

УДК 130.3:171

DOI 10.35423/2078-8142.2024.1.1.6

Б. Т. Бень,
аспірант Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: bohdan1ben@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9823-3205>

ОНТОЛОГІЯ МНОЖИННОЇ ЄДНОСТІ ВІЛЬЯМА ДЖЕЙМСА: ПИТАННЯ ІНДИВІДУАЛЬНОЇ АВТОНОМІЇ ТА ВІДНОШЕННЯ МІЖ ЧАСТИНОЮ І ЦІЛИМ

У статті проаналізовано концепцію множинної єдності Вільяма Джеймса, в якій він прагне узгодити підхід плюралізму та монізму. Стаття розкриває, як така концепція множинної єдності трансформує сприйняття опозицій індивідуальне-загальне та індивідуалізм-голізм. В історико-філософському вимірі стаття аналізує звернення Джеймса до філософії Бергсона, а також трансценденталістські впливи Емерсона на формування джеймсівського прагматизму. Також проаналізовано критику джеймсівського підходу з боку Бертрана Рассела та Еміля Дюркгайма. Якщо Бергсон вказує на передовсім інструментальний характер нашого мислення та обмежені здатності людського розуму мислити тривалість і поступовість трансформацій, то Джеймс відзначає такі самі обмеження розуму щодо міркувань про окремішність та єдність. Він стверджує, що розум схильний міркувати про дві системи або як окремі сутності (плюралізм), або як про ціле і його частину (монізм). Проте, така логіка, яка є інструментальною логікою твердих тіл, насправді непридатна для онтологічного опису світу і, особливо, соціальних та духовних феноменів. Натомість Джеймс пропонує онтологію множинної єдності, де як принцип єдності, так і принцип автономності завжди присутні частково і одночасно, а уявлення про індивіда та різноманітні голістичні феномени є не опозицією, а тільки різними вимірами тієї самої багаторівневої реальності.

Ключові слова: прагматизм, американський трансценденталізм, індивідуалізм, індивід, Джеймс, Емерсон, Бергсон, плюралізм, монізм.

В історико-філософському дискурсі прагматизм Вільяма Джеймса здебільшого аналізується саме як теорія пізнання. Епістемологія справді є ключовим предметом найвідомішої джеймсівської серії лекцій «Прагматизм» [3]. Водночас, як свідчать ключові біографи та дослідники Джеймса, зокрема Геральд Масерс та Джонатан Бріклін, основними питаннями, які хвилювали Джеймса спершу як психолога й дослідника свідомості, а згодом – як філософа, була можливість узгодження релігії та науки, з одного боку, та свободи і необхідності – з іншого [10; 18]. Такі зацікавлення були пов'язані з біографією Джеймса та його батьком Генрі Джеймсом. У збірці «Останні з творів Генрі Джеймса» Вільям Джеймс детально описує вплив батька в передмові на 100 сторінок. Джеймс молодший пише, що тато у своїх міркуваннях шукав зв'язок між людським і божественним, але щоразу був не до кінця задоволений власними висловами [16, с. 10–14].

Зрештою Джеймс у своїх роздумах продовжив міркування батька, прагнучи вирішити онтологічні суперечності між вселенською єдністю світу, яка пов'язана також з людськими уявленнями про божественне, Бога і світову свідомість, та наявними внутрішніми суперечностями й недосконалостями у світі, які виступають супроти такої єдності. Із цього випливає й онтологічна складова філософії Джеймса, яку він описує у своїй серії з восьми лекцій «Плюралістичний універсум», які були прочитані в Манчестерському коледжі Оксфордського університету з 4 до 28 травня 1908 р. Ключовою темою лекцій стала проблема окремого й загального і, відповідно, свобода та автономія окремого відносно загального та одночасна єдність загального. Вирішуючи цю проблему Джеймс прагне, з одного боку, прояснити світову ієрархію загалом та місце людини в ній. А в більш практичному, вузькому розумінні онтологія Джеймса пропонує переосмислення категорій індивід та надіндивідуальне як у парі індивід-суспільство, так і щодо трансцендентних і абстрактних

категорій Бога, природи, духу, розкриваючи тему дуалізму надіндивідуальних законів, надіндивідуальної визначеності та індивідуальної свободи [17].

Наведений далі розгляд онтології Джеймса логічно продовжує попередні дослідження, які вже внесли постать Джеймса в український історико-філософський дискурс, хоча поки що передовсім як одного з філософів прагматизму, що зосереджується на епістемології. Так, Н. Полішук у своїй монографії та статтях розкрила становлення прагматизму, зосереджуючись, зокрема, на його коренях у трансценденталізмі [5; 6]. С. Кравченко розкрив підґрунтя прагматизму у пуританстві [4], тоді як О. Дубняк – зв'язок між епістемологічними теоріями Дж. Дьюї та Р. Рорті та їхніми ліберальними проєктами [2]. Серед інших дослідників прагматизму варто виокремити М. Розпутну, яка також аналізує передусім постать Джона Дьюї [7], та Я. Соболецького, котрий у докладній дисертації аналізує розвиток ранньої американської філософії і підґрунтя прагматизму в ній [9]. Чи не єдиною українською оглядовою статтею, що вказує на зв'язок Джеймса з європейською філософією, є праця В. Самчука, в якій у загальних рисах відзначено вплив ідей віталізму та концепції творчої еволюції Анрі Бергсона на філософію Вільяма Джеймса і Дж. Міда [8]. Зауважимо, що й у світовому історико-філософському дискурсі постать Джеймса досліджують насамперед як американського психолога або як філософа-прагматиста, що в обох випадках зосереджується на його напрацюваннях щодо аналізу людської свідомості та пізнання [10]. Тоді як онтологія Джеймса, його концепція множинної єдності дещо губиться на цьому фоні, хоча виступає логічним продовженням і, хронологічно, є завершенням його філософського шляху [19].

Проблема узгодження індивідуальної автономії та надіндивідуальної єдності, що її осмислює Джеймс, край важлива і в контексті успішного протистояння сучасних демократичних суспільств військовим загрозам з боку авторитарних режимів. Таке протистояння актуалізує оновлення філософії самопожертви індивіда заради надіндивідуальних цінностей на Заході. Онтологія Джеймса пропонує тут особливу відповідь, наголошуючи, що надіндивідуальне

проявляється через самих індивідів, а не в опозиції до них. У контексті суспільства це означає, що не існує абстрактного суспільства окремо від громадян. Натомість існує саме така суспільна єдність, яку громадяни сформували своїми діями. Водночас, ця єдність перевершує просту сукупність індивідів завдяки наявним зв'язкам, але крім того вона цілком спирається на індивідів. Єдність надіндивідуального не є чимось зовнішнім щодо індивідів, а лише одним з вимірів їхнього власного існування.

Такий підхід фактично пропонує третю альтернативу як до радикального плюралізму, так і до радикального монізму. Перший плюралістичний підхід стверджує, що первинно існують лише окремі індивіди і саме вони є ключовою цінністю, тоді як все надіндивідуальне – це лише результат домовленостей між ними. У такій онтології можлива лише взаємовигідна взаємодія, або, навпаки, гра з нульовою сумою, яка виключає цінність самопожертви чи онтологічну реальність надіндивідуального. Другий моністичний підхід натомість стверджує, що індивід – ніщо, а цілісна система – все. Такий підхід, звісно, зводить індивідуальну свободу до необхідності та окреслює індивіда лише як елемент більшої системи. Це, очевидно, модель російської війни проти України, де саме збереження і розширення загальної надіндивідуальної системи є цінністю, тоді як індивід – легкозамінний гвинтик. Допоки абстрактна система зберігає здатність функціонувати, немає жодного значення, скільки індивідів вона принесе у жертву, адже індивід, на відміну від надіндивідуального, не має тут жодної цінності. У цьому й полягає філософська критика з боку деяких російських філософів індивідуалізму як однозначно шкідливого явища на Заході, що у своєму аналізі сучасної російської ідеології детально аналізує німецький дослідник Шнайдер Вінфрід [21].

Нарешті, онтологія множинної єдності Джеймса засвідчує, що надіндивідуальне справді існує як реальна сутність і цінність, але клітинами, які його формують, є конкретні індивіди. Тому втрата індивіда у цій онтології означає одночасно і втрату якоїсь частини надіндивідуального, тоді як посилення індивіда є посиленням і можливостей надіндивідуального, яке він разом з іншими створює.

Відтак, самопожертва у такій онтології, на відміну від радикального плюралізму, має сенс і зміст, оскільки у світі присутні цінності значно важливіші за окрему людину. Хоч індивід відмовляється від свого часу чи навіть життя, він зберігає ті цінності, які любить і з якими себе асоціює, тобто, в розумінні Джеймса, він також зберігає якусь частину себе. Але, на відміну від радикального монізму, кожна така саможертва індивіда, кожна смерть – це реальна трагедія, яка збіднює й саме надіндивідуальне. Така смерть індивіда не повна, як у плюралізмі, оскільки продовжує жити все те надіндивідуальне, що індивід любив і заради чого жив, із чим себе асоціював. Але водночас така смерть справді трагічна і посутня, на відміну від простої калькуляції заміної втрати при моністичному світогляді. Джеймс пише про цю проблему так: «Коли один із нас помирає, це так, ніби одне око світу заплющується, тому що всі чуттєві внески із цієї конкретної сторони зникають. Але спогади і концептуальні зв'язки, які розгорнулися навколо сприйняття цієї людини, залишаються у ширшій системі життя на землі так само помітні, як і раніше, продовжують формувати нові відношення, зростати і розвиватися далі в майбутньому» [17, с. 168].

Тут, як Джеймс сам зауважує, він частково спирається на концепцію світової душі Густава Фехнера, інтегруючи її у свою онтологію. Услід за Фехнером, Джеймс трактує надіндивідуальне як поєднання свідомостей нижчого рівня у свідомість вищого рівня, для якої стають доступними ті якості, які неможливі на рівні окремих індивідів. У такий спосіб Джеймс окреслює світову ієрархію, аж до Бога як найвищої сутності, але наголошує, що будь-яка єдність у світі часткова, обмежена, і тому будь-який елемент завжди має певну частину автономії, яка і визначає свободу [14].

Джеймс, зокрема, стверджував, посилаючись на ідею денного бачення Густава Фехнера, що «більш охопні форми свідомості частково складаються з обмеженіших форм. Вони не є простою сумою більш обмежених форм, так само, як наш розум не є простою сумою наших поглядів, наших слів і наших турбот. Але, додаючи ці терміни разом, він також знаходить зв'язки між ними і влітає їх у схеми, форми та об'єкти, про які жодне чуття в його окремому стані нічого

не знає. Тому світова душа відстежує зв'язки між вмістом мого розуму та вмістом вашого розуму, які жоден з наших окремих розумів не усвідомлює» [17, с. 165]. Із цього міркування випливає, відповідно, ідея, яку Джеймс іменує «взаємодоповненням свідомостей».

Для окреслення такої онтології, крім Фехнера, Джеймс спирається також на філософію французького мислителя Анрі Бергсона, якому він надавав особливої ваги. Джеймс писав про Бергсона так: «якби я не читав Бергсона, я, ймовірно, досі чорнив би нескінченні сторінки паперу сам для себе, в надії звести кінці з кінцями, яким ніколи не судилося зійтися, і намагаючись відкрити якийсь спосіб уявлення про поведінку реальності, який би був позбавлений розбіжностей між самою реальністю і прийнятими законами логіки тотожності... Істотним внеском Бергсона у філософію є його критика інтелектуалізму. На мою думку, він убив інтелектуалізм остаточно і без надії на повернення» [17, с. 212].

Спираючись на філософію Бергсона, Джеймс запропонував свою критику «порочного інтелектуалізму» як перший крок на шляху до онтології множинної єдності. Як радикальний плюралізм, так і радикальний монізм, на думку Джеймса, були наслідком саме такого «порочного інтелектуалізму». Згідно з трактуванням Джеймса, такий інтелектуалізм ототожнює явище з його логічними визначеннями, помилково припускаючи, що таке раціональне визначення повністю вичерпує і пояснює реальність. За визначенням Джеймса, «порочний інтелектуалізм» – це «сприйняття назви факту як такої, що виключає з названого факту все, що не входить у позитивне визначення цієї назви» [17, с. 55].

Із цієї позиції Джеймс критикував також раціоналізм, наголошуючи на обмежених здатностях людського інтелекту, вслід за Бергсоном. Бергсон, як відомо, наполягав, що людський інтелект не здатний мислити тривалість і поступовість переходу між станами. Тому інтелект, за його визначенням, має передусім практичну мету і «почувається у своїй стихії, поки він має справу з нерухомими предметами... Саме за формою дії був відлитий наш інтелект. Розмірковування – це розкіш, тоді як дія – необхідність» [1, с. 5, 42]. Бергсон також зауважує, що «жодна з категорій нашого мислення – єдність,

множинність, механічна причинність, розумна доцільність тощо – жодним чином не прикладається загалом до явищ життя: хто скаже, де починається і де закінчується індивідуальність, становить жива істота певну єдність чи множинність, клітини поєднуються в організм, чи організм розпадається на клітини?» [1, с. 6].

Саме останнє питання продовжує детально аналізувати Джеймс. Він формулює, звичайно, прагматичну концепцію істини, згідно з якою «теорії стають інструментом, а не становлять відповідей на загадки, відповідей, після яких ми можемо заспокоїтися» [3, с. 30]. Але не менш важливо, що Джеймс також вказує на обмежені здатності людського розуму описувати єдність та автономію. «Порочний інтелектуалізм», на думку Джеймса, пропонує моністичну картину світу, де відсутня творча свобода, а все буття неодмінно має бути підпорядковане загальному закону необхідності. У цьому разі для Джеймса не так важливо, чи ми називаємо цей закон Богом, чи Природою – він вказує на проблематичність самої моністичної ідеї тотальної єдності та підпорядкованості, яка, за словами Джеймса, досконало раціональна, але суперечить досвіду. Для такого інтелектуалізму все, що не підпорядковується раціональному закону необхідності, фактично ігнорується. Але, як зауважує Джеймс, «якщо абсолют визначається як ідеальне ціле, але більшість його частин, якщо не всі, є недосконалими то... концепції бракує внутрішньої послідовності» [17, с. 122].

Тому, наголошує він, потрібно не лише говорити про дві альтернативи повної єдності, або повної відокремленості, які є ілюзіями нашого інструментального розуму, а й натомість варто міркувати про деяку єдність світових систем. Таке твердження про певний зв'язок між речами надає, на думку Джеймса, реальної цінності цьому зв'язку, оскільки певний зв'язок, на відміну від абсолютного, може бути втрачений, і тому саме від людини залежить його збереження та примноження. На такій ідеї ґрунтується і загальна ідея творчої свободи, яку поділяє і Бергсон і Джеймс і, до нього, також і американський трансценденталіст Ральф Емерсон. У цьому контексті Джеймс різко критикував прихильників абсолютизму саме через знецінення значення особистого впливу людини на надіндиві-

дуальну єдність: «Суть питання пов'язана з правдою щодо слова «певний»... кожна частина світу певним чином пов'язана, а іншим чином не пов'язана з іншими частинами... Абсолютизм, натомість, вважає, що «дещо» – це категорія, згубно заражена самосуперечливістю, і що єдиними категоріями, внутрішньо узгодженими й тому дотичними до реальності, є «все» і «жодне» [17, с. 74].

Така онтологія, звичайно, складніша до сприйняття, ніж простіший вибір між двома альтернативами методологічного голізму чи індивідуалізму в поясненні як суспільства так і світу та трансцендентного загалом. Дослідники вже вказували на непродуктивність і проблематичність такої спрощеної картини взаємовиключення індивідуалізму та голізму у суспільній філософії, яка пропонує «неприйнятний вибір» [15, с. 176].

Тут також зауважимо, що запропонована Джеймсом, як він її описав, жорстка філософія неабсолютної, часткової єдності натрапляє на різку критику майже одразу, починаючи з лекцій Еміля Дюркгайма. Дюркгайм критикує Джеймса саме із соціологічного погляду за, як вважав Дюркгайм, методологічний індивідуалізм. На думку Дюркгайма, Джеймс релятивізує істину і позбавляє її сили обов'язковості [11].

Подібну критику висловив також Бертран Рассел, виступаючи проти епістемологічної тези Джеймса, що робота теорії визначає її істинність, і стверджуючи натомість, що певна теорія може працювати, але не відображати реальність у найвищому, об'єктивному розумінні [20, с. 816–818]. Джеймс же заперечував саму можливість об'єктивного пізнання через природне обмеження людського розуму, який завжди міркує відповідно до певних цілей, а не об'єктивно.

Також Дюркгайм, критикуючи Джеймса, ставав на захист раціоналізму, стверджуючи, зокрема, що «вся наша французька культура у своїй основі раціоналістична... Тому повне заперечення раціоналізму небезпечно – воно знищить усю нашу національну культуру. Якщо ми прийняли б форму ірраціоналізму, яку пропонує прагматизм, весь французький дух доведеться змінити» [11, с. 2].

Такий аргумент Дюркгайма виглядає недостатнім, зважаючи на те, що ірраціоналізм походить, зокрема, й від французького мислителя Бергсона. Врешті-решт, суть Дюркгаймової критики зводиться до того, що він, як соціолог, наголошував на цілісності соціуму і також на соціальній природі істини. Для нього істина була одним із соціальних фактів та мала зобов'язувальну силу. На думку Дюркгайма, прагматизм Джеймса руйнував як соціальну цілісність, так і цю зобов'язувальну дію істини. Дюркгайм наголошував на небезпечній тенденції індивідуалізації істини [11].

Обсяг статті не дає можливості повною мірою розкрити та проаналізувати всі аргументи Дюркгайма, але вважаємо тут за необхідне вказати на деяке непорозуміння у трактуванні Джеймса Дюркгаймом. Так, Джеймс неодноразово пише про переваги в його термінах «радикального емпіризму та плюралізму» поряд з монізмом і критикує монізм. Із цього часто випливає хибне враження, начебто Джеймс займає позицію саме плюралізму та індивідуалізму замість монізму та голізму. Проте насправді критика монізму у Джеймса була зумовлена потребою показати його недоліки, але не з метою виправдання плюралізму, а, натомість, з метою саме вироблення третьої альтернативи, про що безпосередньо пише Джеймс.

Зокрема, описуючи свою онтологію множинної єдності, Джеймс не стає на захист індивідуалізму, релятивізму чи плюралізму, але, говорячи про окремі переваги плюралізму, стверджує, що потрібно відмовитися від обох цих парадигм. Джеймс однозначно стверджує: «потрібно відкинути як абсолютний монізм, так і абсолютний плюралізм. Світ є єдиним цілим настільки, наскільки його частини сполучені між собою якою-небудь визначеною формою зв'язку. Він є множинним настільки, наскільки ми не знаходимо певної форми зв'язку. І, нарешті, він стає дедалі більше об'єднаним, принаймні, завдяки тим типам зв'язків, які виявляються з плином часу внаслідок наполегливості людей» [3, с. 75].

Зрозуміло, такий фокус на дії перетворював теорії для Джеймса, вслід за Бергсоном, на інструменти, які не є статичними, а залежать від намірів, волі та фокусу уваги. Тому, вважав Джеймс, «не-

можливо відокремити в розвитку нашого пізнання об'єктивне від суб'єктивного» [3, с. 116].

Зрештою, такий фокус на діях людей як джерелі єдності, критика здатностей раціоналізму та інтелекту, а відтак і опис онтології часткової, певної єдності вказує на спорідненість між онтологією Джеймса та трансценденталізмом Ральфа Емерсона. Біографічний зв'язок, а саме те, що Ральф Емерсон був хрещеним батьком для Вільяма Джеймса [10, с. 2], так само, як згодом Джеймс прагнув примирити науку і релігію [22] виступає тут додатковим поясненням такої подібності.

Деякі метафори Емерсона, – а метафоричність є ключовою ознакою його філософії, – дають нам можливість краще зрозуміти окремі аспекти вже раціональних конструкцій філософії Джеймса.

Так, в есеї «Кола», як і в есеї «Наддуша» Емерсон торкається проблеми окремого і загального, описуючи світ як «систему концентричних кіл», що розвивається у просторі і часі [12; 13]. Наддуша виступає найзагальнішим колом світової єдності, але «кожен остаточний факт є водночас лише початком нової серії. Кожен загальний закон є частковим фактом якогось ще більш загального закону, який тільки-но розкриває себе». Тобто світ загалом, як і окрема людина – це відкриті системи, що продовжують розвиватися, а їх внутрішня єдність продовжує формуватися так само, як і їх включеність у надсистеми вищого рівня продовжує змінюватися разом зі зростанням цих систем. Ця обмежена єдність і темпоральність – ключова відмінність філософії Емерсона від платонізму і неоплатонізму, якими він надихався, але які також творчо переосмислює [12].

Зрештою, в подібній логіці Емерсон описує відносини між людьми, так само як кола, тільки вже не концентричні, а кола на одному ієрархічному рівні, які частково перетинаються. Він описує кожних двох людей як два кола, які перетинаються більшою, або меншою мірою. Що більше людей – то складніший цей калейдоскоп та яскравіша та частина перетину, де сходяться більшість із них [12].

Якщо застосовувати концепцію кіл Емерсона, наприклад, до політики, то ми бачимо, що арифметичні голоси на виборах чи рішення інституцій завжди неспроможні відобразити таку само

складну і часткову єдність, адже вони ґрунтуються на інструментальній логіці, яка потребує рішення, єдиного для всіх. Тому Емерсон ставиться з осторогою до інституцій, через цю їх обмеженість, поділяючи ліберальний принцип мінімального врядування. Проте, ця осторога до інституцій не заперечує і, навпаки, наголошує єдність спільнот, у тому числі й народів. Ця єдність для Емерсона полягає передусім у реальній дії всіх людей суспільства в напрямку підтримки тих, або інших цінностей та змінюється відповідно до того, як змінюється калейдоскоп кіл.

Зрештою, ця модель надіндивідуальної єдності полягає не у спробі раціонального окреслення спільних для всіх без винятку кількох параметрів, а в тому, що ті цінності, в які індивіди вкладають свій час, гроші, а зрештою і саме своє життя розвиваються яскравіше ніж інші, і тому забарвлюють надіндивідуальну єдність громади чи народу в певні реальні змісти. Ця єдність існує в реальності, але розум ніколи не опише її з ідеальною точністю, бо він прагне узагальнити її в певну моністичну, загальну для всіх характеристику, або, якщо такої характеристики нема, сказати, що і єдності не існує. Проте справжня жива єдність надіндивідуального так само непіддалива для раціонального осмислення, як і тривалість часу. Ми можемо, звичайно, спробувати сказати, що 99% людей у певному середовищі підтримують цінність А, 97% – цінність Б, 60% – цінність В і так далі. Але маючи майже безмежну кількість цінностей різний ступінь підтримки кожної з них та різні рівні спільнот ми швидко стикнемося з мізерністю людського раціонального опису.

Така слабкість розуму аж ніяк не заперечує того, що часткова єдність надіндивідуального, як у суспільному, так і в трансцендентному вимірі, існує – саме це і є ключовою тезою онтології множинної єдності Джеймса. І хоча раціональний опис єдності завжди виглядатиме надто приблизно, ми спостерігаємо цю єдність у реальному житті, описуємо її художньо, відчуваємо та, зрештою, творимо щоденно через власний внесок енергії в надіндивідуальні цінності. Понад те, надіндивідуальна єдність чи то народу, якщо йдеться про соціологію, чи то духу, якщо йдеться про трансцендентне і релігійне пізнання, не є як чимось окремих, що існує поза індивідами, як і не

є простою сукупністю індивідуальних дій і рішень. Вона є й тим й іншим водночас – живою системою, що постійно формується і розвивається разом зі своїми індивідами.

Підсумовуючи, бачимо, що в онтології множинної єдності Вільяма Джеймса надсистема завжди існує у своїх підсистемах і, крім того, як нова якість через зв'язки між ними, але не як абстракція поза ними. Тому надсистема залежна від своїх частин і визначається ними, але при цьому вона не лише є набором своїх частин, але також створює деяку нову єдність, що неможлива на нижчому рівні. З одного боку, ціле завжди проявляється через свої частини і зменшується одночасно із втратою чи занепадом частин, тому ціле залежне від кожної з частин та їх внутрішнього розвитку. Але з іншого боку – ціле завжди перевершує просту сукупність частин. Ці два принципи автономності і єдності завжди присутні одночасно в будь-якій системі – вона об'єднує свої частини, має власну автономність відносно інших систем, але, знов таки, сама є також частиною певної надсистеми і при цьому не обов'язково однієї. Формулюючи таку концепцію Джеймс намагався продемонструвати обмеженість інструментального характеру людського розуму та хибність як радикального плюралізму, так і радикального монізму в наших спробах зрозуміти світ.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бергсон А. *Творча еволюція* / пер. з фр. Р. Осадчука. Київ : Видавництво Жупанського, 2010. 318 с.
2. Дубняк О. Філософія прагматизму: від епістемологічних до ліберальних теорій. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2023. Вип. 2(178). Т. 1. С. 64–75.
3. Джеймс В. *Прагматизм* / пер. П. Насади. Київ : Альтернативи, 2000. 143 с.
4. Кравченко С. Ідеологія Пуританізму як підґрунтя філософії прагматизму США. *Гілея*. 2017. Вип. 124. С. 241–246.

5. Поліщук Н. Прагматична спрямованість романтичного трансценденталізму Ральфа Волдо Емерсона. *Наукові записки НаУКМА*. 2012. Т. 108. Філософія та релігієзнавство. С. 38–45.
6. Поліщук Н. *Філософія прагматизму*. Київ : Український Центр духовної культури, 2012. 399 с.
7. Розпутна М. Становлення поглядів Джона Дьюї в американському суспільстві XIX століття та німецька класична філософія. *Науково-теоретичний альманах Грані*. 2017. Вип. 20(9). С. 12–17.
8. Самчук В. Філософія творчої еволюції Анрі Бергсона в історико-філософських студіях Вільяма Джеймса та Джорджа Міда. *Мастеріум*. 2016. Вип. 65. Історико-філософські студії. С. 30–35.
9. Соболевський Я. *Сутнісні риси та періодизація історії ранньої американської філософії XVII–XIX ст.* (Дисертація). Київ, 2020.
10. Bricklin Jonathan. *The Illusion of Will, Self, and Time: William James's reluctant guide to enlightenment*. New York : Suny Press, 2015. 385 p.
11. Durkheim E. *Pragmatism and sociology* / trans. by Whitehouse J. C. Cambridge : Cambridge University Press, 1983. 143 p.
12. Emerson R. W. *Circles. Essays, first series, 1841*. URL: <https://www.gutenberg.org/files/2944/2944-h/2944-h.htm>
13. Emerson R. W. *The Over-Soul. Essays, first series, 1841*. URL: <https://www.gutenberg.org/files/2944/2944-h/2944-h.htm>
14. Hawkins S. William James, Gustav Fechner, and Early Psychophysics. *Front Physiol*. 2011. № 2. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3185290>
15. Hiley D. The Individual and the General Will: Rousseau Reconsidered. *History of Philosophy Quarterly*. 1990. Vol. 7. № 2. P. 159–178.
16. James H. *The Literary Remains of Henry James* / ed. by William James. Ardent Media, 1970. 471 p.
17. James W. *A Pluralistic Universe*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1977. 335 p.
18. Mayers G. *William James: His Life and Thought* / G. Myers. Yale University Press, 2001. 672 p.
19. Nieddu A. Individuality: the Emersonian Background of the Bergson-James Controversy. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. 2011. Vol. 3(1). 2011. P. 61–72.
20. Russell B. *A History of Western Philosophy*. Forage Village, 1945. 951 p.

21. Schneider-Deters Winfried. Russian imperial ideology & its creators. *Summary of the study*. 2023. URL: <https://euromaidanpress.com/2023/12/12/from-anschluss-to-invasion-putin-follows-hitlers-playbook>

22. Walls Laura Dassow. *Emerson's Life in Science*. Ithaca : Cornell University Press, 2003. 296 p.

REFERENCES

Bergson, H. (2010). *Creative evolution*. R. Osadchuk (Trans.). Kyiv: Vydavnytstvo Zhupanskoho. [In Ukrainian].

Dubniak, O. (2023). Philosophy of pragmatism: from epistemological to liberal theories. *Multiversum. Philosophical almanac, 2(178)*, 1, 64-75. [In Ukrainian].

James, W. (2000). *Pragmatism*. Kyiv: Alternatyvy. [In Ukrainian].

Kravchenko, S. (2017). Ideology of Puritanism as a basement for the philosophy of pragmatism in the USA. *Hileya, 124*, 241-246. [In Ukrainian].

Polishchuk, N. (2012). Pragmatic orientation of the romantic transcendentalism of Ralph Waldo Emerson. *Naukovi Zapysky NaUKMA, 108*, 38-45. Philosophy and Religious Studies. [In Ukrainian].

Polishchuk, N. (2012). *Philosophy of Pragmatism*. Kyiv: Ukrainian Center for Spiritual Culture. [In Ukrainian].

Rozputna, M. (2017). Formation of John Dewey's views in 19th century American society and German classical philosophy. *Grani, 20(9)*, 12-17. [In Ukrainian].

Samchuk, V. (2016). Henri Bergson's philosophy of creative evolution in the historical and philosophical studies of William James and George Mead. *Magisterium, 65*, 30-35. Historical and Philosophical Studies. [In Ukrainian]

Sobolievskiy, Y. (2020). *Essential features and periodization of the history of early American philosophy of the 17th-19th centuries* (Dissertation). Kyiv. [In Ukrainian].

Bricklin, J. (2015). *The Illusion of Will, Self, and Time: William James's reluctant guide to enlightenment*. New York: Suny Press.

Durkheim, E. (1983). *Pragmatism and sociology*. J. C. Whitehouse (Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

Emerson, R. (1841). Circles. In *Essays*. First series. Retrieved from <https://www.gutenberg.org/files/2944/2944-h/2944-h.htm>

Emerson, R. (1841). The Over-Soul. In *Essays*. First series. Retrieved from <https://www.gutenberg.org/files/2944/2944-h/2944-h.htm>

Hawkins, S. (2011). William James, Gustav Fechner, and Early Psychophysics. *Front Physiol*, 2. Retrieved from <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3185290>

Hiley, D. (1990). The Individual and the General Will: Rousseau Reconsidered. *History of Philosophy Quarterly*, 7, 2, 159-178.

James, H. (1970). *The Literary Remains of Henry James*. William James (Ed.). Ardent Media.

James, W. (1977). *A Pluralistic Universe*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mayers, G. (2001). *William James: His Life and Thought*. Yale University Press.

Nieddu, A. (2011). Individuality: the Emersonian Background of the Bergson-James Controversy. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 3(1), 61-72.

Russell, B. (1945). *A History of Western Philosophy*. Forage Village.

Schneider-Deters, W. (2023). *Russian imperial ideology & its creators. Summary of the study*. Retrieved from <https://euromaidanpress.com/2023/12/12/from-anschluss-to-invasion-putin-follows-hitlers-playbook>

Walls, L. (2003). *Emerson's Life in Science*. Ithaca: Cornell University Press.

Bohdan Ben

Post-Graduate Student, Department of History of Foreign Philosophy, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: bohdan1ben@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9823-3205>

The Ontology of William James's Pluralistic Universe: Issue of Individual Autonomy and the Relationship Between Part and Whole

Abstract

*The article analyzes William James's concept of pluralistic unity, described in his series of lectures *Pluralistic Universe*, where he seeks to reconcile pluralism and monism. The article specifically focuses on how such a concept of pluralistic unity transforms the perception of oppositions between the individual and the general and between individualism and holism. In the historical-philosophical dimension, the article examines James's reading of Bergson's philosophy, as well as the Transcendentalist influences of Emerson on the formation of Jamesian pragmatism. The criticism of the Jamesian approach by Bertrand Russell and Émile Durkheim is also analyzed. While Bergson points to the primarily instrumental nature of our intellect and the limited abilities of the intellect to comprehend time and gradual transformations, James indicates the same limitations of intellect regarding contemplation of autonomy and unity. He argues that intellect tends to think about two systems either as separate entities (pluralism) or as a whole and its part (monism). However, this logic, which is the instrumental logic, doesn't fit for an ontological description of the world and especially of social and transcendental phenomena. Instead, James proposes an ontology of pluralistic unity, where both the principle of unity and the principle of autonomy are always partially present simultaneously. The concept of the individual as well as various holistic phenomena are not in opposition, but only different dimensions of the same multi-level reality. In summary, in the ontology of pluralistic unity of William James, a supersystem always exists through its subsystems and, also, as a new quality through the connections between subsystems, but not as an abstraction outside of subsystems. It means that whole depends on its parts and is determined by their characteristics, but at the same time it is not only a set of parts, but also creates a new unity, which again can become a part of a yet more global whole.*

Keywords: pragmatism, American transcendentalism, individualism, individual, James, Emerson, Bergson, pluralism, monism.