

УНИВЕРЗИТЕТ "СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ"
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Институт за филозофија

Егзистенција и интуиција
- Бергсоновото и Хајдегеровото поимање
на човекот и времето -

-докторска дисертација-

Кандидат:
м.р. Дејан Здравков

Ментор:
Проф. д-р Ферид Мухиќ

СКОПЈЕ, 2015

СОДРЖИНА

1. Вовед	1-23
2. Бергсоновата потрага по реалното време и вистинското Јас.....	24-45
2.1. Бергсоновото поимање на времето.....	45-61
2.2. Вистинското Јас.....	61-72
2.3. Времето минато.....	73-99
2.4. Духот и телото - Единство на траењето.....	100-108
2.5. Времето идно.....	108-139
3. Хајдегеровата потрага по изворното време и автентичната егзистенција.....	140-153
3.1. Хајдегеровото поимање на смртта.....	153-168
3.2. Феноменолошко-егзистенцијална интерпретација на совеста.....	168-183
3.3. Комплетирање на херменевтичката ситуација и егзистенцијално одредување на Јас.....	183-198
3.4. Временоста како онтолошка смисла на грижата.....	199-212
3.5. Повторена временска интерпретација.....	212-227
3.6. Критика на традиционалното поимање на времето.....	227-253
3.7. Критика на Бергсоновото поимање на времето.....	253-270
6. Заклучок	271-281
7. Библиографија	282-294

*Времето сегашно и времето минато
Се обете можеби присутни во времето идно,
А времето идно содржано во времето минато.
Ако сето време е вечно присутно
На сето време искуп му нема.*

Т.С. Елиот, Берит Нортон

1. ВОВЕД

Анри Бергсон и Мартин Хајдегер спаѓаат меѓу најзначајните современи европски филозофи чија автентична инспирација и темелна елаборација на метафизичката проблематика, ќе предизвикува мноштво дискусии кои директно или индиректно ќе ја моделираат филозофската и духовна клима на 20 век. Се разбира, нивните филозофски потфати се мошне различни а често и дијаметрално спротивни, како во однос на поимањето на основните проблеми на филозофијата така и во поглед на нивната методолошка обработка. Но и покрај големите разлики кои по многу нешта прават овие двајца мислители да припаѓаат на две различни епохи на филозофијата на дваесеттиот век, сепак, при една повнимателна историско-филозофска споредба на нивното мислење на видело излегуваат и некои значајни допирни точки, извесно преклопување во разгледувањата на некои битни општо-филозофски прашања. Најнапред, она што, барем генерално може да се спомене како заедничка карактеристика е нивниот обид да се возобнови статусот на метафизиката, да се преиспитаат нејзините можности. Понатаму тука е нивното заедничкото незадоволство од апстрактните разгледувања на прашањето за човековата природа во рамките на традиционалната онтологија, како и обидот повторно да се појде во потрага по смислата, карактерот, природата и перспективите на човечката егзистенција. И на крајот, она што може да се наведе како позначајна заедничка карактеристина на двата филозофски система е обидот за една нова интерпретацијата на проблемот на времето.

Проблемот на времето, и тоа субјективното време, времето на свеста, и егзистенцијалното време ќе стане едно од централните прашања на филозофијата на 20

век., со кое покрај Бергсон и Хајдегер ќе се занимаваат мноштво истакнати мислители како Дилтај, Пол Јорк фон Вартенбург, Хусерл и др. Меѓутоа, она што е значјано за Бергсоновата и Хајдегеровата интерпретација на овој проблем тоа е нивната антрополошка мотивација, како централен дел на нивната метафизика. Имено, и двајцата тежнеат кон втемелување и конституирање на единството на времето во самата структура на човечката егзистенција. Времето се појавува како можен хоризонт низ кој може да се долови суштината на човекот но и смислата на бидувањето воопшто. Иако на темелот на различни филозофски претпоставки, и двајцата ќе констатираат една битна недостатност на традиционалната метафизика во поглед на разбирањето на проблемот на автентичното, изворно време на човечката егзистенција; времето, во општа смисла, како и идејата и поимот на времето на традиционалната филозофија, е само еден посреден и изведен модус на едно поизворно време. При тоа, секако, нивното поимање на односот помеѓу *изворното* и *изведеното* време, како и автентичните структури на изворното време, значително се разликува. Сепак, нивната потрага по изворното време, на антрополошки план ќе резултира со едно заедничко уверување дека човечката егзистенција ја карактеризира една дистинкција помеѓу две рамништа кои се во постојан сооднос; тоа се *автентичната* и *неавтентичната* егзистенција. Оваа другата, неавтентичната егзистенција, која Бергсон ја означува како „*moi social*“ е егзистенција која се манифестира во секојдневниот живот, додека автентичната егзистенција е нешто што е потиснато и прикриено. Дури со откривањето, т.е., со изнесувањето на видело на изворното време на човечката егзистенција, разбирањето ќе може да стекне увид во човековата автентична егзистенција.

Француската духовна и филозофска традиција за време на втората половина на 19 век, како и во цела западна Европа, од една страна ја одредува спиритуализмот, односно

различни психологистички учења кои се обидуваат своите сознанија да ги приближат до позитивните науки и од друга страна позитивизмот, кој во почетокот е скептичен во однос на психолошките објаснувања и заснивања на научни хипотези. Имено, психологијата, на ниту еден начин не се вклопувала во општата претстава на А. Comt за начелната можност за репродуцирање и демонстрирање на научни факти. Секако, позитивистичкото движење со тек на времето го менува својот однос спрема психологизмот и тоа под влијание на J.S. Mill, со оглед на тоа дека во рамките на неговите концепции се отвара можност за каузални, т.е., научни објаснувања на свеста. Кон обидот да се поврзат филозофијата и психологијата ќе допринесат и настојувањата на V. Cousin и неговата школа, кои до крајот на 19 век имале силно влијание на француската академска филозофија.

Во процесот на приближување на позитивизмот и психологијата посебно место во француската и германската традиција завзема и развојот на медицината, кој во тоа време во рамките на истражувањата на разновидните оштетувања на мозкот и губењето на моќта на говорот отвара широко поле за експериментално-психолошки истражувања. Бергсон уште за времето на своите студии покажувал значителен интерес за експериментално-психолошките прашања, па така, уште пред својата дисертација ќе објави еден труд за хипнозата „*On Unconscious Simulation in States of Hypnosis*“ (1886), а во 1901 и за сонот. Подоцна ќе стане и соработник на познатиот *Institut General Psychologique*.

Сепак, и покрај постепеното укинување на непремостивата разлика помеѓу психологијата и науката воспоставена уште од А. Comt, генерално гледано, влијанието на *Курсот на позитивната филозофија*, ехото на скептицизмот од Кантовата *Критика на чистиот ум*, заедно со динамичениот развој на науките и на научните методи (пред се на математиката) ќе креираат една длабоко вкоренета предрасуда против можностите на

метафизиката. Ернест Ренан, чиј авторитет е речиси неспорен од луѓето на Бергсоновата генерација, овој некритички сциентизам ќе го именува со синтагмата „религија на науката“. Во еден ваков духовен амбиент филозофската мисла ќе смее да се движи само во границите на научните факти а секој излет во спекулација ќе се смета за јалов, излишен. Од филозофијата ќе се побара да стане „научна филозофија“.

Во раната фаза на неговиот интелектуален развој, воспитуван во духот на епохата, Бергсон е фасциниран од систематичноста и синтетичкиот дух на Спенсеровата филозофија. Му се воодушевувал поради константниот напор да остане во непосредна близина на емпирискиот материјал како и поради храбриот обид да ја направи еволуцијата водечки принцип на филозофското мислење. Према рационализмот – иако на почетокот математичар – секогаш ќе чувствува извесна одбивност. Но наскоро ќе дојде до заклучок дека и Спенсер останува во рамките на старите механицистички категории и дека поради тоа не може да ја сфати специфичноста на животниот процес, да го опфати она што се одвива во динамиката на самото животно случување, ниту пак да ја долови дистинкцијата помеѓу стварното време на свеста и апстрактното физичко време; поради тоа клучниот феномен на „новоста“ ќе остане надвор од неговиот досег. Ова сознание ќе го поттикне да трага по нови патишта за познание на филозофските вистини: *„Денес увидувам дека кон Спенсер ме привлекле конкретниот карактер на неговиот дух, неговата желба стварите секогаш да ги враќа на тлото на фактите. Постепено ги напуштав едно по друго сите негови гледишта, и дури многу подоцна, во 'Творечка еволуција', станав потполно свесен за сосема фиктивната страна на спенсеровиот еволуционизам“*.¹

¹ Ch. Du Bos, „Corréa“, Pariz, 1946, додаток во: Henri Bergson, *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*, Beograd, NIP „Mladost“, 1978, str. 111-112.

На Бергсон несомнено силно влијаела филозофијата на слободата на Jules Lachelier (1832–1918) еден од тогашните еминентни професори по филозофија на *Ecole Normale...* кој со своето дело *Du fondement de l'induction*, кое од 1871 до 1907 год. ќе доживее девет изданија, жестоко ќе се спротивстави на детерминистичките и механицистички интерпретации. Преработувајќи ги идеите на Кантовиот трансцендентализам и Шопенхауновиот волунтаризам, Lachelier, опсегот на важење на принципот на каузалитетот како постулат на мислењето ќе го лимитира само на површински разновидните појавности во светот. Механицизмот важи општо, но само за надворешноста на сето случување. Внатрешноста е уредена по телеолошки принципи. Позади надворешната појавност треба да се откријат внатрешните причини кои се извор и суштина на сета феноменалност. Каузалното посматраење открива само след на случувања, но нивниот извор лежи во слободата на импулсот. Оттаму и целокупната Бергсонова филозофија ќе претставува обид да се пронајде пукнатина во каузалитетот, да се одредат неговите граници и надвор од него да се најде простор за спонтанитетот, за слободата. Не случајно своето прво позначајно филозофско дело, „*Essai sur les données immédiates de la conscience*“ (*Расправа за непосредните факти на свеста*) Бергсон ќе му го посвети токму на својот учител Лашелиер.

Наспроти духот на позитивистичкото време, Бергсон ќе се осмели јасно да истакне дека метафизиката не само што е можна, туку дека единствено таа претставува вистински начин на филозофирање. Признавајќи ја вредноста на научните истражувања за практичното делување и унапредување на животот, сепак, смело ќе го постави барањето за *рехабилитација на метафизиката*.² Ваквиот обид на Бергсон секако не е осамен во

² Vladimir Filipović, Henri Bergson. *Novija filozofija zapada*, op. cit., str. 99.

дваесетиот век; тука се и учењата на Хусерл, Хартман но и на Хајдегер.³ Имено, изведувајќи го до крај својот критички став спрема науката и научниот дух, Хајдегер ја отфрла секоја можност филозофијата да се стави на исто рамниште со науката. Западниот човек живее во илузија дека напредокот на науката и техниката ќе му овозможи сигурност во светот со кој е опкружен. Верувањето во науката и техниката, за Хајдегер е само знак за нашата „бездомност“, отуѓеност и беспомошност. Метафизиката не е ништо друго освен пад на бидувањето во заборав. Ваквото отуѓување, односно заборавање на централното филозофско прашање - прашањето за бидувањето воопшто, претставува суштинска димензија на целокупната западна филозофија, западна култура и западна историја.

Хајдегеровата филозофија ќе произлезе од духовната клима на дваесеттите години од 20 век. Покрај влијанието на класичната филозофија (од грчката до современата германска класична филозофија), тука се и Хусерловата феноменологија, разните правци на филозофијата на животот, херменевтиката на Дилтај, егзистенцијалната филозофија на Кјеркегор и Јасперс. Хајдегер своите оригинални филозофски размисли ќе ги формира низ еден перманиентен дијалог со Аристотел, Декарт, Кант и претставниците на неокантовските школи, Хегел, но и со Бергсон. Но, додека за останатите влијанија на Хајдегеровата мисла постојат мноштво истражувања и обемна литература, кога станува збор за можното влијание на Бергсоновата филозофија на Хајдегеровите филозофски погледи (пред се на Хајдегеровото поимање на времето), во досегашните научни истражувања нема речиси никакви резултати. Освен неколку попатни напомени во стандардните расправи за Хајдегер, можното влијание на Бергсон воопшто не се

³ За можностите на метафизиката во 20 век, види во статијата на: М. Гошевски, "Како е можна метафизиката во современиот свет?" *Филозофија 20* (2006): 9-22.

спомнува. Оваа нерасветлена релација навистина зачудува со оглед на тоа дека Бергсон е еден од малубројните филозофи кои Хајдегер во „Бидување и време“ децидно ги цитира. Иако овие полемички осврти на Бергсоновата филозофија во споменатото дело се малубројни, сепак, ние ќе се обидеме да покажеме дека се мошне значајни. Но пред да се впуштиме во потрага по оваа можна релација чувствуваме потреба овде, во овој воведен дел, да се осврнеме кратко на Бергсоновата и Хајдегеровата филозофија од аспект на нивната проблемска преокупација и методолошка интерпретација.

Според Хајдегер, ние располагаме со одредено пред-онтолошко разбирање на бидувањето кое се покажува како во нашиот секојдневен живот, така и во научното истражување. Ова пред-онтолошко разбирање подеднакво се однесува и на човечката егзистенцијата и на сето постојно, или како што вели Хајдегер, на она кое не е налик на бидување-тука. Според тоа, бидување-тука претставува онтичко-онтолошки услов на можноста на сите онтологии. Науките се само начини на бидување на бидување-тука, во кои оно се однесува и према бидувачкото кое не мора да биде оно самото. Ние можеме да го диференцираме бидувачкото во различни тематски продрачја и да го третираме засебно, меѓутоа, за да го разбереме бидувачкото исцело, најнапред ни е неопходна една јасна идеја за бидувањето воопшто. А до таа идеја не можеме да дојдеме поаѓајќи од бидувачкото. И покрај тоа што традиционалната онтологија како наука за бидувањето секогаш одново го тематизирала проблемот на бидувачкото како бидувачко, самиот поим на бидувањето како такво никогаш не бил навистина проблематизиран. Онтологијата мора да појде од една јасна дистинкција помеѓу бидувањето (*das Sein*) и бидувачкото (*das Seiende*). Затоа според Хајдегер е неопходно, пред прашањето за бидувачкото како такво, да

се спознае она што го одредува бидувачкото како бидувачко, односно, претходно мора да се разреши прашањето „што е бидувањето“ (или поточно – што бидувањето е).

Хајдегер е уверен дека оваа интуиција ги обликувала и првите филозофски размисли на Платон и Аристотел, меѓутоа, од тогаш па до денес, односно од Аристотеловата *Метафизика* па се до Хегеловата *Логика* ние немаме единствен поим за самото бидување. Во историјата на традиционалната онтологија присутни се разновидни начини на поимање на бидувањето, меѓутоа „*проблемот за единството на бидувањето наспроти разновидните 'категории' со кои се опфатени стварите*“⁴ ќе остане неразрешен. Немоќта која ја демонстрира традиционалната онтологија ќе овозможи да се јават мноштво предрасуди, како оние дека бидувањето е најопшт поим; кој не може да се дефинира; или дека бидувањето е поим кој е саморазбирлив по себе. Ваквите предрасуди постепено ќе го релативизираат па дури и тривијализираат самото прашање, создавајќи привид за излишност од онтолошко тематизирање на ова прашање. Подоцна, понавателно-теориската ориентација на неокантизмот во потполност ќе го зацврсти тој привид. Оттаму, според Хајдегер, ние денеска не само што не знаеме што мислиме под зборот бидување, туку тоа ни најмалку не ни пречи. Прашањето за бидувањето не само што не е разрешено, туку сеуште не е ниту поставено на соодветен начин. Токму разбирањето на тие „општо прифатени“ предрасуди за прашањето на бидувањето укажува на неопходноста од едно проблемско и историско обновување на ова, според него ургентно прашање. Бидејќи како што вели Хајдегер, и кога бидувањето и навистина би било најопшт и најпразен поим:

⁴ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 3

тогаш тоа не значи дека тој е најјасен поим и дека не е потребно никакво понатамошно расправање. Поимот на 'бидувањето' е напротив, најтемниот."⁵

Според Хајдегер сите нерешени и нерешливи проблеми на античката но и воопшто на традиционалната онтологија, ќе мора да се разрешат со еден сосема поинаков пристап кон таа проблематика, со еден нов начин на прашување за бидувањето. Со оглед на повеќезначноста на поимот на бидувањето, прашањето за „првата филозофија“ ќе мора да се врати назад на едно уште по изворно прашање: Кој е оној хорионт од кој може да му се пристапи и во кој може да се разбере? Со други зборови, прашањето за бидувањето нужно се преобразува во прашање за смислата на бидувањето, со оглед на тоа дека смислата е она што воопшто го овозможува секое разбирање. За Хајдегер, конкретната изработка на прашањето за смислата на бидувањето е можна само во рамките на една нова филозофска концепција, односно во рамките на сфаќањето на филозофијата како *универзална феноменолошка онтологија*. Со оглед на тоа дека разбирањето на бидувањето е одлика на бидувачкото кое сме ние самите, значи, на човекот, тогаш онтологијата на бидување-тука, т.е., на човечката егзистенција, ќе биде задача на една нова филозофска дисциплина - *фундаменталната онтологија*. Оттаму, изведбата на тоа прашање значи следново: „Прашањето за бидувањето не е ништо друго туку радикализирање на една битна тенденција на бидувањето која му припаѓа на самото бидување-тука, а тоа е, дека он пред-онтолошки го разбира бидувањето.“⁶

Фундаменталната онтологија не е единствено можна онтологија, но по својот ранг е над (или пред) сите останати, а останатите онтологии, како нефундаментални, можат да се изведат од нејзе. Додека сите останати науки се занимаваат со бидувачкото, а

⁵ Ibid., str. 3.

⁶ Ibid., str. 15.

меѓусебно се разликуваат само според тоа кое подрачје на бидувачкото го проучуваат, онтологијата не ги проучува ниту општите својства на бидувачкото ниту некое посебно подрачје на бидувачкото. Прашањето за смислата на бидувањето е основното прашање на онтологијата и на филозофијата воопшто, а методата, начинот на кој ова прашање може да се третира е - феноменологијата, чија суштина Хајдегер ја пронаоѓа во Хусерловата максима: „*Кон самите ствари!*“⁷ Онтологијата и феноменологијата не можат да се одвојат; тоа не се две различни филозофски дисциплини меѓу многуте други, туку ја карактеризираат самата филозофија по предметот и по начинот на неговото третирање. Онтологијата е можна само како феноменологија, а феноменологијата по својата содржина не е ништо друго освен онтологија. Оттаму, целокупната филозофија во *Бидување и време* Хајдегер ја одредува како феноменолошка онтологија, а фундаменталната онтологија претставува аспект на феноменолошката онтологија. Фундаменталната онтологија претставува егзистенцијална аналитика на бидување-тука, односно анализа на основните феномени на бидување-тука т.е., аналитика на она што го нарекуваме *човек*. Фундаменталната онтологија е, значи, аналитика на бидување-тука водена од прашањето за смислата на бидувањето воопшто. Она е почеток и крај на универзалната феноменолошка онтологија. Дефинирајќи ја филозофијата Хајдегер ќе запише: „*Филозофијата е универзална феноменолошка онтологија, која поаѓа од херменевтика на бидување-тука, а таа, како аналитика на егзистенцијата, го прицврстила крајот на нитката водилка на секое филозофско запрашување онаму од каде што оно извира и кон што се враќа*“.⁸

⁷ Ibid., str. 30.

⁸ Ibid., str. 42.

Бергсон е уверен дека можеме да ја спознаеме крајната реалност. Неопходно е само да имаме смелост да се впуштиме во потрага по она апсолутното; а тоа може да се постигне само низ филозофскиот аспект, кој пак не е нешто до што може да се дојде со постепено запознавање на фактите, нешто што се добива со сумирање на сето знаење. Напротив, кога филозофијата ќе проговори, станува *дотолку положо по фактите*. Метафизиката, како општа филозофска синтеза, не може да биде производ и резултат на поединечните науки дури ни тогаш кога се впушта во подрачјето на науката обидувајќи се да ги зафати објектите во некој единствен увид. Филозофската активност нема за цел да ги воздигне нејзините резултати до некој повисок степен на општост, туку претставува едно специфично и автентично поедноставнување. Синтезата е само привид бидејќи филозофирањето е секогаш едноставен чин. Филозофскиот вглед е нешто во кој на поинаков начин му се приоѓа на светот отколку со методите на искусствените науки. Еве како го започнува Бергсон својот „Вовед во метафизиката“: *„Ако меѓусебно се споредат дефинициите за метафизиката или сфаќањето на апсолутното, тогаш се забележува дека филозофите и покрај своите очигледни дивергенции се согласуваат во тоа дека се разликуваат два различни начина да се спознае некој предмет. Првиот значи да се обиколува околу тој предмет, другиот во него да се продре. Првиот зависи од стојалиштето на кое човек ќе застане и од симболите со кои тој се изразува. Другиот не поаѓа никакво гледиште и не се потпира никаков симбол. За првото познание ќе се рече дека застанува кај релативното, за другиот таму каде тоа е можно – дека го достигнува она апсолутното“.*⁹

⁹ Анри Бергсон, Введение в Метафизиката, София, Акация, 1928. стр. 15.

Науката ја демонстрира и развива својата моќ и компетенција во подрачјето на физичкото, стварниот свет, а тоа за Бергсон значи истражување на поимот „простор“ и просторни односи. Спротивно на тоа, во подрачјето кое ја опфаќа душата и проблемите на животот воопшто, таа ја покажува својата целосна инкомпетенција. Научниот пристап се исцрпува во одредувањата на релативното, а филозофскиот е оној кој го бара она апсолутното во неговата творечка целовитост. Нашата мисла во својот чисто логички облик не е способна да ја претстави вистинската природа на животот, да ја долови длабоката смисла на развојното движење: *„Интелигенцијата се чувствува како во своја куќа се додека се наоѓа помеѓу неживите објекти, или поточно помеѓу цврстите тела; бидејќи тука нашето дејствување наоѓа своја потпора, а нашата индустрија свои орудија. Ќе видиме исто така дека нашите поими се образувани по сликата на цврстите тела, дека нашата логика е особено логика на цврстите тела, и дека интелигенцијата, со самото тоа, триумфира во геометријата, бидејќи тука се открива сродноста на логичката мисла со неживата материја“.*¹⁰ Човечкиот интелект е способен да констатира и втемели разновидни закони на физичкиот свет, односно да воспостави и да спознае одреден и закономерен поредок во текот на светските случувања, и на темелот на тие знаења успешно да делува. Меѓутоа, при едно повнимателно набљудување се покажува дека тој математички пресметан, т.е. редуциран облик на природните случувања, т.е., закони, кој владее во природата само ја одразува тромоста и пасивноста на физичкиот свет. Во еден таков поредок во светот начелно нема ништо ново, тука веќе се е однапред одредено. Сите успеси во науката нужно имплицираат еден општ детерминизам; во своето толкување на животот таа ја поставува нужноста на местото на слободата. Ваквиот т.н.

¹⁰ Anri Bergson, *Stvaralačka evolucija*, Novi Sad, Dobra vest, 1991, str. 5.

„светски поредок“ претставува своевиден израз на волјата на интелектот за втемелување на една универзална математика. Меѓутоа, за Бергсон не постои никаков разлог за верување дека целокупната стварност може да биде втемелена на математичка метода.

Наспроти тоа постои еден друг, витален поредок на животот кој не може да се дедуцира. Тоа е подрачје каде е укината власта на законот за инерција, а поимањето на тој поредок може да го достигне свеста на еден интелект чија пасивност е совладана. Во психичкиот свет интелектот може да истражува и интерпретира различни факти и нивните комплексни односи кои припаѓаат на тоа подрачје на виталното, да стекне помалку-повеќе адекватни и вистинити увиди во еден поавтентичен поредок на светот. Математичките науки се обидуваат да го истражат и објаснат психичкото со поими кои се изведени од геометријата и со постапки кои не соодветствуваат за подрачјето на тоа виталното. На тој начин само ги исклучуваат, ги ставаат во заграда сите витални својства на она даденото и затоа остануваат само на површината на проблемите. Ниту една од категориите на нашите мисли не може точно да се примени на суштината на животот: *„кој може да каже каде започнува и каде се завршува индивидуалноста, дали животото суштество е единечно или мноштвено, т.е. дали ќелиите се соединуваат во организам или организмот се разединува во ќелии“?*¹¹ Залудно се обидуваме животото суштество да го опфатиме во некоја категорија, да го врамиме во некаква рамка: *„Сите рамки пукаат, премногу се тесни, премногу се крути, особено за она што би сакале во нив да го ставиме. Нашето мислење, така сигурно во себе кога се движи по неживите ствари, се чувствува, впрочем, негодно на овој нов терен“.*¹²

¹¹ Anri Bergson, *Stvaralačka evolucija*, op. cit., str. 5.

¹² Ibid.

Токму како резултат на една така несоодветна примена на начната методологија врз подрачјето на виталното настанува и супституцијата на стварното, доживеано траење со едно хомогеното и мерливо време. Меѓутоа, во стварноста, нагласува Бергсон, поимот на хомогеното време кој го втемелуваат науките не одговара на поимот траење, туку на поимот на просторот, т.е., така се создава претстава на некој вид четврта димензија. Науките само ја констатираат истовременоста, симултаноста, а потоа мерат растојание во просторот обидувајќи се да реконструираат траење. Затоа целата специфичност и сложеност на стварното време, на протекувањето на онаа квалитативната разноликост која го претставува доживеаното време се измолкнува на научното посматрање. За Бергсон постои само еден стварен позитивен, автентичен, витален поредок на животот (светот) кој претставува еден повисок степен отколку што е тоа математичкиот. Покрај тоа, овој витален поредок е нешто што во најголема мера е едноставно и пристапно. Потрагата по него може да започне од еден реалитет кој ние најнапред непосредно го сфаќаме одвнатре. Тоа е нашата сопствена личност во нејзиниот тек низ времето. Тоа е нашето *Јас* кое трае. Ниту една друга ствар не можеме интелектуално да ја соживуваме како што се доживуваме самите себе. Внатрешниот живот кој се пројавува како разноликост на квалитети, континуитет на текот, единство на правецот, не може да се предочи со посредство на слики. Ниедна слика не може изворно да го репродуцира изворниот осет што го имаме за текот на своето себство. Уште помалку може да се предочи со помош на поими. Познанието на апсолутното, значи, најнапред претпоставува самопознание.

Суштината на својата филозофска концепција за човекот Хајдегер ќе ја скицира дистанцирајќи се од традиционалната филозофска антропологија но и од психологијата, биологијата и етнологијата без оглед на нивниот богат емпириски материјал, бидејќи за

онтолошките темели никогаш не може накнадно хипотетички да се заклучува од емпириската граѓа. Тој ќе ги отфрли сите познати дефиниции за човекот како: ζῷον λόγον ἔχον, animal rationale, разумно живо суштество, но и обидот на теологијата, бидејќи идејата за „трансцендентноста“, односно, идејата дека човекот е нешто што досегнува повисоко од себе, своите корени ги влече од христијанската догматика за која не би можело да се рече дека некогаш онтолошки го поставила човековото бидување како проблем. Исто така и современите обиди на различните правци на персонализмот и филозофијата на животот, кои Хајдегер ги смета за директно инспирирани од Бергсон и Дилтај¹³ исто така ги смета за недоволно онтолошки втемелени. Сите обиди за доловување на човековата „суштина“ само покажуваат дека прашањето за неговото бидување останува заборавено. Имено, според традиционалното сфаќање, човекот како и останатите ствари има одредена *суштина*, односно збир на трајни својства или обележја кои се во основата на сите останати. Ваквото сфаќање произлегува од едно разбирање на бидувањето во смисла на *постојење* налик на другите створени ствари. Меѓутоа, личноста не е стварски супстанцијално бидување: *Личноста не е ствар, не е супстанца, не е предмет.*¹⁴ Нејзиното единството бара битно поинаква конституција отколку за стварите на природата. Имено, човекот, бидување-тука, не е едно обично бидувачко покрај сите останати. Има нешто според што ова бидувачко онтички битно се разликува од сите останати. Човекот е бидување кое во своето бидување се однесува спрема тоа бидување разбирајќи (го). Тоа значи дека ова бидувачко е единствено бидувачко кое на некој начин се разбира себе си во своето бидување, односно поседува некакво пред-онтолошко

¹³ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 52.

¹⁴ Ibid., str. 53.

разбирање за себе. Токму оваа негова карактеристика онтички го разликува од сите останати бидувања.

Според Хајдегер, одредувањето на човековото бидување не може да се изврши со наведување на некое „реално Што“.¹⁵ Тоа не е некој збир на цврсти *постоечки* „својства“ на некое *постоечко* суштество кое „изгледа“ вака или онака, туку неговиот специфичен начин на бидување произлегува од неговите можни начини да *е*. Тоа, со други зборови, значи дека човековото бидување не е одредено со некоја непроменлива (ниту променлива) „природа“ или „суштина“ а уште помалку од страна на некое друго повисоко бидување (Бог). Исто така, при обидот да се одреди човековото бидување не може конструктивно-догматски да му се додава никаква произволна идеја за бидувањето колку и да е таа „саморазбирлива“. Потребен е сосема поинаков пристап; начинот на пристап и интерпретација мора да се избераат на тој начин што ќе му овозможат на тоа бивствувачко да се покаже само по себе, поаѓајќи самото од себе. „Оттука називот ‘бидување-тука’, со кој го означуваме тоа суштество, не го изразува неговото Што, како столот, куќата, дрвото, туку неговото бидување.“¹⁶ На тој начин, прашањето за човековото бидување станува прашање за неговиот специфичен начин на бидување. Според Хајдегер, „суштината“ на тоа бидувачко лежи во неговото *да-е*. Она *што-е* (*essentia*) на тоа бидувачко мора да се поими од неговото бидување (*existentia*): „‘Суштината’ на бидување-тука лежи е во неговата *егзистенција*“.¹⁷ Се разбира, овој назив кај Хајдегер нема идентично онтолошко значење со наследениот термин *егзистенција*.

¹⁵ Ibid., str. 13.

¹⁶ Ibid., str. 46.

¹⁷ Ibid.

Што поразбира Хајдегер под „егзистенција“? Терминот „егзистенција“ е потполно врзан за начинот на „постоење“ на самиот човек, или говорејќи со Хајдегеровиот јазик, она е бидување спрема кое бидување-тука секогаш се однесува на овој или оној начин. Со други зборови, егзистенцијата е „*можност на бидување-тука да биде или не биде оно самото и тоа без оглед на тоа дали тие можности оно само ги избрало, во нив доспеало или одсекагаш растело во нив.*“¹⁸ Егзистенцијата, онака како што ја сфаќа Хајдегер не е нешто неструктурирано, таа поседува онтолошка структура која ја чини возможна, а таа структура или збир на структури Хајдегер ја нарекува *егзистенцијалитет* (*die Existenzialität*). При тоа, Хајдегер ќе предупреди на една важна дистинкција, имено, прашањето за конкретната егзистенција секогаш е само онтичко, односно, *егзистенциско разбирање* кое го занемарува теоретското прашање за егзистенцијата и нејзината онтолошка структура. Спротивно на тоа, *егзистенцијалното разбирање* секогаш е онтолошко бидејќи се однесува на теориската анализа на структурата на егзистенцијата. Експлицитната теориска анализа на структурата на *егзистенцијата* е задача на *егзистенцијалната аналитика* на бидување-тука. Оттаму, задачата на егзистенцијалната аналитика на бидување-тука претставува онтолошка анализа на структурата на бидувањето на бидување-тука, односно анализа на *егзистенцијалитетите на егзистенцијата*. Поради тоа што се одредуваат од егзистенцијалноста, карактерите на бидувањето на бидување-тука Хајдегер ги нарекува *егзистенцијали*. Нив треба строго да ги разликуваме од одредувањата на бидувањето на бидувачкото кое не е бидување-тука, кои Хајдегер ги нарекува *категории*. Со други зборови, егзистенцијалите и категориите се две основни можности на карактерот на бидувањето воопшто, односно бидувачкото е или

¹⁸ Ibid., str. 13.

некое „Кој“ (егзистенција) или некое „Што“ (постојност во најширока смисла). Сите овие одредувања на бидувањето на бидување-тука мора да се разберат и интерпретираат на темелот на онаа основна конституција на биувањето - *бидување-во-светот* која Хајдегер а priori ја поставува. Според тоа, егзистенцијалната аналитика на бидување-тука е истражување со онтолошки карактер кое како такво се разликува од филозофската антропологија. Сепак, додава Хајдегер, таа може да послужи и како база за една филозофска антропологија бидејќи аналитиката на бидување-тука може да пружи мноштво битни елементи за едно такво тематско истражување.

Што се однесува до Бергсоновиот методолошки пристап, веќе споменавме дека тој разликува два сосема различни пристапа на појавноста и светот воопшто. Првиот, научниот, надворешениот, математичко–геометрискиот кој кулминира во „логиката на цврстите тела“ и ја открива безживотната материја, претставува само заборав и напуштање на виталниот поредок на животот. И вториот, филозофскиот аспект кој продира во суштината на стварноста, *интуитивниот* кој го открива *траењето на животот*. Иако во ваквото јасно дистингирање помеѓу научното и филозофското познание се препознава еден прилично негативен став спрема егзактните науки и нивните методи, сепак тоа не значи дека Бергсон се застапува за потполно одбивање на научните резултати кои можат да бидат значајни за филозофијата, како што тоа подоцна многу порадикално е формулирано во феноменологијата на Хусерловата школа и кај Хајдегер. Напротив, резултатите на поединечните емпириски науки можат да претставуваат основа на метафизичките тези, а во таа смисла Бергсон обилно ги користи, со тоа што поимите кои ги позајмува од природните науки постепено се повеќе ги модифицира; така на пример биолошкиот поим „живот“ во „*Творечка еволуција*“ се повеќе добива едно чисто

онтолошко значење. Според тоа, научното мислење, под одредени услови би било во состојба да воспостави складност помеѓу науките и стварноста, како и помеѓу науките и филозофијата и да доведе до делумно адекватно познание на светот. Токму во развојот на современите науки Бергсон гледа зачетоци на едно ново научно мислење (овде посебно ги има пред вид поимот на диференцијалите во математиката и на она несвесното во психологијата), кое можеби би било во состојба да тргне по нови патишта. На тој начин би можело да се дојде до еден нов вид познание, кое би го опфатило и подрачјето на виталното, општиот поим на животот, а со тоа да овозможи и приближувањето до подрачјето на она апсолутното. Сепак, според Бергсон постои и поедноставен, подиректен пат за доловување на она *Апсолутното* а тоа интуицијата. Интуицијата, доколку е возможна, е единствена постапка. Интуицијата значи „*оној вид на интелектуално вживување или симпатија, со помош на кое се обидуваме да проникнеме во внатрешноста на некој предмет, да се слееме со она што во тој предмет се пројавува како едно и неискажливо*“.¹⁹

Не е едноставно да се одговори на прашањето што точно Бергсон подразбира под интуиција, под тој „блесок на евиденцијата“, тоа „искуствено откровение“, доживување кое претходи на сите судови и на сето логичко мислење кога се работи за вистинско познание на светот. Се чини дека тој во неколку наврати го менува значењето на интуицијата – од интелектуална симпатија која се постигнува со снажен напор на рефлексивната како што ја определува во *Расправата...*, до воведувањето на биологистички примиси во *Творечка еволуција*, кога ја подразбира како освестен инстинкт. Во *Вовед во*

¹⁹ Анри Бергсон, Введение в Метафизику, София, Акация, 1928. стр. 15.

метафизиката Бергсон метафорички ја определува како акт на болен напор (*effort douloureux*) со кој длабински се превладуваат границите на научните достигнувања. Сепак, може да се рече дека на почетокот за Бергсон таа претставува акт на непосредно самодоживување, тоа е непосредна самодаденост на свеста во која се открива и суштината на самиот субјект, суштината на личноста и суштината на сето постоечко. Токму низ интуицијата Бергсон ќе се обиде да ја заснива својата метафизика на личноста, слободата и творечкиот развој.

Позитивните науки кои се користат со анализата, работат пред се со симболи. Секоја анализа е некакво преведување, развивање во симболи. Па оттаму, ако има некакво средство апсолутно се сфати некој реалитет, да се поставиме во него наместо да завземеме стојалиште према него, интуитивно да го опфатиме наместо бесконечно да го анализираме, и конечно, да го сфатиме надвор од секој израз, од секој превод или симболички приказ, тогаш тоа е само метафизиката. „*Метафизиката, според тоа, е наука која претендира на познание без симболи*“.²⁰ Но какво би било таа метафизичко познание без симболи? Заговара ли Бергсон изградба на некаков нов метафизички јазик? Се обидел ли самиот да го конструира? Се разбира не. Поимите сепак ни се неопходни бидејќи сите други науки се користат со поими, а метафизиката не би можела без другите науки. Но таа само тогаш ќе биде метафизика ако се издигне над поимите, или барем ако се ослободи од вкочанетите и готови поими, ако успее да створи поими кои се различни од оние кои обично ги употребуваме. Водечките поими на научната традиција не можат повеќе да важат како вечни парадигми, туку, напротив, мора да се сфатат како некои бесконечно флексибилни одредувања. Нам ни се потребни порастегливи, поеластични, речиси течни

²⁰ Ibid., str. 21.

претстави кои секогаш се спремни да се прилагодат на недоловливите форми на интуицијата. Според тоа, доколку метафизиката не сака да претставува само една вешта игра со поими, односно, доколку таа е сериозна умствена работа, т.е. „ако таа е наука, а не само гимнастика на умот“²¹, должна е да излезе од поимите и да дојде до интуицијата.

Иако во делото *Бидување и време* Хајдегер не го обработува феноменот на интуитивното познание, се чини дека Хајдегер мисли сосема обратно. Бидувањето онтичко-онтолошки не може адекватно да се долови во смисла на некоја „непосредна сфатливост“ на некои „непосредни дадености“²² на начинот на неговото бидување. Имено, според Хајдегер, ние секогаш имаме некакво претходно, магловито, пред-онтолошко разбирање за сопственото бидување но и за бидувањето воопшто, но токму затоа, изразено со Бергсоновата терминологија, метафизиката треба да излезе од интуицијата и да дојде до поимот. Сепак, Хајдегер се согласува со Бергсон дека традиционалната филозофска терминологија е недоволна за интерпретација на проблематиката која ја обработува. Токму затоа, во рамките на германскиот јазик, Хајдегер ќе изгради една посебна и мошне комплицирана терминологија со која ќе може посоодветно да ја опфати комплексната фундаментално-онтолошка проблематика. При тоа, Хајдегер ќе побара разбирање за незграпноста и „неубавоста“ на изразувањето кое произлегува од самата проблематика, бидејќи: „едно е да се известува за бидувачкото раскажувајќи, а сосема друго да се зафати бидувачкото во неговото бидување. За втората задача не недостасуваат само зборови, туку пред се 'граматика'“²³

²¹ Ibid., str. 31.

²² Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 16.

²³ Ibid., str. 43.

Имајќи ги пред вид овие основни карактеристики на Бергсоновата и Хајдегеровата филозофија, особено нивниот методолошки пристап, ќе се обидеме да ја проследиме онаа идеја која за двајцата претставувала огромен филозофски предизвик, идејата за изворното време, едновремено осврнувајќи се и на нејзините антополошки импликации, односно на конститутивната функција на времето при доловувањето на вистинското Јас и можноста за една автентична човекова егзистенција.

Во првиот дел на овој труд ќе ја прикажеме Бергсоновата филозофска концепција за времето, т.е., настанокот и развојот на неговата теорија за времето, како и некои нејзини иманентни тешкотии. При истражување на оваа идеја главно ќе се движиме низ неговите позначајни филозофски дела, хронолошки, онака како што тој ги создава, затоа што се приметува еден јасен прогрес како во однос на одредени аспекти на неговото поимање на времето така и во однос на неговото конципирање на човековата природа. Најнапред ќе започнеме од *Расправата за непосредните факти на свеста*, каде Бергсон го отвара прашањето за проблемот времето но и за нашето вистинско, длабинско Јас, како и прашањето за слободата кое е тесно поврзано со неговото определување на човековата природа. Потоа, во *Материја и меморија* ќе го проследиме неговиот обид да го продлабочи своето поимање на времето во смисла на специфицирање на временската димензија на минатото. При тоа, ќе го проследиме и неговиот обид да одговори на древното прашање за односот помеѓу материјата и духот, односно за душата и телото, едновремено следејќи го прогресот на идејата за каузалитетот и слободата. И на крај, во *Творечка еволуција* ќе го проследиме неговиот обид за повторно втемелување на единството на трите димензии на времето, овој пат со акцент на иднината, односно неговото поимање на времето како еден континуиран, иреверзибилен процес на слободно

творечко создавање. При тоа, низ еден краток осврт на неговото поимање на еволуцијата на животот воопшто, ќе се обидеме да се приближиме поблиску до Бергсоновото определување, специфицирање на човековата природа и неговото место во светот.

Во вториот дел ќе го елаборираме нашиот приказ и иманентното толкување на Хајдегеровото поимање на проблемот на времето од неговата рана филозофска фаза, пред се во хоризонтот на делото *Бидување и Време*, или попрецизно во вториот дел кој носи наслов: „*Бидување-тука и временост*“. На почетокот ќе се задржиме малку поопстојно на Хајдегеровото поимање на смртта и совеста, не само затоа што овие концепции се интересни сами за себе, туку затоа што тие овозможуваат да се комплетира феноменската база, односно да се изгради адекватна *херменевтичка ситуација* која ќе овозможи да се долови и протолкува целокупноста на човековата егзистенција. Потоа ќе дадеме приказ на Хајдегеровото поимање на времето како екстатичко-хоризонтско временување кое се темели во човековата основна структура, односно неговата концепција за изворната *временост* како смисла на бидувањето на бидување-тука, човечката егзистенција, како и взаемниот однос на временските екстази. И на крајот, ќе ја проследиме Хајдегеровата критика на традиционалното сфаќање на проблемот на времето, или како што вели на она „вулганото“ (*vulgär*) поимање на времето, и неговиот обид да покаже дека истото се изведува од изворната *временост*. Критичката опсервација на традиционалните теории за времето, како што ќе видиме, ја опфаќа и Бергсоновата теорија за времето.

Резултатот од спроведените анализи на Хајдегеровото и Бергсоновото поимање на времето ќе го синтетизираме во она прашање кое го мотивираше нашето истражување: Дали и колку Хајдегеровата полемика со Бергсоновите идеи за времето продуктивно придонела за конципирањето на Хајдегеровото поимање на времето?

2. БЕРГСОНОВАТА ПОТРАГА ПО РЕАЛНОТО ВРЕМЕ И ВИСТИНСКОТО ЈАС

Повлечен во провинциската тишина на Clermont-Ferrand и убавините на францускиот регион Auvergne, Бергсон се препушта на конципирање на сопствените први самостојни истражувања, своите први *meditationes de prima philosophia*. Духот на картезијанската традиција, но и поширокото француското филозофско наследство ја пројавуваат сета лепеза на филозофски проблеми и прашања кои инспиративно ќе го преокупираат вниманието на младиот Бергсон, барем во изборот на темите: потрага по извесното познание на Јас, односот помеѓу материјата и духот, душата и телото, каузалитетот и слободата. Бергсон во филозофијата ќе се пројави со специфичноста на своето толкување на човековиот внатрешен живот, на личноста која трае нурната во реалното време. Неговиот обид да го пронајде „вистинско Јас“, скриено некаде под мноштвото рационални облици кое тоа само ги создава, ќе ги отвори сите аспекти на егзистенцијалната проблематика а особено оној поврзан со проблемот на слободата на метафизички, психолошки и социјално-општествен план и ќе го означат почетокот на една интензивна духовна активност од која ќе произлезе едно творештво со ретка оригиналност и филозофска длабочина. Своите првични истражувања Бергсон ќе ги конкретизира во неговиот прв позначаен филозофски труд: „*Essai sur Les données immédiates de la conscience*“ (Расправа за непосредните факти на свеста) кој е всушност неговата докторска дисертација одбранета на универзитетот во Париз во 1889 год. Книгата, во нејзиниот англиски и германски превод има изменет наслов и тоа по негова желба и гласи: „*Time and Free Will*“ (Време и слобода) а за многумина ова е „поточен и поописен“²⁴ наслов затоа што

²⁴ Alexander J. Gunn, *Bergson and his philosophy*, op. cit., p. 10.

јано упатува на тоа кои се суштинските „*donnees immediates de la conscience*“, непосредните факти на свеста, оние кои ја одредуваат метафизичка структура на психичкиот свет.

Потрагата по слободата Бергсон ќе ја започне на теренот на психологијата. Неговите исцрпни истражувања оваа на проблематика започнуваат многу рано, во текот на неговите студии, во време кога оваа наука се наоѓа исправена пред теориски потешкотии предизвикани од страна на владеачките атомистички сфаќања на психологијата. Неговата дипломска работа одбранета на *École Normale Supérieure*. во 1881 год. претставува предавање на тема: „*What is the value of contemporary psychology*“? (Која е вредноста на современата психологија?) Централното прашање кое Бергсон го отвара во *Расправата...* е дали слободата, изворно сфатена, навистина претставува нерешлив метафизички и психолошки проблем, или постои некаков начин таа да се долови како вистински животен факт? За да одговори на ова прашање, Бергсон најнапред аналитички ќе ги разгледа комплексите на филозофски и психолошки позиции кои околу оваа особина на свеста создаваат привид на несовладливи тешкотии. Коренот на тие тешкотии ќе ги пронајде во настојувањата на психологијата да ги применува истите егзактни методи, аналогни на оние со кои се служиме во познанието на надворешниот свет, односно во уверувањето дека методите кои се применливи во физиката т.е., во истражувањето на неживата материја, веројатно би требало со ист успех да се применливи и на истражувањето на човечките психолошки состојби и процеси на свеста. Меѓутоа, оправданоста на една методолошка постапка зависи од специфичноста на подрачјето кое се истражува. Примената на квантифицирачки одредби и постапки кои одговараат на специфичноста на физикалното познание, во психолошките истражувања, ќе резултира со *мешовити творби*

во кои квалитетот на некоја состојба на свеста ќе биде опфатена во неадекватна квантитативна форма. Таквите творби, кои практично ги има неограничено многу, може да имаат извесна вредност за проблематиката на периферијата во која се допираат психичкото, физиолошкото и физичкото, но немаат вистински досег во суштинското толкување на психата.

Бергсон ќе се обиде да го пронајде одговорот во длабинските струења на свеста, во она што непосредно ни е дадено во една продлабочена рефлексивност. Ако се осврнеме на нашиот внатрешен психолошки живот, ако се вгледаме навнатре, ако се нурнеме во длабочините на нашата свест, ќе откриеме низа на психолошки состојби: осети, чувства, страсти, напори. Сите овие елементи на нашиот внатрешен живот ги чувствуваме како длабоко вткаени, цврсто организирани во еден единствен живот, длабоко одуховени, така што не можеме да кажеме каде едното завршува, а каде другото започнува. Во длабината откриваме само еден континуитет на разлевање, след на состојби. Во оваа динамика на автентично доживувањето живот, струјата на свеста го доловува само сопственото протекување, станува свесна за сопствената временост. При тоа ова внатрешно доживување е пропратено со едно чувството за слобода кое го следи секој свесен акт на нашето внатрешно искуство. Различните аспекти на овие состојби ги приметуваме дури кога ќе станат предмет на нашиот интерес. Психологијата која постапува со помош на анализата како и другите егзактни науки, нашето Јас, кое најнапред ни е дадено со едноставна интуиција го разделува на осети, чувства, претстави кои ги истражува одвоено. Таа му супституира на тоа Јас една низа на елементи кои сочинуваат психолошки факти. На таквото определување, според Бергсон, не наведува и самата навика на секојдневниот живот - со предметите кои не опкружуваат комуницираме како со меѓусебно дискретни

делови материја, Но дали психолошките факти можат да се третираат како делови со помош на кои ќе можеме да го рекомпонираме нашиот внатрешен живот, да ја реконституираме нашата личност? Ова клучно прашање, вели Бергсон, или често се заобиколва или пак проблемот на човековата личност се врамува во изрази кои не допуштаат негово разрешување.

Бергсоновите анализи покажуваат дека нашиот внатрешен живот не може да се разложи на дисконтинуирани елементи (психички атоми) на кои би можеле да се применат каузалните односи и објаснувања, па според тоа, токму тука, во подрачјето на свеста би требало да се отвори доволен простор за изградба на една метафизика на слободата. Бергсоновиот критички осврт на Фехнеровата психовизичка теорија исто така ќе покаже дека содржините на нашиот внатрешен психолошки живот не можат да се интерпретираат како елементи со одреден интензитет кој може да се квантифицира; имено, Фхнер допушта дека интензитетот на состобите на свеста може да се зголемува или намалува; за еден осет може да се рече дека е два или три пати поинтензивен од некој друг осет од иста природа, односно да се утврдува разлика во квантитетот помеѓу чисто внатрешни состојби. Но и нашето секојдневно здраворазумско однесување, вели Бергсон, во тој поглед воопшто не се колеба: *„велиме дека ни е повеќе или помалку топло, дека сме повеќе или помалку тажни и таа дистинкција на повеќе и помалку никого не го изненадува, дури и кога ја пренесуваме во областа на субјективните факти и непротежните предмети“*.²⁵ Меѓутоа, кога констатираме квантитативна разлика, односно кога тврдиме на пр. дека еден број е поголем од некој друг или дека некое тело е поголемо од некое друго, ние всушност говориме за нееднакви простори, па поголем простор го

²⁵ Henri Bergson, *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*, op. cit., str. 7.

нарекуваме оној кој го содржи помалиот. Но на кој начин интензивните осети ќе го содржат осетот со помал интензитет? Може ли да се рече дека и тука постои однос на она што содржи и на она што е содржано? Може ли, со други зборови, за интензитетот да се говори како за величина?

Разгледувајќи ја оваа збрка која се јавува како резултат на нашиот обид да го степенуваме интензитетот на нашите психолошки состојби, Бергсон ќе констатира дека интензитетот на емоциите и чувствата нема ништо заедничко со броевите или величините; никакво психолошко искуство не е квантитативно споредливо со друго искуство. Не постои нешто такво како што е „поголема“ или „помала“ лутина, ако под ова подразбираме разлика во величините; разликата е квалитативна и обидот да и дадеме нумерички израз произлегува од збрката на емоциите со нивните надворешни причини кои ние асоцијативно ги пренесуваме на самиот осет. Осетите за ладно и топло не се разликуваат еден од друг според степените на термометарот. Сите прости психолошки факти се чисти квалитети - ќе заклучи Бергсон. Со други зборови, Бергсон поставува јасна дистинкција помеѓу непротежното и протежното, квалитетот и квантитетот. Помеѓу нив нема допирна точка. Едното може да се објаснува со помош на другото, првото да се издигнува во еквивалент на второто, но, порано или подоцна, ќе мора да се признае конвенционалниот карактер на тоа изедначување. Помеѓу надворешните дразби кои ги предизвикуваат осетите и самите осети постои принципиелна разлика; имено, дразбите, како што покажуваат психолошките експерименти, можат да се мерат, т.е., квантитативно да се одредат. Од друга страна, пак, осетите на ниту еден начин не се мерливи; они ни се достапни единствено по пат на интроспекција па според тоа, Фехнеровата метафизика почива на една фикција. Она што го сметаме за промена на интензитетот на некој

психички процес во суштината на душевниот живот, секогаш е еден нов квалитет, било да се работи за сензации, емоции, волјево или мисловно доживување. Психофизиката, всушност, само прецизно ја формулирала и до крајни консеквенции извела една концепција вообичаена за здравиот разум.

Дополнителна забуна предизвикува и природата на нашиот јазик. Имено, јазичното означување на психичкиот процес е само конвенционално и компромисно бидејќи се темели на статичноста на јазикот: со едни исти зборови означуваме непрестано себе-различен доживувачки тек, воведувајќи на тој начин дискретност во континуумот, идентитет во неисцрпната мена. За Бергсон, јазикот исто така е мешовита творба со двојна природа, односно се пројавува како носител на спротивни тенденции - интуитивни и формално логички (во *Расправата...* Бергсон повеќе ја нагласува неговата статичната страна), бидејќи овозможува, со дискретноста и статиката на зборовите, да се изразат смисловни врски кои можат да зафатат по нешто од внатрешната динамика на свеста и да изнесат на видлива површина трагови на таквиот зафат, иако не можат адекватно да го изразат богатството на квалитативните преливи и меѓусебното проникнување на различните доживевани содржини.

Со оглед на тоа дека интензитетот не може да се третира како специфичен вид на квантитет на психичките содржини, ниту мерењето на интензитетот не е можно. Секој обид за мерење може само да предизвикува поголеми искривувања во толкувањето на нашиот душевен живот и неговите свесни облици. Прашувајќи се *за колку* пораснала некоја состојба на свеста, односно психички процес кои со неа стои во корелација, ние всушност од интензивен квалитет преоѓаме на *екстензивен* квалитет (една мешовита творба) бидејќи измерените дадености ги замислуваме како меѓусебно надворешни

интервали на некоја хомогена средина. Со мерењето само ги фиксираме крајни точки на интервалот, додека самата содржина на интервалот нужно ни се измолкнува. „Измереното“, значи, нема да ја долови свесната состојба на некој психички процес, туку се насочува на физиолошки или физички процес, кој го доведуваме во корелација со ова психичкото случување. Според тоа, доколку квантитативно-формалните резултати на мерењето ги применуваме во толкувањето на психичкиот живот, суштината на тој живот нужно ќе му се измолкнува на нашето разбирање. Категоријата квантитет(колкуст) можеме да ја применуваме во толкувањето на душевниот живот само во смисла на компромис помеѓу внатрешното и надворешното, ако се служиме со интензивен(немерлив) квантитет, бидејќи примената на мерливиот квантитет нужно не води во просторот на физиолошките и физичките збиднувања. Идејата за интензитетот е, значи, *„сместена во точката на спојување на две струи, од која едната ни донесува однадвор замисла за екстензивна величина, додека другата тргнала да трага во длабочините на свеста слика на внатрешниот мултилицитет, да би ја донела на површината“*²⁶. Бергсон ќе тргне во правец на оваа втора струја. Таа ќе го одведе во *реалното траење (la durée réelle)* на внатрешниот живот, во кој содржините меѓусебно се преплетуваат, се проникнуваат, творејќи неделливо единство, квалитативна мноштвеност што тече во непрекината мена. Оттука, за Бергсон како основен непосреден факт на човечката свест се појвува времето, како чисто психички феномен, кој во потполност е независен од било каква упатеност на елементите на надворешниот свет. Битна одлика на психичкото време е *траењето (la duree)* кое ни е достапно единствено по пат на анализа на свеста, по пат на интроспекција. Врз основа на овие првични

²⁶ Ibid. str. 36.

сознанија, Бергсон ќе се обиде да ја изгради својата позиција, да го трасира сопствениот пат, патот на интуитивната филозофија.

Кога се обидуваме да продреме во длабочината, да опфатиме поголеми или помали регии на нашиот душевниот живот секогаш наидуваме на една неделлива мноштеност која фундаира конкретен мултиплицитет на нашите свесни состојби. Нашата навика надворешните квантитативни разлики да ги сфаќа како интензитет, оваа чисто квалитативна мноштеност ја зафаќа само во облик на нумеричко мноштво, согледувајќи ја единствено во нејзината површинска проекција. Тогаш се поставува прашањето дали нумеричкото одредување одговара на природата на свеста и суштинските својства на душевноста, или идејата на нумеричкиот мултиплицитет, применета во психологијата е исто така мешовита творба, аналогно на идејата за интензитетот.

Разгледувањето на оваа проблематика Бергсон ја започнува со анализа на идејата за бројот, при што, во согласност со општата генеричка насоченост на неговата филозофија, во прв план ќе дојде генезата на таа идеја²⁷. Во врска со теоријата за бројот Бергсон го вели следното: „Обично бројот се дефинира како збир на единици или да бидеме појасни, како синтеза на едното и мноштвото. Секој број е, всушност, еден „бидејќи го предочуваме со едноставна ситуација на духот...“²⁸ Но таа единица е единица на некој збир, опфаќа множина на делови кои можат да се разгледуваат одвоено. Мисловната операција броење претставува зафаќање на самостојни единици кои во извесна мера меѓусебно се идентични, или барем ги земаме како такви штом ги броиме. Меѓутоа, за да

²⁷ Една од карактеристиките на Бергсоновата метода е генеричкиот пристап во толкувањето на одредени феномени. Така тој не се прашува што е перцепцијата, туку како таа се раѓа, како никнува, како се раѓа осетот, како настанува идејата за хомогеното време, како се создава интелигенцијата и.т.н.

²⁸ Henri Bergson, *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*, op. cit., str. 39.

бидеме во состојба да ги броиме они мораат на некој специфичен начин и да се разликуваат, бидејќи во спротивност би сочинувале некоја единствена и хомогена целина. Со други зборови секое броење претпоставува цела низа единици од ист род, кои меѓусебно се разликуваат по својата конкретна положба во просторот. Со други зборови, треба да ги занемариме нивните индивидуални разлики и да ја земеме пред вид само нивната заедничка функција. Во спротивно, штом вниманието го насочиме на посебните црти на предметите или суштествата, ние ќе можеме да ги преброиме, но не и со нив да образуваме збир. Според тоа, „бројот имплицира едноставна ситуација на мноштво делови или единици, потполно слични едни на други“.²⁹ Но дали покрај мноштвото единици при конституирањето на бројот постои и нешто друго што на прв поглед се измолкнува на нашето внимание?

Бројот, во актот на настанувањето е, интуитивно конституирано единство, а на него како на завршен процес се насочува дискурзивната разумска функција која го расчленува на делови, за накнадно да го претстави како сума на тие делови. Но веќе во актот на настанување деловите се присутни, бидејќи се конституира со броење. Секоја операција со која ги броиме материјалните предмети имплицира истовремена претстава на сите тие предмети. Имено, за еден број да расте неопходно е паралелно со постапката на броење да ја задржиме пред вид претходната сума и да ја ставиме наспроти секоја нова единица чија идеја ја привикваме: *а една таква јукстапозиција се врши во просторот а не во чистото траење*.³⁰ Со други зборови, овде се работи за проблемот на преобразување на идејата за бројот во апстрактен број, а Бергсон тоа го објаснува на примерот на учењето на броењето кај децата; имено, прво се замислува низа на топчиња, потоа само една точка, додека на

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid., str. 40.

крајот веќе не се потребни никакви визуелни прикази - останува само апстрактниот број или знак. Меѓутоа, како што забележува Бергсон, дури и кога е створена навиката за калкулирање со броевите повторно постои неопходно враќање на онаа елементарна слика и тоа во моментот кога сакаме да створиме претстава за бројот. Она што создава илузија во тој поглед, е стекнатата навика дека попрво броиме во времето а не во просторот. Ако збирот се добива со последователно посматрање на различни елементи, потребно е секој од нив да остане кога преоѓаме на следниот и да чека да го придодадеме на другите. Но како би можел да чека ако е само момент на траење? И каде би чекал ако не го локализираме во просторот. Се разбира, можно е во времето „и само во времето да се забележи чиста и едноставна последователност, но не и собирање т.е. последователност која би водела кон некој збир“.³¹

Ако се обидеме таа операција да ја изведеме со единици кои се делови на хомогено време, ќе видиме дека броењето е неизводливо, бидејќи секоја единица која наидува е нова, а тоа значи прва, со оглед на тоа дека во хомогеното време оние претходните исчезнале; памтењето кое би можело да ги задржи, според Бергсон, не му припаѓа на празното апстрактно време, туку на едно хетерогено траење кое е *конкретно време на нашиот внатрешен живот*. Според сето ова, заклучува Бергсон, „секоја јасна идеја за бројот имплицира една слика во просторот; а непосредното проучување на единиците кои влегуваат во состав на некоја одделена множина ќе не одведе во тој поглед до ист заклучок како и испитувањето на самиот број“.³² Со други зборови, единиците кои ги сумираме, односно броиме и така конституираме број, се делови на *просторот*, односно „просторот е онаа содржина или материја со која духот гради број, средина во која го

³¹ Ibid.

³² Ibid., str. 41.

сместува“.³³ Мора, значи, да се констатира дека ние од почетокот бројот сме го позиционирале во просторот.

Ако го прифатиме таквото поимање на бројот, ќе видиме дека сите ствари не се бројат на ист начин. Кога говориме за материјалните предмети тие се веќе локализирани во просторот и не ни е потребен никаков дополнителен интелектуален напор или симболичко претставување да би ги броеле. Доволно е само најнапред да ги мислиме одвоено, потоа истовремено, токму во средината каде тие се изложуваат на нашата опсервација. Меѓутоа, не е исто ако ги посматраме чисто афективните состојби на нашата душа, оние кои не можат да се видат или допрат. Со оглед на тоа дека елементите овде повеќе не се дадени во просторот, тешко дека ќе можеме *a priori* да ги броиме, со исклучок на некој процес на симболичко прикажување. Операцијата значи повторно се врши во просторот и станува се потешка колку подалеку продираме во длабочините на свеста. Според сето ова, ќе заклучи Бергсон, сосема јасно можат да се издиференцираат два вида на мноштеност: множина на материјалните предмети, кои непосредно образуваат некој број, и множина на фактите на свеста, една мноштеност која не може нумерички да се изрази без посредување на некоја симболичка претстава во која нужно се вплеткува просторот.

Кога ги броиме фактите на свеста мораме симболички да ги прикажеме во просторот, но со самото тоа, таа симболичка претстава ги изместува нормалните услови на внатрешното забележување. Од она што претходно беше констатирано за интензитетот на извесни психички состојби, посматрани сами по себе како чист квалитет, гледани низ протежноста, тие квалитети во извесна смисла стануваат квантитет. Проекцијата на

³³ Ibid., str. 43.

нашите психички состојби во просторот влијае на нив на начин што им дава еден нов облик кој непосредната аперцепција не им го припишала. Истото се случува и кога говориме за времето, најчесто мислиме на една хомогена средина во која нашите факти на свеста се раѓаат, стојат една до дуга како во простор, и успеваат да образуваат определена множина. Но така сфатеното време, за множината на нашите психички состојби ќе биде она што е интензитетот за поедини од нив, знак, симбол, нешто потполно различно од вистинското траење. Токму затоа Бергсон ќе побара од свеста да се изолира од надворешниот свет, и со еден силен напор на апстракцијата, повторно да стане она што е. „*Ќе и го поставиме на свеста тогаш ова прашање: има ли множината на нашите свесни состојби и најмалку сличност со множината единици на некој број? Има ли вистинското траење и најмал допир со просторот?*“³⁴ Бергсоновата анализа на идејата за бројот ќе го наведе да се посомнева во таа аналогија. Имено, ако времето е такво какво што го предочува дискурзивната свест, средина во која развојно се сменуваат нашите состојби на свеста така да можеме да ги броиме, а ако од друга страна, нашиот поим за бројот доведува до тоа дека, „во простор“ се распрснува сето она што директно се брои, може да се претпостави дека времето, сфатено како средина во која разликуваме и во која броиме, не е ништо друго освен простор. Потврда за таквото мислење наоѓаме во тоа што токму од просторот нужно позајмуваме слики со кои го опишуваме осетот што дискурзивната свест го има за времето, па дури и за sukcesивноста: „*чистото траење мора, значи, да е нешто друго*“.³⁵ Врз основа на овие анализи произлегува дека според Бергсон времето, доколку се посматра како број, истовремено е простор. Според Хајдегер, како што ќе видиме

³⁴ Ibid., str. 45.

³⁵ Ibid.

подоцна, овде доаѓаме до она место во Бергсоновата теорија каде тој ја започнува својата расправа со Аристотеловото поимање на времето.

Надоврзувајќи се на претходната теорија на бројот, Бергсон го дефинира просторот како нешто што е протежно, квантитативно, според тоа, просторот е нешто делливо. Тоа е едно хомогено поле или средина (*milieu homogène*) на симултани случувања. Спротивно на тоа, времето, т.е., движењето, е одредено како нешто непротежно. Тука се работи за една квалитативна средина која е од хетероген карактер; тоа е подрачје на сукцесивните случувања кои се неделливи. Од тука, според Бергсон, произлегува дека ние познаваме два вида на стварност, една хетерогена стварност на сетилните квалитети, и друга хомогена која е простор. Со одредувањето на просторот како категорија на надворешниот свет, а времето, од кое е одстранета секоја претстава за просторот, како категорија на внатрешниот свет, Бергсон радикално ќе ја раздвои стварноста на два темелни модуса. И покрај тоа што вака спроведената диференцијација се должи на неговиот обид да разреши цела низа на сложени прашања во рамки на актуелните психо-физичките дискусии, мотивиран првенствено од неговиот обид да одговори на прашањето за слободата со кое е проникната целокупната негова метафизика, сепак овој дуалитет во *Расправата...* ќе предвика сериозни онтолошки потешкотии. проблемот, како што би рекол Хајдегер произлегува од недоволно прецизната онтолошката втемеленост на овој дуалитет.

Кога станува збор за хомогениот простор, Бергсон оваа идеја во *Расправата...* не ја анализира исцрпно од онтолошки аспект како што тоа го прави Хајдегер во „*Бидување и време*“. (Во подготвителната фундаментална анализа на бидување-тука, во третото поглавје насловено како: Световноста на светот) Од анализата на делото се добива впечаток дека оваа идеја, која е основна за неговото одредување на психичкото време, т.е.,

поимот траење, на Бергсон му е неопходна единствено за подоцна да ја спроведе важната дистинкција помеѓу опростореното време и поимот за реалното траење. Со други зборови, таа повеќе салужи да ги исцрта контурите на вистинската природа на времето. Сепак со оглед на тоа дека Бергсон во неколку наврати ја менува својата позиција во однос на онтолошкиот реалитет на просторот, говори за тоа дека тој се обидува да одговори и на овие дилеми кои неизбежно се наметнуваат; имено како што ќе видиме подолу, уште во *Расправата...* ќе се обиде да отвори простор за на надминување на овој проблем преку идејата за *протежноста*, а подоцна заедно со продлабочувањето и во извесна мера менувањето на сфаќањето за времето Бергсон во *Материја и меморија* ќе се обиде во потполност да го надмине.

На почетокот, како потврда на своето поимање на хомогениот простор Бергсон упатува на Кантовите анализи изложени во трансценденталната естетика, првиот дел од *Критиката на чистиот ум*. Меѓутоа отсуството на една систематска и поопстојна анализа на оваа релација во *Расправата...*, не соочува со извесни нејаснотии, така што често пати се измолкнуваат некои посуптилни дистинкции. Впрочем, Бергсон до својата концепција за просторот и времето ќе дојде сосема независно од Кант, а делумно и сосема независно од било која метафизичка интерпретација на оваа проблематика; своите првични соглеби за просторот и времето тој ќе ги конципира уште во младоста и тоа на теренот на математиката. Сепак овие негови согледувања не остануваат на теренот на математиката туку се трансферираат на метафизичко рамниште. Овде ќе го споменеме и Бергсоновиот краток есеј посветен на Аристотеловата теорија за местото на предметот во просторот, напишан на латински јазик: *Quid Aristoteles de loco senserit* кој всушност е објавен како додаток на *Расправата...* Иако за повеќето проследувачи на Бергсоновата филозофија овој

есеј нема речиси никакво влијание врз неговата концепција за просторот и времето, Хајдегер, како што ќе видиме подоцна, смета дека во историско-филозофска смисла, Бергсоновата теорија се потпира токму на овој есеј, односно произлегува од неговата релација со Аристотел.

Што се однесува до релацијата во однос на Кант, од писмото на Ch. Du Bos, можеме да добиеме некои корисни информации околу оваа проблематика. Имено, Бергсон објаснува дека во главниот дел од *Расправата...*, т.е. второто и третото поглавје каде се говори за слободата, кое во првата верзија било значително поразработено, тој не го зема пред вид Кант затоа што „тој на мојот дух спонтано никогаш не извршил големо влијание“ но, „беше упатно за мене самиот, да би имал и најмала надеж дека ќе ме читаат, бидејќи изоставањето на Кант потполно би ја дисквалификувало мојата теза во очите на тогашниот Универзитет, да се држам до обичаите, па во таа смисла го изменив своето трето поглавје“.³⁶ Истото го прави и со Фехнер и неговата психовизичка теорија. Со проучувањето на поимот за интензитетот би можело помеѓу поимите квантитет и квалитет, кои се разгледуваат во преостанатиот дел на трудот, да се воспостави врска кадра неговите гледишта да ги направи што појасни и попростапни: „освен тоа, со оглед на тоа дека Кант, Фехнер и психовизиката беа на дневен ред, јас, на полето на испитувањето на Фехнеровата теорија, имав изгледи да бидам сфатен и следен“.³⁷ Вметнувањето на елементарна полемика со Кант е всушност еден катахрестички потфат, позади кој Бергсон ќе има шанса да ги протне сопствените

³⁶ Ch. Du Bos, „Corréa“, op. cit., str. 112.

³⁷ Ibid.

филозофски стојалишта, за кои оправдано стравувал дека веднаш не би биле правилно оценети.³⁸

Имајќи го пред вид сето ова, во оваа прилика ќе се обидеме да укажеме на некои битни разлики кои првично се наведени во *Расправата за непосредните факти на свеста*. Најнапред, Бергсон вели дека би било погрешно да се придава преголема важност на прашањето за апсолутната реалност на просторот: „*тоа е можеби исто како да се прашаеме дали просторот е или не е во просторот*“.³⁹ Нашата непосредна анализа ни говори дека нашите сетила ги забележуваат квалитетите на телата едновременно со просторот. Главниот проблем е да се разграничи дали просторот е еден вид на тие физички квалитети - квалитет на квалитетите - или тие квалитети по својата суштина се непротежни; нив дури подоцна би им се придодал просторот, но простор доволен сам за себе и без нив постоечки. Според оваа хипотеза, просторот би се свел на апстракција. Бергсон ја отфрла оваа хипотеза т.е., го отфрла емпирискиот поим за хомоген простор кој се изведува од апстракцијата на перципираните просторни квалитети. Според другата хипотеза, просторот би бил непобитна реалност како што се самите осети, иако од еден друг ред. Помеѓу овие две позиции, Бергсон е уверен дека одговорот го има Кант: „*На Кант му ја должиме прецизната формулација на оваа последна идеја: теоријата која тој ја развива во Трансценденталната естетика се состои во тоа на просторот да му се подари егзистенција независна од неговите содржини, да се прогласи de jure издвоено она*

³⁸ Тоа и ќе се случи на одбраната како што не информира Бергсон: комисијата ќе се концентрира на првото поглавје од неговиот труд, за кое дури и ќе го пофали, а тој ќе добие шанса да говори за своите идеи за просторот и особено за времето, изнесувајќи мноштво аргументи не само против современата психологија, туку и против психологијата воопшто, на големо негодување на еден од членовите на комисијата, но на големо задоволство на неговиот професор Равенсон кој воедно бил и претседател на комисијата.

³⁹ Henri Bergson, *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*, op.cit., str. 46.

што секој од нас *de facto* го одвојува, и во протезноста да не се гледа апстракција како што се другите апстракции“.⁴⁰ Кантовата концепција за просторот, во таа смисла, вели Бергсон, многу помалку се разликува од популарното верување отколку што се мисли. „Далеку од тоа да би ја поколебал нашата верба во реалноста на просторот, Кант точно го одредил нејзиното значење и дури и дал оправдување“.⁴¹

И до тука Бергсон се согласува со Кант со оглед на тоа дека и за него просторот претставува претпоставка за просторно перципирање. Меѓута, се чини дека разликата се појавува при обидот да се разјасни генезата на самиот простор. Видовме дека, кога Бергсон овде говори за просторот, пред вид ја има онаа идеја за апстрактен, хомоген простор до која дојде при анализата на идејата за бројот, анализа која го упатува на тесната поврзаност на просторот со надворешниот свет од една страна, и времето со внатрешниот свет од друга страна. Со тоа сосема е очигледно дека Бергсоновата интерпретација сепак значително се разликува од Кантовата, бидејќи, како што е познато, просторот и времето како трансцендентални форми на нашето сетилно познание Кант ги изведува од чистиот логицизам на математиката, односно, неговата аргументација е од априорен карактер, а тоа значи наспроти било каков емпириски реалитет. Според Бергсон, кај Кант дополнително се воспоставува одреден афинитет на поимот простор и надворешниот свет, како и на поимот на времето со она психичкото. При тоа Кант на ниеден начин не претпоставува исклучива поврзаност на тие два поима со тие два модуса на светот, како ни нивно различно потекло. Спротивно на тоа, иако во *Расправата...* преовладува психолошко разбирање на просторот, неговото радикално разликување од идејата за времето се заснива на искуството на она физичкото, т.е., на психичкото, што сепак

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

упатува на битно емпириско толкување на прашањето за структурата и потеклото на овие две форми на перцепција.

Сепак Бергсон во *Расправата...* и понатаму настојува на тоа дека Кантовото решение никогаш сериозно не е оспорено, и дека на подоцнежните емпиристички толкувања дури – понекогаш и без нивно знаење – им се наметнувало на повеќето од оние кои одново го допирале тој проблем. *„Емпиристичките или генетичките толкувања го превземале, значи, проблемот на просторот токму во онаа точка каде Кант го оставил: Кант го одвоил просторот од неговите содржини; емпиристите испитуваат како таа содржина, која нашето мислење ја одвоило од просторот, би можела повторно во него да се смести.“*⁴² Бергсоновата анализира на истражувањата на англиските емпиристи и германските психофизичари како J.Von Miller, Lotze, Wundt и Bain ќе покаже дека иако во основа поаѓаат од оваа Кантова позиција, односно подвлекуваат радикална дистинкција помеѓу содржината на претставата и нејзината форма, сепак се обидуваат екстензивниот облик на нашата претстава да го створат со некој вид меѓусебно спојување на осетите: нивната коегзистенција би го дала просторот без тој да биде извлечен од нив. Со оглед на тоа дека осетите со кои го создаваме поимот за просторот и самите се непротежни и просто квалитативни, протезноста би произлегла од нивната синтеза, како што водата настанува со соединување на две гасовите супстанции. Со оглед на тоа дека перцепцијата забележува мноштво на не-протежни осети, а од друга страна искуството ни нуди еден концепт за хомоген простор, основниот проблем што останува неразрешен е, како тие два, во потполност различни начини на познание можат да се соединат во единствен акт на познание. Што е она што им недостасува на ваквите интерпретации?

⁴² Ibid., str. 46.

Бергсоновата забелешка до емпиристите е дека тие ја потценуваат активноста на интелектот, односно една таква генеза не би можела да се објасни без активноста на духот. Екстензивното, според Бергсон се разликува од неекстензивното; па дури и ако се претпостави дека екстензијата е само однос помеѓу неекстензивните елементи, повторно е потребно тој однос да го утврди духот кој е кадар на тој начин да поврзе повеќе елементи. Залудно, вели Бергсон, се наведува примерот со хемиските соединенија каде изгледа дека целината сама од себе поприма својства кои не им припаѓаат ниту на еден од елементарните делови поединечно. Тој облик, тие својства настануваат токму оттаму што ние множината делови ја опфаќаме со единствена аперцепција: „*исклучете го духот кој ја врши таа синтеза, и веднаш ќе ги уништите својствата, т.е. видот, под кој на нашата свест и се покажува синтезата на елементарните делови*“.⁴³ Неекстензивните осети ќе останат, според тоа, она што се, неекстензивни, доколку ништо не им се додаде. За да настане просторот од нивната коегзистенција потребен е акт на духот кој ги опфаќа сите одеднаш и ги става едни до други; „*тој акт sui generis многу наликува на она што Кант го нарекува форма a priori на сензибилитетот*“.⁴⁴ Со други зборови, оговорот на основниот проблем Бергсон го гледа во трансценденталната активност на духот кој овозможува соработка на концепциското и перцептивното искуство. Без таа синтетичка способност на духот не би било возможно познанието на надворешниот свет.

Карактерот на тој акт sui generis кој ја овозможува замислата на една празна хомогена средина Бергсон го поистоветува со актот на интуицијата. Тешко, вели Бергсон, дека може да постои друга можна дефиниција на просторот. Тој е условот што ни овозможува да разликуваме еден од повеќе идентични и истовремени осети, тоа е принцип

⁴³ Ibid., str. 47.

⁴⁴ Ibid.

на диференцијација поинаков од принципот на квалитативна диференцијација и според тоа, реалност без квалитети. Но токму поради тоа што разликата во квалитетот ние потоа ја интерпретираме како разлика во ситуација, неопходно е да имаме јасна идеја за една хомогена средина, т.е. за истовременост на елементите кои едни од други се разликуваат, иако квалитативно се идентични. Оттука изгледа дека, ако претставата за еден хомоген простор му ја должиме на напорот на интелектот, во самите квалитети кои диференцираат два осета, мора да постои некој *разлог* поради кој тие во просторот го завземаат ова или она место. Со оглед на тоа дека просторот на свеста и е даден двојно: како концепциско искуство на еден хомоген медиум, и како перцепцијата на предметите и нивните положби во просторот, т.е., во форма на перципирани хетерогени квалитети, синтетичката моќ на духот се извршува како усогласување на концепциското и перциптивното искуство на просторот. Во што се состои таквото усогласување? Како одговор на овој проблем Бергсон нуди една сосема нова дистинкција; имено, би требало да се разликува забележувањето на *протежност* од самиот поимот за просторот: тие, без сомнение, се имплицираат еден со друг, но колку повеќе се искачуваме во низата на свесните суштества, се појасно се издвојува независна идеја за еден хомоген простор. Би можеле, значи, донекаде да се ослобидиме од просторот не излегувајќи од просторноста; во тоа би се содржело враќањето кон непосредното, бидејќи ние добро ја забележуваме просторноста, додека просторот само го сфаќаме како некаква шема. Со други зборови, покрај замислата за еден апстрактен хомоген простор, Бергсон допушта онтолошка реалност и на еден хетероген простор, односно *простирање*. Со ваквата интерпретација Бергсон дефинитивно се дистанцира од Кантовата концепција. И покрај тоа што повеќе нема да се навраќа децидно на Кант, целокупната негова филозофија имплицира

консеквенции директно контра Кант, односно критиката имплицитно е содржана во целокупната негова филозофија

Потврда на оваа своја позиција Бергсон пронаоѓа повторно во нашето непосредно искуство кое јасно ни говори дека на пр. сосема оправдано можеме да се сомневаме во способноста на животното да го забележува надворешниот свет потполно исто како и ние, а, особено дека себе си на ист начин си ја предочува екстериорноста. Тука се и истражувањата на природонаучниците кои предупредуваат на необичната леснотија со која многу рбетници, па и некои инсекти, успеваат да се управуваат во просторот. Видени се животни како речиси по права линија се враќаат на своето поранешно живеалиште, преоѓајќи должина која може да достигне и неколку стотина километри пат кој им е непознат. Ваквото однесување можат да го потврдат гулабарите, кои сведочат за тоа дека гулаб затворен во кутија и продаден подалеку и од стотина километри, по неколку недели знае да се врати дома. Правени се обиди тоа чувство за правец да се објасни со сетилото за вид и мирис, па дури и со перцепција на магнетските струи која на животните би им овозможила да се ориентираат како бусола. Меѓутоа, ваквото однесување би можело и да значи дека за животните просторот не е така хомоген како за нас, и дека детерминацијата на просторот или правците, кај нив воопшто не поприма геометриски облик. Секој од нив на животното му се прикажува со своја нијанса, со сопствен квалитет. Квалитативните разлики, впрочем, се наоѓаат насекаде во природата, меѓутоа, поимот за една празна хомогена средина е нешто сосема друго и се чини дека изискува некаков вид реакција на таа хетерогеност која ја чини вистинската основа на нашето искуство. Според тоа, не би требало да се рече дека некои животни имаат специјално сетило за правец, туку дека ние сме тие кои поседуваме специјална способност на забележување и замислување на еден

простор без квалитети. Таа способност воопшто не е способноста за апстрахирање: дури и ако се примети дека апстракцијата претпоставува остро повлечени дистинкции и еден вид меѓусебна екстериорност на поимите или нивните симболи, сосема е јасно дека способноста за апстрахирање веќе имплицира интуиција на една хомогена средина. „*Она што треба да се каже е дека ние познаваме две реалности од различна природа, една хетерогена, реалност на сетилните квалитети и друга хомогена, која е простор*“.⁴⁵ Оваа последна, која човечкиот интелект јасно ја сфаќа, ни овозможува да се служиме со остри дистинкции, да броиме, да апстрахираме, а можеби и да говориме.

2.1. Бергсоновото поимање на времето

Според Бергсон, постојат две можни поимања на времето: „*едно чисто од секакво мешање, второ во кое крадешикум се вовлекува идејата на просторот*“.⁴⁶ Сосема чистото траење е форма која ја поприма сукцесивноста на нашите состојби на свеста, кога нашето Јас му се препушта на живеењето, кога не ја раздвојуваме сегашната од претходните состојби. За да овозможи што поприватлива и појасна претстава за тоа што значи *траењето*, Бергсон ќе се послужи со цела низа на слики и метафори кои меѓусебно се надополнуваат. Една од најпознатите и најкоментираниите е метафората со музиката. Ако го прекинеме тактот, вели Бергсон, инсистирајќи повеќе отколку што е потребно на некоја нота од мелодијата, на грешката нема да не алармира должината на таа нота како таква, туку квалитативната промена која настанува во целината на музичката фраза. Ова Бергсон го нарекува уште „ритмичка организација на целостта“, при што терминот

⁴⁵ Ibid., str. 48.

⁴⁶ Ibid., str. 49.

„организација“ не подразбира претстава за целина во која елементите се подредени „еден покрај друг“. Ритмичката организација на свеста значи дека звуците меѓусебно се согласуваат, проникнуваат, односно, дека не делуваат со својот квантитет како квантитет, туку со квалитетот кој го покажува нивниот квантитет. Ова ритмичко, квалитетивно или „мелодиско“ траење во *Расправата...* претставува основна слика или парадигма со која се одредува поимот за траење и Бергсон често ќе ја повторува и во останатите слики и описи. Може, значи, според Бергсон, да се замисли нерасчленета сукцесивност (*sans distinction*), како взаемно проникнување, меѓусебна со-припадност, солидарност на елементите од кои секој, претставувајќи ја целината, од нејзе се разликува и издвојува само за мислењето кое е способно да апстрахира. Таква претстава за траењето, вели Бергсон, би можело да створи едно суштество кое во исто време си е идентично на самото себеси, но истовремено и менувачко, суштество кое не би имало никаква идеја за просторот. Меѓутоа, сродени со оваа последна идеја, дури опседнати со неа, ние и без наше знаење ја воведуваме во нашата претстава за чистата сукцесивност. Состојбите на свеста ги подредуваме една до друга за да можеме истовремено да ги забележуваме, односно: „*ние времето го проектираме во простор, траењето го изразуваме со протежноста, на последователноста за нас завзема облик на една непрекината линија или еден ланец чии делови се допираат но не влегуваат еден во друг*“.⁴⁷

Да замислиме, вели Бергсон, една права бесконечна линија и на нејзе некоја материјална точка А која непрестано ја менува својата местоположба. Кога точката би имала свест за себе, она би била свесна за своите промени бидејќи се движи; би ја воочувала сукцесијата. Но дали таа сукцесија за неа би попримила облик на една права

⁴⁷ Ibid., str. 50.

линија? Се разбира да, под услов таа на некој начин да може да се издигне над линијата по која проаѓа и истовремено да може да воочи повеќе нејзини точки кои стојат една покрај друга. Но, токму поради тоа таа би образувала идеја за простор, и би видеа дека промените на кои е изложена се случуваат во просторот, а не во чистото траење. Овој пример, според Бергсон, јасно укажува на заблудата на оние кои чистото траење го посматраат како нешто аналогно на просторот, но од поедноставна природа. Ставајќи ги психолошките состојби една до друга, образувајќи со нив ланец или линија, речиси несвесно во таа операција ја вплеткуваат идејата за просторот во вистинска смисла на тој збор, идејата за просторот во целина, бидејќи: просторот е „*средина со три димензии*“.⁴⁸ Сосема е јасно дека линијата, во облик на линија може да се воочи само ако се осведочиме за празнината која ја опкружува. Кога нашата свесна точка А сеуште би немала идеја за простор, сукцесијата на состојбите низ кои таа проаѓа за нејзе не би можела да поприми форма на линија. Нејзините осети динамички би се додавале едни на други, организирајќи се меѓу себе токму како што тоа го прават нотите на некоја мелодија кои следат една по друга. Накратко, „*чистото траење би можело навистина да биде само последователност на квалитативните промени кои се стопуваат, проникнуваат, без јасни контури, без било каква тенденција да се екстраполираат една во однос на друга, без било каква сродност со бројот: тоа би била чиста хетерогеност*“.⁴⁹

Од оваа анализа јасно произлегува дека чистото траење претставува антитеза на хомогениот простор. Основните карактеристики и одредувања на поимот траење Бергсон ги објаснува со термините *фузија* и *организација*, односно: меѓусебно проникнување на

⁴⁸ Ibid., str. 51.

⁴⁹ Ibid.

хетерогени психолошки моменти кои не се дадени симултано, истовремено, туку творат една стварна сукцесија. Од тие причини моментите на траењето не можат ниту да се бројат ниту да се мерат, бидејќи можат да се бројат само единици кои се истовремени, слични и раздвоени; исто така може да се мери само континуитетот кој е хомоген, т.е., кој како целина е даден одеднаш. Сепак, нашето секојдневно искуство ни говори дека ние ги броиме сукцесивните моменти на траењето и дека времето, по својот однос со бројот, ни се покажува како мерлива величина која е сосема аналогна на просторот. Во прилог на своето разбирање на времето како чисто континуирано траење Бергсон ќе спроведе една интересна анализа на она што ние секојдневно го правиме кога го мериме времето, односно кога ги броиме неговите моменти преку броење на нишањето на клатното на часовникот. Интересно е во оваа прилика да споменеме дека и Хајдегер го користи истиот пример кога на идентичен начин ќе се обиде да го објасни потеклото на т.н. изведено време.⁵⁰ Во што се состои оваа анализа?

Да речеме, на пример, дека поминала една минута, а под тоа подразбираме дека клатното, отчукувајќи секунди, извело шеесет осцилации. Ако сите тие шеесет осцилации си ги предочиме одеднаш, со една единствена аперцепција на духот, тогаш ја исклучуваме идејата за сукцесивноста бидејќи не мислиме на шеесет отчукувања кои се сменуваат, туку на шеесет точки на една фиксна линија, од која секоја симболизира една осцилација на клатното. Според тоа овде не се работи за стварна сукцесија; наместо сукцесивност на утврдени точки имаме една стално повторувачка сегашност. Но доколку внимателно ја испитаме свеста ќе забележиме како овие осцилации продираат една во друга, како се проникнуваат меѓу себе обликувајќи го она што Бергсон ќе го нарече „нејасна или

⁵⁰ Спореди во: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 416-423.

квалитативна множина⁵¹, што нема никаква врска со бројот. Така ќе ја добиеме сликата на чистото траење, но и потполно ќе се ослободиме од идејата за хомогена средина или за мерливиот квантитет. Вистинското траење, она кое го забележува свеста, би морало, значи, „да биде подведено меѓу величините наречени интензивни, ако интензитетот воопшто може да се нарече величина; тоа правилно кажано, не е квантитет, а иттом се обидуваме да го измериме, несвесно го заменуваме со просторот“⁵²

Сепак, Бергсон признава дека е неверојатно тешко да го предочиме чистото траење. Тоа е, без сомнение, затоа што не траеме само ние: надворешните ствари, се чини траат на ист начин како и ние самите. Посматрано од тој аспект траењето сосема личи на една хомогена средина. Не само што моментите на сопственото траење ни изгледаат како одвоени различни состојби, на ист начин како што се телата во просторот, туку и движењето кое го регистрираат нашите сетила е еден вид опиплив знак за хомогеното и мерливо траење. Покрај тоа, во сите егзактни мерења на времето, во механиката, астрономијата и физиката, времето се третира како квантитет, т.е., се мери брзината на движењето, што претпоставува дека времето е мерлива величина. Внатрешното траење кое го забележува нашата свест, се меша со вметнување на фактите на свеста едни во други постепено збогатувајќи го нашето Јас; меѓутоа, времето со кое оперираат природните науки, времето кое астрономот го воведува во своите формули, или времето кое нашите часовници го разделуваат на еднакви делови, се покажува како нешто сосема друго. Ваквата двојна природа на времето е резултат на една илузија која Бергсон ќе се обиде да ја распрсне.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid., str. 52.

Кога на бројчаникот од часовникот ја следиме стрелката која одговара на осцилациите на клатното, ние не го мериме траењето, како што вообичаено се мисли: ваквото движење создава илузија дека ние непосредно го мериме самото време. Напротив, ние се ограничуваме само на тоа да ги броиме истовременостите, што е нешто сосема друго. Надвор од нас, надвор од мислечкото Јас, во просторот, постои само една единствена положба на стрелката и клатното, бидејќи од поранешните положби не останува ништо. Тоа значи дека тука не постои ниту сукцесија ниту траење и, секако, никакво мерење на времето. Единствено свеста е онаа која тие меѓусебно независни положби ги фиксира а потоа ги организира во еден специфичен редослед. Внатре во нас се продолжува процесот на организација или взаемно проникнување на фактите на свеста, процес кој го чини вистинското траење. Тоа значи дека за нас единствено извесно останува хетерогеното траење на нашето Јас, без оглед на клатното и неговите осцилации. Ако го отстраниме за момент Јас кое ги мисли последователните осцилации, ќе остане секогаш само една осцилација на клатното, една единствена позиција на тоа клатно, нема да го има, значи траењето. Ако го одстраниме, од друга страна, клатното и неговите осцилации, ќе остане само хетерогеното траење на нашето Јас, без моментите кои се надворешни едни во однос на други, без однос со бројот. *„Во нашето Јас, според тоа, постои сукцесивност без взаемна екстериорност; надвор од нашето Јас е взаемната екстериорност без сукцесивноста“*. Взаемна екстериорност, бидејќи сегашната осцилација радикално се разликува од претходната која веќе ја нема; а екстериорност без сукцесивност, затоа што сукцесивноста постои само за свесниот набљудувач кој се сеќава на минатото, за оној кој има способност двете осцилации или нивните симболи ги става една до друга во некој помошен простор. Со други зборови, единствено моќта на нашето

секавање од сукцесивните движења може да конструира една целина. Со оглед на тоа дека секоја од сукцесивните фази на нашиот свесен живот, иако се проникнува со другите, одговара на една осцилација на клатното која е истовремена со неа, а пак од друга страна, бидејќи тие осцилации се јасно одвоени, ние се навикнуваме да повлекуваме иста дистинкција и помеѓу сукцесивните моменти на нашиот свесен живот. Оттаму погрешната идеја за внатрешно хомогено траење, аналогно на просторот, чии истоветни моменти следат еден по друг, но не се проникнуваат. Ако се обидеме во тој многу сложен процес точно да го одделиме стварното од имагинарното, вели Бергсон, еве што ќе најдеме: *„Постои реален простор, без траење, но простор во кој појавите се јавуваат и исчезнуваат истовремено со нашите состојби на свеста. Постои реално траење чии хетерогени моменти се проникнуваат, но чии секој момент може да биде доведен во врска со една состојба од надворешниот свет, која со него е истовремена“*.⁵³ Со споредување на тие две реалности, настанува симболичка претстава за траењето, изведена од просторот. Траењето така добива лажен облик на хомогена средина, а врската помеѓу просторот и траењето Бергсон ќе ја пронајде во симултаноста, која ја дефинира како *пресек на времето и просторот*. Меѓутоа, на кој начин симултаноста може да ги премости овие две сосема различни сфери: сукцесија без надворешност и надворешност без сукцесија. Обидот да се воспостави однос помеѓу континуитетот на состојбите на свеста во нас и просторниот свет надвор од нас, Бергсон повеќе метафорично ќе се обиде да го протолкува аналогно на она што физичарите го нарекуваат феномен на ендосмоза. Помеѓу тие две подрачја доаѓа до проникнување на свеста која перципира одредени положби во просторот; со тој акт таа всушност врши опросторување на сопствената слика

⁵³ Ibid., str. 53.

на сеќавањето, а надворешниот свет на тој начин се стекнува со „четврта димензија на просторот“, односно со хомогеното време кое постои и надвор од нашата свест, време во кое ги организираме сите наши практични активности. Меѓутоа, вака нивелираното време воопшто не одговара на стварното, континуираното траење, на конкретното време на свеста како автентично, доживеано време.

Врз основа на овие согледби, Бергсон ќе го подвргне на идентична анализа и поимот на движењето, или како што вели Бергсон, живиот симбол на едно наизглед хомогено траење. Било да се работи за научниот пристап, или за секојдневното, спонтано разбирање на движењето, најчесто се вели дека тоа се збиднува во просторот, а кога се тврди дека движењето е хомогено и неделливо, се мисли на изминатиот простор т.е., истиот се изедначува со самото движење. Сукцесивните положби на телото кое се движи навистина завземаат простор, но операцијата со која тоа преминува од една положба на друга е реална само за свесниот набљудувач, таа му се измолкнува на просторот. Според тоа, *„Овде воопшто немаме работа со ствари туку со раст: движењето, доколку е премин од една точка на друга, е мисловна синтеза, психички па оттаму и непротежен процес“*.⁵⁴ Со други зборови, во просторот постојат само делови на просторот, и во било која точка на просторот да го набљудуваме подвижното тело, ќе добиеме само една положба. Ако свеста забележува нешто друго, а не положби, тоа значи дека таа го вклучува сеќавањето, односно се потсетува на сукцесивните положби и со нив прави синтеза. Како се врши таквата синтеза? Секако не со ново развивање на истите положби во една хомогена средина, бидејќи тогаш би била неопходна една нова синтеза за тие меѓу себе се поврзат, и се така до бесконечност. За Бергсон, тоа е една *квалитативна синтеза*,

⁵⁴ Ibid., str. 54.

една постапна организација на нашите sukcesivни осети едни со други, единство кое е аналогно на единството на мелодиската фраза. Накратко, во движењето треба да се разликуваат два елемента, поминатиот простор и чинот со кој тој се преоѓа, односно, sukcesivни положби и синтеза на тие положби. Првиот од тие елементи е хомоген квантитет а вториот е реалност само за нашата свест; тоа е квалитет или интензитет.

Токму од ваквото мешање на движењето со просторот кој го поминува подвижното тело, според Бергсон, произлегуваат и софизмите на елејската школа; со оглед на тоа дека интервалот кој раздвојува две точки е бесконечно деллив, тој никогаш не би бил преминат доколку движењето е составено од делови како што се деловите на самиот интервал. Затоа се чини наизглед прифатливо да се тврди дека Ахил нема никогаш да ја стаса желката иако сигурно знаеме дека тој тоа го може. Бергсон, уште на почетокот на својот филозофски разој често се обидува точно да свати во што е грешката на Зеноновите парадокси. Подоцна, речиси во сите свои книги и статии често ќе се навраќа на мислата на Елејците воочувајќи во Зеноновите парадокси, како што вели Л. Колаковски: *“парадигма на извесен начин на мислење која нашата интелигенција природно ја следи, бидејќи тоа и одговара на нејзината практична, на активност насочена природа”*.⁵⁵

Да се потсетиме на најпознатиот Зенонов парадокс. Ако желката е пред Ахил во одреден момент, Ахил никогаш нема да може да ја стигне: додека Ахил стигне таму каде што желката претходно била, желката, иако полека, ќе помине нов дел од патот; додека Ахил го помине и тоа растојание, желката ќе биде веќе на нова точка. Продолжувајќи ја трката, Ахил го смалува своето растојание од желката, но никогаш нема да може да го поништи – и така, трката продолжува *ad infinitum*. Илузијата на Елејците, според Бергсон,

⁵⁵ Lesek Kolakovski, Bergson. во: *Davo u istoriji*. Banjaluka, Glas, 1989, 28-143. str. 45.

потекнува оттаму што тие неделливиот и *suī generis* акт на движење го поистоветуваат со хомогениот простор во кој тие акти се случуваат. Хомогениот геометриски простор е навистина бесконечно деллив и ние можеме да го сфатиме патувањето на телото кое се движи како збир на сегменти, број кој можеме бесконечно да го зголемуваме поради што движењето станува невозможно.

Зошто Ахил сепак ја прстигнува желката? Затоа што секој Ахилев чекор и секој чекор на желката се неделливи акти и различни величини како простор: затоа, собирањето на просторот кој го поминал Ахил, брзо ќе даде поголема должина од збирот на просторот кој го поминала желката и предноста која таа ја имала пред него ќе биде совладана. Според Бергсон, Зенон за тоа воопшто не води сметка кога Ахилевото движење повторно го составува според истиот закон по кој и движењето на желката, заборавајќи дека единствено просторот допушта произволно да се расчленува и повторно составува. Она што всушност Зенон успешно го докажува тоа е дека никогаш не можеме да го реконструираме движењето од една низа на неподвижни состојби. Истата конфузија владее со сите Зенонови докази. Таков е и примерот со стрелата. Кога Зеноновата стрела би се наоѓала во одредена точка во секој момент од нејзиниот пат, тогаш таа навистина би била неподвижна во моментот кога се наоѓа на тоа место; според тоа, таа останува неподвижна засекогаш. Но движењето на стрелата никогаш не е во некоја одредена точка, и ова може лесно да се разбере, сугерира Бергсон, ако наместо просторот, го земеме фактот на движењето како појдовна, првобитна, несводлива реалност. За да го разбереме движењето однатре, треба за момент да се пренесеме во него самото, да претпоставиме дека ние сме стрелата. Со други зборови, движењето може да се разбере само од реалното траење кое е траење на нашиот свесен живот.

Бергсон е уверен дека неговото сфаќање на времето всушност е најблиску до здраворазумското и дека навистина нема потреба да прибегнуваме кон некаква друга метафизичка хипотеза за природата на просторот, времето и движењето колку и тие да се ингениозни, кога непосредната интуиција ни го покажува движењето во траењето, а траењето надвор од просторот. Накратко, како што во траењето хомогено е само она што не трае, т.е. просторот во кој една до друга се сместуваат само истовремености, така, хомоген елемент на движењето е она што најмалку му припаѓа, поминатиот простор т.е. неподвижноста. Науката оперира со времето и движењето, само ако од нив претходно ги отстрани битните и квалитативни елементи - од времето траењето, а од движењето подвижноста. Расправите од областа на механиката не се концентрираат на дефинирањето на самото траење, туку на еднаквоста на две траења: *„Два временски интервала се еднакви, велат тие, кога две идентични тела, ставени во идентични околности на почетокот на секој интервал и подвргнати да исти дејства и влијанија од било кој вид, поминат ист простор на завршетокот на тие интервали“*.⁵⁶ Со други зборови, најнапред го забележуваме точниот момент во кој движењето почнува, т.е. истовременоста на една надворешна промена со една наша психичка состојба; потоа го забележуваме моментот кога движењето завршува, т.е. повторно една истовременост; на крајот го мериме поминатиот простор, единственото нешто што всушност е мерливо. До ист заклучок, вели Бергсон, ќе се дојде и ако непосредно се анализира поимот на брзината. И во анализата на рамномерното и нерамномерното движење станува збор само за поминат простор и за веќе досегнати истовремени положби. Според тоа *„имаме право да кажеме дека механиката, ако од времето ја задржува само истовременоста, од самото движење ја задржува*

⁵⁶ Henri Bergson, *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*, op. cit., str. 56.

само неподвижноста“.⁵⁷ Овој резултат лесно може и да се предвиди ако се има пред вид дека механиката нужно се користи со равенки, формули, броеви, односно со симболи, а алгебарските равенки секогаш изразуваат еден завршен факт. Меѓутоа, во самата суштина на траењето и движењето, онкви какви и се прикажуваат на нашата свест, е дека се непрестано во формирање: затоа алгебрата ќе може да ги преведе резултатите добиени во извесен момент на траењето и положбата која во извесен момент ја завзема телото кое се движи, но не и самото траење, односно движење.

Мноштвото на состојбите на свеста, посматрано во својата првобитна чистота, не покажува никаква сличност со нумеричкото мноштво. Тоа би била, потсетува Бергсон, квалитативна мноштвеност. „Накратко, треба да прифатиме дека постојат две множини, две можни значења на поимот „разликување“, две сфаќања на разликата помеѓу „исто“ и „друго“, едно квалитативно, а друго квантитативно“.⁵⁸ За жал, толку сме навикнати тие две значења да ги објаснуваме едно со друго, што неверојатно ни е тешко да ги разликуваме или барем тоа разликување да го изразиме со јазикот. Состојбите на свеста така се организираат меѓу себе, се проникнуваат, се повеќе се збогатуваат, што на едно Јас кое не би знаело за просторот, би му дало чувство на чисто траење. Меѓутоа, нашето Јас, само површински се допира со надворешниот свет; нашите сукцесивни осети иако се втопуваат едни во други, задржуваат по нешто од взаемната екстериорност која ги карактеризира нивните причини; поради тоа, нашиот површински психолошки живот се одвива во една хомогена средина и нужно доаѓа до идејата за хомогеното време, симболичката слика на реалното траење, а тој начин на предочување не ни предизвикува голем напор.

⁵⁷ Ibid., str. 57.

⁵⁸ Ibid., str. 58.

Бергсоновите анализи на просторот, времето и движењето претставуваат критика на традиционалната поимна конструкција „време-простор“. Првично мотивирани на теренот на психо-физичките дискусии во рамките на француската спиритуалистичка традиција тие длабоко продираат на теренот на егзактните природни науки, особено математиката, механиката и физиката, кои во времето на настанувањето на *Расправата...* главно оперираат со претставата за хомогениот простор и време. И тука Бергсон демонстрира солидно познавање на нивните основни принципи, исто како што подоцна, во „Творечка еволуција“ ќе го демонстрира и во подрачјето на биологијата. Во таа смисла Бергсоновото истражувања на оваа проблематика реферира и на современите физички теории. Во 1922 год. Ајнштајн одржал едно предавање за својата теорија за релативноста во *Societe Francaise de Philosophie*, на кое присуствувал и Бергсон. Во таа прилика неговиот следбеник Е. Le Roy го бранел Бергсоновиот поим за времето наспроти Ајнштајновата концепција, додека самиот Бергсон главно не учествувал во расправата. Подоцна Бергсон ќе партиципира во една дебата со Ајнштајн во организација на *Commission Internationale de Coopération Intellectuelle* – Интернационалната комисија за интелектуална соработка, претходник на УНЕСКО чиј прв прецедател е токму Бергсон. Како резултат на оваа дебата Бергсон ќе публикува сопствена рефлексija на Ајнштајновата теорија за значењето и консеквенциите на теоријата за релативноста со наслов: *Durée et simultanéité*, (Траење и истовременост) 1922 год. Во оваа студија Бергсон ќе се впушти во амбициозен и храбар обид за оспорување на Ајнштајновите докази од позиција на сопствената теорија, значи од една метафизичка, филозофска концепција. Овде тој ќе се обиде и математички да спори со некои фундаментални ставови на Ајнштајновата теорија, (иако подоцна ќе се ограда од математичкиот дел, сметајќи го за

недоволно разработен) обидувајќи се да покаже дека Ајнштајновото простор-време во рамките на теоријата за релативитетот останува апстрактна конструкција, односно дека така сфатениот физикален поим за времето е чиста фикција; иако таа теорија донекаде лесно ги објаснува физичките појави, останува потполно неприменлива во објаснувањето на феноменот на животот како таков. Според Бергсон, шематскиот приказ на времето кој е својствен на класичната наука, во теоријата за релативноста е доведен до екстрем создавајќи една комотна, но лажлива шема која ја прикрива аутентичната суштина на протекувањето на стварите. Ајнштајн само логички доследно ќе ја спроведе онаа тенденција на опрпсторување на времето, тоа парадигматично, фундаментално погрешно функционирање на човековите дискурзивни капацитети, достигнувајќи врвен апсурд со прогласувањето на времето за четврта димензија на просторот. Сепак, вели Бергсон, дури и така интерпретираниот космос трае, измолкнувајќи и се на апстрактната симултаност и напојувајќи ги своите системи во меѓусебна референција со единственото можно хетерогено време.

Расправата со Ајнштајн ќе предизвика многу полемики а помеѓу останотото, јасно ќе ја изнесе на видело централната тешкотија на Бергсоновото метафизичко поимање на времето. Имено, таа теорија, очигледно не е во состојба на задоволителен начин да објасни многубројни проблеми на физичкиот, надворешниот свет. Поаѓајќи од својата основна претпоставка втемелена во психолошкото искуство на доживеаното траење, запаѓа во противречност со одредени феномени на физиката. Сепак, треба да се напомене дека оваа начелна тешкотија на Бергсоновата концепција исто така претставува иманентен проблем на многу филозофски теории за времето, на пример феноменолошката на Хусерл или Хајдегеровата фундаментално-онтолошка.

Познатиот физичар Louis de Broglie, кој, воедно бил и солидно филозофски образован, во своето дело „Физика и микрофизика“ се осврнува на Бергсоновата теорија во која воочил извесни антиципации на некои значајни откритија на брановата механика. Имено, според de Broglie, поимот на времето на класичната физика, односно попростореното време како што би рекол Бергсон, и оној на теоријата на релативноста произлегува од претставата за просторот во онаа смисла во која е интерпретиран во Бергсоновата теорија. L. de Broglie смета дека модерната наука, квантната физика и пред се нејзиниот најразвиен облик, брановата механика, значително се приближува до Бергсоновото сфаќање за стварното движење и стварното време. Имено, експериментите во квантната физика покажуваат дека е невозможно да се набљудува движењето на некоја честичка со помош на низа нејзини положби во просторот, кој формираат некоја замислена патека. Тоа произлегува од неможноста истовремено да се одреди положбата на некоја честичка и нејзината динамичка состојба т.е., енергија и количина на движење. Тука, значи, претставата за движењето нужно се раздвојува од локализирањето во просторот, односно: или може да се утврди некоја одредена положба, без утврдување на движењето, или пак може да се утврди количината на движење која се изразува во поимот маса на енергија и движење (изразено во поимот бран), но тогаш е невозможно честичката да се локализира во просторот. Со други зборови, кога се работи за редот на величини од микоскопски карактер, не е можно да се утврди движење помеѓу различно фиксирани положби, односно, не е можно на подвижните честички да и им се одреди патеката, т.е., некој поминат конкретен дел на просторот, кој би се поклопувал со самото движење. Тоа значи дека микрофизиката уште посилено го раздвојува движењето од просторот отколку што тоа го прави Бергсон во „Расправа за непосредните факти на свеста“. Оттука според

L de Broglie истражувањата на современата физика покажуваат дека некои аспекти на Бергсоновата теорија за „temps-espace“ се научно потполно прифатливи.

Се разбира, за разлика од Бергсоновата теорија, научните експерименти на ниеден начин не докажуваат дека движењето е некаков вид на чисто духовна синтеза, дека е исто што и свесното траење, како што смета Бергсон. Додуша, de Broglie со тоа прашање не се бавел поопстојно, но посочувајќи на Бергсон сугерира дека поимот на чистото движење, онака како што се јавува во поимот на бранот, претставува еден стварен појавен облик на елементарните физички величини исто како и нивната просторна локација на основа на која одредени честиси можат да се посматраат како тела. Со други зборови, истражувањата во рамките на квантната физика покажуваат дека движењето, од било кој вид, е основно својства на материјата и тоа независно од способноста и активноста на свеста, односно од било каква духовна синтеза. Понатаму, L de Broglie ја смета за многу значајна Бергсоновата интуиција за поврзувањето на непробојната материја со специфичните својства на броевите, но сепак за проследување на оваа проблематика неопходни ни се и одредени попродабочени знаења од областа на математичката физика. На крајот ќе напоменеме дека Бергсон во своите подоцнежни дела ќе го модифицира својот поим за траењето во смисла на раздвојување од поимот за континуираното движење. Исто така ќе наведеме и дека Хајдегер, како што ќе видиме подоцна, својата критика на Бергсоновиот поим за времето ќе ја темели токму на Бергсоновата идеја за опростореното време.

Уште во текот на својот живот Бергсон ќе сфати дека сите немаат иста способност да живеат и да заронуваат во чистото траење: *кога таа идеја за траењето ми се јави прв пат, бев убеден дека е доволно да ја изложам па да се отстранат сите нејаснотии, и*

верував дека во тој поглед не е потребно ништо повеќе освен човек да се информира. Подоцна увидов дека работите стојат сосема поинаку.⁵⁹ Берtrand Расел ќе запише: „поимот траење е темел на неговата филозофија и нужно е да го сфатиме ако сакаме воопшто да го разбереме неговиот систем. Тоа е, меѓутоа, многу тежок поим. Јас самиот не го разбираам потполно и затоа не можам да се надевам дека ќе го објаснам со сета онаа луцидност која тој несомнено ја заслужува“.⁶⁰ Сепак, тоа нема да биде пречка Расел да се однесува потценувачки кон Бергсоновата филозофија па дури на моменти и да иронизира: “Интелектот е главно несреќа за човекот, додека инстинктот во своето најдобро светло се гледа кај мравите, пчелите и кај Бергсон“.⁶¹ Ваквиот однос на еден од најзначајните филозофи на дваесеттиот век, несомнено ќе влијае Бергсон подолго време да биде заобиколен.

2.2. Вистинското Јас

Бергсоновото поимање на времето е тема интересна сама по себе. Меѓутоа, ваквата концепција за простор-времето, не само што претендира да се спротивстави на класичните сваќање поврзани со оваа проблематика, но и на современите теории како оваа на Ајнштајн, туку исто така се обидува да приложи и позитивен придонес во разрешувањето не само на некои психолошки и психофизиолошки проблеми туки и директно филозофско-антрополошки. Бергсоновиот простор-време, не е индиферентен кон човекот.

⁵⁹ Ch. Du Bos, „Согéа“, op.cit., str. 112.

⁶⁰ Берtrand Расел, Бергсон. *Историја западне филозофије*, Београд, Народна Књига-Алфа, 1998, 712-720. стр. 715.

⁶¹ Ibid., стр. 714.

Имено, се покажува дека претставата за чистото траење наликува на формата на нашиот внатрешен, свесен живот, т.е. упатува на тесната поврзаност која постои помеѓу времето и свеста. Токму „организирањето“ и „проникнувањето“ на сукцесивните моменти при поврзувањето на минатото и сегашноста како внатрешна мелодија, го градат „хетерогеното траење на Јас“ и постепено го збогатуваат.

Во филмот на Роман Полански *Tenant* (Потстанар) од 1976 год. главниот лик вели: „*Tell me... does an individual stop being who hethinks he is? Cut off my arm. I say, "Me and my arm." You cut off my other arm. I say, "Me and my two arms." You...take out...take out my stomach, my kidneys, assuming that were possible... And I say, "Me and my intestines." Follow me? And now, if you cut off my head...would I say, "Me and my head" or "Me and my body"? What right has my head to call itself me? What right? Oh, God.*“⁶² Ова прашање, ќе го земеме како сублимат за сите прашања од овој тип, и додека од една страна ќе се обидеме да го пронајдеме одговорот во Бергсоновата филозофија, од друга страна ќе покажеме зошто прашање од овој тип, иако според иманентната внатрешна мотивација претствува релевантно филозофско прашање *par excellence*, според Бергсон, е од основа погрешно поставено прашање.

Нашето свесно Јас, периферијата, се покажува како средиште во кое се пресекуваат психичкото со физиолошкото и физичкото, квалитетот со квантитетот, хетерогеното време со хомогениот простор. Анализата на бројот ја покажа неговата двојна природа; идејата за бројот е првиот теоретски зафат со кој човекот посегнува во надворешниот свет, за во него

⁶² „Пресечи ми ја раката. Ќе речам, 'јас и мојата рака'. Пресечи ми ја и другата рака. Ќе речам, 'Јас и моите две раце'. Извади ми го мојот стомак, моите црева. И јас ќе речам 'јас и моите црева'. Ме следиш? И сега, ако ми ја пресечеш мојата глава, како ќе речам, 'Јас и мојата глава' или 'Јас и моето тело'? Од каде и е правото на мојата глава да се нарече Јас? Каде останува моето Јас?“ Од филмот *Tenant*. Сценарио и режија Roman Polanski. Улоги: Roman Polanski, Isabelle Adjani. Продуцент: Andrew Braunsberg. 1976, 125 мин.

да се афирмира. Ако ја пренасочиме смислата на оваа идеја, односно функцијата на нумеричкото разликување на дискурзивното мноштво ја употребиме за толкување на квалитативната компенетрација на свесните состојби, на констатираните промени на душевниот живот, проблематиката на она што сакаме да го објасниме се повеќе ќе ни се измолкнува. Колку поинтензивно се обидуваме внатрешниот живот да го опфатиме во неадекватни форми, заменувајќи ги содржините на свесниот внатрешен живот со крути симболи, толку повеќе она што вистински е живо ќе остане до крај скриено. Таквите форми кои како што видовме резултираат со мешовити творби, ќе бидат приближно употребливи само за тенкиот површински слој со кој нашето Јас го допира надворешниот свет, стапувајќи во релации не само со физичките предмети, туку и со обичаите кои се воспоставени од социјалните односи и врски.

Симболичкиот карактер на тие претстави ќе станува се повоочлив колку што повеќе продираме во длабочините на свеста - ако се концентрираме во *интуитивно* насочено познание, кое не остава во подрачјето на самите феномени туку ни овозможува директно, целосно познание на нашето вистинско Јас: „*внатрешното Јас, она кое чувствува и кое се воодушевува, кое се колеба и донесува одлука, тоа Јас е снага чии состојби и модификации тесно се проникнуваат, а трпат длабока промена штом ги одвоиме една од друга за да ги проектираме во просторот*“⁶³ Но, со оглед на тоа што нашето длабинско Јас чини една и иста личност со површинското Јас, се чини дека обете неизбежно траат на ист начин. Постојаниот контакт на нашето Јас со надворешноста, кој резултира со оформување на претстави за некои идентични објективни појави кои се повторуваат, го „пресекуваат“ нашиот површински психички живот на делови кои

⁶³ Henri Bergson, *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*, op. cit., str. 60.

стануваат надворешни едни во однос на други. Но, потсетува Бергсон, ако величината надвор од нас никогаш не е интензивна, тогаш ниту интензитетот внатре нас, никогаш не е величина. Најочевидните состојби на нашето Јас, кое веруваме дека го сфаќаме непосредно, во најголем дел се забележани низ извесни облици позајмени од надворешниот свет, кој на тој начин ни го враќа она што ние претходно сме му го позајмиле: „дека ние, ако многу делуваме на таа материја, од нејзе без сомнение нешто и примаме; и дека, според тоа нас веќе не ни се одврзани рацете кога, после излетот во надворешниот свет, се обидуваме себе си да се сфатиме“.⁶⁴ Од анализата на мноштвеноста видовме дека конструкцијата на еден број бара најнапред интуиција на една хомогена средина, простор, каде елементите кои се одвоени еден од друг можат да се подредат, а потоа процес на проникнување и организирање, со кој тие единици ја ствараат квалитативната множина. Бројот, или дисконтинуираната множина и самиот е резултат на еден таков компромис. Кога се проучуваме самите себе си, вели Бергсон, ќе биде потребно да го отфрлиме таквиот компромис; „затоа што тоа не го направиле, асоцијанистите запаѓаат во груби грешки, обидувајќи се една психичка состојба да ја реконструираат со собирање на одделни факти на свеста, заменувајќи го самото Јас со негов симбол“.⁶⁵

Според тоа, што е траењето внатре нас? За Бергсон, тоа е квалитативна множина без сличности со бројот; органски развој кој сепак не е растечки квантитет; чиста хетерогеност во која нема одвоени квалитети. Што од траењето постои надвор од нас? Само сегашност или, симултаност. Надворешните ствари несомнено се менуваат, но нивните моменти се менуваат само за свеста која ги памти. Во даден момент, ние надвор од нас ја забележуваме вкупноста на симултаните положби: од претходната симултаност

⁶⁴ Ibid., str. 103.

⁶⁵ Ibid., str. 104.

не останува ништо. Оттука, да се сместува траењето во просторот претставува вистинска контрадикција, тоа подразбира вметнување на сукцесивност во самата симултаност. „Не треба значи да се каже дека надворешните ствари траат, туку дека во нив постои некој неискажлив разлог според кој ние не би можеле да ги посматраме во последователните моменти на нашето траење а да не констатираме дека се промениле.“⁶⁶ Тоа траење всушност, не имплицира сукцесија, доколку тој збор не го земеме со некое ново значење. Така, во свеста, наоѓаме состојби кои се менуваат не разликувајќи се; а во просторот истовремености кои се разликуваат не менувајќи се, во таа смисла што едните повеќе ги нема кога ќе се јави другата. „Надвор од нас е реципрочна екстериорност без последователност: внатре нас, последователност без реципрочна екстериорност“.⁶⁷

Кога нашата свест воведува сукцесивност во надворешните ствари, самите тие ствари, обратно, ги екстериоризираат едни во однос на други сукцесивните моменти на нашето внатрешно траење, каде сукцесивноста подразбира взаемно проникнување. На тој начин се создава мешовита идеја за мерливо време кое како хомогеност е простор, а како последователност, траење, т.е. во основа една противречна идеја за сукцесивноста и симултаноста. Видовме дека овие два елемента, протежноста и траењето, науката ги раздвојува кога темелно ги испитува надворешните ствари. При тоа, раздвојувањето тука се врши, сосема јасно, во корист на просторот. Затоа, според Бергсон, кога ги проучуваме внатрешните појави ќе биде потребно повторно да извршиме ново раздвојување, но овој пат во корист на траењето. Секако внатрешните појави не треба да се набљудиваат како една готова, довршена состојба, откако дискурзивниот ум ќе ги подели и развие во хомогена средина за да ги разбере, туку внатрешните појави во формирање, оние кои со

⁶⁶ Ibid., str. 105.

⁶⁷ Ibid.

своето взаемно проникнување твораат постојан развој на една слободна личност. Траењето, на овој начин вратено во својата изворна чистота ќе се покаже како сосема квалитативна мноштеност, како апсолутна хетерогеност на елементите кои се стопуваат едни во други.

Конечно, од Бергсоновата анализа се пројавуваат две различни *Јас* од кои едното би било нешто како надворешна проекција на другото, негова просторна и така да се каже општествена претстава. До првото се допира со едно продлабочено размислување низ кое нашите внатрешни состојби ги сфаќаме како живи суштества, непрекидно во формирање, како состојби кои се опираат на мерењето, кои влегуваат една во друга, а чија сукцесивност во траењето нема ништо заедничко со позиционирањето во хомогениот простор. Сепак, ретки се моментите во кои така се сфаќаме самите себе, па затоа и ретко сме слободни. Најмногу живееме надвор од нас самите, „од нашето *јас* го забележуваме само неговото бледо привидение, сенка која чистото траење ја проектира во хомогениот простор“.⁶⁸ Нашата егзистенција се одвива по прво во просторот отколку во времето: „живееме повеќе за надворешниот свет отколку за себе; повеќе говориме отколку што мислиме; повеќе 'сме делувани' отколку што сами делуваме“.⁶⁹ Дека нашето вообичаено сваќање на траењето се формира со постепениот продор на просторот во областа на чистата свест, докажува тоа што е доволно од нашето *Јас* да се одвои оној површински слој на психички факти кое оно ги користи како регулатори, па да му се одземе способноста за забележување на хомогеното време. Сонот, вели Бергсон, не става токму во такви услови бидејќи, сонувањето, забавувајќи ја работата на органските функции ја модификува површинската врска помеѓу нашето *Јас* и надворешните ствари.

⁶⁸ Ibid., str. 107.

⁶⁹ Ibid.

Тогаш траењето повеќе не го мериме, не вршиме математичка проценка на поминатото време туку го чувствуваме; од квантитет тоа се враќа во состојба на квалитет.

Значи покрај тоа што можеме да разликуваме два вида на мултиплицитет, како и две сосема различни проценки за траењето, можеме да разликуваме и два вида облика на свесен живот. Под хомогеното траење, кое претстаува екстензивен симбол на вистинското траење, една повнимателна психологија ќе распознае едно траење чии хетерогени моменти се проникнуваат; под нумеричката мноштеност на свесните состојби, квалитативен мултиплицитет; под нашето Јас, со состојби јасно дефинирани, едно Јас каде sukcesивноста подразбира *фузија* и *организација*. Меѓутоа, ние најчесто се задоволуваме со првото, т.е. со сенката на нашето Јас проектирана во просторот. Свеста, измачувана од незаситната желба да разликува, ја заменува реалноста со симбол или реалноста ја воочува само низ симбол. Со оглед на тоа дека така прекршеното и со самото тоа изделено Јас многу повеќе одговара на потребите на општествениот живот воопшто, а на јазикот посебно, свеста му дава предност и постепено го губи од вид суштинското Јас. Тоа е затоа што нашиот надворешен, општествен живот за нас е од поголемо практично значење отколку нашата внатрешна, индивидуална егзистенција. Ние инстинктивно сакаме да ги зацврстиме нашите впечатоци за да ги изразиме со јазикот. Оттаму се случува самото чувствување, кое непрекинато протекува, да го мешаме со неговиот постојан надворешен објект, а особено со зборот кој тој објект го изразува. Како што минливото траење на нашето Јас се востановува со својата проекција во хомогениот простор, така и нашите, постојано променливи впечатоци фиксирајќи се за надворешниот објект кој ги предизвикал, ги присвојуваат токму неговите форми и неподвижност.

Нашите едноставни чувства, осети, посматрани во нивната природна состојба, покажуваат многу малку постојаност; „бидејќи тие осети и вкусови мене ми се покажуваат како ствари што м ги издвојам и именувам, а во човечката душа речиси и да нема ништо друго освен раст“.⁷⁰ Никаде тоа разорување на непосредната свест не е така воочливо како во феноменот на чувствата. „Страстна љубов, длабока меланхолија која ја преплавува нашата душа: тука има илјадници разни елементи кои се стопуваат, проникнуваат, без јасни форми, без и најмала тенденција да се екстериоризираат едни во однос на другите; тоа е цената на нивната оригиналност“.⁷¹ Самото чувствување е суштество кое живее, кое се развива, кое, според тоа, непрестано се менува; кога би било поинаку, не би можело да се разбере дека тоа постепено не води до некоја одлука: нашата одлука би била донесена веднаш. Исто изненадување ќе доживееме ако се обидеме да ги поимиме нашите мисли во нивната природна состојба, такви какви што би ги разбрала свеста ослободена од опседнатоста со просторот. Непромислената жестина со која се определуваме во извесни прашања во голема мера докажува дека нашиот разум има инстинкти: „Мислењата до кои најмногу држиме се оние кои најтешко би можеле да ги оправдаме, а самите разлози со кои ги докажуваме ретко се тие кои влијаеле да ги прифатиме“.⁷² Ние во извесна смисла ги прифаќаме без разлози, бидејќи во нив веднаш воочуваме нешто свое. Затоа тие во нашиот дух го немаат оној банален облик кој ќе го попримат што м се обидеме да ги искажеме со зборови; па, иако и други ги нарекуваат со исто име, тие мислења воопшто не се исто. Всушност, секое од нив живее како ќелија во организмот; сето она што ја модифицира општата состојба на нашето Јас, го модификува и

⁷⁰ Ibid., str. 62.

⁷¹ Ibid., str. 63.

⁷² Ibid., str. 64.

самото тоа мислење. Но додека ќелијата завзема одредено место во организмот, една мисла која навистина е наша, го исполнува целото наше Јас. Ниту оддалеку, всушност, сите наши мисли не се соединуваат на тој начин со масата на нашите свесни состојби. Со други зборови, нашиот дух кога ги мисли, секогаш ги пронаоѓа во некој вид на неподвижност, како да се надвор од него. Таквите мисли кои ги превземаме се готови, тие остануваат со нас а никогаш не сраснуваат со нашето битие. *„Колку повеќе се оддалечуваме од длабоките слоеви на нашето Јас, нашите состојби на свеста се повеќе тежнеат да завземат облик на нумеричка мноштеност и да се распрострат во еден хомоген простор, покажувајќи се поширтно природа, се побезличен облик“.*⁷³ Меѓутоа, ако зафатиме под површината на допирот помеѓу Јас и надворешните ствари, ако продреме во длабочината на организираниот и жив интелект, *„ќе присуствуваме на една блиска фузија на многу мисли, кои еднаш раздвоени, како да се исклучуваат во вид на логички противречни поими“.*⁷⁴

Свесниот живот, значи, се покажува во двоен вид, зависно од тоа дали го забележуваме непосредно или со прекршување низ просторот. Посматрани сами за себе, длабоките состојби на свеста немаат никаква врска со квантитетот; тие се чист квалитет. Траењето кое тие на тој начин го ствараат, е траење чии моменти не чинат нумеричка мноштеност. Кога секој од нас би живеел еден чисто индивидуален живот, кога не би било ни општество ни јазик, дали нашата свест во тој нејасен облик би ја појмила низата на внатрешните состојби? Сосема сигурно не, вели Бергсон, бидејќи би ја задржале идејата за хомогениот простор во кој предметите јасно се разликуваат едни од други. *„Но интуицијата на еден хомоген простор, да го запамтиме тоа, веќе е напредување кон*

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid.

општествениот живот".⁷⁵ Освен своите осети, животното себе си веројатно не си претставува еден надворешен свет одвоен од него, свет кој е општо добро за сите свесни суштества. Онаа иста тенденција со која ние јасно ја замислуваме екстериорноста на стварите и хомогеноста на нивната средина, не наведува да живееме во заедница и да говориме. Колку попотполно се остваруваат условите на општествениот живот, се повеќе јакне струјата која нашите состојби на свеста ги носи однатре кон надвор: постепено тие состојби се преобразуваат во предмети или во свари и не само што се одвојуваат едни во однос на други, туку се одвојуваат и од нас самите.

Така се обликува едно друго Јас кое го супституира она првото, едно Јас чија егзистенција има дисконтинуирани моменти, чии состојби на свеста се одвојуваат едни од други и лесно се изразуваат со зборови. На барањата на општествениот живот повеќе им одговара еден внатрешен живот со точно раздвоени моменти, со јасно назначени состојби. Дури и една површна психологија би била во состојба да го опише а притоа да не западне во грешки, под услов, се разбира, да се ограничи на веќе создадените факти, да го занемари начинот на нивното обликување, нивната генеза. Но таквата психологија која конкретното и живо Јас ни го покажува како асоцијација на елементи кои, раздвоени, стојат еден до друг во хомоген простор, ќе се соочи со непремостливи тешкотии. Тие тешкотии се повеќе ќе се уможуваат, колку што таа вложува поголем напор да ги отстрани, бидејќи сите тие напори само повеќе ќе ја истакнуваат апсурдноста на основната хипотеза според која времето го развиваме во простор, а sukcesуја ставаме внатре симултаноста. Но, верува Бергсон, кога еднаш ќе се сфати суштината на психичкото траење, тогаш и проблемот на слободата станува решлив. Во хомогеното

⁷⁵ Ibid., str. 65.

време на физичките појави се што се случува во еден момент потполно е одредено со она што се случило во претходниот момент; во хетерогеното време на психичките појави, пак, нема повторувања на исти содржини. Според тоа, тука не може да стане збор ниту за каузална одреденост на подоцнежните содржини со преходните. Противречностите инхерентни на проблемите на каузалитетот, слободата, со еден збор на личноста, немаат друг извор и ние лесно ќе можеме да ги отстраниме доколку ја замениме симболичката претстава на нашето *Јас*, со реалното, конкретно *Јас*. Иако истражувања за суштината на времето, навлегуваат длабоко на теренот на психологијата, Бергсон посочува дека во изградбата на сопствената позиција тргнал од научниот поим за времето, никако од психологијата. „*Јас до психологијата дојдов, но од нејзе не појдов*“.⁷⁶ Истото се однесува и во однос на прашањето за слободата. Сепак, се чини дека за Бергсон ова прашање не е доволно широко поставено. Затоа проблемот од психолошко, во *Материја и меморија* ќе го изнесе на пошироко, космолошко рамниште. Ако свеста е центарот каде се врши онаа ендосмоза, ако тука се случува средбата, допирот и мешањето помеѓу она што доаѓа од внатре, од нашето сопствено траење, со она што преку нашето тело доаѓа од надвор, од просторот, се поставува прашањето каде точно се случува таа средба. Тука се отвара прашањето за односот помеѓу духот и телото.

На крај уште еден интересен сликовит приказ кој Бергсон го презентира на едно од своите предавања во Оксфорд, кој може да могоне да се долови реалното траење како свесно времетраење на нашето вистинско *Јас*. За да ја нагласи и да ја илустрира оваа точка, толку значајна во неговата мисла, Бергсон се свртува кон музиката:

⁷⁶ Ch. Du Bos, „Corréa“, op. cit., str. 112.

„Let us listen,“ he says, „to a melody, letting ourselves be swayed by it; do we not have the clear perception of a movement which is not attached to any mobility—of a change devoid of anything which changes? The change is self-sufficient, it is the thing itself. It avails nothing to say that it takes time, for it is indivisible; if the melody were to stop sooner, it would not be any longer the same volume of sound, but another, equally indivisible. Doubtless we have a tendency to divide it and to represent it to ourselves as a linking together of distinct notes instead of the uninterrupted continuity of the melody. But why? Simply because our auditive perception has assumed the habit of saturating itself with visual images. We hear the melody across the vision which the conductor of the orchestra can have of it in looking at his score. We represent to ourselves notes linked on to notes on an imaginary sheet of paper. We think of a keyboard on which one plays, of the bow of a violin which comes and goes, of the musicians, each one of whom plays his part in conjunction with the others. Let us abstract these spatial images; there remains pure change, self-sufficing, in no way attached to a 'thing' which changes.“⁷⁷

⁷⁷ „Оставете не да слушаме мелодија, на која ќе и се препуштиме и ќе и дозволиме да не разлиша. Зарем немаме јасна перцепција на движење, кое не оди во прилог на било која мобилност на промена, лишено од нештото кое го менува? Промената е самата доволна, таа е нешто само по себе. Не недостига да се каже дека за тоа е потребно време, кое е неделиво; ако мелодијата биде запрена порано, тоа повеќе нема да биде истиот волумен на звукот, туку друг, подеднакво неделив. Несомнено, ние имаме тенденција непрекинатот континуитет на мелодијата да го делиме и да си го претставиме како поврзување на различни тонови заедно. Зошто е тоа така? Едноставно затоа што нашата аудитивна (слуховна) перцепција ја има навиката да се засити себе си со визуелни слики. Ја слушаме мелодијата низ визијата која диригентот на оркестарот може да ја има во потрага низ својата партитура. Си ги претставуваме себе си тоновите поврзани со тоновите на имагинарниот лист хартија. Мислиме на клавијатурата на која некој свире, на гудалото на виолината која се појавува и исчезнува, на музичарите, на секој од нив кој го одиграл својот дел во поврзување со другите. Ајде да ги сумираме овие просторни слики: останува чиста промена, доволна сама по себе, во никој случај прицврстена за 'нештото' кое го менува.“ Превземено од: J. Alexander Gunn, Bergson and his philosophy, chapter II, str. 20

2.3. Времето минато

Истражувајќи го времето, свеста се открива себе си. Кога свеста се вгледува самата во себе, кога се со-доживува, открива еден континуитет во разлевање, чиста сукцесивност на хетерогени квалитети организирана во ритмичка целина која трае и која како таква е идентична со самата форма на свесниот живот. Со други зборови, претставата за чистото траење упатува на тесна поврзаност која постои помеѓу времето и свеста. Според анализите во „*Расправата...*“, се чини дека за Бергсон егзистирањето на чиста свест за некоја сегашност, а без траење, би била нешто апсурдно, односно, класичната претстава на некоја свест, која би била чиста презентност, некаква безвременска протежност, е нешто што не би можело да го објасни феноменот на доживеаното време. Се разбира, ваквото Бергсоново одредување на континуираното „мелодиско“ траење може да предизвика низа на потешкотии и различни можни приговори; имено, непосредното искуство на нашиот внатрешен живот „*почесто ни се прикажува како сплет на противречности и конфликти отколку како 'динамичко напредување' или некоја 'нераскинлива мелодија'.*“⁷⁸ Исто така веќе видовме дека навистина е многу сложено да се воспостави однос помеѓу континуитетот на состојбите на свеста во нас и просторниот свет надвор од нас, на начин како што тоа го прави Бергсон, аналогно со она што физичарите го нарекуваат феномен на ендосмоза. Но дури и кога се посматра свесното траење само по себе, независно од неговиот однос спрема светот, се чини дека Бергсон во „*Расправата...*“ не подвлекува доволно јасна разлика помеѓу континуитетот на процесите на свеста и самата свест која го зафаќа тој континуитет, односно, може да се постави прашањето дали времето е димензија на самата свест или специфичен облик на нејзината содржина.

⁷⁸ Goran Gretić, *Sloboda i vremenitost bitka : Bergson i Heidegger*. Zagreb, Demetra, 2002., str. 71

Поради ова се чинат сосема оправдани приговорите дека кога свеста за времето би била сочинета од состојби на свеста кои надоаѓаат една по друга, би била потребна една нова свест која би била свесна за оваа сукцесија, и т.н. Понатаму, во Бергсоновата теорија, се чини дека свеста се протегнува во, односно, ја доловува само сегашноста, а тоа значи дека „процесот“ или „состојбите на свеста“ се појавуваат во актуелната свест само тогаш кога имаат стварно значење за извршување на некое делување. Но што е со моментите кои ќе излезат од видното поле на свеста? Што кога ќе заврши музиката, или кога ќе одминат сликите од филмското платно?

Во филмот на Вим Вендерс, *Lisbon Story* (Лисабонска приказна) од 1994 год., португалскиот филмски режисер и сценарист Manoel de Oliveira кој во една сцена се појавува во филмот, во својот монолог вели: „But who can be sure that what we think happened really happened? Who should we ask? Therefore, this world, this supposition, is an illusion. The only real thing is memory. But memory is an invention. Deep down, memory is... I mean, in the cinema the camera can capture a moment. But that moment has already passed. What the cinema does is draw a shadow of that moment. We are no longer sure that the moment ever existed outside the film. Or is the film proof that the moment existed? I don't know... I know less and less about that...“⁷⁹ Може ли свеста да докаже дека моментот траеше? Може

⁷⁹ „Но кој може да биде сигурен дека се случило она што мислиме дека се случило? Кого би требало да прашаме? Затоа што, овој свет, оваа претпоставка, е илузија. Единствено вистинско е меморијата. Но меморијата е изум. Длабоко во себе, меморијата е... Мислам, во филмот камерата може да фати еден момент. Но тој момент веќе помина. Филмот ја фаќа само сенката на тој момент. Ние повеќе не сме сигурни дека моментот некогаш егзистирал надвор од филмот. Или можеби филмот докажува дека моментот егзистирал? Не знам... знам се помалку за тоа.“ Од филмот *Lisbon Story*. Сценарио и режија Wim Wenders. Улоги: Rüdiger Vogler, Patrick Bauchau, Vasco Sequeira. Продуцент: Wim Wenders, Paulo Branco, João Canijo, Ulrich Felsberg. 1994, 100 мин.

ли да гарантира за тоа? Од примерот со часовникот видовме дека без сеќавањето на минатите сукцесии не би можело да се формира свеста за траењето. Но како ги доловува свеста минатите сукцесии? Од каде ги црпи? Што е сеќавањето и каква е неговата улога во сегашната активност на свеста? Конечно, што е минатото? Традиционалната претстава за времето претставува неделливо единство на трите димензии на времето: минато, сегашност, иднина. Но во анализите на поимот *траење* во „*Расправата...*“, Бергсон недоволно продира во сферата на минатото и иднината а тоа, како што ќе видиме подоцна, претставува една од клучните забелешки на Хајдегер во однос на Бергсоновото поимање на времето. Имено, и покрај Бергсоновата амбиција да ја надмине традиционалната концепција за времето, во која времето е одредено како сукцесија на сега-точки каде моментите следат еден по друг наместо да се проникнуваат, сепак неговата теорија не може во потполност да ја објасни сложеноста на човечкото искуство на времето. Или како што ќе прецизира Хајдегер, неговите описи и одредувања на конкретното траење или доживеаното време во „*Расправата...*“ не можат да го објаснат автентичното т.е., егзистенцијално-онтолошкото значење на моментите на времето: на она *пред* и *после*, односно, на минатото и иднината, а тоа значи дека не може да се долови претстава за единството на времето.

Очигледно е дека сите овие потешкоти во Бергсоновото поимање на траењето во „*Расправата...*“ произлегуваат како резултат на недоволно продлабоченото сфаќање на свеста. Сепак се чини дека Бергсон е свесен за овие потешкотии, затоа што, како што ќе видиме, во своето следно дело „*Материја и меморија*“ (*Matiere et memoire*), од 1896 год. ќе се обиде да го прошири своето сфаќање на свеста, каде таа повеќе не е одредена само како чиста сукцесија на нејзините состојби. За разлика од сфаќањата во „*Расправата...*“,

сега единството на времето претставува нешто повеќе отколку чист континуитет и затоа ќе биде неопходно да се направи јасна разлика помеѓу „состојбите на свеста“ и „забележувачката свест“, т.е., онаа која ги забележува тие состојби. Свеста која во досегашните анализи беше „битно својство“ на психолошките состојби постепено станува така да се рече, ирелевантна за тие состојби, т.е, тие можат да добијат и карактер на несвесно. Со тоа Бергсон постепено ја издигнува свеста над траењето и почнува да ја разбира од аспект на нејзиното делување, а со тоа значително се менува самата структура на свеста и нејзиниот однос кон времето. Овие нови анализи ќе доведат до значителни промени во неговиот поим за *траењето*.

Од досегашната анализа на Бергсоновата филозофија станува евидентна една тенденција за стварање дуализми: траење-простор, квалитет-квантитет, хетерогено-хомогено, континуитет-дисконтинуитет, два вида мноштвеност, а подоцна ќе ги сретнеме и памтење-материја, сеќавање-перцепција, контракција-опуштање, инстинкт-интелигенција и т.н. Што всушност претставуваат овие дуализми и какво е нивното значење во целокупната негова метафизика? Дали Бергсоновата филозофија може да се окарактеризира како дуалистичка, како што го прави тоа Расел? Сепак, се чини дека тие не претставуваат последен збор во неговата филозофија. Според Бергсон, стварите се помешани во реалноста, односно, искуството никогаш не ни дава ништо друго освен мешавини. Ваквите мешавини можат да се поделат спрема нивните природни артикулации, т.е. во елементи различни во видот. Внимателното проследување на овие делби покажува дека она што најнапред ни се чинеше како психолошка интроспекција, постепено поприма карактеристики на еден добро разработен филозофски метод. „Интуицијата е метод на бергсонизмот, вели Жил Делез, таа не е ниту чувствување

ниту инспирација, ниту збркана симпатија, туку е развиен метод, еден од најразвиените методи во филозофијата... таа е метод на делба, и платоновска е по тонот.⁸⁰

Анализата на времето покажа дека ние од времето ствараме една претстава која е проникната со просторот. проблемот е во тоа што во таквата претстава најчесто не можеме непосредно да ги разликуваме двата составни дела кои се разликуваат во видот, две „чисти“ присутности - *траењето* и *протежноста*. Веќе во првото поглавје на *Материја и меморија*, Бергсон ќе се обиде да покаже дека забораването на разликите во видот – од една страна помеѓу перцепциите и афекциите, а од друга страна помеѓу перцепциите и сеќавањата – на сличен начин доведува до најразлични проблеми. Сеќавањето и перцепцијата секогаш ни се дадени заедно во претставата, така што не умееме во да препознаеме што е тоа што и припаѓа на перцепцијата, а што на сеќавањето. Бергсоновата опседнатост со „чистото“ се сведува на тоа обновување на разликите во видот. Неговиот лајт мотив гласи: гледаме само разлики во степенот таму каде што постојат разлики во видот. Токму во ова поглавје се покажува колку всушност манипулацијата со интуицијата како метод на делба е сложена постапка. Интуицијата како метод на делба делумно личи на трансцендентална анализа: ако мешавината претставува факт, мора да биде делена на тенденции или во чисти присутности кои постојат само „во начело“. Тоа значи дека треба да го надминеме непосредното искуство и да се движиме кон неговите услови „но овие не се, на кантовски начин, услови на сето можно искуство; тие се услови на реалното искуство“.⁸¹

⁸⁰ Žil Delez, *Bergsonizam*, Beograd, Narodna Knjiga-Alfa, 2001, str. 5.

⁸¹ Ibid., str. 15.

Крајната цел на ваквата методска постапка во „*Материја и меморија*“ Бергсон ќе ја прецизира во предговорот: „оваа книга ќе се занимава со утврдувањето на реалитетот на духот, реалитетот на материјата, и се обидува да го одреди односот на духот спрема материјата во едно одредено место: во областа на меморијата“.⁸² Во француската филозофска традиција, особено после обидот на Декарт да ја локализира душата во епифизата, оваа тема постојано ќе биде присутна во различни филозофски учења а кон ваквите дискусии во 19 век ќе се приклучи и науката. Резултатите на прородонаучните истражувања на анатомијата на мозокот ќе добиваат се поголемо значење; имено, се сметало дека психофизичките односи во прв ред се проблем на церебралната физиологија. Секако, и Бергсон го поставува прашањето за односот помеѓу она внатрешното и надворешното поаѓајќи од функцијата на мозокот, при што повторно ќе се служи со резултатите на поединечните научни истражувања од кои потоа ќе изведува хипотези од општо метафизичко значење. Неговата амбиција да се обиде да го расветли овој древен проблем произлегува, како што ќе видиме, од неговата увереност дека ова прашање може да се разреши токму врз основа на разработката на неговата интуиција на времето, односно *траењето*. Незадоволен од теориите кои само констатираат „единство на духот и телото“, како еден факт кој не може да се објасни и да се сведе на нешто поедноставно и посфатливо, како и од теориите кои нејасно говорат за телото како инструмент на душата, Бергсон ќе се концентрира на побивање на психофизиолошките позиции на епифеноменистичките и паралелистичките хипотези според кои состојбите на свеста се само пропратни појави на различните физиолошки процеси.

⁸² Henri Bergson. *Materija i memorija: ogled o odnosu tela i duha*, Beograd, Izdavačka knjižarnica Gece Kona, 1927, str. 1.

Оспорувајќи ги идеалистичките и реалистички познавателни теории кои поаѓаат од раздвоеноста помеѓу субјектот и објектот, Бергсон ќе настојува да покаже дека овие две стојалишта се подеднакво претерани; погрешно е сфаќањето според кое материјата се сведува на претстава која ја имаме за неа, но исто така погрешно е таа да се замислува како нешто што во нас (во нашата свест) би предизвикувало претстави а што би било од сосема друга природа отколку што се овие. Иако е несомнено тешко да се избегне оваа разлика која филозофите веќе ја подвлекле, Бергсон инсистира да ја заборавиме. Анализата на материјата и духот, како и нивниот взаемен однос повторно ќе треба да започне на теренот на непосредната даденост на свеста. За Бергсон материјата е идентична со нејзината претстава, слично како и кај G. Berkeley чии трудови интензивно ги проучува и често ги цитира. Материјата според Бергсоновото сфаќање е збир на „слики“. А под слики Бергсон ќе подразбира *„извесно постоење кое е нешто повеќе од она што филозофите од идеалистичкиот правец го нарекуваат претстава, но и нешто помалку од она што реалистите го нарекуваат ствари – нешто што постои помеѓу стварите и претставите“*.⁸³ Ова сфаќање на материјата е просто она сфаќање кое го има обичната човечка свест. Сепак во збирот на слики се појавува една слика која се одвојува од сите други бидејќи можеме да ја восприемеме длабински а не само по нејзината површина, која едновремено е седиште на афекции и извор на акции: *„тоа е таа посебна слика која јас ја земам за средиште на мојот универзум и за физичка основа на мојата личност“*.⁸⁴ Целиот систем на слики кој го нарекуваме наша перцепција на универзумот, одеднаш се превртува од дното до врвот само поради лесни промени на оваа привилегирана слика, т.е.

⁸³ Ibid., str. 3. предговор

⁸⁴ Ibid., str. 51.

нашето тело. „Оваа слика го завзема центарот; према нејзе се управуваат сите други; на секој од неговите движења се се менува, како да се превртел некаков калеидоскоп“.⁸⁵

Анализата на конфигурацијата на оваа посебна слика која ја забележуваме како наше тело, открива доводни нерви кои ги пренесуваат впечатоците во нервните центри како и одводни нерви кои поаѓаат од центрите и ги пренесуваат потресите кон периферијата, ставајќи во движење делови на нашето тело или целото тело. Физиолошко-анатомската анализа на телесната структура сугерира две активности: центрифугални движења на нервниот систем кои можат да предизвикаат преместување на телото или неговите делови, и центрипетални движења или барем извесни меѓу нив кои предизвикуваат претстава за надворешниот свет. Како се создава оваа претстава?

Надоврзувајќи се на поединечните природо-научни истражувања Бергсон го одредува мозокот како орган кој на свеста и нуди избор на можни реакции. Споредбата на структурата на мозокот со структурата на рбетната мозочна маса јасно покажува дека се работи само за разлика во сложеноста, дека нема битни разлики помеѓу функцијата на мозокот и рефлексните активности на мозочниот систем. Помеѓу таканаречените перцептивни способности на мозокот и рефлексивните функции на рбетниот мозок постои само разлика во степенот, а не и разлика во природата. Што се случува при рефлексната акција? Примените дразби автоматски се трансформираат во извршени движења. Во што се состои, од друга страна, функцијата на мозочниот систем? Периферната дразба наместо да се пренесе непосредно во моторичните ќелии на мозокот и да му наложи на мускулот потребна контракција, најнапред се искачува во мозокот а потоа се симнува во истите моторички ќелии кои интервенирале во рефлексното движење. Што се добива со ова

⁸⁵ Ibid., str. 203.

заобиколување, односно, што барала дразбата во т.н. сензитивни ќелии на мозочната кора? „Јас не разбираам и никогаш нема да разберам дека таа таму црти чудна моќ да се преобрази во претстава за стварите и ја сметам оваа претпоставка за излишна, како што ќе видиме малку покасно“.⁸⁶ Со други зборови и во едниот и во другиот случај улогата на нервната материја се состои во тоа да спроведе, да компонира и да наложува движења. Од каде тогаш идејата дека нашата перцепција на универзумот зависи од внатрешните движења на мозочната супстанца?

Тешкотијата на овој проблем, вели Бергсон, се состои главно во тоа што сивата мозочна маса и нејзините промени се замислуваат како ствари кои би биле доволни сами на себе, кои би можеле да се изолираат од останатиот универзум. Идеалистите и материјалистите во нашата свесна перцепција гледаат или фосфоресценција која ги креира овие движења осветлувајќи го нивниот траг, или пак ја интерпретираат како израз на молекуларните потреси на корастата супстанца. И во едниот и во другиот случај тоа се состојби на нашиот нервен систем кои нашата перцепција сака да ги оцрта или изрази. Но нашите перцепции не зависат од молекуларните движења на мозочната маса, туку само се менуваат заедно со нив, а самите овие движења остануваат потполно врзани за останатиот материјален свет. За Бергсон, мозокот е составен дел на материјалниот свет а не е материјалниот свет составен дел на мозокот. Или како што вели Ж. Делез, мозокот е „сиот на линијата на објективноста“.⁸⁷ Според тоа, ниту нервите ниту нервните центри не можат да ја условуваат нашата слика на универзумот.

Трагајќи подлабоко под овие две доктрини Бергсон открива еден заеднички постулат кој ќе го формулира на следниот начин: „перцепцијата е од чисто спекулативен

⁸⁶ Ibid., str. 15.

⁸⁷ Žil Delez, *Bergsonizam*, op. cit., str. 34.

интерес; таа е чисто познание".⁸⁸ Бергсон ќе го оспори овој постулат. Ние би можеле да претпоставиме дека примената дразба наместо да се развие во движења, на некој начин во мозокот се „спиритуализира“ во познание. Но она што се гледа многу добро, вели Бергсон, тоа е дека овие ќелии на разни т.н. сензорни региони на мозочната кора, ќелии кои се наоѓаат помеѓу завршните ограноци на центрипеталните нерви и моторичните ќелии на роландовата зона, и овозможуваат на восприемената дразба по сопствена волја да дојде до овој или оној моторен механизам во рбетниот мозок, односно да го *избере* своето дејство. Според тоа, „Мозокот не е ништо друго, по наше мислење, освен еден вид на *централно телефонско биро*: неговата улога е 'да даде врска' или да *направи да се чека на неа*".⁸⁹ Не е мозокот она што мисли туку „мислечкиот дух“ се служи со мозокот како орган за да ја изрази неговата волја во делувањето. Перцепцијата, значи, не се состои од когнитивни акти туку таа е дејствено ориентирана; нејзината задача е само да исполнува некои одредени витални функции. Колку повеќе мозокот се развива, се помногубројни и пооддалечени се точките во просторот кои тој ќе успева да ги поврзе со моторните механизми кои исто така стануваат се посложени. На тој начин се зголемува обемот на нашата можна акција врз стварите, а во тоа и се состои, според Бергсон, неговото се поголемо совршенство. Се поголемото богатство на оваа перцепција воедно симболизира се поголем дел на *неодреденост* кој ни ја остава можноста да избереме начин на кој ќе возвратиме, да се одлучиме помеѓу повеќе постапки кои се материјално можни. Ваквата можност за различни реагирања на надворешните дразби, според Бергсон, всушност овозможува да се појави свеста, односно, а тоа веќе беше посочено и во „*Расправата...*“, таа е неразделно поврзана со слободата. Тоа значи дека ние имаме можност да извршиме

⁸⁸ Ibid., str. 13.

⁸⁹ Ibid., str. 15.

стварно влијание на другите слики, реагирајќи со дејствија кои се израз на нашата спонтана, слободна активност. Ставајќи се одеднаш среде збирот од просторни слики во овој материјален универзум забележуваме *центри на индетерминација* кои го карактеризираат животот. „*Моето тело, објект кој има за цел да движи објекти, е значи центар на акција; тоа не би можело да предизвика претстава*“.⁹⁰

Но зошто овој однос на организмот према предметите кои се повеќе или помалку оддалечени од него завзема еден посебен облик на една свесна перцепција? За да одговори на ова прашање, Бергсон најпрво ќе ги упрости условите под кои свесната перцепција се ствара. И тука доаѓаме до една значајна поделба. Нема перцепции во кои не би биле втиснати сеќавања. Со она што ни е непосредно дадено во сегашноста на нашите сетила се мешаат илјададени детали на нашето минато искуство. Колку и да се замислува кратко траењето на една перцепција таа секогаш завзема извесно траење и, следствено, бара извесен напор на меморијата која ги продолжува повеќето моменти еден во друг. „Субјективноста“ на сензибилните квалитети се состои токму во еден вид „*контракција на стварното*“⁹¹ која ја врши нашата меморија. Со други зборови, меморијата го сочинува основениот принос на личната свест во перцепцијата, субјективната страна на нашето познание на стварите. Бергсон, за момент ќе го остави на страна, ќе го занемари личниот принос на меморијата, со цел да ја дотера до крај диференцијацијата, да добие што е можно почиста идеја за перцепцијата. Затоа ќе побара привремено под перцепција да не ја подразбираме нашата конкретна и сложена перцепција која е помешана со нашите сеќавања, туку да претпоставиме некое моментно, чисто забележување, односно, *чиста перцепција* со која се извршува непосреден допир со стварноста, односно потполно

⁹⁰ Ibid., str. 4.

⁹¹ Ibid., str. 20.

поклопување со предметот. Оваа перцепција радикално се разликува од онаа која е проникната со сеќавањата бидејќи ако го отфрлиме приносот на меморијата и ја разгледаме перцепцијата во сива состојба, ќе бидеме принудени да признаеме дека „нема никогаш слика без објектот“.⁹² Се разбира, оваа перцепција која постои повеќе замислена (во начело, во принцип), отколку фактичка би била „онаа која би ја имало едно суштество на местото на кое сум јас и живее како што живеам, но апсорбирано од сегашноста, и способно, елиминирајќи ја меморијата во сите нејзини облици, да добие од материјата непосредна и моментна визија“.⁹³ Така сфатената првобитна перцепција или интуиција (подоцна кај Хусерл се јавува како „пра импресија“) Бергсон ја означува како проект на некое настанувачко делување. Оваа првобитна интуиција му обезбедува објективност на секое познание на начин што му ја дава непосредната содржина на стварноста; имено токму по тоа што чистото забележување е почеток на некое делување, а не просто „посматрање“, оно се изедначува со својот предмет. Поаѓајќи сега од оваа претпоставка Бергсон повторно ќе се запраша како се објаснува свесната перцепција.

Сите тешкотии на проблемот со кој се бавиме, вели Бергсон, потекнуваат оттаму што перцепцијата ја замислуваме како фотографска снимка на стварите земена од една одредена точка со специјален апарат (органот за перцепција) која потоа би се развивала во мозочната супстанца со некаков процес на хемиска и психичка преработка. Меѓутоа, актуелноста на нашата перцепција се содржи во нејзината активност, во движења кои ја продолжуваат а не во нејзината поголема интензивност. Чистата моментна перцепција е само идеал бидејќи нашите перцепции несомнено се проникнати со сеќавања и обратно,

⁹² Ibid., str. 31.

⁹³ Ibid., str. 21.

сеќавањето, како што ќе покаже Бергсон понатаму, станува сегашно само со позајмување на облик на тело од некаква перцепција во која се вовлекува. Со други зборови, нашата реална перцепција поседува специфично траење; имено, нашите перцепции кои следат една по друга никогаш не се стварни моменти на стварите туку моменти на нашата свест. За нас, вели Бергсон, всушност и не постои ништо моментно. Овој краток приказ на Бергсоновата теорија за надворешната перцепција, всушност ни покажува дека перципирањето на крајот на краиштата станува повод за сеќавање: *„бидејќи чистата перцепција ни дава се или барем суштината на материјата, бидејќи остатокот доаѓа од меморијата и се придодава на материјата, меморијата треба, начелно, да е моќ апсолутно независна од материјата“*.⁹⁴ Ако е, значи, духот стварност, тогаш овде, во феноменот на меморијата Бергсон ќе се обиде, како што самиот вели, експериментално да го допре. Со самото тоа можеби во еден дел би се објаснила природата на она што се нарекува дух и можноста духот и материјата да влијаат еден на друг.

Овде излегува на видело проблемот на памтењето, односно, прашањето како и на кој начин воопшто делува нашето памтење, каква е неговата конституција и суштина. Генерално, може да се рече дека според Бергсон памтењето е збир на нашите минати искуства, а неговата задача е да ги насочи нашите одлуки. Така гледано може да се рече дека памтењето е исто што и свеста; но, секако, свест која се одвоила од доживеаното делување, значи која се протегнува наназад и која на тој начин *го создава минатото*.

Видовме дека телото, наоѓајќи се помеѓу објектите кои делуваат на него и оние на кои истото делува, е само спроводник, со задача да воспrimi и да пренесе движења: одредени ако акцијата е рефлексна, избрани ако акцијата е волјева. Со оглед на тоа дека

⁹⁴ Ibid., str. 64.

секоја перцепција се продолжува во акција која никнува, движењата кои ги продолжуваат го модификуваат организмот, создавајќи во телото нови диспозиции за делување. На тој начин се формира едно искуство кое во телото депонира серија на потполно монтирани механизми со се помногубројни и поразлични реакции на надворешните дразби. Овој вид механизам Бергсон го означува како проста шема на делување која е втемелена како сегашност на основа на моќта на навиката, односно таквите механизми не можат да се датираат, па затоа и немаат временско значење. Од тука произлегува дека сликите од минатото во вистинска смисла на зборот се задржуваат поинаку и затоа Бергсон ќе ја формулира следната хипотеза: „*Минатото се надживува во два различни облика: 1° во моторни механизми; 2° во независни сеќавања*“.⁹⁵ Тоа значи дека обичната, практична операција на меморијата, односно искористување на минатото искуство за потребите на сегашна акција, може да се изврши на два начина. Преку самата акција, односно преку автоматското движење на механизмот подесен за приликите, и преку *активноста на духот* кој ќе трага по најповолни претстави во минатото кои би можеле најсоодветно да се прилагодат во актуелната ситуација, односно кои ќе формираат корисна целина со актуелните перцепции.

Бергсон ги отфрла психолошките учења за сеќавањето како за еден впечаток кој се подлабоко и подлабоко се втиснува при повторувањето, како вдлабнати линии на грамофонската плоча. Ваквите теории се потпираат на претпоставката дека церебралниот механизам кој служи како основа на моторната навика, во исто време е и супстрат на свесната слика. Оттаму чудната хипотеза за сеќавањата насобрани во мозокот, односно

⁹⁵ Ibid., str. 69.

„дека мозокот е орган за претстави“.⁹⁶ Огромното мноштво од нашите сеќавања кои ги забележуваме во облик на слики-сеќавања се однесуваат на случувања од нашиот дневен живот онака како што тие протекуваат, не изоставајќи ниеден детал; нивната суштина е во тоа што имаат датум па следствено, повеќе не можат да се повторат никогаш. Меморијата врши регистрирање на факти и слики кои се единствени во својот вид во секој момент од нашето траењето. Напротив, сеќавањата кои се добиваат со волјево повторување се ретки, исклучителни. Но бидејќи научените сеќавања се најкорисни, тие најчесто се забележуваат. Сликите насобрани од спонтаната меморија никнуваат и исчезнуваат обично независно од нашата волја и токму затоа, ако сакаме стварно да располагаме со знаење за некоја ствар, ние сме принудени да ја научиме напамет, т.е., на спонтаната слика да и супституираме еден моторен механизам способен да ја замени. Но постои радикална разлика помеѓу она што треба да се конституира со повторување и она што по својата суштина не може да се повтори. Спонтаното сеќавање веднаш е потполно; времето не може ништо да и додаде на неговата слика а да не ја измени. Напротив, кога станува збор за наученото сеќавање, како во Бергсоновиот пример со учењето на лекција, колку лекцијата подобро се знае, таквото сеќавање се повеќе излегува, се ослободува од времето, станува се побезлично, се повеќе туѓо на нашиот минат живот. Повторувањето нема за последица да го преобрати првото сеќавање во второто, неговата улога е во тоа да ги искористи движењата со кои првото се продолжува, да ги организира меѓусебно и монтирајќи еден механизам, да створи една навика на телото. Оваа навика е, всушност, сеќавање само затоа што се сеќаваме дека сме ја стекнале; а се сеќаваме дека сме ја стекнале затоа што се обраќаме на спонтаната меморија, онаа која им дава датуми на

⁹⁶ Ibid., str. 83.

случувањата и ги бележи само еднаш. Таа повеќе не го покажува нашето минато туку го одигрува; и ако сеуште се нарекува меморија тоа не е затоа што ги чува старите слики, туку затоа што го продолжува нивното корисно дејство до сегашниот момент. Од овие две мемории од кои едната *замислува* а другата *повторува*, втората може да ја замени првата и често да даде илузија за истата. Но за да се пробуди минатото во облик на слики „*треба да се може да се апстрахира сегашната акција, треба да се знае да се придаде важност на бескорисното, треба да се сака да се сонува. Можеби само човекот е способен за напор од тој тип*“.⁹⁷ Од двете мемории кои Бергсон вака ќе ги разликува, првата се јавува како вистинска меморија, а другата, која обично ја студираат психолозите повеќе е „*навика осветлена од меморијата а не самата меморија*“.⁹⁸

Развивајќи ја до крај оваа основна разлика Бергсон ќе констатира дека постојат две мемории, теориски независни, помеѓу кои постои длабока разлика, разлика во суштина. Со оглед на тоа што психолозите, вели Бергсон, ги имале пред вид само меѓуоблиците ја превиделе вистинската природа на сеќавањето. Наместо најнапред да се раздвојат двата елемента, сликата-сеќавање и движењето, за потоа да се трага по онаа серија на операции со кои тие успеваат, напуштајќи по нешто од својата првобитна чистота, да се слијат заедно, најчесто се има предвид само мешовитиот феномен кој потекнува од нивната сраснатост. Овој феномен бидејќи е мешовит, од една страна наликува на некаква моторична навика а од друга страна на некаква слика, повеќе или помалку свесно локализирана. Бергсон ќе ги разгледа овие меѓусостојби имајќи го пред вид делот на работата која никнува т.е. мозокот и делот на независната меморија т.е. делот на сликата-меморија обидувајќи се попрецизно да ја одреди нивната взаемна поврзаност.

⁹⁷ Ibid., str. 74.

⁹⁸ Ibid., str. 76.

Обично за да се вратиме во нашето минато и откриеме позната, локализирана и лична слика-сеќавање која би се однесувала на сегашноста, потребен е напор со помош на кој ние се одвојуваме од акцијата на која не наведува нашата перцепција бидејќи: *таа не турка во иднината; треба да се вратиме во минатото*.⁹⁹ Овде Бергсон допира една битна точка од расправата. Ако надворешната перцепција кај нас предизвикува движења, нашата меморија ги насочува на восприеманата перцепција старите слики кои и се слични, односно, сликите репродуцираат минати перцепции чија скица нашите движења веќе ја обележале. На тој начин ние повторно ја создаваме сегашната перцепција, односно ја удвојуваме. Со други зборови, во процесот на интелектуално познание, конкретниот акт со кој ние повторно го зафаќаме минатото во сегашноста, всушност е акт на повторно познание, или, препознавање (рекогниција). Ако меморираната слика не може да ги покрие сите детали на восприеманата слика, повикот се упатува на се подлабоките области на меморијата, се додека и другите познати детали не се проектираат на оние кои не ги знаеме. Операцијата може да се продолжи бесконечно при што меморијата ќе ја зацврстува и збогатува перцепцијата, која од своја страна, се повеќе развиена, ќе привлекува кон себе се поголем број дополнителни сеќавања.

Секоја слика-сеќавање која е во состојба да ја протолкува нашата сегашна перцепција се вовлекува внатре, се екстериоризира во перцепцијата така што „*повеќе не умееме да разликуваме што е перцепција а што сеќавање*“.¹⁰⁰ Значи, покрај автоматското

⁹⁹ Ibid., str. 90.

¹⁰⁰ Кога читаме извесен текст, вели Бергсон, наспроти увереноста дека читаме буква по буква, се случува еден вид дивинизација, каде нашиот дух зафаќа, овде онде неколку карактеристични црти, а интервалите помеѓу нив се исполнуваат со слики-сеќавања кои, проектирни на хартијата, ги супституираат буквите кои навистина се отштампани на хартијата, давајќи ни илузија за нив. Според тоа, „*ние создаваме или*

препознавање кое се врши со движења, постои и едно друго, за кое е потребна правилна интервенција на сликите-секавања. Првото е препознавање без напрегање, расеано; второто е, како што ќе видиме, внимателно препознавање. Тоа исто така отпочнува со движења. Внимателното препознавање обично се замислува како серија на процеси кои се развиваат по должината на едно нервно влакно, каде објектот предизвикува осети, осетите идеи, а секоја идеја на овој потрес продира се подлабоко во најоддалечените точки на интелектуалната маса. Тука имаме од во права линија во кој духот се повеќе се оддалечува од објектот за повеќе никогаш да не му се врати. Бергсоновата позиција, напротив, сугерира дека одбиената перцепција е кружен тек каде сите елементи, подразбирајќи го тука и самиот објект, се наоѓаат во состојба на „взаемна напрегнатост“, како во некаков електричен кружен тек, така што ни една дразба која би пошла од објектот не може да се запре на патот кој води во длабочините на духот: таа мора секогаш повторно да му се врати на самиот предмет, да ги истакне неговите контури. Оттаму потекнува надмоќноста на улогата која сликите-секавања ја играат при ова. Во прашање се, значи две радикално различни сваќања на интелектуалната работа. Според првото сфаќање работите се одвиваат механички, по една серија сосема сличајна со сукцесивните додавања. Според второто сваќање, напротив, актот на внимание во себе содржи една солидарност помеѓу духот и неговиот објект, „тоа е така затворен круг, да не би можело да се помине во состојба на повисока концентрација, а да не се создадат од основа толку нови кругови кој го опфаќаат првиот, и кои за заедничко го имаат само забележаниот објект“.¹⁰¹ Од овие различни кругови на меморијата, најтесниот е најблиску до непосредната перцепција.

реконструираме постојано“. Нашата издвоена перцепција е налик на затворен круг, каде сликата-перцепција насочена на духот и сликата-секавање лансирана во просторот итаат една кон друга.

¹⁰¹ Anri Bergson. *Materija i memorija: ogled o odnosu tela i duha*, op. cit., str. 101.

Тој во себе го содржи само објектот со сликата која следува и го покрива. Позади него, се пошироките кругови кои одговараат на се поголемите напори на интелектуалната експанзија. Целокупната меморија влегува во сите овие кругови, бидејќи таа е *секогаш присутна* иако само на *виртуелен* начин. Но оваа меморија, чија еластичност допушта бесконечно да се шири, рефлектира на објектот се поголем број на сугерирани детали – час детали од самиот објект, час детали кои го следат и кои можат да допринесат тој да се расветли. На тој начин, откако сме го реконструирале забележаниот објект како една независна целина, ние понатаму ги реконструираме сите услови со кои тој образува еден систем. Божемната деструкција на сеќавањата предизвикана од мозочни повреди, претставува само прекин на континуираниот развој со кој сеќавањето преминува во сегашноста. „*Се преминува, во неосетни степени, од сеќавањата кои се разместени по должината на времето, на движења кои ја обележуваат неговата акција која никнува или е можна во просторот. Повредите на мозокот можат да ги допрат овие движења но не и овие сеќавања*“.¹⁰² Едно сеќавање, колку повеќе станува појасно и појако, тежнее да стане перцепција, иако нема одреден момент каде се врши оваа радикална преобразба, односно каде оно се пренесува од имагинативните елементи во сензорните. Развојот во кој виртуелната слика се остварува не е ништо друго, освен серија на етапи со кои оваа слика успева да постигне кај телото корисни работи. Дразбите на т.н. сензорни центри е последна од овие етапи; тоа е вовед во моторична реакција, почеток на акцијата во просторот.

Помеѓу материјата и памтењето, помеѓу чистата перцепција и чистото сеќавање, помеѓу сегашноста и минатото, постои радикална разлика, разлика во видот. Во еден

¹⁰² Ibid., str. 70.

ваков контекст за Бергсон се поставува прашањето: што значи за Јас, субјектот, сегашниот момент? Како што видовме претходно, особина на времето е да тече; веќе протекнатото време е минато и ние ја доживуваме сегашноста како момент во кој таа протекува. Но овде не е во прашање математички момент. Несомнено е дека теоретски може да се претпостави идеална сегашност, сфатена како неделлива граница која би го одвјувала минатото од иднината. Но стварната, конкретна, проживеана стварност, онаа за која говориме кога говориме за нашата сегашна перцепција на нужен начин завзема извесно траење. Каде се наоѓа ова траење? Дали тоа е од оваа или од онаа страна на математичката точка која ние ја одредуваме идеално кога мислиме на сегашниот момент? Сосема е очигледно, вели Бергсон, дека таа се наоѓа едновремено и од оваа и од онаа страна на она што го нарекуваме „наша сегашност“, навлегува едновремено и во нашето минато и во нашата иднина: „Во моето минато бидејќи моментот за кој говорам веќе е далеку од мене; во мојата иднина, бидејќи овој момент е наведнат над иднината“.¹⁰³ Со оглед на тоа дека чистата перцепција опфаќа еден бесконечен број на моменти на елементарната материја, свеста веќе на рамништето на непосредното забележување ја пробива рамката на простата присутност на она „по себе“ и раѓа траење. Тоа значи дека актуелната свест, т.е., свеста за сегашниот момент во себе веќе го опфаќа минатото а започнатото делување го продолжува во иднината, т.е., однапред ја антиципира. Реалната, конкретно доживеана сегашност се простира нужно преку одреденото траење, таа во себе содржи една временска димензија поради што може да се рече дека „сегашноста трае“. Свеста не е нешто моментно, туку е нешто што временски се развива, односно она е свест токму по тоа што трае. Со други зборови, свеста се отвора спрема она *пред* и *потоа*, а токму таа

¹⁰³ Ibid., str. 137.

отвореност, таа „екстаза“ сведочи за нашата моќ да ги трансцендираме границите на сегашноста. На тој начин нашата егзистенција и се измолкнува на материјалната сегашност и, развивајќи се, се воздигнува во сферата на духот. Со ваквото определување на динамичката структурира на модусот на времето кое го нарекуваме сегашност, Бергсон дава едно ново и поразвионо сфаќање на свеста, или духот, за разлика од она во „*Расправата...*“ а со тоа овозможува и нов увид во суштината на *траењето*. Овде свеста пушта длабоки корени во минатото, односно ја опфаќа временската димензија на минатото со цел да продре во надоаѓачката иднина. Конкретната сегашност не е ништо друго освен едно континуирано напредување на минатото во иднината.

Тука повторно се поставува прашањето за тоа каде се наоѓа местото на кое се одвива тој непрекинат премин од осетот кон делувањето, таа, како вели Бергсон, „проточна граница“ помеѓу иднината и минатото? За Бергсон, тоа е нашето тело кое претставува единствен систем на осети и настојувачко делување, или: „*мојата сегашност се состои од свеста која ја имам за своето тело*“.¹⁰⁴ Распространето во просторот, нашето тело прима осети и во исто време изведува движења. Наоѓајќи се помеѓу материјална стварност која влијае на него и материјална стварност на која тоа влијае, нашето тело *е центар на акција*, место каде воспримените впечатоци ќе одбираат разумно свој пат да се преобразат во извршени движења. Во овој континуитет на настанувања (кој е самата стварност), сегашниот момент е добиен така да се рече, со моментален пресек кој нашата перцепција го врши низ масата која протекува, а овој пресек е всушност она што го нарекуваме материјален свет. Нашето тело го завзема центарот во него; тоа е, во овој материјален свет, она што ние непосредно чувствуваме дека протекува. „*Од ова*

¹⁰⁴ Ibid., str. 138.

заклучувам дека мојата сегашност се содржи во еден комбиниран систем на осети и движења. Мојата сегашност во суштина е сензорно-моторна“.¹⁰⁵

Меморијата ни го отвора патот кон временската димензија на минатото, но проблемот е во тоа што ние не можеме да го сфатиме забележувањето на минатото во самото себе, затоа што сметаме дека минатото повеќе не постои, дека престанало. Ние го мешаме, како што ќе истакне Ж. Делез, „*Битието со битието-присутност*“.¹⁰⁶ Па сепак, според Бергсон, сегашноста не е; таа е попрво чисто настанување, секогаш надвор од себе. Таа не е, но делува. Минатото пак, иако престанало да делува или да биде корисно, не престанало да биде, да е. Иако само виртуелно, бескорисно и неактивно, тоа сепак е, во полна смисла на зборот. Во крајна линија, обичните одредувања се обратни: за сегашноста треба да говориме дека „била“, а за минатото дека е, дека е вечно, дека постои засекогаш. Овде сосема јасно се покажува дека Бергсон излегува надвор од теренот на чисто психолошките анализи, односно неговата теорија за меморијата има вон-психолошки досег. Она што Бергсон го нарекува чисто сеќавање нема никакво психолошко постоење. Поради тоа тој вели „виртуелно“, неактивно и несвесно. Сите овие термини се проблематични, особено зборот „несвесно“ кој од времето на Фројд ќе стане нераздвојно поврзан со активната психолошка егзистенција. Меѓутоа, зборот „несвесно“ Бергсон го употребува не да значи некоја психолошка стварност надвор од свеста, туку една *непсихолошка стварност*. Од аспект на Бергсоновата филозофија, строго говорејќи, психолошкото е сегашност. Единствено сегашноста е „психолошка“; минатото е чиста онтологија; чистото сеќавање има единствено онтолошко значење.

¹⁰⁵ Ibid., str. 138.

¹⁰⁶ Žil Delez, *Bergsonizam*, op. cit., str 48.

Кога бараме извесно сеќавање кое ни се измолкнува, вели Бергсон, стануваме свесни за еден акт *sui generis* со кој „се одојуваме од сегашноста да би се пренеле најпрво во минатото воопшто, а потоа во една извесна област од минатото“.¹⁰⁷ Овде исто така, смета Делез, мора да се избегнува чисто психолошко толкување на текстот. Бергсон навистина говори за психолошки чин, но тој е „*sui generis*“ токму затоа што се прави вистински скок. Ние одеднаш влегуваме во минатото; скокнуваме во минатото како во нов елемент, во нова реалност. Тука се излегува од психологијата е се скока во онтологијата. Исто како што стварите не ги забележуваме во нас самите, туку таму каде што тие сè, така минатото го сфаќаме таму каде што тоа е во себе само, а не во нас, во нашето минато. Тука се работи за исконска или онтолошка Меморија. Дури потоа, кога скокот ќе се направи, сеќавањето постепено станува психолошка егзистенција: „од виртуелна состојба преминува во актуелна...мораме да го бараме таму каде што е, во неосетливото битие, за потоа да му додаваме телотворување, психологизација“.¹⁰⁸ Постои значи, „минато воопшто“, кое не е посебно минато на одредена сегашност, туку е како некој онтолошки елемент, вечно и исконско минато, услов за „преминување“ во секоја посебна сегашност.

Една од основните заблуди на психологијата, особено на асоцијационистичките теории, според Бергсон, се состои во тоа што секоја психичка состојба ја третираат налик на некој вид атом, прост елемент. Сликата-сеќавање се зема за потполно готова, остварена во состојба на слаба перцепција, а се затвораат очите пред сеќавањето кое оваа слика го развивала постепено. Затоа чистото сеќавање исчезнува потполно. Целокупниот психички живот тогаш се сведува на два елемента: осети и слики, а помеѓу нив се гледа само разлика во степенот или интензитетот. Затоа психологијата говори за разлика помеѓу *јаки*

¹⁰⁷ Anri Bergson. *Materija i memorija: ogled o odnosu tela i duha*, op. cit., str. 133.

¹⁰⁸ Žil Delez, *Bergsonizam*, op. cit., str 50.

и слаби состојби, од кои првата се издигнува до перцепција на сегашноста, а втората до претстава за минатото. Но, како што вели Бергсон, *реално никогаш нема да го досегнеме минатото, освен ако не се пренесеме во него со еден потег*.¹⁰⁹ Несомнено дека сеќавањето, доколку преминува во актуелност, тежнее да оживее во слика; но обратното е невозможно: процесот е ирверзибилен. Чистата слика ќе не пренесе во минатото само ако таму ја побараме. Според Бергсон, чистото сеќавање може да се објасни единствено со помош на стварноста на духот. Имено, во спротивност спрема сегашноста која е телесна и протежна, минатото е димензија без протежност; тоа останува сочувано, но во еден непротежен, а тоа значи духовен облик. Токму по тоа минатото е идеја а памтењето дух. За жал овде не можеме повеќе да разбиреме што подразбира Бергсон под „идеја“, односно „дух“. Се чини дека во оваа фаза тој ги одредува само негативно, имено, во спротивност спрема протежноста.

Да го резимираме накратко претходното. Бергсон разликува три состојби: чисто сеќавање, слика-сеќавање и перцепција, од кое всушност ни едно не се јавува засебно. Перцепцијата никогаш не е прост допир на духот со присутниот предмет; таа е сета проникната со слики-сеќавања кои ја дополнуваат и ја толкуваат. Сликата-сеќавање има врска со чистото сеќавање, кое почнува да го материјализира, но и со перцепцијата во која тежнее да се оствари: посматрана од овој аспект, таа би можела да се дефинира како *„перцепција која никнува“*.¹¹⁰ При ова континуирано движење на чистото сеќавање преку сликата-сеќавање кон перцепцијата, невозможно е да се каже каде завршува едната, а каде продолжува другата состојба. Како се случува да изнајдеме некое сеќавање, односно да

¹⁰⁹ Anri Bergson. *Materija i memorija: ogled o odnosu tela i duha*, op. cit., str. 134.

¹¹⁰ Ibid., str. 132.

повикаме извесен период од нашата лична историја? Овие две мемории иако сосема различни сепак одат напоредно и си пружаат взаемна помош, бидејќи надвор од телото меморијата која замислува и повторува како да останува да лебди во празен простор. Но ако ние секогаш го забележуваме само непосредното минато, ако нашата свест за сегашноста е веќе меморија, двата члена кои Бергсон претходно ги одвои, сега повторно ќе се спојат. Оваа привилегирана слика која трае меѓу останатите и која ја нарекуваме наше тело, во секој момент сочинува трансверзален пресек на општото постоење. „Тоа е, значи, место-пролаз, премин, за примените и вратените движења, врска помеѓу стварите кои влијаат на мене и стварите на кои јас влијаам, со еден збор средиште на сензорно-моторните појави“.¹¹¹

За подобро да ја објасни динамичката структура на свеста Бергсон дава и еден графички приказ, слика, познатата метафора со превртениот конус каде основата го симболизира чистото памтење, во кое минатото е содржано но и изгубено во несвесните длабочини на духот. Од друга страна врвот на конусот доспева до материјалноста на нашата сензорно-моторна сегашност која одговара на актуалниот степен на нашето конкретно *траење*, односно нашето тело. Според Бергсоновата концепција преминот од непротежното кон протежното, а тоа значи од идејата кон она сегашното, сетилното, се врши по пат на слики, како случување на континуирана размена помеѓу основата и врвот на конусот.

Меморијата на телото составена од збир на сензорно-моторни системи кои навиката ги организира е речиси моментна и нејзе онаа првата, вистинска меморија на минатото ќе и служи како основа. Бидејќи тие не се одвоени, со оглед на тоа дека моторната

¹¹¹ Ibid.

меморија претставува само подвижен врв кој онаа вистинската меморија го внела во подвижната рамнина на искуството, природно е овие две функции взаемно да си помагаат. Подвижниот врв постојано зафаќа нови аспекти од стварноста, односно од нашата сензорно-моторичка сегашност, кои ги пренесува кон основата, во непротежното минато, непрестано проширувајќи го и збогатувајќи го нашето памтење. Од друга страна меморијата на минатото или основата на замислениот конус непрестано испорачува кон врвот различни сеќавања во облик на слики, овозможувајќи им на сензорно-моторните механизми да управуваат со моторичката реакција во правец кој е сугериран од искуството. Сензорно-моторните апарати од своја страна, им овозможуваат на немоќните, т.е. несвесните сеќавања да добијат облик, да се материјализираат, да станат сегашни. За едно сеќавање повторно да се јави во свеста потребно е да се симне од висините на чистата меморија до одредена точка каде се извршуваат дејствијата. Помеѓу сензорно-моторните механизми и збирот на сеќавањата има место за илјадници повторувања на нашиот психички живот. Сепак, ова се само две крајни граници на кои психологот може да се поставува наизменично поради угодноста при истражувањето. Барем кај човекот, вели Бергсон, не постои чиста сензорно-моторна состојба како што исто така не постои ни имагинативен живот без супстратум на нејасна активност. Нашиот нормален психички живот осцилира помеѓу овие две крајни активности. Од една страна сензорно-моторната состојба ја ориентира меморијата, таа е во основа само нејзина сегашна и активна крајност, а од друга страна самата оваа меморија, со целокупното наше минато, притиска напред да би внела во сегашната акција најголем можен дел од самата себе. Вистинското, нормално Јас никогаш не се зацврстува во било која од овие крајни позиции; тоа се движи помеѓу нив, „*завзема редоследно позиции кои представуваат средни*

пресеци, или, со други зборови, им дава на овие представи колку што е доволно од сликата и колку што е доволно од идејата за овие да можат корисно да соработуваат во сегашната акција“.¹¹² Од овој двоен напор во секој момент произлегува неодредена множина на можни состојби на меморијата. Секоја од овие состојби или пресеци е поширока или потесна според тоа дали се приближува повеќе кон основата или кон врвот; освен ова, секоја од овие потполни претстави на нашиот минат живот доведува до светлоста на свеста само она што може да влезе во сензорно-моторна состојба, она што наликува на сегашната перцепција од гледиште на акцијата која треба да се изведе. „Тие добиваат пообичен облик кога меморијата повеќе ќе се стесни, а повеќе личен кога таа ќе се прошири, и влегуваат на тој начин во неограничена множина на различни систематизации“.¹¹³

На овој начин континуираното движење помеѓу чистото памтење, кое е дух, и материјалната сегашност концентрирана во нашето тело ја овозможува конституција на *траењето* на нашата конкретна, временска егзистенција. Духовната димензија на нашата конкретна егзистенција се состои во тоа што *траењето* непрекинато се повнатрешнува во облик на памтење, со што се стекнува со се поширок поглед кон иднината и тоа сразмерно на длабочината на хоризонтот на минатото зафатено со памтењето. Со други зборови, нашата конкретна егзистенција се проектира наназад со цел да го насочи погледот подалеку во иднината. Овде не е тешко да се воочи дека оваа специфична динамика на временските димензии која Бергсон повеќе ја наметува отколку што експлицитно ја тематизира, би можела да влијае на Хајдегер, односно дека многу лесно може да се поврзе со Хајдегеровиот поим „временски екстази“.

¹¹² Anri Bergson, *Materija i memorija: ogled o odnosu tela i duha*, op. cit., str. 165.

¹¹³ Ibid., str. 171.

2.4. Духот и телото - Единство на траењето

Основната функција на телото кое е секогаш ориентирано кон акција е да го ограничи животот на духот. Телото во однос кон претставите е „орудие за избор и само орудие“.¹¹⁴ Тоа не може ниту да предизвика ниту да даде повод за некаква интелектуална состојба. Од Бергсоновата анализа на перцепцијата произлегува дека според местото кое го завзема во универзумот, нашето тело ги обележува деловите и изгледот на материјата над кои ние би имале влијание. Перцепцијата, која точно ја одмерува виртуелната акција над стварите, се ограничува на објектите кои влијаат во сегашноста на нашите органи и ги подготвува нашите движења. Оттаму, „ориентацијата на нашата свест кон акција изгледа дека е основен закон на нашиот психолошки живот“.¹¹⁵ Оваа идеја која посебно силно ќе биде присутна во *Творечка еволуција*, несомнено дава повод на оние интерпретации на Бергсоновото поимање на човекот како „суштество на акција“.¹¹⁶ Кога станува збор пак за меморијата, видовме дека улогата на телото не е да акумулира сеќавања туку само да одбере и јасно пред свеста да актуелизира едно корисно сеќавање, она кое најдобро ќе ја дополни и осветли сегашната ситуација. Ова второ одбирање, меѓутоа, не е така строго како првото. Нашето минато искуство е лично а не повеќе општо искуство. Ние имаме мноштво различни сеќавања кои се во состојба подеднакво да се усогласат со сегашната ситуација и природата овде не може да има, како во случајот со перцепцијата, строго правило за ограничување на нашите претстави. Еден извесен

¹¹⁴ Ibid., str. 182.

¹¹⁵ Ibid., str. 183.

¹¹⁶ Георги Старделов, *Искушенијата на естетичкиот ум; 20 век*, Скопје, Македонска академија на науките и уметностите, 2003, стр. 98.

слободен простор, значи, неизбежно е оставен на фантазијата; и ако животните со ова ни малку не се користат, бидејќи се робови на материјалните потреби, изгледа напротив дека човечкиот дух еднакво притиска со целокупноста на својата меморија на вратата која телото ќе му ја отвори.¹¹⁷ Оттаму, врли Бергсон, играта на фантазијата и работата на имагинацијата - сета слобода која духот ја има со природата.

Овде Бергсон ќе почувствува дека допира до оној метафизички проблем кој беше зацртан уште во предговорот и кон кој стреми целата оваа анализа во *Материја и меморија*, имено, до проблемот на врската помеѓу душата и телото. Иако тој се јавува во еден заострен облик, со оглед на јасната дистинкција помеѓу материјата од духот, односно, помеѓу чистата перцепција и чистата меморија, останува едната со другата да се приближат. Чистата перцепција навистина не внесува во материјата а со меморијата продираме во самиот дух. Ако чистото сеќавање е веќе дух и ако чистата перцепција би била нешто што сеуште и припаѓа на материјата, би требало да се изнајде точката која чистата перцепција и чистото сеќавање ги поврзува, односно да се осветли взаемната акција на духот и материјата. „Чиста“ т.е. моментна перцепција е само идеал, граница. Секоја перцепција претставува извесен дел во траењето, го продолжува минатото во сегашноста и со тоа влегува во меморијата. *Земајќи ја перцепцијата во нејзиниот конкретен облик, како синтеза на чистото сеќавање и чистата перцепција т.е. духот и материјата, проблемот на спојување на душата и телото би го збиле во неговите најтесни граници.*¹¹⁸ Во конкретната перцепција меморијата интервенира и субјективноста на сетилните квалитети се состои токму во тоа што нашата свест, која почнува со тоа што е само меморија, ги продолжува едни во други, ги збива во една единствена интуиција

¹¹⁷ Anri Bergson, *Materija i memorija: ogled o odnosu tela i duha*, op. cit., str. 183.

¹¹⁸ Ibid.

мноштвото на моменти. Свеста и материјата, душата и телото влегуваат на тој начин во контакт во конкретната перцепцијата.

Во објаснувањето на генезата на актуелизацијата на сеќавањата јасно се воочуваат двата аспекта на Бергсоновата метода, дуалистичкиот и монистичкиот. Ако најнапред ги следевме дивергентните линии или разликите во видот, сега присуствуваме на нивно повторно проникнување, на обновувањето на еден нов монизам. Прво ги утврдувавме разликите во видот помеѓу двете линии, линиите на објектот и на субјектот, перцепцијата и сеќавањето, материјата и памтењето, сегашноста и минатото. Што се случува потоа? Се чини дека кога сеќавањето се актуелизира неговата разлика во видот од перцепцијата постепено исчезнува. Сега можат да постојат само разлики во степенот помеѓу сликите-сеќавања и перцепцијата.

Токму затоа што дуализмот беше доведен до крајност, се чини дека истото ова психолошко забележување кое на Бергсон му ја откри разликата помеѓу материјата и духот, ќе му овозможи да присуствува на нивното единство. Теоријата за чистата перцепција од една страна и чистата меморија од друга страна, само ќе ги подготви патиштата за зближување помеѓу непросторното и просторното, помеѓу квалитетот и квантитетот. Земајќи ја мозочната состојба како почеток на некаква акција а не како услов за перцепција, забележаните слики се отфрлаат надвор од сликата на нашето тело, односно, перцепцијата одново се проектира во самите ствари. Но бидејќи нашата перцепција чини дел на стварите, стварите учествуваат во природата на нашата перцепција. Според тоа, материјалното простирање не може да биде она простирање за кое говори геометарот, тоа повеќе личи на неразделеното простирање на нашата претстава. Анализата на чистата перцепција, значи, овозможува во идејата за

простирањето да се наспре можно приближување помеѓу просторното и непросторното. Секоја конкретна перцепција, колку и да е кратка, е веќе синтеза од страна на меморијата на бесконечно многу „чисти перцепции“ кои следат една по друга па според тоа хетерогеноста на сетилните квалитети потекнува од нивната *контракција* во нашата меморија, а релативната хомогеност на објективните промени од нивната природна *опуштеност*. Така идејата за *опуштеност* или *екстензија* ја надминува подвоеноста меѓу непроширеното и проширеното, овозможувајќи ни да преоѓаме од една на друга страна. Истовремено, интервалот помеѓу квалитетот и квантитетот би можел да биде намален со сфаќањето на *затегнатоста*. Со откривањето на една подлабока меморија-контракција во основата на меморијата-сеќавање Бергсон доаѓа до еден многу важен онтолошки став: *ако минатото коегзистира со сопствената сегашност, и ако коегзистира со самото себе на сите нивоа на различна контракција, треба да признаеме дека самата сегашност е најмногу контрактирано ниво на минатото*. Сега чистата сегашност и чистото минато, чистата перцепција и чистото сеќавање како такви, чистата материја и чистата меморија, поседуваат единствено разлики во *раширеноста* и *стегнатоста*, па така повторно го пронаоѓаат онтолошкото единство. Овој нов монизам на Бергсон ќе му обезбеди една нова временска перспектива во која е дадено динамичкото единство на душата и телото, материјата и духот, а едновремено тоа единство по својот карактер е нешто интелигибилно. Според оваа концепција духот не е надвор од времето, но ниту е во телото затоа што тоа е поврзано со времето, туку се работи за приказ на духовната генеза или синтеза на времето. Оваа специфична генеза која поаѓа од телесната сегашност, Бергсон ја образложува на следниот начин: *„Доколку постои постепен премин од идејата кон сликата и од сликата кон осетот, ако состојбата на душата на тој начин еволуира кон*

актуелноста т.е. кон акција, таа се повеќе се приближува кон протежноста, доколку најпосле оваа протежност, откако еднаш ќе биде постигната, останува неподелена и со тоа се согласува со единството на душата, разбирливо е дека духот може да и пријде на материјата во актот на чистата перцепција, да се соедини со неа, а сепак од нејзе радикално да се разликува.¹¹⁹ При тоа духот сепак останува памтење, меморија, а тоа значи синтеза на минатото и сегашноста со поглед на иднината, збивајќи ги моментите на материјата за да се служи со нив, да се манифестира низ акции кои се разлогот за неговото единство со телото. „Духот бидејќи е веќе меморија во перцепцијата, потврдувајќи се се повеќе како продолжување на минатото во сегашноста, станува прогрес, вистинска еволуција“.¹²⁰ На тој начин помеѓу грубата материја и најспособниот дух за рефлексивност постојат сите можни интензитети на меморијата или, што е исто, „сите степени на слобода“.¹²¹ Според тоа, разликата помеѓу телото и душата не треба да се утврдува како функција на просторот, туку како функција на времето.

Ваквото проширување и продлабочување на Бергсоновата теорија нужно води кон ублажување на радикалното раздвојување помеѓу она внатрешното и надворешното, односно се покажува дека самата материја како континуиран след на слики исто така е некое специфично траење, до душа не во изворна и автентична полнота и интензитет. Дури во човечката свест феноменот на *траењето* ја добива својата автентична полнота и чист облик.

Да ги издвоиме резултатите до кои Бергсон ќе дојде со примената на оваа метода.

¹¹⁹ Ibid., str. 229.

¹²⁰ Ibid., str. 230.

¹²¹ Ibid., str. 231.

Траењето е, нетраење нема. Виртуелно или стварно, односно екстериоризирано и акумулирано во меморијата или интериоризирано во дејствијата, тоа е во полна смисла на зборот. Со него е проникната сета стварност, односно тоа е самата, единствено реална стварност. Движењето кое механиката го студира е само апстракција или симбол, еден заеднички именител кој овозможува сите стварни движења меѓу себе да можат да се споредат; *но овие движења посматрани по себе, се неделливости кои траат, претпоставуваат значи пред и потоа, и ги врзуваат сукцесивните моменти на времето со врска со променлив квалитет која мора да има некоја аналогија со континуитетот на нашата сопствена свест.*¹²² Природонаучниот реализам самиот од себе се руши; траењето кое го проживеала нашата свест, е траење со одреден ритам, сосема различно од она време за кое говори физичарот. Ние сме свесни дека во нашето секојдневно искуство милиони феномени сукцесивно проаѓаат покрај нас, додека ние од нив едвај избројуваме неколку. Значи, не е само физиката таа која тоа ни го кажува; грубото искуство на сетилата тоа веќе ни го навестува; ние во природата насетуваме многу побрзи сукцесии од оние кои се во нашите внатрешни состојби. Како да ги сфатиме овие сукцесии и какво е ова траење чија моќ ја надминува секоја имагинација? Секако дека тоа не е наше траење, но тоа исто така не е ниту она безлично и хомогено траење исто за сите надвор од нас и за сите нас, кое би протекувало рамнодушно и празно надвор од она што трае. Ова т.н. хомогено време е идол на говорот, фикција чие потекло (како што видовме) лесно се наоѓа. Нашето секојдневно искуство, всушност, ни говори дека нема *единствен ритам во траењето*, можат да се замислат повеќе различни ритмови, кои, поспори или побрзи, би го мереле степенот на напрегнатост или отпуштеност во секоја поединечна свест

¹²² Ibid., str. 210.

утврдувајќи ги респективните места во серијата на суштествата. Ова замислување на траењата со нееднаква еластичност, вели Бергсон, можеби е напорно за нашиот дух кој стекнал корисна навика да го замени вистинското траење кое го проживува свеста со едно хомогено и независно време.

Да се забележува, значи, се содржи главно во збивање на огромни периоди на бесконечно разлеаните егзистенции во неколу повеќе диференцирани моменти на поинтензивниот живот и во резимирањето на тој начин на една многу долга историја. Материјата на тој начин се распаѓа во безбројни треперења, сите меѓусебно солидарни, поврзани во непрекиден континуитет, кои во сите правци се разнесуваат како потреперувања. *„Да се одговара на некаква претрпена акција со непосредна реакција која веднаш го зема ритамот на оваа и се продолжува во истото траење, да се биде во сегашноста, во сегашноста која еднакво отпочнува, тоа е основниот закон на материјата: во тоа се содржи нужноста“*.¹²³ Ако има слободни дејствија или барем парцијално неодредени, тие можат да припаѓаат само на суштества кои се во состојба да ја збијат материјата и, асимилирајќи ја (во меморијата), истата да ја насочат во движења кои ќе поминат низ окцата на природната нужност. Поголемата или помала напрегнатост на нивното траење која го изразува во суштина нивниот поголем или помал животен интензитет, ја одредува на тој начин и концентрационата снага на нивната перцепција и степенот на нивната слобода. *„Независноста на нивните акции над околната материја се потврдува се подобро и подобро доколку тие повеќе се ослободуваат од ритамот по кој сета материја протекува“*.¹²⁴ На тој начин изгледа дека слободата, било да се посматра во времето и во просторот, пушта длабоки корени во нужноста и се организира со оваа.

¹²³ Anri Bergson, *Materija i memorija: ogled o odnosu tela i duha*, op. cit., str. 218.

¹²⁴ Ibid.

„Духот позајмува од материјата перцепции од кои ја црпи својата храна и ги враќа во материјата во облик на движења, на кои им ја втиснал својата слобода“.¹²⁵

Неоспорно е дека описите и толкувањата на памтењето во „Материја и меморија“ во многу аспекти не задоволуваат, особено поради употребата на терминологија која е превземена од механиката. Па сепак, и покрај сите тешкотии, Бергсоновата теорија несомнено претставува значајна новост и напредок во разбирањето на проблемот на егзистенцијалниот поим за времето за разлика од оној во „Расправата...“; имено, овозможува еден подлабок увид во временската димензија на свеста и тоа по пат на опишување и толкување на динамичките односи помеѓу минатото и доживеаната сегашност, а кои се одвиваат и случуваат во непротежната сфера на духот. Таа виртуелна и стварна презентност на минатото во свеста Бергсон ја нарекува памтење. Но кога потоа тврди дека памтењето се поклопува со свеста, судејќи според се, не мисли на некоја актуална свест, туку на свеста која е всушност самиот дух. Меѓутоа свеста не е единствено и само памтење, односно, свеста исто така значи и отвореност за иднината, т.е., зафаќање нанапред, проект или нафрлање во Хајдегеровата терминологија. Но ако на почетокот на ова поглавје беше проблематизиран онтолошкиот статус на минатото, се чини дека овој пат тоа е случај со значењето на перспективата на иднината, односно, модусот на иднината, кој наспроти модусите на минатото и сегашноста останува прилично неодреден. Иднината овде се покажува само како празен хоризонт кој времето треба да го исполни. Се чини дека хоризонтот на делото „Материја и меморија“ ќе се покаже како претесен за интегрално толкување на временската тријада и затоа ќе биде неопходно да се напушти тоа ограничено поле детерминирано од „сегашното делување“ со цел да се продре

¹²⁵ Ibid., str. 259.

подлабоко во суштината на времето но и да се допре до самите духовни темели на слободата. Токму затоа Бергсон во своето следно дело „Творечка еволуција“ (*L'Évolution créatrice*) ќе се обиде да ја реинтерпретира димензијата на иднината во рамките на целината на проблемот на времето, нагласувајќи го творечкиот аспект на категоријата *траење* која со тоа станува нешто повеќе од просто чување на минатото. Универзалното, едното космичко траење во себе содржи на виртуелен начин мноштво на траења секое самостојно само за себе. Актуелизацијата на овие виртуелни траења претставува *еволуција*, стварање на животот. Стекнатиот монистички момент, повторно преминува во делби и дихотомии, но сега на едно ново рамниште.

2.5. Времето идно

Во 1907 год. Бергсон го објавува своето најпознато дело – „Творечка еволуција“ (*L'Évolution créatrice*), дело кое за разлика од претходните негови трудови ќе стане најшироко познато и најмногу дискутирано, и кое несомнено ќе придонесе Бергсоновата популарност еноормно да се зголеми не само во академските кругови туку и кај обичната читачка јавност (почеток на легендата за Бергсон - Bergson legend, култот за Бергсон - Bergsonian cult, le Bergson boom).¹²⁶ Делото набрзо ќе биде преведено на англиски јазик, а Берtrand Расел ќе објави прва критичка опсервација на Бергсоновата филозофија во текстот *The Philosophy in Bergson* во *The Monist* во 1912. год.¹²⁷ Неговата јазичка и книжевна виртуозност во француските елитни културни и творечки кругови ќе добијат

¹²⁶ Leonard Lawlor, and Valentine Moulard, “Henri Bergson”. *Stanford Encyclopedia of philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. <<http://plato.stanford.edu/entries/bergson/>>

¹²⁷ Ibid.

посебно име - *la belle parole bergsonienne* - нешто што би можело да се преведе како “Бергсоново красноречие”, кое го сочинуваат „*вештината на неговото брилијантно перо и внимателно, рафинирано одбирање на зборовите*“¹²⁸. Благодарение на својот префинет, истенчен стил во 1927 год. Бергсон ќе ја добие нобеловата награда за книжевност.

Во „Творечка еволуција“ Бергсон ги заокружува своите филозофски стојалишта кои подоцна, во многу расправи само ги прецизира и надополнува. Овде ја наоѓаме и неговата завршна концепција на теоријата за траењето која е елаборирана во рамките на општиот биолошки развој. Делото започнува со строго научна дискусија за суштината на филогенезата и интерпретација на двете најзначајни биолошки теории на 19 век – Ламарковата и Дарвиновата, при што Ламарк го претставува филозофскиот концепт на финализмот, а Дарвин концептот на механизмот. Обидувајќи се да ја докаже недостатноста и неодржливоста на двата пристапа, Бергсон ќе се спротивстави со сопствена метафизичка теорија за еволуцијата. За таа цел овде ќе направи значително методско поместување во однос на теоријата за времето од „*Расправата...*“ и „*Материја и меморија*“, и тоа на начин на пренесување на принципот на психичкиот живот на надворешниот свет односно на целокупната природа. Имено, претставата за траењето која беше одредена како непосредна даденост на свеста, односно, како феномен на внатрешниот свет, во оваа завршна верзија станува емпириски феномен на надворешниот свет, при тоа без да ги изгуби своите битни својства онака како што се прикажани во „*Расправата...*“. Покрај тоа, во оваа изменета концепција Бергсон ќе биде принуден да преформулира и некои основни метафизички поими од „*Расправата...*“, како на пример интуицијата, која сега исто така ќе мора да добие своја емпириска верификација. Иако

¹²⁸ Danko Grlić, *Leksikon filozofa*, (red. D. Grlic), Zagreb, Naprijed, 1982, str 46.

уште во „Материја и меморија“ Бергсон ја отвара можноста за зафаќање и поврзување на проблемот на времето со надворешноста, преку сопственото тело, овде таа претстава се проширува; во рамките на општата биолошка концепција телото повеќе нема средишна, поврзувачка и заснивачка улога. Веќе споменавме дека Бергсон од секогаш настојувал неговите метафизички концепции да бидат во склад со ставовите на емпириските науки, а тоа особено е воочливо овде во „Творечка еволуција“, каде биолошките истражувања даваат битни аргументи за неговата концепција. Но за разлика од биолозите кои природата ја сфаќаат единствено како збир на поединечни живи суштества, па од таму и општоста на нивните поими е индуктивна, Бергсон развојот на органската природа го издигнува на ниво на еден метафизички објект; неговите искази не се однесуваат на поединечни биолошки објекти, туку на метафизички принцип кој го овозможува поимот на надворешниот свет.

Постоењето во кое најмногу сме уверени и кое најдобро го познаваме, како што беше покажано во „Расправата...“ неоспорно е нашето сопствено постоење. Додека за сите други предмети ние имаме надворешни поими, себе си се забележуваме однатре, длабоко. Осетите, чувствата, желбите, претставите, се континуирани промени кои го бојадисуваат нашиот внатрешен психолошки живот. Привидната дисконтинуираност доаѓа, како што видовме, од тоа што нашето внимание се зацврстува на него со една низа на непрекинати акти. Така се доаѓа до идејата за едно безлично Јас, рамнодушно, неподвижно, по кое би дефилирале психолошки состојби издигнати во ред на независни суштества. Но кога нашата егзистенција би се состоела од одвоени состојби од кои едно рамнодушно Јас би требало да прави синтеза, тогаш за нас не би имало траење, бидејќи едно Јас кое не се менува не трае. „Залудно ќе се нижат овие состојби една до друга, на

едно Јас кое ги одржува: никогаш овие цврсти состојби, нанижани на она што е цврсто, нема да дадат траење кое тече".¹²⁹ Всушност така се добива една вештачка имитација на внатрешниот живот, еден статички еквивалент прилагоден на барањата на логиката и јазикот, токму затоа што од него се отстранува стварното време. Но што се однесува до психолошкиот живот, таков каков се одигрува под површината на симболите кои го прикриваат, се забележува дека „времето е негова суштинска граѓа“.¹³⁰

Секој материјален предмет, каков и да е, претставува обележја спротивни на оние кои ги набројавме. Било тој да останува она што е, или да се менува под влијание на некоја надворешна сила, ние оваа промена ја претставуваме како промена на деловите кои не се менуваат. Една група на елементи која поминала низ една одредена состојба ќе може секогаш да се врати во истата, ако не сама од себе, тогаш под дејство на некоја надворешна причина. Со оглед на тоа дека нема ништо друго освен распоред на делови, идните облици на системот теориски се видливи во својот сегашен облик. Тоа значи дека една состојба на групата ќе може бесконечно да се повторува па според тоа групата не старее, „таа нема историја“. Сето наше верување во објектите, вели Бергсон, сета наша работа на системите кои науката ги издвојува, почиваат на идејата дека времето не задира во нив. Меѓутоа, на тој начин ништо не се ствара, ниту облик ниту материја. Сепак операцијата со која науката издвојува и затвора еден систем не е сосема вештачка операција, бидејќи материјата пројавува тенденција да образува издвојливи системи кои можат да се обработуваат геометриски. Со оглед на тоа дека материјата, како што видовме во „Материја и меморија“ поседува одредено траење таа во издвојувањето никогаш не оди до крај; издвојувањето никогаш не е апсолутно. Системите кои науката ги издвојува

¹²⁹ Anri Bergson, *Stvaralačka evolucija*, Novi Sad, Dobra vest, 1991, стр. 10.

¹³⁰ Ibid., стр. 11.

траат само затоа што се неразделно поврзани со остатокот од светот. *„Крајот кој го врзува за останатата вселена е, без сомнение, многу танок. Меѓутоа, токму низ овој крај се пренесува, до најмалата честичка во светот во кој живееме, траењето иманентно на целата вселена“*.¹³¹ Светот трае. Колку подлабоко ја испитуваме природата на времето толку подобро ќе разбереме дека *„траењето значи инвенција, стварање на облици, непрекинато изградување на апсолутно новото“*.¹³²

За разлика од образувањето на затворени системи, живото тело го издвоила и затворила самата природа. Тоа се состои од хетерогени делови што вршат различни функции кои меѓусебно се доплнуваат. *„Тоа е индивидуа, и за ниту еден друг објект, па дури ни за кристалот, не може толку да се рече, бидејќи кристалот нема ни хетерогени делови, ни различност на функциите“*.¹³³ Тешко е да се одреди во органскиот свет што е тоа индивидуа а што не е. Тешкотијата е веќе голема во животинското царство а кога станува збор за растенијата таа е речиси несовладлива. Тенденцијата за индивидуација секаде се бори и, во исто време, се довршува со спротивната и дополнска тенденција за здружување. Еден дел, само што е одвоен, тежнее да се обедини, ако не со сите останати тогаш барем со оние кои му се најблиску. Многубројни се случаите, вели Бергсон, каде се чини дека природата се колеба помеѓу двата облика, како да се прашува дали да образува заедница или индивидуа: *„доволно е тогаш најнезначителен импулс на вагата да претегне на едната или на другата страна“*.¹³⁴ Веќе на најнискиот степен од лесвицата на организмите се среќаваат први здруженија, микробски колонии, и во овие здруженија

¹³¹ Ibid., str. 14.

¹³² Ibid.

¹³³ Ibid., str. 15.

¹³⁴ Ibid., str. 149.

тенденција за индивидуација која се огледа во образувањето на едно јадро. Единките се собираат во заедница, но заедницата само што е формирана би сакала собраните единки да ги стопа во еден нов организам, во нова единка која потоа би можела да биде составен дел на некое ново здружување. Според тоа, она што може да се види е дека „индивидуалноста опфаќа една бесконечност на степени и дека нигде, па дури ни кај човекот, не е потполно остварена.“¹³⁵ Индивидуалноста не е состојба туку тенденција и затоа залудно е од биологијата да се бара една прецизна и општа дефиниција која би се формулирала еднаш за секогаш и потоа автоматски би се применувала. Совршена дефиниција, вели Бергсон, се применува само на готова стварност, а животните особини не се никогаш потполно остварени туку секогаш се на патот на остварувањето.

Еволуција несомнено постои бидејќи: *Секој ден пред нашите очи највисоките облици на животот излегуваат од еден многу елементарен облик. Искуството утврдува, значи, дека најсложеното можело да произлезе од најпростото по пат на развој.*¹³⁶ Ако фрлиме поглед на живиот свет, од најдиференцираното до најмалку диференцираното, од едноклеточниот организам кон многуклеточниот организам на човекот, ќе видиме дека секаде постои еден непрекинат континуитет. Импулсот на основа на кој живото суштество расте, се развива и старее, е истиот оној на основа на кој поминал ембионалниот живот. Развојот на ембрионот е вечно менување на обликот. Животот е продолжување на овој ембрионален развој. Во случајот со ембионот невозможно е да се каже дали имаме работа со некој организам кој старее или кој го продолжува својот развој. „Старењето, тоа е онаа неосетна непрекинатост во менувањето на обликот. Секаде каде што нешто

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Ibid., str. 21.

живее има отворен некаде некој регистар каде се бележи времето".¹³⁷ Вака сфатениот феномен на старењето, како структурално психолошко менување на живото суштество, му овозможува на Бергсон сопствените досегашни метафизички концепции да ги прошири на надворешниот свет. Имено, претставата за индивидуалното старење се трансформира во концепција за општата развојна историја на биолошкиот живот во неговата целина, со што му овозможува метафизицирање на подрачјето на надворешниот свет. Со тоа се преобразува и самиот поим за времето: од представа на индивидуалното траење кон општиот поим на животот кој повеќе не се однесува на поединечните, индивидуални живи суштества, туку на целината на биолошкиот живот. Неговата теорија сега наместо поединечниот живот го зафаќа животот како принцип, а тоа значи дека животот повеќе не се сфаќа како потврдена животност на поединечното живо суштество, туку како она што ја овозможува секоја поединечна животност, како некоја општа сила која повеќе не може емпириски да се провери и докаже. Со други зборови, Бергсон од биолошките факти доаѓа до онтолошки принцип, обидувајќи се изгради единствена онтолошка концепција.

Сегашната состојба на едно неорганско тело зависи исклучиво од она што се случило во претходниот момент. Положбата на материјалните точки на еден вештачки систем е одредена од положбите на овие исти точки во непосредно поранешниот момент. Законите кои управуваат со неорганската природа можат да се изрзат, во принцип, со диференцијални равенки во кои времето – во смисла во која математичарот го зема овој збор – игра улога на независно променлива. Но овие закони не функционираат во сферата на органскиот развој. Сегашната состојба на живото тело не наоѓа свое потполно објаснување во непосредно поранешните состојби. Тука треба да се приклучи целото

¹³⁷ Ibid., str. 17.

минато на организмот, неговото наследство, цела една долга историја. Еволуцијата во себе опфаќа стварно продолжување на минатото со помош на сегашното траење кое ги спојува. *Континуираноста на промените, зачувувањето на минатото во сегашноста, стварното траење, – се чини дека живото суштество навистина ги споделува истите својства заеднички со свеста.*¹³⁸

Според Бергсоновата концепција развојот на животот и свеста се стопуваат во биолошки сфатено движење, како континуитет на некое неделливо напредување; во рамките на вака сфатеното движење самото тоа напредување е – времето. Органската еволуција се приближува на еволуцијата на свеста каде минатото ја притиска сегашноста и од нејзе избива нов облик, несомерлив со нејзините претходни облици. Животот е инвенција слична на свесната активност, континуиран прогрес кој се продолжува неограничено, непрестано стварање. Затоа живото тело не може да се изедначи со останатите тела во природата, со вештачките системи на кои работат хемичарите, физичарите или астрономите. Ништо слично во областа на животот. Пресметките можат да зафатат, најмногу, извесни појави на органско *разорување*, но за органското *стварање*, напротив, за развојните појави кои всушност го сочинуваат животот ние немаме начин да ги потчиниме на некоја математичка постапка. Од таму иднината не потпаѓа под било каква детерминитраност и предвидливост. Како да се претпостави како позната една ситуација која е единствена во својот вид, која сеуште не настанала? Од иднината се предвидува само она што личи на минатото или она што може повторно да се состави од елементи слични на елементите на минатото. Детерминистот тврди дека во исти услови се случуваат исти феномени. Меѓутоа, истите услови никогаш не можат, по дефиниција, да

¹³⁸ Ibid., str. 20.

се одржуваат во самиот живот затоа што секој вештачки изолиран момент на неговото траење го вклучува целокупното минато, кое е, консеквентно, различно во секој момент. Иста ситуација никогаш не може два пати да се случи во суштество обдарено со памтење бидејќи реалното време е апсолутно иререверзибилно; ниту иста причина ниту иста последица никогаш не можат да се повторат во искуството. Овде очигледно Бергсон ја менува својата позиција од „*Расправата*“ каде во астрономска смисла апсолутно не беше исклучена и незамислива можноста за реверзибилноста на случувањата. Меѓутоа сега овде, во траењето на животниот процес, независно од тоа дали се мисли на индивидуалниот живот или на целината на историјата, иререверзибилноста е неоспорна и непобитна карактеристика на реалното време. Од иререверзибилноста на случувањата во подрачјето на животот и свеста следи апсолутна недетерминираност на апсолутното траење. Овде исто така се воочува уште една промена. Имено, за разлика од „*Расправата*“ каде недетерминираноста претставуваше исклучиво карактеристика на чистата свест, овде во оваа завршна фаза на неговата теорија се работи за чиста недетерминираност која се протегнува на целината на случувањата. Затоа „напредокот“ може да се означи како непредвидливо создавање. Меѓутоа од сето ова следи дека во оваа фаза Бергсон сеуште го задржува начелно негативното одредување на иднината во смисла на чиста недетерминираност.

Механицистичките објаснувања важат за системи кои нашата мисла вештачки ги издвојува од целината. Суштината на овие објаснувања е во претпоставката дека иднината и минатото можат да се изрчунаат во функција на сегашноста, со што се претендира дека целата стварност е дадена одеднаш. Поаѓајќи од оваа претпоставка една надчовечка интелигенција, способна да изведе пресметка, би можела да го забележи и минатото и

сегашноста и иднината одеднаш. Бергсон ќе посочи на Лаплас кој оваа претпоставка ја формулирал со најголема прецизност: „Интелигенција која, за даден момент, би ги знаела сите сили кои ја оживуваат природата и односната ситуација на живите суштества кои ја сочинуваат, ако инаку би била доста широка да би можела да ги стави овие факти под анализа, таа би опфатила, во една иста формула, движењата на најголемите тела на вселената како и најнезначајниот атом: ништо не би било неизвесно за неа, и иднината и минатото би биле присутни во нејзините очи“.¹³⁹ Во една таква доктрина иако сеуште се говори за времето, малку се мисли на она што ја чини неговата суштина. За нашата свест, т.е. за она што е најнепосредно во нашето искуство траењето е нешто сосема друго: „Тоа е основа на нашето суштество – ние тоа добро го чувствуваме – тоа е самата супстанција на стварите со кои сме поврзани“.¹⁴⁰ И самите нагли промени, односно мутации за кои, вели Бергсон, денес се говори, можни се очигледно само ако еден ред на траење или подобро созревање се одигрувал низ низа генерации кои изгледале дека не се менуваат. Во оваа смисла би можело да се рече за животот исто што и за свеста, „дека во секој момент создава нешто“.¹⁴¹ Според тоа, залудно, вели Бергсон, ни се предочува брилијантната перспектива на општата математика; ние не можеме да го жртвуваме искуството поради барањата на еден систем.

Телеолошките интерпретации исто така се неприфатливи за Бергсон. Според оваа доктрина стварите и суштествата остваруваат само еден веќе зададен програм. Залудно би било да се обидуваме на животот да му припишеме некаква цел во човечка смисла на тој збор. Животот не е имитација на интелигенцијата која секогаш се поставува надвор од

¹³⁹ Ibid., str. 29.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Ibid., str. 24.

времето. Животот е трасење, напредување, непредвидливо создавање на облици. Ако го нема непредвидливото, нема ниту *инвенција* ниту *создавање*; времето повторно станува одвишно. Затоа секогаш имаме работа само со еволуираното, т.е. со резултатот а не со самата еволуција. Телеолошките интерпретации се всушност само еден превртен механицизам бидејќи импулсот на минатото го заменуваат со привлечната моќ на иднината. Сепак, со оглед на тоа дека телеолошкиот принцип во суштина е психолошки, односно, тој е многу растеглив: „*тоа е како тесто на кое може да му се дадат разни облици*“¹⁴², никогаш неможе да биде дефинитивно негиран. Ако се отфрли во еден облик, тој ќе се појави во друг. Затоа Бергсон допушта неговата теорија во извесна мера да се третира како една негова варијанта: „*Тезата која ние ќе ја изложиме во оваа книга ќе припаѓа значи нужно, во извесна мера, на учењето за целисходноста*“.¹⁴³

Двете интерпретации ни го претставуваат организираниот свет како една хармонична целина. Меѓутоа оваа хармонија е далеку од тоа да биде совршена како што се сугерира. Секој вид, дури секоја единка посебно, задржува од глобалниот импулс на животот само еден извесен полет и тежнее да ја искористи енергијата во свој сопствен интерес; во тоа се состои *прилагодувањето*. Видот и единката мислат само на себе – оттаму произлегува можноста за судир со останатите облици на живот. Спорет тоа хармонијата не постои како факт; таа постои повеќе „во принцип“: првобитниот полет е еден заеднички полет, и колку повеќе се оди наназад толку поразлични тенденции се појавуваат како дополна една на друга. Хармонијата, или подобро „комплементарноста“, се открива само во „големото“, попрво во тенденциите отколку во стварите. Таа попрво би

¹⁴² Ibid., str. 30.

¹⁴³ Ibid.

се нашла назад отколку напред бидејќи доаѓа од истоветноста на импулсот а не од заедничкото стремење.

Животот, од својот почеток, е продолжение на еден ист полет кој се поделил на дивергентни линии на развој. Овој животен полет, замав, овој биолошки пра-феномен или пра-сила Бергсон ја нарекува *élan vital*. Не е едноставно да се сфати на што точно мисли Бергсон кога говори за овој животен елан. „Нешто растело, нешто се развивало со една низа додавања кои исто така биле создавања“.¹⁴⁴ Или пак: „Во извесен момент, на извесни точки во просторот, се појавила една добро видлива струја: оваа струја на животот, преминувајќи ги телата кои ги организираа едно по едно, преминувајќи од генерација на генерација, се поделила на видови и се растурила на единки не губејќи ништо од својата моќ, речиси добивала во јачина колку што напредувала“.¹⁴⁵ Обидите животниот елан да се објасни како еден вид волја за живот како кај Шопенхауер, Бергсон самиот ги отфрла во „Двата извора на моралот и религијата“ каде вели: *ќе се соочиме со поим кој е без било каква содржина, како што е тоа, на пример, поимот за голата 'волја за живот' и со една јалова метафизика“*.¹⁴⁶ До идејата за животниот елан и творечката еволуција се чини дека Бергсон доаѓа држејќи се колку што е можно поцврсто до фактите од подрачјето на биологијата. Но овде, како што самиот вели, се работи за една постапка на згуснување на фактите, која можеби нема да доведе до прецизни одговори на овие прашања но сепак во извесна мера ќе го посочи правецот од кој одговорот би можел да дојде. „Навистина, низ материјата, зашилената енергија ни се укажа како сила која е под или над свеста, но во секој случај како нешто што е од ист вид како и свеста.

¹⁴⁴ Ibid., str. 37.

¹⁴⁵ Ibid., str. 22.

¹⁴⁶ Anri Bergson, *Dva izvora morala i religije*, Novi Sad, Knjizevna zajednica Novog Sada, 1989, str. 94.

Морала да заобиколи многу препреки, да се стесни да би поминала, а пред се да се распредели на дивергентни линии на еволуцијата“.¹⁴⁷ Ова не враќа до оној „изворен идентитет“ кој има моќ да се диференцира, за што Бергсон веќе говореше во *Материја и меморија*. Веќе видовме дека виртуелното како вертуелно поседува стварност: оваа стварност, проширена на целиот универзум, се состои во сите коегзистирачки степени на опуштање и стегање. Сите овие нивоа или степени се виртуелни. Тие му припаѓаат на единственото Време, коегзистираат во едно Единство, опфатени се во една Едноставност; тие ствараат потенцијални делови на Целината која и самата е виртуелна. Кога виртуелноста ќе се актуелизира, кога ќе ги развие сопствените делови, таа тоа го прави на основа на дивергентни линии од која секоја одговара на одреден степен во виртуелната севкупност. Проблемот се разјаснува, значи, со воведување на траењето во материјата: траењето се диференцира према препреките кои ги среќава во материјата, према материјалноста низ која минува, према видот на *проширеноста* која ја *контрактира*. Токму на ова се навраќа и Жил Делез: „*Секогаш се работи за виртуелноста во текот на актуелизацијата, за едноставноста во текот на диференцирањето, за вкупноста во текот на делењето: суштината на животот е процес на дисоцијации и делби, дихотомија*“.¹⁴⁸ Диференцијацијата нема надворешна причина. Траењето се диференцира во самото себе низ внатрешна експлозивна сила; токму затоа кога се појавува во тоа движење „*траењето се нарекува живот*“.¹⁴⁹ Секоја линија на животот се однесува на еден тип материја со помош на која живото суштество себе си си произведува едно тело, една форма. Поради тоа живото суштество во однос на материјата се појавува првенствено

¹⁴⁷ Henri Bergson, *Stvaralačka evolucija*, op.cit., str. 87.

¹⁴⁸ Žil Delez, *Bergsonizam*, op. cit., str. 88.

¹⁴⁹ Žil Delez, *Bergsonizam*, op. cit., 89.

како поставување на проблемот и способност за решавање на проблемот: конструкцијата на органот како што е окото на пример, е пред се решавање на проблемот поставен во врска со светлината.

Еволуцијата се изведува преку милиони единки во дивергентни линии од кои секоја стигнала на некоја раскрсница од каде зазачиле нови патишта, и т.н. во бесконечност. Ако Бергсоновата претпоставка е основана, ако битните причини кои дејствуваат по должината на овие разни патишта се од психолошка природа, тогаш тие ќе мора да сочуваат нешто заедничко и наспроти дивергентноста на своите последици. Нешто, значи, од целината мора да постои во деловите: „би морало да се најде и во самите последни поточиња нешто од импулсот примен на изворот“.¹⁵⁰ Овој заеднички елемент се воочува со присуството на истоветни органи кај мошне различни организми. Со оглед на тоа дека ниту механицистичките ниту телеолошките интерпретации не можат да го објаснат вистинскиот процес на создавање, Бергсон смета дека ќе мора да се прибегне на еден начин на објаснување *sui generis*. Животот е пред се тенденција да дејствува на неорганската материја. Правецот на ова дејствување, без сомнение, не е предодреден: оттаму непредвидлива разноликост на облиците кои животот, еволуирајќи, ги сее по патот.

Сепак, во тој континуиран процес на создавање можат да се препознаат неколку доминантни правци на диференцијација, на постварување на биолошкиот пра-феномен во растителното, во животинското и во човечкото царство; Се разбира овие подрачја не смеат строго да се одделуваат бидејќи се произведени од една иста пра-сила, *elan vital*. Секое од тие подрачја има типични карактеристики: растенијата главно се неподвижни и не им е

¹⁵⁰ Henri Bergson, *Stvaralačka evolucija*, str. 38.

дадена можност за избор, животните се водени од инстинктот, а луѓето од интелектот. Ние ќе се задржиме кратко на оваа последна диференцијација бидејќи таа води до Бергсоновото специфицирање на човековата природа. Како што двете тенденции, растителната и животинската, меѓусебно се проникнуваат така што помеѓу нив никогаш и немало потполн прекин, истото може да се каже и за интелигенцијата и инстинктот. Нема интелигенција во која не се наоѓаат траги на инстинкт, ниту инстинкт кој не е опкружен со еден траг на интелигенција. Првобитната психичка активност едновременно била во обете. Кога внатрешната сила на животот би била безгранична, можеби би можела неограничено да развива во исти организми и интелигенција и инстинкт. Но според Бергсон оваа сила е конечна. Природата морала да се двоуми помеѓу два вида на психичка активност а разноликоста на овој напор претставува само два различни метода на дејствување врз неорганската материја. *„Инстинктот и интелигенцијата претставуваат, значи, две дивергентни решенија, еднакво елегантни, на еден ист проблем“*.¹⁵¹ Токму оваа взаемна проникнатост ќе претставува причина за многу заблуди. Од тоа што инстинктот секогаш е помалку или повеќе интелигентен се заклучувало дека инстинктот и интелигенцијата се ствари од ист ред, дека помеѓу нив постои разлика само во сложеноста и совршеноста, и особено дека секое од нив може да се изрази со изразите на другиот. Всушност тие се дополнуваат само затоа што се различни, бидејќи *„она што е инстинктивно во инстинктот спротивно е на она што е интелигентно во интелигенцијата“*.¹⁵²

Бергсон најнапред ќе ги пренагласи, ќе ги изостри овие разлики за подобро да се дефинира кај инстинктот она што е инстинктивно во него, а кај интелигенцијата она што е интелигентно, односно да се створи една пообјективна претстава за нив. *„Лесно после ќе*

¹⁵¹ Ibid., str. 86.

¹⁵² Ibid., str. 82.

се дадат нежните облици, лесно ќе се исправи она што нацртот би го имал во себе геометриско, најпосле лесно ќе се замени крутоста на шемата со еластичноста на животот.¹⁵³ Ниту интелигенцијата ниту инстинктот не се погодни за премногу строги дефиниции бидејќи тоа се исто така *тенденции* а не готови ствари. Секаде каде има интелигенција има заклучување; „но заклучување, кое се состои во превиткување на минатото искуство во правец на сегашното, е еден почеток на пронаоѓањето.“¹⁵⁴ Интелигенцијата е способност за изработување на вештачки предмети, особено направи за правење на справи и бесконечно уразноличување на нивната изработка. „Кога при дефинирањето на нашиот вид – строго би се држеле до она што историјата и предисторијата ни го даваат како константна карактеристика на човекот и интелигенцијата, тогаш можеби не би сме рекле *Homo sapiens* туку *Homo faber*.“¹⁵⁵ Што значи ова? Дали навистина човековата суштина се исцрпува во способноста за изработување на интеллигентни справи кои се практично корисни? Пред да одговориме на ова важно прашање, најнапред ќе ја проследиме до крај основната диференцијација помеѓу инстинктот и интелигенцијата, бидејќи секое запирање на одреден момент од Бергсоновата метода и негово истакнување како конечно исходиште може да доведе до избрзани, а со самото тоа и до погрешни заклучоци.

И животното исто така има свои справи и машини, но овде справата е составен дел на телото кое со нејзе се служи – тоа е инстинктот. Најголемиот дел на инстинкти се само продолжување или подобро довршување на работата која изградува органи. Не е едноставно да се прецизира каде почнува активноста на инстинктот а каде се завршува

¹⁵³ Ibid., str. 83.

¹⁵⁴ Ibid., str. 83.

¹⁵⁵ Ibid., str. 84.

активноста на природата. Ако се земат пред вид само граничните случаи каде се наоѓаме пред потполн триумф на интелигенцијата и инстинктот, тогаш помеѓу нив се наоѓа една битна разлика: *потполниот инстинкт е способност за искористување и дури изградување на органски справи; потполната интелигенција е способност за изградување и употребување на неоргански справи.*¹⁵⁶

Добрите и лошите страни на овие два облика на активност веднаш паѓаат во очи. Инстинктот е природен инструмент кој се изработува и корегира самиот; затоа тој останува готово непроменлив, бидејќи неговата измена подразбира измената на видот. Како и сите дела на природата тој претставува бесконечна сложеност во поединостите и необична едноставност во функционирањето: во моментот кога ќе затреба, тој дејствува веднаш, без поголема мака, со совршенство кое често восхитува. Меѓутоа инстинктот е нужно специјализиран, бидејќи *„тој е само примена на една одредена справа на еден одреден предмет“*,¹⁵⁷ Напротив, справата изработена интелегентно е несовершена справа. До нејзе се доаѓа само по цена на напор. Таа е речиси секогаш тешка за ракување. Но бидејќи е направена од неорганска материја таа може да има било каков облик, да служи за било каква употреба, да го извлече живото суштество од секоја тешкотија која би се исправила пред него и да му даде неограничена моќ. Оваа справа особено влијае на природата на суштеството од чија страна е создадена бидејќи за секоја потреба која ќе ја задоволи таа создава нова потреба, и така, наместо да го затвори кругот на делувањето, како што тоа го прави инстинктот, таа отвара неограничено поле на активност во кое го турка живото суштество се подалеку правејќи го се послободно.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Ibid.

Конечно, инстинктот и интелигенцијата опфаќаат два вида познание коренито различни. Видовме дека свеста е иманентна светлост во зоната на можните акции или виртуелните активности кои ја опкружуваат стварно изведената акција. Таа значи двоумење или избор. *„Од оваа точка на гледиште, свеста на живото суштество би се дефинирала како аритметичка разлика помеѓу можните и стварните активности. Таа го мери растојанието помеѓу претставата и акцијата“.*¹⁵⁸ Таму каде што се оцртуваат многу можни акции без ниту една стварна - свеста е интензивна. Таму пак каде стварната акција е единствената можна – како што е тоа случај во сомнабуличката или, поопшто речено, автоматската активност – свеста станува еднаква на нула. Според тоа, може да се констатира дека интелигенцијата е ориентирана кон свеста, а инстинктот према несвесноста. Секако, постојат безброј разлики и степени: инстинктот во извесни случаи е повеќе или помалку свесен, а во другите несвесен. Сепак овде Бергсон ќе укаже на една разлика помеѓу два вида на не-свест која малку се забележува; имено постои разлика помеѓу несвесна состојба која значи пригушена, заспана свест и состојба на потполно отсуство на свест. Двата вида не-свест се еднакви на нула. Не-свеста на каменот кој паѓа е потполно отсуство на свест, тој нема никакво чувство за своето паѓање. Но дали е исто со несвесноста на инстинктот? Кога махинално вршине некоја работа, кога сомнабулот го изведува автоматски својот сон, тука несвесноста може да биде апсолутна. Но овој пат таа доаѓа од тоа што претставата за актот е „држена во шах“ од самото изведување на актот, кој е совршено сличен со претставата така што никаква свест не може да се пројави. Претставата е неутрализирана од акцијата која го завзема нејзиното место. Доказ за тоа е што свеста може повторно да се појави ако извршувањето на актот е запрено или спречено

¹⁵⁸ Ibid., str. 87.

со некоја препрека. Препреката овде не створила ништо позитивно; таа просто ја тргнала акцијата од местото на претставата, едноставно извршила отпуштање. „Кратко, ако инстинктот и интелигенцијата, едното и другото, опфаќаат извесни знаења, тогаш знаењето во случајот на инстинктот е повеќе одиграно и несвесно, а повеќе мислено и свесно во случајот на интелигенцијата“.¹⁵⁹ Но и ова е една разлика која повеќе се однесува на степенот отколку на природата на самата ствар. Ако сакаме да дојдеме до нивните битни разлики, треба да одиме на објектите на нивната примена.

Ако ја посматраме од овој аспект интелигенцијата, ќе најдеме дека и таа знае извесни ствари кои не ги научила. Но, тоа се знаења од сосема различен ред. Бергсон ќе се обиде да ја избегне старата препирка помеѓу филозофите за прашањето за вроденоста. Ќе се задоволи само со општата согласност дека и малото дете непосредно разбира ствари кои животните никогаш нема да можат да ги разберат, и дека во оваа смисла интелигенцијата, како и инстинктот е наследна, вродена функција. Но оваа вродена интелигенција, како способност за познание, не знае ниеден поединечен предмет, не донесува со себе никакво вродено знаење за некаков објект. Што може, значи, да сознае интелигенцијата? Покрај *ствари* постојат и *односи*. Интелигенцијата сосема природно се служи со односите кои постојат помеѓу еднаквото и еднаквото, содржината и содржителот, причината и последицата, и.т.н., односи кои ги опфаќа секоја реченица која има субјект, предикат и копула. „Ако се посматра, значи, во инстинктот и во интелигенцијата она што го прикриваат од вроденото сознание, тогаш се наоѓа дека ова вродено сознание во првиот случај се однесува на стварите, а во вториот на

¹⁵⁹ Ibid.

односите“.¹⁶⁰ или „интелигенцијата како вродена е познание на обликот, инстинктот опфаќа познание на содржината“.¹⁶¹ Ова чисто формално познание кое ни го дава интелигенцијата претставува непроценлива предност над содржинското познание на инстинктот; токму затоа што е празен, обликот може да биде исполнет со неодреден број на ствари, дури и со оние кои не служат за ништо. На тој начин формалното познание не се ограничува на она што е практично корисно, иако тоа најнапред се појавило токму со оваа цел. Според тоа, вели Бергсон, може да се рече дека „интелигентното суштество во себе носи нешто со што може да се надмине самото себе“.¹⁶² Интелигенцијата која размислува е интелигенција која покрај тоа што има практично корисна енергија има и уште еден вишок на енергија за трошење. Иако инстинктот поседува извесно содржинско знаење, сепак тој не спекулира и затоа: „има ствари кои единствено интелигенцијата е способна да ги бара, но кои она, самата од себе, никогаш нема да ги најде. Овие ствари инстинктот би ги пронашол; но тој никогаш нема да ги бара“.¹⁶³ Единствено интелигенцијата се вознемирува со теорија. Таа би сакала да опфати се, не само неорганската материја, која по природа и е попростапна, туку исто така и животот и мислата. Меѓутоа на овој терен таа секогаш постапува со извесна строгост, крутост и бруталност на инструментот кој не е наменет за таква употреба. Оттаму нашата упорност да го третираме живото како неживо, да ја мислиме секоја стварност, колку и да е флуидна, во облик на цврсти тела. Поимите на традиционалната филозофија единствено се во состојба да ги изразат механичките односи на предметите на надворешниот свет.

¹⁶⁰ Ibid., str. 89.

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Ibid., str. 90.

¹⁶³ Ibid.

*„Интелигенцијата се карактеризира со природно неразбирање на животот“.*¹⁶⁴

Напротив, инстинктот е излиен во калапот на самиот живот. Додека интелигенцијата ги испитува сите ствари механички, инстинктот постапува органски. Кога свеста која спие во него би се разбудила, кога би знаеле да го прашаеме а тој да може да ни одговори, инстинктот би ни ги открил најинтимните тајни на животот. Обидот на науката да го преведе со изразите на интелигенцијата ќе даде само една имитација на инстинктот отколку што ќе продре во него. Затоа за Бергсон метафоричкиот начин на изразување, јазикот на сликите, е единствен кој може на примерен начин да го изрази „пленот“ на филозофската интуиција.

*„Но, иако не е од областа на интелигенцијата, инстинктот не е надвор од границите на духот“.*¹⁶⁵ Во нашите чувствувања, во доживувањето на извесни симпатии и антипатии ние можеме во себе да доживееме, иако во еден многу понејасен облик, нешто од она што се случува во свеста на некој инсект кој работи со инстинктот. Инсектот тоа го постигнува одвнатре, сосема поинаку отколку нашиот процес на познание, повеќе со интуиција која е *одживеана* отколку *претставена*. Според тоа, наспроти научното, метафизичкото познание мора да го бараме во сосема друг правец, не во правец на интелигенцијата, туку во правец на *„симпатијата“* бидејќи *„инстинктот е симпатија“*.¹⁶⁶ Кога оваа симпатија би можела да го прошири својот предмет и да размислува за себе, би можела да ни го даде клучот за животот исто онака како што интелигенцијата не воведува во материјата. *„во самата внатрешност на животот би не вовела интуицијата, сакам да речам инстинктот, кој станал незаинтересиран, свесен за*

¹⁶⁴ Ibid., str. 98.

¹⁶⁵ Ibid., str. 103.

¹⁶⁶ Ibid., str. 104.

самиот себе, способен да размислува за овој предмет и да го проширува бесконечно".¹⁶⁷

Филозофското познание кое би можело да биде во состојба да ја зафати суштината на феноменот не може да се потпира исклучиво на интелектот, туку нужно е упатено на непосредноста и длабочината на инстинктот. Но самиот инстинкт мора да биде поврзан со јасноста и прецизноста на интелектот. Затоа интелигенцијата е неопходна, таа е онаа која ќе го пробуди; без нејзе тој би останал заробен во својот посебен објект кој практично го интересира. Токму оваа специфична поврзаност на интелектот и инстинктот ја овозможува филозофската интуиција која, како вид на познание тежнее кон спојување на првобитната поврзаност на инстинктот со објектот од една страна, со автентичната свесност на мислењето од друга страна.

Резултатите на оваа Бергсонова филозофско-интуитивна метода ја навестуваат идејата дека животот е идентичен со самата свест или со нешто што и наликува. Целата историја на животот Бергсон метафорички ја опишува како една епска битка која од една страна се огледа во напорот на свеста да ја подигне материјата, и од друга страна повеќе или помалку потполно гмечење на свеста од страна на материјата. *„Се работело за тоа од материјата, која е чиста нужност, да се створи еден инструмент на слободата, да се изработи една машина која би триумфирала над механизмот, да се употреби детерминизмот на природата за поминување низ продупчената мрежа која сам си ја растнал*".¹⁶⁸ Широката струја на свеста продирајќи во материјата се диференцира барајќи излез во двојниот правец на инстинктот и интелигенцијата: не го нашла со инстинктот, но го добила од страна на интелигенцијата само со *нагол скок од животното кон човекот*, така што *„човекот би бил причина на постоењето на целокупниот организиран живот*

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ Ibid., str. 151.

на нашата планета".¹⁶⁹ Растечката сложеност на организмот доаѓа, значи, од нужноста на комплицирањето на нервниот систем. Секоја компликуваност на кој било дел на организмот предизвикува одек насекаде. Компликувањето може да оди во бесконечност во сите правци. Во организмот каков што е човечкиот се поставуваат огромен број на моторни механизми во рбетниот и во продолжениот мозок кои само чекаат на знак па да ослободат соодветен акт. На тој начин напредокот на нервниот систем му осигурува на актот растечка прецизност, разноликост, растечки дејства, и растечка независност. Според тоа, од фактот што два мозока, како што се мозокот на човекот и мозокот на животното многу наликуваат еден на друг, не може да се заклучи дека нивната свест е споредлива и сомерлива помеѓу себе. Разликата е поголема отколку што тоа се претпоставува. Бројот на механизми кои се поставуваат во човечкиот мозок, а според тоа бројот на откочувања кои ги става на избор е *неограничен*, а помеѓу *ограниченото* и *неограниченото* постои суштинска разлика која не е повеќе разлика во *степенот* туку во *природата*. Со оглед на тоа дека свеста одговара точно на моќта за избор со која живото суштество располага, таа ќе претставува синоним за пронаоѓање и слобода. Кај животните инвентивноста е само варијација на темата рутина. Затворени во навиката на видот, тие му се измолкнуваат на автоматизмот само за момент - точно за она време во кое се создава нов автоматизам. Со човекот свеста го кине ланецот. Кај човекот, и само кај човекот, таа се *ослободува*.

Суштината на животот го определува неговиот тек во правец на рефлексивната. Свеста, или подобро натсвеста, е извор на животот. „Свеста или натсвеста е ракета чии угасени отпадоци паѓаат како материја. Свеста е она што сеуште постои од самата

¹⁶⁹ Ibid., str. 109.

ракета која минува низ отпадоците и ги осветлува како организми".¹⁷⁰ Оваа свест се пројавува само таму каде стварањето е можно. Се разбира покрај на човечкиот мозок, таа тоа му го должи и на јазикот, кој на свеста и дава нематеријални тела да се инкарнира во нив и така да ја поштеди од потпирање исклучиво на материјални тела. Тоа му го должи на општествениот живот кој ги акумулира и ги чува напорите, зацврстувајќи со тоа едно просечено ниво од кое единките ќе можат да се издигнуваат. Но нашиот мозок, нашето општество и нашиот јазик се само надворешни знаци на една иста внатрешна надмоќност. Тие, секој на свој начин, изразуваат единствен и исклучителен успех кој животот го здобил во еден момент од својата еволуција. Тие ја изразуваат разликата која го раздвојува човекот од останатиот животински свет, разлика која е во *природата*, а не само во *степенот*. „Тие ни овозможуваат да насетиме дека, од крајот на широката скокачка даска од која животот земал свој замав, човекот е единствен кој ја прескокнал препреката, сите останати суштества се симнале, наоѓајќи го затегнатиот конец за премногу висок.“¹⁷¹

Животот е од психолошки ред а во суштина на психолошкото е да содржи нејасна множина на членови кои се проникнуваат. Единствено во просторот е можна разговетна мноштеност. Исто така чисто и празно единство се сретнува само во просторот: како на пример единството на математичката точка. Апстрактното единство и апстрактната множина се одредби на просторот или категории на разумот, бидејќи просторноста и интелектуалноста се преклопуваат една со друга. Според тоа, дали нашето Јас може да се одреди како нешто едноставно или мноштвено? Ако го прогласиме за едно, веднаш се јавува внатрешниот глас и протестира, тоа е гласот на чувствата, на осетноста, претстави

¹⁷⁰ Ibid., str. 150.

¹⁷¹ Ibid., str. 152.

на кои се дели нашето Јас. Ако го прогласиме за мноштвено, нашата свест исто така силно се бунува: нашите осети, нашите чувства, нашите мисли, се само апстракции кои ние ги изведуваме на самите себе; секоја наша состојба ги содржи сите останати. „Јас сум, значи, - треба да се усвои јазикот на разумот, бидејќи разумот единствено има јазик – мноштвено единство и едноставна мноштеност“¹⁷² Едноста и мноштвеноста се само категории на нашиот разум. Јас не влегува ниту во едната ниту во другата, ниту во двете едновремено, макар што двете здружени можат да дадат една приближна имитација на ова взаимно проникнување, на оваа непрекинатост која ја наоѓаме во основа на самите себе. Таков е внатрешниот живот, а таков е и животот воопшто, вели Бергсон. Материјата го дели стварно само она што било виртуелно мноштвено и во оваа смисла индивидуацијата е делумно дело на материјата а делумно дејство на она што животот го носи во себе. Прашањето на главниот лик од филмот на Роман Полански: „И сега, ако ми ја пресечеш мојата глава, како ќе речам, 'Јас и мојата глава' или 'Јас и моето тело'? Од каде и е правото на мојата глава да се нарече јас? Каде останува моето Јас?“, е погрешно поставено прашање бидејќи имплицира претстава за хомоген простор во кој би можел да се лоцира единството на Јас. Но тоа единство треба да се бара во една друга перспектива, во онаа временската, во траењето.

Животот во суштина е струја фрлена низ материјата, која од нејзе влече што може. Клопчето на еволуцијата се одмотува во непознатото. Немало ниту проект ниту план. Животот земен во целина се појавува како еден огромен бран кој се шири од едно средиште но и кој често запира превртувајќи се во едно клатечко движење во место: на една единствена точка препреката е провалена, импулсот прошол слободно. Тоа е таа

¹⁷² Ibid., str. 148.

слобода која има човечки облик. Секаде освен кај човекот свеста се нашла притисната во ќорсокак; со човек таа го продолжила својот пат. Според тоа, би можело да се каже дека за Бергсон токму слободата е онаа *diferencia specifica* на човекот како единка и како род и единствено во оваа смисла Бергсон за човекот говори дека е „*raison d' être*“, „крај“ и „цел“ на еволуцијата, односно, на целокупната организација на животот на земјата. Но на која слобода овде мисли Бергсон? Како ја разбира?

Ова прашање Бергсон го загатна уште при воспоставувањето на основните принципи на неговата филозофија втемелени во неговото прво дело, во „*Расправата за непосредните факти на свеста*“, каде трагањето по слободата започнува во рамките на внатрешниот свет, на длабинското Јас, кое во конечниот исход е идентично со чистото *durée*. Овде текот на времето беше определен како животна форма на *свеста par excellence*. Подоцна, во „*Материја и меморија*“ свеста овозможува чување на минатото за потребите на сегашното делување. И конечно во „*Творечка еволуција*“ главната функција на свеста се состои во *изборот*, односно нејзината улога е да донесе, да произведе некоја одлука. Со оглед на тоа дека способноста за бирање имплицира одреден степен на слобода, свеста, како што видовме е потенцирана кога животот тежнее кон слобода за делување. Интензитетот на нашата свест повеќе или помалку соодветствува на обемот на слободни одлуки, односно, стварања кои го обелжуваат нашето целокупно однесување. Иднината е тука, вели Бергсон, таа не повикува или поточно не привлекува кон себе. Без тоа непрестано влијание на иднината на сегашноста, без тоа непрекинато привлекување кон себе, ние би биле неспособни за делување. Иднината, односно свеста за она што надоаѓа е претпоставка на слободата на ист начин како што и свеста за чистото минато е претпоставка за памтењето.

Овде јасно се гледа длабоката промена во Бергсоновото сфаќање на свеста: таа повеќе не е проста само-презентност на психолошките состојби, ниту некое просто зачувување на минатото, туку е одредена како памтење кое е во функција на слободата. Временската димензија на иднината повеќе не е некоја празнина и недетерминираност, и тоа токму во онаа пропорција во која иднината однапред е зафатена од свеста. Зафаќањето на свеста напред не е некое пасивно прифаќање на она надоаѓачкото туку – означува некој проект за делување во иднината. Кога се работи за тоа да се одреди некој иден факт на свеста, тогаш повеќе не може претходните случувања да се посматраат статички, како ствари, туку динамички, како делови на некое напредување, бидејќи, тука се работи за нивното влијание, а нивното влијание се состои во нивното траење. Самото траење е секако нешто насочено, но таа насоченост не се разликува од самото напредување: при тоа самото траење се одредува по пат на сопствената актуализација. Според оваа концепција свеста го структурира времето во функција на идните одлуки и делувања едновременно зафаќајќи и наназад, потпирајќи се на минатото па со тоа уште еднаш ја одредува иднината. Свеста е траење кое го самоактуализира сопственото миното со цел да зафати во иднината. На тој начин таа ја создава иднината. Со други зборови, Бергсон тука посебно го нагласува *творечкиот* аспект на категоријата траење која со тоа станува нешто повеќе од просто чување на минатото. Тоа значи дека според Бергсон свеста е – *слобода* и *создавање*, односно, свеста е делување кое постојано се ствара и збогатува. Ако „свеста е слобода“ тогаш тоа значи дека таа е отворена спрема она надоаѓачкото, дека располага и „владее“ со времето.

Овде Бергсон по прв пат се обидува да ја поими конституција на времето од временската димензија на иднината, и тоа во својот нов вид, од аспект на слободата. Во

досегашните трудови односот на трите временски димензии беше претставен како некаков „притисок“ кој минатото, со посредство на сегашноста, го врши на иднината. Овде очигледно настанува пресврт, промена на перспективата. Сега би можело да се рече дека иднината го влече нанапред напредувачкото траење, а во тој процес свеста е медиум на таа движечка сила; свеста станува она поврзувачкото или „мост“ помеѓу трите димензии на времето. Несомнено дека човековата слобода е овозможена од прогресот на нервниот систем кој му овозможува по сопствена волја да одбере како ќе одговори на некоја надворешна дразба. Но ова пренагласување на *можноста за избор* може да доведе до забуна во интерпретацијата на Бергсоновото поимање на слободата; на пример преку Сартровото влијание и неговото поимање на слободата. Имено, се заборава на една значајна поента од „*Материја и меморија*“ – на *зоната на неодреденост* која се јавува помеѓу моментот кога е восприемена дразбата и самата реакција на неа. Тоа е оној *интрацеребрален момент* кој Меморијата ќе го искористи за да се интерполираат во нас сеќавањата. Без овој момент ние се наоѓаме на ниво на *разлика во степенот* помеѓу човековиот мозок и мозокот на животното без разлика на комплицираноста на нервниот систем кај човекот – разликата тука останува само квантитативна. Токму со внесувањето на меморијата се случува квалитативниот пресврт. Прогресот на нервниот систем само ја отвара вратата за интервенција на духот (меморијата претставува синоним за духот, за свеста или за натсвеста) го забрзува вртењето на живото суштество околу самото себе до точка кога тоа ја напушта сопствената орбита, орбитата на нужноста и го лансира во сферата на слободата.

Според тоа слободата не значи избор ако тоа подразбира механички да осцилираме помеѓу две или повеќе готови одлуки, и конечно да се одлучиме за една. Напротив,

постапката која вистински е наша постепено созрева, се развива, еволуира. За детерминистите, „психолошките фактори“ во нашите одлуки се конфликтни сили со различни јачини, а слободната одлука не е ништо друго освен победа на најјакото над најслабото; во дадена психолошка ситуација која се состои од напнатост на спротивставени сили можеен е само еден исход. За индетерминистите, доколку останат строго доследни на своето начело, слободната одлука би била едно произволно *fiat*, вистинско создавање *ex nihilo*. Но и за едните и за другите нашите механички осцилации им претходат на нашите свесни активности; и едните и другите се поставуваат во точката кога актот е веќе извршен и се обидуваат да ги реконструираат неговите антецеденси. Тука всушност и нема случувања бидејќи привидното случување преоѓа во симултаност а реалното време во својата просторна проекција.

Ние сме слободни затоа што сме свесни а не затоа што успеваме да побегнеме од физичката последователност. Слободниот акт е несомерлив со идејата за слободата. Сите компоненти на прашањето за слободата ќе бидат разјаснети ако повторно се ставиме во чистото траење чие протекување е континуирано, каде се поминува по неосетни градации од една состојба на друга. Реалната темпорална сукцесија се случува само во духот а потоа се проектира на материјата. Во реалното време, во животот на свеста, постои совршен континуитет каде нашето Јас во секој момент е во состојба на раѓање, апсорбирајќи го своето минато и стварајќи ја својата иднина. Слободата, како секогашвозможен врв на нашето опстојување, за Бергсон се состои во соединувањето на нашиот свесен и активен живот со сопственото длабинско јадро, со изворот на нашето вистинско Јас. Нашето внатрешно искуство не не лаже: слободниот чин навистина постои. Се раѓа кога нашето Јас постепено се искачува од длабочините кон површината, при што:

„надворешната кора распукува попуштајќи пред неодоливиот замав“¹⁷³, за да се пројави во одлука која често пати може да биде неочекувана за нашата околина а можеби и за нас самите, од темел да ги смени нашите дотогашни навики и рационално поставени цели. Во неа ја препознаваме сопствената слобода за која дотогаш сме биле само делумно свесни; воедно во неа препознаваме една длабинска нужност која му дава енергија на тој замав, го изнесува на површината нашето дотогаш потиснатото Јас, го консолидира единството на личноста и му ја дава онаа полнота на нашиот човечки лик која е предуслов за творечка афирмација. Слободниот чин, значи, не се случува како избор на еден одреден одреден број мотиви, дадени на подеднакво рамниште, туку како избор на нашата целовита личност. Динамиката на тој чин, носена од интуитивен замав ги обединува емотивните, интелектуалните и волјевите енергии на личноста во единствен квалитет на одлука.

Во своето конечно одредување на времето Бергсон ја задржал идејата за континуитетот и напредувањето, т.е. растот како битен елемент на свесното траење, но тие елементи сега се подредуваат на творечката слобода. Духот, кој првобитно беше одреден од памтењето тука станува творечки елемент на свеста. Во оваа нова перспектива поимот на траење се поклопува со првобитниот замав, еланот на свеста, кој Хајдегер метафорички го опишува како лак на некој мост кој без потпорни столбови лебди самиот од себе, по пат на просто делување на својата внатрешна напнатост. Во тој елан на свеста иднината, која е „нанапред зафаќање“ непрестано одново се раѓа, се создава од минатото, додека сегашноста не е ништо друго освен движење на свеста помеѓу тие два модуса на времето. На темелот на таа внатрешна напнатост на свеста, односно на траењето, се отвара хоризонтот на иднината; се појавува како темел и нужна претпоставка за слободното

¹⁷³ Ibid., 81.

делување. Со развојот и продлабочувањето на поимот траење Бергсон постепено доаѓа до соединување на сите три димензии на времето во единство на еден единствен замав, полет, елан кој ја чини самата свест а потоа и духот. Во таа смисла Бергсон сега конечно духот го дефинира како „творечка сила на свеста“. (127) Токму затоа, Бергсон структурата на слободниот чин ја споредува со творечкиот акт на уметникот. Како и уметникот, така и авторот на слободниот чин може со повеќе или помалку успех да ги совлада надворешните формални препреки, да ја изнесе на видело сопствената субјективност, своето сопството. Единствено во актот на слободното создавање кој навистина е ослободен од сите претпоставки и условувања, човечката слобода може да се манифестира во својот најчист облик.

Сепак, ова не значи дека ние сме еднакво слободни во нашите животи. Аналогно на Киркегард, Бергсон смета дека моментите на вистинската слобода се ретки во човечкиот живот. Со оглед на тоа дека површинскиот слој на свеста е задлабочен во нашата физичка коегзистенција со стварите, разбирливо е дека слободата допушта степенување. Ретка е потполноста на слободниот чин, ретки се моментите кога ја досегнуваме, „кога во себе така се собираме“; најчесто тоа се случува делимично, компромисно. *„Поголемиот дел од времето живееме надвор од нас самите, од нашето Јас го приметуваме само неговиот избледнет фантом, сенката која чистото траење ја фрла во хомогениот простор“*.¹⁷⁴ Самопознанието, неопходно за реализирање на слободата, се постигнува по интуитивен пат. Интуитивната филозофијата, на тој начин не воведува во духовниот живот, не води до реалното време и вистинското Јас, односно до нашата автентична временска егзистенција.

¹⁷⁴ Ibid., 107

Секако дека на Бергсоновата концепција за времето можат да и се упатат мноштво забелешки и приговори, како на пример оние на Мерло-Понти, Сартр и Хајдегер. Иако овие забелешки најчесто не се сеопфатни и систематски сепак се мошне значајни, односно упатуваат на тоа дека Бергсоновите идеи несомнено претставуваат извор, инспирација за подоцнежните „егзистенцијални“ теории за времето. Ние во оваа прилика ќе се обидеме да го одредиме евентуалното Бергсоново влијание на Хајдегеровиот обид егзистенцијално да го втемели единството на времето, да го долови изворното време и човековата автентична егзистенција.

3. ХАЈДЕГЕРОВАТА ПОТРАГА ПО ИЗВОРНОТО ВРЕМЕ И АВТЕНТИЧНАТА ЕГЗИСТЕНЦИЈА

„Некогаш одамна одејќи покрај некоја река 'Грижата' здогледала земјиште богато со глина. Размислувајќи, земала парче од нејзе и започнала да го обликува. Додека во себе си размислувала што е она што го направила, ете го при нејзе Јупитер. 'Грижата' го замолила да му подари дух на обликуваното парче глина а Јупитер тоа со задоволство го сторил. Но кога посакала да и даде име на својата творба, Јупитер се побунил; инсистирал да и биде дадено неговото име. Додека 'Грижата' и Јупитер се препирале околу името, се подигнала и Земјата (Tellus) и побарала творбата да го носи нејзиното име бидејќи таа, ете, сепак пружила парче од своето тело. Закараните го повикале за судија Сатурн. Сатурн им ја изрекол следната праведна пресуда: Ти, Јупитере, бидејќи го даде духот, ќе треба еден ден кога ова ќе умре да го примиш духот назад, ти, Земјо, бидејќи поклони тело ќе треба да го примиш телото. Но бидејќи 'Грижата' прва го обликуваше тоа суштество, нека оно, се додека живее, ја поседува единствено нејзе. Бидејќи за името постои спор, нека тоа суштество се нарекува 'хомо', со оглед на тоа дека е направено од хумус (земја)“¹⁷⁵

Во оваа стара приказна Хајдегер препознава едно предонтолошко сведоштво за карактерот на човековото бидување. И поркај тоа што неговата доказна сила е „само историска“, бидување-тука се изјаснува самото за себе, „изворно“, независно од било која теориска интерпретација. Претпоставката за историската димензија на човековото бидување Хајдегер ќе ја земе сосема легитимно, со оглед на тоа дека подоцна истата ќе ја

¹⁷⁵ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 225.

интерпретира, односно, реинтерпретира од аспект на новото поимање на времето. Имено, ако бидување-тука во своето бидување може да се окарактеризира како „историско“, што секако мора онтолошки да се докаже, тогаш некој исказ кој доаѓа од неговата историја, кој и претходи на секоја научна интерпретација, добива една специфична - иако никогаш чисто онтолошка - тежина. Ваквите разбирања се разбира не се ретки. Тие се сочувани во усните и пишаните традиции на луѓето во минатото, во бајките, приказните и митовите. За Хајдегер, историското значење на онтичкиот поим „грижа“, сочувано во оваа приказна, би можело да го покаже правецот, насоката во која треба да се трага по човековото бидување, да го овозможи продорот во неговите основните структури, но воедно и да потврди дека егзистенцијалната интерпретација не е измислица, туку како онтолошка „конструкција“ има свој темел и со него свои елементарни предлошки. Оваа историско-предонтолошка автоекспликација Хајдегер дополнително ја засилува наведувајќи еден цитат од последното писмо на Сенека во кое пишува: *„Меѓу четирите егзистирачки природи (дрво, животна, човек, бог) се разликуваат двете последни, кои единствено се обдарени со ум, по тоа што бог е бесмртен, а човекот смртен. Нивната природа ја усовршува доброто кај едниот, имено кај бог, а кај другиот, човекот, грижата (cura): unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterus cura, hominis.*¹⁷⁶ Човековото *perfectio*, односно неговата *можност да биде* слободен за своите најсопствени можности (проект), е *грижата*; таа го одредува основниот начин на кој бидување-тука е препуштен на светот за кој се грижи (фрленост). Овој термин се покажува во двојна смисла: онаа онтичката која го одредува секојдневното значење на терминот *грижа* во смисла дека сите човекови однесувања се „грижни“, дека се водени од „предаденоста“ на нешто, и онаа онтолошката која ја

¹⁷⁶ Ibid., str. 226.

имплицира значењето во наведената приказна а која егзистенцијалната анализа ќе треба да ја докаже. Во онтолошка смисла, како што пишува Хајдегер: „*Cura prima finxit: 'исконом' на неговото бидување му е во грижата;*”¹⁷⁷ односно, таа потполно владее со него се додека бидувачкото „é во светот“. *Бидување-тука* има бидување создадено према *грижата*. Иако човекот не го добива своето име (хомо) со оглед на своето бидување, туку према она од што се состои (хумус), она во што треба да се види неговото „исконско“ бидување, за тоа донесува одлука Сатурн, односно - времето. Оттука оваа предонтолошка автоекспликација на сопствената „суштина“ изразена во приказната, според Хајдегер, покажува дека човекот од самиот почеток се препознавал себе си, иако само на сликовит и митолошки начин, во оној начин на бидување кој потполно владее со неговото *временско бидување во светот*.

Ваквата предонтолошка интерпретација на човековото бидување како *грижа* Хајдегер ќе се обиде да ја издигне до еден егзистенцијален поим за *грижата*. При тоа тој ќе се дистанцира од секаков вид на антропологија или филозофија на субјектот. Идејата на егзистенцијалната анализа не е да понуди некаков концепт за онтолошко втемелување на антропологијата; нејзината намера е фундаменталноонтолошка и само во таа смисла треба да се следи Хајдегеровиот избор на феномените, текот на неговата анализа, и границите на нејзиното напредување. Понатаму, егзистенцијално-онтолошката интерпретација не претставува некакво теориско-онтичко поопштување на различни исориско-онтички експликации. „Поопштувањето“ е априорно-онтолошко и покажува една структура на бидувањето која секогаш е веќе во основата. Трансценденталната „општост“ на феноменот на *грижата*, но и на сите негови фундаментални егзистенцијали ја

¹⁷⁷ Ibid.

овозможуваат онаа ширина, оној хоризонт во кој ќе може да се движи секое секојдневно онтичко изложување на човекот. Со други зборови, егзистенцијалниот услов на самата можност за разбирање на сите аспекти на човековата секојдневна „животна грижа“ мора да биде сфатен во една изворна, т.е., онтолошка смисла како *грижа*.

Главното прашање кое Хајдегер го поставува во *Бидување и време* е прашањето за смислата на бидувањето воопшто, односно, можноста за една радикална обработка на основното прашање на целата онтологија. Обработката на ова прашање подразбира ослободување на еден хоризонт во кој нешто како прашањето за разбирање на бидувањето воопшто може да стане видливо. Со оглед на тоа дека *разбирањето на бидувањето* е феномен кој и припаѓа на структурата на бидувањето на бидување-тука, неговото разбирање станува можно само тогаш кога бидувачкото ќе биде изворно интерпретирано во поглед на своето бидување. Бидување-тука е тукму едно такво бидувачко кое, бидувајќи, се однесува спрема сопственото бидување разбирајќи(го), иако најчесто предметски, предонтолошки или како што понекогаш вели Хајдегер, преднаучно. Затоа егзистенцијалната анализата ќе треба да започне токму со него. Формално егзистенцијално бидување-тука се разбира себе си како *можност-да-биде*. Бидувачкото кое бидува на тој начин секогаш сум јас самиот, односно, во таквото бидување секогаш се работи за неговото сопствено бидување. Бидување-тука има сопствен начин на „постоење“ кој не може да се долови со апстрахирање од неговите специфичните структури, туку само во нивното претходно разбирање. Оттука, начинот на пристап и интерпретација мора да се избераат на тој начин што ќе му овозможат на бидувачкото да се покаже само „по себе“, поаѓајќи од самото себе. Бидување-тука го разбира своето најсопствено бидување во смисла на едно извесно секојдневно „фактичко постоење“, на

кое му припаѓа можноста за автентичност и неавтентичност, бидејќи, како што вели Хајдегер, човекот секогаш егзистира во еден од тие модуси, односно во нивната модална индиферентност. Вака предложената интерпретација, односно, ваквото привремено поместување на фокусот во однос на главното онтолошко прашање, прашањето за бидувањето воопшто, и враќањето кон него по заобиколен пат, би можело да сугерира дека Хајдегер се надоврзува на традициите на нововековниот антропоцентризам, или поточно на картезијанската традиција, со оглед на тоа дека и модерната филозофија во центарот го става бидувачкото кое сме ние самите. Сепак овде постои една битна разлика. Нововековната филозофија не го поставува прашањето за специфичниот начин на бидување (*Seinsweise*) на бидувачкото кое сме ние самите, туку го мисли према моделот на било која друга ствар; во однос на начинот на постоење нема разлика помеѓу човечкиот начин на постоење и начинот на постоење на се друго. Според Хајдегер и *res cogitans* и *res extensa* во основа се само еден вид на *res*. Разликата помеѓу нив се состои само во *essentia*, а не и во *existentia*, разликата е само во суштина, а не и во начинот на постоење на *res extensa* и *res cogitans*, субјектот и објектот, свеста и предметот и.т.н. Хајдегер ќе се обиде да го преобликува и промени целиот модел на мислење за бидувачкото. Имено, неговата херменевтичка феноменологијата настојува да се бави со бидувањето кое е „тука“ во некое бидувачко, односно, феноменологијата мора да се заврти кон фактичноста на животот во која веќе постои испреплетеност на „субјектот“ (кој повеќе не може да се третира на традиционален начин како субјект) и „светот“. Поаѓајќи од начинот на бидување на бидување-тука, од неговото *како*, воедно е даден и начинот на бидување на бидувачкото кое не е сообразно со бидување-тука. Во фактот дека ние секогаш сме *веќе*

(schon), *пред* (vor), *при* (bei) бидувачкото, Хајдегер препознава една структурата на бидувањето на бидување-тука.

Како резултат на подготвителната фундаментална анализа на бидување-тука Хајдегер ќе ја пронајде основната структура на бидување-тука која ќе ја именува како *бидување-во-светот*. Анализата на бидување-тука започнува со изложувањето на таа структура. Самиот сложен израз *бидување-во-светот* покажува дека Хајдегер со него мисли на еден *единствен феномен*. Оваа основна структура претставува *a priori* интерпретација на бидување-тука и се состои од различни „моменти“, но не е од нив „составена“ туку изворно и секогаш е целовита; овој примарен феноменски наод треба постојано да се гледа во целина. Сепак оваа структурна неразделливост на примарниот феноменскиот наод допушта различни погледи на моментите кои го конституираат: 1. *Во светот* (In-der Welt); во однос на овој феномен се појавува задачата за една онтолошка анализа на структурата на *светот* (Welt) и одредување на идејата на *светскоста* (Weltlichkeit), 2. *Бидувачко* кое секогаш е на начин на *бидување-во-светот*, себство, односно оној кој е во модусот на просечното секојдневно бидување и 3. *Во бидување* (das In-Sein) како такво; станува збор за онтолошката конституција на самото „во“-ство, или, ако може така да се каже, вооста, (Inheit). Секое истакнување на еден од овие моменти на структурата значи со-истакнување на другите, што значи: секој пат воочување на целиот феномен. Хајдегер ќе се впушти во анализа на секој од наведените структурни моменти постојано имајќи ја пред вид целината на овој феномен. При тоа на секој структурен момент му посветува по едно поглавје од првиот дел на *„Бидување и време“*: на проблематиката на *светскоста на светот* третото поглавје, на она *Кој* на бидувањето

четвртото, а *во-бидување* петтото. Поаѓајќи од оваа прелиминарна анализа Хајдегер ќе ја скицира суштината на својата концепција за човековото бидување.

На почетокот на вториот дел на „*Бидување и време*“ под наслов „*Бидување-тука и временост*“ Хајдегер ги сумира резултатите на подготвителната анализа и го одредува нејзиниот домет. Бидувањето на бидувачкото се покажува како едноставно структурално единство на различните начини на даденост, откриеност и среќавања на бидувачкото; структурна целовитост која, според Хајдегер, го исполнува значењето на егзистенцијалниот поим - *грижа* (die Sorge). *Грижата* (Sorge), а не некаква суштина (ousia) е основа за разбирање на бидувачкото како такво. Формално-егзистенцијално оваа целовита онтолошката структура Хајдегер ја формулира како: „*бидување-веќе-пред-себе-во (светот) како бидување-кај (внатрешетски сретнувачките бидувања). Тоа бидување задоволува на значењето на називот „грижа“, кој е употребен чисто онтолошки-егзистенцијално. Од тоа значење останува исклучена секоја онтички мислена тенденција на бидувањето, како загриженоста односно безгрижноста.*“¹⁷⁸ Овде Хајдегер јасно става до знаење дека изразот *грижа* не се поклопува со обичните значења на тој збор каде *грижата* е една психолошка состојба – чувство на неспокојство или вознемиреност поради некого или нешто. Хајдегеровата *грижа* не е психолошка состојба туку една *егзистенцијално-онтолошка структура*. Оваа невообичаена, на прв поглед збунувачка формална структура Хајдегер детално ја разработува во 41 поглавје насловено како „*бидувањето на бидување-тука како грижа*“, каде ќе идентификува три основни онтолошки карактери на човековото бидување: *егзистенцијалитет* (die Existenzialität), *фактицитет* (die Faktizität) и *пропаѓање* (das Verfallen) или *пропаднатост* (das

¹⁷⁸ Ibid., str. 219.

Verfallensein). Секој од овие моменти Хајдегер поединечно го специфицира при што се поажува дека, во човековото бидување *пред себе*, во тоа што тој не останува она што е туку секогаш се надминува (зачекорува пред себе самиот) се изразува моментот на егзистенцијалитетот, или како што уште го нарекува, моментот на проектот (Entwurf), во тоа што тој секогаш *веќе* е во светот се изразува моментот на фактицитетот, а во тоа што секогаш е *при* внатрешветското бидувачко – моментот на пропаѓањето. Во ова структурално единство: *веќе, пред, кај*, не се работи за ништо друго освен за бидувањето на бидување-тука односно *грижата*.

Обработката на феноменот на *грижата* ќе му овозможи на Хајдегер увид во конкретната структура на егзистенцијата, т.е., во нејзината изворна поврзаност како со фактичноста така и со пропаѓањето на бидување-тука. Ако *грижата* претставува изворна структура на бидување-тука, тогаш таа мора да му овозможи на онтолошкото истражување да го разбере бидувањето што лежи во нејзе, т.е., да биде разбираана *смислата* на човековото бидување. *Разбирањето* (Verstehen) во неговата доловеност може (и мора) да биде артикулирано во јазикот (Sprache). Тоа не значи ништо друго освен дека разбирањето може да биде изложено (hermeneuein). Изложувањето значи: во јазичката артикулација на разбирањето на нешто, тоа нешто – во случајов бидувањето на бидувачкото - да се интерпретира од аспект на својата предпредикативна, нетематска или предметска евиденција. Меѓутоа, не е доволно онтолошкото прашање за бидувачкото како бидувачко феноменолошки да се упати на димензијата на неговата интендираност, туку исто така е неопходно херменевтички да се покаже кој начин на интендираност е соодветен за поимање на бидувањето на бидување-тука. Во оваа смисла Хајдегеровата *феноменолошка онтологија* содржи една херменевтичката димензија. Задачата на

херменевтичкото се состои во тоа да ги специфицира начините на даденост од аспект на кој бидувачкото се разбира како бидувачко. Со други зборови, не е доволно само да се обезбеди прелиминарна феноменска одржина која произлегува од едно основно искуство на „предметот“ кој треба да се долови; потребна е и идеја која го води истражувањето. Секоја експликација треба да има своја претходна содржина како и идеја која го води истражувањето а целината на тие „претпоставки“ Хајдегер ја нарекува *херменевтичка ситуација* или „пред-проект“. Онтолошката интерпретација која треба да го разоткрие бидувањето на бидувачкото, со помош на соодветна феноменска карактеризација треба да обезбеди онтолошки фундаменти, да ги внесе во пред-проектот, а идејата која го води истражувањето треба да ги прилагоди сите понатамошни чекори на анализата. Претходната феноменска содржина заедно со идејата која го води истражувањето прелиминарно ја скицираат сферата на поимноста (пред-мнението) во која треба да се издигнат сите структури на бидувањето.

Една изворна онтолошка интерпретација подразбира комплетна *херменевтичката ситуација* што не значи само соодветно одбирање на феномените кои ја овозможуваат првичната скица на човековото бидување, туку формалната идеја која го води истражувањето мора да ја опфаќа *целовитоста* на бидувачкото кое е тема на интерпретација. Дури тогаш може да се постави прашањето за смислата на единството на целината на бидувачкото и да се одговори на нејзе. Во таа смисла Хајдегер го поставува прашањето: „Дали егзистенцијалната анализа на бидување-тука, која ја спроведовме, израснала од таква херменевтичка ситуација, со која е загарантирана изворноста која ја бара фундаменталната онтологија? Може ли од добиените резултати – човековото бидување е грижа – да се чекори понатаму према прашањето за единството на таа

структурна целина?¹⁷⁹ Со други зборови, дали феноменот на *грижата* ја доловува најизворната егзистенцијално-онтолошка структура на бидување-тука во нејзината целовитост? Идејата која ја води егзистенцијалната анализа произлегува од самата егзистенција разбираана како *можност-да-се-биде* кај кое се работи за самото негово бидување. Но како секогаш моја, *можноста-да-се-биде* е слободна за автентичност или неавтентичност или за нивната модална индиферентност. Во подготвителната анализа, почнувајќи со интерпретација на просечната секојдневност Хајдегер се ограничува на анализа на индиферентното односно на неавтентичното егзистирање, што значи дека онтолошката карактеризација на егзистенцијалната структура задржува еден битен недостаток. Егзистенцијата, вели Хајдегер, значи: „*можност-да-се-биде – но, исто така, можност-да-се-биде автентичен.*“¹⁸⁰ Оттука, се додека во идејата на егзистенцијата не е превземена егзистенцијалната структура на една *можност-да-се-биде-автентичен*, на проектираната идеја ќе и недостасува изворност. Од друга страна, кога станува збор за феноменската содржина која ја конституира *херменевтичка ситуација*, мора да се земе пред вид дека човековото секојдневно бидување е бидување „помеѓу“ раѓањето и смртта. Иако при подготвителната егзистенцијална анализа *грижата* беше одредена како целовитост на вкупната структура на човековата конституција, сепак целовитоста на бидување-тука сфатена како – бидување од неговиот „почеток“ до неговиот „крај“ - не влегува во феноменолошкиот аспект кој ја одредува темата. Имено, ако егзистенцијата го одредува човековото бидување, а нејзината суштина ја со-конституира *можноста-да-се-*

¹⁷⁹ Ibid., str. 264.

¹⁸⁰ Ibid.

биде, тогаш човекот, се додека егзистира, со оглед на тоа дека може да *биде*, „секогаш мора нешто сеуште да не *биде*.“¹⁸¹

Резимирајќи ги резултатите на подготвителната анализа, Хајдегер ќе констатира дека иако *бидување-во-светот* е нужна а priori структура на човековото бидување, ни оддалеку не е доволна за целосно да се одреди неговото бидување. Интерпретацијата на бидување-тука како *грижа* не може да се смета за изворна бидејќи во нејзе станува збор само за човековото неавтентично бидување и тоа како *нецеловито*. За интерпретацијата да стане изворна, она мора најнапред егзистенцијално да го изнесе на видело човековото бидување во неговата можна автентичност и целовитост. Според тоа потребно е во *херменевтичката ситуација* да се смести бидување-тука како целина. Тоа за Хајдегер значи дека треба да се постави прашањето за човековата *можност-да-се-биде-целовит*. Бидување-тука се проектира себе си од своите можности, но се додека егзистира, односно, додека е, „секогаш е ненамирено уште нешто што тоа може да *биде* и ќе *биде*. Но на таа ненамирност и припаѓа и самиот *крај*“.¹⁸² „Крајот“ на *бидување-во-светот* е смртта. Ова завршување, кое и припаѓа на *можноста-да-се-биде*, т.е., на егзистенцијата, ја ограничува и одредува можната целовитост на бидување-тука. Но за да може соодвено феноменски да се вклучи во разгледување на човековата *можност-да-биде* целовитоста на бидување-тука со нејзиното завршување во смртта, ќе биде потребно да се даде еден онтолошки задоволителен, т.е., егзистенцијален, поим на смртта. Како што ќе видиме подоцна, Хајдегеровата обработка на оваа можност за доловување на бидување-тука во неговата целовитост во која е вклучена и неговата последна можност, смртта, ќе се покаже во егзистенцијалното *бидување-при-смртта*. Егзистенцијалната структура на човековото

¹⁸¹ Ibid., str. 265.

¹⁸² Ibid.

бидување се покажува како онтолошка структура на можноста на бидување-тука да биде целовито и автентично. Со оглед на тоа дека оваа структура не може да биде онтички наметната ниту онтолошки измислена, критериум за човековата автентичната егзистенција мора да произлезе од неговото автентично егзистирање. Со други зборови, самото бидување-тука во своето бидување мора да рефлектира можност и начин на своја автентична егзистенција. Според Хајдегер, сведоштво за една автентична *можност-да-се-биде* дава *совеста*. Како и смртта и овој *феномен* исто така има потреба од една егзистенцијална интерпретација, а неговата обработка ќе покаже дека човековата автентична *можност-да-биде* лежи во *сакањето-да-се-има-совест*. Со покажувањето на една автентична човекова *можност-да-се-биде-целовит* егзистенцијалната аналитика ја доловува структурата на изворното човеково бидување, која станува видлива како модус на *грижата*. На тој начин се комплетира бараната *херменевтичка ситуација*, односно се обезбедува доволно сигурна феноменска основа за една изворна интерпретација на *смислата* на човековото бидување.

Грижата, како основен егзистенцијално-онтолошки феномен кој во својата структура не е едноставен, не може да биде сведен на некој онтички „праелемент“ како што ниту бидувањето не може да биде „разјаснето“ поаѓајќи од бидувачкото. Одредувањето на *грижата* со формулата *бидување-веќе-пред-себе-во... како бидување-кај* покажува дека тој феномен сеуште останува во себе структурално расчленет. Тоа за Хајдегер значи дека со онтолошкото прашање треба и понатаму да се продолжи во потрага по еден *уште по изворен* феномен. Конечно, оваа онтолошка основа на егзистенцијалноста на бидување-тука Хајдегер ќе ја лоцира во *временоста*. Дури на основа на *временоста* ќе може егзистенцијално да се разбере расчленетата структурна

целина на човековото бидување како *грижа*, односно, дури временската интерпретација на нејзините структурни моменти ја доловуваат нејзината смисла. Со оглед на тоа дека егзистенцијално-временската интерпретацијата на смислата на човековото бидување има потреба од конкретна потврда, онтолошките структури на бидување-тука добиени претходно, Хајдегер ќе се обиде дополнително да ги расветли во поглед на нивната временска смисла. Со повторување на подготвителната фундаментална анализа на бидување-тука феноменот на времето ќе стане по транспарентен во однос на сите аспекти не неговото временување. Секојдневното фактичко егзистирање на бидување-тука својата изворна смисла, *временоста*, најнапред ја препознава како потреба да „рачуна со времето“. Вака искусеното „време“ се покажува како најблизок феноменски аспект на *временоста* кој поприма карактер на „јавно“, односно, „светско време“ кое во секојдневното-вулгарно разбирање на времето се појавува како „сега-време“. Токму ваквото разбирање на времето, според Хајдегер, претставува основа за сите традиционални теории за времето. На крајот, целокупната оваа анализа ќе треба да го подготви патот за решавање на фундаментално-онтолошкото прашање – прашањето за смислата на бидувањето воопшто. Обработката на ова прашање опфаќа интерпретација на бидување-тука од аспект на едно ново поимање на времето и експликација на еден трансцендентален хоризонт во кој ќе може да се расветли ова основно прашање на онтологијата.

На почетокот од ова истражување ние ќе се задржиме подетално на Хајдегеровата егзистенцијална анализа на феномените на смртта и совеста. Не само затоа што со нивната обработка се комплетира неопходната *херменевтичка ситуација* и се отвара патот кон Хајдегеровото поимање на времето, туку и затоа што при обработката на овие феномени,

во методолошка смисла. Хајдегер ја демонстрира манипулацијата на неговиот основен онтолошки алгоритам - формалната егзистенцијална структура *бидување-веќе-пред-себе-во (светот) како бидување-кај (внатрешетски сретнувачките бидувања)* постапка, која е мошне значајна за разбирање на неговата интерпретација на времето.

3.1. Хајдегеровото поимање на смртта

И покрај тоа што феноменолошката анализа и егзистенцијалната интерпретација на феноменот на смртта во Хајдегеровата филозофијата, а особено во делото „*Бидување и време*“ само за себе нема толкаво значење за анализата на бидување-тука како *бидување-во-светот, грижата и временоста*, сепак, за многумина проследувачи на неговата филозофија, анализата на смртта ќе остане едно од најзначајните достигнувања на самото дело. Иако оваа исцрпна анализа на феноменот на смртта во извесна смисла може да функционира самостојно, сепак, начинот на кој таа е интерпретирана во рамките на целината на „*Бидување и време*“, има своја методолошка функција; имено, анализата на смртта треба да го отвори хоризонтот за разбирање на *временоста*, односно да го трасира патот од *грижата* кон *временоста* но и да му овозможи на бидување-тука да се ослободи од неговото неавтентично бидување, од неговата западнатост во секојдневната безлична егзистенција. Обидувајќи се прашањето за бидувањето како такво да го извади од своевидниот заборав кој веќе премногу долго трае во западната филозофска традиција, Хајдегер од заборав ќе го извлече и прашањето за смртта. Имено, се чини дека ова важно филозофско и егзистенцијално прашање долго време, со векови, останува надвор филозофските дебати, односно, отсутствува една посериозна и подлабока филозофска

елaborација. Нововековната но и современата филозофска мисла, прашањето за поимот на смртта како намерно да го заобиколува препуштајќи и го на христијанската мисловна традиција. Литературата и уметноста како да имаат повеќе сеснс за негово промислување. Се чини дека за современиот човек средновековното барање за сеќавање на смртта (*memento mori*) е премногу морбидно. Хајдегеровата анализа на овој феномен ќе даде нов еден импулс, ќе ја поттикне дебатата не само во филозофијата, туку и во литературата и уметноста воопшто.

Хајдегер смртта ја враќа во центарот на нашето бидување, укажувајќи дека нашето бидување е свртено кон смртта не само во смисла дека ние делумно секојдневно умираме низ ќелиите на нашиот организам, туку и во онтолошка смисла смртта го одредува нашето постоење поставувајќи се како граница на сите наши стремежи. За смртта како феномен на животот во најширока смисла, науките ни обезбедуваат одредено информативно знаење но тоа не е доволно, бидејќи животот пред смртта запаѓа во една метафизичка паника. Тука не се работи само за интелектуално знаење, бидејќи, доколку би се работело само за него, смртта никогаш радикално не би не потресла или уплашила; во нас не би се јавила онаа збунетост, оној посебен удар. Постојат конкретни животни околности кога интелектуалното знаење за смртта не воведува во очај и молчење затоа што радикално ја погодува сржта на сите наши надежи. Пред триумфалното „сум“ (*ego sum*), смртта го отвара катастрофалниот увид „повеќе нема да ме има“ (*ego non esse*). Оттаму, страшната сила на смртта навистина претставува наша огромна грижа, бремене. Биолошко-физиолошкиот пристап ова прашање го третира во подрачјето на бидувањето кое го познаваме како животински и растителен свет, каде може онтички да се констатира, од каде може да се добијат податоци за траењето на животот на билките, животните и луѓето,

и истите статистички да се интерпретираат; каде можат да се спознаат врските помеѓу траењето на животот, размножувањето и растот, да се истражуваат „видовите“ на смрт, причините, механизмите и начините на нејзиното настапување. Меѓутоа Хајдегер ги отфрла овие наоди како недоволно онтолошки втемелени. Според него, во основата на таквите биолошко-онтички истражувања на смртта лежи онтолошката проблематика, па од таму егзистенцијалната интерпретација на смртта мора да и предходи на секоја биологија и онтологија на смртта. Пред прашањата на биологијата, психологијата, теодицејата и теологијата на смртта, егзистенцијалната аналитика има методско првенство. Од друга страна, анализата не може да се потпира ниту на некоја случајна или произволно измислена идеја за смртта. За Хајдегер, приоритетното прашање е - како од онтолошката суштина на животот да се одреди суштината на смртта. Затоа, целта на егзистенцијалната аналитика ќе биде насочена кон разоткривање на онтолошка структура на еден специфичен начин на човеково бидување кое Хајдегер ќе го именува како „бидување-тука-при-крајот.“¹⁸³ Со други зборови, неопходно е онтолошки да се образложи начинот на бидување на она „при-крајот“ и тоа доколку е можно поаѓајќи од човековото секојдневно искуство на овој феномен, со кој најнапред се сретнува во својата просечна секојдневна егзистенција.

Иако евиденцијата на смртта е конститутивен елемент на човечкото искуство; на секого му припаѓа, односно секој му припаѓа на искуството на смртта, преминувањето во *не-повеќе-бидување-тука* го исклучува човекот токму од можноста да го искуси самото тоа преминување и да го разбере како искусено. Се додека нашата сопствена смрт сеуште не сме ја искусиле, смртта на другите останува единствена основа за нејзино

¹⁸³ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 283.

промислување и разбирање. Со оглед на тоа дека бидување-тука воедно е и *со-бидување* со другите, се чини дека се отвара можност да се стекне едно „објективно“ искуство за смртта. Но дали таа „објективна“ даденост на смртта *може да овозможи и некое онтолошко омеѓување на целината на бидување-тука?*¹⁸⁴ Смртта се открива како загуба, но повеќе како таква што ја искусуваат оние кои останале. При самиот акт на претрпување загуба, самата загуба, односно губењето на бидувањето како такво што го трпи умирачкото на ниеден начин не може да стане пристапно за туѓото искуство. Умирањето на другите не го искусуваме, туку во краен случај секогаш сме само присутни. Затоа, според Хајдегер, смртта на другите не може да претставува основа за разбирање на сопствената смрт бидејќи во случајот на смртта аналогитите не значат ништо, искуството на смртта секогаш е сопствено. Прашањето кое Хајдегер го поставува се однесува на: *„онтолошката смисла на умирањето на Умирачкото, како една можност на бидувањето на неговото бидување, а не за начинот на со-бидување-тука и сеуште-бидување-тука на Преминатиот со оние кои останале“.*¹⁸⁵ Она што на самиот почеток од анализата веднаш може да се констатира, тоа дека *стигнувањето-кон-крајот*, за секое бидување-тука, во себе вклучува еден модус на бидување кој воопшто не е можно да се застапува. Со оглед на тоа дека бидувањето на бидување-тука Хајдегер го одредува како бидување кое во секоја инстанца е „само мое“ тогаш и присутноста на смртта како завршување на животот мора да биде од преспектива на прво лице.

На почетокот на првото поглавје од вториот дел на *„Бидување и време“* Хајдегер пишува: *„Во суштината на основната конституција на бидување-тука лежи, според*

¹⁸⁴ Ibid., str. 270.

¹⁸⁵ Ibid., str. 271.

тоа. некоја стална незаклученост. Таа нецеловитост значи некоја ненамиреност на можноста-да-се-биде.“¹⁸⁶ Оваа ненамиреност очигледно претставува сериозна пречка во обидот да се долови човекот во својата егзистенциска целовитост. Но што претставува оваа ненамиреност и како би можела да се отстани? Егзистенцијалната анализа покажува дека отстранувањето на оваа ненамиреност на бидувањето ќе значи и уништување на самото негово бидување. Според тоа се додека бидување-тука, човекот, како суштество é, тој никогаш не ја постигнува својата „целовитост“, бидејќи: „ако ја стекне, тогаш добивката станува загуба на бидување-во-светот воопшто. Како бидувачко, оп повеќе не може да се искуси.“¹⁸⁷ Со достигнувањето на „целовитост“ на своето бидување во смртта човекот всушност ја губи својата позиција од која би можел да ја искуси таа целовитост. Оттаму, разлогот за тоа зошто човекот не може онтички да се искуси како бивствовна целина, а со тоа не може ниту онтолошки да се одреди во својата целовитост, не произлегува од несовршеноста на човековите познавателни моќи. Затоа Хајдегер по однос на ова прашање не се впушта во теориско-познавателно разрешување на субјект-објект релацијата, одговорот на ова прашање не може да дојде од тој правец. Се чини дека препреката е втемелена во самата онтолошка структура на човековото бидување. Постои ли тогаш можност да се долови онтолошката целовитост на човековото бидување?

Да-се-биде-завршен егзистенцијално значи: да се биде на крајот. Крајното *сеуште-не* има карактер на нешто спрема што бидување-тука е во некаков однос или поточно, на бидување-тука крајот му *претстои*. Според тоа кај бидување-тука неизоставна е една „нецеловитост“ која стигнува кон својот крај дури со смртта. Анализирајќи ја оваа

¹⁸⁶ Ibid., str. 268.

¹⁸⁷ Ibid., str. 268-9.

ненамиреност, она *сеуште-не*, со интересните примери за должникот кој должи одредена сума на пари, или примерите со месечевите мени и зрењето на плодот,¹⁸⁸ Хајдегер ќе констатира дека со ниту еден од овие модуси на завршување не може адекватно да се окарактеризира смртта како завршеток на бидување-тука, бидејќи аргументацијата не го зафаќа она *сеуште-не-бидување*, односно самото „претстојување“ во една генеричка, егзистенцијална смисла. Кога умирањето би го разбрале како *да-се-биде-завршен* во посочените примери, бидување-тука би било земено како нешто *постоечко* или *прилично*. Мора да се разреши дилемата дали изразот „смрт“ има биолошко или егзистенцијално-онтолошко, или воопшто било какво прецизно одредено значење. Вулгарната онтичка интерпретација на смртта претставува онтолошко искривување на бидувачкото во некое *постоечко*, односно, човекот несакајќи е поставен како некое *постоечко* пред кое непрестано се турка некое *сеуште-не-постоечко*. Меѓутоа егзистенцијалната анализа покажува дека со смртта бидување-тука не е ниту довршено, ниту нешто што просто исчезнало. Со оглед на тоа дека човекот не постои туку егзистира, ниту неговата смрт не може да се интерпретира како некое *сеуште-не-постоечко*, како некоја ненамиреност редуцирана до минимум, туку таа се покажува пред се како едно *претстојување*.

Претстојувањето на смртта ја следи човечката егзистенција во секој нејзин момент. Онака како што бидување-тука постојано, се додека е, веќе е своето *сеуште-не*, така тоа секогаш веќе е своја конечност. Според тоа, со смртта мисленото завршување не значи *да-се-биде-завршен*, туку значи постојано човеково *бидување-при-смртта*. Со други зборови смртта не доаѓа однадвор туку таа е еден начин на бидување што бидување-тука, човечката егзистенција го поприма веднаш штом е. „Штом некој човек се домогне до

¹⁸⁸ Овие интересни примери можат да се проследат во 41 поглавје на *Бидување и време* или 275-277.

*животот, веднаш е доволно стар да умре*¹⁸⁹, вели Хајдегер. Како иманентна длабинска карактеристика на човековата основна структура, смртта е нешто што не може да се игнорира во ниту еден момент. Нејезе постојано си ја носиме со себе. Од досегашната анализа на феноменот на смртта таа се покажува како конститутивен елемент на егзистенцијата и тоа како „секогаш сопствена“. Смртта, односно, умирањето не е случување, туку *феномен* кој треба егзистенцијално да се омеѓи. Затоа истражувањето треба егзистенцијално да се ориентира према сопственото бидување, односно, феноменот на смртта како *бидување-при-крајот* треба да биде интерпретиран од основната структура на бидување-тука, *бидување-во-светот*. Само така може да стане јасно во која мера во самото бидување-тука, соодветно на структурата на неговото бидување, би можело да се долови некоја целовитост конституирана како *бидување-при-смртта*. Позитивната егзистенцијално-аналитичка интерпретација на смртта и нејзиниот карактер на конечност Хајдегер ќе ја спроведе врз основа на она што во подготвителната анализа ќе го разоткрие како основна структура бидувањето на бидување-тука, феноменот на *грижата*.

Основната конституција на бидувањето на бидување-тука како *грижа* ја карактеризираат егзистенцијата (бидување-пред-себе), фактичноста (бидување-во-светот или бидување фрлено во светот) и пропаѓањето (бидување-(при)помеѓу-другите). Егзистенцијалната анализа ќе треба да разјасни на кој начин овие фактори, односно структурни елементи се разоткриваат во феноменот на смртта и тоа преку анализа на можните начини на *бидување-при-смртта*. Со оглед на тоа дека егзистенцијата, се додека е, постојано е отворена за мноштво на можности таа секогаш е *бидување-пред-себе*. Но соочувајќи се со смртта бидување-тука оваа можност просто не може да ја заобиколи.

¹⁸⁹ Ibid., str. 279.

Неговата смрт е можност за апсолутна *неможност-да-се-биде-тука*. Со смртта, бидување-тука си претстои самото себе во својата најсопствена *можност-да-биде*, бидејќи кога станува збор за таа последна можност на бидување-тука се работи за неговото *бидување-во-светот* воопшто. Како едно специфично *предстојување* егзистенцијалната можност на смртта се темели во тоа што бидување-тука самото себе си е достапно, и тоа како *пред-себе*, па според тоа „*овој структурен момент на грижата во бидување-при-смртта има своја најизворна конкретизација*.“¹⁹⁰ Фактичноста укажува дека ние не само што сме фрлени во егзистенција, туку дека сме и фрлено бидување кон својот крај. Бидување-тука, човечката егзистенција, ако егзистира, веќе е фрлена во таа можност. Пропаѓањето пак се манифестира како интензивно промислување и загриженост од смртта, каде смртта станува секојдневно случување на кое постојано се обидуваме да му ја намалиме извесноста. Во таа онтичка смисла смртта претставува внатрешетско случување кое го погодува само безличното *Tue* (Man). Безличноста на *Tue* ја прикрива онтолошката смисла на смртта, односно „*Tue не дозволува да избие смелоста за тегобност пред смртта*“.¹⁹¹ Оттука и доаѓа до бегство или заборав на смртта со цел човековата (смртна) егзистенција да се направи поподнослива. Во филмот на Ингмар Бергман „*Седмиот печат*“ главниот протагонист, витезотот Антониус Блок си доаѓа дома, во својата татковина по десетгодишно учество во крстоносните војни. Насекаде гледа смрт. Владее чума. Смртта не го одбегнува ниту него. Му се појавува во човечки лик облечен во црно:

KNIGHT: Who are you?

¹⁹⁰ Ibid., str. 285.

¹⁹¹ Ibid., str. 289.

DEATH: I am Death.

KNIGHT: Have you come for me?

DEATH: I have walking by your side for a long time.

KNIGHT: That I know.

DEATH: Are you prepared?

KNIGHT: My body is frightened, but I am not.

DEATH: Well, there is no shame in that.

KNIGHT: Wait a moment.

DEATH: That's what they all say. I grant no reprieves.¹⁹²

Обидувајќи се да ја одложи сопствената смрт, да добие во „време“ Антониус ја предизвикува смртта на партија шах. Но шаховската табла е детерминистичка околина со конечен број на позиции и конечен број на потези. Според Хајдегер, бидување-тука фактично умира се додека егзистира, но најнапред и најчесто на начин на пропаѓање, бидејќи фактичното егзистирање не е само некоја индиферентно фрлена *можност-да-се-биде-во-светот*, туку секогаш е веќе препуштено на светот за кој се грижи. Ова пропаѓање на *бидување-при...* се јавува како бегство од едно чувство на неугодност, т.е., бегство пред најсопственото *бидување-при-смртта*. Ваквото секојдневно пропаѓачко

¹⁹² „ Витезот: Кој си ти? Смртта: Јас сум смртта. Витезот: Дојде по мене? Смртта: Одам со вас веќе долго време. Витезот: Тоа го знам. Смртта: Дали сте подготвени? Витезот: Моето тело е исплашено, но јас не сум. Смртта: Па, нема срам во тоа. Витезот: Почекај еден момент. Смртта: Тоа е она што сите го велат. Јас не давам одложување. Од филмот *The Seventh Seal*. Сценарио и режија: Ingmar Bergman. Улоги: Max von Sydow, Gunnar Björnstrand, Bengt Ekerot. Продуцент: Allan Ekelund. 1957, 96 мин.

бегање пред смртта има модус на неавтентично бидување при нејзе. Егзистенцијалната анализа, според Хајдегер ја потврдува претпоставената теза: егзистенцијата, фактичноста и пропаѓањето го карактеризираат *бидување-при-смртта* и, според тоа, тие се конститутивни за егзистенцијалниот поим на смртта. „Умирањето во поглед на својата онтолошка можност, ќе заклучи Хајдегер, се темели во грижата“.¹⁹³

Човекот најчесто нема некое јасно или теориско знаење за неговата препуштеност на смртта, за тоа дека таа и припаѓа на неговата основна конституција, *бидување-во-светот*. Фрленоста во смртта него најизворно му се разоткрива во едно специфично чувство - чувствувањето на тегоба. Тегобноста (Angst) пред смртта е, вели Хајдегер, тегобност „пред“ најсопствената, непреносна и ненадминлива *можност-да-се-биде*. Анализирајќи го ова специфично чувствување во подготвителната анализа, Хајдегер најнапред ќе го дистанцира од чувството на страв; тегобноста пред смртта не треба да се поистоветува со стравот од смртта. Кога станува збор за стравот, она „заstraшувачкото“ доаѓа од внатрешвештското бидувачко, додека кај тегобноста она *Пред-што* на таа тегобност е самото *бидување-во-светот*, а она *Поради-што* таа се јавува, е неговата *можност-да-биде*. Според тоа, тегобноста не е некое произволно и случајно „слабо“ расположение на поединецот, туку, како изворно чувствување на бидувачкото, го доловува неговото егзистирање како фрлено бидување при својот крај. Соочувајќи се со смртта во облик на тегобност, бидување-тука, човечката егзистенција ја открива целата ништожност на неговото *Тука*, како отуѓување од неговата сопствена моќ за бидување. За ова Хајдегер вели: „*Секојдневно бидување-тука најчесто ја сокрива најсопствената, непреносна и ненадминлива можност на своето бидување. Таа фактична тенденција за*

¹⁹³ Ibid., str. 286.

сокривање ја потврдува тезата: бидување-тука како фактично е во 'невистина'."¹⁹⁴ Бидување-тука се наоѓа, пребива во „невистина“, односно, си ја ускратува можноста за автентично бидување, како *целовито-бидување* (Ganzsein). Сокривајќи ја извесноста на смртта Бидување-тука се обидува да побегне пред фактичната смрт. Меѓутоа, како што вели, Хајдегер, неавтентичноста е темел за една можна автентичност. Затоа егзистенцијалната анализа ќе треба да се обиде да ја долови можноста за автентично *бидување-при-смртта*, бидејќи се додека тоа автентично *бидување-при-смртта* не се одреди онтолошки, на егзистенцијалната интерпретација на *бидување-при-смртта* ќе и недостасува нешто битно. Хајдегер веќе има доволно елементи да го разграничи егзистенцијалниот поим на смртта од фактичниот: „*Потполниот егзистенцијално-онтолошки поим за смртта сега може да се омеѓи во следните одредувања: Смртта како завршување на бидување-тука е најсопствената, непреносна, извесна и како таква неодредена, ненадминлива можност на бидување-тука. Смртта е, како завршување на бидување-тука, во бидувањето на тоа бидувачко при неговиот крај.*“¹⁹⁵

Може ли бидување-тука, човекот, да ја разбере својата најсопствена, непреносна, исвесна и како таква неодредена и ненадминлива можност, т.е., можно ли е врз основа на таквото разбирање да се проектира егзистенцијалната изградба на едно автентично *бидување-при-смртта*? Автентичното *бидување-при-смртта* значи една егзистенцијална можност на бидување-тука. Таа онтичка *можност-да-се-биде* мора, од своја страна, да биде онтолошки можна. Кои се егзистенцијалните услови на таа можност? Бидување-тука е конституирано како доловеност на своето „Тука“ т.е., со чувствувањето разбирање.

¹⁹⁴ Ibid., str. 292.

¹⁹⁵ Ibid., str. 294.

Оттука егзистенцијалниот проект на едно автентично *бидување-при-смртта* мора да ги истакне моментите кои тоа бидување го конституираат како разбирање на смртта во смисла на разоткриено „бидување при нејзе“. Таквото бидување Хајдегер терминологски го определува како *антиципација* на една можност. Во антиципирачкото откривање на таа *можност-да-се-биде* човекот се доловува самиот себе во поглед на својата крајна, конечна можност. *Бидување-при-смртта* е *антиципирање* на една *можност-да-се-биде* бидувачко чиј начин на бидување е самото антиципирање. Неговата онтолошка структура треба да стане видлива со разоткривањето на конкретната структура на антиципирањето на смртта. Со други зборови, можноста за разбирање на најсопствената, непреносна, ненадминлива, извесна и како таква неодредена можност, мора да се одреди од феноменските карактеристиките на самата структура на антиципирачкото доловување.

Смртта е најсопствена бидејќи се работи за бидувањето на бидување-тука, т.е., на она *Тука* на бидувањето. Оваа најсопствена можност е непреносна, бидејќи не може да се пренесе на некое друго *Тука* или на нешто безлично (*Tue*). Антиципирањето на оваа непреносна можност го упатува бидувачкото кое антиципира во една можност самото од себе да го превземе своето најсопствено бидување. Смртта е извесна бидејќи „*бидување-тука ја доловува како можност само така, што антиципирајќи ја, ја овозможува за себе таа можност како најсопствена можност-да-биде*“.¹⁹⁶ Смртта е ненадминлива можност на бидувањето бидејќи: „*Бидувањето при нејзе му овозможува на бидување-тука да разбере, дека како крајна можност на егзистенцијата му претстои да се одрече самиот од себе*“.¹⁹⁷ Оваа одлука, како што ќе видиме, претставува излегување од конечноста како

¹⁹⁶ Ibid., str. 301.

¹⁹⁷ Ibid., str. 300.

безличност и ја овозможува перспективата на бесконечните можности на сопственото бидување. Со други зборови, антиципирањето не ја избегнува оваа ненадминливост како што тоа се случува при неавтентичното *бидување-при-смртта*, туку и допушта пристап кон себе.

И најпосле, најсопствената, непреносна, ненадминлива и извесна можност во поглед на извесноста е подредена. При антиципирањето на неодредено извесната смрт бидување-тука се отвора за една постојана загрозеност која потекнува од самото негово *Тука*. Како е можно егзистенцијално-генерички да се долови таа стална загрозеност? Секое разбирање, вели Хајдегер, е чувствувачко. Чувствувањето го доведува човекот пред фрленоста на неговото *Тука*. Чувствувањето кое може да ја држи отворена постојаната и апсолутна загрозеност што доаѓа од најсопственото бидување на бидување-тука, е *тегобност*. Во нејзе човекот се наоѓа пред *Ништо* на можната неможност на својата егзистенција. Бидување-тука полага право на смрт осамено, т.е., човечката егзистенција во смртта се осамува самата во себе. Токму затоа што антиципирањето апсолутно го осамува човекот му овозможува во таа осаменост да му стане извесна целовитоста на неговата *можност-да-биде*. Тоа изворно себе-разбирање го овозможува чувството на тегобност. *Бидување-при-смртта*, вели Хајдегер, битно е тегобност. На крајот, карактеристиката на егзистенцијално проектираното автентично *бидување-при-смртта* Хајдегер ја сумира вака: „Антиципирањето му ја открива на бидување-тука изгубеноста во *Тие-личноста* и го доведува пред *можноста*, примарно не потпрен на грижечката скрб, да биде тој самиот, но сам во *страствена*, лишена од илузиите за *Тие*, фактична, самоизвесна и *тегобна слобода за смрт*“.¹⁹⁸ *Бидување-при-смртта* како антиципирање на онаа

¹⁹⁸ Ibid., str. 302-303.

последна, конечна можност пред се ја омеѓува таа можност и како таква ја прави слободна. Што значи оваа слободност за смрт? Како да се разбере оваа „ослободителна“ улога на последната, конечната можност? Оваа синтагма, според многумина проследувачи на Хајдегеровата филозофија предизвикува мноштво на социјални и етички импликации. Сепак ние во оваа прилика ќе се задржиме на онтолошкото рамниште, односно на нејзината онтолошка функција.

Човекот е *бидување-кон-смртта*. Низ смртта бидување-тука го деструира она *Тука*, како едно „социјално бидување“ или *бидување-во-светот* и го отвара хоризонт за едно автентично бидување а слободата за смрт станува слобода од фактичната смрт. Смртта како фактицитет претставува нужен завршеток на *бидување-во-пропаднаоста* на можностите, но „егзистенцијалната“ смрт на бидување-тука, како *да-се-биде-целовит* е „привремена“, бидејќи е само антиципирана; со други зборови, егзистенцијалната смрт претставува трансцендирање на „фактичката смрт“ која бидување-тука го прави пропаднато и укинато и со тоа станува „одлучност за автентично бидување“. Се разбира овде веднаш се поставува прашањето - колку трансцендирањето на фактичноста на смртта отвара можност за автентична моќ на бидувањето? За Хајдегер, антиципирањето на крајната можност и поставува задача на егзистенцијата да биде сопствена, и отвара можност да го разбие инертното останување при една постигната егзистенцијална ситуација. Слободен за своите најсопствени можности одредени поаѓајќи од онаа последната, т.е., разбран како конечен, човекот ја оттргнува опасноста, поаѓајќи од своето конечно разбирање на егзистенцијата, да не ги препознае или пак, погрешно да ги протолкува, да ги сведе на свои сопствени, егзистенцијалните можности на *Другите* и на тој начин да се заплетка во сопствената фактична, секојдневна, неавтентична егзистенција.

Средбата на Антониус Блок со смртта ќе ги поколеба неговите религиозни верувања за кој бил спремен да се бори, и ќе ги доведе во прашање валидноста на конвенционалните општествени очекувања и вредности. Перспективата на сопствената смртност постојано му е пред очи. Таа концентрираната свесност за сопствената конечност го означува почетокот на неговата потреба за автентично постоење. Затоа тој ќе побара време за своето „големо дело“, за свој автентичен животен потфат кој ќе го обележи неговото временско престојување во светот. Според Хајдегер, антиципирањето на ненадминливата можност ги доловува сите сопствени можности сместени пред онаа најсопствената, односно, во него лежи можност за едно егзистенциско антиципирање на целовитоста на бидување-тука, т.е., можноста да егзистира како целовита *можност-да-биде*. Во онтолошка смисла, смртта претставува укинување на онтичката стварност како *фрленост-во-светот* и отварање према автентичното бидување. Постигнувањето на целовитоста на бидување-тука претставува преминување на фактичното бидување-тука во автентично бидување. Егзистенцијалот „смрт“ служи за ограничување на начинот на бидување на бидување-тука во однос на неговата можност за автентичност и неавтентичност.

Во оваа прилика останува само да напоменеме дека Хајдегер ја порекнува секоја можност анализата на смртта на бидување-тука како *бидување-во-светот* да биде применлива и како анализа на бидувањето „после смртта“ или на она „оностраното“. Што има после смртта може со смисла да се праша дури тогаш кога смртта ќе се сфати во својата потполна онтолошка суштина. Она за што би било можно да се расправа под називот „метафизика на смртта“ излегува надвор од подрачјето на егзистенцијалната анализа. Егзистенцијалниот концепт заснован на анализата на бидување-тука нема никаква врска со теолошките позиции за животот на душата после смртта. За Хајдегер,

овостраната онтолошка интерпретација на смртта и претходи на секоја онтичко-онострана спекулација.

Проектирајќи го антиципирањето егзистенцијално, Хајдегер ја разоткрива онтолошката можност за едно егзистенциски автентично *бидување-при-смртта*, а со тоа и можноста за една автентична *можност-да-се-биде-целовит*. При тоа, егзистенцијалниот проект на антиципирањето се придржува до претходно добиените структури на бидување-тука и воедно го упатува самиот да се проектира према таа можност без да му наметнува еднадвор некоја „содржина“ или „идеал“ на егзистенцијата. Па сепак тоа егзистенцијално „можно“ *бидување-при-смртта* како автентична *можност-да-се-биде-целовит*, вели Хајдегер, ќе остане само една онтолошка можност се додека самото бидување-тука од самото себе не рефлектира соодветна онтичка можност, односно сведоштво за некоја можна автентичност на својата егзистенција.

3.2. Феноменолошко-егзистенцијална интерпретација на совеста

Човековиот живот најчесто се одвива во неговото просечното секојдневие, каде тој главно е преокупиран со своите секојдневни активности, обземен од своите секојдневни грижи. Живее неавтентично, или како што вели Хајдегер: „*Кој на бидување-тука најчесто не сум јас самиот, туку е Тие-личноста*“.¹⁹⁹ За да почне да живее автентичен живот, човекот мора да се изложи на својата најсопствена, последна можност: смртта. Се додека живее на овој изгубен начин тој е подвластен на одлуките кои не се негови, кој ги донел оној - *Тие* кој всушност представува се и никој. Таа спонтанa понесеност од „никој“ која го вплеткува бидување-тука во неговата неавтентична егзистенција може да биде

¹⁹⁹ 10. Деталниот опис на изгубениот и неавтентичен живот во секојдневието се наоѓа во 5 и во 38 поглавје во *Бидување и време*.

отстранета само доколку човекот успее да се врати себе си од изгубеноста во јавната безличност на *Тие* назад према самиот себе. Според тоа, автентичната индивидуалност Хајдегер ќе ја одреди како една егзистенцијална модификација на *Тие*, која треба егзистенцијално да се омеѓи. Во што се состои таа модификација и кои се онтолошките услови за нејзината можност? Можно ли е воопшто човекот од својот „пад“ во неавтентичноста да оствари автентична егзистенција?

Автентичноста претпоставува дека поединецот има можност самиот да одбере како ќе живее, што значи дека пред да избере како ќе живее мора да го избере изборот. Според тоа, *враќањето-себе-си-назад* од *Тие*, т.е., егзистенцијалното модифицирање на *Тие-личноста* во автентична индивидуалност, претставува одбирање на некој избор. Како и кај Бергсон слободата за избор не е предмет на нашето „можно искуство“ кое во овој случај би морало да биде „внатрешното“ искуство; одлуката мора да дојде од длабочината на сопствената личност, од бидувањето на бидување-тука. Во таа смисла во самиот човек мора да постои некој *феномен* кој покажува дека тоа е можно. Губејќи се во јавната безличност на *Тие*, слушајќи ја *Тие-личноста*, човекот не успева да ја слушне сопствената индивидуалност. Таа преокупираност со „галамата“ која доаѓа од модусот на неавтентичниот говор – озборувањето - мора да биде прекината, т.е. самото бидување-тука мора да му даде можност на некое слушање кое го прекинува она првото. Можноста за таквиот прекин Хајдегер ја гледа во една специфична, непосредувана повиканост: „повикот мора да повикува без бука, недвосмислено, не давајќи и потпора на љубопитноста. Она што вака повикувајќи може да се разбере, тоа е совеста.“²⁰⁰ Според тоа, егзистенцијалната анализа ќе треба да покаже дека совеста е еден изворен *феномен* на

²⁰⁰ Ibid., str. 308

бидување-тука кој треба да се стави во тематски план на едно чисто егзистенцијално истражување со фундаменталноонтолошка намера.

Како и при анализата на смртта така и при оваа анализа Хајдегер ќе се дистанцира од научните или како што уште ги нарекува онтички или „вулгарни“ интерпретации на совеста, каде таа обично се сведува на некоја од душевните способности, разум, волја или чувство, или се прогласува за нивен мешан производ. Или како што вели Хајдегер, соочени со феномен од овој вид, *„не е доволена некоја произволна онтолошко-антрополошка рамка на класифицирани душевни способности или персонални акти.“*²⁰¹ Онтолошка анализа на совеста и предходи на секоја психолошката дескрипција на доживувањата на свеста и нивните класификации. Хајдегер не се обидува да конструира некоја нова, алтернативна теориска интерпретација на совеста и затоа не навлегува во полемика со постоечките, било да се тие антрополошки, биолошки, психолошки или теолошки мотивирани. Барањето за некој индуктивен емпириски доказ за фактичност на совеста почива на искривувањето на онтологијата на тој феномен; овој феномен воопшто не може да се подвргне на таков вид на докажување бидејќи *„онтолошки е од поинаков вид отколку внатрешекото постоечко.“*²⁰² Понатаму, гласот на совеста не е внатрешен глас на „нечистата“ или „немирна“ совест. Таквите гласови најчесто се гласови на некој друг (*Тие*) кој човекот ги повнатрешнува. Секуларизирајќи ја, Хајдегер ја одвојува совеста од религиозното и моралното подрачје и ја преместува внатре во подрачјето на фундаменталната онтологија. Од местото на кое се јавувал божјиот глас и гласот на моралот, ќе ја одведе на место на кое се јавува само гласот на бидување-тука.

²⁰¹ Ibid., str. 309

²⁰² Ibid., str. 306.

Хајдегеровиот пристап кон овој феномен е феноменолошко дескриптивен, со кој најнапред ќе ја проследи совеста наназад, до нејзината основна егзистенцијална структура со цел да ја изнесе на видело како *феномен* на бидување-тука, при тоа придржувајќи се на веќе добиената структура на бидување-тука од подготвителната анализа.

При анализата на совеста Хајдегер поаѓа од еден индиферентен наод на тој феномен: Совеста овозможува „нешто“ да се разбере, таа доловува. Според тоа, совеста спаѓа во кругот на егзистенцијалните феномени кои го конституираат бидувањето на *Тука* како доловеност. Таа изворна структура на бидувачкото (кое секогаш сме ние самите), откриена во подготвителната анализа, ја конституираат: *разбирањето, чувствувањето, пропаѓањето* и *говорот*. Се разбира овде не станува збор за некоја шематска примена на веќе добиените структури на еден специфичен случај на доловување на човекот. Интерпретацијата на совеста ќе треба да ја продлабочи предходната анализа на доловеноста на она *Тука*, сфаќајќи го поизворно во поглед на човековото автентично бидување.

Човековото искуство на феноменот на совеста несомнено е универзално: сите го познаваме гласот на совеста. Покрај мноштвото гласови што ги слушаме околу нас, покрај нашиот сопствен глас кој и претходи на нашата способност да се препознаеме во него, постои уште еден, тивок, нечуен, внатрешен. Најнеобичен од сите гласови. Понекогаш се јавува мошне силно, наметливо, знае да стане поважен од сите други гласови па и од сопствениот. За каков феномен станува збор? Каков е тој глас кој говори од внатре и кој никој не го слуша освен самите ние? Чиј е? Од каде доаѓа? На кого му припаѓа? За што говори? Ни дава ли нешто до знаење? Што сака од нас? Подлабоката анализа на совеста го разоткрива како „повик“. Повикувањето е модус на говорот, т.е. совеста спаѓа во

феноменот на говорот. Меѓутоа овој повик не подразбира нужно и гласовно објавување бидејќи, според Хајдегер и молчењето претставува конститутивен дел на говорот: „Совеста говори единствено и секогаш во модусот на молчење.“²⁰³ Сепак, овој специфичен глас без глас, овој нем повик сосема прецизно го погодува поединецот на кого му е упатен. Оттука, секојдневното изложување на гласот на совеста Хајдегер ќе го определи како „Давање-да-се-разбере“. „Во тенденцијата на повикот да долови, лежи момент на удар, упорно дрмање од сон. Повикот повикува од далечина во далечина. Го погодува оној кој сака да биде вратен назад“.²⁰⁴ На овој начин Хајдегер ќе го оцрта феноменскиот хоризонт за анализа на совеста, односно на нејзините егзистенцијални структури. Феноменот на совеста треба да биде разбран од доловеноста која е конститутивна за бидување-тука.

Кого го повикува повикот на совеста? Очигледно, вели Хајдегер, самиот човек. „Повикот го погодува бидување-тука во тоа секојдневно-просечно грижечко себе-секогаш-веќе-разбирање. Со повикот бива погодена Тие-личноста на грижечкото со-бидување со Другите“.²⁰⁵ Овој повик кој „дава нешто до знаење“ се разликува од неавтентичниот говор, озборувањето. Она што совеста „дава до знаење“, не му е дадено на никого освен мене и не се однесува на никој друг освен на мене. А кон што повикува? Одговорот на Хајдегер гласи: кон сопствената личност. Да биде она што е, да стане автентична. Што е она што совеста му довикува на *повиканиот*, односно, како да се одреди она „говореното“ во тој говор? Строго земено, вели Хајдегер – ништо. Повикот нема никаква содржина ниту дава некаква информација. На повиканата личност ништо не

²⁰³ Ibid., str. 311.

²⁰⁴ Ibid., str. 309.

²⁰⁵ Ibid., str. 310.

и соопштено, туку таа е повикана самата кон себе, т.е., кон својата најсопствена можност-да-биде. „Повикот, во согласност со тенденцијата на своето повикување, не ја предизвикува повиканата личност на преговори, туку он, како повикување кон најсопствената можност-да-се-биде-личност, претставува нанапред – (према 'напред') повикување на човекот во неговите најсопствени можности.“²⁰⁶ Со други зборови, повикот не настојува во повиканата личност да иницира некаков „разговор со самата себе“, некаков интимен дијалог, soliloquium, туку ја повикува кон нејзината можност-да-биде-личност и со тоа ја повикува нанапред во своите можности. Сепак, онтолошки задоволувачка интерпретација на совеста ќе може да се добие дури тогаш кога ќе се разјасни не само кој е повиканиот, туку и кој е оној кој повикува, односно, како повиканиот се однесува према повикувачот, како овој „однос“ онтолошки да се разбере.

Гласот е феномен на бидување-тука. Му припаѓа нему, доаѓа од него и на него се однесува. Според тоа, човекот, односно: „Бидување-тука, самиот себе се повикува во совеста“.²⁰⁷ Меѓутоа се чини дека овој одговор онтолошки не задоволува, бидејќи: „Зарем човекот сепак не е поинаку „тука“ како повикан отколку како повикувач?“²⁰⁸ Повикот никогаш не го планираме ние самите, ниту го изведуваме намерно. „Оно“ повикува спротивно на очекувањето и дури против нашата волја. Од друга страна повикот недвосмислено не доаѓа од некој друг кој е со мене во светот. „Гласот (повикот) доаѓа од мене, па сепак покрај мене“.²⁰⁹ Обидот гласот да се припише на некој друг освен на самото бидување-тука, според Хајдегер, го промашува основниот феноменолошки увид, без оглед

²⁰⁶ Ibid., str. 311.

²⁰⁷ Ibid., str. 313.

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Ibid.

дали во него се гледа Божјиот глас или интериоризиран глас на институционализираните барања на општеството бидејќи на тој начин овој феномен се претвора во појава, а оваа разликата за Хајдегер е важна. Феноменот е она што се појавува само од себе и се покажува онакво какво што е, а појавата е она што се крие позади она што се појавува. За разлика од појавата која е делумно видлива а делумно невидлива, феноменот нема ништо позади себе самиот. Се што он е, се појавува.²¹⁰ Според тоа совеста е феномен, а не појава. Позади совеста нема ништо друго (Бог, општество, норми, либидо...), вели Хајдегер. Феноменот на совеста не е сместен во метафизиката на *постојното*, бидејќи човековата фактичност битно се разликува од фактичноста на некое *постоечко*. Егзистирачкото бидување-тука не се сретнува самото себе си како некое внатрешетски *постоечко*. Повикувачот во поглед на своето *Кој* со ништо не може да се одреди „светски“. „Он е бидување-тука во својата неугодност, изворно фрлено бидување-во-светот како бездомно, како голо 'Да-е' во ништожноста на светот“.²¹¹ Гласот на совеста не му припаѓа на никого освен на бидување-тука. Совеста е феномен кој се однесува на егзистенцијата. Сепак, специфичната неодреденост и неодредивост на повикувачот за Хајдегер не е некое „ништо“, туку е позитивна одлика која дава до знаење дека повикувачот се појавува единствено во *повикувањето кон...*, дека само како таков сака да биде чуен.

Но, со оглед на тоа дека човекот најчесто живее на неавтентичен начин, претопен во *Тие-личноста*, повикувачот му е сосема непознат а гласот кој го погодува како совест

²¹⁰ Разликата помеѓу феноменот и појавата се однесува на клучната разлика внатре бидувањето: постојното, прирачност и егзистенција (14 Хајдегер разликува постојност (Vorhandenheit), која се однесува на стварите присутни во познанието, прирачност (Zuhandenheit), која се однесува на алати, инструменти, средства за работа, и егзистенција (Existenz), која се однесува само на човечкиот начин на постоење, на бидување-тука)

²¹¹ Ibid.

делува како да доаѓа од туѓина. Од друга страна, пак, иако е неодредено кој повикува повикот погодува право во самото средиште, во срцето на повиканиот, па според тоа едновремено се појавува и како најблизок можен глас, како да го познава подобро од било кој друг. Овде веќе може да се насети разликата помеѓу оној кој повикува и повиканиот. Имено, разликата е во тоа, вели Хајдегер, што самото бидување-тука живее на неавтентичен начин а гласот го повикува тоа да го промени и да се одважи на поинаков, автентичен начин на живот. Самото бидување-тука повикува како совест од темелот на сопственото бидување, се повикува самото себе. Или како што вели Хајдегер: „*Она 'ме повикува' е специфичен говор на бидување-тука.*“²¹² Така, во самото бидување-тука се наоѓа најдобар доказ за неговата најсопствена можност. Бидување-тука едновремено е и повикувачот и повиканиот. Совеста се открива како повик на *грижата*: повикувач е бидување-тука, кој во фрленоста (*веќе-бидување-во...*) трепери поради својата *можност-да-биде*. Повиканиот е токму тоа бидување-тука, повикан кон својата најсопствена *можност-да-биде (пред-себе...)* А бидување-тука со повикот е повикано од пропаѓањето во *Тие (веќе-бидување-при светот за кој се грижи)*. Според сето ова, ќе заклучи Хајдегер, повикот на совеста, т.е., самата она онтолошки е можна само затоа што „*бидување-тука во основа на своето бидување е – грижа*“.²¹³

Со сведувањето на совеста како *феномен* на бидување-тука на неговата онтолошка структура, се отвара патот таа да стане разбирлива како *сведоштво* кое е втемелено во самото бидување-тука за неговата најсопствена *можност-да-биде*. Но она што совеста посведочува, ќе ја добие својата потполна одреденост дури тогаш кога експлицитно ќе се

²¹² Ibid., str. 315.

²¹³ Ibid., str. 316.

разгледа што е она што повикот „дава да се разбере“. Сите искуства и интерпретации на совеста се согласуваат во едно, вели Хајдегер, а тоа е дека „гласот“ на совеста секогаш говори за некаква „вина“. Меѓутоа, самиот поим за „вина“ не е сосема јасен. Кој кажува дека сме виновни и што значи таа вина? Ако идејата за вината не може произволно да се измисли и да му се наметне на човекот, тогаш мора да постои множност таа да биде скицирана во самиот човек, мора да постои траг кој може да води кон разоткривање на овој феномен од начинот на бидување на бидување-тука, односно, она „виновен“ кое се содржи во повикот на совеста егзистенцијално да се поими. Во вулгарното сфаќање на совеста таа е мислена првенствено низ „лошата“ совест, низ грижата на совеста, а Хајдегер тука ја сместува и Кантовата слика за совеста како внатрешен суд. Меѓутоа, како што споменавме, Хајдегер ги отфрла ваквите интерпретации. Неговата анализа е во потрага по еден произворен поим за вината кој се разликува од секојдневниот поим, кој е во состојба да покаже длабочина, односно, капацитет да го втемели секојдневното сфаќање на вината. За таа цел Хајдегер идејата за „виновен“ ја формализира до нејзиното најшироко и најформално можно обележје за од нејзе да испаднат вулгарните феномени за вината што се однесуваат на грижечкото *со-бидување* со другите. На тој начин во идејата за „виновен“ останува она што индиферентно може да се изрази како: „да се сноси вина за“; „да се биде основа за...“ Оттука, формално егзистенцијалната идејата за „виновен“ Хајдегер ќе ја одреди на следниот начин: „*Да-се-биде-основа за едно бидување одредено од некое Не – т.е., да се биде основа на некоја ништожност*“.²¹⁴

Бидување-тука се додека егзистира, додека е, секогаш се наоѓа во своето Тука како „фрлено“, т.е., оно тоа „тука“ не може да го избере. Оно му е на некој начин „предадено“.

²¹⁴ Ibid., str. 322.

Човекот во него, во своето „тука“ дознава не само дека е туку „дека е и дека може да биде“.²¹⁵ Со други зборови, човекот себе си никогаш не се осознава како самата таа фактичност која е туку секогаш себе си се разбира од аспект на својата *можност-да-биде*, односно се проектира себе си према можностите во кои е фрлен. *Можноста-да-се-биде* му припаѓа на неговиот фактицитет и затоа Хајдегер „онтолошки“ го карактеризира како *можност-да-биде*. Бидување-тука е, бидувањето му припаѓа само нему, но сепак самото „не си ја дало сопственоста“, односно почива на основа која самиот не ја поставил. Човекот не се фрлил самиот себе во своето *Тука* но сепак треба да ја положи сопствената основа, да го втемели своето сопствено постоење, да го превземе тоа *да-се-биде-основа*. Меѓутоа, егзистирајќи како своја фрлена основа, човекот постојано заостанува позади своите можности. Тој никогаш не егзистира „пред својата основа, туку секогаш само од нејзе“.²¹⁶ Според тоа, *да-се-биде-основа* значи, од темелот никогаш да не се биде сопственик на најсопственото бидување. Така се покажува дека во основата на бидување-тука лежи едно *Не* кое и припаѓа на егзистенцијалната смисла на фрленоста. *Не-карактерот на тоа Не егзистенцијално е одреден: бидувајќи личност, бидување-тука е бидувачко фрлено како личност.*²¹⁷ Фрленоста, вели Хајдегер, не лежи позади него, таа не е минато завршено случување, па затоа бидување-тука никогаш не може да стигне позади својата фрленост, односно, не може да ја дедуцира сопствената основа од некоја повисока „суштина“ бидејќи, според Хајдегер, неговата „есенција“ е во неговата „егзистенција“. Дури егзистирајќи он станува основа на својата *можност-да-биде*. Затоа човекот не може да ја поседува сопствената основа, односно таа се покажува како – ништожност.

²¹⁵ Ibid., str. 323.

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ Ibid., str. 323-324.

„Бидувајќи основа, самото оно е ништожност на самото себе.“²¹⁸ Меѓутоа оваа ништожност за Хајдегер не значи „непостоење“, не значи некое онтичко својство како „неуспешно“ или „невредно“ туку таа е еден егзистенцијален конститутив на структурата на бидувањето на бидување-тука – на неговата фрленост. Онтолошката ништожност е она што се покажува во основата на формализираната вина. Според тоа вината не произлегува како последица на прекршување на некоја норма. Со повикот *Тие-личноста* е повикана кон својата најсопствена виновност. Повикот на совеста е повик за превземање на своето сопствено постоење како фрленост, превземање на себе од основата обележана со ништожноста. Вината, со други зборови, ја конституира бидувањето кое го нарекуваме *грижа*. Човекот од неугодноста се повикува самиот себе како фактично пропаѓачко *Тие*, кон својата *моженост-да-биде*. „Напред повикувачкиот повик на совеста повикува назад, му овозможува на бидување-тука да разбере, дека он – стоејќи во можноста на своето бидување како ништожна основа на еден ништожен проект – треба, т.е., должен е, да се доведе себе од изгубеноста во *Тие* назад кон самиот себе.“²¹⁹ Гласот на совеста како „жаргон на автентичноста“ е паничен вик на едно „бездомно суштество“. Да се втемели во себе. Да се стави на поцврсти, автентични основи.

Повикот е повик на *грижата*. И во структурата на фрленоста како и во структурата на егзистенцијалниот проект битно лежи ништожноста. Она е (ништожна) основа и на можноста на неавтентичното бидување-тука во пропаѓањето. Она „да се биде виновен“ е вткаено во основата на човековото бидување, односно, во фактицитетот, во егзистенцијата и во падот. Самата *грижа* во својата суштина целосно е проникната со ништожноста.

²¹⁸ Ibid., str. 323.

²¹⁹ Ibid., str. 326.

Според тоа *грижата* како бидување на бидување-тука значи: „*Да-се-биде-основа* (ништожна) на една ништожност.“²²⁰ А тоа значи: бидување-тука како такво виновно е. „*Бидувачкото* чие бидување е грижа не само што може себе си да се оптерети со фактична вина, туку во темелот на своето бидување е виновно, и таа виновност пред се друго пружа онтолошки услов за тоа, дека бидување-тука, фактично egzистирајќи, може да стане виновен. Таа битна виновност еднакво изворно е egzистенцијален услов за можноста на „моралното“ добро и зло, т.е., за моралноста воопшто и нејзините фактично можни облици. Изворната вина не може да биде дефинирана по пат на моралноста, бидејќи оваа нејзе веќе ја претпоставува за себе.“²²¹ Со други зборови, до egzистенцијалниот феномен на вината не можеме да се приближиме поаѓајќи од идеите за доброто и злото и од нив „апстрахираната“ идеја за „вредноста“ бидејќи тие потекнуваат од онтологијата на *постоечкото*. Да се биде виновен е поизворно од знаењето за тоа. Само затоа што човекот е „виновен“ во основата на своето бидување, можна е совеста.

Се разбира ние можеме да се обидеме и да го пригушиме повикот на совеста, да се обидеме да побегнеме од него. Можеме да не бидеме тоа што сме. Можеме да живееме неавтентично. Бегството во неавтентичност е бегство во *Тие*, во барањето на изговори и оправдувања. Ние не се фрливме самите себе во светот, но во нашите раце и во нашата одлука лежи можноста за избор на нашето сопственото, автентично бидување. Ништожноста за која станува збор припаѓа на човековата слобода за неговите egzистенцијални можности. Слободата е слобода за избор на самиот себе. Ништожноста е негова ограниченост, но и негова можност за избор на најсопствените можности на

²²⁰ Ibid., str. 324.

²²¹ Ibid., str. 325.

постоењето. Сове­ста повикува да ги препознаеме своите сопствени можности и да превземеме одговорност за нив, а тоа значи да се согласиме на таа ви­новност. За разлика од рели­гоз­ното исповедање на сопствената ви­новност кое стреми кон помирување со Бог и со останатите луѓе, превземањето на својата вина во рамки на Хајдегеровата филозофија е насочено кон самоспозна­ние и самоостварување. Правилното слушање на повикот значи себе-разбирање во својата нај­сопствена *можност-да-се-биде*, т.е., себе-проектирање према нај­сопствената автентична *можност-да-се-биде-виновен*. Разбирањето на повикот е одбирање – но не на сове­ста, која како таква не може да биде одбрана, туку се одбира имањето совет како слободност за нај­сопствената ви­новност. Разбирањето на повикот, ќе заклучи Хајдегер, значи: „*Да-се-сака-да-се-има-совет*.“²²² Со други зборови, повикот може да се разбере само ако се согласиме да го слушнеме, ако сакаме да имаме совет. *Сакањето-да-се-има-совет*, како себе-разбирање во нај­сопствената *можност-да-се-биде*, е еден начин на до­ло­веност на бидување-тука. Во таа смисла Хајдегер за сове­ста вели дека го „*по­годува оној кој сака да биде вратен назад*“²²³ оној кој сака да биде вратен од изгубе­носта назад во автентичноста. Сове­ста станува важна ин­станца дури од моментот кога ќе се одлучиме за нејзе. Во тој момент бираме дека сакаме да имам совет и со тоа покажуваме спремност за превземање одлука за себе, превземање на одговорноста за она што сме, одговорност за сопственото бидување-тука. Кога човекот ќе го чуе и ќе го послуша повикот, станува она што е. Превземајќи ја вината секоја мо­жа вина повеќе не се однесува на другите, туку на нас самите. Дури со одлуката за превземање човекот се става во можност да биде „добар“.

²²² Ibid., str. 327.

²²³ Ibid., str. 309.

Ова себе-разбирање не се остварува само со разумот; негови конститутивни елементи се и чувствувањето и говорот. Соодветно чувствување на совеста е *тегобноста*. Разбирањето на повикот го доловува човекот во неугодноста на својата осаменост. Затоа сакањето да се има совест воедно е и подготвеност на тегобност пред сопствената неугодноста. Автентичниот модус на говорот соодветен на немиот повик на совеста е молчењето. Совеста повикува само молчејќи, т.е., повикот говори во неугодниот модус на молчењето и го повикува повиканото бидување-тука назад, во молчеливоста на својата егзистенцијална *можност-да-биде*. Оваа специфична автентична доловеност, посведочена во самото бидување-тука од неговата совест – „*тоа молчеливо, на тегобност подготвено проектирање на себе према најсопствената виновност* – Хајдегер го нарекува *одлучност*“.²²⁴ *Одлучноста* е еден истакнат модус на доловеност на бидување-тука, или како што вели Хајдегер, таа е самата „*вистина на совеста*“. *Одлучноста*, според својата онтолошка суштина, секогаш е одлучност на некое поединечно, фактично бидување-тука. Таа „егзистира“ само како разбирачко-себе-проектирачка одлука. Но што е она за што човекот се одлучува? Одговорот, вели Хајдегер, може да го даде единствено самата одлука. Овој феномен би бил сосема погрешно разбран ако се анализира само низ можноста за калкулирање со некакви предочени и препорачани можности. Одлуката е токму самото доловувачко проектирање и одредување на секоја фактична можност. На одлучноста нужно и припаѓа една неодреденост која ја карактеризира секоја фактично-фрлена *можност-да-се-биде* на бидување-тука. Одлучноста е сигурна во самата себе само како одлука. Дури одлучноста ги претвора фактичните односи во ситуација, во која се отвараат можности за одлука. „*Да се чуе повикот всушност, тоа значи да се доведеме*

²²⁴ Ibid., str. 337.

себе во фактично постапување.“²²⁵ Повикот на совеста не предочува некој празен идеал на егзистенцијата, туку повикува напред во ситуација. Како одлучен, човекот веќе постапува. Сепак, обидот да се прикажат фактичните егзистенциски можности во нивните главни црти, односно, да се интерпретираат према нивната егзистенциска структура Хајдегер и го препушта на некоја тематска егзистенцијална антропологија. За неговото фундаменталноонтолошко истражување доволно е егзистенцијалното омеѓување на автентичната *можност-да-се-биде*, „*посведочена во совеста од самиот човек и за него самиот*.“²²⁶

Ова одлучно себе-реализирање не е мотивирано од некаква егоистичка загриженост за самиот себе бидејќи бидување-тука секогаш е веќе заедничко бидување или *со-бидување* како што вели Хајдегер. Одлучноста не ја одвојува автентичната личност на бидување-тука од нејзиниот свет, не ја изолира во некое слободнолебдечко *Јас*, бидејќи она како автентична доловеност всушност и не е ништо друго освен *бидување-во-светот*. Напротив: „*Одлучноста ја доведува личноста во секојдневно грижечко бидување кај прирачното и ја бутка во грижечко со-бидување со другите*.“²²⁷ Дури одлучноста према самиот себе го доведува бидување-тука во можност на оние кои со него со-бидуваат да им даде „суштина“, да им овозможи да *бидат* во нивната најсопствена *можност-да-се-биде*. Одлучниот човек, вели Хајдегер, може да стане „совест“ на другите. „*Од автентичната личност на одлучноста потекнува пред се автентичното заедништво, но не поради двосмислени и соборливи договори и благоречиви братимења околу Тие и околу она што се*

²²⁵ Ibid., str. 341.

²²⁶ Ibid., str. 342.

²²⁷ Ibid., str. 339.

сака да се превземе.“²²⁸ Се разбира оваа *можност-да-се-биде* не може да им се наметнува на другите. Спротивно на некаков однос на таторското грижење, бидување-тука другиот го ослободува „за него“, овозможувајќи му да ја со-разоткрие, да ја со-долови сопствената можност за автентична егзистенција низ грижење кое антиципира и ослободува.

3.3. Комплетирање на херменевтичката ситуација и егзистенцијално одредување на Јас

Егзистенциското посведочување на автентичната *можност-да-се-биде-целовит* Хајдегер егзистенцијално го интерпретира како *одлучност*, односно како: „*молчеливо, на тегобност подготвено самопроектирање спрема најсопствената виовност.*“ Таа му припаѓа на човековото бидување како *ништожна основа на една ништожност*. *Желбата-да-се-има-совест* се проектира према сопствената виовност, со која човекот е се додека е. Но *одлучноста*, според својата сопствена смисла, се доведува себе во својата автентичност дури откако човекот ќе ја долови *можноста-да-се-биде* „до својот крај“, односно, кога себе си егзистенцијално ќе се разбере како *бидување-при-крајот*, т.е., како *антиципирање* на смртта. Со други зборови, разложувањето на овој феномен ја открива автентичната смисла на *бидување-при-смртта* како *антиципирање*.

Антиципирањето не е некое произволно човеково однесување, или некаква надворешно наметната можност; тоа е егзистенциски посведочена *одлучност*. Имено, ако автентичната одлучност тендира према модусот што го омеѓува антиципирањето, а антиципирањето ја овозможува човековата автентична *можност-да-се-биде-целовито*, тогаш во егзистенциски посведочената одлучност е со-посведочена една автентична

²²⁸ Ibid.

човекова *можност-да-се-биде-целовит*. Според тоа, *антиципирањето* и *одлучноста* не се два надворешни феномена туку, ако може така да се каже, тие органски се проникнуваат еден со друг. „Феноменот на *одлучноста*, посведочен во својата *егзистенциска можност* во самата тенденција на своето *егзистенцијално бидување* упатува *напред* према *антиципирачката одлучност* како кон своја *најсопствена автентична можност*.“ Со други зборови, со проектирањето на овие феномени спрема нивните скицирани можности, и со нивното „*промислување до крај*“, прашањето за можната поврзаност помеѓу *антиципирањето* и *одлучноста* го губи карактерот на некоја произволна конструкција. На тој начин обработката на овие два феномена ќе резултира со нивно претопување во еден нов кој Хајдегер ќе го именува како *антиципирачка одлучност*.

Со расветлувањето на „поврзаноста“ помеѓу *антиципирањето* и *одлучноста* се покажува дека човековата *автентична можност-да-се-биде-целовит* е – *феномен*. Прашањето за човековата *автентична можност-да-се-биде-целовит* кое на почетокот се покажувало само како теориско, онтолошко-методско прашање на аналитиката на *бидување-тука*, сега добива карактер на потполно заснован онтолошки проект. Тоа пак за Хајдегер значи дека *егзистенцијалната интерпретација* го оправдува својот методски карактер. Човековата *автентичност*, вели Хајдегер, повеќе не е ниту празна титула ниту е некоја измислена идеја; ова прашање станува *фактично-егзистенциско прашање* кое е проектирано *егзистенцијално*. Со *антиципирачката одлучност* човекот феноменски е изнесен на видело во поглед на својата можна *автентичност* и *целовитост*. Со тоа изворно е комплетирана *бараната Херменевтичката ситуација*, која во подготвителната анализа остана недостатна за приказ на смислата на *бидувањето* на *бидување-тука*, *грижата*. Имено, покрај покажувањето на основните структури на *бидување-во-светот*:

омеѓувањето на поимот на *Светот*, разјаснувањето на најблиското и просечно *Кој, Тие-личноста*, и интерпретацијата на „Тука“, дури сега, со егзистенцијалната интерпретација на смртта, совеста и вината анализата на човековото бидување како *грижа*, поседува задоволувачка артикулација за една изворна аналитика на бидување-тука, односно за поимна обработка на неговите егзистенцијали. Со проектирањето на *антиципирачката одлучност*, бидување-тука изворно, т.е., во поглед на својата автентична *можност-да-биде-целовит* е воведено во Хајдегеровиот пред-проект, односно, соодветната онтолошка база ја добива бараната содржина. Автентичната *можност-да-се-биде-личност* (наспроти сето *постоечко*) ја овозможува идејата водилка – идејата за егзистенцијата – која низ конкретната обработка на егзистенцијалната структурата на човековото бидување, на неговата онтолошка специфичност, гарантира доловување на изворната човекова егзистенцијалност. Или како што вели Хајдегер: „*Се додека егзистенцијалната интерпретација не заборава дека бидувачкото кое тематски и е зададено припаѓа на начинот на бидување на бидување-тука, и не може да се составува од постоечки делови во некое постоечко, сите нејзини чекори мораат да овозможат да ги води идејата на егзистенцијата.*“²²⁹

Вака изградената *херменевтичка ситуација*, односно, доволно разјаснетиот феномен на *грижата* ќе му овозможи на Хајдегер да го постави прашањето за онтолошката смисла на бидувањето на бидување-тука. Одредувањето на таа смисла, како што ќе видиме, ќе го доведе до феноменот на времето, односно до феноменот на изворната *временост*, која се појавува како доволно широк хоризонт да ја опфати целокупната феноменска содржина на основната егзистенцијална конституција на

²²⁹ Ibid., str. 344.

бидување-тука, човечката егзистенција, во најдлабоките темели на неговата сопствена онтолошка разбирливост.

Пред да премине на обработка на проблемот на времето Хајдегер потсетува на уште еден важен аспект кој произлегува од интерпретацијата на феноменот на совеста. Имено, совеста не посочува ниту подучува за некоја „идеална“ можност на бидувањето. Не повикува на некој посебен, специфичен начин на бидување. Не повикува на повлекување од светот. Повикот повикува на можностите кои постојат внатре грижата околу светот и внатре постоечките односи со *Другите*. Феноменолошкиот наод јасно укажува дека во совеста не се појавува ништо општо. Таа го погодува директно и непосредно токму поединецот. Оној кој го слуша гласот на совеста не може да се повика на ништо друго - погоден е. Со други зборови, овде доаѓаме до прашањето за бидување-тука, до човечката егзистенција сфатена во незината индивидуалност, до Јас. При тоа Хајдегер и овде ќе појде од структурата на *грижата*, бидејќи она го опфаќа единството на сите онтолошки одредувања на бидување-тука. Бидување-тука конкретно фактички се доловува себе си во своето „тука“. Во таа смисла, „фактицитетот“ како фактичност на бидување-тука, го означува бидување-тука онакво какво што секогаш е. Оттука, според Хајдегер, фактичкото бидување-тука никогаш не е и не смее онтолошки да се разбира како случаен примерок на некој род на бидувачкото, како *постоечко*, бидејќи она што оно може да биде втемелено е токму во неговото незаменливо „тука“, во она „тука“ кое го индивидуализира, кое никој не може да му го одземе. Според тоа, егзистенцијалната анализа како „херменевтика на фактицитетот“, прашањето за човековата онтолошка целовитост треба да го развива од експликацијата на структурите на фактицитетот. Прашањето за човековата онтолошка целовитост како основно прашање во „*Бидување и*

време“ овозможува да се говори за единството на индивидуалната животна целовитост, за индивидуалната животна историја. Меѓутоа од досегашната анализа сеуште останува неразјаснето што е она што го прави бидување-тука уникатно, незаменливо, едно, кое своето единство како своја можна целовитост ја има самото во себе, а не однадвор втиснато. Како треба да се разбере човековата индивидуална егзистенција во нејзиното онтолошко единство?

Бидување-тука упатува самото на себе, односно, пројавува карактер на себство. Меѓутоа ова за Хајдегер е само еден груб онтички податок кој единствено посочува дека бидувачкото секогаш е некое *Јас* и ништо друго. Бидување-тука не може во потполност да се дефинира со својот однос према себе, туку дури со својот однос према прашањето за сопственото бидување. Со оглед на тоа дека човековата „суштина“ лежи во неговата егзистенција, неговите карактеристики не се *постоечки* „својства“ на некое *постоечко* суштество кое „изгледа“ вака или онака, туку секогаш се само негови можни начини да ё. „Оттука називот ‘бидување-тука’, со кој го означуваме тоа суштество, не го изразува неговото *Што*, како *столот*, *куќата*, *дрвото*, туку неговото *бидување*.“²³⁰ Со други зборови, кога прашуваме за човековото бидување не прашуваме за неговото „што“ (постојност во најширока смисла) туку за неговото „кој“ (егзистенција). Хајдегер во поглавјата 9, 12 и 25 од *Бидување и време* детално објаснува во која смисла бидување-тука имплицира егзистенцијалност (иако ова прашање, како прашање за човековата можност за автентична, односно, неавтентична егзистенција провејува низ целото дело). Бидување-тука се разбира самото себе секогаш во термините на егзистенцијата, т.е., во рамки на своите можности да биде или не биде самиот он. Прашањето за *Кoj* произлегува од самото

²³⁰ Ibid., str. 46.

Јас, од „субјектот“, од „личноста“. „Кој, е она што во менувањето на различните однесувања и доживувања се одржува како идентично и при тоа се однесува на таа разновидност. Онтолошки го разбираме како она кое е во некоја затворена регија, и за нејзе, секогаш и стално постоечко, како она кое во една специфична смисла е основно, како *subjectum*“. Тоа, како исто во мноштвото на своите инаквости, има карактер на личност.“²³¹ Низ историјата на традиционалната онтологијата, Јас или „личноста“ најчесто биле сфакани како некаков „носив темел“, супстанца односно субјект. Без разлика на различните интерпретации (било да е тоа душевната супстанца или постварената свест), во онтолошка смисла секогаш е присутна една претпоставка за карактерот на нејзиното бидувањето во смисла на нешто *постојно*. Оттаму и човекот, премолчано, однапред е појмен како нешто *постоечко*. Секоја онтолошка интерпретација која ја следи оваа тенденција човекот го разбира „од светот“; го затекнува како внатрешетско суштество. Расветлувањето на егзистенцијалната личност „природно“ поаѓа од човековото секојдневно самопепознавање кое самото себе се изразува кажувајќи Јас (оваа автоекспликација не подразбира нужно и гласовно објавување). А и што би било понесомнено од даденоста на нашето сопствено Јас? Со Јас бидување-тука се мисли самото себе. Содржината на тој израз е апсолутно едноставна. Како нешто *едноставно*, Јас не е предикат туку е апсолутен „субјект“. „Она што во кажувањето Јас е из-говорено и на-говорено, тоа секогаш бидува погодено како ‘едно исто кое трае’.“²³²

Како што веќе споменавме, Хајдегеровата подготвителна анализа секогаш започнува кај човековото секојдневно бидување. Феноменолошко-херменевтичката анализа

²³¹ Ibid., str. 130.

²³² Ibid., str. 362.

на прашањето за *Кој* на бидување-тука во сферата на неговата просечна, секојдневна егзистенција ќе открие една голема заблуда, која ќе му помогне да го формулира основниот онтолошки постулат на целото истражување: „*Бидување-тука не е само онтички блиску или дури најблиску – секогаш сме ние самите тоа бидување-тука. И покрај тоа, или токму поради тоа, оно е онтолошки најдалеку.*“²³³ Без да навлегуваме детално во Хајдегеровата извонредна анализа на *безличното Тие* овде само ќе потсетиме дека човек во своето секојдневно бидување црпи едно предонтолошко сознание за своето бидување најнапред од начинот на бидување на *безличното Тие*. Имено, се покажува дека бидување-тука најнапред и најчесто не е оно самото, туку е изгубено во *Тие-личноста*. Или како што вели Хајдегер: „*бидувањето му го однеле Другите.*“²³⁴ Таквото „површно“ кажување Јас е мотивирано со пропаѓањето на човекот, кој како таков бега од самиот себе во јавната безличност на *Тие*. „Природното“ говорење Јас всушност го спроведува *Тие-личноста*. Во Јас се изрекува себе си личноста која најнапред и најчесто всушност не е самата Јас. Секојдневната личност на она „Јас-се-грижам“, кое се заборавило себе, изгледа како стално исто, едноставно, но воедно и неодредно-празно. Според тоа, „природниот“ онтички *Јас-говор* ја превидува феноменската содржина на Јас а на проблематиката на личноста и наметнува сосема несоодветен категоријален хоризонт. Феноменолошко-херменевтичка анализа покажува дека: „*Кој на бидување-тука не е само онтолошки проблем, туку останува скриено и онтички.*“²³⁵ За Хајдегр таа скриеност не треба да води до некаков скептицизам во однос на прашањето за себството. Напротив, Јас останува битна карактеристика на бидување-тука која мора да биде интерпретирана

²³³ Ibid., str. 16.

²³⁴ Ibid., str. 144.

²³⁵ Ibid., str. 133.

егзистенциелно. Според овие анализи, секојдневното бидување е нужно неавтентично. Иако безличното *Тие* не е некоја случајна, минлива состојба на себството, туку како изворен феномен и припаѓа на позитивната структура на бидување-тука, сепак *Тие*, кое е *Кој* на *со-бидување-тука* не е и не може да биде „себство“ на човековото автентично бидување. Иако за автентичното себство во овој дел на „*Бидување и време*“ не дознаваме многу, сепак наидуваме на едно важно предупредување: „*Автентичното себствување не почива на некоја специфична состојба на субјектот одвоен од Тие, туку е една егзистенцијална модификација на Тие како еден егзистенцијал.*“²³⁶

Онтолошката интерпретација на *Јас* мора да се одвива надвор од онаа природо-научна призма кое претпоставува систем и преминација на објективното. Повикувајќи се на своите подготвителни анализи на *бидување-во-светот* Хајдегер потсетува дека човековата „суштина“ не е независна од неговиот однос према светот; во односот према светот човекот не стапува накнадно. Со други зборови, „светот“ не е некоја надворешна природа независна од човекот, туку конститутивен момент на човековата фундаментална структура, или како што вели Хајдегер: „*најнапред никогаш не е даден некој прост субјект без светот.*“²³⁷ Ова треба постојано да се има пред вид кога станува збор за основната структура на бидување-тука, *бидување-во-светот*. Иако секојдневната автоекспликација има тенденција да се разбере себе си поаѓајќи од „светот“ за кој се грижи, сепак *грижата* не може онтолошки да се изведе од реалноста или да се изгради од категориите на реалноста. Во онтичкото себе-мислење бидување-тука се превидува себе си во поглед на сопствениот начин на бидување, се концептуализира и се затвора во

²³⁶ Ibid., str. 148.

²³⁷ Ibid., str. 132.

структурирани системи кои не водат кон отварање за *Другиот* и за заедницата. Меѓутоа, никогаш не е дадено „*некое изолирано Јас без другите*“.²³⁸ Светот никогаш не е само мој туку секогаш го делам со другите: „*Светот на бидување-тука е заеднички свет. Во-бидување е со-бидување со Другите. Нивното внатрешветското бидување-по-себе е со-бидување-тука.*“²³⁹ Според тоа, личноста не може да се редуцира на безличниот метафизички поим Јас, на субјект кој се затвора во индивидуалитет, кој се затскрива во поимот за чивечката природа. За Хајдегер е неприхатливо она а priori, по себе разбирливо пристапување кон човекот со помош на свеста која е интенционална; рефлексива што врши едноставно забележување на Јас кое се состои од акти. Во таа смисла му забележува на Хусерл дека низ својот теориски зафат ја демонстрира методата на редукција на сите содржини на свеста на *присуство*, т.е., на *претстава*. Во филозофијата на свеста од Декарт до Кант, од Хегел до Хусерл бидувањето се синхронизира низ егологијата на „присуството“ и низ единството на трансценденталната аперцепција на мислечкото Јас (Кант). Меѓутоа истоста на егзистирачката личност со провалија е раздвоена од идентитетот на Јас кое себе си се рефлектира, траејќи во разновидноста на доживувањата како што е тоа кај Бергсон.

Хајдегер се обидува да излезе од оваа логика на свеста со која човекот нужно се врзува за некаков објект, прашувајќи се за она што е постаро од „свеста-за“, за она што и претходи. Критикувајќи го субјект-објект односот кој подразбира приоритет на *cogito*, односно она сфаќање на познанието како нешто што е првенствено „внатре во“ субјектот, Хајдегер укажува дека мноштво заблуди на традиционалната метафизиката на познанието настануваат токму на основа на несфаќањето на комплексната структура на човекот како

²³⁸ Ibid., str. 132.

²³⁹ Ibid., str. 135.

бидување-во-светот. Имено, токму на основа на претпоставките за човекот и светот како две различни, независни и раздвоени реалности се темели и сфаќањето на познанието како „однос“ помеѓу бидувачкиот (свет) и бидувачкото (душите), односно помеѓу „субјектот“ и „објектот“. „Бидејќи што е само по себе поразбирливо отколку некој ‘субјект’ да се однесува према некој ‘објект’ и обратно? Тој ‘субјект-објект однос’ мора да се претпостави. Но тоа останува една – иако во нејзиниот фактицитет неоспорна – сепак токму затоа навистина кобна претпоставка, ако нејзината онтолошка нужност и пред се нејзината онтолошка смисла се остават во темнина.“²⁴⁰ Кај оваа – на многу начини варирана – претпоставка дека познанието е внатре во „субјектот“, кој е одвоен и суштински различен од „објектот“, природно се поставува прашањето – на кој начин субјектот од онаа внатрешна сфера се пробива во онаа надворешната и постигнува познание? Според Хајдегер, при ваквиот пристап недостасува токму прашањето за начинот на бидување на самиот познавателен субјект. Оттаму, иако *бидување-во-светот* претфеноменолошки е искусено и запознато, токму заради една онтолошки неаднекватна анализа станува невидливо. Хајдегеровото прелиминарно феноменолошко тематизирање на познавателниот феномен ќе покаже дека познанието е модус на бидувањето на бидување-тука заснован во *бидување-во-светот*. Токму затоа *бидување-во-светот* како основна конституција има потреба од *претходна* интерпретација, односно, проблемот на познанието може да се разгледува само во рамките на прашањето за смислата на човековото бидување.

Проблемот на онтолошко одредување на човековата индивидуалност Хајдегер конечно ќе го конкретизира како прашање за егзистенцијалната врска помеѓу *грижата* и

²⁴⁰ Ibid., str. 66.

индивидуалноста. Онтолошки релевантниот резултат на подготвителната анализа почива во увидот дека „субјектскиот карактер“ на сопственото бидување-тука и на *другите* се одредува егзистенцијално, т.е., од одредени начини на кои тие се. Оттаму, ако јаството припаѓа на битните одредувања на бидување-тука, чија „есенција“ лежи во неговата егзистенција, тогаш тоа мора да биде поимено и интерпретирано егзистенцијално. Според тоа кога станува збор за Јас не се работи за една даденост туку за едно егзистенциско прашање. Секое прашање, вели Хајдегер, е барање (потрага). Секое прашање има своја претходно зацртана насока одредена од перспективата на она по што се трага, а прашањето, како прашување за нешто има свој предмет за кој прашањето е поставено. Според тоа бидување-тука е оној кој прашува, но во исто време и оној за кого постои прашање за бидувањето. Тоа значи дека Јас е вклучено во истражувањето како она „јас сум“ а не како она „јас мислам“, или како што вели Хајдегер: *„Поставувањето на ова прашање, како модус на бидувањето на самото бидувачко, суштински е одредено од перспективата на она за што во него се прашува – од перспективата на бидувањето. Тоа бидувачко кое сме секогаш ние самите и кое, помеѓу останатото, има онтолошка можност да поставува прашања, терминологијата го одредуваме како бидување-тука.“*²⁴¹ Со ваквиот пристап кон оваа проблематика Хајдегер ја отфрла филозофијата на *cogito* и воедно и го враќа онтолошкиот ранг кој стварно и припаѓа.

Хајдегер го планирал *„Бидување и време“* како дводелно дело, со еден интерпретативно–експликативен и со еден феноменолошко–деструктивен дел. Меѓутоа овој план само делумно е реализиран, односно планираниот втор дел, деструкција на историјата на онтологијата, во кој имал намера критички да се осврне на Кантовата,

²⁴¹ Ibid., str. 7.

Декартовата и Аристотеловата филозофија никогаш нема да биде објавен. Сепак и од релативно кратките полемички осврти во објавениот дел на „Бидување и време“, би можел да се реконструира основниот правец во кој се движи оваа критика, особено критикта на *cogito*. Хајдегеровата критика на Декарт но и на оние филозофии кои произлегуваат, односно се надврзуваат на картезијанското *cogito*, подразбира многу повеќе од просто оспорување на Јас или себството. Тука повеќе станува збор за критика на една метафизика која лежи во основата на самото *cogito*, отколку за критика на самото *cogito*. Во познатото поглавје посветено на Декартовата интерпретација на светот (21. Херманевтичка дискусија на картезијанската онтологија на „светот“) можеме да прочитаеме дека тврдењето *cogito sum* е поврзано со едно „суштинско пренебрегнување“. Во што се состои тоа пренебрегнување? Имено, она што Декарт при својот „радикален“ почеток го остава неодредено е начинот на бидување на *res cogitans*, или поточно речено онтолошката смисла на она „сум“. Зошто Декарт не го поставува прашањето за онтолошката смисла на бидувачкото? На ова прашање Хајдегер во *Бидување и време* одговара само делумно: Декарт верувал дека апсолутната извесност на *cogito* го ослободила од тоа да го постави проблемот на онтолошката смисла на бидувачкото. Според Хајдегер, *cogito* и припаѓа на онаа епоха на метафизиката во која вистината е сфатена како вистина на бидувачкото, па на тој начин бидувањето се препушта на заборавот. Филозофското тло на кое никнува *cogito* произлегува од еден начин на разбирање на светот како слика а идејата како перцепција - *The Age of the World Picture*²⁴² - во согласност со кој истражувањето располага со бидувачкото со посредство на објаснувачки претстави, односно го објективира за да го „стави пред нас“, да го „пред-стави“. Со објективноста истовремено

²⁴² За разбирањето на светот како слика погледни во есејот: *The Age of the World Picture*, во Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York & London, Garland Publishing, INC. 1977

се појавува и субјективноста, и тоа во онаа мера во која „извесното“ бидување на објектите ја сочинува спротивноста на позицијата на субјектот. Но тоа сеуште не е субјект во смисла на Јас, туку во смисла на *substratum: subjectum* не значи најнапред Јас, туку *substratum*, самото она што лежи пред нас, што ги проникнува сите ствари стварајќи од нив основа, темел. Таквиот *subjectum* сеуште не е човек и во ниеден случај не е Јас. Според Хајдегер, дури кај Декарт човекот станува примарен и реален *subjectum*, прва и рална основа, односно доаѓа до идентификација на двете значења на *subjectum: subjectum* како основа и *subjectum* како Јас. Меѓутоа тоа е спроведно на начин што бидувачкото е доведено пред човекот како она што е објективно, како она со што може да се располага. Односот субјект-објект кој се проектира од ваквата интерпретација ја замрачува и оневозможува припадноста на бидување-тука на самото бидување, односно, го прикрива патот на вистината која се открива во самата онтолошка импликација. Според тоа, деструкцијата на *cogito* заедно со деконструкцијата на епохата на која ова му припаѓа, на Хајдегер ќе треба да му овозможи една нова перспектива, од која прашањето за Јас ќе може да се постави на поадекватен начин. Во таа смисла Хајдегеровата онтологијата поставува основа на она што Пол Рикер го нарекува „херменевтика на она 'јас сум', во која тоа 'јас сум' се конституира од неговиот однос кон бидувањето“²⁴³, херменевтика која го разградува *cogito* сфатен како прост епистемолошки принцип, истовремено насочувајќи се кон еден слој на бидувањето кој лежи под самото *cogito*.

Во оваа насока се движи и Хајдегеровата критика на Кант. Имено, за Кант *Јас* е просто свест која ги следи сите свои поими, трансцендентален субјект на мислите. Свеста по себе исто така не е некоја претстава, туку еден нејзин облик воопшто: „*Јас мислам*“ е

²⁴³ Pol Riker, *Hajdeger i pitanje o subjektu*, vo: Rani Hajdeger, Beograd, Kultura, 1979, str., 160.

„облик на аперцепција, кој е независен од секое искуство и му претходи“.²⁴⁴ Според Хајдегер, Кант со право ја зафаќа феноменската содржина на „Јас“ во исказот „Јас мислам“, односно Јас, во Кантова смисла мора да биде сфатено како „Јас-мислам“. Тоа со други зборови значи дека Кант се обидува да ја фиксира феноменската содржина на Јас како *res cogitans*. При тоа тој го нарекува тоа Јас „логички субјект“, што не значи дека Јас е некој поим кој е добиен просто по логички пат; Јас е самиот субјект на логичкото однесување. Според тоа, „Јас мислам“ ќе значи: „Јас поврзувам“. Оттука субјектумот е „свеста по себе“, а не некоја претстава, тој е нејзина “форма“. Формата на претставата не значи ниту некаква рамка ниту некој општ поим, туку „она што како *εἶδος* го прави секое ‘предочено’ и предочување она што е. Јас, разбрано како форма на претставата, значи исто што и: Јас е ‘логички субјект’“.²⁴⁵

Она што, според Хајдегер, е позитивно кај Кантовата анализа тоа е што тој од една страна ја отфрла можноста за онтичко сведување на Јас на некоја супстанца, а од друга страна што го задржува Јас како „Јас мислам“. Меѓутоа тука сепак е прескокнат вистинскиот онтолошки проблем на бидување-тука. Формулирајќи го Јас повторно како субјект, значи во онтолошки неадекватна смисла, индивидуалноста на Јас се карактеризира како истост и сталност на некое секогаш веќе *постоечко*: „Да се одредува ‘Јас’ онтолошки како субјект, значи да се поставува како нешто секогаш веќе *Постоечко*. Бидувањето на „Јас“ тука е разбрано како *реалност на res cogitans*“.²⁴⁶ Со тоа, егзистенцијално-онтолошкиот проблем на индивидуалноста не само што останува нерешен, туку и непоставен. Иако се обидува да ја задржи феноменската содржина на

²⁴⁴ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 363.

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Ibid., str. 364.

кажувањето Јас, сепак повторно се лизнува назад во истата онаа неадекватна онтологија на „супстанцијалното“, чии онтички фундаменти на тоа Јас теориски ги одрекол. Зошто Кант не успева својата првична феноменска интуиција на „Јас мислам“ да ја искористи онтолошки, односно да добие една онтолошки втемелена интерпретација на човековата индивидуалност? Хајдегер ја нуди следната аргументација: Јас не е само „Јас мислам“, туку „Јас мислам нешто“. И самиот Кант постојано нагласува дека Јас секогаш се однесува на своите претстави, дека без нив е ништо. Но тие претстави за него се нешто „емпириско“, што Јас го „следи“, тоа се појави на кои оно им претходи. Меѓутоа, Кант никаде не го покажува начинот на бидување на таа „приврзаност“ и „следење“. Во основа таа е разбрана како стално *со-постоење* на Јас со своите претстави. Понатаму, Кант не го проектира „Јас мислам“ во потполната содржина на неговата суштина како „Јас мислам нешто“ и со тоа му се измолкнува онтолошката претпоставка за тоа, дека „Јас мислам нешто“ ја конституира основната одреденост на личноста. Имено, Јас, вели Хајдегер, кажува бидувачкото кое секогаш мисли: *Јас-сум-во-некој-свет*. Меѓутоа и поставката „Јас мислам нешто“ во Кантова смисла би останала онтолошки сосема неодредена, со оглед на тоа дека тоа „нешто“ кај него останува сосема неодредено. Ако оно подразбира некое внатрешветско суштество, тогаш во него имплицитно лежи претпоставката за *светот*; а токму тој феномен ја со-одредува конституцијата на бидувањето на Јас. Меѓутоа, според Хајдегер, Кант не го воочува феноменот на светот во неговата со-конституирачка улога и со тоа е принуден Јас повторно да го потисне до некаков изолиран субјект, кој ги следи претставите на онтолошки потполно неодреден начин.

Прашањето за односот на фактицитетот и индивидуацијата не се однесува на општиот логички проблем на опосебнување на општото во поединечното, во логички

индивидуум. Автентичното Јас не е некаква епистемолошки сфатена субјективност, туку самиот оној кој прашува. „Секството“ не е предмет на трансцендентална рефлексивност затоа што тоа е претпоставка на нашата можност да рефлектираме, односно, рефлектирањето е секогаш-мое. Потребен е чекор „преку рефлексивната постапка“, со кој ќе се опфатат сите феномени на свеста – вклучително и единството на свеста за самиот себе, да се протолкува нивната смисла, а тоа повторно значи проектирање на бидување-тука во неговата *можност-да-биде-целовито*. Во егзистенцијално-онтолошка смисла Јас повеќе не е центар бидејќи прашањето се поместува кон неговото бидување. Прашањето за смислата на бидувањето на бидување-тука, а оттаму и за смислата на бидувањето воопшто е она забравено средиште кое филозофијата ќе треба да го реставрира. Позитивната херменевтика на она „јас сум“, како што ќе забележи Пол Рикер, ќе треба „да го замени *cogito* во сите можни значења, односно да му даде и едно ново значење.“²⁴⁷ Кажувајќи Јас, ќе заклучи Хајдегер, човекот се искажува себе си како *бидување-во-светот*. Но *веќе-да-се-биде-во-некој-свет*, како *да-се-биде-при-некое-внатрешветски-прилично* не значи ништо друго освен егзистенцијалниот момент *пред-себе*, односно со Јас се искажува бидувачкото кај кое се работи за неговото бидување. Според тоа, потполно разбраната структура на *гизмата* во себе веќе го содржи феноменот на индивидуалноста (секството). Со Јас се изрекува себе си *грижата*, иако најнапред и најчесто во модусот на површното *Јас-говорење*. Индивидуалноста може егзистенцијално да се интерпретира само како автентична *можност-да-се-биде-секство*, т.е., како автентичност на човековото бидување како *грижа*.

²⁴⁷ Pol Riker, *Hajdeger i pitanje o subjektu*, vo: Rani Hajdeger, Beograd, Kultura, 1979, str., 149.

3.4. Временоста како онтолошка смисла на грижата

Поврзувањето на *грижата* и индивидуалноста на Хајдегер ќе му послужи како последна подготовка за разбирање на целината на вкупната структура на бидување-тука. Имено, човекот ја поприма својата „суштина“ во автентичната егзистенција бидејќи тој модус на *грижата* содржи изворна *самостојност* и *целовитост*. Нивната егзистенцијална интерпретација, како што ќе видиме, длабоко задира во феноменот на времето кој се појавува како нивна конститутивна рамка, како смисла на сите структурни елементи на *грижата*, односно, како онтолошката смисла на човековото автентично бидување. Што е она што Хајдегер онтолошки го бара под смисла (*der Sinn*) на *грижата*? Потсетувајќи на она што за значењето на поимот „смисла“ претходно го обработува во 32 поглавје, во рамки на анализата на разбирањето и интерпретацијата, Хајдегер ја разјаснува смислата на прашањето за смислата на *грижата*: „Со прашањето за смислата на *грижата* се прашува: што ја овозможува целовитоста на артикулираната структурна целина на *грижата* во единството на нејзината развиена расчленетост?“²⁴⁸ Или поинаку, што е она што ја овозможува целокупноста на човековото автентично бидување а со тоа и на неговата фактичка егзистенција? Егзистирајќи, бидување-тука поседува едно преодонтолошко разбирање за себе кое не е некакво апстрактно сфаќање, туку доловување на сопственото егзистенциското бидување како фактична *можност-да-се-биде*. Самото проектирање на егзистенцијата од нејзините можности доловува нешто такво кое истите ги овозможува. Оттука за Хајдегер, смислата е она во што престојува разбирливоста на нешто, односно, она *На-темелот-на-што* примарниот проект на егзистенцијата како

²⁴⁸ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 368.

таков може да биде поимен во својата можност. Да се изнесе на видело *На-темелот-на-што* на некој проект, значи, да се долови она што го чини „можно“ проектираното. Според тоа, егзистенциски проектираното човеково бидување мора да биде доловено во поглед на она што ја овозможува конституцијата на неговото бидување како *грижа*, да се изнајде она што го конституира како автентична *можност-да-биде-целовито*. Според Хајдегер, смислата не е нешто надвор од самото бидување-тука. Смислата е она на чии темели бидување-тука може да биде поимено како своја можност. „Суштеството ‘има’ смисла само затоа што оно, однапред доловено како бидување, станува во проектот на бидувањето, т.е., од неговото *На-темелот-на-што*, разбирливо. Примарниот проект на разбирање на бидувањето „дава“ смисла. Прашањето за смислата на бидувањето на некое суштество за тема го има она *На-темелот-на-што* се разбира бидувањето, кое лежи во основа на секое бидување на бидувачкото“.²⁴⁹ Со други зборови, ако кажеме дека бидувачкото има смисла, тогаш тоа значи дека оно станало пристапно во своето бидување. Доловеното бидување е бидување на едно бидувачко кај кое се работи за тоа бидување. Смислата на тоа бидување, т.е., на *грижата*, која ја овозможува нејзината конституција, се наоѓа во темелот на самата *можност-да-се-биде*. За прашањето да не се сфати погрешно, Хајдегер посебно предупредува: „Смислата на човековото бидување не е некое слободнолебдечко *Друго* и „*Надвор*“ од него самото, туку тоа е самото бидување-тука, кое себе се разбира“.²⁵⁰

Според тоа, сега може да се постави прашањето: што е она што ја овозможува автентичната целовитост на бидување-тука во поглед на единството на неговите вкупни расчленети структури? Можната изворност на бидување-тука, според Хајдегер, треба да се

²⁴⁹ Ibid., str. 369.

²⁵⁰ Ibid.

дофати низ тематска разработка на неговата можна целовитост и автентичност. Од целокупната содржина на досега спроведената егзистенцијална анализа, Хајдегер, иако е на трагот, сепак интерпретациски сеуште не успева да ја дофати автентичната смисла на бидувањето на бидување-тука која лежи во неговата егзистенција, односно, бидување-тука сеуште не е опфатено во својата егзистенцијална целовитост, а уште помалку истата може до крај да го искаже својот изворен, автентичен карактер во просечното секојдневие. Иако анализата на егзистенцијалните феномени како: *бидување-при-смртта*, *антиципирањето*, *совеста* и *одлучноста* го трасира патот кон можната целовитост на егзистенцијата на бидување-тука во неговата изворна *можност-да-биде*, сепак, овие поединечни анализи во задоволувачка мера не ја разјаснуваат основата на егзистенцијалната конституција во поглед на неговата онтолошка разбирливост. Дури нивното поврзување во смисла на поимна разработка на еден феномен кој Хајдегер го именува како *антиципирачка одлучност*, ќе го разоткрие времето како оној феномен на кој конечно ќе се испроба целовитоста на бидување-тука.

Егзистенцијално проектираното бидување-тука изворно ја доловува својата целовитост со феноменот на *антиципирачката одлучност*. *Антиципирачката одлучност* е бидување при најсопствената *можност-да-се-биде*. Имено, автентичната егзистенција на бидување-тука во голема мера зависи од тоа дали *одлучноста* во нафрлањето према целокупноста на *можноста-да-се-биде* ја антиципира и онаа последна можност на бидување-тука - смртта, односно дали ја разбира својата можност за апсолутна неможност. Со *одлучноста* бидување-тука го превзема сопственото *бидување-кон-смртта* како *антиципирање*. Хајдегеровата анализа на *бидување-кон-смртта* покажа дека бидување-тука однапред ја антиципира смртта и со тоа ја реализира својата *можност-да-*

се-биде-целовит. Сфатено формално егзистенцијално, смислата на *антиципирањето* е бидување при, или поточно, превземање на најсопствената *можност-да-се-биде*. Антиципирајќи, бидување-тука, како што би рекол Бергсон, се нафрла нанапред кон сопствената последна можност која иако секогаш лежи во него не е доволно разбрана како таква. Самото разбирање на оваа последна можност Хајдегер го нарекува „приоѓање кон себе“, а ова: *овозможување-да-се-пријде-кон-себе, кое ја сноси таа специфична своја можност, е изворниот феномен на иднината*.²⁵¹ Со други зборови, антиципирајќи, бидување-тука се отвара кон хоризонтот на иднината, заграбува од него; воедно, бидувајќи-пред-себе бидување-тука ги разбира своите индивидуални фактички можности и повторно се враќа кон себе. *Антиципирањето* го прави бидување-тука идниносно, или поточно, самото *антиципирање* е можно само затоа што бидување-тука во своето бидување е идниносно. Одлучноста која го доведува бидување-тука до автентичниот модус на грижата, и самата е своевиден модалитет на времето. Според тоа, иднината не е, како што тоа често се сфаќа, некое „сега“, кое сеуште не станало „стварно“, „сега“ кое допрва треба да биде, туку треба да се разбере како: „стигнување во кое бидување-тука во својата најсопствена можност-да-биде приоѓа кон себе.“²⁵² Со други зборови, иднината треба да се сфати како доаѓање, пристигнување кон самиот себе, во најсопствените можности кои му припаѓаат на човековото бидување.

Прашањето за *можноста-да-биде* целовит бидување-тука „правилно“ го поставува единствено како одлучен. Прифаќајќи го повикот на совеста бдување-тука во својата молчелива тегобност ја доловува смислата на изворната *можност-да-се-биде-себство*

²⁵¹ Ibid., str. 370.

²⁵² Ibid.

која потоа ја обликува неговата супстанцијалност, симплицитет и персоналитет. Самото разбирање на повикот е *антиципирачка одлучност* која го разбира бидување-тука во неговата *виновност*. Тоа разбирање значи егзистирајќи да се превземе вината дека егзистира како фрлена основа на својата ништожност. Но превземањето на таа фрленост всушност значи дека бидување-тука е во онаа смисла какво што од секогаш веќе „било“, односно: *„Превземање на фрленоста можно е пак само така, што идниносно бидување-тука може да биде свое најсопствено ‘какво што веќе беше’, т.е., своето ‘Било’. Само доколку бидување-тука воопшто е како сум-бил, оно може идниносно да приоѓа кон себе така, што доаѓа назад. Иако идниносно, бидување-тука е всушност ‘било’. Антиципирањето на последната и најсопствена можност е разбирачко враќање кон најсопственото ‘Било’. Бидување-тука може всушност да биде само доколку е идниносно. Билоста на извесен начин извира од иднината.“*²⁵³ Од друга страна, *антиципирачката одлучност* ја доловува секоја ситуација на „Тука“ така што егзистенцијата, работејќи, се грижи за фактично *прирачното* во околниот свет. Одлучното бидување *при прирачното* во секоја ситуација овозможува да се сретне *присутното* во околниот свет и тоа на начин на осегашнување на бидувачкото. Само како сегашност во смисла на осегашнување одлучноста може да биде она што е: разоткриено сретнување на сето она, со што секојдневно се преокупира. Оваа почетна анализа Хајдегер ја резимира на следниот начин: *„Идниносно враќајќи се кон себе, одлучноста осегашнувајќи се доведува себе во ситуација. Билоста извира од иднината, и тоа така што бившата (подобро: билата) иднина ја отпушта од себе сегашноста. Тој феномен, на овој начин како била-осегашнувачка иднина единствен, го нарекуваме временост. Само доколку*

²⁵³ Ibid.

бидување-тука е одредено како *временост*, оно си ја овозможува себе си назначената автентична можност-да-се-биде-целовит на антиципирачката одлучност. *Временоста се разоткрива како смисла на автентичната грижа.*²⁵⁴ Овде доаѓаме до одговорот на главното прашање, прашањето за изворното единство на структурата на *грижата* со кое Хајдегер се бави во објавениот дел од „*Бидување и време*“. Прашањето за смислата на човековото бидување се покажува како прашање за смислата на човековото *автентично* бидување. Според феноменската содржина црпена од конституцијата на, како што вели Хајдегер, бидувањето на *антиципирачката одлучност*, смислата на автентичната *грижа* се открива како *временитост*. На овој начин со *антиципирачката одлучност* од *грижата* како „суштина“ на бидување-тука се отвара хоризонт кој води кон човековата *временост*.

Традиционално се смета дека времето има три димензии: сегашност, минато и иднина, а за примарна димензија на времето се смета сегашноста. Меѓутоа, како што можеме да видиме од наведените цитати, при развивањето и втемелувањето на проблемот на *временоста* Хајдегер се дистанцира од сите традиционални или како што тој ги нарекува, „вулгарни“ претстави на поимот за времето, а со тоа и од термилошката употреба на изразите „иднина“, „минато“ и „сегашност“. Тоа важи и за поимите на некое „субјективно“ и „објективно“, односно „иманентно“ и „трансцендентно“ „време“. Со оглед на тоа дека човекот се разбира самиот себе најнапред и најчесто неавтентично, може да се претпостави, дека „времето“ на вулгарното разбирање на времето претставува исто така еден автентичен феномен, но изведен; он потекнува од неавтентичната *временост*, која самата има свое сопствено потекло. Оттаму и самите поими „иднина“, „минатост“ и „сегашност“ произлегуваат токму од таквото неавтентично разбирање на времето.

²⁵⁴ Ibid, str. 371.

Хајдегеровата *временост* исто така е трочлена структура, односно, времето има три димензии, со тоа што членовите на таа структура не ги нарекува „димензии“ туку „екстази“ со што го нагласува нивното принципиелно поинакво сфаќање. Изразот „минато“ е преименуван во „билост“, а при набројувањето секогаш се јавува редоследот: иднина, билост, сегашност, што исто така не е случајно; во екстатичкото единство на изворната и автентична *временост* првенството и припаѓа на иднината. Се разбира, при ваквата термилошка определба на овие изворни и автентични феномени Хајдегер се соочува со истата потешкотија која останува врзана за целата онтолошка терминологија. Меѓутоа и овие, како што вели, „насилни решенија“ не се резултат на некаква прозволност туку се наметнуваат како нужност која е втемелена во самата стварност.

Бидување-тука во поглед на својата егзистенција се доловува себе си од аспект на сопствената можност за автентична и неавтентична егзистенција. Автентичниот модус на *грижата* Хајдегер структурално го дефинира како: „*бидување-веќе-пред-себе-во* (светот) како *бидување-кај* (внатрешетски сретнувачките бидувања). Уште при првата фиксација на оваа расчленета структура Хајдегер предупредува дека, со оглед на ваквата расчленетост, онтолошкото прашање треба да се поместува уште поназад се додека не биде изнесена на видело целокупноста на оваа структурна разноликост. Дури на основа на *временоста*, изворната онтолошка основа на расчленетата структурна целина на бидувањето на бидување-тука како *грижа* станува егзистенцијално разбирлива. Со други зборови, основниот онтолошки алгоритам: *пред, веќе, при*, покажува дека единството на структурата на *грижата* сега се разоткрива во нејзиниот временски карактер. Секој структурен момент се карактеризира со тоа што е втемелен во една од екстазите на *временоста*, а нивната целокупност во екстатичкото единство на времето. Се разбира,

Хајдегер не останува само при оваа констатација, туку ќе се обиде оваа теза да ја поткрепи со детални анализи. Во егзистенцијално-временската интерпретација на структурата на *грижата*, се покажува дека моментот на *грижата*, т.е., она *пред-себе* се темели во иднината, *веќе-да-се-биде-во...* се обелоденува во билоста а *бидување при...* се утврдува во осегашнувањето. При тоа, според Хајдегер, она „*пред*“ и она „*веќе*“ не смеат да се интерпретираат од перспектива на вулгарното разбирање на времето. „*Пред*“ не значи „*порано*“ во смисла „*сеуште-не-сега-туку покасно*“; исто како што она „*веќе*“ не може да значи некое „*не-повеќе-сега-туку порано*“. Имено, кога овие изрази би го имале тоа временско значење тогаш *временоста* на *грижата* би можела да се разбере како нешто што во исто време е и „*порано*“ и „*покасно*“, а тоа значи *грижата* да се разбере како бидувачко кое се појавува и протекува „*во времето*“. Бидувањето на бидувачкото со карактер на бидување-тука би станало налик на нешто *постоечко*. Според тоа, временското значење на наведените изрази мора да биде некое друго. „*Пред*“ ја покажува иднината која како таква му овозможува на бидување-тука да го разбере своето бидување како *можност-да-биде*. „*На иднината темелено себе-проектирање према 'заради самиот себе' е карактер на суштината на егзистенцијалноста. Нејзината примарна смисла е иднината.*“²⁵⁵ Она „*веќе*“ ја покажува егзистенцијално временската смисла на бидувањето на она бидувачко кое доколку е, секогаш е *веќе фрлено*. Само затоа што *грижата* се темели во билоста, човекот може да егзистира како фрлено суштество кое е. „*Се додека*“ човекот фактично егзистира он никогаш не „*поминал*“, туку во секој момент *веќе бил*. И обратно, може да биде „*бил*“, се додека е. Оваа екстатична протегнатост на минатото трае како патувањето на Зеноновата стрела во Бергсоновата интерпретација. Според Хајдегер „*минато*“ може да се нарече само некое бидувачко кое повеќе воопшто го

²⁵⁵ Ibid., str. 372.

нема. Човекот, се додека егзистира, себе си никогаш не се восприема како постоечки факт кој настанува и поминува „со времето“. Тој се чувствува секогаш само како фрлен факт. Во чувствувањето човекот е обземен самиот со себе како со бидувачко кое, сеуште бидувајќи, веќе беше, т.е., стално е - билост. Оттука, примарната егзистенцијална смисла на *фактичноста* лежи во билоста. Со други зборови, структурата на *грижата* формулирана со изразите „*пред*“ и „*веќе*“, ја покажува временската смисла на *егзистенцијалноста* и *фактичноста*. Она што овде недостасува е таква индикација и за третиот конститутивен момент на грижата: пропаѓачкото *бидување при...* Пропаѓањето исто така се темели во *временоста*, но, во оваа првична груба скица Хајдегер само наговестува дека осегашнувањето, во кое примарно се темели пропаѓањето кај *прирачното* и *постоечкото* (на кои им е посветено грижењето), останува во модусот на изворната *временост* вклучено во иднината и билоста. Подоцна, при повторената временска интерпретација детално ќе биде разјаснет овој однос.

Според својата „феноменска содржина“, како што вели Хајдегер, смислата на автентичната *грижа* се покажува како *временост*, а при тоа, *иднината*, *билоста* и *сегашноста* како нејзини конститутивни моменти. Овие три моменти на времето во себе се соединети на начин што билоста произлегува од иднината, а билата иднина од себе испушта, ја отпушта сегашноста. Со други зборови, она „*пред себе*“ се одредува како егзистенцијалитет и како структура е втемелена во екстазата на иднината, *веќе-да-се-биде-во* има одредба на фрленост, фактицитет, чија временска смисла е екстазата на билоста и „*бидување-кај*“ како момент на пропаднатоста на бидување-тука кое се манифестира во екстазата на сегашноста. Или пократко, во основа на егзистенцијалитетот е иднината, во основа на фактицитетот – минатото, односно билоста, а во основата на пропаѓањето е

сегашноста. Овој, по себе единствен феномен кој Хајдегер го нарекува *временост*, го овозможува единството на егзистенцијата, фактичноста и пропаднатоста и така изворно ја конституира структурната целовитост на *грижата*. Онтолошката смисла на човековото автентично бидување ја дава Сатурн, односно *временоста*.

Може ли сега да се праша што е *временост*? Според Хајдегер ваквото прашање е погрешно поставено. Не може да се праша што *временоста* е, бидејќи кога за нејзе би можело да се рече дека е, таа би била налик на нешто бидувачко а нејзиното разбирање би претпоставувало разбирање како на идејата за самото бидување, така и на она е. Но ако смислата на човековото бидување е *временоста* и ако времето е хоризонт на секое разбирање на бидувањето воопшто, тогаш *временоста* не може да се објаснува со помош на бидувањето. Според тоа, може да се рече дека *временоста* првобитно е еден единствен феномен кој е даден во целина, и тоа на начин на кој, како што видовме, секој структурен момент се втемелува во неговата структурна можност. Исто како што *грижата* не е составена од моменти кои се присобрани како некакви делови, така ниту самата *временост* не се конституира дури „со времето“ од иднината, билоста и сегашноста. *Временоста* воопшто „не е“ налик на некое бидувачко. Она, како што вели Хајдегер „не е, туку себе си се временува“.²⁵⁶ И понатаму: „*Временоста* временува, и тоа можните начини на самата себе.“²⁵⁷ Самиот феномен на *временоста*, според Хајдегер, се *временува* од различните екстази на времето едновременно овозможувајќи ги различните модуси на структурната целина на *грижата*, а пред се основната можност за автентична, односно, неавтентична егзистенција.

²⁵⁶ Ibid., str. 373.

²⁵⁷ Ibid.

Според Хајдегер, *временоста* претставува екстатичко единство на временските хоризонти, односно се изразува во екстатичкото единство на трите временски екстази – иднината, билоста и сегашноста. Со оглед на тоа дека екстазата или екстатичноста се покажува како суштински карактер на *временоста*, неопходно е да се разгледа значењето на таа карактеристика. Иднината, билоста и сегашноста покажуваат феноменски карактери: „Кон-себе-при“, „Назад-према“ и „Овозможување-нешто-да-се-сретне“. „Феномените кои..., према..., кај... ја откриваат временоста како *ἐκστατικόν* воопшто“.²⁵⁸ Оттука, вака карактеризираните феномени на иднината, билоста и сегашноста Хајдегер ги нарекува екстази на *временоста* а самата *временост* е одредена како „*ἐκστατικόν* воопшто“, односно „*временоста* изворно е „Надвор од себе“ сама по себе и за себе.“²⁵⁹ Грчкиот израз *ἐκστατικόν* Хајдегер го преведува како “од-себе-да-се-истапи”, или просто „истапување“. Во понатамошната анализа Хајдегер се обидува што појасно да ги разграничи трите екстази на *временоста* од трите традиционални димензии на времето воедно прецизирајќи го и нивниот меѓусебен однос, карактерот на тоа нивно единство. Екстазата е одредена како она „каде“ на понесеноста, која Хајдегер ја нарекува и шема на хоризонтот. Хоризонтот е различен во своите шеми, каде шемата на она „поради“ (*das Umwillen*) е во основа на хоризонтот на иднината. Шемата на ова *поради* секогаш го упатува бидување-тука на егзистенцијата, бидејќи оно е тука секогаш „поради“ себе. Бидување-тука егзистира автентично или неавтентично, заради себе. Шемата на она „пред што“ (*das Wovor*), односно, *на што* е препуштено бидување-тука, одговара на хоризонтот на билоста, низ која бидување-тука е препуштено на својата фактичност. Хоризонталната шема на сегашноста е претставена во она „да би“ (*Um-zu*), во кое е можно да се сретне

²⁵⁸ Ibid.

²⁵⁹ Ibid., str. 374.

сегашното. Со ваквото специфицирање на временските екстази, Хајдегер воедно го карактеризира и субјектот, и тоа на основа на неговата тројна отвореност, односно, екстазите на времето се разликуваат во однос на нивното „каде“ на истапувањето, како нивен сопствен смер на движење. На тој начин, човековото бидување се исполнува во тројно екстатичко истапување. Меѓутоа ваквото истапување не е втемелено во некое „внатрешно“ сопство, како што тоа е случај во традиционалната метафизика. Хајдегер ја отфрла можноста за толкување на трите екстази во аналогија спрема поимот „супстанција“ во филозофската традиција, според која овде би се работело за некое заедничко, неекстатичко средиште кое би било поаѓалиште на самите екстази. Екстазите на времето не се центрирани, усидрени во некоја срж која самата е од неекстатички карактер. *Временоста* не е супстанцијален носител на самите екстази а самото екстатично единство не е нешто акцидентално наспроти своите конститутивни моменти. Со други зборови не може од екстатичкото единство на бидување-тука, човечката егзистенција, да се разликува некое не-истапувачко Јас или *сопство* како субјект на тоа истапување. *Временоста* не е предходно некое бидувачко кое накнадно истапува од себе, туку односот е сосема обратен; имено, *временоста* се покажува во еднакво-првотнота на екстазите а *временувањето* е оној основен поим со кој се карактеризира суштината на *временоста*, начинот на кој она е.²⁶⁰ Покрај поимот *временување*, Хајдегер исто така го користи и

²⁶⁰ Горан Гретич дава едно етимолошко објаснување кое е неопходно за потполно разбирање на смислата и интенцијата на Хајдегеровата интерпретација. Хајдегеровиот термин *временување* (*zeitigen*) во средногерманското наречје во обликот „*zitiigen*“ значи – да се созрева (*sazrijevati*) (*reifen*) па од таму Хајдегеровото одредување на „*временувањето*“ на *временоста* е споредливо со созревање на плодот, и тоа во смисла дека во двата случаја се работи за произлегување, самообразување како развој на сопствената полнотија. Меѓутоа, во делото „*Бидување и време*“ Хајдегер дава аналогија помеѓу созревање на плодот и целовитоста на егзистенцијата („*Бидување и време*“, стр. 275- 277) но не и помеѓу старогерманско значење

поимот *треперење*. Бидувањето на временските екстази е дадено во „*слободниот екстатичен замав*“ и „*временувањето е слободно треперење на изворната целовита временост*“ па „*суштината на времето лежи во екстатично единствено треперење*“.²⁶¹

За Хајдегер поимите *временување* и *треперење* имаат одредена активна смисла која овозможува единството на *временоста* да се обликува во своето меѓуоднесување. Односно, дури кога меѓусебната со-припадност на временските екстази се разбира како активно со-однесување, самото единство на *временоста* може да биде нешто екстатично. Според тоа *временоста* не е ништо друго освен само-развивање на целината она „*надвор-од-себе*“ на егзистенцијата, односно *временоста* се покажува како специфично единство кое само себе се обединува и тоа поаѓајќи од една временска екстаза. Но тоа не значи дека една екстаза на времето е потекло и извор на останатите, т.е., тука не се работи за произлегување на една екстаза од друга, ниту за след на една по друга. Напротив, секоја претставува самостојно егзистенцијално отварање и зафаќање, и ни една не може да се сведе на некоја друга; екстазите на времето се нужно меѓусебно поврзани, една не може да биде без друга, и затоа *временоста* во потполност се временува во секоја екстаза. При тоа Хајдегер предупредува дека карактеризирањето на субјектот како *бидување-надвор-од-себе* не треба да се поистоветува со она понадворешнување на *по-себе-бидувачкиот* дух во Хегеловата филозофија бидејќи, како што вели Хајдегер, доколку бидување-тука воопшто е, нужно е *бидување-надвор-од-себе*. Во *временоста* се искажува она првотно *надвор-од-себе*, а оттаму и сите останати начини на отвореност (вистина) на бидување-тука, кои

на временувањето и временитоста; Сепак Гретич посочува дека Хајдегер оваа аналогија ја приопштува во „*Unterwegs zur Sprache*“, стр.213.

²⁶¹ M. Heidegger, Gesamtausgabe, sv. 26, превземено од: Goran, Gretić, *Sloboda i vremenitost bitka : Bergson Heidegger*. Zagreb: Demetra, 2002. Str. 247. str. 179.

единствено се втемелени во самата структура на *временоста*. При тоа екстазите на времето, како и останатите структури на субјектот имаат автентични и неавтентични модуси на кои им припаѓа заедничка формална структура.

3.5. Повторена временска интерпретација

Како изворна онтолошка основа на бидувањето на бидување-тука се покажа *временоста*. Меѓутоа ваквата интерпретација на смислата на човековото бидување мора конкретно да се потврди низ една егзистенцијално-временска анализа на неговите структурни елементи. Со други зборови, основните онтолошките структури добиени претходно, мора да бидат дополнително расветлени од аспект на нивната временска смисла. Оваа дополнителна анализа Хајдегер повторно ја започнува од аспект на оној просечен начин на бидување на бидување-тука, од неговата секојдневност која се разоткрива како модус на *временоста*. Дури потоа ќе може темпорално да се опфати и неговата историчност, односно, да се разбере зошто бидување-тука во основата на своето бидување е историско, и зошто како историско може да формира историја, но и неговата внатрешност како временска проблематика на световноста на „светот“ во кој се сретнуваат останатите суштества кои не се сообразни со бидување-тука. Временската интерпретација на феноменската содржина на фактичкото бидување-тука почнува внатре структурите кои го конституираат неговото фактично „Тука“: разбирањето, чувствувањето, пропаѓањето и говорот. *Временоста*, за која овде се работи се открива себе си како испреплетена кохезија на овие структурни елементи. При тоа, за систематски

да се разреши проблемот на *временоста* како единствена основа на поимот *грижа*, ќе мора да се разјаснат основните видови на автентична и неавтентична *временост*.

Како што претходно видовме, при набројувањето на екстазите Хајдегер секогаш иднината ја именува на прво место, што треба да покаже дека на иднината и припаѓа првенството во екстатичното единство на изворната и автентична *временост*. Иако *временоста* не настанува како резултат на собирање и редување на екстазите, туку се покажува во нивната еднаква изворност, внатре во нејзе, модусите на *временување* се различни. Различноста е во тоа што *временувањето* може примарно да се одредува поаѓајќи од различните екстази. Хајдегер за тоа го вели следното: „Изворната и автентична *временост* се *временува* од автентична иднина, и тоа така што таа, бидувајќи идниносна, најнапред ја буди сегашноста. Примарниот феномен на изворната и автентична *временост* е иднината.”²⁶² Феноменот на разбирањето, како егзистенцијал на бидување-тука конститутивно го отвара неговото *Тука* со едно сознание кое не се однесува само на она што бидување-тука е, туку пред се на неговата можност да се нафрла кон своите можности, односно неговата можност да ја самообликува својата автентична *можност-да-биде*. Ова автентично самообликување се реализира во екстазата на иднината која се покажува како разбирачко *приоѓање-кон-себе* од актуелните егзистирачки можности. Во таа смисла секое нафрлање изворно е втемелено во иднината. За термилошко означување на автентичната иднина Хајдегер го задржува изразот *антиципирање*, кој покажува дека човекот егзистирајќи може да приоѓа кон себе, кон својата најсопствена *можност-да-биде*, дека својата автентична иднина мора да ја стекне сам, не од некоја сегашност, туку од неавтентичната иднина. Како формално

²⁶² Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. Ibid., str. 374.

индиферентен термин за иднината беше одреден првиот структурен момент на грижата - „пред-себе“. Човекот фактично секогаш е „пред-себе“, но воедно, се додека егзистира секогаш е позади своите егзистенциски можности. Со оглед на тоа дека бидување-тука најнапред останува неодлучно, со самото тоа останува и затворено спрема својата автентична *можност-да-биде*, односно пред него се распростира хоризонтот на неговата неавтентична иднина. Дури *антиципирачката одлучност* му овозможува да ја освои сопствената автентична иднина и тоа како онтолошкото враќање од секојдневното неавтентично разбирање кон неговата егзистенцијално – временска смисла. Како *грижа*, *бидување-тука* секогаш е „пред-себе“, но најчесто како гижечко неавтентично разбирање на сопственото *бидување-во-светот* кое себе си се поектира од она за што секојдневно се грижи, од она што му се нуди како можно, остварливо, нужно. Во неавтентичното разбирање на иднината бидување-тука всушност приоѓа кон себе од можностите кои ги налага *Тие-личноста*. Меѓутоа овој начин на себе-приоѓање не ја доловува својата најсопствена *можност-да-биде*; туку бидување-тука се очекува себе си од оние можности што му се нудат. Токму затоа неавтентичната иднина има карактер на *очекување*: „И само затоа што фактичното бидување-тука на тој начин ја очекува својата *можност-да-биде* од она за што се грижи, оно може да исчекува и да чека на...“²⁶³ Очекувањето го доловува кругот на хоризонтот од кој може нешто да се исчекува. На овој начин, првенството на екстазата на иднината се модифицира во неавтентична *временост* а на тој начин се појавува и во изведеното време. Во неавтентичната иднина бидување-тука стално *очекува* што ќе му се случи од она за што се грижи, но исто така во исчекувањето (како модус на иднината кој е фундиран во самото *очекување*) лежи скриена и можноста за

²⁶³ Ibid., str. 383.

антиципирање кое временувајќи ја иднината, ја насочува према својот автентичен модус – одлучното прифаќање на *бидување-при-смртта*. Или како што вели Хајдегер: „во антиципирањето лежи произвортно бидување-при-смртта отколку во нејзиното грижечкото исчекување.“²⁶⁴

Разбирањето, вели Хајдегер, никогаш не лебди во воздух, туку секогаш е чувствувачко. Вториот конститутивен елемент кој го доловува човековото фактично *Тука*, чувствувањето, како егзистенцијал на бидување-тука ја разоткрива неговата фрленост во светот. При тоа временски конститутивно со-учествува фактот кој покажува дека бидување-тука во чувствувањето се доловува себе си како оној кој веќе *бил*, односно во билоста го наоѓа потеклото на своето чувствување. Оттука чувствувањето, според Хајдегер, примарно се временува во билоста, што значи дека чувствата своето егзистенцијално значење и го должат на *временоста*. Формално индиферентен термин за билоста кој ја одредува смислата на вториот момент на *грижата* - чувствувањето, е она што Хајдегер го означува како „*веќе-да-се-биде-во*“. Видовме дека за разлика од традиционалното поимање на минатото, со одредувањето на билоста се укажува на тоа дека ниту еден „дел“ на бидување-тука не може да се сфати како нешто што повеќе не е присутно, што повеќе не е тука. Хајдегер тоа вака го објаснува: „*Она што бидување-тука веќе одсекогаш било, неговата билост, со-припаѓа на неговата иднина. Оваа билост примарно не искажува дека бидување-тука фактички повеќе не е; обратно, тоа е токму фактички она што било. Она што ние сме биле, не е минато во смисла дека ние нашето минато... можеме да го одложиме како некој фустан. Бидување-тука исто така малку може да се одбие од своето минато, како што може да ја избегне својата смрт. Во*

²⁶⁴ Ibid., str. 384.

секоја смисла и во секој случај се она што ние сме биле битно ја одредува нашата егзистенција... Бидување-тука, доколку е, нужно секогаш е – билост.²⁶⁵ Ваквото разбирање на билоста, според Хајдегер, не може да се побие со посочување на одредени феномени на потиснување или заборавање на минатото, бидејќи тогаш се работи само за разновидни модуси на однесување на субјектот спрема неговата билост, т.е., така повторно само се покажуваат начините на кои субјектот е сопствената билост. Човековата билост по својот екстатички карактер се одредува како „назад-на“; при тоа враќање егзистенцијата се сретнува со она што нејзе и е блиско и познато, значи, не со нешто туѓо и ново. Секако, тоа враќање, т.е., однесување спрема она „назад-на“ не е неограничено; субјектот може да се навраќа само на некои конкретни фактични одредености на сопствената минатото, т.е., билост. Ваквото враќање имплицира некаква оддалеченост од она што било. За временската екстаза на билоста тоа значи дека субјектот може да се зафати како бидувачко кое веќе е во бидувањето, и тоа затоа што екстазата на билоста воопшто го овозможува, го отвара и го држи отворен хоризонтот на она веќе-билото. Со други зборови, можноста на егзистенцијата да се врати на својата билост е втемелена на хоризонтот на она веќе-билото, бидејќи она веќе-било значи дека егзистенцијата веќе е бидувачко во светот, а не дека допрва треба да биде. Дури со смртта на бидување-тука како неможност за било какво егзистирање, се укинува, т.е., повеќе не е можна ниту неговата билост. Моментот на оддалеченост од она „билото“ всушност разјаснува од каде потекнува, доаѓа, т.е., што значи самото враќање на егзистенцијата, нејзиното „назад-на“. Имено, дури на основа на одредувањето на човековтата егзистенција како *можност-да-биде*, егзистенцијата се враќа кон самата себе како кон некое бидување кое веќе е. При

²⁶⁵ M. Heidegger, Gesamtausgabe, sv. 24, превземено од: Goran, Gretić, *Sloboda i vremenitost bitka : Bergson Heidegger*. Zagreb: Demetra, 2002. str. 168.

тоа, содржините кои го одредуваат временскиот модус на билоста не смеат априорно да бидат дадени, туку, спротивно, мора да бидат содржани во рамките на она можното. Поинаку изразено, временската екстаза на иднината мора да ја одредува временскиот модус на билоста, бидејќи во спротивно на егзистенцијата би и припаѓале одредувања кои не се добиени од она што се нејзини можности. Затоа Хајдегер постојано нагласува дека човековата билост не е некаков нејзин напуштен остаток на кој како на нешто поминато не може повеќе ништо да се промени, туку таа е изворно, основно одредување на човековата егзистенција. Или како што вели Хајдегер: „*мојата билост 'е' само на начин на временување на иднината и само во нејзе*“ и потоа: „*бидувањето на билоста на она билото ќе биде пред се и постојано бидување на билото во дотичната иднина.*“ (187) Според оваа концепција, човековата билост се одредува од неговата иднина, односно, човековата билост се покажува во својата автентичност дури од временувањето на иднината.

Како што човечката егзистенција има можност за автентично и неавтентично идно егзистирање, исто така е дадена и можноста за автентично и неавтентично враќање на неговата билост. Она автентично *приоѓање-кон-себе* кое го овозможува *антиципирачката одлучност* претставува враќање кон најсопствената личност фрлена во својата изолираност. Оваа екстаза му овозможува на бидување–тука одлучно да го превземе на себе бидувањето кое веќе е. Или како што вели Хајдегер: „*Во антиципирањето бидување–тука се носи себе си повторно напред во повторување.*“²⁶⁶ Оттука, автентичното одредување на билоста Хајдегер го означува како *повторување*, во смисла на повторно зафаќање на својата сопственост со цел на сопствено зафаќање на иднината. Од друга

²⁶⁶ Ibid., str. 385.

страна, неавтентичното самопроектирање од можностите кои бидување-тука ги црпи од она на што секојдневно му се посветува, за што се грижи, се случува затоа што бидување-тука во својата фрлена *можност-да-биде* заборава на себе. Затоа Хајдегер неавтентичната билост на егзистенцијата ја одредува како *заборав*, значи, во смисла на заборавање на конститутивните моменти на самата егзистенција. „Тоа заборавање не е некое ништо или само отсуство на сеќавање, туку е сопствен, 'позитивен' екстатички модус на билоста.“²⁶⁷ Заборавот, како неавтентична билост се однесува на сопственото фрленото бидување; ја конституира временска смисла на оној начин на бидување на кој бидување-тука најнаред и најчесто е – билост. Само на основа на заборавањето, вели Хајдегер, грижечкото, очекувачко осегашнување може да *памти*. Како што исчекувањето е можно дури на темелот на очекувањето, така и сеќавањето е можно на темелот на заборавањето, а не обратно; бидејќи во модусот на заборавањето билоста примарно го „доловува“ хоризонтот во кој човекот, изгубен во „надворешноста“ на она за што се грижи, може да се досетува. Овде е сосема евидентно дека Хајдегеровото поимање на памтењето, меморијата, е дијаметрално спротивно од она на Бергсон. Меморијата нема никаква конститутивна функција во рамките на екстатично разбраната временост. Сеќавањето и заборавањето се само модуси на автентично, односно неавтентично однесување на човекот спрема сопствената билост. Сепак, тешко може да се каже дека ваквото разбирање на меморијата претставува критика на Бергсоновата концепција. Не само затоа што Хајдегер тоа не го споменува, туку и, како што ќе видиме подоцна, во својот критички осврт кон Бергсон воопшто не се осврнува на делото „Материја и меморија“. За Хајдегер, *заборавачко-осегашнувачкото очекување* е едно специфично сопствено екстатичко

²⁶⁷ Ibid.

единство, во согласност со кое неавтентичното разбирање се *временува* од аспект на својата *временост*. Ова екстатичко единство ја попречува сопствената *можност-да-се-биде* и како такво претставува егзистенцијален услов на можноста за неодлучност.

Резултатот на повторената временска интерпретација покажува дека екстазите на изворната *временост*, низ модусите на човековото временување, длабоко се проникнуваат муѓу себе. Имено, временската естаза на билоста ја претпоставува екстазата на иднината, а екстазата на иднината непосредно и континуирано се распростира во временската естаза на билоста. Секако, со тоа на одреден начин се потврдува дека временската естаза на сегашноста во целината на конституцијата на времето завзема место позади временските екстази на иднината и билоста. Хајдегеровото прескокнување на сегашноста при простирањето на екстазата на иднината, треба да се разбере како негово нагласување на еднакво-изворноста на самата временска естаза на билоста. Имено, кога навистина би постоел непосреден однос на иднината кон сегашноста, тоа би значело дека човечкото бидување се конституира единствено преку иднината и сегашноста, а со тоа временскиот модус на билоста би имал акцидентално важење во конституцијата на *временоста* на егзистенцијата. Иако една од главните забелешки на Хајдегер во однос на Бергсоновата филозофија, како што ќе видиме подоцна, се однесува на неговата несоодветна терминологија, односно на неговиот сликовит и метафоричен начин на интерпретација, сепак и Хајдегер, иако ретко, знае да прибегне кон ваков начин на елаборација. Токму меѓуповрзаноста на временските екстази на иднината и билоста Хајдегер мошне впечатливо ќе се обиде да ја објасни со метафората на замавнувањето на клатното на часовникот; на пример, одредениот замав на клатното на часовникот во еден смер, да речеме напред, истовремено е и замав на клатното наназад, со оглед на тоа дека начинот

и досегот на еден замав во потполност е одреден со оној другиот. Исто така и човечката егзистенција во својата *антиципирачка одлучност*, т.е., во тежнението кон постварување на своите разновидни можности, ги зафаќа крајните можности на своето бидување, вклучително и онаа последната – можноста за апсолутна неможност на сопствената егзистенција, но исто така секогаш нужно се враќа на својата почетна „билост“, на ништожната основа на своето бидување. Хајдегеровото сфаќање на односот помеѓу временските екстази на иднината и билоста презентирани низ оваа повторена временска интерпретација на структурните моменти на грижата, конечно го потврдува егзистенцијално-аналитичкиот наод дека иднината, билоста и сегашноста по својата суштина не се изолирани или изолирачки екстази. Иако хоризонтите на временоста се разликуваат во однос на нивното „каде“ на екстатичната истапеност на човечката егзистенција, благодарение на нивното меѓусебно проникнување се случува конституција на целокупната изворна *временост*. Иако временскиот модус на иднината структурално се разликува од модусот на времето на билоста по тоа што иднината самата во себе нема никаков однос кон бидувачкото, т.е., модусот на иднината се исцрпува во својот сопствен хоризонт, токму неговото движењето кое треба да се поими како продолжување на движењето кое значи враќање, овозможува отвореност кон бидувачкото.

Како што претходно напоменавме, на временската екстаза на сегашноста на специфичен начин и припаѓа, условно речено, третата позиција во рамките на конституцијата на времето. Третата временска екстаза со која е дадена целината на она „надвор-од-себе“ на егзистенцијата, т.е., целовитоста на *временоста* на бидување-тука е сегашноста. Сегашноста како екстаза на временоста Хајдегер ја карактеризира на следниот начин: „*Осегашнувањето е екстаза во времеувањето на временоста, која како*

*таква се разбира (однесува) на презентација. Како и стапувањето кон... сегашноста е отвореност за сретнувачкото, а кое со тоа однапред е сфатено како презентација. Се што во осегашнувањето се сретнува, веќе на темелот на во екстазата исчекорениот хоризонт е сфатено, према презентацијата, како присутно, т.е., спрема присутноста.*²⁶⁸

Со други зборови на основа на екстазата на сегашноста човечката егзистенција со самото тоа што е постојано се сретнува со суштества кои се тука, присутни и го чинат светот. Забележувањето во поширока смисла, вели Хајдегер, овозможува *прирачното* и *постоечкото* сами по себе да се сретнуваат „отелотворени“ во поглед на својот изглед. Тоа *овозможување-да-се-сретнува* се темели во некоја сегашност. Она го дава екстатичкиот хоризонт внатре кој суштеството може да биде отелотворено, присутно. Она „сегашното“ овозможува релација спрема суштествата во светот токму затоа што се распростира во хоризонтот на присутноста воопшто. Автентичната димензија на сегашноста Хајдегер термилошки ја одредува како „момент“. *„Во автентичната временост задржана, значи автентичната сегашност ја нарекуваме момент.*²⁶⁹

Меѓутоа овој термин треба да се разбере во активна смисла, како екстаза. Моментот, доколку е автентичен, нужно мора да го одразува својот екстатички карактер, или како што вели Хајдегер, бидување-тука со него мора да биде одлучно понесен од можностите и околностите за кои може да се грижи, што се сретнуваат во дадена ситуација. Феноменот на *моментот* не може да биде разјаснет од она што во традиционалната интерпретација на времето се нарекува „Сеза“. „Сеза“, како временски феномен сфатен во традиционална смисла, му припаѓа на она (изведено) време кое Хајдегер ќе го нарече

²⁶⁸ M. Heidegger, Gesamtausgabe, sv. 24, превземено од: Goran, Gretić, *Sloboda i vremenitost bitka : Bergson Heidegger*. Zagreb: Demetra, 2002. str. 170.

²⁶⁹ Ibid., str. 384.

внатрешременскост: „тоа е она Сега 'во кое' нешто настанува, поминува или постои.“²⁷⁰

Наспроти ова, „Во моментот“ ништо не може да се случи, туку он како автентично воочување овозможува да го сретнеме она што како Прилично или Постоечко може да биде „во времето“.²⁷¹

За разлика од *моментот* како автентична сегашност, неавтентичниот модус на сегашноста Хајдегер го нарекува *осегашнување*. Формално разбрано, секоја сегашност е осегашнувачка, но не секоја е „моментна“. Кога изразот осегашнување Хајдегер го употребува без некаква дополнителна спецификација, секогаш со него мисли на неавтентично, безмоментно-неодлучно осегашнување. Осегашнувањето ќе стане појасно дури од временската интерпретација на пропаѓањето во „светот“ на грижењето, бидејќи пропаѓањето својата егзистенцијална смисла ја наоѓа во осегашнувањето. Доколку неавтентичното разбирање ја проектира својата *можноста-да-биде* од она за што секојдневно се грижи, тогаш тоа значи дека себе си се *временува* од сегашноста. Напротив, автентичниот *момент* се временува од автентичната иднина. Ваквиот меѓусебниот однос на екстазите покажува дека она што се открива во временската екстаза на сегашноста како екстаза на времето, самата по себе е нешто неавтентично, со оглед на тоа дека нејзината отвореност за сретнување, т.е., бавење со суштествата со кои се сретнува во светот, првенствено значи разбирање на стварноста, односно бавење со стварноста. Сегашноста не ја доведува егзистенцијата кон самата себе, т.е., не ја отвара можноста за вистинско егзистирање, не дава разбирање на бидувањето на бидување-тука,

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ Според Хајдегер, С. Кјеркегор најпродлабочено го воочил егзистенцијалниот феномен на *моментот* но не успеал егзистенцијално да го интерпретира, односно, одредувајќи го моментот со помош на Сега и вечноста останал врзан за вулгарниот поим на времето. Кога Кјеркегор говори за *временоста*, он го мисли човековото „бидување-во-времето“. Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 384.

односно, субјектот се исцрпува единствено како нешто само дадено, *постоечко* во стварноста. Во овој модус на егзистирање егзистенцијата се повеќе станува нешто прикриено и тоа поради нејзината непрестана преокупација со она што моментално го среќава во светот, односно поради љубопитноста да најде секогаш нешто ново во сегашноста.

Во подготвителната анализа како конститутивни моменти на пропаѓањето Хајдегер ги истакнува озборувањето, љубопитноста и двосмисленоста. Сепак, при оваа повторна временска интерпретација Хајдегер се ограничува само на анализа на љубопитноста бидејќи во нејзе најлесно може да се воочи временоста на човековото пропаѓање. Љубопитноста не е заинтересирана за *постоечкото* во смисла да доспее во некое *бидување-кај-него*, да го разбере, туку настојува да го види само да би го видела. Љубопитноста постојано е во потрага по нешто ново само за од него повторно да отскокне кон новото. Или како што вели Хајдегер, „*љубопитноста ја конституира едно незатрпливо осегашнување кое, само осегашнувајќи, со тоа стално тежнее да му се измолкне на очекувањето.*“²⁷² Во таа смисла, вели Хајдегер, љубопитноста е целосно неавтентично идна. Ваквото осегашнување кое непрестано „отскокнува“ од очекуваното прифаќање на некоја можност, онтолошки овозможува едно специфично „неостанување кај најблиското“. При отскокнувачкото осегашнување *очекувањето* се модифицира во *скокачко*, што е егзистенцијално-временски услов на можноста за расеаност. Како резултат на ваквото *потскокнувачко очекување* осегашнувањето се повеќе е препуштено само на себе. Оно осегашнува поради сегашноста. Заплетувајќи се самото во себе, ваквото расеано „неостанување кај најблиското“ се претвора во *бездомност*. Овој модус на

²⁷² Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 394.

сегашноста е дијаметрално спротивен на феноменот на моментот, или како што вели Хајдегер: „Првиот е бидување-тука секаде и никаде, Вториот ја доведува егзистенцијата во ситуација и го доловува автентичното ‘Тука’“.²⁷³ Конечно, постојаното отскокнување по новото не и овозможува на егзистенцијата да го разбере она -самото сегашно кое и припаѓа. Според тоа, кои би биле егзистенцијално-временските услови кои ја овозможуваат автентичноста на бидувањето на бидување-тука при неговото секојдневно бавење со стварите на околниот свет? Според Хајдегер, сегашноста мора да се задржи, да остане испреплетена со екстазите на иднината и билоста, т.е., мора да се спречи тенденцијата на модусот на сегашноста кон искокнување од изворната поврзаност на сите три екстази на времето.

Од повторената временска интерпретација јасно произлегува дека двете основни можности на егзистенцијата, автентичноста и неавтентичноста, се фундирани во *временоста* и тоа во зависност од тоа дали егзистенцијата се *временува* од „посегашнетата иднина“ или од „изгубената сегашност“. Секако, тие два основни начина на *временување* од своја страна произведуваат и други, посебни и специфични начини на *временување* на бидување-тука. Втемелувајќи го единството и целовитоста на поимот *грижа* на овој начин, Хајдегер покажува дека структурата на *временоста* не е нешто што е одвоиво од поимот *грижа* како некаква „позадинска смисла“, туку самата *грижа* како таква е изворната и првобитна *временост*. За секој момент на конституцијата на поимот *грижа*: *разбирањето*, *чувствувањето*, *пропаднатоста* и *говорот*, конститутивни се сите три екстази на временоста што значи дека е невозможно постоење на *егзистенцијалност* одвоена од *фактицитетот*, исто како што и временската екстаза на билоста не е можна

²⁷³ Ibid., str. 395.

без временската екстаза на иднината. При тоа за секој поединечен момент на поимот *грижа* примарна е една од екстазите на времето; за конститутивниот момент на разбирањето примарна е екстазата - иднина, за чувствувањето тоа е билоста и за моментот на пропаднатоста и говорот екстазата - сегашност. Разбирањето примарно е втемелено во иднината како *антиципирање* односно *очекување*. Чувствувањето се временува во билоста како *повторување* односно во *заборавање*. Пропаднатоста временски е вкоренета во сегашноста - во *осегаашнувањето* односно во *моментот*. Ваквиот начин на конституција ја гарантира примарната и нераздвоива поврзаност на сите три конститутивни моменти на човековта егзистенција. Хајдегер ова го сумира на следниот начин: „*Па сепак разбирањето секогаш е 'била' сегашност. Па сепак чувствувањето се временува како 'посегашиета' иднина. Па сепак сегашноста 'одскокнува', односно, нејзе ја запира една бивша иднина. Оттука станува видливо: Временоста се временува во секоја екстаза цела, т.е. во екстатичкото единство на секојпат потполното временување на временоста се темели целовитоста на вкупната структура на егзистенцијата, фактичноста и пропаѓањето, т.е., единството на структурата на грижата.*“²⁷⁴ Затоа временувањето не значи некоја „последователност“ на екстазите. Иднината не е подоцнежна од билоста, а оваа не е поранешна од сегашноста, односно временоста се временува како „*била-осегаашувачка иднина.*“²⁷⁵

Структурата на временските екстази Хајдегер конечно ја одредува и прецизира како хоризонтално-конечен карактер на *временоста*; при што овде хоризонтот се разбира како она ограничувачкото но и опфаќачко, односно целото подрачје на она видливото може да се сфати како хоризонт. Хоризонталната структура на времето ја овозможува

²⁷⁴ Ibid., str. 398.

²⁷⁵ Ibid.

единствената екстатична структура на бидувањето на бидување-тука како *грижа*. На секоја временска екстаза и припаѓа еден одреден хоризонт кој потполно ја определува нејзината сопствена структура. Од тој однос на хоризонтите и екстазите на времето начелно произлегува дека самата хоризонтална структура на временоста овозможува воопшто нешто да стане пристапно и отворено на човечката егзистенција, т.е., временските хоризонти како такви однапред ги одредуваат подрачјата во кои егзистенцијата може нешто да зафати. Затоа Хајдегер и вели дека екстазите на временоста „не се едноставно истапување кон...“²⁷⁶, не се истапувања во „ништо“, нив им припаѓа еден хоризонт како подрачје на „нафрлање“ на егзистенцијата. Со оглед на своето бидување како *временост*, бидување-тука на основа на својата екстатичко хоризонтска конституција се временува себе си како *бидување-во-светот*. Или поинаку кажано, бидување-тука, временувајќи се, секогаш е веќе „во некој свет“. Според тоа светот не може да се разбере ниту како нешто што само *постои* ниту е *прирачен*, туку себе си се временува во временоста: „он е со „надвор од себе“ на екстазата тука. Ако не егзистира некое бидување-тука, не е 'тука' ни некој свет.“²⁷⁷ Втемелен во хоризонтското единство на екстатичката временост, светот се покажува како трансцендентен. Сепак, во оваа прилика нема да навлегуваме во временскиот проблем на трансцендентноста на светот како и во проблемот на неговата просторност. Овде само ќе потенцираме дека, според Хајдегер, конечно, хоризонталната структура на временоста ја покажува и конечност на времето, а тоа Хајдегер вака го разложува: „На тој хоризонт секоја екстаза на времето, т.е., временоста сама има – свој крај. Но тој крај не е ништо друго туку почеток и исход

²⁷⁶ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 415.

²⁷⁷ Ibid., str. 416.

за можноста на секое нафрлање.“²⁷⁸ Во секојдневното, вулгарно разбирање на времето, времето се предочува како нешто што доаѓа од иднината и проаѓа во минатото а во двете насоки може да се види само една бесконечна низа на „сега“ точки кои сами од себе преоѓаат една во друга. Ова секојдневно разбирање на времето ја конституира и идејата за историјата како „внатрешременско“ случување. Наспроти ваквото традиционално поимање на времето Хајдегер вели: *„Времето е изворно како временување на временоста, која како таква овозможува конституција на структурата на грижата. Временитоста е битно екстатична. Временоста изворно се временува од иднината. Изворното време е конечно.“*²⁷⁹

3.6. Критика на традиционалното поимање на времето

Егзистенцијалната анализа на времето нема да биде комплетна доколку не го опфати човекот од аспект на неговиот секојдневен начин на бидување. Хајдегер и понатаму се обидува да остане блиску до поединечната човечка егзистенција, до нејзиниот фрлено-пропаѓачки начин на бидување. Егзистенцијалната анализа треба да го направи човекот онтолошки транспарентен токму во неговата фактична „онтичко-временска“ егзистенција. Имено, не може да се игнорира фактот дека пред секое тематско истражување на овој феномен човекот „смета со времето“, се рамни према него, односно, поседува извесно пред-онтолошко сознание за времето кое произлегува од неговата секојдневна средба со бидувачкото. Оттука за Хајдегер особено е важно да се елаборира

²⁷⁸ M. Heidegger, Gesamtausgabe, sv. 24, превземено од: Goran, Gretić, *Sloboda i vremenitost bitka : Bergson Heidegger*. Zagreb: Demetra, 2002. str. 173.

²⁷⁹ Ibid., str. 376.

она примарно „сметање со времето“ кое следи пред секоја употреба на мерен прибор соодветен за одредување на времето, бидејќи она првото му претходи на второто, односно ја овозможува употребата на часовниците. Анализата започнува со следнава дилема: „Егзистирајќи фактично, секое бидување-тука ‘има’ ‘време’ или го ‘нема’ . Оно ‘си зема време’ или ‘не може да си остави време’ . Зошто бидување-тука си зема ‘време’ и зошто може да го ‘губи’? Од каде го зема времето? Како тоа време се однесува спрема временоста на бидување-тука?“²⁸⁰ Со други зборови, треба да се покаже начинот на кој бидување-тука во своето секојдневно, практично ангажирање ја *временува* сопствената изворна *временост*, односно, на кој начин се однесува кон она што најнапред го препознава како време, секогаш кога води сметка за него. При тоа, ваквото однесување на бидување-тука треба да биде интерпретирано од самата конституција на негово бидување, т.е., од *временоста*. И конечно, оваа анализа ќе треба да покаже како и зошто доаѓа до обликување на вулгарниот поим за времето.

Човекот секојдневно води сметка за времето не разбирајќи ја *временоста* онтолошки-егзистенцијално. Во своето секојдневно егзистирање тој најнапред го наоѓа времето кај она што „внатрешетски“ го сретнува како *прилично* и *постоечко*. Вака искусеното време го разбира од хоризонтот на најблиското, здраворазумско разбирање на бидувањето, т.е., како нешто *постоечко*. Како фрлен проект, препуштен на „светот“ за кој се грижи и на кого му припаѓа, со-бидувајќи со другите бидување-тука се задржува кај една просечна експликација која се артикулира во говорот. Според Хајдегер, на секојдневното здраворазумско грижење основата му е исто така во *временоста*, но во еден модус на очекувачко-памтетчко осегашнување. „Како грижечко пресметување, планирање,

²⁸⁰ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 459.

претпазливост и чување, оно секогаш веќе кажува, било гласовно или не: 'тогаш' – треба да се случи ова, 'пред тоа' – треба да се најде решение, 'сега' – треба да се надокнади тоа, што 'тогаш' се изјаловило и што побегнало."²⁸¹ Според Хајдегеровата формално-егзистенцијална интерпретација се покажува дека во *тогаш* грижењето се изјаснува очекувачки, во *некогаш* памтетски и во *сега* осегашнувачки. Понатаму, во *тогаш* најчесто премолчано лежи едно „сеуште не сега“, т.е., *тогаш* е изговорено во едно очекувачко-памтетско односно заборавачко осегашнување. На идентичен начин, *некогаш* во себе крие едно „сега повеќе не“. Со него се изрекува памтењето како очекувачко осегашнување. Со други зборови, *тогаш* и *некогаш* се подразбираат од аспект на некое *сега*, т.е., осегашнувањето има некоја специфична тежина. Хоризонтот на памтење кој се изрекува во *некогаш* е „порано“, хоризонтот за *тогаш* – „покасно“, а за *сега*, он е „денес“. Но секое *тогаш* како такво е некое „тогаш кога...“, секое *некогаш* некое „некогаш кога...“ и конечно, секое *сега* е некое „сега кога...“. Оваа, по себе привидно разбирлива структура на односите на *некогаш* и *тогаш*, Хајдегер ќе ја нарече *подобност за датирање*. При тоа потполно е небитно дали датирањето фактично се спроведува со оглед на некој календарски „датум“, бидејќи и без такви „датуми“, *сега*, *тогаш* и *некогаш* помалку или повеќе се одредено датирани. Или поинаку кажано, ако одреденоста на датирањето изостанува, тогаш тоа не значи дека структурата *подобност за датирање* ја нема или дека е случајна.

Што е она во што ја овозможува таквата *подобност за датирање*? Кога велíme „сега кога...“ всушност мислиме на некој час, момент, односно тоа *сега* се покажува како време. Со други зборови, сосема е евидентно дека „сега кога...“, „тогаш кога...“ и „некогаш кога...“ на некој начин се поврзани со времето, дека со нив се мисли на самото „време“.

²⁸¹ Ibid., str. 462.

Како е можно и што значи ова „природно“ изговарање на *сега*, *тогаш* и *некогаш* односно на „времето“? Од каде произлегува, или како што вели Хајдегер, од каде го земаме ова „сега-кога...“? Дали нешто такво можеме да се најде помеѓу внатрешветските суштества, помеѓу *прирачното*? Очигледно, вели Хајдегер, не. Па сепак ние постојано, „во секое време“ располагаме со оваа формална структура иако не е јасно од каде сме ја добиле. Имено, и во најтривијалниот, секојдневно попатно изречен говор, на пример кога велите „ладно е“, едновремено подразбираме некое „сега кога...“. Оттука се поставува прашањето зошто човекот во своето секојдневно именувањето на она за што се грижи, иако најчесто премолчано, со-изрекува некој од моментите на оваа структура? Затоа што, вели Хајдегер, при секое експлицитно изрекување на нешто се со-изрекуваме себе си, т.е., го изрекуваме нашето разбирачкото *бидување при прирачното* кое го сретнуваме. При тоа ваквата автоекспликација е втемелена во осегашнувањето, односно можна е само преку него. Или како што вели Хајдегер: „Затоа што временоста екстатичко-хоризонтски ја конституира расветленоста на Тука, затоа во тоа Тука она секогаш е веќе изложена и со тоа позната. Себе изложувачкото осегашнување, т.е., она *Изложеното* кое е именувано во 'сега', го нарекуваме 'време'.“²⁸²

Со други зборови во наведената формална структура се препознава екстатички отворената *временост* која во секојдневната грижечка автоекспликација најнапред се јавува како „време“. Тоа значи дека изворната *временост* како таква, како и потеклото на јавното „време“ кое во нејзе се *временува*, најчесто остануваат непознати и несфатени. За Хајдегер оваа подобност за датирање претставува најелементарен доказ за потеклото на „изложеното“ од *временоста* која се изложува себе си. Кога велите *сега*, секогаш подразбираме и некое „– кога тоа и тоа ...“, иако не го истакнуваме. Зошто се случува тоа?

²⁸² Ibid., str., 463-464.

Поради тоа што *сега* изложува едно осегашнување на бидувачкото. Во „сега кога“ лежи екстатичкиот карактер на сегашноста. *Подобноста за датирање* на тие *сега*, *тогаш* и *некогаш* е одблесок на екстатичката конституција на изворната *временост* и затоа е важна и за вулгарното поимање на времето или како што вели Хајдегер: „*Структурата 'подобност за датирање' на 'сега', 'тогаш' и 'некогаш' е потврда за тоа, дека тие се, од родот на временоста, и самите се време.*”²⁸³ Овде би можело да се појави една дилема. Имено, дали навистина структурата подобност за датирање произлегува од изворната екстатичка временост или е сосема обратно. Дали Хајдегер можеби не прави замена на тези. Сепак се чини дека ваквиот можен приговор не ја погодува суштината на Хајдегеровото поимање на времето. Имено сосема е сеедно која структура на која и претходи со оглед на тоа дека и двете покажуваат карактер на а приорност. Разликата е само во начинот на нивното разбирање и нивната артикулација.

На основа на истото потекло во екстатичката временост, хоризонтите што им припаѓаат на *сега*, *тогаш* и *некогаш*, исто така имаат подобност за датирање, како „денес, кога...“, „покасно, кога...“ и „порано, кога...“. Очекувањето кое се подразбира во *тогаш*, осегашнувачки се изложува од своето *сега*. Ова осегашнувачко очекување подразбира некое „до тогаш“ кое исто така „има свое време“. Со други зборови, помеѓу *тогаш* и *сега* се јавува некое „меѓу-време“, кое исто така има подобност за датирање, односно доаѓа до израз во „додека да...“ Ова „до тогаш“ може да биде поделено на мноштво „од тогаш – до тогаш“, иако сите тие однапред се опфатени во очекувачкиот проект на примарното *тогаш*. Со ваквото очекувачко-осегашнувачко разбирање на тоа „до тогаш“, се артикулира самото „бивање“, кое Хајдегер го разбира како траење, односно повторно како

²⁸³ Ibid., str. 464.

време кое секојдневното грижење иако само нетематски, односно пред-онтолошки го разбира како некаков „рок“. Или како што вели Хајдегер: „*Очекувачко-памтешкото осегашнување 'из-ложува' некое орочено 'до тогаш' само затоа што себе си се доловува како екстатичка протегнатост на историчната временост, иако не препозната како таква.*“²⁸⁴ На идентичен начин како *тогаш* и останатите моменти покрај структурата *подобност за датирање* имаат и некоја *роковност* со променлив распон.

На овој начин очекувачко-памтешко-осегашнувачкото грижење „си остава“ време, го означува без било каква, односно, уште пред било каква постапка на сметање на времето. При тоа времето во секој модус на грижечкото *оставање-себе-си-време* се датира од она што бидување-тука го сретнува во околниот свет, на кое му се посветува секојдневно, од она што се обавува „во текот на денот“. Секогаш кога човекот осегашнувачки ќе се распливне во она за што се грижи, кога ќе се заборави себе, и неговото време останува сокриено. Во секојдневното грижечко „живувкање“ човекот никогаш не се разбира себе си како бидување кое протекнува по должината на еден континуирано траечки след на „сега“ моменти, туку најчесто живее во роковно време: до пладне, до утре, додека завршам факултет и сл. Затоа врз основа на вака сокриената изворна *временост* времето се доживува како нешто што има празнини, или како што вели Хајдегер: „*Често повеќе нема да собереме еден 'ден', ако се осврнеме на времето што сме го 'потрошиле'.*“²⁸⁵ Начинот на кој „оставеното“ време „протекува“ ќе може феноменски адекватно да се експлицира само доколку успееме, од една страна да се дистанцираме од теориската претстава за некаква континуирана „река на самите *Сега*“, а од друга страна да разбереме дека можните начини на кои човекот себе си „*си дава и*

²⁸⁴ Ibid., str. 465.

²⁸⁵ Ibid., str. 466.

остава време“ примарно треба да се одредат од тоа дека човекот „соодветно на секоја егзистенција, 'има' свое време.“²⁸⁶

Понатамошниот тек на Хајдегерава анализа се одвива од аспект на проблематиката поврзана со можноста за автентичното и неавтентичното егзистирање со оглед на модусите на *временување* кои *временоста* ги фундира. Во таа смисла се покажува дека неодлучноста на неавтентичната егзистенција се временува во модусот на едно *неочекувачко-заборавувачко* осегашнување. Во такво осегашнување неодлучниот се разбира себе си од најблиските случувања што се сретнуваат и наизменично се наметнуваат. Губејќи се себе, постојано преокупиран со она за што се грижи, неодлучниот го губи и *своето време*. Затоа кај оние што егзистираат во овој временски модус се појавува за нив карактеристичниот говор: „немам време“. Спротивно на тоа, *временоста* на одлучната автентична егзистенција никогаш не губи време, односно, „секогаш има време“. Со оглед на тоа дека *временоста* на одлучната егзистенција, што се однесува до нејзината сегашност има има карактер на моментност, автентично осегашнување на некоја ситуација не е водено од ништо друго (постоечко или прилично), туку е запрено во билата–иднина. Моментната автентична егзистенција се временува како „судбински *цела протегнатост* во смисла на автентична, исторична 'постојаност' на личноста.“²⁸⁷

Ваквата *временска* егзистенција „стално“ има време за она што од нејзе го бара некоја ситуација. Врз основа на вака спроведената анализа, Хајдегер ќе го изведе следниот заклучок: „Фактично *фрлениот човек може да си 'зема' време и да го губи само затоа што како екстатички протегната временост, покрај во нејзе втемелената доловеност*

²⁸⁶ Ibid.

²⁸⁷ Ibid.

на Тука, му е доделено некое 'време'."²⁸⁸ Со оглед на тоа дека човекот фактично егзистира на начин на *со-бидување со другите*, односно најчесто престојува во некоја јавна, просечна разбирливост, обзнанувањето на сопствената *временост* врз основа на своето екстатичко *бидување-во-светот* станува јавно. Јавно време. Секојдневното грижење се разбира себе си од „светот“ за кој се грижи, па затоа и „времето“ кое си го зема повеќе не го познава како свое, туку грижејќи се, го *искористува* времето „кое го има“, со кое рачуна. Кратко кажано, човековата фрленост е разлогот што „има“ јавно време. Како да се разбере ова „јавно време“? Во која смисла јавното време е? Може ли воопшто оно да биде разбрано како бидувачко? Дали јавното време е „субјективно“, или е „објективно“ или ни едно од тоа? Пред да даде одговор на овие прашања Хајдегер ќе се обиде попрецизно да го одреди феноменскиот карактер на јавното време.

Според Хајдегер, „јавното време“ се покажува како она време „во кое“ ги сретнуваме внатрешетското *прилично* и *постоечко*. Оттука, овие бидувања кои не се налик на бидување-тука Хајдегер ги нарекува *внатревременски*. Според тоа, интерпретацијата на внатревременскоста ќе треба да овозможи еден поизворен увид во суштината на „јавното време“, да покаже што е она што го овозможува неговото „бидување“. За таа цел Хајдегер ќе елаборира една мошне интересна анализа на историскиот развој на сметањето на времето и употребата на часовниците од самите „почетоци“, (од употребата на првите примитивни часовници), во која овде нема да навлегуваме во детали. Ќе се задржиме само кај некои егзистенцијално-онтолошки поенти кои го покажуваат модусот на *временување* на *временоста* во кој се обликува сметањето на времето со помош на употребата на часовникот. Имено, сметањето на времето не се

²⁸⁸ Ibid., str. 467.

појавува случајно, туку неговата егзистенцијално-онтолошка нужност произлегува од основната конституција на човековото бидување како *грижа*.

Препуштен на „светот“ кој секогаш е веќе со-откриен со неговото фактично *Тука*, човекот го датира времето од она што во неговиот хоризонт го сретнува внатре него како нешто што е особено целисходно за неговата *можност-да-биде-во-светот*. На секојдневното *бидување-во-светот* му треба можност за видик, т.е., светлина, за да може грижејќи се да пристапува кон *прирачното* внатре *постоечкото*. Со фактичната доловеност на неговиот свет, за човекот е откриена и природата. Во својата фрленост он е зависен од ратамот на сменување на денот и ноќта, па во таа смисла е принуден да ја употребува „прирачноста“ на светлината што ја подарува Сонцето. Со други зборови, сонцето го датира времето изложено во секојдневното грижење, односно така настанува првата „природна“ мера на времето, денот. Патувачкото сонце со своето редовно повторување на положбите го овозможува примарното очекувачко-памтетчко-осегашнување кое може да го подели денот и во кое фрлениот човек, временувајќи, си дава време, води сметка за него. Она што датира е расположиво во околниот свет, па сепак не е ограничено на приборскиот свет на секојдневното грижење. На ова јавно датирање секој може да „смета“ бидејќи оно употребува јавно расположива мерка која е „под исто небо“ за секого. Таквото датирање смета со времето во смисла на мерење на времето, на кое, според тоа, му е потребен некој мерач на време, т.е., некој часовник. Оттаму: „Со временоста на фрленото, на 'светот' препуштено бидување-тука кое си зема време, веќе е откриено исто така нешто како 'часовник', т.е., некое Прирачно кое во своето редовно повторување станало пристапно во очекувачкото осегашнување“.²⁸⁹ „Природниот“ часовник кој секогаш е веќе со-откриен со фактичната фрленост на човекот, ја овозможува

²⁸⁹ Ibid., str. 470.

изработка и употребата на уште по софистицирани часовници, со тоа што „вештачките“ часовници мораат да бидат „наместени“ спрема оној „природниот“, за да го направат пристапно времето кое примарно се открива во природниот часовник. Сепак, суштината на грижењето за времето не се наоѓа во неговото квантифицирање, во примената на бројчените одредувања при датирањето, туку мора да биде поизворно разбрано од *временоста* на човекот кој смета со времето. Како и Бергсоновата, така и Хајдегеровата анализа на проблемот на сметањето, односно на мерењето на времето со употреба на часовниците покажува дека таквата постапка не го опфаќа изворното време. Сепак, за разлика од Бергсон, Хајдегер смета дека тука не станува збор за опросторување на времето, туку за едно специфично осегашнување. Иако мерниот број може да биде непосредно прочитан на часовникот, сепак, постапката на мерење подразбира содржаност на извесно мерило, односно на мерна единица во некоја раздалеченост која треба да се измери, т.е., се одредува колку-пати негова *присутност* во нејзе. Со други зборови, мерењето временски се конституира како осегашнување на присутното, односно *постоечкото* мерило во присутната раздалеченост. Со други зборови мерењето на времето со употребата на часовникот се покажува како специфично осегашнување на некое *Постоечко*, а се изрекува себе во една нагласена смисла со - *Сега*. Со оглед на тоа дека идејата за непроменливост на мерилото се карактеризира со тоа дека оно мора во секое време за секого да биде постоечко во својата постојаност, во мерењето времето станува јавно. На тој начин времето кое го читуваме на часовниците го затекнуваме како некоја постоечка разновидност на *сега*, што значи дека постапката не е насочена на времето како такво.

На крајот од оваа анализа Хајдегер посочува на уште една значајна карактеристика на „јавното време“. Пред-онтолошкото датирање *тогаш*, кое себе си се изложува во грижечкото очекување, во себе вклучува: тогаш кога се разденува, односно: *време е за дневна работа*. Со други зборови, времето изложено во грижењето секогаш е веќе „време е за...“ При тоа, секое „сега кога тоа и тоа“ како такво, секогаш е или *прикладно* или *неприкладно*, односно изложеното време има карактер на „*време е за...*“ односно „*не е време за...*“. Очекувачко-памтечкото осегашнување на грижењето го разбира времето во некое однесување на некое *За-што*, кое од своја страна на крајот е утврдено во некое *За-волја-на-што* на *можноста-да-биде*. На овој начин „јавното време“ превземајќи ја структурата на *затоа-да* односот, ја открива онаа структура која Хајдегер во подготвителната анализа ја именува како како *значајност*. Со оглед на тоа дека значајноста ја конституира „световноста“ на светот, „јавното време“ во суштина има карактер на „светот“. Оттука времето кое во *временувањето* на *временоста* се чини себе си јавно Хајдегер ќе го нарече *светско време*. Светското време не постои како внатрешетско бидувачко туку тоа му припаѓа на светот во егзистенцијално-онтолошки интерпретирана смисла. Конечно, потполната структура на времето кое е предмет на грижењето Хајдегер ја определува на следниот начин: „*оно е подобно за датирање, орочено, јавно и како вака структурирано му припаѓа на самиот свет.*“²⁹⁰ Секое природно-секојдневно изречено „сега“ ја има оваа структура и како такво, иако пред-онтолошки, човекот го разбира во грижечкото *оставанье- време-за-себе*. Според Хајдегер, анализата исто така покажува дека времето не може да се интерпретира како објективно во онаа смисла во која внатре него може да се сретне внатрешетското бидувачко. Времето

²⁹⁰ Ibid., str. 471.

исто така не е ниту субјективно во смисла дека оно постои и се појавува внатре во некој субјект. Светското време е пообјективно од секој можен објект, бидејќи, како услов за можноста да се сретне внатрешветското бидувачко, со доловеноста на светот оно секогаш е веќе екстатичо-хоризонтски „објективирано“. Исто така светското време е посубјективно од секој можен субјект бидејќи разбрано во неговата изворна смисла како *грижа*, односно како бидување на фактично егзистирачката личност, оно го со-овозможува тоа бидување. Според тоа, ќе саклучи Хајдегер: „*Времето не постои ниту во 'субјектот' ниту во 'објектот', ниту 'внатре' ниту 'надвор', и 'поранешно' 'е' од секоја субјективност и објективност, бидејќи оно претставува услов на самата можност за тоа 'порано'*“.²⁹¹

Сепак во нашето секојдневно живеење времето го разбираме како она што се покажува на часовникот. Кога прашуваме колку е часот, ние прашуваме за времето. Егзистенцијално-временска смисла на употребата на часовникот се покажува како едно осегашнување на патувачката стрелка. Осегашнувачкото *следење* на местата на стрелката *брои*. Ваквото осегашнување се временува во екстатичко единство на некое очекувано однесување. Според Хајдегеровата интерпретација, осегашнувачки да се памти „некогаш“, значи: кажувајќи *сега*, да се биде отворен за хоризонтот на „поранешното“, т.е., за *повеќе-не-сега*; осегашнувачки да се очекува *тогаш*, значи: кажувајќи *сега*, да се биде отворен за хоризонтот на „подоцнежното“, т.е., за *сеуште-не-сега*. Она што се покажува во таквото осегашнување е - *времето*. Оттаму, дефиницијата на времето видливо во хоризонтот на грижечка употреба на часовникот може да се определи како: „*Оно е тоа Броеното кое се покажува во осегашнувачкото, броечко памтење на патувачката стрелка, и тоа така, што осегашнувањето се временува во екстатичко единство со памтењето и*

²⁹¹ Ibid., str. 477.

очекувањето хоризонтски отворени према Поранешното и Подоцнежното.“²⁹² Но тоа според Хајдегер не е ништо друго освен егзистенцијално-онтолошко изложување на дефиницијата на времето која ја дава Аристотел: „Бидејќи времето е токму ова: број на движења спрема 'пред и после'“. ²⁹³

Според Хајдегер, Аристотеловата дефиниција за времето може да биде тематски интерпретирана дури откако претходно ќе се определи егзистенцијално-онтолошкиот хоризонт од кој тој ја црпел, односно хоризонтот на едно „природно“ разбирање на бидувањето. Во својата најавена а никогаш нереализирана „деструкција“ на класичната онтологија, Хајдегер имал намера почнувајќи од Кант, преку Декарт, до Аристотел да го постави прашањето за поврзаноста помеѓу бидувањето и времето. Имено, се работи за тоа дека, според Хајдегер, во текот на историјата на онтологијата интерпретацијата на бидувањето секогаш тематски се доведувала во врска со феноменот на времето иако без доволно разбирање на неговата фундаментално-онтолошка функција. Оттука, задачата на фундаментално-онтолошката деструкција е да ја интерпретира традиционалната онтологија, почнувајќи од нејзините почетоци во античката онтологија, од аспект на проблематиката на темпоралноста. Со други зборови, ќе биде неопходно од темел да се разниша вулгарното поимање на времето. Таа задача Хајдегер ја разбира како „деструкција на наследените содржини на античката онтологија, спроведена по нитката водилка на прашањето за бидувањето, како разбивање на тие содржини на изворните искуства во кои беа добиени првите и од тогаш водечки одредувања на бидувањето“.²⁹⁴

²⁹² Ibid., str. 479.

²⁹³ Aristotel, *Fizika*, Zagreb, SNL, 1987, str. 114.

²⁹⁴ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 24.

Во објавениот дел од *Бидување и време* основите на античката онтологија Хајдегер ќе ги приопшти преку нејзиниот „научно највисок и најчист степен кај Аристотел“, бидејќи неговата расправа за времето „може да биде одбрана за 'diskrimen' на базата и граница на античката наука за бидувањето.“²⁹⁵ Според Хајдегер, одредено (пред)онтолошко-темпорално разбирање на бидувањето кое се јавува во античката онтологија ќе има особно значење за целата историја на филозофијата во нејзиниот метафизички лик. Во оваа смисла тој упатува на Аристотеловиот текст за времето во четвртата книга од *Физиката*. Имено, неговата апорија за природата на времето укажува на сите потешкотии што овој поим ги носи со себе и во таа смисла ќе остане од особено значење за секое идно поимање на метафизиката;²⁹⁶ „Аристотеловата расправа за времето е прва исцрпна интерпретација на тој феномен која сме ја добиле во наследство. Таа битно ги одредила сите подоцнежни сфаќања за времето – вклучувајќи го и Бергсоновото“.²⁹⁷

Според Хајдегер грчката онтологија и нејзината историја која – проаѓајќи низ најразновидни модификации – сеуште и денес го одредува поимниот апарат на филозофијата, покажува дека бидување-тука се разбира себе си и бидувањето воопшто – од „светот“, односно природата во најширока смисла. Оттука задачата која Хајдегер си ја

²⁹⁵ Ibid., str., 29.

²⁹⁶ Во текот на својата долга филозофска активност Хајдегер учествува на најмалку четири курса и околу тринаесет семинари кои тематски се бават со Аристотеловата филозофија. За време на својот живот тој објавил се на се една тематска работа посветена на Аристотел: „Vom Wesen und Begriff der ούσια. Aristotles' *Physics* B,1“ (За суштината и поимот на ούσια во Аристотеловата Физика B,1, Овој труд е посветен на Аристотеловата *Физика* B,1192b 8-139b 21 и претставува оригинален запис на неговиот семинар одржан во Фрајбург 1940. (Chan Wing-Cheuk, On Heidegger's interpretation of Aristotle: A Chinese perspective, *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 32, Issue 4, у. 2005 p. 540.)

²⁹⁷ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 29.

поставува во „Бидување и време“ е толкувањето на *временоста* да се ослободи од традиционалните поими кои доминираат низ историјата на онтологијата од Аристотел до Бергсон. Но она што е позначајно, тоа е да се разјасни од каде потекнува можноста за таквата вулгарна поимност и дали можеби треба да и се признае „сопственото право“. Во историјата на филозофијата, од грчко време, поимот бидување е земен во смисла на *παρουσία* или *ουσία* што јасно упатува на неговото онтолошко-темпорално значење – „присуство“ (*Anwesenheit*). Бидувачкото во своето бидување е сфатено како *присуство*, што значи дека е сфатено во хоризонтот на времето или, попрецизно, од аспект на одреден модус на времето - *сегашиноста*. Во врска со ова Хајдегер пишува: „Значи, *τὰ ἔοντα* означува бидувачко во смисла на присутно. Кога ние денес велиме ‘присутен’, тогаш или имаме на ум она што е ‘сега’, и тоа го претставуваме како нешто во времето; ‘сега’ е фаза во временскиот тек.“ Или ‘присутен’ го поврзуваме со ‘предметното’. ‘Предметното’, како објективно, се однесува на претставувачкиот субјект.“²⁹⁸ Според тоа, битката за бидувањето, како што вели Жак Дерида „уште од почетокот се води на хоризонтот на времето“.²⁹⁹

Сегашната присутност, или *она-присутно-присуствувачко* Грците го нарекуваат *τὰ παρόντα* (каде она *παρά* значи *при*) што значи: присуствување во нескриеноста, односно самото присуствување донесува со себе нескриеност. Или позасилено, самата нескриеност е присуствување. Исто како што она *gegen* во германското *gegenwärtig* (присутен) не значи дека нешто е присутно наспроти субјектот, туку претставува отворена област (*die offene Gegend*) на нескриеноста кон која, и внатре која борави она што пристигнало. Значи како својство на *ἔοντα*, „присутен“ за Грците значи дека нешто пристигнало, дошло некое

²⁹⁸ Мартин Хајдегер, *Анаксимандров фрагмент*, во: Шумски путеви, Београд, Плато, 2000, стр. 273.

²⁹⁹ Žak Derida, *Ousia i gramté*, во: Rani Hajdeger, Београд, Kultura, 1979, str. 176.

време да престојува внатре во областа на нескриеноста. „Со оглед на тоа дека бидувањето е присуствувачко на начин на она-што-некое-време-пребива, оно може, доаѓајќи во нескриеноста, престојувајќи во нејзе, да се јави. Појавувањето е суштинска последица на присуствувањето и начин на присуствување. Дури она-што се појавува, и само оно, може, промислено секогаш со оглед на своето присуствување, да покаже лице и изглед. Само мислењето кое однапред го мислело бидувањето во смисла на присуствување во нескриеноста, може присуствувањето на присутното да го мисли како *idéa*.“³⁰⁰ Меѓутоа, *ἐόντα* е исто така и она што поминало и она што е идно, односно минато и иднина, кои се само посебни модуси на презентот. Ако она што пристигнува во областа на нескриеноста е присуство на присутното, минатото и иднината како *она-не-присутното-присуствувачко*, односно како *она што е отсутно* се надвор од областа на нескриеноста, па, сходно на тоа, се означуваат како модуси на несегашна присутност. За нив се говори како за она што е *сегашно минато* или *сегашно идно*. Според тоа сосема е евидентно, вели Хајдегер, дека временската димензија на сегашноста во античката онтологија има одредено истакнато значење. Имено, димензијата на сегашноста е одредувачка за секое центрирање на минатото или идното. Оваа предност на димензијата на сегашноста која низ различни модификации трае од Парменид до Хусерл никогаш не била доведена во прашање. Токму низ јазичката модификација на модусот на сегашноста може да се препознае историската врска на различните онтологии, односно, објаснувањето на поимите како *ousia*, *parousia* (грч. присуство), *Anwesenheit* (гер. присуство), *Gegenwart* (гер. сегашност), *Vorhandenheit* (гер. постојност, предрачност)

³⁰⁰ Мартин Хајдегер, *Анаксимандров фрагмент*, во: Шумски путеви, Београд. Плато, 2000, стр. 294.

може да помогне за разоткривање на вулгарното поимање на времето кој упатува на неговото грчко потекло.³⁰¹

Според Хајдегер, нема сомнение дека и Аристотел го мисли времето поаѓајќи од *ousia* како *parousia*, поаѓајќи од *Seга* (*nun*), како еден облик во кој времето реално постои. Меѓутоа, ако во одредувањето на суштината на времето појдеме од *Seга*, тогаш се појавува една апорија. Во што се состои оваа апорија? Ако појдеме од *Seга*, како стално присутен и повторувачки дел на времето тоа значи дека времето го разбираме како делливо. Времето се покажува како делливо на делови, но ниту еден негов дел, ни едно *Seга* не е во сегашното *Seга*. Според тоа *Seга* се покажува како не-временско. Со други зборови, од една страна *Seга* е она од што времето е составено, додека, од друга страна *Seга* се покажува како она што повеќе не е и како она што сеуште не е (како она порано и покасно). Ако го мислиме времето поаѓајќи од *Seга*, треба да заклучиме дека времето не е. Оттука Аристотел го поставува прашањето: „дали е оно едно од бидувачките или небидувачките, а потоа каква е неговата природа? Значи, дека оно или воопшто не постои или дека постои одвај и нејасно, би можел било кој да се сомнева на темелот на следното. Бидејќи еден негов дел бил и повеќе не е, друг ќе биде а уште не е. А сепак од тие се состои и бесконечното време и било кое земено време. Она кое е сложено од небидување се чини дека не би можело да соучествува во бидувањето.“³⁰² Се чини дека апоријата се отвора и затвора на едно безизлезно прашање: времето е она што не е, или она што е но одвај и многу слабо. Доколку појдеме од втората претпоставка: времето не е

³⁰¹ За доловување на сите нијанси на поимите *сегашност* и *присуство*, а кои се јавуваат како синоними во *Бидување и време*, Жак Дерида упатува на Хајдегеровиот спис „Зборот на Анаксимандар“. Повеќе за ова во: Žak Derida, „Ousia i gramme“, во: Rani Hajdeger, Beograd, Kultura, 1979.

³⁰² Aristotel, *Fizika*, Zagreb, SNL, 1987, str. 110.

составено од делови, имено од *Сега*, затоа што единството и идентитетот на *Сега* се покажуваат како проблематични, тогаш следи дека времето е составено од не-бидување. Но доколку ниту еден дел на времето не *е* (присутен), тоа значи дека времето во целост не *е* ('не е присутно' бидејќи 'не соучествува во *ousia*'). Имено, она што содржи извесно *ништо*, што се состои од не-бидувачко, не може да биде дел на присуството, супстанцата, самото бидување (*ousia*). Да се учествува во бидувањето, во *ousia*, значи да се има удел во присутното бидувачко, во присуството на присутното, или, како што вели Хајдегер, во присутноста: „Бидувачкото е она што *е*. Значи, *ousia* е мислена поаѓајќи од *est*. Предноста дадена на третото лице на сегашното време овде се укажува во целото свое историско значење. Бидувачкото, сегашноста, *сега*, супстанца, суштина, се врзани, со својата смисла, за обликот на партицип презент.“³⁰³ Според тоа, како да се мисли времето како она што оно не *е*? Како поинаку би можеле да се мислат бидувањето и времето ако не поаѓајќи од сегашноста, од извесно *сега воопшто*, кое, по дефиниција ниедно *искуство* никогаш не може да го напушти? Мора да се признае очигледноста дека времето *е*, дека суштината му е *Сега (nun)*. *Сега (nun)* е облик кој времето не може никогаш да го напушти. Па сепак во извесна смисла *Сега (nun)* не *е*. Оно е она што не *е* и не *е* она што *е*. Такви се состојките на бесконечното време и на било кое земно време, вели Хајдегер.

Начинот на кој Аристотел го поставува дополнителното прашање, прашањето за природата на времето, за неговата *physis*, според Хајдегер, јасно покажува дека бидувањето на времето Аристотел го антиципира почувајќи од *Сега*, и тоа од *Сега* како дел. Затоа и запаѓа во оваа апорија. Единицата мерка на така броеното време е *Сега*, која

³⁰³ Žak Derida, *Ousia i grammé*, во: Rani Hajdeger, Beograd, Kultura, 1979, str. 187.

овозможува да се разликува претходното од подоцнежното, да го одредува како *сега-минато* или како *сега-идно*. Но ако *Сега* го сфатиме како граница на времето (граница која го спојува она идното со минатото, која еднаш е почеток како почеток на идното, а друг пат крај како крај на минатото), како точка во однос на линијата, оно се појавува како случајно во однос на времето. *Нит*, елементот на времето, самото по себе не би било временско. Оно не е време туку е негов акциденс (*accidens*). Според тоа *Сега* или сегашноста не може да ја дефинира суштината на времето. Времето не може да се мисли почнувајќи од *сега*. Во моментот кога изгледа дека и дава предност на оваа втора претпоставка Аристотел ја прекинува дискусијата и го остава ова прашање нерешено. Како што ќе забележи Жак Дерида „овде постои еден метафизички проблем кој Аристотел можеби делумно го заобиколил, иако јасно го поставил.“³⁰⁴ Со тоа целата метафизика останува парализирана во оваа апорија од егзотеричната беседа од четвртата книга на Аристотеловата „Физика“.

Хајдегеровата фундаментална онтологија не поаѓа од некаква историски наследена саморазбирлива основа на поимот за времето. Напротив, неговата намера е да ја одгатне основата на историското конституирање на наивниот поим за времето. Според Жак Дерида, Хајдегер во *Бидување и време* повторно го доведува во прашање она што долго се заобиколувало во сфаќањето за времето: „Повторувајќи го прашањето за бидувањето на трансценденталниот хоризонт *Бидување и време* го обелоденува тој пропуст со помош на кој метафизиката поверувала дека може да го мисли времето поаѓајќи од едно бидувачко

³⁰⁴ Žak Derida, *Ousia i grammé*, во: Rani Hajdeger, Beograd, Kultura, 1979, str. 196-197.

кое веќе премолчено било детерминирано од својот однос према времето“.³⁰⁵ Според Хајдегер, колку „поприродно“ секојдневното, здраворазумско грижење смета со времето, помалку се задржува при времето како такво, туку се губи кај приборот за кој се грижи кој секогаш има потреба за свое време. На тој начин, во вулгарното разбирање на времето, времето се покажува како след на стално постоечки *Сега*, како некаква последователност, „како ‘река’ на самите *Сега*, како ‘тек на времето’“.³⁰⁶ Обично времето се замислува како она во што бидувањето се збива. Интраемпоралноста се покажува како хомогена средина во која се организира секојдневната егзистенција. Таа хомогеност на временскиот медиум, според Хајдегер е последица на едно „нивелирање на првобитното изворно време“. На вулгарната интерпретација на светското време како *сега-време* и недостасуваат битните моменти кои суштински и припаѓаат на неговата потполна структура како што се: подобноста за датирање, значајноста, роковноста и јавноста. Овие елементи се втемелени во екстатичката конституција на времето, но карактеристиката на времето како проста последователност „на обемот на структурите не им дозволува да излезат на видело“, односно, вулгарната експликација на времето ги затскрива: „екстатично-хоризонтската конституција на временоста, во која се темели подобноста за датирање и значајноста на *Сега*, со тоа закривање бива нивелирана.“³⁰⁷ Нивелирачкото искривување на *Светското време*, присутно во вулгарното разбирање на времето, не е случајно. Она „броеното“ во грижечкото мерење на времето, имено *Сега*, е со-разбрано во грижењето за *прирачното* и *постоечкото*. Оттука тие *Сега*, кои на некој начин се „тука“, на извесен

³⁰⁵ Žak Derrida, *Ousia i grammé*, во: Rani Hajdeger-recepcija i kritika Bivstva i vremena, Beograd, Kultura, 1979, str. 197.

³⁰⁶ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 480.

³⁰⁷ Ibid.

начин и *со-постојат*, т.е., секогаш кога сретнуваме некое бидувачко едновремено го сретнуваме и *Сега*. Иако децидно не е нагласено дека *Сега* постојат како стварите, они сепак онтолошки се „гледаат“ во хоризонтот на идејата за *постојноста*. Оние *Сега* кои поминуваат го творат минатото додека оние кои *надоаѓаат* ја омеѓуваат иднината. На тој начин следот на *Сега* се појавува како непрекинат и без празнини. Колку и далеку да напредуваме во „делењето“ на *Сега*, оно сеуште е *Сега*. Според тоа, проблемот на континуитетот на времето останува во хоризонтот на некое неразделливо *постоечко*.

Главната теза на вулгарната интерпретација на времето – времето е „бесконечно“, произлегува токму од таквата нивелација на светското време а со тоа и на *временоста* воопшто. Времето изгледа како непрекината низа на *Сега* во која не може да се најде ниту почеток ниту крај. Таквата теза за времето е можна „само на основа на ориентација према некое слободнолебдечко По-себе постоечко протекување на *Сега*“³⁰⁸, при што потполниот феномен на *Сега* во поглед на подобноста за датирање, роковноста, јавноста и световноста е скриен и сведен само на еден непрепознатлив фрагмент. „Се мисли ли“ следот на *Сега* – со очите вперени во постоењето и непостоењето – „до крај“, тогаш никогаш нема да може да се најде некој крај. Оттука, што тоа мислење на времето до крај постојано мора да го мисли сеуште времето, се заклучува, дека времето е бесконечно.“³⁰⁹ Од каде произлегува, во што се темели таквото сокривање, нивелирање на изворната *временоста*? Одговорот на ова прашање Хајдегер го пронаоѓа во бидувањето на самиот човек, кој во рамките на подготвителната анализа го интерпретираше како *грижа*. Фрлено-пропаѓајќи, човекот најчесто е изгубен кај она за што се грижи. Во таа изгубеност се препознава

³⁰⁸ Ibid., str. 482-483.

³⁰⁹ Ibid., str. 483.

сокривачкото бегане пред својата сопствена конечна егзистенција, бегството пред смртта, т.е., одвраќање од крајот на *бидување-во-светот*. Тоа *одвраќање од...* самото по себе е еден неавтентичен модус на екстатички *идното бидување-при-смртта*. Неавтентично *временувајќи* ја сопствената изворна *временост*, на пропаѓачки-секојдневниот човек не му е позната сопствената иднина а со тоа и *временоста* воопшто. Со оглед на тоа дека вулгарната интерпретација на времето најчесто ја диктира јавната безличност на *Тие*, станува јасно на кој начин се формира една саморазбирлива претстава за бесконечноста на јавното време. Имено, *Тие* никогаш не умира бидејќи смртта е секогаш само моја. Јавната безличност на *Тие* кое погрешно го разбира *бидување-при-смртта* нуди едно карактеристично толкување на бегането пред смртта, имено, дека до крајот сеуште „има време“. Муѓутоа тука не станува збор за разбирање на конечноста на времето. Напротив, се стимулира една потреба, од времето кое сеуште доаѓа и „оди понатаму“ да се награби што е можно повеќе. Впрочем, времето е јавно, нешто што секој си го зема и може да го земе. „*Времето оди понатаму, какво што всушност веќе и 'беше' кога некој човек 'стапнал во времето'*. *Јавната безличност на Тие го познава само јавното време кое, нивелирано, му припаѓа на секого, а тоа ќе рече на никого.*“³¹⁰ На тој начин нивелираниот след на *Сега* останува потполно препознатлив во поглед на своето потекло од *временоста* на поединечниот човек. Сфаќајќи дека не може да ја одбегне *најсопствената, непреносна, извесна и како таква неодредена, ненадминлива* можност на своето бидување, Јоханиус Блок ги растура фигурите по шаховската табла. Меѓутоа смртта ги памти нивните позиции и повторно ги поставува. Јоханиус Блок не може да ја напушти играта поинаку освен да ја доигра до крај. Имајќи го пред вид овој конечен

³¹⁰ Ibid., str. 484.

исход, му останува само кон следните потези да се нафрли со еден автентичен занос. Да остави белег на своето уникатно играње.

Вулгарната интерпретација го одредува текот на времето како ирверзибилна последователност. Овде Хајдегер го поставува истото прашање како и Бергсон. Имено, зошто времето не би можело да се заврти? Доколку го набљудуваме исклучиво како тек на *Сега* по себе, навистина не може да се види зошто нижењето на *Сега* не би можело да се подеси во обратен смер. Според Хајдегер, неможноста за обрт се темели во потеклото на јавното време од *временоста* „*чие временување, примарно идниносно, екстатички 'оди' кон својот крај, и тоа така, што оно веќе 'е' при крајот.*“³¹¹ Како што во избегнувањето на смртта таа го следи бегалецот а тој сепак мора да ја види кога ќе се заврти, така и низ сето нивелирање и сокривање сепак се пројавува изворното време. Зошто, вели Хајдегер, најчесто велíme дека времето минува, а не дека настанува? Со оглед на чистиот след на *Сега* сепак и двете констатации можат да бидат речени со еднакво право. Уште Аристотел во својата Физика пишува: „*Нешто значи и трпи од времето, како што имаме навика да кажеме дека времето сè раступува и дека сè старее од времето, па дека се заборава од времето, но не и дека (со помош на времето) се научило, подмладило или разубавело. Бидејќи времето по себе е попрво разлог за исчезнување, со оглед дека оно е број на движењето, а движењето го отстранува она што е присутно.*“³¹² Според Хајдегер, во секојдневниот говор за поминувањето на времето човекот сепак го разбира времето подобро отколку што самиот би сакал, т.е., *временоста*, во која светското време се временува и покрај сето сокривање не е потполно недоловлива. Нашиот говор за поминувањето на времето го изразува нашето „искуство“ дека времето не може да се

³¹¹ Ibid., str. 485.

³¹² Aristotel, *Fizika*, Zagreb, SNL, 1987, str. 119.

запре. „Човекот го познава бегачкото време од 'бегачкото' знаење за својата смрт.“³¹³

Во нашиот нагласен говор за проаѓањето на времето лежи една реминисценција за конечната иднина на нашата *временост*. „А бидејќи смртта може да остане скриена во говорот за минливоста на времето, времето се покажува како некое проаѓање 'по себе'.“³¹⁴

Вулгарната интерпретација на времето како бескраен, проаѓачки, иреверзибилен след на *Сега* извира од *временоста* на пропаѓачкиот човек. Вулгарната претстава за времето, вели Хајдегер, *природно е во право*, бидејќи она му припаѓа на секојдневниот начин на човековото бидување и на преовладеачкото разбирање на бидувањето воопшто. Објективното време (време како индиферентна низа на *Сега* точки) како такво, е само дефициентен модус на изворното време; неговиот извор се наоѓа во нешто друго па според тоа не може да ја претставува целата суштина на времето. И времето кое го читуваме на часовникот, време на секојдневното бидување-тука е фундирано во еден таков дефициентен облик. Но изворното време никогаш не може да биде разбрано со термините на она што е мерливо со часовникот. „Вулгарното време со приматот на *сегаишноста* е време на *пропаѓаност* на бидување-тука на кое 'иднината му е отуѓена'.“³¹⁵ Отуѓен од сопствената иднината човекот бидува само од неавтентичната *временост*, односно се поставува на исто рамниште со постоењето на некои предрачни ствари. Но како што видовме, бидување-тука не постои како сите останти ствари туку *егзистира*. А самиот поим *егзистенција* подразбира дека станува збор за бидувачко кое во својот проективен карактер на нужен начин е упатено на иднината, бидувачко кое има

³¹³ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 484.

³¹⁴ Ibid.

³¹⁵ Danilo Pejović, *Suvremena filozofija Zapada*, Zagreb, Matica Hrvatska, 1976, 153.

можност да ја долови својата целовита и автентична *можност-да-биде*. Разбирајќи се само од една перспектива, перспективата на вулгарното време, неговиот начин на постоење е неавтентичен, што упатува на тоа дека и самиот вулгарен феномен на времето во својата основа е неавтентичен. „Доколку бидување-тука се разбира самото себе најчесто и најнапред неавтентично, смееме да претпоставиме, дека времето на вулгарното разбирање на времето представува до душа еден прав феномен, но изведен.“³¹⁶ Се разбира, вулгарната интерпретација на времето ја губи својата оправданост доколку го присвојува правото да посредува „вистинит“ поим за времето, односно можноста ваквата интерпретација на времето да скицира единствено можен хоризонт. Напротив, интерпретацијата на потполната структура на Светското време овозможува да се „види“ сокривањето што лежи во вулгарниот поим за времето и да се процени нивелирањето на екстатичко-хоризонтската конституција на човековата *временост*.

Хајдегеровата интерпретација на екстатичниот карактер на времето се спротивставува на сфаќањето на времето како линеарно движење на *Сега-точките*; екстазата може да се мисли како дисконтинуитет на линеарното и апстрактно *Сега-време*. Ваквата интерпретација отвара можност да се ревидираат и трансформираат сите дотогашни сфаќања за времето. Или, поинаку, на основа на разбирањето на вулгарниот поим за времето може да се појде кон разбирањето на неговиот изворен темел. Тој темел упатува на екстазата на иднината. „Екстатичко-хоризонтската *временост* се *временува* примарно од иднината. Вулгарното разбирање на времето го гледа, напротив, основниот феномен на времето во *Сега*, и тоа во *простото Сега*, скратено во својата потполна структура, која се нарекува ‘сегаишност’. Оттука изгледа безизлезно од тоа *Сега* да биде

³¹⁶ 10 Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 371.

*изведен екстатичко хоризонтскиот феномен на моментот кој и припаѓа на автентичната временост. Соодветно на тоа, екстатички разбраната иднина, за датирање подобно, значајно 'Тогаш' и вулгарниот поим за 'иднината' во смисла на сеуште-не-сега, не се поклопуваат. Еднакво малку се подудираат екстатичката билост, за датирање подобното, значајно 'некогаш' и поимот на минатото во смисла на поминатото просто Сега. Сега не е бремено со она Сеуште-не-сега, туку сегашноста извира од иднината во екстатичко единство на временувањето на временоста.*³¹⁷

Во Филозофската традиција од Аристотел до Хусерл, а како што ќе видиме подоцна и до Бергсон, времето се мислело поаѓајќи од едно разбирање на бидувањето кое во својата основа е одредено од односот према времето. Меѓутоа, кога присутноста (*Anwesenheit*) е сведена само на сегашност (*Gegenwart*), а сегашноста е една димензија на времето, тогаш оваа онтологија му пристапува на времето еднастрано, поаѓајќи од една од неговите димензии, од сегашноста, која се хипостазира во стална сегашност. Единствен начин, според Хајдегер, да се надмине овој проблем е да се заобиколи, односно да се „деструира“ системот на мислење кој доведува до него. Деструкцијата на класичната онтологија треба да го обнови прашањето за времето поаѓајќи од *временоста* на бидување-тука. Времето не може да се изведува од едно бидувачко конституирано во презент – било како супстанција или како објект. Хајдегер го менува правецот. При одгонетнување на природата на времето мора да се појде од интерпретацијата на времето кон интерпретацијата на бидувањето на бидувачкото. Па дури и кон бидувачкото сфатено како постојно, затоа што, како што видовме, и вулгарното време има свој легитимитет, свое природно право. Со оглед на тоа дека во рамките на егзистенцијалната анализа

³¹⁷ Ibid., str. 486.

временоста се покажува како смисла на бидувањето на бидување-тука, тогаш таа не може да се објаснува со помош на бидувањето. *Временоста* не е нешто што е или не е, туку се *временува*. Поаѓајќи од егзистенцијалната анализа, времето се покажува како медиум низ кој се огласува смислата на бидувањето на бидување-тука, но и како трансцендентален хоризонт за решавање на основното онтолошко прашање – прашањето за смислата на бидувањето воопшто.

3.7. Критика на Бергсоновото поимање на времето

Бергсон е еден од малкумината филозофи со кои Хајдегер полемизира во *Бидување и време*. Овие полемички осврти најчесто се мошне кратки и навидум површни. Во претпоследното поглавје од *Бидување и време* се наоѓа една поголема маргина - „познатата маргина“ како што ја нарекува Жил Делез во својот есеј *Ousia i Grameé*, во која Хајдегер главно полемизира со Хегел, но и со Кант, Аристотел и Бергсон. Ние ќе се обидеме детално да ја разгледаме содржината на оваа маргина, да издвоиме неколку поважни критички забелешки кои се однесуваат на Бергсон и врз основа на нивната анализа во извесна смисла да го реконструираме Хајдегеровото поимање на Бергсоновата филозофија на времето. Она што веднаш може да се забележи врз основа на овие кратки полемички осврти, тоа е дека Хајдегер мошне рано имал извесни познавања од Бергсоновата теорија за времето. Според истражувањата на Горан Гретич, Хајдегеровата расправа со Бергсон се протегнува од неговиот хабилитациски труд од 1916 год. до предавањата во Марбург и Фрајбург, значи, во раздобјето на настанувањето на делото *„Бидување и време“*, односно токму во времето на дефинитивното обликување на неговите сфаќања за проблемот на времето. Во прилог на ова Гретич наведува неколку критички осврти на Бергсоновата

филозофија од тоа време. Па така, Хајдегер прв пат го споменува Бергсон во рецензијата на книгата „Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit“ од N.v. Bubnoff, од 1913 год., каде говори за „радикалниот хераклитизам на Бергсон“.³¹⁸ Потоа во Хајдегеровите забелешки на книгата на K. Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“ од 1912-21 год. каде неговиот однос кон Бергсон е изразито критички: „така тој говори за 'специфично Бергсонова аргументација', која 'пати од двојна вкочанетост' кога се работи за зафаќање на немирот и движењето на животот, бидејќи при тоа се остапува во 'слојот на едно многу грубо и неодредено разработување', а тоа важи исто така и за Бергсоновите поими кои се обидуваат да ја зафатат 'основната смисла на животот и целината на доживувањата'“.³¹⁹ Во предавањата од 1925-26. објавени под наслов „Логика – Прашањето за вистината“ Хајдегер пишува: „Она што Бергсон го извел со својот наводно нов поим за времето како критика на Кант, е потполно неразбирање на она позитивното што е дадено кај Кант“.³²⁰ Според Гретич, овие мошне рани Хајдегерови критички рефлексии на Бергсоновите сфаќања за времето недвосмислено упатуваат на тоа „дека Бергсон бил негов постојан соговорник“.³²¹

Хајдегеровите рани предавања од Марбург, одржани во летниот семестар 1925 год. под наслов: „Прологомена за историјата на поимот на времето“, иако се хронолошки први по ред и ги содржат најизворните идеи од неговата рана филозофска фаза, од аспект на критичката рецепција тие ќе станат познати најдоцна. Во нив исто така можат да се најдат одредени најави за критичка опсервација на Бергсоновата филозофија, меѓутоа,

³¹⁸ Goran, Gretić, *Sloboda i vremenitost bitka : Bergson i Heidegger*. Zagreb: Demetra, 2002. Str. 233.

³¹⁹ Ibid.

³²⁰ Ibid., str. 234.

³²¹ Ibid., str. 232.

исто како и во случајот со *Бидување и време*, планираните содржини нема да бидат реализирани до крај. Она што недостасува не е само планираниот последен оддел со историскиот преглед на поимот за времето ("*Die Geschichte des Zeitbegriffs*") каде Хајдегер имал намера да ја проследи историјата на овој поимот, започнувајќи од Бергсоновата концепција, потоа Кантовата, Њутновата и конечно Аристотеловата, туку и оној многу поважен дел на таа проблематика, насловен како *„Разоткривање на самото време“*. Сепак фактот дека Хајдегер планирал во рамките на прашањето за историјата на поимот на времето посебно да го обработи и Бергсон, упатува на тоа дека го вреднувал неговиот обид да дојде до еден поизворен поим за времето. Сепак, според планираната интерпретација евидентно е дека Хајдегер ја сместува Бергсоновата интерпретација на времето помеѓу т.н. традиционални метафизички теории. На што се должи ваквата класификација на Бергсоновата филозофија? Дали навистина она „новото“ во Бергсоновата интерпретација на времето не е доволно да ги надмине класичните интерпретации на времето?

За Хајдегер не е спорна Бергсоновата намера со „феноменот на траењето“ да заснива еден нов, поизворен поим за времето, неговиот обид да дојде поблиску до *„автентичното време“*, или како што вели: *„Бергсон навистина бил воден од прав инстинкт и тоа во разработувањето и воспоставувањето на начелна разлика помеѓу просторот и времето“*,³²² но и покрај тоа неговиот обид останува неуспешен. Имено, една од првите забелешки на Хајдегер се однесува на тоа дека Бергсон не успева да дојде до ново и посоодветно категоријално и поимно познание на изворното време, односно,

³²² M. Heidegger, Gesamtausgabe, sv. 21, превземено од: Goran, Gretić, *Sloboda i vremenitost bitka : Bergson Heidegger*. Zagreb: Demetra, 2002, str. 234.

сеуште некритички ги упорабува традиционалните метафизички поими како што се: *квантитет*, *квалитет* и *сукцесија*. Така на пример Бергсоновиот нов поим за *квалитативното* време, т.е, траењето се опишува на еден сликовит начин, со помош на различни метафори, значи, според Хајдегер, без некоја соодветна поимна разработка. За разлика од традиционалното филозофско мислење Хајдегер своите сопствени егзистенцијално-онтолошки одредувања на времето ги означува како - напуштање на традиционалниот метафизички поимен говор. Сепак, кога станува збор за сликовитиот говор, се чини дека Хајдегер постепено го напушта овој приговор, односно во извесна смисла ја признава неговата оправданост бидејќи, како што веќе споменавме, и самиот иако ретко ќе го користи. Така на пример во *Бидување и време* вели: „Светлото кое ја конституира расветленоста на бидување-тука не е некоја онтички постоечка сила и извор на некоја светлина што зрачи и што понекогаш се појавува во тоа бидувачко. Она што битно го расветлува тоа бидувачко, т.е., што го прави самото него еднакво 'отворено' како и 'светло' пред секоја 'временска' интерпретација беше одредено како грижа... Дури таа расветленост ја овозможува секоја светлина и осветлување, секое разбирање, 'видување' и имање нешто“.³²³ Или: „Екстатичката временост го расветлува Тука изворио“.³²⁴ Впрочем и Ото Пегелер во својот критички осврт на Хајдегеровото поимање на бидувањето и времето ќе забележи дека во поедини феноменолошки трудви се чини дека говорот за *временоста* и одвивањето на времето се зема како „избледена, мртва метафора...“³²⁵ а неговата потрага по автентичното време

³²³ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 399.

³²⁴ Ibid.

³²⁵ Oto, Pegeler, *Temporalna interpretacija i hermeneutička filozofija*, Rani Hajdeger, op. cit. str. 245.

понекогаш оддава „квази митска свест“.³²⁶ Понатаму, кога Хајдегер во хоризонталните шеми на временските екстази бара премин од автентичната *временост* кон темпоралните карактеристики на бидувањето, покажува дека: „*говорот за темпоралноста за вообичаената употреба на јазикот мора да има метафоричен карактер*“.³²⁷

Во време кога Хајдегер ги држи своите предавања Бергсоновата интерпретација за времето била предмет на широки дискусии во германската филозофија и генерално била оценувана како релевантен обид за зафаќање на првобитното, изворното време. Таквото релативно општо одобрување Хајдегер ќе го отфрли, укажувајќи на едно општо неразбирање на автентичната смисла на „светското време“, т.е., надворешното време или времето на физикалниот свет и природните науки. Одредувањето на „светското време“ како нешто што се изедначува со просторот наспроти претставата за траењето, покажува дека Бергсон не го разбира значењето на „изведениот“ поим на времето и тоа како со оглед на неговото настанување така и на неговото егзистенцијално значење; затоа целиот проблем го сведува на едно сосема тесно подрачје – во свеста. Хајдегер тоа вака го образложува: „*Траењето за него не е ништо друго освен доживеаното време, а тоа доживеано време повторно е само објективно време или светското време, доколку тоа се посматра на начин на кој тоа се читува во свеста*“.³²⁸

Според Хајдегер низ целата историја на оваа проблематика во основа е задржан поимот на времето онака како што го сфаќал Аристотел. Во таа смисла Хајдегеровиот приговор на Бергсоновата теоријата за времето, т.е., на теоријата за опростореното време

³²⁶ Ibid.

³²⁷ Ibid.

³²⁸ M. Heidegger, Gesamtausgabe, sv. 21, превземено од: Goran, Gretić, *Sloboda i vremenitost bitka : Bergson Heidegger*. Zagreb: Demetra, 2002, str. 234.

поаѓа од претпоставката дека таа теорија е изведена од едно недоволно и погрешно разбирање на Аристотеловата дефиниција на времето. Оваа теза Хајдегер ја поткрепува со фактот дека Бергсон, истовремено со објавувањето на своето прво дело за доживувањето на времето, имено „*Расправата...*“, објавува и еден помал труд за Аристотеловиот поим на местото и тоа како дел на дисертацијата. При тоа потсетува дека поимот за местото кај Аристотел се разгледува во истата книга од неговата „*Физика*“ како и поимот за времето, што треба да го засили неговиот аргумент. Во врска со ова Хајдегер во „познатата маргина“ вели: *„Бергсоновото сфаќање на времето очигледно израснало од една интерпретација на Аристотеловата расправа за времето. Тоа не е единствено некоја надворешна литературна поврзаност што истовремено со Бергсоновиот 'Essai sur les données immédiates de la conscience', каде се експонира проблемот на temps u durée, се објавува една Бергсонова расправа со наслов: 'Quid Aristoteles de loco senserit'. Со оглед на Аристотеловото одредување на времето како ἀριθμὸς κινήσεως Бергсон пред анализата на времето дава анализа на бројот.“ Времето како простор е 'квантитативна' сукцесија. Траењето поради спротивната ориентација кај 'тој' поим за времето е опишано како 'квалитативна' сукцесија.“³²⁹*

Во прилог на својата аргументација, Хајдегер потсетува дека Бергсон во својата „*Расправа...*“ од 1889., уште пред теоријата за времето, ја развива својата теорија за бројот во која бројот се интерпретира од одредувањето на просторот. Оваа теорија заедно со малиот спис за поимот на местото за Хајдегер е уште еден доказ за Бергсоновата принципиелна зависност од Аристотеловото поимање на времето. Меѓутоа ваквиот приговор тешко може да се потврди. Имено, погледнато содржински, се чини дека тука

³²⁹ Ibid., str. 493.

навистина се работи само за надворешна литерарна поврзаност, бидејќи токму тој мал спис за „местото“ нема ништо заедничко со Бергсоновата теорија за времето. Говорејќи за времето Бергсон воопшто не расправа за четвртата книга на Аристотеловата „Физика“ а во „Расправата...“ Аристотеловото име се споменува само еднаш и тоа само попатно. Понатаму, Аристотеловата дефиниција за времето која Хајдегер постојано ја наведува Бергсон воопшто не ја споменува. Впрочем, се чини дека тој во својата рана фаза многу малку се занимавал со Платон и Аристотел; независно од списот за „*Quid Aristotelis...*“, можеме да најдеме само на попатни забелешки за нив. Тоа секако не значи дека треба во потполност да се исклучи влијанието на Аристотеловите погледи на Бергсон, но судејќи по сето она што можеме изворно да го дознаеме од неговите дела, се чини дека тоа влијание е повеќе посредно од она што го сугерира Хајдегер.

Според Хајдегер, Бергсоновата интерпретација на времето се должи на погрешна интерпретација на Аристотеловата дефиниција за времето како ἀριθμὸς κινήσεως (броено движење). Доколку ја прифатиме оваа претпоставка, тогаш навистина се покажува дека Бергсоновата теорија не ги исцрпува сите содржински можности на ваквата дефиниција на времето. Имено, според Хајдегеровата интерпретација, Аристотеловата дефиниција за времето овозможува да се отвори хоризонтот, временска димензија на она „пред и покасно“ (πρότερον καί ὕστερον). Оттука Бергсоновата теорија за симултаноста на еден-покрај-друг поставените моменти во некој хомоген простор, навистина не ја зафаќа целосната претстава за структурата на времето на која и е својствена една специфична отвореност на временските димензии. Аристотел мошне длабоко ја одредил структурата на времето кога својата дефиниција ја завршува со κατὰ τὸ πρότερον καί ὕστερον. Имено, времето е обединувачко однесување спрема различните „*сега*“ и тоа со оглед на она

„пред“ и на она „покасно“. Со други зборови тоа значи дека времето е дадено, односно присутно во некое „сега“, но само доколку тоа „сега“ се однесувајќи на она „порано“ и на она „покасно“.

Во својот есеј *Ousia i Grameé* Жак Дерида ја анализира Хајдегеровата интерпретација на Аристотеловото поимање на времето и при тоа кратко се осврнува и на неговиот критички осврт на Бергсон при што дава една поинаква интерпретација. Имено, размислувајќи за природата (*physis*) на времето Аристотел укажува на меѓусебната условеност на разбирањето на времето и движењето. Аристотел својата анализа ја започнува на следниот начин: „А со оглед на тоа дека времето најмногу се смета за движење и некаква промена, тој став би требало да се разгледа. Значи, промената и движењето на секоја поединечна ствар е само во самото она кое се менува, или било каде да се затекне она кое се движи или се менува, со што времето е еднакво и секаде при стварите. И потоа, промената е секогаш побрза или поспора, додека времето не е; бидејќи спорото и брзото се одредуваат со времето: брзо е она што во малку време се движи брзо, а споро она што малку се движи во многу време. Но времето не се одредува со времето, ниту колку е, ниту пак какво е. Според тоа јасно е дека времето не е движење.“³³⁰ Значи, и покрај кинематската појдовна точка, Аристотел во *Физика* настојува теориски да го разграничи поимот за времето од поимот за движење. Имено, тој ја исклучува можноста времето да биде поистоветено со движењето, особено ако станува збор за претстава од математичка природа, исто како што одбива да го идентификува *Сега* со точката. Она *Сега* не може да се идентификува со точка, односно, времето не може да се претставува како линеарен запис во просторот. Едно *Сега*, како актуелно и присутно, не

³³⁰ Aristotel, *Fizika*, Zagreb, SNL, 1987, str. 112.

може да коегзистира со друго некое *Сега* како такво. Поредокот на сукцесии е можен само затоа што секое присутно *Сега* е поништено од следното *Сега*, додека, наспроти на тоа, точките взаимно не се уништуваат. Доколку помеѓу *Сега* не би владеел однос на поништување, они (*Сега*) би коегзистирале, што според Дерида е невозможно. Според тоа времето, како броен број на движењето, во суштина не е од математичка природа. Но зарем Бергсон не го тврди истото кога во *The Creative Mind* пишува: „Така сме наишле на идејата за времето. Тука не очекувало едно изненадување. Сме се зачудиле како стварното време, кое игра прва улога во секоја филозофија на еволуцијата, и се измолкнува на математиката. Со оглед на тоа дека неговата суштина е во тоа да проаѓа, ниеден негов дел не е тука кога ќе се појави некој друг дел... Лицијата е нешто готово, изградено а времето се гради, оно е нешто настанувачко, оно е токму она што се овозможува сè да настанува.“³³¹ Оттука, според Дерида се покажува дека во извесна смисла, можеби различна од онаа која Хајдегер ја навестува, „Бергсон бил повеќе Аристотеловец отколку што и самиот мислет“.³³² Во прилог на ова овде само ќе потсетиме на Бергсоновата интуиција за неспоивоста на движењето и просторот во која L de Broglie препознава една антиципација на современите феномени на квантната физика.

За Аристотел времето ниту е движење ниту промена, бидејќи движењето и промената се само придвижено-бидувачко или менувано-бидувачко, и тие се повеќе или помалку спори или брзи што не може да биде случај со времето. Наспроти тоа, времето ги овозможува движењето и промената, нивното мерење и разликата во брзина. Овде времето е она што дефинира, а не она што е дефинирано. Оттаму и следи дефиницијата за

³³¹ Henri Bergson, *The Creative Mind: An Introduction to Metaphysics*, New Jersey, Littlefield, Adams & CO, 1970, str. 12.

³³² Žak Derida, *Ousia i grammé*, во: Rani Hajdeger, Beograd, Kultura, 1979, str. 211.

времето како: „број на движења спрема пред и после“³³³, дефиниција која се прецизира со разликата помеѓу бројот на броеното и бројот на броечкото. Имено, бројот може да се посматра на два начина: како броечки број и како броен број. За Аристотел, времето е изброен број, т.е., времето е она броеното, а не она со што броиме. Затоа времето може да се доведе во врска со движењето само доколку допушта броење, т.е., ако на себе го содржи она броивото. Но бројот не и припаѓа на броената ствар како нејзина суштина. „Бројот е еден и ист, и кај сто коња и кај сто луѓе, но различни се (стварите) кои ги брои: коњи и луѓе.“³³⁴ Оттука, според Хајдегер, обидот на Бергсон со својот нов поим на *квалитативната* сукцесија која тој ја нарекува „конкретно траење“, да се спротивстави на *квантитативната* сукцесија, покажува дека целината на Бергсоновата концепција почива на една погрешна интерпретација на Аристотеловото сфаќање на времето. Бидејќи сосема е јасно дека овде немаме работа со оној кинематографски поим за времето кој Бергсон така жестоко го напаѓа, а уште помалку со некаков едноставен математизам или аритметизам. Аристотеловата интерпретација на времето како броен број го доведува времето во тесна врска со броечкиот дух, идеја која според Хајдегер значително ќе ја обликува Хегеловата интерпретација на времето. Имено според Хајдегер и Хегеловата интерпретација на времето останува во рамките на традиционалните, вулгарни поимања на времето, но оваа критика ќе ја оставиме за друга прилика. Во врска со Хајдегеровата теза за непосредното влијание на Аристотел на Бергсоновото поимање на времето, можеме да истакнеме дека Аристотеловото влијание на разбирањето на времето на целината на филозофската традиција на промислување на овој проблем не е спорно. Но кога станува збор за на Бергсоновата филозофија за времето неговите аргументи не

³³³ Ibid., str. 212.

³³⁴ Aristotel, *Fizika*, Zagreb, SNL, 1987, str. 117-118.

изгледаат во потполност уверливи, односно влијанието се чини дека не е толку директно како што сугерира Хајдегер. Впрочем, како што ќе забележи Гретич, има ли право и самиот Хајдегер да се из земе од него.

Конечно, во рамките на Хајдегеровата критика на Бергсоновата теорија за времето, не се проблематизира неговата интуиција на изворното време, туку генезата на т.н. „изведено“ време, на она што Хајдегер го нарекува „светско време“ а кај Бергсон го препознава како интерпретација на опростореното време. Имено, се поставува прашање дали самата квантитативна страна на броењето на времето е она битното за т.н. изведено време или време на физикалниот свет, односно, дали квантитативниот аспект го разоткрива потеклото на изведеното време или само го покажува неговиот бројчен израз. Од тој аспект навистина се покажува дека Хајдегер воочува некои сериозни недостатоци на Бергсоновата теорија за времето. Имено, Бергсоновата теза дека времето, кога се сфаќа како некое поле во која е дадена можноста за разликување и броење, е всушност простор, Хајдегер ја отфрла и тоа со следната аргументација: *„Таа теза е можна само под претпоставка дека времето однапред се разбира како сега-време, а токму на темелот на таа специфична конструкција: конституција на просторот во симултаноста.“*³³⁵

Меѓутоа, како што видовме, според Хајдегер времето не може да се поима како *Сега-време*, т.е., сега-моменти кои следат еден по друг на основа на некоја просторна претстава на времето; таквото сфаќање почива само на фактот дека мерењето на времето навистина се врши во однос кон она „Сега“ и тоа како едно специфично зафаќање на сегашноста на бидување-тука. Така интерпретираната сегашност изразува само еден неавтентичен модус на егзистенцијата, на нејзиното *бидување-во-светот*, при нејзиното секојдневно грижење

³³⁵ M. Heidegger, Gesamtausgabe, sv. 21, превземено од: Goran, Gretić, *Sloboda i vremenitost bitka : Bergson Heidegger*. Zagreb: Demetra, 2002, str. 242- 243.

за предметите кои ги сретнува во светот. Егзистенцијалното значење на сметањето на времето произлегува од самата временска структура на бидување-тука. Бројот и просторот само се поклопуваат, односно тие можат да се прифатат единствено како средство на мерењето; функциите на бројот и просторот се нешто изведено и секундарно во настанокот на сметањето на времето. Во таа смисла Хајдегер вели: *„Времето не е простор, исто како што ни просторот не е време; туку времето е само можност во која бидувањето на просторот може егзистенцијално да се одреди; но не затоа што оно е токму простор, туку затоа што бидувањето воопшто, како бидување на секое бидувачко, мора да се поими од времето.“*³³⁶ Се разбира, доказот дека просторноста егзистенцијално ја овозможува само временоста, за Хајдегер не значи дека просторот може да се дедуцира од времето, односно просто да се раствори во време. Во егзистенцијално-аналитичка смисла треба да се постави прашањето за временската условеност на можноста за просторност адекватна на бидување-тука, кој од своја страна го втемелува откривањето на внатрешветскиот простор. Со други зборови, најнапред мора да се одговори на кој начин бидување-тука е просторно. Хајдегер не ги порекнува континуираните или дискретните квантитети но јавното, секојдневно сметање на времето, но она што е погрешно во Бергсоновата интерпретација, тоа е толкувањето на генезата на тоа јавно, вулгарно време, како процес на опросторување на времето. Во *„Бидување и време“* Хајдегер докажува дека т.н., „јавно“ разложување, делење на времето според своето потекло и првобитна смисла не произлегува од неговата квантификацијата. Она што егзистенцијално-онтолошки е битно во мерење на времето не произлегува од „датирањето“ на времето на основа на некакви просторни однесувања, како на пример од

³³⁶ Ibid., str. 243.

поминатиот просторен пат, т.е., на промена на местото на нешто постоечко. Напротив, како што вели Хајдегер: „Она онтолошки одлучувачкото лежи во специфичното ‘осегашнување’, кое го овозможува мерењето. Датирањето од ‘просторно’ Постоечкото толку малку е опросторување на времето, што тоа наводно опросторување не значи ништо друго освен осегашнување на тоа бидувачко – постоечко во секое Сега за секого – во поглед на неговата присутност. Во мерењето на времето, кое нужно кажува Сега, Мерењето, истовремено со добивањето на мерите се заборава како такво, така што освен делниците и бројот повеќе ништо не се наоѓа.“³³⁷ Или сосема кратко, мерењето на времето не е постапка на попросторување на времето како што смета Бергсон, туку на едно специфично осегашнување.

Вистинското потекло и егзистенцијалната смисла како на „изведеното“ така и на автентичното време, како што веќе покажавме, Хајдегер го пронаоѓа во онтолошката конструкција на човековата егзистенција како *временост*. Начинот на кој се сфаќа изведеното или традиционалното време, времето во кое настануваат или пропаѓаат стварите и случувањата, на еден сосема специфичен начин го прави овој феномен стварен и затоа и вулгарната интерпретација на времето има свое природно право. Според Хајдегер изведеното, неавтентично време како *внатревременскост* извира, произлегува „од еден битен начин на временување на изворната временост“³³⁸, односно: „Времето ‘во кое’ настанува и поминува Постоечкото, е автентичен временски феномен, а не некакво понадворешнување на некое ‘квалитативно време’ во просторот, како што во тоа сака да не увери онтолошки потполно неодредената и недоволна Бергсонова интерпретација

³³⁷ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 418.

³³⁸ Ibid., str. 378.

на времето.³³⁹ Овде доаѓаме до суштината на Хајдегеровата критика на Бергсоновата теорија за времето, односно до онтолошката невтемеленост на неговата теорија, која посебно ја елаборира низ критиката на поимот *траење* кој за Бергсон претставува првобитно време.

Според Хајдегер, Бергсоновата теорија за траењето има две позитивни страни. Како прво, во теоријата за *траењето* изворното време е опишано како замав, полет или елан и второ, Бергсон го воочува и опфаќа, иако недоволно, суштинското единство на трите екстази на времето. Во таа смисла Хајдегер пишува: „Тој феномен Бергсон го именува со своето 'élan', и он овде исто така го видел она битното, само он тоа пребрзо општо-метафизички го пренел на сите различни творби на бидувачкото, без да ја воочи екстатичната структура на времето и неговиот хоризонтален карактер. Затоа 'élan' има само онтички карактер и истовремено е насочен према напред.“³⁴⁰ Бергсоновата интуиција оди во правилна насока кога упатува на тоа дека за разбирање на изворната *временоста* треба да се отфрлат сите претстави за некоја ствар, нешто онтички дадено, нешто што го овозможува самото единство, нешто што би било сместено помеѓу временските димензии на билоста и иднината, некое Јас-јадро или слично на тоа. Единството на екстазите нема потреба од „никакви носачи“ или „никакви столбови како лак на некој мост“, како што Хајдегер сликовито се изразува, туку единството на поимот на *временоста* се *временува* како „слободно замавнување на изворната целина на *временоста*; времето се твори и раствора самото себе...“³⁴¹ *Временоста* односно

³³⁹ Ibid.

³⁴⁰ M. Heidegger, Gesamtausgabe, sv. 26, превземено од: Goran, Gretič, *Sloboda i vremenitost bitka : Bergson Heidegger*. Zagreb: Demetra, 2002. Str. 247.

³⁴¹ Ibid.

единството на временските екстази самото е нешто екстатично: *нивното бидување лежи токму во скалдниот екстатички замав.*³⁴² Според Горан Гретич идникативно е дека Хајдегер овде децидно упатува на Бергсоновиот термин „*élan*“, односно, Хајдегер во својот цитат го користи изразот *Schwung*, што е стандарден германски превод за „*élan*“. Оттука, според Гретич, би можело да се претпостави дека ваквото поимање на времето било поттикнувачко за Хајдегер, односно теоријата за еланот во извесна смисла преобликувана, имала значајна улога при конципирањето на неговата теорија за времето во делото „*Бидување и време*“.

Меѓутоа, она што за Хајдегер е особено проблематично во Бергсоновата теорија, тоа е онтолошката втемеленост на трите димензии на времето. Имено, сфаќањето на минатото како нешто што неповратно поминува, што претставува терет на животното искуство кое постојано се зголемува, не ја погодува суштината на она билото, т.е., онтолошкиот статус на минатото како конститутивен модус на егзистенцијата, целината на нејзината историја. Ние видовме дека Бергсон на извесен начин се обидува на временската димензија на минатото да и подари сопствена специфичност, т.е., бидување. Имено, Бергсон верува дека минатото само по себе може да се сочува, а потоа и да се пробуди, да се повика со помош на сеќавањата за потребите на иднината. Со други зборови кога минатото повеќе не е „тука“, во смисла на сегашност, тоа сепак егзистира иако „*по својата суштина е она што повеќе не делува*“. Меѓутоа за Хајдегер ваквата интерпретација е проблематична, особено поради терминот „да егзистира“ кој овде очигледно се зема во традиционалното значење како *да-се-биде-тука*, т.е., „*да-се-биде-присутен*“, сегашен. Во своите обиди за опишување на егзистенцијата на минатото

³⁴² Ibid., 248.

Бергсон повеќе пати го користи изразот „*нашето целокупно минато е тука*“, односно, презентноста на минатото во сегашноста е дадена иако само на еден чисто виртуелен начин. За Хајдегер вака одреденото минато всушност е само еден посебен вид на сегашност, т.е., временскиот модус на минатото е лишен од своја автентичност. Бидувањето на минатото, како виртуелна состојба на сегашноста, не е јасно и строго одделено од сегашноста како таква, односно не е одредено според она што ја чини неговата суштина како минатост по себе. Спротивставувајќи ја својата теза, Хајдегер потсетува дека минатото, односно, билоста не може да се сфати како нешто што поминало; ниту еден „дел“ на бидување-тука не може да се сфати како нешто што повеќе не е присутно, што повеќе не е тука. Во таа смисла ние не сме во состојба да се одвоиме од нашето минатото. Хоризонталната шема на билоста ни овозможува екстатички да се да се нафрламе кон нашето сопствено минато било на автентичен начин како *повторување*, или на неавтентичен како *заборавање*. Понатаму, временската екстаза на билоста не е можна без временската екстаза на иднината исто како што екстазата на иднината, како непосредно надоаѓање примарно се простира во билоста. Оттаму, суштината на *временоста* се состои во екстатичкото единство на билоста и иднината, во кое се збива она вистинското, т.е., се временува сегашноста.

Од друга страна и временската димензија на иднината исто така останува одредена единствено со не-бидувањето на она надоаѓачкото, идното. Односот помеѓу минатото и сегашноста се разбира како некаков „притисок“ на минатото на временската димензија на иднината и тоа преку сегашноста. Според тоа, и покрај неспорното значење на Бергсоновиот обид да го зафати внатрешниот развој на иворното време со интуицијата за траењето, неговите одредувања на временската димензија на минатото како такво, како и

на иднината, остануваат конципирани просто негативно во однос на бидувањето на сегашноста. Оваа критика во основа може да се прифати, бидејќи не е спорно дека Бергсон во своите феноменолошки анализи главно се бави со „состојбите на свеста“ и нејзиниот развој. Времето како неделлив континуитет на некое иреверзибилно напредување не може во потполност да се одвои од традиционалните метафизички претстави за времето. Во рамките на таквата концепција, според Хајдегер, посебно до израз доаѓа неразработеноста на така сфатеното време во онтолошка смисла, односно на Бергсон му остануваат скриени онтолошките услови за можноста од една автентична егзистенција која извира од самата *временост*. Оттаму Бергсоновата метафизичка интуиција не е во состојба да ја диференцира човечката егзистенција наспроти секое друго суштество на предметниот свет затоа што во себе вклучува едно нивелирање на повеќеслојните степени на претставата „траење“, што на крај доведува до нивелирање на различните видови на бидувањето.

Да резимираме кратко. Според Хајдегер, Бергсон интуитивно дошол до едно познание за изворното време во кое модусите на времето меѓусебно се проникнуваат и одредуваат, меѓутоа не му успеало истото да го формулира во нови, поадекватни категории, па според тоа останува во рамките на традиционалните филозофски претстави за времето. Оваа забелешка на Хајдегер е осема оправдана. Имено термините квалитет, квантитет, контракција, опуштеност, екстензија, затегнатост повеќе прилегаат на областа на механиката. Навистина изгледа неприродно кога со нив се обидува да долови нешто току еластично, флексибилно, „естетски хармонично“, како што е континуитетот на внатрешното траење на свеста. Понатаму, особено е проблематично да се доведат до согласност различните моменти на сукцесија на начин да творат вистинско траење без

траечко суштество, т.е., бидување-тука или човечката егзистенција, кое од самото свое бидување ја трансцендира својата непосредна сегашност. Без тој *чист замав на времето*, без неговото сопствено временување, невозможно е да се зафати сукцесијата на моментите на времето, односно да се доживее текот на сопственото траење. Затоа, конечно ќе заклучи Хајдегер, Бергсоновото промислување на времето останува онтолошки „*потполно неодредено и недоволно*“.³⁴³ Што се однесува до овој последен и се чини според Хајдегер најсериозен приговор, за онтолошката невтемеленост на единството на времето, сметаме дека може да се прифати само делумно, со оглед на тоа дека дека неговата критика всушност ја погодува само Бергсоновата интерпретација на траењето разработена во *Расправа за непосредните факти на свеста*. Имено, се чини дека Хајдегер не ги забележал во доволна мера промените и значителните дополнувања во Бергсоновата теорија за траењето во неговите подоцнежни дела. И конечно, мора да се има пред вид различниот однос и методолошки пристап кон стварноста во најширока смисла, кон она од што, според Хајдегер, треба да конституира една нова онтологија, или во случајот на Бергсон една нова метафизика.

³⁴³ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 378.

4. ЗАКЛУЧОК

Проблемот на одредувањето и конституцијата на времето е мошне сложено филозофско прашање кое може да се посматра од различни аспекти и во различни науки. Бергсоновата и Хајдегеровата интерпретација покренуваат едни сосема нови и поинквипрашања за неговата конституција и значење наспроти целокупната филозофската традиција. Имено, и за двајцата филозофи вообичаените и традиционални претстави и одредувања на времето не се доволни да се долови неговата вистинска природа. Во традиционалните метафизички сфаќања содржински провладува еден изведен, неавтентичен поим за времето, чие потекло и втемелување треба да се бара во едно изворно, автентично и првобитно време. Оттука и двете теории за времето се обидуваат да разрешат во основа ист проблем: имено, преку критика на вообичаеното, физикално или вулгарно разбирање на времето, истовремено да се изработи едно ново и поадекватно толкување на автентичното време на бидување-тука, т.е., човечката егзистенција. Бергсон тоа автентично време на човечката егзистенција го одредува како *la durée*, чисто *траење* или конкретно *траење*, вистинска сукцесија. Според Хајдегер оно се покажува како екстатично единство на трите екстази на времето или како екстатична *временост*. При тоа изворната *временост* се покажува како смисла на основната структура на човечка егзистенцијата – *грижата*. Воедно, ваквата втемеленост на изворната *временост* претставува онтолошки услов за можноста на човековата егзистенција да се „отвори“ спрема бидувањето воопшто. Се разбира, нивниот пристап методолошки е различен. Бергсон поаѓа од интуицијата на времето како доживеано време, време на свеста, и доаѓа до човековата егзистенција и нејзините можности за творечко и слободно временување. Хајдегер поаѓа со егзистенцијална-анализа на човековата егзистенција и доаѓа до

нејзината изворна смисла, до *временоста*. Но она што е заедничко и во двете теории, тоа е сознанието дека човекот не може да се дефинира надвор од неговата временска димензија. Како резултат на нашата анализа на Бергсоновата и Хајдегеровата теорија за времето, можеме да заклучиме дека, без да одземеме од оригиналноста на Хајдегеровата мисла, неговата критичка опсервација на Бергсоновата мисла овозможила еден продуктивен дијалог кој делувал мошне поттикнувачки на неговото конципирање на поимот за изворното време.

И конечно Бергсоновата и Хајдегеровата концепција за времето, од методолошки аспект, се чини дека се исцрпуваат во однос на едно многу важно прашање – прашањето за конечноста на времето. Во својата критика на Бергсоновите одредувања на минатото и иднината Хајдегер се осврнува на познатата Бергсонова слика, метафората за клопчето на животот од неговото дело „*Вовед во метафизиката*“ од 1903 год. каде Бергсон се обидува одново, и на нешто поинаков начин да ја одреди временската димензија на иднината. Имено, димензијата на иднината е претставена како „одмотување на клопчето“ напред, а на тоа движење му одговара „намотување“ на минатото во меморијата. Оваа сликовита претстава очигледно асоцира на биолошкиот процес на стареењето и смртта во рамките на континуираното движење на *траењето*. Според Бергсоновата теорија се чини дека, метафорички изразено, човечката егзистенција следи и поприма лик да двојно кружно движење. Бергсон тоа вака го опишува: „*Тоа е, ако така се сака, одмотување на некое клопче, бидејќи нема ни едно живо суштество кое не чувствува како постепено се приближува кон крајот на своето клопче, а животот значи стареење. Но тоа исто така е едно континуирано намоткување, како конец на некое клопче, бидејќи нашето минато*

не следи и стално се збогатува од сегашноста, која на тој пат собира се.”³⁴⁴ Меѓутоа оваа слика очигледно внесува одредена противречност во неговата теорија, со оглед на тоа дека одмотувањето и намотувањето се одвива како спротивставено движење. Токму затоа и се поставува прашањето: кога искусственото траење на животот ќе се одмота до својот крај, кога повеќе нема конец на клопчето, кога повеќе нема ништо, како тогаш клопчето може да претставува некакво бесконечно намотување во смисла на „континуирано напредување“? Метафората може успешно да функционира само ако траењето повеќе не се посматра како некое бесконечно напредување. Според тоа оваа заводлива метафора очигледно не е доволна за потполно да се изрази сложениот однос на минатото и иднината, а тоа Бергсон и самиот отворено ќе го признае. Но оваа метафора едновременно многу добро посочува на одредени антиномии кои ги погодуваат основите на Бергсоновата теорија за траењето како таква и кои Бергсон многу тешко може да ги избегне ако сака доследно да остане при постулатите на сопствената теорија. За Хајдегер, секако, сликата на клопчето е уште една добродојдена прилика за прецизирање на разликите на сопствените стојалишта наспроти оние на Бергсон. Во таа смисла Хајдегер вели: *„Но тоа доаѓање-при-себе како такво не се простира на мојата моментална сегашност, туку на целината на моето бидување-билост. Поточно – и тоа е нашата теза: таа билост се временува само од и во иднината. Билоста не е некој за себе, сопствен напуштен и оставен остаток, но не е ни тоа што Бергсон го демонстрира во различни слики: иднината во некоја рака се одмотува, додека на едно друго клопче се намотува...“*³⁴⁵ Се чини дека во Бергсоновата теорија за траењето едноставно нема место

³⁴⁴ Анри Бергсон, Введение во Метафизиката, София, Акашия, 1928. стр. 23

³⁴⁵ M. Heidegger, Gesamtausgabe, sv. 26, превземено од: Goran, Gretić, *Sloboda i vremenitost bitka : Bergson Heidegger*. Zagreb: Demetra, 2002. Str. 252.

за насилен или изненаден прекин кој значи смрт. А како што видовме, токму на прашањето на таа последна, конечна можност на егзистенцијата, имено смртта, Хајдегер ја гради својата теорија за смислата на временската екстаза на иднината, како можност за една автентична човекова егзистенција.

Прашањето за бесмртноста на душата Бергсон не го елаборира темелно во своите главни дела. Кога ја пишува *Материја и меморија*, дело во кое се обидува поблиску да го определи односот помеѓу душата и телото, ова прашање не го поставува, во секој случај барем не експлицитно; главно се придржува до она што натурфилозофите го презентирале како емпириски факти. Но во некои свои подоцнежни есеи, како на пример во *Душа и тело*, ќе направи посмел обид директно да ја отвори темата за бесмртноста на душата. Сепак воздржувајќи се од навлегување во метафизички спекулации за тоа што е телото а што душата по себе, тој ќе се придржува само до она што нив ги поврзува како и она што ги разликува, а тоа е, како што самиот вели, возможно да се одреди на основа на самото искуството. Всушност, главните аргументи на кои ќе се повика во овој есеј се истите оние сознанија до кои претходно дојде во *Материја и Меморија*, само овде се сублимирани и во функција на ова ново прашање. Бергсон се обиде да покаже дека духот – а под ова ја подразбира меморијата – не може да се смета за производ на мозокот; мозокот е орган за селекција а не за произведување на субјективни ментални акти; исто така тој направи разлика помеѓу церебралната меморија која се состои од стекнување на навики и чистото сеќавање кое ниту постои во нервниот систем ниту тој го создава. Откако ја констатира разликата помеѓу чистото сеќавање и церебралната меморија, т.е. стекнатите навики или диспозиции на телото, тој верува дека постојат добри разлози за одбрана на независноста на првото од второто. Мозочните повреди и други органски причини можат, се разбира,

директно да го оштетат синхронизирањето на моторната меморија и да ги пореметат контролните средства кои одбираат меморија; како последица на тоа можат да настанат различни искривувања на меморијата, но чистата меморија, со други зборови самата свест, не е уништена. Аргументи од овој вид го потврдуваат заклучокот дека свеста го надминува телото, дека речиси целата свест е независна од телото, па според тоа нејзината способност да ја преживее смртта на организмот е сосема возможна варијанта.

Несомнено е дека постои солидарност помеѓу состојбите на свеста и мозокот, вели Бергсон во *Душа и тело*, но постои и солидарност и помеѓу оделото и шајката на која е закачено, бидејќи ако овој се истргне, оделото ќе падне: *„Еден фустан зависи од шајката на која која е закачен; он паѓа ако шајката се истргне; се ниша ако шајката се придвижи; се кине, ако шајката е премногу остра; од тоа не произлегува дека секој дел на шајката одговара на извесен дел на фустанот; ниту дека шајката е еквивалент на фустанот; уште помалку од тоа произлегува дека шајката и фустанот се едно исто. Така и свеста неоспорно е прикачена за еден мозок, но тоа никако не значи дека во мозокот се отсликува секоја поединост на свеста, ниту дека свеста е функција на мозокот. Се што посматрањето, искуството, па значи и науката ни допуштаат да тврдиме, е тоа дека извесен однос помеѓу мозокот и свеста постои.“*³⁴⁶ Оттука, дали поради тоа можеме да речеме дека обликот на шајката го одредува обликот на оделото? Поради тоа што една психичка состојба е поврзана или стои во корелација со одредена мозочна состојба не може да се заклучи дека постои „паралелизам“ помеѓу двете серии: психолошките и физиолошките. Иако личното траење нема поблиску одредлива граница или крај во искуството, сепак искуството е неспособно да ја докаже бесмртноста на

³⁴⁶ Анри Бергсон, *Душа и тело*, Београд, Lapis, 1994, стр. 14.

душата, со оглед на тоа дека никакво бесконечно траење не може уверливо да се изведе од експериментални факти. Бергсон одбива да прави дедукција на платонистички, картезијански, или томистички начин, од рационално конструираната суштина на душата. Бескрајниот живот на душата може да биде само ствар на религиозно откровение. Единствен разлог поради кој ние веруваме во крајот на персоналната егзистенција е дезинтеграцијата на телото. Под услов дека чистата меморија не е придодана на мозочното ткиво, негов производ или чувана од него, нејзиното траење после распаѓањето на нашиот организам е многу веројатна хипотеза. Кога работата на мозокот би кореспондирала со целината на свеста, кога би постоела еквивалентност помеѓу церебралното и менталното т.е. мозочното и душевното, свеста можеби би ја следела судбината на мозокот и смртта би била крај на се; барем искуството не би можело да се противи на таквото тврдење. Меѓутоа, ако душевниот живот го надминува мозочниот, ако мозокот е ограничен на пренесување во движења на мал дел од она што се продолжува во свеста, тогаш преживувањето станува толку веројатно што теретот на докажувањето е на оние кои го оспоруваат а не на оние кои го потврдуваат.

Бергсоновата верба во преживувањето на душата после смртта, се чини дека никогаш не била поколебана. Во „Творечка еволуција“ Бергсон пишува: *„Животното се потпира на растението, човекот најавнува на животинството, и целокупното човештво, во просторот и времето, е една огромна војска која трча во галоп покрај секој од нас, пред нас и позади нас, во еден заносен напад способен да ги скрши сите отпори и да ги совлада сите препреки, можеби дури и самата смрт“*.³⁴⁷ Ако се осврнеме на едноставноста на преминот од независноста на меморијата до идејата за бесмртноста на

³⁴⁷ Anri Bergson, *Stvaralačka evolucija*, str. 155.

душата и за задгробниот живот можеме да бидеме сосема сигурни дека тој го имал тоа уверување кога ја пишувал *Материја и меморија*, иако поради извесни разлози пропуштил тоа експлицитно да го изнесе. Кога во 1904 год. ја цитирал Равенсоновата *Philisophical Last Will*, каде неодамна починатиот филозоф го изразил своето цврсто уверување во бесмртноста и во идната средба со саканите покојници, Бергсон, вели Л. Колаковски, „ова го направил со очигледна симпатија“.³⁴⁸ Специфичната активност на духот како што ќе истакне Л. Колаковски, би требала да биде сфатена „во границите на неговата временска структура и неговата слобода: Духот позајмува од материјата перцепции од кои ја црпи својата храна и ги враќа во материјата во облик на движења на кои им ја втиснал својата слобода“.³⁴⁹ За Бергсон, траењето е континуирано, непредвидливо, слободно, творечко и бесконечно временување.

Спротивно на тоа, за Хајдегер изворното време е конечно. Човековото бидување, *грижата*, е *бидување-при-смртта*. Одлучното антиципирање на смртта е начин на кој егзистенцијата изворно го доловува своето хоризонтално-конечно бидување, односно смртта е крајната, неповторлива можност на човечката егзистенција. Во таквото бидување при својот крај, човекот всушност целиот егзистира како она бидувачко кое може да биде „фрлено во смрт“. Тој не може да одбере да се согласи за својот крај, туку егзистира конечно. Сите останати егзистенцијални можности можат да се повторат, во смисла дека такво нешто за егзистенцијата во принцип секогаш е возможно и тоа по пат на нови нафрлања, т.е., нови проекти на зафаќање на сопствената иднина; на тој начин егзистенцијата може своите неуспешни, незадоволувачки обиди сериозно да ги ревидира. Од друга страна егзистенцијата во своето *бидување-кон-смртта* не се однесува спрема

³⁴⁸ Lesek Kolakovski, *Bergson*. во: *Davo u istoriji*, Banjaluka: Glas, 1989, str. 82.

³⁴⁹ Ibid., str. 75.

некој посебен начин на бидување, туку кон сопственото *бидување-во-светот* воопшто, затоа и тоа нафрлање принципиелно е неповторливо и единствено.

Хајдегер ги отфрла можните приговори на конечната природа на изворното време. Во таа смисла во *Бидување и време* пишува: „Но, зарем 'времето не оди понатаму' и покрај моето *Не-повеќе-битдување-тука?* И зарем не може уште неограничено многу да има 'во иднината' и да стигнува од нејзе?“³⁵⁰ Иако на прв поглед делува збунувачки, Хајдегер смета дека на овие прашања треба да се даде потврден одговор бидејќи тие не содржат приговор против конечноста на изворната временост, тие „воопшто повеќе не се бават со нејзе“.³⁵¹ Имено, според Хајдегер, прашањето не се однесува на тоа - што е она што сеуште може да се случи „во некое време кое оди понатаму“, односно, какво овозможување-да-се-приоѓа-кон-себе може, „од тоа време“ да се сретне, туку: како изворно е одредено самото *приоѓање-кон-себе* како такво. Со други зборови, неговата конечност примарно не значи некакво престанување, туку таа претставува еден карактер на самото *временување*. Изворната и автентична иднина, како што видовме, е *кон-себе-при*, односно доаѓање према себе, према егзистирачкото како ненадминлива можност на сопствената ништожност. Екстатичкиот карактер на изворната иднина е токму во тоа што она ја завршува *можноста-да-се-биде* и како таква овозможува одлучно егзистенцијално разбирање на сопствената ништожност. „Изворното и автентично *приоѓање-кон-себе* е смислата на егзистирањето во најсопствената ништожност.“³⁵² Со тезата за изворната конечност на *временоста* не се порекнува, дека „времето оди понатаму“ туку таа единствено го зацврстува феноменскиот карактер на изворната *временост*, која се

³⁵⁰ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed, 1988, str. 375.

³⁵¹ Ibid.

³⁵² Ibid.

покажува во *Проектираното* на изворниот егзистенцијален проект на самото бидување-тука.

Постојаните искушенија, вели Хајдегер, да се занемари конечноста на изворната и автентична иднина, односно „а priori“ да се смета за невозможна, потекнува од постојаното наметнување на вулгарното разбирање на времето. Но ако на вулгарното поимање на времето со право му се покажува бесконечното време, сепак тоа сеуште не значи дека истото е разбрано како такво. Што значи, вели Хајдегер, тоа дека времето „оди понатаму“? Што значи „во времето“ воопшто, а „во“ и „од иднината“ посебно? Во која смисла времето е бескрајно? Ако вулгарните приговори против конечноста на изворното време не сакаат да останат неосновани треба да ги разјаснат овие прашања. Спротивно од Бергсон, Хајдегер теретот на доказот им го препушта на оние кои го оспоруваат конечниот карактер на времето. За Хајдегер, прашањето во поглед на конечноста и бесконечноста на времето треба се постави на еден адекватен начин, а тоа не значи ништо друго освен да се појде од изворниот феномен на времето. Оттаму, проблемот не може да гласи: како од „изведеното“ бескрајно време, „во кое“ настанува и поминува *постоечкото* настанува изворна *временост*, туку обратно: како од конечната автентична *временост* извира неавтентичното време, и како тоа како неавтентично, од конечното *времепува* некое бесконечно време?

Се разбира, кога станува збор за две учења кои имаат претензии на позитивен начин да одговорат на прашањето за вистинската природа на времето, за првобитното, изворното, автентичното времетраење, тешко дека може да се прифати ваква аргументација. Можеби Бергсон би рекол дека ние робуваме на нашата вродена тенденција за попросторување на изворното време, а Хајдегер дека не сме во состојба да

се ослободиме од една наследена заблуда која произлегува од традиционалната, вулгарна интерпретација на времето како нешто *постоечко*. Па сепак, прашањето за конечност, односно бесконечноста на времето не е неважен аспект на самиот феномен на времето и оттука сосема е неприфатливо теретот на докажувањето да се префла на протагонистите на спротивната теза. Впрочем Хајдегер постојано одбива да дискутира и за други прашања кои обично го претставуваат вообичаениот корпус на прашања кога станува збор за егзистенцијалната проблематика. На пример, кога во временска смисла се јавил животот на земјата и како воопшто тоа било можно; каква е улогата на еволуцијата при конституирањето на човековото бидување; што е духот и т.н. Прашањата од овој вид Хајдегер им ги препушта на тематските или регионалните онтологии. Понекогаш ги нарекува „метафизички“ и ако не ги исклучува потполно, тогаш ги потиснува за сметка на примарната цел - изградбата на фундаменталната онтологија. Конечноста е карактер на „јас сум“, што и да значи овде Јас; што е она што лежи од онаа страна на конечното Јас, не треба да биде предмет на интерес. Бидување-тука може да се апстрахира од прашањето за смртта. Но дали ова не доведува до затворање во радикална индивидуација која се затвора во себе како нешто последно. Дали навистина можат да се избегнат сите импликации (етички, антрополошки, културолошки) од Хајдегеровата интерпретација на конечноста и смртта? Зарем навистина онтолошката смрт не е толку страшна колку онтичката? Може ли оној кој историски се осознавал, кој поминал низ христијанската есхатологија и модерниот историцизам, конечно кој и припаѓа на западната култура за која Хајдегер пишува со толкава страст да се задволи со таков одговор за едно толку важно прашање? Зарем не би се нашол збунет како Антониус Блок при својата последна средба со смртта:

Death:

Now I'll be leaving you.

When we meet again, you and your companions

time will be up.

Knight:

And you will divulge your secrets.

Death:

I have no secrets.

Knight:

So you know nothing.

Death:

I have nothing to tell.³⁵³

³⁵³ „Смртта: Сега ќе ве напуштам. Кога ќе се сретнеме повторно, за вас и за вашите сопатници времето ќе биде дојдено. Витезот: И вие ќе ги откриете вашите тајни. Смртта: Јас немам тајни. Витезот: Значи вие не знаете ништо. Смртта: Јас немам ништо да кажам.“ Од филмот *The Seventh Seal*. Сценарио и режија: Ingmar Bergman. Улоги: Max von Sydow, Gunnar Björnstrand, Bengt Ekerot. Продуцент: Allan Ekelund. 1957, 96 мин.

БИБЛИОГРАФИЈА

а) Примарна

Bergson, Henri. *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*. Beograd: NIP "Mladost", 1978.

Bergson, Henri. *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*.
London: George Allen & Unwin, 1950.

Bergson, Henri. *Matter and Memory*. New York: Zone Books, 1991.

Bergson, Anri. *Materija i memorija: ogled o odnosu tela i duha*. Beograd: Izdavačka
knjižarnica Gece Kona, 1927.

Bergson, Anri. *Stvaralačka evolucija*. Novi Sad: Dobra vest, 1991.

Bergson, Anri. *Smeh, Esej o značenju komičnog*. Beograd: Lapis, 1993.

Бергсон, Анри. *Душа и тело*. Београд: Lapis, 1994.

Bergson, Anri. *Dva izvora morala i religije*. Novi Sad: Knjizevna zajednica Novog Sada, 1989.

Bergson, Henri. "Duration and Simultaneity", in: *Bergson and the Einsteinian Universe*.
Manchester: Clinamen Press, 1999.

Bergson, Henri. *The Creative Mind*. New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1970.

Бергсонъ, Анри. *Въведение въ Метафизиката*. София: Акация, 1928.

Heidegger, Martin. *Bitak i Vrijeme*. Zagreb: Naprijed, 1988.

Heidegger, Martin. *Introduction to Metaphysics*. Translated by Gregory Fried and Richard Polt
New Haven: Yale University Press, 2000.

Heidegger, Martin. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Translated by Richard Taft
Bloomington: Indiana University Press, 1997.

Heidegger, Martin. *Discourse on Thinking*. Translated by John M. Anderson and E. Hans
Freund. New York: Harper Torchbooks, 1969.

Heidegger, Martin. *The Concept of Time*. Translated by William McNeill. Oxford: Blackwell
Publishing Ltd., 1992.

Heidegger, Martin. *On the Way to Language*. Translated by Peter D. Hertz. New York: Harper
and Row, 1982.

Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*. Translated by Albert Hofstadter. New York:
Perennial Classics, 2001.

Heidegger, Martin. *Identity and Difference*. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper
and Row, 1969.

Heidegger, Martin. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Translated by
William Lovitt. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1977.

Heidegger, Martin. *What Is a Thing?* Edited by Eugene T. Gendlin. Translated by W. B. Barton
and Vera Deutsch. Chicago: Henry Regnery Company. 1967.

Хајдегер, Мартин. *Шумски путеви*. Прев. Божидар Зеџ. Београд: Плато, 2000.

Хајдегер, Мартин. *Предавања и расправе*. Прев. Божидар Зеџ. Београд: Плато, 1999.

Хајдегер, Мартин. *Путни знакови*. Прев. Божидар Зеџ. Београд: Плато, 2003.

Хајдегер, Мартин. *Праизбликот на уметничкото дело*. Скопје: Магор, 2006.

б) Секундарна

Aristotel. *Metafizika*. Beograd: Kultura, 1960.

Aristotel. *Fizika*. Zagreb: SNL, 1987.

Аријес, Филип и Жорж Диби. (прир.) *Историја Приватног Живота 5*. Београд: Клио, 2004.

Bachelard, Gaston. *La dialectique de la durée*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1963.

Blattner, William. „Temporality“ in: *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005. p. 311-325.

Blattner, William. *Heidegger's Temporal Idealism*. New York, NY: Cambridge University Press, 1999.

Блекхо, Н.Х. и група автори. „Метафизика на еволуцијата“, во: *Растежот на идеите*. Скопје: Култура, 1995.

Bochenski, I.M. *Contemporary European Philosophy*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1961.

Brida, Marija. „Uvod“, вовед во: Bergson, Henri. *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*. Beograd: NIP „Mladost“, 1978, I-XXX.

Brougham L. Richard. "Ontological Hermeneutics: An Overlooked Bergsonian Perspective"
Process Studies 22, num 1, (1993): 37-41. <http://www.religiononline.org/showarticle.asp?title=2848>>

Buber, Martin. „Ostvarenje čoveka“ во: *Rani Heidegger*. Beograd: Kultura, 1979.

Carman, Taylor. „Authenticity“ in: *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005. p. 285-297.

Chevalier, Jacques. *Henri Bergson*. New York: Books for libraries press, 1928.

Clark, Timothy. *Martin Heidegger*. London and New York: Routledge, 2002.

Critchley, Simon & Schürmann, Reiner. *On Heidegger's Being and Time*. London and New York: Routledge, 2008.

Copleston, Frederick. Henri Bergson. *A History of Philosophy*. vol. VII, New York: Image Books, 1962. p. 178-215.

Цуцуловски, Јб. *Обид да се прикаже изворот на Бергсоновата теорија на познанието*. Скопје: Филозофски Факултет, 1975.

Choi, Jinhee. "Bergson: Before the Deleuze". *Film-Philosophy.Deleuze Special issue* vol.5 no.35. November 2001.
<<http://www.film-philosophy.com/vol5-2001/n35choi>>

Давчев, Владимир. *Свеста и аналитичката филозофија*. Скопје: Аз-Буки, 2003.

Дарвин, Чарлс. *Потеклото на видовите*. Скопје: Мисла, 1978.

Delez, Žil. *Bergsonizam*. Beograd: Narodna Knjiga-Alfa, 2001.

- Делез, Жил и Феликс Гватари. *Што е Филозофијата*. Скопје: Култура, 1996.
- Декарт, Рене. *Метафизички медитации*. Скопје: ЗУМПРЕС, 1998.
- Dekart, Rene. *Praktična i jasna pravila rukovodzena duhom u istraživanju istine*. Beograd: Srpsko-filosofsko društvo, 1952.
- Dekart, Rene. *Strasti duše*. Beograd: Grafos, 1981.
- Descartes, Rene. *Osnovi filozofije*. Zagreb: Matica Hrvatska, 1951.
- Derida, Žak. „Ousia i Grammé“ во: *Rani Hajdeger*. Beograd: Kultura, 1979.
- Donat, Totaro. “Time, Bergson and the Cinematographical Mechanism”. *Off Screen* 11 (2001)
http://www.horschamp.gc.ca/new_offscreen/Bergson_film.html
- Dostal, Robert J. „Time and phenomenology in Husserl and Heidegger“ in: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 141-170.
- Dreyfus, Hubert L., M.A. Wrathall, and J.E. Malpas. *Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus: Heidegger, Coping, and Cognitive Science*. London: MIT Press. 2000.
- During, Elie. “A History of Problems”. Bergson and the French Epistemological Tradition. *Journal of the British Society for Phenomenology* 35, n°1, (janvier 2004).
 < <http://www.ciepcf.fr/spip.php?article56> >
- Fichte, J.G. “Određenje čovjeka”, во: *Odabrane filozofske rasprave*. Zagreb: Kultura, 1956, 5
 165.
- Filipović, V. Henri Bergson. *Novija filozofija zapada*. Zagreb: NZMH, 1983. 95-110.

Fink, Eugen. „Filozofija kao prevladavanje naivnosti“, во: *Rani Hajdeger*. Beograd: Kultura, 1979.

Folkman-Šluk, Karl-Hajnc. „Egzistencijalna hermeneutika u Hajdegerovom bivstvu i vremenu i zaokret“, во: *Rani Hajdeger*. Beograd: Kultura, 1979.

Frede, Dorothea. „The question of being Heideggers project“ in: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 42-70.

Gadamer, Hans-Georg. „Hajdeger i jezik metafizike“, во: *Rani Hajdeger*. Beograd: Kultura, 1979.

Gallagher, J. Idella. *Morality in Evolution. The Moral Philosophy of Henri Bergson*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

Getman-Zifert, Anemari. „Značaj bivstva i vremena za zasnivanje teologije“, во: *Rani Hajdeger*. Beograd: Kultura, 1979.

Gilbert, K.E. i H. Kun. Podrška Bergsona i Vajtheda. *Istorija estetike*. Beograd: Kultura, 1969. 471-472.

Gillies, Mary Ann. “Bergsonism : time out of mind” , in: David Bradshaw (ed.). *A concise companion to modernism*. Malden: Blackwell Publishers, 2003, p.95-115.

Ѓошевски, Мирко. „Како е можна метафизиката во современиот свет?“ *Филозофија* 20 (2006) : 9-22.

Gorner, Paul. *Heidegger's Being and Time: An Introduction*. Cambridge University Press, 2007.

Грицанов, А. А. „Бергсон“. *История философии. Энциклопедия*. (прир.) Андрей Великанов

<<http://velikanov.ru/philosophy/bergson.asp>>

Gretić, Goran. *Sloboda i vremenitost bitka : Bergson i Heidegger*. Zagreb: Demetra, 2002.

Grlić, Danko. *O komediji i komičnom*. Beograd: Filozofsko drustvo srbije, 1972.

Grlić, Danko. *Leksikon filozofa*. (red. D. Grlic). Zagreb: Naprijed, 1982.

Guignon, Charles. „The History of Being“ in: *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005. p. 392-407.

Gunn, J. Alexander. *Bergson and his philosophy*. London: Methuen & Co. LTD, 1920.

Gunn, J. Alexander. *Modern French Philosophy*. London: Adelphi Terrace, 1922.

Hall, Harrison. „Intentionality and world Division I of Being and Time“ in: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 122-141.

Hauzer, Arnold. *Socijalna istorija umetnosti i književnosti*. tom 2. Beograd: Kultura, 1966.

Хемлин, Дејвид. Памћење. *Теорија сазнања*. Никшић: Јасен, 2001.

Hirš, Valter. „Ishodište etike?“ во: *Rani Hajdeger*. Beograd: Kultura, 1979.

Hoffman, Piotr. „Dasein and 'Its' Time“ in: *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005. p. 325-335.

Hoffman, Piotr. „Death, time, history: Division II of Being and Time“ in: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 195-215.

Hoy, David Couzens. „Heidegger and the Hermeneutic Turn“ in: *The Cambridge Companion to*

Heidegger. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 170-195.

Janke, Wolfgang. „Raskriveno tubivstvovanje u ogledalu umetnosti“ во: *Rani Hajdeger*.
Beograd: Kultura, 1979.

Jovanovski, Kole. *Filozofska antropologija*. Kumanovo: Marida, 2000.

Јосифовски, Јонче. Витализмот и Анри Бергсон. *Филозофија*. Скопје: Просветно дело,
1994.

Kant, Imanuel. *Kritika čistog uma*. Beograd: Kultura, 1970.

КАНТ, И. *Прологомена за секоја идна метафизика*. Скопје: Аз-буки, 2004.

Kelly, Richard. “Through Bergson’s Looking-Glass”. Knoxville: University of Tennessee,
[Article on line] <<http://www.victorianweb.org/authors/carroll/kelly4.html>>

Kemeny, G. John. Mechanism vs. Vitalism. *A Philosopher Looks at Science*. London: D. Van
Nostrand Company, 1959. 211-216.

Kjerkegor, Seren. *Ili-Ili*. Beograd: Grafos, 1989.

Kolakovski, Lesek. „Bergson“ во: *Davo u istoriji*. Banjaluka: Glas, 1989. 28-143.

Krishnananda, Swami. Bergson. *Studies in Comparative Philosophy*. The Divine Life Society
Sivananda Ashram, Rishikesh, India. [Book on line]. <http://www.swami_krishnananda.org/com/com_berg.html>

Kumar, Shiv K. *Bergson and the stream of consciousness novel*. New York: New York
University Press, 1970.

- Lafont, Cristina. „Hermeneutics“ in: *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005. p. 265-285.
- Lajbnić, G.V. *Monadologija*. Beograd: Kultura, 1957.
- Lajbnić, G.V. *Novi oĝled o ljudskom razumu*. Sarajevo: Veselin Maleša, 1986.
- Lajbnić, G. V. *Rasprava za metafizikata*. Skopje: Magor, 2002.
- Landgrebe, Ludvig. „Fakticitet i individuacija“ во: *Rani Heidegger*. Beograd: Kultura, 1979.
- Lawlor, Leonard and Moulard Valentine. “Henri Bergson”. *Stanford Encyclopedia of philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. <<http://plato.stanford.edu/entries/bergson/>>
- Le Roy, Eduard. *A New Philosophy: Henri Bergson*. Project Gutenberg CD. (ed. and prod.) Michael Hert, June 1998, CD-ROM.
- Lutzow, H. Thomas. “The Structure of the Free Act in Bergson”. *Process Studies* 7, num. 2 (Summer, 1977) : 73-89. <http://www.religion-online.org/>
- Marvin, Peri. Anri Bergson. *Intelektualna istorija evrope*. Beograd: Clio, 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. London and New York: Routledge, 2002.
- Мићић, Загорка. „Бергсонов неовитализам“ во: *Феноменологија Едмунда Хусерла*. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада, 1988.
- Муџиќ, Ферид. *Смислата и Доблеста*. Битола: Киро Дандаро, 1997.
- Mulhall, Stephen. Human Mortality: „Heidegger on How to Portray the Impossible Possibility of

Dasein“ in: *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005. p. 297-311.

Најдановић, Димитрије. „Бергсонове дихотомије“, додаток во: *Димитрије, Најдановић, Филозофија историје И.Х. Фихтеа*. Београд: Јасен, 2003. 153-167.

Недељковић, Душан. *Анти-Бергсон*. Скопље: Славија, 1939.

Olafson, Frederick A. „The unity of Heidegger's thought“ in: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 97-122.

Patočka, Jan. „Hajdeger s druge obale“ во: *Rani Hajdeger*. Београд: Kultura, 1979.

Pegeler, Oto. „Temporalna interpretacija i hermeneutička filozofija“ во: *Rani Hajdeger*. Београд: Kultura, 1979.

Pejović, Danilo. Martin Heidegger. *Suvremena filozofija zapada*. Zagreb: NZMH, 1983. 143-159.

Petronijević, B. Bergson. *Istorija novije filozofije*. Београд: Nolit, 1982. 741-768.

Платон. *Тимај*. Скопје: Аз-Буки, 2005.

Politzer, Georges. “After the Death of M. Bergson” in: Jacques Debouzy (ed.), *Ecrits I; La Philosophie et les Mythes*. Paris: Editions Sociales, 1969. [Articli on line <<http://www.marxists.org/archive/politzer/works/1941/bergson.htm>>

Пригожин, Илја и Изабела Стенцера. *Ред од хаосот*. Скопје: Култура, 1999.

Rajl, Gilbert. „Martin Hajdeger: Sein und Zeit“ во: *Rani Hajdeger*. Београд: Kultura, 1979.

Rajhenbah, Hans. Šta je vreme? и Evolucija. *Rađanje naučne filozofije*. Beograd: Nolit, 1964.

Расел, Берtrand. *Мудроста на западот*. Скопје: Зумпрес, 1995.

Расел, Берtrand. Бергсон. *Историја западне филозофије*. Београд: Народна Књига-Алфа, 1998, 712-720.

Riker, Pol. „Hajdeger i pitanje o subjektu“ во: *Rani Hajdeger*. Beograd: Kultura, 1979.

Rorty, Richard. „Heidegger, Contingency, and Pragmatism“ in: *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005. p. 511-533.

Rothacker, Erich. *Filozofska Antropologija*. Sarajevo: Veselin Masleša, 1987.

Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Press, 1993.

Schatzki, Theodore R. *Where Times Meet*. Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy, vol. 1, no. 2, 2005.

<http://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/view/12/24>

Schatzki, Theodore R. Early Heidegger on Sociality in: *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005. p. 233-248.

Scott, Alex. “Henri Bergson’s The Creative Mind”. *Angelfire*.

<<http://www.angelfire.com/md2/timewarp/bergson.html>>

Sheehan, Thomas. „Dasein“ in: *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005. p. 193-214.

Sheehan, Thomas. „Reading a life Heidegger and hard times“ in: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 70-97.

Сидовски, Стефан и Кирил Темков. Интуиционизмот. *Филозофија*. Скопје: Просветно дело, 2005.

Simons, Margaret A. "Bergson's influence on Beauvoir's philosophical methodology" in: *Claudia Card (ed.), The Cambridge companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press. 2003. p. 107-128.

Скрутон Роуер. „Феноменологија и егзистенцијализам“ во: *Кратка историја модерне филозофије*. Београд: Народна књига-Алфа, 1998. 216-229.

Sorial, Sarah. *Heidegger and the Problem of Individuation: Mitsein (being-with), Ethics and Responsibility*. Sydney: University of New South Wales, 2005.

Spinoza, De Baruh. *Etika*. Beograd: Kultura, 1959.

Stallknecht, Newton. *Studies in the philosophy of creation : with especial reference to Bergson and Whitehead*. Princeton: Princeton University Press, 1934.

Старделов, Георги. *Искушенијата на естетичкиот ум: 20 век*. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите, 2003.

Stojanović, J. D. *Filosofija Anria Bergsona*. Beograd: Knjižara S. B. Cvijanovića, 1925.

Supek, Rudi. *Herbert Spenser i biologizam u sociologiji*. Zagreb: Matica Hrvatska, 1965.

Суворова, А.Н. Философия Анри Бергсона. *Введение в современную философию*. [Book on line] <<http://www.russianparis.com/litterature/authors/bergson.shtml>>

Szendrei, V. Eric. "Bergson, Prigogine and the Rediscovery of Time". *Process Studies* 18, num. 3 (1989) :181-193. [Article on line].

<<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=2782>>

Sweet, William. „Jacques Maritain“. *Stanford Encyclopedia of philosophy*. Ed. Edward N. Zalta.
<<http://plato.stanford.edu/entries/maritain/>>

Van Buren, John. „The Earliest Heidegger: A New Field of Research“ in: *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005. p. 19-32.

Вдовина, И. С. „Анри Бергсон“. Сайт Лотоса. *Энциклопедия современной эзотерики*.
<<http://ariom.ru/wiki/AnriBergson>>

Шелер, Макс. *Положба на човекот во космосот*. Скопје: Аз-буки, 2004.

Šeler, Maks. „Iz manjih rukopisa o bivstvu i vremenu (1927)“ во: *Rani Hajdeger*. Beograd: Kultura, 1979.

Šisler, Ingeborg. „Metodički značaj strepnje u egzistencijalnoj analitici Martina Hajdegera“ во: *Rani Hajdeger*. Beograd: Kultura, 1979.