над проблемами, розв'язання яких, як говориться, нікому нічого не принесе, – але цей люд забуває, що і йому нічого не приносить, коли він дізнається ім'я самогубця, труп якого знайдено в лісі, або як виглядають далекі краї, що ними він мандрує у кіно – це йому нічого не дає, окрім, власне, щирого задоволення, яке впливає із заспокоєння цікавості, потягу до знання. Однак помилявся би той, хто вважав би, що ми володіємо потягами лише для того, аби ті слугували нам джерелом задоволення, яке виникає на основі їх заспокоєння. Це задоволення є приманкою, яка схиляє нас до за-

спокоєння потягів, хоча саме їхнє заспокоєння поза задоволенням, пов'язаним із ним, має набагато глибше значення і набагато більшу важливість. Бо дії, за допомогою яких ми заспокоюємо наші потяги задля, — як нам здається, — самого лише задоволення, потрібні або для підтримування і розвитку нашого власного життя, або для підтримування і розвитку життя людства. Достатньо згадати собі роль, яку відіграє в нашому житті потяг до їжі, який проявляється в голоді, заспокоєння якого приносить нам таке інтенсивне, таке велике задоволення. Однак ніхто не скаже, що ми їмо лише з тією метою, аби принести собі задоволення. Бо їмо, щоб не померти з голоду, щоб вижити.

Отже, набуття знання багато у чому є подібним до харчування, і ця подібність проявляється у цілій низці метафор, які використовує наша мова, говорячи про знання та його набуття. Ми називаємо порожньою голову, якій бракує відомостей та знання, так само як порожнім є шлунок. Йому треба їжі, так само як і порожній голові треба духовної, розумової поживи. Сьогодні найбільш поширеним засобом розумової поживи є книжки, адже над королівською бібліотекою у Берліні прусський король, смертельний ворог нашого народу, але дбайливий просвітитель власного народу, помістив напис: «Миїтішепіиш зрітіїш». В релігійній літературі навіть говориться про духовну поживу. А найвищі навчальні заклади, тобто університети, один з яких, наш Львівський університет Яна Казимира, сьогодні запросив панство на цю

зустріч, називають Alma mater – матір'ю, яка живить, бо звідси виходить, безпосередньо чи опосередковано, пожива для духу і розуму для усіх представників народу і суспільства.

І так само як від доброї їжі організм росте і розвивається та з кожним днем все більше набирається сил, так і розум, живлячись духовною стравою, набуває знань і збагачується відомостями, й щодня зростає на силі. Ці сили духу слугують, так само як і сили тіла, найпростішим життєвим потребам та їхньому заспокоєнню. Боротьба за існування уже на найнижчих щаблях розвитку індивіда потребує не лише сильних пліч, але також і знання про те, як, коли і де ці сильні плечі застосовувати. І вже тоді людське знання, набуте з досвіду, стає, окрім добре розвинутих м'язів, тією силою, котра гарантує людині перемогу у наступальній та оборонній війні з дикими звірами чи з ворожими племенами.

У ті прадавні часи, коли людина з кожним днем набувала якогось нового досвіду, розширюючи тим самим свої знання, одного разу вона відкрила таке знання, завдяки якому почуття її власної сили і могутності непомірно зросло. Людина дізналася, що вона може видобувати вогонь, і дізналася, в який спосіб. Знання про це було для неї величезним досягненням. Адже стаючи володарем вогню, людина здобула засіб відлякування звірів, приготування страв, обігріву, обробки металу і так далі – достатньо, аби знання про те, що і як [можна] видобути вогонь, багатьма істориками культури вважалося одним із найважливіших кроків, котрий люд-

ство зробило у своєму розвитку. Усвідомлення великої ваги цього нового знання знайшло своє вираження в оповіді про Прометея, який нібито приніс людям вогонь з неба, і за це повинен терпіти жорстоку кару. Бо вогонь – це зброя така потужна, що боги не без тривоги бачать її в людських руках, у них прокидається заздрість через те, що вони вже не самі володіють вогнем і світлом.

Але цей вогонь і це світло, котрими людині вдалося заволодіти проти волі богів, є одночасно символом знання загалом. Вогонь розсіює темінь, перед ним розступається усілякий морок, і знову ж ми зустрічаємо в людській мові багато виразів, в яких знання порівнюється зі світлом, що пломенить зі світоча. Так мовиться про світоч знань, про світло розуму, про просвіту широких суспільних верств, мовиться про освіту і про з'ясування темних загадок, про добу Просвітництва і про ясну думку. Ці метафори мають своє джерело у спорідненості слів, в яких йдеться про знання і бачення¹⁶. Достатньо навести слова «бачити і знати» [шбгіес і 'ієбгіес], аби це зрозуміти. І так, як світло у прямому значенні цього слова дозволяє нам бачити те, чого ми не бачили у темряві, так само і будь-яка просвіта нашого розуму, будь-яке дане нам пояснення, будь-який набутий нами досвід і будь-яке з'ясування дозволяють нам знати те, чого ми

¹⁶ У польській мові слова «wiedza» (знання) і «widzenie» (бачення) мають спільне походження. В українській мові їхня спорідненість утрачена, хоча її ще можна простежити на прикладі відповідної пари слів «відати» і «видіти», остатнє з яких є діалектизмом. – Прим. перекл.

перед тим не знали. Тому не можна дивуватися, що подібно до того, як вогню і світлу міфи приписують надприродне походження, виводячи їх від богів, так само і усяке знання, згідно із первісними віруваннями, таїться на небесах і через богів стає доступним людству. Майже у кожного народу зустрічаємо віру у якогось Бога, котрий наділив людей першопочатками знання.

Таке розуміння походження знання слугує доказом переконаності у тій великій силі, якою є усяке знання. А подальші докази походять уже не з міфології, а з цілої низки історичних фактів, які засвідчують, що протягом довгих віків ті, хто володіли знанням, ревниво його оберігали, щоб зберегти усю його силу для себе і не ділитися нею з іншими. Спочатку всяке знання, яке хоч трохи перевищувало звичайний запас знань, належало жерцям, котрі старанно приховували його від цікавих, і лише в межах своєї касты, свого стану передавали його із покоління в покоління. З тих часів збереглося ще поняття таємного знання, прихованого від очей профанів, не доступного нікому, хто не належить до його хранителів. Навіть сьогодні існують ще залишкові прояви такого стану речей, наприклад, у факті заборони, яка діє у деяких навчальних закладах, на навчання чужоземців, або в небажанні, з якою деякі діячі усе ще дивляться на зменшення безграмотності та поширення освіти. Це небажання зовсім не впливає із турботи про спокій і щастя тих неосвічених досі верств, але з побоювання втратити виключний чи пере-

важний власний вплив, зі страху, породженого думкою, що сила знання стане доступною тим прошаркам, котрі досі його не мали.

Таким чином переконання про те, що знання є силою, безсумнівно існує, і англійський філософ, який першим, у дещо іншій формі, висловив думку, що знання – це сила, не сказав нічого нового, а лише точно передав словами те, що люди більш чи менш виразно усвідомлювали з давніх давен.

При тім цей англійський філософ, Френсіс Бекон з Веруламу, мав на увазі певний вид і напрямок знання, а саме: природничо-технічне знання. Справді, у цій сфері сила знання найбільше впадає у вічі, тому ми знову пригадуємо міф про Прометея, який навчивши людей видобувати вогонь, збагатив їх власне природничо-технічним знанням. Здобуваючи знання у сфері природничих наук і їх технічного застосування, людина опановує сили природи, приборкує їх і робить їх слухняними собі. Як це відбувається – легко зрозуміти. Спостерігаючи за перебігом явищ і подій у природі, людина стверджує, що між певними явищами і подіями виникає сталий зв'язок; стверджує, наприклад, що між напрямком, в якому плине ріка, і формою поверхні землі виникає сталий зв'язок, який полягає у тому, що ріка завжди плине від вищих до нижчих частин місцевості; стверджує, наприклад, що дуплистий стовбур дерева тримається на поверхні води – а зробивши ці відкриття, людина використала їх з метою перенесення і себе, і різного вантажу з місця на місце за допомо-

гою стовбура і води. На перший погляд, це дуже примітивне знання, яке стосується доісторичних часів людства, але все ж таки на це знання спираються усі дослідження, обчислення і конструкції інженерів, які необхідні для створення сучасних водних шляхів, судноплавних каналів, найпотужніших кораблів тощо. Знання пояснює нам умови, від яких залежать певні події та явища; як тільки ми одного разу пізнали ці умови, то можемо довільно створювати ці події та явища мірою того, наскільки ми власне зможемо реалізувати потрібні для цього умови. Інколи також знання цих умов дозволяє нам не допустити виникнення якогось небажаного явища, або події, або ж це явище, чи подію затерти, усунути, відповідно до того, наскільки саме такі умови є необхідними для події чи явища. Наприклад, знання про те, що необхідною умовою виникнення певних хвороб є мікроорганізми, дозволяє нам побороти ці хвороби за допомогою знищення цих мікроорганізмів; знання про те, що кисень є необхідною умовою горіння тіл, дозволяє нам приборкувати пожежу. Знання про те, що необхідною умовою виникнення звуку є коливання якогось тіла, що звук переноситься завдяки коливанням повітря, а далі – знання про умови, від яких може залежати передача коливання іншим тілам, разом створили телефон, що є нічим іншим, як пристроєм для реалізації умов, за допомогою яких звукові хвилі можуть виникати у місцях віддалених від того місця, де вони виникають початково. І що за сила прихована в цьому пристрої, завдя-

ки якому ми можемо розмовляти з людьми, котрі перебувають за сотні кілометрів від нас, так ніби простору, що відділяє нас від них, зовсім не існує! І чи треба згадувати про грамофон, про аероплан, аби торкнутися найновіших досягнень людського знання і техніки після стількох інших, таких як парова машина, телеграф та інші. Ми занадто звикли до цього всього, уже ніщо нас не вражає, та все ж мить роздумів над цим дозволяє нам усвідомити величезну силу усіх цих відкриттів та винаходів, в яких відповідне застосування наших знань про умови явищ і подій дозволяє нам у певних межах довільно творити ці явища та події! І аби цю силу знання відчути, достатньо пригадати собі наше безсилля у тих випадках, в яких ми або не знаємо достатньо умов якихось подій, або ж не знаємо способів їхньої реалізації. Так відбувається у сфері метеорології. Ми просто не знаємо, чому цього року маємо тепле і сухе літо, а іншого – холодне і вологе, чому однієї осені маємо ранні морози і сніги, а друга – дарує нам розкішне бабине літо. А коли б ми навіть знали, від яких умов залежить та чи інша погода і стан атмосфери, то імовірно не змогли б реалізувати цих умов і таким чином довільно викликати бажану погоду. Згадуючи собі про нашу немічність у цьому випадку, а також у багатьох інших, наприклад, щодо певних захворювань, таких як рак тощо, тим більше ми будемо тішитися, що є стільки випадків, в яких уже сьогодні знання відкрило нам спосіб довільного, у певних межах, створення чи усунення подій та явищ.

Наскільки великою є сила саме природничо-технічного знання, навчає нас ще й історія тих найновіших часів, коли його велетенський розвиток потягнув за собою також і велетенські перетворення економічних, політичних, загально-суспільних і культурних відносин. Форми виробництва, взаємовідносини верств і станів, стосунки між найвіддаленішими країнами і народами – все це зазнало далекосяжних змін завдяки природничому і технічному знанню, яке відкриває нам умови явищ і дозволяє нам, створюючи ці умови, створювати також бажані для нас явища, або усуваючи ці умови, усувати небажані явища. Адже тут сила знання полягає у тому, що воно робить людину ніби співтворцем реальності, дозволяючи їй при формуванні цієї реальності здійснювати вплив тим сильніший, чим ширшим і глибшим стає її знання, і чим досконалішими внаслідок цього стають технічні засоби у найзагальнішому значенні цього слова.

Але знання проявляє свою силу не лише там, де воно дає нам можливість впливу на перебіг подій. Дуже часто такий вплив є неможливим, бо неможливим є довільне створення або придушування умов, від яких залежить перебіг подій. Попри це, саме вже знання цих умов є безмірно цінним і дає людині велику силу і могутність. Зараз я поясню це на прикладах. астроном, який точно знає, від яких умов залежить затемнення сонця або місяця, попри знання цих умов, не може довільно викликати жодного затемнення, як і жодному довільно запобігти. Незважаючи на це, знання цих умов є

незмінно цінним. Чому? Бо дозволяє заздалегідь найточніше визначити день, годину, хвилину і секунду початку і закінчення затемнення. Так само знання того факту, що Земля має кулясту форму, дозволило Колумбу заздалегідь визначити, що станеться, коли він постійно в тому самому напрямку почне рухатися її поверхнею на захід. Тому знання дає нам дивовижну здатність сягати у майбутнє і передбачати його. Незважаючи на те, чи ми можемо в даному випадку впливати на це майбутнє, і довільно його формувати згідно із нашими бажаннями, сама можливість передбачення є для нас річчю надзвичайно бажаною, адже дозволяє нам відповідно поводитися, приготуватися до цього майбутнього, аби уникнути конфлікту з тим, що буде. Напевно, що затемнення сонця і місяця нас мало цікавлять – але вже приклад Колумба навчає нас, яким важливим є вміння передбачати, і таких прикладів є дуже багато. Достатньо згадати про регулярну зміну пір року, дня і ночі, припливу і відливу моря, аби усвідомити, наскільки знання регулярності, що панує в природі, є для нас необхідним, і наскільки сильно воно допомагає нам у належному влаштуванні нашого життя та діяльності. А треба ще взяти до уваги те, що й всі вищенаведені приклади, в яких людина виступає як співтворець реальності, також містять у собі це передбачення, оскільки ми сподіваємося, що створивши певні умови, створимо також і бажану реальність. Тому знання про закономірний зв'язок між умовами подій і самими подіями, тобто загально кажучи, знання

про закони природи, дозволяє людині передбачати майбутнє, передбачати, а не вгадувати. Через це французький філософ Конт також сказав, що «savoir c'est prévoir» – «знати означає передбачати». І чи ця здатність передбачати майбутнє, яку дає нам знання, не є величезною силою? Знову ж достатньо подумати, що було б, якби це знання у нас забрали, коли б ми зовсім нічого про те не знали, що відбудеться через годину, завтра, за тиждень і так далі, коли б не знали, чи зійде завтра сонце, чи через тиждень іще існуватиме людство тощо. Тоді б життя зупинилося і завмерло, адже тоді ми також не знали б, чи споживши страву, вгамуємо голод, чи поспавши, відчуватимемо себе бадьорими, чи звернувшись до когось мовою, якою досі до нього промовляли, він нас зрозуміє, чи сівши до трамваю, що їде у напрямку до Личакова, не заїдемо до головного вокзалу і так далі. Тож знання про те, що буде, яке спирається на знайомство із законами природи, є просто умовою життя, необхідною основою нашого побуту, а отже є тою силою, від якої залежить усе наше існування. І є нею тому, що навчає нас передбачати і тим самим уможливорює для нас цілеспрямовану діяльність, відповідну поведінку і пристосування до даної реальності.

Але реальність, яка нас оточує, це не лише природа, це також і люди – такі, як і ми. І не лише на сили природи нам треба зважати, але й на людей, які живуть поряд з нами і які мають таке ж саме право на життя, як і ми. Без сумніву, що й людська діяльність підпорядковується закономір-

ності, і що докладне знання цієї закономірності дозволило би нам у подібний спосіб впливати на людей і передбачати їхні дії, як впливаємо ми на природні явища, або їх принаймні передбачаємо в певних межах. Почасти можемо це робити й тепер. Деякі люди досить добре володіють цією здатністю, і цим особам ми приписуємо глибоке знання людської душі; кажемо про них, що вони грають на людських серцях, як на музичному інструменті. Такими і подібними до них зворотами ми висловлюємо переконання у великій силі, якою є докладне знання законів, що керують людською душею, тобто психологічних законів. Брак цього докладного знання призводить до того, що дуже часто ми є безсилимими щодо інших людей: не можемо ані керувати ними так, як ми того хотіли б, і навіть не можемо завжди передбачити, що вони в даних обставинах зроблять, і тому ми приречені на крах наших планів, прикрі несподіванки, розчарування тощо. Тому також вплив, значення, влада великих державних мужів, видатних політиків, вождів і провідників народів полягає передусім у тому, що вони є добрими психологами, що вони досконало знають, як переконати людей і як їх підкорити собі. Найвиразніше ця сила проявляється у великих творцях релігії і у великих мудрецах, які цілковито усвідомлюють найпотайніші та найсуттєвіші потреби людських душ, і вміють завдяки цьому здобути над ними далекосяжний вплив, який триває протягом століть і тисячоліть. І видається безсумнівним, що влада над людськими серцями,

керування людськими душами, є однією із найбільших сил, доступних людині. З цього також випливає цінність і значення тих галузей знання, котрі, як наприклад історія, вчать нас пізнавати душі людей і колективні душі народів, їхнє життя і примхи долі, і відкривають нам таємниці їхніх мотивів і намірів. І тому, хоча історик має справу з минулим, але він працює для сьогодення і для майбутнього, адже насправді історія *magistra est vitae* – історія вчить нас життя.

Якби ми більше нічим не завдячували знанню, окрім того, що воно дозволяє нам впливати та реальність і передбачати майбутнє, і дозволяє нам це робити як у сфері природи, так і – хоча, може, й меншою мірою – у сфері людського життя, вже цього було б достатньо для проголошення гасла, що знання – це сила. Але даючи нам усі ці вигоди і наділяючи нас такими великими можливостями впливу, освітлюючи нам дорогу життя, аби ми могли охопити поглядом напрямок, в якому йдемо, і могли побачити знаряддя праці, що лежать на дорозі, воно одночасно розсіює морок і тим самим звільняє нас від того неприємного відчуття, яке породжує в кожній людині таємнича темрява. а такою темрявою є численні хибні судження та забобони, які походять з дитячого віку людства, і тримаються тим затятіше, чим слабше променіє світло знання та освіти. Ці хибні судження та забобони обмежують людину, отруюють їй життя, паралізують сміливий політ думки – і дуже часто вони зводять її на манівці, кажучи їй марнувати час і сили на досягнення недо-

ссяжних речей. Якою бідною є, наприклад, людина, яка боїться чарів, боїться числа 13, жахається, коли хтось подає їй руку через поріг – як шкода сил і часу людини, котра все своє життя витрачає на те, щоб за зірками визначити власне чи чуже майбутнє, або ж скніє над комбінаціями лотерейних чисел, або над винайденням універсальних ліків від усіх хвороб! Ці хибні судження, забобони і змарновані зусилля – смішні, але вони не є чимось висмоктаним із пальця і, можливо, не треба навіть виїжджати за межі Львова, аби зустрітися із ними. Існують також хибні судження іншого виду, від яких нас знання почасти звільнило, а почасти лише зараз починає звільняти. Такими хибними судженнями були переконання про можливість віднайдення квадратури кола, або можливість створення вічного двигуна – таким хибним судженням є переконання, буцімто можна знайти таку форму суспільного устрою, яка б однаково задовольняла усіх людей. Знання – мірою свого розвитку – звільняє нас від такого виду хибних суджень; кожен його крок вперед звільняє людство від тої чи іншої примари, яка тяжіє над ним. Зрештою, кожен з нас має не одну примару, яка отрує його життя. І нам здається, що ми маємо право вимагати, аби інші люди у своїх судженнях, переконаннях, намірах і захопленнях погоджувалися з нами. Де ми бачимо відмінність у поглядах, там стараємося наш погляд накинати іншому, а коли нам це не вдається, коли інший залишається при своєму, починаємо якимось менш приязно, ніж перед тим, ди-

витися на нього, навіть починаємо відчувати до нього зневагу, вважаючи, що йому бракує або достатнього рівня інтелекту, або освіти, або навіть підозрюючи його у злій волі. Звідси залишається лише один крок до засудження такої людини. Таким чином уся наша поведінка такого виду ґрунтується на фатальній помилці, психологічно зрозумілій, але аніскільки цим не виправданій; на хибному судженні, що те, що ми робимо, мислимо, чуємо, любимо, чого хочемо, прагнемо – краще, цінніше, важливіше, ніж те, що мислять, чують, люблять, чого прагнуть і хочуть інші. Так здається кожному з нас, і тому так важко людям порозумітися. Але щойно ми спроможемося піднятися до ґрунтового знання про наше місце серед інших людей, щойно усвідомимо, що а priori, ми не маємо жодного права вважати свою думку кращою за думку іншого, свою волю ціннішою за волю інших, ця примара, яка походить із несправедливих претензій до нашого оточення, повинна зникнути, і тоді ми відчуваємо дивовижну легкість і свободу духу та дії. Тоді також зрозуміємо велику правду, яку відкриває нам французьке прислів'я: *tout comprendre, c'est tout pardonner*. Хто все розуміє, той все пробає; це означає: не засуджує іншого, нічого не ставить йому на карб, не хвилюється, не гризеться, не казиться і не кидається, коли інший не робить того, чого він хоче, або коли чинить наперекір його намірам.

Але цей принцип можна застосовувати не лише до людей, але й до всього світу, з яким ми стикаємося у нашому житті.

Бо не лише люди часто руйнують наші плани, але до цього спричиняється також і так званий перебіг подій, так звана доля, до цього спричиняються обставини, умови, стосунки тощо. І знову ми потребуємо ґрунтового знання про те, в яких межах ми можемо впливати на цей перебіг подій, і де закінчується наша над ним влада. Всяка боротьба зі своєю долею, всяке відчуття незадоволення, скривдженості, всяке биття головою об стіну, є проявом хибного судження, нібито це могло щось у даному становищі змінити. А тим часом це все лише утруднює нам точне орієнтування у даному становищі і вибір засобів, які могли б принаймні згладити його негативні сторони. Той же, хто знає, що стурбованість і сум, заламування рук і нарікання ніколи ще ані на йоту не змінили існуючого стану речей на кращий, той не марнуватиме своїх сил на подібні заняття. І тоді він відчує у собі дивну силу і могутність, яка ґрунтується на тому, що цей жереб, цей перебіг подій не здатні повалити його на землю, що він із погідним і спокійним виразом обличчя підставляє груди під усі удари, які йому загрожують, що ніщо не зможе вивести його з рівноваги.

Таке знання дає людині найбільшу силу і могутність, адже робить її незалежною від речей, на які вона не може впливати, робить її вищою за усе те, чому, заплутана у хибних судженнях щодо її відношення до світу, підпорядковується людина; піднімає її над почестями, майном, людським визнанням і над прив'язаністю до власного життя. Таку людину

римський поет оспівує так: й тоді, як валиться весь світ, вона своєї не утратить рівноваги.

Тож знання є силою не лише тому, що дає нам можливість передбачати майбутнє і владу над природою і людьми, але також і тому, що вивільняє нас з-під влади усього того, над чим ми самі не можемо мати влади. І тим самим забезпечує нам задоволення і рівновагу розуму, тобто те, що, якщо й не є повним щастям, але найбільше до нього наближається. І кожен, напевно, погодиться, що те, що може нам дати щастя або замінити його, мусить бути все ж таки великою силою. Тому такою великою силою є, окрім усього психологічно-гуманістичного знання, знання філософське. Саме воно звільняє людину від хибних суджень, оман і помилок, яких ми припускаємось так легко, звертаючи увагу на зовнішній бік речей і досліджуючи лише їх поверхню; саме воно навчає нас завжди досягати суті людських справ і ставитися до них відповідно до їхньої правдивої вартості. Саме воно зцілює нас від дурної зарозумілості, через яку нам здається, що власне ми є віссю, довкола якої обертається життя. Тому також відкриття Коперника, яке перенесло Землю із центру всесвіту, має таке велике філософське значення – це філософське знання показує нам цілісність всесвіту, маленькою частинкою якого ми є, і водночас каже нам радіти, що в цій цілості, в цьому всесвіті, ми маємо своє місце і своє завдання для здійснення. І хоча сила, що впливає з такого знання, є незмірно великою, вона не перешкоджає нікому іншому у

здобутті такої ж сили; тож прагнення до такої сили може бути справою усіх.

Дорога до філософського знання, яке дає таку життєву силу, є довгою і важкою. Не одразу його можна здобути, і не з самих лише книжок і лекцій. Але дорога до нього відкрита кожному і, з якого б пункту людина до нього не наближалася, кожен крок зроблений у напрямку серйозного навчання, у напрямку здобуття знань, а тим самим і орієнтації у світі, є одночасно кроком до тієї ідеальної мети людського життя, до якої зводяться усі прагнення до знання, до сили і до щастя.

Переклад з польської Ігоря Карівця

Основи людського знання¹⁷

Ми не знаємо та й ніколи вже не дізнаємося, коли саме людина розпочала наукові дослідження. Однак людський розум протягом століть описував дедалі ширші кола і сьогодні майже немає речі, якої б не торкнувся допитливий розум. Ми маємо, з одного боку, теорії про початок і кінець світу, а з другого, багато людей ціле життя присвячують встановленню давності рукописів, автори яких заслуговували би більшої похвали, коли б узагалі нічого не написали.

У питанні людських досліджень зустрічаємо явище, яке є чимось більшим, ніж випадок, а саме, що критика засад людського знання виникала або розвивалася лише тоді, коли людські дослідження скеровувалися до тих галузей знання, які сьогодні охоплюються загальною назвою «природничі науки», і коли людина на основі цих наук почала робити такі висновки, які вимагають зовсім іншої основи, аніж певних спостережень властивостей фізичного світу. Як довго грецькі філософи обмежувалися пошуком матерії, з якої складається всесвіт, спростовували одне одного, але не піддавали сумніву своє право займатися такими дослідження-

¹⁷ Акт. Т. 15, 55. Доповідь, яка була прочитана в Польській бібліотеці у Відні. Без дати. Імовірно до 1915 року. Текст польською мовою, 24 окремі листки, формату 21x17, почерк від руки односторонній. Написано рукою дружини К. Твардовського.

ми. І тільки тоді, коли Емпедокл чи Геракліт на основі позірної будови світу почали ворожити про його майбуття, кінець і відновлення, з'явилися софісти зі своїм питанням: «На якій підставі ви це стверджуєте?». Відтоді філософія збагатилася ще однією, найважливішою, новою галуззю, теорією пізнання, яка є до певної міри брамою, що веде до будь-якого знання, бо треба заздалегідь усвідомлювати умови та межі людського знання, перед тим як про щось сказати: «Я це знаю».

Тож я старатимусь подати типовий вид способу, за допомогою якого ми доходимо до якого-небудь знання, і вказати, що в кожному випадку вважається підставою нашого знання, при чому зверну увагу на питання, що насправді може бути такою підставою, а що не може.

1. Перед тим як розпочати будь-яке дослідження, ми повинні мати предмет дослідження. Одні з цих предметів можна виміряти, зважити, обчислити, цілковито сприйняти чуттями. З цими предметами має справу фізика, зоологія, астрономія тощо. Інші ж предмети нашого знання не можна ні виміряти, ні зважити, ні обчислити, одним словом, їх не можна чуттєво сприйняти і належать вони до сфери філософських наук. Отже, першою умовою, першою підставою, необхідною для подальших досліджень, є точне визначення та докладний опис предмета або явища, які мають бути науково досліджені. І тут ми зустрічаємося із першою труднощію. Щодо предметів першого типу вона полягає в тому,

що опис предметів вимагає виділення окремих чуттєвих властивостей і треба сказати: цей предмет червоний чи білий, легкий чи важкий, м'який чи твердий тощо. Проте ми знаємо, що ці властивості не є якостями предметів, лише назвами для способу, в який ці предмети впливають на наші чуття. Те ж саме явище, діючи на око, дає відчуття барви, діючи на нерви вуха, дає нам відчуття якогось тону, а діючи на нервові закінчення органу дотику, може викликати у нас відчуття тепла чи холоду. Той самий промінь сонця, який потрапляючи в наше око, разить нас своїм світлом, на нашої руці викликає відчуття тепла; і ті ж самі незначні коливання струни, які сприймаються оком як дуже швидкий рух, вухо сприймає як звук, а шкіра людського тіла – як лоскотання, у чому кожен може легко переконатися, прикладаючи легенько палець до струни фортепіано, котра бринить. Може, не в предметах знаходяться ці чуттєві властивості; і те, що я сказав про барву і звук, також стосується, як неважко довести, ваги та об'єму всіх чуттєвих предметів. Ця обставина була вже здавна відома софістам, і один з них, Протагор, сучасник Сократа, сформулював її так: «Людина – це міра усіх речей».

Крім цього, ми знаємо, що людина чуттєво збуджена або хвора може мати відчуття певної барви, певного звуку, запаху, тепла, холоду і так далі, завдячуючи самій лише галюцинації, тобто без будь-якої зовнішньої причини, яка б і в органах чуттів інших людей викликала подібні відчуття. Тож те, що ми стверджуємо, наприклад, що маємо перед собою

предмет такої чи такої барви, ваги, величини і так далі, зовсім не є твердженням, яке спирається на чуттєвий досвід, а на два закони нашого розуму, а саме: 1) кожна річ має причину, 2) причинами так званих чуттєвих вражень (які, як само собою зрозуміло, не є чимось чуттєвим, а лише явищами розуму, адже ніхто не бачить червоної барви, відчуття якої має хтось інший, і яка існує лише в уяві того, хто її бачить) є предмети, які володіють тією властивістю, що за певних умов викликають ці чуттєві враження. Перший закон не походить із досвіду, бо кожне правило, яке спирається лише на досвід, є істинним лише умовно, тобто до тієї миті, коли якийсь новий підтверджений факт не каже нам змінити правило чи взагалі його відкинути. Так було, наприклад, із законом, який стверджував, що планети рухаються по колу. Проте закон, що кожна річ має свою причину, є безумовно істинним, є першим правилом нашої діяльності та мислення, і якби ми хоча б на мить засумнівалися в його істинності, то перестали б їсти, спати, говорити тощо, одним словом, створювати всі ті умови, які, як причини, викликають певні наслідки.

Але й друге правило не спирається виключно на досвід, адже, як я вже згадував, досвід вказує нам на ті випадки, які суперечать цьому закону. Отже, якщо з одного боку цей другий закон подібний до першого тим, що не спирається на досвід, то з другого боку він відрізняється від нього тим, що перший закон, так званий закон причиновості, є аксіомою,

тобто твердженням, якого не можна довести, але яке виключає будь-які сумніви, і в яке кожен повинен вірити, так само як і в те, що між двома точками можна провести лише одну пряму лінію, а це є геометричною аксіомою, яку також довести неможливо (приклад про два числа, які рівні третьому).

Другий же закон, далеко не такий чіткий та загальний, оскільки не виключає можливості винятків та модифікацій, вже не є аксіомою, а наслідком розумового інстинкту, причому вираз «розумовий інстинкт» має нам слугувати за визначення не витлумаченої для нас необхідності, яка змушує нас до того, що ми віримо у різноманітні речі і до різноманітних речей пристосовуємося. Так, наприклад, на основі цього розумового інстинкту ми сліпо віримо нашій пам'яті, хоча вона дуже часто вводить нас в оману.

Іншого роду трудністю є опис явищ, яких ми чуттєво не сприймаємо, психічних явищ. Тут, відповідно, спостереження є зовсім неможливим, тому що не лише ніхто інший не бачить явищ моєї психіки, але навіть я сам не спроможний спостерігати того, що відбувається в моїй психіці, під час того, як це відбувається. Якщо, наприклад, я хочу спостерігати яке-небудь відчуття смутку, злості, радості тощо, то тієї миті, коли в мені виникає цей намір спостерігати, відчуття смутку, злості, радості в мені згасає. Це є наслідком так званої «вузькості свідомості», яка в дану мить дозволяє спрямувати нашу увагу лише на одне психічне явище; також, наприклад, той, хто захоплений враженнями, спричиненими пре-

красним краєвидом, не чує у цей час того, хто до нього мовить. Тому, коли ми описуємо психічні явища, то покладаємося тільки на пам'ять. Наша віра у пам'ять, як я вже згадував, є наслідком розумового інстинкту, адже пам'ять не лише може нас настільки обманювати, що може подати нам розмаїті речі як такі, що з нами відбулися, хоча їх ніколи не було насправді; окрім цього, кожному відомо, як зовсім по-іншому річ зображується в пам'яті, аніж є насправді. Кожен, хто довгі роки не відвідував якогось місця і до нього повертається, спостерігає, що розмаїті речі постають перед нами інакше, аніж ми мали їх, як говориться «у пам'яті». Тож хоча при спостереженні психічних явищ час, протягом якого вони були зачеплені пам'яттю, є значно коротшим, все ж можна легко зрозуміти, що і тут не обійдеться без певних, хоча й невеличких, змін. І навіть не існує контролю за спостереженням, через те що інші не можуть підтвердити, наскільки докладно я описав свої психічні явища, а оскільки я сам описую їх лише з пам'яті, то головною засадою наук, які описують явища психіки, є пам'ять.

Таким чином ми бачимо, що вже там, де йдеться про закладання першого фундаменту людського знання, а саме, про констатування та опис перших явищ чи предмету, наш досвід відіграє дуже незначну роль і надає нам певною мірою лише здатність до того, аби ми могли застосувати вищезгадані закони нашого розуму. Адже на них спирається все описове знання, таке як ботаніка, зоологія, мінералогія, анато-

мія, географія тощо.

2. Однак згадані щойно науки займаються чимось більшим, аніж лише описом. Після опису йде класифікація. А опис, який би не поєднувався з класифікацією, або не уможлиблював би її, не мав би жодної наукової цінності. Так само можемо сміливо сказати, що знання, яке обмежується перерахуванням несисте-матизованих предметів, навіть якнайкраще та найдокладніше описаних, насправді не заслуговує називатися знанням.

Отже, якою є основа класифікації Безсумнівно, розуміння [wyobraźnia] типів [rodzajow] і видів [gatunkow].

Все, що з певних міркувань, якщо ці міркування є підставою поділу на види і типи, є подібним, утворює такий тип чи вид. Отож, підставою будь-якої класифікації є поняття типу і подібності, за допомогою якого предмети, котрі належать до одного виду відрізняються як певна цілість, від предметів, що належать до інших типів.

Ще нерозв'язаним залишається питання, чи людина приходить до поняття типу шляхом досвіду, тобто, бачачи розмаїті подібні між собою предмети і кажучи, зауваживши цю подібність, що ці предмети належать, з певних міркувань, до одного типу; чи людина, маючи від природи певні загальні поняття, намагається окремі явища і предмети підпорядкувати цим загальним поняттям. Але все ж таки про всяк випадок приймає рішення про те, до якого класу належить якийсь предмет на основі подібності, яку має цей предмет у

порівнянні з іншими предметами того ж класу. А оскільки подібність стосується ознак і властивостей предметів, тому треба у ній розуміти те, що я сказав вище про спосіб, яким ми пізнаємо предмети і властивості цих предметів, тобто, що закони нашого розуму відіграють при тому більшу роль, аніж самі предмети. У цьому випадку треба приписати тим більший вплив розуму, оскільки без розуму не було б порівняння, без якого, своєю чергою, важко було б говорити про подібність.

Тож і при класифікації, яка слугує засобом наукового пізнання, так званий досвід, дає нам певною мірою лише поштовх [rochor] до розумової діяльності, яка здійснюється згідно із законами, про істинність яких нам не говорить жоден досвід, але якому віримо, знову ж таки, у силу нашого інстинкту розуму.

3. Але вже Аристотель зауважив: людині не достатньо знати, що те чи інше існує в такий чи інший спосіб, але людський розум прагне знати, чому те чи інше існує в такий чи інший спосіб. Таким чином, людина шукає причину кожного явища. Вона шукає причину на основі переконання у безумовній істинності закону причиновості, тобто на основі, яка, як я намагався показати вище, не спирається на досвід. А дослідження, які мають на меті виявити те, що в даному випадку є причиною, повинні спиратися на такий досвід, про який я говорив на початку і для якого, саме цей закон причиновості є основою, незалежною від будь-якого виду досвіду.

Але не тільки те, що дослідження, які стосуються виявлення причин, вводять нас в оману як такі, що спираються на чуттєве підтвердження; тут виникають інші труднощі, які полягають у тому, що ми майже не спроможні створити таких умов, в яких би виявилася лише одна причина і лише один наслідок. У результаті цього майже кожен умовний дослід [doświadczenie warunkowe], кожен так званий експеримент, має похибки, усунення яких вимагає багатьох, спеціальних експериментів, які завжди ґрунтуються на тому ж самому, тобто на віднайдені закону причиновості в окремих випадках. Так, наприклад, фізіолог, бачачи, що деякі частини тіла після смерті роблять певні рухи, і прагнучи з'ясувати причину цього явища, повинен зважати на різні можливості. Причиною цих рухів можуть бути електричні розряди, що виникають в матеріалі, на якому лежить труп, або ж ті, якими завжди насичене повітря; причиною також можуть бути різноманітні властивості організму, про які вчені ще навіть і не здогадуються; нарешті, причиною може бути і та обставина, що в гаданому трупі остаточно не припиняються процеси життєдіяльності саме в ту мить, яку ми називаємо смертю, і що він так само і після цієї миті за певних умов здійснює певні рухи, як ми знаємо, наприклад, що у небіжчика ростуть волосся та нігті. Отже, щоби мати змогу сказати з великою певністю, що саме це, і ніщо інше, є причиною по смертних рухів, треба усунути вплив усіх інших можливих причин і спостерігати за трупом лише під впливом однієї га-

даної причини, що часто неможливо здійснити.

До того ж ми можемо припустити, що можуть діяти причини, про існування яких ми не маємо поняття.

Інша трудність у віднайдені причин полягає в тому, що ми схильні до підміни причини якогось явища його передумовами [warunkami]. Так, наприклад, коливання струни необхідне для того, аби ми, виключаючи можливість галюцинації, почули якийсь звук, та цього недостатньо, адже ще треба мати відповідно влаштований орган чуття, у цьому випадку вухо, але ще й цього не достатньо, бо хоча струна коливається та існує цей орган слуху, проте людина не чує звуку, якщо є, наприклад, непритомною. Що у цьому випадку слід вважати причиною, а що лише передумовою, не так легко з'ясувати, як декому це здається. До яких помилок може призвести підміна причин передумовами, бачимо в теоріях матеріалізму. Тому що матеріаліст, бачачи, що після знищення певних частин мозку певні розумові функції більше не проявляються (що вони перестають існувати, цього ніхто не може стверджувати, бо можуть існувати й надалі, не проявляючись), стверджує з тріумфом: «Отже, я відкрив причину розумової діяльності; нею є мозок», і цілковито забуває про те, що кожен, навіть найрадикальніший ідеаліст визнає факт, що без мозку розумові функції людини не можуть проявитися, тільки лише, що найрадикальніший ідеаліст виявляє в цьому випадку більше притомності і холодної критики, ніж позитивістський матеріаліст, оскільки стверджує тільки те,

в чому переконався, а саме, що мозок є лише умовою прояву розумових функцій, і утримуючись від твердження, якого ще жоден матеріаліст не зміг довести, що мозок є причиною цих розумових функцій.

Ми часто навіть не спроможні розпізнати, що є причиною, а що наслідком. Є спірним, наприклад, питання, чи тоді, коли якийсь сон поєднується з певною активністю організму, ці зміни викликають цей сон або ж настають завдяки самонавіюванню, як наслідок цього сну. Інший приклад підміни причин і наслідків бачимо у всіх лікарських приписах, які радять нам засоби для продовження життя. Таким приписом, між іншим, є рекомендація мало їсти, бо ті люди, які довго жили і залишалися здоровими, дуже мало їли. Але вони не тому довго жили, що мало їли, а лише мали так влаштований організм, що хімічні зміни, необхідні для перетворення їжі на органічні складові, відбувалися дуже повільно, внаслідок чого не лише їхній організм зношувався повільно, але також тієї самої кількості їжі їм вистачало на довший час, аніж тому, про кого кажемо, що він швидко живе.

Мені здається, що того, про що я сказав, достатньо, аби нас спонукати до якнайбільшої обережності у ствердженні того, що є причиною якогось явища, і аби нас навчити, що ніколи не треба поспішно відкидати твердження тих, хто стверджує, що вони відкрили якусь нову причину, якусь нову активну силу, перш ніж ґрунтовно не дослідимо методів і підстав, на яких ґрунтується твердження про існування цієї

нової сили. Якби наука завжди дотримувалася цієї засади, вона не була би так сильно осміяною власне тоді, коли прославляла, з одного боку, Вольтера як апостола вільного дослідження, а з другого, насміхалася з Гальвані, називаючи його «танцмейстером жаб». Або тоді, коли, з одного боку, тріумфувала, що в законі збереження енергії і розвитку згідно із Дарвіном знайшла ключ до розв'язку всіх проблем Всесвіту, а з другого боку, в 1876 році постаралася, аби віденська поліція заборонила, як шахрайство, професорові Гаусенові публічну демонстрацію гіпнотичних експериментів, якими сьогодні, через п'ятнадцять років, наука якнайактивніше займається. Тож, як мені здається, наука уже в найближчому майбутньому буде змушена схилитися до того, аби зайнятися розмаїтими речами, на які сьогодні, з висоти академії наук, дивиться з погордою, пишаючись патентом знання та виключним привілеєм розуму.

4. Цю помилку науки, про яку я власне говорив, пояснює четвертий спосіб, за допомогою якого людство створює величезні конструкції знання. Оскільки всі попередні способи, а саме констатування та опис предметів і явищ, їхня класифікація і дослідження причин, ведуть до того, що людина, охоплюючи розумом цілісність досліджених цим способом речей, створює гіпотези, які перестаючи слугувати лише поясненням відомих явищ, стають підставами для відкриття і тлумачення нових явищ, набувають назви наукових теорій. Отже, помиляється той, хто забуває про те, що гіпоте-

за створюється на основі вже відомих фактів та явищ, і хто думає, що кожне нововідкрите явище має бути пояснене за допомогою теорії, яка ґрунтується на відомих фактах. І це засліплення прийнятими теоріями веде до того, що наука, чуючи про якесь явище, котре не можна підвести під прийнятну теорію, радше спростовуватиме твердження найбезсторонніших свідків, називаючи їх брехунами і дурнями, аніж відмовиться від прийнятої теорії. З огляду на цю обставину, хтось одного разу сказав, що вченим значно більше залежить на їхній системі, ніж на істині. Історія наук є багатою на відповідні приклади. Так, коли Галілей, який відкрив супутники Юпітера, хотів переконати в їхньому існуванні сучасних йому фізиків та астрономів, і з цією метою попросив їх, аби вони поклопоталися про його, зрозуміло, ще тоді дуже примітивну обсерваторію, ці вчені йому відповіли, що не хочуть видатися смішними, намагаючись побачити те, чого все-таки існувати не може. А коли Франклін твердив, що блискавка є нічим іншим, як електричною іскрою великих розмірів, і коли це твердження підтвердив численними експериментами, надіслав наукову працю про цей предмет до Лондонської академії наук, в якій мовилося, що на основі його дослідів можна у майбутньому убезпечитися від громів, ставлячи на дахах громовідводи. Але Лондонське королівське товариство щиро висміяло ці «фантазії» і праці Франкліна до друку не прийняло, звісно ж, через те, що погляди Франкліна не відповідали тогочасним фізичним і метеорологічним тео-

ріям.

Ненабагато пізніше подібний випадок трапився і в Паризькій академії наук. Коли в 1790 році магістрат міста Жюлі надіслав до Паризької академії листа, повідомляючи, що 29 липня велика кількість гарячих каменів попадала на землю, відомий фізик Бертолон заламував руки над людською глупотою, яка бавиться подібними речами, а засновник нової хімії Лавуазьє стверджував, що хтось хотів пожартувати і нагрів ці камені. Навіть Лаплас сміявся з байки про так звані метеорити, а (не можна прочитати – прим. Р. Я.¹⁸) мовив до очевидця, який йому розповідав про цей кам'яний дощ: «Nous en savour assez des tables pareilles». А коли в 1819 році славетний акустик Хладні написав працю про метеорити, то про нього казали, що він збожеволів, і з віденської колекції було викинуто багато метеоритів, між якими був камінь вагою 39 кілограмів, із страху, аби перед світом (не можна прочитати – прим. Р. Я.) не стати посміховиськом.

А коли хтось у Лондоні висунув пропозицію, щоб освітлювати місто газом, славетний хімік Гамфрі Деві висміяв цю пропозицію, а Вальтер Скот виступив на шпальтах часописів з детально обґрунтованим протестом проти такого наступу ідіотизму.

Інакше й не може бути, коли придивитися до способу, в який постають гіпотези і теорії. Жодна теорія не є плодом

¹⁸ Р. Я. – Ришард Ядчак, упорядник книги Kazimierz Twardowski. Wyborpism psychologicznych i pedagogicznych, Warszawa 1992. – Прим. перекл.

дослід, бо кожна теорія є наслідком висновків, умовиводів та абстрагування, підставою яких лише віддалено є окремі досліди і спостереження. Кожна наукова теорія є метафізикою, тому що прагне поглибити сутність і внутрішній зв'язок речей. І починаючи від Аристотеля, який першим дав визначення метафізики, дослідження, які займаються сутністю та першопричинами речей, називалися метафізикою. І коли сьогодні природничі науки, з одного боку, пишаються тим, що усунули будь-яку філософію і встановили панування наук, які спираються лише на досвід, а з другого – хочуть переконати нас у тому, чого ніхто ніколи не бачив і не побачить, наприклад у тому, що людина походить від мавпи, або, що органічне життя постало з мертвої матерії, або, що наші найвищі ідеї про красиве і добре виникають на основі хімічних змін і електричних розрядів в нашому мозку – чи тоді ці природничі науки не створюють метафізичних систем, сміливіших і недоречніших за все те, що, як власне ці науки з погордою висловлюються, філософи висмоктали з пальця.

А якби навіть так і було, як навчають нас точні науки, то здається, що мені вдалося переконати вас у тому, яким оманливим є свідчення наших чуттів, як ми можемо, лише спираючись на закони нашого розуму, користатися з якогось досвіду, і що без цих законів бракувало би нам усілякої основи, за допомогою якої ми можемо з наших відчуттів робити висновки про навколишній світ. Не кістка мамонта, знайдена десь під землею, не темна лінія в якомусь спектрі небесного

тіла є основами нашого знання, але закони нашого розуму, які через ті чи інші наші відчуття, часто оманливі, схиляють нас до таких, а не інших, припущень щодо причин наших відчуттів, і взагалі кажуть нам шукати причин наших інтелектуальних вражень у зовнішньому світі, ці закони розуму є правдивою основою нашого знання. Адже бачимо, що людина, маючи всі відчуття, маючи можливість якнайдетальнішого спостереження, ніколи не буде спроможна пишатися знанням, якщо через так звану розумову хворобу, позбавлена діяльності законів розуму.

І далі, чи існуючі теорії, які охоплюють цілісність природи і закономірність рухів у всесвіті, одним словом, фізика в найзагальнішому значенні, не ґрунтується на вищій математиці, тобто на науці, основою якої є поняття числа або нескінченно малого простору, а отже поняття, яке не взяте з досвіду, а є однією із найсміливіших абстракцій людського розуму? Тому також Ньютон, який одночасно з Ляйбніцем винайшов вищу математику, видаючи працю про закон гравітації, не назвав її фізикою чи астрономією, але «Математичними основами філософії природи». А те, що Ляйбніц винайшов вищу математику в той спосіб, що свої математичні погляди про сутність матерії застосував до суті чисел і геометричних розмірів, також свідчить лише про те, наскільки точні науки завдячують філософії, для якої, як і для її представників, не можуть сьогодні знайти достатньо зневажливих слів.

Я розпочав говорити про основи людського знання, а закінчив виступом «pro domo sua», на захист своєї галузі. Наскільки таке завершення постало природно з предмета сьогоднішньої доповіді, ласкаві слухачі самі нехай оцінять, при тім прошу їх лише, аби не забули про правило, що жодного твердження не треба ні приймати, ні відкидати, перш ніж ґрунтовно не дослідять, чому саме його треба відкинути чи прийняти.

Переклад з польської Ігоря Карівця

Про ясний і неясний філософський стиль

Часто можна почути нарікання на неясний і заплутаний спосіб, яким філософи інколи виражають свої думки. Особливо щодо німецьких філософів склалася думка, що їх стиль є вельми непрозорий. ЕхсерНв гхсірігпйів цій думці важко відмовити у слушності, хоч і не можна заперечити той факт, що філософи інших національностей також мають цей недолік, хоча й рідше.

Тоді насувається питання, чи неясність, якою характеризується стиль деяких філософських праць, є неунікненною, або, іншими словами: чи філософський стиль мусить у певних випадках бути неясним. Очевидно, нас тут не цікавлять випадки, коли текст автора доступний нам тільки в перекрученому виді або коли автор пише поспіхом і недбало. У такому разі неясність стилю є результатом, так би мовити, зовнішніх чинників, випадкових стосовно змісту праць. Але (пропустимо випадки зазначеного виду) неясність філософського стилю принаймні в деяких ситуаціях все ж видається чимось неминуче пов'язаним зі суттю певних проблем, які опрацьовуються у філософських працях, і з предметом вжитих у них міркувань. Багато хто вважає, що часом навіть ясно мислячий філософ, який прагне виразити свої думки якомога чіткіше, все одно не зможе цього зробити через заплу-

таність питань і проблем, які є предметом його розгляду. У такий спосіб не тільки пояснюють і виправдовують авторів, які послуговуються неясним стилем (часом вони самі так це пояснюють), а й розвивають й усталюють переконання, що неясність стилю прямо пропорційно залежить від глибини змісту філософських праць.

Однак невідомо, на чому ґрунтується думка, що про певні філософські питання і проблеми неможливо писати ясно. Важко собі уявити, щоб хтось зміг довести, що всі праці, які розглядають певний предмет філософських роздумів, відзначаються неясним стилем. Натомість набагато легше довести, що навіть про предмети, які на загал вважаються складними й заплутаними, той чи інший філософ може виразитися цілком ясно. Звідси припущення, що неясність стилю деяких філософів не є неунікненним наслідком чинників, пов'язаних безпосередньо з предметом їх розмірковувань, а наслідком мутності й неясності способу їх мислення. Тоді справа виглядала б так, що ясність думки і ясність стилю йшли б нога в ногу настільки, що той, хто ясно мислить, теж ясно б писав, а про автора, який пише неясно, слід було б думати, що він не вміє ясно мислити.

На користь цього погляду свідчить надзвичайно тісний зв'язок між мисленням і мовою, зв'язок тим тісніший, чим абстрактнішу думку виражає мова. Не слід розуміти відношення мислення до мови на зразок відношення, наприклад, між виображеною (такою, яка уявно грає нам у вусі)

мелодією та її вираженням за допомогою нот. Багато людей чудово виображують собі мелодію, але мало хто вміє записувати її нотами. Це справа важка, а нотні знаки мають із вираженими у них звуками чисто конвенціональний зв'язок. Людська ж мова не є системою конвенціональних знаків, а передусім вона є не тільки зовнішнім виразом мислення, а й його інструментом, за допомогою якого ми можемо мислити абстрактно; мислячи, ми мислимо словами, а отже, мовою.

Якщо ж під час вираження наших думок вголос або під час їх записування ми зіштовхуємося з початковим порядком, в якому нам насувалися наші думки, то так, власне, чинимо тому, що за такого узовнішнення наших думок за допомогою голосу чи письма відкриваємо в них певні неясності, яких ми не помічали, коли ці думки з'являлися в нашій свідомості перший раз.

Тоді справа не виглядає так, що нібито ми могли б спочатку мислити і тільки пізніше одягти наші думки в словесні шати, тобто нібито ми могли б мислити про якусь філософську проблему ясно, а потім, приступаючи до словесного вираження тих ясних думок, були б змушені через складність цієї проблеми задовольнятися їх неясним вираженням. Адже наша думка, особливо абстрактна, з'являється відразу у формі слова, в щонайтіснішому зв'язку з виразами мови. Якщо ж під час вираження наших думок вголос або під час їх записування ми зіштовхуємося з труднощами і сумнівами, якщо підбираємо слова, переставляємо початковий по-

рядок, в якому нам насувалися наші думки, то чинимо так саме тому, що під час такого «узовнішнення» наших думок за допомогою голосу чи письма, ми відкриваємо в них певні неясності, яких не помітили, коли ці думки вперше розгорталися у нашій свідомості. Адже таке «узовнішнення» думок гальмує їх потік, розгортає їх перед нами ще раз у повільнішому темпі і в такий спосіб полегшує виявлення непомічених з першого разу недоліків.

Ймовірно, що деякі автори навіть тоді не спроможні помітити неясності своїх думок. Адже і сліпий від народження сам не усвідомлює того факту, що він не бачить, а коли інші описують йому те, чого він не бачить, він не може цього зрозуміти. Тому немає сумнівів у тому, що й неясно мислячі філософи ніколи не помітять неясності своїх думок, а отже, і неясності свого власного стилю.

Отже, якщо наведені міркування є слушними, то вони значною мірою звільняють нас від обов'язку ламати собі голову над тим, що саме автор-філософ має на увазі, пишучи неясним стилем. Розгадування його думок буде вартим прикладання зусиль тільки тоді, коли ми матимемо певність того, що він мислить ясно, а неясність стилю в такому разі є наслідком перекручення тексту або поспіху в його написанні. Якщо ж ми не маємо такої певності, тоді можна спокійно вважати, що автор, який не вміє ясно виражати свої думки, не вміє також ясно й мислити, а отже, його думки не заслуговують на те, щоб ми намагалися їх розгадати.

Переклад з польської Степана Іваника

Символоманія і прагматофобія

Символи у значенні конвенційних знаків, котрі використовуються у деяких науках замість слів мови, надзвичайно прислужилися цим наукам; ба більше, деякі науки не могли б зробити ані кроку вперед, якби від самого початку не використовували систему символів; тому розвиток цих наук йшов і продовжує йти пліч-о-пліч із розвитком їхньої символіки. Таким чином у деяких науках мислення та оперування символами виявилось не лише засобом, який полегшує дослідження понять і предметів, що входять до сфери цих наук, але й також засобом, який дозволяє лише тепер провести це дослідження.

Маючи намір користуватися цим засобом у дослідженні, ми повинні перш за все встановити або прийняти символи для понять і предметів, котрі маємо досліджувати; ми повинні також вибрати символи для дій, що їх маємо здійснювати, а ці дії ми повинні окреслити строгими правилами. Відтак, оперуючи символами, ми абстрагуємося від понять і предметів, що їх символізують, абстрагуємося також від того, що символи взагалі щось символізують; замість понять і предметів ми маємо перед собою їхні символи. Ці символи ми по-різному поєднуємо і переставляємо, здійснюючи над ними низку дій, і таким шляхом доходимо до певних результатів. Але ці результати, з'являючись у символічній формі, потре-

бують тлумачення; тому після здійснення дій уже не можна абстрагуватися від факту, що символи, у формі яких з'являються результати досліджень, щось символізують; треба знову перенестися із царини символів у світ понять і предметів, що їх вони символізують; треба від знаків знову повернутися до того, що вони позначають і означають. І лише тоді, коли ми це зробимо, ми опинимося біля мети, досягнення якої мали нам полегшити або навіть просто уможливити символи та здійснювані над ними дії.

З цього випливає, що, використовуючи символи та оперуючи ними, необхідно постійно якнайсумлінніше зважати на факт, що вони відіграють роль засобу, який повинен вести до згаданої мети. Отже, символіку – цим словом ми для стислості охоплюємо тут як самі символи, так і здійснювані над ними дії – необхідно якнайточніше пристосовувати до понять і предметів символізації, її слід раз у раз піддавати суворому контролю, щоб не зустрітися із труднощами у підсумковій інтерпретації результатів, одержаних за допомогою символів і виражених її мовою.

Такі труднощі виникають тоді, коли ці результати не узгоджуються із переконаннями, незалежними від символіки; з переконаннями, разом із тим так глибоко – насправді або лише позірно – закоріненими, що вони не можуть – принаймні одразу – поступитися результатам, одержаним шляхом символізації. Тому виникає питання, чи слід переглянути незалежні від символіки переконання і прийняти ре-

зультати, отримані всупереч цим переконанням завдяки застосуванню символіки, або ж навпаки – визнати незалежні від символіки переконання правильними, а отримані за допомогою символіки результати – хибними. Адже символіка внаслідок різних причин може привести до хибних результатів, наприклад, тому, що вона користується неоднозначними символами, або її дії не окреслені строгими правилами, або ж прийняті нею засновки не є відповідними і так далі.

Однак зустрічаються, як здається, люди, для яких сформульованого вище питання не існує, або такі, які заздалегідь мають на нього готову відповідь. Адже вони непохитно вірять у непомильність символіки, якою користуються. Вони вважають, що у випадку неузгодженості результатів, отриманих шляхом використання символіки, із переконаннями, незалежними від символіки, ці переконання повинні поступитися цим результатам. Однак цю неузгодженість вони рідко усвідомлюють, бо забувають про те, що символи щось символізують – іноді навіть відкрито це заперечують; таким чином вони взагалі не зазіхають на тлумачення результатів, які прибрані у символічні шати; символи, і здійснювані над ними операції, будучи першопочатково засобом досягнення мети, стають для них самоціллю¹⁹, предметом палкого зами-

¹⁹ Це – відоме з багатьох прикладів – перетворення чогось, що спочатку було засобом, на мету, тим легше і непомітніше відбувається, чим тіснішим є зв'язок, що виникає між засобом і метою. А це відбувається із символом, а також із поняттям і предметом, що їх він символізує. Адже символ репрезентує символізоване ним поняття, символізований ним предмет; звідси легко виникає ілюзія,

лування і джерелом величезної інтелектуальної насолоди.

Таке бурхливе захоплення у певному напрямку, яке цілковито підпорядковує чийсь спосіб мислення і поведінку, як відомо, називається манією. Кажуть про графоманію, еротоманію тощо. Чому ж не можна говорити про символomanію? Адже описані вище люди належать до своєрідного типу з характерним комплексом симптомів, аналогічних симптомам, які притаманні графоманії тощо. Тож там, де ці симптоми проявляються, можна буде справедливо вжити слово «символomanія».

Із символomanією пов'язана і постійно її супроводжує, як негативне доповнення, прагматофобія, якщо можна цим терміном окреслити таку характерну для символomanів неприязнь до речей, тобто до того, що символи, будучи знаками речей, у найширшому значенні цього слова, символізують. Символи і способи їх комбінування є чимось, що винайдено людиною; отже, тут є місце для далекосяжної свободи і для вільних конвенцій. Самі ж речі, які позначаються символами, разом із відношеннями, які виникають між речами, є загалом чимось незалежним від людського мислення, внаслідок чого вони не допускають жодної довільності і не підлягають жодним конвенціям²⁰. Зате вони вимагають того,

що він їх замінює. Але репрезентація і заміщення – це не одне і те ж: посол є репрезентантом (представником) уряду своєї країни, але не є його замісником (субституттом); зате проректор є замісником (субституттом) ректора, але не є його репрезентантом (представником).

²⁰ «Leicht beieinander wohnen die Gedanken, Doch hart im Raume stossen sich die

щоб символіка брала їх до уваги, щоб результати, до яких вона доходить, їх не ігнорували – а така вимога для символіки надзвичайно невігідна, оскільки вона перешкоджає йому займатися улюбленою справою, а саме: оперувати символами. Тому символіки відсторонюється від самих речей і воліє про них не думати і не чути. Таким чином він каже: «Про те, чим є речі, ми не лише нічого не знаємо, але й не повинні прагнути до того, аби щось про це дізнатися. Ми не маємо потреби у цьому.. ,»²¹.

Найсприятливішим ґрунтом для розвитку символіки і прагматифікації є математика. Її символічна мова, будучи серед усіх найдосконалішою і будучи одночасно мовою чудово розвинутих наукових досліджень, дозволяє здійснювати довгі дедуктивні виведення, які полягають у відповідному комбінуванні символів. У ході таких довгих, часто надмірно заплутаних символічних операцій дедукції, які вимагають найбільшої концентрації думки, її не можна відривати від символіки і звертати до речей. Це переривало б оперування символами і здійснювану за їхньою допомогою дедукцію. Отже, символи виходять на перший план, а речі відступають якомога далі, зрештою про них можна зовсім забути. Тому

Sachen».(Shiller, Wallensteins Tod. II. akt, 2 scena)[«Вільно живуть думки одні побіля одних,Речі ж у просторі штовхаються нещадно».Шиллер. Смерть Валленштайна (дія II, сцена 2)].

²¹ «Que sont ces choses non seulement nous n'en savons rien, mais nous ne devons par chercher à le savoir. Nous n'en avons pas besoin. . .» (Poincaré. Science et méthode. Paris, 1908. P. 156).

легко виникає така спрямованість думки, яка може перетворити математика на символмана і прагматофоба.

Тип такого математика описує Г Буа [H. Bouasse], професор фізики в університеті Тулузи, наступними словами: «Математик є апаратом для дедукції; його характеризує майже цілковита відсутність думки. Він обертає корбу алгоритмічної машини; у міру свого бажання він виводить із неї, у різних іпостасях, істини – або також і дурниці, – які перед цим заклав у свою машину. Для цієї нікчемної роботи у його розпорядженні є досить удосконалені знаряддя, досконалість яких звільняє його від думання про те, що він робить, і навіть від думання взагалі. Він обертає корбу, як робить це білка у своїй клітці, собака кухаря у своєму колі, злочинець, засуджений на важку працю в тюрмі.

Оскільки йому бракує інтелектуального такту, тобто найелементарнішого здорового глузду, то він ніколи не досліджує того, що закладає у свою машину; результати ланцюга розмірковувань, завжди якнайзамкнутішого, іноді демонструють вражаючу невідповідність, яка зростає мірою збільшення кількості термінів, тож може трапитися (усе можливо!), що математик, незважаючи на його нерозумність, відчує докори сумління; однак цей факт є надзвичайно рідкісним. Зазвичай він не здається доти, доки йому не забракне олії в лампі, або в голові.

Хапаєш його за руку, яка обертає корбу; благаєш його, щоб він замислився над недоречностями, які виголошує. Він

дивитися на тебе здивованим поглядом і питає: «Хіба я не здійснюю дедукцію за усіма правилами?» Ви погоджуєтеся, що логічний апарат бездоганний, але беручи до уваги результати, засновки, очевидно, повинні бути кращими. Він відповідає вам як Роше [Rochette]: «Я, мій пане, я зв'язую ланцюжки міркувань». І зі спокійною душею, із чистою совістю, тупак тупаком, знову хапається за корбу»²².

Те, що каже Буа, очевидно, є перебільшенням; перебільшенням, як у характеристиці типу, так і в його узагальненні. Буа просто описує «ідеал» математичного символізмана і прагматофоба – а ідеалів, як відомо, не існує. Але, пом'як-

²² «Une mathematician est une appareil à déduire caractérisé par une absence à peu près absolue de pensée. Il tourne la manivelle de la machine aux algorithms; indéfiniment il en tire, sous tous les aspects imaginables, les vérités – ou le sottises – qu'il a d'abord fourrées dans sa machine. Pour ce petit travail il possède les outils très perfectionnés, don't la perfection la dispense de penser a ce qu'il fait, et même de penser. Il tourney la manivelle comme l'écureuil dans sa cage, le chien de rotiisseur dans sa roué, le condamné au hard labour dans sa geôle. Comme il manqué d'esprit de finesse, voire du plus élémentaire bon sense, il ne regarde jamais ce qu'il intreoduit dans la machine; le résultats du sorite, qui reste parfaitement lié, sont parfois d'une absurdité criante qui croit en raison directe du nombre des termes, si bien, que pour inintelligent qu'il soit, il arrive au mathematician (tout arrive!) d'être pris d'un scrupule; mais le fais est extrémement rare. Généralement il ne quitte la partie que faute d'huile dans la lampe, au proper comme au figure. Vous arrêtez sa main tournat la manivelle vous le suppliez de considerer les absurdités, qu'il énonce. Il vous regarde d'un oeil étonné et vous demande s'il n'a pas déduit suivant le règles. Vous avouez que l'appareil logique est sans default, mais que manifestemen, vu les consequences, les prémisses laissaient a desirer. Il vous répond comme Rochette: Moi, Monsieur, je déroule des sorites; et l'âme tranquille, la conscience en repos, stupide, il reprend la manivelle» (Bouasse H. De la formation des theories et de leur transformation pragmatique II Scientia. XIV. 1920. P. 264, 265).

шуючи тут і повсюди яскраві барви, до яких вдався Буа, зводячи його надмірно в'їдливі епітети і порівняння до скромнішої норми, ми отримуємо уявлення про той розумовий тип, представників якого не бракує у реальному світі.

У сфері математики розвитку символomanії і прагматофобії сприяє – окрім уже згаданої значущості математичної символіки – ще й друга обставина, яка так само є «пом'якшувальною». Предмети, які досліджує математик, тобто «речі», позначені математичними символами, є здебільшого мисленнєвими конструкціями; з цього погляду вони інколи споріднені із символами, також вигаданими людиною. А оскільки ці «речові» конструкції людської думки здебільшого можна уявити лише у символічних шатах, то принципова різниця поміж речами та їхніми символами може у свідомості стертися. Унаслідок цього неузгодженість між результатами, отриманими шляхом використання символіки, і переконаннями, незалежними від неї – неузгодженість, за якої символoman і прагматофоб завжди стають на бік символів – виявляється зазвичай лише тоді, коли ми виводимо з цих результатів далекосяжні наслідки і під час аналізу речей повертаємось – хоча прагматофобу це й не подобається – до самих основ їхньої мисленнєвої конструкції. Ця обставина – поряд з іншими – пояснює і виправдовує появу символomanії і прагматофобії власне у сфері математики.

Але розумові схильності, набуті завдяки знайомству із математичною символікою, іноді переносяться разом із нею і

до інших наук, в яких математика, а тим більше її символіка, відіграють роль допоміжного засобу, перш за все до деяких природничих наук. Ці науки отримують величезну користь від використання математики та її символіки. Беззастережно визнає це також і Буа. «Само собою зрозуміло, – каже він, – що я відчуваю найбільше захоплення засновниками математичних наук. Треба володіти надзвичайною проникливістю, аби обдарувати нас машиною для дедукції, якою ми володіємо; послуги, які вона нам надає, є незмірними. Досягнувши певного рівня розвитку, науки не можуть обійтися без математики; адже, коли одного разу вибрано принцип, то з нього треба виводити наслідки; цю роботу механічно здійснюють певні галузі математики..»²³. Але і тут правильне відношення може бути спотворене; допоміжний засіб може зайняти перше місце, відтісняючи у самий кінець і цілковито усуваючи те, чому він мав слугувати. Такого спотворення правильного відношення не відбулося в умах цих засновників математичних наук; «вони були одночасно великими астрономами і великими механіками»²⁴, що уберегло їх від символо-

²³ «Il va de soi, que j'ai pour les fondateurs des sciences mathématiques la plus grande admiration. Pour nous donner la machine a déduire que nous possédons; il fallait une rare penetration: la service rendu est immense. Les sciences, parvenus a un certain stade de developpement, ne peuvent se passer des mathématiques, puisqu'une fois le principi choisi, il faut en tirer les conséquences; travail don't se chargent mécaniquement certaines mathématiques...» (Ibid. P. 264).

²⁴ «ils étaient en meme temps de grands astronomes et de grand mécaniciens.» (Ibid.).

манії і прагматофобії; однак цього не можна сказати про деяких «їхніх епігонів, вплив яких на викладання природничих наук надзвичайно згубний»²⁵. Щоправда, «якщо принципи достатньо загальні і майже безсумнівні, то можна, – каже Буа, – без великої шкоди попустити віжки математикам. Вони обертають корбу і без утоми поєднують одну ланку з іншою так, як слухняний собака кухаря обертає шампур навіть тоді, коли шампур порожній, а вогонь вже давно згас. Вони дедукують, дедукують, дедукують... І приносять нам справді велику користь. Але припустімо, що – як це майже завжди буває у природничих науках – принципи не переконливі, що вони викликають застереження, що допускають лише приблизні розв'язки, іноді навіть суперечливі. математика це не турбує; він дедукує, дедукує, дедукує.; його не хвилює питання, куди він зайшов, чи не було б розумно переглянути засновки, вибрати наразі такі, які менше суперечать очевидним фактам. Він дедукує. не треба вимагати від нього чогось більшого. Математик претендує на певність, цілком формальну, оскільки він приймає засновки у наперед заданий спосіб. Він не зосереджується на цих засновках, а вкладає усі зусилля у дедукцію. Більше дбаючи про те, щоб переконувати людей, аніж їх просвіщати, він докладає зусиль, аби довести найбільш очевидні речі, одночасно приймаючи без вагань найсумнівніші постулати. Його увага зосереджена

²⁵ «leurs epigones don't l'influence sur l'enseignement des sciences de la nature est si profondément néfaste» (Ibid. P. 265).

лише на міцності ланок його ланцюга, кінець якого він прикріплює до першого ліпшого гвіздка. Заради Бога, не допускайте математика в соціологію або в політику, або ж не дивуйтеся його жахливій глупоті. Не здатний розрізнити того, що в постулатах є непевним, невизначеним, багатозначним, він буде дедукувати, дедукувати, дедукувати... завжди забуваючи про здоровий глузд: буде тупим і упередженим»²⁶.

Буа, певно, знову перебільшує. Але не потрібно йти так далеко, як він, аби зрозуміти, що символomanія разом із прагматофобією може в емпіричних науках, у яких математична символіка широко застосовується, привести до цілком

²⁶ «Quand les principes sont assez généraux et a piex près sûrs, on peut sans grand dommage lâcher les mathématiciens. Ils tournent la manivelle et forgent anneau sur anneau, sans jamais se lasser, comme un bon chien de rôtiisseur tourney la broche sans jamais se plaindre alors meme que la broche et vide et le feu depuis longtemps éteint. Ils déduisent, déduisent, déduisent... Ils nous sont vraiment très utiles... Mais, se qui est Presque toujours les cas dans les sciences de la nature, supposez les principes incertains, soumis a restriction, susceptible seulement de solutions approchée, parfois meme des solutions contradictoires. Le mathematician n'en a cure; il déduit, déduit, déduit, sans se soucier jamais de savoir où il en est, s'il ne serait pas prudent de reviser les premises, d'en prendre de provisoires mains opposes aux faits les plus certains. Ils déduit. ne lui demandez pas autre chose. Lui, le mathématician, pretend a la certitude, certitude tout formelle puisqu'il admet délibéremént les prémisses. Ces prémisses il ne les chiqane pas: son effort est dans la deduction. Plus attaché a convaivre l'esprit qu'à l'éclairer, il s'efforce de prouver les choses les plus évidentes, au moment même qu'il accepte sans barguigner les postulats les plus contestables. Il s'occupe uniquement de la résistance des anneaux de sa chaine, don't il attaché le bout au premier support venu. De grâce, ne lâches pas le mathematician dans la sociologie ou la politique, ou ne vous étonnez pas de sa monstrueues bêtise. Incapable le discerner dans les postulats l'incertain, les vague, l'ambigu, il déduira, déduira, déduira. toujours a côté du bon sens; il sera stupide et néfaste» (Ibid. P. 266 ff.).

небажаних проявів. Це стосується, мабуть, передусім фізики, представником якої є Буа і «прагматичність» якої він захищає від претензій «духу геометрії» (*esprit geometrique*).

Існує іще одна сфера наукових досліджень, яка, також по-слуговуючись математичною символікою, а часом лише математикою-дальною, може сприяти розвитку символічності і прагматофобії. Не торкаючись питання, якою мірою проявом подібної скерованості розуму є зусилля, спрямовані на переклад метафізичних, психологічних, і навіть етичних висновків на мову «Початків» Евкліда, можна – як видається – вбачати у методі «математичної» психології Герберта шлях, який безпосередньо привів би психологів, що ним ішли, в ряди символічності та прагматофобів, якби він невдовзі не обірвався. Але певною мірою це зробили і ще роблять методи, на виникнення яких, можливо, також вплинула математична психологія Герберта – це методи сучасної психофізики і експериментальної психології. У застосуванні цих методів криється велика спокуса переоцінювання математично-символічного апарату на шкоду психічній реальності, у вбачанні у результатах експериментів, сформульованих у вигляді цифр або символів, кінцевої мети психологічних досліджень також і тоді, коли нам ці результати нічого чи майже нічого не говорять про факти психіки і закони, яким вони підпорядковуються. Звідси, поряд із багатьма дуже цінними дослідженнями, які здійснюються за допомогою цих методів, час від часу з'являються праці, автори яких пра-

гнути суто до нагромадження якнайбільшої кількості якнайдовших колонок цифр або до подання алгебраїчних формул, старанно ухиляючись від питання, що вони нам говорять про психічне життя.

На небезпеку потрапляння у символomanію і прагматофобію наражає своїх представників також і алгебраїчна логіка або логістика, кожне твердження якої «повинно бути строго доведене дедуктивним чином за допомогою формальних правил обчислення, без звернення до значення символів, якими ми оперуємо»²⁷. Цього принципу незвернення до значень символів, абсолютно правильного, допоки йдеться про здійснення логістичних операцій, не можна розуміти так, ніби ці символи взагалі не мають значення. Адже тоді логістика виродилася б у позбавлену змісту, виключно формальну комбінаторику. Але не можна цього принципу розуміти і так, ніби у випадку неузгодженості між твердженнями, яким ми зобов'язані логічній символіці, і переконаннями, незалежними від цієї символіки, «апелювання» у суперечці, яка виникла таким чином, завжди мало б іти від значення символів і речей, що їх вони позначають, до символів, і ніколи не повинно іти від символів до їхнього значення і до речей, що їх вони позначають. Адже в такому разі символіка справляла б перемогу над тим, що вона символізує, а хто був би зацікавленим виключно у цьому тріумфі, той був би ви-

²⁷ Janiszewski J. Logistyka. PoraТник Ша Батоикочт. Wydanie nowe (1915). Tot I., Бір. 453.

кінченим типом символізації і прагматофобією.

А за логістичним символізатором і прагматофобом не можна визнати права на вищезгадані «пом'якшувальні» обставини, з яких користується відповідний тип у сфері математики. Адже логістичній символіці далеко до тої досконалості, якою ми захоплюємося у математичній символіці; найкраще це доводить той факт, що якоїсь однієї, повсюдно визнаної і прийнятої логістичної символіки не існує, але цих символік – так само, як і систем логістики – декілька, з різними ступенями зручності. Щодо можливої неузгодженості результатів, отриманих завдяки застосуванню логістичної символіки, із переконаннями, незалежними од цієї символіки, виявлення цієї неузгодженості зазвичай не вимагає ані довгих розмірковувань, ані ґрунтовного аналізу; вона легко впадає у вічі почасти через те, що її причина знаходиться у самих засновках логістичної символіки, а почасти через те, що вона має стосунок до найфундаментальніших принципів логіки.

Натомість існують два моменти, яких не можливо оминути, коли мовиться про обставини, які сприяють розвитку символізації і прагматофобії у сфері логістики. Однією із них є новизна логістичної символіки, як і самої логістики, яка опонує традиційній, тобто класичній логіці, та іноді дивиться на неї із деякою зневагою. Відомо, що нові гіпотези і теорії, нові системи і методи плекають – використовуючи вираз, запозичений із сучасної політики, – певні імперські тенденції; їхні творці схильні вважати, що відкрили у них

спосіб вирішення усіх проблем, яких у даній сфері досі не можна було вирішити старими методами. Таким чином легко переоцінюється значущість цих нових наукових відкриттів, а разом із нею також і ефективність усього апарату, яким вони послуговуються. Логістика, напевно, не є винятком із цього загального правила – адже і логісти часом приписують собі відкриття істин і формулювання понять, до яких інші прийшли без допомоги логістики; – отож, якщо ентузіазм, який супроводжує логістику як найсучасніший засіб вирішення певних логічних проблем, обере, через її прихильників, своїм предметом перш за все її символіку, тоді шлях до логістичної символіки і прагматофобії буде недалеким.

Другим зі згаданих моментів є математикоїдальний характер логістики та її символіки. Математикоїдальний, не математичний, оскільки ані окремі логістичні символи не володіють математичним значенням, ані логістичні операції не є математичними діями. І перші, і другі можуть стати такими лише завдяки застосуванню спеціальної інтерпретації. Але про це легко можна забути і приписати логістичній символіці той же характер, що й математичній символіці, а разом із ним також і всі її переваги і привілеї. І таким же чином можна припуститися помилок, джерелом яких є власне математична символіка.

Однак, попри той ґрунт, на якому в даному випадку проростає символіка разом із прагматофобією, і попри те, до якого виду її відносять, у ній не можна вбачати невин-

ні прояви. Вона може негативно впливати у різних напрямках. Перш за все у сфері досліджень, якою займаються символісти і прагматофоби. Тенденція ставити символи понад речами може призвести до того, що речі підпорядковуватимуть символам, тобто про речі будуть стверджувати те, що випливає із символічних припущень і дій, без огляду на те, що самі речі говорять про себе, або навіть усупереч цьому. Але у цьому напрямку претензії символістів і прагматофобів завжди знайдуть – рано чи пізно – протидію в працях тих дослідників, які, хоча й користуються символікою також, але ніколи не забувають про її справжнє завдання і пам'ятають, що вона повинна підпорядковуватися речам, а не речі їй. Зрештою, це ніби внутрішня справа кожної науки: в конкретному випадку дати собі раду з розквітлою на її ниві символікою і прагматофобією, які, однак можуть негативно впливати також і на ті сфери дослідження, які лежать за межами їх рідної ниви. Але найбільшої шкоди символізм і прагматофобія може завдати тоді, коли впливатиме на формування молодих науковців. Молоді науковці легко піддаються чарам, які поширює навколо себе будь-яка символіка, навіть не така досконала; їх приваблює відносна легкість, з якою можна оперувати символами, тоді як, опиняючись віч-на-віч із речами, виникають різні труднощі. Приваблює їх також і чар таємниці, яка огортає будь-яку символіку, доступну лише для тих, хто володіє її мовою²⁸. То-

²⁸ «Ce langage n'est compris que de quelques initiés, de sorte que les profanes sont

му легко зрозуміти, що і перший, і другий, – захоплений – і певною мірою справедливо – символікою, втрачає холодний критицизм щодо оцінки її ролі та значення і набуває такого способу мислення, котрий навіть після визволення від однобічності, породженої символікою, відбивається на всій позиції, з якою приступають до проблем, як теоретичних, так і практичних, надаючи перевагу формі над змістом, видимості над дійсністю²⁹.

Звісно, не можна саму символіку звинувачувати у символіманії і прагматофобії; ці зловживання з'являються лише там, де існують відповідні психічні умови. І все, що ще можна сказати негативного про символіманію і прагматофобію, не стосується самої символіки, яка є чудовим і незамінним засобом певних наукових досліджень. Тому не проти символіки звернені вищенаведені міркування. Викладений у них погляд, можливо, стане найзрозумілішим, якщо буде уточнено, що оперування символами можна порівняти із механічними рухами. *Omnis comparatio claudicat*³⁰, але аналогія полягає у тому, що символічні дії, як і механічні рухи, є дія-

disposes à s'incliner devant les affirmations trachantes des adeptes» (Н. Poincare, I. c. str. 152). [«Цю мову розуміють лише декілька посвячених, так як профани готові схилити голови перед заклинаннями адептів».]

²⁹ Неважко помітити певну подібність між типом символімана-прагматофоба і типом бюрократа, якщо ми погодимося із дефініцією бюрократії, сформульованою недавно померлим віденським професором Кляйном, згідно із якою вона є «формальною правосвідомістю у поєднанні з фактичною байдужістю» [«formelle Rechthaberei in Verbildung mit sachlicher Gleichgültigkeit»].

³⁰ Будь-яке порівняння неточне (лат.) – Прим. перекл.

ми, яких треба навчитися і які надалі виконуються із щораз меншими зусиллями, власне більш-менш «механічно», і завдяки цьому заощаджують наші зусилля та увагу, дозволяючи спрямовувати їх на інші дії, котрі ще не є або, можливо, ніколи не будуть доступні механізації і тому потребують цілковитої концентрації уваги та волі. Таким чином механічні рухи дозволяють нам прагнути до інших і вищих цілей, яких можна досягнути лише немеханічною діяльністю, але за допомогою механічних рухів. Подібним чином оперування символами дозволяє нам доходити до істин, зміст яких не обмежений лише символами та їхніми комбінаціями, але знаходиться за їхніми межами, у тому, що вони позначають та означають. Отже, той, хто обмежується, як це робить символізм і прагматофоб, лише «механізованою» діяльністю оперування символами, не бачачи окрім них інших дій і жодних інших цілей, до яких ці дії можуть приводити, уподібнюється людині, котра обмежувалася б у своєму житті суто механічними рухами, відмовляючись від будь-якої дії, керованої свідомим помислом. А така людина була б *homo machine*, і її важко було б віднести до роду істот, яких називають *homo sapiens*.

Переклад з польської Ігоря Карівця

Про апріорні науки, або раціональні (дедуктивні), і апостеріорні науки, або емпіричні (індуктивні)

Поділ наук можна здійснити за допомогою різних підходів, або за допомогою різних так званих засад поділу. Наприклад, Френсіс Бекон поділяє науки на ті, які спираються на пам'ять, на уяву і на розум, беручи за основу поділу здатності психіки, що на них, на його думку, спираються науки. Згідно з іншими підходами науки поділяються на теоретичні і практичні, або на теоретичні і нормативні; далі – на науки гуманітарні і природничі тощо. З методологічного погляду науки поділяються на індуктивні та дедуктивні, з епістемологічного – на апріорні, або раціональні, тобто які спираються на розум і розумування, й апостеріорні, або емпіричні, які спираються на досвід і спостереження, причому зазвичай апріорні науки ототожнюються з дедуктивними науками, тоді як апостеріорні – з індуктивними.

Таке розрізнення апріорних (раціональних) і апостеріорних (емпіричних) наук, а також ототожнення цих двох видів наук з науками дедуктивними та індуктивними здобуло собі загалом певне право в теорії наук. Але тільки загалом, бо не бракує теоретиків науки, котрі дотримуються іншого погляду. Наприклад, Джон Стюарт Міл стверджував та обґрунто-

вував, що «всі дедуктивні науки є повністю індуктивними», що «способи розвитку дедуктивних наук є всуціль індуктивні і що їхніми першими засадами є узагальнення, які походять із досвіду»; а кажучи, зокрема, про математику, він зауважує, що «передумовами, з яких виводяться всі інші твердження цієї науки, є, всупереч усім позірно протилежним поглядам, досвід та спостереження, тобто, що вони ґрунтуються на очевидності наших чуттів»³¹.

Читаючи наведене, можна легко виробити такий погляд, що не існує різниці між апіорними та апостеріорними, дедуктивними та індуктивними науками. Але цей погляд, який має багато прихильників, ґрунтується на затиранні певних понять, на не досить чіткому визначенні наук як першого, так і другого виду і на непорозуміннях, які виникають на основі цього. Усунення цих непорозумінь водночас усуває підставу самого погляду.

Закид у неточності визначення понять апіорної та апостеріорної науки стосується, власне, наведених визначень. Що ж у такому разі мають на увазі, коли говорять, що деякі науки спираються на розум і розумування, а інші – на досвід і спостереження? У цьому разі «спиратися» – це все ж таки образне висловлювання, вжите у переносному значенні. яке ж його справжнє, точне значення? І далі, про що йдеться, коли стверджується, що наука на щось «спирається»? Адже

³¹ J. St. Mill, System of Logic, Ratiocinative and Inductive. Wyd. VIII, London 1872, Book II SKY!, §§ 1—2, а також Book III, SKXXIII § 4.

наука – це не проста річ; до її складу входять – не кажучи вже про чинники формального характеру – поняття і судження (твердження). Тож що має спиратися в апостеріорних науках на досвід, а в апріорних науках – незалежних від досвіду – на розум? Поняття чи судження, чи одні й другі?

Розрізнення понять, незалежних від досвіду, і понять, які спираються на досвід, тобто таких, що черпаються з досвіду, – добре відоме. Декарт називає перші, наприклад, поняття Бога, субстанції, «вродженими» поняттями, другі ж, оскільки вони походять безпосередньо з досвіду, – «набутими» поняттями, або, оскільки ми створюємо їх на основі матеріалу, який походить з досвіду, «створеними» поняттями. Крім того, відомо, що Кант визнає існування понять чистого розуму, апріорних понять, наприклад понять причинності, реальності, а також емпіричних понять, створених абстрагуванням від досвіду. Але це розрізнення понять, незалежних від досвіду, і понять, які походять із нього, є у своїй основі неважливим для розрізнення апріорних і апостеріорних наук. Можна не визнавати першого розрізнення, а друге – визнавати, як це робить, наприклад, Г'юм. Цей філософ переконаний, що, аналізуючи «найбільш складне чи абстрактне [wzniosie] поняття, ми завжди можемо розкласти його на прості ідеї, які відтворюють якесь попереднє відчуття або враження. Навіть такі ідеї, які, позірно, нічого спільного з цим не мають, після детальнішого аналізу, виявляються такими, що виникли у той самий спосіб». Отож, поняття, які

одразу ж здаються нам безсумнівно апіорними, тобто незалежними від досвіду, виникають лише завдяки нашій здатності «поєднання, перетворення, збільшення і зменшення матеріалу, який постачають нам чуття і досвід». Одним словом, «увесь матеріал мислення походить або зі зовнішніх, або із внутрішніх вражень»³². Тоді для Г'юма не існує різниці між незалежними від досвіду поняттями і поняттями, які походять із нього, однак там само, кажучи про твердження «геометрії, алгебри та арифметики», він вважає, що «твердження цього виду можна розкрити за допомогою активності думки, незалежно від будь-яких предметів, які існують у всесвіті. Навіть якби кіл або трикутників не існувало у світі, то й тоді б істини, доведені ще Евклідом, не втратили б ані на мить своєї певності та сили переконання»³³. Отже, згідно з Г'юмом, існують науки, які не спираються на досвід, і цим наукам, предметом яких є «відношення між ідеями», він протиставляє інші, предметами яких є факти і які, власне, й спираються на досвід.

Отож, Г'юм, визнаючи різницю між апіорними й апостеріорними науками, водночас вказує, що в цьому розрізненні йдеться не про поняття, а про твердження (судження), які поруч із поняттями є другим неформальним складником наук. Бо про математичні теореми він каже, що їх можна

³² Hume, *Badania dotycz^ce rozumu ludzkiego*, przekiad Jana tukasiewicza I Kazimierza Twardowskiego, wyd. II, Lwow 1919, s.19 (§§ 22, 23).

³³ Там само, s. 34 (§§ 46, 7).

довести самою лише активністю думки, незалежно від будь-якого досвіду, а самим лише розмірковуванням. І тут ніхто не може заперечити Г'юмові. Адже насправді математик через розумування висновує з дефініцій, аксіом і постулатів багато суджень, зовсім не покликаючись на досвід, і тим самим доводить, що існує сфера наукових досліджень, в яких судження одержують незалежним від досвіду шляхом.

Тоді спадає на думку визначення апріорних наук, згідно з яким це мали би бути науки, що доводять свої твердження або ж доходять до істинних суджень у спосіб, незалежний від досвіду, самим лише розумуванням; тоді протилежними до них були б апостеріорні науки, що доводять свої твердження чи доходять до істинних суджень через досвід.

Однак і цими визначеннями не можна задовольнитися. Адже, оминувши ту обставину, що як у науках першого виду, так і в науках другого дуже часто важливі істини відкриваються ані за допомогою розумування, ані за допомогою досвіду, а за допомогою – як зазвичай кажуть – геніальної інтуїції, не можна також забувати, що апостеріорні, або емпіричні науки, які згідно з наведеним визначенням мали б виводити свої істинні судження з досвіду, часто доводять свої твердження і доходять до своїх істинних суджень через розумування, а не досвід! Кожен астроном, кожен фізик може навести багато прикладів; достатньо тут згадати про класичний приклад Ле Вер'є, який у 1846 році за допомогою самого розумування дійшов до цілої низки істинних суджень

про існування невідомої до того часу планети, про її масу, траєкторію і навіть про положення, яке вона займе 1 січня 1847 року! І навпаки: історія математики й поведінка математиків переконує, що у сфері цієї науки, яка повинна доводити свої істини лише через розумування, вони часто доводяться через дослід, спостереження, випробування. Знову ж таки, достатньо, замість багатьох інших, вказати на класичний приклад Архімеда, який дійшов до твердження, яке стосується розмірів частини поверхні параболу у той спосіб, що приготував відповідні шматки бляхи різних розмірів, які мали форму частини параболу, а пізніше визначив – зважуючи ці шматки бляхи – відношення розмірів поверхні окремих частин параболу на основі відношення їхньої ваги. Чи можна діяти більш емпірично?

Отже, тут і там, як у науках математичних, які вважають найвищим розквітом знання, здобутого зусиллям чистої думки, не спотвореної досвідом і зіткненням із чуттєвою реальністю, так і в науках, що їх без жодного сумніву відносять до емпіричних наук, які пишаються тим, що найскрупульозніше спостерігають і ґрунтуються лише на досвіді, – тут і там доводяться твердження і досягаються істинні судження через розумування або досвід. Тому різниця між апіорними, чи раціональними, та емпіричними, чи апостеріорними, науками повинна полягати у чомусь іншому.

Справді, тут йдеться про щось інше. Наведені факти з історії наук, які нагадують, що в математичних науках деко-

ли відкриваються нові істини за допомогою емпірії, а в емпіричних науках – самого лише розумування, завжди мали свій епілог. Бо не достатньо дійти до нових та істинних суджень, виявити не відому досі істину, треба їх також обґрунтувати, треба довести, що ці нові твердження, чи судження, є істинними або принаймні настільки правдоподібними, що їх можна прийняти, доки не буде сформульовано інших, правдоподібніших. Ось чому твердження Ле Вер'є про нову планету вимагали підтвердження за допомогою астрономічного спостереження; якби ж висновки, яких дійшов цей астроном за допомогою самого розумування, не дістали підтвердження досвідом, вони взагалі б не стали частиною астрономії. І навпаки: Архімед аж ніяк не задовольнився емпіричним відкриттям формули [wzoru] обчислення частини поверхні параболи, а виводив цю формулу далі через саме розумування з визначення параболи та аксіом. Без такого доведення, яке, власне, не ґрунтується на досвіді, згадана формула ніколи не була б визнана у сфері математики. Отож, існує цілком виразна різниця між науками: одні з них узалежнюють визнання нових суджень, які мають увійти до їхнього складу – отриманих будь-яким шляхом – від розумування, яке здійснюється без впливу досвіду, інші ж узалежнюють його саме від досвіду; для одних останньою безапеляційною інстанцією у вирішенні питання, чи якесь судження слід прийняти чи відкинути, є сукупність дефініцій, аксіом, постулатів, які є вихідним пунктом для розумування, для інших такою ін-

станцією є досвід, який стверджує факти.

Отже, не спосіб виявлення, відкриття істин, не шлях, яким науки доходять до нових тверджень, але спосіб їх обґрунтування є основою для поділу наук на апріорні, чи раціональні, й апостеріорні, чи емпіричні. Коли говорять, що перші з них є незалежними від досвіду, а другі – спираються на нього, то мають на увазі, що перші з них, розмірковуючи, чи певні судження належить прийняти чи відхилити, зовсім не зважають на досвід, тоді як другі до нього звертаються. Тож замість того, аби казати, що перші з них є незалежними від досвіду, а другі – залежними від нього, треба було б казати, що перші обґрунтовують свої твердження, не покликаючись на досвід, а другі – покликаючись на нього.

Для розрізнення наук апріорних та апостеріорних у зазначений спосіб відкидаються сумніви, які схиляють деяких авторів до переконання, що розрізнення цих двох видів наук є необґрунтованим. Джерелом цих сумнівів – як про це вже йшлося – є те, що враховується лише або виникнення понять, якими користується наука, або спосіб виникнення суджень, які входять до складу наук, але не береться до уваги спосіб, в який науки обґрунтовують свої судження. Однак лише про цей спосіб обґрунтування суджень у такому розрізненні наук і йдеться.

Проте наведеним висновкам можна було б закинути, що вони не враховують думки, яка має засадниче значення саме для тих авторів, котрі заперечують різницю між апріор-

ними й апостеріорними науками і вважають усі науки апостеріорними за своєю суттю. Вони вважають апріорні науки апостеріорними, бо вірять, що ті аксіоми, на які покликаються апріорні науки, доводячи свої твердження, мають емпіричний характер і не лише походять із досвіду, а й обґрунтовуються лише ним, оскільки, очевидно, не є предметом домовленості, угоди. Саме на цьому емпіричному характері «перших засад», «перших передумов» наголошує Міл у цитованих у вступі висловах. І якщо він має слушність, чи тоді апріорні науки, які звертаються для обґрунтування своїх тверджень до аксіом, не звертаються, по суті, до досвіду?

Отже, треба пам'ятати про багатозначність слова «досвід». Коли зазначається, що науки, обґрунтовуючи свої твердження покликаються чи не покликаються врешті-решт на досвід, йдеться про досвід у сенсі сприйняттяєвого судження (або сукупності таких суджень), тобто судження, в якому стверджується те, що дано у спостереженні (наприклад, що стовпчик ртуті досягає в термометрі у цю мить позначки, біля якої написано число $+10^{\circ}\text{C}$, або, що я відчуваю зараз біль). Таке судження може бути лише одиничним, тоді як аксіоми завжди є загальними судженнями, а якщо Міл має слушність – «узагальненнями з досвіду». Тому, строго кажучи, не можна було б, навіть приймаючи погляд Міла, стверджувати, що апріорні науки звертаються зрештою до досвіду; можна було б лише стверджувати, що звертаються вони зрештою до узагальнень із досвіду, і в цьому проявляється

новий момент розрізнення апріорних та апостеріорних наук. Тому що й апостеріорні науки деколи звертаються, замість досвіду у цьому строгому значенні, до «узагальнень із досвіду», саме тоді, коли обґрунтовують те чи інше зі своїх тверджень, виводячи його з якогось загального принципу – як, наприклад, чинить психологія, виводячи твердження, які стосуються зв'язку психічних явищ, з принципу навички [prawa wprawu]. Але таке «обґрунтування» в апостеріорних науках є завжди лише тимчасовим і ніколи не остаточним. Оскільки в ту мить, коли виникає сумнів щодо визнання обґрунтованого в такий спосіб твердження, чи то пак, коли похитнулася довіра до цього узагальнення з досвіду або до цього принципу, з якого сумнівне твердження було виведене, ми врешті завжди звертаємося до досвіду, в окресленому раніше строгому значенні, тобто до сприйняттєвих суджень. Отже, апріорні науки ніколи так не чинять, тобто ніколи не розвіюють сумніву і не доводять істинності аксіом – наскільки вони взагалі про неї говорять – зверненням до сприйняттєвих суджень, тому що цієї істинності зовсім не доводять.

Інакше також не може бути. Кожна наука повинна мати судження, які вона не доводить, а це є судження, котрі слугують в цій науці основою для обґрунтування усіх інших суджень. У математичних і подібних до них науках такими необґрунтованими судженнями є саме аксіоми (разом із дефініціями і постулатами), тоді як в емпіричних нау-

ках такими судженнями є спостережні судження, судження, які стверджують індивідуальні факти. Ані перших, ані других такого роду «остаточних» чи «перших» суджень науки не обґрунтовують; звісно, вони повинні своє обґрунтування з чогось розпочинати або чимось завершувати, бо інакше обґрунтування тягнулося б до нескінченності, і, ніколи не закінчуючись, ніколи б не виконало свого завдання. Тому що обґрунтування цих «остаточних» чи «перших» підвалин – наскільки таке обґрунтування взагалі вважається потрібним і можливим – цілковито перебуває за межами і завданнями зазначеної науки, тож і той спосіб, який в разі потреби і в міру можливості застосовується, жодним чином не впливає на спосіб, яким обґрунтовуються твердження цієї науки, що випливають із них, а лише вирішує питання про те, чи маємо ми справу з апіорною чи з апостеріорною наукою.

Таким чином гранична лінія між цими двома видами наук проявляється у всій своїй виразності і неможливо її ані прогледіти, ані не визнати. Треба лише звернути погляд туди, де вона насправді проходить. І ця гранична лінія залишиться назавжди непорушною, навіть якби й вдалося неспростовно довести, що аксіоми, які слугують основою доведення та останньою інстанцією в апіорних науках, є насправді «узагальненнями» з досвіду. Бо завжди залишиться істиною, що апіорні науки обґрунтовують свої твердження, не звертаючись до досвіду, у строгому значенні цього слова, чи до сприйняттевих суджень, тоді як апостеріорні науки, власне,

так і чинять.

У такий спосіб, чітко усвідомивши значення висловів, котрі називають такі науки, як математика, науками, незалежними від досвіду, не опертими на досвід, а такі науки, як фізика чи психологія, – науками, які звертаються до досвіду, спираються на досвід, і точно розмежувавши тим самим поняття апіорних наук, або раціональних, і апостеріорних, або емпіричних, можна зрозуміти, в якому значенні перші з них називаються дедуктивними науками, а другі – індуктивними.

Ці назви виражають погляд, згідно з яким апіорні науки послуговуються методом дедукції, тоді як апостеріорні – методом індукції. І хтось легко міг би припустити, що апіорні науки послуговуються лише дедукцією і ніколи індукцією, а науки апостеріорні – лише індукцією і ніколи дедукцією. Але це не так. У кожній науці, як в апіорній, або раціональній, так і в апостеріорній, або емпіричній, можна зустріти як дедукцію, так і індукцію. Адже за допомогою індукції архімед відкрив згадану теорему про розмір поверхні частини параболі, а дедукцією послуговуються й емпіричні науки, наприклад у деяких випадках перевірки гіпотези. Бо тоді треба з гіпотези, яку ми хочемо перевірити, через дедукцію дійти висновку, а цей висновок порівняти безпосередньо чи опосередковано зі сприйняттевими судженнями. Попри це, дедукція та індукція є характерними методами, перша – для апіорних, а друга – для апостеріорних наук. Лише, знову ж

таки, треба мати на увазі не способи, якими науки у своїх дослідженнях доходять до певних тверджень чи формулюють судження, а способи, якими вони їх остаточно обґрунтовують. Отже, певною мірою дедукція є характерним методом для апіорних, а індукція – для апостеріорних наук. Це означає, що дедукція може слугувати методом остаточного обґрунтування суджень лише в апіорних науках, тоді як індукція – лише в апостеріорних; причому тут постає між обома видами наук та відмінність, що дедукція в апіорних науках є водночас винятковим методом обґрунтування суджень, тоді як в апостеріорних науках, крім індукції, можуть використовуватися ще й інші методи остаточного обґрунтування суджень, однак серед цих методів ніколи немає дедукції³⁴.

Тож можна сказати, що апіорні науки, або раціональні, саме тому слушно називаються також дедуктивними науками, що повинні послуговуватися дедукцією, коли хочуть остаточно обґрунтувати свої твердження, хоча доходити до своїх тверджень можуть як за допомогою дедукції, так і за допомогою індукції. А науки апостеріорні, або емпіричні, саме тому слушно називаються також індуктивними науками,

³⁴ Це твердження зовсім не суперечить згаданому факту, що у певних випадках апостеріорні науки послуговуються дедукцією для перевірки своїх гіпотез. Але тоді дедукція не є ані методом обґрунтування, ані навіть методом перевірки цих гіпотез; є лише приготуванням до справжнього обґрунтування, яке полягає у порівнянні суджень, виведених із цих гіпотез, із сприйняттеви-ми судженнями. Однак можна також перевіряти отримані судження іншим способом, аніж за допомогою дедукції із загальніших суджень. Це не суттєво для підтвердження, аби йому передувала дедукція.

що є єдиними науками, в яких індукція може слугувати для остаточного обґрунтування тверджень, попри те, що доходити до своїх тверджень індуктивні науки можуть як шляхом індукції, так і дедукції, попри те, що вони також послуговуються дедукцією як допоміжним засобом під час перевірки деяких своїх припущень.

Так само як точне визначення поняття «науки, яка спирається на розум, незалежно від досвіду» і «науки, яка спирається на досвід» дає змогу провести виразну межу між апіорними та апостеріорними науками, так і чітке розмежування понять «науки дедуктивної» та «науки індуктивної» виявляє неслухняність наведених у вступі тверджень Міла, які затирають різницю між науками дедуктивними і науками індуктивними. І якщо той самий Міл разом із багатьма іншими висновує, що всі індуктивні науки мають тенденцію до того, аби стати дедуктивними, і якщо вбачає в цій зміні прояв поступу індуктивних наук³⁵, він висловлюється не зовсім точно. Адже ніколи індуктивна наука не може стати дедуктивною; натомість можна індуктивну науку, якщо вона досягла певного рівня розвитку, вбрати у дедуктивні шати, викласти її дедуктивним чином, систематизувати її за допомогою дедуктивного методу (у цьому разі цей метод також відомий як синтетичний). Так само можна дедуктивну науку вбрати в індуктивні шати, викласти її індуктивним чином, систематизувати за допомогою індуктивного методу (у цьому разі

³⁵ L. c., Book, Ch. XIII, § 7.

цей метод відомий як аналітичний). Але метод систематизації і викладення певної науки є для її справжнього характеру (дедуктивного чи індуктивного) так само неважливим, як і метод, за допомогою якого вона доходить до своїх тверджень. Адже саме цей характер є вирішальним для остаточного обґрунтування тверджень. І хоча ту чи іншу індуктивну науку цілковито перебирають у дедуктивні шати, ніколи в ній дедукція не слугуватиме методом остаточного обґрунтування, а лише тимчасово обґрунтовуватиме систематизовані у цьому вигляді твердження; і хоча ту чи іншу дедуктивну науку цілковито вбирають – наприклад, з дидактичних поглядів – в індуктивні шати, ніколи індукція не слугуватиме у ній методом остаточного обґрунтування, а лише тимчасово обґрунтовуватиме систематизовані у цьому вигляді твердження. Як тільки у дедуктивній науці, вбраній в шати індуктивної системи, з'явиться потреба остаточного обґрунтування того чи іншого твердження, цього ніколи не можна буде досягти за допомогою індукції; і як тільки в індуктивній науці, вбраній в шати дедуктивної системи, виникне спірне питання, почнеться боротьба різних поглядів і гіпотез, остаточного рішення ніколи не буде досягнуто через дедукцію. Саме в цьому проявляється, власне, дедуктивний характер наук першого виду та індуктивний – наук другого виду.

Отож, усі непорозуміння щодо розрізнення та розмежування наук, які «спираються на розум» і «незалежних від досвіду», тобто апіорних, чи раціональних, які також є дедук-

тивними науками, і наук, які «спираються на досвід», тобто апостеріорних, чи емпіричних, які водночас є індуктивними, беруть початок у тому, що підставу цього розрізнення шукають не там, де потрібно, деколи вбачаючи її в походженні понять, які входять до складу цих наук, деколи у способі, яким вони доходять до своїх тверджень, а деколи у способі, яким вони ці твердження систематизують, тоді як тут йдеться лише про спосіб, яким кожна наука свої твердження обґрунтовує остаточно і який для кожної науки є найсуттєвішою річчю. Тому у розрізненні обох видів наук, яке здійснюється на цій підставі, проявляються ще інші два моменти, які розмежовують науки, що «спираються на розум», і науки, що «спираються на досвід». Першим із цих моментів є та обставина, що апріорні науки можуть пишатися надійними твердженнями, тоді як апостеріорні науки не можуть вийти за межі правдоподібних тверджень; другим із цих моментів є та обставина, що апріорні науки ніколи не мають справи з фактами, тоді як апостеріорні науки оперують фактами. Отже, хто вважає, що, вбираючи індуктивну науку в шати дедуктивної системи, надає тим самим її твердженням певності, піддається омані, приймаючи форму за суть.

Переклад з польської Ігоря Карівця

Про філософію³⁶

(Фрагмент)

Можна було б закинути нашому Товариству... що воно, хоча й називається філософським, та, все ж, надто мало, або радше, зовсім не займається проблемою поглядів на світ і життя. Адже це, як справедливо хтось би міг сказати, найважливіша сфера всякої, належним чином усвідомленої, філософської діяльності, позаяк формуванню такої думки слугували і слугують найвищі творчі зусилля найбільших філософів усіх часів. А хто ж заперечить, що потреба у філософському погляді на світ і на життя стає все нагальнішою в нашому суспільстві? Доказом цього є факт, що з'явилися також і в нас окремі об'єднання, які пропагують певні погляди на світ і на життя або які прагнуть полегшити для своїх учасників формування цих поглядів. Ці прагнення повинні шукати свого заспокоєння поза Польським філософським товариством, яке, можливо, в цей спосіб не виконує найважливішого з поставлених перед ним завдань.

Справа філософського погляду на світ і на життя, безперечно, є проблемою надважливою для кожного, кому недо-

³⁶ Промова професора, доктора Казимира Твардовського, виголошена на ювілейних зборах Польського філософського товариства 12 лютого 1929 року.

статньо традиційного релігійного погляду, та хто, разом із тим, не вміє дивитися на світ і жити бездумно. Але ж чи може займатися поширенням якого-небудь філософського, тобто метафізичного, погляду на світ і на життя організація, яка має та прагне зберегти характер наукового товариства, присвяченого лише методичній дослідницькій діяльності? Чи може бути громадою послідовників певної метафізичної системи товариство, котре, засноване в 100-ту річницю смерті І. Канта, обрало своїм чільним принципом науковий критицизм, як я мав честь про це наголосити 25 років тому на урочистому відкритті Польського філософського товариства³⁷. Чи не виключає науковий критицизм прийняття та поширення поглядів, претендуючи на те, що вони дають остаточну відповідь на найважчі питання, які постають перед людиною? На питання, що торкаються сутності, початку і мети всякого буття, а також призначення людини? Чи можна яку-небудь відповідь на такі питання обґрунтувати науковими методами, зробити її правдоподібною за допомогою логічної аргументації? Видається, що між філософським, тобто метафізичним, поглядом на світ і наукою лежить нездоланна прірва, як це ще перед Кантом і значно чіткіше за нього відзначив Девід Г'юм. Отже, бажаючи дотримуватися наукового погляду, наше Товариство дійсно не може задовольнити потреби тих осіб, у яких на серці лежить, головню, формування в себе або обґрунтування філософського, тобто

³⁷ Див.: «Przegłd Filozoficzny», рік VII, 1904, с. 239—243.

метафізичного, погляду на світ.

Але з такого стану справ не можна ні робити Товариству закид, ані доходити також висновків стосовно позиції, яку окремі його члени займають щодо проблеми філософського погляду на світ. Бо, як видається, відношення філософського погляду на світ до науки не таке просте, як інколи вважають його противники, котрі від імені методичної точності виступають проти того, що вважають надмірною претензією людського розуму, який виходить за визначені для нього межі пізнання. Ті, що просто розпалюють ворожнечу поміж філософським поглядом на світ і наукою, лишень прислухаються до одного із застережень Іммануїла Канта, а саме застереження, щоб не потрапити в пастку догматизму; однак вони забувають про друге застереження: уникаючи догматизму, не дати себе штовхнути в обійми скептицизму. Відомо, в який спосіб Кант намагався уникнути скептицизму, який загрожує кожному, хто не хоче бути догматиком: відмовивши розуму, у звичному значенні цього слова, у здатності знаходити відповіді на питання про світ і життя, він визнав поряд із тим розумом, котрий назвав теоретичним, якийсь інший розум, назвавши його практичним розумом. І власне з цього практичного «розуму» людина, згідно з Кантом, формує свій погляд на світ і життя, зосереджуючись на прийнятті існування Бога, безсмертя душі та свободи волі. Метод Канта не є унікальним. Ще задовго до нього деякі філософи визнавали, окрім раціонального шляху, деякі інші

шляхи, котрі ведуть до переконань, які вони вважали знаннями; Платон говорив про споглядання ідей, а Плотин – про екстаз; після Канта теж не забракло прихильників «інтелектуального споглядання», «інтуїції» тощо. Але як би ми не назвали ті нерозумні джерела переконань, це завжди будуть джерела, що знаходяться поза розумом, а отже, й переконання, отримані з цих джерел, завжди будуть нераціональні, тобто ірраціональні, а тим самим ті переконання, якби навіть і формували знання, не матимуть ані наукового характеру, ані те знання не буде наукою. Тут не буде місця для аргументування – можна тільки сказати тому, хто не переконаний, «дивись» або «слухай» – а хто, дивлячись, не бачить або не чує, за нього можна тільки уболівати, але переконати його неможливо.

Водночас фактом є те, що існують ненаукові, ірраціональні переконання і навіть можна сміливо стверджувати, що величезна більшість виплеканих людиною переконань – це, власне, такі ірраціональні переконання, що зовсім ще не означає, що вони є нераціональними. До прийняття та підтримки такого роду переконань людину схиляють певні інтелектуальні інстинкти, впливи оточення, особисті переживання, навички нашого мислення, різного роду уподобання та інші чутливі моменти. Адже такі впливи, безперечно, діють, коли це стосується, наприклад, формування політичних переконань. На чийось належність до тієї чи іншої політичної партії логічні доведення впливають тільки позірно або

дуже малою мірою, бо головну роль тут відіграють емоційні чинники. Подібно до цього буває, коли йдеться про погляд на світ і життя. Одному «пасує» краще цей погляд, другому – інший погляд; однак ніхто не зможе шляхом наукової аргументації довести правильність власного та помилковість чужого погляду, оскільки та помилковість не є результатом обтяжливих внутрішніх суперечностей певного погляду або його неузгодженості з усталеними результатами наукових досліджень.

Попри це філософські погляди на світ і життя є надзвичайно цінними для їхніх прихильників, бо вони є дороговказами для їхнього пристосування до світу, людей і до самих себе. І кожен має право прийняти той погляд на світ і життя, який йому «відповідає», тільки б цей погляд не мав внутрішніх суперечностей, не суперечив науці й був зрозумілий; такий погляд може бути йому дуже помічним, може прямо вирішувати його долю. Тільки потрібно пам'ятати, що такий погляд є особистою справою для тих, які його поділяють, що неможливо показати його об'єктивну вартість, що він не має характеру знання загалом, а тим паче наукового знання. З цього випливають два наслідки. По-перше, плетання такого особистого, хоч може й не власного, але від інших прийнятого погляду на світ і життя зовсім не повинно входити в колізію з методичною дослідницькою працею, яка спрямована на здобуття об'єктивного знання в царині філософських наук, до яких ми зараховуємо, наприклад, логіку

і психологію, відмежовуючи їх від філософії в значенні метафізики; тому в науковому опрацюванні тих філософських проблем, які входять у сферу логіки, психології тощо, можуть брати участь прихильники різних філософських систем у значенні метафізичних поглядів на світ і життя. По-друге, позаяк у переконаннях, з яких складається філософський, тобто метафізичний, погляд на світ і життя, не міститься об'єктивне знання, якщо вони не є пізнанням, не потрібно для того позірного знання шукати і добачати окремих джерел у так чи інакше названих позарозумових здатностях людини, у «практичному розумі», в «інтуїції» тощо. Як виникають ці ірраціональні переконання, це нам, в принципі, пояснює психологія, але розтлумачуючи їхню генезу, зовсім не розкриває їхньої об'єктивної вартості.

Показаний спосіб пристосування філософського, тобто метафізичного, погляду на світ і життя – як комплексу певних особистих переконань – до об'єктивного, а особливо наукового знання міг наразитися на закид, що є штучною конструкцією, яка не має нічого спільного з реальністю. Адже будь-які наші переконання претендують на об'єктивність, тому ми не можемо, плекаючи який-небудь погляд на світ і життя, визнавати його слушність тільки для себе самих і заперечувати його знаннєвий характер. Такий закид ґрунтувався би на непорозумінні. Адже, по-перше, невизнання за певним поглядом об'єктивної вартості не рівнозначне твердженню, що той, хто сам його притримується, не приписує

йому – хоч і не слухно – такої вартості. По-друге, можна ж, приписуючи своєму власному поглядові об'єктивну вартість, абсолютну істинність, все-таки вважати його особистим поглядом у тому значенні, що буде визнано неможливість логічного доведення тієї істинності, а тим самим неможливість змусити інших прийняти цей погляд.

Отож, критицизм не виступає проти таких особистих поглядів на світ і життя, вважаючи їх приватною справою людей, які підтримують ці погляди. Критицизм відкриває полеміку, щоб спростувати переконання, немов би людський розум здатний сформуванати науково обґрунтований погляд на світ і життя, котрий через це, безперечно, мав би об'єктивну вартість. А приймаючи тезу, що людський розум тією здатністю не володіє, критицизм веде до принципового скептицизму, згідно з яким усякі спроби створення такого наукового, раціонально обґрунтованого погляду на світ і життя від початку приречені на неуспіх. Виходячи з такого стану справ, критицизм уважає всі метафізичні системи поглядами, з якими наука не має та не може мати нічого спільного.

Але чи таке пристосування наукового критицизму до всякого без винятку філософського, тобто метафізичного, погляду на світ і життя справді є правильним? Напевно, філософський погляд на світ і життя є ненауковим поглядом хоча б тому, що не буває сформульованим із науковою точністю й не припускає логічного обґрунтування. Та чи наука дійсно нехтує всілякими такого роду поглядами або чи, нехтую-

чи ними, чинить правильно? Є сфери, де ними не нехтують. Існує, наприклад, народне цілительство, сукупність поглядів на лікувальний ефект певних процедур, певного зілля або інших ліків. Такі погляди мають винятково ненауковий характер – ті, хто їх поділяє, не вміють ані належно їх формулювати, ані методично обґрунтовувати. Однак у цих народних лікувальних підходах знаходиться не одне зерно правди, яке з плином часу здобуває наукова медицина, котре – якщо дозволено так сказати – вводить у сферу науки та котре вона пізніше вносить як здобуток у скарбницю свого найстрогішого об'єктивного знання. Отже, народне цілительство зовсім не позбавлене вартості для наукової медицини; тому таке лікування не можна назвати ненауковим у тому значенні, наче б воно містило речі, які суперечили би науці; адже воно є ненауковим, передусім з позиції наукової методології, але воно водночас є донауковим, бо є давнішою від наукової медицини стадією розвитку поглядів на лікування. Неважко й з іншими прикладами такого роду; достатньо вказати на співвідношення первинних, народних правових поглядів і науки права або на зв'язок народних передбачень погоди з науковими метеорологічними прогнозами. У всіх цих випадках маємо справу з поглядами, без сумніву, ненауковими, та не менш безсумнівно, донауковими, значну частину яких наука, мірою свого розвитку, відкидає, але іншу частину з плином часу починає визнавати, а визнавши, робить своєю власністю. Доки не висловиться наука, доти людина послу-

говується донауковими поглядами в тих випадках, коли їй ще бракує наукових поглядів, але в яких відчуває нагальну потребу мати взагалі який-небудь погляд.

Отож, багато чого говорить за те, що подібним чином ми можемо дивитися на відношення філософських, тобто метафізичних, поглядів на світ і життя, до того ідеалу, яким є науковий погляд на світ. З цього погляду метафізичні системи виглядають як справді ненаукові, але водночас як і донаукові погляди, а отже, такими, якими наука не повинна, без винятку, легковажити або спростовувати. Адже в цих ненаукових поглядах на світ і життя може критися не одна істина, до котрої, щоб виявилось усе її значення, потрібно тільки наукового підходу. Це наукове схоплення істин, які криються в метафізичних системах, не може бути здійснене з позиції наукового погляду на світ і життя, через те, що ми не маємо такого погляду; тож тому його здійснюють окремі спеціальні науки відповідно до свого зацікавлення цим питанням, цим поняттям, цим твердженням. Приклади нам постачає історія наук в їхньому відношенні до метафізики; може достатньо пригадати про демокритівське поняття атома та про аристотелівські поняття акту і потенції, введені в обіг науки фізикою, або про цілком метафізичну концепцію несвідомих психічних фактів Ляйбніца, пізніше введену в науковий обіг психологією. Здійснюючи науковий аналіз певних, спершу метафізичних, поглядів, окремі науки разом працюють також і над структурою наукової картини світу і жит-

тя, то до такого загальнонаукового погляду схиляються й самі творці метафізичних поглядів, бо вони у своїх задумах враховують результати спеціальних наукових досліджень, то, знову ж таки, виникає між ними певна співпраця: спеціальні науки беруть певні ідеї, поняття і тези з метафізичних систем і повертають їх метафізичним системам у науковому вигляді. А мірою розвитку цього процесу, філософський погляд на світ і життя щораз далі виходитиме за межі ненаукової та донаукової стадії і, таким чином, поступово наблизатиметься до наукової картини світу та життя.

Однак лишень наблизатиметься, бо накреслений вище шлях розвитку ніколи не буде завершеним. Коли б він став завершеним, ми б отримали цілком завершений науковий погляд на світ і життя. Отже, такий погляд так само ніколи не стане долею людини, як зовсім ніколи не стане нею завершення взагалі якої-небудь науки. Науки існують, поки живуть люди, а поки живуть люди, науки розвиваються. Ми справді не знаємо такої науки, яка би була повністю завершена й утворювала вже замкнену раз і назавжди цілість. Науки не тільки безперервно збагачуються щораз новішими відкриттями, а й інколи перебудовують свої фундаменти, як це робить, наприклад, на наших очах фізика. А якщо кожна наука безперервно розвивається, якщо жодна з них не може ніколи про себе сказати, що вже завершена і не підлягатиме жодній зміні, то тим менше можна вимагати від наукового погляду на світ, щоби коли-небудь постав перед на-

ми у завершеному вигляді. Що більше, можна зрозуміти, чому в сфері наукової системи світу та життя поступ є таким неспішним, таким повільним, що декотрі взагалі не можуть його побачити і кажуть про застій.

Однак, хто зверне увагу на пограниччя між філософією і спеціальними науками, той не зазнає впливу цього песимізму. А пізнавши діяльність, яка здійснюється на цьому пограниччі, зрозуміє, в який спосіб філософське товариство, написавши на своєму стязі гасло наукового критицизму та критичної науки, все ж таки може допомагати у створенні картини світу та життя. Працюючи у сфері окремих філософських наук, воно також може брати участь у діяльності, яка здійснюється у пограниччі, завдяки якій елементи метафізичного погляду на світ – оскільки вони на це заслуговують – вводяться в науковий обіг. Ця діяльність не задовольнить потребу мати наукову картину світу та життя, яку має людина, бо праця над її створенням триватиме доти, доки продовжуватиметься наукова діяльність людини. Однак вона зможе задовольнити іншу істотну потребу людського розуму – потребу пошуку істини, потребу, відчутну тим гостріше, чим значущіші питання, які нас хвилюють. Польське філософське товариство шукало істину протягом перших двадцяти п'яти років свого існування; пошуку істини буде також присвячена його подальша діяльність.

Переклад з польської Маркіяна Боднарчука

Про достойність університету³⁸

1. Я глибоко зворушений. Ціле сплетіння найвищих почуттів переповнює мою душу. І хоча сильне зворушення ускладнює мовлення, я прагну озвучити в цей урочистий момент те, що мною рухає, тому що так велить не тільки звичай, а й внутрішня потреба.

2. Отже, мені здається, що над усіма почуттями, які я відчуваю, в мені домінує почуття щирої вдячності до Гуманітарного факультету і Вченої ради Познанського університету за таку вельми почесну, таку виняткову відзнаку, якою мене зволили удостоїти. В усьому світі високе звання почесного доктора, надане університетом, шанується і визнається як одна з найвищих відзнак, які взагалі існують. І це з двох причин. Велич цієї відзнаки має – по-перше – свою причину в самому її змісті. Могло б насправді здаватися, що немає в неї жодного визначеного змісту, оскільки наділяються нею і вчені, і артисти, і державні діячі, і військові командири, а отже, індивіди, діяльність яких ведеться у найрізноманітніших напрямках. Утім всі ці найрозмаїтіші типи почесних докторів мають певну спільну ознаку, яка пов'язується з буквальним значенням слова «доктор»; адже «доктор» –

³⁸ Промова виголошена під час урочистості присвоєння доктора honoris causa Познанського Університету в Актівому залі Університету Яна Казимира 21. 11. 1932 р.

це is, qui docet, отже, вчитель. Так-от, про того, кого Університет нагороджує, і тим самим відзначає високим званням почесного доктора, очевидно, думають, що він може іншим слугувати за взірець, що може їх навчати своїм прикладом, як належить у цій сфері життя поводитися. А бути поставленим за взірець і даним за приклад – це неймовірно велика честь. Отож, вже зі самого змісту почесного докторату дійсно впливає велич цієї відзнаки.

3. Але є ще друга причина, яка з високого звання почесного доктора робить таку винятково велику відзнаку. Бо велич кожної почесності залежить не тільки від неї самої, а й від того, хто її надає. А в цьому разі її надає Університет.

Щоразу, як я вимовляю слово «Університет», я роблю це – визнаю – з певним пієтетом. Щоправда, вже минуло чимало років відтоді, як я вперше познайомився з цією інституцією; протягом майже піввіку я мав можливість її пізнавати спочатку як студент, а потім як викладач. Незважаючи на це, я донині відчуваю велику достойність Університету настільки живо, як тоді, коли з гордістю в серці я став членом університетської спільноти. Ця достойність впливає не тільки з давнього віку і славних традицій навчальних закладів, які мають цю назву. Її джерело – в самій ідеї Університету, яка усталилася з плином часу і визначає його функцію, котру він повинен виконувати в суспільному житті сучасного людства і різних його національних груп. Згідно з цією ідеєю завданням Університету є здобування наукових істин і

припущень, а також поширення вміння їх досягати. Стрижнем та ядром університетської праці в такому разі є наукова творчість, як у мериторичному, так і в методологічному аспектах. Над Університетом тяжіє обов'язок відкриття щоразу нових наукових істин і припущень, а також удосконалення і поширення способів, які дають змогу їх відкривати. Із цих зусиль виростає будівля наукового знання, об'єктивного знання, яке вимагає визнання лише на підставі своєї логічної обґрунтованості і яке накиду-ється людському розумові винятково, але й непохильно, силою аргументів. Об'єктивний характер наукового дослідження проявляється саме в тому, що воно не приймає наказів від жодних зовнішніх чинників і не хоче слугувати жодним стороннім обставинам, а своїми володарями визнає тільки досвід і розумування, і що воно має тільки одне завдання: досягнення належно обґрунтованих істинних або принаймні максимально наближених до істини суджень.

Слугуючи цій меті, Університет дійсно сяє достойністю, що сходить на нього від величезної важливості функції, яку він виконує. Адже він несе людству світло чистого знання, збагачує і поглиблює науку, здобуває щораз нові істини та припущення – творить, одним словом, найвищі інтелектуальні цінності, які можуть випасти на долю людини.

4. На жаль, іноді бракує належного розуміння тих інтелектуальних цінностей, якими нас обдаровують наукові дослідження у формі об'єктивної істини. Бо хто насправді зацікав-

лений у цій об'єктивній істині? Вона коле очі, стає на перешкоді безлічі прагнень, які можуть досягти своєї мети лише за тієї умови, що вони наполегливо оминатимуть істину. Як наслідок, істину сміливо фальсифікують, у кращому разі – замовчують. Утім, так само як результати наукових досліджень все ефективніше вивільняють нас від тілесних недуг, так і низка моральних терзань, які мучать людство, зникла б чи зазнала значного пом'якшення, якби з'явилося бажання ними зайнятися з погляду об'єктивної істини. Наскільки б менше стало ненависті, що розділяє людство на завзято ворогуючі табори, якби спробувати спірні питання, які є вогнищем цієї ненависті, вирішити науковими способами! Бо тоді або вдалося б ці питання вирішити об'єктивно, або переконатися, що різні суперечні погляди є однаковою мірою необґрунтованими, а отже, жоден із них не може вважатися правильним. Звідси об'єктивна істина і навіть саме лише щире прагнення до неї вносять заспокоєння в дискусії і в боротьбу протилежних суджень та, усуваючи взаємну ворожнечу між людьми, дає їм те, що їх примирює і налаштовує одне до одного доброзичливо. У цей спосіб служіння об'єктивній істині набуває етичного значення і може ставати у щораз вищому ступені справжнім благословенням людству.

5. Про все це часто забувають. Але з цим фактом поєднується зазвичай другий, а саме недооцінка самої науки. Це різною мірою проявляється в різних суспільствах. У нас з цього погляду справа виглядає не найгірше, але й не найкра-

ще. Величезна значущість науки загалом не усвідомлюється так повсюдно і так глибоко, як це відбувається в деяких інших країнах. Адже характерним є те, що польська мова не має слова, яке означало б винятково те саме, що французьке слово «science» і німецьке слово «Wissenschaft», оскільки, говорячи про науку, можна мати на увазі також навчання, адже вислів «науковий заклад» однаковою мірою означає як інститут, присвячений дослідній праці, так і школу, яка надає певні знання або прищеплює певні вміння. У цій мовній особливості відображається факт, що зусилля, спрямовані на здобування об'єктивних знань, і самі ці знання не виокремилися достатньо виразно у свідомості нашого народу як специфічні цінності й достоїнства розумової культури. І ця недооцінка дослідницької роботи та її результатів переноситься також на інституції, які виконують цю роботу; подальшим наслідком такого стану речей є тенденції, які відмовляють Університетові в його абсолютно винятковому становищі в суспільстві, вбачаючи в ньому звичайну школу, заклад, що має навчати на рівні з рядом загальноосвітніх і професійних шкіл. А тимчасом Університет, покликаний до істинного наукового служіння об'єктивним знанням, а також до удосконалення методів дослідження, передусім повинен навчати наукового мислення, як саме того способу мислення, котрий приводить до цих знань та істини.

6. Можливість виконання притаманних Університетові завдань зумовлена його абсолютною духовною незалеж-

ністю. Духовною, тому що матеріально Університет не здатен сам підтримувати свою діяльність і тому він завжди буде залежний від того чинника, який йому дає фінансову основу для існування і забезпечує його засобами праці. Але ті люди, які засновують й утримують Університети, проявили б своє повне нерозуміння його сутності, якби хотіли в чому-небудь обмежувати його роботу, заздальгідь застерігати проти його конкретних результатів, вказувати, які результати були б бажані. І навіть якби результати наукової праці Університету були небажані тим, кому він зобов'язаний своїм існуванням, не варто було б у цьому вбачати повноваження до зв'язування його якимись путами, до застосування якихось обмежень. Бо наукові дослідження можуть розвиватися і приносити плоди тільки тоді, коли вони нічим не зв'язані й ніщо їм не загрожує.

7. Маючи повне право домагатися, щоб його духовна незалежність не була ніким порушена, а отже, маючи також право захищатися від будь-яких явних чи неявних зазіхань піддавати свою наукову роботу чиєму-небудь контролю чи вказівці, Університет водночас зобов'язаний також уникати зі свого боку всього, що могло би цій незалежності перешкоджати або хоча б створювати видимість підкорення будь-яким впливам чи тенденціям, які не мають нічого спільного з науковим дослідженням та його метою. Університет повинен відсторонюватися від усього, що не слугує здобуванню наукової істини, повинен дотримуватися належної дистанції від

нурту, яким проноситься біля його стін повсякденне життя, гомін суперечливих суспільних, економічних, політичних і будь-яких інших течій. Посеред боротьби і змагань цих найрозмаїтіших течій Університет повинен зберігати непорушність як морський маяк, який своїм світлом вказує кораблям шлях крізь розбурхані хвилі, але ніколи не занурює свого світла в самих хвилях. Якби він це зробив, світло б згасло, а кораблі залишилися без провідної зірки.

8. Усвідомлені в такий спосіб достойність і незалежність Університету аж ніяк не позбавляють його впливу на саме життя. Вони позбавляють його тільки безпосереднього та спорадичного впливу, здійснюваного на поточні справи, зате вони гарантують йому інший вплив, значно триваліший та глибший. Це -вплив, який Університет здійснює невинним вказуванням об'єктивних знань як мети, до якої нас ведуть наші пізнавальні потреби і зусилля, об'єктивних знань як безстороннього провідника, що єдиний може нам давати правильні вказівки у теоретичних і практичних питаннях, що нас хвилюють (якщо взагалі доходження до обґрунтованого висновку з цих питань не перевищує можливостей нашого розуму). Отже, цей вплив, що є глибоким і тривалим, що є єдиним, який може мати на суспільство вірний своєму призначенню Університет, іде двома шляхами; адже Університет – це не тільки наукові дослідники, які працюють в ньому професорами та доцентами, а й студенти, які повинні набути умінь мислення і наукової праці. І результати здійсню-

ваної в Університеті дослідницької роботи не лише подаються з кафедри студентам, а й оприлюднюються на весь світ у наукових публікаціях. Отже, цими двома шляхами, навчанням молоді та оприлюдненням наукових праць, Університет впливає на все суспільство, поширює погляди і переконання, яких ніхто нікому не нав'язує як догмати, але сила яких міститься винятково в їх науковому обґрунтуванні.

9. Тим самим Університет виконує неймовірно важливе виховне завдання стосовно студентів, які збираються в його стінах. Не слід виховне завдання Університету вбачати в тому, щоб він формував душі молодих людей за певним суспільним чи політичним взірцем, щоб розвивав у них певний напрям і певний спосіб ставлення до практичних життєвих цілей. Ці виховні завдання повинні виконувати – якщо вони взагалі можуть бути виконані – інші установи. Виховна діяльність Університету полягає у пробуджуванні і поглиблюванні в молодих умах розуміння величезної значущості, яку становить для людства об'єктивна істина і присвячена її здобуванню робота; молодь повинна прагнути до якомога активнішої взаємодії в цьому здобуванні, вона мусить навчитися уникати всього, що може затемнити об'єктивну істину й ускладнити роботу довкола її здобування. А пройнявшись розумінням цінності наукової істини і відчуваючи до неї належну повагу, молодь охоче оволодіватиме умінням долучатися до будь-яких проблем у стриманий та критичний спосіб, прагнучи до їх об'єктивного вирішення; вона не бу-

де надто схильною до вирішення їх згідно із суто суб'єктивними симпатіями чи антипатіями, тому що здобуде переконання, що найбільш правдивим методом вибору між антагоністичними точками зору є і завжди залишатиметься той самий метод, який використовує наука. Словом, молодь, перейнята науковою та дослідницькою атмосферою Університету, навчиться в усьому шукати об'єктивну істину, замість того, щоб піддаватися милозвучним гаслам і потрапляти в тенета різних ловців душ. А визнавши, що в кожній справі є тільки одна об'єктивна істина, молоді люди знайдуть у прагненні до неї спільну основу, на яку опиратиметься їхня робота, без огляду на відмінності, що виникають між ними. Ця спільна основа прагнення до об'єктивної істини об'єднає молодь різного походження, відсуне на дальній план те, що її може розділяти, і в цей спосіб узгодить та об'єднає сили різного походження. Отож, прихильність до об'єктивної істини та орієнтація на постійне прагнення до неї повинні стати потужним чинником, що вчить молодь бути людьми, які взаємно розуміють одні одних і є вибачливими, спроможними до такої взаємодії, в якій об'єктивні чинники переважають особисті, а спільний інтерес бере гору над індивідуальним.

10. Зрозуміла таким чином виховна робота професора і доцента Університету є для них не чимось чужим і зовнішнім, а збігається з їхньою викладацькою роботою, яка полягає у прищепленні студентам мистецтва мислення й наукового дослідження і базується на власній дослідницькій робо-

ті викладача. У такий спосіб сплітаються воедино три напрями діяльності професора і доцента Університету, відтворюючи в своєму поєднанні всю сутність їхнього фаху.

11. На цей фах і тим самим на посаду професора й доцента Університету переноситься вся достойність інституції, в рамках якої вони присвячують себе своєму фаху. Університетський викладач є передусім слугою об'єктивної істини, її представником і проповідником серед молоді та суспільства. Це благородна й безмірно почесна служба, але водночас така, що вимагає не тільки відповідних інтелектуальних кваліфікацій і професійних знань, а й великої твердості духу і сильного характеру. Той, хто ступає під стяг науки, повинен зректися всього, що могло би його зіштовхнути зі шляху, вказаного тим стягом. Отже, він повинен передусім наполегливо працювати над тим, щоб позбутися будь-яких упереджень, які можуть заступити шлях, що веде до об'єктивних знань, і які мають свої джерела в традиціях, у звичаях, у впливах оточення, в особистих захопленнях і антипатіях. Так само як викладач повинен подолати у собі будь-які схильності, які б наказували йому неоднаково ставитися до окремих учнів і виявляти до одних меншу, а до інших більшу доброзичливість, так і той, хто метою життя обрав собі здобування і поширення наукової істини, ніколи не повинен прагнути до того, щоб радше таке, а не інше вирішення наукової проблеми виявилось правильним, щоб дослідження привели радше до такого, а не до іншого результату.

Він повинен з однаковим задоволенням вітати кожне рішення і кожний висновок, які своїм обґрунтуванням він зуміє легітимізувати як наукові.

12. Однією з найбільших небезпек, що загрожують прийняттю такої незалежної, вільної від будь-яких упереджень позиції щодо об'єктивної істини, є внутрішня (не тільки формальна) належність до таких організацій, які наказують своїм членам сповідувати певні переконання чи принаймні поводити себе так, начебто вони ці переконання визнають. Той, хто прагне вірно служити такій організації, зрікаючись своєї духовної незалежності, заздалегідь відчуватиме неприязнь до всього, що цим нав'язаним переконанням опирається. Він легко піддасться спокусі знехтувати аргументами, котрі свідчать на користь прийняття фактів чи поглядів, які суперечать цим переконанням. Якщо ж, все-таки, він буде змушений визнати ці факти чи погляди, то він волітиме це робити тільки у своїх потаємних думках і не хотітиме сміливо їх проголошувати, хоча як професор, що дослівно означає «той, хто проголошує», він зобов'язаний це робити. Згадана небезпека не є, як відомо, однаковою для всіх царин наукового дослідження. Певні напрями пошуку об'єктивної істини є настільки далекими від усіх життєвих засад і водночас настільки методологічно розробленими, що нема чого побоюватися того, що які-небудь ненаукові міркування можуть їх викривити. Натомість інші наукові проблеми так переплітаються з поточними інтересами і так міцно пов'язані з

нашим емоційним життям, що той, хто їх прагне розглядати винятково з погляду об'єктивної істини, повинен спромогтися на дійсно героїчні зусилля, щоб не дати себе зіштовхнути з єдино правильного шляху, вказаного науковим методом. І навіть представник такої царини досліджень, яка найменше піддається стороннім впливам, не може бути відданим членом жодної з охарактеризованих вище організацій, бо інакше він може наразитися на серйозні конфлікти, якщо така організація виразить свою думку не щодо окремих наукових проблем, а щодо справ науки загалом, її незалежності, її ролі і призначення в житті народів і людства.

13. Не забуваючи про свою шляхетну місію і намагаючись якомога наполегливіше виробляти в собі потрібні для її здійснення внутрішні передумови, професор і доцент Університету також уникатимуть всього, що б могло викликати в оточення припущення начебто об'єктивні знання не були для них дороговказом в їхньому житті й роботі, що б могло таким чином підірвати довіру до їхньої глибокої наукової неупередженості. Отже, вони не будуть діяльними на таких теренах, доступ до яких зумовлений покорою певним доктринам, гаслам, програмам, які не тільки не є результатом наукового дослідження, а й в умах, вишколених методами такого дослідження, повинні викликати глибокі сумніви чи прямо поставати як хибні. Вимога, щоб слуга об'єктивної істини утримувався від усього, що б могло накликати на нього підозру, наче б він не ставив її понад усе, видається-

ся надто суворим постулатом. Але той, хто насправді у здобуванні та проголошуванні об'єктивної істини бачить мету свого життя, хто насправді є, як то кажуть, людиною науки, вченим у найповнішому і найпрекраснішому значенні цього слова, той зуміє бути глухим до нашіптувань різних амбіцій та встоїть перед спокусою розігрування будь-якої ролі там, де зовсім не йдеться про істину, але про владу, про впливи, про посади, про почесні і звання або просто – про гроші!

14. І не треба також від людей науки, якими є професори і доценти Університету, вимагати, щоб вони діяли у тих сферах, які не узгоджуються з їхньою гідністю, не треба їх звинувачувати у відсутності громадянського почуття, якщо вони цього не роблять. Адже від митця не вимагається, щоб він діяв поза своєю майстернею і не ставиться йому в провину, що він живе винятково для свого мистецтва, для своєї творчості. Навпаки, це вважається цілком нормальною річчю, і навіть бажаною; тому що, створюючи твори мистецтва, митець служить водночас народу та суспільству. Так само діють професор і доцент Університету, здобуваючи наукову істину і виголошуючи її словом і друком.

15. Але так само, як кожний, хто створює позитивні цінності, професор і доцент Університету служать не тільки власному суспільству та є громадянами не тільки свого народу і своєї держави. Вони належать до великої республіки учених, що простягається через всі цивілізовані народи земної кулі. Ця республіка не має писаних законів, немає в ній

жодних влад, наділених якою-небудь фізичною силою; стаючи її громадянином, ніхто їй не присягає ні на лояльність, ні на вірність. Усе це є зайвим; місце зовнішніх і примусових засобів, які стережуть цінності цієї республіки, займає абсолютна відданість об'єктивній істині, усвідомлення відповідальності за її бездоганність, а також почуття солідарності, що об'єднує тих, для кого сенсом життя є наука. І якби це почуття солідарності було як слід розвиненим, громадяни республіки вчених могли б значно більше, ніж у теперішній час, прислужитися усьому людству і тим самим власним народам і державам. Але, бажаючи колись дочекатися такого розвитку почуття солідарності, що охоплює всіх людей науки, а отже, професорів і доцентів усіх Університетів світу, потрібно це почуття старанно розвивати й плекати, треба уникати всього, що би його послаблювало і саму солідарність навіть серед професорів та доцентів одного й того самого Університету руйнувало на користь і в ім'я яких-небудь інших солідарностей, зовсім чужих науці і пошуку об'єктивної істини та її проголошенню. Тому що у храмі знань, яким є Університет, є місце тільки для прагнення до цієї істини та для її поширення.

16. Бути покликаним до праці у цьому храмі знань є великим щастям. Бо ніщо не дає людині сильнішого і чистішого задоволення, ніж безкорисливий пошук наукової істини. А найважливіше задоволення з цього джерела черпає, мабуть, той, хто шукає цю істину і заразом замислюється однаково

як над нею самою, так і над найдосконалішими способами її здобування. Це є завданням філософії, і тому філософія посідає центральне місце серед наук. Визначаючи предметом своїх досліджень саму істину, освітлюючи шляхи, які до неї ведуть, філософія стає союзницею і проводирем для всіх, хто на будь-якій ниві людських шукань прагне до істини. Вона пробуджує у нас критицизм, який оберігає від сліпого підкорення авторитетам, від зручного покладання на любі нам інтелектуальні навички, а також від надмірної віри в наш людський, надто обмежений розум. Вона велить нам домагатися ясності й точності скрізь, де йдеться про застосування наукової аргументації, та боротися з усілякого роду софізмами, які прагнуть своєю одурманюючою туманністю заступити схоплюваність деталей і прозорість цілісності. Вона вчить нас аналізувати численні поняття, якими послуговуються, не вникаючи в них глибше, окремі науки, і дає нам змогу усвідомити собі не менш численні принципи, якими ми керуємося в міркуваннях і вчинках повсякденного життя, в його щоденній практиці. Бо в цій царині знаменним для філософа є те, що він не вдовольняється здійсненням обраної більш-менш добровільно діяльності, а замислюється над тим, що чинить; що він своє просування вперед, свої спонуки, методи і цілі робить предметом власної рефлексії.

17. І тому, розмірковуючи над своєю роботою в Університеті, над її засадами, методами і завданнями, я утвердився в тому переконанні про його роль і значення, яке я на-

магався сьогодні виразити. Відчуваючи так глибоко достойність Університету, ставлячи так високо гідність професора Університету, я чудово усвідомлюю виняткову велич відзнаки, якою удостоєно мене сьогодні з волі Познаньського університету і його професорів, з рук його представників, і в якому я приймаю таке почесне і zarazом приємне для себе визнання своїх багатолітніх зусиль, спрямованих на поширення філософського способу мислення і діяльності. Та обставина, що я отримую сьогодні диплом доктора філософії *honoris causa* від Познаньського університету, є для мене джерелом особливої гордості і радості. Адже я можу собі сказати, що я не є «місцевим» поляком, оскільки я народився і виховувався не на польських землях, а поза їхніми межами, на чужині. Цьому факту і впливу найкращих батьків я завдячую тим, що я виріс поляком, серцю якого одразу однаково близькими стали всі регіони нашої Вітчизни. І хоча я працював лише в одному з них, я завжди мріяв про те, щоб впливати також на інші польські землі. Ця мрія здійснилася у дивовижний спосіб у момент, коли втілилася найбільша мрія усіх нас, в момент відновлення польської держави і об'єднання відокремлених від неї колись земель. Виникли нові або відродилися давні польські Університети, а в них розпочали серед інших викладати також мої учні, продовжуючи там далі справу, яку я сам розпочав тут. Через них і я там є, і у Вільні, і у Варшаві, і в Познані. І ще до того, як у Познані виник Університет, це місто поєднало ме-

не із собою, призначивши мене ще під час війни почесним членом Товариства приятелів наук. Зараз, стаючи також познаньським почесним доктором, я удостоєний цього високого звання Університетом, створення якого домагався вже вісімдесят років тому філософ Август Цешковський, і який слугує польській науці та поширює її світло у найдавнішому краю нашої Вітчизни. Отже, невимовно великою є моя вдячність. Запевнення у цьому я приношу в особі pana про-ректора Вченій раді, а в особі pana декана – гуманітарному факультету, zarazom я вдячний панові керівникові з наукової роботи за звернені до мене слова, що йдуть від серця до серця, та за здійснення заходу, який так високо мене підносить, ставлячи в одному ряду з мужами, які вже мають високе звання почесного доктора. І так, як тоді, коли років сорок тому після закінчення університетського навчання я отримав уперше високе звання доктора філософії, так і тепер, коли це високе звання я отримую після років праці як відзнаку і нагороду, я присягаю, що до останнього подиху робитиму все, що в моїй силі, *quo magis veritas propagetur et lux eius, qua salus humani generis continetur, clarius effulgeat!*³⁹

Переклад з польської Ольги Гончаренко

³⁹ Чим більше поширюється істина, тим нехай яскравіше сяє світло її, в якому полягає благо роду людського – Прим. перекл.

ПСИХОЛОГІЯ, ЛОГІКА І ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ

Ідея і перцепція. З епістемологічних досліджень над Декартом

Вступна ремарка

Істинність принципу Декартової теорії пізнання, вираженого в реченні «*cogito ergo sum*», полягає в тому, що в ньому стверджується не що інше як те, що сприймається ясно і виразно. Але не тільки це, а й усі інші пізнання згідно з Декартом є пізнаннями, тобто судженнями, які видаються з переконанням про їх істинність, власне, тому що в них визнається істинним тільки те, що сприймається ясно і виразно. якщо б ми обмежилися тільки тими судженнями, предмет яких сприймається ясно і виразно, ми б убереглися від будь-яких помилок.

Головну роль критерію істини в Декартовій теорії виконує принцип «*clara et distincta perceptio*». Із цим погоджуються

усі без винятку сучасні дослідники філософії Декарта⁴⁰. Щоправда, спроби (зрештою досить рідкі) пояснення принципу «*clara et distincta perceptio*» різняться між собою з огляду на деталі, але щодо важливості ролі, яку він відіграє у філософії Декарта, панує повна згода.

Тим паче повинен дивувати той факт, що або вживання поруч з «*clara et distincta perceptio*» виразу «*clara et distincta idea*» не помічається, або обидва ці вирази ототожнюються. Перший підхід ми зустрічаємо у Коха («*Die Psychologie des Descartes*»)⁴¹ і На-торпа («*Descartes Erkenntnistheorie*»)⁴², а другий – у Больцано («*Wissenschaftslehre*»)⁴³ і Кноодта («*De Cartesii sententia “cogito ergo sum”*»)⁴⁴. Але ж уже Антуан Арно («*Des vraies et fausses idées*»)⁴⁵ відрізняв *perceptio* від *idea*, причому *perceptio* він визначав як акт уявлення, а *idea* – як зміст уявлення.

Завданням цієї праці є з'ясування відношення ясної та виразної перцепції до ясної і виразної ідеї і доповнення в такий спосіб попередніх досліджень.

⁴⁰ Інколи Декарт наводив й інші критерії істини. Дивись *Princ. phil.* 11.20, III. 43, де він таким критерієм вважає згідність досвіду з дедукцією. Далі *ibidem*, IV. 205, 206.

⁴¹ R. Koch, *Die Psychologie des Descartes*, München 1881.

⁴² P. Natorp, *Descartes Erkenntnistheorie*, Mahrburg, 1882.

⁴³ B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, Sulzbach 1837.

⁴⁴ B. Knoodt, *De Cartesii sententia «cogito ergo sum»*, Breslau 1845.

⁴⁵ A. Arnauld, *Des vraies et fausses idées*, t. XXXVIII збірки праць з 1780 р., с. 198, def. III.

Вимагає пояснення відсутність у праці певного аспекту. Йдеться про цілковите нехтування теологічної точки зору Декарта. Воно обґрунтовується тією обставиною, що Декарт, встановлюючи свій критерій, сам усунув, якщо можна так сказати, Бога. Його «*regula generalis*» є актуальною також тоді, коли Бог вводить людину в оману, або коли він взагалі не існує. Це легко помітити у способі, за допомогою якого Декарт доходить встановлення цієї «*regula*». Хід думок тут такий. Коли я уявляю собі, що я не маю ніякого тіла і ніяких відчуттів, і коли я припускаю, що уявлення тіл, протяжностей, руху тощо є якимось чином мною створювані, не вимагаючи при цьому існування поза мною жодних речей, які б викликали у мені ці уявлення, то тим самим я, як той, хто робить ці припущення і має ці уявлення, не буду усунутий зі світу. Але, можливо, я піддаюся якійсь ілюзії, коли заперечую існування згаданих речей, а себе самого вважаю існуючим? Можливо, я був введений в оману всемогутньою істотою? Але навіть якби я піддався таким ілюзіям, то все одно було б істиною те, що я, як той, хто піддався ілюзії, існую. Тим «я» є моє «*cogitare*» (в найширшому розумінні, як психічні явища загалом).

На чому ж засноване це моє, позбавлене будь-яких сумнівів, переконання? На тому, що те, що я стверджую, усвідомлюю ясно і виразно і що те, що я так ясно і виразно усвідомлюю, з необхідністю є істинним. На подібній основі ґрунтується й закид, до створення якого, здається, доклав зусиль

сам Декарт, і який був підхоплений вже сучасниками філософа. Йдеться про те, що Декарт багато разів повторював, що якщо б його «régula» насправді не забезпечувала найвищого ступеня певності, то слід було б визнати, що Бог є ошуканцем. Але те, що Бог, однак, не є ошуканцем і що йому характерна цілковита чесність, Декарт стверджує знову ж таки на основі своєї «régula». Закид, нібито Декарт у своєму доведенні впав у порочне коло, останній відкидає за допомогою розрізнення безпосередньої і посередньої очевидності⁴⁶. Далі Декарт використовує чесність Бога у зв'язку з очевидністю пам'яті. Ця обставина робить вникання в згадану проблематику в нашій праці зайвою.

§ 1. Різні розуміння критерію

Формулювання, за допомогою яких Декарт виражає свою «regula generalis», не узгоджуються між собою. Ось найважливіші способи вираження, якими послуговується Декарт:

⁴⁶ «Врешті, щоб не опинитися в зачарованому колі стосовно того, що я не припустився помилки, оскільки сказав, що не вважаємо інакше, ніж те, що чітко і роздільно сприймається, є вірним, оскільки Бог існує, і ми не визнавали б існування Бога, якщо б не те, що ми чітко і роздільно сприймаємо, про що я уже достатньо чітко пояснив у відповіді щодо II закиду, тобто розмежування того, що чітко сприймаємо самою річчю, від того, що пам'ятаємо перед чітким сприйняттям. Адже спочатку нам стає очевидно, що Бог існує, оскільки ми спираємося на думки, які це доводять; згодом же нам вистачає згадати певну річ, яку ми чітко сприймаємо, так, щоб ми були певними у тому, що вона є істинною, але цього було б недостатньо, якби ми непомильно не знали, що Бог існує» (Явзр. IV).

- a) Illud omne est verum, quod valde clare et distincte percipio⁴⁷;
- b) Omne id, quod valde dilucide et distincte percipio, verum est⁴⁸;
- c) Probatur, ea omnia, quae clare et distincte percipimus, vera esse⁴⁹;
- d) Scio, me in illis, quae perspicue intelligo, falli non posse⁵⁰;
- e) Quamdiu aliquid valde clare et distincte percipio, non possum non credere verum esse;
- f) Illa omnia, quae clare et distincte percipio necessario sunt vera⁵¹;
- g) Nihil potest clare et distincte percipi, quod non sit tale, quale parciatur, hoc est, quod non sit verum⁵².

У цих та інших, подібних до них, формулюваннях «regula generalis» легко можна розпізнати різні способи вираження однієї й тієї самої думки. Адже вважання «dilucide» рівнозначним з «clare» не повинно разити більше, ніж правомірне, на думку самого Декарта, ототожнення «perspicuitas» з «claritas»⁵³.

⁴⁷ Med. III.

⁴⁸ Diss, de meth., c. 18.

⁴⁹ Synopsis IV Med.

⁵⁰ Med. V.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Resp, ad VII object.

⁵³ Resp, ad II object., c. 69.

Відсутність визначення «distincte» у формулюванні (d) не повинно вводити нас в оману, оскільки Декарт наголошує на тому, що для дійсності цієї «regula» недостатньо самої ясності і що вона мусить йти в парі з виразністю⁵⁴.

Коли Декарт один раз говорить про «valde clare», а другий – тільки про «clare percipere», то ця обставина не повинна породжувати жодних домислів на тему ступеня ясності й зумовленої ним більшої чи меншої певності, оскільки Декарт вимагає повної ясності від усіх перцепцій, які мають постачати достовірне знання⁵⁵. Найбільше труднощів створює вживання виразів «*concupere*» і «*intelligere*» поруч із «*percipere*». У латинській термінології, на котру Декарт спирається майже без винятку, існує чітке розрізнення між «*intelligere*», «*concupere*» і «*percipere*». Незважаючи на це, слід абстрагуватися від цієї різниці, беручи до уваги у праці лише термін «*percipere*». Це належить зробити, по-перше, тому, що зміст згаданих трьох виразів у критерії може бути тільки один, а, по-друге, тому, що Декарт у переважній кількості випадків використовує вираз «*percipere*».

⁵⁴ «Тому вимагається, щоб сприйняття (перцепція), на яке може спиратися певне та непомильне судження, було не тільки чітким, а й роздільним» (Princ. phil. I. 45).

⁵⁵ «І тому очевидно, що воно (тверде та незмінне переконання) не створюється стосовно того, що сприймаємо хоча б трішки туманно чи неясно» (Resp. II. с., 67).

§ 2. Вид і предмет перцепції

Перцепція є або «*perceptio sensu*», або «*perceptio intellectu*». Тільки останнє має стосунок до критерію істини⁵⁶. Що ми пізнаємо «*ab intellectu*»? Декарт встановлює критерій на основі ясної і виразної перцепції свого мислення. Розгляньмо детальніше, що означає, що я пізнаю своє мислення? Це означає, що я сприймаю те, що мислю, що моє мислення є, існує. Те, що є пізнаним ясно і виразно, з мовного погляду є реченням, а з психологічного – судженням. Сам Декарт в одному зі своїх листів до Мерсена писав, що тим, що повинно було б бути пізнаним ясно і виразно, є, наприклад, те, що «щось не могло б не існувати» або «існування тієї чи іншої речі є можливим»⁵⁷. Із цим узгоджується інший пункт вчення Декарта, згідно з яким істина і хиба можуть міститися тільки у судженні⁵⁸. Отже, якщо йдеться про критерій істини, то ми повинні мати справу зі суджен-

⁵⁶ «Також (тверде та незмінне переконання) не створюється стосовно того, що сприймається, хоча й чітко, але самим відчуттям... тому достатньо, якщо воно існує, щоб створювалося лише стосовно того, що чітко сприймається мисленням» (Ibidem).

⁵⁷ Epistulae II. 60.

⁵⁸ «Нещодавно я зазначав, що хибу як таку можна віднайти лише у судженнях. – Що ж стосується ідей. то не можуть бути хибними у властивому значенні. – Також не слід боятися хиби у самій волі чи відчуттях» (Med. III).

ням. Декарт мовить також про яснє й виразнє судження⁵⁹. У такому разі, можливо, вираз «*clara et distincta perception*» є іншою, напевно не найвдалішою, формою виразу «*clarum et distinctum iudicium*»? Цим питанням я займуся у наступному параграфі.

§ 3. *Perceptio* та *iudicium*

Згідно з Декартом судження полягає у ствердженні або запереченні⁶⁰. Від усіх інших психічних явищ воно різниться тим, що тільки судження може бути місцем для істини і хиби⁶¹. Передусім судження належить до ідей⁶², тобто до уявлень⁶³. Що у судженні є ствердженням або запереченням? Декарт відповідає на це питання однозначно: «Можна було б, – пише він, – розглянути різні види уявлень, які містять сукупність багатьох атрибутів, наприклад, сутність трикут-

⁵⁹ Epistulae II. 60.

⁶⁰ «Сама дія судження, яка не полягає ні в чому іншому, як у погодженні (*assensus*), тобто у ствердженні чи запереченні і т. д.» (*Notae in programma*, с. 161).

⁶¹ «Відтак існують окремі судження, стосовно яких я повинен бути обережним, щоб не помилитися» (*Med.* III). Див. підсторінкове покликання 45.

⁶² «Завдяки самому мисленню сприймаю тільки ідеї, стосовно яких також можу виснувати судження» (*Med.* IV).

⁶³ «Деякі з цих (моїх роздумів) є наче образами речей, і їм єдиним властиво пасує назва «ідеї», коли думаю про людину чи химеру, чи небо, чи ангела, чи Бога» (*Med.* II). Див. Epistulae II. 49, 50. Resp. I, с. 46 ff. Resp. III, с. 85.

ника, чотирикутника або якоїсь іншої геометричної фігури. Подібно й сутність свідомості, тіла, а насамперед – сутність Бога, найдосконалішої істоти. Тоді ми б помітили, що все те, що пізнаємо як таке, що в них міститься, можна про них сказати істинно»⁶⁴. В одному з листів Декарта, в якому він пише на тему абстракції, ми читаємо: «Коли я розглядаю певну фігуру, не думаючи ані про матеріал, з якого вона складається, ані про її розміри, то я утворюю в думках абстракцію. Пізніше можу легко її розпізнати через дослідження, чи моє уявлення такої фігури часом не походить від якогось іншого уявлення, яке в мене було вже раніше, і не є пов'язаним з останнім так, що це перше уявлення можна мати без другого, але при цьому жодне з них не повинно суперечити іншому. Я ясно бачу, що уявлення фігури є пов'язаним з уявленням протяжності і субстанції у такий спосіб, що неможливо уявляти собі якусь фігуру і при цьому бути переконаним, що вона не має жодної протяжності [...]. Уявлення протяжної субстанції певної конкретної форми утворює цілісність (*est compléta*), оскільки я можу мати уявлення цієї субстанції саме для себе, а все інше, уявлення чого можу мати, я можу у субстанції заперечити»⁶⁵. Отже, «affirmare» і «negare» полягають у тому, що про якусь річ щось стверджується або заперечується; отож, у протяжній субстанції можна заперечити мислення, але не форму, а у Бозі – протяжність, але не

⁶⁴ *Rationes more geometrico dispositae etc.*, Postul. IV

⁶⁵ *Epistulae* I. 105, *Regulae ad directionem ingenii*, Reg. XII, Resp. X, с. 70.

існування.

Наторп помиляється, коли в згаданій праці твердить, що «судження означає для Декарта тільки поєднання уявлень, а не аналіз одного змісту уявлення відповідно до різних способів бачення цього змісту». Цьому погляду суперечить зацитований фрагмент 64, в якому щось стверджується про певне уявлення (без здійснення жодного поєднання уявлень), і робиться це також за допомогою аналізу одного змісту уявлення. Тим незрозумілішим твердження Наторпа видається тоді, коли його порівняти з наведеною ним самим на 1-й сторінці його праці цитатою, в якій виразно сказано, що неясно, яким чином одне поняття міститься в іншому. Там, де Наторп змушений визнати, що згідно з вченням самого Декарта судження «тіло є протяжним» слід назвати аналітичним, він з метою порятунку своєї теорії пише, що «аналітичне судження не відіграє у Декарта жодної ролі; не виражаючи жодного суттєвого зв'язку між уявленнями, воно, по суті, не є судженням»⁶⁶.

Тут Наторп повинен був би спочатку пояснити, що він розуміє під «суттєвим» і «несуттєвим» зв'язком, а також довести те, що згідно з Декартом «предметом судження завжди є поєднання понять»⁶⁷. Тим часом сам Декарт зазначає, що предметом судження є ідеї і що форма (ймовірно, саме її має на увазі Наторп, коли в цьому контексті мовить про пред-

⁶⁶ P. Natorp, *op. cit.*, с. 19.

⁶⁷ *Ibidem*, с. 17.

мет) судження полягає у ствердженні або запереченні (дивись далі).

Декарт також пояснює, яким чином він доходить до судження з психологічної точки зору. У «*Notae ad programma quoddam*» він пише так: «Оскільки я помітив, що, окрім перцепції, яка є передумовою судження, для створення форми останнього необхідне ще ствердження або заперечення, і оскільки далі я помітив, що часто, навіть тоді, коли ми усвідомлюємо собі певну річ, вираження визнання слушності щодо неї залежить від нашого рішення, тому теж до самого акту судження, який полягає винятково у слушності, тобто є підтвердженням або запереченням, я віднісся не як до перцепції інтелекту, а як до детермінації волі»⁶⁸. Подібно виглядає справа й у IV-й «Медитації»: «Придивляючись далі до себе ближче і досліджуючи, якими є мої власні помилки (які вже самі доводять мою певну недосконалість), я відкриваю, що вони залежать від взаємодії двох причин: від моєї здатності до пізнання і здатності до вибирання (a facultate aligendi) чи свободи рішення (ad arbitri libertate), тобто від інтелекту і водночас від волі. Адже за допомогою самого інтелекту я пізнаю тільки ті ідеї, про які можу видати судження, тому теж в інтелекті, взятому в такому розумінні, не може виникнути жодної помилки у властивому значенні цього слова»⁶⁹.

⁶⁸ Пор. з підсторінковим покликанням 59.

⁶⁹ Descartes, *Medytacje*.

На підставі зазначеного неможливо ототожнювати судження і перцепцію. Згідно з виразним свідченням Декарта перцепція є тільки передумовою судження⁷⁰. Для того, щоб утворилося судження, згідно з Декартом потрібні чотири речі: ідеї, перцепція, вибір волі, підтвердження або заперечення. Волю детермінує або ясність і виразність перцепції, або віра, об'явлена Божою благодаттю⁷¹ (хоча Декарт вживає вираз «perception» в подвійному розумінні, немає сумнівів щодо того, що він означає у критерії⁷²).

§ 4. Ідея і перцепція

Перцепція означає сприйняття

Якщо перцепція не належить до класу афектів, принаймні в тому розумінні, в якому вираз «perception» вжитий в

⁷⁰ Пор. F. Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Leipzig 1889.

⁷¹ «Слід зазначити, що чіткість, чи ясність, від якої наша воля може зрушитися до погодження, може бути двоякою: одна – від природного світла, інша – від милості Божої. Тож якщо в народі мовиться, що віра стосується невідомого, то це розуміється лише щодо речі чи щодо матерії, про яку йдеться, а не так, що формальне поняття, яким ми охоплюємо все, що стосується віри, є невідомим» (Resp. II, с. 69).

⁷² Емоції можуть називатися перцепціями, оскільки це слово загально приймається для позначення усіх роздумів, які не є діями душі чи побажаннями, але не тоді, коли використовується для позначення очевидних понять.

критерії істини, і якщо її не можна зачислити до одного класу зі судженням (бо тоді повинні були б існувати істинні і хибні перцепції, тобто такі, які мають ознаки, котрі Декарт резервує винятково для суджень), то ще залишається можливість віднести перцепцію до класу ідей⁷³. Ідея у Декарта означає уявлення, він називає її «*tamquam imago rei*»⁷⁴, а також «*res ipsa cogitata, quatenus est objective in intellectu*»⁷⁵. Коли, отже, ідея є тотожною з уявленням, то згідно з Арно напрошується розуміння перцепції як акту уявлення. Але і це не вдається, якщо потрібно погодитися, що існують змісти уявлень, які даються за допомогою відчуттів⁷⁶, тоді як у Декарта уявлювання є дією душі, а не відчуттів.

Може тоді перцепція є рівнозначною з уявленням як змістом уявлення? Цьому суперечить вже сама граматична форма виразу «перцепція», який означає певну дію. Але, що ще важливіше, цьому поглядові суперечить також така обставина: якщо б ідея і перцепція означали те саме, то їх роль у процесі судження була б однаковою. Але насправді усе навпаки. Ідеї є основою судження, вони є предметом, про який щось стверджується чи заперечується, а перцепція є тим, що схиляє волю до судження; вживаючи визначення самого Де-

⁷³ На тему Декартової класифікації психічних явищ, яка лежить в основі таких міркувань, вичерпно пише Brentano в згаданій праці.

⁷⁴ Med. III.

⁷⁵ Resp. ad I object.

⁷⁶ *Idae sensu perceptae*. (Med. VI, c. 33).

карта: ідея є «*materia*», а перцепція – «*ratio*», судження⁷⁷.

Якщо перцепція не є ані афектом, ані судженням, ані ідеєю, то вона не належить до жодного з цих трьох основних класів, які охоплюють собою усі психічні явища і які Декарт перелічує в третій «Медитації». Тому також Brentano говорить про гібридний характер перцепції у Декарта⁷⁸, оскільки вона усе-таки є психічним явищем. Те, що перцепцію не вдається віднести до жодного з цих трьох класів, можна пояснити тільки припущенням, що Декарт не розпізнав її суті. Отже, що означає «перципувати»? Чи, можливо, Декарт замість «*percipere*» вживав інші вирази, які у відповідному контексті означали б те саме, але залишали б менше місця для непорозумінь? І дійсно, Декарт у тому самому контексті і значенні, в яких він послуговується терміном «*percipere*» вживає слова «*animadvertere*», «*apprehendere*» і «*deprehendere*»⁷⁹

⁷⁷ Пор. з підсторінковим покликанням 70.

⁷⁸ F. Brentano, *op. cit.*

⁷⁹ «Також геометри могли б звернути увагу на багато чого іншого в його (трикутника) ідеї» (Resp. X, с. 221). Подібно Ibidem, с. 223 і Princ. phil. I. 22. «Я розумію все, що міститься в ідеї трикутника» (Resp. I, с. 53). «Це я розумію більш змішано і туманно» (Med. IV).

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.