

Серія:
АНТОЛОГІЯ
ПЕРСОНАЛІСТИЧНОЇ
ДУМКИ

Редакційна колегія:

Дам'ян Федорика
Юрій Підлісний
Тарас Добко
Петро Гусак
Володимир Турчиновський
Андрій Турчиновський
Андрій Костюк



що таке?
ФІЛОСОФІЯ!

Дітріх фон Гільдебранд

Львів
КОЛЕСО
2008

УДК 1:165
ББК 87
Г 47

Переклад з англійської Юрія Підлісного

На обкладинці використано
зображення скульптури О. Родена «Мислитель»

Гільдебранд, Дітріх фон.

Г 47 Що таке філософія? / Пер. з англ. Ю. Підлісний. — Львів: Колесо, 2008. — 244 с.
ISBN 978-966-2168-03-7

Кожен, хто поцінує та розуміє епістемологічну «кухню», без особливих труднощів переконається, що Дітріх фон Гільдебранд у своїй праці не оминає дослідницькою увагою переважної більшості визначальних для цієї ділянки тем, а тому навряд чи ця книга залишить байдужим як того, хто любить подібні головоломки, так і того, хто, випадково взявши її до рук, не буде приховувати своєї нетерплячості від втрати дорогоцінного часу на розгляд пізнавальних аномалій.

В наміри автора не входить дати вичерпні й остаточні відповіді на підняті питання, хай навіть через це знайдуться ті, хто осудить цю книгу «як наївну, ненаукову» чи навіть «як вираження застарілого реакційного способу мислення». Не про це йдеться. Йдеться про щось більше, що складає сутність і життєздатність самої філософії. Філософія існує тільки у філософуванні, у відкритому сократівському діалозі сумнівів і відповідей, і відмова від цього гірша для автора, ніж іронічні посмішки на обличчях потенційних опонентів.

Як стверджує автор, «ця книга замислена з метою реабілітувати філософію. Встановлення істинної природи філософського знання, істинних тем філософії, їхньої епістемологічної гідності й життєвої ваги — ось мета цієї книжки».

ББК 87

Український переклад © Юрій Підлісний, 2008

Передмова © Тарас Добко, 2008

Українське видання © Дам'ян Федорика, Юрій Підлісний, 2008

ISBN 978-966-2168-03-7

ЗМІСТ

Як філософувати?	7
Передмова.....	21
Вступні зауваги.....	31
Глава I. Пізнання в загальному	33
1. Пізнання як первісне дане	33
2. Особливі риси пізнання	35
Глава II. Основні форми пізнання	45
Глава III. Природа філософського пізнання.....	55
1. Наївне донаукове пізнання	55
2. Теоретичне донаукове пізнання.....	65
Глава IV. Предмет філософського пізнання	77
1. Характерні ознаки апіорного знання	77
А. Суворі необхідності.....	78
Б. Надзвичайна зрозумілість.....	82
2. Багатозначність понять апіорі та досвіду	98
А. Різні значення досвіду.....	98
Б. Апіорі як протилежність до того, що служить передумовою чогось іншого	103
В. Апіорі та досвід	106

3. <i>Справжні сутності піддаються інтуїтивному осмисленню</i>	107
А. Хаотична та випадкові єдності.....	111
Б. Справжні єдності.....	113
В. Сутнісно необхідні єдності.....	120
4. <i>Епістемологічні особливості інтуїтивно пізнаваних справжніх сутностей</i>	139
5. <i>Предмет філософії</i>	147
Глава V. <i>Об'єктивність і незалежність</i>	159
Глава VI. <i>Дві основні теми пізнання</i>	179
Глава VII. <i>Характерні особливості філософського пізнання та дослідження</i>	191
1. <i>Головні теми філософського дослідження</i>	191
2. <i>Глибинний вимір і депрагматизація філософського пізнання сутностей</i>	196
3. <i>Позитивний зв'язок між філософським та науковим пізнанням</i>	214
4. <i>Філософський метод</i>	217
5. <i>Феноменологія</i>	224
Глава VIII. <i>Значення філософії для людини</i>	229

ЯК ФІЛОСОФУВАТИ?

Життя як філософія, філософія як життя

Спочатку нехай говорять факти. Дітріх фон Гільдебранд (1889–1977), німецький філософ, який більшу частину свого творчого життя провів поза батьківщиною, переважно в США, де був професором філософії Фордгамського університету, належить до грона мислителів класичної феноменологічної традиції. Хоча з формальної точки зору його не зараховують до безпосередніх послідовників Едмунда Гуссерля (1859–1938), засновника й «ідеолога» феноменологічного способу філософування, вплив провідного класика німецької феноменології, а особливо його ранньої реалістичної фази мислення періоду «Логічних досліджень», визначив головний напрям філософських запитів і єство методологічних підходів у доробку фон Гільдебранда. Формально наш автор належав до так званого «мюнхенського кола» феноменологів, разом з Александром Пфендером (1870–1941), Максом Шелером (1874–1928), Йоганесом Даубертом (1877–1947), Гербертом Шпігельбергом (1904–1990) та ін., переважна більшість учасників якого не прийняла трансцендентального способу розгляду філософських проблем пізнього Гуссерля і сповідувала програму реалістичної феноменології, здебільшого практикуючи на основі ейдетичного аналізу так звану формальну онтологію різних предметних сфер, тобто ретельний феноменологічний опис онтологічних предметностей. Прикметно, що сам фон Гільдебранд визнавав своїм справжнім вчителем феноменологічного методу філософування не стільки Гуссерля, скільки одного з його найближчих соратників — Адольфа Райнаха (1883–1917), від якого й перейняв ключові принципи та інструменти феномено-

логічного дослідницького етосу, а також програмні цілі власного філософського проекту.¹

Свою репутацію як ретельного мислителя і вправного феноменолога Дітріх фон Гільдебранд підтвердив насамперед своїми дослідженнями етичної проблематики та антропології. У цьому зацікавленні можна простежити вирішальний вплив іншого потужного генія ранньої феноменологічної традиції — Макса Шелера, хоч остаточно їхні філософські шляхи й розійшлися після виразного переходу Шелера у своїй антропології, перебудованій на основі дуалістичної метафізики, на нову інтелектуальну платформу, що все більше перегукувалася зі світоглядною філософією Вільгельма Дильтея, ніж з класичною феноменологією та характерною для неї проблематикою. До шедеврів етично-антропологічної думки фон Гільдебранда можна сміливо зарахувати його «Етику» (*Ethics*²), «Моральність і пізнання етичних цінностей» (*Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*³), «Про природу любові» (*Das Wesen der Liebe*⁴). Лише на коротку згадку в нашому контексті і пильне вивчення кожним, хто цікавиться моральним виміром людського життя, заслуговують феноменологічні інтуїції фон Гільдебранда щодо категорій моральної мотивації людських актів, природи моральних цінностей і чеснот, феномену належної ціннісної відповіді, істотних сфер прояву моральних явищ і характеру моральної свідомості, джерел ціннісної сліпоти людини, інтеріорності досвіду любові та характерних для неї персоналістичних жестів потвердження незвідимої й неповторної цінності любленої людини.

¹ Див. програмну статтю філософа — Reinach Adolf. «Über Phänomenologie» // *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in zwei Bänden*. Ed. Barry Smith und Karl Schuhmann. — München und Wien: Philosophia Verlag, 1989. С. 531–550.

² Hildebrand Dietrich von. *Ethics*. — Chicago: Franciscan Herald Press, 1978.

³ Hildebrand Dietrich von. «Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis» // *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Bd. V — Halle a. d. S: Niemeyer, 1922. С. 462–602.

⁴ Hildebrand Dietrich von. *Das Wesen der Liebe*. // Hildebrand. *Gesammelte Werke* Bd. IX. — Regensburg: Habel, 1980.

Репутацію непересічної особи і громадянина Дітріх фон Гільдебранд здобув, зайнявши непримиренну позицію інтелектуального неприйняття й чинячи активний спротив націонал-соціалістичній ідеології і нелюдській практиці німецького нацизму. За це йому довелося «заплатити»: спочатку він зазнав реальної загрози власному життю, а потім вимушено емігрував з рідної Німеччини. Одним із перших з властивою йому прозірливістю він розпізнав варварську суть нацизму і протиставив йому свій розум і філософський геній. Його антифашистські публіцистичні твори з 30-х років минулого століття, завжди пронизані філософськими інтуїцією та етосом, належать до найвищих зразків громадянського служіння філософа й інтелектуала.

Була ще одна вкрай важлива сторінка у житті Дітріха фон Гільдебранда, де не менш виразно проявився його талант рельєфно «розрізняти» і «бачити» з характерною для справжнього феноменолога довірою й відданістю тому, що є дане в безпосередньому досвіді дійсності. Ідеться про його твори, де філософський розум знаходить у релігійній дійсності християнського життя предмет своїх запитів, а у вірі — критичного співрозмовника, а зрештою приятеля і співробітника у феноменологічному унаочненні християнської дійсності. Тут фон Гільдебранд упевнено зайняв достойне місце у славетному ряді християнських мислителів ХХ ст. поряд із Йозефом Піпером, Романо Гвардіні, Едіт Штайн, Каролем Войтилою та іншими, а його твір «Переображення в Христі» (*Die Umgestaltung in Christus*⁵) залишиться еталоном застосування феноменологічного опису ейдетичних структур моральних висот християнського життя.

Підсумовуючи ці вступні думки, не може оминати увагою того дивовижного сприйняття філософії як життєвого покликання і служіння, характерного не тільки для фон Гільдебранда, а й для більшості представників феноменологічної традиції. На такі свідчення ми нашо-вхуємося, коли знайомимося з філософським і життєвим шляхом вже згаданого Адольфа Райнаха, Едіт Штайн (блаженної Терези Бенедикти від Хреста, 1891–1942), Романа Інгардена (1893–1970), засно-

⁵ Hildebrand Dietrich von. *Die Umgestaltung in Christus*. 3. Aufl. — Einsiedeln, 1955.

вника польської феноменологічної школи, та інших. Філософія, як її розуміли і практикували феноменологи згідно із закликом Гуссерля про «повернення до самих речей» і вдумливе спілкування з ними, ніколи не залишалася для них суто лабораторною справою, тільки академічною дисципліною, ізольованою від часу і простору, а вела цих осіб в гущу реальності й подій навколо них. На цьому, на мою думку, слід наголосити не тільки тому, що сьогодні в руки українського читача потрапляє твір Дітріха фон Гільдебранда, присвячений саме еству філософії та її ролі в людському житті, а й тому, що іноді можна почути на адресу феноменології закид, що зі своєю принциповою програмою ейдетичного споглядання незмінних позаісторичних сутностей вона робить своїх adeptів менш чутливими до всієї неповторної складності історичного буття людини, заплутаності культурних і соціальних явищ, які визначають конкретну чи суспільну людську дійсність. Так от, це не відповідає дійсності, якщо йдеться про феноменологію як філософське й культурне явище в історії людської інтелектуальної думки. На мою думку, можна предметно показати, що життєві шляхи багатьох феноменологів є не просто випадковим збігом обставин, непричетним до феноменології, а виявами своєрідного етосу, внутрішньо притаманного цьому способу пізнання та осмислення світу й місця людини у ньому.

Про що ця книга? І чому її варто читати?

Український переклад філософської праці Дітріха фон Гільдебранда «Що таке філософія?» (*What is Philosophy?*) видається у 30-ті роковини від часу смерті філософа⁶. Вочевидь, вона послужить

⁶ Фон Гільдебранд говорить українською не вперше. До опублікованої у 2000 році збірки нарисів філософської антропології «Досвід людської особи» увійшли переклади його статті «Способи участі людини в цінностях» та розділу «Ступені духовного контакту» з його праці «Метафізика спільноти»; у 2002 році було опубліковано переклад його фундаментальної праці «Етика»; а також у 2001–2006 рр. з'явилися друком у виданнях Інституту родини і подружнього життя Українського католицького університету ряд інших статей, присвячених темі подружньої любові, статевої етики і виховання.

вшануванню пам'яті і філософського генія цього непересічного мислителя. Та не тільки у цьому мета видання, як зрештою і написання цієї книги. Її властиве призначення, за задумом самого автора, — спровокувати дискусію, послужити інтелектуальним подразником усталених і закріплених у новітній філософській моді поглядів на саму філософію та її пізнавальну вартість.

Звісно, праця має своє історичне тло й відповідає на запити свого часу. Уперше вона була видана у 1960 році⁷ і, за свідченням самого автора, його прямими опонентами тоді були логічні позитивісти і філософські релятивісти, які зводили філософію до підсобної ролі прислужниці природничих наук і сповідували характерний скептицизм як щодо сенсу філософського запитування, так і щодо пізнавальної вартості його результатів. Сьогодні під впливом радикальних постмодерністських течій скепсис щодо вірогідності будь-якого пізнання зріс і набув статусу майже незаперечної аксіоми, нової догми. Недовіра до людських здатностей пізнавального відношення до світу, перебільшене наголошення на обмеженнях і зумовленостях людського розуму, його біологічних, психологічних, історичних, соціальних, культурних, політичних залежностях, здається, остаточно й безповоротно робить проблематичними самі категорії пізнання, істини, об'єктивності, достовірності, незалежної дійсності, викриває їх як тільки один з багатьох можливих дискурсів, зумовлений історично сформованими відношеннями влади чи прагматичними цілями попередніх суспільних і культурних формацій. У цьому контексті гостро полемічний голос фон Гільдебранда може прозвучати дисонансом. Але навряд чи це збентежило б філософа, який не шукав у своєму житті й філософуванні комфортного «одобрямс» з боку представників панівного *Zeitgeist* (духу часу).

Кожен, хто поцінує та розуміє епістемологічну «кухню», без особливих труднощів переконається, що Дітріх фон Гільдебранд у своїй праці не оминає дослідницькою увагою переважної більшості визначальних для цієї ділянки тем, а тому навряд чи ця книга зали-

⁷ Hildebrand Dietrich von. *What is Philosophy?* — Milwaukee: Bruce Pub. Co., 1960.

шить байдужим як того, хто любить подібні головоломки, так і того, хто, випадково взявши її до рук, не буде приховувати своєї нетерплячості від втрати дорогоцінного часу на розгляд пізнавальних аномалій. Нехай не на всі поставлені перед собою і читачем питання автор дає задовільну відповідь, як це, скажімо, бачимо в його тлумаченні рецептивного (сприйнятливо) характеру кожного справжнього пізнання. Нехай іноді ми натрапимо не так на феноменологічне унаочнення певного стану речей, скільки на його більш чи менш дидактичне ствердження, як це, на нашу думку, має місце з намаганням фон Гільдебранда прояснити онтологічний характер пізнавального стосунку суб'єкта з об'єктом пізнання як своєрідного духовного володіння об'єктом, як інтенційне, а не реальне чи матеріальне прилучення до його буття. Тут потрібен, як на мене, більш строгий і вимогливий опис того, що дане. Та як стверджує сам автор уже в передмові до свого твору, в його наміри не входить дати вичерпні й остаточні відповіді на підняті питання, хай навіть через це знайдуться ті, хто осудить цю книгу «як наївну, ненаукову»⁸ чи навіть «як вираження застарілого реакційного способу мислення»⁹. Не про це йдеться. Йдеться про щось більше, що складає сутність і життєздатність самої філософії. Філософія існує тільки у філософуванні, у відкритому сократівському діалозі сумнівів і відповідей, і відмова від цього гірша для автора, ніж іронічні посмішки на обличчях потенційних опонентів. Тож, як стверджує автор, «ця книга замислена з метою реабілітувати філософію. Встановлення істинної природи філософського знання, істинних тем філософії, їхньої епістемологічної гідності й життєвої ваги — ось мета цієї книжки»¹⁰.

Для читача, втаємниченого в деталі феноменологічної програми та її здійснення, окремі частини праці матимуть радше дидактичну вартість. Фон Гільдебранд послідовно користується зі здобутків рідної для нього феноменологічної традиції і вправно знаходить лінгвістичні і стилістичні засоби для влучного формулювання та

⁸ Гільдебранд, Дітріх фон. *Що таке філософія?* — Львів: Колесо, 2008. С. 28.

⁹ Там само.

¹⁰ Там само.

роз'яснення її прописних істин, що, зрештою, згідно з духом самої традиції, має неабияку пропедевтичну важливість для пробудження питомого для феноменологічного методу особистого наочного контакту людини з дійсністю. Теми первісного даного, безпосереднього досвіду з первісних джерел даності предметності, інтенційного характеру пізнання, емпіричного досвіду зовнішнього світу та рівня його пізнавальної достовірності, чуттєвого сприйняття у вужчому значенні слова, ейдетичної інтуїції та сутнісного досвіду та багато інших знаходять у викладі фон Гільдебранда вдячного інтерпретатора й транслятора здобутків феноменологічного унаочнення пізнавального стосунку людини зі світом. Подані простою і доступною мовою, вони, поза всяким сумнівом, можуть виявитися корисними при першому знайомстві читача з феноменологією.

Однак навіть загартована у феноменологічній проблематиці особа почерпне для себе кілька важливих речей, завдяки яким традиційні для феноменології інтуїції постануть у новому світлі. При цьому спадають на думку принаймні дві речі, на яких хоча коротко зупинитися. По-перше, прояснення взаємозв'язку між філософським і передфілософським знанням; по-друге, розрізнення між трьома видами сутнісних структурних єдностей із метою визначення онтологічного підґрунтя сутнісного пізнання.

Не секрет, що філософія традиційно позиціонувала себе як до певної міри привілейовану точку споглядання дійсності, що, зокрема, у наш час викликало майже алергічну реакцію з боку постмодерністських мислителів, наприклад Річарда Рорті чи Зигмунта Баумана, які в подібній претензійності філософів на «Божу точку зору», до чого, до речі, ними було цілком тенденційно прирівняне будь-яке покликання на істинність чи об'єктивність власних тверджень, намагалися демаскувати боротьбу за розподіл влади і прихований потяг до самоствердження коштом інших. Проблема стара, як світ, і безглуздо заперечувати наявність яскравих історичних прикладів, в яких одні люди вдавалися до істини та претензійного «володіння» нею як до зброї у поневоленні інших та висунення претензій на особливий і звісно привілейований соціальний статус для себе. Навіть якщо подібний скепсис може при бажанні почерпнути поживу вже у намаганні Платона виправдати вла-

ду філософів над іншими людьми не як принизливе панування однієї людини над іншою, а як владу істини, виразником і служителем якої є філософ, бо, мовляв, теорема Піфагора зобов'язує не особою Піфагора, а своєю універсальною чинністю, для мене згадана раніше практика зловживання істиною є не стільки аргументом на користь девальвації категорії істини, скільки свідченням слабкості і постійного ризику спідлення людини, перед якими завжди нелегко встояти.

Зовсім іншим духом пронизаний пафос і предметні аргументи фон Гільдебранда щодо особливого статусу філософського пізнання. На думку філософа, «визначальною рисою філософської настанови є те, що її точка зору має не лише *fundamentum in re*, як і в усіх інших справжніх інтелектуальних дисциплінах, а й визначається основною темою предмета і предметної сфери. Адже фактичні теми, на які орієнтується наше пізнання, перебувають не на одній площині, не рівноправні, а розміщені в ієрархічному порядку, відповідно до їхнього зв'язку зі смисловою віссю предмета»¹¹. Наприклад, біблійний текст може стати об'єктом філологічного, історичного, релігійного зацікавлення. Кожен з цих підходів продиктований не тільки пізнавальним фокусом, а й онтологічною орієнтацією об'єкта; кожен допустимий у своїх межах. Однак вузловою темою, в якій найбільш рельєфно виявляється ідентичність цього об'єкта, є його буття згустком релігійного досвіду, а тому, з філософської точки зору, він викликати зацікавлення саме у своєму статусі об'єкта сакрального змісту, як інтегральної частини релігійного досвіду людської особи.

Фон Гільдебранд подає блискучий аналіз різних видів пізнавального стосунку людини зі світом та феноменологічного змісту актів, на основі яких ці види пізнання стають можливими. Він проводить тонкі й ґрунтовні розрізнення між кількома різновидами наївного передфілософського пізнання. Тут автор особливо наголошує на докорінній відмінності між (1) вузько прагматичною пізнавальною настановою, де практичній меті жорстко підпорядковано і сам предмет, і пізнання його, що здебільшого відбувається коштом їхньої тематичності, (2) характерним для конкретної життєвої ситуації нетематичним пізнанням чітко тематизованого предмету,

¹¹ Там само. С. 199–200.

наділеного високою цінністю, де тематичність самого об'єкта «применшує повноту, але не глибину пізнання»¹² і де «це обмеження повноти закорінене в об'єктивному значенні ситуації, а не є суб'єктивно накинене, як це стається з чисто прагматичним пізнанням»¹³, і (3) так званими «філософськими миттєвостями», моментами своєрідного філософського осяяння, коли «ми з дивовижною ясністю помічаємо характерну сутність особистості, або починаємо чітко розуміти... геніальність мистецького твору... етичну цінність вірності, мужності, сенс любові...»¹⁴

З іншого боку, філософ розрізняє між цим наївним і теоретичним доннауковим пізнанням як новою формою свідомості, пов'язаною з узагальненням наївного досвіду, якій все ще бракує критичності і прикладом якої в її органічній формі можуть бути прислів'я та афоризми. Резонерство і дилетантизм є, на думку автора, прикладом неорганічного теоретичного доннаукового знання, яке відривається від наївного живого контакту з дійсністю і безпідставно претендує на науковість.¹⁵

Філософія, на відміну як від наївного, так і теоретичного доннаукового контакту зі світом, володіє прикметами виразної тематичності самого процесу пізнання, підвищеної критичності й послідов-

¹² Там само. С. 61

¹³ Там само.

¹⁴ «Ці миті можна назвати філософськими миттєвостями життя. У разі такого ознайомлення наявний як високий рівень тематичності предмету, так і самого пізнання. Тут пізнання зовсім не прагматичне і навіть піднесене над швидкоплинним, минулим існуванням. У ньому ми на хвилю займаємо споглядальну — в контексті вічності — позицію справжнього філософського пізнання.» Там само. С. 63

¹⁵ «Погляньмо на людину, яка у своєму наївному живому контакті з дійсністю чітко усвідомлює велич і абсолютний характер моральних цінностей, яка з належною серйозністю та рішучістю радісно відгукується на позитивні цінності та з обуренням — на негативні, але яка, починаючи теоретизувати про сферу моралі, стверджує зі щирим переконанням, що моральні цінності відносні і змінюються з часом або відносно особи, або що вони є лише проекцією наших суб'єктивних відчуттів... Це вказує... передусім на те, що її теоретичний підхід втратив будь-який органічний контакт з наївним пізнанням і внаслідок цього відштовхується від джерел, цілком відмінних від тих, які дані нам у наївному досвіді.» Там само. С. 68

ної систематичності. Укоріненість передфілософського пізнання в конкретних життєвих ситуаціях позбавляє його характерного для філософії спрямування до загального й типового, а також відповідної глибини. На відміну від цього, філософія «розглядає кожен предмет пізнання з точки зору його глибини... Така настанова проявляється вже у питаннях про *сутності* речей, які ставить філософія: чим є простір і час за їхньою суттю? У чому полягає суть вірності, чистоти, краси, особи? Ось шлях філософського дослідження. А в *подиві*, який є серцевиною цієї настанови, в цьому захопленні сущим завжди наявне глибокодумне споглядання предмета *sub specie aeternitatis*...»¹⁶.

Цей розгляд речей у світлі абсолютного відрізняє докорінно філософію також від інших теоретичних чи прикладних наук. Передусім це виявляється у намаганні філософа осягнути споглядальний зв'язок із дійсністю, зануритися з розумінням у її природу, наскільки це можливо. «Цим філософське пізнання докорінно відрізняється від будь-якого іншого виду пізнання, яке, так би мовити, „переступає“ через предмет після здобуття знань про нього. Воно різко відрізняється від пізнавальної настанови, для якої пізнання є одним із типів „завоювання“...»¹⁷.

Завершити цю сторінку варто наголошенням фон Гільдебранда на позитивному і творчому зв'язку між нашим наївним і філософським відношенням до світу, на перший погляд, дещо неочікуваним для класичної феноменології, яка, здавалося б, згідно з методологічною вимогою *epoche*, мала б тільки поглиблювати цю дистанцію з огляду на критичне значення нейтралізації природної установки, в якій ми приймаємо світ як реальну даність, для проведення успішних феноменологічних досліджень. Саме тут шляхи Гуссерля й нашого автора розходяться. На думку фон Гільдебранда, «філософські відкриття часто полягають у певному *prise de conscience*, чіткому й повному осмисленні фактів, вже певним чином знаних нам із нашого життєвого контакту з дійсністю»¹⁸. Безперечно, філосо-

¹⁶ Там само. С. 195

¹⁷ Там само.

¹⁸ Там само. С. 143

фія має залишатися непримиренною щодо всякого фальшування дійсності як наслідку *doxa*, резонерства, прагматичного звуження буття. Вона повинна послідовно дотримуватися «принципу всіх принципів» — не виходити за межі того, що первісно дане. При постійному самоконтролі, завдяки якому філософське пізнання стає «критичним, методичним і систематичним знанням»¹⁹, новою «просвітленою» формою свідомості, що ґрунтується на повноцінному й безпосередньому, очищеному і депрагматизованому контакті з предметом, філософія не тільки не повинна цуратися наївного органічного, живого й безпосереднього контакту зі світом, а й черпати з нього своє натхнення та «емпіричний», у феноменологічному розумінні цього слова, характер.

Неминучі обмеження, які накладає на виклад сам жанр передмови, змушують залишити поза орбітою цього розгляду низку інших ключових питань про співвідношення між філософією та іншими видами пізнання донаукового чи наукового характеру. Тож відсилаємо читача до оригінального тексту, який у підсумку може послужити для кожного особисто своєрідним методичним порадищем для здійснення самоперевірки власного пізнавального спілкування зі світом, яке претендує на високе ймення філософії.

Якщо перейти до розгляду ще одного авторського відкриття, анонсованого на початку цього розділу, побачимо, що воно також здійснюється в рамках спільної для всіх феноменологів установки на дослідження сутнісних структур своїх об'єктів — мабуть, найбільш характерної ознаки філософського пізнання — і, без сумніву, вирішальної прикмети у його відмінності від пізнання наукового в значенні природознавства чи так званих наук про людину (соціології, політології та інших). Фон Гільдебранд поглиблює феноменологічний аналіз природи сутнісного пізнання, зосереджуючи свою увагу на ретельному дослідженні онтологічних передумов його можливості. Новим у цьому відношенні стає розрізнення між трьома видами сутнісних структурних еностей: хаотичними або випадковими еностями, справжніми або морфічними еностями і сутнісно необхідними структурними еностями.

¹⁹ Там само. С. 75

За переконаннями Гуссерля та інших феноменологів, будь-який предмет може стати об'єктом ейдетичної інтуїції і, відповідно, ресурсом для формулювання аподиктичних істин про нього, виражених у пізнанні сутнісно-необхідних, надзвичайно зрозумілих (інтелігібельних) і цілковито певних станів речей, закорінених у його ідеальній сутності та нерозривних зв'язках її елементів. Феноменологічні тексти наповнені ілюстраціями інтуїтивного проникнення в сутнісні структури речей на прикладах столу, помаранчі, інших матеріальних об'єктів. Частина цих прикладів пов'язана з феноменологічним унаочненням сутності не самих матеріальних об'єктів, а їхнього сприйняття чи судження про них. Однак, не бракує й таких прикладів, де саме згадані матеріальні об'єкти розглядаються як підстава ейдетичного пізнання їхнього специфічного змісту.

На думку фон Гільдебранда, для виокремлення *sui generis* характеру філософського пізнання у його відмінності від пізнання наукового замало провести розрізнення між сутнісним та емпіричним досвідом як джерелами цих пізнавальних контактів з буттям. Ці різновиди людського пізнання відрізняються не тільки притаманними для них установками, підходами, способами пізнавального інтенціонування предметностей, не тільки націленістю на характерні для них предметні кореляти — ідеальні універсальні сутнісно-необхідні стани речей і реальні індивідуальні властивості і приналежні до них закономірності емпіричних об'єктів. Вони різняться також онтологічним підґрунтям, що проявляється у докорінно відмінній потужності так званої смислової повноти їхніх сутностей. Саме ця повнота і змістовна могутність сутнісно-необхідних структурних єдностей, до яких належать геометричні фігури, математичні об'єкти, такі як числа і множини, логічні об'єкти, такі як поняття, судження, висновки, теорії, силогізми, сутності з ділянки етики та антропології на зразок любові, свободи, особи і моральних цінностей, сутності мистецьких об'єктів, руху, простору і часу, сутності інтелектуальних актів, таких як пізнання, переконання, сумнів, питання та багато інших, остаточно обґрунтовує класичну феноменологічну інтуїцію, чому достовірність і пізнавальна вартість пізнання, здобутого на основі ейдетичної інтуїції,

не може в жодному разі постраждати від зміни екзистенційного статусу індивідуального об'єкта, що послужив точкою відліку для сутнісного вникнення у відповідний закорінений у його ідеальній сутності необхідний стан речей. Саме у фон Гільдебранда ми знаходимо задовільне унаочнення для аксіоматичної у феноменології і проблематичної для наївного природного мислення істини, чому ейдетична інтуїція й наочна даність відповідної предметної сутності однаково можлива як на ґрунті автентичного сприйняття індивідуального об'єкта, так і на ґрунті тільки уявної презентації об'єкта як самоприсутнього, характерної для сну чи галюцинації. Фон Гільдебранд переконливо демонструє, чому такі об'єкти, як намальована навмання крива чи невпорядкований набір звуків, метали і рослини, будинки і столи не можуть бути онтологічним джерелом сутнісного пізнання, так званого «матеріального апріорі», яке би стосувалося сутнісно-необхідних станів речей, властивих саме для їхньої специфічної природи. Вони, певна річ, можуть бути джерелом «формального апріорі», оскільки в них своєї конкретизації чи індивідуалізації набувають більш загальні сутності — буття як такого, матеріального предмету чи живого ества як такого, формальних характеристик предметності (предметний чи процесуальний характер «речей», їхній характер як властивостей тощо). Але всі ці істини, на зразок: «стіл з необхідністю є протяжним і займає певне місце у просторі», не виражають специфічного якісного змісту цих предметів, а тільки озвучують їхню приналежність за формою до сутностей більш загального порядку з ширшою екстенсивністю покриття індивідуальних випадків. У кожному разі, не сумніваюся, що епістемологічні гурмани знайдуть вишукану поживу для роздумів у цих тонких розрізненнях, без яких, зрештою, філософія не була б тим, чим вона є.

То ж як, все ж таки, філософувати?

Філософія, як і два з половиною тисячоліття тому, починається з подивування багатства дійсності, що розгортається перед нами, зі здивування, що щось є, радше ніж немає нічого, з прин-

ципової нейтралізації прагматичної настанови у її нав'язуванні дійсності проєкцій нашого *libido dominandi*, з відмови від штучних і спекулятивних конструкцій, з пошани до світу, а не бажання опанувати його, з живого безпосереднього досвіду дійсності в її первісній самоприсутній даності. Якщо це не можливо, то не буде можливою і справжня філософія, які б чудеса винахідливості ми не виявляли, щоб тільки зберегти цей термін. Бо ж не про слова мова. Фон Гільдебранд має свою відповідь на питання, винесене у заголовок цієї передмови, і не тільки. Він пропонує також аргументи і викликає Тебе, Читачу, на розмову чи навіть дискусію. Якщо Тобі, звісно, залежить чи принаймні цікаво знати, що таке філософія.

*Тарас Добко
Український Католицький Університет, Львів*

Варшава, 25 грудня 2007 року

ПЕРЕДМОВА

Якщо ближче придивитися до філософії, що панує сьогодні в університетах, то будемо вражені тією жалюгідною роллю, яку їй відводять багато самих філософів.

Маємо на увазі позитивістську й релятивістську філософії різного зразка, як-от логічний позитивізм, емпіричний сенсуалізм та ін. Маємо теж на увазі тих професорів філософії, які дивляться на [емпіричні] науки як на щось незрівнянно вище за філософію, яким важко відстояти право філософії на існування, та які насправді спотворено розуміють саму природу і роль філософії.

Якщо подивитись на суть філософського кредо, скажімо, логічних позитивістів, чи семантистів, то побачимо, що вони фактично доходять до заперечення філософії. Іноді це заперечення полягає в обмеженні філософії до ролі підмайстра інших наук; часом — в остаточному зведенні її до науки та позбавленні її свого якісного змісту. Так, етику часто роблять темою антропології або соціології, чи навіть ділянкою психоаналізу; епістемологію та естетику трактують як частини експериментальної психології. А скажімо, метафізику не визнають взагалі.

Що по-справжньому дивує у настанові людей, які процвітають у такому філософському кліматі, якщо порівняти їх з релятивістами і скептиками минулого, то це їхнє ставлення до науки. Скептицизм грецьких софістів поширювався на будь-яке знання, як філософське, так і наукове (якщо взагалі можна говорити про наукове знання як відмінне від філософського у п'ятому столітті до Христа). Хоча софісти й заперечували об'єктивну правду, вони надавали філософії найвищого і вирішального значення. Адже саме філософії належав вердикт щодо цінності будь-якого знання. Хоч і негативна

за своїм змістом, на їхню думку філософія мала усі підстави вважати себе царицею у ділянці знання.

Якщо дослідити різновиди релятивістської чи скептичної філософії минулого, то можна помітити, що тут не відмовляли філософії у значенні та вазі, не виявляли жодної схильності утверджувати науку на шкоду філософії. Навіть скептицизм Г'юма був спрямований рівною мірою як проти науки, так і проти філософії.

Сьогодні ж, навпаки, ми спостерігаємо безмежну пошану і непохитну віру в науку якраз серед тих філософів, які сповідують цілковитий релятивізм і суб'єктивізм. На відміну від скептиків минулого, вони відчують комплекс меншовартості стосовно ролі і важливості філософії. Дивно, але це не перешкоджає їм проявляти зневажливе і зверхнє ставлення до всіх актуальних тем філософії, метафізичних реалій, моральності та релігії.

У той самий час вони дивляться на науку як на щось незрівнянно вище, щось — не уражене сповідуваним ними запереченням об'єктивної правди. Яка ж причина такої дивної настанови?

Перш за все, ми повинні усвідомити, що, хоча ці люди й називають себе філософами чи їх визнають такими їхні сучасники, все ж вони відійшли від справжнього методу філософського дослідження. Позитивізм у різних своїх виявах не є хибною філософією лише з тієї простої причини, що він не є філософією взагалі. Позитивізм запозичує свої методи з різних наук і застосовує їх до філософських тем. Методи і підходи, що є легітимними і навіть єдиними адекватними в окремих науках, застосовують у дослідженні філософських тем, для яких вони є цілком непридатні.

Існує чимало філософських напрямків на зразок суб'єктивно-ідеалізму чи соліпсистського психологізму, які можуть претендувати на назву філософії, якою б хибною вона не була, оскільки їхні результати хоча й помилкові, все ж є плодом філософських роздумів, конструктів і аргументацій. Характерною ознакою позитивізму є його спроба займатись філософськими питаннями радикально нефілософським чином. Позитивісти підходять до розгляду «реальностей» моралі, краси мистецтва і природи, духовного життя людської особи, вільної волі, любові і знання таким чином, що

від самого початку унеможливають будь-який контакт із цими даними, що з необхідністю веде до втрати їх з поля зору і підміни їх чимось іншим.

Ми повинні зрозуміти, що суті перебувають не на одному рівні, що один вид сушого може істотно відрізнятись від іншого виду, і що для пізнання існування та природи даного нам у досвіді сушого — залежно від його виду — повинні бути задіяні цілком відмінні інтелектуальні «органи».

Деякі факти і дані є легкодоступними, кожен може збагнути їх, якщо він достатньо уважний і нерозсіяний у своїх міркуваннях. Так, можна з певністю очікувати, що будь-яка нормальна людина дасть правильну відповідь про кількість людей у кімнаті. Так само можна очікувати, що людина дасть правильну відповідь про результати хімічного дослідження, якщо вона знає, як його провести.

Але, зрозуміла річ, ми не можемо сподіватися, що будь-яка людина зможе так само легко проінформувати нас про різницю між чистотою і відсутністю статевого інстинкту, між досвідом моральної заборони і пережиттям психологічного гальмування або між чимось просто сумним і чимось трагічним. Безпідставно очікувати від людини, яка є лише уважною й акуратною, правильною відповіді, яка б відповідала дійсності. Цих її рис тут недостатньо. Щоб зрозуміти згадані речі, людина повинна задіяти зовсім інші інтелектуальні «органи». Більше того, вона повинна мати інтелектуальну відвагу дотримуватися у своїй відповіді тільки того, що було пізнане, і володіти філософським обдаруванням адекватно висловлювати і формулювати своє відкриття.

Щоб порухати червоні й білі тільця на предметному склі, досить уважно подивитися у мікроскоп і акуратно порухати. Зробити опис тканини під мікроскопом чи провести хімічний дослід є теж у межах можливостей просто уважної людини. Все, що їй потрібно, то це — почати. Тут не потрібно ні особливої інтуїції, ні специфічного розуміння, а ще менше філософського осмислення (*prise de conscience*).

Якщо ми сподіваємось, що різницю між моральною заборонаю і психологічним гальмуванням можна збагнути так само, як кіль-

кість червоних тілець на предметному склі мікроскопа чи кількість людей у кімнаті, то нам ніколи не пізнати цієї різниці. Мусимо усвідомити, що велика частина дійсності, і звісно, не найменша за своїм значенням частина, постає перед нами зовсім по-іншому, ніж такі об'єкти, як кількість тілець чи фактура тканини. Щоб збагнути цю іншу дійсність, щоб сказати правду про її існування і природу, ми повинні застосувати інший інтелектуальний ключ.

Ернст Мах зробив гумористичну замальовку про власні пошуки свого «Я». Він стверджує, що після неупередженого обстеження всього, що відкрилося йому про себе, він не знайшов якогось «Я», а лише своє власне тіло. Так само символічно виглядає і позитивістський підхід до філософських питань.

Для позитивістів надійним, серйозним і систематичним є лише те пізнання, яке має характер фактуального спостереження. Вони не просто ототожнюють систематичне і критичне пізнання із пізнанням науковим, але також використовують лише одну його частину: суто емпіричне спостереження, вбачаючи у ньому зразок пізнання взагалі. Багато речей, найбільш безпосередньо і безсумнівно даних їм у їхньому наївному¹ підході до буття та їхньому екзистенційному досвіді, позитивісти виключають взагалі — як суто суб'єктивні аспекти й ілюзії — щойно встановлять їх під свій «мікроскоп» так званого тверезого, реалістичного і серйозного інтелектуального аналізу. Якщо взяти до уваги їхній позитивістський підхід до філософії, можна зрозуміти, чому вони відкидають цю дійсність. Слід також усвідомити, що подібний інтелектуальний аналіз, якому приписують назву філософського, насправді є поганою копією окремих методів справді суттєвих для інших наук. Цей підхід змушує нас скеровувати наші погляди туди, де ці прості та первісні дані ніколи не будуть знайдені. Вже від самого початку він обмежує «дане» як таке до специфічного виду доступності. Він зводить штучні межі, а тоді заперечує існування чогось поза цими межами.

¹ Тут іде мова про погляд на дійсність, необтяжений штучними теоретичними конструкціями. Прим. ред.

Позитивісти плутають цей вид доступності, цю форму чуттєвої верифікації з достовірністю як такою. Вони не помічають того простого факту, що «щось» може бути виразно даним, постійно присутнім як незаперечний факт і тим не менше непідвладним верифікації «на дотик». Внутрішня достовірність, притаманна деяким принципам, існуванню моральних цінностей, різниці між розумом і мозком, між комплексом меншовартості і смиренням, у жодному разі не стає меншою від того, що не можливо розпізнати ці реалії у простому актуальному спостереженні. Це можна зробити лише через «зрозуміння». Вони передбачають задіяння «інтелектуального органу» цілком відмінного від того, що його вимагають речі, які можна перевірити фактуальним чуттєвим спостереженням.

Філософія з необхідністю передбачає задіяння цього вищого духовного «органу». Реальності, що становлять ядро філософського дослідження, можуть бути достовірно встановлені лише у цей спосіб, який за своєю точністю і достовірністю не лише не поступається чуттєвій верифікації, але й непорівняно перевершує її.

Цей за своїм духом нефілософський чи навіть антифілософський спосіб досліджень і пізнання часто вдається до послуг методу зведення однієї речі до іншої, описаного мною у вступі до «Етики»². Формула «ніщо інше як...», навіть якщо й може бути виправданою і придатною в окремих [емпіричних] науках, одразу ж втрачає будь-який сенс, як тільки її застосовують до інтелігібельних даностей, що складають особливу сферу філософських зацікавлень. Основною характеристикою позитивістської філософії (а радше, слід визнати, псевдофілософії) якраз і є застосування формули «ніщо інше як...» до тих даностей, які творять класичну тематику філософії, зводячи їх таким чином до предмету зацікавлення емпіричних наук.

Те, отже, що деякі самозвані філософи привчають філософію до ролі інтелектуального вигнання, частково пояснюється тим, що вони відщурались правдиво філософського розгляду питань на користь емпіричного методу фактуального спостереження. Проте іс-

² Пор. Гільдебранд, Дітріх фон. «Етика», сс. 11–28. вид-во УКУ, Львів 2002.

нує ще одна причина, чому ці добродії дивляться на філософію як на жебрака, що мусить жебрати крихти зі столу інших наук: більшість із них доволі мало обдаровані як філософи. Їм бракує таланту й обдарування, таких необхідних для того, щоб бути справді філософами. Це, звісно, не означає, що їм не вистачає розумових здібностей. Навпаки, деякі з них, особливо ті, що займаються логікою і семантикою, відзначаються вельми витонченим різновидом формалізованого розуму. Гострота і спритність уподібнюють їхній розум до такого, який необхідний для математики. Але їм бракує специфічно філософської вправності. Якось Марітен зауважив, що основна відмінність між різними філософами полягає якраз у тому, що одні бачать певні речі, інші ж — ні.

Відкривати через філософське осмислення ті «даності», які, навіть будучи недоступними для фактуального спостереження, все ж постають перед нами як найбільш певно і безпосередньо дані, заглиблюватись у таємниці буття, мати відвагу міцно триматися «даних» дофілософського досвіду — все це якраз і є цим специфічним філософським даром. І марно шукати цей дар у пересічного професора філософії в наш час.

Розглядаючи сучасну інтелектуальну ситуацію, ми наштовхуємося на своєрідний парадокс. З одного боку, філософія, здавалось би, вже остаточно знецінена намаганнями пересічних філософів надати їй жалюгідної і незначної ролі. З іншого боку — в душі сучасної людини живе жагуча спрага за правдивими відповідями на дійсно філософські проблеми.

Позитивістська, номіналістична і релятивістська псевдофілософії здобувають усе більший вплив як офіційні філософські течії в коледжах, прищеплюючи пересічній людині надмірно шанобливу настанову до емпіричних наук. Зростає прагнення і очікування істинної філософії якраз і породжується тим, що панівна «філософія» просто ігнорує всі життєві проблеми людини, особовий вимір її самої, її щастя і призначення. Воно породжене нереалістичним, неекзистенціальним, занудним характером цієї «антифілософської» філософії.

Ця псевдофілософія, в якій емпіричні науки займають місце метафізики та релігії, все більше й більше викривляє зміст людсько-

го життя, позбавляючи людину природженої чутливості до глибин, повноти і таємниць космосу. Вона ув'язнює людину у всесвіті, позбавленому світла і тих рис, які надають змісту усьому в її житті: добра і зла, істинного і фальшивого, правильного й хибного. Вона замикає людину в дегуманізованому чорно-білому світі, який більше схожий на наукову «лабораторію», ніж на світ, у якому найвеличніші фундаментальні реалії людського особового життя мають своє місце і визнання. Сьогодні ми стаємо свідками внутрішнього спротиву деформаціям, вираженим у цій псевдофілософії, який часом набирає драматичних форм.

Більша, ніж будь-коли, кількість самогубств, велика кількість душевних захворювань, загрозливе зростання підліткової злочинності — усе це красномовно відображає внутрішній спротив позитивізму з його метафізичною занудливістю і задушливою монотонністю. Ніколи ще потреба у правдивій філософії не була такою нагальною. Під «правдивою» маємо на увазі, передовсім, справжню філософію, а не таку, що відцуралась самого характеру філософського знання, а також філософію, яка за своїм змістом намагається віддати належне самій дійсності. Ніколи ще філософія не була в такій екзистенціальній нужді, тому що ніколи ще наївний підхід людини до буття не був настільки зіпсований псевдофілософією, яка фетишизує емпіричні науки.

Хай якою була філософія попередніх епох щодо розуміння нею, наприклад, любові, люди ніколи не доходили до заперечення реальності любові між чоловіком і жінкою, ніколи поети не переставали оспівувати її та прославляти. Щойно тепер різні теорії взялися зводити любов, скажімо, до сублимованого статевого інстинкту, руйнуючи, таким чином, живе сприйняття любові. Це сталося не тільки з любов'ю, а й з правдою, красою, мистецтвом, авторитетом, щастям. Усе почало занепадати й вихолощуватися через згубний вплив тих теорій, які або сплутують їх з іншими речами, або ж цілковито їх заперечують, посилаючись на їхню недоступність для фактуального спостереження й «емпіричної перевірки колективом нейтральних спостерігачів».

Звісно, ми не хочемо сказати, що в наш час немає філософів у питомому й адекватному розумінні цього слова. Зовсім недавно такі мислителі, як Бергсон, Гуссерль, Шелер та Блондель красномовно засвідчили, що струмок істинної філософії ще не пересох. Це струмисько думки, яскраво проходячи через усі століття, знову з'являється у працях цих людей. Навіть якщо не брати до уваги представників християнської філософії і всіх тих, у кому живе дух непроминаючої філософії (*philosophia perennis*), навіть якщо абстрагуватися від усіх тих, хто постійно займався класичними проблемами та збагачував філософське підкорення буття багатими і цінними проглядами (наприклад Марсель), ми побачимо, що сучасні мислителі, які займаються філософськими темами у філософський спосіб, заслуговують на звання філософів. Хай яким є значення та зміст праць Гайдегера, вони є свідченням застосування дійсно філософського методу. У них немає жодного натяку на якусь нижчу роль філософії у її стосунках з науками. Філософія тут займає суверенне становище і сміливо займається філософськими та метафізичними проблемами. І понад усе вони виразно наголошують на життєвості й важливості філософських проблем для людини.

Ця книга замислена з метою реабілітувати філософію. Встановлення істинної природи філософського знання, істинних тем філософії, їхньої епістемологічної гідності і екзистенціальної життєздатності — ось мета цієї книжки. Також сподіваємося, що вона зможе стати дієвою зброєю для повалення бастионів тих, хто фетишизує науки, і послужить новому відкриттю дверей, які ведуть до автентичного всесвіту у всій його величі, широті й глибині.

У цій книзі ми спробуємо пояснити, у чому ж полягає класична роль філософії в людському житті. Автор повністю усвідомлює те, який спротив може викликати ця книга. Він передбачає іронічні посмішки на обличчях багатьох позитивістів, котрі оцінять її як вираження застарілого реакційного способу мислення. Він готовий до того, що його осудять ті, що поклоняються емпіричним наукам, і ті, хто оцінить цю книгу як наївну, ненаукову і як таку, що має лише авторську цінність.

Цією книгою я свідомо і навіть з радістю кидаю виклик. Я усвідомлюю, що мій доробок вельми недостатній з огляду на глибину і велич піднятої мною теми, і не маю жодних ілюзій щодо того, чи моя книга дасть вичерпну відповідь на всі питання, які вона висвітлює. Проте я твердо переконаний у нагальній потребі здійснити реабілітацію філософії — це велике й актуальне завдання — і таким чином оголосити війну позитивізму й релятивізму.

Було б цілком хибно вбачати у цій праці навіть найменш невинний виступ проти науки як такої, ще менше — брак пошани й поцінування значних і дивовижних досягнень у фізиці, хімії, біології чи медицині. Ні. Війну слід розпочинати не проти науки — це смішна і марна справа. Її слід вести проти тих, хто дивиться на науку як на чарівну паличку і намагається займатись філософськими темами у той самий спосіб, який слушно застосовується лише в науках. Її слід вести проти заміни автентичного філософського аналізу тем, доступних лише «філософському органіві», псевдонауковим методом. Ми вживаємо тут епітет «псевдонауковий», оскільки метод, що є адекватним у межах наукових досліджень, є непридатним і навіть шкідливим, коли застосовувати його до проблем, що вже за самою своєю природою недоступні цьому методі.

Звісно, для справжнього навернення лідерів позитивізму, релятивізму чи логізму самих, хай навіть строгих, аргументів і переконливих доказів не вистачить. Від самого початку вони ніби ставлять себе поза межі дискусії. Їхня сліпоту щодо правдивої дійсності робить їх нечутливими і на об'єктивну чинність

ь і обґрунтованість наших аргументів і міркувань.

Але ті, що зберегли свою *anima naturaliter philosophium* (природну філософську душу), навіть попри те, що зазнали впливу й ураження цими псевдофілософіями і ще прагнуть відповідей, які може дати лише правдива філософія, зможуть знайти у цій книзі звільнення від упереджень філософського релятивізму, поєднаного з фетишизацією науки.

Хоча цей вступ і є доволі войовничим, характер цієї книги не є ні апологетичним, ні полемічним. Філософія буде реабілітована наскрізь об'єктивним і тверезим аналізом істинної природи філософії,

а також дослідженням істинного характеру апріорного знання, або по-іншому, *veritates aeternae* — вічних істин.

Ця книга не займається полемікою як самоціллю чи спростуванням окремих помилок модних псевдофілософій. Чисто позитивний розгляд природи філософського пізнання і його тем сам по собі дозволить викрити їхню зраду самої суті філософського дослідження. Зміст книги є суто позитивним. Автор сподівається, що він зумів зробити свій внесок кількома новими проглядами у галузі теорії пізнання, що мають цінність і значення навіть без огляду на сучасний стан філософії, зневіреної у своїй цінності і свідому потребу відновлення її зневаженої гідності.

ВСТУПНІ ЗАУВАГИ

Окремі прикмети людської природи особливо промовисто виявляють характер земного становища людини як перебування в дорозі (*status viae*): запитування, туга і надія. Вони, щоправда, на відміну від втоми, хвороби чи інших подібних речей з фізичної сфери, не обмежені цим *status viae*, а вказують, з одного боку, що людина — це істота, призначена для вічності, що її життя виходить за межі суто тваринного існування, а з іншого — на недовершеність і неповноту її земного становища. Вони настільки ж доводять скінченність людського існування, як і його зв'язок з нескінченним. Людина у своєму подорожньому статусі, у своїй земній мандрівці є тим, хто запитує. Ця засаднича, класична роль ставлення запитань, як складова земного існування і трансцендентного характеру людини, розкривається передусім у фундаментальних питаннях стосовно смислу світу, життя, призначення людини, а особливо стосовно першопричини буття, тобто в питаннях, що живуть у серці кожного, незважаючи на те, наскільки глибоко вони приховані, наскільки сильно людина намагається зумисне їх оминати.

Таким чином, базовими запитаннями людини є запитання філософського і релігійного змісту. Філософські питання не є ні інтелектуальною розкішшю, ні езотеричним заняттям окремих академічних умів. Навпаки, вони є невід'ємною складовою людської думки.

Наша мета — з'ясувати смисл і природу філософських досліджень.

Смисл і характер деяких запитань визначає вже сама природа досліджуваного предмету, а також тип знання, що його ми хочемо здобути. Тому дослідження природи філософських пошуків повинно включати в себе аналіз природи філософського способу пізнання, аналіз типу знання, що його ставить собі за ціль філосо-

фія, а також самого предмету філософії. Зрештою, філософське дослідження може мати сенс лише тоді, коли існує різновид знання, який здатен задовольнити це дослідження, або іншими словами, дати відповідь на його запитання. Як тільки нам вдасться з'ясувати природу і смисл філософського пізнання, а також предмету філософії, то також зможемо дати пояснення й характеру філософського дослідження. Відтак ми не лише повинні розпочати наше дослідження з аналізу природи філософського пізнання, його суттєвого зв'язку і відмінностей від донаукового, позанаукового і наукового знання, а й з огляду на його вагомість присвятити цьому питанню найбільше уваги у нашій розмові. Таким шляхом, крок за кроком, ми наблизимось до розуміння смислу філософського способу постановки питань взагалі.

Глава I

ПІЗНАННЯ В ЗАГАЛЬНОМУ

1. Пізнання як первісне дане

Акт пізнання є остаточним «даним», яке не може бути зведене до чогось іншого. Тому ми не можемо дати йому визначення, а лише непрямо на нього вказати. Справжню природу пізнання можна зрозуміти лише через нього самого, а не через щось інше. Для того щоб зафіксувати наш «духовний погляд» саме на цій «даності», ми повинні відрізнити її від «даностей», близьких до неї, таких, як судження чи переконання. Щоб поглибити наше розуміння природи пізнання, а також побачити його у більш яскравому світлі, ми повинні надалі придивитися ближче до його характерних рис. Водночас слід уникати помилкової думки, що усвідомлення окремих специфічних рис та властивостей пізнання зможе замінити розуміння самого даного. Навпаки, справді зрозуміти ці риси можна лише на основі живого інтуїтивного контакту з самим актом пізнання.

Коли ми поглянемо на людську особу, то будемо вражені тією фундаментальною роллю, яку пізнання відіграє у її житті. Унікальна здатність людини брати участь в існуванні навколишнього світу шляхом пізнання його, починаючи від звичайного спостереження аж до прогляду³ в сутність речей, є основою нашого духовного життя. Пізнання є передумовою наших волевиявлень й устремлень, любові та ненависті, радості та смутку. Ці акти людського духа не можуть відбутися без усвідомлення предмету волевиявлення,

³ Тут і надалі українським неологізмом «прогляд» ми будемо перекладати англійський термін «insight», яким автор окреслює інтелектуальний акт пізнавального вникнення в сутність речей. Прим. ред.

устремління чи любові, без пізнання його і розуміння. З усім розмаїттям навколишнього світу, починаючи зі світу фізичного, просторового, світу кольорів і звуків, світу, наповненого матеріальними речами і подіями, аж до світу людей, ми пов'язані не тільки причинно, як це притаманно для безособових суцільних — мінералів, рослин чи тварин, а й цілком неповторним чином — через духовне осмислення світу, через інтенціональну участь у ньому, через духовне зрозуміння його — це і є пізнання. Якщо ми не можемо собі уявити особи без здатності її до пізнання, то так само й пізнання неможливо уявити без духовної особи, без свідомої істоти з інтенціональною структурою і здатністю виходити поза межі власного «я». Пізнання є цілковито неповторним контактом, коли одне суще торкається іншого і нематеріально ним володіє. Цей контакт не може відбутися між об'єктами довільної природи, як це притаманно причинно-наслідковому зв'язку. Він суттєво передбачає, що одне із суцільних мусить бути особовим суб'єктом — свідомою істотою.

Крім того, пізнання є одностороннім контактом, у якому відбувається «схоплення» об'єкта суб'єктом. Іншими словами, такий контакт веде до зміни лише у пізнаючому суб'єкті, а не в пізнаваному об'єкті. Сказане, однак, не слід розуміти так, ніби пізнаний об'єкт стає частиною нашого особового буття. Будучи незмінним у своєму об'єктивному бутті у процесі нашого пізнання, він аж ніяк не стає реальною частиною нашого особового буття тільки тому, що ми його пізнали. Звісна річ, пізнання — це участь суб'єкта у пізнаваному об'єкті. Коли ми бачимо оранжевий колір, ми справді особливим чином стаємо причетними до нього. Ми духовно володіємо ним настільки, наскільки усвідомлюємо його. Але такий інтенціональний контакт слід докорінно відрізнити від реальної фізичної участі в бутті об'єкта. Ми не стаємо «оранжевими», тому що бачимо оранжевий колір. У пізнанні причетність нашого духа до пізнаного об'єкта не є ні перетворенням нашого буття в буття самого об'єкта, ні реальним включенням пізнаного об'єкта в наше особове буття.

Коли ми радіємо, ми справді здійснюємо цю радість. Радість є складовою частиною нас самих: ми є радісні. Так само акт здобуття знання є складовою частиною нашого буття, актом нашої особи:

ми є тими, хто сприймає. Але пізнаваний об'єкт не стає внаслідок цього реальною частиною нашого особового буття. Ми залишаємось повністю відмінними від об'єкта, хоча і «проникаємо» в нього особливим чином, так що об'єкт у певному розумінні стає нашим «надбанням». Ми немовби духовно «схоплюємо» його згори.

Нехтування цим основоположним фактом стало ключовою помилкою різноманітних форм психологізму. Вона спричинена двозначним вживанням поняття «зміст свідомості». Слід чітко розрізнити дві речі: по-перше, усвідомлення нами якогось об'єкта, і по-друге, щось, що є частиною *свідомого буття*, як, наприклад, здійснюваний нами акт пізнання.

2. Особливі риси пізнання

З самого початку ми повинні усвідомити, що пізнання у широкому розумінні — це унікальний контакт з об'єктом, який може здійснити лише духовна істота і який не має нічого спільного з будь-яким реальним творенням його буття. По своїй суті, пізнавати — це «приймати». Будь-яка теорія пізнання, яка розглядає пізнання як духовне «виробництво», не витримує критики. Пізнання означає, що особа сприймає об'єкт, він стає зрозумілим і пізнаним нею таким, яким він є у дійсності. Об'єкт відкриває себе сам, розкривається перед нашим духовним зором.

Ідеалістична інтерпретація пізнання як інтелектуальної обробки аморфного матеріалу, як витворення особливого «предмету пізнання» означає заперечення пізнання. Більше того, таке нерозуміння смислу пізнання обов'язково веде до самозаперечення. Погляньмо, чому так відбувається. Трансцендентальний ідеалізм пояснює, що пізнання — це різновид творення об'єкта й таким чином заперечує здатність пізнавати реальні об'єкти такими, якими вони є. Водночас він стверджує, що філософія дає опис справжньої природи знання. Звісно, трансцендентальний ідеалізм не розцінює свою теорію пізнання як простий конструкт, а переконаний, що його теорія є відкриттям автентичної природи пізнання. Але претендуючи на це, він мовчки приймає за доведене, що

істинна природа пізнання полягає у сприйнятті предмета таким, яким він є, а не у витворенні його. Таке внутрішнє протиріччя трансцендентального ідеалізму неминуче. Знання і пізнання мають настільки самобутній характер, що будь-яка спроба заперечити їх або витлумачити по-іншому обов'язково приведе до протиріччя. Пізнання, як істинне сприйняття дійсності такою, якою вона є — це настільки самобутня і базова даність, що навіть усупереч намаганню звести його до чогось іншого, воно всеодно відвойовує належне собі місце.

Ідеалізм проголошує: те, що постає у нашому наївному досвіді як пізнання, є насправді чимось цілком іншим. Такому принциповому нерозумінню природи пізнання з його боку сприяє також невдача у розрізненні пізнання й інших інтелектуальних актів, таких, як судження, що, на відміну від акту пізнання, вирізняються своїм відверто активним характером. Таким чином, з'ясувавши характер різних інтелектуальних актів, ми зможемо більш чітко розкрити природу пізнання.

Розглянемо для прикладу об'єктивний теоретико-пізнавальний комплекс, представлений такою наукою, як ботаніка. Всі положення, висловлені про рослинний світ, — це результат особливого духовного акту — твердження. Твердження — це особливий акт, у якому ми за допомогою смислових одиниць заявляємо про існування певного стану речей. Він має відверто активний, а не лише спонтанний характер. І його об'єктами можуть бути виключно стани речей. Не можна «стверджувати» особу, червоний колір, статую, цінність та ін., а лише стани речей, тобто те, що що-небудь існує чи володіє тими чи іншими прикметами. Стан речей не дається нам у самому твердженні. Радше тут ми змістовно вказуємо на нього за допомогою понять і слів. Ми не можемо стверджувати якийсь стан речей, не формулюючи одночасно речення, і не покладаючи таким чином унікальну духовну сутність — судження, якому насамперед приписуються правдивість чи хибність. У твердженні ми не отримуємо знання про стан речей, а радше об'єктивізуємо вже здобуте знання.

Таке твердження, яке Адольф Райнах напрочуд вдало відрізняє від переконання, є справжнім судженням у питомому значенні слова. Лише у сфері тверджень ми зустрічаємося з особливою об'єктивною сутністю — судженням.⁴

Твердження, або судження у питомому значенні слова, є в певному розумінні класичною кінцевою точкою і завершенням цілого процесу пізнання. Ця кінцева точка вже не належить до самого акту пізнання, а радше надбудовується над ним як щось істотно нове. Тут знаходить своє сповнення фундаментальна інтенція, притаманна специфічному і тематичному пізнанню. Такою «інтенцією» є потреба об'єктивувати пізнану правду, зробити її загальнодоступною, закріпити її для інших. Твердження є одним із духовних «актів» у питомому значенні слова, до яких також належать запитування, обіцяння, повідомлення, наказування та ін. Їх необхідно чітко відмежовувати від відповідей і, звісна річ, від будь-яких актів пізнавального ознайомлення з предметом.

Пізнання, навіть у найширшому значенні слова, слід відрізняти від судження з таких міркувань:

1. У кожному акті пізнання — чи це звичайне сприйняття червоного кольору, чи прогляд у стан речей — предмети відкривають мені себе, і я *отримую* знання про них. Іntenція прямує, так би мовити, від предмета до мене. Я уважно слухаю. У судженні ж навпаки, сам предмет мені не даний, а я, так би мовити, оголошую, що якийсь стан речей існує, що «це є ось таким». Тут інтенція, звісно ж, прямує від мене до предмета. Передумовою того, коли ми говоримо, вже є знання про те, «яким-щось-є».

2. Об'єктом пізнання може бути що завгодно — як речі, так і стани речей, як властивості, так і явища, як особи, так і цінності. Об'єктом же судження може бути виключно «як-це-є», тобто, лише стан речей.

⁴ Судження в питомому значенні слова слід чітко відрізнити як від акту ствердження, так і від стану речей, на який ми вказуємо у своєму твердженні. Про судження ми говоримо як про істинне чи хибне залежно від того, чи відповідає воно даному стану речей, чи ні.

Основна відмінність між судженням і актом пізнання не стає меншою від того, що психологічно обидва явища можуть бути між собою тісно пов'язані. Часто судження настає безпосередньо після пізнання. Різні типи особових актів відбуваються у тісному психологічному сусідстві, настільки близькому в часі, що спочатку навіть з'являється спокуса розцінювати їх як одне ціле. Це може статися, скажімо, з висновком, що виникає одразу ж після сприйняття, здавалося б, без жодної особливої думки. Так, почувши в певну годину дзвінок у двері, ми відразу ж робимо висновок, що принесли пошту. Хоча тут ми маємо справу з автентичним висновком, який є актом типологічно відмінним від акту сприйняття звуку, усе відбувається настільки швидко, плавно і природно, ніби й не було жодного психологічного розриву й точки відліку нового акту, що виникає спокуса вважати ці два зовсім різні пережиття одним цілим. Існування внутрішнього змістовного зв'язку цих двох пережиттів не скасовує суттєвої відмінності між ними. Довідавшись про приїзд товариша, я не лише одразу ж відчуваю радість. Це почуття радості також за своїм змістом і глибиною тісно пов'язане із такою звісткою. Усвідомлення приїзду товариша є необхідною передумовою моєї радості, яка органічно і змістовно надбудовується над цим усвідомленням. Це, однак, у жодному разі не применшує відмінності між одержанням звістки і відповіддю нашої радості.

Так само й судження і пізнання залишаються суттєво відмінними психічними реальностями, незважаючи на тісний зв'язок між ними і навіть те, що судження становить класичну кінцеву точку пізнання.

Пізнання слід також відрізнити від ще однієї сусідньої даності, а саме від теоретичної відповіді *переконання*, яке є передумовою твердження. Переконання — це одна із відповідей,⁵ властивих особі. У стані переконаності людина дає наповнену специфічним змістом «відповідь» на якийсь предмет. Як це видно⁶ у випадку пошани, поваги, захоплення, любові, тут особа зверта-

ється до об'єкту з особливим змістом, який є відповіддю на цінність об'єкта. Це — так би мовити, внутрішнє «слово», мовлене до об'єкта, слово, що у своєму змісті закорінене у цінності цього об'єкта. Щось подібне бачимо у випадку переконання. На відміну від твердження, воно не є дією у питомому значенні слова. Не є воно і рецептивним прийняттям «чогось» на зразок пізнання. Воно є типовою відповіддю. Але на відміну від таких афективних відповідей, як радість, смуток, захоплення, обурення чи любов, переконання належить до *теоретичних*, або *інтелектуальних*, відповідей на зразок сумніву, здогадки чи припущення. Тут наша відповідь стосується не позитивної чи негативної важливості об'єкта, а радше його існування. Внутрішнє «так» переконання стосується існування станів речей.

Так само як твердження, переконання слід чітко відрізнити від пізнання. Його відмінність від пізнання така:

По-перше, переконання є спонтанним, тоді як пізнання у широкому значенні слова — сприймаючим. У стані переконаності я, так би мовити, говорю до об'єкта. У пізнанні — об'єкт говорить до мене. У стані переконаності напрямок інтенції прямує від мене до об'єкта; у пізнанні — навпаки.

По-друге, у стані переконаності об'єкт не відкривається нам. Це радше ми займаємо якесь становище щодо нього. Переконання — це не «володіння» змістом об'єкта, а наша відповідь на існування цього змісту. Це — не «усвідомлення» змісту об'єкта, коли я ніби залишаюсь незаповненим, а радше це «наповнення» мене особливим змістом, яким я відповідаю на те, що існує.

По-третє, об'єктом переконання може бути лише «як-це-є», тобто стан речей. Неможливо бути переконаним у червоному кольорі, в особі, цінності чи матеріальній речі. Переконаним можна бути лише в існуванні чого-небудь, або ж у тому, що річ є такою, а не інакшою. Пізнання у найширшому значенні не обмежене до «як-це-є», тобто пізнанням лише станів речей.

По-четверте, на відміну від твердження, переконання скероване до стану речей не через посередництво суджень, а відразу і безпосередньо. Тут ми не дізнаємося про існування стану речей, як це

⁵ Див. Гільдебранд, Дітріх фон. «Етика», Гл. 17, вид-во УКУ, Львів, 2002

⁶ Там само.

відбувається у пізнанні, а даємо на нього відповідь. Тому переконання вже передбачає попереднє пізнання того, «як-це-є».

Важко уявити якусь форму пізнання, до якої б не було долучене переконання — у найширшому розумінні терміну, — чи то щодо існування об'єкта чи його характерних властивостей. І все ж, пізнання не тотожне з переконанням. Насправді, переконання — невід'ємний плід пізнання, однак за своєю природою докорінно відрізняється від пізнання, в якому стан речей засвідчує своє існування. За своєю суттю переконання — це епіфеномен, а отже, вторинне щодо пізнання. У пізнанні сам об'єкт є гарантом власного існування: вирішальним є він, а не я. У стані переконаності рішення залишається за мною, навіть якщо ця переконаність повністю закорінена у пізаному об'єкті й не є якимось свавіллям чи, тим більше, примхою. Переконання — це завжди реалізація *мого* ставлення до існування об'єкта.

Розрізнення між власне пізнанням та іншими духовними настановами, котрі, з одного боку, випереджують пізнання й готують до нього, а з іншого — органічно з нього випливають, має справді засадниче значення. Брак чіткого відмежування пізнання від переконання, мислення чи судження призвів до нехтування визначальною функцією пізнання як «прийняття» і фатальної ідеалістичної помилки тлумачення нашого пізнання як одного з видів «виробництва».

Не може бути й мови про якесь «вितворення» об'єктів і в випадку інших згаданих нами інтелектуальних настанов. Щоб упевнитися в цьому, нам досить порівняти їх з тим випадком, коли ми справді витворюємо нову духовну дійсність, як це відбувається, наприклад, коли ми даємо обіцянку. Обіцяючи щось, ми створюємо, з одного боку, об'єктивну зобов'язаність сповнити обіцяне нами, а з іншого — об'єктивне право адресата обіцянки вимагати її сповнення. Ця неповторна, об'єктивна і легальна сутність, якою є зобов'язання і яку не слід плутати з тим станом, коли ми просто «чуємось зобов'язаними», отримує своє існування у дійсному світі лише через наш акт обіцянки. Без акту давання обіцянки не може бути й відповідного зобов'язання. До цього акту його просто не існує. Про подібне «виробництво» не може бути й мови у випадку згаданих

нами спонтанних інтелектуальних актів. У стані переконаності, наприклад, хоча ми й даємо відповідь на якийсь стан речей, однак ми його ані не створюємо, ні не змінюємо своїм переконанням.

Переконанням як такому властива скерованість до стану речей, існування якого зовсім не залежить від формування нашого переконання. Якщо вже говорити про «вितворення», то тут можна було б вказати на твердження. Але й у цьому разі йдеться не про зміст об'єкта, не про пізану частину суцього, а в кращому разі про сформульоване і виражене у твердженні судження. Судження конститується у твердженні, витворюється ним. Але зв'язок тут відмінний від того, який існує між обіцянкою та витвореною нею зобов'язаністю. У випадку твердження говорити про «виробництво» судження можна лише за дуже віддаленою аналогією.

Ми ознайомилися з пізнанням у широкому значенні слова як з унікальним духовним контактом із сущим, в якому воно відкриває нам свою природу. Цей трансцендуючий контакт не є ні реальною участю в бутті пізаного об'єкта, ані жодною формою виробництва його чи витворення. Тепер нам слід розглянути третю характерну рису пізнання у найширшому значенні цього слова. Хоча здебільшого сприймаюче за своїм характером, пізнання не є суто пасивним станом. Кожний випадок пізнання включає активний компонент, який можна описати як своєрідний інтелектуальний «супровід» об'єкта і його природи. Йдеться не тільки про підготовчі акти на кшталт зосередження уваги як виразного й розмаїтого за рівнем скерування на об'єкт. Це радше є передумовою пізнання, а не його складовою. Увага просто встановлює контакт того, хто пізнає, з об'єктом. Адже коли людина бачить будинок, іншу людину чи подію, не зосереджуючи на них уваги, її думка при цьому «відсутня» і як наслідок не затримується на бачених об'єктах. Тут не відбувається справжнього контакту з розумом того, хто пізнає. Під активним духовним «супроводом» ми маємо на увазі одну зі складових самого процесу пізнання. Ця складова є, так би мовити, інтенціональним відлунням буття об'єкта, осягненням «розуміння» актуально даного об'єкту, його повним і виразним духовним сприйняттям.

Глава II

ОСНОВНІ ФОРМИ ПІЗНАННЯ

У своєму найширшому значенні пізнання охоплює всі акти, в яких нам прямо чи опосередковано відкривається природа та існування об'єкта. Очевидно, що пізнання у такому широкому розумінні реалізується в різних формах: шляхом сприйняття, висновування, раціональної інтуїції, навчання від інших людей, через мовлене чи писане слово. У попередній главі ми вживали слово «пізнавати» як синонім до вислову «здобувати знання». Тут ми хочемо звернути увагу на розрізнення, яке більш точно відображає природу «пізнання» і покаже, як цей акт відрізняється від просто «знання».

Коли хтось повідомляє нас про аварію на залізниці, ми дізнаємося про щось нове. До цього ми не знали про цю аварію. Таке «дізнавання» є однією з форм пізнавання, набуття нашим розумом чогось нового. Воно є динамічним процесом, включає процес ознайомлення з чимось, а отже, і зміну.

Якщо з часом нам трапляється хтось інший, хто розповідає нам про цю аварію, то цього разу ми вже не отримуємо нового знання, оскільки вже чули про те, що сталося. Ми відповідаємо, що нам вже про це відомо, ми вже це знаємо.

Знання, до якого ми відкликаємося, коли кажемо: «Я це знаю», відрізняється від пізнання, в якому ми ознайомлюємося з чимось. Таке знання, при якому ми, так би мовити, володіємо об'єктом, є статичним, а не динамічним. Це не процес «оволодіння», який передбачає зміну, а статичне володіння.

Статичне знання є результатом дізнавання, ціллю якого є здобуття знання. Людині, яка повідомляє нам про те, що ми вже зна-

видозмінює ситуації, в яких ми зосереджуємо увагу на тому чи іншому об'єкті.

Знання включає в себе стосунок між нами і об'єктом. І цей стосунок триває понадактуально доти, доки ми не забуваємо те, що знали. Понадактуальна основа нашого життя складається з багатьох фактів. Так, скажімо, для християнина, хай що він в даний момент робить, понадактуальним знанням є те, що Христос був народжений, що Він умер на хресті, що Він воскрес, що Він Бог і Відкупитель світу.

Коли ми говоримо, що знаємо окремі факти понадактуально, і що це понадактуальне знання продовжує існувати навіть тоді, коли ми виконуємо іншу розумову діяльність, ми маємо на увазі не просто те, що знання, так би мовити, нагромаджується в нашому розумі, і що ми або можемо витягнути його з «резервуару» пам'яті, або воно повернеться до нас шляхом асоціації чи внаслідок стороннього нагадування. Ми маємо на увазі, що імпліцитне усвідомлення окремих фактів ніколи не залишає нас. Воно живе в глибині нашого ества так, що будь-який конкретний, актуальний момент у нашому житті зазнав би докорінних змін, якщо б ми не знали цих фактів.

Таке понадактуальне знання у питомому значенні можливе лише стосовно окремих видів фактів і предметів. Факт чи предмет повинен бути наділений особливою метафізичною важливістю, а тому належати до сфери тих найбільш екзистенціальних і фундаментальних питань, які пов'язані з усіма базовими елементами *Weltanschauung* (світогляду). Тому понадактуальне знання зустрічаємо передовсім у сфері релігії.

Факт чи предмет повинні бути наділені принаймні високою цінністю і внаслідок цього належати до світу благ, у якому розгортається наше життя. Знання про існування коханої особи, про особливості її особистості становить тривалу екзистенційну основу нашого життя навіть тоді, коли ми зосереджені на цілком інших речах. Як і кохання, що триває понадактуально і внаслідок цього визначає і забарвлює кожну ситуацію життя, так само продовжує жити наше знання про кохану людину. Можливе понадактуальне знання про величні твори мистецтва, у красу яких нам вдалося заглибитися і

яка стала частиною *caelum empyreum*⁸. Те ж саме стосується чудових краєвидів. Підсумовуючи, можна сказати: будь-які блага, які наділені високою цінністю і відіграють екзистенційну роль у нашому житті, без знання яких наше життя було б інакшим, якраз стають об'єктами понадактуального знання. Або ж, перефразовуючи, будь-який предмет, знання про який може радикально вплинути на наше життя, стає об'єктом понадактуального знання.

За аналогією, значні лиха, пов'язані зі земним становищем людини, також є об'єктами понадактуального знання.⁹ Ми знаємо понадактуально, що колись помремо, що ми постійно наражені на небезпеки. Метафізичне становище людини, яку Паскаль окреслив як «мислячу очеретину», також є об'єктом понадактуального знання. Ми постійно свідомі того факту, що будь-яку дорогу для нас людину оточують небезпеки, які загрожують її здоров'ю, життю чи її земному щастю. Інакше кажучи, ми знаємо понадактуально, що наша земля — долина сліз. Те саме стосується і окремих нещасть, що змінюють упорядкований плин всього нашого життя, до яких належить, скажімо, смерть найдорожчої для нас людини.

У будь-яку хвилю перед нашим розумом постає значно більше речей, аніж ті нечисленні з них, на яких він здатен зосередитися у той чи інший момент. Світ, який ми, так би мовити, носимо в собі, духовні склепіння, під якими живемо і проміння яких освітлює наше життя, творять отой невидимий фон, на якому виявляється конкретний зміст наших сприйнять, думок і діяльності.

Таким чином, ми бачимо, що одна з ділянок понадактуального знання охоплює ті блага і лиха, які відіграють визначальну роль у нашому житті або через свою найвищу метафізичну значимість,

⁸ Лат. — Вогняне небо, емпірей.

⁹ Понадактуальне знання значних лих особливо очевидне у випадку метафізичного песиміста. Те, що такий песимізм засадничо хибний, оскільки заснований на нерозумінні суверенного становища цінностей, не перешкоджає цьому знанню існувати і забарвлювати свідоме життя песиміста. Рекомендуємо читачу ознайомитися з главами 5 і 6 моєї «Етики», де йде мова про метафізичний оптимізм, заснованого на факті автономності усіх справжніх цінностей.

або ж через їхню високу цінність. Проте є ще й інші блага і лиха, які можуть стати, хай і на короткий проміжок часу, об'єктами понадактуального знання, навіть якщо вони не відіграють визначальної ролі в нашому житті. Наприклад, смерть відданого друга — це для мене не просто знання, яке я отримав і одразу забув про нього. Воно продовжує існувати в моїй понадактуальній свідомості, кидаючи похмуру тінь на мої думки і дії на цілі тижні, а то й місяці. Так само понадактуально тримає мене у напрузі прибуття коханої людини, хай чим я можу бути зайнятий у цей час. Понадактуально я знаю і про війну, доки вона продовжується.

Нарешті, сфера понадактуального включає в себе також всі ті факти, що мають структурну функцію в нашому зовнішньому житті. До них може належати країна, в якій ми перебуваємо на даний час, вже не кажучи про країну нашого постійного проживання, рівно ж, як і наше рідне місто. Якщо б ми не були імпліцитно свідомі цих фактів, наше життя було б інакшим. Ці факти творять фон для всіх змінних об'єктів нашої свідомості.

На противагу цим сущим і фактам існує багато речей, котрі не можуть бути предметами понадактуального знання. Так, скажімо, знання про відмінювання іменників в латинській чи німецькій мовах не має цього понадактуального характеру. Звичайно, знання таких речей залишається нашою інтелектуальною власністю, навіть якщо наша актуальна розумова діяльність спрямована на щось інше. Воно, однак, існує лише потенційно. Це знання не впливає на кожну окрему ситуацію. Воно не формує тла нашого актуального досвіду, а радше перебуває у своєрідному резервуарі, з якого його можна видобути. Протягом того часу, коли воно не заактуалізоване, це знання просто є у нашому розпорядженні і може бути актуалізованим, якщо з тієї чи іншої причини стане для нас тематичним. Очевидно, що це розрізнення між понадактуальним і потенційним знанням, коли багато фактів зберігається у сховках нашої пам'яті, вказує на відмінність не тільки між пізнаними об'єктами, а й на різницю у природі самого знання.

Таким чином, бачимо, що існують три основні форми знання: по-перше, актуальна форма, коли ми актуалізуємо духовне володін-

ня об'єктом і коли пізнаний об'єкт присутній перед нашим розумом у повноті усвідомлення його; по-друге, автентична понадактуальна форма, коли імпліцитна свідомість деяких фактів і об'єктів творить невід'ємний фон решти нашого досвіду; і по-третє, форма пам'яті, коли знання існує лише потенційно.¹⁰

Певна річ, у цьому короткому викладі ми не можемо претендувати на те, що зуміємо охопити усе необхідне, що стосується відмінностей між різними формами знання, які впливають з різної значущості об'єктів пізнання, починаючи від найвищої метафізичної одних об'єктів і закінчуючи суто технічною значущістю інших. Проте сказаного достатньо, щоб виділити три основні форми знання.

Тепер ми звернемо увагу на інші розрізнення у цій сфері. Скажімо, існує два цілком відмінних типи знання, які в німецькій мові передаються через *kennen* і *wissen*.

Вони, поза сумнівом, є двома різновидами знання. Обидва — статичні й можуть з'являтися у будь-якій із трьох форм, розглянутих вище. Різниця між ними існує в першу чергу з огляду на їхні об'єкти, а вже потім з огляду на їхній спосіб духовного володіння своїми об'єктами. Тип знання, означений у німецькій мові терміном *wissen*, стосується виключно станів речей. Це знання завжди виражається через такі речення, як наприклад: «Я знаю, що місяць круглий», «Я знаю, що Цезар перейшов Рубікон у 49 році до нашої ери», або «Я знаю, що $2 + 2 = 4$ ». Лише факти чи їхні стани (дійсність, якої стосується судження) є об'єктами цього типу знання.

З іншого боку, тип знання, що в німецькій мові передається словом *kennen*, стосується будь-якого сущого, яке не є станом речей. Ми виражаємо таке знання, коли говоримо: «Я знаю цю мелодію», «Я знаю цю людину, країну чи місто». Підсумовуючи, *kennen* сто-

¹⁰ Тут ми відштовхуємося від відкриття Бергсона, яке він здійснив у *Matière et Mémoire* (Матерія і Пам'ять) про значну відмінність між технічною пам'яттю, яка стосується імен та слів та інтелектуальною пам'яттю, яка стосується минулих досвідів. Наша третя форма знання стосується технічної пам'яті. Специфічна модифікація знання, яке криється в інтелектуальній пам'яті, не є тут нашою темою.

сується будь-якого об'єкту, субстанції чи акциденту, іншими словами, всього, тільки не станів речей.

Надалі ми вживатимемо словосполучення «знати, що», чи «знання про», щоб передати німецьке слово *wissen*, і термін «знати», щоб передати німецьке слово *kennen*. Ми цілковито здаємо собі справу, що у звичайній мові ці вислови не передають належно тієї різниці, про яку тут ідеться. А тому вводимо їх дещо штучно, як суто технічні терміни, *termini technici*, оскільки в нашій мові немає відповідників для вираження цієї важливої відмінності.

Таким чином «знання», якому притаманне статичне духовне володіння, на противагу до динамічного ознайомлення, поділяється на два підвиди. Перший, об'єктами якого є стани речей, був названий «знанням про». Другий, який стосується знання всіх типів суцього, за винятком станів речей, був названий нами *знанням*.

Різниця між «знати, що» і «знати» не обмежується до формальної і структурної відмінності між їхніми об'єктами. Для них характерні різні способи інтелектуального володіння предметом. «Знання про» має більш лінійний характер, тобто більш прості й чіткі контури. Якщо нас питають, чи знаємо ми, що розпочалася війна, чи що поїзд зійшов з рейок, або, що цариця Сіамська народила дитину, ми відповідаємо коротким «так» або «ні». Якщо ж нас питають, чи знаємо ми дану особу, чи такий витвір мистецтва, як «Король Лір» або «Четверта симфонія» Бетховена, ми теж можемо відповісти простим «ні», вказуючи на те, що цей об'єкт нам зовсім не знайомий. Але якщо ми відповідаємо на подібне запитання ствердно, то замість простого «так» ми також можемо сказати: «лише поверхово», або «трохи», «добре», «досконало». Тобто, тут можлива дуже широка гама більш чи менш близького й конкретного знайомства з предметом.

Це конкретне знання особи, книги, мистецького твору може бути більш чи менш повним. Воно стосується не існування предмета, а його якісних характеристик у всіх частинах і елементах його буття.

Після того, як шляхом сприйняття предмета через ознайомлення з ним досягається перша стадія цього конкретного знання, процес пізнання, що реалізується у нових актах ознайомлення, крок за

кроком веде до більш адекватного і повного інтелектуального володіння цим предметом.

Уявімо, що ми вперше помітили якийсь будинок. Ми знайомимося з ним і отримуємо про нього перше конкретне знання. Коли ми бачимо його вдруге, наше конкретне знання про нього розширюється в різних напрямках. Так, наприклад, коли ми звертаємо увагу на окремі деталі фасаду, наше знання зростає у напрямку більшої диференціації. Коли ми знайомимося із задньою частиною будинку чи інтер'єром приміщення, наше знання будинку зростає у напрямку повноти, оскільки тепер ми знайомі з усіма його частинами. Коли ж нам вдається зрозуміти мистецьку вартість і архітектурну красу будинку, наше знання набуває нового виміру, стаючи глибшим.

Ми можемо виділити різні стадії конкретного знання навіть стосовно об'єктів, простіших, ніж будинок. У сфері «знання» існує як ступінь *близькості*, так і ступінь *розуміння*. Такої градації, однак, ми не знаходимо у галузі «знання про», до об'єктів якого належать виключно стани речей. Хоча тут можна говорити про ступені *певності*, про які не йдеться у сфері конкретного знання.

Якщо, наприклад, на судовому процесі когось запитують, чи відповідають дійсності покази звинуваченого, він може відповісти, що схильний їх підтвердити, але не є в цьому певний. Так само дослідник, відкривши важливий факт, але не маючи остаточної впевненості в ньому і достатніх підтверджень його, може сказати: «Я ще не впевнений, чи це справді так, чи ні».

Ступінь впевненості нашого знання може бути пов'язаний з надійністю нашої пам'яті і в такому разі не залежати від певності пізнання, яке привело до цих знань. Ця певність стосується виключно досконалості чи недосконалості статичного володіння. Тому може статися й так, що я не знатиму з упевненістю того, що колись я міг пізнати з цілковитою певністю. Надійність пам'яті стосується лише фактичного володіння знанням і тому індивідуальна. Однак ступінь певності нашого знання може бути безпосереднім результатом рівня надійності нашого ознайомлення з предметом. Коли мені повідомляють якийсь факт, я можу сказати, що знаю про нього, але не з такою впевненістю, якби побачив

його на власні очі. Тут ступінь певності є наслідком неповноти ознайомлення, але обмежена лише до моєї особи. Інші ж можуть знати про цей факт з остаточною певністю. Нарешті, ступінь певності знання може залежати не лише від способу пізнання, а й від об'єктивних умов самої можливості людського пізнання. Він може залежати від того, наскільки той чи інший історичний факт підтверджений документально, або від того, який характер має пізнаваний стан речей — емпіричний чи апріорний.

Незважаючи на те, що два типи знання у значенні інтелектуального володіння постійно перебувають у тісному взаємозв'язку, їх слід розрізнити. Кожна нова стадія конкретного знання об'єкта пов'язана зі знанням певних станів речей, які його стосуються.

Те ж саме стосується, *mutatis mutandis*, пізнання і знання у ширшому значенні. Ми вже згадували, що пізнання і знання в ширшому значенні, яке охоплює два щойно згадані типи знання, будучи різними актами з різними ознаками, все ж тісно взаємопов'язані. Будь-яке пізнання дає початок статичному володінню предметом. Крім того, динамічне пізнання і статичне знання мають спільну тему. Пізнання відповідає на питання: «Яким це є?». Тут тема має драматичний характер, що відповідає динамічній структурі самого акту. В інтелектуальному володінні тема: «це є ось таким» втрачає своє драматичне забарвлення і набирає характеру спокійного сповнення відповідно до статичної структури цього акту. Але і тут, і там є одна і та ж тема. Цю спільну для обох актів тему ми можемо назвати «понятійною» темою. Вона пов'язана з серцевиною пізнання, зі специфічним оволодінням чимось, з унікальним стосунком між знанням і об'єктом, з проникненням нашого розуму в об'єкт, із розумінням його. Ми наголошуємо на тому, що пізнання і знання мають саме цю «понятійну» тему, оскільки існує ще й інша тема в ділянці знання, яку ми можемо назвати споглядальною.

У шостій главі ми розглянемо відмінність між цими темами, як і те, що з цим пов'язано.

Глава III

ПРИРОДА ФІЛОСОФСЬКОГО ПІЗНАННЯ ПОРІВНЯНО З ДОНАУКОВИМ

Досі ми розглядали пізнання в загальному і провели розрізнення між його основними формами. Тепер ми спробуємо більш-менш детально показати відмінність між філософським і донауковим пізнанням.

Контакт із рiччю, який лежить в основі донаукового пізнання, може бути двох видів: по-перше, це наївний контакт з буттям, в якому світ у своєму розмаїтті просто постає перед людським розумом у його повсякденному існуванні; і по-друге, це більш-менш теоретичне пізнання сущого, в якому ми прагнемо за допомогою пізнання проникнути в окремі сфери буття, ще некритично і несистематично, але вже намагаючись діяти осмислено і на основі певних принципів.

1. Наївне донаукове пізнання

Передовсім розглянемо наївний тип донаукового пізнання, оскільки він має дуже важливе значення для філософського пізнання. Передусім, ми повинні з'ясувати, в чому полягає різниця між наївним і філософським пізнанням.

Філософське пізнання завжди тематичне. Це означає, що в контакті з об'єктом домінує одна тема: набуття знань про нього. Розум повністю зосереджений на об'єкті як на чомусь, що треба пізнати. Така форма пізнання має драматичний характер і словнена бажання набути знання про об'єкт. Якщо ж ми розглянемо наївне ознайомлення, то перш за все наштовхнемося на випадки, коли воно зовсім не тематичне. Наприклад, коли ми помічаємо щось поміж іншим, без явного скерування на це своєї уваги. Так, очіку-

ючи товариша, ми помічаємо, нецілеспрямовано, об'єкти, що нас оточують, хоч наша увага повністю спрямована на його довгоочікуваний прихід. Певна річ, таке «сприйняття поміж іншим» веде до знання різного змісту, але в ньому не тільки не виражена чітка настанова набуття знання, але сама тема пізнання не вириває на поверхню. Тема таких ситуацій здебільшого не теоретична. У них ми переважно керуємося практичною темою або почуттями (бажанням зустріти товариша). Другорядною темою тут є наше свідоме бажання довідатися, чи прийде товариш. Сюди належить помічання будь-яких знаків, що вказували б на його прихід, іншими словами, всього, що діється там, де, за нашим припущенням, він міг би з'явитися. Крім того, відбувається не тематичне, випадкове, попутне ознайомлення з оточенням: наприклад, з будинками і деревами, зі співом птахів та ін.

Тут, певна річ, не йдеться про випадки, коли ми настільки розсіяні у своїх думках, що навіть попри подразнення наших чуттів зовнішніми стимулами про якоесь пізнання не може бути й мови. Навпаки, йдеться про справжнє ознайомлення, яке, однак, відбувається зовсім нетематично, — ті випадкові враження, шляхом яких ми довідуємося щось, але при цьому ні предмет як такий, ні наше знання про нього не стають темою.

Цей зовсім нетематичний наївний контакт з буттям дуже віддалений від філософського пізнання саме через брак тематичності. До того ж, таке наївне ознайомлення *a fortiori* цілком не критичне. Усякий раз, коли пізнання є вкрай нетематичне, ми маємо вкрай некритичне, наївне сприйняття предмету.

Іншим типом наївного пізнання є звичайне знайомство зі змістом, як, наприклад, коли ми вперше бачимо якийсь відтінок чи вперше зустрічаємо іншу людину. Тут можна говорити про приховану тематичність пізнання. На відміну від філософського контакту з буттям, тут бракує чіткого усвідомлення тематичності пізнання. Тут ще немає напруги між питанням: «Яким щось є?» і відповіддю: «Воно — таке». Це просто наївне знайомство зі змістом, під час якого, однак, на відміну від поміченого лише «поміж іншим», зміст уже перебуває в фокусі нашого свідомого сприйняття.

Коли хтось уперше бачить краєвид, то робить це переважно без відвертого наміру ознайомитися з ним, а радше з настановою дитини, яку беруть на прогулянку. Він сприймає окремі риси краєвиду, пізнає його, ще не задаючи, однак, питання: «Яким він є?» і ще не даючи прямої відповіді: «Він є ось таким». Знання є наслідком наївного сприйняття об'єкту і його властивостей.

Таке наївне пізнання вочевидь відрізняється від філософського. По-перше, тут відсутня чітко виражена тематичність пізнання; по-друге, бракує критичної постановки, скерованої на верифікацію існування предмета та його характерних властивостей, даних у сприйнятті.

Поза тим, ще існують широкі ділянки наївного пізнання, які вирізняються своїм прагматичним характером. Досить часто наше наївне розуміння тісно пов'язане із досягненням суто практичних цілей. У пошуках шляхів і засобів їх досягнення ми часто робимо чимало спостережень і сприймаємо різні аспекти предметів. В'язень, наприклад, помічає вікно, через яке він сподівається втекти. Його цікавить не вікно саме по собі, а лише як шлях до втечі. Знання цієї властивості приміщення, де перебуває в'язень, саме по собі не є тематичним для нього. Його тематичність є вторинною внаслідок надзвичайно практичного значення цієї властивості, яка перебуває тією мірою поза межами теми пізнання, наскільки від неї залежить сама можливість втечі.

Так само людина, яка вмирає від спраги, і, шукаючи воду, раптом помічає джерело. Ознайомлення з фактом наявності джерела хоча й відбувається навіть з підвищеною увагою, хоча й має тематичний характер, все ж не є автономною темою, а підпорядковане практичному бажанню втамування спраги.

Якщо кухар помічає, що «вода закипіла», можна сказати, що при цьому відбувається ознайомлення з фактом, якому навряд чи бракує виразності. Проте, це ознайомлення знову ж таки підпорядковане потребі досягнення практичної цілі. Окрім того, цей факт привертає увагу і має значення лише як засіб досягнення практичної цілі. Тому знання його має лише вторинно тематичний характер.

Філософське пізнання відрізняється від будь-якого наївного пізнання у двох відношеннях. По-перше, для наївного пізнання саме питання знання здебільшого не є тематичним саме по собі. Питання: «Яким це є?» як таке не є темою ситуації і привертає увагу лише з огляду на його практичну необхідність, як передумови досягнення якоїсь практичної цілі. Це зумовлює настанову, суттєво відмінну від тієї, яку ми зустрічаємо у філософському підході до предметів. Об'єкт сам по собі не викликає серйозного зацікавлення. По-друге, що важливіше, прагматичне пізнання завжди одностороннє. Воно підштовхує до пізнання лише тих рис об'єкта, які є важливі для поставленої практичної цілі. Людина сприймає лише те, що важливе з точки зору практичного застосування.

Кухар не цікавиться фізичним механізмом закипання води. Його цікавить лише сам факт кипіння, як довести воду до кипіння, що можна зробити з тією водою, готуючи страву і т. д. Спрагнений помічає лише наявність питної води. Решта аспектів об'єкта він не помічає, можливо, навіть свідомо. Коли перед виходом з дому ми визираємо, яка погода надворі, щоб відповідно одягтися, перед нами постає лише те, що є необхідним для визначення, яке ж вбрання одягнути. У цю хвилю ми можемо не помітити ні красивого освітлення, ні особливої форми хмар і т. д.

З одного боку, прагматична настанова є класичним стимулом для здійснення певних відкриттів, але з іншого боку, така настанова з необхідністю призводить до упередженого обмеження нашого пізнання, оскільки звужує наше сприйняття до вузької ділянки сущого. Вона дозволяє нам бачити в об'єкті лише те, що необхідне для досягнення специфічної практичної мети. Більше того, ця односторонність здебільшого обумовлена прийняттям суб'єктивної точки зору на предмет і наданням переваги тим елементам, які не становлять головної теми об'єкта як такого.

Таке прагматичне викривлення є особливою антитезою філософського пізнання, де предмет прагнуть зрозуміти, відштовхуючись від його власної природи і значення. Крім того, філософія намагається зрозуміти предмет у його об'єктивних зв'язках з іншими предметами. Тому вона не обмежена суб'єктивним цілепокладан-

ням. Передумовою будь-якого філософського пізнання є повна зацікавленість в об'єкті як такому і в пізнавальному контакті з ним. На відміну від двох попередньо згаданих форм наївного сприйняття, прагматичне наївне сприйняття дійсно має рельєфно виражену тематичність. Однак воно настільки ж — якщо не більше — віддалене від філософського пізнання, як і ці дві форми.

Розглядаючи тематичність пізнання, ми повинні також розрізнити тематичність самого об'єкта і тематичність самого пізнання. За умови тематичності пізнання наша зацікавленість спрямована на досягнення знання як такого. Водночас ми прагнемо здобути якомога повне, точне і достовірне знання. Така тематичність пізнання може проявляти себе по-різному. Вона може бути пов'язана з удосконаленням процесу пізнання; вона може бути націлена на більш ґрунтовне і тривке знання. Розглянемо для прикладу процес навчання, де ми прагнемо оволодіти мовою, вивчити історію чи пізнати якусь науку. Тут темою якраз є здобуття знань як таких, а її значення полягає в отриманні через пізнання ґрунтовних знань про предмет.

Очевидно, що неможливо здобути знання без відповідної тематизації предмета. За самою своєю природою пізнання спрямоване на об'єкт і займається ним. Вже його властивість інтенціонального прилучення до природи об'єкта, духовного володіння ним виключає можливість такого пізнання, в якому об'єкт не був би тематичним.

Однак тематичність об'єкта може змінюватися в широкому діапазоні. В одних випадках вона майже непомітна, в інших — головна. Коли ми цікавимося здоров'ям близької людини, предмет нашого пізнання вкрай важливий для нас, значно важливіший від тематичного характеру самого пізнання. На відміну від цієї ситуації, для філолога, який ретельно перевіряє автентичність не вельми цікавого і не надто важливого уривка, тематичність предмета відносно мала порівняно з тематичністю самого пізнання.

Пізніше ми ще повернемося до цього розрізнення між тематичністю об'єкта і тематичністю пізнання. Наразі ми лише коротко згадали про нього, з огляду на його важливість для відрізнення наївного пізнання від пізнання наукового.

У наївному, неувважному і невизражному ознайомленні ні предмет, ні пізнання не є тематичними. У другій формі наївного пізнання, прикладом якого є просте знайомлення з об'єктом, нема виразної тематичності як об'єкта, так і пізнавання. Найбільше, про що тут можна говорити, то це про невизражну тематичність. У випадку прагматичного наївного пізнання ми побачили, що його об'єкт не є тематичним у собі, його тематичність є зумовлена досягненням із його допомогою певної більш-менш тематичної цілі. Ще більш вторинною в цьому випадку стає тематичність пізнання, причому не тільки тому, що таке пізнання служить лише підручним засобом для чогось іншого, а й тому, що воно є лише умовою позатеоретичної теми, а саме умовою досягнення обраної практичної цілі. Все підпорядковане їй.

Існує ще одна форма наївного сприйняття, при якій об'єкт, який ми хочемо пізнати, має самостійну тематичність, на відміну від пізнання, тематичність якого залишається підпорядкованою. Це стається тоді, коли справа стосується фактів, які, з огляду на свою власну значущість або важливість, яку вони мають для нас, вимагають активної дії з нашого боку.

Наприклад, ми бачимо людину, чиє життя опинилося в небезпеці. Щойно ми це помітили, ми поспішаємо їй на допомогу. Хоча в ознайомленні з цим фактом, на відміну від наукового чи філософського пізнання, відсутня тематичність пізнання, однак пізнаний стан речей найвищою мірою тематичний сам по собі. Він визначає всю ситуацію. Ми розуміємо його з особливою гостротою. Він цікавить нас як такий, ми з повною серйозністю ставимося до нього як такого, він має для нас значення цілком відмінне від того, яке б він міг мати як простий засіб досягнення цілі. Певна річ, нас цікавлять і засоби порятунку цієї людини. Нас хвилює питання відстані між нами і цією людиною, наявність засобів порятунку, за допомогою яких ми могли б зарадити біді. Ознайомлення з можливими засобами порятунку є здебільшого прагматичним і вочевидь докорінно відрізняється від початкового зрозуміння того факту, що людині загрожує небезпека.

У випадку прагматичного пізнання самостійна тематичність об'єкта і самого пізнання відсутня. У прикладі ж із людиною в небезпеці лише пізнання позбавлене самостійної тематичності. Сам об'єкт володіє абсолютною і драматичною тематичністю. Ця відмінність має далекосяжні наслідки щодо повноти розкриття об'єкта. У випадку з людиною, життя якої опинилося під загрозою, не відбувається прагматичного викривлення пізнання об'єкта. Рівно ж відсутнє штучне обмеження об'єкта лише до тих його елементів, які важливі з точки зору досягнення якоїсь спеціальної цілі. Звісна річ, у випадку людини в небезпеці, наше сприйняття «об'єкта» відбувається лише в тому обсязі, в якому ми розуміємо його вирішальну важливість у його цілковитій актуальності. Відтак наш розум повністю зайнятий пошуком шляхів порятунку цієї людини. Проте смисловим центром всієї ситуації залишається вирішальна важливість самого об'єкта. Тут його тематичність применшує повноту, але не глибину пізнання. Окрім того, це обмеження повноти закорінене в об'єктивному значенні ситуації, а не є суб'єктивно накинене, як це стається у випадку чисто прагматичного пізнання. З іншого боку, ми повинні чітко відрізнити філософське пізнання від цієї форми наївного сприйняття. Хоч вона й не полягає в суто практичній настанові, вона дає їй початок і перетворює нас із простих спостерігачів на активних діячів. Тут і далі відсутня тематичність пізнання як такого. Іншими словами, в цій ситуації нашим первинним інтересом не є здобуття знання. Знання як таке не має головного значення.

Попри те, у нашому прикладі ми заторкнули радше крайній випадок, цей тип непрагматичної, але практичної настанови, викликані ознайомленням із зазначеною ситуацією, відіграє значну роль у нашому наївному контакті з предметами. Її предметом не обов'язково повинна бути настільки серйозна та актуальна ситуація. Подібне ознайомлення відбувається й тоді, коли ми пізнаємо будь-які факти, наділені цінністю чи антицінністю, що відповідно до свого значення закликають до дії з нашого боку.

Усі ці форми наївного ознайомлення з дійсністю в багатьох відношеннях відрізняються від філософського пізнання, хоч і кожна по-своєму.

Другий тип наївного пізнання — звичайне знайомство з предметами — є лише неявно тематичним, тоді як філософському пізнанню притаманна рельєфна й експліцитна тематичність. Для третього типу наївного ознайомлення завжди характерна постановка певної прагматичної цілі, що визначає ситуацію і керує нею, внаслідок чого здобуте знання завжди часткове та одностороннє. На відміну від цього, філософське пізнання взагалі не прагматичне і цікавиться предметом у його цілості. Четвертий тип наївного пізнання характерний для ситуації, яка володіє самостійним практичним і вимогливим значенням. За таких обставин предмет, який слід пізнати, має значну цінність або сам по собі, або для нас. Звідси наявність тематичності об'єкта й відсутність виразної або самостійної тематичності самого пізнання. Для філософії ж властива найвища тематичність як об'єкта, так і самого пізнання. Крім цього, філософське пізнання відрізняється від усіх цих типів своїм критичним і системним характером. Для п'ятого типу наївного ознайомлення властива як тематичність об'єкта, так і певна тематичність пізнання. Це пізнання закорінене, однак, у конкретній екзистенційній ситуації, і тому йому бракує спрямування до загального, типового¹¹, а також філософської глибини. Філософське пізнання, навпаки, намагається дотримуватися певної духовної дистанції щодо конкретних екзистенціальних об'єктів нашого досвіду. Воно завжди спрямоване до загального і типового, а також прагне глибинного вивчення об'єкта. Крім того, на відміну від наївного, філософське пізнання завжди цілком систематичне і критичне¹². І нарешті, бувають форми наївно-

¹¹ Термін *типовий* вживається для перекладу німецького *principiell*. Таким чином, знати щось *principiell* — означає знати в принципі, знати *тип, логос* пізаного.

¹² Заявляючи про систематичність як про істотну ознаку філософського пізнання, ми зовсім не хочемо сказати, що філософ повинен прагнути вибудувати якусь систему. Навпаки, у вступі до нашої «Етики» ми звертали увагу на небезпеку передчасної систематизації. Для нас систематичне пізнання — це пізнання, яке розкриває себе не в афоризмах, не у формулюванні випадково відкритих специфічних істин, а таке, яке крок за кроком, свідомо, впорядковано просувається у дослідженні теми, зв'язуючи кожен новий прогляд із попереднім.

го пізнання, які передбачають повноцінну тематичність як об'єкта, так і пізнання, яке стремить до глибинного виміру і дотримання дистанції щодо актуальності життя і може навіть бути спрямованим до загального і типового, але все ж залишається некритичним і безсистемним. Навпаки, філософське пізнання не тільки передбачає найвищу тематичність об'єкта і пізнання, не тільки цілковито непрагматичне, не тільки володіє необхідною глибиною і скероване на типове та загальне, не тільки використовує переваги точки зору, пов'язаної з вічністю, не тільки більш дистанційоване від екзистенційної ситуації актуального життя, а й завжди критичне і систематичне.

2. Теоретичне донаукове пізнання

Як ми вже бачили, донаукове і передфілософське пізнання не обмежується до наївного екзистенційного контакту з буттям. Воно також включає рефлексивний зв'язок із дійсністю, а тому його вже не можна назвати наївним у вужчому розумінні цього слова. Якщо ми пригадаємо висловлювання мудреців чи поетів, усталені переконання про чинність норм людського співіснування, свідомі погляди пересічної людини та її теоретичні висловлювання про світ, то побачимо, що пізнавальне походження цих переконань і суджень цілком відмінне від нашого наївного ознайомлення з об'єктами. Тут пізнання спрямоване не лише на звичайне спостереження фактів. Воно передбачає мислення, порівняння, висновування, а не тільки сприйняття. Ми також свідомо залишаємо без розгляду випадки переймання поглядів під впливом авторитетних чи гіпнотичних особистостей, традиції чи громадської думки. Хоча подібне перейняття поглядів відіграє чималу роль у формуванні переднаукової і дофілософської картини світу, воно навряд чи може вважатися пізнанням, тим більше філософським.

У межах донаукового і дофілософського пізнання існує два світобачення: наївне і теоретичне. Якщо зупинитися на пізнанні, на якому ґрунтується наш теоретичний світогляд, то можна одразу ж помітити, що воно передбачає цілком відмінне відношення до дійсності порівняно з наївним контактом. Людина більше не залишаєть-

ся у сфері природного контакту з буттям, який відбувається сам по собі, а виробляє щодо дійсності теоретичну поставу. Вона вже не обмежується лише тим, що сам об'єкт «повідомляє» про себе, а намагається здобути квазісистематичне знання про нього шляхом спостережень, роздумів і висновків.

Якщо ми пригадаємо прислів'я «Без Бога ні до порога» або слова Овідія: «*Donec eris felix, multos numerabis amicos*»,¹³ або розглянемо погляди людей на життя, моральність та ін., ми легко побачимо різницю між такими висловлюваннями й теоріями та різного роду формами наївного пізнання. По-перше, такі твердження стремлять до узагальнень і типологізації. По-друге, вони передбачають наставлення на теоретичне пізнання. Людина ніби перемикає на нове інтелектуальне зчеплення, яке докорінно відрізняється від уживаного в наївному пізнанні. Вона підходить до предмета з наміром одержати теоретичне знання про нього. І тому, по-третє, тут з'являється чітко виражена тематичність пізнання.

У цьому відношенні теоретичне переднаукове пізнання значно ближче до філософського, ніж наївне пізнання. Проте ми також побачимо, що в іншому відношенні воно навіть більш віддалене від філософського пізнання, ніж окремі форми наївного ознайомлення з дійсністю.

У першу чергу теоретичне доннаукове пізнання відрізняється від філософського своєю несистематичністю і некритичністю. Йому здебільшого притаманний афористичний характер, незважаючи на його спрямованість до загального і типового. Загальні твердження такого типу не пов'язані у систематичне ціле, що складається з послідовності тверджень та обґрунтувань. Теоретичне доннаукове пізнання також некритичне, оскільки воно не ґрунтується на очевидності чи критичному доборі фактів. Окрім того, висновки не мають чіткого характеру. Брак критичності в цьому випадку є навіть більшим недоліком, ніж у випадку наївного пізнання, оскільки отримане пізнання тут претендує на загальність і типовість. А це, у свою чергу, вимагає більш критичної обережності, ніж у випадку

¹³ Лат. — Доки ти щасливий, матимеш багато друзів.

наївного пізнання. Результати, отримані без такої критичної настанови, викликають більші сумніви ще й тому, що вони перебувають на більшій відстані від конкретного, яке служить їхньою точкою відліку, а також і тому, що процес пізнання в цьому випадку складніший, і мова суцього, перш ніж отримати своє остаточне формулювання, зазнає на собі більшого заломлення.

У межах доннаукового теоретичного пізнання потрібно розрізняти два суттєво відмінних один від одного види: органічне та неорганічне пізнання. Прислів'я та висловлювання мудреців і поетів є прикладом органічного передфілософського теоретичного знання. Тут відбувається відносно органічний перехід від наївного пізнання до більш загального і теоретичного усвідомлення. Буває, що ці висловлювання та індуктивні висновки походять із глибокого особистого життєвого досвіду або з того, що людина постійно спостерігає. У будь-якому разі вони органічно виростають з наївного пізнання. До наївного ознайомлення приєднується рефлексія, завдяки якій відбувається теоретичне усвідомлення насичених вражень, отриманих у результаті первісного наївного ознайомлення.

Якщо людина в часи особистих болісних випробувань не отримує підтримки від своїх колег і розчаровується в них, вона помічає, що залишається наодинці зі своїми проблемами. Навіть якщо вона зробить висновок, ще не на теоретичному рівні, що так відбувається, як правило, з людиною, яка не має справжніх друзів, її знання цього факту все ще залишається на рівні наївного контакту. Але, як тільки людина спробує сформулювати цю загальну правду, як тільки цей факт набуде форми прислів'я з його відвертою тематичністю пізнання, людина покидає рівень суто наївного ознайомлення. Це початок цілком нової свідомості, яка виходить за межі наївного пізнавального контакту з предметами. Проте й це свідоме узагальнення органічно пов'язане з наївним ознайомленням.

Якщо людина «розмірковує» над проблемами життя, моральними цінностями, мистецтвом без намагання пов'язати свою думку з мовою об'єктів, сприйнятих у наївному ознайомленні, то перед нами неорганічний тип доннаукового пізнання. Або, більш точно, пе-

ред нами постає те, що слід було б радше назвати *поза-науковим* чи *поза-філософським* пізнанням.

Погляньмо на людину, яка у своєму наївному живому контакті з дійсністю чітко усвідомлює велич і абсолютний характер моральних цінностей, яка з належною серйозністю та рішучістю радісно відгукується на позитивні цінності та з обуренням — на негативні, але яка, починаючи теоретизувати про сферу моралі, стверджує зі щирим переконанням, що моральні цінності відносні і змінюються з часом або відносно особи, або що вони є лише проекцією наших суб'єктивних відчуттів. Така людина не усвідомлює протиріччя між її наївним пізнанням і теоретичним переконанням. Це вказує не стільки на те, що у своєму наївному й теоретичному пізнанні вона застосовує дуже різні інтелектуальні засоби, а передусім на те, що її теоретичний підхід утратив будь-який органічний контакт з наївним пізнанням і внаслідок цього відштовхується від джерел, цілком відмінних від тих, які дані нам у наївному досвіді.

Джерела, з яких можуть впливати ці теоретичні погляди, бувають дуже різні. Тут ми абстрагуємося від випадків, коли ми просто повторюємо те, що десь-колись почули або прочитали, що несвідомо прийняли як громадську думку чи як данину історичній моді, оскільки це все не заслуговує на назву пізнання. Обмежимося тими випадками, коли ми дійсно розмірковуємо про предмет, роблячи висновки на основі початкових положень чи ґрунтуючись на аргументах, прийнятих зі сторони, але які видаються нам очевидними. Тут ми маємо пізнання в найширшому значенні слова. Цей вид теоретичного пізнання запозичає свою аргументацію або з певного наукового і філософського доробку, який став елементом масової культури, або з упереджень громадської думки, або з так званого «особистого досвіду», який має тут цілком інакшу функцію, ніж у випадку органічної форми теоретичного пізнання. Звісна річ, при органічній формі одиничний досвід може привести до узагальнення. Так, людина, яка зазнала неабиякого розчарування у комусь зі своїх друзів, може перенести свою недовіру до нього на всіх людей. Оскільки її одиничний досвід мав для неї таке значне емоційне навантаження, вона може переконливо заявити: «Всі люди бре-

шуть!». Однак у випадку неорганічного теоретизування одиничний досвід є лише перемикачем на теоретичний лад. Тут одиничний досвід перетворюється в узагальнення не через свою вагу в наївному живому контакті, а через вже наявні узагальнюючі тенденції теоретичної настанови.

«О так! Я знаю цей народ. Ці люди дуже поверхові», — можна почути, як хтось висловлюється про іншу націю. Якщо його запитати, чому, то почуємо: «Якось я познайомився з однією людиною цієї національності. І вона була дуже поверховою.» Ті, що схильні міркувати таким чином, використовують факти, пізнані ними у наївному пізнанні, як матеріал для своєї теоретичної настанови і просто вживають їх для ілюстрації своїх некритичних індукцій.

Очевидно, що тут зв'язок із наївним пізнанням суттєво відмінний від зв'язку, притаманного органічному типу теоретичного пізнання. Мову буття, котру людина чує у своєму наївному ознайомленні, неможливо зустріти в результатах теоретичного розумування неорганічного зразка, навіть якщо воно й намагається робити узагальнення з нібито пізнаних із досвіду фактів. Насправді подібне розумування використовує лише зовнішню сторону речей. Таким чином, наприклад, часто некритично використовують результати дослідів для побудови хибних теоретичних конструкцій. Тут повністю втрачається тісний контакт із самими речами, який є невід'ємною частиною наївного пізнання. Предмет сприймається лише настільки, наскільки дозволяє нам його сприйняти наша теоретична схема. Усі твердження, навіть ті, що робляться у присутності об'єкта, стають тільки аналогічними за своїм характером, оскільки від самого початку вже передбачають теоретичну дистанцію до об'єкта. Резонери зверхньо дистанціюються від предмета, що робить їхню позицію відверто некритичною. Неорганічність такого теоретичного пізнання є очевидною. Воно не пов'язане з початковим наївним пізнанням і відверто нехтує ним. Таке неорганічне пізнання підходить до об'єкта «ззовні», не намагаючись установити прямого контакту з ним. Це *позанаукове* і *позафілософське* теоретичне пізнання або свідомо оминає наївний контакт з дійсністю, хибно вважаючи такий суто теоретичний підхід особливо кри-

тичним, або несвідомо ігнорує його, що притаманне людині, котра все виводить із загальних, але лише гадано очевидних фактів.

Якщо хтось стверджує, що всі етичні цінності відносні тільки тому, що різні народи у різний час дотримувались часом цілком протилежних поглядів на те, що є моральним добром і злом, це свідчить, що він цілковито нехтує ціннісним аспектом, присутнім у нашому наївному контакті з об'єктом, а тому мислить зовсім некритично, вживаючи засновків, перейнятих від інших, і не розуміючи вповні дійсного значення даного твердження. Бо насправді наявність відмінностей щодо того, що вважається добрим чи поганим, ще не дозволяє судити про відносність цінностей. Можна почути й такий закид: «Усі цінності відносні, бо ми не можемо пізнати більше, ніж те, що нам видається таким. Все, що ми пізнаємо, завжди відносне щодо нашої суб'єктивної здатності пізнавати.» Це твердження, висунуте хибною філософією як самоочевидна істина, приймається як засновок без жодного натяку на критичність тими, хто вважає себе особливо критичним, тому що йому вдалося вийти за межі тих аспектів, які постають перед нами у нашому наївному контакті з дійсністю. Він може широко обурюватись моральними вчинками іншої людини і при цьому не зауважувати, що своїм обуренням він підтверджує об'єктивний характер моральних цінностей. Люди такого типу вірять, що їхнє теоретичне знання, яке насправді походить із хибних міркувань і неперевірених засновків, більше заслуговує на довіру, ніж їхнє наївне ознайомлення з предметом.

Це неорганічне, теоретичне донаукове пізнання є притулком дилетантизму, гадано самоочевидних тверджень, усіх «найкоротших шляхів» до знання і будь-якого хиткого раціоналістичного теоретизування. Брак критичності у цьому випадку пізнання може привести до більш катастрофічних наслідків, ніж у випадку наївного ознайомлення і навіть у випадку органічного теоретичного пізнання, тому що тут ми задіємо інтелектуальні засоби, успіх застосування яких безпосередньо залежить від ступеня справжньої критичності. Для наївного пізнання властивий класичний контакт

з буттям. Воно зберігає певний інтерес, навіть якщо містить в собі ілюзію чи помилку. Попри все, воно відображає щось із природи об'єкта, навіть якщо й у такому вигляді, який потребує уточнення і виправлення. Органічне теоретичне пізнання має вищі шанси досягнути істини, ніж пізнання неорганічне. Але навіть незважаючи на цю перевагу, воно викликає більший інтерес ще й тому, що є відображенням справжньої особистості, а не тільки справжнім пізнанням. У ньому продовжує перебувати щось від наївного контакту з об'єктом, від класичної простоти цього контакту, хоча вже у дещо «заломленій» формі, ніж у наївному ознайомленні з об'єктами. На відміну від органічного пізнання його неорганічна протилежність не викликає жодного зацікавлення, оскільки є лише карикатурою на істинне пізнання: за повної відсутності всякої критичності і систематичності неорганічне позанаукове пізнання базується суто на власній теоретичній установці і власній здатності пізнавати, остаточно втрачаючи первісний зв'язок з об'єктом.

Викликає цікавість і може бути серйозно сприйнятим лише те, що є пізнаним у наївному ознайомленні, або те, що виражає переконання, які органічно пов'язані з наївною формою пізнання. Як тільки хтось починає теоретичні роздуми про світ і різні ділянки буття, повністю відсуваючи набік наївний живий контакт з дійсністю, і, крім того, робить це некритично й несистематично, його висловлювання втрачають будь-який предметний інтерес. Брак критичності такого «пізнання» ще більше кидається в очі тому, що воно претендує на особливу критичність. Це резонерство часто вкрадається і в наївне пізнання, наприклад, тоді, коли хтось намагається обґрунтувати своє наївне враження від предмета. Це бажання спонукає його розірвати наївний зв'язок з ним і увімкнути теоретизуючі засоби. Така людина звертається до ледь усвідомлюваних нею загальних фактів і нашвидкоруч робить із них висновки, не беручи до уваги голосу, що промовляє до неї у її наївному контакті з буттям. Марна спроба знайти теоретичне обґрунтування своїм безпосереднім враженням ізолює її від предмета і занурює її розум у безплідний потік некритичних роздумів.

Відмінність обидвох форм позафілософського пізнання від філософії більш ніж очевидна: їм бракує критичності й системності. Але брак критичності у кожному випадку виявляється по-різному, відповідно до форми позанаукового чи позафілософського пізнання.

В *органічній* формі некритична нотка проявляється в тому, що людина не звиряє теоретичного узагальнення з наївним контактом з буттям, що веде до неможливості досягнути недвозначну конкретну «даність» об'єкта, як це відбувається в справжньому філософському пізнанні. Все, що дане в межах наївного живого контакту з його суб'єктивними та прагматичними обмеженнями й однобічністю, просто переноситься у сферу теоретичного і типового. У випадку ж філософського пізнання визначальним чинником, з яким співвідносяться всі аспекти, що впливають з наївного пізнання, є сама досвідчувана річ, яка перебуває у фокусі чистої і споглядальної інтуїції. При поєднанні такої настанови з найвищою формою наївного ознайомлення встановлюється тісний безперешкодний зв'язок з предметом, що дозволяє самому тотожному собі предмету недвозначно вирішувати про істинний стан речей.

Філософське пізнання скероване на очевидні «даності». Вирішальною ознакою критичності такого пізнання є чітке розрізнення між очевидним і не-очевидним, а також чітке уявлення про те, який ступінь «даності» досягнений у кожному окремому випадку. Саме це є вирішальним. Достовірність пізнання залежить від того, наскільки знання про відповідний стан речей співпадає зі ступенем його даності, або від переконливості його непрямого саморозкриття за допомогою дедукції.

В органічному донауковому теоретичному пізнанні «підключення» теоретичних засобів не означає якогось нового, свіжого очищеного і синтезуючого погляду на речі, це лише дозволяє перевести на вищу ступінь узагальнення ті аспекти предмета, які викристалізуються під час наївного ознайомлення. Істинність такого пізнання часто залежить від випадку. Адже тут ні засновки, ні висновки не завжди очевидні, не завжди достатньо чіткі. Хоча в окремих випадках отриманий висновок може бути переконливим,

однак це ще не означає, що послідовність у висновуванні є свідомим методичним принципом такого пізнання. Перехід від наївного пізнання до теоретичного прогляду вкрай неметодичний і некритичний. На противагу до цього, філософське пізнання наскрізь методичне. Воно відштовхується від добре обґрунтованих і, по можливості, очевидних засновків, і допускає тільки чіткі висновки. Усвідомлення важливості цієї методичності не означає, певна річ, що філософ у кожному конкретному випадку повністю свідомий, яким шляхом він виконує ці вимоги у кожному окремому випадку. Тому часто можна зустріти, що ті закони, які, на думку великих філософів, вони вивели логічним шляхом, насправді були досягнуті ними безпосередньо та інтуїтивно. Навіть якщо це є ознакою певної недосконалої пізнання, все ж вона не позбавляє його філософського характеру.

У випадку істинно філософського пізнання установка на методичність пізнання проявляється у тому, що завжди й чітко ставиться питання про ступінь даності предмета і чіткість зроблених висновків. При цьому філософ завжди усвідомлює досягнутий ним рівень методичності.

Перевірка даності станів речей та чіткості висновків є визначальним методичним принципом будь-якого наукового, а тим більше філософського пізнання.

Некритичність *неорганічного* позанаукового теоретичного пізнання є ще більшою. Передусім, некритичністю найгіршого ґатунку є використання тієї хиткої основи, на якій збираються будувати знання. Місце наївного живого контакту з предметами займають менш чи більш неопрацьовані загальні філософські і наукові твердження, або навіть довільні узагальнення з власних поодиноких спостережень. В основному ми маємо тут справу з підсвідомим впливом деяких філософських чи наукових тез, складових *Zeitgeist* (дух часу), котрі немовби насичують інтелектуальне середовище, і, будучи перейняті несвідомо, видають себе за безсумнівні самоочевидні вихідні істини, тобто за принципи в питомому розумінні слова.

Цей тільки гадано самоочевидний тезаурус, з якого починає черпати своє знання людина, не є зібранням свідчень про мову суцього, отриманих у наївному контакті з ним, хай навіть «викривленого» прагматичним підходом до своїх об'єктів. Це радше плутина теоретичних тез, котрі вимагають цілком іншого критичного осмислення. Прийняти їх по замовчуванню за безсумнівні, самоочевидні аксіоми — це виявити брак особливої критичності, що призводить до ще фатальніших помилок.

Повну відсутність критичності можна констатувати й тоді, коли, навіть попри свідоме прийняття окремих загальних тверджень, це відбувається тільки тому, що вони *видаються* самоочевидними, а отже, без належного дослідження предмета. Ці твердження проголошують аксіомами, тобто такими, що претендують на самоочевидність. Некритичність, притаманна цьому випадку, є ще проблематичнішою, оскільки, свідомо перейшовши на теоретичну площину, людина починає приймати вирвані з контексту твердження за самоочевидні, хоч такими вони якраз і не є. Декларуючи своє бажання працювати без всіляких упереджень і необґрунтованих передумов, така людина тут же приймає за доведене цілу філософську теорію на додачу до тих наукових тез, які вона хибно приписує до метафізичної площини як абсолютно певні аксіоми. Вона не помічає, що ці так звані аксіоми є не самоочевидними фактами, а складними результатами тої чи іншої теорії, які самі вимагають окремого прояснення. Повний самообман, яким пересичене це так зване пізнання, свідчить про його крайню некритичність.

Філософське пізнання, яке не приймає за самоочевидні навіть ті аспекти предмету, які подає нам наївне ознайомлення з ним, тим більше не схильне приймати на віру ті загальні твердження, які нічим не можуть підтвердити свою чинність, а тим більше самоочевидність, крім того, що видаються нам занадто знайомими чи звичними, щоб їх критично досліджувати. Справжня філософія не приймає ні свідомих, ні несвідомих припущень, істинність яких не була б засвідчена перед судищем самого пізнання. До того ж, вона зовсім по-іншому пов'язана з наївним контактом із суцим. На відміну від неорганічного теоретичного пізнання, справжня філософія

не відмовляється від наївного контакту з буттям, а поглиблює й очищує його. Вона тому і пов'язана з найвищою формою наївного пізнання, оскільки прагне проникнути до ще глибшої й більш недвозначної даності суцього, ніж це уможлиблює наївне пізнання. Тоді як позафілософське розумування, свідомо чи мимоволі, відкидає будь-який контакт із суцим.

Таким чином, відмінність між філософським пізнанням і обома формами (органічною та неорганічною) теоретичного донаукового пізнання очевидна. Філософське пізнання — це критичне, методичне і систематичне знання, яке виникає з повноцінного і безпосереднього, а також очищеного і депрагматизованого контакту з предметом.

Слід також згадати, як доповнення до нашої критики, що неорганічному позанауковому пізнанню бракує зв'язку зі справжньою традицією. Наскільки це важливо, ми побачимо у восьмій главі, де будемо говорити про сутність традиції.

Незаконне проникнення окремих «результатів» сумнівних філософських доктрин у світобачення філософськи незагартованої пересічної людини, яка часто вдається до них як до вихідних точок її неорганічного осмислення життя і світу, слід чітко відмежувати від класичного проникнення в наївне світобачення філософських елементів, що, зрештою, є смислом і завданням філософії. Ці проникнення різняться як за видом, так і за впливом, який вони здійснюють на світобачення, а також за «органом», за допомогою якого філософськи неосвічена людина засвоює ці результати. Спільним є лише відносно несвідомий процес засвоєння таких поглядів, оскільки і тут, і там відсутнє самостійне критичне пізнання. Все решта, навіть якщо абстрагуватися від засвоєного змісту, свідчить про докорінну формальну відмінність між проникненням справжніх філософських знань у громадську думку і недопустимим проникненням псевдофілософських теорій. Ця відмінність проявляється як у способі передачі, так і в способі прийняття перейнятих теорій філософськи невідкутою людиною.

Отже, ми переконалися, що філософське пізнання відмінне від будь-якої донаукової чи позанаукової форми пізнання. Але перед нами постає інше складне завдання: як відмежувати філософське пі-

знання від пізнання, втіленням якого є інші справжні науки. Перш, ніж перейти до вирішення цього питання, слід більш ґрунтовно розглянути сам предмет філософії. Адже природу філософського дослідження і пізнання можна зрозуміти лише у світлі прояснення предмета філософії. Тому перед нами стоятиме подвійне завдання: виявити предмет філософії і вказати на самотутню природу філософування, порівнюючи його з іншими формами наукового пізнання.

Глава IV

ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКОГО ПІЗНАННЯ

Предмет філософського пізнання є здебільшого апіорним. Специфічною ознакою філософського пізнання, його основною метою є відкриття саме апіорних, а не емпіричних станів речей. Тут перед нами постає дуже важливе завдання, яке змушує нас детальніше прояснити два класичних поняття: апіорного та емпіричного. Кожне з цих понять не є однозначним.

Навіть якщо всі значення апіорного та емпіричного й мають якусь спільну точку дотику, оскільки вказують на відправну точку, все ж вони включають і відмінні елементи. Тому сенс цих понять не лише неоднозначний, а й заплутаний. Буває, що елементи, які тільки асоціюються з цими поняттями, приймають за внутрішньо при-таманні їм, хоча насправді вони не мають з ними нічого спільного. Саме тому ми повинні прояснити значення кожного з цих понять.

1. Характерні ознаки апіорного знання

Класичні приклади апіорного знання здебільшого беруть зі сфери Евклідової математики або ж із логіки. Проте апіорне знання аж ніяк не обмежене сферами математики чи логіки. Саме тому від самого початку ми повинні унаочнити апіорні істини яскравими прикладами з інших ділянок. Такі твердження, як «Справедливість не є ознакою безособового сущого» або «Одна і та ж річ не може одночасно існувати і не існувати», вирізняються трьома безсумнівними ознаками: (1) безумовною внутрішньою необхідністю; (2) надзвичайною зрозумілістю (інтелігібельністю); (3) абсолютною певністю. З огляду на це вони відзначаються особливою пізнавальною гідністю. Суворі необхідності стосуються

самої природи стану речей. Надзвичайна зрозумілість теж характеризує сам стан речей, але вона має відношення і до можливого пізнання. Абсолютна певність стосується того, як саме цей стан речей нам даний, як саме предмет постає перед нашим розумом і унаочнює свою достовірність. Всі три ознаки — необхідність стану речей, його зрозумілість і абсолютна певність щодо його існування — вказують на знання найвищої гідності. Факт, який можна пізнати з абсолютною певністю в його необхідності і зрозумілості, є ідеальним випадком у сфері знання. Саме тут пролягає та глибока прірва, яка відділяє апіорне та емпіричне знання.

Великим досягненням Платона у його «Меноні» було відкриття у сфері знання тих випадків, коли ми можемо з абсолютною певністю пізнати необхідні і надзвичайно зрозумілі стани речей. Він побачив, що ці випадки докорінно відрізняються від інших різновидів пізнання і зумів оцінити значущість цього розрізнення для сфери знання в цілому.

А. Суворі необхідність

Щоб відрізнити апіорне пізнання від емпіричного, слід ближче розглянути першу ознаку апіорного знання, а саме його сувору необхідність. Спочатку ми спробуємо сформулювати поняття необхідності як такої, а тоді — поняття суворі внутрішньої необхідності, закоріненої у природі речей.

Необхідність як така належить до більш високого ієрархічного рівня, ніж щось суто фактичне, акцидентальне, тільки випадкове. Вона споріднена із загальністю, хоча й не тотожна з нею. Вона може означати певний формальний чи структурний момент. Якщо порівняти такі твердження, як: «Цезар перейшов Рубікон у 49 р. до н. е.» і «неособові суцї не можуть бути носіями моральних цінностей», то побачимо, що стан речей, висловлений у першому твердженні, є випадковим, тоді як зміст другого твердження має характер суворі необхідності. Одна з відмінностей між цими двома станами речей полягає в тому, що один відображає окрему подію, а інший — загальний стан речей. Але окрім цієї відмінності треба

вказати на ще одну. У факті «Цезар перейшов Рубікон» зв'язок між «Цезарем» та «переходом Рубікону» суто фактичний, тоді як у факті «моральні цінності не можуть бути внутрішніми ознаками неособового суцього» зв'язок між «моральними цінностями» і «особовим суцим» — необхідний. Цей момент необхідності є остаточною даністю. Його неможливо вивести з чогось іншого, а тому він не може бути «поясненим». Ми можемо лише недвозначно вказати на нього, виокремлюючи його з-поміж дотичних моментів для того, щоб унаочнити його самого в собі. Коли йдеться про необхідні стани речей, як, наприклад, «лише особа може бути носієм моральних цінностей» чи «одна й та ж річ не може одночасно існувати і не існувати», спосіб зв'язку між їхніми складовими частинами є цілком відмінний від того зв'язку, яким пов'язані між собою члени суто фактичних, випадкових станів речей, як, наприклад, «Цезар перейшов Рубікон» або «сьогодні світить сонце». Якщо там складові частини стану речей взаємопов'язані внутрішньою необхідністю, то тут — у контингентних станах речей — такого необхідного зв'язку немає. Цей момент необхідності, яку не може не помітити неупереджена людина, хоч і тісно пов'язаний з моментом загальності стану речей, все ж не є з ним тотожним. Випадковий стан речей — одиничний та індивідуальний. Необхідний стан речей завжди має загальний характер. Він належить передусім до ідеальної сфери сутностей, а не до конкретної сфери окремих випадків, хоча й проявляється у кожному конкретному випадку втілення цієї сутності. Так, наприклад, кожний конкретний акт волевиявлення з необхідністю передбачає усвідомлення того стану речей, який людина прагне здійснити. Однак цей, втілений у кожному конкретному випадку необхідний зв'язок, є лише індивідуальною конкретизацією загального взаємозв'язку, який незалежно існує у сутнісній сфері «волевиявлення» і «усвідомлення чогось»: *nil volitum quin praecognitum* (не буває волевиявлення без попереднього пізнання).

Хоч кожний необхідний стан речей має загальний характер, момент необхідності, як вже згадувалося, не є ідентичний з моментом загальності. Він має свій власний, особливий зміст і значення. Передусім, не можна плутати необхідність з формальним пануван-

ням загального над підпорядкованими йому індивідуальними випадками. Проілюструймо це. Ми можемо сказати, наприклад, що той факт, що «стіл у моїй вітальні — круглий», є тільки випадковим, тоді як стан речей, виражений твердженням: «не буває волевиявлення без мислення», є необхідним. І навести на підтвердження своєї правоти такі підстави: твердження про стіл стосується суто випадкової ознаки, оскільки існують столи іншої форми: прямокутні чи восьмикутні; а твердження про волевиявлення необхідне, оскільки кожне конкретне волевиявлення передбачає якесь знання про намічений у вольовому акті стан речей. Усе це вірно, однак цей аналіз двох різних тверджень поєднує два відмінних моменти, не зовсім розрізняючи їх. По-перше, тут присутня необхідність, закорінена у формальному пануванні типового або універсального над індивідуальним, яке підпадає під нього. І по-друге, тут існує інша необхідність, відмінна від першої, яка встановлює необхідний характер згаданого стану речей, причому вона стосується як загального факту, так і його конкретної реалізації.

Потрібно чітко розмежовувати ці два види необхідності. *Формальна* необхідність, заснована на зв'язку роду чи виду з індивідом, є передумовою інтелектуального акту, здійснюваного у кожній дедукції. Ця формальна необхідність повністю обмежена рамками відношення типового до одиничного, тобто зв'язком між родом та індивідом, який підпадає під цей рід. На відміну від цього, інша необхідність, яка нас тут передусім цікавить, є більш змістовною, внутрішньою необхідністю, яка окреслює загальний стан речей як такий ще до того, як загальна істина буде співставлена з її одиничним втіленням. Наведений приклад істини, що «волевиявлення не є можливим без мислення», володіє внутрішньою необхідністю ще до будь-якого роздумування про те, що такий стан речей буде справджуватися у кожному конкретному вольовому акті.

Стверджуючи, що «щось з необхідністю мусить бути так-і-так», ми маємо на увазі не тільки те, що оскільки це справджується в загальному, це ж буде діятися і в кожному конкретному випадку цього загального. Ми передусім вказуємо на унікальну структуру загаль-

ного стану речей як такого, яка, певна річ, зустрічається і в усіх його індивідуальних проявах. Ця структурна внутрішня необхідність, будучи характерною ознакою апіорного, є більш первісною і більш фундаментальною, ніж формальна необхідність, яку зустрічаємо в пануванні загального над конкретним. Навіть більше, вона є передумовою цієї формальної необхідності, оскільки лише там, де загальний стан речей відзначається структурною внутрішньою необхідністю, конкретний випадок підпорядкований йому з усією строгістю.

Після цього аналізу необхідності як такої розглянемо в деталях внутрішню, сутнісну, сувору необхідність. Ми побачимо, наскільки важливим є розрізнення між цією сутнісною необхідністю і необхідністю «законів природи».

Ми вже згадували, що такі стани речей, як «моральні цінності передбачають особу», «у сонячному спектрі оранжевий колір знаходиться між жовтим і червоним» чи «сім плюс п'ять дорівнює дванадцять» у своїй внутрішній необхідності відрізняються від суто фактичних, випадкових, індивідуальних станів речей, як «Монблан за висотою має 4800 метрів над рівнем моря» або «сьогодні гарно надворі». Вони, однак, відрізняються й від фактів, якими займається хімія чи фізика, хоч і цим фактам властива певна необхідність¹⁴. Так, наприклад, факт, що «тіла розширюються внаслідок нагрівання» є не просто окремим спостереженням, а загальним фактом. До того ж, на відміну від факту «Цезар перейшов Рубікон», стосовно своїх елементів він володіє ознакою необхідності, яка виходить за межі звичайного фактичного зв'язку. Причинний зв'язок між нагріванням і розши-

¹⁴ У цьому епістемологічному дослідженні ми не братимемо до уваги питання про те, чи цим фактам насправді притаманний характер законів у ньютонівському значенні, чи тільки в суто статистичному значенні, як це стверджує сучасна фізика, оскільки відмінність між суто статистичним положенням та апіорно необхідною істиною очевидна. Статистична інтерпретація фізичних законів якраз заперечує їхню необхідність. А тому було б не зовсім цікаво протиставляти необхідність, властиву апіорним істинам, статистичним інтерпретаціям. З іншого боку, навіть незалежно від справжнього характеру цих наукових законів, порівняння між апіорними істинами і ньютонівським розумінням законів емпіричної науки має велике значення для нашої розробки природи абсолютної необхідності.

ренням існує не лише фактично, а й має свою загальну і необхідну основу в природі нагрівання і розширення тіл. Проте ця необхідність чітко відмінна від необхідності, яку зустрічаємо в таких фактах, як «моральні цінності передбачають особу» або « $7+5 = 12$ ».

Передовсім, ця необхідність не є абсолютною, а по-друге, вона не є інтелігбельно вкоріненою в сутностях¹⁵ відповідних об'єктів. Наприклад, цілком можна уявити, що необхідність цих законів могла б бути тимчасово скасована Божою волею, як це стається у випадку чудес, і в цьому не було б нічого безглузлого. Однак безглуздим було б уявити щось подібне про стани речей, які необхідні за своєю суттю. Скасування станів речей, необхідно закорінених у сутностях речей, повністю виходить поза межі поняття чуда. Саме тому ми й можемо протиставити сутнісні стани речей законам природи.

Відмінність між ними закорінена у самій дійсності. Це відмінність між сутнісною необхідністю і необхідністю законів природи, яку можемо назвати природною необхідністю. Сутнісна необхідність є абсолютною. Вона впливає із сутностей речей як таких. Природна ж необхідність є в якомусь сенсі відносною і обумовлена контингентністю природного порядку. Наприклад, можна собі уявити тіло, яке не розширюється при нагріванні. Однак неможливо припустити, — хоч таке припущення, будучи внутрішньо неможливим, і не було б суперечливим, — що якесь неособове буття, наприклад, камінь, може бути наділеним моральними цінностями, скажімо, справедливістю чи смиренням.

Б. Надзвичайна зрозумілість

Друга характерна ознака апіорних фактів — надзвичайна зрозумілість — тісно пов'язана з їхньою внутрішньою необхідністю. Порівняно з емпіричними фактами, конкретними природничими спостереженнями чи загальними законами природи внутрішньо необхідні факти володіють надзвичайною зрозумілістю. Ми «розуміємо», що ці необхідні факти є саме такими, якими вони є. Ми розу-

¹⁵ Далі ми побачимо, що потрібен певний тип інтелігбельної сутнісної структури як основи для таких строго необхідних фактів.

міємо не тільки, *що* щось є ось таким, а й *чому* воно є таким. Лише стосовно цих фактів можна говорити про «прогляд», або «вникнення» у повному значенні цього слова.

Порівняно з повним інтелектуальним проникненням в необхідний стан речей, розуміння таких конкретних фактів, як «сьогодні світить яскраве сонце» або «цей стіл — коричневий» є лише неопрацьованим спостереженням.

Аналогічним чином відрізняються «вникнення» в необхідні факти і наше розуміння законів природи, що є результатом індуктивних висновувань. Певна річ, ми можемо пізнати те, що від нагрівання тіла розширюються, але такий факт не має тієї прозорої зрозумілості, яка притаманна істині, що «моральними цінностями може бути наділена лише особова істота». Ця зрозумілість якраз і дозволяє нам зрозуміти цю істину, здійснити справжнє *intelligere*.

Це *intelligere*, це «розуміння зсередини» можливе лише тоді, коли йдеться про пізнання сутнісно необхідних фактів. «Зрозумілість», яка дозволяє нам пізнавати факти в їхньому внутрішньому *logosі*, має за передумову сутнісну необхідність цих фактів, більше того, вона ґрунтується на цій необхідності.¹⁶

Звісно, прикмета зрозумілості пов'язана насамперед з питанням пізнаваності і не є ознакою тільки самого стану речей, як це є з прикметою необхідності. Водночас, як ми вже зазначали, ця зрозумілість глибоко вкорінена в абсолютній і сутнісній необхідності.

Порівнюючи такий стан речей, як «внаслідок нагрівання тіла розширюються», із сутнісно необхідними станами речей, ми бачимо, що йому бракує внутрішньої раціональності і змістовності, а тому й зрозумілості сутнісно необхідних фактів. Тому наш розум спроможний осягнути природно необхідний факт лише «ззовні», а не «зсередини». Тут наш розум не здатний здійснити «вникнення» у повному розумінні слова. Порівняно із суттєво необхідними фактами, яким притаманна внутрішня змістовність і прозорість, законам природи властива характерна непроникність чогось суто контингентного і випадкового.

¹⁶ Це, звісно, не означає, що кожен без винятку абсолютно необхідний факт є нам зрозумілий.

В. Абсолютна певність

Третьою ознакою апіорного знання є абсолютна певність.

Як ми вже побачили, абсолютна певність не є ознакою стану речей як такого, а радше зв'язку між цим станом речей і знанням про нього. Порівняймо знову твердження: «моральні цінності передбачають особу» чи «існування кольору неможливе без просторової протяжності» з твердженням, що «нагрівання призводить до розширення тіл». Ми абсолютно певні щодо істинності двох перших тверджень, тоді як істинність останнього твердження розглядаємо у кращому разі як дуже ймовірну. Хоч це вкрай мало ймовірно, проте не виключено, що колись буде відкрито, що насправді ніякого причинного зв'язку між нагріванням і розширенням не існує, а за всіма випадками розширення тіл від нагрівання стоїть зовсім інша причина, яка досі була просто непоміченою. Надзвичайно мала ймовірність такого відкриття не повинна засліплювати нас перед фактом, що таке, в принципі, можливе. Тому твердження, які стосуються «законів природи», позбавлені абсолютної і безсумнівної достовірності.

Цілком інакше з такими твердженнями, як «моральні цінності передбачають особу» та «існування кольору неможливе без просторової протяжності». Тут припущення, що одного дня ці твердження виявляться недостовірними, виглядає безглуздим. Ці стани речей однозначно і абсолютно зрозумілі. Тут немає жодної прогалини, в яку б міг закрастися сумнів щодо їхньої достовірності. Їхня достовірність абсолютна і не викликає жодного сумніву. Для ймовірного «розчарування» чи спростування тут просто не залишається жодного місця, оскільки завдяки своїй необхідності ці стани речей постають перед нашим розумом у всій своїй цілковитій наочності й абсолютній неприхованості.

Ця визначальна різниця між апіорними та емпіричними станами речей, а також між відповідними до них апіорними та емпіричними твердженнями тісно пов'язана зі способом пізнання їх. Апіорне знання досягається шляхом безпосереднього прогляду і вникнення в сутнісні стани речей. Це дуже важливе твердження ще треба буде належно обґрунтувати, оскільки воно вказує на *особливу* ознаку апіорного знання, яка відрізняє його від інших різно-

видів знання. До того ж, вона вказує на різницю між пізнанням природи або сутності предмета і простим знанням про його існування. Понад усе ця ознака проливає світло на різницю між проглядом в сутність і звичайною констатацією його існування.

Причинний зв'язок між нагріванням і розширенням тіл не є присутній «даний» у нашому досвіді. Як такі, даними є лише два явища, які слідує одне за одним: нагрівання і розширення тіл. Причинний зв'язок, сполучення між обома фактами, залежність розширення від нагрівання є лише логічним висновуванням. Висновок про причинний зв'язок між цими явищами, який ми робимо на основі численних спостережень, що за різних умов і за штучно контрольованою зміною всіх дотичних чинників після нагрівання регулярно настає розширення тіл, не може вважатися бездоганно строгим і без прогалин. Він залишає місце для критики, для принципів доповнень чи уточнень, не усуває можливості помилки і дозволяє виведеному претендувати на істинність лише з тією чи іншою ймовірністю, в ідеалі — на найвищу правдоподібність.

Така доля всіх індуктивних висновків у достеменному значенні слова. Навіть коли не йдеться про можливість виявлення якихось прихованих станів речей, які мали би по-новому прояснити природу явищ, а лише про підтвердження їхньої загальності та необхідності, нашому висновуванню від спостереження переважної більшості, а то й усіх фактичних прикладів, до загального і «необхідного» бракує бездоганності й строгості. А отже, достеменно точний зв'язок між спостережуваними явищами залишається до кінця непізнаним. Візьмемо, наприклад, твердження, що «не буває людей, зріст яких перевищував би три метри». Хоча зріст кожної окремої людини є сам по собі очевидним фактом, загальний характер такого твердження, а передусім його залежність від людської природи не є даністю. Хоч наш висновок і ґрунтується на надзвичайно великій кількості фактичних спостережень, все ж, у кращому разі, він може претендувати лише на дуже високу правдоподібність. Знання про такі загальні емпіричні стани речей, яким притаманна лише контингентна необхідність, бракує абсолютної строгості. Таке знання не є бездоганим, оскільки досягається шляхом індукції.

Пізнання простих конкретних фактів, таких, як «цей стіл — коричневий» чи «сьогодні світить сонце», не є результатом індукції, а тому вільне від прогалин, неминучих при будь-якій індукції. Але навіть такий різновид знання не володіє абсолютною достовірністю, притаманною виникненню в апіорні істини. Коли пізнання окремого факту відбувається ізольовано від решти досвіду, то завжди залишається можливість підпадання під вплив галюцинацій чи оман. Можливість омани наявна доти, доки конкретний факт сприймається вперше, або коли він стається тут і тепер.

Якщо ж цей факт підтверджується всім неперервним потоком нашого досвіду, про омани більше не може бути й мови. Коли окремий факт, такий, як існування друга, брата чи власного будинку стає невід'ємною частиною нашого цілісного досвіду дійсності і періодично підтверджується в ньому, то немає більше сенсу говорити, що тут ми можемо бути жертвами омани, галюцинації чи сну.

Наше знання володіє не просто високою мірою ймовірності, а й повною достовірністю, якщо воно підтверджується всім розмаїттям нашого досвіду дійсності й органічно інтегроване в цей досвід. Знаменитий Декартовий сумнів стосується лише ізольованого досвіду одиничного конкретного факту.

І все ж для досягнення абсолютної певності стосовно контингентних фактів обійтися без такого підтвердження нашого досвіду просто неможливо. Це засвідчує докорінну відмінність у рівні достовірності між апіорним знанням та емпіричним знанням індивідуальних, конкретних фактів.

Сутнісно необхідні і надзвичайно інтелігібельні стани речей, як, наприклад, «носієм моральних цінностей може бути лише особова істота», можна осягнути з абсолютною певністю без залучення всього потоку нашого досвіду для їх підтвердження. Ми досягаємо абсолютної достовірності, цілковитої певності таких істин навіть тоді, коли зосереджуємося на них самих, виокремлюючи їх з решти досвіду, повністю обмежуючись лише виникненням у їхню сутність.

Надзвичайна зрозумілість цих сутнісно необхідних фактів тісно пов'язана з нашою абсолютною впевненістю щодо них. Вони розкриваються перед нашим розумом у своїй змістовній внутрішній

необхідності, уможливаючи нам розумове проникнення в них. Це забезпечує абсолютну достовірність та інтелігібельну певність, якими не володіє жодне інше знання.

Визнаючи абсолютну достовірність апіорних фактів, ми повинні також усвідомити, що ці абсолютні, певні факти мають загальний характер. А тому наша певність стосовно них докорінно відрізняється від певності щодо окремих конкретних фактів. У сфері конкретних фактів чи індивідуального існування лише в одному єдиному випадку ми досягаємо подібної абсолютної певності, а саме у випадку, якого стосується Августинове *Si fallor sum* (якщо я помиляюсь, то я існую) чи Декартове *Cogito ergo sum* (мислю, значить існую). Тільки тут наше конкретне знання, навіть без його підтвердження цілою мережею взаємозв'язків нашого досвіду, володіє тією ж абсолютною певністю, що й знання апіорних фактів.

Пізнання апіорних фактів відбувається по-іншому, ніж емпіричне пізнання контингентних фактів. Окремі апіорні твердження можна пізнати безпосередньо на основі інтуїції, оскільки вони закорінені в сутностях речей. Це, наприклад, стосується таких тверджень, як «буття і небуття є взаємовиключними» чи «моральними цінностями може бути наділена лише особова істота». Інші ж, як, скажімо, більшість геометричних і арифметичних теорем, є дедуктивними висновками. Навряд чи потрібно доводити, що такі дедуктивні висновки не вражені неповнотою, характерною для висновків, здобутих індуктивно. Дедукція дозволяє нам з цілковитою бездоганністю підійти до відповідного висновку і наділяє наше пізнання його абсолютною певністю. Висновок, отриманий дедуктивно, володіє не меншою достовірністю, ніж його засновки. Дедуктивний процес сам по собі не знижує достовірності, а точність висновку залежить від точності засновків. Таким чином, першочерговою підставою абсолютної достовірності апіорних тверджень, — як дедуктивних результатів, так і *a fortiori* безпосередньо сприйнятих фактів, — є виникнення, або прогляд в інтелігібельні й необхідні факти, в якому вони постають перед нами у їхній безпосередній даності. Звісно, «даність», яку ми зараз маємо на увазі, мусить бу-

ти позбавленою недосконалостей, притаманних спостереженню простих контингентних фактів. Абсолютну достовірність гарантує лише той різновид «даності», який докорінно відмінний від даності констатації конкретних фактів та індукції.

Прогляд у суттєво необхідні, абсолютно достовірні стани речей ніяк не пов'язаний з констатацією реального факту. Питання, чи я перебуваю під впливом своїх фантазій чи галюцинацій, чи я тільки мрію чи таки дійсно сприймаю, не має жодного відношення до достовірності необхідних станів речей. Скажімо, ми сприймаємо оранжевий колір апельсина. У підсумку ми усвідомлюємо, що цей колір у порядку подібності розташований між червоним і жовтим. Достовірність цього стану речей аж ніяк не залежить від того, що ми, наприклад, згодом виявимо, що насправді ми не сприймали ніякого реального предмета, а тільки перебували під дією галюцинації. Річ у тім, що для встановлення достовірності того факту, що «оранжевий колір розташований між червоним і жовтим», немає ніякого значення, чи цей колір дійсно є перед нами *тут і тепер*, чи ні. Для встановлення цієї істини необхідна даність природи, сутності оранжевого кольору, а не його реальне існування. Істинність цього стану речей закорінена виключно у сутностях червоного, оранжевого і жовтого кольорів, і тому його достовірність взагалі не залежить від достовірності мого сприйняття реальних суцільних, наділених такими кольорами. Це усуває ймовірність тлумачення цієї істини як наслідку оманливого сприйняття, як це ніколи не виключено при фактичному спостереженні. Також знімається питання про неспроможність суцільного наділити нас абсолютною певністю. Тут роль сприйняття полягає лише в тому, щоб, розкриваючи перед нашим інтелектуальним поглядом сутнісний зміст відповідного стану речей, дати нам можливість вникнути в нього і встановити його істинність. При цьому саме сприйняття — тією мірою, що воно є фактичним спостереженням реально існуючого суцільного, — не служить доказом достовірності цього сутнісного стану речей. У випадку ж необхідності законів природи, тобто у випадку суцільно імовірнісних — хай як високо-імовірнісних — тверджень з хімії чи фізики, сприй-

няття відіграє роль доказу істинності таких станів речей, а також підтвердження їхньої реальності.

Якщо б раптом виявилось, що наше спостереження, що хімічна сполука водню з киснем у визначеній пропорції дає воду, є наслідком дії галюцинацій, то й загальне твердження про хімічний склад води опинилося б під питанням. І якщо б якийсь фізик виявив, що всі його спостереження про розширення тіл від нагрівання були «здійснені» лише уві сні, було б неможливо встановити достовірність індуктивного висновку про існування причинного зв'язку між нагріванням і розширенням тіл. І, як наслідок, він не міг би вважати законом природи твердження про те, що «внаслідок нагрівання тіла розширюються».

На відміну від цього, істинність сутнісного необхідного стану речей жодним чином не залежить від простої констатації фактів на основі їх спостереження. Для прикладу візьмімо твердження, що «об'єктом волевиявлення не може бути неусвідомлюваний предмет». Істинність цього твердження не залежить від того, чи моє розуміння і чітко уявлення про волевиявлення стосується якогось реального акту волевиявлення, чи воно пов'язане із суцільно уявним актом, чи ця думка про волевиявлення прийшла до мене уві сні чи наяву. Якщо уві сні мені вдається чітко і виразно вникнути в сутність волевиявлення, так що переді мною наочно постає нерозривний зв'язок цієї сутності зі згаданим станом речей, то моє пізнання цієї істини є настільки ж достовірним і надійним, так нібито я здобув його у бадьорому стані. Я пізнав певну необхідну істину — чи то у стані сну чи бадьорості, — як таку, що закорінена в сутності волевиявлення, а не в реальному, актуальному існуванні того чи іншого вольового акту.

Сутнісно необхідні і відкриті для безпосереднього розуміння стани речей і справді цілковито незалежні від їхнього реального існування *тут і тепер*. Нам дана сутність. З нею нерозривно пов'язані необхідні стани речей, які ми усвідомлюємо у даності цієї сутності. Іншими словами, для пізнання фактів такого типу потрібна лише даність сутності, а не наявність реальних об'єктів. Їх можна

пізнати з абсолютною певністю саме тому, що тут принципово не може бути мови про оману чи ілюзію, які характерні для констатації реально існуючих об'єктів. Водночас ми знаємо, що сутнісно необхідні стани речей є обов'язковими для кожного окремого випадку такого типу, тобто кожен такий випадок підтверджує загальне правило. Вникнення в сутність такого суттєво необхідного стану речей, яке може відбутися на одному єдиному, нехай навіть цілком уявному, прикладі, достатньо для того, щоб бути абсолютно впевненим, що в усіх можливих реальних проявах такого типу цей стан речей неминуче справдиться.

Це фундаментальне розрізнення — у сукупній сфері пізнання — між абсолютно достовірними і сутнісно необхідними твердженнями з одного боку, і лише імовірнісними і несутнісно необхідними твердженнями — з іншого, є одним з наріжних каменів істинної філософії. Як вже згадувалось, ми знаходимо це розрізнення у всіх справді великих філософів. Намагання емпіризму різного гатунку заперечити наявність таких апіорних, тобто абсолютно достовірних і сутнісно необхідних тверджень, як ми незабаром переконаємося, призводить до протиріччя.

Одна з основних помилок тих, хто намагається заперечити існування апіорного знання, полягає в тому, що вони не бачать різниці між достовірним твердженням і твердженням суто тавтологічним. Кантові слід віддати належне за те, що він був першим, хто в провів надзвичайно істотне розрізнення між тавтологічними і не тавтологічними твердженнями. Він назвав тавтологічні твердження *аналітичними*, а не тавтологічні — *синтетичними*.

Якщо ми кажемо, що «кожен син походить від батьків», то предикат цього твердження просто повторює те, що вже виразно висловлене в суб'єкті. Вже за своїм визначенням поняття «син» включає в себе стосунок до батьків. Тому таке твердження є суто тавтологічним. Якщо ж ми скажемо, що «кожна людина мусить мати батьків», то цим висловимо щось нове, оскільки поняття людини не включає в себе виразної вказівки на походження від батьків.

Це розрізнення, зроблене Кантом, є глибоко змістовним і важливим, незалежно від його теорії пізнання. Для того, щоб зрозу-

міти важливість розрізнення між аналітичними і синтетичними твердженнями, немає потреби приймати жодного іншого елемента Кантової доктрини, а тим більше його ідеалізму. Це — класичний приклад первісного *prise de conscience*, тобто вникливого філософського осмислення одного з елементарних і самоочевидних розрізень. Усі твердження, в яких предикат лише повторює те, що за визначенням включає в себе поняття суб'єкта, є тавтологічними, порожніми, беззмістовними і не викликають жодного інтересу. Кант переконливо довів, що твердження евклідової геометрії і арифметики мають синтетичний, а не аналітичний характер. Твердження, що « $7 + 5 = 12$ » не є тавтологією, оскільки ні в понятті дванадцяти, ні в понятті семи чи п'яти немає виразного зв'язку з фактом, висловленим у цьому твердженні. Цей синтетичний характер має не лише приклад, обраний Кантом, а й усі твердження, які висловлюють абсолютно необхідні, інтелігібельні і достовірні факти. Наприклад, кажучи, що «неособові суцї не можуть бути носіями моральних цінностей», скажімо, смирення, ми аж ніяк не маємо на увазі, що саме визначення смирення вказує на особу як на свого носія. Звісно, ми зустрічаємо людей, наділених смиренням, як і людей, наділених естетичними цінностями. Ми, однак, не кажемо, що лише люди можуть бути носіями естетичних цінностей. Таким чином ми бачимо, що твердження про те, що «моральні цінності за своєю суттю є прикметами особової істоти», аж ніяк не є тавтологічним, а радше виражає нове і глибше розуміння природи моральних цінностей.

Так само є синтетичним у згаданому вище розумінні і твердження про те, що «оранжева частина спектру знаходиться між червоною і жовтою частинами». Адже оранжевий колір — це специфічний тип кольору, природа якого не визначається передусім тим, що він розташований в спектрі між червоним і жовтим. З цього твердження ми довідуємося щось цілком нове, про що ми не знали, коли просто думали про оранжевий колір сам по собі.

Таким чином, слід остерігатись хибного погляду, що абсолютно достовірні, сутнісно необхідні твердження є суто аналітичними, або тавтологічними, що позбавило би їх будь-якої епістемологічної вартості. У дійсності ж вони настільки відмінні від будь-якої тавто-

логії, що в певному сенсі є прототипом змістовної повноти у сфері знання в цілому і своєю змістовною вартістю і новизною перевершують усі емпіричні твердження.

Перш за все, слід усвідомити, що твердження стає аналітичним і тавтологічним не внаслідок наявності об'єктивного необхідного зв'язку між *сущими*, вираженими в суб'єкті і предикаті висловлювання. Будь-яке істинне твердження вже тим, що воно є істинним, вказує на існування реального зв'язку між суб'єктом і предикатом. Цей зв'язок лежить в основі і будь-якого емпіричного твердження. Та навіть тоді, коли зв'язок між двома сущими, вираженими суб'єктом і предикатом, є необхідним, як, наприклад, зв'язок між моральними цінностями і особовим буттям, оскільки сама природа моральних цінностей вимагає особової істоти як їхнього єдиноможливого носія, навіть тоді твердження про те, що «моральними цінностями може бути наділена лише особа», в жодному разі не є аналітичним. Наявність необхідного зв'язку між двома об'єктами, той факт, що щось з необхідністю закорінене в сутності чогось іншого, ще не робить твердження, яке виражає наявність цього зв'язку, тавтологічним твердженням. Про тавтологію можна говорити лише тоді, коли суб'єкт за означенням включає в себе зв'язок з предикатом. Аналітичний характер твердження передбачає, що вказівка на предикат уже вміщена у самому суб'єктному *понятті*. Однак поняття, виражене суб'єктом, і сутність, яку він позначає, — це дві різні речі. Тому слід чітко розрізнити поняття і сутність. Навіть якщо якийсь стан речей з необхідністю закорінений у сутності предмета, на який вказує суб'єкт, це в жодному разі не означає, що твердження аналітичне. Це означає радше, що наше твердження істинне. Тавтологія з'являється лише там, де суб'єктне поняття — на відміну від суб'єктної сутності — виразно включає в себе предикат. Скажімо, твердження, що будь-який наслідок передбачає наявність причини, є аналітичним висловом, оскільки поняття наслідку включає в себе зв'язок з причиною. Але якщо ми скажемо, що кожне поставання чи кожна зміна повинні мати причину, наше твердження не буде аналітичним чи тавтологічним, оскільки поняття поставання і зміни за своїм означенням не мають відношення до причини. Во-

ни володіють змістовною повнотою, навіть якщо ми абстрагуємося від їхнього зв'язку з причиною. Це твердження не може вважатися тавтологічним тільки тому, що існує об'єктивний, сутнісно необхідний зв'язок між поставанням і причиною.

Окрім того, слід усвідомити, що поняття «за визначенням» можна розуміти по-різному. Воно часто вживається традиційною філософією у значенні «внутрішньо притаманного», тобто такого, що належить до сутності буття або закорінене в ній. Наприклад, кажуть, що «ознака розумної тварини належить людині за визначенням». Але зрозуміло, що поняття людини не включає виразно поняття розумної тварини. Тому твердження «людина є розумною твариною» зовсім не тавтологічне. Ми дізнаємося щось нове з визначення Арістотелем людини як розумної тварини. Своім визначенням він відповідає на запитання: які характерні прикмети притаманні істоті, яку ми називаємо людиною, і яку ми знаємо на основі досвіду нас самих і інших? Нашим питанням тут не є адекватність і задовільність цього визначення. Нас цікавить лише те, що це твердження — «людина є розумною твариною» — не є тавтологією.

Таким чином, «за визначенням» означає тут тільки те, що щось насправді належить до сутності суцього як її істотна і складова частина. Ми ж уживаємо вислів «за визначенням» у зовсім іншому значенні. Так, ми могли б сказати, що у вислові «кожна розумна тварина наділена розумом» суб'єкт за визначенням включає в себе предикат, оскільки висловлене у предикаті не тільки істотно належить до реального буття об'єкта, а й виразно міститься в понятті, яке формулюється суб'єктом цього висловлювання.

Саме виразна включеність предиката в поняття суб'єкта й перетворює твердження на тавтологію. Коротко кажучи, коли знання стверджуваного стану речей використовується для того, щоб сформулювати поняття, яке служить у твердженні суб'єктом, таке твердження буде лише простим повторенням того, що вже було виразно висловлене в суб'єкті. Таке твердження, звісно, буде тільки аналітичним, тобто тавтологією.

Твердження, що «носієм моральних цінностей може бути лише особова істота», не є тавтологією. Говорячи про «моральні цін-

ності», ми вказуємо на особливий тип цінностей, до якого можуть належати справедливість, щедрість, чистота. В основі поняття моральних цінностей лежить їхня характерна особливість, а не істотно особовий характер цих цінностей. Певна річ, нам не сформувавши поняття моральних цінностей, доки ми їх не сприймемо. Звісно, що вони будуть сприйняті нами як властивості людських учинків. Та навіть якщо до поняття моральних цінностей належить зв'язок з людською особою, звідси ще не випливає, що моральні цінності можна зустріти *виключно* в особових істотах. Те, що моральними цінностями може бути наділена виключно особова істота, є справжнім відкриттям, далеким від тавтології.

Вживаючи словосполучення «моральні цінності», ми фактично маємо на думці ті цінності, які пізнали на прикладі людини. З цього змістовного наповнення терміну ще, однак, не випливає, що неособові суцї — такі, як камінь чи дерево — не можуть бути носіями моральних цінностей. Тут також немає жодної вказівки на те, що носіями моральних цінностей можуть бути *всі* особові істоти, а не тільки люди.

Таким чином, ми переконуємося, що посилення на людину, вміщене в понятті моральних цінностей, не дає найменшої підстави називати тавтологічним твердження, що «моральними цінностями може бути наділена виключно особа». Стан речей, висловлений у цьому твердженні, додає до нашого вже існуючого знання про моральні цінності щось істотно нове й вирішальне. Це в жодному разі не тільки повторення того, що вже мало бути відомим, перш ніж ми були спроможні сформувавши поняття моральних цінностей.

Те саме стосується таких тверджень, як «моральна провина передбачає відповідальність» або «колір передбачає протяжність у просторі». Всі ці твердження антитезово протиставлені тавтологіям.

Щоби збагнути апіорний стан речей, достатньо заглибитись у природу суцього, якого стосується суб'єкт, і, так би мовити, почерпнути з нього цей факт. Ми повинні чітко відрізнити цей процес від формування аналітичних тверджень, у яких предикат виразно й за означенням міститься в понятті суб'єкта, причому щоб «видобути» з нього предикат, достатньо уважно придивитися до самого

поняття суб'єкта. На відміну від цього, знання, втілене в апіорних твердженнях, є чимось цілковито новим порівняно з тим, що вже міститься в понятті суб'єкта. Його здобуваємо на основі споглядання природи суцього, з яким пов'язане поняття суб'єкта. Між цими двома типами тверджень пролягає непрохідне провалля. Для формування аналітичного твердження лише потрібно приглянутися до значення поняття, тоді як для формування апіорного твердження нам треба розглянути сутність відповідного суцього. Я не можу залишатись в іманентних рамках твердження, а повинен вийти за межі суто логічної коректності, щоб скористатися плодотворною глибиною самого об'єкта.

Треба внести ясність у ще одне непорозуміння. Як я вже згадував у *Вступі* до своєї «Етики», усі філософські відкриття докорінно відрізняються від відкриттів у галузі всіх інших наук. Філософські відкриття полягають не в тому, щоб уперше познайомити нас із суцими, які до цього були нам цілковито невідомі в нашому донауковому досвіді. Вони є *prise de conscience*, повним осмисленням фактів, які якоюсь мірою вже відомі нам і на які ми постійно покладаємося у нашому житті. Відкриття Арістотелем природи і правил силогізму не означає, що ці правила до появи його праць були зовсім незнані людям і ніколи не використовувались у висновуванні. Навпаки, певним чином ці правила були відомі всім, принаймні імпліцитно.

Цю характерну рису філософії, безпосередньо пов'язану і з апіорним знанням, тобто знанням абсолютно необхідних, інтелігібельних і достовірних фактів, часто хибно тлумачать як таку, що свідчить про тавтологічний характер філософії.

Апіорні твердження не стають тавтологічними тільки від того, що в них ідеться про повне осмислення того, що якоюсь мірою вже було відомо нам. Вникаючи у сутність такого стану речей, як «любов передбачає бажання єдності», ми усвідомлюємо, що це справді так, що саме цей факт вказує на істинну природу любові. Те, що при цьому ми випробовуємо наше твердження свідченням живого досвіду любові, як вона постає перед нами у нашому дофілософському сприйнятті, жодним чином не заперечує синтетичності цього твердження.

Кант припустився ґрунтовної помилки, недобачивши синтетичного характеру метафізики і обмеживши сферу синтетичних апріорних тверджень до арифметики та геометрії. Важко зрозуміти, як та сама людина, яка відкрила ключову різницю між аналітичними та синтетичними твердженнями, не помітила синтетично-апріорного характеру тверджень у ділянці етики, метафізики та в інших галузях філософії. Проте це стає зрозумілішим, коли ми згадаємо, що Кант підходив до цих проблем з огляду на свою теорію пізнання, яка не визнає за раціональною інтуїцією іншої ролі, окрім двох форм споглядання — часу і простору. Незважаючи на це, необхідно ще раз наголосити, що розрізнення між аналітичними і синтетичними твердженнями зберігає своє значення й важливість незалежно від кантівської теорії пізнання.

Тісно пов'язане з цією фундаментальною помилкою і переконання Канта, що твердження класичної логіки, а отже і принцип непротиріччя, є аналітичними. Насправді принцип непротиріччя має цілком інший характер. Це правда, що аналітичні твердження є беззмістовними поза цим принципом, оскільки вони ґрунтуються на його істинності. Та з цього аж ніяк не випливає, що аналітичним є сам принцип. Інакше кажучи, якщо б він був аналітичним, звичайним повторенням, що нічого не говорить про реальність, якої він стосується, то було би неможливо встановити, чи є те чи інше твердження тавтологією. Візьмімо, для прикладу, твердження: «всі розумні тварини є розумними». Аналітичність цієї й решти тавтологій залежить якраз від того, що принцип непротиріччя є не аналітичною, а радше базовою і змістовною істиною, яка має безпосереднє відношення до суцього і виражає важливу річ про нього.

Потрібно розглянути ще одне питання. Принцип непротиріччя має настільки просту природу, що він не лише мовчки приймається за доведене у кожному пізнанні будь-якого стану речей, а й сам по собі є повністю очевидним. Споглядаючи буття, істинність цього принципу унаочнюється без будь-якого відсилання до чогось іншого. Однак цю елементарну самоочевидність стану речей не слід плутати з тавтологічним твердженням, у якому предикат формально і виразно міститься в суб'єкті.

Твердження, що буття і не-буття взаємно виключають одне одного, що річ не може одночасно існувати і неіснувати, є прототипом всіх синтетичних суджень. Таким твердженням властиві надзвичайна змістовність і смислове багатство. У них ми зустрічаємо пряму протилежність змістовної порожнечі тавтологічних тверджень. Називати основу всіх речей у світі тавтологічною і беззмістовною рівнозначне побудові величезної будівлі буття і правди на піску.

Після всього сказаного можна ствердити: у сфері пізнання в цілому є твердження, які, на протигагу всім іншим, є сутнісно необхідними, надзвичайно зрозумілими та абсолютно певними твердженнями. Одночасно ці необхідні твердження мають яскравий синтетичний характер, тобто не є тавтологіями. Таким чином, існують змістовні і зовсім нетавтологічні стани речей, які можна розглядати як абсолютно достовірні і сутнісно необхідні. Ми відрізняємо ці стани речей як апріорні від емпіричних, незалежно від того, чи йдеться про суто «випадковий» одиничний стан речей, чи загальний «необхідний» закон природи, який у кращому разі можна розглядати як надзвичайно ймовірний, але ніколи як абсолютно певний. Крім того, ми побачили, що стани речей, які пізнаються через спостереження та індукцію, мають емпіричну природу. А той шлях, що веде нас до апріорного, істотно відмінний за своїм характером. Він не має нічого спільного з констатацією та індукцією. Отримане таким чином знання позбавлене істотних і неминучих недоліків, що підривають достовірність індукції. Апріорну істину ми пізнаємо безпосередньо, зосередившись на сутності предмета. А тому сумніви щодо того, чи існує реально *тут і тепер* предмет, який постав перед нами у своїй безпосередній даності, не мають вирішального впливу на достовірність і певність нашого знання.

Думку, що існують абсолютно певні і сутнісно необхідні, не тавтологічні істини, поділяють усі справді великі філософи. Такого одноголосся не чути щодо шляхів обґрунтування можливості апріорного знання. Натомість тут існують чималі розбіжності. Передусім, до розгляду проблеми «апріорі» привносять різні, несумісні з нею елементи, тобто ускладнюють з'ясування проблеми існування апріорно-

го знання чужорідними моментами. Це легко помітити, коли ближче придивитися до того, який зміст вкладають у твердження, що апіорне знання «не залежить від досвіду». Як указує сам термін *a priori*, апіорним твердженням притаманна незалежність від досвіду. Ми побачили, що вони незалежні в тому розумінні, що не потребують конкретної констатації чи індукції. Однак здебільшого поняття досвіду вживається у набагато ширшому значенні, а для апіорного знання вимагають незалежність від досвіду в цьому ширшому розумінні терміну. Далі ми спробуємо надати ясності цьому багатозначному вживанню поняття досвіду, оскільки така неоднозначність стоїть на перепоні правильного розуміння концепції апіорного.

2. Багатозначність понять апіорі та досвіду

А. Різні значення досвіду

Термін «досвід» має принаймні два значення. Коли хтось стверджує, що не може нічого сказати про любов, оскільки ніколи не мав досвіду любові, то тут під «досвідом» розуміють щось цілком інше від звичайного спостереження. А саме те, що перед цією людиною якась дійсність ніколи не розкривалася у своїй сутності, що вона ніколи не поставала перед його свідомістю таким чином, що він зміг пізнати її природу. Відсутність досвіду в цьому розумінні означає, певна річ, що ми ніколи не спостерігали певної дійсності в її реальному існуванні, але передовсім, що ми не маємо жодного знання про її сутність. Ми можемо назвати такий досвід «сутнісним досвідом» на відміну від простого емпіричного спостереження.

Відмінність між двома значеннями поняття досвіду не повинна зникнути з нашого поля зору тільки тому, що вихідною точкою для них обидвох є сприйняття. Навіть якщо автентичне знання природи об'єкта і знання про його реальне існування ми здобуваємо через сприйняття його в його даності, коли він постає перед нами у своїй самоприсутності, все ж ці два різновиди ознайомлення з предметом різняться між собою. Це відбувається через те, що, як ми вже бачили, навіть за умови, що спостереження є нечинним, бо сприйняття

відбувалось під впливом галюцинації, пізнання сутності залишається чинним і не ураженим. Якщо, наприклад, ми вперше ознайомлюємося з червоним кольором під дією галюцинації, це не буде означати досвіду червоного кольору в значенні констатації його реального існування, але, тим не менше, з усією певністю означатиме пізнання його природи, тобто сутнісний досвід червоного кольору.

Тут доречно поставити питання: а чи існують якісь речі, для розуміння яких нам не потрібно того, щоб вони хоч би раз стали даністю нашого сутнісного досвіду? Чи існують речі, які ми знаємо незалежно від будь-якого конкретного сутнісного досвіду?

Сліпий не знає, що таке колір. Він не тільки не може спостерегти реальне існування кольорів, але й не знає сутності червоного, жовтого чи будь-якого іншого кольору. Сутність цих своєрідних якостей ніколи не відкривалась його розуму. Очевидно, що в цьому випадку ми маємо справу з речами, сутність яких мусить хоча б один раз постати перед нашим розумом у чомусь конкретному. Та чи необхідно це і в тих випадках, коли йдеться про такі речі, як «єдність» чи основні етичні цінності «добра» і «зла»? Чи повинна нам відкритися категорія єдності, яка відіграє надзвичайно важливу роль у пізнанні будь-якої конкретної щойності, в конкретному сприйнятті, бути пізнана в реальному контакті нашого розуму з конкретним предметом? Чи, може, ми як духовні істоти пізнаємо її якимось по-іншому? Чи має знання про неї вроджений характер, тобто настільки ж внутрішньо притаманне нам, як і наші здатності мислити і любити?

Коротко кажучи, чи існує що-небудь, що ми знаємо незалежно від будь-якого досвіду в найширшому значенні цього слова, тобто як від сутнісного досвіду, так і від досвіду емпіричного? Чи існують речі, для пізнання яких нам не потрібно, щоб вони хоча б один раз постали перед нами у конкретному чи характерному сприйнятті їх?

Це — класична проблема філософії. Ми зустрічаємо її у платонівському вченні про *ремінісценцію*, в Декартовій теорії *вроджених ідей*, у кантівських *категоріях* та *формах* інтуїції. Ця проблема теж може бути названа проблемою апіорі, і тоді апіорними можуть вважатися лише факти, незалежні від будь-якого досвіду,

включно із сутнісним досвідом. Але водночас ми повинні чітко усвідомити, що ця проблема цілком відмінна від тієї, яка може бути виражена питанням: яким чином може існувати абсолютно достовірне знання необхідних станів речей.

Отже, існує два цілком відмінні поняття досвіду. Одне стосується спостереження актуальних і окремих суцільних і пов'язане з індукцією. Друге стосується конкретного розкриття сутності. Цим двом відмінним поняттям досвіду відповідають два різних значення вислову «апріорі не залежить від досвіду». У кожному випадку зміст поняття апріорного різний. Вимогою пізнання абсолютно достовірного і сутнісно необхідного стану речей є незалежність від досвіду в значенні спостереження та індукції. Зовсім не потрібно, щоб таке пізнання було незалежним від досвіду в значенні досвіду сутності.

Тут можуть виникнути два питання. Перше з них таке: чи існує абсолютно достовірне знання сутнісно необхідних станів речей, і якщо так, то яким чином? Друге питання полягає у тому, чи існують речі, які ми знаємо — вроджено чи якимось по-іншому — незалежно від найменшого знайомства з їхньою сутністю? Ствердна чи заперечлива відповідь на друге питання ще не є відповіддю на перше. Адже тут іде мова про дві цілком відмінні проблеми, хоча обидві й можна назвати *проблемою апріорі*. Проте в кожній із них поняття апріорного має своє значення. Нас, звісно, цікавить не питання термінології, а той факт, що тут ідеться про дві докорінно відмінні й незалежні одна від одної проблеми класичної філософії, які, на жаль, надто часто змішувалися в історії філософії і розглядалися як одна проблема про можливість апріорного знання.

Тут нас цікавитиме лише перша зі згаданих проблем, яка стосується питання існування і можливості абсолютно достовірного знання надзвичайно зрозумілих і сутнісно необхідних станів речей. Називаючи обидві проблеми класичними, все ж ми повинні зазначити, що перша з них незрівнянно важливіша за другу, що ставить собі за мету з'ясування питання, чи існує знання чого-небудь, яке би було незалежне від будь-якого можливого досвіду.

Навіть більше, ми беремо на себе відповідальність за питання про існування і можливість апріорного знання у значенні

абсолютно достовірного знання надзвичайно зрозумілих і сутнісно необхідних станів речей є кардинальним питанням всієї епістемології. Адже відповідь на нього дозволить визначити ступінь гідності всього нашого знання. Це питання настільки фундаментальне, що його значення заторкає навіть найбільш віддалені, спеціальні проблеми філософії.

Неважко уявити, наскільки сильно ставала на перешкоді до належної відповіді на це кардинальне питання плутанина стосовно двох щойно згаданих проблем. Унаслідок цього недвозначна даність абсолютно достовірних і сутнісно необхідних фактів ставилась у залежність від відповіді на таке відносно темне запитання, як можливість знання, повністю незалежного від будь-якого досвіду.

Існує невисловлюване припущення, що пізнання абсолютно достовірних і сутнісно необхідних фактів можливе лише тоді, якщо вони стосуються об'єктів, природа яких нам відома до будь-якого конкретного сприйняття. Таке припущення не лише хибне саме по собі, а й штучно звужує апріорні твердження до невеликого числа тих фактів, щодо яких може обґрунтовано постати питання про можливість вродженого знання їхніх сутностей без попереднього ознайомлення з ними в конкретному сприйнятті.

Більше того, жодна форма вродженого знання не здатна пояснити можливість апріорного пізнання. Чому зрозумілість сущого повинна бути пов'язана з тією обставиною, що воно стає відоме нам без жодного досвідного ознайомлення з його сутністю? Чому це робить нас спроможними розуміти з абсолютною певністю необхідні факти, закорінені в цій сутності? Апріорне пізнання не вимагає цієї незалежності від будь-якого сутнісного досвіду. Навіть якщо б ми володіли таким вродженим знанням, цей його характер аж ніяк не посилював би наших можливостей апріорного пізнання. Зовсім незрозуміло, внаслідок чого вроджене знання має мати таку зрозумілість і чому воно повинне давати нам можливість з абсолютною певністю пізнавати абсолютно необхідні факти. Чому наше знання стану речей, закоріненого в якійсь сутності, повинно бути абсолютно достовірним лише з того огляду, що ми з ним народилися? Певна річ, таке знання було б незалежне від спостереження та індукції, і

таким чином не було би позначене браком певності, внутрішньо притаманним будь-якому емпіричному знанню. Однак ця незалежність сама по собі не є еквівалентною зрозумілості апріорних станів речей. А вродженість знання не є гарантом істинності твердження. До того ж, ознака вродженості могла би бути пов'язана з недосконалістю людської природи, а тому вроджене знання було б нечинним.

Насправді, апріорне знання не залежить від конкретної констатації та індукції якраз унаслідок своєї зрозумілості. Обернене твердження невірне, тобто з того, що апріорне знання незалежне від спостереження та індукції, не впливає його зрозумілість. Якщо б незалежність від спостереження та індукції впливала з вродженості знання, то самоочевидна істина цього факту не була б нам гарантована. Порівняно з теорією вроджених ідей, платонівська теорія ремінісценції може бути відносно кращим поясненням абсолютної певності і зрозумілості апріорного знання. Вважаючи, що досконала інтуїція ідей була нам дарована в попередньому існуванні, Платон принаймні намагається приписати це знання попередньому досвідові вищого порядку.

Його пояснення є кращим від пояснення через вродженість хоча б тому, що він вбачає джерело апріорного знання в досконалості досвіду, в якому на шляху найбільш досконалої інтуїції перед нашим розумом розкривається відповідна сутність. Тут збережено як контакт з дійсністю, так і її зрозумілий характер. Саме в цьому сенсі теорія Платона бере до уваги факти.

Проте його тлумачення, навіть якщо не брати до уваги помилкове припущення про передіснування, має й інші слабкі місця. Воно не дає жодного пояснення, чому апріорне пізнання можливе лише щодо одних, а не інших предметів. Чому ми можемо пригадати геометричні фігури, а такого ж додосвідного пригадування щодо собаки чи дуба немає?

Окрім цього, якщо сутнісний досвід допускається у передіснуванні, то чому б не допустити, що він може відбутися і в теперішньому житті? І хіба не очевидно, що сутнісний досвід у теперішньому житті дозволяє нам здійснити безпосередній прогляд, і що наша залежність від такого типу досвіду не суперечить апріорності знання?

Щоби твердження мали найвищу пізнавальну гідність, щоб вони були абсолютно достовірні, надзвичайно зрозумілі й сутнісно необхідні, вони повинні бути незалежними лише від досвіду в значенні спостереження актуальних одиничних суцільних і від індукції. Це, однак, не означає, що таке знання має бути незалежним від сутнісного досвіду. Очевидно, що ми не можемо мати уявлення про колір, якщо ми ні разу не зустрічалися з ним у сприйнятті. Чи ця залежність від сутнісного досвіду перешкоджає можливості апріорного знання кольору? Зовсім ні. Твердження «оранжевий колір спектра розташований між червоним і жовтим» є класичним прикладом істинного апріорного, тобто абсолютно певного і сутнісно необхідного твердження. Єдине, чого вимагає апріорний характер цього твердження, щоб ми могли зрозуміти цей факт, не вдаючись до результатів спостережень реальних кольорів спектра та до послуг індуктивного висновування. За такої умови наше твердження звільняється від помилок, можливість яких є неунікненою долею і характерною ознакою будь-якої конкретної констатації та індукції. Тому слід звільнити поняття апріорного від будь-якої претензійності на незалежність від досвіду у широкому значенні слова, яке включає в себе досвід природи об'єкта. Такий досвід у жодному разі не позбавляє наше знання абсолютної певності, зрозумілості та сутнісної необхідності.

Б. Апріорі як протилежність до того, що служить передумовою чогось іншого

Поняття апріорності в нашому розумінні слова слід також звільнити від ще одного елемента, який відіграв чималу роль в історії проблеми апріорі, особливо в Канта. Ідеться про сплутування проблеми апріорі з проблемою передумов, коли якісь факти служать основою для подальшого пізнання.

Проблема передумов є ще однією класичною проблемою філософії, а саме дослідженням найбільш загальних і фундаментальних принципів, які служать основою всіх решта фактів. Це передбачає вивчення архітектоники буття, ціль якого — з'ясувати, які з елементів буття є формальними передумовами існування інших. Ця

проблема відіграє визначальну роль при розгляді взаємопов'язаної пари понять «*формального*» і «*матеріального*».

Для прикладу, логічні принципи є формальними передумовами арифметики, а математичні теореми — фізики. Водночас, протиставлення формального матеріальному має відносне, а не абсолютне значення. Формальне означає функціонування якогось одного стану речей чи предмета в його зв'язку з іншим судженням. Принцип непротиріччя сам по собі є матеріальною істиною. Як у логіці, так і в онтології несумісність правдивого з неправдивим, буття з небуттям є матеріальним принципом. Проте в усіх інших галузях знання, таких, як математика, фізика, етика, естетика, онтологія особи та ін., принцип непротиріччя має формальний характер, позаяк він ґрунтується не на особливій природі предметів, які складають відповідні теми цих галузей, а на змістові сутності, що служить мовчазною передумовою всіх цих предметів. За аналогією, це справджується і для багатьох інших менш загальних принципів, які, будучи самі в собі матеріальними, в окремих ділянках виконують формальну функцію.

Іноді термін *apriori* вживається для означення формальної передумови досвіду. У цьому значенні апіорними вважаються ті факти, які є передумовами будь-якого досвіду.

Кант був тим, хто особливо старанно займався цією структурною проблемою. Питання про те, що саме уможливило наше досвідне знання, є для нього ключем для визначення апіорних елементів нашого знання. За Кантом, незалежність від досвіду рівнозначна передумовам досвіду. Для нього апіорний характер простору і часу полягає в тому, що ми, як він вважає, для всіх наших зовнішніх сприйнять передбачаємо наявність простору, а для всіх внутрішніх — часу. Іншими словами, він вважає їх апіорними, оскільки вони відіграють формальну, фундаментальну роль для сприйняття об'єктів обидвох досвідних типів. Те саме стосується категорій, які, за Кантом, є передумовою будь-якого сприйняття.

Проте ця формальна, фундаментальна роль окремих сутностей і станів речей у їхньому стосунку до інших предметів не має обов'язкового зв'язку з апіорністю в значенні абсолютної достовірнос-

ті, зрозумілості і сутнісної необхідності істин. Абсолютна сутнісна необхідність — це внутрішня властивість окремих станів речей, без огляду на їхній зв'язок з іншими станами речей. Подібно і їхня зрозумілість та абсолютна достовірність стосується їхньої пізнаваності, а не їхнього структурного зв'язку з іншими предметами.

Стан речей може бути структурований таким чином, що буде формальною передумовою інших станів речей, не будучи абсолютно достовірним, зрозумілим і сутнісно необхідним фактом. Одне не є наслідком іншого. Те, що якийсь стан речей є необхідною епістемологічною передумовою для всіх інших галузей знання, ще не доводить його власну сутнісну необхідність. А те, що функціонування його як передумови є настільки поширеним, свідчить лише про те, що ми встановили певне зв'язкове поняття. Крім того, його обов'язковість як передумови свідчить лише про його функціональну важливість для інших станів речей. Але це ще нічого не говорить про його власну внутрішню сутнісну необхідність, його зрозумілість та абсолютну достовірність. Припустімо, що про твердження «А не є не-А» і «буття та не-буття — взаємовиключні» ми могли б сказати тільки те, що вони є необхідними передумовами існування всіх інших станів речей. У такому разі ми ще не встановили б їхнього апіорного характеру у нашому розумінні слова. Ми можемо назвати їх апіорними в нашому значенні лише тому, що можемо зрозуміти їх *самих в собі* з абсолютною певністю, зрозумілістю та сутнісною необхідністю. Дійсно, сам факт, що твердження є необхідною передумовою інших станів речей, не є навіть доказом його істинності, не те що його апіорності у значенні абсолютно необхідних та надзвичайно зрозумілих фактів. З іншого боку, існують апіорні стани речей, що володіють незначною формальною функціональністю стосовно інших фактів, такі, як «оранжевий колір розташований у спектрі між червоним та жовтим» або *nil volitum nisi cogitatum* (не буває волевиявлення без знання). Перше твердження настільки конкретне, що важко сказати, чи воно може бути формальною передумовою якогось пізнавального процесу, а тим більше досвіду в цілому. Те, що цей факт підтверджується кожним конкретним випадком оранжевого кольору, є самоочевид-

ним наслідком його абсолютної достовірності, зрозумілості та сутнісної необхідності. Але це є всього лиш наслідком, а не питомим змістом цієї абсолютної достовірності та сутнісної необхідності. Проте навіть цей «наслідок» апіорності виразно відрізняється від «формального» характеру, який, за Кантом, вважається суттєвою ознакою апіорного.

Таким чином, тут знову бачимо, як до поняття апіорі включають елемент, який йому не належить. Інакше кажучи, з проблемою апіорі, пов'язаною із з'ясуванням можливості існування абсолютно достовірних і сутнісно необхідних станів речей, змішують цілком іншу проблему, а саме питання про те, які стани речей можуть служити передумовами для усіх решти предметів чи галузей знання, — хоча ці проблеми не тільки різні, а й цілком незалежні одна від одної. Ця — також класична — структурна проблема філософії більш тісно пов'язана з раніше згадуваним питанням про те, чи існують речі, які можна було б пізнати незалежно від будь-якого досвіду у найширшому значенні слова. Проте вона цілком незалежна від проблеми апіорі, яка, з точки зору абсолютної певності, зрозумілості та сутнісної необхідності, досліджує, до якої міри ті чи інші стани речей можуть володіти пізнавальною гідністю.

В. Апіорі та досвід

Нарешті, істотною ознакою апіорності стану речей у нашому розумінні слова не обов'язково повинно бути те, щоб його могли пізнати всі люди. Таким чином, загальнодоступне знання не є, як вірив Кант, нерозривно пов'язаним, чи навіть ідентичним зі знанням апіорі. Як уже зазначалось, апіорне знання повинно бути незалежним лише від досвіду у значенні спостереження та індукції, а не від досвіду в широкому значенні слова, яке би включало в себе сутнісний досвід. А тому апіорний характер знання не суперечить тому, що окремі люди не зможуть переконатися в істинності цього знання доти, доки їм бракуватиме досвіду відповідної сутності. Так, сліпий не зрозуміє апіорного твердження, що стосується факту розташування у спектрі оранжевого, червоного і жовтого кольорів. Очевид-

но, можна ставити питання про існування речей, які були б відомі всім, як, наприклад, час, особове буття, буття взагалі та ін. Можна, певна річ, досліджувати також питання про те, які факти відкриваються людині лише внаслідок спеціалізованих спостережень. Проте відповідь на ці питання не надасть більшої зрозумілості нашій проблемі, а саме: чи ми здатні розпізнати в цих фактах сутнісно необхідні, надзвичайно зрозумілі та абсолютно достовірні стани речей.

Навіть якщо апіорне знання пов'язане з сутнісним досвідом, а емпіричне знання ґрунтується не на досвіді в широкому розумінні, а на спостереженні та індукції, то тим більше виникає питання: чому в одних галузях можливо здобути знання сутнісно необхідних та абсолютно достовірних станів речей, тоді як в інших — ні? Адже сутнісний досвід в значенні пізнавального ознайомлення з природою сущого видається можливим для всіх без винятку об'єктів. Чому ж тоді в одних випадках цього досвіду достатньо для абсолютно достовірного пізнання стану речей, тоді як в інших без підтримки емпіричного спостереження такий досвід не має жодної пізнавальної цінності? Якщо б для розуміння апіорних фактів було достатньо ознайомитися з сутністю відповідного стану речей, то чому ж апіорне знання не можливе для всіх предметів? Для того, щоб відповісти на ці питання, ми повинні дослідити причину, чому безпосередній сутнісний досвід окремих фактів забезпечує можливість знання такої гідності. Таким чином ми впритул підійшли до центральної проблеми: до докорінної відмінності між апіорним та емпіричним знанням.

3. Справжні сутності піддаються інтуїтивному осмисленню

Для того, щоби зрозуміти докорінну відмінність між апіорним та емпіричним знанням, необхідно передовсім розглянути те, як апіорне знання залежить від певного типу сутнісної структури. Як ми вже бачили, при пізнанні абсолютно достовірних і сутнісно необхідних станів речей наша увага зосереджена на сутності предмета, а не на його реальному існуванні.

Коли ми розуміємо, що моральні цінності з необхідністю передбачають особу як свого носія, ми вдивляємося в природу моральних цінностей і особи. При цьому факт реальної наявності тієї чи іншої моральної цінності не відіграє істотної ролі для того, щоби скласти уявлення про характерні ознаки моральних цінностей взагалі. Для цього достатньо і нашого уявлення цієї цінності чи її появи уві сні.

З іншого боку, коли йдеться про пізнання якогось металу, скажімо, золота, то реальне існування об'єкта дослідження має тут вирішальне значення. Ми не можемо обійти увагою питання про те, чи сприйнята річ реально існує, чи вона є тільки плодом наших сновидінь і галюцинацій. Якщо б ми розглядали тільки сутність золота, а його існування винесли, так би мовити, за дужки, виникло б багато прикрих наслідків.

По-перше, не було б жодного справжнього зацікавлення у вивченні такого предмету, як золото, якщо б він реально не існував. Наше зацікавлення специфічною сутністю золота повністю залежить від того, що тут ідеться про сприйняття реального, дійсно існуючого предмета.

По-друге, сутність такого типу «чинитиме опір» спробам нашого інтелекту відкрити будь-яку істину, необхідно закорінену в ній, на відміну від успішності таких спроб при розгляді природи моральних цінностей. Подумки вдивляючись у золото як таке, ми, звісно, можемо зрозуміти найбільш загальні факти, такі, наприклад, як те, що ця річ не може одночасно існувати і не існувати. Але цей факт закорінений не у специфічній сутності золота, а у природі самого буття. Знову ж таки, при розгляді сутності золота можна зрозуміти і більш конкретні факти, наприклад його просторову протяжність, властиву для всіх матеріальних речей. Проте це зовсім не спростовує нашої тези про те, що шляхом безпосереднього мисленого занурення в сутність золота як такого нам не вдається встановити внутрішньо необхідних, прозоро зрозумілих і абсолютно достовірних фактів. Річ у тому, що такі апіорні твердження закорінені в сутності золота лише настільки, наскільки золото є водночас матеріальною річчю. Сприймаючи лише ці загальні необхідні стани ре-

чей, ми не в змозі збагнути специфічні властивості золота у його відмінності, скажімо, від срібла чи свинцю.

Більше того, ми не повинні змішувати окремі категорії, що є основою для естетичного феномена золота, наприклад його красу, з конститутивною природою, сутністю цього металу. Коли, подумки занурюючись у сутність волевиявлення, ми переконуємося, що не може бути ніякого вольового прояву без попереднього пізнання, то тут ідеться про конститутивний стан речей, що стосується природи волевиявлення як такого, а не його естетичного прояву. До відкриття подібного конститутивного факту, але цього разу стосовно золота, не приведе жодне мислення зосередження на його сутності. Бо золото відкриває нам свою природу по-іншому, ніж волевиявлення. Що-небудь про конститутивну природу золота ми довідуємось лише «ззовні», обхідним шляхом, тобто, шляхом констатації окремих фактів на основі «спостереження», наприклад вимірювання його питомої ваги, чи визначення точки його плавлення та ін. Цей індуктивний шлях, з огляду на його природу, веде лише до емпіричних станів речей. Очевидно, що все, що ми довідуємось про видимі властивості золота, втрачає будь-яку цінність для нашого пізнавального зацікавлення, як тільки ми абстрагуємося від реальності сприйнятого об'єкта. Пізнавальне зацікавлення його природою повністю залежить від факту, що в кожному конкретному сприйнятті, на якому ґрунтується наше знання, йдеться про реальний предмет, сприйняття реальної, дійсно існуючої речі, а не про результат галюцинацій. Було би злим жартом з нашого боку, якщо б ми заявили, що поданий у наших дослідженнях опис якогось металу чи жука є лише описом витворів нашої уяви. Таким чином, відповідь на питання про те, чи має хоч якусь пізнавальну вартість мислення заглиблення в сутність предмету, яке абстрагується від його реального існування, і чи дає воно знання абсолютно достовірних і сутнісно необхідних станів речей, залежить від природи досліджуваного предмета.

Підсумуємо сказане. Можливість апіорного знання залежить від типу пізнаваного предмета. Сутнісний досвід в значенні безпосереднього ознайомлення з природою предмета, яке не бере до уваги його реального існування і не вдається до послуг індукції, може

виявитися недостатнім для отримання абсолютно достовірного та сутнісно необхідного знання.¹⁷ Для цього потрібна наявність внутрішньої структури особливого зразка, а також такий спосіб даності, який можливий лише для такої структури. Здатність об'єктів бути пізнаваними реалізується по-різному. Щоб зрозуміти ці відмінності в структурній сфері сутей об'єктів, потрібно розглянути основні типи сутнісних структур.

Щоб пролити більше світла на розрізнення між апіорним та емпіричним знанням, ми повинні розглянути різні ступені змістовної повноти у сфері сутнісних структур. Якщо ми уважніше придивимося до дійсності у її багатющому розмаїтті, перед нами одразу постануть докорінні відмінності у змістовній повноті її різних сфер. Кожна реальна річ є якоюсь єдністю, а її природа може бути у певний спосіб окреслена як єдність певного типу. Існують два крайні полюси такої єдності: перший — це внутрішньо неможлива річ, другий — щось цілковито беззмістовне, хаотичне, аморфне. Внутрішньо неможливе — це або щось суперечливе саме в собі (дерево в'яне залізо, квадратне коло), або щось взагалі безглузде (сине число, квадратна радість); воно є протилежністю єдності, оскільки містить несумісні елементи. Такі псевдопоняття є виразним запереченням внутрішнього зв'язку, а тому радикальною протилежністю до поняття єдності.

¹⁷ Гуссерль наголошував на такому абстрагуванні від реального існування, вживаючи навіть окремий термін для цього: «взяти існування в дужки». Він помилково вважав, що цього буде достатньо для забезпечення апіорного знання незалежно від природи предмета. Цікаво, що головним недоліком критики, яку спрямував на Гуссерля Лауер (див. *Triumph of Subjectivity*, New York, 1958), є те, що Лауер так ніколи і не вказав на основну помилку Гуссерлевої «теорії взяття в дужки», який не бачив, що, за винятком необхідних сутностей, решта предметів пізнання одразу ж втрачають свою пізнавальну вартість, як тільки ми абстрагуємось від їхнього конкретного і реального існування. Окрім того, вони не можуть дати й апіорного знання, скільки б ми не «брали їх в дужки». Саме ця помилка привела Гуссерля до трансцендентального ідеалізму — позиції, радикально протилежної до тієї, яку ми тут подаємо.

Просуваючись від нижчого до вищого, ми наведемо тут певну ерархію єдностей: від хаотичних, тільки випадкових єдностей ми перейдемо до справжніх єдностей, а від них — до єдностей необхідних, до справжніх сутностей, до ідей.

А. Хаотичні та випадкові єдності

На найнижчому щаблі перебувають хаотичні та випадкові єдності.

Повністю аморфна хаотична маса — це щось протилежне дійсній єдності не тільки з огляду на внутрішній зв'язок між елементами, а й з огляду на неспроможність такої маси бути «чимось», бути виокремленою з решти буття. Вона, так би мовити, перебуває у конфлікті з «зовнішньою» стороною єдності, тоді як внутрішньо неможливе конфліктує з її «внутрішньою» стороною. Чим більше щось є безобразним і безформним, тим більше воно наближається до «небуття» хаосу, доки зрештою не досягає точки, де взагалі перестає бути «чимось». Таким чином, як антитеза до хаотичного, серед можливих речей існує величезна градація. Однак такої градації немає у сфері неможливих речей. Тут існує лише одна альтернатива: можливе або неможливе.

Таким чином, у сфері можливого існує багаторівнева градація — від хаотичних і суто випадкових до внутрішньо необхідних єдностей. Сказати про якусь єдність лише те, що вона можлива — означає ще нічого не сказати про ступінь її позитивної змістовної повноти. Коли якась єдність відкрилась нам як щось принципово можливе, то тут не викликає сумнівів лише той факт, що ця єдність не містить взаємуперечливих елементів, а тому вона є частиною дійсності. Проте цим ще нічого не сказано про ступінь антагоністичності цієї єдності хаотичному чи про ступінь органічності, а тим більше необхідності внутрішнього взаємозв'язку між її елементами. Бувають єдності, які хоч і належать до сфери можливого, однак, з огляду на зв'язок між їхніми елементами, є змістовно убогими і суто випадковими, наприклад, купа каміння чи безладний набір звуків, що ще не творить мелодії. З точки зору змістовності, це найнижчий ступінь єдності. Тут відсутня внутрішня узгодже-

ність елементів, та існує лише суто зовнішній, фактичний зв'язок між ними. Єдність підтримується лише тим, що її елементи утворюють щось реальне, або, коли йдеться про єдність як плід нашої уяви, тим, що ми в даний момент витворюємо таку єдність. Як сутнісна структура така єдність не «стоїть на власних ногах». Вона ще не має відношення до об'єктивно раціонального, в ній відсутній реальний *ейдос*, справжня форма. Лише якийсь зовнішній фактор утримує її від розпаду і розчинення в хаотичному. Вона існує лише завдяки простій фактичності, чи тому, що її мислять такою, уявляють, видумують, чи вона є такою в реальності.

Розглянемо один приклад. Ми можемо накреслити геометричну фігуру, яка не матиме в собі жодного формотворчого принципу, хоча й матиме певну єдність. Проте на відміну від єдності, притаманної трикутнику, чотирикутнику чи трапеції, її єдність буде довільною, випадковою і майже беззмістовною. У ній не буде нічого об'єктивного. Вона не матиме самостійної природи і утримуватиметься в єдності лише нашим бажанням бачити її такою. Ще чіткіше ця відсутність внутрішнього взаємозв'язку проявляється на прикладі нагромадження неоднорідних предметів, скажімо, купи брухту чи сміття. Тут йдеться лише про суто фактичну єдність, породжену внаслідок контингентного, часово-просторового сусідства цих гетерогенних речей. Окремі елементи цієї фактичної єдності, навіть якщо самі по собі й можуть бути змістовними єдностями, не мають між собою внутрішньо змістовного зв'язку, зібрані воедино лише ззовні. Єдностям такого типу бракує справжньої внутрішньої узгодженості їхніх елементів. Тут єдність елементів викликана звичайним збігом обставин, а саме фактом їхнього просторового згрупування.¹⁸

Це найнижчий ступінь єдності з точки зору її змістовності. Позаяк сутнісна структура такої єдності настільки убога за змістом, вона ледь відмінна від хаотичного. До того ж, подумки вдивляю-

¹⁸ Звісно, це передбачає певну загальну онтологічну спорідненість таких елементів, наприклад, що всі вони є тілесними речами.

чись у природу такої єдності, нам ніколи не осягнути пізнання чогось автентично родового в значенні «архетипу».

Б. Справжні єдності

Вищим ступенем змістовності, докорінно відмінним від того, що знаходимо у щойно згадуваних змістовно убогих єдностях, володіють сутнісні структури, які можуть вважатися справжніми єдностями. Вищий рівень єдності ми зустрічаємо в структурі таких предметів, як золото, залізо, камінь чи вода. Вони володіють змістовною природою, сутністю, що дозволяє нам говорити про них як про справжні типи. Їхня єдність творить основу для справжньої універсальності. Тут іде мова не просто про родову ознаку як протилежну до одиничного, а про певний ступінь загальності, на якому ґрунтується вся подальша диференціація (від виду до підвиду).

Крім того, тут ступінь загальності не є чимось суб'єктивно довільним, а ґрунтується на змістовній єдності сутнісної структури. На протигагу до цього, універсальність «структури» недбало накресленої геометричної фігури або купи брухту повністю довільна. До того ж ми не можемо сформулювати поняття такої єдності і мусимо вдаватися до повного опису її сутнісної структури.

Справжнім єдностям притаманна докорінно відмінна внутрішня узгодженість. Їхня структура є об'єктивно змістовною і є повною протилежністю до всього випадкового і фактичного. Вона утримується в єдності не лише «ззовні», а й зсередини, її елементи поєднані не випадково, а змістовно і внутрішньо пов'язані.

Порівняно із сутностями, яким притаманна змістовно убога і суто контингентна єдність, справжні єдності володіють ще однією перевагою. Вони у цілком новому значенні є повноправним «чимось». Усе, що має беззмістовну і збіднену у змістовному відношенні єдність, не є видом в науковому розумінні, а тому не може бути серйозним предметом для наукового вивчення. Окрім того, усе, що утримується разом виключно завдяки випадковому збігу обставин, з точки зору існування, має несерйозний характер.

Водночас у суцільних із сутністю справжнього типу ми повинні розрізнити два пласти. До першого пласту належить тип прояву,

зовнішнього вигляду, наприклад, вигляду золота, металу, води. Ми можемо назвати цей тип, який є вихідною точкою для формулювання наших наївних понять, «лицем», зовнішньою чи «видимою» стороною єдності. Від нього ми повинні відрізнити інший пласт, який належить до природи типу матерії, що має це «лице». Наука, займаючись цими предметами, не зупиняється на описі зовнішнього вигляду або «лиця» цих речей. Навпаки, вона намагається проникнути в їхню природу, яка має більш істотне значення, аніж те, що постає на рівні зовнішнього прояву. Вона прагне встановити конститутивні ознаки того типу суцього, яке з'являється таким чином. Звісно, характерний колір теж є однією з ознак, за якою ми впізнаємо золото. Проте його питома вага, хімічний склад тощо є набагато вагомішими у визначенні його конститутивної природи. Наукове питання про те, чим є золото, виразно вимагає від нас пошуку інших його ознак, аніж ті, які відіграють певну роль у нашому щоденному житті, такі, як його краса чи привабливість, що визначають уживання його як прикраси чи як грошей. Коротко кажучи, це питання примушує зазирнути нас за зовнішню оболонку золота.

Конститутивна природа, основний предмет наукового дослідження, відкривається нашої свідомості не так, як зовнішня структура, «лице» об'єкта. Для вивчення цієї природи необхідне застосування більш складних досліджень. Здебільшого тут не достатньо лише описових спостережень, і часто необхідно вдаватися за поміччю до різноманітних приладів.

Іноді наукові дослідження можуть встановити, що два, а то й більше предметів мають одну і ту саму конститутивну природу, хоча за зовнішнім виглядом сильно різняться між собою. Це показує, що підставою для віднесення суцього до різних конститутивних типів не може служити той факт, що вони по-різному виглядають. Відомим прикладом є наукове відкриття, що графіт і діамант належать до одного класу речовин, що складаються з вуглецю.

Спочатку ми розглянемо зовнішній вигляд як структурну єдність. Хоча єдність золота чи води належить до справжнього типу єдностей, все ж вона контингентна. Як тільки ми абстрагуємося від реального існування таких речей, вони втрачають для нас свою

вартість як серйозні предмети пізнання. Якщо уві сні мені насниться якийсь новий тип металу, і після пробудження я буду змушений визнати, що він лише плід мого сну, цей «метал» не становитиме жодної цікавості для наукового дослідження, навіть якщо його зовнішній вигляд і складає типову єдність.

До того ж, вдивляючись у єдність, дану через зовнішній вигляд, ми не зможемо досягнути необхідних станів речей, суттєво закорінених у ній. Єдності такого типу не настільки зрозумілі й прозорі, щоб уможливити нам на шляху інтелектуального заглиблення в них з абсолютною певністю зрозуміти різноманітні факти. Просте споглядання не дозволить нам просунути вперед у нашому знанні. Для його збагачення нам доведеться вдатися до описової методики, яка за своєю природою докорінно відмінна від інтуїтивного прогляду.¹⁹ Описовий метод полягає в тому, щоб обійти предмет з усіх сторін і зібрати про нього якомога більше даних на основі цих спостережень. Він є типово емпіричним способом пізнання.

Тим більше не обійтись без спостережень для відповіді на питання, що стосуються таких контингентних речей, як золото чи вода. Як впливає вода на інші речовини? Для яких цілей її можна використовувати? Відповіді на такі й подібні запитання неможливо отримати, відштовхуючись від єдності, даної у зовнішньому прояві речі. Тут необхідні нові спостереження. Ми не можемо визначити точку замерзання чи температуру кипіння води шляхом мисленого занурення в її зовнішню єдність. Так само не зможемо, споглядаючи лише зовнішній вигляд води, встановити закони гідравліки. Суцього цього типу бракує повної зрозумілості, притаманної апріорним станам речей. Воно стає серйозним об'єктом для наукового дослідження лише тоді, коли, маючи такий зовнішній вигляд, воно конкретно існує. Хоча ми й можемо, як зазначалось вище, пересвідчитися, що окремі риси таких суцього не є суттєвими, все ж з абсолютною точністю упевнитися, чи спостережувана риса є необхід-

¹⁹ Пізніше ми побачимо, що бувають такі єдності «зовнішнього вигляду», тобто зовнішні сторони певних дійсностей, які відкриті до інших типів пізнання, відмінних від звичайного опису, та ніколи до апріорного пізнання.

ною, ми не в змозі. Як наслідок, наші уявлення про такі речі будуть або штучно обмежені, або відкриті для можливої корекції.

Ще більшою мірою це стосується конститутивної структури, або внутрішньої природи речі. Видова єдність — структура, опрацювання якої є ціллю наукового дослідження, — не лише не постає перед нами в інтуїтивному спогляданні, але й певним чином прихована. Внутрішню конститутивну єдність цих речей, на противагу їхньому виглядові, можна осягнути лише за допомогою складних дослідів, як це відбувається, наприклад, у хімії, і вдаючись до послуги різних приладів та інструментів, наприклад, мікроскопа. Доступність цієї єдності через інтуїтивний зв'язок з нею настільки незначна, що ми її, так би мовити, просто «складаємо» з окремих експериментально отриманих елементів. Тут стани речей, які ми хочемо пізнати, розкриваються нам не через інтуїтивне споглядання сутності відповідного предмета. Розуміння конститутивної природи такої речі ми можемо здобути лише шляхом пізнання експериментально отриманих фактів, що стосуються предмета нашого дослідження. Пізнання конститутивної природи таких предметів є типовим «пізнанням ззовні». Прихованій таким чином природі бракує справжньої зрозумілості, хоча вона, безперечно, й належить до сутностей справжнього типу. Їй бракує внутрішньої необхідності, а для того, щоб бути серйозним об'єктом дослідження, вона повинна реально існувати. Отже, ані вигляд води чи золота, ані його конститутивна єдність не може бути основою апіорного пізнання.

Те саме стосується, за аналогією, таких речей, як дуб, ялина, лев, пес і т. д. Проте слід наголосити, що зв'язок між зовнішнім виглядом, «лицем» речі, і її конститутивною природою дуже сильно різниться в залежності від характеру відповідних речей. Дистанція між хімічною формулою води і самою водою, як вона постає перед нами в безпосередньому досвіді, докорінно відмінна від дистанції між зовнішнім виглядом дерева чи тварини і науковим уявленням про відповідні види. Щодо неживих фізичних тіл, різниця між зовнішнім виглядом і конститутивною природою дає нам право говорити про дві докорінно відмінні площини, якщо не про два відмінні світи. На противагу до цього, здебільшого зовнішня єдність тварин

чи рослин тісно пов'язана з їхньою конститутивною єдністю. Хоч вони і не збігаються аж настільки, щоб наївні уявлення про ці речі, здобуті шляхом донаукового спостереження єдності «зовнішнього вигляду», не вимагали поправок чи уточнень, все ж вони не втрачають свого значення для правильного розуміння конститутивної природи. Навіть якщо ми знаємо, що дельфін не є рибою, а ссавцем, все ж такі риси, як життя у воді та зовнішня схожість з рибами, залишаються істотними ознаками цієї тварини.

Ми не можемо входити в усі деталі цих відмінностей, оскільки нас передусім цікавить відмінність між апіорним та емпіричним знанням. Ми хочемо лише ствердити, що відмінність між єдністю прояву і конститутивною природою речі має інший характер, ніж відмінність між істинною та неістинною сутністю, хоч вона й аналогічна до неї.

Зовнішній вигляд, або єдність прояву, відіграє більшу роль для встановлення ідентичності виду щойно згаданих речей і, здебільшого, є характерним виявом їхньої природи. Крім того, і єдність їхньої конститутивної структури у багатьох інших епістемологічних відношеннях відрізняється від тієї, яку подибуємо у золоті чи воді. Тим не менше, вона має такий самий контингентний характер.

Єдність зовнішнього вигляду коня чи лева, будучи в основі нашого наївного поняття про них, є результатом багатьох спостережень. На відміну від сутностей любові чи справедливості, вона не дана нам через інтуїцію. Вона не володіє такою зрозумілістю, яка б дозволила нам вивести з неї стани речей. Для цього ми й тут мусимо вдатися до спостережень. До того ж, зовнішня єдність ніколи не дозволить пізнати нам з точністю, які риси з необхідністю належать до цих видів, а які більшою чи меншою мірою є випадковими. Може статися, що стосовно левів той чи той колір є їхньою видовою ознакою, а стосовно котів цей колір таким не є. Хоча ми й бачимо, що певний колір є типовим для біологічного виду «лев», все ж, у принципі, не виключено, що ми можемо натрапити на чорного або білого лева. Лише досвід у значенні фактичного спостереження може дати відповідь, чи лев іншого кольору *de facto* існує чи ні. Але навіть якщо такий досвід ніколи не покаже нам білого лева, ніщо не дає нам пра-

ва стверджувати, що білий лев принципово неможливий. Адже цей тип структурної єдності не є ні інтелігібельним, ні необхідним. Вивчаючи складники, характерні для такого виду, ми ніколи не маємо на увазі елементи, які з абсолютною необхідністю закорінені в його сутності. Контингентність таких структурних єдностей виявляється у тому, що характерна приналежність певних ознак до такого виду означає лише *фактичну* конститутивність цих елементів для відповідного виду, а не те, що з внутрішньою необхідністю і абсолютною достовірністю міститься у такій сутності. Чи якісь якості та ознаки є «істотними» для єдностей такого типу, повністю залежить від того, чи існує конкретний індивід з такими ознаками, тобто, чи є носієм цих якостей і ознак реальний, конкретний об'єкт. Те саме стосується конститутивної структури виду, включно з фізіологічними й анатомічними елементами, які доступні лише експериментально із застосуванням відповідних приладів. Ці елементи *a fortiori* можуть бути пізнані лише за допомогою емпіричного спостереження. Фізіологічний та анатомічний аспекти виду також є контингентними, і їм також бракує цілковитої зрозумілості апіорних станів речей.

Окремі зовнішні єдності можуть володіти значно змістовнішою сутністю, щоб бути тільки хай навіть і справжнім «лицем» певної прихованої конститутивної природи. Погляньмо на зовнішній вигляд золота, води чи лева з дещо іншої точки зору. Можна сказати про людину, що вона поводиться «як лев». При цьому ми маємо на думці певне явище, яке ми окреслюємо як «льв'ячість». Так само можна говорити про «водяність» чи «золотність». Так ми привертаємо увагу до певної естетичної сутності, яка має своє власне значення незалежно від сущого з такими рисами. Таким чином, тут ідеться про чисто якісну «сутність». Говорячи про «льв'ячість», маємо на увазі велич, силу, царську гідність, нестримність. Порівнюючи щонебудь із золотом, ми вказуємо на його красу, коштовність, блиск, а у випадку порівняння з водою — на його текучість, освіжаючий характер, очищаючі властивості та ін. Така естетична сутність і справді належить до зовнішнього вигляду води, золота чи лева, а також і до інших речей. Проте ми не можемо сказати, що всі контингентні типи мають таку естетичну сутність. Якщо ж вона таки є, то

володіє безпосередньо пізнаваним характером і більшою зрозумілістю, ніж це на загал властиво для зовнішньої сторони об'єктів.²⁰

Але ця естетична сутність, яка, будучи основою для *epitheta ornantia* (прикрашувальними епітетами) та порівнянь, відіграє велику роль у поезії, в жодному разі не є предметом наукового дослідження. Хай якою значною вона є для поезії, хай якою важливою для окреслення окремих речей за допомогою аналогій, вона не дає нам ключа для дослідження реальних речей, що мають такий характер.

Тварина може не володіти естетичною якістю «льв'ячості» і, все ж, належати до біологічного виду левів. Самка лева, наприклад, володіє нею меншою мірою, ніж самець.

Хоч лід і є тією ж речовиною, що й вода, однак не володіє естетичними якостями води. Його естетичний характер виразно інший. Естетичні сутності, які відіграють значну роль у сприйнятті краси природи, займають важливе і значне місце в реальному світі. Проте вони не володіють тією зрозумілістю, яка б дозволила нам у спогляданні їх пізнати необхідні факти. Звісно, ми можемо встановити характерні ознаки цих естетичних сутностей всього лиш зосередившись на них, не вдаючись до якихось емпіричних спостережень. Це, однак, не означає, що такі естетичні сутності позбавлені контингентності, яка не дозволяє їм стати основою апіорного знання. Наші знання естетичних сутностей мають «дескриптивний» характер, який до певної міри є зрозумілим. І все ж, воно залишається тільки описом, а не вникненням у необхідні стани речей.

Таким чином, ми бачимо: як конститутивна природа, так і зовнішній вигляд і естетична сутність справжніх типів, хоч і є за своїм характером змістовними й типовими, все ж залишаються контингентними, а тому і в певному сенсі «вимисленими». Звісна річ, хоч тут ідеться про вимисленість, яка перевершує людські можливості, їх можна назвати Божими «винаходами». І через цю контингентність вони не можуть бути об'єктами апіорного пізнання.

²⁰ Лише ті зовнішні прояви речей, які мають естетичний характер, надаються для зрозуміння відмінного від простого опису. Та навіть таке зрозуміння не може вважатися апіорним пізнанням.

В. Сутнісно необхідні єдності

Коли ми розглядаємо такі предмети, як трикутник, особа, воля, любов та ін., перед нами постає докорінно інший тип єдності. Його можна окреслити як необхідну єдність. Така єдність чітко відрізняється як від змістовно убогих єдностей, так і від змістовних, але контингентних єдностей, що були до цього об'єктами нашого розгляду. Це можна зрозуміти завдяки цілій низці чітких характерних ознак.

У таких єдностях ми бачимо найвищий рівень внутрішнього взаємозв'язку. Вони є діаметральною протилежністю до суто зовнішніх єдностей. Ця сутнісна, конститутивна єдність не прихована, а доступна для безпосереднього споглядання. При цьому вона не є структурною єдністю суто зовнішнього вигляду, а конститутивною сутністю самого предмету.

Так, наприклад, та єдність, що постає перед нами у спогляданні природи червоного кольору, не є просто прикметою зовнішнього вигляду цієї дійсності і навіть не її естетичною сутністю, а конститутивною природою якості «червоного». Тут зникає дуалізм між «єдністю зовнішнього прояву» та «конститутивною єдністю», що стається не тому, що тут ідеться про чисту якість, а тому, що червоний колір володіє *необхідною* єдністю. Те саме відбувається й тоді, коли ми розглядаємо природу духовної особи. Встановивши, що духовна особа не має просторової протяжності і що лише особа може бути носієм моральних цінностей, те, що ми при цьому схоплюємо, є конститутивною сутністю самої особи, до якої ми маємо безпосередній інтуїтивний доступ і яка постає перед нами як необхідна єдність.

У такому й подібних випадках вкрай нерозумно було б посилатися на згадане розрізнення між єдністю зовнішнього прояву і конститутивною природою, при цьому претендуючи на те, що колись може відкритися наразі ще прихована конститутивна структура, яка може заперечити ці істини. Адже тут конститутивна природа самого об'єкта не тільки не прихована від нашого безпосереднього досвіду, а, навпаки, вона нам дана інтуїтивно.

У формі такої єдності перед нами постають справжні роди і види. Тут не просто відсутня будь-яка довільність, а й недвозначно дані межі роду і виду. Сутність червоного кольору чітко постає на

противагу різноманітним відтінкам червоного. Те саме стосується й істинної сутності трикутника порівняно з усіма можливими різновидами трикутників, чи сутності живої істоти на противагу усім різновидам тварин і рослин.

Коли йдеться про конститутивну природу лева, то відмінність цього виду від усіх решта видів не є настільки однозначно визначеною, як при розгляді природи трикутника чи червоного кольору.

У необхідних сутнісних єдностях різниця між суто випадковими елементами та елементами, конститутивними для цього роду, постає перед нами з безсумнівною очевидністю. Випадковими чи типовими характеристиками для лева є його коричневий колір та грива, можна пізнати лише через спостереження та індукцію. Споглядання єдності зовнішнього вигляду лева тут нічим не допоможе. У той же час ми можемо зрозуміти на одному-єдиному прикладі трикутника, що його розмір не є конститутивною ознакою «трикутності». Ми інтуїтивно пізнаємо, що розмір є тільки випадковим елементом, що не входить до необхідної сутнісної єдності трикутника.

Більше того, справжня родова структура постає перед нами сама по собі. Нам достатньо лише глянути на один конкретний приклад і зчитати безпосередньо з нього цю структуру. У випадку змістовних, але не необхідних єдностей, до поняття роду чи виду ми доходимо за допомогою абстракції і пізнаємо конститутивну природу на шляху фактичного спостереження цілої низки окремих прикладів. У необхідних єдностях вид нам даний безпосередньо. Родові риси необхідних єдностей самі постають перед нами, а не стають результатом «синтезу» окремих фактичних спостережень, чимось «сконструйованим» з них. Типові властивості сприйнятого нами виду повністю залежать від самого об'єкта. Коротко кажучи, в одній конкретній речі нам даний цілий вид.

Мусимо ще раз наголосити, що необхідна сутність зі своїми родовими ознаками постає перед нами у сприйнятті конкретного індивідуального сущого, яке має таку сутність. Вперше побачивши трикутник, ми сприймаємо не лише цю конкретну фігуру, а й її рід. У сприйнятті конкретного індивідуального трикутника нам наочно розкривається й необхідна природа у своїх родових властивостях. Тут, на відміну від

морфічних єдностей, розуміння роду чи виду досягається не шляхом абстракції. Щоб осягнути розуміння родового, від нас не вимагається здійснення якихось особливих інтелектуальних актів на зразок тих, що потрібні для побудови понять. Завдяки особливим властивостям необхідних сутностей, родове саме по собі залишає свій відбиток у нашій свідомості при сприйнятті конкретного індивіда цього роду. Рід і вид є даними у сприйнятті одночасно з конкретним сущим.

Даність роду ще не означає філософського осмислення природи родового. Також і усвідомлення родового, яке випливає з цього сприйняття, ще не є достатнім для розуміння закорінених у ньому апіорних фактів.²¹ Але навіть таке філософське осмислення не відбувається на шляхах якогось абстрагування, якщо тільки в поняття абстракції ми не вкладаємо вникнення в необхідну природу, в сутність роду і виду, оминаючи всі випадкові риси конкретного прикладу. Лише за умови такого визначення можна говорити тут про абстракцію.

Таке саморозкриття виду і роду через одне конкретне суще цього виду є специфічною ознакою необхідних сутностей. У цьому разі зрозумілість виду і роду означає їхній прояв у конкретному одиничному об'єкті. Потрібно, проте, ще раз наголосити на тому, що таке розуміння сутності роду і виду зовсім не еквівалентне філософському осмисленню її, а тим більше повному пізнанню цієї сутності.

Саморозкриття виду і роду у сприйнятті конкретного сущого, яке володіє необхідною єдністю, є не просто можливим, а єдино можливим способом ознайомлення з природою виду. Ми не зможемо його пізнати, якщо намагатимемось зробити це незалежно від сприйняття конкретного індивідуального прикладу. Однак у процесі філософської інтелектуальної інтуїції, яка виразно передбачає, що ми вже ознайомлені з видом через сприйняття окремого зразка цього виду, ми можемо безпосередньо вивчати вид, вже не розгля-

²¹ Це звісно не стосується найбільш загальних станів речей, таких, як «неможливо, щоб одна і та ж річ одночасно існувала і не існувала». Тут наївний досвід речі дає нам можливість пізнати такі загальні істини, не вдаючись до філософського способу пізнання дійсності.

даючи конкретного зразка. Тут зосередження на конкретному зразку відіграє радше допоміжну роль.

Платон, що відкрив розрізнення між апіорним та емпіричним знанням і виклав цю проблему в «Меноні», не зрозумів цього факту. На його думку, зосереджуючись на конкретному індивідуальному трикутнику, ми не відкриємо його виду. Тому він висловив постулат про своєрідне безпосереднє споглядання видів у передіснуванні, коли між нашим спогляданням і видом не має ніяких окремих проявів цього виду.

Не бачачи, що у випадку необхідних сутностей вид інтуїтивно розкривається у сприйнятті конкретного індивідуального зразка, Платон зводить роль такого сприйняття до пробудження в нас спогадів про це попереднє чисте споглядання. Ця помилка йде в парі з його нерозумінням, що відмінність між апіорним та емпіричним знанням закорінена в сутності самого предмета.

Тепер ми повинні розглянути ще одну прикмету сутнісно необхідних єдностей і обґрунтувати наступну тезу: у самій сутності цього типу єдності закорінене те, що вони мають настільки «могутню», настільки самодостатню за своїм змістом природу, що вона не перестає бути серйозним предметом нашого пізнання навіть тоді, коли ми можемо припустити повну відсутність реальних об'єктів цього типу. І справді, ці класичні необхідні єдності настільки могутні й змістовно самодостатні, що в певному розумінні вони є навіть тоді, коли не існує жодного реального зразка цього типу. Не має потреби відсилати справжні *ейдоси* до царства фантазій, фікцій, галюцинацій чи сновидінь. Хай яким чином ці єдності розкриваються перед нашою свідомістю, вони настільки міцно «стоять на своїх ногах» завдяки їхній внутрішній могутності і повноті своєї необхідної змістовності, що цілковита автономність їхнього буття не може піддаватися сумніву. Для підтвердження їхньої достовірності не потрібно ні наявності цих єдностей в реально існуючих об'єктах, ні того, щоб ми мислили про них. Вони володіють *ідеальним* існуванням у повному розумінні цього слова, існуванням, яке притаманне їм з огляду на змістовну густину та необхідність їхньої сутнісної

структури. На них анітрохи не впливає відносна недосконалість тих актів, у яких вони постають перед нами.

Ці необхідні зрозумілі єдності настільки насичені раціональністю і зрозумілістю, що їхня об'єктивна чинність не залежить від способу пізнання їх. Ми вже бачили, що навіть якщо б природа трикутника, червоного кольору чи волевиявлення була нам недвозначно дана уві сні, то й тоді сутність згаданих об'єктів не була би просто сновидінням. Навіть коли необхідна сутність постає перед нами у сновидінні, вона зберігає своє значення і достовірність. З іншого боку, якщо нам присниться незнаний нам з досвіду метал чи новий вид комахи, то «дискредитуючий» контекст сновидіння пошириться не тільки на існування того, що приснилось, а й на їхню природу. Їхня природа у цьому разі теж буде всього лиш сновидінням і тому вони не викликатимуть жодного серйозного наукового інтересу. Стосовно ж природи необхідних єдностей цей фактор залишається щодо них суто зовнішнім і ніяк не впливає на їхню чинність і змістовність.

Тут слід піти далі. А саме, висунути ще сильнішу тезу про те, що з необхідністю закорінені у таких сутностях очевидні стани речей зовсім не втрачають своєї значущості й могутності внаслідок неповноти чи недосконалості наших розумових здібностей. Було б повним безглуздом стверджувати, що всі згадані стани речей є недостовірними, і що, можливо, твердження, що моральні цінності передбачають особу як свого носія, є плодом дефективності нашого розуму, наслідком божевілля чи ідіотизму.

Так само безглуздо застосовувати картезіанський сумнів до таких фактів, як «щось не може одночасно існувати й не існувати» або «відповідальність передбачає свободу». Прозора зрозумілість та раціональність цих істин якраз і свідчить про те, що ми не божевільні. Крайнім проявом божевілля було б заявляти, що пес справедливий, каміння милосердне, а Марс одночасно існує і не існує.

Звісна річ, цим ми не хочемо сказати, що здатність схоплювати необхідні факти виключає будь-які психічні розлади чи що вона є гарантом здорового глузду. Ми лише стверджуємо, що психічні відхилення не можуть проявлятися у процесі вникнення в необхідні факти. Людина може бути уражена розумовим розладом стосовно

інших речей, але якщо при цьому вона притримується таких істин, то вона, принаймні, духовно здорова у цьому випадку, оскільки ясність і змістовна повнота таких фактів усуває будь-який негативний вплив на них розуму, частково враженого психічним розладом.

Якщо ми припустимо, що факти, висловлені в таких твердженнях, як «щось не може одночасно існувати і не існувати» або «моральні цінності передбачають особу», є результатом розумового розладу, то це буде лише грою слів. Бо, як тільки ми нехтуємо виразною зрозумілістю цих апіорних істин, стверджуючи, що вони могли б бути наслідком розумового розладу, саме поняття «розумового розладу» втрачає будь-який сенс.

Єдності, які містять у собі ці необхідні стани речей, є цілком самостійними. Усі спроби релятивізувати їх провалюються внаслідок змістовності й могутності тієї природи, в якій вони закорінені. Якщо ці єдності дані нам недвозначно й чітко, то не потрібно жодного критерію цілісності акту, в якому ми пізнаємо їх. Навпаки, вони самі гарантують, що такий пізнавальний акт не уражений помилкою.

Ці необхідні єдності є єдиними справжніми «сутностями», «ідеями», вивченням яких займався Платон. Вони є первинним джерелом всякого *ratio* і вершиною будь-якої зрозумілості. Стосовно них наш розум займає унікальне становище.

Ми побачили, що ці необхідні і високозрозумілі сутності виключають будь-яке припущення, що вони є тільки фікціями чи ілюзіями. Навіть якщо ми абстрагуємось від питання, чи справді існує на світі хоч одна справедлива людина, сама сутність справедливості виключає можливість того, що справедливість є фікцією чи ілюзією. Вона в жодному разі не може бути продуктом людського розуму.

У будь-якому разі сутність справедливості є чимось об'єктивним і самобутнім. Вона є. Достатньо порівняти цю сутність із сутністю коня чи гори, щоб зрозуміти ідеальне існування справедливості, яке є незалежним від її конкретної реалізації в конкретній людині. Таким ідеальним існуванням не володіють, наприклад, види комах.

Сам факт такого ідеального існування відкривається перед нами особливо тоді, коли ми чітко усвідомлюємо, що всі стани речей, необхідно закорінені в цих сутностях, є об'єктами синтетичних

тверджень, які відзначаються своєю змістовною повнотою і значущістю. Твердження, які стосуються цих необхідних станів речей, цих вічних істин, складають класичну сферу істин, якими займається філософія.

Згодом ми побачимо, що ці вічні істини стосуються будь-якої можливої дійсності і таким чином уможливають фундаментальне розуміння світу. Коли ми збагнемо могутню достовірність цих станів речей, їхній вплив і значущість, ми зрозуміємо неможливість заперечення «ідеального існування» цих сутностей.

Ідеальне буття таких сутностей, як справедливість, любов, число «три», який-небудь колір та ін., не можна заперечувати тільки тому, що ми поки що не встановили їхнього метафізичного місцезнаходження. Ми поводимося як Прокруст, який відтинав людям ноги, якщо вони не вміщалися у змайстроване ним ліжко, коли з острахом виголошуємо: «Це платонізм!» — замість того, щоб відкинувши будь-які упередження, визнати достовірну даність.

Замість того, щоб прийняти факт таким, яким він є, без огляду на всі пов'язані з ним питання, навіть якщо вони стосуються складних і заплутаних проблем, дехто відчуває себе наділеним правом скасувати сам факт.

Ми ж, навпаки, мусимо прийняти цю складну проблему, яку ставить перед нами незаперечна риса суцільних, які мають необхідну і високоінтелегібельну сутність, а саме: прикмету їхнього ідеально-буття. Відштовхуючись від цієї прикмети як від незаперечної реальності, ми повинні проаналізувати її метафізичні імплікації. Серйозний аналіз цих необхідних сутностей, можливо, покаже нам, що вони існують в Богові, але дещо по-іншому, ніж Божественні «винаходи», як ми назвали морфічні єдності — змістовні, але контингентні за своїм характером. Не вдаючись до аналізу метафізичних проблем у цьому епістемологічному контексті, ми все ж таки хочемо вказати на те, що таке «існування» в Богові може мати, вочевидь, багато різних значень залежно від характеру тої чи тої необхідної сутності.

Про такі сутності, як буття, істина, справедливість, милосердя (любов), можна сказати, що Бог втілює їх у Собі в значенні, що Він

сам є абсолютним Буттям, абсолютною Істиною, абсолютною Справедливістю і безмежним Милосердям. У той же час, для таких необхідних сутностей, як число «три» чи червоний колір, існування в Богові має цілком відмінне значення.

Розглядаючи ідеальне буття, треба зробити ще одне засадниче розрізнення. Ми знаходимо необхідні інтелегібельні єдності не лише серед реальних, конкретних суцільних, а й серед тих «речей», які за самою своєю природою не можуть бути частиною реального світу в питомому значенні цього слова. Йдеться про такі об'єкти, як судження і поняття, які зазвичай позначають як *entia rationis*, «раціональні речі». Судження, поза сумнівом, має справжню, необхідну сутність, а всі стани речей, закорінені в його природі, є необхідними й інтелегібельними і можуть бути пізнані з абсолютною достовірністю. Логіка займається сутністю судження, і отримувана нею знання, без сумніву, має апіорний характер.

З іншого боку, об'єкт «судження» має такий характер, що йому неможливо приписати категорію реального існування в питомому значенні слова. Стосовно такого типу об'єктів ми не в змозі поставити запитання, які ми можемо поставити стосовно особи, тварини, будинку, любові, справедливості тощо. А саме: «Чи бувають вони у реальному світі?», «Чи існує реальна особа?», «Чи здійснювався коли-небудь по-справжньому справедливий учинок?», «Чи можна знайти у нашому світі справжню любов?». Подібні запитання не матимуть жодного сенсу стосовно суджень і понять. Ми можемо запитати, — чи адекватне поняття і чи істинне судження. Ми не можемо ставити питання про те, чи можна їх знайти в дійсності, чи ні. Проте, з іншого боку, вони все ж таки *чимось* є. Вони є серйозним предметом пізнання і виразно відрізняються від таких вигаданих речей, як кентавр чи німфа.

Говорячи про судження, ми маємо на увазі «сущє», яке складається із суб'єкта, предиката і зв'язки, а не акт судження, в якому людина формулює і виголошує це судження. Акт судження, певна річ, є сущим, яке може претендувати на повноцінне конкретне і реальне існування. Однак від актів судження слід чітко відрізнити самі судження. Щодо суджень часто намагаються уникнути питань

ня про спосіб їхнього існування. Їх або сплутують з самими актами суджень, або зводять до простих словесних конструкцій, причому слова тут витлумачують у вкрай номіналістичному дусі. І тут, і там нехтують проблемою способу існування цих «речей».

Ми, звісно ж, відкидаємо подібний ескапізм, який відбувається за відомою формулою «ніщо інше як». Нас цікавить справжня природа таких речей, як судження і поняття. Вони належать до класу необхідних, інтелігібельних сутностей і є серйозними об'єктами апріорного пізнання, хоча й позбавлені індивідуального існування в реальному світі. Приписуючи їм «ідеальне» існування, ми вказуємо як на прикмету їхньої внутрішньої необхідності, яка відрізняє їх від чистих фікцій чи ілюзій, так і на той факт, що подібні речі позбавлені реального буття і не можуть володіти повноцінним, реальним існуванням.

Очевидно, мова може йти про два відмінні значення ідеального буття. Одне значення вказує на особливу досконалість, інше ж — на недосконалість, на онтологічну «убогість». У нашому аналізі ми притримуємося першого значення. А тому, досліджуючи відношення між ідеальним та реальним існуванням, ми будемо вживати термін «ідеальне існування» у значенні специфічної досконалості тієї чи іншої сутності, яка володіє необхідною єдністю, а не в привативному значенні істотно не-реальних речей.

Було б великим непорозумінням стверджувати, що приймаючи і визнаючи ідеальне існування необхідних і високозрозумілих сутностей, ми встановлюємо систему «двох світів»: одного — світу реальних, індивідуальних об'єктів і другого — світу «ідеальних» сутностей. Насправді зв'язок між індивідуальними, реальними об'єктами і тими речами, які завдяки своїй необхідній сутності володіють ідеальним буттям, дуже тісний і глибокий.

Ми не маємо наміру входити в усі деталі проблеми взаємозв'язку між цим ідеальним буттям та конкретним індивідуальним існуванням. Ще меншою мірою ми хочемо запропонувати вирішення цієї надзвичайно складної і загадкової проблеми. Ми лише хочемо вказати на окремі моменти, які дозволять точніше сформулювати проблему і чіткіше усвідомити її складність.

Перш за все, ми повинні усвідомити, що будь-яке питання про реальне існування чогось передбачає з нашого боку розуміння того, якого типу існування «вимагає» відповідна сутність.

Ми вже згадували про такі речі, як судження і поняття, які за своєю природою ніколи не можуть стати реальними в питомому розумінні цього слова. Ці вкрай важливі речі, яким ми приписуємо істинність чи хибність, мають виключно ідеальне існування в привативному розумінні цього терміну. Таким чином, у цьому контексті ми можемо не брати їх до уваги, бо питання реального існування щодо них навіть не постає.

Коли ж йдеться про числа, то тут перед нами постають такі речі, які неможливо усунути з реального світу. Певна річ, вони не схожі на такі матеріальні субстанції, як шматок тканини, рослина чи тварина, чи на такі акциденти, як рух тіл і притаманні матеріальним тілам властивості. Проте, стверджуючи, що в моїй кімнаті перебуває дві, а не три особи, я маю на увазі цілком конкретний, реальний факт. Не намагаючись проаналізувати притаманний числам тип дійсності, тим не менше, можна ствердити, що числа належать до реального світу в дуже специфічний спосіб, хоча вони й не володіють способом буття, характерним для субстанції і багатьох акцидентів.

Такі об'єкти, як кольори, пропонують нам ще один тип реального існування. Передовсім вони можуть претендувати на повноцінне індивідуальне існування, будучи властивостями матеріальних речей. У цьому контексті відповідь на питання, чи колір є якістю речі, незалежною від людського розуму, не є вирішальною. Так чи сяк, будучи справжніми аспектами матеріальних речей, кольори володіють індивідуальним, конкретним існуванням.²² Проте якщо ми під впливом галюцинації «побачимо» червоний предмет, то червоний колір у такому разі не матиме такого ж реального існування, яке йому притаманне, коли йдеться про колір об'єктивно існуючих речей.

²² У наступному розділі ми будемо детально займатися питанням реальності цього аспекту.

Та навіть «побачений» під впливом галюцинації колір не буде перебувати на тому самому рівні небуття, як, скажімо, «побачений» таким чином будинок. Адже будинок претендує на більш повне існування у зовнішньому світі, ніж колір, а тому розрив між реальним і «уявним» будинком буде набагато більший, ніж у випадку кольору. З іншого боку, червоний колір, завдяки своєму ідеальному буттю, є більш реальним, навіть якщо він є результатом галюцинації. Унаслідок необхідної, інтелігібельної єдності, притаманної кольору, «бути тільки сприйнятим» для кольору означає інший рівень реальності, ніж це є «бути тільки сприйнятим» для будинку. Тому «реальність» уявного будинку — це збіднене й малозмістовне існування чогось просто «сприйнятого». З ідеальним буттям кольору тісно пов'язаний факт існування значної градації між двома екстремами: існуванням кольору як властивості матеріальних тіл і його існуванням під впливом галюцинації. Наприклад, зелені гори видаються здалека голубими, а предмети в залежності від освітлення можуть набувати різного забарвлення, як це відбувається з хмарами, що стають рожевими при заході сонця. Під впливом деяких медикаментів ми можемо «побачити» неіснуючий жовтий колір. У кожному з цих випадків колір сам по собі є серйозним фактором, чимось однозначно «данним», хоча він і може по-різному бути пов'язаний з дійсністю.

Ще один спосіб існування ми зустрічаємо, досліджуючи дійсність моральних цінностей. Їхнє ідеальне буття вже передбачає повноцінну реальність. Істинність твердження про те, що «об'єктивне моральне добро і зло існують», підтверджується ідеальним існуванням моральних цінностей. Очевидно, ідеальне існування моральних цінностей має незрівнянно більшу вагу і значення, ніж ідеальне існування кольорів. Достовірність моральних цінностей уже сама по собі гарантує їхню повноцінну метафізичну значущість. Саме тому вони є правдивими й реальними нормами оцінки людських індивідуальних настанов. Ми вже згадували, що таке ідеальне існування моральних цінностей дає нам право говорити про їхнє реальне існування в Богові.

Ідеальне буття моральних цінностей означає також і те, що вони настільки притаманні окремим типам настанов, що стають ре-

альністю разом з конкретним, індивідуальним здійсненням цих настанов. Їхнє ідеальне буття забезпечує їх, так би мовити, власним місцем у конкретному, індивідуальному, існуючому світі у вигляді цінностей, втілених у певних актах.

Коли у цьому світі здійснюється якийсь морально добрий вчинок, відбувається щось нове порівняно з усіма різновидами «приналежності до реальності», притаманних речам з ідеальним буттям. Реальне існування моральної цінності є цілком новим рівнем такої приналежності, оскільки воно означає конкретну реалізацію морального добра. Однак, це є вторинним порівняно з тією реальністю, якою моральні цінності володіють уже завдяки своєму ідеальному буттю. Метафізична роль і безмежна онтологічна повнота моральних цінностей ніяк не зростають унаслідок цієї конкретної реалізації, хоча вона є важливою з іншої точки зору. Властива для моральних цінностей «повинність» розкриває їхнє глибинне значення для дійсності. Сам факт, що людські настанови *повинні* бути морально добрими, вказує на те, що реальність моральних цінностей гарантована їхнім ідеальним буттям.

Якщо розглянути речі, які володіють необхідною сутністю, такою, як особа, волевиявлення, любов чи покаєння, то ситуація щодо їхнього реального існування буде ще іншою. Реальне існування особи передбачає, що конкретна індивідуальна особа існує, або, принаймні, колись існувала. Тут ідеться про найповніший спосіб існування, і відмінність між ідеальним існуванням і реальним, індивідуальним способом буття є найбільш різкою за своїм значенням. Те саме стосується, за аналогією, таких актів особи, як любов, волевиявлення, пізнання, покаєння. Їхнє реальне існування означає, що ці акти дійсно були здійснені реальними особами. Їхній ідеальний спосіб буття чітко відрізняється від їхнього реального існування.

Після цього короткого огляду різних типів реального існування, які залежать від природи відповідних об'єктів, ми хочемо коротко вказати на те, як, з філософської точки зору, проявляють себе різні типи реального існування.

Для чисел не потрібно ніякої особливої активізації їхнього функціонування в реальному світі. Вони проявляють себе всюди:

ми говоримо про два сприйняття, два дерева, дві картини тощо. Світ, у якому не було б чисел або до якого числа не мали б ніякого відношення, просто неможливо уявити.

Реальне існування кольору проявляється в кожному сприйнятті оточуючого світу. Однак спосіб його реального існування відмінний від способу існування чисел. Адже ідеальне існування кольорів ще не гарантує їхньої ролі в реально існуючому світі, як це є з числами.

Тим не менше, сам факт, що зовнішній світ постає перед нами в кольорах, є гарантією реального існування кольорів. Питання, чи є кольори незалежною від нашого розуму властивістю тіл, ніяк не заторкає їхнього реального існування доти, доки вони є реальними аспектами зовнішнього світу.²³ Ми вже бачили, що навіть чисте сприйняття кольору має свою значущість та об'єктивність, оскільки колір має ідеальне буття.

Ми вже згадували те, як моральні цінності виявляють свою реальність, і як їхнє ідеальне існування як норм моральної поведінки вже саме по собі включає в себе певне реальне існування.

Особлива реалізація моральної цінності в конкретному вчинкові індивідуальної особи проявляє себе тільки емпірично через конкретне сприйняття такого вчинку. Моя впевненість у тому, що моральна цінність була зреалізована, залежить від моєї впевненості у реальності цього вчинку як такого і в його специфічній природі. Таким чином, тут ідеться не стільки про прояв реалізації моральної цінності, а про прояв людського акту в його особливій природі, наприклад, акту любові чи покаяння. Коротко кажучи, абсолютно певним є тільки те, що акт покаяння є морально добрим. А в кожному окремому випадку можна сумніватися лише щодо того, чи є тут ми дійсно свідками справжнього акту покаяння.

Якщо ж звернутися до реального існування особи, до її незрівнянно повнішого й автентичнішого існування, то тут її реальність дістає підтримку з іншого джерела. Як ми вже зазначали, тут різниця між ідеальним і реальним існуванням більш виразна і далекосяжна. З огляду на це ми можемо сказати, що сутність особи настільки

²³ Ми розглядатимемо об'єктивність аспектів у наступному розділі.

могутня, що виключена будь-яка можливість того, що вона може бути тільки ілюзією чи вигадкою, такою, як кентавр чи німфа. Таке знання, однак, не дає нам гарантії, що конкретна індивідуальна особа дійсно існує.

Проте у випадку реальності особи, з огляду на фундаментальний факт, до якого відкликаються августинівське *si fallor sum* (якщо помиляюсь, то існую) і картезіанське *cogito ergo sum* (мислю, значить існую), ми потрапляємо в унікальну епістемологічну ситуацію.

Абсолютна певність, з якою ми охоплюємо реальне існування нашої власної особи, той факт, що будь-яка моя помилка з необхідністю знову ж таки передбачає моє реальне існування і підтверджує його з цілковитою достовірністю, ставить в унікальне становище знання про існування особи, знання про її повноцінне, метафізичне, об'єктивне існування.

Таким чином, у цьому унікальному випадку внутрішня необхідність та інтелігібельність сутності, яка є основою для будь-якого апріорного знання про особу, збігається з абсолютною достовірністю її реального, індивідуального існування.

Після того, як ми вказали на зв'язок між ідеальним та реальним способами буття, треба наголосити на факті, що ті сутності, які є настільки потужні, що не потребують підтримки зі сторони реального існування для того, щоб їх не сплутували з плодами чистої фантазії, мають унікальну владу над реальними речами. Їхній зв'язок з ними значно перевершує той зв'язок, який притаманний просто можливим речам. Ми називаємо якийсь об'єкт можливим, якщо його природа не є ірраціональна і не містить у собі внутрішніх суперечностей. А тому ця природа принципово не виключена зі світу реальних речей. Така природа, яка лише вказує на можливість існування, не мусить бути необхідною. Вона може навіть бути змістовно убогою і чисто акцидентальною. Окрім того, її зв'язок з існуючими речами визначений радше негативно в значенні, що можливий об'єкт, який володіє такою природою, не є виключеним зі світу реальних речей. З іншого боку, необхідні та суттєві єдності не лише не виключені з існуючого світу, але й перебувають до нього у більш позитивному відношенні. Можна сказати, що вони є базовими, кла-

сичними складовими існуючого світу. У конкретному існуванні відповідних до них об'єктів ми не знаходимо — там, де йдеться про їхню сутність — нічого довільного чи випадкового. Вони є класичним прикладом сутностей, призначених для того, щоб стати реальними.

З одного боку, як ми щойно побачили, буде не зовсім адекватно класифікувати тільки можливим об'єкт з необхідною, інтелегібельною сутністю. А з іншого боку, цей не зовсім адекватний термін «можливий», безсумнівно, вказує на один важливий факт. Він виражає, хоча і недостатньо, той класичний, змістовний зв'язок з дійсністю, який має відповідний об'єкт незалежно від того, чи він дійсно реалізований, чи ні. За цим терміном прихована значущість ідеального буття і його глибинний зв'язок з реальним існуванням. Ми відчуваємо це, коли усвідомлюємо, що метафізика — це філософія реального буття, як можливого, так і дійсно існуючого. Тут термін «можливий» означає не тільки те, що щось не є виключене з буття. Виглядає на те, що можливе буття, яке тут розглядають як частину реальності, а тому як предмет метафізики, означає щось значно більше, ніж літаючі воли чи золоті гори. Те, чи об'єкт володіє достатньою онтологічною значущістю для того, щоб стати предметом метафізики, залежить не від того, чи він є можливим тільки тому, що він є можливим *в принципі*, а від його глибинної, внутрішньої спрямованості до реального існування. Лише таке поняття можливого дає нам право розглядати можливі речі поруч з індивідуально існуючими речами як частину реальності.

Це, однак, не треба глумачити в тому значенні, ніби реальне існування таких речей саме ґрунтується в необхідних сутностях. Тут, очевидно, не йдеться про сутнісно необхідне реальне існування. Їхнє реальне існування, на відміну від ідеального існування, залишається контингентним. Про необхідне реальне існування можна говорити лише у випадку абсолютного буття, а саме — у випадку Бога. Проте навіть тут ми не здатні пізнати це реальне існування, виходячи лише з самої Божественної сутності.

Підсумуємо тепер цей огляд різних ступенів структурних єдностей і поставимо питання, яке значення вони мають для з'ясування відмінності між апіорним та емпіричним знанням.

У світі знаних нам предметів ми зустрічаємо велику градацію щодо змістовної повноти їхньої природи, починаючи від випадкових і змістовно убогих єдностей, через сферу хоч і змістовних, все ж контингентних єдностей, і закінчуючи сутнісно необхідними структурними єдностями. Не кожен предмет має сутнісно необхідну й високоінтелегібельну єдність. Та навіть ті предмети, які мають таку єдність, не є безпосередньо й інтуїтивно доступні нам. Саме тут і пролягає межа розділу між апіорним та емпіричним знанням. Стосовно малозмістовних об'єктів сутнісне й загальне знання просто неможливе. У кращому разі вони можуть бути предметом суто емпіричного опису. Якщо йдеться про предмети, які володіють змістовною, хоча й не-необхідною структурною єдністю, а особливо про ті, чия конститутивна сутність частково прихована, як це є у випадку різноманітних видів матерії чи окремих видів тварин і рослин, то пізнати ці речі можна лише через емпіричне пізнання в значенні фактичного спостереження й індукції. З іншого боку, предмети, що володіють необхідною, конкретно та інтуїтивно доступною сутнісною єдністю, надаються для апіорного пізнання, подібно як і стани речей, що з необхідністю закорінені в них. При цьому ми не хочемо сказати, що все, що можна пізнати про них, має апіорну природу. Коротко кажучи, ми не стверджуємо, що все, що характерне для них, можна розглядати як з необхідністю закорінене в їхній сутності. Передовсім пізнання реального існування таких предметів буде однозначно емпіричним. Емпіричними будуть закони, які стосуються і причинного походження, і «природної історії» предмета, наділеного справжньою сутністю. Іншими словами, емпіричним буде все те, що належить до буття цього предмета, однак не є з необхідністю закорінене в його сутності. Наприклад, до таких емпіричних знань належать знання про психофізичні закономірності людини, хоча, будучи духовною особою, людина володіє необхідною сутністю, яка доступна для інтелектуальної інтуїції. З тією ж інтуїтивною безпосередністю ми можемо збагнути апіорні сутнісні зв'язки як такі, що з необхідністю закорінені в сутності людської істоти. Прикладом такого необхідного сутнісного зв'язку є стан речей, що без розуміння не буває волевиявлення.

Таким чином, ми бачимо, що можливість апіорного знання, тобто абсолютно точного знання сутнісно необхідних станів речей ґрунтується в природі структури відповідних об'єктів, а саме в необхідній конститутивній єдності цих об'єктів, яка інтуїтивно розкривається нашому розумові.

Ми бачимо, що апіорне знання не є результатом, як думав Гуссерль, лише споглядального зосередження на сутності будь-якого предмета і «взяття в дужки» його реального існування. Цей метод Гуссерля приведе нас до вникнення в абсолютно необхідні й інтелігібельні факти лише тоді, коли об'єктами нашого пізнавального відношення будуть предмети певного типу, а саме такі, що володіють необхідною, високоінтелігібельною структурною єдністю, безпосередньо даною нам в інтелектуальній інтуїції. Глибинна відмінність між апіорним та емпіричним знанням зумовлена принциповою відмінністю між самими предметами, а саме — між об'єктами, які мають інтуїтивно доступну, високоінтелігібельну, необхідну єдність, і об'єктами, які хоч і мають змістовну, але водночас контингентну чи навіть суто випадкову й змістовно убогу сутнісну єдність. Сутнісно необхідні стани речей закорінені лише в необхідних і високоінтелігібельних структурних єдностях. Умовою необхідного зв'язку між елементами стану речей є необхідність відповідної структурної єдності. Коли ж ідеться про об'єкти хоч і зі змістовною, але контингентною єдністю, то станам речей, закоріненим у таких єдностях, буде притаманна лише природна необхідність. Більше того, ми усвідомлюємо, що стани речей закорінені з необхідністю в сутностях лише у випадку інтуїтивно доступних, необхідних і високоінтелігібельних єдностей. Якщо ж ідеться про частково приховані змістовні, контингентні, конститутивні єдності, пізнавані лише ззовні, ми ніколи не зможемо встановити необхідний зв'язок природних законів зі структурною єдністю. Лише у пізнанні предметів, чия високоінтелігібельна і необхідна сутність доступна для інтелектуальної інтуїції, нам не потрібен досвід у вузькому значенні слова, тобто досвід як фактичне спостереження та індукція. Стосовно цих предметів ми перебуваємо в унікальному становищі. Ми здатні зрозуміти

з абсолютною точністю стани речей, які з необхідністю закорінені в їхніх сутностях, не застосовуючи при цьому реальної констатації та індукції. Крім того, кожна сутність постає перед нами як необхідна основа інших станів речей, що належать до необхідної єдності.

Таким чином, як ми щойно побачили, для апіорного пізнання зовсім не потрібна його незалежність від досвіду в широкому значенні слова, а саме від сутнісного досвіду. Так само апіорне пізнання не обмежується лише тими предметами, які становлять передумову для можливості самого досвіду чи у вузькому, чи широкому значенні терміна.

Апіорне пізнання стосується станів речей, яким притаманні дві характерні ознаки. По-перше, вони повинні з необхідністю ґрунтуватися в необхідній структурній єдності; по-друге, ми можемо пізнати їх з абсолютною достовірністю або через інтуїтивну даність відповідної необхідної єдності, або через дедуктивне виведення їх із безпосередньо зрозумілих станів речей.

Таким чином, можливість апіорного пізнання залежить від того, чи предмети пізнання володіють необхідною, інтуїтивно доступною сутністю. Звідси випливає, що сфера апіорного пізнання значно ширша, ніж часто вважається. Апіорне пізнання не тільки можливе, але є по-справжньому питомим пізнанням не лише у сфері математики й логіки, а й у метафізиці, особливо в онтології особи, в етиці, естетиці і в багатьох інших ділянках людського пізнання. Всі факти, твердження, взаємозв'язки, які тут є тематичними, апіорні за своєю природою.

Із цього випливає, що намагання пояснити відмінність між апіорним та емпіричним пізнанням тільки ступенем досягненої абстракції не витримує критики. Звісна річ, піднімаючись на все вищий родовий щабель, ми можемо дійти до інтелігібельної та необхідної сутності, яка уможливорює здобуття апіорного знання. Якщо при розгляді миші ми абстрагуємося від виду «миша» як такого, а також від роду «савець» і зосередимося на тому, що вона жива істота, то ми, певна річ, досягнемо необхідної й інтелігібельної сутності. Те ж саме стосується будь-якої індивідуальної субстанції, як от, дуб чи лис, коли ми абстрагуємося від її виду й зосереджуємося

виключно на її характері «субстанційного буття» або просто як чогось «сущого».

Проте хибним було би вважати, що ознака інтелігібельності та необхідності притаманна лише найвищим рівням класифікації, найзагальнішим родам чи тільки трансценденталіям. Ми вже бачили, що не лише колір як такий, а й навіть його окремі різновиди, такі, як червоний, синій, жовтий мають необхідну природу. Не лише цінності взагалі, а й моральні цінності як такі чи навіть окремо взяті моральні цінності, такі, як справедливість, смирення, щедрість душі володіють необхідною й високорозумілою сутністю. Не лише особа має необхідну сутнісну єдність, не лише рід «особовий акт», а й дещо набагато конкретніше, як-от, волевиявлення, любов, покаяння та ін.

Цей факт чітко доводить, що необхідність й інтелігібельність предметів, які дають нам можливість отримати апіорне знання про них, не залежать від ступеня узагальнення, а також не є його наслідком.

Таким чином, пізнання необхідних і високоінтелігібельних предметів ми здобуємо не внаслідок досягнення того чи іншого рівня абстракції. Насправді, відмінність між суто морфічною та необхідною єдністю закорінена в самій природі об'єкта. Відмінність між апіорним та емпіричним знанням залежить від внутрішньої природи сутності, без огляду на те, чи це вид, рід чи трансценденталія, а не від міри узагальнення чи абстракції, скажімо, від третього рівня абстракції.

Тут напрошується запитання стосовно сфери застосування чи меж апіорного знання: як можна довідатися, що в тому чи іншому випадку йдеться про предмет, який володіє інтуїтивно пізнаваною, необхідною сутністю, який критерій цього? На це слід відповісти, що критерій постає перед нами сам по собі, коли ми споглядаємо сутність цього предмета. Тут не потрібно мати якусь особливу ознаку, яка би була зовнішньою щодо самого предмета. Якщо ми здатні інтуїтивно побачити необхідну й сутнісну єдність предмета, то, зосередившись на його сутності, ми також здатні з цілковитою достовірністю зрозуміти, що тут йдеться про об'єкт, який володіє найвищою інтелігібельністю і сутнісно необхідною єдністю. Це є

елементарною прикметою об'єктів такого типу. Звісно, що й тут можливі помилки, але щоб уберегтися від них, не потрібно ніякого зовнішнього критерію. Характер необхідної, інтелігібельної єдності є її власним критерієм, який постає перед нами настільки недвозначно, що ми повністю пізнаємо природу предмета. Що більше ми зосереджуємося на ній, то більше ми її пізнаємо.

4. Епістемологічні особливості інтуїтивно пізнаваних справжніх сутностей

Таким чином, існує чимала різниця між об'єктами, яка в кінцевому підсумку ґрунтується на тому факті, що деякі з них володіють високоінтелігібельною, інтуїтивно пізнаваною, сутнісно необхідною єдністю. Ця різниця між об'єктами є цілковито *sui generis* і її не слід плутати з іншими критеріями, які стосуються онтологічної значущості сущих, як, наприклад, з критерієм субстанції та акцидента.

Поряд із субстанціями й акцидентами, що мають необхідну, високорозумілу сутнісну структуру, відкриту для інтуїтивного вникнення, існують і такі, які не володіють такою структурою. Так, субстанція *людської особи* володіє необхідною єдністю, а субстанція *пса* — ні. Іншими словами, засадниче онтологічне розрізнення між субстанцією та акцидентом не лише має самостійне значення, а й не залежить від відмінності між необхідною та контингентною єдністю.

Більше того, не слід пов'язувати це розрізнення з ерархічним місцем тієї чи іншої площини буття. Світ живих істот перебуває на вищому щаблі від світу суто матеріальних речей, а світ особових істот на вищому, ніж світ суто живих істот. Ці онтологічні відмінності за рівнем або гідністю сущого не залежать від питання, чи тут йдеться про предмети, які володіють високоінтелігібельною, інтуїтивно пізнаваною та необхідною сутністю.

Так, природа трикутника чи червоного кольору, які належать до матеріального світу в широкому значенні слова, є необхідною й інтелігібельною. І хоча втома і кровообіг і належать до вищої сфери буття, вони мають змістовну, контингентну й не-необхідну єдність.

Це вагоме розрізнення між апіорним та емпіричним є результатом цілковито унікальних властивостей об'єктів. Класична реальність *ейдоса*, внутрішня могутність окремих сутнісних структур, властива для необхідних сутностей, наскрізно проходить через усі інші засадничі критерії відмінності між об'єктами. Таким чином, за наявності чи відсутності інших фундаментальних ознак онтологічної досконалості неможливо встановити, чи володіє певний предмет справжньою сутністю, *ейдосом*, чи ні. Нехай нас також не дивує відкриття, що деякі об'єкти, маючи інтуїтивно пізнавану, інтелігібельну й необхідну сутність, все ж перебувають на онтологічно нижчому щаблі буття, ніж предмети, що не виявляють перед нашим розумом жодних *ейдосів*. Досконалість, притаманна необхідним сутностям, в онтологічному значенні є лише *однією* з багатьох найбільш важливих. Однак стосовно нашого пізнання, а особливо щодо його достовірності, вона є вкрай важливою. Необхідні сутності володіють змістовною повнотою, яка робить їх джерелом усього *ratio* і перетворює їх у достойного партнера нашого пізнаючого розуму. Стосовно них наш розум займає найбільш вигідне епістемологічне становище. Інтуїтивне й абсолютно достовірне інтелектуальне вникнення в необхідні й високоінтелігібельні факти є безцінним «бенкетом» для нашого духа.

Дуже важливо не сплутати інтелігібельність цих інтуїтивно відкритих, необхідних єдностей з «прозорістю», яка властива для можливості визначення поняття.

Відповідаючи на питання, чим є число 4, що « $4=1+1+1+1$ », ми розкладаємо цю сутність на її складові. Ми повинні чітко відрізнити інтелігібельність, притаманну необхідним сутностям як таким, від цієї дивовижної прозорості, яка полягає у можливості зведення деяких сутностей до інших відомих нам речей, а також їхньому подальшому синтезу з їхніх складових. Це розрізнення стає ще зрозумілішим, коли ми розглянемо випадок, де визначення не заторкає серцевини сутності, а лише відзначає характерні ознаки предмета, як-от, коли ми говоримо: «людина — розумна жива істота». Однак при цьому виглядає також на те, що наше ви-

значення претендує на прояснення справжньої природи людини, її сокровенної сутності.

Слід чітко розрізнити раціональну ясність, притаманну аналітичному процесу, можливості подання того, що складає його істинну природу, у вигляді формули з його складових, — та інтелігібельність сутностей. Визначення є лише однією з форм інтелектуального проникнення в предмет. Воно не тільки неможливе щодо тих необхідних сутностей, які, будучи «прафеноменами», не зводяться ні до чого іншого, але й така форма сама по собі не може вважатися найвищою точкою інтелектуального проникнення в об'єкт.

Передовсім, така прозорість не є потрібною для можливості апіорного знання. Багато необхідних сутностей постають перед нашим розумом у своїй повноті і пізнаються нами як щось, що неможливо розкласти чи звести до чогось іншого. Такими, для прикладу, є червоний колір, сутність любові, простір, час та ін. Тут інтелігібельність означає неповторну змістовну повноцінність, завдяки якій наш розум може пізнати предмет зсередини. Тут ідеться про *intelligere* в питомому розумінні слова, а саме *intus legere intima rei*.²⁴ Коли ми скеруємо наш духовний погляд на необхідні сутності так, щоб вони могли розкритися перед нами в усій своїй інтуїтивній повноті, то відпаде будь-яка потреба у прозорості, яка є ознакою структури, проаналізованої за допомогою дефініцій.

Це справджується й тоді, коли видається принципово можливим розкласти на компоненти саму сутність за допомогою визначення. Адже вже для того, щоб ми могли сказати, що чотири — це один плюс один плюс один плюс один, сутність числа «чотири» повинна бути нам інтуїтивно доступною. Саме первинна даність сутності числа «чотири» уможливило вникнення в той факт, що $4=1+1+1+1$. Ця інтуїтивна доступність сутності та її особлива інтелігібельність, будучи необхідними передумовами апіорного пізнан-

²⁴ Навіть якщо ця етимологія, яку подає св. Тома Аквінський, є сумнівною з мовної точки зору, все ж саме слово означає пізнання предмета в класичному і визначальному сенсі.

ня, докорінно відрізняються від прозорості визначення, оскільки можливість отримання справжнього, сутнісного визначення — на відміну від суто описових окреслень — вже передбачає цю інтуїтивну даність сутності.

Ця доступність необхідних сутностей, на протигагу до прихованості конститутивної природи істинних єдностей чи суто описової даності їхніх зовнішніх єдностей, зовсім не означає, що ми можемо пізнати ці сутності без додаткових досліджень. Зосереджене споглядання природи особи дозволяє нам абсолютно точно збагнути закорінені в ній стани речей, хоча сутність особи — глибока й таїнственна — є далека від прозорості.

Шлях до глибшого вникнення в сокровенну глибину сутності пролягає через все краще розуміння закоріненіх у ній необхідних станів речей. Що далі ми просуваємося на цьому шляху, тим більше розкривається перед нами сутність. Тут слід звернути увагу на дві речі. По-перше, даність сутності через плідний інтуїтивний контакт з нею, будучи відправною точкою для подальших інтелектуальних вникнень у відповідні сутнісні факти, означає розкриття сутності у принципово відмінний спосіб, ніж це відбувається у випадку досягнення прозорості тієї чи іншої структури, яка дозволяє нам дати визначення об'єкта. Ми опинилися б у зачарованому колі і почали б не з того кінця, якщо б для пізнання сутнісно необхідних фактів вимагали такого знання сутності, на основі якого можна дати питоме визначення її. Це та епістемологічна ситуація, яка зустрічається в тавтологічних твердженнях. Тут ми описуємо якусь структуру шляхом аналітичного формулювання її визначення, а тоді повторюємо у предикаті той факт, який лежить в основі дефініції.

По-друге, розкриття сутності, якому відповідає пізнання всіх пов'язаних з нею станів речей, буде цілком відмінним від прозорості, яка уможливорює визначення речі. Це стає зрозумілішим, якщо ми усвідомимо, що більшість сутностей є прафеноменами, або первинними даностями, звідки випливає, що для пізнання їх ми повинні увійти з ними у безпосередній контакт, сприйняти їх. Їх не можна просто вивести з якоїсь іншої даності. Таким чином, усі первинні сутності не є лише сумою їхніх властивостей. А тому вони не мо-

жуть бути механічно розкладені на суму цих характеристик, стаючи цілістю, утвореною з прозорих й цілком означуваних частин. Пізнання станів речей, з необхідністю закоріненіх у тій чи іншій сутності, проливає світло на саму цю сутність і розкриває її перед нашим розумом. Однак це світло не веде до розкладу на складові частини необхідної й сутнісної структурної єдності і визначення, утворене з цих компонентів, не заміняє собою інтуїтивне пізнання сутності.

Тут треба застерегти проти ще одного непорозуміння. Досліджуючи своєрідний характер апіорного знання, ми завжди вибирали як приклад самоочевидні й легко усталювані факти, такі, як «щось не може одночасно існувати й не існувати», «моральні цінності передбачають особу як свого носія», «колір має за передумову просторову протяжність» тощо. Тепер ми мусимо наголосити, що апіорне знання не обмежується лише до таких самоочевидних фактів, істинність яких розпізнається, так би мовити, з першого погляду. Ми вибирали такі факти, оскільки на їхньому прикладі легше зрозуміти відмінність між апіорним та емпіричним знанням. Однак з того, що якесь знання є апіорним, зовсім не випливає, що воно очевидне з першого погляду. «Очевидне» й «апіорне» у жодному разі не є синонімами. А тому не треба вважати, що предметом філософії є факти, які стають очевидні при першому ж розгляді.

Ми вже згадували, у чому полягає відмінність між науковими та філософськими відкриттями. Філософські відкриття часто полягають в певному *prise de conscience*, чіткому й повному осмисленні фактів, вже певним чином знаних нам із нашого життєвого контакту з дійсністю. Це стосується принципу непротиріччя, принципу дійової й доцільної причиновості, законів силогізму і багато чого іншого.

Те, як певні речі вже наперед відомі нам і закладаються нами, значною мірою залежить від їхньої природи. Наприклад, прийняття за доведене факту існування дійової причинності відрізняється від визнання, що моральні цінності не можна приписувати неособовим істотам. Ми були б дуже здивовані, якщо б почули, що хтось говорить про невинний камінь, справедливе дерево чи щедрого kota. Зовсім по-іншому нам відкривається відмінність між щедрістю і чистотою. Про людину, яка радо ділиться своїм прибутком з

другом, ми будемо говорити як про щедру, а не як про чисту людину. Існує, однак, величезне провалля між наївним, хай навіть і найбільш свідомим розумінням принципу непротиріччя і філософським *prise de conscience* цього факту.

Було б наївно, щоб не сказати гіршого, вважати, що філософські твердження, такі, наприклад, як зафіксовані в аристотельському «Органоні», не є справжніми відкриттями. Великим філософським звершенням було здійснити таке *prise de conscience*, поміщаючи ці факти на постамент, звідки їхня самоочевидність сяє далеко навкруги. Той факт, що закони логіки після стількох філософських звершень, в результаті яких вони були остаточно прояснені, стали очевидними для кожного, не повинен бути причиною применшення значення філософського відкриття їх. Аристотелівські дослідження у ділянці логіки є чималими здобутками. *Prise de conscience*, філософське усвідомлення речей, які ми приймаємо за щось вже саме собою зрозуміле у нашому буденному досвіді, часто буває непростю справою. У таких випадках нам важко «відійти» на необхідну дистанцію від досліджуваного предмета. Він перебуває дослівно занадто близько до нас, щоб ми могли чітко побачити його і зрозуміти.

Тут слід наголосити, що здебільшого ми здобуємо апріорні стани речей лише внаслідок довгого й складного філософського аналізу дійсності, після заглиблення у природу досліджуваного предмета. Характер такого філософського заглиблення ми розглянемо дещо пізніше, коли будемо розглядати філософський метод. Наразі вистачає наголосити на тому, що багато необхідних та інтелігібельних фактів, які відкриваються перед нами внаслідок філософського дослідження у формі апріорного знання, не обов'язково володіють самоочевидним характером. Такі, наприклад, факти, що любов є відповіддю на цінність, яка за своєю суттю передбачає *intentio univocis* і *intentio benevolentiae*, або що існує різниця між *imago Dei* (образом Божим) і *similitudo Dei* (подобою Божою), мають апріорний характер і є типовими темами філософського дослідження. Проте ці факти не володіють тією очевидністю, яка притаманна факту, що « $2+2=4$ » чи «моральні цінності є прикметами особової істоти». Певна річ, філософ повинен так подати результати своїх

досліджень, щоб вони стали або очевидними, або доступними шляхом дедуктивного доведення. Однак очевидність, яка дозволяє нам з абсолютною достовірністю пізнавати апріорні факти за допомогою інтелектуальної інтуїції, передбачає з боку читача чи студента філософії володіння набагато більшими філософськими обдаруваннями і більш інтенсивного рівня інтелектуальної співпраці, ніж у випадку зрозуміння такого специфічно очевидного факту, що моральні цінності є прикметами особи.

Та й проблема, якою ми зараз займаємось, а саме природа апріорного знання, є прикладом такої філософської теми, яка, хоч в кінцевому підсумку і є очевидною, проте зовсім не проста для дослідження і не може бути розв'язана з першої ж спроби.

Нарешті, ми не повинні ставити знак рівності між формальною раціональністю дедуктивного висновку і унікальною та ясною інтелігібельністю необхідних сутностей, хоча ця інтелігібельність призводить до того, що інтуїтивне вникнення в ці сутності є першоджерелом *ratio*.

Для багатьох людей вершиною інтелігібельності і раціональності стає той вид пізнання, коли ми розуміємо, що щось є так чи інакше з огляду на такі й такі підстави, тобто пізнання за допомогою «висновків» з певних засновків. А як тільки вони зустрічають стани речей, що їх неможливо вивести з інших фактів, то вважають їх менш ясними й інтелігібельними. У цьому велика помилка.

Причина її в тому, що тут одну форму раціональності та інтелігібельності ототожнюють з раціональністю й інтелігібельністю як такими і вважають цю форму єдино можливою альтернативою до конкретного спостереження й малозмістовної інтелігібельності суто фактичного. Таким чином, не зауважують глибшого джерела раціональності та інтелігібельності. Найбільша й найістотніша відмінність стосовно інтелігібельності та раціональності — це відмінність між станами речей, що піддаються безпосередньому зрозумінню і які неможливо вивести з чогось іншого, і тими, які є наслідками простої констатації реального стану речей. Прикладом першого є такі факти: «моральні цінності не можна приписувати до неособового буття», «буття і не-буття взаємовиключні», «кольори для сво-

го прояву в реальному світі потребують просторової протяжності», «будь-яка цінність вимагає від людини, якій вона відкриває себе, адекватної відповіді». Приклади простого спостереження можуть бути такі: «ось тут росте дерево» або «сьогодні світить сонце».

Стикаючись із чисто фактичним, ми немовби впираємося у щось, наш розум натрапляє на щось зовнішнє щодо нього, через що він не може перейти. З іншого боку, зустрічаючись з необхідними, незводимими до ні чого єдностями, наш розум глибоко проникає в предмет, структурна єдність якого чітко постає перед нами. Вона стає очевидною, ми споглядаємо її. Ця ситуація — діаметральна протилежність до простої констатації фактичного. Завдяки такому вникненню ми усвідомлюємо, що щось з необхідністю закорінене в інтуїтивно пізнаваній сутності. Два протилежні полюси всього нашого знання — це, з одного боку, проста констатація конкретного, з іншого — безпосереднє пізнання сутнісно необхідної єдності. І це пізнання набагато ближче до джерела *ratio*, ніж будь-яка дедукція. Інтелігібельність джерел, які живлять наше дедуктивне мислення, ми можемо зрозуміти безпосередньо, оскільки вони є незводимими до нічого іншого сутнісними принципами логіки.

Що більше, питома для дедукції надійність висновків ґрунтується на сутнісній необхідності їхніх засновків, а отже, залежить від того елемента, який найвищою мірою виявляє себе у невиводимих з нічого іншого сутнісних фактах. Раціональність та інтелігібельність у питомих значенні слова притаманні не лише безпосередньому пізнанню необхідних станів речей, а й своєрідному єднанню нашого розуму з предметом, що відбувається в інтуїтивному «володінні» необхідною сутністю чи то на самому початку сутнісного аналізу, чи в кінці його, коли пізнані всі закорінені в цій сутності істини. Це «володіння» не є якоюсь темною чи прихованою подією в житті нашого розуму, а є, радше, найбільш яскравим інтелектуальним проникненням в серцевину предмета: на початку сутнісного аналізу — у вигляді бруньки, а перед його завершенням — у своїй повноті.

Тут слід зупинитися й усвідомити один вкрай важливий результат проведеного нами аналізу апіорного пізнання. Вказавши на факт апіорного пізнання і обґрунтувавши здатність людини до-

сягати з абсолютною достовірністю вникнення в сутнісно необхідні і високоінтелігібельні стани речей, ми завдали смертельного удару всім формам суб'єктивного ідеалізму. Бо в кожному такому апіорному прогляді ми остаточно і безсумнівно виходимо за рамки будь-якого «зв'язку» з нашим розумом. Цей тип пізнання дозволяє контакт із повністю автономним суцям. Ми отримуємо доступ до світу цілковитої об'єктивності і об'єктивної достовірності. Абсолютно достовірні прогляди в необхідні сутності, що занурені в яскраве світло інтелігібельності, це немовби удари меча, що несуть смерть усякій релятивістській теорії пізнання. Вони раз і назавжди спростовують думку, що наше пізнання ув'язнене в межах нашого розуму і що ми ніколи не можемо подолати його відносності, а відтак що ми назавжди позбавлені можливості пізнання цілковито об'єктивної, повністю незалежної від нашої свідомості, автономної дійсності. Наше знання апіорних істин є архімедовою точкою опори, на основі якої можна оцінити все наше знання в цілому. Апіорне знання — це той фундамент, який не захитати жодному методичному сумніву. Це блискучі вічні ворота в царство абсолютної істини, вхід через які закритий для будь-якої форми скептицизму, суб'єктивізму, релятивізму і суб'єктивного ідеалізму. Сила апіорного знання перевищує навіть силу августинівського *si fallor, sum*. Першість у спростуванні ідеалізму належить самому факту існування апіорного знання, за яким іде незаперечна аргументація св. Августина і Декарта: навіть якщо я помиляюся щодо усіх речей, сам цей факт є доказом того, що я існую. І таким чином, чиниться спротив ідеалізові у його спробах відмежувати нас від пізнання реального і конкретного суцього.

5. Предмет філософії

Повертаючись тепер до нашої вихідної точки, можемо визначити предмет філософії.

По-перше, філософія майже винятково займається апіорним пізнанням. Вона стремить до такого знання, яке здобувається шляхом безперешкодного проникнення в об'єкт зсередини, що можли-

во лише щодо об'єктів з інтуїтивно доступною, яскраво інтелігібельною сутністю. Таким чином, справжньою компетенцією філософії є проникнення в необхідні сутності й пізнання сутнісно необхідних, абсолютно достовірних станів речей.

По-друге, все ж таки предмет філософії не збігається з апіорним як таким. Адже існують апіорні стани речей, які не належать до предметної ділянки філософії. І навпаки, існують речі, які, не будучи апіорними, є цікавими для філософії. Приклад до першого випадку подає нам математика. Такі апіорні істини, як $2+2=4$ чи теорема Піфагора не є об'єктами вивчення філософії. Прикладом для другого випадку можуть послужити питання про реальне існування зовнішнього світу, телеологічний порядок у всесвіті, або ж найважливіше з усіх питань: питання про існування Бога.

Таким чином, сфера апіорного не збігається зі сферою компетенції філософії, а отже, мусять бути й інші конститутивні ознаки, що визначають, чи належить об'єкт до предметної ділянки філософії, чи ні. Одна з таких ознак пов'язана з особливим типом інтелігібельності, якою володіє та чи інша сутність.

До цього часу ми займалися тим типом сутностей, який надається для апіорного пізнання. Ми ставили запитання: «Який тип об'єктів володіє сутнісною структурою, необхідною для можливості апіорного пізнання?» Ми навели різноманітні приклади об'єктів, які повністю відповідають апіорним вимогам: всі вони мали необхідну, високоінтелігібельну сутнісну структуру. Моральні цінності, істина, пізнання, вольові акти, трикутник, число два, колір як такий, червоний колір, — все це може бути предметом апіорного пізнання. Подаючи ці приклади сутностей, ми вказували на відмінність, наявну серед усіх даних нам у досвіді сутнісних структур, показали, що окремі з них, а саме необхідні єдності, забезпечують абсолютно достовірне пізнання закорінених у них станів речей, тоді як інші, наприклад, морфічні єдності — золото, діамант, вода та ін. — такої можливості нам не надають. Тут ми змушені вдовольнятися лише високоімовірними «законами» природи.

Тепер же ми хотіли б ретельно проаналізувати сферу апіорних предметів і виявити істотні відмінності між ними. Одна з таких

відмінностей стосується типів інтелігібельності предметів. Наприклад, інтелігібельність числа відрізняється від інтелігібельності кольору. Числа, так би мовити, більш «мілкі» за своєю суттю. Вони ніби лінійні й набагато абстрактніші, що також впливає на їхню інтелігібельність, яка має специфічно прозорий характер. Факт, що $2+2=4$, закорінений у сутності чисел «два» і «чотири» специфічно формальним чином. Щоб зрозуміти цей факт, немає потреби занурюватися в природу цих чисел. Тим більше, що вона занадто «мілка» для того, щоби в неї можна було зануритися. Розглядаючи операцію додавання одного числа до іншого чи інші числові операції, ми завжди зустрічаємося з цією неминучою «мілиною», притаманною числам як сутностям.

Проте коли ми переходимо від вивчення іманентних зв'язків між числами до розгляду природи числа як такого, перед нами відкривається нова глибина. Філософське питання про те, чим є число, дає нам реальну можливість заглибитись в таїнственну сутність. Таке питання докорінно відмінне від математичних питань про те, якою є сума двох і п'яти, чи про те, чи можна знайти точний квадратний корінь з числа три.

У своєму суто математичному застосуванні числа володіють специфічно раціональною інтелігібельністю і прозорістю, яка не залишає місця для таємниці. Більше того, їхній абстрактний характер виключає будь-яку іншу форму пізнання, крім апіорного. Тому арифметиці цілком чужі будь-які емпіричні ознаки.

Докорінно відмінними від сутності числа є сутності, притаманні кольору як такому, чи, скажімо, конкретному червоному кольору. Червоний колір не має ні абстрактного, формального характеру чисел, ні мілини їхньої сутності. Він володіє *якісною* повнотою. Тому йому й не притаманна чиста лінійність чисел. Тим не менше, колір обмежений, так би мовити, до двох вимірів. Йому не притаманна прозора інтелігібельність чисел і лише у небагатьох відношеннях він надається для апіорного знання. Окрім того, існує чимало можливостей для емпіричних спостережень, пов'язаних з його природою. Тому кольори є предметом як емпіричних

досліджень природничих наук, так і предметом безпосереднього філософського споглядання.

Коли від кольору і числа ми звернемося до таких сутностей, як особа, любов, воля, справедливість, рушійна причина, доцільна причина, обіцянка та ін., то побачимо, що вони чітко відрізняються від кольорів та чисел своєю, так би мовити, тривимірною повнотою і глибиною. У межах цієї групи існують дальші підрозділи, однак всім членам її притаманні глибина й змістовне багатство, які чітко відмежують їх від таких єдностей, прикладами яких є кольори та числа.

Окрім їхньої онтологічної та ціннісної вищості, ці необхідні єдності мають ще одну перевагу — епістемологічного характеру. Притаманна їм інтелігібельність не є ні мілкою і прозорою, як інтелігібельність чисел, ні двовимірною, як інтелігібельність кольорів. Навпаки, вона поєднує в собі таємничу глибину з незрівнянно багатістю змістовності. Тут завдяки глибині й багатству предмета перед нами відкривається можливість заглиблюватися в нього і видобувати звідти сутнісно необхідні стани речей, знову і знову черпати з цього невичерпного джерела і кожного разу збагачуватися новим знанням. Пізнаючи суб'єкт досягає цілком нового щабля розуміння і проникнення у предмет, що відбувається завдяки його взаємодії з надзвичайно змістовними предметами, які неперевершеним чином втілюють у собі світлу раціональність логосу.

Підсумуємо наші результати. Стани речей, які ми пізнаємо як закорінені в сутності числа чи кольору, подібні зі станами речей, які закорінені в таких необхідних єдностях, як любов чи особа, тим, що і одні, й інші володіють внутрішньою необхідністю і можуть бути пізнані з абсолютною точністю. Проте вони відрізняються своєю інтелігібельністю. Хоч і тут і там наявна інтелігібельність, якої бракує морфічним єдностям на кшталт золота, води чи вугілля і яка є передумовою апіорного пізнання їх, «пізнання їх із-середини», тим не менше інтелігібельність факту «моральні цінності передбачають особу» відрізняється від інтелігібельності такого факту, як $2+2=4$ своєю глибиною, повнотою і типом раціональної зрозумілості. Знову ж таки, не важко помітити, що факт, який стосується моральних цінностей, своєю глибиною і зрозумілістю відрізняється також і від

такого стану речей, як «оранжевий колір розміщений у спектрі між червоним і жовтим».

Почавши розмову про різні типи інтелігібельності апіорних об'єктів, ми повинні тверезо усвідомити очевидний факт. На нас очікує непочате поле філософських досліджень. Перед нами постає безліч проблем, до яких ще не знайдено належного підходу, вже не кажучи про їх ретельний аналіз, той, на який вони слушно заслуговують. Провівши важливу і чітку межу між інтелігібельністю морфічних єдностей та необхідних сутностей, досягнувши розмежування емпіричного та апіорного знання, ми в змозі приступити до виконання цих нових завдань і встановити важливі й вагомні розрізнення вже серед самих необхідних сутностей. Якщо уявити собі неймовірний обсяг посталих перед нами завдань, стане зрозуміло, що філософія (тобто істинна й адекватна філософія) стоїть ще на порозі багатьох наразі недосліджених ділянок.

Ще однією ознакою, за якою можна судити про приналежність об'єкта до компетенції філософії, є значущість, або центральна важливість його змісту. Філософію цікавлять лише ті предмети, які за своєю природою тісно пов'язані із самою серцевиною дійсності. Цей зв'язок може бути дуже різним.

З одного боку, він може бути або наслідком високого ступеня узагальнення пізнаваного предмета, або результатом його незвичайної структурної важливості, що поміщає його у фокус дійсності. Так, наприклад, до предметів філософського дослідження належить сутність числа й необхідно закорінені в ній стани речей, — але не сутність конкретного числа, скажімо, «чотири» чи «дванадцять», а також з необхідністю закорінені в них факти. Знову ж таки, сутність простору, а також факти, з необхідністю закорінені в сутності простору як такого, є справжньою філософською проблемою, на відміну від сутності якого-небудь конкретного просторового об'єму, якою є, наприклад, сутність трикутника. Таким чином, предметом онтології є всі сфери буття, де можна зустріти необхідні сутності, які, однак, перебувають при цьому на дуже високому рівні узагальнення.

З іншого боку, зв'язок об'єкта з ядром дійсності може ґрунтуватися на змістовній глибині і якісній смисловій повноті відповідних діля-

нок дослідження. Це стосується етики, естетики чи філософії особи. До компетенції філософії також належать цілком конкретні необхідні сутності, що їх можна зустріти у щойно згаданих ділянках, і з необхідністю закорінені в них сутнісні факти. Так предметом філософії є сутності вірності, радості, трагічного та ін. Оскільки тема дослідження цих ділянок є настільки важливою, зв'язок із фокусом дійсності має не лише структурна змістовність, не тільки високий рівень загальності, а й будь-яка інтуїтивно пізнавана необхідна сутність.

І все ж, що стосується цих двох типів сутностей, настільки порізному пов'язаних зі змістовним фокусом реальності, філософію цікавить лише те, що, будучи закоріненним у сутнісно необхідних структурних едностях, уможливорює апіорне знання. Бо тільки це і має в обидвох типах об'єктів принципове значення, тільки це внутрішньо пов'язане зі смисловим фокусом космосу. Певна річ, стосовно предметів апіорного пізнання можна поставити й емпіричні питання. Наприклад, природа брехні є, без сумніву, предметом апіорного пізнання. А от вплив брехні на стан людського тіла, що його фіксує детектор брехні, безперечно належить до емпіричного пізнання. Щоби стати предметом філософії, таким емпіричним питанням і відповідним до них фактам бракує вищезазначених передумов.

По-третє, філософія прагне не лише пізнавати принципово важливі предмети, а й пізнавати їх принциповим і важливим чином. Тільки апіорне пізнання здатне уможливити такий тип пізнавального контакту з дійсністю, який, як ми вже бачили, може задовольнити філософське дослідження.

Марним було би намагання філософії досягти бажаного знання, якщо б їй довелося підходити до своїх важливих предметів лише ззовні, як це роблять емпіричні науки на основі їхнього методу спостереження та індукції. Філософія намагається пізнавати *сутність* своїх предметів, а це означає проникати в них *зі середини*. З цієї ж причини філософія обмежується лише тими предметами, які можна пізнати апіорно.

Однак не слід вважати, що філософію зовсім не цікавить реальне, конкретне існування, оскільки вона передусім зосереджена на апіорному пізнанні необхідних та інтелігібельних сутностей. На-

впаки, першочерговими темами філософії якраз є чимало ключових питань, що стосуються реального існування.

Передовсім філософія аналізує людське знання про реально існуючі речі і досліджує ступінь достовірності, на який може розраховувати це знання. Августинове *si fallor, sum* і картезіанське *cogito, ergo sum* є одними з найбільш визначних філософських істин. Або точніше кажучи, обидва вислови виражають одну єдину філософську істину, а саме: пізнаний з абсолютною достовірністю конкретний факт реального існування мислителя. Не слід розглядати цю істину як лише емпіричну констатацію тільки на тій основі, що вона стосується реального існування. Вона є найвищою мірою філософською істиною, хоча й стосується реального, конкретного існування. Також питання про те, чи можна засумніватися в реальному існуванні зовнішнього світу, є питома філософським питанням. Те саме стосується і проблеми нашої здатності адекватного пізнання світу. Тому саме філософія повинна з'ясувати, чи правий був Кант, коли стверджував, що неможливо пізнати «речі-такими-як-вони-дійсно-є-в-собі».

Хоча усі ці питання стосуються реального існування як такого, яке саме по собі не може бути об'єктом апіорного пізнання, філософія відповідає на них із залученням апіорних фактів, а не за допомогою емпіричних чи індуктивних методів. Відтак вона не вдається до дослідів та індуктивних висновків, коли, наприклад, намагається дати відповідь на питання про існування зовнішнього світу. Які, зрештою, експерименти, який «науковий» апарат, яка серія спостережень чи індуктивних висновків могли б пролити світло на цю проблему?²⁵ До всіх цих питань, пов'язаних із реальним існуванням, філософія підходить так, як із *si fallor, sum*. Грунтуючись на апіорній інтуїції вона показує, що реальність нашого власного існування ніколи не захитати загрозою знівелювання істинності, яка загрожує будь-яко-

²⁵ Усвідомлюючи, що жоден науковий дослід не може відповісти на ці питання, логічний позитивізм оголошує їх «безглуздими». Це доволі типовий приклад усунування багатьох серйозних проблем, непідвладних емпіричному аналізу.

му іншому знанню про реальне існування. Хай якою великою є ймовірність помилки чи омани, я завжди залишаюся абсолютно впевненим у своєму власному реальному існуванні — у моєму *абсолютно* реальному існуванні. Я цілковито певний, що та сама «річ», яка може поставити під сумнів реальність усього іншого, що постає перед її свідомістю, є *особою*, яка знає, що факт її існування не захитати можливістю помилки чи омани. Така впевненість ґрунтується на істині, що реальне метафізичне існування особової істоти є постійною передумовою і постійно підтверджується навіть і тоді, коли ця істота переймається щодо можливості помилки.

Це, без сумніву, є інтуїтивним вникненням у необхідний, високоінтелегібельний і абсолютно достовірний факт. Як тільки ми зосереджуємося на ньому, то одразу ж розуміємо його самоочевидність. Для усвідомлення його істинності нам не потрібно вдаватися до спостереження та процесу індукції. Так само немає потреби в жодному експериментальному підтвердженні чи верифікації його істинності. Було би щонайменше дивно стверджувати, що «в усіх до цього часу вивчених випадках було спостережено, що сумнів і боязнь помилки завжди існували у свідомості особової істоти; і що, таким чином, перевірено, і з наукової точки зору високоймовірно, що всюди, де виникає сумнів, мусить також бути наявна свідомо особова істота». Це — карикатура на «наукову» мову, якою користуються згадані у передмові псевдофілософи, які, будучи під чарами наукового методу, оголошують безглуздям усе, що не піддається емпіричним дослідом і простому спостереженню.

Не просте спостереження, а філософське споглядання проливає світло на сутнісний, інтелегібельний зв'язок між можливістю помилки і впевненістю щодо реального існування особи, тобто на зв'язок, який дозволяє мені вивести необхідні імплікації із самої можливості помилки. Так само філософським є цілковите й інтуїтивне осягнення реальності *ego* як самосвідомого суб'єкта сумнівів, бажань, вольових актів, любові, смутку, радості й пам'яті. На питання про реальне існування зовнішнього світу також відповідає філософське пізнання, а не індукція і фактична констатація. І понад

усе, саме філософське пізнання, а не пізнання емпіричне чи індуктивне, відповідає на питання питань: «Чи існує якась нескінченна Особа, основа і джерело будь-якого зовнішнього і внутрішнього буття?» — на питання про існування Бога, найвищої цілі всіх філософських запитів.

У всіх цих випадках ми намагаємося здобути прогляд у сутнісні факти. Навіть тоді, коли в окремих випадках ми змушені погодитись, що не можемо досягти абсолютної точності, а лише високої ймовірності, це стає результатом прогляду в епістемологічний характер предмету.

Згадане вище пізнання реального існування хоч і не є апіорним, все ж воно не є й емпіричним у звичному розумінні цього терміну.²⁶ Метод традиційних, класичних доказів існування Бога, особливо космологічного, не є емпіричним у значенні індукції. Щоправда, нам потрібне спостереження якогось реально існуючого суцього як вихідна точка аргументу. Треба констатувати реальне існування якого-небудь скінченного об'єкта. Однак саме виведення Божого існування в космологічному доказі ґрунтується на тому сутнісному факті, що будь-яке скінченне суще потребує підстави для свого існування. Оскільки будь-яка скінченна підстава лише відтерміновує проблему, висновок про існування нескінченної, позасвітлової підстави є абсолютно необхідним. Таким чином, виведення існування нескінченного буття з існування скінченного суцього не має індуктивного характеру, воно не відштовхується від множини спостережень і не має істотного пробілу, який, як ми вже бачили, притаманний будь-якому індуктивному висновку. На противагу до цього, висновок про існування нескінченної підстави не має такого пробілу і робиться завдяки апіорному факту сутнісного взаємо-

²⁶ Стосовно пізнання Бога ми маємо справу з чимось, що не може бути пізнане апіорно, лише коли йдеться про нас самих. Саме в собі Боже існування не є контингентним, а навпаки сутнісно необхідним. Вживаючи класичну термінологію, *quoad nos* існування Бога є контингентним у тому розумінні, що його може осягнути шляхом пізнання існуюча скінченна *істота*; але *quoad se*, Боже існування абсолютно необхідне.

зв'язку. За вихідну точку йому слугує загальна сутність реально констатованого сущого, а це означає, що аргумент будується «зсередини», а не «ззовні», як це є з індукцією, що ґрунтується на спостереженні емпіричних характеристик численних випадків. Лише перший засновок — реальне існування скінченного сущого — є емпіричним у значенні фактичної констатації. Та навіть він не є звичайним спостереженням, одним із багатьох, а стосується принципового питання реального існування чогось взагалі. Якщо для першого засновку використати реальне існування власного «Я», як воно дане нам в *cogito*, то тоді ми матимемо абсолютно точне реальне спостереження, і наше пізнання Абсолютного Буття набуде такої ж епістемологічної вартості, яку мають апіорні стани речей, принаймні з огляду на ступінь достовірності.

Стосовно предмета філософії залишається розглянути ще один момент: при дослідженні окремих проблем, таких, як взаємозв'язок душевного і тілесного, мозку й розуму, а також, у непрямий спосіб, при розгляді проблеми безсмертя душі — філософія може застосовувати результати інших наук, отримані емпіричним чином. Блискучий аналіз пам'яті, здійснений Бергсоном, базувався на низці прискіпливих і ретельних спостережень, що дало філософії можливість здійснити багато важливих розрізень у загальній дискусії про пам'ять. Та навіть у цьому випадку здобуте знання не є емпіричним у звичному сенсі слова. Тут емпіричні спостереження не є вихідною точкою для індуктивних висновків. Навпаки, інтерпретація цих емпіричних спостережень стає специфічно філософським пізнанням, ця інтерпретація ґрунтується на апіорній інтуїції і використовує виразно філософську методику.

Філософія змушена час від часу користуватися гіпотезами, які не мають апіорного характеру. З іншого боку, вони не є емпіричними, хоча й можуть базуватися на емпіричних спостереженнях. Ці гіпотези не є емпіричними передусім тому, що вони мають спекулятивну природу, а не тому, що є результатами інтуїтивного проникнення в необхідні та інтелігібельні стани речей. Не кожную філософську проблему можна розв'язати за допомогою апіорного споглядання. Часом факт, якого дошукується філософія, є недоступ-

ним для інтуїтивного заглиблення в його природу. Навіть якщо сам факт закорінений в сутності, може бути й так, що вона залишається недоступною для нашого розуму. У таких випадках філософія не спроможна дати абсолютно достовірну відповідь і мусить вдовольнитися високоправдоподібними й адекватними гіпотезами.

Нехай не розчарує нас існування проблем, що не піддаються абсолютно достовірному філософському дослідженню. Те, що для вирішення таких проблем, окремі з яких мають фундаментальне значення, ми не можемо скористатися послугами апіорної інтуїції, ще не означає, що вони лежать за межами філософської компетенції. Ще менше цей факт перетворює ці проблеми у предмет природознавчих наук. Візьмімо для прикладу класичну проблему зв'язку душі і тіла, що особливо широко була предметом обговорення в сімнадцятому столітті. Як протяжна у просторі матерія діє на душу, яка не має такої протяжності? Як пояснити, що така духовна, позапросторова дійсність, як моя воля, коли спрямована на підняття руки, може вплинути на світ протяжних речей і дійсно спричинитися до підняття моєї руки? Тут апіорне пізнання неможливе. Нам недоступна можливість апіорного проникнення у зв'язок душі й тіла. Проте сама проблема залишається предметом філософії. Ця та подібні проблеми завдяки своєму змісту є передусім філософськими. Хоча вони й не піддаються апіорному вирішенню, ще меншою мірою вони надаються на те, щоб бути об'єктами природничо-наукового дослідження. Коротко кажучи, їхня неапіорна природа не робить їх емпіричними питаннями. Ми не можемо дати на них апіорних відповідей, бо вони стосуються речей, стосовно яких ми не маємо сутнісного досвіду. Вони перебувають за межею досвіду і мають характер непроникної тайни.

Отже, ми бачимо, як апіорне та філософське знання, без шкоди щодо їхньої відмінності один від одного, тісно взаємопов'язані. Ми бачимо, що розуміння природи філософії, її предмету, типу її знання і дослідження неможливе без прискіпливого вияснення сутності апіорного пізнання, яке ми власне тут і окреслили в його загальних рисах.

Глава V

ОБ'ЄКТИВНІСТЬ І НЕЗАЛЕЖНІСТЬ

Як ми вже побачили, людина здатна до об'єктивного пізнання й може з абсолютною достовірністю осягати істини, жодним чином не залежні від її свідомості. Ми також переконалися, що високоінтелегібельні й абсолютно необхідні єдності — справжні сутності — є об'єктивними в найповнішому розумінні слова. Їхня об'єктивність означає повну незалежність від нашої свідомості — не лише моєї індивідуальної свідомості, а від людської свідомості взагалі.

Проте виникає запитання: «Чи в усіх випадках вимогою об'єктивності є подібна незалежність від суб'єкта?» Якщо для твердження, щоб воно було об'єктивно істинним, й потрібна повна незалежність від людської свідомості, ми маємо право поцікавитися, чи така вимога є необхідною для всіх аспектів.

Коли ми говоримо, що світ реальних суцільних існує об'єктивно — світ будинків, тварин, інших живих істот та інших людей, ми, звісно ж, маємо на думці його незалежність від свідомості людини. Коли ми приписуємо об'єктивне існування тварині чи іншій людині, цим ми хочемо сказати, що вони існують автономно, незалежно від того, знаємо ми про них, чи ні. Тут об'єктивність з необхідністю передбачає повну незалежність від нашої свідомості. Якщо б дерево чи пес існували тільки для індивідуальної свідомості, скажімо, у сновидіннях чи ілюзіях, ми б чулися виправданими заперечити їхню об'єктивність і вважали б їх повністю «суб'єктивними», тобто такими, що «не мають основи в об'єктивній дійсності». Знову ж таки, якщо визнати, що всі об'єкти є «феноменами» в кантівському значенні, тобто, лише «з'явами», залежними не від свідомості якось конкретного індивіда, а від свідомості людини взагалі, то за

такого припущення нам довелося б заперечити цілковиту об'єктивність такого світу речей.

Беручи до уваги, що в усіх щойно згаданих прикладах об'єктивність означає повну незалежність від людської свідомості, все ж залишається питання: чи така незалежність є необхідною вимогою об'єктивності для всіх даностей? Чи буде необ'єктивним усе, що хоч якимсь чином залежатиме від свідомості людини? Чи можемо ми твердити, що якийсь аспект реальної речі є суб'єктивним у значенні відсутності основи у реальному світі тільки тому, що він має за передумову наявність людської свідомості?

Візьмімо конкретний приклад. Ми часто говоримо про окремі речі як про такі, що є вищі або нижчі від інших речей. Наука повчає нас, що коли абстрагуватись від свідомості людини, то такої реальності як «вище» чи «нижче» насправді не існує. Звідси запитання: якщо визнати, що поняття «вище» чи «нижче» передбачають наявність людської свідомості для того, щоб мати сенс, то чи не повинні ми ствердити, що ці поняття суто суб'єктивні? Невже вони є лише з'явами, що хоч і претендують на об'єктивність подібно до снів, однак не мають її? Або ж чи можна стверджувати на основі спостереження, що кольори конститууються лише для людської свідомості і без співпраці наших органів чуттів існують лише електромагнітні коливання, що кольори не можуть вважатися об'єктивними якостями і що їх слід віднести до рівня простих з'яв?

Перш ніж проаналізувати цю проблему, ми повинні прояснити значення терміна «суб'єктивний», щоб уникнути тих двозначностей, які в ньому криються. Існує чимало значень терміна «суб'єктивний» і його кореляту «об'єктивний». Часто їх вживають безкритично, на шкоду зрозумілості та істинності.

«Суб'єктивний» може означати, по-перше, приналежність до особового світу на відміну від світу безособового. У такому разі він означатиме щось, що властиве для особового суб'єкта пізнання, волевиявлення, любові і т.д. У цьому значенні все, що є реальною частиною особи, можна назвати «суб'єктивним». Акти пізнання та волевиявлення, любові та радості — всі вони у цьому значенні суб'єктивні. Скеля чи дерево, навпаки, не можуть бути суб'єктивни-

ми у такому самому значенні. Водночас слід чітко і ясно усвідомити, що акти пізнання, любові та інші подібні до них акти людини є цілковито об'єктивними *реальностями*. Вони настільки ж «реальні», як камінь чи дерево. Таким чином, термін «суб'єктивний»²⁷ стосується онтологічної риси «бути суб'єктом, особою», а не епістемологічної властивості «бути зовнішнім виглядом» для суб'єкта.²⁸

Те, що суще є суб'єктивним у цьому першому значенні, не означає нічого принизливого чи обмежувачого, ніякого применшення його значущості чи якогось підпорядкування стосовно неособових речей, які б, у цьому контексті, ми б назвали «об'єктивними». Щоб більше, ми можемо ствердити, що ці суб'єктивні суші, ці особові суші в єрархії буття розміщені вище, ніж об'єктивні, неособові суші. Вони володіють вищим рівнем буття і навіть більшою реальністю. Уживання терміна «суб'єктивний» (або суб'єктний) у цьому онтологічному значенні «особового» не викликає жодних підозр, які пов'язані з його епістемологічним вжитком. На жаль, це не завжди чітко розуміють. Для багатьох людей, а також для окремих філософів термін «суб'єктивний», навіть коли він стосується таких об'єктивних реальностей, як вольові акти й радість, чи навіть самої особи, означає щось менш реальне і більш підозріле, щось, що існує лише в свідомості — така собі реальність *in mente*.

Існування цієї прикритої коннотації терміна «суб'єктивний» ґрунтується на змішанні його онтологічного та епістемологічного значення. Ми можемо сказати про будинок, який нам наснився, що він існує лише у свідомості, тобто є реальністю *in mente*. Це означати-

²⁷ (примітка перекладача. У цьому абзаці в англійському тексті вжито термін «*subjective*», який можна перекласти як *суб'єктивний* в одних випадках і як *суб'єктний* в інших випадках. Тобто, в англійській мові є один термін, а в українській — два терміни, між якими існує різниця. Тому виникає певна складність при перекладі. Надалі вживатимемо «*суб'єктивний-суб'єктний*» для того, щоб зберегти стиль автора і вживати існуючі українські слова, які забезпечують розрізнення, до якого вдається автор, щоб пояснити вжиток одного слова стосовно різних речей.)

²⁸ Сам термін «суб'єктивний» є не зовсім вдалим через його неминуче епістемологічне забарвлення; тоді як термін «суб'єктивність» є чіткішим і менш дво-значним. Його легше сприйняти як такий, що вказує на особу як суб'єкта.

ме, що будинок як такий не існує в реальності, а лише уві сні висуває претензію на таке існування. Ми також можемо сказати, що радість, смуток чи любов є реальностями *in mente*, проте при цьому ми не матимемо на увазі, що вони є фікціями і, подібно до будинку вві сні, усього лиш претендують на існування. Говорячи онтологічною мовою, будинки призначені бути «позаментальними» дійсностями, тобто існувати незалежно від свідомості. А тому коли якийсь будинок не має об'єктивного існування в цьому сенсі, ми слушно можемо сказати, що його наявність «суб'єктивна» і залежить від діяльності суб'єкта. Тут «суб'єктивний» стосується сумнівної епістемологічної гідності чогось, що не є насправді реальним. Цілком інакша ситуація у випадку радості, вольових актів, пізнання і всіх актів та «частин» особи. Будучи здійсненими, ці реальності стають реальними «частинами» онтологічної дійсності, якою є особа. Вони призначені бути *свідомими суцями* у кожному випадку свого існування. Називати їх суб'єктивними в епістемологічно-принизливому значенні, сумніватися в їхній справжній реальності, так наче б вони були мов будинок зі сну — означає змішувати їхній онтологічний статус як реальних «частин» суб'єкта зі щойно згаданою епістемологічною ілюзією.

Існує один поширений вислів, настільки ж відомий, наскільки невдалий, який одним махом відкидає усі особові даності, такі, як радість, переконання, любов та ін. Він звучить так: усі ці речі не є метафізичними, а суто психологічними. Тому геть з любов'ю, переконанням та іншими сумнівними «дійсностями»! Обмежмося більш «реальними», більш «метафізичними» дійсностями, такими, як рух каменя, м'якоть грушки, потенційне буття дуба в жолуді! Цим сумним нехтуванням особовими дійсностями ми «завдячуємо» зневажливому значенню терміна «суб'єктивний», яке спонукає розглядати особові акти як щось нижче за шкалою буття від, скажімо, фізичних процесів у космосі. Мусимо раз і назавжди ствердити й чітко усвідомити: коли термін «об'єктивний» вказує на гідність та рівень буття, то такі «суб'єктивні» реальності, як особові акти радості, любові, переконання, віри чи пізнання є цілковито об'єктивними реальностями. Вони є більш «метафізичними», ніж каміння чи фізичні події в матеріальному космосі.

Існує друге значення «суб'єктивного», яке теж стосується людських актів, але зовсім по-іншому. Припустимо, що хтось оцінює поезію й віднаходить у ній хиби, але тільки тому, що автор є його конкурентом. Ми назвали б таку оцінку суб'єктивною, маючи на увазі, що на неї вплинули особисті упередження критика, а не об'єктивний стан речей. Упереджений таким чином критик дозволив проникнути у своє судження про предмет чомусь сторонньому, що предмету не стосується. Усі упередження суб'єктивні в цьому розумінні. Знову ж таки, якщо начальник не хоче підвищити по службі дуже обдарованого працівника через особисту неприязнь до нього, ми кажемо, що така настанова типово необ'єктивна. Вона не ґрунтується на об'єктивних фактах — заслугах і кваліфікації працівника. Тут ужиток терміна «суб'єктивний» передбачає щось, що гідне осуду, і є синонімом до таких зневажливих термінів, як «необ'єктивний», «неадекватний», «упереджений», «недійсний».

Існує і третє значення терміна «суб'єктивний», яке, подібно до другого, є зневажливим. Стосується воно певного різновиду еґоцентризму. «Суб'єктивною» у цьому третьому сенсі можна назвати людину, завжди зосереджену на собі, якій бракує справжньої цікавості до всього, що є на боці предметного (зовнішнього) світу — чи це люди, природа, мистецтво, чи наука. Тут термін вказує на певну перверзію, хворобливий стан психіки людини.²⁹

Ми навели три значення терміна «суб'єктивний». Усі вони стосуються актів чи настанов людської особи. Існують ще три значення цього терміна, які стосуються вже не актів особи, а змісту пізнання людини, існування об'єктів нашого знання чи його значущості. Розглянемо ці три значення одне за одним.

Будинок, який ми бачимо під дією галюцинацій чи у сні, є суб'єктивним у цьому новому, четвертому значенні. Адже замість

²⁹ Ми тут абстрагуємося від викривлення людських актів та настанов, які мають на увазі, коли вказують на удавану радість, фальшивий ентузіазм, псевдолюбов і т. д. Це типові викривлення, жертвами яких стають істеричні люди. Несправжність і фальшивість цих актів вдало відображається терміном «нешірий» або «внутрішньо фальшивий». Називати такі викривлення «суб'єктивними» означало би необґрунтоване розширення значення терміну.

того, щоб існувати в дійсності, він існує як ілюзія, що наявна лише у свідомості пізнаючого суб'єкта. З одного боку, претендуючи на реальне існування в реальному світі, уся реальність ілюзії полягає лише в тому, щоб бути об'єктом пізнання. Цей будинок — проста з'ява, суб'єктивна річ, оскільки він не належить до світу реальних предметів. Тут епітет «суб'єктивний» указує на нереальність предмета, на протиріччя між тим, на що предмет претендує, і тим, чим він є насправді, на нечинність пізнання чи інших актів, об'єктом яких є ця ілюзія. «Суб'єктивний» тут також означає залежність об'єкта від моєї особистої свідомості у конкретний момент часу.

Коли термін «суб'єктивний» указує на залежність об'єкта від свідомості людини взагалі, на відміну від залежності від індивідуальної свідомості в конкретний момент часу, йде мова про п'яте значення цього терміна. Саме у цьому значенні пізнання за Кантом є суб'єктивним. Повністю об'єктивна реальність, так званий «ноуменон», «річ у собі», на його думку, нам цілком недоступна. Усе наше пізнання обмежене до «феноменів», тобто до речей у такому вигляді, в якому вони постають перед свідомістю людини. За Кантом, світ, який нам пропонує досвід, в усіх своїх проявах і формах є витвором людського духа. Звідси випливає, що достовірність всіх «істин», які ми спромоглися досягти, відносна, залежить від свідомості — не від свідомості того чи іншого індивіда в конкретний момент часу, а від людської свідомості як такої, тобто від усіх людей в усі часи. Ця ідеалістична суб'єктивність і є п'ятим значенням терміна «суб'єктивний». Воно чітко відрізняється від четвертого значення, що стосується простих з'яв. Ідеалістичний суб'єктивізм Канта дозволяє провести розрізнення між простою галюцинацією та справжнім сприйняттям. Рівно ж зберігається відмінність між суто «суб'єктивним» індивідуальним баченням та загальночинною істиною. У цій ідеалістичній схемі також залишається можливість розрізнення між істинним та хибним судженням, хоча всі істинні судження є тут такими лише для людської свідомості.

Однак в ідеалістичній схемі не залишається місця для абсолютної істини, тобто для судження, яке було б істинне, тією ж мірою і в тому ж значенні, навіть якщо б не існувало ніякої людської свідо-

мості. Відповідно до ідеалістичних уявлень, судження стосується предметів, які могли би бути іншими, якщо б ми абстрагувалися від свідомості людини. До того ж чинність судження залежить від людської свідомості, від того, яка структура людського духа на відміну від структури інших, здатних пізнавати істот. З цього випливає, що всі метафізичні факти залишаються недоступні для людського розуму. Людина не може досягти вічних істин в августинівському значенні. Таким чином, доктрина «суб'єктивної» чинності надає такому різновидові ідеалізму обмежувального і негативного характеру. Але й тоді це значення «суб'єктивного» не тотожне до того, яке стосується простої з'яви.

Шосте і останнє значення «суб'єктивного» є темою цієї глави, а саме той факт, що деякі даності — наприклад, поняття «вищого» та «нижчого» — мають за передумову співпрацю людської свідомості. Ця співпраця стосується лише певних аспектів, прояву певних об'єктів у зовнішньому, просторовому світі. Ці аспекти конституюються лише для нашої свідомості і тому в якомусь сенсі суб'єктивні. Вони не можуть розглядатися як незалежні від свідомості власності суцього. Оскільки це значення «суб'єктивного» заторкає питання про те, якими ці аспекти «дійсно є», то воно включає в себе питому епістемологічний елемент.³⁰

³⁰ Тут ми абстрагуємося від надзвичайно важливого значення «суб'єктивного», яке стосується всіх тих дійсностей, які конституюються для конкретного індивіда. З одного боку, цінність, яку має для нас якась річ тому, що ми отримали її з рук коханої особи, є вповні дійсною, але, з іншого боку, ця цінність існує лише для нас, а не як така, тобто незалежно від того, чи була вона виявом любові тієї особи, яку ми кохаємо. Можна легко помітити, що це значення «суб'єктивного» в жодному разі не протиставляється об'єктивності і не несе в собі зневажливої коннотації. Наша оцінка подарунка є цілком об'єктивною і є вповні об'єктивно правильною настановою. Будучи виявом любові коханої особи, певна річ справді набуває великої цінності. Хоч ця цінність існує тільки для мене, це не скасовує її повної чинності, оскільки це об'єктивно вона мусить бути для мене цінною. Таке значення суб'єктивного і суб'єктивності надзвичайно важливе і відіграє велику роль у філософії К'єркегора та в філософії екзистенціалізму.

У цій главі ми ставимо питання: чи є несумісним з об'єктивною чинністю такий тип залежності від людської свідомості? Чи повинні ми говорити, що кольори і такі поняття, як «вище» і «нижче» є суб'єктивними у значенні необ'єктивних з'яв чи в значенні «залежності від нашої свідомості»? Чи повинні ми говорити, що нам лише *здається*, наче небо блакитне, що це тільки оптичний обман? Чи ми змушені заперечувати й тут будь-яку об'єктивність і чинність? У нашому досвіді всесвіт постає перед нами як збір багатоколірних, звукотворних і пахучих речей, які являють нам зовнішню сторону навколишнього світу. Чи цей світ менш об'єктивний, ніж той, що його нам пропонує фізика чи хімія? Запитаймо словами Густава Фехнера, який краєвид більш об'єктивний і реальний — денний чи нічний?

Звісно, питання об'єктивної чинності аспектів залежить від них самих і відповідь на нього залежить від їхньої специфічної природи. Наразі обмежимося загальним запитанням: «Чи вірно те, що об'єктивна чинність та реальність якогось аспекту — це те саме, що й його незалежність від людської свідомості?» Ми побачимо, що це не так, якщо візьмемо якийсь аспект, який насправді є лише суб'єктивною з'явою, і протиставимо його аспектам, які є темою нашого дослідження.

Найбільш радикальним прикладом суто суб'єктивної з'яви є предмет сновидінь. Певна річ, якщо уві сні ми збагнемо такий необхідний і високоінтелігібельний факт, як те, що моральні цінності передбачають особу як свого носія, то істинність і чинність цього факту зовсім не применшується через те, що ми досягнули його уві сні, а не в стані бадьорості. Проте коли змістом сну є не необхідні й сутнісні факти, а якісь події, вчинки чи людина, то такі речі позбавлені об'єктивної чинності і повинні вважатися простою з'явою.

Якщо знайома нам людина уві сні виглядає по-іншому, ніж наяву, наприклад, блондином, а не шатеном, високою, а не низькою, — то ці аспекти, звичайно ж, є простими з'явами.³¹ Те саме й стосовно галюцинацій.

³¹ Психологічне, симптоматичне значення снів має відверто інше спрямування.

Дещо відмінне, проте так само нечинне, відбувається зі з'явами, спричиненими оптичним чи акустичним обманом. Скажімо, ми дивимося на весло, занурене у воду, і воно видається нам зламаним. Притому ми ще не зовсім відірвані від реальності, як у сновидінні чи під впливом галюцинацій. Весло належить до справжньої реальності. Проте ми бачимо його під таким аспектом, який не відповідає дійсності. Ми повинні витягнути весло з води, щоб переконатися, що це всього лиш оманливий аспект.

Як і раніше, тут залежність від нашої свідомості робить такі аспекти простими з'явами. Відмінність між оптичним обманом і сном чи галюцинацією полягає в тому, що така з'ява зумовлена структурою людського візуального сприйняття, а також деякими властивостями об'єктивного світу і не є простою з'явою, яка стосується лише цієї конкретної людини. Кожен із нас може бачити оману зламаного весла, тоді як сновидіння чи галюцинації змінюються від індивіда до індивіда.

Хоча цей оптичний обман є загальнопоширеним фактом, який до того ж обумовлений структурою зорового сприйняття людини, все ж те, що він пропонує нам, є лише нечинною з'явою, без жодного права на реальність, що, зрештою, і відображене у слові «обман».

Порівняймо тепер синій колір гір, за якими ми спостерігаємо здалека, з цим оптичним обманом. Тут синій колір гір теж міг би вважатися лише видимістю, з огляду на те, що зблизька гори є зеленими. Одне сприйняття гори суперечить іншому. Ми не вагаємося вважати вигляд зблизька більш автентичним і припускаємо, що зелений колір є справжнім кольором гір. Та чи є синій колір просто обманом? Чи ця з'ява є на тому ж рівні, що й злам весла? Звісно ж, ні.

Передовсім видимість зламу весла у воді суперечить реальності цілком по-іншому, ніж видимість синього кольору гір. Те, що річ разом зі зміною освітлення змінює свій колір, є нормальним явищем. Адже за самою своєю природою кольори стосуються зовнішнього вигляду речей. І те, що одна й та ж річ виглядає по-різному забарвленою, не несе в собі такого протиріччя, як у ситуації зі «зламаним» веслом. Проте існує ще важливіша відмінність. Видимість зламаного весла не робить ніякого внеску у реальність. Вона не

збагачує навколишній світ, не є ланкою в ланцюгу елементів, що вибудовують змістовний аспект зовнішнього світу і є носіями його краси. І навпаки, все це можна сказати щодо синього кольору гір.

Синява побачених здалека гір — це велике збагачення світу. Вона, без сумніву, відіграє важливу функцію для краси природи. Вона містить у собі «слово», повне значимості; вона містить послання, яке часто стає темою для поетів. Синій колір гір змістовно й органічно пасує загальному аспектові природи і краєвиду. Він несе у собі змістовне послання, у той час як видимість зламаної весла всього лиш обман. Синій колір побачених здалека гір однозначно не може бути поставлений на один рівень з видимістю пологої весла, тим більше не можна вважати його обманом.

Тоді постає запитання: яке ж місце займає ця синява у дійсності? Очевидно, вона передбачає глядача. Але чи цей факт позбавляє її об'єктивності й чинності, проганяючи її за межі справжньої дійсності? Чи не зустрічаємося ми тут з випадком, коли залежність речі від людської свідомості, *не* позбавляє її об'єктивної чинності й місця у дійсності?

Ми повинні розрізнити два докорінно відмінні типи залежності від людської свідомості, тобто два різновиди суб'єктивності. Перший пов'язаний із обмеженістю людської свідомості і полягає у викривленні дійсності або стосується з'яв, повністю відірваних від реальності.

Другий — це прояв дійсності, що несе у собі змістовне послання, спрямоване до людини. Про цей другий різновид суб'єктивного ми навіть могли б сказати, що предмет *повинен* мати такий зовнішній вигляд, у цьому полягає його смисл. Його призначення — виглядати саме так, представляти себе людині саме таким чином. Через це він набуває своєї повночинності і перебуває поза сферою суто негативної суб'єктивності.

У четвертій главі ми вже бачили, що завдяки своїй необхідній та інтелігібельній сутності та своєму «ідеальному існуванню» колір зберігає характер об'єктивної реальності як аспект зовнішнього світу. Навіть будучи змістом галюцинацій, він не опускається до рівня «лише об'єктів нашої свідомості». Тим більше, колір має абсолютну чинність, коли він є не ілюзією чи галюцинацією, а елементом зов-

нішньої сторони реального світу. Певна річ, не всі зовнішні аспекти володіють, як кольори, необхідною та інтелігібельною сутністю. Деякі аспекти можуть мати лише змістовну, а не необхідну сутнісну структуру.

Ми хочемо ствердити, що екзистенційна роль, яку відіграють у людському світі всі змістовні аспекти (необхідні чи не-необхідні), не дозволяє нам дивитися на них як лише на один із видів обману. Їхня цінність та змістовне послання, що міститься в них, цілком очевидно несумісне зі статусом обману чи того, що може бути результатом обмежених можливостей людського розуму. Крім того, як ми побачимо пізніше, ці аспекти чітко відрізняються від усіх змістовних та по-своєму вартісних фікцій і продуктів людської уяви й фантазії.

Об'єктивна чинність усіх цих видимостей стає очевидною, коли ми розглядаємо цей світ як творіння Бога, а людину — як подаря творіння.³² На тлі цих засадничих фактів різні предмети цього світу набувають характеру послання людині від Бога. Фундаментальне питання-критерій, яке дозволяє відділити дійсність від помилки, обман чи суто суб'єктивну з'яву від об'єктивної, чинної видимості, звучить так: чи перед нами є таке послання чи ні?

³² Посилаючись на Бога як Творця світу, ми в жодному разі не покидаємо суто філософської чи феноменологічної площини. Існування Бога є темою філософського дослідження і, як уже зазначалося раніше, існують філософські докази існування Бога. Тому посилання на Бога у жодному разі не означатиме залишення площини раціонального пізнання і перехід до релігії. Крім того, «посланицький характер» окремих видимостей у світі існує і може бути зрозумілим і тоді, коли ми абстрагуємося від існування Бога й розуміння світу як Його творіння. Наше звернення до Бога як Творця має тут подвійну функцію. По-перше, воно повинне рельєфніше виділити те, що вже нам дане, а саме — посланицький характер аспектів. Ми не виводимо цього характеру з факту створення, а радше досягаємо його прямо й безпосередньо. Однак він випромінюється з речей з особливою яскравістю, коли ми подивимося на них у світлі творіння. Бачити світ як творіння Бога дає можливість краще бачити чинність певних аспектів, які дані нам як такі. По-друге, таке посилання на Бога пропонує додатковий аргумент на користь такої чинності для тих, хто на основі філософських доказів існування Бога вже дивиться на світ як на Його творіння.

Той факт, що тут щось виглядає саме так для людини, не означає, що воно саме по собі, тобто абстрагувавшись від людської свідомості, є більш автентичним, реальним і об'єктивно чинним. Навпаки, та зовнішня сторона, якою воно повертається до людини, — це його об'єктивний смисл, бо Бог «цей» світ сотворив для людини.

Електромагнітні хвилі не є більш реальними чи більш значущими, ніж колір. Радше однією з підстав їхнього існування є служити основою для явища кольору. Ми краще зрозуміємо природу цієї «пошанничої об'єктивності», коли звернемося до твору мистецтва. Митець використовує багато засобів для досягнення певного ефекту. Цей ефект, втілення справжнього мистецького змісту, є *підставою існування* усіх засобів, застосованих для його досягнення. Суті справи не розуміє той, хто не збагнув цього мистецького змісту, тобто не усвідомив справжнього задуму і теми твору мистецтва. Якщо хтось слухає симфонію і вважає, що реальними є лише музиканти, їхні інструменти та рухи, що вони їх здійснюють, а сама музика є лише суб'єктивним «побічним явищем», то він, вочевидь, перекручує увесь об'єктивний смисл симфонії. Рухи музикантів самі по собі стають безглуздими і смішними, якщо абстрагуватися від музики, яку вони призначені втілювати. Музика є підставою їхньої присутності. Аналогічно, видимий образ природи, будучи важливим носієм цінностей і вміщуючи в собі особливе послання для людської свідомості, володіє абсолютною значущістю та реальністю, хоча й має за передумову наявність людської свідомості для того, щоб його можна було осягнути — чи навіть для того, щоб сконституювати.

Ми мусимо наголосити, що все це стосується тільки видимих проявів або аспектів реального світу. Така залежність від людської свідомості, така форма суб'єктивного у жодному разі не вказує на світ *тільки* наших уявлень, що його можна би було протиставити реальному світові, що існує незалежно від нас. Хтось може заперечити, що, мовляв, «Бог може донести до нас своє змістовне послання також через сон, або ж через якийсь зміст наших фантазій. А тому сам факт наявності змістовного послання у якомусь явищі ще не гарантує йому місця в реально існуючому світі. Реальний світ, який ми досліджуємо з допомогою природничих наук, докорінно

відмінний від суб'єктивних вражень, які існують як окремий світ лише в нашій свідомості. Бог може використовувати й ці враження для того, щоб донести до нас своє послання, але від цього вони не стають частиною реального, зовнішнього світу».

У відповідь можна погодитися, що все це так. Однак явища, які є темою нашої розмови, не творять якогось окремого світу, відмінного від світу реального. Навпаки, вони є аспектами реальної, навколишньої дійсності. Вони претендують на приналежність до цієї дійсності, будучи видимими проявами реальних речей, їхніми зовнішніми якостями.

У ділянці проявів реальної, навколишньої дійсності, незалежної від нашої свідомості, ми повинні бачити різницю між суто суб'єктивними з'явами, які є нічим іншим, як обманом, і чинними зовнішніми аспектами, які є реальними частинами цієї дійсності, навіть якщо вони й пов'язані з людською свідомістю.

Той факт, що видимі явища є змістовними, збагачують собою всесвіт і мають певну цінність, дозволяє нам вбачати у них Боже послання, але не в значенні безпосередньо артикульованих слів, а у значенні чинних, автентичних аспектів реальних речей. Це послання не є натхненням з вишнього чи прямою дією Бога на нашу душу. Не є воно й посланням на зразок попередження Йосифа уві сні, що спонукало його до втечі в Єгипет. Послання у нашому сенсі означає Богом даний або Богом бажаний зовнішній вигляд якогось природного об'єкта чи явища.

Наведене порівняння з ефектом художнього твору мистецтва добре ілюструє цей різновид послання. Гори *повинні* виглядати на відстані як сині подібно до того, як живописна перспектива у малярстві *повинна* робити враження просторового ефекту, а контраст *повинен* підкреслювати певні кольори. Якщо б науковець з природничих наук твердив, що насправді небо не синє, а чорне, то було б хибно вважати чорний колір більш автентичним, а синій колір неба — всього лиш суб'єктивною з'явою, результатом суб'єктивних властивостей сприйняття. Синій колір неба є цілком об'єктивним. Небо *повинне* так виглядати. Такий вигляд неба є глибоким, змістовним елементом зовнішнього прояву світу, як він постає у типо-

во людському світобаченні, і саме тому — більш чинним, ніж його чорний колір. У ньому реалізується особливе послання Бога до людини. Те саме стосується форми неба як склепіння з вертикальним і горизонтальним вимірами. Природознавець може розглядати цей аспект як суто суб'єктивну з'яву, але філософ не має права вважати, що така «суб'єктивність» позбавляє цей елемент його об'єктивної значущості, внаслідок чого він втрачає своє місце в реальному світі.

Хибно було б стверджувати, що категорії «вищого» і «нижчого» є лише суб'єктивними з'явами, які не належать до справжньої дійсності. Обидві ці категорії несуть у собі послання особливої глибини та значення. Вони є аналогами двох фундаментальних метафізичних категорій. У тому, що зовнішній світ постає перед людиною як такий, що має ці два виміри, криється глибокий зміст. Розглядати їх як просто обман, на кшталт «зламаного» у воді весла, чи як наслідок наших обмежених можливостей сприйняття — нашої неможливості бачити річ одночасно з усіх сторін, є проявом абсолютного браку філософського розуміння. Навіть якщо природничник правий стверджуючи, що категорії «вищого» та «нижчого» втрачають своє значення у зовнішньому світі, як тільки ми абстрагуємося від людської свідомості, все ж цей факт не заважає цим категоріям бути повноцінними та об'єктивними елементами дійсності. Зовнішній світ *повинен* являтися людині саме таким чином. Є в цьому певний задум, який відображає інтенцію Творця. Це є чинний аспект світу. А той аспект його, який є предметом вивчення природознавчих наук, є лише сегментом дійсності й далекий від того, щоб вважатися більш об'єктивним.

Часом ми можемо почути й таке, що мікроскоп показує нам, якою є рука насправді, а те, що ми бачимо «неозброєним» оком, є всього лиш суб'єктивним враженням, одним з різновидів ілюзії. На цьому прикладі легко побачити, що немає жодної підстави вважати більш автентичним або чинним те, що нам пропонує мікроскоп. Чому деталізований зовнішній вигляд має бути автентичнішим за той вигляд речі, як ми сприймаємо її у візуальному сприйнятті? Адже вигляд руки під мікроскопом не є ближчим до сутності руки, не є

більшою мірою властивий для руки, ніж той її вигляд, який ми бачимо неозброєним оком.

Украй важливо зрозуміти радикальну відмінність між цим типом залежності від людської свідомості й тим, що його пропонує щодо усіх предметів пізнання суб'єктивний ідеалізм. Недостатньо відрізнити суб'єктивність якого-небудь значущого аспекту від суб'єктивності простої з'яви — наприклад, якогось ілюзорного об'єкта чи об'єкта галюцинації. Цю суб'єктивність слід також відрізнити від суб'єктивності ідеалізму. Це означає зрозуміти, чому залежність цих аспектів від людської свідомості не усуває чинності об'єктів, сприйнятих нами в таких аспектах, і не позбавляє їх повноправного місця в дійсності, хоча суб'єктивний ідеалізм і проголошує їх недійсними з огляду на їхню залежність від людської свідомості.

По-перше, слід наголосити, що суб'єктивність, про яку тут ідеться, стосується лише фізичних тіл або щонайбільше просторового світу в цілому. Суб'єктивність кантівського ідеалізму поширюється на всі об'єкти досвіду — як на фізично-тілесні, так і на духовні, а також на всю сферу метафізичних фактів та істин.

По-друге, суб'єктивність, якою ми зараз займаємося, не заперечує абсолютної значущості. Вона стосується лише зовнішніх аспектів матеріальних речей у найширшому розумінні слова, а не їхньої загальної структури, як це відбувається в суб'єктивному ідеалізмі. Кількі ми кажемо, що сприйнятий неозброєним оком аспект є більш чинним порівняно з тим, що нам відкривається під мікроскопом, не означає, що ми заперечуємо реальність того, що видно під мікроскопом. Фізіологічна структура нашої руки — пори, м'язеві волокна, нервові закінчення та ін., є, відповідно до нашої тези, строго об'єктивними речами і жодним чином не залежать від нашої свідомості. Звідси випливає, що суб'єктивність значущих аспектів не заперечує можливості пізнання рис зовнішнього світу, які не залежать від нашої свідомості, і не означає, що суб'єктивні аспекти внаслідок своєї більшої значущості позбавляють реальності ті аспекти, які відкриваються нам шляхом наукового дослідження.

На противагу цьому, суб'єктивність ідеалізму проголошує суб'єктивним будь-який предмет досвіду і наукового дослідження.

Все, що ми можемо досягнути нашою свідомістю, є здебільшого її власним витвором. За жодних умов не можливо досягнути реальності, яка була би повністю незалежна від нашого духа. Ми не здатні досягнути предмета таким, яким він є сам по собі, об'єктивно.

По-третє, суб'єктивність аспекту в нашому значенні не відділяє його від реального предмета, який залишається цілком незалежним від нашої свідомості. Цей аспект не стає випадковим чи навіть необхідним образом, такою собі «другою реальністю», відокремленою від питомо реального світу. Навпаки, він перебуває у тісному змістовному зв'язку з предметом і є чинною, фактичною стороною реального об'єкта.

Таким чином відмінність між нашою та ідеалістичною позицією цілком зрозуміла. Проте, аби наша теза, що деякі суб'єктивні аспекти є цілком чинними, не виглядала поступкою ідеалістичному тлумаченню пізнання, ми повинні рельєфніше окреслити відмінність між нашою позицією і позицією ідеалістів, на зразок Канта. Те, про що ми поведемо зараз мову, є просто новим підходом до проблеми і більш аргументованим повторенням того, про що вже говорилося.

На думку ідеалістів, наше пізнання не може сягнути далі тих предметів, які пов'язані з людською свідомістю. Будь-яка істина чинна лише для людей. Абсолютна автономія, об'єктивність та абсолютна чинність — категорії, чужі для ідеалістичного суб'єктивізму. На противагу до цього ми твердимо, що існує можливість абсолютного пізнання, абсолютно достовірного вникнення у високоінтелегібельні й необхідні стани речей. Знання такого типу виключає будь-який релятивізм. У цьому полягає наше перше радикальне розходження з ідеалізмом.

Крім того, ми стверджуємо, що можна з абсолютною достовірністю пізнати реальне існування конкретних індивідуальних речей. Суб'єктивний ідеалізм заперечує це. До того ж, ми переконані в можливості пізнання зовнішнього світу, яке відповідає його справжній суті. Тут слід зупинитися, щоб виділити різні рівні, до яких можуть належати аспекти матеріального зовнішнього світу. Тоді ми зможемо стверджувати, що залежний від людської свідомості аспект, який постає перед нами у нашому безпосередньому наївному

досвіді, є об'єктивно більш чинним, ніж інші аспекти матеріального світу, оскільки він є саме тим аспектом, донести який до нас і покликане об'єктивно існуюче буття.

Ідеалізм намагається обмежити наше пізнання, стверджуючи, що воно має лише релятивну, а не абсолютну чинність. Він уважає все наше знання залежним від свідомості людини, а тому відносним. На противагу цьому ми показуємо, що наше пізнання сутностей і конкретних індивідуальних об'єктів є абсолютним. Ми йдемо навіть далі й проголошуємо: навіть тоді, коли якийсь зовнішній аспект і справді залежить від людської свідомості, ми відмовляємося вбачати у такій залежності підставу чи симптом нереальності. Ідеалізм стверджує, що всі предмети залежні від нашої свідомості; ми, навпаки, допускаємо таку залежність і відносність лише для зовнішніх аспектів матеріального світу. Ідеалізм применшує чинність усіх об'єктів унаслідок їхньої залежності від свідомості; ми ж поширюємо чинність навіть на ті аспекти, які певним чином залежать від людської свідомості. Наша позиція цілковито протилежна до ідеалістичної: ідеалізм зводить будь-який зміст нашого пізнання до певної суб'єктивності, що входить у відверту суперечність з об'єктивним пізнанням. Відповідно до наших поглядів навіть деякі явища, які залежать від свідомості і в цьому значенні є суб'єктивними, все ж беруть участь в об'єктивній дійсності.

Тому цілковито неможливо витлумачити на підтримку суб'єктивного ідеалізму наші аргументи, які проголошують об'єктивну чинність людського аспекту зовнішнього світу.³³

³³ Контраст між нашою та ідеалістичною позицією кидається у вічі, коли ми усвідомлюємо неможливість інтерпретувати аспекти тілесних явищ як чинних Божих послань на основі ідеалістичних принципів. Якщо ідеалізм правий, то суто ідеалістичні категорії та всі аспекти досвіду, що вони нам їх забезпечують, ніколи не можна було б розглядати як чинні послання Бога. Більше того, суб'єктивний ідеалізм перекреслює можливість пізнати існування Бога через те, що ідеалізм заперечує саму можливість пізнання будь-якого трансцендентного. У такій схемі нема підстав стверджувати, що деякі залежні від людської свідомості речі все ж є чинними, оскільки є Божими посланнями.

Розгляньмо ще один аргумент. Коли ми наділяємо деякі аспекти зовнішнього світу об'єктивною чинністю, то бачимо, що сама можливість цієї чинності залежить від того, що ці аспекти конститууються на тлі об'єктивної реальності, існування якої зовсім не залежить від нашої свідомості і яку ми здатні пізнати. Наше бачення не вказує на жодну значну розбіжність між «річчю-такою-як-вона-є-в-дійсності» і «річчю-такою-як-вона-виглядає-для-людини» у будь-якому і в усіх можливих її досвідах. Наголошення на такій розбіжності є вузловою ідеєю кантівського ідеалізму, однак це не має нічого спільного з нашим поглядом на чинність окремих суб'єктивних аспектів. Розбіжність, яку ми визнаємо, є такою: між тим, як постають перед нами речі у нашому безпосередньому досвіді, і тим, як вони нам дані у досвіді науковому. У наївному досвіді ми бачимо червону троянду, оранжеві нагідки. Науковий досвід підказує нам, що підґрунтям для цих кольорів є два відмінні типи електромагнітних коливань. Різниця у довжині хвиль обумовлює сприйняття різних кольорів.

Ми порівнювали таку дуальність аспектів з дуальністю художнього твору мистецтва. Як художник або композитор використовує різноманітні засоби, щоб досягнути певного зовнішнього ефекту, який стає підставою для всіх цих засобів, так само у природі, дійсність, якою займається наука — у даному випадку електромагнітні коливання, — є засобом, підставою існування якого є конституювання в нашому безпосередньому сприйнятті бажаного аспекту. Кінцевий результат, безпосередньо сприйнята нами зовнішня сторона явища, є більш чинною тому, що вона є тим «ефектом», на який розраховував Творець. Вона передає людині важливе і змістовне послання і тому перевищує за змістом та цінністю ту базову реальність, яка є носієм зовнішнього аспекту. Однак суть цього аспекту полягає в тому, що реальність, яка є його підґрунтям, не залежить від людської свідомості.

Світ ідеаліста не можна подібним чином порівняти з твором мистецтва. Який смисл мало б таке порівняння на фоні твердження, що Бог структурував розум людини таким чином, що всі істини, цінності, весь зміст знання існує лише як витвір людського розуму,

і що людина повністю відрізана від всіх об'єктів, що існують незалежно від її розуму? Стверджувати подібне — означає заперечувати, змістовність і чинність Божого послання.

Ми неодноразово говорили, що внутрішня змістовність і цінність аспекту є одним із аргументів на користь його чинності та дійсності. Можливо дехто заперечить, мовляв, наші уявлення й фантазії теж можуть бути змістовними і красивими, однак від цього вони не стають більш реальними. Це, безперечно, так. Сам факт наділеності чогось змістовністю й красою ще не переводить його у сферу реального. Проте легко побачити, що якась фантазія чи предмет нашої уяви цілковито відрізняється від *аспекту дійсності*. Ми не змушені відмовлятися від аргумента, що змістовні аспекти є чинними. Адже цей аргумент не означає, що будь-що змістовне є чинною реальністю. Він стосується лише змістовних аспектів реального світу.

Вигадки та предмети уяви відрізняються від будь-якого зовнішнього аспекту дійсності способом свого виникнення. Вигадки являють себе нам як плід нашої уяви. Ми сприймаємо їх як такі, що належать до світу фантазій, який чітко відрізняється від реального світу, в якому ми живемо. Красивий такий зміст чи ні, має він цінність чи ні, це нічого не змінює в тому факті, що носій цих цінностей, на відміну від самих цінностей, є нереальним, неіснуючим.

Якщо трапиться людина, яка повірить у забобони щодо існування вигаданих істот, таких, як відьми, німфи та кентаври, то попри це провалля, що відділяє їх від аспектів реального зовнішнього світу, не стане вужчим. Ці вигадки входять в очевидне протистояння з класичними природними аспектами. На них лежить печать міфічності, надзвичайності, чогось чужого. Їм часто бракує цінності і завжди характеру глибоких, змістовних аналогій з дійсністю та її класичної категоріальності. Їх не можна розглядати як особливі послання Бога, чи як аспекти реальних об'єктів природи.

Глава VI

ДВІ ОСНОВНІ ТЕМИ ПІЗНАННЯ

Перед тим, як перейти до дослідження відмінності між філософським і науковим пізнанням, нам слід спочатку проаналізувати дві відмінні теми пізнання як такого, а саме — понятійну та споглядальну. Наприкінці II-ої глави, де ми розглядали відмінність між «пізнанням чогось» та «знанням чогось», ми вже згадували про них. Вони стають даністю нашого досвіду, коли ми зосереджуємося на сприйнятті й помічаємо дві його істотно відмінні одна від одної досконалості.

Під *сприйняттям* ми розуміємо будь-яку форму ознайомлення з предметом, коли об'єкт стає самоприсутнім і безпосередньо розкривається перед нашим розумом. Таким чином, наше поняття сприйняття ширше, ніж просте чуттєве сприйняття. Коли ми слухаємо «Четверту Симфонію» Бетховена, то, відповідно до нашого розуміння *сприйняття*, ми сприймаємо не лише звуки, а й мелодію, гармонію — всю симфонічну структуру, а передусім — її музичну красу. Під час прослуховування симфонії всі ці речі постають перед нами у своїй самоприсутності й відкриваються нашому розумові. Сприйняття у цьому значенні слова має такі три ознаки:

По-перше, предмет нашого ознайомлення постає перед нами як самоприсутній і даний як такий. Ми досягаємо його не за допомогою якихось непрямих засобів, індуктивним чи дедуктивним шляхом. Предмет, так би мовити, власною персоною постає перед нашою свідомістю. Ми перебуваємо у прямому безпосередньому контакті з ним самим.

По-друге, предмет розкривається перед нашим розумом у своєму існуванні й своїй суті. Він промовляє до нас, інформує нас про себе. Встановлюється унікальний зв'язок з предметом. Сприйнятий предмет запліднює нашу свідомість і наділяє наш розум «знанням».

По-третє, предмет даний нам у спогляданні, інтуїтивно, тобто він розкриває перед нашим розумом свою суть. Ми краще зрозуміємо характер цих трьох ознак сприйняття, коли порівняємо сприйняття з іншими формами «усвідомлення чогось».

Ми вже згадували, що самоприсутня даність об'єкта відрізняє сприйняття від будь-якого типу виведення. У сприйнятті вогню полум'я дане нам як дійсно наявне. Коли ж я бачу дим і з цього роблю висновок, що десь повинен бути вогонь, то тут лише дим є даний у своїй присутності, а не вогонь. Знову ж таки, коли ми щось довідуємося від іншої людини, то пізнана річ ще менше дана у своїй наявності. Коли хтось нам говорить, що там, за рогом, горить вогонь, то ми сприймаємо лише людину, яка говорить про вогонь. Ми чуємо її слова, розуміємо їхнє значення. Але сам вогонь не є даний у своїй само-присутності.

Коли ми уявляємо собі обличчя товариша й актуалізуємо наше знання про нього, то це лице не дане нам у само-присутності. Воно тільки відображене. Відмінність між цією простою присутністю у нашій свідомості та реальною присутністю предмета є очевидною. Ми чітко усвідомлюємо, що уявлений нами предмет у дійсності зараз не є перед нами.

Коли ми так протиставляємо сприйняття іншим формам ознайомлення, таким, як виведення, поінформування або просте уявлення, яке є особливим типом актуалізації нашого «володіння знанням про щось»³⁴, то ми таким чином краще з'ясували особливість першої ознаки сприйняття, а саме самоприсутню даність предмета у сприйнятті.

Друга ознака сприйняття, яку ми можемо назвати запліднюючим контактом між предметом та нашим розумом, стає зрозумілою, коли порівняти сприйняття з уявленням. Предмет, даний в уяві не наділяє нас новим знанням. Предмет не розкриває себе. Тут відбувається інший вид контакту між предметом та людським розумом — предмет не промовляє до нас, не запліднює наш розум. Ми не довідуємося нічого нового, а лише актуалізуємо особливим, інтуїтивним чином своє знання про цей предмет.

³⁴ Пор.: Гл. II: Основні форми пізнання.

Запліднюючий контакт із предметом є ознакою, яка відрізняє всі форми ознайомлення від усіх форм актуалізації знання предмету. Через виведення ми також довідуємося щось нове. Ми знайомимося зі станом речей і таким чином збагачуємося за рахунок об'єкта. Щось подібне відбувається й тоді, коли ми довідуємося про щось від інших осіб. Проте ми бачимо, що запліднюючий контакт у сприйнятті відрізняється від усіх інших форм ознайомлення тим, що цей контакт є безпосереднім, що предмет сам промовляє до нас і розкривається перед нашим розумом без будь-яких посередників. Ця безпосередність надає цьому заплідненню неповторного характеру. Оскільки предмет або стан речей сам промовляє до нашого розуму і породжує в нашому інтелекті знання про нього, таке запліднення у сприйнятті має незрівнянну повноту і глибину. Таким чином, запліднюючий контакт, хоча й зустрічається в аналогічному сенсі в усіх формах ознайомлення, все ж, з огляду на його безпосередність, є другою типовою характерною рисою сприйняття.

Третя ознака сприйняття, його інтуїтивний характер, найяскравіше проявляється за порівняння сприйняття з актами надання значення. У кожному розповідному реченні, яке ми виголошуємо, ми спрямовані на певний стан речей. Ми звертаємося до нього таким чином. Більше того, за допомогою підмета і присудка ми встановлюємо відношення до певних об'єктів. Але самі ці об'єкти не дані нам. Ми лише спрямовані на них за допомогою значень. Ми не сприймаємо їх самих, а лише маємо їх на увазі.

У першій главі ми говорили про відмінність пізнання від твердження або судження у вузькому значенні терміна. Ми наголошували, що в пізнанні предмет певним чином нам даний, хай не завжди, через власну присутність, але таки даний, тоді як у твердженні стан речей, про який ми говоримо, жодним чином не є даний нам. Ми, так би мовити, встановлюємо його. Ми твердимо про нього у реченні. Твердження містить у собі акт надання значення, в якому ми за допомогою слів указуємо на різні «частини» стану речей.

Цей акт надання значення цікавить нас тут остільки, оскільки він ілюструє випадок відсутності будь-якої інтуїції. Читаючи лекцію, ми кожним виголошеним словом змістовно посилаємося на

певний предмет. Хоча ми посилаємося на нього дуже точно й раціонально, цей предмет все ж не розкриває своєї суті. Ми торкаємося предмета за допомогою понять і при цьому якнайточніше окреслюємо його. Якщо тепер порівняти ситуацію з наданням значення із розкриттям об'єкта через силу уяви, ми збагнемо природу інтуїтивної даності. Думаючи про товариша, ми часто намагаємося відтворити у пам'яті його обличчя. Ми робимо це, щоб увійти в інтуїтивний контакт з ним, досягнути тіснішого і глибшого контакту з його особистістю, ніж це можливо тоді, коли ми просто маємо його на увазі й спрямовані на нього у своїх думках. Тут, на відміну від такої «мати на увазі», уявлення має відверто інтуїтивний характер, хоча й надання значення має свої переваги, оскільки воно більш специфічне і точніше.

Інтуїтивний характер сприйняття, вочевидь, незрівнянно досконаліший, ніж інтуїтивність, притаманна уяві. Однак контраст між уявою та цим «мати на увазі» допомагає нам краще зрозуміти інтуїтивний характер сприйняття — побачити, що ця ознака притаманна сприйняттю у своєму найвищому прояві. Уявлення і пригадування поділяють цю ознаку зі сприйняттям, але вона в них є менш рельєфно вираженою, тоді як контакт із об'єктом, притаманний для актів надання значення взагалі неінтуїтивний за своєю суттю. Проте інтуїтивність відсутня не тільки в актах, коли ми маємо щось на увазі, а й у виведенні. Предмет, знання про який ми здобуваємо шляхом виведення, не розкривається перед моїм розумом інтуїтивно. Порівняймо знання про пожежу, яку ми самі спостерігаємо, з тим знанням, яке ми виводимо, чуючи виття пожежних сирен. Лише в першому випадку сам об'єкт, реальна пожежа відкривається нашому розумові у своїй суті.

Після цього короткого огляду природи сприйняття можна перейти до теми цієї глави: до двох основних тем пізнання. Для цього ми повинні провести розрізнення між двома досконалостями сприйняття. Перша досконалість полягає в тому, що сприйняття є найпервиннішим і найдосконалішим способом ознайомлення з дійсністю. Існування речей найбезпосередніше відкривається нашому розумові, коли ми сприймаємо їх. Самоприсутня даність об'єкта

безпосередньо повідомляє мене про своє існування та суть.³⁵ Під цим оглядом сприйняття посідає привілейоване становище серед усіх форм пізнання.³⁶

Ця досконалість сприйняття пов'язана з духовним присвоєнням предмета. Вона також стосується «знання», що зроджується у нашій свідомості внаслідок сприйняття. Вона належить до понятійної теми, яка, як ми вже бачили, включає в себе як ознайомлення, так і знання.

Однак сприйняття має ще одну досконалість. Як таке воно є найтіснішим контактом з предметом. Навіть коли ми знаємо предмет надзвичайно добре, і чергове сприйняття його нічого не додасть до нашого знання, все ж наше осягнення предмета у його самоприсутності, наш доторк до нього у своїй свідомості й пов'язане з усім цим унікальне духовне володіння ним продовжують зберігати певну інтимність і питому для неї самотню досконалість. Пізнання є унікальною формою духовного єднання з предметом.

Метою цієї глави є показати, що таке єднання має два різних виміри. Перший з них — це удосконалення власне самого пізнання, другий — інтимний, реальний контакт, найповніше і найбезпосередніше «володіння» об'єктом, доторк до нього розумом, зустріч із ним «лицем до лица».

Перший вимір нашої єдності з об'єктом розкривається у присвоєнні предмета, яке відбувається при пізнанні його і продовжується у знанні, як актуальному, так і понадактуальному. Ця перша досконалість сприйняття полягає у тому, що воно є привілейованим джерелом ознайомлення і здобуття знань. Ця досконалість вказує на те, що ми назвали «понятійною темою» сприйняття.

³⁵ Це, звісно, не означає, що вже найпершого сприйняття предмета достатньо для того, щоб я був повністю проінформований про його сутність. Як ми вже бачили раніше, часто тільки складне дослідження може подати мені якісь відомості про сутність предмета. Проте навіть у процесі таких досліджень, скажімо за допомогою дослідів, сприйняття завжди посідатиме привілейоване становище.

³⁶ Далі ми побачимо, що стосовно деяких предметів інтелектуальна інтуїція є найпривілейованішою формою пізнання їхніх сутностей.

Другий вимір єдності з об'єктом розкриває ще одну досконалість сприйняття. Навіть коли ознайомлення з чимось завершилося і досконале знання вже здобуте, продовження сприйняття об'єкта веде до особливого, інтимного та безпосереднього єднання з реальним об'єктом. На противагу до цього, звичайне понадактуальне знання продовжує існувати навіть тоді, коли сам предмет більше не присутній перед нашим розумом.

Навіть найдосконаліше знання не може замінити собою цього особливого виміру контакту і єднання з предметом, яке стає можливим у сприйнятті — це «заглиблення у предмет», яке ми завдячуємо сприйняттю.

У цьому заглибленні у предмет ми вже не ставимо питання: «яким він є?». Тут також не йдеться про відповідь на це питання: «він є ось таким». Нас цікавить виключно єднання з ним, єднання «лице в лице». Сприйняття уможливує нам такий зв'язок з предметом поряд із наданням можливості пізнання його.

Ця друга досконалість сприйняття стосується іншої, а саме його споглядальної теми — духовного «єднання» з предметом.

Отже, існує два типи духовного контакту з предметами. Перший набуває свого апогею в пізнанні предмету, другий — у духовному єднанні з самоприсутнім предметом. Відповідно, існує два фундаментальних напрямки пізнання у найширшому значенні слова, два типи духовного володіння сущим, до якого прагне наш розум. Сприйняття слугує фундаментом для обидвох. Для «пізнання-володіння» воно є вихідною точкою. Для інтелектуального єднання воно є завершальною стадією.

Тому сприйняття має дві цілком відмінні досконалості, дві переваги. По-перше, воно здатне породжувати в людині знання про сприйнятий предмет і таким чином витворити унікальну форму духовного володіння предметом — знання. По-друге, як тільки розкриття предмету здійснилося, сприйняття дозволяє на близький, живий контакт з реальним предметом, статичне володіння ним, яке неможливо замінити жодним іншим зв'язком із цим предметом.

Понятійна та споглядальна теми, попри велику відмінність між ними, тісно між собою пов'язані. Знання відіграє важливу роль для

споглядального «володіння» предметом. Наскільки досконалим є наше пізнання предмету, наскільки добре ми його знаємо, настільки ж інтимним буде наше духовне єднання із самоприсутнім у сприйнятті об'єктом. Коли ми, наприклад, слухаємо симфонію, наша єдність із самоприсутнім предметом — хоч її не замінити навіть найдосконалішим знанням — буде тим тіснішою, чим краще ми знаємо цю симфонію. А тому для ідеального споглядального контакту «лицем до лица» необхідно досягти спочатку досконалого знання про предмет. Досконале споглядальне єднання вимагає попереднього досконалого понятійного контакту.

Це споглядальне «заглиблення» у предмет, це найбезпосередніше й цілковите володіння ним, так як і знання на відміну від ознайомлення, має статичний характер. Тим не менше, воно істотно різниться від статичного знання, яке ми відрізили від ознайомлення в другій главі. Споглядальне єднання відрізняється як від ознайомлення, так і від знання, оскільки над ним уже не тяжіє притаманна їм понятійна тема.

Тут йдеться про три речі: споглядальне володіння, статичне знання і динамічне ознайомлення з чимось. Споглядальне володіння подібне до знання тим, що і одне, й інше мають статичний характер. З ознайомленням воно збігається в тому, що також є актуальним і цілком свідомим. Проте з огляду на свою тему воно докорінно відрізняється як від статичного знання, так і від ознайомлення. Якщо для статичного знання і ознайомлення визначальною є понятійна тема, в споглядальному володінні домінує тема духовного єднання з об'єктом.

Щоправда, тут-таки мусимо наголосити, що в нашому пізнавальному контакті з буттям споглядання відіграє роль лише стосовно окремих сущих.

Коли ми хочемо ознайомитися з якоюсь цілком практичною реччю, скажімо з якимось механізмом, щоб навчитися використовувати його за призначенням, у такому разі ми зацікавленні лише в пізнанні його, а не в духовному єднанні з ним, яке може нам дарувати лише інтуїція, яка сприймає. Тут ми не маємо на думці, що прагматичні зацікавлення накладають певні обмеження на наше пізнання об'єкта. Тут іде мова про те, що, навчаючись як користуватися машиною,

важливим для нас є лише понятійний контакт, який веде до конкретного знання, а не той контакт, який здійснюється у споглядальному володінні. З іншого боку, коли ми розглядаємо мистецький твір, то бажаний духовний контакт з предметом досягається не тільки шляхом пізнання його, а й на шляху повного володіння ним у його самоприсутності. Бо лише такий пізнавальний контакт, будучи необхідною умовою отримання насолоди твором мистецтва, уможливує єднання в пізнанні і шляхом пізнання з об'єктом, що розкриває себе перед нами. У подібних випадках ознайомлення має єдину мету: уможливити повне володіння предметом і отримання насолоди³⁷ від нього на цій основі. Однак не кожний предмет пізнання може стати предметом споглядального володіння. Споглядальна тема може стосуватися людей — включно з історичними постатями — або всіх об'єктів, що наділені якісними цінностями — як, наприклад, мистецький шедевр, чудовий краєвид чи прекрасна квітка. Вона також може стосуватися багатьох речей, які з огляду на свою центральну важливість є предметом філософії. Зайвим буде нагадувати, що своєї вершини споглядальна тема сягає у релігійній сфері.

Ознайомлення та знання більш тісно пов'язані з переконанням і твердженням, ніж споглядальне володіння, оскільки тут також зустрічаємо понятійну тему, хоч вона в них присутня у цілком інший спосіб. Переконання і твердження є органічним продовженням ознайомлення і знання. Для них не потрібне споглядальне володіння предметом. Те, що дане у споглядальному володінні, перевищує те, що дане у переконанні і твердженні. Запит понятійної теми, виявлений у питанні «як воно є?» — це основа для відрухового «воно є ось так» нашого переконання і твердження, які є нашими «відповідями» самим собі. На противагу до цього, у споглядальному володінні тема, яку можна виразити питанням «як воно є?», відсувається на задній план. «Воно є ось так» вже більше не має характеру відповіді на питання «якою є ця річ?».

Споглядальна тема, яка сама по собі не пов'язана з переконанням чи твердженням, є новим типом відношення до об'єкта.

³⁷ Тут йдеться про августинівське *frui* на відміну від *uti*.

Я сприймаю розкриття цінності об'єкта, починаючи з вихідної стадії, коли цінність випромінює з нього і проникає в мою свідомість, проходячи через стадію, на якій цінність зворушує мене, і закінчуючи афективною відповіддю. Тому кульмінацією цієї теми є августинівське *frui* — насолодження розкритою цінністю.

Нагадаємо, що ми так детально розглядаємо сприйняття, щоб з'ясувати природу споглядальної теми в пізнанні. Обговорення цілковитої самоприсутньої даності об'єкта у сприйнятті допомогло нам виокремити цю тему. Однак було би помилкою обмежувати споглядання лише сприйняттям. Та сама тема наявна й у багатьох інших пізнавальних актах, хоча й не в такій повноті. Ми вже згадували про бажання встановити більш інтимний зв'язок з коханою людиною за допомогою відтворення в уяві її обличчя, стилю її розмови і манер. Таке бажання вочевидь не визначається понятійною темою, оскільки ми не прагнемо тут збагатити свої знання про кохану людину, та й така уява не могла б додати до нашого знання нічого нового. Ми лише прагнемо поглибити і зміцнити наш контакт із коханою людиною у споглядальній сфері. Зрозуміло, що порівняно із сприйняттям коханої людини, заглибленням у її реальну присутність і огляданням її лицем в лице, звернення до її образу в уяві є дуже бідним сповненням споглядальної теми.

Щоправда на відрізу між простою уявою і огляданням лице в лице існує багато проміжних ступенів сповнення споглядальної теми.

Автентичні спогади часу, проведеного з коханою людиною, повернення в пам'яті до минулих спільних досвідів пропонують нам набагато інтимніше пізнавальне єднання з коханою людиною, ніж проста уява. Те саме стосується краєвидів чи рідних країв. Коли ми намагаємося уявити краєвид, нашою метою є споглядальне володіння, що його повною мірою може забезпечити нам лише сприйняття. Коли ж ми пригадуємо собі минулі дні, проведені серед краєвидів рідного краю, намагаючись «оживити» наше первинне сприйняття, то отримуємо набагато вищий ступінь такого споглядального володіння.

Досягти ще вищого ступеня споглядального володіння ми зможемо тоді, коли всією душею зануримося в особистість коханої особи чи в атмосферу рідного краю. Але успіх встановлення настільки

тісного контакту, такого заглиблення не завжди залежить тільки від нас. Такий контакт має в собі ще й елемент дару. Заглиблення всією душею в особистість коханої людини чи атмосферу рідного краю може й не відбутися. У разі його успішного здійснення ми матимемо ще глибше сповнення споглядальної теми, ніж це характерне для звичайної гри уяви.

Споглядальна тема пізнання відіграє особливу важливу роль у релігійному житті, де ми можемо дуже чітко відрізнити споглядальну тему від понятійної. Коли богослов вивчає Христові страсті для того, щоб довідатись щось на цю тему, то його свідомість умотивована понятійною темою. Та коли він медитує над страстями Христовими в тиші внутрішньої молитви, і коли, до того ж, Христові страсті є об'єктом його споглядання в релігійному значенні цього слова, то домінуючою в цій ситуації є споглядальна тема. Туга побачити Христа лицем в лице — велике прагнення християнина, сповнення якого він сподівається у вічності, виявляє себе в релігійних медитаціях та спогляданні.

З певністю можна сказати, що під певним оглядом *visio beatifica* (блаженне споглядання) є реалізацією понятійної теми. Коли св. Августин виголошує: «*Noverim me, poverim te*» (Якщо б я міг себе пізнати, якщо б я міг Тебе пізнати, *Soliloquia II, 1, 1*), він виражає тугу за пізнанням Бога, за сповненням понятійної теми. Але коли той самий Августин каже: «там будемо святкувати і бачити, бачити і любити, любити і прославляти» (*De Civitate Dei, XXII, 30.*) чи св. Тома Аквінський у своєму гімні *Adoro Te* каже

*Jesu quem velatum nunc aspicio;
Oro fiat illum quod tam sitio
Ut te revelata cernens facie
Visu sim beatus tuae gloriae,³⁸*

³⁸ *Ісусе, якого нині укритего споглядаю
Благаю, хай станеться те, чого так прагну
Щоб, уздрівши Тебе, коли відкриєш лице,
Я був блаженний видінням Твоєї слави
(Переклав Ростислав Паранько)*

то кожен має на думці реалізацію споглядальної теми — здійснений у спогляданні небесний шлюб.

Стосовно деяких об'єктів споглядальна тема може бути реалізована і без залучення сприйняття у вужчому значенні слова. Якщо йдеться про необхідні й високоінтелегібельні сутності, то тісний зв'язок із ними, аналогічний до того, який дає сприйняття, нам може забезпечити раціональна інтуїція, бо сутності втішаються таким типом наочної самоприсутності, яка подібна до даності конкретного індивідуального суцього. Споглядальне володіння інтелегібельною сутністю, наприклад, сутністю справедливості чи любові, реалізується в раціональній інтуїції.

Як ми вже побачили, ці високоінтелегібельні необхідні сутності дають нам можливість інтуїтивно осягати закорінені в них необхідні стани речей. Інтелектуальна інтуїція є тим інструментом, за допомогою якого ми аналізуємо об'єкти з необхідними сутнісними структурами. Хоч і припускається, що мав би бути принаймні один акт сприйняття цих об'єктів, щоб ми могли познайомитися з ними, все ж, не потрібно, щоб ми починали свій філософський аналіз зі сприйняття якого-небудь реального прикладу справедливості, прощення та ін. Немає потреби в тому, щоб ми сприймали ці «актуальні» речі з метою встановлення безпосереднього інтуїтивного контакту із сутностями справедливості чи прощення. Ми можемо розпочати такий аналіз з якого-небудь історичного чи літературного прикладу. Сутність справедливості чи прощення може бути даною у своїй самоприсутності через інтуїцію, хоч у даний момент ми можемо й не сприймати самих носіїв цих сутностей. Коротко кажучи, уявити собі справедливий вчинок — не означає сприйняти його. Але й цього уявного справедливого вчинку може бути достатньо для того, щоб уможливити наш інтуїтивний контакт із самоприсутньою необхідною сутністю справедливості.

Інтелектуальне інтуїтивне проникнення в сутності унаочнює для нас істотні властивості їхньої природи найбільш безпосереднім чином. У цьому контексті для нас важливий той факт, що інтелектуальна інтуїція стосовно, наприклад, справедливості є не тільки реалізацією понятійної теми. Вона є не лише шляхом прояснення властивостей цієї сутності і не тільки дозволяє нам проникнути в необхідні стани речей, а й

уможливило сповнення споглядальної теми стосовно цих сутностей. Інтелектуальна інтуїція може обдарувати нас єдністю з відповідною сутністю, «шлюбний зв'язок» з нею, єднання «лицем до лиця». Такий поєднаний контакт з іншими людьми та конкретними індивідуальними об'єктами можливий лише через сприйняття, але щодо сутностей він є можливим через інтелектуальну інтуїцію. Ця інтуїція може наділити нас споглядальним володінням сутностями і таким чином реалізувати споглядальну тему. А це, звісно, вимагає, щоб ми не були повністю поглинуті епістемологічним процесом, понад міру захоплені понятійною темою, як це, наприклад, трапляється, коли ми займаємося суто філософським аналізом. Споглядальна тема може зайняти достойне місце тільки тоді, коли ми глибоко знаємо ту чи іншу сутність, коли ми глибоко занурилися в її природу і значною мірою «вичерпали» понятійну тему, коли ми при новому заглибленні в сутність відпочиваємо у спогляданні її.

Глава VII

ХАРАКТЕРНІ ОСОБЛИВОСТІ ФІЛОСОФСЬКОГО ПІЗНАННЯ ТА ДОСЛІДЖЕННЯ

Ще при обговоренні предмету філософії ми глибоко увійшли в аналіз того особливого шляху, яким іде філософія, коли розглядає свій об'єкт і ставить свої питання. Тепер ми хочемо ще докладніше розглянути специфіку філософського дослідження.

1. Головні теми філософського дослідження

По-перше, філософія займається передовсім центральними важливими предметами і спрямована майже виключно на пізнання апріорних станів речей. Ще однією визначальною рисою філософії є те, що її метод визначається не лише тематичністю пізнання, а й тематичністю самого предмета. У третій главі ми вже розглядали відмінність між епістемологічною та предметною тематичністю й побачили, що існує наївне ознайомлення з чимось, коли яскраво виражена предметна тематичність, а епістемологічна тематичність практично відсутня. Щоправда існують приклади, коли тематичність пізнання значно переважає тематичність предмета. Це відбувається з більшістю наук. Звісна річ, не буває чистого зацікавлення пізнанням за повної відсутності зацікавлення предметом, оскільки пізнання за своєю суттю пов'язане з предметом і не може бути цілковито незалежним від нього, не втрачаючи при цьому свого змісту і смислу. Проте буває так, що тема пізнання може мати більшу важливість, ніж тема предмета. Така установка характерна для всіх точних наук.

Хтось може заперечити, вказуючи на те, що прагматичний характер деяких природничих наук, наприклад, прикладної фізики,

заперечує наше твердження, що в точних науках предметна тематичність відіграє меншу роль, ніж тематичність пізнання: адже прагматизм означає більше зацікавлення предметом, ніж самим процесом пізнання.

Проте таке заперечення ґрунтується на хибному розумінні прагматичного зацікавлення. Припустімо, що я зацікавлений у тому, щоб мати змогу піднімати тягарі вагою в сотні тон при затраті малих сил. Я поринаю у вивчення гідравліки і придумую підйомний пристрій, який функціонує за принципами гідравліки, відомими кожному автомеханіку, який хоч раз використовував гідравлічний домкрат. Чи моє зацікавлення законами гідравліки прагматичне? Звичайно. Та чи насправді внаслідок цього воно якимось особливо зосереджене на суті справи? Чи дійсно мене цікавить таємничий факт, що достатньо лише трохи стиснути рідину, як тиск, прикладений до невеликої поверхні, поширюється на всю рідину? Чи сам *предмет* зацікавлює мене і запрошує мене зануритися в його вивчення? Звісно, ні. Хоча прагматичний підхід точних наук означає, що пізнавальна тема не висувається на перший план, та це ще не гарантує повної тематичності предмета. Насправді предмет, до якого відносять таке прагматичне зацікавлення, розглядається лише як *засіб* для досягнення чогось іншого. Тому ми цікавимося не предметом як таким, його природою, значенням та цінністю. Навпаки, наш інтерес спрямований на мету, якій служить цей предмет як засіб досягнення її. Мене не цікавить вся проблематика гідравлічних систем. Я вивчаю гідравліку лише заради досягнення чогось іншого, що мене насправді цікавить, а саме — можливість підняття величезних тягарів.

Звісно, прагматичний підхід, приділяючи незначну увагу пізнанню як такому, різко відрізняється від установки на справжню пізнавальну тематичність. Проте це не означає, що тут підвищується тематичність предмета. Прагматичний підхід є радше антитезою до такої тематичності, хоча вектор його альтернативної пропозиції спрямований в іншому напрямку, ніж вектор підходу, зосереджений, головним чином, на темі пізнання. У прагматичному підході будь-яка можливість тематичності предмета нищиться хоча б тому,

що цей предмет розглядається як простий засіб. Прагматична тема завжди пов'язана з *досягненням* чого-небудь. Вона спрямована на реалізацію чогось ще не зреалізованого шляхом розумової діяльності. Яким чином нас може тематично зацікавити сам предмет, якщо все, на що ми тут сподіваємося, це кінцевий результат, який можна отримати, вживаючи цей предмет як засіб? Темою зацікавлення є тоді радше кінцевий результат, а не засіб досягнення його.

Таким чином, можна виділити три відмінні теми, які можуть визначати наш пізнавальний стосунок до предмета пізнання. Перша тема — це сам предмет завдяки своїй цінності та значенню. Друга тема — це пізнання предмета як таке, а вже потім сам предмет. Третя тема — це пізнання предмета як засобу досягнення наміченої цілі. Відмінність між третьою, прагматичною темою, і першою, предметною темою, набагато радикальніша, ніж відмінність між першою та другою, оскільки перші дві теми можуть цілком спокійно співіснувати, що фактично й відбувається у справжньому філософському пізнанні. Третя тема, однак, за своєю природою «ворожа» щодо першої. Прагматичний підхід невідворотно руйнує предметну тематичність. Проте він може співіснувати з пізнавальною тематичністю, особливо як мотив дослідження. Перша тема різко відрізняється від третьої тим, що тематичність предмета до певної міри вже містить у собі споглядальну тему, тоді як прагматичний підхід від самого початку усуває цю тему з порядку денного нашого стосунку до предмета.

У точних науках прагнення пізнання домінує над зацікавленням предметом. Ґрунтовність, систематичність і критичність знання про предмет виходять на передній план порівняно з самим предметом. Пригадаємо собі, що в історії та філології другорядні факти досліджуються з такою ж ретельністю, як і предмети, набагато важливіші за змістом.

Що стосується філософського дослідження та пізнання, тут предметна й пізнавальна тематичність повністю збалансовані. Попри чималий наголос на тематичності пізнання, навіть сильніший, ніж в усіх інших науках, предмет у філософії навіть дещо перевищує за своєю тематичністю саме пізнання.

Предмети центральної важливості, якими власне й займається філософія, перебувають у духовному фокусі філософського дослідника у всій повноті своєї онтологічної ваги. Для нього вони завжди є чимось більшим, ніж просто предметом пізнання. Звідси унікальні для філософського пізнання урочистість, з якою здійснюється дослідження, і навіть благоговіння перед своїм предметом. Філософія за своєю суттю не може бути такою ж «нейтральною» до своїх предметів, як наукове пізнання.

Звідси впливає ще одна риса філософської настанови. Тоді як у науковому пізнанні переважає виключно понятійна тема, у філософії вирішальну роль відіграє також тема пізнавального поєднання з об'єктом — споглядальна тема. Філософське дослідження прагне не лише свідомого, виразного та глибокого пізнання предмета, а й реалізує споглядальне володіння ним, духовне поєднання з цим предметом. Природно, тут існує велика градація, залежно від змістовної ваги предмета пізнання. Чим вищою є форма Божого образу в суцюзі, тим більше зростає роль споглядальної теми. Філософське устремління, або *eros*, прагне не тільки духовного володіння, скажімо, світом етичних цінностей, яке проявляється через чітке і глибоке знання сутнісних станів речей етичного світу, глибоке і докладне знання етичних цінностей. Одночасно філософська туга прагне духовного єднання з цим світом, яке дається у спогляданні світу етичних цінностей. Це пов'язано з тим, що філософія схоплює кожен предмет у його стосунку до змістовного фокусу реальності, розглядає його у функціональному призначенні — відображати Божественне. Когнітивний погляд філософії не розтікається лише в ширину; філософія не подорожує світом суцюзого, допоки вся його широчінь не буде охоплена її поглядом. Філософія радше розглядає кожен предмет пізнання з точки зору його глибини. Вона шукає шляху, який веде зі сфери будь-яких предметів до абсолюту, першопричини, джерела всього суцюзого. Така настанова проявляється вже у питаннях про *сутності* речей, які ставить філософія: чим є простір і час за їхньою суттю? У чому полягає суть вірності, чистоти, краси, особи? Ось шлях філософського дослідження. А в

подиві, який є серцевиною цієї настанови, в цьому захопленні суцюзим завжди наявне глибокодумне споглядання предмета *sub specie aeternitatis*, тобто з огляду на його відображення Божественного, як це проявляється у специфічному змісті того чи іншого предмета.

Звісно, аналогічні речі можна зустріти і в науковому пізнанні, щоправда тут вони перебувають поза межами відповідної науки та її формального предмету дослідження. Фізик теж може зануритися у споглядання загадкового світу енергій, а історик — у якусь культурну епоху або своєрідну особистість якоїсь визначної історичної постаті. Проте таке відношення до предметів виходить за межі питоми наукової установки. Воно — позанаукове в тому значенні, що воно або притаманне філософії, або підпадає під категорію живого контакту з буттям. У філософії ж устремління до споглядального пізнавального єднання з предметами є її власною установкою. Це устремління пронизує увесь її пізнавальний процес, надаючи філософії урочистості і зворушення.

Таким чином, той контакт з істиною, якого так прагне філософія, є за своєю природою цілком іншим від контакту, що його пропонують людині інші науки. Людина, налаштована по-філософськи, прагне в підсумку споглядання істини. Цим філософське пізнання докорінно відрізняється від будь-якого іншого виду пізнання, яке, так би мовити, «переступає» через предмет після здобуття знань про нього. Воно різко відрізняється від пізнавальної настанови, для якої пізнання є одним із типів «завоювання» буття, коли хтось уважає, що займає вище становище щодо предмета тільки через те, що пізнав і «побачив його наскрізь». Звісна річ, настільки нешаноблива пізнавальна настанова, яка від самого початку перешкоджає справжньому вникненню в суть предмета і ґрунтується на марнославній претензії щодо удаваної здатності бачити предмети «наскрізь», несумісна із серйозними намірами й інших наук. Більше того, вона є найекстремальнішою антитезою до філософської настанови. Філософія не має нічого спільного з пошуком панівного становища щодо суцюзого, який вона прагне пізнати. Вона радше розглядає це суще як «партнера», з яким вона хоче увійти у взаємо-

стосунок. Вона прагне пізнати предмет не для того, щоб «переступити» через нього як через переможеного, а щоб глибше й більш автентично віддатися йому. Тому для дослідника, налаштованого таким чином, давно відомі істини ніколи не стають застарілими — навіть у тому значенні, в якому щось істинне, ставши застарілим, виходить з ужитку в інших справжніх науках. Філософія ніколи не вдовольняється контактом з предметом, який досягається у звичайному пізнанні його, а також прагне поєднання з предметом на шляху контемплятивного володіння ним. А тому для філософської установки предмет не втрачає справжньої цікавості та актуальності навіть при найідеальнішому пізнавальному проникненні в нього.

Отже, для філософського пізнання, з його скерованістю на світ центрально важливих предметів, характерна тристороння тематичність. По-перше, найвища і найчистіша тематичність пізнання у понятійному значенні, по-друге, абсолютна тематичність предмета, і, по-третє, тематичність споглядального єднання з предметом.

2. Глибинний вимір і депрагматизація філософського пізнання сутностей

Філософське дослідження намагається проникнути на істотно глибші рівні предметностей, ніж усі інші науки. Навіть якщо припустити, що всі питання і проблеми інших наук вже вирішені, цей факт аж ніяк не заторкне той глибинний вимір буття, який досліджує філософія.

Ця відмінність зумовлена відмінністю філософського підходу від підходу інших наук, а також відмінністю їхніх предметів дослідження.

Ми вже бачили, що в кожному разі природа *предмета* визначає різницю між апіорним та емпіричним пізнанням. Апіорне пізнання можливе лише щодо предметів, які володіють необхідною, високоінтелегібельною сутністю. Більше того, ми бачили, що не кожен факт, пов'язаний з предметами, які мають необхідну, високоінтелегібельну сутність, є доступним для апіорного вникнення. Гарним прикладом тут може послужити радість. Вона володіє високоінтелегібельною, необхідною сутністю. Тому ми здатні з абсо-

лютною достовірністю пізнавати закорінені в цій сутності істини. Ми розуміємо, що радість є інтенціональним актом, умовою якого є знання як про сам предмет, так і про його важливість. Ми також розуміємо, що предметом радості може бути якась цінність, об'єктивне благо для людини, або щось суб'єктивно задовольняюче. Інші ж факти, що стосуються радості, наприклад, її вплив на фізичне самопочуття людини — недоступні для апіорного пізнання.

Також людина володіє необхідною та інтелегібельною сутністю й тому є важливим предметом апіорного пізнання, а отже, й філософського дослідження. Водночас чимало фактів про людину зовсім не закорінені в інтелегібельній сутності її особи. А тому їх неможливо пізнати безпосередньо, шляхом інтуїтивного прогляду. Ці факти вимагають емпіричних спостережень і досліджень. Усі факти, що стосуються фізіологічної природи людини, всі психофізичні та чимало психологічних фактів підпадають під емпіричну і неінтелегібельну категорію людськості.

Звідси випливає, що для апіорного пізнання потрібні дві речі. Предмет повинен мати необхідну та інтелегібельну сутність, а факти, на які скероване це пізнання, мають бути сутнісно й інтелегібельно закорінені в його сутності. Натомість, емпіричне пізнання стосується всіх предметів, що мають морфічну структурну єдність, а також усіх «непрозорих» фактів, які можуть належати і суцільним з необхідною структурою. Іншими словами, коли йдеться про стани речей, ми розрізняємо об'єкти апіорного та об'єкти емпіричного пізнання. Коли ж йдеться про реальні суцільності та субстанції, один і той самий предмет може мати інтелегібельну сутність і бути підґрунтям для багатьох інтелегібельних станів речей, закоріненіх у цій сутності, а з іншого боку, мати непрозору структуру, пізнання якої вимагає емпіричного вивчення. Тому й стається, і доволі часто, що одну й ту ж субстанцію досліджують апіорним та емпіричними методами. Так, наприклад, людину вивчають раціональна та експериментальна психологія.

У широкому розумінні ми можемо сказати, що людина є предметом обох цих досліджень, і тому вони мають «той самий» предмет. Але, стисло кажучи, це хибна думка. Реальний і безпосередній

предмет апріорного пізнання завжди відмінний від безпосереднього предмету емпіричного дослідження. Результати цих двох типів пізнання також різняться між собою. Вічні правди, яскраві прогляди, які здобуваються на шляху апріорного пізнання, ніколи не можуть бути плодом емпіричного дослідження. З іншого боку, емпіричних результатів ніколи не отримати за допомогою апріорного пізнання.

Те, що стосується відмінності між предметами апріорного та емпіричного пізнання, справджується і для предметів філософії та решти наук. Здебільшого, хоч і не завжди, відмінність між філософськими і науковими результатами точно відповідає відмінності між апріорним та емпіричним предметом. Як ми вже бачили раніше, для того, щоб якийсь об'єкт міг стати предметом філософського аналізу, він повинен мати ще й інші ознаки, а не тільки володіти інтелігібельною та необхідною сутністю. Не кожен апріорний факт є об'єктом філософії. Той факт, що $2+2=4$, безперечно є апріорним. Однак він не є філософським, бо йому бракує прикмети, яку повинні мати усі предмети філософського дослідження — центральної важливості.

Ми також побачили, що прості числа та їхні числові комбінації не потрапляють у сферу зацікавлення філософії через те, що вони не є центрально важливими, хоча природа числа як такого є питомою філософською темою. Тут слід зауважити, що коли філософія вивчає сутність числа, то стани речей, які стосуються цієї сутності, докорінно відрізняються від тих, якими займається математика, коли вона досліджує конкретні числа та відношення між ними. Філософія ставить інші питання та отримує інші результати. Вона виразно хоче пізнати щось інше, ніж те, що може запропонувати математика у відповідь на філософські питання: «що таке число?», «до якого типу суцього належить число?», «який його зв'язок із реальним світом?», «яка різниця між онтологічною єдністю та одністю у числовому значенні?», «яка відмінність між числом та онтологічним „акцидентом” кількості?».

Безпосередній предмет філософії відрізняється від предмету інших наук навіть тоді, коли обидва предмети тісно дотикаються, стосуючись одного й того ж об'єкта, який ми вивчаємо у кожному випадку з іншої точки зору. Треба завжди пам'ятати про цю відмін-

ність щодо безпосереднього предмету. Це допоможе нам побачити, що глибинна відмінність між філософією та іншими науками ґрунтується на тому факті, що філософія цікавиться суттєвими з необхідними сутностями лише настільки, наскільки в них з необхідністю та інтелігібельним чином закорінені інтелігібельні, необхідні факти, а також тому, що ці факти є центрально важливими і пов'язані зі світом суцього загалом.

У філософуванні людський розум пробуджується до цілковито нового рівня свідомості і займає таку точку зору, для якої не має значення будь-яка актуальність, тоді як інші науки у пошуках свого знання просуваються «між» об'єктами. Філософська постановка питання — це розгляд речей, якщо можна так сказати, у світлі абсолютного. Тому філософія дивиться на речі не лише з повністю депрагматизованої й деактуалізованої точки зору, а й із позиції, яка обумовлена основною темою — темою предмета та його предметної сфери.

Більшість наук вивчає свій предмет з певної точки зору, яка не обов'язково продиктована основною темою цієї предметної сфери. Фізика та хімія пропонують різні зрізи матеріального світу. Хоча світ, що постає перед нами внаслідок такого інтелектуального розтину, не означає якоїсь деформації дійсності, оскільки все відбувається з *fundamentum in re* (на основі речей), а не свавільно, тим не менше, підхід цих наук веде до звуження наших уявлень про буття, оскільки у фокусі його перебуває не дійсність в цілому, а лише окремий її сегмент. Подібно історична наука розглядає світ з певної точки зору на основі фактичної послідовності та взаємозв'язку подій. Вона не цікавиться сутністю героїзму та святості, а лише конкретними фактами появи таких людей на історичній сцені, зовнішнім перебігом їхнього життя, їхнім впливом на події тощо. Її не цікавлять природні закони, які стали причиною загибелі Геркулана чи Помпеї, а лише факти та їхня історична цінність. Визначальною рисою філософської настанови є те, що її точка зору має не лише *fundamentum in re*, як і в усіх інших справжніх інтелектуальних дисциплінах, а й визначається основною темою предмета та предметної сфери. Адже фактичні теми, на які орієнтується наше пізнання, перебувають не на одній площині, не рівноправні, а

розміщені в ієрархічному порядку, відповідно до їхнього зв'язку зі смисловою віссю предмета. Наприклад, я можу дивитися на якусь місцевість із різних точок зору: естетичної, економічної, геологічної, зоологічної, ботанічної, історичної, військово-стратегічної та багатьох інших, та завжди з якоїсь особливої точки зору. Жодна з них не продиктована свавіллям. Відповідно до цих точок зору нам будуть відкриватися різні змісти предмета, що залежить також і від того, що певні точки зору є проявом чистого пізнавального зацікавлення, тоді як інші — зацікавлення прагматичного. Навіть якщо абстрагуватися від цієї відмінності, ми все ж побачимо, що різні теми, на які орієнтуються чисто пізнавальні підходи, будуть займати різні ієрархічні рівні. Адже головна і другорядна теми дані нам в об'єкті заздалегідь, об'єктивно, незалежно від нашого теоретично-пізнавального зацікавлення об'єктом. Наприклад, військово-стратегічна та економічна точки зору, з огляду на їхню прагматичність, вже самі по собі є більш віддаленими від об'єктивної основної теми, ніж решта точок зору. З цього погляду економічна точка зору на речі є об'єктивнішою — менш довільною, не настільки сторонньою щодо суті речей. Практичні потреби, яким вона служить, набагато класичніші, ніж потреби суто військової точки зору. Господарський погляд ближчий до значення предмета, ніж точка зору стратегів. Хоча в межах теоретико-пізнавального підходу ботанічна точка зору може вважатися більш доречною щодо вивчення основної теми місцевості, ніж історичний підхід до речей.

Якщо взяти літературний твір, його можна розглядати з естетичної точки зору, з історичної, наукової та етичної точок зору. Тут головна тема предмета недвозначно вказує на першість естетичного погляду на речі.

Якщо розглядати об'єкт лише під одним кутом зору, то це неодмінно призведе до певного звуження предметної даності об'єкта. Таке звуження, однак, може мати дуже різний характер залежно від того, чи наш погляд спрямований на головну чи другорядну тему об'єкта. Звернення до об'єкта з головної точки зору, з перспективи його сутності не веде до справжньої однобокості погляду. Звісно, нам можуть заперечити, що, стисло кажучи, з кожною зміною кута

зору перед нами постає новий предмет. Історичний погляд на літературний твір звертає увагу на його походження, впливи, яких зазнавав автор, його суб'єктивні наміри та ін. Естетичний погляд націлений на суть самого мистецького твору, його цінність та ін. Хоч усі ці аспекти об'єкта пізнання належать до дуже різних ділянок пізнавального зацікавлення, всі вони насправді взаємопов'язані, а один із них є центром та опорою усіх інших. Виокремлення у процесі пізнання однієї випадкової риси предмета веде до утворення нового предмету пізнання у вужчому значенні слова. Це, однак, не порушує об'єктивного контексту й центральної єдності, яка лежить в основі усіх можливих предметів пізнання, залежних від особливої точки зору. Відповідно, залишається правдивим той факт, що значення усіх можливих теоретико-пізнавальних точок зору може й повинно відповідати об'єктивному значенню теми, яка лежить в основі їх усіх.

Для філософського підходу характерне те, що філософ не тільки зосереджує свою увагу на найвищій темі предмета, ставлячи питання про найважливіші речі, а й досліджує основну тему відповідного предмета пізнання. Тому філософське пізнання є найменш однобоким, найменш обмеженим і найменш прагматичним. Воно безпосередньо визначається цілісною структурою предмета, оскільки воно завжди спрямоване на його сутність.

Філософський підхід цілковито звільнений не лише від будь-якої прагматичної зацікавленості, а й від будь-якої однобокості та обмежень, які накладає тема, якщо вона не є істотною і визначальною для об'єкта пізнання. Ця риса філософського пізнання впливає з його духовної настанови до свого предмету. Філософія дистанціюється від актуального, тоді як науки перебувають у постійному русі «між» багатьма конкретними актуальними речами. Така настанова філософії жодною мірою не означає відірваності її від живого контакту з предметом. Навпаки, дистанція дає нам можливість наблизитися до предмета об'єктивним чином, як цього вимагає його головна тема. Це означає, що навіть у своїй постановці питання філософія повністю націлена на основну тему предмета.

Філософія *подивляється* свої предмети. У філософії людина «пробуджується» особливим чином. Починаючи філософський аналіз

дійсності, вона з подивом вдивляється у неї, замість того, щоб приймати її як самозрозумілу даність. Людина вивільняє себе, так би мовити, від пут конкретної ситуації і відходить на певну дистанцію від дійсності. Вона більше не обертається *серед* різних речей, а немовби стає на вісь істини. Тепер її становище звільнене від усіх турбот і упереджень, які не стосуються об'єктивного значення буття та його суті, людина більше не вплутана у круговерть актуального та прагматичного. З цієї точки зору вона дивиться на буття, сприймаючи його серйозно таким, яким воно є саме по собі.

Філософська позиція, однак, є прямою протилежністю до такого «дистанціювання» від предмета, за якого людина грузне в абстрактних поняттях, замість того, щоб зануритися в екзистенційний зміст реальності. Така «понятійна» настанова попри те, що її можна зустріти серед багатьох філософів, цілковито суперечить смислу та духові філософії.

Справжня, правдива філософія вимагає, як ми незабаром побачимо, постійного й найтіснішого контакту з реальністю, з усім сущим, доступним філософському аналізу. Ми лише хочемо цим сказати, що властива для філософії «дистанція» до предмета є повною протилежністю до сліпої високомірності деяких філософів, які занедбують будь-який тісний контакт із предметами дослідження і вдовольняються лише грою понять. Такий різновид дистанціювання замість того, щоб допомогти філософії побачити предмет без прагматичної настанови, залишається цілковито безплідним для її цілей. Він може лише знищити її. Залишатися у полі вже відомих і визначених понять означало би відмовитися від життєдайного, життєпідтримуючого, творчого зв'язку нашого духа зі світом сущого, просякнутого безконечною і таємничою повнотою.

Філософська позиція, з її непрагматичною «предметністю», також протилежна до такої настанови, коли людина розглядає предмет із-зовні, без зацікавлення або нейтрально. Ця так звана «лабораторна установка», коли предмет немовби кладуть на тарілку і розглядають його просто з цікавості, є несумісною з притаманною для філософії предметною тематичністю. Філософія не здатна виробити у собі такий «нейтралітет» щодо об'єктів пізнання, який

притаманний точним наукам, оскільки у філософії пізнавальна тематичність не може мати домінуючого значення порівняно з тематичністю предмета.

Завдяки особливій дистанції до предмета та своїй свободі від круговерті актуального філософ здатний втішатися глибшим і тіснішим контактом із предметом. Хоч це звучатиме парадоксально, але тут дистанціювання сприяє тіснішому контактові. Стаючи на вісь істини, вдивляючись у предмет у світлі істини, маючи урочисту, навіть благоговійну настанову, філософ звільняє себе від усіх перешкод, що стоять на заваді для його розуму «вслухатися» в голос буття, а для предмета — розкритися в усій своїй повноті і таємничій глибині. З огляду на цю свободу, на це звільнення від будь-яких невикликаних предметом інтересів, філософ досягає такої близькості з предметом, про яку не могло бути мови, доки філософ перебував у полоні актуального. Ця нова близькість надає предметові унікальної, у певному розумінні, незвичайної «актуальності». Він постає перед нами аналогічно до того, як кохана людина перед закоханою.

Вселенна таємнича, глибока й урочиста. Такими ж глибокими є центральні важливі для філософії предмети. Ми пробуджуємося саме до цієї глибини речей, коли звільняємо себе від прагматичної близькості до предмета і від пут випадкових ситуацій. Це звільнення не означає, що ми опиняємося у сфері нейтральної об'єктивності, притаманної точним наукам. Нейтральність, адекватна в точних науках, є неадекватною для філософії, можна навіть сказати, тут вона стає фатальною. Глибинний вимір філософського предмету закликає до глибокого і шанобливого подиву. Такий і лише такий настанові відкриється глибинний вимір предмета.

Дозвольте нам ще по-іншому глянути на це філософське дистанціювання. Ми повинні розрізнити два види нашої «близькості» до предмета. З одного боку, ми наближаємося до предметів, коли перебуваємо серед них, вплутані у їхній контекст, коли підходимо до них з прагматичної точки зору. В іншому разі ми стаємо ближчими до певних предметів завдяки екзистенційному контактові з ними, який ми переживаємо в глибині нашого духовного ества. Філо-

софське дистанціювання протилежне першому, а не другому виду близькості до предмета.

Перший тип близькості стосується тих предметів, які мають практичне значення у нашому житті. Вода, якою вмиваємося, рушник, яким витираємося, крісло, на якому сидимо, таксі, в якому їдемо, каструля, у якій варимо, склянка, з якої п'ємо — близькі до нас у першому значенні. Наше ставлення до них наївно прагматичне. Ми приймаємо їх як samozрозумілу даність. Наше знайомство з ними не є результатом кропіткого тематичного пізнання їх, а результатом їхнього вжитку. Такі об'єкти надто близькі до нас, надто звичні, щоб ми могли зацікавитися ними, задаючи питання щодо їхньої природи, а тим більше, здивуватися їм. Ця настанова звичної знайомості з деякими речами, коли ми ставимося до них як до чогось samozрозумілого, не обмежується лише практичними речами. У повсякденному житті ритмічна зміна фаз місяця, зміна дня ніччю, циклічність пір року, зоряне небо теж уважаються samozрозумілими. Навіть до життя і смерті — цих найбільших таємниць вселенної — ми ставимося як до буденних подій. Ми не дивуємося цим двом засадничим факторам існування — «звідки» і «куди» — а лише приймаємо їх за даність: «Це трапляється щодня». Ця знайомість і звичність речей, які не викликають в нас питань, може стосуватися існування людей, які відіграють якусь роль у нашому житті, наприклад, людей, з якими ми зустрічаємося у суспільстві, колег по бізнесу чи по службі, поштарів чи молочників, продавця квитків на залізниці чи поліцейських. Наша свідомість щодо них ще дрімає. Ми ще не відійшли від них на належну дистанцію, як цього вимагає наукове та філософське систематичне пізнання. Ця близькість має ознаку *сліпої знайомості*.³⁹

³⁹ Діти до певної міри вбережені від такої сліпої знайомості. Причиною цьому, без сумніву, є частково той факт, що вони ще не достатньо знайомі з цими речами, щоб приймати їх як даність. Цей факт пояснює здивування і справжню втіху, які супроводжують багато дитячих сприйнятих. Візьміть дитину до зоопарку і вона з подивом і недовір'ям вдивлятиметься в чудернацькі предмети, що постануть перед нею. Хвилі на пляжі, злива, народження і смерть широ і жадібно досліджуються нею. Хоч у дитини і некритичний розум, але його все ж можна назвати більш «метафізичним», ніж розум пересічного дорослого.

Другий тип близькості цілком відмінний від першого. Він стосується глибинних екзистенційних контактів у нашому духовному житті, контакту з буттям, яке дароване нам у всіх глибинних пережиттях: коли, наприклад, щось у природі чи мистецтві розкриває нам свою красу і глибоко зворушує нас, коли нас до глибини душі зворушує велика особистість своїм милосердям та щедрістю, коли ми опиняємося під враженням від духовної сили та інтелектуальної глибини, скажімо, діалогів Платона чи «Сповіді» Августина, або коли нам в усій красі розкривається особистість коханої людини і наші душі переповнюються глибоким коханням.

У цих випадках осягнення предмета можна порівняти з особливим пробудженням. Він освітлюється, і ми ніби вириваємося з нудної щоденної рутини, зі звичного плину життя. Ми також знімаємо з себе прагматичне напруження, яке постійно підштовхує нас до реалізації якоїсь мети. Ми вириваємося з ритму, який кидає нас від одного заняття до іншого. Зрозуміла річ, таке виривання ще не означає з нашого боку активного дослідження, запитування, як це відбувається у систематичному пізнанні. Тут ще немає виразної тематичності пізнання. Звісно, наше пробудження з глибокого сну буденності відрізняється від звичного ставлення до речей, однак ця відмінність має особливий характер і ще не позначена систематичністю. Будь-яке систематичне пізнання, а передовсім філософія є прямою протилежністю до сліпої звичності. Згадане нами пробудження ще не є такою протилежністю — воно лише означає свіжість безпосереднього пережиття. Воно пов'язане з повною тематичністю предмета як такого настільки, наскільки він відкривається нам своєю незвичною стороною. Такий індивідуальний, живий екзистенційний контакт з об'єктом є яскравою протилежністю до настанови сліпої знайомості з предметом. У межах цього екзистенційного контакту існує широкий спектр інтимності та близькості. Для наших цілей достатньо наголосити на відмінності цього типу «близькості» та сліпого знайомства.

У попередній главі ми вже натякали на це розрізнення. Ми розрізнили прагматичний підхід до предметів і підхід, у якому предмет стає виразно тематичним унаслідок наддраматичної ситуації, в яку

він вплутаний. Так, цінність людського життя постає у дуже яскравому світлі, коли людина опиняється перед смертельною загрозою. Ми усвідомлюємо цей факт поза всякими прагматичними установками. Об'єкт звертається до нас у повноті своєї значущості, у своєму екзистенційному аспекті. Ситуація, в якій предмет постає перед нами, не визначається темою пізнання, оскільки головну роль у ній відіграє драматичний заклик до дії, який переважає будь-які інші міркування. Проте на відміну від прагматичного підходу, ця драматична і практична тема ситуації не підриває нашого адекватного сприйняття й глибокого розуміння предмета.

Філософська точка зору, з якої ми вдивляємося у вселенну і зокрема в окремі предмети, відрізняється як від близькості екзистенційно пережитого контакту, так і від близькості сліпої знайомості. Вона вирізняється високою тематичністю пізнання, оскільки передбачає «дистанціювання» до предмета і «деактуалізацію». Перебуваючи у виразній антитезі до сліпої знайомості, вона має численні точки дотику з екзистенційно пережитим контактом. Вказуючи на те, що філософська точка зору поміщає нас у вісь істини, ми вже побачили, що походження філософської «близькості» відмінне від близькості екзистенційно пережитих контактів. Тому тут ідеться лише про аналогічну форму близькості, хоча у багатьох ділянках філософська близькість до об'єкта передбачає екзистенційно пережитий контакт з ним.

В етиці, естетиці чи соціальній філософії не тільки успіх, а й сама можливість філософського аналізу залежить від дофілософського живого контакту з відповідними предметами. Навіть надзвичайно обдарований філософ, досягнувши блискучих успіхів у такій ділянці, як епістемологія, може почуватися безпорадним в естетиці чи етиці, якщо йому бракуватиме необхідних живих контактів із відповідними предметами. Що може відкрити людина у сфері етики, якщо світ моральних цінностей ніколи не розкривався перед нею у всій своїй величі та глибині? Як вона зможе витлумачити метафізичний заклик, вимогу моральних цінностей, якщо вона ні разу не мала глибокого морального досвіду? Для філософування у сфері етики вкрай необхідно мати дофілософський досвід, достатньо гли-

бокий, щоб підвести людину до контакту з екзистенційною дійсністю моральних цінностей. Найбільша інтелектуальна обдарованість не замінить собою цього живого контакту.

Філософський аналіз естетичної проблематики буде так само нецікавим, і правдоподібно навіть абсурдним, якщо краса природи і мистецтва ніколи не відігравала в житті нашого філософа жодної ролі, якщо він ніколи не пережив автентичного живого й екзистенційного контакту зі світом краси. Якщо його серце ніколи не було зворушене до глибини душі справжньою красою природи та мистецтва, ніякі філософські обдарування — гострота розуму, проникливість — не дадуть йому можливості глибоко зрозуміти природу прекрасного. Все, що він скаже з цього приводу, матиме таку ж вагу, як висловлювання сліпого від народження про кольори.

Отже, в певних дисциплінах можливість філософії передбачає живий екзистенційний контакт із предметами. Окрім того, у самій філософській близькості ми зустрічаємо декілька елементів, аналогічних до екзистенційної близькості. Обидвом притаманна повна тематичність предмета. В обидвох близькостях контакту має забарвлення таємничості. Обидвоє протилежні до сліпої знайомості. Вони, однак, обумовлені різними пластами свідомості. Крім того, у філософському контакті з предметом наявна тематичність пізнання, тоді як у наївному екзистенційному контакті вона майже відсутня. Вони теж різняться й тому, що близькість екзистенційного контакту може виразно переважати близькість філософського проникнення.

Таким чином, ми побачили, що філософське «дистанціювання» від предметів пізнання є виразною протилежністю до будь-якого звичного сприйняття, будь-яких інтелектуальних ігор з предметом, тієї близькості до нього, за якої ми вже не можемо бачити предмет у його цілісності. Це в жодному разі не означає втечі від предмету, такого дистанціювання, коли втарається живий контакт із предметом, з його атмосферою і суттю, внаслідок чого предмет перетворюється на суто нейтральний, просто цікавий феномен. Насправді це було б насильством над предметом, свавіллям у виборі епістемологічного кута зору, тоді як філософська настанова і дистанція, навпаки,

дозволяють звільнитися від будь-якої сваволі. Вони є передумовою того, що наше пізнання буде визначатися головною темою предмета.

Водночас цю дистанційованість духовної позиції, з якою філософія розглядає свої предмети, не можна вважати поглядом на речі «з-зовні».

Аналізуючи апіорне пізнання, ми побачили, що наш розум здатний пізнавати «з-середини» лише ті предмети, які володіють інтуїтивно пізнаваною необхідною сутністю. Ми також побачили, що таке пізнання «зсередини» є однією з характерних ознак філософського пізнання. Це є сутнісною рисою саме філософського пізнання. Ця орієнтація є свідченням глибинного виміру філософського дослідження і знання. Філософія не лише прагне сягнути найглибшого шару об'єкта, його сутності, а й обирає для цього цілком особливий шлях пізнавального проникнення у предмет: *intus legere*, прочитання зсередини.⁴⁰

Усі емпіричні науки підступають до предмета «з-зовні», або через поодинокі ізольовані спостереження, коли дані схоплюються описово або через систематичне спостереження та індукцію, за допомогою яких встановлюється структура об'єкта.

На сьогодні природничі науки, особливо фізика, не обмежуються згаданим стисло емпіричним методом. Поряд з експериментальним спостереженням та індукцією, тобто емпіричними методами, фізика застосовує пояснення, гіпотези та ін., які не є емпіричними у вужчому значенні слова. До певної міри в усіх науках, а особливо в фізиці, гіпотези, запропоновані для пояснення явищ фізичного світу, часто мають характер конструктів, у яких велику роль відіграє уява і спекулятивні міркування. Роль гіпотез у природничих науках вельми значна. Крім того, різні види гіпотез, а також їхня природа, є чудовою темою для епістемології. Дослідити природу наукових гіпотез і вказати на їхню відмінність від індукції та простої констатації — за таке філософське завдання вартувало б узятися. Але у нашому контексті ми оминемо цю проблему. Нашою темою є

⁴⁰ Св. Тома Аквінський, *Summa Theologica*, ІІа-ІІае, q. 8, а. 1.

відмінність між філософією та емпіричними науками. Те, що наукова гіпотеза не є емпіричною у вужчому значенні слова, нічого тут не міняє. Бо навіть і тоді гіпотеза залишається прикладом пізнанням «з-зовні» і цим різко відрізняється від філософського пізнання.

Наукові гіпотези відрізняються не тільки від емпіричних індукцій, а й від філософських гіпотез. Обидвом різновидам гіпотез однаково притаманний характер спекулятивних міркувань. Проте у випадку наукової гіпотези уява відіграє більшу роль, ніж у філософській. Наукова гіпотеза має характер конструкта, можливого пояснення, тоді як добра філософська гіпотеза обмежується напрацюванням імплікацій з даного. Тому тут залишається менше місця для конструктів, заснованих на уяві, які *могли би* вдало пояснити якийсь факт. Друга відмінність полягає в тому, що точні науки завжди вимагають емпіричного підтвердження, перевірки своїх наукових гіпотез.

А тому незалежно від того, яку зі сторін застосування чи верифікації гіпотез ми розглядаємо — індуктивну чи менш емпіричну, істинним залишається той факт, що пізнання в точних науках — це пізнання «з-зовні». На відміну від цього, філософське пізнання, яке ґрунтується на інтуїтивній даності необхідних та інтелігібельних сутностей, розуміє з необхідністю закорінені в цих сутностях стани речей. Тут пізнавальний розум входить у найплідніший контакт з внутрішньою сутністю предмета. Він починає зі серцевини предмета і проникає в поодинокі елементи й необхідні складові сутності. З такого становища розум помічає закорінені в ній стани речей і все глибше проникає за допомогою інтуїції в структуру предмета, яка стає все зрозумілішою у все новому світлі.

Наприклад, ми переважно говоримо про «любов» як про щось дуже знайоме. Ми приймаємо її як самозрозумілу річ. Та як тільки ми по-філософськи заглибимося у сутність любові, нам відкривається щось зовсім нове, незрівнянно світліше. Ми входимо у тісний контакт із предметом і ніби дихаємо одним диханням із ним. Водночас ми займаємо позицію, яка виходить за межі всього контингентного, вже згадувану деактуалізовану філософську установку. Саме так ми починаємо зазирати в-середину цієї сутності, а не тільки ковзаємо поглядом її поверхнею. Вглядаючись у сутність, ми вловлює-

мо її конститууючі моменти, а також з необхідністю закорінені в ній стани речей. Так ми пізнаємо, що любов стосується сущого, наділеного ціннісністю, і що її суть полягає у відповіді на цю цінність. Ми розуміємо, що два базових складники любові — *intentio unionis* та *intentio benevolentiae* — конститутивно закорінені в її сутності. Усе це є результатом інтуїтивного проникнення в предмет «з-середини», у серцевину його сутності, а не результатом зовнішнього спостереження чи індуктивного встановлення властивостей, недоступних для безпосереднього підходу.

Звісно, цей тип пізнання, на відміну від спостереження та індукції, має інший рівень раціонального світла та інтелігібельності. Наскільки відрізняється цей ясний «про-гляд» всередину об'єкта від простої констатації чогось «із-зовні»! Дивовижна допомога з боку самого об'єкта, який ніби огортає нас своїм значенням — справжня «напередвстановлена гармонія» між нашим інтелектом та об'єктом пізнання.

На природничі науки часто дивляться як на модель критичного підходу. Їм притаманна подивугідна точність, оскільки вони не приймають нічого, доки воно не є виразно верифікованим фактом. Ми вже бачили, що точним наукам властиві також і деякі неемпіричні елементи, які не піддаються перевірці за таким самим принципом, як індуктивні висновки. Це — гіпотези, пояснення, інтерпретації. Хоча вони дають поживу для суперечок і навіть запеклих дискусій між конфліктними науковими результатами — як, наприклад, у медицині у зв'язку зі зчепленням вакциною проти віспи, все ж наукові результати загалом не є контраверсійними. Зовсім інакше виглядає справа з філософією, яка, як видається, не може запропонувати нам бодай одного результату, який би не викликав безперервних і запеклих суперечок.

З огляду на точність природничих наук і можливість наглядної перевірки їхніх результатів, а ще більше тому, що ці результати здебільшого неконтраверсійні, складається загальне враження, що наука «критичніша» від філософії. Таке враження, однак, є хибним. Хоча філософія не може втішатися такою ж точністю, як математика чи природничі науки, все ж вона наскрізь просякнута критичним

духом найвищого рівня. Це пов'язане з глибинним виміром філософії, а також із більш високою достовірністю, яку вона пропонує.

Ми бачили, що філософії притаманний більший «подив», ніж той, що можна зустріти в основі точних наук. Простий факт, що епістемологія відіграє настільки важливу роль у філософії, є виразним свідченням того, що філософ продовжує запитувати і досліджувати навіть там, де інші науки мовчки роблять припущення і приймають щось за доведене. Аналізуючи різноманітні можливості пізнання, їхню чинність та достовірність, філософія сягає глибших шарів дійсності, ніж це коли-небудь може зробити наука, а тому вона є більш критична. Типовим прикладом високої критичності філософії є критичний «дух», що провадив Декарта до його методологічного сумніву. А той факт, що філософія вдовольняється лише тоді, коли збагне свій предмет з абсолютною достовірністю, а досліджувані стани речей або стануть очевидними, або будуть виведені шляхом дедукції із самоочевидних засновків, переконливо свідчить про більш високий ступінь критичності й точності. Істинна філософія володіє більш вираженою свідомістю, ніж точні науки. Філософ є більш свідомий не тільки стосовно всього, що пов'язане з його предметом, а й того, що стосується його власних пізнавальних процедур та дій.

Справжня філософія повинна проявляти більшу обережність і ніколи не приймати за доведене навіть найменшого факту, який не пройшов її перевірки на очевидність. Вона ніколи не може вдовольнитися хиткою чи штучною концепцією.

Той факт, що філософські результати є набагато контраверсійніші, не може вважатися аргументом проти більшої критичності філософії чи проти її вищої точності. Це стане зрозумілішим, коли ми коротко розглянемо підстави контраверсійного характеру філософських систем.

По-перше, філософські системи містять в собі значну кількість гіпотез і припущень, які виходять за межі класичних філософських поглядів. Оскільки в цих системах непорушні та безсумнівні прогляди переплітаються з конструктами й гіпотетичними поясненнями, вони несправедливо ділять долю цих конструктів. Вони стають

предметом тих самих нескінченних суперечок, на які природно приречені конструкти й гіпотетичні пояснення. Прогляди на кшталт августинівського *si fallor, sum*, платонівського розрізнення у «Меноні» між емпіричним та апіорним пізнанням, картезіанського прогляду у непросторовість духовного, кантівського розрізнення між аналітичними та синтетичними судженнями чи аристотелівського розрізнення між дієюю та доцільною причинами — самі по собі, об'єктивно, є абсолютно несуперечливими. Вони очевидні та наділені вищою достовірністю, ніж будь-які результати точних наук.

Крім того, для визнання істинності філософських проглядів потрібен зовсім інший інтелектуальний орган, ніж той, який використовують для проведення матеріальної верифікації. Якщо людина навіть до абсолютно очевидних філософських істин наближається з інтелектуальною настановою, яка вимагає безпосередньої верифікації «на дотик», то такі істини залишаться недоступними для неї. Вона чинить, як той, хто хоче почути кольори і побачити звуки. Крім того, актуалізація філософського органу, поряд з особливим інтелектуальним обдаруванням, має за передумову чимало інших загальних настанов особи: шанобливість, духовний порив та багато інших.

Нарешті, ми не повинні забувати про можливість підсвідомого морального спротиву щодо багатьох філософських істин, чого немає стосовно наукових істин. Роль цього фактора у процесі пізнання ми описували в іншій праці.⁴¹ Питання про існування абсолютної істини, багато метафізичних та етичних проблем мають, на відміну від наукових фактів, інший стосунок до глибини нашого особистого життя. Це екзистенційний стосунок, який впливає на наше моральне життя. А тому підсвідоме небажання прийняти їх є іншим від тих міркувань, якими ми керуємося перед прийняттям чи неприйняттям таких фактів, як той, що тіла розширюються внаслідок нагрівання, що вода складається з водню та кисню, або, що космічні промені існують.

⁴¹ Hildebrand, Dietrich von. «Catholicism and Unprejudiced Knowledge». *The New Tower of Babel*.

Але навіть абстрагуючись від цих причин, які ускладнюють ситуацію, ми мусимо усвідомити, що в точних науках теж існують контраверсії, хоч проявляють вони себе по-іншому. Раніше існувало багато наукових теорій, які сьогодні переглянуті чи взагалі відкинуті. Іманентний, або, можна сказати, автоматичний прогрес, притаманний багатьом, а особливо природничим, наукам передбачає ритмічну заміну однієї теорії іншою. Достатньо глянути на медицину і порівняти, скажімо, теорії вісімнадцятого століття стосовно причин деяких захворювань з сьогоденними медичними уявленнями: ми побачимо, як у процесі розвитку науки одна теорія усуває попередню.

На протигагу до цього, у філософії немає подібного іманентного автоматичного прогресу. Навряд чи буде анахронізмом зустріти у двадцятому столітті аристотеліанця чи платоніка. Хоч і в філософії, без сумніву, існує невидимий «рух», який в певні епохи виносить на поверхню певні проблеми і надає цим епохам характеру властивого часу для здійснення нових проглядів, цей ритм у жодному разі не є постійною заміною одного вчення іншим. Внутрішній рух у філософії, як його уявляв собі Гегель у своєму вченні про перехід від тези через антитезу до синтезу, насправді нелегко зафіксувати, вже не кажучи про те, що він не є очевидним, порівняно з прогресом у точних науках. Відповідно, вкрай складно простежити шлях філософського розвитку. Більше того, він не є постійним, як це відбувається в точних науках, має багато відхилень та розривів. А передовсім він ніколи не нищить справжніх філософських здобутків, ніколи не проголошує їх застарілими. Великі філософські істини продовжують зберігати свою новизну і надихаючу силу для кожної прийдешньої епохи. Із цим пов'язане також те, що наук можна «навчити», тоді як філософія вимагає від людини інтенсивної співпраці і безпосереднього осмислення її істин, коли вона опрацьовує великі філософські праці, наприклад, діалоги Платона або *De Libero Arbitrio* Августина.

Передання філософських істин вимагає від адресата особливого філософського обдарування. Філософські істини не можна просто прийняти, як це можливо стосовно багатьох наукових фактів. Їх можна збагнути лише в безпосередньому зв'язку з предметом. Тому філософські істини завжди викликають більше суперечок, ніж

наукові теорії. Це пояснює й те, чому для філософії чужа звичка точних наук розпочинати свої твердження такими словами: «наукою було встановлено, що...».

Підстави більшої контраверсійності філософії вказують на те, що вони не можуть служити аргументом проти її виразно критичного характеру. Факт філософських розбіжностей доводить лише те, що філософи на загал менш віддано виконують вимоги справжньої філософії, ніж науковці — вимоги своєї науки.

Тепер ми чітко бачимо, що відмінність між філософською пізнавальною установкою та установкою інших наук має набагато принциповіший характер, ніж відмінність між окремими науками, наприклад, між природничими науками та історією, філологією, політологією, економікою та ін. Ця засаднича відмінність ґрунтується на значно істотніших та важливіших модифікаціях самого пізнання.

3. Позитивний зв'язок між філософським та науковим пізнанням

Проте замало тільки вказати на характерні ознаки філософської пізнавальної установки, відрізняючи її таким чином від установок всіх інших наук. Треба сказати кілька слів і про позитивний зв'язок філософії та інших наук. Треба визнати, що, як філософія не в змозі відповідати на питання, поставлені іншими науками, так і вони не в змозі компетентно відповідати на питоми філософські питання. Намагання переступити цю межу стають для обидвох фатальними. І наука, і філософія мають свої чітко окреслені предмети пізнання. Проте вони, ці сфери пізнання, не заперечують одна одну, а перебувають між собою у зв'язку. Предмет філософії не обов'язково мусить завжди перебувати за межами предметної сфери інших наук, як це справді трапляється з етикою, естетикою, епістемологією та ін. Як ми вже раніше бачили, часто предмети філософії є об'єктивною основою, на яку опираються інші науки.

Логіка та епістемологія, наприклад, займаються тими підставами, що їх інші науки приймають за доведене і використовують їх. Філософія історії, мови, права займаються тими проблемами, які

лежать в основі відповідних гуманітарних наук. Філософія розробляє питання *сутності* історії, мови, права та ін.

Проте навіть тоді, коли філософія вивчає предмети, які є так чи інакше базовими для окремих наук, її функція та значення не зводяться до надання суто вступних послуг для тої чи іншої науки. Було би помилково вважати, що зміст та значення філософії полягають у тому, що вона є формальною методологією науки, або ж її формальною основою. Такий погляд на речі нехтує найважливішими розділами філософії, предмет яких перебуває за межами науки.

Те, що пропонують філософія права, мови чи історії, є справжніми філософськими проглядами, а не є методологічною прелюдією до відповідних наукових досліджень.

З іншого боку, слід зауважити, що окремі науки у своїх дослідженнях не залежать від пов'язаних з ними філософських дисциплін. Щоб стати визначним істориком, не обов'язково бути обізнаним із досягненнями філософії історії. Якщо вірно, що філософія не є служницею інших наук, то вірно також і те, що вона не є їхньою господинею. Всі вони незалежні одне від одного, навіть тоді, коли вивчають — у найширшому значенні слова — один і той самий предмет.

З історичної точки зору, філософські погляди мали величезний вплив на розвиток наук, а наукові відкриття, зі свого боку, помітно впливали на погляди багатьох філософів. Нас, однак, цікавить не стільки фактичний взаємний вплив, скільки питання про те, чи філософія і наука залежать одне від одного об'єктивно. Під цим оглядом окремі науки поважно відрізняються одна від одної.

Існує ціла шкала інтенсивності взаємовпливу між філософією та наукою. Це пов'язано зі специфікою тієї чи іншої науки. Якщо спочатку розглянути залежність науки від філософії, то побачимо, що такі науки, як фізика та хімія, не передбачають ніякої попередньої специфічної філософії (філософії фізики чи хімії). Незалежно від своїх філософських поглядів, хімік може досягти чималих досягнень у своїй галузі знання.

На відміну від цього, філософські погляди зоолога чи біолога впливають на його професійні уявлення і концепції. Це, звісно, сто-

сується не окремих спостережень, а їхньої інтерпретації та їхньої загальної оцінки. Цілком по-іншому впливає філософська позиція історика на його ставлення до історичної проблематики. Матеріаліст пише історію по-іншому, ніж ідеаліст, а персоналіст — по-іншому, ніж колективіст. Навіть конкретне прийняття того чи іншого факту як історично правдивого може залежати від «філософії» історика. Якщо він виходитиме з тези про принципову неможливість чудес, або ставитиме їх на один рівень з магією, він не визнає реальності навіть тих фактів, які були історично засвідчені найточнішим, науковим чином. Тут ми маємо на увазі не вплив свідомої філософської позиції, а не до кінця сформульованих переконань науковця стосовно філософських тем. Питання полягає в тому, наскільки та чи інша наука мусить мовчки приймати за даність певні філософські істини.

Коли звернути увагу на такі сучасні науки, як соціологія, психологія чи психіатрія, перед нами постає цілковито інша ситуація. Тут легко побачити, що їхня залежність від філософії сягає значно глибше. Психіатр, який не розрізняє між покаятням і комплексом вини або між психологічним стриманням та усвідомленням моральної заборони неминуче зазнає поразки у своїх власних дослідженнях.

Що стосується цих «нових» наук, можна сказати, що цілий ряд філософських істин є необхідною передумовою для будь-якого плідного й адекватного наукового дослідження. Це не означає, що психіатр, психолог чи соціолог повинні займатися філософськими дослідженнями. Вони у своїй праці мають мати правильні уявлення про відповідні філософські проблеми. Знають вони про це чи ні, але у своїй роботі вони неминуче приймають за передумову певні філософські теорії. Якщо ці теорії хибні, це матиме фатальний вплив на результати в їхніх власних галузях.

А який вплив здійснюють самі науки на філософію? Хоча філософія і незалежна від окремих наук, а їхні результати не мають істотного впливу на твердження етики, естетики, епістемології, логіки чи метафізики, все ж конкретні науки можуть здійснювати чималий вплив на філософію в тому сенсі, що вони пропонують до розгляду нові філософські проблеми і ставлять нові філософські пи-

тання. У четвертій главі ми вже згадували про роль емпіричних наукових результатів для постановки деяких філософських проблем, як у цьому можна переконатися на прикладі праці Бергсона *Matter and Memory* (Матерія та пам'ять). Але, передовсім, уже саме існування й факт розвитку багатьох наук ставить перед філософією багато цікавих епістемологічних проблем.

Таким чином, бачимо, що між філософією та науками існує взаємний плідний вплив. Поряд з цим ми не повинні забувати про принципову відмінність між ними, а також про їхнє різне значення і цінність.

4. Філософський метод

Ми вже бачили, що тільки виходячи за рамки конкретної констатації та індукції можемо здобути на пізнання світу сутностей і з необхідністю закорінених у них станів речей. Ми досягаємо апріорного знання шляхом інтуїції або дедукції.

Для багатьох людей термін «інтуїція» означає щось ірраціональне. Вони думають, що інтуїтивно дані сутності перебувають за межами раціонального філософського пізнання. Коли хто-небудь каже, що збагнув щось інтуїтивно, то вважають, що цим він повідомляє про свій таємничий, ірраціональний контакт з предметом, на зразок містичного видіння, або принаймні про такий зв'язок з предметом, який є за межами всякого раціонального пізнання. Це повне непорозуміння. Тому ми хочемо подати тут коротке пояснення терміну «інтуїція».

У шостій главі, коли ми розглядали три риси сприйняття, ми вже вказували на природу інтуїтивного пізнання у широкому розумінні. Ми побачили, що інтуїтивний елемент полягає в повному розкритті предметної структури перед нашою думкою, що, власне, й відбувається у сприйнятті, на відміну від висновку. Ми теж побачили, що дія уяви є більш інтуїтивною, ніж акт надання значення. Але оскільки в уяві ми не знайомимося з чим-небудь, а лише актуалізуємо пізнане, ми постійно включаємо в поняття «інтуїтивне пізнання» чи «інтуїція» додаткову ознаку самоприсутньої даності предмета. Інтуїтивне пізнання тут означає «сприйняття» у найшир-

шому значенні цього терміну. У цьому значенні інтуїція відіграє фундаментальну роль у всьому нашому пізнанні — наївному, науковому та філософському.

Немає потреби наголошувати, що з точки зору повноти, плідності та близькості контакту з предметом інтуїція займає привілейоване становище.

Поряд із широким значенням терміна, коли інтуїція означає повне розкриття самоприсутнього об'єкта, існує ще й вузьке, більш специфічне значення цього терміна. У цьому вузькому розумінні під інтуїцією або, інакше кажучи, інтуїтивною даністю ми маємо на увазі так звану «інтелектуальну інтуїцію». Така інтуїція можлива лише стосовно високоінтелегібельних, необхідних структурних єдностей, які ми назвали справжніми сутностями, а також стосовно необхідних та інтелегібельних станів речей, закорінених у них. Така інтуїтивна даність включає в себе не тільки само-оприсутнення та розкриття сутності предмета, але й неповторну інтелегібельність, притаманну лише цим необхідним сутностям. Таким чином, інтуїція тут означає таке розкриття сутності перед нашим розумом, яке дозволяє нам повністю проникнути в предмет. В інтуїції предмет стає зрозумілим для нас у своїй сутності. Саме тому інтуїція є найбільш радикальною і полярною протилежністю до «поверхневого ковзання» структурою об'єкта, що відбувається при звичайному спостереженні. Більше того, таке інтуїтивне схоплення — це «пізнання зсередини», про яке ми докладно говорили в шостій главі. Воно зокрема уможливорює реалізацію контемплятивної теми.

Інтуїція, в цьому специфічному значенні, володіє не лише тільки їй притаманними досконалостями, а всіма перевагами інтуїції в широкому значенні слова. Крім того, для інтуїції у вузькому значенні не завжди потрібна самоприсутність об'єкта у сприйнятті. Нам не обов'язково сприймати конкретну особу для того, щоб інтуїтивно проникнути в природу особи загалом і збагнути ті стани речей, які закорінені в сутності особової істоти, як, наприклад, її непросторовість. Для досягнення інтуїтивного контакту тут достатньо подумки уявити собі якусь особу й зосередитись на її сутності. Так само немає потреби у сприйнятті актуальних оранжевого, червоно-

го та жовтого кольорів, аби інтуїтивно зрозуміти зв'язок між ними, висловлений у твердженні: «оранжевий колір розміщений у спектрі кольорів між червоним і жовтим».

Поки що ми не заторкаємо того факту, що для ознайомлення з об'єктом ми мусимо бодай раз сприйняти його. Тут ідеться не про хронологічно перший досвід сутності, а про те, що необхідний для інтуїтивного пізнання сутності контакт може відбутися й тоді, коли ми лише подумки уявляємо собі об'єкт. Незвичайним у цьому всьому є те, що в необхідній, інтелегібельній структурі, яку ми назвали справжньою сутністю, ця суть не лише уявлена, а й само-дана і само-присутня, попри те, що предмет, на прикладі якого вона нам дана, може бути лише грою уяви.

Тут слід зважати на таку річ: якщо ми, наприклад, намагаємося з'ясувати сутність волевиявлення і переконатися в істинності твердження, що «не існує волевиявлення без мислення», то ми при цьому не вдаємося до аналізу *поняття* волевиявлення, а подумки зосереджуємося на *природі* волевиявлення й намагаємося інтуїтивно вникнути в його структурну єдність. Ми не дивимося на поняття волевиявлення, ані на значення терміну «волевиявлення», ані на його характерні ознаки. Ми звертаємося до структурної єдності волевиявлення, не до його тільки акцидентальних ознак, а до самої сутності.

Уже в наївному сприйнятті такого об'єкта, як волевиявлення, нам відкривається більше, ніж просте існування певної структури. Нам уже дана в якомусь сенсі необхідна справжня сутність волевиявлення, але наразі вона ще ніби «запечатана». Коли ж ставиться філософське запитання про сутність, ми виразно зосереджуємося на ядрі цієї сутності й абсолютно свідомо споглядаємо її. Лише тут ми починаємо говорити про інтуїтивне осмислення у вузькому значенні.

Коли йдеться про інтуїцію в цьому вузькому значенні, то не важливо, чи у своєму дослідженні ми опираємося на конкретне сприйняття, чи тільки на уяву. Бо навіть коли ми відштовхуємося від конкретного сприйняття, то самоданість сутності, яка міститься в інтуїтивному схопленні, отримує свою реальність від конкретної даності відповідної необхідної єдності, а не від самоприсутності

конкретного об'єкта. Ми повинні передовсім зрозуміти, що інтуїція вищого порядку, будучи можливою лише стосовно об'єктів високоінтелегібельної, необхідної структурної єдності, є настільки ж безпосередньою, як і інтуїція в широкому розумінні, і що обидві виразно відрізняються від опосередкованого, виведеного пізнання.

Неважко побачити, що інтуїція як у широкому, так і в вузькому значенні не містить у собі нічого «іраціонального». Як ми вже побачили, інтуїція у вузькому розумінні є найвищим джерелом і вершиною будь-якого *ratio*. Яскрава інтелегібельність справжніх сутностей, цілковито духовне проникнення предмета «з-середини», з одного боку, є основою будь-якого раціонального знання, а з іншого — вершиною пізнавального контакту нашої свідомості з предметом. Така інтуїція не обмежується лише безпосереднім пізнанням самої сутності. Вона також поширюється на стани речей, з необхідністю закорінені в цій сутності. Вони також стають яскраво інтелегібельними. Наприклад, коли ми уявимо собі вольовий акт у його конкретній сутності, то нам при цьому інтуїтивно даний не лише сам акт волевиявлення, а й стан речей, який міститься в ньому: «не існує волевиявлення без пізнання». Цей стан речей також самоприсутній, самоданий та інтуїтивно розкривається у своїй сутності перед нашою свідомістю. Наш розум не розглядає його з-зовні, як будь-який емпіричний факт, такий, скажімо, як: «сьогодні чудова погода». Навпаки, цей стан речей стає прозорим. Ми проникаємо у нього з-середини. Йому притаманна прозорість та інтелегібельність, притаманна сутності, в якій він з необхідністю закорінений.

Після того, як ми з'ясували два значення терміну «інтуїція», ми можемо поставити собі запитання: «які можливі шляхи філософського пізнання?». Наша відповідь така: *здебільшого інтелектуальна інтуїція є єдиноможливим способом філософського пізнання*. Це стосується, без жодного винятку, онтологій різних предметних сфер досліджень, а також, серед іншого, етики та естетики. Як, якщо не за допомогою інтуїтивного уявлення, можна збагнути розрізнення між субстанцією та акцидентом, непросторові якості фізичних тіл, відмінність між мотивацією та механічною причинністю, між рушійною, доцільною причиною та основою пізнан-

ня? Ці відмінності та факти неможливо вивести (шляхом дедукції) з чогось іншого. Тим більше, ми не можемо пізнати їх шляхом індукції. Інтуїція відіграє визначну роль навіть тоді, коли дедукція і можлива, й необхідна. Це стосується як самої дедукції, так і тих «висновків», які, як ми вже бачили, є складовою частиною найважливішої сфери філософського пізнання — Богопізнання. Передумовою самої дедукції є істотно інтуїтивний характер вихідних засновків. Та й незалежно від цього, дедукція у філософії відіграє меншу роль — не лише кількісно, а й з огляду на свою важливість.

Але в такому унікальному випадку, коли ми з реальних фактів переходимо до фундаментального факту існування Бога, вимагається не лише особливо висока форма інтуїції в широкому розумінні, а й здійснення інтуїції у вузькому значенні слова з метою досягнення сутнісного засновку, який є вузловим у здійсненні висновку. У будь-якому разі, ми можемо взяти за правило таке твердження: філософське пізнання, яке вживає дедукцію, не може бути формалізоване, воно не може втратити інтуїтивного контакту з предметом і оперувати, *more geometrico* — на зразок геометрії, чисто формально із засновками. Щоразу, маючи справу з дедуктивним пізнанням, ми не повинні втрачати живого, безпосереднього зв'язку з об'єктом, даним нам у безпосередньо осмислених засновках. Ми не повинні відриватися від ґрунту і засновувати наші дедукції на формалізації стану речей, даних у значеннєвій єдності твердження. Навпаки, ми повинні засновувати їх на станах речей, які підтримуються інтуїтивною даністю засновків.

Тут криється принципова відмінність між математичним та філософським пізнанням. Як тільки математичне пізнання стає для нас ідеалом, і ми починаємо застосовувати подібні формальні методи у філософії, філософське пізнання стає безплідним і безрезультатним. Такі спроби закінчуються помилковими висновками, оскільки властиве значення засновків легко спотворити шляхом штучної формалізації, якщо при цьому не використовується контроль живого контакту з об'єктом.

Нарешті, безпосереднім чином, тобто шляхом інтуїції, ми пізнаємо ті вихідні закони, існування яких мовчки припускається в будь-

якому дедуктивному пізнанні і які є гарантами фактичної реалізації логічних висновків.

Ми побачили, що філософія не вдається до простого спостереження та індукції, що вона незалежна від досвіду в такому значенні і передбачає лише сутнісний досвід свого предмета.

Нам можуть заперечити: «хіба при філософському аналізі якогось об'єкта ми не вдаємося за допомогою до прикладів, різних проявів цього об'єкта у різних ситуаціях задля того, щоб виявити його справжню сутність? Наприклад, аналізуючи природу відваги, чи не звертаємося ми до різноманітних прикладів, чи не розглядаємо різні типи відважних людей: відважних темпераментом, сміливців, морально відважних та ін.? Чи, розглянувши різні приклади, ми не вдаємося до індуктивних висновків на основі цих спостережень, щоб краще зрозуміти природу відваги і різних її типів? Чи не цим методом послуговуються герої платонівських діалогів Лісій, Протагор, Лахес»? У відповідь скажемо, що філософія й справді завжди мусить звіряти свої досягнення з дійсністю, знову і знову вглядатися в сутність на основі різноманітних прикладів і вслухатися в інформацію, яку може нам запропонувати лише сам об'єкт. Таке звірвання, однак, цілковито відмінне від «спостереження» в нашому значенні слова. Та й сама функція *прикладу* в процесі пізнання необхідних, інтелігібельних фактів, закорінених у сутності сущого, не має нічого спільного з функцією, яку відіграють одиничні *спостереження* в процесі індукції.

У даному разі звірвання з дійсністю — це постійно повторюваний *інтуїтивний* контакт із предметом. Воно пронизане й керується світлом інтелігібельної сутності об'єкта. Різноманітні приклади служать тут передовсім для того, щоб ми завжди по-новому могли занурюватися у повноту барв реального об'єкта, уникаючи штучних конструктів і надмірного захоплення умоглядними поняттями, а також щоб позбутися всього, що не належить до сутності й лише випадково з нею пов'язане. Якщо ми, аналізуючи природу любові, звертаємося за прикладами до любові Ромео до Джульєти, любові Гіткліфа з «Буреверхів» (*Wuthering Heights* Емілії Бронте), любові Данте до Беатріче, то аналіз усіх цих прикладів супроводжуєть-

ся інтуїтивним контактом з природою любові. Саме у світлі такого інтуїтивного контакту ми чітко усвідомлюємо в характері Гіткліфа елементи гордині, злоби та самоутвердження, які несумісні з елементами любові, хоча в цьому випадку й змішані з ними. Натомість любов Ромео чи Данте — це справжня любов. Однак цілковите, найбільш типове втілення сутності любові ми зустрічаємо на прикладі бетховенового Фіделіо.

Відмінність між таким спостереженням та індукцією очевидна. По-перше, приклади, до яких звертається філософія, не обов'язково стосуються реальних людей. Тут береться до уваги лише сутність, тоді як в емпіричному спостереженні, де розходиться лише про фактичне існування, ми цікавимося тільки реальними фактами. По-друге, філософське звірвання з дійсністю не є зовнішнім щодо прикладу, а тому не намагається встановити найменшу дрібницю, не вдаючись за допомогою до світла інтелігібельності цілої сутності. Навпаки, кожний конкретний приклад допомагає нам знов увійти в інтуїтивний контакт з інтелігібельною сутністю, чи це приклад, який є типовим втіленням цієї сутності, чи такий приклад, який допомагає нам позбутися всіх тих елементів, які, не належачи до сутності, все ж співіснують з нею. Протягом усього цього процесу інтелігібельна сутність, утілена в конкретному прикладі й дана в інтуїції, інформує нас про себе, постачає нам нові прогляди, освітлює розум, зосереджений на ній у спогляданні, оберігає нас від поспішних тверджень, і постійно запліднює наш розум своїм багатством. Дана в інтуїції інтелігібельна сутність є еталоном, за допомогою якого вимірюють усі приклади, щоб усунути всі зайві елементи, лише зовні подібні до цієї сутності. Таке філософське звірвання з дійсністю, осягнення об'єкта «з-середини», не містить у собі ніяких індуктивних висновків. Зрозуміння необхідних, інтелігібельних, сутнісних фактів — це суто інтуїтивний процес.

Філософське звірвання — це не боязке блукання довкола об'єкта, коли наше пізнання підтримується лише реальним досвідом існування тут-і-тепер, де фактичне існування стає підміною інтелігібельності. Навпаки, воно означає завжди поновлюване збагачення нашого розуму змістовною повнотою інтелігібельної сутності. Це

послідовне проникнення в глибини сутності шляхом інтуїтивного прогляду. І хоча філософське зв'язання з дійсністю відрізняється від конкретної констатації, опису та індукції, пов'язана з ним інтуїція в якомусь сенсі наближається до дійсності ближче, ніж природничі науки. У певному розумінні, істинна філософія менш абстрактна, ніж точні науки. Звісно, ця відмінність зумовлена відмінністю їхніх предметів. Високоінтелігібельні, необхідні сутності уможливають ближчий і тісніший контакт з ними, ніж предмети й факти природничих наук. З огляду на це філософія більш повно користується багатством свого інтелігібельного предмета й захищена від небезпеки блукання серед абстрактних понять. Вдаючись постійно до конкретних прикладів, філософія намагається досягти повноти *sapere*, повноти смаку дійсності, віддаючи належне його особливій природі у всьому її таємничому багатстві та екзистенційному ароматі. У такому значенні терміна «емпіричний» філософія повинна бути емпіричніша за всі науки, а особливо за точні природничі науки.

5. Феноменологія

У наш час термін «феноменологія» став вельми неоднозначним. Одне зі значень цього терміна запровадив у вжиток Гуссерль у 1913 році у своїх «Ідеях» та подальших своїх працях. Саме це значення є темою праці Квентіна Лауера «Тріумф суб'єктивності», де автор стверджує, що саме це значення «феноменології» привело Гуссерля до трансцендентального ідеалізму.

Проте інше, цілком відмінне значення феноменології можна протиставити будь-якому ідеалізмові. Воно, навпаки, означає найвиразніший об'єктивізм і реалізм. Саме таке значення феноменології ми знайдемо у працях Адольфа Райнаха, Александра Пфендера і багатьох інших філософів, а також у моїх роботах. Це розуміння збігається, принаймні на мою думку, з тим значенням терміна, яке вживається у першому виданні «Логічних досліджень» Гуссерля. Історичне значення цієї книги Гуссерля, яка притягнула до Геттінгена студентів з багатьох країн, полягає в тому, що вона стала беззаперечним спростуванням психологізму, суб'єктивізму та релятивізму всіх мастей.

Феноменологічний підхід у такому значенні в цілому збігається з інтуїтивним аналізом справжніх, високоінтелігібельних сутностей. Він ані не зводить світ до чистих феноменів, ані не займається описом зовнішніх аспектів чи суб'єктивних досвідів. Феноменологія не займається осмисленням значень наших понять, а зосереджується на дослідженні самих сутностей предметів. Цей підхід лежить в основі всіх значних філософських відкриттів — чи це знахідки платонівського «Менона», аристотелівського «Органона» чи августинівського аргумента *si fallor, sum*. Цей метод стає видимим усюди, де встановлюється дійсний, інтуїтивний контакт з предметом, якому притаманна справжня сутність. Він відмінний не лише від спостереження та індукції, а й від будь-яких конструкцій, спекуляцій чи гіпотез. Він також відмінний від будь-якого генетичного підходу, який полягає у твердженні, що пізнання предмета впливає з пізнання його причини. Феноменологічний метод також відрізняється від тих установок, які вбачають вершину інтелектуального проникнення в предмет у здатності сформулювати його визначення.

Таким чином, феноменологія не виглядає чимось аж настільки новим. Та все ж, можна ствердити: вона справді нова як метод, навіть революційна, оскільки філософи попередніх поколінь вдавалися до цієї філософської архи-методики лише зрідка й несистематично, не усвідомлюючи її саме як метод. Феноменологія як систематичний метод виключає змішання очевидних проглядів із чистими гіпотезами, тоді як дуже часто у філософських працях наших попередників справжні прогляди поставлені на один рівень з гіпотезами.

Та й це ще не все. Новим у феноменології є також наголос на екзистенційному, безпосередньому контакті з предметом — на відміну від тільки абстрактного розгляду проблем чи їхнього розгляду лише на рівні понять. І нарешті, особлива новизна феноменології полягає в тому, що цей метод не просто застосовується *de facto*, а й володіє відповідним епістемологічним обґрунтуванням на основі надважливого розрізнення між справжніми сутностями та суто морфічними структурними єдностями. З огляду на те, що книга Лауера стосується феноменології у значенні пізнього Гуссерля, тоб-

то феноменології як трансцендентального ідеалізму, жоден з його аргументів не впливає на феноменологію у нашому значенні. Лауер пише: «Те, що ми подибуємо в етичних працях Макса Шелера чи Дітріха фон Гільдебранда, відкликається радше до августинівської спадщини, ніж до феноменологічних розробок». Досить дивно, але він не зауважив у моїх працях феноменології, докорінно відмінної від феноменології Гуссерля. Замість інтерпретувати мої праці з етики як приховане августиніанство, що рядиться у феноменологічні шати, можна було б поцінувати, наскільки св. Августин був справжнім феноменологом у своїх великих філософських відкриттях.

Тут ми заторкаємо одну зі згадуваних характерних ознак феноменологічного дослідження: його екзистенційний контакт з дійсністю, його зв'язок із живою повнотою й ароматом сущого — на противагу зосередженості на абстрактних поняттях.

Щоправда, феноменологічний підхід не обмежується філософським аналізом справжніх сутностей, тобто філософським апріорним пізнанням. Без нього не обійтися й тоді, коли ми хочемо глибше збагнути речі, які відіграють велику роль у розвитку людства: це стосується, наприклад, визначних особистостей, якоїсь культурної епохи на зразок бароко, або якогось конкретного твору мистецтва, скажімо, «Короля Ліра» чи моцартівського «Дон Жуана».

Окрім екзистенційного контакту з дійсністю, феноменології притаманний безпосередній підхід до свого предмета та віддання належного його якісній природі. Справжній феноменолог не поділяє думки, що об'єкт у його якісній само-ідентичності можна пізнати просто збираючи всі пов'язані з ним факти, які слід лише зафіксувати. Він категорично не погодиться з тими істориками мистецтва, які вважають, що вони зможуть справді пізнати мистецький твір, якщо вивчать усі соціальні впливи на митця та його творчість, а також до дрібниць проаналізують історію його життя. Він міг би звинуватити такого історика у типово нефеноменологічному підході. Той, хто феноменологічно досліджує мистецький твір, зосереджується на самій природі мистецького твору, його красі, специфічній

атмосфері й намагається зрозуміти його характерні особливості, його індивідуальність шляхом інтуїтивного заглиблення в нього.⁴²

Феноменологія є прямим запереченням схильності окремих мислителів вважати об'єкт тим менше раціональним й інтелігібельним, чим більше він багатий якісно. На противагу до цього, феноменології притаманна цілковита сприйнятливність щодо сутнісного аромату духовних і культурних змістів у їхній екзистенційній та якісній повноті. Проте ми знову мусимо наголосити на радикальній відмінності феноменологічного споглядання від будь-якого чистого опису. Навіть коли предмет не надається для пізнання апріорних фактів і де взагалі не йдеться про вникнення в необхідні й високоінтелігібельні стани речей, феноменологічний погляд все одно відрізняється за своєю суттю від процедури опису, оскільки й тут предмет у його цілісності пізнається «з-середини». Опис, навпаки, завжди полягає у зовнішньому спостереженні та констатації окремих ознак. Він немовби кружляє довкола свого об'єкта.

У подальших публікаціях ми маємо намір зупинитися детальніше на ролі феноменології для зрозуміння окремих важливих фактів історії та культури. Наразі достатньо наголосити, що, по-перше,

⁴² Очевидно, феноменологічний підхід передбачає особливий талант, який не завжди зустрінемо в удаваних і претензійних критиках та оглядачах. Багато людей здатні збагнути оточуючі факти, які достатньо просто констатувати, але не здатні в інтуїтивному контакті зрозуміти сам твір. У перемові ми говорили про ці дві відмінні здатності людини. Той факт, що для осягнення деяких істин потрібні особливі здібності — здібності, якими не кожен обдарований — в жодному разі не є аргументом проти запропонованого методу. Цей метод також не веде до жодного суб'єктивізму. Великою та поширеною помилкою є твердження, буцімто об'єктивність та чинність істини ґрунтується на факті, що всі здатні її пізнати, або ж, що ми можемо її довести так, щоб усі її прийняли. Таке неписане припущення ані не є очевидним, ані ніхто ще не пробував його довести. Воно — одне з багатьох неписаних упереджень, які закралися у філософію протягом її довгої історії. У численних випадках багато-хто навіть несвідомий таких упереджень, а в інших випадках приймає їх за очевидні й такі, що не потребують доведення. Проте вони далеко не очевидні. До таких нелегітимних мовчазних припущень належить поширення ідеї *егалітаризму* щодо пізнання та істини.

феноменологія не обмежується лише до філософії, а по-друге, щойно розглянута характерна прикмета феноменології, а саме її інтуїтивний, безпосередній контакт з дійсністю у її живій повноті і багатстві виразно унаочнює спорідненість феноменології з усяким серйозним екзистенціалізмом, як наприклад, екзистенціалізмом Габріеля Марселя.

Глава VIII

ЗНАЧЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ДЛЯ ЛЮДИНИ

Ми побачили, наскільки унікальне теоретично-пізнавальне зацікавлення втілює у собі філософське дослідження і якого цілковито нового рівня інтелектуального пробудження досягає в ньому людський розум. Як ми побачили на початку, будь-яке пізнання — це особлива форма інтенціональної участі у пізаному об'єкті. До того ж, це передумова для всіх інших форм духовної участі в ньому.

Філософське пізнання є прототипом пізнання взагалі, оскільки в ньому сягає своєї кульмінації у межах природної сфери перша досконалість пізнання. Будучи сутнісним пізнанням центрально важливих дійсностей і глибоко інтелігібельним проникненням в сутність з-середини, філософське пізнання дає нам незрівнянно більші можливості участі в бутті, ніж будь-які інші різновиди пізнання як такого. Філософська постановка питання націлена на участь у бутті незрівнянно глибше й тісніше пов'язану зі самою реальністю. Філософський ерос платонівських діалогів чи праць св. Августина прагне бути прийнятим до царства істини. Звідси та урочистість, те горіння, притаманні істинно філософському пізнанню. Це дає про себе знати й у тривимірній тематичності філософського пізнання: в тематичності пізнання, в тематичності самого предмета і в тематичності споглядального володіння ним. Філософське пізнання — це фундаментальна установка людського духа. Так само як пізнання загалом є однією з основних складових нашого духовного буття, філософське пізнання, не лише як найвища форма природного пізнання, а й як класична форма експліцитного й систематичного пізнання, є базовою настановою людського духа. Воно ґрунтується в сутності й смислі людини як такої.

Порівняно з філософією всі інші науки більш спеціалізовані, не настільки пов'язані з сутністю та значенням людини. Предмет філософського пошуку є центральнішим за предмети дослідження інших наук. Окрім цього, філософське пізнання переважає своєю глибиною і класичністю решта видів пізнання. І нарешті воно є найвищою реалізацією природного пізнання взагалі.

Тому не випадково, що філософський пошук був при витках будь-якого систематичного теоретичного пошуку, і що філософія — матір усіх наук. Філософський пошук, таким чином, — це базова настанова пробудженого пізнаючого людського духа. Спрага за філософією цілком класична й природна, оскільки глибоко закорінена в метафізичному становищі людини та її призначенні для Бога, Джерела всього сущого та істини. Ця спрага впливає із завдання людини пізнавальним шляхом проникнути в дійсність, пізнаючи її як образ Божественного та її призначеність Богові. Завданням людини є проникнути в реальність і огорнути її своєю любов'ю.

У своїй серцевині філософський *eros* — це базова форма природного стремління людини до Бога, до абсолютної істини й джерела всякої істини. Таким чином, схильність до філософського знання у тій чи іншій формі притаманна кожній людині, хоча діяти при цьому вона може не зовсім свідомо. Справді досяжним філософське пізнання є лише для небагатьох, хто володіє необхідним інтелектуальним обдаруванням. Філософське дослідження — це базовий пошук людського розуму. Воно є фундаментальною діяльністю зверненою до Бога людського духа, а також основний компонент нашого природного зв'язку з Богом.

Філософський пошук і пізнання — це не лише класична форма теоретичного пізнання, воно також «ближче до життя» у вужчому значенні слова, ніж усі інші види наукового пізнання. Нема нічого більш помилкового та по-дитячому наївнішого за погляд на філософа як на людину, що витає у хмарах і клопочеться незрозумілими проблемами, що втратила всякий контакт з дійсністю. Це типова помилка, притаманна прагматичному, недалекоглядному підходові, який вбачає реальне значення для життя лише в тому, що задовольняє суто зовнішні, хай навіть і необхідні, практичні потреби. Ця по-

милка аналогічна до уявлень про віручого як про людину, що літає у піднебессі й через свою релігію відчужено сприймає життя і світ довкола себе.

Говорю тут про аналогічну помилку, оскільки уявлення про віручого ще більш нерозумне й наївне, адже релігійне світобачення є насправді центром та формою справжнього життя. Спільним для обидвох поглядів є нерозуміння ззовні парадоксального факту, а саме: устремління до вічності більше наближає до центру дочасного життя, ніж пошук розв'язання його насущних проблем. Подібною до цих хибних уявлень є також настанова озлоблення щодо світу сутнісного та вічного. Вона теж вирізняється викривленим розумінням дійсності та «близькості до життя».

Такі пересуди про філософію підживлюються «прагматичними» та банальними умами, для яких незною залишиться сила Ідеї. Вони навіть і не здогадуються про нечувані наслідки філософських помилок і про користь справжнього філософського знання у сфері політики та економіки, тобто у сфері, важливість і реальність якої для життя людини вони визнають у першу чергу. На жаль, до таких упереджень схильні не лише примітивні уми. Ми подибуємо їх і серед окремих представників різних наук. Вони навіть попри те, що розуміють значення й цінність систематичного теоретичного знання, попри те, що усвідомлюють потребу такого знання для власних наукових досліджень і навіть зневажливо ставляться до таких примітивних умів, все ж уважають філософське дослідження за поверхневу інтелектуальну розкіш. Вони вбачають у філософському дослідженні марну експедицію в абстрактний світ. Вони дивляться на нього як на те, що лежить поза дослідженням «реального» світу, як на надмірне наголошування на теоретичному, як на щось відсторонене від справжнього життя. Ми проминемо і полишимо осторонь їхні нарікання на неточність і ненауковість, що їх вони приписують філософському методу.

Насправді філософія під різними оглядами набагато ближча до життя, ніж усі інші науки. Передовсім питання, які ставить перед собою філософія, мають глибшу та набагато універсальнішу важливість для людини та її життя, ніж питання всіх інших наук. Достат-

ньо згадати питання етики, філософії спільноти, філософії права і перш за все природної теології. Та навіть тоді, коли зміст предмета в його універсальності не є настільки очевидним, щоб судити про його безпосередню важливість для людського життя, все ж філософія займається цілком по-іншому, ніж наука, тими предметами, які так чи інакше пов'язані з людиною, її призначенням, її становищем як духовної істоти і тим ґрунтом, на якому вона стоїть цілим своїм буттям і в якому закорінене її життя. Ця відмінність між способом постановки питань філософією та іншими науками зберігається навіть тоді, коли ми зауважимо, що між самими науками існують такі, що займаються людиною та її життям більш безпосередньо, ніж інші. До таких належать історія та медицина, на відміну від математики й мінералогії. Логіка, яка займається формальними підставами істинності, метафізика, предметом дослідження якої є сутності й основні форми буття, епістемологія, яка досліджує достовірність підвалин нашого пізнання — усі вони займаються питаннями, які є складовими елементами духовного простору, в якому живе й працює людина.

По-друге, філософське пізнання як прототип пізнання взагалі є більш безпосереднім продовженням і сповненням найвищої форми наївного пізнання, ніж на це можуть претендувати інші науки. Зрозуміло, воно вимагає значно істотнішого пробудження, радикальнішого прориву з буденної настанови до життя, ніж інші науки. Це пояснюється цілковитою непрагматичністю філософії й тим, що її вихідною точкою не є цьогочасне. Попри таке дистанціювання від звичної життєвої постави, у своїй спрямованості на сутнісний, субстанційний зміст речей філософія має значно глибинніший зв'язок з духовним життям людини, а особливо зі згаданою формою наївного пізнання.

По-третє, філософське пізнання також пов'язане, хоч і зовсім по-іншому, ніж науки, з класичним «здоровим глуздом», тобто з тим аспектом світу, який постає перед нами в органічному життєвому контакті нашого розуму з дійсністю. Філософія дошукується інтуїтивно пізнаваних необхідних сутностей речей і не виводить своїх висновків, так би мовити, «з-зовні», із прихованих сутностей. Відповідно між наївним світоглядом і правдивою філософією нема

нездоланного провалля, як це спостерігаємо між науковим фізичним та наївним баченням світу.

Так само, як справжня філософія безжалісна до будь-якого «фальшивого» глузду, до царства *doxa*, до світогляду, що є результатом неорганічного теоретичного резонерства, вона також поважає все, що розкриває нам предмет у наївному живому контакті з ним. Філософський сутнісний аналіз краси чи любові не ставиться зверхньо до того, *що* краса і любов відкривають нам у дофілософському живому, органічному пережитті. Навпаки, він постійно звертається до цих початків нашого зв'язку з дійсністю, не для того, щоб піднести аспекти, дані в наївному досвіді, до теоретичного й більш систематичного усвідомлення, а для того, щоб, почавши з них, просуватися далі до сутнісного аналізу самої речі. Він не лише розширяє та поглиблює наївне знання, а й очищує його. Філософія ніколи не трактуватиме зневажливо наївний аспект, ні не відкидатиме його, як це робить, скажімо, фізика, коли підміняє кольори та звуки вібраціями. Філософія сповнює свої найглибші наміри стосовно наївних аспектів.

Таким чином, бачимо, що хоча філософський пізнавальний процес і дослідження стартують з позиції, віддаленої від круговерті актуального, вони є формою систематичного теоретичного пізнання, яке є ближчим до життя, ніж пізнавальні процеси інших наук. Скажемо більше, філософія для своїх досліджень не потребує ні фізичних приладів, ні комплікованих методів. Проте вона справляє найглибинніший вплив на людське життя.

Саме тут ми торкаємося дуже складної проблеми, про яку вже була мова раніше, а саме: яким чином філософські результати, котрі вимагають осмислення, а не просто повідомлення, можуть бути засвоєні широкими масами, які не здатні збагнути філософського знання. Тут ми говоримо про істинну філософію, а не про популярну філософію, яка від самого початку орієнтується на рівень нефілософського інтелекту.

Ми вже вказували на той негативний вплив, який можуть справляти хибні філософські настанови на звичайну людину, і який знаходить вираження у «нездоровому» глузді та неорганічному ро-

зумуванні про світ. Цей вплив здійснюється через незаконне проникнення фальшивої філософії в органічне, теоретичне, донаукове світобачення людини. Результатом цього процесу є широкорозповсюджені суб'єктивізм, скептицизм, релятивізм. Проте існує й інше проникнення, а саме: легітимний, хай і несвідомий і некритичний вплив, який здійснює на дофілософський світогляд чиста філософія. Щоправда, такий легітимний вплив навіть з формальної точки зору цілковито різниться від нелегітимного проникнення фальшивих філософій.

Перш за все, йдеться не про некритичне засвоєння хай навіть справжніх філософських результатів дилетантом, тобто неорганічним духовним регістром людського розуму. Навпаки, проблема легітимного впливу стосується проникнення філософської істини у той аспект світу, який органічно виростає з наївного живого контакту, в результаті чого формується впорядкований, просвітлений, очищений і непохитний принцип.

Дозвольте запропонувати приклади цього з етики, логіки та метафізики. Пересічна людина перебуває в наївному живому контакті з благами, наділеними етичними цінностями. Справжня етика не відкидає світу, який відкривається перед нами у наївному сприйнятті цих цінностей. Вона радше підносить найглибше й найправильніше з наївних вражень на інший рівень свідомості і витворює з нього тривале переконання. Вона очищує це враження від усіляких темних нашарувань, від «ідолів», що поєднують у собі зарозумілість та пожадливість, і зосереджує наш погляд на справді етичних елементах наївного досвіду. Такі етичні цінності, як щедрість, прощення завданої несправедливості, самовіддана любов, які спалахують у найвищих моментах наївного досвіду і згасають, затемнені в більшості випадків такими ідолами, як «честь», помста та інше, підносяться основними твердженнями істинної етики до того, що не повинно бути втраченим, тобто до незмінної настанови. Так само істинні логіка і метафізика не вибивають ґрунту з-під наївного світогляду незрозумілими неklasичними конструкціями. Якраз навпаки. Вони підносять класичні елементи простого світогляду до сфе-

ри ясної свідомості. Вони виокремлюють класичне осердя речей і представляють їх в очищеному вигляді.

Таким чином, ми побачили, що філософія не зосереджується на неорганічному розумуванні, а впливає безпосередньо на сам наївний живий контакт людини з буттям. Це стається шляхом впорядкування, очищення та прояснення тих вражень, які людина здобуває в наївному органічному, живому контакті зі світом. Філософія перетворює ці враження на очищені тривалі переконання. Роль філософії тут — це роль судді, який не відкидає представленого, а поглиблює його та прояснює.

Крім цього, легітимний вплив не є тим самим, що й навіювальне проникнення фрагментів модних філософських течій, які некритично засвоюються дилетантами, що на їхній основі — ніби із безсумнівної стартової позиції — починають свої розумування. Посередництво між справжніми філософськими результатами та пересічною людиною здійснюється класиками, які не лише розуміють філософські істини, а й так передають їхній цілісний етос та перспективи, що в них відображається класична природа базових філософських думок. Вони є класичними передавачами основних філософських істин. Від них ці істини приймаються в шанобливій готовності людьми, які міцно вкорінені в наївному живому контакті з дійсністю і які — у своїй невинності й свободі від псевдокритицизму — наділені постійним відчуттям істини. Ці класики — не просто формальні «авторитети». Істини, яких вони навчають через інтуїтивне посередництво, несуть на собі печать того, що приходить «з-поза меж».

Саме таке відчуття істини й є автентичним здоровим глуздом, що відкидає туманні, незрозумілі й довільні теорії. Це відчуття тих людей, які перебувають в органічному живому контакті з дійсністю, які ще теоретично не зіпсовані й охоче приймають усе те, що пов'язане з об'єктивним *logos*'ом предмету, який постає перед нами в наївному досвіді. І навіть тоді, коли філософська істина набагато перевершує цей наївний досвід, вона входить у глибини мовлення предмета і ніколи повністю не відходить від нього. Звісно, ці наївні люди приймають філософські істини без належної критичності і без філософської верифікації. Проте на відміну від дилета-

нтів — неорганічних розумників — вони не переймають ці істини нелегітимно. Філософія звертається не стільки до їхніх умів, якими вони хоч і прагнуть теоретично пізнати істину, та не можуть, скільки до їхнього найвного здорового глузду, який почуває себе в істині мов у власній домівці.

Таким чином ми бачимо, наскільки значним є завдання філософії стосовно усього життя людини, передовсім життя філософів, але також життя тих людей, які хоч і не є філософами, та все ж є особистостями, яким притаманне класичне прийняття істини. Такі люди хоча й не здатні на самостійні філософські дослідження, все ж не лише розуміють філософські істини, а й самі своєю особистістю втілюють їх у життя. Саме їм, а не студентам філософії, довірено передавати істину нефілософуючим масам.⁴³ Філософія важлива також і для третього типу людей: для тих, хто не здатний теоретично збагнути філософські істини. Вони повинні отримати ці істини через посередництво тих особистостей, про яких ми щойно вели мову. Філософія, попри усю відмінність стосунку до філософських істин, займає важливе місце у житті кожного із трьох названих типів — філософів, посередників та найвних особистостей. Вона просвітлює, поглиблює, очищає та сильно зміцнює живий контакт людини зі світом.

У негативному сенсі перед філософією постає завдання відкидати туман усіляких неорганічних теоретичних розумувань, що загрозливо нависають над змістовністю сушого, яка спалахує у найвному живому контакті. Завданням філософії є завадити й поставити бар'єр будь-якому проникненню через аматорські балачки неосмисленим і нерозробленим результатам різноманітних наук у сферу метафізичного. Філософія повинна усунути царство *doxa*, так як це зробив Сократ в етиці.

У позитивному сенсі побудова духовного земного космосу є основною функцією філософії. Її фундаментальні істини, немов скелет чи м'язи, повинні підтримувати життя спільноти, мистецтво, поезію й цілу культуру. З цієї точки зору філософія покликана до-

⁴³ Звісно, ми не маємо наміру заперечити той факт, що внутрішньофілософська традиція переходить від філософів до їхніх учнів.

помогати формувати життя індивіда. Кожній культурній епосі притаманна своя іманентна філософська основа. А одним із мірил для визначення класичності епохи служить істинність або хибність цієї основи. Маємо на увазі філософські тези, які втілені у тій чи іншій культурі. Тут не слід сплутувати іманентну філософську базу з певними модними філософськими течіями, які стають панівними в деякі епохи.

Стежки, якими ці філософські істини проникають у життя мас, не покликаних до філософського дослідження, викладання чи навчання, не є, як ми вже бачили, стежками інтелектуальними. Результати філософських досліджень не спрямовані на те, щоб їх теоретично зрозумів кожен, хай навіть у популярній формі. Ці результати повинні проникнути у духовний простір часової епохи через безпосередній вплив на класичні особистості, які на інтуїтивному рівні відображають філософію у їхньому етосі, тобто на поетів, державних мужів та інших. Як наслідок, ці істини — не як теоретичні, а як втілені істини — будуть прийняті щирим здоровим глуздом нефілософських індивідів.

Тепер стає ясно, наскільки віддаленою від непродуктивних роздумів є істинна філософія. Навіть не говорячи про високе значення й цінність, властиві філософському знанню як такому, ми бачимо його класичне і невід'ємне значення для життя людства й окремих індивідів. Однак значення й важливість філософського знання та дослідження ще не вичерпує себе їхньою важливістю та цінністю, якою вони володіють, будучи найглибшим природним контактом людини з дійсністю.

Філософія сповнює своє найвище завдання у торуванні шляхів для релігії, у підготовці людини до неї і в служінні їй. Філософське пізнання кульмінує у пізнанні Божого існування, Його атрибутів, осягнених у світлі природного розумового процесу. Її найвищим кроком є усвідомлення існування абсолютного, особового Буття, через яке було створене все суще, яке відображене в кожному сущому і до якого призначене все, що існує. Докази існування Бога в тому вигляді, як ми пояснили їх, є класичною преамбулою віри.

Проте навіть це не вичерпує важливості філософії для релігії та богослов'я. Релігія передбачає всі основні філософські істини, хоча те, що розкривається людині в Об'явленні, є поза досяжністю філософії. Однак воно знаходиться понад філософією, а не осторонь неї. Так, релігія імпліцитно містить у собі такі філософські істини, як об'єктивність та автономність буття, несумісність буття й небуття, об'єктивність цінностей, існування особового буття, свобода людини в її рішеннях, що кожна цінність вимагає від людини позитивної на неї відповіді, що вищим цінностям слід надавати перевагу перед нижчими тощо. Постійне укріплення та сутнісне усвідомлення наших переконань стосовно цих базових істин лягає в підмурівок нашої релігійності, а також є преамбулою до віри, хоча у спосіб цілком відмінний від доказів існування Бога. Звісно, Бог може каміння перетворити на дітей Авраамових. Він може зіслати людині ласку живої віри без жодної філософської підготовки, і той, кому така ласка була зіслана, володіє цими філософськими істинами в найповнішому сенсі (*per eminentiam*). Але навіть у такому випадку стати преамбулою до віри залишається об'єктивним завданням філософії, у тому сенсі, що ступінь ясності й міцності наших експліцитних переконань, породжених базовими філософськими істинами, створює сприятливий ґрунт для сприйняття віри. Саме під цим оглядом у платонівсько-арістотелівській філософії вбачають приготування людини до сприйняття істин християнського Об'явлення, хоча сама філософія може мало що сказати про істини та реальність Об'явлення.

Нарешті філософське дослідження як таке означає тугу за філософським знанням, за спогляданням пізнаних речей. Як ми вже побачили, це — важливе доповнення до релігійного прагнення людиною Бога. Філософський ерос, будучи спрямованим на центральні важливі речі у світі, провадить людський розум до глибин дійсності. Він провадить людину, за висловом Платона, «до її правдивої домівки». Він відводить людський погляд від світу знищеного та випадкового й зосереджує його на світі вічного, на значенні самих речей, притаманного їм як відображенням Бога, і як речам, що Йому призначені. Так філософія готує душу до прийняття Божого Об'явлення.

Філософський ерос разом зі своєю споглядальною ціллю, своїм підходом до сушого з позиції вічного, не захопленого вихором актуального, своїм шанобливим вслуханням у розкриття речами їхнього власного змісту та самозначущості, своєю свободою від будь-якої прагматичності здійснює важливий вплив на зростання духовних органів, що необхідні для справді глибокого і сповненого релігійного життя.

Таким чином, стає зрозумілим, на яку пошану справедливо заслугує філософське дослідження. Філософування веде людину до реколекції та звільняє її від гаданої автаркії (самодостатності). У філософуванні людство уподібнюється до Даниїла, «людини устремління», того устремління, про яке св. Августин сказав, що «наші серця не знатимуть спокою, доки не упокояться в Тобі». А тому істинний філософ, немов Платон, є *paidagogos eis Christon* — той, хто готує шлях Христові.