

ալիւր, հէրն անիծած, որ չիփ-չիփլախ էլ ըլիմ, դարդ-անեմ: Օլաղս լիբը ըլի, տանս՝ բարաբեաթ, որդիքս՝ սաղ-սալամաթ. թող օրը հաղար մարդ մտնի, հաղար մարդ-դուս գայ, ինչ եմ հոգում, հացն Աստծունն ա, ես էլ հետը. ով հասնի, թող ուտի: Տէրին փառք, տեղը հլա շատ կայ, տղէքս սաղ ըլին, ջանս ապրի. Աստուած իր ստեղծած բանդի ուղղը ինչպէս կը կտրի: Գդակս ծուռը կդնեմ, քէֆս արամիշ կանեմ. ով թամբալ ա, թող նա դարդ անի» *):

(Հայրունակելի)

Թ. Աւագլըէգեան



ԿԱՆՏԻ ԻՄԱՅԱԲԱՆՈՒԹԻՒՆԸ

1. Էմպիրիզմի պատմութիւնը.

Էմպիրիզմը յունական շրջանում սկսեց զարգանալ յան-ձինս սուրեւոսներէ և իւր կեանքի հենց այդ առաջին շրջանից երևան հանեց իրեն յատուկ թոյնը—սկեպտիցիզմը.—չկայ օրեկ-տիւ ճշմարտութիւն, «Մարդը, փոփոխական, յեղձեղուկ և իւր ըոպէական տրամադրութիւններին և վիճակներին գերի մարդն է ճշմարտութեան չափը». ահա նրանց ընտրոշ բանաձևը:

Էմպիրիստիկ գծեր կային բաւական չափով նաև Արիս-տոտելի, այնուհետև շատ խոշոր չափով Էպիկուրեաններէ և ստոյիկեաններէ մէջ: Սակայն Էմպիրիզմը մեծապէս զարգացաւ միայն նոր դարում, այն էլ գլխաւորապէս Անգլիայում:

Նոր դարու սկիզբն Էմպիրիզմի գլխաւոր ժողովրդակա-նացնողն հանդիսացաւ Գանցլէր Բէկոն, թէև նրանից առաջ նրա անուանակից Ռոթեր Բէկոնը և ուրիշները արծարծել էին նոյն սկզբունքները: Բէկոնը ոչ թէ ստեղծեց Էմպիրիստիկ

*) «Վեքք Հայաստանի», եր. 37.

փիլիսոփայութեան սիստեմ, այլ միայն տաղանդաւոր ցուցումներ և մեթոդներ տուաւ ինդուկտիւ փորձի և դիտողութեան համար, որոնք միայն կարող են աղբիւր ծառայել մեր իմացութեան, իսկ մետաֆիզիկան, որը չի հիմնուում դրանց վրայ, զուրկ է իմացական արժէքից, ուրեմն և գոյութեան իրաւունքից:

Լոկկը զարգացրեց Բեկոնի հիմնական սկզբունքները և իմացաբանական խորհրդածութիւնները զարձրեց փիլիսոփայութեան գլխաւոր առարկայ.— նրա ամբողջ տեսական փիլիսոփայութիւնը իմացաբանական հարցերի շուրջն է պայտայ գալիս և համարեա ըզրոր կարեւոր դնօսէօլօգիական հարցերը դնում է, թէ և նրանց լուծելու ժամանակ հոգեբանութիւնն է միջամտում: Ըստ Լօքի մեր ամբողջ իմացութեան պաշարն ստացւում է 2 ճանապարհով միայն—արտաքին և ներքին զգայութիւններով—սենսացիայից և ռեֆլեկցիայից: Միաբը, քանի դեռ նա փորձի այդ երկու աղբիւրներին չի ենթարկուած, նման է մաքուր թղթի, որի վրայ փորձը ներքին և արտաքին զգայութիւնների միջոցաւ գծում է իր նշանները: Իմացութեան հիմնական տարրերը, որ կատարւում են վերոյիշեալ 2 ճանապարհով, 4 կարգի են բաժանւում.— 1. արտաքին մի զգայութիւնից առաջացածներ (լոյս, ձայն, հոտ, համ, տաքութիւն). 2. մի քանի արտաքին զգայութիւններից առաջացածներ (տարածութիւն, շարժում, ձև և չին). 3. ներքին զգայութիւնից առաջացածներ (զգայութիւն, զգացմունք, մտածութիւն, յոյզ) 4. թէ արտաքին և թէ ներքին զգայութիւններից առաջացածներ (հաճելիութիւն՝ տհաճութիւն, ակտիւութիւն, գոյութիւն, միութիւն): Այս 4 կարգի «պարզ» պատկերացումներից կոմբինացիաներից կազմւում են բազմադրեալները (գաղափարներ, իրեր, յարաբերութիւն և այլն):

Իսկ ինչ վերաբերում է իմացութեան արժէքին, ըստ Լօքի ներքին զգայութեամբ տրւում է հոգեկան իսկական և անմիջական իրականութիւնը, հոգեկան աշխարհի գոյութիւնը անմիջականօրէն ճշմարիտ է և անկասկածելի: Իսկ արտաքին զգայութիւններից նրանք, որոնք վերաբերում են իրերի «առաջնակարգ» յատկութիւններին, որոնք են՝ տարածականութիւնը, ժամանակը, շարժումն ու դադարը, ձևը, նիւթեղէնութիւնը, տալիս են իսկական իրականութիւնը: Իսկ նրանք, որոնք վերաբերում են «երկրորդական» յատկութիւններին, որոնք են՝ լոյս, ձայն, գոյն, հոտ, և չին, օրեկտիւ նշանակութիւն չունեն: Իրերի յատկութիւնները վերաբերում են մի կրող սուբստանցիայի, որը ոչ միայն մեր իմացութիւնից խուսափում է, այլ մինչև անդամ

նրա դոյութիւնն էլ բացարձակ կերպով չի կարելի ապացուցել: Իսկ պատճառականութիւնը իրերի մէջ դործող ուժաւոր է, նրա առաջացրած գործողութիւնից ստացւած արդիւնքը է հետեւանք:

Լօքի փիլիսոփայութիւնը երկու ուղղութեամբ կարող էր զարգանալ — նախ՝ կարող էր կասկածի ենթարկուել ռենտա-ցիայի և ռենթիքսիայի հաւասարարութեութիւնը: — Զէ՛ որ ռենթիքսեան կարող է զարգանալ նախօրօք ստացած զգայութեան (արտաքին) վրայ, որը ստացուում է արտաքին ազդեցութիւնից և որը կազմում է մեր մտքի ամբողջ բովանդակութիւնը ու հիմքը: Իսկ այդ արտաքին ազդեցութիւնը զուտ մեքենայական է և օրէկաւ: Մտքի այս ընթացքը զարգացնելով Ֆրանսիացի աշատամիտ փիլիսոփաները կառուցին մատերիալիստական մե-տաֆիզիքական մի աշխարհայեացք:

Երկրորդ՝ կարող էր զատուել և զարգանալ Լօքի էմպիրիզմը գէպի սուրեկալիզմ՝ համարելով առաջնահարգ և երկրորդա-կան յատկութեանց տարրերութիւնը և առաջիններին օրէկալի-ւութիւն վերադրելը մի քմահաճ անհիմն նախադրեալ և ըն-դունելով, թէ բոլոր յատկութիւններն էլ մեր պատկերացում-ներն են: Այս վերջին ուղղութիւնը բռնեց Բեքկէին:

Ըստ Բեքկէի պատրանք է և խելագարութիւն ընդունել արտաքին յատկութիւններին կրող նիւթական սուրբօտանցիա, որովհետեւ նիւթը իւր բոլոր յատկութիւններով մեր պատկե-րացումն է, ուրեմն կան միայն պատկերացումներ և նրանց պատկերացնող հոգիներ: Իսկ թէ որտեղից են առաջանում այդ պատկերացումները, պարզ է ըստ Բեքկէի, որ անպայման հո-գեւոր էակից, որովհետեւ հոգեւորը կարող է միայն հոգեկան երևոյթի պատճառ լինել, մտածում է Բեքկէին ռացիօնալիզմի ազդեցութեան տակ: Իսկ ալզ հոգեկան էակն Աստուած է, որ առնչութեան մէջ է ինքիփիղուալ հոգիներին հետ:

Սակայն Բեքկէին էլ զերծ չէր մեաաֆիզիքական նախա-դրբեալներից, որովհետեւ նա ընդունում էր Աստուծոյ դոյու-թիւնը որպէ՛ս ուժալ պատճառ մեր պատկերացումների: Հիւմը զէն ձգեց մեաաֆիզիքական այդ վերջին մնացորդն էլ փորձ-նական փիլիսոփայութիւնից և զտեց և զարգացրեց սուրեկ-տիւլիզմը: Երբ էմպիրիզմը զտուեց զսոքամատիքական տարրերից վերջնականօրէն, սկեպտիցիզմը, որ նիրհում էր էմպիրիզմի մէջ և կաշկանդւած էր զսոքամատիկ տարրերից, ամբողջ թա-փով արձակուեց անարդեւ և ամբողջովին վարակեց էմպիրիզմի օրգանիզմը: Միւս կողմից ծայրայեղութեան է հասնում նոմե-նալիզմը: Ըստ Հիւմի մեր ամբողջ իմացութեան հիմքը կազ-

մում են ապաւորութիւնները, իսկ երբ ապաւորութիւնը (զգայութիւն, ըմբռնութիւն) վերադարձուած է, ստացուած է մտապատկեր. այսպիսով իւրաքանչիւր մտապատկեր կամ «իդէալ» ունի իր համապատասխան զգայութիւնը: Երբ մենք մի մտապատկեր չենք վերադարձում իրեն համապատասխան զգայութեանը՝ առաջանում է մոլորութիւն: Այդպիսի մոլորութիւն է ընդունել սուքստանցիայի գոյութիւնը: Երբ մենք տեսնում ենք, որ մի քանի զգայութիւններ յաճախակի միացած են հանդէս գալիս, մենք տրամադրուած ենք ընդունել այդ միացեալ կոմպլէքսի թանձրացեալ և անշարժ յարակայութիւնը, այսինքն ընդունել սուքստանցիայի գոյութիւնը. մինչդեռ ոչ մի օրինական հիմք չկայ սուրբեկա՛իւ տրամադրութեան «սովորոյթին» օրեկա՛իւութիւն վերադրել: Նոյնպիսի մոլորութիւն է ընդունել պատճառականութեան օրեկա՛իւութիւնը: Երբ մենք յաճախակի նկատում ենք, որ ա-ին Ե-ն է յաջորդում, սովորում ենք կամ տրամադրուած ենք սպասել, թէ ա-ին միշտ էլ Ե-ն պէտք է հետեւի: Այ՛ մի հիմք չկայ, ըստ Հիւմի, ընդունել, թէ որովհետեւ ա կայ, ուստի անհրաժեշտաբար պիտի լինի և Ե. Ինչպէս հետեւցնենք, ինչքան էլ մենք մանրամասն վերլուծենք ա-ի պարունակը, երբեք չենք կարող նրա մէջ Ե գտնել և նրանից հետեւցնել. հետեւաբար ոչ մի հիմք չկայ ա-ի և Ե-ի մէջ անհրաժեշտ առնչութիւն գնելու. մենք մեր սուրբեկա՛իւ սովորոյթին անօրինական կերպով անհրաժեշտութիւն և օրեկա՛իւութիւն ենք վերադրում:

Ակեպոսից զերծ չի մնում նոյն իսկ բանականութիւնը: — Մենք հակուած ենք բանականութեան ասածները ճշմարիտ ընդունելու, բայց այդ վստահ հակումը կարող է մեզ խաբել: Բայց արդեօք կասկածելի չէ՞ նոյն այդ կասկածը բանականութեան վստահելիութեան վերաբերմամբ. սակայն, ըստ Հիւմի այդ կասկածելիութիւնը դեռևս չի երաշխաւորում բանականութեան վստահելիութեան մասին:

Սակայն ըստ Հիւմի այս տեղական սկեպտիցիզմը չի կարող արգելք հանդիսանալ, որ մենք գործնականում հաւատանք և օգտուենք պատճառականութեան սկզբունքից, որպէս մի յարմար միջոցից՝ մեր աւելի փորձնական դէպքերը կարգաւորելու և մեր կեանքի նպատակներին ծառայեցնելու, և բանականութիւնից, իբրև ամենավստահելի ուղեցոյցից, մեր գործնական ընթացքը ղեկավարելու:

Այսպիսով էմպիրիզմը զարգանալով բնականաբար ինքնին բնականօրէն յանգեց Հիւմի «զուտ փորձի» սխառմում:

Նախ քան դնահատական վերլուծութեանը անցնելը՝ թռուցիկ տանը ռացիոնալիզմի պատմական զարգացման կարևոր հանգույցներն ընդհանուր ուղղությամբ:

2. Ռացիոնալիզմի պատմությունը.

Յունական փիլիսոփայութեան սկզբնական շրջանում, երբ սկսուեց խախտուել հաւատը դէպի օրդաններն լիտահելութիւնը և երբ քննադատական ոգին զարթնեց, սկսեցին նախապատուութիւն տալ բանական իմացութեանը, իսկ զգայարանական իմացութիւնը համարել խաւար և պղտոր:

Ըստ Սոկրատի և Պլատոնի տրամաբանական—գիտելքական իմացութիւնն է արժէքաւորը: Արիստոտէլն մէջ էլ գերակշռողն է ռացիոնալիստական ոգին:

Սակայն հին դարի փիլիսոփայութիւնը աւելի գոյարանական ընդթ ունի, իմացութեան խնդիրը յատուկ ուշադրութեան չի առնուում: այն ինչ նոր դարը սկզբից ևեթ առանձին հետաքրքրութիւն ցոյց տուաւ դէպի իմացաբանութիւնը և փիլիսոփայական խորհրդածութեան նիւթ դարձրեց, և հէնց դրանով էլ նա, ի միջի այլոց, տարբերոււմ է հին փիլիսոփայութիւնից: Ռացիոնալիզմը իւր զարգացման հասուն շրջանը թեւակոխեց միայն նոր դարում: Նոր դարու ռացիոնալիզմի հայրն եղաւ Դեկարտ: Մատեմատիկան, յատկապէս երկրաչափութիւնը ունենալով որպէս բացարձակ գիտականութեան նմուշ, որը մի քանի ամենապարզ և ակնյայտի աքսիոմաներից դեդուկտիւ եղանակով զարգացնում է մի ամբողջ գիտական սիստեմ, փիլիսոփայութիւնը պիտի կառուցանէ իւր աշխարհայեացքը, հետեցնելով և զարգացնելով այն մի քանի աքսիոմատիկ նախադրեալներէր: Փիլիսոփայութիւնը պիտի գտնէ նախ իւր այդ աքսիոման: Փիլիսոփայութեան համար այդ աքսիոման է, ըստ Դեկարտի, ինքնագիտակցութեան հաւասարութիւնը և մեր սեփական «Ես»-ի, որպէս գիտակցող և մտածող էակի գոյութիւնը: Ես կամ իրըն մտածող էակ, այդ անկասկած է. արտաքին աշխարհի գոյութիւնը և մինչև անգամ մատեմատիկական թէզերը կարող են մոլորութիւն համարուել և կոսկածի ենթարկուել, բայց այդ մոլորութիւնն ու կասկածը իրենց կողմից ոչ այլ ինչ են, եթէ ոչ մտապատկերներ իմ մէջ, մտածութիւններ «Ես»-ի: Իսկ մտածել նշանակում է հանդէս գալ որպէս իրականութիւն, մտածութիւնն էլ իրականութեան մասն է, արապայտութիւններէր մէկը. հետեւաբար եթէ ես

մտածում եմ, նշանակում է ես գոյութիւն ունեմ որպէս մտածող էակ. — cogito ergo sum. Իսկ այդ գոյութիւնը անկասկած է, ինչ չափով որ անկասկած է մտածութիւնը, ինքնագիտակցութիւնը: Այնուհետեւ պարզ է և անկասկած, որ մենք ունենք ամենակատարեալ և ամենաիրական էակի գաղափար, որի ծագման պատճառը մենք, իբրեւ անկատար էակներ, չենք կարող լինել, որովհետեւ հետեւանքի մէջ չի կարող աւելի բան պարունակուել, քան ինչ որ կայ պատճառի մէջ, ուստի պարզ է, ըստ Դեկարտի, որ նոյն ինքն այդ էակն է պատճառը մեր մէջ նրա մասին եղած գաղափարի: Ուրեմն հաստատուած է ամենակատարեալ և ամենաիրական էակի՝ Աստուծոյ գոյութիւնը. իսկ Աստուած որպէս ամենաճշմարիտ և ամենաբարի էակ, չի կարող մեզ մոլորեցնել և խաբել, ցոյց տալով մեզ այնպիսի իրեր, որոնք գոյութիւն չունեն. զբանով նա իւր գաղափարին հակասած կ'լինէր: Այսպիսով արտաքին աշխարհի գոյութիւնն անկասկած է և այնպէս է, ինչպէս մեզ երևում է: Այժմ արդէն Դեկարտի ռացիօնալիստիկ մտածողութիւնը ծայրայեղ կասկածեց, որ կարող էր սուրբաբանի յանգել մինչև անգամ, հասաւ այն զրութեանը, որ այլևս դժուար կը լինէր բացատրել մոլորութեան հնարաւորութիւնը: Եթէ Աստուած չի խաբում մեզ, հապա ինչպէս է առաջանում մոլորութիւնը: Դեկարտը դրան պատասխանում է. — մոլորութիւնը առաջանում է ոչ թէ Աստուծոյ պատճառով, այլ մեր, երբ իմացութեանը միջամտում են զգայական պղտոր տարրերը, իսկ յատուկ մտածողութեան շնորհիւ նա (մոլորութիւնը) վերանում է:

Հաւատը, թէ մատեմատիկական մտածողութեան օրէնքները միաժամանակ և ըստ ինքեան աշխարհի օրէնքներ են, որ բանականութեան՝ պատկերացումների աշխարհում կատարած ապերացիաները յատուկ վերաբնութեան են ինքնին իրականութեան հիմքում գործող օրէնքների և որ արտաքին աշխարհի օրէնքները զիգուհալիւ եղանակով բղխում են արքսիմա սուբստանցիայից, ծայրայեղութեան հասաւ Սպինօզայի, այդ ամենատիպիկ և յստակ դոգմատիկ ռացիօնալիստի մէջ, որը մինչև անգամ կարիք էլ չի համարում իմացաբանական-փիլիսոփայական խորհրդածութիւններով հիմնաւորել իմացութեան օրէկալիւ նշանակութիւնը, այլ անմիջապէս ձեռնարկում է կառուցանել իւր ատարելութեան մոնիդի կուռ և ամբողջական գեղեցիկ մետաֆիզիքական սիստեմը:

Ռացիօնալիստական իմացաբանութիւնը իւր վերջնական զարգացումն ու մետաֆիզիքական հիմնաւորումն ստացաւ Լայբնիցի միջոցաւ: Մոնադաներն են բուն սուբստանցիա-

ներքեւ — հոգեւոր ինքնանկախ ատումներ, որոնց էութիւնն ար-
տայայտուում է հոգեւոր գործունէութեանց — պատկերացման
և ձգտման մէջ: Հոգեւոր կեանքը, որը միակ կեանքն է, չի սպառ-
ւում գիտակցութեամբ, ինչպէս Դեկարտն է կարծում. գի-
տակցութիւնը միայն բարձր կարգի հոգեկան կեանքն է, կայ
նաև անգիտակցական հոգեկան կեանք, որը նոյն գիտակցական
կեանքն է, միայն պղտոր դրութեամբ: Անօրդանական աշխարհը
ներկայացնում է մինիմում գիտակցական և մաքսիմում ան-
գիտակցութեան վիճակը, իսկ Աստուծոյ մոնադան բացարձակ
պարզ և յատուկ գիտակցութեան վիճակը, իսկ դրանց միջև
ծաւալւում է անգիտակցականից գիտակցականն անցնող բոլոր
հնարաւոր վիճակները, որոնց կրողները առանձին մոնադաներն
են, որոնք մի անընդհատ սկստեմ են կազմում անգիտակ-
ցականից դէպի գիտակցականը: Իւրաքանչիւր մոնադ մի միկ-
րոսոսմոս է, մի փոքրիկ տիեզերք, որ ներկայացնում է մակրո-
կոսմոսի — մեծ տիեզերքի էութիւնը. նա հայելի է, որի էութեան
մէջ կարող ենք գտնել ամբողջ աշխարհը ցլացւած: Բայց այս ցլացումը չի առաջանում այն ձևով, որ մոնադներն
ազդում են միմեանց վրայ և իրար մէջ պատկերացումներ են
գոյացնում. — մոնադները գոնե և պատահաններ չունեն,
որ պատկերացումները դուրս գան մի մոնադից և մտնեն ու-
րիշի մէջ. հոգեկան գործունէութեամբ է սպառւում իրակա-
նութիւնը, իսկ այդ գործունէութիւնը և նրա արդիւնքը՝ պատ-
կերացումները միայն կարող են ես-ի մոնադայի մէջ գոյու-
թիւն ունենալ. նրանից չեն կարող դուրս գալ, մտնել ուրիշի
մէջ: Արդ՝ եթէ առանձին մոնադան ունի իւր առանձին անկախ
գործունէութիւնն ու կեանքը և ոչ մի կերպ չի կարող ազդել
միւսից, ապա ինչպէս նա կարող է հասու լինել միւսների
գոյութեանը: Ինքնագոյութեան խնդիրը ինքն ըստինքեան հա-
կանալի է և անկասկած Այբնիցի համար. այստեղ նա կանգ է
առնում նոյն գծուարին հարցի հանդէպ, ինչ որ Դեկարտը. —
ինչպէս հաստատել արտաքին իրականութեան գոյութիւնը և
վստահ լինել, թէ նա համապատասխանում է մեր իմացու-
թեանը: Այբնիցն այսպէս է բացատրում և հիմնաբանում
այդ. — Աստուած երբ նոր ստեղծեց *մոնադաների այս սիս-
տեմը, աշխարհը, որ սկզբում միայն մտածութիւնն էր, նորա
մէջ, նախօրօք այսպէս սահմանեց, որ մէկի պատկերացումը,
անկախ գործունէութիւնը համապատասխանէ միւսին, այսպիսով
մի մոնադան կարող է վերահասու լինել միւսների գոյութեանն
ու գործունէութեանը: Այո նախասահման ներդաշնակ
ութիւնը միայն մի մարդաբանական սկզբունք չէ, այլ

համատեղեցեալական, իսկ իմացաբանական—հոգեբանականը նրա մասնակի կիրառութիւնն է: Ահա այսպէս է լուծում Լայբնիցը իմացութեան օբեկտիւութեան հարցը: Իսկ ինչ վերաբերում է իմացութեան ներքին իմմանենտ պարբերութեանց և արժէքաւորութեանց՝ Լայբնիցը երկու կարգի է բաժանում իմացութիւնները—փաստի իմացութիւն, որը փաստական ճշմարտութեանն է վերահասու լինում զգայութեանց օգնութեամբ, և բանական իմացութիւն, որը թափանցում գտնում է յաւիտենական ճշմարտութիւնը: Առաջին կարգին պատկանում են բոլոր փորձնական ինդուկտիւ գիտութիւնները (բնագիտութիւն և ուրիշները), երկրորդին բոլոր մտածապէս անհրաժեշտ գիտութիւնները (մատեմատիկա, մետաֆիզիկա, լոգիկա): Փաստի իմացութիւններն հիմնւում են զգայնականութեան, իսկ յաւիտենական ճշմարտութիւնները՝ զուտ բանականութեան վրայ: Սակայն զգայութիւնը սեռապէս տարբեր չէ բանականութիւնից, նա ևս մտածութիւնն է միայն պղտոր և խճճուած դրութեամբ, որ յատուկ է մեզ, որպէս անկատար էակների և որ վերանսւմ է Աստուծոյ մոնադայի մէջ, որ արսօլիւտ պայծառ է և յստակ ուստի ինչ որ մեզ համար երեւում է փաստի ճշմարտութիւն, այսինքն զգայական և ալօգիկ մի բան, Աստուծոյ համար մտածապէս անհրաժեշտ է: Բանական ճշմարտութիւնները, եթէ արտայայտենք Կանտի տերմիններով, *apriori* անալիտիկ դատողութեանց վրայ են հիմնւում, նրանց սկզբունքն է հակասութեան կամ նոյնութեան օրէնքը: Իսկ փաստի ճշմարտութիւնները հիմնւած են բաւարար հիմնաւորման էմպիրիկ ինդուկտիւ սկզբունքի վրայ, այսինքն *aposteriori* սինտետիկ դատողութիւններ են:

Քանի որ ճշմարտութեան միակ կրիտերիւմը ակնյայտնի պարզութիւնն է ըստ ռացիօնալիզմի, այնուհետեւ դժուար չէ հասկանալ, թէ ինչու Վօլֆի էլէէկտիւիզմից յետոյ, որը ձգտում էր հաշտեցնել ռացիօնալիզմն ու էմպիրիզմը զուտ զուտ ձեական մերձեցումով, ռացիօնալիզմի յանգեց «մարդկային առողջ դատողութեան» գռեհիկ փիլիսոփայութեանը, որը իւր աշխարհայեացքին իբրեւ հիմնաքար վերցնում էր ժողովրդի մէջ ընդհանուր դարձած այսպէս կոչւած պարզ «ճշմարտութիւնները» իսկ թէ ընթացիկ կեանքի այդ «ճշմարտութիւններն» ստանալու որքան ոչ իմացական ձեռքեր են միջամտում, որքան կեանքը և կամքը իրենց պահանջներով խեղդում են իմացութեան անտարբեր օբեկտիւութիւնը, այդ ի նկատի չէր առնւում և չէր գիտակցւում: