

K  $\frac{58}{2}$

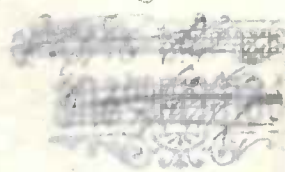
ს. ს. ს. 1955

# საქართველოს ბიბლიოთეკა



თბილისი  
სახ. სკოლა № 10  
1955

პროფ. ვ. უზნაძე



1 [Handwritten signature]

# უნარი ბერგსონი

122



თბილისი  
სტამბა „სახალხო საქმე“  
1920

Prof. D. OUZNADZE

# La philosophie de Bergson



TPHILISI  
AEDIB. „SACHALCHO SAKME“  
1920

თანამედროვე ფილანთროპიისა შორის ანრი ბერგსონი განსაკუთრებით თავისი მრავალმხრივად უნდა წაიფასოს. მისი აზროვნების უმეტესი არიგინალობის ბეჭედი აზის: იგი არიგინალურია არა მარტო თავისი ფილანთროპიური აზროვნების სისტემატიურს მიმდინარეობაში, არიგინალურია იგი ავტოდევ და განსაკუთრებულად ანსებულს ფილანთროპურ შესუფუძვლებათა კრიტიკულს ქვალიფიკაციაშიც. მისი აზროვნებაში ახალი სიღრმეა, და ამ სიღრმეს განმარტოებულად ზეგავლენას ბერგსონის ცოცხალი ტემპერამენტი და მიუზადეული მოთხრობის წესი კიდევ უფრო აძლავრებს.

ასეთი მოაზროვნეთათვის საზოგადოების უყრადღების ცენტრალური ადგილი შეუძამ თავისუფალია. ამიტომ ბერგსონის ფილანთროპიური სოფლმხედველობის შესახებ შეუძლებელია საკმაოდ დიდი ლიტერატურა არ აწიებოდეს; არა მარტო ფრანგულად, მისი შესახებ სხვა ევროპულ ენებზეც (და შეიძლება ზოგის აზიურზეც) ბევრს წერენ. ს. შაკეროდ, ქართულად ბერგსონის შესახებ არც ერთი გამოკვლევა არ აწიებოდეს, და წინამდებარე წიგნი ამ მხრივ ზირფულ ცდას შეადგენს. ამიტომ მისი გამოკვლევების გამარტოებულად შეიძლება ეს გარემოებაც საყარისად იქმნეს მიჩნეული.

მაგრამ ეს წიგნი მარტო ქართულის მკითხველისათვის რადია განსწავლელი; მისი მკუთუნები ცოტა უფრო შორს მიდის. იმ გამოკვლევათა შორის, რომელიც ბერგსონის შესახებ აწიებოდეს, და რომელიც ამ წიგნის ავტორი იცნობს, ბევრია მრავალის მხრივ საყრადღებო და საინტერესო; მაგრამ იმ მეთაფივთა; რომელიც ბერგსონის თავისებულობას შეადგენს, არც ერთი არ აწიებულა.

წმის ღრმად რწმენით, ძნელია, შე შეტს ვიტყვი, შეუძლებელია ფილანთროპიურ სისტემის სიღრმედ გავება, თუ რომ მისი მთავარი ძირევა არ იქმნა გაშიშვლებული, და მოყელი შენობა სისტემატიურად

აქედან ვნახავთ, რომელია გამთავანობა. ბერგსონის ცალკე შეხედულებანი, მისი აზროვნების წესი, მისი დამოკიდებულება სხვებთან ანსერუფის ლიტერატურაში ხშირად ძალიან გარკვეულ არის დახასიათებული. მაგრამ მისი უწყვეტი მილიანობა ახლად არ არის გაშუქებული. ჩემი სხეულობური შრომებმა, ვარიეტით უწინარეს უსაფასო იმში მდგომარეობდა, რომ მომხიანა ძირითადი იმპულსი ბერგსონის ფილოსოფიურ აზრობა მოძრაობისა და მთელი სისტემა ამ იმპულსზე აშკარა.

ბერგსონი თავის შეხედულებათ სხვადასხვა კერძო გამოკვლევებში და კერძო შრომებში გასა აქვეყნებდა; მისი სოფლმხედველობა თანდათანობით ირკვეოდა და უაღიბდებოდა. ეს არის მიზეზი, რომ მას საკმაოდ სისტემატიური ხასიათი აქვია. რატომ მოიტყუოდა ბერგსონი დღეს, რადგან მასი სოფლმხედველობა მუდამ თავის უმთავრეს ნაწილებში მაინც უკვე საბოლოოდ არის გამოტყუულია? რატომ მოაქცეოდა იგი, თავისი ფილოსოფიური შეხედულებების ერთს წიგნში სისტემატიური დაჯგუფება რომ დაესახა მიზნად? რა სახეს მისცემდა იგი თავის მოთხრობას და რა მეთოდზე ააგებდა იგი მას? უკვლევა მისი მეთოდი თავის აზრებითს ნაწილებში მაინც ასეთი იქნებოდა: **გაწმენდა ინტელიგენტულია და გზის გაკაფვა ინტუიციური გამოცდილებებისათვის.** ამას მიხედვით, მოთხრობის გეგმის მთავარი სქემა ალბად შემდეგი სახეობით შემოიფარგლებოდა: 1. შექცევის კრიტიკა და აქედან გამომდინარე მეთოდი შექცევის; 2. გამოცდილების სამი სფერო: ცნობიერება, ნივთიერება და სიცოცხლე; 3. ინტელიგენტისათვის და ინტუიციისათვის; 4. ინტუიციის მისაზღვრათა შეტრიაზიერები სინთეზი სამსაფე სიუეროში. 4. განუზი-სი გამოცდილების უითოეული სიუეროში, 5. განსულოდგიური სინთეზი.

ჩემი გამოკვლევის თავისებურება სწორედ ამში მდგომარეობს; მასმ იგი სწორედ ამ გეგმასზე არის აგებული; მისი პრეტენზია მასსადაც იქცევაა მიმართული; რომ ბერგსონის მთელი ფილოსოფიური შეხობის ერთად იმპულსიდან სისტემატიური გამოყვანა სცადოს. ამიტომ მოთხრობის წესი ისეთია; რომ ბერგსონის ფილოსოფიური აზრები, რომდენადაც მათი ინტერპრეტაცია სადავია, არ

არის სპეციალურად გამოყოფილი, და მათს შესწავლას ანსებულა შეხედულებანი არ არიან აღნიშნულნი ამ წიგნის ავტორთა ასეთს შემთხვევებში ისე გამოსატყობს თავის აზრებს, თანაჲს სიჭიროად არ მიახდეს სხვათა ინტერპრეტაციის კრიტიკული შეფასება და თავისი შეხედულებას სვანგებოდ, explicite დასაბუთოს. მე ვფიქრობ, რომ მოაზრობის მთლიანობისათვის სწორედ ასეთა წესი სჯობს. ხოლო რაც შეეხება სკეპთანი ინტერპრეტაციის სამართლებრიბას, ამას უკუდახე კეთ ის გარემოება ასაბუთებს, თუ რამდენად ბუნებრივად გამომდინებრიბის ეს თუ ის აზრი ბერკეტის იდეალსაფიის ძირითადი იმპულსიდან, და რამდენად ეგუება იგი მთლიანს იდეალსაფიურ შენობას. ამითვე ახსნიება ის გარემოება, რომ ბერკეტის მოკლე დახასიათება და აუტიღებელი კრიტიკა სრულიად ჩამოშორებულია მთავარ საწილს და წიგნის ბოლოს ცალკე თავად არის შეტანილი.

ავტორი

ტფილისი 6 ნოემბერი 1920 წ.

# შ ი ნ ა ა რ ს ი

<b>შეჯამალი</b>	1
1. XIX საუკ. ფილოსოფ. აზროვნების ზოგადი დახასიათება	1
2. ანრი მერკსონის წინასწარი დახასიათება	15
3. ანრი მერკსონის ბიოგრაფია და ნაწარმოებები	18
<b>თავი I. შემეცნების თეორიის ძირითადი პრინციპები</b>	20
1. მეცნიერება და ფილოსოფია	20
2. განცდის თეორია: წარმოდგენა, ზოგადი იდეა	25
3. ინტელექტი და მისი როლი	37
4. ინსტინქტი და ინტუიცია	46
5. სივრცისა და დროის პრობლემა და ინტელექტი	52
<b>თავი II. კრიტიკა ინტელექტუალური გამოცდილებისა</b>	62
1. კვლევა-ძიების მეთოდი	62
2. სულიერი ცხოვრება	64
ა. ფსიქიურ მოვლენათა ინტენსივობა	65
ბ. ფსიქიურ მოვლენათა მრავლიანობა	72
გ. ნების თავისუფლების პრობლემა	76
3. ცნობიერების ინტუიტური ფაქტები	84
ა. ინტენსივობა	88
ბ. მრავლიანობა სულიერ მოვლენათა	108
გ. ხანიერობა	105
დ. შეხსიერება	110
<b>თავი III. კრიტიკა ინტელექტუალური გამოცდილებისა</b>	116
1. ნივთიერო სინამდვილე	116
2. ნივთიერება ინტუიციის სინათლეში	122
<b>თავი IV. კრიტიკა ინტელექტუალური გამოცდილებისა</b>	137
1. ბიოლოგიური სინამდვილე	137
<b>თავი V. ონტოლოგიური სინთეზი</b>	169
1. ონტოლოგიური პრინციპი; როგორც კმნადობის პროცესი	169

2. ონტოლოგიური პრინციპი, როგორც შემოქმედების პრინციპი	178
3. პრობლემა არარაობის შესახებ	185
თავი VI. სინაშდვილის სფეროთა გენეზისი	194
1. ნივთიერების გენეზისი	191
2. სიცოცხლის გენეზისი და განვითარება	198
3. სულიერი ცხოვრების გენეზისი	198
თავი VII. გნოსეოლოგიური სინთეზი	221
1. შემდგენების შესაძლებლობა და წესრიგის პრობლემა	221
თავი VIII. ბერგსონის ფილოსოფიურ სოფლმშენებელობის შეფასება	235
1. ბერგსონის გნოსეოლოგიიდან	235
2. ბერგსონის მეტაფიზიკიდან	244



# შესავალი.

## 1. მაცხარამბა საშუაზნის ფილოსოფიური აზროვნების ზოგადი დახასიათება.

რაციონალიზმი და მისი მკვეზავი ნიადაგი. დეკარტი, კანტი, ჰეგელი. ირაციონალიზმი: შელინგი, შოპენჰაუერი. „მატერიალიზმის ისტორია“ ა. ლანგესი. კანტის განახლება და პოზიტივისტური აზროვნების აღორძინება. ისტორიზმი ვნოსელოგიზმი. ფსიქოლოგიზმი. შემეცნება თუ მოქმედება? ემპირიოკრიტიციზმი. პრაგმატიზმი, ღირებულებათა ფილოსოფია.

ანრი ბერგსონის პირველი დიდი თხზულება 1888 წელს გამოქვეყნდა. ახლგაზღობამ იგი აღტაცებით მიიღო: „თორმეტოდე წლის წინად ჩვენ ვკითხულობდით, ხელოხლო ვკითხულობდით და რამოდენადმე ზეპირადაც კი ვსწავლობდით წიგნს: „უშუალო მონაცემნი ცნობიერებისა!“-ო, ამბობს ჰალევი 1901 წელს; და სწორედ ეს წიგნი იყო, რომ ანრი ბერგსონმა თავისი უმაგალითო მჭერმეტყველებისა და არაჩვეულებრივი ორიგინალობის ნიმუშად საფრანგეთის მოაზროვნე საზოგადოებას გადასცა. მაგრამ შეუძლებელია, მარტო მჭერმეტყველებითა და აზროვნების ორიგინალობით აიხსნას ის არაჩვეულებრივი, პირდაპირ მომჯადოებელი ზეგავლენა, რომელსაც ბერგსონის ნაწარმოებნი ახდენენ საზოგადოებაზე. განა არტურ შოპენჰაუერის „Welt als Wille und Vorstellung“ ჰეგელის მძიმესა და უძრავ სტილთან შედარებით ნამდვილი გრაციისა და მსუბუქი გამსჭვირვალობის ნიმუში არ იყო? განა ცოტა ორიგინალობა ჩანდა ნების მეტაფიზიკოსის

პესიმისტური სულისკვეთების არგუმენტაციაში? მაგრამ რამდენ ხანს უნდა განეწყო, სანამ მოაზროვნე გერმანია შოპენ-ჰაუერის გამაბრუებელ გავლენას დაემორჩილებოდა!

მართლაც, თავი და თავი ასეთ შემთხვევებში არა თვით ავტორი და მისი სუბიექტიური თვისებებია! უმთავრესი თვით საზოგადოებაა, რომელსაც იგი თავისი გავლენის ობიექტად ირჩევს. გამონახეთ ის ძარღვი, რომელიც საზოგადოების ცხოვრების ინტერესს ამოძრავებს, აღელვებს და აქანავებს, რომელიც საზოგადოების აზრისა და გრძნობის ანაცნობიერ ველშია ჩასახული, გააშიშვლეთ იგი, აიყვანეთ ცნობიერების განათებულ შუაგულზე, და თქვენი გავლენა საზოგადოებაზე უზრუნველყოფილი იქნება. აქვე უნდა ვეძიოთ ბერგსონის გავლენის წყაროც.

მეცხრამეტე საუკუნის ფილოსოფიური აზროვნება ანტი-ნომიათა ქსელში იყო გახვეული: მიმდინარეობანი იბადებოდნენ და მომწიფების უმაღლვე ჰქრებოდნენ, რათა თავისი ადგილი ახალის, უფრო საიმედო მიმდინარეობისათვის დაეთმოთ. ახალი ფილოსოფიის ისტორია კონტინენტზე დეკარტის ნაჩვენები გზით მიმდინარეობდა. რაციონალიზმი იყო ის ნაკადი, რომელიც მისს მთავარს ამამოძრავებელ დედა-ძარღვს სიცოცხლის ძალას აძლევდა. მაგრამ რაციონალიზმი, რომელსაც მთელი სინამდვილის ფარულ საიდუმლოებათა მათემატიკური კიცხადით გათვალისწინების შეურყეველი რწმენა ჰქონდა, მეთვრამეტე საუკუნის ბოლოს არა მარტო საკუთარი უნაყოფობისა და შინაგანი წინააღმდეგობის გამო შეირყა, იგი არა მარტო ემპირიული ფილოსოფიის წარმომადგენელთა შეტევის გამო შესუსტდა: იგი განსაკუთრებით კანტის „კრიტიკის“ შეურყეველი არგუმენტებით იქმნა ძლეული. მაგრამ რაციონალიზმი, ადამიანის გონების ბუნებრივი რწმენაა, და მისი საბოლოოდ მოსპობა ვერც კანტის გენიამ შესძლო. ვერ შესძლო არა მარტო ამიტომ, არამედ იმიტომაც, რომ რაციონალიზმის ფესვებს ადამიანის მეცნიერების ყველა დარგის ნიადაგი ჰკვებავს, და სანამ მეცნიერება სდგას, იღ-

გომება ის პირობებიც, რომელიც ჩვენი შემეცნების ამ ბუნებრივი ჰაბიტუსის გამოცოცხლებას მარადის ხელს უწყობს. თვით კანტიც არ იყო საეცებით თავისუფალი განსაზღვრულ სფეროში რაციონალიზმის უფლებათა შეწყნარების საჭიროების შეგნებისაგან. მისი სისტემა „სინთეტიური სოფლმხედველობის“ ცდა იყო, რომელსაც ემპირიზმისა და რაციონალიზმის დავაში შემრიგებელი პოზიცია უნდა დაეჭირა. ამიტომაც, არ გასულა დიდი ხანი, რომ რაციონალიზმმა ფილოსოფიაში კვლავ ამაყად წამოაპყრო თავი: ფიხტე და ახალგაზრდა შელინგი კვლავ რაციონალიზმის მოციქულობას სწევდნენ, ხოლო ჰეგელის სისტემაში ამ მიმდინარეობამ ხომ თავისი განვითარების უკიდურესსა და უმწვერვალეს დონეს მიაღწია: ჰეგელის ფილოსოფიაში ადამიანის გონებას მთელი სინამდვილის საიდუმლოებათა კარი გაეღო; ყველგან და ყველათფერი აბსოლუტური გონების საქმედ იქმნა გამოცხადებული, და ჰეგელს თავისი თვალსაზრისით სრული უფლება ჰქონდა ეთქვა: „alles Wirkliche ist vernünftig und alles Vernünftige ist wirklich“.

ჰეგელის გავლენა განუსაზღვრელი იყო: „შემდეგი დროის თაობისათვის, რომელიც ჰეგელის მოძღვრებას მარტო მისი მკვდარი წიგნებიდანა და ლექციებიდან იცნობდა, სრულიად გაუგებარია, თუ როგორ შეეძლო ასეთის ხელოვნური ტერმინოლოგიით დამძიმებულს მოთხრობას ისეთი მომჯადოებელი გავლენის მოხდენა, რომ თანამედროვეთ უმეტეს ნაწილად თვითონ დაიწყეს ამ ენით ლაპარაკი და ამ აზრებით მსჯელობა“-ო, ამბობს Windelband-ი<sup>1)</sup>.

მაგრამ ადამიანის გონება, თავისი შემეცნების მუშაობის დროს, ხშირად წაწყდომია ხოლმე ისეთ პუნქტს, რომლის წინაშეც იგი გაკვირვებული და დარცხვენილი დამდგარა: მას არ ძალუძს არსებითად ნათელი გახადოს იგი თავისთვის; **რაციონალური** სინამდვილის წრეში უდავო ფაქტია, რომლის არსებობაც

1) W. Windelband. D. Philosophie im deutschen Geistesleben d. XIX Jahrhunderts. S. 46. Tübingen, 1909.

ინტელექტუალიზმის გარდუვალ საზღვარს შეადგენს. მაგრამ სანამ ადამიანის სულიერი განწყობილება გონების ყოვლისშემძლებლობის რწმენით არის გატაცებული, ინტელექტუალისტური ფილოსოფია მაინც გაბედულად უდგება ირაციონალურს და მის მოთავსებას თავისებურს ინტელექტუალურ ფორმებში სცდილობს, და რაგინდ ხელოვნურადაც არ უნდა მოქმედობდეს იგი ასეთ შემთხვევებში, გონების ძლიერებით გატაცებულ ადამიანს ეჭვი არ ეპარება, რომ ირაციონალური მხოლოდ ამა თუ იმ მკვლევარის შემეცნებითი ძალის სისუსტის მაჩვენებელია, რომ აბსოლუტურ გონებისათვის შეუცნობელი არაფერი არ არსებობს. ასეთმა რწმენამ განსაკუთრებით ფართოდ XVIII საუკუნეში გაშალა ფრთა; იგი საფუძვლად დაედო ე. წ. **განათლების ხანას** და XVIII-XIX საუკუნეთა ევროპის სარევიოლუციო მოძრაობათ სასიცოცხლო ძალა შთაბერა.

მაგრამ ადამიანის გონების მოთხოვნილებათა საზომი მრავალმხრივი სოციალ-პოლიტიკური სინამდვილის შინაარსისათვის შეუფერებელი აღმოჩნდა; რევიოლუციამ ვერ გაამართლა აღძრული იმედები, და ადამიანის ინტელექტის ძალებისადმი რწმენას ფრთები შეეკვეცა. თუ წინად სინამდვილის ის მხარეები, რომლის ახსნაც ასე ძლიერ უჭირდა ჩვენი გონების ძალებს, მაინც და მაინც დიდ ყურადღებას არ იწვევდენ, ეხლა მდგომარეობა არსებითად შეიცვალა: **ირაციონალური** ყურადღების ცენტრად გარდაიქცა, და მისი არსებობა უიქო ჭეშმარიტებათა რიგში იქმნა მოთავსებული; ინტელექტუალიზმს გასაველი დაეკარგა, და ფილოსოფიურ აზროვნებაში მისი საწინააღმდეგო მიმართულებისათვის **გზა გაიხსნა**. თავისი დროის ასეთს სულიერ განწყობილებას პირველად **შელინგმა** მისცა სათანადო გამოხატულება. ინტელექტის არსებობისა და გავლენის სფერო შემოიზღუდა და სინამდვილის ფარგლებში ირაციონალური პრინციპის ძიება შეიქმნა საჭირო: **შელინგმა** ასეთს პრინციპად **ირაციონალური** ნება, „**ბნელი მისწრაფება**“ დასახა. მაგრამ როგორ იყო შესაძლებელი ამ **ირაციონალური** პრინციპის შემეცნება,

რომელიც შელინგის სინამდვილის უშინაგანეს გულად მიაჩნდა? ინტელექტუალიზმი აქ, რა თქმა უნდა, გონებას წამოაყენებდა, როგორც ერთადერთ ძალას, რომელიც მარტოდ მარტოა მოწოდებული სინამდვილის შესამეცნებლად. მაგრამ შელინგისათვის ასეთი გადაჭრა პრობლემისა მიუღებელი იყო; და იგიც ამ ბნელი მისწრაფების, ამ ირაციონალური ნების წარმოშევას ძირითად უცაბედ შემთხვევად (Urzuifall) სთვლიდა. ადამიანის გონება ლოღიკურ აუცილებლობას მოითხოვს, და რაკრ აქ აუცილებლობა იმ თავითვე უარყოფილია, ცხადია, გონებას აქ საქმე აღარა აქვს; ცხადია, აქ მან თავისი უძღურება უნდა აღიაროს და ადგილი სხვა ძალას დაუთმოს. და შელინგის აზრით, ბნელი პირვანდელი ნების ახსნა-გაგება ჩვენი გონების ძალებს სრულიად არ შეეფერება; მას არ ძალუძს თავისი არგუმენტებით გასაგები გახადოს ჩვენთვის ძირითადის „ბნელი მისწრაფების“ წარმოშევა, არ ძალუძს მიტომ, რომ იგი უცაბედი შემთხვევაა, რომლის მხოლოდ დადასტურება შეიძლება და ისიც უინაგანი განცდის საშუალებითა.

ამგვარად, ჰეგელის ინტელექტუალიზმს ღ რაციონალიზმს შელინგის ვოლფენტარზში და ირაციონალიზმი დაუპირდაპირდა; მაგრამ შელინგი მისტიციზმის მძლავრ გავლენას განიცდიდა, და მისი ირაციონალიზმიც ჯერხნობით მიუღებელი აღმოჩნდა იმდროინდელი აზროვნებისათვის. სამაგიეროდ გზა ნაჩვენები იყო, ინტელექტუალიზმის სიმაგრე შერყეული, და შოპენჰაუერის ვოლფენტარზის გავლენისათვის ნათელი პერსპექტივები იშლებოდა. შოპენჰაუერმა სავსებით შესძლო შელინგის მისტიურ-რელიგიური მოტივების დაჩრდილვა და თავისი ირაციონალური ნებისყოფის მეტაფიზიკა შესაწყნარებელ ფორმაში ჩამოაყალიბა. კანტის ფილოსოფიაში ირაციონალური მომენტი, „საგანი თავის თავად“ (Ding an sich) საკმაოდ მნიშვნელოვანი მომენტი იყო. შოპენჰაუერმა მისი ირაციონალობა აღიარა, მაგრამ განაცხადა, რომ Ding an sich უშუალო პერეტის საშუალებით შეგვიძლია განვიცადოთ,

და რომ ამ გზით იგი ჩვენს წინაშე მნებელობის სახით იშლება. ნება, ამგვარად, მთელი სინამდვილის აზრია, მაგრამ ეს არ არის ის ნება, რომელთანაც ჩვენ თვითდაკვირვების პროცესში გვაქვს საქმე, და რომელიც წარმოდგენათა ზეგავლენით მოქმედობს. არა, შოპენჰაუერის ნება თავისუფალია ყოველგვარი კავშირისაგან, რომელიც მას გონების მოქმედების ამა თუ იმ სახესთან უნდა აერთებდეს; შოპენჰაუერის ნება არაგონიერი ნებაა, რომელსაც არაფერი სურს გარდა სიცოცხლისა, არაფერი, გარდა სურვილისა. მაშასადამე იგი არსებითად შარადის დაუკმაყოფილებელი მნებელობაა. ამგვარად შეუჩერებელი წინსვლა, მისწრაფება, რომელსაც მიზანი არა აქვს, და რომელიც, ამ მიზნის გამო, ვერასდროს ვერ შეჩერდება, აი ნამდვილი აზრი, ნამდვილი რაობა სოფლიოსი. სინამდვილეს, მაშასადამე, არა გონება, არამედ დაუკმაყოფილებელი ნება, ღრა შემეცნება, არამედ შეუჩერებელი მოქმედება გამოჰხატავს.

XIX საუკუნის შუა წლებში ჰეგელის ინტელექტუალიზმი იძულებული შეიქმნა, შოპენჰაუერის ირაციონალიზმისა და ვოლფენტარისმისათვის ადგილი დაეთმო. მართალია, თვით შოპენჰაუერის სისტემის წარმოშეება 1819 წელს ეკუთვნის, მაგრამ მისი გავლენის გავრცელება და შოპენჰაუერის დიდ ფილოსოფოსად აღიარება მხოლოდ მეცხრამეტე საუკუნის შუა წლების საქმეა.

ამ დროისათვის რწმენა ადამიანის ინტელექტის ძალები-სადმი დაკარგული იყო. მეტაფიზიკური კეშმარიტების შემეცნების კარები მის წინაშე დახშულად იყო მიჩნეული, და ამიტომ ჩვენი შემეცნებითი მოქმედების სარბიელად თუ შეიძლებოდა კედევ რამე ჩათვლილიყო, ეს მხოლოდ ყოველდღიური ემპირიული სინამდვილე უნდა ყოფილიყო.

საზოგადოებრივი ცნობიერების ასეთი მიმართულება ნაციური ნიადაგი შეიქმნა იმ ფილოსოფიური სოფლმხედველობის მკვდრეთით აღდგენისა და ფართო გავლენისათვის, რომელიც მატერიალიზმის სახელით დიდი ხნიდან იყო ცნობილი.

გერმანიაში 1854 წელს ნათელი შეიქმნა, რომ მატერიალისტურ სოფლმხედველობას ფართო ფესვები გაედგა, განსაკუთრებით ბუნებისმეტყველთა ცნობიერებაში. ჰეგელისა და სხვა ნატურფილოსოფოსთა შეხედულებანი ამ უკანასკნელთ სასაცილოდ არ ჰყოფნიდათ, და ადამიანის შემეცნებითი, ძალების მუშაობა ეხლა მხოლოდ დაკვირვების ნიადაგზე მიაჩნდათ შესაძლოდ; მაგრამ ფრიდრიხ ალბერტ ლანგეს „მატერიალიზმის ისტორიამ“ დამტკიცა, რომ მატერიალიზმი სწორედ იმ ავადმყოფობით იყო დაავადებული, რომელსაც იგი იდეალისტურ ნატურფილოსოფიას უსაყვედურებდა: მატერიალიზმი თვითონაც მეტაფიზიკური თეორია აღმოჩნდა და, როგორც ასეთი, იგი იმდროინდელი აზროვნებისათვის შეუწყნარებლად იქმნა მიჩნეული.

ამგვარად, მატერიალიზმით გატაცების ხანამ მალე განვლო, და იმავე ლანგემ; რომელმაც პირველად ნათელჰყო მატერიალიზმის მეტაფიზიკური ხასიათი, მოაზროვნე საზოგადოებას თვითონ მოუპოვა ახალი გამოსავალი. ედუარდ ცელერთან და ოტო ლიბმანთან ერთად, ლანგემ კანტის მოძღვრების განახლება მოითხოვა. მაგრამ კანტის კრიტიკული ფილოსოფიის მკვდრებით აღდგენის საჭიროება იმდენად მატერიალიზმის პრეტენზიებისა და მისი ბუნების შეუსაბამობას არ გამოუწვევია, რამდენადაც იმ ახალს აზროვნებისა და ცხოვრების მიმართულებას, რომელმაც ოგუსტ კონტის ზეგავლენით ერთ ხანს მთელი ევროპის ცნობიერება თავის კლანჭებში დაატყვევა. საქმე ის არის, რომ ინტელექტუალიზმის კრედიტის დახურვა სრულიადაც არ ჰნიშნავდა შემეცნებითი მოღვაწეობის სრულ შეჩერებას; არა, ადამიანის გონების ძალებისადმი რწმენა მხოლოდ მეტაფიზიკური სინამდვილის შემეცნების სფეროში დაიმსხვრა; სამაგიეროდ ემპირიული სინამდვილე, ისე როგორც ეს წინა საუკუნეებშიც არა ერთხელ ყოფილა აღსარებული, ჩვენი გონების შემეცნების ერთადერთ წყაროდ იქმნა მიჩნეული. აქ, ამ ნიადაგზე ჩვენი ინტელექტი-

საგან უდიდეს საქმეთა გაკეთებას მოელოდნენ; მაშასადამე, ჩვენი შემეცნების სფერო ემპირიული სინამდვილის ფარგლებს არ უნდა გადასცილებოდა, მისი საგანი არა „საგანი თავისთავად“ უნდა ყოფილიყო, არამედ გრძობადი, ფაქტიური სინამდვილე; ფაქტი—აი ის ერთადერთი ნიადაგი, რომლის დამუშავებაც ადამიანის გონებას მდიდარ მოსავალს უქადიდა.

ამ შემეცნებას იმდროინდელი ირაციონალიზმის მეორე მხარეც თავისებურ მიმართულებას აძლევდა. საქმე ის არის, რომ, როგორც ვიცით, გონების საწინააღმდეგოდ სინამდვილის პრინციპად ნება იქმნა აღსარებული, ზოგჯერ ამგვარად გონებას ნებისათვის უნდა დაეთმო ადგილი, სწორედ ასე—**შემეცნებას მოქმედებისათვის** უნდა გაეხსნა გზა, თეორიას პრაქტიკისათვის უნდა გადაეცა პრიორიტეტი. ასე მოხდა, რომ ცხოვრებაში ეს სულიერი განწყობილება რეალური პოლიტიკის ლოზუნგის წამოყენებით, პრაქტიკულის, მოქმედებითი ენერჯის ხაზგასმით ზმისი მაღალი შეფასებით დაგვირგვინდა. მაგრამ ეს შინაგანი წინააღმდეგობა, წინააღმდეგობა ემპირიული სინამდვილის შემეცნებისა და თეორიის უარყოფის საჭიროებისა პირველი შეხედვით თითქოს იმთავითვე შეუძლებელ მდგომარეობას ჰქმნიდა; პრაქტიკულად ეს წინააღმდეგობა ადვილად გადაწყდა: პრაქტიკა თვით შემეცნების სფეროში იქმნა გადატანილი, და ამ სახით გაჩაღდა სამეცნიერო მუშაობა, რომელიც მთელს თავის მნიშვნელობას ფაქტიური სინამდვილის შემეცნებაში და შემდეგ მისს პრაქტიკულ ცხოვრებაში გამოყენების შესაძლებლობაში სჭერტდა. წინანდებული განყენებული ლოდიკური მსჯელობის ნიადაგზე აბსტრაქტული თეორიების კონსტრუქცია უნაყოფო დროს ფლანგვად ეჩვენებოდათ; ამის მაგიერ, ფაქტის დაკვირვება, მისი მასიური დაგროვება და პრაქტიკული შედეგების გამოძებნა, ერთი სიტყვით, წვილიმანი ხასიათის სამეცნიერო მუშაობა—აი რასა სთვლიდნენ ერთადერთ ღირსეულ საქმედ ადამიანის შემეცნებითი ძალებისათვის. ასეთ მდგომარეობაში და ასეთი სულიერი განწყობილებისათვის ფილოსოფიას თავისი დამოუ-



კიდებლობის ნიადაგი სრულიად უნდა გამოსცლოდა ფეხ ქვეშ. ამიტომაც მოხდა, რომ იგი ან სავსებით უნაყოფო საქმედ ან და სპენსერისებურად დადებით მეცნიერებათა მონაპოვარის უბრალო შემაერთებელ კონცეფციად იქმნა აღსარებული, რომელსაც არსებითად არც საგანი დარჩა დამოუკიდებელი და არც მეთოდი.

რაკი ამგვარად თავისუფალი ფილოსოფიური შემოქმედების ღირებულება აღარავის სწამდა, ფილოსოფოსთა ერთადერთ საქმეს არა ძველებური, წმინდა ფილოსოფიური კვლევადიება შეადგენდა, არამედ, დადებითი მეცნიერების ნიმუშის მიხედვით, ფილოსოფიური აზროვნების ფაქტის დაკვირვება და შესწავლა. ეს ფაქტი კი ძველ დიდ ფილოსოფოსთა სისტემების სახით იყო მოცემული, და პოზიტივიზმის ხანის ფილოსოფიური მუშაობა თითქმის სავსებით ძველ სისტემათა შესწავლით და მათი ისტორიული მნიშვნელობის გათვალისწინებით შემოიფარგლა. ფილოსოფიური ლიტერატურა ფილოსოფიის ისტორიის ნაშრომებით აივსო; ფილოსოფიურ ფაკულტეტთა კათედრებიდან ხმა მარტო ძველ ფილოსოფოსთა სოფლმხედველობის შესახებ ისმოდა. ერთი სიტყვით, ფილოსოფია **ფილოსოფიის ისტორიად** გარდაიქცა. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ იმდროინდელ ევროპაში, განსაკუთრებით გერმანიაში, საუკეთესო ფილოსოფიურად განწყობილი მოაზრენი მთელს თავის ენერჯიას სხვის გამოკვლევათა და სოფლმხედველობათა შესწავლით ზღუდავდნენ და თავის ფილოსოფიურ წყურვილს სხვების სისტემათა გათვალისწინებითა და ისტორიული შეფასებით იკლავდნენ: ედ. ცელერის, იოჰან ერდმანისა და კუნო ფიშერის მრავალტომიან ისტორიულ-ფილოსოფიურ ნაშრომთა მსგავსი ნაწარმოებნი მხოლოდ ასეთ ხანას შეეძლო, წარმოეშვა.

ამგვარად, ინტელექტუალიზმმა ირაციონალიზმი წარმოშვა, ირაციონალიზმმა და ვოლუნტარიზმმა — პოზიტივიზმი და პოზიტივიზმმა — ისტორიზმი.

მაგრამ ისტორიზმს ფილოსოფიაში სრულიად ბუნებრივი, მაგრამ პოზიტივიზმისათვის მოულოდნელი და არა ხელსაყრელი შედეგი მოჰყვა თან, შედეგი, რომელიც იმავე დროს თვით პოზიტივიზმისათვისაც ბუნებრივი იყო. საქმე ის არის, რომ ფილოსოფიის ისტორიულმა შესწავლამ სრულიად ვერ დააკმაყოფილა ფილოსოფიური წყურვილი; პირიქით, მან უფრო გააღიზიანა იგი: ხოლო პოზიტივიზმის სამეცნიერო, მეწვრილ-მანური კვლევა-ძიების განვითარებამ ფაქტიური სინამდვილის ნათელსაყოფად ხელახლა ფილოსოფიური სულისკვთების გაღვიძება გამოიწვია. მეცნიერება ხანგრძლივად ვერ გასწყვეტს კავშირს იმ ძარღვთან, რომელმაც იგი წარმოშვა, თუ მას სასიცოცხლო ძალის შერჩენა სწადია. ასეთი ძარღვი კი ფილოსოფიაა, რომელმაც იგი დაბადა და რომელიც, რაც უნდა იყოს, მაინც მთავარი წყაროა ადამიანის შემეცნებითი მისწრაფებისა. დაუმატეთ ამას იმ დროის მატერიალისტური განწყობილება ბუნებისმეტყველებისა და მისი უნებური მეტაფიზიკა, და თქვენ ადვილად მიხვდებით, რომ ოტო ლიბმანის ლოზუნგი კანტისაკენ დაბრუნების შესახებ სავსებით დროის შესაფერისად იქმნა მიჩნეული. მაგრამ ამით იმის თქმა როდი შეიძლება, თითქოს პოზიტივისტური მიმართულება მოიქანცა და კვლავ სპეკულატური ფილოსოფიის დრო დადგა. დამახასიათებელია, რომ ფილოსოფოსთა შორის სწორედ კანტი იქმნა არჩეული.

რატომ კანტი და არა ჰეგელი? ცხადი საკითხია, რომლის ახსნაც თავის თავად გვეჩრება ხელში. მეცნიერების ღირებულების უაღრესობის რწმენა სისხლსა და ხორცში ჰქონდა გაშდგარი პოზიტივიზმს: გონების უძლეურება მეტაფიზიკური სინამდვილის შემეცნებაში მისი შეურყეველი დებულება იყო; მაგრამ იმავე დროს კანტი მძლავრი ფილოსოფიური ორიგინალობა იყო, რომელიც მეცნიერების ფილოსოფიურ საფუძვლებს ეძიებდა. რაღა საკვირველია, რომ იმ ხანაში სწორედ კანტი იქმნა არჩეული იმ წყაროდ, საიდან

ნაც ყველას შეეძლო თავისი ფილოსოფიური წყურვილის დაკმაყოფილება. ბუნებისმეტყველო ჰელმპოლცი სხვებთან ერთად კანტის განსაკუთრებულ ღირსებას იმაში სჯერებდა, რომ მან მეცნიერებას ემპირიული სინამდვილის შემეცნებაზე მიუთითა და მეტაფიზიკის შეუძლებლობა დაამტკიცა. იმ დროს სრულიად არავინ არ აქცევდა ყურადღებას იმ გარემოებას, რომ კანტისათვის მთავარი და უმნიშვნელოვანესი რაციონალური თეორიის დასაბუთება იყო, რომ მისი ბრძოლა მეტაფიზიკასთან მხოლოდ სამეცნიერო მეტაფიზიკის უარყოფასა და მის ნანგრევებზე რწმენის მეტაფიზიკური შენობის აგებას ემსახურებოდა. იმდროინდელმა აზროვნებამ სრულიად დაივიწყა, რომ კანტის თეორეტიულსა და პრაქტიკულ ფილოსოფიას შორის უწყვეტი კავშირი იყო გაბმული, რომ ამ კავშირის უარყოფა არსებითად თვით კანტის უარყოფა იყო; მან კანტის სისტემაში მხოლოდ შემეცნების თეორია აღმოაჩინა, და უყურადღებოდ დასტოვა ის გარემოება, რომ თვით კანტი თავის „კრიტიკას“ პროპედევტიკად სთვლიდა, რომელსაც ფართო ფილოსოფიური სოფლმხედველობის სისტემა უნდა მოემზადებინა. მაგრამ იმ ხანას ასეთი სოფლმხედველობა შეუძლებელსა და ზედმეტ საქმედ მიაჩნდა, ვინაიდან მისი რეალური მუშაობისათვის ასეთი რამ სრულიად არ იყო საჭირო; და ასე მოხდა, რომ კანტის ნაწარმოებთა შორის მხოლოდ „წმინდა გონების კრიტიკას“ მიექცა განსაკუთრებული გულისყური, ხოლო „პრაქტიკული გონებისა“ და „მსჯელობის ძალის კრიტიკას“ არავინ ყურადღების ღირსად არ სთვლიდა.

ამგვარად, მხოლოდ გნოსეოლოგიური საკითხები იყო, რამაც იმდროინდელი ფილოსოფიური აზროვნება გამოაცოცხლა, და კანტი იმ დროისათვის, ვიმეორებთ, მხოლოდ შემეცნების თეორეტიკოსად იქმნა გამოცხადებული. მაგრამ ასეთ პირობებში თვით „გონების კრიტიკაც“ გაუგებარი უნდა დარჩენილიყო. იმდროინდელი მისი ინტერპრეტაცია ნათლად ჰმოწმობს, რომ „საქმისა და ფაქტის“ ხალხი კანტის ნაწერებ-

ში მხოლოდ იმას ჰხედავდა, რისი დანახვაც მას ეწადა. და ასე მოხდა, რომ კანტის *a priori*-მ ანთროპოლოგიური და ემპირისტული სახე მიიღო; შემეცნების აუცილებელი ფორმები: დრო, სივრცე და კატეგორიები ადამიანის ბუნების სპეციფიკურ თავისებურებად იქმნენ გამოცხადებულნი.

აქედან XIX საუკუნის ოთხმოციანისა და ოთხმოცდაათიანი წლების ფილოსოფიას, რაკო იგი ამ ნიადაგზე დადგა, შესაფერი დასკვნა უნდა გაეკეთებია: მას უნდა საკითხი დაესვა და თავისებური გადაწყვეტილებაც გამოენახა, თუ როგორ წარმოიშვის ადამიანის ცნობიერებაში მისი შემეცნების ფორმები. აპაროლოგიული ფსიქოლოგიურ პრიორულად იქმნა მიჩნეული, და შემეცნების პრობლემამ ფსიქოლოგიური ხასიათი მიიღო. ამგვარად, მოაზროვნე საზოგადოების ცნობიერებაში ახალი, ფსიქოლოგიური კვლევა-ძიების წყურვილი წარმოიშვა, რომელიც, სხვათა შორის, ფილოსოფიის ისტორიის ისედაც გაცხოველებული შესწავლის მისწრაფებას განსაკუთრებით ხელს უწყობდა, ვინაიდან საინტერესო იყო თითოეული სისტემის ფსიქოლოგიური მოტივების გამონახვა.

ამგვარად, XIX საუკუნის ბოლოს ფილოსოფია ფილოსოფიის ისტორიად და ფსიქოლოგიად გარდაიქცა; ხოლო თვით ფსიქოლოგიაც, დროის შესაფერისად, წმინდა ემპირიულ მეცნიერებად გამოცხადდა, რომელსაც ფილოსოფიასთან საერთო არაფერი არ უნდა ჰქონოდა. ამას, რა თქმა უნდა, თავისებური გავლენა უნდა მოეხდინა ფსიქოლოგიური კვლევა-ძიების მეთოდებზეც, და ვინ დებებან დის სიტყვით, „ერთხანს გერმანიაში ფილოსოფიის კათედრის დაკავების უნარი უდავოდ ითვლებოდა, თუ რომ კანდიდატს შესწავლილი ჰქონდა მეთოდურად ელექტრონის აპარატზე ჩხაკუნი და თუ მას გრძელის, კარგად დაწყობილი ცდების ტაბელებით რიცხვობრივად დამტკიცება შეეძლო, რომ ზოგი ადამიანი უფრო ადრე განიცდის ამა თუ იმ შთაბეჭდილებას, და ზოგი უფრო გვიან<sup>1</sup>“).

განცხოველებულს ფსიქოლოგიურ კვლევა-ძიებას თავისებური ფილოსოფიური შედეგებიც მოჰყვა თან. ძირითადი საკითხი ვოლჟუნტარიზმის თუ ინტელექტუალიზმის საფუძველიანობის შესახებ თავის დასაბუთებას ამიერიდან ფსიქოლოგიურ ნიადაგზე ეძიებდა: ინტელექტი თუ ნება, რომელი იყო მათ შორის უპირველესი? ეს საკითხი ადამიანის სულიერი ცხოვრების ზედმიწევნით შესწავლას უნდა გადაეწყვიტა; და XIX საუკუნის ფსიქოლოგიაში კვლევა-ძიება ამ ორი მთავარი თვალსაზრისით წარმოობდა.

ასე იყო თუ ისე, ჩვენი საუკუნის დასაწყისისათვის ფილოსოფიის ძირითად საკითხად ისევ **ინტელექტისა და ნების, შემეცნებისა და მოქმედების** პრობლემა დარჩა. მაგრამ ახლამას დროის შესაფერისი ელფერი მიეცა. რადგანაც კანტის ძლიერი ზეგავლენისა და მეცნიერული კვლევა-ძიების არაჩვეულებრივ სწრაფი განვითარების გამო ფილოსოფიაში ცენტრალურ პრობლემად შემეცნების პრობლემა გარდაიქცა, ვოლჟუნტარიზმმა და ინტელექტუალიზმმა ახალი ფორმულა მიიღეს: რა არის უპირველესი, შემეცნება თუ მოქმედება? როგორია როლი შემეცნებისა მოქმედებაში და მოქმედებისა შემეცნებაში? რომელ მათგანს ეკუთვნის ჰეგემონია?

გერმანიაში ავენარიუსმა და მახმა „აზროვნების ეკონომიის“ პრინციპი წამოაყენეს; იგინი ჰფიქრობდენ, რომ ჩვენი შემეცნების ამა თუ იმ დებულებას მხოლოდ იმდენად აქვს ჭეშმარიტების ღირებულება, რამდენადაც მას ჩვენი აზროვნების ეკონომიის დაცვა შეუძლია; ამგვარად, გადამწყვეტი მნიშვნელობა აზროვნებაში იმას კი არა აქვს, თუ რამდენად უახლოვდება ესა თუ ის აზრი ობიექტის სინამდვილეს, არამედ იმას, თუ რამდენად გამოსადეგი და ხელსაყრელია იგი მეცნიერული კვლევა-ძიების დროს. ამგვარად, აზროვნებამ თავისი დაფოკუსირებული ღირებულება დაჰკარგა; იგი მოქმედებას, პრაქტიკას დაუქვემდებარდა.

მაგრამ გაცილებით უფრო გაბედულად შემეცნების ჩა-

მოქვეითება და პრაქტიკის ჰეგემონიის აღიარება ე. წ. **პრაგმატიზმს** ახასიათებს. თავი და თავი ადამიანის შემეცნებისათვის **რწმენა** არის; ხოლო რამდენად მართებულია ეს რწმენა, ეს სულ ერთია. საკმარისია იგი მტკიცე იყოს, და ჩვენც სავსებით კმაყოფილნი ვართ. მაგრამ თვით სიმტკიცე რწმენისა მის პრაქტიკულ ღირებულებაზეა დამოკიდებული. ამგვარად პრაგმატიზმისთვის ადამიანის შემეცნება პრაქტიკას უმორჩილდება, და ჰეშმარტება პრაქტიკულ გამოყენებას ჰნიშნავს. პრაგმატიზმი XX საუკ. დასაწყისში ერთ დროს ფილოსოფიური კონტროვერზების ცენტრში იდგა.

მაგრამ ამავე დროს მეორე ძირითადი ხასიათის პრობლემაც ჩამოყალიბდა. **კანტის** სისტემა თავისებური ეპოქაუნტარიზმისაგან არ იყო სავსებით თავისუფალი; მაგრამ აქ იგი ადამიანის მოქმედების სფეროს საღზერებით იფარგლებოდა თუ მთელი გამოცდილებითი სინამდვილე იყო ერთად ერთ ნიადაგად მიჩნეული, რომლის დამუშავებაც ჩვენი სამეცნიერო შემეცნების ხელთ იყო, სამაგიეროდ ადამიანის ზნეობრივი მოქმედება თავის წიაღში ღრმა ძალას ააშკარავებდა, რომელიც ჩვენი ზნეობრივი ნორმების შემოქმედების პრინციპში მდგომარეობდა; ფილოსოფიას, ამ სახით, ზნეობრივი ნორმებისა და შეფასების მეცნიერებად უნდა გარდაქცეულიყო, მას კულტურულ **ღირებულებათა** მეცნიერების სახე უნდა მიეღო. ასეთი მიმართულების განვითარებას განსაკუთრებით ისტორიისა და ფსიქოლოგიის წინსვლამ შეუწყო ხელი. აღმოჩნდა, რომ შემეცნება აქ სხვა გზით მიმდინარეობდა; აღმოჩნდა, რომ ფილოსოფიას განსაკუთრებული ადგილი აქ ჰქონდა. რიკერტისა და ვინდელბანდის ზეგავლენით ფილოსოფიაში ახალმა იდეალიზმმა კვლავ შესავალი იპოვა<sup>1)</sup>.

1) Риквертъ О понятии философии. Логосъ I. 1910 г. Windelband. Wille zur Wahrheit. 1909.

## 2. ანრი ბერგსონის წინასწარი დახასიათება.

ასეთი იყო ფილოსოფიური აზრის მდგომარეობა, როდესაც ასპარეზზე ანრი ბერგსონი გამოვიდა. ყველაფრიდან ცხადად ჩანდა, რომ ფილოსოფია ახალ გზებს ეძიებდა, რომ ძველი გზები მისთვის საბოლოოდ დახშულნი იყვნენ. მაგრამ ცხადად ჩანდა ისიც, რომ მას ეს ახალი ჯერ კიდევ ვერ გამოენახა. ამიტომ იყო, რომ ერთი სისტემა მეორეს სცვლიდა და ზოგჯერ ერთიდაიგივე მოაზროვნე წინაღობას მის მიერვე მიღებულ მიმართულებას ახალს უპირდაპირებდა. მაგრამ, ამის მიუხედავად, მთავარი პრობლემები მაინც გამოიჩინა; და განსაკუთრებით ეს პრობლემები იყვნენ, რომ ევროპის ფილოსოფიურ აზრს აღეშლებდნენ: შემეცნება თუ მოქმედება, ნივთიერება თუ სული, ობიექტური სინამდვილე თუ ღირებულებათა სამკვიდრო?

და ასეთი ძიების დროს ანრი ბერგსონი ბევრისთვის ყველაზე უფრო პოპულარულ მოაზროვნედ გარდაიქცა. გრანჯან-ჟანო თავის წიგნაკს ბერგსონის შესახებ შემდეგ სათაურს აძლევს: რევოლუცია ფილოსოფიაში<sup>1)</sup>; და შემდეგნაირად ახასიათებს მას: „ბერგსონი დიდ მეტაფიზიკოსთა ოჯახს ეკუთვნის. იგი გულთმისანია... ასი წლის შემდეგ და დიდხანს მას შემდეგაც ბერგსონზე, როგორც შემეცნების ერთ-ერთ უდიდეს თეორეტიკოსზე ილაპარაკებენ და მას გვერდში ამოუყენებენ პლატონს, დეკარტსა და კანტს.“ გასტონ რაჟელ ლაპარაკობს: „ბერგსონის დოკტრინა ყველა დანარჩენ მეცნიერულ ცდათა შორის ერთს უმნიშვნელოვანესს, უხედმიწევნილესს, უგონებამახვილეს სამეცნიერო სისტემატიზაციის ცდას წარმოადგენს... არც ერთი ფილოსოფიური პრობლემა არ ყოფილა დღემდე არც უფრო ორიგინალური და არც უფრო შთაბეჭდილების მომხდენი... ვხედავ პლატონიდან ბერგსონამდე შეადგენს ფილოსოფიურ ევოლუციას, რომლის

1) Гранжавъ. Революція въ философіи. Ученіе Анри Бергсона. Рус. перев. 1909 г. Москва.

ეტაპიც კანტი იყო“...<sup>1)</sup> ჟუსენი თავის მხრივ შემდეგ უმატებს: „ბერგსონის ფილოსოფია ადამიანის აზროვნების ისტორიაში უდიდეს პროგრესს წარმოადგენს“...<sup>2)</sup> შტენბერგენი ასე ახასიათებს ბერგსონის მოძღვრებას: „ბერგსონის სისტემა ისეთი მშვენიერი მთლიანია, რომ ცალკე ნაწილების კრიტიკა მას სრულიად ვერაფერს აწუხებს; საფრანგეთში მის მნიშვნელობასა და ორიგინალობას ყველა ღრმა კრიტიკოსი აღიარებს. ხოლო გერმანიაში ბერგსონმა ჯერ კიდევ ვერ მიიპყრა ისეთი ყურადღება, როგორც სრული უფლებაც აქვს მას“<sup>3)</sup> რუსი ფილოსოფოსი ლოსკი ლაპარაკობს: „შეიძლება ითქვას, რომ ეს გამაცოცხლებელი თვისება თვით ბერგსონის ფილოსოფიას აქვს: როდესაც ეცნობი მას, ჰგრძნობ ძალების მოზღვავენას; და არა მარტო პრობლემათა გადაწყვეტისათვის, არამედ ამ სულიერი განწყობილებისათვისაც არ შეიძლება ღრმა მადლობა არ ვიგრძნოთ იმ ფილოსოფოსის მიმართ, რომელიც მას ჰქმნის“<sup>4)</sup>. გამოჩენილი ამერიკელი ფსიქოლოგი და ფილოსოფოსი ვილ. ჯემსი ბერგსონს თავის მოძღვრად სთვლის, თუმცა ერთერთი ძირითადი პრინციპი ბერგსონის ფილოსოფიისა მან ამ უკანასკნელზე აღრე გამოსთქვა.

ბერგსონის გავლენის შესახებ საკმარისი იქნება, თუ ფრანგ გრანჟანის შემდეგ სიტყვებს დავიმოწმებთ:

„ბერგსონის ფილოსოფიის წარმატება დღითიდღე იზრდება. უკანასკნელ წლებში ბერგსონიზმი საფრანგეთის საზღვრებს გადასცდა და მრავალი მოაზროვნე დაიმორჩილა: გერ-

1) Г. Раждо. Ученые и философия. Рус. пер. 1911. Петербург. стр. 217-218

2) Жуссень. Бергсонизмъ и романтизмъ. Собр. соч. Бергсона т. 4, стр. 212. Петроградъ

3) Alb. Steenberg. Bergsons intuitive Philosophie. 1909. S. 107 f.

4) Лосский. Интуитивная философия Бергсона. Петерб. 1914.



მანიაში, ინგლისში, იტალიაში და თვით რუსეთშიც. ყოველ წამს მის თხზულებათა ახალი თარგმანები, ახალი კომენტარიები და რეზიუმეები ჩნდებიან მისი ნაწერები უკვე კლასიკურად ხდებიან. იქედგან ამონაწერებს ამზადებენ, ადგენენ კრებულებს; იგინი პოპულარულად იქცევიან. ქვეყნდება მათი მკათიო და მოკლე განმარტება იაფფასიანი გამოცემების სახით. მაგრამ ბერგსონიზმს დიდად აფასებენ აღტაცებული პროფესიანალური ფილოსოფოსებიც. ბერგსონის ცხადსა და გამოჩენილ მიმდევართა შორის დავასახელებთ უწინარეს ყოვლისა ვ. ჯემსს, რომელიც ძლიერ აღრე გარდაიცვალა და რომელსაც უთუოდ ძალიან ასიამოვნებდა თავისი ფრანგი მოძღვრის წარმატება; ედუარდ ლერუას, საფრანგეთის ნეოკათოლიციზმის ბელადს, ძლიერ კარგ ფილოსოფოსს, რომელმაც ბერგსონიზმი თეოლოგიისათვის გამოიყენა; ფსიქოლოგს ლეუკეს, ფილოსოფოსთ: ვილბოას, გრაჟოს, ჟილჟინს, შოპენს, ჟორჟ სორელს, მარლეს, სეგონდს. მაგრამ ბერგსონის ამაღაში არა მარტა წმინდა ფილოსოფოსნი იღებენ მონაწილეობას; იქ არიან აკრედვე გამოჩენილი არტისტები, მწერლები, როგორც პეგაჟ და სეჟარეს; არის აგრედვე მეცნიერების ხალხიც: ბიოლოგები, ეკონომისტები, პედაგოგები. მიტომ რომ ბერგსონი თავის დროზე მოვიდა. იგი, როგორც დიდ ფილოსოფოსთა უმეტესობა, წინამორბედი კი არა, იმ აზრის განმამარტებელია, რომელიც მთელს მის ხანას ეკუთვნის. იგი თავისი ეპოქის ფილოსოფოსია; მას წილად ხვდა განეაზრა და ნათლად გამოეთქვა ის, რასაც მისი თანამედროვენი ბუნდოვანად ჰგრძნობდენ. მან თანამედროვე ანტიინტელექტუალურ სიოს ფორმა, აზრი, დიალექტიკა და ნათელი ცნობიერება მისცა. იგი მთელი ეპოქის გენიალურ წარმომადგენლად დარჩება<sup>1)</sup>.

მაგრამ გადავიდეთ თვით ბერგსონზე! ხოლო ჯერ მისი ცხოვრების მიმდინარეობა და სამწერლო მოღვაწეობა უნდა გავითვალისწინოთ:

1) Ф. Гранжанъ. Op. cit. გვ. 122 და შ.

ანრი ბერგსონის სახით ებრაელობამ ერთხელ კიდევ მიუძღვნა ფილოსოფიას დიდი ადამიანი, რომელიც აზროვნების ისტორიაში უთუოდ საგრძნობ კვალს დასტოვებს: პირველი იყო ინტელექტუალიზმის სანიმუშო წარმომადგენელი, ბარუხ სპინოზა, მეორე — ანტიინტელექტუალიზმის მკერმეტყველი აპოლოგეტი, ანრი ბერგსონი. იგი პარიზში დაიბადა 1859 წელს. მისი მშობლები პოლონელი ებრაელის შთამომავალნი იყვნენ. საშუალო განათლება Lycée Condorcet-ში მიიღო, სადაც განსაკუთრებით მათემატიკას დაეწაფა. 18 წლის ახალგაზდა იყო, როდესაც პირველი მათემატიკური გამოკვლევა გამოაქვეყნა და საზოგადოების ყურადღება დაიმსახურა. უმაღლესი განათლება, როგორც ეს სხვა მრავალს გამოჩენილ ფრანგზეც ითქმის, Ecole normale-ში მიიღო. 22 წლის ახალგაზდა მათემატიკიდან ფილოსოფიაზე გადავიდა და უკვე ანჟერის ლიცეუმში და შემდეგ კლერმონტისაში ფილოსოფიური ლექციების კითხვა დაიწყო. მისი თხზულებანი: *Quid Aristoteles de loco senserit* და *Essais sur les données immédiates de la conscience*, რომელნიც 1888 წელს გამოქვეყნდნენ, სადოქტორო დისერტაციის სახით ერთად იქმნენ პარიზის უნივერსიტეტში წარდგენილნი. 1896 წ. იგი თავის *Matière et mémoire*-ს ჰბეჭდავს. 1900 წელს. Collège de France-ში იქმნა პროფესორად მიწვეული. 1901 წ. ბერგსონი აკადემიის წევრად აირჩიეს, რაც 42 წლის მეცნიერისათვის არაჩვეულებრივ მოვლენად უნდა ჩაითვალოს. 1907 წელს მისი მესამე დიდი თხზულება გამოვიდა: *Evolution créatrice*. ხოლო ამაზე უფრო ადრე, 1901 წ. *Le rire — essai sur la signification du comique*. 1907 წლიდან დაწყებული, ბერგსონი მორალისა და ესთეტიკის საკითხებს ამუშავებს.

გარდა ამისა ბერგსონს მრავალი მოხსენებანი და საჭურნალო შრომებიც აქვს, რომელთა შორისაც განსაკუთრებით

აღსანიშნავია; 1. Introduction à la métaphysique, 2. Le rêve, 3. Effort intellectuel, 4. Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance, 5. Le paralogisme psycho-physiologique.

რა გააკეთა ამ უკანასკნელი წლებს განმავლობაში ბერგსონმა, ჩვენ სამწუხაროდ არ ვიცით. საერთაშორისო ომმა თითქმის სრულიად გასწყვიტა ის კავშირი, რომელიც ჩვენ ევროპის სულიერ ცხოვრებასთან გვაერთებდა. ამიტომ იძულებულნი ვართ, ბერგსონს მხოლოდ წინანდელი შრომების მიხედვით გავეცნოთ.

ყველა დასახელებული ნაწერები, გარდა პირველისა, რუსულადაც არის ნათარგმნი<sup>1)</sup>.

---

1) Анри Бергсонъ. Собрание сочин. 5 томовъ. 1914  
Семеновъ. Пгред.

# თ ა ვ ი ი.

## შემეცნების თეორიის ძირითადი პრინციპები.

### 1. მაცნეობა და ფილოსოფია.

ემპირიული სინამდვილე მეცნიერების ობიექტია. ფილოსოფია, როგორც ცდა სინამდვილის შემეცნებისა მეცნიერების მონაპოვართა ანალიზის ნიადაგზე. ასეთი ცდის მცდარობა. საფუძველი მეცნიერება-ფილოსოფიის ურთიერთდამოკიდებულების აზრის მცდარობისა: იდეა გამოცდილების მთლიანობისა და შემეცნების ერთიანობისა. შედეგი: დოგმატიზმი. ახალი ცდა: გამოცდილების ორი მიმდინარეობის აღიარება: ორგანიულისა და არაორგანიულის.

საკითხი ფილოსოფიისა და მეცნიერების ურთიერთ-დამოკიდებულების შესახებ ჩვენი დროისათვის თითქმის საბოლოოდ ჩამოყალიბდა. დღეს ყველაზე უფრო გავრცელებული შეხედულების მიხედვით, კავშირი შემეცნების ამ ორ დარგს შორის უდავო ქვეყნარტებად არის მიჩნეული. ჩვენი შემეცნების უშუალო საგანს ემპირიული სინამდვილე ან **გამოცდილება** შეადგენს; მაგრამ პირდაპირი დამოკიდებულება მასთან მხოლოდ მეცნიერებასა აქვს; მთელი ემპირიული სინამდვილე ჩვენი სამეცნიერო კვლევა-ძიების ფარგლებშია მოქცეული: არაცოცხალი ბუნების მოვლენათა შესწავლა ფიზიკისა და ქიმიის საქმედ გააქცეულა, ხოლო სიცოცხლის ფენომენთა შემეცნება ბიოლოგიურსა და ფსიქოლოგიურ მეცნიერებათ დაუსახავთ თავის მიზნად. ემპირიული სინამდვილის ნიადაგზე ფილოსოფიას ადგილი აღარ რჩება; ფაქტთა სამყარო მეცნიერების მონაპოვლიად არის გამოცხადებული.

რა აინტერესებს თავის კვლევა-ძიებაში მეცნიერებას? რა არის მისი მიზანი? მთელი ფაქტიური სინამდვილის კანონმეწონილობა—აი რა უნდა გაითვალისწინოს მან. მაშ სადღა რჩება ამ შემთხვევაში ადგილი ფილოსოფიას? რაღაა მისი კვლევა-ძიების საგანი? ეს საკითხი ფილოსოფიის *raison d'être*-ს საკითხია. თანამედროვე აზროვნებას აუცილებლად მიაჩნია, ცალკე შემეცნების საგნად თვით მეცნიერული კვლევა-ძიების ნაყოფი აქციოს; მეცნიერების ქეშმარიტებათა წრე თვითონ უნდა შეიქმნეს პრობლემად, რომელსაც განსაკუთრებული შესწავლა და შეფასება ესაჭიროება. ამგვარად, შემეცნებას კიდევ რჩება სამოქმედო სარბიელი; და ეს სარბიელი ფილოსოფიას აქვს დამობილი. მისი მოვალეობა, ამისდამიხედვით, მეცნიერების წრეში დადასტურებულ ქეშმარიტებათა შეფასებაში მდგომარეობს. ფილოსოფიას ეკისრება, განიხილოს მეცნიერების მონაპოვარი და იმის მიხედვით, თუ როგორი არის იგი, ან ემპირიული სინამდვილის გარეშე მდებარე სფეროს შესახებ გამოსთქვას თავისი აზრი და ამგვარად მეტაფიზიკური სინამდვილე გაგვითვალისწინოს, ან და თვით ჩვენი სამეცნიერო შემეცნების შემადგენლობა, საზღვარი და კანონები შეისწავლოს. მაშასადამე, ფილოსოფიას მეტაფიზიკისა და შემეცნების თეორიის საკითხების გადაჭრა ევალება, მაგრამ არა რეალური სინამდვილის უშუალო კვლევა-ძიების, არამედ მხოლოდ მეცნიერების მონაპოვართა შესწავლის საშუალებით.

ამგვარად, მდგომარეობა ასეთი იქმნება: სინამდვილის პირდაპირი შესწავლა მეცნიერებას ეკისრება; ფილოსოფიას ნება არა აქვს, ეს სინამდვილე თავისი კვლევა-ძიების უშუალო საგნად აქციოს; სამაგიეროდ მას დავალებული აქვს, მეცნიერული კვლევა-ძიების მონაპოვართა ანალიზით მეტაფიზიკური სინამდვილისა და შემეცნების თეორიის საკითხები გადასჭრას. — მაგრამ, არსებითად, ასეთი გაგება ფილოსოფიის პრობლემისა მისი ღირებულების დამოუკიდებლობის სრულ უარყოფას უდრის. საქმე ის არის, რომ ადამიანის მოქმედებასა და ბუნების მოვლენათა შორის

მხოლოდ ზერელე ანალოგია არსებობს. ადამიანის საქციელის გამოკვლევა, მისი შესწავლა ერთი საქმეა, რე მისი შეფასება კიდევ — მეორე; რე ეს მიტომ რომ ადამიანის მოქმედების გარეშე, მასზე დამოუკიდებლად, ამ მოქმედების შემათასებელი საკანონმდებლო ნორმა არსებობს. ბუნების მოვლენათა მდგომარეობა კი სულ სხვაგვარია; აქ ნორმა, რომლის მიხედვითაც მათი შეფასება შეიძლება, ფაქტის გარეშე როდი დგას; არა, იგი თვით ფაქტში მარხია. ამიტომაც, აქ ყოვლად შეუძლებელია, ოდნავ მაინც სცადო მისი აღწერა ისე, რომ: „მისი შინაგანი ბუნება და მისი ორგანიზაცია წინასწარ არ განსაჯო. აქ შეუძლებელია ფორმა საფეხებით გამოჰყო მატერიას“<sup>1)</sup>. აქედან ცხადია, რომ თვით მეცნიერული კვლევა-ძიების წარმოება შეუძლებელი იქმნებოდა, თუ რომ შემეცნების თეორიისა რე მეტათეზიკის საკითხები იმ თავითვე წინასწარ არ ყოფილიყვნენ გარდაწყვეტილნი. ამგვარად, ყოველ მეცნიერებას, რასაც არ უნდა ეხებოდეს იგი, ძალაუფლებურად თავისი მეტათეზიკა და შემეცნების თეორია ახლავს თან. და როდესაც ფილოსოფიას ამ პრინციპების გამოკვლევას ავადიებენ, მაგრამ არა თვითონ სინამდვილის, არამედ მხოლოდ მეცნიერების ფაქტის შესწავლის დახმარებით, ამით მას არსებითად აიძულებენ, რომ მან მხოლოდ ის ნათელჰყოს, რაც მეცნიერებაში უკვე წინასწარ და შეუცნობლად არის მიღებული. „ამიტომაც, ვინც ფილოსოფიას პრინციპების საკითხებს აწვდის და მას კერძო მეცნიერებათა მალლა აყენებს საკასაციო სასამართლოს მსგავსად, რომელიც ნაფიც მსაჯულთა და სააპელაციო სასამართლოზე მალლა დგას, იგი ბოლოს და ბოლოს იმ დასკვნამდი მივა, რომ ფილოსოფია უბრალო კანცელარიად გამოაცხადოს, რომელიც უკვე მიღებული განაჩენის შესაფერი სიტყვიერი გამოხატულების ძიებით კმაყოფილდება“<sup>2)</sup>.

ამგვარად, თუ რომ ფილოსოფიას მეტი მართლა არაფერი

1) Evol. créat. p. 166.

2) Ibid. გვ. 167.

აქვს გასაყეთებელი, მისი *raison d'être*-ი სრულიად აღკვეთილად და თვითონ იგი ან მეცნიერების უბრალო მსახურად ან და კიდევ სრულიად ზედმეტ დისციპლინად უნდა ჩაითვალოს. მაგრამ ბერგსონის შეხედულებით, ნამდვილი მდგომარეობა სულ სხვაგვარია: ფილოსოფიას, მისი აზრით, მაინც აქვს თავისი სპეციალური დავალება და მაშასადამე უფრო არსებითი მნიშვნელობაც.

საქმე ის არის, რომ თანამედროვე მეცნიერებას და მისი კვლევა-ძიების მთელ სინამდვილის სფეროზე გავრცელებას ერთი წინასწარ მიღებული აზრი უდევს საფუძვლად, რომლის სამართლიანობაც ჯერ კიდევ შესაფასებელი და შესამოწმებელია: თუ რომ მთელს ემპერიულ სინამდვილეს მარტო სამეცნიერო კვლევა-ძიების სარბიელად აცხადებენ, ეს მიტომ ხდება, რომ **გამოცდილების მთლიანობა და შემეცნების ერთიანობა** იმ თავითვე უდავოდ არის მიჩნეული. ნამდვილად კი არც გამოცდილება შეიძლება ჩაითვალოს *a priori* მთლიან ერთეულად და არც შემეცნება.

ბერგსონის აზრით, ასეთი წინასწარ მიღებული დებულება არა მარტო ფილოსოფიას იწირავს ზვარაკად, მისი სხვერპლი ხდება თვით მეცნიერებაც. მართალია, მეცნიერებას აქ განსაკუთრებით დიდი როლი ეკისრება; მართალია, მას საბაბი ეძლევა, თავისი თავი ჭეშმარიტების ერთადერთ მოძღვრად წარმოიდგინოს; მაგრამ რადგანაც მალე აშკარავდება, რომ სინამდვილის ზოგი სფეროს შესახებ მეცნიერების დებულებანი ხშირად ყოველ ნიადაგს არიან ხოლომე მოკლებულნი, აუცილებელი ხდება, ერთხელ მაინც დაისვას საკითხი: აქვს თუ არა რაიმე აბსოლუტური მნიშვნელობა საერთოდ მეცნიერულ ჭეშმარიტებას? თუ კი, ერთის მხრივ, მეცნიერული შემეცნება ამ მთლიანი სინამდვილის შესწავლის პროცესში ხშირად უძლურებას იჩენს, უნდა ვიფიქროთ, რომ მეცნიერების არცერთ დებულებას არ უნდა ჰქონდეს გარდუვალის, აბსოლუტური ჭეშმარიტების შემეცნების მნიშვნელობა და იგი მხოლოდ შედარებით ხასიათის უნდა

იყოს. ამგვარად, ბერგსონის სიტყვით, „წინანდელი გადაჭარბებული სიამაყე მეცნიერებისა, უნდა სთქვას კაცმა, ეხლა ზედმეტი თავის დამცირებით იცვლება. მეცნიერების იმედი იკარგება, და ამით ადამიანის შემეცნებაც უძლურსა და უნაყოფო საქმედ გამოდის: წინანდელს მეცნიერულ **დოგმატიზმს** გადაჭარბებული **სკეპტიციზმი** სდევს თან“.

მაშ დავანებოთ თავი აპრიორულად მიღებულს ბუნებისა და შემეცნების მთლიანობის აზრს და მივმართოთ ჩვენს ყოველდღიურ დაკვირვებას. რას გვეუბნება იგი? გამოცდილებითი სინამდვილის სფერო მაშინ ორს მთავარ მიმდინარეობად ჩამოისახება: ერთი არის **არაცოცხალი ობიექტი — ცოცხალი ბუნება** მივიღოთ ეს განსხვავება, რომელიც სინამდვილის წრეში უიქოდ გვეჩვენება; და ჩვენი მსჯელობის ამოსასვლელ პუნქტად იგი დავსახოთ. შეიძლება, ამ გზამ სრულიად სხვა პერსპექტივები გადაგვიშალოს; შეიძლება, მან ფილოსოფიისა და მეცნიერების ურთიერთ-დამოკიდებულების სხვა შესაძლებლობისათვის მიგვაგნებინოს. შეუძლია თუ არა მეცნიერებას სინამდვილის ორივე ამ მიმდინარეობის შემეცნება, თუ მთლიანობა და ერთიანობა თვით შემეცნების წიაღშიც ფანტომად უნდა ჩაითვალოს, და აქაც ორგვარი მიმდინარეობის არსებობა უნდა აღვიაროთ?

რა იარაღით სარგებლობს სამეცნიერო შემეცნება? „ეჭვი არ არის, რომ დადებითი მეცნიერება წმინდა ინტელექტის ქმნილება არისო“... ამბობს ან. რ. ბერგსონი<sup>1)</sup>, და ამ მხრივ მას ვერაფერს შეედავება. ჩვენ არ ვიცით ფილოსოფიის ისტორიაში არცერთი ისეთი შემთხვევა, რომ ვისმე სამეცნიერო შემეცნებისა და ინტელექტის შეუსაბამობის აზრის მტკიცება სერიოზულად დაეწყოს. პირიქით, ვისაც სამეცნიერო კვლევა-ძიების ნაყოფიერებაში შეუტანია ეჭვი, მას ამისათვის სრულიად საკმარისად ინტელექტის ძალების უარყოფითი კრიტიკა მიუჩნევია; მეცნიერება ინტელექტუალიზმის ღვიძლი შვილია.

ამისდამიხედვით, როდესაც სამეცნიერო შემეცნების სარ

1) Op. cit. გვ. 168



ბიელის განსაზღვრას ვისახავთ მიზნად, ძალაუნებურად ადამიანის ინტელექტის სამოქმედო ასპარეზის შესახებ გვმართებს ჩავფიქრდეთ. თუ აღმოჩნდა, რომ ამ ასპარეზის ფარგლებში მთელი სინამდვილე უკლებლივ ეტევა, მაშინ იძულებულნი შევიქმნებით, აღვიაროთ, რომ არა თუ ბუნებითი სინამდვილის მთლიანობის უარყოფაა ზედმეტი, არამედ შემეცნების მთლიან ერთეულად აღიარებაც საჭიროა.

მაშ როგორია ინტელექტის დამახასიათებელი თვისებებობ? ბერგსონის კონცეფცია ინტელექტისა ერთ-ერთი უმთავრესი დამახასიათებელი მომენტია მისი ფილოსოფიური სოფლმხედველობისათვის. ამიტომაც იგი არა ერთხელ ეხება ამ საკითხს და თავისებურად სჭრის მას.

ინტელექტი ცნებებით აზროვნობს; ცნება წარმოდგენებს ემყარება, ხოლო წარმოდგენა – განცდას. ინტელექტის ბუნების ნათელსაყოფად, მაშასადამე, აუცილებელია, ჯერ განცდის რაობა გავითვალისწინოთ, აქედან წარმოდგენაზე გადავიდეთ და ბოლოს ცნების შემეცნებითი ღირებულებაც შევაფასოთ. ამ გზით, ბოლოს და ბოლოს, თვით ინტელექტის ბუნებასაც ვსწვდებით, და მაშასადამე მეცნიერების ღირებულების შესაბამისად შეფასებასაც მოვახერხებთ.

## 2. განცდის თეორია; წარმოდგენა; ზოგადი იდეა.

ძირითადი შეცდომა თავის ტვინის ფუნქციის შესახებ: თავის ტვინის ფუნქცია შემეცნებაა. ნამდვილი ფუნქცია თავის ტვინისა. განცდის გენეზისს ახსნა არ ესაჭიროება: განცდა ყოვლადია, იმთავითვე მოცემულია და, როგორც ასეთი, არაცნობიერია. ასახსნელი მხოლოდ ჩვენი განცდის ცნობიერებითი და კერძობითი ხასიათია. მოქმედება და ცნობიერება. მოქმედება და კერძობითობა. ადამიანის განცდის შემეცნებითი და პრაქტიკული ღირებულება. წარმოდგენა და მისი შემეცნებითი ღირებულება ზოგადი იდეა, მისი გენეზისი და შემეცნებითი როლი.

შემეცნების თეორიაში განცდის გენეზისის პრობლემას მუდამ ცენტრალური ადგილი ეპყრა; ჩვენს გარეშე არსებული

სინამდვილე მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება, ჩვენი შემეცნების საგნად გარდაიქცეს, თუ რომ იგი ჩვენზე ერთგვარ ზეგავლენას მოახდენს. მაგრამ ეს ზეგავლენა ყოველთვის განსაზღვრული ხასიათის არის: იგი ადამიანის ორგანიზმში განსაკუთრებულს ფიზიოლოგიურ პროცესს იწვევს, და შედეგად გარეშე საგნის ან მოვლენის განცდა იბადება.

როგორ ხდება ეს? როგორ არის შესაძლებელი, რომ ფიზიოლოგიურმა პროცესმა ფსიქიური მოვლენის სახე დაჰბადოს? ბერგსონის სიტყვით, აზრთა ტრადიციული მსვლელობა ამ საკითხში ჯადოსნური ჯოხით სარგებლობს: იგი ამოწმებს ობიექტურ გალიზიანებას, ნერვიულ პროცესს და უეცრად, სრულიად მოულოდნელად, ფსიქიურ მოვლენას, განცდას უთმობს ადგილს. რატომ? რა უფლებებით?

ახსნა ერთადერთია. ტრადიციული აზროვნების რწმენით, ადამიანის ტვინის ერთადერთ დანიშნულებას მიღებული შთაბეჭდილებების **შემეცნება** შეადგენს; მისი რწმენით, ტვინი შემეცნების ორგანოა. ნამდვილად კი ტვინს შემეცნებასთან არავითარი კავშირი არა აქვს: სპეკულაცია მისი საქმე არ არის. ამის დამტკიცება არც ისე ძნელია. დავიწყოთ ცოცხალი მატერიის უბრალო სახით და გადავიდეთ უფრო რთულ ორგანიზმებზე.

როდესაც პროტოპლაზმატიური მასა გარეშე ზეგავლენის ქვეშ იმყოფება, იგი ყოველს გალიზიანებას შექანიკურის, ფიზიკურისა და ქიმიური რეაქციებით უპასუხებს. აქ გარეგან შთაბეჭდილებას მუდამ პროტოპლაზმის ერთგვარი რეაქცია სდევს თან. შემდეგ, იმის მიხედვით, თუ როგორ რთულდება ორგანიზმი, ფიზიოლოგიური მუშაობა უფრო და უფრო ნაწილდება: ჩნდება ნერვიული უჯრედები, რომელნიც სხვადასხვა სისტემად ერთდებიან, და ამავე დროს და ამის გამოც გარეგანი შთაბეჭდილება სხვადასხვაგვარ რეაქციას იწვევს. ავტომატიზმი აქაც ცხადად ჩანს; მაგრამ იგი ეხლა უფრო რთულ ხასიათს ღებულობს: როგორც არ უნდა იყოს შთაბეჭდილება, იგი ცოცხალი ორგანიზმის რეაქციას იწვევს. ურთულეს ხერხემლიან ორგანიზმებ-

ში ნერვიული უჯრედების დიფერენციაცია უმაღლეს დონეს აღწევს; ავტომატიზმი აქ ხერხემლის ტვინს უკავშირდება, ხოლო ნებითი მოქმედება თავის ტვინის მონაწილეობას ჰგულისხმობს. ჩვეულებრივი შეხედულებით, აქ, თავის ტვინში, მიღებულ შთაბეჭდილებათა შემეცნება ხდება. ნამდვილად კი თავის ტვინსა და ხერხემლის ტვინს შორის არსებითი განსხვავება არ არსებობს, რაც უთუოდ საჭირო იქნებოდა, თუ რომ მათი ფუნქციები ეგოდენ განსხვავებულნი ყოფილიყვნენ, რაოდენ განსხვავებულია შემეცნება და მოქმედება. საკმარისია ოდნავ მაინც გავითვალისწინოთ ხერხემლისა და თავის ტვინის პროცესები, რომ დავრწმუნდეთ, თუ რა მცირე განსხვავება არსებობს მათ შორის.

ხერხემლის ტვინში პერიფერული გალიზიანება იმ წამსვე უკან ბრუნდება, ცენტრით მსრბოლი მოძრაობის სახით. ხოლო თავის ტვინში პროცესი უფრო გრძელ გზას განივლის: მის მაგივრად რომ პერიფერული შთაბეჭდილება, მიღწევს თუ არა ხერხემლის ტვინს, იმ წამსვე ცენტრით მსრბოლი მოძრაობის სახით გამობრუნდეს. უკანვე, იგი ხერხემლის ტვინის მოძრაობითი უჯრედს არ ეხება და პირდაპირ თავის ტვინში გადადის, რათა შემდეგში უკანვე ჩამობრუნდეს და, ამავე ხერხემლის ტვინის მოძრაობითი უჯრედების საშუალებით, მოძრაობის სახით იჩინოს თავი რაშია აქ განსხვავება? არაფერში, გარდა იმ გზის სიგრძისა ტრემელიც პირველსა და მეორე შემთხვევას ახასიათებს.

მაგრამ თუ საჭირო იყო ან რა აზრი ჰქონდა ამ გზის გაგრძელებას? ეჭვი არ არის, აქ რალაც მიზეზი უნდა არსებობდეს. ბერგსონი ჰფიქრობს, რომ ეს მიზეზი შეიძლება მხოლოდ იმაში მდგომარეობდეს, რომ პერიფერულ გალიზიანებას მუდამ და ყოველთვის ერთისა და იმავე მოძრაობის რეალიზაცია არ აქვს სახეში; ეს კი პირდაპირ აუცილებელი იქნებოდა, მას რომ უშუალოდ ხერხემლის ტვინის მოძრაობითი უჯრედები აღეძრა. როდესაც გალიზიანება თავის ტვინის მიმართულებით ვრცელდება, და ამგვარად მისი გზა გრძელდება, ეს

შეიქლება მხოლოდ მიტომ ხდებოდეს, რომ თავის ტვინის ე. წ. სენსორული წრეები საშუალებას უნდა აძლევდენ პერიფერულ იმპულსს, ხერხემლის ტვინის ის მოძრაობითი მექანიზმი აარჩიოს, რომელიც მისთვის საჭირო მოძრაობას გამოიწვევს. როგორც ტელეფონით ლაპარაკისთვის აუცილებლად საჭიროა, ჯერ ის ადგილი გამოიძახო, სადაც ყველა ტელეფონის მათეული იწყება, რათა ვისმე დაელაპარაკო, სწორედ ასეა აუცილებელი, პერიფერულმა იმპულსმა ჯერ იმ ადგილზე მიაღწიოს, საიდანაც ყოველგვარი მოძრაობითი მექანიზმის არჩევა შეიძლება, და მხოლოდ შემდეგ გავრცელდეს ამ მექანიზმის მიმართულებით. ასეთ ადგილს კი უთუოდ თავის ტვინი უნდა წარმოადგენდეს. რაც უფრო განვითარებულია თავის ტვინი, მით უფრო მეტი და მრავალმხრივი უნდა იყოს ის გზაც, რომლითაც პერიფერულ იმპულსს ამა თუ იმ მოძრაობის გამოწვევა შეუძლია. „ნერვების სისტემა, რომელშიც ნეირონები ისე არიან ერთა-მეორეზე მიწყობილნი, რომ თითოეულის მათგანის ბოლოდან სხვადასხვა შესაძლებლობის სხვადასხვა გზები იწყება, ნამდვილს **გამოურკვევლობის** აუხს წარმოადგენს“ (Ev. 137)¹).

ამგვარად „თავის ტვინი არაფერს არ წარმოადგენს გარდა ტელეფონის სადგურისა; მისი როლია—ან შეერთება და ან კიდევ მოტღევენება. იგი არაფერს არ უმატებს იმას, რასაც იღებს“²). ცხადია, როგორც ხერხემლის, ისე თავის ტვინიც **მოძრაობას** ემსახურება; როგორც ერთი, ისე მეორეც მიღებული შთაბეჭდილების შესაფერ მოძრაობას ამზადებს; ხერხემლის ტვინი—პირდაპირ და იმ თავითვე განსაზღვრულს, ხოლო თავის ტვინი—თავისუფლსა და სასურველს. მშინ სადღაა შემეცნება? ცხადია, თავის ტვინს გარეთი შთაბეჭდილების შემეცნებასთან საქმე არა აქვს; ცხადია, შთაბეჭდილების განცდა

1) E. v.-ის სახით გამოკლებთ ბერგსონის წიკნი: Evolution créatrice-ის სათურს.

2) M. m. Matière et phénomène-ის საბადლოდ ვებარობთ.

აქ არ იბადება, როგორც ეს ტრადიციულ აზროვნებას ჰგონია.

მაშ სად იბადება იგი? არსად! იგი იმ თავითვე მოცემულია, იგი ყველგან არის, მთელ სოფლიოში. სთვით თანამედროვე მეცნიერებაც უდავო ქეშმარიტებად თვლის **განცდის** ყოველადობას. „შეადგინეთ სოფლიო ატომებასაგან: თითოეული მათგანი ჰგონობს როგორც, რაოდენობით ისე რომელობითაც იმ ზედმოქმედებას, რომელსაც მასზე ნივთიერების ყველა ატომი ახდენს, და რომელიც, იმის მიხედვით, თუ რა მანძილი უკავია, ყოველთვის სახეს იცვლს. წარმოიდგინეთ ძალთა ცენტრები: ძალების ხაზები, რომელიც ყოველი ცენტრიდან ყოველი მიმართულებით ვრცელდება, ყოველი ცენტრისაკენ მთელი ნივთიერი სოფლიოს გავლენას წაიღებენ. იგულისხმეთ მიანადები: ყოველი მონადა, ლეიბნიცის არ იყოს, მთელი სოფლიოს სარკე იქმნება (Mm. 26 ამგვარად, სოფლიოს რომელი ადგილიც, რომელი საგანიც არ უნდა ავიღოთ, ყველგან მთელი სინამსინამდვილის გავლენას ვნახავთ თავმოყრილს; **ყველგან და ყველა ფერი ყველაფერს განიცდის.**

ამგვარად, ბერგსონის რწმენით, განცდა ყოველადი, კოსმიური მოვლენაა. მაგრამ იგი თავისებური განცდაა: **მას ცნობიერება აკლია.** ამიტომაც ამ შემთხვევაში ლეიბნიცის ანალოგიას მართლა პირდაპირი მნიშვნელობა აქვს; როგორც მისი მონადა მთელ უნივერსუმს *petite perception*-თა სახით ე. ი. **შეუცნობლად** განიცდის, სწორედ ისე, ბერგსონის სოფლიოს თითოეული კერძო ფენომენიც მთელი სინამდვილის არაცნობიერ განცდას ატარებს. მაგრამ ეს ბერგსონის პირადი მეტაფიზიკა კი არ არის; ეს, მისი აზრით, ყველას მიერ მიღებული, უდავო ქეშმარიტებაა.

ამგვარად, *esse est percipere*. განცდა მოცემული ფაქტია, ზე მას ახსნა არ ესაჭიროება, (Mm. 26. 28); მისი გენეზისისგა თვალისწინების ცდა უიმედო დროს დაკარგვია. მაგრამ, ვიმეორებთ, ეს განცდა **ყოველადია** და **არაცნობიერია**.

ხოლო ჩვენი განცდა? იგიც ასეთივე ყოველადობის მატ-

რებელია? იგივე არაცნობიერია? რა თქმა უნდა, არც ერთი და არც მეორე, ჩვენ ცალკე-საგნებს, ცალკე მოვლენებს განვიცდით; მთლიანი სინამდვილის ბაღე ჩვენს ცნობიერებაში ცალკე უჯრედებად იჭრება; მათი სახე ჩვენი განცდის საშუალებით ნათლად და მკაფიოდ ე. ი. ცნობიერად იქცევა. ერთი სიტყვით, ჩვენი განცდის დამახასიათებელი თვისება მისი ცნობიერობა და ცალკეობა არის. და ასახსნელი სწორედ ესაა: „თქვენ ის კი არ უნდა ახსნათ, თუ როგორ ჩნდება განცდა, არამედ ის, თუ როგორ იფარგლება იგი, ვინაიდან იგი ყველაფრის გამოხატულებას უნდა შეადგენდეს, ნამდვილად კი მხოლოდ კერძობითი, ხასიათისაჲ“ (Mil. 28).

ჩვენ შევჯანხმდით, რომ თითოეული ნაწილი სოფლიოს მთელი სინამდვილის სარკეს წარმოადგენს, მიტომ რომ იგი მისს სრულ ზედმოქმედებას განიცდის. მაგრამ სოფლიოს სხვადასხვა ნაწილნი სხვადასხვა გვარად განიცდიან ამ ზეგავლენას. ავიღოთ მატერიალური, არაორგანიული სოფლიო: აქ თითოეული მოვლენა მთელის ზეგავლენას იღებს, ხოლო თვით მთლიანში ახალს არაფერს არ იწვევს. იგი სრულიად, ასე ვსთქვათ, პასიურად რჩება და მთლიანის ზეგავლენას თავის არსში სავსებით ატარებს. ამიტომაც იგი სოფლიოს არაცნობიერად გამოჰხატავს: მას მისი ცნობიერი განცდა აკლია. გადავიდეთ ცოცხალს, მაგრამ მარტივ ორგანიზმზე: აქ თითოეული ზედმოქმედება განსაზღვრულ რეაქციას იწვევს, ასე რომ შთაბეჭდილებასა და რეაქციას შორის მუდმივი მარტივი დამოკიდებულება არსებობს: ზედმოქმედებას მუდამ ერთი ლ იგივე რეაქცია სდევს თან, ლ იგი, მაშასადამე, არც აქ ჩერდება; ამიტომ ცნობიერ განცდას არც აქ აქვს ადგილი. მაგრამ სულ სხვა მდგომარეობაშია ცოცხალი ადამიანის ორგანიზმი. იგი აკტიური მომენტია, რომელიც სოფლიოს ზეგავლენას თავის აკტივობას უპირდაპირებს და, იმის მიხედვით, თუ რამდენად მრავალმხრივია მისი მოქმედების უნარი, ამ ზედმოქმედებას აყოვნებს ან აჩერებს. ზედმოქმედების ამ შეჩერებას, საწინააღმდეგო რეაქციის საშუალებით, ერბოდერთი აზრი

აქვს: ამას იგი მიტომ სჩადის, რომ ისეთი საპასუხო რეაქციის მოხდენა სწადია სოფლიოზე, რომ მისგან მან რაც შეიძლება მეტი სარგებლობა მიიღოს: იგი სოფლიოში ცხოვრობს და თავის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას, რა თქმა უნდა, მისგან მოელოს.

მაგრამ ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ჩვენი მოქმედების მრავალმხრივობა ჩვენი ორგანიზმის, კერძოდ თავის ტვინის განვითარებაზეა დამოკიდებული. რაც უფრო განვითარებულია ტვინი, მით უფრო მრავალმხრივია შესაძლებლობა: მსოფლიოზე სხვადასხვა მხრით ზედმოქმედებისა. მაშასადამე, ბოლოს და ბოლოს, ცოცხალი ორგანიზმის მიერ სოფლიოს ზედმოქმედების შეჩერების შესაძლებლობა თავის ტვინის განვითარებაზეა დამოკიდებული; იქ, სადაც განვითარებულია თავის ტვინი, იქ საპასუხო რეაქციაც უფრო განუსაზღვრელია, ხოლო მისი არჩევანი უფრო თავისუფალი და დამოუკიდებელი. ამგვარად, აღამიანს, როგორც განვითარებული ტვინის პატრონს, განსაკუთრებული ალავი უპყრია სოფლიოში. აქ უკანასკნელის ზედმოქმედება ბრკოლდება და, იმის მიხედვით, თუ რამდენად ხდება ეს, ჩვენ მისი ცნობიერად განცდის შეძლება გვეძლევა.

ამგვარად, ცნობიერი განცდის შესაძლებლობა ჩვენი ზედმოქმედების უნარზეა დამოკიდებული: რამდენად უფრო მრავალმხრივია ჩვენი ზედმოქმედება, იმდენად უფრო ცნობიერი და სრულია განცდაც. მაშასადამე, გენეზისი ცნობიერი განცდისა ახსნილია: იგი ჩვენი ზედმოქმედების შესაძლებლობის გამო წარმოიშვის; იგი წარმოიშვის მიტომ, რომ ჩვენ აქტიური ძალების ცენტრს შევადგენთ; და წარმოიშვის მით უფრო სრულად, რაც უფრო მეტი რეაქციის განვითარების უნარი გვაქვს; ეს კი, როგორც ვიცით, თავის მხრივ ჩვენი ტვინის განვითარებაზეა დამოკიდებული. „რადგანაც ტვინის აგებულება მოძრაობათა დაწერილებით პლანს იძლევა, რომელთაგანაც შეგიძლიათ, რომელიც გსურთ. ის აირჩიოთ; რადგანაც მეორეს მხრივ გარეშე სახეთა (საგანთა) ნაწილი, რომელიც განცდათა შესა-

ქმნელად თითქოს თავის თავს უბრუნდება, სოფლიოში სწორედ იმ წერტილებს სვამს, რომელთა მიღწევაც ამ მოძრაობათ შეუძლიათ, ამიტომ ცნობიერი განცდა და ტვინის ცვლილებები ზედმიწევნით ეთანხმებიან ერთიმეორეს“. . . მაგრამ ეს მიტომ როდი ხდება, რომ მათ შორის რაიმე მიზეზობრივი კავშირი არსებობდეს. არა, შეუძლებელია ტვინში განცდა წარმოიშვას; იგი, როგორც ასეთი, მხოლოდ მოძრაობის ორგანოა. მაგრამ თუ მათ შორის მაინც შესაფერისობა ჩანს, ეს მიტომ რომ ორივე, განცდაცა და თავის ტვინიც ერთი მიზეზის მიერ არიან წარმოშობილნი. რა არის ეს მიზეზი, ამაზე შემდეგ გვექნება საუბარი.

ამგვარად, განცდა ყოველად მოვლენაა. ხოლო ადამიანის განცდა კერძობითისა და ცნობიერის სახეს ჰღებულობს. როგორც დავინახეთ, ეს მიტომ ხდება, რომ გარეშე საგნის ზედმოქმედებათა საპასუხოდ ჩვენ მრავლის, ერთნაირად შესაძლებელი რეაქციის გამოწვევა შეგვიძლია; რამდენადაც საინტერესოა ჩვენთვის გარეშე ობიექტი, მხოლოდ იმდენად ვხდით მას ჩვენის რეაქციის საგნად; იმის მიხედვით, თუ რომელი მისი მხარეა ჩვენთვის სასარგებლო, ჩვენ ამა თუ იმ რეაქციაზე ვჩერდებით. მაშასადამე, ჩვენი განცდა საგნის მხოლოდ იმ მხარეს შეეფერება, რომელიც ჩვენს პრაქტიკულ მოთხოვნილებას აინტერესებს. ცხადია, ასეთ პირობებში იგი მთელი სოფლიოდან მართო ჩვენს მოთხოვნილებათა შესაფერისს ნაწილს ამოსჯრის და ცნობიერად მას გაჰხდეს. ხოლო თვით რთული სინამდვილე, თავისი განუწვალეადი მთლიანობით, ჩვენი განცდის გარეშე დარჩება.

მაგრამ რამდენად ობიექტური რეალობა აქვს ამგვარად წარშობილს ცნობიერ განცდას ადამიანისას? უეჭველია, არსებითად განცდის შინაარსი ობიექტური სინამდვილეა; მაგრამ ცნობიერი განცდის შინაარსში მხოლოდ მისი ის ნაწილი შევა, რომელიც ჩვენს პრაქტიკულ ინტერესს შეეფერება და ჩვენს ზედმოქმედებას ემორჩილება. მაშასადამე, განცდა სინამ-



დვილის შემეცნებას როდი ემსახურება; იგი უფრო ჩვენი პრაქტიკული მოქმედების გეგმაა. სინამდვილე, ამის მიხედვით, ჩვენს განცდაში მარტო იმ მხარეს გვიჩვენებს, რომელიც ჩვენი მოქმედებისათვის არის საინტერესო. „მოქმედების თანაშემწე, განცდა, აცალკევებს მთლიანი რეალობიდან მხოლოდ მას, რაც ჩვენ გვინტერესებს; იგი გაცილებით უფრო ნაკლებ თვით საგნებს გვიჩვენებს, ვიდრე იმას, რისი მიღებაც შეგვიძლია მათგან“<sup>1</sup>).

თუ, ერთის მხრივ, ბერგსონისათვის გარეშე სინამდვილის ზეგავლენა ჩვენს ცნობიერებაში მხოლოდ ისეთი მხარეების განცდას იწვევს, რომელნიც ჩვენის მოქმედებისათვის არიან მნიშვნელოვანნი; ხოლო თუ, მეორეს მხრივ, წარმოდგენა განცდათაჯგუფს შეადგენს, მაშინ ცხადია, რომ ცნობიერი წარმოდგენის შინაარსი არა თვით სინამდვილე იქმნება მთელი თავისი მრავალფეროვანი ბუნებით, არამედ რეალობის მხოლოდ ის გამოცალკევებული, პრაქტიკულად საინტერესო ნაწილები, რომელნიც ჩვენს განცდას შეადგენენ. მაშასადამე, წარმოდგენა სარკე კი არ არის სინამდვილისა, როგორც ზოგი ჰფიქრობს, არამედ ფოკუსია, რომელშიაც მისს პრაქტიკულად საინტერესო წერტილებს მოუყრია თავი: **იგი შემეცნებისათვის როდია გამოსაყენებელი; არა, იგი ჩვენს პრაქტიკას ემსახურება.**

გადავიდეთ ზოგად იდეაზე. ჩვენი აზროვნება ამ ზოგად იდეებში მოძრაობს; მისი შემეცნება მათი საშუალებით ხორციელდება.

მაგრამ როგორია ზოგადი იდეის გენეზისი? ბერგსონისათვის ამ საკითხს არა მარტო ფსიქოლოგიური მნიშვნელობა აქვს; იგი საინტერესოა ენოლოგიურადაც.

ამ პრობლემის გადაწყვეტის ირგვლივ დავა აქვს ორს განსხვავებულ თეორიას: ნომინალიზმს და კონცეპტუალიზმს. ნომინალიზმის ამოსასვლელი პუნქტი ინდივიდუალური საგნის

<sup>1</sup>) Воспріятіе измѣнчивости, стр. 18. Собр. сочин. т. 4. Изд. Семенова, 1944.

განცლაა ჩვენ განვიცდით მას და შემდეგ განსახლვრულ სახელწოდებას ვაძლევთ (nomem). ხოლო ეს სახელწოდება არ კმაყოფილდება. მარტო ამ ინდივიდუალური საგნით; იგი ვრცელდება სხვა საგნებზეც, მაგრამ მხოლოდ ისეთებზე, რომელთაც პირველ საგანთან მსგავსება აქვთ. ამგვარად, იგი **ზოგად იდეად** იქცევა, რომელიც თავის მოცულობაში განსახლვრულ საგანთა ჯგუფს შეიცავს. მაგრამ რატომ მარტო ამ საგანთა და არა სხვათაც? რა თქმა უნდა, მიტომ რომ მათ საერთო თვისებები აქვთ. მაშასადამე, ნომინალიზმის ნამდვილი აზრით, სახელწოდების განზოგადოებისათვის მსგავს თვისებათა ამოკრება და მათი გამოცალკევება, ე. ი. მათი განყენება ანუ აბსტრაქცია არის საჭირო. ერთი სიტყვით, აქ **განზოგადობა განყენებას ჰგულისხმობს.**

სულ სხვაგვარად იქცევა კონცეპტუალიზმი. იგი თითოეული ინდივიდუალური საგნის თვისებათა გამოცალკევებით ანუ განყენებით იწყებს. მაგრამ მისთვის თითოეული ასეთი განყენებული თვისება ზოგად თვისებად იქცევა. მაგალითად, ყვავილისა და თოვლის თვისებათა შორის ჩვენ ერთ-ერთს ვაცალკევებთ, სახელდობრ სითეთრეს, და ამ სითეთრეს ზოგად სითეთრედ, მაშასადამე, ზოგად იდეად ვსახავთ. მაგრამ ყვავილის სითეთრე და თოვლის სითეთრე მარტო ყვავილისა და მარტო თოვლის სითეთრედ დარჩებოდნენ, და მათი განზოგადობა შეუძლებელი შეიქმნებოდა, თუ რომ ჩვენ ამ ორ სითეთრეს შორის მსგავსებას არ აღმოვაჩენდით ე. ი. თუ რომ ეს სითეთრე განზოგადოებული არ გვექნებოდა. ამგვარად, კონცეპტუალიზმის აზრით, **განზოგადოებისათვის განყენებაა საჭირო.** მაგრამ თვით განყენებაც ხომ შეუძლებელია, თუ რომ მას განზოგადობა არ უსწრებს წინ.

მაშასადამე, როგორც ნომინალიზმში, ისე კონცეპტუალიზმშიც მოჯადოებულ წრეში არიან მოქცეულნი: კონცეპტუალიზმს განზოგადოებისათვის აუცილებელ საჭიროებად განყენება მიაჩნია, მაგრამ ჩვენ დავინახეთ, რომ თვით განყენება უკვე განზოგა-

დღობას ჰგულისხმობს. ხოლო ნომინალიზმს განყენებისათვის განზოგადოება მიაჩნია საკმარისად, მაგრამ ჩვენ დავრწმუნდით, რომ თვით განზოგადოება შეუძლებელია, თუ რომ მას განყენება არ უსწრებს წინ.

როგორ შეიძლება თავი დავალწიოთ ამ მოჯადოებულ წრეს? ამისათვის ჯერ ორივე აღნიშნული თეორიის საერთო ამოხსნველ ჰუნკტს უნდა მივაგნოთ. როგორც ნომინალიზმი, ისე კონსტრუქტულიზმიც ინდივიდუალურ საგანთა განცდით იწყებენ: პირველი ამ საგანთა შეჯგუფებით ზოგად იდეას ჰქმნის, ხოლო მეორე ამავე მიზანს მათი თვისებების ანალიზით აღწევს, მაგრამ შედეგი ის არის, რომ ერთიცა და მეორეც მოჯადოებულ წრეში ტრიალობს.

ექვი არ არის, შეცდომა სწორედ ამ ამოხსნველ ჰუნკტში უნდა იყოს დაფარული. და მართლაც, განა ცხადი არაა, რომ ჩვენი განცდა ინდივიდუალურიდან არას დროს არ იწყება? ჩვენ გვახსოვს, რომ განცდას პრაქტიკული, უტილიტარული გენეზისი აქვს, რომ აღსებულს სინამდვილეში ჩვენ მართლ იმას ვარჩევთ, რასაც ჩვენს მოთხოვნილებასთან აქვს კავშირი, რაც ჩვენთვის სასარგებლოა. იმ საგნებიდან, რომელნიც ამ სინამდვილეში შედიან, ჩვენ არცერთის ინდივიდუალობა არ გვაინტერესებს, ჩვენთვის მნიშვნელოვანი და საყურადღებო მხოლოდ მათი უტილიტარული ღირებულებაა. ამიტომაც, რაგინდ ძლიერაც არ უნდა განსხვავდებოდნენ იგინი ურთიერთისაგან, ჩვენი მათზე ზედმოქმედებისათვის ეს განსხვავების განცდა კი არ არის საგულისხმო, არამედ ის საერთო უტილიტარული მნიშვნელობა, რომელიც მათ ყველას აქვს. ბალახი თავისი ინდივიდუალური სახით კი არ აინტერესებს ცხოველს; არა, მისთვის მისი ფერი და სუნია საინტერესო, და ამიტომ მისი განცდის უშუალო შინაარსს მართლდ მართლ ეს ფერი და სუნი შეადგენს. ყველგან, სადაც იგი ამ ფერსა და სუნს განიცდის, ყველგან თავისი მოთხოვნილების დაკმაყოფილების შესაძლებლობას ჰგულისხმობს. „მინერალიდან დაწყებული მცენარემდე, მცენა-

რიდან უმარტივეს ცოცხალ არსებამდე, ცხოველიდან ადამიანამდე, ჩვენ ყველგან შეგვიძლია გავითვალისწინოთ იმ პროცესის მიმდინარეობა, რომლითაც საგნები და არსებანი მარტო იმას იტაცებენ გარეშე სინამდვილიდან, რაც მათ იზიდავს, რაც მათ პრაქტიკულად აინტერესებს, და იტაცებენ ისე, რომ სრულიად არ საჭიროებენ აბსტრაქციას, — იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ დანარჩენი ყველაფერი უცხად რჩება მათთვის: და ხი, სწორედ ეს ზერელედ განსხვავებულ მოქმედებათა საპასუხო რეაქციის იგივეობაა ის ჩანასახი, რომელსაც ადამიანის ცნობიერება ზოგად იღებდალ ავითარებს“ (Mm. 174).

დავალწიეთ თუ არა თავი იმ წრეს, რომელშიც ნომინალიზმისა და კონცეპტუალიზმის თეორია ორივე ჩაჭერილი იყო? „განზოგადოება განყენებას ჰგულისხმობს, მაგრამ თვით განყება შეუძლებელია უგანზოგადოებოდ,“ — აი ეს წრეც. მაგრამ თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ ის განზოგადოება, რომელიც განყენებას ჰგულისხმობს, სხვაა, და ის განზოგადოება, რომელსაც განყენება ჰგულისხმობს, კიდევ სხვა, მაშინ წრე გაიშლება, და ჩვენს ზოგად იდეათა გენეზისს ნათელი მოეფინება. მართლაც, და, ჩვენ ხომ ზოგადის განცდით ვიწყებთ! მაგრამ ეს ზოგადი განა აზროვნების ან განყენების შედეგი არის? არა, იგი პირდაპირი საგანია ჩვენი პირვანდელი განცდისა, და როგორც ასეთი, რა ჟღერს უნდა, არავის განყენებას არ ჰგულისხმობს.

ამგვარად, ჩვენ ვრწმუნდებით, რომ თვით ზოგადი იდეაც თავისი არსებით პრაქტიკულის, უტილატარული გენეზისის არის, და როგორც იარაღი ქეშმარიტების შემეცნებისა, იგიც გამოუსადეგად უნდა ჩაითვალოს.

## 8. ინტელექტი და მისი როლი.

ინტელექტი არა შემეცნება ს, არამედ პრაქტიკული ცხოვრების იარაღია: იგი ხელოვნური იარაღის წარმოების უნარია. ამიტომ მისი შემეცნება ცნობიერია, იგი მხოლოდ ურთიერთობას ანუ ფორმას ეხება, იგი მხოლოდ გამოცალკეებულს, უძრავს განიცდის; მისი სარბიელი დაუბოლოებადი, ჰომოგენური სივრცე ანუ არაორგანიული ბუნებაა. ინტელექტი, როგორც ორგანო უნივერსალური შემეცნებისა: შესაძლებლობა ანორგანიული სინამდვილის საზღვრების გაცილებისა; ამ შესაძლებლობის რეალიზაცია: საზოგადოება, ენა და მისი როლი. შედეგი ამ შესაძლებლობის რეალიზაციისა: სკეპტიციზმი.

ის, რითაც მოქმედობს ინტელექტი, როგორც ვხედავთ, პრაქტიკული მნიშვნელობის არის. უეჭველია, ასეთ პირობებში შეუსაბამობა იქნებოდა, ინტელექტის მუშაობისაგან სინამდვილის შემეცნება მოგვეთხოვა: სინამდვილე თავის თავად სრულიად არ აინტერესებს ინტელექტს; იგი მისთვის კი არ არის გაჩენილი, რომ ადამიანს ეს სინამდვილე გაუთვალისწინოს; არა, იგი სულ სხვა საქმისათვის ჩაისახა და განვითარდა.

ადამიანს არსებობისათვის ბრძოლაში გამარჯვება ესაჭიროებოდა. აქ მას დახმარება ინტელექტმა გაუწია: იგი მას სინამდვილის მხოლოდ იმ მხარეებს უთვალისწინებდა, რომელნიც მის ზეგავლენას ემორჩილებოდნენ, და ამასაც მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ეს ასეთი ზეგავლენისათვის იყო საჭირო. არ უნდა თქმა, მთელი სინამდვილის ყოველმხრივი სახის გაუთვალისწინება საარსებო ბრძოლაში სრულიად უსარგებლო იყო და, მაშასადამე, ზედმეტიც. ინტელექტი ამგვარად იმთავითვე პრაქტიკის, მოქმედების მსახურის როლში გამოვიდა და თავისი ძალები ამ როლის შესრულებაში განავითარა.

მაგრამ უფრო კონკრეტულად რაში გამოიხატა ინტელექტის პრაქტიკული მნიშვნელობა?

ადამიანის დამახასიათებელი თვისება ინტელექტია; მეო-

რეს მხრივ, ადამიანის წარმოშვების დასაწყისის თარიღად, უექველია, ის დრო უნდა ჩაითვალოს, როდესაც ცოცხალმა ორგანიზმმა იარაღების მზადება დაიწყო. ამიტომ ადამიანს უფრო homo faber უნდა ეწოდოს, ვიდრე homo sapiens. ხელოვნური იარაღის შექმნამ ადამიანს ძლიერი საშუალება მისცა ხელთ: მათი წარმოების საშუალებით მან თავისი მოთხოვნილებების დამაკმაყოფილებს გაიადვილა. და ინტელექტის მთავარი დამსახურება, უექველია, სწორედ ამ წარმოების შესაძლებლობის განაღდებაში მდგომარეობს. „ინტელექტი უწინარეს ყოველისა წარმოებას ესწრაფის“ (Ev. 165).

მაგრამ როგორი უნდა იყოს ამ შემთხვევაში ინტელექტის შემეცნებითი ძალები? ჯერ ცხადია ერთი რამ; სახელობრისა, რომ ინტელექტმა აოცილებლად ცნობიერი შემეცნების ხასიათი უნდა მიიღოს; მართლაც, თუ რომ ინტელექტს ხელოვნური იარაღის დამზადება აქვს დავალებული, თავისთავად იგულისხმება, რომ თავისი ფუნქციის განხორციელების პროცესში იგი გარეგან შთაბეჭდილებასთან ერთად კი ვერ შექმნის ამ ხელოვნურ იარაღს, არამედ მისი რეაქცია შეჩერდება, სანამ იგი დაბრკოლებას არ სძლევეს და თავისი მუშაობის „დროსაღ ადგილს, ფორმასა ღ მასალას“ არ გამოიხატოს (Ev. 158): ხელოვნური იარაღის წარმოება დაბრკოლებებთან ბრძოლასა და შესაძლო მოქმედების ამორჩევას ჰგულისხმობს. ერთი სიტყვით, ინტელექტი იარაღის წარმოების ორგანო არ იქნებოდა, მას რომ ყოველს გარეგან ზედმოქმედებაზე უშუალო რეაქციის სახით პირდაპირი პასუხის გაცემა შესძლებოდა. პირიქით, ფაქტიური რეაქცია, უშუალო ზედმოქმედება, ყველგან შეჩერებულია, სადაც საუკეთესო მოქმედების იარაღი ჯერ კიდევ გამოსაგონებელია. იქ კი, „სადაც არსებობს მრავალი ერთნაირად შესაძლო მოქმედება, ხოლო არცერთი ფაქტიური (მაგალ, აწონდაწონვის დროს, რომელსაც მოქმედებამდე არ მივყვართ), იქ ცნობიერება ინტენსიურია“ (Ev. 157). — ამგვარად ინტელექტი, თავისი არსებით, ცნობიერია.

მაგრამ არის მეორე თვისებაც, რომელიც ინტელექტის შემეცნებას ახასიათებს და აგრედვე მისი მთავარი ფუნქციის ბუნებიდან გამომდინარეობს. თუ რომ ადამიანის ინტელექტი არაორგანიულს, ხელოვნურ იარაღს აწარმოებს, ეს მიტომ ხდება, რომ მას სწადია, ცხოვრების ყოველგვარს პირობაზე ისეთი ზეგავლენა მოახდინოს, რომ მისგან მაქსიმალური სარგებლობა მიიღოს. ცხადია, მას საშუალება უნდა ჰქონდეს, ამ პირობებისდა მიხედვით თავისი იარაღები შესცვალოს, რათა ყოველთვის სათანადო ზედმოქმედების შესაძლებლობა ჰქონდეს. „ინტელექტის არსებითი ფუნქცია იმაში მდგომარეობს, რომ მან ისეთი საშუალება გამოიხსოს, რომელიც მას ყოველგვარს გარემოებაში საუკეთესო გამოსავალს მიანიჭებს“ (Ev. 163); იგი ეძებს, თუ რა არის ამა თუ იმ შემთხვევაში მისთვის განსაკუთრებით ხელსაყრელი, რე ამისდამიხედვით სათანადო იარაღს ჰქმნის. მაგრამ ყოველი ცალკე შემთხვევისათვის ცალკე იარაღის წარმოება—ეს ხომ მხოლოდ ძიება იქნებოდა ხელსაყრელი იარაღისა, ვინაიდან იარაღი მხოლოდ მაშინ შეიძლება ნამდვილ იარაღად ჩაითვალოს, თუ რომ მას ყოველგვარ გარემოებაში სარგებლობის უზრუნველყოფა ძალუძს. როდის შეუძლია ინტელექტს ასეთი იარაღის შექმნა? ცხადია, მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ რომ მან საგანთა და მოვლენათა უთიერთ-დამოკიდებულება იცის. მისთვის სრულიად საჭირო არ არის თვით საგნების ცოდნა, ვინაიდან იგი თითოეული საგნისათვის ცალკე იარაღს როდი ჰქმნის; მისთვის საკმარისია, თუ რომ ურთიერთ-დამოკიდებულება იცის იმ საგანთა ჯგუფისა, რომლებზეც ზეგავლენის მოსახდენად სათანადო იარაღს ეძებს. მაშასადამე „იქ, სადაც აქტივობა წარმოებისაკენ არის მიმართული, იქ შემეცნება მხოლოდ ურთიერთობას ეხება“ (Ev. 163).—ამგვარად, ინტელექტისათვის, როგორც იარაღთა წარმოების ორგანოსათვის, თვით საგანთა შემეცნება ზედმეტად უნდა ჩაითვალოს; სამაგიეროდ, მისთვის საგანთა ურთიერთობის ცოდნა აუცილებელია.

საკმარისია ცოტაოდენი დაკვირვება, რათა აღმოვაჩინოთ, რომ ინტელექტს მართლაც ეს ურთიერთობათა შემეცნება ახასიათებს: „ახლად დაბადებულმა ბავშვმა არ იცის, ცნობიერი ცოდნის სახით, არც განსაზღვრული საგნები და არც განსაზღვრული თვისებები ამა თუ იმ საგნისა; მაგრამ ერთ შევნიერ დღეს, როდესაც მისი თანადასწრებთ რომელსამე ეპიტეტს იხმარენ ამა თუ იმ არსებითი სახელის მიმართ, იგი იმ წამსვე მიხვდება, თუ რას ჰნიშნავს ეს. მას ბუნებრივად ესმის დამოკიდებულება განმარტებისა ქვემდებარისადმი; იგივე შეიძლება ითქვას ზოგადი ურთიერთობის შესახებაც, რომელსაც ზმნა გამოჰხატავს; იგი იმდენად უშუალოდ ესმის გონებას, რომ ენა მას პირდაპირ ჰგულისხმობს, როგორც ეს ზოგიერთს პირველყოფილს ენაში ხდება, რომელსაც ზმნა სრულიად არა აქვს.“ ასეთივე ბუნებრივი ხასიათის არის ურთიერთობა თანასწორ სიდიდეთა შორის, მიზანსა და შედეგს შორის; ერთი სიტყვით, ინტელექტმა საგნების არაფერი იცის, სამაგიეროდ მას **ურთიერთობათა შემეცნების**, თანდაყოლილი უნარი აქვს.

მაგრამ რა ადგილი უჭირავს მთლიანს შემეცნების აქტში ურთიერთობას? თუ ყოველი შემეცნება მართლა ფორმისა და მასალის მთლიანობა არის, მაშინ ცხადია, რომ ურთიერთობათა შემეცნება არა მასალის, არამედ **ფორმის** შემეცნებად უნდა ჩაითვალოს, მიტომ რომ ფორმა სხვა რაა, თუ არ იმ ურთიერთობათა ჯამი, რომელშიც შემეცნების სხვადასხვა მასალა ერთი მეორის მიმართ იმყოფება. ამგვარად, **ინტელექტს, როგორც ურთიერთობათა შემეცნების ორგანოს** შემეცნებაში თავისი წვლილი **ფორმის** სახით შეაქვს: **იგი თანდაყოლილი ცოდნაა ფორმისა**. ამიტომაც, ინტელექტუალური შემეცნება ყოველთვის **ჰიპოთეტურ** წინადადებათა დახმარებით მსჯელობს: „თუ პირობები ასეთი და ასეთი იქმნა, მაშინ შედეგიც ასეთი და ასეთი იქნება“-ო, ასე ჰფიქრობს ინტელექტი. იგი ეხება მხოლოდ ურთიერთობას; თვით საგანზე ან მოვლენაზე კი არაფერს ამბობს.

მაგრამ როგორი ხასიათის არიან ეს ურთიერთობანი? სი-



ნამდვილის რომელ სფეროს ეხებიან იგინი? აქაც ამოსასვლელ პუნქტად ის გარემოება უნდა იქმნეს მიღებული, რომ ინტელექტი წარმოების ორგანო არის. წარმოებას კი მხოლოდ უსულო ნივთიერებასთან აქვს საქმე, ხოლო თვით ამ უსულო ნივთიერებაშიც მარტო მასთან, რაც უძრავი და უცვლელია: სახელობრ—მტკიცე საგნებთან. ის, რაც მარადის იცვლება, რაც მიმდინარეობს, თავისი არსებით წარმოების ზეგავლენის გარეშე დგას: იგი ხელიდან უსხლტება მას: ამგვარად, „ინტელექტს, რა სახითაც იგი ბუნების ხელიდან გამოდის, თავის მთავარს ობიექტად არაორგანიული მტკიცე სხეულები აქვს“ (Ev. 167).

ისეთი სინამდვილის სფეროში, რომლის დამახასიათებელ თვისებადაც უწყვეტი მთლიანობა უნდა ჩაითვალოს, წარმოება განუხორციელებელი იქმნებოდა, და, მაშასადამე, ინტელექტიც სრულიად დაჰკარგავდა თავის აზრს: წარმოება მთლიანის დაუბოლოებად განწვალებადობას ჰგულისხმობს. იქ, სადაც ასეთი განწვალებადობა არ არის შესაძლებელი, იქ არც ჩვენს წარმოებას შეუძლია რაიმე შექმნას. იგი არსებითად თითოეულს, გამოცალკევებულ საგანს ეხება, მხოლოდ მასა და მხოლოდ მისი საშუალებით ჰქმნის. აქედან ცხადია, რომ ინტელექტი ცუდი ორგანო იქნებოდა წარმოებისა, თუ რომ იგი სინამდვილეს ცალკე საგნების სახით არ წარმოიდგენდა; „ამიტომაც ინტელექტი მხოლოდ განცალკევებულს წარმოიდგენს ნათლად“ (Ev. 167). იქ, სადაც ცალკეს, გამოყოფილს ადგილი არა აქვს, იქ, სადაც სინამდვილე უწყვეტი მთლიანობა არის, იქ ინტელექტი ვერაფერს ჰხედავს, იქ იგი სრულიად ბრმა არის ან და, საუკეთესო შემთხვევაში, აქაც გამოცალკევებულსა და გამოყოფილს ეძებს.

წარმოებას არც მოძრაობასთან აქვს საქმე. მას თვით მოძრაობა სრულიად არ აინტერესებს—არც საკუთარი და არც სხვისი. მისთვის მხოლოდ ორი პუნქტია საინტერესო: ის, საიდანაც მოძრაობა იწყება, და ის, რითაც მოძრაობა თავდება. ასე რომ იგი უძრავიდან იწყებს და უძრავით ათავებს. ამიტომ

მაც, ჩვენი ინტელექტი ნათლად მხოლოდ უძრავს წარმოიდგენს.

წარმოება შეუძლებელი იქნებოდა იმ შემთხვევაშიაც, თუ რომ თითოეული საგნის ფორმა, როგორც შინაგანი სტრუქტურის შედეგი, უცვლელად იქნებოდა მასთან დაკავშირებული. ინტელექტს, როგორც წარმოების ორგანოს, ასეთი უცვლელი ფორმის არსებობა არა სწამს; მას შესაძლოდ მიაჩნია, ყოველ მასალას, როგორც არ უნდა იყოს იგი, ყოველგვარი ფორმა მისცეს, ვინაიდან თვით წარმოება მარტო ფორმის ასეთ ცვალებადობაში მდგომარეობს; იქ, სადაც ეს ცვალება შეუძლებელია, იქ წარმოებაც შეუძლებლად უნდა ჩაითვალოს. ამიტომაც, „**ინტელექტს ნივთის დაუბოლოებადი დაშლისა და დაუბოლოებადი შეერთების ნიჭი ახასიათებს**“ (Ev. 170).

ასეთია ინტელექტი. ამისდა მიხედვით ნათელია, რომ იგი მარტო იქ ჰხედავს რასმე და მარტო იქ ამჩნევს თუ თვით საგნებს არა, მათ ურთიერთობას მაინც; სადაც მტკიცე, უსიცოცხლო სხეულები არსებობენ, სადაც იგინი ერთი-მეორის გარეშე დგანან და არ მოძრაობენ ე. ი. სადაც სივრცეა, და სადაც შესაძლებლობაა დაუსრულებადი დაშლისა და შეერთებისა ე. ი. სადაც კვლავ სივრცეა, მიტომ რომ სწორედ ერთგვაროვანი, დაუბოლოებადი სივრცე უნდა ჩაითვალოს იმ ნიადაგად, რომელიც ასეთი განუსაზღვრელი დაშლა-შეერთების შესაძლებლობას იძლევა.

ცხადია, ინტელექტი, როგორც ორგანო წარმოებისა, მხოლოდ **არაორგანიულ** ბუნებას შეჰყუებია, და თუ რასმე ჰხედავს იგი, უეჭველია, მხოლოდ იმას, რისი დანახვაც ამ არაორგანიულ ბუნებაშია შესაძლებელი.

რამ განსაზღვრა ასე ინტელექტის შემეცნებითი ძალები? უეჭველია, მარტო იმ გარემოებამ, რომ იგი წარმოების ორგანო არის, და ამიტომ მისთვის მხოლოდ იმის შემეცნება და იმდენად შემეცნება არის საჭირო, რასაც და რამდენადაც წარმოებისათვის აქვს მნიშვნელობა ინტელექტი პრაქტიკული ორგანოა და თეორიისათვის მას ძალა არ შესწევს.

ამგვარად ჩვენ ბოლოს და ბოლოს ისეთ მდგომარეობას მივალწით, რომ აქედან უკვე ნათლად შეგვიძლია დაინახოთ, თუ რომელია ის სფერო სინამდვილისა, რომლის შემეცნებითი კვლევა-ძიებაც მეცნიერებას აქვს დაკისრებული. მართლაც და, თუ მეცნიერება ინტელექტით მუშაობს, ხოლო ამ უკანასკნელს მარტო ანორგანიული ბუნების შემეცნების უნარი აქვს, ცხადია, მეცნიერების კვლევა-ძიების საგანს არა მთლიანი სინამდვილე, არამედ მარტოდ მარტო მისი ანორგანიული ნახევარი უნდა შეადგენდეს. მხოლოდ აქ, ამ ანორგანიული ბუნების ნიადაგზე აღწევს მეცნიერება იმ საოცარ შედეგებს, რომელმაც ადამიანის აზროვნება შეცდომაში შეიყვანა და ინტელექტი და მეცნიერება შემეცნების ერთადერთ იარაღად გამოაცხადებია.

მაგრამ, თუ მეცნიერებას იმთავითვე და არსებითად მხოლოდ ამ განსაზღვრული სინამდვილის სფერო აქვს საკვლევ-საძიებლად მიჩენილი, როგორ მოხდა, რომ იგი უნივერსალური შემეცნების წყაროდ იქმნა მიჩნეული? მარტო ანორგანიული ბუნების კვლევა-ძიების ნაყოფიერება ხომ არ შეიძლება ასეთს მიზეზად ჩაითვალოს, მიტომ რომ ინტელექტუალიზმი გაცილებით უფრო ადრე განვითარდა, ვიდრე ანორგანიული ბუნების შემეცნების წარმატება შეიქმნა თვალისაჩინო. და ესეც რომ არ იყოს, განა შესაძლებელი იქნებოდა ინტელექტის შემეცნებითი სფეროს გაფართოება, მისი გავრცელება სინამდვილის სხვა ნაწილებზეც, ჩვენი სურვილების მიხედვით, თუ რომ თვით ინტელექტის ბუნებაში არ, ყოფილიყო ამის შესაძლებლობა ჩამარხული? ცხადია, ინტელექტს ზედმეტი ძალები უნდა ჰქონოდა, ვიდრე ეს ანორგანიული ბუნების ნიადაგზე წარმოებისათვის არის აუცილებელი, რათა მისი გავრცელება სხვა სფეროებზეც შესაძლებელი გამხდარიყო. და ასეთი უნარი მართლაც აქვს ინტელექტს, და ეს უნარი „ცნობიერება გახლავთ, რომელსაც ძალა აქვს, თავის თავისადმი მიხმართოს“ (E.V. 272) და ამგვარად თავისი შემეცნების სარბიელად არა მარტო მკვდარი ბუნება, არამედ ცოცხალი პროცესიც (ცნობიერება ხომ სიცოცხლეა *par excellence*?) აქციოს. ამგვა-

რად, შესაძლებლობა ანორგანიული სინამდვილის საზღვრების გაცილებებისა თვითონ ინტელექტში მარხია. მაგრამ ეს მხოლოდ შესაძლებლობაა. რა აქცევს მას აკტუალურ სინამდვილედ?

ადამიანი იმთავითვე საზოგადოებრივი არსებაა. მისი წარმოება საზოგადოებაში ხორციელდება. თავისთავად იგულისხმება, რომ ეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში არის შესაძლებელი, თუ რომ საზოგადოების წევრებს შორის რაიმე ნიშნების დახმარებით აზრთა გაცვლა-გამოცვლა წარმოებს: საზოგადოება უნოდ ძნელი წარმოსადგენია, ვინაიდან მხოლოდ „ენა ჰხდის შესაძლოდ საერთო მუშაობას (Ev. 171). ამგვარად, ცხადია, რომ ენა არა მარტო ადამიანს, არამედ ცხოველთა საზოგადოებებსაც უნდა ახასიათებდეს. მაგრამ ადამიანისა და ცხოველების ენას შორის უთუოდ არსებითი განსხვავება არსებობს.

ცხოველის ყოველი მოქმედება მის ფიზიოლოგიურ ორგანიზაციაზეა დამყარებული: თითოეულ ორგანოს თითოეული მოქმედების რეალიზაციის შესაძლებლობა ან ფუნქცია აქვს, და ამიტომ ამ ფუნქციათა რიცხვი ძლიერ მცირე უნდა იყოს. ამისდა მიხედვით, ცხოველის ლექსიკონიც შესაფერისი სიმდიდრის შეიძლება იქმნეს, და თითოეული სიტყვა თითოეულ ოპერაციას ან საგანს უნდა შეეფერებოდეს.

სულ სხვაა ადამიანი მის მოქმედებათა შესაძლებლობა ძლიერ ფართოა, რე ორგანოსაღ ფუნქციას შორის აუცილებლობის კავშირი არ არსებობს; პირიქით, ერთს ორგანოს მრავალი ოპერაციის ასპარეზი აქვს გაშლილი, და ეს მიტომ რომ ადამიანი თავისი სხეულის ორგანოს ხელოვნურ იარაღს ახმარს და, ამ სახით, გარეშე სინამდვილეზე ზეგავლენის შესაძლებლობას აფართოებს. ამ პირობებში ადამიანის სიტყვასაც შესაფერი თავისებურობა უჩნდება: სიტყვა ერთს განსაკუთრებულ საგანთან აღარ არის დაკავშირებული; იგი სავნიდან საგანზე გადადის და „ყველაფერი რაც გინდა, ყველაფერს, რაც გინდა, აღნიშნავს,“ როგორც ეს ბავშვის ენის განვითარებიდანაც ცხადად ჩანს. ამგვარად „სიტყვა, შექმნილი ერთი საგნიდან მკორეზე გადასასვლელად, მართლა მმოძრავი და თავისუფალია;

მას არა მარტო ერთი საგნიდან მეორეზე გადასვლა შეუძლია, არამედ განცდილი საგნიდან მისს მოვონებაზე, სწორი მოგონებიდან უფრო გაუარესებულ სახეობაზე, ამ, თუმცა გაუარესებულის, მაგრამ მაინც წარმოდგენილი სახეობიდან — იმ აქტზე, რომლითაც იგი წარმოდგინება და რომლის რეზულტატსაც იგი შეადგენს ე. ი. იდეაზე.“ (Ev. 173). — ამგვარად, ინტელექტის წინაშე, რომელიც გარეშე სინამდვილისაკენ იყო მიმართული, სრულიად ახალი სურათი იშლება, სურათი თავისი საკუთარი ოპერაციებისა, რომელშიც იგი თავის თავს ჰხედავს, ზითარცა შემომქმედს იდეებისას. მართალია, მისი იდეები პირველად მოქმედების ნიადაგზე აღმოცენდნენ, მაგრამ ამიერიდან იგი მოქმედების, პრაქტიკის სფეროს სცილდება და სცილობს, ყველაფერზე თავისი იდეები იქონიოს.

ამგვარად, ინტელექტი თავისუფლდება, იგი პრაქტიკას ხელიდან უსხლტება და თავის საგნად მთელ სინამდვილეს აქცევს; იგი ამიერიდან თეორეტიულ ძალად იქცევა და გარდა ანორგანიულისა, სიცოცხლისა და სულიერი ცხოვრების შესახებაც იწყებს მსჯელობას: **ინტელექტი შემეცნების უნივერსალურ იარაღად იქცევა.**

მაგრამ თავისი თვისებებით იგი მაინც ინტელექტად ე. ი. წარმოების ორგანოდ რჩება: ორგანიულისა და ცოცხალს იგი ისე ეპყრობა, როგორც მის ძალებს შეეფერება, სახელობს: როგორც ანორგანიულს. ამიტომ ხდება, რომ აქ მისი მუშაობა აურაცხელ გაუგებრობათა და წინააღმდეგობათა წყაროდ იქცევა; განათების მაგიერ ეს ახალი სფერო ინტელექტის მუშაობისა სრულიად ბნელდება; და, ბოლოს-და-ბოლოს, ინტელექტს თავისი საკუთარი თავის იმედიც ეკარგება: რაკი იგი, მისთვის სრულიად შეუფერებელი სინამდვილის პრობლემის გადაჭრაში, უძლურებას იჩენს, იგი ჰფიქრობს, რომ საზოგადოდაც ისევე უძლური უნდა იყოს, როგორც უძლური აღმოჩნდა სიცოცხლის საკითხების გადაჭრაში. — ამგვარად, ინტელექტის პირვანდელ გადაჭარბებულ იმედს თავისი ძალებისადმი გადაჭარბებული უიმედობა და სკეპტიციზმი სდევს თან.

#### 4. ინსტინქტი და ინტუიცია.

ადამიანის ცნობიერება ინტელექტით არ ამო-  
იწურება. ინსტინქტი და მისი ბუნება: იგი ორგანი-  
ზირებული იარაღის წარმოების ორგანოა, იგი ვაგრძელებს  
სიცოცხლის პირვანდელი სწრაფვისა. ინსტინქტის  
შემცნების ბუნება: იგი შინაგან ხასიათის შემც-  
ნებაა, ღრმბა, საგანთა ინდივიდუალობას სწვდება,  
კატეგორიულია. მაგრამ იგი უარყოფითადაც გან-  
ხვადება ინტელექტისაგან: იგი არაცნობიერია და  
შეხლუდულია. ინტუიცია, როგორც გაცნობიერებუ-  
ლი და განთავისუფლებული ინსტინქტი. ინტუიციის  
ფაქტი. მისი სიძნელე. ინტუიცია და ინტელექტი. ინ-  
ტუიცია, როგორც აბსოლუტური შემცნების წყარო.

ინტელექტის სფერო ან ორგანიული ბუნებაა. მართალია,  
იგი შეტს იქმნებს: მართალია, მას მთელი სინამდვილის შემე-  
ცნების ორგანოდ მოაქვს თავი, მაგრამ ჩვენთვის უკვე ცხადია,  
რომ ინტელექტის პრეტენზიებს ფრთები უნდა შეეკვეცოს, და  
მას თავისი ბუნებრივი სარბიელის საზღვრებში მიეჩინოს ად-  
გილი.

მაგრამ ნუ თუ უარი უნდა ვთქვათ სიცოცხლისა და ორგა-  
ნიული ბუნების შემცნებაზე? ნუ თუ იარაღი უნდა დაეყა-  
როთ იმ საიდუმლოებათა წინაშე, რომელნიც სიცოცხლის  
პროცესების წიაღში გვეგულებიან?

საბედნიეროდ, ჩვენი სულიერი ძალების სიმდიდრე მართლ-  
ინტელექტით არ ამოიწურება. ამიტომ, სკეპტიციზმის აღიარე-  
ბა აქაც უადგილოდ უნდა ჩაითვალოს.

თუ ადამიანის დამახასიათებელ თვისებას ხელოვნური ორ-  
განების საშუალებით მოქმედება შეადგენს, სამაგიეროდ ცხო-  
ველებს ბუნებრივი, ორგანიული იარაღით მოქმედება ახასია-  
თებს. ხელოვნური იარაღის წარმოებისა და სარგებლობის ორ-  
განო, როგორც ვიცით, ინტელექტია. ხოლო ბუნებრივს, ორ-  
განიულ იარაღს ის თავისებური ძალა ამოძრავებს, რომელიც

ინტინკტის სახელით არის ცნობილი: მაგრამ აღსანიშნავია, რომ ინტინკტი ორგანოა არა მარტო ამ იარაღებით სარგებლობისა, არამედ ხშირად მათი წარმოებისაც: **ინტინკტი ორგანიულ იარაღებს ჰქმნის.**

ჩა დასკვნა შეიძლება აქედან გამოვიყვანოთ ინტინკტის შემეცნებითი ბუნების შესახებ? თუ იგი მართლაც ორგანიულ იარაღს ჰქმნის, ცხადია, იგი ორგანიზმის დასრულების პროცესში შემომქმედ ძალად, მაშასადამე, იმ ზოგადი ძალის ერთ-ერთ სახედ უნდა ჩაითვალოს; რომელიც სინამდვილეში ორგანიულ ბუნებას წარმოშვებს; ეს ძალია **სიცოცხლეა**; მაშასადამე **ინტინკტი სიცოცხლის ძალია.** ამის დასამტკიცებელი საბუთები

მრავალი მოიპოვება. „როდესაც წიწილა თავისი ნისკარტით კვერცხის კანსა სტებს, იგი ინტინკტის ძალით მოქმედობს; მაგრამ ამავე დროს იგი მხოლოდ იმ მოძრაობას განაგრძობს, რომელიც მასში ჩანასახის მთელი ცხოვრების განმავლობაში ხდებოდა“ (Ev. 180). ცხადია, ინტინკტი აქ იმ სიცოცხლის ძალის გაგრძელებაა, რომელიც წიწილის ორგანიზაციას ასრულებს.

მეორის მხრივ, თვით ამ სიცოცხლის პროცესშიც ბევრი მორაობა ისეთი მოშრობა, რომელიც ინტინკტისაგან ძალიან ძნელი გასარჩევია. ავიღოთ ცოცხალი ორგანიზმი, სადაც „ათას უჯრედს ვხედავთ, რომელნიც საერთო მიზნისათვის ერთად მუშაობენ, ინაწილებენ ამ შრომას, ერთსა და იმავე დროს თავისთვისაც ცხოვრობენ და სხვებისთვისაც, ინახებიან, იკვებებიან, მრავლდებიან, ყოველგვარ ხიფათს სპეციალური თავის-დამცველი ზედმოქმედებით უპასუხებენ; — როგორ არ ვიფიქროთ ამ შემთხვევაში ინტინკტის შესახებ? ნამდვილად კი აქ უჯრედის ბუნებრივი ფუნქციებია. მისი ცხოვრების კონსტიტუტიური ელემენტებია“ (Ev. 180). ავიღოთ, მეორის მხრივ, სკა, რომელიც ერთ მთლიან ორგანიზმს კი არა, ერთგვარ საზოგადოებას წარმოადგენს. საერთო ცხოვრება, შრომის განაწილება ფუტკრებს შორის აქ ინტინკტის გზით ხორციელდება. მაგრამ

ამის მიუხედავად, რა პატარა განსხვავებაა ორგანიზმის უჯრედებისა და თითოეული ფუტკრის ფუნქციებსა და მოქმედებათა შორის? შთაბეჭდილება ისეთია, რომ ძნელია არ იფიქრო: სკანამდვილი ორგანიზმია, ხოლო თითოეული ფუტკარი ცალკე უჯრედი, რომელიც სხვებთან უხილავი კავშირით არის გადაბმული. „ინსტინქტი, რომელიც ფუტკარს აცხოველებს, შეიძლება ან ნერვიული უჯრედის განმასულიერებელ ძალას შევადაროთ, ან და მისს გაგრძელებას“ (Ev. 180).

მაგრამ თუ ასეთია ინსტინქტი, მაშინ ცხადია, რომ მისი შემეცნების სფეროდ, ინტელექტის საწინააღმდეგოდ, თვით **სიცოცხლის პროცესი** შეიძლება ჩაითვალოს: იგი არა მარტო სიცოცხლის მსგავსად არის ჩამოსხმული, იგი თვით **სიცოცხლის სწრაფვის** გაგრძელებაა: „მაშინ როდესაც ინტელექტი მექანიკურად მოქმედობს, ინსტინქტი მოქმედობს ორგანიულად“ (Ev. 179).

მაგრამ ეს გარემოება თავისებურ ელფერს აძლევს ინსტინქტის შემეცნებითი ბუნებას. თუ რომ იგი სიცოცხლის ძირითადი იმპულსის გაგრძელებაა, თუ რომ იგი ამ იმპულსის გარეგანი გამოხატულებაა, მაშინ უეჭველია, რომ ინსტინქტის შემეცნება სიცოცხლის იმპულსისა არსებითად ამ უკანასკნელის **თვითშემეცნებას** წარმოადგენს. თვითშემეცნება კი, როგორც ეს ადამიანის სულიერი ცხოვრების ანალოგიიდანაც ცხადად ჩანს, სრულიად განსაკუთრებული ბუნების აქტია; იგი არ არის შედეგი ურთიერთ გარემდებარე მომენტების, სუბიექტისა და ობიექტის, ურთიერთ-ზეგავლენისა; იგი არ არის, მაშასადამე, გარედან მიღებული შემეცნება, როგორც არის, უწინარეს ყოვლისა, შემეცნება ინტელექტუალური: იგი თავისი საკუთარი თავის განცდაა, რომელიც შიგნიდან მომდინარეობს. ინსტინქტის შემეცნება, ამგვარად, **შინაგანი ხასიათის შემეცნება არის**.

მაგრამ ინსტინქტი არა მარტო ამ მხრივ წარმოადგენს ინტელექტუალური შემეცნების ნაკლის შევსებას; იგი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია იმ მხრივაც, რომ მისი შემეცნება



ფორმათა და ურთიერთობათა და, მაშასადამე, ობიექტთა „ზედაპირულსა“ და „ცალიერ“ ცოდნას როდი იძლევა; არა, იგი თვით „საგანს“, მის „ინდივიდუალობას“ სწვდება და მისს სრულსა და შესატყვის საბეს გვითვალისწინებს. ამიტომ, მაშინ როდესაც ინტელექტი ჰიპოთეტურ მსჯელობათ ჰქმნის, ინსტინქტი **კატეგორიულ** წინაუაღებებს აგებს; იგი იმას როდი გვეუბნება, რომ, თუ პირობები ასეთია, მოვლენაც ასეთი და ასეთი იქნებაო; არა, იგი პირდაპირ საგანზე მიგვითითებს და მას გვითვალისწინებს: „აი აქ, ესა და ეს არისო“, თითქოს გვეუბნება იგი. ამიტომ, ინსტინქტი სწორედ მას სწვდება, რაც ინტელექტისათვის ხელმიუწვდომელია; და რადგანაც, მეორის მხრივ, მისი შემეცნება შინაგანი ხასიათის არა, რადგანაც იგი არა საგანთა გარეგანი ურთიერთობის შემეცნებით კმაყოფილდება, არამედ შიგნიდან სწვდება მისს ინდივიდუალურ რაობას, ამიტომ, აბოლუტური შემეცნების წყაროდ მართო იგი უნდა ჩაითვალოს.

მაკრამ, მეორის მხრივ, ინსტინქტს ორი ძირითადი ნაკლი აქვს, და ამით იგი უარყოფითად განსხვავდება ინტელექტისაგან. პირველი ის არის, რომ ინსტინქტი, რომელიც განსაზღვრულ შთაბეჭდილებაზე სრულიად განსაზღვრული რეაქციის შესაძლებლობას იძლევა, **არაცნობიერია**, ამიტომ, მისს შემეცნებას ინტელექტის სიცხადე და გარკვეულობა აკლია; ხოლო მეორე მასში მდგომარეობს, რომ ინსტინქტიც პრაქტიკული ცხოვრების მოთხოვნილებათა ქერქშია მოქცეული, და ამიტომ მისი შემეცნებითი მისწრაფება შორს ვერ მიდის.

ჩვენ ვიცით, რომ ინტელექტი აშდაგვარი შემოფარგლულობისაგან სრულიად თავისუფალია; მისი მისწრაფება პრაქტიკის მოთხოვნილებათა ფარგლებს სკილდება და ისეთი ობიექტების განხილვაზე გადადის, რომელთაც წმინდა თეორეტიული შემეცნებისათვის განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა აქვთ, თუმცა ინტელექტს მათი გათვალისწინების უნარი არ შესწევს. რომ ინსტინქტსაც შესძლებოდა, თავისი გულისყურიც აქეთ მოემართა, ცხადია,

მისი შემეცნებითი ძალები მათი ინდივიდუალური რაობის ნათელ განცდას ადვილად მოახერხებდენ; მაგრამ ინსტინქტი პრაქტიკული ცხოვრების მოთხოვნილებათა ქერქით არის შემოზღუდული, და ასეთი შორს-სწრაფვა მისთვის უცხოა: „არის საგანი, რომლის ძიებაც მარტო ინტელექტს შეუძლია, მაგრამ მისი პოვნის ძალა მას თავისთავად სრულიად არ შესწევს: მარტო ინსტინქტი შესძლებდა მის პოვნას, მაგრამ იგი მის ძიებას არასდროს არ დაიწყებს“ (Ev. 164). იმისათვის, რომ ეს ექმნა ინსტინქტს, საჭირო იყო, იგი არა მარტო პრაქტიკულ მოთხოვნილებათა კლანჭებს გასხლტომოდა; საჭირო იყო აგრედვე, მას ცნობიერი ხასიათიც მიეღო. მაშინ მის წინაშე მყის ყველა კარი გაიღებოდა, რომელიც სიცოცხლის საიდუმლოებათა შესავალს ჰხმობს; მაშინ აბსოლუტური, მეტაფიზიკური შემეცნება ჩვენთვის ჩვეულებრივ საქმედ გარდაიქცეოდა: „ინსტინქტი, რომელსაც არ ექნებოდა პრაქტიკული ინტერესი, რომელიც თავისი თავის მიმართ ცნობიერი იქნებოდა, რომელსაც უნარი ექნებოდა თავისი ობიექტის შესახებ აზროვნებისა და მისი დაუბოლოებადი გაფართოებისა, ასეთი ინსტინქტი ჩვენ თვით სიცოცხლის წიაღში შეგვიყვანდა“ (Ev. 174).

ხოლო ამგვარ ინსტინქტს უკვე ინსტინქტი აღარ ეწოდება: იგი ის თავისებური შემეცნებითი ძალაა, რომელიც ინტუიციის სახელით არის ცნობილი. მაგრამ გვაქვს კი ასეთი ინტუიცია? ბერგსონის აზრით, უეჭველია, გვაქვს. ამას ის გარემოებაც ნათლად ამტკიცებს, რომ ადამიანს, ჩვეულებრივს განცდასთან ერთად, ესთეტიური უნარიც ახასიათებს: „ჩვენი მხედველობა ცოცხალი არსების თვისებებს ჰხედავს, მაგრამ ეს უკანასკნელნი მას სხვადასხვა ნაწილების შეჯგუფების, ღ არა მათი ორგანიზაციის სახით ეჩვენებიან; მას ხელიდან უსხლტება სიცოცხლის სწრაფვა, ის მარტივი მოძრაობა, რომლითაც ეს თვისებებია გაჟღერებული ღ რომელიც მათ ურთიერთს უკავშირებს ღ აზრს აძლევს. სწორედ ამ სწრაფვას უნდა სწვდეს ხელოვანი, რისთვისაც იგი თავისებური სიმპათიის საშუალებით ობიექტს

შიგნიდან ექცევა და ინტუიტური ძალისხმევით იმ დაბრკოლებას სძლევეს, რომელსაც სივრცე აგებს ხელოვანსა და მოდელს შორის“ (Ev. 492). მართალია, ეს ესთეტიური ინტუიცია, ისე როგორც გარეგანი განცდაც, მხოლოდ ინდივიდუალურს ეხება. მაგრამ ჩვენ ხომ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ კვლევა-ძიება, იმავე გზით მიმართული, რომლითაც ხელოვნება მოძრაობს, ხოლო რომელიც თავის საგნად სიცოცხლეს ჰსახავს საზოგადოდ; განა ფიზიკას თავისი ზოგადი კანონები ინდივიდუალურ მოვლენათა დაკვირვებიდან არ გამოჰყავს? მართალია, მეორის მხრივ, ინტუიტურ შემეცნებას ისეთი ცხადი ღმკაფიო ხასიათი არ უქნება, როგორც ინტელექტალურს, ვინაიდან „ინტელექტი ბრწყინვალე გულის წირმოადგენს, რომლის გვერდითაც ინტუიციის დონემდე განვითარებული და განწმენდილი ინსტინქტი მხოლოდ ბნელ ნისლს მოგვაგონებს“, მაგრამ ინტუიცია მაინც იძლევა საშუალებას ნამდვილი შემეცნების მიმართულების მიგნებისას: „ერთის მხრივ, ინტუიციას შეუძლია გამოიყენოს თვითონ გონების მექანიზმი, რათა დაგვიმტკიცოს, რომ ამ შემთხვევაში გონების კატეგორიების გამოყენება შეუძლებელია; მეორის მხრივ, თავისი საკუთარი მუშაობის მაგალითით იგი ბნელ წინათგრძნობას მაინც მოგვცემს იმისას, თუ რას უნდა დაეთმოს ამ კატეგორიების ადგილი“. ამგვარად, ინტუიცია ინტელექტის ფარგლებს სცილდება; მაგრამ ამას იგი იმავე ინტელექტის დახმარებით ახერხებს: „უინტელექტოდ ინტუიცია, ინსტინქტის სახით, სამუდამოდ დარჩებოდა მიჯაჭვული იმ სპეციალურ ობიექტზე, რომელიც მას მხოლოდ პრაქტიკულად აინტერესებს“ (Ev. 193).

ამგვარად, ცხადია, რომ ინსტინქტს შემეცნებითი მიმართულების მისაღებად განთავისუფლება და გაცნობიერება ესაჭიროება, რომ ასეთს განთავისუფლებასა და გაცნობიერებას განსაზღვრულ ფარგლებში ინტელექტი უზრუნველჰყოფს, რომ ინსტინქტი, მამასადამე, ინტუიციად ინტელექტის დახმარებით ექცევა.

მაგრამ ეს არც ისე ადვილი და ჩვეულებრივი საქმეა. საზოგადოდ, ჩვენი ცნობიერების მუშაობა ინტელექტუალური გზით ვითარდება. მისთვის რომ ინტელექტის მაგიერ ინტუიცია ამოძრავდეს, არაადამიანური ძალისხმევაა საჭირო: „არ უნდა თქმა, ამ მძიმე ძალისხმევის განხორციელება ჩვენ მხოლოდ ჩვენი ბუნების ძალდატანების საშუალებით შეგვიძლია, და რამოდენიმე წამზე მეტს იგი იშვიათად თუ შესძლებს, გაგრძელდეს“; სამაგიეროდ იგი ჩვენს აზრებს მოძრაობის საკმაოდ ენერჯიას აძლევს; ჩვენი ინტელექტის საქმეა, ეს ერთხელ მიღებული მოძრაობა განაგრძოს და ინტუიტურად წამოჭრილი აზრები ურთიერთს შეუთანხმოს და, არა მარტო თავისთვის, არამედ სხვებისთვისაც გასაგები გახადოს. მართალია, იგი მალე იგრძნობს, რომ ფეხებიდან ნიადაგი ეცლება, მაგრამ ამ შემთხვევაში ახალი ინტუიციაა საჭირო, რომელიც შესაძლებელია, კვლავ განმეორდეს, როგორც ამას მრავალი ფილოსოფიურად მნიშვნელოვანი სისტემები ამტკიცებენ (E.V. 259).

ამგვარად, ფილოსოფიური შემეცნების გზა ნათელი ხდება: ინტელექტი პრობლემებს აყენებს, ინტუიცია მათს ინტელექტუალისტურად გადაჭრის უნაყოფობას ააშკარავებს, მათს ახალ ახსნას ეძებს და ამ უკანასკნელს ისევ ინტელექტის დახმარებით გასაგებსა და მკაფიო სისტემატიურ სახეს აძლევს.

##### 5. სივრცისა და დროის პრობლემა და ინტელექტი.

კანტის კონცეფცია სივრცის შესახებ და ბერგსონი. მათი განსხვავება. გენეზისი ჰომოგენური სივრცისა და მისი თვისებების. ჰომოგენური დრო და ჰომოგენური სივრცე. მათი ურთიერთდამოკიდებულება. ჰომოგენური დროის გენეზისი: ინაგლისური ფსიქოლოგიის შეცდომა; საკითხის გადაჭრა.

საკითხი სივრცის შესახებ, რამდენადაც იგი გნოსეოლოგიური საკითხია, განსაკუთრებული მახვილგონიერებით კანტმა წამოაყენა. მან უარჰყო მისი სუბსტანციალობა, ემპირიულობა.

და ცნებობა და იგი ქვრეტის აპრიორულ ფორმად დასახა. არც ბერგსონს მიაჩნია სივრცე სუბსტანციონალურ რეალობად; მაგრამ როდესაც იგი სივრცეზე ლაპარაკობს, კანტის არ იყოს, არც ემპირიულ განფენილობას ჰგულისხმობს. „უნდა ვთქვათო, ამბობს იგი, — რომ ჩვენ რეალობის ორი სახე ვიციოთ: ერთი სხვადასხვა-გვაროვანი, რომელიც გრძნობად რომელობათა რეალობას შეიცავს, და მეორე — ერთგვაროვანი, რომელიც სივრცეს წარმოადგენს“ (E. 72)<sup>1)</sup>. მაშ სივრცე მისთვის, ისე როგორც კანტისთვისაც, **ერთგვაროვანი** რეალობა არის. ამასგარდა, იგი **დაუბლოკებადი** და დაუსრულებლად **განჭრადი** და **განწვალებადი**. კანტი სწორედ ასეთ სივრცეს სთვლიდა ქვრეტის აპრიორულ ფორმად. ამ მხრივ ამ ორ მთავროვნეს შორის უთანხმოება არა ჩანს. მაგრამ კანტისა და ბერგსონის სივრცის თეორიებს შორის მაინც ორი ძირითადი განსხვავება არსებობს. ამ განსხვავებათა გათვალისწინება საოკეთესო საშუალებაა ბერგსონის სივრცის თეორიის თავისებურობის გასანათებლად.

კანტის თეორია ერთგვაროვანის, დაუბლოკებადისა და დაუსრულებლად განწვალებადი სივრცის აპრიორულ ფორმად აღსარებით კმაყოფილდება. ბერგსონი, პირიქით, სწორედ აქედან იწყებს. მას სრულიად არ მიაჩნია საკმარისად სივრცის აპრიორიზმის დადასტურება. მისთვის განსაკუთრებით საგულისხმოა, ჯერ ერთი, იმ წყაროს აღმოჩენა, საიდანაც ეს აპრიორიზმი გამომდინარეობს, და შემდეგ, იმის ახსნა, თუ რადა აქვს ამ აპრიორულ ფორმას სწორედ ასეთი და არა სხვაგვარი თვისებები.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ადამიანის ინტელექტი წარმოების ორგანოა, და, როგორც ასეთის, მისი მთავარი მიზანი რომელიცაა — საშე განსაზღვრადლი საგნის ფორმის შექმნაა ამიტომ მას, უწინარეს ყოველისა, ეს ფორმა ინტერესებს. ხოლო რაც შეეხება მასალას, მისთვის ისეთი მასა — ის არჩევან საჭიროა, რომელიც

1) E. — Essai sur les données immédiates de la conscience.

სასურველ ფორმას განსაკუთრებით კარგად უდგება. მაგრამ როგორ არის ასეთი მასალის გამორჩევა შესაძლებელი? ცხადია, „არჩევისათვის... საჭირო არის; აზრად მაინც, მასალის თითოეულ გვარს განზრახული საგნის ფორმა მისცე“ (Ev. გ. 169), რათა დაინახო, თუ სად უნდა მოხდეს არჩევანი. „ეს იმას ჰნიშნავს, რომ ინტელექტი არავითარ ყურადღებას არ აქცევს მასალის ფაქტიურ ფორმას, იგი მას ანგარიშს არ უწევს, თუნდაც ეს ფორმა რომელიმე განსაზღვრული ნივთიერებისათვის ბუნებრივი იყოს და არსებითი. ინტელექტს, როგორც წარმოების ორგანოს, ამისდამიხედვით, მთელი ნივთიერება ისეთს ღიდ ქსოვილად უნდა ეჩვენებოდეს, „რომლიდანაც იმის გამოჭრა შეგვიძლია, რაც გვესაჭიროება, და იმის შეკერვა, რაც მოგვჭებასათება“ (Ev. 170).

ამგვარად, ჩვენი ინტელექტი, რამდენადაც იგი წარმოების ორგანოა, სინამდვილეს განურჩევად გარემოდ სთვლის, რომელიც, რაკი მისი ფორმის ცვლა დაუსრულებელი უნდა შეიძლებოდეს, ერთგვაროვან რეალობას წარმოადგენს. მაგრამ ჩვენ ვიცით, რომ კონკრეტი მატერიალური სინამდვილე ერთგვაროვანი არ არის: ჩვენ მას განვიცდით, როგორც რომელიმე ნაირნაირობას, როგორც სინამდვილეს, „დაყოფილს ხაზების მიხედვით, რომელნიც ნამდვილი საგნებისა და მათი ნამდვილი შემადგენელი ელემენტების კონტურებს განსაზღვრავენ“; ხოლო ჩვენი წარმოების ინტერესები ამ ნაირნაირობას ვერ ურიგდებიან, ვინაიდან აქ საგანი და მისი ფორმა მოცემულია; წარმოება კი თავისი მოთხოვნების შესაფერისი ახალი საგნის ფორმის შექმნას ესწრაფის. აქედან ალცილებელი ხდება ამ ნაირნაირობის გადაბიჯება და მის გადაღმა იმ ერთგვაროვანი რეალობის მიღება, რომელიც მარტოდ მარტო ჰყოფს შესაძლოდ ჩვენს წარმოებას. ამგვარად, ცხადია, ინტელექტი რომ სინამდვილის შემეცნებისაკენ ყოფილიყო მიმართული, მას არავითარი იმპულსი არ ექნებოდა, კონკრეტულ ნაირნაირობას საზღვრებს გადასცილებოდა და მის მაგიერ

ან მის გადაღმა განურჩევადი, ერთგვაროვანი არე შეექმნა. ასეთი არე მარტო მისთვისაა საჭირო, ვისაც სინამდვილე თავისი მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებელ საგანთა მასალად მიაჩნია. ამგვარად, ერთგვაროვანი სინამდვილე „უწინარეს ყოვლისა საგნებზე ჩვენი შესაძლო ზედმოქმედების სქემას წარმოადგენს“ (Ev. 170. Min. 243 და სხვ.).

როგორი უნდა იყოს ეს არე? თუ იგი ჩვენი წარმოების ველია, ცხადია, იგი ჩვენს წინაშე დაუბოლოებადად უნდა იშლებოდეს, მსგავსად მთელი ჩვენი მომავლისა. მაშასადამე, იგი დაუბოლოებადი უნდა იყოს. — თუ იგი სქემაა ჩვენი შესაძლო ზედმოქმედებისა ნივთიერებაზე, რომელიც ყოველგვარი ფორმის წარმოების შესაძლებლობას ჰგულისხმობს, იგი დაუსრულებლივ განწვალებადი უნდა იყოს, იმის მიხედვით, თუ როგორია ჩვენი სურვილი; და ამავე დროს იგი, თავის თავად, ცალიერ არეს უნდა წარმოადგენდეს, რომელიც თავის საზღვრებში მხოლოდ ჩვენ მიერ გამოჭრილ საგანთ იტევს; წინააღმდეგ შემთხვევაში, ჩვენი წარმოება იძულებული იქნებოდა, მოცემული საგნის წინაშე შეჩერებულიყო, და ამგვარად, მას საზღვარი დაედებოდა. — ამ სახით, ჩვენ ვხედავთ, რომ ინტელექტი, როგორც იარაღი წარმოებისა, კონკრეტი სინამდვილის გადაღმა ერთგვაროვანს, ცალიერს, დაუბოლოებადსა და დაუსრულებლივ განწვალებად არეს ჰქმნის, არეს, რომელიც მხოლოდ გამოხატულებაა ნივთიერებაზე ჩვენი ზედმოქმედების შესაძლებლობისა, ასევე არეს სივრცე ეწოდება.

მაშასადამე, სივრცე, ბერგსონისათვის, არ არის კონკრეტი სინამდვილე; იგი არც შემეცნების პირობაა, როგორც ეს კანტს ჰქონდა წარმოდგენილი. იგი „განწვალებისა და განმტკიცების პრინციპია, რომელიც შემეცნების კი არა, მოქმედებისათვის არის შეჭრილი სინამდვილეში (Min. 236). და იგი მიტომ არის ასეთი ე. ი. მას მიტომ აქვს თავისი განსაზღვრული თვისებები: ერთგვარობა, სიცალიერე, დაუბოლოებადობა და დაუსრულებლივი განწვალებადობა, რომ იგი მხოლოდ „სქე-

მა ნიუთიერებაზე ჩვენის შესაძლო ზედმოქმედებისა“, და როგორც ასეთი, იგი „ქსოვილია, რომელიც კონკრეტი რეალობის ქვეშ არის ჩვენ მიერ გაფენილი, და რომელსაც დაუბოლოებლივ ცვალებადი და დაუბოლოებლივ კლებადი ღილები აქვს“; იგი „იდეური სქემაა, სქემა დაუსრულებელი განწვალებადობისა“ (Mm. 234).

კანტისთვის სივრცე გარეგანი განცდის ფორმაა. ამიტომ შინაგანი გამოცდილების, სულიერი ცხოვრების ფარგლებში მას გასავალი არა აქვს. ბერგსონის შეხედულება ამ მხრივ რადიკალურად ეწინააღმდეგება კანტასას. თუ სივრცე ჩვენი ინტელექტის ასპექტია, ცხადია, იგი სინამდვილის ყოველ სფეროში იჭრება, რაწამს ეს უკანასკნელი ჩვენი ინტელექტის საგნად, ჩვენი პრაქტიკული ინტერესების ზეგავლენის არედ ხდება. ადამიანის სულიერი ცხოვრების სამკვიდრო, ამ მხრივ, შეუძლებელია, გამოწკლის შეადგენდეს.

სულ სხვა საკითხია, არის თუ არა სინამდვილეში რაიზე მომენტი, რომელიც ხელს უწყობს ჩვენი სივრცის იდეის გენეზისს და ამ მხრივ მას შედარებით მაინც ობიექტურ ხასიათს აძლევს; ან სად, სინამდვილის რომელი სფეროში უნდა ვივულისებოთ ასეთი მომენტი: გარეგანს, ფიზიკურში, თუ შინაგანს, სულიერში? ჩვენ თავის დროზე დავანახავთ, რომ ბერგსონისათვის ასეთი ობიექტური მომენტი უთუოდ არსებობს, და არსებობს უწინარეს ყოვლისა გარეშე, ნიუთიერო სინამდვილის სფეროში, მაგრამ არა მარტო მასში. ასეთ მომენტად მას რეალური, კონკრეტი განფენილობა მიაჩნია, მაგრამ განფენილობა ხომ სულიერ პროცესებსაც ახსიათებს: „აზრი, რომ ყველა შეგრძნება განფენილობითია, სულ უფრო და უფრო მტკიცდება თანამედროვე ფსიქოლოგიაში“... „გულისყურითი ფსიქოლოგია გვიამყარავებს—და უქვეყლია, კიდევ, უფრო გამოგვიამყარავებს, რომ ყოველი შეგრძნება განფენილობაა.“—ო, ამბობს ბერგსონი (Mm. 242) და აქედან ცხადია, რომ სივრცის იდეა, მართალია იდეალური სქემაა, მაგრამ თითო



კონკრეტ სინამდვილეშიც მოიპოება საბაზი, რომელიც ხელს უწყობს ჩვენს ინტელექტს, ნაირნაირობის სამკვიდრო ერთფეროვანი სივრცის ბაღეში გაახვიოს; მაგრამ ეს საბაზი უფრო ნათელი და ჩამოკვეთილი და ამიტომ უფრო აკტუალური გარეშე სინამდვილის სფეროშია, და ნაკლებ მკაფიო და აკტუალური—შინაგანს, სულიერ სფეროში. ცხადია, სივრცის იდეა, ამისდამიხედვით, განსაკუთრებით ნივთიერი სინამდვილის სფეროში ხორციელდება.

მაგრამ ეს სრულიად არ ჰნიშნავს, რომ ინტელექტი ამ თავის ასპექტს სავსებით ჰკარგავს, როდესაც იგი სულიერ ცხოვრებას ენება: საბაზი აქაც არის, მაგრამ უფრო მკრთალი და ნაკლებ აკტუალური. სამგიეროდ მას განფენილობაზე უფრო **ხანიერობა** (durée) ან **დროულობა** ახასიათებს. ამის მიუხედავად, ერთფეროვანი სივრცის კვალი აქაც უნდა ვეძიოთ. მაგრამ შეუძლებელია, იგი სულიერი მოვლენების განსაკუთრებული თვისების, დროულობის ზეგავლენის დალით არ იყოს აღბეჭდილი. ამგვარად, იმთავითვე მოსალოდნელია, რომ ინტელექტისათვის ჩვენი სულიერი ცხოვრებაც ერთფეროვანი სივრცის ფარგლებში უნდა იშლებოდეს, რომელიც კონკრეტ სულიერ მოვლენათა ხანიერობის გამო უთუოდ სახე შეივლილი უნდა იყოს.

კანტი შინაგანი ცხოვრების ჰერეტის ფორმად **დროს** სთვლის, რომელიც ისევე დაუბოლოებადი, ისევე ცალიერი, ისევე ერთფეროვანია, როგორც სივრცე. ასევე ჰფიქრობს დროის შესახებ თანამედროვე მეცნიერებაც. ფსიქიური პროცესები, მაშასადამე, **ერთფეროვანი** ანუ **ერთგვაროვანი დროის** ფარგლებში გვეჩვენებიან. უნდა ვიფიქროთ, ამისდამიხედვით, რომ სწორედ ეს ერთფეროვანი დრო უნდა იყოს ის სახეშეცვლილი სივრცე, რომელიც ჩვენი წარმოების მოთხოვნილებებს სულიერი ცხოვრების ფარგლებში გადაუტანია.

მაგრამ მართლა აქვს ერთგვაროვან დროს რაიმე საერთო სივრცესთან?

ჩვენ უკვე ვიცით, რომ სივრცე ერთგვაროვანი არე არის. მაგრამ დროსაც ასეთ ერთგვაროვანობად სთვლიან. ამგვარად, ჩვენს წინაშე ორი ჰომოგენობა დგება: ჰომოგენური სივრცე და ჰომოგენური დრო. რა არის ჰომოგენობა, ერთგვაროვანობა, ერთფეროვანება? იგი ყოველგვარი რომელიმე უარყოფაა, იგი ურომელობაა. მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ რითღა განსხვავდება ერთი ჰომოგენობა მეორესაგან? ცხადია, არაფრით. „ამის მიუხედავად, ჩვეულებრივ, დროს უბოლოებად არედ სთვლიან, რომელიც სივრცისაგან განსხვავდება, მაგრამ რომელიც სივრცესავით ჰომოგენურია!“ (E. 72).

ორი ჰომოგენობა, ამგვარად, nonsens-ია მაშასადამე, ცხადია, ნამდვილად მარტო ერთი ჰომოგენობა უნდა არსებობდეს, და მეორე მხოლოდ მისგან უნდა გამომდინარეობდეს. მაშ რომელი უნდა ავიღოთ ძირითადად, დრო თუ სივრცე?

ინგლისური ფსიქოლოგიური სკოლა ამ საკითხს დროის სასარგებლოდ სჭრის. მისი აზრით, სივრცითი ურთიერთობანი დროითი თანამიმდევრობის ურთიერთობათაგან გამომდინარეობენ. ჩვენ ორგვარი დროითი წყება გვაქვს შეგრძნებებისა: ერთი ისეთი, რომელიც მხოლოდ ერთი მიმართულების შეგრძნებათა თანამიმდევრობას გამოჰხატავს, და მეორე ისეთი, რომელიც ორსავე საწინააღმდეგო მიმართულებით ერთსა და იმავე სახეს იცავს; ან და, სხვანაირად რომა ვთქვათ: ერთი არა-უკუქცევადი წყებაა, ხოლო მეორე—უკუქცევადია: პირველი წმინდა დროითი წყებას წარმოადგენს, მეორე, ინგლისელ ფსიქოლოგთა შეხედულებით, სივრცითი წყებას.

ავიღოთ მაგალითი: როდესაც დახუჭული თვალით რომელსამე მტკიცე ზედაპირზე ხელს ვატარებ, ჩემს ცნობიერებაში ერთი შეგრძნება (შეხების, მოძრაობის) მეორეს მისდევს, და, ამგვარად, თანამიმდევარ შეგრძნებათა წყებას ჰქმნის. თუ ეხლა ხელის მოძრაობას საწინააღმდეგო მიმართულებით დავიწყებ, ჩემს ცნობიერებაში იგივე წყება გაჩნდება, ოღონდ ელემენტთა თანამიმდევრობა ეხლა შებრუნებული იქნება.

ამგვარად, სივრცე იგივე დროითი თანამიმდევრობა არის, მაგრამ ისეთი თანამიმდევრობა, რომლის უკუქცევითი განმეორება არის შესაძლებელი: **სივრცე უკუქცევადი დრო არის.** ასეთია ის შეხედულება, რომელსაც ძირითად ჰომოგენობად დრო მიაჩნია.

მაგრამ ეს შეხედულება მოჯადოებულ წრეში ტრიალობს. იგი ჰგულისხმობს შეგრძნებათა თანამიმდევრობის წყებას. მაგრამ როდის არის ამა თუ იმ წყების გათვალისწინება ან დაწესება შესაძლებელი? მისთვის რომ განსაზღვრული ელემენტები დავაწყო, და ეს წყება განვიცადო, აუცილებლად საჭიროა, ამ ელემენტებს ერთიმეორისაგან ვარჩევდე და მათ ერთდროულად განვიცდიდე. მაშ, ყოველი წყება განსხვავებული ელემენტების ერთდროულობას ჰგულისხმობს. მაგრამ, სადაც ერთდროულობა არის, იქ შეუძლებელია თანამიმდევრობაც არსებობდეს, ვინაიდან ის თანამიმდევრობა რაღა თანამიმდევრობაა, რომელიც ერთდროულია. ხოლო ის, რაც ჩვენ „მრავალის ერთდროულისა და იგივეობითი შეგრძნებების განსხვავების შესაძლებლობას გვაძლევს, სწორედ სივრცეა“ (Ess. 70).

მაშასადამე, „იდეა დროული თანამიმდევრობის განსაზღვრული წყებისა უკვე თავისთავად ჰგულისხმობს სივრცის წარმოდგენას და შეუძლებელია, იგი ამ უკანასკნელის განსამარტებლად გამოდგეს“ (Ess. 75).

ამგვარად, სრულიად ცხადად ირკვევა, რომ ჰომოგენური სივრცე შეუძლებელია ჰომოგენური დროის იდეიდან გამომდინარეობდეს, როგორც ეს ინგლისელ ფსიქოლოგებს ეგონათ. პირიქით, ირკვევა სრულიად საწინააღმდეგო, სახელდობრ ის, რომ ჰომოგენური დროის იდეა თვითონ გამომდინარეობს სივრცის იდეიდან. მაშასადამე ბერგსონის განმარტება, რომლის მიხედვითაც სივრცე ჰომოგენური არეა, სრულის უფლებით შეგვიძლია შევაბრუნოთ და ვსთქვათ, რომ ყოველი ჰომოგენური არე, და მაშასადამე დროც, სივრცეა.

მაგრამ რად ხდება, რომ ჰომოგენური სივრცის იდეა, რა-

წამს იგი სულაერი ცხოვრების მიმდინარეობაზე გადადის, მყის ჰომოგენური დროის სახეს იღებს? ჩვენს „მე“-ში არსებობს თანამიმდევრობა, მაგრამ არ არის ურთიერთ-გარემდებარება; ჩემს „მე“-ს გარეშე არსებობს ურთიერთ-გარემდებარება, მაგრამ არ არის თანამიმდევრობა“, ან და სხვანაირად რომა ვთქვათ: ობიექტურ სინამდვილეში არსებობს რეალური სივრცე, რომლისათვისაც დროულობა უცხოა, ხოლო სუბიექტურს ან ფსიქიურს სინამდვილეში რეალურ დროულობას არ უნდა ჰქონდეს ადგილი. მაგრამ რაწამს იგი ჩვენი ინტელექტის ან ჩვენი პრაქტიკული ინტერესების პრიზმაში იჭრება, სივრცე იქაც გზას იკვლევს და ცნობიერების კონკრეტ თანამიმდევრობას თავისი საკუთარი დალით აღნიშნავს. ამგვარად, დამახინჯებული კონკრეტი ცნობიერების დროული თანამიმდევრობა ჰომოგენური დროის სახეს ჰღებულობს.

მაგრამ როგორ ხდება ეს? როგორია ჰომოგენური დროის გენეზისი?

ჩვენი ცნობიერების წმინდა თანამიმდევრობა და ობიექტური სინამდვილის კონკრეტი ურთიერთ-გარემდებარება ადამიანის შემეცნების ფარგლებში თავის სრულ დამოუკიდებლობას ვერ იცავს. აქ მათ შორის ერთგვარი გაცვლა-გამოცვლა ხდება, გაცვლა-გამოცვლა, რომელიც ფაზიკოსების ე. წ. ენდოსპოსს მოგვაგონებს (E. 80). ავიღოთ ცნობიერების ცხოვრება: აქ ერთი მოვლენა მეორეს მოსდევს, მაგრამ ისე, რომ ეს მოვლენები ერთიმეორეში გადადიან და უწყვეტს რომელიმე თი თანამიმდევრობას ჰქმნიან. აქ მოვლენები ურთიერთს ერთიან, და მათი ურთიერთ-გარემდებარების შესახებ ლაპარაკიც კი არ შეიძლება. ავიღოთ ესაა ობიექტური სინამდვილე, აქ თანამიმდევარ მოვლენათა შორის სრული ურთიერთ-გარემდებარება არსებობს ერთი მოვლენა მეორეს სცელის და როდესაც მეორე მოვლენა იწყება, პირველის უკვე ყველაფერი აღარ არის დასრულებული. ვთქვათ, ამ გარემდებარე მოვლენებს ჩვენი ცნობიერება განიცდის. რა მოხდება მაშინ?

„რადგანაც თანამიმდევარი, მაგრამ მაინც ერთიმეორეში შეჭრილი ფაზები ჩვენი ცნობიერების ცხოვრებისა მათთან ერთდროულად მომხდარ ობიექტურ მოვლენას ცალცალკე შეესაბამებიან; რადგანაც, მეორის მხრივ, ეს ობიექტური მოვლენანი მკვეთრად არიან ერთიმეორისაგან გამოცალკევებულნი, ვინაიდან არცერთი მათგანი არ რჩება, როდესაც ახალი მოვლენა ჩნდება, — ჩვენ თანდათინობით ვეჩევეით, ჩვენი ცნობიერების ცხოვრების თანამიმდევარ მომენტთა შორისაც ასეთივე გამოცალკევება დაეწესოთ. ობიექტური მოვლენები, ასე ვთქვათ, ურთიერთგარემდებარე ნაწილებად ჰშლის მას“ (E. 80). ამგვარად ისახება ჩვენს ცნობიერებაში ის ერთფეროვანი თანამიმდევრობა, რომელიც ჰომოგენური დროის სახელით არის ცნობილი.

# თ ა ვ ი ი

## კრიტიკა ინტელექტუალური გამოცდილებისა.

### 1. კლავა-ქივის მეთოდი.

ემპირიული ფაქტი ადამიანისათვის. საჭიროება მისი განწმენდისა ინტელექტუალური ფენებისაგან. ინტუიტიური განცდა განწმენდილი გამოცდილებისა და ცნებათა საშუალებით მისი გათვალისწინება.

ინტელექტუალურ შემეცნებას სინამდვილის ვიწროდ შემოფარგლული არე აქვს თავის საგნად მიჩენილი; იგი ის სანათია, რომელიც თავის სხივებს ჩვენი ცხოვრების პრაქტიკის გზას აფრქვევს; იგი რელატიური და სიმბოლიური; მაგრამ იგი ამით არ კმაყოფილდება რ უფრო შორს მიისწრაფის: მას აბსოლუტური ჭეშმარიტება სწყურია.

ამიტომ მთელი სინამდვილე, არაორგანიული და ორგანიული, ძალაუნებურად ინტელექტის შემეცნების საგნად გამხდარა და ყოველთვის ინტელექტის შემეცნებითი ფორმების დაღებს ატარებს. მისი ნამდვილი, მისი აბსოლუტური სახე შერყვნილია. ამ პირობებში, რა თქმა უნდა, ჩვენს ჩვეულებრივ შემეცნებას იგი მუდამ ამ შერყენილი სახით ევლინება. ამის მიხედვით, ის, რასაც ჩვენ ფაქტს ვუწოდებთ, რეალობის ნამდვილი სახე კი არ არის, „იგი შეგუებაა რეალობისა პრაქტიკის ინტერესებისა და სოციალური ცხოვრების მოთხოვნილებებისადმი“<sup>1)</sup>. ცხადია, ნამდვილი სინამდვილის განსაცდე-

1) Ce qu'on appelle ordinairement un *fait*, ce n'est pas la réalité telle qu'elle apparaîtrait à nue intuition immédiate, mais une adaptation du réel aux intérêts de la pratique et aux exigences de la vie sociale. Mat. et Mémoire. X გამ. გვ. 201.

ლად, რეალობის შეურყენელი სახის გასათვალისწინებლად, საჭიროა, ერთხელაც არის, ხელი ავიღოთ ჩვენი ბუნებრივი შემეცნების ჩვეულებებზე: განა ეს ჩვეულებები არ არის, რომ სინამდვილის ნამდვილ სახესა და ჩვენს ცნობიერებას შორის გამჭვირვალე ბადესა ჰქსოვს, რომელიც რეალურ სინამდვილეს მხოლოდ თავისი უცვლელისა და უძრავი უჯრედების სახით გვიჩვენებს! საჭირო არის, ხელი ავიღოთ სინამდვილის, ჩვენი პრაქტიკის ინტერესების მიხედვით, განცდისა და აზროვნების ჩვეულებებზე. საჭირო არის, იგი უშუალოდ ვჭვრიტოთ!); უშუალოდ ვჭვრიტოთ იქ, სადაც მისი სახის შერყენა ჩვენი პრაქტიკის მოთხოვნილებებს ჯერ კიდევ ვერ მოუხწოიათ.

ასეთს უშუალო ჭვრეტას, ჩვენ ვიცით, ბერგსონი ინტუიციას უწოდებს. ინტელექტის სათვალეების მოხსნა, მაშასადამე, საკმარისია, რათა ჩვენი ინტუიტიური შემეცნება ამოძრავდეს, ამოქმედდეს და, ამგვარად, სინამდვილის ნამდვილი სახე გვაჩვენოს. მაგრამ ეს არც ისე ადვილი საქმეა. ამისთვის, ასეთქვათ, არაადამიანური, მწვავე ძალისხმევაა საჭირო: „საჭიროა, თამამად გასწიო წინ და ნებისყოფის აკტივით ინტელექტი თავის საკუთარ საზღვრებს გადააცილო“ (I.V. 211).

ამისდამიხედვით, აბსოლუტური სინამდვილის შემეცნებას წინ ერთი უდიდესი დაბრკოლება ელოდება. ეს არის ჩვენი ინტელექტი, რომელიც სინამდვილეს თავისებურ სახეს აძლევს და მას ამ ყალბი სახით გვიჩვენებს. ფილოსოფოსს, რომელსაც სინამდვილის შემეცნება სწადია, მაშასადამე, სრულიად გარკვეული კვლევა-ძიების გზა ესახება: მისი მთავარი საქმე, ჩვენი ჩვეულებრივის, ემპირიული სინამდვილის განწმენდაა ყველა იმ ელემენტისაგან, რომელიც მისთვის ინტელექტუალურ შემეცნებას მიუტია. ამის შემდეგ, ფილოსოფოსს განწმენდილი რეალობის

1) ... il y aurait une dernière entreprise à tenter. Ce serait d'aller chercher expérience à sa source, ou plutôt audessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience humaine. *ibid.* გვ. 203.

სახის ინტუიტიურად განცდა და ცნებათა საშუალებით მისი სხვებისათვის გათვალისწინება მართებს. მართალია, ბერგსონი თვითონ ამ გზას ასე განცალკევებულად არ მიჰყვება; მისი კრიტიკას ინტელექტისას ინტუიციის უსწრებს წინ და ამაგრებს მას. მაგრამ ბერგსონის ფილოსოფიური აზროვნების განსაცდელად ჩვენ ეს მეთოდი განსაკუთრებით ხელსაყრელად მიგვაჩნია.

ამისდამიხედვით, ჩვენ ჯერ იმის გათვალისწინება მოგვიხდება, თუ რა სახეს იღებს სინამდვილე, ინტელექტის შექცევებითი პრიზმაში გატარებული; რა პრობლემებს წარმოშვებს იგი, და როგორია ამ პრობლემათა გადაჭრის ცდა. შემდეგ, რაკი ამ სახით სინამდვილე ინტელექტუალური ფენებისაგან განწმენდილი იქნება, შესაძლებელი შეიქმნება, ნათლად გაითვალისწინოთ მისი ნამდვილი სახე, როგორითაც იგი პირდაპირს, უშუალო განცდას, ინტუიციას ევლინება.

## 2. სულიერი ცხოვრება

ჯერ კიდევ ნეტარე ავგუსტინემ და შემდეგ განსაკუთრებით დეკარტმა შინაგანის, სულიერი ცხოვრების მიმდინარეობა ერთადერთ რეალობად დასახეს, რომელსაც ადამიანის შემეცნება უშუალოდ სწვდება და შეფრცენელის სახით განიცდის. „ბოლოს და ბოლოს ერთი რეალობა მაინც არსებობს, რომელსაც ჩვენ შიგნიდან ვწვდებით, ინტუიციის, და არა მარტივი ანალის გზით“, — ამაზობს ბერგსონი<sup>1)</sup> და ამ მხრივ, ფრანგი ფილოსოფოსის ინტუიტივისტა ფრანგი ფილოსოფოსის, რაციონალისტის აზრს იმეორებს.

მაგრამ ბერგსონსა და დეკარტს შორის აქაც მნიშვნელოვანი განსხვავება არსებობს. დეკარტისათვის შინაგანი გამოცდილება მარტო იმდენად არის ფასეული, რამდენადაც იგი ლოღიკურ ფორმებში ყალიბდება. ბერგსონი, პირიქით, დარწმუნებულია, რომ რამდენადაც შინაგან გამოცდილებას

1) Введение метафизики. гл. 7. Собр. соч. т. 5. 1914.



ლოლიკური ფორმების კვალი ემჩნევა, იმდენად იგი დამახინჯებულია და თავის ნამდვილ სახეს დაშორებული. შინაგან გამოცდილებას, უწინარეს ყოვლისა, ლოლიკური ყალიბის კვალზე უნდა მოეფხიკოს, ან მოეშალოს, და მხოლოდ ამის შემდეგ იქნება შესაძლებელი მისი ნამდვილი სახის განცდა, მხოლოდ ამის შემდეგ დაუბრუნდება მას ის გნოსეოლოგიური მნიშვნელობა, რომელიც შინაგანი გამოცდილების ყველა ფილოსოფოსს უდავოდ მიაჩნია. მაშ, ბერგსონისათვის პირველი ნაბიჯი შინაგანი გამოცდილების კრიტიკისაკენ უნდა იყოს მიმართული. დეკარტისათვის ასეთი კრიტიკის წარმოება, რასაკვირველია, ზედმეტად უნდა ჩათვლილიყო, ვინაიდან მისთვის რეალობის გატარება ინტელექტის ბრძმედში ადექვატურ შემეცნებას უფრო ჰნიშნავდა, ვიდრე მის დამახინჯებას.

#### ა. **ფსიქიურ მოვლენათა იზიანაჟობა.**

თანამედროვე ფსიქოლოგია და სულიერ მოვლენათა ინტენსივობა. ბერგსონის ფორმულა ინტენსივობის საკითხისა. სულიერ ფენომენტო ინტენსივობის აღიარებას მოჯადოებულ წრეში შეეყვართ. ცდა ამ წრიდან გამოსვლისა. გენეზისი ინტენსივობის იდეისა: რომელობისა და რაოდენობის შერევა. რა არის ასეთი შერევის მიზეზი? ფსიქოფიზიკა, მისი მსჯელობა და მისი შცდომა: მისი პოსტულატის სიყალბე. ფსიქოფიზიკის *circulus vitiosus*

ჩვეულებრივი დაკვირვება სულიერ მოვლენათა მიმდინარეობისა ამოწმებს, თითქოს ჩვენი ფსიქიური პროცესები თავისი ინტენსივობის მხრივაც იცვლებოდნენ. თანამედროვე ფსიქოლოგია ამ დაკვირვებას წარბეუხრელად იზიარებს და ფსიქიურ მოვლენათა ინტენსივობას უდავო ემპირიულ ქეშმარიტებად აღიარებს. ამის მიხედვით, ჩვენი შეგრძნებები და ჩვენი გრძნობები ერთიმეორისაგან არა მარტო რომელობის, არამედ ინტენსივობის მხრივაც განირჩევიან.

საკითხი ფსიქიურ მოვლენათა ინტენსივობის შესახებ ერთ-ერთი ძირითადი საკითხია ფსიქოლოგიაში, იმის მიხედვით,

თუ როგორ უნდა გადაიჭრას ეს საკითხი, ჩვენი სულიერი ცხოვრების შემეცნების მიმართულებაც იცვლება. ჩვენ ვიცით, მაგალითად, რომ ფსიქოლოგია, განსაკუთრებით მეცხრამეტე საუკუნიდან დაწყებული, სულ იმის ცდაში იყო, რომ თავისი კვლევა-ძიების პროცესში როგორმე ექსპერიმენტალური მეთოდის ხმარების შესაძლებლობა დამტკიცებია. ექსპერიმენტი კი თანამედროვე მეცნიერებაში განსაკუთრებით იქ შეიქმნა ნაყოფიერი, სადაც მოვლენების განზომილობა უეჭველ ფაქტს წარმოადგენდა. ამით აიხსნება, რომ ერთდროს ფსიქოლოგიის ბედს მისი ობიექტის განზომილობის შესაძლებლობას უკავშირებდნენ. თანამედროვე ფსიქომეტრია, რომელიც სულიერ მოვლენათა გაზომვისა და აღრიცხვის ფაქტის წინაშე გვაყენებს, ფართო პერსპექტივებს ჰშლის ფსიქოლოგიური კვლევა-ძიების წინაშე. მაგრამ მისი განვითარება ისეთის ნელისა და მხდალი ნაბიჯით მიმდინარეობს წინ, რომ სრულიად ბუნებრივად ძველი საკითხი კვლავ ახალის დაქინებით ისმის: მართლა არის თუ არა ფსიქიურ მოვლენათა გაზომვა შესაძლებელი? ან და, რაც იგივეა, შეიძლება თუ არა ფსიქიური მოვლენა ოდენობად ჩაითვალოს? ბერგსონისათვის ამ საკითხს ასეთი ფორმულა შეგვიძლია მოვუნახოთ: არის თუ არა ინტენსივობა უშუალო, ინტუიტიური განცდა, თუ იგი ჩვენი ინტელექტის მიერ ხელოვნურად შექმნილი ასპექტია?

„ჩვეულებრივ მიღებულია, თითქოს ცნობიერების მდგომარეობანი: შეგრძნებანი, გრძნობანი, ვნებანი, ძალისხმევანი იზრდებოდნენ და მცირდებოდნენ. და სიტყვა „მეტი“ და „ნაკლები“ მაშინაც არავის აკვირვებს, როდესაც საუბარი სუბიექტური ფაქტებისა და განუფენლობითი მოვლენების შესახებ წარმოებს. ნამდვილად კი აქ უკიდურესად ბნელსა და წარმოუდგენლად მძიმე პრობლემასთან გვაქვს საქმე“ (E, 3).

პირველი შეხედვით, აქ ძნელი თითქოს არაფერი არ უნდა იყოს. როდესაც ჩვენ ვამბობთ, ერთი ოდენობა მეტია, ვიდრე მეორე-თქო, აქ მუდამ ერთს ვგულისხმობთ, სახელდობრ

იმას, რომ ერთი ოდენობა მეორეს შეიცავს. და მართლაც, როდესაც საკითხი არათანასწორ სივრცეებს ეხება, უფრო დიდად ის ითლება, რომელიც მეორეს ჰფარავს; ხოლო როდესაც ლაპარაკი ინტენსივობის შესახებ არის, მაშინ ჩვენ ვგულისხმობთ, რომ ერთი ინტენსივობა იმ აზრით შეიცავს მეორეს, რომ ინტენსივობის უმეტესი ხარისხის მისაღებად ინტენსივობის უმცირესი ხარისხების განვლვაა საჭირო. მაგრამ შეუძლებელია ასეთი შეხედულება ფილოსოფიურად განვმარტოთ ზე თავი მოჯადოებულ წრეში არ ვიგრძნითო, ამბობს ბერგსონი (E. 2); ზე მართლაც! მივიღოთ, თითქოს შესაძლო იყოს ინტენსივობა ამ ნიშნის მიხედვით ოდენობად ჩაითვალოს; მაგრამ განვიზრახავთ თუ არა ამ ოდენობის აღრიცხვას, ჩვენ რიცხვის ნატურალური წყების მსგავსის ინტენსივობის ოდენობის წყების შედგენა დაგვიკრძალავს, და მოვკიდებთ თუ არა ამ საქმეს ხელს, ჩვენს წინაშე კვლავ ძველი საკითხი წამოიჭრება: როგორ გავიგო, რომ ერთი ინტენსივობა მეტია და მეორე ნაკლები? რა ნიშნის მიხედვით შეიძლება ინტენსივობა ოდენობად ჩაითვალოს?

ამ წრიდან ზოგი იმ შრივ ჰპოულობს გამოსავალს, რომ პირდაპირ აცხადებს: ინტენსივობის გაზომვა შეუძლებელია, მაგრამ იგი მაინც ოდენობა არისო. ხოლო ოდენობა შეიძლება მარტო მითამ იზრდებოდეს ან მცირდებოდეს, რომ „მისი უმცირესი ნაწილს, ასე ვთქვათ, მისი უდიდესი ნაწილი თავის წილში ატარებს“. განა ამის შემდეგ უაზრობა არ იქნებოდა, კვლავ არაექსტენსიური ოდენობის შესახებ დაგვეწყო ლაპარაკი? E. 2).

ამგვარად, ჩვენ ვხედავთ, რომ, მივიღებთ თუ არა სულიერი პროცესების ინტენსივობას, როგორც ერთგვარ ოდენობას, ჩვენს წინაშე მყის ისეთი პრობლემები წამოიჭრება, რომელთა გადაჭრის თითოეულ ცდას ლოლიკურის აუცილებლობით მუდამ მოჯადოებულ წრეში შევყავართ. ცხადია, ფსიქიური ინტენსივობა შეუძლებელია ოდენობას წარმოადგენდეს. ცხადია,

ფსიქიური პროცესები, თავისთავად, მეტნაკლებობის გარეშე უნდა იდგენ, და ინტენსივობითი რაოდენობა მათთვის უცხო იდეა უნდა იყოს, იდეა, რომელიც ექსტენსიური სინამდვილის წრიდან სულიერი ცხოვრების ზღუდეებში ფარულად არის გადატანილი.

ჩაუკვირდეთ, რა გვაქვს წარმოდგენილი, როდესაც მეტი ინტენსივობის ან მეტი განფენილობის შესახებ ვლაპარაკობთ. უეჭველია, ჩვენ ორსავე შემთხვევაში ერთგვარი სიდიდის იდეა გვაქვს, რომელიც მეორეს შეიცავს. თვით ინტენსივობა კერძოდ რაღაც შეკუმშულის სახეს იძლევა, რომელიც უნდა გაიშალოს და სივრცეში გაიფინოს; მას, ერთი სიტყვით, **შეკუმშული განფენილობის** სახე აქვს (E. 3).—ამგვარად, მართლაც ცხადად ჩანს, რომ ინტენსივობაში ჩვენ ექსტენსივობა შეგვაქვს, რომელშია—რაოდენობა, და ორი ინტენსივობის შედარება, ამის მიხედვით, ორი განფენილობის ურთიერთ დამოკიდებულების ბნელი წარმოდგენის მეტს არაფერს შეადგენს (E. 3).

რა არის ამის მიზეზი? ჩვენი ინტელექტი პრაქტიკის იარაღია; პრაქტიკისათვის კი გარეშე მოვლენებს მეტი მნიშვნელობა აქვთ, ვიდრე სუბიექტურ პროცესებს. ჩვენთვის ამიტომ სასარგებლოა ამ მოვლენების გაობიექტურობა და, მაშასადამე, მათში ყველაფრის იმის დანახვა, რაც ობიექტურ სინამდვილისათვის არის ღამახასიათებელი. რაც უფრო იზრდება ჩვენი ცოდნა, მით უფრო ვამჩნევთ ინტენსიურს იქეთ ექსტენსიურს, რომელშია იქეთ რაოდენობას, მით უფრო ვცდილობთ, რომელშია რაოდენობა შევიტანოთ და შეგარძნებებს ოდენობათა თვალთ შევხედოთ“ (E. 52).

მაგრამ, რაკი ერთხელ მაინც აღვიარეთ საჭიროდ ფსიქიური მოვლენების ოდენობად შეწყნარება იძულებული ვართ, აქედან შესაფერი დასკვნები გამოვიყვანოთ. თუ ფსიქიური მოვლენის ინტენსივობა იზრდება ან კლებულობს, სრულიად ბუნებრივი იქნება, თუ ვიკითხავთ: რამდენად კლებულობს ან იზრდება იგი? ასე იბადება ფსიქოფიზიკა, როგორც კანონიერი

შვილი სულიერი პროცესების ინტენსიურ ოდენობად აღიარებისა.

იმთავითვე მოსალოდნელი იყო, რომ ფსიქოფიზიკას, როგორც ყალბი პრემისების მართებულ დანასკვს, თვისი მუშაობის განვითარების პროცესში მაინც უნდა გამოეაშკარაებია თავისი შინაარსი, რომლის განვითარებაც ბოლოს-და-ბოლოს საკუთარ სიყალბეს თვითონვე ნათელ ჰყოფდა.

თავისი ექსპერიმენტების საშუალებით, როგორც ცნობილია, ვებერმა გალიზიანებასა და შეგრძნებას შორის არსებული ურთიერთობის აღსანიშნავად შემდეგი ფორმულა წამოაყენა:  $\frac{\Delta E}{E} = \text{const.}$  ე. ი. მისთვის რომ ჩვენი შეგრძნება ოდნავ შეიცვალოს, საჭიროა, მოცემულ გალიზიანებას (E) ახალი გალიზიანება ( $\Delta E$ ) მიეუმატოთ, და ცდათ მთელი რიგი ამტკიცებს, რომ ამ ორ გალიზიანებას შორის დამოკიდებულება მყარი ხასიათის არის. როგორც ჰხედავთ, აქ სწავითხი სრულიად მარტივია: „აქ საუბარი შეგრძნების განზომას კი არა, იმ მომენტის აღმოჩენას ეხება, რომელშიც გალიზიანების გაზრდა შეგრძნებას სცვლის“ (E. 46).

ამ საკითხის ახსნა საფსებებით გამოცდილებაზეა დამყარებული, ვინაიდან ადვილად შესაძლებელია, გალიზიანებათა შორის მართლა ასეთი დამოკიდებულება არსებობდეს.

მაგრამ ფსიქოფიზიკა სწორედ აქედან იწყებს: იგი არ კმაყოფილდება იმ ფაქტის დადასტურებით, რომ შეგრძნების შეცვლისათვის მისი გალიზიანება განსაზღვრული პროპორციით უნდა იზრდებოდეს; მას ჰსურს, გალიზიანების საშუალებით თვითონ შეგრძნება გაზომოს. „მაგრამ, როგორ შეიძლება გალიზიანებისა და მისი მინიმუმის ურთიერთობიდან იმ შეთანასწორებაზე გადავიდეთ, რომელიც „შეგრძნების რაოდენობას“ შესაფერის გალიზიანებას უკავშირებს?“ (E. 47).

ამ პრობლემის გადაჭრა ყველაზე ადრე ფეხნერმა სცადა. მან იცოდა, რა თქმა უნდა, რომ შეგრძნებათა მათემატი-

კური განზომისათვის უწინარეს ყოვლისა ფსიქიურის თანასწორი ერთეულების აღმოჩენა იყო საჭირო. ასეთი ერთეულების დაწესება ფიზიკაში არაერთაბარ სიძნელეს არ წარმოადგენს, ვინაიდან ფიზიკური მოვლენები არა მარტო რომელობას, არამედ სივრცითი განფენილობასაც შეიცავენ, და ამიტომ შესაძლებელია, ერთი მოვლენა განფენილობის მხრივ მეორეს ეთანასწორებოდეს, ხოლო რომელობის მხრივ სავსებით განსხვავდებოდეს მისგან. მაგრამ ფსიქიურ ცხოვრებაში, სადაც თითოეული მოვლენა მარტოდ მარტო რომელობითად განსხვავდება მეორე მოვლენისაგან და სადაც ექსტენსიურ განფენილობას ადგილი არა აქვს, ფსიქიურ ცხოვრებაში მოვლენათა თანასწორობა შეიძლება მხოლოდ მათს რომელობითი თანასწორობას პნიშნავდეს. რომელობითი თანასწორობა კი იგივეა, რაც სრული იგივეობა. მაშასადამე, სულიერ ცხოვრებაში თანასწორი ერთეულების აღმოჩენა არსებითად შეუძლებელ საქმედ უნდა ჩათვალოდეს.

მაგრამ ფეხნერმა ამ სიძნელეს ასე შემოუარა: მან იცოდა, რომ როდესაც გალიზიანება განუწყვეტლივ იზრდება, შეგრძნება ნახტომებით იცვლება. ამ ნახტომებს, რაკი იგინი გალიზიანების ოდნავ საგრძნობ გადიდებას შეეფერებიან, მან მინიმალური შეგრძნება უწოდა. ეს იყო ის ერთეული, რომელიც ყველა შემთხვევაში თანასწორად უნდა ჩათვლილიყო. ამგვარად, მთავარი პრობლემა გადაწყვეტილი იყო. ეხლა ცხადი გახდა, რომ ყოველი შეგრძნება ამ ერთეულთა ჯამად უნდა

E

შიჩნეულიყო. ასე გაჩნდა ფეხნერის ფორმულა 
$$S=C \int_0^E \frac{dE}{f(E)}$$

ჩვენ ვხედავთ, რომ სანამ ამ ფორმულის შედგენა იქნებოდა შესაძლებელი, საჭირო შეიქმნა ძირითადი დებულების მიღება, რომლის მიხედვითაც გრძნობიერება გალიზიანების ოდნავი გადიდების შეგრძნების მინიმალურ გადიდებად იქნა მი-

ღებული და, როგორც ასეთი, ოდენობად აღარებული თუ არ ასეთი პოსტულატი, ფსიქოფიზიკური ფორმულის შემუშავება შეუძლებელი იქნებოდა.

მაგრამ საქმე ის არის, რომ თვით ეს პოსტულატია ყალბი. როდესაც გალიზიანება E, რომელიც S შეგრძნებას შეეფერება, E' გალიზიანებად იქცევა, რომელიც S შეგრძნების ადგილას S' შეგრძნებას გვაძლევს, ჩვენს ფსიქიურ სფეროში მხოლოდ ორი რეალური ფაქტი გვაქვს: ერთია შეგრძნება S და მეორე—შეგრძნება S'; ხოლო რაც შეეხება მინიმალურ შეგრძნებას ΔS, იგი მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება რეალურ ფაქტად დაგვესახა, S და S' შეგრძნებანი რომ რიცხვითი რაოდენობანი ყოფილიყვნენ. მაგრამ ჩვენ ვიცით, რომ იგინი მხოლოდ რომელობითი პროცესებს წარმოადგენენ და, როგორც ასეთნი ერთიმეორის საშუალებით არ განიზომებიან.

მაშასადამე, ის მინიმალური ერთეული, რომელსაც ფეხნერი რაოდენობად სთვლის, არა თუ რაოდენობას არ წარმოადგენს, არამედ რეალობადაც ვერ ჩაითვლება. ამიტომ „რალაა ეს გადასვლა პირველი მდგომარეობიდან მეორეზე, თუ არ უბრალო ფაქტი თქვენი აზროვნებისა, რომელიც თვითნებურად და დასმული საკითხის ინტერესების მიხედვით ორი მდგომარეობის თანამიმდევრობას ორი ოდენობის განსხვავებას უთანასწორებს?“ (E. 49). „მოკლედ, ყოველი ფსიქოფიზიკა, უკვე თავისი წარმოშვების ძალით, უსათუოდ მოჯადოებულ წრეში ტრიალობს. ეს იქედან გამომდინარეობს, რომ თეორეტიული პოსტულატი, რომელსაც იგი ეყრდნობა, მას ექსპერიმენტალურად შემოწმებას ავალებს, მაგრამ შეუძლებელია იგი ექსპერიმენტალურად იქმნეს შემოწმებული, თუ ეს პოსტულატი იმთავითვე მიღებული არ იქმნა“ (E. 52).

ამგვარად, ჩვენი ინტელექტი, რომელიც რომელობას რაოდენობის სახით იღებს და ინტენსივობას ექსტენსივობის სახით, ინტელექტი, რომელიც ფსიქიური ცხოვრების ნაკადს სივრცის პრიზმაში ატარებს და ამგვარად თავისებური ხასიათის „სინამ-

დვილეს“ ჰქმნის, ეს ინტელექტი თავისსავე საკუთარი ქმნილების წიაღში ისეთს აუხსნელ პრობლემებს ჰპოულობს, რამ მათი სიმძიმის ქვეშ იძულებული ხდება, თავი უძლურად გამოაცხადოს.

### ბ. ცნობიერების მოვლენათა მრავლიანობა.

მრავლიანობა სულიერ მოვლენათა: ემპირიზმი და ასოციაციონიზმი. სულიერ მოვლენათა მრავლიანობა და რიცხვი. ანალიზი რიცხვის იდეისა. რიცხვი და სულიერი ცხოვრება: სიმბოლიური ხასიათი სულიერ მოვლენათა აღრიცხვისა.

ჩვეულებრივი გონებისათვის ადამიანის ცნობიერება სულიერ მოვლენათა მრავლიანობას შეიცავს. ეს შეხედულება იმდენად გამჯდარია ჩვენი ინტელექტუალური აზროვნების, ასე ვთქვათ, ძვალსა და რბილში, რომ იგი მეცნიერულ კრიტიკასაც კი უძლებს და თანამედროვე ფსიქოლოგიური მეცნიერების ზოგი მიმართულებისათვის განსაკუთრებით დამახასიათებელ მომენტად გამხდარა: ემპირიზმი ადამიანის „მე“-ს ცნობიერების მოვლენათა უბრალო ჯამად სთვლის; მასზე დამყარებული ასოციაციონიზმი მთელი სულიერი ცხოვრების მიმდინარეობას ურთიერაგარე-მდებარე ფსიქიურ ფენომენტთა შეკავშირებით ჰხსნის.

მაგრამ მართლმ ახასიათებს სულიერ ცხოვრებას მრავლიანობა, თუ აქაც ინტელექტისა და პრაქტიკული ცხოვრების ქმნილებასთან გვაქვს საქმე?

როდესაც მრავლიანობის შესახებ ვლაპარაკობთ, ჩვენ უთუოდ რიცხვი გვაქვს მხედველობაში. შეიძლება თუ არა სულიერ მოვლენათა რიცხვობრივი აღნიშვნა? „ყოველი რიცხვი ერთიანობა არის... მაგრამ ეს ერთიანობა ჯამის ერთიანობაა“ (E. 58).

მაშასადამე რიცხვი ჰგულისხმობს ორს რასმე: ერთეულებს და მათს ჯამს, თუ ერთეულები ძირითადად განსხვავდებიან ერთი მეორისაგან, მაშინ ჯამის შესადგენად იგინი გამოუსადეგარნი არიან; მაგრამ, ამის მიუხედავად, მაინც საჭიროა, რომ



ამ ერთეულებს შორის ერთგვარი განსხვავება არსებობდეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ჩვენ ჯამის შედგენის მაგიერ იგივეობითი ერთეულების განმეორებასთან გვექნებოდა საქმე. წარმოვიდგანოთ, რომ როდესაც ერთს ერთეულს ვაზროვნობ, მეორე უკვე უგზო-უკვლოდ იკარგება ჩემი ცნობიერებიდან. იქნება თუ არა მაშინ ჯამის შედგენა შესაძლებელი? რასაკვირველია არა. მაშასადამე, აუცილებელია ერთეულების ერთდროული წარმოდგენა. „მისთვის რომ რიცხვი იზრდებოდეს, მიუცილებელია, რომ მე თანამიმდევარ სახეებს ვიჭერდე და მათ სათითაოდ ახალი ერთეულის წყებაში ვათავსებდე: ეს კი მხოლოდ სივრცეში შეიძლება მოხდეს (E. 59). ამგვარად ცხადია, რომ ყოველგვარი რიცხვის იდეა მიუცილებლად სივრცის იდეას ჰგულისხმობს. „სივრცე ის მასალაა, რომლისაგანაც გონება რიცხვებს ჰქმნის, და ის არე, სადაც იგი მას ათავსებს“ (E. 63).

რიცხვის ასეთი ბუნება ყველასათვის უდავოა, როდესაც იგი ნივთიერ საგნებს ეხება. აქ ჩვენს წინაშე სივრცითი არე არსებობს, სადაც ყველა ეს საგანი მოთავსებულია, და „ჩვენ დაგვრჩენია, ჯერ ცალკე წარმოვიდგინოთ იგინი, და შემდეგ ერთდროულად იმავე არეში, სადაც მათ განვიცდით“ (E. 64). სულსხვაა, როდესაც საქმე სულიერ ცხოვრებას ეხება. აქ ჩვენ იძულებულნი ვართ, ერთგვარი სიძნელის წინაშე შევჩერდეთ. საქმე ის არის, რომ სულიერი ცხოვრების პროცესები, როგორც ეს საერთოდ ყველას მიერ არის მიღებული, სივრცითი არეში როდი მიმდინარეობენ. მაშასადამე, მათი განაწილება ურთიერთგარემდებარე მოვლენათა წყებად და თანადროულად განცდა შეუძლებელ საქმედ უნდა ჩაითვალოს. ამის მიუხედავად, როგორც ჩვენი ჩვეულებრივი შეხედულებით, ისე მეცნიერ ფსიქოლოგთა რწმენითაც, სულიერი ცხოვრება მოვლენათა მრავლიანობის სარბიელად არის მიჩნეული. ცხადია, ამის შემდეგ, რომ ეს მრავლიანობა და მისი რიცხვობრივად დათვლა თუ პირდაპირის არა, სიმბოლიური სიშუალებით მაინც უნდა ხორციელდებოდეს. იქ, სადაც სულიერი მოვლენის მიზეზი სივრცითი ბუნე-

ბის არის, იქ ასეთი სიმბოლო იმთავითვე თავისთავად იგულისხმება. „მაგალ. როდესაც მე ქუჩაზე ნაბიჯის ხმა მესმის, მე შერევილი წარმოდგენა მაქვს ადამიანის შესახებ, რომელიც მიდის. თითოეული თანამიმდევარი ხმა თავსდება სივრცის იმ წერტილზე, რომელსაც მიმავალი ფეხს უნდა აბიჯებდეს. მე ვთვლი ჩემს შეგრძნებებს სივრცის იმ ადგილით, სადაც მათი შეხებითი მიზეზებია მოთავსებული. შეიძლება, ზოგი შორეული ზარის თანამიმდევარ ხმებსაც ასე ითვლიდეს. მათი ოცნება ზარის მოძრავ ენას წარმოიდგენს. პირველი ორი ერთეულისათვის მათთვის სივრცითი ხასიათის ეს წარმოდგენაც საკმარისია. დანარჩენი ერთეულები ბუნებრივად მოსდევენ ამ პირველ ორს. მაგრამ ადამიანთა უმეტესობა სხვაგვარად იქცევა. იგინი თანამიმდევარ ხმებს იდეალურ სივრცეში ჰშლიან... მართალია, ზარის ხმა ჩემამდის თანამიმდევრობით აღწევს“, მაგრამ როდესაც მას ვითვლი, მაშინ „ხმები ერთიმეორეს უნდა მოვაცილოთ და დავადისოციაციოთ; ეს დისოციაცია კი ერთგვაროვან არეში ხდება, რომელშიც ხმები, განძარცვულნი რომელობათაგან და თითქოს დაცალიერებულნი, თავის მიმდინარეობის იდენტიურ კვალს სტოვებენ. მართალია, რჩება საკითხი, სივრცეა ეს არე თუ დრო, მაგრამ... დროის მომენტი არასდროს არ შეთება, რათა იგი მეორე მომენტს დაემატოს; ხმების დისოციაცია მიტომ არის შესაძლებელი რომ მათ შორის ცალიერი მანძილებია; ჩვენ მიტომ შეგვიძლია მათი დათვლა, რომ ხმებს შორის იგივე მანძილია. მაგრამ როგორღა შეინახებოდნენ ეს მანძილები, იგინი რომ წმინდა დროითი ყოფილიყვნენ და არა სივრცითი, მაშასადამე, ეს ოპერაცია სივრცის დახმარებით ხდება. რაც უფრო შორს ვიჭრებით ცნობიერების სიღრმეში, მით უფრო ძნელი ხდება იგი ამ შემთხვევაში ჩვენს წინაშე შეგრძნებათა და გრძნობათა შერევილი მრავლიანობა დგას. მათი რიცხვი თვით იმ მომენტების რიცხვს, ერთვის, რომელთაც იგინი დათვლის დროს ავსებენ მაგრამ ეს მომენტები... ისევ მაინც სივრცის წერტილებს წარმოადგენენ“ (E. 66).

ამგვარად, სულიერ მოვლენათა მრავლიანობა მხოლოდ სიმბოლური წარმოდგენის დახმარებით იღებს რიცხვის სახეს, და ამ სიმბოლურ წარმოდგენაში უთუოდ ესა თუ ის სივრცითი ელემენტი შედის. მართალია, ამით იმის თქმა როდი გვსურს, თითქოს სულიერი ცხოვრების მოვლენათა მრავლიანობა პირდაპირ ჰომოგენურ სივრცეში იშლებოდეს; მართალია, მათ დროში ვითვლით, მაგრამ ჩვენ უკვე დავინახეთ, რომ ჰომოგენური დრო ბოლოს-და-ბოლოს ისევ ჰომოგენურ სივრცედ უნდა ჩაითვალოს. მაშ ცხადია, მრავლიანობა მხოლოდ იმდენად შეიძლება ცნობიერების ცხოვრებაში დადასტურდეს, რამდენადაც ეს უკანასკნელი ჰომოგენური დროის ან სივრცის არეში გვაქვს წარმოდგენილი. სივრცე კი ჩვენი მოქმედების სქემაა, როგორც ეს თავის დროზე იყო გარკვეული. მაშასადამე, სულიერი მოვლენების მრავლიანობა ჩვენი ინტელექტის ფიქციადა და ცნობიერების ნამდვილი სახის შერყენად უნდა ჩაითვალოს.

მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ როგორღა არის შესაძლებელი გაგება ფსიქოლოგიური მიზეზობრიობისა, რომელიც სულიერ მოვლენათა მრავლიანობისა და მათის ურთიერთ ზედმოქმედების ფაქტზეა დამყარებული? შეუძლებელია ამგვარმა მიზეზობრიობამ სულიერი ცხოვრების საიდუმლოებანი გააშუქოს. უფრო მოსალოდნელია, რომ იგი დაუბნელებს მათ და გადაუჭრელ პრობლემებს წამოაყენებს იქ, სადაც თავისთავად საპრობლემო შეიძლება არაფერიც არ იყოს.

## ბ. ნების თავისუფლების პრობლემა

პრობლემა ნების თავისუფლებისა. მისი გადაჭრის ცდათა უნაყოფობა. დეტერმინიზმი და ინდეტერმინიზმი. დეტერმინიზმი: ფიზიკური და ფსიქოლოგიური. ფიზიკური დეტერმინიზმის ძირითადი პოსტულატები: ფსიქოფიზიკური პარალელიზმი და პრინციპი ენერჯის იგივეობისა. მათი კრიტიკა. ფსიქოლოგიური დეტერმინიზმი. მისი პოსტულატი: მრავლიანობა სულიერ მოვლენათა და მათი ასოციაციური კავშირი. ასოციაციური დეტერმინიზმი. დეტერმინიზმი განვილილ სულიერ ფაქტთა, აწმყოთა და მომავალთა: წინასწარმეტყველება.

ყველა თანახმაა, და არ შეიძლება თანახმა არ იყოს, რომ ჩვენი ცნობიერების მოწმობით ადამიანის ნება თავისუფალია. მაგრამ არის მრავალი მოსაზრება, რომელთაც ცნობიერების უშუალო მოწმობას შმაფრად ეწინააღმდეგება და ადამიანის მოქმედებას მიზეზობრივობის წრის ხაზზე მიუთითებს თავის ადგილს. მაგრამ ისეთი მოსაზრებებიც იცის ჩვენმა გონებამ, რომელნიც ცნობიერების მოწმობას ადასტურებენ და ნების თავისუფლების იდეას საფუძვლებს უმაგრებენ.

სარწმუნოება და ზნეობა—ადამიანთა ცხოვრების ეს სპეციფიკური კულტურული ღირებულებანი—ყოველთვის მჭიდრო კავშირს ჰგრძნობდენ ნების თავისუფლების იდეასთან და ხშირად თავის ყოფნა-არყოფნის საკითხს მის ბედს უკავშირებდენ—ფსიქოლოგიურად და მაშასადამე ისტორიულადაც ეს იყო მიზეზი, რომ აზროვნების საფუძვალად ხაზი ძველადვე ამ იდეისაკენ მიიმაართა მაგრამ რაკი, ამეორის მხრივ, იდეა პრობლემატიური აღმოჩნდა, ნების თავისუფლებას თეორეტიული მნიშვნელობა მიეცა, და დიდი ხანია, რაც იგი სადისკუსიო საგნად არის გარდაქცეული. ამის მიუხედავად, პრობლემა დღესაც ისეთსავე მდგომარეობაშია, როგორშიაც იგი ჯერ კიდევ თავის დაბადების დღეს იყო.

ამ იხადება იქვი: შეიძლება ამ შემთხვევაშიც ისეთა

სავე პრობლემასთან გვეკონდეს საქმე, როგორც ფსიქიკურ მოვლენათა ინტენსივობისა და მრავლიანობის პრობლემები არიან? ბერკსონი სწორედ ასე ჰფიქრობს.

როგორც ყველამ იცის, ნების თავისუფლების საკითხს მრავალი მოაზროვნე უნახავს, რომელსაც მის გადასაჭრელად თავისი ძალები უცდია; მაგრამ პასუხი მხოლოდ ორი ახსოვს: პოან არა: ინდეტერმინიზმი და დეტერმინიზმი, — სხვაგვარი ცდა თავისუფლების პრობლემის გადაჭრისა აზროვნების ისტორიამ არ იცის

დეტერმინიზმი ორგვარია: ფიზიკური და ფსიქოლოგიური. ფიზიკური დეტერმინიზმი ნივთიერების კინეტიურ თეორიებს ეყრდნობა, ყველაფერს მოლეკულებადა და ატომებად ჰშლის და მთელი ლოჯიკოს მრავალსახიანობა, მაშასადამე, სულიერი მოვლენებიც, მათი მოძრაობიდან გამოჰყავს: ყოველი შეგრძნება, ყოველი გრძნობა, ყოველი იდეა გარედან მიღებულ კვეთებათა და ნერვიული ნივთიერების ატომთა პირვანდელ მოძრაობათა მექანიკურ თანასწორობამედს წარმოადგენს. „მაგრამ ამ მოლეკულარულ მოძრაობათა თანასწორობამედად შეიძლება ჩვენი ორგანიზმის გარეშე სოფლიოზე რეაქცია იჩაითვალოს, რეფლექტიურისა და ნებითი მოძრაობის სახით“. ხოლო, რადგანაც ენერჯის იგივეობის კანონი უნივერსალურ კანონად არის მიჩნეული, შესაძლებელი ხდება, იმ შემთხვევაში, როდესაც ქვეყნისა და ორგანიზმის ყველა მოლეკულების მდგომარეობა და მოძრაობა ვიცით, ადამიანის თითოეული მოქმედებაც ზედმიწევნითა და შეუცდომლად ვიწინასწარმეტყველოთ (E. 109). ამის მიხედვით ნებითი მოვლენანი სოხლიო მექანიზმების ერთ-ერთ რგოლს წარმოადგენენ; და მაშასადამე ნების თავისუფლება სრულს ილუზიად უნდა ჩაითვალოს.

მაგრამ გავსინჯოთ ამ აზრთა მსვლელობის ძაფის სიმტკიცე! ლოდიკური აზროვნება შეიძლება ზოგჯერ ფორმალურად უჭწიკვლო და დამარწმუნებელიც იყოს. მაგრამ, ამის მიუხედავად, ხშირია ისეთი შემთხვევები, როდესაც იგი ჰემარტიტების საძი-

ებელ გზას ოდნავაც ვერ გვინათებს. ასეთ შემთხვევებში ყოველთვის საჭიროა, უწინარეს ყოვლისა ის ძირითადი დებულება მოიწახოს და შემოწმდეს, საიდანაც აზრის ლოღიკური პროგრესი გამომდინარეობს.

**ფიზიკურ დეტერმინიზმს** ორი მთავარი პოსტულატი უძევს საფუძვლად. მართლაც და, როგორ შეიძლება ფიზიკური სინამდვილის მძაფრი კაუზალობიდან ფსიქიური ცხოვრების მიზეზობრივობა დავასკვნათ, თუ რომ იმთავითვე გადაწყვეტილი არ არის საკითხი სინამდვილის ამ ორს მიმდინარეობას შორის პარალელური ურთიერთობის არსებობის შესახებ? ან და შემდეგ, როგორ შეიძლება სულიერი მოვლენის წინასწარმეტყველებაზე ლაპარაკი, თუ რომ იმთავითვე არ ვფიქრობთ, რომ რაც არის, არის, და ახალი რამ ფვით სულიერ სფეროშიც შეუძლებელია გაჩნდეს ერთი სიტყვით, ფსიქოფიზიკური პარალელიზმი და ენერჯის იგივეობის კანონის ყოვლადობა, აი ის ორი ძირითადი პოსტულატი, რომელიც ფიზიკურ დეტერმინიზმს თავისს ურყევ საფუძვლად მიაჩნია.

რას ჰნიშნავს ენერჯის იგივეობის კანონის ყოვლადობა? ეს იმას ჰნიშნავს, რომ ყველა მატერიალური წერტილი, რომელთაგანაც სოფლიო შესდგება, მხოლოდ მიზიდულობისა და რეპულსიის ძალებს ემორჩილება, ძალებს, რომელნიც ამ წერტილებიდან გამომდინარეობენ და რომელთა ინტენსივობაც მარტო მანძილზეა დამოკიდებული აქედან ცხადია, რომ ამ მატერიალური წერტილების შედარებითი მდებარეობა... მათი წინამომენტის მდებარეობით განისაზღვრება“. მაშასადამე, „მდებარეობა, მიმართულება, ხისწრაფე ტვინის მატერიის ყოველი ატომისა მარადის წინდაწინვე განსაზღვრულია (E. 111). ასეთია ლოღიკური შედეგი ენერჯის იგივეობის აღიარებისა.

მაგრამ ეს კიდევ არ ჰნიშნავს, თითქოს ფსიქიური მოვლენებიც ამ უწყვეტ რკალში იყვნენ მოქცეულნი: ეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდა მიუცილებელი, ფსიქიურსა და ფიზიკურს შორის რომ მძაფრი შესაბამობა ყოფილიყო დადასტურებული.

ასეთი შესაბამობა კი მხოლოდ ისეთს შემთხვევებშია განხორციელებული, როდესაც ესა თუ ის სულიერი მოვლენა განსაზღვრულს მექანიკურ პროცესებს უკავშირდება, როგორც, მაგალითად, მხედველობის ან სმენის შეგრძნებების შემთხვევებშია. აქ პარალელიზმი ფსიქიურსა და ფიზიკურს შორის უდავოა, მაგრამ ფსიქოფიზიკური პარალელიზმის მთელი სულიერი ცხოვრების გასაქანზე გავრცელების მართებულობა ჯერ არავის დაუმტკიცებია. ამის მიუხედავად, ფსიქოფიზიკური პარალელიზმი მაინც უნივერსალურ კანონად არის მიჩნეული.

როგორ მოხდა ეს? ბერგსონი ამას ფსიქოლოგიური არგუმენტებითაა ხსნის. „ცნობიერება მართლაც გვიჩვენებს, რომ ადამიანის მოქმედებათა უმეტესობა მოტივებით აიხსნება“ (E. 114). მაშასადამე, იფიქრეს, სულიერი ცხოვრება კაუზალური აუცილებლობის ნიშნის ქვეშ უნდა ვითარდებოდესო. მაგრამ როგორია ეს კაუზალობა? — ცნობილია, რომ სულიერი ცხოვრების ზოგი მოვლენა, როგორც მაგალითად, შეგრძნება, მოლეკულარულ მოძრაობასთან არის დაკავშირებული. მაშასადამე, მთელი ცნობიერების ცხოვრებაც ასეთს მოლეკულარულ პროცესებს უნდა შეესაბამებოდეს, და ამის მიხედვით, მისი კაუზალობა ფიზიკური მოვლენების კაუზალობის პარალელურ პროცესს წარმოადგენდეს. ასე გაჩნდა ფსიქოფიზიკური პარალელიზმი. მისი წარმოშობა, ამგვარად წინასწარ მიღებული ფსიქოლოგიური მოსაზრებით უნდა აიხსნას: მიღებული იყო სულიერ მოვლენათა კაუზალური ურთიერთობა, მაგრამ რადგანაც მძაფრი კაუზალობა მარტო ფიზიკურს მოვლენებში ჩანდა, ისარგებლეს იმ გარემოებით, რომ ზოგი სულიერი მოვლენა ფიზიკურს უკავშირდება, და ეს კავშირი მთელი ცნობიერების ცხოვრებაზე გაავრცელეს: შედეგი ფსიქოფიზიკური პარალელიზმის თეორია იყო.

მაგრამ გნა შესაძლებელია, რომ ამ გზით მიღებულ თეორიას რაიმე მტკიცე ლოგიკური საფუძველი ჰქონდეს? საკმარისია, ოდნავ დაკვირვებით გაესინჯოთ იგი, რათა იმ წამ-

სვე აღმოვაჩინოთ, რომ ფსიქოფიზიკური პარალელიზმი მთელის თავისი შინაარსით ლოღიკურ შეუსაბამობაზეა აგებული. ბერგსონის აზრით, იგი წმინდა პარალოგიზმია.

რაში მდგომარეობს ეს პარალოგიზმი? „ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ თეზისი პარალელიზმისა გამოთქმის ორაზროვნებაზეა დამყარებული, რომ შეუძლებელია იგი მართებულად გამოითქვას და არ დაიშალოს, რომ მისი დოგმატიური მტკიცება დოგმატიურ ხერხს შეიცავს, რომლის დახმარებითაც აღნიშვნის (notation) ერთი სისტემიდან, სრულიად უკანონოდ, აღნიშვნის საწინააღმდეგო სისტემაზე გადადიან და ამ შენაცვლებას სრულიად ვერ ჰგრძნობენ“... ამგვარად, ფსიქოფიზიკური პარალელიზმის თეზისი ნამდვილ პარალოგიზმს წარმოადგენს, რომელიც იმდენად დაკავშირებულია ჩვენს აზროვნებასთან, რომ შეუძლებელია პას თავი დავაღწიოთ, თუ რომ პარალელიზმის თეზისს ცალ-ცალკე არ განვიხილათ, ჯერ აღნიშვნის ერთი სისტემისა და მერმე მეორე სისტემის მიხედვით.

რას ჰნიშნავს აღნიშვნის სისტემა? როდესაც გარეშე სოფლიოს შესახებ არის ლაპარაკი, ჩვენ შეგვიძლია იგი ან საგანთა სახით აღვნიშნოთ, როგორც ამას ფილოსოფიური რეალიზმი სჩადის, და ან წარმოდგენათა სახით, როგორც ეს იდეალიზმის მიმდევართათვის არის დამახასიათებელი. იდეალიზმი და რეალიზმი, აი ის ორი სისტემა, რომელთა გარეშეც სოფლიოს ანალიზის გაგება შეუძლებელია (Pp. 37, 41)<sup>1</sup>).

მივიღოთ პირველი სისტემა, იდეალიზმი. მისთვის მთელი სოფლიო წარმოდგენათა სამკვიდროს წარმოადგენს: ყველაფერი, რაც არის, არის იმდენად, რამდენადაც იგი წარმოდგენას შეადგენს. გარეშე წარმოდგენისა არაფერი არ არსებობს, და წარმოდგენა მთელ რეალობას შეიცავს.

ამ თვალსაზრისით, ცხადია, ტვინი და ის ფიზიოლოგიური პროცესები, რომელიც მასში ხდება, მის მეტს, რაც

<sup>1</sup>) Pp. = ფსიქოფიზიკური პარალოგიზმი. რუს. თარგმ. ტ. 4. В.о-прось философии и психологии. Пггд. 1914.



წარმოდგენაშია, არაფერს არ შეიცავს: ამ აზრით, ტვინიც ერთ-ერთი წარმოდგენაა, და მეტი არაფერი. მეორის მხრივ, მთელი ობიექტური რეალობა წარმოდგენათა კომპლექსით ამოიწურება. მაშასადამე, ტვინი მხოლოდ ნაწილია ამ მთლიანი წარმოდგენისა. ასეთია იდეალიზმის შეხედულება.

რა სახეს იღებს ფსიქოფიზიკური პარალელიზმი იდეალიზმის თვალსაზრისით? იგი ამბობს, რომ ტვინის ფიზიოლოგიური პროცესები მთელი ცნობიერების ეკვივალენტს წარმოადგენენ, ან და, სხვანაირად რომა ვთქვათ, ტვინის პროცესებთან ერთად მთელი სინამდვილის წარმოდგენაც ჩნდება. მაგრამ იდეალიზმის რწმენით, ტვინი ხომ ერთ-ერთი წარმოდგენაა, ხოლო მთელი სინამდვილე წარმოდგენათა მთლიანობა, რომელიც, ვითარცა თავის შემადგენელ ნაწილს, ტვინის წარმოდგენასაც შეიცავს. გამოდის, რომ ფსიქოფიზიკური პარალელიზმი ნაწილისა (ტვინის) და მთლიანის (ცნობიერების) ეკვივალენტობას მოითხოვს. „ამ სახით, პარალელიზმის თეზისის ფორმულა იდეალისტურ ენაზე მოკლედ შემდეგი წინადადებით უნდა გამოითქვას: **ნაწილი არის მთელი**“ (Pp. 43). ცხადია, აქ აშკარა წინააღმდეგობასთან გვაქვს საქმე.

მაშ იდეალიზმისათვის პარალელიზმი არსებითად შეუწყნარებელია. მაგრამ თუ იგი მაინც პარალელიზმის მომხრედ გამოდის, ცხადია, ეს იმიტომ ხდება, რომ იგი სავესებით ივიწყებს, რომ ტვინის მოლექულარული მოძრაობა წარმოდგენაა, და გარდა იმისა, რაც ამ წარმოდგენაშია, სრულიად არაფერს არ შეიცავს. პირიქით, ეხლა იგი მოძრაობას ისეთ ძალად სთვლის, რომლის რეალობაც არა თუ მისი წარმოდგენით არ ამოიწურება, არამედ მთელი რეალობის წარმოდგენის ანუ ცნობიერების წარმომშვეებ ძალადაც ითვლება. ასეთი რეალობის აღიარება კი იდეალიზმის **ლალატი** და რეალიზმის თვალსაზრისის გაზიარებაა.

მაშასადამე, იდეალიზმი იწყებს იმით, რომ იგი მთელ რეალობას წარმოდგენებად ჰშლის. ამით იგი ტვინისა და სოფ-

ლიოს გამოცალკევების შესაძლებლობას ჰქმნის, მიტომ რომ ისიც და ესეც წარმოდგენაა, და, მაშასადამე, რა შეგვიშლის ხელს, რომ ეს წარმოდგენები განცალკევებულად ჩავთვალოთ? მაგრამ როდესაც იგი მათი ურთიერთობის საკითხს აყენებს, იგი, სრულიად შეუმჩნეველივ თავისთვის, წარმოდგენების ადგილას საგნებს ჰგულისხმობს და ამ სახით ტვინის და ცნობიერების ეკვივალენტობას შესაძლოდ ჰყოფს. ამგვარად, პარალელში გვავალებს: დავიწყოთ იდეალიზმით და შუა გზაზე რეალიზმზე გადავიდეთ.

მივიღოთ ეხლა რეალიზმი. იგი მთელ სინამდვილეს წარმოდგენაში როდი სჭერეტს; არა, რეალობას მისთვის სრულიად დამოუკიდებელი არსებობა აქვს, რომელიც ჩვენს წარმოდგენათა გადაღმა მოძრაობს და მათს უხილავ მიხეზად გამოდის. ამიტომაც, შეუძლებელია, წარმოდგენამ მთელი რეალობა ამოსწუროს; იგი მხოლოდ ნაწილობრივი სუბიექტური გამოხატულებაა მთელი რეალობისა. თვით რეალობა, მაშასადამე, თავისთავად განუწყვეტელი, განუშლადი მთლიანობაა, და როდესაც ჩვენ მის მხარეებს ან ნაწილებს ურთიერთს ვაშორებთ, ნამდვილად ამით თვით რეალობას კი არა, ჩვენს წარმოდგენებს ვაცალკევებთ.

რა სახეს ჰღებულობს ფსიქო-ფიზიკური პარალელიზმი რეალისტის ხელში? ტვინის პროცესებსა და ცნობიერებას შორის, მისი რწმენით, ეკვივალენტური ურთიერთობა უნდა არსებობდეს; მაგრამ, ამის დასამოწმებლად ხომ აუცილებელია ორივე პროცესის (ტვინისა და ცნობიერების) ცალკე განხილვა! ხოლო თუ კი იგინი ორივენი ერთს მთლიან რეალობას შეადგენენ, როგორც ამას რეალიზმის ძირითადი პრინციპი მოითხოვს, მაშინ როგორღაა შესაძლებელი მათი გამოცალკევება? ცხადია, რეალიზმმა აქ თავის თავს უნდა უღალატოს და იდეალიზმის შეხედულება მიიღოს, რომლის მიხედვითაც ერთიცა და მეორეც წარმოდგენებს შეადგენენ, და მაშასადამე მათს ურთიერთ გამოცალკევებას წინ არაფერი ეღობება.

მაგრამ რას ჰნიშნავს რეალიზმისათვის ასეთი გამოცალკე-

ვება? ასეთი გამოცალკევების ძალით გასაგები ხდება, რომ ცნობიერება და ტვინის პროცესები ურთიერთს შეესაბამებიან. მაგრამ ტვინის პროცესების რეალობა ობიექტური რეალობის ზეგავლენაზეა დამოკიდებული: მას ამ რეალობის ზედმოქმედება ჰქმნის. ამგვარად, ტვინის პროცესები მხოლოდ იმდენად შეიცავენ რეალობას, რამდენადაც იგინი ობიექტურის და მაშასადამე, მთლიანი რეალობის ზედმოქმედების ქვეშ იმყოფებიან. მაგრამ თუ გამოაცალკევებთ მათ ამ მთლიანობას, მაშინ საიდგანლა უნდა მიიღონ თავისი რეალობა! რეალიზმისათვის ცხადი უნდა იყოს, რომ არსაიდან, ხოლო თუ ტვინის პროცესებს ასეთი გამოცალკევების გამო ეკარგებათ რეალობა; მაშინ როგორღა არის შესაძლებელი, რომ ცნობიერება, რომელიც რეალობის ნაწილს და ისიც რეალუზობას მოკლებულს ე. ი. ტვინს შეეფერება, მთლიანი რეალობის პარალელურ მიმდინარებად ჩაითვალოს?

ამგვარად, პარალელიზმის პრინციპი რეალიზმსაც ისეთსავე მდგომარეობაში აყენებს, როგორშიაც იდეალიზმს. როგორც იდეალიზმი იძულებული შეიქმნა, მსჯელობის პროგრესის განსაზღვრულ საფეხურზე რეალიზმის ნიადაგზე დამდგარიყო, სწორედ ისე რეალიზმიც იდეალიზმის გზაზე გადადის და ამგვარად პარალელიზმის თეორიის სასხვერპლოზე თავისი პრინციპების სიმტკიცე მიაქვს. „ასე გადადიან იდეალიზმიდან რეალიზმზე და რეალიზმიდან იდეალიზმზე, და გადადიან ისეთის სისწრაფით, რომ ჰფიქრობენ, თითქოს უძრავად ისხდნენ ორთავე სისტემაზე, რომელნიც ამის გამო ერთ სისტემად ერთდებიან. ეს მოჩვენებითი შერიგება ორის შეურიგებელი აზრთა მიმდინარეობისა თვით არსს შეადგენს პარალელიზმისას“ (Pl. 50).

ამგვარად, ფიზიკური დეტერმინიზმის პირველი პოსტულატი სავსებით დარღვეულად უნდა ჩაითვალოს რა უნდა ვთქვათ მისი მეორე პოსტულატის შესახებ?

ენერგიის იგივეობის კანონის მოკლე ფორმულა ასეთია: „დახშულ სისტემაში ჯამი პოტენციალურისა და კინეტიური

ენერჯისა იგივეა“ (E. 206). მაშასადამე, შეუძლებელია, ამ სისტემაში თუნდ ერთი ისეთი მოვლენა ან მოვლენათა კომბინაცია აღმოვაჩინოთ, რომ იგი არსებითად ახალს რასმე წარმოადგენდეს და წინანდელი მომენტის მოვლენათა მდგომარეობით არ იხსნებოდეს. ამ მხრივ, მიზეზობრივი წინასწარგანსაზღვრულობა ყოველი მოვლენისა თავის თავად გასაგები ხდება. მაგრამ ეხება ეს წინასწარგანსაზღვრულობა ფსიქიურ ცხოვრებასაც? რა თქმა უნდა, ეხება იმდენად, რამდენადაც ენერჯის იგივეობის კანონის სარბიელში სულიერი ცხოვრების ნაკადიც შედის. ჩვენ ვიცით, რომ პრინციპი ენერჯის იგივეობისა უნივერსალურ პრინციპად არის მიჩნეული, და მაშასადამე, მის გასაქანს ვერც სულიერი ცხოვრება დაუდებს საზღვარს.

და აი გამოსარკვევია ორი რამ: ჯერ ერთი, არის თუ არა ენერჯის იგივეობის პრინციპი ისეთი რამ, რის მართებულებაშიც შეუძლებელია ექვი შევიტანოთ; და შემდეგ: შეიძლება თუ არა ეს პრინციპი უნივერსალურ პრინციპად ჩაითვალოს?

ჩვენ ვიცით, რომ ენერჯის იგივეობის პრინციპი სამეცნიერო აზროვნების განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე გაჩნდა. „სრულიად არ არის დამტკიცებული, რომ ლეიტნიცამდე ყველას დეკარტსავით სწამდა მოძრაობის ერთისა და იმავე რაოდენობის დაცულობა სამყაროში: მაგრამ განა ამ გარემოებას რაიმე გავლენა ჰქონდა მათ აღმოჩენათა ღირებულებაზე, ან მათი კვლევა-ძიების წარმატებაზე?... ცხადია, მაშასადამე, რომ მეცნიერნი საკმაოდ დიდი ხნის განმავლობაში მუშაობდნენ უამკანონოდ“ (E. 116). უეკველია ამის შემდეგ, რომ იგივეობის პრინციპს სრულიად უსაფუძვლოდ სთვლიან სამეცნიერო კვლევა-ძიების აუცილებელ პოსტულატად.

მაგრამ არსებითად რომ შევამოწმოთ ენერჯის იგივეობის პრინციპის ღირებულება, მაშინაც ადვილად დავრწმუნდებით, რომ მას სრულიად არა აქვს ის მნიშვნელობა, რომელსაც მას აკუთვნებენ. მართლაც და, ჯერ ერთი, ჩვენ ვიცით, რომ ნამდვილად არა მარტო კინეტიური ენერჯია არსებობს, არამედ

ცნობილია არსებობა სხვადასხვა-გვარი ენერჯისაც (Ev. 206). მერმე, როგორ ვზომავთ ჩვენ ამ ენერჯისა? ჩვენი გაზომვის ერთეული ბუნებრივად **პირობითია, რელატიურია** (მაგ. სითბოს ვერცხლის წყლის გაფართოების ხარისხით ვზომავთ), და ცხადია, რომ ენერჯის გაზომვის ერთეული ისეა არჩეული, რომ ენერჯის იგივეობის პრინციპი გამართლდეს. „ამგვარად, ამ პრინციპში პირობითი და შედარებითი ბევრი რამ არის“ (Ev. 206). ამას გარდა, ცხადია ისიც, რომ ენერჯის იგივეობის შესახებ მხოლოდ იქ შეიძლება ლაპარაკი, სადაც შემოქმედებითი პროცესს ადგილი არა აქვს. მაგრამ არის კი დამტკიცებული, რომ ასეთი კონსერვატიული სისტემა სადმე არსებობს? მაშ, ენერჯის იგივეობის პრინციპი არა თუ სამეცნიერო კვლევების პოსტულატად ვერ ჩაითვლება, არამედ თვითონ ჰგულისხმობს საკმაოდ მნიშვნელოვან პოსტულატს, სახელდობრ: სისტემის კონსერვატიულობას.

მაგრამ ვთქვათ, არაორგანიული სისტემა კონსერვატიულია. ითქმის იგივე თუ არა ორგანიულის, კერძოდ სულიერი ცხოვრების შესახებაც? სანამ ეს საკითხი გამორკვეული და დადებითად გადაწყვეტილი არ არის, რა უფლება გვაქვს მანამდე ენერჯის იგივეობის პრინციპი ყოვლად კანონად აღვიაროთ? ცხადია, ლოლიკურ უფლებაზე აქ ლაპარაკიც არ შეიძლება. სამაგიეროდ **ფსიქოლოგიური** საბუთი არსებობს, რომელმაც მეცნიერება აიძულა, ეს პრინციპი სულიერი ცხოვრების სფეროშიც გადაეტანათ: „მართალი თუ გნებავთ, მექანიკამ ეს განყენებული პრინციპი მეცნიერების დასაბუთების აუცილებლობის გამო კი არა, ფსიქოლოგიური შეცდომის წყალობით გარდააქცია ყოვლად კანონად“ (E. 112). რაში მდგომარეობს ეს ფსიქოლოგიური შეცდომა? „ჩვენ არ ვართ მიჩვეულნი, ჩვენს თავს უშუალოდ დავაკვირდეთ. პირიქით, ჩვენ მას მუდამ გარეშე სოფლიოსგან ნასესხები ფორმების საშუალებით ვაკვირდებით“ და ამიტომ ვფიქრობთ, რომ ჩვენი სულიერი ცხოვრებაც ისეთსავე უცვლელს, ინერტულს, კონსერვატიულ სის-

ტემას წარმოადგენს, როგორადაც გარეშე სოფლიო გვეჩვენება. მაგრამ რაკი ერთხელ მაინც უდავოდ არის მიჩნეული უცვლელობა და ინერტობა ჩვენი სულიერი ცხოვრების მიმდინარეობისა, თავისთავად იგულისხმება, რომ ამით იმთავითვე გადაჭრილია საკითხიც ნებისთავისუფლების შესახებ: თუ კი იგივე მოტივები იმავე პირებზე მოქმედობენ, ცხადია, იგინი, როგორც ერთი და იგივე მიზეზები, მუდამ ერთსა და იმავე შედეგებს გამოიწვევენ.

ენერჯის იგივეობის პრინციპის სულიერს ცხოვრებაზე გავრცელება, ამგვარად, ნების თავისუფლების წანასწარ უარყოფაზეა დამკვიდრებული. ხოლო როდესაც სპეციალურად ისმის საკითხი, თავისუფალია თუ არა ადამიანის ნება, მისს საწინააღმდეგო საბუთად ენერჯის იგივეობის პრინციპის ყოფილადობა მოჰყავთ. ამგვარად გამოდის: ერთის მხრივ, ენერჯის იგივეობის პრინციპი მიტომ არის სულიერი ცხოვრებისათვისაც მართებული, რომ ნების თავისუფლება არ არსებობს; და მეორის მხრივ, ნების თავისუფლების უარყოფა მიტომ არის კანონიერი, რომ სულიერ ცხოვრებაში ენერჯის იგივეობის პრინციპი მოქმედობს. ტიპიური მოჯადოებული წრეა, რომელიც ასე ხშირად გვხვდება ხოლმე, როდესაც სულიერი ცხოვრების საკითხების გადაჭრას ინტელექტის საშუალებით ვლამობთ.

**ფსიქოლოგიური დეტერმინიზმი**: რა არის ძირითადი, წინასწარმიღებული დებულება, რომელსაც თანამედროვე ფსიქოლოგიური დეტერმინიზმი ეყრდნობა? პასუხი ადვილია. „მე შემეძლო, თავი შემეკავებია მკვლევლობისაგან, რომ ჩემი ანტიპათია დანაშაულისადმი და შიში მისი, შედეგებისა უფრო ძლიერნი ყოფილიყვნენ, ვიდრე მოტივები, რომელნიც დანაშაულისაკენ მიმიწევდენ“-ო, ამბობს მილი. საკმარისია ჩაუკვირდეთ ამას, და ფსიქოლოგიური დეტერმინიზმის ძირითადი პოსტულატი ცხადად აღიმართება. ჩვენი გონების თვალთა წინაშე. ცხადია ჯერ ერთი: სახელდობრ ისა, რომ ჩემი სულიერი ცხოვრება წარმოადგენილია, როგორც არე, სადაც სულიერ

მოვლენათა მრავლიანობას აქვს ადგილი; სხვადასხვა სულიერი მოვლენები აქ ერთიმეორეს ებრძვიან. მაშასადამე თითოეული მათგანი ცალკე ძალად არის წარმოდგენილი.

ამგვარად, პირველი პოსტულატი ასეთია: **ცნობიერება მრავლის დამოუკიდებელი სულიერი მოვლენებისაგან შესდგება.**

მაგრამ ეს მრავალი დამოუკიდებელი მოვლენა ურთიერთ-თან არის დაკავშირებული: აზრი დანაშაულის შესახებ იწვევს, ერთის მხრივ, აზრს მისი შედეგების შესახებ, და მეორის მხრივ, აზრს მისი გასამართლებელი მოტივების შესახებ. მაშასადამე, აქ თავიდანვე მიღებულია განსაზღვრული შეხედულება ადამიანის სულზე, სახელდობრ — **სულის ასოციაციური თეორია.**

მრავლიანობა სულიერ მოვლენათა და მათი ასოციაციური კავშირი, აი ის ორი ძირითადი პოსტულატი, რომელსაც ფსიქოლოგიური დეტერმინიზმი ჰგულისხმობს

ამ შემთხვევაში ჩვენ ასოციაციურ დეტერმინიზმთან გვაქვს საქმე. ყოველი მოვლენა, რომელიც ჩვენს ცნობიერებაში ჩნდება, როგორც არ უნდა იყოს იგი, რომლისაზე სხვა მოვლენისაგან გამომდინარეობს. უშუალო თვითდაკვირვება მართლაც ამტკიცებს, რომ სულიერ მოვლენებს შორის ასეთი თანამიმდევრობა არსებობს. მაგრამ დეტერმინიზმი მას მიზეზობრივ თანამიმდევრობად სთვლის, რამდენად მართალია ასეთი შეხედულება?

„ერთხელ, შეწყვეტილი საუბრის განახლების დროს, მე შევნიშნე, რომ მე და ჩემი თანამოსაუბრე ერთსა და იმავე დროს ერთსა და იმავე ახალ საგანზე ვფიქრობდით. — იტყვიან, თითქოს თითოეული ჩვენთაგანი იმ იდეის ბუნებრივ განვითარებას მისდევდა, რომელზეც ჩვენი საუბარი შეწყდა, და ამგვარად ორთავე ასოციაციათა ერთი და იგივე რიგი შეგვიმუშავდა... მაგრამ ზედმიწევნითმა ანალიზმა ამ შემთხვევაში სრულიად მოულოდნელ შედეგამდე მიგვიყვანა. მართალია, ორივე მოსაუბრე საუბრის ახალ საგანს ძველს უკავშირებდა; მათ შუამდებარე იდეების ჩვენებაც შეეძლოთ; მაგრამ ძალიან საინტე-

რესოა, რომ იგინი ახალს ზოგად იღეს ყოველთვის ძველი სა-  
უბრის ერთსა და იმავე ადგილს არ უკავშირებდენ, და შუამდე-  
ბარე ასოციაციების წყება ურთოერთისაგან რადიკალურად გან-  
სხვავდებოდენ. აქედან აშკარად გამომდინარეობს, რომ ეს ზო-  
გადი იღეს უცნობი მიზეზით არის გამოწვეული—შეიძლება რომ-  
მელიმე ფიზიკური ზეგავლენით—და რომ თავისი გაჩენის გასა-  
მართლებლად მან წინამსროლ ასოციაციათა წყება გამოიწვია,  
რომელნიც მათ ჰხსნიდენ და თითქოს მათს მიზეზად გამოდიო-  
დენ, ნამდვილად კი მათი შედეგის მეტს არაფერს წარმოადგენ-  
დენ“. ამგვარად, როდესაც ჩვენ რომელიმე სულიერი მოვლენ-  
ის ასახსნელად ასოციაციურ ჯაჭვს მივმართავთ და იქ ამ მო-  
ვლენის მიზეზს ვეძებთ, ნამდვილად ეს ასოციაციური ჯაჭვი  
მხოლოდ ეხლა ჩნდება. ამიტომ ცხადია, რომ იგი უფრო შე-  
დეგია განსაზღვრული სულიერი მოვლენისა, ვიდრე მისი ნამ-  
დვილი მიზეზი. ამას თუნდ ის გარემოებაც ამტკიცებს, რომ  
როდესაც სუბიექტი განსაზღვრულ დროს იმ შთაგონებას ას-  
რულებს, რომელიც მან ჰიპნოზის მდგომარეობაში მიიღო, იგი  
ჰფიქრობს, თითქოს ეს აქტი წინამსროლ ფსიქიურ მოვლენა-  
თა წყებით იყოს გამოწვეული. ნამდვილად კი ეს წინამსროლი  
მოვლენები შედეგს წარმოადგენენ და არა მიზეზს: საჭირო იყო,  
რომ აქტი შესრულებულიყო; საჭირო იყო, რომ სუბიექტს მი-  
სი ახსნა დაეწყო. სწორედ მომავალმა აქტმა განსაზღვრა ერთ-  
გვარი მიმზიდველობის ძალით ის უწყვეტი რიგი ფსიქიურ  
მდგომარეობათა, რომელთაგანაც შემდეგ მის გამოყვანას ჰლა-  
მობენ“ (E. 120). მაგრამ თუ ამის მიუხედავად ასოციაციური  
დეტერმინიზმი მაინც მოტივების ასოციაციური ჯაჭვის დამო-  
წმებით ებრძვის ნების თავისუფლების იღეს, ეს მხოლოდ იმას  
ამტკიცებს, რომ მას იმთავითვე გადაწყვეტილი ჰქონია ბედი ნე-  
ბის თავისუფლებისა, თორემ რად დაიწყებდა იგი შესრულე-  
ბული აქტის იღესათა ხელოვნური ჯაჭვის შედგენას?

ცნობიერების მდგომარეობათა მექანიკური მრავლიანობის  
იღეს, როგორც უკვე განმარტებული იყო, სულიერ მოვლენა-



თა გარემდებარებასა და მათს უცვლელობას მოთხოვს. ამიტომ არის, რომ როდესაც, დეტერმინისტის აზრით, ჩვენ რაიმე გადაწყვეტილების მიღებას ვაპირებთ, „მე“ ორს საწინააღმდეგო გრძობას შორის ირყევა, სანამ ბოლოს-და-ბოლოს ერთ-ერთზე არ შეჩერდება. აქ ცხადად ჩანს, რომ როგორც თითოეული გრძობა, ისე „მეც“ უცვლელ საგნებს წარმოადგენენ, რომელთა ერთხელ მოცემული ღირებულობის მიხედვითაც ან ასეთი და ან ისეთი გადაწყვეტილება უნდა იქმნეს მიღებული. მაგრამ თუ „მე“ არ იცვლება, თუ საწინააღმდეგო გრძობები, რომელნიც მას აღელვებენ, აგრედვე არ იცვლებიან, მაშ როგორღა ხდება, თვით დეტერმინისტების მიერვე წაშოყენებული მიზეზობრიობის პრინციპის ძალით, რომ „მე“ ბოლოს-და-ბოლოს ერთ-ერთ გადაწყვეტილებას მაინც იღებს?

ცხადია, დეტერმინიზმი ამ საკითხზე დამაკმაყოფილებელი პასუხის გაცემას ვერ შესძლებს. ვერ შესძლებს პასუხის გაცემას ვერც ინდეტერმინიზმი, ვინაიდან უძრავი ნებისა და უცვლელი მოტივების აღიარებას დეტერმინიზმთან ერთად იგიც იზიარებს.

მაგრამ როგორც დეტერმინიზმი, ისე ინდეტერმინიზმიც თავისი პოზიციების გამაგრებას წარსულ მოქმედებათა განხილვით ჰლამობენ. ინდეტერმინიზმის პოზიცია ასეთია: „ფსიქიურ მდგომარეობათა ერთსა და იმავე რიგს რამოდენიმე განსხვავებული-სა და ერთნაირად შესაძლო აქტების გამოწვევა შეუძლია“ (E. 134). დეტერმინიზმის მსჯელობა კი სრულიად საწინააღმდეგოს ესწრაფის: „განსაზღვრულს წინასწარ მოვლენებს მუდამ განსაზღვრული და მუდამ ერთად-ერთი შესაძლო აქტი სდევს თან“ (E. 133).

როგორც დეტერმინიზმი, ისე ინდეტერმინიზმიც ჰგულისხმობენ: ადამიანის ცნობიერება განივლის მოვლენათა განსაზღვრულ რიგს და მიაღწევს ისეთ მდგომარეობას, როდესაც იგი რყევას იწყებს, ეს გადაწყვეტილება გამოიტანოს, თუ ის. მაგრამ, როგორც უკვე აღნიშნული იყო, ორივე თეორია უძლურ-

რია, გაგვითვალისწინოს. თუ როგორ ხდება აქ გადაწყვეტილების გამოტანა. ამიტომ მსჯელობა ამ სახით გრძელდება: ადამიანის ნებას ბოლოს-და-ბოლოს ერთ-ერთი გადაწყვეტილება მაინც გამოაქვს, და აი დეტერმინიზმი ამბობს: ეს გადაწყვეტილება მიტომ გამოიტანა ნებამ, რომ სხვაგვარად მოქცევა არ შეეძლო. ინდეტერმინიზმი უპასუხებს: მას მეორე გადაწყვეტილებების გამოტანაც შეეძლო. ჩავუკვირდეთ ამ მსჯელობას. არის თუ არა აქ რაიმე წინასწარ გადაწყვეტილი აზრი ნაგულისხმევი? ჩვენ უკვე დავრწმუნდით, რომ სანამ გადაწყვეტილება მიღებული არ არის, მანამ დეტერმინიზმიცა და ინდეტერმინიზმიც სლუმან. მათი მსჯელობა მხოლოდ აქტის შესრულების შემდეგ იწყება. მაშ ცხადია, რომ ორივე თეორია შესრულებულ აქტს ჰგულისხმობენ. იგინი კვალდაკვალ როდრი მიჰყვებიან ნებას და თითოეული აქტის, ასე ვთქვათ, მშობიარობის პროცესს ესწრებიან, არამედ დასრულებულ აქტს აქცევენ თავისი გამოკვლევის საგნად და სურთ, ერთი აქტის მეორე აქტისადმი დამოკიდებულებაში ნების თავისუფლების საკითხის გასაღები აღმოაჩინონ.

ინდეტერმინიზმი და დეტერმინიზმი ამგვარად ორივე დასრულებულ აქტს იღებს თავისი კვლევის საგნად. ეს მათი ძირითადი პოსტულატია.

მაგრამ დასრულებული აქტის მეხსიერებაში განახლებისთვის იგინი, ძალაუნებურად, ფსიქიურ მოვლენათა თანამიმდევრობას სივრცითი სიმბოლით სცვლიან და ნებისყოფის უწყვეტ პროგრესს მისგან განვლილი გზის სახით წარმოიდგენენ. როდესაც ნებისყოფითი აქტის შესახებ მსჯელობენ, მათ თვალწინ მუდამ ეს სიმბოლიური გზა აქვთ გამოსახული და მაშასადამე არსებითად მათი მსჯელობა უფრო ამ სივრცითი სიმბოლოს ეხება, ვიდრე ცოცხალს ნებითი პროცესს.

როგორია შედეგი ცოცხალი მოქმედების სივრცითი სიმბოლით შეცვლისა? ადამიანის ნება MO ხაზს გადის და როდე-

საც O წერტილს მიაღწევს, ჩერდება და ჰფიქრობს, OX-ის თუ OY-ის გზას დაადგეს.



როდესაც იგი OX-ს ირჩევს, დეტერმინიზმი ამბობს: შეხედეთ, ნება OX-ის გზას დაადგა, მაშასადამე, მას არ შეეძლო, სხვაგვარად მოქცეულიყო. მაგრამ ინდეტერმინიზმი უპასუხებს: არა, ნებას შეეძლო OY-ის გზასაც დადგომოდა.

ღ ამასთან მას წარმოდგენილი აქვს ზემოაღნიშნული ნაკვეთი, თითქოს ნებას უკანვე დაბრუნება და O წერტილში ახალი გზის OY-ის ამორჩევა შეეძლოს. მაგრამ თუ O წერტილში აღვიარებთ ნების ორმაგ აქტივობას, რა უფლება გვაქვს, ასეთი ორმაგი აქტივობა წინამსრობოლ წერტილშიც არ აღვიაროთ; ხოლო თუ „გამოცდილება გვიჩვენებს, რომ X-ის მიმართულება იქმნა არჩეული, აქედან სრულიადაც არ გამომდინარეობს, თითქოს O წერტილში ინდიფერენტ აქტივობას ჰქონდეს ადგილი, და არა აქტივობას, რომელიც იმ თავითვე OX-ის ხაზით იყო მიმართული“ (E. 136). ამგვარად, პირველი შედეგი აღნიშნულის სივრცითი სიმბოლოს მიღებისა დეტერმინიზმის მართებულობის აღიარებაში მდგომარეობს.

მაგრამ, მეორის მხრივ, რით უნდა ავხსნათ ის გარემოება, რომ ჩვენი ცნობიერება ჩვენს ნების აქტებს ყოველთვის თავისუფლად სთვლის? თუ ორივე გადაწყვეტილება ერთნაირად შესაძლო იყო, მაშინ რითღა ავხსნათ მომხდარი არჩევანი; ხოლო თუ მართა ერთი გადაწყვეტილება იყო შესაძლო, რადღა ვთვლით ჩვენს აქტს თავისუფლად? (E. 138).

ამ სახით, ცდა სივრცითი სიმბოლოს საშუალებით ნების თავისუფლების საკითხის გადაწყვეტისა აუხსნელი პრობლემების წინაშე გვაყენებს. და ეს გასაგებიც არის. საკმარისია ჩავუყვირდეთ დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის მსჯელობას, რათა იმ წამსვე დავრწმუნდეთ, რომ არსებითად ნების თავისუფლების საკითხს არც ერთი მათგანი არ ეხება. როდესაც ინდეტერმინიზმი ორივე მიმართულების თანასწორ შესაძლებ-

ლობას აღიარებს, ამით იგი თითქოს იმ მომენტზე მიგვიბრუნებს, როდესაც აქტი ჯერ კიდევ არ არის შესრულებული. მაგრამ რაკი ამასთანავე მას მაინც ორივე მიმართულება აქვს წარმოდგენილი. მაშასადამე იგი უკვე შესრულებულ აქტს ჰგულისხმობს, თორემ საიდან უნდა სცოდნოდა მას ამ ორი მიმართულების არსებობა! ამიტომ, როდესაც ინდეტერმინიზმი ამბობს: „გზა ჯერ კიდევ არ არის დახაზული, მაშასადამე მას ორივე მიმართულების მიღება შეუძლია“, დეტერმინიზმი სრულიად სამართლიანად უპასუხებს: „თქვენ გავიწყდებათ, რომ გზის შესახებ მხოლოდ მოქმედების შემდეგ შეიძლება ლაპარაკი ე. ი. მაშინ, როდესაც გზა უკვე დახაზული არისო.“ და რაკი გზა განსაზღვრულად არის დახაზული, მაშასადამე მისი მიმართულება ყოველგვარი მიმართულება კი არა, სწორედ ეს განსაზღვრული მიმართულება უნდა იყოსო“. მაშინ ინდეტერმინიზმი კვლავ თავისი ძველი თვალსაზრისით უპასუხებს: „გზის დახაზვამდე არც შესაძლო და არც შეუძლებელი მიმართულება არ არსებობდა, იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ გზის შესახებ მაშინ ლაპარაკიც კი შეუძლებელი იყო“ (E. 139). საკმარისია სივრცითი სიმბოლოს ე. ი. გზის მაგიერ ის ვიგულისხმობდ, რასაც ორივე თეორია ჰგულისხმობს, სახელდობრ, მოქმედება, რადა ამ არგუმენტაციის უძლურება ჩვენი გონების წინაშე მთელის თავისი უმწეობით წარმოსდგეს; მაშინ დეტერმინისტების მტკიცება ასეთ სახეს მიიღებს: „როდესაც აქტი შესრულებულია, იგი უკვე შესრულებულია“, ხოლო ინდეტერმინისტების ფორმულა ასეთი იქნება: „სანამ აქტი შესრულდებოდეს, იგი არ არის შესრულებული“ (E. 139).

მიმართათ ეხლა არა წარსულის, შესრულებული აქტების პროცესს, არამედ მომავლისას. დეტერმინიზმის ფორმულა ამ შემთხვევაში ასეთი იქნება: „სრული ცოდნა ყველა ანტეცედენციისა საკმარისია აქტის შეუმცდარი წინასწარმეტყველებისათვის“. რა თქმა უნდა, როდესაც აქ ანტეცედენციებზეა ლაპარაკი, ამით სულიერი მოვლენები იგულისხმება. მაგრამ რას ჰნიშნავს ამა თუ იმ პირის სულიერი მოვლენის ცოდნა? როდესაც

მე თვითონ ვგრძნობ. მას, მაშინ მე მართლაც მისი ნამდვილი ცოდნა მაქვს: მე ვიცი მისი ინტენსივობა, მისი ადგილი და მნიშვნელობა ჩემი ცნობიერების ცხოვრების პროცესში. მაგრამ როდესაც მე სხვისი ცნობიერების მოვლენაზე ვლაპარაკობ, მაშინ პირადად როდი განვიცდი მას, არამედ იძულებული ვარ, იგი რაიმე ინტელექტუალური სიმბოლოს ან იდეის სახით წარმოვიდგინო. რადგანაც ამ შემთხვევაში მის მნიშვნელობას, მის ინტენსივობას არა ვგრძნობ, საჭირო ხდება ამ ინტენსივობის ამა თუ იმ სახით გათვალისწინება. ეს კი მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება შესაძლებელი, თუ რომ მას მათემატიკურ ხასიათს მივსცემ. „მე უნდა განვზომო მისი მნიშვნელობა, შევადარო იგი მას, რაც მას წინუსწრებს ან რაც თან სდევს“. მაშასადამე, ცოდნა ამა თუ იმ პირის სულიერი მოვლენისა თავისთავად ჰგულისხმობს მისი შომავალი ისტორიის, მისი შომავალი მოქმედების ხასიათის ცოდნას, ვინაიდან თუ არ ამ უკანასკნელთან შედარებით, სხვაფრივ სულიერი მოვლენის მნიშვნელობის შემეცნება შეუძლებელ საქმედ უნდა იქმნას მიჩნეული.

მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ რა სახეს ღებულობს დეტერმინიზმის ღებულება, რომლის მიხედვითაც შომავალი აკტის საწინასწარმეტყველოდ მისი ანტეცედენციების სრული ცოდნაა საკმარისად მიჩნეული? უეჭველია, ჩვენ ამ შემთხვევაში შემდეგ მსჯელობასთან გვაქვს საქმე: **აკტის ცოდნისთვის წინასწარი მოვლენების ცოდნაა საჭირო; მაგრამ თვით წინასწარი მოვლენების ცოდნისთვის შომავალი აკტის ცოდნაა აუცილებელი.** ტიპიური მოჯადოებელი წრეა, რომელსაც ადამიანის ინტელექტი ლოღიკური აუცილებლობის ძალით იხაზავს თავის გარშემო, რა წამს იგი ისეთი საკითხების გადაჭრას იწყებს, რომელნიც სრულიად მის ძალასა და ბუნებას არ შეეფერებიან.

ამგვარად, დეტერმინიზმი აქაც იძულებული ხდება, ნების თავისუფლების საკითხის სიძნელის წინაშე თავისი ფარხმალი დაჰყაროს.

მაგრამ ეხლა იგი ახალ გზას მიმართავს. იგი ამბობს:

ვთქვათ, განსაზღვრული აქტის წინასწარმეტყველება მართლაც შესაძლებელია. სამაგიეროდ უეჭველია, რომ ყოველი აქტი, როგორც არ უნდა იყოს იგი, თავისი ანტეცედენციებით არის წინასწარ განსაზღვრული, ან და, სხვანაირად რომა ვთქვათ, ცნობიერების ფაქტები, ბუნების მოვლენათა მსგავსად, განსაზღვრულ კანონებს ემორჩილება. მაშ აქ ჩვენს წინაშე მიზეზობრიობის პრინციპი დგას: საჭიროა განვიხილოთ, თუ რა არის არსებითად ეს პრინციპი და როგორია მისი ნამდვილი ბუნება.

მიზეზობრიობის პრინციპი უეჭველია შემდეგ დებულებათ ჰგულისხმობს: 1.  $a$ ,  $b$ ,  $c$ ;  $d$  მოვლენებს, რომელთაც ჩვენს გამოცდილებაში ჰქონდათ ადგილი, შეუძლიათ კვლავ თავისი ძველი, ფორმით განახლდნ. 2. თუ რომ მოვლენა  $P$  განოწვეული იყო  $a$ ,  $b$ ,  $c$ ;  $d$  პირობებით, საკმარისია კვლავ ამ პირობათა განახლება, რათა აღნიშნული  $P$  მოვლენაც უცვლელად გამოწვეულ იქმნას. იქ, სადაც ჩვენს გამოცდილებას მოვლენათა თანამიმდევრობის სისწორე ახასიათებს, იქ მიზეზობრიობის პრინციპი მართლაც გამოცდილებაზეა დამყარებული, და ემპირისტები ამ მხრივ სრულიად მართალნი არიან. მაგრამ მაშინ მიზეზობრიობის კანონის ერთად ერთი აზრი ის იქნებოდა, რომ იგი მხოლოდ იმის მოკლე რეზიუმედ უნდა ჩათვლილიყო, რაც წარსულში მომხდარა. ამგვარად, ცხადია, რომ მიზეზობრიობის პრინციპს შეიძლება მხოლოდ იქ ჰქონდეს გასაგალი, სადაც წარსულ გამოცდილებას მოვლენათა თანამიმდევრობის სრული სისწორე დაუდასტურებია.

მაგრამ დეტერმინისტი ამ გარემოებას ან სრულიად ივიწყებს ან განზრახ აფუჩყებს, და ამიტომ მას არავითარ ანგარიშს არ უწყევს. იგი მიზეზობრიობას ცნობიერების ცხოვრების მიმდინარეობაზეც ავრცელებს. და მერე რა მიზნით? იმ მიზნით, რომ აქედან მისი მოვლენების თანამიმდევრობის კანონშეწონილობა ანუ მათი სრული სისწორე გამოიყვანოს. მაგრამ ჩვენ ხომ დავრწმუნდით, რომ მიზეზობრიობის პრინციპი თვითონ ჰგულისხმობს მოვლენათა თანამიმდევრობის სისწორეს.

მაშასადამე, დეტერმინიზმი აქაც მოჯადოებული წრის ფარგლებში ებმება: ცნობიერების მოვლენათა კანონშეწონილობის დასამტკიცებლად იგი მიზეზობრიობას მიმართავს, მაგრამ მიზეზობრიობის პრინციპის ცნობიერებაზე გავრცელებისათვის თვით ამ კანონშეწონილობას სთვლის უდავოდ. დეტერმინიზმის ასეთი შეუწყნარებელი შეცდომა ადვილად აიხსნება, თუ რომ გავითვალისწინებთ, რა აზრით ხმარობს იგი ამ შემთხვევაში მიზეზობრიობის პრინციპს.

ამ პრინციპს ორგვარა შინაარსი აქვს: **მათემატიკური და დინამიური. მათემატიკური** მიზეზობრიობა, რომელიც სპინოზას ფილოსოფიაშია ჩამოყალიბებული, მოითხოვს, რომ შედეგი მთელი თავისი შინაარსით უკვე წინასწარ არსებობდეს მიზეზში იმის მსგავსად, როგორც ეს წინასწარ-არსებობა მათემატიკურ ნაკვეთებშია განხორციელებული: „მოდ' აობა, რომლითაც ჩვენ სიბრტყეზე წრეს ვხაზავთ, ერთსა და იმავე დროს ამ ნაკვეთის ყველა თვისებას წარმოშეებს; ამ აზრით თეორემათა განუსაზღვრელი რიცხვი უკვე მარტო გეომეტრიული ნაკვეთის განმარტებაში არსებობს წინასწარ...“ (E. 155). ცხადია, აქ საქმე **იგივეობასთან** გვაქვს, და ამიტომაც მათემატიკური მიზეზობრიობა დაუბოლოებელი იგივეობის პრინციპს უახლოვდება „ისე როგორც მრუდე თვის ასიმპტოტას“ (E. 158). მისი აუცილებლობა იმაში როდი მდგომარეობს, რომ იგი აწმყოს მომავალს უკავშირებს, არამედ იმაში, რომ აწმყოს აწმყოსვე უკავშირებს (E. 157). ცხადია, ასეთს მიზეზობრიობას შეუძლებელია საქმე მოვლენათა თანამიმდევრობის სამკვიდროსთან ჰქონდეს; იგი უფრო ისეთს სოფლიოს შეეფერება, რომელიც ერთხელ და სამუდამოდ უნდა იყოს მოცემული და აწმყოსის მომენტში მთელის თავისი შინაარსით ეტეოდეს. სპინოზას სოფლიოც სწორედ ასეთი სოფლიო იყო.

სულ სხვაა **დინამიური მიზეზობრიობა**. მიზეზი აქაც შეიცავს შედეგს, მაგრამ აქ შედეგის მიზეზში წინასწარ-არსებობას მათემატიკური აუცილებლობის ხასიათი სრულიად აღარა აქვს. დი-

დინამიური მიზეზობრიობის იდეა ჩვენი ცნობიერების მიმდინარეობიდან არის ამოღებული: „მართლაც და, ჩვენ თანამიმდევარს სულიერ მდგომარეობათ განვიცდით, და თუმცა თანამდევარი მდგომარეობა წინამსრბოლში არ შედის, მაგრამ ყოველს შემთხვევაში მისი ბნელი წარმოდგენა მაინც გვაქვს. ამ იდეის რეალიზაცია, მაინც და მაინც, საბოლოოდ მტკიცედ კი არა, მხოლოდ შესაძლოდ გვეჩვენება, ამის მიუხედავად, იდეასა და შედეგს შორის ოდნავ შესამჩნევს უშამდებარე რგოლებს ვათავსებთ, რომელთა ერთობლივობაც ჩვენთვის განსაზღვრულ ფორმას იღებს, და მას ძალისხმევის გრძნობას ვუწოდებთ. გადასავალი იდეიდან ძალისხმევამდე და აქედან მოქმედებამდე იმდენად უწყვეტია, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია ვთქვათ: სად თავდება იდეა და ძალისხმევა და სად იწყება აქტი. ცხადია, ამ შემთხვევაში კიდევ შესაძლოა, განსაზღვრულის აზრით აწმყოში მომავლის წინასწარ-არსებობის შესახებ ლაპარაკი, მაგრამ უნდა დაეუმატოთ, რომ ეს წინასწარ-არსებობა უაღრესად უსრულოა, ვინაიდან მომავალი აქტი, რომლის წარმოდგენაც მე ამ უამად მაქვს, აწმყოში განხორციელებადად მეჩვენება და არა განუხორციელებადად. და როდესაც მე მის განსახორციელებლად უკვე ძალისხმევას ვიწყებ, მაშინაც კი კარგად ვგრძნობ, რომ შემძლია თავი შევიკავო და არ განვახორციელო იგი“ (E. 161). ასეთია დინამიური მიზეზობრიობა. როგორც ვხედავთ, აქ მიზეზსა და შედეგს შორის სრულიადაც არა ჩანს ის მიუცილებელი ურთიერთობის ხასიათი, რომელიც მათემატიკური კაუზალობის პრინციპისათვის არის დამახასიათებელი.

დინამიური კაუზალობა ცნობიერების ცხოვრებიდან არის ამოღებული და ამიტომაც, ვისაც ობიექტურს რეალობაშიც ასეთი კაუზალობა მიაჩნია განხორციელებულად, იგი, ძალაუწებურად, ობიექტურ სინამდვილეს ყოველთვის ცნობიერების სახეს მისცემს. ძველი ჰილოძოიზმი და შემდეგ ლეიბნიციის მონადოლოგიზმი, ორივენი ადასტურებენ ამ მოსაზრებას. თუ მათემატიკური მიზეზობრიობის პრინციპის კლასიკური გამო-



ხატულება სპინოზას ფილოსოფიაში უნდა ვეძიოთ, დინამიური პრინციპის დასრულებული სახის გასათვალისწინებლად დეიზენიციის ფილოსოფიას უნდა მივმართოთ.

ასეთია ორი, სრულიად განსხვავებული სახე მიზეზობრიობის პრინციპისა. მაგრამ სამწუხაროდ, ჩვენი აზროვნება ხშირად იფიქრებს ამ ძირითად აზრთა განსხვავებულობას და, როდესაც მიზეზობრიობის შესახებ მსჯელობს, ხან მის ერთ აზრს ჰგულისხმობს და ხან მეორეს. და აი, ტიპიურ სხვერპლად მიზეზობრიობის პრინციპის აზრთა ამგვარის არევიანებისა სწორედ დეტერმინიზმი უნდა ჩაითვალოს.

როდესაც ფიზიკურ მოვლენათა თანამიმდევრობას ვისახავთ დაკვირვების ობიექტად, ჩვენ, სრულებით შეუმჩნეველად, მიზეზობრიობის პრინციპის ხან ერთს მნიშვნელობას ვგულისხმობთ და ხან მეორეს: თუ უშთაერესად ფიზიკურ მოვლენათა სწორი თანამიმდევრობა და ის შინაგანი ძალისხმევა გვიანტერესებს, რომლითაც ერთი მოვლენა მეორედ იქცევა, მაშინ მიზეზობრიობის დინამიური პრინციპით ვხელმძღვანელობთ: ხოლო თუ უშთაერესად ჩვენს ყურადღებას თანამიმდევრობის აბსოლუტურ სისწორეს მივმართავთ, მაშინ სისწორის იდეიდან მათემატიკური აუცილებლობის იდეაზე გადავდივართ, და ამ სახით მათემატიკური მიზეზობრიობის პრინციპზე ვდგებით. ამგვარად დინამიური მიზეზობრიობა, ფიზიკურს სინამდვილეში გადატანილი, მათემატიკურს ერთვის და მისი ზეგავლენით თავის პირვანდელ სახეს იცვლის.

როდესაც ეხლა თვალში ჩვენი ცნობიერების მოვლენათა თანამიმდევრობაზე გადაგვაქვს, დინამიური მიზეზობრიობა თავისი შერყენილი სახით გვევლინება და ცნობიერების მდგომარეობათა ცვალებას მათემატიკური აუცილებლობის სახით გვიჩვენებს.

მაგრამ როგორ არის შესაძლებელი, რომ ცნობიერება იმთავითვე ვერ ამჩნევს დინამიური მიზეზობრიობის დამახინჯებულ სახეს, რომელსაც გარეშე სინამდვილიდან მათემატიკური

აუცილებლობის იერი უსესნებია? საქმე ის არის, რომ ჩვენი ინტელექტი თვით ცნობიერების კონკრეტ სინამდვილეს ფიზიკური რეალობის ფორმებში სქვრეტს: მას იგი სივრცეში ათავსებს და ცნობიერების მიმდინარეობას მოვლენათა მრავლიანობის სახით წარმოიდგენს. ეს გარემოება, რა თქმა უნდა, არა თუ არ უშლის ხელს, დინამიურმა მიზეზობრიობამ თავისი დამახინჯებული სახით იჩინოს თავი, პრამედ ხელსაც უწყობს მას, ცნობიერებაზეც იმ სახით გავრცელდეს, რა სახითაც იგი ფიზიკურ სინამდვილეში მოქმედობდა.

### 8. ანოგიზაზის ინაუიტური უაკაბი: ა. ინანსივობა

რეპრეზენტატიური და აფექტიური შეგრძნებანი. რეპრეზენტატიურ შეგრძნებათა ინტენსივობა. აფექტიურ შეგრძნებათა ინტენსივობა.

ინტენსივობა, როგორც ოდენობა, ჩვენი ცნობიერების ინტელექტუალური ასპექტი აღმოჩნდა. მაგრამ რა არის იგი თავისთავად, თავისი უშუალო სახით?

ცნობიერების მოვლენათა შორის პირდაპირი დაკვირვება ორს თავისებურ მიმდინარეობას აღნიშნავს: ერთია ჩვენი შეგრძნება, და მეორე—ჩვენი გრძნობა. შეგრძნებანი, თავის მხრივ, ორი სახით გვევლინებიან: რეპრეზენტატიურისა და აფექტიური შეგრძნებების სახით.

რეპრეზენტატიურ შეგრძნებათა ტიპად შეიძლება ჩვენი მხედველობითი, კერძოდ სინათლის შეგრძნებანი დაისახონ. დავანებოთ თავი მათს ფიზიკურ ეკვივალენტს, სინათლის წყაროს, რომელიც სივრცეშია მოთავსებული, და ჩვენი გულისყური პირდაპირ სულიერ პროცესს, თვით შეგრძნებას მივაპყროთ. რას დავინახავთ მაშინ იქ, სადაც სინათლე მეტნაკლებობის ან რაოდენობის სახით გვევლინება?

დღეს უკვე ფაქტად შეიძლება ჩაითვალოს, რომ სინათლის გაძლიერებასთან ერთად თვით შეფერილი ზედაპირის ელფერიც რცვლება: „იმის მიხედვით, თუ რამდენად უახლოვდება სინათლის წყარო ფერს, იისფერი მოლურჯო იერს ღებულობს,

მწვანე მუქ ყვითლად იქცევა და წითელი ქახქახა ყვითლად. პირიქით, როდესაც სინათლის წყარო ჰშორდება მას, ქახქახა ლურჯი იისფერად ხდება, ყვითელი — მწვანედ და, დასასრულ, წითელი, მწვანე და იისფერი მკრთალყვითელს უახლოვდება“ (E. 38). ამგვარად, სინათლის წყაროს გაძლიერება და დასუსტება, რამდენადაც იგი ფერებზე მოქმედებს, თავისს ერთადერთ შედეგად ყოველთვის და მარტოდ მარტო ფერთა შეგრძნების ქვალიტატიურ ცვლილებას იწვევს. ჩვენ კი ამას ყურადღებას არ ვაქცევთ და ვფიქრობთ, თითქოს აქ რომელიმე ცვლილება კი არა, ინტენსივობითი ცვლილება ხდებოდეს. იგივე უნდა ითქვას ისეთი შეგრძნებების შესახებაც, როგორც არის მაგალ. შეგრძნება სითეთრისა. „მიაცქერდით ყურადღებით თეთრი ქალღლის ფურცელს, მაგალ. ოთხი სანთლით განათებულს, და აქვრეთ თანდათანობით ჯერ ერთი, მეორე მეორე, მესამე, მეოთხე სანთელი. თქვენ იტყვიან; ზედაპირი ისევ თეთრად რჩება, ოღონდ მისი სინათლე მცირდება... მაგრამ თუ რომ თქვენს მოგონებასა და ენის ჩვეულებებს განზე დასტოვებთ, დარწმუნდებით, რომ თქვენს წინაშე თეთრი ზედაპირის სინათლის შემცირება კი არ მომხდარა, არამედ ჩრდილის ზოლი გაჩნდა, რომელიც სანთლის დაქრობისას თეთრ ზედაპირს გადაეფარა. ეს ჩრდილი თქვენი ცნობიერებისათვის ისეთივე სინამდვილეა, როგორც თვით სინათლე. თუ რომ განათებულ ზედაპირს თეთრს უწოდებდით, ცხადია, რასაც ეხლა ჰხედავთ, სხვა სახელი უნდა მოუძებნოთ“ (E. 40). რუხი და შავი ჩვენი ცნობიერებისათვის შესუსტებულის ან შემცირებული სითეთრის ხარისხს კი არა, საფსებით თანასწორ-ღირებულებიან რომელიმე წარმოადგენს. „უშუალო ცნობიერებისათვის თეთრის ინტენსივობის კლებადი ხარისხები, რომელიც განსაზღვრულ ზედაპირს ანათებს, სპექტრის სხვადასხვა ფერების ანალოგიურს ნაირნაირ ფერად იერებს წარმოადგენს“ (E. 41.) ამგვარად, უეჭველია: იქ, სადაც ჩვენი ინტელექტი სინათლის ინტენსივობას ჰხედავს, ნამდვილად, უშუალო, შეურყვნელი განცდისათვის რომელიმე ცვლილებების მეტი არაფერი არსებობს.

ავილოთ მეორე ტიპიური შემთხვევა, ისეთი შემთხვევა, რომლის ინტენსივობაც თითქოს ყოველ ექვს გარეშე უნდა იდგეს. ავილოთ შეგრძნება კუნთებრივი ძალისხმევისა (усилие)! „სცადეთ, სულ უფრო და უფრო დაკუმშოთ მუშტი. თქვენ მოგჩვენებათ, თითქოს ძალისხმევის შეგრძნება, რომელიც ხელშია მოთავსებული, თანდათანობით იზრდება. ნამდვილად კი ხელი ერთსა და იმავე შეგრძნებას განიცდის. ოღონდ, შეგრძნება, რომელიც პირველად მასში იყო მოთავსებული, ჯერ ნიდაყვზე ვრცელდება და ბექამდე აღის; ბოლოს დადაბელობა მეორე ნიდაყვზე გადადის, აქედან ფეხებზე, და სუნთქვა გიძნელდებათ. ამიტომაც, რომ მთელი ხელი ჰგრძნობს ამ ძალისხმევის შეგრძნებას...“ (E 17) „როდესაც მაგრად ჰკუმავთ ტუჩებს, თქვენ ჰფიქრობთ, თითქოს ამ ადგილას ერთსა და იმასვე, მაგრამ გაძლიერებულ შეგრძნებას განიცდიდეთ.“ ხოლო უფრო გულისყურითი დაკვირვება გაგითვალისწინებთ, რომ ეს შეგრძნება სრულებით არ იცვლება, რომ მან ამ ოპერაციაში ჯერ თავისა და სახის ზოგიერთი მუსკული და შემდეგ მთელი სხეულის მუსკულები ჩაითრია. „არსებითად თქვენ შეგრძნების ამ თანდათანობითს გაფართოებას ჰგრძნობდით,“ ზედაპირის ამ გაძლიერებას, რაც ნამდვილად რომელიმე ცვლილებას წარმოადგენს“ (E. 17).

ამგვარად, ცხადის, რომ კუნთებრივი ძალისხმევის ინტენსივობის ზრდა, ნამდვილად, თვით შეგრძნების მეტნაკლებობას როდი შეიცავს, არამედ იგი ახალს, პერიფერულ შეგრძნებათა ზედდანართს წარმოადგენს.

მაგრამ ხომ მუდამ რჩება ასეთ შემთხვევაში ერთი თავისებური შეგრძნება მაინც, რომელსაც ჩვენ ნიდაყვში ვგრძნობთ? რასაკვირველია; მაგრამ რაოდენობითი ცვლილება არც მას უღდება: ჩვენ ვიცით, რომ ეს შეგრძნება ძალისხმევის გაძლიერებასთან ერთად ჯერ დაღალულობად იქცევა და შემდეგ ნამდვილი ტკივილის სახით გვევლინება. ცხადია, რომ ის ცვლილება, რომელსაც ამ თავისებურ შეგრძნებას ვაწერთ,

ნამდვილად სხვადასხვა შეგრძნებითი რომელიმე თანამიმდევრობის მეტს არაფერს წარმოადგენს.

მაშასადამე, განცდა პერიფერიულ შეგრძნებათა დიდი რიცხვისა და განცდა იმ რომელიმე ცვალებისა, რომელიც ერთერთს მათგანში ხდება, — აი ყველაფერი ის, რასაც ნამდვილად აქვს ადგილი იქ, სადაც, ჩვეულებრივ, ძლისხმევის გაძლიერება გვეგულება.

ავილოთ აფექტიური შეგრძნებანი, <sup>1)</sup> მაგალითად, შეგრძნება ტკივილის ა. რი შე ამბობს: „რაც უფრო ინტენსიურია ტკივილი, მით უფრო შორს ვრცელდება იგი მახლობელ ნაწილებზეო“ — რ. მაგრამ თუ ეს ასეა, და ეს რომ ასეა, ამას უშუალო დაკვირვება უეჭველად ამტკიცებს, მაშინ იქ, სადაც ჩვენ ტკივილის გაძლიერებას ვგრძნობთ, ნამდვილად ახალ პერიფერიულ შეგრძნებათა რიცხვის გამრავლებასთან გვაქვს საქმე. პირვანდელი შეგრძნება ტკივილისა იგივე რჩება, მაგრამ თუ მაინც უფრო ძლიერად გვეჩვენება იგი, ეს მიტომ ხდება, რომ პირვანდელ შეგრძნებას ახალი პერიფერიული შეგრძნებები ემატება. როგორია ეს შეგრძნებები, ამას განსაკუთრებული სიუხადით დარვინი გვითვალისწინებს: „ინტენსიური ტკივილის დროს პირის კუნთები ძალზე იკუმშებიან, კბილები ურთიერთს ეჭირება, თვალები ხან ფართოდ იშლება და ხან კიდევ თვალის ბაია ძალზე იკუმშება, ოფლი მთელ სხეულს ედება, სისხლის მოძრაობა და სუნთქვა იცვლება.“ <sup>2)</sup> ექვი არ არის, აქ მრავალი კუნთებრივი შეგრძნება იბადება, და თუ ტკივილის შეგრძნება განსხვავებულის სახით გვეჩვენება, ეს არსებითად მისი გაძლიერების ბრალბ კი არა, ამ ახალი შეგრძნების ამოქმედების მიზეზითაა.

გადავიდეთ გრძნობაზე. აქაც იგივე სურათი იშლება ჩვე-

1) ბერგსონი ისეთ შეგრძნებას, როგორც არის ტკივილი და რომელსაც განსაკუთრებით თვალსაჩინო გრძნობითი ტონი ახლავს თან, აფექტიურს უწოდებს.

2) Darwin. The expression of the emotions. გვ. 84.

ნი უშუალო დაკვირვების წინაშე. ავილოთ მაგალითად გრძნობა ღრმა სიხარულის ან მწუხარებისა. „შინაგანი სიხარული სრულიად არ წარმოადგენს განცალკევებულს ფსიქოლოგიურ ფაქტს, რომელსაც სულის ერთერთი კუთხე უჭირავს და შემდეგ თანდათანობით მთელს სულზე ვრცელდება. თავისი განვითარების უდაბლეს საფეხურზე სიხარულის გრძნობა თითქოს მისწრაფებაა ჩვენი ცნობიერებისა მომავლისაკენ. ჩვენი იდეები და ჩვენი შეგრძნებები მისდევენ ურთიერთს სულ უფრო მეტისა და მეტი სისწრაფით, თითქოს ეს მისწრაფება მათს წონას ამჩატებდეს. ჩვენს მოძრაობათ უკვე აღარ ესაჭიროებათ წინანდებული ძალისხმევა. ბოლოს, როდესაც უკიდურესი სიხარულის გრძნობა გვეუფლებს, ჩვენი განცდანი და ჩვენი მოგონებანი შეუმჩნეველს რომელიღობით იერს ღებულობენ, რომელიღობით იერს, რომელიც სინათლისა და სითბოს შეგრძნებას მოგვაგონებს. ეს იერი იმდენად ახალია, რომ ზოგჯერ, როდესაც ჩვენს თავს ვუბრუნდებით, გვიკვირს, რომ საკუთარ „მე“-ს ცნობას კიდევ ვახერხებთ. ამგვარად, არსებობს რამოდენიმე ტიპიური ფორმა შინაგანი სიხარულისა და ამოდენივე თანამიმდევრობითი საფეხური, რომელიც ჩვენს ფსიქიურ მდგომარეობათა მთელი ზევის რომელიღობითს ცვლილებებს შეეფერება“ (E. 8). როდესაც ვამბობთ, ამა თუ იმ საგანს ჩვენს ცნობიერებაში დიდი ადგილი უჭირავს-თქო, ეს იმას ჰნიშნავს, რომ ამ საგნის სახე ათასი განცდისა და იდეის იერს სცვლის და ამ გვარად ყველაზე ერთდროულად ვრცელდება (E. 7).

ცხადია რომ იქ, სადაც გრძნობის ინტენსივობას ვეძებთ, ნამდვილად არაფერი ამის მსგავსი არ არსებობს. ჩვენი ცნობიერების უშუალო დაკვირვება უდავოდ მოწმობს, რომ ასეთს შემთხვევაში ჩვენ ყოველთვის ამ გრძნობის რომელიღობითს ცვალებასთან გვაქვს საქმე, იქნება ეს მორალური გრძნობა, თუ გრძნობა ესთეტიური. ერთი სიტყვით, ყველგან, სადაც ჩვენი ინტელექტი ინტენსივობას სჭრეტს, ნამდვილად მხოლოდ რომელიღობითი ცვალება ან ქვალათეტიური მრავლიანობა არსებობს.

ჩვენ დავინახეთ, რომ ინტენსიუობა, როგორც ოდენობა შეუძლებელია არსებობდეს. ეხლა ჩვენ ვხედავთ, რომ უშუალო განცდის მოწმობით, მის ადგილას ქვალიტატიური მრავალსახიანობა უნდა ვიგულოთ. მაგრამ რას ჰნიშნავს ეს მრავლიანობა? ჩვენ ხომ დავრწმუნდით, რომ რიცხვობრივი მრავლიანობა სივრცითი ფენომენია და, მაშასადამე, შეუძლებელია, ცნობიერების ველში მას ადგილი ჰქონდეს. ეხლა კი ისევ მრავლიანობაზე ვლაპარაკობთ, მართალია ქვალიტატიურს მრავლიანობაზე, მაგრამ მაინც მრავლიანობაზე. როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ იგი?

### ბ. მრავლიანობა სულიერ მოვლენათა.

შეუვალობა და ურთიერთ გარე-მდებარეობა. მელოდიის განცდა და ქვალიტატიური, სოლიდარული მრავლიანობა. მელოდიის განცდა. სხვა მაგალითები.

ჩვენ ვიცით, რომ ნივთიერი სინამდვილის მრავლიანობა ე. წ. ნივთიერების **შეუვალობას** (непроницаемость) ნიბდაგზე იწმობა. იქ, სადაც ასეთი შეუვალობა არსებობს, იქ, რა თქმა უნდა, მოვლენათა რიგი ურთიერთ-გარემდებარე ფენომენთა წყებად დაიშლება. სპმაგიეროდ, სულიერი ცხოვრების უშუალო განცდა ნათლად ამოწმებს, რომ ცნობიერების მოვლენებისთვის ასეთი შეუვალობის პრინციპი სრულიად არ არსებობს. ამიტომ ცხადია, რომ მათთვის ურთიერთგარე-მდებარე მოვლენებად დაშლის შესაძლებლობაც სრულიად უცხოდ უნდა ჩაითვალოს. ჩაუკვირდეთ მელოდიის განცდას. რა არის მისთვის დამახასიათებელი? ცხადია, რომ აქ ჩვენს წინაშე ტონების ე. ი. ბგერით რომელობათა მრავლიანობა დგას. მეორის მხრივ, ეს მრავლიანობა მელოდიაში ურთიერთგარეშე კი არ მდებარეობს, არამედ თითოეული ნოტი მეორეს ერთვის და, ამ სახით, მთლიანს რომელობითი მიმდინარეობას ჰქმნის, „ამის დამტკიცება ადვილად შეიძლება: როდესაც მაგალტაკტს დავარღვევთ და ერთერთ ნოტზე უფრო ხანგრძლივად შევიჩერდებით, ვიდრე საჭიროა, მაშინ ჩვენს შეცდომას იმდე-

წად ნოტის ზედმეტი სიგრძე როდი გამოამჟღავნებს, რამდენადაც ის რომელიღობითი ცვლილება, რომელიც მთელს მუსიკალურ ფრაზაში იქნება გამოწვეული“ (E 76). ცხადია აქ, რომ ერთი ტონი მეორის გარეშე როდი მდებარეობს, არამედ ყოველი მათგანი ურთიერთს ერთვის და ამ სახით თითოეული მათგანი ერთსა და იმავე დროს თავის რომელიღობასაც იცავს და მთლიანსაც სრულად წარმოადგენს. როდესაც ვარდს ვცნობავ, მისი სუნი ჩემს მეხსიერებაში მყის ჩემი ბავშვობის მოგონებებს ბწვევს: ნურაინი იფიქრებენ, რომ ეს მოგონებანი ვარდის სუნმა გამოიწვია. არა, ყველა იგინი ვარდის სუნთან ერთად ჩავცნობსე, და ეს შიტომ რომ, თუმცა ვარდის სუნი და ყველა გახსენებული იდეა რომელიღობათა სიმრავლეს წარმოადგენს, მაგრამ ეს რომელიღობანი ყველანი ურთიერთში იყენენ გალესილნი და მუსიკალურს მელიოდისებურ სოლიდარობასა და მთლიან ორგანიზაციას შეადგენდენ. რა გასაკვირველია ამის შემდეგ, რომ ვარდის სუნთან ერთად მე თვით ეს მოგონებებიც ჩავცნობსე. (E. 124). ვთქვათ, ფანჯრის გასაღებად ვდგები, მაგრამ ავდექი თუ არა, მყის დამავიწყდა, თუ რას ვაპირებდი. მე უძრავად ვჩერდები. - მაგრამ როდი ვჯდები: მე ბნელი გრძნობა მაქვს, რომ რაღაც უნდა გამეკეთებია. ცხადია, ჩემი უძრავობა აქ სრულიად არ არის ჩვეულებრივი უძრავობა, თითქოს ის აკტი, რომელიც უნდა ჩამედინა, ჩემს პოზაშია განსახიერებული. ამიტომ, საკმარისია ამ პოზის შენარჩუნება. მისი გამოკვლევა ან მისი-შინაგანი გრძნობა, რათა მასშიის იდეა აღმოვაჩინო, რომელიც ერთბაშად ვაპქრა“ (E. 123). არ უნდა თქმა, რომ ჩემი სხეულის მდგომარეობა, ან და უკეთ რომ ვთქვათ, ის შინაგანი, ფსიქიური პროცესები, რომელნიც მას შეეფერებიან, და აკტის იდეა, რომელიც უნდა ჩამედინა — ყველა ეს ერთად მთლიანს რომელიღობითი სახეს ჰღებულობს, რომელშიც თითოეული ელემენტი შემაღგენელი ელემენტიც არის და მთლიანის სრული წარმომადგენელიც.

ერთი დაკვირვება კიდევ: ამ სტრიქონების წერის დროს



საათის ხმა შესმის. მაგრამ მე მას ყურადღებას არ ვაპყრობდი და არ ვიცი, რამდენი დარეკა საათმა. მაგრამ ჩემს ცნობიერებაში მთლიანი შთაბეჭდილება დარჩა, რომელსაც განსაკუთრებული რომელიღობითი ხასიათი აქვს. საკმარისია ცოტა ჩავუკვირდე ამ მთლიან შთაბეჭდილებას, და მალე მივხვდები, რომ საათს ოთხი უნდა დაერეკა. რად მოხდა ეს? უეჭველია, აქაც იმავე მოვლენასთან გვაქვს საქმე. ცხადია, თითოეული ხმა ერთმანეთს ერთვის (და არა ურთიერთს გარეშე მდებარეობს) და ერთს მთლიანს თავისებურ რომელიღობას ჰქმნის, რომელიც ყველა ხმას ერთად შეიცავს.

ცხადია, ყველა ამის მიხედვით, რომ რომელიღობათა მრავლიანობა, რომელიც ჩვენი ცნობიერების ცხოვრებას ახასიათებს, თავისებური მრავლიანობაა; რომ იგი მრავლიანობაა არა მოვლენათა გარემდებარეობისა ე. ი. რიცხვობრივი მრავლიანობა, არამედ სოლიდარულის, შეერთებული ელემენტების, მელოდიური ორგანიზაციის მრავლიანობაა ე. ი. განუწყვალებადი ანუ რომელიღობითი მრავალიანობა.

### ბ. ხანიერობა.

ცვალება, როგორც არსი სუფიური ცხოვრების მოვლენებისა. ცვალება, რომელიღობითი მრავლიანობა და თანამიმდევრობა. რომელიღობითი დინამიური მრავლიანობა და დრო. დრო და მისი მომენტები: აწმყო, წარსული, მომავალი.

ცნობიერების მოვლენათა განუწყვალებადი, რომელიღობითი მრავლიანობა მაინც მრავლიანობაა. მაგრამ თუ იგი ურთიერთგარემდებარებას უარჰყოფს, თუ იგი რომელიღობათა შეერთებულს დინამიურ მთლიანობას წარმოადგენს, მაშინ როგორღა რჩება მას მრავლიანობის სახე და ერთ მთლიანად არ იქცევა? ამ საკითხზე ნათელ პასუხს ცნობიერების უშუალო განცდა იძლევა.

არ უნდა თქმა, რომ ცნობიერების მოვლენათა დამახასიათებელ თვისებას ზედმიწვი ცვალება შეადგენს: არ არსებობს არც ერთი ისეთი სუფიური მდგომარეობა, რა გინდ მარტივიც

არ უნდა იყოს იგი, რომ ყოველს მომენტში არ იცვლებოდეს\*... „როგორც კი წყდება ცვალება რომელიმე სულიერი მოვლენისა, იგი უკვე ისობა“ (Ev. 9). ცვალება თვითონ არსებაა ჩვენის ცნობიერებისა. მაგრამ როდესაც ცვალების შესახებ ვლაპარაკობთ, ჩვენს ინტელექტს მუდამ თვალწინ აქვს ის, რაც იცვლება, ე. ი. მყარი სუბსტრატი ამ ცვალებისა. ნამდვილად კი, თუ კი ინტუიციას გავყვებით, სრულიად არ არის საჭირო ცვალების ასეთი მყარი მატარებლის არსებობის შეწყნარება: „დაუგდეთ ყური მელოდიას: ნუ თუ კიდევ იტყვიო, რომ ამ შემთხვევაში თქვენ არა გაქვთ წმინდა განცდა მოძრაობისა, რომელიც არაფერს მხოდავ საგანთან არ არის დაკავშირებული, ზედმიწევნითი განცდა ცვალებისა, რომელსაც არაფერი ისეთი არა აქვს, რაც იცვლება“ (Int. 32).\*) წმინდა ცვალება უშუალო ფაქტია ცნობიერებისა. მაგრამ ცვალება რომელობათა მრავლიანობას ჰგულისხმობს, იმ რომელობათა მრავლიანობას რომელიც ურთიერთს სცვლიან და, ამ სახით, ცვალების ფაქტს შესაძლოდ ჰყოფენ. მეორის მხრივ, ცვალება რომელობათა თანამიმდევრობასაც ჰგულისხმობს, და მისი წარმოდგენა მხოლოდ პროცესის სახით შეიძლება. ამგვარად, ცხადი ხდება, რომ ჩვენი სულიერი ცხოვრების მოვლენათა მრავლიანობა თანამიმდევრობის სახით ხორციელდება. ჩვენ უკვე დავრწმუნდით, თუ როგორია ეს თანამიმდევრობა: აქ ურთიერთ გარე-მდებარე რომელობათა თანამიმდევრობაზე ლაპარაკი არ შეიძლება; მაშ ცხადია, რომ აქ დინამიურს, ურთიერთში გაღესილ რომელობათა თანამიმდევრობასთან გვაქვს საქმე. მუსიკალური მელოდიის მაგალითი ნათლად გვიხედავს წინებს ასეთი თანამიმდევრობის ცნებას.

თანამედროვე ფსიქოლოგიაში უკილობელი ფაქტად არის მიჩნეული, რომ ასეთი თანამიმდევრობა დროის პროცესს წარმოადგენს. მაშასადამე, მართალი იყო კანტი, როდესაც იგი დროს ჩვენი ცნობიერების პროცესს უკავშირებდა. ჩვენ ნათლად

\*) Introduction à la métaphysique. რუს. თარგმანი.

ვხედავთ, რომ ფსიქიურად ცხოვრება რომელიმე თანამიმდევრობა და „სწორედ ეს განუწყვალებადი უწყვეტობა ცვალებისა, რაც ნამდვილ დროს შეადგენს“ (INTR. 24).

მაგრამ, ჩვეულებრივ, დროს დასრულებულ მომენტებად ჰყოფენ. ჩვენ ვიცით, რომ არცერთი სულიერი მოვლენა არ შეიძლება ასეთ მომენტად ჩავთვალოთ, არ შეიძლება მიტომ, რომ ყოველი სულიერი მოვლენა უწყვეტი ცვალების პროცესს წარმოადგენს, ყოველი სულიერი მოვლენა ორგანიულად უკავშირდება ყოველს თანამიმდევარს სულიერ მოვლენას, როგორც ეს მელოდიის პროცესში ხდება. ამიტომ ყოველი წინა მომენტი დროითი პროცესისა ყოველს ახალ მომენტში არსებობს, იგი არ კვდება, იგი მუდამ კოცხალია. მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ ცხადია, რომ დრო ჰომოგენურ არეს როდი წარმოადგენს, არამედ უფრო შემოქმედების, გამდიდრების პროცესს, რომელიც წარსული კი არ ძველდება და ჰქრება, არამედ ახალში გადადის და მას განუწყვეტლივ ამდიდრებს. დრო ამ აზრით შემოქმედებითი ცვალებაა, შემოქმედებითი ცვალება, რომელსაც ბერგსონი ხანიერობას (durée) უწოდებს.

მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ როგორღა აეხსნათ ის გარემოება, რომ ჩვენ დროის მომენტებს, წარსულს, აწმყოსა და მომავალს ვარჩევთ? როგორ აეხსნათ ის გარემოება, რომ მარტო აწმყო, და არა წარსული ან მომავალი მიგვაჩინა არსებულად? „უბრალო, უშუალო დაკვირვება გვიკარნახებს, რომ როდესაც აწმყოს შესახებ ვლაპარაკობთ, ჩვენ ყოველთვის განსაზღვრული დროითი ხანის შესახებ ვფიქრობთ: მაგრამ რომელი დროითი ხანის შესახებ? შეუძლებელია მისი ხედმიწეფიანი განსაზღვრა: იგი რაღაც მერყევია. ჩემი აწმყო, ეხლა, ის ფრაზაა, რომლის გამოთქმასაც ვსცდილობ. მაგრამ ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ მე მსურს ჩემი ყურადღების არე ამ ფრაზით შემოვფარო. ამ ყურადღებას შეუძლია, გაგრძელდეს ან შემოკლდეს, ფარგლის წვერებს შორის არსებული მანძილის მსგავსად. ამჟამად ეს მანძილი მხოლოდ იმდენად გრძელდება, რამდენადაც

ეს ჩემი ფრაზის თავისა და ბოლოს დასატევად არის საქირო, მაგრამ თუ მას კიდევ უფრო გავავრცელებ. ჩემი აწმყო მაშინ ჩემი უკანასკნელი ფრაზის გარდა აგრედვე იმასაც დაიტევს, რაც წინ უსწრებდა მას: ამისთვის მარტო ნიშნების მდგომარეობის შეცვლა იყო საკმარისი. განვავრცოთ. ყურადღებას, რომელსაც დაუბოლოებადი გაფართოების უნარი შესწევს. შეედლო გავრცელებულიყო ლექციის ყველა წინანდელ ფრაზებს გარდა აგრედვე იმ მოვლენებზეც, რომელნიც წინუსწრებდნენ ლექციას, და იმის ყოველგვარ ნაწილზეც, რასაც ჩვენ „ჩვენს წარსულს“ ვუწოდებთ. მაშასადამე, ის განსხვავება, რომელსაც აწმყოსა და წარსულს შორის ვხედავთ, თუ საე-სებით ნებაყოფლობითი არაა, ყოველ შემთხვევაში იმ არეს სითართოვით მიიწვ არის განსაზღვრული, რომელსაც ჩვენი ყურადღება შეიცავს. „აწმყოს“ სწორედ იმდენი ადგილი უპ-ყრია, რამდენიც ჩვენი ყურადღების ძალისხმევას“. როგორც კი სცილდება რამე ამ სპეციალური ყურადღების ფარგლებს, იმ წამსვე იგი წარსულს ერთვის და წარსულად იქცევა. „ერთი სიტყვით, ჩვენი აწმყო იმ წამსვე წარსულში გადადის, როგორც კი წყდება ჩვენი მისადმი ინტერესი“ 1)

როგორც ვხედავთ, წარსულს და აწმყოს შორის არაფე-რა განსხვავება არ არსებობს: გაავრცელებთ ყურადღება, და წარსული აწმყოდ გადაიქცევა, შეამოკლებთ იგი, და აწმყოს ნაწილი წარსულის სახეს მიიღებს. აწმყოს ჩვენი ინტელექტი მომენტად სთვლის, რომელიც წარსულის და მომავლის საზ-ღვრებზე მდებარეობს და რომელსაც, როგორც ასეთს, არავი-თარი ხანიერობა ზრა აქვს. ჩვენ ვხედავთ, რომ ასეთი გეომე-ტრიის წერტილისებური მომენტი სინამდვილეში არ არსებობს; პირიქით, დროის ყოველი მომენტი ხანიერია, თუნდა იგი აწ-მყოდაც იწოდებოდეს; საქიროა ოღონდ ამ მომენტზე ჩვენი აკტუალური ინტერესი ვრცელდებოდეს. ცხადია, მაშასადამე,

1) Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance. 1908.  
რუს. თარგ. გვ. 27.

რომ თვითონ დრო თავისთავად უწყვეტ მიმდინარეობას წარმოადგენს, რომლისთვისაც მომენტებად განაწილება სრულიად უცხოა. ასეთ მომენტს მხოლოდ ინტერესი ჰქმნის (Mm 145). ამიტომ, თუ კი როგორმე წარმოვიდგენთ ისეთ ყურადღებას, რომელიც თავისუფალია ყოველი პრაქტიკული ინტერესისაგან, მაშინ იგი მთელს წარსულ ისტორიაზე გავრცელდებოდა და მას აწმყოს სახით განიცილიდა. ამ შემთხვევაში ხომ ცხადია, რომ ჩვენ ხანიერ აწმყოსთან გვექნებოდა საქმე, აწმყოსთან, რომელიც ერთსა და იმავე დროს განუწყვეტლივი აწმყოც იქნებოდა და განუწყვეტელი მიმდინარეობაც.

ასეთი ყურადღება სინამდვილეშიც არსებობს, მართალია გამონაკლისის სახით, მაგრამ ჩვენი მიზნისათვის ამას მნიშვნელობა არა აქვს. „მოხდება ხოლმე, რომ ყურადღება ერთბაშად სწყდება თავის ცხოვრებისადმი ინტერესს: იმ წამსვე, თითქოს გრძნეულებრივი ძალით ჩვენა წარსული მყიბ აწმყოდ იქცევა. ადამიანს, რომლის წინაშეც მოულოდნელი სიკვდილის საშიშროება დგას; ალპინისტს, რომელიც უფსკრულის სიღრმეში ვარდება; იმას, ვინც წყალში იხრჩობა ან ვინც უნდა ჩამოახრჩონ, ყველა ამათ ყურადღებაში სწრაფი და მკვეთრი გარდატეხა ხდება, თითქოს ცნობიერება თავის მიმართულებას სცვლიდეს; თუ მანამდე იგი მომავლისაკენ იგი მიპყრობილია და მოქმედების მოთხოვნილებებში ჩაფლული, ესლა იგი მისდამი ინტერესს სწრაფად ჰკარგავს, და ეს საკმარისი ხდება, რათა უთვალავი ათასი დავიწყებული წვრილმანები მყის მოგონებულ იქმნას; რათა პიროვნების მთელმა ისტორიამ მის წინაშე პანორამასავით გაიფიქროს“<sup>1)</sup>

ამ სახით ცხადი ხდება, რომ დრო რომელიცაა უწყვეტ თანამიმდევრობას. წარმოადგენს, რომელშიც თითოეული რომელიცაა მეორეს ორგანიულად ერთვის, რომელშიც თითოეული რომელიცაა მეორისგან განუწყვეტლივ გამომდინარეობს, და ამ გამოდინარეობაში როდი სწყდება მას, არა-

1) *ibid.*, 28 და Mm. 163.

მედ ყველა წინამსრბოლ მომენტს თავის არსებასთან და თავის არსებაში ატარებს. ამ მხრივ, დრო უწყვეტი და შემოქმედებითი ცვალებების პროცესია; ამ მხრივ იგი თითქოს ზოგლის გუნდს წააგავს, რომელიც რომ დაგორდება, სულ უფრო და უფრო იზრდება და ბოლოს უზარმაზარ ზევად იქცევა.

ასეთია დრო, მიტომ რომ ასეთია ჩვენი ცნობიერების ცხოვრებაც. დრო და სულიერი ცხოვრება ერთი და იგივეა. მაგრამ როგორ ხდება, რომ სულიერი მოვლენანი ურთიერთს ერთვიან და განუწყვეტელს რომელიობით მრავლიანობას ჰქმნიან? როგორ ხდება, რომ წარსული ახალში განაგრძობს ცხოვრებას? ამ ფაქტს ცნობიერების ის თავისებური თვისება ჰხსნის, რომელსაც „მეხსიერებას“ ვუწოდებთ.

#### დ. მეხსიერება.

მეხსიერება და მისი ორ სხე. სხეულებრივი მეხსიერება. სულიერი მეხსიერება და ცნობიერება.

ბერგსონი დაწვრილებით ეხება ამ საკითხს და ერთ-ერთს თავის თხზულებაში ჯორიგინალურად აშუქებს მას. მაგრამ ჩვენთვის ისიც საკმარისი იქნება, თუ რომ იმ მხარეს მაინც აღვნიშნავთ მეხსიერებისას, რომელსაც ჩვენი საკითხისათვის განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა აქვს.

როდესაც გაკვეთილს ვსწავლობ, ბუნებრივად მას რამდენიმეჯერ ვიმეორებ. თითოეულს ახალს წაკითხვასთან ერთად უფრო და უფრო ვიმახსოვრებ მას. და ბოლოს, მრავალჯერის განმეორების შემდეგ, ჩემს მიზანს ვაღწევ: მე უკვე ვიცი გაკვეთილი და მისი ზეპირად განმეორებაც შემიძლია; „ამბობენ... იგი ჩემს მეხსიერებაში ჩაიბეჭდაო“ (M.II. 72). „ეხლა მე მსურს, ვიცოდე, თუ როგორ დავისწავლე გაკვეთილი, და ამისთვის წარმოვიდგენ ყველა ფაზისს, რომელიც რიგობით განვვლე. მაშინ თითოეული თანამიმდევრობითი კითხვა კვლავ განახლდება ჩემს ცნობიერებაში ყველა თავისი თავისებურობით; მე კვლავ ვხედავ მას ყველა იმ პირობასთან ერთად, რომელიც მას სდევდა თან: იგინი ეხლაც მის ვარშემო იყრიან თავს; ეს კითხვა

წინამსროლსა ზე თანამიმდევართაგან იმ ადგილითაც განსხვავდება, რომელიც მას დროში ეკირა. მოკლედ რომა ვთქვათ, თითოეული ამ კითხვათაგანი კვლავ ჩემს წინაშე ტარდება, ჩემი ისტორიის განსაზღვრული მოვლენის სახით. იტყვიან, ეს სახენი მოგონებათ წარმოდგენენ, რომ იგინი ჩემს მეხსიერებაში აღიბეჭდენ. ოღსავე შემთხვევაში ერთსა და იმავე სიტყვას ჰხმარობენ: მაგრამ აქ განა ერთსა და იმავე საგანზეა. ლაპარაკი“ (Mm. 73).

მართლაც და, არის თუ არა ამ ორს შემთხვევას შორის რაიმე თვალსაჩინო განსხვავება? პირველ შემთხვევაში ხანგრძლივი ვარჯიშობა დამქირდა, და შედეგი ის არის რომ ჩემთვის ეხლა მხოლოდ ერთი ნებითი იმპულსია საკმარისი, რომ მთელი გაკვეთილი ზეპირად განვიმეორო; და აღსანიშნავია, რომ ეს განმეორების პროცესი ავტომატიურ მოძრაობათა სისტემით ამოიწურება, ავტომატიურ მოძრაობათა სისტემით, რომელიც ურთი ერთს ერთისა და იმავე წესით სდევნენ თან და ერთნაირ დროს იკავებენ. როგორც ჰხედავთ, აქ ყველა ის მომენტი წარმოდგენილი, რომელიც საზოგადოდ ე. წ. ჩვეულებას ახასიათებს: ვარჯიშობა, ნებითი იმპულსი და ავტომატიური მოძრაობა.

განვიხილოთ მეორე შემთხვევა: განა შეიძლება ითქვას, რომ მოგონება რომელიმე კითხვისა, მეორესი თუ მესამესი, ამის მსგავსს რასმე მოითხოვს? აქ ვარჯიშობა სრულიად არ იყო საჭირო: მისი საზე ერთბაშად აღიბეჭდა ჩემს მეხსიერებაში; მისი არსი იმაში მდგომარეობს, რომ განსაზღვრულ დროს ეხება, მაშასადამე, მისი განმეორება არსებითად შეუძლებელია. მისი პირვანდელი სახე უკვლეველია, და განმეორებითი კითხვის პროცესი მას სრულიად არაფერს არ ჰმატებს: იგი რაც იყო, იმადვე რჩება (Mm. 74).

ცხადია, აქ ჩვენ მართლაც ორს სრულიად განსხვავებულ მოვლენასთან გვაქვს საქმე. პირველი ჩემი ჩვეულებაა: იგი ეხლა ჩემი არსების ერთ-ერთს კუთვნილებად ვარდაიქვს; წარ-

სულთან მას საქმე აღარა აქვს, რადგანაც იგი ისეთს არაფერს ატარებს, რაც მის წარმოშეებაზე, რაც წარსულში მისდამი კუთვნილ ადგილზე მიგვითითებდეს. ეხლა იგი, ვითარცა ჩემი ჩვეულება, წარსულს კი არა, აწმყოს ეკუთვნის; და ჩემს მეხსიერებაში რომ არ დარჩენილიყო კვალი იმ კითხვის პროცესებისა, რომელნიც მისს დასასწავლად იყვნენ საჭირონი, მაშინ არც კი მეცოდინებოდა, რომ იგი შეძენილია ჩემ მიერ, როგორც შედეგი ძალისხმევის მრავალგზისი განმეორებისა, და მას ჩემს თანდაყოლილ კუთვნილებად ჩავთვლიდი (Min. 75).

სულ სხვაა, მეორე-გვარი მეხსიერება. იგი მთელი თავისი არსებით წარსულს ეხება; იგი თვით წარსულია, ჩემს ცნობიერებაში ხელახლა გამოწვეული. იგი ქვრეტაა ამ წარსულის განსაზღვრული მომენტისა, მაშინ როდესაც პირველი მხოლოდ შეძენილი მოძრაობითი მექანიზმია. ამიტომ სრული საბუთი გვაქვს, ვიფიქროთ, რომ მეხსიერება ორგვარია: მეხსიერება-ჩვეულება და მეხსიერება-ქვრეტა. პირველი **სხეულებრივი მეხსიერებაა**, მიტომ რომ იგი მოქმედებისაკენ არის მიმართული, ან და უკეთ რომა ვთქვათ, თვით მოქმედებაა, რომელიც აწმყოში წარსულს წარმოადგენს; მეორე, **სულიერი მეხსიერებაა**, მიტომ რომ იგი წარსულს მოქმედებით კი არ იმეორებს, არამედ მას მთელის მისი ინდივიდუალობით სჭვრეტს.

ამგვარად, ცხადად ჩანს, რომ მთელი წარსული, თითქოს თავისთავად, ჩვენის მხრივ ძალადაუტანებლივ, ჩვენს ცნობიერებაში გროვდება და სულიერი მეხსიერების სახით მუდამ თან გვახლავს. თუ ეს ასეა, მაშინ გასაგები ხდება, რომ ჩვენი ცნობიერება, ერთის მხრივ, მართლაც თოვლის გუნდსა ჰგავს, რომელიც გზაზე სულ ახალსა და ახალ თოვლს იზიდავს და დაუბოლოებადად იზრდება.

მაგრამ ამ შემთხვევაში როგორღა აეხსნათ ის უცილობებელი ფაქტი, რომ წარსულიდან ჩვენ მხოლოდ მცირედი ნაწილი გვაქვს ნათლად შეგნებული? გამოდის, რომ ერთსა და იმავე დროს ჩვენი წარსული კიდევ არის ცნობიერებაში და



არც არის; არის შეხსიერების სახით, მაგრამ არც არის, რადგანაც ის, რაც ცნობიერებაშია, უკვე თავის თავად ცნობიერი უნდა იყოს, ხოლო უექველია, რომ მთელი წარსული სრულიად არა გვაქვს ცნობიერის სახით წარმოდგენილი.

რა არის ცნობიერება? „იგი არსებობის სინონიმი კი არ არის, არამედ სინონიმია რეალური მოქმედებისა... როგორც არ უნდა შევხედოთ ცნობიერებას თავისთავად... ძნელი უარსაყოფია, რომ მისი მიზანი სხეულებრივი ფუნქციებიანი არსებისათვის, უმთავრესად, მოქმედების მიმართვასა და არჩევნის დახმარებაში მდგომარეობს“ (Mm. 149). მაშ ცხადია, რომ ცნობიერად მხოლოდ ის უნდა ჩაითვალოს, რაც მოქმედობს; ხოლო ის, რაც არ მოქმედობს, შეიძლება თუმცა ცნობიერებას არ ეკუთვნოდეს, მაგრამ სხვა ფორმით მაინც არსებობდეს. მაშასადამე, ყველაფერი, რაც აწმყოს ეკუთვნის, მარტო იმით განსხვავდება წარსულისაგან, რომ, მაშინ როდესაც პირველი მოქმედია, აკტუალურია და მაშ პრაქტიკული ინტერესის მატარებელიც, მეორე უმოქმედოა, პასიურია, უძლეურია. ამისდა მიხედვით ცხადია, რომ მთელი წარსული შეიძლება სავსებით განაგრძობდეს არსებობას, მაგრამ პასიურის, უმოქმედო სახით. საკმარისია, რომ მეტწილად მომენტს წარსულისას პრაქტიკული ინტერესი შეეხო, რათა იგი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მყის ჩვენი ცნობიერების ზედაპირზე ამოტივტივდეს.

ამგვარად, მთელს ჩვენს წარსულს ყოველ წუთს თან ვატარებთ. მაგრამ თუ მას ცნობიერად ვერ განვიცდით, ეს მხოლოდ მიტომ ხდება, რომ უწინარეს ყოვლისა პრაქტიკულად მიმართულნი, მოქმედი არსებანი ვართ. საკმარისია, ეს პრაქტიკული ინტერესი შეწყდეს, რათა მთელი ჩვენი წარსული ჩვენს ცნობიერებას მთელის თავისი მოკულობით მოეფინოს. ასე ხდება სიზმარში, ძილის დროს, როდესაც მოქმედებისაგან ვისვენებთ; ასე ხდება სიკვდილის წინედაც, როდესაც ჩვენი მომავლის ინტერესი ჰქრება, და ცნობიერებაში საოცარი სისწრაფით მთელი წარსული ახლდება.

## მ. ნების თავისუფლება.

კაუხალობა და სულიერი ცხოვრება. ნების თავისუფლების პრობლემა უქმი პრობლემაა. თავისუფლება ფაქტია. ნების თავისუფლება და შემოქმედებითი პროცესი.

ჩვენ დავრწმუნდით, რომ მთელი ჩვენი წარსული მუდამ ჩვენთან არის და, მაშასადამე, ყოველი სულიერი მოვლენა, რომელიც კი ჩვენს ცნობიერებაში ოდესმე გაჩენილა, ჩნდება ამ წარსულის ნიადაგზე. მაგრამ რადგანაც სულიერი მოვლენანი უწყვეტს სოლიდარულს, დინამიურს, რომელობით მრავლიანობას წარმოადგენენ, ამიტომ ყოველი ახალი სულიერი მოვლენა მთელი წარსულის რომელობით დანასკვს შეადგენს, რომელშიც მთელი წარსული კვლავ ცოცხლობს და თავისი რომელობითი შემადგენლობით მისს ქვალიტატურ იერს თავის ელფერს აძლევს. ამ აზრით, სრული უფლება გვაქვს ვთქვათ, რომ ყოველი სულიერი მოვლენა, როგორც არ უნდა იყოს იგი, მთელი ცნობიერების წარსულსა და აკტუალურ შინაარსს თავის არსებაში შეიცავს, რომ იგი პიროვნების მთელ ისტორიას იმეორებს და განსაზღვრული სახით წარმოადგენს.

აქედან ცხადია, რომ კაუხალობის ძირითადი პრინციპი შესახებ მოვლენათა განმეორების შესაძლებლობისა ჩვენი ცნობიერების მიმდინარეობის პროცესს არსებითად ეწინააღმდეგება. ეწინააღმდეგება მიტომ, რომ ცნობიერების ხანიერობის პროცესი უწყვეტი და შეუჩერებელია, ხოლო სანამ იგი მოძრაობს, მანამ ყოველი მისი მოვლენა, ყოველი მისი აკტი განსხვავებულია, და განსხვავებულია ისე, როგორც განსხვავებულია განფენილობა მისი ისტორიისა. მაშასადამე, საკითხი ნების თავისუფლების შესახებ უქმი საკითხია. იგი მხოლოდ იმ შემთხვევაში უნდა წამოჭრილიყო, ცნობიერების აკტებს შორის გარემდებარებითი ურთიერთობა რომ ყოფილიყო, მიტომ რომ მაშინ ბუნებრივად წამოიჭრებოდა პრობლემა: როგორი დამოკიდებულება არსებობს ორს განცალკევებულ აკტს შორის? მაშინ ყოველი აკტი ან

თავისთავად, ნებაყოფლობით მიიღებდა ამა თუ იმ მიმართულ ლებას, ან და მეორე აკტის ზეგავლენით შეიქმნებოდა იძულებული, სწორედ ეს, და არა ის მიმართულება მიეღო. ერთი სიტყვით, მაშინ საკითხის გადაჭრა ან დეტერმინიზმის სახით იქნებოდა შესაძლებელი და ან ინდეტერმინიზმის სახით.

მაგრამ თუ ჩვენი სულიერი ცხოვრებისათვის აკტთა გარემდებარება არ არსებობს; თუ ჩვენი ცნობიერების ცხოვრება უწყვეტი დინამიური და სოლიდარული მიმდინარეობაა, რომელმაც ურთიერთს დაპირდაპირებული, დასრულებული აკტების არსებობის არა იცის რა, მაშინ, რა თქმა უნდა, შეუძლებელი იქნება, ითქვას, რომ ერთი აკტი ან დამოუკიდებელია მეორეზე და ან დამოკიდებული. ნების თავისუფლება, ამ აზრით, სულიერ მოვლენათა შობიარობის თავისუფლებაა, და მეტი არაფერი. იგი ფაქტია ისე, როგორც ფაქტია თვით სულიერი ცხოვრების პროცესი, მიტომ რომ „ანალიზქმნა საგნის შეიძლება, და არა პროცესის, დაშლა სივრცის შეიძლება და არა ხანიერობის“ (E. 167).

# თ ა ვ ი III

## კრიტიკა ინტელექტუალური გამოცდილებისა.

### 1. ნივთიერი სინამდვილე.

ნივთიერსა და სულიერს საწინააღმდეგო თვისებები აქვს. ნივთიერება ჩვეულებრივის მეცნიერულისა და ფილოსოფიური თვალსაზრისით: ცალიერი სივრცე და ატომთა მოძრაობა. ნივთიერების კონცეფცია რეალიზმისა და იდეალიზმის თვალსაზრისით: პრობლემა რომელობისა და მოძრაობის პარალელიზმის შესახებ. მოძრაობა მეცნიერების თვალსაზრისით: ძნონის არგუმენტები მოძრაობის წინააღმდეგ და მათი უძლეველობა მოძრაობის არსებული კონცეფციის მიხედვით. მოძრაობა მათემატიკის თვალსაზრისით. აბსოლუტური მოძრაობა და მისი კრიტიკა. თუ მოძრაობა სივრცის არეში ხდება, იგი უთუოდ რელატიურია.

ადამიანის ბუნებრივი აზროვნება დუალისტურია, და ეს დუალიზმი იმდენად ღრმად არის ჩვენს ლოგიკურ აზროვნებაში ფესვადგმული, რომ მისი ზეგავლენა საბედისწერო მიმართულებით ამოძრავებს როგორც ჩვეულებრივს ფილოსოფიურს, ისე თანამედროვე მეცნიერულ აზროვნებასაც. მართლაც და, სად იპოვის ჩვენი აზროვნება უფრო ღრმასა და უფრო შორს მწვედომ წინააღმდეგობას, ვიდრე ის წინააღმდეგობაა, რომელიც მას სულიერსა და ნივთიერს შორის, ეკუთვნება. სული ჩვენთვის რომელობათა სამყაროა; ნივთიერი სინამდვილე კი, პირიქით, სარბიელია წმინდა რაოდენობათა; სულიერისთვის უცხოა განფენილობა და ვრცეულობა, ხოლო ნივთიერი იმდენად მჭიდროდ უკავშირდება ამ უკანასკნელს, რომ სივრცე ან მისს აუცილებელ თვისებად არის მიჩნეული. ან და, განსაკუთრებით კანტს შემდეგ, მისი განცდის აუცილებელ ფორმად.

სული თავისუფლების სამყაროა, ნივთიერება კი აუცილებლობის გზით ვითარდება. ამგვარად ერთის მხრივ რომელობა, უვრცეულობა და თავისუფლება, ხოლო მეორის მხრივ — რაოდენობა, ვრცეულობა და აუცილებლობა; და ამორს მკვეთრ დუალისტურ სამყაროს შორის მცირე, სუსტი შემაკავშირებელი ძაფიც კი არა ჩანს, რომელსაც მათი მძაფრი წინააღმდეგობის განელება მაინც შესძლებოდა.

როგორია ჩვეულებრივი წარმოდგენა როგორც ფილოსოფიაში ისე მეცნიერებაშიც ფიზიკურის, ნივთიერი სინამდვილის შესახებ?

თანამედროვე მეცნიერება ასე მსჯელობს: არსებობს ჰომოგენური სივრცე, და ამ სივრცეში განცალკევებული ატომები და მოლეკულები; ამათი მოძრაობა მთელს იმ „მოვლენათა მრავალფეროვნებას“ ჰქმნის, რომელსაც ჩვენ ნივთიერ სინამდვილეს ვუწოდებთ. მაგრამ არის კი ნივთიერების ასეთი კონცეფცია რაიმე მხრივ დამაკმაყოფილებელი?

ფიზიკური სინამდვილე განსაზღვრულ თვისებათა მატარებელია; ე. წ. გრძობადი რომელობანი ე. ი. ის, რასაც ჩვენ გრძობათა ორგანოების საშუალებით განვიცდით: ფერი, ხმა, სუნი და სხვა. ამგვარი, ყველაფერი ეს ჩვენს ცნობიერებაში ნივთიერების თვისებათა სახით იჭრება; ხოლო თვით ფიზიკურ სფეროში, ასე ჰფიქრობს მეცნიერება, მოძრაობის მეტი არაფერი არ არსებობს, და გრძობადი რომელობანი, მაშასადამე, მხოლოდ ცნობიერებაში უნდა ვიგულოთ. ამგვარად, სფერო ნივთიერი სინამდვილისა და სფერო იმ რომელობათა, რომელთაც ჩვენ ამ ნივთიერ სინამდვილეს შივაწერთ, ურთიერთს ეთიშებიან, და მათ შორის გარდუვალი უფსკრული იჩენს თავს.

მაგრამ, თუ ეს მართლა ასეა, მაშინ რით და და როგორ და უნდა ავხსნათ ის იდუმალი პარალელიზმი, რომელიც მოძრაობასა და რომელობას შორის არსებობს? მატერიალიზმი ამ სიძნელის გადალახვას თავისებურად ჰკლამობს: მას რომელო-

ბა მოძრაობიდან გამოჰყავს. მაგრამ უეჭველია, რომ „განცდა დაუბოლოებადად სცილდება ტვინის მდგომარეობას“ (Mm. 1921, და „სხეული ისეთივე სახეობაა, როგორც არის ყველაფერი სხვა“ (Mm. 192). იდეალიზმის რწმენით კი მოძრაობა რომელღობის შემოქმედებაა; მაგრამ ჩვენ ვიცით, რომ „ნივთიერება ყოველმხრივ სცილდება ჩვენი წარმოდგენის ზღუდეებს“, და რომ, მეორის მხრივ, „ჩვენს გონებაში არსებობს ნიჭი განწვალეების, განსხვავებისა და ლოლიკური დაპირისპირების, და არა ნიჭი შემოქმედებისა და აღმშენებლობის“ (Mm. 192).—ამგვარად, ნივთიერების აღნიშნულ კონცეფციას თავისს მიუცილებელს ლოლიკურ შედეგად ისეთი პრობლემა სდევს თან, რომლის გადაწყვეტაც არსებითად შეუძლებელი ხდება. უნდა ვიფიქროთ ამიტომ, რომ თვით კენცეფცია მატერიისა ყალბია, და მისს მაგიერ ახალის ძიებაა საჭირო.

მაგრამ საიდან გამომდინარეობს ეს სიყალბე? ეჭვი არ არის, ან რომელიღობის ბუნებაა შეუფერებლად წარმოდგენილი, და ან მოძრაობისა, რომელიც ჰომოგენურ სივრცეშია ნაგულისხმევი. დავიწყით მოძრაობიდან. როგორ აქვს თანამედროვე მეცნიერებას იგი წარმოდგენილი? უეჭველია, რომ ჩვეულებრივი აზროვნება ამ შემთხვევაში ჯერ კიდევ სამეცნიერო აზროვნებისთვისაც გადამწყვეტ როლს ასრულებს. ეს ცხადად ჩანს თუნდ იმ აზრთა მიმდინარეობიდან, რომელიც ელ ეელი ფილოსოფოსის, ძენონის არგუმენტების გარშემო ამოძრავდა. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ძენონ ელ ეელი, მიუხედავად იმ მძაფრი წინააღმდეგობისა, რომელიც მან ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების პროცესში გამოიწვია, ჯერ კიდევ არ არის საესებით ძლეული; და ეს მიტომ რომ, ის ძირითადი თვალსაზრისი, რომელიც ძენონს მოძრაობის შესახებ წინასწარ ჰქონდა მიღებული, დღესაც არ არის შემოწმებული, და მსჯელობის ამოსასვლელ პუნქტად დღემდისაც უცვლელად არის დატოვებული. ეს თვალსაზრისი ჩვეულებრივი, პრაქტიკული მსჯელობის

ფვალსაზრისია. მისი მიხედვით 1. მოძრაობა სივრცეში ხდება, ხოლო 2. ის, რაც მოძრაობს შეიძლება, ამ სივრცის ყოველს წერტილზე შეჩერდეს.

რა გამომდინარეობს აქედან? თუ რომ მოძრაობა გარდასვლაა ერთი წერტილიდან მეორეზე, თუ რომ, მაშასადამე, იგი სივრცის განვლაა, ხოლო თუ, მეორის მხრივ, სივრცე დაუბოლოებლივ განწვალებადია, მაშინ ცხადია, რომ მოძრაობაც, რომელიც სივრცის განსახლდერულს ხაზზე მიმდინარეობს, სრულიად სოლიდარული უნდა იყოს ამ უკანასკნელთან და, მაშასადამე, მასავით განწვალებადად უნდა ჩაითვალოს. დაუმატეთ ამას ის გარემოებაც, რომ ჩვენის რწმენით, ყოველი მოძრაობა, როგორც არ უნდა იყოს იგი, განსახლდერული ხანგრძლივობის არის, და მაშასადამე სრულიად საკმარისია, აილოთ ამ ხანგრძლივობის ერთი რომელიმე მომენტი, რომ უფლება გექნესთ თქვათ, რომ მმოძრაემა საგანმა ამ მომენტში სრულიად განსაკუთრებული მდგომარეობა დაიჭირა, მდგომარეობა, რომელიც, ამ სახით, სრულიად გამოეყო დანარჩენ მდგომარეობათ. ცხადია, მოძრაობა აქაც ისევე განწვალებადად გვეჩვენება, როგორც თვით დრო, რომლის განმავლობაშიც ეს მოძრაობა ხდება. ერთი სიტყვით, თუ რომ სივრცე იმ არედ იქმნება წარმოდგენილი, რომელზეც მოძრაობა ხორციელდება და თუ, მაშასადამე, სივრცე, როგორც ასეთი, წინ უსწრებს მოძრაობას, მაშინ ცხადია, რომ შათ შორის სოლიდარობა უნდა იქმნეს აღიარებული და მოძრაობის განწვალებადობა უდავო ფაქტად მიჩნეული.

მაგრამ ძენონ ელ ეელმა ხომ საბოლოოდ დაამტკიცა, რომ მოძრაობის განწვალებადობის აღიარება მისს სრულ უარყოფას ჰნიშნავს! ხომ ვერავინ ვერ შესძლო მისი არგუმენტების დარღვევა! ცხადია, მაშასადამე, რომ უწინარეს ყოვლისა კრიტიკა თვით ძირითადი დებულებების წინააღმდეგ უნდა მიიმართოს: უნდა შემოაწმდეს, თუ რამდენად მართებულია ჩვეულებრივი ფვალსაზრისი, რამელსაც ძენონიც ეყრდნობა, და

რომლის მიხედვითაც სივრცეა ის არე, სადაც მოძრაობა ხორციელდება. სანამ ეს არ იქნება შესრულებული, და მოძრაობა სივრცის ფარგლებში დარჩება მომწყვედელი, მანამდე მეცნიერება და ფილოსოფია იძულებულნი იქმნებიან, აღიარონ, რომ მოძრაობა იმ გზასავით განწვალებადია, რომელზეც იგი სრულდება; ხოლო სანამ იგი განწვალებადია, მანამ იგი უძლეურია. თავისი რეალობა ძენონის არგუმენტების იერიშს გადაარჩინოს და ფაქტად განამტკიცოს.

ასეა თუ ისე, თანამედროვე მეცნიერებას მაინც სწამს მოძრაობის ფაქტი. მაგრამ მისი განმარტებით, მოძრაობა სივრცეში ხორციელდება და, მაშასადამე, იგი მანძილის ცვლებას წარმოადგენს. თუ ასე გავიგებთ მოძრაობას, ცხადია, რომ აქ ჩვენ მხოლოდ სივრცის ცვლებასთან გვექნება საქმე; მაგრამ რადგანაც მანძილის აბსოლუტური ოდენობა იგივე დარჩება, საიდანაც არ უნდა გავზომოთ იგი, წერტილიდან ღერძამდე, თუ პირიქით, ღერძიდან წერტილამდე, ამიტომ ჩვენ სრული უფლება გვაქვს, ერთსა და იმავე წერტილს გინდ მოძრაობა მივაწეროთ და გინდ უძრაობა, იმის მიხედვით, თუ საიდან ვიწყებთ მანძილის გაზომვას. ამგვარად, თუ რომ მოძრაობა მართლა მანძილის ცვლების მეტს არაფერს წარმოადგენს (ხოლო სანამ მის არედ სივრცეა ცნობილი, იგი მეტს მართლაც არაფერს წარმოადგენს), მაშინ უეჭველია, რომ ყოველი მოძრაობა შეფარდებითია, რელატიურია, და რეალურად არ არსებობს. მოძრაობის რელატიურობა განსაკუთრებით მათემატიკას სწამს. ეს ასეც უნდა იყოს, ვინაიდან იგი თავის ოპერაციებს სიმბოლოთა ფარგლებში ახორციელებს; ხოლო მათემატიკის სიმბოლოთ, რომელსაც მხოლოდ გაზომვასთან აქვს საქმე, მართლაც მანძილის გადმოცემა შეუძლიათ, და არა თვით მოძრაობის საგნისა,

სამაგიეროდ, ფიზიკას სწამს აბსოლუტური მოძრაობის რეალურობა. მაგრამ მოძრაობას იგიც სივრცეში ათავსებს და, მაშასადამე, მასში მანძილის ცვლების მეტს ვერაფერს ვერ ვპოულობს.



რა სახეს იღებს მისთვის ამ პირობებში აბსოლუტური მოძრაობა?

თუ მოძრაობა აბსოლუტურია და იგი ადგილის ცვლებას წარმოადგენს, ცხადია, სივრცის სხვადასხვა ადგილები ურთიერთისაგან აბსოლუტურად უნდა განსხვავდებოდნენ; მაშინ „ერთი ადგილი მეორისაგან განსხვავებული ინქებოდა ან თავისი რომელიმე და ან მთლიანს სივრცესთან თავისი დამოკიდებულებით; ასე რომ, ამ პიპოთეზის თანახმად, სივრცე სხვადასხვაგვარი ნაწილებისაგან შემდგარი და, მაშასადამე, დაბოლოებადი იქნებოდა. მაგრამ დაბოლოებად სივრცეს ჩვენ მეორე სივრცეს მივსცემდით საზღვრად, ხოლო სხვადასხვაგვაროვანი სივრცის ქვეშ ერთგვაროვანს წარმოვიდგენდით, ასე რომ ორსავე შემთხვევაში აუცილებელივ ერთგვაროვანსა და გამოურკვეველ სივრცეს დავუბრუნდებოდით“, რომელშიც აბსოლუტურად განსხვავებულ წერტილებს ადგილი არა აქვთ, და სადაც, მაშასადამე, თუ კი რაიმე მოძრაობა არსებობს, ეს მხოლოდ რელატიურ მოძრაობად უნდა იქმნეს ჩათვლილი.

ამგვარად, უეჭველია, რომ სანამ მოძრაობის არედ სივრცეა მიჩნეული, და თვით მოძრაობა მანძილის ცვლებადაა აღიარებული, მანამ მოძრაობის რელატიურობა მიუცილებელია, თუნდ იგი იმთავითვე აბსოლუტურადაც იყოს გამოცხადებული. ერთი სიტყვით, სანამ მოძრაობა დამყარებულია ხაზზე, რომელსაც იგი განივლის, მანამ ერთიდაიგივე წერტილი, იმის მიხედვით, თუ რას ვუჭარდებთ მას, ხან უძრავად მოგვეჩვენება და ხან მმოძრაოდ (Mm. 210).

## 2 ნივთიერება ინტუიციის სინათლეში.

საქიროება მოძრაობის უშუალო დაკვირვებისა. მოძრაობის განუწყვალებადობა. მოძრაობის განუწყვალებადობის იდეის წყარო. ძენონის შეცდომა. მოძრაობის რეალობა. რხევითი მოძრაობანი, როგორც გრძნობად რომელობა: თა ფიზიკური შესატყვისი. იდეა უძრავი სუბსტრატისა. უშუალო განცდა და მეცნიერების განვითარების უმაღლესი დონის მოწმობა მოძრაობის შესახებ. ნივთიერების ცალკე საგნებად დაშლა და ამის უსაფუძვლობა. მოძრაობა როგორც ხანიერობა. რომელობა და ხანიერი მოძრაობა. გენეზისი გრძნობად რომელობათა: ორი ტემპი ხანიერობისა. ნივთიერება და მისი ხანიერობის ტემპი. ნივთიერება თავისი ტენდენციით არა ხანიერია.

ეხლა ცხადია, რომ ადამიანის ლოღიკური აზროვნება, რომელიც მოძრაობას სივრცის არეში სქვრეტს, მისი ნამდვილი ბუნების ნათელი განცდის მაგიერ, იძულებული ხდება, აურაცხელ პრობლემათა ბადე მოქსოვოს, რომელთა ქსოვილშიც თვითონ იხლართება და ვერსაით გამოაგვალს ვერ ჰპოულობს. ცხადია, აქაც უშუალო განცდას, პირდაპირ ინტუიციას უნდა მივმართოთ: მისთვის უცხოა აღნიშნული სიმძვინვარე და წინააღმდეგობანი, აღნიშნული პრობლემები, რომელნიც არა საქმის ნამდვილი ვითარებიდან გამომდინარეობენ, არამედ იმ სიმბოლიური ქსოვილის რეალურად აღიარებიდან, რომელიც ადამიანის გონებამ ჰომოგენური სივრცის სახით მოძრაობის არედ მიიჩნია. უშუალო შემეცნება კი იმთავითვე გვითვალისწინებს, რომ „მოძრაობა, რამდენადაც იგი გარდასვლია უძრავიდან უძრავაზე, აბსოლუტურად განუწყვალებადად“ უნდა ჩაითვალოს (Mm. 203).

ავიღოთ უბრალო ფაქტი მოძრაობისა: თუნდ ჩვენი ხელი, რომელიც ერთი წერტილიდან მეორეზე გადადის. აქ აქტი მოძრაობისა ორი გზით იჭრება ჩემს ცნობიერებაში: შინაგანი განცდისა და გარეშე განცდის, ანუ მხედველობის გზით.

„ცნობიერება უბრალო ფაქტის შინაგან შეგრძნებას იძლევა; ვინაიდან A-ში უძრავობა იყო, B-ში კვლავ უძრავობაა, ხოლო A-სა და B-ს შუა თავსდება განუწვალებადი ან და, ყოველს შემთხვევაში, ჯერ კიდევ განუწვალებელი აქტი: გარდასვლა უძრავობიდან უძრავობაზე“ ე. ი. ის, რასაც მოძრაობას უწოდებენ. ხოლო ჩემს მხედველობას, პირველი შეხედვით მაინც, მოძრაობა AB ხაზის სახით ეჩვენება, იმ ხაზის სახით, რომელსაც მმოდრავი საგანი სტოვებს, და რომლის ნებაყოფლობითი განწვალება საესებით შესაძლებელი არის. მაგრამ საკმარისია ოდნავ ჩაეუკვირდეთ საქმეს, და ჩვენ იმ წამსვე დავრწმუნდებით, რომ თვით მოძრაობა თვალისთვისაც განუწვალებად აქტს წარმოადგენს.

მართლაცღ, რას სჭერტს თვალი? თვით მოძრაობას თუ მმოდრავი საგნის ადგილის ცვლებას? უეჭველია, უკანასკნელს, და არა პირველს. მისთვის მოძრაობის პროცესი სივრცეში მოთავსებული პუნქტების თანამიმდევრობითი ცვლებაა, რომელსაც მმოდრავი საგანი განიცდის: ხელი ერთი ეტაპიდან მეორეზე გადადის, და ჩვენი თვალიც განსაკუთრებით ამ ეტაპების ცვლებას აღნიშნავს. მაგრამ ხომ ცხადია, რომ სანამ ხელი მოძრაობს, მანამ არც ეტაპები არსებობენ: ეტაპი მხოლოდ იქ არის, სადაც ხელი ჩერდება; მაშასადამე, თუ ეტაპებად მარტო A და B უნდა ჩაითვალოს, მათ შორის მოძრაობის აქტის მეტს ვერაფერს ვერ დავადასტურებთ, და რაკი, ამგვარად, მანამ, სანამ მოძრაობა გრძელდება, ეტაპების არსებობა რეალურად უნდა უარყოფილ იქმნეს, თავისთავად იგულისხმება, თვით ამ აქტის განწვალების შესაძლებლობაც უნდა უკუფავდოთ.

ცხადია, შეცდომა საიდან გამომდინარეობს: „მოძრაობა, პირველი შეხედვით, გარდასვლაა ერთი წერტილიდან მეორეზე; მაშასადამე, იგი განვლავ განსაზღვრული სივრცისა. მაგრამ რადგანაც განვლილი სივრცე დაუბოლოებელივ განწვალებადია, და რადგანაც მოძრაობა იმ ხაზს ერთვის, რომელსაც განვლის, იგი ამ ხაზთან სოლიდარულად და, მაშასადამე, მასსავით განწვალებადად გვეჩვენება. განა მოძრაობა არ იყო, რომ ეს ხაზი გაავლო?

განა მოძრაობა არ იყო, რომ რიგრიგობით ყველა მისი წერტილების თანამიმდევარი წყება განულო? დიალ, უეჭველია. მაგრამ ეს წერტილები მხოლოდ გატარებულ ხაზში შეიცავენ რეალობას ე. ი. უძრავ ხაზში; და თქვენ რომ მოძრაობას რიგრიგობით ამ სხვადასხვა წერტილზე წარმოიდგენთ, ამით თქვენ მას უთუოდ აჩერებთ აქ; თქვენი თანამიმდევრობითი მდებარეობანი, არსებითად, წარმოდგენილი შეჩერებისმეტს არაფერს შეიცავენ. გზის ნაცვლად ტრაექტორიას აყენებთ და, რადგანაც გზის ქვეშ ტრაექტორიაა შეყენებული, გგონიათ, თითქოს იგინი ურთიერთს ერთვოდენ, მაგრამ როგორ შეიძლება, რომ სრბოლა ნივთს დაერთოს და მოძრაობა უძრაობას?“ (Mun. 209).

ბერგსონის სახრით, ძენონის არგუმენტების სიმტკიცე მანამ შეურყეველი დარჩება, სანამ ჩვენს უშუალო განცდას არ გავყვებით და მოძრაობას სივრცის კლანჭებიდან არ განვათავისუფლებთ; სანამ არ მივხვდებით, რომ თუ მოძრაობა განვლილი გზის სახით უნდა იქმნეს წარმოდგენილი, იგი უთუოდ დაუბოლოებლივ განწვალებადად უნდა ჩაითვალოს, და მაშასადამე, ამ ნიადაგზე ძენონის წინააღმდეგ ბრძოლა მარადის მისი გაპარჯვებით უნდა დამთავრდეს. ხოლო თუ ჩვენ შევიგნებთ, რომ მოძრაობას ჰომოგენურ სივრცის სქემასთან საერთო არაფერი არა აქვს, მაშინ ადვილად დავინახავთ, რომ ძენონის არგუმენტები არა ნამდვილის, არამედ ხელოვნურადა და ყალბად წარმოდგენილი მოძრაობის წინააღმდეგ არიან მემართულნი, რომ იგინი არა რეალურის, არამედ ყალბის, არარეალური მოძრაობის რეალობას უარჰყოფენ, და ამ მხრივ მართლაც უძლეველნი და დამარწმუნებელნი არიან.

ამგვარად, უშუალო ინტუიცია მოძრაობის რეალობასა და განუწვალებადობას ადასტურებს: უეჭველია, რომ „რეალური მოძრაობა, რამდენადაც იგი გარდახვლია უძრაობადად უძრაობაზე აბსოლუტურად განუწვალებადია“. (Mun. 207).

მაგრამ არსებობს კი რეალური მოძრაობა? ჩვენ ვიცით, რომ რამდენადაც მოძრაობა სივრცის არეშია წარმოდგენილი

იგი უთუოდ რელატიური მოძრაობის სახეს ჰღებულობს. მაგრამ ხომ ცხადია, რომ ფიზიკოსისათვის მაინც მოძრაობის აბსოლუტურობა უიქო ჭეშმარიტებას წარმოადგენს. ამიტომ იყო, რომ დეკარტი, რომელიც როგორც მათემატიკოსი მოძრაობას რელატიურად სთვლიდა, როგორც ფიზიკოსი აბსოლუტური მოძრაობის კანონებს ეძიებდა ამითვე აიხსნება ის ახირებული მოვლენაც, რომ ფიზიკოსი ნიუტონი აბსოლუტურა მოძრაობის ზღვის უზრუნველსაყოფად ისეთს ცხად შეუსაბამობასაც კი იზიარებდა, როგორც არის აღიარება აბსოლუტურს სივრცეში აბსოლუტურ მდებარეობათა არსებობისა. რეალურად რომ მოძრაობა მართლა არსებობს, ეს ყველასათვის ნათელია, თორემ რითღა უნდა აგვეხსნა მაშინ ცვალების ფაქტი სამყაროში, ან და, განსაკუთრებით, ჩვენს საკუთარ მოძრაობათა ცნობიერება? ტყუილად კი არ ეუბნებოდა მორუსი დეკარტს: „როდესაც მე წყნარად ვზივარ, ხოლო სხვა ვინმე ათასი ნაბიჯის გადადგმის შემდეგ დალილობით გაწითლებულა, ეჭვი არ არის, რომ ვინც მოძრაობს, სწორედ ის არის, ხოლო ვინც ისვენებს, მე ვარო“ (MIII. 215). სხვანაირად რომ ვთქვათ, მე ყოველთვის პირდაპირ ვცხები მოძრაობის რეალობას, როდესაც იგი მდგომარეობის თუ რომელიც ცვალების სახით ჩემს არსებაში იჩენს თავს“ (MIII. 217). ამგვარად, აბსოლუტური მოძრაობის აღიარება შეუძლებელია, როდესაც მას სივრცეზე ვამყარებთ; იგი ადვილად გასაგები ხდება იმ წამსვე, როგორც კი მას უშუალო განცდის საგნად ვაქცევთ.

მაგრამ თუ საკუთარს რომელიც ცვალებას იქეთ უთუოდ აბსოლუტურ მოძრაობას ვგულისხმობ, რა საბუთი მაქვს, ასეთსავე აბსოლუტად არ ჩავთვალო ის მოძრაობაც, რომელიც თანამედროვე ფიზიკის მოწმობით გარემო მოვლენათა რომელიც ცვლილებას უდევს საფუძველად? უეჭველია, ყველგან, სადაც რომელიც ცვლილებას აქვს ადგილი, ყველგან აბსოლუტურ მოძრაობას უნდა ვგულისხმობდეთ. ამ ჭეშმარიტების შემცნებას მეცნიერებაში ერთი მნიშვნელოვანი გა-

ჩემოება უშლის ხელს. საქმე ის არის, რომ როდესაც ჩვენს ჩვეულებრივ გამოცდილებაში მოძრაობის ფაქტს ვაკვირდებით, ყველგან იძულებული ვხდებით, ერთი რამ აუცილებლად აღვნიშნათ: ყოველთვის არსებობს რაღაც, რაც მოძრაობს, და ამიტომ ჩვენი ოცნებისათვის მუდამ ძნელი წარმოსადგენი ხდება რაიმე მოძრაობა ისე, რომ მას თავისი სუბსტრატი არ ჰქონდეს. სამეცნიერო აზროვნებაც ამ გზას მისდევს, და იმ ურიცხვს რხევითი მოძრაობას, რომელიც გრძნობად რომელობათა ფიზიკურ შესატყვისად გვეგულება, უმცირეს ნივთიერ სხეულთა, კორპუსკულთა მოძრაობის სახით აზროვნობს. ხოლო რაწამს, ამ გზით, მოძრაობა ნივთიერ სხეულთა მდგომარეობად ხდება, იგი ამ უკანასკნელთა ურთიერთ მდებარეობის სახეს იღებს და, ამ სახით, ლოლიკურის აუცილებლობით რელატიურს მოძრაობად იქცევა.

მაგრამ მეცნიერების რხევითი მოძრაობა არა მარტო რელატიურია; იგი იმავე დროს **ერთგვაროვანის, განყენებული** მოძრაობის სახესაც ჰღებულობს, იმ მოძრაობის სახეს, რომელსაც მექანიკა იცნობს და თავისებურად სწავლობს, მექანიკის მოძრაობა, როგორც მომენტი მმოძრავი საგნისა, „აბსტრაქტია ან სიმბოლო, საერთო საზომი, საერთო აღმნიშვნელი, რომელიც რეალურ მოძრაობათა ურთიერთთან შედარების საშუალებას გვაძლევს“ (Mm: 218), და როგორც ასეთი, იგი უთუოდ **ერთგვაროვან** მოძრაობად უნდა ჩაითვალოს.

ამგვარად, რხევითი მოძრაობანი, რამდენადაც იგინი გრძნობად რომელობათა ფიზიკურ შესატყვისს შეადგენენ, როგორც ნივთიერ სხეულთა ან კორპუსკულთა მოძრაობანი, აუცილებლობის ძალით **რელატიურისა** და **ერთგვაროვანის**, განყენებული მოძრაობის სახით გვევლინებიან. მაგრამ გავშინჯოთ, მართლა მიუცილებელია მათთვის ნივთიერის, გამოცალკეებულ სუბსტრატის არსებობის აღიარება? თუ აღმოჩნდა, რომ ამ საკითხის უარყოფითი გადაჭრა უფრო მისაღებია; ვიდრე მისი დადებითი გადაჭრა, მაშინ თავის თავად მოისპობა ის საბუთიც, რომლის

ძალითაც მოძრაობის რელატიურობა და ერთგვაროვანობა მიუცლებელ ფაქტად იქმნა აღსარებული.

ამ საკითხისათვის, ჩვენ ორს ძირითადი მნიშვნელობის მოწმობას უნდა მივმართოთ: უშუალო შემეცნებას, ერთის მხრივ, და თვით მეცნიერების განვითარების უმაღლეს დონეს, — მეორის მხრივ. მართალია, ორივე ეს მოწმობა არსებითად განსხვავებული წყაროებიდან მომდინარეობს; მაგრამ მით უკეთესი: რაც უფრო ღაშორებულნი არიან მოწმენი ერთი-მეორეს, მით უფრო საიმედოა მათი ჩვენება; და ამას გარდა, აღსანიშნავია განსაკუთრებით ისიც, რომ „ცოდნა და ცნობიერება არსებითად ურთიერთს ეთანხმებიან, თუ რომ ცნობიერებას თავისი უშუალო მოწმობით ავიღებთ, ხოლო მეცნიერებას — თავისი უშორესი იმედ-მისწრაფებით“ (Min. 212). მაშ რას გვეუბნება ჯერ უშუალო დაკვირება ჩვენი საკითხის შესახებ?

ფიზიკურ სინამდვილეს ჩვენ სხვა და სხვა გრძნობათა ორგანოების საშუალებით განვიცდით; ხოლო ამ ჩვენს განცდას ყველაფერი მთლიანის, უწყვეტი რეალობის სახით ევლინება: „როგორც კი ავახელთ თვალს, იმწამსვე მთელი ჩვენი მხედველობის არე იფერება, და რადგანაც მტკიცე საგნები ურთიერთს ეხებიან, ამიტომ ჩვენი შეხების ორგანო იძულებული ხდება, საგანთა ზედაპირსა და კიდებზე იმოძრაოს, და ამ მოძრაობის დროს მას არსად ნამდვილი ნახტომის გაკეთება არ უხდება“ (Min. 211). ცხადია, უშუალო სინამდვილე უწყვეტი მთლიანის სახით გვევლინება, და საგანთა განცალკევებული არსებობის კვალი მასში არსად არა ჩანს. ამისდა მიხედვით, ჩვენ სრული უფლება გვაქვს ვთქვათ, რომ თავისთავად მთლიანი სინამდვილისათვის განცალკევებული, დამოუკიდებელი ნივთიერი საგნების არსებობა სრულიად უცხოა უნდა ჩაითვალოს.

ფიზიკური სინამდვილე მეცნიერების განვითარების უმაღლესი საფეხურიდანაც ასეთისავე უწყვეტისა და მთლიანი სახით გამოიყურება: „თუ არსებობს ქეშმარიტება, რომელიც მეცნიერებამ ყოველ ექვს ვარეშე დააყენა, ეს უთუოდ ნივთი-

ერების ყველა ნაწილის ურთიერთზე მოქმედება არის. ნიეთიერ სხეულთა მოლეკულებს შორის მეცნიერება მიზიდულობის ძალების არსებობას ადასტურებს, ასე რომ ცხადია, ატომებს შუა უთუოდ რაღაც უნდა არსებობდეს. ჩვენ შეგვიძლია ეს რაღაც განსაზღვრულის, თუნდ ნიეთიერის სახით წარმოვიდგინოთ; მაგრამ მეცნიერება, რაც დრო გადის, სულ უფრო და უფრო რწმუნდება, რომ უფრო მართებული იქნებოდა, თუ ნიეთიერების ადგილას ძალას წარმოვიდგენდით. „ატომების შესახებ კიდევ დიდხანს იქნება ლაპარაკი; ატომი ჩვენი გონებისათვის, რომელიც მას აცალკევებს, კიდევ შეინარჩუნებს თავის ინდივიდუალობას, მაგრამ მისი სიმტკიცე და ინერტობა ან მოძრაობაში გაილესება და ან ძალთა ხაზებში, რომელთა ურთიერთ სოლიდარობა სოფლიოს უწყვეტობას აღადგენს“ (Mm. 216). ბენჯამინი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ისეთი მნიშვნელოვანი ფიზიკოსები, როგორც ტომსონი და ფარადეი იძულებულნი შეიქნენ, სწორედ ამ დასკვნამდე მოსულიყვნენ. ფარადეის განმარტებით, ატომი მათემატიკურ წერტილს წარმოადგენს, რომელშიც ურთიერთს ჰხვდებიან ძალთა დაუბოლოებადი ხაზები, ხაზები, რომელნიც მთელს სივრცეში ვრცელდებიან და რომელნიც რეალურად ატომს შეადგენენ. „ამგვარად, თითოეულ ატომს უპყრხა მთელი სივრცე, რომელზეც მიზიდულობა ვრცელდება“, და „ყველა ატომები ურთიერთს ერთვიან“. — ტომსონისათვის მთელ სივრცეს სრულიად ერთგვაროვანი, შეუკუმშვადი და უწყვეტი სითხე ავსებს, და ატომი მხოლოდ რკალია უცვლელი ფორმისა, რომელიც ამ უწყვეტ არეში ტრიალობს და რომლის არსებობა და ინდივიდუალობა მის მოძრაობაზეა დამოკიდებული.

ასე რომ ცხადია, რაც უფრო უახლოვდებით ნიეთიერების უკანასკნელ ელემენტებს, მით უფრო სუსტდება და ისპობა მატერიის ცალკე დამოუკიდებელ სხეულებად დაშლა, და მის ადგილს უწყვეტი რეალობა იჭერს: მატერიალური სინამდვილე უწყვეტი სფეროა, და განცალკევებულ საგანთა, მოლეკულთა თუ ატომთა



მოძრაობის სუბსტრატად აღიარებას არც უშუალო ინტუიციის საფუძველი ამბობს და არც მოწმობა განვითარებულის მეცნიერული აზროვნებისა.

მაგრამ მაინც საინტერესოა, რაღა საბუთი აქვს ადამიანის ჩვეულებრივ გონებას, როდესაც იგი თავისთავად სრულიად უწყვეტს სინამდვილეში დამოუკიდებელს, აბსოლუტურად გამოკვეთილი კონტურებით აღბეჭდილს, განცალკევებულ საგნებს ჰხედავს. ბერგსონი აქაც პრაქტიკული ცხოვრების მოთხოვნილებებს მიჰმართავს და აღნიშნავს ინდივიდუალური ცნობიერება განცალკევებულ მოქმედებაში იჩენს თავს, - ხოლო ამისთვის განცალკევებული „მატერიალური ზონებია“ საჭირო, რომელიც ცოცხალ ორგანიზმს შეეფერებიანო. ამგვარად, უწყვეტი რეალობის არეში ყველაზე უფრო ნათლად და მკაფიოდ ჩემი და სხვისი ცოცხალი სხეულები გამოიყოფიან. მაგრამ რაკი ეს სხეული გამოიყო და დაწესდა, მისი მოთხოვნილებები უკვე თავისთავად გამოიწვევენ სხვა სხეულების გამოყოფასა და დაწესებას; და ეს მიტომ, რომ ყოველი მოთხოვნილება განსაზღვრულ ძალისხმევას უკავშირდება, რომელიც ერთის განსაკუთრებული ცენტრისაკენ არის მიმართული; ცხადია, რომ სწორედ ეს ცენტრი უნდა გადაიქცეს იმ დამოუკიდებელ საგნად, რომელმაც აღნიშნული მოთხოვნილება უნდა დააკმაყოფილოს. რადგანაც ცოცხალ ორგანიზმს მრავალი მოთხოვნილება აქვს, ამიტომ მრავალი ამდაგვარი ცენტრი ხდება საჭირო, ასე რომ „თითოეული ჩვენი მოთხოვნილებათაგანი სხივების კონას ემსგავსება, რომელიც გრძობად რომელობათა უწყვეტობისაკენაა მიმართული და იქ ცალკე საგნებს გამოჰხატავს“ (Mm. 220).

რაკი ამგვარად უწყვეტი სინამდვილის ცალკე საგნებად დაშლა ერთხელ მაინც დაიწყო, უკვე აღარ არსებობს არავითარი დაბრკოლება; რომელსაც ჩვენთვის გზაზე გადაღობება შეეძლოს, და ნივთიერი სინამდვილის უმცირეს ელემენტებად; ატომებადა და მოლეკულებად დაშლას ხელი შეუშა-

ლოს. აქედან ცხადია, რომ „ყოველგვარი განაწილება მატერიალ-სა დამოუკიდებელს, აბსოლუტურად განსაზღვრულს კონტურებიან საგნებად ხელოვნური განაწილებაა“ (Min. 218). მაგრამ თუ რეალურად სინამდვილე მართლა უწყვეტობას წარმოადგენს, რომელმაც განცალკევებული საგნების, ატომებისა და მოლეკულების სრულიად არაფერი იცის, მაშინ ცხადია, რომ მეცნიერების რხევითი მოძრაობა, გრძნობად რომელობათა ფიზიკური შესატყვისი, არა მარტო აბსოლუტურ მოძრაობად, არამედ არაერთგვაროვანდაც უნდა ჩაითვალოს.

მაგრამ თუ აბსოლუტური მოძრაობა განუწვალებადია და არაერთგვაროვანი, მაშინ როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ უფრო კონკრეტად იგი? რით განსხვავდება ერთი მოძრაობა მეორისაგან? სივრცე და ატომთა განსხვავებული მდგომარეობანი მისთვის სრულიად უცხონი არიან. უშუალო დაკვირვება გვიმტკიცებს, რომ განსხვავება შეიძლება მხოლოდ მოძრაობის ხანგრძლივობაში, მისს „ხანიერობაში“ მდგომარეობდეს. მაშინ მატერიალური სინამდვილის პრინციპად, ისე როგორც ფსიქიურისაც, კვლავ ხანიერობა უნდა ჩაითვალოს.

ამგვარად, ბერგსონისათვის მატერიალური სინამდვილე სრულიად გარკვეულ სახეს ჰდებულობს: ჩვენ ვხედავთ, რომ იგი არსებითად აბსოლუტურ მოძრაობათა უწყვეტ კავშირს წარმოადგენს, რომელნიც ურთიერთისაგან მხოლოდ ხანიერობის მხრივ განსხვავდებიან. ბერგსონი ასე განმარტავს თავის შეხედულებას: „შეუერთეთ ურთიერთს განცალკევებული საგნები თქვენი ყოველდღიური გამოცდილებისა; დაიყვანეთ, შემდეგ, მათი თვისებების უწყვეტობა ადგალობრივს რხევითი მოძრაობაზე; დაივიწყეთ განუწვალებადი სივრცე, რომელიც ამ მოძრაობის ქვეშ გქონდათ ნაგულისხმევი, და ისე ჩაუკვირდით მას, დაუტოვეთ მას მხოლოდ მოძრაობის მომენტი, ეს განუწვალებადი აქტი, რომელსაც თქვენი ცნობიერება თქვენსავე საკუთარ მოძრაობაში იჭერს, და თქვენ მიიღებთ ნივთიერებას განცდას, შეიძლება ძლიერ დამქანცველს თქვენი ოცნებისა:

თვის, მაგრამ სამაგიეროდ წმინდას, სრულიად განთავისუფლებულს ყველა იმისაგან, რაც სიცოცხლის მოთხოვნილებათა ზეგავლენით იძულებული იყავით, დაგემატებით გარეგანი განცდისათვის“ (Mm. 232).

ამგვარად, იქ, სადაც ჩვენ მრავალფეროვანს ფიზიკურ სინამდვილეს ვხედავთ, ნამდვილად მოძრაობათა უწყვეტობის, ანუ ხანიერობის მეტი არაფერი არსებობს. ამ მხრივ სულიერსა და ნივთიერს შორის არსებითი განსხვავება არა ჩანს: **იქაც და აქაც რეალურად მარტო ხანიერობასთან გვაქვს საქმე.**

მაგრამ მაშინ როგორ ხდება, რომ ფიზიკური ან ნივთიერი სინამდვილე ჩვენს ცნობიერებაში გრძნობად რომელიმე თა სახით იქრება, რომელიმე თა სახით, რომელიმე მოძრაობასთან თითქოს არავითარი მსგავსება არ უნდა ჰქონდეს? თუ არსებითად სულიერ მოვლენასა და მატერიალურს შორის განსხვავება არ არის, თუ იქაც და აქაც რეალურად მხოლოდ ხანიერობა არსებობს, მაშინ განსხვავება რომელიმე თა და მოძრაობას შორის შეიძლება მხოლოდ ამ ხანიერობის მხრივ აღმოჩნდეს. მართლაც და, საკმარისია ოდნავ ჩავფიქრდეთ, რომ სულიერსა და ნივთიერს შორის იმწამსვე ხანიერობითი განსხვავება დაეინახოთ.

თანამედროვე მეცნიერების მოწმობით, გრძნობად რომელიმე თა შესატყვის რხევითი მოძრაობათ სრულიად განსაზღვრული სისწრაფე ახასიათებს: იქ, სადაც მაგალითად, წითელ ფერს განვიცდით, მეცნიერებს **400 ტრილიონი რხევა ეგულე-ბა სეკუნდში**: ასეთივე განსაზღვრულია სხვა შეგრძნებათა შესაფერ რხევათა სისწრაფეც.

ხოლო თუ ადამიანის ცნობიერებას ავიღებთ და მისი მოვლენების ხანიერობას შევამოწმებთ, იმ წამსვე დავრწმუნდებით, რომ აქ სრულიად განსხვავებულს ტემპთან გვაქვს საქმე: „ხანიერობა, რომელსაც ჩვენი ცნობიერება განიცდის, განსაზღვრული ტემპის ხანიერობა არის“; სრულიად განსხვავებული იმ დროისაგან, რომელზეც ფიზიკა ლაპარაკობს და რომელიც

ამა თუ იმ განსაზღვრულს ხანაში რამდენიც გსურს, იმდენ მოვლენათა რიცხვს უყრის თავს.“

ჩვენი ცნობიერების ხანიერობის ტემპის გასათვალისწინებლად საჭიროა მოვიგონოთ *EXHIBIT*-ის აზრი, რომლის მიხედვითაც უმცირესი დროითი ხანგრძლივობა, რის განცდაც ადამიანს შეუძლია, სეკუნდის ორს მეთასედს უდრის: წარმოვიდგინოთ ეხლა, რომ რომელიმე ცნობიერება წითელი ფერის შესატყვის რხევით: მოძრაობას, ე. ი. 400 ტრილიონ რხევას განიცდის, მაგრამ ისე, რომ თითოეულს რხევას შორის სეკუნდის ორი მეთასედი გადიოდეს, რადგანაც უმცირესი ხანგრძლივობის ნათლად წარმოსადგენად, როგორც აღვინიშნეთ, სწორედ ეს დროა საჭირო; მაშინ რამდენმა ხანმა უნდა განვლოს, სანამ ეს ცნობიერება ყველა 400 ტრილიონ რხევას განიცდიდეს? „სულ უბრალო გამოანგარიშება გვიმტკიცებს, რომ ამ ოპერაციის დასასრულებლად უკანასკნელი 25000 წელიწადი მაინც არის საჭირო“. ასე რომ ჩვენი ცნობიერების ხანიერობის ერთი სეკუნდი ფიზიკური ხანიერობის ორასორმოცდაათ საუკუნეს უდრის.

ამგვარად, ცხადად ვხედავთ, რომ ნივთიერი სინამდვილე თუ კი რითმე განსხვავდება ცნობიერების ცხოვრებისაგან, ეს განსხვავება ყოვლის უწინარეს ხანიერობას ეხება. ამისდა მიხედვით, ჩვენს გარეშე ურიცხვი რხევითი მოძრაობა არსებობს; მაგრამ ჩვენს განცდაში ეს ურიცხვი მოძრაობანი ადამიანის ცნობიერების ტემპს ემორჩილებიან, და ის, რაც თავისთავად მომენტთა აურაცხელ რაოდენობაზე გავრცელდებოდა, ჩვენი ხანიერობის ერთს მომენტში ერთდება. განცდის მთელი ბუნება მართა ამაში მდგომარეობს, ასე რომ მასსა და მოძრაობას შორის არავითარი განსხვავება არ არის. ამგვარად, ე. წ. გრძნობადი რომელიმე ახალს სრულიად არაფერს არ შეიცავენ: იგინი იგივე მოძრაობანი არიან, მაგრამ მოძრაობანი, რომელნიც ჩვენი ცნობიერების ხანიერობის მიერ ერთს მომენტში არიან შეკუმშულნი.

როგორ ხდება ეს შეკუმშვა, ამის გათვალისწინება ადვილია. ჩვენ ვიცით, რომ ადამიანის ცნობიერებისათვის განსაკუთრებით დამახასიათებელი მომენტს **მეხსიერება** წარმოადგენს. თითოეული მოძრაობა; რომელიც სინამდვილეში ხორციელდება, ამიტომ ყოველი ახალი მოძრაობის წარმოშობასთან ერთად როდი ისპობა; არა, ჩვენი მეხსიერება ყოველს ძველ რხევას ახალს უერთებს და რხევათა აურაცხელ რაოდენობას, თუ კი აქ რაოდენობის შესახებ შეიძლება ლაპარაკი, **ერთს განცდაში აერთებს** ასე ხდება, რომ ის, რაც ნივთიერს სინამდვილეში ყოველს მომენტში ხელახლა იწყება; ჩვენი ცნობიერების ტემპის შესაბამად, ადამიანის განცდაში ერთად იკუმშება და ამ გზით სრულიად თავისებურ სახეს იღებს. ეს განსხვავებული სახეა; რასაც ჩვენ გრძნობად რომელობას ვუწოდებთ და რისი ფერითაც მთელს ნივთიერ სინამდვილეს ვღებავთ.

ეს რომ მართლა ასეა, და ჩვენი განცდა ე. წ. გრძნობადი რომელობისა მოძრაობათა იმობილიზაციის მეტს არაარას წარმოადგენს; ეს ცხადად ჩანს თუნდ შემდეგი დაკვირვებიდან: „იქ, სადაც მოძრაობის რითში საკმაოდ ნელია იმისთვის, რომ ჩვენი ცნობიერების ჩვეულებებს მიუღდგეს, — როგორც, მაგალითად, გამის დაბალს ნოტებში, — განა არა ვგრძნობთ, რომ განცდილი რომელობა თავისთავად იშლება განმეორებითსა და თანამიმდევრობით რხევებად, რომელნიც უერთიერთს შორის შინაგანი განუწყვეტლობით არიან შეერთებულნი?“ (Mw. 219). ასე რომ ჩვენ რომ რხევით მოძრაობათა უფრო ნელის რითით განცდის ძალა შეგვწევდეს, ვიდრე ეს ჩვენი ცნობიერების ხანოელობას შეეფერება, მაშინ ცხადი შეიქმნებოდა, რომ ის მომხიბულელი ფერები, რომელსაც ბუნებაში განვიცდით; ის ხმები, რომელნიც ხშირად გვატყევენ ბოლმე, ერთი სიტყვით, ყველა ეს გრძნობადი რომელობა, რომლის სამოსშიაც მთელი ფიზიკური სინამდვილე გვევლინება. ყველაფერი ეს ნელნელა შენელებოდა, თავის ფერებს დაჰკარგავდა და თანდათანობით წმინდა რხევითი მოძრაობის სახეს მიიღებდა.

მაგრამ დრო, ანუ ხანებობა, როგორც დავრწმუნდით, ნივთიერი სინამდვილის მთლიანს ეხება. ხოლო თითოეული ცალკე საგანი, რომელსაც ჩვენ ანორგანიულ სოფლიოში განვიცდით, იმდენად დროში არ მიმდინარეობს, რამდენადაც სივრცეში მდებარეობს. მართალია, საგანთა ვამოცალკევება ჩვენი განცდის საქმეა, „რომლის შაკრატელი, ასე ვთქვათ, ჩვენი მოქმედების ხაზს მისდევს“ და, მაშასადამე, სათანადო მიმართულებას ორგანიზმის მოთხოვნილებათა ზეგავლენით იღებს, მაგრამ ამის მიუხედავად მაინც უნდა ითქვას, რომ თვით მთლიანს ნივთიერ სინამდვილეში მოიპოვება საბაბი, რომელიც მისი დაშლის შესაძლებლობას ცალკე სისტემებადა და საგნებად ობიექტურ საფუძველს აძლევს.

რასი მდგომარეობს ეს საბაბი? ჩვენ ვიცით, რომ მატერია ობიექტურად განსაკუთრებული რითმის რხევით მოძრაობას წარმოადგენს. მართალია, თითოეული მოძრაობა, რაგინდ მცირეც არ უნდა იყოს იგი, განსაზღვრული დროის განმავლობაში გრძელდება, მაგრამ ეს ხანგრძლივობა იმდენად მცირეა, რომ ჩვენ სრული უფლება გვაქვს, ნივთიერი სინამდვილის დამახასიათებელ თვისებად არა დროულობის, არამედ **უდროულობის ტენდენცია** მივიღოთ. საერთოდ, თუ კი მართალია, რომ სინამდვილის არც ერთი სფერო არ უნდა ჩაითვალოს ერთხელ და სამუდამოდ დასრულებულად, თუ კი მართალია, რომ რეალობის ძირითადი პრინციპი **ქმნადობაა** და არა **ყოფნა**, მაშინ ცხადია, რომ სინამდვილის სფეროების ურთიერთისაგან განმასხვავებელ ნიშნად არა დასრულებული და მკაფიოდ ჩამოკვეთილი თვისებები უნდა მივიჩნიოთ, არამედ ის უპირატესი ტენდენციები, რომელნიც რეალობის ამა თუ იმ სფეროში განსაკუთრებით არიან წარმოდგენილნი. ამ თვალსაზრისით, უეჭველია, რომ, თუ სულიერი ცხოვრების ძირითად ტენდენციად **ხანებობა** ანუ **დრო** უნდა ჩაითვალოს, ნივთიერი სინამდვილისათვის ასეთს ტენდენციად **უდროულობა** უნდა აღვიაროთ. ეს იმის ჰნიშნავს, რომ, როგორც სულიერი ცხოვრებისათვის უკანასკნეს

ზღვარად აბსოლუტური ხანიერობაა საგულისხმევი, ისე ნივთიერებისთვისაც ისეთს ზღვარად, რომელსაც იგი დაუბოლოებდად ესწრაფის, აბსოლუტური უდროულობა უნდა მივიჩნიოთ.

ამიტომაც, ჩვენ ადვილად შეგვიძლია, „წარმოვიდგინოთ არსებობა, რომელიც მარტო აწმყოთია განსაზღვრული, აწმყოთი, რომელიც განუწყვეტლივ ხელახლა იწყება; აქ აღარ არის რეალური ხანიერობა, არამედ მარტო მომენტებია, რომელიც მუდამ ისობა და კვლავ ჩნდება“ (Ev. 225), და ეს არსებობა ნივთიერების არსებობაა.

ცხადია აქედან, რომ ნივთიერებას თავის არსში აქვს დამარხული ტენდენცია დაშლისა და დანაწილებისადმი; იგი ამ მხრივ საკმაო საბაბს იძლევა მატერიის ჰომოგენურ სივრცეში გაშლისა და, მაშასადამე, იქედან ცალკე საგნების გამოჭრისათვის.

## თ ა ვ ი IV

### კრიტიკა ინტელექტუალური გამოცდილებისა.

#### 1. ბიოლოგიური სინამდვილე.

ტრანსფორმიზმი, მექანიზმი და ტელეოლოგიზმი, როგორც აუცილებელი ფორმები ინტელექტუალური შემეცნებისა. მათი კრიტიკა თვალის გენეზისის მაგალითზე: დარვინი; ჰუგო დე-ფრიზი; ეიმერი; ნეოლამარკიზმი; ვეისმანი. დასკვნა: ევოლუციის პროცესის შემეცნების შეუძლებლობა ინტელექტის საშუალებით.

მივმართოთ სინამდვილის მესამე სფეროს: ორგანიული ბუნების პროცესებს. ჩვენ უკვე აღნიშნული გვქონდა, რომ, თუ კი ჯერ კიდევ სადმე ჰგრძნობს მეცნიერული აზროვნება თავის სისუსტეს, ეს განსაკუთრებით ბიოლოგიური მოვლენების შესწავლის შესახებ ითქმის. ცნობილია, რომ ბიოლოგიურ მეცნიერებათა ძიების შედეგები სრულიად ვერ აკმაყოფილებენ იმ იმედებს, რომელთაც სამართლიანად თუ უსამართლოდ მათზე ვამყარებდით. მაგრამ გავითვალისწინოთ, რა სახით იჭრება ბიოლოგიური სფერო სინამდვილისა ჩვენს ფილოსოფიურსა და მეცნიერულს შემეცნებაში?

ბერგსონი აღნიშნავს, რომ არსებობს ორი თვალსაზრისი, რომლითაც, ჩვეულებრივ, სიცოცხლის პროცესებს იხილავენ, „ორი ტლანქად დაჭრილი დამზადებული სამოსი“, რომლის გარეშეც ბიოლოგიურ მოვლენათა განხილვა ვერ მოუხერხებიათ: მექანიზმი და დინამიზმი (ან ტელეოლოგიზმი). ეს ორი თვალსაზრისი აუცილებელი შეიქმნა მეცნიერული აზროვნებისათვის, და ეს მანამ დარჩება ასე, სანამ ადამიანის ინტელექტი შემეცნების ერთადერთი ორგანოს პრეტენზიებზე საბო-



ლოოდ ხელს არ აიღებს, ამას მიტომ ვამბობთ, რომ, ბერგსონის რწმენით, როგორც მექანიზმი, ისე ტელეოლოგიზმიც ჩვენი ინტელექტუალური აზროვნების აუცილებელს ბუნებრივ თვალსაზრისს შეადგენენ.

განვიხილოთ მოკლედ, რას გვეუბნება თითოეულ მათგანი, და შემდეგ მათი შემეცნებითი ღირებულება იმ სურათის გათვალისწინების დახმარებით შევამოწმოთ, რომლის სახითაც მათ ბიოლოგიური პროცესების სინამდვილე ეხატებათ. ეს ნათლად დაგვანახებს ერთის მხრივ იმ ბურუსს, რომლითაც ინტელექტუალური შემეცნება სიცოცხლის პროცესების ნამდვილ ბუნებას ჰჩრდილავს და მეორის მხრივ იმ ნათელ პერსპექტივას, რომელსაც ჩვენს წინაშე ამ შემთხვევაშიც უშუალო შემეცნება ჰშლის.

უეჭველია, რომ „...ტრანსფორმიზმის ენა ეხლა ისევე აუცილებელია ყოველი ფილოსოფიისათვის, როგორც მისი დოგმატიური მიღება მეცნიერებისათვის“-ო (Ev. 28), ამბობს ბერგსონი და ამ გვარად თავის თავს იმ თავითვე ეკლავიციონიზმის მომხრეთა ბანაკში ათავსებს. ფილოსოფიისათვის, ბერგსონის აზრით, ეკლავიციის თეორიას შეუძლია მხოლოდ ერთადერთი აზრი ჰქონდეს: მისთვის ტრანსფორმიზმი, უმთავრესად, იდეალური ნათესავობის მიმართებათა დამოწმებაა, ან დადასტურება იმისა, რომ იქ, სადაც ცოცხალ ფორმებს შორის ლოდიკურ თანამიმდევრობას აქვს ადგილი, იქ ამ ფორმათა განხორციელების, ცოცხალი ორგანიზმების, ქრონოლოგიური თანამიმდევრობაც არსებობს. თანამედროვე მეცნიერებამ მრავალი საბუთი იცის ტრანსფორმიზმის თეორიის განსამტკიცებლად: თავისი განვითარების პროცესში ყოველი ინდივიდუალური ჩანასახი საერთოდ ყველა იმ ცვლილებებს განვილის, რომელიც, ევოლუციონიზმის მოძღვრების თანახმად, დაახლოებით მაინც მთელ გვარს განუვლია; ჩვენ საკუთარი თვალთ ცხვდავთ, რომ სიცოცხლის ურთულესი ფორმები უმარტივესიდან ვითარდებიან; პალიეონტოლოგიური ნაშთები სრულიად ნათლად ამტკი-

ცვენ, რომ განვითარება ისტორიულად მართლაც ამ გზით ხდებოდა, რე ეს სინათლე განსაკუთრებით მიტომ ხდება ყველასათვის ცხადი, რომ პალეონტოლოგიური გამოკვლევანი ამა თუ იმ ორგანიულ სახეთა განვითარების შესახებ სავსებით ეთანხმებიან იმ შედეგებს, რომელთაც ამავე საკითხში ემბრიოლოგიამა და შედარებითმა ანატომიამ მიაღწიეს „თითოეული ახალი პალეონტოლოგიური აღმოჩენა იმავე დროს ახალი საბუთია ტრანსფორმიზმის სასარგებლოდ“ (Ev. 26), ხოლო ჰუგო დე-ფრიზის ახალი თეორია მუტაციებისა არა თუ არ არღვევს ამ მოსაზრებას, არამედ კიდევ უფრო ამტკიცებს მას, ვინაიდან, „თუ მართალია, რომ ძალიან მნიშვნელოვანი ცვლილებები არც თუ ისეთის ნელის თანდათანობით ვითარდებოდენ, როგორც ამას დარვინი ჰფიქრობდა, მაშინ ცხადია, რომ პალეონტოლოგიას საქმე გაუადვილდება, და მას ველარავინ მოსთხოვს, ნელი განვითარების თითოეული საფეხურისათვის ცალკე აღმოჩენა მოახდინოს. „ამგვარად, ტრანსფორმიზმის ჰიპოთეზა სულ უფრო და უფრო უახლოვდება შემმარტებას. მართალია, არსებითად მას: დამტკიცებაზე ლაპარაკი არ შეიძლება, მაგრამ იმ რწმენის გარდა, რომელსაც თეორეტიული ან გამოცდილებითი არგუმენტები იძლევიან, არსებობს აგრედვე დაუბოლოებელი ზრდადი ეგებისობაც, რომელიც თვალსაჩინოების ადგილს იკავებს და მას, ვით თავის ზღვარს, ესწრაფის. სწორედ ამგვარ ეგებისობას წარმოადგენს ტრანსფორმიზმიც“ (Ev. 27).

ასეა თუ ისე, ტრანსფორმიზმის მიღება აუცილებელი ხდება: უიმისოდ ორგანიული სინამდვილის შემეცნება უიმედო საქმედ უნდა ჩაითვალოს. მაგრამ საკითხი სწორედ აქ ისმის: როგორ უნდა აეხსნათ მისი პროცესები? როგორ ხორციელდება ევოლუციური განვითარება?

ამ საკითხზე, როგორც უკვე აღნიშნული იყო, ორგვარი პასუხი არსებობს: ერთია მექანიზმი და მეორე — თეორია საბოლოო მიზნებისა ანუ ფელეოლოგიში.

„მექანიკური განმარტებათა არსება იმაში მდგომარეობს, რომ შესაძლოდ მიაჩნიათ წარსულისა და მომავლის გამოანგა-

რაშება, როგორც მყოფადის ფუნქციისა; ამგვარად, **ჰველაფერი იმთავითვე მოცემულად იგულისხმება** (E.V. 38). საკმარისი უნდა იყოს, ამისდამიხედვით, იცოდე უმარტივესი ელემენტები და უმარტივესი კანონები მათი შეერთებისა, რომ ყოველი მოვლენა, წარსულის იქნება. იგი თუ მომავლისა, თავისი ქმნადობის მხრივ სრულის სიცხადით გადაიშალოს შენს წინაშე. მექანიკური სოფლმხედველობის ბუნება უკვე ლაპლასს აქვს სრული სიცხადით განმარტებული; იგი ამბობს: „რომელსამე გონებას რომ განსაზღვრულ მომენტში ბუნებაში მომქმედი ყველა ძალები და [იმ საგანთა ურთიერთ-მდებარეობა ცოდნოდა, რომელნიც ბუნებას შეადგენენ, და ეს გონება რომ საკმაოდ ძლიერი ყოფილიყო იმისათვის, რომ ყველა ეს ფაქტები ანალიზეყო, უეჭველია, იგი ბუნებისა და სამყაროს უბუბმერაზეს ძალთა და უმსუბუქეს ატომთა მოძრაობას ერთს ფორმულაში მოაქცევდა: მისთვის უცნობი აღარაფერი დარჩებოდა, და მომავალი, ისე როგორც წარსულიც, მისი მხედველობის წინაშე გაიშლებოდა“ (E.V. 38). დუბუა რაიმონი და ჰეკელი კიდევ უფრო კონკრეტ გამოხატულებას აძლევენ ლაპლასის აზრს (E.V. 38). ასეთია მექანიკური სოფლმხედველობა.

თავისთავად იგულისხმება, რომ სინამდვილის უმარტივესი ელემენტებისა და მისი შეერთების უმარტივესი კანონების ძიება, ამ სოფლმხედველობის მიხედვით, გადამქრელი მნიშვნელობის საქმედ ითვლება. მეცნიერების ისტორიამ საკმაოდ დაამტკიცა, რომ არაორგანიული ბუნების სფეროში, სადაც ჩვენ ხელოვნურად გამოყოფილსა და გამოცალკევებულ სისტემებთან გვაქვს საქმე, მექანიკურ სოფლმხედველობას საკმაოდ მნიშვნელოვანი შედეგების მოცემა შეუძლია. თავისთავად იგულისხმება, თუ რომ ჩვენ არაორგანიულისა და ორგანიული მატერიის ერთგვარობასა და ერთობას აღვიარებთ, მექანიკური ბიოლოგიური პროცესებისათვისაც გამოსადეგი და თანაბრად ნაყოფიერი აღმოჩნდება. და აი, სწორედ ეს ლოღიკური საბუთი შეიქმნა საკმარისი, რათა მექანიკურ სოფლმხედველობას ბიო-

ლოგიური სინამდვილის კვლევა-ძიების სფეროშიც გასავალი მოეპოვება. მაგრამ ეს მხოლოდ ლოდიკური არგუმენტია, რომელსაც მექანიკები თავის გასამართლებლად მიმართავენ ხოლმე. მათი ნამდვილი საბუთი კი სულ სხვაა: იგი უფრო ბუნებრივი ხასიათის არის და მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანის ინტელექტს მხოლოდ მექანიკური თვალსაზრისით შეუძლია სინამდვილის შესახებ მსჯელობა.

ასეთი ისე, ორგანიული მოვლენების ასახსნელადაც ნივთიერი ელემენტებისა და მათი მარტივი კანონების გამოძებნა მიიჩნიათ გადაწყვეტად: ფიზიკა-ქიმიას აქაც უკანასკნელის, გადაწყვეტი ხმის უპირატესობი ენიჭება. ამას თითქოს გამოცდილებაც საბოლოოდ ადასტურებს: ორგანიული სინთეზების განხორციელება ქიმიაში ჩვეულებრივ საქმედ გარდაიქცა; ცნობილია ისიც, რომ ხელოვნურად ორგანიზმის განსაზღვრულ მოვლენათა გარეგანი სახის შექმნას ახერხებენ, მაგალ. არაპირდაპირი განწვალება უჯრედისა და პროტოპლაზმის ცირკულაციისა. (E.v. 34). გარდა ამისა, შესაძლოდ არის ცნობილი ერთ-უჯრედიანი ორგანიზმის, ყოველ შემთხვევაში, ამიობის მოძრაობანი მექანიკურად იქმნენ ახსნილი. — ასე რომ მექანიკური სოფლმხედველობის საფუძვლიანობა თითქოს ემპირიულიადაც საბოლოოდ მტკიცდება.

მაგრამ ზოგი მეცნიერის აზრით, „ცოცხალ ქსოვილებში“ ორგანიული პროცესი ხორციელდება: ანაგენეზისი ე. ი. არაორგანიული ნივთიერებათა შეთვისების წყალობით „მინაგენი ენერჯისის სათანადო დონემდე იწევა (ეს ანაგენეზისია, რომ ქსოვილებს სახლებს), და კატაგენეზისი, რომელიც საწინააღმდეგო მიმართულებით მოქმედობს და ენერჯისის დაკარგვაში და არა გაძლიერებაში მდგომარეობს ფიზიკა-ქიმიას მხოლოდ კატაგენეტურ პროცესებთან აქვს საქმე, ე. ი. არა სპეციალის, არამედ სიკვდილის ფაქტებთან (E.v. 35); და ბოლოსა და ბოლოს, თუ საქმეს როგორანად ჩავუკვირდებით, იძულებულინი ვიქნებით, Wilson-თან ერთად ჩვენც განვაცხადოთ, რომ

„უჯრედის შესწავლა საერთოდ უფრო ადიდებს, ვიდრე ამკორებს იმ უხარმაზარ მანძილს, რომელიც არაორგანიულ სამყაროსა და სიცოცხლის უმარტივეს ფორმებს შორის არსებობს“ (E.V. 38).

ეს კი იმას ჰნიშნავს, რომ ორგანიული პროცესების მექანიზტური: თვალსაზრისით განხილვა უნაყოფო ცდის მეტს არსებითად არაფერს წარმოადგენს. მაგრამ მათემატიკური სიმტკიცითა და სიცხადით ამის დასაბუთება შეუძლებელია. ხოლო თუ დამტკიცდება, რომ ბიოლოგიური ორგანიზმი მთლიანი, განუწყვალებადი ინდივიდუუმია, თუ დამტკიცდება, რომ ბიოლოგიურ პროცესშიც, ისე როგორც ფსიქიურსა და მთლიანს მატერიალურ სამყაროშიც, არსებობის საფუძველი შემოქმედებითი პროცესი ანუ **დრო**, მაშინ ამით დასაბუთებული იქნება ხელოვნურობა, ერთის მხრივ, ცოცხალი ორგანიზმის ფიზიკურ-ქიმიურ ელემენტებად განწყვალებისა და, მეორის მხრივ, შეუძლებლობა წარსულის განმეორებისა და მისი წინასწარმეტყველებისა. ეს კი უარყოფა იქნება იმ ძირითადი პრინციპებისა, რომელთაც მექანიზმი მთელის თავისი სიმძიმით ეყრდნობა. იგივე ითქმის საბოლოო მიზანთა თეორიის ანუ ტელეოლოგიზმის შესახებაც. მით უმეტეს ითქმის იგივე ამ უკანასკნელის შესახებ, რომ ეს თეორია, ბოლოს-და-ბოლოს, მკიდრო კავშირში იმყოფება მექანიზტურ სოფლმხედველობასთან და არსებითად შებრუნებული მექანიზმის მეტს არაფერს წარმოადგენს.

ისე, როგორც მექანიზტურ ჰიპოთეზაში, აქაც ყველაფერი იმთავითვე **მოცემულად** არის ნაგულისხმევი: განა ტელეოლოგიზმი არ არის, რომ ჰფიქრობს: ყველა საგანი ანუ არსი წინასწარ განსაზღვრულ პროგრამას ასრულებსო. (E.V. 39). ტელეოლოგიზმს ამგვარად იგივე პოსტულატი აქვს, რაც მექანიზმს; ხოლო: „იმ განსხვავებით, რომ საგანთა მოჩვენებითი თანამიმდევრობის განხილვის დროს იგი იმ სახათს, რომელსაც უნდა მივყვეთ, უკან კი არა, წინ სდგამს“ (E.V. 39). საქმე კი ამითა

სრულიად არ იცვლება, და ერთხელ მოცემული არე სინამდვილისა უცვლელად იგივე რჩება; მას ახალი სრულიად არაფერი არ ემატება.

ტელეოლოგიაში ორის სახით გვევლინება: ერთის მხრივ ჰეიქრობენ: მთელი სოფლიო წინასწარ-განსაზღვრულ მიზანს ემორჩილება, და მას სრული მიზანშეწონილება ახასიათებსო. მაგრამ ემპირიულად ყველასათვის ცხადად მტკიცდება, რომ ეს ასე არ არის: არა თუ არაორგანიულში, არამედ ორგანიულ სინამდვილის სფეროშიც ფაქტები სრულიად საწინააღმდეგოს ადასტურებენ: წესრიგის გვერდით უწესრიგობა, ჰოგერესთან ერთად სრული რეგრესი — აი ფაქტები, რომელიც ცოცხალი სინამდვილიდანაა ამოღებული.

ამიტომ მთლიანი მიზანშეწონილობის ადგილი, ზოგის შეგნებაში, ნაწილობრივის ანუ ინდივიდუალური ორგანიზმის მიზანშეწონილობის ჰიპოთეზამ დაიკავა: „ხომ ცხადია, რომ ამ უკანასკნელში შრომის საოცარი განაწილება არის განხორციელებული, ნაწილთა გასაოცარი შეთანხმება, დაუბოლოებად სირთულესთან ერთად, წესრიგის სრულყოფა. ასე რომ, შეიძლება თითოეული ცოცხალი არსება მისთვის მიჩენილ გეგმას ახორციელებდეს“ (I.V. 43). მართალია, გარეგანი მიზანშეწონილობა, რომლის მიხედვითაც თითქოს ერთი საგანი მეორისათვის არის გაჩენილი, მაგალითად „ბალახი ძროხისათვის და კრავი მგლისათვის“, სასაცილოა, მაგრამ სამაგიეროდ არსებობს შინაგანი მიზანშეწონილობა: „თითოეული ცოცხალი არსება თავისთავისთვის არის შექმნილი, ყველა მისი ნაწილი ურთიერთს მთლიანის უდიდესი სიკეთისათვის ეთანხმება და ამ მიზნის მისაღწევად გონივრულ ორგანიზაციას ჰქმნის“ (I.V. 41).

მაგრამ ბერგსონის აზრით, თუ კი მართლა არსებობს რაიმე მიზანშეწონილობა, იგი უთუოდ გარეგანი უნდა იყოს, ვინაიდან წინააღმდეგ შემთხვევაში მასზე ლაპარაკიც კი შეუძლებელი იქმნებოდა. საქმე ის არის, რომ თუ რთული ორგანიზმის მიზანშეწონილობა მისი ნაწილების მთლიანისადმი სამსახურ-

ში გამოიხატება, რა გვიშლის ხელს, ვიფიქროთ, რომ თითოეული ეს ელემენტარული ნაწილი თვითონ წარმოადგენს ცალკე ორგანიზმს და, მაშასადამე, უფრო რაულს ემსახურება. მაშინ ხომ დარღვეული იქნებოდა შინაგანი მიზანშეწონილობის ჰიპოთეზა, და მის ადგილას კვლავ გარეგანი მიზანშეწონილობის პრინციპი გაჩნდებოდა. თანამედროვე მეცნიერება საბუთიანად ამტკიცებს, რომ ორგანიზმის ელემენტარული ნაწილები და უჯრედები დამოუკიდებელ ცხოვრებას აწარმოებენ, რომ ფაგოციტები მაგალ. იმდენად „ავტონომიური“ არიან, რომ თავის მკვებად ორგანიზმს თვით ესხმიან თავს, ან რეგენერაციის მოვლენების დროს, ელემენტების ჯგუფი, რომელიც წინადაუბრალე მცირე ფუნქციით კმაყოფილდებოდა, სრულიად გარდაიქმნის და ზოგჯერ მთელი ორგანიზმის ეკვივალენტობასაც კი სწევს (E.v. 45).

ამგვარად, „მიზანშეწონილობის დაქუცმაცება სრულიად არ აქცევს მას უფრო მისაღებად. ამიტომ ჰიპოთეზა სიცოცხლის მიზანშეწონილობის შესახებ ან სრულიად უნდა უკუგდებულ იქმნეს ან და, როგორც ჩვენ ვფიქრობთ, სულ სხვა აზრით უნდა იქმნეს შეცვლილი“ (E.v. 46).

მიუხედავად ცხადი მცდარობისა, მექანიზმი და ტელეოლოგიზმი მაინც სამეცნიერო აზროვნების აუცილებელ ფორმებად დარჩებიან, და ეს იმით რომ „პირველიდანვე ჩვენ მისთვის ვაზროვნობთ, რომ ვიმოქმედოთ, და ჩვენი აზროვნებაც მოქმედების ფორმებში იხსმებოდა“ (E.v. 47); ამ მხრივ, არც სამეცნიერო აზროვნება შეადგენს გამონაკლისს, და იგიც მოქმედების ფორმებში ჩამოყალიბდა. მექანიზმი და ტელეოლოგიზმი სწორედ ამ მოქმედების აუცილებელ ფორმებს წარმოადგენენ. მართლაც და, „მისთვის რომ ვიმოქმედოთ, პირველად მიზანს ვისახავთ, გვგებას ვადგენთ და შემდეგ იმ მექანიზმის დეტალებზე გადავდივართ, რომელმაც იგი უნდა განახორციელოს. ამგვარად, ადამიანის ცნობიერება, რომდენადაც იგი მოქმედების მოთხოვნილებათ ეფარდება, მდგომარეობს როგორც

განზრახვებში, ისე აღრიცხვაშიც, რომელიმე მიზნისათვის საშუალებაა კოორდინაციაში და მექანიზმის სულ უფრო და უფრო გეომეტრიულის ფორმებით წარმოდგენაში“ (E.V. 47). სრულიად ბუნებრივია ამიტომ, რომ ტელეოლოგიზმი უმეტეს შემთხვევაში ძალიან უახლოვდება წმინდა მექანიკურ შეხედულებას.

რა საშუალებით სცდილობს მექანიზმი, სიცოცხლის პროცესების თავისებურება ახსნას? ჩვენ ვიცით, რომ განვითარების სხვადასხვა საფეხურებზე ერთი და იგივე ორგანოები ჩნდებიან მიუხედავად იმისა, რომ ორგანიზმის განვითარების პირობები სხვადასხვაგვარნი არიან. უნდა ვიფიქროთ, რომ მექანიზმის წინაშე, რომლისთვისაც დებულება: „ერთგვარი მიზეზები ერთგვარ შედეგებს იძლევიან,“ არსებით კემპარიტებას შეადგენს, ამ შემთხვევაში უძლეველი დაბრკოლება იზრდება. მარჯალა და, როგორ შეიძლება სხვადასხვა პირობებში ერთისა და იმავე ორგანოების წარმოშევა; თუ რომ ერთგვარი მიზეზები ყოველთვის ერთგვარ შედეგებს იძლევიან?

მექანიზმი ამ დაბრკოლების გვერდის ახვევას შეგუების ცნების დახმარებით სცდილობს. მაგრამ ამ ცნების ბუნება ფანაშედროვე ბიოლოგიაში ორგვარად არის განმარტებული: დარვინიზმისათვის შეგუება სრულიად არ წარმოადგენს ისეთ ფაქტორს, რომელსაც ორგანიზმში უშუალოდ რაიმე ცვლილების გამოწვევა შეეძლოს; არა, ცვლილება შემთხვევით ჩნდება, მაგრამ ასეთს შემთხვევით წამოჭრილ ცვლილებათა შორის მართო ისეთები რჩებიან, რომელთაც არსებობისათვის ბრძოლაში რაიმე განსაკუთრებით დადებითი მნიშვნელობა ენიჭებათ; ხოლო დანარჩენები, როგორც უსარგებლონი, მათი ორგანიზმის მატარებელთან ერთად იღუბებიან. ცხადია, რომ „შემთხვევითი ცვლილება, თუნდ სრულიად მინიმალურიც, უთუოდ მრავალი მცირე ფიზიკურისა და ქიმიური მიზეზების შედეგს წარმოადგენს. განა საფიქრებელია, რომ ეს წმინდა შემთხვევითი მიზეზები ყველანი ერთად და იმავე წესრიგით დროისა და სივრ-



ცის სხვადასხვა წერტილებზე განმეორდენ? ამას არაეინ იტყვის“ (E.V. 61), და თუითონ დარვინიზმის იმ აზრს იზიარებს, რომ, თუმცა ერთი და იგივე მიზეზი ერთსა და იმავე შედეგს იძლევა, ერთი და იგივე შედეგი მაინც შეიძლება სხვადასხვა მიზეზით იყოს გამოწვეული. მაგრამ აქ ერთი რამ ავიწყდებათ: ავიწყდებათ ის, რომ ორგანიზმის ესა თუ ის მნიშვნელოვანი ცვლილება, რომელიც ბოლოს-და-ბოლოს რთულ ორგანიზმად კი იქცევა, არსებითად ყველა წინამსრობალი მცირე ცვლილების ჯამს წარმოადგენს და, ასე ვთქვათ, მათს სახეს შეიცავს: ავიწყდებათ მაშასადამე, რომ აქ „მიზეზები თავის კვალს აჩენენ.. შედეგებს და მასში კონსტიტუტიურ ელემენტებად შედიან“ (E.V. 62).

მაშასადამე, შედეგთა იგივეობა ასეთს შემთხვევაში ყოველთვის კონსტიტუტიურ ელემენტთა ე. ი. მიზეზთა იგივეობასაც წარმოადგენს.

ამგვარად ცხადია, რომ დარვინიზმი არსებითად სრულიად უძლეურია, თავისი თვალსაზრისი მტკიცედ დაიცოს და სხვადასხვა პირობებთან შეგუების ცნების საშუალებით ერთისა და იმავე ორგანიზმს წარმოშევა ახსნას, ვინაიდან მაშინ იგი მოვალე იქნებოდა განმარტებია, თუ როგორ მოხდა, რომ ეს უამრავი მიზეზები სხვადასხვა დროსა და სივრცეში ერთისა და იმავე სახით განმეორდენ, ე. ი. შეუძლებელი როგორ შეიქმნა შესაძლებელი?

რომ ავიღოთ ერთი რომელიმე კერძო კონკრეტი შემთხვევა, მაგალდ. თვალის განვითარება სხვადასხვა ორგანიზმებში, მაშინ დარვინიზმის მცდარობა კიდევ უფრო ნათელი შეიქმნება დარვინიზმის თვალსაზრისის მიხედვით, როგორც ვიცით, პირველად ერთი რომელიმე შემთხვევითი ხასიათის ცვლილება ჩნდება, რომელიც, იმ შემთხვევაში, თუ რომ იგი სასარგებლო აღმოჩნდება, ზრდას განაგრძობს და ბოლოს რთული ორგანიზმის სახეს მიიღებს. ეს ცვლილების ზრდა შეიძლება ორგვარად იყოს წარმოდგენილი: ან როგორც ნელი, ოდნავ-

შესამჩნევია და თანდათანობითი, როგორც თვითონ დარვინი ჰფიქრობდა; ან და უფრო სწრაფი და ნახტომებით ზრდადი, როგორც ამას ჰუგო დე-ფრიზის თეორია ჰგულისხმობს. მაგრამ როგორც არ უნდა წარმოვიდგინოთ ეს ცვლილებები, სულ ერთია, ისეთი ორგანოს წარმოშობის ახსნას, როგორც არის „მაგალ. თვალი, მარტო მათი დახმარებით მაინც ვერ შევსძლებთ მართლაც და, თუ რომ ამ ცვლილებებს ნელისა და თანდათანობითის სახით წარმოვიდგენთ, მაშინ სრულიად გაუგებარი დარჩება, თუ როგორ მოხდა, რომ წინასწარ-წამოჭრილი ცვლილება მანამ არ ისპობა, სანამ მას შემდეგი ცვლილებები არ დაერთვის. რა ძალაა, რომ მას ახალი ცვლილების ზედდართვამდე ინახავს? თავისთავად იგი, რასაკვირველია, საჭირო ხანგრძლივობას ვერ შეინარჩუნებდა, ვინაიდან მას, როგორც მცირეს, ოდნავ შესაჩნევ ცვლილებას, რა თქმა უნდა, ავალის ფუნქციისათვის, მხედველობისათვის, არავითარი სარგებლობა არ მოაქვს, და, მაშასადამე, როგორც უსარგებლო ცვლილება, თანახმად დარვინის პრინციპისა, უთუოდ უნდა მოსპობილიყო, სანამ ახალი ცვლილებების ზედდართვის გამო რაიმე სარგებლობის მოტანას ვერ შესძლებდა: „თუ რომ მხედველობითი აპარატის რომლისმაც წერტილის შემთხვევითი ცვლილება, ამბობს ამ აზრით ბერგსონი, - ძალიან უმნიშვნელოა, იგი რა თქმა უნდა, თვალის ფუნქციის შესრულებას ხელს ვერ შეუშლის; შემდეგ, ამ პირველს შემთხვევით ცვლილებას შეუძლია, ასე ვთქვათ, მოიცადოს სანამ მას დამატებითი ცვლილებები ზედ არ დაერთვის და მხედველობას სისრულის უფრო მაღალს საფეხურამდე არ აიყვანს. ვთქვათ, რომ ეს ასეა; მაგრამ, თუ რომ შეუმჩნეველი ცვლილება ხელს არ უშლის თვალის ფუნქციის შესრულებას, არც ხელს უწყობს მას, სანამ დამატებითი ცვლილებები ჯერ კიდევ არ გაჩენილან; მაგრამ, თუ ეს ასეა, მაშინ როგორ ხდება, რომ იგი ბუნებრივი შერჩევის გამო ინახება?“ (ქმ. 70). ამიტომ ორში ერთი: ან უნდა უარყუოთ შეუმჩნეველ ცვლილებათა გზით თვალის წარ-

მოშვების ახსნის შესაძლებლობა, ან და უნდა იდუმალი ძალის, „კეთილშობილური გენ“-ის არსებობა ვიგულისხმობთ, რომელიც განვითარების პროცესში ერევა და ამ ცვლილებების შენარჩუნებას მანამ უზრუნველყოფს, სანამ მათ ახალი ცვლილებანი არ დაერთვიან და ამ გზით სასარგებლოდ არ აქცევენ, რათა შემდეგში იგინი ბუნებრივი შერჩევის კანონის ზეგავლენით ხანგრძლივად დაცულ იქმნენ.“

ვთქვით, რომ ჰუგო დე-ფრიზია მართალი, და ორგანოს ცვლილებები უფრო სწრაფი გზით ხორციელდებიან. მაშინ პირველს შემთხვევითს ცვლილებას მეორე შემთხვევითი, მაგრამ მნიშვნელოვანი ცვლილება დაემატებოდა, ხოლო ეს უკანასკნელი, როგორც მნიშვნელოვანი და, მაშასადამე, სასარგებლოც, ბუნებრივი შერჩევის კანონის ძალით, შეინახებოდა, სანამ მას კვლავ ახალი საგრძნობი მნიშვნელობის ცვლილება არ დაერთვოდა.

მაგრამ საკმარისია, ოდნავ ჩაეფიქრდეთ, რომ ამ თეორიის უძლიურებაც ნათლად განვიცადოთ. საქმე ის არის, რომ როგორც პირველს შემთხვევაში, ისე აქაც იმთავითვე ნაგულისხმევია, თითქოს სასარგებლო ცვლილებანი ყოველთვის გარემოებათა შემთხვევითი შეკავშირების, ან მატერიის მშობრავი ნაწილების შემთხვევითი შეხვედრის გამო ხდებოდეს, და მაშასადამე, როგორც ასეთნი, სრულიად შემოხვევითი ხასიათის იყვნენ.

მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ როგორ შეიძლება, რომ სრულიად შემთხვევითი ხასიათის ცვლილება სასარგებლო აღმოჩნდეს? ხომ უეჭველია, რომ „როდესაც თვალის ბადურას ფაქიზი აგებულება ვითარდება და რთულდება, ასეთი პროგრესი არა თუ არ გააუმჯობესებს მხედველობას, არამედ გააუარესებს მას, თუ რომ მხედველობითი ცენტრები თვალის ორგანოს სხვადასხვა ნაწილებთან ერთად ერთდროულად არ განვითარდნენ. ხოლო სრულიად ცხადია, რომ, თუ ცვლილებანი შემთხვევითნი არიან, შეუძლებელია იგინი ორგანოს ყველა

ნაწილებში ისე ერთდროულად განხორციელდენ, რომ მან თავისი ფუნქციის შესრულება განაგრძოს“ (E.V. 70): ეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდა შესაძლებელი, თვალის ცვლილებათა განვითარება რომ მექანიკურად კი არა, რომელიმე ცნობიერი ძალის ზეგავლენით წარმოებულყო, რომელიც ამ შემთხვევაშიც იზრუნებდა იმის შესახებ, რომ შესაფერი მნიშვნელოვანი ცვლილებები ორგანოს სხვადასხვა ნაწილებში ერთდროულად გამოეწვია და ამგვარად იგინი მართლა სასარგებლო შენაძინად გარდაექცია. მაგრამ თუ რომ ასეთის ცნობიერი ძალის არსებობას მივიღებდით, მაშინ ორგანოს განვითარების მიმართულების მიმცემი მექანიკური შემთხვევითი პროცესები კი არა, სწორედ ეს შეგნებული ძალა იქნებოდა.

ამგვარად, ცხადია, რომ შემთხვევით ცვლილებათა თეორია არა თუ ვერ ჰხსნის ევოლუციის პროცესებს, არამედ ისეთს წინააღმდეგობათა ქსელში ებმის, რომ იქედან მხოლოდ ერთად ერთ გამოსავალს სჭვრეტს, და ეს გამოსავალი თავის თავის უარყოფაა.

დავანებოთ თავი დარვინიზმს და ეხლა **შეგუების** პრინციპის მეორე ჰიპოთეზა განვიხილოთ. ბერგსონს ამ შემთხვევაში Eimer-ის ორთოგენეზისის ჰიპოთეზა აქვს მხედველობაში, რომლის მიხედვითაც შეგუება შეუფერებელ ცვლილებათა დაღუპვასა და შესაფერისთა შერჩევას როდი ჰნიშნავს, არამედ თვით ცვლილებათა წარმოშევას ჰხსნის. ეიმერის დაკვირვებათა მიხედვით დამტკიცდა, რომ გარეშე პირობათა ზეგავლენით არა მარტო ორგანიზმის ისეთი მეორე-ხარისხოვანი თვისებები იცვლებიან, როგორც არის მაგალ. ფერი, არამედ სხვადასხვა პირობების ზეგავლენით ერთი და იგივე ორგანიზმის ჩანასახიც იმდენად განსხვავებულ სახეს ჰღებულობს, რომ მას სრულიად განცალკევებულსა და დამოუკიდებელ სახედ სთვლიან; აქედან დასკვნა ცხადია: გარეშე პირობები უშუალოდ მოქმედობენ ორგანიზმზე და მასზე შესაფერის ცვლილებებს იწვევენ: ამიტომ ყველგან, სადაც ვრისა და იმავე ცვლილებასთან ვვხვდებით

საქმე, პირობებიც ერთი და იგივე უნდა ვიცულისხმოდ; აქ უკვე უეჭველია, რომ ერთი და იგივე შედეგები ერთისა და იმავე მიზეზებით უნდა იყვნენ გამოწვეულნი. ამგვარად, ეიმერის ორთოგენეზისის ჰიპოთეზის სახით ჩვენს წინაშე წმინდა მექანიკური თვალსაზრისი დგას.

მაგრამ საქმე ის არის, რომ ამდაგვარ ჰიპოთეზაში ცნება „შეგუება“ ორაზროვანად იხმარება, და მხოლოდ ამ ორაზროვანი ცნების ხარჯზე ხერხდება, რომ ჰიპოთეზას გარეგნულად მაინც მთლიანის მექანიკური თვალსაზრისის სახე რჩება. მართლაც და, თუ გარეშე პირობების პირდაპირი ზეგავლენით ორგანიზმში განსაზღვრული ცვლილებები ჩნდება, და ორგანიზმის შეგუებაც სწორედ ასეთ ცვლილებათა შექმნაში მდგომარეობს, მაშინ ცხადია, რომ ეს შეგუება შესაძლებელია, მართლა ორის განსხვავებული აზრით წარმოვიდგინოთ: ან იმ აზრით, რომ გარეშე პირობათა ფიზიკურ-ქიმიური ზეგავლენის გამო ორგანოში ისეთი ცვლილებები ჩნდება, რომ იგინი გარეშე პირობებისათვის უფრო შესაფერისნი არიან; ან და იმ აზრით, რომ ამავე პირობათა ზეგავლენით თვალში ისეთი ცვლილებები იჩენს თავს, რომ მას შესაძლებლობა ეძლევა, სულ უფრო უკეთა და უკეთ **ისარგებლოს ამ პირობებით**. „პირველს შემთხვევაში ნივთიერება მხოლოდ ემორჩილება ზეგავლენას; მეორე შემთხვევაში იგი თვით ახდენს ზეგავლენას აქტიურად, იგი ჰხსნის ამოცანას“ (Ev. 76). როდესაც ვამტკიცებთ: თვალი უკეთ შეეგუა სინათლეს-თქო, უეჭველია, ის კი არა გვაქვს მხედველობაში, რომ იგი სინათლის ზეგავლენას პასიურად განიცდის და ამისგამო იმდაგვარად იცვლება, რომ სინათლის ზეგავლენის ბეჭედს ატარებს;—არამედ ის გვაქვს მხედველობაში, რომ მასში ისეთი ცვლილებები განხორციელდა, რომ იგი სინათლის პირობებით ორგანიზმის სასარგებლოდ სულ უფრო უკეთა და უკეთ სარგებლობს: და თუ ეს ასეა, განა ცხადი არ არის, რომ სინათლის ფიზიკურ-ქიმიურ გავლენას სრულიად არ შეუძლია, ისეთი ცვლილებები გამოიწვიოს თვალში, რომ მისი ფუნქცია პროგრესი-

ულად გაუმჯობესდეს? თვალი ხომ მირტო პიგმენტის ლაქას არ წარმოადგენს? იგი ტვინთან არის დაკავშირებული, და ამ გზით მთელს ნერვიულ სისტემასთანაც. და თუ ეს ასეა, ხოლო თუ, მეორის მხრივ, ყველა ამ რთულ ცვლილებას სინათლის ზეგავლენა იწვევს, მაშინ ცხადია, რომ ეს ზეგავლენა გაცილებით უფრო მიზანშეწონილად მომქმედი ნებისყოფის გამოსახულებად უნდა ჩაითვალოს, ვიდრე ეს უკიდურეს ტელეოლოგისტს შეუძლია წარმოიდგინოს.

ამგვარად, გარეგნულად ეიმერის წმინდა მექანიკური ჰიპოთეზა, ისე როგორც დარვინისაც, ბოლოს-და-ბოლოს იძულებული ხდება, თავის ძირითად პრინციპებს თვითვე უღალატოს.

სულ სხვაგვარია **ნეოლამარკიზმი**. მისი შეხედულებით, ორგანიზმის ცვლილებები ხდება არა გარეშე პირობათა ზეგავლენით, არამედ ვითარდება ორგანოთა ვარჯიშობის გამო. ხოლო ორგანოთა ამა თუ იმ მხრივ ვარჯიშობა სავსებით იმ მოთხოვნილებებზეა დამოკიდებული, რომელიც ორგანიზმს აქვს. ამგვარად, ამა თუ იმ ორგანოს წარმოშევა და განვითარება ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: თუ წინაპრებსა და შთამომავლობას ერთი და იგივე მოთხოვნილებები ჰქონდათ, იგინი იძულებულნი იქნებოდნენ, ერთი და იგივე ორგანოები ევარჯიშებიათ და მათში თანდათანობით სხვადასხვა ცვლილებები გამოეწვიათ. ესენი ერთი თაობიდან მეორეზე უნდა გადასულიყვნენ, ახალ თაობათა ორგანოების ვარჯიშობის გამო გამოწვეულს ახალ ცვლილებებს დაჰმატებოდნენ და, ამგვარად, ბოლოს-და-ბოლოს, რთულს ორგანოდ განვითარებულიყვნენ. თუ საქმეს ასე წარმოვიდგენთ, ცხადია, ადვილი ასახსნელი იქნება ისიც, თუ როგორ ხდება, რომ ზოგჯერ განვითარების სხვადასხვა ხაზებზეც კი ერთი და იგივე ორგანოები ჩნდებიან: „ერთსა და იმავე მისწრაფებას ერთითა და იმავე პირობებით სარგებლობისადმი ერთსა და იმავე შედეგებამდე მივყევართ, განსაკუთრებით კი მაშინ, თუ რომ გარეშე პირობების მიერ წამოყენებული

ამოცანის ახსნა მხოლოდ ერთი გზით არის შესაძლებელი“ (E.v. 84).

მაგრამ ბერგსონის აზრით, ნეოლამარკიზმის ძირითადი პრინციპი, რომელიც ინდივიდის მიერ მოპოებულ ცვლილებათა გადაცემის შესაძლებლობას მემკვიდრეობის გზით ჰგულისხმობს, აღარ შეეფერება ბიოლოგიური მეცნიერების აწინდელ მდგომარეობას.

ბერგსონს მხედველობაში აქვს ვეისმანის გამოკვლევები, რომელთა მიხედვითაც მემკვიდრეობის მატარებლად არა სომატიური, არამედ ჩანასახის უჯრედები უნდა ჩაითვალოს, და, მაშასადამე, თაობიდან თაობაზე არა ინდივიდუალური, ცხოვრებაში შექმნილი თვისებები და ჩვეულებები უნდა გადადიოდნენ, არამედ ის ბუნებრივი მიდრეკილებანი, რომელნიც ჩანასახის პლაზმის საშუალებით ერთი თაობიდან მეორეზე გადადიან. ამგვარად, მემკვიდრეობა მხოლოდ იმ ცვლილებებს ეხება, რომელიც ჩანასახის პლაზმაში ხორციელდება და ამ სახით მრავალი გენერაციის შემაერთებელ ძაფად გამოდის. ბერგსონი სავსებით იზიარებს ვეისმანის აღნიშნულ შეხედულებას, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ერთ ცვლილებას, რომელსაც მისი ჰიპოთეზისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს. იგი ჰფიქრობს, რომ, მართალია მემკვიდრეობის მატარებლად არა სომატიური, არამედ ჩანასახის უჯრედები უნდა ჩაითვალოს, მაგრამ ამ უკანასკნელთა განსხვავებანი შეუძლებელია სრულიად შემთხვევითადა და ინდივიდუალურად აღვიაროთ: „ჩვენ არ შეგვიძლია არ განვაცხადოთ, რომ ეს განსხვავებანი იმ იმპულსის განვითარებას წარმოადგენენ, რომელიც ინდივიდების საშუალებით ჩანასახიდან ჩანასახზე გადადის, რომ ამიტომ იგინი უბრალო შემთხვევითი მოვლენები არ არიან, და რომ მათ სავსებით შეეძლოთ, გასჩენოდნენ ერთსა და იმავე დროს და ერთისა და იმავე ფორმით ერთისა და იმავე სახის თუ ყველა წარმომადგენელს არა, მათს განსაზღვრულ რიცხვს მაინც“ (E.v. 93).

ასეთია ბერგსონის კრიტიკა ტრანსფორმიზმის არსებული თეორიებისა; მისი აზრით, ყველა ეს თეორია, ვითარცა

ინტელექტუალისტური, ბოლოს-და-ბოლოს, მექანიცტურია, და როგორც ასეთი, ცხოვრების ევოლუციური პროცესების შემეცნებას მისი შემადგენელ ელემენტებად დაშლისა და ამ ელემენტების ხელახალი შეერთების დახმარებით ჰლამობს. შედეგი ასეთი ოპერაციისა ის არის, რომ ვერც ერთი აღნიშნული თეორია ვერ ახერხებს, თავის პრინციპიალურ გზას მტკიცედ დაადგეს და ფარულიადა და შეუგნებლად მაინც დასახმარებლად საწინააღმდეგო თეორიას არ მიჰმართოს. ცხადია, ინტელექტი ბიოლოგიური სინამდვილის სფეროშიც შემეცნების უძღურს იარაღად უნდა ჩაითვალოს; ხოლო მის მიერ შექმნილ ხელოვნურ პრობლემათა და წინააღმდეგობათა ხლართიდან გამოსავალს ისევე უშუალო, ინტუიტიური შემეცნება უნდა იძლეოდეს.

ჩვენ საკმაოდ დავრწმუნდით, რომ სანამ ორგანიულ სინამდვილეს იმთავითვე მოცემულს დამთავრებულ წრედ წარმოვიდგენთ, სანამ მის პრინციპად დებულებას: „ყველაფერი იმ თავითვეა მოცემული“, აღვიარებთ, სანამ ამგვარად მისს პროცესებს მექანიზმის სახით ვიგულისხმებთ, მანამ იძულებულნი ვიქნებით, ვთქვათ: ორგანიული სინამდვილე ბურჟუსით არის მოცული, და ტრანსფორმიზმის ახსნის ცდა ყოველთვის მარცხით თავდება-თქო.

მაგრამ გადავსცდებით თუ არა მექანიცტური სოფლმხედველობისა და ტელეოლოგიზმის ვიწრო ჩარჩოებს, სიცოცხლე სულსხვა სახით გაიშლება ჩვენს წინაშე. ჩვენ მაშინ დავინახავთ, რომ ცალკე ნივთიერ საგანთა და ცოცხალ ორგანიზმთა შორის უდიდესი განსხვავებაა: თუ ნივთიერი განცალკევებული საგანი ხელოვნურად არის ჩვენი განცდის მიერ მთლიანი სინამდვილიდან ამოქრილი, სამაკიეროდ, ცოცხალი ორგანიზმი გამოცალკევებული და გამოყოფილია ზუნებრივად: „იგი სხვადასხვა ურთიერთის შემავსებელი ნაწილებისაგან შესდგება იგი სხვადასხვას, ურთიერთის შემცვლელ ფუნქციებს ასრულებს. იგი ინდივიდია, და არცერთს საგანზე, კრისტალზეც კი არ შეიძლება ითქვას ეს ასეთისავე უფლებით, ვინაიდან კრისტალი არც ნაწილებმის სხვადასხვაობას შეიცავს და არც ფუნქციებისას“ (Ev. 13).



მაგრამ არის კი ეს ასე? მართლა შეიძლება ცოცხალი ორგანიზმი ინდივიდუალურად ჩაითვალოს? საქმე ის არის, რომ სრული ინდივიდუალობა განწვალების შესაძლებლობას არსებითად ეწინააღმდეგება, და ამისდამიხედვით, ცოცხალი ორგანიზმი მხოლოდ იმ შემთხვევაში უნდა ჩათვლილიყო ინდივიდუალურად, თუ რომ ვერცერთი მისი ნაწილი ვერ შესძლებდა ცალკე ცხოვრებას. ნამდვილად კი ეს ასე არ არის; ამას **გამრავლების** ფაქტი ცხადად ამტკიცებს, ვინაიდან რა არის იგი, თუ არ აგება ახალი ორგანიზმისა ერთ-ერთი ნაწილისაგან, რომელიც მეორე ორგანიზმს გამოეყო? *Lambriculus*-ის ნაფლეთებს კვლავ უჩნდებათ თავი, და დამოუკიდებელ ცხოვრებას ეწევიან; იგივე ემართება არსებითად ჰიდრასაც; ზღვის ბუჭის კვერცხის ნაწილები მთლიან ჩანასახად ვითარდებიან. ცხადია, აქ ორგანიზმის ნაწილებს სრულიად გამოცალკევებული ცხოვრების უნარი უნდა ახასიათებდესთ. მაშასადამე, სად არის აქ ინდივიდუალობა? მაგრამ ამას მხოლოდ ის იტყოდა, ამ ფაქტების გამო მხოლოდ ის უარჰყოფდა აღნიშნულ ორგანიზმთა ინდივიდუალობას, ვინც მექანიკური სოფლმხედველობის ზეგავლენით ურყევად მიიჩნევდა იმ დებულებას, რომლის მიხედვითაც „აწყო წარსულზე მეტს არათერს არ შეიცავს, და შედეგში მხოლოდ ის შეიძლება მოინახოს, რაც უკვე იყო მიზეზში“ (მ.ვ. 141); მაგრამ ოდნავი დაკვირვებაც საკმარისია, რათა დავრწმუნდეთ, რომ ცოცხალ ორგანიზმს საქმე არა აქვს მექანიკთან, რომლისთვისაც ყველაფერი არსებულ ელემენტთა შეერთების მეტს არათერს არ წარმოადგენს. თუ რომ ჩვენ მექანიკურ თვალსაზრისს თავიდან ავიცილებთ და ფაქტებს ისე შევხედავთ, მაშინ სრულიად არ გავვიკვირდება, რომ წინედ **ერთი** ორგანიზმი იყო და შემდეგ იგი **მრავალ** ორგანიზმად გარდაიქცა; არ გავვიკვირდება მიტომ, რომ ახლა ზღის ვერაფერი შეგვიშლის, ცოცხალი ორგანიზმის დაშახსიათებელთვისებად **ზრდა** და **უწყვეტი ცვალება** მივიღოთ; ხოლო სადაც ასეთი რამ იქნება აღსარებული, რად უნდა იყოს გაუგებარი;

რომ ცოცხალი ორგანიზმი ორად იყოფა, და თითოეული ნახევარი სრულს ინდივიდალ გამოდის? ასე რომ ორგანიზულ სინამდვილეში, უექველია, ინდივიდუალური ორგანიზმის ახალ ინდივიდებად განწვალებასთან გვაქვს საქმე: მაგრამ ეს გარემოება სრულიადაც არ ეწინააღმდეგება ინდივიდუალობის განმარტებას: „მისთვის რომ ინდივიდუალობა აღვიაროთ, სრულიად არ არის საჭირო, რომ ორგანიზმს ცოცხალ ნაწილებად გაყოფა არ შეეძლოს. საკმარისია, თუ რომ ორგანიზმი, განწვალებამდე მინც, ნაწილთა განსაზღვრულ სისტემატიზაციას წარმოადგენს, და თუ არსებობს მისწრაფება, რომ გამოყოფილ ნაწილებში იგივე სისტემატიზაცია განახლდეს. ორგანიზულ სინამდვილეში კი სწორედ ამას ვჰხედავთ“ (Ev. 15).

ამგვარად, ფაქტი ორგანიზულ სოფლიოში ინდივიდუალობის რეალობისა ბერგსონს უიქო ჰეშმარტებად მიაჩნია. მაგრამ ეს სრულიად არ ჰნიშნავს. თითქოს ცოცხალი ორგანიზმი უექველად დასრულებული ინდივიდის სახეს ატარებდეს. საქმე ის არის, რომ ასეთს დასრულებულ ინდივიდებს ჩვენ ვერსად ვერ ვპოულობთ, და ხშირია ისეთი შემთხვევები, როდესაც ვერც კი გვითქვამს, ინდივიდალ უნდა ჩაითვალოს ესა თუ ის ორგანიზმი, თუ არა. ხოლო ეს საკვირველს არაფერს შეიცავს: ეს ასეც უნდა იყოს, ვინაიდან „მხოლოდ დასრულებულ ფაქტს შეუძლია მიიღოს ზედმიწევნითი განმარტება; სიცოცხლის თვისებები კი სრულად არასდროს არ არიან განხორციელებულნი: იგინი ყოველ წამს ხორციელდებიან, და იმდენად მდგომარეობას არ წარმოადგენენ, რამდენადაც ტენდენციას“ (Ev. 14). მაშასადამე, უნდა დავასკვნათ, რომ ორგანიზულ სოფლიოში ინდივიდუალობა უექველად არსებობს, მაგრამ არსებობს როგორც ტენდენცია, რომელსაც ყოველ წამს სხვა ტენდენციების წინააღმდეგ ბრძოლის წარმოება უხდება.

ასეა თუ ისე, ყოველს შემთხვევაში მინც უდავოა, რომ ორგანიზული სფერო სინამდვილისა იმით განირჩევა არაორგანიზულისაგან, რომ აქ გამოცალკეებულ საგნების ობიექ-

ტური რეალობა უნდა უარყოფილ იქმნას, ხოლო იქ—ცოცხალი ორგანიზმები რეალურ ინდივიდებად უნდა ჩაითვალოს. ასე რომ, პირველი შეხედვით მაინც, ორგანიული სინამდვილე თითქოს ცალკე დამოუკიდებელ ორგანიზმებად იშლება, რომელთაც საერთო არაფერი არა აქვთ, და ამიტომ მთელი ეს სინამდვილე ნაკლებ მთლიანად უნდა წარმოვიდგინოთ, ვიდრე ანორგანიული სოფლიო. დასვენა მართლაც სამართლიანია. მაგრამ ჩვენ დავინახეთ, რომ ეს ასე არ არის; ჩვენ დავრწმუნდებით, რომ სიცოცხლე მაინც მთლიანი მიმდინარეობაა, არა ნაკლებ მთლიანი, ვიდრე ნივთიერი სინამდვილე, ან და თუნდ ჩვენი ცნობიერების მიმდინარეობაც. მაგრამ ჯერ ისევ ინდივიდუალურ ორგანიზმს დაუბრუნდეთ. უშუალო დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ ცოცხალი ორგანიზმის ცხოვრება დროში მიმდინარეობს. მაგრამ ეს დრო ის ჰომოგენური დრო როდია, რომელშიც ცალკე ნივთიერ საგნებსა და მოვლენებს ვათავსებთ: ჰომოგენური დრო მხროლდ ჩარჩოა, რომელიც თვით საგნებზე არავითარ გავლენას არ ახდენს; ხოლო ის დრო, რომელშიც ცოცხალი ორგანიზმის პროცესები ხდება, სულ სხვაგვარია: იგი თვითონ შედის ამ პროცესებში, ან და მათს ბუნებაზე „თვისი კბილების ბეჭედს“ სტოვებს; იგი თვით ამ პროცესების თანამიმდევრობაა, მათი ცვალებაა. ხომ ცხადია, რომ ყოველი დროის განმავლობაში ცოცხალი ორგანიზმი იცვლება და **ბერდება**; მასში თანდათანობით შეუმჩნეველი ცვლილებები ხდება, რომელიც ურთიერთს ერთვის და ორგანიზმში თანდათანობით სულ უფრო და უფრო შესამჩნევ ცვლილებებს იწვევს. მართალია, **დაბერებ ს ფაქტი** ორგანიული სინამდვილის სფეროში ყოველთვის თანაბრად ნათელითა და ჩამოყალიბებული სახით არა ჩანს; მართალია, როდესაც ინდივიდუალობა მკაფიოდ არ არის გამოკვეთილი, ძნელი გამოსარკვევია, რომელ ნაწილში ხდება დაბერების პროცესი; მაგრამ ეს არაფერს არ ამტკიცებს, ვინაიდან ორგანიულს სინამდვილეში დასრულებული ფაქტები არ არსებობს; იქ მთავარი **ტენდენციაა; მიმართულებაა, ხოლო**

ასეთი მიმართულების არსებობა ჩვენი უშუალო დაკვირვებისათვის უეჭველ ფაქტს წარმოადგენს, და „ყველგან, სადაც არის სიცოცხლე, შესაძლებელია დროის კვალიც მოინახოს“ (E.V. 117).

მაგრამ რაში მდგომარეობს აქ დაბერების პროცესი? ბიოლოგიაში ეს საკითხი საკმაოდ საინტერესო საკითხად ითვლება, და მისი გადაჭრა უმთავრესად მექანიკური თვალსაზრისის მიხედვით ხდება: მას უმთავრესად ორგანიული და შლის მოვლენებს უკავშირებენ და მისს მიზეზად სკლეროზს, უჯრედის პროტოპლაზმის ჰიპერტროფიას და დაშთენილ ნივთიერებათა მოგროვებას სთვლიან.

ნამდვილად კი სიბერის მიზეზი სულ სხვაგან უნდა ვეძიოთ. „ჩვენ გვწამს, რომ ჩანასახისა და მთელი ორგანიზმის განვითარებას შორის სრული უწყვეტობა არსებობს. ბიძგი (lapses), რომლის ძალითაც ცოცხალი არსება იზრდება, ვითარდება და ბერდება, წარმოადგენს იმავე ბიძგს, რომელმაც ემბრიონალური ცხოვრების ფაზისები გამოიწვია. ხოლო ჩანასახის განვითარება ფორმის მუდმივ ცვლებათაში მდგომარეობს. ვინც მისი თანამიმდევარი ფორმების აღწერას მოისურვებდა, მას დაუბოლოებადი დრო დასჭირდებოდა, როგორც ეს ყოველთვის ხდება, როდესაც საქმე უწყვეტობასთან (continuité) გვაქვს ხოლმე. სიცოცხლე გაგრძელებაა იმ განვითარებისა, რომელიც ჯერ კიდევ დაბადებამდე დაიწყო. ამის დასამტკიცებლად ის გარემოება უნდა ჩავთვალოთ, რომ ხშირად არც კი შეგვიძლია ვთქვათ: რასთან გვაქვს საქმე: ორგანიზმთან, რომელიც ბერდება, თუ ჩანასახთან, რომელიც განვითარებას განაგრძობს... მეორის მხრივ: ისეთს ორგანიზმებში, როგორიც არის ჩვენი ორგანიზმი, იმგვარი კრიზისები, როგორც სქესობრივი მოწიფულობა ან თვიურის შეწყვეტა, რომელნიც ინდივიდის სრულ ცვლილებას იწვევენ, სავსებით ჩანასახის ცვლილებებს მოგვაგონებენ, — ამის მიუხედავად იგიინი მაინც დაბერების შემადგენელ ნაწილებს წარმოადგენენ. თუმცა ყველაფერი განსაზღვრულ ასაკში და საკმაოდ

სწრაფად ხდება, მაინც არავინ იტყვის, რომ იგინი გარედან ex nihilo ჩნდებიან, მარტო მიტომ, რომ განსაზღვრული ასაკია მიღწეული, იმდაგვარად, როგორც ოცი წლის ასაკის მიღწევასთან ერთად სამხედრო ბეგარა იწყება. ცხადია, რომ სქესობრივი მოწიფულობის დაგვარი ცვლილება დაბადებიდან ან დაბადებამდე იწყება და მთელი ხნის განმავლობაში მზადდება; რომ ცოცხალი არსების ბერების პროცესი ამ კრიზისამდე ნაწილობრივ მაინც ამ მომზადებაში მდგომარეობს. მოკლედ, ყველაფერი ის, რაც არის სასიცოცხლო ბერების პროცესში, ფორმის განუწყვეტლივ, დაუბოლოებად-მცირე ცვლილებებს წარმოადგენს. უეჭველია, რომ ამ ცვლილებებს ორგანიული დაშლის მოვლენებიც სდევს თან, და სიბერის მექანიკური განმარტება სწორედ მათ უკავშირდება... მაგრამ ყველაფერი ეს მხოლოდ ხილულ შედეგს წარმოადგენს შინაგანი მიზეზისას. ცოცხალი არსების განვითარება, ისე როგორც ჩანასახისაც, ხანიერობის განუწყვეტლივ აღნიშვნას, წარსულის განგრძობას აწმყოში და მაშასადამე ორგანიული მეხსიერების ერთგვარ მსგავსებას წარმოადგენს“ (157 19-21).

ამგვარად, ცოცხალი ორგანიზმის რეალობა მისს ხანიერობაში მდგომარეობს: იგი მარადის ცვალების პროცესშია ჩაბმული, და ეს ცვლება იმთავითვე მოცემული იმპულსის განვითარებას შეადგენს.

მაშასადამე, რამდენადაც ცოცხალი, ინდივიდუალური ორგანიზმი ამ პირველყოფილი სიცოცხლის სწრაფვის ან იმპულსის (Elan vital) მატარებელია, მხოლოდ იმდენად არის შესაძლებელი პროცესი მისი თანდათანობითი დაბერებისა ან ცვალებისა. მექანიზმისთვის ორგანიზმის განვითარების თითოეული საფეხური ამ ცვლილებების ჯამს წარმოადგენს, ხოლო რა აერთებს მათ მთლიანს ორგანიზმში, ეს მისთვის გაუგებარი რჩება; ბერგსონისათვის კი საქმის მდგომარეობას სრული ნათელი ეფინება: გამოდის, რომ ყველა ეს ცვლილება შინაგანი მიზეზის, სიცოცხლის პირველყოფილი სწრაფვის გა-

მოაშკარავებთ და, მაშასადამე, რაგინდ სხვადასხვა სახის არ უნდა იყვნენ იგინი, როგორც გამოხატულებანი ერთის შინაგანი ძალისა, მაინც ერთი მთლიანი ორგანიზმის სახით ხორციელდებიან. — მეორის მხრივ, მექანიზმისთვის, რომელსაც ვერ მოუნახავს პრინციპი ორგანიზმის განვითარების მთლიანობისა და განუწყვეტლობისა, ევოლუცია, ბოლოს და ბოლოს, თითოეულს საუეხურზე ახლად დაბადებასა და მყის სიკვდილს წარმოადგენს. ბერგსონის თვალსაზრისით კი საქმეს სხვა მიმართულება ეძლევა: მართლაც და, თუ ყოველგვარი ცვლილება იმთავითვე მოცემული იმპულსის ნიადაგზე ხორციელდება, მაშინ ცხადია, რომ ორგანიზმი თავისი განვითარების ყოველს საუეხურზე როდი ხელახლა იბადება, არამედ მისი განვითარება წარსულის აწმყოში უწყვეტ განგრძობას შეადგენს.

ცხადია, ამგვარად, რომ, ბერგსონისათვის, თითოეული ინდივიდუალური ორგანიზმი, რამდენადაც იგი პირვანდელი სიცოცხლის სწრაფვის მატარებელია, ცვლილებების მთლიანს, უწყვეტ თანამიმდევრობათა სინთეზს წარმოადგენს, სინთეზს, რომელშიც ყოველივე წარსული კვლავ სიცოცხლეს განაგრძობს და ინდივიდუალური ორგანიზმის სიცოცხლის პროცესს, ადამიანის სულიერი ცხოვრების მსგავსად, უწყვეტი შემოქმედების პროცესად ჰხდის. **ინდივიდუალური ორგანიზმის სიცოცხლე მაშასადამე, ხანიერობას წარმოადგენს.**

შავრამ თუ ეს ასეა, ხოლო თუ, მეორის მხრივ, თითოეული ცოცხალი ორგანიზმი დამოუკიდებელი ინდივიდუუმია, მაშინ ცხადი უნდა იყოს, რომ **სიცოცხლე საზოგადოდ** განყენების მეტს არაფერს შეიცავს, რომ რეალურად იგი არ არსებობს, რომ, პირიქით, კონკრეტ სინამდვილეში სწორედ იმდენი დამოუკიდებელი სიცოცხლის არსებობა უნდა ვიგულისხმოთ, რამდენი ინდივიდუალური ორგანიზმიც არსებობს. მაშინ სიცოცხლის ზოგადი მიმდინარეობის შესახებ ლაპარაკი სრულიად ზედმეტი ეჩნებოდა, და მის მთლიანობაზე ერთხელ და სამუდამოდ ხელის აღება დაგვჭირდებოდა.

მაგრამ სიცოცხლის პროცესების ყურადღებით შესწავლა სულ სხვა პერსპექტივას ჰშლის ჩვენს წინაშე. ჩვენ გვახსოვს, რომ, როგორც კი არ უნდა იყვნენ სიცოცხლის განვითარების შტოები ურთიერთს დაშორებულნი, რა გინდ განსხვავებულსა და თავისებურს პირობებში არ უნდა უხდებოდეთ მათ ცხოვრება, მაინც შესაძლებელია, რომ თავისი ორგანიზაციის მხრივ იგინი ზოგჯერ ერთმანეთს უახლოვდებოდნენ.

ჩვენ უკვე გვქონდა შემთხვევა ამ გარემოების აღნიშვნისა: ჩვენ დავინახეთ, რომ მიუხედავად ცხოვრების პირობების საკმაოდ დიდი განსხვავებისა ხერხემლიან ცხოველებს და მოლუსკებსაც კი აქვთ საერთო ზოგი ისეთი რთული ორგანოები, როგორიც არის, მავალითად, თვალი. მექანიზმისა და ტელეოლოგიზმისათვის ამ გარემოების ბუნებრივი ახსნა ბოლოს-დაბოლოს სრულიად შეუძლებელი აღმოჩნდა. მაგრამ მართია არსებითად უნაყოფოა, მექანიზმსა და ტელოლოგიზმს გარეშე-მაინც, ამ მოვლენის განმარტების ცდა? თუ აღმოჩნდა, რომ ეს არა თუ შეუძლებელი არ არის, არამედ მისი გაგება მხოლოდ ამ გზით არის შესაძლებელი, მაშინ, ვინ იცის, შეიძლება სიცოცხლის მთლიანობის აღდგენა სწორედ ამ მხრივ შეიქმნეს მოსახერხებელი.

ბერგსონი აღნიშნავს, რომ პრობლემის გადასაწყვეტად განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა იმ კონტრასტის გათვალისწინებას აქვს, რომელიც თვალის ორგანოს უსახლგრო სირთულესა და მისი ფუნქციის უკიდურეს სიმარტივეს შორის არსებობს. „ორი რამ გვაოცებს ისეთს ორგანოში, როგორიც არის თვალი: მისი აგებულობის სირთულე და მისი ფუნქციის სიმარტივე. თვალი შესდგება მკაფიოდ გამოსახული ნაწიდიებისაგან. ხოლო დეტალები თითოეული ამ ნაწილისა პირდაპირ დაუბოლოებადია. თუ მაგალ მარტო ბადისებური გარსით დაეკმაყოფილდებით, ჩვენ დავინახავთ, რომ იგი სამს ურთიერთაზე შეწყობილს ნერვიულ ელემენტს შეიცავს, — უჯრედებს მრავალპროტუსიანს, ორპროტუსიანს და მხედველობითს, — რომელთა-

განაც თითოეულს თავისი ინდივიდუალობა აქვს და, უეჭველია, საკმაოდ რთულ ორგანიზმს წარმოადგენს; მაგრამ ესეც ამ გარსის ფაქიზი აგებულობის მხოლოდ განმარტივებულს სქემად უნდა ჩაითვალოს. მანქანა, რომელიც თვალს წარმოადგენს, მანქანათა დაუბოლოებადი რიცხვისაგან შესდგება, რომელთაგანაც თითოეული უკიდურესად რთულს კონსტრუქციას შეიცავს. მაგრამ ამის მიუხედავად, მხედველობა მაინც მარტივ მოვლენას წარმოადგენს. იგი იმწამსვე ხორციელდება, როგორც კი გაიღება თვალი... და სწორედ იმიტომ, რომ ფუნქცია აქ მარტივია, ბუნების სულ მცირე გადახვევაც კი საკმარისი იქნებოდა ამ დაუბოლოებადად რთული მექანიზმის აგების დროს, რომ მხედველობა შეუძლებელი გამხდარიყო“ (XV. 36).

მექანიზმსა და ტელეოლოგიზმს მხოლოდ ერთი მხარე აქვთ მიღებული მხედველობაში: იგინი თვალის მექანიზმის რთული კონსტრუქციის შესახებ ლაპარაკობენ, და ამ სირთულის ახსნას მცირე ცვლილებათა თანდათანობითი გართულების საშუალებით ჰლაპობენ. მაგრამ როგორ არის, რომ ეს თანდათანობითი ცვლილებანი მხედველობის აქტისთვის აუცილებელს ურთიერთ-დამოკიდებულებას იცავენ, ეს სრულიად გაუგებარი ხდება, და მასასადამე თვით პრობლემაც გადაუჭრელი რჩება.

შეუძლებელია, რომ თვალის აპარატის საოცარი კონსტრუქცია ელემენტთა შეერთების გზით ხორციელდებოდეს, როგორც ეს მექანიზმსა და ტელეოლოგიზმს აქვს წარმოდგენილი. საქმე ის არის, რომ როდესაც ერთი და იგივე ობიექტი ერთის მხრივ მარტივად და მეორის მხრივ დაუბოლებლივ რთულად გვეჩვენება, შეუძლებელია ორსავე ამ მხარეს ერთი და იგივე მნიშვნელობა, ან და უკეთ – რეალობის ერთი და იგივე ხარისხი ჰქონდესთ. ამ შემთხვევაში სიმარტივე თვით ობიექტს ენება, ხოლო სირთულე იმ თვალსაზრისს, რომლითაც მას სხვადასხვა მხრივ მივმართავთ, იმ სიმბოლოთა კრებულს, რომლითაც მათ ჩვენი გრძნობები და ჩვენი ინტელექტი გვი-თვალისწინებს, ან და უფრო ზოგადად რომ ვთქვათ, — სხვადა-



სხვა რიგის ელემენტებს, რომელთა საშუალებითაც მას ვბაძავთ, მაგრამ რომლებთანაც იგი არა თანაზომიანია, რადგანაც სულ სხვა ბუნებისაა, ვიდრე ეს სიმბოლოები“ (ქV, 97).

ეს ნათლად ჩანს იმ უბრალო ანალოგიიდან, რომელსაც ბერგსონი იმორწმებს: გენიალურმა მხატვარმა ტილოზე ფიგურა დახატა; ჩვენ შეგვიძლია, მისი სურათის პირი გადავიღოთ და ამისთვის სხვადასხვა ფეროვანი მოზაიკის ქვებით ვისარგებლოთ. არ უნდა თქმა, რაც უფრო რთულია სურათი, და რაც უფრო მეტია ჩვენი სურვილი უფრო ზედმიწევნითი პირის გადაღებისა, მით უფრო მეტი და მრავალფეროვანი უნდა იყვნენ ის ქვის კუბებიც, რომლითაც ჩვენ ვსარგებლობთ. მხატვრისათვის კი ეს სიმრავლე სრულიად არ არსებობდა: სურათი მის ინტუიციის მიტლიანისა და მარტივი სახით იყო წარმოდგენილი. წარმოვიდგინოთ, რომ ჩვენი თვალეები ისეა მოწყობილი, რომ მხატვრის ნაწარმოებში მოზაიკის მეტ. ვერაფერს ვერა ვსკვრეტთ, და მისს შემოქმედებას მხოლოდ მოზაიკის შეწყობისდაგვარი მუშაობით ვხსნით. მაშინ მხატვრის შემოქმედება პატარა ქვების შეგროვების სახით მოგვეჩვენებოდა, და ჩვენს წინაშე მექანიკური ჰიპოთეზა იდგომებოდა. ხოლო თუ ამ შეგროვებასთან ერთად განსაზღვრულ გეგმასაც ვიგულისხმებდით, მაშინ ჩვენს წინაშე საბლოო მიზანთა თეორია იქნებოდა.

მაგრამ ნამდვილ პროცესს ვერც პირველსა და ვერც მეორე შემთხვევაში ვერ მივსწვდებით, რადგანაც მასში კვადრატების შეერთების მსგავსი არაფერი არ არსებობს. ნამდვილად აქ მხოლოდ სურათია ე. ი. უბრალო მოქმედება, რომელმაც თავისი ანარეკლი ტილოზე გამოსახა; მაგრამ მხოლოდ იმის გამო, რომ მას განვიცდით, იგი ჩვენს თვალში ათას საოცრად შეხამებულს კვადრატად იშლება. სწორედ ასევეა შესაძლებელი, რომ თვალისი თვალისი გასაოცრად რთული აგებულებით მხედველობის უბრალო აქტს წარმოადგენდეს. ეს აქტი ჩვენთვის უჯრედთა მოზაიკად ნაწილდება, და მათი წესრიგი მით უფრო საკვირვლად გვეჩვენება, რაც უფრო მთლიანი კრებულის სახით წარმოვიდგინოთ მას (ქV, 98).

ასეა ჩვენი მოძრაობაჲ. იგი თავისთავად უბრალო აქტს შეადგენს, ხოლო თვალისათვის მთელი ხაზის სახეს ჰქვებულობს. რომელიც ჩვენი ცნობიერებისათვის მმოძრავი საგნის აურაცხელ მდებარეობათა კრებულს წარმოადგენს. უეჭველია, რომ ეს აურაცხელი მდებარეობანი და მათი წესრიგი თვითმოძრაობის განუწყვალებადი აქტიდან გამომდინარეობენ. რა თქმაუნდა, ადამიანის გონებისათვის ძნელი წარმოსადგენია, თუ როგორ ხდება, რომ ასეთი დაუბოლოებადი სირთულე ელემენტებისა და მათი შეერთებისა ისეთი მარტივი აქტიდან გამომდინარეობს, როგორც არის აქტი მოძრაობისა; ან და, თუ მხედველობაში თვალის რთულ მექანიზმს მივიღებთ, როგორ ხდება, რომ ბუნების უბრალო განუწყვალებადი აქტი ელემენტების ამ საოცარს მიზანშეწონილ კომბინაციას ახორციელებს.

ძნელია ადამიანის გონებისათვის ამის შეგნება; და ძნელია მიტომ, რომ იგი ასეთი რთული აპარატების წარმოშევბას ბიოლოგიურ სფეროშიც წარმოების (fabrication) სახით ითვალისწინებს. „მაგრამ ერთია წარმოება, და მეორეა ორგანიზაცია. ადამიანისათვის პირველი ოპერაციაა დამახასიათებელი. ამის ნიშანდობლივი თვისება ის არის, რომ იგი ნივთიერების გამოყოფილ ნაწილებს ჰკრებს და ამგვარად მათ მთლიანის სასარგებლო საგნის სახეს აძლევს: იგი პერიფერიიდან ცენტრისაკენ მიმდინარეობს, ან და, როგორც ფილოსოფოსები ამბობდენ, მრავლიანობიდან ერთიანობაზე გადად-ს. ხოლო ორგანიზაციის მუშაობა, პირიქით, ცენტრიდან პერიფერიისაკენ მიიმართება. იგი იწყება ისეთს პუნქტზე, რომელიც თითქმის მათემატიკურ წერტილს წარმოადგენს, და მის გარშემო კონცენტრიულის, სულ უფრო და უფრო ფართო ტალღების სახით ვრცელდება. წარმოება მით უფრო ენერგიულაა, რაც უფრო მეტი ნივთიერებაა მის განკარგულებაში; იგი კონცენტრაციასა და შეკუმშვაში მდგომარეობს. ორგანიზაცია, პირიქით, აფეთქებას ჰგავს: მისთვის პირველად რაც შეიძლება ნაკლები ადგილი და ნაკლები ნივთიერებაა საჭირო, თითქოს საორგანიზაციო ძალები თავისი

სურვილის წინააღმდეგ ვრცელდებოდენ სივრცეში. სპერმატოზოიდი, რომელიც ჩანასახის ცხოვრების ევოლუციურ პროცესს აპოქრაფებს, ორგანიზმის ერთს უმცირესს უჯრედთაგანს წარმოადგენს, და ისიც მისი სულ მცირე ნაწილი იღებს მონაწილეობას ამ პროცესში“ (Ev. 100).

მაგრამ კიდევ არის სხვა, უფრო ძირითადი ხასიათის განსხვავება, რომელიც წარმოებასა და ორგანიზაციას შორის არსებობს. როდესაც ჩვენ რომელსამე რთულ საგანს ვაკეთებთ, ჯერ მის ნაწილებს ვამზადებთ, და მთლიანის კონსტრუქციაზე მხოლოდ შემდეგ გადავდივართ. ასე რომ მთლიანში სრულიად ადვილად ვარჩევთ მის შემადგენელ ნაწილებს, რომელნიც ჩვენი წარმოების პროცესში მთლიანს წინ უსწრებდენ: „აქ რეზულტატი სავსებით წარმოადგენს მთელ მუშაობას, და მის თითოეულ ნაწილს რეზულტატის თითოეული ნაწილი სავსებით შეეფერება“ (Ev. 101).

სულ სხვაა ორგანიზაციის რეზულტატი. აქ მთლიანის ცალკე ნაწილები კი არ შეეფერებიან თვით მუშაობის ცალკე ნაწილებს, არამედ ასეთი შესაფერისობა მხოლოდ მთლიანს რეზულტატსა და მთლიანს საორგანიზაციო მუშაობას შორის არსებობს.

ასეთია განსხვავება წარმოებასა და ორგანიზაციას შორის. თვალის წარმოშევა, რასაკვირველია, ორგანიზაციის საქმეა, და როდესაც ჩვენი ინტელექტი ამ საორგანიზაციო პროცესს წარმოების სახით წარმოიდგენს, ცხადია, ასეთი რთული ორგანიზმის გენეზისი მისთვის სრულიად გაუგებარი რჩება: „მხედველობის აპარატის შექმნა ისევე ვერ აიხსნება მისი ანატომიური ელემენტების შეერთებით, როგორც არხის გაყვანა მიწის დაგროვებით, რომელიც მისი კედლებისათვის იყო საჭირო“.

ამგვარად, ამა თუ ორგანოს გენეზისის პროცესი ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: არსებობს შინაგანი, განუწყვალებადი აქტი, რომელიც თავისი განვითარების პროცესში ნივთიერების სახით ერთგვარ დაბრკოლებას ჰხვდება, და ამ დაბრკოლების გადასა-

ლახავად ის თავისებური პროცესი იწყება, რომელსაც ორგანიზაცია ეწოდება. ნივთიერება ამ ორგანიზაციოს მუშაობის პროცესში განსაკუთრებულ აპარატს სახეს ჰღებულობს, და რადგანაც საორგანიზაციო მუშაობისა და მისი შედეგის ნაწილებს შორის კი არა, მთლიანს მუშაობასა და მის მთლიან რეზულტატს შორის არსებობს შესაფერისობა, ამიტომ, თავისთავად იგულისხმება, რომ როგორც მთლიანი და განუწვალებადი შინაგანი საორგანიზაციო აქტი, ისე მთლიანი და განუწვალებადი უნდა იყოს თვით ორგანიზაცია წარმოშვებაც, რომელსაც ეს აქტი იწვევს.

თუ მართლა ასეთია ორგანიზაციის წარმოშვების პროცესი, მაშინ სრულიად გასაგებად უნდა ჩაითვალოს ის გარემოება, რომ თვალის მექანიზმის შემოქმედების პროცესში ყოველგვარი ცვლილებები, რომელიც მასში ხორციელდება, ისეთი განსაზღვრული კოორდინაციით ხდება, რომ იგი თვალის ფუნქციის განუთარებას ხელს არას დროს არ უშლის. ან კი როგორ შეიძლება ასეთი რამ: მოხდეს, თუ რომ აპარატის შექმნა ერთბაშად და დასრულებულის სახით, და არა ნელით და თანთანობითი ცვლილებების ურთიერთ დართვის საშუალებით ხდება. ერთხელ და სამუდამოდ რომ სრული ნათელი მოეფინოს ბერგსონის მიერ აღმოჩენილ გზას ევოლუციისას, გავეთვალისწინოთ ერთი ანალოგია კიდევ. ტყუილა კი არ უყვარს ბერგსონს ანალოგიები: თუ სავსებით არ ძალუძთ მათ ფილოსოფოსის ინტუიციის გაშუქება, ყოველს შემთხვევაში ადამიანის ცნობიერების აღძვრა მაინც შეუძლიათ ამ ინტუიციის მიმართულებით. ამ მხრივ იგინი ფილოსოფოსს მეტ დახმარებას უწევენ; ვიდრე ცნებათა საშუალებით დისკურსიული განუთარება. ლოლიკური აზროვნებისა.

წარმოვიდგინოთ, რომ მოძრაობს ჩვენი ხელი, მაგრამ მოძრაობს არა პაერში, არამედ რკინის ნახერხებში, რომელნიც ჩვენს მოძრაობასთან ერთად. იკუმშებიან და გვეწინააღმდეგებიან. რამოდენიმე ხნის შემდეგ ჩვენი ხელი ძალდება ან იცლი-

ბა; ამ მომენტში ნახერხები შეერთდებიან და განსაზღვრული ფორმის სახეს-მიიღებენ, სახელდობრ, გაჩერებული ხელისა და სხეულის მოსაზღვრე ნაწილების სახეს. წარმოვიდგინოთ ეხლა, რომ ვერც ხელს ვხედავთ და ვერც სხეულის აღნიშნულ ნაწილს. მაშინ უეჭველია, რომ ამ ფორმის მიზეზის ძიებას თვით ნახერხებსა და მათი შეერთების შინაგან ძალებში დაიწყებენ. ზოგი თითოეული ნახერხის მდებარეობას ახლობელი ნახერხების ზედმოქმედებით ახსნის; — ესენი მექანიკური განმარტების მომხრენი იქნებიან. სხვები იტყვიან, ამ ელემენტარული აქტების წვრილმანებს მთლიანის გეგმა ხელმძღვანელობდა; ესენი მიზანშეწონილობის მომხრეები არიან. ნამდვილად კი აქ ნახერხებში ხელის მოძრაობის უბრალო განუწვალებადი აქტის მეტი არაფერი არ ყოფილა; თვალუწვდენელი წვრილმანები ნახერხების მოძრაობისა და მათი საბოლოო განაწილების წესრიგი მხოლოდ უარყოფითად გამოსახავენ ამ განუწვალებად მოძრაობას და მათი წინააღმდეგობის მთლიან ფორმას, და არა მოქმედებათა დადებითი ელემენტების სინთეზს წარმოადგენენ. თუ რომ ამიტომ ნახერხებია განაწილებას „შედეგს“ ეუწოდებთ, ხოლო ხელის მოძრაობას „მიზეზს“, მაშინ არსებითად შესაძლებელი იქმნება ვთქვათ, რომ მთლიანი შედეგი მთლიანი მიზეზით აიხსნება, და მიზეზის ნაწილები სრულიად არ შეეფერებიან შედეგას ნაწილებს... იგივე ეხება მხედველობასა და მის ორგანოსაც. იმის მიხედვით, თუ რამდენად წინ მიდის განუწვალებადი აქტი, რომელიც მხედველობას შეადგენს, სწორედ ამდენადვე მზადდება ორგანოს ნივთიერებაც ერთად შეთანხმებული ელემენტების მეტად თუ ნაკლებად მნიშვნელოვანი რიცხვიდან. შეუძლებელია, რომ იგი ნაწილობრივი იყოს, ვინაიდან რეალურ პროცესს, რომელიც მას ჰქმნის, ვიმეორებთ, ნაწილები არა აქვს“ (მ. 103).

ამგვარად, ორგანოს წარმოშევა, რაგინდ რთული არ უნდა იყოს იგი, ყოველთვის მთლიანად ხორციელდება; ხოლო ის, რისი ევოლუციაც რეალურად ხდება, შინაგანი განუწვალ-

ლებადი აქტია, რომელიც ორგანიზმის ტრანსფორმიზმს რეალურ საფუძვლად უდევს. ჩვენ ვიცით, თუ რა არის ეს განუწვალებადი აქტი. ბერგსონმა მას პირვანდელი სიცოცხლის სწრაფვა უწოდა (élan vital).

მაგრამ თუ ასეთია ორგანოს განვითარების პროცესი, მაშინ სრულიად გასაგები ხდება ის, პირველი შეხედვით, საოცარი მოვლენაც, რომლის მიხედვითაც ხშირად განვითარების სხვადასხვა ხაზებზეც კი ანალოგიური ან იგივეობითი ორგანოები ჩნდებიან; გასაგები ხდება მაშასადამე ის მსგავსებაც, რომელიც ადამიანისა და მოლუსკის თვალის აგებულებას შორის არსებობს. მართლაც და, თუ თვალის აპარატის განვითარებას ეს შინაგანი იმპულსის წინსვლა უდევს რეალურს საფუძვლად, მაშინ ცხადია, რომ ყველგან, სადაც ორგანიზმის ეს იმპულსი ან სწრაფვა თანაბარ დონეზე დგას, ორგანოც თანაბარი ფორმის უნდა იყოს, „ვინაიდან ორგანოს ფორმა მხოლოდ იმ ზომას გამოსახავს, რომლის ფარგლებშიც ფუნქციის ვარჯიშობა ხდებოდა“ (Ev. 104).

ამგვარად, ორგანოების იგივეობა არსებითად იმპულსის იკივეობას ჰნიშნავს. ჩვენ ვხედავთ, მაშასადამე, რომ თითოეული ორგანიზმი რეალურად სიცოცხლის სწრაფვის ევოლუციის განსაზღვრული საფეხურის მეტს არაფერს შეიცავს. ხოლო რადგანაც, ტრანსფორმიზმის მოძღვრების მიხედვით, ორგანიული ევოლუციის დასაწყისი უმარტივესი ორგანიზმით იწყება, ჩვენთვის უეჭველია, რომ სიცოცხლის იმპულსი, რომელსაც თითოეული ორგანიზმი ატარებს, სიცოცხლის პირვანდელის მთლიანი სწრაფვის განვითარების განსაზღვრულ სახეს წარმოადგენს. თუ ევოლუცია ამ იმპულსის მოქმედების ხაზზე რეალურად დამყარებული, მაშინ ცხადი ხდება, თუ როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ ორგანიული ცხოვრების განვითარების პროცესი. არის პირვანდელი სიცოცხლის სწრაფვა; იგი საფუძვლად უდევს ყოველს ცვლილებას, რომელსაც ადგილი აქვს იმ ჩანასახის უჯრედში, რომლის მატარებელიც არის ესა თუ ის ინდივიდი.

ეს ცვლილება, როგორც ცვლილება ჩანასახის უჯრედისა, მეორე თაობის ინდივიდის ჩანასახში გადადის, და ასე ამგვარად მთელი სხვადასხვაობა ცოცხალ ორგანიზმთა გენერაციებისა ჩანასახის უჯრედთა უწყვეტი ძაფით ერთდება და ერთს მთლიანს სინამდვილის მიმდინარეობას ჰქმნის. ამგვარად, ცხადად ჩანს, რომ ინდივიდუალურ ორგანიზმთა შორის აგებული რიდებები, რომელიც, პირველი შეხედვით მაინც, ბიოლოგიურ სინამდვილეს დამოუკიდებელ ნაწილებად ჰყოფს, საბოლოოდ იმსხვრევა, და ორგანიული სინამდვილე ჩვენს წინაშე ერთის უწყვეტი რეალობის სახით იშლება.

ეს სინამდვილე, თავისი არსებით, პირვანდელი სიცოცხლის სწრაფვაა, რომელიც ნივთიერების წინააღმდეგობისა და მასში დამარხულ შესაძლებელობათა მრავალმხრივობის გამო განვითარების სხვადასხვა ხაზზე მიმდინარეობს, მაგრამ ყველგან თავისი პირვანდელი ბუნების არსს ჰშლის. მისი ბუნება უწყვეტი შემოქმედებაა. მაშასადამე, წარსულის აწმყოში გადატანა, ზრდა ან და ხანიერობა, — აი ის, რაც ბიოლოგიური სინამდვილის ევოლუციაში ერთად ერთ რეალობად უნდა ჩაითვალოს.

დასასრულლ შეიძლება აღინიშნოს ერთი გარემოება კიდევ. ბერგსონი შეურიგებელი მოწინააღმდეგეა როგორც მექანიკური სოფლმხედველობის, ისე ტელეოლოგიისტიურისაც; მაგრამ, ერთის მხრივ, მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ერთიცა და მეორეც ადამიანის ინტელექტის ბუნებრივ მიდრეკილებას უფრო უწყვეტ ანგარიშს, ვიდრე სინამდვილის რეალური ბუნების თავისებურებას; ხოლო, მეორის მხრივ, — იმდენად, რამდენადაც იგინი თავის სფეროს, ხელოვნური ნივთიერი სისტემების გათვალისწინების ფარგლებს, სცილდებიან და ბიოლოგიური სინამდვილის შემდგენების მონოპოლიურ უნარსაც იჩემებენ. მაგრამ ტელეოლოგიზმის წინააღმდეგობა ისე რადიკალური არ არის, როგორც წინააღმდეგობა მექანიზმისა; და ეს მიტომ რომ ტელეოლოგიზმი უფრო პლასტიურია, ვიდრე მექანიზმი, და მას ფორმათა მრავალმხრივობა ახასიათებს, ასე

რომ უარყოფთ თუ არა მისს ერთ-ერთ ფორმას, იმ წამსვე მეორესთან გექნებათ საქმე. ბერგსონის აზრით, ამიტომ, შესაძლებელი ხდება, ტელეოლოგიზმის ისეთი ფორმაც არსებობდეს, რომელიც ინტუიტიურ შემეცნებას არა თუ არსებითად არ ეწინააღმდეგება, არამედ მას საუკეთესოადაც ეგუება. ასეთი ტელეოლოგიზმის მიღება შესაძლებელიც არის და მიუცილებელიც; მაგრამ მაშინ იგი ტელეოლოგიზმის სრულიად ახალ ფორმად უნდა ჩაითვალოს, რომლის მსგავსიც არსებულს ბიოლოგიურ მეცნიერებაში არსად არ მოიპოვება.

ბერგსონისათვის, ევოლუციის მამოძრავებელი რეალური საფუძველი, როგორც ვიცით, ფსიქოლოგიური ბუნების არის: იგი სიცოცხლის სწრაფვაა, რომელიც ჩანასახის უჯრედთა საშუალებით ერთი თაობიდან მეორეზე გადადის და მათს უწყვეტ მთლიანობას რეალურ ფაქტად აქცევს. ამიტომ შესაძლებელი ხდება, ორგანიული სოფლიო ჰარმონიული მთლიანის სახით წარმოვიდგინოთ. მაგრამ მაშინ ეს ჰარმონია, ჩვეულებრივი ტელეოლოგიზმის თვალსაზრისით, ერთის მხრივ სრულად უნდა ჩათვლილიყო, ხოლო მეორის მხრივ, როგორც განხორციელება ერთხელ დასახული მიზნისა, მომავალს უნდა მიკუთვნებოდა. ბერგსონისათვის კი იგი არც სრულია, ვინაიდან „თითოეული გვარი და თითოეული ინდივიდი სიცოცხლის მთლიანი სწრაფვიდან მხოლოდ განსაზღვრულ იმპულსს ჰღებულობს და ამ ენერგიას თავისი საკუთარი ინტერესებისდა მიხედვით იყენებს“, -- და არც მომავალს ეკუთვნის, ვინაიდან „იგი დამოკიდებულია არა მისწრაფებათა ერთობაზე, არამედ იმპულსის იგივეობაზე“. პირიქით, სიცოცხლის იმპულსი ცოცხალ ორგანიზმს იმთავითვე აქვს მიღებული; მაშასადამე, იგი იმდენად წინ არ უნდა ვიგულისხმოთ, რამდენადაც უკან (Iv. 55); ამგვარად, ბერგსონი თავისებურ ტელეოლოგისტად უნდა ჩაითვალოს.



# თ ა ვ ი V

## ონტოლოგიური სინთეზი.

### 1. ონტოლოგიური ჰინიციპი, როგორც ანალოგის პროცესი.

ემპირიული სინამდვილის სფეროთა ონტოლოგიური სინთეზი. ონტოლოგიური პრინციპი, როგორც ქმნადობის პროცესი; ცვალება ინტელექტის პრიზმაში: რომელობა, ფორმა, მოქმედება. კინემატოგრაფიზში ინტელექტუალური აზროვნებისა და მისი კალედისკოპიზში.

ჩვენ ცალკე განვიხილეთ ემპირიული სინამდვილის სხვადასხვა სფეროები: ადამიანის ცნობიერება, ანორგანიული სოფლიო და სიცოცხლის პროცესები. ჩვენ დავინახეთ, რომ თითოეული მათგანი ადამიანის ინტელექტუალური შემეცნებისათვის სრულიად განსხვავებულს, სპეციალურ სახეს ჰდებულობს: იგი ჰომოგენური სივრცის არეში იშლება, და მისი პროცესები ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულ ელემენტთა წრეში მომწყვდეულის გარდუვალი აუცილებლობის კაუხალობით მიმდინარეობენ.

უშუალო ინტუიციამ სულ სხვა სურათი გაშალა ჩვენს წინაშე. მან შესძლო სინამდვილის სამივე სფეროს შინაგანი ბუნების არსის გაშიშვლება; მან შესძლო მისი ნამდვილი ბუნების იმ სახით განცდა, რომლითაც იგი ადამიანის გამოცდილების ზღურბლს გადაღმა არსებობს; და ჩვენ დავრწმუნდით, რომ ცნობიერების ცხოვრების არსს უწყვეტი შემოქმედებითი პროცესი ანუ ხანიერობა შეადგენს; ჩვენ დავრწმუნდით აგრედვე, რომ ერთის მხრივ ანორგანიული ბუნება (არა თავისი შემადგენელი განკერძოებული ნაწილების მხრივ, არამედ მთლიანად), და მეორის მხრივ ორგანიული სინამდვილეც უწყვეტსა

და მთლიანს შემოქმედებით პროცესს, მარადის დაუმრეტელს სიცოცხლის სწრაფვას შეიცავს, და რომ თავისთავად მისი რეალობაც ხანიერობის შემოქმედებითი პროცესით უნდა განისაზღვროს.

ყველაფერი ეს კი იმას ჰნიშნავს, რომ სინამდვილის ყველა სფერო, რა გინდ უცხოოდ, რაგინდ დაშორებულადაც არ უნდა გვეჩვენებოდნენ იგინი ურთიერთისაგან, თავისი ნამდვილი რაობით, ბოლოს-და-ბოლოს, მაინც ერთდებიან და ჩვენი უშუალო ინტუიციის არეში ერთს განუწყვეტელ ნაკადად მიმდინარეობენ; ყველაფერი ეს იმას ჰნიშნავს, რომ ჩვენი ემპირიული სინამდვილის შეურიგებელი წინააღმდეგობა თავსი ობიექტური რეალობის მხრივ ერთ პრინციპს ემყარება. მაგრამ ეს პრინციპი არ არის ჩვეულებრივი მონისტური პრინციპი. ჩვენ დავინახავთ, რომ აქ სრულიად განსხვავებულს, სრულიად თავისებურ მონიზმთან გვაქვს საქმე: მას ბევრი რამ ისეთი მოეპოება, რაც მას ზოგისთვის მაინც მკაფიოდ გამოკვეთილის, სრულიად ჩამოყალიბებული დუალიზმის სახეს აძლევს.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ეს პრინციპი, რომელშიც სინამდვილის სხვადასხვა მიმდინარეობათა ანტოლოგიური სინთეზი ხდება, ბერგსონისათვის ხანიერობას წარმოადგენს. ეხლა ვნახოთ, როგორია მისი დამახასიათებელი თვისებები?

უწინარეს ყოვლისა იგი პროცესს, მიმდინარეობას შეიცავს. ჩვეულებრივის, ბუნებრივი მეტაფიზიკისათვის ანტოლოგიური გული სინამდვილისა ერთხელ და სამუდამოდ მოტემულის ჩამოყალიბებული სინამდვილის სფეროს სახით გვევლინება. ამ მხრივ შეიძლება ტიპურად პლატონის იდეათა სამყარო ან და სპინოზას ღვთაება ჩაითვალოს. — ადამიანის ინტელექტისათვის ქმნადობა, ან პროცესი სრულიად გაუგებარია; მას იგი მხოლოდ მას შემდეგ მიაჩნია გასაგებად, თუ რომ ჯერ წინასწარ ყოფნა იქნება ნაგულისხმევი. პლატონის იდეათა სამყარო აზრთა ამ მიმდინარეობიდან დაიბადა. მართლაც და, ხომ ცხადი იყო, რომ ადამიანის გამოცდილება ცვალების, მიმდინარეობის,

ქმნადობის ფაქტს ადასტურებდა. ჰერაკლიტმა საკმაო პოპულარობა მოუპოვა ამ ფაქტს. მართალია, ელვატებმა მისი სრული უარყოფა სცადეს, მაგრამ ბოლოს-და-ბოლოს თავის უარყოფითი მსჯელობის პროცესში ისე შორს წავიდნენ, რომ იძულებულნი შეიქმნენ, სრულიად უკუეგდოთ ზოგი რამ ისეთიც, რაც უეპველ რეალობას წარმოადგენდა. ამიტომ საჭირო იყო ისეთი სოფლმხედველობის სისტემის აგება, რომელიც ცვალების ან ქმნადობის იდეას გასაგებად გახდიდა. ეს იყო მიზნები, რომ პლატონმა ქმნადობის სინამდვილეს უცვლელი რეალობის სფერო დაუღო საფუძვლად, ე. წ. იდეათა სამყარო, და ამ ცვალების გაგების შესაძლებლობა ამ გზით სცადა.

პლატონის კონცეფცია კლასიკური შეიქმნა, და ეს მიტომ, რომ იგი საუკეთესოდ ეგუება ადამიანის ინტელექტის ბუნებრივ შეხედულებას. მართლაც და, როგორა გვაქვს ჩვეულებრივ წარმოდგენილი ქმნადობის პროცესი, და მართლა ასეთია ქმნადობა იმ რეალობისა, რომელიც ხანიერობის სახით მთელი ობიექტური სინამდვილის ონტოლოგიურ სინთეზს წარმოადგენს?

ბერგსონმა თავისი განსაკუთრებული ყურადღების საგნად დასახა ეს საკითხი, და ის პასუხი, რომელიც მან ბოლოს-და-ბოლოს მიიღო, უარყოფითი ხასიათის გამოდგა. ხანიერობის პირველი თვისების, მისი არსებითი ბუნების გასათვალისწინებლად აუცილებლად საჭიროა, მკაფიო ხაზი გატარდეს ქმნადობის იმ კონცეფციებს შორის, რომელთაგანაც ერთი ბერგსონისათვის არის დამახასიათებელი, ხოლო მეორე—ტრადიციულის ფილოსოფიური აზროვნებისათვის.

როგორ აქვს ადამიანის ინტელექტს ცვალების პროცესი წარმოდგენილი? ამ შემთხვევაში მისთვის სახელმძღვანელო ნიმუშს თვით ადამიანის მოქმედება წარმოადგენს. „ინტელექტის როლი იმაში მდგომარეობს, რომ მან ხელმძღვანელობა გაუწიოს ჩვენს მოქმედებათ. მოქმედებაში კი ჩვენ მისი შედეგები გვანტერესებენ; ხოლო საშუალებათ ნაკლებ ყურადღებას ვაქცევთ, ოღონდ მიზანი კი იყოს განხორციელებული“ (Ev. 256).

საკმარისია, რდნავ გავითვალისწინოთ, თუ რა გვაქვს წარმოდგენილი. როდესაც მოქმედების შესახებ ვლაპარაკობთ, რათა იმ წამსვე ჩათელი შეიქმნეს ჩვენთვის, რომ ამ შემთხვევაში ჩვენ მართლაც მხოლოდ მოქმედების მიზანი გვაქვს სახეში. ამგვარად, ერთი მოძრაობა ან მოქმედება ჩვენთვის მხოლოდ მიზნების მხრივ განსხვავდება მეორისაგან: „ინტელექტს მართო მიზნები აქვს წარმოდგენილი მოქმედებაში, მიზნები, რომელნიც უნდა განხორციელდებოდეს იქმნენ“ (Kv. 256). მიზანი კი ის მომენტი, სადაც მოქმედება ჩერდება; იგი თვით მოქმედება კი არა, მისი დასასრულია; იგი მოძრაობა კი არა, უძრაობის წერტილია.—მაგრამ მისთვის რომ „ჩვენმა ცნობიერებამ მოქმედების შედეგის უძრავად წარმოდგენა შესძლოს, აუცილებელია, რომ ინტელექტმა ასევე უძრავად წარმოიდგინოს ის არეც, რომელშიც ეს შედეგი შედის“; ეს არე კი ნივთიერი სოფლია. ამიტომაც ხდება, რომ ჩვენ აქაც ყველგან უძრაობის, ყველგან მდგომარეობათა ცვალების მეტს ვერაფერს ვერ ვხედავთ: თვით პროცესი ცვალებისა ჩვენი გონებისათვის დაფარულია; ჩვენ მხოლოდ იმ მდგომარეობათ ვკვრებით, რომელსაც იგი ამა თუ იმ მომენტში აღწევს.

ამას ნათლად ამტკიცებს ის გარემოებაც, რომ სინამდვილეში მხოლოდ რომელიღაც ფორმასა და მოქმედებას ვკვრებით. მაგრამ როგორ გვაქვს თითოეული მათგანი წარმოდგენილი? რომელიღაც, როგორც უკვე გათვალისწინებული გვექონდა, რეალურად „ელემენტარულ მოძრაობათა უდიდეს რიცხვად იშლება... იგი, უეჭველია, ცვალებას წარმოადგენს“ (Ev. 258). მაგრამ ამ მოძრაობას, ამ ცვალებას ჩვენ სრულიად ვერ ვხედავთ; პირიქით, რომელიღაც მათს კონდენსაციას შეადგენს, რომელიც ჩვენი განცდის ერთს მომენტში ხორციელდება; იგი უფრო მდგომარეობაა ჩვენთვის, ვიდრე ცვალება.—აიღეთ ფორმა, რომლის თანამიმდევრობის სახითაც ჩვენი გონების წინაშე ევოლუციის პროცესი იშლება. ჩვენ ვიცით, რომ ორგანიზული სხეული განუწყვეტლივ იცვლება, მაგრამ ეს ცვალება

შეუმზნეველად ხდება; „ხოლო როდესაც იგი იმდენად მნიშვნელოვანი შეიქმნება, რომ მას ჩვენი განცდის ინერტობის ძლევა შეეძლება, მხოლოდ მაშინ ვიტყვი: სხეულმა თავისი ფორმა იცვალა-თქო. ნამდვილად კი იგი ყოველს მომენტში სცვლის თავის ფორმას; უფრო მართებული იქნებოდა ამიტომ, თუ ვიტყოდით, რომ ფორმა საზოგადოდ არც კი არსებობს, მიტომ რომ ფორმა რაღაც უძრავია, სინამდვილე კი მოძრაობაა. ნამდვილია მხოლოდ განუწყვეტლივი ცვლილება ფორმისა; თვით ფორმა კი წამიერი მდგომარეობაა ამა თუ იმ პროცესისა“ (E.v. 259) ამგვარად, ცხადია, რომ ჩვენი ცნობიერება მოძრაობის წარმოდგენას აქაც უძრავის საშუალებით, სცდილობს.

როდესაც ჩვენ სხეულთა მოქმედების შესახებ ვლაპარაკობთ, ნამდვილად მოძრაობასთან გვაქვს საქმე. მაგრამ თვით მოძრაობას ვერც აქ ვამჩნევთ. როდესაც, მაგალ საქმე მარტივ მოძრაობას ეხება, ჩვენ მხოლოდ მისი მამართულება გვანტიერესებს, ხოლო როდესაც საქმე უფრო რთულ მოძრაობასთან გვაქვს, მაშინ მისი მაზნის შესახებ ვკითხულობთ. ეს კი იმას ჰნიშნავს, რომ თვით მოძრაობის ფაქტი ჩრდილშია დატოვებული, ხოლო ყურადღება უკვე შესრულებული აქტის უძრავი სურათისაკენ არის მიპყრობილი. მართლაც და, ჩვენთვის ძალიან ძნელი იქნებოდა, წარმოგვედგინა მოძრაობა, რომელიც დაკავშირებულია ჭამასთან, სმასთან, ჩხუბთან და სხვ. ჩვენთვის სრულიად საკმარისია, იუ ზოგადისა და გამოურკვეველი ფორმით მაინც ვიცით, რომ ყველა ეს მოქმედება მოძრაობას წარმოადგენს... ამგვარად, შემეცნება მდგომარეობათ უფრო ეხება, ვიდრე თვით ცვლილებას“ (E.v. 260).

მაშასადამე, საერთოდ დასკვნა შესაძლებელია ასეთი იყოს: „ეხება საქმე რომელიღობით ცვლილებებში ევოლიუციონურ მოძრაობას, თუ მოძრაობას ექსტენსიურს, სულ ერთია, ჩვენი გონება ყველგან ისწრავის, ცვლილებას უძრავის თვალსაზრისის საშუალებით ჩაწედეს. ამისთვის იგი... საშვარი წარმოდგენით“

სარგელობს: რომელობით, ფორმებით და მოქმედებით“ (XV. 260). სხვა საშუალება ჩვენს გონებას არ გააჩნია, და აღბად ეს არის მიზეზი, რომ ადამიანის ენის პირველ ელემენტებს სიტყვების სწორედ ის კატეგორიები შეადგენენ, რომელნიც აღნიშნულ წარმოდგენებს შეეფერებიან: **სახელი არსებითი, ზედშესრული სახელი და ზმნა.**

მაგრამ ეს სრულიად არ ჰნიშნავს, თითქოს ჩვენი ინტელექტი სავსებით უარყოფდეს ქმნადობის პროცესს, რომ იგი შეგნებულად მხოლოდ უძრავ ფორმათა, რომელობათა და მოქმედებათა რეალობას აღიარებდეს. არა, ქმნადობა მასაც რეალურად მიაჩნია; ხოლო მას ძალა არ შესწევს, მისს მმობრავ ბუნებას სწვდეს და მისი ნამდვილი სახე წარმოიდგინოს. მაგრამ როგორ სცდილობს მაინც იგი, უძრავ მდგომარეობათა შეერთებით მოძრაობისა და ცვალების პროცესი ახსნას?

ეჭვი არ არის, რომ ქმნადობის (devenir) პროცესები დაუბოლოებად სხვადასხვა-გვარნი არიან: წითელი ფერი სულ სხვაა, ვიდრე ლურჯი; ჩანასახი სხვაა, და მწერი, რომელმაც ამ უკანასკნელიდან განვითარდა, სხვა; ჯამა და სმა სხვაა და ჩხუბი კიდევ სხვა. ყველა ამ შემთხვევაში ჩვენს წინაშე, რა თქმა უნდა, ცვალების პროცესი ან ქმნადობა დგას, მაგრამ თითოეული ეს პროცესი სრულიად განსხვავებული სახისაა, იმდენად განსხვავებულის, ინდივიდუალური სახის, რომ არსებითად არავითარი უფლება არა გვაქვს, ყველა ამ პროცესებს ერთი სახელი ვუწოდოთ. ამის მიხედვით, „ჩვენი განცდის და აგრედვე ჩვენი ინტელექტისა და ენის ხელოვნურობა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ამ უაღრესად სხვადასხვა-გვაროვანი პროცესებიდან ვიღებთ ერთიან წარმოდგენას რაღაც გამოურკვეველი ქმნადობის შესახებ საზ-გადოდ; ეს აბსტრაქციაა, მაგრამ აბსტრაქცია, რომელიც თავისთავად არაფერს არ გვეუბნება, და რომლის შესახებაც ჩვენ ფიქრითაც კი იშვიათად ვფიქრობთ; ამ უცვლელსა და ამასთანავე ბნელს, ან არაცნობიერ იდეას თითოეულს კერძო შემთხვევაში ერთს ან რამოდენიმე ნა-

თელ სახეს ვუერთებთ, რომელნიც მდგომარეობათ წარმოადგენენ და ყველა პროცესის ურთიერთისაგან განსახსვავებლად გვემსახურებიან. სწორედ ეს შეკავშირებაა განსახვავებულ სპეციფიურ მდგომარეობათა და გაურკვეველი ცვალებისა საზოგადოდ, რომ ჩვენ ამა თუ იმ სპეციფიური ცვალების ადგილას ვათავსებთ. ჩვენს წინაშე სხვადასხვა-გვარად შეფერილი პროცესების აურაცხელი მრავლიანობა მიმდინარეობს. მაგრამ ჩვენ მათში ფერთა უბრალო განსხვავების მეტის არაფრის დანახვას არ ვსცდილობთ, ე. ი. მდგომარეობათა დანახვას, რომელთა ქვეშაც ყველგან და ყოველთვის ერთნაირი, უცვლელად უფერული პროცესი სიბნელეში მიმდინარეობს“ (E.V. 261).

ბერგსონი ქმნადობის ასეთს ხელოვნურად აგებულ პროცესს, რომელიც ადამიანის ინტელექტუალური აზროვნებისათვის არის დამახიათებელი, კინემატოგრაფიულს უწოდებს: „უთქვათ, ჩვენ გვსურს აღვადგინოთ ეკრანზე რომელიმე ცოცხალი სცენა, მაგალითად, ჯარის მოძრაობა. ამის მოხერხება სხვადასხვა გზით შეიძლება. შეიძლება, მაგალითად, ამოვჭრათ მმოძრავი ფიგურები, რომელნიც თითოეულს ჯარისკაცს გამოხატავენ; გადავსცვათ თითოეულს მათგანს იმკვარი მოძრაობა, რომელიც სიარულის დროს ხდება, ხოლო იმ სახით, რომ იგი თითოეულს ინდივიდს თავისებური ჰქონდეს, მაგრამ საერთო რამ, დამახასიათებელი კაცთა მთელი გვარისათვის მასში დაცული მაინც დარჩეს, და შემდეგ ყველაფერი ეს ეკრანზე გადავილოთ. ამ მცირე საქმისთვის უეჭველია დიდი შრომის დახარჯვა იქნებოდა საჭირო, ხოლო რეზულტატი არც მაინც და მაინც ბრწყინვალე აღმოჩნდებოდა, ვინაიდან საეჭვოა, თუ რამდენად მოვახერხებდით ამ შემთხვევაში სიცოცხლის მოქმნილობისა და მრავალსახიანობის სრულ აღდგენას. მაგრამ არის მეორე გზაც, უფრო ადვილი და უფრო უტყუარი: შეიძლება მმოძრავი ჯარის მომენტანურ ფოტოგრაფიულ ხურათთა მთელი წყების გადაღება, და შემდეგ მათა საპროექციო ეკრანზე ისე მოთავსება, რომ ერთი სწრაფად სცვლიდეს მეორეს. ასე იქცევა კინე-

მატოგრაფი. ამგვარ ფოტოგრაფიათა საშუალებით, რომელთაგანაც თითოეული მთელი ჯარის უძრავ მდგომარეობას წარმოადგენს, კინემატოგრაფი მიმავალი ჯარის მოძრაობას გამოჰხატავს. მართალია, ჩვენ რომ საქმე მარტო სურათებთან ვეკლნოდა, რამდენიც არ უნდა ჩავეკვირებოდით მათ, სულერთია, იგინი სიცოცხლეს მაინც ვერ გადმოგვცემდენ; მოძრაობას ვერა დროს ვერ მივიღებდით უძრავი ნაწილებიდან, რაგინდ უბოლოებადად ახლო არ უნდა ყოფილიყვნენ იგინი ურთიერთზე მიმთხვეულნი. მისთვის, რომ მათ სიცოცხლე გადაეცესთ, უთუოდ აუცილებელია, სადმე მოძრაობა არსებობდეს, და იგიც არის აქ, სახელდობრ, აპარატში. სწორედ იმიტომ, რომ კინემატოგრაფის ლენტი იშლება, და თითოეული სურათი განსაზღვრული სანახაობისა, რიგრიგობით, ურთიერთის გაგრძელებას წარმოადგენს, სწორედ ამიტომ ხდება, რომ სანახაობის თითოეული ნაწილი თავის მოძრაობას ჰპოულობს. თითოეული ნაწილი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, აგებს თავის თანამიმდევარ მდგომარეობათ კინემატოგრაფიული ლენტის უხილავ მოძრაობაზე. ამგვარად, ეს გზა, საერთოდ, იმაში მდგომარეობს, რომ ყველა იმ მოძრაობიდან, რომელიც ყველა ფიგურას ეკუთვნის, ამოღებულ იქმნეს ერთგვარი, უპიროვნო მოძრაობა, განყენებული დი მარტივი, მოძრაობა, ასე ვთქვათ, საზოგადოდ; მოთავსებული იქმნეს იგი აპარატში, და ამ საზოგადო მოძრაობის უძრავ ფიგურათა ცალკე მდგომარეობებთან დაუღლებით თითოეული კერძო მოძრაობის ინდივიდუალობა იქმნეს აღდგენილი. კინემატოგრაფის ამოცანა სწორედ ამაში მდგომარეობს. ავეთივეა ამოცანა ჩვენი შემეცნებისაც. საგანთა შინაგანი პროცესის განხილვის მაგივრად ჩვენ მათს გარე ვთავსდებით, და ამ პროცესს ხელოვნურად ვადგენთ. მიმდინარე სინამდვილიდან ჩვენ თითქოს მომენტანურ სურათებს ვიღებთ, და ვინაიდან ეს უკანასკნელნი ამ სინამდვილისათვის დამახასიათებელნი არიან, ჩვენთვის საკმარისად ითვლება, თუ მას ერთგვარს, განყენებულს, ხოლო საზოგადოს, უხილავს პროცეს-



ზე ავაგებთ; რომელიც ჩვენი შემეცნების აპარატის საფუძველზეა მოთავსებული, და ამგვარად იმას წავბაძავთ, რაც ამ პროცესისათვის დამახასიათებლად უნდა ჩაითვალოს...“ (F.v.202)

ასეთია ქმნადობის პროცესი, რომელსაც ჩვენი ინტელექტი აზროვნობს. ცხადია, ნამდვილის, კონკრეტი ცვალებისა აქ არაფერი არა ჩანს. ამიტომ, ვისაც ქმნადობის ნამდვილი ბუნების ჭვრეტა სწადია, მან საბოლოოდ ხელი უნდა აიღოს მისი განცდის ინტელექტუალურს ძალისხმევაზე და სულ სხვაგვარს, უფრო მძიმეს, მაგრამ უფრო საიმედო ძალისხმევას მიჰმართოს; **ინტუიციას**, როგორც არა ერთხელ აღუნიშნავს ბერგსონს; თორემ ინტელექტს, უეჭველია, წმინდა პრაქტიკული ხასიათი აქვს: „ითითოეულს ჩვენს მოქმედებას სახეში აქვს მხოლოდ შთაქრა ჩვენი ნებისა სინამდვილეში. ჩვენს სხეულსა და სხვა სხეულებს შორის ერთგვარი შეუღლება ხდება, რომელიც შეიძლება მინის ნაჭრების შეერთებას შევადაროთ, კალედისკოპურ ფიგურას რომ ჰქმნის... ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენი სინამდვილის შემეცნების კინემატოგრაფიული ხასიათი დამოკიდებულია მისდამი შეგუების კალედისკოპურ ხასიათზე“ (F.v.263).

საინტერესოა, რომ კინემატოგრაფიული შემეცნება ქმნადობისა განსაკუთრებით დამახასიათებელი შეიქმნა საბერძნეთის ფილოსოფიისათვის; აქედან იგი ახალი ფილოსოფიის ისტორიაშიც შეიქრა და მისი საშუალებით თანამედროვე მეცნიერებასაც თავისი სპეციფიკური დალი დააჩინა. მაგრამ მას შემდეგ, რაც თანამედროვე მეცნიერებაში კვლევებიების საგნად თვით დრო გადაიქცა, ხოლო, მეორის მხრივ, ფილოსოფიაში, ჯერ ინგლისელებისა და შემდეგ განსაკუთრებით კანტის ცდით, მექანიკური მეტაფიზიკა ძლიერ იქმნა, იმედი დაიბადა, რომ ფილოსოფია ახლად გადაშლილის ფართო პერსპექტივის მიმართულებით დაიწყებდა მოძრაობას და ამ გზით კინემატოგრაფიული აზროვნების ბადეს გაუსხლტებოდა. მაგრამ კანტმა თვითონ დაუბნო ფილოსოფიას გასავალი მის მიერვე აღმოჩენილი პერსპექტივისაკენ: განა

კანტი არ იყო, რომ სინამდვილის შემეცნების ერთადერთ ორგანოდ გონებას სთვლიდა, ხოლო დროს მარტო შინაგანი განცდის ფორმად აღიარებდა; ამიტომ, კინემატოგრაფიზმი კვლავ დამახასიათებელი დარჩა თანამედროვე ფილოსოფიისა და მეცნიერებისათვის, და სინამდვილის უტყუარი სახე კვლავ დაუბოლოებად აუხსნელ პრობლემათა ტყეში დაიხრდილა.

აქედან ცხადია, რომ, თუ სინამდვილის ონტოლოგიური პრინციპი ქმნადობის სახით უნდა წარმოვიდგინოთ, უნდა ვიკვლიოთ, რომ ეს ქმნადობა უძრავ მდგომარეობათა თანამიმდევრობას როდი შეიცავს; არა, იგი თვით მოძრაობაა, რომელიც ცვალების შუაგულში ხორციელდება და მთელი სინამდვილის მთლიანობას ხანიერობის უწყვეტობის სახით განამტკიცებს.

## 2. ონტოლოგიური პრინციპი, როგორც შემოქმედებითი პროცესი.

ინტელექტუალიზმი და შემოქმედების შეუძლებლობის ცრუმორწმუნეობა. შემოქმედება და მთლიანი სამყარო. ენერჯის იგივეობისა და დეგრადაციის პრინციპები. შემოქმედება არასივრცითი პროცესია, რომელითი მრავლიანობა და ონტოლოგიური პრინციპი. ანალოგიები ამის გასათვალისწინებლად. ონტოლოგიური პრინციპი, როგორც ზეცნობიერება.

მეორე თვისება აბსოლუტური რეალობისა, რამდენადაც აქ თვისების შესახებ შეიძლება ლაპარაკი, ის არის, რომ იგი **შემოქმედებით პროცესს** წარმოადგენს.

ინტელექტუალისტური ფილოსოფიისათვის, რომელიც არსებითად მექანიცტურია, ყველაფერი იმთავითვეა მოცემული. ამიტომ მისთვის სრულიად შეუძლებელია, სამყაროში ოდესმე არსებითად ახალ რამ განხორციელდეს. ბერგსონი სკდილობს, გაგვითვალისწინოს, რომ ინტელექტუალისტური აზროვნებისათვის ეს დასკვნა მითომ არის აუცილებელი, რომ იგი ერთს საბედისწეროს, იმთავითვე მიღებულ ცრუმორწმუნეობას ვმყარება: მისთვის აბსოლუტური დრო არ არსებობს, და ამი-

ტომ სამყარო ან მარადისობაშია მოცემული და ან შემოქმედებითს აქტში, რომელიც იმთავითვე ღვთაების არსებაშია ნაგულისხმევი. ბერგსონისათვის ეს კრუმორწმუნეობა არ არსებობს. ამიტომ შემოქმედების ფაქტის აღიარებაში მას ხელს არაფერი უშლის.

მაგრამ როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ ეს შემოქმედება? თუ ვიგულისხმებთ სამყაროს, როგორც საგანთა განსაზღვრულ ჯამს, მაშინ შემოქმედებითი პროცესმა ამ ჯამს ახალი რამ უნდა დაუმატოს და ამ სახით იგი გაამდიდროს. მაგრამ ჩვენ ვიცით, რომ ბერგსონისათვის გამოცალკევებული საგანი ობიექტურ რეალობას არ წარმოადგენს, რომ იგი ჩვენი პრაქტიკული ზედმოქმედების მიერ ხელოვნურად შექმნილ მოვლენას შეიცავს. ამიტომ ცხადია, რომ ხანიერობა, როგორც შემოქმედებითი პროცესი, სრულიად არ ჰქმნის ახალ საგნებსა და ახალ მოვლენებს; სამაგიეროდ, თუ მთელ სამყაროს მივიღებთ მხედველობაში, მაშინ სრული უფლება გვექნება ვთქვათ, რომ იგი განუწყვეტლივ ახალ სამკვიდროთა შემატების გამო იზრდება. ცხადია, მთელი სამყარო მარტო ჩვენი მზის სისტემით არ ამოიწურება; უეჭველია, იქ სხვა მზის სისტემებიც არსებობენ; მართალია, მათ შორის უთუოდ ერთგვარი კავშირი უნდა იყოს: ჩვენი მზე თავისი სისტემის გადაღმა ავრცელებს სითბოს, და მთელი სისტემა განსაზღვრულის მიმართულებით მოძრაობს, თითქოს მას ერთგვარი ცენტრი იზიდავდეს; მაგრამ ეს კიდევ არ ჰნიშნავს, თითქოს მზის სისტემა ხელოვნურად იყოს ჩვენ მიერ გამოყოფილი უნივერსალური მთლიანობისაგან, ვინაიდან უეჭველია, რომ ის კავშირი, რომელიც სხვადასხვა სისტემებს შორის არის, დაუბოლოებადად უფრო მცირეა, ვიდრე ის კავშირი, რომელიც ერთისა და იმავე სისტემის ნაწილებს შორის არსებობს.

ამგვარად, თუ სინამდვილეს მთლიანის მასშტაბით შევხედავთ; ჩვენ შეგვეძლება ვსთქვათ, რომ ის პროცესი, რომელიც მისს ობიექტურ საფუძველს შეადგენს, შემოქმედებითი ხასიათისაა, და რომ იგი შრდის იდეასთან უნდა იქმნეს დაკავშირებული.

ამას თითქოს, უწინარეს ყოვლისა, ენერჯის იგივეობის კანონი ეწინააღმდეგება; მაგრამ ჩვენ საკმაოდ გავეცანით ამ კანონის ღირებულებას და ვიცით, რა ფასი აქვს მას. სამაგიეროდ, არსებობს მეორე პრინციპი, რომელსაც მეტაფიზიკისათვის გაცილებით უფრო მეტი ღირებულება აქვს. ეს არის პრინციპი **ენერჯის ინტენსივობის დეგრადაციისა**, პრინციპი, რომლის მიხედვითაც, ყოველგვარი ფიზიკური ცვალება სითბოდ იქცევა, ხოლო ეს უკანასკნელი ისწრაფის, ყველა საგნებს შორის თანაბრად განაწილდეს და, მაშასადამე, თანდათანობით შემცირდეს. რადგანაც ეს კანონი სრულიად არ მოიძბოს, რომ იგი ოდენობათა თვალსაზრისით იქმნეს გამოხატული, ამიტომ მისთვის უცხოა პირობითი ხასიათი ჩვენი საზომებისა, რაც, პირიქით, ენერჯის იგივეობის პრინციპისათვის პირდაპირ აუცილებელია. ამიტომ „იგი ფიზიკურ კანონთა შორის ყველაზე უფო მეტაფიზიკურია, რამდენადაც ყოველგვარი სიმბოლისტიკისა და პირობითი გაზომვის გარეშე გვიჩვენებს იმ მიმართულებას, რომლითაც სამყარო მოძრაობს“ (E.V. 264). ამ კანონის თანახმად, ყოველი ცალკე სოფლიო, როგორც არის მაგალ, ჩვენი მზის სისტემა, თავისი ცვალების უნარს ყოველ წუთს უნდა ჰკარგავდეს. მაგრამ საიდან იღებს იგი ამ ცვალების ენერჯიას? სივრცის სხვა რომელიმე წერტილიდან? მაგრამ აქ იგივე საკითხი რჩება: თვით ეს მეორე წერტილი საიდანღა იღებს მას? შეიძლება სთქვან: სამყაროთა რიცხვი, რომელიც ურთიერთს უგზავნის ენერჯიას, უბოლოებადია და, მაშასადამე, ასევე უბოლოებადია თვით ამ ენერჯიის ჯამიცო! მაგრამ უბოლოებადად მხოლოდ განყენებული სივრცის იდეა მიგვაჩნია, და როდესაც სამყაროს ვსთვლით უბოლოებადად, ეს იმას ჰნიშნავს, რომ იგი სავსებით ამ განყენებულ სივრცეს ემთხვევა. მაგრამ მაშინ სამყაროს ყველა ნაწილები ურთიერთგარემდებარედ უნდა გვეცნოდ, როგორც ამას ჩვენი განყენებული სივრცის იდეა მოითხოვს. ეს კი სრულიად მიუღებელია, ვინაიდან მაშინ ამ ნაწილთა ურთიერთმოქმედების იდეა უნდა უარგვეყო, მაშინ რო-

დესაც ამ შემთხვევაში ჩვენთვის სწორედ ეს ურთიერთმოქმედებაა მთავარი. — შეიძლება სიძნელეს იმ გზით დავაღწიოთ თავი, რომ სოფლიოში სხვადასხვა პერიოდები აღვიაროთ: პერიოდი ენერჯის დაგროვებისა და გამრავლებისა და პერიოდი მისი რაოდენობის შემცირებისა, რომელთაგანაც ერთი მეორეს სცვლის. თეორეტიკულად ამ ჰიპოთეზის წინააღმდეგ ვერაფერი ითქმის, მაგრამ პრაქტიკულად იგი თითქმის სრულიად შეუძლებელია, როგორც ეს ბოლცმანის მათემატიკური გამოანგარიშებიდანაც ნათლად ჩანს.

ცხადია, ამგვარად, რომ ფიზიკა, რომელიც ენერჯის სივრცის ამა თუ იმ ნაწილს უკავშირებს, სრულიად უძლურია, ეს პრობლემა სათანადოდ გადასჭრას. უეჭველია, ამ ენერჯის წყაროდ, საიდანაც იგი უწყვეტლევ გამომდინარეობს, ჩვენ არ შეგვჩნდია, სივრცე ჩავთვალოთ; ბერგსონის რწმენით, მისი წარმოშევა **არასივრცითი პროცესებში** უნდა ვეძიოთ, და ეს პროცესი ის **ხანგრძობაა**, რომელიც ბერგსონმა სინამდვილის რეალურ საფუძვლად აღიარა.

ამგვარად, ენერჯის იგივეობის პრინციპი არა თუ არ უარჰყოფს ხანგრძობის შემოქმედებითი პრინციპად აღიარების შესაძლებლობას, არამედ, რამდენადაც თერმოდინამიკის მეორე პრინციპს, ენერჯის დეგრადაციის კანონს, მოგვეფიქრებს; პარადპირ აუცილებლად ჰსახავს მას.

რეალური სინამდვილის ობიექტური პრინციპის შემდეგი დამახასიათებელი მხარე ის არის, რომ მისთვის უცხოა როგორც კატეგორია **ქრონიზობის**, ისე **მრავლიანობისაც**. ძნელია მისი ნამდვილი ბუნების ნათელი წარმოდგენა, მაგრამ ჩვენ მაინც საშუალება გვაქვს, დავახასიათოთ იგი, როგორც **ერთიანი მრავლიანობა**. სხვანაირად რომა ვსთქვათ, შემოქმედებითი პროცესი დროისა თავის ბუნებაში ელემენტთა ურთიერთგარემდებარებას სრულიად ვერ იტყვის, მისთვის უფრო მათი ურთიერთშედეგობაა დამახასიათებელი; — ეს თავისთავადაც გასაგებია, რამდენადაც განწვალებისა და, მაშასადამე, რიცხვობრიობის პრინციპი

პად ჰომოგენური სივრცე, და არა ხანიერობა უნდა ჩაითვალოს.

ყველა აღნიშნული მხარეები ცხადად მოგვეგონებენ სწორედ იმას, რაც ინტუიციამ ადამიანის ცნობიერების შესახებ დაგვიდასტურა. ტყუილა კი არ ლაპარაკობს ბერგსონი: „არსებობს ერთი რეალობა მაინც, რომელსაც ჩვენ შიგნიდან, ინტუიციის და არა უბრალო ანალიზის საშუალებით ვსწვდებით. იგი ჩვენი პიროვნებაა მის დროულს მიმდინარეობაში“ (Ibid. 7), და შემდეგ ამ რეალობის გათვალისწინებას სხვადასხვა ანალოგიების დახმარებით სცდილობს.

ცნობიერების მოვლენათა მიმდინარეობა „მდგომარეობათა თანამიმდევრობაა, რომელთაგანაც თითოეული წინასწარ გვაუწყებს იმას, რაც თან სდევს მას, და შეიცავს იმას, რაც წინ უსწრებს მას. მართალი რომა ვსთქვათ, მდგომარეობათა ეს მრავლიანობა მხოლოდ მაშინ ისახება, როდესაც მე უკვე გადავაბიჯე მათ და შემდეგ მათი კვალის თვალის გადასავლებლად მოვებუნდი. როდესაც ვგრძნობდი მათ, იგინი ისეთს მჭიდრო ორგანიზაციულ კავშირში იმყოფებოდენ, ისე ღრმად აყვნენ საერთო ცხოვრებით სულშთანაბერნი, რომ მე ვერა დროს ვერ შევსძლებედი, მეთქვა, თუ სად იწყება ერთი მათგანი, და სად თავდება მეორე. ნამდვილად, არც ერთი მათგანი არც სადმე იწყება და არც სადმე თავდება, არამედ ყველანი ურთიერთის წიაღში გრძელდებიან.—თუ ვსურთ, ეს გაშლათ, ვინაიდან არ არსებობს არცერთი ისეთი ცოცხალი არსება, რომელიც არ ჰგრძნობდეს, რომ იგი თავისი მორგვის ბოლოს უახლოვდება, და სიცოცხლეც იმაში მდგომარეობს, რომ ვებრდებით. მაგრამ ეს იმავე დროს მუდმივი დახვევაა არის, მ'გაყისი მორგვზე ძაფის დახვევისა, ვინაიდან ჩვენი წარსული ჩვენვე გვსდევს თან... უკეთ რომა ვთქვათ, ეს არც დაშლათა და არც დახვევა, მიტომ რომ ორივე ეს სახე იწყებს წარმოდგენას ხაზებისას და ზედაპირისას, რომელთა ნაწილებიც ერთგვაროვანნი და უთიერთს-დამთხვევადნი, არიან. მაშინ როდესაც ერთსა და იმავე ცნობიერ არსებას ორი მო-

მენტის კი არა აქვს ისეთი, რომ ურთიერთის განმეორებას წარმოადგენდეს. აიღეთ სულ მარტივი გრძობა, იგულისხმეთ იგი მყარედ, მოათავსეთ მასში მთელი პიროვნება მთლიანად: ცნობიერება, რომელიც თანახლავს ამ გრძობას, მაინც ვერ შესძლებს ორს თანამიმდევარს მომენტში ერთისა და იმავე უცვლელი სახით დარჩეს, ვინაიდან შემდეგი მომენტი, წინამსროლ მომენტს გარდა, ყოველთვის იმ მოგონებასაც შეიცავს, რომელიც ამ უკანასკნელმა თავის შემდეგ დასტოვა... ამიტომ უნდა გამოვიწვიოთ სპექტრის სახე მისი ათასგვარი ელფერით, რომელნიც შეუმჩნევლად ერთვიან ერთიმეორეს. შეგრძნების ნაკადი, რომელიც სპექტრს სჭრის, შეიფერებოდა რა თითოეული ამ ელფერით, განვლიდა თანამიმდევარ ცვლილებებს, რომელთაგანაც თითოეული წინასწარ გვაუწყებდა თანამდევარს და თავის არსებაში წინამდევართა მოკლე რეზუმესაც მოგვცემდა. მაგრამ სპექტრის თანამიმდევარი ელფერნი მაინც ურთიერთ-გარე-მდებარედ დარჩებიან. იგინი რიგრიგობით არიან დაწყობილნი. მათ სივრცე უკავიათ. წმინდა ხანიერობა კი, ჰირიქით, რიგრიგობით დაწყობის, ურთიერთ-გარე-მდებარების, ვრცეულობის ყოველგვარ წარმოდგენას უარჰყოფს.“

..უკეთესია, დაუბოლოებად მცირე კაუჩუკი წარმოვიდგინოთ, თუ შესაძლებელია, მათემატიკური წერტილის საზღვრამდე შეკუმშული. გავწელოთ იგი თანდათანობით ისე, რომ წერტილიდან ხაზი ამოვიდეს, რომელიც სულ უფრო და უფრო გრძელდება. მივაპყრათ ჩვენი ყურადღება არა ხაზს, როგორც ხაზს, არამედ მოქმედებას, რომელიც მას ჰხაზავს. ვთქვათ, რომ ეს მოქმედება, მისი ხანგრძლივობიანობის მიუხედავად, განუწვალებადია, თუ რომ ვიგულისხმებთ, რომ იგი შეუჩერებელივ ხორციელდება; რომ, თუ იგი შეჩერდა, მაშინ ერთის მაგიერ ორს მოძრაობად იქცევა, და თითოეული მათგანი განუწვალებადი იქნება; რომ განწვალებადი თვით მოძრაოვი მოქმედება კი არა, ის უძრაოვი ხაზია, რომელსაც ეს მოქმედება თავის კვალად სტოვებს სივრცეში. განვთავისუფლო-

დეთ, დასასრულ, სივრცისაგან... რათა ანგარიში გავუწიოთ მხოლოდ თვით მოძრაობას, დაძაბულობის აქტს, ერთი სიტყვით, წმინდა მოძრაობიანობას. მაშინ უფრო ნამდვილ სახეს მივიღებთ ჩვენი „მე“-ს ხანიერობაში განვითარებისას.“ (Intr. 4-9).

ასეთია ადამიანის ცნობიერება, მაგრამ ასეთია სოფლიოს მეტაფიზიკური საფუძველი, კონკრტი, რეალური ხანიერობაც. ამიტომ სრული საბუთი აქვს ბერგსონს, ამ უკანასკნელს ცნობიერება უწოდოს. მაგრამ სინამდვილის მეტაფიზიკური რეალობა მაინც საკმაოდ განსხვავდება ადამიანის ცნობიერებისაგან: და ერთი უდიდესი, ძირითადი განსხვავება იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანის ცნობიერება შეზღუდული, შეფერხებული პროცესია, რომელსაც ორგანიზმის სახით ნივთიერების პასივობა ელობება წინ. მეტაფიზიკური რეალობის შესახებ ამას, რა თქმა უნდა, ვერ ვიტყვით. ამიტომ უფრო მართებული იქნება, თუ მას ცნობიერებას კი არა, ზეცნობიერებას ვუწოდებთ. მაშინ ჩვენ, ერთის მხრივ, ცნობიერების ყველა დადებითი მხარეების წარმოდგენაც შეგვრჩებოდა, და მეორის მხრივ, მისი უარყოფითი, პასიური, ზეცნობიერებისათვის შეუფერხებელი თვისებებიც უკუგდებულად იქნებოდა ნაგულისხმევი.

ამგვარად, მეტაფიზიკური სინამდვილე უწყვეტის, დაუბოლოებადი შემოქმედებითი წინსწრაფვის სახით უნდა წარმოვიდგინოთ, შეუჩერებელი ზრდის, დაუღალავი იმპულსის სახით, რომელიც განუწყვეტელ სიცოცხლეს, მოქმედებასა და თავისუფლებას შეიცავს. „თუ რომ ასეთ განმარტებას მივსცემთ ღმერთს, მასში დასრულებული არაფერი არ იქნება; იგი წარმოდგენს განუწყვეტელ სიცოცხლეს, მოღვაწეობასა და თავისუფლებას“ (Ev. 212).



### ჰ. პრობლემა არაკარგის შესახებ.

იდეა ყოფნისა და არყოფნისა. მეორე წინ უსწრებს პირველს. საფუძველი არ ყოფნის იდეისა და მისი გავლენა ფილოსოფიაზე. არყოფნის იდეა როგორც სახეობა; როგორც ცნება. მისი შეუძლებლობა. უარყოფა და მისი ნამდვილი აზრი. პრობლემა არყოფნისა ფსევდოპრობლემაა.

როგორც არ უნდა იყოს სინამდვილის ონტოლოგიური სინთეზი, ჩვენი ინტელექტი მაინც მარადის ერთს ძირითად საკითხს სვამს: **საიდან გაჩნდა ეს სინამდვილე, როგორ შეიქმნა იგი?** ეს საკითხი მუდამ აუცილებელი იქნება, ხოლო მისი დამაკმაყოფილებელი პასუხის მოძებნა ყოველთვის შეუძლებელი, სანამ ჩვენ წინასწარ დარწმუნებულნი ვიქნებით იმაში, რომ **ყოფნას, არსებობას** აუცილებლად **არყოფნა** უსწრებს წინ. საჭიროა, ერთხელაც არის მაინც, შემოწმდეს ეს ჩვენი რწმენა: რა საბუთი აქვს მას და რა შემეცნებითი ღირებულება? ბერგსონმა ამ საკითხს სპეციალური გამოკვლევა უძღვნა, რომელიც შემდეგ თავის მთავარ თხზულებაში ერთ-ერთ თავად შეიტანა. განვიხილოთ მოკლედ, რამდენად საფუძვლიანია ჩვენი რწმენა, თითქოს ყოფნას არყოფნა უსწრებდეს წინ.

უწინარეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ ეს რწმენა იძულებითის, აუცილებლობითი ხასიათისაა: ჩვენ მუდამ დარწმუნებულნი ვართ, რომ ის, რაც არსებობს, ერთ დროს არ არსებობდა, რომ ერთობლივ მთელს არსებობას სიცალიერე უსწრებდა წინ ისე, როგორც ჭიქის შინაარსს, მაგალითად, ჭიქის სიცალიერე. ეს იდეა მუდამ გადამწყვეტ ზეგავლენას ახდენდა ფილოსოფიურს აზროვნებაზე: საჭირო იყო ისეთი რეალობის დადასტურება, რომელიც, მაშასადამე, მარადის არსებულად უნდა ყოფილიყო ნაგულისხმევი. ასეთი რეალობა კი მხოლოდ ლოღიკური ხასიათის რეალობაა: „ეთქვათ, დაფაზე შემოახაზულია წრე. მისს არსებობას ახსნა ესაჭიროება. ამ წმინდა ფიზიკურ არსებობას თავისთავად სრულიად არა აქვს ძალა, ვადამ“

ლახოს არ ყოფნა სამაგიეროდ, „ლოლიკური არსი“ წრისა, ე. ი. შესაძლებლობა მისი დახატვისა განსაზღვრული კანონის მიხედვით, ერთის სიტყვით, განმარტება წრისა, უთუოდ მარადიულად მეჩვენება; იგი არც განსაზღვრულ ადგილს ეხება და არც განსაზღვრულ დროს, ვინაიდან წრის ნახატი არსად და არა დროს არ იწყებს, შესაძლოდ იქცეს“ (E.V. 246). მაშასადამე, თუ რომ სინაპტიკის საფუძველი მარადიული უნდა იყოს, უექველია, მას ლოლიკური პრინციპის ხასიათი უნდა მიეცეს, და ჩვენ ვიცით, რომ რაციონალისტური ფილოსოფია სწორედ ასე იქცევა.

მაგრამ მართლა უფრო ნათელია „არყოფნის“ იდეა, ვიდრე იდეა არსებობისა? როგორ გვაქვს ეს იდეა წარმოდგენილი? ცხადია, ან როგორც ერთგვარი სახე, რომელსაც ჩვენი ოცნება ჰქმნის, ან და როგორც ცნება, რომელსაც ჩვენი გონება სწვდება. ვთქვათ, არყოფნა სახეს წარმოადგენს. მაგრამ საკმარისია, საქმეს ოდნავ ჩაუტყვირდეთ, რომ დაგრწმუნდეთ, თუ რაოდენ უსაფუძვლოა ასეთი შეხედულება. მართლაც და, თქვენ შეგიძლიათ, მოსპოთ თქვენს ცნობიერებაში მთელი მისი შინაარსი, რომელსაც იგი გარედან იღებს; თქვენ შეგიძლიათ მოსპოთ ის ორგანიული შეგრძნებებიც, რომელიც გარედან მიღებულ ელემენტთა მოსპობის შემდეგ დაგრჩებათ; თქვენ შეგიძლიათ მოსპოთ თქვენი საკუთარი ცნობიერებაც; მაგრამ დაიწყებთ თუ არა ამას, იმწამსვე შეამჩნევთ, რომ თქვენში მეორე ცნობიერებამ წამოაპყრო თავი, რომელიც პირველის მოსპობას უთვალთვალედა. ერთი სიტყვით, „როდესაც არაფერია ჩემს ცნობიერებაში გარეშე საგანთა შესახებ, მაშინ ჩემი საკუთარი თავის ცნობიერება მაინც მრჩება: როდესაც ამ შინაგან შემეცნებასაც ვსპობ, მაშინ თვით ეს მოსპობა იქცევა ობიექტად განსაზღვრული „მე“-სათვის, რომელიც ამ შემთხვევაში მოსპობილ „მე“-ს განიცდის, როგორც გარეშე ობიექტს. ამგვარად, ჩვენი ცნობიერება ყოველთვის ამა თუ იმ ობიექტს წარმოადგენს, ან შინაგანს და ან გარეგანს“ (E.V. 238). ცხადია, სრული სიცა-

ლიერის, სრული არყოფნის, ყველაფრის უარყოფის წარმოდგენა ჩვენს ცნობიერებას სრულიად არ შეუძლია. ამიტომ, როდესაც არყოფნის იდეას ჩვენი წარმოდგენის საქმედ აღიარებენ, ცხადია, უეჭველ შეცდომას სჩადიან.

მაგრამ ვთქვათ, არყოფნის წარმოდგენა მართლა შეუძლებელია. განა ეს იმას ჰნიშნავს, რომ ჩვენს აზროვნებას მისი ნათელი ცნების შედგენა მაინც არ ძალუძს? ხომ ამბობდა დეკარტი, რომ ჩვენ ნათლად შეგვიძლია ვიზროვნოთ ცნება ათასგვერდიან მრავალკუთხედისა, თუმცა მისი წარმოდგენა ჩვენი ოცნების ყოველ ფარგალს სცილდებაო. რა გვიშლის ხელს, თითოეული საგანი, რომელიც ჩვენი გამოცდილების შინაარსს ჰქმნის, ცალცალკე არა არსებულად წარმოვიდგინოთ? უეჭველია, ამ ნაწილობრივი უარყოფით თანდათანობით მთელი სინამდვილის შინაარსის ამოწურვას მოვახერხებთ და, მაშასადამე, ბოლოს სრული სიცალიერის ე. ი. სრული არყოფნის ცნებას მივიღებთ. თითქოს ამის საწინააღმდეგოდ ვერაფერი ვერ უნდა ითქმოდეს. მაგრამ ნამდვილად აქაც შეუძლებელსა და სრულად უაზრო ცნებასთან გვაქვს საქმე.

რას ჰნიშნავს მთლიანს სინამდვილეში რომელიმე განსაკუთრებული საგნის არაარსებულად აზროვნება? უეჭველია, მხოლოდ ერთს: რომ მის ადგილას იგი აღარ არსებობს, რომ მისი ადგილი სხვა საგანმა დაიკავა ან და, უკიდურეს შემთხვევაში, მისი ცალიერი ფარმა დარჩა ე. ი. სივრცე, აქ-ყოფილი საგნის კონტურებით შემოხაზული. როდესაც ამ განსაკუთრებულ ადგილას ჩვენი საგნის არყოფნას ვაზროვნებთ, ცხადია, ეს იმას ჰნიშნავს, რომ ჩვენ გვახსოვდა მისი აქ არსებობა, ველოდით, რომ იგი აქ დაგვხვდებოდა, და გვწყინს, რომ მოლოდინი არ გამართლდა. ვთქვათ, რომ ჩვენ არც მხსიერება გვაქვს და არც გრძნობები გვალეღვებენ. რას ვიტყოდით მაშინ? ცხადია, რომ ჩვენ აქ მხოლოდ იმას განვიცდიდით, რისი განცდაც შესაძლებელი იქნებოდა; არაფრის განცდა არ შეუძლება; მაშასადამე, ჩვენ ვიტყოდით, რომ აქ განსაზღვრული სა-

ვანი არსებობს, და არარსებობაზე შორეული აზრიც კი არ გაგვიჩნდებოდა.

ამგვარად, ცხადია, რომ საგნის არყოფნის აზროვნება მისს აღვილას მეორე საგნის ყოფნას ჰგულისხმობს. მაშასადამე, ამ აზრით მხოლოდ მანამ შეიძლება ცალკე საგნების არყოფნა ვიაზროვნოთ, სანამ ჯერ კიდევ შესაძლებელია, რომ მათი ადგილი სხვა რომელიმე საგანმა დაიჭიროს. ხოლო რადგანაც ჩვენ საგანთა მთელი ჯამის არყოფნის ცნებაზე ვლაპარაკობთ, ცხადია, სრულ უაზრობას ჩავდივართ, ვინაიდან რამ და უნდა დაიჭიროს არსებულად ნააზრევი საგნის ადგილი, თუ კი ყველაფერი არარსებულად არის ნაგულისხმევი? მაგრამ თუ ერთი საგნის ადგილს მეორე ვერ დაიჭერს, მაშასადამე, არათუ ყველაფრის, არამედ ერთი საგნის არყოფნაზეც კი შეუძლებელი იქნება ლაპარაკი. მაგრამ იტყვიან: ყველაფერი ეს მართალია, სანამ მთლიანი სინამდვილის შესახებ ვლაპარაკობთ; მაგრამ რა გვიშლის ხელს, განცალკევებული საგნის სრული აბსტრაქცია მოვხადინოთ, ამგვარად იგი მთლად ჩამოვაციროთ დანარჩენ სინამდვილეს და შემდეგ **არარსებულად** ვიაზროთო! — ხოლო მდგომარეობას ვერც ეს მოსაზრება ჰშველის, მიტომ რომ ჯერ კიდევ კანტმა დაამტკიცა, რომ აზრი საგნის შესახებ უკვე ჰგულისხმობს აზრს მისი არსებობის შესახებ; მაშასადამე, როდესაც ჩვენ ვაზროვნობთ საგანს არარსებულად, ამით უკვე მისი არსებობაც ნაგულისხმევა; განსხვავება ოდონდონში მდგომარეობს, რომ ამ შემთხვევაში ნააზრევი არსებობა არა რეალურად, არამედ იდეალურად არის მიჩნეული. „სხვანაირად რომ ვთქვათ, რაგინდ ახირებულადაც არ უნდა მოგვეჩვენოს ჩვენი დასკვნა, რომელიმე საგნის „არარსებობის“ ცნებაში ნაკლები კი არა, მეტი შინაარსია მოქცეული, ვიდრე ამავე საგნის „არსებობის“ ცნებაში, ვინაიდან ცნება „არარსებული“ ობიექტის შესახებ შეიცავს აგრედვე ცნებას „არსებული“ ობიექტის შესახებაც; რომელსაც ამას გარდა დაერთვის კიდევ წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ ეს საგანი არსებულის მთლიანი სინამდვილიდან გამორიცხულია“ (Ev. 244).

მაგრამ შეიძლება თქვან: თუ ამ გზით არა, განყენებული საგნის ცნებისადმი უარყოფითი ნაწილაკის მიმატებით მაინც შეიძლება, ამა თუ იმ ობიექტის სრული უარყოფითი ცნების შედგენა. — ცხადია, აქ უარყოფას, დადასტურების მსგავსად, განსაზღვრულ ძალას აწერენ, რომლის დახმარებითაც ახალი ცნების შედგენა მიაჩნიათ შესაძლოდ. მაგრამ უეჭველია, რომ დადასტურებისა და უარყოფის ღირებულების გათანაბრება ცხად შეცდომად უნდა ჩიითვალოს. დადასტურება წმინდა ინტელექტუალური აქტია: მასში ჩვენი გონება პირისპირ დგას ობიექტთან და თავის სჯავს მხოლოდ მისი თვისებების შესახებ აგებს: „მაგდა თეთრია“, — იმ მარტივი მაგალითი დადასტურებითი სჯისა, და აქ ჩვენ, ცხადია, მხოლოდ ობიექტის ნიშნების შესახებ გვაქვს მსჯელობა. სული სხვაა უარყოფითი სჯა: ატრიბუტიული იქნება იგი, თუ ეგზისტენციალური, სულ ერთია, მასში ჩვენ პირდაპირ ობიექტს, როდი ვეხებით, მისს განსაზღვრულ ნიშანს როდი ვადასტურებთ; არა, უარყოფითი სჯაში მხოლოდ განსაზღვრულ პოზიციას აღვნიშნავთ, რომელსაც ჩვენი გონება რომელიმე განსაკუთრებული დადასტურებითი სჯის მიმართ იკავებს, და ამგვარად იგი არა წმინდა ინტელექტუალურ აქტს წარმოადგენს არამედ უცხოს, არა-ინტელექტუალურ მომენტს შეიცავს. „მაგდა არ არის თეთრი“, — აქ ნიშნში უარყოფითი სჯისა; ცხადია, რომ აქ ჩვენი გონება იმას როდი აღნიშნავს, რასაც პირდაპირ განიცდის, მიტომ რომ არსებობს „შაგი“, „ლურჯი“ და სხვა, ხოლო „არათეთრი“-ს შესახებ ამის თქმა შეუძლებელია, ვინაიდან ასეთ ნიშანს ჩვენი გონება ვერსად ვერ ჰპოულობს. ხოლო თუ მაინც ვამბობთ: „მაგდა არ არის თეთრი“, ამით არა თვითონ საგნის, არამედ დადასტურებითი სჯის შესახებ ვმსჯელობთ და თითქოს ვამბობთ: თქვენ, ან მე, შეიძლება, ეს საგანი თეთრად ჩავთვალოთ, მაგრამ გაფრთხილებთ, რომ ჩვენ იძულებულნი ვიქნებით, ეს სჯა შევსცვალოთ და მისი ადგილი სხვა რომელსაღე სჯას დავუთმოთ. „ამგვარად, უარყოფა მით განსხვავდება

დადასტურებისაგან, რომ იგი მეორე ხარისხის დადასტურებას წარმოადგენს. იგი ადასტურებს რასაც რომელსამე დადასტურების შესახებ, რომელიც თვით საგნის შესახებ ადასტურებს რასმე“ (Ev. 246), ასე რომ ცხადია, უარყოფითი მსჯელობის აქტში ურთიერთობა სუბიექტსა და ობიექტს შორის როდია წარმოდგენილი, არამედ ორ სუბიექტს შორის, რომელთაგანაც ერთი მეორეს ედავება და მსჯელობაში დახმარებას უწევს. ასე რომ უარყოფითი მსჯელობა უფრო პედაგოგიურისა და სოციალური ბუნების არის, ვიდრე წმინდა ინტელექტუალურის.

გარდა ამისა, უარყოფითი მსჯელობა წარმოადგენს მხოლოდ ერთ ნაწილს ინტელექტუალური აქტისას, რომლის მეორე ნაწილიც სრულიად გამოურკვეველი რჩება. როდესაც ვამტკიცებ: „მაგიდა არ არის თეთრი“-თქო, მე გაფრთხილებთ, რომ სჯა „მაგიდა თეთრია“, მეორე სჯით უნდა შესცვალოთ, მაგრამ რომელი მეორე სჯით, ეს სრულიად გაურკვეველი რჩება (Ev. 247).

ამგვარად, ცხადად ირკვევა, რომ იდეა არყოფნისა არც ჩვენი ოცნებისათვის არის ნათელი და არც ჩვენი აზროვნებისათვის; იგი არც ცხადო სახეა და არც შინაარსიანი ცნებაა. იგი ფსევდოიდეაა. უეჭველია ამიტომ, რომ ყოფნისა და არყოფნის დაპირდაპირება, განსაკუთრებით კი პრობლემა: რატომ არსებობს ესა თუ ის საგანი, თუ მოვლენა, უფრო ფსევდოპრობლემას წარმოადგენს, ვიდრე ნამდვილ საკითხს, რომლის ასახსნელადაც ღირს, ფილოსოფიამ თავისი ყურადღება შეაჩეროს. მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ კერძო საკითხიც, რომელმაც აღნიშნულ აზრთა მსჯელობა გამოიწვია, საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ გაჩნდა პირველყოფილი არარაობისაგან სინამდვილის მეტაფიზიკური საფუძველი, ზეცნობიერების შეუკავებელი შემოქმედებითი სწრაფვა, უქმად და უსაფუძვლო საკითხად უნდა ჩაითვალოს.

## თ ა ვ ი VI

სინამდვილის სფეროთა გენეზიზი.

### 1. ნივთიერების გენეზიზი.

ნივთიერება თავისი ძირითადი ტენდენციით არახანიერია; მისი პრინციპი სივრცეა; ამ მხრივ იგი რადიკალურად განსხვავდება მეტაფიზიკური პრინციპისაგან. დუალიზმი, თუ მონიზმი. შემოქმედებითი პრინციპის ორი მიმდინარეობა: რეგრესიული და პროგრესიული. მიმდინარეობის ორგვარობა ადამიანის ცნობიერებაში. რეგრესიული მიმდინარეობა და ვრცეულობა. ნივთიერება და ზეცნობიერების დაძაბულობის შესუსტება. დაძაბულობის ზღვარი და ნივთიერების ზღვარი.

აბსოლუტური სინამდვილე, უეჭველია, არამატერიალურ პროცესს წარმოადგენს; როგორც ასეთი, იგი რადიკალურად ეწინააღმდეგება ნივთიერებას. მაშინ როდესაც პირველი მთლიანობასა და შეუჩერებელს შემოქმედებითი პროცესს შეიცავს, მეორეს—დაშლადობა და მარადიული განმეორებადობა ახასიათებს; მაშინ როდესაც პირველი ხანიერობაში ვითარდება, მეორისათვის ამის თქმა არ შეიძლება: „ჩვენ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ არსებობა, რომელიც მხოლოდ აწმყოით განისაზღვრება, რომელიც განუწყვეტლივ ხელახლა იბადება; ამ შემთხვევაში დრო არ არსებობს, არამედ არის მხოლოდ წამი, რომელიც მარად ჰქრება და ხელახლა იწყება“ (Ev. 219).

მაგრამ ნივთიერება, როგორც მთლიანი სინამდვილე, აბსოლუტურად არა მარტო არადროითი არ არის, იგი არც დაშლადია აბსოლუტურად: ჩვენ ვიცით, რომ „ჩვენს მსჯელობათ, რამდენჯერაც გსურთ, იმდენჯერ შეუძლიათ დაასკვნან, რომ წარსული, აწმყო და მომავალი ისტორია ცალკე ხისტიემებისა შეიძლება ერთმა-

შად გაიშალოს, მარაოს მსგავსად; ამის მიუხედავად, ეს ისტორია იმგვარად იშლება, თითქოს მას ჩვენი დროის ანალოგიური დრო ეკავოს. როდესაც შაქრის წყალს ვამზადებ, იძულებული ვხდება, მოვიტმინო, სანამ შაქარი გადნებოდეს. მეორისმხრივ, თუმცა ცალკე საგნები ხელოვნურად არიან გამოყოფილნი მთლიანი სინამდვილიდან, მაგრამ თითოეული გამოყოფილი საგნის ნაწილებს, რამდენადაც აქ ნაწილების შესახებ შეიძლება ლაპარაკი, გაცილებით უფრო მეტი კავშირი აქვთ ერთიერთთან, ვიდრე სხვა საგნების ნაწილებთან. ამ მხრივ, უმჯობელია, ცალკე საგნებად დაშლის ტენდენცია თვითონ ნივთიერებისათვის არის დამახასიათებელი.

ამგვარად, თუმცა აბსოლუტურად არა, მაგრამ თავისა ტენდენციით მაინც, ნივთიერება არადროითიც არის და დაშლადიც. იგი დაუბოლოებადად ისწრაფის უდროულობისა და დაშლადობის პრინციპის, სივრცის მიმართულებით; და მისთვის სწორედ ეს მისწრაფებაა დამახასიათებელი. ამიტომ ჩვენ სრული უფლება გვაქვს, განვმარტოთ ნივთიერება, როგორც განფენილი მრავლიანობა, და მისს პრინციპად, მაშასადამე, სივრცე დავსახოთ.

მაგრამ თუ ასე რადიკალურია წინააღმდეგობა ნივთიერებასა და სინამდვილის მეტაფიზიკურ პრინციპს, **ზეცნობიერებას** შორის, მაშინ როგორღა შეიძლება ეს უკანასკნელი სინამდვილის ერთად ერთს პრინციპად აღვიაროთ? როგორღა შეიძლება, ნივთიერი სინამდვილე ამ პრინციპიდან გამოვიყვანოთ? ამგვარად, ბერგსონის წინაშეც ისეთივე სიძნელის პრობლემა იშლება; რომლის საბოლოოდ დაძლევაც დღემდის ვერცერთ მონისტურ მეტაფიზიკას ვერ მოუხერხებია, და რომელიც დუალიზმისათვის მუდამ საიმედოსა, და უშრეტ მოტივს წარმოადგენდა და წარმოადგენს. მაგრამ ბერგსონი აქაც თავისებურად უფლის აღნიშნული პრობლემის სიძნელეს.

მონიზმი სინამდვილის ერთერთ სფეროს, ფსიქიურს ან მატერიალურს, ან და ორთავე ერთად, როდესაც მას შესამე,



სრულიად განსხვავებული პრინციპი აქვს მეტაფიზიკურს რეალობად აღსარებული, ფანტომად აღიარებს. დუალიზმი, პირიქით, ორსავე სფეროს თანაბრად დამოუკიდებელს რეალურ პრინციპად სთვლის, რომელთაგანაც ერთიცა და მეორეც იმთავითვე და ერთდროულად მარადის მოცემულია. ბერგსონისათვის ორივე ეს შეხედულება შეუფერებელია; მისთვის ერთხელ და სამუდამოდ, დაუბოლოებად მარადისობაში არაფერი არ არის მოცემული: მისთვის მეტაფიზიკურ სინამდვილეს შეუჩერებელი შემოქმედებითი სწრაფვა, დაუბოლოებადი ძლისხმევა და დაძაბულობა (tension) წარმოადგენს. მაგრამ თუ ეს ასეა, რა გვიშლის ხელს აღვნიშნოთ, რომ სწრაფვას, ძლისხმევას, დაძაბულობას შეიძლება თავისი ხარისხები ჰქონდეს? რა გვიშლის ხელს აღვიაროთ, რომ ეს ხარისხი შეიძლება ხან უფრო დაბალი და ხან უფრო მაღალი იყოს? მაშინ სინამდვილის მიმდინარეობაში, შესაძლებელი იქნებოდა; რეალობის ორი მიმართულება დაგვედასტურებია: შემოქმედებითი სწრაფვის და დაძაბულობის პროგრესიული და მისი რეგრესიული პროცესი. პირველს შემთხვევაში რეალობის განმტკიცებასთან გვექნებოდა საქმე, ხოლო მეორე შემთხვევაში მისს შესუსტებასა და უარყოფასთან. ვინ იცის, იქნება ფსიქიურისა და მატერიალური სფეროების წინააღმდეგობა ამ ერთი პროცესის ორი მიმართულების განსხვავებაზე აღმოჩნდეს აგებული.

„არსებობს ერთი რეალობა მაინც, რომელსაც ჩვენ შიგნიდან ვსწვდებით... ეს რეალობა ჩვენი პიროვნებაა“-ო, ამბობს ბერგსონი. მაშასადამე, საჭიროა არა ანალიზის, არამედ უშუალო ჰერეტიკის, ინტუიციის დახმარებით ჩავიხედოთ ჩვენი ცნობიერების ნაკადში, რათა დავრწმუნდეთ, მართლა ახასიათებს რეალობას ორგვარობა მიმართულებისა, თუ არა. თუ სინამდვილის მეტაფიზიკურ საფუძველს, ზენობიერებას ასეთი რამ მართლა ახასიათებს, მაშინ უეჭველია, რომ მას ყველაზე უფრო მკაფიო გამოხატულება ჩვენს ცნობიერებაში უნდა ჰქონდეს.

„რაც უფრო დავუახლოვებთ ჩვენს პროგრესიულ განვითარებას წმინდა დროულობას, მით უფრო ვგრძნობთ, რომ ჩვენი არსების სხვადასხვა ნაწილები ერთი მეორეს ერთვიან, და ჩვენი პიროვნების სრული კონცენტრაცია ერთი წერტილის გარშემო ხდება, რომელიც განუწყვეტლივ გადადის მომავალში. სიცოცხლე და თავისუფალი მოქმედება სწორედ ამაში მდგომარეობს. პირიქით, მიუშვით ჩვენი ფსიქიკის სადავე და, მოქმედების მაგიერ, ვიოცნებოთ. ჩვენი „მე“, ასე ვსთქვათ, იმ წამსვე ნაწილებად დაიშლება. ჩვენი წარსული, რომელიც აქამდე ჩვენი ფსიქიკის ერთს მთლიანს სწრაფვად იყო შედუღებული, ათასსა და ათიათას მოგონებად იშლება, ხოლო თვით ეს მოგონებანი ურთიერთგარე-მდებარედ იქცევიან. ამგვარად, ჩვენი „მე“ კვლავ სივრცის მიმართულებას იღებს“, ვინაიდან ვრცელდება ნაწილთა ურთიერთ-გარემდებარეობაში მდგომარეობს“ (Ev. 219) ან და კიდევ: „როდესაც პოეტო თავის ლექსს მიკითხავს, მე შემიძლია, იმდენად დაინტერესებული ვიყო, რომ მისი აზრებითა და გრძნობებით განვიმსჯელო და ის მარტივი მდგომარეობა განვიცადო, რომელიც მან ფრაზებსა და სიტყვებში გააბნია. მე შემიძლია ამასთანავე მისს შთაგონებას თანავუგრძნო, მიესდია მას ერთი განუწყვეტელი მოძრაობით, რომელიც, თვითშთაგონების მსგავსად, შეიძლება ერთს მთლიან აკტს წარმოადგენდეს. მაგრამ საკმარისია, შევაჩერო ყურადღება, მოვადუნო, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მავთული ჩემი სულისა, რომელიც ამ მომენტამდე განსხირობული იყო, რომ ბგერებმა თავისი აზრი დაჰკარგონ და იგინო თავისი მატერიალობით ურთიერთის თანამიმდევრად მოგვეჩვენონ. ამისათვის ჩემთვის სრულიად არ არის საჭირო რისამე დამატება, საკმარისია, პირიქით, შემცირება. რაც უფრო ვაძლევ თავს ამ მიმდინარეობას, მით უფრო ინდივიდუალურად იქმნებიან თანამიმდევარი ბგერები; როგორც წინადადება ცალკე სიტყვებად, სწორედ ისე იშლება ცალკე სიტყვებიც, თავის მხრივ, თანამიმდევრობითს მარცვლებად. წავიდეთ ამ მი-

მართლებით კიდევ უფრო შორს... რაც უფრო შორს წავა ჩემი ყურადღების უარყოფითი განთავისუფლება (relachonement). მით უფრო მეტს განფენილობასა (extension) და სირთულეს "შექმნი" (Ev. 227).

ამგვარად, ყოველ ექვს გარეშეა, რომ ადამიანის ცნობიერების მიმდინარეობაში ორგვარი მიმართულება არსებობს: როდესაც ჩვენი ნებისყოფის დაძაბულობა ძლიერია, მაშინ სულიერი მოვლენანი უღრმეს კონცენტრაციას განიცდიან და სოლიდარულს ორგანიზაციულ კავშირს ჰქმნიან; ხოლო, როდესაც მისი მოღუნება ხდება, მაშინ მათი სოლიდარული მთლიანობა ირღვევა, რე ცნობიერების ელემენტნი ურთიერთგარე მდებარე განცალკევებულ მოვლენებად იშლებიან. ცხადია, რომ ეს ორი მიმართულება ერთისა და იმავე მიმდინარეობის წიაღში უნდა ვეძიოთ. ამიტომ გაცილებით უფრო მართებული იქნება, თუ მას ორს ცალკე მიმდინარეობად კი არ ჩავთვლით, არამედ ერთისა და იმავე მიმდინარეობის შეცვლად, ან შეწყვეტად. მაშინ ეს მიმდინარეობის შეწყვეტა დადებითი რეალობის შემცირებად უნდა იქმნეს აღსარებული.

ჩვენი ცნობიერების ნაკადის ინტუიტიური ვანცდა, მაშასადამე, არა მარტო ადასტურებს ფაქტს მიმართულების შეცვლისას, არამედ მის ბუნებასაც ნათლად გვითვალისწინებს: ჩვენ ვხედავთ, რომ მიმართულების შეცვლა, ან დაძაბულობის შეწყვეტა სულიერ ფენომენტა ვრცეულობაში გაშლას ჰნიშნავს: „ვრცეულობაო, ამბობს ბერგსონი, დაძაბულობის შეწყვეტის მეტს არაფერს წაჰმოადგენსო“ (Ev. 266). ვრცეულობა კი მატერიალობის განსაკუთრებით დამახასიათებელ თვისებას შეადგენს. მაშასადამე, საკმარისია, მარტო შევასუსტოთ ჩვენი ნებისყოფა, რომ შემოქმედებითი ხასიათის რეალობიდან განშლადი (qui se défait) რეალობის სფეროში გადავიდეთ და სულის დაძაბულობიდან მატერიალობის განფენილობა (extension) მივიღოთ.

აქედან, სრული უფლება გვეძლევა, ზეცნობიერების სფეროშიც გადავიდეთ. მაშინ ჩვენ დავინახავთ, რომ აღნიშნული

შეწყვეტა შემოქმედებითი სწრაფვის დაძაბულობისა იქაც ვრცელულობაში გაშლასა და, მაშასადამე, ნივთიერი სინამდვილის წარმოშევბას იწვევს. ამგვარად, ერთის მხრივ „სულიერობას“ და, მეორეს მხრივ, „მატერიალობას“ შეიძლება საფუძვლად ორი, თავისი მიმართულებით, საწინააღმდეგო პროცესი დაედოს, ასე რომ ერთიდან მეორეზე მიმართულების შეცვლის, ან და, უბრალოდ, შეწყვეტის საშუალებით შეიძლება გადავიდეთ, თუ რომ მართალია, რომ მიმართულების შეცვლა (inversion) და შეწყვეტა (interruption) ორ ტერმინს წარმოადგენს, რომელნიც აქ სინონიმებად უნდა ჩაითვალოს (E.V. 219).

ამგვარად, ბერგსონის რწმენით, მეტაფიზიკური სინამდვილის პრინციპი, შემოქმედებითი სწრაფვა, ხანიერობა, ან და ზეცნობიერება, შესაძლებელია, თავისი დაძაბულობის მხრივ შესუსტდეს. მაშინ, უეჭველია, რეალობის შესუსტებასთან გვექნება საქმე. ეს რეალობის შესუსტება სინამდვილის ურთიერთგარე მდებარე ელემენტებად დაშლის ე. ი. ვრცელულობისა და მატერიალობის სახით მოგვევლინება. აქ გასაკვირველი სრულიად არაფერი არ არის; შემოქმედებითი სწრაფვა, შეისვენებს თუ არა, სივრცეში გავრცელდება: ნივთიერება, ამიტომ, შეიძლება მეტაფიზიკური სინამდვილის პრინციპის უბრალო შესვენებად და, მაშასადამე, წმინდა უარყოფითს ტენდენციად ჩავთვალოთ. ეს უარყოფითი ტენდენცია მეორე მხარეა დადებითი ტენდენციისა: იგი მხოლოდ იქ იჩენს თავს, სადაც ეს უკანასკნელი წყდება.

ამის გათვალისწინება არაა ადვილი საქმე, მაგრამ შეუძლებელი მაინც არ არის. ამ შემთხვევაში განსაკუთრებული დახმარების გაწევა ანალოგიას შეუძლია: „გადავთვალოთ ყველა ასო, რომელიც შედის ყველა ოდესმე დაწერილს ნაწარმოებში: ჩვენ აზრდაც კი არ მოგვივა, რომ ახალი პოემის შესაქმნელად კიდევ ახალი ასოების შექმნაა საჭირო. მაგრამ ჩვენ შვენიერად გვესმის, რომ როდესაც პოეტი ახალ პოემას ჰქმნის, ზგი ადამიანის აზრს ამდიდრებს: ეს შემოქმე-

დება გონების მარტივ აქტს წარმოადგენს, და მისთვის რომ ეს აქტი თავისთავად დაირღვეს ცალკე სიტყვებად, რომელნიც, თავის მხრივ, ცალკე ასოებად დაიშლება, და ეს ასოები უკვე არსებულს, ძველ ასოებს დაემატოს, სრულიად საკმარისია, მის მაგივრად, რომ იგი ახალ შემოქმედებაში გაგრძელდეს, მხოლოდ შესწყდეს. სწორედ ამგვარადვე, ჩვენი გონების ჩვეულებანი სასტიკად იქნებოდნენ შელახულნი და ჩვენი გამოცდილება შეუტრაცყოფილი, რომ განსაზღვრულს მომენტში ატომთა რიცხვი, რომელიც ნივთიერ სოფლიოს შეადგენს, გამრავლებულიყო. რა თქმა უნდა, შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ ამ შემთხვევაში სულ სხვა რიგის უნივერსუმთან გვაქვს საქმე, უნივერსუმთან, რომელიც ისე უკავშირებს ურთიერთს ატომებს, როგორც პოეტი ანბანის ასოებს, და რომელიც მოულოდნელ დამატებათა საშუალებით იზრდება. ამდაგვარი დამატების მეორე სახე, შესაძლებელია რომელიმე სოფლიო ყოფილიყო, რომელიც, რა თქმა უნდა, სიმბოლიურად, ატომთა შეერთების სახით გვაქვს წარმოდგენილი“ (Ev. 261). ასეა თუ ისე, არსებობს პირველადი შემოქმედებითი სწრაფვა, რომელიც წინ მიდის, მაგრამ რომლის დაძაბულობის ხარისხი იცვლება; და ეს შეცვლა, შესუსტება დაძაბულობის ხარისხისა, არის ის, რაც სინამდვილეს სივრცის არეში ჰშლის და, მაშასადამე, მას ნივთიერების სახეს აძლევს. — ასეთია გენეზისი მატერიისა.

მაგრამ ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ მატერიალურ სინამდვილეში რეალურად არც აბსოლუტური უფროულობა არის განხორციელებული და არც სრულიადი განწვალებადობა და დაშლადობა. ყველაფერი ეს იმ ტენდენციისათვის, იმ ზღვარისათვის არის დამახასიათებელი, რომლისაკენაც ნივთიერება უბოლოებად მიისწრაფის. ცხადია, მაშასადამე, რომ, როდესაც ნივთიერების აბსოლუტურ ფორმად ჰომოგენურ სივრცეს აღვივებთ, ჩვენ არა კონკრეტ ნივთიერებასთან, არამედ იდეალურთან გვაქვს საქმე.

მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ როგორ შევეუბრებოთ ამას ის გარემოება, რომ მატერია სინამდვილის პოზიტიური პროცესის

შეწვეტას ან მისი მიმართულების შეცვლას აღნიშნავს? ცხადია, აქ დიდ პრობლემასთან სრულიად არა გვაქვს საქმე. მარათლაც და, ბერგსონი ხომ დაძაბულობის ხარისხის შესახებ ლაპარაკობს, რომელიც, როგორც ასეთი, ხან უფრო მაღლა და ხან უფრო დაბლა დგას. მაშასადამე, მისი სრული მოსპობის, აღკვეთის შესახებ ლაპარაკიც კი არ შეიძლება, ვინაიდან მაშინ მეტაფიზიკური სინამდვილის სიკვდილისა და კვლავ დაბადების შესაძლებლობა უნდა მიგველო. ცხადია, რაგინდ შესუსტებულიც არ უნდა იყოს უნივერსალური შემოქმედებითი სწრაფვის ხარისხი, იგი ასე თუ ისე მაინც არსებობს, და, მაშასადამე, შეუძლებელი ხდება, ნივთიერი სინამდვილე სავსებით დროულობისა და მთლიანობის გარეშე დარჩეს. ამიტომ სწორედ ისე, როგორც დაძაბულობის ხარისხის შესუსტების საბოლოო საზღვარს მისი სრული მოსპობა შეადგენს, სწორედ ასე, ნივთიერი სინამდვილის იდეალურ ზღვარსაც სრული უდროულობა და აბსოლუტური ვრცეულობა წარმოადგენს.

## 2. სიცოცხლის გენეზისი და განვითარება.

სიცოცხლის სწრაფვა და ორგანიული სინამდვილე. ორგანიზმი, როგორც *modus vivendi* რეალობის ორის ძირითადი მიმდინარეობის ოპოზიციისა. *Elan vital*-ის ცალკე ტოტებად დაშლა. ნივთიერების როლი ამ შემთხვევაში. ორგანიზმის თვისებები, როგორც სიცოცხლის სწრაფვის ორგანოსა, და ორმაგობა მისი შანაგანი ტენდენციისა, როგორც მიზეზი მისი დაშლისა. მიკროორგანიზმი, მცენარე, ცხოველი, ადამიანი, და მათი დამახასიათებელი ტენდენციები. ნერვიული სისტემა, როგორც სიცოცხლის იმპულსის განვითარების უმაღლესი დონე. რეზუმე.

ჩვენ დავრწმუნდით, რომ ანორგანიული ნივთიერება აბსოლუტური შემოქმედებითი სწრაფვის მოდუნების უკიდურეს ტენდენციას წარმოადგენს. მაგრამ ეს მხოლოდ ტენდენციაა, რომელიც სავსებით არსად არ არის განხორციელებული: შე-

მოქმედებით სწრაფვას თავისი დაძაბულობის ესა თუ ის ხარისხი მაინც ყოველთვის ახასიათებს; იქ, სადაც ეს ხარისხი მეტია, იქ დადებითი, შემოქმედებითი რეალობაც მეტი უნდა ვიგულისხმოთ. ამ მხრივ უეჭველია, რომ ჯერ სულიერი ცხოვრება და მერე ორგანიული სოფლიო, რომელშიც ნივთიერებასთან ერთად სულიერობასაც ვგრძნობთ, რეალობის უფრო მაღალ ხარისხს უნდა შეიცავდეს, ვიდრე სოფლიო ანორგანიული. ცხადია ამის მიხედვით, რომ ანორგანიული სოფლიო, ორგანიული ბუნება და ცნობიერების ცხოვრება — ყველაფერი ეს, უწინარეს ყოვლისა, მეტაფიზიკური სინამდვილის ძირითადი პრინციპის, შემოქმედებითი სწრაფვის განთავისუფლების ხარისხებს და, მაშასადამე, დადებითი რეალობის სხვადასხვა საფეხურებს წარმოადგენენ. ამ თვალსაზრისით და ამ პერსპექტივაში ორგანიული სინამდვილის გენეზისის გათვალისწინება განსაკუთრებით ხელსაყრელ პირობებშია ჩაყენებული. როგორია ეს გენეზისი?

„წარმოვიდგინოთ ქვაბი წოლითი ძალის მაღალი ხარისხის ორთქლით, რომელიც ქურქლის ნახვრეტებიდან ნაკადის სახით გამოდის გარეთ. ეს გარეთგამოსული ორთქლი თითქმის სავსეებით წვეთებად იკუმშება, და წვეთები ძირს, მიწაზე ეშვებიან; ცხადია, ეს შეკუმშვა და ძირს დაშვება ერთგვარ დაკარგვას, ერთგვარ შეწყვეტასა და დეფიციტს წარმოადგენენ, მაგრამ ორთქლის ერთი მცირე ნაწილი რამოდენიმე წამის განმავლობაში მაინც შეუკუმშველი რჩება; ეს ნაწილი ისწრაფის, ძირისაკენ მსბოლი წვეთება ზევით ასწიოს, ხოლო საუკეთესო შემთხვევაში წვეთების შეჩერების შეტს ვერაფერს ახერხებს. სწორედ ასე, სიცოცხლის უძირო აუზიდანაც განუწყვეტლივ მომდინარეობენ ცალცალკე ნაკადები, რომელნიც თავისი დაცემის წამს სამყაროებს ჰქმნიან. ამ სამყაროთა ფარგლებში ცოცხალ არსებათა განვითარება პირველადი ნაკადის ნაშთს წარმოადგენს, იმ იმპულსისას, რომელიც მატერიალობის პირდაპირ საწინააღმდეგო მიმართულებით ვითარდება... კიდევ უკეთესი

იქნება, თუ რომ ამ შემოქმედებას რომელსაზე მოძრაობას შევადარებთ, მაგალ. ხელის აწევას. როდესაც ხელს თავის ნებაზე მივუშვებთ, იგი ძირს ეშვება; მაგრამ მასში მაინც რჩება ნაწილი ნებისა, რომელიც მისს ძალა აწევას ესწრაფის. ეს სახე **შემოქმედებითი უესტისა, რომელიც ირღვევა**, საკმაოდ მართებულ წარმოდგენას გვაძლევს ნივთიერების შესახებ. სიცოცხლის მოქმედებას, ამ შემთხვევაში, შეეფერება ის, რაც შეცვლილ მოძრაობაში პირველადი მოძრაობიდან რჩება, ე. ი. სიცოცხლის მოქმედება წარმოადგენს **სინამდვილეს, რომელიც იქმნება იქ, სადაც რღვევა ხდება**" (E.V. 262-91).

თუ რომ ძირს დაშვებული წვეთების სახით ანორგანიულ ნივთიერებას წარმოვიდგენთ, ცხადია, ორგანიული სინამდვილე იმ წვეთების სახით უნდა ვიგულისხმოთ, რომელთაც ჯერ კიდევ შერჩენიათ შეუკუმშველი ნაწილები ორთქლისა, და რომელნიც ამიტომ ამ უკანასკნელთა ზეკავლენით ძირისაკენ მიმართულს თავის მოძრაობას ეწინააღმდეგებიან. თუ რომ, მეორის მხრივ, მაღალი წოლითი ძალის ორთქლის სახით სინამდვილის ძირითად პრინციპს, შემოქმედებითი სწრაფვას წარმოვიდგენთ, მაშინ ცხადია, რომ ის, რასაც ბერგსონი **სიცოცხლის სწრაფვას** (élan vital) უწოდებს, შეუკუმშველი ორთქლის ნაწილების მსგავსად უნდა ჩავთვალოთ, რომელნიც წვეთების ძირს დაცემას ეწინააღმდეგებიან და აფერხებენ.

აქედან ცხადად ჩანს, რომ ბერგსონის élan vital, რომელიც ორგანიული სინამდვილის განვითარებას უდევს საფუძვლად, მთლიანი შემოქმედებითი სწრაფვის **გამოცალკევებულ ნაკადს** წარმოადგენს, ნაკადს, რომელიც შემოქმედებითი იმპულსის შეფერხებულს, შემცირებულ ხარისხს შეიცავს და, მაშასადამე, ნივთიერებასთან არის შეერთებული. მაგრამ ეს ნივთიერება არ არის უბრალო, ჩვეულებრივი ნივთიერება. არა, იგი, როგორც მთლიანი დამოუკიდებელი საწინააღმდეგო მიმდინარეობა, შეგუებული არის შემოქმედებითს პოზიტიურს მიმდინარეობასთან, რომელიც თავის მხრივაც ეგუება მას; იგი



ორგანიზაციული ნივთიერებაა, იგი ორგანიზმია: „სიცოცხლე მოძრაობაა; მატერიალობაც ამავე მოძრაობას წარმოადგენს, მაგრამ მოძრაობას საწინააღმდეგო მიმართულებით; თითოეული ამ მოძრაობათაგანი მარტივია და მთლიანი; მატერია, რომელიც სამყაროებს ჰქმნის, ერთს განუწვალებად მოძრაობას შეაცავს. ასევე განუწვალებადია სიცოცხლეს, რომელიც მატერიაში ტარდება და აქედან ცოცხალ არსებათ გამოჰყოფს. ამ ორი ნაკადიდან მეორე პირველს ეწინააღმდეგება, მაგრამ პირველიც იღებს ცოცხალ რასმე მეორისაგან; მათ შორის ერთგვარი *modus vivendi* ჩნდება, და სწორედ ეს არის, რომ ორგანიზმს ვუწოდებთ“ (ქვ. 271).

მაგრამ რად ხდება, რომ მთლიანი შემოქმედებითი ნაკადი *élan vital*-ისა ცალკე ტოტებად იშლება, და ეს ტოტები კიდევ მრავალს ცალკე ორგანიზმებს შორის ნაწილდება? „აღფეთქებული მასალის დაშლა აფეთქების დროს ყოველს ცალკე შემთხვევაში დამოკიდებულია როგორც მასში მოთავსებული წამლის აფეთქებითი ძალაზე, ისე მისი მეტალური გარსის წინააღმდეგობაზეც. სწორედ ამგვარადვე, სიცოცხლის დაშლა ინდივიდებასა და გვარებს შორის ორგვარს მიხეზზე არის დამოკიდებული: მკვდარი მატერიის წინააღმდეგობაზე და იმ აფეთქებითი ძალაზე, რომელიც თვით სიცოცხლეშია დამარხული და მისწრაფებათა მერყევი წონასწორობითაა გამოწვეული“ (ქვ. 107)

განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა ამ უკანასკნელ გარემოებას აქვს: სიცოცხლის იმპულსი, როგორც, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მთლიანი შემოქმედებითი სწრაფვის ნაგლეჯი, მასსავით ტენდენციათა შინაგან მრავლიანობას შეიცავს. ეს ტენდენციები, განვითარების წინსვლასთან ერთად, ვეღარ თავსდებიან ერთად და იძულებულნი ხდებიან, თავისს დამოუკიდებელს, განსხვავებულ გზას დაადგენ. სწორედ ასეთივეა თითოეული პიროვნების ისტორია: ბავშობისაა ჩვენ მრავალ ტენდენციას ვატარებთ; თითქოს ჩვენს არსებაში რამოდენიმე პიროვნება იყოს ერთად თავმოყრილი, ასე რომ ბავშვში თითქმის ყოველ

გვარი შესაძლებლობაა დამარხული: „ეს მრავალი იმედის აღმდგრელი გაურკვეველობაა ის, რაც განსაკუთრებით მიმზიდველად ჰხდის ბავშვს.“ მაგრამ ზრდის პროცესში ამ მრავალ შესაძლებლობათა შორის ჩვენ მხოლოდ ერთს ვირჩევთ; დანარჩენებს კი განზე ვსტოვებთ: „ჩვენი სიციცხლის გზა მოფენილია იმის ნამსხვრევებით, თუ რად ვიწყებდით გარდაქცევას და რად იყო შესაძლებელი, გარდავქცეულიყავით“. შემოქმედებითი უნივერსალური პროცესი კი სულ სხვაგვარად იქცევა; იგი უფრო რომანისტს მოგვაგონებს, რომელიც თავისი ნაწარმოების დასაწყისში ხასიათის ათასგვარ მხარეს ჰგულისხმობს თავისი გმირისათვის, მაგრამ შემდეგში იძულებული ხდება, მათ შორის მხოლოდ ზოგიერთი აირჩიოს. დანარჩენები კი მას სხვა რომანებისა და სხვა გმირებისათვის შეიძლება გამოადგეს. უნივერსალური შემოქმედებითი სწრაფვა სწორედ ასე იქცევა: თავის არსში დამარხულ ტენდენციათა შორის ერთს განვითარების ერთს ხაზზე აძლევს გასაქანს, ხოლო მეორეს-მეორე ხაზზე. ასე ხდება, რომ მთლიანი შემოქმედებითი პროცესი ცალკე ევოლუციურ ხაზებადა და ცალკე ორგანიზმებად იშლება.

მაგრამ ეს კიდევ არ არის საკმარისი. ტენდენციათა შინაგანი მერყევი წონასწორობის ცალკე მიმდინარეობად დაშლას საბაბი არ ექნებოდა, იგი რომ დაუბრკოლებადი შემოქმედებითი სწრაფვა ყოფილიყო და, მაშასადამე, ნივთიერებასთან არ ყოფილიყო დაკავშირებული. მაგრამ ჩვენ ვიცით, რომ ეს ასე არ არის. მაშასადამე, დაშლის რეალიზაციას შემოქმედებითი იმპულსის შეფერხება, მისი შეჩერება, ე. ი. ნივთიერება ასრულებს; „მატერიაო, ამბობს ბერგსონი, ფაქტიურად ანაწილებს მას, რაც მხოლოდ ძლითი წარმოადგენდა სხვადასხვაობასო; ამ აზრით, ინდივიდუალიზაცია ნაწილობრივ მატერიისას და ნაწილობრივ იმის შედეგს წარმოადგენს, რასაც სიციცხლე თავის არსში ატარებს“ (E.V. 280).

უნივერსალური შემოქმედებითი იმპულსი ყველგან და ყოველთვის თავის შესაძლებლობათა სრულ გაშლას ესწრაფის.

მაგრამ სიცოცხლის სწრაფვის სახით მას თავისი მიზნის მიღწევა ნივთიერების საშუალებით უხდება. ამიტომ მისი ერთად ერთი გზა ამ შემთხვევაში შეიძლება ნივთიერების მხოლოდ ისეთს ორგანიზაციაში მდგომარეობდეს, რომ იგი რაც შეიძლება უფრო შეეგუოს მის მიზნებს და, ამგვარად, ემოქმედების ორგანოდ გადაქცევა შესძლოს. ორგანიული სოფლიოს ევოლუციის მთელი აზრი და მიმართულება სავსებით ამით განისაზღვრება.

როგორი უნდა იყოს ორგანიზმი, რომ მან სიცოცხლის სწრაფვის მიზნების განხორციელება შესძლოს? უეჭველია, ჯერ ერთი, მას უნდა შეეძლოს უნივერსუმში გაბნეული ენერჯის შეგროვება და ამ სახით სიცოცხლის სწრაფვის ძალთა შენახვა და განმტკიცება; და შემდეგ, მისი ორგანიზაცია ისე უნდა იყოს მოწყობილი, რომ მას ყოველნაირი მოქმედების ამორჩევისა და შესრულების უნარი შესწევდეს: „მხოლოდ ორი რამ არის აუცილებელი, ამბობს ბერგსონი, ჯერ ერთი, თანდათანობითი დაგროვება ენერჯისა, და შემდეგ—პლასტიური კანალიზაცია ამ ენერჯისა სხვადასხვა ცვალებადსა და გამოურკვეველ მიმართულებათა მხრივ, რომელთა ბოლოშიც თავისუფალი მოქმედებანი იმყოფებიან“ (E.V. 277). სრულიად საკმარისია, ოღნავ გადავაგლოთ თვალი ბიოლოგიურ სფეროს, რათა დავრწმუნდეთ, რომ ეს მართლა ასეა: „ცხოველთა ცხოვრება მდგომარეობს 1. ენერჯის მოგროვებაში და 2. სხვადასხვა წინასწარ გამოურკვეველ მიმართულებათა მხრივ, რაც შეიძლება უფრო მოქნილი მატერიის საშუალებით მისს დახარჯვაში“ (E.V. 275).

მაგრამ იყო კი შესაძლებელი ერთი ორგანიზმის ფარგლებში ორსავე ამ მიზნის განხორციელება? „ერთსა და იმავე ორგანიზმს სრულიად არ შეუძლია ერთდროულად ორი როლის შესრულება: თანდათანობითი დაგროვება და სწრაფი უტილიზაცია. ამიტომ მოხდა, რომ ყოველგვარი უცხო ხეგაელონის გარეშე, მართო ორმაგი შინაგანი ტენდენციის გამო, რომელიც პირველყოფილ სწრაფვაში იყო ჩასახული... ზოგმა

ორგანიზმმა ერთი მიმართულება მიიღო, და ზოგმა კიდევ მეორე. ასე ვაჩნდა განვითარების სხვადასხვა ხაზი, თავისი არსებითი ნაწილების მხრივ მაინც“ (LX, 276).

თუ რომ მთლიან ევოლუციურ პროცესს გადავავლებთ თვალს, ჩვენ დავინახავთ, რომ სიკოცხლის მიმდინარეობის ერთი ხაზი განსაკუთრებით ერთი ტენდენციის განხორციელებას ემსახურება, და მეორე ხაზი — მეორისას. მართალია, გამოწვევებისგან ხშირად გვექნება საქმე, რეგრესიულ მოძრაობასთან, ზოგჯერ განვითარების სრულს შეჩერებასთან, ათასგვარს შემთხვევითი ხასიათის მოვლენასთან; მაგრამ, საერთოდ, ორი სრულიად ჩამოყალიბებული, ურთიერთს დაშორებული ტენდენცია მაინც მკაფიოდ გამოიხატება ჩვენს წინაშე; და ჩვენ დავინახავთ, რომ თითოეული ეს ტენდენცია სრულიად განსაკუთრებული გზით მიმდინარეობს და სრულიად განსაკუთრებული ორგანიზმების შექმნის საშუალებით ხორციელდება. მართალია, სიკოცხლის სწრაფვა, სანამ იგი ასეთ მდგომარეობას მიაღწევდა, გზებს ეძიებდა, და ამ ძიების პროცესში ისეთ ორგანიზმებს ჰქმნიდა, რომელთაც თანაბრად, „მაგრამ სუსტად ჰქონდათ ორივე ეს ტენდენცია განვითარებული, ასეთი არის მაგალ. სამკვიდრო მიკროორგანიზმები“, რომელთა ორგანიზაციაც შეუფერებელი აღმოჩნდა სიკოცხლის სწრაფვის მიზნებისათვის, და რომელნიც ამიტომ თავისი ევოლუციის პროცესში ერთს დონეზე დარჩნენ გაჩერებულნი. მაგრამ სამაგიეროდ სხვა ხაზებზე განვითარება უფრო ბედნიერი მიმართულებით მიმდინარეობდა: მცენარეთა სამკვიდრო და ცხოველთა სამეფო ამის საუკეთესო დამამტკიცებელი საბუთია; სიკოცხლის იმპულსმა ბოლოს-და-ბოლოს მაინც შესძლო, თავისი მიზნის, უწყვეტი შემოქმედების შესაფერისი ორგანიზაციის შექმნა.

თუ რომ განვითარების ამ ხაზების გასარჩევად ერთხელ და სამუდამოდ ჩამოყალიბებული თვისებების ძიებას დავიწყებთ, უეჭველია, მათს საბოლოოსა და ჩედმიწიენით განსაზღვრას

ვერ შევსძლებთ, და ეს მიტომ, რომ იგინი ერთა წყაროდან გამომდინარეობენ და ხშირად ერთსა და იმავე თვისებებს ატარებენ; იგინი ერთი ტენდენციის განცალკევებულ ტოტებს შეადგენენ, მაგრამ, განცალკევების მიუხედავად, თავისი წარმოშობის ერთგვარობის ნაშთებს მაინც ყოველთვის თვალსაჩინოდ ააშკარებენ: „როდესაც ტენდენცია თავისი განვითარების პროცესში ცალკე ნაწილებად იშლება, თათოვეული ამსახით წარმოშვებული კერძო ტენდენცია სცდილობს, შეინარჩუნოს და განავითაროს ყველაფერი, რაც მისს სპეცილურ ფუნქციას არ ეწინააღმდეგება“. ამიტომ, განვითარების ხაზთა გასარჩევად განსხვავებული თვისებებით ხელმძღვანელობის მაგიერ, უკეთესი იქნება, თუ ყურადღებას მხოლოდ განსაკუთრებულ ტენდენციას მივაპყობთ, ტენდენციას, რომელიც ამა თუ იმ ხაზის მიმართულებით ვითარდება.

ამ თვალსაზრისით, უეჭველია, რომ სიცოცხლის პირველადი სწრაფვა თავის ევოლუციურ პროცესში ორს განსხვავებულ ტოტად უნდა გაყოფილიყო: პირველი იყო მცენარეთა სამეფო, ზ მეორე — ცხოველთა სამკვიდრო. ორივე ეს სამკვიდრო მკაფიოდ განსხვავდება ერთიერთისაგან იმ განსკუთრებული ტენდენციებით, რომელნიც განვითარებას თითოეულს ხაზს ახასიათებენ.

ტენდენციათა სხვაობა უწინარეს ყოვლისა კვების წესში იჩენს თავს. მცენარეები უშუალოდ იკვებებიან ჰაერით, წყლითა და მიწით, საიდანაც იგინი ნახშირბადასა და აზოტს იღებენ. ასეთია მცენარეების საზრდო და, ცხადია, რომ სწორედ ეს საზრდოა, რომლის სახითაც მცენარე სოფლიოში გაბნეულს მზის ენერჯიას თანდათანობით აგროვებს. მაგრამ ამ მიზნის განსახორციელებლად თვით მცენარეთა ევოლუციის პროცესშიც ერთგვარი შრომის განაწილება მოხდა: მიკროსკოპული მცენარეების მთავარ საქმედ ჰაერისა და მიწიდან აზოტიურ ნივთიერებათა გამოყოფვა და მათი უმაღლეს მცენარეებისადმი გადაცემა შეიქმნა; ხოლო ამ უკანასკნელთა ფუნქცია ნახშირბადისა, ენ მიიშართა: თავისი მწვანე ნაწილებით, რომელნიც

საკმაოდ შეიცავენ ქლოროფილს, მცენარე ერთგვარს თავისებურ ქიმიურ რეაქციას ახდენს: ატმოსფეროს ნახშირის სიმკვევეს ჰშლის და, ამგვარად, ნახშირბადს აგროვებს. რაკი ასეთია საზრდო მცენარეულობისა, ამიტომ ამ უკანასკნელისათვის საზრდოს ძიება და, მაშასადამე, მოძრაობაც სრულიად ზედმეტი შეიქმნა. უძრაობა, მთავარი ტენდენციაა, რომელიც მცენარეთა სამეფოს ახასიათებს.

ამგვარად, სიცოცხლის იმპულსმა ერთ-ერთი თავისი მიზნის განხორციელება, ენერჯის თანდათანობით დაგროვება, მცენარეთა ორგანიზაციის საშუალებით შესძლო. სულ სხვაგვარია ის ტენდენცია, რომელიც ცხოველთა სამეფოში განვითარდა. ცხოველი თავის საზრდოს უშუალოდ როდი იღებს ბუნებიდან. არა, იგი მხოლოდ ორგანიული ნივთიერებით იკვებება, რომელსაც ან მცენარეულობაში და ან ცხოველებში ჰპოულობს; ასე რომ ბოლოს-და-ბოლოს ცხოველი მცენარეულობით საზრდოობს.

ეს არის პირველი ძირითადი განსხვავება. მასთან დაკავშირებულია მეორე. „რაკი ცხოველს არ შეუძლია, აზოტი და ნახშირბადი იმ სახით შეითვისოს, რა სახითაც იგი ყველგან მოიპოვება, ამიტომ იგი იძულებული ხდება, თავის საზრდოდ ან მცენარეულობა ეძიოს, რომელსაც ეს ელემენტები უკვე შეთვისებული აქვს, ან და — ისეთი ცხოველები, რომელთაც იგივე ელემენტები მცენარეთა სამეფოდან აქვთ მიღებული. ამგვარად, ცხოველისათვის პირდაპირ აუცილებელი ხდება მოძრაობის უნარი“ (მწ. 118). საკმარისია ოდნავ თვალი გადავავლოთ ცხოველთა სამეფოს, რათა იმწამსვე შევნიშნოთ, რომ ანიმალური ცხოვრება, უბრალო ამიობიდან დაწყებული, ვიდრე ურთულეს ხერხემლიანებამდე, საერთოდ სივრცეში მოძრაობით ხასიათდება.

ამგვარად, თუ სიცოცხლის სწრაფვა ენერჯის თანდათანობითი დაგროვების მიზანს მცენარეთა ორგანიზაციის საშუალებით ახორციელებს, პირიქით, მეორე თავის მიზანს: ამ ენერჯიას დახარჯვას, მისს მოძრაობად გარდაქმნას, იგი ცხოველთა ორგანიზმის დახმარებით ახერხებს.

ჩვენ ვხედავთ, რომ სიცოცხლის იმპულსი თავისი შემოქმედებითი სწრაფვის განთავისუფლებას ჰირველად ერთი ორგანიზმის ფარგლებში სკდილობს. ასე ჩნდებიან მიკროორგანიზმები, მაგრამ იგინი ამ შემოქმედებითი სწრაფვის მხოლოდ უმნიშვნელო ხარისხს წარმოადგენენ; ამიტომ სიცოცხლის სწრაფვა აღნიშნული მდგომარეობით არ კმაყოფილდება და თავის განთავისუფლებას განვითარების სხვა ხაზებზე ეძებს. თავისი ძირითადი ტენდენციის გაყოფის საშუალებით იგი უფრო მაღალ ხარისხს აღწევს: მცენარეთა ორგანიზაციის საშუალებით ენერჯიას აგროვებს, ხოლო ცხოველთა ორგანიზმების სახით ამ ენერჯიის მოძრაობად გარდაქმნას ახერხებს. მაგრამ სიცოცხლის იმპულსი თავისი განთავისუფლების უფრო მაღალი ხარისხის განსახორციელებლად ისეთი ანიმალური ორგანიზმის შექმნას ესწრაფვის, რომელსაც რაც შეიძლება უფრო მეტისა და უფრო თავისუფალი მოძრაობის განხორციელება უნდა შეეძლოს. ამგვარად, ცხოველთა სამეფოში განვითარების სხვადასხვა ხაზები ჩნდებიან, რომელთა ორგანიზაცია სულ უფრო და უფრო რთულ მოძრაობათა გამოსახატავად არის აგებული. დასასრულ, განვითარების ხაზი ნერვების სისტემიანი ცხოველების ორგანიზაციამდე აღწევს. ვინაიდან ნერვების სისტემა, ბოლოს-და-ბოლოს, მოძრაობათა გართულებასა და განთავისუფლებასთან არის დაკავშირებული, ხოლო, მეორის მხრივ, ცხოველის მთელი ორგანიზმის *raison d'être*-ი სწორედ ამ მოძრაობათა მრავალმხრივობისა და განთავისუფლების უმაღლესი დონის მიღწევაში მდგომარეობს, ამიტომ უეჭველია, რომ ნერვების სისტემა მთელი ორგანიზმის ცენტრს და უცილობელ მბრძანებელს უნდა წარმოადგენდეს.

საკმარისია, ყურადღებით შევისწავლოთ უმაღლესი ორგანიზმის აგებულება, რათა დავრწმუნდეთ, რომ ეს მართლა ასეა. ჯერ კიდევ კახუვიემ აღნიშნა: „ნერვების სისტემა არსებითად მთელ ცხოველს წარმოადგენს; დანარჩენი სისტემები მისთვის არსებობენ, რომ მას ემსახურონ“... და მართლაც,

განა საქმლის მონელების, სუნთქვის, სისხლის მიმოქცევისა და სხვათა ორგანოების როლი მართო იმაში არ მდგომარეობს, რომ ცენტრალური სისტემა, ერთის მხრივ, გაამაგრონ, დაიფარონ, განწმინდონ და საერთოდ შესაფერი შინაგანი გარემო შეუქმნან, ხოლო, მეორის მხრივ, პოტენციალური ენერგია გადასცენ, რომელიც მან მოძრაობად უნდა გარდაქმნას (E.V. 136). „უბრალო მონერებიდან დაწყებული, ვიდრე უნიკიერეს მწერებსა და უგონიერეს ხეჩხემლიანებამდე, ნამდვილი პროგრესი, უმთავრესად, ნერვების სისტემის პროგრესსა და იმ ნაწილების დამატებათა და გართულებათა წინსვლაში მდგომარეობდა, რომელთაც პირველი პროგრესი მოითხოვდა... ნერვების სისტემა, რომელშიც ნეირონები იმგვარად არის დალაგებული, რომ თითოეული მათგანის ბოლოს სხვადასხვა შესაძლებლობის სხვადასხვა გზები იწყება, გაურკვევლობის“ (ე. ი. ყოველგვარი მოქმედების შესაძლებლობის) ნამდვილ აუზს წარმოადგენს. „ამგვარად, ორგანიული სამყაროს მოკლე განხილვა, საერთოდ, გვითვლის წინებს, რომ სიცოცხლის იმპულსს არსებითად სწორედ ამგვარი აპარატის შექმნა უნდა გამოეწვია“ (E.V. 137).

მაგრამ თვით ამგვარი აპარატის ორგანიზაციის პროცესიც ევოლუციის გზით მიმდინარეობდა. როგორც ჩანს, მხოლოდ ადამიანის ნერვიული სისტემა, განსაკუთრებით კი ადამიანის ტვინი, უნდა ჩაითვალოს იმ უმაღლეს დონედ, რომელსაც დღემდე სიცოცხლის იმპულსმა ორგანიულ სოფლიოში მიაღწია. მართალია, ყოველგვარი ტვინის დანიშნულება იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენი არჩევანის მიხედვით მოძრაობის მექანიზმები ამა თუ იმ მიმართულებით ამოქმედოს, მაგრამ ადამიანს რომ მოძრაობათა შესწავლა და კომბინაცია შეუძლია, ამის მსგავსს ცხოველთა სამეფოში სხვაგან ვერსად შევხვდებით. ეს იმით აიხსნება და იმას ამტკიცებს, რომ ადამიანის ტვინს აურაცხელი მექანიზმების ამოძრავების უნარი აქვს, და, მაშასადამე, იმ მოქმედებათა წრე, რომელშიც არჩევნის მოხდენა შეგვიძლია, განუსაზღვრელად უნდა ჩაითვალოს. უეჭველია: თუ კი სადმე



ძალუძს შემოქმედებითი სიცოცხლის იმპულსს თავისი დანიშნულების, დაუბრკოლებადი შემოქმედების განხორციელება, ეს მას ყოველის უწინარეს „გამოურკვევლობათა რეზერვუარში“ უნდა შეეძლოს.

ამ აზრით, ადამიანის ნერვული სისტემა, თუ საბოლოო მიზნად არა, სიცოცხლის იმპულსის განვითარების უმაღლეს დონედ მაინც უნდა ჩაითვალოს.

ერთი სიტყვით, უნივერსალური შემოქმედებითი სწრაფვა, რომელიც élan vital-ის სახით თავისი დაძაბულობის განსაზღვრულ ხარისხს წარმოადგენს, დროის პროცესში თავისი შემოქმედებითი ძალების განთავისუფლებას ესწრაფის. ეს სწრაფვა ნივთიერებასთან ბრძოლის სახით გვევლინება; თითოეული წინ გადადგმული ნაბიჯი სიცოცხლის სწრაფვისა ისეთი ორგანიზმების შექმნაში იჩენს თავს, რომელთა კონსტრუქციაც სულ უფრო მეტისა და მეტი მოქნილობით ეგუება მისს ბუნებას, დაუბრკოლებად შემოქმედებას. ამიტომაც, ორგანიული ბუნების ევოლუციის პროცესი, რომელიც უძრავობიდანა და მარტივი მოძრავობიდან სულ უფრო რთულისა და მრავალ-მხრივი მოძრავობის განხორციელების შესაძლებლობისაკენ მიიშრთება, სიცოცხლის იმპულსის ნივთიერებაზე გამარჯვებისა და მისი ხარისხების გრადაციული ზრდის ისტორიად უნდა ჩაითვალოს. ევოლუცია ორგანიული სინამდვილისა, იმისდამიხედვით, ევოლუციაა პოზიტიური რეალობის ზრდისა, რომლის დასასრულადაც დღეს ადამიანის ცენტრალური ნერვული სისტემა შეიძლება იქმნეს მიჩნეული; იგი ევოლუციაა სიცოცხლის იმპულსის ნივთიერებაზე გამარჯვებისა, რომელიც იმაში გამოიხატა, რომ ნივთიერება, ადამიანის ორგანიზმის სახით, მის მაგიერ რომ ებრძოლოს სიცოცხლის შემოქმედებითი სწრაფვას, ემსახურება და ახორციელებს მას.

ამგვარად, სიცოცხლის სწრაფვის პარადოქსალური მიზანი სრულ განხორციელებას დაუახლოვდა: მას უნდოდა, ნივთიერებაზე ნივთიერებისავე საშუალებით გაემარჯვა, და ადამიან-

ნის ორგანიზმის სახით მან მართლაც შექმნა ისეთი მექანიკოსი, რომელმაც სძლია თვით მექანიზმს.

### ჰ. სულიერი ცხოვრების გენეზისი.

ცნობიერება და მცენარეთა სამეფო. ცხოველთა სამეფო, ცნობიერება და ინსტინქტი. ინსტინქტის ბუნება და მისი გენეზისი. ინსტინქტი და სიცოცხლის სწრაფვა. ინტელექტი, მისი თვისებები. ინტუიცია. ზეცნობიერება, ინტელექტი და ინტუიცია.

უნივერსალური შემოქმედებითი პროცესი, სიცოცხლის სწრაფვის სახით, ორგანიზმული ნივთიერებას სამი მიმართულებით ამოძრავებს: მცენარეულობა, ცხოველთა სამეფო და ადამიანი, — აი ის სამი ტოტი განვითარებისა, რომელთა გზითაც ევოლუციური პროცესი იშლება. ჩვენ უკვე გათვალისწინებული გვაქვს, თუ რა სახით ახორციელებს სიცოცხლის სწრაფვა თითოეულს ამ ტოტზე თავის შინაარსს, რამდენადაც ეს ნივთიერების ორგანიზაციაში იჩენს თავს. მაგრამ ჩვენ ჯერ კიდევ არ ვიცით, თუ როგორ სახიერდება თითოეულს ევოლუციურ გზაზე იგივე შემოქმედებითი სწრაფვა, რამდენადაც იგი ზეცნობიერებას წარმოადგენს. მცენარეთა სამეფოს დამახასიათებელ ტენდენციად, სხვათა შორის, უძრავობა იქმნა აღნიშნული. მაგრამ ჩვენ ვიცით, რომ ბერგსონის აზრით, „მოძრაობასა და ცნობიერებას შორის ცხადი დამოკიდებულება არსებობს; რომ ცნობიერება მით უფრო ინტენსიურია, რაც უფრო ფართოა ის წრე, რომელიც შესაძლო მოქმედებათა ჯამს შეიცავს; რომ ცნობიერება იმ არითმეტიკული სხვაობით განისაზღვრება, რომელიც ნამდვილსა და შესაძლო მოქმედებათა შორის არსებობს (E. y. 157). მაშასადამე, უეჭველია, რომ მცენარეთა სამეფოსთვის, რომელსაც განსაკუთრებით უძრავობისაკენ მიმართული ტენდენცია ახასიათებს, ცნობიერება სრულიად უცხო უნდა იყოს.

ზეცნობიერება, ამგვარად, რამდენადაც იგი მცენარეთა

თა ორგანიზმის სანეოლოჯუციო გზით მიიმართება, მკრთალდება და თავისი საერთო ტენდენციით სრულიად იძინებს. მცენარეს, საზოგადოდ, უგრძნობლობა და უცნობიერობა ახასიათებს, თუ რომ ცალკე გამონაკლისთ ყურადღებას არ მივაქცევთ და მხედველობაში მხოლოდ ძირითად ტენდენციას მივიღებთ.

სულ სხვაა ცხოველთა ორგანიზმი. მისი მთავარი ინტერესი მოძრაობაა; მისი მთავარი ტენდენცია ადგილმაცვალობისა და მოქმედებისაკენ არის მიმართული. ამისდა მიხედვით, უეჭველია, რომ მცენარეთა სამეფოში ჩაძინებული ცნობიერება ცხოველის ორგანიზმში თავისთავს უბრუნდება და იღვიძებს: უეჭველია, ცხოველთა სამკვიდროს ნიშანდობლივ თვისებას გრძნობიერება და ცნობიერება შეადგენს. მაგრამ რა სახეს იღებს ცხოველის ორგანიზმში გაღვიძებული ცნობიერება ევოლუციური პროცესის იმ ტოტებზე, რომელზეც ანიმალური ცხოვრება იშლება?

ამის გამოსარკვევად უფრო ხელსაყრელი იქნება, თუ რომ ევოლუციის პირველ ნაბიჯებს კი არა, მისს უმაღლეს საფეხურებს მივიღებთ მხედველობაში. ჩვენ ვიცით, რომ ცხოველთა სამეფო თავისი განვითარების უმაღლეს დონეს, ერთის მხრივ, არტროპოდებში და, მეორის მხრივ, ხერხემლიან ცხოველებში აღწევს. პირველ შემთხვევაში ჩვენ ჰიანტველათა სამეფოსთან გვაქვს საქმე, რომელთაც სამართლიანად ნიადაგის მეფედ სთვლიან, ხოლო მეორე შემთხვევაში — ადამიანთან, ამ „ბუნების მეფესთან“. უეჭველია, სიცოცხლის სწრაფვის ძირითადი ტენდენცია განსაკუთრებით თვალსაჩინოდ აქ, განვითარების ამ უკიდურეს წერტილებზე უნდა იყოს ჩამოყალიბებული.

ცნობილია, რომ ჰიანტველათ განსაკუთრებით ინსტინქტი ახასიათებს, ხოლო ადამიანს — ინტელექტი.

ჩვენ უკვე ვიცით, თუ როგორია ინსტინქტის ნიშანდობლივი თვისებები. აქ, უწინარეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ ინსტინქტი „ბუნებრივი იარაღის,“ ორგანოების ხმარებისა და ზოგჯერ მათი შექმნის უნარს წარმოადგენს. საკმარისია

უბრალო მაგალითი, რომელსაც ჩვენ უკვე ვიცნობთ, რათა ამაში მტკიცედ დაერწმუნდეთ: მართლაც და, როდესაც წიწილა თავისი ნისკარტით კვერცხის კანს ამტვრევს, იგი, რა თქმა უნდა, სიცოცხლის პირველად იმპულსს აგრძელებს, რომელიც მისი ორგანიზმის განვითარებას და ამით თავის ემბრიოლოგიურ გზას ასრულებს. ამ მხრივ, კვერცხის კანის გამტვრევა ეს მოძრაობაა, რომელშიც სიცოცხლის შემოქმედებითი სწრაფვა წიწილას ორგანიზაციას განაგრძობს. მაგრამ ამავე დროს ეს მოძრაობა ინსტინქტური მოძრაობაცაა. ამგვარად, ინსტინქტი, როგორც უნარი ნივთიერების ორგანიზაციისა, სიცოცხლის სწრაფვის გაგრძელებაა; მაგრამ იგი უფრო ხშირად უკვე განვითარებული ორგანოების გამოყენების ფუნქციითაც განისაზღვრება. რა თქმა უნდა, არც ეს გარემოება სცვლის ინსტინქტის ბუნებას; იგი აქაც სიცოცხლის იმპულსის საქმეს განაგრძობს, ვინაიდან სრულიად შეუძლებელია, მკაფიო საზღვარი გაავლო ორგანიზალ აკტივობასა (რომელიც სიცოცხლის ფუნქციების იარაღებს ჰქმნის) და იმ ინსტინქტს შორის, რომელიც ამგვარად შექმნილი იარაღებით სარგებლობს. „ცხოველის ჩანასახის მეტამორფოზებში“ არსად არ გვხვდება ხაზი, რომელიც ცხოველის ინსტინქტსა და ცოცხალი ნივთიერების ორგანიზატორულ შრომას მკაფიოდ ჰყოფდეს ურთიერთისაგან“ (Ev. 152).

ამგვარად, სიცოცხლის იმპულსი თავისი განვითარების შინაგანის, ფსიქიური შინაარსის მხრივ ცხოველთა სამეფოთა ევოლუციის ერთს ხაზზე ინსტინქტის სახით ყალიბდება. აქ სიცოცხლის იმპულსი უშუალოდ იღებს ფსიქიური პროცესის სახეს და პირდაპირ სწვდება თავისთავს; და აღსანიშნავი განსაკუთრებით ის არის, რომ ეს წვდომა, ეს შეგნება თავისი საკუთარი თავისა წმინდა შინაგანის, წმინდა უშუალოდ და მამასადაძე აბსოლუტური ხასიათის არის. ეს ნაოლოდ ჩანს ფაბერის დაკვირვებებიდან. როდესაც კრაზანა ისეთს ადგილას ჰქებენს შრეაღფეხსა და ქიას, რომ იგი სრულიად კი არ მოკვდეს, არამედ მხოლოდ მოძრაობის უნარი დაჰკარგოს, შთაბეჭდილება ისე

თი ჩნდება, თითქოს კრაზანასწავლული ქირურგი იყოს, რომელმაც იცის, რომ ამ მიზნისთვის მოძრაობის ცენტრების დაზიანებაა საჭირო. უეჭველია, კრაზანას ანატომია არ შეუსწავლია: უეჭველია, მას მოძრაობითი ცენტრები სხვა ცენტრებიდან არ ამოუჭრია და ამ სახით მათი თვისებები არ გაუთვალისწინებია. მაგრამ ამავე დროს ისიც უეჭველია, რომ კრაზანას მოძრაობანი, სხვერპლის წინააღმდეგ მიმართულნი, არც სავსებით ავტომატიური ხასიათის არიან, თორემ მაშინ სრულიად გაუგებარი იქნებოდა ის შეცდომები, რომელიც ზოგჯერ მას მოსდის ხოლმე, და რომლის მიხედვითაც თავისი სხვერპლის პარალახაციის მაგიერ იგი სრულიად ჰკლავს მას. ამგვარად, აქ ჩვენს წინაშე არც სავსებით ავტომატიური მოძრაობა სდგას და არც შეგნებულად შესწავლილი. მაშ რა და ბუნებისაა ეს ახირებული მოძრაობა, რომელიც კრაზანას თავის მიზანს აღწევინებს? რა ხასიათის არის ის ცოდნა, რომელიც ინსტინქტის თითქმის აბსოლუტურს შეუცდომლობაში იჩენს თავს?

არსებულს ბიოლოგიურ ლიტერატურას ამ საკითხზე, უმთავრესად, ორგვარი პასუხი აქვს მზად. ერთნი ჰტიქტობენ: ინსტინქტი რთული მექანიზმია, რომელიც, შეგუების პრინციპის მიხედვით, შემთხვევითი ხასიათის მცირე ცვლილებებიდან იქმნა აგებულია. — მეორენი ამბობენ: ინსტინქტი ცნობიერად შეთვისებული და შემდეგ ავტომატიურად გარდაქმნილი ჩვეულება არისო. მაგრამ უეჭველია, რომ არც პირველი პასუხი არის სავსებით დამაკმაყოფილებელი და არც მეორე. მათი საერთო შეცდომა იმაში მდგომარეობს, რომ „რაკი მეცნიერულ აზროვნებას ამ საგნის ნამდვილი ანალიზის შესაძლებლობა არა აქვს, ამიტომ იგი მას ინტელექტის ტერმინოლოგიით ჰხსნის“. კერძოდ კი, პირველი ჰიპოთეზა ძალიან დიდ მნიშვნელობას აწერს შემთხვევას. მართლაც და, როგორ შეუძლია მას ისეთი რთული ინსტინქტების შექმნა, როგორც არის მაგალ. პარალიზატორული ინსტინქტი კრაზანისა? „ეჭვი არ არის, შეუძლებელია, ამდაგვარ ინსტინქტებს თავისი სირთულის ეხლანდელი საფეხუ-

რისათვის ერთბაშად მიეღწიოსთ; ალბად, იგინი თანდათანობითის გზით განვითარდენ. იმგვარი ჰიპოთეზების თანახმად, როგორც არის ნეოდარვინისტული ჰიპოთეზა, ინსტინქტის განვითარება მხოლოდ ახალი ნაწილების თანდათანობითი დაგროვების გზით უნდა მომხდარიყო, ახალი ნაწილების, რომელნიც მხოლოდ ბედნიერი შემთხვევების წყალობით უნდა დართოდენ ურთიერთს. მაგრამ უეჭველია, უმეტეს ნაწილად შეუძლებელი იქნებოდა, ინსტინქტი მარტო უბრალო ზრდის საშუალებით გაუმჯობესებულიყო: თითოეული ახალი ნაწილაცის გაჩენა უთუოდ მოითხოვდა, ან მთელი ინსტინქტი გარდაქმნილიყო და ან სრულიად დაღუპულიყო. მაგრამ შეეძლო კი ასეთ გარდაქმნას შესაფერისი შემთხვევისათვის ეცადა?.. ცხადია, ინსტინქტის განვითარებისათვის საჭირო უნდა ყოფილიყო, რომ მხოლოდ სიცოცხლის უნარის მქონე კომპლიკაციები განხორციელებულიყვნენ. ეს კი მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდა შესაძლებელი, თუ რომ თითოეული ახალი ელემენტის გაჩენა ყველა წინანდელი ელემენტის შესაფერ შეცვლას გამოიწვევდა; მაგრამ ვინ დაიწყებს. იმის მტკიცებას, რომ შემთხვევას ასეთი სასწაულის მოხდენა შეუძლია?“ (Ev. 284).

სამაგიეროდ, მეორე ჰიპოთეზა სრულიად ადვილად უვლის გვერდს ამ სიძნელეს, როდესაც იგი თანდათანობითი ცვლილებების ზრდას საფუძვლად ცნობიერებას უდევს. მაგრამ მას მეორე დაუძლეველი დაბრკოლება ეღობება წინ. „როგორ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ კრაზანა თანდათანობით, ერთიმეორეს შემდეგ ეცნობოდა თავისი სხეულის იმ წერტილებს, რომელთა განგმირვაც იყო საჭირო, რათა მას მოძრაობის უნარი დაეკარგა, და იმ საგანგებო ქცევას, რომლითაც იგი ტვინს უნდა მოპყრობოდა, რათა დამბლა ისე დაწყებულიყო, რომ მას სიკვდილი არ გამოეწვია; როგორ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეგოდენ ზედმიწევნითი ცოდნის ეგოდენ სპეციალური ელემენტები სწორი მემკვიდრეობით გადადიოდენ თაობიდან თაობაზე? ჩვენ რომ მთელს ჩვენს გამოცდილებაში ასეთი მემკვიდ-

რეობითი გადაცემის თუნდ ერთი მაგალითი მაინც გვექონოდა, მაშინ შეძენილ თვისებათა მემკვიდრეობის წინააღმდეგ ხმის ამოღებასაც ვერავინ გაბედავდა (E.V. 188).

ამგვარად, უეჭველია, რომ ინსტინქტის ახსნის ცდა მისი ინტელექტუალურ ან ინტელეგიბელ ელემენტებად ანალიზის საშუალებით ყოველთვის უნაყოფოდ თავდება.

დარჩა ერთად ერთი შესაძლებლობა ინსტინქტის ნამდვილი ბუნების ახსნისა. თუ რომ ინსტინქტს **თანაგრძნობად, სიმპათიად** აღვიარებთ, „ამ სიტყვის ეტიმოლოგიური მნიშვნელობით“, მაშინ ყოველგვარი სიძნელე თავიდან იქნება აშორებული; მაშინ ჩვენ მივხვდებით, რომ ინსტინქტის „ცოდნის“ საოცარი შეუცდომლობა თანდათანობითის გამოცდილებიდან და გარეგანი განცდიდან როდი გამომდინარეობს, არამედ ერთგვარად **სიმპათიიდან**. რომელიც „ასე ვსთქვათ, შიგნიდან აცნობს“ კრაზანას მისი სხვერპლის ორგანიზმის სხვადასხვა ნაწილის თვისებებს, თითქოს ორივე ეს ცხოველი ერთს მთლიან ორგანიზმად ყოფილიყვნენ ოდესმე შეერთებულნი. ეს გაერთიანება ორი განცალკევებული ორგანიზმისა, რომელიც მათი სიცოცხლის სწრაფვის მთლიან ერთობას მოგვაგონებს, მათი შეხვედრის დროს ხორციელდება. ინსტინქტი, მაშასადამე, ის საგულისხმო აქტივობაა, რომელიც ორგანიზმის ცნობიერებაში სიცოცხლის იმპულსის მთლიანობასა და არსებითს განუწვალებადობას გამოჰხატავს.

„ინსტინქტურ ცოდნას თავისი საფუძველი თვით სიცოცხლის იმ ერთიანობაში აქვს, რომელიც, ერთი ფილოსოფოსის სიტყვით, წარმოადგენს სიმპათიას თავისი თავის მიმართ“, და რადგანაც ჩვენ მთელს ჩვენს წარსულს თან ვატარებთ, რა გასაკვირველია, რომ წარსული ერთიანობის გრძნობა ინსტინქტის შემეცნების სახით იჩენდეს თავს? (E.V. 181).

ამგვარად, ჩვენ თითქოს სრული უფლება გვეძლევა, ვთქვათ, რომ სწორედ ინსტინქტია ის ფსიქიურ პროცესი, რომელშიც სიცოცხლის სწრაფვა თავის საკუთარ თავს ჰპოუ-

ლობს, რომელიშიც იგი მთელი თავისი შინაარსით იშლება და რომლისთვისაც უნივერსალური მეტაფიზიკური პრინციპი, დაუღალავი შემოქმედებითი იმპულსი, მთელის თავისი ბუნებით ცხადდება.

მაგრამ ჩაუყვირდეთ კიდევ უფრო მეტის ყურადღებით ინსტინქტის ბუნებას, და ჩვენ დავინახავთ, რომ ასეთი დასკვნა ნაადრევია.

საქმე ის არის, რომ, როდესაც კრაზანა თავის სხვერპლის სწორედ შესაფერის ადგილას ჰკბენს და ამით თითქოს მისი ანატომიური აგებულობის სრულ ცოდნას იჩენს, იგი **შეუფანებლად** მოქმედობს. ინსტინქტი არაცნობიერი აქტია: ჩვენ ვიცით, რომ ცნობიერება მოქმედებათა არჩევს შესაძლებლობას ჰგულისხმობს; ხოლო იქ, სადაც გალიზიანებას ყოველთვის ერთი გარკვეული მოძრაობა სდევს თან, იქ ცნობიერება სრულიად ზედმეტია. ინსტინქტში სწორედ ასეთს გარკვეულ მოძრაობასთან გვაქვს საქმე. ამიტომ არის, რომ ბერგსონი ცნობიერებას „ინსტინქტის დეფიციტს“ უწოდებს. — მაშასადამე, კრაზანას ცოდნა მისი სხვერპლის ანატომიური აგებულობისა შეუძლებელია ცნობიერს ცოდნად ჩაითვალოს. იგი უფრო „განცდილი“ ან „საქმიანი“ ცოდნაა, რომელიც მოძრაობათა შეუცდომლობაში ჰპოულობს თავის გამოხატულებას. იგი არ არის ცოდნა ცნობიერი ანუ „წარმოდგენილი“, ან შეგნებულის; იგი არ არის „ნააზრევი, იგი უფრო ნაგრძნობი ცოდნა არის“ (Ev. 186).

მაგრამ ესეც რომ არ იყოს, ინსტინქტის ცოდნას კიდევ აქვს მეორე ისეთი თვისება, რომელიც მის მნიშვნელობას კიდევ უფრო საგრძნობლად ამცირებს. მართალია, ინსტინქტი უშუალოდ სწვდება თავის ობიექტს, და მისი ცოდნა სრულია; იგი არა გარეგნული და ზედაპირული, არამედ შინაგანი და ღრმაა; მაგრამ ამის მიუხედავად, ინსტინქტი მხოლოდ განსაზღვრულ ობიექტებისაკენ და, კიდევ უფრო ხშირად, ობიექტების განსაზღვრული ნაწილებისაკენ არის მიმართული. მას მხო-



ლოლ ოს აინტერესებს, რასაც ორგანიზმოსათვის პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს; იგი ორგანიზმის მოთხოვნილებებს ემსახურება. ამიტომ არის, რომ ცხოველმა მხოლოდ სასარგებლო ობიექტები იცის და ისიც მხოლოდ მარტო ის ნაწილები ამ ობიექტებისა, რომელთაც უშუალო მნიშვნელობა აქვთ მისი მოთხოვნილებებისათვის. ამგვარად, მართალია, ინსტინქტის „ცოდნა“ სრულია და შინაგანი ბუნებისაც არის, მაგრამ სამაგიეროდ იგი მხოლოდ განსახდერულ საგნებს და ისიც მხოლოდ მათს ერთ-ერთს განცალკევებულ მხარეს ეხება; იგი, ამიტომ, ძალიან ვიწროდ შემოფარვლული ხასიათის ცოდნას შეიცავს.

უეკველია, ამის მიხედვით, რომ ინსტინქტში სიცოცხლის იმპულსი მართლაც კპოულობს თავის საკუთარ თავს, მაგრამ რაკი ინსტინქტი ცხოველის ორგანიზმის პრაქტიკულ მოთხოვნილებათა მსახურად ვარდაიქცა, ამიტომ იგი სიცოცხლის იმპულსის მხოლოდ ძლიერ უმნიშვნელოს, მარტო მისი მოთხოვნილებებისათვის საინტერესო ნაწილს განიცდის; ხოლო რაკი ინსტინქტს ცნობიერებაც აკლია, ამიტომ იგი ამ უმნიშვნელო ნაწილსაც კი, თუ შეიძლება ასე ვთქვათ, „სიბნელეში სწვდება, და ისიც არა იძენად მხედველობის, რამდენადაც შეხების საშუალებით.“

სიცოცხლის იმპულსი ინსტინქტში ვერ ახერხებს თავისი შინაარსის გაშლას: „ამ მხრივ ყველა ჰორიზონტი იმ თავითვე დახშულია“ (E.V. 197). სამაგიეროდ, როგორც უკვე აღნიშნული იყო, მას ინტელექტი ეხმარება. ინტელექტს ცნობიერება ახასიათებს; მეორის მხრივ, იგი, ვითარცა ორგანო ფორმალური შემეცნებისა, არ არის ერთის განსახდერული საგნით შემოზღუდული: იგი პრაქტიკული ცხოვრების მოთხოვნილებათა ფარგალს სცილდება და უფრო შორს ისწრაფის.

ამგვარად, ზეცნობიერებამ ადამიანის ინტელექტში გამოსავალი იპოვა; იგი აქ განთავისუფლდა და ამავე დროს თვითცნობიერი ხასიათიც მიიღო: „ყველგან, ვარდა ადამიანისა, ცნობიერება ყრუ შუკაში მოექცა, მხოლოდ ადამიანში განავრძო მან თა-

ვისი გზა მაშასადამე, ადამიანი დაუბოლოებად განაგრძობს სიცოცხლის მოძრაობას, თუმცა მთელი სიცოცხლის შინაარსი მარტო მასში როდია თავმოყრილი. სხვა ტენდენციები, რომელთაც სიცოცხლე შეიცავდა, სხვა გზით წავიდენ; უეჭველია, ადამიანმა ზოგი მათგანი შეინარჩუნა, ვინაიდან ხომ ყველაფერი ერთვის ყველაფერს? მაგრამ შეინარჩუნა მან ძალიან ცოტა. გამოდის ისე, თითქოს ერთერთი სუსტი და მერყევი არსება რომელსაც, თუ გნებავთ, ადამიანი ან ზეადამიანი შეიძლება ეწოდოს, რეალიზაციისაკენ ისწრაფოდა მაგრამ ამ მიზნის განხორციელება მხოლოდ მას შემდეგ შესძლო, რაც თავის გზაზე თავისი საკუთარი თავის ნაწილი დასტოვა“ (XV. 289). მართალია, ზეცნობიერებაში ადამიანის ცნობიერების ფაქტში მხოლოდ ინტელექტუალური ხასიათი მიიღო; მართალია, მისი ინსტინქტი ინტუიციის დონეზე მხოლოდ ძალიან იშვიათ შემთხვევაში მალღდება, მაგრამ განთავისუფლება ერთი მიმართულებით მაინც მოხდა, და ეს განთავისუფლება არც ინსტინქტის იმ ნაშთისათვის აღმოჩნდა სრულიად უმნიშვნელო, რომელიც ადამიანს კიდევ შერჩა: ჩვენ ვიცით, რომ სწორედ ინტელექტის განვითარების მაღალი დონე შეიქმნა იმ ძალად რომელიც ადამიანის ინსტინქტს ზოგჯერ მაინც ინტუიციის უპირატესობას ანიჭებს და ამით ჩვენს წინაშე აბსოლუტური შემეცნების შესაძლებლობას ჰშლის.

თუ რომ ინტუიცია და ინტელექტი ის ორი გზაა, რომელზეც ზეცნობიერება ადამიანის ცნობიერებაში ამკარავდება, უნდა ვივთხარებოდეთ, რომ იგი თითოეულს ამ გზაზე თავისი მიმდინარეობის განსაკუთრებულ მიმართულებას ჰხდის ცნობიერად. ჩვენ ვიცით, როგორია ეს მიმართულებანი: პირველი დაძაბულობის მაღალი ხარისხს; მაშასადამე, წმინდა შემოქმედებით სწრაფვას ან ხანიერობას წარმოადგენს; მეორე კი—ამ სწრაფვის მოდუნებას, ვრცეულობის ან ნივთიერების მიმდინარეობას. ამისდამიხედვით, ჩვენი ინტუიცია ადამიანის სულიერი ცხოვრების მოვლენათა წმინდა შემოქმედებითი პროცესის ან

თავისუფლების გამოხატულებაა, ხოლო ინტელექტი საწინააღმდეგო მიმართულებას, ჩვენი ცნობიერების დეტერმინისტულ პროცესებს გამოსახავს. ამიტომ ხდება, რომ მხოლოდ იშვიათად ვგრძნობთ თავს თავისუფლად. უფრო ხშირად ჩვენი სულიერი ცხოვრება ინტელექტის სარბიელს წარმოადგენს, რომელიც მასში თავისი კატეგორიების შესაფერ ნიადაგს: მრავლიანობასა და გარემდებარეობას ჰპოულობს. ასეთია ჩვენი სულიერი ცხოვრება.

ამგვარად, ზეცნობიერება ევოლუციური პროცესის უმაღლეს დონეზე, სახელდობრ, ადამიანის სულიერ ცხოვრებაში, ორი მიმართულებით მოძრაობს: პირველი არის შემოქმედებითი სწრაფვა სულიერი ცხოვრებისა, რომლის პრინციპადაც ხანიერობა და თავისუფლება უნდა ჩაითვალოს. მეორე არის მოდუნება ცნობიერების ცხოვრებისა, რომელიც ჩვენი სულიერი პროცესების განუწვალებადი მთლიანობის დაშლასა და დეტერმინისტულ მიმდინარეობას უდევს საფუძვლად. პირველის ცნობიერი განცდა ინტუიციაა. მეორესი—ინტელექტი. „ცნობიერებასო“, ამბობს ბერგსონი, —რომელიც მატერიაში შეიჭრა, შეეძლო თავისი ყურადღება ან საკუთარი მიმართულებისათვის მიეპყრო, ან და—იმ მატერიისათვის, რომელშიც იგი ტარდებოდა. ამგვარად, მას შეეძლო ან ინტუიციისაკენ მიმართულიყო ან და ინტელექტისაკენ“ (E.V. 197).

ინტუიციისა და ინტელექტის გენეზისი, ამისადამიხედვით, მატერიასთან არის დაკავშირებული: როდესაც ზეცნობიერება მატერიაში ტარდება, იკვირვებს, ერთის მხრივ, თავის საკუთარ მოძრაობას აპყრობს ყურადღებას, და ამ შემთხვევაში ინტუიციასთან გვაქვს საქმე; მეორის მხრივ, მას „არ შეეძლო არ შეგუებოდა მატერიას“, ხოლო ეს შეგუება სწორედ ის არის, რასაც ინტელექტუალობას ეუწოდებთ (E.V. 293).

ბერგსონის აზრით, ამგვარად, სრულიად ნათელ სახეს ჰღებულობს, მოკლედ იგი, შეიძლება, ასე გამოისახოს: აბსოლუტური სინამდვილის პრინციპი, უნივერსალური შემოქმედებითი

სწრაფვა, თავისი დაძაბულობის ხარისხის მიხედვით, სინამდვილის ორი მიმართულებით იშლება: ერთია მისი ორგანიზული სფერო, და მეორე—ანორგანიზული. როგორც ზეცნობიერება, ეს ორი მიმდინარეობა ადამიანის ცნობიერების ველში, ერთის მხრივ, ინტუიციის კპოულობს თავის გამუხატულობას და, მეორის მხრივ, — ინტელექტში. ამგვარად, ინტელექტის გენეზისი იმავე მიმართულებით უნდა ვეძიოთ, რომლითაც მატერიის გენეზისი გვეგულება. ინტელექტუალობა და მატერიალობა—ორივე შემოქმედებითი პრინციპის მოღუენებას წარმოადგენს.

## თ ა ვ ი VII

### გნოსეოლოგიური სინთეზი.

#### I. უამეცნეაბის უმსაძლავლობა და წესრიგის კარგადება.

გამოცდილებისა და შემეცნების ერთიანობა ყალბი პოსტულატია. შემეცნების შესაძლებლობის საკითხი და მეოთხე ალტერნატივა. ერთდროული გენეზისი ნივთიერებისა და ინტელექტისა და მათი ურთიერთისადმი შეკრებ. რეალობის უარყოფა. სირთულე და წესრიგი. სივრცე, როგორც ფორმა, რომელზეც შეჩერდნ ინტელექტი და ნივთიერება. ინდუქცია და დედუქცია. ნივთიერება და მათემატიკური წესრიგი. პრობლემა წესრიგისა. დამოკიდებულება მეცნიერებასა და ფილოსოფიას შორის.

კანტზე უფრო ღრმა და შორსმწვდომი გავიხილავთ, შეიძლება ითქვას, არავის არ მოუხდენია ფილოსოფიურს აზროვნებაზე. თანამედროვე ფილოსოფიის განვითარება, საზოგადოდად დღესაც იმავე გზით მოძრაობს, რომელზეც იგი ამ ასიოდე წლის წინად კრიტიციზმის მამათმთავარმა დააყენა: ეს გზა კრიტიციზმის გზაა, და ვინ იტყვის, რომ ფილოსოფიის ნამდვილი პროგრესი ამ გზის გარეშე შეიძლება, განხორციელდეს.

მაგრამ კანტის ფილოსოფიური სისტემა მხოლოდ ეტაპი იყო ფილოსოფიის განვითარების ამჟამინდელ ხაზზე, და აქ, ამ სისტემაში ბევრი რამ არის ისეთი, რაც შეუმოწმებლად და დოგმატიურადაა მიღებული. ბერგსონის აზრით, ასეთს იმათავე უკრიტიკოდ ნაგულისხმევ აზრს უთუოდ ის იდეაც შეუადგენს, რომლის მიხედვითაც, როგორც გამოცდილობა, ისე შემეცნებაც, მთლიანსა და ერთიან ფაქტად უნდა ჩაიხედოს.

ჩვენ ვიცით. თუ რაოდენ სახიფათოა და რაოდენ უიმედოა აზრის ის პრობლემა, რომელნიც ამ წინასწარ ნაგულისხმოს.

ხმევ იდეას სდევნენ თან. ეხლა ჩვენ მეტიც ვიცით: ჩვენ ვიცით ისიც, რომ თვით ეს იდეა სრულიად მოკლებულია ყოველგვარ ობიექტურ საფუძველს: იგი ყალბი იდეაა, და, ცხადია, თვით ის პრობლემებიც, რომელთაც იგი იწვევს, ყალბ პრობლემებად უნდა ჩაითვალოს. ინტუიციამ საბოლოოდ ნათელჰყო, რომ გამოცდილება ორის ურთიერთისაგან განსხვავებული გზით მიმდინარეობს, რომ, მეორის მხრივ, ჩვენი შემეცნებითი ძალების შინაარსი მარტო ინტელექტით არ ამოიწურება, რომ მისი საზღვრები ამ უკანასკნელის გადაღმა უნდა ვეძიოთ, რომ შემეცნებაც, მაშასადამე, სრულიად არ არის მთლიანი ერთიანი.

ამიტომ, საკითხი შემეცნების შესაძლებლობის შესახებ სრულიად სხვა პერსპექტივაში გვევლინება. როდესაც კანტი ამ შესაძლებლობის შესახებ ლაპარაკობდა, მას გამოცდილებისა და შემეცნების მთლიანობის იდეა ჰქონდა წინასწარ ურყევ ჭეშმარიტებად ნაგულისხმევი. ამიტომ ამ საკითხის გადასაჭრელად მას მხოლოდ სამი ალტერნატივა მიაჩნდა შესაძლოდ, და შემეცნების თეორიას, მისი აზრით, არჩევანი ამ სამების ფარგალში უნდა მოეხდინა: მართლაც და, თუ რომ შემეცნება შესაძლებელია, და თუ, მეორის მხრივ, სინამდვილისა და შემეცნების ერთიანობა უნდა იყოს მიღებული, მაშინ ცხადია, რომ სინამდვილესა და ჩვენს შემეცნებითი ძალებს შორის ასეთი დამოკიდებულება უნდა ვიგულისხმოთ: 1. ან მოცემულია სინამდვილე, და გონება მხოლოდ ეგუება მას, და მის თვისებებს გვითვალისწინებს; 2. ან, პირიქით, თვით სინამდვილე ეგუება გონებას; ან და, დასასრულ, 3. სინამდვილესა და გონებას შორის წინასწარ დაწესებული ჰარმონია არსებობს. კანტი მა პირველი და მესამე ალტერნატივა სრულიად უარჰყო; სამაგიეროდ, ჭეშმარიტებად მეორე შესაძლებლობა აღიარა. მაგრამ რა საბუთით?

ჩვენ ვიცით, რომ პერგსონის აზრით, გონებასა და მთლიან სინამდვილეს შორის, შეუძლებელია, თანაბარი შესაფერისობა აღვიაროთ. გონება მთელს გამოცდილებითი სინამ-

დვილეს როდი სწვდება; მისს საგანს ამ სინამდვილის მხოლოდ მცირე ნაგლეჯი, სახელდობრ, ნივთიერი სინამდვილე შეადგენს; და საკითხი სწორედ ამ უკანასკნელის შესახებ უნდა დაისვას. აქ კი, შესაძლებელია, მეოთხე ალტერნატივაც წარმოვიდგინოთ: არც მატერია განსაზღვრავს ინტელექტის ფორმას, არც ინტელექტი აძლევს მატერიას თავის ფორმას, როგორც კანტს ეგონა, და არც წინასწარ დაწესებული ჰარმონია არსებობს მათ შორის; შესაძლებელია, ინტელექტი და მატერია ერთისა და იმავე გენეზისის არიან, და თავისი განვითარების პროცესში იგინი მანამ ეგუებოდნენ ურთიერთს, სანამ არ მიაღწიეს იმ ფორმას, რომელიც ორსავე თანაბრად ახასიათებს.

ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ინტელექტისა და მატერიის გენეზისი ერთი და იგივეა: აბსოლუტური სინამდვილის პრინციპი, უწყვეტი შემოქმედების სწრაფვა, გამოცდილების ორ მიმდინარეობას წარმოშვებს; მისი დაძაბულობა ორგანიულისა და სულიერ ცხოვრებას ჰშლის სინამდვილეში; მისი შეწყვეტა, ან შესვენება, ჩვენს გარედ, ნივთიერების სახით იშლება, ხოლო ჩვენში — ინტელექტის სახით. ნივთიერება და ინტელექტი ამისდამიხედვით, აბსოლუტური რეალობის შესუსტების ერთისა და იმავე ხარისხის გამოაშკარავების მეტს არაფერს არ წარმოადგენს: ინტელექტი და ნივთიერება — ორივე ერთისა და იმავე მიმდინარეობის, სახელდობრ, აბსოლუტური რეალობის შესვენების გამოხატულებას შეადგენენ. ამიტომ ორთავე არა დადებითის, არამედ უარყოფითი რეალობის სახედ უნდა ჩაითვალოს. ასეთია ბერგსონის მეტაფიზიკის ძირითადი ქვაკუთხედი.

მაგრამ ძნელია დავწმუნდეთ, რომ ნივთიერება და ინტელექტი მართლა უარყოფითი რეალობის მეტს არაფერს არ წარმოადგენენ. ძნელია მიტომ, რომ ჩვენი ინტელექტი ნივთიერს სინამდვილეში, საოცარ სიზოთუღესთან ერთად, კიდევ უფრო საოცარ წესრიგს ადასტურებს: არაორგანიული ბუნების მოვლენათა მათემატიკური კანონშეწონილობა, მათი წინასწარი გამოანგარიშებისა და ზოგჯერ წინასწარმეტყველების შესაძლებ-

ლობა, თითქოს უდავოდ უნდა გვექონდეს აღიარებული, თორემ როგორ ვსურთ, ყველა ეს თვისებები მარტო უარყოფათა სისტემად მიიჩნიოთ? ბერგსონი ჰფიქრობს, რომ აქ, არსებითად, არავითარი სიძნელე არ არსებობს. საქმე ის არის, რომ მისი რწმენით, სინამდვილის შეწყვეტას შეიძლება თან სდევდეს როგორც ელემენტთა უაღრესი გართულება, ისე მათი კოორდინაციის სისრულეც. ამას ნათლად გვითვალისწინებს შემდეგი ანალოგია.

როდესაც პოეტი თავის ლექსს მიკითხავს, მე შემიძლია, იმდენად დავინტერესდე მით, რომ მისი აზრებითა და გრძობებით განვიმსჯელო, რომ ის მარტივი მდგომარეობა განვიცადო, რომელიც მან ფრაზებსა და სიტყვებში გააბნია. მე შემიძლია, თანაფუძრძო მისს ხელოვნურ აღფრთოვანებას, შემიძლია გავჰყვე მას უწყვეტი მოძრაობით, რომელიც, ამ აღფრთოვანების მსგავსად, ერთს მთლიან აქტს წარმოადგენს. მაგრამ საკმარისია, შევსწყვიტო ყურადღება, რომ... ბგერებმა თავისი აზრი დაჰკარგონ, და იგინი თავისი მატერიალობის სახით ურთიერთის თანამიმდევრად მომეჩვენონ. ამისთვის ჩემთვის სრულიად არ იყო საკირო, რამე მიმემატებია; პირიქით, სავსებით საკმარისი იყო, რაღაც შემემცირებია. რაც უფრო მივენდობი ამ მიმდინარეობას, მით უფრო ინდივიდუალდებიან თანამიმდევარი ბგერები; როგორც წინადადებები სიტყვებად, სწორედ ისე იშლებიან სიტყვები მარცვლებად, რომელთაც მე ერთა მეორის შემდეგ განვიციდი. განვაგრძოთ გზა ამავე მიმართულებით. მაშინ ჩვენ ასოებსაც დავინახავთ, რომელნიც წარმოდგენილი ქალაქის ფურცელზე მიმდინარეობენ და ურთიერთს ეხლართებიან. მე, შესაძლებელია, გამოაცებდა მათი კომბინაციების გარკვეულობა, საკვირველი მიმდინარეობა ასოებისა, და მათი გარკვეული შეერთებაც მარცვლებად, მარცვლებისა სიტყვებად და სიტყვების წინადადებებად. რაც უფრო შორს მიდის ჩემი უარყოფითი განთავისუფლება ყურადღებისაგან, მით უფრო მეტს ვაწყენილობასა და სირთულეს ვჰქმნი, ხოლო რაც უფრო



იხრდება ეს სირთულე, მით უფრო საოცრად მიმჩნია ის წესრიგი, რომელიც ურყევად არის გამეფებული ელემენტთა შორის. ამასთანავე ეს სირთულე და ეს განფენილობა დადებითს არაფერს არ წარმოადგენს; იგი ჩემი ნებისყოფის შესუსტების მეტს არაფერს არ გამოჰხატავს. მეორის მხრივ, პირდაპირ აუცილებელია, რომ წესრიგი გართულებასთან ერთად გაძლიერდეს, ვინაიდან იგი ამ უკანასკნელის ერთერთი მხარის მეტს არაფერს შეიცავს: რაც უფრო მეტი ნაწილებისაგან შემდგარად წარმოვიდგენთ, სიმბოლიურად, განუწვალებად ერთეულს, მით უფრო გაიზრდება ამ ნაწილებს. შორის არსებულ ურთიერთობათა საქმრო რიცხვი, ვინაიდან სინამდვილის წინანდელი მთლიანობა კვლავ-ნდებურად განაგრძობს ბატონობას იმ სიმბოლიური ელემენტების ზრდას რიცხვში, რომლებაც მას ჩვენი ყურადღების გაბნევა ჰშლის“ (L.V. 228).

აქედან ცხადია, რომ შესაძლებელია, სინამდვილე საოცარი სისწრაფით რთულდებოდეს და იმავე დროს არანაკლებ საოცარ წესრიგსაც იცავდეს, მაგრამ, ამის მიუხედავად, დადებითს მაინც არაფერს არ წარმოადგენდეს. სწორედ იგივე უნდა ითქვას ნივთიერი სინამდვილის შესახებაც. „დადებითი რეალობის ერთსა და იმავე შესუსტებას, პირველადი მოძრაობის ერთსა და იმავე შებრუნებას შეუძლია შეჰქმნას ერთსა და იმავე დროს როგორც სივრცითი განფენილობა, ისე ის საოცარი წესრიგიც, რომელსაც ჩვენი მათემატიკა ადასტურებს მასში“ (L.V. 225).

როგორია ის ფორმა, რომელზეც თავისი განვითარების პროცესში ნივთიერება და ინტელექტი შეჩერდნენ? ავიღოთ ჯერ მატერია! ცნობილია, რომ ნივთიერი სინამდვილის ფორმად კანტმა სივრცე აღიარა; და პირველი შეხედვით ეს თითქოს უდავო ჭეშმარიტებად უნდა ჩაითვალოს. მაგრამ რაც უფრო მეტის ყურადღებით ჩავუკვირდებით ნივთიერებას, მით უფრო თვალსაჩინო შეიქმნება ჩვენთვის, რომ მისი ნაწილები ურთიერთს მტრებიან, რომ თითოეული მათგანი მთლიანის უეჭველი გავლენის ქვეშ იმყოფება, ასე რომ ეს უკანასკნელი თითქოს

მარადის წარმოდგენილია ყოველს ცალკე ნაწილში. ამგვარად, მატერია სივრცისაკენ მიიმართება, მაგრამ აბსოლუტურ ვრცეულად მაინც შეუძლებელია იგი ოდესმე ჩაითვალოს. ჩვენ უკვე გვქონდა აღნიშნული, რომ ნივთიერების დამახასიათებელ თავისებურებას სივრცისაკენ მიმართული ტენდენცია შეადგენს; ასე რომ, რა მხრივაც და როგორც არ უნდა აიღოთ ნივთიერება, თქვენ ყოველთვის დაინახავთ, რომ იგი სივრცისაკენ მიიმართება: „რა მდგომარეობაშიც არ უნდა ჩააყენოთ პატარა დედოფალი, რომელსაც ქვედა ნაწილში ტყვია აქვს გაკეთებული, წამოაქცევთ მას ზურგზე, დააყენებთ თავზე, თუ აისვრით ჰაერში, იგი ყოველთვის ავტომატურად ფეხზე დადგება. სწორედ იგივე უნდა ითქვას ნივთიერების შესახებაც. რა მხრივაც არ უნდა მივუდგეთ მას და რა ოპერაციაც არ უნდა მოვახდინოთ მასზე, იგი ყოველთვის და ყველგან სივრცის ფორმას შეინარჩუნებს, და, რადგანაც მათემატიკა სივრცეზეა დამყარებული, ამა თუ იმ მათემატიკურ ფორმულას დაექვემდებარება“ (Ev. 239).

ავიღოთ ეხლა ინტელექტი. „თუ ჯერ ჩვენი ცნობიერების უმაღლეს პოზიციას დავიჭერთ და შემდეგ ნელის თანდათანობით ჩამოვეშვებით ძირს, იმ წამსვე ვიგრძნობთ, რომ ჩვენი „მე“, იმის მაგივრად, რომ ერთს მთლიან მომქმედ სურვილად ჩამოისახოს, ინერტულს ურთიერთ გარე-მდებარე მოგონებებად დაიშლება“ (Ev. 225). ამგვარად, უეჭველია, რომ ჩვენს ცნობიერებაშიც არსებობს ერთგვარი მიმდინარეობა, რომელიც სივრცისაკენ არის მიმართული; და ეს მიმდინარეობა, როგორც ვიცით, ინტელექტია: თუ რომ წარმოვიდგენთ, რომ იგი თავისი მიმართულების უკიდურეს წერტილს აღწევს, მაშინ ჩვენს წინაშე სრულიად გარკვეული, ჩამოყალიბებული სივრცის იდეა იდგომება. ცხადია, ამის მიხედვით, რომ ჩვენი ინტელექტის დამახასიათებელ თავისებურებადაც ის მიმდინარეობა უნდა ჩაითვალოს, რომელიც სივრცისაკენ არის მიმართული და თავისი განვითარების უკიდურეს ზღვარში აბსოლუტურს, ჰომოგენურ სივრცედ იქცევა. ეს არის მიზეზი, რომ ჩვენი ინტელექტუა

ლოური შემეცნება განსაკუთრებით თავისუფლად მათემატიკაში ჰგონობს თავს, რომ იგი მთელს სინამდვილეს მათემატიკური ფორმულების ყალიბში ასხამს. „ჩვენი ინტელექტის ყველა მოქმედება გეომეტრიისაკენ ისწრაფის, ვითარცა თავისი ბუნებრივი ზღვარისაკენ, და თავის ყოველმხრივ დასრულებას მასში ჰპოულობს. მაგრამ რადგანაც გეომეტრია წინ უსწრებს ყველა ამ მოქმედებას (ვინაიდან ეს ოპერაციები ვერასდროს ვერ მიგვიყვანენ სივრცის რეკონსტრუქციამდე და ყოველთვის იმთავითვე მოცემულად ჰგულისხმობენ მას), ცხადია, რომ სწორედ ფართული, ჩვენი სივრცის წარმოდგენისადმი კუთვნილი გეომეტრიაა, რომ ჩვენი გონების მთავარს მამოძრავებელ ძარღვს შეადგენს. ამაში ადვილად დავრწმუნდებით, თუ რომ გონების ორს მთავარ ფუნქციას, დედუქციისა და ინდუქციის ნიქს განვიხილოთ“ (E.V. 229-30).

გავითვალისწინოთ ჯერ დედუქციის ბუნება. ბერგსონის აზრით, თუ კი სადმე უნდა ჰქონოდა გასავალი ჩვენი გონების ამ ოპერაციას, ეს უწინარეს ყოვლისა ჩვენი სულიერი ცხოვრების მოვლენათა სფეროში უნდა ყოფილიყო. განა ცხადი არ არის, რომ ჩვენ აქ სულის ოპერაციებთანა გვაქვს საქმე, რომლის საგანსაც თვით სული შეადგენს? მაგრამ ამის მიუხედავად ჩვენი დედუქცია არსად არ იჩენს ისეთ სისუსტეს, როგორ საც სულიერი ცხოვრების პროცესების გათვალისწინების დროს: ფსიქოლოგიურსა და მორალურ მეცნიერებათა სფეროში დედუქციის ოპერაციების წრე ძლიერ ვიწროდ არის შემოფარგლული. სამაგიეროდ, მათემატიკურსა და ფიზიკურ მეცნიერებათა შესახებ სულ სხვა მოვლენას აქვს ადგილი. თუ კი სადმე აქვს გასავალი დედუქტიურ მსჯელობას, განსაკუთრებით ეს შემეცნების ამ დარგების შესახებ ითქმის, სადაც გონებას გარემდებარე საგნებთან აქვს საქმე. რას ამტკიცებს ეს გარემოება? უეჭველია, მხოლოდ ერთს; სახელდობრ მას, რომ დედუქცია ნივთიერი სინამდვილისაკენ არის მიმართული, რომ იგი მხოლოდ იქ ჰგონობს თავისუფლად თავს, სადაც არა რო-

მელობასთან, არამედ რაოდენობასთან გვაქვს საქმე, სადაც სინამდვილე არა დროის, არამედ აბსოლუტური სივრცის მიმართულებით მიმდინარეობს. როდესაც ჩვენი გონება ფსიქოლოგიურისა და მორალური ცხოვრების მოვლენათა შესამეცნებლად მიიმართება, იგი მხოლოდ ხელოვნურად ახერხებს დედუქტიური გზით მსჯელობას: რომელობათა სამყარო, რომელსაც აღნიშნული მეცნიერებანი იკვლევენ, რაოდენობათა სიმბოლურ სახეს იღებენ, და დედუქცია მხოლოდ ამ შემთხვევაში ჰპოულობს აქ თავის ობიექტს. — ცხადია, „დედუქციაში ყოველთვის ნაგულისხმევია ფარული აზრი: სივრცის ინტუიციისა“ (Ev. 283).

იგივე უნდა ითქვას ინდუქციის შესახებაც. „ინდუქცია დამყარებულია რწმენაზე, რომ არსებობენ მიზეზები და შედეგნი, და რომ ერთსა და იმავე მიზეზს ერთი და იგივე შედეგი სდევს თან“ (Ev. 283). უეჭველად, რომ ორსავე ამ რწმენას არსებითად ერთი და იგივე საფუძველი აქვს: მისთვის, რომ მიზეზთა და შედეგთა არსებობა აღვიარო, საჭიროა, წინასწარ მქონდეს მიღებული აზრი, თითქოს სინამდვილე ცალკე დამოუკიდებელ ჯგუფებად იშლება, რომელთაგანაც თითოეულს თავისი მიზეზობრივი კავშირი ახასიათებს. მაგალითად, როდესაც საკითხი დუდილის პროცესს ეხება, წყალი — ქვაბი — ცეცხლი დამოუკიდებელ მიკროკოსმად გვაქვს მიჩნეული, და ეს არის მიზეზი, რომ ამ მიკროკოსმის მოვლენათა შორის არსებულს მიზეზობრივ ურთიერთობას ვაცალკევებთ. მაგრამ ასეთი გამოცალკევება მხოლოდ იქ არის შესაძლებელი, სადაც სივრცეა ნაგულისხმევი. ამგვარად, უეჭველია, რომ პირველი რწმენა, რომელსაც ინდუქცია ემყარება, წინასწარ მიღებულ სივრცის იდეას ჰგულისხმობს.

მეორე რწმენა, რომელიც მიზეზსა და შედეგს შორის აუცილებლობითი ხასიათის დამოკიდებულების არსებობას ემყარება, რომელიც მოითხოვს, რომ რაკი ცეცხლზე დაწებულა და წყლით სხვსე ქვაბთ შედგმულია მასზე, უეჭველად რა-

მდენიმე ხნის შემდეგ დუდილის პროცესიც უნდა დაიწყოს, ეს მეორე რწმენაც მთელი თავისი სიმძიმით სივრცის იდეაზეა აგებული. მართლაც და, აუცილებლობითი კავშირი მხოლოდ რაოდენობათა შორის არსებობს: როდესაც ჩემს წინაშე ორი რიცხვია მოცემული, მათი განსხვავების რაოდენობა სრულიად არ არის ჩემზე დამოკიდებული; იგი თავისთავად ამ ორი რიცხვის ბუნებიდან გამომდინარეობს; როდესაც ჩემს წინაშე ორი სამკუთხედი დგას, რომელთაც ორი გვერდი და მათ შუა მდებარე კუთხე თანასწორი აქვთ, უეჭველია, რომ მესამე უკვე თავისთავად არის მოცემული, და იგი მთელს სისტემას ასრულებს.

მაგრამ თუ ასეთი უდავო ხასიათისაა დამოკიდებულება რაოდენობათა შორის, უეჭველია, რაც უფრო ახლო იქნება ესა თუ ის მოვლენა თავისი ბუნებით რაოდენობასთან, მით უფრო საიმედოდ უნდა ჩაითვალოს რწმენაც ასეთ მოვლენათა დამოკიდებულებების აუცილებლობითი ხასიათის შესახებ. უეჭველია ამიტომ, რომ ჩვენი ინდუქცია, რასაც არ უნდა ეხებოდეს იგი, ყველგან სივრცესა და რაოდენობას ჰგულისხმობს, და ამისდამიხედვით, მთელი გამოცდილებითი სინამდვილე მის თვალში რაოდენობათა სამყაროდ იქცევა; იგი, ისე როგორც დედუქციაც, რომელობას სივრცითი რაოდენობის არეში აფერმკრთალებს და ყველგან და ყოველთვის ვრცეულობას ჰგულისხმობს.

ამგვარად, მოძრაობას, რომლის ზღვარსაც ვრცეულობა შეადგენს, თავის უტაბებად ინდუქციისა და დედუქციის უნარი, ე. ი. მთელი ჩვენი ინტელექტუალობა აქვს“ (IX, 236). მაშასადამე, უხადია, რომ როგორც ნივთიერებას, ისე ინტელექტსაც ერთი და იგივე ფორმა მიუღიათ და რომ ამ ფორმას ვრცეულობა წარმოადგენს. არ უნდა თქმა, რომ ინტელექტი და ნივთიერება ურთიერთის ზეგავლენის ქვეშ ჩამოყალიბებულან; ნივთიერებასთან ერთად მიმართული იყო სივრცისაკენ, მის თვალსაჩინო თვისებას განტენილობა შეადგენდა; ამის გამო მან შესატყრი მოძრაობა გამოიწვია ჩვენს სულიერ ცხოვრებაში,

რომელიც აგრედვე განფენილობისაკენ მიიძართა. მაგრამ ეს მოძრაობა ნიეთიერების განფენილობაზე უფრო შორს წავიდა და თავის ზღვარში აბსოლუტური სივრცის იდეა შექმნა, რომელიც შემდეგ ნიეთიერებაზე გაავრცელა. ეს იყო მიზეზი, რომ ნიეთიერება, რომელიც არსებითად არასდროს არ წარმოადგენს სრულ ვრცეულობას, ინტელექტის თვალში აბსოლუტური განფენილობის სახეს იღებს; და სულიერი ცხოვრება, რომელიც არსებითად განუწყვალებადია, ნიეთიერების ზეგავლენით ურთიერთ-გარემდებარე მოვლენებად იშლება. ეხლა ცხადია, თუ რაში მდგომარეობს ინტელექტისა და მატერიის ურთიერთისადმი შეგუება: „ეს შეგუება სრულიად ბუნებრივად განხორციელდა, მიტომ რომ ერთმა და იმავე ცვლილებამ ერთისა და იმავე მოძრაობის მიმართულებით ერთდროულად შექმნა როგორც სულის ინტელექტუალობა, ისე საგანთა მატერიალობაც“ (E. 225).

თუ ასეთია დამოკიდებულება ინტელექტსა და ნიეთიერებას შორის, მაშინ ძნელი აღარ არის, საბოლოოდ გადაიჭრას საკითხი შემეცნების თეორიის ძირითადი პრობლემის შესახებაც, საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ არის შესაძლებელი მეცნიერება. ეს პრობლემა ორს რასმე ჰგულისხმობს: ჯერ ერთი, რა ფასი აქვს მეცნიერულ შემეცნებას, და მეორე—როგორ არის შესაძლებელი ის წესრიგი, რომელსაც მეცნიერება ემპირიულ სინამდვილეში ჰგულისხმობს?

ჩვენ დავინახეთ, რომ ბერგსონის აზრით, სამეცნიერო, ე. ი. ინტელექტუალური შემეცნება, ინტელექტისა და მატერიის შეგუების შედეგს წარმოადგენს, რომ, მაშასადამე, არც ინტელექტი აძლევს თავის ფორმას სინამდვილეს, არც ეს უკანასკნელი უკარნახებს მას პირველს, და არც რაიმე წინასწარ დაწესებული ჰარმონია არსებობს მათ შორის. ჩვენ დავინახეთ, რომ შემეცნების შესაძლებლობა სავსებით იმაზეა დამყარებული, რომ ინტელექტიცა და მატერიაც ორივე ერთსე და იმავე მიმდინარეობას შეადგენენ. მაგრამ რა ფასი აქვს ასეთ შემეცნებას? არის თუ არა მეცნიერებაში მიღებული კანონმდებლობა-

მა ის ობიექტური სინამდვილე, რომელიც თვითონ ემპირიულ სოფლიოს ამოძრავებს? ერთი სიტყვით, როგორია ობიექტური ღირებულება მეცნიერული კანონებისა?

საქმე ის არის, რომ ჩვენი მეცნიერება საესებით პირობითი ხასიათის არის: არა მარტო გაზომვის **ერთეულები** გვაქვს ჩვენს ნებაზე არჩეული (ვინაიდან „განა შეიძლება ვიფიქროთ, რომ სითბოს ყველა თვისება ვერცხლის წყლის განსაზღვრული რაოდენობის გაფართოებით გამოიხატება“?). არამედ თვით **გაზომვის** ფაქტიც სრულიად ხელოვნურ საქმედ უნდა ჩაითვალოს: „ბუნებას სრულიად არ ჰქონდა მხედველობაში ასეთი მოქმედება: იგი არც ჰზომავს და არც აღრიცხავს“ (Ev. 238).

ამის მიუხედავად მთელი ჩვენი მეცნიერება და ის კანონ-შეწონილობა, რომელსაც იგი ბუნებაში სჭვრეტს, საესებით მათემატიკური ხასიათის არის. მეორის მხრივ, კიდევ რომ ყოფილიყო ობიექტურად განხორციელებული რაიმე კანონ-შეწონილობა ბუნებაში, როგორ უნდა მოგვენახა გაზომვის ნორმალური ერთეულები და გამოგვეცალკევებია ის ცვალებადი სიდიდენი, რომელთაც მეცნიერება მათი ურთიერთ-დამოკიდებულების განსამარტებლად იღებს? უეჭველია, მეცნიერება პირობითი ხასიათის არის, და მისი შეხედულებანი სრულიად არ წარმოადგენენ ობიექტური სინამდვილის კანონ-შეწონილობის შესატყვის ანარეკლს.

მაგრამ რით და უნდა აიხსნას მაშინ ის გარემოება, რომ მეცნიერება თავისი განვითარების პროცესში მაინც უეჭველი წარმატების გზაზე დგას? ბერგსონის აზრით, იმის მიუხედავად, რომ ჩვენი გონების ოპერაციებს ობიექტური რეალობის ღირებულება არა აქვთ, ამის მიუხედავად, მათ მაინც აქვთ ერთგვარი ობიექტური საფუძველი, რომელიც სამეცნიერო კვლევა-ძიების ნაყოფიერების ასახსნელად სრულიად საკმარისად უნდა ჩაითვალოს. ჩვენ ვიცით, რომ მართალია, მატერია აბსოლუტურ სივრცეს არ წარმოადგენს, მაგრამ იგი ხომ მაინც ვრცეულობისაკენ არის მიმართული. მაშასადამე, მისი ტენდენ-

ცნა ამ შემთხვევაში სავსებით შეფერება იმ მიმართულებას, რომელსაც მათემატიკა მიუთითებს. ამიტომ სრულიად გასაგებია, რომ ჩვენი მეცნიერება, იმის შიუხედავად, რომ იგი სავსებით პირობითი ხასიათის არის, მაინც წარმატებით ვითარდება. შესაძლებელი იყო, მას სხვა ხასიათი ჰქონოდა. შესაძლებელი იყო, მას სხვა კანონები და მათემატიკური ფორმულები შეემუშავებია, სულერთია, იგი მაინც ნაყოფიერად იმუშავებდა, ვინაიდან ნივთიერება გეომეტრიით არის განმსჭვალული, და მასში განხორციელებული წესრიგი თავისი ტენდენციით მათემატიკური ხასიათისაა.

მაგრამ როგორ გაჩნდა ეს წესრიგი? ფილოსოფიაში ყოველთვის გაბატონებული იყო აზრი, თითქოს წესრიგს უწესრიგობა და ქაოსი უსწრებდეს წინ, თითქოს ამიტომ მათემატიკური წესრიგიც ერთგვარ პლანუსს და, მაშასადამე, ერთგვარ დადებით რეალობას წარმოადგენდეს. რეალიზმი და იდეალიზმი ორივე ამ ბუნებრივს რწმენაზე არიან აღშოცნებულნი და მისს გადაკრას თავისებურად ჰლამობენ. რეალიზმი იმით, რომ „მატერიაზე“ ლაპარაკობს, რომელსაც „იდეას“ უმატებს; ხოლო იდეალიზმი იმით, რომ ნივთთა „შეგრძნებად განსხვავებას“ აყენებს, და მის ორგანიზაციას გონებას ავალებს.

ნამდვილად კი წესრიგისა და უწესრიგობის დაპირისპირებას, როგორც რეალობის ორის, თანაბარი ღირებულებების სახისას, არავითარი ლოლიკური საფუძველი არა აქვს. არ არის მართალი, თითქოს წესრიგს უწესრიგობა და ქაოსი უსწრებდეს წინ; არ არის მართალი შიტომ, რომ არავითარი ქაოსი არ არსებობს, ისე, როგორც არ არსებობს არავითარი უარყოფითი იდეა ან „არარაობა“, საქმე ის არის, რომ სინამდვილის სფეროში ორი ურთიერთისადმი საწინააღმდეგო მიმართულებების მიმდინარეობა არსებობს: რეალობის დაძაბულობა და მისი მოღუფება. პირველი — რეალობის აღმავალი ტენდენციაა, ხოლო მეორე — ჩამომავალი ტენდენცია. პირველი სიცოცხლის პროცესებში ჩვენს თავს, მეორე — ნივთიერი სინამდვილის სახით იშლება. პირველს შემოქმედება და თავისებური მიზანშეწონილობა ახა-



1. შემდეგ შეესაძლებლობა და წესრიგის პრაქტიკა 233

სიათებს. მეორეს — გეომეტრიზმი და მექანიზმი. როდესაც ჩვენ წესრიგის შესახებ ვფიქრობთ, მხედველობაში ყოველთვის მერყეობს პროცესი გვაქვს: ერთად ერთ წესრიგად გეომეტრიული წესრიგი მიგვაჩნია; მაგრამ განხილვები წესრიგია ბეთჰოვენის სიმფონიებში? ამიტომ მათემატიკურ წესრიგს უწესრიგობა ეიწარა, სიცოცხლის წესრიგი უნდა დაეუპირდაპიროთ.

ამგვარად, სინამდვილეში ორი და მხოლოდ ორი წესრიგი არსებობს: მათემატიკური და სიცოცხლის წესრიგი. ამიტომ, სადაც ერთი მათგანი არ არის, იქ უთუოდ მეორე უნდა ვიგულოთ, და არა სრული უარყოფა წესრიგისა. ხარლო როდესაც ჩვენ მაინც ვამბობთ: აქ უწესოება არსებობს-თქო, ეს-მხოლოდ იმას ვნშეავს, რომ ერთ წესრიგს მოველოდით, და მეორე კი შეგვხდა, და არა იმას, თითქოს მარბთლა უწესრიგობასთან გვქონდეს საქმე: „როგორც ყოველი სიტყვა, რომელიც არ არის პრაზა, ლექსია, და უთუოდ ლექსად არის ცნობილი, და, პირიქით, ყოველი არა ლექსითი ფორმა პრაზაა და მიჩნეულია ასეთად, — სწორედ ასე, ყოველი გვარი არსებობისა, რომელიც არ უდგება ერთ-ერთ წესრიგს, უდგება უთუოდ მეორეს და აუცილებლად ითვლება ასეთად“ (E.V. 263).

ასე რომ ძირითადი საკითხი შემეცნების თეორია: როგორ არის მეცნიერება შესაძლებელი, ე. ი. რატომ არსებობს წესრიგი და არა უწესრიგობა, სრულიად უკმ საკითხად ენდა ჩაითვალოს. ჩვენ ვხედავთ, რომ წესრიგის არსებობა არავითარ ახსნას პრ საჭიროებს, ვინაიდან იგი ამა თუ იმ სახით იმთავითვე მოცემულია: „ლაპარაკი უწესრიგო ნაირნაირობის შესახებ, რომელსაც შემდეგ წესრიგი ემატება, ნამდვილს petitio principii-ს შეიცავს, ვინაიდან, როდესაც ჩვენ უწესრიგობას წარმოვიდგენთ, ნამდვილად ერთ-ერთ წესრიგს ვგულისხმობთ...“ (E.V. 267).

მაგრამ როგორია მაშინ დამოკიდებულება მეცნიერებასა და ფილოსოფიას შორის? მეცნიერება (ბუნებისმეტყველება) მათემატიკურ წესრიგს გადმოგვცემს, და სხვაგვარი წესრიგის

წარმოდგენას ვერ ახერხებს. ნამდვილად კი „სიცოცხლის წესრიგი“ არსებობს, და იგი დადებითი რეალობის მიმდინარეობას შეიცავს. მეცნიერებას ძალა არ შესწევს, ამ დადებითი რეალობის გათვალისწინებისა. სამაგიეროდ აქ ფილოსოფიის წინაშე იშლება ფართო პერსპექტივები.

ამგვარად, ფილოსოფიის საგანი თვით რეალობაა თავისი უღრმესის, უდადებითისის მხრივ; ხოლო მეცნიერება რეალობის შეწყვეტის მიმდინარეობას იკვლევს. ამიტომ თუ მეცნიერების სარბიელად ნივთიერი სინამდვილე უნდა ჩაითვალოს, ფილოსოფიას გამოსაკვლევად, უწინარეს ყოვლისა, სიცოცხლის პროცესები რჩება. მაგრამ ეს სრულიად არ ჰნიშნავს, თითქოს მეცნიერებისა და ფილოსოფიის საგნები აბსოლუტურად იყვნენ ურთიერთისაგან გამოყოფილნი. პირიქით, მეცნიერება სიცოცხლის პროცესებსაც იკვლევს, ხოლო ფილოსოფია ნივთიერ სინამდვილესაც ეხება. და ასეთი მდგომარეობა სრულიადაც არ ჩაითვლება უკანონოდ: თუ რომ საჭიროა, რომ ჩვენი ზედმოქმედების არე გავრცელდეს, რად არ უნდა შეეძლოს მეცნიერებას, ცოცხალი პროცესებიც თავის საგნად აქციოს და მას უსიცოცხლო მატერიალად მოეპყროს? (Ev. 217). მეორის მხრივ, თუ რომ ჩვენთვის მატერიალური სინამდვილის უღრმესი ბუნების თეორეტიული შემეცნებაა საინტერესო, რად არ უნდა ჰქონდეს უფლება ფილოსოფიას, თავისი გულისყური აქეთ მოაპყროს? ასე რომ ფილოსოფია და მეცნიერება, ბოლოს-და-ბოლოს მაინც, ერთგვარ სამსახურს უწევენ ურთიერთს, ვინაიდან ურთიერთის შევსების შესაძლებლობას ჰქმნიან. „ფილოსოფია უნდა კვალ-და-კვალ მიჰყვებოდეს მეცნიერებას და სამეცნიერო ქეშმარიტებათ მეორეგვარ ცოდნას უმატებდეს, ცოდნას, რომელსაც შეიძლება მეტაფიზიკური ეწოდოს... მეცნიერებისა და ფილოსოფიის შეერთებულის, პროგრესიული განვითარების დახმარებით ჩვენ თვით არსს ვწვდებით სინამდვილისას, მთელის მისი სიღრმით“ (Ev. 217).

## თ ა ვ ი VIII

### ბერგსონის ფილოსოფიური სოფლმხედველობის შეფასება.

#### 1. ბერგსონის გნოსეოლოგიიდან.

ბერგსონის ადგილი ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების ამავე ხაზზე. ინტელექტისა და ინტუიციის ბუნება და მათი შემეცნებითი ღირებულება. ბერგსონის ძირითადი პოსტულატი ინდივიდუალობის მეტაფიზიკური ღირებულების შესახებ, როგორც წყარო ინტელექტისა და ინტუიციის გნოსეოლოგიური შეფასებისა. ბიოლოგიაში და მისი ფასი შემეცნების თეორიაში. შემეცნებისა და პრაქტიკის წინააღმდეგობა და ბიოლოგიური პროცესი.

ანრი ბერგსონის ფილოსოფიური სისტემის ნათლად განსაცდელადა და შესაგნებად საჭირო იყო მის თვალსაზრისზე დაემდგარიყავით, და მისი არგუმენტაციისათვის მთელი დამარწმუნებელი ენერჯის ამოწურვის შესაძლებლობა მიგვეცა. ეხლა კი დროა, ბერგსონის ფილოსოფიური სოფლმხედველობა დამფასებლის თვალითაც განვიცადოთ.

ფილოსოფიის ისტორია ისტორიაა ფილოსოფიური შემეცნების თვითშეგნებისა. დეკარტმა არსებული მეცნიერულისა და ფილოსოფიური შემეცნების მონაპოვარნი საკითხის ქვეშ დააყენა. დებულება: *de omnibusdu bitandum*, მისი სახელმძღვანელო პრინციპი შეიქმნა. თავისი მსჯელობა ბეკონმა ცამავე გზით მიმართა; და ევროპის ორსავე ნაწილში ფილოსოფიის განახლების აქტი დაიწყო. მაგრამ არც დეკარტისას და არც ბეკონის კრიტიკას არ ჰქონია რადიკალური გასაქანი: ერთიცა და მეორეც ან სამეცნიერო აზროვნების მონაპოვარის, ან და ჩვეუ-

ლებრივ ხმარებული მეთოდის ღირებულებას ეხებოდა. სამაგიეროდ კანტმა საკითხს უფრო შორს მწვდომი ასპარეზი მისცა: იგი თვით სამეცნიეროსა და ფილოსოფიური აზროვნების მონაპოვართა ნიადაგზე დადგა და აქედან ადამიანის შემეცნებითი აქტის ბუნების ღირებულებაზე დაიწყო მსჯელობა. დაიწყო მეორე ხანა ფილოსოფიური აზროვნების განახლებისა.

ბერგსონი განვითარების ამავე ხაზზე დგას, მაგრამ მისს საქმეს კიდევ უფრო შორსმსწრაფი ტენდენცია ახასიათებს: იგი კრიტიკის სხივებს თვით ჩვენი შემეცნების ორგანოს გზით მიმართავს: თუ წინად ინტელექტის შემეცნებითი ძალების რწმენაში ეჭვი არავის შეჰქონდა, თუ საპრობლემოდ მხოლოდ ინტელექტის სათანადო ხმარების საკითხი იყო მიჩნეული, ბერგსონმა თავისი კრიტიკა იმ ძირითადი პოსტულატების გასაშუქებლად და შესაფასებლად ამოძრავა, რომელთაგანაც თვით ინტელექტის შემეცნებითი მუშაობის პროცესი გამომდინარეობს. ამ სახით, მისს კრიტიკას უფრო ღრმა და შორსმწვდომი გასაქანი მიეცა. ამიტომ, შეცდომა არ იქნება, თუ ვიტყვი, რომ ბერგსონის ფილოსოფიური საქმე ახალ ეტაპს ჰქმნის ფილოსოფიურ-სამეცნიერო აზროვნების ისტორიაში.

თქმა არ უნდა, რომ ბერგსონის საქმეს წინამორბედნიც საკმაოდ ჰყავდა, მაგრამ მათ კრიტიკას არც ბერგსონის ებურთ სისტემატიური ხასიათი ჰქონია და არც მისებრივი რადიკალური გაფლენა. თუ შევლინგს, შოპენჰაუერს, შასკალს, მსტიცოვს და განსაკუთრებით ფლადრიზორს — ვეელას ინტელექტუალური შემეცნებისადმი შეტე თუ ნაკლები უიმედობა ახასიათებდა, ეს უიმედობა მაინც ზრ იყო არც საკმაოდ დასაბუთებული და არც საკმაოდ კრიტიკული აზროვნების ბრძმედში ვატარებული. ამ გარემოებას ისტორიული საბუთები ჰქონდა: დეკარტის ფილოსოფიის განახლების საქმე ახალი მეცნიერებისა და აზროვნების დაბადებისა და განმტკიცების ნიადაგზე აღმოცენდა. კანტის კრიტიკა მათემატიკურ-ფიზიკურ მეცნიერებათა განვითარების შვილი იყო.

ხოლო კანტს შემდგომ სამეცნიერო აზროვნებამ ძველს გარდა ახალს სარბიელიც გაიჩინა: ბიოლოგია, ფსიქოლოგია და ისტორია — ყველაფერი ეს არაჩვეულებრივი წარმატების გზას დაადგა, და მათემატიკური შემეცნების ყოველადობის რწმენა ახალ-მეცნიერებათა წაყოფიერების ზრდასთან ერთად იმსხვრეოდა. ამ ნადავსე გზა ფილოსოფიურს კრიტიკის ახალი ეტაპისათვის ნელის თანდათანობით იკაფებოდა, და მხოლოდ მეცებრამეტე საუკუნის დასასრულისათვის შეიქმნა მესაძლო, რომ ანრი ბერგსონს ამ ეტაპის განსახორციელებლად არაჩვეულებრივის ფილოსოფიურის ძალისხმევისათვის მიემართა.

რამდენად წაყოფიერი აღმოჩნდა ეს ცდა, ეს სხვა საკითხია; ხოლო ერთი რამ მაინც ცხადვდ და მკაფიოდ გამოიჩნდა. თუ კანტის კრიტიკამ, რომელიც სამათემატიკო-საბუნებისმეტყველო აზროვნებას ემყარებოდა, მეტაფიზიკური შემეცნების შესაძლებლობის საფუძვლები საგრძნობლად შეარყია, ბერგსონის კრიტიკამ სხვა შედეგებს მიაღწია: მან კანტის მონაპოვარის მნიშვნელობა შეიწყნარა, რამდენადაც საქმე სამათემატიკო-საბუნებისმეტყველო აზროვნებას ანუ ინტელექტს ეხებოდა, და მეტაფიზიკური სინამდვილის ბქენი ინტელექტუალური შემეცნების გასაღებისათვის მიუწლომლად გამოაცხადა; სამაგიეროდ, ახალ მეცნიერებათა წინსვლის გზაზე ნაპოვნი შემეცნებითი გასაღები მეტაფიზიკური რეალობისათვისაც გამოხადეგად მიიჩნია, და, ამგვარად, ჩვენი ბუნებრივი მეტაფიზიკური სწრაფვისათვის ახალი საიმედო საშუალების მოძებნის შესაძლებლობა აღიარა.

უეჭველია, ფილოსოფია რომ ბერგსონის გზას დაადგეს, მისი კვლევა-ძიების სარბიელი მარტო შემეცნების თვით რით აღარ შემოიფარგლება, და მეტაფიზიკის კვლავ პატივი და ავტორიტეტი დაუბრუნდება. და რომ ფილოსოფია ბერგსონის გზას დაადგება, ეს აუცილებელია; აუცილებელია იმდენად, რამდენადაც აუცილებელია ბიოლოგიურ და ისტორიულ მეცნიერებათა ზეგავლენის გაძვირება.

ჩვენი აზროვნების მიმართულების ხასიათზე. შეიძლება ამ გზაზე ბევრი რამ სხვა იქმნეს ნაპოვნი, რასაც ბერგსონის თვალის ვერ კიდევ ვერ სწვდა; მაგრამ თვით ბერგსონის ისტორიულ მნიშვნელობას ეს გარემოება ოდნავაც ვერ შეამცირებს.

ძნელია, ბერგსონის კრიტიკოსთა გზას სავსებით გაპყვეს კაცი: იგინი ბევრს რასმე ისეთს უსაყვედურებენ ბერგსონს, რომ ხშირად ექვი გეპარება, რასთან გაქვს საქმე: გაუგებარ უგულწრფელობასთან, თუ გულწრფელ გაუგებრობასთან. მაგრამ, ამის მიუხედავად, ბერგსონის პოზიტიურ შეხედულებათა შორის მაინც მოიპოება ბევრი რამ ისეთი, რომ შეუძლებელია, მათი უმართებულობის შესახებ ხმა არ ამოიღო. არ არის საჭირო, ერთხელ კიდევ განმეორებულ და შეფასებულ იქმნეს სიმტკიცე იმ იერიშებისა, რომელნიც არა ერთისა და ორის მხრივ ყოფილა მიტანილი ბერგსონის ფილოსოფიური ციხე-სიმაგრის დასანგრევად. არც ის არის საჭირო, რომ ჩვენი ფილოსოფოსის ყველა სუსტი მხარე ახალი საზვერაღი პუნქტიდან იქმნეს გაშუქებული. მე ვფიქრობ, ჩვენი მიზნისათვის სრულიად საკმარისი იქნება, თუ რომ მთავარი გულისყური ბერგსონის ზოგი უმთავრესი ძირითადი დებულები-საკენ იქმნა მიპყრობილი: ამ მხრივ კი განსაკუთრებით საყურადღებოდ შემდეგი მიგვაჩნია.

ბერგსონმა თავისი შემეცნების თეორიის ძირითად დებულებად ინტელექტის მეტაფიზიკური უძლურება და ინტუიციის უეჭველი ნაყოფიერება გამოაცხადა. მაგრამ რა საბუთით შესძლო მან ამის დამტკიცება? რატომ უნდა ჩაითვალოს ინტელექტი მეტაფიზიკური შემეცნებისათვის შეუფერებელ იარაღად? ბერგსონი ინტელექტუალური შემეცნების ბუნების ანალიზით სცდილობს, ინტელექტის უძლურების ფაქტი თვალსაჩინოდ გახადოს. მაგრამ ასეთ ანალიზს განა შეუძლია რისამე დამტკიცება? ბოლოს-და-ბოლოს, მისი შედეგი, საუკეთესო შემთხვევაში, ინტელექტის ბუნების გათვალისწინების მეტს ვე-

რაფერს მოგვცემს. ჩვენ გვეცოდინება, თუ როგორია ინტელექტუალური შემეცნება; მაგრამ განა ინტელექტის ამ თვისებათა გათვალისწინებასთან ერთად ჩვენ მის ღირებულებასაც ვსწვდებით? უეჭველია, ვერა. ვერ ვსწვდებით მიტომ, რომ ინტელექტუალური აზროვნების მეტაფიზიკური უნაყოფობის აღიარებისათვის საჭიროა, მისი თვისებები მეტაფიზიკური სინამდვილის თვისებებს შევადაროთ და მათი ურთიერთისადმი შეუსაბამობა დავადასტუროთ. მაშასადამე, საჭიროა მეტაფიზიკური სინამდვილის შეუმცდარი შემეცნება უკვე ჩვენს ხელთ იყოს, სანამ ინტელექტის თვისებათა ღირებულების შესახებ ვიტყვოდეთ რასმე. ასე რომ ბერგსონის გზა რკალისებური მიმართულების გზაა: ვინც ამ გზას დაადგება, იგი აუცილებლად უკანვე დაბრუნდება. ამიტომ ბერგსონს, სანამ იგი ინტელექტის მეტაფიზიკური ღირებულების შესახებ იტყვოდეს რასმე, პასუხი უკვე მზადა აქვს, მზადა აქვს მიტომ, რომ მას ორი წინასწარ უკრიტიკოდ მიღებული მოტივი აქვს: ერთია — იდეა მეტაფიზიკური შემეცნების შესაძლებლობისა, და მეორე — მეტაფიზიკური სინამდვილის უტყუარი ბუნების პრეზუმფცია.

მართლაც და, როგორ იქცევა ბერგსონი? როდესაც იგი ინტელექტუალური შემეცნების შეუსაბამობას ამტკიცებს, ამას იგი იმით ახერხებს, რომ ინტელექტს ზოგადის და ფორმალურის შემეცნების იარაღად აღიარებს. ხოლო „ზოგადი“ და „ფორმალური“ მას მეტაფიზიკური სინამდვილისათვის შეუფერებლად მიაჩნია: იქ მას „ინდივიდუალური“ ეგულება. და რადგანაც ინტელექტი ინდივიდუალურს ვერ სწვდება, იგი მეტაფიზიკური სინამდვილის შემეცნებისათვის სრულიად შეუფერებელი იარაღად ცხადდება. მაგრამ საიდან იცის ბერგსონმა, რომ სინამდვილის მეტაფიზიკური არისათვის ზოგადი და ფორმალური მართლა ასე უცხოა? საიდან იცის მან, რომ სინამდვილის ამ სფეროს ინდივიდუალურობა ახასიათებს? უეჭველია, ეს მას კრიტიკის გზით არ მოუნახავს, მიტომ რომ თვით მისი კრიტიკა მხოლოდ აქედან გამომდინარეობს. ვთქვათ, რომ მასსავით

უკრთიკოდ მიიღო ვინმემ, პლატონის მსგავსად, რომ მეტაფიზიკურ სინამდვილეს სწორედ ზოგადი და სწორედ ფორმალური იხასიათებს. მაშინ რას იტყვოდა ასეთი ფილოსოფოსი ინტელექტის ღირებულების შესახებ? უეჭველია, იგი ინტუიციას, როგორც ინდივიდუალის ორგანოს, შეუფერებლად აღიარებდა, და მეტაფიზიკური შემეცნების ერთადერთ ორგანოდ მართო ინტელექტს გამოაცხადებდა; და მისი შეცდომა ბერგსონის შეცდომაზე უფრო შეუწყნარებელი არაფრით არ იქნებოდა. თუ პლატონმა ინტელექტის ცნებების ჰიპოსტაზიზაცია მოახდინა, და მისი სისტემა ამაში მდგომარეობდა, საბედნიეროდ ბერგსონმა ინტუიციას უფრო ასეთივე ჰიპოსტაზიზაცია, და მისი შეცდომა, რა თქმა უნდა, პლატონისაზე ნაკლები არ არის.

ბერგსონი ინტელექტის შემეცნებითი მნიშვნელობის გაშუქებას მისი ბიოლოგიური როლის გათვალისწინების საშუალებით სცდილობს. მაგრამ რა კავშირი არსებობს ინტელექტის გნოსტოლოგიურ ღირებულებასა და მის ბიოლოგიურ როლს შორის? ვთქვათ, რომ ინტელექტი მართლა ადამიანის პრაქტიკის ან წარმოების ორგანოა. აქედან მხოლოდ ერთი დასკვნის გამოყვანა შეიძლება, სახელდობრ იმისა, რომ ინტელექტუალურ აზროვნებას თავისი განსაკუთრებული თვისებები შეუძლებელია. მაგრამ რამდენად გამოსადევნი არიან ეს თვისებები წმინდა თეორეტიული შემეცნებისათვის, ეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდა ნათელი, თუ რომ წინასწარ გვეცოდინებოდა, თუ როგორია ბუნება თეორეტიული შემეცნების ობიექტისა მეორის მხრივ, თვით ბერგსონი ამბობს, რომ „მოქმედება შეუძლებელია არარეალურში წარმოებდესო,“ და თუ ამიტომ ინტელექტი ერთის მხრივ მაინც მატერიალური სინამდვილის შემეცნების იარაღად ითვლება, ამით განა უარყოფილი არ არის, თითქოს პრინციპიალურად შეუძლებელი იყოს; პრაქტიკის ორგანოდ იდგესმე სინამდვილის რაობის შემეცნების ორგანოდ ჩაითვალოს? მართლაც, ნივთიერება, რამდენადაც იგი ინტელექტუ-



ლოური შემეცნების ობიექტად არის დასახული, ნამდვილ რეალობას არ შეიცავს; მართალია, ზგი შესუსტებაა ამ ნამდვილი რეალობისა, მაგრამ იგი მაინც რეალობაა, თორემ მაშინ რაღა აზრი ექნებოდა განცხადებას; მოქმედება ირრეალოურში ვერ იწარმოებსო.

მაგრამ ვთქვათ, რომ ინტელექტი მართლაც იმის გამოა მეტაფიზიკური უძღურებით დაავადებული, რომ მან იმ თავითვე წარმოების ორგანოს როლში დაიწყო მოქმედება. მაგრამ განა მართლ. ეს როლი აქვს ინტელექტს დაკისრებული? ბერგსონი თვითონ ამბობს, რომ მას მეტაფიზიკური შემეცნების დიდი წყურვილი და პრეტენზიები ახასიათებს. ექვი არ არის, რომ წმინდა შემეცნების მუშაობაში ინტელექტზე მეტად არც ერთს ჩვენს სულიერ ძალას არ უვარჯიშებია; მეცნიერებისა და ფილოსოფიის მთელი ისტორია საუკეთესო მოწმეა ამ გარემოებისა. მაშ როგორ მოხდა, რომ ერთს შემთხვევაში ვარჯიშობამ შესაფერიქი უნარი განუვითარა ინტელექტს, და მეორე შემთხვევაში — არავითარი? ასეთი შეუსაბამობა მით უფრო რთულდება, რომ ორივე აღნიშნული სფერო ვარჯიშობისა არა თუ არ ეწინააღმდეგება ერთიერთს, პირიქით, ერთი ხელს უწყობს მეორეს, ვინაიდან „მოძრაობა ირრეალოურში, შეუძლებელია, წარმოებდეს.“ ბერგსონი ამის ასახსნელად მეტაფიზიკურ სინამდვილეს მიჰმართავს და ინტელექტის პრაკტიკული მნიშვნელობის საფუძველს იქ მიუთითებს: ინტელექტის ობიექტს, ნივთიერებას, დადებითი რეალობის საწინააღმდეგო მიმდინარეობად აცხადებს. მაგრამ რა ფასი აქვს ისეთ მეტაფიზიკას, რომელიც ჩვენი შემეცნების კრიტიკას უსწრებს წინ? საიდან იცის მან, რომ ასეთაა ორი მიმდინარეობა მეტაფიზიკური რეალობისა, თუ კი მასი შემეცნების შესაძლებლობის პრობლემა ჯერ კიდევ არ არის გათვალისწინებული.

ჩვენ ამით, რა თქმა უნდა, სრულიად არა გვაქვს განზრახვა, ინტელექტის დამცველის როლში გამოვიდეთ; პირიქით, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ინტელექტუალიზმის უძღურე-

ბა განსაკუთრებით მას შემდეგ შეიქმნა ყველისათვის თვალსაჩინო, რაც ბერგსონმა ის მოჯადოებული წრე აღმოაჩინა, რომელიც მუდამ და ყოველთვის დისკურსიული აზროვნების მიმდინარეობის გზას წარმოადგენდა. ჩვენ მხოლოდ იმის აღნიშვნა გვსურდა, რომ ბერგსონის მსჯელობა ყოველთვის დამარწმუნებელი არ არის, და რომ ამიტომ საჭიროა, მისი საბუთები ერთხელ კიდევ გადასინჯულნი იქმნენ.

ბერგსონისათვის არა ერთხელ მიუთითებიათ, რომ, თუ ინტელექტი მეტაფიზიკური შემეცნებისათვის მართლა მიტომ არის უძლეო, რომ იგი იმთავითვე პრაქტიკულ მოთხოვნილებათა მსახურის როლში გამოდის, რად მოხდა, რომ ასეთივე პრაქტიკული ხასიათი ინსტინქტზეც იმავე გავლენას არ ახდენსო. და ეს შენიშვნა უთუოდ სამართლიანია. ერთი რამ ჩვენც გვსურს აქ განსაკუთრებით აღვნიშნოთ, სახელდობრ ის, რომ ინტელექტის პრაქტიკული მნიშვნელობა თვით ბერგსონის აზრითაც მარტო იმდენად არის დადებითი ხასიათის, რამდენადაც იგი სინამდვილის პრაქტიკულად საინტერესო მხარეებს სწვდება. სხვაგვარად შეუძლებელიც იქნებოდა; და ეს მიტომ, რომ ჩვენი ცხოვრების მოთხოვნილებანი თვითონ წარმოადგენენ რეალობას და, როგორც ასეთებს, მათ მარტო რეალური სინამდვილის ამა თუ იმ მხარის უზილიზაციით შეუძლიათ, დაკმაყოფილებულ იქმნენ, და არა მისი ილაჟუსიური წარმოადგენით. ხოლო თუ ეს ასეა, მაშინ ცხადია, რომ პრინციპიალურად შემეცნებასა და პრაქტიკას შორის სრულიად არ არსებობს ისეთი აუცილებელი წინააღმდეგობა, რომ ერთი მათგანი მეორეს უარპყოფდეს. პირიქით, უფრო მეტის უფლებით შეიძლება ითქვას, რომ პრაქტიკული წარმატებითი მოღვაწეობა სავსებით შეუწყნარებელი იქნებოდა ყველგან, სადაც შემეცნების შესაძლებლობა იმთავითვე აბსოლუტურად უარყოფილად უნდა იქმნეს მიჩნეული. მაგრამ თუ ასეთია პრაქტიკასა და თეორიას შორის არსებული დამოკიდებულების ბუნება, მაშინ რატომ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ სიცოცხლის ეგოლოჯიის პრო-

ცესში ბიოლოგიური ინტერესი უფრო ისეთი ძალის განვითარებას შეუწყობდა ხელს, რომელიც უფრო ფართოდა და უფრო უშუალოდ სწვდებოდა სინამდვილეს, ე. ი. ინტუიციას, ვიდრე ისეთი ძალის განვითარებას, რომელიც სინამდვილეს უფრო ვიწროდა და უფრო მეტის გაჭირვებით სწვდება ე. ი. ინტელექტს? ასეთი რამ მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდა შესაძლებელი, ბიოლოგიური ევოლუციის ძირითად პრინციპად ეკონომიის საწინააღმდეგო პრინციპი რომ ყოფილიყო მეცნიერულად აღიარებული. მაგრამ შეიძლება ბერგსონმა ამის საწინააღმდეგოდ ერთი გარემოება მოგვაგონოს, სახელდობრ ის, რომ ინტუიცია გაცილებით უფრო მეტ ძალისხმევას მოითხოვს, ვიდრე ინტელექტი. ეს უეჭველია. მაგრამ რაში მდგომარეობს ეს ძალისხმევა? განა თვითონ ბერგსონი არ ლაპარაკობს, რომ იგი ჩვენი ინტელექტუალური აზროვნების ჩვეულებრივი მიმდინარეობის შეწყვეტისა და შეცვლის სიძნელეში უნდა ვეძიოთ? მაგრამ, თუ საქმეს ევოლუციური თვალსაზრისით შევხედავთ, ასეთ ბრძოლას ინტუიციასა და ინტელექტს შორის მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება, დაეთმოს ადგილი, თუ რომ ინტელექტუალური აზროვნების განვითარების ბუნებრივობა და ძლიერება უკვე საკმაოდ წინასწარ არის წინასწარ ნაგულისხმევი. მაგრამ საკითხი სწორედ იმაში მდგომარეობს, თუ რამდენად საბუთიანია ასეთი აზრის სამართლიანობის წინასწარ მიღება.

## 2. ბერგსონის მატაფიზიკიდან.

ინტუიციის მოწმობა და შესაძლებლობა ინტელექტის მიერ მისი შეფასებისა. წყარო მეტაფიზიკურ სინამდვილეში ორის საწინააღმდეგო მიმდინარეობის აღიარებისა. ფსიქოლოგიის მოწმობა ამ შესუდულების საწინააღმდეგოდ. რეგრესიული მიმდინარეობის რეალობა. დუალისტური ტენდენცია ბერგსონის ფილოსოფიაში.

გადავიდეთ ბერგსონის მეტაფიზიკაზე. ძნელია ამ სფეროსათვის შესაფერი კრიტიკული თვალსაზრისის გამოჩახვა; ძნელია მიტომ, რომ მეტაფიზიკა ბერგსონისათვის წმინდა ინტუიციის მონოპოლიურ სარბიელს წარმოადგენს. ამიტომ, თუკი შესაძლებელია, რაიმე დაუპირდაპირდეს მას, ეს უწინარეს ყოველისა თვითონაც ინტუიციის ბუნების უნდა იყოს. ეს კი იმას ჰნიშნავს, რომ ბერგსონის ინტუიტიურად განცდილ სინამდვილეს მეორე, აგრედვე ინტუიტიურად განცდილი სინამდვილის სურათი უნდა ამოუდგეს გვერდში, და მათი ღირებულების შეფასება მკითხველის უშუალო გრძნობას უნდა მიენდოს. მაგრამ, მეორის მხრივ, განა თვითონ ბერგსონი არ არის, რომ ინტუიციის მონაპოვართა სხვისადმი გაზიარების შესაძლებლობას პრინციპიალურად აღიარებს, და ამას ინტელექტის ძალთაგან გამოეღის? ხოლო როგორ იქნება ასეთი გაზიარება შესაძლებელი, თუ რომ ინტუიციის მონაპოვარი ჩვენი ინტელექტის ცნებათა ფარგლებს არ ეგუება? უეჭველია, ინტელექტი თვითონ, დამოუკიდებლად, მეტაფიზიკური სინამდვილის წრეში ვერაფერს დაინახავს; მაგრამ ის, რაც ხელმიუწდომელია მისთვის, სრულიად არ არის აუცილებელი, რომ არსებობდეს მისი აზროვნების წესებს ეწინააღმდეგებოდეს. ეს რომ ასე ყოფილიყო, მაშინ ხომ ზედმეტი იქნებოდა ლაპარაკი ინტუიციის მონაპოვართა სხვისათვის გაზიარების შესაძლებლობის შესახებ? ამიტომ და ამ განსაზღვრული აზრით, უეჭველია, ინტუიციის მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდა

მისაღები, თუ რომ მისი მონაპოვარი ჩვენი დისკურსიული აზროვნების გამოცდას დაიკერდა.

ამიტომ, ვფიქრობთ, ბერგსონის მეტაფიზიკურ შეხედულებათაგან ზოგი რამ მაინც შეიძლება შეფასებულ იქმნეს. ჩვენი მიზანია, ამ ჟამად უმთავრესი ყურადღება სინამდვილის ძირითადი პრინციპის ორს საწინააღმდეგო მიმდინარეობას მივაპყროთ: მიმდინარეობას პროგრესიულს, რომელიც დადებით რეალობას შეიცავს, და მიმდინარეობას რეგრესიულს, რომელიც უარყოფითი სინამდვილის, მატერიალობის პროცესად უნდა ჩაითვალოს.

როგორც უკვე აღნიშნული იყო, ჩვენ აქ ბერგსონის თავისებურს მონიშმთან გვაქვს საქმე, მონიშმთან, რომელიც როგორც თვითონ ბერგსონიც აღიარებს, ზოგის მხრივ პლოტინის მონიშმს მოგვავაგონებს. მაგრამ რა უფლება გვაქვს, სწორედ ნივთიერების პროცესი აღვიაროთ აბსოლუტური რეალობის შესუსტებად და, მაშასადამე, რეგრესიულ მიმდინარეობად? თუ სინამდვილის მეტაფიზიკურ პრინციპს შემოქმედებითი პროგრესი ახასიათებს, თუ, მეორის მხრივ, ნივთიერებაში ასეთი რამ არა ჩანს, მაშინ სრულიად ცხადია, რომ ნივთიერება მხოლოდ რეგრესიულ მიმდინარეობად უნდა იქმნეს მიჩნეული. უეჭველია, რომ ბერგსონმა აღნიშნულ აზრს ამდაგვარი სილოგიზმის გზით მიაგნო; ინტუიცია ამ შემთხვევაში, შეიძლება, მხოლოდ სილოგიზმის პრემისებს ეხებოდა. მაგრამ განა იგივე ინტუიცია არ იყო, რომ ბერგსონს ნივთიერების არსებობისათვის მიაგნებია? წინააღმდეგ შემთხვევაში, იგი სავსებით ნივთიერების იდეალისტური კონცეფციის გზას დაადგებოდა. მაშ რა საბუთი ჰქონდა მას, ინტუიციის სფეროში აღმოჩენილი რეალობის ერთი სახისათვის სინამდვილის მეტი ხარისხი მიენიჭებია; და მეორე სახისათვის — ნაკლები? უეჭველია, აქ ერთად ერთ საბუთს მხოლოდ აღნიშნული სილოგიზმის დანასკვი წარმოადგენდა. მაგრამ ამ შემთხვევაში ბერგსონი საბედისწერო ალტერნატივის წინაშე დგას: ან მეტაფიზიკური სინამდვილის ბჭეთა გახსნა სილოგიზ-

მის საშუალებითაც უნდა იყოს შესაძლებელი, ან და ინტუიციის მოწმობათა შორის უფრო მართებულად ერთ-ერთის აღიარება ფილოსოფოსის ნება-სურვილზე უნდა იყოს დამოკიდებული. ცხადია, რომ არც ერთი შესაძლებლობაა შესაწყნარებელი და არც მეორე.

ბერგსონი აღნიშნულ მიმდინარეობათა არსებობის დასამოწმებლად და მათი ბუნების ცხადსაყოფად ადამიანის სულიერი ცხოვრების სამკვიდროს მიჰმართავს. ჩვენ გვახსოვს ხელოვნური ნაწარმოების განცდის მაგალითი, რომლის სურათსაც ჩვენი ფილოსოფოსი ეგოდენის ფსიქოლოგიური სიღრმით გვიხატავს, ან და მეორე მაგალითი, რომელიც იმავე საკითხს ეხება: „რაც უფრო დავუახლოვებთ ჩვენს პროგრესიულ განვითარებას წმინდა დროულობას, მით უფრო ვგრძნობთ, რომ ჩვენი არსების სხვადასხვა ნაწილები ერთი მეორეს ერთვიან, და ჩვენი პიროვნების კონცენტრაცია ერთი წერტილის გარშემო ხდება, წერტილის გარშემო, რომელიც განუწყვეტლივ მოშავალში გადადის. სიცოცხლე და თავისუფლება სწორედ ამაში მდგომარეობს. პირიქით, მივუშვათ ჩვენი ფსიქიკის სადავე და, მოქმედების მაგიერ, ვიოცნებოთ. ჩვენი „მე“, ასეთქვათ, იმწამსვე ნაწილებად დაიშლება. ჩვენი წარსული, რომელიც აქამდე ფსიქიკის ერთს მთლიან სწრაფვად იყო შედუღებული, ათასსა და ათიათას მოგონებად დაიშლება, ხოლო თვით ეს მოგონებანი ურთიერთ-გარეშდებარედ გარდაიქცევიან... და ჩვენი „მე“ კვლავ სივრცის მიმართულებას მიიღებს“... (Ev. 219). ბერგსონის აზრი აქ ცხადია: იქ, სადაც საქმე ყურადღების ძალისხმევასა და კონცენტრაციასთან ჭვავს, იქ ჩვენს წინაშე სიცოცხლე და თავისუფლება ე. ი. რეალობის პროგრესიული მიმდინარეობა იშლება; ხოლო იქ, სადაც ყურადღების მოდუნებას აქვს ადგილი, იქ ვრცელდება და ნივთიერება ე. ი. რეალობის რეგრესიული მიმდინარეობა იწყება.

ჩვენ ვიცით, რომ ბერგსონის მეტაფიზიკისა და გნოსეოლოგიის ერთ-ერთს ძირითად დებულებას ინტელიგენცია და

ნივთიერების შესატყვისობის აღიარება შეადგენს. მაშასადამე, როდესაც ცნობიერების კონცენტრაციაზე ვლაპარაკობთ, ნამდვილად მხედველობაში ინტუიცია უნდა გექონდეს, ხოლო მეორე შემთხვევაში ინტელექტზე უნდა ეფიქრობდეთ. — მაგრამ განა გვაქვს რაიმე საბუთი, ბერგსონის მაგალითში აღნიშნულს მეორე მიმდინარეობას ინტელექტის მუშაობის პროცესი ვუწოდოთ? უეჭველია, რომ აქ, როდესაც ყურადღების მოდუნებასა და სულიერ მოვლენათა გარემდებარებაზე ვლაპარაკობთ, ნამდვილად, საქმე ე. წ. პასიურს, ასოციატურ პროცესებთან გვაქვს. ინტელექტს კი ასეთი რამ სრულიად არ ახასიათებს; იგი, უწინარეს ყოვლისა აპერცეპტიულ პროცესად უნდა ჩაითვალოს, და ითვლება კიდევ ასეთად. მაშ ცხადია, რომ, თუ ბერგსონი ჩვენს სულიერს ცხოვრებაში ნამდვილს, პროგრესიულ მიმდინარეობას მხოლოდ იქ სჭვრეტს, სადაც ყურადღების კონცენტრაციასთან გვაქვს საქმე, იგი მოვილოთ, ასეთს რეალურ პროგრესიულ მიმდინარეობად უწინარეს ყოვლისა სწორედ ინტელექტი გამოაცხადოს; ხოლო იქ, სადაც ინტუიციაზე შეიძლება ღაპარაკი, უეჭველია, ძალისხმევის ნაკლები მომენტებია დასადასტურებელი. მაშასადამე, ორში ერთი: ნივთიერება და ხანიერობა ან არ წარმოადგენს ბერგსონის მიერ აღნიშნულ თვისებებს, ან და თუ წარმოადგენს, მაშინ პირველს ინტუიცია უნდა შეეფერებოდეს, და მეორეს — ინტელექტი. ბერგსონის შეხედულების თანახმად კი, მდგომარეობა სულ სხვაგვარად იხატება.

აღნიშნულს იდეასთან ერთ გარემოებას აქვს კიდევ კავშირი. თუ ნამდვილ რეალობას მხოლოდ შემოქმედებითი პროცესის პროგრესიული მიმდინარეობა წარმოადგენს, თუ, მისი და მიხედვით, რეგრესიული მიმდინარეობა რეალობის უეჭველ შემცირებად უნდა ჩაითვალოს, მაშინ რაღა საბუთი გვაქვს ვთქვათ, რომ რეგრესიული მიმდინარეობაც არსებობს? უეჭველია, რომ ის, რაც არსებობს, არსებობს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც თავისი ბუნებით შემოქმედებითი სწრაფვის მატარებლად გამოდის.

არ უნდა თქმა, რომ ამ სწრაფვას შესაძლებელია თავისი ხარისხები ჰქონდეს; არ უნდა თქმა, რომ შესაძლოა, მისი დაძაბულობა ან მეტი ან ნაკლები იყოს, მაგრამ, თუ თავს დაფანტებით იმ გარემოებას, რომ მეტნაკლებობის თვალსაზრისი, ბერგსონისავე რწმენით, ინტელექტუალური შემეცნების თვალსაზრისი, და, მაშასადამე, მეტაფიზიკურ სფეროში მისს გადატანას არავითარი ობიექტური საფუძველი არა აქვს, მაინც უნდა აღინიშნოს, რომ შემოქმედებითი სწრაფვის დაძაბულობის ხარისხი ხარისხის მეტს სრულიად არაფერს არ შეიცავს; და, მაშასადამე, შემოქმედებითი პროცესის საწინააღმდეგო მიმდინარეობისათვის მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდა დარჩენილი ადგილი, თუ რომ ონტოლოგიური რეალობა არა მარტო შემოქმედებითი პრინციპის სარბიელად იქნებოდა გამოცხადებული, არამედ მისი საწინააღმდეგო პოზიტიური რეალობის სარბიელადაც. მაგრამ მაშინ ნივთიერება, ან რეგრესიული მიმდინარეობა, არა მარტო შემცირება იქნებოდა რეალობისა, არამედ თანასწორუფლებიანს ონტოლოგიურ პრინციპად ჩაითვლებოდა.

ეს რომ ასე მიეღო ბერგსონს, უეჭველია, მისი გზადუალისტური იქნებოდა. მაგრამ ვინ დაამტკიცა, რომ დუალიზმი ინტუიციისათვისაც შეუწყნარებელ შეხედულებად უნდა ჩაითვალოს? მაშასადამე, რა უფლება გვექნებოდა მაშინ ბერგსონის ასეთი თვალსაზრისის წინააღმდეგ გველაპარაკნა? სამაგიეროდ, მისი აზროვნება ბევრის მხრივ მოგებული დარჩებოდა. საქმე ის არის, რომ მისს ნააზრევს ცხადი დუალისტური ტენდენციები და მოტივები ახასიათებს. ამას ბევრმა მიაქცია ყურადღება, და განსაკუთრებით შტეინბერგენმა. რომელმაც თავის მონოგრაფიას ბერგსონის შესახებ სწორედ ეს დუალისტური ტენდენცია დაუღვა საფუძველად <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> A. Steenbergen. Henri Bergson's intuitive Philosophie. Jena. 1909.



მაგრამ თვით ბერგსონი ცხადად ებრძვის ამ თავის ტენდენციას: უეჭველია, მას ამ შემთხვევაში თავისი ინტუიციის მოწმობა ინტელექტის კრუმორწმუნეობის სამსხვერპლოს წინაშე ზვარაკად მიაქვს. ამის მიუხედავად, იგი მაინც ვერ ჰფარავს სავსებით თავის ძირითად ტენდენციას, თორემ რით აიხსნება ის გარემოება, რომ მას სინამდვილის სფეროში ორი რიტმის, ცნობიერებისა და ნივთიერების ხანიერობის რიტმის არსებობა აქვს აღიარებული?

40

სტიქიის რეზიუმე

საქართველოს რევოლუციური კომიტეტი

სტიქიის რეზიუმე საქართველოს რევოლუციური კომიტეტის მიერ, 1919

სტიქიის რეზიუმე საქართველოს რევოლუციური კომიტეტის მიერ, 1920

სტიქიის რეზიუმე საქართველოს რევოლუციური კომიტეტის მიერ, 1921

სტიქიის რეზიუმე საქართველოს რევოლუციური კომიტეტის მიერ, 1922

სტიქიის რეზიუმე საქართველოს რევოლუციური კომიტეტის მიერ, 1923

სტიქიის რეზიუმე საქართველოს რევოლუციური კომიტეტის მიერ, 1924

სტიქიის რეზიუმე

სტიქიის რეზიუმე საქართველოს რევოლუციური კომიტეტის მიერ, 1925

სტიქიის რეზიუმე საქართველოს რევოლუციური კომიტეტის მიერ, 1926

სტიქიის რეზიუმე საქართველოს რევოლუციური კომიტეტის მიერ, 1927

სტიქიის რეზიუმე საქართველოს რევოლუციური კომიტეტის მიერ, 1928