

МИХ. РУДНИЦЬКИЙ.

Надії на нову метафізику.

Коли з'являється новий великий філософ то надії, які зв'язують з його приходом дуже рідко бувають зрозумінням, в чому вага його духового здобутку. Обнова ідей має настільки різне значіння для самого творця нового світогляду і навіть для його прихильників, що світогляд філософа мусить дуже сильно боронити ся перед надмірними бажаннями, які повторяють ся з старою силою т. зв. „відвічних потреб людського духа“. Кожна доба жде від свого філософа відповіді на проблему буття так, неначе би що йно вона перша дозріла до повної її розв'язки. Вона жде свої відповіді ще й так, неначе би лишень повна розв'язка відвічної проблеми могла заспокоїти потреби сучасності.

Довкруги імени Берґсона згуртували ся в сучасний мент сі відвічно-невтишені надії. Як кожний великий філософ — він сам у великій частині дав їм на се право своєю сміливістю: спробувати ще раз, чи не можна би з'ясувати сі умовини людського пізнання, в яких воно стає адекватним з нашими духовими потребами. Крім сього багатого матеріалу, який Берґсон перетворив в нові ясні ідеї і теорії — ми находимо в його світогляді чимало таких ідей і теорій, на які він не зважає ся глядіти як на первістки якоїсь викінченої цілини, а які він уважає лишень зародками еволюційного процесу, що має стати завданням майбутньої філософичної праці. Дошадна критика деяких основних непорозумінь в системах дотеперішних філософів черпає у Берґсона свою силу в вірі, що нова філософична праця має піти в напрямку, в якому попередні непорозуміння стануть неможливі ірсо facto і що існує можливість такої форми пізнання, яка погоджує нас з дійсністю. Саму свою систему Берґсон уважає лишень зразком тих силкувань, на шлях яких має вступити філософ нової школи, а його погляди про те, в якому напрямку треба шукати сього шляху, виходять далеко поза межі всього з'ясованого ним в обсягу системи. Оця вічно вихоплююча ся з під понять і ідей частина світогляду, яка є нерозривно зв'язана з найтривкішою частиною віри збунтованої проти обмежень абстракції, стає для кожного філософа найдорожшою частиною його праці. Те, що у творця не може найти свого повного висказу в слові, стає найсильнішим творчим підразком. Те, що в світогляді філософа не нашло свого повного висказу як означена ідея, прокидає у його учеників як-найбільші надії на світогляд, який в силі буде втишити всі сумніви своєю непохитною суцільністю.

Вага, яку прибрало між ідеями Берґсона поняття інтуїції вказує найкраще, що сам філософ і його звеліччя і завзяті критики зійшлися згідно в потребі: знайти відповідь на бажання нового орудника пізнання. Таким орудником має — на думку Берґсона — саме стати інтуїція і вона має стати тим джерелом, яке у невпинно-обновленім пориві підсилюватиме річище нової метафізики.

Потреба, яку почуваємо, щоби відкинути або прийняти один з наймогутніших сучасних світоглядів тхне сьєю сміливістю, яка обурює нас завжди, коли пророк висказує свої погляди в такому тоні наче би вони були свідцтвом останніх наукових здобутків. Стаючи перед світоглядом великого філософа, супроти якого історія не встигла ще сказати свого великого слова про трівкість слави — не можемо навіть дозволити собі на фальшиву скромність признаннем, що не маємо ніякого права цїнувати його. Голос обовязку є сильніший від голосу права, а ще сильнішою від обовязку є оця непереможна потреба за якою йдемо кожний раз, коли боронимо прав свого духового розвитку. Вона є тоді обовязком, що перетворився у пристрасть.

Завернути хочаби до джерел, з яких взяли почин ідеї філософа, йти за їх річищем — се стільки, що бачити з корабля тверді береги, незнаючи нічого про глибін та рвучкість хвиль, які їх прожолобили. Щасні життєві умовини мало кому дають змогу перейти через цілу підготовляючу працю, яка стала матеріалом при будівлі світогляду великого філософа. Лишається чимало потішаючих гадок, в роді таких: що мабуть і він сам супроти світоглядів інших філософів находився подекуди в аналогічних умовинах, — що хоча філософ в далеко більший мірі ніж архітект буде свій світогляд згідно з *своїм* пляном і з *свою* матеріалу — то проте наш особистий досвід дає нам змогу хочаби уявити собі: яким робом світогляд зростає із своїх підвалин.

Матеріал перетворений філософом в ідеї та теорії є надто сильно звязаний з утворенню його індивідуальности, щоби ми могли з нього добути ті самі ідеї та теорії. Та коли ми приймаємо їх як правдиві — тоді не бачимо необхідности, щоби їх підставою був саме сей індивідуальний матеріал, з якого вони зродились.

Вага їх правдивости лежить для нас в тому, що ми в силі звязати їх і з *нашим* індивідуальним матеріалом і вважати їх *його* вислідком.

Можемо бути як найскромнішою гадки про широчінь та глибінь свого світогляду. Ніякі застереження що до його скромних меж і завдань не змінюють невідхильного будевниного факту, що ми приневолені кермуватись ним і жити так, неначе би він був одиноким правдивим дійсним світоглядом. В тій справі і становище великого філо-

софа мало різниться від нашого. Потреба „абсолюту“ має тут свою дуже життєву причину. Супроти зовнішньої дійсности, в якій знаходить свою перевірку наш внутрішній досвід нема ніяких позичених ідей та теорій. Ми можемо почувати, що не в силі добути з себе ні одної самостійної гадки про вагу та зміст буття, — ми можемо навіть не почувати потреби мати які-небудь погляди про те з чим ніколи не зустрічаємося ні в сфері наскрізь практично-буденних справ ні в наших роздумуваннях, — а все-ж: усі колись кимсь витворені і нами несвідомо перейняті погляди та пересвідчення стають супроти тих наскрізь практично-буденних справ настільки нашими неначе би що йно перший раз зродилися в дійсній формі. Їх дійсна форма се вложений нами індивідуальний зміст в порожні абстракти і вони перетворились вже завдяки одному простому фактові, що ми втягнули їх в обсяг тих усіх прикмет, які складають ся на наше питоме „я“.

Ми приневолені надто часто приймати і свідомо з світогляду філософа ідеї та теорії, які знаходимо на поверхні метрвого для нас слова — не маючи змоги перетягнути між висновками і виправдуючим їх матеріалом цих ниток аналізу, які були для філософа природним духовим процесом шукаючої думки. Перевірити: наскільки прирваний філософом матеріал є справді достаточною підставою його ідей — се безсумнівно одно з найважливіших завдань при питанні про „правдивість“ його поглядів. Однак потреба такої перевірки тратить часто свою силу перед почуттям багато сильнішим: коли ідеї філософа стають для нас наче казковими окулярами, завдяки яким бачимо більше як досіль і більше як инші. Знаходимо тоді критерій правди безпосереднійший і більше безсумнівний, бо наслідки доглянені у власній дійсности є сильнішим доказим правди ніж найповніша згідність чужих теорій з якнайбільшою кількістю наукових фактів.

Правда, що казкові окуляри, які перетворюють для нас дійсність у світ нових можливостей не дають нам змоги відрізнити її від омани; віра в животворність ідеї на сій підставі: що вона робить для нас дійсність багатшою — спільна і релігійним фанатикам і психології божевільного. А проте: первісток віри в психології засвоєння якоїсь нової життєвої ідеї настільки нерозривний з наскрізь інтелектуальним станом „схоплювання“ своєї ідеї, що зупинити ся на чисто-пізнавальній аналізі значить: не вийти ніколи з замороженого кола рівновартних суперечних міркувань. І сама перевірка правдивости філософічних ідей не доторкає лишень цього „фактичного“ матеріалу, яким вони користують ся для свого уґрунтування. Філософічний світогляд є рефлексом звернення на цілий обсяг життєвих явищ якоїсь сучасности і по волі чи не волі: їх вигляд є пробним каменем сили його сьйва.

Кожний з нас в силі перевірити особистим досвідом дуже невелику частину сього, що є доступне його свідомості як дійсність, і сам філософ в силі обхопити в своїх ідеях дуже невелику частину сього, що виринає як проблема буття перед душою „сучасної людини“. Чи велика частина сих проблем не скривається для філософа вже в самім завданню: з'ясувати поняття „духа часу“, „душу сучасної людини“, розуміння їх потреб і пошуканок?

Однак і такі абстрактні поняття як „дух часу“ і „сучасна людина“ відповідають наскрізь реальним моментам нашого переживання. Ми відчуваємо дуже ясно, що напрям, в якому звертається наша туга і воля є зроджений винятковим нашим становищем в часі і просторі, не може бути виведений з дотеперішньої минувшини, — і одночасно, що в нашому духовому змаганні: знайти відповідь на конфлікти дійсності і свідомості — ми не є відокремлені, бо незалежно від усіх своєрідних обумовлень нашого „я“ ми находимо односторонців у сій загальній потребі нашого змагання.

Великий філософ, як і великий поет, находить як найповніший висказ для всіх сих розкинутих, може й свідомих та нез'ясованих потреб і змагань. У філософичнім світогляді сї потреби та змагання є невідхильно обумовлені минулими системами та теоріями. Найгеніальніші ідеї філософа тратять згодом свій вплив на нас завдяки втраченим зв'язкам з нашими новими потребами, — перестають бути проблемами, заки новий філософ не надасть їм живучости завдяки власній критиці.

Новий філософичний світогляд находить як найширшу форму для поладження конфліктів між сею площиною, яку „сучасна людина“ відчуває як дійсність, і між домоганнями дотеперішніх філософичних теорій: з'ясувати напрям сеї дійсности. Роль нового філософичного світогляду нагадує де-чим роль нової влади в момент революції. Нова влада є тоді не стільки висловом бажань та змагань загалу як орудином порозуміння між найбільше протилеженими напрямками, яких суперечности зросли до величини конфлікту.

Новий світогляд перевертає відношення і безсилу робить міцю. Завдяки ньому минулі світогляди, які не в силі були стати роз'ясненням переживаної сучасности, самі дістали нове роз'яснення. Минувшість не в силі була збагатити теперішности; завдяки новій творчій ідеї теперішність вкладає новий зміст у минувшість.

Існує дуже розповсюджений погляд між критиками нових ідей: що не критик-читач а автор повинен зробити в книжці все те, що необхідно, щоби прийняти його нові ідеї. Такий погляд робить зрозумілою сью легкість, з якою критик уважає своїм правом казати про неясність нової філософичної теорії. Для тих, які заздро боронять свого непо-

рушного духового капіталу перед виміною на чужі вартости, — досить важко зрозуміти, чому, стаючи перед новим могутнім світоглядом, ми вкладаємо всі зусилля, щоби зробити його своєю власністю. А проте: ми не в силі приймати з нього більше ніж приходимо в ньому відповідей на власні переживання. Процес надбання чужих ідей є пошуканням щораз нових можливостей, які простягають ся перед нашим виднокругом. Надбанне чужих духових вартостей не є справою самої свідомости ні доброї волі. Мало шукати джерел чужого світогляду і силкуватись зрозуміти його внутрішній механізм, щоби поширити власний. Наше „я“ мусить мучити ся від того самого внутрішнього голоду, який приневолив філософа шукати самостійно поживи, — воно мусить найти в собі щось з своєї глибини і пристрасти, яку вложив філософ в аналізу захитаних сумнівом ідей і в синтезу тих розкинутих проблесків, про які важко сказати: чи були більше споріднені з полумеєю чи ледом.

Поруч аналізи, яка захитує основами старих систем, новий світогляд несе з собою потребу нової синтези, а довкруги такої синтези, виринають усі старі надії і всі старі сумніви.

Так стало ся в сучасний мент і з світоглядом Берґсона.

Протести і оклики захоплення, які викликала оця частина філософії Берґсона, де він силкуеть ся вказати на умовини нового філософічного пізнання, є дуже питомою проявою кожної нової „потреби часу“: положити кінець усім сумнівам новою синтезою дотеперішних духових конфліктів. В поняттю „інтуїції“ одні добачають замах на необхідні умовини філософічного пізнання і звертають ся за синтезою головних метафізичних проблем до поодиноких точних наук, другі глядять на інтуїцію як на такий чудотворний внутрішній орган, завдяки якому всі непорозуміння можуть бути поладнані багато краще ніж при помочі здобутків найточнішої наукової аналізи.

Берґсон, кажучи про простоту інтуїції в протилежности до різноподібної схематичности аналітичного досвіду, узагальнює своїм поняттем „інтуїції“ сей простий факт, що найбільше різноподібна схематичність усіх філософічних систем родилась завдяки безпосередньому духовому актові, в якому філософ находив центральну ідею свого світогляду. Усі метафізичні системи, як і усі наукові теорії і винаходи, є плодом інтуїції: своєрідного індивідуального зусилля, яке не можна було вивести аналізою з цілого приробираного наукового матеріалу дослідника, зусилля, яке не можна було передбачити ні як конкретну форму ні як абстрактну ідею. Понятте інтуїції стає у Берґсона розясненнем усіх тих зайвих силкувань, коли філософ хотів сотворити повну, викінчену систему, яка могла би узагальнити те, що ніколи не може бути уза-

гальнене: своєрідний, невпинно змінливий процес дійсності. Поняття інтуїції стає домаганням, щоби філософ пішов у протилежному напрямкові вроджених традицій і звичок чистого абстрактного розуму і довірився тій частині свого „я“, яке почуває, що його зміст не може бути охоплений ніякою кількістю сотворених форм ні ідей; воно стає домаганням, щоби становище супроти дійсності було невпинно-новим зусиллям: уловити його ритм, зусиллям настільки новим як кожне індивідуальне становище супроти дійсності і кожне почування, що наша сфера переживань є одинокою, до ніякої иншої неподібною сферою своєрідних завдань і потреб.

Треба дуже ясно відмежувати поняття інтуїції як філософської ідеї, завдяки якій Берґсон дає нам змогу стати супроти старих, неполаднаних, невпинно пекучих проблем з цілком новими запитаними і відповідями, — і інтуїції як ідеї про можливість нового шляху філософського пізнання. Здавалось би, що філософ, який зазначив з такою великою силою неможливість для метафізики забезпечити собі задалегідь які-небудь здобутки для невідхильної автоматичної еволюції, повинен би був зупинитись на висновку, що майбутній розвиток філософії не може бути нічим иншим як низкою індивідуальних зусиль, якої тяглість може бути лишень наслідком природньої невідхильної потреби: зеднати дотеперішній матеріал філософських дослідів в нові узагальнення. А проте Берґсон не хоче зупинятися на половині дороги і його „інтуїція“ прибирає закраску такого домагання, яке не хотіло би обмежитися вказанням на необхідність для кожного нового філософа — бути творцем. Берґсон неначе не хоче вдоволитися поняттям „нової“ філософії в розумінню наскрізь індивідуальної, *власної* системи, яка, на зразок усіх попередніх, буде лишень „єдиним і повним поглядом на цілину і яку треба або вповні прийняти або відкинути“. Жорж Сорель звернув увагу на сей важливий момент у світогляді Берґсона, що чимало місць в його творах дає нам право розуміти його так, неначе би філософія при поступенному обережному поширюванні здібності інтуїції могла би згодом стати чимсь в роді науки, коли не і догматики.

Сорель радить не розяснювати таких текстів у розумінню тих пересудів-бажань, з якими звертають ся до філософії ті, що і поняттям інтуїції хотять користуватися як ключем відчиняючим усі таїни Сезама. Ми не маємо жодки що права твердити, що Берґсон вже вступив на шлях самої віри в обнови метафізичного пізнання, віри, яка переходила б межі порозуміння при помочі аналізи і нехтувала основою наукових здобутків так, як се роблять різні напрямки містицизму і теософії, віри, що „філософія може бути тільки змаганням, щоби знову розлити ся в цілину...“, що: інтелект поринувши в свою основу пережи-

ває в протилежному напрямку (порядку) свою генезу...“ і що „се мереживання мусить бути колективним і поступеним“..

Філософові, який бачить, як дуже змінюють ся переспективи метафізичних і наукових становищ від його нових ідей — дуже важко думати про сю зміну так, неначе би вона була лишень одною з численних можливостей, зміною викликаною його появою. Важко рішити, чого є більше в його словах: неперевереного пориву чи передуманої рівноваги, коли він каже про нову метафізику і силкуєть ся зясувати напрямки її завдань. Його індивідуальний погляд на метафізичні проблеми є настільки виключний і звязаний в нього з так дуже особистим розумінням їх внутрішнього змісту, що допустити одночасно можливість ще иншого напрямку при їх вирішенню — видаєть ся йому запереченням сеї творчої праці, яку метафізика має в данім менті сповнити. Філософичні ідеї стають творчими тому, що зявляеть ся людина, яка в даний мент вміє пережити в собі метушню духової пошуканки своїх сучасників і найти на сі сумніви відповідь у такій формі, яка неначе би була сотворена з матеріялу самої туги і бажань даної сучасности. В сьому розумінню: великий філософ справді приносить з собою нову метафізику і коли каже про инші світогляди має право протиставляти їм свій як новий.

Одначе не тільки ученики нового філософа, але і сам він стає віч у віч з настирливою проблемою, коли шукає для своїх нових ідей такої основи, яка виправдувала би його потребу, що його світогляд не є лишень умовним. Проведення межі між умовним і безумовним, суб'єктивним і об'єктивним є саме центральною проблемою кожного світогляду, що хоче заступити всі инші системи і методи, виступаючи проти них як проти часткового розяснення дійсности.

Провести сі межі — не лежить у силах ніяких теорико-пізнавальних дослідів, а в кожному разі не в силах самого філософа. Ідеї доказують свою об'єктивність — спроможністю трівати і розвивати ся. А проте: потреба глядіти на свої ідеї так, неначе би вони ставали основою всіх дальших метафізичних дослідів — не перестає бути для філософа проблемою абсолютної ваги своєї методи.

Для тих, що разом з філософом пережили хоча-би в частині духовий стан безпосередно-особистого зіткнення з старими метафізичними проблемами завдяки новій метафізичній їх критиці — так само важко, як йому, відділити значінне „абсолютного“ від „умовного“. Спроможність переживати свою дійсність безпосередно, так, щоби вона не викликувала ніяких сумнівів, що до розуміння її сути — се-ж саме є „абсолютне пізнання“.

А все ж... переживати самому дійсності і добути з свого переживання правду про її суть, правду, яка вказувала би напрям переживання для інших — різниця між тими двома процесами така, як між переживанням і пізнанням. Ми можемо почувати незвичайно сильно як поділ духового процесу на переживання і пізнання є схематично-штучним коли річ іде про проблему „правди“, — почувати: як сї дві сторони нашого „я“ стають лишень різними назвами для одного зусилля, а все-ж... „А все-ж“ — повертаєть ся.

Абсолютне, повне пізнання при допомозі інтуїції є абсолютним і повним лишень в сьому розумінню, що одиниця переживаючи якусь дійсність у свідомому зусиллю зясувати своє становище супроти неї, знаходить в сьому зусиллю — одиноко-можливий і одиноко-вдоволяючий її зміст. Найбільший сумнів: чи інтуїція як найбільше творча частина людського „я“ зможе поширюватись як нова здібність людської природи і взаємно, збірно доповнюватись у своїй еволюції?—не стає поладнанням навіть тоді, коли ми віримо в можливість незбагнених, найбільше чудотворних перетворень людської і мертвої природи.

У творчій еволюції усе є можливе. Лишень нині, нам вирішальним наскрізь конкретну проблему: здійснення своїх завдань супроти якоїсь невеличкої частини дійсности, в якій приймаємо участь — важко уявити собі ту перевагу нового пізнання для якого „правда“ перестає бути наскрізь конкретною проблемою: здійснювання своїх завдань супроти якоїсь частини дійсности. Інтуїція як збірник „сил доповнюючих розум, сил, які темряво чуваємо ввійшовшими в себе“, тратить невідхильно свій творчий елемент вже на саму гадку, що вона може бути зясована як *форма* духового зусилля. У філософічнім світогляді вона не може лишитись нічим іншим як ідеєю, хоча одночасно виявляєть ся в зовсім означеній формі індивідуального зусилля.

Приклонники Берґсона хотять прийняти його філософічну систему як „нову філософію“, як нову методу відкриття правди, тому, що Берґсонові надто часто доводить ся пригадувати про необхідність зирвати з усіма дотеперішними звичками думання, про необхідність звернути до глибини свого „я“, щоби там схопити те єдине і ненаслідкове зусилле, завдяки якому ми встановлюємо нові взаємини супроти невпинно нового життєвого процесу. Вороги Берґсона закидають йому, що зусилле, про яке він каже?— його „інтуїція“ — є надто неозначене, — і що коли навіть прийняти її в змальованій ним формі то вона каже надто мало про зміст нової методи філософічних дослідів. Ні одні ні другі не можуть до кінця передумати самого поняття „інтуїції“, яка пригадує, що і про неї як про поняття впроваджене і розвинене Берґсоном в наскрізь індивідуальній формі треба також забути і відкинути

Її як одну з тих схем, якою необхідно користується ся філософ для порозуміння. Не існує і не може існувати ніяка нова філософія інтуїції або інтуїтивна метода, хоча б філософія Берґсона і його метода були геніальним здобутком, який перевищає всі дотеперішні світогляди і всі напрямки теорії пізнання. Поняття інтуїції є настільки новим здобутком філософської думки наскільки воно дає нам змогу розуміти невдачі минулих систем, що силувались найти поза-індивідуальний ґрунт для будівлі „об'єктивного“, „загальнообов'язуючого“ „наукового“ світогляду, — невдачі, зробити з філософії науку. Однак ледви чи „інтуїцію“ можна вважати в системі Берґсона найважливішим здобутком і чи не краще шукати її творчості в таких ідеях як розмежування ролі інстинкту і інтелекту, часу і тривання, конкретної і абстрактної просторони, живої і мертвої матерії, ідея безладдя і ничтожності, кінематографічного механізму думки і т. д.

Коли приймаємо всі ті нові животворні ідеї з вірою в їх животворність і хочемо прикласти їх в нашій дійсності, так, як нові граматичні правила прикладаємо до нового тексту незасвоєної ще нами чужинної мови, то робимо те саме проти чого звертається критика Берґсона, коли він каже про переклад питомих моментів якогось конкретного процесу на мову тих понять, якими є приневолені користуватись точні науки, — мову одноманітного часу і геометричної просторони. Як перейти від абстрактної ідеї (перекладеної хоча би на найширший і найбільше конкретний світогляд) до конкретної форми в якій виявляється ся кожна ідея, невпинно інакше, залежно від усіх обумовлень даного „я“ — ось проблема, з якою надаремно змагалась система Гегля.

Гегель поклав собі одно з найважливіх метафізичних завдань, коли хотів Абсолют добути з безпосередніх взаємин з світом конкретних процесів. На коли б конкретні процеси відношення до життя можна було узагальнити, тоді місце індивідуальних ідей могла би справді зайняти одна Велика Понадіндивідуальна Ідея.

Ніякий філософський світогляд не в силі стати ніколи новою методою пізнання в сьому розумінню, що зможе обійти ся без „інтуїції“, без сього індивідуального моменту духового змагання, яке є рівнозначне з творчою уявою. І одночасно кожний філософський світогляд стає новою методою пізнання в сьому розумінню, що завдяки йому входимо в нові взаємини з дійсністю, творимо нові сполуки наших ідей з тими елементами досвіду, які накладають ся нам як „факти“ зовнішнього світа. Кожний філософський світогляд вказує нам нові можливості досвіду, та ні один з них не може зробити більше, як прокинути

духові потреби нових пошуканок в напрямі, який не можна заздалегідь узагальнити ніякою геніяльною „інтуїцією“.

Потреба бути свободним, — творцем своєї дійсності знаходить своє повне здійснення в самім духовім процесі, коли він дає одиниці змогу, перетворюючи дійсність, творити своє „я“, і навпаки. Для одиниць з такою потребою завжди буде незрозумілою туга за такою остаточною суцільною формою пізнання, яка могла би охоплювати собою цілину дійсності або зясувати життєвий процес якоюнебудь вичерпуючою ідеєю. Необхідність для філософа думати про „дійсність“, „житте“, чи „людину“ як про суцільні ества не стає в супереч з свідомістю, що ідеї зясовуючі їх зміст є лишень вікнами прорубленими філософом мов з арки Ноя на море заливаюче виднокруг.

Берґсон, як кожний філософ, якого всі метафізичні проблеми звязані з наскрізь конкретною формою завдання, може справедливо казати про адекватне осягнення правди. Питання про свободу волі, чи про мірево життєвих вартостей перетворюють ся у нього в наскрізь індивідуальне зусилля, яке є однозначне зо свободою і вартістю і яке є настільки конкретною проблемою поладнання власних духових сумнівів, що конфлікти між теорією і практикою щезають.

А проте для тих, що шукають у новій філософічній системі непохитної підстави для ідей розяснюючих життєві явища, взаємини між теорією і практикою не є двома сторонами одного духового процесу. Навіть дуже поверховним загальником була би думка, що нпр., Кантівський поділ обсягу людського досвіду на чистий і практичний розум відповідав наскрізь гармонійному світоглядові великого філософа, який лишень уважав необхідним поладнати метафізичні конфлікти в прозорій формі для нас.

Ріжниця між інтелектом і інстинктом проведена Берґсоном є також наслідком тих індивідуальних конфліктів супроти дійсності, які філософ не бачить ніякої змоги поладнати моністичною системою. Коли Берґсон каже про необхідність для нової філософії перенести ся в процес чистого тривання і йти за ритмом життєвого пориву, який іде в протилежнім напрямку інтелекту вихованого на неповорухній матерії — то і тут поняття „чистого тривання“, „життєвого пориву“, „інтелекту“ і „матерії“ не є нічим иньшим, як символами, які впроваджують нас у ближні взаємини з новими духовими потребами перекладеними на мову філософічних понять. Берґсон підкреслює те, що нова метафізика мусить обходити ся без символів, — що її завдання: найти безпосередні звязки з дійсністю, яку можна буде переживати як щось доцільне. Оця так сильно підкреслювана потреба: діяльного становища в філософічному пізнанню є настільки проявою нової фільо-

софії, наскільки старими стали для нас усі філософські теорії та системи, що не почували наскрізь життєвого характеру всякої метафізики. Та вже само розмежування Берґсоном дійсності на світ мертвої матерії паралельний здібности інтелекту і світ життєвих прояв паралельних понадінтелектуальній чутливості — здібности інтуїції, зроблене розмежування науки як обсягу дослідів зроджених наскрізь практичними потребами і метафізики як обсягу дослідів свідомо відвернених від чисто практичних потреб — є витвором індивідуального ґенія, який є тільки обережнішим від своїх попередників — тих творців викінчених систем, що ставили собі метою охопити поняттями досвід цілого всесвіта.

А проте коли Берґсон обіцяє нам метафізику, яка паремагає умовність понять і різноманітних, протилежних поглядів то і сю обітницю треба розуміти умовно. Вона дає нам „абсолютне пізнання“ в розумінню переживання конкретної дійсности як чогось, що є ширше від усіх понять і ідей, — переживання як стану, який не чуває навіть потреби переходити крізь атмосферу інтелектуальности. Ясно, що коли метафізика має стати наукою завдяки інтуїції, то вона повинна розвиватись як низка наскрізь виключних зусиль, які схоплюватимуть ритм життєвого процесу і вводити нас з ним у такі безпосередні взаємини, щоби ми почували себе з ним уповні солідарними. Життєвий процес не є ніяким еством існуючим поза нами на зразок де-яких процесів матеріального світа і тому зясувати його предмет чи межі неможливо. Життєвий процес виходить поза спроможність індивідуального (а може і збірного) людського ґенія: — охопити його суть, і тому метафізика не може бути ніякою індивідуальною теорією та системою. Ось чому поняття „Абсолюту“, який можна досягнути шляхом протилежним до метод науки містить у собі домагання, щоби зректи ся надії на пізнання такої дійсности, яка є якоюсь викінченою, замкненою в собі цілиною, існуючою задалегідь як конкретний матеріал. Ось чому надії на метафізику, якої творцем має стати інтуїція є надіями ошукуючими себе в самій сути своїх бажань, коли вони звязують з поняттям „дійсности“, „пізнання“ чи „абсолюту“ той старий зміст, який був витворений під впливом метод поодиноких експериментальних наук. Незвичайно важко встановити ту межу, де сам Берґсон починає звязувати з надіями на інтуїцію як на творчий первісток нової метафізики ідею про такий орудник пізнання, який може поширюватись, доповнюватись і поправляти свої помилки на зразок метод існуючих у метаматиці чи льогіці, або фізиці чи біології. Нема ніякого сумніву, що коли на дальшій метафізичній праці нові ідеї Берґсона заважать як метода внутрішнього досвіду, то шлях нової метафізики не може бути шляхом зникаючого єя

із ступіння на ступінь нового переможця, який що раз ближче наближується до виявлення „сути“ дійсності, до осягнення абсолютної її „правди“. А саме так, мимохіть змальовують наші поняття чудотворність „інтуїції“, коли шукають у ній відеривника „абсолюту“ і „правди“.

Нова метафізика, яка визволить ся від нахилу до творення абстрактних, суворосуцільних систем може піти в зовсім протилежному напрямку дотеперішних метафізичних спроб. А всеж... уявляти собі її розвиток як розвиток якоїсь знехтованої нами існуючої в нас здібності, яка має змогу „переносити ся в життєвий процес“ і добувати з нього абсолютну суть — се вірити наївно в існування якогось одиного можливого шляху пізнання і в можливість зясувати заздалегідь його напрямок та завдання.

Берґсон по мистецьки вказує нам на недостачі критики Канта, коли вона силувала ся покласти умовини можливого розвитку метафізики і мусіла закінчити висновком про неможливість осягнення чистим розумом сього, що лежить поза межами досвіду.

А одначасно в критиці Канта є і наскрізь позитивний висновок, який не втратив нічого на своїй вартості незалежно від його розуміння завдань метафізики, а саме: що наскрізь метафізичні проблеми вирішає оця частина нашого діяльного ества, яке покидає межі розслідувань про спроможність та про завдання розуму і переходить у форму практичного змагання. Оцей висновок приймає і Берґсон, кажучи про необхідність переможення завороженого кола думки, яка, щоби стати актом, мусить довіритись свому безпосередньому поривові, глибшому ніж все те, що вона знає про свої межі, силу і суть.

Та чи не треба би і з філософією Берґсона звязувати не більше надій і не иньше розуміння як з філософією Канта? Чи „чистий розум“ був чимсь більше як геніальною ідеєю, яка помогла впорядкувати розсіянні, суперечні погляди на завдання науки і метафізики? Чи інтуїція Берґсона є нині чимсь иньшим і чимсь більше? А перш усього: чи філософія Берґсона може справді бути революцією в обсягу нашого пізнання в зовсім новім розумінню ніж був революцією світогляд Канта? Річ іде тут не про величність творчого здобутку. Річ у цьому, чи не треба розуміти Берґсонівської аналізи інтуїції як спроби, яка в своїх наслідках не може перевищати сьої, яку зробив Кант, коли давав аналізу поняття „річи в собі“? Чи не треба би глядіти на інтуїцію як на поняття дуже посвячене з „річю в собі“, поняття, яке має виключно поправче значіння для наших міркувань, поняття, яке пригадує, що орудники нашого пізнання зупиняють ся перед такою суттю життєвих прояв, яка не може бути зясована ніякою здібністю абстракції? Чи не значить се: що „суть“ є тільки чистою ідеєю, по-

студіям розуму? Інтуїція як Кантівська „річ в собі“ є ірраціональним первістком нашого пізнання. Вихід, який знаходить філософія Берґсона з завороженого кола Кантівських висновків про неможливість абсолютного пізнання на шляху чистого розуму є тільки виходом у розумінню можливості нового напрямку метафізичних дослідів. Та поняття „напрямку“ не відповідає сьому матеріальному образу, який виринає в нашій уяві, коли кажемо про інтуїтивне пізнання як *означений* шлях дослідів. Основи метафізики Канта були не менше інтуїтивні ніж світогляд Берґсона є інтелектуалізованим. Коли кажемо про переможення інтелекту через інтуїцію то виринає невідхильно питання: чи безпосередній порив, якого повинен слухати філософ може зростаючи до своєї свідомості зясувати напрям пошуканок і дослідів повнійше ніж міг се зробити сей „чистий розум“, який не міг визначити шляхів свого майбутнього розвитку тому, що міг полишатись тільки в межах сотвореного? Чи філософічна інтуїція може бути творчою міццю, яка випереджує сам процес свого народження та зросту?

Такі запити не мають наміру боронити раціоналізму чи інтелектуалізму. Вони піддають лишень в сумнів розвиток метафізики, коли вона має стати ділом „інтуїтивізму“. З хвилиною, коли права нової філософічної думки здобуває „інтуїтивізм“ чи „берґсонізм“ — то одночасно повертають ся до всіх своїх утрачених прав і „раціоналізм“ і „інтелектуалізм“ і „кантизм“. Нам скажуть, що філософія не може розвиватись без систем як не можуть розвиватись без них і інші „науки“. Коли системою вважати кожний філософічний світогляд виложений методично в поняттях і ідеях, тоді можна дуже легко забути, що між системами є так великі різниці, що з багато більшим правом можна сказати навпаки: філософія розвивається лишень настільки, наскільки не стає системою. Се саме один з висновків „Творчої еволюції“ Берґсона. Сей висновок не полишає ніякого права винятку ні самій філософії Берґсона ні сій майбутній, згодом сотвореній метафізиці, яка має стати „наукою, що намагається обійтись без символів“. Творча еволюція є творчою лишень в такому розумінню, що інтуїція, завдяки якій філософ надає поняттям і ідеям ворухкість духового процесу, не може бути ніякою раз сотвореною ідеєю, яка може передаватись иньшим у новій формі і прикладатись до нового матеріалу дослідів. Поділ праці, який перевів Берґсон між розумом і інтуїцією є геніяльною ідеєю, а проте згідно з духом його світогляду не вільно забувати, що „розум“ і „інтуїція“ не є у внутрішньому світі філософа настільки відокремленими ествами, щоби ми могли надавати їм значіння самостійних орудників пізнання, які будуть розвиватись з такою прозорою протилежністю двох ворожих сил як в картині їх еволюції змалюваній Берґсоном. Можна

увияти собі, що боротьба сих двох духових первістків буде завжди відбуватись при кожному творчому почині, тому і не можна розмежувати їх ролі раз на все так, як розмежують їх деякі сторінки „Вступу до метафізики“ Берґсона, коли авторові доводиться необхідно підкреслювати зловживаюче традиційне довіре до всесильних категорій розуму. Треба сподіватися, що боротьба між інтелектом і інтуїцією буде вилитись у повертаючих на перемену хвилях таких філософічних напрямів, які знаходитимуть свою силу в однім із знехтованих первістків духового життя та людини пригадувати наскільки неповною є метафізика на кожному попередньому щаблю свого розвитку, який був осягнений завдяки зусиллю лишень в якомусь одному напрямку. Останнім словом філософічної мудрости не є обережне *doute méthodique*, що до кожного нового зусилля знайти такий новий напрямок. Теорії пізнання начеркненої Берґсоном не можна відкинути простою премією, що згодом заступить її нова, яка буде реакцією на прибільшені домагання „інтуїтивізму“. Щоби її відкинути — треба заступити її новою, а щоби дати нову — треба спершу визволитись від тих нахилів, які приневолюють нас шукати „метафізики, яка намагається дати нам *одинокую* і цілком готову систему річей“.

Таке визволення торкається не лишень усіх реалістичних і ідеалістичних систем. Воно торкається і самої системи Берґсона. Бути в філософії „берґсоністом“ чи „інтуїтивістом“ се тільки, що в соціології „марксістом“. Марксизм є політичною програмою, яка має на меті вибороти певні практичні домагання; марксизм як метода дослідів суспільних явищ є схемою проти якої сам Маркс виступав з обуренням. Не лишень не треба жалити, але і не вільно мати надії, що система Берґсона зможе поширюватись як метода дослідів. Чимало місць у його творах каже про методу і про необхідність поширювання та доповнювання „зусилля, яке буде переноситись в глиб конкретної реальности“ і про те як „філософія в справжньому розумінню слова інтуїтивна могла би здійснити так дуже бажане зеднання метафізики з наукою“. Та мабуть не дуже підірвемо вагу Берґсонівської методи і не дуже піддамо в сумнів живучість нової метафізики ним початої, коли скажемо, що і орудники його методи і його метафізичні ідеї є наскрізь індивідуальним виявленням світогляду, якого межі кінчаються з творчістю самого автора. Поважаючи Берґсона як слід, дуже важко повірити, щоби одя сполука науки і метафізики, яку він бачить як майбутнє завдання філософа могла зродитись на шляху прикладної методи, хоча би інтуїтивної. „Відтворення тягlosti між інтуїціями поодиноких наук, до яких вони доходили від часу до часу на протязі своєї історії завдяки здобуткам ґенія“, є настільки проблематичне, наскільки

чи проблематичним буде розуміння своєї філософської праці, яка має бути „зусиллям піти проти природного схилу працюючої думки“, „зусиллям розуму: змінити в протилежному напрямку звичайний процес думання“. І природний схил працюючої думки і звичайний процес думання можна розуміти лишень в наскрізь історичному значінню — одного моменту, над яким тяжить спадщина метафізики вихованої в атмосфері математичного часу і простору. Тяглість між інтуїціями поодиноких наук може бути сотворена навіть незалежно від цілої теорії пізнання розвинутої Берґсоном. Взаємини нашої дуалістичної природи можуть прибрати зовсім нову форму, коли філософ замість біології як підставний матеріал своїх теорій візьме нпр. соціологію чи історію. У Маркса, Прудона чи Ніцше можна знайти ідеї, з яких і досі можна добути теорію про роль розуму як орудника пізнання дуже наближеного до інтуїції Берґсона і саме завдяки підкресленню наскрізь практичної доцільності всіх метафізичних ідей. Тяглість між інтуїціями поодиноких наук може бути і не сотворена новою метафізикою, а сотворена може бути нова доцільна метафізика. Метафізика може зректи ся домагання: бути узагальненням досвіду поодиноких наук, і одночасно ще скромніше: — може зректи ся означення, що вона проте є „цілковитим досвідом“. Вона може зміцнити правду теорій Берґсона, який показав: чому догматизм лежав у пересвідченню, що „всіляке пізнання повинно виходити з понять з ясно означеними обрисами“ а одночасно відкинути надто абсолютну формулу Берґсона, що „завдання філософії лежить у сьому, щоби переноситись в сам предмет зусиллям інтуїції“. Мистецькі і животворні порівняння Берґсона запозичені з психології артиста можуть наближувати метафізику до сього ідеалу, коли вона „творитиме уявлення пруживі, ворущкі, майже пливкі, готові завжди прийняти вихоплюючі ся форми інтуїції“, і може саме завдяки такому впливові нові філософи працюючі для того самого ідеалу стануть зовсім байдужими до терміну „Абсолют“ як повної синтези життєвих прояв. Взаємини з реальною буденною дійсністю, яку філософ матиме змогу схоплювати через інтелектуальне зусилля симпатії, можуть його довести до таких нових віднокругів, де те все, що нині в світогляді Берґсона стає для нас розясненням само стане виключно індивідуальним описом розвитку нашого пізнання і вирине як проблема, яка домагаєть ся розяснення.
