

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Філософський факультет
Кафедра теоретичної і практичної філософії

ІНТУЇЦІЯ ЧАСУ І СВОБОДА У ФІЛОСОФІЇ А. БЕРГСОНА

Кваліфікаційна робота за напрямом підготовки 033
на здобуття кваліфікаційного рівня бакалавра філософії

Студент-виконавець:
Мошков Єгор Олегович

(підпис)

IV курс, ОС - Бакалавр

Науковий керівник:
Богачов Андрій Леонідович
Доктор філософських наук, професор
кафедри теоретичної і практичної
філософії

(підпис)

Допущено до захисту:
на засіданні кафедри
теоретичної і
практичної філософії
протокол №___ від_____ 2020 р.

Зав. кафедри теоретичної і практичної
філософії, доктор філософських наук,
професор
Шашкова Людмила Олексіївна

Київ-2020

Зміст

	Стор.
Вступ.....	3
Розділ I. Інтуїтивний метод пізнання.....	6
Висновки до 1 розділу.....	16
Розділ II. Інтуїція тривалості.....	17
2.1. Два різновиди множинності.....	17
2.2. Чиста тривалість та однорідний час.....	20
2.3. Онтологія тривалості.....	38
Висновки до 2 розділу.....	41
Розділ III. Тривалість і свобода волі.....	43
Висновки до 3 розділу.....	55
Висновки.....	57
Список використаних джерел і літератури.....	60

Вступ

Актуальність теми дослідження. Значення філософії А. Бергсона для філософії ХХ століття важко переоцінити. Успіх природничих наук та стрімке поширення позитивізму наприкінці ХІХ століття призвели до прагнення редукувати завдання філософії до синтезу принципів окремих наук або логічного прояснення мови. Філософія життя Бергсона (поряд з Ф. Ніцше, В. Дильтаєм та ін.) мала величезне значення для цілої плеяди філософів ХХ століття. Так, Ж.-П. Сартр писав про "Есе про безпосередні даності свідомості" (1897) як власний шлях до філософії, Ж. Дельоз вбачав у філософії Бергсона потужну альтернативу філософуванню М. Гайдегера, а вплив Бергсона на цілу традицію персоналізму, екзистенціалізму, феноменології та французького постмодернізму залишається безсумнівним.

Значним внеском Бергсона було надання філософії особливого поля досвіду, що ми його називаємо життям у всій його різноманітності. Життя, про яке йдеться мова, це не життям, з яким має справу біолог, а наше власне життя у його сутності, що існує до його штучної обробки духом. Завданням метафізики, як його розглядав Бергсон, є інтуїтивне проникнення в суть речей, замість їхнього штучного конструювання у поняттях розсуду. З'ясування принципів особливостей буття живого, його відмежування від механічних систем, виявлення в ньому виміру творчості, свободи і непередбачуваності: ці завдання набувають не лише пізнавального інтересу, але також знаходяться у тісному зв'язку зі світоглядними та етичними проблемами. Ключ для розв'язку цих завдань Бергсон шукає у нашій власній тривалості – часі, як ми його переживаємо і який не можна звести до часу фізичного світу.

Саме у тому й полягає велика цінність філософії часу Бергсона, що він робить спробу розмежувати (у термінології М. Гайдегера) "первинну часовість" та "похідний час", звертає погляд в бік справжнього феномену часу. Дійсно, мотив розмежування "чистої тривалості" та "гомогенного часу" з'являється в усіх працях Бергсона. Набуваючи певних модифікацій, поняття

тривалості залишається одним з фундаментальних у філософії Бергсона, і саме через її призму Бергсоном розглядаються традиційні філософські проблеми, як от проблема свободи волі. Бергсонова критика традиційної постанови цієї проблеми ґрунтується на хибному уявленні про природу психічного життя і тривалості в межах сучасної Бергсону атомістичної психології і механістичних уявлень про психічне життя. Відповідно, метою Бергсона є подолання кантового розуміння свободи волі, де свобода поміщається у ноуменальний вимір і, у такий спосіб, виривається з часу. У цьому сенсі більшість сучасних дискусій про свободу волі з їхнім механістичним розумінням особи знаходяться далеко позаду бергсонової постанови питання.

Ступінь опрацювання теми. Бергсон як один із найбільш популярних філософів першої половини ХХ століття привернув до себе чимало уваги. Серед класичних і найбільш відомих дослідників його спадщини та критиків його ідей можна виокремити В. Янкелевича, Ж. Дельоза, Б. Рассела, М. Понті, Г. Башляра, А. Пірсона, Р. Інгардена, А. Лейсі, Ж. Іполіта, Д. Захаві, С. Герлак, М. Гайдегера. Безпосередньо проблемі часу у філософії Бергсона присвячені монографії Х. Мейсі та Л. Жиру.

Об'єкт дослідження – філософія А. Бергсона.

Предмет дослідження – концепція тривалості та свободи волі у філософії А. Бергсона.

Мета дослідження – розкрити концепцію тривалості та свободи волі А. Бергсона у її становленні.

Відповідно до поставленої мети було виокремлено наступні **завдання**:

- проаналізувати особливість інтуїтивного методу А. Бергсона;
- проінтерпретувати концепцію тривалості А. Бергсона і розглянути її переваги і недоліки;
- розкрити бергсонове розуміння свободи волі.

Методи дослідження. В межах даного дослідження були застосовані:

- **системний метод**, який уможливив осмислення цілісності концепції;
- **порівняльний метод** застосовувався для з'ясування спільних і відмінних характеристик інтуїтивного методу А. Бергсона із феноменологічним методом, а також для встановлення зв'язків між філософіями А. Бергсона та І. Канта.
- **метод історико-філософської реконструкції** сприяв розумінню моментів становлення філософії А. Бергсона.

Розділ I. Інтуїтивний метод пізнання

Відповідно до бергсонівського поняття інтуїції первинний час не мислиться, а переживається у безпосередньому внутрішньому досвіді. Аби в інтуїції досвідчити "конкретну тривалість" достатньо просто заплющити очі та очистити наше уявлення про час від просторових елементів; ми також маємо засудити будь-які вербальні конструкції, намагання отримати речі і особливо живе зі слів. Проте немає підстав зближати такий інтуїціонізм з феноменологією. Не можна стверджувати, що в інтуїтивному пізнанні у широкому сенсі ми рухаємось "до самих речей" у феноменологічному сенсі, як ми їх безпосередньо досвідчуємо, адже речі нашого досвіду, як буде показано далі, постають перед нами лише в аспекті можливої дії, є речами саме людського досвіду. Гайдегер пише з цього приводу: "Коли говоримо про споглядання у феноменологічному сенсі, то мова не йде про жодну особливу здатність переноситись у замкнені сфери та глибини світу, також – про жодний вид інтуїції, як її застосовує Бергсон" [15, S. 64].

Важливі міркування стосовно цієї інтуїції, що прагне глибини, знаходимо в четвертій главі "Матерія і пам'ять": "Те, що зазвичай називають фактом, є не реальністю як вона постає в безпосередній інтуїції, а адаптацією реального до практичних інтересів і вимог соціального життя. Чиста інтуїція, зовнішня чи внутрішня, є інтуїцією неподільної континуальності. Ми її дробимо на роз'єднані елементи, які тут відповідають окремим словам, там – незалежним об'єктам" [8, р. 220]. Завданням пізнання є, у такий спосіб, вихід за межі "людського досвіду", який спрямований на користь та задоволення потреб: ми маємо зруйнувати створене цими потребами та відновити контакт із самою реальністю.

Як не дивно, у тому що стосується матерії, саме природничі науки відповідають таким вимогам інтуїтивного методу (з іншого боку, вони принципово, на думку Бергсона, не мають справи із конкретною тривалістю). Так, Бергсон згадує дослідження Фарадея та Томсона, які великою мірою (разом з теорією еволюції) сприяли виникненню уявлення багатьох філософів

другої половини ХІХ ст. про практичну зорієнтованість усього людського досвіду, про детермінованість наших звичних уявлень про речі та самих себе нашими потребами та вимогами дії.

Так, уявлення про існування окремих незалежних речей, взагалі наше сприйняття диференційованих об'єктів у світі, є лише продуктом наших життєвих потреб. За висловом Фарадея атом є центром сил та усі атоми взаємно проникаються, тому матерія, світ взагалі має характер неперервності. Бергсон пише з цього приводу: "...ми бачимо, як перервність, що її наше сприйняття встановило на поверхні, зникає тією мірою, якою ми наближаємось до останніх елементів матерії. Психологічна аналіза вже нам відкрила, що ця перервність є відносною щодо наших потреб: ...уся філософія природи наприкінці знаходить її несумісною із загальними властивостями матерії" [8, р. 243-244]. Висновки Бергсона з сучасних йому фізичних теорій не є чимось унікальним серед філософів кінця ХІХ та початку ХХ століть. Наприклад, у Ф. Ніцше, іншого "філософа життя", знаходимо багато уривків, присвячених обумовленості нашого досвіду вимогами життя: "...ми досі відчуваємо себе примушеними припускати "річ" чи матеріальний "субстрат", який рухають, тоді як уся наукова процедура досі мала у якості завдання розчинити усе речовинне в рухах... Коли Кант каже "розсуд не черпає свої закони з природи, але їх їй приписує", то це є цілком слушним з огляду на поняття природи, яке ми вимушені з нею поєднувати (природа = світ як репрезентація, тобто як помилка), але яке є сукупністю помилок розсуду" [26, S. 41].

У такий спосіб, навіть якщо Бергсон і каже про інтуїцію як простий акт схоплення безпосередніх даностей свідомості, потрібно наголосити на необхідності зняти з реальності завісу, що її на неї накладає інтелект як практична здатність. Не достатньо сказати, що навіть якщо наше сприйняття зовнішнього світу визначається вимогами життя та його потреб, то все ж таки наше сприйняття самих себе та часу, що ми його переживаємо, є "безпосередньою" даністю досвіду. Але, як ми побачимо, навіть наше

уявлення про самих не є очищеним від просторових та механічних образів. Значна частка філософії Бергсона спрямована проти атомістичної психології, яка розглядає психічне життя подібно до того, як фізика розглядає власні системи. Потрібно очистити свідомість від тих форм, які інтелект вбачає у зовнішньому світі. З огляду на це читаємо в Р. Інгардена: "Ми повністю визнаємо, іншими словами, постулат інтуїтивної філософії, всюди набувати нових пізнань через безпосередню даність і розглядати дане в інтуїції як абсолютно пізнане. Для нас просто є сумнівним, чи залишається бергсонівська філософія вірною своєму принципу і чи вона вірно висвітлює сенс безпосередньої даності (даного в інтуїції)" [21, S. 397]. У цьому сенсі Бергсон знаходиться в межах "природної настанови" і традиційної пізнавальної проблематики, адже залучає до своєї теоретико-пізнавальної дискусії біологічні мотиви та позасвідомі чинники.

У чому ж конкретно полягає інтуїтивний метод? Перш за все у тому, що замість того, щоб ходити "навколо речі", займаючи різноманітні точки зору, ми намагаємось "увійти" в неї. Бергсон наводить багато прикладів такого входження чи, скоріш, злиття з об'єктом. Так, можна скільки завгодно описувати деякого персонажа роману, перераховувати його риси характеру, але абсолютне знання про нього я отримаю лише за умови мого з ним збігу: "Опис, історія і аналіза залишають мене тут у відносному. Лише збіг із самою особою дало б мені абсолют" [6, p. 199]. Так само, жодний переклад поеми, або сукупність усіх її перекладів, не замінить собою оригінал. Саме тому Бергсон може визначити інтуїцію як особливу симпатію: "Ми називаємо інтуїцію симпатією, за допомогою якою транспортуємось у середину об'єкта, аби співпадати з унікальним і, як наслідок, невиразним" [6, p. 200]. Інтуїції у такому розумінні протиставляється аналіза, яка розкладає об'єкт на відомі елементи, тобто виражає об'єкт за допомогою того, чим він не є. Психологія як наука вимушена послуговуватись аналізою, штучно виокремлювати стани свідомості, тоді як у дійсності ми навіть не можемо провести чітку лінію розмежування між ними. Відповідно, аби досягти абсолютної реальності, ми

маємо уникати будь-яких символічних репрезентацій та зовнішніх точок зору.

Виникає питання, як тоді можливо взагалі репрезентувати наше внутрішнє життя та йому властиву чисту тривалість? Чи не впадаємо ми тут у радикальний суб'єктивізм і чи може інтуїція бути "інтерсуб'єктивною"? Саме через недолік символічної репрезентації за допомогою загальних понять (які охоплюють лише спільне багатьом речам, а не їхнє конкретне) праці Бергсона сповнені метафор та образів. У цьому слід вбачати не недолік чи відсутність строгості мислення (як це робить Рассел), а вимогу самого інтуїтивного методу. Зокрема, аби репрезентувати нашу власну тривалість, Бергсон вдається до багатьох образів: одночасне розмотування та намотування рулону (адже по мірі старіння ми все ближче наближаємось до кінця, а наше минуле збільшується), кольоровий спектр (де існує континуальність і кожний відтінок анонсує інший), безперервне розтягування ластика тощо. Навіть якщо кожний з цих образів має свої недоліки, все ж таки кожний з них висвітлює певний аспект тривалості, і в ансамблі ці образи дають змогу вірної репрезентації тривалості: "...багато різних образів, взятих з порядків дуже різних речей, можуть через конвергенцію їхньої дії, спрямувати свідомість у чіткі пункти, де існує певна інтуїція, яку можливо схопити" [6, р. 206]. Тому не випадково, що Ж. Іполіт пише про тісний зв'язок філософії Бергсона із філософією В. Шелінга та його відомою суперечкою з Г. Гегелем щодо пізнання абсолюту. Дійсно, для Шелінга абсолют є пізнаваним лише через інтуїцію і в жодному разі не через пояснення, адже лише складене можливо збагнути через пояснення. Наприклад, можна скільки завгодно описувати сприймавану та фізичну природу світла і кольорів, але це нічого не скаже людині, сліпій від народження. Так само неможливо мовними засобами привести "духовно сліпу" людину до простої інтуїції абсолюту. Відповідно, така інтуїція, яка може виглядати як індивідуальне одкровення (так само як сприйняття світла належить індивідуальному оку), може бути опосередкованою виключно образами. Як

пише Іполіт: "Він [образ] скоріш навіює [suggère], ніж говорить. Такий філософ як Бергсон, часто близький до Шелінга, бачить в образі єдине можливе опосередкування інтуїції, а у варіації застосованих образів можливість відірвати дух від чуттєвого вантажу, індивідуального кожному образу. Тим не менш, ця відмова від концептуальної мови, яка переміщує філософію у новий елемент, зближає її з поезією або навіть з видами мистецтва, які передують поезії. Інтуїція, яка себе не говорить: чи має вона ще сенс?" [20, р. 121]. Іполіт, вочевидь, займає позицію Гегеля, але тут не місце для її детального розгляду. Повторимо лише, що репрезентація інтуїції за допомогою чуттєвих образів, метафор і аналогій у Бергсона є вимогою "самих речей" (що ми також побачимо у наступному розділі).

Для Бергсона така репрезентація опиняється геть неможливою за допомогою загальних понять, які можуть висловлювати лише загальні властивості. Чого варте твердження, наприклад, що наша тривалість є множинністю (станів свідомості), єдністю (свідомості) та їхнім синтезом? В одному з яскравих місць читаємо: "Єдність і множинність є тут репрезентаціями, які не мають потреби примірюватись до об'єкта, які знаходимо вже сфабрикованими і які потрібно лише обрати у купі, готові одяжі, які добре підходять як Петру, так і Павлу, адже вони окреслюють форму кожного з двох... Очевидно, що особа має єдність; але таке ствердження нічому мене не навчає про екстраординарну природу цієї єдності, якою є особа. Я так само визнаю, що наша самість є множинною, але тут ми маємо множинність, за якою потрібно визнати, що вона не має нічого спільного з будь-якою іншою. Для філософії важливо знати якою єдністю, якою множинністю, якою реальністю, вищою за абстрактні Єдине та Множинне, є множинна єдність особи. І вона цього не дізнається, якщо тільки знову не оволодіє простою інтуїцією самості через саму самість" [6, р. 218]. Ми ніколи за допомогою абстрактних понять не зможемо реконструювати самі речі, "справжній емпіризм" шиє "на замовлення". Ми можемо будь-який об'єкт розглядати через призму двох протилежних понять,

де одне є тезою, а інше антитезою; але їхній синтез, який ми маємо здійснити виключно логічним шляхом, опиниться чимось містичним та довільним. Ж. Дельоз підкреслює тому несумісність інтуїтивного методу Бергсона з діалектичним методом: "Ніколи не долучимось до конкретного, комбінуючи недостатність одного концепту з недостатністю його протилежності; не долучимось одиничного, корегуючи загальність іншою загальністю... Бергсон закидає діалектиці, що вона є хибним рухом, тобто рухом абстрактного концепту, який не переходить від однієї протилежності до іншої, окрім як через неточність" [9, р. 38]. У тому Бергсон і вбачає проблему філософії, що в залежності від того, кажучи абстрактно, чи надамо ми більшу важливість множинності (як класичні емпіристи) або єдності (як раціоналісти), ми отримуємо дві різні школи, які постійно сперечатимуться про слова, а не про самі речі. В обох випадках намагаються за допомогою понять отримати інтуїцію самої реальності, так що достатньо просто не прийняти аксіоми (як у випадку зі Спінозою) одної системи, аби отримати іншу.

Важливою відмінністю між інтуїцією й аналізою є те, що аналіза завжди має справу з нерухомим. Аналізуючи, наприклад, психічне життя, ми вирізняємо й ізолюємо в ньому окремі стани, враження, уявлення, що ми їх розглядаємо як незмінні й ідентичні. Самий рух для аналізу постає як сукупність окремих положень у просторі, які насправді є не самим рухом, а пересіченим простором. Натомість у реальній тривалості жодний стан не є відокремленим від інших, постійно змінюється і знаходиться у тісному зв'язку з усім нашим минулим. Відповідно, інтуїтивний метод завжди передбачає розгляд речей у їхній рухливості та змінюваності: "Впізнаємо реальне, переживане, конкретне через те, що воно є самою варіабельністю. Впізнаємо елемент через те, що він не є варіабельним" [6, р. 224]. Інтуїтивний метод, відповідно, передбачає постанову питань у термінах часу, а не простору. Саме занурюючись у тривалість, ми отримуємо можливість відстежити відмінності у природі між двома явищами. Відомий приклад

Бергсона із кубиком цукру: він має просторову конфігурацію, під цим кутом зору відмінність між ним та іншою річчю є відмінністю у ступені. З іншого боку, лише у тривалості, спостерігаючи його у процесі танення, ми можемо побачити відмінність кубика цукру від інших речей та від нього самого. Дельоз пише: "У цьому відношенні, відома формула Бергсона "я маю почекати, поки цукор розтане" має більший сенс, ніж їй надає контекст. Вона означає, що моя власна тривалість, як її виражає життя, наприклад, у нетерпінні моїх очікувань, слугує у якості викривача інших тривалостей, які відбуваються в інших ритмах, які природою відрізняються від моєї. І завжди тривалість є місцем та середовищем відмінностей у природі, вона є їхнім ансамблем та множинністю, не існує відмінностей природи, окрім як у тривалості, – у той час як простір є нічим іншим, як місцем, середовищем, ансамблем відмінностей ступеню" [9, р. 24]. Як побачимо в останньому розділі, традиційна постановка питання про свободу волі є хибною, адже здійснюється у просторових термінах та ґрунтується на невірному розумінні природи тривалості.

У такий спосіб, аби прийти до інтуїції, ми маємо поставити з ніг на голову звичайно роботу інтелекту як здатності аналізувати та фабрикувати. Основну помилку усієї попередньої теорії пізнання Бергсон вбачає у приписуванні розсудковому пізнанню виключно спекулятивного інтересу, тоді як його кінцевою метою є дія, задоволення потреб життя, що вимагає чітко окреслених контурів речей. Тому не має жодних проблем, що у повсякденному житті, при вирішенні практичних проблем, інтелекту надається повна свобода. Навіть у науковому пізнанні нас часто-густо цікавить, чи працює запропонована модель і чи можна за допомогою неї передбачувати майбутні події тощо. Бергсон завжди з симпатією ставився до прагматизму, добре знав В. Джеймса і навіть написав передмову до французького перекладу головної праці Джеймса "Прагматизм". Але, на думку Бергсона, ми приходимо до незлічених протиріч, коли намагаємось застосувати звичні операції інтелекту у філософському пізнанні, коли

ототожнюємо модель, що працює, із самою реальністю. Адже, на відміну від зацікавленого розсудкового пізнання, філософія не має жодних практичних цілей: вона прагне не підготувати річ до можливої дії, але побачити в її сутності: "Або не існує можливої філософії, а усе пізнання речей є практичним пізнанням, зорієнтованим на отримання вигоди з них, або філософування полягає у розташуванні себе в самому об'єкті зусиллям інтуїції" [6, р. 221]. Саме через цю "неприродність" інтуїції ми не погоджуємось із класифікацією Бергсона Расселом як "філософа дії": увесь інтуїтивний метод Бергсона має досить амбітну мету виходу за межі людської кондиції, подолання природних меж інтелекту, який у "Творчій еволюції" характеризується нездатністю зрозуміти життя. Тому Бергсон зближає інтуїцію й інстинкт (як він розуміється у "Творчій еволюції" у його протиставленні інтелекту): "Інтуїція і інтелект становлять два протилежні напрямки свідомої праці: інтуїція йде за ходом самого життя, інтелект обирає протилежний напрямок і тому цілком природно скеровується рухом матерії" [1, с. 207-208].

Вочевидь, такий проект Бергсона має лише поверхневу подібність до проекту феноменологічного. Звичайно, твердження Е. Гусерля, що джерело усіх плутанин і натуралізації психічного лежить у змішанні іманентної і об'єктивної часовості, що ми маємо відмежовувати спосіб буття свідомості від способу буття просторових речей і що "природно-логічні поняття речі і властивості, цілого та частин, поєднання та роз'єднання, причини та наслідку... втрачають у переході до психічного, тобто як психо-логічні, найбільш фундаментально-суттєве їхнього сенсу" [19, S. 311], можуть спокушати до встановлення тісного зв'язку між Бергсоном та феноменологією. Проте ці твердження є більш-менш самозрозумілими і висловлюють одну з загальних тенденцій у філософії першої половини ХХ ст., спрямовану проти атомізації психічного та застосування методів природничих наук у психології, тобто грубої натуралізації останньої. Гусерль у цьому аспекті значно більше завдячує В. Дільтаю, ніж Бергсону. Більш

того, несумісним із феноменологічним методом є одне з ключових положень Бергсона про неможливість концептуальної репрезентації досвіду життя і засудження рефлексивних та аналітичних спроб розгляду чистої тривалості. Дійсно, Гайдегер розглядає як найбільш примітивний і водночас найбільш небезпечний той закид феноменології як методу дескрипції переживань свідомості, що будь-який опис генералізує і абстрагує: "В основі цього закиду лежить думка, що будь-яка мова сама по собі вже об'єктивує..." [17, S. 111]. Чи не маємо ми натомість сказати разом із Гайдегером, що цей опис, мовна артикуляція переживань не є чимось зовнішнім і чужим самому життю: переживання саме постає як перед-форма (Vorform) розуміння. Тобто феноменологічна дескрипція наших переживань не є мертвою формою, що штучно нав'язується цим переживанням, але є вкоріненою в екзистенційному розумінні, іманентного самому життю. Ми бачимо цю обставину також на прикладі Гайдегерової інтерпретації категорій Аристотеля: "Категорії не є чимось винайденим або суспільством логічних схем для себе, "гратчастим каркасом" [Gitterwerk], але вони у первинний спосіб живуть у житті [im Leben selbst am Leben]... Вони мають свій власний спосіб доступу, який, проте, не є чужим самому життю, не наштовхується на нього ззовні, але який є як раз виключним, у якому життя приходить до самого себе" [16, S. 88]. Аналогічну критику позиції, яка знаходить своє вираження у Бергсона (а пізніше у П. Наторпа), здійснює Гусерль. Рефлексія як метод психологічного дослідження і саме мислення не стільки спотворюють, скільки "закінчують" досвід, так що він втрачає характеристику "bloß". А. Л. Богачов зауважує стосовно феноменологічної рефлексії: "Філософ [полишаючи точку зору повсякденної зацікавленої свідомості] здійснює рефлексію: через протиприродні операції зі своєю свідомістю практикує феноменологічний метод досягнення само даності сутності свідомості, що "фундована" у психічному житті. Первинно-несамоданна свідомість має вивести себе до самоданості" [2, с. 141-142]. Тобто упредметнення свідомості у рефлексії і у феноменологічній дескрипції зовсім не передбачає об'єктивації свідомих

переживань, але навпаки тематизує їх і дозволяє досвідчити їх у строгому сенсі слова. Прочитуємо самого Гусерля: "...це наше проживане життя є, так би мовити, анонімним, воно протікає, але ми не є спрямованими на нього, воно не є досвідченим, адже досвідчити означає ніщо інше, як схопити щось у його самості... Лише через рефлексію, відведення погляду від безпосередньо тематичного, саме життя виявляє себе..." [19, S. 307]. Рефлексія, отже, не спотворює, але все ж таки змінює щось у переживанні, артикулює структури, властиві самому досвіду. Вона завжди є обмеженою тим, що ми до-рефлексивно переживаємо, і ніколи не є довільним насадженням застиглих рамок життю. Тій самій критиці можна піддати і бергсонівське розуміння аналізу як штучного виокремлення ізольованих елементів, так що життя втрачало би свою континуальність. Аналіза має на меті не розрізнення чи навіть "розрізання" психічного життя саме по собі, скільки краще розуміння його єдності та його внутрішніх зв'язків.

Нарешті, Бергсон, позбавляючи концептуалізацію переживань та аналізу позитивного аспекту, сам потрапляє у те банальне протиріччя, що він у своїх працях за допомогою концептів прагне викласти концепцію чистої тривалості та описати особливості психічного життя. Як пише Гусерль стосовно рефлексії у "Ідеях I": "Той, хто тільки каже: Я сумніваюсь у пізнавальному значенні рефлексії, стверджує безглуздість. Адже він рефлектує, висловлюючись про його сумнів, і виставлення цього висловлення як значущого передбачає, що рефлексія дійсно і безсумнівно має піддану сумніву пізнавальну цінність, що вона не змінює предметне відношення, що нереклексивне переживання у переході у рефлексію не втрачає свою сутність" [18, S. 174]. Нічого, отже, не говорить проти концептуального оформлення інтуїтивного пізнання у бергсонівському сенсі, якщо тільки поняття, за допомогою яких ми характеризуємо психічне життя і тривалість, знаходять своє "наповнення" (Erfüllung) у самій інтуїції. Звичайно, як ми побачили, такі абстрактні поняття як єдність та множинність самі по собі нічого нам не говорять про особливості психічного життя; так

само не є достатнім просто перерахувати ключові поняття, якими Бергсон характеризує тривалість, аби безпосередньо пережити саму цю тривалість. Але вони, як підкреслює сам Бергсон, вимагають конкретизації з огляду на саме досліджуване явище. У такий спосіб, концептуальний апарат (разом із образами і метафорами) не лише не спотворює життя, а є необхідним для його філософського осмислення.

Висновки до 1 розділу

Отже, підсумуємо, інтуїтивний метод не передбачає простий опис досвідних даностей, адже цей «безпосередній» досвід ніколи не є «чистим», а наше сприйняття речей світу та самих себе визначається практикою і життєвими потребами. Відповідно, цей метод передбачає інверсію нашого звичайного мислення, аби схопити речі в їхній сутності. Так, головною вимогою інтуїтивного методу є розгляд конкретної реальності в її рухомості: так само, як не існує окреслених контурів речей, окрім як у нашому сприйнятті, не існує й окремих, ізольованих станів свідомості. Будь-яка зупинка, розсікання реальності у її текучості є штучними, слугують лише вимогам життя та дії: "Уся реальність є, у такий спосіб, тенденцією, якщо погодимось називати тенденцією постійно відновлювану зміну напрямку" [6, р. 234]. Ми не можемо реконструювати цю реальність за допомогою абстрактних концептів, так само як ми не можемо з набору літер реконструювати невідому нам поему. Будь-який спосіб мовного, концептуального вираження, опису безпосередніх переживань означає їхню неправомірну об'єктивацію. Як наслідок, метод інтуїції Бергсона не має майже нічого спільного із феноменологічним методом, окрім загального принципу необхідності звертання до самих досвідних даностей. З точки зору феноменології Бергсон вдається до теоретико-пізнавального натуралізму та психологізму. Більш того, рефлексія та дескрипція у феноменологічному сенсі не спотворює і не об'єктивує переживання свідомості, але дозволяє вперше їх тематизувати та досвідчити у їхній сутності.

Розділ II. Інтуїція тривалості

2.1. Два різновиди множинності

Вихідним пунктом у розрізненні чистої тривалості та похідного часу для Бергсона є виокремлення двох різновидів множинності (*multiplicité*), а також розмежування суб'єктивного та об'єктивного пізнання.

Розрізнення двох множинностей зустрічаємо у другому розділі праці "Есей про безпосередні даності свідомості" (1889) під час дискусії про природу числа. Будь-яке число завжди містить у собі певну множинність, елементи якої постають як ідентичні та ізольовані один від одного. Наприклад, "...рахуємо стадо овець та говоримо, що їх п'ятдесят, хоча вони різняться і пастух без труднощів їх впізнає" [5, р. 71]. Тобто при рахуванні ми ніколи не звертаємо увагу на індивідуальні відмінності овець, і вони постають як окремі лише завдяки окремому місцю у просторі. У такий спосіб, рахуючи овець, завжди маємо справу із простором, адже неможливо рахувати (навіть в уяві) без такої суміжності (*juxtaposition*) одиниць. Аби відрізнити одиниці, з яких складається число, ми є вимушеними зіставляти їх у просторі, аби взагалі відрізнити одну від іншої. Той факт, що акт рахування відбувається у часі, що ми переходимо від однієї вівці до іншої, нічого не змінює. Адже аби отримати суму, потрібно щоб кожна одиниця залишалася при переході до іншої, а не зникала із плином часу: "...коли додаємо до теперішнього моменту ті, що йому передують, як це відбувається при доданні одиниць, то оперуємо не над самими цими моментам, бо вони назавжди зникли, але скоріш над слідом, які, як нам здається, вони залишили в просторі, перетинаючи його" [5, р. 73-74].

Отже, ідея числа нерозривно поєднана із простором, в ній є місце лише для одночасності кількох елементів, але не послідовності. Навіть коли маємо справу з абстрактним числом, то аби його репрезентувати, ми маємо звертатись до просторових образів: "..простір є матерією, якою дух конструює число, середовище, у яке дух його поміщає" [5, р. 78]. Більш того, число є єдністю лише завдяки духу, який схоплює його в єдиному акті:

єдність числа є віртуальною. В очі впадає кантівський словник Бергсона: "...при більш детальному спостереженні, побачать, що будь-яка єдність є єдністю простого акту духа і що, оскільки цей акт полягає в поєднанні, потрібна деяка множинність, яка йому слугує матерією" [5, р. 75]. Натомість, без цього акту духа число є нескінченно подільним, так само як і будь-який протяжний об'єкт: саме протяжним речам є властивою така ділимість, тому число тісно пов'язано із простором. Відповідно, множинність, властива числу, є подільною та перервною, її суміжні елементи є ізольованими один від одного та є даними усі разом. Як можна вже тепер побачити, час, що ми його вимірює годинник є, насправді, простором.

Такому розумінню природи числа можна закинути, що процес утворення числа шляхом його розміщення у просторі не дозволяє зробити висновок про просторовий характер самого числа. Бергсону йдеться скоріш про спосіб репрезентації числа, а не про саме число як абстрактний об'єкт. Більш того, ділимість не обов'язково є властивою лише протяжним об'єктам, а факт вимірювання часу за допомогою годинника (тобто на підставі просторових відношень) не передбачає ствердження просторовості такого часу. Так, Б. Рассел убачав у концепції числа Бергсона змішання числа як загального поняття, окремих чисел та множини об'єктів, відносно яких ці числа застосовуються: "Це ці останні [множини об'єктів], які визначаються Бергсоном, коли він говорить про число як сукупність одиниць. Дванадцять апостолів, дванадцять племен Ізраїлю, дванадцять знаків Зодіаку: усі вони є сукупностями одиниць, проте жодна з них не є числом 12, ще меншою мірою вони є числом взагалі". Так само, на думку Рассела, сукупність ізольованих одиниць зовсім не обов'язково передбачає їхню репрезентацію у просторі: "Немає логічної необхідності репрезентувати удари годинника в уявному просторі: більшість людей, я уявляю, рахують їх без допомоги простору" [29, р. 335]. Як бачимо, концепція числа в Бергсона є сумнівною, проте вона не займає центрального місця та слугує виключно відрізненню способу існування свідомості від існування просторових об'єктів.

Бергсон, аби прийти до другого типу множинності, вводить розрізнення суб'єктивного та об'єктивного пізнання: "Зазначимо, справді, що ми називаємо суб'єктивним те, що здається повністю та адекватно знаним, об'єктивним – те, що є знаним у такий спосіб, що множина [multitude] нових вражень, яка завжди зростає, могла б замінити ідею, яку ми наразі маємо про цей об'єкт. Так, комплексне почуття містило б достатньо велику кількість більш простих елементів; але поки ці елементи не будуть виокремленні з достеменною ясністю, не можна сказати, що вони були повністю реалізованими, і з того моменту, як свідомість їх ясно сприйматиме, результований з їхньої синтези психічний стан тим самим зміниться. Але ніщо не зміниться у повному аспекті тіла, як би наша думка його не розкладала, адже ці різноманітні розкладання, так само як нескінченність інших, вже є видимими в образі, хоча не реалізованими: ця актуальна, не лише віртуальна, аперцепція повторних поділень неділимого є саме тим, що ми називаємо об'єктивністю" [5, р. 77-78]. Так, пізніше у "Матерія і пам'ять" матерія розглядатиметься як "образ": вона не містить у собі жодних прихованих сил; звичайно, у матерії міститься більше, ніж в її образі, але це "більше" не позначає чогось відмінного за природою від образу. Наше сприйняття нічого не додає до об'єкта, але, навпаки, полишає поза увагою ті його аспекти, які не цікавлять нас з огляду на дію та задоволення потреб. Об'єкт, отже, не змінює своєї природи при діленні і тому є "нумеричною множинністю". Кількісна, дистинктивна множинність є пов'язаною із простором, її елементи є ізольованими, одночасними та зовнішніми один до одного. Така множинність є перервною та актуальною.

Відповідно, якісна множинність буде повною протилежністю кількісної, тобто внутрішньою, безперечною (континуальною), віртуальною, незводимою до числа: "...існує два різновиди множинностей: множинності матеріальних об'єктів, які безпосередньо утворюють число, і множинності свідомості, яка б не спромоглася набути аспект числа без посередництва якої-небудь символічної репрезентації, куди з необхідністю втручається простір"

[5, р. 80-81]. На відміну від об'єкта, елементи якого є актуальними, будь-яке почуття не можна поділити на елементи, не змінивши саму природу цього почуття. Наприклад, акт співчуття до людини, що опинилася у важкому становищі, може містити у собі купу простіших почуттів: страх опинитися у подібному положенні або страх опинитися безсилим допомогти; прагнення позбавитись власного страждання через долю цієї людини; почуття задоволення та власної сили від надання помочі іншій людині; страх втратити повагу інших та постати в поганому світлі тощо. Але жодне з цих почуттів не є актуальним і реалізованим: їхнє усвідомлення та вирізнення змінить саме почуття або взагалі змусить його зникнути. Згадаємо також відоме висловлювання Ф. Ларошфуко, згідно з яким більшість наших чеснот є прихованими пороками; тією мірою, якою ми вирізняємо порочні мотиви наших дій чи почуттів (тобто ділимо комплексне почуття на елементи), що ми їх розглядаємо як добродісні, ми приходимо до зовсім іншого уявлення про них, вони змінюють свою природу та набувають нової оцінки.

Звідси випливає, що чиста тривалість, як ми побачимо, хоча й є за своєю природою континуальною, хоча й постає як органічний зв'язок наших душевних станів, тим не менш не є неподільною. Дельоз слушно зауважує з цього приводу: "...тривалість ділиться, вона не перестає ділитись: це тому, що вона є множинністю. Але при поділі вона змінює природу, вона змінює природу, поділяючись: саме тому вона є множинністю не нумеричною, коли на кожному рівні поділу можна вести мову про "неподільності"... Іншими словами, суб'єктивне, чи тривалість, є віртуальним" [9, р. 36]

Тепер, отримавши приблизний образ якісної множинності, ми можемо перейти до розгляду концепції тривалості Бергсона.

2.2. Чиста тривалість і однорідний час

Виходячи з виокремлення двох видів множинності, Бергсон розрізняє первинний, психологічний та вторинний, похідний час, що ми його вимірюємо, приписуємо об'єктивному світові. Для звичного глузду (у

"природній настанові") час постає часто-густо як "однорідне середовище" (*un milieu homogène*), "у якому наші факти свідомості вирівнюються, розташовуються, як у просторі, та утворюють дистинкту множину" [5, р. 83]. Вочевидь, такий час є відмінним від "істинної тривалості", як ми її переживаємо у безпосередньому досвіді. Більш того, цей однорідний час насправді є нічим іншим як простором, опросторовленим часом (*le temps spatialisé*). Бо лише у просторі ми здатні рахувати, обраховувати, розкласти ціле на частини та утворювати множину, елементи якої є ізольованими, зовнішніми по відношенню один до одного. Коротше, гомогенний час є нічим іншим, як числом.

Як же ми переживаємо час і у чому полягає особливість життя свідомості? Недостатньо сказати, що свідоме життя (і життя взагалі, яке Бергсон у "Творчій еволюції" ставить у тісний зв'язок зі свідомістю) є якісною множинністю. Аби відрізнити "час свідомості" від "об'єктивного", просторового часу, потрібно також показати, як спосіб існування свідомості докорінно відрізняється від способу існування зовнішніх предметів у просторі. Стани свідомості у плині часу ніколи не постають сепарованими, ізольованими, зовнішніми один до одного, як це має місце у випадку зі столами, деревами чи будинками: "...стани свідомості, навіть послідовні, проникають один в одного, і у найпростішому з них віддзеркалюється уся душа" [5, р. 90]. Лише речам у просторі властиво бути зовнішніми по відношенню до інших. Так, слухаючи мелодію, наші минулі стани не знаходяться у відношенні до теперішнього стану, як одна математична точка до іншої. Аби ми сприймали мелодію, попередні стани мають "організуватись" зі станом теперішнім: "Чи не можна було б сказати, що якщо ці ноти [мелодії] слідуєть одна за одною, то ми тим не менш сприймаємо одні в інших, і що їхній ансамбль є подібним до живої істоти, частини якої, хоча й дистинктивні, проникають одна в одну саме внаслідок їхньої солідарності?" [5, р. 91-92]. У такий спосіб маємо "послідовність без відмінності" (*la succession sans la distinction*), взаємне проникнення,

солідарність та інтимну організацію елементів. Наприклад, коли ми задовго зупиняємось на одній ноті, ми помічаємо помилку не через довготу ноти як таку, але через "якісну зміну", якої зазнала ціла мелодія. Взагалі Бергсон найчастіше використовує метафору мелодії для опису чистої тривалості: "Якщо наша свідома точка А [яка рухається за певною окресленою лінією] ще не має ідеї простору... послідовність станів, через які вона проходить, не змогла б отримати для неї форму лінії; але її враження динамічно додавалися б одне до одного і організувалися б між собою подібно до послідовних нот мелодії..." [5, р. 94].

Інший приклад зображує те, як кількість набуває якісного виміру у нашому психічному житті. Я йду вулицею, занурений у думки, та чую, не рахуючи, як десь б'ють куранти: "І тим не менш, мені вистачає напруження ретроспективної уваги, аби утворити суму чотирьох вже ударів, що вже пролунали, та додати до них ті, які я слухаю зараз... я помічаю, що до мого вуха дійшли перші чотири звуки і навіть схвилювали мою свідомість. Але утворені кожним з них враження, замість того щоб розташовуватись одне поряд з одним (*se juxtaposer*), ґрунтувались одне в одному, так що ансамблю надається особливий аспект і він стає свого роду музичною фразою. Аби ретроспективно визначити кількість ударів, що пролунали, я намагався реконструювати цю фразу думкою. Моя уява схопила один удар, потім два, потім три, і поки вона не досягла точного числа четвірки, чуттєвість, прислуховуючись, відповідала, що цілісний ефект якісно відрізнявся. Отже, вона у власний спосіб констатувала послідовність у чотири удари, але зовсім не доданням" [5, р. 114]. Це яскравий приклад такого випадку, коли деяке число переживається як якість, а не як кількість.

Приклад з мелодією та курантами мають показати ту характерну особливість психічного життя, що минуле зберігається і продовжує існувати у теперішньому: "...наша тривалість це не мить, що заміняє іншу мить: тоді завжди було б тільки теперішнє, жодного продовження минулого в актуальному, жодної еволюції, жодної конкретної тривалості. Тривалість – це

безперервний поступ минулого, яке вбирає в себе майбутнє й розбухає, просуваючись вперед" [1, с. 12]. З такого збереження минулого в теперішньому впливає неможливість для свідомості пережити два ідентичних стани ("неможливо двічі прочитати одну й ту саму книгу"). Адже ідентичні обставини по-різному впливають на нас у різні етапи життя. Як пише А. Лейсі: "Повторення ситуації з усіма її деталями є безглуздою ідеєю, тому що у своєму другому звершенні [occurrence] ситуація завжди матиме принаймні одну властивість, яка відрізняла б її від того, чим вона була у першому звершенні, а саме ту властивість, що це було її друге звершення – і це було б чимось якісним, афектувало б природу самого звершення як свідомого явища..." [24, р. 70]. Свідоме життя є подібним водночас поступовому розмотуванню та намотуванню клубка, адже життя передбачає, з одного боку старіння, а з іншого – пам'ять, безперервне збільшення маси минулого, так що пам'ять є невіддільною від самого життя. Без такого зберігання минулого у теперішньому ми мали б лише чисту миттєвість і жодної тривалості. Важливо, що пам'ять, про яку йдеться, є скоріш несвідомою, в окремих випадках біологічною (вроджені здатності, вади тощо) або навіть платонічною: "Вона [тривалість] є пам'яттю, але не персональною пам'яттю, зовнішньою стосовно того, що вона утримує, відмінною від минулого, збереження якого вона забезпечувала б; це пам'ять, внутрішня самій зміні, пам'ять, яка продовжує "до" у "після" і не дає їм бути чистими моментами, які виникали та зникали б у теперішньому, яке без зупинки відроджувалося б" [4, р. 35]. Тому не приймаємо твердження Рассела, що концепція тривалості Бергсона ґрунтується на змішанні теперішньої події пригадування та самим минулим, тобто того, що пригадується" [29, р. 342]. Подібні закиди у бік Бергсона є загальним місцем і ґрунтуються нерозумінні його теорії пам'яті. Так, В. Янкелевич влучно пише: "...наполягають на її [пам'яті] трактуванні як щоденника чи календаря душі, тоді як вона виражає просто це: наша особа є світом, в якому нічого не втрачається, надзвичайно чутливим середовищем, у якому найменша вібрація

прокидає проникливі та довгі звучання. Пам'ять не є чимось іншим за цю цілком примітивну наполегливість моїх досвідів слідувати один одному" [22, р. 7].

У минулому розділі вже наводилось уявлення, що наше сприйняття світу і самих себе великою мірою визначається життєвими потребами та вимогами соціального життя. До цього слід додати ще й негативний вплив мови, яка робить наші власні почуття безособовими, позначає їх родовими поняттями, вириваючи їх у такий спосіб з їхнього конкретного втілення та переплетення з іншими станами душі. Як побачимо пізніше, не існує ненависті чи любові взагалі, адже кожна людина ненавидить чи любить по-своєму, у цих почуттях відображається усе її життя. Мова ж примушує нас абстрагуватись від індивідуальних особливостей, позначати одним словом різні почуття в різних людей та репрезентувати такі почуття простішими, ізольованими і неподільними. Коли ми описуємо наші почуття засобами мови, ми завжди здійснюємо абстракцію, аби розкласти на окремі та окреслені елементи наше зовсім вже особисте почуття, яке віддзеркалює в собі усе наше минуле; адже лише у такий спосіб ми можемо наблизити інших до їхнього розуміння. Але при цьому слід уникати ототожнення такої символічної моделі з реальністю: "Ми схильні інстинктивно цементувати наші враження, аби виразити їх у мові. Звідси випливає, що змішуємо саме почуття, яке перебуває у постійному становленні, з його зовнішнім перманентним об'єктом й особливо зі словом, яке виражає цей об'єкт. Подібно до того, як текуча тривалість моєї самості фіксується через її проектування у однорідний простір, наші постійно змінювані враження набувають точних контурів та нерухомості зовнішніх об'єктів, навколо яких вони в'ються як їхніх причин" [5, р. 117].

Важливість цих міркувань про природу психічного життя у тому, що ми намагаємось очистити наше уявлення про тривалість нашої свідомості від ідеї гомогенного простору. Зокрема, остання домішується до нашого звичного уявлення про "об'єктивний" час як лінії, оточеної порожнечою, яка

тягнеться з нескінченості у нескінченність і на якій ми розташовуємо одна за одною певні події, душевні стани. Останні тепер є зовнішніми стосовно інших та набувають характеру одночасності, а не послідовності; між ними встановлюється порядок, вони набувають свого визначеного місця. Будь-яке таке впорядкування може здійснюватись лише ретроспективно, тобто після штучного відокремлення станів, що ми їх вже пережили.

На підставі наведених міркувань Бергсон визначає тривалість як "чисту різнорідність". Чому будь-яке уявлення про однорідне середовище є нічим іншим, як уявленням простору? Чому поняття однорідного часу є "нечистокровним"? Бергсон пише з цього приводу: "...якщо простір має визначатися як однорідний, здається, що, навпаки, будь-яке однорідне та невизначене середовище є простором. Адже якщо однорідність полягає тут у відсутності будь-якої якості, то не бачимо, як дві форми однорідності відрізнялися б одна від одної" [5, р. 89]. Звичайно, можна стверджувати, що явища однорідного часу знаходяться у відношенні послідовності, тоді як у просторі маємо справу з їхнім співіснуванням. Але послідовність однорідного часу постає насамперед як нескінчений ланцюжок "тепер", що рухаються з майбутнього у минуле через теперішнє. У такому випадку, ми мали би не переживання часу, але лише теперішнє, яке без упину повторюється. Така хибна послідовність знаходить свій вираз у звичному способі репрезентації часу як лінії, на якій одна за одною розташовуються події і психічні стани. В одній статті зазначається: "Мислити час як лінію передбачає погляд зверху, який, так би мовити, схоплює її всю разом, але це просто демонструє, що одночасність і, як наслідок, просторовість, пронизують цю концепцію часу" [30, р. 271]. Іншими словами, послідовність однорідного є неправомірною проекцією у простір безпосередньої, переживаної послідовності психічного. С. Герлак пише про це взаємовідношення між чистою тривалістю та однорідним часом: "Відмінність між часом і тривалістю є не зовсім відмінністю між двома концептами. Більш точним буде сказати, що час є концептом того, що ми безпосередньо

переживаємо як чисту тривалість... Він [час] заміщує її у рефлексивній свідомості; є тим, чим стає тривалість, коли ми мислимо і висловлюємо її" [11, р. 69]. Більш того, оскільки елементи гомогенного часу є ізольованими та зовнішніми по відношенню один до одного, оскільки така взаємна зовнішність властива речам простору, то гомогенний час опиняється редукованим до простору: серед двох форм гомогенності, часу та простору, сама ідея простору постає в Бергсона як фундаментальна даність.

Таке традиційне розуміння простору як однорідного контейнеру у свій час наштовхнулось на закиди з боку екзистенціалістичної феноменології. Так само, як ми розрізняємо конкретну тривалість та абстрактний час, ми мали б розрізнити конкретну, переживану просторовість та абстрактний геометричний простір. Так, Гайдегерів у "Буття і час" йдеться про особливу просторовість *Dasein*, яку не можна ототожнювати з тим способом буття у просторі, який він позначає терміном "внутрішність" (*Inwendigkeit*): "Просторовість *Dasein*, що істотно не є наявне буття, не може означати ані щось подібне до явище в певному пункті "всесвіту" [*Weltraum*], ані підручність у деякому місці. Обидва є способами буття суцього, що середсвітньо трапляється [*Seinsarten des innerweltlich begegnenden Seienden*]" [14, S. 104]. У дусі "Творчої еволюції" ми мали би визначити цей конкретний простір як продукт скоріш життя, ніж інтелекту, тобто поставити його у тісний стосунок з дією та нашою тілесністю. У житті не можна жорстко розділяти порядок "одночасностей" та порядок "послідовності"; потрібно казати про певну їхню єдність або солідарність. М. Понті пише з цього приводу у "Феноменологія сприйняття": "Аби повернутись до автентичного часу, не є ані необхідним, ані достатнім засудження опросторовлення часу, як це робить Бергсон. Це не є необхідним, адже час не виключає простору окрім того випадку, якщо простір розглядається як попередньо об'єктивний, а не як ця примордіальна просторовість..." [28, р. 474-475]. Відповідно, можна стверджувати, що така вульгарна концепція простору Бергсона та радикальне протиставлення простору і конкретної тривалості має у якості наслідку

відмежування людини ("суб'єкта") від світу, у який вона є первинно "закинутою" (geworfen). Ми не розглядатимемо детально проблему первинної просторовості у феноменології. Натомість, погодимось з М. Понті і зазначимо, що слабкість концепції просторовості в Бергсона сама по собі не має серйозних негативних наслідків для його розуміння тривалості.

Важливою характеристикою послідовності, властивій чистій тривалості, є, як це не парадоксально на перший погляд, особлива одночасність теперішнього та минулого (сприйняття та спогаду). Але така одночасність не суперечить, а природно доповнює зазначені риси тривалості. Дійсно, на думку звичайного глузду спогад постає як сприйняття нижчої інтенсивності; він є свого роду слідом, тобто слідує за сприйняттям. Але цьому суперечить просте спостереження: хай як теперішнє сприйняття не втрачало б власної інтенсивності, воно ніколи не стане спогадом. Відповідно, спогад має бути відмінним у природі (а не лише у ступені) від сприйняття. Спогад деякого враження (наприклад, смаку) здатний навіювати, відроджувати це враження. Як такий, він має бути відмінним від того, що навіює: "...навіювання ніякою мірою не є тим, що воно навіює, чистий спогад або спогад враження чи сприйняття ніякою мірою не є самим враженням або сприйняттям. Інакше потрібно було б сказати, що мовлення гіпнотизера, аби навіяти загіпнотизованим суб'єктам смак цукру або солі, повинно вже саме бути невеликою кількістю цукру або солі" [7, р. 145]. Тепер важливо встановити, що спогади ніколи не формуються після формування сприйняття, що спогад та сприйняття є одночасними у своєму становленні. Інакше, ми мали б стверджувати, що спогад виникає тоді, коли закінчується сприйняття (тобто є слідом, що сприйняття залишає у нашій матерії). Але у такому випадку душевні стани розглядалися б як ізольовані та чітко окреслені, що не відповідає природі психічного життя. Більш того, аби наступило нове теперішнє, потрібно щоб минуле теперішнє минало у той самий момент, коли воно було теперішнім. Минуле би не утворилося, якщо б воно одразу не утворювалось разом із теперішнім, а кожне теперішнє

відсилає до самого себе як своє минуле. Таке співіснування минулого і теперішнього є лише послідовним висновком з того спостереження, що потік часу не розпадається на чисті послідовні моменти, які є логічними абстракціями, тобто кожне "тепер" має континуальний характер. Зі вже наведеного також зрозуміло, що не лише безпосереднє минуле співіснує з теперішнім, але усе наше минуле.

У цьому збереженні минулого у теперішньому полягає, мабуть, найважливіший крок Бергсона у тому, що стосується виходу за межі традиційного розуміння часу. А саме, буття більше не ототожнюється з теперішнім. Так, читаємо в Гегеля: "Виміри часу, теперішнє, майбутнє і минуле, є становленням зовнішності як таким і його розпадом у відмінності буття як переходу у ніщо та ніщо як переходу у буття" [12, S. 249]. Майбутнє переходить у минуле через теперішнє, як ніщо переходить у ніщо через буття. Ми вже можемо вгадати походження такого ототожнення буття з теперішнім: лише теперішнє становить практичний інтерес для нашої свідомості, яка завжди спрямована на дію; а практичні інтереси життя визначають наш погляд на світ і самих себе. Ми саме тому маємо складнощі з уявленням про збереження минулого, що маємо тенденцію ототожнювати буття та теперішнє. Дійсно, у нашій тривалості минуле має не менше буття, ніж теперішнє: "Коли мова йде про те, щоб віднайти спогад, пригадати певний період нашої історії, ми маємо свідомість акту *sui generis*, за допомогою якого ми відриваємось від теперішнього та переміщуємось спочатку у минуле взагалі, потім у певний регіон минулого" [8, p. 162]. Іншими словами, ми маємо вийти в інший регіон буття, ми ніколи не реконструюємо минуле, виходячи з теперішнього. Більш того, про теперішнє не можна навіть сказати, що воно є, адже воно є континуальним потоком, а будь-яке вирізнення в його межах окремих моментів-пунктів є абстракцією. Кожного разу, коли прагнемо схопити теперішнє, опиняється, що воно вже було, що воно більше не є. З цього простого спостереження про природу теперішнього, Дельоз робить такий висновок: "Воно не є, але воно діє.

Властивий йому елемент – це не буття, а активне чи корисне. Про минуле, навпаки, слід сказати, що воно припинило діяти або бути корисним. Але воно не припинило бути... воно змішується з буттям самим-по-собі... це про теперішнє слід сказати, що вже кожної миті воно "було", і про минуле – що воно "є", що воно є вічно, за всіх часів" [9, р. 50].

Складнішою є справа з майбутнім. Бергсон у своїх працях наділяє надзвичайно мало уваги цьому модусу часу. Так, виходячи зі збереження минулого у теперішньому та неможливості для свідомості пережити два ідентичні стани (нереверсивності тривалості), Бергсон у "Творчій еволюції" говорить про непередбачуваність та невизначеність майбутнього. Можна передбачити лише те, що повторюється: "...коли йдеться про визначення майбутнього факту свідомості, за умови що він є глибоким, потрібно розглядати антецеденти більше не в статичному стані у формі речей, але у динамічному стані і як прогresi, адже їхній вплив є єдиною причиною того стану: а їхня тривалість є самим цим впливом. Саме з цієї причини не можна скорочувати майбутню тривалість, аби заздалегідь репрезентувати її фрагменти; можна лише прожити цю тривалість у її поступовому протіканні. Коротше, у сфері глибоких психологічних фактів не існує відчутної відмінності між передбаченням, баченням та дією" [5, р. 177]. Тобто ми не можемо вивести певні наслідки з певних причин у сфері свідомого життя, не переживши самі ці причини і наслідки. Ми ще повернемося до цього пункту у дискусії про свободу волі, але зараз важливо, що в основних працях Бергсона майбутнє живої істоти опиняється чистою невизначеністю, розглядається лише з точки зору його непередбачуваності. Вести мову про якусь мету або взагалі про визначене майбутнє означає припускати, що все вже є заздалегідь даним. Так, наше власне життя є подібним до написання картини: хай би як ми не планували його, наприкінці опиниться щось відмінне від запланованого, адже життя є творчістю, тобто непередбачуваним. Звичайно, це лише один бік цього модусу часу. Потрібно також побачити у майбутньому позитивний аспект, показати, що наш

головний інтерес лежить не у теперішньому, а саме у майбутньому. Так, малюючи картину, художник завжди має певний план, схеми, ідеї тощо; неможливість передбачити готову картину говорить не стільки про абсолютну, скільки про відносну невизначеність майбутнього. Так, у тексті 1911 року Бергсон пише: "Будь-яка свідомість є передбаченням [anticipation, випередження] майбутнього. Розгляньте спрямованість вашого духа у будь-який момент: ви знайдете, що він переймається тим, що є, але особливо з огляду на те, що буде. Увага є очікуванням, і не існує свідомості без певною уваги до життя. Майбутнє тут; воно нас кличе, або скоріш воно тягне нас до себе: ця безперервна тяга, яка змушує нас просуватись на шляху часу, є також причиною того, що ми діємо континуально. Будь-яка дія є присвоєнням майбутнього" [7, р. 11]. Ми, отже, бачимо, що свідомість самого також тісно пов'язана з вимогами життя, так що свідомість конституює час з огляду на можливу дію та рішення, що вона їх постійно приймає. Дія була б неможливою без "тяги" (traction) майбутнього, але також без минулого у якості опори. У живій істоті минуле і теперішнє (яке є лише) є підпорядкованими свободі і творчості. Майбутньому у такий спосіб приписується визначальна роль у тривалому житті свідомості, і воно розглядається не виключно негативно, але як свого роду передбачення (anticipation): "...свідомість, тобто пам'ять зі свободою, тобто, нарешті, континуальність творення у тривалості, де дійсно існує приріст – тривалість, що розтягується, тривалість, де минуле зберігається неподільним та росте як рослина, як магічна рослина, що у кожний момент заново винаходить свою форму з обрисами своїх листів та квіток" [7, р. 24].

Але повернемося до проблеми розмежування інтуїції часу та простору в межах "Есе". Бергсон поглиблює дуалізм якості (чистої тривалості) і кількості (простору), аналізуючи рух. Рух можливо розглядати як самий неподільний акт, як якісну віртуальну множинність, а також як простір, який цей рух пройшов і який ми можемо розділяти на невизначену кількість проміжків. У другому випадку говоримо про нумеричну множинність.

Найчастішим прикладом Бергсона є метеорит, що при падінні залишає позаду слід: "...у цьому русі неймовірної швидкості відбувається сама собою дисоціація між пересіченим простором, який ми сприймаємо як лінію вогню, та абсолютно неподільним сприйняттям руху або рухливості". Пересічений простір є "однорідною кількістю", тоді як самий рух є якістю та "не має реальності, окрім як у нашій свідомості" [5, р. 101]. Рух, отже, є чистою якістю та залежить від свідомого спостерігача. Перехід деякого тіла з одної точки до іншого є результатом синтезу свідомості, тоді як у реальності існують лише окремі положення тіла у просторі: "У просторі існують лише частини простору, і у який би точці простору ми б не розглядали рухоме, ми б отримали лише позицію. Якщо свідомість сприймає щось інше за позиції, це тому що вона пригадує послідовні позиції і їх синтезує" [5, р. 100]. Ми отримуємо дуалізм простору та часу (руху), два розділені пріркою світи: зовнішній однорідний світ речей, позбавлений руху та тривалості, та внутрішній світ, який визначається динамічним прогресом та різнорідною тривалістю.

Таке розуміння природи руху, на думку Бергсона, дозволяє розвіяти ілюзії елеатів, адже Зенон у своїх апоріях ототожнював самий неподільний акт руху та вимірюваний простір, прагнучи у такий спосіб показати недійсність руху та зміни. Але протиріччя, що він їх викрив у русі, стосуються не стільки самого руху як неподільної єдності, скільки його конструювання розсудом з метою впливу на зовнішні речі. Дійсно, апорії Зенона з цієї точки зору опиняються спрямованими проти ідей самої елеатської школи, покликаними продемонструвати неможливість конструювання руху та часу за допомогою ізольованих розсудом станів. Ми штучно замінюємо дійсний рух розташованими поряд моментами, аби відповідати вимогам мови та життя. Коротше, Бергсон розглядає апорії Бергсона як посередні аргументи на користь власної ідеї протиставлення чистої тривалості та опросторовленого часу.

Звідси можна зробити висновок, що такі науки як (класична) механіка та астрономія позбавляють час та рух їхньої якості, тобто сутності. Час постає як одночасність, а рух як нерухомість. Іншими словами, наука має справу з часом лише тією мірою, якою вона здатна його обраховувати, тобто позбавляти його якісного елементу. У цьому можна переконатись з того факту, що "якщо усі рухи всесвіту відбувалися б у два чи три рази швидше, це нічого не змінило б ані у наших формулах, ані у числах, що входять у них" [5, р. 105]. Наприклад, коли астроном на підставі своїх розрахунків передбачує сонячне затемнення у XXII столітті, він розглядає послідовність часових інтервалів, які в моделюванні не займають більше кількох секунд або хвилин. Так само, вимірювання швидкості руху якогось фізичного тіла завжди має справу з пересіченим простором, тобто не з самим рухом. Адже будь-яке обрахування виражає вже завершений факт, а не становлення, яке є "ментальним синтезом", а не річчю: "Математика завжди переносить себе саме на край інтервалу, яким би малим вона його не розглядала. Що стосується самого інтервалу, тривалості та руху, вони з необхідністю залишаються поза межами рівняння" [5, р. 108].

Ту ж саму історію маємо із обрахуванням часу. Переміщення годинникової стрілки, якому відповідають фази нашого внутрішнього життя і яке призводить до його декомпозиції на зовнішні елементи, призводить до того, що ми проектуємо континуальність наших внутрішніх станів на рух стрілки, приписуючи цьому руху тривалість, подібну до нашої. Але згідно Бергсона, ми дотримуємося, у такий спосіб, ілюзії. Адже поза мною не існує нічого іншого, окрім унікальної позиції годинникової стрілки, тобто не існує ані тривалості, ані послідовності. Саме свідомість "синтезує" ці незалежні положення годинникової стрілки, організує їх у справжню (тобто переживану) послідовність: "У такий спосіб, у моїй самості існує послідовність без взаємної зовнішності; поза мною – взаємна зовнішність без послідовності: взаємна зовнішність, адже теперішнє коливання [годинникової стрілки] є радикально відмінним від попереднього, яке більше

не є; але також відсутність послідовності, адже послідовність існує лише для спостерігача, який пригадує минуле і суміжно розташовує [juxtapose] два коливання або їхні символи у допоміжному просторі" [5, р. 98].

Таке розуміння природи руху та послідовності наштовхується на значні труднощі. Рух як чиста якість більше не належить самим речам, він є, словами Бергсона, "непротяжним", синтезом нашої свідомості. Однак природа такого синтезу виявляється таємничою, і рух втрачає свою власну реальність та єдність. Так, Бергсон пише: "Не слід, отже, казати, що зовнішні речі тривають [адже поза нами існує лише одночасність, а моменти зовнішніх та змінюваних речей є послідовними лише для свідомості спостерігача], але, скоріш, що в них існує деяка невисловлювана підстава, завдяки якій ми не можемо їх розглядати у послідовних моментах нашої тривалості без того, щоб не констатувати їхні зміни" [5, р. 201]. Більш того, ми не бачимо підстав сумніватись у тій обставині, що годинникова стрілка рухається без допомоги свідомого спостерігача. Звичайно, рух має якісний вимір та ми не можемо реконструювати його на підставі ряду просторових положень тіла. Але хіба ми маємо менше підстав помістити його у самі речі, ніж у свідомість? Таке положення Бергсона радикально суперечить повсякденному досвіду, для якого чистий рух є не лише якістю самих фізичних речей, але засвідчує тим самим їхню участь у часі.

З розглянутого уявлення Бергсона про чисту тривалість та гомогенний час виникають ще й інші труднощі: чи не протистоять вони одне одному як суб'єктивний час безпосереднього переживання та об'єктивний час зовнішнього світу? Дійсно, або ми маємо розмежувати суб'єктивний (психологічний чи навіть біологічний) та об'єктивний час, не зводячи його до простору, або взагалі відмовити світові у часовому вимірі. Твердження Бергсона, що зовнішні речі (об'єкти світу) не тривають, що однорідний час в дійсності є четвертим виміром простору, сильно суперечать звичайному глуздові. Чи не заводить нас концепція Бергсона в глухий кут з її жорстким дуалізмом реальної тривалості та гомогенного простору?

Вже у "Матерія і пам'ять" Бергсон звертається до цієї проблеми і намагається вийти за межі "Есе". Ставиться питання, чи не існує багато тривалостей з різними ритмами? Так, наше уявлення про існування незалежного від сприйняття світу, передбачає, що в об'єкті сприйняття є певний надлишок, щось, що виходить за межі наших вражень. Нерухомим і сталим об'єкт є лише на поверхні, тоді як у глибині відбуваються численні коливання та вібрації. Так, наприклад, червоний колір здійснює трильйони коливань за секунду, і ми у нашій тривалості з її ритмом можемо створити уявлення про це число, лише "переклавши" це число на мову нашої тривалості (наприклад, якщо найменший усвідомлюваний нами проміжок часу складає дві тисячні секунди, то нам знадобилося б 25 тисяч років, аби уявити наведену кількість коливань). Іншими словами, ми завжди припускаємо наявність таких послідовностей у природі, які є значно більш швидкими за швидкість нашого сприйняття. Звідси Бергсон робить простий висновок, що існують тривалості "різної пружності". Проте така тривалість, що виходить далеко за межі нашої власної тривалості, все ж таки протиставляється однорідному часу: "Ця тривалість, без сумніву, не є нашою; але вона також не є тим безособовим й однорідним часом, однаковим для усього і всіх, який, байдужий та пустий, протікав би поза тим, що триває. Так званий однорідний час, як ми намагалися показати в іншому місці, є ідолом мови, фікцією, походження якої легко знайти. У дійсності, не існує єдиного унікального ритму тривалості; можна легко уявити різні ритми, які, більш повільні або швидкі, вимірювали б ступінь напруги або послаблення свідомості і, тим самим, фіксували б їхні відповідні місця у серії істот" [8, р. 251]. Все це не викликає жодних сумнівів; навіть уві сні ми маємо дві різні тривалості: того, хто спить протягом декількох хвилин, та того, хто уві сні проживає дні і тижні. Аналогічно, офісний працівник не сприйматиме 50 мілісекунд, необхідні для передачі пакета інформації від клієнта до сервера та назад, тоді як цей самий проміжок може опинитись дуже важливим для людини, що грає у відеогру, яка вимагає швидких реакцій. Бергсон пише з

цього приводу: "Сприймати означає, отже, конденсувати величезні періоди нескінченно розрідженого існування у декілька більш диференційованих моментів інтенсивнішого життя і резюмувати у такий спосіб дуже довгу історію. Сприймати означає іммобілізувати" [8, р. 251].

Проте такий плюралізм тривалостей, як бачимо, поширюється виключно на організовану матерію, тоді як об'єкти світу розглядаються як такі, що не тривають. Твердження Бергсона про наявність багатьох тривалостей різних ритмів стосується виключно живого, якому властивими є свідомість і пам'ять (усе живе), адже тривалість за визначенням є пам'яттю – збереження минулого у теперішньому. Наша тривалість є лише однією з незліченної кількості тривалостей, кожна тривалість є абсолютною, а буття опиняється множинним. У такий спосіб, без відповіді залишається питання про спосіб буття часу, який вимірюється годинником та яким оперує математик; так само, потрібно пояснити, як можливе таке вимірювання часу і чому вимірюється саме час, а не щось інше. Ці питання мають трансцендентальний характер: потрібно виявити умови можливості того безсумнівного факту, що ми здатні вимірювати саме час, передбачувати події будь-якого масштабу тощо. Якщо ми розглядаємо природничі науки як такі, що мають справу з моделями, символами реальності, а не самою реальністю, то філософія традиційно запитує про саму цю реальність, сутність та буття відповідних феноменів. У цьому контексті цікавим є наступний уривок з "Матерія і пам'ять": "...в акті сприйняття ми схоплюємо щось, що виходить за межі самого сприйняття, без того щоб матеріальний всесвіт суттєво відрізнявся від нашої репрезентації його. В одному сенсі, моє сприйняття є внутрішнім мені, адже воно стискає в один унікальний момент моєї тривалості те, що саме по собі повернулося б (*répartirait*) до не обчислюваного числа моментів. Але якщо ви ліквідуєте мою свідомість, матеріальний всесвіт залишиться таким самим: лише, оскільки ви зробили абстракцію цього партикулярного ритму тривалості, який був умовою моєї дії на речі, ці речі увійдуть до самих себе, аби скандуватись у такій кількості

моментів, скільки їх вирізняє наука, а сенсові якості, не зникаючи, розтягнуться та розпливуться у незрівнянно більш розділеній тривалості" [8, р. 252]. Ця остання тривалість: хіба не можна охарактеризувати її як фундаментальну, з якої походять усі інші тривалості, що відповідають різним ступеням уваги, сприйняття, еволюції життя взагалі? В "Есе про безпосередні даності свідомості" та "Матерія і пам'ять" важко знайти такий перехід до онтології, Бергсон залишається, великою мірою, на рівні психології і біології, уникаючи питання про те, символом (моделлю) чого є однорідний час. Так само, рух в "Есе" розглядається скоріш як "безпосередня даність свідомості", ніж якість, що належить самим речам; рух передбачає свідомого і тривалого суб'єкта-спостерігача чи виконавця. Якщо, навпаки, визнати рух якістю, що належить самим речам, то необхідною стає участь самих речей у тривалості. Речі мають тривати у свій власний спосіб, тоді як наша власна тривалість є лише особливим випадком. Проте, такі внутрішні суперечності теорії Бергсона та відсутність онтологічного виміру зовсім не обов'язково підважує цінність наведених психологічних спостережень про природу психічного життя та конкретної тривалості (тривалостей), як ми це побачимо в аналізі бергсонівського розуміння свободи волі. Бергсон також залишиться вірним головним характеристикам чистої тривалості (континуальність, пам'ять, різнорідність, свобода тощо) у всіх своїх пізніх працях.

Але не лише ця онтологічна невизначеність чистої тривалості є єдиним джерелом закидів у бік філософії часу Бергсона. Проблематизувати можна також і психологічну неочевидність його спостережень, зокрема сама континуальність зовсім не обов'язково і зовсім не завжди характеризує час, що ми його переживаємо. Саме у цьому полягає відома критика Бергсона з боку Г. Башляра. У праці "Діалектика тривалості" він пише: "...в бергсонізмі ми приймаємо майже все, окрім континуальності" [3, р. 7]. У бергсонівському розумінні тривалості не влаштовує насамперед те, що в ній немає місця для перервності, яку привносить автономія мислення у життя. У реальності ми маємо два відмінні плани, що перетинаються майже

перпендикулярно: план думки і план емоцій та вражень: "Існує, отже, понад переживаний час [le temps vécu], мислимий час [le temps pensé]. Цей мислимий час є легшим, вільнішим, легше зупинюваним та знову продовжуваним. Саме в цьому математизованому часі відбуваються винаходи буття... Невірно кваліфікують цей час, коли кажуть, що він є абстрактним, адже саме в цьому часі діє думка та готує конкретизації буття" [3, р. 28]. Ми знаходимо всередині себе більше не одну тривалість, але накладені одна на одну тривалості. Наприклад, рішення, що ми їх кожного дня приймаємо, можуть мати зовсім раптовий характер: інтелект наче розсікає тканину часу життя, аби уможливити "абсолютний початок". Рішення є моментальним і тому постійно вводить перервність у тривалість: "Те, що дробить думку, це не обмацювання твердих тіл у просторі, це розпорошення рішень у час. Коли ми волиємо до дії, коли вона є свідомою, коли вона витрачає резерви психічної енергії, вона не може протікати континуально. Їй передують сумнів, вона є очікуваною, затриманою, спровокованою: стільки нюансів, які доводять її ізольованість і його явлення в діалектичному коливанні! Як наслідок, коли буде потрібно поєднати дії, побачать, у цьому відношенні, перевагу духа над життям..." [3, р. 30]. Так само, наше минуле постає в аспекті перервності: ми пригадуємо окремі (важливі для нас) події, вчинки, людей, завжди фрагментарно і дуже рідко у континуальній тривалості. Майбутнє також постає в аспекті окремих дій, планів, очікувань, тобто в його моментальності. Дійсно, якщо Бергсон характеризує інтелект як аналітичну здатність, що є нездатною пізнати життя у його сутності, то хіба він не утворює особливий рівень нашої свідомості, несумірний із рівнем емоцій, вражень та потягів? Здатність інтелекту абстрагувати та узагальнювати є не чим іншим, як руйнацією безперервності життя, вертикальною лінією, що пересікає горизонтальний час. Коротше, мислення здійснюється стрибками, воно відбувається не стільки у часі, скільки у чистих моментах.

Отже, справді, континуальність зовсім не обов'язково визначає нашу тривалість, адже мислення, що й вносить перервність у тривалість, є суттєвим атрибутом людини. Проблема, однак, у тому, що Башляр у такий спосіб роздроблює тривалість на несумірні плани. Як влучно зазначається в одному дослідженні: "Потрібно підтримувати фундаментальну єдність феномену часу, в інакшому випадку ризкують розкласти саму людську особу. Башляр, здається, не усвідомлював метафізичну проблему єдності часу" [10, р. 48]. До розгляду саме цієї останньої проблеми ми зараз і перейдемо.

2.3. Онтологія тривалості

Як не дивно, у пізніх працях ("Тривалість та одночасність", "Творча еволюція") знаходимо уявлення про тривалість усього всесвіту, наявність єдиного безособового часу. У такий спосіб, Бергсон прагне віддати належне звичайному глуздові, а також розв'язати проблеми, пов'язані з його ранніми уявленнями. Однак суттєве, як ми зараз побачимо, залишається незмінним.

У "Творчій еволюції" приписування тривалості матеріальному світу робиться з одним значним обмеженням: навіть якщо ми можемо вести про тривалість речей, то лише тому що вони знаходяться у відношенні до всесвіту як цілого. Так, ми завжди прагнемо розглядати зміну якогось матеріального предмету як переміщення його незмінних частин, так що шляхом їхнього зворотного переміщення ми можемо повернутись до минулого стану. На цій підставі Бергсон пише, що у фізичних систем немає історії (на відміну від живих істот) і що "час над ними безсилий" [1, с. 15]. Так само, минуле, теперішнє і майбутнє таких систем може бути розгорнутим у просторі, адже кожне їхній майбутній стан визначається минулим положенням їхніх елементів. Саме це має на увазі Ляйбніц, коли характеризує монаду як "дзеркало всесвіту", а час як "неясне сприйняття" (наслідок слабкості нашого інтелекту); тому, механіцизм передбачає геоцентричну теорію пізнання (припущення нескінченного інтелекту, перед

яким історія всесвіту може бути розгорнутою, як на долоні), а також, у термінах Канта, зведення синтетичних суджень до аналітичних (синтетичність судження як неповнота аналізу). Але з першого розділу зрозуміло, що ізоляція окремих речей та систем відношень є їхнім штучним вириванням з цілого з метою нашої кращої взаємодії з ними: "Матерія не йде до кінця, й ізолювання ніколи не буває повним. А коли наука йде до кінця й ізолює щось повністю, то вона робить це заради зручності дослідження. Вона визнає, що будь-яка ізолювана система залишається підпорядкованою певним зовнішнім впливам. Але полишає їх обіч – чи тому, що вважає їх надто слабкими, якими можна знехтувати, чи тому, що має намір звернутися до них пізніше. Проте саме ці впливи є нитками, що пов'язують одну систему з іншою, ширшою, а її з третьою, що охоплює дві перші, й так далі, аж до найізолюванішої та найнезалежнішої системи, тобто до сонячної системи загалом. Але й тут ізолюваність не абсолютна. Наше сонце випромінює світло й тепло за межі найвіддаленіших планет. З іншого боку, Сонце, зтягуючи з собою планети та їхні супутники, рухається в певному напрямку. Звичайно, нитка, що з'єднує його з рештою Всесвіту, дуже тонка. Проте саме через неї навіть найменшим часткам того світу, в якому ми живемо, передається тривалість, властива Всесвітові як такому" [1, с. 17]. У такий спосіб, ми лише тому приписуємо окремим речам тривалість, що ставимо їх у нерозривний зв'язок із цілим. Хто стверджуватиме, що камінь (або інший інертний об'єкт), наприклад, триває або переживає послідовність? Він має лише теперішнє, у якому минуле є повністю анігільованим. Теперішній стан фізичної системи та розташування її елементів може нам лише вказати на її минулий стан, але, вочевидь, така наявність минулого у теперішньому не має нічого спільним із свідомим життям, де минуле продовжує "жити". Дельоз пише з цього приводу: "З цієї точки зору, кожна річ більше не має власної тривалості. Її мали б лише подібні до нас істоти (психологічна тривалість), потім живі істоти, що природно формують закриті відносні системи, нарешті Ціле всесвіту. Це, отже, обмежений плюралізм, а не генералізований" [9, р.

77]. Не зрозумілим, однак, є стосунок між нашою (психологічною) тривалістю та цілого: чи бере участь наша тривалість у єдиному для всього суцього часі і як?

Як можливо тоді здійснити цей перехід від внутрішнього часу, який ми переживаємо і який у своїй сутності є пам'яттю, до єдиного часу всесвіту як цілого? Наше сприйняття є водночас "всередині" та "зовні": поряд з кожним нашим внутрішнім і тривалим станом душі існує наше власне тіло, а також певне матеріальне оточення, так що останнє, здається, бере участь у нашій тривалості. Оскільки наше уявлення про світ не обмежується лише безпосереднім оточенням, але передбачає численні горизонти можливого досвіду, ми поступово приходимо до гіпотези єдиної тривалості всесвіту як цілого: "Це є саме численні свідомості, похідні та подібні до нашої, що ми їх змушуємо створювати ланцюжок у неосяжності всесвіту і засвідчувати єдність безособового часу через ідентичність їхніх внутрішніх тривалостей та контингентність їхніх зовнішніх досвідів" [4, р. 37]. У нас при цьому немає жодних підстав стверджувати плюральність тривалостей всесвіту, як це можливо ствердити стосовно живих істот.

Ці міркування належать звичайному глуздові, але для Бергсона важливою є неможливість ведення мови про тривалу реальність (єдиний час всесвіту) без залучення свідомості та пам'яті: "Але якщо б він [математик] запитав себе, що він вимірює, якщо б він зосередив свою увагу на самому часі, він з необхідністю репрезентував би послідовність, і як наслідок, "до" і "після", і як наслідок, місток між ними (якщо ні, існувало б лише одне з них, чиста миттєвість): адже, ще раз, неможливо уявити або зрозуміти єдність між "до" і "після" без елемента пам'яті і, як наслідок, свідомості" [4, р. 38]. Така необхідність пам'яті для репрезентації універсального часу всесвіту здається проявом антропоморфізму. Проте пам'ять, про яку йдеться мова безособовою, її не слід розуміти антропологічно чи навіть біологічно; нема потреби переносити нашу власну пам'ять у лоно самих речей. Слово "пам'ять" позначає тут, як ми вже зазначили у минулому підрозділі, лише

зв'язок між теперішнім та безпосереднім минулим моментом: без цього зв'язку як продовження минулого моменту у теперішньому не було б "до" і "після", не було б послідовності і часу взагалі. Оскільки тривалість є нічим іншим, як таким збереження і продовженням, то вона є пам'яттю. Будь-який реальний час має ці характеристики, адже ми не можемо не репрезентувати його як такий, що ми внутрішньо сприймаємо і переживаємо. Саме ствердження часу як континуальності не може обійтись без свідомості: "Тривалість передбачає, отже, свідомість; і ми поміщаємо свідомість у лоно речей вже тим самим, що приписуємо їм час, що триває" [4, р. 38]. Знову цікавим для Бергсона є не стільки буття самого універсального й безособового часу (адже його існування є лише гіпотезою, не входить до сфери безпосереднього досвіду) скільки психологічне походження нашого уявлення про нього та характеристики, які роблять можливим таке уявлення про єдиний час всесвіту (який можна лише пережити, а не виразити у поняттях).

Висновки до 2 розділу

Підсумуємо результати, до яких ми прийшли у другому розділі. Чиста тривалість протиставляється "об'єктивному" часу як однорідному середовищу. У такому часі немає місця для послідовності у строгому сенсі як збереження минулого у теперішньому з огляду на майбутнє, але існує лише чиста моментальність. Однорідний час розпадається на "моменти", ізольовані і зовнішні один до одного, а звична репрезентація такого часу як лінії, на якій взаємно розташовуються події, викриває його просторове походження. У чистій тривалості, навпаки, "стани" свідомості є взаємопроникними, так що у кожному стані віддзеркалюється ціла душа. Відповідно, чиста тривалість визначається пам'яттю як пролонгацією минулого у теперішнє, і будь-яке приписування тривалості фізичному світу означає приписування йому пам'яті. Пам'ять при цьому береться не а антропологічному сенсі, а постає лише як зв'язок між минулим та теперішнім, так що стає можливим вести мову про "до" і "після", про

протікання часу взагалі. У такий спосіб, будь-яка спроба репрезентувати час передбачає свідомість. Однак залишається невизначеним онтологічний статус чистої тривалості, а існування універсального і безособового часу всесвіту для Бергсона є лише гіпотезою на користь звичайного глуду: Бергсону важливо показати лише психологічне походження цієї гіпотези та умови можливості репрезентації такого безособового часу.

Розділ III. Тривалість і свобода волі

На підставі запропонованого розуміння чистої тривалості та її протиставлення гомогенному часу Бергсон прагне переосмислити проблему свободи волі. Першим кроком, звичайно, ми маємо показати помилки традиційної постановки питання про свободу волі, яка виражається у протиставленні "динамізму" та "механізму" (детермінізму). У третій главі "Безпосередні даності свідомості" Бергсон висловлює думку, що ця опозиція у якості своєї умови має хибне розуміння природи тривалості, що в обох життя свідомості розуміється механістично. Бергсон прагне підважити позицію Канта з її розмежуванням царства природи та людської свободи, помістивши свободу у саму природу. Природа, як вона постає у Канта та Ньютона, є системою механічних взаємодій атомів, з якої видаляється життя в його особливості. Усі праці Бергсона, зокрема "Творча еволюція", мають на меті повернути природі творчий потенціал, наділити її свободою та спонтанністю.

Так, у випадку з динамізмом йдеться про розмежування двох сфер буття: свідомості з її спонтанною активністю та матерії, яка керується законами природи. Якщо динамізм приписує найвищу реальність фактам, то механізм – законам. Для механізму простим є однорідне та вимірюване, тоді як для динамізму безпосереднє почуття власної спонтанності є простішим за опосередковану ідею інерції. У такий спосіб ми а priori отримуємо "дві протилежні концепції людської активності, в залежності від способу, у який розуміють відношення конкретного та абстрактного, простого та складного, фактів та законів" [5, р. 127-128].

Натомість з боку фізіологів та психологів можна почути закиди а posteriori у бік ідеї свободи волі. Історія відома: або наші дії та стани розуміються як детерміновані нашими попередніми діями та станами, або звертають уваги на те, що свобода волі суперечить основному принципу матерії – принципу збереження енергії. Звідси маємо дві форми детермінізму: психологічний та фізичний. Як вже було зазначено, такі теорії виникають

внаслідок помилково розуміння природи свідомості, розгляду її станів ізольовано, тобто як нумеричної множини. Бергсон також стверджує, що фізичний детермінізм редукується до психологічного.

Як ми бачимо, заперечення свободи волі з боку фізичного детермінізму ґрунтується на універсалізації та розповсюдженні принципу збереження енергії на живі істоти: так само як положення будь-якого атому визначається сукупністю механічних чинників, так і стани нашої свідомості та наші дії підлягають механічному поясненню.

Але застосування цього принципу щодо нашого свідомого життя наштовхується на ряд проблем. Перш за все, слід було б довести, що існує строга відповідність психологічних станів фізіологічним станам мозку. Не можна заперечувати, що у багатьох випадках можна казати про наявність психофізичного паралелізму, як от коли мова йде про прості відчуття. Але необхідність поширення цього паралелізму на усі прояви психічного життя та ствердження детермінованості психічних станів молекулярними рухами у мозку не є очевидними: "...до якого б образу не звертались, не можуть та ніколи не зможуть довести, що психологічний факт є необхідно детермінованим молекулярним рухом. Адже у русі знаходимо підставу іншого руху, але не підставу стану свідомості" [5, р. 133]. Порівняно з наведеним положенням фізичного детермінізму концепції Ляйбніца та Спінози мають значно більшу ясність: якщо Ляйбніц приписує узгодженість фізичного та ментального рядів наперед визначеній гармонії, то Спіноза розглядає обидва ряди як модуси однієї субстанції.

Інший закид у бік фізичного детермінізму полягає у тому, що мотиви наших дій не можна розглядати як такі, що з необхідністю детермінують ці дії. Фізичний детермінізм, ґрунтуючись, знову таки, на принципі збереження енергії, стверджує детермінованість станів свідомості один одним; при цьому останні розглядаються механічно як фізичні явища, так що будь-який психічний факт ми можемо перекласти на мову фізичних фактів: "Фізичний детермінізм, до якого у такий спосіб приходять, є не чим іншим, як

психологічним детермінізмом, що прагне себе верифікувати та зафіксувати власні контури апелюванням до природничих наук" [5, р. 134-135].

У цьому зв'язку Бергсон ставить питання про універсальність принципу збереження енергії, можливість його поширення на свідоме життя. Визначальним є наступний уривок з "Есе про безпосередні даності свідомості": "Зазначимо, поміж іншого, що будь-яке інтелігібельне застосування закону збереження енергії стосується системи, рухомі точки якої здатні рухатись та можуть повернутись у їхнє вихідне положення... Одним словом, час не має жодного впливу на неї [систему]; а смутна та інстинктивна віра людей у збереження тієї самої кількості матерії, тієї самої кількості сили, ґрунтується, мабуть, саме на тому, що інертна матерія постає як така, що не триває, або, принаймні, не зберігає жодного сліду часу, що тривав" [5, р. 137-138]. Вже можна побачити, що основний закид Бергсона у бік будь-якого детермінізму полягає у невірному розумінні життя та властивої йому тривалості. Адже, як уже неодноразово зазначалося, потік станів свідомості не є оборотним, і ми ніколи не зустрінемо в ньому два ідентичних стани: "Одним словом, якщо матеріальна точка, як її розуміє механіка, перебуває у вічному теперішньому, то для живих тіл можливо, а для свідомих істот безсумнівно, минуле є реальністю... Чи не можна за цих умов зробити припущення на користь гіпотези свідомої сили чи свободної волі, яка, підвладна дії часу, накопичуючи тривалість, уникала б тим самим закону збереження енергії?" [5, р. 138].

Психологічний детермінізм, у такий спосіб, ґрунтується на асоціативній теорії духа: необхідний теперішній стан свідомості у якості своїх причин має попередні. Не виникає сумніву, що теперішні стани мають тісний зв'язок з попередніми, але чи можна останні розглядати як причини? Відповідь Бергсона полягає у тому, що дуже часто попередні стани є не причиною, а наслідками: "Коли суб'єкт здійснює у визначений час навіювання, отримане у стані гіпнозу, цей акт, на його думку, викликається серією попередніх станів свідомості. Однак у дійсності ці стани є наслідками,

а не причинами: потрібно було, щоб акт здійснився; потрібно було також, щоб суб'єкт його собі пояснив; і це майбутній акт визначив, свого роду тяжінням, безперервну серію психічних станів, звідки той природно вийшов" [5, р. 141]. Так само й у повсякденному житті, ми часто-густо прагнемо порівнювати мотиви, розмірковувати про можливі наслідки, коли рішення вже було прийнято.

Асоціанізм, більш того, передбачає хибне уявлення про психічне життя, що ми його частково розглянули вище. Так, асоціанізм розглядає "я" як "bundle of perceptions" або як "поле битви несвідомих потягів" (Ніцше), так що найбільш потужний, інтенсивний стан має найбільший вплив та визначає наступні стани. Навіть ті, хто захищають свободу волі, часто розглядають її як "мотив, здатний протидіяти іншим мотивам" [5, р. 144]. Але як зрозуміло з попереднього, стани свідомості у такому випадку постають як речі, зовнішні по відношенню одна до одної, тоді як у дійсності кожний з них є тісно переплетений з іншими та віддзеркалює усю душу: "Це, отже, груба психологія, спантеличена мовою, яка зображує нам душу, детерміновану симпатією, відразою чи ненавистю як наявними в ній силами. Кожне з цих почуттів, якщо воно досягає достатньої глибини, репрезентує усю душу, у тому сенсі, що в кожному з них відображається весь зміст душі. Казати, що душа де термінується під впливом якогось з цих станів, означає визнавати, що вона саме себе детермінує" [5, р. 148]. Асоціанізм з цієї точки зору є не чим іншим, як вираженням природних схильностей інтелекту, який здатний утримувати лише ті безособові аспекти наших душевних станів, які висловлює у загальних поняттях мовах. "Я", з яким має справу асоціанізм, є лише "фантомом", просторовою тінню "фундаментального я".

У чому ж тоді полягає наша свобода? "Вона (особа) цілком знаходиться в одному з цих станів, потрібно лише вміти обрати такий. І зовнішня маніфестація цього стану саме й буде тим, що ми називаємо вільним актом, адже сама самість буде його автором, адже вона виражає самість у його цілості" [5, р. 148-149]. Свобода у цьому сенсі не має

абсолютного характеру самодетермінації, але передбачає нескінчену кількість ступенів. Так, наприклад, гіпнотично нав'язані дії не є свободними саме тому, що вони не набувають тісного переплетення з свідомим життям людини; у гіпнозі особа людини наче замінюється цим одним станом. У повсякденному житті сильні афекти, викликані якимись випадковими обставинами (як от гнів, спадкові вади тощо), дії, пов'язані з інерцією чи слабкістю, подібні гіпнотичному нав'язуванню. В аналогічному, але більш комплексному становищі перебуває людина, яка здобуває вищу освіту, аби відповідати очікуванням батьків, хоча не має ані бажання, ані здібностей до цього. У таких випадках наші дії не відображають усього нашого "я", але являють собою наслідок чужого елемента, занесеного ззовні вихованням, оточенням, культурою тощо: "І найбільш авторитарне виховання нічого не відіймало б від нашої свободи, якщо б воно нам повідомляло такі ідеї і відчуття, які б були здатними просочити усю душу. Справді, вільна дія еманує зі всієї душі; й акт є тим вільнішим, чим більше динамічна серія, до якої він відноситься, прагне ототожнитись з фундаментальною самістю" [5, р. 150]. У такий спосіб можна розмежувати фундаментальну самість, яка схоплюється в інтуїції і є осередком свободи, і поверхневу самість, яка є нічим більшим за символічний фантом першої. У К. Енсель читаємо: "Бергсонівське поняття "фундаментальної самості" припускає, що ми маємо потенціал бути чимось більшим за свідомий автоматон, який так добре слугує нам на рівні практичного, звичного досвіду повсякденності" [27, р. 71]. Ми можемо, звичайно, не погоджуватись з таким розумінням свободи волі, наголошуючи на детермінованості дій нашим характером, який є продуктом багатьох зовнішніх чинників. Наприклад, Ніцше в одному з афоризмів пов'язує виникнення (хибного) вчення про свободу волі з тією обставиною, що ми відчуваємо себе найбільш вільними тоді, коли наше відчуття життя є найпотужнішим (для когось у пристрасті, для іншого в обов'язку чи пізнанні): "Те, у чому окрема людина є сильною та відчуває себе живою, мусить, як вона вважає, бути елементом її свободи: вона

розглядає залежність і тупість сенсів, незалежність і відчуття життя, як дві необхідні пари" [26, р. 545]. Кожна людина має власний характер, власні схильності та пристрасті, але стверджувати що вона є вільною у цих схильностях та пристрастях, це все рівно що розглядати павука вільним у плетінні павутини: людина робить те, що вона не може не робити. Але достатньо сказати разом з Бергсоном, що наш характер не є віддільним від нас самих, і тому не має сенсу твердження про вплив характеру (як чогось зовнішнього) на наші дії та поведінку.

Вочевидь, вільні акти у наведеному розумінні є чимось досить рідким. У повсякденному житті ми часто-густо діємо великою мірою автоматично, бо маємо так діяти, аби відповідати вимогам соціального життя зокрема. Коли будильник вранці будить мене, я встаю і починаю робити звичайні для мене дії: у такому випадку дія безпосередньо слідує за враженням, є автоматичною, рефлекторною і навіть, можна сказати, ледь належить мені. Саме у випадку з такими діями асоціанізм є слухним: "Вони конституують, об'єднанні, субстрат нашої вільної активності та грають стосовно цієї активності ту ж саму роль, що наші органічні функції грають стосовно нашого свідомого життя" [5, р. 151].

Тепер, визначивши помилки асоціанізму і з'ясувавши, що свобода є особливим характером акту, коли в цьому акті виражається уся особистість людини, а не просто зовнішня оболонка, ми можемо зробити наступний важливий крок у подоланні детермінізму. Бергсон розглядає три способи традиційної ("механістичної") постанови питання про свободу волі, які всі мають ту характерну ваду, що ототожнюють час і простір. У першому випадку йдеться про суперечку щодо можливості випадкової дії. Так, ми уявляємо дієвця, який, пройшовши відрізок MO , зупиняється у точці O та коливається між два можливими діями X та Y : "...захисники та супротивники свободи погоджуються у тому, що дії передусє свого роду механічне коливання між двома точками X і Y . Якщо я обираю X , перші мені кажуть: ви сумнівалися, міркували, значить Y було можливим. Інші відповідають: ви

обрали X, значить ви мали якусь підставу його обрати, і коли говорять про Y як однаково можливий, забувають цю підставу; ви залишаєте обіч одну з умов проблеми" [5, р. 160]. Проблема в тому, що в обох випадках береться вже здійснена дія. Сама така символічна, просторова репрезентація нашої діяльності може здійснюватись лише ретроспективно, коли шлях вже є пройденим. Постановка питання є хибною, адже психічне життя репрезентується у просторових термінах, як сукупність речей та відношень між ними, тоді як мова йде про динамічні процеси (так само ми підмінємо рух пересіченим простором). Більш того, сама ця суперечка не стосується свободи волі як такої: "...ви побачите що аргументація детерміністів набуває такої наївної форми: "Акт, коли він здійснений, є здійсненим"; і що їхні супротивники їм відповідають: "Акт, перед здійсненням, ще не був". Іншими словами питання свободи волі виходить неушкодженим з цієї дискусії. І це є легко зрозумілим, адже свободу потрібно шукати у певному нюансі або якості самої дії, а не у відношенні цього акту до того, чим він не є, або до того, чим він міг би бути" [5, р. 163].

У другому випадку йдеться про можливість передбачення майбутньої дії. Ми вже з'ясували, що детермінізм є тісно пов'язаним з механічним розумінням життя і передбачає припущення надпотужного інтелекту, який у даному стані матерії міг би побачити усю історію всесвіту. Дійсно, заперечення детермінізмом свободи волі ґрунтується на ствердженні принципової можливості передбачення майбутніх станів/дій людини на підставі теперішніх та минулих. Таке передбачення, якщо тільки ми маємо достатню кількість інформації про розглядувану людину, має не лише ймовірнісний характер. Ми постійно робимо такі ймовірні передбачення, коли говоримо, що ось ця людина (характер якої ми добре знаємо) в ось такій ситуації вчинить скоріш так, ніж інакше. Але детермінізм за визначенням стверджує принципову можливість досягнення геометричної точності у передбаченні майбутніх станів людини, так само як ми передбачуємо майбутні положення небесних тіл. Метафізичність цієї ідеї полягає у тому,

що хоча ми досі на практиці не могли здійснити таке абсолютно точне передбачення людської поведінки, достатньо потужний інтелект (і потенційно наука у недалекому майбутньому) здатний це зробити. Випадковість дії є лише наслідком слабкості розуміння.

Контраргументи Бергсона спрямовані не просто на підваження цього метафізичного переконання у всесиллі природничої науки, але на зображення принципової неможливості передбачувати людські стани/дії подібно до передбачення майбутніх станів фізичних систем. Так, аби передбачити майбутню дію Петра, мені потрібно взяти до уваги усю сукупність його теперішніх і минулих станів, вражень, дій: я маю пережити усю його історію. Проблема саме у відмінності між безпосереднім переживанням цієї історії від першої особи та символічній (мовній) репрезентації переживаних станів: "...потрібно розрізнити два способи засвоєння станів свідомості іншої людини: один – динамічний, який полягає у їхньому переживанні самому; інший – статичний, коли саму свідомість цих станів заміняють їхнім образом або, скоріш, їхнім інтелектуальним символом, їхньої ідеєю. Їх тоді уявляють, замість того щоб їх відтворювати" [5, р. 166]. В останньому випадку, аби спромогтися передбачити майбутню дію Петра на підставі даних антецедентів, я маю надати його психічним станам кількісну оцінку їхньої інтенсивності; але не переживаючи їх безпосередньо, я можу зробити таку оцінку виключно на підставі майбутнього акту, до якого ці стани призвели: "Звичайно, коли кінцевий акт є здійсненим, я можу приписати всім антецедентам їхню власну цінність і репрезентувати у формі конфлікту або композиції сил комбіновану гру цих різних елементів" [5, р. 169]. Але тоді мова не йде про передбачення майбутнього акту на підставі наявних антецедентів, адже кінцевий акт вже є даним. Натомість, якщо я прагну динамічно засвоїти стани Петра, я маю покинути позицію зовнішнього спостерігача і пережити все, що переживає Петро. Але тоді ми стали б однією і тією самою людиною. У такому випадку можна забути про будь-яке передбачення: "Тією мірою, якою ви виконуєте суму умов, які дозволили б,

якщо ви їх знаєте, передбачити майбутню дію Петра, ви все більше наближаєтесь до життя цього персонажа, ви намагаєтесь його пережити у найменших деталях і ви у такий спосіб досягаєте точного моменту, коли дія здійснюється, коли мова йде більше не про її передбачення, а просто про діяння. І тут також будь-яка спроба передбачення акта, що еманує з самої волі, приводить вас до чистої та простої констатації здійсненого факту" [5, р. 168]. Як бачимо, в обох випадках питання зовсім не стоїть про свободу волі.

Відповідно, астрономічні передбачення не мають нічого спільного з передбаченням майбутніх станів свідомості. Як уже було показано, астрономові йдеться виключно про встановлення просторових, одночасних, кількісних відношень між розглядуваним тілом та іншими тілами. Символ t позначає не саму тривалість, а кількість одиниць часу, тобто відношення між кількома тривалостями. Астроном саме тому передбачує майбутнє явище, що він певною мірою розглядає його як теперішнє: "Коротше, час, про який говорять в астрономії, є числом, і природа одиниць цього числа не може бути специфікованою в рівняннях: їх, отже, можна розгляди як завгодно малими, за умови що ця сама гіпотеза розповсюджується на усю серію операцій і що послідовні відношення позиції у просторі у такий спосіб опиняються збереженими... буде достатньо потім повернути цим одиницям їхню психічну природу, аби відсунути подію у майбутнє, і сказати, що ми її передбачили, тоді як насправді ми її бачили" [5, р. 174]. Але таке ж саме прискорення часу неможливо зробити у сфері психічного життя, без того щоб не змінити психічні стани. Так, якщо прискорити якесь почуття у двічі, то воно не залишиться тим самим, адже воно мало б менше аспектів, відтінків тощо.

Нарешті, третій спосіб, у який традиційно розглядається проблема свободи волі, стосується причинності. Так, детермініст може визнавати неможливість передбачення майбутніх дій, але тим не менш стверджувати що будь-яка дія підпадає під закон кавзальності, так що одні й ті самі причини завжди призводять до тих самих наслідків. Але, по-перше, одна й та сама причина (стан) не можуть з'явитись у свідомості, кожний стан

становить собою новий момент у її історії (це, однак, не заважає детерміністу стверджувати про необхідну спричиненність кожного стану свідомості).

По-друге, самий принцип причинності може розумітись по-різному. З одного боку, у досвіді ми спостерігаємо регулярні відношення між явищами, так що коли одне явище має місце, інше завжди йому слідує. Це є причиновість в емпіричному сенсі: вона "лише резюмує незмінні послідовності і незумовленності [inconditionnelles], спостережені у минулому" [5, р. 180]. Але звичайно, оскільки така суб'єктивна причиновість стосується вже спостережних фактів (які, отже, можуть повторюватись необмежену кількість разів), то вона не є застосовною щодо психічних фактів. З іншого боку, коли говорять про спричиненність психічних фактів, припускають зовсім іншу теорію причинності, згідно якої наслідок має об'єктивно міститись у своїй причині. Таке існування наслідку у причині може розумітись математично, коли у самому визначенні геометричної фігури міститься уся сукупність теорем. Таке каузальне відношення є необхідним, адже наближається до відношення тотожності: "Але принцип каузальності, оскільки він прив'язує майбутнє до теперішнього, ніколи не набув би форми необхідного принципу; адже послідовні моменти реального часу не є солідарним один з одним, і жодним логічним зусиллям не вдасться довести, що те, що було, буде або продовжить бути, що ті самі антецеденти викликать завжди ідентичні консеквенти" [5, р. 184]. Саме тому Барклі і Декарт приписували постійність наслідків божій волі, а Спіноза прагнув перетворити відношення послідовності у відношення тотожності в абсолюті. Коротше, такий погляд на каузальність передбачає знищення тривалості. Бергсон робить звідси наступний висновок: "...наша віра у необхідну детермінацію феноменів один одним зміцнюється тією мірою, якою ми розглядаємо тривалість як більш суб'єктивну форму нашої свідомості... чим більше посилюють принцип каузальності, тим більше підкреслюють відмінність, яка сепарує психологічну серію від серії фізичної. Звідки, нарешті, результує, якою б не парадоксальною була ця думка, що

припущення відношення математичної присутності між зовнішніми феноменами має тягнути за собою, як природній або більш менш вірогідний наслідок, віру у людську свободу" [5, р. 187]. Причинність як існування наслідку у причині в математичному сенсі, отже, передбачає не заперечення, а ствердження свободи волі.

Але таке існування наслідку у причині можна розглядати також у динамічному сенсі. Наслідок містився б у причині, як дія, що через посередництво зусилля волі витікає з ідеї, містилася б цій ідеї. Так ми отримуємо уявлення про причину як силу, і приписування сили зовнішнім феноменам означає приписувати їм свідомість. Послідовним наслідком такої динамічної каузальності є теорія Ляйбніца, де фундаментальними елементами всесвіту є душі-монади і де майбутнє є вже заздалегідь даним завдяки наперед встановленої гармонії (так що і тут тривалість позбавляється реальності, а час є неясним сприйняттям). Кавзальність у цьому сенсі тим більше не заперечує нашої свободи, адже передіснування дії в ідеї не має характеру необхідної детермінації: наслідок (дія) не є вже даним у причині (ідеї). Дія є лише можливою, здатною до реалізації, але не реалізованою, як от коли ми в останній момент уникаємо цієї дії.

Отже, бачимо, що детермінізм у жодному з наведених сенсі не може заперечити свободу волі, адже передбачає хибне уявлення тривалості і ототожнює її із простором. Сама традиційна постановка питання, з точки зору Бергсона, опиняється заздалегідь хибною. Один автор пише з цього приводу: "Його підхід полягає не просто у захисті концепції свободи як здатності вибору, не детермінованої будь-якими кавзальними антецедентами. Він показує, що самі терміни, в яких проводяться дебати, засновуються на певних хибних концепціях часовості" [25, р. 79].

Наостанок звернемось до зв'язку Бергсона з Кантом. Саме у Канті Бергсон вбачає свого головного опонента в "Есе", й усе його розуміння тривалості і свободи волі є спрямованим проти кантівської філософії. Перш за все, сама ідея Бергсона, що ми часто-густо розглядаємо самих себе через

призму зовнішніх речей і приходимо, як наслідок, до механістичного (хибного) уявлення про свідоме життя, є своєрідною інверсією фундаментальної кантівської інтуїції, що не наше пізнання адаптується до предметів, а, навпаки, предмети адаптуються до форм розсуду [23, S. 22]. Справді, механістичне уявлення про нашу самість є наслідком універсалізації форм розсуду, які є формами зовнішнього світу та визначають нашу можливу взаємодію з ним. Бергсон багато у чому слідує Канту, зокрема у розумінні простору як чистої однорідності, але дещо спрощує (не приділяючи уваги розуму як особливій здатності; "intelligence" є перекладом "Verstand", так що Бергсон наштовхується на той закид, що занадто вузько розуміє мислення) та натуралізує його теорію пізнання тим, що інтелект (розсуд) постає як творення еволюції, є спрямованим на дію та не є спроможним зрозуміти життя у його сутності. Само з огляду на таку практичну спрямованість інтелекту, як зауважує Р. Інгарден, ми можемо "обійти" його форми: "У конкретному сприйнятті... виникають серії "схем дії", звичне домінування яких у пізнанні має у якості наслідки зміну форми погляду на світ. Але та обставина, що ці схеми не належать пізнанню як такому, але що вони і є чимось відносним до дії, уможливорює облишити їх у незацікавленому пізнанні і доводить водночас їхню не-об'єктивність" [21, S. 437]. Так само, Бергсон піддає критиці кантівське уявлення про час: як однорідного середовища: "Він, здається, не помітив, що реальна тривалість складається з внутрішніх один одному моментів і що, коли вона набуває цілком однорідної форми, вона виражається у просторових термінах" [5, p. 205]. Згадаємо, що цей однорідний час передбачає суміжне розташування станів свідомості, можливість їхнього повторення й ізоляцію один від одного; відповідно, "емпіричне я" як об'єкт емпіричної психології підпадає під дію принципу кавзальності, так само як і зовнішні явища. Адже можливість повернення одних і тих самих станів передбачає необхідну детермінацію один станів іншими, можливість штучної реконструкції самості людини і, в решті решт, зведення її до автомату. Тому свобода видається неможливою у світі явищ і

має бути поміщеною в інший світ: "Він [Кант] підняв її [свободу] на рівень ноуменів; й оскільки він змішав тривалість з простором, він перетворив цю реальну і вільну самість, яка у дійсності є чужою простору, на самість, зовнішню щодо тривалості, недоступну, як наслідок, для нашої пізнавальної здатності" [5, р. 206]. Іншими словами, Кант поміщає свободу поза часом і замість того, щоб побачити життя та тривалість в їхній особливості, розповсюджує принципу розсуду на увесь світ явищ. Кантівська концепція, отже, або призводить до жорсткого та послідовного детермінізму, або до містифікації свободи, ствердження її непізнаваності. Але сама така постановка проблеми, як ми побачили є хибною та надихається невірним розумінням природи часу та атомізації психічного життя.

Висновки до 3 розділу

Отже, ми визначили джерело незадовільності традиційної постановки питання про свободу волі, адже психічне розглядається як сукупність ізольованих станів, які можуть вступати між собою у відношення причини і наслідку. З цієї точки зору свобода волі дійсно постає як щось містичне та "антинаукове". Але таке розуміння діяльності людини передбачає відсутність усвідомлення фундаментальних властивостей психічного, що ми їх розглянули у другому розділі. У тому й полягає незадовільний характер психологічного асоціанізму, що стани свідомості розглядаються як незалежні речі, що у кожному з них бачать лише їхній безособовий аспект, який знаходить своє вираження у загальних поняттях. Але оскільки кожний стан переплітається з усіма іншими і віддзеркалює усю душу, то не існує ненависті або любові взагалі, так що б потім можна було встановлювати необхідні зв'язки між ними. Більш того, з неможливості повторення одних і тих самих станів у свідомості як пам'яті впливає неможливість точного передбачення майбутніх психічних станів та дій: будь-яке передбачення означає реорганізацію вже відомих елементів, тоді як кожний психічний стан є принципово новим. У свою чергу, ствердження необхідної

детермінованості теперішніх станів і дій минулими єдино передбачає, що наслідок міститься у причині так само, як велика кількість теорем міститься у визначенні фігури. Але причиновість у досвіді ніколи не можна розглядати як необхідне відношення, тим більше при розгляді свідомого життя. З іншого боку, причиновість у динамічному сенсі, як от коли ідею або намір розглядають як причину дії, не може мати характеру необхідності. Тому Бергсон шукає свободу у характері самої дії, а не у її відношенні до чогось зовнішнього. Зокрема, ті акти є вільними, у яких виражається уся наша особистість, а не лише чужий (вимоги суспільства, оточення) чи навіяний (гіпноз, повсякденний автоматизм) елемент. У цьому сенсі Бергсон підважує позицію Канта про ноуменальність свободи волі та прагне повернути її назад у час і життя.

Висновки

У роботі було досліджено концепцію чистої тривалості та свободи волі А. Бергсона. У першому розділі ми приділили увагу інтуїтивному методу та показали його принципову відмінність від феноменологічного методу. Інтуїтивний метод має на меті схопити речі зсередини, в їхній сутності, а не зайняти зовнішню, відносну точку зору. Для цього ми маємо змінити напрямок звичної роботи інтелекту як аналітичної здатності, що має практичний характер і є зорієнтованим на можливу дію. При розгляді життя, людини та тривалості ми маємо звільнитись від просторових форм розсуду, які лише окреслюють наші можливі дії на зовнішні об'єкти і як такі є цілковито непридатними для філософського пізнання речей. Саме тому принциповою вимогою інтуїтивного методу є постановка проблем у термінах тривалості, а не простору.

Було вказано на несумісність інтуїтивного методу Бергсона із методом феноменологічним. Хоча принциповою вимогою інтуїтивного методу є звертання до "безпосередніх даностей свідомості", цей метод, як було показано на прикладі сприйняття зовнішніх речей та самих себе, передбачає інверсію звичайного, практично-зацікавленого способу досвідчення речей. Теорія пізнання Бергсона знаходиться у тісному зв'язку з теорією еволюції і біологічними спостереженнями про зв'язок інтуїції з інстинктом та практичну природу інтелекту. Бергсон багато завдячує кантовій теорії пізнання, і його поняття "інтелекту" є нічим іншим, як натуралізацією у прагматистському дусі кантового "розсуду". Ба більше, засудження Бергсоном будь-якої спроби концептуальної репрезентації інтуїтивного пізнання (адже концепти здатні лише до об'єктивації та узагальнення конкретного і переживаного), наштовхуються на закиди з боку феноменології, яка має на меті дескрипцію чистих даностей свідомості завдяки рефлексії.

Концепція чистої тривалості А. Бергсона, як було показано у другому розділі, виникає через незадовільність традиційного поняття часу як

однорідного середовища. В однорідному часі не має справжньої послідовності, його моменти є зовнішніми по відношенню один до одного та одночасними. Відповідно, такий однорідний час є нічим іншим, як проекцією різнорідних моментів свідомості в однорідний простір, так що стає можливою їхня фіксація, обрахування, вираження у мові. Натомість чиста тривалість, властива життю і свідомості, характеризується взаємопроникністю її моментів, збереженням минулого у теперішньому для підготовки майбутнього та неможливістю повторення одних і тих самих станів. Будь-яка спроба розкласти життя свідомості на ізольовані та незмінні стани, враження, відчуття, є абстракцією та означає розглядати свідомість у просторових і нерухомих термінах. Концепція Бергсона, у такий спосіб, є спрямованою проти атомістичної психології та розповсюдження принципів механіцизму на будь-які прояви життя.

Звернули увагу і на внутрішні суперечності концепції чистої тривалості. Зокрема Бергсон протягом усієї своєї творчості надає переваги психологічному розгляду часу, залишаючи поза увагою онтологічний аспект. Навіть у пізній праці "Тривалість і одночасність" універсальний і безособовий час, так знайомий звичайному глуздові, має статус лише зручної гіпотези, а уся увага Бергсона є зосередженою на психологічному походженні цієї гіпотези та неможливості репрезентації будь-якого часу без залучення свідомості, тобто пам'яті у загальному сенсі як збереження минулого у теперішньому.

Нарешті в останньому розділі було розглянуто бергсонівське розуміння свободи волі. Традиційні дискусії щодо можливості вільного вчинку, як було показано, ґрунтуються на хибному розумінні тривалості та психічного життя і, отже, сама постанова питання є хибною. Зокрема, метафізичне ствердження можливості точного передбачення майбутніх дій передбачає можливість повторення одних і тих самих станів у психічному житті. Але зі збереження минулого у теперішньому (пам'ять) випливає висновок про абсурдність такого повторення ідентичних моментів

свідомості. З іншого боку, казати про необхідну детермінованість наших теперішніх станів і дій минулими означає статично розглядати ці теперішні стани і дії як заздалегідь дані, так що їм потім можна ретроспективно приписати деяку причину. Більш того, причиновість як логічно необхідний зв'язок причини і наслідку ніколи не є досвідною даністю, а динамічний погляд на причиновість як певну силу (ідея-намір-дія) у жодний спосіб не передбачає необхідний зв'язок між причиною (ідеєю) та наслідком (дією).

Критикуючи механіцизм та асоціанізм, Бергсон прагне побачити свободу у характері самого акту та розглядає як вільні такі дії, які виражають нашу особистість у її цілісності і які не є лише поверхневою оболонкою чи занесеним зовні чужим елементом, як от у випадку із гіпнозом або вимогами оточення та суспільства. У такий спосіб Бергсон виступає проти кантівського розуміння свободи волі та прагне повернути її у часовий вимір, у природу, так що сама природа набуває тепер творчого і непередбачуваного характеру.

Список використаних джерел і літератури:

1. Бергсон, А. Творча еволюція. ФОП Жупанський, 2010. – 316 с.
2. Богачов, А. Досвід і сенс. Дух і Літера, 2011. – 336 с.
3. Bachelard, G. *Dialectique de la durée*. Les Presses Universitaires de France, 1963. – 151 p.
4. Bergson, H. *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein*. Une Edition électronique. Chicoutimi, Quebec, 2003. – 137 p.
5. Bergson, H. *Essai sur les données immediate de la conscience*. Edition numérique: Pierre Hidalgo, 2011. – 214 p.
6. Bergson, H. *La pensée et le mouvant*. Edition numérique: Pierre Hidalgo, 2011. – 319 p.
7. Bergson, H. *L'énergie spirituelle. Essais et les conférences*. Edition numérique: Pierre Hidalgo, 2012. – 229 p.
8. Bergson, H. *Matière et mémoire*. Edition numérique: Pierre Hidalgo, 2011. – 301 p.
9. Deleuze, G. *Le bergsonsime*. Presses Universitaires de France, 2004. – 119 p.
10. Giroux, L. *Durée pure et temporalité. Bergson et Heidegger*. Les Éditions Bellarmin, 1971. – 136 p.
11. Guerlac, S. *Thinking in Time: an Introduction to Henri Bergson*. Cornell University Press, 2006. – 246 p.
12. Hegel, G. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Felix Meiner Verlag, 2018. – 682 S.
13. Heidegger, M. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*. Vittorio Klostermann, 1993. – 273 S.
14. Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, 2006. – 445 S.
15. Heidegger, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Vittorio Klostermann GmbH, 1979. – 447 S.

16. Heidegger, M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung. Vittorio Klostermann, 1994. – 203 S.
17. Heidegger, M. Zur Bestimmung der Philosophie. Vittorio Klostermann, 1999. – 225 S.
18. Husserl, E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. – 476 S.
19. Husserl, E. Phänomenologische Psychologie. Springer Netherlands, 1968. – 651 S.
20. Hyppolite, J. Logique et Existence: Essai sur la Logique de Hegel. Presses Universitaires de France, 1953. – 254 p.
21. Ingarden, R. Intuition und Intellekt bei Henri Bergson: Darstellung und Versuch einer Kritik. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Fünfter Band. Max Niemeyer, 1922. – 642 S.
22. Jankélévitch, V. Henri Bergson. Presses Universitaires de France, 1958. – 300 p.
23. Kant, I. Kritik der reinen Vernunft. Felix Meiner Verlag, 1998. – 995 S.
24. Lacey, A. R. Bergson. Routledge, 1999. – 241 p.
25. Massey, H. The Origin of Time. Heidegger and Bergson. State University of New York Press, 2016. – 300 p.
26. Nietzsche, F. Menschliches, Allzumenschliches. — Sämtliche Werke. 2, Menschliches, Allzumenschliches, I und II. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter Verlag, 1999. — 720 S.
27. Pearson, A. Bergson: Thinking Beyond the Human Condition. Bloomsbury Academic, 2018. – 208 p.
28. Ponty, M. Phénoménologie de la perception. Éditions Gallimard, 1945. – 531 p.
29. Russel, B. The Philosophy of Bergson. The Monist, Vol. XXII, No. 3. - July, 1912. – P. 321-347.

30. Zahavi, D., Overgaard, S. Time, Space and Body in Bergson, Heidegger and Husserl. In R. Baiasu, G. Bird, A. W. Moore (Ed.), *Contemporary Kantian Metaphysics. New Essays on Space and Time*. Palgrave Macmillan, 2012. – P. 270-297.