

ა ნ რ ი    ბ ე რ ბ ს ო ნ ი

«ცნობიერების  
უზუალო მონაცემები»

თბილისის დამოუკიდებელი უნივერსიტეტი

1993

ეს წიგნი XX საუკუნის ევროპული ინტელექტუალური სფეროს ორ ჭეშმარიტ კორიფესთან შეხვედრის სიხარულს ჰპირდება განათლებულ მკითხველს ქართულ ენაზე პირველად ქვეყნდება დიდი ფრანგი მოაზროვნის, თანამედროვე ინტუიტივიზმის ფუძემდებლის, ნობელის პრემიის ლაურეატის ანრი ბერგსონის (1859-1941) ერთ-ერთი შედეგური "ცნობიერების უშუალო მონაცემები", რომელსაც წინასიტყვაობის სახით ერთვის სახელგანთქმული რუსი ფილოსოფოსი-იდეალისტის ნიკოლოზ ლოსკის (1870-1965) გამოკვლევა "ბერგსონის ინტუიტური ფილოსოფია", სადაც მოკლედ, მაგრამ იშვიათი სიზუსტითა და საგნის ამომწურავი ცოდნით მიმოხილულია ბერგსონის მოძღვრების საკვანძო მომენტები. ლოსკის შრომაც პირველად ქვეყნდება ქართულ ენაზე.



ბარბსონის ინტუიტიური ფილოსოფია

თავი I

გონება და ინტუიცია

ბერესონის მიხედვით, არსებობს ცოდნის ორი სახე, რომლებიც ძირეულად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან: რაციონალური და ინტუიტიური.

რაციონალური ცოდნა ერთი საგნის სხვა საგნებთან შედარებისა და მათგან საერთო თვისებების გამოყოფის გზით მიიღწევა; მაშასადამე, ესაა ანალიზი, რომელიც გვაძლევს განყენებულ ზოგად ცნებებს. ყოველი აბნაირი ცნება საგნის თვისებას გამოხატავს, მაგრამ "გაუპიროვნებელი" სახით, ისე, რომ თვისებას აღარ უნარჩუნებს მის ინდივიდუალურ კონტურებს: "ის ყოველთვის მეტნაკლებად ამახინჯებს ამ თვისებას და მეტისმეტად ფართო მოცულობას ანიჭებს მას"<sup>1</sup>. აბნაირ ცნებებს ვერ მიეჩინეთ ცოცხალი სინამდვილის გამოხატულებად, ისინი მხოლოდ მის მეტნაკლებად სუბსტიმლოვებად თუ შეიძლება ჩათვალოს. რაკი ერთი ზოგადი ცნება ვერ გამოხატავს ინდივიდუალურ საგანს, ამიტომ, როცა გესურს ალვადგინოთ თანდაამთხვევა ჩვენს აზრსა და საგანს შორის, ერთ ჯგუფად ვაერთიანებთ მრავალ ზოგად ცნებას (ასე მაგალითად, მეანის დახასიათებისას ვამბობთ, რომ ის კოილია, ჭკვიანი, განათლებული და ა.შ.) მაგრამ ზოგადი ცნებების ერთმანეთზე აბნაირი დახვეწება ვერასოდეს ვერ ქმნის ცოცხალ სინამდვილეს, მთლიან საგანს მართლაც, ცოცხალი სინამდვილე ყოველთვის რაღაც განუყოფლად მთლიანია, - მარაღმდინი, ქმედითად ცვლადი; ზოგადი ცნებები კი უძრავნი და დანაწევრებულნი არიან; ისინი ცალკეულ კინმატორგრაფიულ კადრებსა ჰქვანან, სადაც ფიქსირებული გარკვეული მყისიერი მდგომარეობანი, აბნაირი კადრების წყება კი არ არის ცვალებადობა, რადგან თვით გადასვლანი ერთი მდგომარეობიდან მეორეში, თვით დინება ყოველთვის კადრებს შორის არსებულ შეაღწელებში რჩება.

ასროვნებას არ შეუძლია ზოგადი ცნებების მეშვეობით მოახდინოს რეალობის რეპროდუცირება, რასაც გვიმოწმებს შემდეგი მაგალითი. დავეკვირდეთ, როგორ ვიპოვებთ მოძრაობას ზოგადი ცნებების საშუალებით. ჩვენ წარმოვიდგენთ მოძრაობის ხაზს სიერცეში (ტრაექტორიას) და მის ცალკეულ წერტილებში სხეულის თანმიმდევრულ წამურ მდებარეობებს. საკუთრივ მოძრაობის სიჩქარეებს ჩვენ წარმოვიდგენთ ხაზების შედარების შედეგად, რომელთა ბოლო წერტილებზეც ვიხილავთ სხეულებს მოძრაობის დაწყებიდან ერთი წამის შემდეგ.

1 "შეტაუზიის შესავალი" (დამატება ოსისულეზისა - დრო და ნების თავისუფლება", გვ. 201

მაგრამ სხეულის ყოველი წამიერი მდებარეობა სივრცის წერტილში უძრაობაა; ანაირ უძრაობათა მწკრივის მეშვეობით შეუძლებელია მოძრაობის რეპროდუცირება, დაეუშვათ, რომ მშვილდით ნატეოცრება ისარმა წაშში ათი მეტრი გაიფრინა. როცა გონებით ვიპაზრებთ ამ ფრენას, ჩვენ წარმოგვიდგენია, რომ დროის ყოველ გარკვეულ მომენტში ისარი სივრცის გარკვეულ წერტილში მდებარეობს; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისრის მომენტალური მდებარეობა უძრაობაა. წარმოვიდგინოთ ათი ანაირი თანმიმდევრული მდებარეობა (ერთი, ორი და ა.შ. მეტრის მანძილზე) ცხადია, რომ მათი ჯამი მოძრაობა არ არის; როგორც ათი ნული ვერ მოგვცემს ერთს, ისე ათი უძრაობაც ვერ შექმნის მოძრაობას. შეიძლება 'შემოგვედავინ, ჩვენ იმიტომ ვერ მივიღეთ მოძრაობა, რომ სივრცეში მდებარეობათა ძალზე მცირე რაოდენობა განვიხილოთ, მაგრამ ეს საქმეს ვერ შევლის. ჩაერთოთ ათ ზემოთ განხილულ მდებარეობას შორის ისრის კიდვე ათი მდებარეობა, ესე იგი, შევაჯამოთ ასი, ათასი, ათი ათასი და ა.შ. მდებარეობა; რაგინდ უსარმაზარ რიცხვამდეც არ უნდა მივიღეთ, სულერთია, უძრაობათა ჯამი ვერ მოგვცემს მოძრაობას: თვით გადასვლა, თვით დინება ყოველთვის მხედველობის არიდან გეისხლტება და გონების მიერ ფიქსირებულ მდებარეობათა 'შუალედებში რჩება. და რაკი მოძრაობა გონებისათვის მოუხელთებელი აღმოჩნდა, ამან შეიძლება გეაფიქრებინოს, რომ მოძრაობა და, საერთოდ, ცვალებადობა არარეალურია და სხვა არა არის რა, თუ არა სუბიექტური წარმოდგენა. ეს აზრი, ამბობს ბერგსონი, ფართოდ გავრცელებულია ფილოსოფიაში. როგორც ცნობილია, იმ სიძნელეებსე დაყრდნობით, რასაც იწვევენ რაციონალური ცნებები ყოფიერების შესახებ, ძველმა ბერძენმა ფილოსოფოსმა ძენონ ელველმა ჩამოაყალიბა მოძრაობის რეალურობის უარყოფელი რამდენიმე მახეილგონიერული მტკიცება განვიხილოთ ყველაზე ცნობილი მათ შორის ვთქვათ, ფეხმარდი აქილევსი ცდილობს დაეწიოს კუს, რომელიც მასზე ათი მეტრით წინაა. აქილევსი ათჯერ უფრო სწრაფადაც რომ მოძრაობდეს, მაინც ვერასოდეს დაეწევა კუს; მართლაც, სანამ აქილევსი ათ მეტრს გაირბენს, კუ ერთი მეტრით წაიწეეს წინ, სანამ აქილევსი ამ ერთ მეტრს გაივლის, კუ 0,1 მეტრზე გაცივდება, სანამ აქილევსი 0,1 მეტრს გააღებს, კუ 0,01 მეტრით დაწინაურდება და ასე შემდეგ დაუსრულებლივ.<sup>2</sup>

ყველა ამ შემთხვევაში ჩვენ ვცდილობთ ცოცხალი და ცვლადი სინამდვილე გონების უძრავი და გახეებელი ზოგადი ცნებებით წარმოვიდგინოთ, და სწორედ ამიტომ ვერაფერს ვუკვებთ მას. განსაკუთრებით ნიშანდობლივია ის გარემოება, რომ ამ დროს ჩვენ გესურს ცვალებადობა უფრო ელემენტარულ ნაწილთა შერწყმის შედეგად დაესახოთ. ეს შექანისტური მსოფლმხედველობისათვის ნიშნეული მომენტი გახლდათ. ბერგსონი ამტკიცებს, რომ რაციონალურ ცნებათა საფუძველზე გარდუკვალად თავს იჩენს მექანისტური მსოფლმხედველობა. ის დაწერილებით განიხილავს რაციონალურ მოძღვრებას სამყაროს შესახებ და შემდგენიარად ახასიათებს მას:

2. შემოქმედებითი ეპოლეტია გვ.333 337.

ჯერ ერთი, მექანიკური მოძღვრება სამყაროს შესახებ ყოველგვარ მთელს განიხილავს როგორც მთელზე უწინარეს და მისგან დამოუკიდებლად არსებულ ელემენტთა ურთიერთშერწყმის პროდუქტს; ასე მაგალითად, მექანიკური მოძღვრების თანახმად, ცხოველისა თუ მცენარის ორგანიზმი ატომთა შეერთების პროდუქტად გვევლინება.

მეორეც, ამ მსოფლმხედველობის თანახმად, მთელის მისაღებად ელემენტები გარედან უნდა მიესადაგონ ერთმანეთს, მათი გვერდ-გვერდ განლაგების გზით; სხვა სიტყვებით რომ ეთქვას, გონებას მხოლოდ მაშინ შეუძლია მთელის გაგება, თუ მას სივრცეში ურთიერთშერწყმულ ნაწილთა ერთობლიობად წარმოიდგენს: გვერდი-გვერდ მდებარეობა და ურთიერთგარეობა შესაძლებელია მხოლოდ სივრცეში.

მესამეც, რაკი მექანიკური მსოფლმხედველობა გონების პროდუქტია, გონებისა, მხოლოდ ზოგადი ცნებებით რომ აღიწერება, ამიტომ სამყაროში ის პოულობს მარტიოდენ განმეორებად ელემენტთა ურიცხვ სიმრავლეს ერთნაირ მოძრაობებს. სამყაროს უკანასკნელი ელემენტები, ამ მოძღვრების თანახმად, უკვლელნი არიან: იცვლებიან მხოლოდ მათი კომბინაციები.

და ბოლოს, მეოთხეც, განსაკუთრებით ნიშანდობლივია, რომ მექანიკური მოძღვრება უარყოფს ისტორიას, რასაც შემდეგი მოსაზრება ცხადყოფს: რომელიღაც სუადამიანურ გონებას რომ წარმოედგინა სივრცეში ყველა ატომის ახლანდელი მდებარეობა, მათი მოძრაობის მიმართულებასა და სიჩქარესთან ერთად, მაშინ ამ აწმყოდან ის გამოითვლიდა სამყაროს მთელ მომავალს, ისე, რომ სულაც არ დასჭირდებოდა წარსულის შესწავლა. მაშასადამე, მექანიკური მსოფლმხედველობის თანახმად, მომავალი მთლიანად განსაზღვრულია აწმყოთი, წარსულის მონაწილეობის გარეშე<sup>3</sup> ამის საპირისპიროდ შეიძლება ითქვას, რომ წარსული ზემოქმედებას ახდენს მომავალზე, რამდენადაც სწორედ ის განაპირობებს ატომთა ახლანდელ მდებარეობას მაგრამ ეს საპირისპირო მოსაზრება მიზანს ვერ აღწევს მექანიკური მსოფლმხედველობისათვის მაინც ნიშანდობლივად რჩება მოძღვრება, რომლის თანახმადაც, ყოველ მოცემულ მომენტში ზემოქმედებას ახდენს არა თვით წარსული, არამედ მისგან წარმოებული სამყაროს ახლანდელი მდგომარეობა. ამიტომ წარსული თუნდაც სულ გაქრეს, ან სრულიად სხვაგვარი იყოს, - მთავარია აწმყო გვევლინებოდეს ამაღ თუ იმად, და მაშინ შეიძლება ზუსტად გამოთვლილ იქნეს მერმისი.

ბერგსონს უცნაური ეჩვენება სამყაროს ამნაირი წარმოდგენა. ხოლო რატომ ეჩვენება უცნაური, ამას მაშინ გაეიგებთ, როცა შემდეგი მაგალითი დაგვანახებს, თუ რად მიიჩნევს ის ისტორიას ეთქვას, ემაწვიღმა კაცმა N-მა გაიცნო ძალზე ჭკვიანი და მომხიბლავი ქალიშვილი X. N-ს მოეწონა ქალიშვილი და ეს მოწონება შეიძლება სულ მალე ნამდვილ სიყვარულში გადაიზარდოს მაგრამ ერთხელ ემაწვილი კაცი შემთხვევით ხდება იმისი მოწმე, თუ რა უხეშად ექცევა X თავის

3 შემოქმედებითი ფილოსოფია.

მოახლეს, თითქოს უსულო რამ ნიყოსა თუ საგანს ამის შემდეგ, X-თან ყოველი ახალი შეხვედრისას, N-ს ძალაუნებურად ახსენდება მისთვის ესოდენ უსამივნო სურათი, ასე რომ, წარსული დაჟინებით ერევა ქალიშვილთან მის ერთიერთობაში, რის შედეგადაც X თანდათან უცხო ხდება მისთვის და, ბოლოს, ემსაქმება კაცი ყოველგვარ კავშირს წყვეტს ქალთან. აქ წარსული უშუალოდ მონაწილეობს აწმყოში, ზემოქმედებას ახდენს მასზეც და მომავალზედაც. ბერესონის მიხედვით, მხოლოდ ამნაირ სისტემაზე თუ შეიძლება ითქვას, რომ მას აქვს ისტორია. ის ზევესა ჰგავს, მთის ფერდზე დაქანებული, თანდათანობით რომ იზრდება, რადგანაც ზედ იკრავს ყველაფერს, რასაც გზადაგზა მოიხვეტს.

სისტემის ზემოთ აღწერილ ისტორიულ ხასიათს შემდეგ თავისებურებებამდე მივყავართ. ჯერ ერთი, ამნაირ სისტემაში შეუძლებელია განმეორება. მართლაც, წარმოვიდგინოთ, რომ მავანი A, ვისი ცხოვრებაც bcde მოუვლენათა ნაკადია, M საგანთან შეხვედრისას განიცდის f გრძნობას; მეორე დღეს, იმავე M საგანთან შეხვედრისას, A-ს ეკვე ახალი გრძნობა ყოველგვარად, რადგანაც თეთონ A ამ ხნის განმავლობაში შეიცვალა: ის bcde კი აღარ არის, არამედ bcdefgh, და თუ მის რეაქციას M საგნის მიმართ მთელი ეს ნაკადი განაპირობებს და არა მხოლოდ ნაკადის bcde ნაწილი, რეაქციის თვისებაც დღეს სხვანაირი უნდა იყოს, ვიდრე გუშინ. მეორეც, თუ ისტორიული სისტემისათვის უცხოა განმეორება, მაშასადამე, თეითეული მისი ნაბიჯისათვის ნიშნულია შემოქმედება, ამ ქვეყნად რაიმე ახლის შექმნა<sup>4</sup>

ისტორიული სისტემები მაღალი თვისებებით განირჩევიან, მაგრამ აქ, ისევე როგორც ყველგან, მედაღს თავისი მეორე მხარეც აქვს ისტორიული სისტემის ცხოვრებისათვის გარდევიალია სიბერე. სიბერე სხეულის ამა თუ იმ სასარგებლო ნაწილის (ტბილების, თმების) დაკარგვას როდი ნიშნავს, როგორც წარმოუდგენია მექანიკურ მსოფლმხედველობას სიბერის მიზეზი გაცილებით უფრო ღრმავ: ცოცხალ არსებას ზურგზე კიდია მისი წარსული, და განცდილის ეს მძიმე ტვირთი, ბოლოს და ბოლოს, ისეთნაირად იზრდება, რომ გაუქლისი ხდება.<sup>5</sup>

მექანიკური მსოფლმხედველობის დახასიათებას რომ მოვრჩეთ, მივეზრუნდეთ ზემოთ მოტანილ მაგალითის ემსაქმება კაცის ცხოვრებიდან. მექანიკური მსოფლმხედველობის თანახმად, სცენამ, რომელსაც შემთხვევით შევსწრო ემსაქმება კაცი, მის ტვინში მოღვეულებათა მდებარეობის შეცვლა გამოიწვია, და ქალიშვილთანაც მის შემდგომ დამოკიდებულებაზე ზემოქმედებას ახდენს არა მის მიერ განცდილი წარსული, არამედ მის ტვინში მოღვეულებათა ახლანდელი მოძრაობა და მიმართულება. წარსული, ამ მოძღვრების თანახმად, სამუდამოდ ქრება და მას თავისთავად არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს; წარსულის ნაცვლად მოქმედებს მისგან შობილი აწმყო; ამნაირი სამყარო "თითქოს ყოველწამიერად კედება და კვლავ იბადება" (გვ24); ესაა ერთმანეთზე დახვეწებული ნატურების სიმრავლე, რომელთაგანაც ზოგი უფსკრულში კვივა, ზოგი კი მათ ადგილს

4. იქვე გვან1

5. იქვე გვ16-24.

იკავებს მექანიკების სამყარო მარტო სიურკეში კი არა, დროშიც ითხზვის იმ ელემენტებისაგან, რომლებიც გარეგანნი არიან ერთუროთის მიმართ და ორგანულსა და განუყოფელ შთელს როდი ჰქმნიან. ბერგსონის თანახმად კი, პირიქით, სამყარო უწყვეტი და განუყოფელი ნაკადია, სადაც წარსული აწმყოში ინახება და შეუკლებელია მოსწყვეს აწმყოს, რადგანაც ცვალებადობა განუყოფელია.<sup>6</sup>

ამნაირი უწყვეტობა და განუყოფლობა სამყაროულ ნაკადს პროგრესული, შემოქმედებითი და სასიცოცხლო დენადობის ხასიათს ანიჭებს. ცხოვრებისეული ნაკადის ამ თვისებას ბერგსონი აღნიშნავს ტერმინით "la durée" ("გრძლივობა"), რასაც ჩვენ გადმოცემით სიტყვებით "შემოქმედებითი ცვალებადობა", "შემოქმედებითი დინება" და ა.შ.

გონებისა და მისი მექანიკური თეორიების თანახმად, სამყარო სრულიად საპირისპირო სახით წარმოგვიჩნდება: ის წყვეტილია, განმეორებათა გულისგამაწერილებელი სიმრავლისაგან შეთხზული, უსიცოცხლო, შემოქმედებით უნარს მოკლებული. საკმარისია თვითუკული ჩვენგანი თავის სულიერ ცხოვრებას ჩაუღრმავდეს, რათა დაერწმუნდეთ, რომ ბერგსონისა და მექანიკური მსოფლმხედველობის დაეაში სიმართლე ბერგსონის მხარესაა. მექანიკური მსოფლგაგება, რასაც საფუძვლად უდევს გონება, გამოიგნებლად ამახინჯებს და მეტისმეტად ამარტივებს სამყაროს, რის შედეგადაც გაუგებარი ხდება ის, რაც სინამდვილეში ყოველწამიერ ფაქტად გვევლინება. რას გეარგებს ამნაირი ცოდნა? - ამ კითხვას ბერგსონი შემდგენაირად პასუხობს. რაციონალური ცოდნა თვით სინამდვილის გამოხატულება როდია, ის არ იძლევა აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას საგანთა არსის შესახებ, მას მხოლოდ ფარდობითი მნიშვნელობა და სიმბოლური ხასიათი აქვს. მიუხედავად ამისა, მისი მნიშვნელობა ძალზე დიდია პრაქტიკულ საქმიანობაში. მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად ორი გზა არსებობს: ორგანოს ან იარაღის, ინსტრუმენტის შექმნა. პირველი გზით მიდის, მაგალითად, ობობა, აბლაბუდას რომ ქსოვს მისსავე ორგანიზმში მდებარე საგანგებო ჯირკვლის საშუალებით; მეორე გზით კი - ადამიანი, თოქს რომ გრესს მანქანის მეშვეობით. პირველ შემთხვევაში აუკილებელია რაღაც ცოცხლის, სხეულის ამა თუ იმ ორგანოს შექმნა, მეორე შემთხვევაში კი - მხოლოდ უსიცოცხლო იარაღისა და, გარკვეული ნიშუშის მიხედვით, ამა თუ იმ ნივთის ფაბრიკაცია. ამ ამოცანის გადასაწყვეტად აუკილებელი არ არის ვიცოდეთ საგნის არსი; საკმარისია საგანთა გარეგანი თანაფარდობების, გარეგნულ ფორმათა და სიმბოლოთა ცოდნა, ესე იგი, გონებისმიერი ცოდნა. ამრიგად, გონება არის უნარი, რომელიც მხოლოდ პრაქტიკულ მიზანთა მიღწევას ემსახურება. ეს უნარი ადამიანს გარემოსთან შეგუების მიზნით გამოიწვევდა. აქედან გასაგებია, რომ გონების თვალსაზრისით, ჭეშმარიტებას არ გააჩნია აბსოლუტური მნიშვნელობა: გონება ჭეშმარიტებად მიიჩნევს ყოველგვარ წესს, რომელიც შეიძლება სასარგებლო გამოიღვას

<sup>6</sup> წარსულის შენახვა აწმყოში სხვა არა არის რა თუ არა ცვალებადობის განუყოფლობა. - ამბობს ბერგსონი. "ცვალებადობის აღქმა", ეთიკური თარგმანი, გვ.40.

პრაქტიკულ მიზანთა მისაღწევად. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ბერგსონი ისევე აფასებს რაციონალურ ცოდნას, როგორც პრაგმატიკები.<sup>7</sup>

მაგრამ აქვე უნდა დაზუსტდეს, რომ ბერგსონის ეს შენიშვნები მხოლოდ პოზიტიურ მეცნიერებებს - ფიზიკას, ქიმიას, ფიზიოლოგიას და სხვა მისთანათ, ესე იგი, მხოლოდ რაციონალურ ცოდნას ეხება. აშნაირი ფარდობითი ცოდნის გარდა, ბერგსონის მიხედვით, არსებობს აბსოლუტური ცოდნაც, რაზედაც ქვემოთ ვილაპარაკებთ.

გონების შესახებ საკუთარი მოძღვრებიდან გამომდინარე, ბერგსონისათვის მიუღებელია რაციონალური ცნებების მეშვეობით მეტაფიზიკის აგების ყოველგვარი ცდა. ერთმა და იმავე საგანმა, თუ მას სხვადასხვა თვალსაზრისით განვიხილავთ, შეიძლება დასაბამი მისცეს მრავალ სხვადასხვა ზოგად ცნებას. აშნაირ ცნებებს ემყარება ურთიერთგამომრიცხვე მეტაფიზიკურ სისტემათა ურიცხვი სიმრავლე. დაუსრულებლად და უშედეგოდ რომ ეკამათებიან ერთმანეთს.

ნუ ვიფიქრებთ, თითქოს ბერგსონი უარყოფს მხოლოდ მეტაფიზიკის მექანიკურსა და რაციონალურ კონსტრუქციათა ცალკეულ სახეობებს, იმედროულად კი იცავს რაციონალური მეტაფიზიკის მის მიერ ამოწმებულ ამა თუ იმ სახეობას, ვთქვათ, ტელეოლოგიურ მსოფლმხედველობას. არა, ბერგსონი არანაკლებ ათვალწუნებით უყურებს რაციონალურ ტელეოლოგიასაც. ტელეოლოგიური მსოფლმხედველობის უკიდურესი ფორმა, მისი აზრით, ის მოძღვრებაა, რომლის მიხედვითაც სამყაროული პროცესი ახორციელებს წინასწარ დასახულ გეგმას და ისე მივლტვის მის შესრულებას, როგორც თავის მიზანს. არც აქა შემოქმედებითი ცვალებადობა (durée) თუ არაპროიექციულია: ყველაფერი წინასწარ განსაზღვრულია, დასაბამითვე "ყველაფერი მოცემულია" გეგმით, რომელიც უნდა შესრულდეს ეს სხვა არა არის რა, თუ არა უკულმა გადაბრუნებული მექანიციზმი: უკნიდან ბიძგების ნაცვლად აქ ხდება წინ მიზიდულობა გარკვეული მიმართულებით, წინასწარ დასახული მიზნისაკენ.<sup>8</sup> მექანიკური მსოფლმხედველობისა არ იყოს, აშნაირი ტელეოლოგიაც პრაქტიკული საქმიანობის მოთხოვნილებებიდან იღებს დასაბამს. მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად აუცილებელია გეგმის შედგენა, ესე იგი, მოქმედების საბოლოო მიზნის დასახვა და მისი მიღწევის მექანიკური საშუალების მოძებნა. გეგმის შედგენას საფუძვლად უდევს წარსული გამოცდილება, საიდანაც გონების ქმედითობით გამოიყოფა ურთიერთმსგავსი, განმეორებადი მომენტები და ა.შ. როგორც ირკვევა, ტელეოლოგიური მსოფლმხედველობა მექანიკური მსოფლმხედველობის ბუნებრივი რაციონალური დამატებაა; ესაა ადამიანის, როგორც ხელოსნის, ორი თვალსაზრისი: ადამიანის ხელოსნური საქმიანობის ერთი მხარე ტელეოლოგიური, მეორე კი მექანიკური მსოფლმხედველობითაა გამოხატული.<sup>9</sup>

7. პრაგმატიზმი ეწოდება თანამედროვე მიმართულებას ცოდნის თეორიაში (უჯემსი, შილერი და სხვა რომლის თანახმადაც ჭეშმარიტების კრიტერიუმად მისი სარგებლანობა გვევლინება.

8. იქვე გვ41.

9. იქვე გვ47-49.



ცოდნის წყარო რომ მარტოოდენ გონება იყოს, ადამიანისთვის მისაწვდომი იქნებოდა მხოლოდ ფარდობითი, სიმბოლური ცოდნა, და ის იძულებული იქნებოდა ეღიარებინა იმნაირი მეტაფიზიკის აგების შეუქმლებლობა, საგანთა არსს რომ სწვდება. მაგრამ საბედნიეროდ ადამიანს აქვს ცოდნის კიდევ ერთი წყარო, სახელდობრ, ინტუიცია, წარმატებით რომ წვეტს იმ ამოცანებს, რომელთა გადაჭრაც არ შეუძლია გონებას.

ინტუიცია ერთგვარი ინტელექტუალური სიმპათიაა, "რომლის მეშვეობითაც ჩვენ ვწვდებით საგნის შინაგან არსს", რათა შევერწყათ მის ინდივიდუალურ ბუნებას, რომლის სოგადი ცნებებით გამოხატვაც შეუქმლებელია, და ამრიგად, მისივე საკუთარი არსით შევიცნოთ იგი.

არსებობს "ერთი რეალობა მაინც, რომელსაც ჩვენ ეწვდებით შიგნიდან, ინტუიციის მეშვეობით", და არა მარტოოდენ ანალიზის წყალობით. ეს ჩვენი საკუთარი პიროვნება გახლავთ, მისი შემოქმედებითი ცვალებადობის პროცესში (იქვე, გვ.199) საგნის ბუნების ამნაირი უშუალო წვდომა, მთლიანად რომ მოიცავს მის არსს, შეიძლება მიღწეულ იქნეს ჩვენს მიერ გარე სამყაროს შემეცნების დროსაც.

უფრო უკეთ რომ გავეიგოთ განსხვავება ამნაირ ინტუიტიურ ცოდნასა და რაციონალურ ცოდნას შორის, ერთი ასეთი მაგალითი მოვიშველიოთ: "უთქვათ, მე ეცნობი ამა თუ იმ რომანის გმირის განცდებს. დაე, ავტორმა ერთმანეთსე დაახვეაოს თავისი გმირის დამახასიათებელი ნიშან-თვისებები, დაწერილებით გადმოგეცეს მისი სიტყვები თუ საქციელი, - ყველა ეს ცნობა არა ღირს იმ მარტივსა და განუყოფელ გრძნობად, რასაც მე განვიცდიდი, თუნდაც ერთის წაბით რომ შეერწყმიოდი გმირის პიროვნებას. მაშინ, თითქოს ცხოველმყოფელი წყაროდან, ბუნებრივად გადმოინდებოდა ჩემთვის მისი ქცევა, ფესტებიცა და სიტყვებიც. მაგრამ ისინი უკვე აღარ იქნებოდნენ შემთხვევითი ნიშან-თვისებები, რომლებიც ასაზრდოებენ ჩემს წინასწარ წარმოდგენას გმირზე და გაბრძნებით ამღიდრებენ, თუმცა კი ვერასოდეს ვერ ასრულებენ მას. არა, გმირის პიროვნება ერთბაშად, თავისი განუყოფელი მთლიანობით მომეცემოდა და ათასობით ეპიზოდი, რომლებშიც თავს იჩენდა იგი, ჩემს პირვანდელ წარმოდგენას კი არ დაეშრეებოდა მის გასამღიდრებლად, არამედ, პირიქით, ამ წარმოდგენიდანვე ამოიზრდებოდა, თუმცა ისე კი, რომ ვერც ამოსწერავდა და ვერც გააღარბებდა მის არსს" (გვ.196).

როგორც მოტანილი მაგალითი გვიჩვენებს, მთავარი განსხვავება ინტუიტიურსა და რაციონალურ ცოდნას შორის ასეთი გახლავთ: ჯერ ერთი, ინტუიტიურ ცოდნას ერთბაშად, მთლიანად იძლევა შესამეცნებელი საგანი, თანაც ამ საგნის ურიცხვი მხარე მთელის მეშვეობით და მთელიდან შეიმეცნება. რაციონალურ ცოდნას, პირიქით, საქმე აქვს მხოლოდ საგნის ნაწილებთან (სხვადასხვა მხარესთან) და ცდილობს ნაწილებიდან ააგოს მთელი. მეორეც, ინტუიტიური ცოდნა - ესაა თვით საგნის ტეშმარიტი არსის ჰერეტიკა; მაშასადამე, ის აბსოლუტიური ბუნებისაა, მაშინ როდესაც რაციონალური ცოდნა მხოლოდ სიმბოლოებისაგან შედგება, ასე რომ, მისი ბუნება ფარდობითია (გვ.195) შესამეც, ინტუიტიური ცოდნა ერთბაშად იძლევა

საგნის მიუღ უსასრულო შინაარსს, მაშინ როდესაც რაციონალური ცოდნა, თუკი მას სურს ამოსწეროს საგანი, იძულებულია ააგოს 'ზოგადი ცნებების უსასრულო მწკრივი. ცნებებისა, რომლებიც ერთმანეთს ერწყმინან; მაგრამ თავისთავად ცხადია, რომ აწნაირი უსასრულო მწკრივი განუხორციელებელია, და ამიტომაც რაციონალური ცოდნა ყოველთვის არასრული რჩება ინტუიციის ეს საოცარი თვისება - ერთბაშად მოიცავს უსასრულობა, ნათელი ხდება შემდეგი მაგალითის მიხედვით: "ხელის მადლა აწვევსას ჩვენ ვასრულებთ მოძრაობას, რომელიც შინაგანად აღიქმება როგორც მარტივი; მაგრამ გარეშე დამკვირვებლისათვის ხელი ჯერ ერთ, შემდეგ კი მეორე წერტილს გაიყლის, ხოლო მათ შორის ურიცხვ სხვადასხვა წერტილსაც, რომელთა აღწერასაც შეუძლებელია ასე რომ, შინაგანი დაკვირვებისათვის აბსოლუტური - მარტივია, გარეშე დამკვირვებლის თვალში კი იგივე აბსოლუტური მის გამოხატველ ნიშნებთან მიმართებით თითქოს ოქროს მონეტად იქცევა, რომელიც შეიძლება დაესრულებლივ დაახურდავო. საქმე ის გახლავთ, რომ უსასრულო, როგორც თვით განსაზღვრიდან ჩანს, ესაა ერთდროულად რაღაც ვარგისი და გამოსადეგი დანაწევრებული ჭერუტისთვისაც და ამოუწერავი ჩამოთვლისთვისაც" (გვ.197).

და ბოლოს, მეოთხეც, შემოიქმედებითი კვლებადობა (la dureté), სინამდვილის დენადობა მოცემულია ინტუიციისაში, მაშინ როდესაც რაციონალურ ცოდნაში, ზოგად ცნებებში მოიაზრება მხოლოდ საგანთა უჩრავი, ზოგადი მდებარეობანი. ის, რაც გაუგებარია გონებისათვის, მოძრაობა, შემოიქმედება, საერთოდ, სიცოცხლე, უკვე აღარ გკმეუნება ენიგმურად, როცა ინტუიციის მეშვეობით ვეჩვევით იმას, რომ "მოძრაობაში დაეინახით ყველაზე მარტივი და ნათელი, უძრავობაში კი - მხოლოდ შენელებული მოძრაობის უკიდურესი ზღვარი, რომელიც მოაზრებით კი შეიძლება მოიაზრებოდეს, მაგრამ ბუნებაში წარმოუდგენელია" (გვ.219). ინტუიციის ამოცანა ის გახლავთ, რომ შეაღწიოს თვით საგნის ქმნადობაში. "იმისათვის, რომ ჩვენი ცნობიერება დაემთხვეს ამა თუ იმ საგნის არსს, აუკივლებელია ის განუდგეს მსაშხარეულს (loul fait) და ქმნადის (se faisait) ირგვლივ მოახდინოს კონცენტრირება, აუკივლებელია, რომ თავისი თავის მიმართ მიქცეული ხედვის უნარი ემთხვეოდეს ნებელობის აქტს",<sup>10</sup> ან, უფრო სწორად, აუკივლებელია, რომ ნებელობის უნარი თავის თავს უბრუნდებოდეს თვითსაჭერეტად.<sup>11</sup>

მოვიხმოთ ინტუიციის, უწინარეს ყოვლისა, ჩვენი "შე"-ს, ჩვენივე პიროვნების იღუბალ სიღრმეში შესადწევად, და ჩვენ დაეინახავთ, რომ მისი მეშვეობით გადაიტრება სულის ფილოსოფიის უწინაშეწვლავანესი პრობლემები, მაგალითად, ნების თავისუფლების პრობლემა, მარადიულ გამოცანად რომ რჩება გონებისათვის.

10. შემოიქმედებითი კვლევა, გვ.255-272.  
 11. იქვე, გვ.272.  
 10

სულიერი ცხოვრება. ნების თავისუფლება

სულიერი ცხოვრების არსში საწედომად აუცილებელია გონების მიერ ჩამოყალიბებული, მცდარი და გაყალბებული წარმოდგენა ამ ცხოვრებაზე განვასხვაოთ ცნობიერების ჭეშმარიტი მონაცემებისაგან, რომელთა შეცნობაც მხოლოდ ინტუიციითაა შესაძლებელი.

ცნობიერების ჭეშმარიტი ფაქტები შემდეგი ნიშნებით ხასიათდებიან: 1) ისინი არაერცვეულნი არიან, ესე იგი, არც ერთმანეთის გარეუთ მდებარეობენ და არც გვერდი-გვერდ. 2) ისინი არ არიან რაოდენობრივნი: მათ შორის მხოლოდ თვისებრივი სხვადასხვაობა არსებობს და არა მეტობის თუ ნაკლებობის (წნებებით გამოხატული სხვაობა. 3) ეს თვისებრივი მრავლობითობა თელას არ ექვემდებარება. "ცნობიერების მდგომარეობათა მრავლობითობას, - ამბობს ბერგსონი, - მისი წმინდა სახით განხილულს, არაფერი აქვს საერთო რიცხვის მაწარმოებელ დისტინქტურ სიმრავლესთან. შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენ თვისებრივ მრავლობითობასთან გვაქვს საქმე მოკლედ, უნდა დაეუშვათ სიმრავლის ორი გვარი, სიტყვა "განსხვავების" ორი სხვადასხვა მნიშვნელობა: თვისებრივი და რაოდენობრივი, განსხვავება იგივესა და სხვას შორის. მაგრამ ეს მრავლობითობა, ეს განსხვავება, ეს ნაირგვარობა მხოლოდ პოტენციურად შეიცავს რიცხვს, როგორც იტყოდა არისტოტელე. ცნობიერება ამ შემთხვევაში მხოლოდ თვისებრივ განსხვავებას ახდენს და სრულიადაც არ აპირებს დაითვალოს ეს თვისებები, ან რამდენიმე თვისებად აქციოს ისინი; აქ ჩვენს წინაშეა სიმრავლე რაოდენობის გარეშე. ზოგჯერ კი, პირიქით, ჩვენ საქმე გვაქვს ვლემენტების სიმრავლესთან, რომლებიც ან თელადნი არიან, ან შეიძლება აღქმულ იქნენ როგორც თელადნი. მაგრამ ამ შემთხვევაში ყოველთვის იგულისხმება იმის შესაძლებლობა, რომ ერთურობის მიმართ გააგარეცნო, ან სიურცეში გაშალო ისინი".<sup>12</sup>

აღნიშნულ თავისებურებათა გამო შეუძლებელია სულიერი ცხოვრება ნაწილებად დაიყოს და ამიტომ არ შეიძლება აღწერილ იქნეს. მაგრამ საზოგადოებრივი ცხოვრების მოთხოვნილებანი, კერძოდ, სიტყვიერი ურთიერთობის აუცილებლობა, საჭიროს ხდის სულიერ პროცესთა აღწერას და მათ მკაფიო გარჩევა-განსხვავებას. ამიტომ გონება იწყებს თავის ჩვეულ სამუშაოს - ანალიზირებას, რის განსახორციელებლადაც ამახინჯებს სულიერი ცხოვრების სურათს, სახელდობრ: 1) თვისებრივ სხვაობებს რაოდენობრივი სხვაობებით ცვლის; 2) მდგომარეობათა სიმრავლედ შდის სულის ცხოვრებას; 3) აზრობრივად ათავსებს ამ მდგომარეობებს ერთმანეთის გარეუთ და ერთიმეორის გვერდი-გვერდ; და 4) სულიერ მდგომარეობებს ითვლის, ესე იგი, სულის მთლიანობაში რაოდენობრივი მრავლობითობა შეაქვს.

<sup>12</sup> ცნობიერების უშუალო მონაცემები (დრო და ნების თავისუფლება) გვქ102

ყველა ეს გაყვალბება თუ დამახისჯება იმის შედეგი გახლავთ, რომ სულიერი ცხოვრების სფეროზე გადაგვაქვს გონებისმიერი წარმოდგენები მატერიალური სამყაროს შესახებ. აი, როგორ ყალიბდება, მაგალითად, სულიერ მოვლენათა ინტენსივობის, ესე იგი, მათ შორის რაოდენობრივ სხვაობათა ცნება. ვთქვათ, ვერ შევძლიართ ერთი ელექტრონათურით განათებულ ოთახში, შემდეგ კი - იმავე ოთახში, რომელსაც უკვე ხუთასი ნათურა ანათებს სინათლის ამ ორ შეგრძნებას შორის ძალზე მკვეთრი თვისებრივი სხვადასხვაობა არსებობს, სწორედ ისეთი სხვაობა, როგორც, ვთქვათ, წითელსა და მწვანე ფერს შორის. მაგრამ ჩვენ ვიცით, რომ სინათლის გარეგანი მიზეზი პირველ შემთხვევაში ერთი ნათურა იყო, მეორეში კი - ხუთასი ნათურა; ამ ცოდნის შედეგად, სინათლის შეგრძნებას რომ უკავშირდება, ჩვენ შეგვაქვს რაოდენობის წარმოდგენა თვით სინათლის შეგრძნებაში და იმის მტკიცებას ვიწყებთ, თითქოს შეგრძნების თვისება უწინდებური დარჩა და შეიცვალა მხოლოდ მისი რაოდენობა, გაიზარდა შეგრძნების ინტენსივობა; შეგრძნების შეცვლა ჩვენ წარმოგვიდგება მისი ზრდის სახით, როგორც იზრდება, ვთქვათ, ქვიშის გროვა, როცა ქვიშის ჭავლი ერთსა და იმავე ადგილს ეკემა ამასთან, ინტენსიური მთელი უნებურად წარმოგვიდგება დაყოფად და თითქოს ერთმანეთში ჩადებულ მოცულობებად, ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ვრცეულობის შემუქობით ის ექსტენსიურ სიდიდეთა მსგავსად გვეჩვენება (იქვე, გვ.15)

თვისებრივ სხვაობათა შეცვლის მეორე გზა გასაგები გახდება იმ შემთხვევების განხილვისას, როცა ამა თუ იმ გრძობას ჩვენ ვახასიათებთ როგორც თავდაპირველად სუსტს, შემდეგ კი - მძაფრს. დაეშვათ, რომ ბუნდოვანი სურვილი თანდათანობით მძაფრ ენებად იქცა...და, აი, თქვენ გვეჩვენებთ, რომ ახლა უკვე სულ სხვანაირი თვალთახედვით აღიქვამთ სამყაროს. თქვენ ამჩნევთ, რომ იმ მძაფრი ენების წყალობით, რომელმაც მთელი თქვენი არსება მოიცვა, იგივე საგნები უკვე სხვანაირ შთაბეჭდილებას ახდენენ თქვენზე. ასე გვიჩინათ, ყველა თქვენი შეგრძნება თუ წარმოდგენა განახლდა და ფერი იცვალა. თქვენ თითქოს ხელახლა იქვე ერთ ბაეშეად. რაღაც ამდაგვარს განვიცდით ხოლმე სიზმარში, როცა სრულიად ჩვეულებრივ საგნებსა ეხედავთ, მაგრამ მთელ ზმანებას განწონის ენით უთქმელი და ყოფლად უჩვეულო მესიკა. ეს იმიტომ, რომ რაც უფრო მეტად ეშვები ცნობიერების სიღრმეში, მით უფრო ნაკლები უფლება გაქვს განიხილო ფსიქიკური ფაქტები, როგორც სიერცეში თანმიმდევრულად განლაგებული საგნები. როდესაც ამბობენ, რომ ამა და ამ საგანს დიდი ადგილი უჭირავს სულში, ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ მისმა ხატმა შეცვალა ათასობით აღქმისა თუ მიგრინების მთელი ელფერი, და ამ თვალსაზრისით, ის, თუნდაც უხილავად, განწონის მათ. მაგრამ ამნაირი პირწმინდად დინამიური წარმოდგენა ეწინააღმდეგება რაციონალურ ცნობიერებას, რომელსაც უკუარს მკვეთრად გამოკეთილი სხვადასხვაობა, თავისუფლად რომ ვლინდება სიტყვებში, - და მკაფიო კონტურების მქონე საგნები, მსგავსნი იმ საგნებისა, რომლებსაც სიერცეში ვაკვირდებით. ამნაირი ცნობიერება აუცილებლად ივარაუდებს, რომ ამა თუ იმ სურვილმა ზრდის შედეგად

თანდათანობით განელო სიდიდის სხედასხვა საფეხური, მაშინ როდესაც ყოველივე დანარჩენი უკვლელად რჩებოდა სულში: თითქოს კვლავაც შესაძლებელი იყოს სიდიდესე ილაპარაკო იქ, სადაც არც მრავლობითობაა და არც სიურკე" (გეჰ8).

გონება კიდევ უფრო მეტად აყალბებს სულიერ მოვლენებს მაშინ, როცა თვისებრივი სიმრავლის ნაცვლად რაოდენობრივი სიმრავლე შეაქვს ამ მოვლენებში და თელას უქვემდებარებს მათ. ბერუსონი შემდგენარად აგვიწერს ამ ოპერაციას: "მატერიალურ საგნებზე ლაპარაკისას ჩვენ ყოველთვის ვუვლისხმობთ, რომ ისინი შეიძლება დაინახო და შეეხო კიდევ; ჩვენ მათ სიურკეში ვათავსებთ; ამიტომაცაა, რომ მათ დასათვლელად არა გუპირდება არაერთი გამოგონება, არაერთი სიმბოლური წარმოდგენა, საკმარისია ცალცალკე, შემდეგ კი ერთდროულად მოვიახროთ ისინი იმ გარემოში, სადაც მათ ეაკირდებით. სულ სხვაგვარადაა საქმე, როცა ჩვენ განვიხილავთ სულის პირწმინდად აფექტურ მდგომარეობებს და თვით წარმოდგენებსაც, ხედვისა თუ შეხებისმიერი წარმოდგენების გამოკლებით. რაკილა ცნობიერების ეს მდგომარეობანი სიურკეში არ არიან მოცემულნი, შეგვიძლია a priori ვივარაუდოთ, რომ მათი დათვლა შესაძლებელია მხოლოდ ერთგვარი სიმბოლური პროცესის მეშვეობით. იქ, სადაც საქმე ეხება შეგრძნებებს, რომელთა მიზეზიც, როგორც ჩანს, სიურკეში მდებარეობს, ამაირი წარმოდგენა თითქოს თვით საგნის ბუნებითაა ნაკარნახევი. ასე მაგალითად, ქუჩაში ფეხის ხმის გაგონებისას მე ბუნდოვნად ეხედავ კაცს, რომელიც მიბიძვებს; ამრიგად, ყოველი ჩქაბი თანმიმდევრულად ლოკალიზდება სიურკის რომელიღაც წერტილში, სადაც შეიძლება მიმავალი ფეხი დაადგას; მე ვითვლი ჩვენ შეგრძნებებს იმავე სიურკეში, სადაც მწკრივდება მათი გრანობადი მიზეზები. შესაძლია, ზოგიერთებიც ამაირადვე ითვლიან ზარის თანმიმდევრულ ჩამოკერებს, რომელთა ხმაც შორიდან მოისმის; მათ წარმოდგენაში იხატება მოქანავე ზარი; ეს ვრცელი წარმოდგენა მათ ჰყოფნის პირველი ორი ერთეულისთვის; დანარჩენი ერთეულები ბუნებრივად მისდევენ პირველ ორს. მაგრამ ჩვენი უმრავლესობა სხვანაირად იქცევა: ისინი იდეალურ სიურკეში გვერდი-გვერდ ამწკრივებენ თანმიმდევრულ ბგერებს, თანაც წარმოუდგენიათ, რომ წმინდა გრძლიობაში ითვლიან მათ. მაგრამ ამ პუნქტზე ცოტა უფრო დაწვრილებით უნდა შევიწყდეთ. რა თქმა უნდა, მე თანმიმდევრულად აღვიქვამ ზარის ჩამოკერებს, მაგრამ ორში ერთია: ან ვაფიქსირებ თვითთველ ამ თანმიმდევრულ შეგრძნებას, რათა სხვებს შეეწეწონო და მათგან ერთიანი ვაგუცი ჩამოეყალიბო, რომელიც ამა თუ იმ ნაცნობ მელოდიას ან რიტმს მაგონებს; მაგრამ ამ შემთხვევაში მე ბგერებს კი არ ვითვლი, არამედ იმით ვივარულები, რომ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თვისებრივ შთაბეჭდილებას აღვიქვამ, რასაც მათი რაოდენობა ახდენს ჩემზე ანდა ექსპლიციტურად ვითვლი მათ, და მაშინ აუცილებელია გავაცალკეო და გავათავისთავადო ისინი, გაათავისთავდება კი ამა თუ იმ ერთგვაროვან გარემოში ხდება, სადაც თავიანთი თვისებებისაგან განსარცული და თითქოს დაცარიელებული ბგერები ერთნაირ კვალსა ტოვებენ

მათი ჩაელისას მართალია, ვერ კიდევ გადაუკრული რჩება საკითხი: რა არის ეს ერთგვაროვანი გარემო - დრო თუ სიერცე? მაგრამ კვლავ ვიმეორებთ, შეუძლებელია დროის მომენტის ფიქსირება, რათა სხვა მომენტებს მივმატოთ იგი. ბეკერებს რომ ეთავისთავადებთ, ჩვენ ცარიელ შეკვლევებს ვტოვებთ მათ შორის თულაც სწორედ ისაა, რომ შეკვლევები რჩება ბეკერებს შორის, რომლებიც მიჰქრიან. კი მაგრამ, წმინდა გრძლიობად რომ გვევლინებოდნენ, რაგორღა დარჩებოდნენ ისინი? მაშასადამე, ცხადია, რომ მთელი პროცესი სიერცეში მიმდინარეობს" (გვ. 76)

ამრიგად, სულიერ მოვლენათა თელა მათ უკიდურეს გაყალბებას ნიშნავს: ერთმანეთისაგან მათ მოწყვეტას და ასრობრიყად ერთიერთის გარეთ დაყენებას, თითქოს ისინი სიერცეში მდებარეობდნენ, და ბილიოს, მათ წარმოიდგენას ისეთნაირად, ვითარცა ერთერთის მიმართ შეულწევადნი იყვნენ. მართლაც, შეულწევადობის იდეა, ამბობს ბერგსონი, განუკრელად დაკავშირებულია რიცხვისა და სიერცეში გვერდიგვერდ მდებარეობის იდეასთან. "თუ შეულწევადობას უბირატყად მატერიის თვისებად თვლიან, ეს იმიტომ, რომ უკიდებელყოფენ ერთიერთთადმოკიდებულებას რიცხვისა და სიერცის იდეებს შორის და მართლაც, როცა ამტკიცებენ, რომ ორ ან მეტ საგანს შეუძლებელია ერთი და იგივე ადგილი უკიროს, ასე ჰგონიან, ეს დებულება რაღაცას ამატებს ამ საგნების წარმოიდგენას თითქოსდა "ორის" თქნდაც აბსტრაქტული წარმოიდგენა თავისთავად არ გულისხმობდეს.. სიერცეში ორ სხვადასხვა მდებარეობას! მატერიის შეულწევადობის მტკიცება, უბრალოდ, რიცხვისა და სიერცის ცნებათა დამოკიდებულების აღიარებასა და უფრო რიცხვის, ეიდრე მატერიის თვისებაზე მსუელობას ნიშნავს და მანც, ხომ თთელიან გრძნობებს, შეგრძნებებს თუ იდეებს, რომლებიც ერთმანეთს განწონიან და რომელთაგანაც თთითეული მთლიანად მთიცავს სულს? - რა თქმა უნდა; მაგრამ სწორედ იმიტომ, რომ ერთმანეთს განწონიან, მსოლოდ იმ პირობით თთელიან მათ, რომ ერთგვაროვან ერთეულთა მეშუკობით წარმოიდგინონ, რომელთაც სხვადასხვა ადგილი უკირაეთ სიერცეში და, მაშასადამე, უკვე აღარ განწონიან ერთთმეორეს ამრიგად, შეულწევადობა რიცხეთან ერთად იწყნს თავს" (გვ.78)

ზემოაღწერილ გაყალბებათა შედეგად სულიერი მოვლენები ჩვენ წარმოგვიჩნდება ერთგვარი მყარი ნატრების სახით, ერთმანეთის გარეთ რომ მდებარეობენ. აქედან იღებს დასაბამს ჩვენი უწნარობა - გვესმოდეს ან ეაკვირდებოდეთ მანც ცნობიერების ყველასუ სვეციყსკურ თთისებურებას - მის დენად მობილურობას, მის შემოქმედებით ცვალბადობას დროში - la dureté. დრო-გამოგონებას (temps-invention) გონება დრო-სიგრძით (temps-longueur) ცვლის.<sup>13</sup> გონების მიერ შექმნილი დრო-სიგრძის ეს ცნება ერთმანეთის გარეთ მდებარე მომენტთა მწკრივია, რომელთა თანმიმდევრობაა "უწინ" და "შემდგომ". ის შეიძლება გამოხატულ იქნეს ხაზით, რომლის წერტილებიც ერთმანეთის გარეთ მდებარეობენ. ცხიერება რომ ანნაირ დროში მიედინებოდეს, მაშინ საკირო

13 შემოქმედებითი ვერლუტა, გვ. 370.

იქნებოდა, მომენტთა ურთიერთგარეობის შედეგად, მასში მკვეთრად გააგვიძიჯანა და განგვესხვავებინა ერთმანეთისაგან წარსული, მომავალი და მათ ზღვარზე მდებარე აწმყო. ანაირ დროში, რომელიც ერთ-ერთის მიმართ გარეგან მომენტებად იშლება, წარსული უკვე აღარ არის, მომავალი ჯერ კიდევ არ დამდგარა, აწმყო კი მოუხვლეთებელი მომენტია, ზღვარი (წერტილი), რომელიც არ იცნობს არავითარ დენადობას, არავითარ ცვალებადობასა თუ სიციცხლეს. ტექნიკურად ცოცხალ "შე"-ში ანაირი მკვდარი, გონებისმიერი დრო არ არსებობს. "მართლაცდა, დაუკვირდეთ ამ "აწმყოს", რომელიც ერთადერთია, არსებულად რომ აღიარებენ. რა არის, არსებითად, აწმყო? თუ საქმე ეხება ახლანდელ მომენტს, - მე ვეულისხმობ მათემატიკურ მომენტს, რომელიც დროსთან მიმართებით იგივეა, რაც მათემატიკური წერტილი - ხაზთან მიმართებით, - აშკარაა, რომ ანაირი მომენტი პირწმინდა აბსტრაქციაა, გონების ხედვის წერტილი; შეუქმლაველია ის რეალურად არსებობდეს. ანაირი მომენტებისაგან თქვენ ვერასოდეს ვერ მიიღებთ დროს, ისევე როგორც წერტილებით ვერ ააგებთ ხაზს. მაგრამ დაეუშვათ, რომ ეს მომენტი არსებობს: როგორღა წარმოვიდგინათ მისი წინარე მომენტი? ორი მომენტი არ შეიძლება გაყოფილ იქნეს დროის უკლებლით, რადგანაც, დაშვების თანახმად, თქვენ დრო მომენტთა გვერდი-გვერდ მდებარეობაზე დაგყავთ. მაშასადამე, შეუძლებელია მათი გაყოფა: ისინი ერთი არიან, ერთ-ერთის მხები ორი მათემატიკური წერტილი ერთმანეთს ერწყმის მაგრამ მოუქმევათ ამ კირკიტს. უბრალო სადი აზრი გეკარნახობს, რომ აწმყოზე მსჯელობისას ჩვენ დროის გარკვეულ შუალედზე ეფიქრობთ. რომელი დროისა? შეუძლებელია ზუსტად განვსაზღვროთ იგი: ესაა რაღაც რხვეადი. ჩემი აწმყო, მოკვებულ მომენტში, ესაა ფრაზა, რომელსაც ახლა წარმოვთქვამ. მაგრამ ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ მე მომწონს ამ ფრაზით შემოეფარგლო ჩემი ყურადღების არც ეს ყურადღება შეიძლება. დაგრძელდეს ან შემოკლდეს, როგორც მონაკვეთი ფარგლის ორ წვეროს შორის. ამჯერად ფარგალი ზუსტად იმდენზე იშლება, რომ დასაწყისიდან დასასრულამდე გასწვდეს ჩემს ფრაზას; მაგრამ თუ მე მოვიხურებ უფრო მეტად გაეშალო იგი, მაშინ ჩემმა აწმყომ, ამ ჩემი უკანასკნელი ფრაზის გარდა შეიძლება მოიცვას ის ფრაზაც, რომელიც წინ უსწრებდა მას: ჩემთვის საკმარისი იქნებოდა გადაამეადგილებინა სასუნენი ნიშნები.

მეტოც: ყურადღებას, რომელსაც უსასრულოდ განუწყობა ძაღლეს, თავისუფლად შეუძლია წინარე ფრაზასთან ერთად მოიცვას მასზე უწინარესი ყველა ფრაზა ლექციისა და ყველა მოვლენა, რომელიც წინ უსწრებდა თვისა ლექციას, ისევე, როგორც ნებისმიერი ნაწილი იმისა, რასაც "ჩვენს წარსულს" ვუძახით. მაშასადამე, განსხვავება, რასაც ჩვენს აწმყოსა და ჩვენსავე წარსულს შორის ვახდენთ, თვითნებური თუ არა, ყოველ შემთხვევაში, შემოეფარგლული მაინცაა იმ არის ერკვეულობით, რომელსაც შეიძლება მოიცავდეს ჩვენი ყურადღება ცხოვრებისადმი. "აწმყოს" ზუსტად იმხელა ადგილი უკირაეს, რამხელადაა ყურადღების ცხლისხსენება, როგორც კი ამ საგანგებო ყურადღებას რაიმე გამოიწვება ხედვის არგდან, მაშინვე ის, რაც ყურადღებას მხედველობიდან გამოიწვია, აწმყოდან

ipso facto წარსულად იქცევა. ერთის სიტყვით, ჩვენი აწმყო წარსულს ერთვის, როგორც კი წყდება ჩვენი „უშუალო ინტერესი მის მიმართ“. ამრიგად, ყურადღება ცხოვრებისადმი, საკმარისად მძლავრი და საკმარისად თავისუფალი ყოველგვარი პრაქტიკული ინტერესისგან, განუყოფელ აწმყოში მოაქცეულა ცნობიერი პიროვნების მთელ წარსულსაც, რა თქმა უნდა, არა როგორც ერთდროულობას, არამედ როგორც რაღაცა ისეთს, რაც ერთბაშად უწვევტი აწმყოცაა და უწვევტად მოძრავიც; ასეთია, კვლავ ვიმეორებ, მელოდია, რომელსაც აღვიქვამ როგორც დაუყოფადს და თავიდან ბოლომდე უწვევტი აწმყოს შემადგენელს, თუკცადა ამ მუდმივობას საერთო არა აქვს რა უცვლელობასთან, როგორც ამ დაუყოფადობას - წამიერებასთან. გამონაკლისის სახით, ზოგჯერ ისედაც ხდება, რომ ყურადღება ერთბაშად კარგავს თავის ინტერესს ცხოვრების მიმართ: მაშინ, თითქოს ერთგვარი გრძნების წყალობით, წარსული კვლავ აწმყოდ იქცევა. კაცმა, რომელსაც ანაზღუდად ეტეკრება გარდუქვადი სიკედილი, ეთქვათ, ალპინისტმა, უფსკრულში რომ ვარდება, ან ზღვის ტალღებში დასაღუჟად თუ ჩამოსახრჩობად განწირულმა, შეიძლება განიცადოს ყურადღების მკვეთრი შემობრუნება, ან, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ცნობიერების მიმართულების დიამეტრალური შეცვლა: აქამდე მომავლოსაკენ მიქცეულს და მოქმედების მოთხიენილებებში დანაკმეულს ანაზღუდად უკრება ინტერესი ყოველივე ამის მიმართ. ეს საკმარისია, რომ განწირულს მთელი თავისი წარსული პანორამასავით გადაეშალოს თვეაღწინ. მაშასადამე, წარსული იქვე იყო, მაგრამ არ კეთდებოდა ის, რაც საჭირო გახლდათ მის შესამჩნევად“<sup>14</sup>

ცნობიერების მდგომარეობათა ურთიერთშედწევადობა თუ ურთიერთგანწინილობა, რისი წყალობითაც აწმყოში ინახება წარსული და წინასწარ მოინიშნება მომავალი, იმნაირი მთლიანობისა და განუყოფლობის ხასიათს ანიჭებს ცხოვრების ნაკადს, რომ მისი აღწერა შეუძლებელი ხდება ამიტომ პრაქტიკული ცხოვრების მისწებისათვის გონება მიმართავს დამანაწერებელ ანალიზს, თვითნებურად აყალიბებს ცნებას სულიერ მდგომარეობათა შესახებ, რომლებიც თითქოს ერთმანეთის გარეთ მდებარეობენ და შეუღწევადნი არიან ერთმანეთისთვის, რის შედეგადაც აწმაირ მდგომარეობათა კონად აქცევენ შე“-ს, მსგავსად ფიჩხის კონისა. ამასთანავე, იკარგება სულიერი ცხოვრების დენადობის (dureé) წარმოდგენა და უარიყოფა ერთიანი, მთლიანი შე“. ყველა ეს ნიშანი ახასიათებს იმ ტიპურად რაციონალისტურ თეორიას, რომელსაც ასოციაციონიზმი პქვია. როდესაც განიხილავს მოძღვრებას ნების თავისუფლების შესახებ, ბერგსონი შემდეგნაირად ახასიათებს ასოციაციონისტურ მიმართულებას ფსიქოლოგიაში: „ასოციაციონისტურ დეტერმინიზმს შე“ წარმოუდგენია ფსიქიკურ მდგომარეობათა ერთობლიობად, რომელთაგანაც ყველაზე ძლიერი ყველაზე დიდ ზემოქმედებას ახდენს და თან მიითრევეს დანარჩენებს. მაშასადამე, ეს თეორია პირწმინდად განასხვავებს ერთმანეთისგან თანაარსებულ ფსიქიკურ ფაქტებს: შე

14. ცვალებადობის აღქმა გაფლუროვის თარგმანი, ს.ბ. 1913, გვ.31-35,36.



შემებლო თავი შექცევებინა მკვლელიობისაგან, - ამბობს სტიუარტ მილი. - დანაშაულისადმი ჩემი სიძულვილი და შიში დანაშაულის შედეგის მიმართ უფრო ძლიერი რომ ყოფილიყო იმ ცოტებაზე, რამაც მკვლელიობისაგან მიბიძგა". და ცოტა ქვემოთ: "შისი სურვილი სიკეთის ქმნისა და ბოროტების სიძულვილი საკმაოდ ძლიერია, რათა დათრგუნოს საპირისპირო ხასიათის ყველა სხვა სურვილი თუ სიძულვილი". ამრიგად, სურვილი, სიძულვილი, შიში, ცოტება აქ სულ სხვადასხვა რამეებადაა წარმოდგენილი, და მოცემულ შემთხვევაში არაფერი არ გეიშლის ხელს, ცალკადაც დაეცასხელით ისინი".<sup>15</sup>

სინამდვილეში კი სულიერი ცხოვრება არ არის ერთუროსის მიმართ გარეგან მდგომარეობათა კონა, ის მთლიანია და განუყოფელი, იმდენად, რომ მის ყოველ გამოვლენაში მთელი სული მონაწილეობს. "ასე მაგალითად, მე ვეძებთ ფანჯრის გამოსაღებად, მაგრამ წამომდგარს მაიწყდება, რა უნდა გამეკეთებინა, ასე რომ უძრავად ერჩები. - დიდი ამბავი, - იტყვიან ალბათ, - თქვენ მოახდინეთ ორი იდეის ასოცირება: ერთია იდეა მიზნისა, რომელსაც უნდა მიადწიოთ, მეორე კი - მოძრაობისა, რომელიც უნდა შესრულდეს; პირველი იდეა გაქრა და დარჩა მხოლოდ მოძრაობის წარმოდგენა. - მაგრამ მე არ ვეძებთ ძველ ადგილას; მე ბუნდოვნად ვგრძნობ, რომ რაღაცა უნდა გავაკეთო. ჩემი უძრავობა ჩვეულებრივ უძრავობას როდი ჰგავს; ჩემს პოზაში თითქოს წინასწარ მოცემულია აქტი, რომელიც უნდა აღეასრულო; ამიტომაც საკმარისია შევინარჩუნო ეს პოზა, შევისწავლო, ან, უფრო სწორად, შინაგანად შევიგრძნო იგი, რათა ხელახლა აღმოვაჩინო მასში დროებით გამქრალი იდეა" (გეჰ33).

ეს იმიტომაა შესაძლებელი, რომ სულიერი მდგომარეობანი ერთიერთშელწყვადნი არიან, ასე რომ, თვითიველ მათგანს შეუძლია ყველა დანარჩენში იყოს და მათთან ერთად თავისებურ ინდივიდუალურ მთელსა ქმნიდეს. "შე ვიყნოსავ ვარდის სურნელს და ჩემს მეხსიერებაში მაშინვე ილევიებენ ბავშვობის დროინდელი მოგონებები. მართალი გითხრათ, ეს მოგონებები ვარდის სურნელს როდი გამოუწყევიან; მე მათ ამ სურნელთან ერთად ვიჭნოსავ; ისინი ჩემთვის განუჯრელნი არიან ვარდის სურნელისაგან. სხვები განსხვავებულად შეიგრძნობენ მას. ეს იგივე სურნელია, იტყვიან თქვენ, მაგრამ სხვადასხვა წარმოდგენასთან ასოცირებული. - კეთილი და პატიოსანი; მაგრამ სურც იმას დაივიწყებთ, რომ სხვადასხვა შთაბეჭდილებიდან, რაც ვარდმა მოახდინა თქვენზე, იმთავითვე გამორიცხებთ ყოველივე პიროვნული, რაც იყო მათში; თქვენ შეინარჩუნებთ მხოლოდ ობიექტური ასპექტი, ის, რაც ვარდის სურნელში საყოველთაო საკუთრების სუეროს და, ასე ვთქვათ, სიერცეს განეკუთვნება. თუმცა მხოლოდ ამ პირობით თუ შეიძლებოდა საგანგებო სახელი გვეწოდებინა ვარდისა და მისი სურნელისათვის. შემდეგ კი, თქვენი პირადი შთაბეჭდილებების ერთმანეთისაგან განსასხევებლად, ვარდის სურნელის ზოგადი თვისებებისათვის აუცილებლად უნდა მივამატებინათ სპეციფიკური ნიშნები. ამიტომაც ამტკიცებთ ახლა, რომ ჩემი სხვადასხვა

15. დრო და ნების თავისუფლება გეჰ32.

შთაბუკდილებანი, ჩვენი პირადი შთაბუკდილებანი იქიდან იღებენ დასაბამს, რომ ჩვენში ხდება ვარდის სურნელისა და სხედასხევა მოგონების ასოცირება. მაგრამ ის ასოციაცია, რომელსუცა თქვენ ღაპარაკობთ, მხოლოდ და მხოლოდ თქვენთვის არსებობს, როგორც ახსნა-განმარტების საშუალება" (გვ.134).

უდიდესი ფილოსოფოსები ამტკიცებენ, რომ სამყაროს ზოგიერთი სფერო უკიდურესი ორგანული მოღიანობით გამოირჩევა. ასე მაგალითად, პლოტინი მსჯელობს გონების (NOUS) საუფლოსე, როგორც იმნაირ მთელსე, რომლის თვითუკლი ნაწილი მთელის მომკველია, ასე რომ, ყოყელი ნაწილი ყველაყურშია და ყველგან.<sup>16</sup> ყოფიერების ამნაირი აღნაგობის წყდომა ძალსე ძნელია ადამიანური გონებისსათვის; იბულებულნი ეხდებით ნაირგყარი მაგალითები მოვიშყელით, სხედასხევა მხრიდან თანდათანობით რომ აშუკებენ საკითხს, რათა ასე თე ისე მაინც შეუკლით სამყაროს ამნაირ კონცეყციაში შელწევა. ბერგსონი ავითარებს ანალოგიურ მოძღერებას სულიერი ცხოყრების შესახებ და შეუკლებელია არ დაენახოთ მისი დიდი დამსახურება იმაში, რომ მან შესძლო დაეკენა ძალსე მარტივი და ნათელი მაგალითები, რომლებიც გვიჩვენებენ, რომ სამყაროს ეს სასწაულებრივი წყობა უყრო ხშირად გეხვდება, ვიდრე ჩეულებრივ ფიკრობენ.

---

<sup>16</sup> პლოტინი, *ქრეალები*, V, 84.

ა. ნების თავისუფლება

გონებას არ შეუძლია სამყაროს არსებით ასპექტთა წდომი. 'ხკმით ჩვენ ვნახე', რომ მას არ შეუძლია გაიგოს მოძრაობა, როგორც 'უსწველტი ღინება; ახლა, როცა გავეცანით მის წარმოდგენებს სულიერ ცხოვრებაზე, აღვიღად შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ მას არც ნების თავისუფლების გაგება ძადღუს.

ჩვენ გვაქვს თავისუფალი თვინებებრობის (სონტანტურობის) უშუალო გრძნობა, მაგრამ თავისუფლების პრობლემა გონებისათვის გადაუტრელი რჩება. მეტაფიზიკოსები, რომლებიც გონებისმიერი ცნებებით ცდილობენ მის გადატრას, ორ ურთიერთმიქიშვე მიმართულებას ქნიან - დეტერმინიზმსა და ინდეტერმინიზმს, დაესრულებლად რომ ვდავებთან ერთიმორეს, მაგრამ ეს დაეა უნაყოფოა, რადგანაც ორივე მცდარ გზას ადგას. დეტერმინიზმი, ბურგსონის სიტყვებით, თავისუფლების მცდარი 'უარყოფაა, ინდეტერმინიზმი კი თავისუფლების ასევე მცდარი მტკიცება.

დეტერმინისტს, რომელიც თითქოს ერთმანეთის გარეთ მდებარე მდგომარეობათა სიმრავლედ ხლფს სულიერ ცხოვრებას, შემდეგნაირად წარმოდგენია ეს მდგომარეობანი: "სიმპათია, ზისღა, სიძღლეილი", როგორც ძაღლები, რომელთაგანაც თვითუელი თავისკენ ექაქება სულს.<sup>17</sup> ამ ძაღლებს ფსიქოლოგები მოტივებს უწოდებენ. თუ დეტერმინისტს ვერწმუნებით, გადაწყეტილება განირობებელია იმით, რომ ერთი ან რამდენიმე სემოსხენებულ ძაღლთაგანი სძლეეს და გადასწონის დანარჩენებს". დეტერმინისტი, მაშინაც კი, როცა მსაფრი გრძნობები თუ ღრმა ფსიქიკური მდგომარეობანი ძაღლების რანკში არ აქაეს, მინც ერთმანეთისაგან ასხეაეებს მათ, რასაც გარდუვლად მოხდევს "შე"-ს მექანისტური გაგება. მისთვის "შე" ორ საპირისპირო გრძნობას შორის მერყეობს, ხან ერთისკენ იხრება, ხან მეორისკენ, და ბოლოს, ერთ-ერთის სასარგებლოდ ახდენს არჩევანს. ის განიხილავს "შე"-სა და მის შემსერულ გრძნობებს, თითქოს ისინი მკაფიოდ განსაზღვრული საგნები იყენ, რომლებიც თვითიდენტური რჩებიან მთელი ოპერაციის მანძილზე" (გვ.41). ამიტომ დეტერმინისტი ამტკიცებს, რომ თუ ვიცნობთ მოტივებს და მათ ფარდობით ძაღლს, შეიძლება ისევე სუსტად ვიწინასწარმეტყველოთ ქცევა, როგორც ასტრონომი წინასწარმეტყველებს მზის დაბნელებას.

ამ მტკიცებას უპირისპირდება ინდეტერმინისტი. ისიც სუსტად დეტერმინისტივით იწყებს, კერძოდ, იმით, რომ ორ გზას შორის მოყოყმანედ წარმოდგენია "შე", მაგრამ, მისი აზრით, სულის უწინდელი თუ ახლანდელი მდგომარეობანი არ აიძულებენ "შე"-ს აუცილებლად ერთ-ერთი ეს გზა აირჩიოს; ინდეტერმინისტის მტკიცებით, ერთი და იგივე ფსიქიკური მწკრივი შეიძლება დღეს ერთი, ხვად კი მეორე ქცევით დასრულდეს.

17. ღრო და ნების თავისუფლება, გვ.137.

ამრიგად, ორივე მხარეს ერთნაირად ესმის თავისუფლება. ორივე მხარეს წარმოუდგენია "იმნაირი შე", რომელიც ცნობიერების მდგომარეობათა MO მწკრივს რომ გაივლის, და O წერტილს მიაღწევს, მის წინაშე თანაბრად გახსნილ ორ - OX და OY მიმართულებას ხედავს; ამრიგად, ეს მიმართულებები საგნები, ნამდვილი გზები ხდებიან, რომლებთანაც მიუკავართ ცნობიერების მთავარ გზას, და ჩვენს "შე"-ს ისღა დარჩენია, რომ ინდიფერენტულად ამოირჩიოს ერთ-ერთი მათგანი. მოკლედ, უწყვეტი და ცოცხალი აქტიუობა ამ ჩუქნი "შე"-სი, სადაც პირწმინდა აქტიუობის გზით ერთმანეთისაგან ვასხეავეთ ორ საპირისპირო მიმართულებას, - თვით ამ მიმართულებებით, ინერტულ და ინდიფერენტულ საგნებად ქცეული მიმართულებებით იცვლება, რომლებიც მხოლოდ ჩვენს არჩევანსღა უცდიან" (გვ146)

ორი მოდავე მხარის დაპირისპირებულობა ახლა მხოლოდ შემდეგ შე დაიყვანება: ინდეტერმინისტს ორივე გზა შესაძლებლად მიანხია, დეტერმინისტს კი ჰგონია, რომ MO გზის გაყვლის შემდეგ "შე"-სათვის შესაძლებელი რჩება მხოლოდ OX გზა.

ინდეტერმინისტი ამბობს: "შე უყოყმანობდი, მაშასადამე, თავისუფალი ვარ". რაზედაც დეტერმინისტი მიუგებს: "შე წავედი OX გზით, მაშასადამე, იყო მოტივი, რომელმაც მაიძულა ეს გზა ამერჩია". ამ დაეაში ორივე მხარე ცდება: ისინი განიხილავენ ქცევის მიმართებას სიმბოლურად წარმოდგენილი გაორებული გზისადმი, მაგრამ ანაირი მიმართება საერთოდ არ არსებობს, ეინაიდან არ არსებობს გაორებული გზა. "შე"საბინეთ აბსტრაქცია ამ ტლანქი სიმბოლიზმისაგან, - ამბობს ბერგსონი, - რომლის იდეაც მუდამ თანა გდევთ, ისე, რომ არც კი იციოთ; თქვენ დაინახათ, რომ დეტერმინისტების მტკიცება ანაირი მაამიტურ ფორმას მიიღებს: "ერთხელ აღსრულებული აქტი აღსრულებულია"; რაზედაც მათი მოწინააღმდეგენი მიუგებენ: "აქტი მის აღსრულებამდე აღსრულებული არ იყო". სხვა სიტყვებით რომ ეთქვას, არც ერთნი და არც მეორენი არ ეხებთან თავისუფალი ნების პრობლემას, რაშიაც ადვილად შეიძლება დაერწმუნდეთ, ეინაიდან თავისუფლება შეიძლება ესოიო თვით აქტის ერთგვარ ელფერსა თუ თვისებაში, და არა ამ აქტის მიმართებაში მისდაში, რაც ის შეიძლებაოდა ყოფილიყო. საკითხის მთელი ბუნდოვანება იქიდან იღებს დასაბამს, რომ ერთთაც და მეორეთაც მსჯელობისა და გადაწყვეტილების მიღების პროცესი სიერცეში რხევის სახით წარმოუდგენიათ, მაშინ როდესაც სინამდვილეში ესაა დინამიური განვითარება, რომელშიაც "შე"-ცა და მისი მოტივებიც ცოცხალი არსებებით უწყვეტი ქნადობის მდგომარეობაში იმყოფებიან" (გვ150) ამ შემოქმედებით დენადობაში არასოდეს არ არსებობს რხევა ძველისადმი მიბრუნების აზრით; "შე" უცვლელი როდი გახლავთ, მსჯელობისა თუ ყოყმანის ჯამს "შე" იცვლება და მის შემხრედ გრძნობებსაც ცვლის. ასე იქმნება ურთიერთგანმწონ და ურთიერთგანამტკიცებულ მდგომარეობათა დინამიური მწკრივი" (გვ142) აქედან ცხადია, რომ ინდეტერმინისტი ცდება: ამ დინამიურ მწკრივში არ არსებობს თავისუფლება, როგორც არჩევანის განურჩეველი

შესაძლებლობა. მაგრამ, მეორეს მხრივ, ცდება დეტერმინისტიც, რომელსაც ჰგონია, თითქოს სულიერი ცხოვრების ნაკადი ყველაზე ძლიერი მოტივის კირთებას ემორჩილება: ამაირი ცალკეული მოტივები უკცხია სულიერი ცხოვრებისათვის; "გარკვეული სიღრმის დონეზე, თვითეული ამ გრძნობათაგანი მთელ სულს განასახიერებს, იმ აზრით, რომ სულის მთელი შინაარსი აირეკლება ყოველ მათგანში. ამიტომაც გინდ ის გიმტკიცებია, რომ სული ერთ-ერთი ამ გრძნობის ზემოქმედებით განისაზღვრება, და გინდ ის გიღიარებია, რომ სული თავისივე თავითაა განსაზღვრული" (გვ.37)

ამრიგად, სულიერი ცხოვრების ნაკადი მოტივთა კირთებას არ ემორჩილება: სწორედ ამაში მდგომარეობს ჩვენი ქცევის თავისუფლება. "ჩვენ თავისუფლები ვართ, როცა ჩვენი მოქმედებანი მთელი ჩვენი პიროვნებისაგან იღებენ დასაბამს, როცა ისინი სრულად გამოხატავენ და ისევე ენითუთქმელად ჰგანან მას, როგორც ქნილება ჰგავს ხოლმე თავის შემოქმედს ფუტია ნართაული მინიშნება იმაზე, რომ ამ შემთხვევაში ჩვენ ვექმედებარებით ჩვენივე ხასიათის ყოელისმძღვე ზემოქმედებას, რადგან ჩვენი ხასიათი ისევე ჩვენა ვართ. მართალია, ჩვენ, საკუთარი ნება-სურვილით, ორ ნაწილად გაუყავით პიროვნება, რათა, აბსტრაქციის შეშეობით, რიგ-რიგობით განგვეხილა, ჯერ ერთი, "შე", რომელიც გრძნობს და აზროვნებს, შემდეგ კი "შე", რომელიც მოქმედებს, მაგრამ მიაპიტობა იქნებოდა აქედან დაგვესკენა, რომ ერთი "შე" ზემოქმედებას ახდენს მეორეზე" (გვ.42)

დეტერმინისტები ამტკიცებენ, რომ ადამიანის ახლანდელი და უწინდელი სულიერი მდგომარეობის ცოდნა შესაძლებელს ხდის ეიწინასწარმეტყველოთ, თუ როგორ მოიქცევა იგი; ამისდა კვალად, ადამიანის ქცევის ხაზი მას იძულებით განსაზღვრული ჰგონია, ასე რომ, ქცევის თავისუფლების ხასიათი გამორიცხულია: სინამდვილეში კი ამაირ მოსაზრებაში, სულ მცირე, უსუსტობაა დაშეებული: სულიერ ცხოვრებასთან მიმართებით შეუძლებელია იმის მიღწევა, რაც მიახლოებით მაინც მოგვაგონებს ასტრონომიულსა თუ, საერთოდ, მატერიალურ პროცესთა მეცნიერულ წინასწარმეტყველებას ამაში რომ დავრწმუნდეთ, უფრო დაწერილებით განვიხილოთ ეს საკითხი.

მეცნიერული წინასწარმეტყველება რომ შესაძლებელი გახდეს, აუცილებელია მიზეზობრიობის კანონს ვეყრდნობოდეთ, ხოლო აქ ვგულისხმობთ ან იმას, რომ ერთი და იგივე მიზეზები ერთნაირ შედეგებს იწვევენ, ანდა მიზეზობრიობის მათემატიკურ ცნებას ვიყენებთ, რომლის მიხედვითაც მოქმედება წინასწარ მოცემულია მიზეზში, ასე რომ, მიზეზსა და მოქმედებას შორის იგივეობის თანაფარდობა არსებობს<sup>18</sup> მაგრამ სულიერი ცხოვრების სუეროსათვის უკცხია მიზეზობრიობის კანონი, როგორც მოვლენათა კანონშეწონილი კავშირის აზრით, ისე წინარე და მომდევნო მოვლენებს შორის იგივეობის აზრითაც. მართლაც, სულიერ ცხოვრებაში, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არ არსებობს ერთი და იმავე გრძნობის, სურვილის და სხვა მისთანათა განმეორება; მაშასადამე, შეუძლებელია

<sup>18</sup> დრო და ნების თავისუფლება გვ.63-171

კანონშეწონილობაც; რაც შეეხება მიზეზობრიობას, როგორც იგივეობას, აუცილებელია შეგნიშნათ, რომ თვით ფისიკურ სამკაროშიც კი წარმოდგენილია სრული იგივეობა მიზეზისა და მოქმედებას შორის, და მით უფრო ნაკლებ შესაძლებელია იგი ფისიკურ ცხოვრებაში, რომლის სპეციფიკურ ნიშნადაც შემოქმედებითი ცვალებადობა გვევლინება. "მოკლედ, - ამბობს ბერკსონი, - თუ მიზეზობრივი თანაფარდობა შინაგან ფაქტთა სამკაროშიაც არსებობს, ის არასდროს არა ატავს იმას, რასაც ჩვენ უწოდებთ მიზეზობრიობას ბუნებაში" (გვ.64) სულიერ ცხოვრებაში მიზეზობრიობა ხორციელდება აწმყოში მომავლის წინასწარ არსებობის ფორმით, მაგრამ ეს წინასწარ არსებობა სულაც არა ატავს დროიკურ იგივეობას "ზარდილაც, თანმიმდევრულად რომ განუყოფლით ცნობიერების სხვადასხვა მდგომარეობას, ჩვენ ყოველივეს გვაქვს იმ მდგომარეობის მეტ-ნაკლებად ბუნდოვანი იდეა, რომელიც ჯერ კიდევ არ დამდგარა, მიუხედავად იმისა, რომ მომდევნო მდგომარეობა წინაში როდია მოქცეული. თუმცა ამ იდეის რეალიზება აუცილებელი კი არაა, არამედ შესაძლებელი. და მაინც, იდეასა და მოქმედებას შორის თავსებებიან ოდნავ საცრინობი შეჯდულური რგოლები, რომელთა ერთობაც ჩვენთვის sui generis ფორმას იღებს, რასაც ძალისხმევის გრძობას ეძახიან. მაგრამ იდეიდან ძალისხმევაზე, ძალისხმევიდან კი აქტზე გადასვლა იმდენად უწყვეტია, რომ ვერ იტყვი, სად მთავრდება იდეა ან ძალისხმევა, და სად იწყება აქტი. ამრიგად, ნათელია, რომ აქ, გარკვეული აზრით, ჯერ კიდევ შეიძლება ილაპარაკო აწმყოში მომავლის წინასწარ ფორმირებაზე; მაგრამ აქვე უნდა დავსძინოთ, რომ ეს წინასწარ ფორმირება ძალზე არასრულყოფილია, რადგანაც მომავალი მოქმედება, აწმყოში განცდილი მდგომარეობის საგნად რომ გვევლინება, ჩვენს მიერ აღიქმება როგორც რეალიზებად, და არა როგორც რეალიზებული, ასე რომ, აქტის აღსასრულებლად საჭირო ძალისხმევისათვის მზადებისას აშკარად ვგრძნობთ, რომ ჯერ კიდევ დრია შექმერდეთ. ამრიგად, თუ მიზეზობრივ თანაფარდობას ამ მეორე აზრით გავიგებთ, შეიძლება a priori ითქვას, რომ მიზეზისა და შედეგს შორის არ არსებობს აუცილებელი განსაზღვრულობის თანაფარდობა, რადგანაც ამ შემთხვევაში შედეგი უკვე აღარ იქნება მოცემული მიზეზში. ის მოქცეული იქნება იქ მხოლოდ წმინდა შესაძლებლობის მდგომარეობაში, როგორც ბუნდოვანი წარმოდგენა, რომელსაც, შესაძლოა, არც მოაქვს შესაბამისი მოქმედება" (გვ.72) ამრიგად, სულიერ ცხოვრებაში არ არსებობს ის დამთრგუნველი გარდუვალობა, რაც დამახასიათებელია მიზეზობრიობის, როგორც კანონშეწონილობისათვის, აგრეთვე მიზეზობრიობის, როგორც დროიკური იგივეობისათვის.

ახლა კი დაფიქრუნდეთ საკითხს ქვეყის წინასწარმეტყველების შესახებ. რაკილა სულიერი ცხოვრება ცვალებადობის შემოქმედებითი ნაკადია, რომელიც არ შეიცავს განმეორებას, ამიტომ მომავლის წინასწარხედვისათვის აუკლებელია მზერით მოვიცვათ ამ ნაკადის მთელი შინაარსი, მისი ცვალებადობის ყველა უმცირეს ნიუანსთან ერთად, აუცილებელია მიეყვებთ მის დინებას; სხვა

სიტყვებით, აქ (კოდნა წინასწარხედვა კი არ არის, არამედ ხედვა და თანაგანცდა, რომელიც თვით ქცევას ემთხვევა (გვ.162).

"შინც რა არის თავისუფლება?" - ეკითხოთ ბერგსონს, როცა მის გამოკვლევას გაეცნობით. ამ კითხვის პასუხი უკვე მოცემული იყო შემოთ: "ჩვენ თავისუფლები ვართ, როცა ჩვენი მოქმედებები მთელი ჩვენი პიროვნებისაგან იღებენ დასაბამს" (გვ.142) "თავისუფლება ეწოდება კონკრეტული "შე"-სა და მის მიერ აღსრულებული აქტის თანაფარდობას. ეს თანაფარდობა განსაზღვრავს არ ექვემდებარება, სწორედ იმიტომ, რომ თავისუფალნი ვართ" (გვ.178) "თავისუფლება არის ფაქტი, და, თანაც, იმ ფაქტებს შორის, რომელთა კონსტანტაციასაც ახდენენ, ყველაზე ნათელი ფაქტი გახლავთ" (გვ.179) მაგრამ თავისუფლების ამ ინტუიტიურ სიცხადეს ვერ მოვაქცევთ გონებისმიერ განსაზღვრათა და განმარტებათა ჩარჩოში: საამისოდ იძულებულნი ვიქნებოდით ანალიზისა და ზოგადი ცნებებისათვის მიგვემართა, მაშინ როდესაც თავისუფლება ცოცხალი დაუნაწევრებადი სინამდვილის სფეროს განეყოფინება, სინამდვილისა, რომელიც ზოგადი ცნებებით არ გამოითქმის.

თუ გესურს ვაღიაროთ, რომ თავისუფლება ფაქტია, რა თქმა უნდა, საჭიროა დაუწყვირდეთ "შე"-ს არა ყოველდღიურ, ჩვეულებრივ აქტებს, სადღაც, ცნობიერების შედაპირზე ავტომატურად რომ სრულდება, არამედ ცხოვრების სერიოზულ მომენტებში განვიხილოთ იგი. "როცა ჩვენი ყველაზე სანდო მეგობრები ერთსულოვნად გვირჩევენ, ჩვენთვის ძალზე მნიშვნელოვანი ესა თუ ის აქტი აღვასრულოთ, მათ მიერ დაფინებით გამოთქმული გრძნობები ჩვენი "შე"-ს შედაპირზე აღიბუქდებიან და...მასში კრისტალდებიან. ისინი თანდათანობით სქელ ქერქსა ქმნიან, რომელიც დაფარავს ჩვენს პირად გრძნობებს". "მაგრამ ზოგჯერ სწორედ აქტის აღსრულებისას თავს იჩენს ხოლმე პროტესტი. სიდრჩისეული "შე" შედაპირზე ამოდის. გარეთა ქერქი ტაცუნით სკდება, რადგანაც ვერ უძლებს ამ სიდრჩისეული "შე"-ს ბიძეს". "ჩვენ გესურს ვიცოდეთ, რის საფუძველზე გადაეწვიტეთ ამა თუ იმ ნაბიჯის გადადგმა და პასუხად მხოლოდ იმას ეპოულობთ, რომ ყოველგვარი საფუძველის გარეშე, ან, შესაძლოა, ყოველგვარი საფუძველის საპირისპიროდაც მიგვიღია აზნაირი გადაწვეტილება. მაგრამ ზოგჯერ ეს უსაფუძველობა ყოველგვარ საფუძველსედაც უმჯობესია რადგანაც ამ შემთხვევაში ჩადენილი მოქმედება ამა თუ იმ შედაპირულსა და ჩვენს მიმართ თითქოს გარეგან იღვას როდი გამოხატავს, რომელიც მკვეთრად გამოკვეთილია და ადვილად გამოსახატი: ის პასუხობს ჩვენი გრძნობების, ჩვენი აზრებისა თუ ჩვენი ყველაზე ინტიმური მისწრაფებების ერთობლიობას, ცხოვრების იმ სრულად თავისებურ გაგებას, რომელიც მთელი ჩვენი წინარე გამოცდილების ექვივალენტად გვევლინება, მოკლედ, ბედნიერებისა და ღირსების ჩვენს პირად იღვას". "ცხოვრების განსაკუთრებულსა და საგანგებო შემთხვევებში, როცა საქმე ეხება ჩვენი პიროვნების დამკვიდრებას სხვისა და, უწინარეს ყოველისა, ჩვენს თვალში, ჩვენი არჩევანი საერთოდ აღარ არის დამოკიდებული იმაზე, რასაც, ჩვეულებრივ, მოტივს

უწოდებენ; და ყოველგვარი ხელშეშახები საფუძვლის ეს უქონლობა მით უფრო საოცარია, რაც უფრო სრულია ჩვენი თავისუფლება.<sup>19</sup>

### ბ. ბერგსონი და მოძღვრება თავისუფლების შესახებ

ბერგსონის მოძღვრება თავისუფლების შესახებ შემდეგი განცხადებით მთავრდება: თავისუფლება განუხსნადურელია და აუხსნელი, მაგრამ ის არის ფაქტი, ყველაზე ნათელი იმ ფაქტებს შორის, რომელთა კონსტანტირებაც შეიძლება აზნაირი დასასრული მთლიანად როდი აკმაყოფილებს მკითხველს, მაგრამ ის შეესაბამება ბერგსონის თეორიის საერთო ხასიათს, თეორიისა, უფსკრულს რომ თხრის გონებასა და ინტუიციას შორის.

წიგნის დასარულს მე შევედგები ბერგსონის მთელი სისტემის კრიტიკას და შევეცდები გიჩვენოთ, რომ ამ საკითხში ბერგსონი ცდება; არ არსებობს უფსკრული ინტუიციასა და გონებას შორის, რადგანაც თვით გონება ინტუიტიურია. ამიტომ, თუ მართებულად ვისარგებლებთ გონების ცნებებით, სინამდვილე სულაც არ გააღებდება ამის შედეგად, და თვით ბერგსონიც, მაგალითად, თავის მოძღვრებაში თავისუფლების შესახებ, ყოველი ფეხის ნაბიჯზე ჩემ-ჩემად მიმართავს დახმარებისათვის გონებას. მაშ, გონების ზოგადი ცნებებით გამოიხატოთ ბერგსონის წვლილი დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის დავაში.

ბერგსონი თვითნებობის, განუწრეელობისა და სხვა მისთანათა აზრით კი არ იცავს თავისუფლებას, არამედ დეტერმინიზმის მიერ დაშვებული კირთების ზოგიერთი სახის არარსებობის აზრით. ყველაზე საშინელი კირთება კანონშეწონილობა გახლავთ. რამდენჯერაც არ უნდა დაეცეს სხივი ამა თუ იმ კუთხით, ყოველთვის იმავე კუთხით აირეკლება. სულიერი ცხოვრების სფეროში ამ დამორღუნეულ ერთფეროვნებაზე ლაპარაკიც კი უღებტია: აქ განმეორება კი არაა, არამედ შემოქმედებითი ცვალებადობის ნაკადი, რომელიც ერთადერთია თავისთავად.<sup>20</sup> კირთების მეორე, ასევე დამორღუნეული ფორმაა იძულებითი ქცევა ცალკეულ მოტივთა ზემოქმედების შედეგად, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ სულიერი ცხოვრების მთლიანობა მისი ერთ-ერთი ნაწილით ამა თუ იმ მხარეს მიმართება. ბერგსონი გეიჩვენებს, რომ ეს არასწორია: სულიერი ცხოვრების განუყოფლობის გამო ყოველნაირ მდგომარეობაში მთელი სული მონაწილეობს; მაშასადამე, სული მოტივებით კი არაა განსაზღვრული, არამედ თავისივე თავით. ამრიგად, აუცილებელი კაეშორის, ესე იგი, არათავისუფლების იდეა სულიერ ცხოვრებასთან მისადაგებისას თავის საკუთარ აზრს კარგავს.

შეუძლებელია არ ვადიაროთ, რომ ბერგსონი უფრო აშკარად, ვიდრე რომელიმე სხვა ფილოსოფოსი, სულიერი ცხოვრების მთლიანობას ყოველივე იმაზე დამოკიდებულებისაგან ათავისუფლებს, რაც ამ ცხოვრების მთლიანობა არ არის. კირთების ერთი, მეორე, მესამე და ა.შ. ფორმისაგან აზნაირი თავისუფლება ფარდობითი თავისუფლებაა. მაგრამ დეტერმინიზმის ზოგიერთი სახესხვაობაც

19. დრო და ნების თავისუფლება, გვ.140,141

20. დრო და ნების თავისუფლება, გვ.193



ხომ აღიარებს ფარდობით თავისუფლებას. დეტერმინიზმი მხოლოდ აბსოლუტურ თავისუფლებას უარყოფს. ამ მხრივ, ის კვერს უკრავს ბერგსონს: ფარდობითია ის თავისუფლება, რომელსაც ბერგსონი იცავს, რადგანაც ერთ შემთხვევაში ის თავისუფლებაა, მეორეში კი - აუცილებლობა, ესე იგი, არათავისუფლება. მართლაცდა, მერე რა, რომ სულიერი ცხოვრება ერთადერთი, ინდივიდუალური მწკრივია, და თანაც ისეთი მწკრივი, რომლის ყოველ წევრშიც მთელი სული მონაწილეობს? - ამით აიხსნება მხოლოდ განსრახვის აღქრისა და მისი განხორციელების არაიძულების გრძნობა, მაგრამ, როგორც ინდივიდუალური, ცხოვრების ეს ნაკადი მაინც გარდუვალად ამნაირია თუ იმნაირი. რაკილა ეს აუცილებლობა არ იხსნება, ბერგსონისეული თავისუფლება დეტერმინისტული ბუნებისაა და კვლავ რჩება ადგილი უფრო სრული თავისუფლებისათვის, ვიდრე ბერგსონის მიერ დახატული თავისუფლებაა, მაგრამ, რა თქმა უნდა, ესაა არაადამიანური, ბერგსონის სამყაროში განუხორციელებელი თავისუფლება, სამყაროში, რომელიც მხოლოდ ცვალებადობის ნაკადისაგან შედგება.

აღქმის თეორია. მეხსიერება

ბერგსონი, როგორც უკვე ვიცით, ერთმანეთისაგან განასხვავებს ორნაირ ცოდნას - რაციონალურსა და ინტუიტიურს. ინტუიტიურ ცოდნას თვითოულმა ჩვენგანმა ყველაზე ადვილად შეიძლება მიაღწიოს საკუთარ თავთან მიმართებით, ესე იგი, შინაგანი ცდით, თვითდაკვირვებით.

აქ დაუყოვნებლოდ გვახსენდება ძველი ფილოსოფიური მოძღვრებები, შინაგანად და გარეგანად რომ ყოყუნ ცდას და ამტკიცებენ, რომ გარეგანი ცდა გეძლევეს მხოლოდ სიმბოლურ, გრძნობად ცოდნას, რადგანაც მასში საგნები უშუალოდ კი არ შეიმეცნება, არამედ მხოლოდ გრძნობის ორგანოებზე (თვალები, ყრუები და სხვ.) მათი 'ზემოქმედების' შედეგად. შინაგან ცდაში კი, პირიქით, ჩვენ უშუალოდ, გრძნობის ორგანოთა დაუხმარებლად (განხილვის, მოსინჯვის და სხვა მისთანათა გარეშე) ვაკვირდებით ჩვენსავე სულიერ მდგომარეობებს (სურვილებს, გრძნობებს და ა.შ.) და, მაშასადამე, სიმბოლურად კი არა, დედანში შევიცნობთ ჩვენს სულიერ ცხოვრებას.

ბერგსონის თეორიების გაცნობისას უნდა გვახსოვდეს, რომ სიმბოლური და ქუშმარტი ცოდნის მისეული კონცეფცია სულ სხვანაირი ბუნებისაა. ჯერ ერთი, სიმბოლურ ცოდნას, ბერგსონის თანახმად, გრძნობის ორგანოთა მოქმედება კი არა, გონების ქმედითობა აძლევს დასაბამს; და მეორეც, დედანშივე მიღებული ყოფიერების ინტუიტიური, ანუ 'უშუალო ცოდნა' შესაძლებელია არა მარტო საკუთარი სულიერი ცხოვრების, არამედ გარეშე სამყაროს მიმართაც.

მოძღვრება ჩვენი საკუთარი სულიერი მდგომარეობის 'უშუალო' აღქმის შესახებ ძველთაგანვე არსებობს ფილოსოფიაში: საესებით ბუნებრივი და გასაგები გვეჩვენება, რომ ამა თუ იმ სულიერი მდგომარეობის შესაცნობად სუბიექტისთვის საკმარისია თავისი ყურადღება შეაჩეროს მასზე და დანარჩენ მდგომარეობათაგან განასხვავოს იგი. მაგრამ ფილოსოფოსთა უმრავლესობას შეუძლებელი ჰგონია, რომ გარეშე სამყაროს შესაცნობადაც ესოდენ მარტივი საშუალებები იყოს საკმარისი: სუბიექტსა და გარე სამყაროს შორის, როგორც ჩანს, სუბიექტის სხეული დგას, და გარე სამყაროს ცოდნა გრძნობად აღქმაში მდგომარეობს, ესე იგი, ჩვენივე სხეულის ცვალებადობათა აღქმაში, რასაც გრძნობის ორგანოებზე საგანთა ზემოქმედება განაპირობებს აქედან გამომდინარე, ინტუიტივისტის წინაშე, ვისი მტკიცებითაც, გარეშე სამყაროს ცოდნაც ნამდვილ ტრანსსუბიექტურ საგანთა უშუალო ჭერებტა, აუცილებლად დგება ამოცანა, ააგოს აღქმის თეორია, რომელიც გვიჩვენებს, რანაირადაა ეს შესაძლებელი, ან რა როლს თამაშობენ ამ პროცესში ტვინი და ნერვული სისტემა. ამ ამოცანის გადასაწყვეტად ბერგსონი, იმავედროულად, ავითარებს მოძღვრებას სულის კიდევ ერთი თვისების შესახებ, რომელიც 'ზემოთ არ განგვიხილავს: ეს თვისება გახლავთ მეხსიერება.

ტრადიციული მოძღვრება, რომლის თანახმადაც, წარმოდგენილი საგანი (მაგალითად, აღქმული ხე) ტეინის ფიზიოლოგიური პროცესებით განპირობებული ფსიქიკური ხატებაა, ბერგსონს აბსურდად მიიჩნია. მართლაც, ჩვენთვის ცნობილი მთელი სამყარო ხილულ, ხელშესახებ და ა.შ. საგანთა ურიცხვი სიმრავლის ერთობლიობად გვევლინება; ტეინიც და ნერეული სისტემაც ასევე ხილული და ხელშესახები საგნებია; მაშასადამე, ტრადიციული მოძღვრების აღიარება იმის მტკიცებას ნიშნავს, რომ სამყაროს ნაწილი სრულიად სამყაროს მთლიანობის მიზეზია.<sup>21</sup>

ამ აბსურდულობის თავიდან ასაცილებლად ტრადიციული თეორიის დამცველები იძულებულნი არიან ამტკიცონ, რომ საგნები, რომლებსაც ვაკვირდებით, მხოლოდ ხატებანი, მხოლოდ სუბიექტური ფსიქიკური მდგომარეობანი, სიმბოლოები არიან, რომლებსაც X კუქმარიტი ყოფიერება შეესაბამება; მაშასადამე, ტეინი სამყაროელი მთელის მიწესი კი არ არის, არამედ მხოლოდ ამ მთელის სუბიექტური ხატებაა. მაგრამ ანაირი მოძღვრება ცოდნის შესახებ არანაკლები სიმწვლეების შემცველია: თუ საგნები, რომლებსაც ვაკვირდებით, მხოლოდ ჩემს სულში არსებული ხატებებია, მაშინ რანაირადღა ხორციულდება მათი პროეცირება, ესე იგი, სიერცქში გააჩე სამყაროსადმი მათი მისადაგება? თუ ყველა ეს ხატება ჩემი წარმოდგენებისაგან შედგება, რანაირადღა იკრებებიან ეს შეგრძნებები საგნის ერთობად? და ა.შ. და ა.შ. სულად შექცერებით ამ სიმწვლეებზე, ისინი ყველასათვის ნაცნობნი არიან; მათი გადატარა მხოლოდ ძალზე ხელიერური პირობების საშუალებით თუ შეიძლება, რომლებიც ყოველთვის შინაგან წინააღმდეგობათა შემცველნი და არათანმიმდევრულნი არიან.<sup>22</sup>

ბერგსონი ცდილობს ააგოს აღქმის თეორია, ისე, რომ არ დაეყრდნოს არავითარ წინასწარშექმნილ მოძღვრებას მატერიის, ტეინის და სხვა მისთანათა შესახებ, და დაემყაროს მხოლოდ იმის უშუალო აღწერას, რაც აღქმისას ხდება. ჩვენ, ამბობს იგი, ჩვენს ირგვლივ ეპოქლობთ რაღაც ისეთს, როგორიცაა მაგიდა, ლამაზ, სახლი, ხე და ა.შ., ხილი მათ შორის - ჩვენს სხეულსაც.<sup>23</sup> რა ხდება მაშინ, როცა მე, ამ ჩემი სხეულით აქ მყოფი, აღვიქვამ იმას, რაც იქაა, ჩემგან ორი საეერთ თუ უფრო მეტით დაშორებული? ცხადია, ამ მაგიდიდან, ლამიდან თუ ხიდან ერთგვარი მოძრაობანი (სინათლის სხივები, პურის ტალღები) გადაეცემა ჩემნი ნერეული სისტემის პერიფერიას, შემდეგ კი - ტეინს, ხილი იქიდან - კვლავ

21. მატერია და მესხიერება ვეპ

22. ცოდნის ტრანსცენდენტური თეორიების შესახებ იხ. ჩემი "ფილოსოფიის შესავალი", ნაწ. I, ცოდნის თეორიის შესავალი.

23. სამწესაროდ, წინში "მატერია და მესხიერება" აღქმის შესახებ თავისი თეორიის გადმოცემას რომ იწყებს და ცდილობს ყოველგვარი სხვა თეორიის დამოწმების გარეშე ვაიოდეს ფრანს ბერგსონი ამბობს, რომ ჩვენს ირგვლივ ჩვენ ვსრულობთ "ხატებს" (images) და მათ შორის - ჩვენს სხეულსაც, როგორც ასეთსავე "ხატებას". ტერმინი "ხატება" აქ სრულიად უადგილოა რადგანაც გარეშისა და სხეულის სუბიექტუალუიას ახედნის. ამტომაც ბერგსონის თეორიის გადმოცემის დასაწყისში, მე ლამისს, ხეს და სხვა მისთანათ არც "ხატებას" ვუწოდებ და არც "ჩემის" თუ "საგანის".

სხეულის პერიფერიას, მამოძრავებელ მექანიზმებს, რის შედეგადაც მე ამა თუ იმ მოქმედებას ვასრულებ - ვაქრობ ლამპას, ეხურავ ფანჯარას და ა.შ. მაგრამ მთელ ამ პროცესში ნერვული სისტემა მხოლოდ გადამცემის როლს ასრულებს; "თავის ტვინი სხვა არა არის რა, თუ არა სატელეფონო სადგური"; "იმას, რასაც ის იღებს, თავის მხრივ არაფერს არ მატებს";<sup>24</sup> შემეცნებითი ქმედითობა, რომელიც ამ პროცესის განმავლობაში ხორციელდება და იმაში მდგომარეობს, რომ მოქმედების აღსრულებამდე ჩვენა გვაქვს ლამპის, ფანჯარის და სხვა მისთანათა წარმოდგენა, - ნერვული სისტემით როდი ხდება; "ნერვული სისტემა წარმოდგენათა ჩამოყალიბების, ან თუნდაც მათი მოშადების აპარატი როდია" (გე17) ტვინის როლი ძალზე არსებითია, მაგრამ ის პირწმინდად პრაქტიკული და არა თეორიული ბუნებისაა: გრძნობის ორგანოების მიერ გარეგან მდებარე მამოძრავებელი გაღიზიანებანი ტვინის მიერ სხეულის მამოძრავებელ მექანიზმებს გადაეცემა, რის შედეგადაც სხეული მოქმედებათა ცენტრი ხდება, მაგრამ, ამასთან, სულაც არ გვევლინება საშუაროს შესახებ ცოდნის წყაროდ: "ჩემი სხეული არის სხვა საგანთა გადასაადგილებლად გამიზნული საგანი, მაშასადამე, ის მხოლოდ მოქმედების ცენტრია; მას არ შეუძლია წარმოდგენათა წარმოქმნა" (გე4).

მაგრამ მაინც არსებობს ჩემს მიერ ლამპის, ფანჯარის და სხვა მისთანათა აღქმა (ცოდნა) ის წარმოიქმნება გრძნობის ორგანოს გაღიზიანების შემდეგ და ტვინიდან პერიფერიულ მამოძრავებელ მექანიზმებზე მოძრაობის გადაცემამდე. თუ არა სხეული, მაშ, რა არის აღქმის წარმოქმნის მიზეზი? - წინა თავიდან ჩვენ ვიცით, რომ არსებობს ცნობიერება, სული. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ჩამოვყალიბოთ შემდეგი სამი ვარაუდი. ჯერ ერთი, იქნებ სული ქმნის საგანთა წარმოდგენას; მაშინ, ხილული, ხელშესახები და ა.შ. საგანი წმინდა სუბიექტური ხატებაა. მეორეც, შესაძლოა, სული ჭერეტს, უშუალოდ აღიქვამს გარე საშუაროს ნამდვილ საგნებს; ეს იმის მომასწავებელი იქნებოდა, რომ ყოველივე ხილული, ხელშესახები და ა.შ. თვით გარე საშუაროა დედანში (და არა ანარეკლი, ასლი თუ სიმბოლო), სულის აზნაირი უნარის დაშვება იმის მტკიცებას ნიშნავს, რომ შესაძლებლად მიგაჩნდეს ტრანსსუბიექტური ინტუიცია, მსგავსად იმისა, როგორც ამას ანგარიში უცემლად სწადის მიაბიტიური რეალიზმი, ან ფრეთწოდებული საღი აზრი. და ბოლოს, შესაძლებელია ერთმანეთს შეუწონო პირველი ორი ვარაუდი და ამტკიცო, რომ აღქმა რთული შედგენილობისაა: მასში განიჭრევა ორი მხარე - ტრანსსუბიექტური და სუბიექტური.

ბერესონი, საკითხის გადაწყვეტისას, ამ უკანასკნელ ასპექტს იზიარებს. მისი აზრით, აღქმაში ორი მხარეა: ჯერ ერთი, გარე სინამდვილე, და, მეორეც, მესხიერების ქმედითობის სუბიექტური პროექტი. გარდა ამისა, რაღა თქმა უნდა, არის ისეთი სუბიექტური დანამატებიც, როგორიცაა ტანჯვისა თუ სიამოვნების აფექტური განცდები.

აღქმის იმ მხარეს, რომელიც მიიღებოდა, შესაძლებელი რომ იყოს მუხსიერებისეული დანამატისა და, საერთოდ, ყოველგვარი სუბიექტური დამატების 'უკუგდება, ბერგსონი წმინდა აღქმას (la perception pure, გვ.20) უწოდებს აღქმის ეს მხარეა თვით ტრანსსუბიექტური სამყარო დედანში, რომელსაც ჩვენ ეტყურებთ. მართლაც, "ავიღოთ მანათობელი P წერტილი, რომლის სხივებიც თვალის ბადურის a, b, c და სხვა წერტილებს აღიზიანებს ამ P წერტილში მეცნიერება ახდენს გარკვეული ამპლიტუდისა და გარკვეული სიგრძის რხევების ლოკალიზებას იმავე P წერტილში ცნობიერება აღიქვამს სინათლეს". "P წერტილი, მისგან წამოსული სხივები, თვალის ბადურა და ნერვული ელემენტები ერთ სოლიდარულ მთელს ქმნიან; მანათობელი P წერტილი ამ მთელის ნაწილია, და სწორედ P-ში, და არა სადმე სხვაგან, წარმოიქმნება და აღიქმება P-ის ხატება" (გვ.29,30).

ყოველგვარი ექვი რომ გაგვიფანტოს იმ საკითხთან დაკავშირებით, თუ როგორ უნდა გვესმოდეს მოძღვრება წმინდა აღქმის შესახებ, ბერგსონი გვიხსნის ანაირად რომ წარმოგვიდგენია საგნები, ჩვენ მხოლოდ ეუბრუნდებით საღი აზრის მიამიტურ რწმუნას ჩვენ იმთავითვე გეწამდა, რომ შეგვიძლია შევადწინოთ თვით საგანში; რომ თავის თავშივე აღვიქვამთ მას, და არა ჩვენში (გვ.31) მაშასადამე, ჩვენი აღქმა "არც ფარდობითია და არც სუბიექტური, ყოველ შემთხვევაში, იმდენად მაინც, რამდენადაც მის შემადგენლობაში შედის წმინდა აღქმა". წმინდა აღქმაში, ამბობს ბერგსონი, "ჩვენ მართლაც ჩვენსავე გარეთა ვართ დაყენებულნი, მართლაც ევხებით საგნის რეალობას წმინდა ინტუიციით". "გარეგან საგნებს მე აღვიქვამ იქ, სადაც ისინი არიან, თვით მათშივე, და არა ჩემში".<sup>25</sup>

მაგრამ რანაირად შეიძლება, რომ ის, რასაც აღვიქვამთ, ტრანსსუბიექტური იყოს? ხომ არსებობს, როგორც ჩანს, გადამწყვეტი საბუთები შეგრძნებათა სუბიექტურობისა და იმის სასარგებლოდ, რომ შეგრძნების შინაარსი უფრო მეტად გრძნობის ორგანოზეა დამოკიდებული, ვიდრე შეგრძნების საგანზე. ასე მაგალითად, ერთი და იგივე გამაღიზიანებელი (ერთკვათ, ელექტროდენი) გრძნობის სხვადასხვა ორგანოზე (თვალი, ყური, შეხება) მოქმედებისას სხვადასხვანაირ შეგრძნებას იწვევს (სინათლისას, ბგერისას და ა.შ.), და, პირიქით, სხვადასხვა გამაღიზიანებელი, გრძნობის ერთსა და იმავე ორგანოზე მოქმედებისას, ერთი და იმავე ტიპის შეგრძნებებს იწვევენ (მაგალითად, სინათლის შეგრძნება) ამის საპასუხოდ ბერგსონი მახვილგონიერულად შენიშნავს: "შეიძლება ვიკითხოთ, ხომ არ შეიცავს ელექტროელი აღგზნება სხვადასხვანაირ შემადგენელ ელემენტებს, ობიექტურად რომ პასუხობენ ნაირგვარ შეგრძნებებს, და ხომ არ დაიყვანება ყოველი გრძნობის როლი მთელიდან ამა თუ იმ შემადგენელი ნაწილის გამოყოფაზე, ნაწილისა, რომელიც აინტერესებს ამ გრძნობას: მაშინ სწორედ ერთი და იგივე აღგზნებანი ერთნაირ შეგრძნებებს გამოიწვევდნენ, სხვადასხვანაირი აღგზნებანი კი - სხვადასხვანაირ შეგრძნებებს. უფრო სწორად, ძველი საეარაუღლო,

25 იხილეთ და მუხსიერება გენდ და 48 იხ. აგრეთვე "შებუების შესავალი", გვ. 225

რომ ენის ელექტრიზაცია, მაგალითად, ქიმიურ ცვლილებებს არ იწვევდეს, ხოლო ჩვენ სწორედ ამ ცვლილებებს ეუწოდებთ გემოვნებისეულ "შეგრძნებებს. მეორეს მხრივ, ფიზიკოსს რომ შეეძლოს სინათლისა და ელექტრომაგნიტური პერტურბაციის გაიგივება, "შეიძლება გვეთქვას, რომ სინათლეს სწორედ ის, რასაც ფიზიკოსი ელექტრომაგნიტურ პერტურბაციას ეწოდებს, ასე რომ, მხედველობის ნერვის ელექტრიზაციისას მართლაც ობიექტურად აღვიქვათ სინათლეს".<sup>26</sup>

მოძღვრებას ადქმის ტრანსსუბიექტურობის შესახებ შეიძლება დაეპირისპიროთ აგრეთვე პალეონატები და სასმრები. ერთნიც და მეორენიც სუბიექტური ხატებანი არიან; როგორც ჩანს, ისინი აშკარად ტეინის ქმედითობის პრობლემებზე გვეფიქვნიან. მაგრამ რაკი თავიანთი შედგენილობით ისინი აღქმებს ენათესავენ, უნდა ვიფიქროთ, რომ ნორმალური ადქმის შინაარსი ტეინის ქმედითობით იქმნება. ამ მსჯელობაში, ამბობს ბერგსონი, სწორია მხოლოდ ის, რომ სისმრები და პალეონატები სუბიექტურნი არიან; მაგრამ აქედან ვერ კიდევ არ გამოდინარეობს, თითქოს ისინი ტეინის ქმედითობის პრობლემები იყვნენ: ისინი მეხსიერების სუბიექტური ქმედითობის პრობლემებზე გვეფიქვნიან, ხოლო ჩვენ ქვემოთ ენახავთ, რომ მეხსიერების, სულ მცირე, ერთი სახე მაინც სულის ფუნქციაა და არა ტეინისა; "ტეინის მდგომარეობაში როდია მეხსიერების რეალური და სრული პირობა, ისევე როგორც თვით ადქმისა" (გვ.31).

ბერგსონის ამ მოსაზრების გაცნობის შემდეგ მკითხველი, ბოლოს და ბოლოს, გაოგნებული სვამს კითხვას: კი მაგრამ, რა როლს ასრულებენ ტეინი და გრძნობის ორგანოები? როგორც ჩანს, ეს სხეულებრივი ორგანოები სულაც არ არიან საჭირონი შემეცნებითი ქმედითობისათვის? - მართლაც, ადქმის ობიექტური მხარე თვით ტრანსსუბიექტური ყოფიერებაა, ადქმის სუბიექტური მხარე კი მეხსიერების, როგორც სულის ქმედითობის "შედეგი გახდება. ნერვული სისტემა ადქმის არც ერთი მხარის მიხედვით და არც მეორისა. მაგრამ საკმარისია გადავუვრათ, ვთქვათ, მხედველობის ნერვი, ან დაეახიანოთ ხედვის ცენტრი (ტეინის დიდი ნახევარსფეროების ქერქის ის ნაწილი, კუფასთან რომ მდებარეობს) და ჩვენ დაეკარგავთ მხედველობითი ადქმის უნარს, მას კი, როგორც ჩანს, არ უნდა ვეკარგავდეთ, თუ ბერგსონის თეორია სწორია. მართლაც, ტეინის, გრძნობის ორგანოების და სხვა მისთანათა დახიანება არ ეხება არც ერთ იმ ფაქტორს, ადქმაში რომ მონაწილეობენ, ბერგსონის თეორიის თანახმად: ანთებული ლამა კვლავაც იქ, ჩემი სხეულიდან ორი საუენის დაშორებით დგას, მე კვლავ შემწრია სულიც და ცნობიერებაც, რომლებსაც კვლავინდებურად შესწევთ სხვადასხვაგვარი ქმედითობის უნარი; კი მაგრამ, რატომ აღარ აღიქვამს სული ლამას, როგორც მანათობელ საგანს?

ამ კითხვას ბერგსონი შემდეგნაირად პასუხობს: "მატერია რომ შეიძლება ადქმულ იქნეს ნერვული სისტემის დახმარების, გრძნობის ორგანოთა გარეშე, ეს

26. მატერია და მეხსიერება, გვ.41.

თეორიულად წარმოსადგენი, მაგრამ პრაქტიკულად კი შეუძლებელი გახლავით, ენაიდან ანაირი აღქმა არაფრისთვის არ არის საჭირო". თუ გაღიზიანებას რაიმე მიზეზის გამო გ'ზა გადაეკეტა, უკნაური იქნებოდა, შესაბამისი აღქმა მანაც რომ ხდებოდა, რადგანაც მაშინ ეს აღქმა ჩვენს სხეულს აძულებდა ურთიერთობა დაემყარებინა სიერციხის წერტილებთან, რომლებიც მას არჩევანისთვის აღარ უხმობენ. გადაჯკერით ცხოველს მხედველობის ნერვი; რხევა, რომელიც მნათი წერტილიდან იღებს დასაბამს, უკვე აღარ გადაეკვმა ტენის, ხილო იქიდან - მამოძრავებელ ნერვებს; ძაფი, რომელიც გარეგან საგანს ცხოველის მამოძრავებელ მექანიზმსა და თვით მხედველობის ნერვთან აკავშირებს, გაწყდა. მხედველობითი აღქმა უმწეო გახდა და სწორედ ამ უმწეობაში მდგომარეობს შეუგრძნობლობაც (გვ.32)

ამრიგად, ჩვენ, უწინარეს ყოვლისა, პრაქტიკოსები ვართ: ჩვენ აღვიქვამთ, ესე იგი, იმდენად შეეიცნობთ საგანს, რამდენადაც ეს საინტერესო და აუცილებელია მოქმედებისთვის. მაგრამ მოქმედების შესრულება ჩვენ მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეგვიძლია, როცა საგნისგან ვიღებთ ენერგიის მარაგს, რომელსაც მამოძრავებელ მექანიზმებს გადაეცემთ. თუ ცენტრისკენული ნერვი გადაჭრილია, საგანი მიზანშეწონილად მოწყობილი გადაამცემებით უკვე აღარ გეაწვდის ენერგიას, ასე რომ, პრაქტიკულად ის უკვე აღარ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს, და ამიტომაც აღარ ღირს მისი აღქმა. და მართლაც, ჩვენი ცნობიერება ძაღას არ ხარჯავს ესოდენ უსარგებლო აღქმასზე. ზუსტად ასევე, აღქმა პრაქტიკულად უკვე აღარაა საჭირო და ამიტომაც ქრება, როცა მოქმედება საესებით ჩვეულებრივი ხდება, ესე იგი, როცა გაღიზიანების გადაცემა ცენტრიდან სხეულის ზედაპირის მიმართ, ერთხელ და სამუდამოდ გამოშეშავებული გზებით ხორციელდება, ერთსა და იმავე მეაცრად განსაზღვრულ მამოძრავებელ მექანიზმზე (გვ.33) ასე მაგალითად, როცა ამხანაგთან ერთად მივდივარ და გატაცებით ვესაუბრები რაღაცას, ისე ვიქცევი გვერდს გ'ზაზე დაგდებულ ქვას, რომ ვერც კი აღვიქვამ, ესე იგი, წარმოადგენას ვერ ვიღებ მასზე. ამრიგად, აღქმა მხოლოდ მაშინ ხორციელდება ჩვენი ცნობიერების მიერ, როცა მოქმედების აღსასრულებლად საქმარისი არ არის მატერიის მექანიზმი, როცა აუცილებელია არჩევანი მოვახდინოთ და გამოვაფიქროთ სულის თავისუფლება.

აღქმის პრაქტიკული ხასიათი იმაში უღიხდება, რომ ჩვენ აღვიქვამთ მხოლოდ იმ საგნებს, რომელთა მიმართაც შესაძლებელია ჩვენი მოქმედება. ის კი არა და, თვით აღქმულ საგანსაც მთლიანად, მისი არსებობის მთელი საესებით როდი შეეიცნობთ, არამედ მხოლოდ მის იმ მხარეებს, რომელთა მიმართაც შესაძლებელია მოქმედება. აღქმაში სინამდვილის შინაარსის ამ გადარჩობის გამო აღქმული საგანი ჭეშმარიტ არსებობად კი არა, უსხეულო წარმოდგენად, არსებობის სურათად გვეჩვენება. იმისათვის, რომ საგანი წარმოდგენად იქცეს, "კი არ უნდა გავაშუქოთ საგანი, არამედ, პირიქით, უნდა ჩაუბნელოთ მისი სოციალური მხარე და მისივე ურეტესი ნაწილისგან განესარკყოთ იგი, რათა ნაშთი, ნაცუვლად იმისა, რომ

გარემომცველ სინამდვილეში ექვეოდეს, როგორც საგანი, პირიქით, გამოიყოს მისგან, როგორც სუკრათი" (გვ.23).

სულიერი არსებები "თითქოს თავიანთი სხეულის წიად ატარებენ იმ გარეგან მოძრაობებს, რომლებიც მათთვის განურჩევლნი არიან; მათ მიერ გამოყოფილი დანარჩენი მოძრაობები კი "აღქმებად" იქცევიან სწორედ ამ გამოყოფის შედეგად. მაშინ ჩვენთვის ყველაფერი ისე მოხდება, თითქოს საგნების მიმართ აგრეკლადეთ თვით ამ საგნებიდან გამომდინარე სინათლეს; სინათლეს, რომელიც დაუბრკოლებლად გაივლიდა, შეუმჩნეველი რომ დარჩენილიყო. ხატებანი, გარს რომ გვარტყიან, თითქოს ჩვენთვის საინტერესო და განათებული მხრით არიან მოქცეულნი ჩვენი სხეულისაკენ; თავიანთი სუბსტანციისაგან ისინი გამოყოფენ იმას, რასაც ჩვენ გხადავთა ვაჩერებთ, რაზედაც შეიძლება ზემოქმედება მოვახდინოთ. ერთმანეთის მიმართ "გულგრილნი", მათი შემაკავშირებელი ძირითადი მექანიზმის შედეგად ისინი ერთბაშად მიაქცევენ ერთ-ერთის მიმართ ყველა თავიანთ მხარეს, ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მთელი თავიანთი ელემენტარული ნაწილებით ერთმანეთზე ზემოქმედებენ და რეაგირებენ; მაშასადამე, არცერთი მათგანი არ აღიქვამს და არც ცნობიერად აღიქმება პირიქით, თუ ისინი სადმე წააწყდნენ რეაქციის ერთგვარ თვითნებურებას, მათი მოქმედება შესაბამისად მცირდება და მოქმედების სწორედ ეს შემცირებაა წარმოადგენა მათზე. მაშასადამე, ჩვენი წარმოადგენა საგნებზე მაშინ ყალიბდება, როცა ისინი, ჩვენს თავისუფლებას რომ შეეხლებიან, აირეკლებიან მის მიერ (გვ.23) ამ გაგებით, შეიძლება ითქვას, რომ ჩემი სხეულის გარემომცველი საგნები აირეკლავენ ჩემი სხეულის ზემოქმედებას მათზე" (გვ.5).

ერთმანეთისაგან რომ განასხეავენ საგანსა და ჩვენს წარმოადგენას საგანზე, ბერგსონი შორსაა იმ აზრისაგან, თითქოს წარმოადგენა საგნის არსი ან სიმბოლო იყოს; ყოველ შემთხვევაში, რამდენადაც საქმე ეხება "წმინდა აღქმას", წარმოადგენა თვით საგანია, მაგრამ გაღარბებული შინაარსით; ასე მაგალითად, საგანი არის abcdef, აღქმაში კი მხოლოდ მისი acf მხარეები შემოიღის, საგნიდან ამორჩეულნი ცნობიერების მიერ, ამორჩეულნი იმიტომ, რომ ისინი ბიოლოგიურად გაელენიანნი არიან. "ცნობიერება, გარეგანი აღქმისას, სწორედ ამ ამორჩევაში მდგომარეობს მაგრამ ჩვენი ცნობიერი აღქმის ამ სიმწირეში არის რაღაც პოზიტიური, უკვე რომ იუწყება სულს: ესაა განსხეაება, ამ სიტყვის ეტიმოლოგიური გაგებით" (გვ.25). იმის ამორჩევა, რაც ბიოლოგიურად მნიშვნელოვანია და აღქმას იმსახურებს, თავის ტვინის გაღიზიანებათა შესაბამისად ხდება, ტვინისა, რომელიც გარე სამყაროდან მიღებულ მოძრაობათა ანალიზის ინსტრუმენტად გვევლინება (გვ.16) აღქმის პროცესსა და მის მომდევნო ქცევაში ტვინისა და სულის ამ თანამშრომლობას მე, ბერგსონის თეორიის შესაბამისად, ასე ავხსნიდი: ტვინი უწევნებს სულს - "აი, რა არის საინტერესო! აღიქვი ეს და მითხარი, როგორ ემოქმედო" (პერიფერიის რომელი მამოძრავებელი მექანიზმებისაკენ მივმართო ენერჯია).

აქამდე ჩვენ განვიხილავდით აღქმის მხოლოდ ობიექტურ მხარეს, კერძოდ, "წმინდა აღქმას", რომლის გაგებაშიაც მიაბიტურ რეალიზმს ვეთანხმებოდით.



მაგრამ ახლა, როცა ვაპირებთ განვიხილოთ აღქმა მთლიანად, აუცილებელია ზოგი რამ დაეა'სუსტოთ, რაც ძალიან გააძნელებს ბერგსონის თეორიის გაგებას. 'წმინდა აღქმა' ერთეის სუბიექტური დანამატი, მეხსიერების ქმედითობის ნაყოფი. ეს დანამატი არ იქნებოდა, აღქმა რომ მომენტალური ინტუიცია იყოს; თუ'ცა სინამდვილეში ყოველი აღქმა ერთ წამს მაინც გრძელდება, და მასთან ერთად მოქმედებაში ერთვება მეხსიერება, რომელიც ერთ მთლიანობად ჰკრავს ყველაფერს, რაც ამ წამის განმავლობაში მიიღება და ამრიგად ქნის აღქმის სუბიექტურ მხარეს, რომელშიაც იძირება აღქმის ობიექტური მხარე, იძირება იმიტომ, რომ 'ნამდვილი და, ასე ვთქვათ, მომენტალური ინტუიციის საფუძველი, რომელზედაც იშლება გარე სამყაროს ჩერეული აღქმა, რაღაც ძალზე მკირვდია ყოველივე იმასთან 'ყედარებით, რასაც მას 'ჟმატებს მეხსიერება" (გვ57) ამრიგად, იმედი იმისა, რომ 'შეიძლება 'ეშალოდ გარეგანი აღქმის გზით დედანში 'შევიცნოთ გარე სამყარო, არც ისე ადვილი განსახორციელებელი გახლავთ: აღქმის სუბიექტურ დანამატსა გათუკლისწინებით, უნდა ეადიაროთ, რომ "აღქმისა და აღსაქმელის 'ურთიერთადმოხვევა 'უფრო პრინციპში არსებობს, ვიდრე სინამდვილეში" (გვ58).

აღქმაში მეხსიერების როლის გასაგებად დაწერილებით განვიხილოთ სულის ეს ფუნქცია.

ტრადიციული მოძღვრების თანახმად, ამბობს ბერგსონი, მოგონება, ისევე როგორც აღქმა, ტეინის ქმედითობის პროდუქტია. აღქმა განპირობებულია ალგუნებით, რასაც საგანი და ნერვულ ცენტრებში მის მიერ დატოვებული კვალი იწვევს. ამ ნაკვალევთა ხელახალი აღზნება საყოფიერ იმ საგნის გარეშე, რომელმაც ისინი დატოვა, მოგონების მიზეზი გახლავთ. ამრიგად, ტეინი მოგონებათა, ანუ ინაირად სახეცელილ 'უჯრედთა საწყობია, რომ მათში მიმდინარე გარკვეულ ფიზიოლოგიურ პროცესებს მოგონებისაკენ მიუჯავართ.

სულ სხვანაირად წარმოედგენია ბერგსონს ტეინის რილი მეხსიერების ქმედითობაში. ადვილი შესაძლებელია და, ალბათ, ასეცაა, რომ მისი პიპოთეზა მცდარია. მაგრამ ბერგსონის 'უღაო დამსახურებად უნდა ჩათვადლოს, რომ ის ქნის პიპოთეზების ახალ ტიპს ამ სფეროში და ძიების სრულიად ახალ გზას სახავს მკვლევართა წინაშე. ეს ახალი გზა აუცილებელია, რადგან ძველი გზაც და, საერთოდ, ყველა ძველი პიპოთეზაც სულიერ ცხოვრებაში ნერვული სისტემის როლის შესახებ აშკარად 'უსაფუძვლონი არიან.

უნდა განვასხვავოთ მეხსიერების ორი სახე, ამბობს ბერგსონი. ვთქვათ, მე ეამსადებ გაკეთილს, კერძოდ, ზეპირად ესწავლიობ ლექსს. მე ხმამაღლა ეკითხულობ გაკეთილს, ეკითხულობ ხუთჯერ და ყოველ ახალ წაკითხვაზე სულ უფრო და უფრო მეტს ეიმახსიერებ; მეტყველების ორგანოთა მოძრაობა და ტეინში მიმდინარე პროცესები ყოველი წაკითხვისას დაახლოებით ერთნაირია, მე მიმუშავდება ჩვეულება, ესე იგი, გარკვეული მამოძრავებელი მექანიზმი, რის შედეგადაც მთლიანად ეიზეპირებ ლექსს. ესაა მეხსიერება-მოქმედება, მეხსიერება-

ჩვეულება, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ მე ეიცი ლექსი, ესე იგი, 'შემიძლია ზეპირად წავითხოზო იგი, მაგრამ როგორ დავისჯიპირე, ეს კი არ მესმის.

მეხსიერების მეორე სახის მეშვეობით მე ვგაბეჯობ, თუ როგორ დავისწავლე გაცქოთილი. ჩემს გონებაში ცოცხლდება წარსულის სურათი: მახსენდება, რომ პირველი წაკითხვისას მაგიდას ვუჯექი, რომ ლექსმა საზეიმო განწყობილება გამოიწვია ჩემში და სხვა მისთანანი; შემდეგ მახსენდება, რომ მეორე წაკითხვისას წიგნი ხელში ავიღე, ოთახში ბილათის ცემას მოვცეკვი, განწყობილება თანდათანობით გამინელდა და ა.შ. ეს მეხსიერება ჩვეულებასზე როდია დაფუძნებული, ის ახდენს ჩემი ცხოვრების ერთი მოვლენის რეპროდუქციებას, ის ჩემი გონების თვალწინ ავადგენს თვით წარსულის სურათს, ან, უფრო სწორად, ის არის საკუთრივ წარსულის აზრობრივი ხილვა. ამიტომ, მეხსიერება-მოქმედებისაგან განსხვავებით, მას უწოდოთ "მეხსიერება-ზმანება". მართლაც, ერთი რომელიმე წაკითხვის "მოვანება" წარმოადგენს, მხოლოდ და მხოლოდ წარმოადგენს; ის მდგომარეობს ინტუიციასში, რომელიც, ჩემი სურვილისამებრ, შემიძლია შევაძოკლო ან გავაგრძელო; მე მას ვანიჭებ ნებისმიერ ხანგრძლივობას; არაფერი არ მიშლის ხელს, ერთბაშად მოვიცვა მსურით, როგორც სურათი. პირიქით, დასწავლილი გაცქოთილის მოვანება, მაშინაც კი, როცა იმით ვიფარვლები, რომ გულში ვიმეორებ მას, სრულიად განსაზღვრულ დროს შოთხოვს, რაც საჭიროა საიმისოდ, რომ ერთიმეორის მიყოლებით განვავითარო, თუნდაც წარმოსახვაში, დანაწევრებული მეტყველებისათვის აუცილებელი მოძრაობები: მაშასადამე, ეს უკვე წარმოადგენს კი აღარ არის, არამედ მოქმედება. და მართლაც, რაკი გაცქოთილი უკვე დასწავლილია, ზედ აღარ რჩება მისი წარმომავლობის არავითარი კვალი, არაფერი, რაც განსაზღვრავს მის ადგილს წარსულში; ის ჩემი აწმყო ნაწილს შეადგენს, როგორც წერისა თუ სიარულის ჩემველი ჩვევა. ის განცდილია და უფრო მოქმედებადაა ქცეული, ვიდრე წარმოადგენილი" (გვ.74).

შევაჯამოთ განსხვავებანი მეხსიერების ამ ორ სახეს შორის: 1) პირველი ჩვევა ზეა დაფუძნებული, მეორე კი არა; 2) პირველი მეხსიერება-მოქმედებაა, ხოლო მეორე - მეხსიერება-ხატება; 3) პირველი აწმყოში მოძრაობასზე დაიცანება, მეორე კი წარსულის ხილვას იძლევა.

ესევე გარეშეა, რომ მეხსიერება-მოქმედება სხეულებრივი მეხსიერებაა: ის მთლიანად მამოძრავებელ მექანიზმთა გამოიმუშავებაზე დაყვანება, რომელთა მეშვეობითაც შეიძლება განხორციელებულ იქნეს.

რა თქმა უნდა, რეალური ცხოვრებაში მეხსიერების ორივე სახე, ჩვეულებრივ, ერთად ელონდება; მაგრამ, მაგალითად, რაც უფრო უკეთაა დასემირებული ლექსი, მით უფრო მეტად წარმოითქმის ავტომატურად და დეკლამაციას მით უფრო ნაკლებ ახლავს წარსულის ინდივიდუალური კონტურების რეპროდუქცირება.

პრაქტიკულად უფრო სასარგებლო და ამიტომ უფრო შესაძინევია მეხსიერება-მოქმედება და არა მეხსიერება-ზმანება; ავტომატური მეხსიერებიდან ჩვენ მხოლოდ შერჩევებისა თუ მოქმედების შეფერხების მომენტებში მივმართავთ მეხსიერება-

ზმანებას, როცა მდგომარეობის სირთულე არჩევანსა თუ გადაწყვეტილების მიღებას მოითხოვს; მაშინ გონების თვალწინ დგებიან "ხატებანი იმისა, რაც წინ უსწრებდა, ან მოსდევდა აწინდელის მსგავს მდგომარეობებს" (გეგ84) და მისი გათვალისწინებით ჩვენ ვიდებთ გადაწყვეტილებას, თუ როგორ უნდა მოვიქცეთ.

რაკი მეხსიერება-ჩვეულება უფრო ფართოდ გავრცელებული მოვლენაა, ამიტომაც გვერინია, თითქოს მიგონება-ზმანება მიგონება-ჩვეულების საწყისი სტადია იყოს (გეგ77) აქედან იღებს დასაბამს მცდარი პირობისა მეხსიერება-ზმანების შესახებ: რაკი მამოძრავებელი ჩვეულებები და, მაშასადამე, მეხსიერება-ჩვეულებაც უმკლავად ტვინში გარკვეულ მექანიზმთა გამოჩენილმაგებასა დაფუძნებული, ამიტომ ჩვენ გვეჩვენება, თითქოს მიგონება-ზმანებანიც ტვინში არიან დაგროვილნი; ამრიგად, კვლავ გამოდის სკენასე თეორია, რომლის თანახმადაც, "ტვინი წარმოდგენების ორგანოა" (გეგ85) მაგრამ სინამდვილეში სულიერი მეხსიერება სხვა არა არის რა, თუ არა თვით წარსულის ჩვენეული გონებისმიერი ხილვა, წარსულისა, რომელიც უმოქმედებითი ცვალებადობის (durée) განუყოფლობის შედეგად განუკრულად დაკავშირებულია აწმყოსთან და, ნამყოფ ქვეული, ამის გამო არარსებობად როდი იქცევა.<sup>27</sup> თუ ასეა, ტვინის ქმედითობა მიგონების შინაარსის შემქმნელ მიზეზად როდი გვევლინება: ეს შინაარსი ტვინისაგან დამოუკიდებლად არსებობს მართალია, ტვინის დაავადება ხშირად იწვევს მეხსიერების სხვადასხვანაირ მოშლას, მაგრამ ეს ფაქტები შეიძლება ისე აიხსნას, რომ ტვინი სულაც არ ვაქციოთ მიგონება-ზმანებათა საწყობად.

უწინარეს ყოვლისა, უნდა გვახსოვდეს, რომ ამ ფაქტების უმრავლესობა სხეულებრივი მეხსიერების, ესე იგი, მეხსიერება-ჩვეულების სფეროს განეკუთვნება: რაკი ეს უკანასკნელი მამოძრავებელ მექანიზმთა მოქმედებასე დაიფუძნება, ამიტომ თავისთავად იგულისხმება, რომ ნერვული ცენტრების დაზიანება მეხსიერების სწორედ ამ სახის მოშლილობას იწვევს.

თუცა ისიც ცნობილია, რომ ტვინის ქსოვილის დაზიანება ხშირად სულიერ მეხსიერებასედაც მოქმედებს; ასე მაგალითად, ტვინის დიდი ნახევარსფეროების იმ ნაწილის რღვევა, რომელიც კუვასთან მდებარეობს, წარსულის ვისუფალურ სურათთა მიგონების დაკარგვას იწვევს როგორ ავხსნათ ეს ფაქტები, თუ ტვინი სულაც არა ქმნის ვისუფალურ სურათებს? - ჩვენს წინაშეა როელი ამოცანა: რაკიღა ვაღიარებთ, რომ ტვინის დაზიანებას მხოლოდ მოძრაობის ან თუ იმ სახის დაკარგვასთან მიუკავართ, უნდა დავადგინოთ, რა მნიშვნელობა აქვს ამ მოძრაობებს იმისათვის, რომ წარსულის მოუკლენები (ცნობიერების თვალსაწიურში ექვეოდნენ, ან სცილდებოდნენ მის ფარგლებს ბერგსონის თეორიის გასაგებად, აჯილდებლად უნდა გვახსოვდეს, რომ წარსული კი არ ქრება, არამედ, აწმყოს მსგავსად, კვლავ გონებისმიერი მხედველობის არეშია, და საჭიროა მხოლოდ გარკვეული დამხმარე პირობები, რომ მას კვლავ მივაპყროთ ყურადღება, ანუ

27. ცვალებადობის აღქმა გეგ. 86

გაეიხსენათ იგი. ყურადღების აწნაირი პირობების რიღს მოძრაობანი ასრულებუნ. ისინი აწყოთან აკეშირებუნ წარსულს და ორნაირად მიაკეევენ მისკენ ჩვენს ყურადღებას. ზოგიერთი მოძრაობა საბაბის რიღს ასრულებს, საბაბისა, რომელიც საიმისოდ აღძრავს სულს, რომ აირჩიოს, თუ რისი გახსენება მართებს წარსულიდან; ზოგიერთი მოძრაობა კი მოგონებების გარეთ გამოსავლენად, ესე იგი, აწყოში მათი ქმედითობისთვისაა საკირო. მოძრაობათა როგორც ერთი, ისე მეორე სახის რღვევა აწყოსა და წარსულს შორის კეეშორის გაწყეებას, ესე იგი, მეხსიერების მოშლილობას იწყეეს. მეხსიერების ეს მოშლილობანი ორნაირნი არიან, იმის მიხედვით, თუ რომელი მოძრაობა ქრება იმ მოძრაობათა შორის, მოგონების პირობათა რიღს რომ ასრულებუნ. ერთ შემთხვევაში აღარ არის მოძრაობა, რისი საბაბითაც სულს შეეძლო არჩეიანი მოეხდინა მოგონებებს შორის, ანუ, სხვა სიტყეებით რომ ვთქვათ, ობიექტი (ე. წარსული) აღარ გეახსენდება, იმიტომ, რომ ყურადღებას აღარ იპყრობს მეორე შემთხვევაში კი, მოძრაობის რღვევის შედეგად, წარსული, მოქმედების გზით, აღარ შეიძლება გაგრძელდეს აწყოში, რის გამოც მისი მოგონება პრაქტიკულად უსარგებლოა და ამიტომაც სუბიექტს აღარ შეუძლია აწნაირ წარსულზე მოახდინოს თავისი ყურადღების კონცენტრირება (გე108). როგორც ერთ, ისე მეორე შემთხვევაში მეხსიერების დაზიანება მოძრაობის გაქრობასა თუ ყურადღების მოშლასე დაიყვანება და სულაც არ გეეელინება წარმოდგენების მოსაბადა (გე109).

მეხსიერების დაზიანების პირველი სახის მაგალითად გამოდგება აფაზიის (მეტყეელების მოშლილობის) ზოგიერთი მოედუნა. ვთქვათ, ორი კაცი ლაპარაკობს ჩემთვის უცნობ ენაზე; მათი საუბარი ჩემთვის სხვა არა არის რა, თუ არა ბუნდოვან და გაუგებარ ხმაურთა მონაცეელობა, ესე იგი, ისეთ ხმაურთა, რომელთაც თან არ ახლავს იღეები. მისაუბრენი, პირიქით, გაურკვეველ ბეყრებს კი არ იხმენენ, არამედ დანაწერებულ სიტყეებს თუ მარცეელებს, და უგებენ კიდეც ერთმანეთს. ამ განსხეეებას ჩემსა და მათ შორის, ჩეყელებრივ, იმით ხსნიან, რომ მისაუბრეების შემსიერებაში დაგრთვილი სმენითი მოყინებანი აქ კასეხობუნ ბეერთ შთაბეჭდილებათა მოწოდებას და აძლიერებუნ მათ ზემოქმედებას" (გე110). ხოლო სიტყეების მკაფიო წარმოდგენებს უკროდება იღეების, ესე იგი, სიტყეათა მნიშუნელობების მოგონებაც. ამ მოძღერებიდან გამომდინარე (იგულისხმება მოძღერება უკხოური მეტყეელების ნორმალური გაგებისა თუ ეერგაგების შესახებ), ფსიქოლოგები ასევე განმარტავენ სენსორული აფაზიის (ეერეთწოდებული სიტყეიერი სიყრვის) მოედუნებასაც. მართლაც, "სიტყეიერი სიყრვისას აეადმყოფი იმავე მდგომარეობაში იპყოფება თავისი შშობლოური ენის მიმართ, რომელშიაც ეიმყოფებით ჩვენ, როცა ეისმენთ საუბარს ჩეერთვის უკხო ენაზე აეადმყოფს, ჩეეულებრივ, შენარჩუნებული აქვს იმენის უნარი, მაგრამ არ ესმის წარმოთქმული სიტყეები და ხშირად მათი გარჩეეაც არ შეუძლია. ამ მდგომარეობის ასახსნელად საკმარისია მიეუთითოთ, რომ დარღვეულია სიტყეების სმენითი მოგონებები ტვინის ქერქის ფენაში, და რომ ქერქისა თუ ქერქქეემა დაზიანებანი ხელს უშლიან

მოგონებას, გამოიხმოს იდეა, ან საშუალებას არ აძლევს აღქმას, შეეერთდეს მოგონებას" (გვ.110).

ბერგსონი უპირისპირდება ამაირ მსჯელობას როგორც ნორმალური მეტყველების, ისე გრძნობადი აფაზიის შესახებ, და შემდეგ მოასწრებას წამოაყენებს როდესაც საუბარს ვისმენ, ეს ჩემთვის მხოლოდ ბუნდოვანი ხმაურია, რომელიც ჩემს სმენას აღწევს. ამ ხმაურს მხოლოდ მას შემდეგ შეუძლია სიტყვების მოგონება გამოიწვიოს, რაც ასე თუ ისე დანაწევრებულ და ერთმანეთისაგან განსხვავებულ ბგერებად იქცევა. ამრიგად, ჩვენს წინაშეა კითხვა: "რისი მეშვეობით ხდება, საერთოდ, სიტყვებისა თუ მარცვლების გარსევა-განსხვავება, თავდაპირველად ბგერითი უწყვეტობის სახით რომ ეძლევა ჩვენს სმენას? ჩვენ რომ, ერთის მხრივ, მართლაც სმენით შთაბეჭდილებებთან, მეორეს მხრივ კი სმენით მოგონებებთან გექონდეს საქმე, საკითხის სიძნელე გადაუღაძაბი იქნებოდა. მაგრამ საქმე სხვანაირად წარმოიგონება, თუ სმენითი შთაბეჭდილებანი ახდენენ ახლად დაწყებულ მოძრაობათა ორგანიზებას, რომელთაც გაგონილი ფრაზის სკანდირებისა და ძირითად დანაწევრებათა აღნიშვნის უნარი შესწევთ. ეს ავტომატური მოძრაობანი, შინაგანად რომ გასდევენ ბგერებს, თავდაპირველად ბუნდოვანნი და ცუდად კოორდინირებულნი, განმეორებისას სულ უფრო და უფრო მეტად გამოიყოფილენ; ბილას და ბილას, ისინი გამოკვეთდნენ გამარტივებულ ფიგურას, სადაც მსმენელი, ზოგადად და ძირითადი მიმართულებით, აღმოაჩენდა მოლაპარაკის მოძრაობებს. ამრიგად, ჩვენს ცნობიერებაში ახლად დაწყებულ კუნთოვან შეგრძნებათა სახით გაიშლებოდა ის, რასაც ჩვენ მოსმენილი სიტყვების მამოძრავებელ სქემას ვუწოდებთ. ახალი ენის ელემენტებისადმი საკუთარი სმენის მისადაგება იმას კი არ ნიშნავს, რომ შეცვალო ლიტონი ბგერა, და არც იმას, რომ მას ყურადღება მიეერთო, არამედ იმას, რომ სმენის შთაბეჭდილებებს შეეწინაო სახმო კუნთების მამოძრავებელი ძაღისხმევიანი და სრულყო ბგერის თანხმელები მოძრაობანი" (გვ.111). ყველა ეს მოძრაობა საბაბია, რომელთაც ჩემი ყურადღება პირდაპირ მიიმართება თანამოსაუბრის იდეების "ანალიზური" იდეებისკენ (გვ.130). ხოლო ამის კვალდაკვალ უკვე ვლინდება სიტყვების მოგონებები, სიტყვებისა, რომლებიც დაფარავენ ბუნდოვან ხმაურს და ჩემთვის გასაგებ მეტყველებად აქცევენ მას. "საგანი - თანამოსაუბრეა, ვისი იდეებაც მის ცნობიერებაში იშლებიან სმენით წარმოდგენებად, რათა შემდეგ წარმოაქმეულ სიტყვებში აძვირ-მატერიალიზება. თუ ჩვენ მართაღრი ვართ, მაშინ მსმენელი ერთბაშად უნდა მოთავსდეს შესაბამის იდეებს შორის, რათა სმენით წარმოდგენებად განავითაროს ისინი, წარმოდგენებად, რომლებიც დაფარავენ, ასე ვთქვათ, ლიტონ ბგერებს". "სხვისი სიტყვების გაგება ნიშნავს გაასწრებულად, ესე იგი, იდეიდან გამომდინარე, ადღვინო ბგერების უწყვეტობა, რასაც ისმენს ყური" (გვ.119). ამ რთული პროცესის მოშლა გრძნობადი აფაზიისას იმაში კი არ იდგომარეობს, რომ ირღვევიან სიტყვებისა თუ იდეების აქუსტიკური ხატებანი, არამედ იმაში, რომ ირღვევიან მოძრაობანი, რომლებიც ახდენენ მოსმენილი ფრაზების სკანდირებას, რის შედეგადაც ქრება სიტყვებისა თუ იდეების მოგონების ყველა საბაბი.

ამ თეორიის საპირისპიროდ შეიძლება ითქვას, რომ, თუ ის სწორია, მაშინ მამოძრავებელ აფაზიას ყოველთვის უნდა გამოეწვივა გრანობადი აფაზიაც (სიტყვიერი სიყრუე) მაგრამ ცნობილია, რომ აფაზიის ეს ორი სახე ხშირად არ ემთხვევა ერთმანეთს: ავადმყოფი კარგავენ მეტყველების უნარს, მაგრამ კვლავაც შეუძლია გაიგოს ის, რაც ესმის ბერგსონი გრანობს, რომ მის თეორიას შეიძლება ამაირი მოსაზრება დაუპირისპიროს, და წინასწარვე შენიშნავენ მოძრაობები, რომლებიც საჭიროა უცხო მეტყველების ბეკრების გასაგებად, სულაც არ არის "საკუთრივ სიტყვა, შინაგანად რეპროდუქტირებადი", ეს მხოლოდ მეტყველების მამოძრავებელი სქემაა. "შე შემთხვია აღვიქვა მულოდია, მიუხეც მის განვითარებას, მესხიერებაშიაც კი აღვიტლო, მაგრამ არ შემთხვია ვიმდურო იგი. მე აღვილად ვამწნე გერმანულად მოლადარაკე ინგლისელის წარმოთქმისა თუ ინტონაციის თავისებურებებს, მაშასადამე, შინაგანად ეუხწორებ მეტყველების მანერას, მაგრამ აქედან სულაც არ გამომდინარეობს, რომ უფრო ბუნებრივად და სწორი ინტონაციით წარმოთქვამი ამ ფრანსას, თუითონვე რომ გამეყოიერებინა იგი" (გვ113) აქედან გასაგებია, "რატომ არ იწვევს მამოძრავებელი აფაზია სიტყვიერ სიყრუეს".

მესხიერების დაზიანების მეორე სახე თავს იჩენს მაშინ, როცა წარსულში, ყოველთვის რომ არსებობს სულის წიაღში, მამოძრავებელ მექანიზმთა რღვევის შედეგად, აღარ შეიძლება გამოხატულ იქნეს მიქმედებაში, მაგალითად, წარმოთქმულ სიტყვასა თუ რაიმე სხვა აქტში: წარსულს აქ აღარ შეუძლია აწყოის სფეროში გავრძელებს, ის უწყო რჩება, მიქმედებისა და მისი თანმხლები შეგრძნების დამატებით აღარ მდიდრდება და ამიტომაც აღარ შეუძლია მესხიერებაში გამოკეთილი ხატების სახე მიიღოს, ადქმის მსგავსი ხატებისა. ამრიგად, მოგონებაში უნდა განვასხეავოთ ორი სტადია: ჯერ ერთი, სულის ყველაზე ღრმა შრეში - მოგონება (თუით წარსული) აწყოისაგან ჯერ კიდევ მოწყვეტილი და ამიტომაც არაჯობიერი სახით არსებული. ეუწოდოთ მას "წმინდა მოგონება" - (მსგავსად იმისა, როგორც ადქმაში ეპოუთ ასპექტი, რომელიც არის თვით ტრანსსუბიექტურობა დედანში და ტერმინით - "წმინდა ადქმა" აღვნიშნოთ იგი); მეორეც, მოგონება, მიქმედების, ესე იგი, ადქმისა თუ მოძრაობის სფეროში გავრძელებული და ამის წყალობით ცნობიერებაში ნათლად გამოკეთილ ხატად ქცეული. ამ განვითარების გზა ასეთია: "ეირტყალური ხატება ეირტყალური შეგრძნების მიმართულებით ვითარდება, ეირტყალური შეგრძნება კი - რეალური მოძრაობის მიმართულებით: ეს მოძრაობა, განხორციელებისას, თავის მხრივ, ერთდროულად ახორციელებს როგორც შეგრძნებას, რომლის ბუნებრივ განვითარებადაც თუითონვე გვეკლნება, ისე შეგრძნებასთან შერწყმის მოსურნე ხატებასაც" (გვ137) "წმინდა მოგონება" და "ნამდვილი შეგრძნება" (sensation actuelle) ძირეულად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. წიქს ნამდვილ შეგრძნებებს ჩემივე სხეულის სუდაპირის გარკვეული ნაწილი უკირავთ; წმინდა მოგონება კი, პირიქით, არ მოიცავს ჩემი სხეულის არავითარ ნაწილს. მატერიალისებელი მოგონება უთუოდ გამოიწვევს შეგრძნებას, მაგრამ სწორედ ამ მომენტში ის უკვე

ადარ არის მოგონება და აქტუალურად განცდილი აწმყოს მდგომარეობაში გადმოსაცდელეხს; მე მხოლოდ მაშინ შემოიღია მოგონებადვე ეპქეთი იგი, თუ დაეუბრებებ იმ პრიცესს, რომლითაც ეს მოგონება ჩემი წარსულის სიღრმიდან გამოვიხივე. ის აქტუალობად იქცა მხოლოდ იმიტომ, რომ მე გავააქტიურე, ესე იგი, შეგონებად ეპქეთ, რომელსაც მოძრაობის გამოწვევა ძალოვს" (გვ. 146).

"წინდა მოგონება" სხვა არა არის რა, თუ არა საკუთრივ წარსული; სულიერი ცხოვრების მოვლენა, წარსულის სფეროში რომ გადადის, არააობად რიდი იქცევა; ის არსებობს სულიერი ცხოვრების ნაკადში, და განსხვავება მასა და აწმყოს შორის ისაა, რომ მოგონება თავისთავად უწმყოა და, როგორც უწყო, სულიერ ცხოვრებაში უცნობიერებოდ არსებობს. წინდა მოგონების სრული უწყოება საშუალებას მოგვცემს გავიგოთ, როგორ ინახება იგი ფარული სახით. ვერჯერობით სუ ჩვეულებრივად საკითხის არსს და შემოვიყარგლოთ მხოლოდ ერთი შენიშვნით: ჩვენ გვიტირს არაცნობიერი ფსიქიკური მდგომარეობების აღიარება, განსაკუთრებით იმიტომ, რომ ცნობიერებას ფსიქიკურ მდგომარეობათა ძირითად თვისებად ვსახეთ, ასე რომ, ჩვენი წარმოდგენით, შეუძლებელია ფსიქიკური მდგომარეობა ცნობიერი აღარ იყოს და არსებობას კი განავრძობდეს. მაგრამ თუ ცნობიერება მხოლოდ აწმყოს, ესე იგი, აქტუალურად განცდილის, ანუ ქმედითის დამახასიათებელი ნიშანია, მაშინ ის, რაც ქმედითად არ გვევლინება, შეიძლება არ ეკუთვნოდეს ცნობიერებას, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, სხვა სახით მაინც განავრძობდეს არსებობას. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ფსიქიკურ სფეროში ცნობიერება არსებობის სინონიმი კი არ არის, არამედ მხოლოდ რეალური მოქმედებისა თუ მოქმედების უშუალო შესაძლებლობისა; როცა ამ ტერმინის მნიშვნელობა ასეთნაირად ვიწროვდება, უფრო ადვილად შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ არაცნობიერი, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მაინც ფსიქიკური მდგომარეობა" (გვ.148) "ჩვენ იმიტომ გვიტირს ვაღიაროთ აწმყოს წარსულის სრული შენახვის შესახებ, რომ ეს თვით ჩვენი ფსიქიკური ცხოვრების მიმართულებაზე დამოკიდებული, ცხოვრება, რომელიც არის მდგომარეობათა ნამდვილი განვითარება, სადაც მთელი ჩვენი ინტერესი იმაზეა კონცენტრირებული, რაც ვითარდება, და არა იმაზე, რამაც უკვე დაასრულა განვითარება" (გვ.159).

წარსული მთლიანად ინახება მეხსიერებაში და სოგიერთ უჩვეულო შემთხვევაში (მაგალითად, წყალწაღებულისა თუ დასახრობად განწირულის განცდაში) შეიძლება მოგონებების სახით წარმოსდგეს; მაგრამ ყველაზე ხშირად ის გვაგონდება შემოკლებისა თუ სქემატიზაციის სხვადასხვა, მეტ-ნაკლები ხარისხით და, მასწავლამე, მეხსიერების ორივე სახის - მეხსიერება-სმანებისა და მეხსიერება-ჩვეულების ერთდროული მონაწილეობით. ეს წარსული შეიძლება კონუსის სახით წარმოვიდგინოთ, წვერით რომ ებჯინება აწმყოს, ანუ ჩვენს ახლანდელი ცხოვრების ცდასეულ სიბრტყეს, რომელიც განუწყვეტლივ ეშუება დაბლა; კონუსის განივად მკვეთი და მისი ფუძის პარალელური ურთიხვი სიბრტყეები, რომელთა ფართობიც სულ უფრო და უფრო იზრდება კონუსის ფუძესთან მიახლოების კვალდაკვალ, სიმბოლურად განასახიერებენ წარსულის

სქემატიზაციის სხვადასხვა ხარისხს, კონუსის ფუქე კი მთელი წარსულის სიმბოლოა, წარსულისა, მთელი თავისი სისრულით რომ ინახება სულში, ყოველგვარი სქემატიზაციის გარეშე. მოქმედების შეფერხებისას მესხიერება-მოქმედებას ემატება მესხიურება-ზმანება; შეტვირთების ხარისხის შესაბამისად, ჩვენ კონუსის სულ უფრო და უფრო ღრმა ფენებისაკენ მიეიქცევათ, კონუსის ფუქეს რომ უახლოვდებიან, და ეივონებთ იმას, რაც ახლანდელი მომენტის საჭიროებას ესატყვისება. "ერაოს მხრივ, წარსულის ხსიუნა გრძნობად-მამოძრავებულ მქანისშეგბას აწყადის ყველა მოგონებას, რომლებსაც შეუძლიათ უხელმძღვანელონ მათ მიწაობას და იმ ასრით წარმართონ მამოძრავებელი რეაქცია, რასაც ცდის გაკვეთილები გეკარანახობს; სწორედ ამით განისაზღვრება მომჯანავეობისა თუ მსგავესებისშიერი ასაკიაკიები. მაგრამ, შეირეს მხრივ, გრძნობად-მამოძრავებელი აპარატები უმწუი, ესე იგი, უქრობიერებო მოგონებებს განხორციელებისა თუ მატერიალიზების, მოკლულ, იმის საშუალებას აძლევენ, რომ აწყოდ იქცნენ. იმისათვის, რომ მოგონებამ კვლავ თავი იჩინოს ცნობიერებაში, წმინდა მესხიერების სიმაღლიდან სწორედ იმ წერტილამდე უნდა ჩამოქეითდეს, სადაც მოქმედება ხდება. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, აწყოდან გამოდის მოწოდება, რომელსაც მოგონება პასუხობს, ხოლო ახლანდელი მოქმედების გრძნობად-მამოძრავებელი ელემენტებისაგან მოგონება სესხელობს სიცოცხლის მომნიჭებელ სითბოს (გვ.61).

როგორც "წმინდა მოგონება", როგორც სულის წიაღში წარსულის კონსერვაცია, მესხიერება აბსოლუტურად დამოუკიდებელია ტენისაგან და არამც და არამც არ იქნება სხეულის ქმედითობით; ტენის რაული იმაზე დაიყვანება, რომ განსაზღვროს არჩევანი, რასუდაც ჩემსა ყრუადლებამ საგანებოდ უნდა მოახდინოს კონცენტრირება; მაშასადამე, ტენის დანიშნულება ისაა, რომ შეზღუდოს წარსულის უსასრულოდ რთული სფერო; ამ თვალსაზრისით, შეიძლება რაეესონთან ერთად ვამტკიცოთ, რომ "მატერიალიურობა ჩვენში დაიწყებას ნერვებს" (გვ.189).

მართლაც, ტენი კოგრიტსა პგავს, თავისი კვადლებით რომ ზღუდავს მხედველობის არეს; ის ურჩევს სულს, მხოლოდ "ამისკენ", ან "იმისკენ" მიმართოს ყრუადლება, რაც სასარგებლოა მოქმედებისთვის, ხოლო ყოველივე დანარჩენს, რაც საჭირო არ არის ახლანდელი მომენტის სიცოცხლისათვის, ის ჩრდილში ტოვებს. "ყოველითვის მოქმედებისაკენ მიმართული სხეულის ძირითადი ფუნქცია ისაა, რომ შესრულოს, მოქმედების თვალსაზრისით, სულის სიცოცხლე. წარმოდგენებისადმი მიმართებით ის არჩევანის, მხოლოდ და მხოლოდ არჩევანის იარაღია. მას არც გონებრივი მდგომარეობის წარმოქმნა შეუძლია და არც ის, რომ მისი მიხეზი იყოს". "სხეულის რაულს მოგონებათა დაგროვება კი არ წარმოადგენს, არამედ მხოლოდ სასარგებლო მოგონების ამოჩვენა, კერძოდ, იმისა, რაც შეავსებს და მოქმედების თვალსაზრისით გააშუქებს ახლანდელ მდგომარეობას" (გვ.190). ამ მიზანშეწონილი არჩევანის პროცესში მესხიერება-ჩვეულება და მესხიურება-ზმანება მიზანშეწონილადვე ავსებენ ერთიმეორეს, ისე, როგორც ეს საჭიროა ყველაზე უფრო სრულყოფილი მოქმედებისთვის. "საქმიანი კაცი სისხარტით გამოირჩევა,



რომელითაც ის მოცემული მდგომარეობის მოწმედ მოეხმობს ყველა მოგონებას, რაც ამ მდგომარეობას უკავშირდება, - მაგრამ ეს გადაუღიახაე დაბრკოლება (ქაა ცნობიერების ზღურბლზე ყველა უსარგებლო და განუქმეველი მოგონებისთვის ცხოვრობდე მხოლოდ აწმყოთი, უშუალო რეაქციით პასუხობდე ადგზნებას, რეაქციით, რომელიც ამ ადგზნების გაგრძელებად გვევლინება, - ეს განვითარების დაბალ საფეხურზე მდგომ ცხოველებსაც ახასიათებს; როდესაც ასე იქცევა კაცი, ის იმპულსურია. მაგრამ მოქმედებისათვის უფრო მეტად ვარგისი როდია ის, ვინც წარსულში ცხოვრობს მხოლოდ იმიტომ, რომ ეს სიამოვნებას ანიჭებს, და ვისი ცნობიერების შუქსედაც ისე ამოტივტივებიან მოგონებები, რომ სარგებლობა არ მოაქვთ ახლანდელი მდგომარეობისათვის: ეს უკვე იმპულსური კაცი კი აღარაა, არამედ მეოცნებე. ამ ორ უკიდურესობას შორისა დგას მეხსიერების იშვიათი უნარი, მეხსიერებისა, რომელიც საკმარისად მორჩილია საიმისოდ, რომ ზესტად მისდევდეს ახლანდელი მდგომარეობის ყველა ზიგზაგს, მაგრამ, ამასთანავე, საკმარის ენერგიულიცაა, რათა წინ აღუდგეს ყოველგვარ სხვა მოწოდებას, როგორც ჩანს, სწორედ ესაა საღი, ანუ პრაქტიკული აზრი" (გე162).

თავის მოძღვრებით მეხსიერების შესახებ ბერგსონმა შესძლო ჩასწვდომოდა სულის უიდებამდეს სიღრმეს, რომელსაც, შესაძლოა, მეტისმეტი დაუინებით არც უნდა ვანათებდეთ ანალიტიკური ცოდნის შუქით, რათა არ მოეშალოთ ცხოვრების პირობებისადმი სულის ეს დახეწილი შემგუებლობა.

მატერია

მას შემდეგ, რაც გაეცანით აღქმის აგებულებას და მეხსიერების ბუნებას, ჩვენ შეგვიძლია გამოვიყენოთ ეს ცნობები, რათა შევქაყნოთ ჩვენი ცოდნა გარე სამყაროსა და უწინარეს ყოვლისა, მატერიის შესახებ.

მატერიალური სამყარო გარეგან აღქმაშია მოცემული. მაგრამ აღქმა შედგება - 1) წმინდა აღქმისაგან, დედანში რომ სწულდება ტრანსსუბიექტურ საგანს, და 2) მეხსიერების სუბიექტურ დანამატთაგან. მაშასადამე, თუ გარეშე მატერიალური სამყაროს აღქმისაგან გამოვიყოფთ მეხსიერების სუბიექტურ დანამატებს, აღქმის დანარჩენი ნაწილის მუშაობით შევიცნობთ, რანაირნი არიან მატერიის ნამდვილი თვისებები.

უწინარეს ყოვლისა, დაუკვირდეთ გრძნობად თვისებებს (შეგრძნებათა შინაარსს), ფერებს, ბგერებს და სხვა მიხთანათ. თვით გარე სამყაროში არსებობენ ისინი, თუ სუბიექტური ფსიქიკური მოვლენები არიან? თანამედროვე ფიზიკოსი იტყვის, რომ გარე სამყაროში არსებობენ მხოლოდ რხევები, ხელი ფერები, ბგერები და სხვა მისთანანი სუბიექტური მოვლენები არიან. როგორ წვექს საკითხს ბერგსონი? - ის იზიარებს ფიზიკურ მოძღვრებას რხევების, როგორც სინათლის ტრანსსუბიექტური ბუნების შესახებ, და შექმნა, თავის მხრივ, ასე მსჯელობს: შესაძლებელი რომ იყოს მომენტალური აღქმის გამოყოფა, რომელიც მეხსიერების მონაწილეობის გარეშე ხორციელდება, მაშინ მივიღებდით წმინდა აღქმას, მატერიის რხეითი ბუნების ინტუიციას, მაგრამ სინამდვილეში ჩვენი აღქმა არასოდეს არ არის მომენტალური, ის ერთ წამს მინც გრძელდება, რომლის განმავლობაშიაც რხევათა რიცხვი უსასრულო რაოდენობას აღწევს; ასე მაგალითად, წითელი ფერის შესახვევაში - 400 ბილიონ რხევას; მეხსიერების ქმდითობის შედეგად, წარსულში გადასული რხევები ცნობიერებაში კი არ ქრებიან, არამედ მასში ინახებიან, მომდევნო რხევებს ერწყმიან და ერთ უწყვეტ მთულად დედლებთან; ამრიგად, რხევების ნაცვლად ცნობიერება აღიქვამს გრძნობად თვისებას, მაგალითად, სინათლეს. რხევების გასათავისთავებლად აუცილებელია, რომ ისინი ისე სწრაფად არ ენაცვლებოდნენ ერთმანეთს, როგორც სინათლის ტალღაში. წყნის მიერ აღქმული ცარიელი ღროის უმკარესი შეადგენს, ექსტერის თანახმად, წამის ორ მეათასედს უდრის, თუმცა ისიც საუბრო, რომ ჩვენ შეგვეძლოს რამდენიმე ასეთი შეჯღუდის ზედიზედ აღქმა. ერთის სიტყვით, დაეუშვათ, რომ რომელიღაც ცნობიერება ესწრება მყისიერი და ერთმანეთისაგან მათ გასათავისთავებლად საჭირო წამის ორი მეათასედით ურთიერთდაშორებულ 400 ტრილიონი რხევის პროცესს ძაღზე მარტივი გამოთვლა გვიჩვენებს, რომ საჭირო იქნებოდა 25000 წელი ამ ოპერაციის დასასრულებლად. ამრიგად, წითელი ფერის შეგრძნება, რასაც წამის განმავლობაში განვიცდით, თავის თავში შეიცავს მოვლენების თანმიმდევრობას, მოვლენებისა, რომელიც ჩვენს დაყოფაში ღროის

უდიდესი ეკონომიკურიობით გაშლილნი, ჩვენი ისტორიის 250 საუკუნეს დაიპყრდნენ<sup>28</sup> შესაძლებელი რომ იყოს იმის გაწვდელა, რასაც ერთ წაშში აღიქვამთ, ესე იგი, მისი განცლა "უფრო შენელებული რიტმით, ამბობს ბერგსონი, ხომ არ დაენახავდით, რიტმის შენელების კვალდაკვალ, რომ ფერადები იცრიცებიან და თანმიმდევრულ შთაბეჭდილებებში ითქვიფებიან, რასაკვირველია, ვერ კიდევ ფერადიანნი, მაგრამ სულ უფრო და უფრო უახლოვდებიან იმ მდგომარეობას, რომ წმინდა რხევებს შეერწყან? სადაც მოძრაობის რიტმი საქმიად დქნა საიმისოდ, რომ ჩვენი ცნობიერების ჩვეულებებს შეესაბამებოდეს, - როგორც მაგალითად, გამის დაბად ნოტებში, - ხომ არ ვგრძობთ ჩვენ, რომ აღქმული თვისება თავისთავად ნაწვერდება განმეორებად და თანმიმდევრულ, კრომანეთთან შინაგანი უწყვეტობით დაკავშირებულ რხევებად?" (გვ.218)

ახლა შეგვიძლია ვთქვათ, როგორია მატერიის ბუნება: "ამრიგად, მატერია ურიცხვ რხევებზე დაიყვანება, რომლებიც უწყვეტად ერწყმიან ერთმანეთის და რომლებსაც ვერანტელითი უცლის ყოველი მიმართულებით გასხლტეილი ცახცახი". "შეაერთეთ ერთმანეთს შორის თქვენი ყოველდღიური ცდის წვეტიანი საგნები; შემდეგ აღვილობრივ რხევებზე დაიყვანეთ მათი თვისებების უძრავი უწყვეტობა; ვცადეთ კონცენტრირება მოახდინოთ ამ მოძრაობებზე, განთავისუფლდეთ მათი თვისების მისადაგებელი დაყოფადი სიურკისაგან, შეუნარჩუნეთ მათ მხოლოდ მობილერობა, ეს განუყოფელი აქტი, რასაც თვით თქვენს მოძრაობათა წილში აღიქვამს თქვენივე ცნობიერება, და თქვენ მიიღებთ მატერიის ხილვას, შესაძლია, თქვენი ცნობიერებისათვის დამიღვლეს, მაგრამ სამაგიეროდ წმინდას და ყოველივე იმისაგან განთავისუფლებულის, რასაც ცხიერების მოთხოვნებით იძულებულნი უყენებთ გარეგან აღქმას" (გვ.224)

მართალია, ბერგსონი, როგორც ჩანს, სხვა გზით წავიდა, მაგრამ მატერიის კვლევისას იგივე პასუხი მიიღო, რაც კონცეპტების მექანიკურმა მსოფლმხედველობამ: ის მთლიანად ძარცვავს მატერიალურ სამყაროს ბგერების, ფერებისა და, საერთოდ, თვისებრივი შრავალფეროვნებისგან და მატერიის წილად მხოლოდ სიურკში მოძრაობებს ტოვებს. ამის პასუხად უნდა შევნიშნოთ, რომ ბერგსონის მოძღვრებისა და ყველაზე ფართოდ გაერკვლებული ფიზიკური თეორიების მსგავსება არც ისე დიდია, როგორც შეიძლება ერთი შეხედვით მოგვეჩვენოს. თუ გავსვრს წერტილი დავესვით მსჯელობას აღქმის შესახებ, უწინარეს ყოვლისა, უნდა გინებნოთ, რომ ბერგსონი ძალზე თავისებურად ხსნის გრძობად თვისებათა სუბიექტურობას. მისი მიხედვით, მართალია, შეგრძნებანი სუბიექტურნი არიან, მაგრამ ისინი ტვინის ქმედითობის კი არა, სულის, კერძოდ, მეხსიერების პროდუქტად გვევლინებიან, თანაც, მეხსიერების მიერ თვით გარე სამყაროს მასალიდან შექმნილ პროდუქტად. ტვინის ქმედითობით განპირობებულია იმის ამორჩევა, რასეულაც სული მოახდენს თავისი ყურადღების კონცენტრირებას, და რაც, მასსადამე, წმინდა აღქმის საგნად იქცევა. შემდეგ მეხსიერების ქმედითობა ახდენს იმის

28. მატერია და მეხსიერება გვ.221

შედევებს, რაც უშუალოდ გათქადისწინებულია წმინდა აღქმაში (გვ226) შეიძლება ითქვას, რომ ბერგსონის მიხედვით, ტვინის საქმე გაწერვაა, მესხიერებისა კი - შედეგება.

კვლავ მიუბრუნდეთ მატერიას და უფრო დაწერილებით გავეცნოთ მის თვისებებს მატერიის მთელი შინაარსი რხევებზე დაიყვანება. მაგრამ რა რხევებია ეს? - თუ ისინი ატომებს, როგორც მქარ ნაწილაკებს, ეკუთვნიან და სიერცქში, როგორც ერთგვაროვან გარემოში ხორციელდებიან, მაშინ ჩვენს წინაშეა მექანისტური ატომიზმი, რომელიც დასაშვებად მიიჩნევს წვეტილობას, ყოფიერების დაყოფადობასა და ცარიელი სიერცის არსებობას. ბერგსონის მოძღვრების თანახმად, არც ანაირი მატერია არსებობს და არც ანაირი სიერცე რხევა, როგორც პროცესი, თვით მატერიაში რომ ხდება, მარტოოდენ სიერცქში ფარდობით მდებარეობათა მწკრივი რიგია. გარედან კი არა, შიგნიდან, თვით მასშივე ინტეიციის გზით განხილული, რხევა წარმოგივდება, როგორც მოქმედება, როგორც მდგომარეობის და არა მხოლოდ მდებარეობის ცვალებადობა. სხეაგვარად რომ ვთქვათ, ნამდვილი მოძრაობა არ არის მარტოოდენ რაღაც ფარდობითი, მას აბსოლუტური ხასიათი აქვს.<sup>29</sup>

ყველა სხვა შემოქმედებითი ცვალებადობის (durée) მსგავსად, მოძრაობა განუყოფადი აქტია; ის მრავალ მდებარეობათა ჯამი კი არა, გარდაქმნის უწყვეტი დინებაა; უსასრულო დაყოფადობა მოძრაობის თვისება კი არ არის, არამედ ჩვენს წარმოდგენაში არსებული მოძრაობის დასრულებული ტრანეპტორიისა.<sup>30</sup>

დაუყოფადია არა მარტო ცალკეული მოძრაობანი, არამედ არც მთელი მატერიალური სამყარო იშლება "დამოუკიდებელ, აბსოლუტურად განსაზღვრული კონტურების მქონე სხეულებად" (გვ211) ბერგსონი იზიარებს ფარადეის აზრს, რომლის თანახმადაც, "თვითთულ ატომს მთელი სიერცე უჭირავს, რომელსედაც ერცელდება გრაიტიცაცია", და "ყველა ატომი ერთიერთგანწიწონია" (გვ216) სიერცე, როგორც ერთგვაროვანი ცარიელი სათავსი, რომელსაც შეუძლია მიიღოს და სინამდვილეში იღებს კიდევ ყველა მოძრაობას და ყველა საგანს, სხვა არა არის რა, თუ არა გონებისმიერი სიერცე სინამდვილეში ანაირი სიერცე არ არსებობს, არსებობს მხოლოდ ერცეულობა, ანუ სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, გრძობადი თვისებები და მოძრაობანი, რომელნიც ექსტენსიურნი, მოცულობის მქონენი, ეი, ერცეულნი არიან. სიერცე კი არ არის მოძრაობის პირობა, არამედ, პირიქით, მოძრაობაა პროცესი, რომელთან მიმართებითაც გონება აყალიბებს სიერცის ცნებას (გვ234).

მატერია, როგორც ასეთი უწყვეტი ქმდითობა, აბსოლუტურად როდი განსხეავდება ფსიქიკური სამყაროსაგან. სულიერი სამყაროს უმაღლესი ფორმები და მატერიის დაბალი გამოყლინებანი მხოლოდ და მხოლოდ ერთი და იმავე ჯაქვის უკიდურესი რგოლები არიან, ათასგვარი გარდამავალი ფორმებით

29. მატერია და მესხიერება, გვ206-211.

30. იქვე გვ200-206.

შეერთებულნი.<sup>31</sup> ძირეული განსხვავება ამ უკიდურეს რგოლებს შორის ისაა, რომ სულისთვის ნიშნულია მეხსიერება, მატერია კი თითქმის პირწმინდად განძარცვულია მისგან. მეხსიერების წყალობით, სულიერი ცხოვრება ქმნის ზეპირად მზარდ ისტორიულ სისტემას, რომელშიაც არ შეიძლება არსებობდნენ განმეორებანი, და რომელშიაც წინ გადადგმული ყოველი ნაბიჯი ახლის შექმნა და თავისუფლების გამოკვლინება ამრიგად, სული არის შემოქმედებითი რეალობა. მატერია კი, პირიქით, მეხსიერების უქონლობის გამო, ესაა რაღაც დროში დანაწევრებადი, პროცესი მასში შეიცავს წვეტილობებს, წარსულის განმეორებებს (რხეებს) ამ პროცესში არ არის თავისუფლება და შემოქმედება, მასში მეუობს აუცილებლობა.<sup>32</sup> აქ ჩვენს წინაშე არა შემოქმედებითი, არამედ დაშლადი (qui se défait) რეალობა. სულის სეუროდან, მისი დაძაბულობითურთ (tension), შეიძლება ნების მარტივი შესუსტებით გადახვიდე მატერიის სამეფოში, მისი ვრცეულობითურთ (extension): "ვრცეულობა სხვა არა არის რა, თუ არა დაძაბულობის წვეტილობა."<sup>33</sup>

საკმარისია სულიერი ცხოვრების შესუსტება, რომ მის ნაცვლად თავი იჩინოს მატერიალურმა ვრცეულობამ, "როდესაც პოეტი მიკითხავს თავის ღვქსებს, მე შეიძლება იმდენად დამანტერესოს მან, რომ მთლიანად გაეიმსჯელო მისი აზრებით თუ გრძობებით და განვიცადო ის მარტივი მდგომარეობა, რაც მან ფრასებას თუ სიტყვებში ჩააქსოვა. ამასთანავე, მე შემიძლია თანაუგრძობდელ მის შთაგონებას და ერთი უწყვეტი მოძრაობით კვალდაკვალ მივსდევდე მას, მოძრაობით, რომელიც, თვით შთაგონებისა არ იყოს, ერთ მთლიან აქტად გვევლინება. მაგრამ საკმარისია ყურადღება შეუანელო, რომ მაშინვე მოეუშვა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ამ მომენტამდე ჩემი სულის დაჭიმული ზამბარა, ასე რომ, ბგერები დაკარგავენ თავიანთ აზრს და მე მომეჩვენება, რომ ისინი, თავიანთი მატერიალურობით, ცალ-ცალკე მისდევენ ერთმანეთს. საამისოდ ჩემთვის საჭირო არ არის რისიმე დამატება, საკმარისი იყო, პირიქით, რაღაც შემეძვირებინა რაც უფრო მეტად მიეცემა ამ დინებას, მით უფრო მეტად ინდივიდუალიზირდებიან თანმიმდევრული ბგერები; როგორც წინადადებები დაიშალნენ სიტყვებად, ისე სიტყვებიც, თავიანთი მხრივ, დანაწევრდებიან თანმიმდევრულად აღქმად ბგერებად. კიდევ უფრო შორს წაივლეთ ამ მიმართულებით. მაშინ ჩვენ დაეიწყებთ ასოების გარჩევასაც, ისინი ჩვენს თვალწინ ჩაივლიან და ერთმანეთს გადაეწვნიან წარმოსახულ ფურცლებზე. ჩვენ შეიძლება გადავეციოფრებინეთ ამ ნაერთთა გარკვეულობას, ასოების ამ საოცარ თანმიმდევრობას, მათ უზუსტეს შერწყმას მარცვლებად, მარცვლებისას - სიტყვებად, ხოლო სიტყვებისას - წინადადებებად. რაც უფრო შორს წაივდა ჩემი ყურადღების პირწმინდად უარყოფითი მოღუქნება (relâchement), მით უფრო მეტად ვქმნი ვრცეულობას (extension) და სირთულეს, ხოლო რაც უფრო მეტად იზრდება სირთულე, მით უფრო საოცარი მეჩვენება

31. შემოქმედებითი ვოლუცია გვ. 171.

32. შემოქმედებითი ვოლუცია გვ. 171, 177, 187.

33. იქვე გვ. 266.

ვლემენტებს შორის ურყევად არსებული წესრიგი. მაგრამ ეს სირთულე და ურცევლობა არაეითარი პოლიტიკურის შემცველნი არ არიან; ისინი მხოლოდ ნების შესუსტებას გამოხატავენ.<sup>34</sup>

ბერგსონის ეს მოძღვრება მატერიის შესახებ განსაკუთრებულად თანხედება პლოტინის შეხედულებებს (რასაც ბერგსონი თვითონვე აღნიშნავს "შემოქმედებითი ცვილუჯის" 179-ე გვერდზე: "რაც უფრო მეტად ტოვებს ყოფიერება საგანს, მით უფრო მეტად იქცევა იგი სხეულად", ამბობს პლოტინი.<sup>35</sup>

---

34. შემოქმედებითი ცვილუჯი გვ. 178.

35. ქრეულერი, III, 66.

სიცოცხლე

ბერგსონის მოძღვრება სიცოცხლის ბუნების შესახებ გადმოცემულია მის თხზულებაში "შემოქმედებითი ევოლუცია". როგორც მოსალოდნელი იყო, ბერგსონი სიცოცხლის მექანიზტურ კი არა, ორგანულ გაგებას უტერს მხარს.

უმოკლესი გზით რომ ჩაქედით მისი მოძღვრების არსს, გაიხსენოთ ზემოთ გადმოცემული ისტორიული სისტემის ცნება, სისტემისა, რომლის ნიშუშადაც ჩვენ დაყსახეთ სულის ცხოვრება. ისტორიული სისტემა ცვალებადობათა განუყოფელი ნაკადია, რომელშიაც წარსული აწმყოში ინახება და თვითბირთვულად შემოქმედებს მომავალზე; ამიტომაც აზნაირ სისტემაში არ არის განმეორებანი, მისი ყოველი წინ გადადგმული ნაბიჯი შემოქმედებითი ცვლილებაა, რაცაც ახლის გამოგონება. აზნაირი სისტემა ცალკეულ, ადრე ერთმანეთისაგან დამოკიდებულად არსებულ ნაწილთა შერწყმის შედეგად შექმნილი მექანიზმი როლია: მასში ნაწილები მთელთაა განპირობებული და არა პირიქეუ.

ცოცხალი სხეულები, ბერგსონის მოძღვრების მიხედვით, ასუთიყ ისტორიული სისტემები არიან; ამ მხრიუ, ისინი სულოერ სიცოცხლეს, ისეყ როგორც სამყაროულ მთელსა ჰგენან.<sup>36</sup> მაგრამ არსებობს ცოცხალ სხეულითა უსასრულო სიმრავლე. მერედა, თვითიული მათგანი სიცოცხლის კერძო, დამოკიდებულ ნაკადად უნდა მიგვიჩნდეს, თუ ყველა ისინი ერთად ქმნიან მადიან ისტორიულ სისტემას? ამ ალტერნატივის პირველი ნაწილი რომ მიგველო, მაშინ უფრო შორსაც უნდა წავსულიყავით სიცოცხლის დანაწევრების გზაზე. კერძოდ, უნდა გველიარებინა, რომ მცენარეული თუ ცხოველური ორგანიზმის ყოველი უჯრედი თვითონევა ორგანიზმი, სიცოცხლის თაყისებურ ნაკადად რომ გვევლისება, და მაშინ მივადგებოდით არაორგანულ მოძღვრებას, ნაწილებისაგან რომ აგებს მთელს. ორგანული მოძღვრება შეიძლება თანმიმდევრულად გაეატაროთ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ელიარებთ როგორც ცხოველური, ისე მცენარეული სიცოცხლის მთელი ნაკადის ერთობას, ყოველ შემთხვევაში, მის საფუკეკლში მინც, განვითარების პროცესის დასაწყისში. მკვდარი მატერიისაგან განსხევებით, რომელსაც ბერგსონი ახასიათებს როგორც შლად რეალობას, სიცოცხლის ეს ერთიანი საფუკეკელი შემოქმედებითი რეალობაა. მაშასადამე, ის ცნობიერების, ნების დაძებულობის ანალოგიურიია. ბერგსონი მას აღნიშნავს სიტყვებით *élan vital* (სასიცოცხლო იმპულსი).

სასიცოცხლო იმპულსის ერთიანობის წყალობით, მიუღი ორგანული სამყარო პარმინიული ერთიანობაა, თუმცა, რა თქმა უნდა, არა სრულქმნილი: ერთიანობა ორგანული სიცოცხლის ამოსავალი წერტილია, ის მის წარსულში დეეს, განვითარების პროცესში კი, იმ წინააღმდეგობების შედეგად, რაც ორგანულ

36. შემოქმედებითი ევოლუცია, გვ. 24-26, 20.

სიცოცხლეს გზადავსა ხედება, განსაკუთრებით, მეკლარი მატერიის მხრივ, სიცოცხლის ერთიანი ნაკადი ურიცხვ ნაკადულად ნაწვევდება (გვ49) ორგანულ სამყაროში თავს იჩენს ინდივიდუალიზაციის ტენდენცია, თანაც ამ სამყაროს ზოგიერთი წარმომადგენელი უპირატესად დასაბამიერი სასიცოცხლო იმპულსის ერთი რომელიმე მიმართულებით ვითარდება, ზოგიერთი კი - მეორე მიმართულებით.

ასეთი, თუნდაც ნაწილობრივი დანაწევრების არსებობა უცილობელი ფაქტია, რაც ნატურფილოსოფიის მხრივ არავითარ საგანგებო დასაბუთებას არ მოითხოვს და პირიქით, ის გარემოება, რომ სასიცოცხლო იმპულსის ერთიანობა საფუძვლად უდევს ორგანულ სამყაროს, სრულიადაც არ არის ცხადი. რანაირი მოსაზრებები შეიძლება მოეიტანოს მისი არსებობის სასარგებლოდ? თუ ყველა ორგანიზმს ერთი ზოგადი საფუძველი აქვს, მაშასადამე, მათი ისტორიის დასაწყისი, მათი წარსული იდენტურია, და ამიტომაც აწმყოში ზოგიერთი ამოცანა, ორგანიზმებს შორის უდიდესი განსხვავების მიუხედავად, მათ მიერ ერთნაირად უნდა წყდებოდეს, ხოლო ესა თუ ის სიძნელე ერთნაირი გამოძგინებლობის წყალობით უნდა გადაიღობებოდეს. შიზანშეწონილობის თეორია, იმ აზრით, რომლითაც ის ჩვენ გვესმის, ასე თუ ისე, დასაბუთებული იქნებოდა, თუკი შეეძლებდით იმის დადგენას, რომ სიცოცხლე განვითარების დივერგენტული ხაზების გასწვრივ სხვადასხვა საშუალებებით გარკვეულად იგივეობრივ აპარატებსა ქმნის. ამასთანავე, დასაბუთების ძალა განვითარების ზემოხსენებული ხაზების ურთიერთდაშორების, ისევე როგორც ამ ხაზებზე მიკვლეულ ანალოგიურ სტრუქტურათა სირთულის ხარისხის პროპორციული იქნება" (გვ53) და მართლაც, შეიძლება აღმოაჩინო სხვადასხვა ორგანიზმთა აგებულების ამნაირი მსგავსება. ასე მაგალითად, ხერხემლიანისა და მოლუსკ "ზღვის სავარცხელას" თვალი თანაბრად რთული აგებულებისაა, თუმცა მოლუსკები და ხერხემლიანები, როგორც ჩანს, გაცილებით უფრო ადრე გამოიყენენ საერთო ფესვს, ვიდრე მოლუსკის თვალი განვითარდებოდა. თანაც, ხერხემლიანის თვალი და მოლუსკის თვალი ძირეულად განსხვავებულ პროცესთა მეშვეობით ვითარდებიან (გვ. 59,69).

სხვადასხვა ორგანიზმის თვისებების ამ ურთიერთდამთხვევას თანამედროვე ბიოლოგია ისე ხსნის, რომ არ იმოწმებს élan vital-ს, როგორც სიცოცხლის საერთო საფუძველს; ის მასში სიცოცხლის ერთნაირი გარეშე პირობებისადმი შევების მოელენებს ხედავს. ბერგსონი განიხილავს ამ ჰიპოთეზათა განსაკუთრებით ფართოდ გაგრცვლებულ სახესხვაობებს, კერძოდ, ძველ დარვინიზმს, ნეო-ლამარკიზმს, ნეო-დარვინიზმს, და გვიჩვენებს, რომ ისინი ვერ წვეტენ საკითხს.

დარვინიზმი მიუთითებს იმაზე, რომ უცნობი მიზეზისა თუ გარემოებათა შემთხვევითი დამთხვევის ძალით, ყველა ორგანიზმში ეხედებით ინდივიდუალურ გადახრებს მისი წინაპრების ტიპიდან. არსებობისათვის ბრძოლაში ეს გადახრები ან სასარგებლონი არიან, ანდა მავნენი. თუ ისინი მავნენი არიან, ინდივიდი, რომელშიაც ეს გადახრები იჩიქნ თავს, იღუპება. თუ ისინი სასარგებლონი არიან,



მაშინ ანაირი, ცხოვრების პირობებს უკეთ შეგუებულ ინდივიდს სხეუბთან შედარებით უპირატესობა აქვს და კიდევ გადაარჩება, მრავლდება და შემკვიდრუბით გადასცემს სასარგებლო ნიშანს ბუნებრივი შერჩევის ამ პროცესის წყალობით ხდება გადახრათა მიუღი რიგის დაგროვება და ფიქსირება, რის შედეგადაც წარმოიშობა ახალი სახეობები, შემდეგ - ახალი გვარები და ა.შ. ამ თეორიაში პროცესის უმნიშვნელოვანესი შემოქმედებითი ასპექტი, სახელდობრ, ახალი სასარგებლო ნიშნის წარმოქმნა, შემთხვევას ან უცნობ მიზეზებს მიეწერება, ესე იგი, ცოცხალი გაუმჯობესებელი რჩება; ცოდნა აშუქებს ამ თეორიის ყველაზე ნაკლებ მნიშვნელოვან ასპექტს, კერძოდ, ჯერ ერთი, ცხოვრების პირობების საღმი ნაკლებად შეგუებულთა გადაშენების საკითხს, და, მეორეც, მეორეხარისხოვან პოზიტიურ მომენტს - შეგუებულთა გამრავლებას.

ანაირი მოძღვრების ნაკლოვანება შეიძლება ცხადვეით შემდეგი პაროლით. ეთქვას, მოქანდაკემ მრავალი წარუმატებელი ცდის შემდეგ შექმნა მშვენიერი ქანდაკება; ამ ქანდაკების მიხედვით ჩამოიხსა ყალიბი და მისი მემულობით ქანდაკება ურიცხე ვეგზემლარად გამრავლდა მე ესეამ კითხვას: "როგორ შეიქმნა ეს მშვენიერი ქანდაკება?" პასუხად შესძის: "ყველა ცელი ქანდაკება, რაც მოქანდაკემ შექმნა, დამსხრეველი იქნა, კარგი კი ურიცხე ვეგზემლარად გამრავლდა". ეს პასუხი არ მკმაყოფილებს და კულაე უკითხულობ: "კი მაგრამ, როგორ შექმნა მოქანდაკემ კარგი ქანდაკება?" რასუდაც ასეთ პასუხს მაძლევენ: "როგორ და, შემთხვევით".

დაეუშვათ, როგორც ამას მოითხოვს მექანისტიური მსოფლმხედველობა, რომ სასარგებლო გადახრას თავდაპირველად გარემოებათა შემთხვევითი დამთხვევა, სიერცეში მატერიის მოძრავ ნაწილაკთა შემთხვევითი შეხვედრა განაპირობებს საკმარისია, გულდასმით დაეკვირდეთ ამ პასუხს, რომ ჩვენში თავს იჩენს რამდენიმე გადაუტრეული გაკვებობა, რაც თანამედროვე ბიოლოგიურ ლიტერატურაშია აღნიშნული. ეთქვას, ამა თუ იმ ორგანოს, მაკალითად, თუდლის ცვლილება ერთბაშად და მნიშვნელოვანი მასშტაბით მოხდა ანაირი ცვლილება, თუკი ის შემთხვევითია, არასდიდებით არ შეიძლება სასარგებლო იყოს "როდესაც ბადურის გარსის ნატივი სტრუქტურა ვითარდება და რთულდება, ანაირი პროგრესი, რა თქმა უნდა, არამცთუ ვერ გააუმჯობესებს მხედველობას, არამედ, პირიქით, გააუარესებს მას, თუ მხედველობითი ცენტრები საკუთრივ მხედველობის ორგანოს სხვადასხვა ნაწილებთან ერთად არ განუითარდა მაგრამ დღესავით ნათელია, რომ თუ ცვლილება შემთხვევითია, ის არ შეიძლება ერთდროულად ორგანოს ყველა ნაწილში მოხდეს, ისე, რომ ორგანო კვლავინდებურად ასრულებდეს თავის ფუნქციას" (გენბი) ისედა დაკერძონა, ვივარადით, რომ ყოველგვარი ცვლილება ოდნავ შესამჩნევია მაგრამ მაშინ თავს იჩენს ახალი გაკვებობა. "თუ მხედველობითი აპარატის რომელიმე წერტილში შემთხვევითი ცვლილება ძალზე უმნიშვნელოა, მაშინ ის ხელს ვერ შეუშლის ორგანოს ფუნქციონირებას შემდეგ კი ამ პირველ შემთხვევით ცვლილებას შეუძლია დაიცადოს, ვიდრე მას არ მიჰატება დამატებითი ცვლილებანი, რათა სრულქმნილების უფრო მაღალ საფეხურზე აიყვანოს მხედველობა. დაეუშვათ, რომ

ეს ასეა: მაგრამ თუ სულ უწინშენელი ცვლილება ხელს ვერ უშლის თვალის ფუნქციონირებას, სამაგიეროდ, ვერც ეხსარება მას, რამდენადაც დამატებით ცვლილებებს ჯერ კიდევ არ უწინიათ თავი; მაგრამ მაშინ რანაირადღა შეინახება ცვლილება ბუნებრივი შერჩევის გზით? (გენ1)

(იხადია, რომ როგორც ერთ, ისე მეორე გ'საზედაც უნდა დაეუქმეთ ცვლილებათა შინაგანი წარმართველი პრინციპის არსებობა მართლაც, "თუ ევოლუციის განმსაზღვრელი შემთხვევითი ცვლილებები შექმნიველ ცვლილებებზე გვევლინებიან, მაშინ აუკიდლებულია ვადიაროთ მიმავალი სახეობის კეთილშობილურე გენია ამ ცვლილებათა შენახვისა და დაგროვებისთვის, რადგანაც ბუნებრივი შერჩევა არ იზრუნებს ამასზე. ხოლო თუ მეორეს მხრივ, შემთხვევითი ცვლილებები ანასაქუღნი არიან, მაშინ უწინდელი ფუნქცია ვერ გაგრძელდება, ან არ შეიცვლება ახალი ფუნქციით, თუკი ეველა მომხდარი ცვლილება არ დაემატა ერთმანეთს ერთი და იმავე აქტის აღსასრულებლად; მაგრამ მაშინ იძულებული ვიქნებით კვლავ მიუპართოთ კეთილსმოიფელ გენიას, რათა ერთ პუნქტზე (convergence) დაევიგანოთ ერთდროული ცვლილებები, ისევე, როგორც ადრე - თანმიმდევრულ ცვლილებათა მიმართულების უწყვეტობის მისაღწევად. არც ერთსა და არც მეორე შემთხვევაში განვითარების დამოუკიდებელ ხასებზე თანაბრად რთულ სტრუქტურათა პარალელური განვითარება არ შეიძლება განპირობებულ იქნეს შემთხვევით ცვლილებათა უბრალო დაგროვებით" (გენ64)

თუკია არსებობს თეორია, რომელიც ერთი და იმავე მიმართულებით მიმავალი ცვლილებების მთელ რაგს თვით ცალკეულ ორგანიზმთა მოქმედებით ხსნის და არა ერთნაირი ზეინდივიდუალური élan vital-ის წარმართველი გავლენით. ასეთია ნეო-ლამარკიზმი, რომელიც ამტკიცებს, რომ ორგანიზმის ცვლილებები ორგანოთა წერთის შედეგად ხდება, წერთა კი მოთხოვნილებებითაა განპირობებული. როგორც წინაპართა, ისე შთამომავალთა ერთნაირი მოთხოვნილებები აიძულებენ მათ ერთი და იმავე მიმართულებით ავარჯიშონ თავიანთი ორგანოები, რის შედეგადაც თვითეულ თაობაში წარმოქმნილი უწინშენელი ცვლილებები შემკვიდრებით გადაიცეპიან, იკრიბებიან და საბოლოო ანგარიშით მნიშვნელოვან ცვლილებებს იძლევიან. ასე, სიციოხლის განვითარება, ამ თეორიის თანახმად, განპირობებულია ინდივიდთა ქვეყის "ძაღისსმევით", ერთი და იმავე მიმართულებით რომ ხორციელდება ერთნაირ მოთხოვნილებათა შედეგად. აქედან, სხვათა შორის, გასაგები ხდება, თუ რატომღა, რომ განვითარების სხვადასხვა ხასზე არკეთო იშვიათად წარმოიქმნება ერთნაირი ორგანოები. "ერთი და იმავე გარემოებებით სარგებლობისაკენ ერთსა და იმავე სწრაფვას ერთნაირ შედეგებამდე მიყვაროთ, მით უმეტეს, თუ გარეშე ვითარებებით დასმული ამოცანა დასაშვებს ხდის მხოლოდ ერთ გადაწყვეტას" (გენ71) მაგრამ განა შესაძლებელია, რომ ძაღისსმევა, რასედაც ლაპარაკობს ლამარკისში, არსებობისათვის ბოიოლოში ჩაბმულ ცალკეულ ინდივიდთა საქმე იყოს? ვინც ამას აღიარებს, მან შეძენილ ინდივიდუალურ თვისებათა შემკვიდრებით გადაცემაც უნდა დაუშვას მაგრამ ბევრი თანამედროვე ბიოლოგის მტკიცებით, შექმნილი ინდივიდუალური

თვისებები იშეიათად, ან საერთოდ არ გადაიციმინან მემკვიდრეობით. ბერგსონი თვლის, რომ ეს დებულება საბოლოოდ დადგენილია თანამედროვე ბიოლოგიის მიერ და ამიტომაც არი კლავიფიკაცია ნეო-ლაშარტიზმის თეორიით.

შესანილი თვისებები რომ მემკვიდრეობით არ გადაიციმინან, ამას საგანგებო ხაზგასმით აღნიშნავენ ნეო-ლარეინიზმი, რომლის მთავარ წარმომადგენელადაც გერმანელი ბიოლოგი ვაისმანი გვევლინება. ვაისმანის თეორიის თანახმად, მემკვიდრეობითი თვისებების მატარებლები სხეულებრივი (სომატური) კი არა, მხოლოდ ჩანასახოვანი უჯრედები არიან. განაყოფიერებელი კვერცხის განვითარებისას ჩანასახოვანი პლასმის ნაწილი სომატური უჯრედების წარმოსაქმნელად კი არ იხარჯება, არამედ სასქესო უჯრედების განვითარებას განაპირობებს, უჯრედებისა, საიდანაც შემდეგ ახალი ჩანასახი წარმოიქმნება და ა.შ. ამრიგად, ახალი ჩანასახოვანი პლასმა უშუალოდ წარმოიქმნება ძველი ჩანასახოვანი პლასმისაგან. თუ წარმოვიდგინოთ ორგანიზმთა დადამავალ შვერივს, წინაპრებისას და შთამომავლებისას, შეიძლება გონების თვალის გაგადგენით ამ შვერივში ჩანასახოვანი პლასმის უწყვეტ ნაკადს. ცვლილებები, რომლებიც სომატურ უჯრედებში კი არა, ჩანასახოვანი პლასმის თვით ამ ნაკადში იჩენენ თავს, ახალ თვისებებს ქმნიან, რომლებიც შემდეგ ვითარდებიან ან ისპობიან ბუნებრივი შერჩევის შედეგად.

ამ თეორიის მომხრენი გადაჭრით უარყოფენ შესანილი თვისებების მემკვიდრეობით გადაცემას; თუმცაღა იმას, ვინც არ იცნობს ბიოლოგიურ ლიტერატურას, ანაირი გადაცემა უკიდობელი ფაქტი ჰგონია, რასაც ზუსტი სამეცნიერო გამოკვლევების გარეშეც ადასტურებს ყოველდღიური ცხოვრების გამოცდილება. ამიტომ ურიგო არ იქნება გავეცნოთ იმას, თუ რანაირი მსჯელობით ეცლება ხოლმე საფუტყელი ამ საყოველთაოდ ცნობილ ფაქტებს. "შესანილი თვისებები, ამბობს ბერგსონი, რომლებსედაც ჩვენ ულაპარაკობთ, ჩვეულებებად ან მათ თვისებებად გვევლინებიან. მაგრამ ძალზე იშეიათად ხდება, რომ ჩვეულების მიხეზი ბუნებრივი უნარი იყოს. ასე რომ, ყოველთვის შეიძლება ვიკითხოთ, მემკვიდრეობით გადაიცემა სწორედ ინდივიდის სხეულის (soma) მიერ შესანილი ჩვეულება, თუ უნაღ, ბუნებრივი უნარი, რომელიც წინ უსწრებს შესანილი ჩვეულებას? ხოლო ეს უნარი ბუნებით თანდაყოლილია ჩანასახოვანი პლასმისათვის, რომელსაც თან დაატარებს ინდივიდი, ისევე, როგორც ის უკვე თანდაყოლილი იყო ინდივიდისა და, მაშასადამე, მისი ჩანასახოვანი პლასმისთვისაც. ამიტომაც არაფერი არ გვიბტკიცებს, თითქოს თხუნელა იმიტომ გახდა ბრმა, რომ მიწისქვეშ ცხოვრების ჩვეულება შეიძინა, ის იბულებული შეიქნა მიწისქვეშეთში ცხოვრებისათვის გაეწირა თავი, იმის შედეგად, რომ მისმა თვალებმა ატროფირება იწყეს. ამ შემთხვევაში მხედველობის დაკარგვის ტენდენცია ჩანასახოვანი პლასმიდან გადაეცემოდა ჩანასახოვან პლასმას, თანაც, თვით თხუნელას სხეული არც რას დაკარგავდა და არც რას შეიძენდა. თუ რომელიმე მესატურელის ვაჟი მამაზე უკეთესი მსროლელი გახდა, აქედან სულაც არ გამოიმდინარეობს, რომ მამის ჩვეულება შეიძღს გადაეცა, რადგანაც სოციურთი

განვითარებადი მიდრეკილება შეიძლება მამის ჩანასახიდან შეიღოს ჩანასახს გადაეცეს, გასადავსა პირველსაწყისი ბიძგის მეშვეობით გაიზარდოს და უფრო მეტი მოქნილობა მიანიჭოს შეიღს, ვიდრე მამას, ისე, რომ ანგარიში არ გაეწიოს მამის ხელობას" (გვ.73).

რაკიდა აღიარა მოძღვრება იმის შესახებ, რომ "შექნილი ნიშნები მემკვიდრეობით არ გადაიცემიან, ბერესონმა უარყო ნეო-ლამარკიზმი, მაგრამ არც ნეო-დარვინიზმს მიმხრობია, არამედ გამოიმუშავა საკუთარი წარმოდგენა სიცოცხლის განვითარებაზე, რომელშიაც ერთმანეთს შეერწყა ორივე ამ თეორიის ცალკეული ასპექტები. ნეო-დარვინისტები, ამბობს ბერესონი, ჩვენის აზრით, მართლდრთ უნდა იქნენ, როდესაც ამტკიცებენ, რომ ცვლილებათა ძირითად მიზეზებად ჩანასახისათვის ნიშნეული ტრანსცეპები გვევლინებიან, ჩანასახისა, რომლის მატარებელიც ინდივიდი გახლავთ, - და არა ამ ინდივიდის ქვეა მოული მისი სიცოცხლის მანძილზე. მაგრამ ჩვენ უფრო დავეთანხმებით ამ ბიოლოგებს, როცა ისინი ჩანასახისათვის ნიშნეულ განსხვავებებს პირველად შეიმთხვევით და ინდივიდულურ განსხვავებებად თვლიან. ჩვენ არ შეგვიძლია არ ვაღიაროთ, რომ ეს განსხვავებანი იმპულსის განვითარებად გვევლინებიან, იმპულსისა, ინდივიდთა გავლით, ჩანასახიდან ჩანასახს რომ გადაეცემა, და რომ, ამიტომ, ისინი უბრალო შემთხვევითობები კი არ არიან, არამედ საყსებით შესაძლებელია ერთდროულად და ერთნაირი ფორმით გამოვლენილიყვნენ ერთი და იმავე სახეობის წარმომადგენლებში, ან, ყოველ შემთხვევაში, მათ გარკვეულ რაოდენობაში მაინც" (გვ.77). "ამრიგად, ჩვენ მივადგებით პიპოთუქსას, აიმერის პიპოთუქსას რომ მოგვაგონებს, რომლის თანახმადაც, სხვადასხვა ნიშანთა ცვლილებები თაობებიდან თაობებად გარკვეული აზრით ხდება. ჩვენის აზრით, ეს პიპოთუქსა სწორი უნდა იყოს იმ ფარგლებში, რომელშიაც ის მოაქცია თვის აიმერმა. თუკცა შეუძლებელია წინასწარ გათვალისწინებულ იქნეს ორგანული სამყაროს განვითარება მთელი მისი ერთობლიობით, ჩვენ, პირიქით, გვჯონია, რომ აქ ელინდება სიცოცხლის თვისებებზე ურთიერთმონაცვლე ფორმათა უწყვეტი შემოქმედების სახით. მაგრამ ამნაირი განუსაზღვრელობა არ შეიძლება სრული იყოს, ის ტოვებს ადგილს განსაზღვრელობის გარკვეული ოღენობისთვის ასე მაგალითად, ისეთი ორგანო, როგორიცაა თვალი, გარკვეული აზრით, განვითარდა სწორედ უწყვეტი ცვალებადობის მეშვეობით. ჩვენ არც კი შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, რანაირად შეიძლება აიხსნას თვალის ავებულების მსგავსება სრულიად სხვადასხვა ისტორიის მქონე სახეობების წარმომადგენელთა შორის - ხოლო ჩვენი თვალსაზრისი აიმერის თვალსაზრისისაგან განსხვავდება მაშინ, როცა ის ფიქრობს, რომ ფისიკურ და ქიმიურ მისესთა შერწყმა საკმარისია მოცემული შედეგის მისაღებად. ჩვენ, პირიქით, სწორედ თვალის მაგალითზე ეცდილობდით გექვევნიბინა, რომ თუ აქ გვაქვს "ორთიოგენისი", აუცილებელია დაეუშვათ ფისიკურ მიზეზთა ჩარევა. სწორედ ამნაირ ფისიკურ მიზეზს მიმართავს ზოგიერთი ნეო-ლამარკისტი. ესაა, ჩვენის აზრით, ნეო-ლამარკიზმის ერთ-ერთი ყველაზე ურყევი პუნქტი. მაგრამ თუ ეს მიზეზი მხოლოდ ინდივიდის

შეცნებულ ძაღლისხმეკად წარმოგვიდგება, მაშინ მისი მოქმედება შეიძლება მოიცავდეს მხოლოდ შემთხვევათა საკმაოდ შეხედულ რაოდენობას, - მარტოაღენ ცხოველთა და არა მცნარეთა სამქაროსაც, თქმცა თვით ცხოველთა სამქაროსიაც ის იმოქმედებს მხოლოდ იმ წერტილებში, უშეალოდ თუ არა უშეალოდ რომ განაცდინან ნების სემოქმედებას. ვეკც არ იყოს, თვით იქაც კი, სადაც ეს მოსესი მოქმედებს, მაინც გაჯეგებარი დაწმებოდა, რანაირად იწვევს იგი ისეთ დიდ ცელილებას, როგორიცაა ხორთულის სრდა; ის გასაგები იქნებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, შესქინილი თვისებები რეგულარულად რომ გადაეცემოდნენ შთამომავლობას და, მაშასადამე, ემატებოდნენ ერთმანეთს; მაგრამ ანაარი გადაცემა გამონაკლისი უფროა, ვიდრე წესი. მექვიდრეობითი ცელილებები, გარკვეული მიმართულებით რომ იქნენ თავს, გროვებიან და ისეთნაირად ურქვიან ერთმანეთს, რომ სულ უფრო და უფრო როულ მექანიზმს ქნიან, - რა თქმა უნდა, ერთგვარ ძაღლისხმეკას შექსაბამებიან, მაგრამ ინდივიდუალური ძაღლისხმეკისაგან განსხევებულს, გარქვიებებზე არც ისე დამოკიდებულს, ერთი და იმავე სახეობის წარმომადგენელთათვის საერთოს, თქმცა მათი საკუთარი არსისათვის კი არა, მათსავე ჩანასახათთვის ნიშნულს და ამიტომ უფრო მეტად საიმისო უნარის მქონეს, რომ მექვიდრეობით გადაეცეს შთამომავლობას. ამ ერცული გადახვევის შემდეგ კელაე ერბრუნდებით ჩვენს ამოსაუელ იდეას სიცოცხლის დასაბამიერი იმაულისის (élan originel) შესახებ, ჩანასახთა ერთი თაობიდან მეორეს რომ გადაეცემა სრდადასრულებულ ორგანიზმთა მეშქეობით, რომლებიც უწვევტ შექვერთებულ მქერიად გაბმულან ჩანასახთა შორის. ეს იმაულისი თე ბიცი განეითარების ხაზეებზე ინახება და ნაწილდება კიდეც მათ შორის; სწორედ ის გვეელისება ცელილებათა მთავარ მიზესად, ყოველ შემთხვევაში, იმ ცელილებებისა, რომლებიც რეგულარულად გადაეცებიან შთამომავლობას, გროვებიან და ახალ სახეობებს ქნიან. მოკლედ, როცა იწვება სახეობათა დაშორიშორება მათი საერთო ფესვიდან, ეს დაშორება სულ უფრო და უფრო მკეთრდება მისი პროგრესული განეითარების კელდაკელ. და მაინც მათ არა მარტო შექვლიათ, კიდეც უნდა ეითარდებოდნენ იდენტურად გარკვეული ხაზეების გასწვრივ, თეკი სწორია პიოთეკა მათი საერთო იმაულისის შესახებ.<sup>37</sup>

ამ ზოგადი მოსაზრებიდან სიცოცხლის, როგორც ინდივიდუალური მთლიანი ნაკადის შესახებ, საიდანაც სულ ახალი და ახალი ქნილებები ეითარდებიან, გადავიდეთ კერძო მომენტებზე და ენახოთ, რანაირად შეიძლებოდა წარმოგვედინა ამა თუ იმ ორგანოს, ეთქვათ, თვადის წარმოქნა და სრულყოფილება. ორი რამ გეჯევიფრებს თვადის განხილვისას: მისი აგებულების სირთულე და ფუნქციონირების სიმარტივე. თვადი შედგება მკაფიოდ გამოხატული ნაწილებისგან - რქიუნასა თე ბალურის გარისების, ბროლისა და სხვა მისთანათაგან. ყოველი ნაწილი უსასრულოდ რთულია. თვადის მექანიზმი

37. შესიქმელებითი ევოლუცია, გვ. 78-80.

შედგება უსასრულოდ რთული მექანიზმითა ურიცხვი სიმრავლისაგან. და მაინც მხედველობა მარტივი მოივლენაა. მისი მოქმედება თვალის გასკლასთანავე იწყება. მაგრამ სწორედ იმიტომ, რომ ფუნქციონირება მარტივია, ბუნების სულ მცირე გადახვევაც კი ამ უსასრულოდ რთული მექანიზმის აგებისას შეუძლებელს გახდიდა მხედველობას ამ კონტრასტს ორგანოს სირთულესა და ფუნქციონირების ერთობას შორის შეუძლია გონების გაოგნება გამოიწვიოს" (გვ.80). "თუ ერთი და იგივე ობიექტი, ერთის მხრივ, მარტივი გვეჩვენება, მეორეს მხრივ კი - უსასრულოდ რთული, მაშინ ეს ორი მხარე სულაც არაა ერთნაირი მნიშვნელობის, ან, უფრო სწორად, რეალობის ერთი და იგივე ხარისხის მქონე. ამასთან, სიმარტივე თვით ობიექტს ეკუთვნის, უსასრულო სირთულე კი - ჩვენს თვალსაზრისს, ანუ ხედვის იმ სხვადასხვა წერტილს, საიდანაც მას ეაკვირდებით, სიმბოლოთა იმ ნაერთებს, რომელთა შემეშობითაც ჩვენი გრძნობები და ცნობიერება აღიქვამენ ამ ობიექტს, ან, უფრო ზოგადად, სხვადასხვა რიგის იმ ელემენტებს, რომელთა წყალობითაც ჩვენ ეკდილობთ ხელიწერად მიუბაძით მას, მაგრამ რომელთა მიმართაც ზემოხსენებული ობიექტი აშკარად არათანაზომადია, რადგანაც სულ სხვა ბუნებისაა, ვიდრე ისინი" (გვ.81).

თუ ჩვენ, გონების რაციონალიზატური მსოფლგაგების თვალსაზრისით, თვალის წარმოქმნას წარმოვიდგენთ მარტოოდენ მატერიის ერთი ნაწილაკის მეორესთან შეერთების შედეგად, მაშინ თვალის სირთულის გამო ეს პროცესი გონებაშიუწვდომელი და განუხორციელებელი მოგვეჩვენება. ჩვენ გადავლახავ სინთლეს წაეაწყდით იმიტომ, რომ ადამიანის საქმიანობის იმნაირი სფეროდან ნასესხები ცნებებით ვხელმძღვანელობდით, როგორიცაა საგანთა ფაბრიკაცია. მაგრამ ჩვენ აქ საქმე გვაქვს სიცოცხლის პროცესთან, რომელიც, ბერგსონის თანახმად, შეიძლება გაგებულ იქნეს მხოლოდ ორგანული მსოფლადქმის თვალსაზრისით, რომელიც ნაწილებიდან მოვლისკენ კი არ მიემართება, არამედ მთელიდან ნაწილებისკენ. სიცოცხლის ქმედითობა ფაბრიკაცია კი არ არის, არამედ ორგანიზაცია. "ფაბრიკაცია პერიფერიებიდან ცენტრისკენ მიემართება, ან, როგორც ამბობენ ფილოსოფოსები, - მრავლობითობიდან ერთისკენ. და პირიქით, ორგანიზაციის მუშაობა ცენტრიდან პერიფერიებისკენაა მიმართული. ის იწყება პუნქტში, რომელიც ღამის მათემატიკურ წერტილად გვევლინება, და მის ირგვლივ კონცენტრირებულ, თანდათანობით გაფართოებულ ტალღებულ მშლდება ფაბრიკაციის მუშაობა მით უფრო ენერგოულიად ხორციელდება, მატერიის რაც უფრო დიდი რაოდენობაა მის განკარგულებაში: ფაბრიკაცია კონცენტრაციასა და კუმშვაში მდგომარეობს. ორგანიზაციის აქტი კი, პირიქით, აფუსქებასა ჰგავს თავდაპირველად მისთვის საჭიროა შესძლებისდაგვარად მცირე ადგილი, მატერიის მინიმუმი, თითქოს მათორგანიზებელი ძალები უხალისოდ გადადიოდნენ სიერეში".<sup>38</sup>

ბერგსონის ამ მოხაზრებათა საპირისპიროდ შეიძლება და გვეთქვას: იმ მატერიალურ ნაწილაკთა სიმრავლე, რომელნიც თვალსა ქმნიან, მარტოაღუნ გონების ილაქნია რიგია; თუთონ ბერგსონიც ხომ არ უარყოფს მატერიის, როგორც "დაძლადი" რეალობის არსებობას; თვალის ეს მატერია, ბერგსონის თანახმად, სიცოცხლის პროდუქტი არ არის, და ამიტომაც, მართალია, ბერგსონი ცდილობს თვალის წარმოქმნა სიცოცხლის მთლიანი ნაკადის მეშვეობით ახსნას, როგორც élan vital-ის ახალი მთლიანი ფუნქცია, მაგრამ ის მაინც მოეადეგა პასუხი გასცეს კითხვას: რანაირად ექვემდებარება სიცოცხლის ფუნქციას ადრე ორგანიზმის გარეშე არსებულ მატერიალურ ნაწილაკთა სიმრავლე, ან რანაირად ხდება ამ სიმრავლის შერწყმა ერთიან, მიზანშეწონილად აგებულ მატერიალურ ორგანიზმად? ამ კითხვას ბერგსონი იმაზე მინიშნებით პასუხობს, რომ საჭირო არ არის მატერიალურ ელემენტთა როლის გასკვადება: "ორგანიული მანქანის ნიუთონური ნაწილი - ამბობს ბერგსონი, ამ დროს გამოიყენებული საშუალებების კი არა, გადაღაცხული დაბრკოლებების ერთობლიობად გვევლინება".<sup>39</sup> თავის აზრს ის შემდეგი მაგალითით ხსნის: "დაეუშვათ, რომ ხელი პერში კი არა, რკინის ნაგლინთა შორის მოძრაობს, რომელიც ერთმანეთისაკენ მიიზიდებიან და წინააღმდეგობას უწევს მის მოძრაობას ადრე თუ გვიან, ხელი დაიღლება, ხოლო ამ მომენტისათვის მთელი ნაგლინი შეერთდება და ერთგვარი ყაღობის სახეს მიიღებს, კერძოდ, ხელისა და სხეულის იმ ნაწილის ყაღობის სახეს, რომელიც ხელის მომიჯნავეა. დაეუშვათ ახლა, რომ ხელი და სხეულის მისი მომიჯნავე ნაწილი უხილავე დარჩა. მაშინ მაყურებლები თვით ნაგლინში და მასში მოქმედ შინაგან ძალებში დაიწყებენ ამ ყაღობის ფორმის მიზნის ძიებას. ზოგიერთი ნაგლინთა თვითეული გროვის მდებარეობას მასზე მეზობელ გროვათა ზემოქმედებას დაკავშირებს, - ესენი მექანიკური ინტერაქტუაციის მომხრენი არიან. ზოგიერთი კი იტყვის, რომ მთლიანობის ზოგადი გეგმა წარმართავდა ამ ელემენტარული აქტების ყველა წერილმანს, - ესენი მიზანშეწონილობის თეორიის მომხრეებად უნდა მიგვაჩნდნენ. მაგრამ სინამდვილეში აქ იყო მხოლოდ ნაგლინში ხელის მოძრაობის მარტივი განუყოფელი აქტი. ცალკეულ ნაგლინთა მოძრაობის გონებაში ეწვედომელი წერილმანები და მათი საბოლოო განლაგების წესრიგი, გარკვეული აზრით, უარყოფითად გამოხატავენ ამ განუყოფელ მოძრაობას, რადგანაც წინააღმდეგობის მთლიან ფორმად გვევლინებიან, და არა ელემენტთა სინთეზად" (გვ. 85).

სიცოცხლის ყოველი ახალი გამოვლინება ახალი ქმნილებაა, ვთქვათ, გენიალური შთაგონების გზით, élan vital-ისეული გამოვლინება, და არა მხოლოდ მოვლენების შემთხვევით კომბინაციათა უსასრულო სიმრავლის ნაღვეი. თანამედროვე ბიოლოგია ექსპერიმენტული გზითაც კი ცდილობს ორგანიზმის გამომგონებლობის დამტკიცებას ბერგსონი მიესაღწევა ამ ცდებს და, სხვათა შორის, იმოწმებს შემდეგ დაკვირვებას, რომელსაც 'ზოილოგი ეოლფი

39. შესიქმელებითი ევოლუცია, გვ. 85

განმარტავდა როგორც "ორგანიზმის პირველადი მიზანშეწონილობის" დასაბუთებას "თუ ტრიტონს თეაღის ბროფს ამოუტრით, ნეკნ დაინახავთ, რომ ბროლი კვლავ აღორძინდება ცისარტყელასებრი გარსიდან. მაგრამ პირველადი ბროლი ხომ ექტოლერმის ხარჯზე შეიქმნა, მაშინ როდესაც ცისარტყელასებრი გარსი მესოლერმული წარმომავლობისაა მეტიც, თუ Salamandra maculata-ს ამოვაცლით თეაღის ბროფს, მაგრამ შეუქნარჩენებთ ცისარტყელასებრ გარსს, ცისარტყელასებრი გარსის ზედა ნაწილი ბროლად გარდაიქმნება. თუ საღამანდრას ამ უკანასკნელისაც ამოვაცრით, მაშინ ქვედა ნაწილიც ბროლადვე გარდაქმნას იწყებს. ამრიგად, სხვადასხვანაირად განლაგებულისა და სხვადასხვანაირი აგებულების მქონე ნაწილებს, გარკვეულ დროს სხვადასხვა ფუნქციებს რომ ასრულებენ, ერთი და იმავე დანამტა და თვით მექანიზმის ერთი და იმავე ნაწილის წარმოქმნის უნარი შესწევით" (გვ.70)

ყოველი შემოქმედებითი აქტი, დაბრკოლებას რომ წააწყდება, სრული წარმატებით როდი ხორციელდება; ნაწილობრივ წარმატებას ყოველთვის თან სდევს ნაწილობრივი წარუმატებლობა; ამიტომ élan vital-ში ჩადებული ყველა შესაძლებლობა როდი რეალიზდება ერთად და ერთბაშად, სიცოცხლის ნაკადი განვითარების ცალკეულ ხაზებს ემსხვერუება, რომლებიც უპირატესად შემოქმედებითი საქმიანობის ამ თუ იმ ასპექტს ახორციელებენ; ასე მაგალითად, მცენარეული ორგანიზმები ძირითადად ენერჯის დაგროვებით არიან დასაქმებულნი, რომლის მარაგიც ცხოველური ორგანიზმების მიერ შთაინთქმება და იხარჯება. სიცოცხლის ზოგიერთ ხაზს ჩიხში შეუკავარს, ასე რომ, ამ ხაზებზე განვითარება წყდება. ბერგსონის აზრით, აშანი მდგომარეობაში იმყოფებიან მოლესკები. ბერგსონი მხოლოდ ხერხემლიანებსა და ფეხსახსრიანებს ამბობს დაბეჯითებით, რომ მათ განვითარებას ვერ კიდევ არ უნანს ზღვარი. ფეხსახსრიანთა სათავეში ის აყენებს ჭიანჭველებს, ხერხემლიანთა სათავეში კი - ადამიანს განვითარების ამ ორ ხაზზე შემოქმედება არ ამოწურულა, ვინაიდან ორივე ხაზი მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად სრულყოფილად იყენებს ორ უნარს: გონებასა და ინსტინქტს. გონება უპირატესად განვითარებულია ადამიანში, ინსტინქტის განვითარება კი ყველაზე მაღალ საეკოლოგიურ სიფორფანაფორიანებში, მეტადრე ჭიანჭველებში აღწევს.

გონება და ინსტინქტი ძირეულად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან და ხშირად ურთიერთსაპირისპირო გზებით აკმაყოფილებენ სასიცოცხლო მოთხოვნილებებს. მოთხოვნილების დაკმაყოფილება შეიძლება ან ორგანიზმისაგან განცალკევებული მკედარი იარაღის შექმნით, ან თვით ორგანიზმში ახალი ორგანოს ფორმირების საშუალებით. ასე მაგალითად, ადამიანი თავისი მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად თოქსა და მის საგრეხ მანქანებს ამზადებს, ობობა კი თავისსავე ორგანიზმში იმუშავებს სააბლაბედე ჯირკვალს. მკედარი იარაღის შექმნა ფაბრიკაციის გზით ხორციელდება. აშანი საქმიანობისათვის აუცილებელია გონება მისი ფარდობითი, სიმბოლური ცოდნითა და მექანიკური მსოფლმხედველობისადმი მიდრეკილებით, რომელიც ნაწილია განხილვიდან მათ



ერთ მთელად შეჯამებაზე გადადის. სრულიად განსხვავებული უნარია სატირო საინისოდ, რომ ორგანოს შექმნის გზით დაიკმაყოფილო სასიცოცხლო მოთხოვნები: ეს უნარი ფაბრიკაციის კი არ უნდა წარმართავდეს, არამედ - ორგანიზაციას. მისი წყალობითაა, რომ, ვთქვათ, ჭიანჭველების კოლონიაში სხვადასხვა სოციალურ მოთხოვნებათა დასაკმაყოფილებლად ყალიბდებიან სხვადასხვანაირად ორგანიზებული ინდივიდები - მუშები, მუიმრები და ა.შ. ახალი ორგანიზებული ფორმებისა და ახალი ფუნქციების ამნაირი შექმნისათვის აუცილებელია სრულიად თავისებური თვალთახედვით აღიქვამი სიცოცხლეს მთელი მისი ორგანიზებული მთლიანობით: ერთი, აუცილებელია გაქონდეს ინტუიციის უნარი. სწორედ ეს უნარი მიანიბა ბერგსონს ინსტინქტის საფუძვლად. თავის აზრს ის გვიხსნის კრანანების ინსტინქტის იმნაირი გამოვლინებით, რომელშიაც უნდა დაეუშვათ ინდივიდის მიერ არა მარტო საკუთარი სიცოცხლის, არამედ სხვა არსებათა სიცოცხლის ხელდაც.

უვიოელფორიანი კრანანის - სუექსის ჭურები ჭრიტინას სხეულით იკვებებიან. თავისი ნაშიერი ახალ-ახალი საკვებით რომ უსრუნველყოს, ვიდრე კვერცხებს დაყრიდეს, ბლიმად უნდა დაიტიროს ჭრიტინები და მოძრაობისა თუ წინააღმდეგობის უნარი წაართვას მათ, მაგრამ კი არ დახოცოს ისინი (თორემ ჭურების დანაკამდე გაიხრწნებიან) ამას კი მხოლოდ ჭრიტინების დადამბლავებით შეუძლია მიადწიოს. სწორედ ასე იქცევა სუექსი: თავს ესხმის ჭრიტინას, გულაღმა წამოაქცევს და სამჯერ მოსწულავს თავისი ნესტოთ: კისერში, მკერდის ორი წინა სემენტის შენაწერების ადგილას და მუკეღში. ასე აზიანებს ჭრიტინას სამ ნერეულ კვანძს, მისი კიდურების სამი წყვილის მოძრაობას რომ წარმართავენ, ადამბლავებს თავის მსხერბლს და თავის მომავალ ნაშიერთ უძრავ, მაგრამ ჯერ კიდევ ცოცხალ ნადავლს სასრლიად უმარაგებს.

ამნაირ ინსტინქტთა ასახსნელად, ამბობს ბერგსონი, არ გამოდგება არაერთარი ჰიოთეზა, გარდა იმისა, რომ უნდა დაეუშვათ სიცოცხლის ინტუიტიური ხელეა. "შექვლებელია ვივარაუდოთ, რომ სუექსის ინსტინქტი შექნილ იქნა გონებისმიერ მოსინჯვათა (tâtonnements intelligents) გზით, როგორც ფიქრობენ ხოლმე განა შეიძლება დაეუშვათ, რომ სუექსი დროთა განმავლობაში მოსინჯვით იკვებდა, სად იყო ის სამი წერტილი, რომლებშიაც თავისი მსხვერპლი უნდა მოეწულა, რათა მოძრაობის უნარი წაერთმია მისთვის, ან რანაირად უნდა დაეზოვა ჭრიტინას ტინი, რომ დაწყებული დამბლა სასიკვდილო შედეგით არ დამთავრებულიყო? განა შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ესოდენ ზუსტი ცოდნის საყვარელი ელემენტები მემკვიდრეობით გადაეცემოდა თაობებიდან თაობებს? მთელი ჩყენი ცდა რომ გეთავაზობდეს ამნაირი გადაცემის თუნდაც ერთ ექვეყნულ მაგალითს, ევლარავინ უარყოფდა შესენილი ნიშნების მემკვიდრეობით გადაცემას. სინამდვილეში ამნაირი გადაცემა ძალზე არაზუსტად და არარეგულარულად ხორციელდება, თქვი დაეუშვათ, რომ ის საერთოდ ხდება. ამ შემთხვევაში მთელი სინელე იქიდან იღებს დასაბამს, რომ ჩვენ გცდილობთ სიფრიფანაფრთიანთა ცოდნა გონებისყულ ტერმინებში გადავიტანოთ. მაშინ ჩვენ იძულებულნი ვხვდებით, სუექსი სწავლულ

ენტიმოლოგიად მიგვიჩნდება, რომელიც იცნობს მეხლეხის და სხვა მისთანათ, მაგრამ იცნობს "გარეულან", ისე, რომ არაერთიანი სასიცოცხლო ინტერესი არა აქვს ამ მხრივ. სენი სვექსი ენტიმოლოგიით თანხმდებოდა, უნდა გასცნობოდა მეხლეხის ნერვული ცენტრების მდებარეობას, ან არაქრონიკულად მანაც შეეძინა ეს ცოდნა, ესე იგი, ცდის შექმნაშით შეეცნო თავისი ნესტრის მოქმედების ძალა. არაფერი ამდაგვარი არ იქნება საკირო, თუ ვიყარავლებთ, რომ სვექსისა და მის მსხვერპლის შორის არსებობს თანაგრძნობა (sympathic) ამ სიტყვის ენტიმოლოგიური გაგებით, რისი წყალობითაც სვექსი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, შინაგანად შეიცნობს მეხლეხის მოწყველად აღვიღებს ეს ცოდნა შეიძლება სულაც არ იყოს დაკავშირებული გარეგან აღქმებთან და უშუალოდ გამომდინარეობდეს სვექსისა და მეხლეხის შემირისპირებიდან, რომლებიც განიხილებოდნენ არა როგორც ორი ორგანიზმი, არამედ როგორც აქტიუობის ორი სახე. ამნარი ცოდნა კონკრეტული ფორმით გამოხატავდა ერთი არსების დამოკიდებულებას მეორისადმი. თუცა მეცნიერული თეორია არ შეიძლება ამნარი შეხედულებებით ხელმძღვანელობდეს. ის მოქმედებას არ უნდა აყენებდეს ორგანიზაციასზე წინ, და არც სიმსათიას სახედეს აღქმებსა თუ შემეცნებაზე უწინარესად. მაგრამ კვლავ ვიმეორებთ, ან ფილოსოფიას არაფერი ესაქმება აქ, ანდა მისი რილი იქ იწვება, სადაც მთავრდება მეცნიერების მოქმედება. როცა მეცნიერება ინსტინქტს რთულ რეფლექსად სახავს, ან შეგნებულად შეესილ და აეტომატურად ქვეულ ჩვეულებად, ან კიდევ შერწყვის შედეგად დაგროვილი და ფიქსირებული პატარ-პატარა შემთხვევითი უბირატისობების ჯამად მიიჩნევს მას, ყველა ამ შემთხვევაში ის ცდილობს მთლიანად დაშლიოს ინსტინქტი ან შეგნებულ მოქმედებად, ან ნაწილებისაგან შედგენილ შექმნიშებად, რომელთა მსგავსსაც აგებს ჩვენი გონება მე ვაღიარებ, რომ მეცნიერების რილი სწორედ ასეთი უნდა იყოს. იმის გამო, რომ ეს საგანი ფაქტურად არ ექვემდებარება ანალიზს, მეცნიერება ცდილობს გონებისეულ ტერმინებში გადაიტანოს იგი. მაგრამ, ამასთან, თვალში საცემია, რომ მეცნიერება თეისონეე იწვევს ფილოსოფიას, სხვა სიბრტეეში განიხილოს საგნები" (გვ.148).

ინსტინქტი და გონება, ბერგსონის მოძღვრების მიხედვით, ძირეულად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან: ინსტინქტი თუით სიცოცხლის შინაგან ბუნებას ხელავს, გონება მხოლოდ ზოგადი ცნებებით გამოხატული თანაფარდობებსა და გარეგან ფორმებს იცნობს; გონების უკუაძირული ცოდნა მხოლოდ მეცდარი იარაღების დასაშხადებლად არის ვარგისი, ინსტინქტს კი შეუძლია ახალი სიცოცხლის ორგანიზება. თუცა აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ეს ორი უნარი ერთმანეთისაგან აბსოლუტურად გათავისთავადებული როლია: ინსტინქტი და გონება ყოველთვის ერთად არსებობენ, თუცა სხვადასხვა არსებებში ისინი სხვადასხვანაირად განვითარებულნი არიან; ასე მაგალითად, ადამიანში გონება ჭარბობს ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ორივე ამ უნარს თავისი ღირსება და თავისი ნაკლი მოეძებნება. ინსტინქტი უსასრულოდ რთულსა და სრულყოფილ ორგანოს ქმნის, მაგრამ ეს ორგანო უკუელულია; გონების მიერ შექმნილი მეცდარი იარაღი კი

ნაკლებად სრულყოფილია, "მაგრამ რაკი ის არაორგანული მატერიაზეა და დაშლადებული, ამიტომ შეუძლია ნებისმიერი ფორმა მიიღოს და რისთვისაც გნებავთ, იმისთვის გამოიღვეს". "ის ბუნებრივ იარაღზე დაბლა დგას უშუალო მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების თვალსაზრისით, მაგრამ ამ უკანასკნელთან შედარებით მით უფრო დიდი უპირატეობა აქვს, რაც უფრო ნაკლებ მწკვივა მოთხოვნილება. თქმცა მთავარი მაინც ისაა, რომ ის მისი დამამსხლქველი არსების ბუნებაზე მოქმედებს, რადგანაც, ახალ ფუნქციას რომ იწვევს მასში, ამნაირი იარაღი ორგანიზმს ანიჭებს, ასე ვთქვათ, უფრო მდიდარ ორგანიზაციას, და, როგორც ხელიაქერი იარაღი, თითქოს აფარსთავებს ბუნებრივ ორგანიზმს ამა თუ იმ მოთხოვნილებას რომ აკმაყოფილებს, ის, იმაედროულად, ახალ მოთხოვნილებას ქნის, და ამრიგად, ნაცულად იმისა, რომ ცხოველთა მოქმედების წრე შეკრას, რათა ამ ჩაკეტილ წრეში ავტომატური მოძრაობებისათვის გაწიროს ისინი, - ხელოვნური იარაღი ცხოველთა ქველითობისათვის უსასრულო ასპარეზს ხსნის, სულ უფრო და უფრო მეტად განავრცობს მას და სულ უფრო და უფრო თავისუფალს ხდის" (გვ.121).

განსაკუთრებით ნიშანდობლივია ის გარემოება, რომ ინსტინქტი, მართაღია, ხეღვით კი ხეღვას სიცოცხღვს, მაგრამ არა ქნის მას, რადგანაც მისი ხიღვა უშუალოდ მოქმედებაში გაღადღს გონება, პირიქით, ვერ ხეღვას სიცოცხღვს, მაგრამ სკენაზე რომ გამოღდის იქ, საღაც მოქმედება ვერ ხეღვა, ის სამყაროს მისეულ არასრულ შემეცნებას ცნობიერი ფორმით ახორციელებს (გვ.123).

აქედან გამომდინარეობს შემღვევი ღირსშესანიშნავი ღებღება: გონება მსჯეღობს სიცოცხღვს, მაგრამ წღღომით კი ვერ სწღდება მას, ინსტინქტისათვის სიცოცხღვის ყვეღა საიღწღღო ნათეღია, მაგრამ ის არ მსჯეღობს მათზე. "არსებობენ საღნები, ამბობს ბერგსონი, რომეღღა ძიების უნარიც მხოლოდ გონებას შესწვეს, მაგრამ ის ვერასოღვს ვერ მათეღვეღს მათ თავისთავად მხოლოდ ინსტინქტი შესხღღება მათ მიკეღვეღს, მაგრამ ის არასოღვს არ დაიწვეღს მათ ბებნას" (გვ.130).

როგორც ჩანს, კაცობრიობა შესხღღება მიეღწღა განეითარების იღვეღისთვის, რომ მოეხერხებინა და რაციონალური ცოღნა ცნობიერების სეღროში აყვანიღი ინსტინქტური ხიღვით შეეკსო, ესე იგი, გონებისათვის დაემბტებინა ინტეიცია, შეგნებულად რომ ჭერეტს სიცოცხღვს მაშინ ჩვენ გეეეებოღა არა მარტო ტექნიკის პრობღემების გაღასატრეღად გამოსაღვევი პოზიტური მეცნიერებანი, არამედ თავისუფღების, სიცოცხღის, შემოქმეღების არსში მწღღომი ფიღოსოფიაც (მეგაფიზიკა) "ეიღოსოფოსის წინაშე, რომეღღიც ესწრაფვის ხეღახღა გააზავოს გონება ინტეიციაში, ქრება ან იოღღება ბერი სიხღღეღ ამნაირი მობღერება არა მარტო გეიადღეიღებს კონტემპღაცღას, არამედ ძღღასაც გემბტებს, რომ ეიცოცხღოთ და ეიმოქმეღოთ. მისი წწღღობით, ჩვენ თავს უკეე აღღარა ვერანოთ უღღად სხეა კაცთა შორის, და აღღარც კაცობრიობა გეეეენება მარტოდ მის ძღღღოსიღებას დაქეეეღებარებულ ბუნებაში". "ყვეღა ცოცხალი არსება ერთმანეთსეა გაღაჯატეუღღი, ყვეღა კრთსა და იმაეე გიგანტურ იმპულსს ემორჩიღება. ცხოვეღი მკენარეს ვერღნობა, აღამიანი ცხოვეღის წწღღობით

ცოცხლობს, ხიული მთელი კაცობრიობა დროისა და სივრცეში ერთი უსარმანარი დაშქარია, თუთიყუღი ჩეჩნეანთან ერთად რომ მოაბიჯებს, ჩეჩნს წინაჯ და ჩეჩნს უკანაჯ, დაშქარი, რომელსაც შეუძლია თავისი ძაღმოსილებით დასახლის ყოველგვარი წინააღმდეგობა და გადაღახოს ურაცხევი დაბრკოლება, მათ შორის, შესაძლოა, თუთიან სიკვდილიც.”<sup>40</sup>

---

40. შუბოჩუღბოთი ცვოლქუაა გვჯა.

ბერგსონის გნოსეოლოგიის ნაკლოვანებანი  
და მათი გავლენა მის მეტაფიზიკაზე

ბერგსონის ფილოსოფია ინტუიტივიზმა, მეტაფიზიკის ასაგებად გამიზნული. ჩვენს დროში, მეტაფიზიკის შექმნას რომ მიჰყოფ ხელს, აუცილებელია გნოსეოლოგიური გამართლება მოუკებნო მას; ბერგსონი ასედაც იქცეოთ თავისი მოძღვრებით ინტუიციის, როგორც აბსოლუტური შემეცნების წყაროს შესახებ. მაგრამ ბერგსონის ინტუიტივიზმი დასდევული არ არის არსებითი ხასიათის ნაკლოვანებებისაგან, რაც მძიმე ზემოქმედებას ახდენს მის მეტაფიზიკურ თეორიებზე. მე კრიტიკულად განვიხილავ მისი გნოსეოლოგიის ამ ნაკლოვანებებს და მათ გავლენას მეტაფიზიკაზე.

უწინარეს ყოვლისა, უნდა აღვნიშნო ბერგსონის თეორიების მეტაფიზიკური არასრულყოფილება: გნოსეოლოგიური კვლევა მის ნააზრევში უშუალოდ ეწვნის ფსიქოლოგიურ, ფიზიოლოგიურსა და მეტაფიზიკურ ძიებებს. როგორც ვიცით, თანამედროვე ფილოსოფია მეტეორად მივანავს ერთმანეთისაგან შემეცნების პრობლემის ამ სხვადასხვა მხარეს ის აღიარებს შემეცნების მრავალმხრივი კვლევის აუცილებლობას, მაგრამ, ამასთანავე, ამტკიცებს, რომ შემეცნების ფსიქოლოგიის, მისი ფიზიოლოგიური პირობებისა თუ გენეზისის შესწავლა პასუხს ვერ იძლევა კითხვაზე, რა არის ჭეშმარიტება და როგორია მისი თვისებები. შემეცნების გნოსეოლოგიისა და შემეცნებისავე შესახებ სხვა მეცნიერებების ეს გათავისთავადება არ შეიძლება გაგებულ იქნეს როგორც მათი გარეგანი განცალკევების მოთხოვნა. ერთსა და იმავე გამოკვლევაში შეიძლება შევხედეთ როგორც გნოსეოლოგიური, ისე ფსიქო-ფიზიოლოგიური პრობლემებისადმი მიძღვნილ ფურცლებს; ამნაირ გადასვლებს საერთოდ ვერ აიცილებ თავიდან საფუძვლიან გამოკვლევაში, ვინაიდან ადამიანურ შემეცნებაში სუბიექტურ-ფსიქიკური პროცესები, ფიზიოლოგიური პროცესები და შემეცნების ობიექტური შინაარსი ყოველთვის ერთად არსებობენ. მაგრამ მეკვლევარი მით უფრო ნათლად უნდა ხედავდეს თავისი განების თვალთ, რომელ მომენტში შემეცნების რომელ მხარეს იკვლევს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, სწორედ გნოსეოლოგიური კვლევისას შეიძლება აღმოჩნდეს, რომ თვით ავტორს, თავისდა შეუმჩნეველად, კვლევის არსებითი ასპექტები მხედველობიდან გამოჰპარეო და გადააჭრელი დარჩენიო. ასე მაგალითად, რიდესაც განვიხილავთ ბერგსონის მოძღვრებას შემეცნების შესახებ, უნდა ვადიაროთ, რომ მან საფუძვლიანად დაამუშავა მხოლოდ ფიზიოლოგიურ პროცესთა მნიშვნელობა შემეცნებითი ქმედითობისათვის. როგორც არ უნდა წავეითოთ ეს შრომა, სულურთაა, გნოსეოლოგიისათვის, ამ სიტყვის ზუსტი გაგებით (ჭეშმარიტების თეორიისთვის) მას მხოლოდ ნეგატიური მნიშვნელობა აქვს, კერძოდ, გვიჩვენებს, რომ ფიზიოლოგიური პროცესები აღქმისა და მსჯელობის ობიექტური შედეგანობის მიუხედავად არ გვევლინებიან. ამ ნეგატიურ

მოძღვრებას პოზიტიური მიმართულებით მოსდევდა, კერძოდ, ცნობიერების შედგენილობის ანალიზი. თანამედროვე ენოსეოლოგიაში ამ მექანიზმად უწინმეტყველებს ცნებების - შექმნების აქტის, შექმნების საგნისა და შექმნების შინაარსის განსხვავებაზე მივიყვანა. ამგვარი ანალიზმა გამოიწვია ყოველგვარი მსჯელობის სუბიექტურ და ობიექტურ მხარეთა გათავისთავადება, აგრეთვე ყოველგვარი შექმნების შედგენილობაში ლოგიკური ელემენტების აღმოჩენა. შესდე, შექმნების თეორიებში, ცნობიერებაში ტრანსსუბიექტურის უშუალო მოცემულობას რომ აღსკვნიებენ, განუითარებულა მოძღვრება შექმნების, როგორც შექმნებელ სუბიექტსა და ობიექტს შორის თავისებური თანაფარდობის შესახებ.<sup>41</sup>

ვერც ამ განსხვავებას და ვერც ამნაირ ანალიზს ვერ შეხვდებით ბერგსონის ნააზრევში; ამით აიხსნება, მაგალითად, ის, რომ მის მოძღვრებაში აღქმის შესახებ ცნობიერების სუბიექტური და ტრანსსუბიექტური ელემენტები ყველაზე უკანაური და წინააღმდეგობრივი სახით ერწყმინან და ეწუნთან ერთმანეთს ამაში რომ დაურქმნდეთ, განუხილეთ მისი მოძღვრება გრძობადი თვისებების, ფერის, ბერგის და სხვა მისთანაა შესახებ.<sup>42</sup>

ბერგსონის თანახმად, მნათ, მკლერ და ა.შ. გარემოში ტრანსსუბიექტურად ხორციელდება მხოლოდ რხევები, და ამიტომ "წინდა აღქმა", მაგალითად, წითელი სხივისა, მხოლოდ წამში ოთხსი ბილიონი რხევის ტერეტას მოგვეყმა, მაგრამ წინდა აღქმას ერწყმის წერი მეხსიერების ქმლითობა, მეხსიერებისა, ცნობიერებაში რომ ინახავს რხევათა მთელ პროცესს, ერთმანეთს რომ განაწინებს, თითქოს აღედებდეს მათ, და იქითკნ მიუცავართ, რომ რქენ ცალკეულ რხევებს კი ვერ აღვიქვამთ, არამედ რადაც სხვას, სახედლობრ, გრძობად თვისებას - წითელ ფერს.

ეს მოძღვრება წინააღმდეგობებითაა სავსე. წინდა აღქმით მე დედანში ეხვდა ტრანსსუბიექტურ რხევებს, მაგრამ რემი მეხსიერების ჩარევა მათ სინათლის შერანებად აქცეს სადა არსებობს ეს სინათლე? - თუ ის ტრანსსუბიექტურად არსებობს, ეს იმის მიმასწავებელი იქნებოდა, რომ რემი მეხსიერება იმდენად ერევა გარე სამყაროს პროცესში, რომ გარდაქმნის მის მიუღებლობას, ამ შემთხვევაში, მაგალითად, რხევების დაწრებასა და რადაც სხვათი მათ შეცვლას იწვევს თავისთავად ცხადია, რომ ბერგსონი არ აეთარებს ესოდენ აბსურდულ მოძღვრებას; ის ფიქრობს, რომ მეხსიერების ქმლითობის წყალობით წარმოიქმნება სინათლე, როგორც სუბიექტური მოუღენა. მაგრამ თუთი ამნაირი ინტერპრეტაციაკ კი თათოდან ვერ აგვაცილებინებს გადაულახავ წინააღმდეგობებს: უნდა ვთიქროთ,

41. ამის შესახებ იხ. რემი "ლოგია" და "ფილოსოფიის შესავალი", რემივე სტატისის კრებული "ენოსეოლოგიის ძირითადი საკითხები", აგრეთვე სტატია "ცნობიერების ცნების გარდაქმნა თანამედროვე ენოსეოლოგიაში და მისი წინმეტყველება ლოგიკისათვის". - ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ფციკლოპედია, ტ. 1, ლოგია.

42. ბერგსონის მოძღვრების მკვლარობის შესახებ მოძღვრებისა გრძობადი თვისების სუბიექტუარებას რომ ახდენს, სავლასისბო შერიშერის იბუთ ბლანჩინის "ბერგსონის ფილოსოფიაში", ფილოსოფიის საკითხებ, წიქნი 108, 109 /1914/.

რომ რჩევები ტრანსსუბიექტურად განაგრძობენ არსებობას, ხილი, იმიტაციულად, ჩემი მეხსიერება მათგან ხინათლის სუბიექტურ მოვლენას ქმნის ჩემს სულში; ეს იგივეა, ვინმეს რომ ვთქვა: "ამ ნაკვეთზე მოწყული სული საქსოე მასაღად გამოიყენე. ახლა მე მკვებს ქიოვილი, მაგრამ სული კვლავაც იზრდება ნაკვეთზე". შეენიშნაე მხოლოდ, რომ მოძღვრება მეხსიერების შემოქმედებითი ქმედითობის შესახებ შეუთავსებელია მეხსიერების თეორიასთან, რომელსაც თვითონ ბერგსონი აყალიბებს თავის თხზულებაში "მატურია და მეხსიერება". სულიერი მეხსიერება, მეხსიერება-სმანება, რომელსაც ლაპარაკია ამ თხზულებაში, - რამდენადაც ის "წმინდა მოვინება", ბერგსონის მიხედვით, ყველაზე ნამდვილი წარსულის სულიერი ხილვაში მდგომარეობს, და არა რაღაც ახლის შექმნაში; მაშინ როდესაც აქ საქმე ეხება მოცემული მასალიდან ახლის შექმნას.<sup>43</sup>

როდესაც ვფიქრობთ, თუ რატომ მიიღო ბერგსონმა მოძღვრება გრძნობად თვისებათა სუბიექტურობის შესახებ, რაც ასერივად არ უთანხმება მის დანარჩენ თეორიებს, შეიძლება იმ დასკვნამდე მივიდეთ, რომ სხვა გამოსავალი აღარა ჰქონდა, რაკილა გრძნობად თვისებათა სუბიექტურობა დამტკიცებულია ფიზიოლოგიის, ფიზიკისა და სხვა მეცნიერებათა მიერ. მაგრამ ეს აზრი უსაფუძვლია: სინამდვილეში სემიოსფერული მოძღვრება დღემდე არც ფიზიოლოგიას დაუხადებია და არც სხვა სპეციალურ მეცნიერებებს. აღსანიშნავია, რომ თავის წიგნში "მატურია და მეხსიერება" ბერგსონმა თვითონ მოიტანა ერთი უმახვილესი ინტერესი მოასწრება, რომელიც აბათილებს შეგრძნებათა სუბიექტურობის სასარგებლოდ მიხმობილ ყოველგვარ საბუთს, მაგრამ ამ მიზნით არ გამოიყენა სტი. "შეიძლება ვიკითხოთ, ამბობს ბერგსონი, ხომ არ შეიცავს ელექტროული გაღიზიანება სხვადასხვა შემადგენელ ელემენტებს, და ხომ არ დაიყვანება ყოველი გრძნობის როლი მთელიდან ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილის უბრალო გამოკლდეკვებაზე. კერძოდ, იმ ნაწილისა, რომელიც მას აინტერესებს: მაშინ, სწორედ ერთი და იგივე გაღიზიანებანი ერთნაირ შეგრძნებებს მოგვეცემდნენ, სხვადასხვანაირი გაღიზიანებანი კი - სხვადასხვანაირ შეგრძნებებს. ან, უფრო ზუსტად, ძნელია ვიქარაჯდეთ, რომ, მაგალითად, ენის ელექტრონიკა ქიმიურ ცვლილებებს არ იწყვედეს, მაგრამ ჩვენ ხომ მხოლოდ ამ ცვლილებებს ვუწოდებთ გემოვნებისეულ შეგრძნებებს. მეორეს მხრივ, ფიზიკის რომ შეესაღოს სინათლისა და ელექტრომაგნიტური პერტურბაციის გაიგივება, შეიძლებოდა,

43 სააღმკვეთი თვისი წიგნში "აზრი და სინამდვილე" (გვ.257) შენიშნავს, რომ ჩემს კრიტიკა ბერგსონის მოძღვრებისა მატურის გრძნობად თვისებათა შესახებ "პარწმინდა გაუგებრობასა და დაუქმებელი". ზურაონი ამბობს ალექსი, არაერთგან ანუკედებს, რომ მიღედ გარეგან მატურას და მის მოსწავბებს მოდლად განწინის თვისებრობა, მაგრამ მხოლოდ დანაწევრებულ მდგომარეობაში. მეხსიერების როლი რაღაც არსებითად ახლის შექმნა კი არაა, არამედ მხოლოდ დანაწევრებისა და განაწევრების კონცენტრაცია. სააღმკვეთის შესწორება ვერ მოიხდებს შეც დალი ჩემს კრიტიკა მართლაც, თუ რაღაც დაეშუათ, რომ ბერგსონის მიხედვით, მატურა ტრანსსუბიექტურად ელათის სწორედ იმნაირ თვისებრობას, როგორცა სინათლე თუ ბერა, მხოლოდ დანაწევრებულ მდგომარეობაში, მათიც უწინდებურად გაუგებარი რჩება, რანაირად შეეცდნა სუბიექტის მეხსიერებას, მთავრის აქმის ტრანსსუბიექტურ მინაცვლის კონცენტრირება.

პირიქით, გვეუბრა, რომ სინათლე სწორედ ისაა, რასაც ფიზიკისი ელექტრომაგნიტური პერტურბაციის უწყობის, ასე რომ, მიხედვლობის სერევი მართლაც ობიექტურად აღიქვამს სინათლეს ელექტროსტატიკისა“.<sup>44</sup>

სადღესოდ გნოსეოლოგიის ბერი წარმომადგენელი მატნაკლებად გადატრით ცდილობს გადასინჯოს და მეტნაკლები სისრულით უარეოს კიდევ მოხდურება გრძობად თვისებათა სუბიექტურობის შესახებ: ამ თუაღსასრისით, სანტერესთა, მაგალითად, ერთმანეთს შეკადართ შეკვეს იმანენტური ფილოსოფია, აენაროვის ემპირიოკრიტიციზმი, რემკეს დოქტრინა, ლოსკის ინტუიტივისმი, სეოთომისტების მოხდურება და ა.შ.<sup>45</sup>

ბერესონი თავისი მახეიდგანირული თეორიით აღქმის ფიზიოლოგიური ასპექტის შესახებ ყველაზე მეტად უწყობს ხელს ძველი მოხდურების აღორძინებას, მოხდურებისა, რომელიც გრძობად თვისებათა ტრანსსუბიექტურობას ამტკიცებს. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მან თვითონ ვერ გამოიყენა თავისი თეორიის ესოდენ ხელსაყრელი მხარე ამის მთავარ მიუხედავდ ის მიმანია, რომ ბერესონი გადატარებულ ყურადღებას უთმობდა შემეცნების ფიზიოლოგიურ ასპექტს და, ცოტა არ იყოს, უკლებელყოფდა გნოსეოლოგიის მთავარ ამოცანას - ცნობიერების შედგენილობის ანალიზსა და სუსტი მოხდურების გამომემავეებას იმის შესახებ, თუ რა არის ცნობიერება გნოსეოლოგიური თუაღსასრისით.

ბერესონს არც შეუძლო აშკარად მიეყო ხელი ამანირი მოხდურების შემწისათვის, რადგანაც საამისოდ აუცილებელი იყო შეგნებულად მოეხმო გონების შესწობა, მისი ანალიტიკური ქმლითობა. მაგრამ, ბერესონის ასრით, გონება გამოუსადეგარია ფილოსოფიური ცოდნის შესახებ. სწორედ აქა მისი გნოსეოლოგიის ყველაზე არსებითი ნაკლი. გადავიდეთ მის განხილუასუ.

მეტაფიზიკისათვის ნიდაგას მომსადების მიხნით, ბერესონი აქადიბებს თეორიას, რომელიც შეიძლება დავახასიათოთ როგორც გნოსეოლოგიური დუალიზმი: ის უყსკრულს თხრის გონებასა და ინტუიციას, პოზიტიურ მეცნიერებებსა და მეტაფიზიკას, შემეცნების რაციონალურსა და ირრაციონალურ შინაარს შორის მისი ასრით, ჭეშმარიტი სინამდვილის, ვთქვას, პიროვნების, სიცოცხლის, მოძრაობის და სხვა მისთანათა შესაცნობად არ გამოდგება გონების არავითარი ცნება ასე მაგალითად, Élan vital-ს (შემოქმედებით ცუდუბადობას) ვერც ერთიანობის ცნებით გავიგებთ, ვერც სიმრავლის ცნებით და ვერც ამ ცნებათა შერწყმის წყალობით.<sup>46</sup> გონების ყველა ეს ცნება, ბერესონის მიხედვით, მხოლოდ ფარდობითსა და სიმბოლურ ცოდნას გვაძლევს; მხოლოდ ინტუიციას შეუძლია აბსოლუტური ცოდნის მოცება ჭეშმარიტი სინამდვილის შესახებ.

44. მატრია და შესხურება აბაელურის თარგმანი, გვ.41.

45. ამ საკითხთან დაკავშირებით დიდხდი ლიტერატურაა მოითიებული ფრიშაისენი, ელერის სტატიაში "მოხდურება განიზობად თვისებათა ტრანსსუბიექტურობის შესახებ და მისი მოწინააღმდეგეი", გოტელარის თარგმანი, "ახალი იდეები ფილოსოფიაში", N6.

46. იხ. ბერესონი, მეტაფიზიკის შესავალი, გვ. 20-1.



ქვემოთ, მკვეთრად გავმსჯელოთ ერთმანეთისაგან სინამდვილის რაციონალური გაყვება და ინტუიტიური წყლიშადა ჩეხობის მაშინვე ცხადი გახდება, რომ მეტაფიზიკა ბერგსონის რეკვებით განუხორციელებელია: თუ თვით ერთობისა და სიმრავლის ცნებებიც ვერ გამოხატავენ ჭეშმარიტი ყოფიერების ხასიათს, მაშასადამე, ის გამოუთქმელია, და ბერგსონის დეალო, ვისი სამი საკმაოდ სქელდინიანი შრომაც პოზიტიურ მეტაფიზიკურ მოძღვრებებს შეიცავს, ფუჭი ყოყმანია.

საბედნიეროდ, არავითარი აუცილებლობა არ გვაიძულებს, ესოდენ სამწუხარო დასკვნამდე მივიდეთ. ბერგსონის გნოსეოლოგიას იმმანენტური კრიტიკის საგნად რომ ვეაქცეუთ, ძნელი როდია შევნიშნოთ, რომ გონებისა და ინტუიციის მკვეთრი დეკლინაში არსად არაა დასაბუთებული მის მიერ. რა არის გონება ბერგსონის თანახმად? - შედარების ქმედითობა, საგნებიდან რომ გამოიყოფს მსგავს ნიშნებს, ესე იგი, ანალიზს და განზოგადებას ახდენს. ამრიგი ქმედითობა მხოლოდ მაშინ შეიძლება განხორციელდეს, თუ ის მისთვის მოცემულ რაიმე მასალაზეა მიმართული. მაგრამ რა მისცემს ამ მასალას, თუ არა ინტუიცია, - სახელდობრ, თვითდაკვირვება, გარეგანი აღქმა და სულიერი მეხსიერება (როგორც თვით წარსულის ხილვა)? - ეს მასალაა ჭეშმარიტი ყოფიერება, და ჩვენ აუცილებლად უნდა ვუპასუხოთ კითხვას, სად, თავისი ქმედითობის რომელ მომენტში ცვლის გონება ჭეშმარიტ ყოფიერებას სიმბოლოებით? იქნებ, ანალიზისა და აბსტრაქციის მისეული ქმედითობით? ანალიზი გაყოფაა, აბსტრაქცია კი - გამოყოფა, მაშინ როდესაც სამყარო შემოქმედებით ცვალებადობათა განუყოფელი, უწყვეტი, ორგანული ნაკადია. რაც უფრო ორგანულია სისტემა, მით უფრო მკვეთრი დამახინჯებანი იჩენენ თავს მისგან ამა თუ იმ მხარის, მაგალითად, ადამიანის ორგანიზმიდან გულის გამოყოფისას. ეს მსჯელობა უკიდობელი ჭეშმარიტების შემცველია, მაგრამ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა საქმე ეხება რეალურ გაყოფას, მაშინ როდესაც გნოსეოლოგიაში საქმე ეხება აზრობრივ გამოყოფას, მთელის ერთი რომელიმე მხრის გონებრივ კონტემპლაციას, რაც არაფრით არ ერევა რეალური პროცესის შედგენილობას და დინებას, და, მაშასადამე, ოდნავდაც არ დამახინჯებს მთელის დაკვირვებადი მხარის ყოფიერებას. თუ გამოყოფილი მხარე განიხილება მთელის იმ კონტემპლაციის ფონზე, რომელიც გრძელდება, მაშინ ლაპარაკიც არ შეიძლება რაიმე დამახინჯებასა თუ გაყვალბებაზე ცოდნის ცადმხრივიობის თვალსაზრისით. ამრიგად, გონების ანალიტიკური ქმედითობა არ აყვალბებს ცოდნას ჭეშმარიტი ყოფიერების შესახებ, და თუ ბერგსონი დაეინებით იჩენებს ამას, კაცს შეიძლება ეჭვი აღუძრას, რომ ის ერთმანეთში ურევს "აზრობრივსა" და "რეალურ" გაყოფას.<sup>47</sup>

ასეთია პირველი სერიოზული ნაკლი ბერგსონის მოძღვრებისა გონების შესახებ. შემდეგ, გონებისმიერ შედარებაზე მსჯელობისას, ბერგსონი ამტკიცებს, რომ მას საგანთა შორის მსგავსების აღმოჩენამდე, ესე იგი, მხოლოდ ზოგადის

47. მისი თეორიის ამ ნაკლზე მოვითხოვს იმ დამწინი თავის სტატიაში "ბერგსონი", ბროკინგისა და უორინის ეტიკლოგოლოგიური დეკლარაციის მუთავ გამოცემაში.

კონკრეტულ მიჯნადას, მაგრამ სინამდვილეში მსგავსების კონცეპტით მხოლოდ განსხვავებულობის კონცეპტთან ერთად ხორციელდება გათვითქმედა შექცევადობა განსხვავების გარეშე და პირველ საერთო გამოყოფა და მისი, როგორც სოციალის, კონცეპტით ინდივიდუალურისაგან მისი განსხვავების გზით მიიღწევა. ზუსტად ასევე, მოვლის სხვადასხვა მხარის კონცეპტით არ აქარსკვლებს თვით მოვლის კონცეპტს, არამედ პირველად, ნაწილთა და მთელის შეპირისპირების გზით მიჯნადას მთელის ამოცნობამდე.

მაგრამ დაეკუთვნათ ბერესონთან ერთად, რომ გონებას, თავისი ანალიტიკური ქვეყნობით, მხოლოდ სოციალი ცნებებისაგან აგებულ კონკრეტულ მიჯნადას, და ენახით, მართალია თუ არა, რომ სოციალი ცნებები მხოლოდ სიმბოლოები არიან და მათ შინაარსად კემსარითი ყოფიერება როდი გაცხადებდა. ამ მტკიცების სასარგებლოდ ბერესონის მიერ მოხმობილი არგუმენტები ასეთია სინამდვილე განუყოფელი უწყვეტობაა, შემოქმედებითად ცვალებადი და განუყოფელი, მაშინ როდესაც სოციალი ცნებები წყვეტილი და უკვლავლი არიან და რაღაც უსასრულოდ განმეორებადს გულისხმობენ. ამ შენიშვნებიდან სოციალი ცნებათა ბუნების შესახებ სოციალი მკვლარი, სოციალი კი, მათი სისწორის მიუხედავად, სულაც არ ამტკიცებს ცნებათა სიმბოლურ ხასიათს.

უწინარეს ყოველისა, უნდა აღვნიშნოთ ცნებათა სისტემის ორგანული მოღვაწეობა, რაც განსაკუთრებით ნათლად ვლინდება უსაღესეს, უკრეთ წოდებულ, კატეგორიული ცნებებში. როგორც სულიერ ცხოვრებაში, ისე ბერესონის წარმოსახვითაც, ყოველი დრმა გრძნობა, ყოველი განწყობილება, საქციელი და ა.შ. მთელ სულს შეიცავს; ზუსტად ასევე თვითონვე უსაღესესი ცნებაც ყველა დანარჩენი ცნების შემცველია, ასე რომ, მისი შინაარსის გაასრულების შესახებ აუცილებლად გადავსთავით მყოფი, მესამე და ა.შ. ცნების გაასრულებას, ყოველ არ მივიღებთ ცნებათა მთელ სისტემას. ასე, თვისების ცნება განუყოფლად დაკავშირებულია რაოდენობის ცნებასთან,<sup>48</sup> სიმრავლის ცნება - ერთის ცნებასთან და ა.შ. ყოველი თვისების ცნებასთან სიმრავლისა და ერთის უსაღეს წარმადებით სრულდება და შეკვლის, აქამდე კი სრულდება კომპონის და სხვათა მიერ, სწორედ ძირითად ცნებების შორის ორგანული კავშირის კვლევა გახლავთ, მათ "ერთიერთგანწინააღმდეგობას" რომ გვიკვლიან.<sup>49</sup>

ამის პასუხად ბერესონი, აღბათ, იტყვია, რომ ცნებათა განუყოფელი ორგანიზმი შეიცავს მხოლოდ უძრავ ლოგიკურ კავშირებს: მასშია დამოკიდებულებანი, მაგრამ არ არის *Élan vital*, ესე იგი, არ არის შემოქმედებით ცვალებადობათა ნაკადი. და მართლაც, სოციალი ცნებები ანაირი სისტემაში აშკარად დროისმიღობური ბუნებისანი არიან; მაგრამ, ნების აწრით, აქედან სულაც არ გამომდინარეობს, რომ ისინი ამხინჯებენ ან აყვავებენ კოცხალსა და დინად სინამდვილეს ყოველი ანაირი ცნება საგნის მოღვაწეობისაგან აბსტრაქტული მხარეა. დროული სამყაროს საგანში არის დინება, შემოქმედებითი ცვალებადობა,

48 იხ. იგი, *Natur, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, S. 51

49. იხ. შესახებ იხ. იგი, *N. Hartman, Systematische Methode, Logik*, T. III.

მაგრამ ეს ოდნავადაც არ უმლის მას ხელს, იმნაირი მხარეცა ქმნიდეს, რომელიც სულაც არ არის დანება და დანიჭილელი არ არის დროში. თუ პირველ მხარე-რეალურ ყოფიერებას ექვსიღებთ, მეორეს კი - იდეალურს, შეიძლება დროული სამყაროს ექვლა ხაზანსე ვთქვათ, რომ ის იდეალურ-რეალური ყოფიერებაა, ისევე, როგორც ექვლა თანაფარდობა, რომელთა გარეშეც შეუძლებელია დენადი სამყაროს ორგანიზელი მოღაინობა, იდეალურის ხეყრის ექვინის. მისი, მოყარისა თუ დუდამის მობრახობაზე დაქონრებისას შეიძლება მოეხდინათ ამ სამი ცოკრი სხეულის მდებარეობის აბსტრაქტირება სწორ ხაზსე, როცა მოყარე საეყრა ან ახალთა. ეს აბსტრაქტია არ არის დანება, მაგრამ, ამისდა მიუხედავად, მას მანც შეუძლია გამოიხატოს იმნაირი მოეღის მხარე, რომელშიაც ხდება დანება. მექანისტური მსოუღმსიდეყულობის შეყდომბ ის კი არ არის, რომ სინამდვილის ამ აბსტრაქტულ მხარეებს მიაწერს ყოფიერებას, არამედ ის, რომ ამ აბსტრაქციებს დამოუკიდებელ ყოფიერებას ანიჭებს და ცდილობს მხოლოდ ამ აბსტრაქციების ერთმანეთისათვის გარეგნული მისადაგების გზით შეიქნის მოეღი. ეს ვანების შეყდომბ კი არ გახლავთ, არამედ ის ხალხისა, ვინც უყურავლიად თყნებს ვინებას ამ შეყდომისაგან თავისუყვლია ორგანული მსოუღმსიდეყულობა: მთეღის ინტუაციიდან მოყოლებული, ის მისი მხარეების ანალიტიკურ განხილვაზე გადადის, ისე, რომ მთეღის ფონზე ინარჩუნებს და მხედველობიდან არ კარგავს მათ. სამყაროს ამნაირი განხილვისას რეალური ყოფიერების იდეალური პრინციპები, როგორც ორეყვე, თავიანთი სეკრანობადობის მიუხედავად, სულაც არ უმლიან ხელს შექმნილებითი ეყალებადობის პრიციქს მეტიც, ბერეხინის ეყვლაზე ორიგინალური ინტუაციებიც კი, ვთქვათ, ნების თავისუყვლიბას რომ გემუღაენებენ, მხოლოდ ოდნავ უყრო შეაყოთად გამოეყუთილნი ჩანან, როცა სოგად ცნებათა პრინსიპში განიხილავ მათ, ამის გამო სრულადაც არ კარგავენ თავიანთ ცხიეღმყოფეღობას.

ამოგად, ბერეხინის ბრძილა პლატონიზმის წინააღმდეგ გაყუგბობაზე დაყენებული ჩანს. სამყაროს გაყადლება თავს მხედლიდ მაშინ იქნის, როცა პლატონის იდეათა სამყაროს სომიერების გრძნობას მოყლებული სოგაერთი თავანისმეყელი ცდილობს მარტოოდენ იდეებით აავას მთეღი დროული ყოფიერება. მაგრამ სამყაროს სურათი არანაკლებ ყადდება მაშინ, როცა ამტკიცებენ, რომ სამყაროში არ არსებობს არაყითარი სეკრიოული საწიხი, და რომ სამყარო მხოლოდ ეყალებადლობათა ნაკადია.

რამდენად მეყარნი არიან ამნაირი ცადმსიფიბიანი, ეყვლაზე ნათილად ეღინდება მათი შექმრისმობრებისას. ბერეხინის მეტიცებით, დროისმდმური ყოფიერება გონების სებიექტური კონსტრუქციაა. მის ანტიბილს, პირიქით, შეუძლია ასეთივე მინეყნებითი უყვლებამსიღლებით ამტკიცოს, რომ ეყალებადობა სებიექტური წარმოდგენაა, და რომ თუცა არსებობს ეყალებადობის წარმოდგენა, მაგრამ არ არსებობს წარმოდგენათა ეყალებადობა. თავის ხასარეებლიდ მას შეუძლია მოიხმოს, მაყადითად, კანტის ცნობილი განცხადება: "დროის ნამდვილ რეაღობად უყდა ყოყლიდეთ არა როგორც ობიექტს, არამედ

როგორც ჩემი, ვითარცა ობიექტის, წარმოდგენის საშუალებას. მაგრამ მე თვითონ, ან რომელიმე სხვა არსებებს რომ შეეძლოს ჩემი მკაფიოდ წარმოდგენა განზიარების ამ პრობლის გარეშე, მაშინ იგივე წარმოდგენები, რომლებიც დღეს გვეჩვენება როგორც (კვლევადობანი, მიჯნუქმდნენ ცოდნას, სადაც არ იქნებოდა დროის და, მაშასადამე, არც (კვლევადობის წარმოდგენა<sup>50</sup> ვინ არის მართალი ამ დავაში? - ცხადია, არც ერთი და არც მეორე; ინტუიცია ქვეშევრდელი სიცხადით გვივლენს შემოქმედებით (კვლევადობათა ნაკადის არსებობას, მაგრამ იგივე ინტუიცია ასეთივე სიცხადით გვიჩვენებს სუბროულ საწყისთა არსებობასაც, თუ ვინმე გაუგებრობის გამო მოტყუება ერთ-ერთი ამ სიცხადის უარყოფას, მას უკლებია აღარ ქნება, ნდობა გამოუცხადოს მეორე საწყისს და იძულებული გახდება თვითწინააღმდეგობრივ ნიჰილიზმამდე მივიდეს ტექნიკურებას ცალმხრივ აქტუალისტური რეაღონში კი არ შეიცავს, მარტოოდენ მოედინათა ნაკადის არსებობას რომ აღიარებს, და არც ცალმხრივი იდეაღონში, არამედ ამ მიმართულებათა ორგანული ნაერთი - იდეაღრეადღონში. ამ მოძღვრების განსეილოგიური გამართლებისათვის აუცილებელია შემოხსენებული მიმართულებით გაეფართოვოს მოძღვრება ინტუიციის შესახებ, კერძოდ, ვაღიაროთ, რომ გონებაც სხვა არა არის რა, თუ არა ინტუიციის ერთი სახე. ესაა იდეათა ჭერეგის უნარი (პლატონური გაგებით) ესაა სუბროულ საწყისთა ხილვა, დროელი სამყაროს საფუკელად რომ გვევლინებთან.

ამაირ ინტუიტიუისმს მარტოოდენ ტექნიკური და ფარდობითი ცოდნის დონეზე არ დატყვის პოზიტიური მეცნიერებანი; როგორც პოზიტიურ მეცნიერებებში, ისე მეტაფიზიკაშიაც ის პოულობს ტექნიკური ყოვერების ცოდნას, მხოლოდ სამყაროს სხვადასხვა მხარისკენ მიმართულს, ასე რომ, ცოდნის იდეაღად მას მიანია მეტაფიზიკისა და პოზიტიური მეცნიერებების ერთიერთ შერწყმა.

პოზიტიური მეცნიერებებიდან მეტაფიზიკის გამოყოფის შეუძლებლობა იმდენად ცხადია, რომ იბადება კითხვა, ხომ არ ეცლებათ ჩვენ ბერგსონის შეხედულებათა ინტერპრეტაციისას, როცა ხაზს ვეყვამთ მის განსეილოგიურ დეაღონს და მართლაც, ბერგსონის თხზულებებში ადვილად ამიკრებთ ციტატებს, რომლებიც გვჩვენებენ, რომ მისთვის, ისევე როგორც ჩვენთვისაც, ცოდნის განვითარების იდეაღია პოზიტიური მეცნიერებებისა და მეტაფიზიკის სინთეზი. რა თქმა უნდა, ამბობს ბერგსონი, ცნებები აუცილებელი არიან მეტაფიზიკისათვის, "უანაიდან ეველა სხვა მეცნიერება უპირატესად ცნებების მეშვეობით გადის ფონს, მეტაფიზიკა კი წარმოუდგენელია სხვა მეცნიერებების გარეშე. მაგრამ მეტაფიზიკა მხოლოდ მაშინ ეკუთვნის თავის თავს, როცა ცნებებსე უფრო შორს მიდის, ყოველ შემთხვევაში, როცა თავს აღწევს დახვედრულსა და მსამზარეულ ცნებებს, რათა შექმნას ახალი ცნებები, ოდნეადაც რომ არა ჰგანან ჩვენს მიერ ხმარებულ ცნებებს, არამედ მოქნილ, მოძრავ, ღამის დენად

50. კარტი, წინადა ვანების კრიტიკა, თარგმანი ნალოსისა, გვ.52

წარმოდგენებდა გვიწვლინებიან, რომლებიც ყოველთვის შხად არიან ინტეგრაციის მხოველაობებელ ფორმებელ გაცმობილუარიონ<sup>51</sup> „ქეშმარიტად ინტეგრირი ფილიოსოფია განახორციელებდა მეტაფიზიკისა და მეცნიერების ესოდენ სხარეველ სინთეზს. მეტაფიზიკას რომ აიყენდა პოზიტიური, ესე იგი, პროგრესირებდა და უსასრულოდ სრულქმნადი მეცნიერების სფეროში, ის იმთქმნდა პოზიტიურ მეცნიერებებს, ამ სიტყვის სრული გაგებით, მათი ქეშმარიტი მნიშვნელობის შეცნობამდე, მნიშვნელობისა, რომელიც ხშირად გაცილებით უფრო დიდია, ვიდრე თვითონა ფიქრობენ. ის უფრო მეტ მეცნიერებას ჩართავდა მეტაფიზიკაში და უფრო მეტ მეტაფიზიკას - მეცნიერებაში. მაშინ ის შესძლებდა აღუდგინა უწყვეტობა, ერთის მხრივ, პოზიტიურ მეცნიერებებში, მთელი მათი ისტორიის მანძილზე, ერთმანეთისაგან დროის ხანგრძლივი შუალედებით დაშორებულ და თანდათანობით დაგროვილ ინტეგრაციებსა და, მეორეს მხრივ, მარადეამ მხოლოდ გეჩიადურ ნათელხილვას შორის“<sup>52</sup>

აღსანიშნავია, რომ ბერგსონი ცოდნის ნიმუშადაც კი აღიარებს მეცნიერებასაა შორის ყველაზე რაციონალურ მეცნიერებას, სახელდობრ, მათემატიკას, თუქცა იქვე აწუტებს, რომ ის გელისხმობს მხოლოდ „უსასრულოდ მცირეთა მთოდს“. თანამედროვე მათემატიკა, ამბობს ბერგსონი, არსებითად, მხოლოდ მცდელობაა იმისა, რომ შხამშარეული ქმნადით შეკვალოს, რათა თუალი გადაქენოს სიდიდეთა წარმოქმნას, და, ამრიგად, უკვე გარუდან და მის ქსა შედეგთა შორის კი არ მოიხელთოს მოძრაობა, არამედ შიგნიდან, მის სწრაფვაში ცვალებადობისადმი“<sup>53</sup>

მეტაფიზიკის ამოცანა თვისებასთან მიმართებით, ბერგსონის თანახმად, იგივეა, რაც მათემატიკის ამოცანა რაოდენობასთან მიმართებით. „მაშ, ეთქვათ, მხოლოდ წინასწარევე შეკვარბილით ეს მეტისმეტად მოკრძალებული და, იმედროველად, პრეტენზიული ფორმელირება, რომ მეტაფიზიკის ამოცანაა შხახლინოს თვისებრივი დიფერენცირება და ინტეგრირება“<sup>54</sup>

ამრიგად, ბერგსონი ცოდნის იდეალს მეცნიერებისა და მეტაფიზიკის ერთ მთელად შერწყმაში ხედავს. მაგრამ ზემოთ მოხმობილი ციტატებიდანაც ნათელია, რომ ამ მოზნის მიღწევას ის მეცნიერებებიდან სწორედ იმის განდევნით ცდავობს, რაც მეცნიერებას მეცნიერებელ აქცეუს, იგულისხმება იდეა, ამ სიტყვის პლატონური გაგებით. ამრიგად, გამბოლიანების იდეალს ის აღიარებს მხოლოდ სიტყვით, სინამდვილეში კი, თავისი გნოსოლოგიით, ყოველნაირად აფერხებს ამ იდეალის მიღწევას, რადგანაც უარყოფს გონებისმიერი ცნებების ობიექტურ მნიშვნელობას, ცნებებისა, სუბროული ყოვეთერების იდეალურ სფეროს რომ გამოხატავენ.

51. მეტაფიზიკის შესავალი, გვ.204.

52. მეტაფიზიკის შესავალი.

53. იქვე გვ. 228.

54. იქვე გვ. 229.

დასასრულად, რამდენიმე თეზისის სახით წამოვეყვანილებს თანაფარდობას, ერთის მხრივ, ბერესონის, მეორეს მხრივ კი ჩვენს ინტეგრაციულს შორის; მსგავსების არსებობა ნიშნავს ასეთია:

1. მტკიცება იმისა, რომ შექმნილებულ სუბიექტს უნარი შესწავის უშუალოდ დედამთვე ჰერეტდეს საგანს 2. მაშასადამე, ის თავის გონებაში კრიმინალურად შინაგანად დააკავშირებულ მონაცემთაგან კი არ აგებს საგანს, როგორც მოსაიჭერ სურათს, არამედ გონების თვალთ ერთბაშად მოიცავს მას, როგორც ორგანულ მთელს 3. აქედან გამომდინარეობს გამართლება ორგანული (არა მექანიკური) მოძღვრებისა სამყაროს შესახებ.

განსხვავება კი შეიძლება შემდეგნაირად იქნეს გამოხატული:

1. ჩემის აზრით, რეალური, ესე იგი, სიერეცულადრიული მატერიალური და ფსიქიკური მოვლენების სამყარო სისტემატური მთელია. მოვლენათა სიტუცირება, მათი წესრიგი, მათ შორის არსებული თანაფარდობანი დროში მომდინარე პროცესები რაღაცა: ესა იდეები (კლასტური გაკებით), რომელთა შესაბამისადაც ხდება მოვლენები. მაშასადამე, მოვლენათა რეალური სამყარო იდეალურ საფუძვლს ემყარება; ყოველი საგანი იდეალურ-რეალური მთელია.

ბერესონი უარყოფს სამყაროს იდეალური უღარიული სუცროს არსებობას სამყაროში ის ხელაყს მხოლოდ ცვალებადობათა ნაკადს.

2. მილიანი საგნის ტერეტიდან მისგან ანალიზის გზით ცალკეულ ნაწილთა გამოყოფაზე გადასვლისას ჩვენ კი არ ვეყვარებთ საგანს, არამედ მისი ტეწმაროტი ვლემენტების ტერეტას განვავრცობთ. ბერესონის მიხედვით კი ანალიზი და აბსტრაქცირება მხოლოდ სიმბოლურ, ფარდობით (კონნას გეპიდლენ.

3. როცა ანალიზის გზით იდეალურ-რეალური საგნიდან მის იდეალურ მხარეს გამოვეყოფთ, როცა ექვლასე განეკებულ აზროვნებასა თუ კონტეწკლაცაში ვინთქებით, ჩვენ სამყაროს კი არ ვშორდებით, პირიქით, მის ძალზე არსებით მხარეს ვჭვრეტთ, კერძოდ, იმ უღრმეს საფუძვლს, გონიერულობის ხასიათს რომ ანიტებს სამყაროს.

ბერესონის თანახმად, პირიქით, განეკებულ აზროვნებას, რომელიც რაციონალური ცნებებისაგან შედგება, მხოლოდ ადამიანის ტეწნიკური საქმიანობისთვისაა აქვს მნიშვნელობა, და ის არ გეწმეღვენებს სამყაროს ტეწმაროტი შინაარსს.

4. 'სემოთქმელიდან გამომდინარეობს, რომ ჩემი ინტეგრაციულს ემპირიზმისა და რაციონალიზმის შერევის (ვლად; ის აქენებს აგრეთვე პოზიტოური მეწნიურებისა და მეტაფიზიკის სინთეზის ამოცანას.

ბერესონი, პირიქით, უყესკრულს თხროის მეწნიურებასა და მეტაფიზიკას შორის.

## დასკვნა

ბერგსონის მოძღვრების ამ მიმოხილვის დასასრულს შევაჯამოთ მისი ფილოსოფიის ფასეული მხარეები.

1. ყველაზე უკრო ორიგინალური და ფასეულია მისი თეორია ნერვული სისტემის როლის შესახებ შემოქმედებით აქტიუობაში, აღქმისა და მოგონების აქტში.

2. ენოსეილოგიისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს მის მოძღვრებას სულიერი მეხსიერების, როგორც თვით წარსულის ჭვრეტის შესახებ.

3. დიდად ფასეულია მისი მოძღვრება ისტორიული სისტემების შესახებ, მექანიკური დოქტრინებისაგან განსხვავებით.

4. იმ მოძღვრებასთან დაკავშირებით, რომლის საგანიც ისტორიული სისტემებია, ბერგსონი ძალზე თავისებურად ავითარებს შემოქმედებითი ცვალებადობის ცნებას და, საერთოდ, გეთაუაზობს რეალური ყოფიერების, როგორც არა მარტო უჩრავ ელემენტთა შეკრებით მიღებული ნაკადის განსაკუთრებულად დამაჯერებელ ხილვას.

5. ორგანული მოძღვრება პიროვნების სიცოცხლისა და, საერთოდ, სიცოცხლის შესახებ, ამ სიტყვის ბიოლოგიური გაგებით, უჩუქელო სიცხადითაა გადმოცემული ბერგსონის მიერ.

6. მოძღვრებას პიროვნების სიცოცხლის შესახებ უშუალოდ ერწყმის ორიგინალურად განვითარებული მოძღვრება ნების თავისუფლების შესახებ.

ცალკეულ დამსახურებათა გარდა, ბერგსონის ფილოსოფიაში ფასეულია ის, რომ მისი ინტუიცია ყოველთვის ცხოვრების უზენაეს ასპექტთა - შემოქმედების, პროგრესისა და თავისუფლებისკენაა მიმართული, რაც მის თხზულებებს სიახლის, სიხალისის, ცხოველმყოფელობის ხასიათს ანიჭებს. ბერგსონის აზრით, ინტუიციის განვითარება უჩუქელო ძაღას გვმატებს საიმისოდ, რომ ვიცოცხლოთ და ვიმოქმედოთ. შეიძლება ითქვას, რომ ეს ცხოველმყოფელი თვისება ნიშნულია უკვე თვით ბერგსონის ფილოსოფიისათვის: მისი გაცნობისას ძაღთა სიჭარბესა და მოსღეპებას გრძობ; და არა მარტო პრობლემების გადაჭრის, არამედ თვით ამ განწყობილების გამოც, შეუძლებელია დიდი მადლიერებით არ იყო გამსჭვადელი იმის მიზართ, ვინც ეს ფილოსოფიური მოძღვრება შექმნა.

რუსულიდან თარგმნა  
ბაჩანა ბრეგვაძემ





ანრი ბერბსონი  
ცნობიერების უშუალო  
მონაცემები

ფრანგულიდან თარგმნა  
ბაჩანა ბრეგვაძემ

## ქ ი უ ლ ლ ა შ ე ლ ი ე ს

ინსტიტუტის წევრს  
სახელმწიფო განათლების გენერალურ ინსპექტორს  
დიდი პატივისცემით

## ა გ ტ ო რ ი ს წ ი ნ ა ს ი ტ ვ ე ა ო ბ ა

ჩვენ უკვილობლად სიტყვების მქმნელობით გამოვხატავეთ საკუთარ აზრებს და უპირატესად, სიურცეში მდებარედ წარმოვიდგინო ყოველი აზრის საგანს. სხვა სიტყვებით, ენა მოითხოვს, რომ ჩვენს წარმოდგენებს შორის ისეთსავე ზუსტსა და მკაფიო განსხვავებას, ისეთსავე წვეუილობას ვამყარებდეთ, როგორც სუცეის მატერიალურ ობიექტებს შორის. ამნაირი გათვითება სასარგებლოა პრაქტიკულ ცხოვრებაში და აკვილებელია მეცნიერებათა უქეტესობისათვის. მაგრამ საკითხავია, ხომ არ არის ზოგაერთი ფილოსოფიური პრობლემის გადაჭრის მცდელობისას წამოტრალი ყველა გადაკლახავი სინდელე სწორედ ამ ჯოჯი წვეულების შესევი, რაც გკითხულებს სიურცეში მოუთავისოთ მოვლენები, რომლებსაც არავითარი სიურცე არ უქირავთ, და ხომ არ შეიძლება ბოლო მოეკლით მოელ ამ გაუთავებელ დავას, თუკი მოუახერხებთ იმ ბუნდოვანი წარმოდგენებისაგან აბსტრაქირებას, რომელთა ირგვლივაც მიმდინარეობს ეს დავა? თუ თვით პრობლემის დახმა დაფუქნებულია იმაზე, რომ ჩვენ არამართლსომიერად გადაგაკექვს არაურცეული - ერცეულში, თვისება - რაოდენობაში, მაშინ რაღად უნდა გვიკვირდეს, რომ პრობლემის გადაჭრის მცდელობასაც წინააღმდეგობამდე მიუყავართ?

ჩვენ აქ შემოვიფარგლებით პრობლემით, რომელიც საერთაო მეტაფიზიკისა და ფსიქოლოგიისათვის: ეს ვახლავთ თავისუკვლების პრობლემა. ჩვენ ვეცდებით დაეამტკიცოთ, რომ დეტერმინისტებისა და მათი მოწინააღმდეგეების მთელი დავა ორივე მხარისათვის საერთო წანამდღარსეა დაფუქნებული: ესაა გრკლიობისა /*durée*/ და ერცეულობის /*étendue*/, თანმიმდევრულობისა /*succession*/ და ერთდროულობის /*simultanéité*/, თვისებისა /*qualité*/ და რაოდენობის /*quantité*/ ურთიერთადრევა. საკმარისია გამოეკვლინოთ ამ წანამდღერის მცდარობა, რომ დაფუქნებელიე მოიხსნას ყოველგვარი დეპირისპირებულობა, რაც თავისუკვლების წინააღმდეგ არის მიმართული, ისევე, როგორც თავისუკვლების ყველა წვეულებრივი დეფინიცია და, გარკვეული აზრით, თვით თავისუკვლების პრობლემაც. სწორედ ეს ვახლავთ ჩვენი გამოკვლევის მესამე ნაწილის საგანი: ორივე პირველი ნაწილი, ხადაც განხილულია ინტენსივობისა და გრკლიობის ცნებები, მესამე ნაწილის შესავალია.

ა.ბ.

თებერვალი, 1888

**ფსიქიკურ მდგომარეობათა ინტენსივობისათვის**

ჩვეულებრივ, მიიჩნევენ, რომ ცნობიერების, შეგრძნებების, გრძნობების, ვნებებისა თუ ძაღისსმევათა მდგომარეობებს სრდისა და შემცირების უნარი შესწევთ. სოციურთი იმასაც კი ამტკიცებს, რომ ერთი შეგრძნება შეიძლება ორჯერ, სამჯერ ან ოთხჯერ უფრო ინტენსიური იყოს მეორე ასეთსავე შეგრძნებაზე ქვემოთ ჩვენ დაწერილებით განვიხილავთ ამ თეზისს, რომელიც ფსიქოფიზიკოსებს გუჯუნის; მაგრამ თეით ფსიქოფიზიკოსების მოწინააღმდეგენიც კი იზიარებენ ამ აზრს: ისინი ყოველი ფეხის ნაბიჯზე იმეორებენ, რომ ესა და ეს შეგრძნება ამა და ამ შეგრძნებაზე უფრო ინტენსიურია, ხოლო ესა და ეს ძაღისსმევა – ამა და ამ ძაღისსმევაზე უფრო დიდი, და ამრიგად, რაოდენობრივ განსხვავებას ამყარებენ პირწმინდად შინაგან მდგომარეობებს შორის. არც საღი აზრი უფიქრდება ამ მომენტს: ყოველი ჩვენგანი ამბობს, რომ მეტ-ნაკლებად სცხედა, ან მეტ-ნაკლებად მოწყენილია, და ეს სხვაობა "მეტსა" და "ნაკლებს" შორის, თეით მაშინაც კი, როცა მას სუბიექტურ ფაქტორთა სფეროსუდაც აერცვლებენ, არავის განსაკუთრებულ ყურადღებას არ იძურობს, მაგრამ ეს საკმაოდ ბუნდოვანი მომენტი და გაცვლებით უფრო მნიშვნელოვანი პრობლემა გახლავთ, ვიდრე ჩვეულებრივ პჯონიათ.

რაოდესაც ამტკიცებენ, რომ ესა თუ ის რიცხვი მეორე რიცხვს აღემატება, ან ესა თუ ის სხეული მეორე სხეულზე დიდია, ყველას მშვენიურად ესმის, რასაც ამბობენ. რადგან ორსავე შემთხვევაში საქმე ესება არათანაბარ სიერცვებს, რასაც დაწერილებით განვიხილავთ ქვემოთ, თანაც, უფრო დიდ სიერცვედ მიიჩნევენ იმას, რაიმელიც მეორე სიერცვს მოიცავს. მაგრამ როგორ უნდა მოიცავდეს უფრო ინტენსიური შეგრძნება ნაკლებ ინტენსიურს? იქნებ ისიც თქვან, თითქოს პირველი მხოლოდ იმ აზრით მოიცავს მეორეს, რომ უფრო ინტენსიური შეგრძნების მისაღწევად აუკიდლებელია ჯერ იმავე შეგრძნების ნაკლებად ინტენსიური საფეხური გაიარო, და ამიტომაც, ამ შემთხვევაში, ასე თუ ისე, მაინც შეიძლება მოუღისა და ნაწილის, მოიკველისა და მოცულის თანაფარდობაზე ილაპარაკო. ასეთია, რაგორც ჩანს, ინტენსიური ხიდილის საღი აზრისეული კონცეპცია, მაგრამ მას ვერ მივიჩნევთ ფილოსოფიურ ახსნად, ისე, რომ მანკიერ წრეში არ მოექცეკეთ. რადგანაც უცხეულია, რომ ერთი რიცხვი აღემატება მეორეს, თუ რიცხვთა ნატურალურ მწკრივში ამ უკანასკნელს მოსდევს. მაგრამ თუ შესაძლებელი გახდა რიცხვთა შიარტი თანმიმდევრობით განლაგება, მხოლოდ იმიტომ, რომ მათ შორის მთელისა და მის მიერ მოცული ნაწილის თანაფარდობა არსებობს, და ყველას შეუძლია სუსტად აგვისხნას, თუ რა აზრით აღემატება ერთი რიცხვი მეორეს. მაშასადამე, კითხვა ასე დაისმის:

როგორ შეიძლება ინტენსიური მოქმედებათა ანალოგიური მწკრივის შედგენა, თუკი ისინი ერთმანეთს დადებს არ ექვემდებარებიან, და რა ნიშნის მიხედვით შევიცნობთ, რომ ამ მწკრივის წევრები კი არ მკორდებიან, არამედ იზრდებიან, რასაც, ბოლოს და ბოლოს, შემდეგ კითხვამდე მივყავართ: რატომ ხდება შესაძლებელი ინტენსიუობისა და სიდიდის გათავისებობა?

ჩვეულებრივ, ერთმანეთისაგან განასხვავებენ ორგვარ სიდიდეს: ერთი – ექსტენსიური და გასომეადი, მეორე კი – ინტენსიური, რომელიც გასომეას არ ექვემდებარება, თუკი მაინც შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ ინტენსიუობის ეს თუ ის ხარისხი ამა თუ იმ ხარისხს მეტია, ან ნაკლები. მაგრამ ამნაირი განსხვავება პრობლემას კი არ წვევს, არამედ მის იგნორირებას ახდენს. რადგანაც ეს განსხვავება იმ ვარაუდსა დაფუძნებული, რომ ორივე სიდიდეს რაღაც საერთო აქვს, რაკიღა ერთსაც და მეორესაც სიდიდის საერთო სახელს უწოდებენ და, ამასთანავე, თვლიან, რომ ორივეს თანაბრად შეუქლია მატებაცა და კლებაც. მაგრამ რა შეიძლება იყოს საერთო, სიდიდის თვალსაზრისით, ექსტენსიურსა და ინტენსიურს, ვრცელსა და არავრცელს შორის? თუკი პირველ შემთხვევაში, უფრო დიდ სიდიდედ ითვლება ის, რომელიც მთიკავს მეორეს, რა სიდიდესა და რაოდენობაზე შეიძლება ვილაპარაკოთ იქ, სადაც არც მთელია და არც მის მიერ მოცული ნაწილი? თუკი რომელიმე სიდიდეს შეუქლია კლება ან მატება, თუკი მისი უკივრესი ნაწილი, ასე ვთქვათ, უდიდესითაა მოცული, განა ამის შედეგად ის დაყოფადი და, მაშასადამე, ვრცელიც არ ხდება? და განა ამ შემთხვევაში შეგვიძლია, შინაგანი წინააღმდეგობების გარეშე, ინტენსიურ სიდიდესე ვილაპარაკოთ? საღი აზრი კი, ფილოსოფოსების კვლადაკვალ, წმინდა ინტენსიუობას ვრცეულობის მქონე სიდიდედ აქცევს. და ჩვენ არა მარტო ერთსა და იმავე სიტყვას ვხმარობთ, არამედ, ინტენსიუობის უფრო მაღალ ხარისხსე ვფიქრობთ თუკი უფრო დიდ ვრცეულობას ვგულისხმობთ, ორივე შემთხვევაში ერთნაირი შთაბეჭდილებაც გვჩნება. ტერმინები "მეტი" და "ნაკლები" ორივე შემთხვევაში ერთნაირ წარმოდგენას იწვევენ ჩვენში. თუკი ახლა ჩვენსავე თავს ვკითხავთ, რა არის ეს წარმოდგენა, პასუხად უნდა ითქვას, რომ ცნობიერებაში აღიქმის მთელისა და მის მიერ მოცული ნაწილის ხატი. ასე მაგალითად, უფრო ინტენსიურ ძალისხმევას ჩვენ წარმოვიდგენთ გორგლად დახეული გრძელი ძაფისა თუკი შეკუმშული ზამბარის სახით, რომელიც გამლის შემდეგ უფრო მეტ სივრცეს დაიკავრს. ინტენსიუობის იდეა და თვით მისი გამომხატველი სიტყვაც უშუალოდ უკავშირდება აწმყოში რაღაც შეკუმშულს და, მაშასადამე, იმას, რაც მომავალში უნდა გაიშალოს, უფრო მეტი ვრცეულობის მქონე გახდეს, მოკლედ, თუკი შეიძლება ასე ითქვას, – შეკუმშულ სივრცეს. ამრიგად ჩვენ, როგორც ჩანს, ექსტენსიურში გადაგვაქვს ინტენსიური და ინტენსიუობის ორი სხვადასხვა ხარისხის შედარებას ვახდენთ, ან, ყოველ შემთხვევაში, ორი ვრცელი სიდიდის რაოდენობრივი თანაფარდობით მაინც

გამოხატა იმის მადრამ, ეტყობა, არც ისე ადვილია ამ თანერაცის არის განსახლურა.

განებაში, რომელიც ერთხელ დაადგა ამ გზას, უმჯალოდ ადისერის შერევი გადაწვევითლება: რიცხვის, ანუ იმ თბიქქურ და, მანსახალი, განიქად მიხესთა მქმქობით განსახლეროს მათ მიერ გამოწვეული შერანებისა თუ ცნობიერების რომელიც სხვა მღვამარეობის ინტენსივობა. ექვს გარემო, რომ სინათლის უფრო ინტენსიური შერანება იქნება ის შერანება, რომელიც გამოწვეულია, ან შეიძლება გამოწვეულ იქნეს სინათლის უფრო მეტი წყაროს მეშვეობით, რომლებიც ერთნაირი დისტანციით არიან დაშორებულნი და ერთერთის იდენტური არიან. მაგრამ უმეტესწილად ჩვენ ვლადარაკობთ შედეგათა ინტენსივობის ხარისხზე, ისე, რომ ელექტრონული წარმოდგენაც არა გვაქვს მიხესის ბუნებასა და, მით უმეტეს, მის სიდიდესზე ხშირ შემთხვევაში სწორედ შედეგის ინტენსივობას მივყავართ მიხესთა რიცხვისა და ბუნების შესახებ მეტწილად ხითამისთ ჩამოყალიბებულ პიპოთესამდე, რაც გვაძლევს მქვევალთ ჩვენი გრანობების თაქვამარეული მხველობა, რომლებსაც წარმოდგენაც არ აქონდათ ამ მიხესთა მნიშვნელობაზე ვეცია იმის მომქვლიება, რომ ამ შემთხვევაში ცნობიერების აწინდელ მღვამარეობას ჩვენ ვუქარებთ უწინდელს, როცა მიხესი აშკარა და ნათელი იყო სწორედ იმ წამს, როცა უმჯალოდ განვიცდიით მის მიერ გამოწვეულ შედეგს. მეტწილად ახეც ვიქვევით, მაგრამ ამ შემთხვევაში აუხსნელი რჩება ინტენსივობის ხარისხთა სხვაობა, რასაც ჩვენ ვამარებთ უფრო დრმა რიგის ფსიქოლოგიურ ფაქტებს შორის, რომლებიც ჩვენგანვე იღებენ დასაბამს და არა ამა თუ იმ გარემუ მიხესისაგან. მეორეს მხრივ, არახილეს ისე თამამად და კატეგორიულად არ ვმხველობთ ამა თუ იმ ფსიქიკური მღვამარეობის ინტენსივობის ხარისხზე, როგორც მანში, როცა მივლენის მხოლოდ სუბიექტურ მხარეს ვეხებით, ან როცა გარემუ მიხესთ, რომელთანაც მას ვაკემორებთ, ძნელად თუ ვქმქვლბარება განიქვას. ახე მთავალითად, ჩვენი თის აშკარაა, რომ ტკივილი, რასაც კბლის ამოღებისას განვიცდით, უფრო ინტენსიურია იმ ტკივილზე, რასაც იმის ამოღებისას ვგრანობთ. ხელოფების ქველა მიქვარული-სათის ცხადზე უქხადეხია, რომ სხველგანთქმული მსარერის სურათი გაცილებით უფრო ინტენსიურ სიამოვნებას განაცდევინებს, ვიდრე, ვიქვეათ, მადახისი აბრა. და სულაც არ არის სავირო შესადულობის ძაღის სავანეები ცოქანა, რათა უქოქხანთი ადიარო, რომ ფოლადის სამაროებლის გატება უფრო ადვილია, ვიდრე რეინის კეტის მოხრა. ამრიგად, ინტენსივობის ხარისხთა შედარება უმეტესწილად ისე ხდება, რომ წარმოდგენაც არა გვაქვს მიხესთა რიცხვზე, მათი მიქქვლების თავისბუნებასა და მათსავე ვრცქვლობაზე.

მართალია, აქ შეიძლებოდა წამოგვექვინებინა კიდევ ერთი, სქისთ განხილულის ანალიტიკური, მაგრამ ცოტა უფრო ნატყვი პიპოთესა.

როგორც ვიცით, მექანიკური და მეტადრე კონტრიკური თეორიები ცდილობენ სხეულთა ექვლა ხილული და გრძობადი თვისება მათი ელემენტარული ნაწილაკების მკაცრად განსაზღვრულ მოძრაობათა შემეუობით ახსნან, და სოკიერთი მექნიერი ამთავითვე ჰერეცს იმ მომენტს, როცა თვისებების, ესე იგი, ჩეენი შეგრძნებების ინტენსიური სხვადასხვაობა მათ მიღმა მიმდინარე ცვლილებებს შორის ექსტენსიურ სხვაობაზე დაიქნება. ხომ არ შეიძლება ვიფარაუდოთ, რომ თუმიკა ვერ კიდევ საფუკელიანად არ ვიცნობთ ამ თეორიებს, მაგრამ ერთგვარი ბენდოვანი წინასწარსდევით თითქოს ამთავითვე ექვრს ექვრავთ მათ, რაკილა უფრო ინტენსიურ ბგერას უფრო ფართო რხევის შედეგად ეხახავთ, ვიბრაციით მოცულ გარემოში რომ ერეკლდება, და როცა ვამბობთ, ესა და ეს ბგერა ამა და ამ ბგერაზე უფრო ინტენსიურიათ, სწორედ ამ უსრესტეს მათემატიკურ თანაფარდობას ევკლისსობით, თუქცა ნათლად როდი აღვიქვამთ ამას? მაგრამ ასე შორსაც რომ არ წავიდეთ, ხომ არ შეიძლება თქნაღაც პრინციპის სახით დაეაფუკნოთ ის დებულება, რომ ცნობიერების ექვლა მდგომარეობას შეესაბამება ტეინის შემადგენელი ნივთიერების მოდექვლებისა და ატომების გარექვული რხევა, და რომ შეგრძნების ინტენსივობა ამ მოდექვლურ მოძრაობათა ამპლიტუდით, სირთულითა და ერეკვულობით განისაზღვრება? ეს უქანასქნელი პიპოთეზა შესაძლია იხევე ასლია სიმართლესთან, როგორც პირველი, მაგრამ თავისთავად ვერც ის წიქვტს პრობლემას, რადგანაც აღვიდი შესაძლებელია, ამს თუ იმ შეგრძნების ინტენსივობა ჩვენს ორგანიზმში მიმდინარე მეტ-ნაკლებად შნიშუნელივანი მუშაობის შედეგი იყოს, მაგრამ ცნობიერებაში ჩვენ გვექვლება შეგრძნება და არა ეს მექანიკური მუშაობა. ჩვენ, უმაღლ, სწორედ შეგრძნების ინტენსივობით ვსომავთ შესრულებული სამუშაოს მეტ-ნაკლებობას. ამრიგად, ინტენსივობა, ყოველ შემთხვევაში, გარეგნულად მანიც, შეგრძნების თვისებად რჩება. და ევლავ მეორედება იგივე კითხვა: რაზე დაყრდნობით ვამტკიცებთ, რომ უქიდურესი ინტენსივობა უქიდესია? რატომ ვფიქრობთ ამ დროს უფრო მეტ ოდენობასა და უფრო მეტ სიერცქვზე?

იქნებ პრობლემის ხიძნელეს უპირატესად ის განაპირობებს, რომ ჩვენ ერთსა და იმავე სახელს ვუწოდებთ და ერთნირადვე წარმოვიდგენთ სრულიად სხვადასხვა ინტენსივობებს, ვთქვათ, გრძობის ინტენსივობას და შეგრძნებისა თუ ძალისსქევის ინტენსივობას. ძალისსქევას თან ასლავს კენთებისმიერი შეგრძნება, თვით შეგრძნებანი კი დაქავშირებულნი არიან გარექვულ ფიზიკურ პირობებთან, რომლებსაც, აღბათ, ანგარიში უქნდა გავწიოს მათი ინტენსივობის განსაზღვრისას. ესენი ცნობიერების შედაპირზე მიმდინარე მოქვლენებია და, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ყოველივის მოძრაობისა თუ გარემოე ობიექტის აღქმას უქავშირდებიან. მაგრამ სულის სოკიერთი მდგომარეობა; მართებულად თუ უქართებულად, ჩვენს თვალში თვითმქმარი ჩანს: ასეთია, მაგალითად, დიდი ხიხარულისა

თუ შწუხარების გრანობა, კნების განცდა, ესთეტიკური ემოციები. წმინდა ინტენსიობა უფრო მკაცრიდ უნდა იხუნდეს თავს ამ მარტივ შქსთსეკეებში, რომლებსაც, ეტკობა, არაეითარი ექსტენსიური ელემენტი არ ამღერეეს. და მართლაც, ჩვენ დაეინახავთ, რომ ეს ინტენსიობა აქ ერთგვარ თვისებასა თუ ნიუანსზე დაიკვანება, რომელცი თავისებურ ელფერს ანიტებს ფსიქიკურ მდგომარეობათა მეტ-ნაკლებად მნიშუნელოვან მასას, მარტივი მდგომარეობების ამა თუ იმ ოდენობას, მდგომარეობებისა, ძირითად ემოციას რომ განწონიან.

ასე მაგალითად, ბუნდოვანი სურვილი თანდათანობით მსაფრ ენებად იქცა თქვენ დაინახავთ, რა განაპირობებდა თავდაპირველად ამ სურვილის სუსტ ინტენსიობას: ის ისოლირებული და თქვენი დანარჩენი წინაგანი ცხოვრებისაგან თითქოს განკერსოებული გეწვენებოდათ. მაგრამ ნელ-ნელა მან განწონა თქვენი ფსიქიკის ელემენტთა უმეტესი ნაწილი და, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თავისი საკუთარი ელფერი მიანიტა მათ. და, აი, თქვენ გეწვენებათ, რომ ახლა უკვე სულ სხვანაირი თვალთახედვით აღიქვამთ სამუაროს თქვენ ამწნევთ, რომ იმ მსაფრი ენების წყალობით, რომელმაც მთელი თქვენი არსება მოიცევა, იგივე საგნები უკვე სხვანაირ შთაბეჭდილებას ახდენენ თქვენსზე ასე გგონიათ, ყველა თქვენი შეგრძნება თუ წარმოდგენა განახლდა და ფერი იცვალა. თქვენ თითქოს ხელახლა იქეცით ბეშეად. რაღაც ამდაგვარს განვიცდით ხოლმე სიხმარში, როცა სრულიად ჩვეულებრივ საგნებსა ეხედავთ, მაგრამ მთელ შმანებას განწონის ენით უთქმელი და ყოყლად უჩვეულო მუსიკა. ეს იმიტომ, რომ რაც უფრო მეტად ეშვები ცნობიერების სიღრმეში, მით უფრო ნაკლები უფლება გაქვს, განიხილო ფსიქიკური ფაქტები, როგორც სიერცეში თანმიმდევრულად განლაგებული საგნები. რაოდესაც ამბობენ, რომ ამა და ამ საგანს დიდი ადგილი უკირავს სულში, ეს მხოლოდ იმასა ნიშნავს, რომ მისმა ხატმა შეცვალა ათასობით აღქმისა თუ მოგონების მთელი ელფერი, და ამ თვალსაზრისით, ის, თუქდაც უხილავად, განწონის მათ. მაგრამ აშნაირი პირწმინდად დინამიური წარმოდგენა ეწინააღმდეგება რაციონალურ ცნობიერებას, რომელსაც უკვარს მკეთორად გამოკეთილი სხვადასხვაობა, თავისუფლად რომ ელირდება სიტყვებში, – და მკაციო კონტურების მქონე საგნები, მსგავსნი იმ საგნებისა, რომლებსაც სიერცეში ვაკეირდებით. აშნაირი ცნობიერება აუცილებლად ივარაუდებს, რომ ამა და ამ სურვილმა ზრდის შედგვად თანდათანობით განვლო სიდიდის სხვადასხვა საფესური, მაშინ როდესაც ყოყლოვე დანარჩენი უკვლელად რჩებოდა სულში: თითქოს ეგლავაც შესაძლებელი იყოს სიდიდეზე ილაპარაკო იქ, სადაც არც მრავლობითობაა და არც სიერცე! და როგორც დაეინახავთ, რომ ეს ცნობიერება ორგანიზმის მოცემულ წერტილში თავს უკრის კუნთებისმიერ კუმშვათა სულ უფრო და უფრო მეტ რაოდენობას, რაც სხეულის ზედაპირზე ხდება, – რათა თანდათანობით მსარჯი ინტენსიობის



ძალისხმევა გამოიწვიოს, სუესტად ასევე, იგივე ცნობიერება განკალკეებით მოახდენს, ნელ-ნელა მხარდი სურვილის სახით, ყველა იმ თანდათანობითი ცვლილების კრიტიკალიზაციას, რაც თავს იჩენს არსებული ფსიქიკური ფაქტების უთავბოლო მასაში. მაგრამ ეს უფრო თვისების ცვლილებაა, ვიდრე სიდიდისა.

იმედი სწორედ იმიტომ იწვევს ესოდენ ინტენსიურ სიამოვნებას, რომ მომავალი, რომელსაც ჩვენი ნება-სურვილით განვაგებთ, ერთსა და იმავე დროს, ურიცხვი, თანაბრად მიმსიბლავი და თანაბრად შესაძლებელი სახით წარმოგვიჩნდება. მაგრამ მათგან ყველაზე სასურველიც რომ განხორციელდეს, ამას აუცილებლად შეეწირება ყველა დანარჩენი, და ჩვენ ძალიან ბევრს წაუგებთ. მომავლის იდეა, შესაძლებლობათა ურიცხვ სიმრავლეს რომ იმარსხავს, გაცილებით უფრო ნაყოფიერია, ვიდრე თვით მომავალი. აი, რატომღა, რომ იმედი უფრო მომსიბლავია, ვიდრე ფლობა, სიზმარი კი – უფრო მომრუსხველი, ვიდრე ცხადი.

ეკადროს განვსაზღვროთ, რაში მდგომარეობს სიხარულისა თუ მწუხარების გრძნობის ინტენსივობა, იმ განსაკუთრებულ შემთხვევებში, როცა არაერთი ფიზიკური სიმპტომი არ ერწყმის მას. ენებისა არ იყოს, არც შინაგანი სიხარული გვევლინება ისოლირებულ ფსიქოლოგიურ ფაქტად, რომელსაც თავდაპირველად თითქოს სულის ერთი კუნძული უღირავს და თანდათანობით მთელ სულს ედება თავის ყველაზე დაბალ საფეხურზე ის მოგვაგონებს მომავლისაკენ მიქცეული ცნობიერების მდგომარეობას. შემდეგ, თითქოს ამ მიქცევისა თუ მიხედულობის შედეგად მათი სიმსიმიე შემცირდაო, ჩვენი იდეები და შეგრძნებები თანდათანობით მხარდი სისწრაფით მისდევენ ერთიმეორეს; მოძრაობა გაცილებით ნალებ ძალისხმევას მოითხოვს ჩვენგან; და ბოლოს, იმ მომენტში, როცა სიხარული თავის აპოგეას აღწევს, ჩვენი აღქმები თუ მოგონებები რაღაც უჩვეულო ელფერს იძენენ, სიკვხისა თუ სინათლის შეგრძნების მსგავსს; უჩვეულოს და იმდენად ახალს, რომ ჩვენივე თავის მიმართ მიქცეულთ თითქოს საკუთარი არსებობაც კი განცვიფრებით გვაესებს. ამრიგად, არსებობს პირწმინდად შინაგანი სიხარულის რამდენიმე სპეციფიკური ფორმა და ამდენივე თანმიმდევრული ეტაპი, რომლებიც ჩვენი ფსიქიკური მდგომარეობების მთელი მასის თვისებრივ ცვლილებებს შეესაბამებიან. მაგრამ იმ მდგომარეობათა რიცხვი, რომლებსაც თვითიუწული ეს ცვლილება აღწევს, მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანია, და თუკაც ჩვენ ნამდვილად არ ვითვლით მათ, მაგრამ მაინც დაბეჯითებით ვიცით, განწონის ჩვენი სიხარული დღევანდელი დღის ყველა შთაბეჭდილებას თუ არც კი ესება ზოგიერთ მათგანს. ამრიგად, ჩვენ წერტილებით ვავსებთ სიხარულის ორ თანმიმდევრულ ფორმას შორის არსებულ შუალედებს, და ერთიდან მეორეზე ამ ეტაპობრივი გადასვლის წყალობით, ასე გვეჩინა, საქმე გვაქვს რეალურადი სიდიდის მქონე ერთი და იმავე გრძნობისათვის ნიშნული

ინტენსივობის ორ სხვადასხვა ხარისხთან. ასევე ადვილად შეიძლება იმის წევნებაც, რომ მწუხარების სხვადასხვა ხარისხიც თვისებრივ ცვალებებს შეესაბამება. მწუხარება იწყება წარსულის მიმართ სრული მიქცევისა და წყენი შეგრძნებებისა თუ წარმოდგენების გაღარბებით, თითქოს თვითყოფილი მათგანი მთლიანად იფარგლებოდეს იმ მცირედით, რასაც ამჟამად იძლევა და თითქოს მომავალი, გარკვეული ახრით, დასურული იყოს წვენსთვის. რაც შეეხება მწუხარების დასასრულს, ის მთავრდება სრული დათრგუნელობით, როცა წვენ ვესწრავით არეოვნას, და ყოველი ახალი უბედურება, ბრძოლის ამასობას რომ გვიწერავს გულში, რაღაცნაირ მტანჯველ სიამოვნებას განგვიცდევინებს.

ყველა ესაუბრეოური გრძნობა ძირითადი ემოციის ახალი ელემენტებით თანდათანობით განწინის კიდევ უფრო განსაკვირვებელ მაგალითებსა გვთავაზობს, ელემენტებით, რომლებიც თითქოს ზრდის მის სიდიდეს, მაგრამ სინამდვილეში მხოლოდ მის ბუნებას ცვლიან. განვიხილოთ მათ შორის ყველაზე უფრო მარტივი - მომხიბვლელობის გრძნობა. თავდაპირველად ეს სხვა არა არის რა, თუ არა გარეგნულ მოძრაობათა ერთგვარი სიმსუბუქისა და სიქისკახის აღქმა. მაგრამ რაკი მსუბუქი მოძრაობები იშნარი მოძრაობებია, რომლებიც ამხადებენ ერთმანეთს, ამიტომ ყველაზე მსუბუქი, ბოლოს და ბოლოს, ის მოძრაობები ჩანან, რომელთა წინასწარ ჭერების უნარიც შეგვწყვეს, და ის პოზები, რომლებიც შეიცავენ და წინასწარ მიგანიშნებენ მომავალ პოზებს. თუ წყვეტილი მოძრაობანი მოკლებულნი არიან მომხიბვლელობას, მხოლოდ იმიტომ, რომ ყოველი მათგანი თვითმკმარია და წინასწარ არ გვაუწყებს მის მომდევნო მოძრაობას. თუ მომხიბვლელობის გრძნობა მრუდ ხასებს უპირატესობას ანიჭებს ტეხილთა წინაშე, ეს იმიტომ, რომ მრუდი გაშუქებით იცვლის მიმართულებას, მაგრამ ისე კი, რომ ყოველი ახალი მიმართულება უკვე მონიშნულია წინარე მიმართულებით. ამრიგად, მსუბუქი მოძრაობის აღქმა აქ უმკალოდ ერწყმის თავისებურ ძალმოსილებას, რომლის მეოხებითაც წვენ თითქოს ვაწერებთ დროის დინებას და აწუთში მომავლის ფლობითა ეტკებით. მესამე ელემენტი თავს იჩენს მაშინ, როცა მსუბუქი მოძრაობა რიტმს ემორჩილება, ანუ როცა ის სრულდება მუსიკის თანხლებით, ვინაიდან რიტმი და ტაქტი, რომლებიც საშუალებას გვაძლევენ წინასწარვე უკეთ განესტეროთ არტისტის მოძრაობანი, იშნარ განცდას ადგეკსარავერ, თითქოს წვენ თვითონ წარემართავთ ამ მოძრაობას. რაკიდა შეგვიძლია, თითქმის მთლიანად გამოვიცნოთ პოზა, რომელსაც მიიღებს არტისტი, ამიტომაც გვეწვენება, თითქოს ის, როცა მართლა მიიღებს ამ პოზას, წვენს მბრძანებლურ კარნახს ემორჩილება რიტმის რეგულარობა წვენს შორის ამჟარებს სრულიად უწვეული კავშირს, და ტაქტის პერიოდული განმეორება იმ უხილავ ძაფებად წარმოგვიჩნდება, რომელთა შემკეობითაც წვენ ვამოძრავებთ ამ წარმოსახულ თოჯინას ის წამითაც რომ შეწერდეს, წვენს

მომხილებადაკარგულ ხელს 'გვე აღარ შეუქლია თავი შეიკავოს უნებური ვესტისაგან და თითქოს უბიძგებს ამ თოჯინას, რათა კვლავ განაახლოს მოძრაობა, რომლის რიტმიც მიღიანად დაეყუდლა ჩვენს სურვილს, სწრაფვას თუ ნებას. ამრიგად, მომხიბვლელობის გრძნობას 'შეერწმინის ფსიქური სიმპათიის თავისებური გრძნობა, და ამ უკანასკნელის ანალოზი დაგანახებთ, რომ ის, თავის მხრივ, გუჯვლებათ თქვენ, იმ სულიერი სიმპათიის წყალობით, რომელსაც თვითონვე გინერგათ 'შეუკნინველად. ეს უკანასკნელი ელემენტი, რომელსაც ერწმინა ის ელემენტები, გარკვეული აზრით, წინასწარ რომ იქცეობოდნენ მას, - ჩვენ გეიხსნის მომხიბვლელობის გრძნობის წინააღმდეგობულ ძაღმოსილებას; მის მიერ მოგვრილი სიამოვნება გაუგებარი დარჩებოდა, ეს გრძნობა მხოლოდ ძაღმოსილების ეკონომიკრობაზე რომ დაიფიქსებოდეს, როგორც პკონია სენსერს.<sup>1</sup> მაგრამ მისი არსი, სინაქციელში, ის გახლავთ, რომ ჩვენ გვეკონია, თითქოს ყოველივე უადრესად მომხიბლავში, გარდა სიმსუბუქისა, რაც მობილურობის სიმბოლოდ გვეკლინება, უშუალოდ გამოეყოფთ აგრეთვე მინიშნებას ჩვენსკენ მომართულ შესაძლო მოძრაობასა და პოტენციურ, ან 'გვე არსებობისათვის გამოუკვეულ სიმპათიაზე. მობილური და ყოველ წამს საიმისოდ მზადყოფი სიმპათია, რომ ჩვენ გადმოგვეცეს, - აი, რა არის უღრმესი მომხიბვლელობის არსი. ამრიგად, ესთეტიკური გრძნობის ინტენსივობის თანდათან მზარდი ხარისხები აქ სხვადასხვა გრძნობის შესაბამის რაოდენობად იმლება, რომელთაგან თვითივეს ჯერ მხოლოდ წინარე გრძნობა გვაუწყებს, შემდეგ ყოველი მათგანი თვალნათლივ ელინდება, და ბოლოს, მილიანად სრულიად მის მავწყებულ გრძნობას. სწორედ ამ თვისებრივ განეითარებას განემარტავთ რაოდენობრივი ცვლილების აზრით, რადგანაც ჩვენ გეივევარს სიმარტივე, და ჩვენი ენა მეტისმეტად ტლანქია საიმისოდ, რომ ფსიქოლოგიკური ანალოზის მთელი სინატივე გადმოსცეს.

იმის გასაგებად, თუ რანაირად ხდის დასაშვებს ინტენსივობის სხვადასხვა ხარისხს თვით მშენიერების გრძნობა, გულშიდგინე ანალოზია ხატირო. იქნებ მშენიერების გრძნობის განსახლკრის მთელი სინაქლე უპირატესად იმაზეა დამოკიდებული, რომ ბუნების სიმშენიერეს ხელოვნებისეული მშენიერების წინაშობრებად თვლიან: ხელოვნება ამ შემთხვევაში მხოლოდ მშენიერების გამოხატვის საშუალებაა, მშენიერების არსი კი კვლავ იდუქალუბით მოცული რჩება. მაგრამ, ვის იცის, იქნებ ბუნება მხოლოდ ხელოვნების ცალკეულ ფორმებსა თუ საშუალებებთან რაღაც ბენიერი დამთხვევის წყალობითაა მშენიერი, და, გარკვეული აზრით, ხელოვნება წინ უსწრებს ბუნებას? მაგრამ ასე მორსაც რომ არ წავიდეთ, ის მაინც უნდა ვაღიაროთ, რომ უფრო მარტივული ჩანს.

თავდაპირველად 'შევისწავლიათ ცნობიერების ქნილუბებში გაძიოკუნდილი მშეკნიერება და მხოლოდ 'შემდეგ 'შეუქნველად გადავიდეთ იმ თავისებური შემოქმედის ხელოვნებაზე, რომელსაც ბუნება პქვია სახელად. ამ თვალსაზრისით, მე მგონია, ყველა დაგვეთანხმება, რომ ხელოვნების მიზანი მიადინოს წყნს სულში ურთიერთმბრძოლი ძალები და, ამრიგად, სრულ თვინიერებას გვახიაროს, რაც გვაძიოკუნებს მიუღლის არსებით განვიცადოთ იდეა, რომელსაც გვინერგავენ, და ხელოვნებაში გამოხატულ გრძნობას წყნნი სიმკათია დაეუდასტუროთ. ხელოვნების საშეაღებებში შეიძლება უფრო ნატიფი, დახვეწილი და, ასე ვთქვათ, უფრო გასკულიერებული სახით მივაკელიოთ იმავე ხერხებს, რომელთა შემქმნობითაც აღწევენ პიანოსის მღოიმარეობასასე მაგალითად, მუსიკაში რიტმსა და ტაქტს 'შეუკლიათ 'შეაჩრონ წყნნი იდეებისა თუ 'შეგრძნებების ნორმალური დრება და აიძულინ წყნნი ყკრადლება ორი მკაცრად ფიქსირებული წერტილით შემოფარგლის თავისი რხევა, თანაც, ისეთი ძალით დაეუყდონ მთელ წყნს არსებას, რომ თვით კენესით მართოლაფი ხმის უღიმღამო მიბაძვაც კი უსასღერო ხეყლით და წუხილით ალაგსებს წყნს სულს. თუ მუსიკალური ბგერები უფრო მძაფრ 'შთაბეკაილებას ახდენენ წყნსზე, ვიდრე ხმები, რომლებსაც ბუნების წიადში ვუხმენთ, - მხოლოდ იმიტომ, რომ ბუნება გრძნობების გამოხატვით იფარგლება, მაშინ როდესაც მუსიკა თვითონვე 'შთაგვაგონებს მათ. საიდან იღებს დასაბამს პოეზიისეული ხიბლი? პოეტის ქნილუბაში გრძნობა - სახეების, სახეები კი სიტყვების ყალიბში ექვევა და მორჩილად მისდევს მათ მონუხსეულ რიტმს. როცა წყნს თვალწინ ხელახლა ჩაივლიან ეს სახეები, წყნის მხრივ, ისეთი განცდა გვეუფლება, რაც მათ ემოსტორ ექვივალენტად უნდა ჩაითვალოს. მაგრამ რიტმის გარეშე ეს სახელები ვერ მოახდენდენ წყნსზე ყსოდენ მძაფრ ზემოქმედებას რიტმის რეკულარული მოძრაობა თითქოს სათუთად არწევს და უნანავეებს წყნს სულს, რომელიც ზმანებაში დანაქმელით თავდავიწყებას ესკლევა, რათა პოეტის თანამოაზრედ იქცეს და მისი თვალებით უმსიროს სამყაროს.

პლასტიკური ხელოვნებანი ასეთსავე ეფექტს აღწევენ იმ უპირავი სიმყარით, რასაც ისინი ანახდეულად თავს ახევენ ცხოურებას, და რაც ფიზიკურად გადაძლები ძალის მეოსებით გადაეცემა მაყურებლის ყერადდებას. თუ ანტიკური სკულპტურები გამოხატავენ სკლის მსუბუქ მოძრაობებს, რომლებიც სუნთქვასავით ნახ ბლიანებად გარს ესევეა მათ, სამაგიეროდ ქვის უყვერული უძრაობა ოდნავ ხასგასმით გამოხატულ გრძნობასა და ახლად დაწვებულ მოძრაობას რაღაც დასრულებულსა და მარადიულ იერს ანიჭებს, რომელიც ისრუტავს წყნს აზრსა და ნების პარადიზებას ახდენს. თვით არქიტექტურაშიც - წყნნი გარემომცველი უძრაობის წიადშიც კი შეიძლება მივაკელიოთ რიტმის ანალოგიურ ეფექტებს. ფორმათა ხამურთა, ერთი და იგივე არქიტექტურული მიოდელის

დაუსრულებელი განმეორება აღქმის წყნეული უნარის ქანქარისებურ რხევას იწვევს; მისთვის უცხო ხდება ის უწყვეტი ცვლილებანი, რომელთაც ყოველდღიურ ცხოვრებაში თვითშეგნებასა და საკუთარი პიროვნების განცდამდე მიჰყვარა; ამა თუ იმ იდეაზე ნართავული მინიშნებაც კი საკმარისია, რომ ამ იდეამ მთელი წვენი სული მოიცვას. ამრიგად, ხელოვნების მოხანი, უმაღლესია, რომ გრანობები ჩაგვიწეროს, ვიდრე გამოხატოს ისინი. როცა საამისოდ უფრო ქმედით საშუალებებსა პოულობს, ხელოვნებისა არ იყოს, ბუნება შეგონებით მოქმედებს, მაგრამ რიტმი კი არ გააჩნია. ამ ნაკლის შესავსებად ბუნება სარგებლობს იმ ხანგრძლივი თანაწმრომლობით, რომელიც გადატანილ შემოქმედებათა ერთობლიობამ დაამყარა წყნისა და მას შორის. ამის წყალობით, გრანობაზე სრულიად უწინმეწყო მინიშნებაც კი საკმარისია, რომ წვენ სიმპათიით განვიმსჯელოთ ბუნების მიმართ, მსგავსად ცდის იმ სუბიექტისა, მაგნეტიზორის ეესტს რომ ემორჩილება. კერძოდ, ანაირი სიმპათია თავს იჩენს მაშინ, როცა ბუნების უსაღო პროპორციების მქონე ქნიღებების ჭკრეცითა ვტკებთ, ასე რომ, წვენი ყურადღება ერთ რომელიმე ნაწილზე კი არ წერდება, არამედ თანაბრად იყოფა ფიგურის ყველა ნაწილს შორის. ამ შემთხვევაში აღქმის წვენეულ უნარს თითქოს საამოდ უჩანავებს ეს თავისებური პარმონია, და აღარაფერი უშლის ხელს წვენი გრანობელობის თავისუფალ აღსვენებას, გრანობელობისა, რომელიც მხოლოდ დაბრკოლების მოხსნასდა უკდის, რომ სიმპათიით განიმსჯელოს. ამ ანალიზიდან გამომდინარე, ესთეტიკური გრანობა არ გვევლინება რაღაც საგანგებო გრანობად, არამედ წვენს მიერ განცდილმა ყოველმა გრანობამ შეიძლება ესთეტიკური ხასიათი შეიძინოს, თუკი ის ჩაგონებით გვედღევა და არა ამა თუ იმ მიზეზის ძალით. მაშინ წვენთვის გასაკები გახდება, რატომ გვეწვენება, რომ ესთეტიკური გრანობა დასაშუებსა ხდის ინტენსივობისა და სუობის ხარისხს. და მართლაც, სოგჯერ ჩანერგილი თუ ჩაგონებული გრანობა ძლიერსდლივობით არღვევს ფსიქიკური ფაქტების მკვრივ ქაოიფის, ფაქტებისა, რომელთაგანაც ითხზვის წვენი ისტორია. სმირად ის წვენს ყურადღებას ჩამოაშორებს მათ, თუმცა ეს უკანასკნელნი, ასე თუ ისე, მაინც მისი მხედველობის არეში რჩებიან. მაგრამ სოგჯერ იგივე გრანობა თვითონ იკავებს ამ ფსიქიკური ფაქტების ადგილს, უწამოდ გვისრუტავს და მიღიანად მოიცავს წვენს სულს. ამრიგად, ესთეტიკური გრანობის განვითარებაში, პანონიური მღგომარეობისა არ იყოს, რამდენიმე სხვადასხვა ფაზა შეინიშნება; და ეს ფაზები იმდენად ხარისხის ცვლილებებს როდი შეესაბამებიან, რამდენადაც მღგომარეობისა და ბუნების სხვადასხვაგვარობას. მაგრამ ხელოვნების ქნიღების ღირებულება იმდენად იმ ძალით როდი გაიზომება, რომლითაც მის მიერ ჩანერგილი გრანობა მოიცავს წვენს სულს, რამდენადაც თვით ამ გრანობის სიმდიდრით: სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ინტენსივობის ხარისხითა პარალელურად წვენ ინსტიქტურად ვასხვაგვები სიდრმისა თუ

სიმაღლის ხარისხებსაც, ამ უკანასკნელი ცნების ანალიზი გვიჩვენებს, რომ გრძნობები და აზრები, რომლებსაც ხელოვანი გვიჩვენებს, მისი ისტორიის მხოლოდ ერთ, მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვან ნაწილს გამოხატავენ და აჯამებენ. თუ ხელოვნება, რომელიც მხოლოდ შეგონებებს გვანიჭებს, დაბალი ხელოვნებაა, ეს იმით, რომ ანალიზი შეგონებებში ვერ გამოპოვებს ვერაფერს, საკუთრად შეგონების გარდა. მაგრამ ემოციების უმრავლესობა ათასობით მათ განაწილს შეგონებას, გრძნობასა თუ იღვას იმარხავს; ასე რომ, თვითიველი მათგანი თავისთავად ერთადერთია, განუასზღვრელი, და მთელი მათი უკიდურესად რთული თავისებურება რომ მოიცვა, როგორც ჩანს, აუცილებელია, ხელახლა იცოცხლო მისი სიცოცხლით, ვინც მათ განიცდის. არადა, ხელოვანის მიხანი სწორედ ის არის, რომ შეგიყვანოს ამ ესოდენ ღრმა, ესოდენ პირადი, ესოდენ ახალი ემოციის წიადში და ამრიგად განგვიცდევინოს ის, რისი გაგებაც არ შეგიძლია. თავისი გრძნობის გარეგნულ გამოვლენათა შორის ის შეარჩევს სწორედ იმართ, რომელნიც ათქვამენ ჩვენს სხეულს, ავტომატურად, ძალისხმევის გარეშე მიბადის მათ, - რათა ერთბაშად ჩაგვიყენოს იმ განუასზღვრელ ფსიქიკურ მდგომარეობაში, რამაც ისინი გამოიწვია. ასე მოიქცევა ზღუდვ, რომელიც ღრამ და სიურკვილ აღმართა ჩვენსა და მის ცნობიერებას შორის. და რაც უფრო მდიდარია იდეებით, რაც უფრო უხვად შთაბეჭდილებებითა და ემოციებით ის გრძნობა, რომლის წიადშიაც ხელოვანმა შეგიყვანა, მით უფრო მეტი სიღრმისა და სიმაღლის მიმცველი იქნება მისი მეშვეობით გამოხატული მშვენიერება ამრიგად, ესთეტიკური გრძნობის ინტენსივობის ხარისხები შეესაბამებან ჩვენი ცნობიერების მდგომარეობაში მომხდარ ცვლილებებს, ხოლო სიღრმის ხარისხები - ელემენტარული ფსიქიკური ფაქტების მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვან რაოდენობას, ფაქტებისა, რომლებსაც ბუნდოვნად ვარჩევთ ძირითადი ემოციის ფონზე.

შეიძლება ასევე გაეანალიზოთ მორალური გრძნობაც. განვიხილოთ, ვთქვათ, სიბრალოული. თავდაპირველად ესაა სულიერი მიდრეკილება - სხვების ადგილას დადგე და მათი ტანჯვით იტანჯე. მაგრამ მარტოოდენ ამით რომ ამოიწურებოდეს სიბრალოულის გრძნობა, რაგორც ამტკიცებენ მრავალნი, ის უმალ ჩაგვაგონებდა, გავერდებოდით უბედურთ, ვიდრე დახმარება აღმოგვეჩინა მათთვის, რადგანაც ტანჯვა, რა თქმა უნდა, საშინელია ვინ იცის, იქნებ სწორედ ამ საშინელებისაგან იღებს დასაბამს სიბრალოული, მაგრამ მაღე მას ერწყმის ახალი ელემენტი: მოთხოვნა იმისა, რომ დაეხმაროთ და სატკივარი შეეკისებულათ ჩვენსავე მოკვასით. ან იქნებ მართალია ღაროშეუკო, როცა ამტკიცებს, რომ ამ ევრეთწოდებულ სიმპათიას აჩვარება უდევს საფუძვლად, "შინაგად უბედურებათა წინასწარ-კერეტა" შესაძლია, სიბრალოულს, რასაც სხვისი უბედურება იწვევს ჩვენში, უშუალოდ ერწყმის მიში ჩვენი საკუთარი მოხვედლის გამო. მაგრამ ეს

სიბრაჯუკლის მდაბალი გამოქვინებაა მხოლოდ და მხოლოდ. ჭეშმარიტი სიბრაჯუკლი კი არ უკრთის ტანჯვას, არამედ მიუღწევს მას. ესაა სურვილი ღვთაება, რომლის რეალობასაც, ადბათ, თვითონვე არ ისურვებდა მღვთაუკული; უნებური ღვთაება, თითქოს ბუნებას რაღაც დიდი უსამართლობა ჩაედინოს, და ის ცდილობდეს თავიდან აიცილოს ყოველგვარი უკვი, ვაითუ ამ უსამართლობის თანამონაწილედ მიიმჩნიონო. ამრიგად, სიბრაჯუკლის არსი – ესაა ქედმიდრეკილობის მოთხოვნა, თვითდაცირების სურვილი. მაგრამ ეს მტანჯველი სურვილი მოკლებული არ არის გარკვეულ მომსიბუღელობას, რადგანაც ის გეამაღლებს საკუთარ თავალში და აშკარად გეაგრძნობინებს ჩვენს უპირატესობას ამქვეყნიური სიკეთის მიმართ, რომელსაც უკოქმანოდ უზრგს აქცევს ჩვენი სული. მამასადაძე, სიბრაჯუკლის მსარჯი ინტენსივობა თვისებრივი განვითარებაა, საშინელებიდან – მიშხე, შიშიდან – სიმპათიაზე, სიმპათიიდან კი თვით-დამცირებაზე გადასვლა.

ჩვენ აღარ გავგრძელებთ ამ ანალიზს. აქამდე მხოლოდ დრმა ფსიქიკური მდგომარეობების ინტენსივობას განვიხილავდით, მდგომარეობებისა, რომლებიც, ეტყობა, სოლიდარულნი არ არიან თავიანთი გარეშე მიზეზის მიმართ, და არ შეიცავენ კუნთებისმიერ კუმშვათა აქმას. მაგრამ ანაირი მდგომარეობები იშვიათია. არ არსებობს ვნება თუ სურვილი, სისარული თუ მწუსარება, რომლებსაც თან არ ასლდნენ ფისიკური სიმპტომები. სოლო იქ, სადაც ანაირ სიმპტომებს ვხედებით, ისინი უთუოდ გარკვეულ ზემოქმედებას ახდენენ ინტენსივობის განსასლერისასა რაც შეეხება საკუთრივ შეგრძნებებს, ისინი, როგორც ჩანს, აშკარად დაკავშირებულნი არიან მათ გარეშე მიზეზთან, და თუკვა შეგრძნების ინტენსივობის განსასლერა შეუკლებელია მისი გამოშვევი მიზეზის სიდიდით, მაგრამ ის კი უკლებლია, რომ მათ შორის გარკვეული თანაფარდობა არსებობს. ხანდახან ისიც კი გეგონია, რომ ჩვენი ცნობიერება გარეთკენ ფართოვდება, თითქოს ინტენსივობა სიერკეში განიფინება: ასეთია, მაგალითად, კუნთებისმიერი ძაღისსმეკვა. ეცადით ამ მოვლენის განსასლერა: ამ გზით ხელად გადავალთ ფსიქიკური ფაქტების მწერივის უკანასკნელ კიდურა წვერზე.

თუკი შეიძლება ცნობიერებას რაოდენობის თუ არა, ყოველ შემთხვევაში, სიდიდის სახით მაინც უშუალოდ წარუდგავს რაძე, ეს უთუოდ კუნთებისმიერი ძაღისსმეკვა. ჩვენ გეკვებება, რომ ფსიქიკური ძაღა, სულში ისევე მომწვედეული, როგორც ქარები – ეოლოსის მღვიმეში, მხოლოდ ხელსაერულ შემთხვევას უკდის, რომ გარეთ გამოიტრას. ნება ზედამხედველივით თავს ადგას ამ ძაღას და დროდადრო კარსაც უღებს, მაგრამ ისე კი, რომ მისი გამოქვინება სასურველ ეფექტს შეესაბამებოდეს. თუ კარგად დაეკვირვებით, ადვილად შევამჩნევთ, რომ ძაღისსმეკვის ესოდენ ტლანქი გავება თითქმის მყოლიანად ერწემის ინტენსიურ სიდიდეთა ჩვერულ

რწმენას. რაკიდა კუნთებისმიერი ძალა, სიერცქემი რომ განიყინება და გაზომვად ფაქტებში ვლინდება, ჩვენი წარმოდგენით, თავის გამოვლინებამდე არსებობს, მხოლოდ გაცივლებით უფრო ნაკლები მოცულობით და, თუ შეიძლება ასე ითქვას, შეკუმშულ მდგომარეობაში, - ამიტომ ჩვენ, ყოველგვარი ყოყმანის გარეშე, სულ უფრო და უფრო ვეკუმშავთ ამ მოცულობას, ვიდრე, ბოლოს და ბოლოს, გასაგები არ გვეჩვენება, რომ ფსიქიკური მდგომარეობა, რომელსაც არავითარი სიერცქე არ უქირავს, მანც გარკვეული სიდიდის მქონეა. მეცნიერება, თავის მხრივ, აღრმავებს საღი აზრის ამ ილუზიას. ასე მზაგლითად, ბენის მტკიცებით, "კუნთებისმიერი მოძრაობის თანმხლები შეგრძნება ნერვული ძალის ცენტრიდანაწულდინებას ემთხვევა". ეუნდრიც ასევე მსჯულობს შეგრძნებაზე, რომელიც ცენტრიდან იღებს დასაბამს და კუნთების თვითნებურ ინერვაციას თანხედება, რის ნიმუშადაც მოაქვს დამბლადაკუმშულის მზაგლით, "ძალზე მკაფიოდ რომ განიცდის ძალას, რომელსაც ფეხის ასაწევად ხარჯავს, თუმცა ეს უკანასკნელი უკრავად რჩება ადგილზე"<sup>2</sup> მეცნიერთა უმრავლესობა იზიარებს ამ თვალსაზრისს, რომელიც, ალბათ, პოზიტიური მეცნიერების კანონად იქცეოდა, რამდენიმე წლის წინათ უილიამ ჯემსს ფიზიოლოგთა უკრავდება რომ არ მიეპყრო სოგიერთი, მანამდე ნაკლებად ცნობილი და მანც უკადრესად საინტერესო მოვლენის მიმართ.

როდესაც დამბლადაკუმშული ცდილობს თავისი დადამბლავებული ხელისა თუ ფეხის წამოწევას, ის, რა თქმა უნდა, სასურველ შედეგს ვერ აღწევს, მაგრამ ძალაუნებურად ასრულებს სხევეგარ მოძრაობას. სადღაც, სხეულის რომელიღაც ნაწილში, უკვილობლად თავს იჩენს ერთგვარი მოძრაობა, თორემ უძრაობის შეგრძნება შეუკლებელი იქნებოდა.<sup>3</sup> ჯერ კიდევ ეულპინანე მენიშნა, რომ თუ დამბლადაკუმშულს, რომელსაც ცალი მხარე აქვს წარმთეული, სთხოვენ, დადამბლავებული ხელი მომუშტეო, ეს უკანასკნელი, თავისდა უნებურად, საღი ხელით ასრულებს ამ მოძრაობას. ფერიე კიდევ უფრო საინტერესო მოვლენას გვიდასტურებს:<sup>4</sup> სცადეთ გაიშვიროთ ხელი და საჩვენებელი თითი ისე მოხაროთ, თითქოს პისტოლეტის სასხლეტის გამოკერას აპირებდეთ; თქვენ შეგიძლიათ არც კი შეარხიოთ თითი, მკლავის ერთი კუნთიც არ შეგიტოკდეთ და, საერთოდ, გარეგნულადაც სრულიად უკრავად დარჩეთ, მაგრამ მანც იგრძნობთ, რომ ენერგია გეხარჯებათ. თუ კარგად დაუგვირდებით თქვენსავე თავს, მენიშნავთ, რომ ძალისხმევის ეს შეგრძნება უშუალოდ უკავშირდება გულმკერდის კუნთების დაძაბულობას, რომ ხორხი თითქოს გესშობათ და აქტიურად კუმშავთ სასუნთქი მილის კუნთებს. მაგრამ როგორც კი სუნთქვა

2. Psychologie physiologique (ყრანგთარგმ), ტ.1, გვ.423.

3. W. James, Le sentiment de l'effort (Critique philosophique, 1880, T.II).

4. Les fonctions du cerveau, გვ.358 (ყრანგ. თარგმ).



კვლავ ნორმალური გახდება, ძალისხმევის შეგრძნებაც ქრება, თუკი მართლა არ გაანძრევთ თითს. ეს ფაქტები, ალბათ, უკვე მიგვანიშნებდნენ იმას, რომ ჩვენ არა გვაქვს ძალის ემნაცის შეგრძნება, არამედ მხოლოდ კუნთების მოძრაობისა, რაც პირველის შედეგი გახლავთ. უილაძემ ჯემსის ორიგინალობა ის გახლავთ, რომ მან სცადა იმ მაგალითებზე დაერქობოთ შეუქოშუბინა ეს პიპოტეზა, რომლებიც თითქოს მთლიანად უარყოფდნენ მის. ასე მაგალითად, მარჯვენა თვალის მარჯვენა გარე კუნთის დამბლისას ავადმყოფი ამოდ ცდილობს მარჯვნივ შეატრიანლოს თვალი, მაგრამ, ამასთან, ეჩვენება, რომ საგნები მარჯვნივ გაუბრძან. და რაკი ნებელობის აქტმა არაერთიარო შედეგი არ გამოიღო, მაშასადამე, პელმსილციის მტკიცებით,<sup>5</sup> სხეულის ცნობიერებამ თვით ნებელობის ძალისხმევა აღიქვა. – მაგრამ – ებასუხება ჯემსი, – ამასთან, არაერთარ ეყრადღებას არ აქვეყდნენ, რა ხდება მეორე თვალში; ცდის განმავლობაში ის დახეკული რჩება, მაგრამ მოძრაობით კი მაინც მოძრაობს, რაშააც ადვილად შეიძლება დაერქოქდეთ. ცნობიერების მიერ აღქმული მარცხენა თვალის მოძრაობა, – აი, რა იწვევს ჩვენში ძალისხმევის შეგრძნებას, და იგივე მოძრაობა გვაფიქრებინებს იმასაც, რომ მარჯვენა თვალით დანახული საგნები მოძრაობენ. ამ მაგალითებმა და ბევრმა სხვა ანალოგიურმა დაკვირებამ მიიყანა ჯემსი იმ დასკენამდე, რომ ძალისხმევის შეგრძნება ცენტროსკენულია და არა ცენტრიდანული. ჩვენ ვერ აღვიქვამთ, რომ უცრად გამოტყორცნილი ძალა ჩვენსავე ორგანიზმშია: განთავისუფლებული კუნთებისმიური ძალის შეგრძნება – ესაა "რადაც უიღურესად რიულის შეგრძნება, რაც შეკუქული კუნთების, დაბაბული იოგების, დახეული ხორსის, დაბერული მკერდის, შეტმუხენილი შებლისა თუ შეკრული კრაქისაგან იღებს დასაბამს", მოკლედ, ჩენი პერიფერიის ყველა იმ წერტილისაგან, სადაც ძალისხმევა ცვლილებას იწვევს.

ჩვენ ვერ ჩავებმებით ამ კამათში. არც იმის გარკვევა გვინტერესებს, ძალისხმევის შეგრძნება ცენტრიდანულია თუ პერიფერიული. ჩვენ მხოლოდ ერთი რამ გვინდა ვიცოდეთ: რას წარმოადგენს ძალისხმევის ინტენსივობის ჩვენეული განცდა. ამისათვის კი სახსებით საქმარისია, გუდსოფდინედ დაუეკირდეთ ჩვენსავე თავს, რათა იმ დასკენამდე მიიღეთ, რომელიც, მართალია, ჯემსს არ ჩამოუქალიბებია, მაგრამ მაინც საესებით ვთანხება მისი მოძდერების არსს. ცნობიერებით აღქმული სრდა ამა თუ იმ ინტენსივობისა, სინამდელიუმში მხოლოდ სიმპათურად კქმშვადი კუნთების რაოდენობრივ სრდას ნიშნავს და სხეულის ამა თუ იმ ადგილას ძალისხმევის უფრო მეტი ინტენსივობის შეგრძნება, არსებითად, სხეულის უფრო დიდ სედაიორსე დაიყვანება, რომელსედაც ვრცელდება მოცემული ძალისხმევით გამოწვეული ცვლილება.

5. Optique physiologique, გვ.764, (ფრანგ. თარგმ.).

სცადეთ, მაგალითად, "სულ უფრო და უფრო მაგრად" მომუშაოთ ხელი. ასე გვეჩვენება, რომ თქვენი ხელის მტვერანში დოკალიზებული ძაღლისხმევის შეგროვება თანდათანობით იზრდება ინტენსიუობის მხრივ. სინამდვილეში კი ხელის მტვერი სულ მუდამ ერთსა და იმავე დაძაბულობას განიცდის. მხოლოდ ეგაა, რომ მასში დოკალიზებული შეგროვება ჯერ იდაყვს გადაიკვება, შემდეგ კი მხარისაც უწყევს; ბოლოს და ბოლოს, დაძაბულობა მთორე იდაყვსუდაც კარგულდება, ორივე ფეხის მოიცავს, სწრაფად გეკერით და მთელი სხეული გიკვახცხახებთ. მაგრამ თქვენ ანგარიშმოკვკვლად აღიქვამთ ამ სხედასხვა, ურთიერთთანხმებლ მობრარობებს, თუ რა თქმა უნდა, საგანგებოდ არა ხართ გაფრთხილებული. მანამდე თქვენ გეჩვენებათ, რომ საქმე გაქვთ ცნობიერების ერთსა და იმავე მდგომარეობასთან, რომელიც რაოდენობრივად იკვლევა. რიდეცაც მაგრად მოკემათ ბაგეებს, თქვენ გეჩვენებათ, რომ პირის არეში დოკალიზებული ერთი და იგივე შეგროვება სულ უფრო და უფრო იზრდება; მაგრამ თუ კარგად დაუკვირდებით თქვენსავე თავს, აქაც შენიშნავთ, რომ ეს შეგროვება თავისთავად უკვლეული დარჩა, მაგრამ, თავის მხრივ, გამოიწვია ახალ-ახალი შეგროვებანი, რომლებიც თავისა და პირისახის, შემდეგ კი მთელი დანარჩენი სხეულის კუთარებაც გადაეცინა. თქვენ შეიგრძნობთ ეს თანდათანობითი გავრკვლება, შედაბრის ეს გაფართოება, რაც, არსებითად, რაოდენობრივი ცვლილებაა, მაგრამ მთელი ყურადღება მოკემათ ბაგეებსზე რომ შეაჩერეთ, სწორედ აქ მოახდინეთ ამ რაოდენობრივი ზრდის დოკალიზება და, მართალია, არავრცეულ, მაგრამ მანც სიდიდედ აქციეთ დახარჯული ფსიქიკური ძალა. კარგად დაუკვირდით კაცს, რომელიც სულ უფრო და უფრო დიდ სიმძიმეებსა სწევს; კუთარების კეშევა თანდათან მთელ მის სხეულს მოიცავს; რაც შეეხება მომუშავე მკლავში დოკალიზებულ განსაკუთარებულ შეგროვებას, ის საკმაოდ დიდი ხნის მანძილზე უკვლეული რჩება და მხოლოდ თვისებრივად იკვლება; სიმძიმის შეგროვება გარკვეულ მომენტში დადღილობად, დადღილობა კი ტკივილად იქცევა კაცს კი ჰგონია, რომ ის განიცდის ფსიქიკური ძაღლის გამუქმებულ ზრდას, ძაღლისა, რომელიც მკლავისკენ მიუღინება. ის მხოლოდ მაშინ შესაძლებს თავისი შეცდომის შეცნობას, თუ წინასწარ გააფრთხილებენ, იმდენად მარტივია, ფსიქიკური მდგომარეობა მისი თანხმლები მობრარობებით გაზომოს. ამ ფაქტებიდან და მათი მსგავსი ბევრი სხვა მონაცემიდან, ჩემის აზრით, შეიძლება შემდეგი დასკვნა გამოვიტანოთ: კუთარებისხიერი ძაღლისხმევის ჩვენეული განცდა, ჯერ ერთი, პერიფერულ შეგროვებათა უფრო დიდი რაოდენობის ორმაგ აღქმასა და, მეორეც, იმ თვისებრივ ცვლილებაზე დაიყვანება, ზოგიერთ მათგანში რომ იქნეს თავს.

ამრიგად, ზედაბრული ძაღლისხმევის ინტენსიუობას ჩვენ ისევე განვსაზღვრავთ, როგორც ხელის დრმა გრძნობას. როგორც ერთ, ისე მეორე შემთხვევაშიაც საქმე ეხება თვისებრივ განვითარებას და ჩვენს მიერ

ბუნდოვნად აღქმულ თანდათანობით მხარედ ხორთუღეს. მაგრამ ცნობიერება, რომელიც ნახევეია იმას, რომ სივრცეში ახრთვენდეს და საკუთარ თავს სიტყვებით უქმლავნებდეს თავის ნააზრევს, ამ გრძნობას ერთი სიტყვით აღნიშნავს და ძალისხმევის ღოკალიზებას ერთ გარკვეულ წერტილში ახდენს, კერძოდ, იქ, სადაც ამ ძალისხმევამ შეიძლება ხასარტებლო შედეგი გამოიღოს: ამ შემთხვევაში ჩვენს წინაშე იჭნება მიწიე თეთითიეეობრიეი ძალისხმევა, რომელიც იხრდება მისიეის მიხეილ ადგილას, და გრძნობა, რომელიც ხახელს ეი არ ცელოსარამედ ბუნეების შეეკველელად იხრდება. სრული საფუქეელი გეექეს ეეფარაუდით, რომ ასეისაეე იღუეისას აღგეობრავს ჩვენი ცნობიერების შეკალეური მდგომარეობაც. შეკადირეულ ძალისხმეეასა და ღრმა გრძნობას შორის, და მართლაც, მრავალ ფსიქიკურ მდგომარეობას თან ახლავს ეუნთებისმიერი ეუმეეები და პერიეერიული შეგრძნებები. ზოგჯერ ამ შეკადირეული ელქსენტების ეოოოინრებას ახდენს პირქმინდელ თეორეული იღეა, ზოგჯერ ეი პრაქტიკული ხასიათის წარმოდგენა პირეულ შემთხვევაში ჩვენს წინაშეა ინტელექტუალური ძალისხმევა, ანუ ეურადლება, მეორე შემთხვევაში ეი - ემოციეია, რომლებსაც შეიძლება ბობეკარი ან მძაფრი უწოდო: მრისხანება, შიში, ან სიხარულის, მწუხარების, ენების, სურვილის ცალკეული გამოვლინება. მიკლედ გიხევენბთ, რომ ცნობიერების ამ შეკალეურ მდგომარეეობებს შეიძლება ინტენსიეობის ანალოგიური განსაზღერა მიეუხადაგით.

ეურადლება არ არის პირქმინდელ ფისიოლოგიური მიეღენა; მაგრამ არც იმის ეარეოფა შეიძლება, რომ მას თან ახლავს მოძრაობანი, რომლებსაც ვერც ეურადლების მიხეხად მიეიქნეეუ და ვერც შედეგად იხინი მხოლოდ მის ნაწილად გეეეეონებთან და, რეგორც შესანიშნავად დაამტეიცა რიბომ, ვრცეეეობას ანიტეერ ეურადლებას ეეეე ეეხეერს გრძნობის ამა თუ იმ ორგანოში ეურადლების დაძაბულობის განცდა ეუნთებისმიერ შეგრძნებაზე დაეეეედა, რომელიც "გრძნობის ხხეადახეეა ორგანეებთან ასე თუ ისე დაეეემირეული ეუნთების მოძრაობით გამოწეეეული თავისებური რეფლექტარეული ბიბგის შედეგად გეეეეონება". მან შენიშნა ის თავისებური, თავის ეანის დატეეეეობისა და შეეეემისაგან სრულიად განსხეეეეული შეგრძნება, მიეული თავის ქალახე გარეედან შიბნით მიძარეული ის წეეეა, რახაც განეეეეით ეეეეეეის, რეცა ეეიღერესად დაძაბულნი რადეეის გახსენებას ეეეეეობით. რიბომ დაწერილებით შეისწავლა ეეეეეეარეული ეურადლებისათეის ნიშნეული მოძრაობანი. "ეურადლება - ამბობს იგი, - შებღის ეუნთის ეუმეეეს, რომელიც თავისეენ იხიდავს, მჯღლა სწეეს წარბის და ანაოეებს შებღს. ეეიღერეს შემთხვევაში ევართოდ იღება პირი, ბეეეეებსა და მოხარეებში

ქრაღღებება ბაგეების დაბჯნებასა და დარბილებას იწვევს". ეოლქიტალურ ქრაღღებებაში, რა თქმა უნდა, ყოველივეს შედის პირაწმინდად ფსიქიკური ფაქტორი, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ნებულობის მეშვეობით გამოსორიციება ყველა გარემო და იმ იდეისათვის უკნო იდეა, რომელიც ქრაღღების სუბიექტს აინტერესებს. მაგრამ თვით ამ გამოსორიციების შემდეგაც კი ასე გვეჩინია, თითქოს კელაეაც სულის მსარდა დაძაბულობასა და არამატერიალურ ძალისხმევას განიცდით, რომელიც სულ უფრო და უფრო მატულობს. გააანალიზეთ ეს შთაბეჭდილება და მასში ვერ პპოვნებთ ვერაფერს, კუთიებისმიერ კუქშეთაა გარდა, რაც ვრცელად განიფინება, ან თვისებრივად იცვლება, ხილო დაძაბულობა წვევად, დადღილობად, ტკივილად გარდაიქნება.

ჩვენ მართლაც ვერ ვხედავთ არსებით განსხვავებას ქრაღღების ძალისხმევასა და იმას შორის, რასაც შეიძლება სულიერი დაძაბულობის ძალისხმევა ვუწოდოთ: ეს გახლავთ მწველი სურვილი, ბობიქარი რისხვა, ენებიანი სიყვარული, მშაგი სიბუქლედი. თვითუკული ამ მდგომარეობათაგანი, ჩვენის აზრით, შეიძლება ამა თუ იმ იდეით კიორციინირებულ კუქთებისმიერ კუქშეთათა სისტემაზე იქნეს დაყვანილი: მხოლოდ ქრაღღების შემთხვევაში ესაა შეცნობის მეტ-ნაკლებად გაცნობიერებული იდეა, ემოციის შემთხვევაში კი - მოქმედების გაუკნობიერებელი იდეა. მამასადამე, მძაფრ ემოციათა ინტენსივობა სხვა არა არის რა, თუ არა მათი თანხილუბი კუქთებისმიერი კუქშეები, დარეინს ეკუთუნის შიშის ფიზიოლოგიური სიმპტომების შესანიშნავი აღწერა: "გულის ცემა ხშირდება, სახეს სისხლის ან მკედრის ფერი ედება, სუნთქვა ძნელდება, მკერდი საბურეკლივით ადი-ჩადის, მორთოლავი ნესტოები ფართოვდება; ხშირად მთელი სხეული ცხროიანივით ცახცახებს; ხმა იცვლება, კბილებს კაწკაწი ან ღრქილი გააქეს; კუქთების მთელი სისტემა უკიდურესად იძაბება და მსადაა ნებისმიერი მღუგური ნაბიჯი გადადგას, ან სასარული რამ საიღინოს... უესტები მეტ-ნაკლები სისრულით გამოხატავენ მკერთან სამკედრო-სასიციოცხლოდ შებმის სურვილს".<sup>7</sup> ჩვენ შორსა ვართ იმისაგან, რამ უკლიამ ჯემსივით<sup>8</sup> ვამტკიცოთ, თითქოს შიშის გრძნობა მხოლოდ ამ ფიზიოლოგიურ შეგრძნებათა ჯამსუ დაიყვანებოდეს: შიშის, ისევე როგორც მძინვარების გრძნობაში ყოველივეს შევა ფსიქიკური ელემენტი, რომელსაც ვერაფერსე ვერ დაიყვანთ, თუნიდაც ეს იყოს დარეინის მიერ აღნიშნული "მტერთან სამკედრო-სასიციოცხლოდ შებმის სურვილი", ან, თუ გნებავთ, იდეა, რომელიც ამდენ სხვადასხვა მოძრაობას ერთ მიმართულებას ანიტებს. მაგრამ თუ ეს იდეა განსასიღერავს ემოციური მდგომარეობისა და მისი თანხილუბი მოძრაობების მიმართულებას, სამაგიეროდ თვით ამ

7. Expression des émotions, გვ. 79.

8. What is an emotion? Mind, 1884, p.189.

მდგომარეობის მსარგლო ინტენსივობა სხვა არა არის რა, თუ არა ორგანიზმის შერხევა, რაც სულ უფრო და უფრო მსაფრეება და რასაც ცნობიერება მართლაცად ზომავს რხევით მოცულო ზედაპირის ვრცეულობით და ოდენობით. ფიქვია იმის დაბოწება, რომ არსებობს დაოკებული და, მაშასადამე, უფრო ინტენსიური მქინეარება. რადგანაც იმ შესიხევევაში, როცა გრძნობა თავს აიწვევს, ცნობიერება მის თანხლებს მოძრაობებზე აღარ წერდება; პირიქით, ის მაშინ წერდება და მათ ირველივ კონცენტრირდება, როცა მათი მინქსაღეა სერს. და ბილოს, გამორიცხეთ ორგანიზმის შერხევის ყოველგვარი კეალო, კწათებისმიერი კეწმეები და მათკენ ნებისმიერი ლტოღეა: მრისხანებისაგან დაგრწებათ მხოლოდ მისი იღეა, ან, თუ ემოციას ვერ კლევით, - ყოველგვარ ინტენსივობას მოკლებული ემოცია.

"ინტენსიური შიში - ამბობს პერბერტ სენსერი,<sup>9</sup> - ეერიოლით, დამაღვისა თუ გაქვევის მცდელობით, თრთოღევითა თუ ვახცახით გამოიხატება". მეწსაც გეწვეით: წეწის აწრით, შიში სწორედ ამ მოძრაობებისაგან შეღგება; სწორედ ისინი აქვეწენ შიშს ემოციად, რომელსაც შეუკლია ინტენსივობის სხეადასხეა საფეხური განვლოს სკადეთ, მთლიანად გააქქით ისინი, და თქვეწი შიშის ნაკვლად ხელს შეგრწებათ მხოლოდ მისი იღეა, პირწმინდად ინტელექტუალური წარმოღგენა საფრთხისა, რომლის თავიდან აცილებასაც ის ცდილობს. თგივე ითქმის დიდ სიხარულსა თუ მწეხარებაზე, სურვილზე, სიბუღეიღისა და თეით სირცხვილზეც, რომელთა მიწესიც იმ ატეომატურ რეაქციაშია, რასაც ორგანიზმი იწვევს და ცნობიერება აღიქვამს. "სოვეარული - ამბობს დარეინი,<sup>10</sup> - გეღს გეიწქროღებს, სეწთქეას გეიწშირებს, დაწეებს გეიწკაღღავს". სიბუღეიღი თავისებურ მოძრაობებსა თუ გრძმასებში ელინდება, რომღებსაც უწებურად იმეორებენ საბუღეულ საგანზე ფიქრისას. წეწ ეწთიღღებით და ხეღები გეიწკანკაღებს არა მარტო მაშინ, როცა უწეაღღად განვიცდით სირცხვილს, არამედ მაშინაც, როცა ვისხეწებთ მას. ამ ემოციების სიმძაფრე მათ თანხლებს პერიფერიულ მოძრაობათა რაოდენობითა და ბეწებით განისაღღერება. ნელ-ნელა, იმის კეაღობაზე, რომ ემოციური მდგომარეობა თავის სიმძაფრეს კარგავს და სამაგიეროდ მეტ სიღრმეს იღენს, პერიფერიული შეგრწებანი შინაგან ეღექსტრებს უთმობეწ აღღიღს. ეს უკვე გარეგნული მოძრაობები კი აღარაა, არამედ წეწი იღეები, წეწი მოგონებები და, საერითოდ, წეწი ცნობიერების მდგომარეობანი, მეტ-ნაკლები რაოდენობით ერთი გარკვეული მიძრაოეღებით რომ ორიენტირღებიან. ამრიგად, ინტენსივობის თეაღლასწრისით, არ არსებობს არსებითი განსხეაეება, ერთის მწრთ, ღრმა გრძნობებსა, რომღებსეღაც ამ

9. Principes de psychologie, ტ. I, გვ. 523.

10. Expression des émotions, კვ. 84.

ნარკვევის დასაწყისში ვლადარაკობდით, და, მეორეს მხრივ, მისაყრსა თუ მწვავე ემოციებს შორის, რომლებიც ეს-ესაა განვიხილეთ. რიგებსაც ამბობენ, რომ სიყვარული, სიბუკლელი თუ სურვილი უკრო მისაყრი ხდება ამით იმის თქმა სურთ, რომ იხინი გარეთ პროუკორლებთან თუ ზედპირსე ირეკლებთან, და რომ შინაგან ელექსენტებს პერიფერიული შეგრძნებანი ერწყმისან და ენაცვლებთან: მაგრამ რიგორიც უნდა იყენენ ეს გრძნობები - ღრძნანი თუ ზერეულენი, მისაყრნი თუ ზომიერნი, მათი ინტენსივობა ყოველთვის იმ მარტივ მდგომარეობათა სიმრავლესე დაიქვანება, რომლებსაც ბუნდოვნად თუ არსეეს და ასხეაეებს ცნობიერება.

აქამდე ჩვენ ვიფარგლებოდით გრძნობათა და ძალისხმევათა, ანუ რთულ მდგომარეობათა ანალიზით, რომელთა ინტენსივობაც მილიონად გარეგან მიხესესე რიგითა დამოკიდებულთ. შეგრძნებანი კი, პირიქით, მარტივ მდგომარეობებად წარმოგვიჩნდება. რა არის მათი სიდიდე? ამ შეგრძნებათა ინტენსივობა გარეგანი მიხესის ცვლილებასთან ერთად იცვლება, მიხესისა, რომლის ფსიქიკურ ექსივალენტადაც მათ მიიჩნევენ: რიგორ აეხსნათ რაოდენობრივი მიხესის შეტრა ვრჯეულობის არმიქსე და აბჯურად განუყოფელ შედეგში? ამ კითხვას რომ ვუკასხეხათ, თავდაპირველად უნდა მოვახდინოთ განსხეაეება ვერცოწოდებულ აფექტურსა და რეგრესუნტატორულ შეგრძნებებს შორის. ეღეს გარეშეა, რომ ეს შეგრძნებანი თანდათანობით გადადიან ერთიმეორეში. ჩვენს მარტივ წარმოდგენებში უმკველად შედის აფექტური ელექსენტი. მაგრამ არაფერი არ გვიშლის ხელს, გავაჯალკეუოთ ის და ვიკითხოთ: რაში მდგომარეობს აფექტური შეგრძნების, ვაქვათ, ტეივილისა თუ სიამოუნების ინტენსივობა?

იქებ ამ პრობლემის მთელი სიმეღე ისაა, რომ ჩვენ არ გვირდა აფექტურ მდგომარეობად სხეა რამე დავახსოთ, გარედა ორგანიზმის ფიზიოლოგიური შეხერისა თუ შერხევის ფსიქიკური გამიხატულებისა, ან გარეგანი მიხესის შინაგანი გამიხახილისა. ადვილი შესაძმნევია, რომ უფრო მძღაღერ ნერუელ შერხევას, ჩეეულებრივ, უფრო ინტენსიური შეგრძნება შეესახაბება, მაგრამ რაკი ეს შერხევანი მარტივ ფიზიკურ მოძრაობებად გვეკლინებთან და არა ცნობიერების მდგომარეობებად, რადგანაც ცნობიერებას იხინი წარუღებებთან შეგრძნებების ხახით, რომლებიც სრულიად არა პეკინან მათ, - გავუკებარია, რანაირად უნდა გადასცქესდნენ იხინი თავიანთ სიდიდეს მათ შიერ აღმრულ შეგრძნებებს? რადგანაც - ერთხელ კიდევ გავიმეორებთ, - ვრჯეულ სიდიდეებს, რიგორიცაა, მაგადლოთად, რხევის ამპლიტუდა, და შეგრძნებებს შორის, რომლებსაც არაერთარი სიერცე არ უკირავთ, არაფერიდა საერთო. მაგრამ თუ ჩვენ მაინც გვეჩვენება, რომ უფრო ინტენსიური შეგრძნება ნაკლებ ინტენსიურ შეგრძნებას შეიცავს, თუ ის ჩენთთვის სიდიდის ფორმას იღებს, რიგორც თვით ფიზიოლოგიური შერხევა, ეს, ალბათ, იმიტომ, რომ შეგრძნება ჯერ კიდევ არ გავციწმენდა კარგად იმ ფიზიკური შერხევის

ელექტენტიებისაგან, რომელსაც ის 'შეესაბამება' არადა, 'შეგრძნება', უწინარეს ყოველისა, საფუძვლიანად უნდა განიჭმინდოს ყოველგვარი ფიზიკური მინარევისაგან, თუკი გვეყრს მას მხოლოდ და მხოლოდ მოდელკულური მოძრაობის ფიქციურ ტრანსკრიპციად აღვიქვამდეთ. რადგანაც სწორედ იმიტომ, რომ ეს მოძრაობა ტკივილისა თუ სიამოვნების განცდის ენაზე ითარგმნება, ის არაცნობიერ ფენომენად რჩება, როგორც მოდელკულური მოძრაობა.

მაგრამ საკითხავია, სიამოვნება და ტკივილი მხოლოდ იმას გამოხატავენ, რაც ხდება, როგორც ჩვეულებრივ პტონიათ, თუ იმასაც მიგეანიშნებენ, რაც უნდა მოხდეს, ან რაც მოსახდენია? და მართლაც, ნაკლებ საფარავლო ჩანს, რომ, ჩვეულებრივ, ესოდენ უტილიტარისტულად განწყობილ ბუნებას ამ შემთხვევაში პირწმინდად მეცნიერული რაღი დაკისრებინა ცნობიერებისათვის - ეუწყებინა მხოლოდ აწყო თუ წარსული, რომლებიც უკვე აღარ არიან დამოკიდებულნი ჩვენზე. გარდა ამისა, ისიც აღსანიშნავია, რომ ჩვენ სრულად უწინარი საფეხურებით გადავდივართ ავტომატური მოძრაობიდან თავისუფალ მოძრაობაზე. და რომ ეს უკანასკნელი პირველისაგან იმით განსხვავდება, რომ ავტოტურ შეგრძნებას გყოავაზობს, წართულს, ერთის მხრივ, გარეგან აქტსა, რომელიც მის პირობად გვევლინება, და მეორეს მხრივ, ამ აქტის მომდევნო სასურველ რეაქციას შორის. შეიძლება იისიც კი გვეგარაუდო, რომ ყველა ჩვენი აქტი ავტომატურია, მით უმეტეს, რომ ორგანიზმ არსებთან ურთიხე სიმრავლეში გარეგანი გადისიანება, როგორც ცნობილია, გარკვეულ რეაქციას იწვევს, ისე, რომ ცნობიერების შეამავლობა არა სჭირდება. ხოლო თუ ორგანიზმ არსებთან ზოგიერთი პრივილეგიირებული სახეობის წარმომადგენლებში, გარდა ამისა, ტკივილისა თუ სიამოვნების განცდაც აღიქვრის, როგორც ჩანს, ეს განცდები, თავიანთი მხრივ, საწინააღმდეგოდ განგვაწყობენ იმ ავტომატური რეაქციის მიმართ, რომელსაც ამ დროს უნდა ეწინა თავე. შეგრძნებას ან არავითარი ასრი არა აქვს, ანდა ის თავისუფლების დასაწყისია. მაგრამ როგორ გავგაწყვინებდა წინააღმდეგობას იმ რეაქციისათვის, რომელიც მზადდება, თუკი რაიმე ზუსტი ნიშნით წინასწარვე არ გვაუწყებდა მის ბუნებას? მერყდა, რა უნდა იყოს ეს ნიშანი, თუ არა ესკონი, ან ორეული მომავალი ავტომატური მოძრაობებისა თვით იმ შეგრძნების წიაღში, რომელსაც განვიცდით? ახრავად, ავტოტური მდგომარეობა არ უნდა შეესაბამებოდეს მარტოოდენ უკვე მომხდარ შერხევეებს, მოძრაობებსა თუ სხვა ფიზიკურ მოვლენებს, არამედ, უწინარეს ყოველისა, იმათაც, რაც მზადდება, რაც უნდა მოხდეს.

მართაღია, ერთი შეხედვით არ ჩანს, თითქოს ეს პირობა ამარტივებდეს პრობლემას. ვინაიდან ჩვენ ყველბთ, რა შეიძლება იყოს საერთო ფიზიკურ მოვლენასა და ცნობიერების მდგომარეობას შორის სიდიდის თვალსაზრისით. ხოლო რადესაც ცნობიერების ახლანდელ

მდგომარეობას მოსამავალი რეაქციის მავწყობლად უფრო ვთვლით, ვიდრე უწინდელი გაღიზიანების ფსიქიკურ ტრანსკრიპციად, ამით, როგორც ჩანს, კი არ ვწყვეტთ, არამედ გვერდს ვუვლით პრობლემას. მოუხედავად ამისა, ეს ორი ჰომოსეუზა მაინც დიდად განსხვავდება ერთმანეთისგან, რადგანაც მიაღწეულური შერსეეები, რამლებსუცაც ახლახან ვლაპარაკობდით, უცილობლად ცნობიერების გარეთ არიან, ვინაიდან მათ ვერასდიდებით ვერ მიუძინვეთ იმ შერსეების შემადგენელ ნაწილად, რომელსაც მიაღწეულურ შერსეებათა ფსიქიკურ ტრანსკრიპციად ესახეთ. მაგრამ ჩვენს მიერ განცდილი გაღიზიანებით გამოსწვეული ავტომატური მოძრაობები, რამლებიც მის უწყალთ გაგრძელებად უნდა გვევლინებოდნენ, ეტყობა, უკვე ცნობიერი არიან, როგორც მოძრაობები: არადა, თვით შერსეებას, რომლის დანიშნულებაც ის გახლავთ, რომ არსეეანი მოგვახდენინოს ამ ავტომატურ რეაქციასა და სხვა შესახლო მოძრაობებს შორის, არავითარი აზრი აღარ ექნებოდა. აფექტურ შერსეებათა ინტენსივობა, ამრიგად, სხვა არა იქნებოდა რა, თუ არა ჩვენს მიერ ახლად დაწყებულ უნებურ მოძრაობათა შერსება, რამლებიც თითქოს იკეთებოდნენ ცნობიერების ამ მდგომარეობათა ფონსე და, აღბათ, თავისუფლად მიჰყებოდნენ თავიანთ დინებას, ბუნებას რომ ავტომატებად შევექმნით და არა ცნობიერ არსებებად.

თუ ეს მსჯელობა სწორია, მაშინ ტკივილისა და მისი მზარდი ინტენსივობის გრძობა გამის ნოტისათვის კი არ უნდა შეგვედარებინა, რომლის ვლერალობაც სულ უფრო და უფრო იზრდება, არამედ სიმეორისათვის, რომლის შესრულების დროსაც ინსტრუმენტების რიცხვი თანდათანობით მატულობს. ძირითადი შერსეების წიადში, თავის ელფერს რომ ანიტებს ყველა დანარჩენს, ცნობიერება გაარჩევს პერიფერიული შერსეების, კუნთებისმიერი კუმშებისა და სხვადახვავგარი მოძრაობების სიმრავლეს: ამ ელემენტარულ ფსიქიკურ მდგომარეობათა თანახმიერება გამოხატავს ორგანიზმის ახალ მოთხოვნილებებს, რამლებიც მის ახალ მდგომარეებას შეესაბამებოდნენ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ტკივილის ინტენსივობას ჩვენ ვსომავთ სხეულის იმ სუდაპირის სიდიდით, რომელიც მის შერსეებაში მონაწილეობს. რისეე შენიშნა,<sup>11</sup> რომ რაც უფრო სუსტია ტკივილი, მით უფრო სუსტად ხერსდება მტკივანი ადგილის მიგნება. მის გამწვავებასთან ერთად ტკივილის შერსეება უკვე მიელ ასოზე ვრცელდება. რისეე იმ დასკვნამდე მიეიდა, რომ "რაც უფრო ინტენსიურია ტკივილი, სხეულის მით უფრო მეტ ნაწილს მოიცავს".<sup>12</sup> ჩვენის აზრით, უნდა შევებრუნოთ ეს გამოთქმა და ტკივილის ინტენსივობა სხეულის სწორედ იმ ნაწილთა რაოდენობითა და მოცულობით განესაზღვროთ, რამლებიც ესმიანებიან ამ ტკივილს და ცნობიერებაში არეკლავენ მას. ამ აზრის

11. L'homme et l'intelligence, p. 36.

12. *ibid.*, p. 37.



სისწორეში რომ დაერ/შეცნდეთ, საკმარისია წავიკითხოთ ზიზღის გრძნობის საუკცხო ადწერა იმავე ავტორის მიერ: "შსუბ:ექ გაღიზიანებას შეიძლება არც გულისხმება მოჰყვეს და არც რწვევა... უფრო მძაფრი გაღიზიანება ფილტვებისა და მუკკლის ღრუთი ადარ იფარგლება, თანდათანობით ვრცელდება და ბოლოს თითქმის მთელ ორგანიზმს მოიცავს. სახე ფიარდება, კანის გლეკი კუნთები იკუმშება, სხეულს ცივი ოფლი ასხამს, გულის ცემა თითქოს ჩერდება; ერთის სიტყვით, ტენისმიერი გაღიზიანება მთელი ორგანიზმის მოშლილობას იწვევს, და სწორედ ესაა ზიზღის ყველაზე მეკესარი გამოხატულება".<sup>13</sup>

მაგრამ განა მარტო გამოხატულება? დარეინი გეთავაზობს თანდათან მზარდი ტკივილით გამოწვეულ კონვეულსიურ რეაქციათა განსაცვიფრებელ სურათს: "ტკივილით გამწარებული ცხოველი ათასნაირ ძალისხმევასა და გამოგნებულ საშუალებებს მიმართავს, რომ მისი გამოწვევი მოსეზისგან დაიხსნას თავი... აუწანელი ტანჯვის შედეგად პირი ისე იკუმება, რომ ბაგეები ღამის ერომანეთს შეესრისონ, კრიკა იკეროს, თვალები ხან ფართოვდება, ხან კი, პირიქით, უკიდურესად ვიწროვდება ქუთუთოები; მთელ სხეულს ცივი ოფლი ასხამს; სისხლის მიმოქცევა იცვლება, ისევე როგორც სუნთქვა".<sup>14</sup> განა სწორედ ტკივილით მოცული კუნთების ამ შეკუმშვით არ ესომავთ ტკივილის ინტენსივობას? სცადეთ გააანალიზოთ უკიდურესი ტკივილის თქვენეული წარმოდგენა. როდესაც ამბობთ, რომ ის აუტანელია, განა იმას არ გულისხმობთ, რომ ორგანიზმი ამოდ მიმართავს ათასნაირ საშუალებას მისგან თავის დასახსნელად? ჩვენ ვგრძნობთ, რომ ნერვი თავისუფლად ატარებს ტკივილს, რომელიც არავითარ რეაქციასე არაა დამოკიდებული; ისიც აშკარაა, რომ მეტნაკლებად ძლიერი გაღიზიანება სხვადასხვანაირად მოქმედებს ამ ნერვზე. მაგრამ ჩვენი ცნობიერება ვერასოდეს ვერ მოახერხებს რაოდენობრივი ხასიათი მიანიტოს შეგრძნებათა ამ სხვადასხვაობას, თუ რა თქმა უნდა, მათ არ დაუკავშირებს იმ მეტნაკლებად მძაფრ რეაქციებს, რომლებიც, ჩვეულებრივ, თან ახლავს ამ შეგრძნებებს. ეს თანხსლები რეაქციები რომ არა, ტკივილის ინტენსივობა ყოველთვის თვისებრივი იქნებოდა და არა რაოდენობრივი.

იგივე შეიძლება ითქვას სიამოვნების გრძნობაზეც. რა საშუალებებით ეუდარებთ ერომანეთს სიამოვნების სხვადასხვა გრძნობას? რა არის უდიდესი სიამოვნება, თუ არა ის გრძნობა, რომელსაც უპირატესობას ვანიტებთ? ან რატომ ვანიტებთ უპირატესობას, თუ არა ჩვენი ორგანოების გარკვეული მიდრეკილების გამო, რისი წყალობითაც ორი შესაძლო სიამოვნებიდან, რომლებსაც შეგრძნებები სთაყაზობენ ცნობიერებას, ჩვენი სხეული ირჩევს სწორედ იმას, რისკენაც მეტ მიდრეკილებას აქვდაქნებს?

13. *ibid.*, p. 43

14. *Expression des émotions*, p. 84.

გააანალიზეთ თვით ეს მიდრეკილება და მასში კპოეებთ ათასობით ოდნავ შესაძინეე მოძრაობას, რომლებიც ამა თუ იმ ორგანიზში იჩენენ თავს და მთელ დანარჩეს სხეულშიაც კი ვრცელდებიან, თითქოს ჩვენი ორგანიზში სიამოვნების შეგრძნებადღე განიცდიდეს სიამოვნებას. მიდრეკილებას მოძრაობად რომ ესახავთ, მეტაფორას როდი ვიშველიებთ. ცნობიერების მიერ აღქმულ სხეუდასხვა სიამოვნებას შორის ჩვენი სხეული, თითქოს რეფლექტორული აქტის მეშვეობით, თვისებებურად ირჩევს ერთ მათგანს ჩვენ შეგვიძლია შევავიროთ იგი, მაგრამ სიამოვნების მიმსიდეკელი ძალა სხვა არა არის რა, თუ არა ეს ახლად დაწკებული მოძრაობა, ხოლო სიმძაფრე სიამოვნებისა, ვიდრე მას განვიცდით, – ეს გახლავთ ორგანიზმის რეაქცია, მთლიანად რომ ეძლევა ამ სიამოვნებას და ყოველ ეველა სხვა შეგრძნების მიმართ. ინერციის ამ ძალის გარეშე, რომელსაც ჩვენ ვგრძნობთ იმის წყალობით, რომ შინაგანად ვწინააღმდეკებით ეველაფერს, რასაც შეუძლია სხვა რამის მიმართ მიგვაქციოს, – სიამოვნება ჯერ კიდევ ცნობიერების მდგომარეობა იქნებოდა, მაგრამ არა – სიდიდე, როგორც ფსიქიკურ, ისე ფიზიკურ სამკაროშიაც, მიზიდულობას მოძრაობის ასხნა უფრო შეუძლია, ვიდრე მისი გამოწვევა.

ჩვენ განკერძობით განვიხილეთ აფექტური შეგრძნებანი. ახლა კი შევნიშნავთ, რომ მრავალი რეპრესენტატიული შეგრძნება აფექტური ბუნებისაა; ისინი ჩვენში იწვევენ რეაქციას, რომელსაც ანგარიშს ვუწვეთ მათი ინტენსივობის განსაზღვრისას. სინათლის წყაროს მნიშვნელოვანი გაძლიერება თავისებური შეგრძნების სახით აირეკლება ჩვენს ცნობიერებაში, შეგრძნებისა, რომელიც ჯერ კიდევ არ არის ტკივილი, მაგრამ ძალიან კი მოგვაგონებს თავბრუსხმასა თუ თვალის მოტრასბგერთი რხევების ამპლიტუდის ზრდასთან ერთად ისეთი განცდა გვეუყლება, თითქოს ჩვენი თავი, შემდეგ კი მთელი სხეულიც ცახცახს იწვებს, ან გვეინებათ გვიბიბგესო. ზოგიერთ რეპრესენტატიულ, ვთქვათ, გემოს, სურნელისა თუ ტემპერატურის შეგრძნებას ჩვენთვის მუდამ სასიამოვნოსა თუ უსიამოვნოს ელფერი დაკრავს. გემოვნების მეტნაკლებად მწარე შეგრძნებებს თქვენ მხოლოდ თვისებრივად თუ გააჩნევთ ერთმანეთისგან; ეს თითქოს ერთი და იმავე ფერის სხეუდასხვა ნიუანსია. მაგრამ ეს თვისებრივი განსხვავებანი, მათი აფექტური ბუნებისა და მეტნაკლები სიმკვეთრით გამოხატული რეაქციული მოძრაობების გამო, დაყოვნებლად განიმარტებიან რაოდენობრივი ასრით. ეგვც არ იყოს, თვით მაშინაც კი, როცა შეგრძნება პირწმინდად რეპრესენტატიულ ხასიათს იჩარჩუნებს, მისი გარეგანი მიხეში ისე ვერ გადავა სიძლიერისა თუ სისუსტის გარკვეულ ზღვარს, რომ ჩვენის მხრივ ერთგვარი მოძრაობანი არ გამოიწვიოს, რომელთაც მათ საზომად ვიყენებთ. მართლაც, ხანდახან გარკვეული ძალისხმევა გვტორდება, რომ ეს შეგრძნება შევნიშნით, თითქოს ის ხელიდან გვისხლტებოდეს, ხან კი, პირიქით, იგივე შეგრძნება თავს გვესხევა და

მილიანად მოგვიცავს ჩვენ, ასე რომ, ახერხად ძალისხმევა უკვე იმისთვის გვეტირდება, რომ თავი დაეხსნათ მისგან და რაცა ვართ, იმად დავრჩეთ. პირველ შემთხვევაში შეგარჩებას ნაკლებ ინტენსიური ეთქმის, მეორეში კი - ძალიერ ინტენსიური. ასე, როცა გვესურს შორეული ზგერა აღვიქვათ, ან ოდნავ საგრძნობი სურნელი თუ სუსტი სინათლე გავარჩიოთ, ჩვენ უკიდურესად ვაფიქრებთ ჩვენს აქტივობას და "უკრადლებას ვძაბავთ". სურნელი თუ სინათლე იმიტომაც გვეჩვენება სუსტი, რომ ისინი ჩვენგან მეტ ძალასა და მეტ ძალისხმევასაც მოითხოვენ. პირიქით, უკიდურესად ინტენსიურ შეგარჩებას ჩვენ ავტომატური რეაქციების იმ წინააღმდეგობა მოძრაობათა მიხედვით შევიცნობთ, რომელთაც ის იწვევს ჩვენში, ან კიდევ - იმ უქწვობით, რომელიც ამ დროის მოგვიცავს სოღმე. სარბასნის გასროლა ზედ ყურის ძირში, თუ ერთის წამით თვალის მოქრედად გაელვებული სინათლე თავგასად გვიბნევს და თვითშეგნების უნარს გვიწმობს. თუ კაცი ზედმეტად მგრძნობიარეა, ეს მდგომარეობა შეიძლება საქმოდ დიდხანსაც კი გაგრძელდეს. აქვე უნდა დავხიროთ, რომ თვით ვგრეთწოდებულ საშუალო ინტენსივობათა სფეროში, როცა რეპრეზენტაციული შეგრძნებები ერთმანეთის ტოლასლი გვეჩვენება, ამა თუ იმ შეგრძნების ძალას ჩვენ ვამჩნევთ მხოლოდ მეორე, მის მიერ დარჩილულ შეგრძნებასთან შედარების, ან კიდევ იმ მუქმივობის წყალობით, რომლითაც ის გვიბრუნდება. ასე მაგალითად, ღამით საათის წიქნიკი უფრო სმამაღალი გვეჩვენება, ვინაიდან ის ერთიანად მოიცავს შეგრძნებებისა და იდეებისაგან თითქმის მილიანად დაცლილ ცნობიერებას. როდესაც უცხოელების საუბარი გვესმის, ჩვენთვის გაუგებარ ენასე რომ მიართავენ ერთმანეთს, ასე გეგონია, ძალიან სმამაღლა ღაპარაკობენ; მათი სიტყვები, არავითარ წარმოდგენებს რომ არ იწვევენ ჩვენს სულში, თითქოს ერთგვარი ინტელექტუალური მღუმარების წიადში გაისმის და, საათის დამეული წიქნიკისა არ იყოს, მილიანად უყოლება ჩვენს უკრადლებას. მიუხედავად ამისა, ეს ვგრეთწოდებულ საშუალო შეგრძნებები ჩვენ მიგვანიშნებენ ფსიქიკურ მდგომარეობათა სრულიად განსაკუთრებულ სფეროს, რომელთა ინტენსივობასაც ახალი მნიშვნელობა უნდა აქონდეს. რადგანაც ორგანიზმი აქ, უმეტესწილად, სრულიად არ ახდენს რეაგირებას, ან, ყოველ შემთხვევაში, მისი რეაქცია შეუწინეველი რჩება და მაინც, ჩვენ აქაც სიდიდედ ვსახავთ ზგერის სიმაღლეს, სინათლის ინტენსივობას, ფერის სიმსუქეს. თუ გუქმოდგინედ დავუკვირდებით ყველაფერს, რაც ორგანიზმში ხდება, როცა ამა თუ იმ ნოტს ვისმენთ, ან ამა თუ იმ ფერს აღვიქვამთ, ჩვენ უკილობლიად სრულიად მოულოდნელ შედეგამდე მივალთ. შეფერემ ცხადყო,<sup>15</sup> რომ ყოველგვარ შეგრძნებას თან ახლავს კუჩითისმიერი ძალის ზრდა, რაც შეიძლება დინამომტური გაისომოს. მაგრამ ეს სრდა ნაკლებად

ეხება ჩვენს ცნობიერებას. თუ დავეუკუივრებით, რამდენად ზუსტად ვასხვავებთ ბგერებს და ფერებს, სიმძიმეს და ტემპერატურას, ცხად გახდება, რომ აქ ინტენსივობაში ერთეუბა ახალი ელემენტი. კაცმა რომ თქვას, არც ისე ძნელია ამ ელემენტის არსის განსაზღვრა.

და მართლაც, იმის კვალდაკვალ, რაც უფრო მეტად კარგავს შეგრძნება თავის აფექტურ ხასიათს და პირწმინდად რეპრეზენტატიულ მდგომარეობაში გადადის, რეაქტიული მოძრაობანი, რომელთაც ის იწყებს ჩვენის მხრივ, თანდათანობით ქრებიან; მაგრამ ჩვენ კვლავ ინფორმაციას ვამჩნევთ გარეგან ობიექტს, რომელიც ჩვენი შეგრძნების მიზეზია, ან თუ რაღაც ვერ ვამჩნევდით, რაკილა შევიგრძნობით, ასე თუ ისე, მაინც ცნობილია ჩვენთვის, და ეფიქრობთ კიდევც მასზე. ხოლო შეგრძნების ეს მიზეზი ექსტენსიურია და, მაშასადამე, გაზომვადიც. ყოველწამიერი ცდა რომელიც ცნობიერების პირველი გაელევებით იწყება და ჩვენს სიკვდილთან ერთად მთავრდება, გვაქვს, რომ გაღიზიანების ამა თუ იმ ხარისხს შეგრძნების ესა თუ ის ნიჟანსი შეესაბამება. შედეგის გარკვეული თვისება ჩვენს შეგრძნებაში მიზეზის გარკვეულ იდენტობას უკავშირდება; და ბოლოს, როგორც ყოველგვარი აღქმისას ხდება, ჩვენ წარმოადგენას ერთავე შეგრძნებაში, მიზეზის იდენტობას - შედეგის თვისებაში. ამ მომენტოდან კი ინტენსივობა, რომელიც მანამდე მხოლოდ შეგრძნების ერთგვარი ნიჟანსი თუ თვისება იყო, სიდიდედ იქცევა. მარტივი ცდა ადვილად გვიხსნის ამ პროცესის არსს; ვაქცათ, მარჯვენა ხელში ქინძისთავი გიჭირავთ, რომელსაც სულ უფრო და უფრო ღრმად ურჭობთ მარცხენა ხელს თავდაპირველად თქვენ თითქოს ღიტინს იგრძნობთ, შემდეგ - შეხებას რომელსაც ჩხვლეტა მოსდევს, მერე - ერთ წერტილში ღოკალიზებულ ტკივილს, და ბოლოს, ტკივილის გაერცვლებას სხეულის მეზობელ ნაწილებზედაც. რაც უფრო დიდხანს იფიქრებთ ამაზე, მით უფრო მეტად დარწმუნდებით, რომ თქვენს წინაშეა ერთმანეთისაგან თვისებრივად განსხვავებული რამდენიმე შეგრძნება, ანუ ერთი და იმავე გვარის რამდენიმე სხვადასხვა სახეობა. მაგრამ თქვენ თავდაპირველად მაინც ერთსა და იმავე თანდათანობით მზარდ შეგრძნებაზე, სულ უფრო და უფრო მეტად ინტენსიურ ჩხვლეტაზე ღაპარაკობდით. სინამდვილეში კი, ანგარიში უკვე ღად, თქვენს მარცხენა, ნახვლეტ ხელში მოახდინეთ მარჯვენა, ქინძისთავის მხვლეტავი ხელის ძაღისხმევის ღოკალიზება; ასე რომ, მიზეზი ჩართეთ შედეგში და, არაცნობიერად, რაოდენობად აქციეთ თვისება, ინტენსივობა კი - სიდიდედ. ადვილად შეიძლება დავრწმუნდეთ იმაშიც, რომ ასევე უნდა გვესმოღეს ყოველი რეპრეზენტატიული შეგრძნების ინტენსივობაც.

მაგრამ შეგრძნებებში ჩვენ ერთმანეთისაგან ვარჩევთ ინტენსივობის სხვადასხვა ხარისხს. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ანგარიში უნდა გაეწიოს ამ შეგრძნებათა აფექტურ ხასიათს, მთელი ორგანიზმის მიერ განცდილ ბიჟს.

ისიც ითქვას, რომ ძალზე ინტენსიური ბევრად ჩვენ მივიხსენებთ იმნაირ ბგერას, რომელიც ექსპლუზია ჩვენს ყურადღებას და ერთნაირად ჩრდილავს დანარჩენ ბგერებს. მაგრამ სკადეთ ამ ბიჭისა თუ მკეუარი ვიბრაციისაგან აბსტრაქტირება, ვიბრაციისაგან, რასაც თქვენი თავი და მთელი სხეულიც კი განიცდის; ანგარისმს ნუ გაუწვეთ სხვადასხვა ბგერების მეტოქეობას, ერთდროულად რომ იპყრობენ თქვენს ყურადღებას: რაღა დარჩება, სმენით აღქმული ბგერის განუხსლვერელი თვისების გარდა? მხოლოდ უკაა, რომ ეს თვისება დაუქოვნებლოვ განიმარტება, როგორც რაოდენობა, რადგანაც, ვთქვათ, რაიმე საგნისთვის რომ დაგიკრავთ ხელი და, ამრიგად, გარკვეული ოდენობის ძალისსმევა დაგკირებიათ, თქვენ თვითონ ათასჯერ გამოიგოწვევიათ იგივე ბგერა ისიც კარგად მოგეხსენებათ, ხმის რანაირი დაძაბულობაა საჭირო ასეთივე ბგერის გამოხაცემად, და როცა ბგერის ინტენსივობას სიდიდედ აქვევთ, თქვენს ცნობიერებაში მეტესულად აღიძვრის ამ ძალისსმევის წარმოდგენა ვუნდტმს<sup>16</sup> ყურადღება მიაცქია სახმო და სმენითი ნერვების სრულად უწველო ურთიერთკავშირის ადამიანის ტვინში. აკი ამბობენ, გინდ სხვისთვის გისმენია და გინდ შენსავე თავთან გილაპარაკინაო. ზოგიერთი ნეეროპათი, სხეების საუბარს რომ უსმენს, ძალაუნებურად აცმაცქუნებს ტუჩებს; მაგრამ ეს მხოლოდ უკიდურესი გამოხატულებაა იმისა, რაც თვითიველ ჩვენგანში ხდება რითი აისხნება მუსიკის ექსპრესული თუ სუგესტიური ძალისიხილება, თუკი არ დავეუშვებთ იმას, რომ ჩვენ შინაგანად ვიმუორებთ სმენით აღქმულ ბგერებს და, ამრიგად, ვინაქებით მათი გამოიწვევი ფსიქიკური მდგომარეობის წიაღში; ეს დენსიეული წიაღი გახლავთ, რომელიც ერთ არ გამოითქმის და რომელსაც მხოლოდ მთელი ჩვენი სხეულის მიერ შეთვისებული მოძრაობები თუ მთავაგვანებენ.

საშუალო ძალის ბგერის ინტენსივობაზე, როგორც სიდიდეზე, რომ ვლაპარაკობთ, ჩვენ, უწინარეს ყოვლისა, ვგულისხმობთ იმ მეტსა თუ ნაკლებ ძალისსმევას, რაც საჭიროა საიმისოდ, რომ ხელახლა ასეთივე სმენითი შეგრძნება გამოვიწვიოთ. მაგრამ ინტენსივობის გარდა ჩვენ ვარჩევთ ბგერის ერთ სპეციფიკურ თვისებასაც, კერძოდ, სიმაღლეს რაოდენობრივნი არიან თუ არა სიმაღლისმიერი განსხვავებანი, როგორც ჩვენი ყური აღიქვამს მათ? იქნებ ბგერის სიმაღლე ჩვენში მართლაც იწვევს სიერცემში უფრო მაღლა მდებარეობის ხატებას. მაგრამ განა აქედან გამომდინარეობს, რომ გამის ნოტები, რომლებსაც სმენით აღვიქვამთ, თვისებით კი არა, სხვა რამით განსხვავადებიან ერთმანეთისგან? დაივიწყეთ, რაც ფიზიკას უსწავლებია თქვენთვის, გუღმოდგინედ გააანალიზეთ მეტ-ნაკლებად მაღალი თუ დაბალი ნოტის თქვენეული წარმოდგენა, და აღიარეთ, ფიქრობთ თუ არა ამ დროს თქვენი სახმო სიმების მკომავი კუნთის მეტ-ნაკლებ ძალისსმევაზე.

რამაც, თავის მხრივ, ესა თუ ის ნოტი უნდა გამოიწვიოს? რაკიღა ძაღლისხმევა, რისი წყალობითაც თქვენი ხმა გამის ამა თუ იმ ნოტიდან მომდევნო ნოტზე გადადის, ესაა რაღაც წვეტილი, ამიტომ მოელი გამა თქვენ წარმოგიდგენიათ სიერცქემი თანმიმდევრულად განლაგებულ წერტილთა სახით, რომლებსაც ერთმანეთისაგან ცარიული შუალედები ჰყოფს, და ერთიდან მეორეზე გადასვლა მხოლოდ მეკუსთრი ნახტომებით თუა შესაძლებელი: აი, რატომ ათავსებთ შუალედებს გამის ცალკეულ ნოტებს შორის. მართალია, ვერ კიდევ გასარკვევი რჩება საკითხი, რატომაა ის ხაზი, რომელსედაც თანმიმდევრულად განვალაგებთ წერტილებს, უფრო ვერტიკალური, ვიდრე პირისონტალური? ან რატომ ვაშბობთ ერთ შემთხვევაში, რომ ბგერა მადლდება, მეორეში კი, პირიქით, ვთუკლით, რომ ის დაბლდება? ეკვს გარეშეა, ჩვენ გექმენება, რომ მაღალი ნოტები რეზონანსის ეფექტს იწვევენ თავში, დაბალი ნოტები კი - გულმკერდში. აშაირი აღქმა, სულერთია, რეალური თუ ილუზორული, უთუოდ ხელს უწყობს იმას, რომ ჩვენ ვერტიკალურად ვითუკლით ინტერვალებს. მაგრამ ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ რაც უფრო დიდია სახმო სიმების დაკომულობა, რაცა მჭერდისმიერ ხმას ესება საქმე, სხეულის მით უფრო მეტი ნაწილი იძაბება, თუ მომდერალი გამოიჯკედელია; ამიტომაცაა, რომ მას უფრო ინტენსიური ექმენება ძაღლისხმევა. ქემოდან ზემოთ რომ ამოისუნთქაეს ჰაერს, ის ჰაერის ჰაელს კი არა, მისი მეშვეობით წარმოქმნილ ბგერას მიაწერს ამ მიმართულებას. ამრიგად, სხეულის დიდი ნაწილისა და სახმო კუნთების სიმაათია ზემოაღნიშნული მიმართულებით გამოიხატება. ამ შემთხვევაში ჩვენ ვაშბობთ, რომ ბგერა უფრო მაღალია, რადგანაც სხეულის ძაღლისხმევა თითქოს იმას ისახავს მიზნად, რომ სიერცქემი უფრო მაღლა მდებარე საგანს ზისწვდეს. ასე დაემკიდრდა ჩვეულება, გამის თვითუკული ნოტისათვის ზიეწერათ გარკვეული სიმაღლე, და რიცა ფიზიკამ შესილო დროის მოცემულ მონაკეთში რხევაათა რიცხვით განესაზღერა ეს სიმაღლე, ჩვენ უწყომანოდ დავიწყეთ იმის მტკიცება, რომ უკრი უშუალოდ აღიქვამს რაოდენობრივ გენსხეავეებებს. სინამდვილეში კი ბგერა პირწმინდად თვისებრივი დარჩება, თუკი მასში არ ჩავერთავთ მისსაე გამომწვევ კუნთებისმიერ ძაღლისხმევას, ან კიდევ - რხეეებს, რომელთა მეშვეობითაც ბგერის სიმაღლეს თუ სიდაბლეს ეხსნით.

ბლიქსის, გოლდშაილერისა და დონაღდსონის<sup>17</sup> უახლესმა გამოკვლევებმა ცხადყო, რომ სითბოს და სიცოეეს სხეულის ზედაპირის ერთი და იგიეე წერტილები როდი აღიქვამს. ამიტომ ფიზიოლოგია ამიერიდან ცდილობს სითბოსა და სიცოეის შეგარხებებს შორის ბუნებითი სხედასხეაობა დაამკაროს, ნაცკლად უწინდელი ხარისხობრივი განსხეაეებისა. მაგრამ ფსიქოლოგია კიდევ უფრო შორს მიდის, რადგანაც

17. On the temperature sense. Mind, 1885.

თუ ყურადღებით დავეყურებით, ადვილად შევნიშნავთ სპეციფიკურ განსხვავებებს როგორც სითბოს, ისე სიცვიის სხვადასხვა შეგრძნებებს შორის. უფრო ინტენსიური სითბო, არსებითად, სხვა სითბოა. უფრო ინტენსიურს ჩვენ იმიტომ ვუწოდებთ მას, რომ ყოველთვის, როცა სითბოს წყაროს ეკახლოვდებით, ან როცა ჩვენი სხეულის უფრო დიდ ნაწილზე ვერცვლდებოდა მისი ზემოქმედება, ათასჯერ განვიცდიდა იგივე ცვალებადობა. ვგეგ არ იყოს, სითბოსა და სიცვიის შეგრძნებათა სწრაფად იცვლენ აფექტურ ხასიათს, და მაშინ ჩვენში იწვევენ მეტ-ნაკლები სიმკვეთრით გამოხატულ რეაქციებს, რომელთა მეშვეობითაც ვსომავთ ამ შეგრძნებათა გარეგან მიზეზს, რაც, თავის მხრივ, გვაიძულებს დავადგინოთ ანალოგიური რაოდენობრივი განსხვავებანი შეგრძნებებს შორის, რომლებიც შეესაბამებიან ამ მიზეზის შუალედურ ხარისხებს. მეტად ადარ შევწერდებით ამ საკითხზე. ყველას შეუძლია ადვილად დარწმუნდეს ჩვენი მსჯელობის სისწორეში, თუკი პირაშინდად წაშლის ყველაფერს, რასაც მისი უწინდელი ცდა აუწყებს მისივე შეგრძნების მიზეზსზე, და გვცდება უშუალოდ დადგეს თვით ამ შეგრძნების პირისპირ. ჩვენ ვტყვი არ გვეპარება ამ ანალიზის შედეგში: ადვილად შეიძლება დავრწმუნდეთ, რა განაპირობებს რეპრესენტაციული შეგრძნების მიჩნევას სიდიდედ: ის, რომ ჩვენ შედეგში ვრთავთ მიზეზს; ხოლო თუ აფექტურ ელემენტს ინტენსიობას მივაწერთ, ეს იმიტომ, რომ შეგრძნებებში ვრთავთ მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვან რეაქტიულ მოძრაობებს, რომლებიც გარეგანი გადისწინების გაგრძელებად გვევლინებიან.

ასევე უნდა გაგვიანალიზებინა წნევისა და თვით სიმძიმის შეგრძნებაც. როდესაც ამბობთ, რომ წნევის ძალა, რასაც, ვთქვათ, თქვენი ხელი განიცდის, სულ უფრო და უფრო იზრდება, სხვას რას გულისხმობთ, თუ არა იმას, რომ თავდაპირველი შეხება ჩნებამ შეცვალა, ეს უკანასკნელი კი – ტკივილმა, რომელიც, მას შემდეგ, რაც რამდენიმე სხვადასხვა ფაზა განვლო, სხეულის მეზობელ ნაწილებზედაც გაერცვლდა ვგეგ არ იყოს, სხვას რას გულისხმობთ, თუ არა, უწინარეს ყოვლისა, თქვენს ძალისხმევას, რომელიც სულ უფრო და უფრო ინტენსიური ხდება, თქვენს წინააღმდეგობას გარეგანი დაწოდლის მიმართ? როდესაც ფსიქოფიზიკოსი უფრო დიდ სიმძიმეს სწევს მაღლა, ის ამბობს, შეგრძნების ზრდას განიცდიო. გულმოდგინედ გააანალიზეთ შეგრძნების ეს ზრდა და დაინახეთ, რომ უფრო მარტივული იქნებოდა, მისთვის ზრდის შეგრძნება გვეწოდებინა. სწორედ ესაა საკითხის არსი, რადგანაც პირველ შემთხვევაში შეგრძნება რაოდენობა იქნებოდა, მსგავსად მისი გარეგანი მიზეზისა, მეორე შემთხვევაში კი – თვისება, თავისი მიზეზის სიდიდეს რომ წარმოგიდგინს. ამ თვალსაზრისით, მძიმისა და მსუბუქის განსხვავება შეიძლება ისეთივე დროისმომტული და მათიტიური მოგეგენით, როგორც სხვაობა სითბოსა და სიცვიეს შორის. მაგრამ ზემოხსენებული განსხვავების სწორედ ეს

მთავარი წარმოდგენაა, ფსიქიკურ რეალობად რომ აქცევს მას. და არა მარტო მძიმე და მსუბუქი წარმოუდგება ჩვენს ცნობიერებას შეგრძნების სხვადასხვა გეარად, არამედ სიმძიმისა და სიმსუბუქის ხარისხებიც ამ ორი გეარის სხვადასხვა სახეობად ეჩვენება. ისიც უნდა დაესძინოთ, რომ თვისებრივი განსხვავება აქ სპონტანურად იქცევა რაოდენობრივ სხვაობად, რასაც ხელს უწყობს ჩვენი სხეულის აქტიური ძალისსმევა, შემოსხნებული სიმძიმის აწევა რომ მოითხოვს. მარტივი ცდა აღვიღად დაგვარწმუნებს ამაში: სცადეთ ასწიოთ კალათი, რომელზედაც წინასწარ გუკუნებთან, რკინის ნატრებით სავსეაო, თქმცა სინამდვილეში ცარიელია. ასაწეად რომ დასწდებით, ასე გეგონებათ, წინასწარობას ვეკრავო, თითქოს თქვენს კუნთებს, სიმძიმის ასატაცებლად რომ ემზადებოდნენ, ანასდუკლად გაუკრუქდათ მოლოდინი. თქვენ სწორედ ორგანიზმის სხვადასხვა წერტილში განცდილ სიმძაითურ ძალისსმევათა რიცხვითა და ბუნებით ზომით სიმძიმის შეგრძნებას მოცემულ წერტილში, მაგრამ ეს შეგრძნება სხვა არა იქნებოდა რა, თუ არა თვისება, თქვენ რომ, ამრიგად, სიდიდის იდეა არ შეგკონდეთ მასში. ამ თქვენი ილუზიის გაღრმავებას ხელს უწყობს თქვენს მიერ შექმნილი ჩვეულებაც, რაც გაფიქრებინებთ, თითქოს შესაძლებელი იყოს ერთგვაროვანი მოძრაობის უშუალო აღქმა ერთგვაროვანსავე სიერცეში. როცა ხელით მსუბუქ ტვირთსა ვწეე, ისე, რომ მთელი ჩემი დანარჩენი სხეული უსრავად რჩება, ხელის გარდა, მე განვიციდი კუნთებისმიერ შეგრძნებათა მთელ რიგს, რომელთაგანაც თვითიუკლს თავისი "ლოკალიური ნიშანი", თავისი ნიუანსი აქვს: სხვადასხვანაირ შეგრძნებათა სწორედ ამ რიგს ჩემი ცნობიერება განმარტავს სითრცეში უწყვეტი მოძრაობის სახით. თუ შემდეგ მე იმავე სიმაღლეზე და იმავე სისწრაფით ავწეე უფრო მძიმე ტვირთს, ჩემში ხელახლა აღიქვრის კუნთებისმიერ შეგრძნებათა ახალი რიგის განცდა, რომელთაგანაც თვითიუკლი განსხვავებული იქნება წინა რიგის შესაბამისი წვერისაგან, რაშიაც ადვილად შეიძლება დარწმუნდე გუკლმოდინე ანალიზის შედეგად. მაგრამ რაკი ამ ახალ რიგსაც მე განემარტავ როგორც უწყვეტ მოძრაობას, და რაკი ამ მოძრაობას იგივე მიმართულება, იგივე ხანგრძლივობა და იგივე სიჩქარე აქვს, რაც წინანდელს, გასაგებია, რატომ ცდილობს ჩემი ცნობიერება შეგრძნებათა ურთიურთგანსხვავების ლოკალიზებას თვით მოძრაობაში კი არა, არამედ სადმე სხვაგან. ის ახდენს ამ განსხვავების მატერიალიზაციას მოძრავე ხელის უკიდურეს ნაწილში, და თავის თავს არწმუნებს, რომ მოძრაობის შეგრძნება ორსავე შემთხვევაში იდენტური იყო, მაშინ როდესაც სიმძიმის შეგრძნება სიდიდით განსხვავდებოდა ერთმანეთისგან. მაგრამ თვით სხვაობა მოძრაობასა და სიმძიმეს შორის მადიფერენცირებელი ცნობიერების შედეგია: უშუალო ცნობიერებისათვის უცხოა ეს განსხვავება, მისი შეგრძნება თითქოს მოძრავე სიმძიმის შეგრძნებაა, რაც ანალიზისას კუნთებისმიერ მოძრაობათა მთელ რიგად



იმლება, რომელთაგანაც თვისუკლს თავისი საკუთარი ნიუჯისი აქვს, მისი წარმოქმნის ადგილს რომ მიგვანიშნებს, და თავისი საკუთარი შეფერილობა, რომლითაც ხასიათდება აწეული ტვირთის სიმძიმე.

რა არის სინათლის ინტენსივობა: თვისება თუ რაოდენობა? შესაძლოა სათანადო ყურადღებას არ აქცევენ იმას, რომ ყოველდღიურ ცხოვრებაში სრულიად სხვადასხვა ელემენტთა ურიცხვი სიმრავლე ხელს გვიწვიებს შევიცნოთ სინათლის წყაროს ბუნება. ბევრმავე კი იცის, რომ ყოველთვის, როცა საგანთა კონტურები თუ დეტალები ძნელი გასარჩევი ხდება, სინათლე ან დაშორებულია ჩვენგან, ან არადა მალე ჩაქრება. გამოცდილება გვასწავლის, რომ ის აფექტური შეგრძნება, რასაც ჩვენ განვიცდით ხოლმე და რაც, ჩვეულებრივ, წინ უსწრებს თვალის მოჭრას, უფრო ძლიერი მოხუხის ზემოქმედებას მიეწერება. იმის მიხედვით, ისრდება თუ მცირდება სინათლის წყაროთა რიცხვი, სხეულითა მოხაზულობა, ისევე როგორც მათი ჩრდილები, იცვლება. ჩვენის აზრით, გაცილებით უფრო მეტი ყურადღების ღირსია, ამ მხრივ, შედებილ ზედაპირთა ფერების ცვალებადობა (ეს ეხება სპექტრის წმინდა ფერებსაც) სინათლის შესუსტებისა თუ გაძლიერების შედეგად. სინათლის წყაროს მიახლოებისას იისფერი მოციისფრო ხდება, მწვანე-მოთეთრო-მოყვითალო, წითელი კი ყვითლად მბზინავ ელფერს იძენს. და პირიქით, სინათლის წყაროს დაშორებისას ის, რაც მოციისფრო იყო, იისფრად იქცევა, ყვითელი მწვანეში გადადის, და ბოლოს, წითელი, მწვანე და ცისფერი მოყვითალო-მოთეთროდ წარმოგვიჩნდება. ფერების ეს ცვალებადობა არც ისე დიდი ხნის წინათ შენიშნეს ფიზიკოსებმა,<sup>18</sup> მაგრამ, ჩვენის აზრით, ყველაზე საოცარი მაინც ის გახლავთ, რომ ადამიანთა უმრავლესობა ვერც კი აღიქვამს ამას, თუკი საგანგებოდ არ გაამახვილებს ყურადღებას, ან წინასწარ არ არის გაფრთხილებული. რაკი გენევიკა, თვისებრივი ცვალებადობანი რაოდენობრივი თვალსაზრისით განვიხილოთ, ჩვენ უკვე პრინციპად ვაქცევთ იმას, რომ ყველა საგანს თავისი საკუთარი, განსასდერკელი და უკვლევლი ფერი აქვს. ამიტომ, როდესაც ვხედავთ, რომ საგნის თავდაპირველი, ყვითელი თუ ლურჯი ფერი იცვლება, ნაცვლად იმისა, რომ გვესაქება, ფერი სინათლის შესუსტებისა თუ გაძლიერების შედეგად შეიცვალაო, ჩვენ ვამტკიცებთ, თითქოს ფერი კი არ შეიცვლილა, არამედ გაიზარდა ან შემცირდა სინათლის ინტენსივობის ჩვენეული შეგრძნება. ამრიგად, ცნობიერების მიერ მიღებულ თვისებრივ მთაბეჭდილებას ჩვენ აქაც მის რაოდენობრივ ინტერპრეტაციას – ჩვენივე გონების ნაყოფს ეუნაცვლებთ. კელმპოლცმა აღნიშნა ასეთივე, მსოლიოდ კიდევ უფრო რთული ინტერპრეტაციის ნიმუში: "თუ თვთრ ფერს – ამბობს იგი, – ორ სპექტრალურ ფერს შეუკრევთ, და იმავე თანაფარდობით გავესრდით ან შევამცირებთ სინათლის ორი ქრომატული წყაროს

ინტენსიობას, ისე, რომ ნაზავის პროპორციულობა იგივე დარჩეს მიღებული ფერიც იგივე იქნება, მიუხედავად იმისა, რომ 'შეგრინებთა ინტენსიობის თანაფარდობა შეიძლება მნიშვნელოვნადაც იცვლებოდეს... ამის მიზეზი ის გახლავთ, რომ შხის შუქი, რომელიც ნორმალურ თეთრად მიგვაჩნია, დღის განმავლობაში, სინათლის ინტენსიობის 'შეცვლასთან ერთად თვითონაც განიცდის ასეთსავე ნოქანსურ ცვალებადობას'.<sup>19</sup>

და მაინც, თუ ჩვენ ხშირად სინათლის წყაროს შესუსტებისა და გაძლიერების მიხედვით ვმსჯელობთ ჩვენი გარემოცველი საგნების ფერის ცვალებადობათა შესახებ, სხენაირად წარმოგვიდგება საქმე მარტივ 'შემათხვევაში, როცა, ვთქვათ, რომელიმე საგნის ზედაპირი თანამიმდევრულად გადის განათების სხვადასხვა საფეხურს. ეს ბოლო მომენტი განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია. ფიზიკა მართლაც მსჯელობს სინათლის ინტენსიობის ხარისხებზე, როგორც ნამდვილ სიდიდეებზე: განა ფოტომეტრის მეშვეობით არ ზომავს მათ? ფსიქოფიზიკა უფრო შორსაც მიდის: ის ამტკიცებს, რომ ჩვენი თვალი თვითონვე ზომავს სინათლის წყაროთა ინტენსიობას. ამ მიმართულებით ჩატარებულ იქნა მრავალი ცდა, თავდაპირველად დელბუეის,<sup>20</sup> შემდეგ კი ლემანისა და ნაიგლიკის<sup>21</sup> მიერ, იმ მიზნით, რომ ჩამოეყალიბებინათ ჩვენი სინათლისმყრი შეგრძნებების უშუალო განზომილების ფორმულა. ჩვენ დავის საგნად არ გავხდით ამ ექსპერიმენტთა შედეგებს, ისევე როგორც ფოტომეტრულ გაზომვათა ღირებულებას; მაგრამ ეველავფერი დამოკიდებულია იმაზე, თუ რანაირად განიქმარებათ მათ.

ყურადღებით დაუკვირდით ოთხი სანთლით განათებულ ქაღალდის ფერცვლას და თანდათანობით ჩააქრეთ ერთი, ორი, სამი სანთელი. თქვენ იტყვით, რომ ზედაპირი კელაინდებაურად თეთრი დარჩა, შემცირდა მხოლოდ მისი ბზინვა. სინამდვილეში, თქვენ იცით, რომ სანთელი ჩაქრა, ან, თუ არ იცით, ყოველ 'შემათხვევაში, არაერთხელ დააკვირებინართ თეთრი ზედაპირის ანალოგიურ ცვალებადობას განათების შემცირებისას. მაგრამ სცადეთ თქვენი მოგონებებისა და ენობრივი ჩვევებისგან აბსტრაქტირება: თქვენ დარწმუნდებით, რომ ის, რაც რეალურად აღიქვით, თეთრი ზედაპირის განათების შემცირება კი არ იყო, არამედ ჩრდილის ზოლი, რომელმაც ამ ზედაპირს გადაურა სანთლის ჩაქრობისას. ეს ჩრდილი თქვენი ცნობიერებისათვის ისევე რეალურია, როგორც სანთელი. თუ თავდაპირველად, ოთხი სანთლით განათებულ ზედაპირს თეთრს უწოდებდით, რასაც ახლა ხედავთ, სხვა სახელით უწედა მონათლოთ, რადგანაც ის სულ სხვა რამეა: ეს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თეთრის ახალი

19. Optique physiologique, ფრანგ. თარგმ. გვ.423.

20. Éléments de psychophysique, Paris, 1883.

21. ამ ცდების ანგარიში იხ. Revue philosophique, 1887, I, p. 71, II, p. 180.

ნოუანსი გახლავთ. ნუთუ საჭიროა, კვლავ განევაგრძოს ეს ანალიზი? ჩვენმა უწინდელმა გამოცდილებამ და ფიზიკურმა თეორიებმა ჩვენად გვიქცევს, განვიხილოთ 'შავი ფერი, როგორც სინათლისმიერი შეგრძნების სრული უკონტროლობა თუ არა, მისი მინიმუმი მაინც, ხოლო რუხი ფერის თანმიმდევრული ნოუანსები – როგორც თეთრი სინათლის ინტენსივობის კლებადი ხარისხები. სინამდვილეში 'შავი ფერი ისევე რეაღიქვია ჩვენი ცნობიერებისათვის, როგორც თეთრი, ხოლო თეთრი სინათლის კლებადი ინტენსივობის ხარისხები წინასწარ ჩამოყალიბებული მკვდარი აზრისაგან თავისუფალი ცნობიერების ადქმით იგივეა, რაც სხვადასხვა ფერადი ნოუანსები, რომლებიც საექტრის წმინდა ფერების ანალოგიური არიან. ამას ეველაზე უკეთ გვიოქმედებს ის გარემოება, რომ 'შეგრძნება, მისი გარეგანი მიზეზის საპირისპიროდ, განუწყვეტლევ როდი იცვლება, და რომ სინათლის წყაროს შესუსტებისა თუ გაძლიერების მიუხედავად, ჩვენ ერთხანს ვერც კი ვამჩნევთ თეთრი ზედპირის ცვალებადობას: მართლაც, ჩვენ მხოლოდ მაშინ შევნიშნავთ ცვლილებას, როცა გარეგანი სინათლის შესუსტება ან გაძლიერება საკმარისი იქნება ახალი თვისების წარმოსაქმნელად. მოცემული ფერის ბრწყინვალეების შეცვლა – ზემოხსენებული აფექტური შეგრძნებებისაგან აბსტრაქირება რომ მოგვეხდინა, – თვისებრივ ცვლილებებზე დაიყვანებოდა, თუკი შევკლებდით ჩვენი შექმნილი ჩვეულების დაძლევას, რისი წყალობითაც მიზეზს ვრთავთ შედეგში, და ჩვენი მიაპიტური შთაბეჭდილებების შეცვლას იმით, რასაც გვაწავლის გამოცდილება და მეცნიერება. იგივე იაქმის ფერთა სიმსუკის ხარისხების შესახებ. მართლაც, თუ რომელიმე ფერის ინტენსივობის სხვადასხვა ხარისხი შეესაბამება ამდენსავე სხვადასხვა ნოუანსს, მოქცეულს ამ ფერსა და შავ ფერს შორის, მაშინ სიმსუკის ხარისხები თითქოს შუალედური საფეხურებია ამავე ფერსა და წმინდა თეთრს შორის. ჩვენ ვიტყვით, რომ ყოველი ფერი შეიძლება ორგვარი თვალსაზრისით იქნეს განხილული: შავსა და თეთრ ფერთან მიმართებით. შავი ფერი ისევე 'შეფარდება ინტენსივობას, როგორც თეთრი ფერი – სიმსუკეს.

ახლა გასაგები ხდება ფოტომეტრულ ექსპერიმენტთა აზრი. ქადალდის ფურცლიდან გარკვეული დისტანციით დაშორებული სანთელი გარკვეულად ანათებს მას: თქვენ აორკეცებთ ამ დისტანციას და რწმუნდებით, რომ თქვენში იგივე 'შეგრძნების აღსაქმნელად საჭიროა უკვე ოთხი სანთელი. აქედან თქვენ დაასკენით, რომ თუ სინათლის წყაროს ინტენსივობის გაუქლიერებლად გააორკეცებთ მანძილს, განათების ეფექტი ოთხჯერ უფრო სუსტი იქნება. მაგრამ ცხადზე უკხადესია, რომ აქ საქმე ეხება ფიზიკურსა და არა ფსიქიკურ ეფექტს. რადგან ვერ ვიტყვით, რომ ჩვენ ერთმანეთს 'შეუდარეთ ორი სხვადასხვა 'შეგრძნება: ჩვენ ვისარგებლეთ ერთი და იგივე 'შეგრძნებით, რათა ერთმანეთისათვის 'შევედარებინა სინათლის ორი სხვადასხვა წყარო, რომელთაგანაც მუარე ოთხჯერ უფრო

მსლავრია პირველსე, მაგრამ ორჯერ უფრო შორსაა განათებული ზედაპირიდან. მოკლე, ფიზიკოსს არახოდეს არა აქვს საქმე სხვადასხვა სიღრმის შეგრძნებებთან, ვთქვათ, ორჯერ თუ სამჯერ რომ აღქმაცვებიან ერთმანეთს, არამედ ეოკელოიის განიხილავს მხოლოდ იდენტურ შეგრძნებებს, რომლებსაც შუალედურ წვერებად იყენებს ორ ფიზიკურ სიღრმეს შორის, რათა ერთმანეთს გაუთანაბროს ისინი. სინათლისმიერი შეგრძნება აქ იმ უცნობის როლს ასრულებს, რომელიც მათემატიკოსს შემოაქვს თავის გამოთვლებში და რომელიც საბოლოო შედეგის მიღებისას ქრება.

სულ სხვაა ფსიქოფიზიკის საგანი: ის სწავლობს სინათლისმიერ შეგრძნებას და აშკარად აცხადებს, რომ სწორედ მის გაზომვას ისახავს მიზნად. ის ხან ფენსერის მეოთხდის მიხედვით ასდენს უსასრულოდ მცირე განსხვავებათა ინტეგრირებას, ხანაც ერთ შეგრძნებას უშუალოდ უდარებს მეორეს. ეს უკანასკნელი შეთოდი, რომელსაც ჩვენ პლატოსა და დელბუფს უნდა ვუმაღლოდეთ, გაცილებით უფრო ნაკლებ განსხვავდება ფენსერის მეოთხდისაგან, ვიდრე აქამდე ეკონათ. მაგრამ რაკი ის უფრო საგანგებოდ ეხება სინათლისმიერ შეგრძნებებს, თავდაპირველად ჩვენც მას მიმოვიხილავთ. დელბუფი დამკვირვებლის წინ ათავსებს ცვლადი შუქით განათებულ სამ კონცენტრულ რგოლს. მახვილგონივრულად მოწყობილი ხელსაწყოს მეშვეობით ექსპერიმენტატორი ახერხებს იმას, რომ თვითუელი ამ რგოლთაგანი თანმიმდევრულად იყვრება რუხი ფერის ყველა შუალედური ნიუანსით, წმინდა თეთრით დაწყებული და შავით დამთავრებული. დაეუშვათ, რომ ორი რგოლი ერთდროულად შეიფერა რუხი ფერის ორი შუალედური ნიუანსით, და მათი შეფერილობა მეტად აღარ იცვლება ვუწოდოთ ამ ფერებს, ვთქვათ, A და B. მაშინ დელბუფი იწყებს მესამე რგოლის C შეფერილობის ცვლას და დამკვირვებელს სთხოვს, უთხრას, ხომ არ ეჩვენება, რომ რუხი ფერი B თანაბრად დაშორებულია ორი დანარჩენი ფერისაგან. მართლაც, ღკება მომენტი, როცა დამკვირვებელი ამბობს, რომ კონტრასტი AB კონტრასტ BC-ს ტოლი ეჩვენება; ასე რომ, დელბუფის თანახმად, შეიძლებოდა აგვეგო სინათლის ინტენსივობის სკალა, სადაც თვითუელი შეგრძნება თანაბარი და გრძობადი კონტრასტებით იქნებოდა დაშორებული მისი მომდევნო შეგრძნებისაგან. ჩვენ აქ არ გადმოგვცემთ დელბუფის დასკვნებს, რომლებიც მან თავისი შესანიშნავი ცდებიდან გამოიკვანა; ჩვენთვის ყველაზე არსებითი და ერთადერთიც კია შემდეგი საკითხი: A და B ვლემენტებისაგან ფორმირებული კონტრასტი მართლა ტოლია თუ არა სხვა ელემენტებისაგან ფორმირებული BC კონტრასტისა? ფსიქოფიზიკა დაფუძნებული იქნება მაშინ, როცა დამტკიცდება, რომ ორი არაიდენტური შეგრძნება შეიძლება ერთმანეთის ტოლი იყოს. მაგრამ ჩვენ სადავოდ მიგვანია სწორედ ეს ტოლობა; მართლაც, ადვილი ასახსნელია, რაზე დაყრდნობით ამტკიცებენ, თითქოს სინათლის ინტენსივობის შეგრძნება შეიძლება თანაბრად იყოს

დაშორებული ორი დანარჩენი შეგრძნებისაგან. ერთის წამით დავეუშვათ, რომ ჩვენი დაბადებიდანვე სინათლის წყაროს ინტენსივობა სპექტრის სხვადასხვა ფერის თანმიმდევრულ აღქმათა წყალობით გადაეცემოდა ჩვენს ცნობიერებას. ამ შემთხვევაში ყველა ფერი უყოფად გამის ნიუტონისა თუ სკალის საფეხურების, მოკლედ, სიდიდის სახით წარმოგვიჩნდება. მეორეს მხრივ, ადვილად მოეახერხებით, საერთო რიგში თვითიველი მათგანისათვის თავისი ადგილი მიგვეჩინა. მართლაც, თუ გარეგანი მიზეზი განუწყვეტლოვ იკვლება, სინათლისმიერი შეგრძნების ცვალებადობა კი, პირაქით, წვეტილია, ერთი ნიუანსიდან მეორეზე თანდათანობით გარდამავალი, მამასადაძე, რაგინდ შრავადრიცხოვანნიც არ უჩდა იქნენ ეს შუალედური ნიუანსები ორ A და B ფერს შორის, ასრით მუქამ შეიძლება დათვალო იხინი, ყოველ შემთხვევაში, მიხლოებით მაინც, და შეამოწმო, მეტ-ნაკლებად უტოლდება თუ არა ეს რიცხვი იმ ნიუანსთა რიცხვს, რომელნიც B ფერს შუორე - C ფერისაგან ჰყოფენ. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში იტყვიან, რომ B თანაბრად დაშორებულია A-სა და C-საგან, და რომ ორივე მხრივ ჩვენ ვღებულობთ ერთსა და იმავე კონტრასტს. მაგრამ ეს იქნება მხოლოდ მარჯვე განმარტება ფაქტისა: რადგან შუალედური ნიუანსების რიცხვი ორივე მხრივ ერთმანეთის ტოლიც რომ იყოს, და ერთიდან მეორეზე გადასვლა თუჩდაც მევეარი ნახტომებითა ხედბოდეს, მაინც ვერ ვიტყვიტ, რას წარმოადგენენ ეს ნახტომები: სიდიდეებად, ან ტოლ სიდიდეებად გვევლინებთან თუ არა? მთავარი კი მაინც იმის ჩვენება გახლავთ, რომ ის შუალედური ნიუანსები, რომლებსაც გასომებისას ვიყენებდით, თვით გასასომ საგანშივე არიან. თუ არა და, მტკიცება იმისა, რომ ერთი შეგრძნება შეიძლება თანაბრად იყოს დაშორებული დანარჩენი ორი შეგრძნებისაგან, მხოლოდ და მხოლოდ მეტაფორაა.

თუ დავეთანხმებით იმას, რაც ზემოთა ვთქვით სინათლის ინტენსივობის შესახებ, ისიც უჩდა ვეღიაროთ, რომ დღებუფის მიერ დასაკვირვებლად შემოთავაზებული რუხი ფერის სხვადასხვა ნიუანსები ჩვენი ცნობიერებისათვის თვით ფერების ანალოგიურნი არიან; და ჩვენ იმავე ასრით ვამბობთ, რომ რუხი ფერის ესა და ეს ნიუანსი თანაბრად დაშორებულია რუხი ფერის ორი სხვა ნიუანსისაგან, როგორც ვიტყოდით, რომ, მაგალითად, ნარინჯისფერი თანაბრად დაშორებულია მწვანისა და წითლისაგან. განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ მთელი ჩვენი უწინდელი გამოცდილების თანახმად, რუხი ნიუანსთა თანმიმდევრულ მონაცვლეობას განათების თანდათანობითი შესუსტება თუ გაძლიერება განაპირობებს. აქედან გამომდინარე, ბრწინის განსხვავებაზე მსჯელობისას ისე ვიტკევიტ, როგორც არასოდეს არ მოვიტკევიტ, როცა შეფერადობის განსხვავებაზე ვლაპარაკობთ: თვისებრივი გარდაქმნები რაოდენობრივ ცვლილებათა რანგში აგვიყოს. ეგვც არ იყოს, გასომეა გვიადვილდება, იმიტომ, რომ განათების უწყვეტი შესუსტებით გამოწვეული რუხი ფერის

თანმიმდევრული ნიჟანსებისათვის, რომლებიც თვისებებად გვევლინებიან, უცხოა უწყვეტობა, და იმიტომაც, რომ ჩვენ შეგვიძლია მიახლოებით მაინც დავთვალოთ ძირითადი 'შუალედური ნიჟანსები, რომლებიც ერთ რომელიმე ნიჟანსს მეორისაგან აშორებენ. აშირგად, AB კონტრასტი BC კონტრასტის ტოლად ჩაითვლება მაშინ, როცა ჩვენი წარმოსახვა, ჩვენივე შესხიერების შესწავლით, ორივე მხრიდან ჩართავს შუალედურ ნიჟანსსა თანაბარ რაოდენობას. აშინარი 'შეფასება შეიძლება მხოლოდ ძალზე მიახლოებითი და სხვადასხვა დამკვირვებლისათვის სხვადასხვანაირად გამოხატული იყოს. უწინარეს ყოვლისა, უნდა მოველოდეთ იმას, რომ A და B რგოლების განათებისმიერი განსხვავების ზრდასთან ერთად გაიზრდება ყოველანი და ორგოლობა ნიჟანსის განსაზღვრისას, რადგანაც ამ შემთხვევაში სულ უფრო და უფრო გაიზრდება შუალედურ ნიჟანსსა რიცხვის განსაზღვრა სინამდვილეში ასევეც ხდება, რაშიაც ადვილად დავრწმუნდებით, თუ დავხედავთ დელბუფის<sup>22</sup> მიერ შედგენილ ორივე ცხრილს. იმისდა კვალად, რაც უფრო მეტად ზრდის იგი განათებისმიერ სხვაობას გარეგანსა და შუა რგოლს შორის, თითქმის განუწყვეტლივ იზრდება იმ რიცხვების ურთიერთობადანაც, რომლებსეც თანმიმდევრულად ჩერდება ერთი ან რამდენიმე დამკვირვებელი: 3 ხარისხიდან - 93-მდე, 5-დან - 73-მდე, 10-დან - 25-მდე, 7-დან - 40-მდე. მაგრამ თავი ვანებოთ ამ გადახრებს; დავუშვათ, რომ დამკვირვებლები გაიუქმებით ყთანხებიან ერთმანეთსაც და თავიანთ თავსაც; შეიძლება თუ არა, ამ შემთხვევაში დადგენილად ჩაითვალოს AB და BC კონტრასტთა იგივეობა? ამისათვის ვერ იმის დამტკიცება გეშართება, რომ ორი თანმიმდევრული ელემენტარული კონტრასტი თანაბარი სიდიდეებია, ჩვენ კი მხოლოდ ის ციციით, რომ ისინი თანმიმდევრულნი არიან. შემდეგ ისიც უნდა დაგვესაბუჯოებინა, რომ რუხი ფერის მოცემულ ნიჟანსშივეა ის ქვენიჟანსები, რომლებიც ჩვენი წარმოსახვით გადაეთვალებოთ, რათა სინათლის წყაროს ინტენსიობა შეგვეფასებინა. მოკლედ, დელბუფის ფსიქოფიზიკა გულისხმობს უადრესად მნიშვნელოვან თეორიულ მოსტულატს, რომელიც ამაოდ ცდილობს ექსპერიმენტულობის ნიღაბს ამოეფაროს, და რომელიც შეიძლება შემდეგნაირად იქნეს ჩამოყალიბებული: "როდესაც განუწყვეტლივ ვზრდით სინათლის ობიექტურ რაოდენობას, მაშინ სხვაობანი რუხი ფერის თანმიმდევრულად მიღებულ ნიჟანსებს შორის, რომლებიც ფიზიკური გაღიზიანების უქცირვს აქვს ზრდას გამოხატავენ, ერთურთის მიმართ თანაბარი სიდიდეები არიან. მეტიც, ნებისმიერი მიღებული შეგრძნება შეიძლება გაეუტოლოთ სხვაობათა ჯამს, რომლებიც ერთმანეთისაგან პყოვენ წინა შეგრძნებებს, ნულოვანი შეგრძნებიდან მოყოლებული". -

მაგრამ სწორედ ეს გახლავთ ფეხნერის ფსიქოფიზიკის პოსტულატი, რომლის განხილვაზედაც ახლა გადავალთ.

ფეხნერი ემყარებოდა ვებერის მიერ აღმოჩენილ კანონს, რომელიც გვაუწყებს: როცა მოცემული გვაქვს გარკვეული გაღიზიანება, გარკვეულ შეგრძნებას რომ იწვევს, გაღიზიანების ოდენობა, რაც საჭიროა დავმატოს საწყის გაღიზიანებას, რათა ცნობიერებამ მომხდარი ცვლილება შენიშნოს, მუდმივი თანაფარდობით უკავშირდება საწყის გაღიზიანებას. ამრიგად, თუ გაღიზიანებას აღვნიშნავთ  $E$ -ით, შესაბამის შეგრძნებას -  $S$ -ით, ხოლო  $\Delta S$ -ით - ერთგვაროვანი გაღიზიანების ოდენობას, რაც აუკვილებელია დავმატოს საწყის გაღიზიანებას, რათა შეგრძნებათა სხვაობა შესამჩნევი გახდეს, - ჩვენ გვაქვია ფორმულა:  $\Delta E/E = \text{const}$ . ეს ფორმულა საგრძნობლად შეცვალეს ფეხნერის მოწაფეებმა. ჩვენ არ ვაპირებთ ამ დავაში ჩარევას; ექსპერიმენტმა უნდა გადაწყვიტოს, ვინაა მართალი: ვებერი თუ ფეხნერის მოწაფეები თავიანთი ახალი ფორმულებითურთ. არც იმას გავხდით სადაოდ, რამდენად შესაძლებელია ანაირი კანონი, რომელიც, არსებითად, შეგრძნების გაზომვაზე კი არა მსჯელობს, არამედ მხოლოდ იმ მომენტის ზუსტ განსაზღვრას ისახავს მიზნად, სადაც გაღიზიანების ზრდა შეგრძნების გარკვეულ ცვლილებას იწვევს. მაგრამ თუ გაღიზიანების გარკვეული ოდენობა შეგრძნების გარკვეულ ნიუანსს განაპირობებს, ცხადია, გაღიზიანების მინიმალური ოდენობა, რაც საჭიროა იმისთვის, რომ ამ ნიუანსის შეცვლა გამოიწვიოს, ასევე განსაზღვრული სიდიდე უნდა იყოს; და რაკი ის მუდმივი სიდიდე არ არის, მაშასადამე, იმ გაღიზიანების ფუნქციად უნდა გვევლინებოდეს, რომელსაც ის ემატება. მაგრამ რანაირად გადავიდეთ გაღიზიანებისა და მისი მინიმალური მატების შეფარდებიდან იმ განტოლებაზე, რომელიც "შეგრძნების ოდენობას" მის შესაბამის გაღიზიანებას უკავშირებს? მთელი ფსიქოფიზიკა ამ გადასვლაზე დაფუძნებული, რაც გულისხმობს გაანალიზებას მოითხოვს.

პროცედურაში, რომლის მეშვეობითაც ვებერის ცდებიდან თუ მათი ანალოგიური დაკვირვებებიდან ფსიქოფიზიკის კანონზე გადავიდეთ, როგორცაა, ეთქვათ, ფეხნერის კანონი - ჩვენ გამოვიყენებთ რამდენიმე მახვილგაზიარებულ ფანდს ჯერ ერთი, ცნობიერების მიერ გაღიზიანების მატების აღქმა გაიგივებულია  $S$  შეგრძნების ზრდასთან, რაც აღინიშნება კიდევ  $\Delta S$ -ით. მეორეც, ივარაუდება, რომ ყველა  $\Delta S$  შეგრძნება, რომლებიც შესაბამებიან შეგრძნების აღქმად მინიმალურ ზრდას, ერთმანეთის ტოლია. ამრიგად, შეგრძნებანი განიზომებიან როგორც სიდიდეები, და რაკი, ერთის მხრივ, ეს სიდიდეები, ვარაუდით, ერთმანეთის ტოლი არიან, ხოლო მეორეს მხრივ, ექსპერიმენტმა  $E$  გაღიზიანებასა და მის მინიმალურ მატებას შორის დაადგინა თანაფარდობა  $\Delta E = f(E)$ , ამიტომ მუდმივი სიდიდე  $\Delta S$  შემდეგი ფორმულით იქნეს გამოხატული:  $\Delta S = C \Delta E / f(E)$ , სადაც  $C$  მუდმივი სიდიდეა. ბოლოს, ძალზე მცირე სხვაობანი  $\Delta S$  და  $\Delta E$

უსასრულოდ მცირე სხვაობებით  $dS$ -ითა და  $dE$ -ით იცვლებიან, რის შედეგადაც მიიღება 'შემდეგი დიფერენციალური განტოლება:  $dS=CdE/f(E)$ ; ამის 'შემდეგ საჭიროა მხოლოდ განტოლების ორივე წევრის ინტეგრირება, რათა მიიღონ საძიებელი 'შედეგო:<sup>23</sup>

$$S=C \int_0^E dE/f(E).$$

ამრიგად, 'შემოწმებული კანონიდან, სადაც საქმე ეხებოდა მხოლოდ ახალი 'შეგრძნების წარმოქმნას, გადადიან კანონზე, რომელიც არავითარ 'შემოწმებას არ ექვემდებარება, და რომელიც ამ 'შეგრძნების გაზომვას გეთავაზობს.

ჩვენ თავს ავარიდებთ ამ მახვილგონიერული ოპერაციის დეტალურ განხილვას და ორიოდე სიტყვით 'შენიშნავთ, როგორ 'შესძლო ფენსერმა ჩასწვდომოდა პრობლემის კემპარიტ სირთულეს, ან რანაირად სცადა მისი გადაჭრა; მაგრამ, ჩვენის აზრით სწორედ ამ გადაჭრისას იწყებს თავს მისი მსჯელობის მანკიერება.

ფენსერი მიხვდა, რომ ფსიქოლოგიაში 'შუქლებულია გაზომვის ჩართვა, თუ თავდაპირველად განსასვლერული არ იქნა ჯერ ტოლობა, 'შემდეგ კი არ 'შეიკრიბა ცნობიერების ორი მარტივი მდგომარეობა, მაგალითად, ორი 'შეგრძნება. მეორეს მხრივ, გაუგებარია, რანაირად 'შეიძლება ორი არაიგივეობრივი 'შეგრძნება ერთმანეთის ტოლი იყოს. ექვს გარეშეა, რომ ფიზიკურ სამყაროში ტოლობა იგივეობის სინონიმი არ არის. მაგრამ ეს იმიტომ, რომ ყოველი მოვლენა, ყოველი საგანი აქ ორგვარი თვალსაზრისით წარმოგვიდგება: თვისებრივი და ექსტენსიური გაგებით. არაფერი არ გეიშლის ხელს, აბსტრაქტირება მოეახდინოთ პირველისაგან, როცა ჩვენს წინაშეა ობიექტები, რომლებიც 'შეიძლება უშუალოდ თუ არაუშუალოდ დაედონ და, მაშასადამე, გაუიგივდნენ კიდევ ერთმანეთს. მაგრამ სწორედ ეს თვისებრივი ელემენტი, რომელიც გამოირიცხება გარეშე საგნებიდან, იმ მიზნით, რომ მათი გაზომვა 'შეუძლოთ, ღიას, სწორედ ეს თვისებრივი ელემენტი გახლავთ ის, რასაც ინარჩუნებს ფსიქოფიზიკა და მის გაზომვას ცდილობს. ფუქი და ამაოა მცდელობა იმისა, რომ ეს თვისება -  $Q$  მის ქვემოთ მდებარე  $Q'$  ფიზიკური ოდენობით გაზომო, რადგანაც თავდაპირველად უნდა გვეჩვენებინა, რომ  $Q$  ფუნქციაა  $Q'$ -ისა, რაც 'შუქლებული იქნებოდა, თუკი ჯერ  $Q$  თვისებას მისი ამა თუ იმ ნაწილით არ გაეზომავდით. ასე, არაფერი 'შეგვიშლიდა ხელს იმაში, რომ სთბობს 'შეგრძნება ტემპერატურის გრადუსებით გაგვეზომა, მაგრამ ეს იქნებოდა პირწმინდა პირობითობა, ფსიქოფიზიკის ამოცანა კი სწორედ ის გახლავთ,

23. კერძო შემთხვევაში, სადაც ვებერის კანონისათვის ნიშნული შეზღუდვის გარეშე იღებენ  $\Delta E/E = \text{const}$  ინტეგრაცია იძლევა  $S=C \log(E/Q)$ , სადაც  $Q$  მუდმივი სიდიდეა ეს ფენსერის "ლოგარითმული კანონი" გახლავთ.



რომ უკუაგდოს ეს პირობითობა და ეცადოს ზუსტად დაადგინოს, როგორ იცვლება ტემპერატურის ცვლასთან ერთად სითბოს შეგროვება. მოკლედ, როგორც ჩანს, ორ სხვადასხვა შეგროვებას შეიძლება ტოლი ეწოდოს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მათ თვისებრივ განსხვავებათა გამორიცხვის შემდეგ მაინც რჩება რაღაც ობიექტური ფესვი. მაგრამ რაკი, მეორეს მხრივ, ჩვენ ვგრძნობთ მხოლოდ ამ თვისებრივ სხვაობას, გაუგებარია, რაღამ უნდა შეცვალოს იგი მისი გამორიცხვის შემდეგ.

ფენენერის ორიგინალობა ის გახლავთ, რომ მან შესაძლებლად მიიჩნია ამ სიძნელის დაძლევა. მეცნიერმა ისარგებლა იმ გარემოებით, რომ შეგროვება მკვეთრი ნახტომებით იხრდება, მაშინ როდესაც გაღიზიანების მატება უწყვეტია; ამიტომაც უკოეფიციენტად გადაწყვიტა, ერთი და იმავე სახელით აღენიშნა შეგროვების ეს სხვაობანი: მართლაც, ისინი მინიმალურ სხვაობებად გვევლინებიან, რადგანაც ყოველი მათგანი გარეგანი გაღიზიანების იმ უქცირეს მატებას შეესაბამება, რაც კი შეიძლება აღქმულ იქნეს. შემდგომ ამისა, უკვე შეიძლება ამ თანმიმდევრულ სხვაობათა ნიუანსისა თუ საეციფიკური თვისებისგან აბსტრაქტირება; ყოველთვის დარჩება საერთო ფესვი, რომელიც, ასე თუ ისე, მათი იდენტიფიცირების საშუალებას მოგვცემს: ყველა ისინი, როგორც ერთნი, ისე მეორენიც, მინიმალური სხვაობანი არიან. აი, ტოლობის საძიებელი დეფინიცია, საიდანაც უშუალოდ გამომდინარეობს შეკრების განსაზღვრა. რადგან თუ გაღიზიანების უწყვეტი მატების მანძილზე ცნობიერების მიერ აღქმული ორი შეგროვების სხვაობა განსიხლება როგორც სიდიდე, და თუ პირველი შეგროვება აღინიშნება S-ით, ხოლო მეორე – S+ΔS-ით, მაშინ ყოველი S შეგროვება უნდა განეხილოს როგორც იმ მინიმალურ სხვაობათა შეკრების შედეგად მიღებული ჯამი, რომლებიც უნდა განელოს ცნობიერებამ, ვიდრე S შეგროვებას მიაღწევდეს. ამის შემდეგ ისღა დაგერჩენია, ვისარგებლოთ ამ ორმაგი დეფინიციით, რათა დავამყაროთ თანაფარდობა ჯერ ΔS-სა და ΔE სხვაობებს, შემდეგ კი, დიფერენციალთა მეშვეობით, ორ ცვლადს შორის. მართალია, ამ შემთხვევაში მათემატიკოსებმა შეიძლება პროტესტი განაცხადონ სხვაობიდან დიფერენციალზე გადასვლის გამო, ფსიქოლოგებმა კი იმის დასაბუთება მოითხოვონ, რომ ΔS მუდმივი სიდიდეა, და რომ ის S შეგროვების მსგავსად არ იცვლება;<sup>24</sup> და ბოლოს, შეიძლება იღაუო ერთხელ ჩამოყალიბებული ფსიქოფიზიკური კანონის აზრზე, მაგრამ მთელი ოპერაციის ძირითადი პოსტულატი მიიღება მხოლოდ იმის შედეგად, რომ ΔS-ს განიხილავენ, როგორც სიდიდეს, ხოლო S-ს – როგორც ჯამს.

სწორედ ეს პოსტულატი გვეჩვენება საეჭვოდ და, ცოტა არ იყოს, გაუგებრადაც. მართლაც, დავუშვათ, რომ მე განვიცდი S შეგროვებას, და რომ გაღიზიანების უწყვეტი მატების წყალობით, გარკვეული დროის შემდეგ

24. .აი უკანასკნელ ხანს გამოითქვა ვარაუდი, რომ ΔS S-ის პროპორციულია

აღვიქვამ ამ მატებას. მაშასადამე, მე შევიტყვე მიზეზის სრდა: მაგრამ რაწაირი თანაფარდობა შეიძლება დაამკარო ამ 'შეტყობასა და 'შეგრანების სხვაობას 'შორის? რა თქმა უნდა, 'შეტყობა აქ ის გახლავთ, რომ S-ის პირველადი მდგომარეობა 'შეიცვალა; ახლა ის S' გახდა; მაგრამ საიმისოდ, რომ S-დან S'-ზე გადასვლა არითმეტიკული სხვაობას 'შეკადაროს, საქროა ვგრანობდე 'შუალედს S-სა და S'-ს 'შორის, და რომ ჩქი გრანობდლობა S-დან S'-ზე გადადიოდეს რადაციის მიმატების წყალობით. ამ გადასვლას სახელს რომ არქმევთ და  $\Delta S$ -ს უწოდებთ, თქვენ მას ჯერ რეალობად, 'შემდეგ კი ოდენობადაც აქვეთ. მაგრამ თქვენ არა მარტო ვერ ახსნით, რა აზრით უწოდებთ ამ გადასვლას სიდიდეს, არამედ, თუ კარგად დაუკვირდებით, დანახავთ, რომ მას რეალობაც კი არ გააჩნია; რეალებურია მხოლოდ S და S' გარდამავალი მდგომარეობანი. რა თქმა უნდა, S და S' რომ რიცხვები იყვნენ, მე 'შემეძლო მეტეტიკებისა S'-S სხვაობის რეალობა, თუნდაც მხოლოდ S' და S ყოფილიყო მოცემული, მაგრამ თუ S და S' მარტივი მდგომარეობებია, რად უნდა მიგვანდეს მათი გამყოფი 'შუალედი? ან რა შეიძლება იყოს ერთი მდგომარეობიდან მეორეზე გადასვლა, თუ არა თქვენი აზროვნების აქტი, რომლის მეშეკობითაც, მიზეზის ძიებისას, ორი მდგომარეობის თანმიმდევრობას სრულიად უნებლიედ აიგივეთ ორ სიდიდესთან?

ორში ერთია: ან თქვენი ცნობიერების მონაცემებით ხელმსლენელობა, ან წარმოსახვის პირობითობას ეყრდნობით. პირველ 'შემსახვევაში S-სა და S'-ს 'შორის ისეთსავე სხვაობას კპოვებთ, როგორსაც ხედავთ ცისარტყელას ფერებს 'შორის, მაგრამ, ბევრიც ეცადოთ, ვერსად დალანდავთ რაოდენობრივ სხვაობას. მეორე 'შემსახვევაში, თუ გნებავთ, 'შეკილიათ 'შემოიტანით სიმბოლო  $\Delta S$ , მაგრამ უნდა გახსოვდეთ, რომ არითმეტიკული სხვაობის ცნებით სარგებლობა, ისევე როგორც მოცემული 'შეგრანების გაიგივება უსასრულოდ მცირე სიდიდეთა ჯამთან, პირწმინდად პირობითია. ფეხნერის ერთ-ერთმა ეველასზე გამკრიახმა კრიტიკოსმა ჟიულ ტანერემ სრული სიცხადით გამოთქვა მისი თეორიის ეს პირობითი ხასიათი: "შაგალითად, 'შეიძლება ითქვას, რომ 50 გრადუსიანი სითბოს 'შეგრანება გამოიხატება დიფერენციალურ 'შეგრანებათა რიცხვით, თანმიმდევრულად რომ ცვლიან ერთმანეთს, ნულიოვანი 'შეგრანებიდან დაწყებული და 50 გრადუსის 'შეგრანებით დამთავრებული... ჩემის აზრით, ეს სხვა არა არის რა, თუ არა მარტივი დეფინიცია, იმდენადვე კანონიერი, რამდენადც თეიტნებური".<sup>25</sup>

ზოგ-ზოგიერთის მეტიკების მიუხედავად, არა გეკონია მართალი იყოს, თითქოს 'შეგრანების საშუალო თანდათანობითობის მეთოდმა ახლებური გეზი მისცა ფსიქოფიზიკის განვითარებას. დელბეჯის ორიგინალობა ის

25. Revue scientifique, 13. III et 24. IV, 1875.

გახლავთ, რომ მან იირჩია კერძო შემთხვევა, სადაც თვით ცნობიერება ფუეხნერს უკერდა მხარს და სალი აზრიც კი თითქოს ფსიქოფიზიკოსი სხედბოდა. დელბეფმა თავის თავს კითხა, ხომ არ წარმოვიდგებინა (ცალკეული, თუნდაც განსხვავებული შეგარნებანი უშუალოდ ერთურობის ცტოლად, და ხომ არ შეიძლება მათი შემეყობით შევადგინოთ შეგარნებათა სესხა, ორჯერ, სამჯერ თუ ოთხჯერ რომ აღემატებინა ერთიმორეს. ფუეხნერის შეცდომა – ეამბობთ ჩვენ, – იმის მტკიცება გახლდათ, თითქოს ორ თანამდევრულ S და S' შეგარნებას შორის ერთგვარი შუალედი არსებობს, მაშინ როდესაც სინამდვილეში ესაა მხოლოდ ერთიდან მეორეზე მარტივი გადასვლა და არა სხვაობა ამ სიტყვის არითმეტიკული გაგებით. მაგრამ რომ შეიძლებოდეს ორივე წვერი, რომელთა შორისაც სდება გადასვლა, ერთდროულად მოცემული იყოს, მაშინ მათ შორის გადასვლა კი არ იქნებოდა, არამედ კონტრასტი. და თუკა კონტრასტი ჯერ კიდევ არ არის არითმეტიკული სხვაობა, მაგრამ ერთგვარად მაინც ჰგავს მას: ორივე შესადარებელი წვერი ისეა ერთმანეთის პირისპირ, როგორც ორი რიცხვი გამოკლებისას. დაეუშვათ ახლა, რომ ეს შეგარნებანი თავიანთი ბუნებით ერთგვაროვანნი არიან, და ჩვენს უწინდელ ცდაში გამოქმებით ვესწრებით მათ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მიმდინარეობას, ხოლო ამასობაში განუწყვეტლივ მატელობს ფიზიკური გალიზიანება: ადვილი საეარაუდიოა, რომ ამ შემთხვევაში ჩვენ მიზეზს ჩაერთაეთ შედეგში და კონტრასტის იდეაც არითმეტიკული სხვაობის სახით გამოვლინდება. რაკი, მეორეს მხრივ, ჩვენ ვამჩნევთ, რომ შეგარნება მეკეთარი ნახტომებით იცვლება, მაშინ როდესაც გალიზიანების მატება უწყვეტია, ორ მოცემულ შეგარნებას შორის მანძილის გასასომად ჩვენ უცილობლად ვისარგებლებთ ამ მეკეთარი ნახტომების მიახლოებითი რაოდენობით, ან, ყოველ შემთხვევაში, იმ შუალედური შეგარნებებით მაინც, რომლებიც ჩვენ უპირატესად სარეების მაგირობას გვიწვევენ. ამის შედეგად კონტრასტი სხვაობად გვეჩვენება, გალიზიანება – რაოდენობად, მეკეთარი ნახტომი კი – ტოლობის ელემენტად: ამ სამი მომენტის კომბინირებით ჩვენ მივადგებით თანაბარ რაოდენობრივ სხვაობათა იდეას. ეველასუ ეკეთ ამ პირობების რეალისაცია ხდება მაშინ, როცა ერთდროულად ვაკეირდებით ერთი და იმავე ყვერის სხვადასხვანაირად განათებულ ზედაპირებს. აქ ჩვენს წინაშე არა მარტო ანალოგიურ შეგარნებათა კონტრასტი, არამედ ამ შეგარნებათა შესატყვისობაც გარეგანი მიზეზის მიმართ, რომლის ზემოქმედებაც ჩვენ ყოველთვის მის სიშორესთან მკიდროდ დაკავშირებული გვეჩვენებოდა. და რაკი ეს სიშორე შეიძლება განუწყვეტლივ იცვლებოდეს, ამიტომ ჩვენს უწინდელ ცდაში უაუოდ უნდა აღგვეჩინა შეგარნების ნიუანსთა ურიცხვი სიმრავლე, თანამდევრულად რომ ცვლიან ერთმანეთს მიზეზის უწყვეტ მატებასთან ერთად. ამრიგად, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ კონტრასტი რეხი ყვერის პირველსა და მეორე ნიუანსს შორის დაახლოებით მეორე და

მესამე ნიჟანსს შორის არსებული კონტრასტის ტოლი გეკენკენება, და თუ ტოლ შეგრძნებებად ვთვლით იმნაირ შეგრძნებებს, რომლებიც მეტ-ნაკლებად ბუნდოვან აზროვნებას ტოლად მიიჩნია, მაშინ მართლაც შეიძლება მივადგეთ დელებეფის მიერ შემოთავაზებული კანონს. მაგრამ არ უნდა დაგვაიწიყდეს, რომ ცნობიერებამ ამ შემთხვევაში იგივე ეტაპები განვლო, რაც ფსიქოფიზიკოსმა, და ამიტომ მის მსჯელობას იგივე ფასი აქვს, რაც ფსიქოფიზიკოსისას: ესაა სიმბოლური ინტერპრეტაცია, რომელიც თვისებას რაოდენობად აქცევს, და ამიტომ ძალიან მიახლოებით განსაზღვრა იმ შეგრძნებათა რიცხვისა, რომლებიც შეიძლება ჩასაშუალ იქნენ ორ მოცემულ შეგრძნებას შორის. ამრიგად, მინიმალური ცვლილებათა მეთოდსა და საშუალო თანდათანობითობის მეთოდს შორის, ფენსერის ფსიქოფიზიკასა და დელებეფის ფსიქოფიზიკას შორის განსხვავება არც ისე დიდია, როგორც ჩვეულებრივ ფიქრობენ.

კაცმა რომ თქვას, ფსიქოფიზიკამ მხოლოდ უფრო ზუსტად ჩამოაყალიბა და უკიდურესობამდე განაიყარა საღი აზრისუკული კონცეფცია. რაკი ჩვენ უფრო მეტს ვლამარაკობთ, ვიდრე ვაზროვნებთ, და რაკი, გარდა ამისა, გარეშე საგნებს, რომლებიც საყოველთაო საკუთრებად გვეკლინებიან, უფრო მეტ მნიშვნელობას ვანიჭებთ, ვიდრე ჩვენსავე მიერ განცდილ სუბიექტურ მდგომარეობებს, გასაგებია, რატომაც ვესწრაფით მათ ობიექტივაციას და ვცდილობთ ამ მდგომარეობებში რაც შეიძლება მასშტაბურად ჩავერთოთ მათი გარეგანი მიხეზი. და რაც უფრო მეტად იზრდება ჩვენი ცოდნა, რაც უფრო მეტად აღვიკვამთ ინტენსიურს მიღმა ექსტენსიურს, თვისების მიღმა კი - რაოდენობას, მით უფრო მეტია ცთუნება - რაოდენობა შევიტანოთ თვისებაში და სიდიდეებად დავსახოთ შეგრძნებანი. ფიზიკას, რომელიც ცდილობს გამოთვლას დაუკვემდებაროს ჩვენი შინაგანი მდგომარეობების გარეგანი მიხეზი, ყველაზე ნაკლებ აინტერესებს თვით ეს მდგომარეობანი, რომლებსაც მათსავე მიხეზში ურევს. ამრიგად, ის მხოლოდ აღრმავეებს საღი აზრის ილუზიას ამ თვალსაზრისით. ამიტომაც გარდუკვალად უნდა დამდგარიყო მოიხენტი, როცა მეცნიერებას, რომელიც უკვე ნაჩვევი იყო იმას, რომ თვისება - რაოდენობაში, შეგრძნება კი გაღიზიანებაში აერია, მიხნად უნდა დავსახა, ისევე გაეზიომა შეგრძნება, როგორც გაღიზიანებას ზომავდა: სწორედ ეს გახლავთ ფსიქოფიზიკის ამოცანა. ამ თამამ მცდელობამდე ფენსერის მისმავე მოწინააღმდეგეებმა, კერძოდ, იმ ფილოსოფოსებმა მიიყვანეს, რომლებიც, ინტენსიურ სიდიდეებზე გამუქმებული მსჯელობის მიუხედავად, შეუძლებლედ მიიჩნევენ ფსიქიკურ მდგომარეობათა გაზომვას. და მართლაც, თუ დავუშვებთ, რომ ერთი შეგრძნება შეიძლება უფრო ძლიერი იყოს, ვიდრე მეორე, და რომ ორი შეგრძნების ეს უტოლობა თვით მათშივეა, წარმოდგენათა ყოველგვარი ასოციაციურობისა და რიცხვის თუ სივრცის იდეის მეტ-ნაკლებად ცნობიერი გააზრების მიუხედავად, რაღა თქმა უნდა.

სავსებით ბუნებრივად იბადება კითხვა, რამდენად ადემატება პიერელი შეგრძნება მეორეს, რაც, თავის მხრივ, განაპირობებს იმას, რომ მათ ინტენსივობათა შორის რაოდენობრივ თანაფარდობებს ამკარებენ. ამ კითხვის პასუხად არას გვარგებს იმის მტკიცება, როგორც ხშირად იქცევიან ფსიქოფიზიკის მოწინააღმდეგენი, რომ ყოველგვარი გაზომვა გულისხმობს შედარებას სუქდების (superposition) საშუალებით, და რომ აზრი არა აქვს რიცხვითი თანაფარდობების ძიებას ინტენსიურ სიდიდეთა შორის, რომელთა ერთმანეთსე დადება შეუძლებელია: რადგანაც ამ შემთხვევაში ფსიქოფიზიკის მოწინააღმდეგენი იტყულებულნი იქნებიან, თავიანთი მხრივ უპასუხონ კითხვას, რა აძლევთ იმის საფუძველს, რომ ერთ შეგრძნებას უფრო მეტად ან ნაკლებად ინტენსიურს უწოდებდნენ, ვიდრე მეორეს, და უფრო ღილად ან უფრო პატარად მიიხსენებდნენ საგნებს, რომელთა შორისაც, მათივე საკუთარი აღიარებით, არ არსებობს იმნაირი თანაფარდობა, როგორიც მომცველსა და მოცველს, მთელსა და ნაწილს შორის. თუ ამნაირი კითხვების თავიდან ასაცილებლად, ფსიქოფიზიკის მოწინააღმდეგენი მიუთითებენ იმას, რომ ერთმანეთისაგან უნდა ვასხვავებდეთ სიდიდეთა ორ გვარს: ესენია, ერთის მხრივ, ინტენსიური სიდიდეები, რომლებსაც მხოლოდ მიახლოებით თუ შეიძლება მიუხსადაგოთ მეტ-ნაკლებობა, და მეორეს მხრივ, ექსტენსიური სიდიდენი, რომელნიც გაზომვას ექვემდებარებიან, - მაშინ შეუძლებელია არა ეცნოთ ფენხერისა და ფსიქოფიზიკოსების სიმართლე. რადგან თუ ვაღიარებთ, რომ ესა და ეს საგანი შეიძლება გადიდდეს ან შემცირდეს, საესებით ბუნებრივია, ეკითხოთ, რამდენად შეიძლება გადიდდეს ან შემცირდეს იგი. მაგრამ თუ ამნაირი გაზომვა უშუალოდ შესაძლებელი არ გვეჩვენება, ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ მეცნიერებას საერთოდ არ შეუძლია რაიმე არაუშუალო გზით შეავსოს ეს ნაკლი, ვთქვათ, უსასრულოდ მცირე ელემენტთა ინტეგრირების მეოხებით, რასაც გვთავაზობს ფენხერი, ან კიდევ რაღაც უფრო რთული საშუალებით. შეგრძნება ან წმინდა თვისებაა, ანდა, თუ სიდიდეა, უნდა ვცადოთ მისი გაზომვა.

თუ შევაჯამებთ ყველაფერს, რაც ზემოთ ითქვა, ჩვენ შეიძლება დავასკენათ, რომ ინტენსივობის ცნება ორგვარი თვალსაზრისით განიხილება: ან ცნობიერების იმ რეპრეზენტაციულ მდგომარეობათა მიხედვით, რომლებსაც შეესაბამება გარეგანი მიხეზი, ან იმ მდგომარეობების გათვალისწინებით, რომლებიც თვითმკმარნი არიან. პირველ შემთხვევაში, ინტენსივობის აღქმა შედეგის ამა თუ იმ თვისების მიხედვით მიხეზის სიდიდის ერთგვარ განსასწვრვაში მდგომარეობს; ეს, როგორც იტყოდნენ შოტლანდიური სკოლის მიმდევრები, ეწ. შექმნილი აღქმა გახლავთ; მეორე შემთხვევაში, ინტენსივობას ჩვენ ვუწოდებთ მარტივი ფსიქოლოგიური ფაქტების მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვან სიმრავლეს, ფაქტებისა, რომლებსაც ბუნდოვნად შევიგრძნობთ

ცნობიერების ძირითადი მდგომარეობის ფონზე; ეს უკვე 'შესქნილი კი არა არამედ ბუნდოვანი აღქმაა. ამასთანავე, ინტენსივობის ცნების თროქე ახრი ძალზე ხშირად განწონის ერთიმეორეს, რადგანაც მარტყვი ფაქტები რომლებსაც ემოცია თუ ძალისხმევა შეიცავს, საერთოდ, ცნობიერების რეპრეზენტატიულ მდგომარეობებად გვეყვლინებიან, ხოლო რეპრეზენტატიულ მდგომარეობათა უმეტესობა, იმავდროულად ავექტურიც რომ გახლავთ, თავის მხრივ, ელემენტარულ ფსიქიკურ ფაქტთა ურთხე სიმრავლეს მოიცავს. ამრიგად, ინტენსივობის იდეაში თავს იყრის ორი სხვადასხვა ტენდენცია, რომელთაგანაც ერთს გარედან მოაქვს ჩვენთვის ექსტენსიური სიდიდის იდეა, მეორეს კი ცნობიერების სიღრმისა და ზედაპირზე ამოაქვს შინაგანი სიმრავლის ხატება. საერთახვია, რა არის ეს უკანასკნელი ხატება: რიცხვის წარმოდგენას ერწყმის თუ ძირუქლად განსხვავებულია მისგან? მომდევნო თავში ჩვენ ერთმანეთისაგან იზოლირებულად კი აღარ განვიხილავთ ცნობიერების მდგომარეობებს, არამედ - მათსავე კონკრეტულ სიმრავლეში, რადგანაც ისინი წმინდა გრძლივობაში ვითარდებიან. და მსგავსად იმისა, როგორც ადრე ვკითხულობდით, რა იქნებოდა რეპრეზენტატიული შეგრძნების ინტენსივობა, თუკი ამ შეგრძნებაში მისივე მიხეხის იდეას არ შევიტანდით, ახლა უნდა ვკითხოთ, რად იქცევა ჩვენი შინაგანი მდგომარეობების სიმრავლე, რანაირ ფორმას მიიღებს გრძლივობა, თუკი მოვახდენთ აბსტრაქტირებას სიერცისაგან, რომელშიაც ის ვითარდება. რადგან თუ თვისებისა და რაოდენობის ურთიერთადრევა ცნობიერების ერთმანეთისაგან იზოლირებულად აღებული ფაქტებით შემოიფარგლებოდა, ის, როგორც ვნახეთ, უფრო მეტ გაუკებრობას ბადებდა, ვიდრე პრობლემებს. ხოლო როცა იგივე ურთიერთადრევა ჩვენი ფსიქიკური მდგომარეობების მთელ რიგს მოიცავს და გრძლივობის ჩვენულ კონცეფციაში სიერცის ცნება შეაქვს, ის სათავეშივე ამდერევეს და ამხინჯებს შინაგანი და გარეგანი ცვალებადობის, მოძრაობისა და თავისუფლების ჩვენულ წარმოდგენებს. აქედან - ელვატური სკოლის სოფისმები, ნების თავისუფლების პრობლემა. ჩვენ უფრო დაწვრილებით შევიჩრდებით ამ უკანასკნელზე. მაგრამ ნაცვლად იმისა, რომ პრობლემის გადატრა ვცადოთ, ჩვენ გიჩვენებთ იმათ შეცდომას, ვინც ამ პრობლემას სვამს.

ცნობიერების მდგომარეობათა მრავლობითობისათვის<sup>26</sup>  
გრძლივობის იდეა

რიცხვის, ჩვეულებრივ, განსაზღვრავენ როგორც ერთიანთა ერთობლიობას, ან, ცოტა უფრო ზუსტად, – როგორც ერთისა და მრავლის სინთეზს. მარსელაჟ, ყოველი რიცხვი ერთია, რადგან ჩვენ გონების მარტივი ინტუიციის წყალობით წარმოვიდგენთ და ერთი სახელითვე აღვნიშნავთ მას; მაგრამ ეს ერთობა ვაშის ერთობაა; ის მოიცავს ნაწილთა სიმრავლეს, რომლებიც შეიძლება ცალ-ცალკე იქნენ განსილულნი. ნუ ჩაუვლრძმავდებით ამჯერად ერთობისა და სიმრავლის ცნებებს, და ჩვენსავე თავს ვკითხით, ხომ არ მოიცავს რიცხვის იდეა სხვა რაღაცის წარმოდგენასაც?

არ ემარა იმის აღნიშვნა, რომ რიცხვი ერთიანთა ერთობლიობაა, აქვე უნდა დავსიხით, რომ ეს ერთიანები ერთმანეთის იდენტურნი არიან, ან, ყოველ შემთხვევაში, მათი თვლისას მაინც ვგულისხმობდით ამ ურთიერთ იდენტურობას. ჩვენ, რა თქმა უნდა, ცხერებს დაეთუღით ფარაში და ვიტყვი, რომ ისინი, ეთქვათ, ორმოცდაათნი არიან, თუმიცაღა ვეღლანი ისე

26. ჩვენი ნაშრომი უკვე მთლიანად დამთავრებული იყო, როცა "ვილოსოფიურ კრიტიკაში" (1883-1884 წ.) წაუკითხეთ ბნ ფუჰლიონის შესანიშნავი გამოკვლევა, სადაც ის უარყოფს ბნ გნოვლის საინტერესო სტატიას რიცხვისა და სიერის ცნებათა ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ. მოუხედავად ამისა, საკუროდ არ მივიჩნიეთ შეგვეცვალა ჩვენი გამოკვლევა, რადგანაც ბნი ჰილონი ერთმანეთისაგან არ ასხვავებს დრო-თისებას და დრო-ოდენობას, გვერდი-გვერდ მდებარეობას და ურთიერთგანწონის სიმრავლეს ამ არსებითი განსხვავების გარეშე. რასაც, უპირატესად, ეძღვნება ჩვენი ნაშრომის მეორე თავი. ასე თუ ისე, შეიძლებოდა ბნ ჰილონთან ერთად გვემტკიცებინა, რომ თანაარსებობის მიმართება საკმარისია რიცხვის ასაგებად. მაგრამ რას გულისხმობს აქ თანაარსებობა? თუ თანაარსებული ვლენსტები ერთ მთვლად ორგანიზდებიან, მაშინ ჩვენ მათგან ვერასოდეს ვერ მივიღებთ რიცხვს თუ ისინი განცალკევებული რსებიან. მაშინ გვერდი-გვერდ მდებარეობენ და, აი, ჩვენს წინაშე სიერცე. ამარ იქნება სხვადასხვა გრანობის მიერ ერთდროულად განცლილი შთაბეჭდვლების დამოწმება ან ამ შეგრძნებებს თავიანთ სვეციოციკურ განსხვავებას უნარჩუნებენ, რაც იმას ნიშნავს, რომ მათ არ ითვლიან; ან ამ განსხვავებისაგან აბსტრაჰირებას ახდენენ. მაგრამ მაშინ რანაირადღა შეიძლება განასხვავო ისინი, თუ არა სიერცეში მათი მდებარეობით, ან მათივე სიმბოლოებით? ჩვენ ეხვდებით, რომ სიტყვას "განსხვავება" ორგვარი მნიშვნელობა აქვს თვისებრივი და რაოდენობრივი; ჩვენის აზრით, ყველა, ვინც კი რიცხვისა და სიერის თანაფარდობის პრობლემას შეხებია, ერთმანეთში ურევდა ამ ორ მნიშვნელობას.

განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, რომ მწყემს თავისუფლად შეუძლია მათი გარჩევა. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ჩვენ ამ შემთხვევაში განზრახ უგულებელყოფთ ცხვრების ინდივიდუალურ სხვადასხვაობას და მხოლოდ მათ საერთო ფუნქციას ეუწვეთ ანგარიშს. და პირიქით, როცა ყურადღებას საგანთა თუ ინდივიდთა კერძო ნიშან-თვისებებზე ვაჩერებთ, ის მაინც ხერხდება, რომ გადაიფიქროს ისინი, მაგრამ შეუძლებელია მათი შეჯამება. სწორედ ამ ორ, ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებულ თვალსაზრისზე დგანან, როცა, მაგალითად, ამა თუ იმ ბატალიონის ჯარისკაცებს ითვლიან, ან სიით იძახებენ მათ. ამრიგად, რიცხვის იდეა აბსოლუტურად ერთმანეთის მსგავს ნაწილთა თუ ერთეულთა სიმრავლეს გულისხმობს.

და მაინც, აუცილებელია, რომ ისინი რაღაცით განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან, თორემ ერთადერთ მთელად შეერწყმოდნენ ერთიმეორეს. დაუშვათ, რომ ფარაში ყველა ცხვარი საესებით ერთნაირია. მაგრამ ისინი იმ ადგილის მიხედვით მაინც განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, რომელიც სივრცეში უკლირათ; ასე რომ არ იქოს, ერთ ფარას ვეღარ შეადგენდნენ. მაგრამ, მოდით, მოვეშვათ ამ ორმოცდაათ ცხვარს და შევინარჩუნოთ მხოლოდ მათი იდეა. ან ერთსა და იმავე ხატებაში ვაქცევთ ყველას, და მაშინ ჩვენ გვერდი-გვერდ ვათავსებთ მათ იდეალურ სივრცეში; ან ორმოცდაათჯერ ვიმეორებთ ერთსა და იმავე ხატებას, და მაშინ, როგორც ჩანს, მთელი მწკრივი გრძლივობასა თუ ხანგრძლივობაში უფრო იკავებს ადგილს, ვიდრე სივრცეში. მაგრამ სინამდვილეში სულ სხვაგვარადაა საქმე. რადგანაც ცალ-ცალკე, ერთიმეორეს მიყოლებით რომ წარმოვიდგენ ფარის თვითეულ ცხვარს, მე ყოველთვის საქმე შექნება მხოლოდ ერთ ცხვართან. მათი რიცხვი რომ თანდათან იზრდებოდეს, იმისდა კვალად, რაც უფრო მეტად მივიწვევ წინ, აუცილებლად უნდა ვინარჩუნებდე თანმიმდევრულ ხატებებს, და ყოველი მათგანის გვერდით ვაყენებდე ახალ-ახალ ერთეულებს, რომლებსაც ჩემს წარმოსახვაში ვიწვევ. მაგრამ ამნაირი გვერდი-გვერდ მოთავსება სივრცეში ხდება და არა წმინდა გრძლივობაში. ალბათ, ყველა დაგვეთანხმება, რომ მატერიალურ საგანთა თვლა აუცილებლად გულისხმობს იგივე საგნების იმავედროულ წარმოდგენასაც, საგნებისა, რომლებიც ამის შედეგად სივრცეში წარმოიდგინებიან. მაგრამ სივრცის ეს ინტუიცია თან ახლავს ყოველი რიცხვის, თვით აბსტრაქტული რიცხვის იდეას?

ამ კითხვას რომ პასუხი გავცეთ, საქმარისია, თვითეულმა ჩვენგანმა გონების თვალთ მიმოიხილოს, რამდენი სხვადასხვა სახით წარმოსწინია, ბავშვობიდან მოყოლებული, რიცხვის იდეა სულ პირველად, რიცხვებზე რომ მიდგებოდა საქმე, ჩვენ, ვთქვათ, ბურთულების სახით წარმოგვედგინა ისინი; შემდეგ ეს ბურთულები წერტილებად იქცნენ; ბოლოს კი წერტილებიც გაქრნენ და მათ ნაცვლად დაგვრჩა მხოლოდ აბსტრაქტული რიცხვი. მაგრამ ამასობაში ჩვენ თანდათანობით გადავეყვიეთ რიცხვის



წარმოდგენასაც და გაასრუბასაც; რიცხვისაგან შევინარჩუნეთ მხოლოდ ანგარიშისათვის საჭირო ნიშანი, რომლითაც, მუთანხმებისამებრ, მას გამოუსახავთ. რადგანაც უკუყმანოდ შეგვიძლია დავეთანხმოთ იმას, რომ თორმეტი ოცდაათის ნახევარია, მაგრამ, ამასთან, არცერთ რიცხვს არ ვიასრუბდეთ: არც 12-ს და არც 24-ს; თვით ანგარიშის სისწრაფე მოითხოვს ამას. მაგრამ როგორც კი დავაპირებთ წარმოვიდგინოთ საკუთრივ რიცხვი, და არა მარტო ციფრები, ანდა სიტყვები, აუცილებლად ვუბრუნდებით ვრცელ ხატებას. რაც ამ მხრივ ილუსიას გვიქმნის, ეს გახლავთ შეძენილი ჩვეულება – როგორც ჩანს, სივრცეში კი არა, დროში ვითვლიდით რიცხვებს. იმისათვის, რომ თვალნათლივ წარმოვიდგინოთ რაიმე რიცხვი, მაგალითად, ორმოცდაათი, წარმოსახვით უნდა გავიმეოროთ ყველა რიცხვი, ერთიდან მოყოლებული; იტყვისსხება, რომ ორმოცდაათე ეროველის მიღწევისას მთავრდება მთელი რიცხვის აგება გრძლიობაში, მხოლოდ და მხოლოდ გრძლიობაში; ეტყვს გარეშე, რომ ამნაირად გრძლიობის მომენტები უფრო ითვლება, ვიდრე სივრცის წერტილები. მაგრამ საკითხავია, რანაირად ვითვლით გრძლიობის მომენტებს, თუ არა სივრცის წერტილთა მეშვეობით? რა თქმა უნდა, წმინდა და მარტივ თანმიმდევრულობას შეიძლება დაუკვირდეთ დროში და მხოლოდ დროში, მაგრამ არა შეკრებას, ესე იგი, თანმიმდევრულობას, რომელსაც ვაძამედ მივუყვართ. რადგან თუ ჯამი სხვადასხვა ელემენტთა ერთდროული მიმოხილვით მიიღება, სხვადასხვაობის გარდა ისიც საჭიროა, რომ თვითველი ელემენტი მანამდის რჩებოდეს წარმოსახვაში, სანამ მომდევნო ელემენტზე არ გადავალოთ; დიახ, რჩებოდეს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, იმის მოლოდინში, თუ როდის შეუერთებენ მას დანარჩენებს; მაგრამ როგორ დაელოდება, ყველაყერი რომ მკისიერად, გრძლიობის ერთ წამში ხდებოდეს? ან სად დაელოდებოდა, სივრცეში რომ არ ვათავსებდეთ მას? ჩვენ უნებურად ვახდენთ ჩვენსავე მიერ გადათვლილი ყოველი ელემენტის ფიქსირებას სივრცის ამა თუ იმ წერტილში და აბსტრაქტული ელემენტები მხოლოდ ამ პირობით გააკლვევენ ჯამს. რა თქმა უნდა, შესაძლებელია, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, სივრცისაგან დამოუკიდებლად აღვიქვამდეთ დროის თანმიმდევრულ მომენტებს, მაგრამ როცა ახლანდელ წამს ვუმატებთ წამებს, რომლებიც წინ უსწრებდნენ მას, როგორც ეს ხდება, მაგალითად, ერთიანების შეკრებისას, მოქმედება ამ წამებზე კი აღარ წარმოებს, რადგანაც ისინი უკვე სამუდამოდ გაქრნენ, არამედ იმ გრძლივ წრფეზე, რომელიც, ჩვენი წარმოსახვით, სივრცეში დატოვებს თავიანთი გველებსასა მართალია, ჩვენ არც თუ ისე ხშირად მივმართავთ ამ ხატებას; პირველი ორი თუ სამი რიცხვისათვის რომ ვიყენებთ მას, ჩვენ იმის ცოდნასაც ვჯერდებით, რომ, თუ საჭირო იქნა, ეს ხატება ასევე კარგ სამსახურს გაგიწევს დანარჩენი რიცხვების წარმოდგენისას. მაგრამ რიცხვის ყოველგვარი ნათელი იდეა აუცილებლად გულისხმობს მის წარმოდგენას სივრცეში; და დისტინქტური სიმრავლის

შემადგენლობაში შემავალ ერთეულთა უმეტესი შესწავლა იმავე დასკვნაშივე მოგიყვანს, რომელსაც მიუაღწეოთ თვით რიცხვის ანალიზისას.

როგორც მოგახსენეთ, ყოველი რიცხვი ერთიანთა ერთობლიობაა, მეორეს მხრივ კი, ყოველი რიცხვი, როგორც მის შემადგენელ ერთეულთა სინთეზი, თვითონვე ერთიანი. მაგრამ ორსავე შემთხვევაში ერთი და იგივე მნიშვნელობა აქვს თუ არა სიტყვას "ერთიანი"? როდესაც ვამტკიცებთ, რიცხვი ერთიანი, ჩვენ ვგულისხმობთ იმ ფაქტს, რომ გონების მარტივი და დაუწარწერებელი ინტუიციით სივრცეში ერთ მთელად წარმოიდგინებთ მას: ამრიგად, ეს ერთიანი სიმრავლეს შეიცავს, რადგანაც ის მთელის ერთობაა. მაგრამ როცა ჩვენ ვლაპარაკობთ რიცხვის შემადგენელ ერთიანებზე, ეს უკანასკნელნი, ჩვენის აზრით, ჯამებად კი აღარ გვევლინებიან, არამედ წმინდა და მარტივ ერთიანებად, რომლებიც აღარაფერსე აღარ დაიყვანება, და რომელთა დაბნიშნულებაც ისაა, რომ უსასრულო ერთიერთმერწყმითა წყალობით დასაბამი დაუღოს რიცხვების მქვირეს. ამრიგად, როგორც ჩანს, არსებობს ერთიანთა ორი გვარი: ერთი – საბოლოო, რომელიც თავის თავთან მიმატებით აწარმოებს რიცხვს, მეორე კი – დროებითი: ესაა ერთიანობა რიცხვისა, რომელიც თავისთავად არის სიმრავლე, და თავის ერთიანობას იმ მარტივი აქტისგან იღებს, რისი შემსუბუქობითაც გონება აღიქვამს მას. ისიც უკლებელია, რომ რიცხვის შემადგენელ ერთიანთა წარმოდგენისას ასე გეგონია, განუყოფელ ერთიანებს ვიასრებთო, რაც მნიშვნელოვნად განაპირობებს ჩვენს რწმენას, თითქოს შეიძლება სივრცისაგან დამოუკიდებლად აღიქვა რიცხვი, და მაინც, თუ უფრო გულდასმით დაუკვირდებით, დავინახავთ, რომ ყველა ერთიანი ჩვენი გონების მარტივი აქტის ერთიანობად გვევლინება, და თუ ამ აქტის არსი გაერთიანებაა, აუცილებელია, რომ სიმრავლე მასალის მაგიერობას უწევდეს მას. რა თქმა უნდა, როცა თვითუფელ ერთიანს ცალ-ცალკე ვიასრებ, განუყოფლად აღვიქვამ მას, რადგანაც გასაგებია, რომ მხოლოდ მასზე ვფიქრობ. მაგრამ როგორც კი განსე ვიტოვებ, რათა მიმდევრო ერთიანსე გადავიდე, ამით მის ობიექტუაცობას და, მანასადამე, გასაგნებასაც ვახდენ, ესე იგი, სიმრავლედ ვაქცევ ერთს. ამ აზრის სიწორეში დახარწმუნებლად საკმარისი იქნება შეყნიშნათ, რომ ერთიანები, რომელთაგანაც არითმეტიკა რიცხვებს აწარმოებს, უსასრულო დაყოფას ექვემდებარებიან, და რომ თვითუფელი მათგანი ნებისმიერად მკორე და ნებისმიერად მრავალრიცხოვან წილადთა ჯამად გვევლინება. მაგრამ როგორ შევძლებდით მის დაყოფას, საქმე რომ იმ საბოლოო ერთიანობას ეხებოდეს, რაც ახასიათებს ჩვენი გონების მარტივ აქტს? როგორ შევძლებდით, ერთიანად დაგვესახა და, იმადეროულად, წილადებადაც დაგვექცევა ცებინა იგი, თუკი, ამასთანავე, ერცეულ ობიექტად არ ვიგულისხმებდით, რომელიც ერთიანი ინტუიციისაში და მრავალია სივრცეში? თქვენს მიერ შექმნილი იდეიდან ვერასოდეს გამოიტანთ სხვა რამეს, გარდა იმისა, რაც თვითონვე ჩაგიდევთ მასში, და თუ

ერთიანი, რიმლის მეშვეობითაც აგებთ თქვენს რიცხვს, აქტის ერთიანობა და არა ობიექტისა, ევრაეითარი ანალიზით ვერ გამოიტანთ იქიდან სხვა რამეს, წმინდა და მარტივი ერთიანობის გარდა. რა თქმა უნდა, თუ რიცხვს 3 თქვენ 1+1+1-ის ჯამს უგოლებთ, თავისუფლად შეგვიკლიათ, მისი შექმნის ეროვნება განუყოფელ ერთიანებად დასახოთ, მაგრამ მხოლოდ იმიტომ, რომ ამ შემთხვევაში თქვენ უგოლებელყოფთ იმ სიმრავლეს, რომელსაც შეიცავს თვითიველი მათგანი. არც ისაა ძნელი სავარაუდო, რომ რიცხვი 3 თქვენს გონებას თავდაპირველად ამ მარტივი სახით წარმოუდგეს, ვინაიდან ჩვენ ვგულისხმობთ უფრო იმ საშუალებას, რისი წყალობითაც ის მივიღეთ, ვიდრე იმას, თუ რაწარად შეიძლება გამოგვიჩვენებინა იგი. მაგრამ ადვილად შეიძლება შევჩინოთ შემდეგი: თუ ყოველგვარი გამრავლება, ყოველგვარი სიმრავლედ ქცევა იმის შესაძლებლობას იძლევა, რომ ნებისმიერი რიცხვი დროებით ერთიანად წარმოვიდგინოთ, რომელიც თავის თავს ემატება, მაშინ, პირიქით, ერთიანებიც, თავის მხრივ, ნამდვილი, ნებისმიერად დიდი რიცხვები არიან, რომლებსაც დროებით განვიხილავთ როგორც დაუმსლულთ, რათა მათი შეკრება შევძლოთ. დასაშვებად რომ მიგვაჩნია ერთიანის დაყოფა იმდენ ნაწილად, რამდენადაც მოგვეპოვინება, სწორედ ამიტომაცაა, რომ მას ვრცელად სიდიდედ ვსახავთ.

მართლაც, რიცხვის წყვეტილობამ არ უნდა შეგვაცდინოს. შეუძლებელია იმის უარყოფა, რომ რიცხვის წარმოქმნა თუ წარმოება წყვეტილობასა გულისხმობს. სხვა სიტყვებით, ზემოთ მოტანილ მგაღიოს რომ მიუებრუნდეთ, ყოველი ერთიანი, რაიმითაც შე ვაგებ 3-ს, განუყოფელი შენეება თვის რიცხვის აგების პროცესში, ასე რომ, წინა ერთიანიდან მის მომდევნოზე შე გადავდივარ ნახტომებით. ასედა თუ იმავე რიცხვს ნახეერებით, მეოთხედებით ან ნებისმიერი სხვა ერთეულებით ავაგებ, ეს უკანასკნელნიც, რამდენადაც მათი მეშვეობით იწარმოება ზემოხსენებული რიცხვი, დროებით დაუყოფელ ელემენტებად წარმოგვიჩნდებიან, რომელთა შორისაც არ არსებობს უწყვეტი გადასვლა და, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მხოლოდ მეკეითრი ნახტომებით თუ შევძლებთ ერთიდან მეორეზე გადასვლას, იმ მარტივი მიზნის გამო, რომ რიცხვის მისაღებად თანდათანობით უნდა შევანეროთ ყურადღება მის შექმნის ელემენტალურ ცალკეულ ერთეულზე. აქტის განუყოფლობა, რიმლის მეშვეობითაც აღიქმება ნებისმიერი მათგანი, მათემატიკური წერტილის სახით ტრანსპონირდება, რომელსაც მომდევნო წერტილისაგან სივრცის ცარიელი შუალედი აყოფს. მაგრამ თუ ცარიელ სივრცეში განლაგებული მათემატიკური წერტილების მწკრივი საკმაო სისუსტით გამოხატავს ჩვენს მიერ რიცხვის იდენის ფორმირების პროცესს, მაშინ, იმისდა კვლად, რაც უფრო ნაკლებად ვამახვილებთ ყურადღებას მათზე, ეს მათემატიკური წერტილები ცდილობენ ერთ ხაზზე გაიჭიმონ, თითქოს სურთ დაეწიონ და

შერჩევან ერთიმეორეს. როცა ჩვენ დასრულებული სახით განვიხილავთ რიცხვს, ეს შერჩევა უკვე დამთავრებულია: წერტილები ხაზებად იქცნენ, მათი გამოყოფი შეუძლებელია. წყველავრამა უწყვეტობის სახითაა მიიღო. აი, რატომღა, რომ გარკვეული კანონის საფუძველზე შედგენილი რიცხვი გარკვეული კანონისავე ძალით იშლება. მოკლედ, ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ ერთიანი, რომელსაც მოცემულ მომენტში ვიპოვებთ, და გასაგნებული ერთიანი, რომელიც ჩვენი აზრის უშუალო საგნად აღარ გვეკლინება, ისევე როგორც – რიცხვი, მისი ფორმირების პროცესში და უკვე ფორმირებული რიცხვი. ერთიანი დაუშლელია, ვიდრე მასზე ვფიქრობთ, და რიცხვიც წყვეტილია, ვიდრე მას ვაგებთ: მაგრამ როგორც კი რიცხვს მისი დასრულებული სახით განვიხილავთ, ჩვენ მის ობიექტივაციას ვახდენთ; ამიტომაცაა, რომ უსასრულოდ დაყოფადი სახით წარმოგვიჩნდება. მართლაც, შევნიშნოთ, რომ სუბიექტურს ჩვენ ვუწოდებთ ყველავერს, რაც მთლიანად და ადეკვატურად ცნობილია ჩვენთვის, ობიექტურს კი – იმას, რაც იმდენად არის ცნობილი, რომ ახალ-ახალ მთაბეჭდილებათა გამოქმდებით მსარდი სიმრავლე შეიძლება შეენაცვლოს ჩვენს ახლანდელ იდეას თუ წარმოდგენას ობიექტურის შესახებ. ასე, რაული გრძობა შეიცავს უფრო მარტივ ელემენტთა ურიცხვ სიმრავლეს. მაგრამ რაკი ეს ელემენტები მევეთრად არ არიან გამოკვეთილნი, ვერ ვიტყვი, თითქოს ისინი მთლიანად რეალიზებული იყენენ. ხოლო თუ მათ ბუნდოვან აღქმას ჩვენს ცნობიერებაში ცხადი და მკაფიო აღქმა შეენაცვლება, ამის შედეგად შეიცვლება ჩვენი ფსიქიკური მდგომარეობაც – მათი სინთეზის პროდუქტი. მაგრამ რანაირადაც არ უნდა შლიდეს ჩვენი აზრი მოცემულ სხეულს, ის მთლიანად არასოდეს არ შეიცვლება ჩვენთვის, რადგანაც დაშლის ყველა ეს სხვადასხვა საშუალება, ისევე, როგორც სხვათა ურიცხვი სიმრავლე, უკვე ჩანს სხეულის ხატებაში, თუნდაც არარეალიზებული სახით: განუყოფელში ქვედანაყოფთა სწორედ ეს აქტუალური, და არა მარტო ვირტუალური, აღქმა ის, რასაც ჩვენ ობიექტურს ვუწოდებთ. ამ თვალსაზრისით, ძნელი როდია რიცხვის იდეაში სუბიექტური და ობიექტური მომენტების ზუსტი განსაზღვრა. გონებას აქ, არსებითად, ეკუთვნის მსოლოდ დაუქაწვერებელი პროცესი, რომლის მეშვეობითაც ის თანმიმდევრულად ამხვილებს თავის ყურადღებას მოცემული სივრცის სხვადასხვა ნაწილზე; მაგრამ გონებაში ინახება ასეთნაირად იზოლირებული ნაწილები, რათა დანარჩენებს მივბატონ, ხოლო ერთად შეკრებილნი უკვე ყოველგვარ დაშლას ექვემდებარებიან; მაშასადამე, ეს ნაწილები სივრცის ნაწილებია, სივრცე კი ის მატერიაა, რომლის მეშვეობითაც გონება აგებს რიცხვს, და ის გარემო, რომელშიაც გონება ათავსებს მას.

მართალი გითხრათ, ეს არისიმეტრია გეასწავლის, უსასრულოდ დავაქვამაცოთ რიცხვის შემადგენელი ერთიანები. სალი აზრი, ჩვეულებრივ, დაუყოფადი ერთიანებით აგებს რიცხვს. ადვილი გასაგებია, რატომაც:

რიცხვის 'შემადგენელ ერთიანთა დროებითი სიმარტივე ხომ გონებისგან იღებს დასაბამს, გონება კი თავის საკუთარ აქტებს უფრო მეტ ყურადღებას აქცევს, ვიდრე მატერიას, რომელიც მისი მოქმედების თბიქტად გვევლინება. მეცნიერება კი, პირიქით, ამ მატერიისაკენ მოგვაქცევს ჩვენ: რიცხვი რომ ადრევე არ მოგვეთავსებინა სივრცეში, მეცნიერება ვერასოდეს ვერ შესძლებდა მის იქ გადატანას. მაშასადამე, აუკიდებულა, რომ რიცხვის ჩვენეული წარმოდგენა ისთავითვე გულისსმობდეს სივრცეში გვერდი-გვერდ მდებარეობას. ამ დასკენამდე ადრევე მივედით, იმ მოსაზრებაზე დაყრდნობით, რომ ყოველგვარი 'შეკრება თავისთავად გულისსმობს ერთდროულად აღქმულ ნაწილთა სიმრავლეს.

თუ მივიღებთ რიცხვის ცნების აშნარი გაგებას, ჩვენ დავინახავთ, რომ ყველა საგანი ერთნაირად რილი შეიძლება დათვილი იქნეს, და რომ არსებობს სიმრავლისთა თუ მრავლობითობის ორი სხვადასხვა სახე: მატერიული საგნებზე ლაბარაკისას ჩვენ ყოველთვის ვგულისსმობთ, რომ ისინი შეიძლება დაინახო და 'შეხო კიდეც; ჩვენ მათ სივრცეში ვთავსებთ; ამიტომაცაა, რომ მათ დასთვილად არა გვეჩრდება არავითარი გამოგონება, არავითარი სიმბოლური წარმოდგენა. საკმარისთა ცალ-ცალკე 'შემდეგ კი ერთდროულად მოვიასროთ ისინი, იმ გარემოში, სადაც მათ ვაკვირდებით. სულ სხვაგვარადაა საქმე, რიცა ჩვენ განვიხილავთ სულის პირწმინდად აფექტურ მდგომარეობებს და თვით წარმოდგენებსაც, ხედვისთა თუ 'შეხებისმიერა წარმოდგენების გამოკლებით. რაკილა ცნობიერების ეს მდგომარეობანი სივრცეში არ არიან მოცემული, 'შეგვიკლია a priori ვივარაუდოთ, რომ მათი დათვილა შესაძლებელია მხოლოდ ერთგვარი სიმბოლური პროცესის მეშვეობით, იქ, სადაც საქმე ყხება 'შეგრძნებებს, რომელთა მიზეზიც, როგორც ჩანს, სივრცეში მდებარეობს, აშნარი წარმოდგენა თითქოს თვით საგნის ბუნებითაა ნაკარნახევი. ასე მაგალითად, ქუჩაში ფეხის ხმის გაგონებისას მე ბუნდოვნად ვხედავ კაცს, რომელიც მიბიჯებს; ამრიგად, ყოველი ჩქამი თანმიმდევრულად ლოკალიზდება სივრცის რომელიღაც წერტილში, სადაც შეიძლება მიმავალმა ფეხი დაადგას; მე ვითელი ჩემს 'შეგრძნებებს იმავე სივრცეში, სადაც მწკრივდება მათი გრძნობადი მიზეზები. შესაძლია, 'სოგიერთებიც აშნირადვე ითვილიან 'ზარის თანმიმდევრულ ჩამოკერებს, რომელთა ხმაც 'შორიდან მოისმის; მათ წარმოდგენაში იხატება მოქანავე 'ზარი; ეს ვრცელი წარმოდგენა მათ ჰყოფნის პირველი ორი ერთეულისთვის; დანარჩენი ერთეულები ბუნებრივად მისდევენ პირველ ორს. მაგრამ ჩვენი უმრავლესობა სხვანაირად იქცევა: ისინი იდეალურ სივრცეში გვერდი-გვერდ ამწკრივებენ თანმიმდევრულ ბგერებს, თანაც წარმოუდგენიათ, რომ წმინდა გრძლივობაში ითვილიან მათ. მაგრამ ამ პუნქტზე კიტა უფრო დაწერილებით უნდა 'შევიწყდეთ. რა თქმა უნდა, მე თანმიმდევრულად აღვიქვამ 'ზარის ჩამოკერებს, მაგრამ ორში ერთთა: ან ვაფიქსირებ თვითველ ამ თანმიმდევრულ 'შეგრძნებას, რათა

სხვებს შეეუწონო და მათგან ერთიანი ჯგუფი ჩამოყალიბო, რომელიც ამ თუ იმ ნაცნობ მელოდიას ან რიტმს მაკონცხს; მაგრამ ამ შემთხვევაში მე ბგერებს კი არ ვითვლი, არამედ იმთა ვიყარგლები, რომ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თვისებრივ შთაბეჭდილებას ატვიქცამ, რასაც მათი რაოდენობა ახდენს ჩემსუ. ანდა ექსპლიციტურად ვითვლი მათ, და მაშინ აუკცილებელია გაეკვალკეეო და გაეთავისთავადო ისინი, გაეთავისთავადება კი ამა თუ იმ ერთგვაროვან გარემოში ხდება, სადაც თავიანთი თვისებებისაგან განპარტკული და თითქოს დავარიელებული ბგერები ერთნაირ კვალსა ტოვებენ მათი ჩაველისას. მართალია, ჯერ კიდევ გადაუტრეული რჩება საკითხი: რა არის ეს ერთგვაროვანი გარემო – დრო თუ სივრცე? მაგრამ, კვლავ ვიმეორებთ, შეკვლებულია დროის მომენტის ფიქსირება, რათა სხვა მომენტებს მიუქატო იგი. ბგერებს რომ ვათავისთავადებთ, ჩვენ ცარიელ შეკვლებებს ვტოვებთ მათ შორის. თვლავ სწორედ ისაა, რომ შეკვლებები რჩება ბგერებს შორის, რომლებიც მიჰქრიათ. კი მაგრამ, წმინდა გრესლიყობად რომ გვევლინებოდნენ, როგორღა დარჩებოდნენ ისინი? მაშასადამე, ცხადია, რომ მთელი პროცესი სივრცეში მიმდინარეობს. იმისდა კვლავ, რაც უფრო მეტად ვეშვებთ ცნობიერების სიღრმეში, თვლა სკლ უფრო და უფრო ძველებდა. აქ ჩვენს წინაშეა წინასწარი ანალიზით განუჩვეული გრძობებისა და შეგრანებების მრავლობითობა. მათი რიცხვი თვით იმ მომენტთა რიცხვს ერწყმის, რომლებსაც თვითონვე ავსებენ, რიცა მათ ვითვლით. მაგრამ ეს მომენტები, რომლებიც შეიძლება ერთმანეთს მიუქატო, ასევე სივრცის წერტილებად გვევლინებიან. აქედან, დახასრულ, გამომდინარეობს, რომ არსებობს მრავლობითობის ორი გვარი: მატერიალურ საგანთა სიმრავლე, უშკალოდ რომ აწარმოებს რიცხვს, და ცნობიერების ფაქტთა სიმრავლე, მხოლოდ ამა თუ იმ სიმბოლური წარმოდგენის მეშვეობით რომ იღებს რიცხვის სახეს, წარმოდგენისა, რომელიც უშკალოდ გულისხმობს სივრცეს.

თუ სიმართლე გნებავთ, ყოველი ჩვენიანი, მატერიის შეკვლევაობაზე მსჯელობისას, ამ ორი გვარის განსხვავებას ახდენს. შეკვლევაობა ხშირად სხეულითა ძირითადი თვისების რანგში აქვავთ და ისევე ცნობილად და აღიარებულად მიიხევენ, როგორც სხვა ძირითად თვისებებს, ვთქვათ, სიმძიმეს თუ წინააღმდეგობას. მაგრამ ანაირი, პირწმინდად უარყოფითი თვისება შეკვლებულია ჩვენი გრძობების მეშვეობით შეკვმეცნობთ. ელემენტთა შერწყმისა თუ შერევის დამადასტურებელი მრავალი ცდა დაგვატკვებდა ზემოხსენებული თვისების არსებობაში, ჩვენ რომ უკვე ჩამოყალიბებული თვალსაზრისი არ გვექონდეს ამ საკითხზე. წარმოიდგინეთ, რომ ერთი სხეული განწონის მეორეს: თქვენ დაუყოფნებლივ ივარაუდებთ ამ უკანასკნელში ცარიელი შეკვლებების არსებობას, რომლებსაც პირველი სხეულის ნაწილაკები დაიკავებენ; ეს ნაწილაკები, თავის მხრივ, მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ განწონიან ერთმეორეს, რიცა ერთი მათგანი უფრო

პაწაწინა ნაწილაკებად დაქუცმაცდება, რომლებიც შესხლეპენ შეადწინ მუორის ტუტურტანებში. და ჩუენი ახრი უბელ უსასრულოდ გააგრძელებს ამ ოპერაციას, ვიდრე დათანხმდება იმას, რომ ორი სხეული ერთსა და იმავე ადგილას მდებარედ წარმოიდგინოს. შეუღწვეადობა რომ მართლაც მატერიის ძირითადი თვისება იყოს, რომელსაც გრძნობების მეშვეობით შევიცნობთ, მაშინ ორი სხეულის სრული ერთიერთგანწონა თუ ერთიერთშერწყმა უფრო ძნელი წარმოსადგენი რადი იქნებოდა, ვიდრე ვთქვათ, სუდაპირისა ყოველგვარი წინააღმდეგობის გარეშე, ანდა სითხისა, რომელსაც წინა არა აქვს. სინამდვილეში, ფისიკური კი არა, ღოგიკური აუცილებლობაა ის, რაც ახასიათებს შესდგე დებულებას: ორი სხეული ერთდროულად ვერ დაიკაებს ერთსა და იმავე ადგილს. საპირისპირო მტკიცებას აბსურდამდე მიყვართ, რომელსაც ვერავითარი გონით სავდომი ცდა ვერ გააქარწყლებს: მოკლედ, ის შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია. მაგრამ ხომ არ ნიშნავს ეს, რომ ყოველი რიცხვის იდეა, თვით "ორისაც" კი, თავისთავად გულისხმობს სივრცეში გვერდი-გვერდ მდებარეობას? თუ შეუღწვეადობას უპირატესად მატერიის თვისებად თვლიან, ეს იმიტომ, რომ უგულებელყოფენ ერთიერთადმოკიდებულებას რიცხვისა და სივრცის იდეებს შორის. და მართლაც, როცა ამტკიცებენ, რომ ორ ან მეტ საგანს შეუძლებელია ერთი და იგივე ადგილი ეჭიროს, ახე ჰგონიათ, ეს დებულება რაღაცას ჰმტყებს ამ საგნების წარმოდგენას: თითქოსდა "ორის" თუნდაც აბსტრაქტული წარმოდგენა თავისთავად არ გულისხმობდეს, როგორც უკვე გინუენოთ, სივრცეში ორ სხედანსხეა მდებარეობას! მატერიის შეუღწვეადობის მტკიცება, უბრალოდ, რიცხვისა და სივრცის ცნებათა დამოკიდებულების აღიარებასა და უყრო რიცხვის, ვიდრე მატერიის თვისებასე მსჯელობას ნიშნავს. და მაინც, ხომ ითელიან გრძნობებს, შეგრძნებებს თუ იდეებს, რომლებიც ერთმანეთს განწონიან და რომელთაგანაც თვითიული მთელიანად მოიცავს სულს? – რა თქმა უნდა: მაგრამ სწორედ იმიტომ, რომ ერთმანეთს განწონიან, მხოლოდ იმ პირობით ითელიან მათ, რომ ერთგვაროვან ერთეულია მეშვეობით წარმოიდგინონ, რომელთაც სხედანსხეა ადგილი უჭირავთ სივრცეში და, მაშასადამე, უკვე აღარ განწონიან ერთიმეორეს. ამრიგად, შეუღწვეადობა რიცხვთან ერთად იწენს თავს; და როცა ამ თვისებას მატერიას მიადწერენ, რათა განანსხეაონ ყოველივე იმისაგან, რაც არ არის მატერია, არსებითად, იმით იფარგლებიან, რომ სხეა ფორმით გამოხატავენ ჩუენს შიერ სემათ დადგენილ განსხეაეებას, ერთის მხრივ, ვრცეულ საგნებსა, რომლებიც შეიძლება უშუალოდ გადაიტანო რიცხვების ენაზე, და, მეორეს მხრივ, ცნობიერების ფაქტებს შორის, რომლებიც თავდაპირველად სივრცეში სიმბოლურ წარმოდგენას სატირობენ.

უნდა შეეწერდეთ ამ უკანასკნელ პუნქტსე. თუ ცნობიერების ფაქტების დასათელღლად ჩუენ სიმბოლურად სივრცეში უნდა წარმოვიდგინოთ ისინი,

ადვილი სავარაუდოა, რომ ამ სიმბოლურმა წარმოდგენამ 'შეცვალოს' შინაგანი აღქმის სორმალური ძირებები. გავიხსენოთ, რას ვამბობდით ცოტა 'ზემოთ' ზოგიერთ ფსიქიკურ მდგომარეობათა ინტენსივობის შესახებ; რეპრეზენტატიული აღქმა, თავისთავად აღებულ, წმინდა თვისებაა; მაგრამ ვრცელდება განხილული, ეს თვისება, გარკვეული აზრით, რაოდენობად იქცევა; ის უკვე ინტენსივობად იწოდება. ასე, სივრცეში ჩვენი ფსიქიკური მდგომარეობების პროექტირებისას, იმ მიზნით, რომ მათგან დანაწევრებული სიმრავლე მივიღოთ, ჩვენ უკვილობელ შემოქმედებას ვახდენთ თვით ამ მდგომარეობებზე და რაციონალური აღქმის მეშვეობით ახალ ფორმას ვანიჭებთ მათ, რაც არსებითად უკცხოა მათთვის უშუალო აღქმისას. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ დროზე მსჯელობისას ჩვენ უპირატესად ერთგვაროვან გარემოზე ვფიქრობთ, სადაც ცნობიერების ფაქტები მწყრივად იბაწრებიან, გვერდი-გვერდ ლაგდებიან სივრცეში და ამრიგად აწარმოებენ დანაწევრებულ მრაველობითობას. ხომ არ არის აშინად გაგებულნი დრო ჩვენი ფსიქიკური მდგომარეობებისათვის იგივე, რაც ზოგიერთი მათგანისათვის – ინტენსივობა, კერძოდ, ნიშანი, სიმბოლო, აბსოლუტურად განსხვავებული წმინდა გრძლივობისაგან? ამრიგად, გონებას ჩვენ ვუჩვენებთ მოთხოვნას, განმხოლოვდეს გარე სამყაროსაგან და აბსტრაქციის მძლავრი ძალისხმევის წყალობით კელავ თავის თავად იქცეს. მაშინ მას აშინარ კითხვას დაუესვამთ: ჩვენი ცნობიერების მდგომარეობათა სიმრავლეს აქვს თუ არა რაიმე საერთო რიცხვით ერთეულთა სიმრავლესთან? აქვს თუ არა ჭეშმარიტ გრძლივობას თუნადაც სრულიად უშიშვნელო დამოკიდებულება სივრცესთან? რიცხვის იდეის ჩვენეულ ანალიზს, მეტი რომ არაფერი ვთქვათ, ამ მსგავსებაში მანაც უნდა დავეყუბებინეთ. რადგან თუ დრო, როგორც ის წარმოუდგენია რაციონალურ აღქმას, ის გარემოა, სადაც ჩვენი ცნობიერების მდგომარეობანი დანაწევრებულად მისდევენ 'ერთმანეთს, რაც მათი დათვლის საშუალებას გვაძლევს, და თუ, მეორეს მხრივ, რიცხვის იდეის ჩვენეულ გაგებას იქამდე მივყავართ, რომ სივრცეში ვფანტავდეთ ყველაფერს, რაც 'შეიძლება დათვლილ იქნეს, – მაშინ უნდა ვივარაუდოთ, რომ დრო, გაგებულნი როგორც გარემო, რომელშიაც შესაძლებელია განსხვავება და თვლა, სხვა არა არის რა, თუ არა სივრცე. ამაში, უწინარეს ყოვლისა, ის გარემოება გვარწმუნებს, რომ ყოველთვის, როცა რაციონალური ცნობიერებით აღქმული დროისა და თვით თანმიმდევრულობის აღწერას ვცდილობთ, აუკვილებლად სივრცეს ვესესხებით ამ მიზნისათვის საჭირო სახეებს: მაშასადამე, წმინდა გრძლივობა რაღაც სხვა უნდა იყოს. მაგრამ ამ კითხვების განსამარტავად, რომლებიც ჩვენს წინაშე დანაწევრებული მრაველობითობის ანალიზმა დასვა, აუკვილებელია წინასწარ გავარკვიოთ დროისა და სივრცის იდეების ურთიერთდამოკიდებულება.



შეცდომა იქნებოდა, გადაჭარბებული მნიშვნელობა მიგვენიჭებინა სიერცის აბსოლუტური რეალობის პრობლემათაგან; უფრო მართებული იქნებოდა, გვეკითხა: არის თუ არა სიერცე სიერცეში? საერთოდ, ჩვენი გრძნობები აღიქვამენ სხეულთა თვისებებს, და სიერცესაც მათთან ერთად. როგორც ჩანს, პრობლემის მთელი სირთულე შემდეგში მდგომარეობს: არის თუ არა ვრცეულობა ამ ფიზიკურ თვისებათა ასპექტი, – თვისებათა თვისება, – თუ ეს თვისებები თავისთავად არავრცეულები არიან და სიერცე მხოლოდ ემატება მათ, თვითმკმარი და მათგან დამოუკიდებელი. პირველ შემთხვევაში სიერცე აბსტრაქციამდე, ან, უფრო ზუსტად, ექსტრაქტამდე დაიყვანებოდა; ის იქნებოდა გამოხატულება იმისა, რომ ზოგიერთ ვერტეფოდებულ რეპრესენტატიულ შეგრძნებას ერთმანეთთან რაღაც საერთო აქვს. მეორე შემთხვევაში კი სიერცე თვით ამ შეგრძნებებით მყარ, ოღონდ სხვა რიგის რეალობად წარმოგვიდგებოდა. კანტს უნდა ვუმაღლოდეთ ამ მეორე თვალსაზრისის ზუსტ ფორმულირებას. თავის "ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში" ის ავითარებს თეორიას, რომელიც სიერცეს მისი შინაარსისაგან დამოუკიდებელ არსებობას ანიჭებს, ამასთანავე, აცხადებს, რომ მართლაც გამოყოფილია ის, რასაც სინამდვილეში თვითეული ჩვენგანი ყოფს, და უარყოფს იმას, რომ სიერცე სხვა აბსტრაქციების ანალოგიური აბსტრაქციაა. არა, კანტს არ დაუსახავეს მიზნად სიერცის რეალობის ჩვენეული რწმენის შერყევა; პირიქით, ზუსტი ახრი მიანიჭა და გაამართლა კიდევ ეს რწმენა.

პრობლემის კანტისეული გადაჭრა, როგორც ჩანს, არაეის უქცევი სერიოზული კრიტიკის საგნად. მან დიდი გავლენა მოახდინა თვით იმ ფილოსოფოსებზედაც კი, რომლებიც ცდილობდნენ ახლებურად გადაეწევიტათ ეს პრობლემა: ნატივისტებიც და ემპირისტებიც, ისე, რომ თვითონვე არ იცოდნენ ეს, ამ შემთხვევაში ერთნაირად ეყრდნობოდნენ კანტს. იოჰანეს მიულერის ნატივისტურ ახსნა-განმარტებას ფსიქოლოგები ერთსულოვნად მიაწერენ კანტისეულ წარმომავლობას; მაგრამ ლოკალურ ნიშანთა ლოტკესეული ჰიპოთეზა, ბენის თეორია და ეუნდტის მიერ შემოთავაზებული უფრო ფართო ინტერპრეტაცია, ერთის შეხედვით, "ტრანსცენდენტალური ესთეტიკისაგან" სრულიად დამოუკიდებელი ჩანან. მართლაც, ამ თეორიების ავტორები, როგორც ჩანს, გვერდს უღლიან სიერცის ბუნების პრობლემას და ცდილობენ ახსნან მხოლოდ ის პროცესი, რომლის მეშვეობითაც ჩვენი შეგრძნებები ადგილს იკავებენ და, ასე ვთქვათ, გვერდი-გვერდ თავსდებიან კიდევ სიერცეში. მაგრამ სწორედ ამის შედეგად, ისინი შეგრძნებებს განიხილავენ როგორც არაექსტენსიურთ, და ამრიგად, კანტივით მეკეთრად განასხეავენ ერთმანეთისგან წარმოდგენის მასალას და მის ფორმას. ლოტკესა და ბენის იდეებიდან და ეუნდტის შემრიგებლური მცდელობიდან გამომდინარე, შეგრძნებები, რომელთა მეშვეობითაც ჩვენ ვაღწევთ იმას, რომ სიერცის იდეა ჩამოეყალიბოთ, – ვრცეულები კი არ

ართან, არამედ მხოლოდ თვისებრივად ვრცელდება ამ შემთხვევაში მათი სინთეზის შედეგად გაცხადდება, ისევე, როგორც წყალი – ორი სხვადასხვა გაზის კომბინაციის შედეგად. ამრიგად, გენეტიკური და ეპიგენეტიკური ინტერაქციები კანტისეკულ კონცეფციას აგრესიულენ: ისინი თავიანთ ანალიზს იწყებენ იქ, სადაც კანტმა შეწყვიტა იგი: კანტმა შინაარსისაგან განსარჩვეა სივრცე; ეპიგენეტიკები კი ცდილობენ გაარკვიონ, როგორ იკავებს ჩვენი ცნობიერების მიერ სივრცისაგან ოსოლაბეზული ეს შინაარსი თავის ადგილს იმავე სივრცეში. მართალია, შემდეგ ისინი, როგორც ჩანს, უკუღმობეზუიფენ გონების აქტიურობას და ამკარად ცდილობენ, ჩვენი წარმოდგენის ექსტენსიური ფორმა შეგრძნებათა თავისებური ურთიერთკავშირიდან გამოიყვანონ: სივრცე, რომელიც შეგრძნებათა ექსტრაქტი არ არის, მათი თანაარსებობისაგან უჩად იღებდეს დასაბამს მაგრამ როგორ ავსხნათ სივრცის ამნაირი გენეზისი გონების აქტიური ჩარევის გარეშე? ექსტენსიური, პიპოთეზის მიხედვითა, განსხვავდება არაექსტენსიურისაგან; და თუდაც დავუშვათ, რომ ექსტენსიურობა სხვა არა არის რა, თუ არა არაექსტენსიურ ელემენტთა თანაფარდობა, მაინც საჭირო იქნება გონება, რომელსაც უნარი შესწევს გააერთიანოს სხვადასხვა ელემენტები და, ამრიგად, დაამკაროს სემიოსენეზული თანაფარდობა. არაფერს გვარგებს მაგალითისათვის ქიმიურ შენაერთთა დამოწმება, სადაც ელემენტთა ერთობლიობა, როგორც ჩანს, აქ თვისურვე ბადებს თავის ფორმასაც და სრულიად ახალ თვისებებსაც, რომლებიც შენაერთში შემავალ არცერთ ატომს არ ეკუთვნის. ეს ფორმაც და ეს თვისებებიც იქიდან იღებენ დასაბამს, რომ ერთობლივი აღქმით მოვიცავთ ატომთა მრავალფეროვნებას: გააუქმეთ ამ სინთეზის მარამოებელი გონება, და თქვენ იმ წამსვე არად აქცევთ ამ თვისებებსაც, რომელთა მეშვეობითაც შემადგენელ ნაწილთა ეს სინთეზი ყვლინება ჩვენს ცნობიერებას. ამიტომ არაექსტენსიური შეგრძნებები, თუკი მათ არაფერს არ მიეკმატებთ, არაექსტენსიურ შეგრძნებებადვე დარჩებიან. იმისათვის, რომ მათი თანაარსებობიდან დასაბამი დაეკოს სივრცეს, საჭიროა გონების აქტი, ყველა მათგანის ერთობლივიად მომცველი და გვერდი-გვერდ მომთავსებელი: ეს sui generis აქტი ძალიანა ჰგავს იმას, რასაც კანტი გონობეზულობის აპრიორულ ფორმებს უწოდებდა.

თუ ჩვენ ახლა მოვიწოდებთ დაეახსიათოთ ეს აქტი, დავინახავთ, რომ მისი არსი ერთგვაროვანი გარეშის ინტუიტიური წვდომა, ან, უფრო მეტად, აღქმა რადგანაც შეეკლებულია სხვანაირად განვსაზღვროთ სივრცე: ესაა დიფერენციაციის პრინციპი, რომელიც განსხვავდება თვისებრივი დიფერენციაციის პრინციპისაგან და, ამრიგად, თვისებებისაგან დაცლილ რეალობად გვევლინება. შესაძლოა, დოკალურ ნიშანთა თეორიის მომხრენი შემთავრდვიან და გეთხრან, რომ ერთგვაროვლი შეგრძნებანი არასოდეს არ არიან იდენტურნი, და რომ ორგანიზმის იმ ნაწილთა სხვადასხვაობის გამო,

სადაც ისინი აღიხურა, არ არსებობს ერთგვაროვანი სეკლადირის ორი ისეთი წერტილი, ერთნაირ შთაბეჭდილებას რომ ახდენდეს სეკლეზუდაც და შეხებასედაც. ჩვენ უუოყნახოდ გაეისიარებთ ამ აზრს, რადგანაც ორი წერტილი ერთნაირ აღგზნებას რომ იწვევდეს ჩვენში, არავითარი აზრი აღარ ექნებოდა, ერთი მარჯვნივ მოგვეთავსებინა და მეორე – მარცხნივ. მაგრამ სწორედ იმისთვის, რომ ჩვენ შემდეგ სხვადასხვა ადგილმდებარეობის თვალსაზრისით განვმარტავთ ამ თვისებრივ სხვადასხვაობებს, აუცილებელია, რომ წინასწარვე გვესინდეს ერთგვაროვანი გარეშის, ესე იგი, ვლემენტთა ერთდროულობის ნათელი იდეა, ვლემენტებისა, რომლებიც თავიანთი თვისებრივი იდენტურობის მოუხედავად, მინიჭ განსხვავებულან ერთმანეთისგან. რაც უფრო მეტად გაეუსვამთ ხაზს იმ შთაბეჭდილებათა სხვადასხვაობას, რასაც ჩვენი თვალის ბალერაზე ერთგვაროვანი სეკლადირის ორი სხვადასხვა წერტილი ახდენს, მით უფრო დიდი მნიშვნელობა უნდა მივიჩნიოთ გონების აქტივობას, გონებისა, რომელიც ვრცელად ერთგვაროვნების ფორმით აღიქვამს იმას, რაც თვისებრივი ნორგვარობის სახით ვსლევთ. იმსაც ვადიარებთ, რომ თუ ერთგვაროვანი სიერცის წარმოდგენა ჩვენი აზროვნების შედეგია, მაშინ პირიქით, ორი შეგრძნების მადიფერენცირებელ თვისებებშიაც უნდა იყოს იმის მიხეი, რომ ამ შეგრძნებებს სიერცეში ესა და ეს ადგილი უჭირავთ. მაშასადამე, ვრცელად აღქმა უნდა განეასხევეთ სიერცის წარმოდგენისგან: რა თქმა უნდა, ორივე მტიდროდა დაკავშირებული ერთმანეთთან, მაგრამ რაც უფრო მალლა ავდივართ გონიერ არსთა ბიოლოგიურ კიბესზე, მით უფრო მევეორად გამოიკვეთება ერთგვაროვანი სიერცის დამოკიდებელი იდეა. ამ თვალსაზრისით, საეკლოა, რომ ცხოველები სუსტად ჩვენსავით აღიქვამდრენ გარე სამეაროს, და კიდევ უფრო საეკლოა, რომ მათ ჩვენსავით პქონდეთ წარმოდგენილი სამეაროს გარეობა (ექსტერიორულობა) ნატურალისტებმა დიდი ხანია მიაქციეს ყურადღება ფროად საინტერესო ფაქტს, კერძოდ, იმას, თუ რა განსაკვიფრებელი სიმსუბქით ახერხებს სიერცეში ორიენტირებას ხერხემლიანებისა და თვით მწერების უმრავლესობა. ხშირად დაკვირვებინ, რომ ცხოველები აბსოლუტურად პირდაპირი მიმართულებით უბრუნდებინ თაეიანთ ძველ საცხოვერისს და მისკენ სწრაფვისას ასობით კილომეტრ გზას გადიან მათთვის სრულიად უცხო გარემოში. ბერჯერ სკადეს, ხეღვისა თუ შეხების მეშვეობით აეხსნათ მიმართულების ეს გრძნობა, ამას წინათ კი შეეცადნენ მაგნიტურ ნაკადთა აღქმისათვის მიეწერათ იგი, რაც თითქოს კომპასის მაგნიტობას უწევს ცხოველის სიერცეში ორიენტირებისას. ეს კი ნიშნავს, რომ სიერცე ცხოველისათვის ისეთივე ერთგვაროვანი რაეია, რეგორც ჩვენთვის, და რომ სიერცეს, ესე იგი, მიმართულებას, ის ყოველთვის პირწინად გეომეტრიული ფორმით რაედი განსაზღვრავს. თეთიველ მიმართულებას თაეისი საკუთარი ნიქანსი, თაეისი განსაკუთრებული თვისება აქვს მისთვის.

ჩვენ აღვივალად გავიცემთ ამაირი აღქმის შესაძლებლობას, თუ დავეუკვირდებით, რომ თვისიონაც ბუნებითი გრძნობის წყალობით განვასხვავებთ ჩვენს მარჯვენა ხელს მარცხენისაგან, და რომ ჩვენი საკუთარი ვრცეულობის ორივე ეს მიმართულება მხოლოდ და მხოლოდ თვისებრივად თუ განირჩევა ჩვენთვის. კაცმა რომ თქვას, თვისებრივი სხვადასხვაობა ნიშნეულია მაგალი ბუნებისათვის, და ვერ ვიტყვი, უშუალო აღქმის თვალსაზრისით, რატომ უნდა განსხვავდებოდეს ორი კონკრეტული მიმართულება ერთმანეთისაგან უფრო ნაკლებ, ვიდრე, ვთქვათ, ორი ფერი. მაგრამ ცარიელი ერთგვაროვანი სივრცის წარმოდგენა სრულიად უშუალო რამ გახლავთ; როგორც ჩანს, ეს იწყებს თავისებურ რეაქციას იმ ნაირგვარობის წინააღმდეგ, რომელიც თვით ჩვენი საკუთარი ცდის საფუძველად გვექვლინება. ამიტომ საკმარისი არ იქნებოდა მარტოოდენ იმის თქმა, რომ ზოგიერთი ცხოველისათვის ნიშნეულია მიმართულების განსაკუთრებული გრძნობა; აქვე უწინარეს ყოვლისა, უნდა დაგვეჩიოს, რომ ჩვენ ვფლობთ თვისებებისაგან დაცლილი სივრცის აღქმისა თუ წარმოდგენის საგანგებო უნარს. ეს უნარი აბსტრაქციის უნარი როდია: რა თქმა უნდა, შეიძლება შევნიშნოთ, რომ აბსტრაქცია გულისხმობს წარმოდგენებისა თუ მათი სიმბოლოების მეკუთრად გამოიკეთილ განსხვავებებსა და ერთგვარ გარეობას (ექსტერიორულობას) ერთურობის მიმართ; მაგრამ ამ შემთხვევაშიაც კი აბსტრაქციის უნარი უკვე გულისხმობს ერთგვაროვანი გარემოს ინტუიციას. უნდა ითქვას, რომ ჩვენ ვიცნობთ ორ სხვადასხვა რეალობას: ერთი ნაირგვაროვანია; ეს გახლავთ გრძნობად თვისებათა რეალობა; მეორე კი – ერთგვაროვანი, ანუ სივრცე ეს უკანასკნელი, აღამიანური გონების მიერ ნათლად აღქმული, მეკუთრად გამოხატულ განსხვავებათა მოხდენის, თვლის, აბსტრაქციონებისა და შესაძლოა, თვით ლაბარაკის საშუალებასაც კი გვაძლევს.

ამრიგად, თუ სივრცე განისაზღვრება როგორც ერთგვაროვანი გარემო, მაშინ, პირიქით, ყოველი უსასრულო და ერთგვაროვანი გარემოც სივრცე უნდა იყოს. რადგან თუ ერთგვაროვნება აქ ყოველგვარი თვისების უქონლობაა, გაუკებარია, როგორღა შევძლებდით გაგვეჩინა ერთმანეთისაგან ერთგვაროვნების ორი სახე. მიუხედავად ამისა, დროს, ჩვეულებრივ, განიხილავენ როგორც უსასრულო, სივრცისაგან განსხვავებულ, მაგრამ იხედავენ ერთგვაროვან გარემოს: იმისდა მიხედვით, თუ რა ავსებს მას, თანაარსებობა თუ თანმიმდევრობა, ერთგვაროვნება ორ სხვადასხვა სახეს იღებს. მართლაც, დროს ერთგვაროვან გარემოდ რომ ვაქცევთ, რომელშიაც თითქოს მწკრივად იშლებიან ცნობიერების მდგომარეობანი, ჩვენ მას რაღაც ერთბაშად მოცემულად ვსახავთ, რის შედეგადაც ის გრძლივობიდან ამოიღება. ამ მარტივ წარმოდგენასაც კი წინასწარ უნდა გავეყრასიხლებინეთ, რომ ჩვენ ანგარიშითუკლებლად მივიღებართ სივრცემდე. მეორეს მხრივ, იმასაც ვამჩნევთ, რომ მატერიალური

საგნები, რომლებიც გარეშენი არიან როგორც ერთ-ერთის, ისე ჩვენს მიმართ, ერთგვაროვანი გარემოსაგან სესხულობენ ამ ორმავე ბუნებას, გარემოსაგან, ინტერვალებს რომ რთავს მათ შორის და მკვეთრად მოხაზავს მათ კონტურებს; მაშინ როდესაც ცნობიერების ფაქტები, თვით თანმიმდევრულობის კი, ერთმანეთს განწონიან, ასე რომ, მათ შორის თვით ეველასე მარტივშიაც შეიძლება მთელი სული ირეკლებოდეს. ამიტომ ჩვენსავე თავს უნდა ვეითხოთ, რა არის ერთგვაროვანი გარემოს სახით გაგებულ დრო, თუ არა ბუშივით უკანონოდ შობილი წარმოდგენა, არსებობისათვის გამოსწვეული წმინდა ცნობიერების სფეროში სიერცის იდუის შესრის შედეგად? ყოველ შემთხვევაში, ვიარე საბოლოოდ ვცნობდეთ ერთგვაროვნების ორი სხედასხვა ფორმის - დროისა და სიერცის არსებობას, უნდა ვეითხოთ, სომ არ შეიძლება ერთ-ერთის დაყვანა მეორესე? მაგრამ გარეობა სიერცეში მდებარე საგნების თვისებაა, მაშინ როდესაც ცნობიერების ფაქტები არსებითად გარეშენი არ არიან ერთ-ერთის მიმართ, და მხოლოდ მას შემდეგ ხდებიან ასეთნი, როცა ერთგვაროვან გარემოდ გაგებულ დროში ვაეითარებთ მათ. მაშასადამე, თუ ერთგვაროვნების ამ ორი ეგრეთწოდებული ფორმიდან, დროიდან და სიერციდან, ერთ-ერთი მეორისგან მომდინარეობს, შეიძლება a priori ითქვას, რომ სიერცის იდუა ცნობიერების ძირითადი მონაცემია. მაგრამ ფილოსოფოსები, რომლებიც შეცდომაში შეჰყავდა დროის იდუის მონივნებით სიმარტივეს, და რომლებიც ცდილობდნენ ერთ-ერთი ამ იდუათაგანი მეორესე დაეყვანათ, პირიქით, ფიქრობდნენ, რომ სიერცის წარმოდგენისათვის შეიძლებოდა საფუკელად დაედოთ გრადილიობის წარმოდგენა. ამ თეორიის მცდარობის ჩვენება შეგვაძლებინებს დაგანახოთ, რომ დრო, გაგებული როგორც უსასრულო და ერთგვაროვანი გარემო, სხვა არა არის რა, თუ არა სიერცის ანრდილი, თავს რამ ეხვევა რაციონალურ ცნობიერებას.

ინგლისური სკოლა მართლაც ცდილობს ვერცეულობის თანაფარდობანი გრადილიობაში თანმიმდევრულობის მეტ-ჩაკლებად რთულ თანაფარდობებზე დაიყვანოს. როდესაც თვალდახუჭულნი ხელს ეუყვამთ ამა თუ იმ ზედაპირს, თითების სახუნი ამ ზედაპირზე და, მეტადრე, ჩვენი სახსრების მრავალფეროვანი თამაში ნაორ-ნაირ შეგრძნებებს იწვევს ჩვენში, რომლებიც მხოლოდ თვისებრივად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან და დროში გარეკეული წესრიგით ლაგდებიან. მეორეს მხრივ, ცლა გვიჩვენებს, რომ შეგრძნებათა მთელი ეს რიგი შექცევადია, და რომ შეიძლებოდა სხვანაირი ბუნების (ანუ, როგორც შემდეგ ვიტყვით, "საპირისპირი ასრითა" გაგებული) ძალისხმევის წყალობით ხელახლა გამოგვეწვია, ოდონდ შებრუნებული რიგით, იგივე შეგრძნებები: მაშინ სიერცეში ადგილმდებარეობის თანაფარდობანი შეიძლებოდა განგვესახსურა როგორც, თუ შეიძლება ასე ითქვას, გრადილიობაში თანმიმდევრობის

შეცვლადი თანაფარდობანი. მაგრამ ამნაირი განსასჯელა მანკიერი წონს, ან, უოკელ შემთხვევაში, გრძლიეობის ძალსუ ზელაპირული იდეის შემცველია. სინამდვილეში, როგორც დაწერილებით გინეყნეთ ცოტა ქვემოთ, არსებობს გრძლიეობის იდეის ორი შესაძლო განსასჯელა: ერთი - წმინდა, ყოველგვარი გარეშე მინარეყისაგან თავისუფალი, მყარე კი - ბუნდოუანი, სიერცის ნამდვილად შემოპარული იდეით ასლერეული. წმინდა გრძლიეობა ჩვენი ცნობიერების მდგომარეობათა თანმიმდევრობის ფორმაა, რომელსაც ისინი იღებენ მაშინ, როცა ჩვენი "შე" მთლიანად ეხლუვა სიცოცხლეს, როცა ის უარს ამბობს მკეეთრად გამოჯნოს აწინდელი მდგომარეობა წარსულ მდგომარეობათაგან. ამისათვის მას სრულიადაც არ სჭირდება, მთლიანად დაინთქას მიქსიერ წარმოდგენასა თუ იდეაში, რადგანაც მაშინ, პირიქით, მის გრძლიეობას წერტილი დაესმებოდა. მას არც წარსულ მდგომარეობათა დაეიწება სჭირდება საესებით საქმარისია, თუ ამ მდგომარეობათა გახსენებისას ჩვენი "შე" აწინდელი მდგომარეობების გვერდით კი არ მოათაესებს მათ, როგორც ორ წერტილს ათაესებენ სიერცეში, არამედ ორგანულ მთლიანობად შეუთაესებს ერთიმეორეს, როგორც ეს ხდება, როცა ვიგანებთ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, რომელიცაა მელოდისის ერთად შერწყმულსა და შენივთებულ ნოტებს. განა არ შეიძლებოდა გვეთქვა, რომ თუ ეს ნოტები ერთიმეორეს მისდევენ, ჩვენ მაინც ერთიმეორეში აღვიქვამთ მათ, და რომ მათი ერთობლიობა ცოცხალ არსებას მოგვაგონებს, რომლის ნაწილებიც, მთელი მათი სხვადასხვაობის მიუხედავად, მთლიანად განწონიან ერთმანეთის მათ შორის არსებული მკიდრი კავშირის შედეგად? ამის დასტური ის გახლავთ, რომ თუ ჩვენ წამით უფრო მეტხანს შევჩერდებით მელოდისის ამა თუ იმ ნოტზე და, ამრიგად, დაეარღვეეთ ტაქტს, ნოტის გადაჭარბებული სიგრძე კი არ დაგვანახებს ჩვენს შეცდომას, არამედ ამ გზით მთელ მუსიკალურ ფრანსაში გამოწვეული თვისებრივი ცვლილება ამრიგად, თანმიმდევრობა შეიძლება გაგებულ იქნას გარჩევა-განსხევეების გარეშე, როგორც ელემენტების ურთიერთგანწონა, სილიდარობა და შინაგანი ორგანიზაცია, ელემენტებისა, რომელთაგანაც თვითთული, ეველა დანარჩენს რომ იმარხავს, სხვებისაგან შეიძლება გამოიყოფს და გაირჩეს მხოლოდ მაბსტრაპირებელი გონების მეშვეობით: უთუოდ ასე წარმოიდგენდა გრძლიეობას თვითიდენტური და, იმადროიულად, ცვლადი არსება, რომელსაც წარმოდგენაც არ ეწებოდა სიერცის იდეაზე. მაგრამ ჩვენ ისე შევეთვისეთ და შევესისხლბორცეთ ამ უკანასკნელ იდეას, ისეთნაირად შეპყრობილნი ვართ მის მიერ, რომ ანგარიშიუკვემლად შეგვაქვს იგი წმინდა გრძლიეობის ჩვენეულ წარმოდგენაში. ამიტომაცაა, რომ, ერთადროული აღქმის თვალსაზრისით, ერთმანეთში კი არა, ერთმანეთის გვერდი-გვერდ ვათაესებთ ჩვენი ცნობიერების მდგომარეობებს: მოკლედ, დროის პროეცირებას ვახდენთ სიერცეში, ერცეულობად ვსახავთ გრძლიეობას, და თანმიმდევრობა ჩვენს თვალში სწორი ხაზისა თუ ვაპტის

სახეს იღებს, რომელთა ნაწილებიც კი არ განწირიან, არამედ ეხებიან ერთიმეორეს. აქვე შევნიშნავთ, რომ ეს უკანასკნელი ხატება წინასა" და "შომდექნოს" თანმიმდევრულ კი არა, ერთდროულ აღქმას გულისხმობს, და რომ თავიდან ვერ ავიცილებდით შინაგან წინააღმდეგობას, თუ ეივარაუდებდით, რომ თანმიმდევრობა, რომელიც სხვა არა არის რა, თუ არა თანმიმდევრობა, იმედგარეულად, მხოლოდ ერთ წამს გრძელდებოდა. მაშ, რა თანმიმდევრობას ვგულისხმობთ, როცა წინდა გრძლიობაში თანმიმდევრობის წესრიგსა და ამ უკანასკნელის შექცევადობაზე ვლაპარაკობთ? წინდა თანმიმდევრობას, ვრცეულობის ყოველგვარი მინარევის გარეშე, როგორც ცოტა ზემოთ განვსაზღვრეთ, თუ სიერცეში გაშლილ თანმიმდევრობას, საშუალებას რომ გვაძლევს, ერთდროულად მოვიცადოთ განმსოლოებულსა და გვერდი-გვერდ მდებარე ელემენტებს? პასუხი ექვს არ იწვევს: ელემენტებს შორის წესრიგის დასამყარებლად აუცილებელია ჯერ განვასხვავოთ ისინი, შემდეგ კი ერთმანეთს შევუღაროთ მათ მიერ დაკავებული ადგილები. მაშასადამე, ჩვენი აღქმით ისინი არიან მრავალნი; ერთდროულნი და ერთიერთგანსხვავებულნი, მოკლედ, გვერდი-გვერდ მდებარენი. ამიტომ, წესრიგს რომ ვაყარებთ თანმიმდევრობაში, ეს უკანასკნელი ერთდროულობად იქცევა და სიერცეში პროეცირდება. ერთის სიტყვით, როცა ჩემი თითის გადაადგილება ამა თუ იმ სუფაქრის ან ხაზის გასწვრივ ჩემში თვისებრივად განსხვავებულ შეგრძნებათა მთელ რიგს იწვევს, ორში ერთია: ან მე მხოლოდ წინდა გრძლიობაში წარმოვიდგენ ამ შეგრძნებებს, მაგრამ მაშინ მათი თანმიმდევრობა იშვიათია, რომ არასდიდებით არ შემიძლია, მოცემულ მომენტში, წარმოვიდგინო ისინი, როგორც ერთდროულნი და თანაც ერთმანეთისაგან განსხვავებულნი; - ანდა მე ვარჩევ თანმიმდევრობის გარეკულ წესრიგს, მაგრამ ამ შემთხვევაში არა მარტო აღვიქვამ ელემენტთა თანმიმდევრობას, არამედ გვერდი-გვერდაც ვამწკრივებ მათ, მას შემდეგ, რაც ერთმანეთისაგან განვასხვავებ ისინი; ერთის სიტყვით, მე უკვე მაქვს სიერცის იდეა. მაშასადამე, გრძლიობაში შექცევადი რიგისა თუ ღრუში თანმიმდევრობის გარეკული წესრიგის იდეა თავისთავად გულისხმობს სიერცის წარმოდგენას და ამიტომაც არ შეიძლება გამოიყენებულ იქნეს მისი განსაზღვრისას.

ამ მტკიცებას უფრო მკაცრი ფორმა რომ მიეცეთ, წარმოვიდგინოთ უსასრულო სწორი ხაზი და მასზე მოძრავი მატერიალური A წერტილი. ამ წერტილს რომ თვითშეცნობის უნარი მისცა, ის იგრძნობდა, როგორ იკვლავდა მოძრაობისას ის აღიქვამდა გარეკულ თანმიმდევრობას, მაგრამ მიიღებდა თუ არა ეს თანმიმდევრობა მისთვის ხაზის სახეს? რასაკვირველია, მიიღებდა, მაგრამ იმ პირობით; რომ შესაძლებლობა ქტიროდა, ასე თუ ისე, ამაღლებულიყო იმ ხაზზე, რომელსეც მოძრაობს, და ერთდროულად აღიქვა მრავალი გვერდი-გვერდ მდებარე წერტილი:

მაგრამ ამის შედეგად ის უკვე ჩამოიყალიბებდა სიერცის იდეას, და მის მიერ განცდილი ცვლილებებიც სიერცეში მოხდებოდა მისთვის და არა წმინდა გრძლივობაში. აქ თვალნათლივ ვლინდება მთავარი შეცდომა თეორიისა, რომლის მიხედვითაც წმინდა გრძლივობა სიერცის ანალოგიურია, მხოლოდ უფრო მარტივი ბუნება აქვს. ამ თეორიის მომხრენი გვერდიგვერდ ათავსებენ ფსიქიკურ მდგომარეობებს და მათგან ჯაბჯას თუ ხაზს ქნიან; თანაც პიონათ, რომ ამ შემთხვევაში სიერცის იდეის გარეშე გადიან ფონს, სიერცისა, რომელიც აქ გაგებულია მისი საკუთარი, მთელი მისი სისავისის მომცველი ასრით. მაგრამ ხომ აშკარაა შექმნევი: ხაზი რომ ხაზად აღიქვა, აუცილებელია მის გარეთ დადგე, გაიცირობიერი მისი გარემომცველი სიერციელე და, მაშასადამე, წარმოიდგინო სამგანსომილებიანი სიერცე თუ ჩვენს ცნობიერ A წერტილს ჯერ კიდევ არა აქვს სიერცის იდეა, - რასაც უნდა ვვარაუდობდეთ კიდევ, - მის მიერ განვიღო მდგომარეობათა თანმიმდევრობა მისთვის ვერასოდეს ვერ მიიღებს ხაზის სახეს; საზაგიეროდ, მისი შეგარნებები დინამიურად შეუარადებიან და ერთ ორგანულ მთელად შეერწმინდნენ ერთიმეორეს, მსგავსად იმ მელოდიის თანმიმდევრული ნოტებისა, ჩვენ რომ გვიანავეებს ხოლმე. მოკლედ, თავისუფლად შეიძლებოდა, წმინდა გრძლივობა პირწმინდად თვისებრივი ცვლილებების თანმიმდევრობა ყოფილიყო, ცვლილებებისა, რომლებიც ერწმინდნენ და განწმინდნენ კიდევ ერთმანეთს, ყოველგვარი მეკეთრი კონტურების, ურთიერგანმხოლოებისაკენ ყოველგვარი სწრაფვისა და რიცხვის იდეასთან ყოველგვარი კავშირის გარეშე: ეს იქნებოდა წმინდა ნაირგვარობა. მაგრამ ამჯერად ყურადღებას აღარ გავამახვილებთ ამ პუნქტზე; სავსებით საკმარისია იმის ჩვენება, რომ მაშინაც კი, როცა გრძლივობას თვით ყველაზე უმნიშვნელო ერთგვაროვნებას მივანწერთ, ჩვენ მასში უკვე მადლულად შეგვაქვს სიერცის იდეა.

მართლაც, ჩვენ ვითვლით გრძლივობის თანმიმდევრულ მომენტებს, და რიცხვთან თავისი კავშირის წყალობით, დრო თავდაპირველად გასომეადი სიდიდის სახით წარმოგივინდება, რომელიც სავსებით ანალოგიურია სიერცისა. მაგრამ აქ უნდა მოვახდინოთ ერთი არსებითი განსხვავება როდესაც ვამბობ, მაგალითად, რომ წუთი გავიდა, მე ვგულისხმობ მხოლოდ იმ ფაქტს, რომ წუთების ქანქარამ სამოცი რხევა შეასრულა. თუ ამ სამოცი რხევას ერთბაშად, გონების ერთი აქტის მეშვეობით წარმოვიდგინე, ამით, ვარაუდის თანახმად, მე გამოვირიცხავ თანმიმდევრობის იდეას: მე ვიასრებ უკვე არა სამოცი რხევას, თანმიმდევრულად რომ მისდევენ ერთიმეორეს, არამედ უპირველ ხაზის სამოცი წერტილს, რომელთაგანაც თვითველი სიმბოლოურად განასახიერებს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ქანქარის ერთ რხევას. - თუ, პირიქით, მე მოვისურვებ ერთიმეორის მიყოლებით წარმოვიდგინო ეს სამოცი რხევა, მაგრამ ისე კი, რომ უკვლელად დაატოვო სიერცეში მათი გამოვლენის საშუალება, იძულებული ვიქნები, ცალ-ცალკე



განმხილვებულად მოვიასრო თვითიუული მათგანი და გამოვირიცხო ყოველი წინა რხევის ხსოვნა, რადგანაც სივრცეში მათგან აღარ დარჩა არავითარი კვალი. მაგრამ ამით მე ჩემს თავს ვუხვჯი სამუდამო ჩავერჩე აწმყოში; ვუღარც თანმიმდევრობას მოვიასრუებ და ვუღარც გრძლივობას. თუ, ბოლოს, შევინარჩუნებ წინა რხევის ხსოვნას და ახლანდელი რხევის ხატებას დაუგუავეშირებ მას, ორში ერთია: ან ორივე ამ ხატებას გვერდი-გვერდ განუალაგებ სივრცეში, და მაშინ ჩვენს პირველ ვარაუდს დაუპირქედებოთ; ან ორივე ხატება ერთმანეთს შეერწყმის ჩემთვის, მელოდის ბგერების მსგავსად ურთიერთგანმწონნი და ერთ ორგანულ მთელად ქცეულნი, რის შედეგადაც მიიღება ის, რასაც ჩვენ განურჩეველ (არადისტინქტურ) ანუ თვისებრივ მრავლობითობას ვუწოდებთ, არაფრით რომ არა ჰგავს რიცხვს: ამაირად მივიღებ წმინდა გრძლივობის ხატებას, მაგრამ, ამასთანავე, მთლიანად გაეთავისუფლდები ეროგეაროვანი გარემოს, ანუ გასომეადი სიდიდის იდეისაგან. ან, იქნებ, უკანასკნელი ბგერისა თუ უკანასკნელი რხევის გვერდი-გვერდ მდებარე წინა ბგერათა თუ რხევათა ხსოვნაა ამის მიზეზი? მაგრამ ეს ხსოვნა, უფრო გვიან რომ მიერთვის ცალკეულ ბგერას თუ მოძრაობას, არავითარ შემოქმედებას აღარ მოახდენს ჩვენსუ. მაშასადამე, უნდა ვაღიაროთ, რომ ბგერები ერთმანეთს ერწყმოდნენ და თავიანთი რაოდენობით კი არა, ამ რაოდენობით გამოვლენილი თვისებით, ესე იგი, თავიანთი მთლიანობის რიტმული ორგანიზაციით მოქმედებდნენ ჩვენსუ. თორემ სხვანაირად როგორ გავიგებთ სუსტი და უწყვეტი გაღიზიანების შედეგს? შეგარძნება რომ თვითიდენტური რჩებოდეს, ის უსასრულოდ სუსტი და უსასრულოდ შეუქმნეველი დარჩებოდა. მაგრამ სინამდვილეში შეგარძნების ყოველგვარი მატება წინა გაღიზიანებათა მუშეობით ორგანიზდება, მაშინ როდესაც შეგარძნებათა მთლიანობა მუსიკალური ფრაზასავით მოქმედებს ჩვენსუ, რომელიც ყოველ წამს თითქოს ეს-ესაა მთავრდება, მაგრამ მთლიანობაში გამუდმებით მოდიფიცირდება რომელიღაც ახალი ნოტის მიწატების შედეგად. თუ ვამტკიცებთ, რომ ყოველთვის ერთსა და იმავე შეგარძნებასთან გვაქვს საქმე, მაშასადამე, თვით შეგარძნებას კი აღარ ვეკულისხმობთ, არამედ სივრცეში მდებარე მის ობიექტურ მიზნუს. ამ შესიხვევაში ჩვენ მას სივრცეში ვშლით, სივრცეში ვავითარებთ, და ამრიგად, განვითარებადი ორგანიზმის ურთიერთგანმწონ მოდიფიკაციათა ნაცვლად აღვიქვათ სწორხაზოვნად განფენილსა და, თუ შეიძლება ასე ითქვას, უსასრულოდ თავისი თავის გვერდი-გვერდ მდებარე ერთსა და იმავე შეგარძნებას. ამრიგად, ცნობიერების მიერ აღქმული ქეშმარიტი გრძლივობა ეგრეთწოდებული ინტენსიური სიდიდე უნდა ყოფილიყო, თუკი საერთოდ შეიძლება სიდიდედ მიგვანდეს ინტენსიობა. სიმართლე თუ გნებავთ, ინტენსიობა რაოდენობა როდია, და როგორც კი გასომევას დაუპირებთ, ანგარიშითუკვეტლად სივრცეს ვუნაცვლებთ მას.

მაგრამ ჩვენთვის გამაოგნებლად ძნელია, მისი დასაბამიერი სიწმინდით წარმოვიფიქროთ გრძლივობა; ამის მიზეზი კი უარყოფილი იხაა, რომ მარტო ჩვენ როდი ვგრძელდებით; როგორც ჩანს, გარეშე სავსებიც ჩვენსადიო გრძელდებიან, და ამ თვალსაზრისით, დრო ერთგვაროვანი გარემოს ნამდვილი აღიქვამია არა მარტო ამ გრძლივობის მომენტები გვეჩვენება ერთმანეთის გარეთ მდებარედ, როგორც სხეულები - სივრცეში, არამედ ჩვენი გრძლივობის მემკვიდრით აღქმული მოძრაობაც თითქოს ერთგვაროვანი და გასომეადი გრძლივობის სულმესახებ ნიშნად წარმოვიჩინებთ. მეტიც, დრო ოდენობის სახით შედის მექანიკის ფორმულებში, ასტრონომის და თვით ფიზიკოსის გამოთვლებშიაც. ჩვენ ვსომავთ მოძრაობის სინქარეს და, მაშასადამე, ვგულისხმობთ, რომ თვითონ დროც სიდიდეა. ამრიგად, ჩვენი ანალიზი აუცილებლად მოითხოვს, რომ პასუხი გავცეს შემდეგ კითხვას თუ გრძლივობა, ამ სიტყვის საკუთარი გაგებით, გასომავს არ ექვემდებარება, მაშინ რაღას ზომავს ქანქარის რხევა? უკიდურეს შემთხვევაში, შეიძლება დავუქმებთ, რომ ცნობიერების მიერ აღქმული შინაგანი გრძლივობა ემთხვევა ცნობიერების ფაქტების ურთიერთგადაწინასა თუ ურთიერთგანწინას, ჩვენი "შე"-ს თანდათანობით გამიღივრებას. მაგრამ საკითხავია, რაღაა დრო, რომელსაც ასტრონომი თაყის ფორმულებში რთავს? ან ჩვენი საათების მიერ თანაბარ ნაწილებად დანაწევრებული დრო? ჩვენ ვიტყვიით, რომ ეს დრო გასომეადი და, მაშასადამე, ერთგვაროვანი სიდიდეა. მაგრამ სინამდვილეში სულ სხვაგვარადაა საქმე. გულისხმობს ანალიზი სწრაფად გაფანტავს ამ უკანასკნელ ილუზიასაც.

როდესაც საათის ციყვრებატზე თვალს ვადევნებთ ისრის მოძრაობას ქანქარის რხევის შესაბამისად, მე სრულიადაც არ ვსომავ გრძლივობას, როგორც ჩვეულებრივ ჰგონიათ; არა, მე მხოლოდ ერთდროულობას ვითვლი; ეს კი სულ სხვა რამეა. ჩემს გარეთ, სივრცეში, ყოველთვის არის მხოლოდ ისრისა და ქანქარის ერთადერთი მდებარეობა, რადგანაც წინა მდებარეობებიდან არაფერი არ რჩება. ჩემში გრძელდება ცნობიერების ფაქტთა ორგანიზაციისა თუ ურთიერთგანწინის პროცესი, რომელიც ჰქმნაობს გრძლივობად გვეკლინება. ამ ჩემი გრძლივობის გარეშე ამქამიერი რხევის აღქმასთან ერთად ვერასოდეს წარმოვიდგინებ იმას, რასაც ქანქარის უწინდელ რხევებს ვუწოდებ. მოდიოთ, ერთი წამით გავაუქმოთ ეს ჩვენი "შე", სესხისხსენებულ რხევებს რომ იაზრებთ, რომლებსაც თანმიმდევრულთ ვუწოდებთ ჩვენ; ამ შემთხვევაში ყოველთვის იქნება ქანქარის მხოლოდ ერთი, ერთადერთი რხევა, მეტიც, ერთადერთი მდებარეობა და, მაშასადამე, აღარ იქნება ადარავითარი გრძლივობა. ახლა კი, პირიქით, გავაუქმოთ ქანქარა და მისი რხევა; დარჩება მხოლოდ ჩემი "შე"-ს ნაირგვარი გრძლივობა, ერთ-ერთის მიმართ გარეგანი მომენტებისა და რიცხვთან კავშირის გარეშე; ამრიგად, ჩემს "შე"-ში არის თანმიმდევრობა ურთიერთგარეობის (ურთიერთეკსტერიორულობის) გარეშე; ჩემს გარეთ -

ურთიერთგარეობა თანმიმდევრობის გარეშე: ურთიერთგარეობა იმიტომ, რომ აწინდელი რხევა ძირეულად განსხვავდება წინა რხევისაგან, რომელიც აწ უკვე აღარ არის; თანმიმდევრობის გარეშე კი იმიტომ, რომ თანმიმდევრობა არსებობს მხოლოდ დამკვირვებელი ცნობიერებისათვის, მესხიერებაში რომ ინახავს წარსულს და დასმარე სივრცეში გვერდო-ვერდ ათავსებს ორ რხევას თუ მათ სიმბოლოებს. მაგრამ ამ თანმიმდევრობაში გარეობის გარეშე და ამ გარეობაში თანმიმდევრობის გარეშე მიმდინარეობს თავისებური გაკვლა-გამოცვლის პროცესი, დაახლოებით იმისი მსგავსი, რასაც ფიზიკოსები ენდოსმოსის ფენომენს უწოდებენ. რაკი წვენი ცნობიერი სიცოცხლის თანმიმდევრულ და, მიუხედავად ამისა, მაინც ურთიერთგანმწონ ფასათაგან თვითიუკლი ქანქარის მხოლოდ ერთ, ერთადერთ რხევას შეესაბამება, რომელიც ამ ფაზის ერთდროულია, და რაკი, მეორეს მხრივ, ეს რხევები მკვეთრად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, ვინაიდან რაკა ერთი იწყება, მეორე უკვე აღარ არსებობს, წვენც ვენევიით, ასევე განუახლებათ ერთმანეთისგან წვენი ცნობიერი სიცოცხლის თანმიმდევრული მომენტები: ქანქარის რხევები, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ერთურობის მიმართ გარეგან ნაწილებად იშლებიან; აქედან – სივრცის ანალოგიური, შინაგანი ერთგვაროვანი გრძლივობის მცდარი იდეა, გრძლივობისა, რომლის იდენტური მომენტები კ არ განწონიან, არამედ მისდევნ ერთიმეორეს. მაგრამ, მეორეს მხრივ, ქანქარის რხევები, რომლებიც თავიანთ სხვადასხვაობას უჩქა უმადლოდნენ მხოლოდ იმას, რომ ერთი ქრება, რაკა მეორე იწყება, ათიქის ერთგვარ სარგებლობას იღებენ იმ ზეგავლენისგან, რასაც ისინი ამ გზით ახდენენ წვენს ცნობიერ სიცოცხლეშე. იმის წყალობით, რომ წვენი ცნობიერება ერთ ორგანულ და მთლიან ხსოვნად აქცევს ამ რხევების ერთობლიობას, ისინი ინახებიან და, ბოლოს, სწორხასოვნად მწკრივდებიან; მოკლედ რომ ვთქვათ, წვენ მათ ვუქმით სივრცის მეათხე განსომილებას, რომელსაც ერთგვაროვანი დროის სახელით ვნათლავთ, და რომელიც საშკალებას აძლევს ქანქარის მოძრაობას, უსახრულოდ მიერთოს თუ გვერდო-ვერდ მიესართოს თავისსავე თავს, მიუხედავად იმისა, რომ ერთსა და იმავე ადგილას ხორციელდება. – თუ ახლა წვენ შევეკვდებით, ამ უადრესად რაულ პროცესში ზუსტად განუახლებათ ერთმანეთისაგან რეალური თუ წარმოსახული, აი, რა სურათი დაგვიდგება თვალიწინ: არსებობს რეალური სივრცე გრძლივობის გარეშე, რომელშიაც მოვლენები ერთდროულიად იჩენენ თავს და ქრებიან კიდევ, ცნობიერების მდგომარეობებთან ერთად. არსებობს რეალური გრძლივობა, რომლის ნაირგვარი მომენტებიც ერთმანეთს განწონიან, მაგრამ ისე კი, რომ მისი თვითიუკლი მომენტი შეიძლება შეესაბამებოდეს გარე სამყაროს ამა თუ იმ მდგომარეობას, რომელიც მისი შესაბამისი მომენტის ერთდროულია. ამ ორი რეალობის შედარებიდან დასაბამს იღებს გრძლივობის სიმბოლური წარმოდგენა,

რომელიც სივრცისგანაა ნასესხები. ამრიგად, გრძლივობა ჰომოგენური გარემოს იდეალურულ სახეს იღებს, ხოლო ორი რეალობის – სივრცისა და გრძლივობის შემთავრებულ კავშირად გვევლინება ერთდროულობა, რომელიც შეიძლება განგვესაზღვრა როგორც დროისა და სივრცის ურთიერგადაკეთა.

თუ ასეთსავე ანალიზს დაუკვემდებარებთ მოძრაობის – ერთგვაროვანი გრძლივობის ამ ცოცხალი სიმბოლოს ცნებას, იტყვებულნი ვიქნებით, სავსებით ანალოგიური გარჩევა-განსხვავება მოუახდინათ. უმეტესწილად ამბობენ, რომ მოძრაობა სივრცეში ხდება, და როცა ამტკიცებენ, მოძრაობა ერთგვაროვანი და დაყოფადი, სინამდვილეში სივრცეს გულისხმობენ, თითქოს შესაძლებელი იყოს მოძრაობის სივრცედ მიჩნევა. მაგრამ უყრო დაწერილებით განსილვა დაგვანახებს, რომ თუ მოძრავი სხეულის თანმიმდევრულ მდგომარეობებს მართლაც უჭირავთ ადგილი სივრცეში, სამაგიეროდ თვით ერთი მდგომარეობიდან მეორეზე გადასვლის პროცესი, რომელიც წმინდა გრძლივობაში მიმდინარეობს და რეალურია მხოლოდ დამკვირვებლის ცნობიერებისათვის, – თითქოს ხელიდან უსხლტება სივრცეს. აქ ჩვენ საქმე საგანთან კი არა გვაქვს, არამედ განვითარებასთან: მოძრაობა, რამდენადაც ის ერთი წერტილიდან მეორეზე გადასვლაა, მენტალური სინთეზი გახლავთ, ფსიქიკური და, მაშასადამე, არაფრცველი პროცესი. სივრცეში მხოლოდ სივრცის ნაწილებია, და სივრცის რომელ წერტილშიაც არ უნდა ჩანდეს მოძრავი სხეული, ჩვენს წინაშე იქნება მხოლოდ ესა თუ ის მდებარეობა. თუ ცნობიერება სხვა რამესაც აღიქვამს, მდებარეობების გარდა, ეს იმიტომ, რომ ის იმასსივრებს თანმიმდევრულად ურთიერთმინაცვლე მდებარეობებს და მათ სინთეზირებას ახდენს. მაგრამ როგორ ასირციელებს იგი ამ სინთეზს? ყოველ შეთხვევაში, არა იმის წყალობით, რომ ერთგვაროვან სივრცეში ხელახლა გვერდი-გვერდ ათავსებს ზემოხსენებულ მდებარეობებს, რადგანაც ამ შემთხვევაში აუცილებელი იქნებოდა ახალი სინთეზი, რათა ერთმანეთთან დაეკავშირებინა ეს მდებარეობანი, და ასე შემდეგ, დაუსრულებლივ. ამრიგად, უნდა ვაღიაროთ, რომ აქ საქმე გვაქვს სრულიად თავისებურ, ასე ვთქვათ, თვისებრივ სინთეზთან, ჩვენი თანმიმდევრული შეგრძნებების ურთიერთკავშირთან, მათ თანდათანობით ორგანიზაციასა და ერთობასთან, მუსიკალური ფრასის ერთობას რომ მოგვაგონებს. აი, ამნაირ აზრს იძენს მოძრაობის იდეა, როცა მხოლოდ მასზე ვფიქრობთ, და როცა მოძრაობიდან, გარკვეული აზრით, ვიღებთ თვით მობილურობას. ამაში რომ დაერწმუნდეთ, გაეცხნოთ, რა განუკვია თვითიველ ჩვენგანს მოწყვეტილი ვარსკვლავის დანახვისას: ამ შემთხვევაში მოძრაობა იმდენად სწრაფია, რომ განსხვავება, ერთის მხრივ, განვილილ სივრცესა, კვცხლოვანი ხაზის სახით რომ წარმოგვიჩნდება, და, მეორეს მხრივ, მოძრაობისა თუ მობილურობის აბსოლუტურად განუყოფელ შეგრძნებას შორის თავისთავად

სორციელდება. დახუკეთ თეალი და სწრაფად გაიქნ-გამოიქნეთ ხელი: მოძრაობა პირაწმინდად თვისებრივი შეგრაძნების სახით აიოკლება თქვენს ცნობიერებაში, რადგანაც ამ დროს გამორიცხულია სიერცის აღქმა. ამრიგად, ყოველ მოძრაობაში ერთმანეთისაგან უნდა ვარჩევდეთ ორ ელემენტს: განვილილ სიერცესა და აქტს, რომლითაც სიერცეს გადიან, თანამდევრულად ურთიერთმონაცვლე მდებარეობებსა და ამ მდებარეობათა სინთეზს. ზემოხსენებულ ელემენტთაგან პირველი ერთგვაროვანი რაოდენობაა, მეორეს კი მხოლოდ ჩვენს ცნობიერებაში ენიჭება რეალობა; ესაა წმინდა თვისება, ან, თუ გინებათ, ინტენსივობა. მაგრამ აქაც თავს იჩენს ენდოსმოსის ფენომენი, მობილურობის პირაწმინდად ინტენსიური შეგრაძნებისა და განვილილი სიერცის ექსტენსიური წარმოადგენის ურთიერთშესაყება. მართლაც, ერთის მხრივ, ჩვენ მოძრაობას მივაწერთ თვით ამ მოძრაობის შედეგად განვილილი სიერცის დაყოფას, რადგანაც ვივიწყებთ, რომ დაყოფადი შეიძლება იყოს საგანი და არა აქტი; მეორეს მხრივ, ჩვენ ვწევებით თვით ამ აქტის პროეცირებას სიერცეში და მოძრავე სხეულის მიერ განვილილ სწორ ხაზს ექსადაგებთ, მოკლედ, სიმეარეს ვანიჭებთ მას: თითქოს განვითარების ლოკალიზება სიერცეში არ გვაძიულელებდეს ეალიართ, რომ თვით ცნობიერების გარეშეც კი წარსული თანაარსებობს აწმოსთან ერთად! – ჩვენის აზრით, მოძრაობისა და მოძრავე სხეულის. მიერ განვილილი სიერცის ერთმანეთში არუვისაგან იღებს დასაბამს ელეელთა სკოლის სოფისმები; რადგანაც სიერცის ნებისმიერი ორი წერტილის გამყოფი შეაღული შესარელოდ დაყოფადია, და მოძრაობა რომ ისეთივე ნაწილებისაგან შედგებოდეს, როგორც შეაღული, მაშინ ეს უკანასკნელი არასოდეს არ გადაილახებოდა. სინამდვილეში კი აქ აქილევისს ყოველი ნაბიჯი მარტივი და განუყოფელი აქტია, და ამ აქტთა გარკვეული რაოდენობის შემდეგ ფესმარდი გმირი დაეწევა კუს. ელეელთა იღუსია: იმის შედეგია, რომ ისინი ამ განუყოფელსა და sui generis აქტებს მათ ქვემოთ განფინდლ ერთგვაროვან სიერცესთან აიგივებენ. რაკი ეს სიერცე შეიძლება დაიყოს და კელავ შედგეს თუ შეერთდეს გარკვეული კანონის შესაბამისად, ელეელები თავიანთ თავს უყოლებამოსილად თელთან, ხელახლა შეადგინონ აქილევისს მოძრაობა, მაგრამ აქილევისისავე კი არა, არამედ: კუს ნაბიჯებისაგან: აქილევისს ადგილას, კუს დაწეკას რომ ცდილობს, ისინი, სინამდვილეში, კუს აყენებენ და, ამრიგად, ერთმანეთს აჯიბრებენ ორ ფესშეწყობილ კუს, რომლებიც იძულებული არიან ერთნაირი ნაბიჯები გადადგან და ერთდროული აქტები აღასრულონ, რის გამოც უკანა კუ ვერასოდეს ვერ დაეწევა წინას. მაგრამ რატომ უნდა გაუსწროს აქილევისმა კუს? იმიტომ, რომ როგორც აქილევისის, ისე კუს თვითიული ნაბიჯი განუყოფელია, რამდენადაც ორივე მოძრაობაა, და, იმავდროულად, ორივე ნაბიჯები განსხეულებული სილიდეებია, რამდენადაც ორივე სიერცედ გვევლინება; ასე რომ, აქილევისს მიერ გაკლად სიერცის

მონაკვეთთა შეკრება მალე გადააქარბებს კუს მიერ გაკლილ მონაკვეთთა ჯამს, რასაც უნდა მივმართოთ ის მანძილი, მოძრაობის დასაწყისში აქილევის რომ აწორებდა კუსაგან. აი, რას უგულებელყოფს ხეინანი, როცა აქილევის მოძრაობას ხელახლა თხზავს იმავე კანონის შესაბამისად, რომლის მიხედვითაც განიხილავს კუს მოძრაობას; მას ავიწყდება, რომ თვითახებურად შეიძლება დაშალო და კვლავ ააგო მხოლოდ სივრცე, რის შედეგადაც ერთმანეთში ურევს სივრცესა და მოძრაობას. – ერთი თანამედროვე მოაზროვნის<sup>27</sup> ღრმა და დახვეწილი ანალიზის მიხედვად, საჭიროდ არ მიგვაჩნია იმის აღიარება, რომ ორი მოძრავე სხეულის შეხვედრა გულისხმობს ურთიერთგანსხვავებას რეალურსა და წარმოსახულ მოძრაობებს, ან სივრცესა თავისთავად და უხასრუკოდ დაყოფად სივრცეს, ან კიდევ კონკრეტულსა და აბსტრაქტულ დროს შორის. რა საჭიროა მოუეხმით მეტაფიზიკურ პიპიტოუსას, რაინდ მახვილგონიერულიც არ უნდა იყოს იგი, სივრცის, დროისა თუ მოძრაობის ბუნების შესახებ, როცა უშუალო ინტუიცია თავისთავად გვიჩვენებს მოძრაობას გრძლივობაში და გრძლივობას სივრცის გარეშე? სრულიად ზედმეტია, ზღვარი დაუდლოთ კონკრეტული სივრცის დაყოფადობას; თავისუფლად შეგვიძლია მისი უხასრუკო დაყოფადობა შეეუენარჩუნოთ სივრცეს, მაგრამ მხოლოდ იმ პირობით, რომ დადგენილ იქნეს სხეულის სხეულის მდებარეობებსა და, მეორეს მხრივ, მათ მოძრაობებს შორის, რომლებსაც შეუძლებელია ვქიროთ სივრცე, რამდენადაც გრძლივობად უფრო გვევლინებიან, ვიდრე ვრცელვობად, თვისებას უფრო წარმოადგენენ, ვიდრე რაოდენობას. მოძრაობის სიჩქარის გაზომვა, როგორც ცოტა ქვემოთ დაინახავთ, სხვა არა არის რა, თუ არა ერთდროულობის დადგენა; ხოლო ამ სიჩქარის შეტანა გამოთვლებში იმასა ნიშნავს, რომ ეისარგებლით მოხერხებული საშუალებით, რათა წინასწარ განვსკრითოთ ერთდროულობა. ამიტომ მათემატიკოსს უფლება აქვს აქილევისა და კუს ერთდროული მდებარეობანი განსაზღვროს რომელიმე მოცემულ მომენტში, ან a priori ორივე მოძრავე სხეულის შეხვედრა X წერტილში, რადგან ეს შეხვედრა თვითორივე ერთდროულობა. მაგრამ იგივე მათემატიკოსი თავისი სფეროს ფარგლებს სცილდება, როცა იმის პრეტენზიას აცხადებს, რომ ხელახლა ააგოს ის, რაც ორი ერთდროულობის შეკლებში მოხდა; ამ შემთხვევაში ის ვერასოდეს ვერ შესძლებს შეჩერებას, რადგანაც იძულებული იქნება: სულ ახალი-ახალი ერთდროულობანი განიხილოს, რომელთა უხასრუკოდ მწარდ რიცხვს თავისთავად უნდა დაერწმუნებინა იმაში, რომ შეუძლებელია მოძრაობის მიღება უპირობაოაგან, ან დროის მიღება სივრცისაგან. ერთის სიტყვით, მგაჟსად იმისა, როგორც გრძლივობაში ერთგვაროვანია მხოლოდ

27. Évellin, Infini et quantité, Paris, 1881.

ის, რაც გრძელდება, ესე იგი, სიერცხე, ზუსტად ასევე, მოძრაობაშიც ერთგვაროვანია მხოლოდ ის, რაც ყველაზე ნაკლებ ეკუთვნის მოძრაობას; იგულისხმება განვლილი სიერცხე, ესე იგი, უძრობა.

სწორედ ამიტომ მეცნიერება, დროსა და მოძრაობაზე მსჯელობისას, აუცილებლად გამორიცხავს ორივესაგან მათ არსებითსა და თვისებრივ ელემენტებს: დროიდან – გრძლივობას, მოძრაობიდან კი – მოძილურობას, რაშიაც ადვილად დაგვარწმუნებს დროის, მოძრაობისა და სინქარის მნიშვნელობათა ანალიზი ასტრონომიასა თუ მექანიკაში.

მექანიკის ტრაქტატები თავიდანვე იქაყებოან, რომ ისინი საკუთრივ გრძლივობის განსაზღვრას კი არ აპირებენ, არამედ – ორი გრძლივობის ტალობისას: "დროის ორი შუალედი ტოლია, – აცხადებენ ისინი, – თუ ორი იდენტური სხეული, თვითიული ამ შუალედის დასაწყისში ერთნაირ პირობებში წაყენებული და ათასი ჯურის ერთნაირ ზეგავლენასა თუ ზემოქმედებას დაქვემდებარებული, ორივე ამ შუალედის დასასრულს ერთსა და იმავე მანძილს (სიერცხეს) გადის". სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ჩვენ თავდაპირველად ვადგენთ მოძრაობის დაწყების ზუსტ მომენტს, ესე იგი, გარეგანი ცვლილებისა და ჩვენი ერთ-ერთი ფსიქიკური მდგომარეობის ერთდროულობას, შემდეგ აღენიშნავთ მოძრაობის დასრულების მომენტს, ესე იგი, კიდევ ერთ ერთდროულობას; ბოლოს კი ვსომავთ გავლილ სიერცხეს, ამ ერთადერთ რასზე, რაც მართლა ექვემდებარება გასომავას. მაშასადამე, აქ საქმე გრძლივობას კი არ ეხება, არამედ მხოლოდ სიერცხესა და ერთდროულობას. რიღესაც ამბობენ, რომ ესა და ეს მოვლენა დროის ო შუალედის დამლევსა ხდება, ეს ნიშნავს, რომ ცნობიერების მიერ აწინდელი მომენტიდან იმ მომენტამდე გარკვეულ ერთდროულობათა ო რიცხვი აღინიშნება. ამასთანავე, შეცდომაში არ უნდა შეგვიყვანოს გამოთქამ – "აწინდელი მომენტიდან იმ მომენტამდე", რადგანაც, ჩვენი ცნობიერების მდგომარეობათა ურთიერთგანწონის გამო, გრძლივობის შუალედი მხოლოდ და მხოლოდ ჩვენთვის არსებობს. ჩვენს გარეთაა მარტოოდენ სიერცხე და, მაშასადამე, ერთდროულობანიც, რომლებზედაც იმასაც კი ვერ ვიტყვი, რომ ისინი ობიექტურად მისდევენ ერთმანეთს, რადგანაც ყოველგვარი თანმიმდევრობა შეიძლება მოაზრებულ იქნეს მხოლოდ და მხოლოდ წარსულთან აწმყის შედარების გზით. – უკეთეს დასტურად იმისა, რომ მეცნიერება ანგარიშს არ უწევს საკუთრივ გრძლივობის მომენტს, შეიძლება მივიჩნიოთ შემდეგი გარემოება: მთელი სამყაროული მოძრაობა სამჯერ თუ ოთხჯერ უფრო სწრაფად რომ განხორციელებულიყო, ეს არაფერს არ შეცვლიდა არც ჩვენს ფორმულებში და არც რიცხვებში, რისმდებსაც ამ ფორმულებში ერთავთ. ჩვენი ცნობიერების მიერ განიცდებოდა ამ აქარებით გამოიწვეული გაურკვეველი და ერთგვარად თვისებრივი შთაბეჭდილება, მაგრამ ჩვენს გარეთ არაფერი შეიცვლებოდა, რადგანაც სიერცხეში უცვლელი დარჩებოდა უწინდელ ერთდროულობათა რიცხვი. ქსქსოთ ჩვენ

ვნასაუთ, რომ ასტრონომი, რომელიც, ვთქვათ, მზის დაბნელებას წინასწარმეტყველებს, სუბსტად ასევე იქცევა: უსასრულოდ რომ ამცირებს მეცნიერების მიერ უარყოფილ გრძლივობის შუალედებს, ის უკიდურესად მოკლე დროში - სულ რაღაცდინივე წამში - აკვირდება ერთდროულობათა თანამდევრობას, რისთვისაც კონკრეტულ ცნობიერებას, თუკი იბულებული იქნებოდა სიცოცხლეში გაეყო ეს შუალედები, ალბათ, საუკუნეებიც არ ეყოფოდა.

ასეთსავე დასკვნამდე მიგვიყვანს სინქარის ცნების უშუალო ანალიზიც. ძნელი რაღია გამოვავლინოთ იმ იდეების ერთობლიობა, რომელთა მეშვეობითაც მექანიკა იღებს ამ ცნებას. ის თავდაპირველად აყალიბებს თანაბარსომიერი მოძრაობის იდეას, რისთვისაც წარმოიდგინს, ჯერ ერთი, ამა თუ იმ მოძრაეი სხეულის AB ტრაექტორიას, და, მეორეც, რომელიმე ფიზიკურ ფენომენს, უსასრულოდ რომ მეორდება იდენტურ პირობებში, მაგალითად, ქვის ვარდნას, ყოველთვის ერთი და იმავე სიმაღლიდან რომ ვარდება ერთსა და იმავე ადგილას. თუ AB ტრაექტორიაზე აღვნიშნავთ M, N, P, ... წერტილებს, განვილით ყველა იმ მომენტის განმავლობაში, როცა ქვა მიწას ეხება, და თუ AM, MN, NP, ... ერთმანეთის ტოლნი აღმოჩნდებიან, მოძრაობა თანაბარსომიერი იქნება: ამ შემთხვევაში მოძრაეი სხეულის სინქარედ იწოდება ნებისმიერი ეს მონაკვეთი, იმ პირობით, რომ გრძლივობის ერთეულად უნდა მივიღოთ ის ფიზიკური ფენომენი, რომელიც შესადარებლად იქნა შერჩეული. მაშასადამე, თანაბარსომიერი მოძრაობის განსასაზღვრავად საკმარისია სიერცისა და ერთდროეულობის ცნება. რჩება კვალეზადი, ანუ ისეთი მოძრაობა, რომლის დროსაც მონაკვეთები AM, MN, NP, ... არათანაბარნი აღმოჩნდნენ. იმისათვის, რომ განვსაზღვროთ A მოძრაეი სხეულის სინქარე M წერტილში, საკმარისი იქნება წარმოვიდგინოთ  $A_1, A_2, A_3, \dots$  მოძრაე სხეულთა უსასრულო სიმრავლე, რომელთა სინქარეები -  $V_1, V_2, V_3, \dots$  ვთქვათ, აღმავალი რიგით განლაგებულნი, ყველა შესაძლო სიდიდეს შეესაბამებიან. განვიხილოთ A მოძრაეი სხეულის ტრაექტორიაზე M წერტილის აქეთ-იქით და მასთან ძალზე ახლოს მდებარე ორი  $M_1$  და  $M_2$  წერტილი. იმ დროს, როდესაც ეს მოძრაეი სხეული  $M'MM''$  წერტილებს გადის, დანარჩენი მოძრაეი სხეულები თავიანთ ტრაექტორიებზე შესაბამისად  $M'_1M_1M''_1, M'_2M_2M''_2$  წერტილებს გადიან და ასე შემდეგ. მაგრამ აუცილებლად უნდა არსებობდეს ორი მოძრაეი სხეული  $A_1$  და  $A_p$ , რომლებიც შესაბამისად მოგვეცემდნენ, ჯერ ერთი,  $M'M=M'_1M_1$  და, მეორეც,  $M''M''=M''_pM''_p$ , მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ A მოძრაეი სხეულის სინქარე M წერტილში მოქცეულია  $V_1$ -სა და  $V_p$ -ს შორის. მაგრამ არაფერი არ გვიძლის ხელს ვივარაუდოთ, რომ  $M'$  და  $M''$  წერტილები კიდევ უფრო ახლოს მდებარეობენ M-თან. მაშინ საჭირო იქნება  $V_1$  და  $V_p$  შევკვალოთ ორი ახალი სინქარით  $V_j$ -თი და  $V_n$ -თი, რომელთაგანაც ერთი აღვმატება



$V_h$ -ს, მეორე კი ნაკლებია  $V_p$ -ზე. იმისდა კვალად, რაც უფრო მეტად შევამკვირვებთ ორივე მონაკვეთს  $M'M$ -სა და  $MM''$ -ს, შევიკვირდება განსხვავებაც შესაბამის თანაბარსომიერ მოძრაობათა ორსავე სიჩქარეს შორის. მაგრამ რაკი ჩვენ შეგვიძლია უსასრულოდ ვამკვიროთ ეს მონაკვეთები, თვით ნუღამდე, როგორც ჩანს,  $V_j$ -სა და  $V_n$ -ს შორის უნდა არსებობდეს ისეთი  $V_m$  სიჩქარე, რომ სხვაობა მასა და, ვრთის მხრივ,  $V_h V_j$ -ს, ხოლო მეორეს მხრივ,  $V_p V_n$ -ს შორის შეიძლება ნებისმიერ სიდიდესე უფრო ნაკლები აღმოჩნდეს. ჩვენ სწორედ ამ საერთო ზღვარს  $V_m$ -ს ვუწოდებთ  $A$  მოძრავი სხეულის სიჩქარეს  $M$  წერტილში. — ამრიგად, როგორც ამ ცვალებადი მოძრაობის, ისე თანაბარსომიერი მოძრაობის ანალიზშიაც საქმე ესება მხოლოდ და მხოლოდ უკვე განვლილ მონაკვეთებს და უკვე განვლილ ერთდროულ მდებარეობებს. მაშასადამე, ჩვენ უფლება გვაქვს ვამტკიცოთ: თუ მექანიკა დროისაგან ინარჩუნებს მარტოიდენ ერთდროულობას, თვით მოძრაობისგანაც კი ის ინარჩუნებს მხოლოდ უძრაობას.

შეიძლებოდა წინასწარვე განგვეკვირება ეს შედეგი, იმ მოსაზრებაზე დაყრდნობით, რომ მექანიკა აუცილებლად ოპერირებს განტოლებებით, ხოლო ნებისმიერი ალგებრული განტოლება ყოველთვის მომხდარ ფაქტს გამოხატავს. მაგრამ გრძლივობა და მოძრაობა, როგორც ისინი წარმოიქმნდებიან ჩვენს ცნობიერებას, უწყვეტი ფორმირების პროცესად გვევლინებიან: ამიტომ ალგებრას შეუძლია გადმოგვეცეს მხოლოდ გრძლივობის ამა თუ იმ მომენტში მიღწეული შედეგები და სიერცეში რომელიმე სხეულის მდებარეობანი, მაგრამ არა საკუთრივ გრძლივობა და მოძრაობა. აქ ვერას გვარგებს განსახილველ ერთდროულობათა თუ მდებარეობათა რიცხვის ეერავითარი ზრდა უკიდურესად მცირე სიდიდეთა პიპოთესის საფუძველზე; ვერც მინიშნება იმაზე, რომ შესაძლებელია გრძლივობის ამ შუალედთა უსასრულო ზრდა, რის შედეგადაც განსხვავების ცნება შეიძლება დიფერენციალის ცნებით შეიკვალოს: მათემატიკას ყოველთვის აინტერესებს მხოლოდ შუალედის კიდურა წერტილი, რავინდ მცირეც არ უნდა იყოს იგი. რაც შეეხება თვით ამ შუალედს, ისევე როგორც გრძლივობას და მოძრაობას, ისინი აუცილებლად განტოლების გარეთ რჩებიან. საქმე ისაა, რომ გრძლივობაც და მოძრაობაც საგნებად კი არა, მეიტაფიურ სინთეზებად გვევლინებიან. თუ მოძრავი სხეული ერთიმეორის მიყოლებით იკავებს ხაზის წერტილებს, თვით მოძრაობას არაფერი აქვს საერთო ამ ხაზთან. და ბოლოს, თუ მოძრავი სხეულის მდებარეობანი გრძლივობის სხვადასხვა მომენტთან ერთად იკვლებიან, თუ თვით ამ მომენტთა სხვადასხვაობას მოძრავი სხეულის მდებარეობათა სხვადასხვაობა ქნის, საკუთრივ გრძლივობას არ გააჩნია არც იდენტური და არც ერთიერთის მიმართ გარეშე მომენტები: ის თავისი არსით ნაირგვაროვანია, განურჩეველი და არაფრით არა ჰგავს რიცხვს.

ჩვენი ანალოზიდან გამომდინარეობს, რომ მხოლოდ სიერცვე ერთგვაროვანი, რომ სიერცვეში მღებარე საგნები დისტინქტურ სიმრავლეს ქნის, და რომ ყოველი დისტინქტური სიმრავლე სიერცვეში გაშლის შედეგად მიიღება. აქედანვე გამომდინარეობს ისიც, რომ სიერცვეში არც კრალიობაა და არც თანმიმდევრობა, ამ სიტყვების იმნაირი გაგებით, რომლითაც ცნობიერება აღიქვამს მათ: გარე სამყაროს ყოველი ვერუსწოდებელი თანმიმდევრულ მდგომარეობათაგანი სხვებისაგან იზოლირებულად არსებობს, და მათი მრავლობითობა რეალურია მხოლოდ ჩვენი ცნობიერებისათვის, რომელსაც უნარი შესწევს მესხიერებაში შეინახოს, შექმდეს კი გვერდი-გვერდ მათათვის და ერთმანეთისაგან გააგარეგნოს ისინი. მესხიერებაში იმიტომ ინახავს, რომ გარე სამყაროს ეს სხვადასხვა მდგომარეობანი დასაბამს აძლევს ცნობიერების ფაქტებს, ერთმანეთს რომ განწონიან, შექმნივლიად ერწყმინან ერთმანეთს და თავიანთი ორგანული მთლიანობით მკიდრად აკავშირებენ ერთმანეთთან წარსულს და აწესოს გვერდი-გვერდ კი იმიტომ ათავსებს და ერთგვარობის მიმართ აგარეგნებს მათ, რათა შეარბილოს მათი ძირეული სხვაობა (რადგანაც ერთი მაშინ იხენს თავს, როცა მეორე ქრება) და დისტინქტური სიმრავლის სახით აღიქვას ისინი, რასაც იქამდე მიუყვართ, რომ სიერცვეში ვამქრივებთ მათ, სადაც თვითეული მათგანი იზოლირებულად არსებობდა. ჩვენს მიერ ამ მიზნით გამოიყენებული სიერცვე, - აი, რა არის ის, რასაც ერთგვაროვანი დროს ეწოდებოდა.

მაგრამ ამ ჩვენი ანალოზიდან კიდევ ერთი შედეგი გამომდინარეობს ცნობიერების მდგომარეობათა მრავლობითობას, მისი წმინდა სახით განხილულს, არაფერი აქვს საერთო რიცხვის მაწარმოებელ დისტინქტურ სიმრავლესთან. შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენ თვისებრივ მრავლობითობასთან გვაქვს საქმე. მოკლედ, უნდა დავეყმევთ სიმრავლის ორი გვარი, სიტყვა "განსხვავების" ორი სხვადასხვა მნიშვნელობა: თვისებრივი და რაოდენობრივი, განსხვავება **ოტივესა** და **სხვას** შორის. მაგრამ ეს მრავლობითობა, ეს განსხვავება, ეს ნაირგვარობა მხოლოდ პოტენციურად შეიცავს რიცხვს, როგორც იტყოდა არისტოტელე. ცნობიერება ამ შემთხვევაში მხოლოდ თვისებრივ განსხვავებას ახდენს და სრულიადაც არ აპირებს დაითვალოს ეს თვისებები, ან **რამდენიმე** თვისებად აქციოს ისინი; აქ ჩვენს წინაშეა სიმრავლე რაოდენობის გარეშე. სოგავერ კი, პირიქით, ჩვენ საქმე გვაქვს ელემენტების სიმრავლესთან, რომლებიც ან თვლადნი არიან, ან შეიძლება აღქმულ იქნენ როგორც თვლადნი. მაგრამ ამ შემთხვევაში ყოველთვის იგულისხმება იმის შესაძლებლობა, რომ ერთგვარობის მიმართ გააგარეგნო, ან სიერცვეში გაშალო ისინი. სამწუხაროდ, ჩვენ ისე მიექნევივთ ერთმანეთის მეშვეობით განემარტოთ ერთი და იმავე სიტყვის ეს ორი ახრი და ერთ მნიშვნელობაში ვიგულისხმით მეორე, რომ ახლა უკიდურესად ძნელი გვეყენება მათი ურთიერთგანსხვავება და ამ განსხვავების

გამოსატყვა ენით. ასე მაგალითად, ჩვენს უთქვით, რომ ცნობიერების მრავალი მდგომარეობა ერთიპლურეს განსწონის, ერთ ორგანულ მოვლად ერწყმის, სულ უფრო და უფრო ამდიდრებს ერთიპლურეს და, ამრიგად, შეიძლება წმინდა გრძლივობის განსკდა მანისკოს ცნობიერებას, რომლისთვისაც სრულიად უკზნია სიერცქე მაგრამ საიმისოდ, რომ გექსმარა სიცივა "მრავალი", ჩვენს 'აქვე ერთმანეთისაგან უნდა განაგვეკვალკვეძინა ეს მდგომარეობანი, ერთერთის მისართ გაგვეკვარევენებინა და გვერდი-გვერდ მოგვეთავსებინა ისინი.

ამრიგად, თვით გამოთქმა, რომლისთვისაც იძულებული ვიყავით მიგვემართა, თავისთავად ამკლანეებს ჩვენში ყვესგადგმულ ჩვეულებას – სიერცქეში გავეშადლოთ დრო. ჩვენს მიერ 'აქვე განსორცვილებული ამ გაშლა-განვითარების თყაღნათლივი წარმოდგენისაგან ვესესხელობთ საიმისოდ აუკვილებულ ტერმინებს, რომ გამოეხატოთ სულის მდგომარეობანი, სულისა, რომელსაც ჯერ კიდევ არ მოუხდენია ამნათრი გაშლა: მანსახადამე, ეს ტერმინები 'აქვე' შებღალკულნი არიან დასაბამიერი ცოდვით, და რაგინდ ნათლადაც არ უნდა წარმოდგენდეს თავის თავში დანთქკული და უოყვლილე გარეგანისაგან გაკიდევანებული ჩვენი აზრი ამ წმინდა, თვისებრიუსა და არაერცვეულ სიმრავლეს, მანისკ ვერ შევსვლებდით, ხადი აზრის ერთ გადმოგვეცვა ეს წარმოდგენა. მაგრამ ჩვენ დისტინქტური სიმრავლის იღუასაც კი ვერ ჩამოვყავლობებთ, თუ პარალელურად არ განვიხილეთ ის, რასაც თვისებრივ სიმრავლეს ვაწოდებთ. რაც მართალია, მართალია, როცა ცაღ-ცაღკე ვითვლით ერთიანებს და სიერცქეში ვამწკრივებთ მათ, იღენტური ელემენტათ ამ შეკრების კვალდაკვალ, ერთგვაროვან ფონსე რომ იკვეთება, სულის სიღრმეში იგივე ერთიანები ორგანულად ერწყმინან ერთმანეთს: ეს გახლავთ პირწმინდად დინამიური პროცესი, საკმაოდ ანალოგიური იმ წმინდა თვისებრივი წარმოდგენისა, რაც შეიძლებოდა აღმეროდა გრადეკლს, 'შეკრძნების უნარი რომ ქქონოდა და უროს დარტყმები დაეყოვლა. ამ თეაღსასწრისით, შეიძლებოდა გვეთქვა, რომ ჩვენს უოკვლადლოურ ცხოვრებაში სმარებულ რიცხვებს თავ-თავიანთი ემოციური ექვივალენტი მოეკებნებათ. ეს მწკნიურად მოესხენება ვაჭრებს, რომლებიც, ნაცკვლად იმისა, რომ ფრანკების მრგვალი რიცხვიით აღნიშნონ ამა თუ იმ გასაკვიდი საქონლის ფასი, კოტა უფრო ნაკლები რიცხვიით გამოხატულ ფასს აღებენ მას, სამაგიეროდ კი სანტიმების საკმაო რაოდენობით სრდიან სხვა საქონლის ღირებულებას. ამრიგად, პროცესს, რომლის მეშვეობითაც ჩვენ ვითვლით ერთიანებს და მათგან დისტინქტურ სიმრავლეს ვაწარმოებთ, ორი ასკექტი აქვს: ერთის მხრივ, ჩვენ ვვარაკვლობთ, რომ ეს ერთიანები იღენტურნი არიან, რაც 'შეიძლება აღქმულ იქნეს მხოლოდ იმ პირობით, რომ ისინი ერთგვაროვან გარემოში მწკრივდებიან; მაგრამ, მეორეს მხრივ, მაგალითად, მესამე ერთიანი, ორ სხვა ერთიანს რომ უერთიდება, მოვლის ბუენებას, იერსა და თითქოს რიტმსაც ცვლის: ამ

ურთიერთგანწინისა და, გარკვეული აზრით, თვისებრივი განვითარების გარეშე შექცელებული იქნებოდა შეკრება. – ამრიგად, რაოდენობის თვისების წყალობით ჩვენ ვეკვლივით იდეას რაოდენობისა თვისების გარეშე.

ამიტომაც ამკარაა, რომ დროს, ყოველგვარი სიმბოლური წარმოდგენის გარეშე, შექცელებულა ერთგვაროვანი გარემოს სახე მიეღო ჩვენი ცნობიერებისათვის, გარემოსი, რომელშიაც ყოველი თანმიმდევრობა ელემენტთა ურთიერთგარეობად იქცევა. მაგრამ ჩვენ, რა თქმა უნდა, მივიღივართ ამ სიმბოლურ წარმოდგენამდე, მივდივართ იმის წყალობით, რომ იდენტურ ელემენტთა მჭკრიეში ყოველი ელემენტი ორგვარი სახით წარმოიქმნება ჩვენს ცნობიერებას; ერთი ყოველთვის თვითიდენტურია, რადგანაც ჩვენ ვეკვლისხმობთ გარეგანი ობიექტის იდენტურობას; მეორე კი – სპეციფიკური, რადგანაც ამ ელემენტის მიმატება მოვლის ახალ ორგანიზაციას იწვევს. აქედან გამომდინარეობს შესაძლებლობა იმისა, რომ სიურცეში რიცხობრივი სიმრავლის სახით გაქმნალოთ ის, რასაც თვისებრივი სიმრავლე ვუწოდეთ, და ერთიმეორის ექვივალენტებად დაესახსოთ ისინი. მაგრამ ეს ორმაგი პროცესი არისად არ მიმდინარეობს ისე ადვილად, რაგორც იმ გარეგანი, თავისთავად შეუცნობადი მოვლენის აღქმისას, რომელიც ჩვენთვის მოძრაობის სახეს იღებს. აქ ჩვენ მართლაც გვაქვს ურთიერთიდენტურ ელემენტთა მჭკრიე, რადგანაც მოძრაი სხეული ყოველთვის ერთი და იგივეა; მაგრამ, მეორეს მხრივ, ჩვენი ცნობიერების მიერ განხორციელებული სინთეზის წყალობით, სინთეზისა ახლანდელ მდებარეობასა და იმათ შორის, რასაც ჩვენი მეხსიერება წინა მდებარეობებს უწოდებს, – ეს სატებანი განწინიან, ავსებენ და თითქოს აგრძელებენ ერთიმეორეს. მაშასადამე, გრძლიეობა ერთგვაროვანი გარემოს სახეს იღებს და დრო პროეცირდება სიურცეში უპირატესად მოძრაობის წყალობით. მაგრამ, მოძრაობის გარეშეც, მკვეთრად გამოხატული გარეგანი მოვლენის ყოველგვარმა გარემოებამ იგივე წარმოდგენა უნდა აღძრას ჩვენს ცნობიერებაში. ასე მაგალითად, როდესაც ჩაქუჩის კაკური გვესმის, ბგერები, რამდენადაც ისინი წმინდა შეგრძნებები არიან, დაუჩაწვერებულ მოტივსა ქმნიან, რითაც იწვევენ იმას, რასაც ზემოთ დინამიური განვითარება ვუწოდეთ. მაგრამ რაკიდა ვიცით, რომ აქ ერთი და იგივე მიზეზი მოქმედებს, ჩვენ ფაზებად ვნაწილდებთ ამ განვითარებას, ფაზებად, რომლებსაც ამ შემთხვევაში თვითიდენტურად ვთვლით; და რაკი იდენტურ ელემენტთა ეს სიმრავლე შეიძლება წარმოვიდგინოთ მხოლოდ სიურცეში გაშლის წყალობით, აუცილებლობის ძალით მივდივართ ერთგვაროვანი დროის იდეამდე, რომელიც რეალური გრძლიეობის სიმბოლურ ხატებად გვევლინება. ერთის სიტყვით, ჩვენი "შე" თავისი ზედაპირით ესება გარე სამყაროს; ჩვენი შეგრძნებები, მართალია, ერთმანეთს ერწყმინან, მაგრამ მანც ინარჩუნებენ რაღაცას იმ ორმხრივი გარეობიდან, რაც ობიექტურად ახასიათებს მათ მიზეზებს. აი, რატომაა, რომ ჩვენი ზედაპირული ფსიქიკური

ცხოვრება ერთგვაროვან გარემოში იშლება, ისე, რომ ამნაირი წარმოდგენა დიდ ძაღლისხმევას არ მოითხოვს ჩვენგან. მაგრამ ამ წარმოდგენის სიმბოლური სახიათი თანდათანობით მეტადდება ჩვენთვის, იმისდა კვალად, რაც უფრო მეტად ვიკრებით ცნობიერების სიღრმეში: ჩვენი "შინაგანი "შე", რომელიც გრძობს, დედაეს, იტანჯება, განსჯის, ეთმანობს და გადაწყვეტილებას იღებს, - ეს გახლავთ ცოცხალი ძაღლი, რომლის მდგომარეობანი და ცვლილებანი ინტიმურად განწონიან ერთიმეორეს და სრულიად სხედასხეა სახეს იღებენ, როცა მათ ერთმანეთისაგან ვაცალკეებთ, რათა სიერცეში გაეშალოს ისინი. და რაკი ჩვენი უფრო ღრმა "შე" და "უდაპირული "შე" ერთსა და იმავე პიროვნებას ქმნიან, ჩვენ გვეგონია, რომ მათი გრძლიობა აუკვილებლად ერთი და იგივე უნდა იყოს. მაგრამ რადგანაც იგივეობრივი ობიექტური მოვლენის გამოქმდეული წარმოდგენა ერთერთის მიმართ გარეშე ნაწილებად ხლენს ჩვენს უდაპირულ ფსიქიკურ ცხოვრებას, ამნაირად განსაზღვრული მომენტები, თავიანთი მხრივ, ახალ განსაზღვრას ახდენენ და ჩვენი ცნობიერების უფრო ღრმად პიროვნულ მდგომარეობათა განვითარების დინამიურსა და დაუნაწევრებულ ნაკადში ცაღკეულ, ერთმანეთისაგან განსხვავებულ სეგმენტებს გამოიყოფენ. ასე, არეკლის გზით, ცნობიერების სიღრმეში ვრცელდება მატერიალურ ობიექტთა ეს ურთიერთგარეობა, განპირობებული ერთგვაროვან სიერცეში მათი გვერდი-გვერდ მდებარეობით: ჩვენი შეგრძნებები თანდათანობით სცილდებიან ერთმანეთს, მათ გამომწვევ გარეგან მიხედავას მსგავსად, შემდეგ კი ერთმანეთს შორდებიან ჩვენი გრძობებიც და იღებიც, ისევე როგორც მათივე ერთდროული შეგრძნებები. - საუკეთესო დასტური იმისა, რომ გრძლიობის ჩვენეული გაგება განპირობებულია წმინდა ცნობიერების სფეროში სიერცის თანდათანობითი შექრით, ის გახლავთ, რომ თუ დავაპირებთ ერთგვაროვანი დროის აღქმის უნარისაგან განვიარცვით, საკმარისია, ფსიქიკური ფაქტების ის უდაპირული ფენა ჩამოეშაოროთ ჩვენს "შე"-ს, რომელსაც იგი რეგულატორად იყენებს. სისმარი გეიქმის სწორედ ამ პირობებს: ორგანულ ფუნქციათა თამაშს რომ ანელებს, სისმარი, უწინარეს ყოვლისა, ჩვენსა და გარეგან საგნებს შორის ურთიერთობის უდაპირს ცვლის. ჩვენ კი აღარ ვსომავთ, არამედ უშუალოდ ვგრძობთ გრძლიობას; რაოდენობიდან ის კვლავ თვისებად იქცევა; წყდება გაუილი დროის მათემატიკური გასომეა, რაც ადვილს უთმობს ბუნდოვან ინსტინქტს, რომელიც, ყველა სხვა ინსტინქტისა არ იყოს, სმარ შემსახვევაში უხეშად ცდება, მაგრამ სოგვერ განსაკვიფრებული სისუსტით მოქმედებს. თვით სიფხისლეშიაც კი, ყოველდღიურ გამოცდილებას უნდა ესწავლებინა ჩვეთვის, ერთმანეთისაგან განგვესხვავებინა, ერთის მხრივ, გრძლიობათვისება, რომელსაც უშუალოდ სწავლება ცნობიერება, და რომელსაც, აღბათ, ასევე აღიქვამენ ცხოველებიც, მეორეს მხრივ კი, სიერცეში გაშლილი დრო, რომელიც ამის გამო რაოდენობად იქცევა, სწორედ ახლა,

როცა ამ სტრიქონებს ეწერ, მეზობელ კომკესე ხაათი რეკავს; მაგრამ მე ვაწინვე და ჩემს გაფანტულ სმენით აღვიქვამ ბგერებს მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ხაათის უკვე რამდენჯერმე დარეკა. მასხადად, მე არ დამითვლია იხინი, და მაინც, საკმარისია ეკრადლება დავძობი, რომ მივიღო იმ თხი ჩამოკერის წახი, რომელიც მანამდე ვასხმ, ვიდრე ხაათის რეკვა ჩემს ეკრადლებას მიახერობდა. და იმ ბგერებს მიეკვასო იხინი, რომლებიც ახლა უკვე ვარკვევით მესმის. თუ ჩაუკლმსკედები ჩემს თავს და გულისძვინედ დაუკვირდები იმას, რაც მოხდა, მე დავინახავ, რომ თხი პირველი ბგერა ჩემს სმენასაც მისწულა და ცნობიერებაშიც აირეკლა, მაგრამ მათ შერ გამოწვეული შეგრძინებები, ნაკვლად იმისა, რომ გაქრდი-გვერდ განლაგებულებიყნენ, ერთ თავისებურ და განკუთვულ მილიანობად შეერწინენ ერთიმეორეს, მსგავსად ერთგვარი მესიკალური ყრახისა. რეტროსპექტულად რომ განმეხასხლერა მათი რიცხვი, მე ვცადე ახრით აღმედგინა ეს ყრახა. ჩემსა მეხსიერებამ გამოაქვია ჯერ ერთი, შემდეგ მეორე, მესამე ბგერა, და ვიდრე ახრით არ გამოვიხმე ხაათის თხივე ჩამოკერა, ცნობიერება ყოველთვის დაკმაყოფილებული რჩებოდა, რადგანაც წარმოსახულ ჩამოკერათა ერთობლიობა თვისებრივად განსხვავდებოდა ჩემს მიერ განცდილი შობებულებიხვან. ამრიგად, ჩემსა "შე"მ თავისებურად მოახდინა თხივე ბგერის თანმიმდევრულობის კონსტატაცია, მაგრამ ცალკეულ ელემენტთა შეჯამებისა და გვერდი-გვერდ განლაგების გარეშე. მოკლედ, ჩამოკერათა რიცხვი ამ შემთხვევაში აღქმულ იქნა როგორც თვისება და არა როგორც რაოდენობა; გრძლიობა სწორედ ამ თვისებრივი სახით წარმოიქმნება უშუალო ცნობიერებას, და ამ სახესვე ინარჩუნებს მანამ, ხანამ მის აღვილს არ დაიქერს სიერცისაგან ნახესხები სიმბოლური წარმოდგენა. - მამ, მოლით, ერთმანეთისაგან გავარჩიოთ სიმრავლის ორი სახე, გრძლიობის განსახლერის ორი სრულიად სხვადსახეა საშუალება, ცნობიერი სიერცისის ორი ასპექტი. ერთგვაროვანი დროის, ჭეშმარიტი გრძლიობის ამ ექსტენსიური სიმბოლოს საბურველქვეშ გამტრიახი ფიქიოლოგი აღმოაჩენს გრძლიობას, რომლის არაერთგვაროვანი ელემენტები ორმსრივად განწონიან ერთიმეორეს; ცნობიერების მდგომარეობათა რიცხობრივი სიმრავლის ქვეშ - რაოდენობრივ სიმრავლეს; "შე"-ს ქვეშ, რომლისთიხაც ნიშნეულია მკვეთრად გამოკვეთილი მდგომარეობანი, - "შე"-ს, რომელშიაც თანმიმდევრობა შერწყმასა და ორგანიზაციას გულისხმობს. მაგრამ ჩვენ უმეტესწილად პირველ "შე"-ს ვჯერდებით, ესე იგი, ერთგვაროვან სიერცეში პროეცირებული ჩვენი ჭეშმარიტი "შე"-ს ჩრდილს. გარჩევა-განსხვავების უძლები სერეულით გაწამებული ცნობიერება, რეალიობის აღვილას სიმბოლოს აყენებს, ან სიმბოლოს პრიმიდიან ჭერეტს რეალიობას. რაკიდა ამ პრიზმაში გადატეხილი და ამრიგად დანაწევრებული ჩვენი "შე" გაცილებით უკეთ აკმაყოფილებს სიერცილური ცხოერებისა და, კერძოდ, ენის

მოთხოვნებს, ამიტომ ჩვენ თითქმის ყოველთვის მას ვამჯობინებთ და თანდათანობით ვკარგავთ თვალთახედვის არეღან ჩვენს ჭკმშირტ "მე"-ს.

ამ ჭკმშირტ "მე"-ს რომ მიუჭრებოდეთ, რაც ჯერ კიდევ მიუჭრალავი ცნობიერებისათვისაა მისაწვდომი, აუკვილებელია ანალიზის ჩვენეული წარის 'სდერული დაიბეა, ანალიზისა, რომელსაც შეუქლია ერთმანეთისაგან გაათავისთავადოს, ერთის მხრივ, შინაგანი და ცოცხალი ფსიქიკური ფაქტები, მეორეს მხრივ კი, თავდაპირველად გადატეხილი, ხოლო შემდეგ ერთგვაროვან სიერცქში დაკრისტალებული ხატებანი. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ჩვენი აღქმები, შეგრინებები, ემოციები და იდეები ორგვარი სახით წარმოგვიჩნდებიან: ჯერ ერთი, ზუსტი და მკაფიო, მაგრამ უპიროვნო სახით, და მეორეც, ბუნდოვანი, უსასრულოდ მოძრავი და ერთი გამოუთქმელი ფორმით, რადგანაც ენა ისე ვერ მოიხელთებს ამ უკანასკნელს, თუ მისი მობილურობის ფიქსირება არ მოახდინა, და ვერც მის ბანალურ შინაგნელობას მიუხადავებს, თუ საყოველთაო ხმარების სეკროში არ ჩართო იგი. თუ ჩვენ ერთმანეთისაგან განვასხვავებთ სიმრავლისა და გრძლიყობის ორ ფორმას, მაშინ ცხადია, რომ ცნობიერების ყოველი ცალკეული ფაქტი სხვადასხვა სახეს მიიღებს, იმისდა კვალად, თუ როგორ განვიხილავთ მას: დისტინქტური სიმრავლისა თუ ბუნდოვანი მრავლობითობის ფონსე, დრო-თვისებაში, სადაც ის მიმდინარეობს, თუ დრო-რაოდენობაში, სადაც ის პროეცირდება.

როცა მე პირველად ვესვირობ ქალაქში, სადაც დიდხანს უნდა ვიცხოვრო, ჩემი გარემომცველი საგნები ორგვარ შთაბეჭდილებას ახდენენ ჩემსე, რომელსაგანაც ერთს გაგრძელება უწერია, მეორეს კი - განუწყვეტელი ცვალებადობა. მე ყოველდღე ვხედავ ერთსა და იმავე სახლებს, და რაკი ვიცი, რომ ესენი ერთი და იგივე საგნებია, ამიტომ გამუქმებით ერთსა და იმავე სახელებს ვუწოდებ მათ, თანაც, წარმოვიდგენ, რომ ისინი ყოველთვის ერთნაირად შეკლინიებიან, მაგრამ თუ მეტ-ნაკლებად ხანგრძლივი დროის შემდეგ კვლავ მიუჭრებოდები ჩემს პივანდელ შთაბეჭდილებას, გაოგნებული დავრჩები იმ უწყველო, აუხსნელი და, რაც მთავარია, ერთი უთქმელი ცვლილებით, რაც ამ შთაბეჭდილებამ განიცადა. როგორც ჩანს, შემოსხენებულმა საგნებმა, რომლებსაც გამუქმებით აღვიქვამდი და რომლებიც განუწყვეტლივ აღიბეჭდებოდნენ ჩემს სულში, ბოლოს და ბოლოს, თვითონაც ისეხსენ რაღაც ჩემი ცნობიერი არსებობიდან; ისინიც ჩემსავით ცხოვრობდნენ და ჩემსავითვე დაბერდნენ. და ეს მარტო ილუზია როლი იქნება; რადგანაც დღევანდელი შთაბეჭდილება რომ არაფრით არ განსხვავდებოდეს გუშინდელისაგან, არაერთი განსხვავება აღარ იქნებოდა არც აღქმასა და ცნობას, შეცნობასა და მოგონებას შორის. მაგრამ ეს განსხვავება უძველესწოდ ჩვენი ყურადღების მიღმა რჩება; ჩვენ მხოლოდ მაშინ თუ ვამჩნევთ მას, როცა წინასწარ ვიკით, რომ ის არსებობს, და გუჯლოდგინედ ვაანალიზებთ ჩვენსავე თავს. ამის

მიზეზი ის გახლავთ, რომ ჩვენს გარეგანსა და, ასე ვთქვათ, სოციალურ ცხოვრებას უფრო დიდ მნიშვნელობას ვანიჭებთ, ვიდრე ჩვენს შინაგანსა და ინდივიდუალურ არსებობას. ჩვენ ინსტინქტურად ვესწრაფებით გაეამყაროთ ჩვენი შთაბეჭდილებანი, რათა მათი სიტყვებით გამოხატვა შეეძლოს. აქედან გამომდინარე, ჩვენ ერთმანეთში ვუძრევთ საყოჩივე გრძნობას, ამ განუწყვეტელ ქმნადობას, და მის გარეგან ობიექტს, უპირატესად კი ამ ობიექტის სიტყვიერ გამოხატულებას. მსგავსად იმისა, როგორც ჩვენი შეუს მარად მედინი გრძლიყობა ერთგვაროვან სიერცეში პროეცირებისას ხვედება, ჩვენი შთაბეჭდილებებიც, გარს რომ ეხევიან თავიანთ გარეგან მიზეზს, მის მევეთო კონტურებს და უქრობას იქნენ ამ მიზეზისგან.

თავიანთ ბუნებრივ მდგომარეობაში ჩვენი მარტივი შეგრძნებები კიდევ უფრო ნაკლებად მეარნი არიან. ესა თუ ის გემო, ესა თუ ის სურნელი, ბავშვობაში რომ მომწონდა, დღეს მხოლოდ ზიზღს იწვევს ჩემში. მაგრამ ჩემს დღევანდელ შეგრძნებას კვლავაც თავის უწინდელ სახელს ვუწოდებ, თითქოს გემოც და სურნელიც კვლავ იგივენი დარჩენილიყვნენ და შეცვლილიყოს მხოლოდ ჩემი დამოკიდებულება მათადმი. მაშასადამე, მე ამ შეგრძნებასაც ვამყარებ. მაგრამ როცა მისი მობილურობა იმდენად აშკარა ხდება, რომ აღარ შემიძლია უკულებულებო იგი, მაშინ თვით ამ მობილურობას ვაცილებ შეგრძნებას, რათა საგანგებო სიტყვით აღვნიშნო და, ამრიგად, გაეამყარო იგი; ეს სიტყვა გახლავთ გემოვნება. მაგრამ სინამდვილეში არც იდენტური შეგრძნებებია და არც ცვალებადი გემოვნებანი. რადგან ერთნიც და მეორენიც საგნებად შექვენებიან მხოლოდ მას შემდეგ, რაც მოვლენათა მთელი კომპლექსიდან გავაცალკეებ და თავთავიანთ სახელებს ვუწოდებ მათ. ადამიანის სულში მხოლოდ მოვლენათა ცოცხალი ნაკადია. არსებითად, ყოველი შეგრძნება განმეორებისას იცვლება, და თუ დღითი-დღე უკველელი მენვენება, მხოლოდ იმიტომ, რომ მისი ობიექტური მიზეზისა და მისივე გამოხატველი სიტყვის პრინციპიდან აღვიქვამ მას. შეგრძნებაზე ენის ეს შემოქმედება გაცილებით უფრო ძლიერია, ვიდრე, საერთოდ, ჰგონიათ. ენა არა მარტო გვარწმუნებს, თითქოს ჩვენი შეგრძნებები უკველელია, არამედ ხშირად გვატყუებს კიდევ და მცდარად წარმოგვიჩენს განცდილი შეგრძნების ბუნებას. ასე, როცა ამა თუ იმ კერძს გეახლებით, საყოველთაო მოწონებით რომ სარგებლობს, ამდენი ქებით დახუნძლული მისი სახელი ავტომატურად დგება ჩემს შეგრძნებასა და ცნობიერებას შორის. მე შეიძლება მომეჩვენოს, რომ კერძი გადასარევიოა, მაშინ როდესაც ყურადღების ოდნავ დაძაბვასაც კი შეიძლება და საპირისპირო განცდა აღეძრა ჩემში. მოკლედ, მევეთრად გამოვეყოილი, ტლანქი და უხეში სიტყვა, ადამიანურ განცდათაგან ყოველივე ზოგადს, უპრავსა და, მაშასადამე, უპიროვნოს რომ ირჩევს, თრგუნავს, ან, ყოველ შემთხვევაში, საბურველს მაინც აფარებს ჩვენი ინდივიდუალური ცნობიერების ნატიფსა და მოუსხელთებელ განცდებს. თანაბარი იარაღით



ბრძოლა რომ შესძლონ, საჭიროა, ეს უკანასკნელნი სუესტი სიტყვებით იქნან გამოხატულნი; მაგრამ როგორც კი მივკვლევთ აწინაირ სიტყვებს, ისინი მისევე მათი გამომწვევი შეგრძნების წინააღმდეგ მიიქცევიან: იმ მიზნით გამოგონილნი, რომ შეგრძნების უწყვეტი ცვალებადობა დაედგინებინათ, ისინი მათთვის ნიშნულ უპრობას მოახვევენ მას თავსე.

უშუალო ცნობიერების ეს დათრგუნვა არსად არ იგრძნობა ისე მკვეთრად, როგორც გრძნობის გამოვლენისას. ვნებიანი სიყვარული თუ ერთი უთქმელი მწებარება მთლიანად ავსებენ სულს: ესაა ურიცხვი ურთიერთგანსწონი ელემენტი, ყოველგვარი მკვეთრი კონტურების, ერთმანეთისაგან გაგარეგნებისა თუ გათავისთავადების ყოველგვარი ტენდენციის გარეშე. ისინი დაუქონებლად კარგავენ თავიანთ უწინდელ იერს, როგორც კი მათ ბუნდოვან ერთობლიობაში რიცხვითი სიმრავლის გარჩევას ვიწყებთ: მაშ, რაღა მოკვათ, როცა ერთმანეთისაგან განცალკევებულთ გვერდი-გვერდ განვალაგებთ ერთგვაროვან გარემოში, რა სახელსაც არ უნდა ვუწოდებდეთ ახლა ამ უკანასკნელს: დროსა თუ სივრცეს? ეს წამია, მათი გარემომცველი გარემო სრულიად თავისებურსა და გაურკვეველ ელფერს ანიჭებდა თვითაუღ მათგანს; ახლა კი სულ სხვა სახით გვევლინებიან, გაუფერებულნი და საიმისოდ გამსადებულნი, რომ სიტყვების დამლით აღბეკდილ იქნენ. ყოველი გრძნობა თვითონვეა ცოცხალი, განეთარებადი და, მაშასადამე, გამუდმებით ცვლადი არსება. ასე რომ არა, გაუგებარი იქნებოდა, რანაირად მიეყვართ მას ამა თუ იმ გადაწყვეტილებამდე: ამ შემთხვევაში დაუქონებლივ მივივდებით გადაწყვეტილებას. მაგრამ გრძნობა ცოცხლობს, რადგანაც გრძლიობა, რომელშიაც ის ვითარდება, თვისებრივი გრძლიობაა, რომლის მომენტებიც ერთმანეთს განწონიან: სიურცეში რომ უშლით დროს და, ამრიგად, ერთმანეთისაგან ვაცალკევებთ ამ მომენტებს, ჩვენ მისი ფერადოვნებისა და ცხოველმყოფელობისაგან ეპარცვავთ გრძნობას. და, აი, ჩვენს წინაშეა ჩენივე საკუთარი ღანდი: ჩვენ გვევლინა, რომ გავაანაღოთუ ჩვენი გრძნობა, სინამდვილეში კი გვერდი-გვერდ განვალაგებულნი, ინერტული და სიტყვებით გამოხატული მდგომარეობებით შევკვალეთ იგი, რომელთაგანაც თვითაუღი სხვა არა არის რა, თუ არა ზოგადი ელემენტი და, მაშასადამე, ამა თუ იმ მოცემულ მომენტში ერთობლივად განცდილ შთაბეჭდილებათა უპიროვნო ნალექი. აი, რატომ ვმსჯელობთ ამ მდგომარეობებზე და ჩვენს მარტივ ლოგიკას ვუსადაგებთ მათ. ერთმანეთისაგან რომ გავათავისთავადდეთ და, ამრიგად, გვარებად ვაქციეთ ისინი, ამით ჩვენ უკვე პირველი ნაბიჯი გადავდგით იმისაკენ, რომ მომავალ დედუქციაში გამოვიყენოთ ისინი. თუ ახლა რომელიმე თამამი რომანისტი გაფხრეწს ჩვენი პირობითი "შე"-ს დახვეწილი ოსტატობით ნაქსოვ ქსოვილს და ამ მოქმედებითი ლოგიკის ქვეშ გვიჩვენებს ნამდვილ სიმბოლეს, ხელე მარტივ მდგომარეობათა ამ გვერდი-გვერდ მდებარეობის მიღმა - ურიცხვ

სხვადასხვა განცდათა ურთიერთგანწინილობას, რომელნიც არაერთად სიტყვიერ გამოხატულებას არ ექვემდებარებიან, ჩვენ აღფრთოვანებულნი დაერჩებით იმის გამო, რომ თუკისე მას უკეთ ეცნობივართ, ვიდრე ჩვენ ვიცნობთ ჩვენსავე თავს. მაგრამ სინამდვილეში ასე როდია საქმე ურთიერთგანწინილობის და სიტყვებით გამოთქვას მის ელემენტებს, ისიც, თავის მხრივ, მხოლოდ ღანდს გეთავაზიბს; მაგრამ ისეონაირად კი გვივლენს თეითან ღანდს, რომ აშკარად გვაგრანობინებს იმ საგნის უჩვეულო და ალოგიკურ ბუნებას, რომელიც ამ ღანდს გამოსცემს. ის აღვიძებს ჩვენს აზრს, აღვიძებს იმით, რომ ჩვენი განცდების გარეგნულ გამოხატულებაში რაღაცას მაინც რთავს იმ შინაგანი წინააღმდეგობიდან, იმ ურთიერთგანწინილობიდან, რაც გამოხატულ ელემენტთა თეით არის შეადგენს. მის მიერ გამხსენებულნი წაბით მაინც ვიცვილებთ იმ საბურავს, რომელსაც ჩვენსა და ჩვენსავე ცნობიერებას შორის ვაფარებთ. ის საკუთარ თავთან გააბრუნებს.

არანაკლებ განცვიფრებულნი დაერჩებოდით, თუ გაეგლეჯდით ენის არტახებს და შევევლებოდით მათ ბუნებრივ მდგომარეობაში მოგვეხელოებინა ჩვენი იდეები, იმ სახით, რომლითაც ისინი აღიქმებოდნენ სიერცის მსლაერობისაგან თავდახსნელი ცნობიერების მიერ. იდეის შემადგენელ ელემენტთა ეს დაშლა, რასაც აბსტრაქციისაკენ მიუქავართ, მეტისმეტად ხელსაყრელია ჩვენითვის, ასე რომ, ვერც ყოველდღიურ ცხოვრებაში და ვერც ფილოსოფიური მსჯელობისას ამის გარეშე ვერ გაეაღო ფონს. მაგრამ თუ წარმოვიდგენთ, რომ კონკრეტული იდეა სწორედ ამ განცალკევებული ელემენტებისაგან შედგება, თუ რეალურ განცდათა ურთიერთგანწინილობას მათი სიმბოლოების გვერდი-გვერდ განლაგებით შევკვლით, ვერასიდეებით თავიდან ვერ ავიცილებთ ასოციაციონისის შეცდომებს. მაგრამ აქ დაწერილებით აღარ შეეჩერდებით ამ უკანასკნელ საკითხზე, რომელსაც გუდადამით განვიხილავთ მომდევნო თავში. ის წინდაუხედავი სიოიცხე, რაც ხშირად გვიბერობს ამა თუ იმ საკითხის გადაწვეტისას, თავისთავადაც საკმაოდ დამაჯერებლად გვიჩვენებს, რომ ჩვენს გონებას თავისი ინსტინქტები აქვს; მაგრამ რას ვუწოდებთ ამ ინსტინქტებს, თუ არა ყველა ჩვენი იდეისათვის საერთო სწრაფვას, ანუ მათ ურთიერთგანწინას? ჩვენ ყველაზე მეტად ვაფასებთ იმ შესხედულებებს, რომლებიც ყველაზე ნაკლებ შეგვიბღია გავიცნობიეროთ, ასე რომ, თეით საფუკეელი, რომლის მიხედვითაც მათ ვამართლებთ, იშვიათად თუ თანხედება საფუკეელს, რომლის შემგეობითაც ამ შესხედულებებს ვაღიარებთ. ეაცმა რომ თქვას, ჩვენ უსაფუკელოდაც კი ვაღიარებთ მათ, რადგანაც ყველაზე მეტად ვაფასებთ იმ შესხედულებებს, რომელთა ელფერიც ჩვენი დანარჩენი იდეების შეფერილობას შეესაბამება და რომელნიც იმთავითვე რაღაც ჩვენეულად ვცვანით. ამიტომაცაა, რომ ისინი ჩვენს სულში არასოდეს არ იღებენ იმ ბანალურ ფორმას, რომელსაც

აუცილებლად მიიღებენ, როგორც კი გარეთ გასივთხებით და სიტყვებით გამოეხატავეთ მათ. და თუ(კ)ა სხვების სულის(კ) იგივე სახელი ეწოდებათ, ისინი სულ სხვანი არიან. მართალი გათხრათ, ყოველი ჩვენი შესხედგულება ისეთნაირად ცოცხლობს, როგორც უჯრედი - ორგანიზმში. ყველაფერი, რაც ჩვენი "შე"-ს საერთო მდგომარეობას (ველის, იმავდროულად, მასაც (ველის. მაგრამ თუ უჯრედს ორგანიზმის ესა თუ ის წერტილი უქირავს, ჭეშმარიტად ჩვენი კუთვნილი იდეა მიუღ ჩვენს "შე"-ს აქვებს აქედან გამომდინარეობს ისიც, რომ ყველა ჩვენი იდეა ჩვენივე ცნობიერების მდგომარეობათა მიუღ მასას ერწყმის. ბევრი მათგანი სუდაპირვე ტივტივებს, როგორც ყვითელი ფოთლები - ტბაში. ამნაირ იდეებსე ფიქრისას ჩვენი სული ყოველთვის ერთგვარი უქრავობის მდგომარეობაში პოულობს მათ, თითქოს ისინი გარეგანი იქნენ მის მიმართ. ამ უჯრებს ეკუთვნიან ის იდეები, რომლებსაც მსამსარეული სახით ვიღებთ და ისე რჩებიან ჩვენში, რომ არასოდეს ასიმულირდებიან ჩვენივე არსის მიერ, ანდა იდეები, რომელიც უჯრულბელებით და უქრადლებოდ მიღებულნი სიმარტოეუში გამოხმნენ. თუ იმისდა კვალად, რაც უფრო მეტად ეშორდებათ ჩვენი "შე"-ს უღრმეს შრებს, ჩვენი ცნობიერების მდგომარეობანი სულ უფრო და უფრო მეტად ცდილობენ რიცხობრივი სიმრავლის ფორმა მიიღონ და ერთგვაროვან სივრცეში გაიშლონ, ამის მოხეუი სწორედ ის გახლავთ, რომ ცნობიერების ეს მდგომარეობანი თავიანთი ბუნებით სულ უფრო და უფრო უპიროვნური არიან. ამიტომ გასაოცარი არა არის რა იმაში, რომ სწორედ ის იდეები, რომლებიც ყველაზე ნაკლებ გვეკუთვნიან ჩვენ, შეიძლება სიტყვებით ყველაზე ადვილად იქნენ გამოხატულნი: როგორც დაეინახავთ, მხოლოდ მათ შეიძლება მიესადაგოს ასოციაციონისტური თეორია. ერთეულის მიმართ გარეგანი ისეთნაირად უკავშირდებიან ერთმანეთს, რომ არცერთის ინტიმური ბუნება არ შედის ამ კავშირში, რომელიც შეიძლება კლასიფიცირებულ იქნეს: შეიძლება ითქვას, რომ მათ ასოციაციას მომიჯნავეობის, ან სხვა რაიმე ლოგიკური პრინციპი უღვეს საფუძვლად. მაგრამ თუ მივატოვებთ ჩვენი "შე"-სა და გარეგან საგანთა შეხვედრის სიბრტყეს და ორგანიზებული და ცოცხალი აზროვნების სიღრმეში შევალწევთ, ჩვენს წინაშე იქნება დაშრეება, ან, უფრო სუსტად, შინაგანი შერწყმა იდეათა სიმრავლისა, რომელიც გათავისთავადებულ მდგომარეობაში, ლოგიკურად საპიროსპირო ცნებების სახით, ერთმანეთს გამორიცხავდნენ. ის უკნაური სიხმრები, სადაც ორი სახე ერთმანეთს ფარავს, რათა ორ სხვადასხვა პირად წარმოუგეიწდეს, რომელიც, იმავდროულად, მხოლოდ ერთია, ნაწილობრივ მაინც მიგვანიშნებენ სიფხისლესეში ჩვენს ურთიერთგანმწონ წარმოდგენებს. გარე სამყაროსაგან იზოლირებული ცნობიერება მძინარისა, რომელიც სიხმარს ხედავს, მარტოე ხატებათა რეპროდუქციებისა და თავისებური პაროდირების გსით

წარმოგვიჩინოს იმ უწყვეტ მიქმობას, რომლის მასალაც იღვებია და რომელიც გამუქლებით მიმდინარეობს ჩვენი განებრივი ცხოვრების უფრო ღრმა სფეროებში.

ასე, ჩვენი განცდების უფრო ღრმა შესწავლის გზით ვფიქრობთ 'შექი ჩვენს მიერ იმთავითვე წამოყენებულ პრინციპს: ცნობიერების სივრცულ-ორგვარი სახით წარმოგვიჩინდება, იმისდა კვალიად, უშუალოდ განვიხილავთ მას თუ სივრცის პრინციპში გადატვიხილს. – თავისთავად განხილულ ცნობიერების ღრმა მდგომარეობებს არაფერი აქვთ საერთო რაოდენობასთან; ისინი წმინდა თვისებად გვევლინებიან; ეს მდგომარეობანი ისე მტიდროდ ერწყმან ერთმანეთს, რომ ვერ ვიტყვი, ერთთან გვაქვს საქმე თუ მრავალთან; ამ თვალსაზრისით ვერც კი განვიხილავთ მათ, ისე, რომ მთლიანად არ შევცვალოთ ისინი. მათგან წარმოქმნილი გრძლიეობა ისეთი გრძლიეობაა, რომლის მომენტებიც რიცხობრივ სიმრავლეს არ ქმნიან; ამ მომენტების დასახასიათებლად იმასაც კი ვერ იტყვი, რომ ისინი ერთმანეთს მოიცავენ; ეს უკვე მათი განსხვავების მომასწავლებელი იქნებოდა. თვითუკული ჩვენგანი რომ პირაწინადად ინდივიდუალური ცხოვრებით ცხოვრობდეს, რომ არც საზოგადოება იყოს და არც ენა, შესაძლებელია თუ არა ჩვენი ცნობიერება ამ ბუნდოვანი ფორმით მოუხელთებინა ჩვენი განცდების სიმრავლე? რა თქმა უნდა, მთლიანად ვერ შესაძლებელია, რადგან ჩვენ მაინც შევინარჩუნებდით იმ ერთგვაროვანი სივრცის იდეას, სადაც საგნები მკვეთრად განიარჩევიან ერთმანეთისგან, და ძალაზე ხელსაყრელია ამაირ გარემოში, მათი უფრო მარტივ ელემენტებად დაშლის მიზნით, ჩამაწერიოთ ის ბუნდოვანი მდგომარეობანი, რომლებიც უწინარეს ყოვლისა ხედება თვალში ცნობიერებას. მაგრამ ისიც შევნიშნათ, რომ ერთგვაროვანი სივრცის ინტუიცია უკვე პირველი ნაბიჯია სოციალური ცხოვრებისაკენ. ჩვენგან განსხვავებით, ცხოველებს, როგორც ჩანს, ვერ წარმოუდგენიათ, რომ შეგრძნებების გარდა არსებობს მათგან განსხვავებული გარე სამყაროც, რომელიც ყველა ცნობიერი არსების საერთო კუთვნილებაა. ტენდენცია, რომელიც ჩვენში საგანთა ამ გარემოებისა და მათი ერთგვაროვანი გარემოს წარმოდგენას იწვევს, დიახ, სწორედ ეს ტენდენცია გვაძიებებს სოციალური ცხოვრებით ვცხოვრობდეთ და ენით უსარგებლობდეთ. მაგრამ იმისდა კვალიად, რაც უფრო სრულად რეალიზდება სოციალური ცხოვრების პირობები, რაც უფრო მეტად ძლიერდება დინება, რომელსაც ჩვენი ცნობიერების მდგომარეობანი შიგნიდან გარეთ გამოაქვს, ეს მდგომარეობანი თანდათანობით ობიექტებად თუ საგნებად იქცევიან; ისინი არა მარტო ერთმანეთს, არამედ ჩვენც გემორჯებიან. ახლა მათ მხოლოდ ერთგვაროვან გარემოში აღვიქვამთ, გამყარებული სახით, სიტყვის პრინციპიდან დანახულთ, სიტყვისა, რომელიც მათ თავის ბანადურ შეფერილობას ანიჭებს. ასე ყალიბდება მყოფე "შე", რომელიც ფარავს პირველს, "შე", რომლის არსებობაც დისტინქტური მომენტებისაგან შედგება,

რომლის მდგომარეობანიც ერომანეთს შორელებიან და ძალდაუკანებლად გამოიხატებებიან სიტყვით. დაე, ნურავინ გვისაყვედურებს, თითქოს პიროვნებას ვაორებდეთ და სხვა სახით შემოგვეკონდეს რიცხობრივი სიმრავლე, რომელიც ჩვენ თვითონ იმთავითვე გამოვირიცხეთ. დისტინქტურ მდგომარეობებს იგივე "შე" აღიქვამს, რომელსაც ყურადღების დაძაბვით შეუკლია დაინახოს ეს მდგომარეობანი მათი ორგანიზებული სახით, დაინახოს, როგორ ერწმინდ იხინი ერამანეთს, როგორც თოვლის ფიფქები, ერთად მობოქლინი ხელით. მართალი გითხრათ, ენის უფრო მარჯვენდ ხმარების მიხნით, მე თვითონაც დაინტერესებული ვარ, არ აღეადგირო არეულ-დარეულობა იქ, სადაც უკვე წესრიგი სუფევს, და არ ავამღერიო ერსგვარად უპიროვნო მდგომარეობათა ის მახეილგონიერული შეთანხმება, რომლის წეალობითაც მე უკვე აღარა ვარ "სახელმწიფო სახელმწიფოში". ცალკეულ მომენტებად, მკვეთრად განსხვავებულ მდგომარეობებად დანაწევრებული შინაგანი ცხოვრება უკეთ შეესაბამება სოციალური ცხოვრების მოთხოვნებს. თვით სუდაპირულ ფსიქოლოგიასაც კი შეუკლია შეუკვდომლად აღწეროს ეს ცხოვრება, რა თქმა უნდა, იმ პირობით, რომ უკვე მომხდარი ფაქტების შესწავლით შემოიფარგლება და უკულებელუფოს მათი ფორმირების საშუალებას. – მაგრამ თუ ეს ფსიქოლოგია სტატიკიდან დინამიკაზე გადაეა და იმ ფაქტების ახსნის პრეტენზიას განაცხადებს, რომლებიც ახლა ხდება, ისევე, როგორც მომხდარ ფაქტებს ხსნიდა, თუ ის დააპირებს წარმოგეიხინოს ჩვენი კონკრეტული "შე", როგორც ცალკეული და ერსგვაროვან გარემოში მდებარე ელემენტების ასოციაცია, თავიდან ვერ აიცილებს გადაუქლახავ სიძნელეს. და რაც უფრო მეტ ძალისხმევას შეაღვეს მის გადაჭრას, მით უფრო მეტად გაიხრდება თვით ეს სიძნელე, რადგანაც მთელი მისი ძალისხმევა მხოლოდ უფრო ცხადდ წარმოიხენს ძირითადი პიპოთეზის აბსურდულობას, რომლის თანახმადაც დრო სოვრცეში იქნა გაშლილი, ხილო თანიმდევრულობა – თვით ერსდროულობის წიადში მოთავსებული. – ჩვენ დაეინახეთ, რომ მიხეზობრიობის, ნების თავისუფლებიხა თუ პიროვნების პრობლემატთან დაკეპირებული ყველა წინააღმდეგობა სწორედ აქედან იღებს დასაბამს, და ამ წინააღმდეგობათა თავიდან ასაცილებლად საკმარისია ჩვენი "შე"-ს სიმბოლური წარმოდგენა ჩვენი რეალური და კონკრეტული "შე"-თი შეეცვალოთ.

ცნობიერების მდგომარეობათა ორგანიზაციისათვის  
ნების თავისუფლება

აღვილი გასაყვება, რატომ ბადებს ნების თავისუფლების პრობლემა ბუნების ორ, ურთიერთსაპირისპირო სიტუაციას, მექანიზმისა და დინამიზმს. დინამიზმის ამისაკალია აფიონებური, ცნობიერებით გამოწვეული აქტივობის იდეა, რომლის თანდათან ამოწურვის გზით ის ინერციის წარმოდგენამდე მიდის: ამრიგად, დინამიზმი დიდი ძალისხმევის გარეშე სწკდება, ერთის მხრივ, თავისუფალ ძალას, მეორეს მხრივ კი – ბუნების კანონებს დაქვემდებარებულ მატერიას. მექანიზმი საპირისპირო გზას ირჩევს. ელემენტები, რომელთაგანაც ის თხზავს სამყაროს, აუკიდებლობის კანონებს ექვემდებარებიან, და რაგინდ რაოულ, წინასწარსულებისათვის მოაწყვიმელსა და, ერთის შეხედვით, პირწმინდად შემოსევეით კომბინაციებამდეც არ უწდა მიდიოდეს, მექანიზმი არახოდეს არ სცილდება აუკიდებლობის იმ ვიწრო წრეს, რომლითაც თეოსთივე შემოსიფარგლა თავი. – ბუნების ორივე ამ კონცეფციას თუ ჩავეჯღმავლებთ, დაგინახავთ, რომ თეოსთული მათგანი გულისხმობს ორ სრულიად სხვადასხვა პიპოთეზას კანონისა და მისდამი დაქვემდებარებული ფაქტის თანაფარდობის შესახებ. თვალსაწიერის გაფართოებასთან ერთად დინამიზტს ეწეწება, რომ სოფიერთი ფაქტი უსხლტება კანონის მკაცრ ძღმთოსიღლებას. მამსადამე, მას უსუნავსი რეალობის რანგში აძეავს ფაქტი, ხოლო კანონს ამ რეალობის მეტნაკლებად სიმბოლურ გამოხატულებად ხახავს. მექანისტი, პირიქით, თეოსთულ კერძო ფაქტში კანონთა გარკვეული რაოდენობის შერწყმასა თუ მათი გადაკეუთის წერტილსა ხედავს. – თუ ახლა ჩვენ შევეცდებით გავარკვიოთ, რატომ მიაწურს უსუნავს რეალობას ერთი ფაქტს, ხოლო მეორე – კანონს, დაგინახავთ, თუ რა არის ამის მიზეზი: ჩვენის აზრით, საქმე ისაა, რომ მექანისტსაც და დინამისტსაც ორი სრულიად სხვადასხვა აზრით ესმის სიტუა სიმარტივე პირველისათვის მარტივია ის პრინციპი, რომლის შედეგიც შეიძლება წინასწარ განსჯერიტო და კიდევ გამოიანგარიშო: ამრიგად, ინერციის ცნება მისთეის, თეით განსახდეროს თანახმად, თავისუფლების ცნებაზე მარტივი ხდება, ერთგვაროვანი – ნაირგვაროვანზე, ხოლო აბსტრაქტული – კონკრეტულზე უფრო მარტივი. მეორე კი იძენად სხვადასხვა ცნებებს შორის ეველაზე უფრო ხელსაყრელი წესრიგის დამყარებას როდი ცდილობს, რამდენადაც მათი რეალური ურთიერთკავშირის აღმოჩენას მიეღტვის: ეგრეთწოდებული მარტივი ცნება, რომელსაც მექანისტი პირველადად თვლის, ხშირად რამდენიმე, შინაარსით უფრო მდიდარი ცნების ურთიერთშერწყმის შედეგად მიიღება, რომლებსაც თავდაპირველად სეკისხსენებელი მარტივი ცნებიდან წარმოებულად

მიიჩვენებენ და რომლებიც სინამდვილეში მხოლოდ ანტირაციონალურ ერომანტებს ამ 'მერქვის' შედეგად, ისევე, როგორც ხანაილის ორი წყაროს ინტერფერენცია ბადებს სიბნელეს. ამ ახალი კუთხით დახასჯული სპონტანურობის იდეა უფროდ ინერციის იდეაზე უფრო მარტივია, რადგანაც ეს უკანასკნელი მხოლოდ პირველის შემყოობით თუ შეიძლება გაგებულ და განსაზღვრულ იქნეს, ხოლო პირველი თვითმკარბა. მართლაც, თვითიველი წყენგანისათვის ნიშნულია თავისუფალი სპონტანურობის, თავისუფალი ნების უშკალო, რეალური და ილუზორული, გრძობა, თანაც, ინერციის იდეა საერთოდ არ შედის ამ წარმოდგენაში. ხოლო მატერიის ინერციის განსაზღვრისათვის აუკილებლად უნდა ითქვას, რომ მატერიას თავისთავად არც მოძრაობა შეუძლია და არც შეჩერება, და რომ ყველა სხეული მანამდე ინარჩუნებს მოძრაობას თუ უძრაობას, სანამ რაიმე გარეშე ძალა არ გამოიყენას ამ მდგომარეობიდან: ამრიგად, ორივე შემთხვევაში აუკილებლად უნდა მივხაროთ აქტივობის იდეას. ეს სხვადასხვა მოსაზრება გვისხნის, როგორ მივდივართ a priori აღძმანური აქტივობის ამ ორ, ურთიერთსაპირისპირო გაგებაშიც, იმისდა კვლად, თუ რაწიოდ წარმოგვიდგენია კონკრეტულისა და აბსტრაქტულის, მარტივისა და რთულის, ფაქტისა და კანონის ურთიერთდამოკიდებულება.

და მაინც, a posteriori თავისუფლების იდეის წინააღმდეგ მოისმობენ ზუსტ ფაქტებს, ნაწილობრივ ფიზიკური და ნაწილობრივ ფსიქიკური ხასიათისას. ხან იმას მიგვანიშნებენ, რომ წყენი საქციელი უცილობლად წყენივე გრძობებით, იდეებითა და, საერთოდ, წყენი ცნობიერების უწინდელი მდგომარეობებითაა განპირობებული; ხან კი ნების თავისუფლებას მატერიის ძირითად თვისებებსა და, კერძოდ, ძალის შენახვის პრინციპთან შეუთავსებლად აცხადებენ. აქედან - ორგვარი დეტერმინიზმი, უნივერსალური აუკილებლობის ორგვარი ემპირიული დასაბუთება. წყენ შეეცდებით გიხეცნით, რომ დეტერმინიზმის მეორე ხაზე პირველზე დაიყენება, და რომ ყოველგვარი, თვით ფიზიკური დეტერმინიზმიც კი ფსიქოლოგიურ პირობებსაზეა დაფუძნებული; შემდეგ დავადგენთ, რომ ფსიქოლოგიური დეტერმინიზმიცა და მისი საპირისპირო თეორიებიც, თავიანთი მხრივ, ცნობიერების მდგომარეობათა სიმრავლისა და, განსაკუთრებით, გრძლივობის მკვადრ გაგებას ემყარებიან. ასე, წინა თაჴში განხილულ პრინციპთა შუქზე, წყენ დავინახავთ, როგორ იკეთებთ თანდათან წყენი ლემნარტი "მე", რომლის სრულიად უწყველო აქტივობას ვერ შევდრება ვერცერთი სხვა ძალა.

ფიზიკური დეტერმინიზმი, თავისი უახლესი ფორმით, მკიდროდ უკაემირდება მატერიის მექანიკურ, ან, უფრო სწორად, კინეტიკურ თეორიებს. მათი მიხედვით, საქმარო მატერიის მასაა, რომელსაც წარმოსახვა მოლექკლებად და ატომებად შლის. ეს ნაწილაკები გარქვევქტლიე მოძრაობენ, და მათი მოძრაობა ყოველგვარი ხასიათისაა, ხან

რსკეითი, ხან გადაცემით; ფიზიკური მოვლენები, ქიმიური რეაქციები, მატერიის გრძობადი თვისებები, სითბო, ბგერა, ელექტრობა და თვით მიზიდულობაც კი ობიექტურად ამ ელემენტარულ მოძრაობებზე დაიყვანება და რაკი ორგანულ სხეულსაა შემაღვენლობაში შემაღველი მატერიაც იმავე კანონებს ემორინდება, ამიტომ ნერვეულ სისტემებშიაც სხვას ვერაფერს პოულობენ ატომებისა და მოლეკულების გარდა, რომლებიც მოძრაობენ, იზიდავენ ან იხსლეტენ ერთიმეორეს. მაგრამ თუ სხეულები, ორგანულიცა და არაორგანულიც, თავიანთი ნაწილებით მოქმედებენ და რეაგირებენ ერთმანეთსე, მაშასადამე, ტვინის მოლეკულური მდგომარეობაც ამა თუ იმ მომენტში მოდიფიცირდება ბიხებისაგან, რასაც ნერვეული სისტემა განიცდის გარემომცველი მატერიის მხრივ; ასე რომ, ჩვენი ურთიერთმონაცველე გრძობები და იდეები შეიძლება განსასღერეულ იქნენ როგორც გარეგანი ბიხებისა და ნერვეული სუბსტანციის ატომთა პირენადელი მოძრაობების შეერებით მიღებულ მექანიკურ მოქმედებათა შედეგი. მაგრამ სავარაუდლოა საპირისპირო მოყვენაც: შესადლოა, მოლეკულური მოძრაობანი, რომელთა არენაც ნერვეული სისტემაა, ერთმანეთთან და სხეე მოძრაობებთან შერწყმის შედეგად იწვევენ ჩვენი ორგანიზმის საპსუხო რეაქციას გარე სამეაროს შემოქმედების მიმართ; აქედან - რეყლეკტორული და სხეე ისეთი მოძრაობანი, რომელსაც თავისუყვადისა და ვოლუნტარულის უწოდებენ. რაკი, ამასთან, ენერგიის შენახვის პრინციპი ურდევეადაა მიჩნეული, არ არსებობს არცერთი ატომი, არც ნერვეულ სისტემაში და არც მთელს უსასრულო სამეაროში, რომლის მდებარეობაც წინასწარვე არ იყოს განსასღერეული იმ მექანიკურ შემოქმედებათა ჯანით, რასაც სხეე ატომები ახდენენ მასზე. ასე რომ, მათემატიკოსი, რომელსაც ეცოდინებოდა ამა თუ იმ მომენტში ადამიანის ორგანიზმის მოლეკულათა თუ ატომთა მდებარეობა, ისევე როგორც მდებარეობა და მოძრაობა სამეაროს ყველა ატომისა, რომლებსაც შეეძლოთ რაიმე შემოქმედება მოხედინათ მასზე, აბსოლუტური სიზუსტით გამოითვლიდა ამ ადამიანის ყველა უწინდელ, ახლანდელ თუ მომავალ ქცევას, როგორც ასტრონომები წინასწარმეტყველებენ ციურ მოვლენებს.<sup>28</sup>

ჩვენ სულ ადვილად გამოიეცნობთ, რომ ფიზიოლოგიური მოვლენების ამნაირი გაგება საერთოდ და ნერვეული მოვლენებისა კერძოდ, სავსებით ბუნებრივად გამომდინარეობს ძალის შენახვის კანონიდან. უტკს გარეშეა, რომ მატერიის ატომურ თეორიას მხოლოდ პიპოთეკური მნიშვნელობა აქვს, და ფიზიკური ფაქტების პირწმინდად კინეტიკური ახსნა უყური მეტს კარგავს, ვიდრე იძენს თავისი განსოგადების კვალდაკვალ. ასე მაგალითად,

---

28. ამასთან დაკეშრებით იხ. Lange, Histoire du matérialisme, trad. française, t. II, 2<sup>e</sup> partie.



გაზის გამოდინების თაობაზე ირნის ამასწინანდელი ცდების თანახმად,<sup>29</sup> სითბური მოვლენები მარტოოდენ მოლეკულური მოძრაობით როდღი ამოწურება. პიპოთეზები სხივოსანი ეთერის შემადგენლობის შესახებ, რომელთა მიმართაც ძალზე სექპტიკურად იყო განწყობილი ჯერ კიდევ ოგიუსტ კონტი,<sup>30</sup> შეუთავსებელნი ჩანან პლანეტათა მოძრაობის რეგულარობასა<sup>31</sup> და მეტადრე სინათლის დაყოფის მოვლენასთან.<sup>32</sup> ატომთა ელასტიურობის პრობლემა გადაუკრელი სიძნელის წინაშე გვაყენებს უილიამ თომსონის ბრწყინვალე პიპოთეზების მიუხედავად. და ბოლოს, არა არის რა თვით ატომის არსებობაზე უფრო პრობლემატური. დიას, ატომმა გეაიჰკულა იმდენი ახალ-ახალი თვისებები მიგვეწერა მისთვის, რომ, ალბათ, უფლება გვაქვს, რეალურ ნაწილაკად კი არა, მექანიტური თეორიების მატერიალიზებულ ნალექად მიგვაჩნდეს იგი. ასეა თუ ისე, უნდა შევნიშნოთ, რომ ფიზიოლოგიური ფაქტების აუცილებელი განსაზღვრა მათი წინარე მოვლენების საშუალებით, თავის აღიარებას მოითხოვს, მატერიის უკანასკნელ ელემენტთა შესახებ ყოველგვარი პიპოთეზისაგან დამოუკიდებლად და მხოლოდ იმის წყალობით, რომ ყველა ცოცხალ არსებაზე გაერცვლდეს ენერგიის შენახვის კანონი, რადგანაც ამ კანონის უნივერსალობის დაშეება, საბოლოო ანგარიშით, იმის ვარაუდს ნიშნავს, რომ მატერიალური წერტილები, რომელთაგანაც ითხსვის სამყარო, მხოლოდ და მხოლოდ მიზიდულობისა და განზიდულობის ძალებს ექვემდებარებიან, რომლებიც თვით ამ წერტილებისაგანვე იღებენ დასაბამს და რომელთა ინტენსივობაც მხოლოდ მანძილზეა დამოკიდებული: აქედან გამოდინარე, უნდა დაგვესკენა, რომ ამ მატერიალური წერტილების ურთიერთმდებარეობა რომელიმე მოცემულ მომენტში – როგორც არ უნდა გვესმოდეს მათი ბუნება, – წინა მომენტში მათი ასეთივე მდებარეობითაა მკაცრად განსაზღვრული. მოდით, დროებით გავიზიაროთ ამ პიპოთეზის აეტორთა თვალსაზრისი: ეცადოთ, ჯერ ერთი, იმის დამტკიცება, რომ ამ პიპოთეზიდან სრულიადაც არ გამოდინარეობს, თითქოს ჩვენი ცნობიერების მდგომარეობანი აბსოლუტურად განაპირობებდნენ ერთმეორეს, და შემდეგ – იმისა, რომ ენერგიის შენახვის უნივერსალური პრინციპი, თავის მხრივ, შეიძლება დაშეებულ იქნას მხოლოდ წინასწარი ფსიქოლოგიური პიპოთეზის საფუძველზე.

მართლაც, დაეუშვათ, რომ ტინის შემადგენელი მატერიის ყოველი ატომის მდებარეობა, მოძრაობა და სიჩქარე წინასწარ განსაზღვრულია

29. Hirn, Recherches expérimentales et analytiques sur les lois de l'écoulement et du choc des gaz, Paris, 1886, p.160-171, 199-203.

30. Cours de philosophie positive, t. II, 32<sup>e</sup> leçon.

31. Hirn, Théorie mécanique de la chaleur, Paris, 1868, t. II, p.267.

32. Stallo, La matière et la physique moderne, Paris, 1884, p.69.

დროის თვითყოფილი მომენტისათვის. აქედან არასდროს არ შეიძლება გამომდინარეობდა, რომ ჩვენი ფსიქიკური ცხოვრებაც ასევე უქცავრეს აუცილებლობას ექვემდებარება. რადგანაც თავდაპირველად უნდა დაგვეტკიცებინა, რომ ტვინის მოცემულ მდგომარეობას ზუსტად შეესაბამება გარკვეული ფსიქოლოგიური მდგომარეობა, მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არაა დატკიცებული. უმეტესწილად არც მოითხოვენ ამის მტკიცებას, რადგანაც ყველას კარგად მოეხსენება, რომ დაფდაფის აპის გარკვეული ვიბრაცია, სმენითი სერვის გარკვეული რხევა, გამის გარკვეულ ნოტს გვაძლევს, და რომ ორივე რიგის – ფიზიკური და ფსიქოლოგიური – პარალელიზმი არა ერთსა და ორ შემთხვევაში ეკვმეწავლადაა დადასტურებული. მაგრამ არც იმის მტკიცება დაუწყია ოდესმე ვინმეს, რომ ჩვენ, მოცემულ პირობებში, შეგვიძლია გავიგონოთ ნებისმიერი ნოტი, დაეინახოთ ნებისმიერი ფერი, და რომ, ამრიგად, თავისუფალნი ვართ. ამაირი შეგრძნებები, ბევრი სხვა ფსიქიკური მდგომარეობის მსგავსად, აშკარად დაკავშირებული არიან ერთგვარ განმსაზღვრულ პირობებთან, და სწორედ ეს გვაფიქრებინებს, თითქოს მათ მიღმა იგულისხმებოდეს ჩვენი აბსტრაქტული მექანიკით მართული მოძრაობათა სისტემა. მოკლედ, ყველგან, სადაც კი შესაძლებელი შეიქნა მექანიკური ახსნა, თავს იჩენს ორი რიგის – ფიზიოლოგიურისა და ფსიქოლოგიურის – მეტ-ნაკლებად მკაცრი პარალელიზმი, რამაც ჩვენი განცვიფრება არ უნდა გამოიწვიოს, რადგანაც ამაირი ახსნა მხოლოდ იქაა შესაძლებელი, სადაც ორივე რიგი პარალელური ელემენტებისაგან შედგება. მაგრამ ამ პარალელიზმის გაერყვლება საკუთრივ ორივე რიგზე მთლიანად, იმასა ნიშნავს, რომ a priori გადატრა თავისუფალი ნების პრობლემა. რა თქმა უნდა, ამაში არა არის რა დაუშვებელი, და თვით ყველაზე ღიდი მოაზროვნეებიც კი ასე იტკეოლნენ ხოლმე; მაგრამ, ამასთანავე, როგორც უკვე ითქვა, აქ გადაშვევტი მნიშვნელობა როდი ენიჭებოდა ფიზიკური რიგის მოვლენებს; არა, ამის საფუძველზე როდი ამტკიცებდნენ ისინი შესაბამისობის არსებობას ცნობიერების მდგომარეობებსა და ერცეულობის მოდუსთა შორის. ლაიბნიცი ამას წინასწარ დადგენილ პარამონიას მიაწერდა და დაუშვებლად მიანდა, რომ მოძრაობას, საერთოდ, შეეძლო გამოეწვია აღქმა, როგორც მიწეზი იწვევს თავის შედეგს. სპინოზა ამბობდა, რომ აზროვნების მოდუსები და ერცეულობის მოდუსები ერთმანეთს შეესაბამებიან, მაგრამ არაერთარ შემოქმედებას არ ახდენენ ერთიმეორეზე; ისინი სხვადასხვა ენაზე ავითარებენ ერთსა და იმავე მარადიულ ტეშმარტებას. მაგრამ თანამედროვე დეტერმინიზმისათვის უცხოა ეს კლასიკური სიცხადე და აზროს გვიმეტროული სიმკაცრე. მისი წარმოდგენით, ტვინი მოდეკულურ მოძრაობათა ასპარეზია; ამ მოძრაობებიდან რაღაც უქნაური გზით იბადება ცნობიერება, ფოფსორული ნათებასავით რომ აშუქებს მოძრავ ნაწილაკთა ნაკვალევს. თანამედროვე დეტერმინიზმი იმ უხილავ მუსიკოსს მოგვაგონებს.

ქველსებში რომ უკრავს, მაშინ როდესაც სკენაზე მყოფი შემსარელებლის ხველები უხმო კლავისებზე (კეკეკეკე: ცნობიერება ამ შემთხვევაში თითქოს უიციო სასქაროდან გვეკვლინება და ისე ესადაგება მოლეკულურ მოძრაობას, როგორც მელაღია - მსახიობის რიტმულ როკვას. მაგრამ რაწაირ შეკარებებსა თუ სახეებსაც არ უნდა მიეპართოთ, ჯერ კიდევ არავის დაუპტიკებია და ვერც ვერასოდეს დაამტიკებებს, რომ ფსიქიკური ფაქტი აუკვილებლად მოლეკულური მოძრაობითაა განსაზღვრული. რადგანაც მოძრაობა შეიძლება იყოს მხოლოდ მეორე მოძრაობის მიხეზი, მაგრამ არა ცნობიერების მდგომარეობისა: მხოლოდ ცდას შეუძლია დაადგინოს, რომ ამ უკანასკნელის განუქრელად თან ახლავს პირველი. ორივე რიგის მკდმივი კავშირი ექსპერიმენტულად დადასტურებულ იქნა მხოლოდ რამდენიმე შემთხვევაში და ისიც იმ ფაქტებთან დაკავშირებით, რომლებიც, საყოველთაო აღიარებით, თითქმის საერთოდ არ არიან დამოკიდებული ნებაზე. თუკვა ადვილი მისახვედრია, რატომ ავრცელებს ფიზიკური დეტერმინიზმი ამ კავშირს ყველა შესაძლო შემთხვევაზე.

ცნობიერება მართლაც გვაუწყებს, რომ ჩვენი მოქმედებების უწრავლესობა ამა თუ იმ მოტივითაა განსაზღვრული: მეორეს მხრივ, განსაზღვრულობა ამ შემთხვევაში, როგორც ჩანს, აუკვილებლობა როდია, რადგანაც საღ აზრს თავისუფალი ნება სწამს. მაგრამ დეტერმინისტი, რომელიც შეცდომაში შეჰყავს გრძლივობისა და მიხეზობრიობის მცდარ ჯგავებას, რასაც ქვემოთ დეტალურად გაეკრიტიკებთ, აბოლუტურ მნიშვნელობას ანიტებს ცნობიერების მდგომარეობათა უერთიერგანსაზღვრულობას. ასე იბადება ასოციაციონისტური დეტერმინიზმი, პიპოთუა, რომლის დასასაბუთებლადაც ცნობიერების მზომობას მოუხმობენ, მაგრამ რომელსაც ჯერ კიდევ არ შეუძლია მშეცნიერული სიხუსტის პრეტენზია აქონდეს. ბუნებრივი ჩანს, რომ ეს ერთგვარად მიახლოებითი დეტერმინიზმი, თვისების დეტერმინიზმი, ცდილობს დაეყრდნოს იმავე მექანიზმს, რომელიც ბუნების მოვლენათა საყრდენად გვეკვლინება: ამ უკანასკნელმა თავისი გეომეტრიული ხასიათი უნდა მიანიტოს პირველს, რაც თითქოს ერთწაირ სარგებლობას მოუტანს ფსიქოლოგიურ დეტერმინიზმსაც, რომელიც სიხუსტის მხრივ მოიგებს, და ფიზიკურ მექანიზმსაც, რომელიც უნივერსალური გახდება ერთი ბედნიერი გარემოება ხელს უწყობს აწაირ დაახლოებას. მართლაც, უმარტივესი ფსიქიკური ფაქტები თავისთავად ერწყმიან ზუსტად განსაზღვრულ ფიზიკურ მოვლენებს, და შეგრძნებათა უწრავლესობა გარკვეულ მოლეკულურ მოძრაობებთან დაკავშირებული ჩანს. ექსპერიმენტული დასაბუთების ეს საწყისი ეტაპი სავსებით საქმარისია მხოლოდ მისთვის, ვინც ფსიქიკური რიგის საფუკველზე დაყრდნობით უკვე დაუშეა ჩვენი ცნობიერების მდგომარეობათა განსაზღვრა იმ გარემოებებით, სადაც ეს მდგომარეობანი იღებენ დასაბამს. ამის შემდეგ ის უკვე უწყობაწოდ მიიწიყეს

ცნობიერების თეატრის სცენაზე გათამაშებულ პიესას დედნის ცალკეული სცენების სიტყვასიტყვითა და ბჭკარეული სიზუსტით გადმოღებულ თარგმანად, სცენებისა, ორგანული მატერიის ატომები და მოლეკულები რომ ასრულებენ. ფიზიკური დეტერმინიზმი, რომელსაც ამ გზით აღწევენ, სხვა არა არის რა, თუ არა ფსიქოლოგიური დეტერმინიზმი, დაუკხრომლად რომ ცდილობს თავის მარაგებასა და თვისდასუსტებას საბუნებისმეტყველო მეცნიერებაზე დაყრდნობით.

და მაინც, უნდა ვაღიაროთ, რომ თავისუფლების წილი, რომელიც ძალის შენახვის პრინციპის მექანიზმების გამოსყენების შემდეგ გვრჩება, საკმაოდ შესღულაა. რადგან თუ ეს კანონი აუცილებელ შემთხვევებს არ ახდენს ჩვენი იდეების დინებაზე, ყოველ შემთხვევაში, ჩვენს მოძრაობებს მაინც განსაზღვრავს. ჩვენი შინაგანი ცხოვრება ჯერ კიდევ გარკვეულწილად დამოკიდებული იქნება ჩვენზე, მაგრამ გარეშე დამკვირვებელი ვერასდობით ვერ გაარჩევს ჩვენს აქტიუობას აბსოლუტური ავტომატიზმისაგან. ამიტომ ჩვენსავე თავს უნდა ვეითხოთ, ძალის შენახვის პრინციპის გაყრცელება ბუნების ყველა სხეულზე ხომ არ გულისხმობს თავისთავად ამა თუ იმ ფსიქოლოგიურ თეორიას, და სწავლული, რომელსაც *a priori* წინასწარ ჩამოყალიბებული აზრი არა აქვს ადამიანის თავისუფლების წინააღმდეგ, მიანიჭებდა თუ არა ამ პრინციპს აბსოლუტური კანონის მნიშვნელობას?

გადაჭარბებულად არ უნდა შევაფასოთ ენერჯის შენახვის პრინციპის როლი საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა ისტორიაში. თავისი ახლანდელი ფორმით ის აღნიშნავს გარკვეულ ფაზას ზოგიერთი მეცნიერების ევოლუციაში; მაგრამ ის როდი წარმართავდა ამ ევოლუციას, და შეცდომა იქნებოდა, მისგან გამოგვეყვანა ყოველგვარი სამეცნიერო კვლევის აუცილებელი პოსტულატი. რა თქმა უნდა, ამა თუ იმ მოცემულ სიდიდეზე მათემატიკური ოპერაციის განსორციელებისას ჩვენ ვგულისხმობთ ამ სიდიდის მუდმიუობას მთელი ოპერაციის მანძილზე, რანაირადაც არ უნდა ეშლიდეთ მას. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, რაც მოცემულია, მოცემულია, და რაც მოცემული არ არის, მოცემული არ არის, და რანაირი თანმიმდევრობითაც არ უნდა ვკრებდეთ ერთსა და იმავე წერებს, შედეგი ყოველთვის ერთი და იგივე იქნება. მეცნიერება ყოველთვის დაექვემდებარება ამ კანონს, რომელიც სხვა არა არის რა, თუ არა არა-წინააღმდეგობის კანონი; მაგრამ ეს კანონი არ გულისხმობს არავითარ საგანგებო პირობებსა და იმის ბუნების შესახებ, რაც მოცემული უნდა იყოს, და არც იმისა, რაც მუდმივი დარჩება. გარკვეული აზრით, ის ამტკიცებს, რომ არაფრისაგან რაღაცა არ მიიღება; მაგრამ მხოლოდ ცდა თუ გვაუწყებს, რეალობის რომელ ასპექტებსა თუ რომელ ფუნქციებს უნდა თვლიდეს მეცნიერება რაღაცად, და რომელი ასპექტები ან რომელი ფუნქციები არ შეიძლება, პოზიტიური მეცნიერებების თვალსაზრისით, მინიჭდეს იქნეს

არარად. მოკლედ, ამა თუ იმ მომენტში ამა თუ იმ სისტემის მდგომარეობის წინასწარ განსაზღვრეტად აუკვილებელია რაღაცა რჩებოდეს მუდმივ სოლიდურ თანდათან ცვლადი კომბინაციების წიად; მაგრამ ცდამ უნდა გუდაწვივოს, რანაირია ამ რაღაცის ბუნება და ცდამე უნდა დაადგინოს, არის თუ არა ეს რაღაცა ყველა შესაძლო სისტემაში, ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ექვემდებარება თუ არა ყველა შესაძლო სისტემა გამოთვლას. ლაიბნიცამდე ფიზიკოსები დეკარტიული ფიქრობდნენ, რომ სამყაროში მხოდრაობის ერთი და იგივე რაოდენობა ინახება, მაგრამ განა ამის გამო მათი ადამიანები ნაკლები მნიშვნელობისა იყო, ხოლო მათი გამოკვლევები – ნაკლებ ფასეული? თვით მაშინაც კი, როცა ლაიბნიცმა 'სემოსხენებულის პრინციპი ცოცხალი ძალის შენახვის პრინციპით შეცვალა, ანაირად ფორმულირებული შენახვის კანონი მაინც არ შეიძლებოდა მიხეული ჯოფილიყო უნივერსალურად, ვინაიდან ის დასაშვებს ხდიდა აშკარა გეომონკლის ორი არადრეკადი სხეულის ცენტრალური შეჯახების სახით. მაშასადამე, მეცნიერება საკმაოდ დიდხანს ძალის შენახვის უნივერსალური კანონის გარეშე გადიოდა ფონს. თავისი ახლანდელი ფორმით და სითბური მქანნიკის თეორიის ჩამოყალიბებიდან მოყოლებული, ენერჯის შენახვის პრინციპი, როგორც ჩანს, ადვილად შეიძლება მიესადაგოს ფიზიკური თუ ქიმიური მოვლენების მთელ ერთობლიობას. მაგრამ ადვილი შესაძლებელია, რომ ფიზიოლოგიური მოვლენების შესწავლა საერთოდ და ნერვული მოვლენებისა კერძოდ, ცოცხალი ძალების, ანუ კინეტიკური ენერჯის გერდით, რაზედაც ლაპარაკობდა ლაიბნიცი, ისევე როგორც პოტენციური ენერჯისა, რომელიც კინეტიკურისათვის უნდა მიეკრებინათ შემდგომ, – ჩვენ გამოგვივლენს ორივე სემოსხენებულის ენერჯისაგან განსხვავებულ ენერჯის, განსხვავებულს იმით, რომ უკვე აღარ ექვემდებარება გამოთვლას. საბუნებისმეტყველო მეცნიერებანი ამის შედეგად ნაკლებად ზუსტნი და გეომეტრიული თვალსაზრისით ნაკლებად მკაცრი როდი გახდებიან, როგორც ამტკიცებენ ამ ბოლო დროს; აქედან შეიძლება გამოძინარეობდეს მხოლოდ ის, რომ შენახვის სისტემები ერთადერთი შესაძლო სისტემები როდი არიან, ანდა ის, რომ ეს სისტემები ისეთსავე როდს ასრულებენ მთელ კონკრეტულ რეალობაში, როგორსაც ქიმიური ატომი – სხეულებსა და მათ შენაერთებში. აღსანიშნავია, რომ ყველაზე რადიკალური მქანნიში ის მქანნიში გახლავთ, ებიფუნომენად რომ მიიჩნევენ ცნობიერებას, რომელსაც შეუძლია გარკვეულ ვითარებაში ამა თუ იმ მოლექულოზ მოძრაობას შეუკრთდეს. მაგრამ თუ მოლექულოზ მოძრაობას შეუძლია ცნობიერების ნულოვანი დონიდან შექმნას შეგრანება, ვითომ ცნობიერებას რატომ არ უნდა შეუძლოს, თავის მხრივ, კინეტიკური თუ პოტენციური ენერჯის ნულოვანი დონიდან, ან სხვაგვარად გამოყენებულის იმავე ენერჯიდან შექმნას მოძრაობა? აღსანიშნავია ისიც, რომ ენერჯის შენახვის კანონის რაციონალური გამოყენება შესაძლებელია მხოლოდ იმ სისტემის მიმართ,

რომლის მოძრავე წერტილებსაც შეუკლიათ კვლავ დაებრუნდნენ თავიანთ საწყის მდებარეობას. ყოველ შემთხვევაში, აშნაირი დაბრუნება შესაძლებლადაა მიჩნეული, თანაც, იგულისხმება, რომ ამ პირობებში არაფერი არ შეიცვლება არც სისტემის საწყის მდგომარეობასა და არც მის შემადგენელ ნაწილებში. მოკლედ, დრო უსლურია მის წინაშე და კაცობრიობის ბუნდოვანი და ინსტინქტური რწმენა, რომლის თანახმადაც ინახება მატერიისა და ძალის ერთი და იგივე რაოდენობა, შეიძლება სწორედ იქიდან იღებდეს დასაბამს, რომ ინერტული მატერიისათვის უკვია გრძლივობა, ან, ყოველ შემთხვევაში, ის არ ინახავს გაყოფილი დროის არავითარ კვალს. მაგრამ სულ სხვაანაირადაა საქმე სიცოცხლის სფეროში. აქ გრძლივობა, როგორც ჩანს, მიხედავითა მოქმედებს, და წარმოადგენს იმისა, რომ გარკვეული დროის შემდეგ საგნები თავიანთ უწინდელ ადგილს უბრუნდებიან, აბსურდს შეიცავს, ვინაიდან აშნაირი უკან დაბრუნება ვერ არცერთ ცოცხალ არსებას არ განუკვია. მაგრამ, ვთქვათ, ეს აბსურდი მხოლოდ მოიხსენიებია და ცოცხალ სხეულებში მიმდინარე ფიზიკური თუ ქიმიური მოვლენების უსასრულო სირაულოთ აიხსნება, ამიტომაც წარმოუდგენელია, რომ ყველანი ერთად კვლავ გამეორდნენ: ყოველ შემთხვევაში, იმაში მაინც დაგვეთანხმებიან, რომ პირობა უკან დაბრუნების შესახებ გონებაში უწვდომელი ხდება ცნობიერების ფაქტთა სფეროში. თუნდაც მხოლოდ ის გარემოება, რომ შეგრძნება გრძელდება, ძირუელად ცვლის მას და შეიძლება აუტანელი გახადოს იგი. უწინდელი აქ უწინდელადვე როდი რჩება, არამედ ძლიერდება და მდიდრდება მთელი თავისი წარსულით. მოკლედ, თუ მატერიალური წერტილი, როგორც ის ესმის მექანიკას, მარადიულ აქტში რჩება, სამაგიეროდ წარსული რეალურია ყველა ცნობიერი არსებისათვის და, შესაძლოა, ყველა ცოცხალი სხეულისთვისაც. თუ გავლილი დრო არც რას ჰმატებს და ვერც ვერას აკლებს კონსერვატიულ სისტემას, ცოცხალი, ან, ყოველ შემთხვევაში, ცნობიერი არსებისათვის მაინც ის უთუოდ ნიშნავს მატებას. აქედან გამომდინარე, ხომ არ შეიძლებოდა გვევარაუდა ცნობიერი ძალისა თუ თავისუფალი ნების არსებობა, რომელიც დროის გამუდმებულ მოქმედებას რომ განიცდის და თავის თავში აგროვებს გრძლივობას, ამის შედეგად აღარ ექვემდებარება ენერჯის შენახვის კანონს?

სინამდვილეში, მეცნიერების დაფუძნების აუკვლავლობა კი არა, პირწინდად ფსიქოლოგიური ილუზია გვიძულებს აბსოლუტურად უნივერსალური კანონის რანგში ავიყვანოთ მექანიკის ეს აბსტრაქტული პრინციპი. რაკილა არა გვიყვია უშუალოდ ვაკეირდებოდეთ ჩვენსავე თავს არამედ მხოლოდ გარე სამყაროდან ნასესხებ ფორმათა მეშვეობით, ბოლოს და ბოლოს, თვითონვე ვიჯერებთ, რომ ჭეშმარიტი ცნობიერების მიერ განვლილი გრძლივობა იგივე გრძლივობაა, ინერტულ ატომებზე რომ მისრიალებს და არაფერს არა ცვლის მათში. ამიტომაც ვერა ვგრძნობთ,

რაოდენ აბსურდულია მცდელობა იმისა, რომ გარკვეული დროის შემდეგ ყველაფერი კვლავ თავის ძველ ადგილას დაეაყენოთ, ან კიდევ ვიფარაუდოთ, რომ ერთსა და იმავე ხალხს კვლავაც იგივე მოტივები ამოძრავებს, და ამრიგად დაეხსენათ, რომ ეს მიზეზები იგივე შედეგს გამოიწვევენ. ცოტა ქვემოთ ჩვენ შევეცდებით გინეწოთ, რომ აშნაირი პიპოთუსა წარმოუდგენელია. ახლა კი იმის კონსტატაციას დავეჯერდეთ, რომ ამ გზას გარდუქვალ შედეგად მოხდევს ენერჯის შესახის პრინციპის აყვანა უნივერსალური კანონის რანგში. ეს იმითაა გამოწვეული, რომ ჩვენ აბსტრაქტიზმს ვახდენთ იმ ფუნდამენტური სხვაობისაგან, რასაც გულმოდგინე ანალიზი ავლენს შინაგანსა და გარეგან სამყაროს შორის: ჩვენ ერთმანეთთან ვაიგივებთ ჭეშმარიტსა და მისეგნებით გრძლივობას. აშნაირი გაიგივების შემდეგ აბსურდად იქცევა დროის მიჩნევა (თვით ჩვენი დროისაც კი) კლებისა თუ მატების, მოგებისა თუ წაგების მიზეზად, კონკრეტულ რეალობად, ან თავისებურ ძალად. ასე, ნაცვლად იმისა, რომ ხელი ავლო ყოველგვარ პიპოთუსაზე, შემოფარგლულიყო იმის მტკიცებით, რომ ენერჯის შესახის კანონი მბრძანებლობს ფიზიკურ მოვლენებზე, და ფსიქიკური ფაქტების მხრივ დალოდებოდა ამის დასტურს, დეტერმინიზმი შორს სცილდება ამ ვარაუდს და მეტაფიზიკური ცრურწმენის ზეგავლენით ამტკიცებს, რომ ძალის შესახის პრინციპი უკლებლივ ყველა მოვლენას ესადაგება, რამდენადაც ფსიქიკური ფაქტები არ უარყოფენ ამას. მეცნიერებას, ამ სიტყვის ჭეშმარიტი გაგებით, არაფერი აქვს საერთო ზემოსხსენებულ მტკიცებასთან; ჩვენ აქ ვდგავართ გრძლივობის ორი ცნების გაიგივების წინაშე, რომლებიც, ჩვენის აზრით, ძირეულად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან. მოკლედ, ეგრეთწოდებული ფიზიკური დეტერმინიზმი, საბოლოო ანგარიშით, ფსიქოლოგიურ დეტერმინიზმზე დაიყვანება, და ჩვენ ახლა გვმართებს, როგორც აღრევე მოგახსენეთ, ამ უკანასკნელი დოქტრინის ანალიზზე გადავიდეთ.

ფსიქოლოგიური დეტერმინიზმი, მისი უზუსტესი და უახლესი სახით, სკლის ასოციაციონისტურ გაგებას გულისხმობს. მისი წარმოდგენით, ცნობიერების ახლანდელი მდგომარეობა აუკვილებლად წინა მდგომარეობითაა გამოწვეული, მაგრამ თვით ისიც კი აშკარად გრძობს, რომ აქ შეუძლებელია ჰაქმე ეხებოდეს გეომეტრიულ აუკვილებლობას, რამელიც, ვთქვათ, მოძრაობის თანაბარმოქმედ ძალას მის შემადგენელ მოძრაობებთან აკავშირებს. რადგანაც ცნობიერების თანმიმდევრულ მდგომარეობებს შორის თვისებრივი სხვაობა არსებობს, რის შედეგადაც ყოველგვარი მცდელობა, რომელიც მიზნად ისახავს ერთ-ერთი ამ მდგომარეობათაგანი მისი წინარე მდგომარეობიდან გამოიყვანოს, მარცხისთვისაა განწირული. მაშინ ფსიქოლოგიური დეტერმინიზმი ცდას მიმართავს და მისგან მოითხოვს იმის დასტურს, რომ ერთი ფსიქიკური მდგომარეობიდან მეორეზე გადასვლას ყოველთვის ერთი და იგივე მარტივი

მიზეზი განაპირობებს, ასე რომ, მომდევნო მდგომარეობა თითქოს წინარეს ბრძანებას ემორჩილება. ცდა მართლაც იძლევა ამის დასტურს; და ჩვენ თვითონ, ჩვენდა თავადაც, განუხვეულად ვაღიარებთ აშნაირი თანაფარდობის არსებობას ახლანდელსა და ცნობიერების მიერ განცდილ ნებისმიერ ახალ მდგომარეობას შორის, მაგრამ საკითხავია, არის თუ არა ეს თანაფარდობა, რომელიც ერთი მდგომარეობიდან მეორეზე გადასვლას გეისხნის, ამ გადასვლის მიზეზი?

ნება მიბოძეთ, პირადი ხასიათის ერთი დაკვირვება გაგიზიაროთ. ერთხელ, ცოტა ხნით შეწყვეტილი საუბრის განახლებისას შეენიშნე, რომ მეც და ჩემი თანამოსაუბრეც ერთდროულად ვფიქრობდით ერთსა და იმავე ახალ საგანზე. – ეს იმიტომ, – მეტყვიან ალბათ, – რომ თვითოეული ჩვენგანი ცალ-ცალკე მისდევდა აზრის ბუნებრივ განვითარებას, აზრისა, რომელზედაც ჩვენი საუბარი შეწყდა; ორსავე მხარეს თავი იჩინა ასოციაციების ერთმა და იმავე მწკრივმა – უმეტეს შემთხვევაში, ჩვენ უყოყმანოდ გავიზიარებდით აშნაირ ინტერპრეტაციას; და მაინც, უფრო გულმოდგინე ანალიზმა ამჯერად მოულოდნელ შედეგამდე მიგვიყვანა. ეტყვს გარეშეა, რომ ორივე თანამოსაუბრე საუბრის ძველ საგანს უკავშირებს ახალს; ორივე შუალედურ იდეებსაც კი გიჩვენებთ მათი აზრების მსუბუქობაში; მაგრამ საგულისხმო ის გახლავთ, რომ თანამოსაუბრენი შეწყვეტილი საუბრის ერთსა და იმავე ადგილს როდი უკავშირებენ ორივე მათგანისათვის საერთო ახალ იდეას, ასე რომ, შუალედურ ასოციაციათა ორივე მწკრივი შეიძლება ძირეულად განსხვავებოდეს ერთმანეთისგან. მერედა, რა დასკვნა გამოიმდინარეობს აქედან? ალბათ, ის, რომ ეს საერთო იდეა რაღაც უცნობი მიზეზისგან იღებს დასაბამს, – შეიძლება ეს იყოს ფიზიკური ზემოქმედება, – და რომ თავისი გამოვლენის გასამართლებლად ზემოხსენებული იდეა მისი წინარე ასოციაციების მთელ მწკრივს იწვევს, ასოციაციებისა, რომლებიც მას ხსნიან და თითქოს მის მიზეზად გვევლინებიან, თუმცა სინამდვილეში მხოლოდ მათ შედეგად თუ შეიძლება მიჩნეულ იქნენ.

როცა ცდის პირი ამა თუ იმ მომენტში პიანოსისას მიღებულ შეგონებას ასრულებს, ასე პგონია, თითქოს მის მიერ აღსრულებული აქტი ცნობიერების წინა მდგომარეობათა მთელი რიგითაა გამოწვეული. და მაინც, ეს მდგომარეობანი, სინამდვილეში, მიზეზად კი არა, შედეგად გვევლინებიან: საჭირო იყო აქტის აღსრულება; საჭირო იყო ისიც, რომ ცდის პირს ასე თუ ისე აეხსნა ეს აქტი თავისთვის; ასე რომ, მომავალმა აქტმა, ერთგვარი მიზიდულობის წყალობით, განაპირობა ფსიქიკურ მდგომარეობათა მთელი ის უწყვეტი მწკრივი, რომელთაგანაც შემდეგ ბუნებრივად უნდა გამოსულიყო თვითონვე: ის მართლაც გვიჩვენებს, რომ ჩვენ ზოგჯერ გარეშე ნების წინააღმდეგომელ ზემოქმედებას განვიცდით. მაგრამ იმასაც გვიმოწმებს თუ არა, რომ ჩვენს საკუთარ ნებას შეუძლია სურდეს სურვილის



გულისთვის, შემდეგ კი უკვე მომხდარი აქტის ახსნას ანდობდეს წინარე მდგომარეობებს, რომელთა მიზეზიც თვითონვე გახლდათ?

თუ კარგად დაეუკუირდებით ჩვენსავე თავს, დაეინახავთ, რომ ჩვენ გეხსდება სხვადასხვა მოტივის აწონ-დაწონა და მსჯელობა იმის შემდეგ, რაც გადაწყვეტილება უკვე მიღებულ იქნა. ძლივს გასაგონი შინაგანი ხმა ჩაგვეურჩულებს: "რა საჭიროა ეს მსჯელობა? მისი შედეგი ხომ ისედაც ცნობილია შენთვის, და ისიც იცი, თუ როგორ უნდა მოიქცე". მაგრამ ასეა თუ ისე, ჩვენ მაინც ვცდილობთ შევინარჩუნოთ მექანიზმის პრინციპი და განუხრელად მივსდით წარმოდგენათა ასოციაციის კანონებს. ნების ანაზღაურელი ჩარევა სახელმწიფო გადატრიალებას მოგვაგონებს, რასაც თითქოს წინასწარ გრძნობს ჩვენი გონება და რის სანქციასაც წინასწარვე იძლევა ჩვეულებრივი მსჯელობით. მართალია, შეიძლებოდა ჩვენი თავისთვისვე გვეკითხა, ხომ არ ემორჩილება ნება – მაშინაც კი, როცა სურვილის გულისთვის სურს, – რაღაც გადამწყვეტ მიზეზს, და ნიშნავს თუ არა, სურვილის გულისთვის გესურდეს იმას, რომ თავისუფლად გესურდეს? ჩვენ დაწერილებით არ შევწერდებით ამ საკითხზე, ჯერხნობით იმის ჩვენებაც საკმარისია, რომ თვით ასოციაციონიზმის თვალსაზრისითაც კი ძალზე ძნელია ვამტიკოთ აქტის აბსოლუტური განპირობებულობა მოტივებით, ისევე როგორც ჩვენი ცნობიერების ერთი მდგომარეობისა – მეორით. ამ მაცდური გარსის ქვეშ უფრო გამტრიახი ფსიქოლოგი ხანდახან მაინც გამოგვივლენს შედეგებს, რომლებიც წინ უსწრებენ მათსავე მიზეზს, და ფსიქიკური მიზიდულობის მოვლენებს, რომელნიც მოუხელოებელნი არიან წარმოდგენათა ასოციაციის ცნობილი კანონებისთვის. – მაგრამ დროა ვეკითხოთ, ხომ არ გულისხმობს საკუთრივ ასოციაციონისტური თვალსაზრისი "შე"-ს იმნაირ გაგებას, რომელიც აშკარად მანკიერია და ცნობიერების მდგომარეობათა სიმრავლის მცდარ კონცეფციასა და ფუძნებული?

ასოციაციონისტურ დეტერმინიზმს "შე" წარმოუდგენია ფსიქიკურ მდგომარეობათა ერთობლიობად, რომელთაგანაც ყველაზე ძლიერი ყველაზე დიდ ზემოქმედებას ახდენს და თან მიითრევს დანარჩენებს. მაშასადამე, ეს თეორია პირწმინდად განასხვავებს ეროვნუთისგან თანაარსებულ ფსიქიკურ ფაქტებს: "შე შემეძლო თავი შემეკაებებინა მკვლევლობისაგან, – ამბობს სტიუარტ მილი, – დანაშაულისადმი ჩემი სიძულვილი და შიში დანაშაულის შედეგის მიმართ უფრო ძლიერი რაიმე ყოფილიყო იმ ცთუნებაზე, რამაც მკვლევობისაკენ მიბიძგა".<sup>33</sup>

და ცოტა ქვემოთ: "მისი სურვილი სიკეთის ქმნისა და ბოროტების სიძულვილი საკმაოდ ძლიერია, რათა დაიარეუნოს საპირისპირო ხასიათის

ყველა სხვა სურვილი თუ სიძულვილი".<sup>34</sup> ამრიგად, სურვილი, სიძულვილი, შიში, ცოჩუნება აქ სულ სხვადასხვა რამეებადაა წარმოდგენილი, და მოცემულ შემთხვევაში არაფერი არ გვიშლის ხელს, ცალ-ცალკე დავასახელოთ ისინი. თვით მაშინაც კი, როცა ამ მდგომარეობებს მათ განმცდელ "შე"-ს უკავშირებს, ინგლისელი ფილოსოფოსი მაინც ცდილობს მევეორად განასხვავოს ისინი ერთმანეთისგან: ჩემი "შე", რომელიც სიამოვნებას მივლტვის, უპირისპირდება ჩემსაკე "შე"-ს, რომელსაც სინდისის ქვანისა ეშინია.<sup>35</sup> აღუქსანდრე ბენი, თავის მხრივ, მთელ თავს უსჯუნის "მოტივთა კონფლიქტს".<sup>36</sup> აქ ის სასწორსე დებს სიამოვნებას და ტანჯვას, თითქოსდა შესაძლებელი იყოს, აბსტრაქციის გზით მაინც, დამოუკიდებელი არსებობა მიანიჭო თვითუკულ მათგანს. აღსანიშნავია, რომ თვით დეტერმინიზმის მოწინააღმდეგეიც კი ამ მხრივ ხშირად იზიარებენ მის თვალსაზრისს, ყოველი ფეხის ნაბიჯზე ახსენებენ წარმოდგენათა ასოციაციურობას თუ მოტივთა კონფლიქტს, და ამ ფილოსოფოსთა შორის ერთ-ერთი ყველაზე სახელგანთქეული მოაზროვნე ფუიე თვით ნების თავისუფლების იდეასაც კი უქოქსანოდ აქევეს ერთ-ერთ აზრიარ მოტივად, რომელსაც შეუძლია სხეებს დაუპირისპირდეს.<sup>37</sup> – მაგრამ აქ ჩვენ საქმე გვაქვს სხვადასხვა ცნებების აშკარა აღრეკასთან, რაც იმითაა გამოწვეული, რომ ჩვენს ენას არ შეუძლია გადმოსცეს შინაგან მდგომარეობათა ყველა ნიუანსი.

ასე მაგალითად, მე ვდგები ფანჯრის გამოსაღებად, მაგრამ წამომდგარს მავიწყდება, რა უნდა გაშეკეაებინა, ასე რომ, უსრავად ერჩები. – დიდი ამბავი, – იტყვიან ალბათ, – თქვენ მოახდინეთ ორი იდეის ასოკირება; ერთია იდეა მიზნისა, რომელსაც უნდა მიადწიოთ, მეორე კი – მოძრაობისა, რომელიც უნდა შესრულდეს: პირველი იდეა გაქრა და დარჩა მხოლოდ მოძრაობის წარმოდგენა. – მაგრამ მე არ ვჯდები ძველ ადგილას; მე ბუნდოვნად ვგრძნობ, რომ რაღაცა უნდა გავაკეთო. ჩემი უსრავობა ჩვეულებერიე უსრავობას როდი ჰგავს; ჩემს პოზაში თითქოს წინასწარ მოცემულია აქტი, რომელიც უნდა აღვასრულო; ამიტომაც საკმარისია შევინარჩუნო ეს პოზა, შევისწავლო, ან, უფრო სწორად, შინაგანად შევიგრძნო იგი, რათა ხელახლა აღმოვაჩინო მასში დროებით გამქრალი იდეა. მაშასადამე, აუცილებელია, რომ ამ იდეამ გარკვეული ვლუყერი მიანიჭოს მოძრაობის შინაგან ხატებას და მიღებულ პოზას, ხოლო ეს ვლუყერი უსრავოდ სხვანაირი იქნებოდა, სხვანაირი რომ ყოფილიყო მიზანი, რომელსაც მიველტვი. მაგრამ ენა უწინდებურადვე გამოხატავდა ამ ახალ მოძრაობასაც და ამ პოზასაც;

34. *ibid.*, p.556.

35. *ibid.*, p.555.

36. *The Emotions and the Will*, VI.

37. Fouillée, *La Liberté et le Determinisme*.

ასოციაციონისტი ფსიქოლოგი ერთმანეთისაგან განასხვავებდა ამ ორ შემთხვევას და იტყოდა, რომ ამ შემთხვევაში მოხდა იმავე მოძრაობის იდეისა და ახალი მიზნის იდეის ასოცირება: თითქოს სიახლე მიზნისა, რომელსაც უნდა მიადწიო, თავისთავად არ ცვლიდეს შესასრულებელი მოძრაობის ელფერს, თუმცადა ეს მოძრაობა სივრცეში იდენტური რჩება! ამიტომაც უნარბუნებულო იქნებოდა გვეთქვა, რომ ამა თუ იმ პოზის წარმოადგენა ცნობიერებაში შეიძლება უკავშირდებოდეს სხვადასხვა მიზნის ხატებებს, მიზნისა, რომელსაც უნდა მიადწიო, რადგანაც მართებული ისაა, რომ გეომეტრიულად იდენტური პოზები სხვადასხვა ფორმით წარმოიქმნდება სუბიექტის ცნობიერებას, თანახმად დასახული მიზნისა. ასოციაციონისტის შეცდომა ის გახლავთ, რომ იმავეითვე პირწმინდად გამოირიცხავს აღსასრულებელი აქტის თვისებრივ ელემენტს, რათა შეინარჩუნოს მხოლოდ ის, რაც ამ აქტში უპირიყნოა და გეომეტრიული: მაშინ უკვე აუკვილებელი ხდება ამნაირად გაუკვირებელი ამ აქტის იდეის ასოცირება რომელიმე სპეციფიკურ ნიშანთან, რათა შეგვეძლოს ბევრი სხვა ნიშნისაგან მისი გარჩევა. მაგრამ ეს ასოციაცია ჩემი ცნობიერების საქმე კი არაა, არამედ ასოციაციონისტი ფილოსოფოსისა, რომელიც ჩემს ცნობიერებას სწავლობს.

მე ვიყნოსავ ვარდის სურნელს და ჩემს მეხსიერებაში მაშინვე იღვიძებენ ბავშვობის დროინდელი მოგონებები. მართალი გითხრათ, ეს მოგონებები ვარდის სურნელს რიდი გამოუწვევია: მე მათ ამ სურნელთან ერთად ვიყნოსავ; ისინი ჩემთვის განუქრელნი არიან ვარდის სურნელისაგან. სხვები განსხვავებულად შეიგრძნობენ მას. ეს იგივე სურნელია, იტყვი თქვენ, მაგრამ სხვადასხვა წარმოადგენასთან ასოცირებული. – კეთილი და პატიოსანი; მაგრამ ნურც იმას დაიფიქვით, რომ სხვადასხვა შთაბეჭდილებიდან, რაც ვარდმა მოახდინა თქვენს, იმავეითვე გამოირიცხეთ ყოველივე პირიუნი, რაც იყო მათში; თქვენ შეინარჩუნეთ მხოლოდ ობიექტური ასპექტი, ის, რაც ვარდის სურნელში საყოველთაო საკუთრების სფეროს და, ასე ვთქვათ, სივრცეს განეკუთვნება. თუმცა მხოლოდ ამ პირობით თუ შეიძლება საგანგებო სახელი გვეწოდებინა ვარდისა და მისი სურნელისათვის. შემდეგ კი, თქვენი პირადი შთაბეჭდილებების ერთმანეთისაგან განსასხვავებლად, ვარდის სურნელის ზოგადი თვისებებისათვის აუკვილებლად უნდა მივამატებინათ სპეციფიკური ნიშნები. ამიტომაც ამტკიცებთ ახლა, რომ ჩვენი სხვადასხვა შთაბეჭდილებანი, ჩვენი პირადი შთაბეჭდილებანი იქიდან იღებს დასაბამს, რომ ჩვენში ხდება ვარდის სურნელისა და სხვადასხვა მოგონების ასოცირება. მაგრამ ის ასოციაცია, რომელსუდაც თქვენ ლაპარაკობთ, მხოლოდ და მხოლოდ თქვენთვის არსებობს, როგორც ახსნა-განმარტების საშუალება. ეს იგივეა, რაც ერთმანეთის გვერდით ჩავამწკრივით რამდენიმე ენისათვის საერთო ანბანის ასოები და ასე თუ ისე ვცადით რომელიმე

კონკრეტული ენისათვის დამახასიათებელი სპეციფიკური ბგერის რეპროდუქცირება; ვერცერთი ამ ასოთაგანი ვერ მოგვეცემა ზემოაღნიშნულ ბგერას.

ასე მივიღივართ ჩვენს მიერ ზემოთ დადგინულ განსხვავებამდე გვერდი-გვერდ მდებარეობის მრავლობითობასა და შერწყმის, ანუ ურთიერთგანწონის სიმრავლეს შორის. ყოველი გრძნობა, ყოველი წარმოდგენა ცნობიერების ფაქტთა უსასრულო სიმრავლეს შეიცავს; მაგრამ ეს სიმრავლე მხოლოდ იმ ერთგვაროვან გარემოში გაშლის შედეგად ვლინდება, რომელსაც ზოგიერთი გრძლივობას უწოდებს და რომელიც სინამდვილეში სხვა არა არის რა, თუ არა სიერცე. ჩვენ აღვიქვამთ მაშინ ერთუროს მიმართ გარეშე ელემენტებს, რომლებიც თავისთავად ცნობიერების ფაქტები კი აღარ არიან, არამედ მხოლოდ მათი სიმბოლოები, ან, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, მათი გამომხატველი სიტყვები. როგორც უკვე გიჩვენეთ, არსებობს შინაგანი თანაფარდობა, ერთის მხრივ, ერთგვაროვანი გარემოს, ვთქვათ, სიერცის აღქმასა და, მეორეს მხრივ, ზოგადი იდეებით აზროვნების უნარს შორის. როგორც კი შევეცდებით ანგარიში ჩავუბაროთ ჩვენს თავს ცნობიერების მდგომარეობის შესახებ და გავანალიზოთ იგი, ეს პირწმინდად პიროვნული მდგომარეობა უპიროვნო, ერთუროს მიმართ გარეშე ელემენტთა მწკრივად იშლება, რომელთაგანაც თვითეული გვარეობითი იდეის წარმოდგენას იწვევს და შესაბამისი სიტყვით გამოიხატება. მაგრამ თუ სიერცის იდეით და სიმბოლოების შექმნის უნარით აღქურვილი ჩვენი გონება მთლიანობიდან აცალკევებს ზემოხსენებულ ელემენტთა სიმრავლეს, აქედან სულაც არ გამომდინარეობს, რომ ისინი ამ მთლიანობაში იყვნენ. რადგანაც რეალურ მთლიანობაში მათ სულაც არ ეჭირათ სიერცე და არ მიეღწეოდნენ იმას, რომ სიმბოლოებით გამოხატულნი ყოფილიყვნენ; ისინი განწონიდნენ და ერწყმოდნენ კიდევ ერთმანეთს. ასოციაციონიზმის შეცდომა ის გახლავთ, რომ კონკრეტულ ფენომენს, რომელიც ჩვენს სულში ხდება, განუწყვეტლივ უნაცვლებს მის ხელოვნურ რეპროდუქციას, რასაც ფილოსოფია გეთავაზობს, და, ამრიგად, ერთმანეთში ურევს ფაქტსა და მის ახსნას. ეს შეცდომა უფრო ცხადი გახდება ჩვენითვის, თუ განვიხილავთ სულის უფრო ღრმა და მრავლისმომცველ მდგომარეობებს.

მართლაც, ჩვენი "შე" თავისი ზედაპირით ეხება გარე სამყაროს; და რაკი ეს ზედაპირი საგანთა აღნაბეჭდს ინახავს, ჩვენი "შე" მომიჯნავეობის წყალობით ახდენს იმ ელემენტების ასოცირებას, რომლებსაც გვერდი-გვერდ მდებარედ აღვიქვამს: სწორედ ამნაირ კავშირებს, სრულიად მარტივ და, ასე ვთქვათ, უპიროვნო შეგრძნებათა კავშირებს აღგენს ასოციაციონისტური თეორია. მაგრამ იმისდა კვალად, რაც უფრო ნაკლებ გვაკმაყოფილებს ეს ზედაპირი, რაც უფრო მეტად ხდება ჩვენი "შე" ის, რაც არის, ჩვენი ცნობიერების მდგომარეობებიც გვერდი-გვერდ კი აღარ

მდებარეობენ, არამედ განწონიან და ერწყმიან კიდევც ერთმანეთს, ხოლო თვითიუკლი მათგანი თავის საკუთარ ელფერს ანიტებს დანარჩენებს. ასე, თვითიუკლ ჩვენგანს თავისებურად უკვარს და სუულს, და ეს სიყვარული, ეს სიძულებილი მთელს ჩვენს პიროვნებაში აირეკლება. მაგრამ ენა, პიროვნების განურჩევლად, ერთი და იმავე სიტყვებით გამოხატავს ამ განცდებს; ამიტომაც მას 'მუქლია სიყვარულის, სიძულებილის თუ სხვა გრძნობების მხოლოდ ობიექტური და უპიროვნო ასპექტის ფიქსირება, გრძნობებისა, რომლებიც ადულებენ ჩვენს სულს. ჩვენ ვაფასებთ რომანისტიკის ხელოვნებას იმ უნარის მიხედვით, რომლითაც მას ყველასათვის საერთო სფეროდან ამოაქვს ჩვენი გრძნობები და იდეები, სფეროდან, რომელშიაც ენამ მოაქცია ისინი, და ცდილობს, გვერდი-გვერდ მდებარე დეტალთა სიმრავლის წყალობით, მათი პირველადი და ცოცხალი ინდივიდუალობის იური დაუბრუნოს ამ გრძნობებსა თუ იდეებს. მაგრამ რამდენი წერტილიც არ უნდა ჩავსვათ მოძრავი სხეულის ორ მდებარეობას შორის, ჩვენ ვერასოდეს ვერ ამოვაგებთ მის მიერ განვლილ სივრცეს. ზუსტად ასევე, უკვე ის ფაქტი, რომ ჩვენ ვლაპარაკობთ, სხვადასხვა წარმოდგენის ასოცირებას ვახდენთ და ეს წარმოდგენები ერთმანეთს კი არ განწონიან, არამედ გვერდი-გვერდ მდებარეობენ, პრინციპულად ხელს გვიშლის იმაში, რომ ზედმიწევნით ზუსტად გამოვხატოთ სულის განცდები: აზრი ენის არათანაზომადი რჩება.

ამიტომაც ფსიქოლოგია, რომლის მიხედვითაც სული სიმპათიით, ზიხლითა თუ სიძულებილით, ანუ სხვადასხვა ძალებით განისაზღვრება, ზემოქმედებას რომ ახდენენ მასზე, - ტლანქი ფსიქოლოგიაა, ენობრივი ცთომილების ნაყოფი. გარკვეული სიღრმის დონეზე, თვითიუკლი ამ გრძნობათაგანი მთელ სულს განასახიერებს, იმ აზრით, რომ სულის მთელი 'მინაარსი აირეკლება ყოველ მათგანში. ამიტომაც გინდ ის გიმტკიცებია, რომ სული ერთ-ერთი ამ გრძნობის ზემოქმედებით განისაზღვრება, და გინდ ის გიღიარებია, რომ სული თავისივე თავითაა განსაზღვრული. ასოციაციონისტს "შე" ცნობიერების ფაქტების, შეგრძნებების, გრძნობებისა და წარმოდგენების აგრეგატამდე დაჰყავს. მაგრამ ამ მდგომარეობებში სხვას რომ ვერაფერს ხედავს, გარდა იმისა, რასაც მათი სახელი გამოხატავს, და, ამრიგად, მხოლოდ მათ უპიროვნო ასპექტს ინარჩუნებს, ასოციაციონისტმა შეიძლება უსასრულოდ განაღდაოს ისინი გვერდი-გვერდ, და მაინც ვერასოდეს ვერ მიიღებს ჩვენს ჭეშმარიტ "შე"-ს, არამედ მხოლოდ სიერკვეში განყენილ მის ლანდსა თუ ჩრდილს. თუ, პირიქით, ამ ფსიქიკურ მდგომარეობებს მათი სპეციფიკური შეფერაობით ავიღებთ, რომელიც ნიშნულია ყოველი კერძო პიროვნებისათვის და განპირობებულია იმით, რომ თვითიუკლ განცდაში ირეკლება ყველა დანარჩენი განცდა, - მაშინ პიროვნების რეპროდუქციონისათვის უკვე აღარ იქნება საჭირო ცნობიერების მრავალი ფაქტის ასოცირება: მთელი პიროვნება ერთ-ერთ მათგანშია მოქცეული, მხოლოდ უნდა შეგვხლოს მისი შერჩევა. ამ 'მინაგანი

მდგომარეობის გარეგნული გამოვლენა, - აი, სესტად, რა იქნება ის, რასაც, წვეულებრივ, თავისუფალ აქტს უწოდებენ, რაკიდა მხოლოდ ჩემი "შე"-ა მისი მიზეზი, ვინაიდან მხოლოდ ის გამოსხატავს მთელ ჩემს "შე"-ს. ამ აზრით, თავისუფლება არ არის რაღაც აბსოლუტური, როგორც ის ზოგჯერ წარმოედგინა სპირიტუალიზმს; ის დასაშვებს ხდის ხარისხებს, - რადგანაც ცნობიერების ყველა მდგომარეობა აუცილებლად უნდა შეერწყას მათ მონათესავე მდგომარეობებს, როგორც წყიმის წვეთები - ტბას. "შე", რამდენადაც ის აღიქვამს ერთგვაროვან სიერვებს, თავისებურ სედაპირად წარმოგვინდება, რომელზედაც შეიძლება წარმოიქმნას და წამოიზარდოს სრულიად დამოუკიდებელი ელემენტები. ასე, პიანოსის მდგომარეობაში მიღებული შეგონება ცნობიერების მდგომარეობათა მთელ მასას კი არ ერწყმის, არამედ საკუთარი სიცოცხლით ცოცხლობს, და როცა მისი საათი დაკრავს, შეიძლება მთელ პიროვნებას შეენაცვლოს. ამა თუ იმ შემთხვევითი გარემოებით გამოწვეული დაუცველი რისხვა, მემკვიდრეობითი ბიჭიერება, ორგანიზმის ბნელი სიღრმეიდან ანაზღაურებად რომ ამოიტყორცვება ცნობიერების სედაპირზე, თავიანთი მოქმედებით პიანოსურ შეგონებას მოგვაგონებენ. ამ დამოუკიდებელი ელემენტების გერდით ჩვენ აღმოვანენთ განცდათა უფრო რაოდენ ვჯერებებს, რომელთა ელემენტებიც, მართალია, ერთმანეთს განწონიან, მაგრამ ჯერ კიდევ არ შეერწყმინან ერთიმეორეს "შე"-ს ერთ კომპაქტურ მასად. ასეთია, მაგალითად, იმ გრძობებისა თუ იღვების ერთობლიობა, არასწორი აღსრულისაგან რომ იღებენ დასაბამს, აღსრულისაგან, რომელიც უმაღლეს მხსიერებას მიმართავს, ვიდრე გონებას. ამრიგად აქ, ძირითადი "შე"-ს წიადში წარმოიქმნება ახალი, პარასიტული "შე", რომელიც თანდათანობით მიიტაცებს და შთანთქავს პირველს. ბევრი ადამიანი ისე ცოცხლობს და ისე კვდება, რომ ვერ შეიცნობს ჰემზარიტ თავისუფლებას. მაგრამ შეგონება რწმენად იქცეოდა, შესაძლებელი რომ იყოს მთელი "შე"-ს მასთან გაიგივება. თვით ანაზღაურელი ენებაც კი დაკარგავდა თავის ფატალურ ძალას, მასში როგორც, ვთქვათ, ალკესტის ალმუთობაში, სრულიად რომ ირეკლებოდეს პიროვნების მთელი ისტორია; და თვით ყველაზე მკაცრი აღსრუდაც კი ვერ შესძლებდა ჩვენი თავისუფლების შეკვრებას, მხოლოდ იმნაირ გრძობებსა და იღვებს რომ გვინერგავდეს, რომლებიც მთლიანად განწონიდნენ სულს. და მართლაც, თავისუფალი გადაწყვეტილება მთელი სულიდან იღებს დასაბამს; და ჩვენი აქტი მით უფრო თავისუფალი იქნება, რაც უფრო მეტად მიელტვის ჩვენს ძირითად "შე"-სთან გაიგივებას განცდათა ის დინამიური მწკრივი, რომელსაც ეს აქტი უკავშირდება.

ამნაირად გაგებელი თავისუფალი აქტი იშვიათია თვით იმათთვისაც კი, ვისაც ყველაზე მეტად სწევია თვითდაკვირვება და თავის საქციელზე მსჯელობა. ჩვენ გითქვამთ, რომ ყველაზე ხშირად სიერვის პრიზმიდან ვუკვირდებით ჩვენსაკე თავს, რომ ჩვენი ცნობიერების მდგომარეობანი

სიტყვებში კრისტალებიან, და რომ ჩვენი კონსერვუქლი, ჩვენი ცოცხალი "შე" მაჟიოდ გამოკვეთილი, ერთმანეთისაგან განჯალაკევებული და, მამასხალამე, მკვეთრად ფიქსირებული ფსიქიკური ფაქტების ქერქით იფარება. იქვე დავხსენით, რომ კნის უფრო მარჯვედ ხმარებისა და სოციალურ ურთიერთობათა გაიოდების გულისთვის, ჩვენივე საკუთარი ინტერესი გეკარნახობს, არ ვცადით ამ ქერქის გახერუტა და დაუეშვათ, რომ ის ზუსტად აღბუქდავს იმ საგნის ფორმას, რომელსაც აუთონივე ფარავს. ახლა კი ვამბობთ, რომ ჩვენი ყოველდღიური ქსედებანი იმდენად ჩვენი უსასრულოდ მოძრავი გრძნობებით როდი არიან გამოწვეული, რამდენადაც იმ უჯვედელ ხატებათა მეშვეობით, რომლებსაც ეს გრძნობები უკავშირდებიან. დილით, სწორედ მაშინ რომ დარეკავს საათი, როდესაც ვდგები, მე შემიძლო აღმიქვა ეს შთაბეჭდილება ზუსტად თუ ყაჩღუ, <sup>38</sup> როგორც იტყვიდა პლატონი; მე შემიძლო საშუალება მიმეცა მისთვის, ჩემი ახალი შთაბეჭდილებების ბუნდოვან მასაში გათქვეფილიყო; მაშინ ის, ალბათ, ვერ აღმძრავდა საოქმედოდ. მაგრამ უნეტეს შემთხვევაში ეს შთაბეჭდილება, ნაცვლად იმისა, რომ მთლიანად შეეძრა ჩემი ცნობიერება, როგორც აუქსში ნავარჯნილ ქვას, მხოლოდ ერთ იდეას ადარავს ჩემში, რომელიც თითქოს ზედაპირზე კრისტალებდა, სახელდობრ, იმას, რომ უნდა ავდგე და ჩემს ჩვეულებრივ საქმიანობას შევუდგე დროთა განხვლობაში ეს შთაბეჭდილება და ეს იდეა განუქრელად დაუკავშირდა ერთმანეთს. ამიტომაც აქტი ისე მოსდევს შთაბეჭდილებას, რომ თანდათანაც არ ეხება ჩემს პიროვნებას: ჩემი ცნობიერება აქ ავტომატურად მოქმედებს, და მეც ავტომატი ვარ, რადგანაც ეს ძალზე ხელსაყრელია ჩემთვის. ადიოდად შეიძლება შევნიშნოთ, რომ ჩვენი ყოველდღიური საქმიანობის უპირატესობა ასე სრულდება, და რომ ჩვენს მესხიერებაში სხვადასხვა შეგარების, გრძნობისა თუ წარმოდგენის კრისტალიზაციის წყალობით, გარეგან მიღებული შთაბეჭდილებანი თავისებურ მოძრაობებს იწვევენ ჩვენში, რომლებიც ცნობიერნი და, ასე განსაჯეთ, გონიერულნიც კი არიან და მრავალმხრივ მოგვაგონებენ რეფლექტორულ აქტებს. სწორედ ამ ძალზე მრავალრიცხოვან, მაგრამ უმეტესწილად უმნიშვნელო მოქმედებებს ესადაგება ასოციაციონისტური თეორია. ამ მოქმედებათა ურთობლიობა ქმნის ჩვენი თავისუფალი აქტივობის სუბსტრატს, და ამ აქტივობის მიმართ ისეთსავე როლს ასრულებს, როგორსაც ჩვენი ორგანული ფუნქციები ასრულებენ მთელი ჩვენი ცნობიერი სიცოცხლის მიმართ.

თუცა ჩვენ შეიძლება იმაშიაც დავეთანხმებით დეტერმინისმს, რომ გაცილებით უფრო მნიშვნელოვან შემთხვევებშიაც ასევე უარყოფთ ჩვენს თავისუფლებას, და რომ ინერციისა თუ სისუსტის გამო დასაშვებს ვხდით ანაირ ლოკალურ პროცესებს, მაშინ რაღესაც მთელი ჩვენი პიროვნება

38. მთელი სულით (მე ბერნი) - მთარგმნელის შენ.

უნდა შეეძრა ამას. როდესაც ჩვენი ყველაზე სანდო მეგობრები ერთსულოვნად გვირჩევენ, ჩვენთვის ძალზე მნიშვნელოვანი ესა თუ ის აქტი აღვასრულოთ, მათ მიერ დაეინებით გამოაქმული გრძნობები ჩვენი "მე"-ს ზედაპირზე აღიბეჭდებიან და იმ იდეებივით კრისტალდებიან მასში, რომლებზედაც წედან ვლამარაკობდით. ისინი თანდათანობით სქელ ქერქსა ქნინან, რომელიც დაფარავს ჩვენს პირად გრძნობებს; ჩვენ გვეგონება, რომ თავისუფლად ემოქმედებთ და მხოლოდ უფრო გვიან, კარგა ხნის ფიქრის შემდეგ თუ აღმოვაჩინებ ჩვენს შეცდომას. მაგრამ ზოგჯერ სწორედ აქტის აღსრულებისას თავს იჩენს ხოლმე პროტესტი. სიდრმისეული "მე" ზედაპირზე ამოდის. გარეთა ქერქი ტაკცქნით სკდება, რადგანაც ვერ უძლებს ამ სიდრმისეულ "მე"-ს ბიძგს. ამრიგად, ჩვენი ცნობიერების სიდრმეში, ერთმანეთის გვერდი-გვერდ ძალზე გონივრულად განლაგებულ არგუმენტთა ქერქქვეშ, მთელი ამ ხნის მანძილზე არ წყდებოდა ერთგვარი დუდილის პროცესი და, იმედროულად, იზრდებოდა იმ გრძნობებისა და იდეების დაძაბულობაც, რომლებსაც, რა თქმა უნდა, არაცნობიერს ვერ ეუწოდებთ, მაგრამ რომლებიც ჩვენი ყურადღების მიღმა რჩებოდნენ. როდესაც ამაზე ვფიქრობთ და კრიალოსნის მიივებივით ვმარცვლავთ მოგონებებს, ჩვენ ეხედავთ, რომ თვითონვე შეექმენით ეს იდეები, თვითონვე განვიცადეთ ეს გრძნობები, მაგრამ ნების აუხსნელი სიღამბლის გამო, ყოველთვის, როცა ისინი ცნობიერების ზედაპირზე ამოტივტივდებოდნენ, ხელს ვკრავდით და კვლავ ჩვენი არსების მრუმე სიდრმეში ვყრიდით. ამიტომაცაა, რომ ამოდ ვცდილობთ ჩვენი გადაწყვეტილების ანაზღვეული შეცვლის ახსნას მისი წინამორბედი გარემოებებით. ჩვენ გვსურს ვიცოდეთ, რის საფუძველზე გადაწყვიტეთ ამა თუ იმ ნაბიჯის გადადგმა და პასუხად მხოლოდ იმას ვმოქლობთ, რომ ყოველგვარი საფუძვლის გარეშე, ან, შესაძლოა, ყოველგვარი საფუძვლის საპირისპიროდაც მიგვიღია აშნარი გადაწყვეტილება. მაგრამ ზოგჯერ ეს უსაფუძვლობა ყოველგვარ საფუძველზედაც უმჯობესია. რადგანაც ამ შემთხვევაში ჩადენილი მოქმედება ამა თუ იმ ზედაპირულსა და ჩვენს მიმართ თითქმის გარეგან იდეას როდი გამოხატავს, რომელიც მკვეთრად გამოკვეთილია და ადვილად გამოსახატი: ის პასუხობს ჩვენი გრძნობების, ჩვენი აზრებისა თუ ჩვენი ყველაზე ინტიმური მისწრაფებების ერთობლიობას, ცხოვრების იმ სრულიად თავისებურ გაგებას, რომელიც მთელი ჩვენი წინარე გამოცდილების ექვივალენტად გვევლინება, მოკლედ, ბედნიერებისა და ღირსების ჩვენს პირად იდეას. ამიტომ ცდება ყველა, ვინც იმის დასამტკიცებლად, რომ ადამიანს ყოველგვარი მოტივის გარეშეც შეუძლია მოახდინოს არჩევანი, ცხოვრების ჩვეულებრივი და თვით უმნიშვნელო გარემოებებიდან აღებულ მაგალითებს მოუხმობს თავისი აზრის დასტურად. სულ ადვილად შეიძლება იმის ჩვენება, რომ ეს უმნიშვნელო მოქმედებანი ამა თუ იმ განმსაზღვრელ მოტივს უკავშირდებიან. მხოლოდ ცხოვრების



: განსაკუთრებულსა და საგანგებო შემთხვევებში, როცა საქმე ეხება ჩვენი პიროვნების დამკვიდრებას სხვისა და, უწინარეს ყოვლისა, ჩვენს თვალში, ჩვენი არჩევანი საერთოდ აღარ არის დამოკიდებული იმაზე, რასაც, ჩვეულებრივ, მოტივს უწოდებენ; და ყოველგვარი ხელშესახები საფუძვლის ეს უქონლობა მით უფრო საოცარია, რაც უფრო სრულია ჩვენი თავისუფლება.

მაგრამ დეტერმინისტი, მაშინაც კი, როცა მძაფრი გრძნობები თუ ღრმა ფსიქიკური მდგომარეობანი ძალების რანგში არ აქაყეს, მაინც ერთმანეთისაგან ასხეავენს მათ, რასაც გარდევალ შედეგად მოსდევს "შე"-ს მექანიკური გაგება. მისთვის "შე" ორ საპირისპირო გრძნობას შორის მერყეობს, ხან ერთისკენ იხრება, ხან მეორისკენ, და ბოლოს, ერთ-ერთის სასარგებლოდ ახდენს არჩევანს. ის განიხილავს "შე"-სა და მის შემპერეულ გრძნობებს, თითქოს ისინი მკაფიოდ განსაზღვრული საგნები იყვნენ, რომლებიც თვითიდეტურნი რჩებიან მთელი ოპერაციის მანძილზე. მაგრამ თუ ყოველთვის მსჯელობს ერთი და იგივე "შე", და თუ მისი შემპერეული ორი ურთიერთსაპირისპირო გრძნობა უცვლელი რჩება, მაშინ, მიზეზობრიობის სწორედ იმ პრინციპის ძალით, რომელსაც გამუდმებით იმოწმებს დეტერმინიზმი, რანაირადღა შესძლებს ჩვენი "შე" ოდესმე მიიღოს ესა თუ ის გადაწყვეტილება? სინამდვილეში "შე" უცვლელი როდი: უკვე ის ფაქტი, რომ მან განიცადა პირველი გრძნობა, ასე თუ ისე ცვლის მის ბუნებას, და მეორე გრძნობის აღძურისას ეს იგივე "შე" როდი გახლავთ. მსჯელობისა თუ ყოყმანის ეპოს "შე" იცვლება და მის შემპერეულ გრძნობებსაც ცვლის. ასე იქმნება ურთიერთგანმწონ და ურთიერთგანამტყიცებელ მდგომარეობათა დინამიური მწკრივი, ხოლო თავისუფალი აქტი მათი ბუნებრივი ევოლუციის უშუალო შედეგად გვევლინება. მაგრამ დეტერმინიზმი, სიმბოლური წარმოდგენის ბუნდოვან მოთხოვნისგან რომ ემორჩილება, სიტყვებით აღნიშნავს "შე"-ს გამყოფ საპირისპირო გრძნობებსაც და საკუთრივ "შე"-საც. მკაფიოდ განსაზღვრული სიტყვების ყალიბში რომ აკრიტალებს მათ, დეტერმინიზმი წინასწარვე ართმევს ცოცხალი ქმედითობის უნარს, ჯერ ერთი, პიროვნებას და შემდეგ მის შემპერეულ გრძნობებსაც. ამ შემთხვევაში მის წინაშე იქნება, ერთის მხრივ, მუდამ თვითიდეტური "შე", მეორეს მხრივ კი არანაკლებ უცვლელი და ურთიერთმბრძოლი გრძნობები, ერთმანეთს რომ ეცილებიან "შე"-ს; გამარჯვება, რაღა თქმა უნდა, მათ შორის უფრო ძლიერს დარჩება. მაგრამ ამ მექანიციზმს, რომელსაც მისი მომხრეები წინასწარვე უსჯიან თავს, სხვა ღირებულება არ გააჩნია, გარდა სიმბოლური წარმოდგენისა; ის ვერ შეარყევს ცნობიერების მოწმობას, რომელიც ყურადღებით აკვირდება საკუთარ თავს, და რომლისთვისაც დინამიზმი შინაგანი ცხოვრების ექვეშევრეული ფაქტია.

მოკლედ რომ ვთქვათ, ჩვენ თავისუფლები ვართ, როცა ჩვენი მოქმედებანი მთელი ჩვენი პიროვნებისაგან იღებენ დასაბამს, როცა ისინი

სრულად გამოხატავენ და ისევე ერთიუთქმელად გვანან მას, როგორც ქნილება ჰგავს ხოლმე თავის შემოქმედს. ფუქია ნართაული მინიშნება იმაზე, რომ ამ შემთხვევაში ჩვენ ვექვემდებარებით ჩვენივე ხასიათის ყოვლისმძლე შემოქმედებას, რადგანაც ჩვენი ხასიათი ისევე ჩვენა ვართ. მართალია, ჩვენ, საკუთარი ნება-სურვილით, ორ ნაწილად გავყავით პიროვნება, რათა, აბსტრაქციის შემეშობით, რიგ-რიგობით განგვეხილა, ჯერ ერთი, "შე", რომელიც გრძნობს და აზროვნებს, შემდეგ კი "შე", რომელიც მოქმედებს, მაგრამ მიამიტობა იქნებოდა აქედან დაგვესყენა, რომ ერთი "შე" შემოქმედებას ახდენს მეორეზე. იგივე შეიძლება ვუსაყვედუროთ იმათ, ვინც კითხულობს, თავისუფლად შეგვიძლია თუ არა ჩვენი ხასიათის მოდიფიცირება. რა თქმა უნდა, ჩვენი ხასიათი ყოველდღე შეუქმნეველად იცვლება, და ჩვენი თავისუფლება ბევრს წააგებდა, ცნობიერების ყველა ეს ახალი შენაძენი რომ მთლიანად კი არ ითქვიფებოდეს "შე"-ში, არამედ ყლორტივით ემყნობოდეს მას. მაგრამ ცხადია, რომ ამნაირი გათქვეფისა და ჩვენს "შე"-სთან სრული შერწყმის შემდეგ ჩვენს ხასიათში მომხდარი ცვლილება უკვე ნამდვილად ჩვენია, და რომ ჩვენ მთლიანად შევითვისეთ და შევისისხლხორცეთ იგი. ერთის სიტყვით, თუ შევთანხმდებით, თავისუფალი ვუწოდოთ ყოველგვარ აქტს, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ ჩვენგან გამომდინარეობს, მაშინ ჩვენი პიროვნების ნიშნით აღბეჭდილი ეს აქტი ჭეშმარიტად თავისუფალი აქტი იქნება, რადგანაც მხოლოდ ჩვენი "შე"-ა მისი მშობელი. ნების თავისუფლების დასაფუძნებლად ესეც საკმარისი იქნებოდა, თუკი ყველანი შევთანხმდებოდით, მიღებული გადაწყვეტილების გარკვეულ ხასიათში, მოკლედ, თვით თავისუფალ აქტში გვეძია ეს თავისუფლება. მაგრამ დეტერმინისტი, რომელიც გრძნობს, რომ ფეხქვეშ ნიადაგი ცვლება, წარსულსა თუ მომავალს აფარებს თავს. ხან აზრით გადადის წარსულში და ამტკიცებს, რომ სწორედ ახლანდელ მომენტშია მოცემული აქტის აუცილებელი განსაზღვრულობა; ხანაც მოქმედებას წინასწარვე გულისხმობს დასრულებულად და აცხადებს, რომ ის შეუძლებელია სხეანაირად მომხდარიყო. დეტერმინიზმის მოწინააღმდეგენი უკუთმანოდ ირჩევენ იმავე გზას და თავისუფალი აქტის მათეულ დეფინიციაში შემოაქვთ წინასწარხედვა იმისა, თუ რისი გაკეთება შეიძლებოდა, და მოგონება რომელიდაც სხვა გადაწყვეტილებისა, რომელიც ასევე შეიძლებოდა მიეღოთ, რითაც გარკვეულ საფრთხეს უქმნიან თავიანთ თეორიას. მოდით, ჩვენც ამ ახალ თვალსაზრისზე დაედგეთ, რათა, ყოველგვარი გარეშე შემოქმედებისა თუ ენობრივი ცრურწმენისაგან აბსტრაქირების გზით, გაეარკვიოთ, რას გვეუბნება წმინდა ცნობიერება წარსულსა თუ მომავალ აქტზე. ამრიგად, ჩვენ უკვე სხვა მხრიდან მივადგებით დეტერმინიზმის ძირითად შეცდომას და მათი მოწინააღმდეგეების ილუზიებს, რამდენადაც ერთნიც და მეორენიც გრძლივობის გარკვეულ განსაზღვრას ემყარებიან.

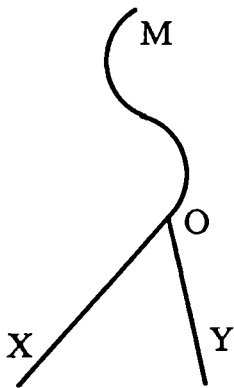
"ნების თავისუფლების შეგნება - ამბობს სტიუარტ მილი, - იმის შეგნებას ნიშნავს, რომ არჩევანის მოხდენამდე შეგვეძლოს სხვანაირი არჩევანი მოგვეხდინა".<sup>39</sup> და მართლაც, თავისუფლების დამცველთა უმრავლესობას ასედაც ესმის ეს საკითხი; ისინი ამტკიცებენ, რომ ყოველი თავისუფალი მოქმედება გულისხმობს მეორე მოქმედების თანაბარ შესაძლებლობას. ამასთანავე, ისინი მოუხმობენ ცნობიერების მიწმობას, რომელშიც, გარდა საკუთრივ აქტისა, მოცემულია იმის განცდაც, რომ შეიძლებოდა საპირისპირო არჩევანი მოგვეხდინა. დეტერმინიზმი, პირიქით, ამტკიცებს, რომ გარკვეული წინარე მდგომარეობებიდან შეიძლება გამოიძინარეობდეს მხოლოდ ერთი მოქმედება: "როდესაც ჩვენ ვვარაუდობთ, - განაგრძობს სტიუარტ მილი, - რომ შეგვეძლოს სხვანაირად მოქცევა, ვიდრე სინამდვილეში მოვიქცით, ამით ყოველთვის ეკულისხმობთ წინარე მდგომარეობათა სხვადასხვაობას. ჩვენ ისეთნაირად ვიკატუჩებთ თავს, თითქოს ვიცოდით რაღაც ისეთი, რაც სინამდვილეში არ ვიცოდით, ანდა არ ვიცოდით რაღაცა, რაც სინამდვილეში ვიცოდით, და ა.შ..."<sup>40</sup> და თავისი ძირითადი პრინციპის ერთგული ინგლისელი ფილოსოფოსი ცნობიერების ამოცანას იმაში ხედავს, რომ გვაუწყოს ის, რაც არის, და არა ის, რაც შეიძლებოდა ყოფილიყო. - ამჯერად ჩვენ არ შევჩერდებით ამ უკანასკნელ პუნქტზე და სამერმისოდ გადავდებთ იმის გარკვევას, თუ რა აზრით აღიქვამს "შე" საკუთარ თავს, როგორც განსასიღერებელ მიზეზს. მაგრამ ფსიქოლოგიური ხასიათის ამ საკითხის გვერდით თავს იჩენს მეორე, არსებითად, მეტაფიზიკური საკითხი, რომელსაც დეტერმინისტიებიცა და მათი მოწინააღმდეგეებიც a priori საპირისპირო აზრით წყვეტენ. პირველთა არგუმენტაცია მართლაც იმ დებულებას ემყარება, რომ მოცემულ წინარე მდგომარეობებს შესაბამება მხოლოდ ერთი შესაძლო აქტი; ნების თავისუფლების მომხრეები კი, პირიქით, ვარაუდობენ, რომ ერთმა და იმავე ფსიქიკურმა მწკრივმა შეიძლება რამდენიმე სხვადასხვა და თანაბრად შესაძლებელ აქტამდე მიგვიყვანოს. თავდაპირველად ჩვენც ამ ორი ურთიერთსაპირისპირო მოქმედების, ანუ ნებელობის თანაბარი შესაძლებლობის პრობლემაზე შევჩერდებით: იქნებ ამ გზით მაინც ვეღირსოთ გარკვეულ მინიშნებას იმის თაობაზე, თუ რა ხდება ცნობიერებაში, როცა ის თავისი ნებელობით რაღაცას იჩიხვს.

მე ვყოყმანობ ორ შესაძლო მოქმედებას - X-სა და Y-ს შორის, და რიგ-რიგობით გადავდივარ ერთიდან მეორეზე. ეს ნიშნავს, რომ მე გადავიარ მდგომარეობათა მწკრივს, რომლებიც შეიძლება ორ ჯგუფად დაიყოს, იმისდა კვალად, თუ რომლისკენ უფრო ვისრები: X-კენ თუ საპირისპირო მხრისაკენ. კაცმა რომ თქვას, მხოლოდ ეს გადახრები არსებობენ

39. Philos. de Hamilton, p.551.

40. ibid., p. 554.

რეალურად, X და Y კი სიმბოლოებია, რომელთა მეშვეობითაც მე აღვნიშნავ ჩემი პიროვნების ორი სხვადასხვა ტენდენციის ურთიერთსაპირისპირო მიჯნებს გრძლივობის თანმიმდევრულ მომენტებში. ამიტომ, მოდიო, თვით ეს ტენდენციები აღვნიშნოთ X-ით და Y-ით: მოგვეცემა თუ არა ეს ახალი აღნიშვნა კონკრეტული რეალობის უფრო ზუსტ სურათს? არ უნდა დავივიწყოთ, რომ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ორი ურთიერთსაპირისპირო მდგომარეობის გაელისას ჩვენი "შე" იზრდება, მდიდრდება და იცვლება; რომ არ იცვლებოდეს, როგორცაა შესაძლებელი ამა თუ იმ გადაწყვეტილების მიღებას? მაშასადამე, სინამდვილეში არსებობს არა ორი ურთიერთსაპირისპირო მდგომარეობა, არამედ სხვადასხვა და თანმიმდევრულად ურთიერთმონაცვლე მდგომარეობათა სიმრავლე, რომელთა წიაღშიაც ჩემი წარმოსახვა არჩევს ორ ურთიერთსაპირისპირო მიმართულებას. ამრიგად, ჩვენ კიდევ უფრო მიუჯახლოვდებით რეალობას, თუკი შევთანხმდებით ორი უცვლელი ნიშნით – X-ით და Y-ით აღვნიშნოთ არა თვით ეს ტენდენციები, ან მდგომარეობანი, რაკილა ისინი გამუდმებით იცვლებიან, არამედ ორი სხვადასხვა მიმართულება, რასაც, ენის უფრო მოხერხებულად ხმარების მიზნით, ჩვენი წარმოსახვა მიაწერს მათ. ამასთანავე, იგულისხმება, რომ აქ საქმე გვაქვს მხოლოდ სიმბოლურ წარმოდგენებთან, რომ სინამდვილეში არც ორი ტენდენცია არსებობს და, ასე განსაჯეთ, არც ორი მიმართულება, რადგანაც რეალურად არსებულია მხოლოდ ჩვენი "შე", რომელიც ცოცხლობს, ყოყმანობს და ამის შედეგად ვითარდება, ვიდრე თავისუფალი აქტი ისე არ მოსწყდება მას, როგორც ხეს სწყდება მწიფე ხილი.



მაგრამ თავისუფალი ნების აშაირი გაგება არ აკმაყოფილებს საღ აზრს, რადგანაც ეს უკანასკნელი თავისი არსით მექანიტურია და ამიტომაც უყვარს მკვეთრი განსხვავებანი, რომლებიც შეიძლება მკაფიოდ განსაზღვრული სიტყვებით, ან სივრცეში სხვადასხვა მდებარეობის მიხედვით იქნენ გამოხატულნი. ამიტომ საღი აზრი წარმოიდგენს იშაირ "შე"-ს, რომელიც ცნობიერების მდგომარეობათა MO მწკრივს რომ გაივლის და O წერტილს მიაღწევს,

მის წინაშე თანაბრად გახსნილ ორ – OX და OY მიმართულებას ხედავს; ამრიგად, ეს მიმართულებები საგნები, ნამდვილი გზები ხდებიან, რომლებთანაც მიყვავართ ცნობიერების მთავარ გზას, და ჩვენს "შე"-ს ისედა

დარჩენია, რომ ინდიფერენტულად ამოირჩიოს ერთ-ერთი მათგანი. მოკლედ, უწყვეტი და ცოცხალი აქტივობა ამ ჩვენს "შე"-სი, სადაც პირწმინდა აქტივობის გზით ერთმანეთისაგან ეასხევაებთ ორ საპირისპირო მიმართულებას, – თვით ამ მიმართულებებით, ინერტულ და ინდიფერენტულ საგნებად ქცეული მიმართულებებით იცვლება, რომლებიც მხოლოდ ჩვენს არჩევანსა და უკვდიან მაგრამ შეუქლებელია მთლიანად გამორიცხო "შე"-ს აქტივობა; სადაცა მაინც უნდა გადაიტანო იგი; და, აი, საღი აზრი O წერტილში ათავსებს მას. ის გვეუბნება, რომ O წერტილში მისული "შე", რომლის წინაშეც ორი შესაძლო გადაწყვეტილება ისახება, ფიქრობს, ყოყმანობს და, ბოლოს, ერთ მათგანს ირჩევს. რაკი ძნელი წარმოსადგენია ცნობიერების აქტივობის ორგვარი მიმართულება მისი უწყვეტი განვითარების ყველა სტადიაზე, ამიტომ საღი აზრი, ჯერ ერთი, ორივე ამ ტენდენციის და, მეორეც, თვით "შე"-ს აქტივობის კრისტალიზაციას ახდენს, რის შედეგადაც მიიღება ინდიფერენტულად აქტიური "შე", რომელიც ორ ინერტულსა და თითქოს გახევებულ გადაწყვეტილებას შორის მერყეობს. თუ არჩევანი OX-ზე შეჩერდა, მიუხედავად ამისა, OY ხაზი კვლავინდებურად განაგრძობს არსებობას, ხოლო თუ გადაწყვეტილება OY-ის სასარგებლოდ იქნა გამოტანილი, OX გზა კვლავაც გახსნილი რჩება, იმის მოლოდინში, რომ "შე" შეიძლება უკანვე მობრუნდეს და ახლა უკვე ის აირჩიოს. სწორედ ამ აზრით ამბობენ თავისუფალ აქტზე მსჯელობისას, რომ საპირისპირო მოქმედება თანაბრად შესაძლებელი იყო. ქაღალდზეც რომ არავენ ხაზავდეს გეომეტრიულ ფიგურას, სულერთია, ყველა ვინც თავისუფალ აქტში რამდენიმე თანმიმდევრულ ფაზას ასხევაებს (ურთიერთსაპირისპირო მოტივთა წარმოდგენა, ყოყმანი და არჩევანი), აზრით მაინც უნებურად წარმოიდგენ მას, და ამრიგად, თავისებური სიტყვიერი კრისტალიზაციით შენიღბავს გეომეტრიულ სიმბოლიზმს. ადვილი შესამჩნევია, რომ თავისუფლების ამნაირ, არსებითად, მექანიტურ გაგებას ლოგიკურად მიუყავართ ყველაზე ურყევ დეტერმინიზმამდე.

"შე"-ს ცოცხალი აქტივობა, რომელშიაც ჩვენ, აბსტრაქციების გზით, ერთმანეთისაგან განვასხევეთ ორი ურთიერთსაპირისპირო ტენდენცია, ბოლოს და ბოლოს, მართლაც მიგვიყვანს ან X-სა და ან Y-თან. რაკიღა შევთანხმდით, O წერტილში მოვახდინოთ "შე"-ს ორმაგი აქტივობის ლოკალიზება, ჩვენ უკვე აღარა გვაქვს იმის საფუძველი, რომ ეს აქტივობა მოეწყვიტოთ აქტს, რომელთანაც ის მიგვიყვანს და რომელსაც ერთ განუყოფელ მთლიანობად ვრწმუნის. და თუ ცდა გვინებებს, რომ გადაწყვეტილება X-ის სასარგებლოდ იქნა მიღებული, მაშინ O წერტილში ინდიფერენტული აქტივობა კი არ უნდა მოვათავსოთ, არამედ აქტივობა, რომელიც, ჩვენი ყოყმანის მიუხედავად, იმთავითვე OX-საკენ იყო მიმართული. ხოლო თუ, პირიქით, დაკვირვება აღმოაჩენს, რომ არჩევანი Y-ზე შეჩერდა, ეს იმის მაუწყებელი იქნება, რომ ჩვენს მიერ O წერტილში

ლოკალიზებული აქტივობა უპირატესად ამ მეორე მიმართულებებისაკენ იყო მიდრეკილი, მიუხედავად ერთგვარი ყოყმანისა პირველი მიმართულების თვალსაზრისით. გინდ ის გიმტკიცებია, რომ  $O$  წერტილში მისული "შე" ინდიფერენტულად ახდენს არჩევანს  $X$ -სა და  $Y$ -ს შორის, და გინდ გეომეტრიული სიმბოლისმის შუა გზასზე შეჩერებულხარ, ან  $O$  წერტილში დაგიკრისტალებია იმ უწყვეტი აქტივობის მსოლოდ ერთი ნაწილი, რომელშიაც ჩვენ უკველად გამოუყავით ორი სხვადასხვა მიმართულება, მაგრამ რომელმაც, გარდა ამისა,  $X$ -სა თუ  $Y$ -თან მიგვიყვანა: რატომ არ უნდა გავუწიოთ ისეთივე ანგარიში ამ უკანასკნელ ფაქტს, როგორიც წინა ორს გავუწიეთ? რატომ არ უნდა მიეწინოთ ადგილი მასაც ჩვენს მიერ კონსტრუირებულ სიმბოლურ ფიგურაში? მაგრამ თუ "შე"  $O$  წერტილში მისვლამდეც განსაზღვრულია გარკვეული ასრით, მაშინ, რაგინდ გახსნილიც არ უნდა იყოს მეორე გზა, ის ვერ შესძლებს აირჩიოს იგი. და თვით იმ ტლანქ სიმბოლისმს, რომელზედაც, ჩვეულებრივ, ცდილობენ დააფუძნონ უკვე მომხდარი მოქმედების შემთხვევითობა, ბუნებრივი განვითარების გზით მიეყვართ მის აბსოლუტურ აუცილებლობამდე.

მოკლედ, ნების თავისუფლების მომხრეებიც და მოწინააღმდეგეებიც ერთმანეთს ეთანხმებიან იმაში, რომ მოქმედებას წინ უძღვის ერთგვარი მექანიკური რხევა ორ  $X$ -სა და  $Y$  წერტილებს შორის. თუ  $X$ -ს ავირჩევ, პირველნი იტყვიან: თქვენ ყოყმანობდით, მსჯელობდით, მაშასადამე,  $Y$ -იც შესაძლებელი იყო. მეორენი კი მომმართავენ: თქვენ აირჩიეთ  $X$ , მაშასადამე, გარკვეული საფუძველი გქონდათ საამისოდ, და ისინი, ვისი ასრითაც  $Y$ -იც თანაბრად შესაძლებელი იყო, რატომღაც ივიწყებენ ამ საფუძველს; ისინი უკულებელყოფენ პრობლემის ერთერთ პირობას. - მაგრამ თუ ჩაუკრძალებით ორივე ამ მოსაზრების არსს, ადვილად აღმოვაჩინეთ ორივესათვის საერთო პოსტულატს: ნების თავისუფლების მომხრეებიც და მოწინააღმდეგეებიც დასრულებულად სახავენ  $X$  მოქმედებას და ჩემი ნებელობისმიერი აქტივობის პროცესი  $MO$  გზის მეშვეობით წარმოუდგენიათ, რომელიც  $O$  წერტილში ორად იყოფა: ამასთანავე,  $OX$  და  $OY$  ხაზები სიმბოლურად განასახიერებენ ორივე მიმართულებას, რომლებსაც ჩვენ, აბსტრაქციის მეშვეობით, ერთმანეთისაგან ვასხევევთ ჩვენი "შე"-ს უწყვეტი აქტივობის წიადში, აქტივობისა, რომელიც  $X$  მოქმედებით მთაერდება. მაგრამ თუ დეტერმინისტები ანგარიშში მიითვლიან ეველაფერს, რაც იციან, და იმის კონსტატაციას ახდენენ, რომ  $MOX$  გზა უკვე გავლილია, მათი მოწინააღმდეგენი, რომლებიც უკულებელყოფენ ერთერთ მოცემულ პირობას, რისი მეშვეობითაც მათ ააგეს შემოსესიებული ფიგურა, - მას შემდეგ, რაც უკვე გაავლეს  $OX$  და  $OY$  ხაზები, რომლებიც ერთად შერწყმულნი უნდა წარმოადგენდნენ ჩვენი "შე"-ს აქტივობის რეალურ განვითარებას, აიძულებენ "შე"-ს უკანვე -  $O$  წერტილში მიბრუნდეს, სადაც კელავე უნდა განაგრძოს რხევა ახალ განკარგულებამდე.

მართლაც, არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ეს ფიგურა, რომელიც, არსებითად, სხვა არა არის რა, თუ არა სივრცეში ჩვენი ფსიქიკური აქტივობის გაორება, პირწმინდად სიმბოლოურია და, როგორც სიმბოლო, შეიძლება აგებულ იქნეს მხოლოდ იმ პიპოთეზაზე დაყრდნობით, რომელიც უკვე დასრულებულ მსჯელობასა და მიღებულ გადაწყვეტილებას გულისხმობს. ის გარემოება, რომ თქვენ მას წინასწარ ხაზავთ, არაფერსაც არ ამტკიცებს; თქვენ გულისხმობთ, რომ უკვე მიადწიეთ დახაზული გზის დასასრულს და თქვენი წარმოსახვით საბოლოო აქტს ესწრებით. მოკლედ რომ ვთქვათ, ეს ფიგურა უკვე დასრულებულ მოქმედებას გეჩვენებს და არა იმას, რომელიც ახლა სრულდება. ამიტომაც ნუ მკითხავთ, შეეძლო თუ არა ჩვენს "შე"-ს, MO გზა რომ გაიარა და X გადაწყვეტილება მიიღო, Y აერჩია: მე გიპასუხებთ, რომ ეს კითხვა ყოველგვარ აზრს მოკლებულია, რადგანაც სინამდვილეში არც MO ხაზი არსებობს, არც O წერტილი, არც OX გზა და არც OY მიმართულება. ამნაირი კითხვის დასმა იმასა ნიშნავს, რომ დაუშვა დროის ადექვატური წარმოდგენის შესაძლებლობა სივრცის საშუალებით და თანმიმდევრულობისა - ერთდროულობის მეშვეობით. ეს იგივეა, რაც დახაზულ ფიგურას მიანიჭო ხატების მნიშვნელობა და არა მხოლოდ სიმბოლოსი; ეს იგივეა, რაც გწამდეს, რომ ამ ფიგურაზე შეიძლება ისევე გააღვენო თვალი ფსიქიკური აქტივობის პროცესს, როგორც არმიის მოძრაობას რუკაზე. ამ შემთხვევაში ჩვენ ვესწრებოდით "შე"-ს რყევისა და ყოყმანის ყველა ეტაპს თვით აქტის აღსრულებამდე. გონების თვალს რომ გადავაგვლებთ ფსიქიკური მწკრივის ყველა წევრს, ჩვენ აღვიქვამთ თანმიმდევრობას ერთდროულობის ფორმით, სივრცეში ეახდნენ დროის პროეცირებას და, ცნობიერად თუ გაუცნობიერებლად, უკვე ამ გეომეტრიულ ფიგურაზე ვმსჯელობთ. მაგრამ ეს ფიგურა ხაზნად გვევლინება და არა განვითარებად; თავისი ინერტულობით ის შეესაბამება მთელი ყოყმანის პროცესისა და ბოლოს და ბოლოს მიღებული გადაწყვეტილების ერთგვარად შედეგებულ მოგონებას: როგორ შეიძლება მან ზურველედ მანც მიგვანიშნოს კონრეტულ მოძრაობასა თუ ღინამიურ განვითარებაზე, რომლის მეშვეობითაც მსჯელობასა და ყოყმანს აქტამდე მივყავართ? და მანც, რაკი ფიგურას ავაგებთ, აზრით ეუბრუნდებით წარსულს და ჩვენი ფსიქიკური აქტივობისაგან მოვითხოვთ, განუხრელად მისდევდეს ფიგურის მიერ მონიშნულ გზას. ამას კი ჩვენს მიერ ზემოთ უკვე აღნიშნულ ილუზიამდე მივყავართ: ფაქტს ჯერ მექანიკურად ხსნიან და შემდეგ უკვე ამ ახსნას უნაცვლებენ. რა გასაკვირია, რომ იმთავითვე ვაწყდებით გადაულახავ სიძნელეს: თუ ორივე გადაწყვეტილება თანაბრად შესაძლებელი იყო, მაშინ რატომღა შეჩერდა არჩევანი ერთ-ერთ მათგანზე? თუ შესაძლებელი იყო მხოლოდ ერთი გადაწყვეტილების მიღება, არჩევანი რატომღა ჩანდა თავისუფალი? - და ვერაეინ ამწნევს, რომ ეს ორმაგი კითხვა, ბოლოს და ბოლოს, შემდეგზე დაიყვანება: ხომ არ არის დრო იგივე სივრცე?

თუ თვალს გაეყოლება რუკაზე აღნიშნულ გზას, არაფერი არ მიწლის ხელს, უკანვე დაებრუნდე და დაეუკვირდე, სად იყოფა იგი. მაგრამ დრო ხაზი როდია, რომ ზედ გაისეირნო. მართალია, ჩვენ უფლება გვაქვს განვიხილოთ უკვე განვლილი დროის მომენტები როგორც ერთუთის მიმართ გარეგანნი, და ამროგად წარმოვიდგინოთ სიერცის გამკეთი ხაზი, მაგრამ ამ შემთხვევაში იგულისხმება, რომ ეს ხაზი სიმბოლურად განასახიერებს არა მარტო მიმდინარე, არამედ განვლილ დროსაც. ამას ერთნაირად იეიწყებენ ნების თავისუფლების მომხრენიც და მოწინააღმდეგენიც: იმის შედეგად, რომ პირველნი ამტკიცებენ, მეორენი კი უარყოფენ უკვე მომხდარი მოქმედებისაგან განსხვავებული მოქმედების შესაძლებლობას პირველნი ასე მსჯელობენ: "გზა ჯერ კიდევ არ არის მონიშნული; მაშასადამე, მან შეიძლება მიიღოს ნებისმიერი მიმართულება". რაზედაც შეიძლება ასე მიუგონ: "თქვენ გაეიწყვდებით, რომ გზაზე შეიძლება ვილაპარაკოთ მხოლოდ მოქმედების დასრულების შემდეგ; მაგრამ ამ შემთხვევაში გზა უკვე მონიშნული იქნება". მეორენი კი ამბობენ: "გზა სწორედ ასე გახლდათ მონიშნული; მაშასადამე, მისი მიმართულება ნებისმიერი კი არ იყო, არამედ სწორედ ასეთი". რასაც შეიძლება აწნაირი პასუხი გასცენ: "გზის მონიშნამდე არც შესაძლებელი მიმართულება არსებობდა და არც შეუძლებელი, იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ მაშინ საერთოდ არ იყო გზა". – მოახდინეთ აბსტრაქცირება ამ ტლანქი სიმბოლიზმისაგან, რომელიც მუდამ თანა გდევთ, ისე, რომ არც კი იცით; თქვენ დაინახავთ, რომ დეტერმინისტების მტკიცება აწნაირ მიამიტურ ფორმას მიიღებს: "ერთხელ აღსრულებული აქტი აღსრულებულია"; რაზედაც მათი მოწინააღმდეგენი მიუგებენ: "აქტი, მის აღსრულებამდე, აღსრულებული არ იყო". სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, არც ერთნი და არც მეორენი არ ეხებიან თავისუფალი ნების პრობლემას, რაშიაც ადვილად შეიძლება დავრწმუნდეთ, ენაიდან თავისუფლება შეიძლება ეძიო თვით აქტის ერთგვარ ელფერსა თუ თვისებაში, და არა ამ აქტის მიმართებაში მისდამი, რაც არ არის ეს აქტი, ანდა მისდამი, რაც ის შეიძლებოდა ყოფილიყო. საკითხის მთელი ბუნდოვანება იქიდან იღებს დასაბამს, რომ ერთთაც და მეორეთაც მსჯელობისა და გადაწყვეტილების მიღების პროცესი სიერცეში რხევის სახით წარმოუდგენიათ, მაშინ როდესაც სინამდვილეში ესაა დინამიური განვითარება, რომელშიაც "შე"-ცა და მისი მოტივებიც ცოცხალი არსებებივით უწყვეტი ქმნადობის მდგომარეობაში იმყოფებიან. ჩვენი "შე", უმცთარი და უტყუარი თავისი უშუალო მსჯელობისას, გრძნობს, რომ თავისუფალია და აცხადებს კიდევ ამას; მაგრამ როგორც კი შეეცდება თავის თავს აუხსნას საკუთარი თავისუფლება, ის უკვე თითქოს სიერცის პრიზმიდან ალიქვამს საკუთარ თავს. აქედან – ის მექანისტური სიმბოლიზმი, რომელიც თანაბრად უვარგისია როგორც ნების თავისუფლების დასამტკიცებლად, ისე მის ასახსნელად თუ უარსაყოფად.



მაგრამ დეტერმინისტი თავს არ ცნობს დამარცხებულად და ახლებურად აყალიბებს პრობლემას: "შოვეშვათ უკვე მომხდარ მოქმედებას; შემოვიფარგლოთ მსოფლიო იმ აქტის განხილვით, რომელიც უნდა მოხდეს. საკითხავია, შესძლებდა თუ არა რომელიღაც უზენაესი გონება, თუკი, დღევანდელი დღიდან მოყოლებული, ეცოდინებოდა ყველაფერი, რაც წინ უნდა უძღოდეს მომავალ აქტს, აბსოლუტური სიზუსტით ეწინასწარმეტყველებინა გადაწყვეტილება, რომელიც მიღებული იქნება ყოველივე ამის "მედგად". ჩვენ არაფერი გვაქვს პრობლემის ამნარი სახით დასმის საწინააღმდეგო: ეს ჩვენ შესაძლებლობას გვაძლევს კიდევ უფრო ზუსტად ჩამოვაყალიბოთ ჩვენი აზრი. მაგრამ თავდაპირველად ერთმანეთისაგან განვასხვავოთ ორი მოსასრება: ესაა, ერთის მხრივ, შეხედულება, რომლის თანახმადაც, წინარე გარემოებათა ცოდნა საშუალებას გვაძლევს ჩამოვაყალიბოთ სავარაუდო დასკვნა, და, მეორეს მხრივ, უტყუარი წინასწარხედვის მტკიცება. როდესაც ვამბობთ, ჩვენი ესა და ეს მეგობარი ამა და ამ შემთხვევაში ასე და ასე მოიქცეოდაო, ეს იმდენად ჩვენი მეგობრის მომავალი საქციელის წინასწარ განსჯერეტას როდი ნიშნავს, რამდენადაც მის ახლანდელ ხასიათზე, ესე იგი, არსებითად, მის წარსულზე მსჯელობას. თუ ჩვენი გრძნობები, ჩვენი იდეები, ერთის სიტყვით, მთელი ჩვენი ხასიათი განუწყვეტლივ იცვლება, იშვიათად რომ ვინმემ შენიშნოს მათი ანაზღაურული ცვლილება; კიდევ უფრო იშვიათად თუ შეიძლება ჩვენს რომელიმე ნაცნობზე ვთქვათ, რომ ესა და ეს მოქმედება შეესაბამება მის ბუნებას, ესა და ეს კი – არა. აქ ჩვენ, ალბათ, კვერს დაგვიკრავს ყველა ფილოსოფოსი, რადგანაც შესაბამისობისა თუ არა შესაბამისობის დადგენა ჩვენი ნაცნობის ამა და ამ საქციელსა და მის ახლანდელ ხასიათს შორის ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ აწმყოს დავეუკავშიროთ მომავალი. მაგრამ დეტერმინისტი გაცილებით უფრო შორს მიდის: მისი მტკიცებით, ჩვენი გადაწყვეტილების შემთხვევითი ხასიათი იქიდან იღებს დასაბამს, რომ ჩვენ არ ვიცით პრობლემის ყველა პირობა; რომ ჩვენთვის ცნობილი პირობების რიცხვის ზრდასთან ერთად იზრდება ჩვენი წინასწარხედვის სიზუსტე; და რომ, ბოლოს, უკლებლივ ყველა წინარე გარემოების სრული და ამომწურავი ცოდნა იმის საშუალებას მოგვცემდა, რომ ჩვენი წინასწარხედვა აბსოლუტურად ზუსტი ყოფილიყო. ასეთია პიპოთეზა, რომელიც უნდა განვიხილოთ.

ჩვენი აზრის დასაფიქსირებლად წარმოვიდგინოთ პიროვნება, რომელმაც სერიოზულ ვითარებაში თავისუფალი გადაწყვეტილება უნდა მიიღოს დაეარქვათ ამ პიროვნებას პეტრე. საკითხავია, შესძლებდა თუ არა პეტრეს თანამედროვე, ან პეტრემდე რამდენიმე საუკუნით ადრე მცხოვრები ფილოსოფოსი პავლე, თუკი ეცოდინებოდა ყველა პირობა, რომლებშიაც მოქმედებს პეტრე, დაბეჯითებით ეწინასწარმეტყველებინა, რანაირ არჩევანს მოახდენდა პეტრე.

შეიძლება სხვადასხვანაირად წარმოვიდგინოთ ამა თუ იმ პიროვნების მდგომარეობა მოცემულ მომენტში. ჩვენ შევეცდებით ამის წარმოდგენას, უთქვათ, რომანის კითხვისას, მაგრამ რანაირი გულმოდგინებითაც არ უნდა გვიხატავდეს ავტორი თავისი გმირის განცდებს, რაგინდ დაწერილებითაც არ უნდა გადმოგვეცემდეს მის თავგადასავალს, კეანძის გახსნა, გინდ ნაწინასწარმეტყველები იყოს და გინდ არა, მაინც რაღაცას შეჰმატებს აზრს, რომელიც ჩვენ შეგვექმნა ამ გმირზე: მაშასადამე, ჩვენ მხოლოდ ნაწილობრივ ვიცნობდით მას. კაცმა რომ თქვას, ჩვენი ღრმა სულიერი მდგომარეობანი, თავისუფალ აქტებში რომ ვლინდებიან, ჩვენი წარსულის მთელ ერთობლიობას აჯამებენ და გამოხატავენ: თუ პავლესათვის ცნობილია ყველა პირობა, რომლებშიაც მოქმედებს პეტრე, ეს იმას ნიშნავს, რომ მას მხედველობიდან არ ეპარება პეტრეს ცხოვრების არცერთი წერილმანი, რომ ის წარმოსახვით აღადგენს პეტრეს ცხოვრებას და, ასე განსაჯეთ, ცოცხლობს კიდევ მისი სიცოცხლით. მაგრამ აქ უნდა მოვახდინოთ ერთი არსებითი განსხვავება. როცა მე თვითონ განვიცდი ამა თუ იმ ფსიქიკურ მდგომარეობას, ჩემთვის ზედმიწევნით ცნობილია მისი ინტენსივობაც და სხვა მდგომარეობებთან მიმართებით მისი მნიშვნელობაც; იმიტომ კი არა, რომ გამიზომია და ერთმანეთისათვის შემიდარებია ისინი, არამედ იმიტომ, რომ, უთქვათ, ღრმა განცდის ინტენსივობა სხვა არა არის რა, თუ არა თვით ეს განცდა. პირიქით, თუ მე მოვინდომებ ამ ფსიქიკური მდგომარეობის ანგარიში ჩაგაბაროთ, მხოლოდ მათემატიკური ხასიათის ზუსტი ნიშნით თუ შევძლებ, მისი ინტენსივობა გაგარბობინოთ ან გაგაგებინოთ; საამისოდ მე დამჭირდება მისი ინტენსივობის გაზომვა, მისივე შედარება იმასთან, რაც წინ უსწრებს ან მოსდევს ამ ფსიქიკურ მდგომარეობას, და ბოლოს, საბოლოო აქტში მისი როლის განსაზღვრა და იმისდა მიხედვით, ხსნის თუ არა საბოლოო აქტს, მე ვიტყვი, რომ ის მეტ-ნაკლებად ინტენსიურია, ან მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი. პირიქით, ჩემს ცნობიერებას, რომელიც განიცდის ამ მინაგან მდგომარეობას, სრულიადაც არ სჭირდება ანაირი შედარება. ინტენსივობა ევლინება მას, როგორც თვით ამ მდგომარეობის ენითუთქმელი თვისება. სხვა სიტყვებით, ფსიქიკური მდგომარეობის ინტენსივობა საგანგებო ნიშნის სახით კი არ ეძლევა ცნობიერებას, როგორც ამ მდგომარეობის თანმხლები და მისი ძალის განმსაზღვრელი, ალგებრული ხარისხის მაჩვენებლის მსგავსად: ზემოთ ჩვენ გინყენეთ, რომ ის, უმაღლ, მის ნიუანსს, მისთვის ნიშნულ ელფერს გამოხატავს, და რომ თუ საქმე ეხება, მაგალითად, გრძნობას, მისი ინტენსივობა ის გახლავთ, რომ საგრძნობი იყოს. ამრიგად, ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ სხვისი ცნობიერების მდგომარეობათა ასიმილაციის ორი საშუალება: ერთი – დინამიური, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ თვითონვე განიცადო ეს მდგომარეობანი; მეორე კი – სტატიკური, რომელიც იმაზეა დაფუძნებული, რომ ცნობიერების თვით ამ მდგომარეობებს

შეუწაცველო მათი ხატება, ან, უფრო სწორად, მათი ინტელექტუალური სიმბოლო, მათი იდეა. ამ შემთხვევაში მათი რეპროდუცირება კი არ ხდება, არამედ მათი წარმოდგენა. მხოლოდ აქ ფსიქიკურ მდგომარეობათა ხატებას უნდა მივუმატოთ მინიშნება მათ ინტენსივობაზე, ვინაიდან პიროვნება, რომელსაც ისინი წარმოუდგენია, ვერ განიცდის მათ მოქმედებას და საშუალება არა აქვს შეიგრძნოს და განიცადოს მათი ძალა. მაგრამ თუ ეს მინიშნება აუცილებლად მიიღებს რაოდენობრივ ხასიათს: ასე მაგალითად, მოხდება იმის კონსტანტირება, რომ ესა და ეს გრძნობა მეორე გრძნობაზე უფრო ძლიერია, რომ მას უფრო მეტი ანგარიში უნდა გაეწიოს, და რომ მან უფრო დიდი როლი შეასრულა. მაგრამ როგორ გავეიგებთ ამას, თუ წინასწარ არ გვეცოდინება ჩვენთვის საინტერესო პიროვნების მთელი შემდგომი ისტორია და ის აქტები, რომლებთანაც მდგომარეობათა თუ მიდრეკილებათა სიმრავლემ მიგვიყვანა? ამრიგად, იმისათვის, რომ პავლეს შეეძლოს ადექვატურად წარმოიდგინოს პეტრეს მდგომარეობა მისი ბიოგრაფიის ამა თუ იმ მომენტში, ორში ერთია: ან, რომანისტიც არ იყოს, რომელმაც წინასწარ იცის, საით წაიყვანს თავის გმირებს, პავლემ უკვე უნდა იცოდეს პეტრეს საბოლოო აქტი და, ამრიგად, შეეძლოს პეტრეს მიერ განცდილ თანმიმდევრულ მდგომარეობათა ხატებას მიუსართოს მინიშნებაც მათ ღირებულებაზე პეტრეს მთელ ბიოგრაფიასთან დაკავშირებით; - ან უნდა გადაწყვიტოს, თვითონვე განიცადოს ეს სხვადასხვა მდგომარეობანი, მაგრამ უკვე წარმოსახვით კი არა, არამედ სინამდვილეში. ამ პიპოთეზებიდან პირველი უარყოფილ უნდა იქნეს, რადგანაც საკითხაჲი სწორედ ისაა, შეუძლია თუ არა პავლეს, მხოლოდ წინარე გარემოებათა ცოდნის საფუძველზე, წინასწარ განსკრიტოს პეტრეს საბოლოო აქტი. ამრიგად, ჩვენ იტყულებულნი ვართ ძირეულად შეცვალოთ ჩვენი წარმოდგენა პავლეზე: ეს უკვე უბრალო მაყურებელი კი არ არის, ვისი მსურავც მომავლისკენაა მიჰყრობილი, არამედ მსახიობი, რომელიც წინასწარ ასრულებს პეტრეს როლს. ისიც უნდა გახსოვდეთ, რომ თქვენ არ შეკიბლიათ თუნდაც ერთი უბადრუკი დეტალი ამოიღოთ იმ როლიდან, ვინაიდან თვით უმნიშვნელო მოვლენებიც კი თავიანთ როლს ასრულებენ პიროვნების ისტორიაში, რადგანაც საპირისპიროს დაშეება შესაძლებელია მხოლოდ საბოლოო აქტთან მათი მიმართების საფუძველზე, აქტთან, რომელიც, პიპოთეზის თანახმად, მოცემული არ არის. თქვენ არც იმის უფლება გაქვთ, რომ თუნდაც წამით შეამოკლოთ ცნობიერების სხვადასხვა მდგომარეობანი, რომლებიც პეტრეზე უნდა განიცადოს პავლემ, ვინაიდან ერთი და იმავე გრძნობის ყველა შედეგი, ერთმანეთთან შერწყმისას, გრძლიეობის თვითეულ მომენტში ატლიერებს ერთიმეორეს, და ამ შედეგთა ერბაშად განცდა შესაძლებელი იქნებოდა მხოლოდ იმის საფუძველზე, თუ გვეცოდინებოდა მთელი ამ გრძნობის მნიშვნელობა საბოლოო აქტთან მიმართებით, რომელიც დაფარული რჩება. მაგრამ თუ პეტრემ და პავლემ

ერთი და იმავე რიგით განიცადეს ერთი და იგივე გრძნობები, თუ ამ ორი სულის მთელი ისტორია ერთნაირია, როგორღა შეიძლება ერთმანეთისაგან განვასხვავოთ ისინი? იქნებ, მათი სხეულების მიხედვით? მაგრამ მაშინ ისინი რაღაცით მაინც განსხვავებულნი იქნებოდნენ ერთმანეთისაგან, რადგანაც ამ ქვეყნად მთელი თავიანთი არსებობის მანძილზე ერთი და იგივე სხეული როდი ექნებოდათ სამყოფლად. ან, იქნებ, გრძლივობაში მათ მიერ დაკავებული ადგილების მიხედვით? მაგრამ მაშინ ისინი ვერ იქნებოდნენ ერთი და იმავე მოვლენების მოწმენი, ხოლო ჰიპოთეზის თანახმად, მათ ერთი და იგივე წარსული, ერთი და იგივე აწმყო აქეთ, და ერთი და იგივეა მათი გამოცდილებაც. – ამრიგად, თქვენ უნდა აღიაროთ, რომ პეტრე და პავლე ერთი და იგივე პიროვნებაა, რომელსაც პეტრეს ვუწოდებთ მაშინ, როცა ის მოქმედებს, ანდა პავლეს, როცა თქვენ იმეორებთ მის ისტორიას. იმისდა კვალად, რაც უფრო მეტად ითაეისებთ იმ პირობების რიცხვს, რომელთა ცოდნაც საშუალებას მოგცემდათ გეწინასწარმეტყველებინათ პეტრეს მომავალი მოქმედება, სულ უფრო და უფრო მეტად უახლოვდებით ამ პიროვნების არსებობას, სულ უფრო მეტად მიელტვით იმას, რომ მისი სიცოცხლით იცოცხლოთ და მისი ცხოვრების ყველაზე უმნიშვნელო წერილობანებიც კი გაიმეოროთ; ამ გზით თქვენ მიადწევთ იმ მომენტს, სადაც მოქმედება მართლაც სრულდება, მაგრამ ლაპარაკიც კი ზედმეტია მის წინასწარ განჭვრეტაზე, რადგანაც აქ შესაძლებელია მხოლოდ მოქმედება. ამრიგად, ნებელობისმიერი აქტის რეპროდუქციების ამ მცდელობასაც თქვენ უკვე მომხდარი ფაქტის წმინდა და მარტივ კონსტატაციამდე მიჰყავხართ.

ასე რომ, საკითხი იმის თაობაზე, შესაძლებელია თუ შეუძლებელი რომელიმე აქტის წინასწარგანჭვრეტა მის წინარე გარემოებათა მთელი ერთობლიობის ცოდნის საფუძველზე, ყოველგვარ აზრს მოკლებულია. რადგანაც არსებობს ამ წინარე გარემოებათა ასიმბლირების ორი საშუალება, რომელთაგანაც ერთი დინამიურია, მეორე კი – სტატიური. პირველ შემთხვევაში, შეუქმნეველ გადასვლათა წყალობით მიდიხართ თქვენთვის საინტერესო პიროვნებასთან სრულ თანხედომამდე, იძულებული ხართ, თვითონვე განიცადოთ მდგომარეობათა იგივე წყება, და ამრიგად მიადწიოთ იმ მომენტს, სადაც იწყება მოქმედება; მაშასადამე, აქ ლაპარაკიც კი ზედმეტია ამ აქტის წინასწარ განჭვრეტაზე. მეორე შემთხვევაში, თქვენ წინასწარვე გულისხმობთ საბოლოო აქტს მარტოოდენ იმის წყალობით, რომ მდგომარეობაზე მინიშნებასთან ერთად მათი მნიშვნელობის რაოდენობრივ შეფასებასაც ახდენთ. აქაც თქვენ მიდიხართ ან იმის მარტივ კონსტატაციამდე, რომ აქტი ჯერ კიდევ არ არის დასრულებული იმ მომენტში, როცა მისი აღსრულება იწყება, ანდა იმის მტკიცებამდე, რომ უკვე დასრულებული აქტი საბოლოოდ დასრულებულია. ნების თავისუფლების პრობლემა აქაც და წინა შემთხვევაშიც მთლიანად განზე რჩება.

თუ 'შევეცდებით კიდევ უფრო' ღრმად ჩაწვდეთ ამ ორმაგი არგუმენტაციის არსს, ჩვენ დაინახავთ, რომ მას საფუძვლად უდევს რაციონალური ცნობიერების ორი მთავარი ილუზია. პირველის მიხედვით, ინტენსივობა მიჩნეულია ფსიქიკურ მდგომარეობათა მათემატიკურ თვისებად, და არა სპეციფიკურ თავისებურებად, ამ სხვადასხვა მდგომარეობათათვის ნიშნულ ერთგვარ ნიუანსად, როგორც ჩვენი გამოკვლევის დასაწყისში გიჩვენეთ. მეორის მიხედვით, კონკრეტულ რეალობას, ცნობიერების განცდათა დინამიურ განვითარებას თავის საბოლოო ზღვარს მიღწეული ამავე განვითარების, ანუ უკვე მომხდარი აქტისა და მის წინარე გარემოებათა ჯამის მატერიალური სიმბოლო ენაცვლება. რაკი საბოლოო აქტი უკვე დასრულებულია, მე, რა თქმა უნდა, შემიძლია ყველა წინარე მდგომარეობა იმის მიხედვით შევაფასო, თუ რა მნიშვნელობა აქვს თვითეულ მათგანს დასრულებული აქტისათვის და კონფლიქტისა თუ ძალთა შეკრების სახით წარმოვიდგინო ამ სხვადასხვა ელემენტთა კომბინირებული თამაში. მაგრამ კითხვა, შეიძლება თუ არა წინარე გარემოებათა, ისევე როგორც მათი მნიშვნელობის ცოდნის საფუძველზე იწინასწარმეტყველო საბოლოო აქტი, იმასა ნიშნავს, რომ მანკიერ წრეში მოექცე, ან დაგაეიწყედეს, რომ წინარე მდგომარეობათა მნიშვნელობასთან ერთად უკვე გეძლევა საბოლოო მოქმედებაც, რომლის წინასწარ განჭერტასაც ესება საქმე, ანდა, ბოლოს, მცდარად იყარაუდო, რომ სიმბოლური ხატება, რომლის მეშუეობითაც წარმოვიდგენთ უკვე მომხდარ მოქმედებას, სწორედ ამ მოქმედებით იყო მოხაზული მისი განვითარების პროცესში, თითქოსდა ერთგვარი მარეგისტრირებელი აპარატის საშუალებით.

გვეც არ იყოს, ადვილი შესაძინეია, რომ ორივე ეს ილუზია, თავის მხრივ, გულისხმობს მესამესაც, და კითხვა იმის თაობაზე, შეიძლება თუ არა მომავალი აქტის წინასწარ განჭერტა, ბოლოს და ბოლოს, შემიძევ კითხვაზე დაიყვანება: სიერცე ხომ არ არის დრო? თქვენ დაიწყეთ იმით, რომ იდეალურ სიერცეში გვერდი-გვერდ განალაგეთ პეტრეს მიერ თანმიმდევრულად განცდილი ცნობიერების მდგომარეობანი, ასე რომ, ამ



პიროვნების ცხოვრება MOXY ტრექტორიის სახით წარმოვიდგენით, რომელსაც სიერცეში მოძრავი M წერტილი მოხაზავს თავდაპირველად თქვენი აზრით შლით ამ მრუდის OXY მონაკვეთს და თქვენსავე თავს ეკითხებით, შეიძლება თუ არა MO-ს ცოდნის საფუძველზე წინასწარ განესაზღვროთ OX მრუდი, რომელსაც, O წერტილიდან მოყოლებული, მოძრავი წერტილი მოხაზავს არსებითად, აი, ამაზე დაიყვანება თქვენი კითხვა, როდესაც შემოგვაეთ პეტრეს წინამორბედი - ფილოსოფოსი პავლე,

ენიც აზრით უნდა წარმოიდგინოს ის პირობები, რომლებშიაც მოქმედება მოუწევს პეტრეს. ამრიგად, თქვენ მიახდინეთ ამ პირობების მატერიალიზაცია, და დრო, რომელიც ჯერ კიდევ არ დამდგარა, ტრამაღლზე გაეყვანილ გზად აქციეთ, რომელსაც 'შეიძლება მთის მწვერვალთან გადმოხვდეთ, ისე, რომ ჯერ არც კი გაგველოთ, და არც ოდესმე გმართებდეთ მისი გავლა. მაგრამ ის კი ხელად 'შენიშნეთ, რომ მრუდის MO მონაკვეთის ცოდნა თავისთავად საკმარისი არ არის, რომ საჭიროა იცოდეთ ამ ხაზის წერტილთა მდებარეობაც, არა მარტო ერთკუთხედის, არამედ მთელი MOXY ხაზის წერტილთა მიმართაც. ეს კი იმაზე დაიყვანებოდა, რომ თქვენი თავისთავის წინასწარ მიგეცვათ ის ვლემენტები, რომლებიც ჯერ კიდევ განსასახლდრია. მაშინ თქვენ შეცვალებთ საკუთარი პიპოთესა; თქვენ მიხედით, რომ დროის დანახვა კი არა, მხოლოდ განცდა თუ შეიძლება მისი; აქედან თქვენ დაასკვნით, რომ თუ MO ხაზის თქვენეული ცოდნა საკმარისად მოკმეული არ იყო, ეს იმიტომ, რომ გარედან უკურვდით მას, ნაკვლად იმისა, რომ 'მინაგანად შერწყმოდით M წერტილს, რომელიც სივრცეში მოხაზავს არა მარტო MO-ს, არამედ მთელ მრუდსაც, და, ამრიგად, მიგვლით მისი მოძრაობა. მაშასადამე, თქვენ აიძულეთ პველე მთლიანად დამოსხეოდა პეტრეს, და გასაგებია, რომ სწორედ პველე მოხაზავს სივრცეში MOXY მრუდს, რადგანაც, პიპოთესის თანახმად, პეტრე მოხაზავს მას. მაგრამ თქვენ ამით უკვე ვეღარ ამტკიცებთ, რომ პველე წინასწარ ხედავდა პეტრეს მოქმედებას: თქვენ მხოლოდ იმის კონსტატაციას ახდენთ, რომ პეტრე მოიქცა ისე, როგორც მოიქცა, რაკიდა პველე პეტრე გახდა. მართალია, შემდეგ ისე, რომ ვერც კი ამჩნევთ, თქვენს პირველ პიპოთესას უბრუნდებით, რადგანაც გამუქმებით ურევთ ერთმანეთში MOXY ხაზს, რომელიც ახლა იხაზება, და უკვე მოხაზულ MOXY ხაზს. თქვენდა სასარგებლოდ რომ გააიგივოთ პველე პეტრესთან, შემდეგ აიძულეთ პველე კვლავ დამკვირვებლის უწინდელ პოსტს დაბრუნებოდა, რის შედეგადაც ის უკვე დასრულებულს ხედავს MOXY ხაზს, რაც ნამდვილად არ უნდა გვიკვირდეს, რადგანაც სწორედ მან ეს-ესაა დაასრულა იგი.

ეს აღრევა ბუნებრივი და, ასე განსაჯეთ, გარდუეალიც კია, იმიტომ, რომ მეცნიერება, როგორც ჩანს, მომავლის წინასწარხედვის ექვეშეუვალ მაგალითებსა გვთავაზობს. განა მეცნიერება არ განსაზღვრავს წინასწარ ვარსკვლავთა თანხედრომას, მსისა თუ მთვარის დაბნელებას და, სავროდ, ასტრონომიულ მოვლენათა უპრავლესობას? და ადამიანის გონება განა სწორედ ამის წყალობით არ მოიცავს აწმყოში მომავალი გრძლივობის ნებისმიერად დიდ ნაწილს? – რა თქმა უნდა; მაგრამ ამნაირ წინასწარხედვას იოტის ოდენაც არაფერი აქვს სავროთ თავისუფალი აქტის წინასწარხედვასთან. ჩვენ იმასაც კი ენახავთ, რომ სწორედ ის საფუძველი, რომელიც შესაძლებელს ხდის ასტრონომიული მოვლენის წინასწარმეტყველებას, არსებითად, ხელს გეიშლის, წინასწარ

განვსაზღვროთ ის ფაქტი, რომელიც თავისუფალი ნებისაგან იღებს დასაბამს. რადგანაც მატერიალური სამყაროს მომავალს, თურქადც ცნობიერი არსების მომავლის თანადროულს, არაფერი აქვს საერთო მასთან.

ამ ძირეულ განსხვავებას რომ უფრო მივუახლოვდეთ, ერთის წამით წარმოვიფიქრონოთ, რომ ამა თუ იმ ცბიერმა გენიამ, კიდევ უფრო ძლივამოსილმა, ვიდრე დეკარტის გენია გახლდათ, უბრალოს ყველა მოძრაობას, რაც სამყაროში ხდება, ორჯერ უფრო მეტად აჩქარდეს ეს არაფერს არ შეცვლიდა ასტრონომიულ მოვლენებში, ან, ყოველ შემთხვევაში, იმ განტოლებებში, რომლებიც მათი წინასწარხედვის საშუალებას გვაძლევენ, რადგანაც ამ განტოლებებში  $t$  სიმბოლო გრძლივობას კი არ აღნიშნავს, არამედ ორი გრძლივობის თანაფარდობას, დროის ერთეულთა გარკვეულ რიცხვს თუ, დასასრულ, საბოლოო ანგარიშით, ერთდროულობათა გარკვეულ რაოდენობას. ამ ერთდროულობათა თუ თანხედობათა რიცხვი კვლავინდებურად უცვლელი დარჩებოდა; შემცირდებოდა მხოლოდ მათი გამოყოფი ინტერვალზე მაგრამ ეს უკანასკნელნი გამოთვლებში არ შედიან. არადა, სწორედ ისინი გვევლინებიან განცდილი გრძლივობის ინტერვალებად, გრძლივობისა, რომელსაც უშუალოდ აღიქვამს ცნობიერება; ამიტომაც ჩვენი ცნობიერება დაუყოვნებლივ შეიგრძნობდა დღის შემოკლებას, მისი ამოსვლიდან ჩასვლამდე უფრო ნაკლებად რომ გავგრძელებულიყოთ. ის, რა თქმა უნდა, ვერ გასომავდა ამ შემოკლებას და, ალბათ, ვერც მაშინვე შენიშნავდა მას რაოდენობრივი ცვლილების სახით, მაგრამ, ასე თუ ისე, დაუყოვნებლივ მოახდენდა ჩვენი არსების ჩვეულებრივი გამოცდილების, იმ განყოფარების კლების კონსტატაციას, რომელიც გაბუდმებით რეალიზდება ჩვენში მისი ამოსვლიდან ჩასვლამდის.

როცა ასტრონომი წინასწარმეტყველებს, ვთქვათ, მთყარის დაბნელებას, ის მხოლოდ თავისებურად იყენებს იმ ძაღმოსილებას, რომელიც მივაწერეთ ჩვენს მახელოგინიერ გენიას ის უბრალებს დროს, ათჯერ, ასჯერ, ათასჯერ უფრო სწრაფად დაიწყოს დუნა, რისი სრული უფლებაცა აქვს, რადგანაც მხოლოდ ცნობიერების ინტერვალთა ბუნებას ცვლის, ეს ინტერვალები კი, პიპოთუნის თანახმად, გამოთვლებში არ შედიან. აი, რატომმა, რომ ფსიქიკურ გრძლივობაში, რომელიც რამდენიმე წამს გრძელდება, ჩვენს გენიას შეუძლია ასტრონომიული დროის რამდენიმე წელი და, ასე განსაჯეთ, რამდენიმე საუკუნეც კი მოაქციოს ასედაც იქვეა, როცა წინასწარ აღწერს ამა თუ იმ ციური სხეულის ტრანეპტორიას, ან განტოლების სახით წარმოიდგენს მას არსებითად, მისი ამოცანა იმით შემოიფარგლება, რომ სიერცული მიმარაუბანი, ერთდროულობანი და თანხედომანი, რიცხვითი თანაფარდობანი დაამყაროს ამ სხეულსა და სხვა მოცემულ სხეულებს შორის რაც შეეხება საყოფარეო გრძლივობას, ის გამოთვლის გარეშე რჩება, მისი აღქმა მხოლოდ ცნობიერებას თუ შეუძლია,

რომელსაც უნარი შესწევს არა მარტო ესწრებოდეს ამ თანმიმდევრულ ერთდროულობებს, არამედ განიცდიდეს მათ შორის არსებულ ინტერვალებსაც. შეიძლება ისიც კი წარმოვიდგინოთ, თითქოს ამ ცნობიერების სიცოცხლე იმდენად შენეულა, იმდენად მდორე გახდა, რომ მას შეეძლო აქქის ერთი აქტით მოეცვა ციური სხეულის მთელი ტრაექტორია, როგორც გეგმართება ხოლმე, როცა ცაზე, ჩვენ თვალწინ ანაზღვეულად გაიფლვებენ ცეცხლოვანი ხაზის სახით მოწყვეტილი ვარსკვლავის თანმიმდევრული მდებარეობანი. ამ შემთხვევაში ცნობიერება რეალურად აღმოჩნდებოდა ისეთსავე პირობებში, რომლებშიაც თავის თავს წარმოსახვით აყენებს ასტრონომი; ის აწმყოში იხილავდა იმას, რასაც ასტრონომი მომავალში ხედავს. არსებითად, ამ უკანასკნელს მხოლოდ იმ პირობით შეუძლია მომავალი ფენომენის წინასწარხედვა, როცა, გარკვეული აზრით, აწმყოში გადმოაქვს, ან, ყოველ შემთხვევაში, კოლოსალურად მაინც ამცირებს იმ ინტერვალს, რომელიც მისგან გვაშორებს. მოკლედ, დრო, რომელთანაც საქმე აქვს ასტრონომიას, არის რიცხვი, და ამ რიცხვის ერთეულთა ბუნება არ შეიძლება განსაზღვრულ იქნეს გამოანგარიშებით: ამიტომ ისინი შეიძლება იგულისხმო როგორც ნებისმიერად მცირენი, მხოლოდ ეს ვარაუდი არ უნდა ვრცელდებოდეს ოპერაციათა მთელ მწკრივზე, და ამრიგად, უცვლელნი რჩებოდნენ სივრცეში სხეულთა მდებარეობის თანმიმდევრული ურთიერთმიმართებანი. მაშინ, ვისაც სურს ამა თუ იმ მოვლენის წინასწარხედვა, წარმოსახვით დაესწრება მას; მისთვის ცნობილი იქნება, სივრცის კერძოდ რომელ წერტილში, ან დროის რამდენი ერთეულის შემდეგ მოხდება ეს მოვლენა; შემდეგ კი საკმარისი იქნება, აღადგინოს ამ ერთეულთა ფსიქიკური ბუნება, რათა მიმავალში გადასწიოს მთელი მოვლენა და თქვას, რომ წინასწარ იხილა იგი, მაშინ როდესაც სინამდვილეში იხილა.

მაგრამ დროის ეს ერთეულები, რომელთაგანაც შედგება განცდილი გრძლივობა, და რომელთაც თავის ნებაზე იყენებს ასტრონომი, რადგანაც მეცნიერებას საქმე არა აქვს მათთან, – დიახ, დროის სწორედ ეს ერთეულები აინტერესებს ფსიქოლოგს, რადგანაც ფსიქოლოგიის საგანი საკუთრივ გრძლივობის ინტერვალებია, და არა მათი კიდურა წერტილები. რა თქმა უნდა, წმინდა ცნობიერება გრძლივობის ერთეულთა ჯამის სახით როდი აღიქვამს დროს; თავისი თავის ამარა შთენილს არც საიმისო საშუალება გააჩნია და არც საფუძველი, რომ დრო გაზომოს; მაგრამ გრძნობა, რომელიც, ვთქვათ, ორის ნაცვლად მხოლოდ ერთ დღეს გაგრძელდებოდა, მისთვის უკვე აღარ იქნებოდა იგივე გრძნობა; ცნობიერების ამ მდგომარეობას დააკლდებოდა უამრავი შთაბეჭდილება, რომლებიც გაამდიდრებდნენ და გარდაქმნიდნენ მის ბუნებას. მართალია, გარკვეულ სახელს რომ ვუწოდებთ ამ გრძნობას და მას განვიხილავთ როგორც საგანს, ჩვენ გვგონია, რომ შეგვიძლია, ვთქვათ, ნახევრად მაინც შევამციროთ მისი



გრძლივობა და ასევე გავანახეერთ გრძლივობაც მთელი ჩვენი დანარჩენი ისტორიისა; ჩვენ გვეჩვენება, რომ ეს იქნებოდა იგივე არსებობა, მხოლოდ შემცირებული მასშტაბით. მაგრამ, ამასთან, ჩვენ გვაიწყვდება, რომ ცნობიერების მდგომარეობანი საგნებად კი არ გვევლინებიან, არამედ განვითარებად; რომ თუ თვითუფლ მათგანს ერთი სიტყვით აღვნიშნავთ, მხოლოდ იმიტომ, რომ უფრო მოხერხებულად გამოვიყენოთ ენა; რომ ცნობიერების მდგომარეობანი ცოცხლობენ და ამის შედეგად განუწყვეტლივ იცვლებიან; და რომ, მაშასადამე, ერთ მომენტსაც ვერ ამოვადგებთ იქიდან, ისე, რომ არ გავადარიბოთ ისინი, და, ამრიგად, არ შევეცვალოთ მათი თვისება. ჩემთვის გაუგებარი არა არის რა იმაში, რომ ასტრონომია ერთბაშად, ან დროის ძალზე მოკლე მონაკვეთში ხედავს პლანეტის ორბიტას, რადგანაც მისთვის საგულისხმოა მხოლოდ პლანეტის თანმიმდევრული მდებარეობანი, ან მისი მოძრაობის შედეგები, და არა მათი გამყოფი თანაბარი შუალედების გრძლივობა. მაგრამ როცა საქმე ეხება გრძნობას, აქ არ მოიძებნება არავითარი ზუსტი შედეგი, გარდა საკუთრივ გრძნობელობის განცდილი მდგომარეობისა; და იმისათვის, რომ ზუსტად აგვეწონ-დაგვეწონა ეს შედეგი, საჭირო იქნებოდა განგვეცადა თვით გრძნობის ყოველი ფაზა და დაგვეკავებინა მისი გრძლივობა. მაშინაც კი, ბოლოს და ბოლოს, შესაძლებელი რომ ყოფილიყო ამ გრძნობის გადმოცემა რომელიმე მკაფიოდ განსაზღვრული მდგომარეობის საშუალებით, სივრცეში პლანეტის მდებარეობას რომ მოგვაგონებდა, მარტოდუნ ამ აქტის ცოდნით ვერ შეგვძლებდით შეგვეფასებინა ზემოხსენებული გრძნობის გავლენა მისი განმცდელი პიროვნების მთელ ცხოვრებაზე, არადა, სწორედ ეს გავლენაა შესაცნობი. ყოველი წინასწარხედვა, არსებითად, არის ხილვა, და ეს ხილვა ხორციელდება მაშინ, როცა შესაძლებელი ხდება სულ უფრო და უფრო შევამოკლოთ მომავალი დროის შუალედი, და თან შევინარჩუნოთ თანაფარდობანი მის ნაწილებს შორის, როგორც ეს ხდება ასტრონომიულ მოვლენათა წინასწარმეტყველებისას. მაგრამ რა არის დროის შუალედთა შემოკლება, თუ არა ცნობიერების თანმიმდევრულ მდგომარეობათა დაცარიელება და გადარიბება? და განა თვით შესაძლებლობა იმისა, რომ შემოკლებული იხილო ასტრონომიული პერიოდი, არ გულისხმობს ფსიქიკური მწყრივის ანალოგიური ცვლილების შეუძლებლობას? რადგანაც ასტრონომიული პერიოდის თვითნებური შეცვლა, გრძლივობის ერთეულის შესაბამისად, მხოლოდ იმ პირობითაა შესაძლებელი, თუ იქნება უცვლელი ბაზა სწორედ ამ ფსიქიკური მწყრივის სახით.

ამრიგად, ის, ვინც კითხულობს, შეიძლება თუ არა მომავალი მოქმედების წინასწარხედვა, ანგარიშმოუცემლად აიგივებს ერთმანეთთან დროს, რომელთანაც საქმე აქვთ ზუსტ მეცნიერებებს, და რომელიც რიცხვზე დაიყვანება, და რეალურ გრძლივობას, რომლის ხილული რაოდენობრიობა, არსებითად, თვისობრიობაა, და რომელსაც ერთ წამითაც

ვერ შეამოკლებ ისე, რომ არ შეცვალო იმ ფაქტების ბუნებაც, მას რომ ავსებენ. ამნაირ გაიგივებას უკუკვლად ათოდებს ის გარემოება, რომ ხშირ შემთხვევაში ჩვენ უფლება გვაქვს ისე მოვიქცეთ რეალურ გრძლივობას, როგორც ასტრონომიულ დროს. ასე მაგალითად, წარსულის, ანუ უკვე მომხდარი ფაქტების გახსენებისას, ჩვენ ყოველთვის ვამოკლებთ ნამყოს, მაგრამ ეს იმიტომ ხდება, რომ ჩვენ უკვე ვიცით იგი; დიას, იმიტომ, რომ განვითარების უკიდურეს ზღვარს მღვწეული ფსიქიკური ფაქტი, რომლის არსადაც სწორედ ეს განვითარება გვეკლინება, საგნად იქცევა, რომელიც უკვე შეიძლება ერთბაშად წარმოიდგინო. ამრიგად, აქ ჩვენი მდგომარეობა ასტრონომის მდგომარეობის ანალოგიურია, ასტრონომისა, ერთიანი ადქის აქტით რომ მოიცავს პლანეტის ორბიტას, რომელსაც ეს პლანეტა რატდენივე წლის განმავლობაში თუ შემოსწერს. ამიტომაც ასტრონომიული წინასწარხედვა ცნობიერების წარსულ ფაქტთან უნდა გაგვიციოვებინა, და არა ცნობიერების მომავალი ფაქტის ანტიციპაციურ შემეცნებასთან. ხოლო როცა საქმე ეხება ცნობიერების სწორედ ამ მომავალი ფაქტის განსაზღვრას, რაგინდ ზერედეც არ უნდა იყოს ეს დეფინიცია, აუკილებლად უნდა ვითვალისწინებდეთ წინარე გარემოებებს, მაგრამ სტატურ მდგომარეობაში კი არა, საგნების სახით, არამედ დინამიურში, როგორც უწყვეტ განვითარებას, რადგანაც სწორედ ამ გარემოებათა ზემოქმედებაა მისი მიზეზი: ხოლო ეს ზემოქმედება სხვა არა არის რა, თუ არა მათი გრძლივობა. აი, რატომ არ შეიძლება ეილაპარაკოთ მომავალი გრძლივობის შემოკლებაზე მისი მომენტების წინასწარ წარმოიდგენის მიზნით; ეს გრძლივობა შეიძლება მხოლოდ განიცადო მისი გაშლა-განვითარების კვალდაკვალ. ამრიგად, ღრმა ფსიქიკურ ფაქტთა წიადში არ არსებობს საგრძნობი განსხვავება წინასწარხედვას, ხედვასა და მოქმედებას შორის.

დეტერმინისტს მხოლოდ ერთი გამოსავალი რჩება. რაკი ამას იქით იძულებულია უარი თქვას ცნობიერების ამა თუ იმ მომავალი აქტისა თუ მდგომარეობის წინასწარხედვაზე, ის მოპყება იმის მტკიცებას, რომ ყოველი აქტი მისი წინარე ფსიქიკური პირობებითაა განსაზღვრული, ანუ სხვა სიტყვებით, – იმისას, რომ ცნობიერების აქტები ისევე ემორჩილებიან კანონებს, როგორც ბუნებრივი მოვლენები. ეს არგუმენტაცია, არსებითად, იმაზეა დაფუძნებული, რომ დეტერმინისტები ცდილობენ თავი აარიდონ კონკრეტული ფსიქიკური ფაქტების გამოწვლილვით განხილვას, და ინსტინქტურად უფროსიან თვალი გაუხსწორონ იმ მოვლენებს, რომლებიც არავითარ სიმბოლურ წარმოიდგენას და, მაშასადამე, არავითარ წინასწარხედვას არ ექვემდებარებიან. დეტერმინიზმი, რომელიც გვერდს უდლის ფსიქიკური ფაქტების სპეციფიკურ ბუნებას, ამტკიცებს, რომ ისინი, როგორც მოვლენები, მიზეზობრიობის კანონს ემორჩილებიან. ეს კანონი კი გვეუბნება, რომ ყოველი მოვლენა თავისი პირობებითაა განსაზღვრული, ანუ

სხვა სიტყვებით, გვაუწყებს, რომ იგივეობრივი მიზეზები იგივეობრივ შედეგებს იწვევენ. მაშასადამე, ან აქტი დაუხსნელად უკავშირდება მის წინარე ფსიქიკურ პირობებს, ანდა მიზეზობრიობის პრინციპი დასაშვებია ხლის აქსნულ გამოხატვის.

დეტერმინისტული არგუმენტაციის ეს უკანასკნელი ფორმა უფრო ნაკლებ განსხვავდება ჩვენს მიერ ზემოთ განხილული ფორმებისაგან, ვიდრე ერთის შესხედით შეიძლება ეგონოს კაცს. გინდ ის გამტკიცებია, რომ იგივეობრივი მიზეზები იგივეობრივ შედეგებს იწვევენ, და გინდ ის გივარაუდებია, რომ ერთი და იგივე მიზეზი შეიძლება რამდენიმეჯერ მოგვევლინოს ცნობიერების სცენაზე მაგრამ გრძლივობის ჩვენჯული გაგება. უწინარეს ყოვლისა, ამტკიცებს ღრმა ფსიქიკური ფაქტების ნაირგვარობას და მათ შორის ორი სხვადასხვა ფაქტის სრული იგივეობის შეუძლებლობას, რადგანაც ისინი ერთი და იგივე ისტორიის ორ სხვადასხვა მომენტად გვევლინებიან. თუ გარეშე საგანი წარსული დროის ნიშნით არაა აღბეჭდილი და ფიზიკოსს ყოველთვის შეუძლია, მომენტთა სხვადასხვაობის მიუხედავად, მიაკვლიოს იგივეობრივ ელემენტარულ პირობებს, სამაგიეროდ გრძლივობა რეალურია ცნობიერებისათვის, რომელიც ინახავს მის ნაკვალევს, ასე რომ, ცნობიერების ფაქტთა სფეროში უკვე აღარ შეიძლება ილაპარაკო იგივეობრივ პირობებზე. ვინაიდან ერთი და იგივე მომენტი ორჯერ რიდი გვეძლევა ფქვად იმის მტკიცება, რომ თუ არ არსებობს სულის ორი ღრმა მდგომარეობა, ერთმანეთის მსგავსნი რომ იყვნენ, ყოველ შემთხვევაში, გულმოდგინე ანალიზი ამ სხვადასხვა მდგომარეობებში მისინც აღმოაჩენს მკარ ელემენტებს, რომლებიც შეიძლება ერთმანეთს შეადარო. ამ შემთხვევაში დეტერმინისტს ავიწყლება, რომ თვით ყველაზე მარტივი ფსიქიკური ელემენტებიც კი თავიანთი საკუთარი სიცოცხლით ცოცხლობენ და თავიანთი საკუთარი ხასიათით განიჩქევიან, რაგინდ სურელენიც არ უნდა იყვნენ ისინი; მათი არსი უწყვეტი ქნალობაა, და ერთი და იგივე გრძნობა, მხოლოდ იმის წყალობით, რომ მეორდება, უკვე სხვა გრძნობაა. მეტიც, ჩვენ არავითარი საფუძველი არა გვაქვს, თავისი ძველი სახელი შეუქნარჩენით მას, - გარდა იმისა, რომ ერთსა და იმავე გარეგან მიზეზს შეესაბამება, ანდა ანალოგიური ნიშნების შემყობით ვლინდება გარეთ: ამიტომ ცნობიერების ორი სხვადასხვა მდგომარეობის მაჩვენებლით მსგავსებიდან იმ დასკვნის გამოტანა, რომ ერთი და იგივე მიზეზი ერთსა და იმავე შედეგს იწვევს, ჭეშმარიტად *petitio principii* იქნებოდა. მოკლედ, თუ მიზეზობრივი თანაფარდობა შინაგან ფაქტთა სამეაროშიაც არსებობს, ის არასიოდებით არა ჰგავს იმას, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ მიზეზობრიობას ბუნებაში. ფიზიკოსისათვის ერთი და იგივე მიზეზი ყოველთვის ერთსა და იმავე შედეგს იწვევს; ფსიქოლოგისათვის კი, თუ ის შეცდომაში ვერ შესვავს გარეგან ანალოგიებს, ღრმა შინაგანი მიზეზი მხოლოდ ერთხელ იძლევა თავის შედეგს და კერასიოდეს ხელახლა

ვერ გამოიწვევს მას. მაგრამ ამ შემთხვევაში იმის დამოწმება, რომ ეს შედეგი დაუხსნელად უკავშირდება ამ მიზეზს, შეიძლება ორიდან ერთსა ნიშნავდეს: ან იმას, რომ მოცემული წინარე პირობებიდან შეიძლებოდა გვეწინასწარმეტყველებინა მომავალი მოქმედება; ანდა იმას, რომ, რაკი მოქმედება დასრულდა, მოცემულ პირობებში ყოველგვარი სხვა მოქმედება შეუძლებელი ჩანს. მაგრამ ჩვენ უკვე ვიცით, რომ არცერთ ამ მტკიცებას არავითარი აზრი არა აქვს, და რომ ორივე, თავის მხრივ, გრძლიერობის მცდარ გაგებას ემყარება.

მიუხედავად ამისა, ზედმეტი არ იქნებოდა შეენერებულებით დეტერმინისტული არგუმენტაციის ამ უკანასკნელ ფორმასე, თუნდაც იმიტომ, რომ ჩვენი თვალსაზრისით განგვემარტა ორივე სიტყვის - "წინასწარგანსაზღვრულობის" და "მიზეზობრიობის" მნიშვნელობა. ფიქია იმის დამოწმება, რომ არ შეიძლება მომავალი მოქმედების წინასწარხედვა, ასტრონომიული მოვლენის მსგავსად, ანდა იმისა, რომ, რაკი მოქმედება დასრულდა, მოცემულ პირობებში შეუძლებელია ყოველგვარი სხვა მოქმედება. ამოდ დაეხებით იმასაც, რომ თავისი ამ ფორმით - "იგივეობრივი მიზეზები იგივეობრივ შედეგებს იწვევენ", - უნივერსალური წინასწარგანსაზღვრულობის პრინციპი ყოველგვარ მნიშვნელობას კარგავს ცნობიერების ფაქტთა შინაგან სამყაროში. დეტერმინისტი, ალბათ, ცალ-ცალკე მოიდრეკს ქედს ჩვენი არგუმენტაციის სამივე პუნქტის წინაშე, აღიარებს, რომ ფსიქიკურ სამყაროში სიტყვას "წინასწარგანსაზღვრულობა" ვერ მივაწერთ ამ სამი აზრიდან ვერცერთს, იქნებ, სულ ამოდ, ისიც კი სცადოს, რომ მას მეოთხე აზრიც გამოუჩსრიკოს, მაგრამ მაინც არ მოიშლის იმის მტკიცებას, რომ აქტი დაუხსნელი კავშირით უკავშირდება მის წინარე გარემოებებს. ამრიგად, ჩვენ აქ საქმე გვაქვს აშკარა ილუზიასთან, ან იმდენად ჯიუტ ცრურწმენასთან, რომ ვერასდევებით ვერ შევძლებთ მის გაქარწყლებას, თუკი მისი ძირითადი პრინციპის - მიზეზობრიობის პრინციპის უსაფუძვლობა არ დაეამტკიცეთ. თუ გაეანალიზებთ მიზეზის ცნებას, ჩვენ შევძლებთ გამოვავლინოთ მისი ფარული ორასროვნება, და თავისუფლების ცნების განსაზღვრის გარეშეც კი დაეპლიოთ პირწმინდად ნეგატიური იდეა, რომლითაც აქამდე ვემაყოფილდებოდით.

ჩვენ აღვიქვამთ ფიზიკურ მოვლენებს, რომლებიც კანონებს ემორჩილებიან. ეს ნიშნავს, ჯერ ერთი, იმას, რომ უწინ აღქმულ a, b, c, d მოვლენებს შეუძლიათ იმავე სახით იჩინონ თავი; მეორეც იმას, რომ გარკვეული მოვლენა p, რომელიც მხოლოდ a, b, c, d პირობებს მოსდევს, დაუყოვნებლივ კვლავ იჩენს თავს, როგორც კი მოცემული იქნება ეს პირობები. მიზეზობრიობის პრინციპი რომ ამის მეტს არას გვეუბნებოდეს, როგორც ამტკიცებენ ემპირისტები, მაშინ უთუოდ უნდა დაეთანხმებოდით ამ ფილოსოფოსებს იმაში, რომ მათი პრინციპი ცდისეული წარმომავლობისაა; მაგრამ ამ შემთხვევაში ის სრულიადაც არ დაუპირისპირდებოდა ნების

თავისუფლებას; რადგანაც, ამასთანავე, იგულისხმებოდა, რომ გარკვეული წინარე პირობები გარკვეულ შედეგს იწვევენ ვეღვან, სადაც ცდას ამ რეგულარობის კონსტატაციამდე მიყვავართ; მაგრამ საკითხი სწორედ ისაა, შეიძლება თუ არა მიგუქველია ანაირი რეგულარულობისათვის ცნობიერების სფეროში; სწორედ ეს გახლავთ ნების თავისუფლების პრობლემა. ჩვენ დროებით დაგეთანხმებოდით თქვენ, რომ მიზეზობრიობის პრინციპი მხოლოდ მოკლედ აჯამებს იმ ერთსახოვანსა და ერთმანეთისაგან განუპირობებელ თანმიმდევრულობებს, რომლებსაც წარსულში ვაკვირდებით: მაშ, რა უფლებით უსადაგებთ ამ პრინციპს ცნობიერების ღრმა ფაქტებს, რომელთა წიაღშიც ვერ პოვებთ რეგულარულ თანმიმდევრულობას, რაკილა ფუქია მათი წინასწარ განსჯრეტის ყოველგვარი ცდა? ან როგორ ემყარებით ამ პრინციპს, რათა დაადგინოთ შინაგანი ფაქტების დეტერმინიზმი, თუკი, თქვენივე თქმით, დაკვირვებადი ფაქტების დეტერმინიზმი თუით ამ პრინციპის ერთადერთი საფუქველი? ადამიანური თავისუფლების წინააღმდეგ რომ აყენებენ მიზეზობრიობის პრინციპს, ეპიირისტები, არსებითად, ახალ მნიშვნელობას ანიჭებენ სიტყვას "მიზეზი", რომელიც ამავე სიტყვის საღი აზრისეულ მნიშვნელობას უახლოვდება.

ორი მოვლენის თანმიმდევრობის კონსტატაცია იმის აღიარებას ნიშნავს, რომ თუ მოცემულია პირველი, ამის შედეგად აღიქმება მეორე მოვლენაც. მაგრამ ორი წარმოდგენის ეს პირწმინდად სუბიექტური კავშირი არ აკმაყოფილებს საღ აზრს. მას პგონია, რომ თუ მეორე მოვლენის წარმოდგენა უკვე მოიცავს პირველის წარმოდგენასაც, მაშინ ისიც აუცილებელია, რომ თუით მეორე მოვლენა ობიექტურად, ამა თუ იმ ფორმით, უკვე არსებობდეს პირველში. და საღი აზრი აუცილებლად უნდა მისულოყო ამ დასკვნამდე, ვინაიდან ზუსტი განსხვავება მოვლენათა ობიექტურ კავშირსა და მათი წარმოდგენების სუბიექტურ ასოციაციას შორის უკვე გულისხმობს ფილოსოფიური კულტურის საკმაოდ მაღალ საფეხურს. ამიტომაცაა, რომ შეუქმნველად გადადიან ერთი აზრიდან მეორეზე, რადგანაც მიზეზობრივი თანაფარღობა ახლანდელ პირობებში მომავალი მოვლენის წინარე ფორმირების სახით წარმოვდგენიათ. მაგრამ ეს წინარე ფორმირება შეიძლება ორი სრულიად სხვადასხვა აზრით გვესმოდეს, და სწორედ აქ იწყება ორტოფობა.

მათემატიკა მართლაც გეთავაზობს ანაირი წინასწარ ფორმირების ხატებას. ერთი და იგივე მოძრაობა, რომელიც სიბრტყეზე შემოსწერს წრეს, ამ ფიგურის ყველა თავისებურებას ბადებს: ამ გაგებით, გეომეტრიული დეფინიციის წიაღში წინასწარ არსებობს თეორემათა ურიცხეი სიმრავლე, თუქცადა მათემატიკისისათვის, რომელიც მათ დედუქირებას დაადირებს, ისინი გრძლივობაში უნდა გაიშალონ. თუქცა აქ ჩვენ წმინდა რაოდენობის სფეროში ვართ, და რაკი გეომეტრიული თვისებები შეიძლება ყოველთვის

დალაგდნენ ტოლიობათა ფორმით, ადვილი გასაგებია, რომ პირველი განტოლება, ფიგურის ძირითად თვისებას რომ გამოხატავს, ახალი განტოლებების უსასრულო სიმრავლედ იქცევა, განტოლებებისა, რომლებიც ვირტუალურად უკვე მოცემულნი არიან პირველში. პირაქით, ფიზიკური მოვლენები, რომლებიც ერთიმეორეს მისდევენ, და რომლებსაც ჩვენი გრძნობებით აღვიქვამთ, ერთმანეთისაგან არა მარტო რაოდენობრივად, არამედ თვისებრივადაც განსხვავდებიან, ასე რომ თავიდან კიდევაც გაგვიტორდება, ერთმანეთის ექვივალენტურად დავსახოთ ისინი. მაგრამ სწორედ იმიტომ, რომ ჩვენი გრძნობებით აღვიქვამთ ამ მოვლენებს, არაფერი არ გვიშლის ხელს, მათი განსხვავებული თვისებები იმ შთაბეჭდილებას მივაწეროთ, რასაც ისინი ახდენენ ჩვენსზე, და ჩვენი შეგრძნებების ნაირგვარობის მიღმა ერთგვაროვანი ფიზიკური სამყარო ვიგულისხმობთ. მოკლედ, მატერიის განძარცვას ყველა იმ კონკრეტული თვისებისაგან, რომლებითაც ჩვენი გრძნობები მოსაუვენ მას, - ფერისგან, სითბოსგან, წინაღობისგან და თვით სიმძიმისაგან, ბოლოს და ბოლოს, ერთგვაროვან ერცუკლობამდე, უსხეულო სივრცემდე მიყვავართ. ამ შემთხვევაში, აღარაფერი აღარ გვრჩება, გარდა იმისა, რომ სივრცეში გამოვქრათ ნაირ-ნაირი ფიგურები, ვაიძულოთ ისინი, მათემატიკურად ფორმულირებულ კანონთა თანახმად იმოძრაონ, და ამ გეომეტრიული ფიგურების ფორმის, მდებარეობისა თუ მოძრაობის მიხედვით აეხსნათ მატერიის ხილული თვისებები. ხოლო, ამასთან, მდებარეობა უძრავ სიდიდეთა სიტემითაა მოცემული, მოძრაობა კი კანონის, ესე იგი, ცვლად სიდიდეთა მუდმივი თანაფარდობითაა გამოხატული. მაგრამ ფორმა არის ხატება, და რაგინდ ნატიფად, რაგინდ გამკვირვალედაც არ უნდა მიგვანჩედეს იგი, რაკილა, ასე ვქთვათ, მხედველობითი აღქმის მეშვეობით წარმოვიდგინეთ, ის მაინც მატერიის კონკრეტულ და, მაშასადამე, დაუყვანელ თვისებად გვევლინება ამიტომაც მოგვიწყევს მთლიანად უარი ეთქვათ ამ ხატებაზე და ფიგურის წარმომქმნელი მოძრაობის აბსტრაქტული ფორმულით შეეცვალოთ იგი. მაშ, წარმოვიდგინეთ ერთმანეთში ჩაწნული ალგებრული თანაფარდობანი, რომლებიც ობიექტივირდებიან თვით ამ ჩაწნულობის წყალობით და მარტოოდენ თავიანთი სირთულის შედეგად კონკრეტულ, ხილულსა და ხელშესახებ რეალობას ქმნიან, - ამით მხოლოდ შედეგს გამოიტანთ მიწესობრიობის პრინციპიდან, რომელიც აწყოში მომავლის აქტუალური წინარე ფორმირების ასრითაა გაგებული. როგორც ჩანს, ჩვენს თანამედროვე მეცნიერებს არასოდეს ასე ღრმად არ შეუტოპავთ თავიანთ აბსტრაქციებში, სერ უილიამ თომსონის გარდა. ამ სახელგანთქმული ფიზიკოსის ვარაუდით, სივრცე ერთგვაროვანი უკუმშვადი ფლუიდური ნივთიერებითაა საყსე, რომელშიაც დაპკირან გრიჯალნი, და ამრიგად წარმოქმნიან მატერიის თვისებებს: ეს გრიჯალნი სხეულთა კონსტიტუციურ ელემენტებად გვევლინებიან; ამრიგად, ატომი მოძრაობად იქცევა, და ფიზიკური

მოვლენები რეკლამარულ მოძრაობებზე დაიყვანება, რომლებიც უკუმშვადი ფლუიდის წიაღში ხდება. მაგრამ თუ ეს ფლუიდი აბსოლუტურად ერთგვაროვანია, თუ მის ნაწილებს შორის არ არსებობს არც მათი გამყოფი ცარიელი შუალედები და არც რაიმე განსხვავება, რაც საშუალებას მოგვცემდა ერთმანეთისაგან გაგვერჩია ისინი, მაშინ ცხადია, რომ ყოველგვარი მოძრაობა, რაც ამ ფლუიდური ნივთიერების წიაღში ხდება, არსებითად, აბსოლუტური უძრაობის ექვივალენტური უნდა იყოს, რადგანაც მოძრაობაძეფ, მოძრაობისას და მოძრაობის შემდეგ არაფერი არ იცვლება, და მთლიანობაში ყველაფერი უცვლელად რჩება ამრიგად, მოძრაობა, რომელსედაც აქ ვლახარაკობთ, ის მოძრაობა როდია, სინამდვილეში რომ ხდება, არამედ იმ მოძრაობად გვევლინება, რომელიც მოიაზრება; ესაა თანაფარდობა თანაფარდობათა შორის. ამ თვალსაზრისით, რასაც ყოველთვის როდი ითვალისწინებენ, მოძრაობა ცნობიერების ფაქტია, სიერცეში კი გვაქვს მხოლოდ ერთდროულობანი, და, თანაც, გვთავაზობენ იმის საშუალებას, რომ გამოვთვალოთ ერთდროულობის თანაფარდობანი ჩვენი გრძლივობის ნებისმიერი მომენტისათვის. არასოდეს მექანიციზმს არ მიუღწევია ესოდენ შორეული მიჯნისათვის, როგორც ამ სისტემაში, რადგანაც მატერიის უკანასკნელ ელემენტთა თვით ფორმაც კი მასში მოძრაობაზეა დაყვანილი. მაგრამ შეიძლება თვით კარტეზიული ფიზიკაც განგვემარტა ანალოგიური აზრით. რადგან თუ მატერია, როგორც დეკარტსა ნებაეს, ერთგვაროვან ვრცეულობაზე დაიყვანება, მაშინ ცხადია, რომ ამ ვრცეულობის ნაწილთა მოძრაობა შეიძლება აღქმულ იქნას შესაბამისი აბსტრაქტული კანონის, ან ცვლად სიდიდეთა შორის ალგებრული განტოლებების მეშვეობით, მაგრამ არა კონკრეტულ ხატებებად მათი წარმოდგენის საშუალებით. ადვილი დასამტკიცებელია, რომ რაც უფრო მეტ საშუალებას გვაძლევს მექანიკური თეორიების პროგრესი, განვაეითაროთ მიზეზობრიობის ეს გაგება, და, მაშასადამე, რაც უფრო მეტად იხარცვება ატომი თავისი ფიზიკური თვისებებისგან, მით უფრო მეტ მიდრეკილებას იჩენს ბუნებრივი მოვლენის კონკრეტული არსებობა იმისაკენ, რომ გაქრეს და ალგებრულ ნისლად იქცეს.

ამნიარად გაგებული მიზეზობრიობის თანაფარდობა აუცილებელი თანაფარდობაა, იმ აზრით, რომ დაუსრულებელიე უახლოვდება იგივეობის თანაფარდობას, როგორც მრუდი - თავის ასიმპტოტს. იდენტურობის პრინციპი ჩვენი ცნობიერების აბსოლუტური კანონია, რომელიც ამტკიცებს, რომ ის, რაც მოიაზრება, მაშინ მოიაზრება, როცა მას იაზრებენ; ეს პრინციპი აბსოლუტური ბუნებისაა იმიტომ, რომ ის მერმისს კი არ აკავშირებს აწმუოსთან, არამედ აწმუოს - აწმუოსთან; ის გამოხატავს ცნობიერების ურყეე თვითრწმენას, რამდენადაც თავისი როლის ერთეული ცნობიერება აქტუალურად განცდილი სულიერი მდგომარეობის კონსტატაციით კმაყოფილდება. მიზეზობრიობის პრინციპი კი, რამდენადაც

ის მერმისს აკავშირებს აწმყოსთან, ვერასოდეს ვერ მიიღებს აუცილებელი პრინციპის ფორმას. რადგანაც რეალური დროის თანმიმდევრული მომენტები ურთიერთსილიდარულნი როდი არიან, და ვერავითარი ლოგიკური ძაღლისხმევით ვერ დავამტკიცებთ იმას, რომ ის, რაც იყო, კვლავაც იქნება, ან გააგრძელებს არსებობას, და რომ იგივეობრივი წინარე გარემოებები ყოველთვის იგივეობრივ შედეგებს გამოიწვევენ. დეკარტს ისე კარგად ესმოდა ეს, რომ ფიზიკური სამყაროს კანონსომიერებას და იგივეობრივ შედეგთა მუდმივობას პროვიდენციის განუწყვეტლივ განახლებად მადღს მიაწერდა: მან ააგო გარკვეული აზრით წამიერი ფიზიკა, რომელიც შეიძლებოდა სამყაროსათვის მიგვესადაგებინა, და რომლის გრძლივობაც მთლიანად მოქცეული იქნებოდა აწმყო მომენტში. სპინოზასაც სურდა, რომ მოვლენათა რიგი, რომელიც ჩვენთვის დროული თანმიმდევრობის ფორმას იღებს, აბსოლუტში, ღვთაებრივი ერთიანობის ექვივალენტი ყოფილიყო: ამრიგად, ის, ერთის მხრივ, ვარაუდობდა, რომ მოვლენებს შორის ხილული მიზეზობრიობის თანაფარდობა აბსოლუტში იგივეობის თანაფარდობამდე დაიყვანებოდა, მეორემ მხრივ კი, ფიქრობდა, რომ საგანთა უსასრულო გრძლივობა მთლიანად მოქცეული იყო ერთადერთ მომენტში, ანუ მარადისობაში. მოკლედ, თუ ჩაუკლრმაედებით კარტეზიულ ფიზიკას, სპინოზასეულ მეტაფიზიკასა და ჩვენი დროის მეცნიერულ თეორიებს, ყველგან შევხედებით ერთსა და იმავე მისწრაფებას, ლოგიკური აუცილებლობის თანაფარდობა დაამყარონ მიზეზსა და შედეგს შორის; იმასაც დაეინახავთ, რომ ამ მისწრაფების გამოხატულებაა ტენდენცია, ინპერენტულობის თანაფარდობად აქციონ თანმიმდევრულობის თანაფარდობა, გააუქმონ გრძლივობის მოქმედება და ხილული მიზეზობრიობა ფუნდამენტური იგივეობით შეცვალონ.

მაგრამ თუ აუცილებელი კავშირის აზრით გაგებული მიზეზობრიობის განვითარებას ბუნების სპინოზასეულ თუ კარტეზიულ კონცეფციამდე მიყვართ, მაშინ, პირიქით, აუცილებელი დეტერმინაციის ყოველგვარი თანაფარდობა, თანმიმდევრულ მოვლენებს შორის რომ მყარდება, განპირობებული უნდა იყოს მათემატიკური მექანიზმით, რომელიც ბუნდოვნად აღიქმება ამ ნაირგვაროვან მოვლენებს შიღმა. ჩვენ არ ვაპირებთ იმის მტკიცებას, რომ საღი აზრი ინტუიტურად სწედება მატერიის კინეტიკურ თეორიებს, და, მით უფრო ნაკლებ, – სპინოზასეულ მექანიციზმს; მაგრამ ჩვენ ენახავთ, რომ რაც უფრო აუცილებელი ჩანს შედეგისა და მიზეზის კავშირი, მით უფრო მძლავრია იმისკენ სწრაფვა, რომ ეს კავშირი თვით მიზეზში ჩადონ, მსგავსად მათემატიკური შედეგისა, რომელიც უკვე მოქცეულია თავის პრინციპში, და, ამრიგად, გააუქმონ გრძლივობის მოქმედება. იმაში, რომ ერთი და იმავე გარეგანი პირობების ზემოქმედებით მე დღეს ისე როდი ვიქცევი, როგორც ვიქცეოდი გუშინ, არა არის რა გასაოცარი, რადგანაც მე ვიცვლები, იმიტომ, რომ მე ვგრძელებდი. მაგრამ



ჩვენ არ გვეჩვენება, რომ გრძელდებიან საგნები, რომლებსაც ჩვენი ადქმის გარეთ განვიხილავთ; და რაც უფრო მეტად ვაღრმავებთ ამ აზრს, მით უფრო აბსურდული გვეჩვენება იმის ვარაუდი, რომ ერთი და იგივე მიზეზი დღეს იმავე მოქმედებას როდი იწვევს, როგორც გამოიწვია გუშინ. მართალია, ჩვენ ვგრძნობთ, რომ თუ საგნები ჩვენსავით როდი გრძელდებიან, ყოველ შემთხვევაში, მათში მანძი მოცემული უნდა იყოს ერთგვარი აუხსნელი საფუძველი, რომლის ძალითაც მოვლენები თანმიმდევრულობის თანაფარდობით გვეძლევიან და არა ერთდროული ადქმით. აი, რატომაა, რომ მიზეზობრიობის ცნება, უსასრულოდაც რომ უახლოვდებოდეს იგივეობის ცნებას, ჩვენთვის არასოდეს არ დაემთხვევა ამ უკანასკნელს, გარდა იმ შემთხვევისა, როცა ნათლად წარმოვიდგინოთ მათემატიკური მექანიზმის იდეას, ან როცა ესა თუ ის დახვეწილი მეტაფიზიკა კანონზომიერ ეჭვს აღგვიძრავს ამ საკითხთან დაკავშირებით. ასევე აშკარაა, რომ ჩვენი რწმენა, რომლის თანახმადაც ერთი მოვლენა აუცილებლად მეორითაა განსაზღვრული, თანდათანობით მტკიცდება, იმისდა კვალად, რაც უფრო მეტად წარმოვიჩინებდა გრძლივობა ჩვენი ცნობიერების სუბიექტურ ფორმად. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, რაც უფრო მეტად ვცდილობთ, აუცილებელი დეტერმინაციის რანგში ავიყვანოთ მიზეზობრივი თანაფარდობა, მით უფრო მეტად ვაღიარებთ ამის შედეგად, რომ საგნები ჩვენსავით როდი გრძელდებიან. ანუ, რაც უფრო მეტად ვახლიერებთ მიზეზობრიობის პრინციპს, მით უფრო მეტად ხაზს ვუსვამთ იმ განსხვავებას, ერთმანეთისაგან რომ ჰყოფს ფიზიკურსა და ფსიქიკურ მქროვეს. საიდანაც, დასასრულ, გამოიძინარეობს, – რაგინდ პარადოქსულადაც არ უნდა ჯღერდეს ეა, – რომ გარეგან მოვლენათა სამყაროში მათემატიკური ინპერენტულობის ვარაუდს უნდა მოჰყვეს, როგორც ბუნებრივი, ან, ყოველ შემთხვევაში, დასაშვები შედეგი, რწმენა ადამიანური თავისუფლებისა. მაგრამ ჩვენ კვლავ დაეუბრუნდებით ამ შედეგს; ახლა კი გემართებს განვსაზღვროთ სიტყვა "მიზეზობრიობის" პირველი მნიშვნელობა; ჩვენ თუ გვკითხავენ, უკვე შევსულით გვეჩვენებინა, რომ აწმყოში მომავლის წინარე ფორმირება ადვილად აღიქმება მათემატიკური ფორმით, გრძლივობის გარკვეული კონცეფციის შედეგად, რომელიც, თითქოს დაუჯერებელია, მაგრამ საკმაოდ ახლოსაა საღ აზრთან.

თუმცა არსებობს სხვაგვარი წინარე ფორმირებაც, რომელიც კიდევ უფრო ახლოსაა ჩვენს გონებასთან, რადგანაც უშუალო ცნობიერება ჩვენ გეთავაზობს მის თვალსაჩინო ხატებას. მართლაც, თანმიმდევრულად რომ განვიცდით ცნობიერების სხვადასხვა მდგომარეობას, ჩვენ ყოველთვის გვაქვს იმ მდგომარეობის მეტ-ნაკლებად ბუნდოვანი იდეა, რომელიც ჯერ კიდევ არ დამდგარა, მიუხედავად იმისა, რომ მომდევნო მდგომარეობა წინაში როდია მოქცეული. თუმცა ამ იდეის რეალიზაცია აუცილებელი კი არაა, არამედ შესაძლებელი. და მანძი, იდეასა და მოქმედებას შორის

თავსდებიან თანაც ხაგრისობი შუალედური რგოლები, რომელთა ერთობაც ჩვენთვის *sui generis* ფორმას იღებს, რასაც ძალისხმევის გრძნობას ეძახიან. მაგრამ იდეიდან ძალისხმევაზე, ძალისხმევიდან კი აქტზე გადასვლა იმდენად უწყვეტია, რომ ვერ იტყვი, სად მთავრდება იდეა ან ძალისხმევა, და სად იწყება აქტი. ამრიგად, ნათელია, რომ აქ, გარკვეული აზრით, ჯერ კიდევ შეიძლება ილიაბარაკო აწყოში მომავლის წინასწარ ფორმირებაზე; მაგრამ აქვე უნდა დავსინოთ, რომ ეს წინასწარ ფორმირება ძალზე არასრულყოფილია, რადგანაც მომავალი მოქმედება, აწყოში განცდილი მდგომარეობის საგნად რომ გვეკლინება, ჩვენს მიერ აღიქმება როგორც რეალიზებადი, და არა როგორც რეალიზებადი, ასე რომ, აქტის აღსასრულებლად საჭირო ძალისხმევისათვის შესაძლებლად აშკარად ვგრძნობთ, რომ ჯერ კიდევ დროა შეესწრება. ამრიგად, თუ მიზნობრივ თანაფარდობას ამ მეორე აზრით გავიგებთ, შეიძლება *a priori* ითქვას, რომ მიზეზსა და შედეგს შორის არ არსებობს აუცილებელი განსაზღვრულობის თანაფარდობა, რადგანაც ამ შემთხვევაში შედეგი უკვე აღარ იქნება მოცემული მიზეზში. ის მოქცეული იქნება იქ მხოლოდ წმინდა შესაძლებლობის მდგომარეობაში, როგორც ბუნდოვანი წარმოდგენა, რომელსაც, შესაძლოა, არც მოაქვს შესაბამისი მოქმედება. მაგრამ ჩვენ არ გავიკვირდება, თუ სადი აზრი დასჯერდება ამ მიახლოებით ანალოგიას, თუკი გავისხენებთ, რა ადვილად აღიარებენ ბავშვები და განვითარების პირველყოფილ საფეხურზე მდგომი ხალხები არამყარი ბუნების იდეას, სადაც უინი არანაკლებ მნიშვნელოვან როლს ასრულებს, ვიდრე აუცილებლობა. რაკიდა აბსტრაქციის არავითარ ძალისხმევას არ მითხოვს, მიზეზობრიობის ეს წარმოდგენა სწორედ რომ უცდგამორილია საყოველთაო აზროვნებისათვის, რადგანაც გულისხმობს მხოლოდ ერთგვარ ანალოგიას შინაგანსა და გარეგან სამყაროს, ობიექტურ მოვლენათა თანმიმდევრობასა და ცნობიერების ფაქტთა თანმიმდევრობას შორის.

არსებითად, მიზეზისა და შედეგის თანაფარდობის ეს მეორე გაგება პირველზე უფრო ბუნებრივია, რაკიდა შევესუჯლად პასუხობს წარმოდგენის მთხოვნას. და მართლაც, განა ხემათ არა ვთქვით, რომ თუ ჩვენ ეუბებთ B მოვლენას A მოვლენის წიაღში, რომელიც გამუდმებით წინ უსრებს მას, მხოლოდ იმიტომ ვიქცევით ასე, რომ ჩვეულება ორი ხატების ასოცირებისა, ბოლოს და ბოლოს, ისე წარმოგვადგენინებს მეორე მოვლენას, თითქოს პირველში მოცემული იყოს. ბუნებრივია, რომ ჩვენ ბოლომდე მიგვაყვს ეს ობიექტივაცია, და თვით A მოვლენას ფსიქიკურ მდგომარეობად ვიქცევთ, ბუნდოვანი წარმოდგენის სახით რომ იმარხავს B მოვლენას. ამის შედეგად ევარაუდობთ, რომ ორი მოვლენის ობიექტური კავშირი მსგავსია სუბიექტური ასოციაციისა, რომელმაც ამ კავშირის იდეა ჩაგვაგონა. ამრიგად, საგანთა თვისებები ნამდვილ მდგომარეობებად იქცევიან,

რომლებიც ძალზე პეკანან ჩეენი "შე"-ს მდგომარეობებს; მატერიალურ სამყაროს მიეწერება ხიერცეში მიმოფანტული და ძალზე ბუნდოვანი პიროვნებობა, რომელიც, რაკი ცნობიერ ნებას მოკლებულია, ერთი მდგომარეობიდან მეორეში გადადის 'შინაგანი იმპულსისა თუ ძალისხმევის წყალობით. ასეთი იყო ანტიკური პილაოსოფიის, ეს მოკრძალებული და 'შინაგანი წინააღმდეგობებით სახე თეორია, რომელიც, ვრცელდება რომ უნარჩუნებდა მატერიას, იმედროულად, ნამდვილ ფსიქიკურ მდგომარეობას მიაწერდა მას, ხოლო ვრცელების ირგვლივ რომ აჯგუფებდა მატერიის თვისებებს, ამასთანავე, შინაგან, ესე იგი, მარტივ მდგომარეობებზე მიიწვედა მათ. ლაიბნიცის დამსახურებზე უნდა ჩათვალოს აქ დაფარული 'შინაგანი წინააღმდეგობის გამოვლენა და იმის ჩვენება, რომ თუ თვისებათა, ან გარეგან მოვლენათა თანმიმდევრობას განვიხილავთ როგორც ჩვენი საკუთარი იდეების თანმიმდევრობას, მაშინ აუცილებელი იქნება მარტივ მდგომარეობებზე ან პერცეფციებზე ვაქციოთ ეს თვისებები, ხოლო მათი მტერიანული მატერია - არაერთგვარ მონადე, ჩვენივე სულის მსგავსად. ამ შემთხვევაში მატერიის გარეგან მდგომარეობებს ვეღარ დავაკვირდებით გარედან, ისევე, როგორც შეუძლებელია გარედან ვაკვირდებოდეთ ჩვენს საკუთარ ფსიქიკურ მდგომარეობებს; საჭირო იქნება 'შემოვიტანოთ პიპოთეზა წინასწარ დადგენილი პარამონის შესახებ, რათა აეხსნათ, როგორ წარმოადგენენ ეს 'შინაგანი მდგომარეობანი ერთმანეთს ახე, მიხედობრივი თანაფარდობის ჩვენს მეორე გაგებას ლაიბნიცამდე მიუყვარო, ისევე, როგორც პირველმა გაგებამ მოგვიყვანა სპინოზამდე. ორსავე შემთხვევაში ჩვენ მხოლოდ უკიდურესობაზე ვეყვართ, ან უფრო სუსტად ვეყვართ სავი ახრის მოკრძალებულსა და ბუნდოვან იდეებს.

ამასთანავე, ცხადია, რომ ამ მეორე ახრის გაგებულ მიხედობრიობის თანაფარდობას არ მოსდევს შედეგის მიხედობით განსასწავრელობა. ამას გვიმოწმებს ფილოსოფიის ისტორია. ცნობილია, რომ ანტიკური პილაოსოფიის, რომელიც პირველად აეთარებს მიხედობრიობის ანაირ გაგებას, მიხედობა და შედეგათა რეგულარულ თანმიმდევრობას ნამდვილი deus ex machina-ს შემოქმედობით ხსნიდა: ეს ხან საგანთა მძაბრთ გარეგანი და მათ შემთით მორიანე აუცილებლობა იყო, ხან 'შინაგანი გონება, იმ წესებით რომ ხელმძღვანელობდა, რომლებიც ძალიან პეკანან ჩეენი ქვევის წარმართულ წესებს. ლაიბნიცის ნახსრეში მონადის პერცეფციები ერთმანეთს არ საჭიროებენ; საჭირო ისაა, რომ ღმერთმა წინასწარ დაადგინოს მათი წესრიგი. მართლაც, ლაიბნიცის დეტერმინიზმი მონადის მიხედობლი გაგებიდან კი არა, იქიდან იღებს დასაბამს, რომ ის მხოლოდ მონადებით აგებს სამყაროს. რაკიდა უარყო სუბსტანციათა ურეულგვარი შექანიკური შემოქმედება ერთმანეთზე, მას, ახე თუ ისე, მანც უნდა აეხსნა, რანაირად შეესაბამებთან მათი მდგომარეობანი ერთმანეთს. აქედან - მისი დეტერმინიზმი, რომლის მოტივაცაც გვევლინება წინასწარ დადგენილი

პარმონის აუცილებლობის დაშეება, და არა მიზეზობრივი თანაფარდობის დინამიური გაგება. მაგრამ მოვეშვათ ისტორიას; მიეუბრუნდეთ ჩვენი ცნობიერების მოწმობას: ის გვეუბნება, რომ ძალის აბსტრაქტული იდეა სინამდვილეში გაურკვეველი ძალისხმევის იდეაა, ძალისხმევისა, რომელსაც ჯერ კიდევ არ მიუყვანივართ აქტამდე, და რომელშიაც ეს აქტი ჯერ კიდევ იდეის სახით არსებობს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მიზეზობრივი თანაფარდობის დინამიური გაგება საგნებს მიაწერს გრძლივობას, რომელიც სავსებით ანალოგიურია ჩვენი გრძლივობისა, როგორც არ უნდა იყოს მისი ბუნება: მიზეზისა და შედეგის თანაფარდობის აშნირი წარმოდგენა იმის ვარაუდს ნიშნავს, რომ გარე სამყაროში მომავალი ისევე ნაკლებ უკავშირდება აწმყოს, როგორც ჩვენი საკუთარი ცნობიერების სფეროში.

როგორც ეს ორმაგი ანალიზი გვიჩვენებს, მიზეზობრიობის პრინციპი შეიცავს გრძლივობის ორ ურთიერთსაპირისპირო გაგებას, აწმყოში მომავლის წინასწარ ფორმირების ორ თანაბრად შეუთავსებელ წარმოდგენას. ერთის მხრივ, ყველა მოვლენის, როგორც ფიზიკურის, ისე ფსიქიკურის, გრძლივობა ერთნაირადაა წარმოდგენილი, და, მაშასადამე, ისინი ჩვენსავით გრძელდებიან: ამ შემთხვევაში მომავალი წინასწარ არსებობს აწმყოში მხოლოდ იდეის ფორმით, და აწმყოდან მომავალზე გადასვლა ძალისხმევის სახეს იღებს, რომელსაც ყოველთვის როდი მიეყვართ წარმოდგენილი იდეის რეალისაციაამდე; მეორეს მხრივ, პირიქით, გრძლივობა ჩვენი ცნობიერების საკუთარ ფორმად იქცევა; ამ შემთხვევაში, საგნები ჩვენსავით როდი გრძელდებიან და მათ აწმყოში მომავლის მათემატიკური წინარე არსებობა მიეწერება. თუმცა, ცალ-ცალკე, არცერთი ჰიპოთეზა არ ეხება ადამიანის თავისუფლებას; რადგან პირველი მათგანი თვით ბუნების მოვლენებზედაც კი ავრცელებს შემთხვევითობას; ხოლო მეორე, რომელიც ფიზიკურ მოვლენათა აუცილებელ განსაზღვრულობას იმ გარემოებას მიაწერს, რომ საგნები ჩვენსავით გრძელდებიან, გვაიძულებს ისე ეუყუროთ "შე"-ს, რომელიც გრძელდება, როგორც თავისუფალ ძალას. აი, რატომაა, რომ მიზეზობრიობის ყველა ნათელსა და შინაგანი წინააღმდეგობებისაგან თავისუფალ გაგებას ადამიანის თავისუფლების იდეამდე მიეყვართ, რაც მის ბუნებრივ შედეგად გვევლინება. სამწუხაროდ, ჩვენ მიეწევიეთ, მიზეზობრიობის პრინციპი ორივე ამ აზრით აღვიქვათ, რადგანაც ერთი ჩვენს წარმოსახვას ელაქუცება, მეორე კი ხელს უწყობს მათემატიკურ აზროვნებას. ხან უპირატესად ფიზიკურ მოვლენათა რეგულარული თანმიმდევრობა და შინაგანი ძალისხმევის ის სახე იგულისხმება, რომლის წყალობითაც ერთი მეორედ იქცევა; ხანაც ამ მოვლენათა აბსოლუტურ რეგულარობაზე ამახვილებენ ყურადღებას და რეგულარობის იდეა შეუმჩნეველად გადადის მათემატიკური აუცილებლობის იდეაში, რომელიც გამოირიცხავს პირველ შემთხვევაში ნაგულისხმე

გრილივობას. მეტად თუ ნაკლებად, მეცნიერების ინტერესებიდან გამომდინარე, ვერ ამჩნევენ იმ უხერხულობას, რასაც თვითონვე იწყებენ იმის შედეგად, რომ ერთიანობის მეშვეობით ზღუდავენ მიზეზობრიობის ამ ორ გაგებას. მაგრამ ცნობიერების ფაქტების თანმიმდევრობისათვის მიზეზობრიობის პრინციპის ამ ორმაგი ფორმით მისადაგება იმას ნიშნავს, რომ, საკუთარი ნება-სურვილით, თვითონვე შეიქმნა გადაულახავი წინააღმდეგობანი. ძალის იდეას, რომელიც სინამდვილეში გამოირიცხავს აუცილებელი დეტერმინაციის იდეას, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ჩვევად ექცა აუცილებლობის იდეასთან შერწყმა, იმისდა კვალად, თუ როგორ იყენებენ მიზეზობრიობის პრინციპს ბუნებაში. ერთის მხრივ, ძალას ჩვენ ვიცნობთ მხოლოდ საკუთარი ცნობიერების მოწმობით, ცნობიერება კი არ ამტკიცებს და არც ესმის მომავალი აქტების აბსოლუტური დეტერმინაცია; აი, ესაა ყველაფერი, რასაც ცდა გვასწავლის, და ანგარიშს რომ ვუწვედეთ მას, უნდა გვეთქვა, რომ თავისუფლად ვერძნობთ თავს, და, მართებულად თუ არამართებულად, აღვიქვამთ ძალას, როგორც თავისუფალ სპონტანურობას. მაგრამ მეორეს მხრივ, ძალის იდეა, ბუნებაში გადატანილი და აუცილებლობის იდეასთან მხარდამხარ ნასიარულევი, დამახინჯებული სახით გვიბრუნდება ამ მოგზაურობიდან. ის ბრუნდება აუცილებლობის იდეით გაუღნითილი, და იმ როლის შუქზე, რომელიც მას შეეასრულებინეთ გარე სამყაროში, სულ სხვა სახით წარმოგვიჩნდება: ის აუცილებლობით განსაზღვრავს იმ მოქმედებებს, რომელთა სათავედაც თვითონვე მოგვევლინება. ამ შემთხვევაშიც, ცნობიერების ილუზია იქიდან იღებს დასაბამს, რომ ის უშუალოდ კი არ აღიქვამს ჩვენს "შე"-ს, არამედ გარეგანი აღქმისაგან ნასესხებ ფორმათა პრიზმაში ერთგვარად გარდატეხილს, იმ აღქმისაგან, რომელმაც, ვიდრე ცნობიერების განკარგულებაში გადასცემდეს ამ ფორმებს, თავისი კვალი დააჩნია მათ. ძალის იდეასა და აუცილებელი დეტერმინაციის იდეას შორის თითქოს ერთგვარი ხელშეკრულება დაიდო. ორი მოვლენის პირწმინდად მექანიკური ურთიერთგანსაზღვრულობა ჩვენს თვალში ახლა ჩვენივე ძალისა და მისგან გამომდინარე აქტის დინამიური თანაფარდობის ფორმას იღებს; სამაგიეროდ ეს უკანასკნელი თანაფარდობა მათემატიკური დედუქციის სახეს იძენს, ასე რომ, ადამიანის მოქმედება მექანიკურად და, მაშასადამე, აუცილებლობითაც გამომდინარეობს ამ მოქმედების გამომწვევი ძალიდან. ორი სხვადასხვა, თითქმის ურთიერთსაპირისპირო იდეის შერწყმა უთუოდ სასრცხველია საღი აზრისთვის, ვინაიდან ეს საშუალებას გვაძლევს ერთნაირად წარმოვიდგინოთ და ერთი და იმავე სიტყვით აღვნიშნოთ, ვერ ერთი, ჩვენი საკუთარი არსებობის ორ მომენტს შორის არსებული თანაფარდობა, და, მეორეც, გარე სამყაროს თანმიმდევრულ მომენტთა ურთიერთმიმართება. ჩვენ დავინახეთ, რომ თუ ჩვენი ცნობიერების ყველაზე ღრმა მდგომარეობანი გამოირიცხავენ რიცხობრივ მრავლობითობას, ჩვენ მაინც კრთურთის მიმართ

გარეგან ნაწილებად კმლით მათ; რომ თუ კონკრეტული გრძლივობის ელემენტები ერთმანეთს განწინიან, სამაგიეროდ ვრცელდებაში გამოხატული გრძლივობის მომენტები ისევე შეკეთრად გათავისთავადებულნი არიან ერთმანეთისგან, როგორც სივრცეში მიმოფანტული სხეულები. რა გასაკვირია, რომ ჩვენი, ასე ვთქვათ, ობიექტური არსებობის მომენტებს შორის ჩვენ ვამყარებთ თანაფარდობას, რომელიც მიზეზობრიობის ობიექტურ თანაფარდობას მოგვავიგონებს, და რომ თავისუფალი ძალისხმევის დინამიურ იდეასა და აუცილებელი დეტერმინაციის მათემატიკურ გაგებას შორის სორციელდება გაცვლა-გამოცვლა, რომელიც შეიძლება ენდოსმოსის მოვლენას შევადაროთ.

მაგრამ ამ ორი იდეის დანაწევრება საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებში უკვე მომხდარი ფაქტია. ფიზიკოსს შეუკლია ილაპარაკოს ძალებზე და, ასე განსაჯეთ, მათი მოქმედება შინაგანი ძალისხმევის ანალოგიითაც კი წარმოიდგინოს, მაგრამ ის არასოდეს არ ისარგებლებს ამ პირობებით მეცნიერული ახსნა-განმარტებებისა. თვით ის ფიზიკოსებიც კი, რომლებიც, ფარადეისა არ იყოს, ვრცელ ატომებს დინამიური წერტილებით ცვლიან, მათემატიკურად განიხილავენ ძალის ცენტრებს და ხაზებს, ისე, რომ არას დაგიდევენ თვით ძალას, გაგებულს როგორც აქტივობას ან ძალისხმევას. ამრიგად, მათი აზრით, გარეგანი მიზეზობრიობის თანაფარდობა პირწმინდად მათემატიკურია და საერთო არა აქვს რა ფსიქიკური ძალისა და მისგან გამომდინარე აქტის თანაფარდობასთან.

ახლა კი დროა დავხსინოთ: შინაგანი მიზეზობრიობის თანაფარდობა პირწმინდად დინამიური ბუნებისაა და არაფრით არ მოგვავიგონებს ორი გარეგანი, ერთიერთგანაპირობებული მოვლენის თანაფარდობას. რადგანაც ეს უკანასკნელნი, რომელთაც ერთგვაროვან სივრცეში თვითრეპროდუქირების უნარი შესწევთ, კანონის შემადგენლობაში შედიან, მაშინ როდესაც ღრმა ფსიქიკური ფაქტები მხოლოდ ერთხელ ეძლევიან ცნობიერებას და აღარასოდეს აღარ შეორდებიან. ფსიქიკურ მოვლენათა გუკლმოდგინე ანალიზმა თავდაპირველად ამ დასკვნამდე მიგვიყვანა. თავითავად ალებული მიზეზობრიობისა და გრძლივობის ცნებების განხილვამ მხოლოდ დაადასტურა ეს.

ახლა კი შეგვიძლია ჩამოვყალიბოთ თავისუფლების ჩვენეული გაგება. თავისუფალი ეწოდება კონკრეტული "შე"-სა და მის მიერ აღსრულებული აქტის თანაფარდობას. ეს თანაფარდობა განსაზღვრას არ ექვემდებარება, სწორედ იმიტომ, რომ თავისუფალი ვართ. მართლაც, შეიძლება გაეანალიზოთ საგანი, მაგრამ არა განვითარება; შეიძლება დაშალო ვრცელობა, მაგრამ არა გრძლივობა. ხოლო თუ მაინც ცდილობენ მათ გაანალიზებას, განვითარება ამ დროს შეუქმნიველად იქცევა საგნად, გრძლივობა კი - ვრცეულობად. დროის დაშლის მცდელობაც კი საკმარისია, რომ ერთგვაროვან სივრცეში გაშალო მისი მომენტები, ხოლო

ფაქტს, რომელიც ახლა ხდება, უკვე მომხდარი ფაქტი შეუჩაყვლო; "შე"-ს აქტიუობის აშნაირი შედეგების შედეგად სპონტანურობა ინერტულობად იქცევა, თავისუფლება კი - აკვილებლობად. - აი, რატომღა, რომ თავისუფლების ყოველგვარ დეფინიციას დეტერმინისმამდე მიეყვართ.

და მართლაც, შეიძლება განესაზღვროთ თავისუფალი აქტი, თუ ვიტყვი, რომ ეს ერთხელ უკვე მომხდარი აქტი შეიძლება არც მომხდარიყო? მაგრამ აშნაირი მტკიცება - როგორც მტკიცება საპირისპიროს შემეფობით, - კონკრეტულ გრძლივობასა და მის სიერცულ სიმბოლოს შორის აბსოლუტური ექვივალენტურობის იდეას გულისხმობს: ხოლო აშნაირი ექვივალენტურობის დაშვებას, ზემოსხენებელი ფორმულის შინაგანი განვითარების ძალით, აუკილებლად მიეყვართ ყველაზე ურყევ დეტერმინისმამდე.

ან, იქნებ, შეიძლება განესაზღვროთ თავისუფალი აქტი, თუ ვიტყვი, რომ ესაა "აქტი, რომლის წინასწარ განკერტვაც შეუძლებელია, თვით მაშინაც კი, როცა წინასწარ ვიცით ყველა მისი პირობა?" მაგრამ კონკრეტულ გრძლივობაში ყველა პირობა შეიძლება მოცემული იყოს მხოლოდ საკუთრივ აქტის აღსრულების მომენტში. ხოლო თუ დავუშვებთ, რომ ფსიქიკური გრძლივობის მასალა შეიძლება წინასწარ წარმოვიდგინოთ სიმბოლურად, ამით დროს განვმარტავთ როგორც ერთგვაროვან გარემოს და ახალი ფორმით ვიღებთ ისევ აბსოლუტურ ექვივალენტურობას გრძლივობასა და მის სიმბოლოს შორის ამრიგად, თავისუფლების ამ მეორე დეფინიციის გადრმავებით, ჩვენ კვლავ დეტერმინისმამდე მივდივართ.

და ბოლოს, იქნებ შეიძლება განესაზღვროთ თავისუფალი აქტი, თუ ვიტყვი, რომ ის აუკილებლად დეტერმინირებული არ არის თავისი მიზეზით? მაგრამ ან ამ სიტყვებს არავითარი აზრი არა აქვთ, ან მხოლოდ იმას აღნიშნავენ, რომ იგივეობრივი შინაგანი მიზეზები ყოველთვის რაღაც იწვევენ იგივეობრივ შედეგებს. მაშასადამე, ჩვენ ვუშვებთ, რომ თავისუფალი აქტის წინარე ფსიქიკურ პირობებს ხელახალი თვითრეპროდუქციების უნარი შესწევთ, რომ თავისუფლება გრძლივობაში ვლინდება, რომლის მომენტებიც ერთმანეთს ჰკეანან, და რომ დრო, სიერცისა არ იყოს, ერთგვაროვანი გარემოა. მაგრამ ეს აუკილებლად მოგვიყვანს გრძლივობისა და მისი სიერცული სიმბოლოს ექვივალენტურობის იდეამდე. ასე რომ, თუ დავწერავთ თავისუფლების ამ უკანასკნელ დეფინიციას, მისგან კვლავ გამოვწურავთ დეტერმინისმას.

ამრიგად, ყოველივეის, როცა თავისუფლების განსაზღვრას ვეცდილობთ, ჩვენდა შეუქნეველად მივდივართ შესდე კითხვამდე: "შეუძლია თუ არა დროს ადექვატურად წარმოდგენილ იქნეს სიერცის შემეფობით?" - რასედეც მიეყვებთ: დიახ, შეუძლია, თუ საქმე ესება უკვე განვლილ დროს; არა, არ შეუძლია, თუ იგულისხმება ის დრო, რომელიც ახლა მივდინებთ. მაგრამ თავისუფალი აქტი მიმდინარე დროში სრულდება და არა უკვე განვლილ

დროში. მაშასადამე, თავისუფლება არის ფაქტი, და, თანაც, იმ ფაქტებს შორის, რომელთა კონსტატაციასაც ასდენენ, ყველაზე ნათელი ფაქტი გახლავთ. პრობლემის გადაჭრის ყველა სიძნელე და თვით პრობლემაც კი იქიდან იღებს დასაბამს, რომ გრძლივობას ვერცეულობის თვისებები მიეწერება, თანმიმდევრობა ერთდროულობის აზრით განიმარტება, და თავისუფლების იდეა იმ ენაზე გადაიტანება, რომლითაც ის არ შეიძლება გამოსატულ იქნეს.



ყოველივე ზემოთქმულის შეჯამებისას, ჩვენ ჯერჯერობით განზე დავტოვებთ ტერმინოლოგიას და თვით კანტის მოძღვრებასაც, რომლებსაც კვლავ მიეუბრუნდებით ქვემოთ და ვეცდებით საღი აზრის თვალსაზრისზე დაედგეთ. როგორც ვნახეთ, თანამედროვე ფსიქოლოგია, უწინარეს ყოვლისა, იმის დადგენას მიეღობა, რომ ჩვენ აღვიქვათ საგნებს გარკვეულ ფორმათა მეშვეობით, რომელთაც ჩვენივე საკუთარი ორგანიზაციიდან ვსესხულობთ. ეს ტენდენცია განსაკუთრებით გაძლიერდა კანტის შემდეგ: მაშინ როდესაც გერმანელი ფილოსოფოსი მკვეთრად ათავისთავადებდა ერთმანეთისგან დროსა და სივრცეს, ექსტენსიურს და ინტენსიურს, და, თანადროული ტერმინებით რომ ვთქვათ, ცნობიერებას ასევე მკვეთრად მიჯნავდა გარეგანი აღქმისაგან, ემპირიული სკოლა, კიდევ უფრო შორს რომ მიდის თავისი ანალიზისას, ცდილობს ინტენსიურისაგან აავოს ექსტენსიური, ექსტერიორულია კი – შინაგანი მდგომარეობისაგან. – ამ მხრივ, ფიზიკას ბოლომდე მიჰყავს ფსიქოლოგიის საქმე: ის გვიჩვენებს, რომ მოვლენათა წინასწარხედვა ჩვენგან მოითხოვს იმ შთაბეჭდილების სრულ იგნორირებას, რასაც ისინი ახდენენ ჩვენზე, და გვაიძულებს, შეგრძნებებში თვით რეალობას კი არა, მხოლოდ მის სიმბოლურ ნიშნებს ვხედავდეთ.

ჩვენ შევეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ საჭირო იყო პირველ დაგვესვა პრობლემას და ჩვენი თავისთვის გვეკითხა, ხომ არ აღიქმებიან "შე"-ს ყველაზე ცხადი მდგომარეობანი, რომლებსაც, ჩვენის აზრით, უშუალოდ ეწვდებით, ღიას, ხომ არ აღიქმებიან ისინი, უმეტესწილად, გარკვეულ ფორმათა მეშვეობით, რომლებსაც გარე სამყაროდან ვსესხულობთ, უკანვე რომ გვიბრუნებს იმას, რაც მას ვასესხეთ. A priori შეიძლებოდა გვევარაუდა, რომ სწორედ ასეა საქმე რადგან თუ ზემოხსენებული ფორმები, რომლებსაც ჩვენ ვუმატებთ მატერიას, მთლიანად სულისაგან იღებენ დასაბამს, ძალზე ძნელია, ამ ფორმებს გააზღვრებით ვუსადაგებდეთ საგნებს, ისე, რომ ეს უკანასკნელნი თავიანთ ელფერს არ ანიჭებდნენ მათ. ხოლო როცა ამ ფორმებს ჩვენივე თავის შესაცნობად ვიყენებთ, შეიძლება "შე"-ს ელფერი იმ ჩარჩოს ათინათად მივიღოთ, რომელშიაც ჩვენს თავს ვათავსებთ, ესე იგი, საბოლოო ანგარიშით, გარე სამყაროს ათინათად. მაგრამ შეიძლება უფრო შორსაც წავიდეთ და ვამტკიცოთ, რომ ფორმები, რომლებსაც საგნებს ვუსადაგებთ, არ შეიძლება მთლიანად ჩვენი გონების პროდუქტი იყოს; რომ ისინი მატერიასა და სულს შორის ერთგვარი კომპრომისისაგან უნდა იღებდნენ დასაბამს; რომ თუ ჩვენ ბევრ რამეს ვაძლევთ ამ მატერიას, ჩვენის მხრივაც, უთუოდ რაღაცას ვიღებთ მისგან; და რომ, ამრიგად, როცა გარე სამყაროში მოგზაურობის შემდეგ გესურს ხელახლა დაეუბრუნდეთ

საკუთარ თავს და უმკაფლოდ ადვილკათ იგი, ჩვენ უკვე ხელ-ფეხ შეკრულნი ვართ.

ამიტომ, ზუსტად ისევე, როგორც ფიზიკურ მოუღენათა ჭეშმარიტი თანაფარდობის განსაზღვრისას, ჩვენ ვახდენთ აბსტრაქტიზებას ყოველივე იმისაგან, რაც, აღქმისა და აზროვნების ჩვენეული მანერის შედეგად, აშკარად უპირისპირდება მათ, - ფსიქოლოგიაშიც, ჩვენი "შე"-ს დასაბამიერი სიწმინდის სატერეტიად, უნდა გამოირიცხოს, ან შეასწოროს გარკვეული ფორმები, რომლებიც გარე სამყაროს აშკარა ნიშნით არიან აღბეჭდილნი. - მაგრამ როგორია ეს ფორმები? ერთმანეთისაგან იზოლირებული და ცალკეულ ერთეულთა სახით განხილული ფსიქიკური მდგომარეობანი ჩვენ წარმოგვიდგებიან როგორც მეტ-ნაკლებად ინტენსიური. შემდეგ, თავიანთ მრავლობითობაში განხილულნი, ისინი დროში იშლებიან და გრძლიეობას ქმნიან. და ბოლოს, მათ ურთიერთმიმართებაში, და რაკი გარკვეული ერთიანობა მაინც ინახება მათი სიმრავლის წიად, ისინი ურთიერთგანმსაზღვრელებად წარმოგვიდგებიან. - ინტენსიეობა, გრძლიეობა, თავისუფალი განსაზღვრელობა, - აი, ის სამი იდეა, რომლებიც მთელი მათი სიწმინდით უნდა გამოგვევლინა და ყოველივე იმისაგან გაგვეთავისუფლებინა, რაც მათში გრძნობადი სამყაროს შექრისა და სიერცის იდეის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, დაუპატიჟებელი ჩარევის შედეგად ხდება.

ამ იდეათაგან პირველის განხილვისას ჩვენ ვნახეთ, რომ ფსიქიკური ფაქტები, თავისთავად, წმინდა თვისებებად თუ თვისებრივ სიმრავლედ გვევლინებიან, და რომ, მეორეს მხრივ, სიერცეში მდებარე მათი მიზეზი რაოდენობაა. რამდენადაც ეს თვისება ამ რაოდენობის სიმბოლურ ნიშნად იქცევა და მის მიღმა რაოდენობა იტეულისხმება, ამიტომ ჩვენ ინტენსიეობა ვუწოდეთ თვისებას. მარტივი მდგომარეობის ინტენსიეობა რაოდენობა კი არა, მისი თვისებრივი სიმბოლოა. როგორც ვხედავთ, თავის წარმომავლობას ის უნდა უმადლოდეს ერთგვარ კომპრომისს, ერთის მხრივ, წმინდა თვისებასა, რომელიც ცნობიერების ფაქტია, და, მეორეს მხრივ, წმინდა რაოდენობას შორის, რომელიც აუცილებლად სიერცეა. მაგრამ გარეგანი საგნების შესწავლისას თქვენ ყოველგვარი ყოყმანის გარეშე უარყოფთ ამ კომპრომისს, რადგანაც ამ დროს განზე ტოვებთ საკუთრივ ძალებს, თუ ვიგულისხმებთ, რომ ისინი არსებობენ, რათა მხოლოდ მათ გაზომვადსა და ვრცეულ მოქმედებებზე დაკვირვებით შეყოფიფარგლოთ. რატომაა, რომ, როცა, თავის მხრივ, ცნობიერების ფაქტს აანალიზებთ, თქვენ ინარჩუნებთ ამ უკანონოდ შობილ ცნებას? თუკი სიდიდე, თქვენს გარეთ, არასოდეს არაა ინტენსიური, მაშინ ინტენსიეობა, რომელიც თქვენშია, არასოდეს არაა სიდიდე. ფილოსოფოსები, რომლებსაც არ ესმოდათ ეს, იტეულებულნი იყვნენ ერთმანეთისაგან განუხევაებინათ ორგვარი რაოდენობა, ექსტენსიური და ინტენსიური, და ვერასოდეს ვერ ახერხებდნენ იმის ახსნას, თუ რა აქვს

საერთო ამ "სიდიდეებს", ან რატომღა შესაძლებელი, ესოდენ სხვადასხვა საგნებს მიუკუხავდათ ერთი და იგივე სიტყვები - "ზრდა" და "კლება". ამიტომაც სწორედ მათ მოეკითხებათ პასუხი ფსიქოფიზიკის მეტისმეტი პრეტენზიების გამო; რადგანაც საკმარისია, შეგრძობას არა მარტო მეტაფორულად, არამედ მართლაც მიეწეროს ზრდის უნარი, რომ ჩვენს წინაშე აუკვილებლად დაისმის კითხვა, მაინც რამდენად იზრდება იგი. და თუ ცნობიერება უშუალოდ ვერ ზომავს ინტენსიურ რაოდენობას, ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ მეცნიერებას არ შეუძლია რაიმე არაუშუალო გზით მიაღწიოს ამნაირ გაზომვას, თუკი ის მართლაც სიდიდეა მასშადალზე, ან არსებობს შესაძლებელი ფსიქოფიზიკური ფორმულა, ანდა მარტივი ფსიქიკური მდგომარეობა წმინდა ინტენსიობაა.

შემდეგ, მრავლობითობის ცნებაზე გადასვლისას, ჩვენ ენახეთ, რომ რიცხვის აგება მოითხოვს, ჯერ ერთი, ერთგვაროვანი გარეგნოს, სიერცის ინტუიციას, სადაც შეიძლება ჩამწკრივდნენ განსხვავებული ელემენტები. და, მეორეც, ურთიერთგანწონისა და ორგანიზაციის პროცესს, რომლის მეშვეობითაც ეს ერთეულები ღინამიურად ემატებიან ერთმანეთს და ამრიგად ქმნიან იმას, რასაც ჩვენ თვისებრივი სიმრავლე ვუწოდებთ. სწორედ ამ ორგანული განვითარების წყალობითაა, ერთიანები რომ იკრიბებიან, მაგრამ სიერცეში მდებარეობის შედეგად ისინი მაინც განსხვავებულნი რჩებიან. ამრიგად, რიცხვიც, ანუ დისტინქტური სიმრავლეც კომპრომისის შედეგია. მაგრამ თავისთავად რომ განვიხილათ მატერიალურ საგნებს, ჩვენ უარვყოფთ ამ კომპრომისს, რადგანაც შეუძლებელია და დაუყოფადნი, ანუ ერთმანეთისაგან უხასრულოდ განსხვავებულნი გვევლინა ისინი. ამიტომ მასზე უარი უნდა ვთქვათ მაშინაც, როცა ჩვენსავე თავს ვსწავლობთ. ასოციაციონისტებმა არა ქნეს ეს, და სწორედ ესაა მათი უბეში შეცდომების მიზეზი, რომლებიც თავს იჩენენ მათი მცდელობისას, ცნობიერების სხვადასხვა ფაქტთა შეკრებით ავადგინონ ფსიქიკური მდგომარეობა და "შე"-ს სიმბოლოთი შეცვალონ ჩვენი საკუთარი "შე".

ამ წინასწარმა მოსასრებებმა საშუალება მოგვცეს მივახლოვებითი ჩვენი გამოკვლევის მთავარ საგანს - გრძლიეობისა და თავისუფალი დეტერმინაციის იდეებს.

რა არის გრძლიეობა ჩვენში? რიცხვისაგან არსებითად განსხვავებული თვისებრივი მრავლობითობა; ორგანული განვითარება, რომელსაც საერთო არა აქვს რა რაოდენობრივ ზრდასთან; წმინდა ნაირგვარობა, რომელშიაც ვერ შეხედებით ერთმანეთისაგან მკვეთრად განსხვავებულ თვისებებს. მოკლედ, შინაგანი გრძლიეობის მოქმედები გარეგანი რიყი არიან ერთიერთის მიმართ.

რა რჩება გრძლიეობისაგან ჩვენს გარეთ? მხოლოდ და მხოლოდ აქმუი, ან, თუ გნებავთ, ერთადროულად გარეგანი საგნები, რა თქმა უნდა, იცვლებიან, მაგრამ მათი მოქმედების თანმიმდევრული ცვალებადობა

მხოლოდ ცნობიერებისთვის არსებობს, რომელსაც ამ მომენტების გახსენების უნარი შესწევს. ჩვენს გარეთ, მოცემულ მომენტში, ჩვენ ვაკვირდებით მხოლოდ ერთდროულ მდებარეობათა ერთობლიობას: წინარე ერთდროულობათაგან აღარაფერი აღარა რჩება. გრძლივობის მოთავსება სივრცეში იმასა ნიშნავს, რომ ნამდვილი კონტრადიქციის მეშვეობით, ერთდროულობის წიაღში მოათავსო თანმიმდევრობა. ამიტომ ის კი არ უნდა ვთქვათ, რომ გარეგანი საგნები გრძელდებიან, არამედ ის, რომ მათში არის რაღაც ენით უთქმელი საფუძველი, რომლის ძალითაც არ შეგვიძლია ჩვენი გრძლივობის თანმიმდევრულ მომენტებში განვიხილოთ ისინი, თუკი არ მოვახდინეთ მათი ცვლილების კონსტატაცია. თანაც, ეს ცვლილება არ გულისხმობს თანმიმდევრობას, ყოველ შემთხვევაში, თუკი ამ სიტყვას რაღაც ახალი ნიუანსი არ მივანიჭეთ; ამ მხრივ, როგორც უკვე მოვახსენეთ, მეცნიერება მთლიანად ეთანხმება საღ აზრს.

ამრიგად, ცნობიერებაში ჩვენ ვპოულობთ მდგომარეობებს, ერთიმეორეს რომ მისდევენ და ერთმანეთისაგან კი არ განსხვავდებიან; სივრცეში კი – ერთდროულობებს, რომლებიც ერთიმეორეს არ მისდევენ და ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან, იმ აზრით, რომ, როცა თავს იჩენს ერთი, მეორე უკვე აღარ არსებობს. – ჩვენს გარეთ – ურთიერთგარეობა თანმიმდევრობის გარეშე; ჩვენში – თანმიმდევრობა ურთიერთგარეობის გარეშე.

საქმეში აქაც კომპრომისი ერევა. ეს ერთდროულობანი, რომლებიც შეადგენენ გარე სამყაროს, მართალია, მკვეთრად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, მაგრამ, მხოლოდ ჩვენთვის, მაინც ერთმანეთს მისდევენ; ღიას, ჩვენი წყალობით მისდევენ ისინი ერთმანეთს აქედან – იღუა იმისა, რომ ვაიძულოთ საგნები ისევე გრძელდებოდნენ, როგორც ჩვენ თვითონ ვგრძელდებით, და სივრცეში მოვათავსოთ დრო. მაგრამ თუ, ამრიგად, ჩვენს ცნობიერებას თანმიმდევრობა შეაქვს გარე საგნებში, სამაგიეროდ თვით ამ საგნებსაც გარეობა შემოაქვთ ჩვენი შინაგანი გრძლივობის თანმიმდევრულ მომენტებში. ფიზიკურ მოვლენათა ერთდროულობანი, ერთმანეთისაგან აბსოლუტურად განსხვავებულნი, იმ აზრით, რომ, როცა ერთი თავს იჩენს, მეორე უკვე აღარ არსებობს, ასეთსავე განსხვავებულსა და ერთურთის მიმართ ექსტერიორულ ნაწილებად ანაწევრებენ ჩვენს შინაგან ცხოვრებას, სადაც თანმიმდევრობა ურთიერთგანწონილობას უნდა გულისხმობდეს: ასე, საათის ქანქარა დისტინქტურ ფრაგმენტებად ანაწევრებს და, ასე ვთქვათ, სივრცეში ხაზოვანად შლის ზამბარის დინამიურსა და განუწილველ დაძაბულობას. ასე, ენდოსმოსის თავისებური პროცესის გზით, დასაბამს იღებს ნაზავი იღუა გასომეჯი დროისა, რომელიც არის იგივე სივრცე, რამდენადაც ერთგვაროვანია, და იგივე გრძლივობა, რამდენადაც თანმიმდევრობაა, – ესე იგი, არსებითად, კონტრადიქტორული იღუა, რომელიც ერთდროულობაში თანმიმდევრობას გულისხმობს.

მეცნიერება, რომელსაც სურს უფრო ღრმად ჩასწვდეს გარეგან საგანთა ბუნებას, ანაწევრებს ამ ორ ელემენტს – ერცეულობასა და გრძლივობას. ჩვენის აზრით, შეუძლებელია გვეჩვენებინა, რომ გრძლივობისაგან ის ინარჩუნებს მხოლოდ ერთდროულობას, თვით მოძრაობისგან კი – მხოლოდ მოძრავე სხეულის მდებარეობას, ანუ უძრაობას. დანაწევრება აქ ძალზე მკვეთრად ხდება და, თანაც, სიერცის სასარგებლოდ.

ამიტომ ეს დანაწევრება შინაგან მოვლენათა შესწავლის დროსაც უნდა მოეხდინოთ, მაგრამ ამჯერად უკვე გრძლივობის სასარგებლოდ; რა თქმა უნდა, იგულისხმება ჯერ კიდევ დაუსრულებელი, ჩვენი დისკურსიული აზროვნების მიერ განუყოფელი და ერთგვაროვან გარემოში გაუშლელი მოვლენები, აზროვნებისა, რომელსაც მათი წედომა სურს; დიახ, საქმე ეხება შინაგან მოვლენებს, რომლებიც ჯერ კიდევ ფორმირების გზას ადგანან, რამდენადაც, ერთიმეორეს რომ განწონიან, თვითონვე განაპირობებენ თავისუფალი პიროვნების უწყვეტ განვითარებას. თავისი დასაბამიერი სიწმინდით ამნაირად აღდგენილი გრძლივობა პირწმინდად თვისებრივ სიმრავლედ გვევლინება, ურთიერთშერწყმულ ელემენტთა აბსოლუტურ ნაირგვარობად.

ამ აუცილებელი განსხვავების უკულებელყოფამ გამოიწვია, ერთის მხრივ, თავისუფლების უარყოფა, მეორეს მხრივ კი – მისი განსაზღვრა, ესე იგი, ისევე და ისევე, მისი უნებური უარყოფა. მართლაც, დეტერმინისტებიცა და მათი მოწინააღმდეგეებიც ერთნაირ კითხვას სვამენ: შეიძლებოდა თუ არა უკვე მომხდარი აქტის წინასწარ განტერება მისი პირობების მოცემული ერთობლიობისას; და თუმცა ერთი აღიარებენ, მეორენი კი უარყოფენ ამას, ყველანი დასაშვებად მიიჩნევენ, რომ პირობათა ეს ერთობლიობა შეიძლებოდა წინასწარ მოცემულად წარმოგვედგინა: ამას კი, როგორც გიჩვენეთ, იქამდე მივყავართ, რომ გრძლივობას განიხილავენ როგორც ერთგვაროვან საგანს, ხოლო ინტენსივობას სიდიდედ მიიჩნევენ. ან კიდევ იტყვიან, რომ აქტი განსაზღვრულია თავისი პირობებით; ამნაირი მტკიცება სიტყვა "მიზეზობრიობის" ორმაგ მნიშვნელობაზეა დაფუძნებული, თანაც, გრძლივობას ერთდროულად ენიჭება ორივე ფორმა, რომლებიც ერთმანეთს გამოორიცხავენ. ანდა, ბოლოს, თავიანთი აზრის დასტურად მოიხმობენ ენერჯის შენახვის პრინციპს; თანაც, თავისთავად იგულისხმება, რომ ეს პრინციპი თანაბრად შეიძლება მიესადაგოს როგორც გარე სამყაროს ერთურთის მიმართ ექვივალენტურ მომენტებს, ისე ცოცხალი და ცნობიერი არსების ურთიერთშემავსებელ მომენტებსაც. ერთი სიტყვით, რანაირი თვალსაზრისითაც არ უნდა განვიხილოთ თავისუფლება, მისი უარყოფა მხოლოდ იმ პირობით შეიძლება, თუ დროს სიერცესთან გავაიგივებთ; შეუძლებელია სხვანაირად განისაზღვროს თავისუფლება, თუ სიერცისაგან დროის ადექვატური წარმოდგენა არ მოვითხოვეთ. და, საერთოდ, შეუძლებელია ამა თუ იმ აზრით ვიმსჯელოთ თავისუფლებასზე, თუ

ერთმანეთში წინასწარ არ აეკრეუთ თანმიმდევრობას და ერთდროულობას. ამრიგად, ყოველგვარი დეტერმინიზმი (კლის მიერ უარყოფილ იქცება, მაგრამ თავისუფლების ყოველგვარი განსასწავლავ ცენტრების/სამსახურ მიუკეცივას.

შემდეგ, იმ მიზეზების კვლევის რომ შეეცდებით, თუ რატომაა, რომ გრძლიერობისა და ვრცელულობის ეს დანაწევრება, რასაც ესოდენ ბუნებრივად ახდენს გარე სამყაროს შესწავლელი მეცნიერება, ამდენ ძალისხმევას მოითხოვს და ამდენ წინააღმდეგობას იწვევს, - ჩვენ მივედით შემდეგ დასკვნამდე, მეცნიერების ძირითადი მიზანი წინასწარხედვა და გასომევა; მაგრამ ფიზიკურ მოვლენათა წინასწარხედვა შესაძლებელია მხოლოდ იმ ვარაუდის საფუძველზე, რომ ბუნების მოვლენები სვენსაყით როდი გრძელდებიან, ხოლო გასომევით მარტოდენ სივრცის გასომევა თუ შეიძლება. მაშასადამე, აქ თავისთავად ხდება განხეცილება თვისებასა და რაოდენობას, ჭეშმარიტ გრძლიერობასა და წმინდა ვრცელულობას შორის. მაგრამ როცა საქმე ეხება ჩვენი ცნობიერების მდგომარეობებს, სვენსაყით საკუთარი ინტერესი მოითხოვს, შევინარაჯოთ ის იდეა, რომლის წყალობითაც სვენს განცდებს გარეგან საგანთა ურთიერთგარეუობასთან წილნაყარს ეხდით, რადგანაც ეს განსხეევა და, იმადროულოდ, ეს კრისტალიზაცია საშუალებას გვაძლევს მყარი და ერთმანეთისაგან განსხეევაებული სახელები ეუწოდოთ სვენს ცნობიერების მდგომარეობებს, ამ უკანასკნელთა უმყარობისა და ურთიერთგანწონილობის მიუხედავად. დიხს, ეს საშუალებას გვაძლევს მოვხდინოთ ჩვენი განცდების ობიექტივაცია და, ასე თუ ისე, სოციალური ცხოვრების ფერხულში ჩაერთოთ ისინი.

ამრიგად, ბოლოს ჩვენ მივედით იმ დასკვნამდე, რომ არსებობს ორი სხედასხევა "შე", რომელთაგანაც ერთი თითქოს მეორის გარეგანი პროექციაა, მისი სივრცული და, ასე ეთქვათ, სოციალური წარმოდგენა. სვენ ვწვდებით პირველს შინაგან სამყაროში ჩადრმაეებული ასროვნების შემეეობით, რომელიც საშუალებას გვაძლევს აღვიქვათ ჩვენი შინაგანი მდგომარეობანი როგორც ცოცხალი, განუწყვეტლივ ფორმირებადი არსნი, როგორც მდგომარეობანი, რომელნიც არავითარ გასომეკას არ ექვემდებარებიან, ერთმანეთს განწონიან და რომელთა თანმიმდევრობასაც გრძლიერობაში არაფერი აქვს საერთო მათ ურთიერთგარეუობასთან ერთგვაროვან სივრცეში. მაგრამ მოქმეტები, როცა სვენ ვებრუნდებით საკუთარ თავს, ძალზე იშეიათია, და ამიტომაცაა, რომ იშეიათად ვართ ჭეშმარიტად თავისუფალნი. სვენ შემეტესწილად გარეგანი სივრცელით ეცოცხლობთ, სვენსაყით თავისაგან მოშორებით; ჭეშმარიტი "შე"-საგან სვენ აღვიქვამთ მხოლოდ მის ფერმისცილ აჩრდილს, უღიმდამო ლანდს, წმინდა გრძლიერობისაგან ერთგვაროვან სივრცეში განყენილს. ამრიგად, ჩვენი არსებობა სივრცეში უფრო მიმდინარეობს, ვიდრე დროში; გარე სამყაროსათვის უფრო მეტს ეცოცხლობთ, ვიდრე სვენსაყით თავისათვის; სვენ უფრო მეტს ელაპარაკობთ, ვიდრე ვფიქრობთ; სვენ უფრო "შოქმედების

საგნები" ვართ, ვიდრე მოქმედნი. თავისუფლად მოქმედება საკუთარი თავის დაუფლებას, წმინდა გრაქლიუობის წიაღში კვლავ ფეხის შედგმას ნიშნავს.

კანტის შეკვლამა ის გახლავთ, რომ მან ერთგვაროვან გარემოდ მიიჩნია დრო. როგორც ჩანს, ვერ შენიშნა, რომ რეალური გრაქლიუობა ურთიერთგანმწონი შინაგანი მომენტებისაგან შედგება, და როცა ერთგვაროვანი მთელის ფორმას იღებს, ამის შედეგად სიერცეში გამოიხატება. ასე, თვით მის მიერ დადგენილ განსხვავებას სიერცესა და დროს შორის, არსებითად, იქამდე მიყვარათ, რომ ერთმანეთში ეურეთ დროსა და სიერცეს და ჩვენს საკუთარ შე"-ს მის სიმბოლურ წარსოდეკნას ეუნაცვლებთ. კანტს ვგონა, რომ ცნობიერებას არ შეეძლო სსეანაირად აღქვა ფსიქიკური ფაქტები, თუ არა მათი გვერდი-გვერდ მდებარეობის მეშვეობით, მაგრამ მას მსედველობიდან გამოჩნა, რომ გარემო, სადეც ეს ფაქტები გვერდი-გვერდ თავსდებიან და ერთმანეთისაგან განირჩევიან, აუცილებლად სიერცვა და არა გრაქლიუობა. ამან კი აფიქრებინა, რომ ერთი და იგივე მდეომარეობანი შეიძლება რეპროდეკირდებოდნენ ცნობიერების სიდრემში, ისევე, როგორც ერთი და იგივე ფიზიკური მოვლენები რეპროდეკირდებიან სიერცეში; ყოველ შემთხვევაში, ასეთი უნდა ყოფილიყო მისი იმპლიციტური დაშვება, თორემ მიხესობრივ თანაფარდობას შინაგან სამყაროში იმავე როლს და წნიშენელობას ვერ მიაწერდა, რა როლსაც ის ასრულებს გარე სამყაროში. მას მერე თავისუფლება აუხსნელი ფაქტი გახდა. და მაინც, რადაც უსასრულო, თუქცადა გაუცნობიერებელი რწმენის წყალობით იმ შინაგანი აღქმის მიმართ, რომლის მნიშენელობის შესდეუდასაც ცდილობდა, კანტს ურჩევად სწამდა თავისუფლება. ამიტომაც იყო, რომ ნოქმენტა სიმაღლემდე აზიდა იგი; ხოლო რაკი ერთმანეთში აღუფხა სიერცე და გრაქლიუობა, ამ რეალური და თავისუფალი შე"-საგან, ვისთვისაც მარილაც უცხოა სიერცე, რადაც სრულიად ირაციონალური შე" გამოიყვანა, ასევე უცხო გრაქლიუობისათვის და, მაშასადამე, მიუწვდომელიც შემეცნების ჩეუელი უნარისთვისაც. სინამდეილემში კი ჩვენ აღვიქვამთ ამ შე"-ს ყოველთვის, როცა გონების მძლავრი ძალისხმევით შსერას მოვწვევტ ჩვენს თანამდეუ ლანდს და კვლავ ჩვენსავე თავს ვუბრუნდებით. მართლაც, თუ ჩვენ უფრო ხშირად ვცხოვრობთ და ვმოქმედებთ ჩენი პიროვნებისათვის უცხო, გარეგან სამყაროში, უფრო სიერცეში, ვიდრე გრაქლიუობაში, და, ამრიგად, მიხესობრიობის კანონს ეემორჩილებით, ერთმანეთს რამ აჯატკავს იგივეობრივ მიხესუებასა და იგივეობრივ შედეგებს, მაინც ყოველთვის შეგვიძლია დაეუბრუნდეთ წმინდა გრაქლიუობის სამყაროს, რომლის ნაირგვაროვანი მომენტებიც ერთმანეთს განწონიან, და რომელშიაც მიხესი ხელახლა არ იწვევს თავის შედეგს, ვინაიდან თვითონაც აღარასოდეს განმეორდება.

ჩვენის აზრით, სწორედ ჭეშმარიტი გრძლივობისა და მისი სიმბოლოს ამ ურთიერთაღრევაშია კანტის მოძღვრების ძალაც და სისუსტეც. მას წარმოუდგენია, ერთის მხრივ, საგნები თავის თავში, მეორეს მხრივ კი – ერთგვაროვანი დრო და სივრცე, რომელთა წიაღაც გადატყედებიან (se refractent) საგნები თავის თავში: ასე იბადებიან, ერთის მხრივ, "შე", როგორც ცნობიერების აღქმადი მოვლენა, ხოლო მეორეს მხრივ, გარე საგნები. დრო და სივრცე ჩვენში უფრო მეტად როლი იქნებოდნენ, ვიდრე ჩვენს გარეთ; მაგრამ ამ შემთხვევაში თვით განსხეულება "შიგნით"-სა და "გარეთ"-ს შორის დროისა და სივრცის საქმე იქნებოდა. ამ მოძღვრებას ის უპირატესობა აქვს, რომ მყარ საფუძველს უქმნის ჩვენს ემპირიულ აზრს და გვარწმუნებს, რომ მოვლენები, რამდენადაც ისინი მოვლენები არიან, შეიძლება ადეკვატურად შეცნობილ იქნენ ჩვენს მიერ. შეიძლებოდა ეს მოვლენები აბსოლუტის რანგშიც კი აგვეყვანა და საერთოდ უარგვეყო გონებაშიუწვდომელი საგნები თავის თავში, პრაქტიკული გონება, მოვალეობის კრიტერიუმი, პლატონური მოგონებასავით რომ არ ერეოდეს საქმეში, რათა გვაუწყოს, რომ არსებობს უხილავი და მარად თანმხლები საგანი თავის თავში. მთელს ამ მოძღვრებაში დომინანტობს მკვეთრი სხვაობა შემეცნების მასალასა და მის ფორმას, ერთგვაროვანსა და ნაირგვაროვანს შორის, და ეს ძირითადი სხვაობა უთუოდ განუხორციელებელი დარჩებოდა, თავის მხრივ, დროც რომ განხილული არ ყოფილიყო, როგორც ინდიფერენტული იმის მიმართ, რაც თვით მას ავსებს.

მაგრამ დრო, როგორც ის აღიქმება უშუალო ცნობიერების მიერ, სივრცესავით ერთგვაროვანი გარემო რომ იყოს, ისიც სივრცესავით დაქვემდებარებოდა მეცნიერებას. მაგრამ ჩვენ შევეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ გრძლივობა, როგორც გრძლივობა, და მოძრაობა, როგორც მოძრაობა, "ხელიდან უსხლტებიან" მათემატიკურ შემეცნებას, რომელიც დროიდან მხოლოდ ერთდროულობას ინარჩუნებს, თვით მოძრაობიდან კი – უძრაობას. ეს, როგორც ჩანს, მხედველობიდან გამოიჩინა კანტის მომხრეებსაც და მათ მოწინააღმდეგეებსაც: მათ ეგრეთწოდებულ ფენომენალურ, მეცნიერებისათვის შექმნილ სამყაროში ყველა ის თანაფარდობა, რომელიც ერთდროულობის, ესე იგი, სივრცის ენაზე გადატანას არ ექვემდებარება, მეცნიერული თვალსაზრისით შეუცნობადია.

ეგვეც არ იყოს, გრძლივობაში, რომელიც ერთგვაროვანად იგულისხმება, ერთსა და იმავე მდგომარეობებს შეიძლებოდა ხელახლა ეჩინათ თავი, მიზეზობრიობა აუცილებელ განსაზღვრულობად, ხოლო ყოველგვარი თავისუფლება გონებაშიუწვდომლად ქცეულიყო. სწორედ ამ შედეგამდე მიდის "წმინდა გონების კრიტიკა". მაგრამ ნაცვლად იმისა, რომ დაესკენა რეალური გრძლივობის ნაირგვარობა, რაც შუქს მოჰფენდა ამ მეორე სიბნელეს და ყურადღებას მიაპყრობინებდა პირველის მიმართ, კანტმა არჩია დროის გარეშე დაეყენებინა თავისუფლება და გადაულახავი უფსკრული



გაეთხარა ორ სამყაროს შორის: ესაა, ერთის მხრივ, მოვლენათა სამყარო, რომელსაც იგი მთლიანად უპორჩილებს ჩვენს გონებას, ხოლო, მეორეს მხრივ, სამყარო საგნებისა თავის თავში, სადაც უსეულა ჩვენ გვეკრძალება.

მაგრამ, იქნებ, კანტმა მეტიმეტად გაამაფურა ეს განსხვავება, და ეს უფსკრულიც არც ისე გადაულახავია, როგორც თვითონ მას ეგონა? რადგან, თუ შემთხვევით აღმოჩნდა, რომ გამჭრიახი ცნობიერების მიერ აღქმული რეალური გრძლივობის მომენტები ერთმანეთს განწონიან, ნაცვლად იმისა, რომ გვერდი-გვერდ თავსდებოდნენ, და თუ ისინი, ურთიერთმიმართებით, ნაირგვარობას ქმნიან, რომლის წიაღშიაც აუცილებელი დეტერმინაციის იდეა ყოველგვარ მნიშვნელობას კარგავს, მაშინ "მე", რომელიც ცნობიერებით მიიწვდომება, თავისუფალი მიზეზი იქნებოდა და ჩვენთვის შესაძლებელი გახდებოდა აბსოლუტური თვითშემეცნება. ხოლო, მეორეს მხრივ, სწორედ იმის გამო, რომ ეს აბსოლუტი განუწყვეტლივ ერევა ამ მოვლენებს, თვითონაც ისრუტავს და თავის მხრივაც განწონის მათ, ეს უკანასკნელნი აღარც ისეთი მიუწვდომელნი იქნებოდნენ, როგორც მათემატიკურ შემეცნებასა ჰგონია.

მაშასადამე, ჩვენ ვივარაუდეთ ერთგვაროვანი სივრცე და კანტთან ერთად განვასხვავეთ იგი მისი ამესები მატერიისაგან. კანტთან ერთადვე დაუშვით, რომ ერთგვაროვანი სივრცე ჩვენი გრძობელობის ფორმაა; აქ ჩვენ უბრალოდ ვგულისხმობთ იმას, რომ სხვა გონიერი არსებები, მაგალითად, ცხოველები, რომლებიც აგრეთვე აღიქვამენ საგნებს, ასევე მკვეთრად როდი განასხვავებენ მათ, როგორც ერთმანეთისაგან, ისე თავიანთი თავისგანაც. ერთგვაროვანი გარემოს ეს ინტუიცია, რომელიც ნიშნულია ადამიანისათვის, საშუალებას გვაძლევს, ერთერთის მიმართ გავაგარეგნოთ ჩვენი ცნებები, საგანთა ობიექტურობას გვიმელაგნებს და თავისი ორმაგი ქმედითობით, ერთის მხრივ, ხელს უწყობს ენას, მეორეს მხრივ კი ჩვენგან ესოდენ განსხვავებულ გარე სამყაროს წარმოგვიდგენს, რომელსაც ერთნაირად აღიქვამს ყველა გონიერი არსება, იუწყება და ამზადებს სოციალურ ცხოვრებას.

ამ ერთგვაროვანი სივრცის გვერდით ჩვენ დავაყენეთ ცოცხალი "მე", იმ სახით, რომლითაც მას აღიქვამს გამჭრიახი ცნობიერება, "მე", რომლის არადისტინქტური და, იმავდროულად, არამყარი მდგომარეობებიც არ შეიძლება დანაწევრებულ იქნენ ელემენტებად, ისე, რომ ამით არ შეიცვალოს მათი ბუნება; არ შეიძლება ფიქსირებულნი და გამოხატულნი იქნენ სიტყვებით, ისე, რომ საყოველთაო კუთვნილების სფეროში არ გადაინაცვლონ. რაოდენ დიდი უნდა ყოფილიყო ცთუნება ამ "მე"-სათვის, ესოდენ მკვეთრად რომ ასხვავებს ერთმანეთისაგან გარეგან საგნებს და ესოდენ ადვილად წარმოიდგენს მათ სიმბოლოების მეშვეობით, დიას, რაოდენ დიდი უნდა ყოფილიყო ცთუნება, თავის საკუთარ არსებობაშიაც შემოტანა იგივე განსხვავება და თავისი ფსიქიკური მდგომარეობების

შინაგანი ურთიერთგანწონილობა ერთმანეთისაგან განსხვავებული, გვერდით-გვერდ მდებარე და სიტყვებით გამოხატული ელემენტების რიცხობრივი სიმრავლით შეცვალა. მაშინ, ნაირგვარიანი გრაფიკობის ნაცვლად, რომლის მომენტებიც ორმხრივად განწონიან ერთმანეთს, ჩვენ გვეჩვენოდა ერთგვაროვანი დრო, რომლის მომენტებიც სივრცეში მწკრივდებიან. შინაგანი ცხოვრების ნაცვლად, რომლის თანმიმდევრული და თავისთავად უნიკალური ფაზები ენის არათანაწონიანნი არიან, ჩვენ მივიღებდით ხელოვნურად აღდგენად "შე"-ს, რომლის მარტივი მდგომარეობებიც შეკრებასა და დაშლას ექვემდებარებიან, სიტყვების შემადგენელი ანბანის ასოების მსგავსად. და ეს სულაც არ იქნებოდა მარტოოდენ სიმბოლური წარმოდგენის საშუალება, რადგანაც უშუალო ინტუიცია და დისკურსიკული აზროვნება ერთმანეთს ერწყმინან ეონსკრეტულ რეალობაში, და იგივე მექანიზმი, რომლის მეშვეობითაც თავდაპირველად საკუთარ თავს ეუხსნით ჩვენსავე ქცევას, ბოლოს და ბოლოს, თვითონვე წარმართავს ამ ქცევას. ერთმანეთს მოწვევტილი ჩვენი ფსიქიკური მდგომარეობანი კრისტალდებიან; ამნაირად დაკრისტალდებულ იდეებსა და ჩვენს გარეგნულ მოძრაობებს შორის თავს იხევენ მყარი ასოციაციები, და ჩვენი ცნობიერება თანდათანობით ბაძავს იმ პროცესს, რომლითაც ნერეულ მატერიას გადაეცემა რეფლექტორული მოქმედებები, ასე რომ, ავტომატიზმი შთანთქავს თავისუფლებას.<sup>41</sup>

სწორედ ამ მომენტს გულისხმობენ, ერთის მხრივ, ასოციაციონისტები და დეტერმინისტები, ხოლო მეორეს მხრივ, კანტის მიმდევრები. მისი ყველაზე ზოგადი ასპექტით რომ განიხილავენ ჩვენი ცნობიერების სიცოცხლეს, ისინი ხედავენ მხოლოდ მევეთრად გამოკვეთილ მდგომარეობებს, დროში თვითარეპროდუქციების უნარი რომ შესწვეთ, მსგავსად მეტაფიზიკური მოვლენებისა, რომლებსაც, თუ გნებავთ, იმავე აზრით მივსადაგებბა მიზეზობრივი განსაზღვრულობის კანონი, როგორითაც

---

41. ბნი რენკვიე 'ვეე დაპარაკობდა ამ ნებელობით აქტებზე, რეფლექტორულ მოძრაობებს რომ პგანან, და მან კრახისის მომენტებით შემოჟარგლა თავისუფლება მაკრამ, როგორც ჩანს, რენტვიემ ვერ შენიშნა, რომ ჩვენი თავისუფალი აქტივობის პროცესი, გარკვეული აზრით, ჩვენდა შეუწინველად გრძელდება გრძლიობის ყველა მომენტში, ცნობიერების მრეჟე სიღრმეში, რომ თვით გრძლიობის გრძნობა სწორედ იქიდან იღებს დასაბამს, და რომ ამ ნარგვარიანი და განწონილელი გრძლიობის გარეშე, სადაც ევოლუორდება ჩვენი "შე", არც მორალური კრახისები არ იქნებოდა ამიტომ მოცემული თავისუფალი მოქმედების თვით გულმოდგინე ანალიზიც კი ვერ გადაჭრის თავისუფლების პრობლემას. ამისათვის ერთობლივად უნდა განვიხილოთ ჩვენი ცნობიერების ნაირგვარ მდგომარეობათა მთელი მწკრივი. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, პრობლემის გადაჭრის გასაღები გრძლიობის იდეის გულმოდგინე ანალიზშია საიხებელი.

- ბუნების მოვლენებს. რაკი, მეორეს მხრივ, ის გარემო, რომელშიც გვერდი-გვერდ თავსდება ეს ფსიქიკური მდგომარეობები, ერთობის მიმართ გარკვეულ ნაწილებს გვიტოვებს, სადაც შესაძლებელი ხდება ერთი და იმავე ფაქტების განმეორება, ამიტომ ისინი უკომპანოდ აქვეყნენ დროის ერთგვაროვან გარემოდ, და ისევე განიხილავენ მას, როგორც სივრცეს ამით იშლება ყოველგვარი განსხვავება გრძლივობასა და ვრცეულობას, თანმიმდევრობასა და ერთდროულობას შორის; ისღა დარჩენიათ, რომ მთლიანად გააძევიონ თავისუფლება, ანდა, თუ მორალური მოსახრებანი ამის ნებას არ აძლევთ, ათასნაირი მობოდიშებით გაისტუმრინ იგი დროის მიღშურ სამყაროში: ეს გახლავთ სამყარო საგნებისა თავის თავში, რომლის იდეალებით მოცულ ზღურბლსაც ვერასოდეს გადააბიჯებს ჩვენი ცნობიერება. მაგრამ, ჩვენის აზრით, არსებობს ამ პრობლემის გადაჭრის კიდევ ერთი - შესაძებ გზაც: ამისათვის აზრით უნდა მივიქცეთ ჩვენი არსებობის იმ მომენტთა მიმართ, როცა ესა თუ ის ძალზე მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილება უნდა მიგვეღო; ღიახ, იმ განსაკუთრებულ და უნიკალურ მომენტთა მიმართ, რომელნიც აღარასოდეს აღარ განმეორდებიან, ისევე, როგორც აღარასოდეს შემოიქცევიან უკან ამა თუ იმ ხალხის ისტორიის გარდასული ეტაპები. ჩვენ დაეინახავთ, რომ თუ ეს გარდასული მდგომარეობანი ვერც ადექვატურად გამოიხატებიან სიტყვებით და ვერც ხელოვნურად აღდგებიან გვერდი-გვერდ მდებარე უფრო მარტივ მდგომარეობათა საშუალებით, - მხოლოდ იმიტომ, რომ თავიანთი ღინამიური ერთობითა და თავიანთი პირველად თვისებრივი მრავლობითობით, ისინი ჩვენი რეალური და კონკრეტული გრძლივობის, ნაირგვარი და ცოცხალი გრძლივობის ფასებად გვეყვლინებიან. ჩვენ დაეინახავთ, რომ თუ ჩვენი მოქმედება თავისუფლად მოგვეჩვენა, ეს იმიტომ, ამ მოქმედებისა და იმ მდგომარეობის თანაფარდობა, საიდანაც ის იღებს დასაბამს, კანონისმიერ გამოხატულებას არ ექვემდებარება. და ბოლოს, ჩვენ დაეინახავთ, რომ თვით აუცილებელი განსასდერულობის იდეა აქ ყოველგვარ აზრს კარგავს, რომ ამ შემთხვევაში ლაპარაკიც კი უცემტია აქტის წინასწარხედვაზე მის აღსრულებამდე, ან საპირისპირო აქტის შესაძლებლობაზე მას შემდეგ, რაც აქტი უკვე აღსრულდა, რადგანაც კონკრეტულ გრძლივობაში ყველა პირობის მოცემულობა მხოლოდ ერთხელ, აქტის წინასწარხედვის კი არა, საკუთრივ მისი აღსრულების მომენტში ხორციელდება. მაგრამ ჩვენ იმასაც მივხედებით, სახელდობრ, რომელი ილუზიის შედეგადაა, რომ ზოგიერთი ფილოსოფოსი უარყოფს თავისუფლებას, ზოგიერთი კი მის განსასდერას ცდილობს. საქმე ისაა, რომ ისინი თავისდა შეუქნეველად გადადიან კონკრეტული გრძლივობიდან, რომლის ელემენტებიც ერთმანეთს განწონიან, სიმბოლურ გრძლივობაზე, რომლის მომენტებიც გვერდი-გვერდ თავსდებიან, და, მამასადამე, თავისუფალი აქტივობიდან - ფსიქიკურ ავტომატიშზე. საქმე ისაა, რომ თუ

ჩვენ თავისუფალნი ვართ ყოველთვის, როცა დავაპირებთ ჩვენსავე თავს დაეუბრუნდეთ, სამაგიეროდ ძალზე იშვიათად გვსურს ეს. და ბოლოს, საქმე ისაა, რომ თვით მაშინაც კი, როცა ჩვენი მოქმედება თავისუფლად აღსრულდა, მაინც არ შეგვიძლია ისე ვიმსჯელოთ მასზე, თუ წმინდა გრძლივობაში კი არა, სიერცეში არ გაეშალეთ მისი პირობები, და თანაც, ურთიერთგარეობის პრინციპის შესაბამისად. ამრიგად, თავისუფლების პრობლემა გაუგებრობაზეა დაფუძნებული: თანამედროვეთათვის ეს იმას ნიშნავს, რასაც ძველი ბერძნებისთვის ნიშნავდა ელეველთა სკოლის სოფიზმები, და ამ სოფიზმებისა არ იყოს, ისიც იმ ილუზიისაგან იღებს დასაბამს, რომლის შედეგადაც ერთმანეთში ეუბრეთ თანმიმდევრობას და ერთდროულობას, გრძლივობას და ვრცეულობას, თვისებას და რაოდენობას.

8060886080

---

## გამოსაცემად მზადდება

პოლ ვალერი  
კლატონი

"აზრები"  
"სახელმწიფო"

# გ ა მ ო მ ც ე მ ლ ო ბ ა

## «ნ ე კ ე რ ი»

სერიით «მარაღიშული თანამგზავრებსი» (მთ) მკითხველს სთავაზობს მსოფლიო რელიგიური, ფილოსოფიური და ესთეტიკური აზრის ცალკეულ შედეგებს, რომელთა თარგმანებიც ეკუთვნის ცნობილ ქართველ მწერარს და მთარგმნელს, იღია ჭავჭავაძისა და ივანე მანაბლის პრემიების ღაერეატს ბანანა ბრძმბაქს. ყველა თარგმანი შესრულებულია უშუალოდ ორიგინალის ენიდან (ძველი ბერძნული, ლათინური, ფრანგული, ესპანური, იტალიური).

წმ(ღა ოთ)ხთ)აპი	(ოთხი სახარება: მათე, მარკოსი, ლუკა იოანე)	1ტ
კლათონი	სოკრატეს ამოლოგია ("სოკრატეს ამოლოგია", "კრიტიკა", "ფედონი")	1ტ
კლათონი	ადრეული დიალოგები	1ტ
კლათონი	"სახელმწიფო"	2ტ
კლათონი	"ტიმეოსი"	2ტ
არისტოტელე	"პოლიტიკა"	2ტ
ძველი ბერძნული მსი)მტიკა (კლათონი, არისტოტელე, ფსუდო-პლოტინე, პლოტინი)		1ტ
მარკუს აპრელიუსი	"ფიქრები"	1ტ
კლუტინი	რჩეული თხზულებანი	1ტ
ნეტარი ავბუსტინე	"აღსარებანი"	1ტ
მიშელ მონტანი	"ცდები" (რჩეული)	1ტ
გლუს პასკალი	"აზრები"	2ტ
რენე ღმარტი	რჩეული თხზულებანი	1ტ
ანრი ბერტონი	"ენობიერების უშუალო მონაცემები"	1ტ
პოლ გალერი	"აზრები"	1ტ
ხოსე ორტეგა ( ბასანი	"მასების ამბოხი", "ხელოვნების დეკლარაციისა"	1ტ
ნიკოლო მაკიაველი	"შთაჯარი"	1ტ
ჯაკომო ლეონარდი	"დიალოგები"	1ტ



ბ  $\frac{120200000}{0505-93}$  გამოცხ გარეშე

© ქართული თარგმანი ბაჩანა ბრეგვაძის

ანრი ბერბსონი  
ცნობიერების უშუალო მონაცემები  
(ქართულად თარგმნა ბ.ბრეგვაძემ)

გამომცემლობა «ნეკერი»  
თბილისი, ი.ჭავჭავაძის გამზ. 1  
1993

გადაეცა წარმოებას 08.04.93; ფორმატი 60x84 1/16;  
ქალაქი ოფსეტური, ბეჭდვა ოფსეტური, პირ. ნაბეჭდი თაბახი 14

ტირაჟი 2000, შეკვეთა 434  
ფასი სახელშეკრულებო