

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ფილოსოფიის ინსტიტუტი

რომან შენგელია

# ესთეტიკა და გონების ერთიანობის პრობლემა კანტის ფილოსოფიაში



„მეცნიერება“

თბილისი

1989

გონების ერთიანობა კანტის ფილოსოფიის უძნელესი იმანენტური პრობლემაა. ამ პრობლემის გადაწყვეტის ცდაში, რომლის შესაძლებლობასაც კანტი, გვიან, მშვენიერების სფეროში დაინახავს, ფილოსოფიური მოძღვრების დასრულების სურვილი გაქოსკვივის.

ჩვენ მიზნად დავისაჯეთ, კანტის ძირითადი შრომების დეტალური ანალიზის საფუძველზე, გაგვეთვალსაზიარებინა გონების ერთიანობის პრობლემის შინაარსი, ნათელი გაგვეხადა პრობლემის გადაწყვეტის ან გადაწყვეტის შეუძლებლობის მნიშვნელობა კანტის ფილოსოფიისათვის.

წინამდებარე ნაშრომი, რომელშიც, აღნიშნული წესით, კანტის უმთავრესი შრომა „წმინდა გონების კრიტიკა“ განხილული, ფაქტიურად, გონების ერთიანობისათვის ესთეტიკის მნიშვნელობის გამოკვლევის პირველი ნაწილია. ეს ასეც უნდა ყოფილიყო, რადგან კანტის ფილოსოფიის ყველა ძირითადი პრობლემა „წმინდა გონების კრიტიკაშია“ ფესვგადგმული. ამიტომ თეორიული ფილოსოფიის მთელი პრობლემატიკის დაწერილებითმა განხილვამ უნდა აჩვენოს ის ფუნდამენტი, რასაც უნდა დაეფუძნოს ტრანსცენდენტალური გონების მოქმედების ერთიანობა.

წიგნს, ალბათ, ინტერესით წაიკითხავს კანტის და, საერთოდ, ფილოსოფიის მოყვარულიცა და სპეციალისტიც.

რედაქტორი —

ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი ა. ც ი მ ი ნ ტ ი ა  
რეცენზენტები:

ფილოსოფიურ მეცნიერებათა კანდიდატი თ. ბ უ ა ჩ ი ძ ე  
ფილოსოფიურ მეცნიერებათა კანდიდატი მ. ბ ა ქ ა ნ ი ძ ე

0301080000  
შ M607(06)—89 რ.ზ. 89 © გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1989.

ISBN 5—520—00884—4

## შ ე ს ა ვ ა ლ ი

იმანუელ კანტის სახელს დიდება და პატივისცემა არ აკლია, მისი შემოქმედების მწვერვალს — კრიტიკულ ფილოსოფიას — აღიარება და დაფასება. ფილოსოფიის სპეციალისტებმა კი არა, ყოველმა განათლებულმა კაცმა მსოფლიოში იცის, რომ კანტის ფილოსოფია არაჩვეულებრივი, უნიკალური მოვლენაა ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში. მაგრამ გამოთქმები „არაჩვეულებრივი“, „უნიკალური“ მაინც მარტოდენ ზოგად წარმოდგენას იძლევა კანტის ფილოსოფიის თავისებურებაზე. ამ შემთხვევაში ჩვენს თვალსაწიერში კანტის ფილოსოფია მოჩანს, როგორც გამორჩეული სხვა გამორჩეულივით, უნიკალური სხვა უნიკალურივით. უნიკალურისა და ორიგინალურის პრედიკატი, ასე ზოგადად გამოთქმული, უფრო შეფასება-დაფასებას გამოხატავს, ვიდრე ობიექტის მეცნიერულ დახასიათებას. რაიმე მოვლენის თავისებურების გასაგებად „მოვლენაში ყოფნა“ საჭირო; უნიკალური შიგნიდან უნდა დავინახოთ. კანტის ფილოსოფიის თავისებური თავისებურობის აღქმა ამ ფილოსოფიაში „შესვლის“, მისი საფუძვლიანი შესწავლის გარეშე შეუძლებელია.

მაგრამ კანტის ფილოსოფიის შესწავლა, მისი აღქმა და ათვისება, დიდ მოთმინებას მოითხოვს. მოთმინებას არა მარტო ბეჭითი და მუყაითი მუშაობის აზრით, არამედ შეწყნარების აზრითაც. ძნელია მშვიდად, ყურადღებით, დაკვირვებით გააყოლო გონების თვალი მსჯელობას, რომელიც რადიკალურად უპირისპირდება ჩვეულებრივ წარმოდგენებს. ჩვენ, ჩვეულებრივ, ვთვლით, მიგვაჩნია, მაგალითად, რომ საგნები და საგანთა შორის კავშირები ბუნებაში არსებობენ უჩვენოდ, ისე, თავისთავად. ასეთი შეხედულება უძვეეს საფუძვლად, თუ დავაკვირდებით, საგნებით ჩვეულებრივ გამოთქმებს: „თავსხმაში მოყვევი“, „სეტყვა წამომეწია“. ჩვენ დარწმუნებული ვართ, რომ აი ამ საგანს, ახლა რომ ვუმზერ, ჩემს წინაა, აქაა. ზოგ საგანს ჩვენ ახლა ვერ ვხედავთ, მაგრამ ვიცით, რომ იქაა, კარადის უკან. ეს საგნები არა მარტო ახლა არსებობენ, არამედ ვიცით, რომ ადრეც (გუშინ, გუშინწინ...) არსებობდნენ; გვჯერა, რომ ხვალაც, ზეგაც იარსებებენ. ყოველდღაური ცხოვრება გამოცდილება კი არ ეწინააღმდეგება, პირიქით ამტკიცებს ჩვენს ამგვარ წარმოდგენებს.

საგნები ერთიმეორის გვერდით სივრცეში არსებობენ, ერთიმეორის შემდეგ — დროში. ისე როგორც საგნები არსებობენ უჩვენოდ, ჩვენგან დამოუკიდებლად, ობიექტურად, ასევე ჩვენგან დამოუკიდებლად, ობიექტურად არსებობს დროცა და სივრცეც. ჩვენ ამგვარი წარმოდგენების მიხედვით ვმოდრობთ, ვმუშაობთ, ერთი სიტყვით, ვცხოვრობთ.

კანტის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი დებულება, სწორედ ჩვენი, ამ ჩვეულებრივი, წარმოდგენის საწინააღმდეგოა. დრო და სივრცე ჩვენგან დამოუკიდებელი ობიექტური რეალობა კი არ არის, არამედ საგნების ხედვის ჩვენებური სუბიექტური უნარია. სივრცეში ერთიმეორის გვერდით და დროში ერთიმეორის შემდეგ საგნები ჩვენგან დამოუკიდებლად კი არ არსებობენ, არამედ გრძნობიერების ჩვენი უნარი (დრო და სივრცე) განალაგებს მათ ერთიმეორის გვერდითა და ერთიმეორის შემდეგ. დაწვრილებით და უფრო საფუძვლიანად ამის თაობაზე, რა თქმა უნდა, შემდეგ იქნება ლაპარაკი. ახლა კი მარტო იმას მივაქციოთ ყურადღება, თუ როგორ ვეურჩებით ამ, ჩვენთვის, უცხო, უჩვეულო დებულებას.

როცა გვეუბნებიან (დრო და სივრცე უჩვენოდ არ არსებობს, მათ ჩვენგან დამოუკიდებელი ობიექტური არსებობა არ გააჩნიათ, ჩვენ მყისვე ჩვენი გამოცდილების წიაღს მიეუბრუნდებით, გაფაციცებით ვეძებთ და აღმოვაჩინებთ იქ ისეთ შემთხვევებსა და ფაქტებს, რომლებიც დროისა და სივრცის ჩვენგან დამოუკიდებელ, ობიექტურ არსებობას ადასტურებენ. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ჩვენ კი არ ვიღებთ ახალ, ჩვენთვის უცხო აზრს, დებულებას, არამედ გავუბრუნებთ მას. საჭიროა როგორმე, დროებით, ზურგი შევაკციოთ ჩვეულებრივ შეხედულებებს; თავი შევიკავოთ, მოვიტმინოთ, შევიწყნაროთ, ყური დავუვგდოთ უჩვეულო მოსაზრებას და დაწვრილებით გამოვიკითხოთ, რატომ ამბობენ, ანუ რას ემყარებიან, როცა ამბობენ/დრო და სივრცე ობიექტური რეალობა არააო. /

კანტის ფილოსოფიის აღქმის, გაგების მეორე სიძნელე ობიექტურა ხასიათისაა. ფილოსოფია, საერთოდ, ადამიანური ყოფნის იმ უძირკვარადეს კითხვებს ეხება, რომლებიც აწუხებენ და აღელვებენ ჩვენს სულს. „ადამიანის გონებას განსაკუთრებული ბედი დაჰყვა ცოდნის ერთ დარგში: მას აწუხებს ისეთი საკითხები, რომელთა მოცილება არ ძალუძს“ (კანტი). ახლა, სახელდახელოდ, ყველა ამ საკითხის ძირისძირად შეიძლება ადამიანისა და სამყაროს დამოკიდებულება დავასახელოთ. ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიულ პროცესში, ეს ძირითადი „საკითხი სულისა“ დაისახსრა, დანაწილდა, განტოტდა და კანტის ფილოსოფიაში ოთხი ძირითადი კითხვის სახით ასე წარმოგვიდგა: რა არის სამყარო, ანუ რა შეიძლება იცოდეს ადამიანმა სამ-



ყაროს შესახებ; რა მიმართებაშია ადამიანი სამყაროსთან, ანუ როგორ უნდა მოიქცეს, რა უნდა აკეთოს მან; რა შეიძლება მოსწონდეს ადამიანს და რისი იმედი შეიძლება ჰქონდეს მას. იგივე კითხვები შეიძლება ასეც ჩამოვაყალიბოთ: რა არის ცოდნა, რა არის ზნეობა, რა არის მშვენიერება და რა არის რელიგია. მთელი კანტამდელი ფილოსოფია, ზოგადად თუ ვიტყვი, ცდილობდა ყველა ამ საკითხის, ამ პრობლემის რაღაც ერთი საერთო ძირი ეპოვნა. ამ მიმართულებით წარმოებულ ძიებათა უშედეგობამ დაარწმუნა კანტი, უარყო ძველი გზა და თითოეული ზემოთ ჩამოთვლილი მოვლენისათვის საკუთარი საფუძვლის ძიების ახალი გზით წასულიყო.

ფილოსოფიური აზროვნების წინანდელი მუშაობის წინააღმდეგობრივი შედეგის მაიძულებელი ზემოქმედება, ძველი პრობლემატიკის ახლებური დასმისა და ახალი, კრიტიკული მეთოდით კვლევის აუცილებლობის სახით გამოვლინდა. ასე შეიქმნა ცოდნის ახალი თეორია, ზნეობის ახალი თეორია, მშვენიერებისა და ხელოვნების ახალი თეორია, რელიგიის ახალი თეორია.

ამგვარად, კანტის ფილოსოფიაში ერთმანეთისგან გამოცალკევდა საკუთარი საფუძველი, პრინციპი მოიპოვა ცოდნამ, ზნეობამ, მშვენიერებამ, რელიგიამ. მაგრამ ყველა ეს საფუძველი ცნობიერებაში იქნა აღმოჩენილი. გონება არის, კანტის ფილოსოფიის მიხედვით, ცოდნის, ზნეობის, მშვენიერების, რელიგიის საფუძვლის დამდები. ამას კანტის ძირითად თხზულებათა სახელწოდებანიც ააშკარავენ: „წმინდა გონების კრიტიკა“, „პრაქტიკული გონების კრიტიკა“, „მსჯელობის უნარის კრიტიკა“, „რელიგია მხოლოდ გონების საზღვრებში“. ასე და ამგვარად გამოვიდა, რომ ფილოსოფიურ პრობლემათა ის „საერთო ძირი“, რასაც კანტამდელი ფილოსოფია ეძებდა, კვლავ ამოტივტივდა ფილოსოფიის წინაშე, ოღონდ ახლა მას გონების ერთიანობის პრობლემის, გონების სისტემის პრობლემის სახე აქვს. როგორი უნდა იყოს გონების მთლიანობა, როგორი „სტრუქტურა“ უნდა ჰქონდეს მას, როცა ის განსხვავებული და ზოგჯერ ურთიერთსაწინააღმდეგო პრინციპების წყაროდ არის მიჩნეული?

კანტის ფილოსოფიის ენაზე ჰქვია ამ პრობლემას გონების ერთიანობის პრობლემა, თორემ ისე ეს ადამიანისა და სამყაროს დამოკიდებულების საერთოფილოსოფიური საკითხია. თუ სამყაროსა და ადამიანის დამოკიდებულებას უფრო გავაშინაარსიანებთ, ეს ბუნების და გონების დამოკიდებულებაა, კიდევ უფრო კონკრეტულად — აუცილებლობისა და თავისუფლების ურთიერთდამოკიდებულება. თავისუფლება და აუცილებლობა რეალური წინააღმდეგობაა. თეორიას, ბუნებრივია, არ შეუძლია რეალური წინააღმდეგობის დაძლევა. გა-

ცნობიერებული აუცილებლობა ისევე არ არის თავისუფლება, როგორც გაცნობიერებული უმწეობა — ღონე. რეალურ აუცილებლობაში: ცნობიერება ვერაფერს შეცვლის. რეალურ აუცილებლობას პრაქტიკული საქმიანობა, პრაქტიკული თავისუფლება უნდა დაუპირისპირდეს. „ფილოსოფოსები მხოლოდ სხვადასხვანაირად განმარტავენ სამყაროს, — წერდა მარქსი. — მაგრამ საქმე ისაა, რომ იგი შეიცვალოს“. კანტის ფილოსოფიაში თავისუფლებისა და აუცილებლობის რეალური დაპირისპირება აისახა როგორც წინააღმდეგობა თეორიულ და პრაქტიკულ ფილოსოფიას შორის.

მაშასადამე, თეორიული და პრაქტიკული ფილოსოფიის დაპირისპირება არ არის მხოლოდ და მხოლოდ თეორიის შინაგანი წინააღმდეგობა, არ არის კანტის თვალსაზრისის მარტოოდენ შინაგანი შეუთავსებლობა. ამიტომ, კანტის ფილოსოფიის ათვისებისას, უნდა შეეძლოთ გონების თვალი გავაყოლოთ ამ წინააღმდეგობას, არ უნდა ვესწრაფოდეთ თავიდან ავიცილოთ, გავამარტივოთ, ან უბრალოდ, გავაუქმოთ იგი. პირიქით, სწორედ ამგვარი განსხვავებულობათა აღმოჩენით ცდილობდა კანტი საზღვარი დაედო ცოდნასა და ზნეობას შორის.

ყოველგვარი წინააღმდეგობრივისადმი არაჩვეულებრივად ფხიზელი, რეალისტური დამოკიდებულება, კანტის ფილოსოფიის ერთ-ერთი უაღრესად მნიშვნელოვანი თავისებურებაა. ამ თავისებურებებით აიხსნება ის, ერთი შეხედვით თითქოს მაგიური, ზემოქმედება, რაც კანტის ფილოსოფიამ მოახდინა შექმედგროინდელ აზროვნებაზე: არ არსებობს არც ერთი, რამდენადმე სერიოზული, ფილოსოფიური თეორია, რომლის ერთი ფესვი მაინც, კანტის ფილოსოფიით არ საზრდოობდეს<sup>1</sup>.

„კანტის შემკვიდრეობაზე პრეტენზიას აცხადებდნენ და აცხადებენ სავსებით განსხვავებულ მიმართულებათა წარმომადგენლები. კანტის ინტერპრეტაციათა ამპლიტუდა საოცრად ფართოა: ფსიქოლოგისტურიდან — ლოგიკისტურამდე, შემეცნებისთეორიულიდან — ონტოლოგისტურამდე, პანლოგისტურიდან — ირაციონალისტურამდე. მთავარი ისაა, რომ კანტის ფილოსოფია თავად იძლევა ასე დაპირისპირებული ინტერპრეტაციების შესაძლებლობას. ყოველ ცნობილ, გავრცელებულ ინტერპრეტაციას რაღაც საფუძველი აქვს მის ნააზრევში, მაგრამ ყოველი მათგანი აუხსნელად ტოვებს საპირისპირო ინტერპრეტაციების საფუძველს კანტის მოძღვრებაში. კანტის ფილოსოფიის ამგვარი წინააღმდეგობრივი ხასიათის საფუძველები, სრული სიაცხადით, პირველად ვ. ი. ლენინმა დაადგინა. ამით კანტის მარქსისტული კვლევისათვის ურყევი მეცნიერული საფუძველი შეიქმნა“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> გ უ რ ა მ თ ე ვ ზ ა ძ ე, იმანუელ კანტი, თბ., 1974, გვ. 7.

კანტის ფილოსოფია კრიტიკული ფილოსოფიაა, სხვანაირად რომ ვთქვათ, კვლევის მეთოდი კანტის ფილოსოფიაში კრიტიკულია. ამ ფილოსოფიას არა აქვს არც ერთი წინამძღვარი, რომელიც საგანგებო დაკვირვებას, შესწავლას, გამოკვლევას არ ექვემდებარებოდეს, დოგმატიზმის პრინციპული უარყოფა კანტის ფილოსოფიის ერთ-ერთი თავისებურებაა.

კვლევის კრიტიკულ მეთოდს, ასე ვთქვათ, ორი ფაზა აქვს. ჭერ უნდა გაირკვეს, რა არის ობიექტი. ეს ობიექტის დანაწევრებით, ანალიზით მიიღწევა. ანალიზი გრძელდება მანამ, სანამ არ მივალწევთ შემდეგ დაუნაწევრებელ, თავდაპირველ, ანუ წმინდა ელემენტებს. როცა ობიექტი გამოკვლეულია ანალიზურად, ე. ი. ელემენტების თვალსაზრისით, იმის გამოკვლევის ჭერი დგება, თუ როგორ არის ამგვარი ობიექტი შესაძლებელი. ამიტომ ყოველი პრობლემა კრიტიკულ ფილოსოფიაში ასე არის ჩამოყალიბებული: რა არის ცოდნა და როგორ არის იგი შესაძლებელი? რა არის ზნეობა და როგორ არის იგი შესაძლებელი?, რა არის მეტაფიზიკა და როგორ არის იგი შესაძლებელი? და ა. შ.

კანტის თითქმის ყველა მკითხველი წუხს მისი ენის სირთულის, ასე ვთქვათ, ტერმინოლოგიური სიუხვის გამო. ლაპარაკობენ კანტის მიერ ზოგჯერ, ზოგიერთი ტერმინის ბუნდოვანი, არაზუსტი გამოყენების შესახებ. კანტის არაჩვეულებრივად დამანაწევრებელ, ანალიზურ და ნიუანსურ აზროვნებას, რასაკვირველია, მრავალფეროვანა და მოქნილი ენა ესაჭიროება. რაც შეეხება კანტის მიერ ტერმინების გამოყენებას, საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს შემდეგი: ტერმინი, როგორც ცნობილია, ცნების სახელია, აზრის აღმნიშვნელია. ტერმინმა ცნების შინაარსი უნდა გამოთქვას. ცნების შინაარსს გარკვეული ნიშან-თვისებები შეადგენენ. ცნებაში შეიძლება მხოლოდ ერთი ნიშანი იაზრებოდეს ან ერთზე მეტი, რამდენიმე. კანტის ფილოსოფიაში არის ასეთი აზრი, ცნება — ის, რაც ყოველგვარი გამოცდილების გარეთაა. ამ ცნებას კანტი გამოთქვამს ტერმინით — ტრანსცენდენტური. მაგრამ არის მეორე ცნებაც — ის, რაც წინ უსწრებს ყოველგვარ გამოცდილებას, ე. ი. გამოცდილების გარეთაა, მაგრამ გამოცდილების პირობას წარმოადგენს. ამ ცნების ტერმინია ტრანსცენდენტალური. ამრიგად, ტერმინები ტრანსცენდენტური და ტრანსცენდენტალური აზრებს, ცნებებს ასახელებენ, გამოთქვამენ. ცნება რადგან აზრია, იგი მხოლოდ აზრით შეიძლება „დაეინახოთ“, იგი უნდა გავიაზროთ; რამე გრძნობადი ხატით მისი წარმოდგენა შეუძლებელია. ცნებას არა აქვს გრძნობადი ხატი, ანუ იგი არ არის გრძნობის ორგანოების ობიექტი, ცნებას რომ გრძნობადი ხატი ჰქონდეს, მაშინ იგი ერთეულის წარმოდგენა

იქნება და არა აზრი, ზოგადი. ცნებები ტრანსცენდენტური და ტრანსცენდენტალური, მათში ნაგულისხმევი ნიშანთა საფუძველზე, გარკვეულ მიმართებებად უნდა გავიაზროთ. რა მიმართებანია ესენი? როგორც ვთქვით, ტრანსცენდენტური არის გამოცდილების მიღმურა, ხოლო ტრანსცენდენტალური — გამოცდილების ისეთი მიღმური, რომელიც გამოცდილების პირობას წარმოადგენს. ამდენად, ტრანსცენდენტალური ტრანსცენდენტურიც არის, მის დიაპაზონში შედის ტრანსცენდენტური. ამიტომ გარკვეულ კონკრეტული აზროვნების კონტექსტში, შეიძლება კანტმა, ზოგჯერ, ტრანსცენდენტალური მიმართება დაასახელოს, ტრანსცენდენტურის ნაცვლად. ეს, რასაკვირველია, სასურველი არაა, მაგრამ აზროვნებას შეუძლია მოიქცეს ასე, რადგან, ვიმეორებ, ტრანსცენდენტური შედის ტრანსცენდენტალურის დიაპაზონში, ხოლო კონკრეტული სააზროვნო სიტუაცია აადვილებს ამ დიაპაზონში მიმოხედვას.

თითქოს უცნაურად უღერს, მაგრამ მაინც ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, კანტის ფილოსოფიის ათვისებისას აზროვნება უნდა განთავისუფლდეს ყოველგვარი გრძნობადი დაჩრდილებისაგან.

ერთ-ერთი ძირითადი და, ასევე, ერთ-ერთი ძალიან საკამათო ცნებაა კანტის ფილოსოფიაში თავისთავადი ნივთის ცნება. ჩვენ ახლა არ ვეხებით ამ ცნების მნიშვნელობასა და შეთავსებადობას კანტის ფილოსოფიაში. ახლა მხოლოდ ამ ცნების მოაზრების თაობაზე გვინდა ყურადღების შეჩერება. როგორც კი ენა „ნივთს“ (ჯერჯერობით თავი შევიკავოთ თავისთავადობისაგან) დაასახელებს, მყისვე რალაცნაირი ფორმისა და ფერის წარმოადგენა, ხატი გაჩნდება ცნობიერებაში: კანტის შეხედულების მიხედვით, სწორედ რომ გრძნობადი თვისებები არა აქვს თავისთავადი ნივთს, იგი არ შეიძლება შეგრძნობილი, დანახული, წარმოდგენილი იყოს. ენა, ამჯერად, ხელს გვიშლის, გვაცდენს; წარმოდგენები ებორკება ცნობიერებას თავისთავადი ნივთის მოაზრების პროცესში. გრძნობადის არაეითარი ნასახი, კვალიც კი, არაა აზრში თავისთავადი ნივთის შესახებ. ე. ი. თავისთავადი ნივთის ცნებაში არ უნდა ვიგულისხმოთ არანაირი გრძნობადი მახასიათებელი: თავისთავადი ნივთი კი არ წარმოიდგინება, არამედ მხოლოდ მოიაზრება როგორც ისეთი რამ, რომელიც არ არის გრძნობადი, არ არის შედეგი (უპირობოა) და აქვს ზემოქმედების უნარი, ე. ი. მიზნულობის შემძლეა. ამ ნიშნების მიხედვით იღეაუ შეიძლება იყოს ნივთი თავისთავადი. როცა კანტი იტყვის, რომ იღეა არის ნივთი თავისთავადი, შეიძლება მოგვეჩვენოს, თითქოს კანტმა ბოლომდე ვერ გაატარა თავისი აზრი, თავისთავადი ნივთის შესახებ. აბა, როგორ შეიძლება იღეა იყოს ნივთი? მაგრამ, როგორც ვთქვით, თავისთავადი ნივთი არაა წარ-

მოდგენის ობიექტი, იგი აზრის საგანია, რომელიც მოიაზრება როგორც არაგარდობადი, უპირობო, მიზეზობის შემძლე. ასეთი რამ ღმერთიც: შეიძლება იყოს და იდეაც.

არ უნდა აეჩქარდეთ კანტის თეორიულ მოსაზრებათა კრიტიკული შეფასებისას. მით უმეტეს, რომ კანტის ფილოსოფია რეალურად არის ათვისებული და გაკრიტიკებული ფილოსოფიური აზრის განვითარების ისტორიით. ამ მიმართულებით მარქსისტული ფილოსოფია კანტის ფილოსოფიის ათვისებისა და დაძლევის უმაღლეს საფეხურს წარმოადგენს. კანტის თეორია ფილოსოფიაში განვლილი საფეხურია. განვლილი — მაგრამ არა მიტოვებული. ის დადებითი, რაც ფილოსოფიაში კანტის სახელთანაა დაკავშირებული, შედის თანამედროვე ფილოსოფიური აზროვნების შინაარსში.

კანტის ფილოსოფია სამი დიდი ნაწილისაგან შედგება — შემეცნების თეორია, ეთიკა და ტელეოლოგია. შემეცნების თეორია არის კანტის მთელი მსოფლმხედველობის თეორიული საფუძველი. შემეცნების თეორია არის ის სფერო, სადაც კანტი რადიკალურად დაუპირისპირდა წინამორბედ თეორიებს. მთელი კანტამდელი ფილოსოფია, შემეცნების პრობლემის ახსნისას, დოგმატურად ემყარებოდა „გულუბრყვილო რეალიზმს“, რომლის თანახმად შემეცნებელი გონების, სუბიექტის პირისპირ დგას დამოუკიდებელი ნივთების სამყარო. შემეცნებელმა გონებამ უნდა გაიგოს, აითვისოს, შეიმეცნოს ეს სამყარო აზროვნების საშუალებით. შემეცნების თეორიებს შორის განსხვავებას ჰქმნიდა იმ გზის არჩევა, რომელსაც ისინი შემეცნების ამოცანის გადასაწყვეტად უფრო მარჯვე საშუალებად მიიჩნევდნენ. კანტამდელი რაციონალიზმი და ემპირიზმი, მხოლოდ სხვადასხვა გზით ცდილობდა აეხსნა ნივთების სამყაროს შემეცნების შესაძლებლობა, ხოლო ნივთების სამყაროს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი არსებობა ორივეს გულუბრყვილოდ, უკრიტიკოდ, დოგმატურად ჰქონდათ მიღებული. სწორედ ამ პუნქტში მოახდინა კანტმა ფილოსოფიაში „კოპერნიკისებური გადატრიალება“. გონება ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ნივთების სამყაროს, ჩვეულებრივი ენით, ბუნებას კი არ იმეცნებს, არამედ ქმნის მას, ან ცოტა უფრო ზუსტად, საგნების შემეცნებას და შექმნას ერთი და იგივე საფუძველი აქვს. თუ როგორ აქვს ყველაფერი ეს კანტს წარმოდგენილი, რასაკვირველია, შემდეგ.

ფილოსოფიაში კანტის მიერ მოხდენილი „გადატრიალება“ თვითნებური აქტი არ ყოფილა. იგი გაპირობებული, ანუ მომზადებული იყო წინანდელი ფილოსოფიით. სხვანაირად რომ ეთქვათ, სანამ კანტის ფილოსოფიაში „შევიდოდეთ“, მანამ საჭიროა მივიდეთ მასთან.

# თეორიული ფილოსოფია

პირველი თავი

## შემეცნების ახალი თეორიის ძირითადი საკითხის ნათელყოფა

ჩვენ ახლა უკვე ვიცით, რომ თეორიული ფილოსოფია კანტის მოძღვრების იმ ნაწილს წარმოადგენს, რომელიც, ზოგადად თუ ვიტყვით, შემეცნების პრობლემატიკას ეხება. მაგრამ რადგან ახალ ფილოსოფიაში ცოდნის, მეცნიერების, შემეცნების ფაქტის ახსნა დაუძლეველ დაბრკოლებებს წააწყდა, ამიტომ თეორიული ფილოსოფია ცოდნის მარტო რაობასა და წარმოშობას კი არ განიხილავს, არამედ ცოდნის შესაძლებლობის დასაბუთებასაც წარმოადგენს.

ცოდნას ჩვენ, ჩვეულებრივ, დაკვირვებით, გამოცდილებით ვიძინთ. მაგრამ მეცნიერული ცოდნა, მაგალითად, მათემატიკური დებულებები, აუცილებელ და ზოგად. ყველა შემთხვევისათვის ძალის მქონე, მნიშვნელობას ფლობს. კანტი თვლის, რომ დაკვირვებას, გამოცდილებას არ შეუძლია ცოდნას აუცილებელი და ზოგადი ხასიათი მიანიჭოს. მაშასადამე, თუ მათემატიკა ცოდნაა, მაშინ ისეთი ცოდნაც უნდა არსებობდეს, რომელიც გამოცდილებაზე არ არის დამოკიდებული. „ამრიგად, კითხვა, რომელიც ყოველ შემთხვევაში უფრო გულმოდგინე გამოკვლევას მოითხოვს და პირველი შეხედვისთანავე ვერ გადაწყდება, შემდეგია: არსებობს თუ არა გამოცდილებისაგან და თვით გრძნობათა ყოველი შთაბეჭდილებისაგან დამოუკიდებელი შემეცნება? ასეთ შეშეცნებას *a priori*-ს უწოდებენ და განასხვავებენ ემპირიულისაგან, რომელსაც თავისი წყარო *a posteriori*, სახელდობრ, გამოცდილებაში აქვს“<sup>1</sup>.

პრიორული ცოდნა, მაშასადამე, ისეთი ცოდნაა, რომელიც გამოცდილებიდან არ მიიღება, რომლის წყარო გამოცდილება კი არ არის, არამედ გონებაა. „პრიორული“ კანტის ფილოსოფიის ერთ-

<sup>1</sup> იმანუელ კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა, გვ. 37.

ერთი ძირითადი ცნებაა, ამიტომ საჭიროა ამთავითვე, ნათლად გამოვარჩიოთ იგი კანტის ფილოსოფიის მეორე ძირითადი ცნებისაგან — „წმინდა“. წმინდა ისეთი აპრიორულია, რომელსაც ემპირიულის არაფერი ურევია. აპრიორულია, მაგალითად, დებულება: ყოველ ცვლილებას აქვს მიზეზი, მაგრამ იგი წმინდა არაა, რადგან ცნება „ცვლილება“ გამოცდილებიდან არის წარმოშობილი.

აპრიორულობა, ამრიგად, გარკვეული თვისებაა, ნიშანია, რომლითაც მთელი ჩვენი ცოდნა შეიძლება ორ ნაწილად გავყოთ — ცოდნა, რომელიც გამოცდილებიდან მომდინარეობს, გამოცდილებას ემყარება, ე. ი. ემპირიული ცოდნა და ცოდნა, რომელიც არ არის ემპირიული, არ ემყარება გამოცდილებას. მაინც როგორ უნდა გამოვარჩიოთ აპრიორული ცოდნა ემპირიულისაგან? ჯერ ერთი, „მართალია, გამოცდილება გვასწავლის, რომ რაღაცას ასეთი და ასეთი თვისება აქვს, მაგრამ იმას არ გვეუბნება, რომ მას არ შეუძლია სხვაგვარად ყოფნა. ამიტომ, უპირველეს ყოვლისა, თუ მოიპოვება ისეთი დებულება, თავის აუცილებლობასთან ერთად რომ გაიაზრება, მაშინ იგი აპრიორული მსჯელობაა“; „მეორე: გამოცდილება არასდროს არ ანიჭებს თავის მსჯელობებს ჰემპარიტ ან მკაცრ ზოგადობას, არამედ მხოლოდ პირობით და შედარებით ზოგადობას (ინდუქციის საშუალებით). ასე რომ, ეს საკუთრივ უნდა ნიშნავდეს შემდეგს: რამდენადაც დღემდე ჩვენთვის ცნობილია, გამონაკლისი ამა თუ იმ წესიდან არ გვხვდება. მაშასადამე, თუ რომელიმე მსჯელობა მკაცრი ზოგადობით გაიაზრება, ე. ი. არავითარი გამონაკლისის შესაძლებლობა არ დაიშვება, მაშინ იგი გამოცდილებიდან კი არ არის გამოყვანილი, არამედ უთუოდ a priori მნიშვნელობა აქვს“. „ამრიგად, აუცილებლობა და მკაცრი ზოგადობა a priori შემეცნების უტყუარი ნიშანია და ერთმანეთთან განუყრელად არის დაკავშირებული“<sup>2</sup>.

მარტოდენ გამოცდილებას არ შეუძლია მკაცრად აუცილებელი და უგამონაკლისოდ საყოველთაო, ზოგადი მსჯელობის საფუძველი შექმნას. რაკი ამგვარი ხასიათის მსჯელობები არსებობს, მაშასადამე, ემპირიულ და აპრიორული ცოდნის განსხვავება რეალური ფაქტია. „თუ გვინდა საამისო მაგალითები მოვიხმოთ მეცნიერებიდან, შეიძლება მათემატიკის ყველა დებულებაზე მიეუთითოთ; თუ განსჯის ჩვეულებრივი გამოყენების სფეროდან გნებავთ ამგვარი რამ. ამისთვის შეიძლება გამოდგეს ის დებულება, რომ ყველა ცვლილებას მიზეზი უნდა ჰქონდეს“<sup>3</sup>. აპრიორული შეიძლება იყოს არა მხოლოდ მსჯელობა, არამედ გარკვეული წარმოდგენაც — აზრი, ცნება, იდეა.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 38.

<sup>3</sup> იქვე.

ამრიგად, არსებობს არაემპირიული, აპრიორული (გონების ბუნებრიდან მომდინარე) მსჯელობებიცა და ცნებებიც. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ჩვენი ცოდნის შინაარსში, რომელიც ბუნებაზე, გამოცდილებაში მოცემულ საგნებზე ლაპარაკობს, შესაძლებელია ორი ფენა გავარჩიოთ: ერთი, რომელიც გამოცდილებაზეა დამყარებული, ე. ი. ემპირიულია (უგამონაკლისო ზოგადობასა და მკაცრ აუცილებლობას არ ფლობს) და მეორე, რომელიც სწორედ აუცილებლად და საყოველთაოდ იაზრება, მაშასადამე, გამოცდილებაზე არ არის დამყარებული, ანუ აპრიორულია.

ამას გარდა არსებობს ისეთი, ჯერჯერობით ასე ვთქვათ, შემეცნებაც, რომლის შინაარსი არა მარტო ჩვენთვის ცნობილ ვითარებას, ჩვენს გამოცდილებას, არამედ ყოველგვარ შესაძლებელ გამოცდილებას სცილდება. აქ ჩვენ საქმე გვაქვს ისეთ წარმოდგენებთან, ისეთ ცნებებთან, რომელთა შესატყვისი საგანი შეუძლებელია საერთოდ გამოცდილებაში შეგვხვდეს. მაგალითად, ღმერთი, უკვდავება.

გაძნობადი სამყაროს სფეროს გაცდენილ, სწორედ იმ სახის შემეცნებას, სადაც გამოცდილებას არც ხელმძღვანელობა და არც შემოწმება შეუძლია, წარმოდგენს ჩვენი გონების ძიებანი, რომელთაც მნიშვნელობის გამო უპირატესად და საბოლოო მიზნის გამო, უფრო ამღლებულად ვთვლით, ვიდრე ყოველივე იმას, რასაც მიხვედრა მოვლენების სფეროში იგებს. უფრო მნიშვნელოვანი და ამღლებულია ეს ძიებანი იმიტომ, რომ ისინი ჩვენი ცხოვრების აზრს, ჩვენი საქმიანობის საბოლოო მიზანს ეხება. ამგვარ საკითხებს იკვლევდა ძველი მეტაფიზიკა. ძველი მეტაფიზიკა ცდილობდა ეს „გონების გარდაუვალი ამოცანები“ გადაეჭრა. მაგრამ მისი კვლევის მეთოდი დოგმატური იყო. იგი „გონების უნარის თუ უუნარობის წინასწარ შეუმოწმებლად გულდაჭერებით ცდილობდა ესოდენ დიდი წამოწყების შესრულებას“<sup>4</sup>. საქმის წარმატებისათვის საჭიროა, საგანგებოდ გამოვიკვლიოთ, როგორ შეუძლია გონებას აპრიორულ ცოდნას მიაღწიოს საერთოდ; რა და რა შეიძლება იცოდეს გონებამ აპრიორულად, ანუ რა მოცულობა, ძალა და ღირებულება შეიძლება ჰქონდეს აპრიორულ ცოდნას. საქმე ეხება, ე. ი. გონების გამოკვლევას, გონების შესწავლას, გონების კრიტიკას. გონების გამოკვლევა, ანუ კრიტიკა არის კანტას ფილოსოფია. თეორიული ფილოსოფია იკვლევს გონების შემეცნების უნარს. თუ შემეცნების უნარის გამოკვლევა შეიძლება, მაშინ იგი უსაზღვრო და უსასრულო არა ყოფილა. თეორიული ფილოსოფია ადგენს ცოდნის, შემეცნების საზღვრებს.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 40.



მაგრამ ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ცოდნა აუცილებელი და საყოველთაო უნდა იყოს. აუცილებელი და საყოველთაო, ე. ი. აპრიორული ცოდნა გამოცდილებიდან კი არ არის აღებული, არამედ გონების ბუნებიდან გამომდინარეობს. ე. ი. თეორიულ ფილოსოფიაში გამოკვლეულ უნდა იქნას ის, თუ რისი მოცემა შეუძლია მარტოოდენ გონებას ცოდნის თვალსაზრისით. მაშასადამე, გასინჯული, გაკრიტიკებული, გამოკვლეული უნდა იქნეს წმინდა გონება. წმინდა გონების კრიტიკა არის შემეცნების შესაძლებლობისა და საზღვრების თეორია. შეიძლება ასეც ვთქვათ: კანტის შემეცნების თეორია არის წმინდა გონების კრიტიკა. ადამიანის შემეცნებითი უნარების, ე. ი. წმინდა გონების კვლევას ჩვენ კანტის მრავალ შრომაში ვნახავთ, მაგრამ უმთავრესი და გენიალური, რაც იმანუელ კანტს ამ თემაზე დაუწერია, არის „წმინდა გონების კრიტიკა“.

ამრიგად, შემეცნების თეორიამ უნდა გამოიკვლიოს წმინდა გონების აპრიორული ცოდნის მოცულობა და საზღვრები. ჩვენ ჯერჯერობით, მარტო ის ვიცით, რომ არსებობს საყოველთაო და აუცილებელი, ე. ი. გამოცდილებისაგან დამოუკიდებელი, აპრიორული ცოდნა. აპრიორული, ე. ი. გამოცდილებისაგან დამოუკიდებელია ცოდნა, რასაც ჩვენ, მაგალითად, ვაღწევთ იმ ცნებათა დანაწევრებით, ანალიზით, რომლებიც უკვე გვაქვს საგნების შესახებ. ავიღოთ მაგალითად მსჯელობა: მთელი მეტია ნაწილზე. მთელი რომ მეტია ნაწილზე, ეს აპრიორული ცოდნაა, რადგან იგი აუცილებელიცაა და საყოველთაოც. მაგრამ იგი მთელის ცნების დანაწევრებით, ანალიზით არის მიღებული. მთელის ცნებაში უკვე იგულისხმება, რომ იგი მეტია ნაწილზე, რადგან მთელი გააზრებული გვაქვს როგორც ნაწილებისაგან შედგენილი. ჩვენ არ გვჭირდება მთელის ცნებიდან გასვლა, რომ ნაწილთან მისი მიმართება გამოცდილებაში შევამოწმოთ. ამგვარ დამანაწევრებელ, ანალიზურ მსჯელობებში პრედიკატი დაფარული, ბუნდოვანი სახით უკვე იგულისხმება სუბიექტში. მსჯელობა სუბიექტის შინაარსის გამოამჟღავნებს, ნათელყოფას წარმოადგენს. მართალია, ანალიზური მსჯელობები ჩვენი ცოდნის „უდიდეს“ (კანტი) ნაწილს შეადგენს, მაგრამ ისინი მაინც უკვე არსებული ცოდნის „გაცხოველება“ და არა გაფართოება. ამნაირი მსჯელობებით ცოდნის, მეცნიერებას წინსვლის ფაქტი ვერ აიხსნება.

არსებობს მსჯელობები, სადაც პრედიკატი არ არის სუბიექტის ცნებიდან გამოყვანილი. მაგალითად მსჯელობაში — სხეული მძიმეა. სხეულის ცნების შინაარსში არ შედის სიმძიმის ნიშანი. ე. ი. მსჯელობა — სხეული მძიმეა — არ არის მიღებული სუბიექტის (სხეულის ცნების) დანაწევრებით, ანალიზით. აქ სუბიექტს ახალი, სხვა ნიშანი

მიეწერება, რაც ჩვენ მანამდე სხეულის ცნებაში ნაგულისხმევი არა ვგჭონია. სხეულთან სიმძიმის დაკავშირების შემდეგ, სხეულის შესახებ ჩვენი ცოდნა გაფართოვდა. მსჯელობა, რომელშიაც სუბიექტს ისეთი ახალი ნიშანი (თვისება) მიეწერება, რაც სუბიექტის ცნებაში მანამდე არ იგულისხმებოდა — სინთეზურია: სინთეზური ანალიზური მსჯელობისაგან იმით განსხვავდება, რომ სუბიექტის (საგნის) შესახებ ჩვენს ცოდნას აფართოებს.

მართალია, „სხეული მძიმეა“ ტიპის სინთეზური მსჯელობები კი ზრდის, აფართოებს ჩვენს ცოდნას საგნის შესახებ, მაგრამ მათ აუცილებელი და საყოველთაო ხასიათი არა აქვთ. გარკვეული გამოცდილების საფუძველზე ჩვენ ვიცით, რომ სხეული მძიმეა, მაგრამ შესაძლებელია ისეთი სხეულიც არსებობდეს, რომელიც მძიმე არ იქნება. გამოცდილებაზე დამყარებული ყველა მსჯელობა სინთეზურია, მაგრამ არ არის აპრიორული, ე. ი. მოკლებულია აუცილებლობასა და უგამონაკლისო ზოგადობას.

მაგრამ არსებობენ ისეთი სინთეზური მსჯელობებიც, რომლებიც, ანალიზური მსჯელობებივით, აპრიორულნი არიან. ავიღოთ, მაგალითად, მსჯელობა: ორ წერტილს შორის სწორი ხაზი არის უმოკლესი მანძილი. ეს მსჯელობა სინთეზური მსჯელობაა. სუბიექტის (სწორი ხაზი) ცნება იაზრება, როგორც ხაზის გარკვეული თვისება — რომ იგი სწორია და არა მრუდი. რაიმენაირი სიდიდე „უმოკლესობა“, არ შედის სწორი ხაზის შინაარსში. რამდენადაც და როგორადაც არ უნდა დავანაწილოთ სწორი ხაზის ცნება, მასში ვერ ვიპოვით უმოკლესი მანძილის ნიშანს. დამოწმებულ მსჯელობაში სწორი ხაზის შესახებ ჩვენ ცოდნას ახალი ცოდნა ემატება, ამ მსჯელობით ჩვენ ვიგებთ, რომ სწორი ხაზი უმოკლესი მანძილიცაა ორ წერტილს შორის. ე. ი. ჩვენი მსჯელობა ანალიზური კი არ არის, არამედ სინთეზურია. მაგრამ იგი არა მარტო სინთეზურია, არამედ აუცილებელიცაა, რადგან შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ ისეთი ვითარება, როცა ორ წერტილს შორის უმოკლესი მანძილი მრუდი იქნება და არა სწორი. მაშასადამე, მსჯელობა — ორ წერტილს შორის სწორი ხაზი არის უმოკლესი მანძილი — აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობაა.

აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობები, დებულებები არსებობს ფიზიკაშიც. მართალია, ფიზიკის ყველა დებულება აპრიორულ-სინთეზური არაა, მაგრამ ფიზიკის ყველა საფუძველდებულება, ყველა პრინციპი აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობაა. „მე მინდა, — წერს კანტი, — მაგალითისათვის ორიოდ დებულება მოვიყვანო: სხეულებრივ სამყაროს მთელ ცვლილებებში მატერიის რაოდენობა უცვლელი რჩება, ან მოძრაობის ყოველი გადაცემისას, მოქმედება და უკუმოქმედება

მუდამ ერთმანეთის ტოლი უნდა იყოს. ორივე დებულებაში ცნადა არა მარტო უცილობლობა და ამდენად მათი a priori წარმომავლობა, არამედ ისიც, რომ ისინი სინთეზური დებულებებია. რადგან მატერიის ცნებაში მე ვიაზრებ არა მის მუდმივობას, არამედ მხედველობაში მაქვს სივრცეში მისი ყოფნა, ავსებული სივრცის სახით<sup>5</sup>. დამოწმებულ დებულებაში მატერიის შესახებ ჩვენს ცოდნას — (სივრცის ავსებული ნაწილი) ახალი ცოდნა — (მუდმივობა) ემატება. ე. ი. იგი შინაარსით სინთეზური დებულებაა, ხასიათით კი აუცილებელი. ასეთი აპრიორულ-სინთეზური ხასიათი აქვს, კანტის აზრით, წმინდა ბუნებისმეტყველების დებულებებს.

მეტაფიზიკაშიც არსებობს ისეთი დებულებები, რომლებშიაც სუბიექტის ცნებას ისეთი ახალი ნიშანი მიეწერება, რომელიც მასშთავიდანვე არ იგულისხმება. მაგალითად, მსჯელობაში — სამყაროს არა აქვს დასაწყისი — სამყაროს ცნებაში დასაწყისის არქონა არ იგულისხმება. მაშასადამე, იგი სინთეზური მსჯელობაა და არა ანალიზური.

ამრიგად, არსებობს აპრიორულ-სინთეზური დებულებები წმინდა მათემატიკაში, წმინდა ბუნებისმეტყველებასა და მეტაფიზიკაში. მაგრამ კრიტიკული ფილოსოფიის ამოცანა, განსხვავებით წინანდელი ფილოსოფიისაგან, მარტო ფაქტის დადგენით არ ამოიწურება. მან დოგმატურად კი არ უნდა მიიღოს აუცილებელი და საყოველთაო ცოდნის, მეცნიერების აპრიორულ-სინთეზური დებულებების — არსებობა, არამედ კრიტიკულად უნდა გამოიკვლიოს ის პირობები, რომლებიც შესაძლებელს ხდიან ასეთი ცოდნის არსებობას. ამიტომ თეორიული ფილოსოფიის ზოგადი ამოცანა, ძირითადი საკითხი არის იმის გამოკვლევა, თუ როგორ არის შესაძლებელი აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობები.

ფილოსოფიურმა თეორიამ, რომელსაც მიზნად ცოდნის შესაძლებლობების გამოკვლევა დაუსახავს, წინასწარ უნდა დაადგინოს, რა არის ცოდნა. კრიტიკულმა ფილოსოფიამ მოითავა ეს წინასწარი საქმე. მან დაადგინა, რომ ცოდნა, მეცნიერება აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობებისაგან შედგება. ახლა საქმე იმის გამოკვლევას ეხება, როგორ არის შესაძლებელი აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობები. მაგრამ რადგან აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობები ცოდნის სხვადასხვა სფეროში გვხვდება, ამიტომ კრიტიკული ფილოსოფიის ზოგადი ამოცანა შემდეგ კერძო საკითხებად ნაწილდება: 1. როგორ არის შესაძლებელი წმინდა მათემატიკა? 2. როგორ არის შესაძლებელი წმინდა ბუნებისმეტყველება? 3. როგორ არის შესაძლებელი მეტაფიზიკა?

<sup>5</sup> კანტი, იქვე, გვ. 45.

მათემატიკა და ბუნებისმეტყველება ნამდვილად არსებობს. ამიტომ საკვებით ბუნებრივია გამოვიძიოთ, როგორ არიან ისინი შესაძლებელი? მათი არსებობიდან უეჭველად გამომდინარეობს, რომ ისინი შესაძლებელი არიან. ასე რომ, კრიტიკულ ფილოსოფიას არაფერი არ უშლის ხელს კვლევის თემად აქციოს მათემატიკისა და ბუნებისმეტყველების შესაძლებლობის პირობები.

მეტაფიზიკის შესაძლებლობის ზიმართ საქმე სხვაგვარადაა. მეტაფიზიკა, კანტამდე, ერთმანეთის საწინააღმდეგო თეორიების სახით არსებობს. ამიტომ შეუძლებელია რომელიმე მეტაფიზიკური თეორია, მეტაფიზიკის ნამდვილ სახედ მივიჩნიოთ. მაგრამ შემეცნების ეს სახეც, გარკვეული აზრით, მოცემულად უნდა ჩავთვალოთ. ხომ არსებობს, თუმცა ურთიერთსაწინააღმდეგო, მაგრამ მინც ესა თუ ის მეტაფიზიკური თეორია. „მეტაფიზიკა ნამდვილად არსებობს, თუ მეცნიერებას სახით არა, ყოველ შემთხვევაში ბუნებრივი მიდრეკილების სახით მაინც“<sup>6</sup>. ამიტომ კრიტიკულ ფილოსოფიას სრული უფლება აქვს იკითხო: როგორ არის შესაძლებელი მეტაფიზიკა როგორც ბუნებრივი მიდრეკილება?

მაგრამ კანტი განაგრძობს... რადგან აქამდე ყოველთვის გადაულახავ წინააღმდეგობებს აწყდებოდნენ, როცა ცდილობდნენ ეპასუხათ ისეთ კითხვებზე, როგორცაა: აქვს სამყაროს დასაწყისი, თუ იგი მარადიულია და მისთანანი, ამიტომ საკმარისი არ არის დავკმაყოფილდეთ მხოლოდ იმის აღნიშვნით, რომ მეტაფიზიკა ბუნებრივი მიდრეკილებაა. ე. ი. არ შეიძლება დავკმაყოფილდეთ მხოლოდ იმის აღნიშვნით, რომ წმინდა გონებას აქვს უნარი შექმნას ესა თუ ის მეტაფიზიკა, არამედ საჭიროა მოვანახოთ შესაძლებლობა დაერწმუნდეთ, ვიცით თუ არ ვიცით მეტაფიზიკის საგნები, ე. ი. გადავწყვიტოთ საკითხი იმ საგნების შესახებ, რომლებიც მის პრობლემატიკას შეადგენს, ანუ გადავწყვიტოთ საკითხი იმის შესახებ, შეუძლია თუ არ შეუძლია გონებას იმსჯელოს ამ საგნების შესახებ. მაშასადამე, საჭიროა გადაწყდეს საკითხი: შესაძლებელია წმინდა გონების სარწმუნო გაფართოება, თუ მისთვის მტკიცე საზღვრები უნდა დაწესდეს. თავის ამ მსჯელობას კანტი ასე ამთავრებს: „ზემოთ დასმული ზოგადი ამოცანიდან გამომდინარე ეს უკანასკნელი საკითხი შეიძლება სრული უფლებით ასე გამოიხატოს: როგორ არის შესაძლებელი მეტაფიზიკა როგორც მეცნიერება?“<sup>7</sup>.

წმინდა გონების აპრიორული შემეცნების უნარის გამოკვლევა, გონების, ანუ ჩვენი შემეცნების უნარის ზუსტ განსაზღვრას მოითხოვს.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 47.

<sup>7</sup> იქვე.

კანტამდელ ფილოსოფიაში კეშმარიტი შემეცნების ერთადერთ უნარად რაციონალისტებს მიხვედრა (ვანსჯა), ანუ ნათელი და გარკვეული აზროვნება მიაჩნდათ, ემპირისტებს კი — გრძნობადი აღქმა. ერთადერთ კეშმარიტად, თორემ ისე არც რაციონალისტებისთვის იყო უცნობი გრძნობადი შემეცნება და არც ემპირისტებისთვის — აბსტრაქტული აზროვნება. რაციონალისტების აზრით, მარტოოდენ გრძნობადი წარმოდგენები ბუნდოვანი და გაურკვეველია, მხოლოდ აზროვნება, მიხვედრა ანიჭებს მათ სინათლესა და გარკვეულობას. ემპირისტების აზრით კი პირიქით — სწორედ გრძნობადი შთაბეჭდილებებია ყველაზე ნათელი და გარკვეული. ცნებები, ე. ი. აზროვნება შთაბეჭდილებათა გაფერმკრთალებული ანაბეჭდებია, რომლებიც მით უფრო ბნელი და გაურკვეველია, რაც უფრო აბსტრაქტული, ე. ი. დაშორებულია შთაბეჭდილებებს. მაგრამ ორივეს აერთიანებს ვარაუდი, რომ არსებობს კეშმარიტი შემეცნების ერთი, ერთადერთი უნარი. ასე რომ, ორივესათვის გრძნობიერებასა და აზროვნებას შორის მხოლოდ ხარისხობრივი, რაოდენობრივი განსხვავება არსებობს და არა არსობრივი. თუ რაციონალისტებისათვის აზროვნება არის კეშმარიტი შემეცნების ერთადერთი უნარი, ეს იმიტომ, რომ იგი გრძნობიერებაზე უფრო კარგად ახორციელებს შემეცნების ამოცანას. ასევე — ემპირისტებისათვის გრძნობიერებაა კეშმარიტი შემეცნების საშუალება, რადგან აზროვნება გრძნობადი მონაცემების მხოლოდ ბუნდოვან ანარეკლს წარმოადგენს. რომ ისინი ერთმანეთისგან გვართ განსხვავდებიან. რომ ისინი შემეცნებაში განსხვავებულ ამოცანებს ასრულებენ, ეს პირველად და ნათლად კანტმა გააცნობიერა. მან შემეცნების პროცესში გამოკვეთილად გაარჩია ერთმანეთისგან ხედვა და მიხვედრა, მოცემული და ამოცნობილი, გრძნობადი და აზროვნებითი. „როგორც ჩანს, შესავლისათვის ან წინასწარი შესწავლისათვის საჭიროა მიუუთითოთ. რომ ადამიანური შემეცნების ორი მთავარი შტო არსებობს, რომლებიც, შესაძლებელია, ერთი საერთო, მაგრამ ჩვენთვის უცნობი ძირიდან წარმოსდგებიან, სახელდობრ, გრძნობიერება და მიხვედრა, პირველის საშუალებით საგანი გვეძლევა, მეორის საშუალებით კი ის გაიჭრება“<sup>8</sup>.

მაშასადამე. შემეცნებელი გონების გამოკვლევა, გრძნობიერებისა და მიხვედრის გამოკვლევებზე უნდა დანაწილდეს. შესაბამისად, გონების მიერ კეშმარიტი შემეცნების შესაძლებლობის ძირითადი საკითხი, ორ საკითხად უნდა გაიყოს: როგორ არის შესაძლებელი შემეცნება მგრძნობელი გონების მიერ და როგორ — მოაზროვნე გონების მიერ.

შემეცნებელი გონების გამოკვლევა, შემეცნების უნარების გამო-

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 51.

კვლევა, რომლებიც შესაძლებელს ხდიან შემეცნებას, ცოდნას. რადგან ეს უნარები გონების უნარებია, ამიტომ ისინი აპრიორულნი არიან; რადგან ისინი ცოდნის პირობებია. ამიტომ ცოდნის გარეშენი. ცოდნის იქეთურნი, ტრანსცენდენტალურნი არიან. რადგან შემეცნების შესაძლებლობის გამოკვლევა, ცოდნის ტრანსცენდენტალური პირობების გამოკვლევას ნიშნავს, იგი უფრო და უმთავრესად საგნების შემეცნების სახეს, წესს სწავლობს და არა თვით საგნებს.

აპრიორული ცოდნის შესაძლებლობის გამოკვლევა, ცოდნის (ცოდნისთვის) ტრანსცენდენტალური პირობების კვლევაა. რადგან ეს კვლევა, თავისთავად აღებული, საგნების შემეცნების წესის კვლევაა; ამიტომ კანტი თავს უფლებას აძლევს, საგნების შემეცნების სახის, წესის გამოკვლევასაც ტრანსცენდენტალური უწოდოს. ახლა თუ გავიხსენებთ, რომ გონების უნარის კრიტიკას ორი საქმე აქვს გასაკეთებელ: გამოიკვლიოს, როგორ არის შესაძლებელი შემეცნება მგრძობელი გონებისა და მოაზროვნე გონების მიერ და მიუემატებთ, რომ ეს არის საგნების შემეცნების სახის, წესის გამოკვლევა და არა თვით საგნების შემეცნება, მაშინ ცოდნის საწყისებზე მოძღვრებას ორი ნაწილი უნდა ჰქონდეს — გრძობადი შემეცნების წესის გამოკვლევა და მოაზრებით შემეცნების წესის გამოკვლევა, ანუ ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა და ტრანსცენდენტალური ლოგიკა.

ახალი დროის არა ერთ ფილოსოფოსს მიუჩნევია მათემატიკა მეცნიერების ნიმუშად. კანტის მეცნიერული შემეცნების თეორიაც დიდად არის დავალებული მათემატიკური ცოდნის თავისებურებებისაგან. მათემატიკური დებულებების აუცილებლობასა და საყოველთაობას შუარის თვალთ შეხედავს ყველა სხვა მეცნიერება. მათემატიკის მსჯელობები აუცილებლობისა და უგამონაკლისო ზოგადობის მქონენი არიან. ე. ი. მათემატიკური დებულებები აპრიორულია, მაგრამ აპრიორული ხომ ყველა ანალიზური მსჯელობაა. თუ მათემატიკური დებულებებიც ანალიზურია, მაშინ იგი კანტს არ გამოადგება მეცნიერების ნიმუშად. კანტისთვის მეცნიერების ხატი არის მჯელობა, რომელიც ცოდნას აფართოებს. ე. ი. სინთეზური მსჯელობა არის, კანტისთვის, მეცნიერების სახე.

ამრიგად, არის მათემატიკური აპრიორული მსჯელობები სინთეზური? ჰიუმი, მაგალითად, მათემატიკას ლოგიკის ტიპის მეცნიერებად თვლიდა, ე. ი. მათემატიკური მსჯელობები ანალიზურად მიაჩნდა. კანტი ჯერ კიდევ კრიტიკულ თვალსაზრისზე გადასვლამდე თვლიდა, რომ მათემატიკა თავის ცნებებს სივრცეში აგებს და ასე წარუდგენს ხედვას. ჩვენ ვხედავთ, რომ ორ წერტილს შორის უმოკლესი მანძილი სწორი ხაზია. ე. ი. კრიტიკამდელ პერიოდშიც კანტისთვის მათემატიკური

მსჯელობები სინთეზურია, მაგრამ რადგან იგი სივრცის ხედვას, გამოცდილებას ემყარება, ამიტომ კრიტიკული თვალსაზრისით ასეთი მსჯელობა აუცილებელი და საყოველთაო ხასიათის ანუ აპრიორული ვერ იქნება. ამრიგად იქმნება დილემა. თუ მათემატიკის დებულებები გამოცდილებას ემყარება, მაშინ ისინი არ არიან აპრიორულნი. ხოლო თუ ისინი აპრიორულნი არიან, მაშინ შეუძლებელია სინთეზურნი იყონ. როგორ შეიძლება მათემატიკური დებულებები აპრიორულნიც იყონ და სინთეზურიც? მხოლოდ ერთადერთ შემთხვევაში — თუ სივრცე, რომელშიც აიგება მათემატიკური შინაარსის ცნება, არ არის გამოცდილების ნაწილი. ეს კი მხოლოდ და მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, თუ სივრცე ხედვისთვის არ არის მოცემული ობიექტი, თუ სივრცე ხედვის ჩვენი უნარია და არა ჩვენი ხედვისგან დამოუკიდებელი ობიექტი.

## მეორე თავი

### ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა, ანუ მოძღვრება სივრცისა და დროის შესახებ

თუ სივრცისა და დროის მიმართ ინტელექტუალურ პოზიციას დავიკერტ, ე. ი. თუ მათი რაობის გაგებას დავისახავთ მიზნად, მაშინ ჩვენი გონების ყურადღება რაღაც ჩვენ გარეთ არსებულ თვისებებსა თუ მამართებებს „დაიჭერს“, ამ თვისებებისა თუ მიმართებების მოხელთება, მათი დანაწევრებული გარჩევა-დახასიათება შეიძლება ძალიანაც გაგუქირდეს, მაგრამ მათკენ მზერა უეჭველად არსებობს. სხვანაირად: ჩვენ შეიძლება ვერ დავახასიათოთ სივრცე და დრო, მაგრამ სივრცისა და დროის „შთაბეჭდილება“; სივრცისა და დროის განცდა უეჭველად გვაქვს. რასაკვირველია, შესაძლოა ყველაფერი ეს ჩვენი სუბიექტურა შთაბეჭდილება იყოს, შეიძლება ეს მხოლოდ მოჩვენება იყოს, მაგრამ ამნაირ შთაბეჭდილებას, ამნაირ ფსიქიკურ მდგომარეობას (რომელიც, როგორც ვთქვით, არის) ახსნა, გამორკვევა, შესწავლა სჭირდება.

სივრცისა და დროის შესახებ კანტამდელი და კანტის წარმოდგენა ერთმანეთისაგან შეიძლება გამოკვეთილად გავარჩიოთ, თუ ვიტყვი: ძველი წარმოდგენის მიხედვით დრო და სივრცე არის, კანტის შეხედულებების თანახმად, დრო და სივრცე კი არ არის, არამედ იგი ჩვენი შემეცნებელი გონების მოქმედება. საქმიანობაა. რასაკვირველია, გონების თავად ეს საქმიანობა არსებობს, არის, მაგრამ ერთია, როცა რაიმე არსებობს გონებისგან დამოუკიდებლად და მეორეა, როცა გონება ქმნის რაიმეს.

კრიტიკული ფილოსოფიის ბედი დროსა და სივრცეზე ჰკიდია. დროისა და სივრცის შესახებ ახალ შეხედულებასზეა დამოკიდებული კრიტიკული ფილოსოფიის მთელი პრობლემატიკის განჭვრეტაც, ახალი თვალსაზრისის დასაბუთების შესაძლებლობაც და ამ დასაბუთების, არგუმენტაციის ძალა — სარწმუნოებაც.

თუ დრო და სივრცე გონების წმინდა ხედვანია, მაშინ წმინდა მათემატიკის აპრიორულ-სინთეზური დებულებების შესაძლებლობის პირობები არსებობს. თუ ეს უკანასკნელი ფაქტი დადგენილია, მაშინ დრო და სივრცე უსათუოდ უნდა იყონ გონების წმინდა აპრიორული



წარმოდგენები. წმინდა მათემატიკა შედეგია, სივრცისა და დროის აპრიორულობა საფუძველი. ახალი თეორიის გადმოცემა შეიძლება მათემატიკის ფაქტიდან პირობების დადგენისაკენ გაიშალოს ან პირიქით, პირობებიდან — ფაქტისაკენ. „წმინდა გონების კრიტიკაში“ გადმოცემის უკანასკნელი გზაა არჩეული. რადგან კრიტიკულ ფილოსოფიაში მეცნიერების, ე. ი. საყოველთაო და აუცილებელი დებულებების პირობად აპრიორულობა, ანუ გონებისულობაა მიჩნეული, ამიტომ მეცნიერების პირობების გამოკვლევა გონების გამოკვლევას ემთხვევა. ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა არის შემქმენებელი გონების, ასე ვთქვათ, მგრძნობელი ნაწილის, წმინდა გრძნობიერების გამოკვლევა.

გონების მგრძნობელ უნარს, გრძნობიერებას კანტი ასე განსაზღვრავს: „საგანი გარკვეული წესით ზემოქმედებს ჩვენს სულზე. იმ უნარს (რეცეპტულობას — ამთვისებლობას), წარმოდგენები რომ მივიღოთ იმ წესით, რა წესითაც საგნები ჩვენზე ზემოქმედებენ, გრძნობიერება ეწოდება. ამრიგად, მხოლოდ გრძნობიერების საშუალებით გვეძლევა საგნები და მხოლოდ ის (გრძნობიერება — რ. შ.) გვაწვდის ხედვებს“. „საგნის მოქმედება წარმოდგენის უნარზე, რამდენადაც საგანი ჩვენზე ზემოქმედებს, არის შეგრძნება. იმ ხედვას, რომელსაც შეგრძნების საშუალებით მიმართება აქვს საგანთან, ემპირიული ეწოდება — ემპირიული ხედვის განუსაზღვრელ საგანს მოვლენა ჰქვია“<sup>1</sup>. — ჯერჯერობით აქ უურადღება უნდა მივაქციოთ იმას, რომ კანტისთვის შეგრძნებანიც ხედვებია. წითელიც ხედვაა და ტკბილიც. ოღონდ შეგრძნებებით მიღებული ხედვანი კანტს ემპირიულად მიაჩნია. ასე რომ, გრძნობიერება ხედვების უნარია. ბუნებრივია, რომ გრძნობიერების მიერ შეგრძნების გზით წარმოქმნილი ხედვანი გრძნობადნი არიან და არა აზროვნებთნი, მათ „ვხედავთ“, არ კი ვიაზრებთ. მაშასადამე, გრძნობიერების საშუალებით, საგნების ზემოქმედებას შევიგრძნობთ, ანუ ვხედავთ. ამნაირ ხედვას, როგორც ვთქვით, ემპირიული ჰქვია. გამოსაკვლევი: შესაძლებელია თუ არა ისეთი ხედვა, რომ არსებობდეს, რომელიც შეგრძნობილი არაა!

ამრიგად, საქმის არსის სინათლისათვის, ცოტა უხეშად რომ ვთქვათ, საგნები მოქმედებს ჩვენს სულზე, გრძნობიერება შეიგრძნობს ამ ზემოქმედებას წითლად, ტკბილად, რბილად და ა. შ. ე. ი. ხედვებად. ეს ხედვანი ემპირიულნი არიან, ემპირიულ ხედვათა ერთობლიობა არის მოვლენა. მაგალითად, თეთრი, ტკბილი... (შაქარი), არის მოვლენა. მოვლენაში იმას, რაც შეგრძნებას შეესაბამება (თეთრი, ტკბილი...), კანტი მოვლენის მატერიას უწოდებს. მოვლენაში მრავალფეროვანი ხედვანი

<sup>1</sup> იმანუელ კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა, გვ. 55.

(შეგრძნებები) დაჯგუფებული, გარკვეული მიმართულებით მოწესრიგებულნი არიან. მოვლენის (ხედვათა ერთობლიობას) ამ გარკვეულ მოწესრიგებულობას კი კანტი, მოვლენის ფორმას უწოდებს. კანტის აზრთა მსვლელობის გასაგებად საჭიროა გავიხსენოთ, რომ იგი შეგრძნება-აღქმის იმ ფსიქოლოგიურ წარმოდგენას ემყარება, რომლის თანახმად საგნის (მოვლენის) აღქმა შეგრძნებებისაგან არის შეკრებილი — „საგანი შეგრძნებათა კომპლექსია“. ამიტომ კანტი ფიქრობს, რომ შეგრძნებების მოწესრიგება, ე. ი. მოვლენის ფორმა, არ შეიძლება კვლავ და ისევ შეგრძნება იყოს. ამგვარ სააზროვნო სიტუაციაში გამოვა, რომ ყველა მოვლენის მატერია, ე. ი. შეგრძნებით მიღებული, მხოლოდ და მხოლოდ აპოსტერიორულად არის მოცემული, ხოლო მოვლენათა ფორმა მთლიანად ჩვენს სულში არსებობს აპრიორულად. მაშაადაღვე, შესაძლებელია მოვლენის ფორმა შეგრძნებებისგან (მატერიისგან) გამოეყოთ და განცალკევებულად გამოვიკვლიოთ. კანტი წერს: „მე წმინდას ვუწოდებ (ტრანსცენდენტალური გაგებით) ყველა წარმოდგენას, რომელშიც არაფერი არ გვხვდება ისეთი, რაც შეგრძნებას ეკუთვნის. შესაბამისად ამისა, გრძნობად ხედვათა ფორმა საერთოდ. ფორმა. რომლითაც დაინახება მოვლენის მთელი მრავალფეროვნება გარკვეულ ერთობლიობაში, სულში აპრიორულად იმყოფება. გრძნობიერების თვით ამ წმინდა ფორმასაც წმინდა ხედვა ეწოდება“<sup>2</sup>. მართლაც, ჩვენ შეგვიძლია სხეულის შესახებ ჩვენი წარმოდგენიდან გამოვყოთ და გამოვიტანოთ ყველაფერი, რაც მასში აზრისმიერია — რომ იგი სუბსტანციაა, მიზეზი რომაა, ძალა რომ აქვს, დაყოფადი რომაა და ა. შ. ასევე ჩამოვაცილოთ სხეულის ჩვენს წარმოდგენას ყველაფერი ის, რაც შეგრძნებებს ეკუთვნის; ფერი, სიმყარე, სიგლუვე, კუმსობა (შეუღწევადობა) და ა. შ. მი-მო-ვიხილოთ ახლა ამ გამოყოფა-გაწმენდის შემდეგ სხეულის ჩვენი წარმოდგენა, რა დარჩება, ანუ რას ვიხილავთ იქ? მასში (სხეულის ჩვენს წარმოდგენაში) აღარაა მიზეზი, სუბსტანცია, დაყოფადობა, სიგლუვე, ფერი... მაშ რაღა დარჩა? დარჩება კიდევ, ამბობს კანტი, განფენილობა და ამ განფენილობის ფორმა, ანუ ფიგურა. „ყოველივე ეს ეკუთვნის წმინდა ხედვას, რომელიც სულში აპრიორულად იმყოფება გრძნობის ან შეგრძნობის რაიმე ნამდვილი საგნის გარეშე, როგორც გრძნობიერების ცარიელი ფორმა“<sup>3</sup>.

ამრიგად, არსებობს გრძნობიერების აპრიორული წმინდა ხედვა, როგორც დაკავშირების, გაფორმების პრინციპი. გრძნობიერების ყველა აპრიორული პრინციპის შესახებ მეცნიერებას კანტი ტრანსცენდენ-

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 56.

<sup>3</sup> იქვე.

ტალურ ესთეტიკას უწოდებს; ესთეტიკას — იმიტომ, რომ იგი გრძობიერების შესახებ მოძღვრებაა, ტრანსცენდენტალურს — იმიტომ, რომ იგი საგანთა შემეცნების წესს იკვლევს. სანამ თავის ძირითად საქმეს შეუდგებოდეს. ტრანსცენდენტალურმა ესთეტიკამ უნდა გამოიკვლიოს, გააანალიზოს გრძობადი წარმოდგენები, ჩამოაშოროს მათ ყველაფერი ის, რაც შეგარძნებებს ეკუთვნის. და ისიც, რაც მათში აზროვნებას შეუტანია. „ამ კვლევა-ძიების დროს აღმოჩნდება, რომ არსებობს გრძობადი ხედვის ორი წმინდა ფორმა, როგორც a priori შემეცნების პრინციპი, სახელდობრ, დრო და სივრცე“<sup>4</sup>.

თუ ახლა კანტის ეუროიის გამლა-განვითარების შინაგანი ლოგიკის წვდომის ამოცანას სააზროვნო დისპოზიციიდან ამოვრთავთ და ცნობიერების ფენომენებს, რომელთა თაობაზე ზემოთ ვმსჯელობდით, უბრალოდ შევადარებთ ერთმანეთს, დაეინახავთ, რომ კანტმა ცნობიერების გნოსეოლოგიური შინაარსები, როგორც თავად ამბობს, წარმოდგენები 3 ჯგუფად დაჰყო: 1) შეგარძნებები, 2) აზროვნების პროდუქტები — ცნებები, ანუ აზრები და 3) დრო და სივრცე. დრო და სივრცე არც შეგარძნებაა და არც ცნება. მაგრამ იგი შეგარძნებასაც ჰგავს და ცნებასაც. შეგარძნებას იმით ჰგავს, რომ ხედვას; ცნებას კიდევ იმით — რომ მრავალში იგივეობრივია. ახლა ჩვენ იმას უნდა დავაკვირდეთ, თუ რა თავისებურებით ხასიათდება რეალურად სივრცისა და დროის წარმოდგენა (წარმოდგენა, რადგან კანტი სწორედ ჩვენს წარმოდგენებს. ცნობიერების შინაარსებს იკვლევს); ე. ი. დროისა და სივრცის წარმოდგენის რა რეალური ნიშან-თვისებები აქვს მხედველობაში კანტს, როცა იგი ასე გამოკვეთილად განასხვავებს მათ შეგარძნებისა და აზროვნებისაგან? ამ კითხვაზე პასუხი არც ისე ადვილია. ჩვენ, ჩვეულებრივ, საქმე გვაქვს „ავსებულ“ სივრცესთან და დროსთან. თუ მოვახერხებთ დროსა და სივრცეში არსებული (ჩვეულებრივ ენაზე რომ ვთქვათ) საგნები და მოვლენები განვარდოთ, გამოვაცალკეოთ საკუთრივ დროისა და სივრცის წარმოდგენისაგან, მაშინ შეიძლება შევნიშნოთ, რომ დრო და სივრცის წარმოდგენა ყველგან იგივეობრივია. თუ, მაგალითად, ფერის ან ტკივილის შეგარძნებები ერთმანეთისგან ხარისხით, ინტენსივობით (ალისფერი და მუქი წითელი; დიდი და მცირე ტკივილი) განირჩევიან, სივრცისა და დროის წარმოდგენებში ასეთი განსხვავების შემჩნევა შეუძლებელია. საგანგებო კვლევა-ძიებამ, შეიძლება, დროისა და სივრცის წარმოდგენის სხვა თავისებურებანიც ნათელყოს. მე კი ამჟერად იმის თქმა შემიძლია, რომ სხვადასხვა კონკრეტულ ვითარებაში დროისა და სივრცის წარმოდგენების იგივეობ-

<sup>4</sup> იქვე, 23. 56—57.

რევი, უცვლელი ხასიათი არის ის რეალური თვისება, რაც ასე თუ ისე ყოველთვის იგულისხმება დროისა და სივრცის შესახებ კანტის მოძღვრებაში.

ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის დასაწყისში, სანამ დროისა და სივრცის ახალი განმარტების გადმოცემას შეუდგებოდეს, კანტი ზოგადად მონიშნავს იმ წარმოდგენათა კონტურებს, რომელთა ახლებური გააზრება ეს ესაა დაიწყება. ჩვენი სულის გარეგანი გრძნობის უნარის საშუალებით. საგნებს ჩვენს გარეთ და თანაც სივრცეში წარმოიდგენთ. თითქოს, რბილად რომ ვთქვათ, უხერხული გამოთქმაა — „ჩვენს გარეთ და თანაც სივრცეში“. მაგრამ კანტისთვის სივრცე უკვე აღარაა ჩვენს გარეთ არსებული. ე. ი. ჩვენს გარეთ არსებული სივრცე თავის საგნებიანად მთლიანად წარმოდგენაა. სივრცეში, ან უფრო ზუსტად თუ ვიტყვი, სივრცით არის განსაზღვრული საგანთა გარეგანი სახე (ფიგურა). სიდიდე და ურთიერთმიმართება (ზევით, ქვევით, მარჯვნივ, მარცხნივ). სულს აქვს აგრეთვე შინაგანი გრძნობა, ანუ თავის თავის გრძნობა. აი, ამ შინაგანი გრძნობით სული ხედავს თავის შინაგან მდგომარეობას. მართალია, შინაგან გრძნობას, როგორც ხედვას, თვითონ სული არა აქვს ხედვის ობიექტად, მაგრამ შინაგან მდგომარეობათა ხედვა მაინც გარკვეული ფორმაა მხოლოდ და მხოლოდ. რომლითაცაა შესაძლებელი სულის შინაგან მდგომარეობათა გრძნობა (ხედვა). ყველაფერი ის, რაც შინაგან მდგომარეობას ეკუთვნის ჯერ და შემდეგ, თანმიმდევრულად, ე. ი. დროულ მიმართებებში წარმოიდგინება. დრო ჩვენ არ შეგვიძლია ვიგრძნოთ (დავინახოთ) ჩვენს გარეთ, ისე როგორც არ შეიძლება სივრცეს ჩვენს შიგნით განვიცდიდეთ (ვხედავდეთ). ე. ი. სივრცეზე რეფლექსისას მხედველობაში უნდა გვქონდეს საგანთა გარეგანი სახე (ფიგურა), სიდიდე და ჩვენს გარეთ მათ შორის ურთიერთმიმართება. დროზე რეფლექსისას — შინაგან მდგომარეობათა თანმიმდევრობა. ოღონდ მხოლოდ და მხოლოდ ისე, რომ სივრცე და დრო ჩვენი გრძნობიერებით შექმნილი ხედვანია. ჩვენ რომ არ გვქონდეს გრძნობიერების უნარი, ფიქრობს კანტი, დრო და სივრცის წარმოდგენები არ იარსებებდა.

მაშ რა არის სივრცე და რა არის დრო?

კანტი სივრცისა და დროის ორგვარ განმარტება-დახასიათებას იძლევა: ერთს მეტაფიზიკურ განმარტებას უწოდებს, მეორეს — ტრანსცენდენტალურს. ჩვენ უკვე რამდენჯერმე შეგვხვდა ცნება მეტაფიზიკური. კანტი აკრიტიკებს ძველ ფილოსოფოსებს, რომელთაც მეტაფიზიკური განაზრებებით სურდათ სამყაროსა და საგანთა დედააზრის წვდომა. ერთ ადრინდელ შრომაში კანტი აზრთა მეტაფიზიკურ ბუნდოვანებას სულით ავადმყოფთა ბოდვას აღარებს, აღარებს და უთა-

ნაბრებს. და აი, ახლა თავად გვთავაზობს დროისა და სივრცის მეტაფიზიკურ განმარტებას! რა ხდება? არც არაფერი უცნაური. მეტაფიზიკის ცნებაში იგულისხმება ისეთი ნიშანიც, რომელიც სავსებით ჩვეულებრივი, ბუნებრივი და აუცილებელი მომენტია აზროვნების. მეტაფიზიკა, ამ ნიშნის მიხედვით, არის მსჯელობა იმის შესახებ, რაც ფიზიკურად (რეალურად) არ არის მოცემული. ე. ი. მეტაფიზიკური მსჯელობა ამ აზრით არის საფუძვლის ძიება. დროისა და სივრცის მიმართ მეტაფიზიკური განმარტება ნიშნავს მათს ისეთს დახასიათებას, რომელშიაც ამ წარმოდგენათა გონებისეული, აპრიორული, წარმომავლობაა ნათელყოფილი. ტრანსცენდენტალური განმარტება კი სივრცისა და დროის ისეთი დახასიათებაა, საიდანაც ნათელი ხდება ამ წარმოდგენებიდან აპრიორულ-სინთეზური ცოდნის შესაძლებლობა.

სივრცისა და დროის მეტაფიზიკური განმარტების მთავარი საქმე, ამ წარმოდგენათა თავდაპირველი ხასიათის ნათელყოფაა. მაგრამ თვით განმარტების პროცესი ისეა აგებული, რომ აქ გამოინასკვება კრიტიკული ფილოსოფიის მთელი თავისებურება და მისი შემდგომი გაშლანგანვითარების ყველა სხივი. ასე რომ, მეტაფიზიკური განმარტებანი კანტის ღრმა და მრავალფეროვანი აზროვნების ერთ-ერთ უბრწყინვალეს ნიმუშს წარმოადგენს.

მაშ ასე, ჩვენ გვაქვს დროისა და სივრცის წარმოდგენა. ეს უეჭველი ფაქტია. მაგრამ საიდან და როგორ მივიღეთ ისინი? ჩვეულებრივ შეხედულებას შეიძლება მოეჩვენოს, რომ ეს წარმოდგენები აბსტრაქტირებულია აღქმებისაგან: ჩვენ აღვიქვამთ ობიექტებს, რომლებიც ჩვენს გარეშე ერთიმეორის გვერდით არსებობენ; ობიექტებს, რომლებიც ან ერთდროულად არსებობენ, ან ერთიმეორის შემდეგ. ის, რაც ჩვენ გარეშეა, სხვა ადგილას იმყოფება ვიდრე ჩვენ, ასევე საგნები, რომლებიც ერთიმეორის გვერდით არსებობენ, სხვადასხვა ადგილას არიან. ე. ი. ჩვენ აღვიქვამთ სხვადასხვა ადგილზე ყოფნას. საგნები არსებობენ ერთად, ე. ი. ისინი ერთსა და იმავე მომენტში არიან, ან საგნები არიან, ერთიმეორის შემდეგ, ე. ი. არსებობენ სხვადასხვა მომენტში. ე. ი. ჩვენ აღვიქვამთ ერთსა და იმავე და სხვადასხვა მომენტში ყოფნას. სხვადასხვა ადგილზე ყოფნა არის სივრცეში ყოფნა; ერთსა და იმავე ან სხვადასხვა მომენტში ყოფნა არის დროში ყოფნა, ამრიგად, ჩვენ თითქოს აღვიქვამთ ობიექტებს ისე, როგორც ისინი არსებობენ დროსა და სივრცეში და ამ აღქმებიდან არის აბსტრაქტირებული დროისა და სივრცის წარმოდგენა. ე. ი. სივრცე და დრო, ჩვეულებრივი შეხედულებისათვის, გამოცდილებიდან, ემპირიიდან აბსტრაქტირების გზით გამოყვანილი წარმოდგენები, ცნებებია. ახლა მოვუსმინოთ კანტს: „სივრცე არ არის გარეგანი გამოცდილებიდან გამოყვანილი

ემპირიული ცნება, ვინაიდან სივრცის წარმოდგენა წინასწარ უნდა გვქონდეს, რათა გარკვეული შეგარძნებები შეეფარდოს რაღაცას ჩემს იქით (ე. ი. რაღაცას ჩემისგან გამოყოფილი სივრცის სხვა ადგილზე არსებულს). ავრეთვე იმისათვისაც, რომ მე ეს გარკვეული შეგარძნებები წარმოვიდგინო ერთმანეთის გარეშე და ერთმანეთის გვერდით, ე. ი. არა მარტო განსხვავებულად, არამედ სხვადასხვა ადგილზე მყოფადაც. ამიტომ სივრცის წარმოდგენა შეუძლებელია აღებული იყოს, გამოცდილების საშუალებით, გარეგან მოვლენათა მიმართებებიდან: უმაღლესად ეს გარეგანი გამოცდილება ხდება შესაძლებელი სივრცის წარმოდგენის წყალობით<sup>5</sup>. „დრო არ არის ემპირიული ცნება, გამოყვანილი რაიმე გამოცდილებიდან, ვინაიდან ერთდროულობა ან თანმიმდევრობა არც კი აღიქმებოდა, საფუძვლად რომ არ ჰქონდეს დროის აპრიორული წარმოდგენა. მხოლოდ ამ პირობით შეიძლება წარმოდგენა იმისა, რომ რაღაც არსებობს ერთსა და იმავე დროს (ერთად) ან სხვადასხვა დროს (ერთიმეორის შემდეგ)<sup>6</sup>.

მაშასადამე, შეუძლებელია დროისა და სივრცის წარმოდგენა გამოვიყვანოთ საგანთა აღქმებიდან, ვინაიდან თავად საგანთა აღქმა მხოლოდ დროსა და სივრცის ცნობიერებით არ არის შესაძლებელი. რაღა დარჩა? რადგან, ერთი მხრივ, სივრცე და დრო არ არის გამოყვანილი, ე. ი. გამოცდილებიდან აღებული წარმოდგენა, ხოლო მეორე მხრივ, გამოცდილებაში ყველა საგანი დროსა და სივრცეში გვეძლევა, ამიტომ სივრცეცა და დროც აუცილებელი აპრიორული, გამოცდილებამდელი, წარმოდგენა, ანუ შეგარძნობადი შინაარსის მქონე ყველა წარმოდგენის საფუძველი უნდა იყოს. სივრცესა და დროს შორის, ამ პუნქტში, მხოლოდ ის განსხვავებაა, რომ სივრცე „ყველა გარეგან ხედვას უდევს საფუძვლად“, დრო კი — გამოუქლებლივ, „ყველა ხედვას უდევს საფუძვლად“. სივრცეც და დროც რომ აუცილებელი აპრიორული თავდაპირველი წარმოდგენაა, კანტს, ცალ-ცალკე, ერთი და იგივე მოსაზრებით აქვს დასაბუთებული. რადგან დასაბუთების დედააზრისთვის დროისა და სივრცის აღნიშნულ განსხვავებას მნიშვნელობა არა აქვს, დროის აუცილებლობის დასაბუთება დავიმოწმოთ: „დრო აუცილებელი წარმოდგენაა, რომელიც ყველა ხედვას საფუძვლად უდევს. საერთოდ მოვლენების განხილვისას თვით დროის გამორიცხვა შეუძლებელია, თუმცა მოვლენები სრულიად თავისუფლად შეიძლება მოსცილდეს დროს. მაშასადამე, დრო აპრიორულად მოცემულია, მხოლოდ მასშია შესაძლებელი მოვლენათა მთელი სინამდვილე. ყველა ისინი შეიძ-

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 57.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 62.

ლება უარიყოს, მაგრამ თვით დრო (როგორც მოვლენათა შესაძლებლობის საყოველთაო პირობა) არ შეიძლება მოიხსნას<sup>7</sup>. ასევე, ჩვენ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ ცარიელი სივრცე, მაგრამ არ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ გარეგანი მოვლენები სივრცის გარეშე. ამიტომ სივრცე გარეგან მოვლენათა შესაძლებლობის პირობაა და არა მათზე დამოკიდებული. ე. ი. იგი აპრიორული წარმოდგენაა, რომელიც გარეგან მოვლენათა აუცილებელი საფუძველია.

ასე და ამგვარად, რუბიკონი გადალახულია, სივრცისა და დროის სუბიექტურობა დასაბუთებულია, შემეცნების ახალი თეორიის საძირკველი ჩადგმულია. მაგრამ მაინც როგორ არის დასაბუთებული, რომ დრო და სივრცე არ არის რაღაც ობიექტურის სუბიექტური ხატი? რატომ არ შეიძლება დავუშვათ, რომ სივრცისა და დროის ჩვენს წარმოდგენას რაღაც ობიექტური კოლერატი აქვს, როგორც, ვთქვათ, ფერს, გემოს, სუნს და ა. შ. კანტის მიერ მოტანილი საბუთი ძირისძირში შემდეგია: 1) თუ წინასწარ სივრცის წარმოდგენა არ გვექნებოდა, მაშინ შეგარძნებათა ჯგუფებს ერთმანეთის გვერდით და სხვადასხვა ადგილას ვერ განვალაგებდით; თუ არ გვექნებოდა დროის წარმოდგენა, ვერ აღვიქვამდით ერთდროულობას და თანმიმდევრობას. 2) ჩვენ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ ცარიელი სივრცე (დროც), მაგრამ არ შეგვიძლია მოვლენა სივრცის (დროის) გარეშე აღვიქვათ. პირველი საბუთის მიმართ შეიძლება ითქვას შემდეგი: თუ შეგარძნებების სუბიექტურობა (წითელი, ტყვილი, მწარე) არ აუქმებს წათი გამომწვევი თავისთავადი ნივთის შესაძლებლობას, რატომ არ შეიძლება სივრცისა და დროის მიმართ დავუშვათ იგივე ვითარება? მეორე საბუთი ამბობს: იმიტომ, რომ არ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ სხეული სივრცის გარეშე და თანმიმდევრობა დროის გარეშე. შემდეგ, სხვა ადგილას თავად კანტი იტყვის. რომ ცნობიერების საზღვარი არ არის არსებობის საზღვარი. შეიძლება ითქვას, რომ სივრცისა და დროის სუბიექტურობისათვის დამოწმებული საბუთები თვით კანტისათვისაც არ არის საკმარისი. კანტის მიერ დროისა და სივრცის სუბიექტურობის აღიარებას, ასე ვთქვათ, ფარული საბუთიც აქვს. თუ დებულებები დროულ-სივრცული მიმართებების შესახებ სინთეზურია და მათ აუცილებელი და საყოველთაო ხასიათი აქვს, შეუძლებელია დრო და სივრცე აპრიორული წარმოდგენა არ იყოს. მაგრამ არსებობს სხვა გამოსავალიც — მეცნიერების დებულებებს ჩამოშორდეს აუცილებლობის, ანუ უგამონაკლისო ზოგადობის ნიშანი, მით უმეტეს, რომ მეცნიერების მთელი ისტორია ამის ყველასათვის ხელმისაწვდომი საბუთია. მაგრამ კანტიც

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 62.

თავისი ეპოქის შვილია და განსაზღვრულია ცოდნის გარკვეული დონითა და ეპოქის სულისკვეთებით. განუწყვეტელი წინსვლა, ახალ-ახალი მიღწევები მეცნიერების ბუნებრივი მდგომარეობაა.

მაშ. კანტის ფილოსოფიური თეორიის აღსაქმელად უნდა მოვითმინოთ, შევიწყნაროთ მოსაზრება, რომ დროისა და სივრცის წარმოდგენა სუბიექტური, მაგრამ აუცილებელი აპრიორული ხედვაა.

ამრიგად. კანტისათვის, დრო და სივრცე თავდაპირველი, ე. ო. აპრიორული აუცილებელი წარმოდგენაა. მაგრამ წარმოდგენები (ცნობიერების შინაარსები) სხვადასხვა გვარისანი არიან. ჩვენ შეიძლება წარმოვიდგინოთ ერთეული, უშუალოდ აი, აქ მყოფი ობიექტი და ზოგადი ობიექტიც, რომელსაც ისეთი ნიშანი ან ნიშნები აქვს. მრავალ ერთეულ ობიექტს რომ ახასიათებს. პირველ შემთხვევისას წარმოდგენა არის ხედვა, მეორისას — აზრი, ცნება. პირველი უშუალოა, მეორე პირიქით, აბსტრაქციით წარმოქმნილი და მაშ, გაშუალებულა. ხედვა ერთეული წარმოდგენაა, ცნება — ზოგადი. წარმოდგენის რომელ გვარს მიეკუთვნება დრო და სივრცე — ხედვისას თუ ცნებისას?

ცნება ხედვის ობიექტის ამა თუ იმ ნიშნის განყენებით, აბსტრაქციით მიიღება. ამიტომ ცნება ისე მიემართება ხედვას, როგორც ნაწილი მთელს. ერთეული წარმოდგენა, ანუ ხედვა მოიცავს უამრავ ნიშანს. რომლითაც მთლიანად არის განსაზღვრული ერთეული საგანა. აბსტრაქტული ცნება კი, ნიშანთა განყენების გამო, ხედვის ნაწილს წარმოადგენს, იგი ხედვის ნაწილია. აზროვნება განიხილავს მოცემულ ხედვას. გადადის ერთი ერთეულის ხედვიდან მეორეზე, მესამეზე და ა. შ. ადარებს და გამოარჩევს საერთო ნიშნებს სპეციფიკურობისგან და ისეთ წარმოდგენას შეიმუშავებს, რომელიც საერთოა მრავალი ერთეული ხედვისთვის. საერთო ნიშნების წარმოდგენაში აბსტრაქციუბულია, გამოთიშულია ხედვის სპეციფიკური ნიშნები. ცნება ერთეულ ხედვათა საერთოს, გვარს წარმოადგენს, „ხედავს“. თუ დრო და სივრცე გვარეობითი წარმოდგენები, ე. ი. ცნებებია, მაშინ სივრცე და დრო ისე უნდა მიემართებოდეს განსხვავებულ სივრცეებს და დროებს, როგორც, მაგალითად, ადამიანის გვარეობითი ცნება მიემართება ადამიანის განსხვავებულ ინდივიდებს. ე. ი. მაშინ სივრცე (დრო) განსხვავებულ სივრცეთა (დროთა) საერთო თვისება, ანუ მათი ნაწილობრივი წარმოდგენა უნდა იყოს. მაგრამ სხვადასხვა სივრცე და სხვადასხვა დრო მთლიანი სივრცისა და მთლიანი დროის ნაწილებია. სხვადასხვა სივრცისა და დროის წარმოდგენა. სივრცისა და დროის ნაწილების წარმოდგენა და არა ნაწილობრივი წარმოდგენა. ამ თვალსაზრისით სივრცე და დრო საკვებით იგივეობრივია და სიმოკლისათვის, ამ პუნქტში, კანტის მიერ დროის დახასიათებას დავიმოწმებ: „დრო (ე. ო.



სივრცეც — რ. შ.) დისკურსიული, ან, როგორც მას უწოდებენ, საერთო, ცნება კი არ არის, არამედ გრძნობადი ხედვის წმინდა ფორმაა. სხვადასხვა დრო (სივრცეც — რ. შ.) ერთი და იგივე დროის (სივრცის) მხოლოდ ნაწილებია. მაგრამ წარმოდგენა, რომელიც შეიძლება მოცემული იყოს მხოლოდ ერთადერთი საგნით, ხედავა<sup>8</sup>. გვარეობითი ცნება, ვთქვათ, ადამიანი, განსხვავებულ სახეებსა და ინდივიდებს კი არ შეიცავს თავის შინაარსში, არამედ მოიცავს მათ, საერთო ნიშნის მოაზრებით. დროისა და სივრცის წარმოდგენა კი სწორედ თავის თავში შეიცავს ყველა დროსა და ყველა სივრცეს, ან სხვანაირად რომ ვთქვათ, დროისა და სივრცის ყოველ წარმოდგენას სხვა დროისა და სივრცის არც ერთი ნიშანი არ აკლია. დრო და სივრცე დისკურსიული ცნებები რომ იყოს, მაშინ დროისა და სივრცის წარმოდგენა აბსტრაქტიზებული იქნებოდა განსხვავებული დროისა და სივრცეებისაგან და მხოლოდ მათი საერთო ნიშნების შემცველი იქნებოდა. მაშინ იარსებებდა ისეთი ნიშნებიც, რომელიც დროისა და სივრცის წარმოდგენაში არ შევიდოდა. ასეთი რამ კი, არ არსებობს.

დროისა და სივრცის წარმოდგენა უსასრულოდ შეიძლება გაგრძელდეს (განივრცოს). მართალია, ყოველი ცნებაც უნდა მოვიაზროთ როგორც ისეთი წარმოდგენა, რომელიც შედის უსასრულოდ მრავალ შესაძლებელ წარმოდგენაში (როგორც მათი საერთო ნიშანი). ე. ი. ცნება უსასრულოდ მრავალ წარმოდგენას მოიცავს (იქვემდებარებს). მაგრამ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ რომელიმე ცნება თავის თავში შეიცავს უსასრულო მრავალ წარმოდგენას. სივრცე კი, და აქ კანტი სივრცეს სხვანაირად ახასიათებს ვიდრე დროს, სწორედ ასეთია. რატომ? იმიტომ. რომ. ფიქრობს კანტი. უსასრულო სივრცის ყველა ნაწილი ერთდროულად არსებობს. „სივრცე წარმოიდგინება როგორც უსასრულო, მოცემული სიდიდე“<sup>9</sup>. კი, კარკი, ვთქვათ, შეიძლება რომ უსასრულო სივრცის ყველა ნაწილი ერთად არსებობდეს, მაგრამ უსასრულო დროს ყოველი ნაწილი როგორღა არის მოცემული? „დროის უსასრულობა სხვას არაფერს ნიშნავს. თუ არა იმას, რომ დროის ყოველი განსაზღვრული სიდიდე შესაძლებელია მხოლოდ საფუძვლად მდებარე ერთი დროის შემოფარგვლით. ამიტომ დროის თავდაპირველი წარმოდგენა მოცემული უნდა იყოს როგორც შემოუსაზღვრელი“<sup>10</sup>. რას ნიშნავს ეს? „დროის ყოველი განსაზღვრული სიდიდე“, ალბათ, შემოუსაზღვრელი დროის შემოსაზღვრაა. მაგრამ რა არის ან სად არის შემოსაზღვრელი ინსტანცია? ამაზე კანტი არაფერს არ ლაპარაკობს.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 62.

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 58.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 62.

ახლა შეიძლება იმაშიც დავექვედეთ, წელან რომ ვამბობდი: ვთქვათ, შეიძლება რომ უსასრულო სივრცის ყველა ნაწილი ერთად არსებობდეს მეთქი, რანაირად, აქტუალურად, თუ შესაძლებლობის სახით? შეიძლება კაცს მოეჩვენოს, რომ დროისა და სივრცის უსასრულობის თაობაზე, უფრო სწორი იქნებოდა კანტს ელაპარაკა არა როგორც „უსასრულო მოცემულ სიდიდეზე“ (სივრცე) და „დროის თავდაპირველ შემოუსაზღვრელ მოცემულობაზე“, არამედ უსასრულოდ დროითა და უსასრულოდ სივრცით ხედვის ჩვენს უნარზე.

თავდაპირველი, აპრიორული სივრცე და დრო არ არის ხედვის ობიექტი, აპრიორული დრო და სივრცე ხედვის უნარია, ხედვაა და არა ხედვის ობიექტი. შემდეგ, სივრცისა და დროის მეტაფიზიკური და ტრანსცენდენტალური განმარტებებიდან გამოტანილ დასკვნებში კანტი, სივრცისა და დროის რეალურობისა და იდეალურობის გარჩევინას. ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ დრო და სივრცე ტრანსცენდენტალურად იდეალურნი არიან. ე. ი. ტრანსცენდენტალურად დრო და სივრცე როგორც აპრიორული წარმოდგენები რეალურნი არ არიან. სივრცისა და დროის მეტაფიზიკური განმარტება აპრიორულ დროსა და სივრცეს ეხება. „განმარტება მეტაფიზიკურია, თუ იგი შეიცავს იმას, რაც ცნებას *a priori* მოცემულად წარმოიდგენს“<sup>11</sup>. ამიტომ გამოთქმები: „უსასრულო მოცემული სიდიდე“ (სივრცე) და „დროის თავდაპირველი შემოუსაზღვრელი მოცულობა“ არ უნდა გავიგოთ როგორც რეალურად მოცემული თავდაპირველი შემოუსაზღვრელი დრო. წინააღმდეგ შემთხვევაში დროისა და სივრცის შესახებ ახალი, კრიტიკული შეხედულება ხელიდან გაგვიქრება. კრიტიკული თვალსაზრისის მიხედვით, დრო და სივრცე შეგარძნებების დაჭგუფების, მოწესრიგების ადამიანის გონების უსასრულო უნარია.

ამრიგად, მეტაფიზიკური განმარტებებს მიხედვით, დრო და სივრცე ემპირიულ წარმოდგენასთან შედარებისას თავდაპირველ, აპრიორულ წარმოდგენად გამოჩინდება, დისკურსიულ, აზრისეულ წარმოდგენასთან შედარებისას — გრძობად ხედვად. მთლიანად კი ამ სააზროვნო სიტუაციაში დროც და სივრცეც დახასიათებულია როგორც აპრიორული ხედვა. მაშასადამე, დრო და სივრცე არც ემპირიული შეგარძნებაა და არც აზროვნება; დროც და სივრცეც თავდაპირველი, ე. ი. აპრიორული ხედვანი არიან.

სივრცისა და დროის მეტაფიზიკური განმარტების, რაობის დადგენის შემდეგ, მათი ტრანსცენდენტალური განმარტება არის საჭირო. ე. ი. საჭიროა განმარტებულ იქნეს, თუ როგორ არის შესაძლებელი

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 57.

სივრცის აპრიორული ხედვითა და დროის აპრიორული ხედვით აპრიორულ-სინთეზური შემეცნება.

გეომეტრიაში სივრცის თვისებები აუცილებელი და საყოველთაო მნიშვნელობის სინთეზური დებულებებით არის დახასიათებული. მაგალითად: სამკუთხედში უდიდესი გვერდის პირდაპირ უდიდესი კუთხე ძევს. „სამკუთხედში უდიდესი გვერდის პირდაპირ მდებარეობის“ ცნებიდან არ გამოიყვანება „უდიდესი კუთხის“ ცნება. ეს მხოლოდ უნდა დავინახოთ. ე. ი. უნდა დავინახოთ სამკუთხედი სივრცე. მაგრამ სივრცე რომ ემპირიული წარმოდგენა იყოს, მაშინ დამოწმებულ დებულებას აუცილებელი და საყოველთაო ხასიათი არ ექნებოდა. მაშასადამე, თუკი ეს დებულება აპოდიქტიკურია, მაშინ სივრცე აპრიორული წარმოდგენა უნდა იყოს. „მაგრამ როგორ შეიძლება სულს გააჩნდეს ხედვა, რომელიც წინ უსწრებს თვით ობიექტებს და რომელშიც უკანასკნელთა ცნება a priori შეიძლება განისაზღვროს? ეს, ცხადია, მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, თუ ხედვა სუბიექტში იმყოფება როგორც ფორმალური თვისება განიცადოს ობიექტთა ზემოქმედება და, ამგვარად, მიიღოს მათ შესახებ უშუალო წარმოდგენა, ანუ ხედვა, მაშასადამე, თუ იგი (ხედვა) გარეგანი გრძნობის მხოლოდ ფორმაა“<sup>12</sup>. სწორედ ასე არის სივრცე მეტაფიზიკურ განმარტებაში დახასიათებული. მაშასადამე, სივრცის მხოლოდ აპრიორულ ხედვად მიჩნევა ხდის გასაგებს გეომეტრიას როგორც აპრიორულ-სინთეზური ცოდნის შესაძლებლობას.

დროის აუცილებელ აპრიორულობას ემყარება დროის მიმართებათა შესახებ აპოდიქტურ დებულებათა შესაძლებლობა. ამას გარდა, ცვალებადობა და მასთან ერთად მოძრაობა მხოლოდ დროის წარმოდგენით არის შესაძლებელი. დროის წარმოდგენა რომ აპრიორული (შინაგანი) ხედვა არ იყოს, მაშინ ვერავითარი ცნება ვერ ახსნიდა ცვალებადობის შესაძლებლობას, ე. ი. კონტრადიქტორულად დაპირისპირებულ პრედიკატთა შეერთებას ერთსა და იმავე ობიექტში. მხოლოდ დროში შეიძლება შეგვხვდეს (ერთმანეთის „შემდეგ“) ერთი საგნის კონტრადიქტორულად დაპირისპირებული განსაზღვრება.

სივრცისა და დროის მეტაფიზიკური და ტრანსცენდენტალური განმარტებებიდან, კანტი დასკვნების სახით ჩამოაყალიბებს დებულებებს, რომელთა გათვალისწინება აუცილებელია ახალი თვალსაზრისის დაზუსტებისა და ნათელყოფისათვის. განვიხილოთ ისინი სივრცისა და დროის მიმართ ცალ-ცალკე. სივრცის აპრიორულ ხედვად მიჩნევიდან გამომდინარეობს, რომ ა) სივრცე არ არის შემეცნებელი სუბიექტისა-

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 59.

გან დამოუკიდებელი თავისთავადი ნივთების არც რაიმე თვისება და არც ამ ნივთებს შორის რაიმე მიმართება. ე. ი. სივრცე არ არის რაიმე ისეთი განსაზღვრება, რომელიც თვით საგნებს ეკუთვნოდეს და მაშინაც დარჩებოდა, თუ ხედვის ყველა სუბიექტურ პირობას გავაუქმებდით. სივრცე არ არის ისეთი რამ, რაც შეიძლება ნივთების სამყაროში შეგვხვდეს. იგი არაა შეგრძნების ობიექტი. აბა, მაშ რა არის სივრცე? ბ) სივრცე სხვა არაფერია, თუ არა გარეგანი გრძნობის ყველა მოვლენის მხოლოდ ფორმა, ე. ი. გრძნობიერების სუბიექტური პირობა, მხოლოდ რომლის საშუალებითაც არსებობს ჩვენთვის გარეგანი ხედვა. იგია სუბიექტის უნარი მიიღოს. „განიცადოს“ საგნის ზემოქმედება. მიღების ეს უნარი ბუნებრივია, წინ უსწრებს ობიექტთა ზემოქმედების მიღებას (ხედვას), ამიტომ იგი სულში მოცემულია წინასწარ როგორც ყველა ზემოქმედების მიღების, ანუ ყველა მოვლენის ფორმა. ამრიგად, მხოლოდ ადამიანის შემეცნების თვალსაზრისით შეიძლება ვილაპარაკოთ სივრცეზე. განფენილ არსებებზე, ხოლო თუ საგანთა ზემოქმედების განცდის ამ ჩვენს სუბიექტურ უნარს ამოვრთავთ, მხედველობაში არ მივიღებთ. მაშინ „წარმოდგენა სივრცეზე სრულიად არაფერს არ ნიშნავს“. ნივთების მიმართ სივრცით მიმართებებზე მხოლოდ იმდენად შეგვიძლია ლაპარაკი, რამდენადაც ისინი (ნივთები) ჩვენ გვევლინებიან, ე. ი. გრძნობიერების საგნები არიან. წარმოდგენების მიღების მუდმივი და ერთნაირი წესი (ფორმა), ე. ი. გრძნობიერება აუცილებელი პირობაა ყველა იმ მიმართებებისა, რანაირადაც საგნები ჩვენს გარე არსებულად დაინახება. თუ საგნებს, რომელთაც სივრცეში ვხედავთ, ამოვრთავთ ცნობიერების შინაარსებიდან, მაშინ მხოლოდ მიმართებათა ფორმა დავკრჩება. მიმართებათა ეს ფორმა არის წმინდა სუბიექტური ხედვა; ანუ სივრცე, ე. ი. სივრცე საგანთა ზემოქმედების მიღების, გრძნობის ერთ-ერთი ფორმაა, იგი პირობაა მოვლენების, საგანთა დანახვის, და არა თავისთავადი ნივთების არსებობისა. ამიტომ შეიქმნება ვთქვამთ, რომ სივრცე მოიცავს ყველა ნივთს, რომელიც გარე არსებულად გვევლინება. მაგრამ არ უნდა გვეგონოს, რომ სივრცე არის თავისთავადი ნივთის რაიმე თვისება ან მიმართება, შემეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად.

ხედვის სუბიექტურ უნარად ყოფნა საზღვარს უდებს სივრცის გველენის სფეროს. დებულება: ყველა ნივთი სივრცეში ერთმანეთის გვერდით იმყოფება — სწორია მხოლოდ მაშინ, როცა ეს ნივთები განხილულია როგორც ჩვენი გრძნობადი ხედვის საგნები. ე. ი. ყველა ნივთი როგორც გარეგანი მოვლენა სივრცეში ერთმანეთის გვერდით იმყოფება. ყველა ნივთი როგორც მოვლენა, უგამონაკლისოდ, სივრცითი მიმართებებით ხასიათდება. ე. ი. სივრცე რეალურია (ობიექტური მნიშ-

ვენელობის მქონეა) ყველა იმ საგნის მიმართ, რომელთაც ვხედავთ, რომლებიც გვევლინებიან. მაგრამ სწორედ ამიტომ სივრცე რეალურაა მხოლოდ მოვლენების მიმართ, ნივთების მიმართ კი, როცა ისინი ჩვენი აღქმისგან დამოუკიდებლად, თავისთავად განიხილებიან, სივრცეს არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. სივრცე ხომ ჩვენი სუბიექტური უნარია. „ამრიგად, — წერს კანტი, — ჩვენ შენარჩუნებული გვაქვს სივრცის ემპირიული რეალობა (ყოველგვარი შესაძლო გარეგანი გამოცდილების მიმართ), თუმცა ამავე დროს მის ტრანსცენდენტალურ იდეალობას ვაღიარებთ. ე. ი. ვაღიარებთ, რომ სივრცე არარაა, როგორც კი უგულვებელყოფთ ყოველგვარი გამოცდილების შესაძლებლობის პირობებს და მას ისეთ რამედ მივიჩნევთ, რაც თავისთავად ნივთებს უდევს საფუძვლად“<sup>13</sup>. ე. ი. სივრცეს ჩვენ ემპირიულად ვხედავთ; ვხედავთ საგნებს სივრცეში. სივრცის ეს ემპირიული ხედვა რეალურია, მაგრამ სივრცე როგორც პირობა მოვლენების ხედვისა, სივრცე ტრანსცენდენტალურად, მხოლოდ სუბიექტური იდეალური უნარია და მეტი არაფერი.

მართალია სივრცე, კანტისათვის შეგრძნებებისგანაც განსხვავდება და ცნებებისგანაც, მაგრამ სივრცე შეგრძნებისაგან უფრო ძნელი გამოსარჩევია ვიდრე ცნებებისაგან. საქმე იმის ნათელყოფას ეხება სივრცე შეგნების ერთ-ერთი სახეა თუ შეგრძნებისაგან არსობრივად განსხვავებული წარმოდგენა. ამ საკითხის გარკვევას განსაკუთრებული მნიშვნელობა კლასიკურ ფსიქოლოგიაში ჰქონდა. ეს გასაგებიცაა, თუ გარესინამდვილის აღქმის მთელი შინაარსი შეგრძნებებისგან არის შედგენილი, მაშინ სივრცეც როგორც გარესინამდვილის ელემენტი შეგრძნებიდან უნდა აიგოს. მაგრამ შეგრძნება ხომ ადამიანის შინაგანი, ფსიქიკური, ელემენტარული განცდაა. ამიტომ საკითხავია: როგორ ჩნდება შეგრძნებებისგან სივრცის აღქმა? „პასუხი მხოლოდ ორგვარი შეიძლებოდა ყოფილიყო: ან შეგრძნებას თვითონ აქვს ვრცეულობა, ანდა შეგრძნებას თავისთავად სივრცის არაფერი აქვს და, მაშასადამე, ეს უკანასკნელი შეგრძნებათა ასეთი თუ ისეთი შეერთების შედეგად უნდა ჩნდებოდეს. პირველ შემთხვევაში სივრცე იმთავითვე მოცემულია, თანდაყოლილია, როგორც, მაგალითად, თვალი და მისი შეგრძნების უნარია თანდაყოლილი. მეორე შემთხვევაში სივრცე თითოეული ჩვენთაგანის პირადი ცხოვრების მიმდინარეობაშია შექმნილი“<sup>14</sup>. ფსიქოლოგიაში, რასაკვირველია, ლაპარაკი არის იმის შესახებ, თუ როგორ ჩნდება სივრცის ჩვენი აღქმა, რაც შეეხება იმას, არსებობს თუ არა ობიექტურ სინამდვილეში რაღაც ვითარება, რომელთანაც სივრცის

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 60.

<sup>14</sup> დ. უზნაძე, შრომები, III—IV, თბ., 1964, გვ. 313.

ჩვენი წარმოდგენით მივდივართ, ეს აქ თავისთავად იგულისხმება. მაგრამ ამის მიუხედავად, თანამედროვე ფსიქოლოგიის მიხედვით, სივრცის ჩვენი წარმოდგენა არც მარტოდენ შეგრძნებიდან წარმოსდგება და არც მხოლოდ და მხოლოდ გამოცდილების პროდუქტია. სახელდობრ, სივრცის ორი განზომილება — განფენილობა — შეიგრძნობა. „განფენილობა... შეგრძნების ისეთსავე მხარეს წარმოადგენს, როგორსაც ინტენსივობა. მაგრამ რაც შეეხება ნამდვილ სივრცეს, ყველა მისი დანარჩენი თვისებებით, ყველაფერი ეს მხოლოდ პირადი გამოცდილებას ნიადაგზე გვაქვს შექმნილი“<sup>15</sup>. კანტის თვალსაზრისის მიხედვით, სივრცე ჩვენი ხედვის მხოლოდ სუბიექტური აპრიორული უნარია, ე. ი. სივრცეს წარმომავლობის მიხედვით შეგრძნებებთან არავითარი კავშირი არა აქვს. ამიტომ საჭიროა მკვეთრად გაიმიჯნოს შეგრძნებები და სივრცის წარმოდგენა. შეგრძნებებიც და სივრცეც, კანტის შეხედულებით თანახმად, სუბიექტურია, მაგრამ სივრცის გარდა არ არსებობს სხვა სუბიექტური წარმოდგენა, რომელიც გარეგანზე იყოს მიმართული და ობიექტურ (ინტერსუბიექტურ) მნიშვნელობას ფლობდეს. სივრცის იდეალობა არ უნდა აფურით შეგრძნებათა სუბიექტურობაში. შეგრძნებანი ერთსა და იმავე ადამიანშიც კი შეიძლება განსხვავებულნი იყვნენ როგორც განსაკუთრებული ორგანიზაციის შემთხვევითი დანართები, ამიტომ მათ არავითარი აპრიორული შემეცნების მოცემა არ ძალუძთ.

დროის მეტაფიზიკური და ტრანსცენდენტალური განმარტებიდან გამომდინარეობს, რომ: ა) დრო არც თავისთავად არსებობს და არც როგორც ნივთების ობიექტური განსაზღვრულობა. თუ რატომ არ შეიძლება დრო რომ თავისთავად არსებობდეს, ამის თაობაზე კანტის საბუთი ერთი შეხედვით გაუგებარი ჩანს. ასეთ შემთხვევაში, — წერს იგი, — დრო ისეთი რამ იქნებოდა, რაც ნამდვილი შეიძლებოდა ყოფილიყო ნამდვილი საგნების გარეშეც კი. საერთოდ, თეორიულად შინაგანი წინააღმდეგობის გარეშე შეიძლება დროის თავისთავად, ყოველგვარი საგნის გარეშე არსებულად მოაზრება. მაგრამ აქ ლაპარაკია დროის როგორც ისეთი წარმოდგენის შესახებ, რომელიც ყველა მოვლენის ხედვას უდევს საფუძვლად. ხოლო თუკი მოვლენა, ე. ი. საგანი მოცემული არაა, მაშინ დრო მხოლოდ აპრიორული ხედვის უნარია და მეტი არაფერი. ე. ი. დრო რომ თავისთავად არ არსებობს, ეს დროის მეტაფიზიკური განმარტებიდან გამომდინარეობს. რაც შეეხება აზრს იმის თაობაზე, რომ შეუძლებელია დრო ნივთებზე დამოკიდებული განსაზღვრება იყოს, იგი დროის ტრანსცენდენტალური განმარტებიდან

<sup>15</sup> იქვე. გვ. 314.

გამომდინარეობს. რადგან თუ დრო ნივთებზე დამოკიდებული განსაზღვრება იქნებოდა, მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა დრო ნივთებისაგან დამოუკიდებელი ისეთი განსაზღვრება, ანუ წესრიგი ყოფილიყო, რომელიც საგანთა მოცემის პირობაა და სინთეზური დებულებებით აპრიორულად შეიმეცნება.

ბ) დრო შინაგანი გრძნობის, ე. ი. ჩვენი ყოფნისა და ჩვენი შინაგანი მდგომარეობის ხედვის ფორმაა. დრო არ შეიძლება გარეგანი მოვლენის მოცემის პირობა იყოს. იგი ხომ მოვლენის არც ფიგურას განეკუთვნება და არც მოვლენათა ურთიერთმდებარეობას. იგი მხოლოდ წარმოდგენების დამოკიდებულებას განსაზღვრავს ჩვენს სულში. „სწორედ ამიტომ, — წერს კანტი, — რომ ამ შინაგან ხედვას არავითარი გარეგანი სახე არა აქვს, ჩვენ ვცდილობთ ანალოგიით ეს ნაკლიც შევევსოთ და დროულ თანმიმდევრობას უსასრულოდ გაგრძელებადი ხაზის სახით წარმოვიდგენთ, სადაც მრავალგვარობა მხოლოდ ერთგანზომილებიან მწკრივს ქმნის და, ამ ხაზის თვისებებიდან დაეასკენით დროის ყველა თვისებას, ერთის გამოკლებით: ხაზის ნაწილები ერთდროულად არსებობენ, დროის ნაწილები კი მხოლოდ ერთიმეორის შემდეგ. აქედან ისიც ნათელია, რომ დროის წარმოდგენა თავადაც ხედვაა, რადგან ყველა მისი დამოკიდებულება შეიძლება გარეგანი ხედვით გამოისახოს“<sup>16</sup>. თუ სივრცე, როგორც გარეგანი ხედვის წმინდა ფორმა, მხოლოდ გარეგანი მოვლენების აპრიორული პირობაა, დრო საერთოდ ყველა მოვლენის აპრიორული ფორმალური პირობაა.

მაგრამ როგორ შეიძლება დრო, რომელიც შინაგანი გრძნობის, ე. ი. შინაგანი მდგომარეობის ხედვის ფორმაა ყველა მოვლენის და, მაშასადამე, გარეგანი გრძნობის მოვლენათა ფორმაც იყოს? გარეგანი გრძნობის მოვლენები, როგორც ვიცით, სივრცით გაფორმებული შეგრძნებებია, ე. ი. მხოლოდ და მხოლოდ წარმოდგენებია. წარმოდგენები კი სულის განსაზღვრებანია და ამიტომ შინაგან მდგომარეობებს განეკუთვნებიან. შინაგანი მდგომარეობანი კი შინაგანი გრძნობის, შინაგანი ხედვის ფორმალურ პირობას — დროს — ექვემდებარება. ამრიგად, დრო საერთოდ ყველა მოვლენის აპრიორული პირობაა. დრო „შინაგანი (ჩვენი სულის) მოვლენების უშუალო პირობაა და სწორედ ამის გამო შუალობით აგრეთვე გარეგანი მოვლენების პირობაც არის“<sup>17</sup>.

რადგან დრო შინაგანი ხედვის ჩვენი უნარია, ამიტომ ნივთებს თავისთავად დრო, ე. ი. დროული მიმართება არ ახასიათებთ. დროს

<sup>16</sup> ი მ ა ნ უ ე ლ კ ა ნ ტ ი, წმინდა გონების კრიტიკა, გვ. 63—64.

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 64.

ობიექტური მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ მოვლენებისთვის, რადგან ისინია მხოლოდ და მხოლოდ ჩვენი გრძნობის საგნები. „ამრიგად დრო არის მხოლოდ ჩვენი (აღამიანური) ხედვის სუბიექტური პირობა (რომელსაც ყოველთვის გრძნობადი ხასიათი აქვს, ე. ი. რამდენადაც ჩვენ საგნების ზემოქმედებას ვგრძნობთ) და თავისთავად, სუბიექტის გარეშე არარაა“<sup>18</sup>. რადგან დრო აუცილებლად ობიექტურია ყველა მოვლენას მიმართ, ამიტომ იგი ემპირიულად რეალურია, ანუ, სხვა სიტყვებით, ობიექტური მნიშვნელობა აქვს ყველა საგნის მიმართ, რომელიც კი შეიძლება ოდესმე ჩვენი გრძნობის საგანი გახდეს. ხოლო რადგან დროის ჩვენი ხედვა ყოველთვის გრძნობადია, ამიტომ შეუძლებელია გრძნობის საგანი, ე. ი. ჩვენი გამოცდილებისათვის ცნობილი საგანი დროის პირობას, დროის წესრიგს არ ექვემდებარებოდეს. მაგრამ სწორედ იმიტომ, რომ დრო ჩვენი სუბიექტური გრძნობის ფორმაა, შეუძლებელია იგი ახასიათებდეს საგნებს თავისთავად ჩვენი გრძნობადი ხედვის ფორმისგან დამოუკიდებლად, ე. ი. დრო აბსოლუტურად, თავისთავად არ არის რეალური. დრო რომ აბსოლუტური რეალობა არ არის, აქედან ჩანს მისი ტრანსცენდენტალური იდეალობა, ანუ ის, რომ იგი ჩვენი გრძნობის უნარია და ამ სუბიექტური პირობის გარეშე არც არაფერი არ არის.

დროის ემპირიული რეალურობისა და ტრანსცენდენტალური იდეალობის კანტისეული დახასიათების წვდომისას კიდევ ერთ გარემოებას უნდა მივაქციოთ ყურადღება. კანტი საგანგებოდ აფრთხილებს მკითხველს, რომ დროის ტრანსცენდენტალური იდეალობა, ისე როგორც სივრცისა, არ არიოს, არ გაუიგივოს შეგრძნობათა შეცდომას. რატომ უნდა აგვერიოს, რატომ უნდა გავუთანაბროთ? ეს იმიტომ შეიძლება მოხდეს, რომ შეგრძნებანიც და დრო და სივრცეც სუბიექტურნი არიან. იქ, სივრცეზე მსჯელობისას კანტი ამბობდა, რომ სივრცის წარმოდგენა აპრიორულია, ხოლო შეგრძნებანი კი არაა. შეუძლებელია ფერის ან გემოს აპრიორული წარმოდგენა, რადგან ესენი სუბიექტის გრძნობის განსაკუთრებულ თვისებაზეა დამოკიდებული. ამიტომ, ზუსტი აზრით, შეგრძნებებს არავითარი იდეალობა არ მიეწერებათ; სივრცე იდეალური იმიტომაა, რომ იგი ყოველგვარი შეგრძნებისაგან თავისუფალი ხედვის წმინდა ფორმაა. მაგრამ აქედან განა ის აზრი უნდა გამოვიყვანოთ, რომ შეგრძნებანი ემპირიულად რეალურნია, მაგრამ მათ შეგრძნების არავითარი უნარი არ უსწრებთ წინ? მაგალითად, წითელი ფერის შეგრძნება ემპირიულად რეალურია, მაგრამ სუბიექტში წითელის დახახამდე, ფერის გრძნობის უნარის არავითარი ნასახი არაა? ახლა ეს

<sup>18</sup> იქვე.



ენახთ, როგორ ასხვავებს კანტი დროის იდეალობას შეგრძნებათა მცდარი ჩვენებისაგან. შეგრძნებათა მცდარი ჩვენების დროს, ჩვენ ვგულისხმობთ, რომ თავად მოვლენა, რომელსაც ეს მცდარი ჩვენებანი მიეწერება, ობიექტურ რეალურად, ანუ ემპირიულად არსებობს. დროის იდეალობისას კი რეალურობის ნატამალიც არაა, დრო რეალური მხოლოდ ემპირიულადაა. დროის და სივრცის სუბიექტური იდეალობის გამორჩევას, შეგრძნებათა სუბიექტურობისაგან ის დანიშნულება აქვს, რომ სუბიექტურ დროს და სივრცეს ინტერსუბიექტური საყოველთაობა და აუცილებლობა, კანტის ენაზე ობიექტურობა, — შერჩეთ.

იმის გამო, რომ სივრცისა და დროის ემპირიული რეალობისა და ტრანსცენდენტალური იდეალობის შესახებ მოძღვრება ახალი და ჩვეულებრივი წარმოდგენებისაგან რადიკალურად განსხვავებული თვალსაზრისია, მისი მიღება და, აქედან გამომდინარე, ზუსტი გააზრება ძნელდება. ჩვენ უმალ ახალი თვალსაზრისის საწინააღმდეგო საბუთებისკენ გავვირბის თვალი, ვინემ ამ თვალსაზრისის გასამტკიცებლად მოხმობილი არგუმენტებისაკენ. ასეთი მიდრეკილება „ბუნებრივად გაუჩნდება ყოველ მკითხველს, ვისთვისაც ამგვარი მსჯელობანი უჩვეულოა“ (კანტი). ახალი თეორიის წინააღმდეგ, ჩვეულებრივ შეხედულებაზე დაფუძნებული ერთ-ერთი საბუთი ასეთია: თავი რომ დავანებოთ ჩვენგან დამოუკიდებელი საგნების არსებობასა და ცვლილებებს, ჩვენი წარმოდგენების ცვლილება ხომ უეჭველი ფაქტია! ცვლილებას დრო სჭირდება, დროში არის შესაძლებელი. რადგან ცვლილებები ნამდვილია, დროც ნამდვილი უნდა იყოს. ამგვარ შეკამათებას კანტი ასე პასუხობს: დრო, რასაკვირველია, ნამდვილი რამ არის, იგი სახელდობრ, შინაგანი ხედვის ნამდვილი ფორმაა. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ჩვენ ნამდვილად გვაქვს დროის წარმოდგენა და დროში ვხედავთ ჩვენი შინაგანი მდგომარეობების ცვლილებას. მაგრამ დრო ნამდვილია არა როგორც ხედვის ობიექტი, არამედ როგორც ჩვენი შინაგანი მდგომარეობების ობიექტად წარმოდგენის ხერხი. კანტი კიდევ უფრო აზუსტებს თავის აზრს: ჩვენი მეს სხვადასხვა მდგომარეობათა ხედვა. გრძობიერების დროითი გვარის (ჩვენი მგრძობილობის ამ პირობის) გარეშე რომ შეიძლებოდეს, მაშინ სწორედ იგივე განსაზღვრებები (თვისებები), რომელთაც ჩვენ ცვლილებებად წარმოვიდგენთ, მოგვცემდა ცოდნას, სადაც დროს წარმოდგენა, ე. ი. ცვლილებების წარმოდგენა არ იქნებოდა. ე. ი. ცვლილებების გამო კი არ არის დრო, არამედ პირიქით, ცვლილებები იმიტომ არსებობს, რომ ჩვენ მხოლოდ დროს საშუალებით, (დროის პორიზონტში) შეგვიძლია ვიგრძნოთ. ე. ი. დავინახოთ. ამიტომ კრიტიკული ფილოსოფიის არსის სრულ გაუგებრობას წარმოადგენს მოსაზრება, რომლის მიხედვით თითქოს შესაძლებელი

იყოს. თავისთავადი ნივთებივით, დაუშვავთ სივრცისა და დროის შემ-  
მეცნებელი ვონებისგან დამოუკიდებელი არსებობა\*.

კანტის თეორიის თანახმად, სივრცისა და დროის იდეალობის დასა-  
ბუთება დაფუძნებულია სივრცისა და დროის ჩვენგან დამოუკიდებე-  
ლი არსებობის, ანუ აბსოლუტური რეალობის უარყოფაზე. თუ სივრ-  
ცისა და დროის აბსოლუტური რეალობა (ჩვენგან დამოუკიდებელი არ-  
სებობა) უარყოფილი არაა, მაშინ საესეებით ზედმეტია სივრცისა და  
დროის იდეალობის აღიარება. სწორედ ამიტომაც, რომ როგორც სივრ-  
ცის, ისე დროის მეტაფიზიკური განმარტება მათი ცნობიერებისაგან  
დამოუკიდებელი არსებობის უარყოფით იწყება. „სივრცე არ არის  
გარეგანი ვამოცდილებიდან გამოყვანილი ემპირიული ცნება, ვინაიდან  
სივრცის წარმოდგენა წინასწარ უნდა გვქონდეს, რათა გარკვეული  
შეგრძნებები მიეკუთვნოს რაღაცას ჩემს იქით“. „დრო არ არის ემპი-  
რიული ცნება, გამოყვანილი რაიმე ვამოცდილებიდან, ვინაიდან ერთ-  
დროულობა ან თანმიმდევრობა არც კი აღიქმებოდა, საფუძვლად რომ  
არ ჰქონდეს დროის აპრიორული წარმოდგენა“. ამიტომ ბუნებრივია,  
რომ სივრცისა და დროის იდეალობის თეორიის უარყოფა, სივრცისა  
და დროის აბსოლუტური რეალობის დასაბუთებით უნდა მოხდეს. კან-  
ტის თეორიის მოწინააღმდეგეები სწორედ ასე მოიქცნენ. ოლონდ სი-  
ვრცის აბსოლუტური რეალობის (ჩვენგან დამოუკიდებელი არსებო-  
ბის) დასაბუთებას წინ იდეალიზმი ეღობება. ამიტომ ახალი თეორიის  
მოწინააღმდეგეებს დროის აბსოლუტური რეალობის იმედილა შერჩათ.  
„მაგრამ იმის მიზეზი, თუ რატომ ასე ერთხმად გვაძლევენ ამ შენიშვნას  
(დრო რომ ნამდვილად არსებობს — რ. შ.), და თანაც სწორედ ისინი,  
ვინც სივრცის იდეალობის მოძღვრების წინააღმდეგ ვერავითარ დამა-  
ჯერებელ საბუთს ვერ გვიყენებს, შემდეგია. მათ იმედი არ ჰქონდათ,  
რომ აპოდიქტურად დაამტკიცებდნენ სივრცის აბსოლუტურ რეალო-  
ბას, რადგან მათ უპირისპირდება იდეალიზმი, რომლის თანახმადაც  
გარეგან საჯანთა ნამდვილობა შეუძლებელია მკაცრად დამტკიცდეს,

---

\* ამ პუნქტში ტრენდლენბურგის შეცდომა საყურადღებოა, ტრენდლენბურ-  
გის აზრი, მოკლედ, ასეთია: კანტმა დაასაბუთა სივრცისა და დროის აპრიორულობა  
(ე. ი. სუბიექტურობა), მაგრამ სივრცე და დრო თავისთავადი ნივთების არსებობის  
ფორმებსაც რომ წარმოადგენენ, ე. ი. ობიექტურად რომ არსებობენ, ეს კანტი არ  
უარუეიაო. შეიძლება კაცმა არ მიიღოს დროისა და სივრცის კანტის თეორია (ეს  
ასეც მოხდა ფილოსოფიის ისტორიაში), მაგრამ შეუძლებელია დროისა და სივრ-  
ცის სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი ობიექტური არსებობა დაუშვა და კანტის მიერ  
მათი აპრიორულობის დასაბუთებიდან რაიმე დარჩეს. ტრანსცენდენტალური ესთე-  
ტიკის დედააზრი, მისი „ელვა და ფერი“ ისაა, რომ დრო და სივრცე სუბიექტის  
თავდაპირველი აპრიორული წარმოდგენებია და არა შეგრძნებებიდან ან შთაბეჭდი-  
ლებებიდან შემუშავებული.

მაშინ როდესაც ჩვენი შინაგანი გრძნობების (თვით ჩემი თავისა და ჩემი მდგომარეობის) საგნების სინამდვილე უშუალოდ ცხადია ცნობიერების საშუალებით. საგნები შეიძლება მხოლოდ მოჩვენებაა, მაშინ, როდესაც შინაგანი გრძნობის საგნები, მათი აზრით, უდავოდ რაღაც ნამდვილია<sup>19</sup>. მაგრამ როგორც გარეგანი, ისე შინაგანი გრძნობის საგნები, კანტის აზრით, ორივე მოვლენებია. თუმცა მოვლენები მხოლოდ წარმოდგენებია, მაგრამ მოვლენების როგორც წარმოდგენების ნამდვილობა აბსოლუტურად უეჭველია. ამრიგად, მოვლენები (წარმოდგენები) ნამდვილია. თუ წარმოდგენები ყოველთვის დროშია (ერთდროულად, ერთმანეთის შემდეგ), მაშინ დროც რატომ არ უნდა იყოს ნამდვილი? საქმე ისაა, რომ მოვლენაში ორი მხარე უნდა გამოვარჩიოთ. ერთი ის მხარეა, რომელსაც შეიძლება მოვლენის შინაარსი ვუწოდოთ და იგი ობიექტად ისე გავიხადოთ, რომ მის ხედვის წესს ყურადღება არ მივაქციოთ. მოვლენის ამ მხარის (ე. ი. შინაარსის) თვისება განხილული თავისთავად ყოველთვის პრობლემატური დაჩნება. მოვლენის მეორე მხარე არის სწორედ მოვლენის შინაარსის ხედვის უნარით გაჩენილი ფორმა. ესაა, მაგალითად, თანმიმდევრობა დროის შექმხვევაში. და რადგან თანმიმდევრობის ხედვა, ე. ი. დრო, კანტის აზრით, გრძნობიერების უნარის ამოქმედების შედეგია, ამიტომ იგი ხედვამდე (ე. ი. ტრანსცენდენტალურად) სუბიექტის უნარის სახით, ანუ იდეალურად არსებობს.

ახლა ჩვენთვის ნათელი უნდა იყოს, რომ სივრცისა და დროის ემპირიული რეალობისა და ტრანსცენდენტალური იდეალობის შესახებ მოძღვრება თავისებურად აჯამებს, ან შეიძლება ასეც ითქვას, სინთეზურად გადმოგვეცემს მეტაფიზიკური განმარტების ანალიზურ დახასიათებას. დრო და სივრცე აპრიორული წარმოდგენებია, მაგრამ სანამ სულზე საგნის ზემოქმედება არ არის, ისინი იდეალურად არსებობენ გრძნობიერების უნარების სახით. საგნის ზემოქმედების შემდეგ კი დრო და სივრცე როგორც შეგრძნებათა აპრიორული წესრიგი, ანუ ფორმა ემპირიულ რეალობას იძენენ.

ამრიგად, სივრცე და დრო არის გრძნობიერების წმინდა სახეები, ფორმები. გრძნობიერება გრძნობს ან ხედავს სივრცით და დროით. სივრცე და დრო ყოველგვარი გრძნობადი ხედვის წმინდა ფორმაა და ამიტომ შესაძლებელს ხდის აპრიორულ-სინთეზურ შემეცნებას. მაგრამ სწორედ იმის გამო, რომ დრო და სივრცე გრძნობადი ხედვის ფორმებია, ანუ გრძნობადი ხედვის უნარები, ე. ი. პირობებია, შემოსაზღვრულია აპრიორული შემეცნების სფეროც. აპრიორულად შეიქ-

<sup>19</sup> იქვე, გვ. 65—66.

ლება მხოლოდ გრძნობადი სავნები, ე. ი. მოვლენები, უფრო ზუსტად მოვლენათა დროულ-ვრცეული მიმართებანი შევიმეცნოთ. ეს ახლა გასაგები უნდა იყოს, რადგან აპრიორულ-სინთეზური შემეცნება სივრცისა და დროის აპრიორულობას ემყარება. სივრცე და დრო კი მხოლოდ მოვლენების ფორმებია, მოვლენების მიღმა მათ არავითარი ობიექტური გამოყენება და მაშ, მნიშვნელობა არა აქვთ. სივრცისა და დროის აპრიორული მნიშვნელობის მხოლოდ გრძნობადი მოვლენების სფეროთი შემოსაზღვრა, სივრცისა და დროის მხოლოდ ემპირიული რეალობა. სრულიადაც არ უშლის ხელს ემპირიული გამოცდილებით შემეცნების საიმედოობასა და სარწმუნოობას. გამოცდილებაში, რომელიც სივრცესა და დროში გაშლილ ემპირიულ რეალობად გვეძლევა, ჩვენ ერთნაირად ვართ დარწმუნებული იმის მიუხედავად, სივრცე და დრო თვით თავისთავადი ნივთების კუთვნილებაა, თუ ამ ნივთთა მხოლოდ ჩვენი ხედვისთვის არის დამახასიათებელი. აქ ლაპარაკი იმის თაობაზე კი არ არის, რომ სულ ერთია როგორ გავიგებთ სივრცესა და დროს — როგორც თავისთავადი ნივთებისთვის, თუ როგორც შემეცნებელი სუბიექტის აპრიორულ ფორმებს. აქ მხოლოდ ის არის ნათქვამი, რომ სივრცისა და დროის რაობის ახალი თეორია არაფერს არ ცვლის გამოცდილებისეული ცოდნის მნიშვნელობისადმი ჩვენს დამოკიდებულებაში. ხოლო ახალ თეორიას, სივრცისა და დროის ძველ თეორიებთან შედარებით, ჯერჯერობით ჩვენთვის ცნობილი, ის უპირატესობა აქვს, რომ მათემატიკის სინთეზური დებულების საყოველთაობისა და აუცილებლობის დაფუძნების შესაძლებლობას იძლევა. რაც შეეხება საკითხს იმის შესახებ, ახალი თეორიის საფუძველზე თუ როგორ და რა საზღვრებში შეიძლება ჰქონდეს გამოცდილებისეულ ცოდნას აუცილებელი და საყოველთაო ხასიათი, ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის პრობლემატიკას სცილდება და შემდეგ იქნება განხილული.

კანტის აზროვნების ძალა — სიღრმე და სიმაღლე საყოველთაოდ ცნობილია. ზემოთ რამდენჯერმე ვახსენეთ კანტის აზროვნების სიღრმე, მრავალფენიანობა, მისი დიაბაზონური ხასიათი. მოდით ახლა, კონკრეტული საკითხის განხილვისას, რეალურად, საქმეზე ვნახოთ ყოველივე ეს. „წმინდა გონების კრიტიკის“ მეორე გამოცემის ერთ-ერთი დანართი, რომელსაც კანტი შენიშვნას უწოდებს, დროის იდეალობის თეორიის განმარტებას ეხება\*. ჯერ დეტალების, რაც შეიძლება, სიზუსტით გადმოვკეთ ამ შენიშვნის შინაარსი, რომელიც კანტის თქმით, გარეგანი და შინაგანი გრძნობის (ე. ი. სივრცისა და დროის), მაშასადა-

---

\* იმიტომ, რომ სივრცის იდეალობასთან შედარებით, დროის იდეალობის აღქმა უფრო ძნელი აღმოჩნდა.

მე, გრძნობის ყველა ობიექტის — იდეალობის შესანიშნავი დადასტურებაა. ჩვენი ცნობიერების მთელი შინაარსი შემეცნება არაა. მაგალითად, კმაყოფილების ან უკმაყოფილების გრძნობა და სურვილი (ანდა მისი უმაღლესი გამოხატულება ნება, ნებება) შემეცნებას არ წარმოადგენს. მაშასადამე, ჩვენი ცნობიერების შინაარსებიდან მხოლოდ ნაწილი არის შემეცნება, ანუ რაიმე ობიექტის ცოდნა. ყველაფერი ის, რაც შემეცნებაში, ე. ი. ცოდნაში ხედვას ეკუთვნის, ეს მხოლოდ და მხოლოდ ადგილთა (განფენილობათა) მიმართებანი, ადგილთა ცვლის (მოძრაობის) მიმართებანი და ის კანონებია, რომლითაც ეს ცვლა განისაზღვრება (მომოძრავებელი ძალები). მაგრამ ის, რაც მოცემულ ადგილზე იმყოფება, ანდა ის, რაც თავად საგნებში მოქმედებს, ადგილისა და ადგილის ცვლის ხედვით, რასაკვირველია, არ მოგვეცემა. ე. ი. რადგან გარეგანი გრძნობა, ანუ სივრცე მხოლოდ ადგილთა მიმართების შესახებ გვაძლევს (თუ გვიქმნის) წარმოდგენას, ამიტომ ამ წარმოდგენებში შეიძლება მოცემული იყოს მხოლოდ საგნის მიმართება სუბიექტთან და არა ის შინაგანი, თავისთავადი, რაც თვით ობიექტს ახასიათებს.

შინაგანი ხედვის, შინაგანი გრძნობის, ანუ დროის შესახებაც იგივე შეიძლება ითქვას. გარეგანის გრძნობის წარმოდგენები, ე. ი. სივრცითი მიმართებანი ჩვენი სულის გრძნობადი წარმოდგენების უდიდესი ნაწილია. დრო, როგორც ვიცით, როგორც გარეგანი, ასევე შინაგანი გრძნობის, ე. ი. ხედვის ფორმაა. საქმე ზედმეტად რომ არ გავართულოთ, ახლა მხედველობაში მხოლოდ სივრცითი წარმოდგენების დროში განლაგება ვიქონიოთ. დრო, რომელშიაც განლაგებულია ეს წარმოდგენები, წინ უსწრებს სივრცითი წარმოდგენების გამოცდილებაში მოცემას (ე. ი. გამოცდილებაში მათ გაცნობიერებას). იგი ამ წარმოდგენების საფუძველში ძვეს როგორც იმ წესის ფორმალური პირობა, როგორადაც ჩვენ მათ (წარმოდგენებს) სულში ვფლობთ. მაშასადამე, ეს ფორმალური პირობა, ე. ი. დრო შინაგანად უკვე შეიცავს თანმიმდევრობისა და ერთდროულობის მიმართებებს და თანმიმდევრულ ყოფნაში ყოველთვის მყოფის მიმართებასაც. წარმოდგენა, რომელიც არსებობს ყოველგვარი აზროვნების გარეშე, არის ხედვა. ხოლო თუ ხედვაში მიმართებების გარდა სხვა არაფერი არაა, მაშინ იგი ხედვის ფორმაა. რადგან ეს ფორმა რაიმეს მხოლოდ იმდენად წარმოადგენს, რამდენადაც ეს რაიმე უკვე სულში არის შემოსული, ამიტომ იგი (ფორმადრო) სხვა არაფერია, გარდა საკუთარი საქმიანობით, ე. ი. წარმოდგენების დანახვით, სულის თავის თავზე ზემოქმედების წესი, ანუ შინაგანი გრძნობის ფორმა. ყველაფერი რაც შინაგანი გრძნობით წარმოდგინება, მოვლენაა. ამიტომ ან საერთოდ უნდა უარეყოთ შინაგანი

გრძნობის არსებობა, ანდა შინაგანი გრძნობის ობიექტად ქცეული სუბიექტი, მისი საშუალებით წარმოდგენადი უნდა იყოს მხოლოდ როგორც მოვლენა და არა ისე, როგორც ეს სუბიექტი იმსჯელებდა თავისთავზე. მისი ხედვა მხოლოდ თვითმოქმედება, ე. ი. ინტელექტუალური რომ ყოფილიყო. სიძნელე აქ ისაა, — ამბობს კანტი, — რაწინაირად შეუძლია სუბიექტს შინაგანად ხედავდეს (ე. ი. გრძნობდეს) საკუთარ თავს. მაგრამ ეს წინააღმდეგობა ყველა თეორიას ახლავსო. თავისი თავის ცნობიერება (აპერცეფცია) მე-ს შესახებ მარტივი წარმოდგენაა, და თუ რომ მარტო ამ წარმოდგენის გზით თვითმოქმედებითაჲ სუბიექტის მთელი მრავალფეროვნება ყოფილიყო მოცემული, მაშინ შინაგანი ხედვა ინტელექტუალური იქნებოდა. ადამიანში ამ თვითცნობიერებას, სუბიექტში მანამდე არსებული მრავალფეროვნების შინაგანი აღქმა სჭირდება. ამიტომ იმ წესს, როგორადაც ეს მრავალფეროვნება ეძლევა ადამიანს, ე. ი. ადამიანის თვითცნობიერების წესს, ინტელექტუალური ხედვისაგან განსხვავებით, გრძნობიერება უნდა ეწოდოს. რადგან თვითცნობიერებამ უნდა დაიჭიროს, მოიცვას სულში არსებული მრავალფეროვნება, ამიტომ იგი ზემოქმედებს სულზე და მხოლოდ და სწორედ ამ გზით წარმოიქმნება თავის თავის გრძნობა, ანუ ხედვა. თუ ამ ხედვიდან ამოერთავთ იმას, რასაც ვხედავთ, ე. ი. ვგრძნობთ, მაშინ დარჩება ხედვის მხოლოდ ფორმა. დროის წარმოდგენის ფორმა (ერთდროულობა, თანმიმდევრობა...), სულში ოდითგანვე ჩაფესვილი, განსაზღვრავს იმ წესს, როგორადაც არსებობს სულში მრავალფეროვნება. ამრიგად, ამ შემთხვევაში სული ხედავს თავის თავს არა ისე, როგორადაც იგი უშუალოდ თვითმოქმედებისას დაინახავდა, არამედ მხოლოდ იმის შესაბამისად, თუ როგორ მიიღებს იგი ზემოქმედებას შიგნიდან (თავის თავიდან), ე. ი. გრძნობის უნარით. მაშასადამე, სული ხედავს თავის თავს არა ისე, როგორც იგი არის თავისთავად, არამედ როგორც მოვლენას, ე. ი. ისე, როგორც იგი ევლინება თავის თავს.

წარმოებული მსჯელობის უშუალო მიზანი დროის იდეალობის დასაბუთებაა, იმის ჩვენებაა, რომ დრო, სიერცესავით, გრძნობის უნარია, ჩვენი სულის აფიციერების წესია, ე. ი. წმინდა ფორმაა. იმის მიუხედავად, რომ დრო შინაგანია და ამდენად მის იდეალობას თითქოს წინ არაფერი უდგას, კანტი, ჩვენი ცნობიერების ულრმესი შრეების განკვერტიით და მათი საქმიანობის ანალიზით, დროის თავდაპირველობის, ადამიანის ცნობიერების ზოგადი სტრუქტურის ელემენტობის (იდეალობის) აუცილებლობის შთაბეჭდილებას ჰქმნის. მაგრამ მთელი ამ ინტელექტუალური ძალისხმევის შორეული მიზანი შემეცნების ახალი თეორიის დაფუძნებაა. და იგი (შემეცნების ახალი თეორია) დრო-

ისა და სივრცის შესახებ მოძღვრებისას ისე უნდა გამოისყენას, და ე<sup>1</sup> კიდევ უფრო შორეული მიზანია, რომ შემეცნებას საზღვარი დაედოს, რომ უნდა დარჩეს ისეთი სფერო თუ უბანი, რომელზედაც მეცნიერულ, ე. ი. დამსაბუთებელ ცნობიერებას ხელი არ მიუწვდობა, რადგან კანტის მთელი ფილოსოფია საერთოდ გონების, ცნობიერების კრიტიკა, ანუ გამოკვლევაა, ამიტომ შემეცნების ახალმა თეორიამ ადგილი უნდა დატოვოს გონების ისეთი საქმიანობებისათვის, რომელიც შემეცნება არაა, ადგილი უნდა დატოვოს თავისუფლებისთვის, ზნეობისთვის, რწმენისთვის. ყველაფერი ეს ჩაწნულია იმ აზრში, რომ სულის შემეცნება ისე, როგორც იგი არის თავისთავად, შეუძლებელია. ამიტომ მსჯელობიდან: „ამ შემთხვევაში (დროის შემთხვევაში — რ. შ.) სული ხედავს თავის თავს არა ისე, როგორადაც იგი უშუალოდ თვითმოქმედებისას დაინახავდა, არამედ იმ სახით, როგორც განიცდის იგი ზემოქმედებას შიგნიდან, მაშასადამე, როგორც ევლინება თავის თავს და არა ისე, როგორც არის ის“<sup>20</sup>, მარტო დროის იდეალობა კი არ გამოძინარეობს, არამედ თავისთავად ჩვენი სულის შემეცნების შეუძლებლობაც, ე. ი. შემეცნების ზღვარდებულობაც; ხოლო აქედან თავისუფლებას, ზნეობის, რწმენის შესაძლებლობაც.

ბოლოს, კანტის აზროვნების დიაპაზონური ხასიათის შესახებ. „წმინდა გონების კრიტიკის“ მეორე გამოცემის დანართი, რომლის თაობაზეც ვმსჯელობდით, ასე იწყება: „გარეგანი და შინაგანი გრძნობის, მაშასადამე, გრძნობის ყველა ობიექტის, როგორც მხოლოდ მოვლენების, იდეალობის თეორიის დასადასტურებლად, უპირატესად ეს შენიშვნა გამოდგებოდა...“<sup>21</sup>. დავაკვირდეთ ამ წინადადების აზრს: აქ ლაპარაკია არა მარტო შინაგანი და გარეგანი გრძნობის, ე. ი. დროისა და სივრცის იდეალობის შესახებ, არამედ ყველა მოვლენის როგორც გრძნობის ობიექტის იდეალობის შესახებაც. როგორც ვიცით, მოვლენები დროითა და სივრცით დანახული, ე. ი. დროსა და სივრცეში მოწესრიგებულ, გაფორმებულ ემპირიულ რეალობას წარმოადგენს. ემპირიული რეალობა თუ დაპირისპირებული არაა, განსხვავებული მაინც არის ტრანსცენდენტალური იდეალობისაგან. როცა, ზემოთ, სივრცისა და დროის ემპირიულ რეალობასა და ტრანსცენდენტალურ იდეალობაზე ვლაპარაკობდით. სივრცისა და დროის იდეალობაში ზემოქმედების მიღების, ანუ გრძნობის უნარი, ე. ი. ზემოქმედების მიღების წესი, ფორმა იკულისხმებოდა, ემპირიულ რეალობაში კი — მიღებული ზე-

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 72.

<sup>21</sup> იქვე, გვ. 71.

მოქმედება თუ მოვლენები. ახლა კანტი მოვლენების იდეალობაზეც ლაპარაკობს. როგორ უნდა გავიგოთ ეს? ტერმინების უზუსტო გამოყენებასთან ხომ არა გვაქვს საქმე? კანტის ტერმინოლოგიით. იდეალური როგორც სუბიექტური, უპირისპირდება რეალურს, როგორც სუბიექტისგან დამოუკიდებელს. ემპირიული წმინდა სუბიექტურთან მიპართებაში შეიძლება გააზრებულ იქნეს როგორც რეალური, რადგან მასში მონაწილეობს სუბიექტისაგან დამოუკიდებელიც, სახელდობრ, თავისთავადი ნივთის ზემოქმედების სახით. რეალურის დიაპაზონს ქმნის სუბიექტისაგან დამოუკიდებლობა. რადგან ემპირიული გარკვეული აზრით დამოუკიდებელია წმინდა სუბიექტურისაგან, ამიტომ იგი შედის რეალურის დიაპაზონში. იდეალურის დიაპაზონს ქმნის სუბიექტურობა, სუბიექტიდან წარმომავლობა. მოვლენები ჩვენი წარმოდგენებია, ე. ი. მოვლენები სუბიექტურნი არიან. მოვლენები არ იარსებებდა, სუბიექტი (შემგმეცნებელი სუბიექტი) რომ არ არსებობდეს. ამიტომ მოვლენები, მიუხედავად იმისა, რომ გრძნობის ობიექტები არიან, შედიან იდეალურის დიაპაზონში. რა მივიღეთ? მივიღეთ რომ მოვლენები რეალურნიც არიან და იდეალურნიც. რანაირად შეიძლება ასე, უაზრობა ხომ არ არის ეს? ყველაფერი ნათელი გახდება, თუ გავათვალისწინებთ, რომ კანტი ლაპარაკობს აბსოლუტური რეალურის შესახებაც. მაგალითად, კანტი უარყოფს დროის აბსოლუტურ რეალობას. აბსოლუტურ რეალურად გაიზრება ისეთი რამ, რაც სრულიად და სავსებით დამოუკიდებელია სუბიექტისაგან. აბსოლუტურად რეალური არის, მაგალითად, ნივთები თავისთავად. აბსოლუტურად რეალურის საპირისპიროდ შეიძლება გაეიზროთ აბსოლუტურად იდეალური. აბსოლუტურად იდეალური არის წმინდა სუბიექტური, ანუ ისეთი რამ, სადაც არაფერი არ არის არასუბიექტური. აბსოლუტურად იდეალური არის, მაგალითად, დრო და სივრცე. მოვლენები არც აბსოლუტურად რეალურნი არიან და არც აბსოლუტურად იდეალურნი. მოვლენები ემპირიულ რეალობას წარმოადგენენ. მათ ყოფნაში. მათ არსებობაში აბსოლუტურად რეალურიც (ნივთები თავისთავად) მონაწილეობს და აბსოლუტურად იდეალურიც, ე. ი. წმინდა სუბიექტურიც (დრო და სივრცე).

„წმინდა გონების კრიტიკის“ მეორე გამოცემის „დანართი“, საგანგებოდ ეხება თავისთავადი ობიექტებისა და ჩვენი წარმოდგენების ურთიერთმიმართების საკითხს. სივრცესა და დროში ხედვა, როგორც უკვე ვიცით, გარეგან ობიექტებსაც და შინაგან ობიექტსაც (ჩვენს სულს) წარმოადგენს ისე, როგორადაც აღძრავენ ისინი ჩვენს გრძნობას, როგორადაც ისინი გრძნობებზე ზემოქმედებენ, ანუ ისე, როგორც გვეკლინებიან. ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ გარეგანი ობიექტები და



ჩვენი სული მხოლოდ უბრალო მოჩვენებანია? მოვლენაში ობიექტები (აი ეს შენობა, მთები, მტკვარი) და თვისებებიც, რომელთაც ჩვენ ამ ობიექტებს მივაწერთ, სრულიად ნამდვილად მიგვაჩნია და სხვა სინამდვილე ჩვენ არ გავგაჩნია. მაგრამ მოვლენის ობიექტის თვისებები მხოლოდ სუბიექტის ხედვის წესზე არის დამოკიდებული. ამიტომ საგანი როგორც მოვლენა (ე. ი. ისე როგორც ჩვენ მას ვხედავთ) განირჩევა იმისგან, რაც არის ეს საგანი თავისთავად, ჩვენი ხედვის გარეშე. „ამრიგად, მე არ ვამბობ, რომ სხეულები მხოლოდ მეჩვენება ჩემს გარეთ არსებულად, ან მხოლოდ მგონია, რომ ჩემი სული მოცემულია ჩემს თვითცნობიერებაში, როცა ვამტკიცებ, რომ სივრცისა და დროის თვისება, რომელთა შესაბამისად (რაკილა დრო და სივრცე მათი არსებობის პირობებია) მე მათ ვიაზრებ, ხედვის ჩემს წესზეა დამოკიდებული და არა თავად ობიექტებზე“<sup>22</sup>. კანტი აქ ჩვეულებრივი ცნობიერების ენით ლაპარაკობს მოჩვენების შესახებ. ჩვეულებრივ ცნობიერებას მოჩვენებად (მაგალითად, ნამდვილი და მოჩვენებული სიდიდეები სივრცეში: ზღვაში, ნაპირიდან შორს, გემი წერტილივით ჩანს; შარშანდელისა და შარშანწინდელის აღრევა დროში) ისეთი წარმოდგენები მიაჩნია, რომლებშიაც არეული და დამახინჯებულია საქმის ნამდვილი ვითარება. ვრცეული და დროული მიმართებათა იდეალობის თეორია, სწორედ იმას ასაბუთებს, რომ დრო და სივრცე არ წარმოადგენს თავისთავადი საგნების, ე. ი. საქმის ნამდვილი ვითარების გამოთქმა-დახასიათებას. ამიტომ ჩემი ბრალი იქნებოდაო, — წერს კანტი იქვე, — თუ უბრალო მოჩვენებად ვაქცევდი იმას, რაც მარტოდენ მოვლენას დახასიათებდად უნდა ჩამეთვალა. უფრო ნათლად: მოვლენის პრედიკატები შეიძლება მიეწეროს თავად ობიექტს (მაგალითად, ვარდს — სიწითლე ან სუნი). ჩვენს გრძნობასთან მიმართებაში, ვარდი ჩვენთვის წითელია და სურნელოვანიც. მაგრამ მოჩვენება არასდროს არ შეიძლება მიეწეროს საგანს, როგორც პრედიკატი, სწორედ იმიტომ, რომ მაშინ მოჩვენება ობიექტს თავისთავად მიაწერდა იმას, რაც მას მხოლოდ გრძნობასთან ან საერთოდ სუბიექტთან დამოკიდებულებაში აქვს. მოვლენა არის ის, რაც სრულიადაც არ იმყოფება თავისთავად ობიექტში, იგი მხოლოდ ობიექტის სუბიექტთან დამოკიდებულებისას გვიხვდება და განუყოფელია ობიექტზე წარმოდგენისაგან. ამ აზრით, იდეალური და, მაშასადამე, სუბიექტური დრო და სივრცე საკვებით სამართლიანად მიეწერება გრძნობის საგნებს, როგორც ასეთებს და აქ არც არაფერი მოჩვენება არაა. მოჩვენება მხოლოდ მაშინ აღმოცენდება, თუ ვიგულისხმებთ, რომ სიწითლე, მაგალითად, ვარდს თავის-

<sup>22</sup> იქვე, გვ. 72.

თავად. ჩვენი გრძნობისგან დამოუკიდებლად აქვს. სწორედ ასევე, მოჩვენებასთან გვექნება საქმე, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ საგნების სუბიექტთან გარკვეულ დამოკიდებულებას. თუ ჩვენს მსჯელობას არ შეჰყოფარგლავთ ამ დამოკიდებულებით და ჩავთვლით, რომ გარეგანი გრძნობის საგნები თავისთავადაც განდგენილია. მართალია, სივრცისა და დროის იდეალობის თეორია მხოლოდ გრძნობადი საგნებით შემოფარგლავს ჩვენს წარმოდგენებს, მაგრამ სწორედ ის გვიცავს. კანტის აზრით, მოჩვენებებისაგან. „პირიქით, თუ წარმოდგენის აღნიშნულ ფორმებს (სივრცესა და დროს — რ. შ.) ობიექტურ რეალობას მიაწერენ, მაშინ თავიდან ვერ აიცილებენ იმას, რომ ამის გამო ყველაფერი უბრალო მოჩვენებად არ გადაიქცეს. ვინაიდან, თუ სივრცესა და დროს ისეთ თვისებებად მივიჩნევთ, რომლებიც თავიანთი შესაძლებლობის მიხედვით უნდა შეგვხვდნენ თავისთავად საგნებში, და თუ კარგად ავწონ-დავწონით მასთან დაკავშირებულ ყველა შეუსაბამობას, რომელშიც გავიხლართებით, თუ ვალიარებთ, რომ ორი უსასრულო რაიმე, არც რომ სუბსტანციებიცა და არც სუბსტანციებისათვის შინაგანად დამახასიათებელი რამ, მაინც არსებულობს, მეტიც, ყველა ნივთის არსებობის აუცილებელი პირობაც კი უნდა იყოს, და მაშინაც კი დარჩება, თუნდაც ყველა არსებული ნივთი მოისპოს; — მაშინ კეთილბერკლის ველარ დამედურები იმის გამო, რომ მან ყველა სხეული უბრალო მოჩვენებაზე დაიყვანა; უფრო მეტიც, ჩვენი საკუთარი არსებობაც კი, მათთან ერთად უბრალო მოჩვენებად გადაიქცეოდა (თუ კი ისეთი უაზრობისაგან იქნება დამოკიდებული, როგორცაა თავისთავადი რეალობის მქონე დროს)... რაც ისეთი აბსურდია, რომლის დაცვადღემდე ვერავის დაბრალდება“<sup>23</sup>.

ახლა, სივრცისა და დროის შესახებ მთელი ეს მსჯელობა, შეიძლება მოკლედ შევაჯამოთ. ჩვენი ცნობიერების გრძნობადი შინაარსი, ანუ ყველა ჩვენი ხედვა არის მოვლენების ხედვა. ნივთები, რომლებიც ჩვენ გარეგანი და შინაგანი გრძნობით გვევლინებიან, არ არიან თავისთავად ისეთნი, როგორადაც მათ ვგრძნობთ, ანუ ვხედავთ. კანტის ეს აზრი, რასაკვირველია, ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ თითქოს ჩვენ რალაცნაირი გზით ვიცით, როგორები არიან ნივთები თავისთავად და ამის საფუძველზე ვხედებით, მოვლენები თავისთავადი ნივთების ადექვატურ ასახვას რომ არ წარმოადგენენ. ჩვენ არაფერი არ ვიცით ნივთთა თავისთავადი თვისებებისა და ურთიერთმიმართებათა შესახებ. და თუ მაინც ვთვლით, რომ მოვლენების ხედვა თავისთავადი ნივთების ხედვა არაა, ეს მხოლოდ და მხოლოდ იმიტომ, რომ ყველა ჩვენი ხედვა —

<sup>23</sup> იქვე, გვ. 72—73.

შეგრძნებებიცა და დრო და სივრცეც — ჩვენი გრძნობის სახეებია; გრძნობიერების რეცეპტულობის სახეებია. თუ ჩვენს სუბიექტს ან თუნდაც მხოლოდ მგრძნობელ სუბიექტს გავაუქმებთ, მაშინ ობიექტთა ყველა თვისება, დროსა და სივრცეში ყველა მათი მიმართება და თვით დრო და სივრცეც გაქრება. ასეთ შემთხვევაში ჩვენი სუბიექტური წარმოდგენებისა და თავისთავად ნივთთა თვისებების (და ურთიერთმიმართებათა) შესატყვისობის აღიარებას, აბსოლუტურად დაუსაბუთებელი, წინასწარმოწყობილ შესატყვისობის რწმენის გარდა სხვა საფუძველი არა აქვს.

ამრიგად, ჩვენ არ ვიცით, თუ რა თვისებები შეიძლება ჰქონდეთ საგნებს თავისთავად. ჩვენ მხოლოდ აღქმები, ანუ მოვლენები გვაქვს და შეიძლება ამ აღქმების, ანუ გრძნობიერების რეცეპტულობის წესი გამოვიკვლიოთ. აღქმის საგანში, ე. ი. მოვლენაში შეიძლება გამოვარჩიოთ თვისებები (შეგრძნებები) და დროულ-სივრცული მიმართებები. დრო და სივრცე აღქმის, მოვლენის, მიღების წმინდა ფორმებია. მხოლოდ დრო და სივრცე შეიძლება აპრიორულად, ე. ი. ყოველგვარ რეალურ აღქმამდე შევიმეცნოთ, ამიტომ მათ წმინდა ხედვა ეწოდებათ. შეგრძნება კი აპოსტერიორული (შემდგომი, არა თავდაპირველი) შემეცნებაა და ამიტომ მას ემპირიული ხედვა ეწოდება. დრო და სივრცე განსხვავებით შეგრძნებებსაგან, ჩვენი გრძნობელობის (გრძნობის, შეგრძნობის და არა შეგრძნების) უპირობად აუცილებელი წესია, შეგრძნებები კი შეგრძნების ორგანოს მდგომარეობაზე დამოკიდებულია და უაღრესად განსხვავებულნი შეიძლება იყვნენ. ასე რომ, მოვლენის ორივე, ზემოთ გარჩეული, მხარე — თვისებები და დროულ-ვრცეული მიმართებანი ჩვენი სუბიექტური ხედვანია, ამიტომ უკიდურეს სიცხადემდეც რომ ავიყვანოთ მოვლენის ჩვენი ხედვა, ამით საგანთა თავისთავად თვისებებს სრულიადაც ვერ მივუახლოვდებით. ცხად და გაურკვეველ წარმოდგენას შორის განსხვავება შინაარსეული განსხვავება არაა. ამიტომ იმის ვარაუდი, რომ გრძნობიერება თავისთავადი ნივთების თვისებების ბნელი და მოუწესრიგებელი წარმოდგენაა, გრძნობიერების და მოვლენის ახლებური გაგების საწინააღმდეგოა. მაგალითად, სხეულის ხედვა-თვისებები (ფერი, სიმკვრივე და ა. შ.), ადგილი და დრო — არაფერს შეიცავს ისეთს, რაც თავისთავად საგანს შეიძლება გააჩნდეს, მოვლენაში ჩვენ გვაქვს რალაციის მოვლენა და ის წესი, რითაც ამ რალაციის ზემოქმედებას ვიღებთ. შემეცნების უნარის ამ რეცეპტულობას ეწოდება გრძნობიერება და „თავისთავად საგანთა შემეცნებისაგან ისეა დაშორებული, როგორც ცა დედამიწისაგან“ (კანტი).

ახლა ნათელი უნდა გახდეს, შემეცნების ბუნებისა და წარმოშობის შესახებ, ლაიბნიც-ვოლფის ფილოსოფიური თვალსაზრისისაგან კან-

ტის თვალსაზრისის პრინციპული განსხვავება. იქ გრძნობადი და ინტელექტუალური მხოლოდ რაოდენობრივად, სიცხადით და გარკვეულობით განირჩეოდა ერთმანეთისგან, ინტელექტუალური გრძნობადად (ბნელად და გაურკვეველად) მოცემულის ნათელყოფასა და გარკვევას წარმოადგენდა. ამრიგად გამოდიოდა, რომ ცნობიერებას ყოველთვის ცნობიერებისთვის ტრანსცენდენტური ჰქონდა მხედველობაში. ყურადღებას თუ არ მივაქცევთ იმას, როგორ აქვთ რაციონალისტებს ცნობიერების შინაარსად ტრანსცენდენტურის ყოფნა წარმოდგენილი (თანდაყოლილი იდეების სახით თუ რაიმე სხვაგვარად), მაშინ მათთვის შემეცნება შემეცნებელი სუბიექტისაგან ტრანსცენდენტურის, თავისთავადი ნივთის თვისებების ცოდნას წარმოადგენს. კანტი კი სრულიად გარკვევით წერს: „გრძნობიერების საშუალებით არათუ ბუნდოვნად, არამედ სულაც ვერ შევიმეცნებთ თავისთავად ნივთთა თვისებებს და თუ ჩვენს სუბიექტურ თვისებებს მოვიცილებთ, მაშინ წარმოდგენილ ობიექტს თავისი თვისებებით, რაც მას გრძნობადმა ხედვამ მიაწერა, ვერსად ვერ შევხვდებით და არც შეიძლება შევხვდეთ, რადგან სწორედ ეს სუბიექტური თვისებები განსაზღვრავენ მისი როგორც მოვლენის ფორმას“<sup>24</sup>.

ცოდნა უნდა შეიქმნას, ცოდნა სულში წინასწარ არ არის მოცემული. კანტის ეს აზრი ეთანხმება შემეცნების მატერიალურ თეორიას. მაგრამ მატერიალური გნოსეოლოგიის მიხედვით, ცოდნა თავისთავადი ნივთების თვისებებისა და მიმართებების ასახვის საფუძველზე იქმნება. კანტის შემეცნების თეორიის მიხედვით კი, ცოდნას, წარმომავლობით, თავისთავადი ნივთების თვისებებსა და მიმართებებთან არავითარი კავშირი არა აქვს. ცოდნას ცნობიერება ქმნის, ანდა სხვანაირად, ცოდნა ცნობიერების შინაგანი თავისებურებებით არის წარმოქმნილი.

ცნობიერების შინაგანი თავისებურებებიდან, ტრანსცენდენტალურმა ესთეტიკამ, გრძნობადი შემეცნების ფორმები დრო და სივრცე გამოჰყო და მათი აპრიორულობა დაასაბუთა. დრო და სივრცის აპრიორულობა მათემატიკისა და გეომეტრიის სინთეზურ-აპრიორულ მსჯელობათა საფუძველს წარმოადგენს, იგი მათი ტრანსცენდენტალური ბირობაა.

ამრიგად, ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის საერთო ამოცანის — აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობების შესაძლებლობების — ასახსნელად, ტრანსცენდენტალურმა ესთეტიკამ ერთ-ერთი აუცილებელი ნაწილი მოიძია. ესაა სივრცე და დრო როგორც წმინდა აპრიორული ხედვა. მაინც როგორ არის შესაძლებელი აპრიორული ხედვის საფუძ-

<sup>24</sup> იქვე, გვ. 68—69.

ველზე აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობის წარმოება? სიმარტივისათვის სივრცის შემთხვევა ავიღოთ: ჩვენ გვაქვს სამკუთხედის ცნება. სამკუთხედის ცნებაში, ე. ი. იმაში, რაც აზრს მხედველობაში აქვს სამკუთხედის შემთხვევაში, სამი კუთხის მეტი არაფერი არაა. მაგრამ როცა სამკუთხედის შესატყვის ფიგურას ვხედავთ, ე. ი. როცა სამი კუთხით შემოფარგლულ სივრცეს ვხედავთ, იმასაც ვხედავთ, რომ სამკუთხედს სამი გვერდიც აქვს. ე. ი. სამკუთხედის ცნების შესატყვისი ხედვის საფუძველზე ჩვენ შეგვიძლია გავაფართოვოთ ჩვენი ცოდნა სამკუთხედზე და ვთქვათ: სამკუთხედს სამი გვერდი აქვს. მსჯელობა — სამკუთხედს სამი გვერდი აქვს — სინთეზური მსჯელობაა, რადგან სამკუთხედის ცნებაში სამი გვერდი არ იგულისხმება. ეს მსჯელობა არა მარტო სინთეზურია, არამედ აპრიორულიცაა, რადგან იგი აპრიორულ ხედვას — სივრცეს — ემყარება. ხოლო სივრცე რომ აპრიორული ხედვაა (და დროც), ეს დაამტკიცა სწორედ ტრანსცენდენტალურმა ესთეტიკამ. დროისა და სივრცის აპრიორულად მიჩნევაზე არის დაშენებული მთელი კრიტიკული შემეცნების თეორია. თუ დრო და სივრცე აპრიორული არ არის, მაშინ ცოდნის კანტის თეორიას საფუძველი არა აქვს.

## მეცამე თავი

### აკრიორული, ანუ წმინდა აზრი

ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის ამოცანა იყო აკრიორული, თავდაპირველი, არა აპოსტერიორული, არა ემპირიული, ე. ი. წმინდა გრძნობის არსებობის დასაბუთება. კანტი თვლის, რომ მან გადაწყვიტა ეს ამოცანა. ამრიგად, წმინდა გრძნობის არსებობის დასაბუთება არის ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის შედეგი. ჩვენ ახლა ვიცით, რომ წმინდა გრძნობა არის გრძნობიერების უნარი მიიღოს, ანუ იგრძნოს თავისთავადი ნივთის ზემოქმედება. ნივთის ზემოქმედების მიღებას, ანუ გრძნობას ორი სახე, ორი ფორმა აქვს — დრო და სივრცე. მაშასადამე, დრო და სივრცე ნივთის ზემოქმედების მიღების (გრძნობის) ჩვენი სუბიექტური ფორმებია. ფორმა ფილოსოფიაში უაღრესად მრავალფეროვანი შინაარსის ცნებაა. ამიტომ ყოველი კონკრეტული შემთხვევისას, ნათლად უნდა გვეჩვენოს წარმოდგენილი ცნება ფორმის შინაარსი. კანტის ფილოსოფიაში გამოთქმა: დრო და სივრცე არის ფორმა, რასაკვირველია, არ ნიშნავს, რომ მათ თითქოს რაღაცნაირი ფიგურა, გეშტალტი აქვთ. დრო, ისე როგორც სივრცე, არის ზემოქმედების გრძნობის წესი და ამ აზრით ფორმა. ანალოგიისათვის რომ ვთქვათ, ისე როგორც ფერი არის თვალის მიერ ზემოქმედების გრძნობის წესი ან ბგერა — ყურის მიერ ზემოქმედების გრძნობის წესი, ასევე, კანტის ფილოსოფიის მიხედვით, დრო და სივრცე არის გრძნობიერების მიერ თავისთავადი ნივთის ზემოქმედების გრძნობის წესი.

მოკლედ, არსებობს წმინდა გრძნობა და მას ორი ფორმა აქვს — დრო და სივრცე. ხომ არ არსებობს წმინდა გრძნობის გარდა წმინდა აზრიც? და, თუ არსებობს, რა და რა ფორმები აქვს მას? ჯერჯერობით, უბრალოდ რომ ვთქვათ, გონების კრიტიკას, გონების გამოკვლევას ევალება ამ საკითხის გარკვევა. რადგან აზრის შესახებ მეცნიერებას ტრადიციულად ლოგიკა ერქვა, ამიტომ კანტი წმინდა აზრის შესახებ მეცნიერებას ტრანსცენდენტალურ ლოგიკას უწოდებს.

კრიტიკული ანდა ტრანსცენდენტალური\* ფილოსოფიის, ავტორზე უფრო მოკლედ, გადმოცემა, ისე რომ შენარჩუნებული იყოს მთელი

მისი პრობლემატიკა და პრობლემათა კვლევის სიღრმე და სიმძლავრე, შეუძლებელი საქმეა. „კანტის ფილოსოფია შეიძლება შევადაროთ დიდ აუზს, რომელშიც შემოდინან მეჩვიდმეტე-მეთვრამეტე საუკუნის ფილოსოფიის ნაკადები და რომლიდანაც გამოდინან მეცხრამეტე საუკუნის ფილოსოფიის ვეებერთელა მდინარეები, მათ შორის — მარქსიზმიც. კანტის ფილოსოფია არის დიდი და დახლართული კვანძი, სადაც ერთმანეთზეა გადაბმული მთელი საკაცობრიო აზროვნება კანტამდე და საკაცობრიო აზროვნება კანტის შემდეგ“<sup>1</sup>.

თავისთავად ცხადია, რომ კანტის ფილოსოფიის მთელი პრობლემატიკის დაწვრილებით გადმოცემას მხოლოდ ერთი მიზანი შეიძლება ჰქონდეს — გააადვილოს მისი აღქმა. ეს, რასაკვირველია, უაღრესად ძნელი და საჭირო საქმეა, მაგრამ სპეციალურ ლიტერატურაში, არცთუ უსაფუძვლოდ, გავრცელებულია აზრი, რომ ამა თუ იმ ფილოსოფიური თეორიის გაგება-ათვისება მის კრიტიკულ დაძლევას ნიშნავს. ფილოსოფიური თეორიის კრიტიკული ათვისება ფაქტიურად სხვა არაფერია, თუ არა თეორიის ძირითადი საკითხის ან საკითხთა ჯგუფის, ასე ვთქვათ, თეორიული გამოყოფა და შემდეგ მთელს თეორიაზე მისი საგანგებო გამოცდა—შემოწმება (იმანენტური კრიტიკა). ჩვენ, ჭრჭერობით, ხელთ არა გვაქვს კანტის ფილოსოფიის სიცოცხლისუნარიანობის მაუწყებელი ნერვი, ის ხერხემალი, რომელზედაც უნდა განხორციელდეს ფილოსოფიური სისტემა. მაგრამ ჩვენ ვიცით კრიტიკული ფილოსოფიის მთავარი თემა — გონების, უფრო ზუსტად, წმინდა გონების გამოკვლევა. ტრანსცენდენტალურმა ესთეტიკამ კრიტიკული ფილოსოფიის მთავარი თემის ნაწილი — წმინდა გრძნობა — გამოიკვლია. ახლა წმინდა აზრის გამოკვლევის ჭერია.

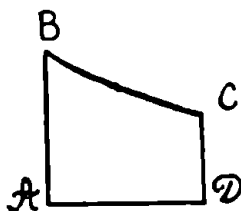
§ 1. ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის ბვირდით უნდა არსებობდეს  
ტრანსცენდენტალური ლოგია

ამრიგად, გონების გამოკვლევის შემდეგი ამოცანა არის გამოიკვლიოს, არსებობს თუ არა წმინდა აზრი. სანამ გამოკვლევის პროცესსა და შედეგს გავეცნობოდეთ, საჭიროა ნათლად წარმოვიდგინოთ, თუ, სა-

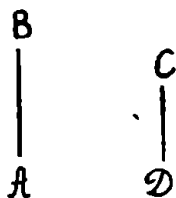
\* კანტის ფილოსოფიას ზოგი მკვლევარი უფრო ხშირად კრიტიკულ ფილოსოფიას უწოდებს, ზოგიც — ტრანსცენდენტალურს. კრიტიკულობა და ტრანსცენდენტალურობა, რასაკვირველია, ერთმანეთთან დაკავშირებულ, მაგრამ მაინც კანტას ფილოსოფიის სხვადასხვა მხარეზე მიუთითებენ. შესაძლებელია ამ დახასიათებათა გაერთიანება და კანტის ფილოსოფიის კრიტიკული ტრანსცენდენტალიზმი ეწოდოს.

<sup>1</sup> სერგო დაწვლია, კანტის ცხოვრება და ფილოსოფიური მოღვაწეობა, „მეცნიერება“, 1977, გვ. 30.

ხელდობრ, რისი გამოკვლევა უნდა წმინდა გონების კრიტიკას, ანდა, სხვანაირად, აზროვნების რა რეალური თვისება აქვს მას მხედველობაში. ვთქვათ, ჩვენს წინაშეა ოთხკუთხედი ფიგურა.



ჩვენ აღვიქვამთ, ვხედავთ ამ ფიგურას. რას ვხედავთ ჩვენ? ჩვენ ვხედავთ გარკვეული ფიგურის (გეშტალტის) მქონე ოთხკუთხედს. ახლა ავღვთ და ABCD ფიგურას AD და BC გვერდები მოვაშოროთ:



რას ვხედავთ ახლა ჩვენ? ახლა ჩვენ ვხედავთ ორ სწორ AB-სა და DC-ს. სანამ არ გაჩნდება ამოცანა, ამ ორი სწორის სიგრძე შევადაროთ ერთმანეთს, მანამ ჩვენ მეორე ნახაზზე მხოლოდ ორ სწორს ვხედავთ და მეტს არაფერს, მაგრამ როგორც კი ამ ორი სწორის სიგრძეთა შედარების ამოცანა გაჩნდება, როგორც კი მოვინდომებთ გავიგოთ ამ სწორთაგან რომელია უფრო გრძელი, მაშინ „დავინახავთ“, რომ AB სწორი DC-ზე უგრძესია. მაგრამ თუ ჩვენ ამოცანად არ გვექნება სიგრძის მიხედვით შევადაროთ სწორები AB და DC ერთმანეთს, მაშინ ვერასოდეს ვერ დავინახავთ. რომ AB DC-ზე უგრძესია. დანახულას თვისებათა გაცემის ამოცანა, დანახვისგან განსხვავებული აქტივობაა. ეს არის სწორედ აზროვნების აქტივობა, აზროვნების სუბიექტობა, აზროვნების სპონტანობა. აზროვნების ამ აქტივობის, სპონტანობის გარეშე არ არსებობს პატარას და დიდის გარჩევა, მიხედვრა, თუ ჩვენ არ მოვინდომებთ გავიგოთ, თუ არ ვიაქტიურებთ, მარტოდენ შეხედვით, დანახვით ვერ მივხვდებით. ვერ შევიმეცნებთ რამდენი წივნი ძეცს, მაგალითად, ჩვენ სამუშაო მაგიდაზე. ასევე მარტოდენ დანახვით,



აზროვნების შინაგანი აქტივობის, სპონტანობის გარეშე ვერ მივხვდებით, რა და რა წიგნებია მაგიდაზე და ა. შ.

დანახულის (მოცემულის) მიმართ იმის კითხვას და გაგებას: რა არის? რამდენია? რისგანაა? და ა. შ. ჰქვია აზროვნება. ე. ი. აზროვნება ხედვისაგან კარგად გამორჩეული, განსხვავებული აქტივობაა. კანტი აზროვნების, ხედვისაგან სწორედ ამ განსხვავებულ აქტივობას, სუბიექტობას, სპონტანობას იკვლევს.

მთელი ჩვენი ცოდნა, ამბობს კანტი, სულის, უფრო ზუსტად, გონების ორი უნარისგან წარმოსდგება, აღმოცენდება. ერთი, პირველი მათგანი, წარმოდგენების მიღების (შთაბეჭდილებათა აღქმის, რეცეპტულობის) სხვანაირად რომ ვთქვათ, გრძნობის, ზოგადად ხედვის უნარია. მეორე — ამ წარმოდგენების (ხედვათა) გზით, საგნის (ე. ი. დანახულის თვისებათა) შემეცნების უნარი. ამ უნარს კანტი აზრის, ე. ი. ცნების აქტიურობას, სპონტანობას უწოდებს. პირველი უნარის საშუალებით საგანი გვეძლევა, მეორე უნარის საშუალებით საგანი (ე. ი. დანახვი) რაღაც — რაღაც მიმართებაში გაიაზრება. ჯერ ნუ ვკითხავთ, რა და რა მიმართებებია ეს. ჯერჯერობით მარტო იმას მივაქციოთ ყურადღება, რომ გონება პირველი უნარის საშუალებით დანახვს, ხოლო მეორე უნარის საშუალებით დანახულს გაიაზრებს. მაშასადამე, დანახვა (ხედვა) და გააზრება (ცნება) ჩვენი ყოველგვარი შემეცნების ორი აუცილებელი საწყისია. არც მარტო ცნებას, გარკვეულწილად მისი შესატყვისი ხედვის გარეშე და არც მარტო ხედვას ცნების გარეშე არ შეუძლია ცოდნა შექმნას.

როგორც ხედვა, ასევე ცნება შეიძლება იყოს ემპირიულიცა და წმინდაც. ემპირიულია ისინი მაშინ, როცა შეგარძნებებიდან მოდიან. ხედვა და ცნება წმინდაა, როცა ისინი არ შეიცავენ შეგარძნებებს.

ჩვენ უკვე ვიცით, რომ წმინდა ხედვა არის დანახვის მხოლოდ ფორმა და დანახვის ეს ფორმა არის დრო და სივრცე. ამის ანალოგიურად, წმინდა ცნება უნდა იყოს არა რაიმეზე აზროვნება, არამედ რაიმეზე აზროვნების მხოლოდ ფორმა. ამრიგად, გამოსარკვევია, რა და რამდენია აზროვნების მხოლოდ ფორმა, ანუ წმინდა ცნება. თავისთავად გასაგები უნდა იყოს, რომ მხოლოდ წმინდა ხედვები და ცნებები შეიძლება იყოს აპრიორული, ანუ თავდაპირველი, ემპირიულნი კი — მხოლოდ შემდგომი, ანუ აპოსტერიორული.

ჩვენი სულის რეცეპტულობას, ე. ი. უნარს იგრძნოს ზემოქმედება, ანუ მიიღოს წარმოდგენები, გრძნობიერება ეწოდება. სულის, ანუ გონების უნარს, რომელიც კი არ იღებს, არამედ თვითონ ქმნის წარმოდ-

გენებს, ე. ი. სპონტანურად აზროვნებს. Der Verstand. მიხედრა\* უნდა ეწოდოს. გრძნობიერება ხედვის უნარია, მიხედრა — აზროვნების, ანუ ცნების. გრძნობიერების გარეშე შეუძლებელია რაიმე საგანი მოგვეცეს, მიხედრის გარეშე კი შეუძლებელია საგნის გააზრება. „აზრები უშინაარსოდ ცარიელია. ხედვანი უცნებოდ — ბრმა“ (კანტი). ამიტომ ერთნაირად აუცილებელია, როგორც ცნებების გაშინაარსიანება. ე. ი. მათი ხედვის საგანზე მიმართვა, ისე ხედვათა მიხედვით დაუფლება. გააზრება. სხვანაირად ამ აზრს ასე გამოთქვამენ: აუცილებელია ცნებები გავხადოთ გრძნობადი, ხედვანი დავუქვემდებაროთ ცნებებს. ამ ორ უნარს არ შეუძლია ერთიმეორის ფუნქციები შეასრულონ: მიხედრას არ შეუძლია დანახვა, გრძნობას არ შეუძლია მიხედრა. მხოლოდ მათი შეერთებით, ერთად მოქმედებით შეიძლება აღმოცენდეს ცოდნა. შემეცნებაში თითოეული მათგანის წვლილის გამოსაკეთად. მკვეთრად უნდა გავმიჯნოთ ერთიმეორისაგან. ამიტომ ესთეტიკის, ე. ი. საერთოდ გრძნობიერების წესების შესახებ მეცნიერების გვერდით. უნდა არსებობდეს ლოგიკა, ე. ი. საერთოდ მიხედრის წესების შესახებ მეცნიერება.

წმინდა გრძნობის შესახებ მოძღვრების, ე. ი. ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის გაცნობის შემდეგ, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ წმინდა აზრის შესახებ მოძღვრება, ე. ი. ლოგიკა, რაღაც სპეციფიკურა თვისებურების მატარებელი უნდა იყოს. ვნახოთ, რა თავისებურება ახასიათებს „წმინდა აზრის ლოგიკას“.

ზოგადი ლოგიკა, ე. ი. ჩვეულებრივი, ტრადიციული ლოგიკა აზროვნების იმ აუცილებელ წესებს (კანონებს) იკვლევს, რომელთა გარეშე შეუძლებელია აზროვნება საერთოდ. აზროვნების შესაძლებლობის ზოგადი წესებისათვის მნიშვნელობა არა აქვს სააზროვნო ობიექტთა, საგანთა შორის განსხვავებას. ამრიგად, ზოგად ლოგიკას მხედველობაში არა აქვს შემეცნების რაიმენაირი შინაარსი, ე. ი. შემეცნების რაიმენაირი მიმართება ობიექტთან. იგი ცოდნათა შორის მიმართებათა მხოლოდ ლოგიკურ ფორმას, ე. ი. საერთოდ აზროვნების ფორმას განიხილავს. ამ პუნქტში, კანტის აზრთა მსგეულობის გასაგებად, მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ არა მარტო ის, რომ ზოგადი ლოგიკა აზროვნების მხოლოდ ფორმას სწავლობს, არამედ ისიც, რომ აზრის და აზროვნების შესახებ მეცნიერებას საერთოდ ლოგიკა ეწო-

---

\* ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში Der Verstand განსჯად არის თარგმნილი. არსებითი Der Verstand ნაწარმოებია ზნისგან verstehen. განსჯა (ზნა) კართულში აზროვნების პროცესს, გაბმულ აზროვნებას ნიშნავს, ზნა verstehen კი — აზროვნების ერთ გავლევას, ერთი, კონკრეტული კითხვის განათვლებას.

დება. ხოლო ზოგადი ლოგიკა მისი ერთი სახეა. თუკი ემპირიულ და წმინდა ხედვასავეთ, ემპირიული და წმინდა აზროვნებაც არსებობს, ე. ი. თუკი შეიძლება საგნებზე ემპირიულადაც ვიაზროვნოთ და წმინდადაც, მაშინ შესაძლებელია კიდევ ერთი ლოგიკა არსებობდეს, რომელიც ზოგად ლოგიკასავეთ, მხედველობაში არ მიიღებს ემპირიული შანაარსის არავითარ ცოდნას, რადგან იგი საგნებზე წმინდა აზროვნების წესებს გამოიკვლევს: მაგრამ ზოგადი ლოგიკისაგან განსხვავებით? ამ ლოგიკამ წმინდა აზროვნების ფორმებისა და წესების გარდა წმინდა აზროვნების წარმომავლობაცა და ობიექტური მნიშვნელობაც უნდა გამოიკვლიოს.

ახლა საჭიროა ერთხელ კიდევ გავიხსენოთ და დავახუსტოთ კრ. ატიკული ფილოსოფიის მთავარი ცნებების — აპრიორული ცოდნა, წმინდა ცოდნა და ტრანსცენდენტალური ცოდნა — მნიშვნელობა. აპრიორული ისეთი ცოდნაა, რომელიც არავითარ გამოცდილებას არ ემყარება, რომელიც დამოუკიდებელია ყოველგვარი გამოცდილებისაგან, აპრიორული ცოდნათაგან, წმინდაა ისეთი ცოდნა, რომელსაც არაფერი გამოცდილებისეული არ ურევია, ანდა სხვანაირად რომ ვთქვათ, ისეთი ცოდნა, რომელიც გამოცდილებით ნაცნობ საგნებს არ ეხება. ტრანსცენდენტალურიც აპრიორული ცოდნაა. მაგრამ ტრანსცენდენტალური აპრიორული ცოდნათაგან. ისეთი აპრიორული ცოდნაა, რომლის წყალობითაც ჩვენ გავიგებთ, რომ ესა თუ ის წარმოდგენა (ხედვა ან ცნება) მხოლოდ და მხოლოდ აპრიორულად არსებობს და აპრიორულად (გამოცდილებაზე დაყრდნობის გარეშე) გამოიყენება და აგრეთვე იმისი ცოდნაც, თუ როგორ არის ეს შესაძლებელი. ამ აზრით, კანტის შემეცნების თეორია არის ტრანსცენდენტალური ცოდნა. ახლა გასაგები უნდა იყოს, რომ არც სივრცე, არც რომელიც გნებავთ აპრიორული გეომეტრიული განსაზღვრება არ არის ტრანსცენდენტალური ცოდნა. ტრანსცენდენტალური შეიძლება ეწოდოს ცოდნას იმის შესახებ, რომ სივრცე, დრო, გეომეტრიის აქსიომები საერთოდ არ არიან ემპირიიდან წარმოშობილნი და რომ მიუხედავად ამისა, ისინი მაინც გამოცდილების საგნებს (ემპირიულ საგნებს) a priori მიეწერებიან.

მაშასადამე, წმინდა აზრის შემსწავლელმა ლოგიკამ უნდა გამოიკვლიოს: ჯერ ერთი, რომ არსებობს წმინდა აზრები, ე. ი. ცნებები, შემდეგ, რომ ამ ცნებებს აპრიორული მიმართება აქვს (აპრიორულად გაიაზრებენ) საგნებთან, ბოლოს, როგორ არის ემპირიული (გამოცდილების) საგნების აპრიორული გააზრება (შემეცნება) შესაძლებელი და რატომ აქვს ამგვარ შემეცნებას აუცილებელი და საყოველთაო, ანუ ობიექტური მნიშვნელობა. „ამრიგად, იმის შოლოდინით, რომ შესაძლებელია ცნებები საგნებზე აპრიორულად მიმართული არა როგორც

წმინდა და გრძობადი ხედვები, არამედ მხოლოდ როგორც წმინდა აზროვნების მოქმედებანი. მაშასადამე, ცნებები, რომლებიც არც ესთეტიკური და არც ემპირიული წარმოშობის რომ არ არიან — ჩვენ წინდაწინ ვადგენთ მეცნიერების იდეას წმინდა მიხვედრასა და გონებით შემეცნებაზე, რომელთა წყალობით საგნებს სახესებით აპრიორულად გავიაზრებთ. ისეთ მეცნიერებას, ამგვარ ცოდნათა წარმოშობას, მოცულობასა და ობიექტურ მნიშვნელობას რომ განსაზღვრავს, ტრანსცენდენტალური ლოგიკა უნდა ეწოდებოდეს, რადგან მას საქმე აქვს მხოლოდ მიხვედრისა და გონების კანონებთან, ოღონდ იმდენად, რამდენადაც ისინი a priori ეხება საგნებს, ზოგადი ლოგიკისაგან განსხვავებით, რომელიც განურჩევლად ეხება როგორც ემპირიულ. ისე წმინდა გონების შემეცნებას“<sup>2</sup>.

## § 2. ტრანსცენდენტალური ანალიტიკა, მისი პრინციპი და ფორმალა აზრის ფორმების ძიება

როგორც უკვე ვთქვით, ტრანსცენდენტალური ლოგიკის პირველი საქმე წმინდა ცნებების, ე. ი. წმინდა აზრების აღმოჩენაა. ამ ამოცანას შესრულებისათვის საჭიროა, მთელი ჩვენი აპრიორული ცოდნა დავანაწევროთ წმინდა მიხვედრითი ცოდნის საწყისებად, ელემენტებად. აპრიორული ცოდნის ელემენტებად დანაწევრება, საწყისი ცნებების აღმოჩენა — ანალიზური პროცესია. ამიტომ კანტი ტრანსცენდენტალური ლოგიკის ამ ნაწილის ტრანსცენდენტალურ ანალიტიკას ეწოდებს. ამრიგად, ტრანსცენდენტალურმა ანალიზმა წმინდა აზროვნების საწყისი ელემენტები, ე. ი. ცნებები უნდა აღმოაჩინოს. აღმოჩენამდე აღმოჩენილის დეტალური დახასიათება, რასაკვირველია, შეუძლებელია. ჩვენ არ ვიცით, სახელდობრ, რა და რა ცნებებს აღმოაჩენს ტრანსცენდენტალური ანალიზი, მაგრამ ვიცით, რა ბუნებით, რა ნიშნებით უნდა ხასიათდებოდეს ცნებები, რომელთაც ვეძებთ. საძიებელი ცნებები უნდა იყოს: 1) წმინდა და არა ემპირიული; 2) უნდა აზროვნებასა და მიხვედრას ეკუთვნოდეს (აზროვნების ელემენტები უნდა იყოს) და არა — გრძობიერებასა და ხედვას; 3) თავდაპირველი ცნება უნდა იყოს და უნდა გამოირჩეს მისგან წარმოებული და შედგენილი ცნებებისაგან.

ამრიგად, ტრანსცენდენტალურმა ანალიზმა უნდა აღმოაჩინოს აზროვნების წმინდა თავდაპირველი ცნებები. მაგრამ ტრანსცენდენტალური ანალიზი დამთავრებულად მხოლოდ მაშინ მიიჩნევა, როცა მი-

<sup>2</sup> იმანუელ კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა, გვ. 78.

ხვედრის (ასროვნების) ყველა წმინდა თავდაპირველი ცნება აღმოჩნდება; როცა გამოაშკარავდება მიხვედრის საქმიანობის ყველა წმინდა ფორმა, სხვანაირად რომ ვთქვათ, როცა აღმოჩენილი ცნებების ნუსხა სრული იქნება. მაგრამ რა მოგვეცემს იმის გარანტიას, რომ ყველა ცნება უკვე აღმოჩენილია? რის საფუძველზე უნდა დავამთავროთ ცნებების აღმოჩენის ჩვენი ცდა და მეცადინეობა? „წმინდა მიხვედრა არა მარტო ყოველგვარი ემპირიულისაგან, არამედ მთელი გრძნობიერებისაგანაც მკვეთრად განირჩევა. ამიტომ იგი თავისთავადი, თვითკმარი ერთიანობაა. რომელიც არავითარი დანართით არ გაიზრდება“<sup>3</sup>. თუ ცნებების აღმოჩენისას აპრიორული მიხვედრის ერთიანობის ამ იდეით ვიხელმძღვანელებთ, მაშინ ცალკეულ ცნებად დანაწევრება (ცნებების აღმოჩენა) ერთიანობის იდეით იქნება განსაზღვრული და შემოსაზღვრული. მაშასადამე, ცნებების აღმოჩენა მაშინ არის დამთავრებული, ცნებების ნუსხა მაშინ არის სრული, როცა იგი ერთ სისტემად შეიკრება<sup>4</sup>.

წმინდა მიხვედრის ერთიანობის საფუძველზე, მისი ცალკეული აქტების გამოყოფას, მიხვედრის ცნებებად დანაწევრებას უწოდებს კანტი ცნებათა ანალიტიკას. „ცნებათა ანალიტიკად მე მესმის არა ცნებათა ანალიზი, ანუ ჩვეულებრივი ხერხი ფილოსოფიურ გამოკვლევებში, მოცემულ ცნებებს რომ შინაარსის მიხედვით შლის და ნათელყოფს, არამედ თვით მიხვედრის უნარის აქამდე ჯერ კიდევ ნაკლებ გამოყენებული დანაწევრება, რათა ამით a priori ცნებების შესაძლებლობა გამოვიკვლიოთ, რომ მხოლოდ მიხვედრაში, როგორც მათი დაბადების ადგილში, მოვებნოთ ისინი და საერთოდ გავაანალიზოთ მიხვედრის წმინდა გამოყენება. ასეთია ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ნამდვილი ამოცანა; ყველაფერი დანარჩენი არის საერთოდ ფილოსოფიაში ცნებების ლოგიკური განმარტება. ამრიგად, ჩვენ ჩავყვებით წმინდა ცნებებს მათს პირველ ჩანასახებსა და სათავეებამდე ადამიანის მიხვედრაში, სადაც ისინი წინასწარაა მოცემული, სანამ ბოლოს გამოცდილების საბაბით არ გალვივდებიან და იგივე მიხვედრა არ წარმოადგენს მათ წმინდა სახით, განთავისუფლებულთ მათთან დაკავშირებული ემპირიული პირობებისაგან“<sup>5</sup>.

თუ ჩვენს რომელიმე კონკრეტულ მიხვედრას (კანტის ენაზე, მიხვედრის უნარის გამოყენებას) დავაკვირდებით, შესაძლებელია აღმოვაჩინოთ, რომ მონიშნული მიხვედრა გარკვეული მიმართულებით წარ-

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 81.

<sup>4</sup> იქვე.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 82.

მოებული ძიების, ამოცანის, ე. ი. აზრის, ცნების საფუძველზე არაა განხორციელებული. ვთქვათ და, ჩემმა ვინმე კეთილისმსურველმა ჯიბეში ასმანეთიანების მთელი ზღუჯა ჩამიტენა. მე შემოძლია, შემდეგ, თითებით შევებო ჯიბეში ასმანეთიანებს, შემოძლია ამოვიღო და ვუცქირო. თანაც ვუცქირო არა როგორც უბრალოდ „თვალში მოხვედრილ“ რაიმეს. არამედ სიამოვნებითაც. მაგრამ მარტო თითებით, ან თუნდაც მარტო თვალებით ვერ გავიგებ, ვერ მივხვდები რა სიმდიდრის პატრონი ვაქვს. თუ არ შევეცადე, თუ არ მოვინდომე გავიგო რამდენი ასმანეთიანი მაჩუქა ჩემმა კეთილისმყოფელმა. როცა მოვინდომებ გავიგო — დავითვლი და მივხვდები. ჩემი ეს მიხვედრა გარკვეული მიმართულებით ძიებით, რამდენიას მიმართულებით ძიებით, ზოგადად რაოდენობის აზრობით, რაოდენობის ცნებით განხორციელდა\*. ე. ი. რაოდენობის ცნება მიხვედრის საქმიანობის ერთ-ერთი ფორმაა. თუ ამგვარ დაკვირვებებს გავაგრძელებთ, მიხვედრის სხვა ფორმებიც, ცნებებიც შეიძლება აღმოვაჩინოთ და მათი გარკვეული ნუსხაც შევადგინოთ. მაგრამ ამგვარი, ისე ვთქვათ, მექანიკური კვლევისას შეუძლებელია განვსაზღვროთ როდის უნდა დამთავრდეს მიხვედრის ცნებათა მოძიების ეს პროცესი. თანაც ასე შემთხვევიდან შემთხვევამდე გამოვლენილ ცნებათა შორის, არავითარი თანწყობა და სისტემატური კავშირი, ერთიანობა არაა. მიხვედრის ცნებათა ტრანსცენდენტალური გამოკვლევის უპირატესობა ისაა, რომ მას შეუძლია „ცნებები ერთი პრინციპიდან გამოიძიოს, რადგან ისინი მიხვედრიდან, როგორც აბსოლუტური ერთიანობიდან წმინდად და რაიმესთან შეურველად წარმოიშობიან, და ამიტომ თვითონაც ერთმანეთთან უნდა იყვნენ დაკავშირებული ერთი ცნებით ან იდეით, ასეთი კავშირი კი ხელთ გვაძლევს წესს, რომლის მიხედვითაც შეიძლება აპრიორულად განისაზღვროს წმინდა მიხვედრის ყოველი ცნების ადგილი და ამ ცნებათა სისტემის სისრულე, რაც სხვაგვარად თვითნებობაზე ან შემთხვევაზე იქნებოდა დამოკიდებული“<sup>6</sup>.

\* ჩვენ შემდეგშიაც გამოვიყენებთ სიტყვებს: მოაზრება, აზრობა — ცნება ტერმინის შნიშვნელობით. ცნება ქართულში უკვე დამკვიდრებული ზოგადმეცნიერულა, არა მხოლოდ ფილოსოფიური ტერმინია და მისი სინონიმების გამოყენებას მხოლოდ და მხოლოდ ერთი მიზანი აქვს — უფრო მოსახელთებელი გახადოს ცნობიერების საქმიანობის ის სპეციფიკური აქტი, რასაც ტერმინი ცნება ასახელებს. ცნება მიხვედრის საქმიანობა, მიხვედრის მოქმედებაა. მეჩვენება, რომ მოაზრება, აზრობა ახლანდელ ქართულში უფრო რელიეფურად წარმოაჩენს მიხვედრის ამ აქტს, ვიდრე ცნება. მაგალითად: „მიხვედრის მოაზრებები (ან აზრობები) უფრო გასაგები მგონია მკითხველისათვის, ვიდრე „მიხვედრის ცნებები“ ან, თუნდაც, „განსჯის ცნებები“.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 82.

ტრანსცენდენტალურმა ანალიზმა მიხვედრის ერთიანობა ცალკეულ ცნებებზე უნდა დაანაწილოს. ტრანსცენდენტალური ანალიზი მიხვედრის უნარის დანაწევრებაა. მაგრამ რა არის მიხვედრა? ნეგატიური დეფინიციით მიხვედრა შემეცნების არაგრძობიერი უნარია. გრძობიერების გარეშე არ არსებობს არავითარი ხედვა. რადგან მიხვედრა არაგრძობიერი უნარია, ამიტომ მიხვედრა არ არის ხედვა. მიხვედრა შემეცნებაა, მაგრამ არა ხედვა. ხოლო გრძობიერების (ხედვის) გარდა შემეცნების მხოლოდ ერთადერთი უნარი არსებობს — ესაა ცნებებით შემეცნება. მაშასადამე, მიხვედრა ცნებებით შემეცნების უნარია. ხედვა, როგორც გრძობადობა, გარეგან ზემოქმედებაზეა დამოკიდებული. რადგან ცნება ხედვა, ე. ი. გრძობა არაა, ამიტომ იგი შეუძლებელია გარეგან ზემოქმედებაზე იყოს დამოკიდებული. აბა, რაზეა დამოკიდებული, როგორ ჩნდება ცნება? ცნება მოაზრებაა, აქტივობაა, სპონტანობაა. ცნება აზროვნების მოქმედება, აზროვნების ფუნქციაა. მაშ, რა არის აზროვნების ფუნქცია? „ფუნქციად მე, — წერს კანტი, — განსხვავებული წარმოდგენების ერთ საერთო წარმოდგენაში შემოტანის მოქმედების ერთიანობა მესმის“<sup>7</sup>. მაშასადამე, ცნება ფუნქციაა. აზროვნების ფუნქცია კი სპონტანური მოქმედებაა და არა მიღება (დაქვემდებარება, დამოკიდებულება). მაშასადამე, მიხვედრის ცნებები აზროვნების აქტიურობას, აზროვნების სპონტანობას წარმოადგენენ. რა აქტიურობაა ეს, ან კანტის ენით, რა გამოყენება შეიძლება ჰქონდეთ მიხვედრის ცნებებს. „შესაძლებელია ამ ცნებების მხოლოდ ერთადერთი გამოყენება მიხვედრის მიერ: მათი საშუალებით იგი მსჯელობს“<sup>8</sup>. ამრიგად რა გამოიჩქვა? გამოიჩქვა, რომ მიხვედრა ცნებების საშუალებით მსჯელობს, რომ ცნებები მსჯელობის საშუალებანია; გამოიჩქვა, რომ ყველა ცნება იგივეობრივია, რადგან ყველა ცნება მსჯელობის საშუალებაა. მიხვედრის ყველა წმინდა ცნების ერთიანობა და იგივეობა მსჯელობის წარმოების საშუალებად ყოფნაა. ახლა ნათელია, რომ ის ერთი ცნება ან იღეა, რომლითაც ცნებები თვითონაც ერთმანეთთან უნდა იყვნენ დაკავშირებული, მსჯელობაა. მაგრამ, მეორე მხრივ, რადგან წმინდა ცნებები მიხვედრის ცნებებია, და მიხვედრა ცნებების საშუალებით მსჯელობს, ამიტომ ისიც ნათელია, რომ მიხვედრის „აბსოლუტური ერთიანობა“, მისი „თავისთავადი და თვითკმარი ერთიანობა“ მსჯელობის წარმოებაა. „მიხვედრის ყველა საქმიანობა ჩვენ შეგვიძლია მსჯელობებამდე დავიყვანოთ, მაშასადამე, მიხვედრა

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 83.

<sup>8</sup> იქვე.

საერთოდ შეიძლება განესაზღვროთ როგორც მსჯელობების შედეგის უნარი<sup>9</sup>.

ახლა საბოლოოდ ვარკვეულია ის პრინციპი, რომლითაც, წმინდა ცნებების აღმოჩენისას, უნდა იხელმძღვანელოს ტრანსცენდენტალურმა ანალიზმა. ესაა მიხედვრის საქმიანობის ერთიანობა, ანუ მსჯელობა. აწი ჩვენ არ დაგვჭირდება მიხედვრის წმინდა ცნებების „მექანიკური“ ძებნა და არ ვაგვიჭირდება წმინდა ცნებების რაოდენობის განსაზღვრა, ანუ მათი „სრული ნუსხის“ შედგენა. რადგან ცნებები მსჯელობათა საშუალებანია, ამიტომ რამდენი განსხვავებული სახეც ექნება მსჯელობას, ზუსტად იმდენივე იქნება განსხვავებული ცნებაც.

სანამ ტრანსცენდენტალური ანალიზი თავის საქმეს, მიხედვრის უნარის დანაწევრებას, ე. ი. ცნებების აღმოჩენას, შეუდგებოდეს, საჭიროა ნათლად წარმოვიდგინოთ, რა არის მიხედვრის უნარი, ე. ი. რა არის მსჯელობის უნარი, ე. ი. რა ხდება მსჯელობის დროს, ანუ ცნობიერების რანაირი საქმიანობაა მსჯელობა.

ხედვა უშუალოდ საგანზეა მიმართული, ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ხედვა საგნის უშუალო ცოდნაა. ცნება უშუალოდ საგანს კი არ ეხება, არამედ საგანზე რაიმე სხვა წარმოდგენას (მნიშვნელობა არა აქვს იმას, ხედვა იქნება იგი თუ თავადაც ცნება). რადგან მსჯელობა ცნებათა კავშირია, მას, რასაკვირველია, საგანთან გაშუალებული მიმართება ექნება, ანუ სხვანაირად, მსჯელობა საგნის შესახებ გაშუალებული ცოდნაა. ყოველ მსჯელობაში არის ცნება, რომელიც მოიცავს მრავალ წარმოდგენას, რომელთა შორის არის მსჯელობის სუბიექტიც. მაგალითად, მსჯელობაში სხეული დაყოფადია, დაყოფადობის ცნება სხვა მრავალ ცნებასაც ეხება, მაგრამ მოცემულ მსჯელობაში იგი სპეციალურად სხეულის ცნებაზეა მიმართული. ხოლო სხეულის ცნება, თავის მხრივ, ჩვენთვის ცნობილ მრავალ მოვლენას (საგანს) მოიცავს. ამრიგად, საგნები, რომლებსაც სხეულის ცნება მოიცავს, გაშუალებულად წარმოიდგინება დაყოფადობის ცნებით. მაშასადამე, სხეულის ცნებაში მოაზრებული საგნები დაყოფადობის ცნებით მოიაზრება. ამნაირად, ყველა მსჯელობა ჩვენს წარმოდგენებს შორის ერთიანობის ფუნქციია, უფრო ნათლად, ყველა მსჯელობა ჩვენი წარმოდგენების გაერთიანების მოქმედებაა. მთლად ნათლად, მსჯელობა წარმოდგენების დაკავშირებაა, ახლა თუ ზემოთქმულს გავიხსენებთ იმის თაობაზე, რომ მიხედვრა წმინდა ცნებების საშუალებით მსჯელობს, ხოლო მსჯელობა წარმოდგენების დაკავშირებაა, გამოვა, რომ მიხედვრა აკავშირებს წმინდა ცნებების საშუალებით. მაშასადამე, მიხედვრის წმინდა ცნე-

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 83.



ბების ძიება (ტრანსცენდენტალური ანალიზის საქმე) წარმოდგენების დამაკავშირებელი უსოვადესი ცნებების ძიება ყოფილა. ხოლო რადგან წარმოდგენების დაკავშირება მსჯელობაში ხდება, ისლა დაგვრჩენია მსჯელობის სახეებს მიემართოთ და მათში ვეძიოთ დაკავშირებას სახეები, ანუ დამაკავშირებელი ცნებები.

ავილოთ, როგორც შინაარსით, ისე ფორმით გავრცელებული, ჩვეულებრივი მსჯელობის სახე: ყველა ადამიანს ბედნიერება სურს. თუ მსჯელობის შინაარსს — ყველა ადამიანს აქვს (ახასიათებს) ბედნიერების სურვილი — მხედველობაში არ მივიღებთ და ყურადღებას მხოლოდ მსჯელობის საზროვნო ფორმას მივაქცევთ, დავინახავთ, რომ აქ ა) ყველას მიმართ, ბ) რალაც თვისება დადასტურებულია. შესაძლებელია, რომ რაიმე თვისება დადასტურებული იყოს არა ყველას მიმართ, არამედ ზოგიერთის, ან მხოლოდ ერთის მიმართ. შემდეგ: შესაძლებელია რომ თვისება რაიმეს მიმართ დადასტურებული იყოს ან უარყოფილი და ა. შ. მოკლედ, თუ საერთოდ მსჯელობათა ყოველგვარ შინაარსს ამოერთავთ და ყურადღებას მხოლოდ მსჯელობის სჯის ფორმას მივაქცევთ, მაშინ მსჯელობაში ასროვნების მოქმედებას (ფუნქციის) სხვადასხვა მიმართულებას შევამჩნევთ. კანტმა მსჯელობებში აზროვნების მოქმედების სხვადასხვა მიმართულებები ოთხ ჯგუფად დაყო, თითოეულ ჯგუფში სამ-სამი მომენტი გამოყო და მსჯელობებში აზროვნების ფუნქციათა ასეთი ცხრილი შეადგინა:

მსჯელობის:

1	2	3	4
რაოდენობა	თვისება	მიმართება	მოვალეობა
ზოგადი	დადებითი	კატეგორიული	პრობლემატური
კერძო	უარყოფითი	ჰიპოთეტური	ასეტორიული
ერთეული	უპასრულო	დასიენქციური	აპოდექტური

კანტი საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ მსჯელობათა გაყოფის ეს ხერხი ზოგიერთ, თუმცა არარსებით, პუნქტში ლოგიკაში გავრცელებული გაყოფის ხერხისგან განსხვავდება. რასაკვირველია, კანტის მიერ შემოთავაზებული სამად გაყოფის ხერხი, განსხვავდება ლოგიკაში ფართოდ გავრცელებული ორად გაყოფის (დისოტომია) ხერხისაგან. მაგრამ იმას თქმა, თითქოს ორად დაყოფა ფორმალურ-ლოგიკურია, ხოლო სამად დაყოფა შინაარსეული, რბილად რომ ვთქვათ, ზუსტი არაა. ორად დაყოფაც გარკვეულ შინაარსს ემყარება და სამად დაყოფაც. ამიტომ გაყოფის ეს ორი ხერხი უმჯობესია რაოდენობრივად. დაყოფის შინაარსის (გაყოფის ნიშნის) ზოგადობით განვასხვავოთ ერთმანეთისგან, ვინემ გაყოფის თვისებით. მაგრამ ეს სხვათა შორის საინტერესო და სა-

ყურადღებო, იმდენად დაყოფის ფაქტი კი არ არის, რამდენადაც კანტის აზრი ასე დაყოფის სარგებლიანობის შესახებ.

ზოგად და ერთეულ მსჯელობას შორის განსხვავებას, დასკვნის თვალსაზრისით, მნიშვნელობა არა აქვს. არა აქვს იმიტომ, რომ სუბიექტისა და პრედიკატის დამოკიდებულებას ზოგად და ერთეულ მსჯელობაში ფორმალურად ერთიანი სახე აქვთ, ზოგად მსჯელობაში პრედიკატი სუბიექტის მთელ მოცულობას ეხება — ყველა ადამიანი მოკვდავია. ერთეულ მსჯელობაშიც — ივანე მოკვდავია — პრედიკატი სუბიექტის მთელ მოცულობას გულისხმობს. ამ თვალსაზრისით კერძობითი მსჯელობა ერთნაირად განსხვავდება როგორც ზოგადი, ისე ერთეული მსჯელობისაგან. აქ პრედიკატი სუბიექტის მოცულობის მხოლოდ ნაწილს მიეწერება — ზოგიერთი ადამიანი ნიჭიერია. ამიტომ სუბიექტისა და პრედიკატის მოცულობათა დამოკიდებულების, ფორმის მიხედვით, მსჯელობის მხოლოდ ორი სახე არსებობს — ზოგადი და კერძო (S—P; ზოგ. S—P). ფორმალურად, ე. ი. სუბიექტისა და პრედიკატის მოცულობათა დამოკიდებულების მიხედვით ერთეული და ზოგადი მსჯელობა განურჩეველია. მაგრამ ცოდნის თვალსაზრისით, შინაარსეულად ერთეულ მსჯელობასა და ზოგად მსჯელობას შორის განსხვავება სავესებით აშკარაა. მაგალითად — რკინა ატარებს ელექტროობას და ყველა ლითონი ატარებს ელექტროობას. პირველ შემთხვევაში მხოლოდ რკინის გარკვეული თვისება ვიცი, მეორე შემთხვევაში — ყველა ლითონის. ერთეული მსჯელობის ამ შინაარსობრივი თვისების გამო კანტი თვლის, რომ მას აზროვნების მომენტების სრულს ცხრილში თავისი ადგილი უნდა ჰქონდეს. უეჭველია, რომ ცოდნის თვალსაზრისით ერთეული მსჯელობა განსხვავდება არა მარტო ზოგადი მსჯელობისაგან, არამედ კერძობითი მსჯელობისაგანაც.

ანალოგიური მდგომარეობაა მსჯელობის თვისების ჩვეულებით. ზოგადი ლოგიკა დადებით მსჯელობას არ განსხვავებს უსასრულო მსჯელობისაგან. ზოგადი ლოგიკა ყურადღებას არ აქცევს პრედიკატის შინაარსს, მას აინტერესებს, მიეწერება თუ არა პრედიკატი სუბიექტს. ამიტომ ზოგადი ლოგიკის თანახმად, თვისების მიხედვით მსჯელობას ორი სახე აქვს S არის P და S არ არის P. რაც შეეხება უსასრულო მსჯელობას S არის არა P, დადებითი მსჯელობად მიაჩნია და სავესებით სამართლიანადაც, რადგან აქ პრედიკატი „არა P“ მიეწერება სუბიექტს. მაგრამ ცოდნის თვალსაზრისით უსასრულო მსჯელობა განსხვავდება დადებითი მსჯელობისაგან. დადებითი და უარყოფითი მსჯელობები გარკვეულ პასუხს იძლევიან, ვთქვათ, სულის შესახებ. სული მოკვდავია (დადებითი), სული არ არის მოკვდავი (უარყოფითი). უსასრულო მსჯელობა: სული არის არა მოკვდავი — სულს გამორიცხავს მოკვ-

დავთა სფეროდან, მაგრამ გარკვეულ პასუხს არ იძლევა სულის შესახებ. იგი თითქოს ამოცანას აძლევს აზროვნებას. სული არის არა მოკვდავი, მაგრამ რა არის იგი? მიხვედრის ფუნქცია უსასრულო მსჯელობაში განსხვავდება დადებით და უარყოფით მსჯელობაში მისი ფუნქციისაგან. „მიხვედრის მიერ ამ დროს შესრულებული ფუნქცია, შეიძლება, მნიშვნელოვანი აღმოჩნდეს მისი წმინდა აპრიორული შემეცნების ველზე“. „ამდენად მათ (უსასრულო მსჯელობებს) გვერდს ვერ ავუვლით მსჯელობებში აზროვნების ყველა მომენტის ტრანსცენდენტალურ ცხრილში“<sup>10</sup>.

მსჯელობებში აზროვნების ფუნქციების, აზროვნების მომენტების შესახებ კანტის მოძღვრების აზრი და მნიშვნელობა გაუგებარი დარჩება, თუ ვიგულისხმებთ, რომ აზროვნების თითოეული მომენტი, თითოეული ფუნქცია ერთ გარკვეულ, სხვისგან განსხვავებულ მსჯელობაში ხორციელდება, ე. ი. თუ ვიგულისხმებთ, რომ აზროვნების ყოველ ფუნქციას თავისი მსჯელობა აქვს, ე. ი. თუ აზროვნების მომენტების ცხრილს მსჯელობათა კლასიფიკაციას გავუიგივებთ. ერთ რომელიმე კონკრეტულ მსჯელობაში შესაძლებელია აზროვნების რამდენიმე ფუნქცია გამოვყოთ. მაგალითად, მსჯელობა — რკინა ატარებს ელექტრობას — რაოდენობის ფუნქციით ერთეული მსჯელობაა, თვისებრიობის ფუნქციით — დამადასტურებელი, ანუ დადებითი. ასევე მსჯელობა — ზოგიერთი ლითონი არ არის მყარი სხეული — რაოდენობის ფუნქციით კერძოა, თვისებრიობის ფუნქციით — უარყოფითი. კონკრეტული მსჯელობისა და აზროვნების ფუნქციის განსხვავება თავისებურად არის არეკლილი, ლოგიკაში ცნობილი, მსჯელობის ფორმისა და მსჯელობის მასალის ცნებებში. ამბობენ, რომ მსჯელობებში: „ლითონი ელექტრობის გამტარია“ და „ლითონი არ არის ელექტრობის გამტარი“ — ლაპარაკია ლითონისა და ელექტრობის გამტარობის შესახებ, სხვანაირად რომ ვთქვათ, ლითონის ელექტრობის გამტარობა მსჯელობის მასალაა. მაშასადამე, თურმე მსჯელობებში: 1) ლითონი ატარებს ელექტრობას, 2) ლითონი არ ატარებს ელექტრობას, 3) ლითონმა შეიძლება გაატაროს ელექტრობა, 4) ლითონი აუცილებლად ატარებს ელექტრობას, 5) ლითონი ან ატარებს, ან არ ატარებს ელექტრობას — მასალა. ერთი და იგივე ყოფილა, განსხვავებული კი — მხოლოდ მსჯელობის ფორმა. ასე მაგალითად, პირველში მსჯელობის ფორმა დადებითია, მეორეში — უარყოფითი, მესამეში — პრობლემატური, მეოთხეში — აპოდიქტური, ბოლოს კი — გაყოფითი. მასალა და ფორმა შედარებითი ცნებებია. ცნება „მასალა“ გულისხმობს, რომ იგი გარკვეული მი-

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 45.

მართლებით უნდა გადამუშავდეს, გაფორმდეს. მასალა არის ჯერ, ადრე და შემდეგ მისი გადამუშავება, გაფორმება. ვამბობთ. ხომ ჩვეულებრივ და სავსებით გარკვეული აზრით, მაგალითად, აკური შენობის მასალაა. ზემოთ დამოწმებულ მოსაზრებაში, მსჯელობის მასალად მიჩნეული „ლითონის ელექტრობის გამტარობა“ კონკრეტული მსჯელობის ნაწიკრეცია და არა მასალა. ცნობიერების ფუნქციობის პროცესში არ არსებობს (ჩვენი შემთხვევისათვის) „ლითონის ელექტრობის გამტარობა“ როგორც მასალა, რომელიც შემდეგ გაფორმდება, ვთქვათ, მსჯელობად: „ლითონი ან ატარებს, ან არ ატარებს ელექტრობას“. და ა. შ.. რომლებშიაც შეგვიძლია აზროვნების, მიხედვრის სხვადასხვა ფუნქცია დავაფიქსიროთ. შემეცნების თეორიის ამოცანაა გაარკვიოს: კონკრეტულ მსჯელობათა საფუძვლად მხოლოდ აზროვნების ფუნქცია ან ფუნქციები ძვეს, თუ მსჯელობის კონკრეტული შინაარსი მხოლოდ რეალური ობიექტური საგანთა თვისებებითა და მიმართებებით არის განსაზღვრული. დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის მიხედვით აქ ალტერნატივა შეუძლებელია. მსჯელობა საგანზე აზროვნებაა, იგი არც მარტო საგნის თავისებურებით აიხსნება და არც მარტო აზროვნების მოქმედებით. თუ როგორია ობიექტური სინამდვილისა და აზროვნების აქტიურობის ურთიერთობა მსჯელობის პროცესში, ეს დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის ერთი დიდი პრობლემაა. რომლის შესახებ განსჯა-მსჯელობა ჩვენს ახლანდელ ამოცანაში არ შემოდის. ახლა ჩვენ კანტის შემეცნების თეორიას გადმოვცევთ. ხოლო კანტი კი, იმის საფუძველზე, რომ მსჯელობის კონკრეტულ შინაარსში შესაძლებელია აზროვნების ესა თუ ის მოქმედება, ფუნქცია დავაფიქსიროთ. ფიქრობს: ამა თუ იმ კონკრეტულ მსჯელობაში წარმოდგენების (ცნებების) ასეთი. თუ ისეთი დაკავშირება მხოლოდ და მხოლოდ აზროვნების, მიხედვრის ფუნქციებით, მოქმედებებით ხორციელდება.

ახლა ჩვენ სწორედ აზროვნების, მიხედვრის ერთიანი პროცესიდან, მისი სხვადასხვა მომენტების, ფუნქციების გამოანწევრებას, ანალიზს ვაწარმოებთ. ჯერჯერობით მსჯელობაში მიხედვრის (აზროვნების) რაოდენობის და დადასტურების (თვისების) ფუნქციები განვიხილოთ. აზროვნების კიდევ რა ფუნქცია შეიძლება შევნიშნოთ მსჯელობაში. ეს ფუნქციათა ის ჯგუფია. რომელიც კანტმა მსჯელობაში აზროვნების მიმართების ფუნქციის ჯგუფში გააერთიანა.

მსჯელობაში აზროვნების ფუნქციათა ყოველ ჯგუფს, კანტი. ტრანსცენდენტალური ლოგიკის, ე. ი. წმინდა შემეცნების შესაძლებლობის თვალსაზრისით განიხილავს. როგორც ვნახეთ, რაოდენობისა და თვისების ფუნქციების ჯგუფის დახასიათებისას კანტის ყურადღება იქით-

კენ არის მიქცეული, რომ ერთეული და უსასრულო მსჯელობათა თავისებურება (რაც ზოგად ლოგიკას როგორც შემეცნების ყოველგვარ შინაარსისგან განყენებულს შეუძლებელია მხედველობაში ჰქონდეს) შემეცნების თვალსაზრისით გამოყოს სხვა მსჯელობებისაგან. ამ გამოყოფის საფუძველს მსჯელობაში სწორედ აზროვნების განსხვავებული ფუნქცია წარმოადგენს. ე. ი. პირველი და მეორე ჯგუფის ფუნქციების დახასიათების თემა ფუნქციათა განსხვავებული სახეების ნათელყოფაა.

მესამე ჯგუფის, ე. ი. მიმართების ჯგუფის ფუნქციების დახასიათებისას თითქოს განხილვის თემა იცვლება. აქ პირველ პლანზე განსხვავებული ფუნქციების დახასიათება და ნათელყოფა კი არ დგას, არამედ საერთოდ აზროვნების მიმართებათა დახასიათება მსჯელობაში.

ჯერ აზროვნების მიმართებათა ეს განხილვა-დახასიათება დავალაგოთ. მსჯელობაში აზროვნების ყოველგვარი მიმართება მხოლოდ სამი სახის შეიძლება იყოს: 1) პრედიკატის სუბიექტიანი მიმართება, 2) საფუძვლის შედეგთან მიმართება, 3) დაყოფილი ცოდნისა და გაყოფას ყველა წევრის ერთმანეთთან მიმართება. პირველი სახის მიმართებას მხოლოდ ორი ცნება — სუბიექტი და პრედიკატი აქვს მხედველობაში, მეორეს — ორი მსჯელობა, მესამეს — მრავალი მსჯელობის ურთიერთდამოკიდებულება. თუ, მაგალითად, ჰიპოთეტურ მსჯელობას ავიღებთ: თუკი სრული სამართლიანობა არსებობს, მაშინ გამოუსწორებელი ბოროტმოქმედი დაისჯება — ვნახავთ, რომ აქ არსებითად ორი დებულების მიმართებასთან გვაქვს საქმე. აზროვნებას ამ შემთხვევაში არ აინტერესებს აღნიშნული ორი დებულების ცალკ-ცალკე არსებობა — რეალურობა. მას არც ის აინტერესებს, არსებობს თუ არ არსებობს სამართლიანობა და არც ის, დაისაჯა თუ არ დაისაჯა გამოუსწორებელი ბოროტმოქმედი. აზროვნება აქ მხოლოდ საფუძვლიდან შედეგის გამომდინარეობას იაზრებს: თუ არსებობს სრული სამართლიანობა, მაშინ გამოუსწორებელი ბოროტმოქმედედა დაისჯება. მესამე სახის მიმართება, რომელსაც გაყოფითი მსჯელობის ფორმა აქვს, ორ ან მეტ დებულებათა ურთიერთმიმართებას შეიცავს. დებულებათა ურთიერთმიმართება გაყოფით მსჯელობაში ლოგიკური წინააღმდეგობის მიმართებაა, რადგან, ერთი დებულების სფერო გამორიცხავს მეორის სფეროს. ე. ი. ერთი მხრივ, ეს გამორიცხვის მიმართებაა, მაგრამ რადგან ყველა დებულება ერთად შესაძლო ცოდნის მთელ მოცულობას ფარავს, ეს ამავე დროს ურთიერთობის მიმართებაცაა. მაგალითად, გაყოფით მსჯელობაში: სამყარო არსებობს ან ბრმა შემთხვევის წყალობით, ან შინაგანი აუცილებლობით, ან გარეგანი მიზეზის გამო — თითოეულ დებულებას სამყაროს არსებობის შესახებ შესაძლო ცოდნის სფეროს ნაწილი უჭირავს, ყველას ერთად კი — მთელი შესაძლო

სფერო. ერთი რომელიმე სფეროდან ცოდნის გამორიცხვა ნიშნავს დანარჩენთაგან ერთ-ერთში მის აღიარებას, და, პირიქით, ერთ-ერთ სფეროში ცოდნის აღიარება ნიშნავს დანარჩენთაგან მის გამორიცხვას. ამრიგად, ვაყოფით მსჯელობაში არსებობს ცოდნათა გარკვეული ურთიერთობა. ეს ურთიერთობა ურთიერთგამორიცხვას, მაგრამ მთლიანობაში ქვეშარჩევი ცოდნის სფეროს დადგენას წარმოადგენს, რადგან ისინი ყველა ერთად ერთი მოცემული ცოდნის მთელ შინაარსს შეადგენენ<sup>11</sup>.

როგორც ვნახეთ, მიმართების ფუნქციის ცალკეულ მომენტებზე არსად არ არის ლაპარაკი. ამიტომ შეიძლება ისეთი შთაბეჭდილება შეიქნეს, თითქოს კანტს აქ მსჯელობის სახეები აინტერესებდეს. ისე, კაცმა რომ თქვას, კანტი, მიმართების პირველი სახის გამოხატვას მსჯელობაში ისე ახასიათებს (პრედუქტის მიმართება სუბიექტთან), რომ მიმართების სხვა სახეებისგან მისი განსხვავება არ ჩანს. პრედუქტის მიმართება სუბიექტთან მიმართების ერთ-ერთი სახე კი არ არის, არამედ მსჯელობაში საერთოდ მიმართების ფუნქციის არსებობას აღნიშნავს. მიმართების ცხრილის ჯგუფში კი, მიმართების სახეები, ე. ი. აზროვნების ფუნქციები, მოქმედებანი, მომენტები სავსებით ნათლად არის გარჩეული ერთმანეთისგან: 1) კატეგორიული (ე. ი. უპირობო) მიმართება, 2) ჰიპოთეტური (ე. ი. პირობითი) მიმართება და 3) დის-ფუნქციური (ე. ი. ვაყოფითი) მიმართება.

ვფიქრობ, რომ მიმართების ფუნქციის პირველი სახის ზოგად (გაზრდიან) დახასიათებას ღრმა ძიებ აქვს. პირველი და მეორე ჯგუფის ნიხვედრის ყველა ფუნქციის საილუსტრაციოდ მარტივი მსჯელობა იყო საკმარისი. მიმართების ფუნქციის პირველი სახის (კატეგორიული მიმართების) ნათელყოფაც მარტივი მსჯელობის მაგალითზე შეიძლება, დანარჩენი ორი ფუნქცია კი მხოლოდ და მხოლოდ ე. წ. რთულ მსჯელობებში ჩანს. თუ დავაკვირდებით, შეიძლება შევნიშნოთ, რომ აქ კანტის უნებურად მსჯელობა დასკვნაში, ხოლო მიხვედრა გონებაში გადაიზარდა. ოღონდ (და აქ, საყოველთაოდ აღიარებული, კანტის მეცნიერული გულწრფელობის ერთადერთ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე) ფუნქციათა მეოთხე ჯგუფის დახასიათებისას კანტი საგანგებო მითითებით (შენიშვნაში) აღნიშნავს ამ ფაქტს.

მსჯელობათა მოდალობა, ე. ი. მოდალობის ფუნქცია მსჯელობებში სრულიად განსაკუთრებული ფუნქციაა. რაიმეს (შესამეცნებელი ობიექტის) ამა თუ იმ რაოდენობის მიმართ რაიმე თვისების უპირობოდ, პირობით ან არჩეულად დადასტურების და უარყოფის გარდა სხვა არაფერია არაა ცოდნის შინაარსი. მსჯელობის მოდალობას ობიექტის

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 85—86.

რაიმე ახალი მხრივ დახასიათება, შემეცნება — არა აქვს მხედველობა-  
ში. მოძალობის სახეებია ჩვენი ცოდნის პრობლემატურობა, ასერტო-  
რულობა და აპოდიქტურობა. პრობლემატური ისეთი მსჯელობაა, რო-  
მელშიაც დასტურიც და უარყოფაც შესაძლებლად არის მიჩნეული,  
შეიძლება ითქვას თითქოს ნებისმიერადაა დაშვებული. ასერტორული  
მსჯელობაში დასტური თუ უარყოფა ნამდვილად (ქეშმარიტებად) არის  
ჩათვლილი, ხოლო აპოდიქტურ მსჯელობაში დასტური ან უარყოფა  
აუცილებლად არის აღიარებული. მოძალობის ამ სახეების დახასიათე-  
ბისას შენიშნავს სწორედ, ზემოთ რომ ვამბობდით, კანტი: „ისე თით-  
ქოს პირველ შემთხვევაში აზროვნება მიხედვრის ფუნქცია იყოს, მეო-  
რე შემთხვევაში — მსჯელობის უნარის ფუნქცია, მესამე შემთხვევა-  
ში — გონების ფუნქცია“<sup>12</sup>. პრობლემატურიდან, ასერტორულის გავე-  
ლით აპოდიქტურამდე დასტურის ან უარყოფის შინაარსი კი არ იცვ-  
ლება, არამედ დასტურის ან უარყოფის სიმტკიცე — პირველში იგი  
სააღბათოა, მეორეში — ნამდვილი, მესამეში — აუცილებელი. ეს  
აზრი კანტს ასე აქვს გამოთქმული: „მსჯელობათა მოძალობა მათი საე-  
სებით თავისებური ფუნქციაა. მისი განმასხვავებელი თვისება ისაა,  
რომ იგი არაფერს არ უმატებს მსჯელობის შინაარსს (ვინაიდან, გარდა  
რაოდენობის, თვისებისა და მიმართებისა არაფერი არაა, რაც მსჯელო-  
ბის შინაარსს შეადგენდეს), იგი მხოლოდ კოპულას ღირებულებებს  
ეხება აზროვნებით კავშირებში\* საერთოდ“<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 86.

\* ქართულ თარგმანში: „მსჯელობათა მოძალობა მათი სრულიად განსაკუთრე-  
ბული ფუნქციაა, რაც იმით გამოირჩევა, რომ მსჯელობის შინაარსს არაფერს უმატებს  
(რადგან სიდიდის, თვისებრიობისა და ურთიერთობის (უნდა იყო მიმართების გა-  
რეწე) გარდა არაფერია, რაც მსჯელობის შინაარსს შეადგენდეს), არამედ მხოლოდ  
კოპულას შინაარსს ეხება აზროვნებასთან მიმართებაში საერთოდ“. იმის მიუ-  
ხედავად, რომ „წმინდა გონების კრიტიკიდან“ ყოველი დამოწმება ქართული თარ-  
გმანის მიხედვით არის მითითებული, დამოწმებულ ტექსტში თითქმის ყოველთვის  
არის უწინშენლო ცვლილება (ხან სიტყვაა შეცვლილი, ხან წინადადებად დაყოფა  
ხანაც წინადადების წყობა), რომელიც, ჩვენი აზრით, უფრო ნათლად გამოთქვამს  
ორიგინალის აზრს, თუმცა ასეთი ცვლილება საგანგებოდ აღნიშნული არაა, მაგრამ,  
რადგან ქართულ თარგმანს პაგანაცია ახლავს, ქართული გვერდის მითითება, ფაქტი-  
ურად გერმანული ტექსტის მითითებაცა!

სიტყვები — მხოლოდ კოპულას მნიშვნელობას ეხება აზროვნებასთან მიმართებაში  
საერთოდ — გარკვეულ რაიმე აზრს არ გამოხატავს, უსაგნო სიტყვათა ჯგუფია,  
მაშინ, როცა სწორედ ამ სიტყვებს ევალება ნათელი გახადონ, თუ რა არის მსჯე-  
ლობის მოძალობა. გერმანული: nur den Wert Kopula in Beziehung auf das Denken  
überhaupt angeht ნიშნავს: მხოლოდ კოპულას ღირებულებას ეხება აზროვნებით  
კავშირებში საერთოდ, და არა „აზროვნებასთან მიმართებაში“, რადგან კოპულა  
აზროვნებაში, მსჯელობაშია და არა აზროვნებასთან, მსჯელობასთან მიმართებაში.

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 86.

ასე და ამრიგად, ახლა ჩვენთვის ცნობილია აზროვნების, როგორც კანტი თელის, ყველა ფუნქცია, გარკვეულია მათი ძირითადი ჯგუფები და ცალკეული სახეები. ყოველივე ამის შემდეგ, საჭიროა ხაზგასმით აღვნიშნოთ და კარგად დავიხსოვოთ, რომ: ყოველ მსჯელობაში აზროვნების ოთხივე ფუნქციაა განხორციელებული. მაგალითად, მსჯელობაში: ყველა ადამიანი მოკვდავია — აზროვნება ეხება რაოდენობასაც, (მოკვდაობა ზოგადად არის გამოთქმული), თვისებასაც (მოკვდაობა დადასტურებულია), მიმართებასაც (პრედიკატისა და სუბიექტის კავშირი კატეგორიულია), მოდლობასაც (კოპულას აუცილებელი ხასიათი აქვს). თავად კანტი ჰიპოთეტურ და პრობლემატურ ფუნქციებს ერთი და იმავე მსჯელობებით ნათელჰყოფს. ამიტომ ფუნქციათა ცხრილის მსჯელობათა კლასიფიკაციასთან გაიგივება კანტის კვლევის მიმართულების გაუგებრობაა.

§ 3. ფუნქციები აზრის წინადაცემებში, წინადაცემების აზროვნება, ანუ წინადაცემების

ახლა ჩვენ მივადექით გასაგებად ყველაზე რთულ ჰუნქტს კანტის შემეცნების თეორიაში. თავად კანტი — აღნიშნავს „წმინდა გონების კრიტიკის“ პირველი გამოცემის წინასიტყვაობაში, რომ წმინდა ცნებების გამოკვლევაზე ყველაზე მეტი შრომა დამეხარჯაო. ამ რთულ საკითხზე კანტის აზრის ჩასაწვდომად, სათანადო ტექსტის ყველა ნიუანსის გათვალისწინების გარდა, ადრე განხილული საკითხების შედეგების გახსენებაცაა საჭირო.

ზოგადი ლოგიკა, როგორც უკვე ვიცით, ფორმალურ საქმიანობას ეწევა. მას საიდანაც, სულ ერთია საიდან, მოეცემა წარმოდგენები, რომელთაც იგი, უპირველეს ყოვლისა, ანალიზის გზით ცნებებად აქცევს. ეს ფორმალური საქმიანობაა იმიტომ, რომ ზოგადი ლოგიკა ამა თუ იმ წარმოდგენას მხოლოდ დაანაწევრებს (გაანალიზებს), გაანათლებს. იგი მოცემულ შინაარსს (წარმოდგენას) არც არაფერს უმატებს და არც არაფერს აკლებს, იგი დაუნაწევრებელს მარტოდენ დაანაწევრებულად (აზრით გაშუქებულს) წარმოიდგენს. ტრანსცენდენტალურმა ლოგიკამ, ფორმალური ლოგიკისაგან განსხვავებით, წარმოდგენებში რაღაც ცვლილება უნდა შეიტანოს. გამოსაკვლევი ისაა, რა ცვლილება, ანდა რა საქმიანობაა ეს, ანალიზური თუ სინთეზური?

ტრანსცენდენტალური ლოგიკის მიხედვრის წმინდა ცნებებისათვის აპრიორულად (და არა გამოცდილების საფუძველზე) თვალწინ აქვს როგორც მასალა, ტრანსცენდენტალური ესთეტიკით მოპოვებული, წმინდა გრძნობიერების მრავალგვაროვანი. ამ მასალის გარეშე, მი-



ხედრის წმინდა ცნებებს არავითარი შინაარსი არ ექნებოდათ, „საესებით ცარიელნი იქნებოდნენ“. წმინდა გრძნობიერება, წმინდა ხედვა, როგორც ვიცით, დრო და სივრცის აპრიორულ მრავალგვარობას შეიცავს. მაგრამ, თავის მხრივ, დროულ-ვრცეული მრავალფეროვნება ჩვენი სულის მიერ ზემოქმედების მიღების (რეცეპტულობის) უნარია (პირობაა). სულის რეცეპტულობა ერთადერთი პირობაა მხოლოდ, რომლის გზითაც შეიძლება მივიღოთ წარმოდგენები საგნების შესახებ. ე. ი. წმინდა გრძნობიერების მრავალგვაროვანი საგნების შესახებ წმინდა წარმოდგენებია და ბუნებრივი ჩანს, რომ ცნებებს საგნების შესახებ ამ წარმოდგენებთან უნდა ჰქონდეთ მიმართება. მაგრამ გრძნობიერება ექვემდებარება ზემოქმედებას, მიმღებია და (ამ გარკვეული აზრით) პასიურია. შემდეგ ფიხტე იტყვის, რომ გრძნობიერებაც აქტიურია და ზემოქმედების საპირობებას მოხსნის. ასე დაარჩება, კანტის შემდეგ, გერმანულ კლასიკურ იდეალიზმში ცნობიერება თავის თავის ამარა. აქ არ არის იმის ადგილი გამოვარკვიოთ, რამდენად საფუძვლიანი იყო ფიხტეს წამოყენებული საქმე. ერთი რამ კი ცხადია: თუნდაც გრძნობიერება აქტიურად მივიჩნიოთ, მაინც გრძნობიერების აქტიურობა განსხვავდება მიხედრის (აზროვნების) აქტიურობისაგან და კანტს საფუძველი ჰქონდა შემეცნების ეს ორი უნარი ერთმანეთისგან განესხვავებინა.

გრძნობიერების აქტიურობა ისაა, რომ იგი ზემოქმედებას თავისებურად „პასუხობს“, აღიქვამს, მაგალითად, ჩხვლეტას — ტკივილით. გრძნობიერება, ასე ვთქვათ, იძულებული აქტიურობაა, აზროვნება თავისუფალი აქტიურობა, ანუ სპონტანობაა. გრძნობიერების მრავალფეროვანი, მისგან ცოდნა რომ მიიღოს, აზროვნების სპონტანობამ რალაცნაირად უნდა ჩაათვლიეროს, აღიქვას, დააკავშიროს. აზროვნების ასეთ მოქმედებას კანტი სინთეზს უწოდებს. „ულრესად ფართო აზრით სინთეზად მესმის სხვადასხვა წარმოდგენების ერთმანეთთან შეერთება და შემეცნებაში მათი მრავალგვარობის წვდომა. ისეთი სინთეზი არ არის წმინდა, როცა მრავალგვარობა გამოცდილებით კი არ მოგვეცემა. არამედ აპრიორულად (სივრცესა და დროში მრავალგვაროვანის მსგავსად)“<sup>14</sup>. აპრიორულად მიწვდომილი, ანუ შეცნობილი მრავალგვარობა ცნობიერების გარკვეული შინაარსია, წარმოდგენაა, ცნებაა. ასეთი ცნებები ყოველგვარ ანალიზამდე უნდა იყოს მოცემული. არცერთი ცნება არ შეიძლება შინაარსის მხრივ ანალიზით წარმოიშვას, ე. ი. ცოდნა, მეცნიერება შეუძლებელია ანალიზით წარმოიშვას, დაიბადოს. დასანაწევრებელი, საანალიზო შინაარსი წინასწარ უნდა არსებობდეს. ბუნებრივია, დანაწევრება ვერ შექმნის დასანაწევრებელს. „მრავალგვაროვანის სინთეზი (გინდ ემპირიული იყოს, გინდ აპრიორული) ბადებს

უპირველეს ყოვლისა ცოდნას, რომელიც თავიდან ჯერ კიდევ უხეში და ბუნდოვანი შეიძლება იყოს და ამიტომ ანალიზს სჭირდებოდეს. მაგრამ მაინც სინთეზია ის, რაც, კაცმა რომ თქვას, ელემენტებისგან ცოდნას შეადგენს და მათ გარკვეულ შინაარსში გააერთიანებს. ამიტომ სინთეზი არის პირველი, რასაც ყურადღება უნდა მივაქციოთ, თუ გვსურს ჩვენი ცოდნის წარმოშობის შესახებ ვიმსჯელოთ<sup>14</sup>.

საკითხი უაღრესად სერიოზულია. როგორ წარმოიშობა ცოდნა, როგორ იქმნება მეცნიერება? თქმა არ უნდა, რომ მეცნიერებაში უამრავი დებულება, მსჯელობაა, სადაც ერთი ცნება მეორესთან არის დაკავშირებული: ადამიანი მოაზროვნე არსებია; ძალი შინაური ცხოველია, კვადრატი გეომეტრიული ფიგურაა და ა. შ. სწორია ისიც, რომ ცნობიერების შინაარსის დაშლით, ანალიზით, დანაწევრებით ახალი შინაარსი არ წარმოიშობა. მაგრამ ხომ არსებობს მეცნიერებაში უამრავი დებულება, რომელიც რეალური საგნის დაშლით, დანაწევრებით, ანალიზით მიიღება? დებულება: წყალი წყალბადისა და ჟანგბადისაგან შედგება — მეცნიერების დებულებაა, ცოდნაა. იგი რეალური ნივთიერების — წყლის გარკვეული ხერხით დაშლის, ანალიზის საფუძველზეა წარმოშობილი, იგი მეცნიერებაში ახალი დებულებაა, სანამ წყალი არ დაშალეს, მეცნიერებამ არ იცოდა, რომ იგი წყალბადისა და ჟანგბადისაგან შედგებოდა. ქიმიასა და ფიზიკაში ნივთიერებათა დაშლის, დანაწილების გზით უამრავი და უზარმაზარი მეცნიერული აღმოჩენები მოხდა. რასაკვირველია, ნივთიერების დაშლა, ანალიზი, ჩვენი წარმოდგენების მარტოოდენ ლოგიკური დანაწევრება, ანალიზი არ არის. მაგრამ ნივთიერების დაშლით მოპოვებული ცოდნა, ახალი მეცნიერული ცოდნაა და ეს ახალი ცოდნა მარტოოდენ ჩვენი წარმოდგენების დაკავშირებით, სინთეზით არ მიიღწევა. მეცნიერებაში, ნივთიერებათა თვისებებისა და უმცირესი ნაწილაკების აღმოსაჩენად, არაჩვეულებრივად ძნელი და ხანგრძლივი ექსპერიმენტული კვლევა-ძიება წარმოებს. რა შეიძლება თქვას კანტმა ამგვარი კვლევა-ძიებისა და მეცნიერებაში ამ გზით მოპოვებული ახალი ცოდნის შესახებ?

კანტის ფილოსოფიურ დამსახურებასა და მეცნიერულ პატიოსნებას უმადური კრიტიკა არ ეკადრება. კანტი არა თუ იცნობს, იმოწმებს კიდევ ბუნების კვლევაში ექსპერიმენტის გამოყენებას. „ბუნების ყველა მკვლევარისათვის ნათელი აღმობრწყინდა მაშინ, როდესაც გალილეიმ წინასწარ მის მიერ შერჩეული სიმძიმის ბურთები დახრილ სპერტყეზე დააგორა, როდესაც ტორიჩელიმ ჰაერით დაიკავა სიმძიმე,

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 87—88.

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 88.

მისთვის წინასწარ ცნობილ წყლის სვეტის წონას რომ უდრიდა, ან როცა კიდეც უფრო მოგვიანებით შტალმა ლითონები კირად გარდაქმნა და კირი ისევ ლითონად, რის დროსაც იგი მათგან რალაცას გამოყოფდა და შემდეგ კვლავ უერთებდა (კანტი ამ ადგილს სქოლიოში ასეთ შენიშვნას ურთავს: მე აქ ზუსტად არ მივხედავ ექსპერიმენტული მეთოდის ისტორიას, რომლის პირველი საწყისი კარგად არც კი არაა ცნობილი). ბუნებისმეტყველებმა გაიგეს, რომ გონება მხოლოდ იმას ხედავს, რასაც თვითონ ქმნის წინასწარდასახული გეგმის მიხედვით, რომ იგი თავისი მსჯელობათა პრინციპებით მუდმივი კანონების თანახმად წინ უნდა მიდიოდეს და ბუნება უნდა აიძულოს მის კითხვებს უპასუხოს, ბუნებას კულში არ უნდა მისჩანაწლებდეს, თორემ, თუ გეგმა წინასწარდასახული არ არის და დაკვირვებები ჩატარებულია შემთხვევით, მაშინ ისინი დაკავშირებულნი არ არიან იმ აუცილებელ კანონთან, რომელსაც გონება ეძებს და საჭიროებს. გონება ბუნებასთან ისე უნდა მივიდეს, რომ ერთ ხელში ეპყრას თავისი პრინციპები, რომელთა მიხედვითაც მხოლოდ ურთიერთთანხმობად მოვლენებს შეიძლება ჰქონდეთ კანონთა ძალა, მეორე ხელში — ექსპერიმენტი, ან პრინციპების მიხედვით რომ მოუგონია, რათა ბუნებისგან ცნობები მიიღოს, მაგრამ მოსწავლესავით კი არა, ყველაფერს რომ ისმენს, რასაც კი მასწავლებელი კარნახობს, არამედ ნაფიცი მსაჯულივით, მოწმეებს რომ აიძულებს მის მიერ დასმულ კითხვებზე უპასუხონ. ამრიგად, ფიზიკაც კი ესოდენ ხელსაყრელ რევოლუციას თავისი აზროვნების წესში მხოლოდ იმ ბედნიერ მიხვედრილობას უნდა უმადლოდეს, რომ რასაც თვით გონება ბუნებაში სდებს, იმის თანახმად ეძებს (და არა თხზავს) იმას, რაც მან ბუნებისგან უნდა ისწავლოს და რის შესახებაც მას თვითონ არაფერი ეცოდინებოდა<sup>16</sup>.

ერთი წუთით, თვალი მოვაცილოთ კანტის ფილოსოფიის ჯურღმულეებს, სული მოვითქვათ და დამიწებულ მსჯელობებს სხვა კუთხით შევხედოთ. აქ საეცებით ჩვეულებრივად არის ლაპარაკი ბუნების კვლევაში ექსპერიმენტის მნიშვნელობაზე, დახრილ სიბრტყეზე ბურთების დაგორებაზე, ჰაერსა და წყლის სვეტის წონაზე, ლითონების კირად გარდაქმნაზე, ბუნებასთან მისვლაზე და ა. შ. საყურადღებო ისაა, რომ ასე ჩვეულებრივად ბუნების კვლევის შესახებ კანტი ლაპარაკობს „წმინდა გონების კრიტიკის“ მეორე გამოცემის წინასიტყვაობაში, ე. ი. დაახლოებით 6—7 წლის შემდეგ, როცა მზადდებოდა თუ მომზადდა მეორე გამოცემა წიგნისა, რომლის პირველმა გამოჩენამ გააოგნა მაშინდელი ფილოსოფიური სამყარო. წიგნში, სადაც დასაბუთებულია, რომ ჩვენ არაფერი არ ვიცით თავისთავადი ბუნების შესახებ, რომ

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 22.

ჩვენ მხოლოდ შეგარძნებებთან, შთაბეჭდილებებთან გვაქვს საქმე, რომ ბუნება, გრძობადი სამყარო, სადაც ჩვენ ვცხოვრობთ, მხოლოდ და მხოლოდ ჩვენი გონების კანონების მიხედვით მოწესრიგებული შეგარძნებებია და მეტი არაფერი, — ასე მშვიდი და ჩვეულებრივი მსჯელობა ბუნებასთან მისვლისა და ამა თუ იმ ექსპერიმენტის საშუალებით მისი გამოკვლევის შესახებ, ფილოსოფიურად არ მოაზროვნე კაცის, რბილად რომ ვთქვათ, გაცეხას იწვევს. ჩვენ შემდეგ საგანგებოდ გვექნება მსჯელობა, მაგრამ რადგან სიტყვამ მოიტანა, ახლაც გავიხსენოთ კანტის ერთი განსაზღვრება: გენია არის თანშობილი ნიჭი, რომლითაც ბუნება წესს უღებს ხელოვნებას. რაო? ბუნება, ე. ი. ჩვენი გონების კანონების მიხედვით მოწესრიგებული შეგარძნებები არის გენა ხელოვნების წესის დამდები? არა, რა თქმა უნდა! იმის მიუხედავად, რომ ბუნება, როგორც ჩვენი ცოდნის საგანი, მოწესრიგებული შეგარძნებების მეტი არაფერია, კანტი თავის თავს უფლებას აძლევს ბუნებაზე ისე ილაპარაკოს, როგორც ყოველი ჩვენთაგანი ლაპარაკობს. სანამ აქ შეუთავსებლობა და წინააღმდეგობა გველანდება, მანამ კანტი აზროვნების ღრმა შრეები დალუქულია ჩვენთვის კანტის ფილოსოფიურ ხილვებთან ჩვეულებრივი აზროვნების ურთიერთობის დასამყარებლად, ჩვენს ლიტერატურაში მოხმობილი ფრაზა: „შემეცნების თვალსაზრისით“, მეტისმეტად მკლეა ამ საქმისთვის. კანტის ფილოსოფიაში ისე უნდა მოვშინაურდეთ, რომ საკუთარი გარემო არ გვეუცხოებოდეს.

ადრე ჩვენ, კანტის აზრით, ცოდნის პირველსაწყისზე ვსაუბრობდით. წარმოდგენების „სინთეზი არის პირველი, ამბობს კანტი, რასაც ყურადღება უნდა მივაქციოთ, თუ გვსურს ჩვენი ცოდნის წარმოშობის შესახებ ვიმსჯელოთ“. თუ ცოდნა წარმოდგენების სინთეზით იწყება, მაშინ რა მნიშვნელობა აქვს მეცნიერებაში გამოყენებულ იმ ექსპერიმენტებს, რომლებიც, ჩვენ ენაზე რომ ვთქვათ, რეალურ საგნებს ანაწევრებენ, შემადგენელ ელემენტებზე შლიან? რა გზით, რანაირად უწყობს ხელს ამგვარი ექსპერიმენტი ცოდნის, ახალი ცოდნის წარმოშობას? არა მარტო საგნის შემადგენელ ელემენტებად დაშლა, არამედ ყოველგვარი ექსპერიმენტი, კანტის ენაზე თუ ვილაპარაკებთ, ისეთი შეგარძნებების, შთაბეჭდილებების წარმოდგენების მიღების საშუალებაა, რომლებსაც ჩვეულებრივ, ყოველდღიურ შეგარძნებებ-შთაბეჭდილებაში ვერ ვპოულობთ. ექსპერიმენტი გრძობიერების ასპარეზის გაზრდაა. აზროვნება კი, და მაშასადამე ცოდნა, გრძობიერების მონაპოვრის დაკავშირება. კანტი ამ დაკავშირების, ე. ი. აზროვნების, მიხედვით საქმიანობის წმინდა საფუძვლებს (ფორმებს), ანუ იმ პრინციპებს ეძებს, რომელთა მიხედვით ბუნების დაკითხვა, ექსპერიმენტო წარმოებს.

ჯერჯერობით მხოლოდ ისაა ცნობილი, რომ აზროვნების, მსჯელობის, მიხედვრის მოქმედების ძირში სინთეზი ძვეს. ხოლო „სინთეზი საერთოდ, როგორც ამას შემდეგ დავინახავთ, არის წარმოსახვის უნარის განსაკუთრებული მოქმედება, სულის ბრმა, თუმცა აუცილებელი ფუნქცია; ამ ფუნქციის გარეშე ჩვენ არავითარი ცოდნა არ გვექნებოდა, თუმცა მხოლოდ იშვიათად თუ ვაცნობიერებთ ამას. ხოლო სინთეზის ცნებებზე დაყვანა მიხედვრის ფუნქციაა, რითაც იგი პირველად გვაძლევს ცოდნას ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით“<sup>17</sup>.

საერთოდ სინთეზი წარმოსახვის, პროდუქტიული წარმოსახვის ბრმა, ე. ი. არაცნობიერი მოქმედების შედეგია. პროდუქტიული წარმოსახვის სინთეზის ცნებებში განხორციელება მიხედვრის საქმეა. ამრიგად, თუ წარმოსახვის სინთეზი ბრმად, ე. ი. ცნებების გარეშე ხორციელდება, აზროვნების (მიხედვრის) სინთეზი ცნებებს ემყარება და ერთიანობაც მიხედვრის ცნებების საფუძველზე აუცილებელ ხასიათს იძენს.

ანალიზის გზით, წერს კანტი, ერთი ცნების ქვეშ სხვადასხვა წარმოდგენები მოთავსდება, მოიაზრება. რას ნიშნავს ეს? ვფიქრობ, აქ კანტი შეცვლილი ფორმით, და ამიტომ ცოტა ბნელადაც ამბობს შედეგს: რომელიმე წარმოდგენა, თუ მას გაეანალიზებთ, განვიხილავთ, შეიძლება რომელიმე ცნებაში შევიტანოთ. მაგალითად, ბანანი მოვიაზროთ ხილის ცნებით. ეს ასე მოხდება: დავახასიათებთ ბანანს, წარმოდგენას, შემდეგ დავახასიათებთ ხილის ცნებას, ე. ი. ნათელყოფთ ამ ცნების ნიშნებს და „დავინახავთ“, რომ ბანანი ხელია. ამას კანტი იმტომ ჩადის, რომ ზოგადი ლოგიკის საქმიანობა შეადაროს, დაამგვანოს და შემდეგ განასხვავოს ტრანსცენდენტალური ლოგიკის საქმიანობისაგან. ტრანსცენდენტალური ლოგიკა გვასწავლის, წერს კანტი, ცნებებში მოვათავსოთ, ცნებებით მოვიაზროთ არა წარმოდგენები, არამედ ცნებებში მოვათავსოთ, ცნებებით მოვიაზროთ წარმოდგენების წმინდა სინთეზი.

ახლა უნდა გავიხსენოთ, რომ კანტს ცოდნის წარმოშობის ახსნა-აინტერესებს, უფრო ზუსტად მეცნიერული ცოდნის წარმოშობის ახსნა-აინტერესებს. კანტის აზრით, მეცნიერული ცოდნა ისეთ ცოდნას ჰქვია, რომელსაც აუცილებელი და საყოველთაო ხასიათი აქვს. ამ ამოცანის კვლევის პროცესში უკვე გამოკვლეულია, რომ საგნის შესახებ აუცილებელი და საყოველთაო ცოდნა რომ არსებობდეს, აპრიორულად მოცემული უნდა იყოს: უპირველეს ყოვლისა, წმინდა ხედვის მრავალგვარობა, შემდეგ, ამ მრავალგვარობის სინთეზი წარმოსახვის უნარის-

:საშუალებით და ბლოს ცნებები უნდა იყოს მოცემული აპრიორულად. რომლებიც წარმოსახვის სინთეზს გააშუქებენ. წარმოსახვის სინთეზის გამაშუქებელი ცნებები ერთიანობას ანიჭებენ სინთეზს, ე. ი. რას ჩაღიან ეს ცნებები, ანუ რანი არიან ისინი? ისინი არიან აუცილებელი სინთეზური ერთიანობის მიხვედრაზე დაფუძნებული წარმოდგენანი.

იგივე მოქმედება (ფუნქცია), რაც სხვადასხვა წარმოდგენებს ერთს მსჯელობაში აერთიანებს, ერთიანობას ანიჭებს აგრეთვე სხვადასხვა წარმოდგენების წმინდა სინთეზს ერთს ხედვაში. ე. ი. რაღაც მოქმედება მსჯელობაში სხვადასხვა წარმოდგენებს აერთიანებს; იგივე მოქმედება აერთიანებს ხედვაში მოცემულ მრავალგვარობასაც. რა არის ეს მოქმედება? რა აერთიანებს მსჯელობაში ორ განსხვავებულ წარმოდგენას? აზროვნება. უფრო ზუსტად, აზროვნების ერთი სახე — მიხვედრა. რას აკეთებს მიხვედრა? მიხვედრა ხედება, აზრობს. მაშასადამე. მიხვედრის აზრობა (მიხვედრის ცნება) არის ის ფუნქცია, რაც ერთიანობას ანიჭებს სხვადასხვა წარმოდგენების სინთეზს ერთს ხედვაში. ამრიგად, მიხვედრის მოქმედება, მიხვედრის ფუნქცია აერთიანებს სხვადასხვა წარმოდგენებს მსჯელობაშიც და ხედვაშიც. მაგრამ მსჯელობაში სხვადასხვა წარმოდგენების გაერთიანება, როცა ერთიანობას საყოველთაო და აუცილებელი ხასიათი აქვს ცნების ანალიზის მეშვეობით წარმოებს. მაგალითად, ცნება ადამიანის ანალიზით, ჩვენ გამოვყოფთ ნიშნებს: ცოცხალი არსება, იარაღის შექმნის უნარა; მსჯელობაში: ადამიანი იარაღის შემქმნელი ცოცხალი არსებაა, ანალიზური შინაარსია გაერთიანებული, მაგრამ გაერთიანება მაინც მიხვედრის. აზროვნების მოქმედებაა. ხოლო როცა მიხვედრა თავისი მოქმედებით ხედვაში მრავალგვარობის სინთეზურ ერთიანობას (წარმოსახვით ბრმად განხორციელებულ სინთეზს) გაიაზრებს, ამით მას თავის წარმოდგენებში ტრანსცენდენტალური შინაარსი შეაქვს. ორივე შემთხვევაში მიხვედრის საქმიანობა გამაერთიანებელი საქმიანობაა. მაგრამ პირველ შემთხვევაში მას მხედველობაში ანალიზური შინაარსი აქვს, მეორე შემთხვევაში სინთეზური, რომელიც მან ახლა უნდა „დაინახოს“, ახლა უნდა მიხედეს, ახლა უნდა გაიაზროს. ამიტომ მიხვედრის ფუნქციებს აქ მიხვედრის წმინდა ცნებები ჰქვიათ და თავთავიანთ ობიექტებს აპრიორულად იაზრებენ. ზოგადი ლოგიკა ამ განსხვავებას მხედველობაში არ იღებს და ამიტომ მას არ შეუძლია ახსნას წმინდა ცნებების აპრიორული საქმიანობა. ჯერჯერობით რაიმე მეტის თქმის საფუძველი არა გვაქვს. ჯერჯერობით მარტო ის ვიცით, რომ მიხვედრა ისეთივე მოქმედებებს ასრულებს ხედვის საგნების დაკავშირებისას, გაერთიანებისას, როგორცაა მსჯელობაში სხვადასხვა წარმოდგენების

დაკავშირების დროს. მაშასადამე, მიხვედრის იმდენივე წმინდა ცნება იარსებებს, რამდენიც ყველა შესაძლებელი მსჯელობის ლოგიკურ ფუნქცია არსებობს. ამ ცნებებს კანტი არისტოტელეს კვალად კატეგორიებს უწოდებს.

უმჯობესია მსჯელობებში აზროვნების, მიხვედრის ფუნქციათა ცხრილი და მათი შესატყვისი კატეგორიების ნუსხა გვერდიგვერდ დავალაგოთ, რათა ყოველ საჭირო შემთხვევაში მათი შეპირისპირება გავიაღვივოთ.

**ფუნქციები . კატეგორიები**

**რ ა ო დ ე ნ ო ბ ა**

ზოგადი	ერთიანობა
კერძო	სიმრავლე
ერთეული	ყოველობა

**თ ვ ი ს ე ბ ა**

დადებითი	რეალობა
უარყოფითი	უარყოფა
უსასრულო	განსაზღვრება

**მ ი მ ა რ თ ე ბ ა**

კატეგორიული	თვითმყოფობა და თანამყოფობა
ჰიპოთეტური	(სუბსტანცია და აქციდენცია)
დისიუნქციური	კაუზალობა და დამოკიდებულება
	ურთიერთობა (ურთიერთმოქმედება
	მოქმედსა და განმცდელს შორის)

**მ ო დ ა ლ ო ბ ა**

პრობლემატური	შესაძლებლობა (შეუძლებლობა)
ასერტორიული	არსებობა (არარსებობა)
აპოდიქტური	აუცილებლობა (შემთხვევითობა)

აი, ახლა ჩვენს წინაა სინთეზის ყველა თავდაპირველი წმინდა კატეგორია, რომელსაც აპრიორულად შეიცავს მიხვედრა. ესაა, სხვანაირად რომ ვთქვათ, მიხვედრის თავდაპირველი სახეები, რომლითაც ხედვის მრავალგვაროვან შინაარსში აზროვნებით ორიენტაციას ვახდენთ, ანუ ვიაზრებთ ხედვის ობიექტს. კატეგორიების ცხრილი ერთი საერ-

თო პრინციპის სისტემატური გაშლაა. ეს პრინციპი არის მსჯელობის უნარი, რომელიც სხვა არაფერიაო, შენიშნავს კანტი, თუ არა აზროვნება. მაშასადამე, კატეგორიების ცხრილი ამოწურავს აზროვნების, მიხედვრის ყველა სახეს. კატეგორიების აღმოჩენის ძიება მიმდინარეობდა არა შემთხვევიდან შემთხვევამდე, არამედ ერთი გარკვეული პრინციპის საფუძველზე, ამიტომ კატეგორიების შემადგენლობა სრულია და ეს სისრულე ძიების საფუძველად მდებარე პრინციპით არის განსაზღვრული.

პირველად კატეგორიების შესახებ მოძღვრება და კატეგორიების ცხრილი არისტოტელემ შეადგინა. კანტის აზრით, არისტოტელეს კატეგორიების ძიების არავითარი პრინციპი არ გააჩნდა, ჯერ მან ათ ცნებას მოუყარა თავი და მათ კატეგორიები (პრედიკამენტები) უწოდა, შემდეგ კიდევ ხუთი აღმოაჩინა და მათ პოსტპრედიკამენტები დაარქვა. გარდა გარკვეული პრინციპის უქონლობისა, არისტოტელეს კატეგორიების ნუსხას სხვა ნაკლიც ჰქონდა: კატეგორიების ცხრილში ერთმანეთშია არეული აზროვნების ცნებები და გრძნობიერების მოღუსები (სადაც, როდესაც), ემპირიული ცნებები (მოძრაობა), ძირითადი და წარმოებული ცნებები და ა. შ. მიუხედავად ამისა, არისტოტელეს წამოწყება კანტს ფილოსოფიაში მნიშვნელოვან ნაბიჯად მიაჩნდა.

კანტის მიერ აღმოჩენილი მიხედვრის კატეგორიები თავისი მოწოდების მიხედვით უაღრესად მნიშვნელოვანი საქმეა. კატეგორიები ფაქტიურად ხომ აზროვნების არსია. კანტი წერს: „ეს ცხრილი ფილოსოფიის თეორიულ ნაწილში არაჩვეულებრივად გამოსადეგია, აუცილებელიც კია იმისთვის, რომ მოიხაზოს მთლიანი მეცნიერების სრული გეგმა, რამდენადაც იგი აპრიორულ ცნებებს ემყარება... კატეგორიების ცხრილი სრულად შეიცავს მიხედვრის ყველა თავდაპირველ ცნებას და მათი სისტემის თვით ფორმასაც კი ადამიანის მიხედვრაში, მაშასადამე, იგი მიუთითებს მომავალი სპეკულატური მეცნიერების ყველა მომენტზე, თვით მის წესრიგზეც კი“<sup>18</sup>.

კატეგორიების ცხრილში, კანტი, სხვადასხვა თავისებურებაზე მიაქცევს ჩვენს ყურადღებას:

ა) ცხრილი მიხედვრის ცნებების ოთხ კლასს შეიცავს. მაგრამ იგი ორ კლასად შეიძლება დაეაჯგუფოთ, რომელთაგან პირველი ხედვის საგნებს ეხება, მეორე — ამ საგანთა არსებობას ერთმანეთისა და მიხედვრის მიმართ. პირველ დიდ ჯგუფს მათემატიკური კატეგორიები შეიძლება ეწოდოს, მეორეს — დინამიკური.

<sup>18</sup> იქვე, გვ. 91.



ბ) ყოველ კლასში სამ-სამი კატეგორიაა, სამივე ძირითადი, მაგრამ ისინი ერთმანეთის მიმართ გარკვეულ დამოკიდებულებას ამჟღავნებენ: მესამე კატეგორია პირველისა და მეორის შეერთებად შეიძლება წარმოვიდგინოთ. ასე, მაგალითად, ყოველობა, პირველი კლასის მესამე კატეგორია, სხვა არაფერია თუ არა სიმრავლე ერთიანობაში განხილული; მეორე კლასის მესამე კატეგორია — განსაზღვრა, წარმოიდგინება როგორც რეალობა უარყოფასთან დაკავშირებული; ასევე ურთიერთობა — სუბსტანციათა მიზეზობა; აუცილებლობა — არსებობა თავის შესაძლებლობით. მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ყოველ კლასში მესამე კატეგორია განსჯის განსაკუთრებული ფუნქცია არ იყოს. აქ კანტს იმაზე სურს ყურადღება გაამახვილოს, რომ კატეგორიებს შორის ურთიერთკავშირი და სისტემატურობა არსებობს. მაგრამ ჩვენ ხომ ვიცით, რომ ერთი ჯგუფის კატეგორიები, ვთქვათ, ერთიანობა, სიმრავლე, ყოველობა — რაოდენობის ზოგადი კატეგორიის სახეებია და მათი შეერთების კანონზომიერული და სისტემატური ხასიათი სავსებით ბუნებრივი ამბავია.

გ) ძირითადი კატეგორიების გარდა არსებობს მათგან ნაწარმოები წარმოებულა, მაგრამ წმინდა კატეგორიები. ამ წარმოებულ კატეგორიებს კანტი პრედიკაბილიებს უწოდებს, მაგალითად, მიზეზობრიობის კატეგორიიდან შეიძლება ვაწარმოოთ ძალის, მოქმედების, ვნების პრედიკაბილიები; ურთიერთობის კატეგორიიდან — აწმყოფობისა და წინააღმდეგობის; მოდალობის ჯგუფის კატეგორიებიდან — წარმოშობის, ცვლილების, წარმავლობის პრედიკაბილიები. ამრიგად, ჩვენთვის ცნობილია, „რა თვალთ უყურებს“ მიხვედრა ხედვის მრავალგვარობას და რა მიმართულებით აკავშირებს მათ.

## მეოთხე თავი

### სუბიექტური და წმინდა აპრიორული აზრის აუცილებელი და საყოველთაო მნიშვნელობა ემპირიული ცოდნისათვის, ანუ მიხედვის წმინდა ცნებების ტრანსცენდენტალური დედუქცია

ახლა ჩვენთვის უკვე ცნობილია გამოცდილებისაგან საესებით და-  
მოუკიდებელი, აპრიორული ცნობიერების ელემენტები: გრძნობიერების  
წმინდა ფორმები დრო და სივრცე და მიხედვის წმინდა ფორმები, ანუ  
სახეები — კატეგორიები. რადგან წმინდა ცნობიერების ეს ელემენტები  
კანტის მიერ გააზრებულია, როგორც ადამიანური ცნობიერების არ-  
სობრივი თავისებურებანი, ამიტომ მათი საყოველთაობა და აუცილებ-  
ლობა ადამიანის ცნობიერებისათვის თავისთავად გასაგებია. ყოველ  
შემთხვევაში კრიტიკული ფილოსოფიისათვის, რომლის ერთ-ერთი ძი-  
რითადი ამოცანა შემეცნების სუბიექტის, ცნობიერების შემეცნებადე-  
ლი უნარების გამოკვლევა-დადგენაა, ამ უნარების აღმოჩენის შემდეგ,  
ადამიანური ცნობიერების თავისებურებათა საყოველთაობისა და  
აუცილებლობის დასაბუთება, უკვე შესრულებული საქმის ხელახლა  
განმეორება იქნებოდა. გონების კრიტიკამ გამოარკვია, რომ ცნობიერე-  
ბას, სუბიექტს აქვს თავდაპირველი, აპრიორული გრძნობისა (დრო და  
სივრცე) და აზროვნების, მიხედვის უნარი. მიხედვის ეს უნარი  
წმინდა აზრები, ცნებები კატეგორიებია. მაშასადამე, კატეგორიები  
საგნებისაგან დამოუკიდებელი წმინდა აზრებია. მაგრამ მეორე მხრივ,  
ეს ხომ იგივე კატეგორიებია, რომლებიც ჩვენი ყოველდღიური მსჯე-  
ლობების საფუძველია. მაგალითად, მსჯელობაში: სითბო არის სხეუ-  
ლის გაფართოების მიზეზი, აქ ამ მსჯელობაში, ის კი არ არის ნათქვა-  
მი, მე, შენ ან ვინმემ დაინახა, რომ სითბომ სხეული გააფართოვა,  
არამედ გამოთქმულია დებულება: სითბო საერთოდ აუცილებლად  
აფართოებს სხეულს. ე. ი. აღნიშნული მსჯელობა საყოველთაო და  
აუცილებელი დებულებაა, ცოდნაა. რანაირად შეიძლება, რომ სუბი-  
ექტური წარმომავლობის აზრი (კატეგორია) ობიექტური, საგნობრივი  
ხასიათის ცოდნას წარმოადგენდეს? არაერთი სიმძნელე და პრობლემა

არ იარსებებს, თუ ვიგულისხმებთ, რომ სუბიექტური კატეგორია (ჩვენს შემთხვევაში მიზეზის ცნება) გამოცდილებიდან არის აღებული, გამოყვანილი. მაგრამ, კანტის აზრით, სწორედ იმიტომ, რომ მიზეზის ცნება საყოველთაოობითა და აუცილებლობით გაიაზრება, შეუძლებელია გამოცდილებიდან იყოს გამოყვანილი.

ამრიგად, კატეგორიები საგნებისაგან დამოუკიდებელი თავდაპირველი აპრიორული ცნებებია, მაგრამ საგნების შესახებ აუცილებელი და საყოველთაო ხასიათის დებულებებს ქმნიან. იმის ჩვენებას, ან ზოგადად, დასაბუთებას, თუ როგორ ქმნიან კატეგორიები საგნების შესახებ აუცილებელ და საყოველთაო დებულებებს, ანდა სხვანაირად, რატომ აქვთ მათ საგნების მიმართ აპრიორული მნიშვნელობა, კანტი მიხვედრის წმინდა ცნებათა ტრანსცენდენტალურ დედუქციას უწოდებს. თუ წინასწარ და ზოგადად ვიტყვი, მიხვედრის წმინდა ცნებათა ტრანსცენდენტალური დედუქციის შედეგი იქნება იმის დასაბუთება, რომ მხოლოდ კატეგორიების საშუალებით არის შესაძლებელი საგნის გააზრება. მაგრამ აქამდე რთული, დახლართული და ზოგჯერ ბნელ არგუმენტაციათა მთელი ქსელი უნდა გავი-თვალის-წინოთ.

„წმინდა გონების კრიტიკის“ ამ მონაკვეთის სირთულეს და სიძნელეს აღიარებს ყველა მკვლევარი, გრძნობს ყველა მკითხველი და საგანგებოდ აღნიშნავს თავად კანტიც. „წმინდა გონების კრიტიკის“ პირველი გამოცემის „მიხვედრის წმინდა ცნებათა დედუქციის მეორე განყოფილებაში“ (რომელიც „კრიტიკის“ ნეორე გამოცემისთვის ისე გადამუშავდა, რომ ფაქტიურად ახალი ტექსტით არის წარმოდგენილი), კანტი წერდა: „კატეგორიების დედუქცია ისე ბევრ სიძნელესთან არის დაკავშირებული და გვაიძულებს, ისე ღრმად შევიკრათ საერთოდ ჩვენი ცოდნის შესაძლებლობის პირველ საფუძვლებში, რომ მიზანშეწონილად ჩავთვალოთ მომდევნო ოთხ პარაგრაფში უფრო მოვამზადო მკითხველი, ვიდრე შევასწავლო რაიმე, რათა თავიდან ავიცილო დასრულებული თეორიის ვრცლად და დაწვრილებით გადმოცემა...“<sup>1</sup>. მე მინდა მკითხველმა ყურადღება მიაქციოს ფრაზას: „უფრო მოვამზადო მკითხველი, ვიდრე შევასწავლო რაიმე“. მართალია, ტრანსცენდენტალური დედუქციის ტექსტის ის ვარიანტი, საიდანაც ახლახან დამოწმებული ფრაზაა ამოღებული, მეორე გამოცემაში არაა, მაგრამ იგი არა მარტო დედუქციის პირველი ვარიანტის, არამედ, ასე ვთქვათ, მისი საბოლოო ვარიანტის თავისებურებასაც შეეხება.

მკვლევართა მიერ გამოთქმული საყვედურის თაობაზე — კანტი ზოგჯერ არაერთმნიშვნელოვნად ხმარობსო ტერმინებს — აღრეც

<sup>1</sup> იმანუელ კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა, გვ. 120.

გვექონდა საუბარი. ტრანსცენდენტალური დედუქციის ტექსტის ანალიზისას ლაპარაკობენ „ხელოვნური და არეულ-დარეული“ ტერმინოლოგიის შესახებ (მაგალითად, ვილჰელმ ვინდელბანდი). ახლა ჩვენ საგანგებოდ არ ვიკვლევთ კანტის ტერმინოლოგიას. შესაძლებელია, ზოგჯერ მართლაც არის არეული ტერმინები. მაგრამ ზოგჯერ შეუძლებელია ისე ჩავალწიოთ გონების მოქმედების უღრმეს ფენებამდე, თუ რაღაც არ მოვიმარჯვეთ, თუ არ „მოვემზადეთ“. საჭიროა, ასე ვთქვათ, ხარახო, რომელიც შემდეგ უნდა მოიხსნას.

ტრანსცენდენტალური დედუქციის ამოცანის გამოსაკვეთად, იმის ნათელსაყოფად, თუ რა უნდა გააკეთოს კატეგორიების ტრანსცენდენტალურმა დედუქციამ, კანტი წერს: ეს არისო იმის ახსნა, თუ როგორ შეიძლება ცნება აპრიორულად ეხებოდეს საგანს, ე. ი. როგორ შეიძლება ცნება აპრიორულად იძლეოდეს საგნის დახასიათებას. თუ ტრანსცენდენტალური დედუქციის შედეგების მიხედვით ვიმსჯელებთ, გამოთქმა: კატეგორია აპრიორულად ახასიათებს (მიეწერება) საგანს — არ არის ზუსტი. იგი ზუსტად ვერ გამოთქვამს საქმის ვითარებას. ვინაიდან კატეგორია (კატეგორიები) კი არ მიეწერება საგანს, როგორც რაღაც სხვას, არამედ თვითონ არის საგანი, ანუ საყოველთაო და აუცილებელი კავშირი. მაგრამ ეს შემდეგ. აქამდე მისვლაა საჭირო...

დასაწყისში კი, დასაწყისში ერთმანეთისგან უნდა განვასხვავოთ ცნებათა ორი კლასი. არსებობენ ცნებები, რომლებიც გამოცდილებიდან არიან მიღებული, გამოცდილების მონაცემთა განზოგადების გზით. ამგვარი ცნებებით ჩვენ ვიაზრებთ, ვახასიათებთ გამოცდილების საგნებს. მაგრამ არსებობენ ისეთი ცნებებიც, რომლებიც გამოცდილების მონაცემთა განზოგადებით არ არიან მიღებული. სწორედ ასეთი ცნებებია, კანტის აზრით, კატეგორიები, მაგალითად, მიზეზის ცნება. ჩვენ ასეთი ცნებების საშუალებითაც ვახასიათებთ გამოცდილების საგნებს, გარკვეულ თვისებასა თუ მოქმედებას მივაწერთ მათ. გამოცდილების საფუძველზე წარმოშობილი ცნებები, რომ გამოცდილების საგნებას თვისებებს გამოხატავს, ეს თავისთავად გასაგებია, რადგან ისინი ამ თვისებათა განზოგადებებს წარმოადგენენ. მეორე რიგის ცნებები საეხებით აპრიორულად, ყოველგვარი გამოცდილების გარეშე გამოიყენებიან გამოცდილების საგნებზე. რა უფლებით შეიძლება ამგვარი ცნებებით ვიმსჯელოთ საგნების შესახებ? „ამიტომ იმის ახსნა, თუ a priori რა დამოკიდებულება შეიძლება ჰქონდეს ცნებებს საგნებთან, ცნებათა ტრანსცენდენტალურ დედუქციას ვუწოდებ და განვასხვავებ მას ემპირიული დედუქციისაგან, რომელიც ცხადყოფს იმ წესს, თუ როგორ მიიღება ცნება გამოცდილებითა და მასზე განაზრებით, და

ამიტომ ეხება არა მართლზომიერებას, არამედ ფაქტს, რომლის საშუალებითაც ცნება შევიძინეთ<sup>2</sup>.

ტრანსცენდენტალური ესთეტიკიდან ცნობილია, რომ გრძნობად მონაცემებთან (გრძნობის ობიექტებთან) აპრიორული მიმართება აქვს ღროსა და სივრცეს, როგორც გრძნობიერების წმინდა ფორმებს. ახლა მათ მიემატა მიხვედრის კატეგორიები, რომლებიც აგრეთვე აპრიორულად გამოიყენებიან საგნების მიმართ. როგორც სივრცისა და ღროსის, ასევე კატეგორიების საგნებთან მიმართება შეუძლებელია ემპირიულად ნათელი გავხადოთ; საგნებთან მათ მიმართებას ემპირიული საბუთი არა აქვთ, ე. ი. მათი ემპირიული დედუქცია შეუძლებელია. წმინდა ცნებათა განმასხვავებელი ნიშანი ემპირიული ცნებებისაგან სწორედ ისაა, რომ საგნებთან წმინდა ცნებების მიმართების შინაარსი (საგნების შესახებ მათი წარმოდგენა) გამოცდილებიდან არაა აღებული. ამიტომ საგნებთან მათი მიმართების გამართლება მხოლოდ ტრანსცენდენტალურად არის შესაძლებელი. სხვანაირად, საგანთა დროულ-ვრცეულ და კატეგორიულ დახასიათებათა, ე. ი. წმინდა ცოდნათა, მხოლოდ ტრანსცენდენტალური დედუქციაა შესაძლებელი.

დაეუშვათ მივიღოთ კიდევ, რომ წმინდა აპრიორულ ცნებათა ერთადერთი შესაძლებელი დედუქცია ტრანსცენდენტალური დედუქციაა. მაგრამ რატომ არის იგი ასე აუცილებელი? ხომ არსებობს გეომეტრია, რომელიც წმინდა აპრიორულ ცოდნას ქმნის ისე, რომ სულაც არ სჭირდება ფილოსოფიის საბუთი მისი ძირითადი ცნების — სივრცის ცნების — წმინდა და კანონზომიერი წარმოშობის თაობაზე? ე. ი. რატომ არ სჭირდება გეომეტრიას თავისი თეორემათა აპოდიქტურობის გასამართლებლად სივრცის ტრანსცენდენტალური დედუქცია? კანტს აქ ასეთი საბუთი აქვს: სივრცის ცნება გეომეტრიაში მხოლოდ გარეგან, გრძნობით აღქმად სამყაროზე გამოიყენება. სივრცე არაა გარეგანი გრძნობის წმინდა ხედვის ფორმა. ამიტომ სივრცის ყოველ გეომეტრიულ შემეცნებას, რაკი აპრიორულ წმინდა ხედვას ემყარება, უშუალო სიცხადე აქვს. სივრცეში საგანი აპრიორულად (ფორმის მიხედვით) თვით შემეცნების საშუალებით მოგვეცემა. უფრო მოკლედ, ფორმის მიხედვით საგნის მოცემა, ე. ი. ხედვა და შემეცნება ერთი და იგივეა.

წმინდა ცნებების ღროს მდგომარეობა არსებითად შეცვლილია. წმინდა ცნებები საგნებზე ლაპარაკობენ წმინდა აპრიორული აზროვნების და არა ხედვისა და გრძნობიერების პრედიკატებით. ამიტომ ისინი მიემართებიან (მიეწერებიან) ყოველგვარ საგანს გრძნობიერების

<sup>2</sup> აქვე, გვ. 94.

ყოველგვარი პირობის გარეშე. წმინდა ცნებები, როგორც უკვე კარგად ვიცით. გამოცდილებას არ ემყარებიან. ხოლო რადგან ისინი არც გრძნობადნი არიან, ამიტომ არც აპრიორულ ხედვაში შეუძლიათ ჩვე-  
ნონ რაივე ობიექტი, რაზედაც დააფუძნებდნენ ისინი თავიანთ სინთეზს წინარე ყოველგვარი გამოცდილებისა. ამიტომ რასლა ემყარება მათი სინთეზების (საგნებზე მათი ლაპარაკის, საგნებთან მათი მიმართების) ობიექტური მნიშვნელობა? კიდევ სხვანაირად რომ ეთქვათ, წმინდა ცნებათა სინთეზების სარწმუნოობა, ობიექტურობა არც გამოცდილებას ემყარება (შეუძლებელია გამოცდილებას ემყარებოდეს, რაღვან ისინი წმინდა ცნებებია) და არც აპრიორულ ხედვას (შეუძლებელია აპრიორულ ხედვას, გრძნობის აპრიორულ ფორმებს ემყარებოდეს, რადგან ისინი აზრებია), ამიტომ მათ მიერ მოცემული წმინდა ცოდნის მნიშვნელობა, კანონიერება, ობიექტურობა აუცილებლად დასასაბუ-  
თებელია. ხოლო რადგან წმინდა ცოდნის ერთადერთი შესაძლებელი დედუქცია, როგორც ზემოთ ითქვა, ტრანსცენდენტალური დედუქციაა, ამიტომ კატეგორიების ტრანსცენდენტალური დედუქცია აუცილებე-  
ლია.

უფრო მეტიც უნდა ვთქვათ. სწორედ კატეგორიები ხდიან აუცი-  
ლებელს სივრცის ტრანსცენდენტალურ დედუქციასაც. კანტი წერს: „მიხვედრის წმინდა ცნებებთან ერთად იბადება გარდაუვალი საჭი-  
როება იმისა, რომ მოიძებნოს არა მხოლოდ მათი, არამედ აგრეთვე სივრცის ტრანსცენდენტალური დედუქცია“<sup>3</sup>. რატომ? იმიტომ, რომ არაგრძნობადი ბუნების გამო კატეგორიებს (და საერთოდ მიხვედრას) მიდრეკილება აქვთ სივრცე გაიაზრონ ხედვის გრძნობადი პირობის გა-  
რეშე. ამ საკითხს უფრო მეტი ნათელი, შემდეგ, ტრანსცენდენტალურ დიალექტიკაში მოეფინება. ცოდნის აპრიორული საწყისების ემპირი-  
ული ობიექტური მნიშვნელობის დასაბუთების, ე. ი. ტრანსცენდენ-  
ტალური დედუქციის აუცილებლობის გაცნობიერება, ობიექტური და საყოველთაო ცოდნის ფაქტის ახალი, კრიტიკული ახსნის აუცილებ-  
ლობის აღიარებაა. ამიტომ წერს კანტი, რომ „მკითხველი უნდა დარ-  
წმუნდეს ამგვარი ტრანსცენდენტალური დედუქციის გარდაუვალ აუცილებლობაში, სანამ თუნდაც ერთ ნაბიჯსაც კი გადადგამდეს წმინ-  
და გონების ასპარეზზე. წინააღმდეგ შემთხვევაში ბრმად იმოქმედებს და ბანგრძლივი ხეტიალის შემდეგ კვლავ დაუბრუნდება უვიცობას, რომლისგანაც დაიწყოს“<sup>4</sup>.

ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში ჩვენ გავეცანით გრძნობის სუ-  
ბიექტური და აპრიორული ფორმების დროისა და სივრცის ემპირიუ-

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 96.

<sup>4</sup> იქვე, ევ. 42.

ლი რეალობის დასაბუთებას, ე. ი. ტრანსცენდენტალურ დედუქციას. იქ ამ დასაბუთებას ტრანსცენდენტალური განმარტება ერქვა. მაშინ ადვილი იყო იმის ჩვენება, რომ დრო და სივრცე აპრიორულად ყოველგვარი გამოცდილებისგან დამოუკიდებლად, შესაძლებელს ხდიან საგანთა სინთეზურ შემეცნებას, რადგან საგანი (მოვლენა) მხოლოდ გრძნობიერების ამ წმინდა ფორმებით შეიძლება მოკვეცილოს, ე. ი. ემპირიული ხედვის ობიექტი გახდეს. მაშასადამე, რადგან დრო და სივრცე წმინდა ხედვანია, რომლებიც აპრიორულად შეიცავენ საგნის, როგორც მოვლენის, შესაძლებლობის პირობებს, ამიტომ დროულ-ვრცეულ სინთეზებს ობიექტური მნიშვნელობა აქვთ. დროისა და სივრცის ტრანსცენდენტალური განმარტების ანალოგიურად, შეიძლება ვიწინასწარმეტყველოთ, რომ კატეგორიების ტრანსცენდენტალურმა განმარტებამ, ე. ი. დედუქციამ ნათელი უნდა გახადოს, თუ როგორ არიან კატეგორიები საგნის შესაძლებლობის პირობები. თუ კატეგორიები, დრო და სივრცესავით საგნის შესაძლებლობის პირობები იქნება, მაშინ საგნების გააზრებას კატეგორიებით, სინთეზებს კატეგორიების მიხედვით ობიექტური მნიშვნელობა ექნებათ.

მაკრამ აქ თავს იჩენს კატეგორიებისა და დროისა და სივრცის ტრანსცენდენტალურ დედუქციათა შორის არსებული ძირეული განსხვავება. დრო და სივრცე საგნის (მოვლენის) ხედვადად (გრძნობადად) მოცემის პირობებია. მიხვედრის კატეგორიები კი სულაც არ არიან საგნების ხედვადად მოცემის პირობები. საგნები გრძნობადად სწორედ მიხვედრის მოქმედების გარეშე გვევლინებიან. ე. ი. მიხვედრა აპრიორულად არ შეიცავს საგნების მოვლინების, გრძნობადად მოცემის პირობებს. ამიტომ კატეგორიების ტრანსცენდენტალური დედუქციის დროს ისეთი ვითარება იქმნება, რომელსაც ადვილი არა ჰქონია დროისა და სივრცის ტრანსცენდენტალური დედუქციისას — როგორ შეიძლება აზროვნების სუბიექტურ პირობებს (მიხვედრის კატეგორიებს) ჰქონდეთ ობიექტური მნიშვნელობა, ე. ი. საგნების ყოველგვარი შემეცნების შესაძლებლობის პირობები იყვნენ. სხვანაირად რომ ვთქვათ; როგორ შეიძლება კატეგორიები იყვნენ საგანთა შემეცნების შესაძლებლობის პირობები მაშინ, როცა ისინი ამ საგანთა ყოფნის პირობებს არ წარმოადგენენ. ხომ გვეძლევა, მაგალითად, მიხვედრის ფუნქციების გარეშე ხედვაში მოვლენები? და რაკი გვეძლევა, როგორ შეიძლება მოვლენებზე ვიმსჯელოთ მიხვედრის, ვთქვათ, მიზეზის ცნების მიხედვით?

მიზეზობრივი მიმართება მოვლენათა დაკავშირების, სინთეზის თავისებური ფორმაა. მიზეზობრივი სინთეზის დროს რალაც A-ს შემდეგ მისგან სრულიად განსხვავებული და გარკვეულად დაკავშირებული B

მოიზრება. თავისთავად ნათელი არ არის, რატომ უნდა იყოს მოვლენებს შორის მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულება. გამოცდილებაში B რომ A-ს შემდეგია, ეს არ გამოდგება, მიზეზობრიობის საბუთად, რადგან დასაბუთებული სწორედ ამ ცნების ობიექტური მნიშვნელობაა. ამიტომ თავდაპირველად შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მიზეზის ცნება მთლად ცარიელია, უშინაარსია, ე. ი. მოვლენათა შორის იგი არავითარ მიმართებას, საგანს არ ეხება. გრძნობადი საგნები, ხედვის საგნები სულში აპრიორულად არსებული გრძნობიერების ფორმალურ პირობებს რომ უნდა შეესაბამებოდეს, ეს ნათელია, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში ისინი ვერ გახდებოდნენ საგნებად ჩვენთვის. მაგრამ სრულიადაც არ არის ნათელი, თუ რატომ უნდა შეესაბამებოდეს ეს საგნები აგრეთვე აზროვნების სინთეზური ერთიანობის პირობებს — იმ პირობებს, რომლებიც სჭირდება მიხვედრას აპრიორული დაკავშირების (სინთეზის) განხორციელებისათვის — კატეგორიებს. ხომ შესაძლებელია მოვლენები ისეთები იყოს, რომ მათი თანმიმდევრობა თუ ერთდროულობა არ ეგუებოდეს, არ შეესატყვისებოდეს აზროვნებას. აზროვნება დაკავშირებაა. კანტმა აზროვნების აპრიორული ფუნქციები, მოქმედებანი, ანუ სახეები — კატეგორიები აღმოაჩინა. კატეგორიები აზროვნების სახეებია. ე. ი. კატეგორიები დაკავშირების სახეებია. კატეგორიები განსხვავებულთა დაკავშირების, განსხვავებულთა სინთეზის სახეებია. კატეგორიების გარეშე არ არსებობს სინთეზური აზროვნება. ისინი სინთეზური აზროვნების პირობებია. ამრიგად, თუ მოვლენები არ იქნებოდნენ მიხვედრის, ე. ი. აზროვნების პირობების შესატყვისნი, მაშასადამე, თუ მოვლენები არ იქნებოდნენ ისე დაკავშირებულნი, როგორც მიხვედრა აკავშირებს, მაშინ „ყველაფერი ისეთ აღრეულობაში აღმოჩნდებოდა, რომ, მაგალითად, მოვლენათა თანმიმდევრულ მწყკრივში არაფერი იქნებოდა ისეთი, რაც მოგვცემდა სინთეზის წესს, და, მაშასადამე, შეესაბამებოდა მიზეზისა და მოქმედების ცნებას, ასე რომ, ეს ცნება იქნებოდა სავსებით ცარიელი, არარა და უმნიშვნელო. მიუხედავად ამისა, მოვლენები მაინც არა ნაკლებ წარედგინებოდნენ ჩვენს ხედვას საგნებად, რადგან ხედვა არანაირად არ საჭიროებს აზროვნების ფუნქციას (მოქმედებას)“<sup>5</sup>.

ამრიგად, გამოდის, რომ ტრანსცენდენტალური დედუქცია მხოლოდ მაშინ იქნება შედეგიანი, ე. ი. მხოლოდ მაშინ დასაბუთდება კატეგორიების ობიექტური მნიშვნელობა, თუ აღმოჩნდება, რომ დაკავშირებას მიხვედრაში და დაკავშირებას მოვლენებში ერთი და იგივე ძირი აქვთ.

მაგრამ რა საჭიროა კვლევის ეს დახლართული და ურთულესი პროცესი — ჯერ გამოცდილებისაგან სავსებით დამოუკიდებელი აპრიო-

<sup>5</sup> \*ქვე, გვ. 97.



რული, თავდაპირველი ცნებების აღმოჩენა, შემდეგ გამოცდილებისათვის მათი მნიშვნელობის დასაბუთება? განა არ შეიძლება, რომ ცნებები, მაგალითად, მიზეზის ცნება გამოცდილების საფუძველზე აღმოცენებულად მივიჩნიოთ და გამოცდილებისათვის მისი ობიექტური მნიშვნელობა ასე გაეხადოს ნათელი და თვალსაჩინო? მით უმეტეს, რომ გამოცდილებიდან ჩვენ ყოველთვის შეგვიძლია დავიმოწმოთ მიზეზ-შედეგობრივი თანმიმდევრობის მაგალითები! მიზეზის ცნების ამგვარი წარმოდგენა მიაჩნია კანტის სწორედ გაუგებრობისა და შეცდომების წყაროდ: „ამ გზით მიზეზის ცნება სულაც არ შეიძლება წარმოიშვას. იგი ან მიხედვარაში უნდა იყოს დაფუძნებული *a priori*, ანდა სავსებით უკუყვადოთ, როგორც უბრალო გამონაკონი. ვინაიდან ეს ცნება უდავოდ მოითხოვს, რომ რაღაც A ისეთი სახის იყოს, რომ სხვა B მისგან აუცილებლად და უპირობო საყოველთაო წესით გამომდინარეობდეს. მართალია, მოვლენები დიხაზც გვაძლევენ შემთხვევებს, რომელთაგან შესაძლებელია ისეთი წესი დავადგინოთ, რომლის თანახმადაც ჩვეულებრივ რაღაც ხდება, მაგრამ ვერასოდეს დავადგენთ, რომ შედეგი აუცილებელია; ამრიგად, მიზეზისა და მოქმედების სინთეზს ისეთი ღირსებაც აქვს, რასაც ემპირიულად ვერ მივსწვდებით, სახელდობრ იმას, რომ შედეგი უბრალოდ კი არ ახლავს მიზეზს, არამედ მიზეზით გაიზარება და მისგან გამომდინარეობს. წესთა მკაცრი ზოგადობაც არ არის ემპირიული წესების თვისება, რომელთაც ინდუქციის წყალობით მხოლოდ შედარებითი ზოგადობა. ე. ი. გაფართოებული გამოყენებადობა შეუძლიათ მიიღონ. ასე რომ, მოხვედრის წმინდა ცნებების გამოყენება სრულიად შეიკვლებოდა, რომ ისინი მხოლოდ ემპირიულ პროდუქტად მივიჩნიოთ“<sup>6</sup>. ამრიგად, აუცილებლობა და უგამონაკლისო ზოგადობა არის ცოდნის ისეთი თვისება, რაც შეუძლებელია ემპირიიდან, გამოცდილებიდან მოდიოდეს. და რაკი ცოდნას, გამოცდილებას, კანტის აზრით, ასეთი თვისება აქვს, მაშასადამე, იგი აპრიორული წარმოშობისაა და ტრანსცენდენტალური დედუქციის ამოცანაა აპრიორული საყოველთაობისა და აუცილებლობის ემპირიული რეალობა, ანუ კატეგორიების საგნობრივი, ობიექტური მნიშვნელობა გახადოს ნათელი.

თუკი ცოდნას, გამოცდილებას აუცილებლობისა და უგამონაკლისო ზოგადობას ჩამოვაცილებთ, თუკი ინდუქციით მიღწეული ზოგადობის პორიზონტით დავკმაყოფილდებოდით, მაშინ კანტის მთელი წამოწყება, რასაკვირველია, უსაფუძვლო და ზედმეტი აღმოჩნდებოდა.

<sup>6</sup> იქვე.

კანტის აზრთა მსვლელობასა და არკუმენტაციას კვალდაკვალ რომ გავხვეთ. ტრანსცენდენტალური დედუქციის ამოცანა, აქვერად, უნდა გავაზრთოთ როგორც კატეგორიის საგანთან აუცილებელი მიმართების დასაბუთება. კატეგორია ცნებაა, აზრია, გარკვეული წარმოდგენაა. სინთეზური წარმოდგენა და მისი საგანი რომ ერთმანეთს ეთანხმებოდეს. ერთმანეთთან აუცილებელი მიმართება ჰქონდეთ, ასე ვთქვათ, ერთმანეთს შეხვდნენ მხოლოდ ორი შემთხვევაა შესაძლებელი: ან წარმოდგენა უნდა მოდიოდეს საგნიდან, ან საგანი — წარმოდგენიდან. თუ წარმოდგენა საგნიდან მოდის, ე. ი. თუ წარმოდგენა შექმნილია საგნის საფუძველზე, მაშინ იგი ემპირიულია და არა აპრიორული. აქ ამ შემთხვევაში მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ არა მარტო ის, რომ ემპირიული წარმოდგენა შემთხვევითია და აპრიორული აუცილებელი, არამედ ის ასპექტიც, რომ ემპირიული გამოწვეულია, აპრიორული კი — თავდაპირველი. სწორედ იმიტომ, რომ ემპირიული გამოწვეულია. იგი ამა თუ იმ შემთხვევით გარემოებებზე არის დამოკიდებულა და არააუცილებელი და არასაყოველთაოა. აპრიორული კი — რადგან თავდაპირველია, ასე ვთქვათ, ამა თუ იმ პირობა-ვითარებაში არ არას შექმნილი, ამიტომ აუცილებელია და საყოველთაო. მაშ, საგნით გამოწვეული წარმოდგენა ემპირიულია. მაგალითად, მოვლენაში ემპირიულია ის, რაც შეგარძნებას ეკუთვნის. პირველი შემთხვევა, როცა წარმოდგენა საგნიდან არის წარმოშობილი შედარებით ადვილი წარმოსადგენია. უფრო ძნელი წარმოსადგენია მეორე შემთხვევა, როცა საგანი წარმოდგენიდან „მოდის“, ან უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, წარმოდგენა ხდის საგანს შესაძლებელს. ამ შემთხვევაში არ უნდა გვეგონოს, თითქოს წარმოდგენა ქმნის საგანს არსებობის თვალსაზრისით. რადგან, როგორც საგანგებოდ შენიშნავს კანტი, აქ ლაპარაკია არა მიზანზე, რომელიც ნებისყოფის საშუალებით მოქმედების მიზეზაჲ იქცევა. არამედ თეორიულ წარმოდგენებზე, შემეცნებაზე საერთოდ, მაშასადამე, ლაპარაკია თეორიულ და არა პრაქტიკულ გონებაზე. მაშ, რას ნიშნავს წარმოდგენა ხდის შესაძლებელს საგანს, როცა წარმოდგენა მარტოდენ თეორიული აქტია? წარმოდგენა ქმნის შესაძლებელს საგანს, იმ აზრით (ჭერაჭერობით ეს ვთქვათ), რომ იგი აპრიორულად განსაზღვრავს იმას, რაც იქნება შემეცნებული როგორც საგანი. როდის გვაქვს ჩვენ საქმე საგნის წარმოდგენასთან? როდის უდგას ჩვენს ცნობიერებას წინ საგანი? ორი არის ასეთი ვითარება. პირველია ხედვა, რომლის საშუალებითაც საგანი გვეძლევა, გვევლინება და რადგან გვევლინება იგი არის მხოლოდ მოვლენა. ე. ი. პირველ შემთხვევაში ცნობიერების წინ დგას, მისი საგანია მოვლენა. მეორეა ცნება (აზრი), რისი საშუალებითაც გაიზრება ხედვის საგანი, ანუ მოვლენა.

ჩვენ უკვე ვიცით, რომ პირველი ვითარების დროს, ის პირობა მხოლოდ რომლის დროსაც შესაძლებელია საგანთა ხედვა, სულში აპრიორულად „ძევს“ ობიექტების საფუძვლად, როგორც მათი ხედვის უნარი ფორმის მიხედვით (აპრიორული დრო და სივრცე). გასაგებია, რომ ხედვის ყველა საგანი (ე. ი. მოვლენა) აუცილებლად ემორჩილება გრძნობიერების ამ ფორმალურ პირობებს, რადგან ისინი მხოლოდ და მხოლოდ მათი საშუალებით შეიძლება მოვლინდნენ, ე. ი. უმპირიულად დანახული. მოცემულ იქნენ. „ახლა ისმება კითხვა, აპრიორული ცნებებიც ხომ არ უსწრებენ წინ როგორც პირობები, მხოლოდ და მხოლოდ რომლის დროსაც რაიმე, მართალია, არ დაინახება, მაგრამ მაინც როგორც საგანი საერთოდ გაიზრება. მაშინ ხომ საგანთა ყველა ემპირიული ცოდნა აუცილებლად უნდა შეესატყვისებოდეს ამგვარ ცნებებს, ვინაიდან ამგვარი ცნებების დაშვების გარეშე შეუძლებელი იქნება რაიმე იყოს გამოცდილების ობიექტი“<sup>7</sup>. ეს არის არა მარტო ტრანსცენდენტალური დედუქციის, არამედ კანტის მთელი თეორიული ფილოსოფიის უმთავრესი და უძნელესი კითხვა. უმთავრესი და უძნელესია ეს კითხვა იმიტომ, რომ აქ თითქმის გაუთიშველად არის გადაწეული ერთმანეთთან ორი ძნელი ამოცანა: 1) რას ნიშნავს, ანუ როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ დებულება: აპრიორული ცნება (აზრი) არის პირობა საგანზე აზროვნებისა; 2) როგორ ხორციელდება, ანუ როგორ მიმდინარეობს იგი. პირველი ამოცანის შესახებ, როგორ უნდა გვესმოდეს დებულება: აპრიორული აზრი არის საგანზე აზროვნების პირობა, მე შემიძლია ვთქვა შემდეგი. აქ კანტი ცნობიერების მოქმედების უღრმესი ფენებიდან უყურებს საქმეს. თუ მე ბრმა ვარ, ვერ დავინახავ, ვთქვათ, სიმრგვალეს, ე. ი. ჩემი ბრმობის დროს ჩემს ცნობიერებას არ ექნება სიმრგვალე საგნად, იგი ვერ შეიმეცნებს სიმრგვალეს. თუ ყრუ ვარ, ვერ გავიგონებ ბგერას, ე. ი. ჩემს ცნობიერებას არ შეიძლება საგნად ჰქონდეს ბგერა. სწორედ ასევე, თუ მე არ მაქვს მიზეზის ცნობიერება, ვერ დავიწყებდი რაიმე შემთხვევის მიზეზის ძებნას, რადგან რისი ძებნას დავიწყებდი?! ე. ი. ვერ გავასაგნებლა მიზეზს, მიზეზი არ იქნებოდა ჩემი ცნობიერების საგანი. როცა კანტი ამბობს, ცნება, კატეგორია არისო საგნის გააზრების პირობა, გულისხმობს, მკონია მე, რომ თუ არ იარსებებდა მიზეზის კატეგორია, მოვლენათა მიზეზობრიობა ვერ დადგებოდა ჩვენი ცნობიერების წინ, ვერ იქნებოდა ჩვენი ცნობიერების საგანი. რაც შეეხება მეორე ამოცანას, როგორ ხორციელდება აზროვნების გასაგნება, ანუ როგორ გავიაზრებთ

საგანს, ეს ტრანსცენდენტალური დედუქციის საქმეა და გავაგრძელოთ...

მაშ. თუ აპრიორული ცნებები არიან პირობები რაიმეს საგნად გააზრებისა, მაშინ, საგანთა ყველა ემპირიული ცოდნა აპრიორულ ცნებათა შესატყვისი იქნება. ჩვენი ყოველგვარი ცოდნა, გამოცდილება გარდა ვრძნობადი ხედვისა, რომელშიაც რაიმე მოგვეცემა, მართლაც შეიცავს ცნებასაც იმ საგნის შესახებ, რაც ხედვაში გვევლინება. რაკი ეს ასეა, მაშინ ყოველგვარ გამოცდილებისეულ შემეცნებას საფუძველად უდევს ცნებები საგანთა შესახებ საერთოდ, როგორც აპრიორული პირობები. „მაშასადამე, კატეგორიების, როგორც აპრიორული ცნებების, ობიექტური მნიშვნელობა იმას უნდა ემყარებოდეს, რომ მხოლოდ მათი საშუალებით არის შესაძლებელი გამოცდილება (აზროვნების ფორმის მიხედვით), ასეთ შემთხვევაში ისინი აუცილებლად და a priori ეხებიან გამოცდილების საგნებს, ვინაიდან მხოლოდ მათა საშუალებით შეიძლება გავიაზროთ საერთოდ გამოცდილების რაიმე საგანი“<sup>8</sup>.

ამრიგად, ყველა აპრიორული ცნების ტრანსცენდენტალურ დედუქციას აქვს პრინციპი — ისინი უნდა ვალიაროთ გამოცდილების შესაძლებლობის აპრიორულ პირობებად. ეს პრინციპი ერთნაირად ვრცელდება როგორც ხედვის, ისე აზროვნების შესაძლებლობაზე. ცნებები, რომლებიც გამოცდილების შესაძლებლობის საფუძველია, სწორედ ამიტომაც აუცილებელია. აპრიორული ცნებების საშუალებით რომ გამოცდილება იქმნება, ეს მათი ილუსტრაციაა და არა დედუქცია, ვინაიდან აქ მათ ჩვენ მხოლოდ ემპირიულად ვაწყდებით, ვპოულობთ. თუ არ მივიჩნით, რომ აპრიორული ცნებები შესაძლებელს ხდიან გამოცდილებას, რომ ისინი პირობებია გამოცდილების, რომ ისინი გამოცდილების წინარენია, მაშინ ამ ცნებათა მიმართება რაიმე ობიექტზე, საერთოდ შეუძლებელია გავიგოთ. ჯონ ლოკმა, მაგალითად, ვერ გაიგო წმინდა ცნებების ეს თავისებურება და რაკი მათ გამოცდილებაშიც ზედებოდა, გამოცდილებიდან აბსტრაპირებულად მიიჩნია ისინი. ხოლო როცა გამოცდილების საფუძველზე გამოყვანილი ცნებებით, გამოცდილების საზღვრების გადალახვა მოიწადინა, არათანმიმდევრობა აშკარა გახდა. დავით ჰიუმმა აღიარა, რომ გამოცდილებისაგან დამოუკიდებელი ცოდნის საფუძველად მდებარე ცნებებს აპრიორული ხასიათი უნდა ჰქონოდათ, მაგრამ მან, ისევე როგორც ლოკმა, წმინდა ცნებებზე გამოცდილებისეულად მიიჩნია და გამოცდილებისაგან დამოუკიდებელი, ე. ი. აუცილებელი და საყოველთაო სინთეზური ცოდნის შესაძ-

<sup>8</sup> იქვე.

ლებლობა უარყო. ლოკი და ჰიუმი ერთსულოვანნი არიან, როცა ძირითადი ცნებების ემპირიულ წარმომავლობას იცავენ. მაგრამ ამ ერთი და იგივე საფუძვლიდან ლოკმა ემპირიული ცოდნის ყოვლისშემძლეობა აღიარა, ჰიუმმა კი სწორედ ემპირიული ცოდნის საყოველთაოობა და აუცილებლობა უარყო. ემპირიული, ე. ი. გამოცდილებისმიერი ცოდნის ახალი დაფუძნებით, კანტი ორივე ზემოთ აღნიშნული უკიდურესობის დაძლევის შეეცადა. „ჩვენ ახლა მიზნად დავისახეთ შეეცადოთ, თუ შეიძლება ადამიანის გონება ამ ორ წყალქვეშა კლდეს შორის ბედნიერად, წარმატებით გაეატაროთ, მიუვჩინოთ გარკვეული საზღვრები და მაინც შევუნარჩუნოთ მას მიზანშეწონილი მოქმედების მთელი ასპარეზი“<sup>9</sup>.

„ორი წყალქვეშა კლდის“ ხატოვან გამოთქმას თუ გავააზრიანებთ, რა და რა სიძნელე უნდა იქნეს დაძლეული? წმინდა ცნებები, კატეგორიები აპრიორულნი უნდა იყვნენ და ემპირიულ მნიშვნელობას უნდა ფლობდნენ. ამ ამოცანის განხორციელების გზაზე, საჭიროა ნათლად გამოვკვეთოთ კატეგორიის რაობა. კანტი წერს (რადგან ამ ერთ-ერთი ძალიან ბნელი ადგილის არც ერთი რუსული და არც ქართული თარგმანი ადეკვატური არაა, ორიგინალი უნდა დავიმოწმო): „Sie sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt. dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen als bestimmt angesehen wird“ \* (ისინი არიან ცნებები საგნის შესახებ საერთოდ, რომელთა საშუალებით ხედვის საგანი მსჯელობის რომელიმე ლოგიკური ფუნქციის შუქზე გამოიკვეთება როგორც განსაზღვრული). კატეგორია წმინდა ცნებაა, აზრია, ცოდნაა საგნის შესახებ საერთოდ, მაგრამ კატეგორია ხომ მოქმედებაა, ფუნქციაა მსჯელობის. ე. ი. ის, რაც მსჯელობის პროცესში ხდება კატეგორიის განხორციელებაა. მაგრამ რა ხდება მსჯელობის პროცესში? მსჯელობის პროცესში საგნის განსაზღვრა (და არა განსაზღვრება) ხდება. მაგალითად: რკინა ლითონია, სხეული დაყოფადია, ადამიანი უკვდავი არაა და მრავალი და მრავალი მისთანანი. მაშასადამე, კატეგორია განსაზღვრა, ცოდნაა (ცნებაა): თუ კატეგორია ცოდნაა (ცნება) საგნის შესახებ საერთოდ, ხოლო შინაარსობრივად ეს ცოდნა-განსაზღვრაა, გამოვა რომ კატეგორია საგნის განსაზღვრაა; მაგრამ იგი საგნების განსაზღვრაა მსჯელობის პროცესით, მსჯელობის წარმოებით. რადგან მსჯელობა კატეგორიის დიაპაზონში წარმოებს, ამიტომ კატეგორია არის მსჯელობით საგნის განსაზღვრა. მაგრამ რომელ საგნებს-

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 99.

\* შესატყვისი ქართული ტექსტი იხ. იქვე, გვ. 99.

განსაზღვრავს კატეგორია? კატეგორია განსაზღვრავს ხედვის საგნებს, ე. ი. მოვლენებს. კატეგორია განსაზღვრავს მოვლენებს, მაგრამ მაინც რანაირად განსაზღვრავს? მსჯელობაში საგნების (მოვლენების) დაკავშირება ხდება. მაშასადამე, აქ განსაზღვრა კავშირის დადგენაა. მაგრამ როგორც გვახსოვს, კანტს ანალიზური კავშირი კი არ აინტერესებს, არამედ განსხვავებულთა კავშირი, სინთეზი. ამრიგად, კატეგორია ქმნის, ან უფრო ზუსტად, კატეგორიის, აპრიორული ცნების, წმინდა ცოდნის საფუძველზე იქმნება მოვლენათა სინთეზური კავშირი.

ტრანსცენდენტალური დედუქციის ამოცანა არის, როგორც ვიცით, კატეგორიის საგნობრივი მნიშვნელობის დასაბუთება. სიძნელეს აქ ისა ქმნის. რომ საგანი ყოველთვის ემპირიულად მოცემულია; კატეგორიაც ემპირიულად მოცემულისაგან გამოყვანილი რომ ყოფილიყო, როგორც ლოკი ფიქრობდა, მაშინ, რადგან ემპირიული შემთხვევით გარემოებაზეა დამოკიდებული, ცოდნას აუცილებელი და საყოველთაო ხასიათი არ ექნებოდა. ამიტომ კატეგორია აპრიორული უნდა იყოს. კატეგორია აპრიორულია და ამიტომ არის გასარკვევი, როგორ აქცევს იგი ემპირიულს ობიექტურად, საყოველთაოდ და აუცილებლად, ე. ი. როგორ ათავისუფლებს მას შემთხვევითი ვითარებებისაგან. კატეგორიის განმარტებიდან ვიცით, რომ იგი მიხვედრის წმინდა მოქმედება, წმინდა ფუნქციაა. ისიც ვიცით, რომ ეს მოქმედება, ეს ფუნქცია განსაზღვრავს. ხოლო განსაზღვრა კი დაკავშირება. ამრიგად, კატეგორია დაკავშირების მოქმედება, დაკავშირების ფუნქციაა. მაშასადამე, კატეგორიის შესაძლებლობა დაკავშირების, კავშირის შესაძლებლობაა. ამიტომ კატეგორიის დედუქციის საკითხი, ახლა ჩვენს წინაშე წარმოსდგება, როგორც გამოცდილებამდელი, ე. ი. აპრიორული დაკავშირების ემპირიული მნიშვნელობის (ანდა პირიქით, ემპირიულის საგნობრიობის ობიექტურობის — საყოველთაობისა და აუცილებლობის) დასაბუთება! ამიტომ გამოსაკვლევი, რა არის კავშირი და როგორ არის იგი შესაძლებელი.

მრავალფეროვანი, სხვადასხვაგვარი წარმოდგენები მხოლოდ გრძნობად ხედვაში შეიძლება იყოს მოცემული. რატომ შეიძლება მრავალფეროვანი მხოლოდ გრძნობით მოგვეცეს? იმიტომ, რომ ის შეგრძნობაა, მიღებაა, ამთვისებლობაა. გრძნობადი ხედვის ფორმა, მართალია, აპრიორულად არის შეგრძნობის, წარმოდგენის ჩვენს უნარში, მაგრამ აპრიორული ფორმა სხვა არაფერია, თუ არა ის წესი, რანაირადაც შეუძლია განიცადოს ზემოქმედება სუბიექტმა. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ეს აპრიორული ფორმა, ანუ წესი ზემოქმედების მიღებისა, არის სივრცე და დრო. სივრცე, ანუ ზემოქმედების მიღების, შეგრძნობის აპრიორული ფორმა, გვაძლევს მრავალფეროვნებას (აი, იქ, ზევით, ქვევით),

ასევე დროც — თვის მრავალფეროვნებას გვაძლევს; დროის ფორმით მიღებული, შეგრძნობილი, დანახული მრავალფეროვნებაა — ახლა, უწინ, მერე. მოკლედ, მრავალფეროვანი შეიძლება მხოლოდ მივიღოთ. მოგვეცეს. მაგრამ კავშირი, კანტის აზრით, არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ვიგრძნოთ, ე. ი. მივიღოთ, მოგვეცეს. მაშასადამე, შეუძლებელია გრძნობადი ხედვის წმინდა ფორმა კავშირისაც რომ შეიცავდეს. კავშირი წარმოდგენის უნარის სპონტანობის აქტია — მიხვედრაა და არა შეგრძნობა. მიხვედრა განსხვავდება ხომ დანახვისაგან. „ამიტომ ყოველგვარი კავშირი, ვაცნობიერებთ მას თუ არა, ხედვის მრავალფეროვანს აკავშირებს იგი თუ სხვადასხვა ცნებას, გრძნობადია ხედვა თუ არაგრძნობადი — მიხვედრის მოქმედებაა, რასაც ჩვენ საერთო სახელს სინთეზს დავარქმევთ, რათა იმავე დროს ისიც აღვნიშნოთ, რომ ჩვენ არაფერი არ შეგვიძლია ობიექტში დაკავშირებულად წარმოვიდგინოთ, რაც აღრე ჩვენ თვითონ არ დავგვიკავშირებია; ყველა წარმოდგენათა შორის კავშირი არის ერთადერთი, რომელსაც ობიექტი არ იძლევა, და რომელიც მხოლოდ სუბიექტის მიერ შეიძლება შეიქმნას, ვინაიდან იგი მისი თვითმოქმედების აქტია“<sup>10</sup>.

ახლა ჩვენ ვუახლოვდებით კანტის კვლევა-ძიების უმაღლეს პუნქტს — ცოდნის, შემეცნების შესაძლებლობის უღრმეს ძირის-ძირს. დაკავშირება, სინთეზი, მაშ, სუბიექტის თვითმოქმედების, აქტიურობის, სპონტანობის, შემოქმედების აქტია. კანტი ფიქრობს, რომ სუბიექტის ეს მოქმედება თავდაპირველად ერთიანი უნდა იყოს. რას ნიშნავს მერე, სუბიექტის თვითმოქმედების თავდაპირველი ერთიანობა? ჯერჯერობით კანტი მას ასე განმარტავს: ყოველგვარი დაკავშირებისათვის მას ერთნაირი მნიშვნელობა უნდა ჰქონდესო.

მოკლედ გავიხსენოთ, რაც ითქვა ტრანსცენდენტალური დედუქციის შესახებ: კატეგორია მიხვედრის ფუნქციაა, მოქმედებაა. ეს მოქმედება განსაზღვრავს; განსაზღვრა დაკავშირებაა; დაკავშირება სუბიექტის აქტიურობა, თვითმოქმედებაა. ტრანსცენდენტალური დედუქციის შემდგომი ამოცანა დაკავშირების შესაძლებლობის პირობების აღმოჩენაა. ჯერჯერობით მხოლოდ ის ვიცით, რომ დაკავშირება სპონტანობაა, თვითმოქმედებაა: დაკავშირების შესაძლებლობის პირობების აღმოჩენა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ორ მიკროამოცანის გადაწყვეტას მოითხოვს. პირობებმა, ჯერ-ერთი, დაკავშირება უნდა გახადოს შესაძლებელი; მეორე, პირობები, ე. ი. დაკავშირების საფუძველი ისეთი უნდა იყოს, რომ დაკავშირების სპონტანობა არ გააუქმოს. დაკავშირება თუ პირობებიდან გამომდინარეობს, მაშინ იგი ვერ იქნება სპონტა-

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 100.

ნობა და თვითმოქმედება. ხოლო თუ არ გამომდინარეობს, მაშინ რა ნიშნით უნდა გავიაზროთ დაკავშირების საფუძველად, პირობებად ის, რასაც ასეთად მივიჩნევთ? დაკავშირება ხომ მსჯელობების სპონტანური შექმნაა! თუ მსჯელობების შექმნის პირობები ისეთია, რომ წინასწარ არის განსაზღვრული, თუ რა და როგორი მსჯელობა უნდა შეიქმნას, მაშინ ფაქტიურად შექმნა არ ხორციელდება, სპონტანური აქტიურობა საჭირო არ არის.

ვნახოთ, როგორ მიდის კანტი დაკავშირების საფუძველთან: ყოველგვარი ორქოფობის გარეშე, მტკიცედა უნდა გვახსოვდეს, რომ კანტის ფილოსოფიაში ის, რაც შესაძლებელს ხდის რაიმეს, განიხილება როგორც ამ რაიმეს პირობა, საფუძველი. დაკავშირების ცნება მრავალფეროვანსა და ამ მრავალფეროვანის სინთეზს ნიშნავს. ეს უზრალოდ იგულისხმება კავშირის ცნებაში. მაგრამ კანტი წერს, რომ კავშირის ცნება, აღნიშნულის გარდა, მრავალფეროვანის ერთიანობის ცნებასაც შეიცავს. ბუნებრივია, რომ ერთიანობის ცნება, ამ შემთხვევაში, კავშირის ცნებისგან განსხვავებულად არის გააზრებული, წინააღმდეგ შემთხვევაში მათ მიმართებაზე ლაპარაკს აზრი არ ექნებოდა. კავშირი, როგორც ვიცით, სუბიექტის თვითმოქმედების აქტია. ამ აქტის შედეგად იქმნება დაკავშირება, ვთქვათ, მიზეზობრივი დაკავშირება. მაგრამ რა აზრით უნდა გვესმოდეს გამოთქმა: კავშირის ცნება შეიცავს აგრეთვე მრავალფეროვანის ერთიანობის ცნებას? კანტი წერს: კავშირი არის მრავალფეროვანის სინთეზური ერთიანობის შესახებ წარმოდგენა. კავშირის ცნების განმარტებისას, კანტი ყურადღებას ამახვილებს მრავალფეროვანის სინთეზურ ერთიანობაზე, გახაზავს მას. მაგრამ კავშირის ცნებაში, გარდა მრავალფეროვანის სინთეზური ერთიანობისა, კიდევ უნდა ვიგულისხმოთ. გვეუბნება კანტი, მრავალფეროვანის ერთიანობა, რომელიც დაკავშირების საფუძველია. „ამ ერთიანობის წარმოდგენა არ შეიძლება აღმოცენდეს დაკავშირებიდან, პირიქით, უფრო იგი ხდის უპირველეს ყოვლისა შესაძლებელს კავშირის ცნებას იმიტომ, რომ მიუერთდება წარმოდგენას მრავალფეროვანის შესახებ“<sup>11</sup>. რა ერთიანობაა ეს? ეს ერთიანობა, აპრიორულად წინ რომ უსწრებს კავშირის ყოველ ცნებას, არ არისო, განმარტავს კანტი, რაოდენობის ჭგუფის კატეგორია-ერთიანობა. ეს ერთიანობა არ არის რაოდენობრივი ერთიანობა, კანტი მას თვისებრივ ერთიანობას უწოდებს და სანამ დადებითი პრედიაკტით განსაზღვრავდეს, სხვადასხვა მაგალითების მოშველიებით, გვეხმარება წარმოვიდგინოთ ისეთი ერთიანობის შემთხვევები, რომ-

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 101.



ლებიც რაოდენობა არ არის. მაგალითად, სიუჟეტის ერთიანობა დრამატულ ნაწარმოებში, საუბარში... კავშირის ცნების წინარე აპრიორული ერთიანობა, რასაკვირველია, სიუჟეტური ერთიანობა არ არის, იგი ამბავში სიუჟეტის ერთიანობის ანალოგიურია მხოლოდ იმით, რომ რაოდენობრივი ერთიანობა არ არის. საძიებელი ერთიანობა არ არის ერთ-ერთი კატეგორია, ყველა კატეგორია ცალ-ცალკე ამა თუ იმ დაკავშირების ფუნქციას, მაგრამ კატეგორიებშიც იაზრება კავშირი, ე. ი. მოცემულ ცნებათა ერთიანობა. „ამრიგად, კატეგორია უკვე გულისხმობს კავშირს. მაშასადამე, ეს ერთიანობა (როგორც თვისებრივი § 12) კიდევ უფრო ზემოთ უნდა ვეძიოთ, სახელდობრ, იქ, სადაც არის მსჯელობაში სხვადასხვა ცნებათა ერთიანობის თვით საფუძველი, მაშასადამე მიხედვრის მოხმარების საფუძველი მის ლოგიკურ გამოყენებაშიც კი“<sup>12</sup>. მოკლედ რომ ვთქვათ, მრავალფეროვანის იმ ერთიანობამ, რომელსაც ახლა ჩვენ ვეძებთ, უნდა აგვიხსნას განსხვავებულთა დაკავშირების შესაძლებლობა, ანუ დაკავშირების პირობას უნდა წარმოადგენდეს.

---

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 101.

ცნობიერების ერთიანობა თვითცნობიერებაა. თავდაპირველი თვითცნობიერება ტრანსცენდენტალურია, ანუ აპრიორული, ე. ი. საყოველთაო და აუცილებელი შემეცნების შესაძლებლობის საფუძველს (პირობას) წარმოადგენს

მეცნიერება, სიმარტივისათვის რომელიმე მეცნიერება, მაგალითად, სინამდვილის რომელიმე სფეროს შესახებ ცოდნათა დაკავშირებული სისტემაა და არა დებულებათა. მსჯელობათა გროვა. იგი შესაფერისი სინამდვილის სფეროს ერთიანი ცნობიერი სურათია, ერთიანი ცნობიერებაა. შემეცნების მატერიალისტური თეორიის თანახმად, დაკავშირებულ ერთიან მეცნიერულ ცნობიერებას (ცოდნას), მეცნიერებისაგან დამოუკიდებელი სინამდვილის კავშირი და მთლიანობა განსაზღვრავს. მაგრამ ცნობიერების ამგვარი მთლიანობა, გამორიცხულია კანტის ფილოსოფიისათვის, ვინაიდან, როგორც ვიცით, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი სინამდვილის, თავისთავადი ნივთის შემეცნება, ამ ფილოსოფიის მიხედვით შეუძლებელია. მაგრამ თუ მეცნიერება არსებობს, იგი მთლიანი, დაკავშირებული ცნობიერება უნდა იყოს. კანტი აღიარებს მეცნიერების არსებობას, ე. ი. აღიარებს ცნობიერების მთლიანობას, ერთიანობას. რა უნდა იყოს ამ შემთხვევაში, ცნობიერების ერთიანობის საფუძველი, რას უნდა ემყარებოდეს ცნობიერების შეკავშირებულობა, მთლიანობა, ერთიანობა? თანაც არა რაგინდა რა ერთიანი ცნობიერება, არამედ ცნობიერების აუცილებელი და საყოველთაო ერთიანობა? რადგან ცნებათა (ცოდნათა) დაკავშირებას, მათ ერთიანობას, შემეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი საგანთა კავშირი, საგანთა ერთიანობა არა აქვს საფუძვლად, მაშინ ერთადერთი გამოსავალი რჩება: ამ დაკავშირებას ცნობიერების ბუნება, ცნობიერება საზოგადოდ როგორც ერთიანობა უნდა განსაზღვრავდეს.

მაგრამ ცნობიერების ეს ერთიანობა არაერთარ შემთხვევაში არ უნდა აგვერიოს იმ ერთიანობაში, იმ დაკავშირებაში, რომელსაც მიხვედრა ახორციელებს თავის კატეგორიებით. როგორც ვთქვი, საძიებელი ერთიანობა არ არის მიხვედრის ერთ-ერთი კატეგორიათაგანი.

პირიქით, ეს ერთიანობა „მსჯელობაში სხვადასხვა ცნებათა ერთიანობის თვითსაფუძველი“ უნდა იყოს. თავისთავად გასაგებია, რომ ეს ერთიანობა არსებობს, გვხვდება ემპირიულ ცნობიერებაში, მაგრამ ემპირიული წარმომავლობის არ უნდა იყოს, იგი თვით ცნობიერებას ბუნებიდან უნდა გამომდინარეობდეს. ერთადერთი, რითაც შეიძლება ცნობიერების სხვადასხვა წარმოდგენები გაერთიანდეს თვითცნობიერებაა.

მე ვაზროვნებ, შესაძლებელი უნდა იყოს, ამბობს კანტი, თან ახლდეს ყველა ჩემს წარმოდგენას\*. თუ მე ვაზროვნებ თან არ ახლავს ჩემს წარმოდგენებს, მაშინ მე ისეთი წარმოდგენა მექნებოდა, რასაც ვერ გავიაზრებდი. ეს კი იმას მაინც ნიშნავს, რომ ეს წარმოდგენა ან შეუძლებელი იქნებოდა, ან ყოველ შემთხვევაში ჩემთვის არ იარსებებდა. მე ვაზროვნებ — ეს ხომ თვითცნობიერებაა. ყველა წარმოდგენა ჩემთვის, მე ვაზროვნების, თვითცნობიერების საფუძველზე არსებობს. „იმ წარმოდგენას, რომელიც შეიძლება მოცემული იყოს ყოველგვარ აზროვნებაზე, ხედვა ეწოდება. ამრიგად, ხედვის მრავალფეროვნებას იმავე სუბიექტში, რომელშიც ეს მრავალფეროვანი გვხვდება, აუცილებელი მიმართება აქვს იმასთან, რომ მე ვაზროვნებ, მაგრამ ეს წარმოდგენა სპონტანობის აქტია, ე. ი. იგი არ შეიძლება განვიხილოთ როგორც გრძნობიერების კუთვნილება“<sup>1</sup>. აი, ამ თვითცნობიერების სპონტანურ აქტს „მე ვაზროვნებ“, კანტი წმინდა აპერცეფციას უწოდებს. წმინდა იმიტომ, რომ იგი არაა ემპირიული წარმომავლობის. იგია თავდაპირველი აპერცეფცია, რადგან პირველად იგი აცნობიერებს წარმოდგენებს როგორც ჩემს წარმოდგენებს. ამიტომ ყველა ცნობიერებისათვის ეს თვითცნობიერება ერთი და იგივე უნდა იყოს. ყველა წარმოდგენისათვის ერთი და იგივე თვითცნობიერება ერთიანობაცაა. მისი ერთიანობა სწორედ თვითცნობიერებაა. „ვინაიდან მრავალფეროვანი წარმოდგენები, გარკვეულ ხედვისას რომ მოგვეცემა, ერთთავად ჩემი წარმოდგენები ვერ იქნებოდა, ყველა ისინი ერთ თვითცნობიერებას რომ არ ეკუთვნოდნენ, ე. ი. როგორც ჩემი წარმოდგენები (თუნდაც ასეთად არ მქონდნენ გაცნობიერებული) მაინც აუცილებლად უნდა შეესაბამებოდნენ იმ პირობას, მხოლოდ რომელშიც შეუძლიათ მათ ერთ საერთო თვითცნობიერებაში ერთად იყვნენ, თორემ სხვაგვარად ისინი ჩემი საკუთრება ვერ იქნებოდნენ. ამ თავდაპირველი კავშირიდან ბევრი რამ შეიძლება გამოვიყვანოთ“<sup>2</sup>.

\* რატომ „მე ვაზროვნებ“ და არა „მე ვგრძნობ“? ეს ნათელი გახდება შემდეგ.

<sup>1</sup> იმავე უელ კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა, გვ. 101.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 101.

წარმოდგენების ყოფნა ერთ საერთო თვითცნობიერებაში, თვით-  
ცნობიერების ერთიანობაა. თვითცნობიერების ამ ერთიანობას უწოდებს  
კანტი ტრანსცენდენტალურ ერთიანობას, რადგან სწორედ მასზე  
უნდა დაფუძნდეს აპრიორული შემეცნების შესაძლებლობა.

აღამიანის ცნობიერების მოქმედების ის თავისებურება, რაზეც აქ  
კანტი ლაპარაკობს, ყველა მისი ნიუანსით და გამიზნულობით, ძნელი  
მოსახელთებელია. ამიტომ საჭიროა დანაწევრებით და ზოგჯერ გამე-  
ორებებით, ნაბიჯ-ნაბიჯ შევითვისოთ მისი ყველა ასპექტი. აპერცეფ-  
ცია, ე. ი. თვითცნობიერება (ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს, რომ  
კანტთან ლაპარაკია ხედვაში მოცემული მრავალფეროვანის აპერცეფ-  
ციაზე და არა ცნობიერების ყოველგვარი შინაარსის თვითცნობიერე-  
ბაზე) ხედვის მრავალფეროვანის ერთი ცნობიერების კუთვნილებად  
გააზრებაა. ეს სპონტანური აქტია და შეუძლებელია მიღებული, ანუ  
ემპირიული წარმოშობის იყოს. ე. ი. ტრანსცენდენტალური აპერცეფ-  
ცია თავდაპირველი, წმინდა თვითცნობიერებაა. აპერცეფცია ყოველ-  
თვის ერთ საქმეს ასრულებს: ხედვის მრავალფეროვანს ერთი ცნობიერ-  
ების საკუთრებად გაიაზრებს. ამიტომ იგი ყოველთვის და ყველგან  
ერთი და იგივეა. მაგრამ რა შინაარსი აქვს აპერცეფციის ამ საყოველ-  
თაო იგივეობას? იგი ხედვის მრავალფეროვანის სინთეზია და ამ სინ-  
თეზის ცნობიერებით არის შესაძლებელი. განსხვავებით ამისგან ემპირი-  
ული ცნობიერება (და არა თვითცნობიერება), რომელიც თან ახ-  
ლავს ამა თუ იმ წარმოდგენას, ასე ვთქვათ, გაფანტულია, მხოლოდ  
წარმოდგენასთან არის და სუბიექტის იგივეობასთან მიმართება არა  
აქვს. სუბიექტთან მიმართება, ე. ი. ერთ ცნობიერებაში თავმოყრა,  
არ არის მარტო ცნობიერების წარმოდგენასთან თანაარსებობა; ამ  
დროს ერთი წარმოდგენა უერთდება მეორეს და მათი სინთეზი ცნო-  
ბიერდება. „ამრიგად, მხოლოდ იმის წყალობით, რომ მოცემულ წარ-  
მოდგენათა მრავალფეროვნება ერთ ცნობიერებაში შემიძლია შევადრ-  
თო, შესაძლებელია, წარმოვიდგინო ცნობიერების იგივეობა თვით ამ  
წარმოდგენებში. ე. ი. აპერცეფციის ანალიზური ერთიანობა შესაძლე-  
ბელია მხოლოდ, თუ ვიგულისხმებთ აპერცეფციის სინთეზური ერთიან-  
ობის არსებობას“<sup>3</sup>. კანტის ეს დებულება რომ ნათლად გავიცნობი-  
ეროთ, იგი უნდა დავანაწილოთ. მრავალფეროვნების ერთ ცნობიერე-  
ბაში შეერთება — უდრის აპერცეფციას (თვითცნობიერებას). რადგან  
იგი მრავალფეროვანის შეერთებაა, ამიტომ იგი სინთეზური ერთიან-  
ობაა. მაგრამ იმიტომ, რომ მრავალფეროვანი ერთ ცნობიერებაშია  
შეერთებული, შესაძლებელია ამ გაერთიანებულ მრავალფეროვანში

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 102.

ერთი ცნობიერება, ე. ი. ცნობიერების იგივეობა ამოვიკითხოთ. მაშასადამე, აპერცეფციის ამოკითხული ერთიანობა (ანალიზური ერთიანობა) მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, თუ იგი მრავალფეროვნების ერთიანობაა.

რატომ არის საჭირო იმის დასაბუთება, რომ აპერცეფციის სინთეზური ერთიანობა, შესაძლებელს ხდის აპერცეფციის ანალიზურ (იგივეობრივ) ერთიანობას? იმიტომ, რომ „აპერცეფციის სინთეზური ერთიანობა უმაღლესი პუნქტია“ და თუ მასშივე არ არის იმის საფუძველი, რომ იგი იგივეობრივი იყოს ყველგან და ყოველთვის, მაშინ იგი ვერ იქნება უმაღლესი პუნქტი, ყველაფრის საფუძველი, საფუძველდებულება, მაშინ მას სხვა საფუძველი და მაშასადამე, სხვა უმაღლესი პუნქტი დასჭირდება. აპერცეფცია თვითონ უნდა იყოს ერთიანობა და ამ ერთიანობის უეჭველი იგივეობა. აპერცეფციის ერთიანობის ბუნება ისეთი უნდა იყოს, რომ იგი თვითონ უნდა ხდიდეს შესაძლებელს მის ანალიზურ ერთიანობას, ე. ი. იგივეობას, საყოველთაობას და აუცილებლობას, ე. ი. ობიექტურობას. ასე რომ არ იყოს, მაშინ აპერცეფციის ერთიანობას თვითონ დასჭირდებოდა დედუქცია, გამართლება, ისე, როგორც სჭირდება დედუქცია კატეგორიით განხორციელებულ ერთიანობას. ცნობიერების ერთიანობის უმაღლესი საფუძველი ანალიზურად უნდა გაცხადდეს როგორც ერთიანი და, მაშინ, მას არ დასჭირდება სხვა ინსტანცია, ის და მხოლოდ ის იქნება საკმარისი. ე. ი. უმაღლესი. აქ სასარგებლოა გავიხსენოთ ანალიზური მსჯელობის დახასიათება. ანალიზური მსჯელობები „პრედიკატით არაფერს უმატებენ სუბიექტის ცნებას, არამედ დანაწევრების საშუალებით მხოლოდ შლიან მას ნაწილებად, რომლებიც მასში უკვე იაზრებოდა (თუმცა ბუნდოვნად)... მაგალითად, როდესაც ვამბობ: ყველა სხეული განფენილია — ეს ანალიზური მსჯელობაა, რადგან მე არ მჭირდება იმ ცნებიდან გასვლა, რომელსაც სხეულს ვუკავშირებ, რათა მასთან დაკავშირებული განფენილობა აღმოვაჩინო“.1. თუ თვითცნობიერების (აპერცეფციის) იგივეობა გახდება აშკარა, მაშინ ამ ერთიანობის ერთადერთობა, საყოველთაობა, და აუცილებლობა, ობიექტურობა ნათელყოფილია. თვითცნობიერება იგუეებს ასეთ „გარეთ გაუსვლელ“ გააზრებას, ანალიზს. მრავალფეროვნების თვითცნობიერება ერთიანობაა და ეს ერთიანობა თვითცნობიერებაა (იგივეობრივია) მრავალფეროვნანში.

1 იქვე, გვ. 42.

ახლა მოვეხსინით კანტს: „მხოლოდ იმის გამო, რომ მე შემიძლია წარმოდგენათა მრავალფეროვნებას ვწვედ ერთ ცნობიერებაში, ამიტომ ვუწოდებ ჩე მათ ყველას ჩემს წარმოდგენას. თორემ წინააღმდეგ შემთხვევაში იმდენივე მრავალფეროვანი განსხვავებული მეობა მექნებოდა, რამდენიც ჩემს მიერ გაცნობიერებული წარმოდგენა მაქვს. ამრიგად, ხედვათა მრავალფეროვნების სინთეზური ერთიანობა მოცემული a priori თვით აპერცეფციის იგივეობის საფუძველია“<sup>5</sup>.

კიდევ: „აპერცეფციის აუცილებელი ერთიანობის ეს საფუძველდებულება, მართალია, თავად იგივეობრივი და ამდენად ანალიზური დებულებაა, მაგრამ ხედვაში მოცემული მრავალფეროვანის სინთეზის აუცილებლობას ხსნის და ამ სინთეზის გარეშე შეუძლებელია იაზრო თვითცნობიერების აღნიშნული საყოველთაო იგივეობა“<sup>6</sup>. და ბოლოს: „მე გავიცნობიერებ ჩემს იგივეობრივ მეობას ხედვაში მოცემული წარმოდგენების მრავალფეროვნების მიმართ, რადგან მათ ყველას ვუწოდებ ჩემს წარმოდგენებს, რომლებიც (ამით — რ. შ.) შეადგენენ ერთ წარმოდგენას, მაგრამ ეს იმას ნიშნავს, რომ მე აპრიორულად გაცნობიერებული მაქვს მათი აუცილებელი სინთეზი, რასაც ეწოდება აპერცეფციის თავდაპირველი სინთეზური ერთიანობა“<sup>7</sup>.

ამრიგად, კატეგორიების ტრანსცენდენტალური დედუქციის ამოცანა იყო გამოცდილებაში მათი ობიექტურობის (საყოველთაობისა და აუცილებლობის) დასაბუთება. ამისათვის საჭირო გახდა, ნათლად წარმოგვედგინა, რა არის კატეგორია. კატეგორია ფუნქციაა, მოქმედებაა; ეს მოქმედება განსაზღვრავს, განსაზღვრა კი დაკავშირებაა: დაკავშირება ხომ გაერთიანება, ერთიანობის ქმნაა; მაშასადამე, კატეგორიების ტრანსცენდენტალური დედუქციის ამოცანა ერთიანობის, დაკავშირების ობიექტურობის, ე. ი. საყოველთაობისა და აუცილებლობის დასაბუთება ყოფილა. კატეგორიებით წარმოდგენების დაკავშირება, გაერთიანება ხდება. კატეგორიები მსჯელობის ფუნქციებია, მსჯელობა კი წარმოდგენების კავშირია, წარმოდგენის წარმოდგენაა. წარმოდგენებას დაკავშირებას ემპირიული წარმომავლობა თუ ექნებოდა, მაშინ მათ საყოველთაო და აუცილებელი ხასიათი არ ექნებოდა. თუ არსებობს საყოველთაო და აუცილებელი სინთეზური ცოდნა, შეუძლებელია იქ სინთეზი გაოცილებას ეფუძნებოდეს. ასეთი ცოდნის არსებობა კანტს სინამდვილედ, ფაქტად მიაჩნია. „ემპირიული გამოყვანა, ... არ ეთანხმება ჩვენი აპრიორული მეცნიერული ცოდნის სინამდვილეს“.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 102.

<sup>6</sup> იქვე.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 103.

სახელდობრ, წმინდა მათემატიკისა და ზოგად ბუნებისმეცნიერებას და. ამრიგად, ფაქტით უარიყოფა<sup>8</sup>. მაშასადამე, წარმოდგენების დაკავშირება, ერთიანობა, სინთეზი აპრიორული უნდა იყოს და არა ემპირიული. ჩვენ უკვე მოვანხეთ წარმოდგენების აპრიორული დაკავშირების, ერთიანობის შესაძლებლობა: ეს არის აპერცეფცია, ანუ თვითცნობიერება. აპერცეფცია იმიტომ არის აპრიორული, რომ იგი თვითმოქმედებაა, იგი არის მე ვაზროვნებ, იგი სპონტანობის აქტია და შეუძლებელია მოგვეცეს, გამოცდილებას ემყარებოდეს. აპერცეფცია იმიტომ არის ერთიანობა, დაკავშირება, სინთეზი, რომ იგი ერთ ცნობიერებაში აკავშირებს ხედვის მრავალფეროვანს. „მხოლოდ იმის გამო, რომ მე შემიძლია წარმოდგენათა მრავალფეროვნებას ვწვდევ ერთ ცნობიერებაში, ამიტომ ვუწოდებ მე მათ ყველას ჩემს წარმოდგენას“. ე. ი. აპერცეფცია აპრიორული სინთეზია.

ახლა მხოლოდ ერთი ამოცანა დარჩა გადასაწყვეტი და თუ იგიც გადაწყდა, მაშინ ტრანსცენდენტალური დედუქციის მთავარი საქმე ძირითადად დამთავრებული იქნება. აპერცეფცია აპრიორული სინთეზია, მაგრამ თვით ეს სინთეზი აუცილებელი ხასიათისაა? ანუ ყველგან ყოველთვის იგივეობრივია? იგივეობა აპრიორულად მაშინ არის აუცილებელი, თუ იგი ანალიზურად გამოიყვანება. მხოლოდ ანალიზური ერთიანობა არის, რაიმე სხვა საბუთის გარეშე, თავისთავად, აპრიორულად აუცილებელი. მაშასადამე, აპერცეფციის სინთეზური ერთიანობა. აპრიორულად აუცილებელი მხოლოდ მაშინ შეიძლება იყოს, თუ ამ ერთიანობაში ანალიზურად ამოიკითხება მისი იგივეობა. „ამრიგად, მხოლოდ იმის წყალობით (ე. ი. თვითცნობიერების წყალობით — რ. შ.), რომ მოცემულ წარმოდგენათა მრავალფეროვნება ერთ ცნობიერებაში შემიძლია შეეაერთო, შესაძლებელია, წარმოვიდგინო ცნობიერების იგივეობა თვით ამ წარმოდგენებში, ე. ი. აპერცეფციის ანალიზური ერთიანობა შესაძლებელია მხოლოდ თუ ვიგულისხმებთ აპერცეფციის სინთეზური ერთიანობის არსებობას“<sup>9</sup>. „ამრიგად, ხედვათა მრავალფეროვნების სინთეზური ერთიანობა, მოცემული a priori თვით აპერცეფციის იგივეობის საფუძველია“<sup>10</sup>.

ასე და ამრიგად, რა მივიღეთ, ანუ რა გამოდის კანტის დამოწმებული მსჯელობებიდან? მივიღეთ, რომ აპერცეფცია, ე. ი. თვითცნობიერება აპრიორულია, რადგან იგი სპონტანური აქტია; აპრიორული აპერცეფცია სინთეზური ერთიანობაა, რადგან იგი ერთ ცნობიერებაში აერთიანებს მრავალფეროვან წარმოდგენებს. აპერცეფციის სინთეზუ-

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 99.

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 102.

<sup>10</sup> იქვე.

რი ერთიანობა აუცილებელი, ე. ი. იგივეობრივი ერთიანობაა, რადგან იგი ჩვენი იგივეობრივი თვითობის (მეობის) გაცნობიერებაა მოცემულ წარმოდგენათა მრავალფეროვნების მიმართ. სხვანაირად რომ ვთქვათ, აპერცეფციის სინთეზური ერთიანობის აპრიორულ აუცილებლობას ზემდგომი და, მით უმეტეს, გარეშე ინსტანცია არა სჭირდება, თავად ისაა უმაღლესი პუნქტი. „ამრიგად, აპერცეფციის სინთეზური ერთიანობა უმაღლესი ფუნქცია, რასაც უნდა დაუკავშირდეს მიხვედრის მთელი გამოყენება, თვით მთელი ლოგიკა, და, მას შემდეგ, ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიაც, კიდევ უფრო მეტი, ეს უნარი თვითონ მიხვედრაა“<sup>11</sup>. ახლა შეიძლება ითქვას, რომ ტრანსცენდენტალური დედუქციის პრინციპი, უმაღლესი დებულება გამორკვეულია — ესაა აპერცეფციის სინთეზური ერთიანობა.

რას წარმოადგენს, ე. ი. რას ამბობს ტრანსცენდენტალური დედუქციით მოპოვებული უმაღლესი დებულება? ჭერ რა დებულებაა ეს? ეს არის დებულება — აპერცეფცია სინთეზური ერთიანობაა. რომ აპერცეფცია სინთეზური ერთიანობაა, ეს უმაღლესი დებულებაა. უმაღლესია, ე. ი. უპირველესი პირობაა, უპირველესი საფუძველია. რისი პირობაა, რისი საფუძველია ეს დებულება? იგი მიხვედრის გამოყენების, მიხვედრის საქმიანობის შესაძლებლობის პირობაა, საფუძველია. მიხვედრის საქმიანობა წარმოდგენების დაკავშირებაა. აპერცეფცია წარმოდგენების თავდაპირველი დაკავშირებაა, ე. ი. აპერცეფცია თავდაპირველი მიხვედრაა. ამიტომ ამბობს კანტი „იგი თვითონ მიხვედრაა“.

ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაშიც დადგინდა ძირითადი დებულება გრძნობიერების მოქმედებისათვის: ხედვის მთელი მრავალფეროვნება სივრცისა და დროის აპრიორულ ფორმალურ პირობებს ექვემდებარება. ხედვათა მიხვედრის შესაძლებლობის უმაღლესი დებულება კი ისაა, რომ ხედვის ყოველგვარი მრავალფეროვნება აპერცეფციის თავდაპირველი სინთეზური ერთიანობის პირობებს ექვემდებარება. დრო და სივრცე, და ყველა მათი ნაწილი, ხედვანია, ე. ი. ერთეული წარმოდგენებია. ისინი ჩვეულებრივი ცნებები კი არ არიან, რომელთა მეოხებით მრავალი წარმოდგენა ერთ ცნობიერებაშია გაერთიანებული, როგორც, მაგალითად, მაგიდის ცნებაში — მაგიდათა წარმოდგენა; არანედ, პირიქით, სწორედ მათი წყალობით მრავალი წარმოდგენა შედის ერთსა და იმავე ცნობიერებაში, ე. ი. სივრცითი და დროული წარმოდგენები შედგენილია, რთულია და მაშასადამე, ცნობიერებას ერთიანობა მათში არსებობს როგორც სინთეზური. ხედვათა მრავალფეროვანი წარმოდგენა გრძნობიერების ძირითად დებულებას ექვემ-

<sup>11</sup> იქვე.



დებარება როგორც ჩვენთვის მოცემული, ნაგრძობი; ხოლო მიხედვრის ძირითად დებულებას იმდენად, რამდენადაც ერთ საერთო ცნობიერებაში მათი შეკავშირებაა შესაძლებელი. წინააღმდეგ შემთხვევაში ვერც გაიაზრებოდა და ვერც შეიმეცნებოდა რაიმე, ვინაიდან მოცემული წარმოდგენები არ იქნებოდნენ აპერცეფციკრებულნი, ქე ვაზროვნებ — აქტივთ გაერთიანებულნი; ისინი მაშინ მარტოოდენ ხედვანი იქნებოდნენ და არა ერთ თვითცნობიერებაში თავმოყრილნი, დაკავშირებულნი.

ისე ჩვეულებრივად რომ ვთქვათ, მიხედვრა საერთოდ ცოდნის უნარია და არა გრძობის. მაგრამ, რა არის ცოდნა? ცოდნა რაიმე წარმოდგენათა გარკვეული მიმართებაა ობიექტთან. ობიექტი რადაა? ობიექტი არის ის, რომლის მოაზრებაში (ცნებაში) გაერთიანებულია ესა თუ ის ხედვა (გრძობის მონაცემები), ე. ი. სიერცედ და დროდ გაფორმებული გრძობადი წარმოდგენები. მაგრამ წარმოდგენათა გაერთიანებას, მათ სინთეზს, ცნობიერების ერთიანობა ესაჭიროება. წარმოდგენათა გაერთიანებას იმიტომ სჭირდება ცნობიერების ერთიანობა, რომ, კანტის აზრით, წარმოდგენები ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ვითარებათა ასახვანი არ არიან. რადგან წარმოდგენათა გაერთიანებას ცნობიერების ერთიანობა სჭირდება, ხოლო ობიექტი გაერთიანებული წარმოდგენებია, გამოდის, რომ ცნობიერების ერთიანობა არის ის, მხოლოდ და მხოლოდ, რომელიც წარმოქმნის წარმოდგენათა მიმართებას ობიექტთან. წარმოდგენების ობიექტთან მიმართება, მათი ობიექტური მნიშვნელობაა. ე. ი. ცნობიერების ერთიანობა (თვითცნობიერება) წარმოქმნის წარმოდგენათა ობიექტურ მნიშვნელობას: მაგრამ წარმოდგენების ობიექტთან მიმართება ხომ როგორც წელან ითქვა, ცოდნაა! ე. ი. ცნობიერების ერთიანობა გადააქცევს წარმოდგენებს ცოდნად. მიხედვრა კი, თავის მხრივ, ცოდნის უნარია, მაშასადამე, მიხედვრის შესაძლებლობა ცნობიერების ერთიანობაზეა დამყარებული. ახლა, უფრო გაშინაარსიანებულია ჩვენთვის, რომ აპერცეფციკრითავედაპირველი სინთეზური ერთიანობა, რომელიც თავად პირველ წმინდა მიხედვრილი ცოდნაა, მიხედვრის მთელი შემდგომი საქმიანობის საფუძველია. „ამრიგად, ცნობიერების სინთეზური ერთიანობა ყოველგვარი შემეცნების ობიექტური პირობაა“<sup>12</sup>.

ასე და ამგვარად, ცნობიერება ქმნის ცოდნას. მაგრამ ცოდნა ხომ ობიექტის, საგნის ცოდნაა. როგორ შეიძლება ცნობიერების მიერ შემქმნილი ცოდნა ობიექტის, საგნის შემეცნებას წარმოდგენდეს? და უფრო მეტიც, მას საყოველთაო და აუცილებელი ხასიათი ჰქონდეს?

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 104.

მხოლოდ ერთადერთ შემთხვევაში, თუ შემეცნების ობიექტსაც თავად ცნობიერება ქმნის. ცნობიერების სინთეზური ერთიანობა, წერს კანტი, „არა მარტო მე მჭირდება იმისთვის, რომ ობიექტი შევიცნო, არამედ ამ ზირობას უნდა ექვემდებარებოდეს ყოველგვარი ხედვა იმისთვის, რომ ჩემთვის ობიექტი გახდეს. რადგან სხეულისადაც და უამსინთეზოდ, მრავალფეროვნება ერთ ცნობიერებაში ვერ გაერთიანდებოდა“<sup>13</sup>. სხეულისადაც რომ ვთქვათ, საგნის, ობიექტის შემეცნება და შექმნა ცნობიერების ერთი და იგივე მოქმედებაა, საგნის შემეცნებას და შექმნას ერთი და იგივე კანონზომიერება აქვს, საგნის შემეცნება და შექმნა ერთი და იგივე პროცესია.

საქმე არ უნდა წარმოვიდგინოთ ისე, რომ ცნობიერება თითქოს ჯერ საგანს შექმნის და მერე ამ მის შექმნილ საგანს შესამეცნებლად მიუბრუნდება: არ უნდა გვეგონოს, რომ შემეცნება და შექმნა ერთი და იგივე კანონზომიერების ორი აქტია. მაინც როგორ უნდა ვავიზუროთ. როგორ უნდა გვესმოდეს საგნის შექმნისა და შემეცნების იგივეობა? შემეცნება ცოდნაა. ცოდნა წარმოდგენების არა თვითნებური, არამედ ობიექტური დაკავშირებაა. ობიექტური დაკავშირება საგანია. მაგრამ იგი აზრის, ცნობიერების ობიექტი, ცნობიერების საგანია და არა თავისთავადი ნივთი, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი საგანი. ჩვეულებრივი, სალი აზრის მიხედვით წარმოდგენების ობიექტურ დაკავშირებას ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი საგანი განსაზღვრავს, თვითნებურ, ე. ი. სუბიექტურ დაკავშირებას — სუბიექტურ კანტის ფილოსოფიის მიხედვით, წარმოდგენების ობიექტურ დაკავშირებასაც სუბიექტი განსაზღვრავს და სუბიექტურ დაკავშირებასაც. ორივე შემთხვევაში დაკავშირების საფუძვლად ცნობიერების ერთიანობა ძევს. ამიტომ აუცილებელია ცნობიერების ერთიანობის ორი სახე, ორი გვარის ცნობიერების ერთიანობა განვასხვავოთ, გამკვარჩიოთ ერთიმეორესაგან.

ცნობიერების ერთიანობა, როგორც ვიცით, თვითცნობიერებაა, აპერცეფციაა. აპერცეფციას კანტი ხან წმინდას უწოდებს, ხან თავდაპირველს, ხან კიდევ ტრანსცენდენტალურს. წმინდა, თავდაპირველი, ტრანსცენდენტალური აპერცეფციის სხვადასხვა მხრით დახასიათებაა და არა ტერმინთა აღრევა. აპერცეფცია წმინდაა — როგორც აპრიორული არა ემპირიული; თავდაპირველია — როგორც წარმოდგენების სპონტანური შეერთება ერთ ცნობიერებაში; ტრანსცენდენტალურია — როგორც შემეცნების შესაძლებლობის პირობა.

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 104.

ცნობიერების ერთიანობის სახეთა შორის, კრიტიკული ფილოსოფიის თვალსაზრისით, განსაკუთრებით საინტერესოა ერთიანობის ის სახე. რომელიც ტრანსცენდენტალურია, ე. ი. რომელიც შემეცნების შესაძლებლობის პირობას წარმოადგენს. ცნობიერების ერთიანობა წარმოდგენების დაკავშირებაა. შემეცნების შესაძლებლობის პირობას წარმოდგენების ობიექტური დაკავშირება ქმნის. ამიტომ მეცნიერების შესაძლებლობის საფუძვლად მდებარე ცნობიერების ერთიანობა, თვითცნობიერება ობიექტური უნდა იყოს. რა არის თვითცნობიერების ობიექტური ერთიანობა? კანტი წერს: „აპერცეფციის ტრანსცენდენტალური ერთიანობა ისეთი ერთიანობაა, რომლის წყალობითაც ხედვაში მოცემული მრავალფეროვანი გაერთიანდება ობიექტის ცნებაში“<sup>14</sup>. ეს იმას ნიშნავს, რომ თვითცნობიერებისათვის ხედვის მრავალფეროვანი ობიექტია, და მაშასადამე, ობიექტად გააზრება აერთიანებს მათ. კანტი განაჯრძობს: „ამიტომ მას ობიექტური ერთიანობა ეწოდება“ (იქვე). ცნობიერებით დანახული ხედვის მრავალფეროვანი თვითცნობიერების ობიექტური ერთიანობაა. ეს ობიექტური ერთიანობა უნდა გამოვარჩიოთ ცნობიერების სუბიექტური ერთიანობისაგან. ცნობიერების სუბიექტური ერთიანობა ხედვის მრავალფეროვანის გრძნობას ემყარება. ამიტომ ამბობს კანტი: ცნობიერების სუბიექტური ერთიანობა შინაგანი გრძნობის განსაზღვრებაა. გრძნობა მხოლოდ მოვლენად ყოფნა. იგი მოვლენის საზღვარს ვერ გაცდება. მოვლენა გრძნობისთვის ობიექტი არაა, მოვლენა თვითონ გრძნობაა და მეტი არაფერი. ამიტომ ხედვათა მრავალფეროვნება გრძნობაში, ე. ი. ემპირიული ერთიანობა, ობიექტური ერთიანობა არაა. აქ ჯერ აზროვნება არ ჩარეულა საქმეში, ე. ი. აქ ჯერ არ არის ობიექტის მოაზრება. ამიტომ ეს ერთიანობა გარემოებაზე ან პირობებზე არის დამოკიდებული და სავსებით შემთხვევითია. „პირიქით, დროით ხედვის წმინდა ფორმა, უბრალოდ როგორც ხედვა საერთოდ, რომელიც მოცემულ მრავალფეროვნებას შეიცავს, ცნობიერების პირველად ერთიანობას მხოლოდ იმიტომ ექვემდებარება, რომ ხედვის მრავალფეროვნება აუცილებელ მიმართებაშია ერთი და იმავე (ყურადღება ამას მივაქციოთ — რ. შ.) — მე ვაზროვნების-ისადმი“<sup>15</sup>. ე. ი. დროით ხედვის წმინდა ფორმა ექვემდებარება ცნობიერების თავდაპირველ ერთიანობას მიხვედრის წმინდა სინთეზის საშუალებით. მიხვედრის წმინდა სინთეზი კი თვითცნობიერების, აპერცეფციის ერთიანობაა. ეს ერთიანობა ობიექტური ერთიანობაა — ობიექტად გააზრებული ხედვის მრავალფეროვანია. ამნაირ ერთიანო-

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 104.

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 105.

ბას ობიექტური მნიშვნელობა, ე. ი. საყოველთაო და აუცილებელი მნიშვნელობა იმიტომ აქვს, რომ ხედვის მრავალფეროვნებას აუცილებელი მიმართება აქვს ერთი და იმავე მე ვაზროვნებ-ისადმი. ცნობიერების სუბიექტურ, ე. ი. ემპირიულ ერთიანობას არა აქვს აუცილებელი და საყოველთაო მნიშვნელობა სწორედ იმიტომ, რომ იგი გრძნობას ემყარება, შემთხვევით გარემოებაზეა დამოკიდებული, და მიმართება არა აქვს ერთი და იმავე მე ვაზროვნებ-ისადმი.

თუ თავს მოვუყრით, ერთმანეთთან დავაკავშირებთ და მოკლედ გავიაზრებთ ცნობიერების ერთიანობის თაობაზე განსჯა-მსჯელობებს, მივიღებთ: მე ვაზროვნებ აქტის გარეშე, შეუძლებელია ხედვის მრავალფეროვნების შეერთება-დაკავშირება. მე ვაზროვნებ-ით გაერთიანება თვითცნობიერების ერთიანობაა. ეს ერთიანობა ხედვის მრავალფეროვნების ობიექტად გააზრებაა. თვითცნობიერებაში ისინი ცნობიერების ობიექტებია. ხედვის მრავალფეროვნების (წარმოდგენების) ობიექტად გააზრება, მათი გაერთიანება, ე. ი. დაკავშირებაა თვითცნობიერებაში. ობიექტებად ამ გააზრებას ობიექტური, ე. ი. საყოველთაო და აუცილებელი მნიშვნელობა აქვს, რადგან ამ დროს ხედვის მრავალფეროვნებას აუცილებელი მიმართება აქვს ერთი და იმავე მე ვაზროვნებთან. მაშასადამე, ხედვის მრავალფეროვნებაზე აზროვნების მიმართების გარეშე არ არსებობს ობიექტად გააზრება და ყველაფერი ის, რაც აქედან გამომდინარეობს. გრძნობის საფუძველზე შეუძლებელია ცნობიერების ერთიანობის საყოველთაობისა და აუცილებლობის დასაბუთება, რადგან მე ვგრძნობ შემთხვევით გარემოებაზეა დამოკიდებული. აპერცეფციის ერთიანობა კი, რომელიც აზროვნებაზეა დამოკიდებული, ობიექტური ერთიანობაა. ძალიან მოკლედ: აპერცეფცია ერთიანობაა, ეს ერთიანობა აპრიორულია, თავდაპირველია; მას „ობიექტური ღირებულება აქვს“ (კანტის გამოთქმა), ე. ი. საყოველთაო და აუცილებელია. მაგრამ ჩვენ ვიცით, და ეს არასდროს არ უნდა გავიქრეს ცნობიერების ველიდან, რომ აპერცეფციის სინთეზური ერთიანობა, თუ საქმე საქმეზე მიდგება, ხედვის ყველა მრავალფეროვნების ჩემად მიჩნევაა, ერთ ცნობიერებაში შეერთება.

ამრიგად, თუ მეცნიერება განსხვავებულ წარმოდგენათა ობიექტური, ე. ი. საყოველთაო და აუცილებელი მნიშვნელობის დაკავშირებაა, მაშინ მისი საფუძველი, ანუ პირობა აღმოჩენილია — ეს არის თვითცნობიერების ობიექტური ერთიანობა. ამნაირად, მეცნიერების შესაძლებლობის ყველა ელემენტი, პრინციპი აღმოჩენილია: წმინდაგონების, როგორც ცოდნის შესაძლებელი პირობის კვლევა დამთავრებულია. აწი ვნახოთ, თუ როგორ არიან ერთმანეთთან „შეთანაწყობილი“ ცოდნის შესაძლებლობის პრინციპები, ანუ ვნახოთ, თუ როგორ

„მუშაობენ“ ისინი. თუ ამ ხატოვან გამოთქმებს აზრით ენაზე გადაერთვან, საჭიროა ვაჩვენოთ, რომ ყოველგვარი მსჯელობის ლოგიკური ფორმა, მსჯელობის შემადგენელ ცნებათა აპერცეფციის (თვითცნობიერების) ობიექტურ ერთიანობაშია. მსჯელობის ლოგიკური ფორმა არის კატეგორია; კატეგორია არის ფუნქცია; ფუნქცია არის განსაზღვრა; განსაზღვრა არის დაკავშირება. ე. ი. უნდა ვაჩვენოთ, რომ მსჯელობაში ცნებათა კავშირი აპერცეფციის ობიექტური ერთიანობაა.

კანტი წერს: „მე ვერასდროს ვერ მაკმაყოფილებდა ის განმარტება, რასაც ლოგიკოსები გვაძლევენ საერთოდ მსჯელობის შესახებ; როგორც ისინი ამბობენ: მსჯელობა არის წარმოდგენა ორი ცნების მიმართების შესახებ. ჩვენ იმის თაობაზე, რომ ასეთი განმარტება მცდარია, რომ ის ყოველ შემთხვევაში მხოლოდ კატეგორიული მსჯელობისთვის გამოდგება, მაგრამ არა ჰიპოთეზური და გაყოფითი მსჯელობებისთვის (რადგან ეს უქანასკნელნი შეიცავენ არა ცნებათა შორის, არამედ მსჯელობათა შორის ურთიერთობას), აქ დავას არ დავიწყებთ (თუმცა ამ შეცდომას ლოგიკოსათვის არა ერთი მძიმე შედეგი მოჰყვა); აქ მხოლოდ შევნიშნავ, რომ ამ განმარტებაში განსაზღვრული არ არის კონკრეტულად რა მიმართებაა ეს“<sup>16</sup>. მე მინდა მკითხველმა ყურადღება გაამახვილოს მსჯელობის გავრცელებული განმარტების იმ პუნქტზე. რაც კანტის უკმაყოფილების საგანია: განმარტებაში განსაზღვრული არ არის კონკრეტულად რა მიმართებაა ცნებებს შორის მსჯელობაში.

მაშ, რა ურთიერთობაა, რა მიმართებაა ცნებებს შორის მსჯელობაში? მოცემულია წარმოდგენათა, ცნებათა, ურთიერთობა, კავშირი. არ შეიძლება, რომ წარმოდგენათა ურთიერთობა მსჯელობაში ემპირიული ხედვის რეპროდუქციად მივიჩნიოთ, რადგან მაშინ ამ კავშირს მხოლოდ სუბიექტური ღირებულება ექნებოდა. მსჯელობაში კი პირიქით, სიტყვა „არის“ დანიშნულება სწორედ ისაა, რომ წარმოდგენების ობიექტური ერთიანობა სუბიექტურისაგან გამოარჩიოს. ე. ი. მსჯელობა ემპირიული ხედვის რეპროდუქცია არ არის. მაშ, რა არის მსჯელობა? კანტი ფიქრობს, რომ მსჯელობა არის მოცემულ წარმოდგენათა, ცნებათა აპერცეფციის ობიექტურ ერთიანობაზე მიყვანის საშუალება. მსჯელობაში სიტყვა „არის“ აღნიშნავს წარმოდგენათა მიმართებას თავდაპირველ აპერცეფციასთან და აპერცეფციის აუცილებელ ერთიანობას. კანტი იმის თქმა უნდა, რომ თუნდაც თვით ემპირიულ, მაშასადამე, შემთხვევაზე დამოკიდებულ მსჯელობაში — სხეული არის მძიმე — წარმოდგენები „სხეული“ და „მძიმე“ ემპირიულ ხედვაში კი არ მიეკუთვნებიან აუცილებლად ერთმანეთს, არამედ ხედვათა დაკავშირ-

რებისას, სინთეზისას ისინი ერთმანეთს აპერცეფციის აუცილებელი ერთიანობის წყალობით მიეკუთვნებიან. „მხოლოდ ამის გამო წარმოიშობა აღნიშნული ურთიერთობიდან მსჯელობა. ე. ი. ისეთი ურთიერთობა, რომელიც ობიექტურად მნიშვნელადია, და საკმაოდ განსხვავდება იმავე წარმოდგენების ურთიერთობისაგან, რასაც მხოლოდ სუბიექტური ღირებულება ექნებოდა, მაგალითად, ასოციაციის კანონების თანახმად. ასოციაციის კანონების მიხედვით (ე. ი. ემპირიული კავშირის მიხედვით — რ. შ.) მე შემეძლო მხოლოდ მეთქვა: როდესაც რაიმე სხეულს ვატარებ, მაშინ სიმძიმის დაწოლას ვგრძნობ, მაგრამ ვერ ვიტყვოდი: იგი, სხეული მძიმეა, მაშასადამე. ვერ ვამტკიცებდი, რომ ეს ორი წარმოდგენა ობიექტურად, ე. ი. სუბიექტის მდგომარეობისგან დამოუკიდებლად, არის დაკავშირებული და მარტო აღქმაში (რაც უნდა ხშირად მეორდებოდეს იგი) არ თანაარსებობენ“<sup>17</sup>.

ჯერჯერობით, მხოლოდ ის გაირკვა, რომ მსჯელობაში წარმოდგენების კავშირს, ერთიანობას მხოლოდ მაშინ შეიძლება ჰქონდეს ობიექტური ხასიათი, თუ ეს ერთიანობა განხორციელებულია აპერცეფციის აუცილებელი ერთიანობის მეოხებით. ე. ი. გარკვეულია, რომ მსჯელობაში ცნებათა კავშირი (ყველა მსჯელობის ლოგიკური ფორმა) აპერცეფციის ობიექტური ერთიანობაა. უცნაურია, მაგრამ ფაქტია: სწორედ § 17-ში, სადაც კანტი უდავოდ შეცდომად თვლის ლოგიკოსების აზრს — მსჯელობა არის წარმოდგენა ორი ცნების მიმართების შესახებ, რადგან ჰიპოთეზურ და გაყოფით მსჯელობებში მსჯელობათა მიმართება გვაქვს და არა ცნებათა, ასე ასათაურებს: „ყოველგვარი მსჯელობის ლოგიკური ფორმა, მსჯელობის შემადგენელ ცნებათა აპერცეფციის ობიექტურ ერთიანობაშია“. პარაგრაფის შინაარსშიც, ლაპარაკი მხოლოდ ცნებათა კავშირზეა და არა მსჯელობათა კავშირზე. ვერ ვიტყვით, რომ ეს შეუსაბამობა კანტს შეუმჩნეველი დარჩა. ამაზე მეტყველებს ფრაზა, რომელიც მსჯელობის როგორც ორი ცნების მიმართების უარყოფის შემდეგ, ზუსტად ერთი წინადადების შემდეგ მოდის: „მაგრამ როდესაც ზუსტად ვიკვლევ თითოეულ მსჯელობაში მოცემულ ცოდნათა (ხაზი ჩემია — რ. შ.) ურთიერთობას...“ ძნელია გარკვევით იმის თქმა, გამოტოვა თუ გამორჩა კანტს მსჯელობათა კავშირის აპერცეფციის ერთიანობასთან მიმართების განხილვა, მაგრამ ერთი კი უმეკველია: კანტი თვლის, რომ ცნებათა მიმართება განსხვავდება მსჯელობათა მიმართებისაგან; განა ამის საფუძველზე არ მიაჩნდა მას შეცდომად მსჯელობის განმარტება როგორც ორი ცნების მიმართება?

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 106.

მაგრამ მსჯელობაში ცნებათა კავშირი ხომ კატეგორიის ფუნქციაა, კატეგორიის მოქმედებაა! ამიტომ ნათელი უნდა მოეფინოს იმას, რომ ყოველგვარი გრძნობადი ხედვა ექვემდებარება კატეგორიებს, როგორც ისეთ პირობებს, მხოლოდ რომელთა დროსაც შეიძლება მათი მრავალფეროვნება ერთ ცნობიერებაში შეერთდეს.

რომ გრძნობად ხედვაში მოცემული მრავალფეროვნება აუცილებლად ექვემდებარება აპერცეფციის პირველად სინთეზურ ერთიანობას, ეს უკვე დამტკიცებულია. „ეს უკანასკნელი დებულება (აპერცეფციის სინთეზური ერთიანობა — რ. შ.). როგორც ითქვა, თავად ანალიზურია, თუმცა სინთეზურ ერთიანობას ყოველგვარი აზროვნების პირობად აქცევს; რადგან იგი მხოლოდ იმას ამბობს, რომ ყველა ჩემი წარმოდგენა რომელიმე მოცემულ ხედვაში უნდა ემორჩილებოდეს იმ პირობას, მხოლოდ რომლის დროსაც შემიძლია ისინი როგორც ჩემი წარმოდგენები მივათვალო იგივეურ თვითობას, და, მაშასადამე, ერთ აპერცეფციაში სინთეზურად დავაკავშირო ზოგადსაყოველთაო გამოთქმით: მე ვაზროვნებ“<sup>18</sup>. ხოლო ცნობიერების ის მოქმედება (კანტი ამ მოქმედებას მიხვედრას უწოდებს, და, საესებით თანმიმდევრულად, რადგან მისთვის აპერცეფციის სინთეზური ერთიანობა მიხვედრაა), რომლის საშუალებითაც მოცემულ წარმოდგენათა მრავალფეროვნება თვითცნობიერებას, ე. ი. აპერცეფციას დაექვემდებარება, მსჯელობის ქმნაა, ან, როგორც კანტი იტყვის, მსჯელობის ლოგიკური ფუნქციაა. რატომ? იმიტომ რომ მსჯელობა წარმოდგენების დაკავშირებაა. მსჯელობაში — სხეულისა და სიმძიმის წარმოდგენებია დაკავშირებულა. მაშასადამე, ყოველგვარი მრავალფეროვნება, რამდენადაც იგი ერთ ემპირიულ ხედვაში მოცემულად აღიქმება, უკვე განსაზღვრულია (ე. ი. დაკავშირებულია, ვინაიდან განსაზღვრა დაკავშირებაა) მსჯელობის ერთ-ერთი ლოგიკური ფუნქციის თვალსაზრისით. ეს განსაზღვრა, ეს დაკავშირება არის სწორედ ის, რისი საშუალებითაც მრავალფეროვნება ერთ ცნობიერებაში ექვემდებარება. მაგრამ კატეგორიები თავის მხრივ, ხომ სხვა არაფერი არ არის, თუ არა მსჯელობის ეს ფუნქციები, რამდენადაც მოცემული ხედვის მრავალფეროვანი განსაზღვრულია (დაკავშირებულია) მათი თვალსაზრისით. როცა კანტი კატეგორიების ცხრილს დაასრულებს, წერს: „ასეთია სინთეზის ყველა იმ თავდაპირველი წმინდა ცნებათა ნუსხა, რომელთაც მიხვედრა აპრიორულად შეიცავს, და მხოლოდ რის გამოც ის წმინდა მიხვედრაა, რადგან მხოლოდ მათი საშუალებით შეუძლია მას რაიმე გაიგოს ხედვის მრავალფეროვნებაში, ე. ი. შეუძლია გაიაზროს ხედვის ობიექტი“<sup>19</sup>. მოკლედ, ხედ-

<sup>18</sup> იქვე, გვ. 104.

<sup>19</sup> იქვე, გვ. 89.

ვის მრავალფეროვანის ობიექტური სინთეზური ერთიანობა აპერცეფციაა: მრავალფეროვანის ობიექტური სინთეზური ერთიანობა არის ყველა მსჯელობის ლოგიკური ფუნქცია (ფორმა); მსჯელობის ლოგიკური ფუნქციები კატეგორიებია. მაშასადამე, გამოვიდა, რომ კატეგორიები აპერცეფციის სახეებია. ასეც უნდა იყოს, რადგან აპერცეფცია მიხვედრას; კატეგორიები კი სწორედ მიხვედრის წმინდა აპრიორული ცნებებია. აპერცეფციის სინთეზური ერთიანობა უდრის მიხვედრას: მიხვედრა — ყველა კატეგორიას, მაშასადამე, აპერცეფცია უდრის კატეგორიებს. ახლა სავსებით ნათელია, რომ „მრავალფეროვნება რაიმე მოცემულ ხედვაში აუცილებლად ექვემდებარება კატეგორიებს“<sup>20</sup>.

მაგრამ რას ნიშნავს, როგორ უნდა გვესმოდეს გამოთქმა: „მრავალფეროვნება რაიმე მოცემულ ხედვაში აუცილებლად ექვემდებარება კატეგორიებს“? საქმე ისე არ უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ, თითქოს, ხედვაში ჯერ მოგვეცემა მრავალფეროვნება, და შემდეგ იგი კატეგორიების მასინთეზებელ ზემოქმედებას დაემორჩილება, დაექვემდებარება. მრავალფეროვნება ჩემს ხედვაში უკვე არსებობს მიხვედრის სინთეზით დაკავშირებული როგორც თვითცნობიერების აუცილებელი ერთიანობა და ეს კატეგორიების გზით ხორციელდება. ამ აზრს სქოლიოში კანტი შემდეგ განმარტებას დაურთავს: „მტკიცება დაფუძნებულია ხედვის წარმოდგენილ ერთიანობაზე, რომლის საშუალებითაც გვეძლევა საგანი, და რომელიც ყოველთვის შეიცავს ხედვისთვის მოცემული მრავალფეროვანის სინთეზს, და უკვე შეიცავს ამ მრავალფეროვანის მიმართებას აპერცეფციის ერთიანობისადმი“<sup>21</sup>. ე. ი. ემპირიულ ხედვაში მრავალფეროვანი უკვე კატეგორიების საშუალებით დაკავშირებულად გვეძლევა. მაშასადამე, ხედვის მრავალფეროვანის ყოველი ემპირიული ცნობიერება უკვე დაქვემდებარებულია აპრიორულ წმინდა თვითცნობიერებას, ისე, როგორც სივრცისა და დროის ემპირიული ცნობიერება დაქვემდებარებულია გრძნობიერების აპრიორულ ფორმებს. აპრიორული სივრცისა და დროის ემპირიული მნიშვნელობის დედუქცია, რასაც „ესთეტიკაში“ ტრანსცენდენტალური განმარტება ერქვა, იმას ემყარებოდა, რომ საგნით ზემოქმედების მიღება დაქვემდებარებულია გრძნობიერების აპრიორულ ფორმებს, — აპრიორულ დროსა და სივრცეს. თუ ახლა ხედვის მრავალფეროვანის სინთეზიც აპრიორული კატეგორიით აღმოჩნდება განსაზღვრული, ე. ო.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 106.

<sup>21</sup> იქვე.



კატეგორიებს იქნება დაქვემდებარებული, ამით კატეგორიის ემპირიული მნიშვნელობა გახდება ნათელი. ამნაირად, კატეგორიების ტრანსცენდენტალური დედუქციის ამოცანა ახლა ასეთ სახეს იღებს, როგორ არის შესაძლებელი, ან მარტივად, როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ გრძობადი მრავალფეროვანის კატეგორიებით განსაზღვრა, ე. ი. დაკავშირება. ამისათვის, უპირველეს ყოვლისა, „იმის გამო, რომ კატეგორიები წარმოიშობიან მხოლოდ მიხედვრისას, გრძობიერებისგან დამოუკიდებლად, უნდა განვეყენო იმას, თუ რანაირად ეძლევა მრავალფეროვანი ემპირიულ ხედვას, რათა ყურადღება მივაქციო მხოლოდ ერთიანობას, რომელიც მიხედვრას ხედვაში კატეგორიების საშუალებით შეაქვს“<sup>22</sup>. ისე, როგორც ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში იქნა ნაჩვენები სიერცისა და დროის ემპირიული რეალობა (ე. ი. მნიშვნელობა), ახლაც უნდა ვაჩვენოთ, რომ ემპირიული ხედვის ერთიანობა სხვა არაფერია, თუ არა ის ერთიანობა, რასაც ხედვის მრავალფეროვანს ანიჭებს კატეგორია. ეს კი, თავის მხრივ, იმის ჩვენება იქნება, რომ კატეგორიას აპრიორული მნიშვნელობა და ღირებულება აქვს ჩვენი გრძობის ყველა ობიექტის, ყველა საგნის მიმართ. აპრიორული კატეგორიის ემპირიული მნიშვნელობისა და ღირებულების ჩვენება, ე. ი. დასაბუთება არის სწორედ კატეგორიების დედუქციის საბოლოო მიზანი.

საქმე გაცილებით ადვილი წარმოსადგენი იქნებოდა, რომ შეიძლებოდა, ისე როგორც კატეგორიებზე ვმსჯელობთ, ხედვის მრავალფეროვანისაგან დამოუკიდებლად, ემპირიული ხედიდან (სადაც მრავალფეროვანი უკვე დაკავშირებულია) გამოვეყოთ ისეთი მდგომარეობა, როცა სინთეზი ჯერ არ განხორციელებულა. კანტი გულწრფელად აღიარებს, რომ მან ეს ვერ მოახერხა. „მაგრამ ზემოთ მოყვანილ დასაბუთებაში ვერ შევძელი განვეყენებოდი ერთ გარემოებას. სახელდობრ იმას, რომ ხედვისთვის მრავალფეროვანი მოცემული უნდა იყოს ჯერ კიდევ მიხედვრის სინთეზამდე და ამ სინთეზისაგან დამოუკიდებლად: მაგრამ როგორ, აქ გაუარკვეველი რჩება“<sup>23</sup>. ასე რომ, ჩვენ ყოველთვის საქმე გვაქვს, ემპირიულად „ვხედავთ“ დაკავშირებულ გრძობად მრავალფეროვნებასთან. დაკავშირება გარკვეული თვალსაზრისით, გარკვეული მოსაზრებით, კატეგორიებითაა განხორციელებული. კატეგორიების მეტაფიზიკურმა დედუქციამ აჩვენა, რომ მათ ემპირიული საფუძველი არა აქვთ, რომ ისინი ემპირიული წარმომავლობის არ არიან. ამიტომ ტრანსცენდენტალური დედუქციის ამოცანა სწორედ ისაა,

<sup>22</sup> იქვე, გვ. 107.

<sup>23</sup> იქვე.

აჩვენოს, დაასაბუთოს კატეგორიათა ემპირიული მნიშვნელობა და ღრუბულება.

გარკვეული თვალსაზრისით, გარკვეული მოსაზრებით, ე. ი. კატეგორიის ჰორიზონტით წარმოდგენების დაკავშირება მსჯელობაა, შემეცნება. ცოდნაა. მაშასადამე, ცოდნისათვის ორი რამ არის აუცილებელი: დაკავშირება, ანუ გააზრება და ის, რაც გაიაზრება. ცალკე-ცალკე არც გააზრება (კატეგორია) და არც ხედვის წარმოდგენები (გრძნობადი წარმოდგენები) შემეცნებისთვის საკმარისი არ არის. კატეგორია შესაბამისი ხედვის გარეშე იქნებოდა საგნის გააზრება საერთოდ, ახრი მხოლოდ ფორმის მიხედვით. მაშასადამე, ცოდნა რომ განხორციელდეს, კატეგორია ხედვასთან უნდა იყოს მიმართებაში. ჩვენთვის, ადამიანებისათვის, რადგან ყოველგვარი შესაძლებელი ხედვა გრძნობადია, ამიტომ „აზროვნება რაიმე საგნის შესახებ საერთოდ მიხვედრის წმინდა ცნებების საშუალებით შეიძლება გარდაიქცეს ცოდნად მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ეს ცნება მიმართებაშია გრძნობათა საცნებთან“<sup>24</sup>. გრძნობადი ხედვა ან წმინდაა, ე. ი. მხოლოდ სივრცისა და დროის ხედვაა, ან ემპირიული ხედვაა. ემპირიული ხედვა არის ის, რაც შეგრძნებების საშუალებით წარმოიდგინება დროსა და სივრცეში უშუალოდ როგორც ნამდვილი. წმინდა ხედვის კატეგორიებით განსაზღვრით, შეიძლება მივიღოთ აპრიორული ცოდნა საცნების შესახებ მათემატიკაში. მაგრამ ეს იქნება ცოდნა მხოლოდ ფორმის მიხედვით. ამ დროს ჯერ კიდევ გაურკვეველია, შეიძლება თუ არა რაიმე არსებობდეს, რომელიც ამ ფორმაში დაინახება. მაშასადამე, მათემატიკური ცნებები თავისთავად ცოდნას არ წარმოადგენენ, თუ არ ვიგულისხმებთ, რომ არსებობს რაიმე ნამდვილი (შეგრძნობადი), რომელიც შეიძლება წარმოგვიდგეს ამ წმინდა გრძნობადი ხედვის ფორმის შესაბამისად. ე. ი. მათემატიკაშიც წმინდა ცნებები, როგორც ცოდნანი, ემპირიულ ხედვასთან მიმართებაშია. რაიმე რეალური დროსა და სივრცეში მხოლოდ აღქმის საშუალებით გვეძლევა. აღქმა შეგრძნებებიანი (შეგრძნებები თან რომ ახლავს) ისეთი წარმოდგენაა. ე. ი. რაიმე ობიექტი ემპირიული წარმოდგენების საშუალებით გვეძლევა. თუ ცოდნა მაშინ შეიძლება აღმოცენდეს, როცა კატეგორიებს გრძნობის საგანთან აქვს მიმართება, ხოლო გრძნობის საგანი ემპირიული ხედვაა (შეგრძნებების ხედვაა). მაშინ გამოვა, რომ „კატეგორიები ხედვათა საშუალებებით ვერ გვაძლევენ ნიუთონის შემეცნებას სხვაგვარად, თუ არა ემპირიულ ხედვაზე მათი შესაძლო გამოყენებით; ე. ი. ისინი გამოდგებიან მხოლოდ ემპირიული შემეცნების შესაძლებლობისათვის. ამას კი გამოც-

<sup>24</sup> იქვე, გვ. 108.

დილება ჰქვია. მაშასადამე, კატეგორიებს სხვა არავითარი გამოყენება არა აქვთ ნივთთა შემეცნებისთვის, გარდა იმისა, რომ ეს ნივთები განიხილება როგორც შესაძლო გამოცდილების საგნები<sup>25</sup>.

შეიძლება ითქვას, რომ კატეგორიების ტრანსცენდენტალური დედუქცია ამ პუნქტში იმაზე მეტს იძლევა, ვიდრე მას ევალუბოდა. გამოირკვა, რომ არათუ შეიძლება კატეგორიებს ემპირიული გამოყენება ჰქონდეთ, არამედ ისინი მხოლოდ ემპირიული შემეცნების შესაძლებლობის პირობებია. ე. ი. საზღვარიც დაედო შემეცნებისათვის მათ გამოყენებას. ეს უაღრესად საყურადღებო შედეგია, რომლის მნიშვნელობა მთელი სისრულით ტრანსცენდენტალურ დიალექტიკაში გამოჩნდება. თუ გავიხსენებთ, ტრანსცენდენტალურმა ესთეტიკამაც დაუღო საზღვარი გრძნობადი ხედვის წმინდა ფორმების გამოყენებას. დრო და სივრცე მხოლოდ გრძნობის წმინდა ფორმაა, მხოლოდ გრძნობის დროს არსებობს და ამის გარეშე არც არაფერი არ არის. მიხვედრის ცნებები არ არიან ასე „მიჯაჭვეული“ ემპირიულ ხედვასთან. ისინი როგორც მხოლოდ გააზრების სპონტანური ფორმები, შეიძლება ამოქმედდნენ მაშინაც, როცა არ გააჩნიათ შესაბამისი ხედვა; მაჩთალია. ამ დროს ისინი საგნის შესახებ ნამდვილ ცოდნას ვერ მოგვცემენ, მაგრამ შეიძლება შექმნან ცოდნის ილუზია. უფრო დაწვრილებით, ე. ი. ზუსტად, ამის თაობაზე შემდეგ იქნება მსჯელობა.

კატეგორიების ტრანსცენდენტალურმა დედუქციამ, ჯერჯერობით, ნათელყო, აჩვენა, დაასაბუთა, რომ ისინი მხოლოდ ემპირიული შემეცნების პირობებია, რომ მათ შეუძლიათ მიმართება ჰქონდეთ ემპირიულ ხედვასთან, გრძნობის ობიექტებთან. კატეგორიებს იმიტომ შეუძლიათ ჰქონდეთ მიმართება ემპირიულ ხედვასთან, გრძნობის საგანთან, რომ ყოველგვარი გრძნობადი ხედვა ექვემდებარება კატეგორიებს, როგორც ისეთ პირობებს, მხოლოდ რომელთა დროსაც შეიძლება მათი მრავალფეროვნება ერთ ცნობიერებაში შეერთდეს, ახლა საკითხი სწორედ იმას ეხება, თუ სახელდობრ როგორ ხორციელდება ეს დაქვემდებარება.

## § 1. წინაბანი ბრძნობა

მიხვედრის წმინდა ცნებები მხოლოდ მიხვედრის საშუალებით არიან მიმართული ხედვის საგნებზე საერთოდ. თანაც ისე, რომ სულერთია ჩვენია ეს ხედვა თუ არა, ოღონდ კი გრძნობადი იყოს. მიხვედრა საერთოდ ხედვას „უყურებს“. სწორედ ამიტომ მიხვედრის წმინდა-

<sup>25</sup> იქვე, გვ. 108.

ცნებები, ხედვის გარეშე, მხოლოდ აზრის ფორმები არიან, რომელთა საშუალებით არ შეიმეცნება რაიმე გარკვეული საგანი. სინთეზი, ანუ მრავალფეროვანის დაკავშირება მათ მიერ, როგორც ვიცით, აპერცეფციის (თვითცნობიერების) ერთიანობაა. სწორედ ამიტომ არის იგი აპრიორული ცოდნის შესაძლებლობის საფუძველი, რამდენადაც ცოდნა მიხედვრას ემყარება. მართალია, ეს სინთეზი კი არის ტრანსცენდენტალური, რადგან ცოდნის პირობაა, მაგრამ იგი წმინდა ინტელექტუალური სინთეზია. როგორ აკავშირებს, რა მისასვლელი აქვს მას ხედვის მრავალფეროვანთან? აქ კანტი კვლავ ჩაიხედავს ადამიანური ცნობიერების უღრმეს შრეებში. ჩვენ ვიცით, რომ კანტის აზრით, ადამიანის ცნობიერებაში აპრიორულად არსებობს გრძნობადი ხედვას ფორმა — დრო. დრო შინაგანი გრძნობის აპრიორული ფორმაა. ახლა უნდა გაინსკვოს, შეერთდეს გრძნობიერებისა და მიხედვრის უღრმეს ფენათა კვლევა-ძიების შედეგები. დრო შინაგანი გრძნობის ფორმაა, ნიშნავს, რომ იგი არის თვით ჩვენივე თავისა და ჩვენი შინაგანი მდგომარეობის ხედვის ფორმა: იგი წარმოდგენების მიმართებას განსაზღვრავს ჩვენი შინაგანი მდგომარეობით, ე. ი. შინაგანი გრძნობით. შინაგანი გრძნობა განსაზღვრავს წარმოდგენებს როგორც ერთდროულებს, ან თანმიმდევრულებს. დრო საერთოდ ყველა მოვლენის აპრიორული ფორმაა. ყველა მოვლენა საერთოდ, ე. ი. გრძნობის ყველა საგანი დროშია და აუცილებელი წესით დროულ მიმართებებში იმყოფებიან.

იქ, ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში, სადაც კანტი „დროულ მიმართებათა აუცილებელ წესზე“ ლაპარაკობს, არაფერს ამბობს იმის თაობაზე. თუ რა განსაზღვრავს დროულ მიმართებებს. რადგან დრო, კანტის თვალსაზრისით, ზემოქმედების მიღების სუბიექტური უნარია და არა სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი ობიექტური ვითარება. თავისთავად ვასაგებია, რომ დროულ მიმართებათა აუცილებლობასა და საყოველთაობას აპრიორული წარმომავლობა უნდა ჰქონდეს. მაგრამ დრო, როგორც ზემოქმედების გრძნობის უნარი, თავის თავში შეიცავს წარმოდგენების დროულ წესრიგს, თუ წარმოდგენათა დროულ მიმართებას სხვა აპრიორული უნარი განსაზღვრავს, როგორც ვთქვით, ამაზე არ არის მსჯელობა ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში. ეს საკითხი ახლა წარმოდგენების დაკავშირების დაფუძნებისას, იძენს მთელ თავის ღრმა და პრინციპულ მნიშვნელობას. თუ დრო, როგორც ზემოქმედების გრძნობის აპრიორული უნარი, თვითონ შეიცავს თავის თავში შთაბეჭდილებათა თანმიმდევრობას, ე. ი. წარმოდგენათა კავშირს, მაშინ მიხედვრას ხედვათა მრავალფეროვანი დაკავშირებული ხედება და მას იქ არაფერი ესაქმება; ხოლო თუ წარმოდგენათა დროულ წესრიგს მიხედვრა ქმნის აპრიორული კატეგორიებით, მაშინ გაუგებარია,

რალა რჩება დროს როგორც აპრიორულ უნარს აპრიორულად გასაფორმებელი; გაუგებარია, ე. ი. რა არის დრო როგორც აპრიორული ფორმა. სხვანაირად რომ ვთქვათ, გასარკვევია, არის თუ არა დრო აპრიორული აზროვნებისაგან განსხვავებული, აპრიორული წესრიგი და თუ არის, რა შინაარსი აქვს მას. კანტი წერს: „მაგრამ რადგან ჩვენში საფუძველში აპრიორულად ძვეს გრძნობადი ხედვის გარკვეული ფორმა, რაც წარმოდგენის უნარის (გრძნობიერების) რეკატულიობას ემყარება, ანიტომ მიხვედრას, როგორც სპონტანობას, შეუძლია განსაზღვროს შინაგანი გრძნობა მოცემულ წარმოდგენათა მრავალფეროვნების საშუალებით აპერცეფციის სინთეზური ერთიანობის შესაბამისად და, ამგვარად, აპრიორულად გაიაზროს გრძნობადი ხედვის მრავალფეროვნების თვითცნობიერების სინთეზური ერთიანობა როგორც პირობა, რომელსაც აუცილებლად უნდა დაექვემდებაროს ჩვენი ადამიანური ხედვის ყველა საგანი; სწორედ ამით იძენენ კატეგორიები, როგორც მხოლოდ აზრის ფორმები, ობიექტურ რეალობას, ე. ი. გამოიყენებიან საგნებზე, რომლებიც შეიძლება ხედვაში მოგვეცეს, ოღონდ მხოლოდ მოვლენის სახით, რადგან ჩვენ შეგვიძლია გექონდეს მხოლოდ მოვლენათა ხედვა a priori“<sup>26</sup>.

ჭერ უნდა გავიგოთ, რას ამბობს კანტი. გვაქვს შეგრძნებათა მრავალფეროვნება, ეს იგივეა, რაც მოუწესრიგებელი გრძნობადი ხედვა. შინაგან გრძნობად, კანტის ფილოსოფიის მიხედვით, შეუძლებელია ჩვენი სხეულის შიგნიდან მომდინარე შეგრძნებები ვიგულისხმოთ, რადგან ჩვენ სხეულად გაფორმებული შეგრძნებებიც, მოცემულობას თვალსაზრისით, ისეთივე შეგრძნებებია, როგორც ტყვილის, სიტკბოს და სხვა მათი გვარის შეგრძნებები. თუ მკაცრად, ე. ი. თანმიმდევრულად ვიმსჯელებთ, ჩვენ, კანტის აზრით, მრავალფეროვანი შეგრძნებების გარდა სხვა არაფერი არ გვაქვს მოცემული. ჩვენ მარტოოდენ შეგრძნებები, ასე ვთქვათ, გვეხვევიან თავს. ამის გარდა არის „თავი“ — მე — ცნობიერება თავისი აპრიორული უნარებით. კანტი ამბობს: „მიხვედრას, როგორც სპონტანობას, შეუძლია განსაზღვროს შინაგანი გრძნობა მოცემულ წარმოდგენათა მრავალფეროვნების საშუალებით აპერცეფციის სინთეზური ერთიანობის შესაბამისად და ამგვარად აპრიორულად გაიაზროს გრძნობადი ხედვის მრავალფეროვნების სინთეზური ერთიანობა...“ რა შეიძლება აქ ვიგულისხმოთ „შინაგან გრძნობაში“? აქ ხომ იმაზეა ლაპარაკი, თუ როგორ განსაზღვრავს მიხვედრა შინაგან გრძნობას წარმოდგენათა მრავალფეროვნების საშუალებით აპერცეფციის სინთეზური ერთიანობის შესაბამისად! და იმაზე, რომ ამ განსაზ-

<sup>26</sup> იქვე, გვ. 109.

ღვრას უნდა დაექვემდებაროს ჩვენი, ადამიანური ხედვის ყველა საგანი! თუ აქ შინაგან გრძნობად არ ვიგულისხმებთ ყველა და ყოველგვარი შეგრძნების რალაცნაირი ფლობის, „გრძნობადად ფლობის“ უნარი, მაშინ შინაგანი გრძნობის განსაზღვრა არ გამოდგებოდა ჩვენი, ადამიანური, ხედვის ყველა საგნის დამქვემდებარებლად.

მრავალფეროვანი შეგრძნებების მიღების, გრძნობადად ფლობის, ხედვის ორი აპრიორული ფორმა არსებობს, სივრცე და დრო. სივრცე და დრო ჩვენი სუბიექტური, მაგრამ აპრიორული ფორმებია. რომლის მიხედვითაც გაფორმდება, დაინახება, იგრძნობა (კი არ გაიზარება) შეგრძნებები. ე. ი. დროცა და სივრცეც, ორივე შეგრძნებების დანახვის, შეგრძნებების გრძნობის, ე. ი. შინაგანი გრძნობის სახეებია. კანტი კი მხოლოდ დროს უწოდებს შინაგანი გრძნობის ფორმას. ეს, რასაკვირველია, გულმავიწყობის ამბავი არ არის. კანტი იძულებულია ასე მოიქცეს. კანტი იძულებულია, დრო და სივრცე ერთმანეთისგან განასხვავოს, როგორც ორი დამოუკიდებელი აპრიორული პირობა. მათი აშკარა განსხვავების გამო; მაგრამ იგი იძულებულია, აგრეთვე. სივრცის პირობადაც დრო გამოაცხადოს, რადგან მხოლოდ დრო გამოდგება ყველა მოვლენის ინტელექტუალური სინთეზის გრძნობად სქემად.

კანტის ფილოსოფიაში შინაგანი გრძნობის რაობისა და მნიშვნელობის თაობაზე უამრავზე უამრავი მოსაზრება არსებობს. ეს ბუნებრივია. შინაგანი გრძნობის პრობლემა ურთულესი პრობლემაა კანტის შემეცნების თეორიაში, რადგან, როგორც ვთქვით, აქ უნდა გაინაწიკვოს შემეცნებაში გრძნობადისა და აზროვნებითის, ე. ი. მოცემულისა და სუბიექტურის ურთიერთობა! შინაგანი გრძნობის რაობისა და მნიშვნელობის საკითხი თუ ნათლად ვერ წარმოვიდგინეთ, მაშინ ნათლად არ გვესმის კანტის შემეცნების თეორიის არსი და, ბუნებრივია, მაშინ ამ თეორიის ნამდვილი კრიტიკაც შეუძლებელია.

გ. თევზაძე მონოგრაფიაში „იმანუელ კანტი“ (ეს გამოკვლევა მეცნიერული საფუძვლიანობით და სერიოზულობით გამორჩეულია საბჭოთა კანტოლოგიაში), შინაგანი გრძნობის თაობაზე მსჯელობისას, ითვალისწინებს რა ამ საკითხზე მრავალ მოსაზრებას, წერს: „შინაგანი გრძნობის და დროის ურთიერთმიმართების კანტისეული გაგება, ერთი შეხედვით, მარტივად და ნათლადაა მოცემული „წმინდა გონების კრიტიკის“ პირველ გამოცემაში: შინაგანი გრძნობა არის ჩვენი თვითობისა და ჩვენი შინაგანი მდგომარეობის ჰერეტიკა. დრო სხვა არაფერია. თუ არა ამგვარი ჰერეტის ფორმა. დროს შემეცნებაში კანტმა ისედაც ახალი ფუნქციები დააკისრა, რომელიც ძნელი გასაგები იყო თანამედროვეებისათვის, ამას დაემატა შინაგან გრძნობასთან მისი მჭიდრო და-

კავშირება, შეიძლება ითქვას გარგველობა“<sup>27</sup>. დრო შინაგანი გრძნობის ფორმაა, მაგრამ მათი გაიგივება შეუძლებელია. როგორც ვხედავთ, გ. თევზაძე აღიარებს, რომ დრო კანტმა მჭიდროდ დააკავშირა, შეიძლება ითქვას გააიგივა შინაგან გრძნობასთან, მაგრამ მაინც მიაჩნია, რომ დროისა და შინაგანი გრძნობის გაიგივება შეუძლებელია (რასაკვირველია, იგულისხმება კანტის აზრით). არა, მე არ მინდა მკვლევარის ორი დებულება ერთმანეთს დავუპირისპირო და, ასე ვთქვათ, მას სიტყვაზე გამოვეყილო. დამოწმებული დებულებები სავსებით თანმიმდევრულია. დრო კანტთან ძალიან მჭიდროდ არის დაკავშირებული შინაგან გრძნობასთან, მაგრამ ისინი ერთი და იგივე მაინც არაა. მაგრამ რატომ არ არის ერთი და იგივე? გ. თევზაძე წერს: „დრო შინაგან გრძნობის ფორმაა, მაგრამ მათი გაიგივება შეუძლებელია, ისევე როგორც სივრცისა და გარეგანი გრძნობისა, რომელიც (გარეგანი გრძნობა — რ. შ.) სივრცის აპრიორული ფორმის გარდა შეიცავს ემპირიულ მასალას თავისთავადი ნივთების მიერ გამოწვეული შეგრძნებების სახით. შინაგან გრძნობასაც აქვს თავისი ემპირიული მასალა...“ (იქვე). გ. თევზაძე არ ასახელებს რა არის შინაგანი გრძნობის ეს „თავისი“ ემპირიული მასალა. მაგრამ რა უნდა დაესახელებინა? შინაგან გრძნობას, როგორც დროს, არავითარი თავისი ემპირიული მასალა არა აქვს. მისი ემპირიული მასალა არის, თუ ამ ენაზე ვილაპარაკებთ, ყველა და ყოველგვარი, მოცემული და მომავალში მოცემადი შეგრძნებები. მაგრამ ეს სხვათა შორის. მთავარი დამოწმებულ მსჯელობაში ისაა, რომ შინაგანი გრძნობა, ისე როგორც გარეგანი გრძნობა, ვერ გაუიგივებიათ შესაბამისად დროსა და სივრცეს, იმიტომ, რომ ისინი (შინაგანი გრძნობა და გარეგანი გრძნობა) ემპირიულ მასალასაც შეიცავენ შეგრძნებების სახით. გარეგანი გრძნობა კი არ შეიცავს ემპირიულ მასალას, შეგრძნებებს, არამედ შეგრძნებების სუბიექტური (რასაკვირველია, აპრიორული) ფორმაა გარეგანი გრძნობა, ანუ სივრცე. კანტი სავსებით გარკვევით წერს: „მხოლოდ სივრცის საფუძველზეა შესაძლებელი ჩვენთვის გარეგანი ხედვა“<sup>28</sup>. ასევე, შინაგანი გრძნობა კი არ შეიცავს ემპირიულ მასალას — შეგრძნებებს, არამედ შეგრძნებების სუბიექტური (აპრიორული) ხედვის (გრძნობის) ფორმაა დრო როგორც შინაგანი გრძნობა. კანტი, სხვათა შორის, „წმინდა გონების კრიტიკის“ მეორე გამოცემაშიც წერს: „დრო სხვა არაფერია, თუ არა შინაგანი გრძნობის, ე. ი. თვით ჩვენივე თავისა და ჩვენი შინაგანი მდგომარეობის ხედვის ფორმა. ვინაიდან დრო არ შეიძლება იყოს გარეგანი

<sup>27</sup> გ. თევზაძე, იმანუელ კანტი, თბ., 1979, გვ. 250, 253.

<sup>28</sup> იმანუელ კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა, გვ. 59.

მოვლენის განსაზღვრა; იგი არ ეკუთვნის არც ფორმას (გეშტალტს), არც მდგომარეობას და ა. შ. პირიქით იგი განსაზღვრავს წარმოდგენების დამოუკიდებლობას ჩვენ შინაგან მდგომარეობაში<sup>29</sup>. სხვანაირად, დრო წარმოდგენების, ე. ი. შეგრძნებების ერთად და ერთიმეორის შემდეგ გრძნობაა, ანუ ცვალებადობად წარმოდგენაა, ანუ დროდ დანახვაა. მოკლედ, კანტის აზრით, შინაგანი გრძნობა მრავალფეროვანი შეგრძნებების გრძნობაა, რაც ჩვენ ერთად და ერთიმეორის შემდეგ შეგვიძლია. ეს ისაა, რაც ჩვენ დროდ გვეგრძნობინება.

ახლა შეიძლება, და საჭიროცაა, ვთქვათ, რომ გარეგანი გრძნობაც — სივრცეც — შინაგანი გრძნობაა. ისიც შეგრძნებების ხედვის, გრძნობის სუბიექტური აპრიორული უნარია. „სივრცე არ არის გარეგანი გამოცდილებიდან გამოყვანილი ემპირიული ცნება. რადგანაც სივრცის წარმოდგენა უკვე საფუძვლად უნდა იდოს, რათა გარკვეული შეგრძნებები შეეფარდოს ჩემს გარეთ რაღაცას (ე. ი. რაღაცას სივრცის სხვა ადგილას მყოფს და არა იმ ადგილას მე რომ ვიმყოფები) აგრეთვე იმისთვის, რომ ისინი წარმოვიდგინო ერთმანეთის გარეშე და ერთმანეთის გვერდით, მაშასადამე, არა მარტო როგორც განსხვავებულნი, არამედ სხვადასხვა ადგილას მყოფადაც. ამიტომ სივრცის წარმოდგენა გარეგანი მოვლენის მიმართებებიდან გამოცდილების საშუალებით არ დაისესხება, არამედ ეს გარეგანი გამოცდილებაც თავად შესაძლებელია უპირველეს ყოვლისა მხოლოდ სივრცის ნაგულისხმევი წარმოდგენით“. „სივრცე სხვა არა არის რა, თუ არა გარეგან გრძნობათა ყველა მოვლენის მხოლოდ ფორმა, ე. ი. გრძნობიერების სუბიექტური პირობა, მხოლოდ მის საფუძველზეა შესაძლებელი — ჩვენთვის გარეგანი ხედვა“<sup>30</sup>. ე. ი. გარეგანი ან შინაგანი შეგრძნებები კი არ გვეძლევა ჩვენ, არამედ მარტოოდენ შეგრძნებები, სივრცე კი მათი, ასე ვთქვათ, ალქმის, გრძნობის სუბიექტური ფორმაა. სხვანაირად, სივრცე შეგრძნებების გარეგანად გრძნობის სუბიექტური აპრიორული პირობაა. ე. ი. გარეგანად გრძნობაც — სივრცეც სუბიექტური, შინაგანი გრძნობაა. ამიტომ თუ სიზუსტეს მკაცრად დავიცავთ, კანტს არ ჰქონდა საფუძველი სივრცე და დრო ერთმანეთისგან განესხვავებინა როგორც გარეგანი გრძნობის ფორმა და როგორც შინაგანი გრძნობის ფორმა. სივრცე და დრო შეგრძნებების გაფორმების, შეგრძნებების შეგრძნობის, ჩვენი სულას

<sup>29</sup> იქვე, 33. 63.

<sup>30</sup> იქვე, 83. 57, 59.



მდგომარეობის, ე. ი. შინაგანი გრძობის სახეებია, რომელთაგან ერთი შეგრძნებებს სივრცეში გაათრუმებს (დაინახავს), მეორე — დროში. სხვანაირად რომ ვთქვათ, სივრცე და დრო ფაქტიურად (კანტის მიერ მათი დახასიათების საფუძველზე) არის ემპირიული, მოცემული შეგრძნებების, აპრიორული სუბიექტური მოწესრიგების სახეები. და რადგან დრო და სივრცე გრძობის სუბიექტური აპრიორული ფორმებია, ამიტომ ორივე, მოცემული შეგრძნებების სუბიექტური შინაგანი, არა მოცემული, გრძობაა, ათვისებაა. კანტის აზრით, მოცემული არის მხოლოდ შეგრძნებები და სუბიექტურის, ე. ი. ცნობიერების უნარების საშუალებით უნდა შეიქმნას საგანიც, მთელი ბუნებაც, ამ ბუნების კანონზომიერებაც, ოღონდ ეს იქნება მხოლოდ მოვლენების სამყარო და მოვლენების კანონზომიერება. მოკლედ, სივრცეც და დროც ორივე სუბიექტური აპრიორული შინაგანი, არა მოცემული, გრძობაა. ამ მხრივ მათ შორის არავითარი განსხვავება არ არის. ოღონდ შეგრძნებების გარეგანად წარმოდგენის ჩვენი უნარია, მეორე ერთად და თანმიმდევრულად მათი წარმოდგენის უნარი.

## § 2. ფიზურული სინთეზი

ხედვას და მიხვედრას, ე. ი. გრძობას და აზროვნებას კანტი მკვეთრად მიჯნავს ერთმანეთისაგან. ხედვას არ შეუძლია მიხვედრა, მიხვედრას — ხედვა. კანტამდე ხედვა (გრძნობიერება) ბუნდოვან აზროვნებად იყო მიჩნეული. დრო გრძნობიერების აპრიორული უნარია. დროს, როგორც გრძობას არ შეუძლია განსაზღვრა-დაკავშირება. განსაზღვრა-დაკავშირება აზროვნების, კატეგორიის ფუნქციაა. ამიტომ გრძნობიერებამ ცვალებადობა (დროული დახასიათება) რალაცნაირად უნდა იგრძნოს, დაინახოს. მაგრამ ცვალებადობა განსაზღვრა-დაკავშირებაა და განსაზღვრა-დაკავშირება აზროვნების გარეშე შეუძლებელია. იქმნება გამოუვალ მიდგომარეობა: დროული წესრიგი (შინაგანი გრძობა) მიხვედრით არის განსაზღვრული. ე. ი. დრო (გრძობა) აკავშირებს ისე როგორც მიხვედრამ განსაზღვრა. მაგრამ მიხვედრა ინტელექტუალურია. როგორ იგრძნო აზრი გრძობამ? ეს რომ განხორციელდეს, მიხვედრა შინაგან გრძობაში რალაცნაირად გრძობადად უნდა მოვიდეს. ამიტომ შინაგანი გრძობის განსაზღვრას, ე. ი. წარმოდგენების გრძობადად დაკავშირებას, კანტი ფიგურულ სინთეზს (*Synthesis Speciosa* — დანახული სინთეზი, ხატოვანი სინთეზი) უწოდებს ფიგურული, ე. ი. ხატოვანი სინთეზი განსხვავდება კატეგორიებით განხორციელებული ხედვის მრავალფეროვანის აზროვნებითი დაკავშირებისაგან.

ამრიგად, აპერცეფციის სინთეზური ერთიანობა (მრავალფეროვანას დაკავშირება) გრძობის დონეზე ფიგურული სინთეზით ხორციელდება.

ამკვარ ხატოვან სინთეზს. ინტელექტუალური მოქმედებისაგან რომ გამოარჩიოს, კანტი, წარმოსახვის უნარის ტრანსცენდენტალურ სინთეზს უწოდებს. რატომ მაინცა და მაინც წარმოსახვის უნარის სინთეზს უწოდებს ფიგურულ სინთეზს კანტი? იმიტომ, რომ წარმოსახვის ძალა ისეთი უნარია, — განმარტავს კანტი, — რომელსაც შეუძლია საგანი წარმოიდგინოს ხედვაში მისი ყოფნის გარეშე. საგანი დაკავშირებული. ე. ი. გააზრებული წარმოდგენებია. ამიტომ წარმოსახვამ წარმოდგენები უნდა დააკავშიროს (ე. ი. საგანი უნდა წარმოიდგინოს) დაკავშირების ჩადენის, დაკავშირების განხორციელების, ე. ი. გააზრების გარეშე. მხოლოდ ასე შეიძლება გაგებულ იქნეს ფრაზა — „საგნის წარმოდგენა ხედვაში მისი ყოფნის გარეშე“. ეს იქნება, ფიქრობს კანტი, წარმოსახული საგანი, წარმოსახული სინთეზი, რომელიც გრძნობისშიერია, დანახვისშიერია — ფიგურულია, ხატოვანია.

რადგან აღამიანური ხედვა, სულ ერთია თუნდაც წარმოსახული, გრძნობადია, ამიტომ წარმოსახვის უნარი იმ მოქმედებით, რითაც იგი მიხვედრის ცნებებს შესატყვისად განსაზღვრავს, აკავშირებს შეგრძნებებს, ამდენად იგი ტრანსცენდენტალურ უნართა სფეროს განეკუთვნება. „ამდენად, წარმოსახვის ძალა ისეთი უნარია, გრძნობიერებას აპროორულად რომ განსაზღვრავს, და ხედვათა მისი სინთეზი, კატეგორიების შესაბამისად, უნდა იყოს წარმოსახვის უნარის ტრანსცენდენტალური სინთეზი, რაც გრძნობიერებაზე მიხვედრის მოქმედებას და ჩვენთვის შესაძლო ხედვის საგნებზე მის გამოყენებას (და ყველა სხვა გამოყენებათა საფუძველსაც) წარმოადგენს. ეს სინთეზი, როგორც ფიგურული, განსხვავდება ინტელექტუალური სინთეზისაგან, რომელსაც წარმოსახვის უნარისაგან ყოველგვარი დახმარების გარეშე, მხოლოდ მიხვედრა აწარმოებს. რადგანაც წარმოსახვის უნარი სპონტანობაა, ამდენად მე მას ზოგჯერ წარმოსახვის პროდუქტულ უნარს ვუწოდებ და ამით განვასხვავებ მას წარმოსახვის რეპროდუქტული უნარისაგან, რომლის სინთეზი ემორჩილება მხოლოდ ემპირიულ კანონებს, სახელდობრ ასოციაციის კანონებს, და ამიტომ აპრიორული ცოდნის შესაძლებლობის ახსნას არაფერს მატებს“<sup>31</sup>.

ამრიგად, მიხვედრა განსაზღვრავს შინაგან გრძნობას, ნიშნავს: მოცემული მრავალფეროვანი შეგრძნებების დაკავშირების წესს ქმნის წარმოსახვის ტრანსცენდენტალური უნარი. რადგან ეს წესი (დაკავშირების სახე) სპონტანურად იქმნება და აპრიორულია, მას ემორჩილება შეგრძნებათა გრძნობა, ანუ შინაგანი გრძნობა. ეს წესი განხორციელებული სახით წარმოდგენათა (შეგრძნებათა) ფიგურული, ხატო-

<sup>31</sup> იქვე, გვ. 110.

ვანი სინთეზია. ფიგურული სინთეზი წარმოდგენათა მიხედვრის შე-  
სატყვისი. კატეგორიების შესატყვისი გაერთიანებაა, სინთეზია. მაგრამ  
შესრულებული არა აზროვნებით, არამედ წარმოსახვით, ე. ი. გრძნო-  
ბით. მაშასადამე, ფიგურული სინთეზი წარმოსახული საგანია და არა  
გააზრებული (ე. ი. აზროვნების ობიექტად მყოფი) საგანი; მაგრამ ისე-  
თია მიხვედრა, კატეგორიები, აზრი რომ დააკავშირებდა. ამიტომ კან-  
ტი აცხადებს, სწორედ რომ აცხადებს: წარმოსახვის ტრანსცენდენტა-  
ლური სინთეზი სპონტანური მოქმედებააო. მაგრამ ჩვენ ვიცით, რომ  
მიხვედრა განსაზღვრავს შინაგან გრძნობას აპერცეფციის სინთეზურა  
ერთიანობის შესაბამისად. ე. ი. მიხვედრა განსაზღვრავს შინაგანი  
გრძნობის სინთეზს. ეს ფიგურული სინთეზია. ფიგურულ სინთეზს  
აზორციელებს წარმოსახვის უნარი. გამოდის, რომ მიხვედრა განსაზ-  
ღვრავს წარმოსახვის პროდუქტულ სპონტანურ მოქმედებას. თუ სპონ-  
ტანური მოქმედება განსაზღვრულია, მაშინ იგი არაა სპონტანური მო-  
ქმედება. მაგრამ კანტი მაინც წარმოსახვის უნარის სპონტანურობას  
აღიარებს. ეს იმას ნიშნავს, რომ წარმოსახვის ტრანსცენდენტალური  
უნარი მიხვედრისგან დამოუკიდებელი უნარია. შემდეგ, „მსჯელობის  
უნარის კრიტიკაში“, წარმოსახვისა და მიხვედრის ჰარმონიული მოქ-  
მედება იქნება ის, რასაც დაემყარება მშვენიერების, ე. ი. დაუინტერე-  
სებელი სიამოვნების შესაძლებლობა. ასე რომ, კანტის აზრთა მსვლე-  
ლობა წარმოსახვის უნარის სინთეზის დამოუკიდებლობისაკენ იხრება.  
მაგრამ მაშინ ახალი სიძნელე იჩენს თავს. გამოვა, რომ გრძნობა სპონ-  
ტანურად (ე. ი. დამოუკიდებლად) ისე აკავშირებს, როგორც აკავში-  
რებს აზროვნება. ზოგადფილოსოფიურ კონტექსტში ეს აზრი საგანთა  
წესრიგისა და იდეათა წესრიგის წინასწარმოწყობილი ჰარმონიის თა-  
ვისებურ ვარიანტად აღიქმება.

**§ 3. წინდა მიხედვის კატეგორიების გამოცდილებაში  
გამოუწეების ტრანსცენდენტალური დედამცია.  
ტრანსცენდენტალური დედამციის დასასრული**

ახლა ისღა დარჩა ასახსნელი, რომ კატეგორიების საშუალებით შე-  
თქმება აპრიორულად შევიმეცნოთ ჩვენი გრძნობის საესებით ჩვეუ-  
ლებრივი საგნები, საგნები რომლებსაც ჩვენ ყოველდღიურად აღვი-  
ქვამთ — სახლი, ვაშლი, მდინარე და ა. შ. ჩვენს ამ აღქმის საგნებს  
გარკვეული ფორმაც აქვთ და გარკვეული კანონითაც არიან ერთმან-  
ეთთან დაკავშირებული. მაშასადამე, ასახსნელი დარჩა იმის შესაძ-  
ლებლობა, „რომ კანონი თითქოსდა აპრიორულად წინასწარ მიეწეროს  
ბუნებას და შესაძლებელიც კი გახადოს იგი. უამისოდ კატეგორიება

არ გამოდგებოდნენ იმის ნათელსაყოფად, თუ როგორ არის, რომ ყველაფერი, რაც კი შეიძლება მოველინოს ჩვენს გრძნობებს, უნდა დაექვემდებაროს იმ კანონებს, რომელნიც აპრიორულად წარმოიშობიან მხოლოდ მიხვედრიდან<sup>32</sup>.

რომელიმე კონკრეტული შენობა რომ აღვიქვათ, საჭიროა მისი სუდიდის ფერის, არქიტექტურული სტილის მრავალფეროვნება გავაერთიანოთ. შევეერთოთ ემპირიულ ხედვაში. ასე იქმნება შენობის როგორც მოვლენის ემპირიული ცნობიერება. მრავალფეროვნების ასეთ შეერთებას ემპირიულ ხედვაში, კანტი, აპრეჰენზიის სინთეზს უწოდებს. ჩვენ გვაქვს როგორც გარეგანი, ისე შინაგანი გრძნობადი ხედვის აპრიორული ფორმები — სივრცე და დრო. რომელიმე მოვლენის მრავალფეროვნების აპრეჰენზიის სინთეზი უსათუოდ ხედვის ამ აპრიორულ ფორმებს უნდა დაექვემდებაროს, რადგან სინთეზი მხოლოდ ამ ფორმების მიხედვით ხორციელდება. დრო და სივრცე არა როგორც გრძნობადის ხედვის მხოლოდ ფორმა, არამედ როგორც განხორციელებული ხდება. გაერთიანებული მრავალფეროვნებაა. მრავალფეროვნებაში ერთიანობა აპრიორულად არის განსაზღვრული. ე. ი. მრავალფეროვნების სინთეზური ერთიანობა, დაკავშირება, რასაც ყველაფერი უნდა შეესაბამებოდეს, რაც კი სივრცესა და დროში განსაზღვრულად გვაქვს წარმოდგენილი, უკვე აპრიორულად არის მოცემული დროისა და სივრცის ხედვასთან (გრძნობასთან) ერთად. მაშასადამე, ყოველგვარი ემპირიული გაერთიანება, აპრეჰენზიის სინთეზი გაპირობებულია აპრიორული სინთეზით. აღქმის სინთეზი სხვა არაფერია, თუ არა თავდაპირველ ცნობიერებაში კატეგორიების შესაბამისი საერთოდ მოცემულ ხედვათა კავშირის ერთიანობა ემპირიულ გრძნობად ხედვაზე გამოყენებული. „მაშასადამე, ყოველი სინთეზი, რომლითაც შესაძლებელია თვით აღქმა, ექვემდებარება კატეგორიებს, და, რადგან გამოცდილება არის შემეცნება ერთმანეთთან დაკავშირებული აღქმების საშუალებით, ამდენად კატეგორიები გამოცდილების შესაძლებლობის პირობები არიან, და ამრიგად, აპრიორული მნიშვნელობა აქვთ გამოცდილების ყველა საგნის მიმართ“<sup>33</sup>.

მაგრამ მაინც როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ გარკვეული სუდიდისა და ფორმის სახლის აღქმა მრავალფეროვნების აპრიორული სინთეზური ერთიანობის შესაბამისად ხორციელდება? ჩვენ აღვიქვამთ სახლს (კანტის მაგალითი) იმას ნიშნავს, რომ თავს ვუყურით და ვაერთიანებთ მის ნაწილებს ემპირიულ ხედვაში. კანტის აზრით, აპრეჰენ-

<sup>32</sup> იქვე, გვ. 114,

<sup>33</sup> იქვე.

ზიის სინთეზს საფუძვლად უდევს სივრცისა და საერთოდ გარეგანი გრძნობის ხედვის აუცილებელი ერთიანობა, და ჩვენ თითქოს მის სახეს ეხატავთ სივრცეში მრავალფეროვნების სინთეზური ერთიანობის შესაბამისად. თავად ეს სინთეზური ერთიანობა, თუ სივრცეს არ მივიღებთ მხედველობაში, არის „ხედვაში ერთგვაროვანის სინთეზის კატეგორია, ე. ი. სიდიდის კატეგორია, რომელსაც მაშასადამე, აპრეჰენზიის აღნიშნული სინთეზი, ე. ი. აღქმა სავსებით უნდა შეესაბამებოდეს“<sup>34</sup>. სიდიდის კატეგორიაზე რომ არაფერი ვთქვათ, რომელიც კანტს არც თორმეტ ძირითად კატეგორიაში და არც პრედიკაბილებში არ მოუხსენებია გაურკვეველია როგორ გვახატვინებს მიხედრის კატეგორია, თუნდაც სიდიდის კატეგორია, უთვალავი და უთვალავი სხვადასხვა სიდიდისა და ფიგურის მოვლენებს ემპირიული აღქმისას.

საყურადღებოა, რომ კანტი, რომელიც ასე ერიდება საილუსტრაციო მაგალითებს, დროული თანმიმდევრობის აღქმის კატეგორიით განსაზღვრულობასაც მაგალითზე გვიჩვენებს: როცა ჩვენ წყლის გაყინვას აღვიქვამთ, მაშინ თხევად და მყარ მდგომარეობებს დროულ მიმართებად, თანმიმდევრობად აღვიქვამთ. მაგრამ დროში, რომელიც როგორც შინაგანი ხედვა, მოვლენას საფუძვლად უდევს, კანტის აზრით, აუცილებლად წარმოვიდგინთ მრავალფეროვანის სინთეზურ ერთიანობას, ურომლისოდაც ხედვაში დროული მიმართება ვერ მოგვეცემოდა განსაზღვრულად. ის სინთეზური ერთიანობა, როგორც აპრიორული პირობა, რომლითაც ჩვენ ვაკავშირებთ საერთოდ ხედვის მრავალფეროვან შინაარსს, თუ დროის ფორმა არ გვექნება მხედველობაში, არის „მიზეზის კატეგორია, რის საშუალებითაც, როცა მას ჩემს გრძნობიერებაზე ვიყენებ, განვსაზღვრავ ყველაფერს. რაც ხდება საერთოდ დროში მისი რელაციის თანახმად. ამრიგად, შესაძლებელი აღქმისას, ვითარებათა აპრეჰენზია (დაკავშირება) და თვით ვითარებაც მოქმედებისა და მიზეზის დამოკიდებულების ცნებას ექვემდებარება“<sup>35</sup>. მოულოდნელია, მაგრამ კანტმა დროული თანმიმდევრობის სწორედ ისეთა შემთხვევა დაიმოწმა, როცა თანმიმდევრობას მიზეზობრივი საფუძველი არა აქვს.

თუ ცოტა ხნით კრიტიკული შენიშვნებისაგან თავს შევიკავებთ და დამოწმებულ მსჯელობებს და მაგალითებს ტრანსცენდენტალური დედუქციის ამოცანის, ე. ი. კატეგორიების ობიექტური მნიშვნელობის ნათელყოფის თვალსაზრისით წავიკითხავთ, მაშინ კანტი იმას გვეუბნება, რომ გამოცდილება — ემპირიული ცოდნა და გამოცდილების

<sup>34</sup> იქვე, გვ. 115.

<sup>35</sup> იქვე.

საგნები — ემპირიული აღქმის საგნები ერთნაირად არიან დამოკიდებული აპრიორულ კატეგორიებზე. ამის თაობაზე მკვეთრად და ამიტომაც უფრო ნათლად ლაპარაკობს კანტი „წმინდა გონების კრიტიკის“ პირველ გამოცემაში: „შესაძლო გამოცდილების აპრიორული პირობები საერთოდ ამავე დროს გამოცდილების საგანთა შესაძლებლობის პირობებია. ახლა მე ვამტკიცებ, რომ აღნიშნული კატეგორიები სხვა არაფერია, თუ არა აზროვნების პირობები შესაძლო გამოცდილებაში, ისევე როგორც სივრცე და დრო შეიცავენ ხედვის პირობებს იმავე გამოცდილებისათვის. მაშასადამე, კატეგორიები არიან აგრეთვე ძირითადი ცნებები, რათა ვიაზროთ ობიექტები საერთოდ მოვლენებისათვის, და ამრიგად აქვთ აპრიორულად ობიექტური მნიშვნელობა; ეს არის სწორედ ის, რის ცოდნაც ჩვენ გვინდოდა“<sup>36</sup>.

კატეგორიები აზრებია, ცნებებია, რომლებიც კანონებს უდგენენ მოვლენებს. თუ ბუნებას მოვლენათა ერთობლიობას ვუწოდებთ, მაშინ კატეგორიები აღგენენ ბუნების კანონებს, მაშინ „გონება კარნახობს ბუნებას კანონებს“. კატეგორიები თავდაპირველი აზრებია, ისინი არ არიან ბუნებიდან აღებული და არ შეესაბამებიან ბუნებას როგორც ნიმუშს. ამიტომ ბუნებრივია კითხვა: როგორ უნდა გავიგოთ ის გარემოება, რომ ბუნება უნდა შეესაბამებოდეს კატეგორიებს, ე. ი. როგორ შეუძლიათ კატეგორიებს აპრიორულად განსაზღვრონ მრავალფეროვანის დაკავშირება ბუნებაში, ისე რომ დაკავშირების წესი ბუნებიდან არ გადმოიღოს? თავისთავად ის ამბავი, რომ მოვლენათა კანონები, კავშირები უნდა ეთანხმებოდეს მრავალფეროვანის დაკავშირების უნარს, ე. ი. მიხედვრას და მის აპრიორულ უნარს, უფრო უცნაური როდია, ვიდრე ის, რომ თავად მოვლენები ეთანხმებიან გრძნობადი ხედვის აპრიორულ უნარს. მოვლენები ხომ იმიტომ არსებობენ, რომ სუბიექტს გრძნობის უნარი აქვს; მოვლენათა კანონებიც იმიტომ არსებობს, იმის საფუძველზე არსებობს, რომ სუბიექტს მიხედვრის უნარი აქვს. მოვლენები არ არსებობენ შემეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად, ისინი არ არიან ნივთები თავისთავად. თავისთავადი ნივთების კანონზომიერება, თუკი ასეთი რამ არსებობს, აუცილებელი იქნებოდა მათთვის შემეცნებელი გონების გარეშეც. მოვლენები მხოლოდ წარმოდგენებია თავისთავად ნივთებზე, რომლებიც ვერ გვატყობინებენ, თუ როგორი თვისებები და კანონზომიერებანი აქვთ მათ. კანტის ფილოსოფიის მიხედვით, შემეცნება არ არის ასახვა და ამიტომ ნივთები თავისთავად ადამიანური ცნობიერებისათვის შეუმეცნებადია. წარმოდგენებს შორის კავშირი მხოლოდ და მხოლოდ ისეთია, როგო-

<sup>36</sup> იქვე, გვ. 124.

ზადაც აკავშირებს მას ადამიანური ცნობიერება. ჩვენ ვნახეთ, რომ გრძნობადი ხედვის მრავალფეროვნებას წარმოსახვის უნარი აკავშირებს: წარმოსახვის უნარის ინტელექტუალური საქმიანობა მიხვედრაზეა დამოკიდებული, ხოლო ის, რაც გრძნობადია მასში, გრძნობიერებაზეა დამოკიდებული. გრძნობადი ელემენტების თავმოყრის — აპერჰენზიის სინთეზის გარეშე შეუძლებელია აღქმა, ხოლო აპერჰენზიას სინთეზი ტრანსცენდენტალური სინთეზისაგან, ე. ი. კატეგორიებისაგან არის განსაზღვრული. აქედან კი გამომდინარეობს, რომ ყველა შესაძლებელი აღქმა, ე. ი. ყველაფერი ის, რასაც კი ემპირიულ ცნობიერებაში შემოსვლა შეუძლია, კატეგორიებზეა დამოკიდებული. მაშასადამე, ბუნება, ე. ი. მოვლენები და მათი კავშირები ადამიანის ცნობიერების კანონზომიერებით არის განსაზღვრული. წმინდა მიხვედრა კატეგორიების საშუალებით აღგენს მხოლოდ ბუნების უზოგადეს კანონებს. ესაა მოვლენათა ზოგადი კანონზომიერება დროსა და სივრცეში. ამიტომ კერძო კანონები, რომლებიც ემპირიულად განსაზღვრულ მოვლენებს ახასიათებთ, მთელი მათი კონკრეტულობით კატეგორიებისგან არ გამომდინარეობს, მაგრამ თავიანთი უზოგადესი საფუძველი მაინც კატეგორიებში აქვთ.

ამრიგად, გამოცდილება ანუ დროსა და სივრცეში მოვლენების განსაზღვრა ემპირიული ცოდნაა. რაიმე საგნის გააზრება შეუძლებელია აზრის, ე. ი. კატეგორიის გარეშე. მაგრამ საგნის გააზრება ჯერ კიდევ არ არის შემეცნება, შემეცნებისთვის აუცილებელია გააზრებული საგნის შესაბამისი, შესატყვისი ხედვა. ყველა ხედვა, რომელიც კი შეიძლება ადამიანს ჰქონდეს, კანტის აზრით, გრძნობადია. მაშასადამე, ადამიანური ცოდნაც, რამდენადაც ამ ცოდნის საგანი მოცემულია, ემპირიულია. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ჩვენთვის არავითარი აპრიორული შემეცნება არ არის შესაძლებელი, შესაძლო გამოცდილების საგანთა შემეცნების გარდა“<sup>37</sup>. ადამიანური შემეცნება მხოლოდ გამოცდილების საგნების ცოდნაა. ეს იმას ნიშნავს, რომ გამოცდილების საგნები ცნებებითაა მოაზრებული, განსაზღვრული. ცნებებით განსაზღვრული, ცნებებით მოაზრებული საგნები არის ცოდნა, ანუ გამოცდილება. ცოდნა, ე. ი. გამოცდილება აუცილებლად რომ ეთანხმებოდეს, შეესატყვისებოდეს ცნებებს საგნების (ობიექტების) შესახებ, ამისთვის საჭიროა ან გამოცდილებიდან უნდა იყოს ცნებები გამოყვანილი, გამოცდილება უნდა ხდიდეს ცნებებს შესაძლებელს, ან, პირიქით, ცნებები — გამოცდილებას. კატეგორიებისა და წმინდა გრძნობადი ხედვის მიმართ, პირველი შესაძლებლობა გამორიცხებულია, რად-

<sup>37</sup> იქვე, გვ. 116.

გან ისინი აპრიორული, მაშასადამე, გამოცდილებისაგან სავსებით დამოუკიდებელი ცნებებია. ამიტომ მხოლოდ მეორე შესაძლებლობა რჩება, სახელდობრ ის, რომ ცნებები, ე. ი. კატეგორიები, როგორც მიხედვრის სახეები. ხლიან გამოცდილებას შესაძლებელს. კატეგორიების ტრანსცენდენტალური დედუქცია, თავის არსში, ამ შესაძლებლობის ნათელყოფაა. თუ როგორც ხორციელდება, როგორ იქმნება გამოცდილება კატეგორიების საფუძველზე — ეს მსჯელობის ტრანსცენდენტალური უნარის გამოკვლევის თემაა. ამჟერად კი, ტრანსცენდენტალური დედუქციის დასასრულს, საჭიროა მოკლედ შევაჯამოთ მისი შედეგი, რაც ყველაზე სრულყოფილად კანტისავე სიტყვებშია გამოთქმული: „ყველა შესაძლო აღქმა, მაშასადამე, აგრეთვე ყველაფერი, რასაც კი შეუძლია მიაღწიოს ემპირიულ ცნობიერებამდე, ე. ი. ბუნების ყველა მოვლენა, მათი კავშირის მიხედვით, უნდა ექვემდებარებოდეს კატეგორიებს, რომელთაგან დამოკიდებულია ბუნება (განხილული მხოლოდ როგორც ბუნება საერთოდ) როგორც მისი აუცილებელი კანონზომიერების (როგორც ფორმალურად განხილული ბუნება) თავდაპირველი საფუძვლისაგან“<sup>38</sup>. შემმეცნებელი გონების კანონზომიერებაზე ცოდნის დამოკიდებულების, ე. ი. შემმეცნების სუბიექტივისტური თეორიის უფრო მკაცრი ფორმულა კანტს არცა აქვს. გონება არა მარტო კანონებს კარნახობს ბუნებას, არამედ ბუნების საგნებსაც (მოვლენათა გრძობად ფორმასაც) თვითონვე ქმნის.

---

<sup>38</sup> იქვე, გვ. 116.



## მედიცინა თავი

### მსჯელობის უნარისა და წმინდა მიხვედრის სქემატიზმის პრობლემა კანტის შემეცნების თეორიის თავისებურებიდან გამომდინარე პრობლემა

დამთავრდა აპრიორული აუცილებელი და საყოველთაო მეცნიერული შემეცნების ელემენტების აღმოჩენა; გარკვეულია პირობები, რომლებიც აუცილებელია შემეცნებისათვის. ამის შემდეგ მოძღვრებას შემეცნების შესახებ ორი ძნელი ამოცანა აქვს გადასაწყვეტი: ა) აჩვენოს როგორ „კეთდება“ შემეცნება, ანუ როგორ მონაწილეობენ შემეცნების რეალურ პროცესში აპრიორულ-ტრანსცენდენტალური ელემენტები: გამოიკვილოს რა შეიძლება ვიცოდეთ სავსებით აპრიორულად, ყოველგვარი გამოცდილების — დაკვირვების, ცდის, ექსპერიმენტის გარეშე საგნების შესახებ, ანუ მოძღვრება საფუძველდებულე-ბებზე.

ცნობიერებას — თავისთავადი ნივთის რეცეპტულ გრძნობიერებაზე ზემოქმედების შედეგად, ეძლევა, მიღებული აქვს მხოლოდ შეგრძნებები. შეგრძნებებიდან მან მოვლენები (გრძნობის საგნები) და მათი კავშირები — ბუნების კანონზომიერება უნდა შექმნას. ცნობიერებას არ შეუძლია ღმერთის აქტი — რეალური სამყაროს შექმნა — გაიმეოროს. ცნობიერება ქმნის — ნიშნავს ცნობიერება იმეცნებს. ცოდნას, მეცნიერებას, კანტის აზრით, საყოველთაო და აუცილებელი ხასიათი აქვს, მაგრამ მეცნიერული ცოდნის ეს თავისებურება შეუძლებელია გამოცდილებიდან მომდინარეობდეს. ამიტომ უნდა არსებობდეს გამოცდილებისაგან სავსებით დამოუკიდებელი, წმინდა აპრიორული გრძნობიერებისა და აზროვნების ფორმები. გრძნობიერების ფორმები დრო და სივრცე აპრიორულად მოვლენებად მოაწესრიგებს შეგრძნებებს, ხოლო აზროვნების, ე. ი. მიხედრის ფორმები — კატეგორიები — აპრიორულად დააკავშირებს მოვლენებს. აპრიორულ დროულ-ვრცეულ წესრიგსა და კატეგორიების კავშირებს იმიტომ აქვთ ემპირიული მნიშვნელობა, იმიტომ გამოდგებიან გამოცდილებაში, რომ გამოცდილება მათ მიერაა შექმნილი.

კატეგორიები მოვლენათა დაკავშირების წესებია. მაგრამ კატეგორიები ხომ აზრის უზოგადესი ფორმებია. აზრის უზოგადესი ფორმიზ მოვლენების დაკავშირება, მოვლენების მოაზრებაა, ზოგადი წესისადმი მისი დაქვემდებარებაა, ზოგადზე მათი სუბსუმციაა, მოკლედ, მსჯელობაა; ე. ი. კატეგორიებით მოვლენების დაკავშირება მოვლენების კატეგორიებით მოაზრებაა. კატეგორია ზოგადია, მოვლენა ერთეულია. ერთეულის ზოგადში შეტანა, ზოგადის მოაზრებისგან განსხვავებულ უნარია. მიხედვრა კატეგორიათა, ზოგადთა მოაზრების უნარია: რადგან მსჯელობა ერთეულის ზოგადში შეტანაა, იმის გარჩევაა ექვემდებარებათუ არა იგი რაიმე ზოგად წესს, ამიტომ მსჯელობის უნარი განსხვავდება მიხედვრის უნარისაგან. სწორედ ეს განსხვავება აქვს მხედველობაში კანტს, როცა იგი განსაკუთრებული განხილვის საგნად აქცევს მსჯელობის უნარს. „მსჯელობის ძალა და უნარი ეგრეთ წოდებულ სპეციფიკური თანდაყოლილი ბუნებრივი გამპირიახობაა, რომლის ნაკლს ვერავითარი სკოლა ვერ შეავსებს, რადგან სკოლას შეუძლია შეზღუდულ მიხედვრასაც უხვად მიაწოდოს, ჩაუნერგოს და ერთგვარად ჩაუქედოს თავში სხვისი ცოდნისაგან დასესხებული წესები, მაგრამ მათი სწორად გამოყენების უნარი თვით შეგირდსაც კი უნდა გააჩნდეს, და თუ ასეთი ბუნებრივი ნიჭი არ გააჩნია, ამ მიზნით ნაკარნახები ვერავითარი წესი ვერ იხსნის მას მათი მცდარი გამოყენებისაგან“<sup>1</sup>. მართალია, მსჯელობის უნარის არქონა გამოუსწორებელი ნაკლია და მისი ანაღლაურება არავითარ მეცადინეობას არ შეუძლია, მაგრამ შესაძლებელია ამ უნარის ნასახის გაწაფვა და განვითარება მაგალითებითა და ვარჯიშით, ე. ი. მისი დასაქმებით. ასეთი საქმიანობა გარკვეულად აზადებს და ამახვილებს მსჯელობის უნარს. თავად კანტი, როგორც ცნობილია, მაგალითების მოყვარული არაა. „წმინდა გონების კრიტიკის“ პირველი გამოცემის წინასიტყვაობაში, კანტი მაგალითების შეზღუდვას კონცეფციის მთლიანობაში აღქმის საჭიროებით ამართლებდა. საინტერესოა, რომ მსჯელობის უნარის თაობაზე მსჯელობისას, კანტი მაგალითების მნიშვნელობის შესახებ უფრო კონკრეტულად და გარკვევით ლაპარაკობს: მიხედვრის წვდომათა სისწორესა და სიზუსტეს მაგალითები, ჩვეულებრივ, უმალ ერთგვარ ზიანს აყენებენ (მაშინ როცა ისინი მსჯელობის უნარს გაწაფვასა და გავარჯიშებაში შევლიან), ვინაიდან მაგალითები მხოლოდ იშვიათად თუ ესადაგებიან ადეკვატურად წესის პირობას, ამას გარდა ისინი თითქმის ყოველთვის ასუსტებენ მიხედვრის დაძაბულობას, რომელიც საჭიროა წესთა ზოგადობის მთელი სისრულით წვდომისათვის.

<sup>1</sup> ი მ ა ნ უ ე ლ კ ა ნ ტ ი, წმინდა გონების კრიტიკა, გვ. 132.

ამრიგად, მსჯელობის უნარი მიხვედრისაგან განსხვავებული უნარია. მიხვედრა ზოგად განსაზღვრულობებს, ზოგად წესებს „ხედავს“, წვდება, მსჯელობის უნარი — ზოგადი წესის რაიმე შემთხვევაზე გავრცელების, ერთეულის ზოგადზე დაქვემდებარების, ერთეულის ზოგადში შეყვანის უნარია. ხედავსთან შედარებით, მიხვედრაც და მსჯელობის უნარიც ორივე მიხვედრაა, ორივე აქტიურობაა, ორივე აზროვნებაა, მაგრამ ზოგადის წვდომასა და ზოგადის „უცხო“ შემთხვევაზე გამოყენებას შორის განსხვავება აშკარაა და კანტი, რასაკვირველია, ამჩნევს ამ განსხვავებას.

ზოგად, ანუ ფორმალურ ლოგიკას, სწორედ იმის გამო, რომ იგი მხოლოდ აზროვნების ფორმებს სწავლობს და შემეცნების შინაარსს ვერ მიაქცევს ყურადღებას, კანტის აზრით, არ შეუძლია მსჯელობის უნარის მოქმედების რაიმე კანონი დაადგინოს. ჩვენც ასე უნდა ვიფიქროთ, რადგან მსჯელობის უნარს სწორედ კონკრეტულ შემთხვევებთან აქვს საქმე, რომელთა გათვალისწინება ზოგადი წესით შეუძლებელია. „ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის თავისებურება ის არის, რომ გარდა წესებისა (ანუ უფრო წესთა ზოგადი პირობებისა), რომლებიც მოცემულია მიხვედრის წმინდა ცნებებში, მას შეუძლია აგრეთვე აპრიორულად მიუთითოს შემთხვევა, რაზეც ისინი გამოყენებული უნდა იქნენ“<sup>2</sup>. და ეს იმიტომ კი არაა, რომ ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიას შემეცნების კონკრეტული შინაარსი აინტერესებს შემეცნების კონკრეტული შინაარსი არცერთ ლოგიკას, სანამ იგი ლოგიკაა და არა ისტორია, არ შეუძლია ჰქონდეს მხედველობაში, მათ შორის, რასაკვირველია, არც ტრანსცენდენტალურ ლოგიკას (ფილოსოფიას). ის გარემოება, რომ ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიას მიხვედრის წმინდა აპრიორული ცნებების დადგენის გარდა შეუძლია აგრეთვე აპრიორულად განსაზღვროს შემთხვევა, რაზედაც ეს ცნებები უნდა იქნენ გამოყენებული, ე. ი. შეუძლია აჩვენოს, რა კონკრეტული შემთხვევა შეიძლება დაექვემდებაროს ზოგად წესს, უპირატესობასავეთ მოსჩანს. მართლაცდა თუ ზოგად ლოგიკას არ შეუძლია მსჯელობის უნარის მოქმედების ფორმალიზება, ხოლო ტრანსცენდენტალური ლოგიკა კი სწორედ ამ შეუძლებლობას სძლევს, მაშინ ტრანსცენდენტალურ ლოგიკას ძალიან დიდი ნაბიჯი გადაუდგამს წინ.

მაგრამ თუ საქმის არსში ღრმად ჩავიხედავთ, აღმოჩნდება, რომ მსჯელობის უნარისათვის გეზის მიცემა უპირატესობა კი არაა, საარსებო აუცილებლობაა ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიისათვის. ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია ისეთ ცნებებს განიხილავს, რო-

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 133.

შელთაც თავიანთ საგნებთან a priori მიმართება აქვთ. ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ ცნებათა, ე. ი. კატეგორიათა ობიექტური მნიშვნელობა შეუძლებელია აპოსტერიორულად დასაბუთდეს. ე. ი. ჩვენ გამოცდილებიდან არ ვიცით, თუ რა საგანი ექვემდებარება კატეგორიას, კატეგორია გამოცდილებიდან გამოყვანილი არ არის. ამიტომ თუ ტრანსცენდენტალურმა ფილოსოფიამ თუმცა ზოგადად, მაგრამ მაინც საკმაოდ გარკვეული ნიშნებით არ ნათელყო პირობები, რომლებშიც შეიძლება საგნები მოცემული იყვნენ ცნებებთან თანხმობაში, მაშინ კატეგორიები მიდასის ოქროდ გადაიქცევა. მათი გამოყენება შეუძლებელი იქნება. ამიტომ მსჯელობის ტრანსცენდენტალური უნარის გამოკვლევისას, კაცმა რომ თქვას, საქმე იმას კი არ ეხება, თუ როგორ შევიტანოთ კონკრეტული შემთხვევა, ვთქვათ სამკუთხედი, გეომეტრიული ფიგურის ზოგად ცნებაში, არამედ როგორ შევქმნათ სამკუთხედი გეომეტრიული ფიგურის ზოგადი ცნებით. სხვანაირად, მსჯელობის ტრანსცენდენტალური უნარის გამოკვლევამ უნდა აჩვენოს, როგორ იქმნება საგანი ზოგადი ცნების საფუძველზე. მაგრამ რას ნიშნავს საგნის შექმნა? ცნობიერებას არ შეუძლია ისე როგორც რეალური ბუნების, ასევე რეალური საგნის შექმნა. ამიტომ როგორც ბუნების კანონზომიერების შექმნა ნიშნავს ბუნების კანონზომიერების შემეცნებას, ასევე საგნის შექმნა ნიშნავს საგნის შემეცნებას. კანტს სინთეზური ცოდნა, ახლის მომცემი ცოდნა აინტერესებს. სინთეზი დაკავშირებაა. ახლის მომცემი ცოდნა, ახალი სპონტანური დაკავშირებაა. ცოდნა აუცილებელი და საყოველთაო უნდა იყოს. ე. ი. სინთეზი აუცილებელი და საყოველთაო უნდა იყოს. საგნის შემეცნება აუცილებელი და საყოველთაო დაკავშირების შექმნაა. შეგრძნებათა აუცილებელი და საყოველთაო კავშირი საგანია. შეგრძნებათა საყოველთაო აუცილებელი კავშირი ცნობიერების შექმნილია. ე. ი. შეგრძნებათა აუცილებელი და საყოველთაო კავშირი საგანიც არის და ცოდნაც. ასე გაუიგივდა ცოდნის შექმნა საგნის შექმნას.

საგანთა კავშირები ობიექტური, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი რომ ყოფილიყო, რასაც კანტი უარყოფს, მაშინ ცნობიერებაში არსებული საგანთა კავშირები, ობიექტურად არსებულის ასახვა იქნებოდა, რასაც აგრეთვე უარყოფს კანტი. და მაშინ მეცნიერების საყოველთაობა და აუცილებლობა გამოცდილებით იქნებოდა განსაზღვრული. მეცნიერების საყოველთაობასა და აუცილებლობას კანტი არ უარყოფს, მაგრამ რადგან იგი არ არის გამოცდილებით განსაზღვრული, ამიტომ გამოსარკვევია რა პირობებია საჭირო იმისთვის, რომ ცოდნას აუცილებელი და საყოველთაო ხასიათი ჰქონდეს. ჩვენ ვიცნობთ ამ პირობებს. მოკლედ რომ ვთქვათ, ესაა: შეგრძნებები და ცნობიერების აპრი-

ორული ფორმები. შეგრძნებები უნდა მოწესრიგდნენ დროსა და სივრცეში და დაკავშირდნენ კატეგორიების საშუალებით. ასე მოწესრიგებული და დაკავშირებული შეგრძნებები იქნება საგანიცა და გამოცდილებაც, ბუნებაცა და ბუნების კანონზომიერებაც.

კატეგორიების ტრანსცენდენტალური დედუქციის თანახმად, ყველა შესაძლო აღქმა და აღქმათა კავშირები უნდა ექვემდებარებოდეს კატეგორიებს. კატეგორიებს ექვემდებარება ნიშნავს კატეგორიებით არის მოაზრებული; კატეგორიებით არის მოაზრებული ნიშნავს კატეგორიებით არის განსაზღვრული; კატეგორიებით არის განსაზღვრული ნიშნავს კატეგორიებით არის დაკავშირებული. მაშასადამე, კატეგორიის დაქვემდებარება, კატეგორიით დაკავშირება და კატეგორიით მოაზრება ერთი და იგივეა. კატეგორიით მოაზრება არის მსჯელობა. მაშასადამე, მსჯელობა არის ის ტრანსცენდენტალური უნარი, რაც რაღაცას მოიაზრებს კატეგორიის საშუალებით, მაგრამ რადგან კატეგორიები კავშირის უზოგადესი წესებია, ამიტომ მსჯელობა ზოგადი დაკავშირების წესის გავრცელებაა ცალკეულ შემთხვევაზე. მაშასადამე, მსჯელობის უნარი არის ის, რაც კატეგორიების საშუალებით აწარმოებს მრავალგვაროვანის დაკავშირებას, ე. ი. ის, რაც ქმნის საგანს, ანუ რაც იმეცნებს საგანს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, მსჯელობის უნარი აწარმოებს საგნის შემეცნებას; და რადგან საგნის შემეცნება აუცილებელი და საყოველთაო კავშირების დამყარებაა, ამიტომ მსჯელობის უნარი აწარმოებს საგნის შექმნას. მაშასადამე, მსჯელობის უნარის მოქმედებაში ერთდროულად უნდა ამოვიკითხოთ საგნის შექმნაცა და საგნის შემეცნებაც.

ახლა ვნახოთ, როგორ მოქმედებს მსჯელობის უნარი. მსჯელობის უნარი, უზოგადესი ცნების (კატეგორიის) საშუალებით რაიმეს რომ მოიაზრებს, მაშინ ამ რაიმეზე კატეგორიის გავრცელება ხდება; ანდა სხვანაირად, ეს რაიმე ექვემდებარება კატეგორიას; ანდა კიდევ, როგორც ამბობენ, ეს რაიმე სუბსუმირდება კატეგორიის ქვეშ. საერთოდ, ცნებისადმი საგნის სუბსუმციის დროს, საგნის წარმოდგენა ცნების ერთგვაროვანი უნდა იყოს. ე. ი. ცნება უნდა შეიცავდეს იმას, რაც წარმოიდგინება სუბსუმირებულ საგანში. სხვანაირად შეუძლებელია ცნება ვრცელდებოდეს საგანზე, ანუ საგანი ექვემდებარებოდეს ცნებას. მაგალითად, ჩვენ იმიტომ შევიძლია გამოვთქვათ მსჯელობა: თეფში მრგვალია, ე. ი. თეფში შევიტანოთ სიმრგვალის ცნებაში, რომ სიმრგვალის იგივეობრივი არის თეფშში, დაინახება თეფშში.

წმინდა მიხვედრის ცნებები, ე. ი. კატეგორიები არ არიან გრძნობადნი, დანახადნი. მოვლენები გრძნობადია, ხედვადია. როგორღა შეიძლება კატეგორიები გამოვიყენოთ მოვლენებზე? „რადგან იმას

ხომ ვერავინ იტყვის: კატეგორიები, მაგალითად, მიზეზობრიობა, გრძნობადადაც დაინახება და მოვლენაში შედისო? აი სწორედ ესოდენ ბუნებრივი და მნიშვნელოვანი კითხვა არის მიზეზი იმისა, რაც მსჯელობის უნარის ტრანსცენდენტალურ დოქტრინას აუცილებელს ხდის, რათა ცხადვყოთ სახელდობრ შესაძლებლობა იმისა, თუ საერთოდ როგორ გამოიყენება წმინდა მიხვედრის ცნებები მოვლენებზე<sup>3</sup>.

მავსადაპე. მსჯელობის უნარის შესახებ მოძღვრებამ უნდა ცხადვოს, ნათელი უნდა გახადოს, თუ როგორ გამოიყენება საერთოდ კატეგორიები მოვლენებზე. ტრანსცენდენტალური დედუქცია ამბობს: კატეგორიებს უნდა ექვემდებარებოდეს ყველაფერი, რასაც კი შეუძლია მიიღწიოს ემპირიულ ცნობიერებამდე. მსჯელობის უნარის შესახებ ტრანსცენდენტალურ მოძღვრებას ევალება აჩვენოს: როგორ ხორციელდება ეს უნდა!

როგორც ითქვა, კატეგორიების მოვლენებზე გამოყენება, კატეგორიებით მოვლენების მოაზრებაა; ე. ი. კატეგორიით მოაზრებულ უზოგადეს ნიშანთა და მიმართებათა მოვლენაზე გავრცელებაა. მოვლენას რომ რაიმე თვისება მიეაწეროთ, ე. ი. მოვლენაზე რაიმე მოაზრებულ თვისება რომ გავავრცელოთ, მოვლენა და თვისება გარკვეულ პუნქტში ერთმანეთს უნდა დაემთხვეს, მოვლენა და თვისება ერთგვაროვანი უნდა იყოს. მაგალითად: კვადრატი არის ოთხკუთხედი. კანტი პრობლემას შემდეგი მიმართულებით ამახვილებს: კატეგორიაში არაფერი არ არის გრძნობადი, კატეგორია მარტოდენ წმინდა აზრია; მოვლენა კი მარტოდენ გრძნობადია. როგორ შეიძლება არაგრძნობადი გრძნობადადზე გავავრცელოთ, ანუ როგორ შეიძლება არაგრძნობადი გრძნობადი გახდეს? ჩვეულებრივ, როცა რაიმე კონკრეტულ, გრძნობად საგანზე ცნებით მოაზრებულ ნიშანს ვავრცელებთ, ეს იმიტომ არის შესაძლებელი, რომ მოაზრებული, ე. ი. ცნების შინაარსი ერთეული, კონკრეტული, გრძნობადი საგნებისგან არის აბსტრაპირებული. სხვანაირად, ცნების შინაარსი ემპირიიდან არის აღებული, ემპირიული წარმოშობისაა. კატეგორიები კი აპრიორული წარმომავლობისაა, მათში არაფერი არ არის ემპირიული. თუკი მათში რაიმე ემპირიული იქნებოდა, კანტს აზრით, მაშინ მათ საყოველთაო და აუცილებელი ხასიათი აღარ ექნებოდათ. ამიტომ ამბობენ, კანტმა აზროვნება მოსწყვიტა გრძნობადს და შემდეგ მასთან ვეღარ დააკავშირაო. კატეგორიაში არაფერი არ არის გრძნობადი, როგორღა უნდა დაუკავშირდეს იგი გრძნობადს? გრძნობადისგან სავსებით განსხვავებული აზრის, კატეგორიის გრძნობადთან დაკავშირების პრობლემა არის მსჯელობის უნარის საქმე.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 124.

ეს პრობლემა არ იარსებებდა, თუ რომ კატეგორიების აპრიორულ წარმომავლობას არ ვალიარებდით. ამიტომ მსჯელობის უნარის პრობლემა შემეცნების კანტის თეორიის პრობლემაა და არა საერთოდ შემეცნების თეორიის პრობლემა. ამის აღნიშვნას ის მნიშვნელობა აქვს, რომ როცა კანტი მსჯელობის უნარზე მსჯელობს, არ უნდა გვეგონოს, თითქოს აქ კანტს მსჯელობის ის უნარი აქვს მხედველობაში, ჩვენ რომ ჩვეულებრივი და მეცნიერული აზროვნების დროს ვიყენებთ.

ტრანსცენდენტალური დედუქციიდან ვიცით, რომ კატეგორიას მხოლოდ მაშინ შეიძლება კჰონდეს ემპირიული მნიშვნელობა, ე. ი. მხოლოდ მაშინ შეიძლება გავრცელდეს საგანზე, თუ თვითონ ქმნის საგანს. ამიტომ მსჯელობის უნარის საქმე გრძნობადზე არაგრძნობადის (კატეგორიის) გავრცელების, მოვლენაზე კატეგორიის მიყენების, თუ საგნის კატეგორიაზე სუბსუმციის სახით გამოხატული, არსებითად კანტის შემეცნების თეორიის ძირისძირი პრობლემა — აზროვნებით აზროვნების საგნის შექმნის პრობლემაა. ეს ის პრობლემაა, როგორ კარნახობს გონება ბუნებას კანონებს. მაშასადამე, როცა კანტი მოვლენაზე კატეგორიის მიყენების შუალედურ რგოლს გამოიხატავს, იგი მართო მოვლენის კატეგორიით მოაზრების საშუალება კი არა, კატეგორიით საგნის შექმნის საშუალებაა.

მაშ ასე, მოვლენები მხოლოდ და მხოლოდ გრძნობადია, კატეგორიები მხოლოდ და მხოლოდ ინტელექტუალური. ისინი რომ ერთმანეთთან დააკავშიროთ „უნდა არსებობდეს მესამე, რაც ერთი მხრე კატეგორიების, ხოლო მეორე მხრივ მოვლენების ერთგვაროვანი უნდა იყოს, და შესაძლებელს გახდის პირველთა (კატეგორიათა) გამოყენებას მეორეზე (მოვლენებზე). ეს გამაშუალებელი წარმოდგენა უნდა იყოს წმინდა (არ შეიცავდეს არაფერს ემპირიულს) და მაინც ერთი მხრივ ინტელექტუალური, მეორე მხრივ გრძნობადი იყოს. სწორედ ასეთია ტრანსცენდენტალური სქემა“<sup>4</sup>

რადგან საგნის შექმნა და საგნის მოაზრება, კანტის თეორიის მხედვით ერთი და იგივეა, ამიტომ ტრანსცენდენტალური სქემა, ერთსა და იმავე დროს, საგნის შექმნის პირობაა და საგნის მოაზრებისაც. ახლა უნდა ნათლად წარმოვიდგინოთ, რა არის ეს ტრანსცენდენტალური სქემა და როგორ იქმნება იგი. მიხვედრის ცნებები მრავალფეროვანის წმინდა სინთეზური ერთიანობანი არიან. რას ნიშნავს ეს? წმინდა ცნებები აზროვნების წმინდა ფორმებია; აზროვნება დაკავშირებაა, ე. ი. ცნებები დაკავშირების, კავშირის წმინდა ფორმებია, წმინდა სინთეზებია, წმინდა სინთეზური ერთიანობანი არიან. დრო ყველა წარ-

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 134.

მოდგენის დაკავშირების ფორმალური პირობაა. ყველა წარმოდგენა დროშია და ერთმანეთთან დაკავშირებულია ერთდროულობითა და თანმიმდევრობით. ე. ი. დრო აპრიორულად არის მრავალფეროვანის წმინდა ხედვა. დროულის (ერთად ყოფნა და თანმიმდევრობა) ტრანსცენდენტალური განსაზღვრება ერთგვაროვანია კატეგორიის, რადგან კატეგორია შეადგენს. ქმნის ამ განსაზღვრების ერთიანობას. აპრიორულ დროულ წესრიგს შეუძლებელია სხვა საფუძველი ჰქონდეს გარდა კატეგორიისა, სხვანაირად იგი (დროული წესრიგი) ემპირიული იქნებოდა. ამიტომ დროული განსაზღვრება ზოგადია და აპრიორულ წესზე არის დამყარებული. მაშ, დროული განსაზღვრა ერთი მხრივ კატეგორიის ერთგვაროვანია. მაგრამ რადგან აპრიორულად განსაზღვრული დრო არის (შედის) მრავალფეროვანის შესახებ ყველა ემპირიულ წარმოდგენაში (ყველა წარმოდგენა დროშია), ამიტომ კანტი ფიქრობს, რომ დროული განსაზღვრა, მეორე მხრივ, მოვლენის ერთგვაროვანიც არის. წარმოსადგენად ეს ვითარება თუ შეუძლებელი არა, უოველ შემთხვევაში ძალიან ძნელია. მაგრამ, თუ დროის როგორც შინაგანი გრძნობის შესახებ კანტის თვალსაზრისის გავიხსენებთ, ეს ასე უნდა იყოს. ასე უნდა იყოს იმიტომ, რომ დრო ჩვენი გრძნობის შინაგანი მრავალფეროვნებაა. დრო ჩვენი უნარია ერთიმეორის შემდეგ მივიღოთ შეგრძნებები. დრო არ არის ემპირიულად მოცემული. დრო წარმოდგენების თანმიმდევრობაა, ხოლო წარმოდგენების თანმიმდევრობის ხასიათი, წესი კატეგორიებით არის განსაზღვრული. ამრიგად, კანტის მიერ დროის დახასიათება ისეთია, რომ იგი შეგრძნებებისა და კატეგორიების შუაშია. შეგრძნებებს ეგრძნობთ დროის უნარით, თანმიმდევრულად, თანმიმდევრობის რაგვარობა განსაზღვრულია კატეგორიებით. თუ ასეთ შეხედულებას მივიღებთ, ვალიარებთ, მაშინ, რასაკვირველია, დრო გრძნობადიცაა და ინტელექტუალურიც. გრძნობადია როგორც წარმოდგენების (შეგრძნებების) წესრიგი, ინტელექტუალურია როგორც კატეგორიებით განსაზღვრული.

სხვანაირად რომ ვთქვათ, კანტმა ისეთი მოძღვრება მოგვცა შემეცნების ტრანსცენდენტალური საწყისების შესახებ, რომ თუ დროულა წესრიგის განსაზღვრა შესაძლებელი იქნება კატეგორიებით, მაშინ მოვლენებიც კატეგორიებით განსაზღვრული, ე. ი. დაკავშირებული გამოვა. კანტის მოძღვრების მიხედვით, დრო მართლაც გამაშუალებელ როლს ასრულებს მოვლენებსა და კატეგორიებს შორის. „ამიტომ კატეგორიების მოვლენებზე მიყენება შესაძლებელი ხდება დროის ტრანსცენდენტალური განსაზღვრულობის საშუალებით, რომელიც (დროას ტრანსცენდენტალური განსაზღვრულობა) მიხედვრის ცნებების სქემას



სახით გააშუალებს მოვლენათა სუბსუმციას კატეგორიებზე“<sup>5</sup>. ამრიგად, სქემა არის კატეგორიებზე მოვლენების დაქვემდებარების გამაშუალებელი. ეს მისი ფუნქციაა, მისი მოქმედებაა. მაგრამ რა არის თავად სქემა, რომელსაც ამ ფუნქციის შესრულება შეუძლია? სქემა არ არის დრო განსაზღვრული ტრანსცენდენტალურად. მაგრამ რა განსაზღვრავს დროს ტრანსცენდენტალურად? „აპრიორული წმინდა ცნებები გარდა მიხედვრის ფუნქციისა (მოქმედებისა) კატეგორიებში, კიდევ აპრიორულად უნდა შეიცავდნენ გრძნობიერების (სახელდობრ შინაგანი გრძნობის) ფორმალურ პირობებსაც, რომლებიც იმ ზოგადსაყოველთაო პირობასაც შეიცავენ, რის დროსაც მხოლოდ შესაძლებელია კატეგორიის გამოყენება რაიმე საგანზე. გრძნობიერების აქ ფორმალურ და წმინდა პირობას, რითაც იფარგლება მიხედვრის ცნების ხმარება, ჩვენ გვინდა ვუწოდოთ ამ მიხედვრის ცნების სქემა, ზოლო ამ სქემებით მიხედვრის მოქმედების ხერხს — წმინდა მიხედვრის სქემატიზმი“<sup>6</sup>. მაშასადამე, კანტი გარკვევით ამბობს, რომ მიხედვრის ცნებები აპრიორულად უნდა შეიცავდნენ აგრეთვე შინაგანი გრძნობის, ე. ი. დროის ფორმალურ პირობებსაც. რა შეიძლება იყოს დროის ფორმალური პირობები, ან უფრო ზუსტად, რა უნდა ვიგულისხმოთ დროის ფორმალურ პირობებად? დროის ფორმალურ პირობებად შეიძლება ვიგულისხმოთ დროის ფორმალური განსაზღვრულობანი. ე. ი. დროის აპრიორული ფორმალური განსაზღვრულობანი არიან კატეგორიებში. „არიან“ არ უნდა გავიგოთ აქ როგორც თითქოს ძევან. კატეგორია წმინდა აზრია, აზროვნებაა და, მაშასადამე, კატეგორიები, როგორც წმინდა აზრები, შეიცავენ დროის ფორმალური განსაზღვრის შესაძლებლობას. თუ დრო ფორმალურად (ე. ი. როგორც წესრიგი) შეიძლება განისაზღვროს (დაკავშირდეს) კატეგორიებით, მაშინ ყველაფერი, რაც დროში მოქცევა დროის ამ ფორმალურ წესრიგს დაქვემდებარება. ე. ი. ყველაფერი კატეგორიებით განსაზღვრული, ე. ი. დაკავშირებული გამოვა. ემპირიული ცნებები იმიტომ გამოიყენება ემპირიულ საგნებზე, რომ ისინი საგნებიდან არის აღებული. კანტთან საქმის ვითარება პირიქითაა. კატეგორიებს იმიტომ ექვემდებარება ყველაფერი, რაც ემპირიულ ცნობიერებაშია დაკავშირებული, რომ ყველა ეს დაკავშირება კატეგორიებიდან არის „აღებული“, ყველა ეს დაკავშირება კატეგორიებით არის შექმნილი.

ამრიგად, თუ შინაგანი გრძნობის ფორმალური პირობები აპრიორულია, კატეგორიებიდან მოდის, მაშინ თავისთავად, შინაგანი გრძნო-

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 134—135.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 135.

ბის (დროის) ეს ფორმალური პირობები, იქნებიან აგრეთვე ზოგადსა-  
ყოველთაო პირობები მოვლენებზე კატეგორიების გამოყენებისას,  
რადგან ყველა მოვლენა დროში არის შესაძლებელი. თუ ახლა ყველა-  
ფერს, რაც სქემის შესახებ ითქვა, ერთად გავიანზრებთ, გამოვა: სქემა  
არის დროის ტრანსცენდენტალური განსაზღვრულობა. დროის ეს გარ-  
კვეულობა. ე. ი. სქემა მომდინარეობს კატეგორიიდან. სქემა, ე. ი.  
დროული წესრიგი, კატეგორიის სქემაა. კატეგორიის სქემა გავრძნო-  
ბადებული კატეგორიაა, ე. ი. ეს ისაა, რაც მან დროულ მრავალფეროვ-  
ნებაში მოაწესრიგა. დააკავშირა.

მაგრამ როგორ მოხდა თვით ეს დაკავშირება, ე. ი. როგორ მოხდა  
დროის ტრანსცენდენტალური განსაზღვრა, ე. ი. როგორ შეიქმნა სქე-  
მა?

ჯერ თავად სქემის რაობა უნდა გავინათლოთ, რომ გონების თვალი  
მივადევნოთ თუ რასზე მსჯელობს კანტი. ჩვეულებრივ, სქემად იგუ-  
ლისხმება რაიმე ფიგურის, სტრუქტურის ან მიპართების გრძობადი  
კონტურები. სქემა უფრო ზოგადია, ნაკლებ კონკრეტულია, ვიდრე  
ხატი. მაგრამ ხატიც სქემაა. კანტი აშკარად ტენდენციურად მსჯელობს,  
როცა სურს სქემასა და ხატს შორის რაღაც მკვეთრად გამოყოფი მი-  
ჯნა მოიძიოს. განსხვავებას სქემასა და ხატს შორის ცნობიერების მოქ-  
მედების თავისებურება კი არ ქმნის, არამედ გრძობადად მოსახელთე-  
ბელი საგნის თავისებურება. ხატი ფიგურის, სივრცითი ფორმის კონ-  
ტურებია, რომელითაც ერთი, ასე ვთქვათ, კლასის კონკრეტულ საგან-  
თა ზოგადი ფიგურაა დაქერილი, მათი საერთო კონტურების მინიშნე-  
ბით. მაგალითად, ადამიანის სახის ხატი, დაახლოებით ისეთი, ბავშვის  
ნახატზე რომ ვხედავთ: წრე, წრის ზემო ნაწილში ორი მოკლე პორი-  
ზონტალური ხაზი, ხაზებს ქვემოთ თითო წერტილი (ვითომც თვალ-  
წარბი), შემდეგ ცხვირის ვერტიკალური ხაზი და მის ქვემოთ პორი-  
ზონტალური ხაზი. ამნაირ სქემა-ხატებს ზოგადი, ე. ი. სააზროვნო  
მნიშვნელობა იპიტომ აქვთ, რომ მრავალ ინდივიდუალურ კონკრეტულს  
მიესადაგებიან. სწორედ ამნაირი ხატი აქვს მხედველობაში ენის ცნო-  
ბიერებას, როცა იგი ერთი კლასის საგნებს — სკამებს, ცხენებს, ადა-  
მიანებს და ა. შ. — ერთ სახელს არქმევს. ინდივიდუალური ერთეუ-  
ლის ზღვმიწევნით ზუსტი პირი შეუძლებელია ცნობიერებაში იყოს  
შესაბამისი საგნის უშუალო ხედვის, აღქმის გარეშე. მაგრამ ცნობიე-  
რებაში არსებული ვრცეული ფიგურის სქემა-ხატი, წარმოდგენაში  
დარჩენილი აღქმის კვალი გადარბიებული აღქმა კი არ არის, არამედ  
ცნობიერების აქტიური განმაზოგადებელი მოქმედების პროდუქტია —  
ერთეულ-ინდივიდუალურ საგანთა აღქმებში, მსგავს თვისებათა შემ-  
ჩნევის, ფიქსირების და გამოყოფის შედეგია. ცნობიერების ამნაირი

მოქმედება სინამდვილის დაყოფა-დახარისხების, კლასიფიკაციის პროცესია და არა, ასე ვთქვათ, უმიზნო ვარჯიში.

ადვილი მისახვედრია, რომ სქემა-ხატები იქმნება საგანთა ემპირიული აღქმიდან, საერთო ნიშნების გამოყოფის, ე. ი. განზოგადების გზით. რაც უფრო მკირვა ფიქსირებული ნიშან-თვისებები, მით უფრო დიდია საგანთა რაოდენობა, რომელთა გრძნობადი ხედვაა სქემა. ასეთანდათან კარგავს სქემა გარკვეული ფიგურის, გეშტალტის სახეს და ცნებას უახლოვდება. არსებობს, მაგალითად, ტოლკუთხეებიანი სამკუთხედის, მართკუთხა სამკუთხედის, ბლაგვეკუთხა სამკუთხედის სქემა-გეშტალტი, სქემა-ხატი. მაგრამ ისინი მაინც სქემებია და არა ინდივიდუალურ-კონკრეტული სამკუთხედის ზუსტი ხატები, რადგან სამკუთხედის ფართობის ცვლისას, მისი სქემა-გეშტალტი, სქემა-ხატი, ფიგურა უცვლელია, ზოგადია. არსებობს ხომ მსგავსი სამკუთხედები, სამკუთხედებში მსგავსი სქემა-გეშტალტია, სქემა-ხატია, ფიგურაა. მაგრამ ჩვენ შეიძლება გვეჩინდეს არა მართკუთხა, ან მახვილკუთხა სამკუთხედის სქემა, არამედ სამკუთხედის სქემა საერთოდ, რომელსაც აღარ აქვს გეშტალტი, ხატი, ფიგურა, იგი მარტო კონტურების სახით არსებობს. უფრო აზრია ვიდრე სქემა. ჩვენ აზრი გვაქვს საერთოდ სამკუთხედის შესახებ და არა გარკვეული ფიგურის მქონე სქემა. მაგრამ ამ აზრს, ცნებას სამკუთხედის შესახებ, მაინც ახლავს რაღაც გრძნობადი მონოგრამა, ანუ სქემა. ჩვენ შეიძლება ისეთი სქემებიც შევქმნათ, რომელთაც საერთოდ არა აქვთ, საფუძველშიც კი, გარკვეული და სტატიკური ფიგურა-ქანქარას სქემა; მოძრაობის მიმართულების სქემა →. ძალიან საინტერესოა სქემის, ცნების სიმბოლოსა და მხატვრული სახის ურთიერთმიმართება. ეს სპეციალური კვლევის ობიექტია, მაგრამ შეიძლება ზოგადად ითქვას, რომ ცნობიერების მოძრაობა აღქმიდან სქემა-ხატებისაკენ და აქედან სქემა-აზრებისაკენ, ცნებებისაკენ განზოგადებას პროცესია, ხოლო სიმბოლო და მხატვრული სახე თითქოს შებრუნებული პროცესია ზოგადიდან გრძნობადისაკენ. რასაკვირველია, ცნობიერების მოქმედება ასე მარტივი და „სწორზნოვანი“ არაა, მაგრამ სიმბოლო და მხატვრული სახე, აღქმიდან აზრისაკენ მოძრაობის მომენტები რომ არ არის ეს უუკველია.

ცნობიერება აღქმებიდან სქემა-ხატებისაკენ და აქედან სქემა აზრებისაკენ, ცნებებისაკენ განზოგადების, ერთეულთან, ე. ი. გრძნობადთან დაშორების გზით მოძრაობს. მაგრამ შეუძლებელია ისეთი განზოგადებული ცნება არსებობდეს, ისეთი ცნება მოვიაზროთ, რომელიც აბსოლუტურად დაცლილი იქნებოდა ყოველგვარი გრძნობადისაგან. ვინაიდან რა უნდა მოგვეაზრებინა? აზროვნების უნარი, უნარია და არა განხორციელებული აზრი, აზროვნება. ამრიგად, ცნობიერებას შეუქ-

ლია მივიდეს აღქმიდან, გრძობადიდან აზრამდე, ცნებამდე, მაგრამ მას უკუსვლაც შეუძლია, ცნებიდან გრძობადისაკენ, საგნისაკენ. ეს უკუსვლა, ცნებიდან საგნისაკენ, ანუ ცნების საგანზე გავრცელება იმიტომ არის შესაძლებელი, იმიტომ მიმდინარეობს ასე ადვილად და „უმტკივნეულად“, რომ ცნებები საგნებიდან არის აღებული, „გამოყვანილი“, განზოგადებული. მაგრამ თუ კანტის პოზიციასზე დაედგებით, თუ ვაღიარებთ, რომ კატეგორიები ემპირიიდან მიღებულნი კი არ არიან, არამედ აპრიორულნი, თავდაპირველნი; თუ, ე. ი. ვაღიარებთ, რომ ცნება საგნის ცნობიერი დაუფლების ბოლო კი არა დასაწყისია, მაშინ საგნის შექცევის პროცესი საპირისპირო სახეს მიიღებს. მაშინ გვექნება არა ჭერ საგანი, მერე ხატი, სქემა, ცნება, არამედ პირიქით, ჭერ ცნება, მერე სქემა და ბოლოს ხატი. „ხატი პროდუქტული წარმოსახვის ძალის ემპირიული უნარის პროდუქტია, გრძობად ცნებათა (როგორც საერცეში ფიგურების) სქემა კი წმინდა აპრიორული წარმოსახვის უნარის ერთგვარი მონოგრამაა, რომლის საშუალებით და მიხედვით ხატები პირველად ხდება შესაძლებელი, მაგრამ ცნებებს ისინი მუდამ უნდა დაუკავშირდნენ მხოლოდ მათ მიერ აღნიშნული სქემების საშუალებით, თავისთავად კი ისინი ცნებებს მთლიანად როდი ემთხვევიან. წმინდა მიხედვრის ცნების სქემა კი ისეთი რამ არის, რასაც რაიმეგვარი ხატი არა აქვს. სქემა არის მხოლოდ კატეგორიის გამომხატველი ცნების მიხედვით ერთიანობის წესის შესაბამისი წმინდა სინთეზი საერთოდ, და წარმოადგენს წარმოსახვის უნარის ტრანსცენდენტალურ პროდუქტს“<sup>7</sup>. ე. ი. კანტის თეორიით: ცნების მიხედვით სქემა, სქემის მიხედვით ხატი.

გარდა ცნობიერების საპირისპირო მოძრაობისა, აქ კიდევ ცნობიერების პრინციპულად განსხვავებულ მოქმედებასთან გვაქვს საქმე. ჩვეულებრივი, სწორი და მარქსისტული თეორიის მიხედვით, აღქმაში მოცემული გრძობადი ერთიანობა თანდათან ღარიბდება, სქემატურდება, ზოგადდება: კანტის მიხედვით, აბსტრაქტული ზოგადი თანდათან მდიდრდება, სქემის კონტურებს იძენს, დაკავშირებული, გაერთიანებული ხდება. კანტისთვის გრძობადი ერთიანობა არ არის, იგი უნდა შეიქმნას. ამიტომ სჭირდება კანტის შემეცნების თეორიას წარმოსახვის პროდუქტული უნარი. წარმოსახვამ უნდა შექმნას ისეთი დაკავშირებული, რომელიც ჭერ არ არის. მართალია, წარმოსახვას აქვს დაკავშირების, გაერთიანების წესები — კატეგორიები, მაგრამ წესი ზომ განხორციელების, გაერთიანების, დაკავშირების წესია და არა თავად განხორციელება, დაკავშირება, შექმნა. წარმოსახვა ქმნის სქემას, ანუ:

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 136.

სქემატურ დაკავშირებას. მაგრამ ბუნება ხომ სქემების ერთიანობა არ არის. ამიტომ სქემების „საშუალებითა და მიხედვით“ წარმოსახვამ კიდევ უნდა შექმნას მოვლენები, ე. ი. სქემების, და აქედან კატეგორიების, შესატყვისის ხატები. „ხატი პროდუქტული წარმოსახვის ძალის ემპირიული უნარის პროდუქტია“. სქემა კი — წარმოსახვის ტრანსცენდენტალური უნარისა. სქემის შექმნა და ხატის შექმნა (როგორც ადრე ითქვა და მსჯელობიდანაც ჩანს, სქემა და ხატი კანტისათვის ცნობიერების მოქმედების თვისებრივად განსხვავებული აქტებია) ორი ერთმანეთისგან განსხვავებული ერთიანობის შექმნაა, ამიტომ წარმოსახვის უნარი კანტთან ორჯერ გამოდის ასპარეზზე, სქემების შექმნისას და ხატების, ე. ი. მოვლენების შექმნისას.

მაგრამ მსჯელობის უნარს ხომ ის ევალება, რომ აჩვენოს, როგორ მოვიზარებთ (ე. ი. შევქმნით) კატეგორიით მოვლენას; როგორ მივუყენებთ, ანუ როგორ გამოვიყენებთ კატეგორიიდან საგანს. კატეგორიის ერთიანობა აპერცეფციის ერთიანობაა, თვითცნობიერების ერთიანობაა. ე. ი. მსჯელობის უნარს ევალება აჩვენოს, როგორ მიიღება შეგრძნებებიდან და თვითცნობიერებიდან მოვლენები და მოვლენათა კავშირები. კანტმა ამისათვის წარმოსახვის უნარი შემოიყვანა, რომელიც მოვლენათა კავშირებს — სქემებს და მოვლენებს — ხატებს ქმნის. მაგრამ საკითხი ამით არ მოხსნილა. როგორ გამოძინარეობს თვითცნობიერების ერთიანობიდან კავშირის სქემები და მოვლენის ხატები? ვთქვათ, მიზეზობრივი კავშირის სქემა, ან ევერესტის როგორც მოვლენის ხატი, ანუ ფიგურა? „მოვლენებისა და მათი მხოლოდ ფორმის ჩვენი მიხედვრის სქემატიზმი ადამიანის სულის სიღრმეებში ჩამარხული ხელოვნებაა, რომლის ნამდვილ ხერხებს არა მგონია როდისმე გამოვტაცებთ ბუნებას და გამოვააშკარაებთ“<sup>8</sup>. სხვანაირად რომ ვთქვათ, კანტმა ვერ გამოააშკარავა, ვერ გვიჩვენა ის ხელოვნება, როგორ ქმნის გონება ბუნებას, ე. ი. ვერ დაასაბუთა, რომ გონება კარნახობს ბუნებას კანონებს. იმის ნაცვლად, რომ ეჩვენებინა აპერცეპციის ერთიანობის გამო როგორ იქცევა შეგრძნებათა ერთი ჯგუფი (მზე), შეგრძნებათა მეორე ჯგუფის (გამობარი ქვის) მიზეზად, კანტი წერს: „ჩვენ არ შევჩერდებით იმის მშრალ და მოსაწყენ ანალიზზე, თუ რა მოითხოვება წმინდა მიხედვრის ცნებების ტრანსცენდენტალური სქემებისათვის. უკეთესია ეს სქემები გადმოვცეთ კატეგორიების რეგის მიხედვით და მათთან დაკავშირებით“<sup>9</sup>. ვნახოთ, იქნებ იქ იძლევა კანტი პასუხს ჩვენთვის საინტერესო კითხვაზე.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 136.

<sup>9</sup> იქვე.

ჯერჯერობით ვარკვეულია, რა უნარი ქმნის სქემას. სქემას ქმნის წარმოსახვის ტრანსცენდენტალური უნარი. ვარკვეულია, რა უნდა იყოს სქემა. სქემა უნდა იყოს მოვლენების დაკავშირების ზოგადი გრძობადი სახე. ვარკვეულია, რა უნდა იყოს სქემა როგორც ფუნქცია. სქემა როგორც ფუნქცია, ე. ი. როგორც წარმოსახვის ტრანსცენდენტალური უნარის მოქმედება, უნდა იყოს კატეგორიის შესატყვისი გრძობადი დაკავშირების, ასე ვთქვათ, მოხაზვა. ეს აუცილებელია იმიტომ, რომ კატეგორიები აბსტრაქტულია, მოვლენები — გრძობადი. თუ შეიქმნება კატეგორიის შესატყვისი ისეთი ზოგადი, რომელიც გრძობადიც იქნება, მაშინ კატეგორიების მოვლენებზე მიყენების ხილი გაღებულია. სწორედ ასეთი უნდა იყოს სქემა. მაშასადამე, კატეგორია სქემაში გრძობით საწვდომი უნდა გახდეს. რადგან კატეგორიას ყველა მოვლენა უნდა დაექვემდებაროს, ამიტომ კატეგორიის გრძობადი შესატყვისი (სქემა) ისეთი უნდა იყოს, რომელიც ყველა მოვლენას მოიცავს. ასეთი გრძობადი არის დრო. „დრო საერთოდ ყველა მოვლენის აპრიორული ფორმალური პირობაა“. ე. ი. სქემა კატეგორიების მიხედვით და კატეგორიების შესატყვისი დროის მოწესრიგება უნდა იყოს. მაშასადამე, სქემის შექმნის შესაძლებლობა, კატეგორიების შესატყვისი დროის მოწესრიგების შესაძლებლობაა. ამ შესაძლებლობას ახორციელებს წარმოსახვის უნარი. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ კანტი ვერ გვიჩვენებს წარმოსახვის უნარის მოქმედებას, სქემების შექმნის პროცესს, „ჩვენი სულის სიღრმეებში ჩამარხულ ამ ხელოვნებას“. ამიტომ იგი ჩამოთვლის სქემებს, რომლებიც ამ ხელოვნების პროდუქტია და შეეცდება მარტოდენ ის გვიჩვენოს, როგორ აკმაყოფილებენ სქემები იმ მოთხოვნებს, რისთვისაც ისინი იქმნებიან. რადგან კატეგორიები აზროვნების განსხვავებული აპრიორული ფორმებია, თავისთავად გასაგებია, რომ ყოველ კატეგორიას მისი სქემა უნდა ჰქონდეს.

რა არის რაოდენობის ჯგუფის კატეგორიების სქემა? რაოდენობის სქემა უნდა იყოს რაოდენობის წმინდა ცნებით მოწესრიგებული, დაკავშირებული დრო. რა არის ასეთი? ასეთი არის რიცხვი. რიცხვი რომ რაოდენობაა, ეს გასაგებია. რიცხვი ვარკვეული რაოდენობაა. მაგრამ როგორ არის რიცხვი დროის დაკავშირება? რიცხვი ისეთი წარმოდგენაა, რომელიც მოიცავს ერთგვაროვან ერთეულთა თანმიმდევრულ მიმატებას. მაშასადამე, რიცხვი არის ერთგვაროვან ხედვათა სიმრავლის სინთეზური ერთიანობა. როგორ იქმნება რიცხვი? რიცხვი იქმნება „იმის წყალობით, რომ მე ვაწარმოებ დროს ხედვის აპრეჰენზიისას“<sup>10</sup>. მაშასადამე, რიცხვი იქმნება დროის საფუძველზე, მაშინ

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 136.

როცა დრო უნდა ეფუძნებოდეს რიცხვს, თუ კატეგორიით განსაზღვრული უნდა იყოს სქემა.

ბუნდოვანი და გაურკვეველია, აგრეთვე, თვისებრიობის ჭკუფის კატეგორიების სქემათა დახასიათება. რეალობის და უარყოფის კატეგორიები იმით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან არსებობს თუ არა შეგრძნებები. რეალობის ცნებას შეესაბამება შეგრძნებიანი (ავსებული) დრო, უარყოფის ცნებას — უშეგრძნებო (უარიელი) დრო. გამოდის, რომ რეალობის და უარყოფის ცნებები იმითმ არიან აპრიორულნა, რომ დროს, როგორც აპრიორულ ფორმას ემყარებიან. მაგრამ დრო რეალობად ან უარყოფად, შეგრძნებების საფუძველზე იქცევა. ე. ი. რეალობა და უარყოფა შეგრძნებებით განისაზღვრება და არა აპერცეფციით. ყოველ შემთხვევაში თვითცნობიერებას რეალობისა და უარყოფის მოაზრება შეგრძნებების გარეშე არ შეუძლია. ე. ი. ეს კატეგორიები შეგრძნებებიდან უფრო „გამოიყვანება“, ვიდრე თვითცნობიერებიდან. მაგრამ ჩვენ ახლა რეალობის სქემა გვინტერესებს. რა უნდა იყოს რეალობის სქემა, თუ გავიხსენებთ, რომ იგი აპრიორული ცნებაა? შეგრძნებები აქ არ გამოდგება, რადგან შეგრძნებები, სქემის საფუძველზე, თავად უნდა გაფორმდნენ მოვლენად და საკნად კატეგორიის მიხედვით. ამიტომ კანტი შემდეგ არგუმენტაციას მიმართავს: ყოველ შეგრძნებას აქვს ხარისხი ანუ სილიდე, რითაც იგი მეტნაკლებად ავსებს ერთ და იგივე დროს. შეგრძნების ეს სილიდე შეიძლება გაიზარდოს ან შემცირდეს გაქრობამდე. „ამიტომ დამოკიდებულება და კავშირი ანუ, უკეთ, გადასვლა რეალობიდან უარყოფაზე შესაძლებლობას იძლევა, წარმოვიდგინოთ ყოველგვარი რეალობა როგორც რაოდენობა, და რეალობის სქემა, როგორც რაიმეს რაოდენობრიობა, რამდენადაც ავსებს დროს, არის რაოდენობრიობის სწორედ ეს განუწყვეტელი და თანაბარფორმიანი შექმნა დროში“<sup>11</sup>. უარყოფის სქემა, ანალოგიურად ამისა, იქნება რაოდენობის დროში გაქრობა. მაგრამ გარდა ამისა, რომ ასეთ ვითარებაში რეალობის სქემა ძალიან უახლოვდება რაოდენობის, ე. ი. პირველი ჭკუფის კატეგორიების სქემას, აქაც, როგორც პირველ შემთხვევაში, კატეგორიის ტრანსცენდენტალური მოქმედება არ ჩანს.

სქემატიზმზე მოძღვრების ხარვეზები კიდევ უფრო ნათლად გამოჩნდება მიმართების ჭკუფის კატეგორიების სქემების ანალიზისას. სუბსტანციის სქემა არის რეალურის მდგრადობა დროში. რის საფუძველზე ვიზარებთ მდგრადობას? სუბსტანციის საფუძველზე, რასაკვირველია. სუბსტანციის ცნება ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი მდგრადობი-

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 137.

დან რომ იყოს ალებული, მაშინ იგი თავისუფლად მიუდგებოდა მდგრადს და არავითარი გამაშუალებელი რგოლის შექმნა არ იქნებოდა საჭირო. მაგრამ მდგრადობა კი არ არსებობს, იგი უნდა შეიქმნას ცნობიერებით, სუბსტანციის ცნებით. იგი უნდა შექმნას სქემის სახით წარმოსახვამ დროის კატეგორიის შესაბამისი მოწესრიგებით. სუბსტანციის ცნება მოითხოვს ისეთი რამის არსებობას, რომელიც უცვლელი რჩება. სხვათა ცვლილებისას. მუდმივობაც და ცვალებადობაც კანტის მიხედვით. მხოლოდ დროის საშუალებით არის შესაძლებელი. როგორ უნდა გაირჩეს დროში დროის საფუძველზე უცვლელი და ცვალებადი? დრო რომ ობიექტური ვითარება იყოს, ე. ი. მუდმივი და ცვალებადი ობიექტურად რომ არსებობდეს, მაშასადამე, დრო რომ ჩვენი გრძობიერების სუბიექტური ფორმა არ იყოს, მაშინ ყველაფერი ჯაააეები იქნებოდა. მაგრამ კანტის მიხედვით, ცვალებადობა და უცვლელობა ჩვენი სუბიექტური წარმოდგენის ხერხია. თუ ასე არ იქნებოდა და დრო ობიექტური ვითარება იქნებოდა, მაშინ ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიას საფუძველი გამოეცლებოდა. „მე თვითონ რომ შემეძლოს, — წერს კანტი, — ან რომელიმე სხვა არსებას რომ შეეძლოს ხედვა გრძობიერების ამ პირობის (ე. ი. დროის) გარეშე, მაშინ სწორედ იგივე განსაზღვრებები, რომელთაც ახლა ცვლილებებად წარმოვიდგენთ, მოგვემდნენ ცოდნას, რაშიაც დროის წარმოდგენა, მაშასადამე. ცვლილებების წარმოდგენაც არ შეგვეხვდებოდა“<sup>12</sup>. და რაკი ეს ასეა, ამიტომ დგას კანტის წინაშე საკითხი, რა აიძულებს ჩვენს გრძობიერებას შეგრძნებების ერთი ჭკუფი მუდმივად წარმოიდგინოს, სხვა ჭკუფი კი ცვალებადად? თუ მუდმივობას შეგრძნებები განსაზღვრავს, აპრიორიზმი გაუქმებულია. რჩება ერთადერთი გამოსავალი. მუდმივის წარმოდგენა სუბსტანციის ცნებამ უნდა განსაზღვროს. რანაირად? ეს უნდა გახადოს ნათელი სუბსტანციის სქემამ. კანტი გვეუბნება: „სუბსტანციის სქემა არის რეალურის მდგრადობა დროში, ე. ი. მისი (რეალობის) წარმოდგენა როგორც საერთოდ დროის ემპირიული სუბსტრატისა, რომელიც, მაშასადამე, რჩება, უცვლელია მაშინ. როდესაც სხვა ყველაფერი იცვლება“. საკამათო ის კი არ არის, დროში რეალურის მდგრადობა რომ სუბსტანციის შეესაბამება, არამედ ის, თუ როგორ ახერხებს გრძობიერება იგრძნოს მუდმივად ის, რაც გრძნობის გარეშე მუდმივი არ არის. ამიტომ არის საჭირო ტრანსცენდენტალური სქემა, რომელიც სუბსტანციის კონტურებს გვიჩვენებდა, დაგვანახებდა (ე. ი. „გაავგრძობადებდა“) სუბსტანციის ცნებას. დებულება: სუბსტანციის სქემა არის მუდმივი დროში — არც

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 65.



არაფერს არ გვიჩვენებს. თუ მუდმივი და უცვლელი არის დროში, მაშინ მას არაერთგვაროვანი სქემა არ სჭირდება. სქემამ სწორედ მუდმივობა უნდა შექმნას დროში, უფრო ზუსტად დროით, რათა კატეგორიამ ობიექტური მნიშვნელობა შეიძინოს. ე. ი. სქემამ გრძობა ისე უნდა მოაწესრიგოს, რომ იგი სუბსტანციის შესაბამისი გახდეს, მუდმივი იყოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში შექმნისა და შეშეცნების იგივეობა გაუქმდება და შეშეცნება ასახვად გადაიქცევა.

ზემოთ დამოწმებული კანტის მსჯელობას, მოსდევს კანტის მიერ ფრაზილებში ჩასმული, ე. ი. განმარტებად ნაგარაულები შემდგომი მსჯელობა: „დრო არ მიმდინარეობს, არამედ მასში მიმდინარეობს ცვალებადის არსებობა. დროს, რომელიც თავად უცვლელია და დამრჩომი, შეესაბამება მოვლენაში, არსებობაში უცვლელი რამ, ე. ი. სუბსტანცია და მხოლოდ ამ სუბსტანციის საფუძველზე შეიძლება განისაზღვროს მოვლენათა თანმიმდევრობა და ერთდროულად ყოფნა დროის მიხედვით“<sup>13</sup>. რაც შეეხება დებულებას: დრო, რომელიც მდგრადია და უცვლელი სუბსტანციას შეესაბამება — უბრალოდ დაშვებული აზრია, და თუ დაუშვებთ, რომ დრო უცვლელია, რასაკვირველია, მაშინ იგი სუბსტანციის ჩვენი წარმოდგენის შესაბამისი იქნება; საქმე ისაა, ვაჩვენოთ როგორ იქმნება დროის უცვლელობა. მაგრამ აქ სხვა დებულებაა უფრო საყურადღებო: დრო არ მიმდინარეობს, არამედ მასში მიმდინარეობს ცვალებადის არსებობა — ეს აზრი შეუთავსებელია დროის როგორც შინაგანი გრძობის ფორმის წარმოდგენასთან, როგორ შეიძლება უცვლელმა შინაგანმა გრძობამ იგრძნოს ცვალებადობა? ცვალებადობის წარმოდგენა ჩვენთვის მხოლოდ და მხოლოდ დროის მიმდინარეობით არის შესაძლებელი.

ყველა, ზემოთ განხილული, სქემის შესახებ უნდა ითქვას, რომ არცერთი მათგანი არ არის სქემა, ასე ვთქვათ, თავიანთი აგებულებით. რიცხვი იგივე რაოდენობაა; ავსებული დრო, შეგრძნებების მეტი არაფერი არ არის. არ უნდა მოგვეჩვენოს, რომ ჩვენ თითქმის აპრიორულად შეიძლება ვიცოდეთ შეგრძნებებს რალაცნაირი ხარისხი, ძალა რომ ექნებათ. შეგრძნებამდე შეგრძნებების ძალის, ხარისხის წმინდა გრძობა ან ცოდნა არც სივრცეა, არც დრო და არც არცერთი კატეგორია. მდგრადი და უცვლელი სუბსტანციის სხვა სახელია და არა სქემა.

მხოლოდ ერთადერთ შემთხვევაში განასხვავა ნათლად კანტმა ერთმანეთისგან კატეგორია, კატეგორიის სქემა და მოვლენები. მიზეზისა და მიზეზობრიობის სქემა არის რეალური, რომელსაც მუდამ რალაც

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 137.

მოსდევს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, მიზეზობრიობის სქემა ერთიმეორის თანმიმდევრობაა. მიზეზობრიობა, როგორც კატეგორია, თანმიმდევრობის სქემას ჰქმნის. ხოლო თანმიმდევრობის საფუძველზე ჩვენ ყველა თანმიმდევრულ მოვლენებზე შეგვიძლია გავავრცელოთ მიზეზობრიობის კატეგორია. დანარჩენ კატეგორიათა სქემებს სისრულისათვის აქ მხოლოდ ჩამოვთვლით, რადგან ჩვენ უკვე გარკვეული წარმოდგენა შეგვექმნა წმინდა მიხედვის სქემების შესახებ, ხოლო უფრო დაწვრილებით. მათ შესახებ ძირითადი დებულებების განხილვის დროს იქნება ლაპარაკი. ამრიგად, ურთიერთობის კატეგორიის სქემა არის, კანტის აზრით, ერთი სუბსტანციის განსაზღვრებათა ერთდროული ყოფნა მეორე სუბსტანციის განსაზღვრებებთან ერთი საერთო წესით: შესაძლებლობის სქემა-არსებობა რომელიმე დროში; სინამდვილისა — არსებობა განსაზღვრულ დროში, აუცილებლობის სქემა კი არის არსებობა ყველა დროში.

ზოგადად, თეორიულად სქემების რაობა უფრო ადვილი წარმოსადგენია, ვიდრე ამ რაობის ამოკითხვა კანტის მიერ შემოთავაზებულ თითოეულ სქემაში. ზოგადად სქემა არის ხიდი კატეგორიასა და საგანს შორის. უფრო გასაგები იქნება კანტის აზრი თუ ხატოვან დახასიათებას „ხიდი“, შევცვლით სხვა აგრეთვე ხატოვანი დახასიათებით. ხიდი, ჩვეულებრივ, გაიღება ორ არსებულ რაიმეს შორის. სქემა კატეგორიებს კი არ აკავშირებს უკვე არსებულ საგნებთან, არამედ სქემების საშუალებით მოიხაზება კონტურები კატეგორიების გეგმით საგნების აგებისა, ამიტომ სქემა ხიდი კი არა, უფრო ხარაჩოა, რომელშიაც ასე თუ ისე ჩანს მომავალი ნაგებობის (საგნის) კონტურები. ეს ხარაჩო დროის მოწესრიგებაა კატეგორიების შესატყვისად, რასაც ახორციელებს ჩვენთვის უცნობი ხელოვნებით, წარმოსახვის ტრანსცენდენტალური უნარი, ამიტომ კატეგორიების სქემები არიან ხარაჩოები, რომლებშიც ფორმდება საგანი. სიდიდის სქემა არის თვით დროის წარმოშობა (დაკავშირება) საგნის თანმიმდევრული წვდომისას; თავისებრიობის სქემა — შეგრძნების (აღქმის) სინთეზი დროის წარმოდგენით, ანუ დროის ავსება ან დაცლა; მიმართების სქემა — ერთმანეთს შორის აღქმათა ურთიერთობა დროის განსაზღვრების წესის, ე. ი. კატეგორიის მიხედვით; ბოლოს, მოდალობის და მისი კატეგორიების სქემა არის დრო და საშუალებას იძლევა წარმოვიდგინოთ თვით დრო როგორც საგნის განსაზღვრების კორელატი — იმ აზრით, — წერს კანტი, — ეკუთვნის თუ არა საგანი დროს და როგორ ეკუთვნის. ე. ი. მოდალობის კატეგორიების სქემა, რომელიც გარკვეულად მოწესრიგებული დროა, საგნის აგებულების, სტრუქტურის სქემა კი არ არის, არამედ იმის სქემაა

როგორ არსებობს საგანი, კანტის ენაზე კი ეს იგივეა, როგორც ვიცით საგანი — შესაძლებლად, ნამდვილად თუ აუცილებლად. „ამიტომ სქემები სხვა არაფერია, თუ არა დროის განსაზღვრებანი a priori წესების მიხედვით, და კატეგორიების თანრიგის მიხედვით ეხებიან დროით მწყირვს, დროის შინაარსს, დროის წესრიგს, ბოლოს დროის ერთობლიობას ყველა შესაძლო საგნის მიმართ“<sup>14</sup>.

კანტისა და ჩვეულებრივი შეხედულების საერთო ძირი ისაა, რომ ყველაფერი, ყველა მოვლენა, დროშია. მაგრამ ჩვეულებრივი წარმოდგენის მიხედვით, საგნები განსაზღვრავს ჩვენს მიერ მათ დროულ დახასიათებას — ერთდროულობას, თანმიმდევრობას, მარადიულობას. კანტის მიხედვით, პირიქით, კატეგორიებით მოწესრიგებული გრძნობის აპრიორული ფორმა (დრო) განსაზღვრავს, ადგენს არა მარტო საგნის რეალობას, (თვისებრიობა) და მათ ურთიერთმიპართებას, არამედ მათ რაოდენობასაც. კანტის ეს აზრი ასეც შეიძლება გამოითქვას: წარმოსახვის უნარით აპრიორულად შექმნილი მიხვედრის სქემები სხვა არაფერია, თუ არა ხედვის მთელი მრავალფეროვნების ერთიანობა შინაგან გრძნობაში. ამიტომ მიხვედრის სქემები გაშუალებული შინაგან გრძნობაში, ე. ი. დროში გამოჩენილი — კატეგორიებია. კატეგორიები კი თავის მხრივ, აპერცეფციის ერთიანობის, თვითცნობიერების ერთიანობის სახეებია. ამიტომ გასაგებია, რომ სქემებზე დაყრდნობით შესაძლებელია კატეგორია გრძნობის საგნებზე გავრცელდეს, გრძნობის საგნებს მიუდგეს, გრძნობის საგნები დაექვემდებაროს კატეგორიას. ამიტომ, — წერს კანტი, — რომ „წმინდა მიხვედრის სქემები ჭეშმარიტი და ერთადერთი პირობებია, რომელთაც შეუძლიათ ამ ცნებებს მოუპოვონ ობიექტებთან მიმართება, მათსადაც, მნიშვნელობა, და ამიტომ კატეგორიებს ბოლოს და ბოლოს არ შეიძლება სხვა გამოყენება ჰქონდეთ, გარდა შესაძლო ემპირიული გამოყენებისა“<sup>15</sup>.

სქემები კატეგორიების გაგრძობადებაა, სქემები კატეგორიებს არეალებენო, — წერს კანტი. ისინია ერთადერთი და ჭეშმარიტი პირობები ობიექტებზე კატეგორიების მიყენებისა. მაგრამ ეს, აგრეთვე, კატეგორიების გამოყენების საზღვრის დადებაცაა. სქემა ხომ კატეგორიის თანახმიერი საგნის გრძნობადი ცნებაა — რიცხვი მოვლენათა რაოდენობაა; ავსებული დრო, ე. ი. შეგრძნება მოვლენათა რეალობაა, მუდმივი მოვლენათა სუბსტანციაა, მარადისობა მოვლენათა უცილებლობა და ა. შ. ე. ი. სქემა ფენომენია და კატეგორიებიც ამიტომ მხო-

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 137.

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 137—138.

ლოდ მოვლენებზე, ფენომენებზე გამოიყენებიან. კატეგორიები უსქემებოდ მიხედვრის თუმცა აუცილებელი, მაგრამ მარტოოდენ ცარიელი ფუნქციებია ცნებებისათვის, რომელთაც არავითარი საგანი არა აქვთ „მხედველობაში“. კატეგორიები მხოლოდ გაგრძნობადებით იძენენ საგნობრიობას, ე. ი. მნიშვნელობას და ამიტომ გრძნობადის გარეშე კატეგორიას საგანზე არაფრის თქმა არ ძალუძს. აბსტრაქტულად რომ ვიზრუნოთ, კატეგორიებს თავიანთი წმინდა მნიშვნელობით, თითქოს უნდა ჰქონდეთ ძალა ნივთების მიმართ საზოგადოდ ისე, როგორც ისინი არიან. მაგრამ სქემები ნივთებს წარმოიდგენენ მხოლოდ ისე, როგორც ისინი ვლინდებიან. კატეგორიები კი მხოლოდ სქემების საშუალებით შეიძლება მიუყენოთ ობიექტებს. სინამდვილეში, ყველა გრძნობადი პირობის ჩამოცილების შემდეგ, წმინდა მიხედვრის ცნებებს მართლაც რჩებათ გარკვეული, მაგრამ მხოლოდ ლოგიკური მნიშვნელობა წარმოდგენათა ცარიელი დაკავშირებისა, რომელთაც არავითარი საგანი არ ეძლევათ, და მაშასადამე, არა აქვთ ისეთი მნიშვნელობა, რაც საერთოდ აქვს ცნებას ობიექტის შესახებ. ეს იგივე, ოღონდ სხვა კონტექსტში მოქცეული, აზრია — წმინდა ცნებები ხედვათა გარეშე ცარიელია.

ახლა, სქემების შესახებ კანტის თეორიის გადმოცემის დასასრულს, შეიძლება სავსებით გარკვევით ითქვას, რომ დრო არის ის აპრიორული გრძნობადი, რითაც აპრიორულ აზრებს, კატეგორიებს შეუძლიათ გავრცელდნენ, მნიშვნელობა მოიპოვონ გრძნობადის შესახებ, ანუ დაუკავშირდნენ გრძნობადს. დრო აპრიორულად არის მოწესრიგებული კატეგორიების მიერ, ანდა სხვანაირად რომ ვთქვათ, აპრიორულად იძენს კატეგორიის, აზრის კონტურებს. ყველაფერი რაც ჩვენ აპრიორულად ვიცით — რაოდენობა, თვისებრიობა, მიმართება, მოდალობა — დროის კანონზომიერებანი, დროის წესრიგებია. ამიტომ ასევე სავსებით გარკვევით უნდა ვიკითხოთ: შეიძლება განა, დროით გაშუალებული კატეგორიებით მივუდგეთ, ე. ი. აპრიორულად დავახასიათოთ სივრცითი ფორმათა სტრუქტურები? სხვანაირად რომ ვთქვათ, რა განსაზღვრავს ვრცეულ ფორმათა სხვადასხვაობას? კი, სივრცე, როგორც კანტი აპოზს, ყველა სიდიდის წმინდა ხატია. სწორია, რომ სიდიდეს აქვს რაოდენობა, მაგრამ სიდიდეს, რაოდენობის გარდა ფორმაც ხომ აქვს, ამის შესახებ ადრეც იყო ნაწილ-ნაწილ სხვადასხვა კონტექსტებში მსჯელობა, მაგრამ კონკრეტულად არ დავგისვამს კითხვა: რა განსაზღვრავს უამრავ და უამრავ განსხვავებულ სივრცით ფორმებს. გავიხსენოთ, თუნდაც, არქიტექტურული სივრცითი ფორმები, ადამიანთა,

ცხოველთა, მცენარეთა სივრცითი მოხაზულობანი. ემპირიულია ფორ-  
მათა ეს მრავალფეროვნება თუ აპრიორულად განსაზღვრული და სა-  
ყოველთაო? თუ აპრიორულია, მაშინ ცნობიერების რა უნარი ქმნის  
მათ შეგრძნებებიდან, რადგან ჩვენ ხომ შეგრძნებების გარდა სხვა  
არაფერი არ გვეძლევა? მოკლედ, შექმნა ცნობიერებამ აი ამ ჭადრის  
სივრცითი ფორმა თუ არა? თუ საგანთა სივრცითი ფორმები ისე გვე-  
ძლევა, როგორც, ვთქვათ, სინათლის ან სიტკბოს შეგრძნება? კანტის  
შემეცნების თეორიას არ შეუძლია ამ კითხვებს უპასუხოს.

საფუძველდებულებები

აპრიორული, ე. ი. საყოველთაო და აუცილებელი ცოდნის შესაძლებლობის პირობები ვარკვეულია: დასაბუთებულია სივრცისა და დროის ტრანსცენდენტალური იდეალობა და განმარტებულია მათი ემპირიული რეალობა; აღმოჩენილია მიხვედრის წმინდა კატეგორიები, დედუცირებულია მათი ობიექტური მნიშვნელობა, ანუ ემპირიული გამოყენებადობა; ნაჩვენებია სქემები, რომელთა საშუალებით შესაძლებელია ინტელექტუალური კატეგორიები გრძნობად მოვლენებს დაუკავშირდეს. აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობის წარმოებას ახლა აღარაფერი აბრკოლებს. რაკი, მაგალითად, არსებობს მიზეზობრიობის წმინდა ცნება, არსებობს მიზეზობრიობის სქემა — თანმიმდევრობა, შესაძლებელია თანმიმდევრული მოვლენები მიზეზის ცნებით დავაკავშიროთ. თუ მე ვხედავ: ქვა მოხვდა მინას და მინა გატყდა, შემიძლება ვთქვა: ქვამ გატყხა მინა — ქვის მოხვედრა მიზეზია, მინის გატყდომა შედეგი. რაღა დარჩა შემეცნების თეორიას გამოსარკვევი და ასახსნელი? კიდევ რა უნდა გამოვიკვლიოთ?

გერმანული სიტყვა *der Grundsatz* ამა თუ იმ კონტექსტში, ქართულად შეიძლება ითარგმნოს ძირითად დებულებადაც, მაგრამ კანტის ფილოსოფიაში მის მნიშვნელობას ქართულად უფრო საფუძველდებულება შეესატყვისება. ის დებულებები, რომელთაც კანტი ამ ტერმინით აღნიშნავს, მარტო ძირითადნი, ე. ი. მთავარნი კი არ არიან სხვა დებულებებს შორის, არამედ გარკვეული მიმართულებით კვლევის ანუ ცოდნის საფუძველებიცაა. ეს ასე იმიტომაცა, რომ კანტთან ორი ტიპის საფუძველდებულებები გვხვდება. ერთნი ცოდნის, შემეცნების კანტის თეორიის საფუძველდებულებები, ე. ი. კანტის აზრით, ცოდნის შესაძლებლობის პირობებია: ასეთია, მაგალითად, ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის დებულება: დრო და სივრცე ყველა ნივთის როგორც მოვლენის აპრიორული პირობებია. მეორენი — წმინდა მიხვედრის საფუძველდებულებები — კანტის თეორიის საფუძველები, ე. ი. კანტის მიხედვით, ფოდნის შესაძლებლობის პირობები კი არა, არამედ თავად

ცოდნის, მეცნიერების ძირითადი, მთავარი და აგრეთვე საფუძვლად მდებარე დებულებები, მსჯელობებია. კანტს აქვს აგრეთვე უმაღლესი საფუძველდებულებების ცნებაც. უმაღლესი საფუძველდებულების ცნება, ზოგჯერ, კანტთან არ არის ისეთი დებულება, რომლისგანაც სხვა საფუძველდებულებები მიიღება, გამოიყვანება. მაგალითად, აპერცეფციის წმინდა სინთეზური ერთიანობის უმაღლესი საფუძველდებულება, არ არის ისეთი დებულება, რომლისგანაც გამოიყვანება, რომელსაც ეფუძნება ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის, ზემორე დამოწმებული, საფუძველდებულება. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ აპერცეფციის წმინდა სინთეზური ერთიანობის დებულებას, კანტი, მნიშვნელობის, ღირებულების გამო უწოდებს უმაღლეს საფუძველდებულებას. ის კი უეჭველია, რომ კანტის მიერ უმაღლეს საფუძველდებულებად წოდებული ყველა დებულება, ცოდნის შესაძლებლობის, კეშმარიტების მიღწევის პირობებია და არა საკუთრივ ცოდნის, მეცნიერების დებულება. ასეთია, მაგალითად, ანალიზურ მსჯელობათა უმაღლესი საფუძველდებულება და სინთეზურ მსჯელობათა უმაღლესი საფუძველდებულება.

ამრიგად, რას წარმოადგენენ წმინდა მიხვედრის საფუძველდებულებები? კანტის სიტყვებმა: „წინა თავში მსჯელობის ტრანსცენდენტალური უნარი განვიხილეთ მხოლოდ იმ ზოგადი პირობების მიხედვით, რომელშიც მას შეუძლია წმინდა მიხვედრის ცნებები სინთეზური მსჯელობისთვის გამოიყენოს.

ახლა ჩვენი საქმეა სისტემატური კავშირით დავალაგოთ და გდმოვცეთ მსჯელობები, რომელთაც აპრიორულად ნამდვილად ახორციელებს მიხვედრა ამგვარი კრიტიკული წინდახედულებისა და სიფრთხილის პირობებში<sup>1</sup>, არ უნდა დაგვაბნიოს და არ უნდა მოგვეჩვენოს, რომ თითქოს კანტი გამოცდილების მსჯელობების სისტემატურ დალაგებასა და გადმოცემას გვიპირდება. გამოცდილების მსჯელობათა ერთობლიობა, სისტემა ცოდნაა, მეცნიერებაა. კანტი მეცნიერების, შემეცნების თეორიას ქმნის და არა თავად მეცნიერებას. აბა მაშ, რა დებულებებზე რა მსჯელობებზეა ლაპარაკი? რადგან ჩვენ ვიცით, რა კატეგორიებით უნდა მოიაზროს მიხვედრამ საგნები, ისიც ვიცით, თუ რა პირობებში (სქემების არსებობისას) შეუძლია მას. ამ საქმის განხორციელება, და ბოლოს, ისიც ვიცით, რომ საგნის მოაზრება და შექმნა ერთი და იგივეა, ამიტომ ჩვენ შეგვიძლია წინასწარ, საუცხებოთ აპრიორულად ვიცოდეთ, თუ რა საგნებზე რას იტყვის ზოგადად მიხვედრა. ეს აზრი ასეც შეიძლება გამოვთქვათ. ჩვენ ვიცით ცოდნის შესაძლებ-

<sup>1</sup> იმანუელ კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა. გვ. 139.

ლობის, შესაძლებელი გამოცდილების პირობები. ეს პირობები არის დაკავშირების აპრიორული წესები (კატეგორიები) და კატეგორიების შესატყვისად მოწესრიგებული შინაგანი გრძნობა (სქემა), რაც შესაძლებლობას იძლევა კატეგორია მიუყუენოთ, კატეგორიით განვსაზღვროთ (დავაკავშიროთ) შინაგანი გრძნობის ობიექტი, ანუ მოვლენა. ე. ი. ჩვენ შეიძლება ვიცოდეთ მხოლოდ დაკავშირებული მოვლენები. მოვლენები, ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის თანახმად, დროში და სივრცეში მოწესრიგებული შეგრძნებებია. ამრიგად, ჩვენ შეიძლება სავსებით აპრიორულად ვიცოდეთ წინასწარ მოვლენებზე საერთოდ: ა) როგორც სივრცეში არსებულებზე, ბ) როგორც დროში არსებულებზე; ჩვენ ასევე წინასწარ შეიძლება ვიცოდეთ, თუ რანაირად იქნებიან ისინი ერთმანეთთან დაკავშირებული ზოგადად. ისინი ხომ კატეგორიებს ას მიხედვით იქნებიან დაკავშირებულნი! აი, სწორედ ის, რაც ჩვენ შეიძლება წინასწარ ვიცოდეთ მოვლენებისა და მათი კავშირების შესახებ არის წმინდა მიხვედრის საფუძველდებულებები.

თავისთავად გასაგები უნდა იყოს, რომ ამ დებულებებს მნიშვნელობა ექნებათ ყოველგვარი გამოცდილებისაგან დამოუკიდებლად. მათ, როგორც მოხდენილად ამბობს კუნო ფიშერი, ღალადებს მსჯელობის ტრანსცენდენტალური უნარი, მაგრამ რასაც ის ღალადებს მნიშვნელობის მქონეა მხოლოდ მოვლენებისთვის, ამიტომ საფუძველდებულებები ემპირიულ მეცნიერებათა საფუძველები არიან, რადგან ემპირიული მეცნიერებანი, კანტის აზრით, ბუნებისმეტყველებაა, ამიტომ მათ აკრთვე შეიძლება ვუწოდოთ წმინდა ბუნებისმეტყველების საფუძველდებულებები.

წმინდა მიხვედრის დებულებებს საფუძველდებულებები მართო იმიტომ კი არ ეწოდებათ, რომ ისინი სხვა მსჯელობათა, ე. ი. ემპირიულ ცოდნათა საფუძველებს წარმოადგენენ, არამედ იმიტომაც, რომ არ არსებობს სხვა უფრო მაღალი ცოდნა, საიდანაც ისინი გამომდინარეობენ. ეს, თავის მხრივ, იმას ნიშნავს, რომ შეუძლებელია საფუძველდებულებათა დასაბუთება ობიექტურად მოხერხდეს. „მაგრამ ეს მაინც ხელს არ უშლის იმას, რომ შესაძლებელი იყოს მოინახოს დასაბუთება საგნის ცოდნის შესაძლებლობის სუბიექტური წყაროებიდან საერთოდ; მეტიც, ასეთი დასაბუთება საჭიროც არის, წინააღმდეგ შემთხვევაში აღიძვრება უდიდესი ეჭვი, რომ ეს დებულება უბრალო ემპიკობით მიღებული მტკიცებაა“<sup>2</sup>.

მაშასადამე, გონების გამოკვლევის შემდგომი ამოცანა ისაა, რომ საგნის ცოდნის სუბიექტური წყაროებიდან დასაბუთდეს წმინდა მიხვე-

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 139.



დრის საფუძველდებულებათა აპრიორულობა, ანუ მათი საყოველთაო-  
ბა და აუცილებლობა. მიხვედრის საფუძველდებულებები ცოდნის,  
მეცნიერების საფუძველებია და არა ცოდნის შესაძლებლობის საფუ-  
ძველდებულებები. ამიტომ მიხვედრის საფუძველდებულებათა დასა-  
ბუთება არ უნდა ავუროთ ცოდნის შესაძლებლობის საფუძველდებუ-  
ლებათა დასაბუთებაში. კანტი საესებით გარკვევით წერს, რომ საგნის  
ცოდნის სუბიექტური წყაროებიდან, ე. ი. ცოდნის შესაძლებლობიდან  
უნდა მოხდეს მიხვედრის საფუძველდებულებათა დასაბუთება. ამიტომ  
მიხვედრის საფუძველდებულებების დასაბუთებისას არ განიხილება  
ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის პრინციპი (ე. ი. საფუძველდებულე-  
ბა): სივრცე და დრო ყველა ნივთის როგორც მოვლენის შესაძლებლო-  
ბის პირობებია, არც აპერცეფციის სინთეზური ერთიანობის საფუ-  
ძველდებულება, არც ის, რომ მიხვედრის საფუძველდებულებანი ეხე-  
ბიან მხოლოდ მოვლენებს და არა ნივთებს თავისთავად. მოკლედ, რომ  
ვთქვათ მიხვედრის საფუძველდებულებათა დასაბუთებისას, საქმე ეხე-  
ბა საგანთა შესახებ ძირითად აპრიორულ დებულებათა დასაბუთებას  
და არა ცოდნის შესაძლებლობის დასაბუთებას. აპრიორული ცოდნის  
შესაძლებლობის დასაბუთება კატეგორიათა ტრანსცენდენტალური დე-  
დუქციით დამთავრდა.

წმინდა მიხვედრის საფუძველდებულებები იმიტომ არსებობენ,  
რომ წმინდა მიხვედრის კატეგორიებია გავრცელებული მოვლენებზე,  
კატეგორიები წმინდა მიხვედრის სისტემაა, ამიტომ საფუძველდებუ-  
ლებათა სისტემაც კატეგორიათა სისტემიდან გამომდინარეობს. რად-  
გან საფუძველდებულებები სისტემაა, ამიტომ უნდა არსებობდეს უმაღ-  
ლესი საფუძველდებულება, რომელიც წმინდა მიხვედრის საფუძველ-  
დებულებებს ერთ სისტემად შეკრავს. რადგან კატეგორიები წმინდა  
სინთეზებია, ამიტომ საფუძველდებულებებიც სინთეზურ დებულე-  
ბებს, სინთეზურ მსჯელობებს წარმოადგენენ. მაშასადამე, წმინდა მი-  
ხვედრის საფუძველდებულებათა სისტემის შემქმნელი პრინციპი,  
უმაღლესი დებულება, ყველა სინთეზურ მსჯელობათა პრინციპი. ანუ  
უმაღლესი დებულებაა, მაგრამ სანამ სინთეზურ მსჯელობათა უმაღლეს  
დებულებას გავარჩევდეთ, საჭიროა ანალიზურ მსჯელობათა უმაღლესი  
საფუძველდებულება გავარჩიოთ. „რადგან სწორედ ეს დაპირისპირება  
იხსნის სინთეზურ მსჯელობათა თეორიას ყოველგვარი გაუგებრობისა-  
გან, და მათ თავისებურ ბუნებას ნათლად წარმოგვიდგენს“<sup>3</sup>.

მსჯელობა, სულ ერთია ანალიზური იქნება იგი თუ სინთეზური, თა-  
ვის თავს არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს. თუ მსჯელობა თავის თავს

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 140.

ეწინააღმდეგება. მაგალითად. სამკუთხედი ოთხკუთხედი, მაშინ, მსჯელობის საგანთან მისი შედარების გარეშეც. აშკარაა, რომ ასეთი მსჯელობა ცოდნას არ შეიცავს, თავის თავს აუქმებს. შესაძლებელია მსჯელობა წინააღმდეგობას არ შეიცავდეს. მაგრამ მასში ცნებები ისე იყო დაკავშირებული, რომ საგანს არ შეესაბამებოდეს. შესაძლებელია აგრეთვე. მსჯელობაში ცნებები ისე იყოს დაკავშირებული, რომ არ არსებობდეს არც აპრიორული და არც ემპირიული საფუძველი, რაც ცნებათა აშკარა დაკავშირებას გაამართლებდა. ე. ი. მსჯელობა წინააღმდეგობის გარეშეც შეიძლება იყოს მცდარი ან უსაფუძველო. სხეანაირად. წინააღმდეგობრივი მსჯელობა მცდარია, მაგრამ მცდარი მსჯელობა შეიძლება წინააღმდეგობრივი არ იყოს. ქეშმარიტი მსჯელობა არ შეიძლება წინააღმდეგობრივი იყოს. წინააღმდეგობის არ ქონა კანონია ქეშმარიტი დებულებისთვის, მაგრამ იგი არაა ქეშმარიტობის გარანტია. ამიტომ ამბობენ, წინააღმდეგობის კანონი ყოველგვარი ქეშმარიტების მხოლოდ უარყოფითი კრიტერიუმიყო.

მაგრამ შესაძლებელია, რომ წინააღმდეგობის კანონი დადებითადაც გამოვიყენოთ, ე. ი. ამ კრიტერიუმის გამოყენებით მართო შეცდომისგან კი არ დავიცვათ თავი, არამედ მსჯელობის ქეშმარიტობაც დავადგინოთ. ასეთი შესაძლებლობა მხოლოდ მაშინ არსებობს, როცა მსჯელობა ანალიზურია. საკმარისია ანალიზურ მსჯელობაში, პრედიკატი სუბიექტს არ ეწინააღმდეგებოდეს, რათა იგი ქეშმარიტი იყოს. რადგან ანალიზურ მსჯელობაში პრედიკატი სუბიექტიდან გამომდინარეობს, ამიტომ იგი მცდარი მხოლოდ მაშინ შეიძლება იყოს, როცა ეს გამომდინარეობა დარღვეულია, როცა, ე. ი. იგი წინააღმდეგობრივია. ანალიზური მსჯელობა ქეშმარიტია ყოველთვის, თუ იგი წინააღმდეგობრივი არაა. მაშასადამე, წინააღმდეგობის კანონი არის ანალიზური ცოდნის, ანალიზური მსჯელობის ზოგადსაყოველთაო და საცხებიო საკმარისი პრინციპი. ანალიზური მსჯელობისაგა განსხვავებით, სინთეზურ მსჯელობაში სუბიექტს ისეთი პრედიკატი მიეწერება, რაც მისგან არ გამომდინარეობს. ამიტომ აქ შესაძლებელია პრედიკატი არ ეწინააღმდეგებოდეს სუბიექტს, მაგრამ არც ესადაგებოდეს, მაგალითად, სამკუთხედი მწარეა. მაშასადამე, სინთეზურ მსჯელობაში წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონის დაცვა არ არის საკმარისი მისი ქეშმარიტობისათვის. ასეთია კანტის აზრი.

ე. ი. კანტის აზრით, წინააღმდეგობის კანონს ვერ გავექცევით, ვერ გადავლახავთ სინთეზურ მსჯელობაში, მაგრამ იგი საკმარისი არაა სინთეზური მსჯელობის ქეშმარიტობისათვის. „რამდენადაც საკუთრივ საქმე გვაქვს ჩვენი ცოდნის სინთეზურ ნაწილთან, მართალია მუდამ ვცდილობთ არასოდეს არ ვიმოქმედოთ ამ ხელშეუხებელი ძირითადი

დებულების წინააღმდეგ, მაგრამ ცოდნის ასეთი სახის კეშმარტობის შესახებ მისგან რაიმე განმარტებას არასოდეს არ უნდა მოველოდეთ<sup>4</sup>. მე მეჩვენება, რომ კანტს აქ მეტის თქმაც შეეძლო. სახელდობრ: წინააღმდეგობის ლოგიკური კანონი არა თუ ვერ იძლევა სინთეზური ცოდნის კეშმარტობის გარანტიას, არამედ იგი სინთეზური მსჯელობის კეშმარტების უარყოფით კრიტერიუმდაც ვერ გამოდგება; წინააღმდეგობის კანონი საერთოდ უძლურია, ვერ მუშაობს სინთეზურ ცოდნაში. რადგან როგორ უნდა მიეხვდეთ, განესაზღვროთ ლოგიკურად, ე. ი. შინაარსის გარეშე, ეწინააღმდეგება თუ არა განსხვავებული სუბიექტი და პრედიკატი ერთმანეთს? და საერთოდ რას შეიძლება ნიშნავდეს ლოგიკური წინააღმდეგობა სინთეზურ მსჯელობაში? ავიღოთ ისევ დებულება: სამკუთხედი მწარეა. სამკუთხედიც წარმოდგენაა და სიმწარეც. როგორ შეიძლება ლოგიკურად ისინი ეწინააღმდეგებოდნენ ან არ ეწინააღმდეგებოდნენ ერთმანეთს, მათ შორის ხომ არავითარი ლოგიკური კავშირი არ არის. ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ეს ორი წარმოდგენა არ ესადაგება ერთმანეთს, ან უფრო ზუსტად, ეს ორი წარმოდგენა საჯანში არ არის ერთმანეთთან დაკავშირებული, ე. ი. სამკუთხედი არაა მწარე, არ არსებობს ამის ემპირიული საბუთი.

მართალია, კანტი არ ამბობს ამ „მეტს“, მაგრამ სამართლიანობა მოითხოვს აღვნიშნოთ, რომ იგი „გარძნობს“ ამ შეუსაბამობას. რას ვემყარებით ჩვენ ამ შემთხვევაში? აი რას. კანტი წერს: „მაგრამ ამ ცნობილ, თუმცა ყოველგვარი შინაარსისაგან დაცლილ და მხოლოდ ფორმალურ ძირითად დებულებას (წინააღმდეგობის კანონს — რ. შ.) აქვს ფორმულა, რომელიც შეიცავს სინთეზს, მას გაუფრთხილებლობის გამო რომ შერევიდა და სრულიად არ არის საჭირო. ის ამბობს: შეუძლებელია, რომ რაიმე ერთსა და იმავე დროს იყოს და არც იყოს. გარდა იმისა, რომ აქ აპოდიქტური სარწმუნოება (სიტყვა შეუძლებელიას საშუალებით) ზედმეტად არის მიწერილი, რაც თავისთავად თვით ამ კანონიდან უნდა იყოს გასაგები, კანონი დროის პირობით არის აფიცირებული და თითქოს ამბობს: ნივთი A, რომელიც არის რაღაც ნივთი B, არ შეიძლება იმავე დროს იყოს არა B, მაგრამ დიახაც შეიძლება იყოს ორივე (როგორც B ისე არა B). ერთიმეორის შემდეგ: მაგალითად, ადამიანი, რომელიც ახალგაზრდაა, არ შეიძლება იმავე დროს მოხუციც იყოს, მაგრამ იგივე ადამიანი შეიძლება ერთ პერიოდში, ერთ ხანს ახალგაზრდა იყოს, სხვა დროს არ იყოს ახალგაზრდა, ე. ი. მოხუცი იყოს. მაგრამ წინააღმდეგობის კანონმა როგორც წმინდა ლოგიკურმა ძირითადმა დებულებამ, თავისი გამონათქვამები სულ არ უნდა

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 140.

შეზღუდოს დროითი მიმართებით; ამიტომ ასეთი ფორმულა სავსებით ეწინააღმდეგება მის განზრახვას<sup>5</sup>.

წინააღმდეგობის კანონის აღნიშნული ფორმულა კანტს არ მოსწონს იმიტომ, რომ აქ წინააღმდეგობა არის არა სუბიექტისა და პრედიკატს, არამედ პრედიკატებს B და არა B-ს (ახალგაზრდა და მოხუცი) შორის და ისიც მხოლოდ მაშინ, როცა ორივე პრედიკატი ერთდროულად იგულისხმება. ადამიანი არის ახალგაზრდა — ეს სინთეზური მსჯელობაა და აქ სუბიექტსა და პრედიკატს შორის წინააღმდეგობა მხოლოდ ფაქტიური შეიძლება იყოს და არა ლოგიკური. კანტმა დაინახა ეს და უარყო „გავრცელებული ფორმულა“. წინააღმდეგობის კანონის აღნიშნული ფორმულის შექმნის ისტორიას ახლა, რასაკვირველია, ვერ განვხილავთ, იმის თქმა კი შეიძლება, რომ ის ვინც ეს ფორმულა შეადგინა, ალბათ სურდა წინააღმდეგობის ლოგიკური კანონი ყოველგვარ მსჯელობაზე, მათ შორის ემპირიულ მსჯელობაზეც გაეცრელებინა. კანტმა დაინახა, რომ ორი საპირისპირო პრედიკატის ერთდროული მიწერა სუბიექტისადმი (თანაც ისეთებისა, რომლებიც სხვადასხვა დროს დიხაც შეიძლება ახსიათებდეს სუბიექტს) წინააღმდეგობის შთაბეჭდილების შექმნაა მხოლოდ. აკი თქვა კიდევ, აქ არ არისო წინააღმდეგობა. სუბიექტსა და პრედიკატს შორის, მაგრამ კანტი მაინც ტოვებს წინააღმდეგობის კანონის მნიშვნელობას ყოველნაირი ცოდნისათვის, ე. ი. სინთეზური მსჯელობისათვისაც. „საერთოდ ყველა ჩვენი მსჯელობის ზოგადი, თუმცა მხოლოდ ნეგატიური პირობა მაინც ის არის, რომ ისინი თავის თავს არ ეწინააღმდეგებოდნენ“<sup>6</sup>.

მაგრამ საქმე ისაა, რომ სინთეზურ მსჯელობას არა აქვს „თავის თავი“. ეს ანალიზურ მსჯელობაშია ასე — რადგან პრედიკატი სუბიექტიდან გამომდინარეობს, ამიტომ შეუძლებელია პრედიკატი სუბიექტს ეწინააღმდეგებოდეს ისე, თუ სუბიექტი თავის თავთან წინააღმდეგობაში არ ჩავარდა. თავის თავთან წინააღმდეგობა კი აშკარა უაზრობაა და ამიტომ მარტო ლოგიკა, აზრზე რეფლექსია არის საჭირო ამ უაზრობის გამოაშკარავებისათვის. სინთეზურ მსჯელობაში სუბიექტი სხვაა, პრედიკატი სხვა, მათ შორის აზრობრივი კავშირი არ არსებობს. ამიტომ არის საჭირო, სუბიექტს რომ მისგან განსხვავებული პრედიკატი მივაწეროთ, რაღაც სხვა ინსტანციას, ცდას, ექსპერიმენტს — ზოგადად გამოცდილებას — რომ მივმართოთ, მაგალითად, რკინა მძიმეა. რკინასა და სიმძიმეს შორის არავითარი აზრობრივი, ე. ი. ლოგიკური მიმართება არ არის, ამიტომ არ შეუძლია აზრს, ე. ი. ლოგიკას მასში

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 141.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 140.

რაიმე გაარკვიოს. ის, რასაკვირველია, სულ სხვა ამბავია, რომ გაბმულ აზროვნებაში, თეორიაში ერთი დებულება სხვა დებულებას რომ არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს. თუ მე ერთხელ ვიტყვი, რომ  $x$ -ს შვიდი წვერი აქვს, სხვა დროს არ უნდა ვთქვა, რომ იმავე  $x$ -ს ცხრა წვერი აქვს, მაგრამ სინთეზური მსჯელობისას  $S$ -სა და  $P$ -ს მიმართებაში ლოგიკას, აზრს არც წინააღმდეგობის შემჩნევა შეუძლია, არც შეცდომის, და არც მათგან თავის დაცვა. ეს რომ შესაძლებელი ყოფილიყო, მაშინ მთელი ტრანსცენდენტალური მოძღვრება ზედმეტი აღმოჩნდებოდა. კანტის შემეცნების თეორიის მთელი ორიგინალობა და მომხიბლობა ისაა, რომ სუბიექტისადმი განსხვავებული პრედიკატის მიწერა, სინთეზი აქ განხილულია როგორც გამოცდილებისაგან დამოუკიდებელი, აპრიორული მიხედვის (აზროვნების) მოქმედების შედეგი. რადგან სინთეზი წმინდა აზროვნებით ხორციელდება, ამიტომ სინთეზის წესები ლოგიკაა, სახელდობრ, ტრანსცენდენტალური ლოგიკა. ტრანსცენდენტალური ლოგიკაც, ფორმალურ ლოგიკასავეთ, ყოველგვარი შინაარსის იქითაა, ოღონდ ტრანსცენდენტალური ლოგიკა შინაარსის, შემეცნების განხორციელების ლოგიკაა.

ამრიგად, წინააღმდეგობის კანონი ანალიზური მსჯელობის ქვეშარიტობის კრიტერიუმია და სწორედ ამიტომ, როგორც აღინიშნა, კანტი მას საერთოდ ანალიზური ცოდნის უმაღლეს საფუძველდებულებას უწოდებს. ანალიზური მსჯელობის საფუძველდებულება კანტმა იმითომ მოიძია, რომ ნათლად გამოიკვეთოს სინთეზურ მსჯელობათა უმაღლესი საფუძველდებულების თავისებურება და ამით სინთეზური ცოდნის თავისებურება საერთოდ. ანალიზური მსჯელობის წარმოებისას, სულ ერთია ჰოყოფითი იქნება მსჯელობა თუ უარყოფითი, მოცემული ცნებიდან გასვლა არაა საჭირო. ჰოყოფითი მსჯელობისას ცნებას მხოლოდ ის მიეწერება, რაც მასში მოაზრებულია. უარყოფითი მსჯელობისას ცნებიდან გამოირიცხება ის, რაც მისგან განსხვავებულია და, ამდენად, მას ეწინააღმდეგება. სინთეზური მსჯელობისას ცნებას ისეთი რამ მიეწერება, რაც მასში არ იგულისხმებოდა. ე. ი. ამ დროს მოცემული ცნების მიმართება უნდა დადგინდეს რაღაც სხვა ცნებასთან. ბუნებრივია, რომ ეს მიმართება შეუძლებელია იგივეობის ან განსხვავების (წინააღმდეგობის) მიმართება იყოს. სინთეზური მსჯელობისას სუბიექტს ისეთი პრედიკატი უკავშირდება, რომელსაც სუბიექტის შესახებ ახალი ცოდნა მოაქვს. გამოცდილებაზე დაფუძნებული მსჯელობები ყველა სინთეზურია, ე. ი. ასეთი მსჯელობების პრედიკატ-სუბიექტის შესახებ ახალ ცოდნას, ისეთ ცოდნას იძლევა, რომელიც სუბიექტის ცნებაში არ იგულისხმებოდა, მაგრამ გამოცდილება, კანტის აზრით, ცოდნას აუცილებელ ხასიათს ვერ მიანიჭებს. აუცილებელი

ცოდნა მხოლოდ აპრიორული ცოდნაა. ამიტომ სინთეზურ მსჯელობას რომ აუცილებელი ხასიათი ჰქონდეს, იგი აპრიორული უნდა იყოს. აპრიორული, სინთეზური მსჯელობის შესაძლებლობა პრობლემაა. სინთეზურ მსჯელობათა უმაღლესმა საფუძველდებულებამ ეს შესაძლებლობა უნდა დაასაბუთოს. ე. ი. სინთეზურ მსჯელობათა საფუძველდებულებამ წმინდა გონების გამოკვლევის ზოგად ამოცანას — როგორ არის შესაძლებელი აპრიორულ სინთეზური მსჯელობები? — უნდა უპასუხოს. „ამ საქმის შესრულების შემდეგ ტრანსცენდენტალურ ლოგიკას შეუძლია სავსებით მიაღწიოს თავის მიზანს, სახელდობრ, განსაზღვროს წმინდა მიხედრის მოცულობა და საზღვრები“<sup>7</sup>. სხვანაირად რომ ვთქვათ, სინთეზურ მსჯელობათა შესაძლებლობის, ე. ი. სინთეზურ მსჯელობათა უმაღლესი საფუძველდებულების დადგენა წმინდა გონების მთელი წინანდელი გამოკვლევის დასასრული და შედეგია.

რა არის, მაშასადამე, აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობების უმაღლესი საფუძველდებულება, ანუ როგორ არიან ისინი შესაძლებელნი? რადგან სინთეზური მსჯელობისას აზროვნება გადის მოცემული ცნების ფარგლებიდან და ამ ცნებას სხვა ცნებასთან აკავშირებს, მაშინ საჭიროა რაღაც მესამე, რომლის საფუძველზე ხდება ორი ცნების დაკავშირება, სინთეზი. რაგვარად და რის საფუძველზე შეიძლება დაკავშირდეს ორი განსხვავებული ცნება? აპრიორულად არსებობს ერთობლიობა, რომელიც მოიცავს ყველა წარმოდგენას. ესაა შინაგანი გრძნობის აპრიორული ფორმა — დრო. წარმოდგენების სინთეზი წარმოსახვის უნართ ხორციელდება, ხოლო თავად კავშირი, ანუ სინთეზი, რაც წარმოსახვის უნარმა უნდა განახორციელოს, თვითცნობიერების ერთიანობაა. სამივე ეს უნარი დრო, წარმოსახვა და თვითცნობიერება — წარმოდგენათა აპრიორული წყაროა, რომლებიც გარკვეულ წარმოდგენებად გადააქცევენ მოცემულ, ანუ ემპირიულ შეგრძნებებს. ამიტომ ამ სამ უნარში უნდა ვეძებოთ და ვიპოვოთ, წმინდა (აპრიორული) სინთეზურ მსჯელობათა შესაძლებლობა. უფრო მეტის თქმაც შეიძლება, სინთეზური მსჯელობები აუცილებლად უნდა წარმოიქმნან ამ საფუძველებიდან, თუკი სინთეზური მსჯელობები საგანთა ისეთი შემეცნებაა, რომელიც არსებობს მხოლოდ როგორც წარმოდგენათა დაკავშირება. და ეს იმიტომ, რომ აპრიორული სინთეზი მხოლოდ ამ სამ უნარში არსებობს — დროის, სქემებისა და კატეგორიების სახით.

სინთეზური მსჯელობა, ცნებების დაკავშირება, ცოდნის შექმნა, ანუ შემეცნებაა. შემეცნება მაშინ არის რეალურად, როცა მას საგანთან მიმართებაში აქვს მნიშვნელობა და აზრი. ამიტომ აპრიორულ სინ-

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 141.

თესა საგანი რალაცნაირად უნდა მიეცეს, თორემ ისე იგი მხოლოდ ცარიელი ცნებების კავშირი იქნება, რომლითაც არაფრის შემეცნება არა ხდება. საგნის მიცემა, ხედვაში მის უშუალო ყოფნას ნიშნავს. ხოლო ხედვაში საგნის უშუალო ყოფნა სხვა არაფერია, თუ არა ის, რომ საგნის წარმოდგენა გამოცდილებაშია მოცემული. სიერკე, დრო და ყველა სხვა აპრიორული ცნება, რაგინდ წმინდა იყოს ისინი, ყოველგვარი ემპირიულისაგან, და რაგინდ სარწმუნო იყოს მათი აპრიორულობა, ყოველგვარ ობიექტურ ღირებულებას, აზრსა და მნიშვნელობას იქნებოდნენ მოკლებული, თუ ვერ დასაბუთდებოდა მათი აუცილებელი გამოყენება გამოცდილების საგნებზე. მაშასადამე. გამოცდილების შესაძლებლობა აძლევს ყველა აპრიორულ ცოდნას ობიექტურ რეალობას, მაგრამ თავად გამოცდილება მოვლენათა სინთეზურ ერთიანობაზე, ე. ი. მოვლენათა საგნების ცნებების თანახმად დაკავშირებაზეა დამყარებული, კატეგორიების თანახმად, მოვლენების დაკავშირების გარეშე გამოცდილება აღქმათა რაფსოდია იქნებოდა და არა ცოდნა.

აპრიკად. გამოდის, რომ გამოცდილება როგორც ემპირიული სინთეზი, ცოდნის ერთადერთი სახეა, რომელიც არეალურებს აპრიორულ სინთეზებს. აპრიორულ ცოდნას ჰეშმარიტება (ობიექტთან თანხმობა) მხოლოდ იმიტომ და იმით აქვს, რომ მეტს არაფერს შეიცავს, მეტი არაფერი არაა, გარდა იმისა, რაც აუცილებელია გამოცდილების სინთეზური ერთიანობისათვის. ე. ი. აპრიორული სინთეზები ემპირიული, გამოცდილების სინთეზებში არიან განხორციელებული და ბუნებრივია, მათ შორის შესატყვისობა იქნება. მაშასადამე, სინთეზურ მსჯელობათა შესაძლებლობა, ე. ი. მათი პრინციპი, ანუ უშაღლესი საფუძველდებულება ასეთია: გამოცდილების ყოველი საგანი ემორჩილება ხედვის მრავალფეროვანის სინთეზური ერთიანობის აუცილებელ პირობებს. უფრო გარკვეულად, გამოცდილების ყოველი საგანი, ხედვაში უშუალოდ მოცემული საგანი აგებულია მრავალფეროვანის სინთეზური ერთიანობის აუცილებელი პირობების მიხედვით. ეს კი ნიშნავს: სინთეზური მსჯელობა, როგორც საგნის შესახებ ცოდნა და არა ცარიელ ცნებათა ტრიალი, იმიტომ არის შესაძლებელი, რომ ხედვის აპრიორული პირობები, წარმოსახვის სინთეზი და თვითცნობიერების აუცილებელი ერთიანობა გამოყენებულია გამოცდილებაში (ცოდნაში), გამოცდილება მათ მიერ არის შექმნილი. აქედან გამომდინარე აპრიორული ცოდნის, ე. ი. აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობების შესაძლებლობის საფუძველდებულება ასეთ სახეს მიიღებს: გამოცდილების შესაძლებლობის პირობები (ე. ი. აპრიორული სინთეზები) იმავე დროს გამოცდილების საგანთა შესაძლებლობის პირობებია და ამიტომ აპრიორულ-

სინთეზურ მსჯელობას ობიექტური, ე. ი. საგნობრივი მნიშვნელობა აქვს.

ახლა უკვე დაბეჭითებით შეიძლება ითქვას, რომ წმინდა გონების ზოგადი ამოცანა გადაწყვეტილია — აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობის შესაძლებლობა დასაბუთებულია. ნათელია ისიც, რომ აპრიორულ-სინთეზურ მსჯელობათა შესაძლებლობის საფუძველდებულება იგივეა, რაც სინთეზურ მსჯელობათა უმაღლესი საფუძველდებულება.

მაშასადამე, აპრიორულ-სინთეზურ მსჯელობათა უმაღლესი საფუძველდებულება, ამგვარ მსჯელობათა შესაძლებლობის საფუძველია. ხოლო ეს საფუძველი, სახელდობრ ისაა, რომ ცოდნის შესაძლებლობის პირობები იმავე დროს ცოდნის საგანთა შესაძლებლობის პირობებია. ე. ი. როგორცაა ცოდნის შესაძლებლობა, ისეთია საგანიც. მაგალითად, ცოდნის შესაძლებლობაა აპრიორული სივრცე და დრო, ზემოთ ხსენებული საგანიც აპრიორულად ვრცელი და დროულია. ასევე, ცოდნის შესაძლებლობაა აპრიორული კავშირები, ამიტომ საგნებიც აპრიორულად არიან დაკავშირებულნი ერთმანეთთან. რადგან ცოდნის შესაძლებლობის აპრიორული პირობები გამორკვეულია, ამიტომ შესაძლებელია აპრიორული მსჯელობაც, აპრიორული დებულებებიც ცოდნის საგანთა შესახებ. ეს დებულებები არის სწორედ წმინდა მიხვედრის საფუძველდებულებები. წმინდა მიხვედრის საფუძველდებულებები ემყარებიან ცოდნისა და საგნის შესაძლებლობის პირობების იგივეობას, ე. ი. აპრიორულ-სინთეზურ მსჯელობათა უმაღლეს საფუძველდებულებას. საფუძველდებულებათა წყარო წმინდა მიხვედრაა. ამ დებულებების მიხედვით ყველაფერი, რაც კი შეიძლება საგნად მოგვევლინოს. აუცილებლად გარკვეული თვისებებით ხასიათდება. თვით ბუნების კანონებიც კი (ბუნების ყველა კანონი და არა მარტო საფუძველდებულებები), როცა ისინი განხილულია როგორც მიხვედრის ემპირიული გამოყენების პრინციპები, თავიანთი კონკრეტული შინაარსის გარდა. აუცილებლობის დალსაც ატარებენ, რაც გვაფიქრებინებს, რომ ისინი ისეთი საფუძველიდან არიან განსაზღვრული, რომელსაც ყოველგვარ ემპირიამდე აქვს მნიშვნელობა. ე. ი. ბუნების ყველა კანონი უსათუოდ ექვემდებარება მიხვედრის საფუძველდებულებებს. საფუძველდებულებები არიან საგანთა ზოგადი განსაზღვრულობა — დახასიათებანი, რომლებიც გამოცდილებაში კონკრეტულ შემთხვევებს იქვემდებარებენ, იმპერიულ რეალობას იძენენ. იმის გამო, რომ მიხვედრის საფუძველდებულებები ემპირიულ რეალობას ფლობენ, რომელიმე ემპირიული განზოგადების მქონე დებულება არ უნდა აკვერიოს მიხვედრის საფუძველდებულებაში, ან პირიქით, მიხვედრის საფუძველდებულება უბრალო ემპირიულ განზოგადებად არ უნდა მივიჩნიოთ, ვინა-



დან მიხვედრის დებულებას ცნების შესატყვისი აუცილებლობა აქვს, რასაც მოკლებულია ყოველი ემპირიული დებულება, რაგინდ ზოგადი მნიშვნელობა (ემპირიულ შემთხვევებზე გავრცელებადობა) ჰქონდეს მას.

ახლა ჩვენ ვლაპარაკობდით ბუნების კანონებისა და მიხვედრის საფუძველდებულებათა ურთიერთმიმართების შესახებ. არც ბუნების კანონები და არც მიხვედრის საფუძველდებულებები ემპირიულ განზოგადებებს არ წარმოადგენენ, წინააღმდეგ შემთხვევაში მათ აუცილებლობა არ ექნებოდათ. ეს ნიშანი, აუცილებლობა, აერთიანებს ბუნების კანონებსა და მიხვედრის საფუძველდებულებებს. მაგრამ ბუნების კანონები სხვაა და საფუძველდებულებები სხვა. რა ქმნის მათ შორის განსხვავებას? საფუძველდებულებების წყარო მიხვედრაა, მაგრამ ბუნების კანონებსაც ხომ მიხვედრა ქმნის — გონება კარნახობს ბუნებას კანონებს. იმის თქმა, რომ მიხვედრის დებულებები უნივერსალური მნიშვნელობისანი არიან, ხოლო ბუნების კანონები სინამდვილის ანა თუ იმ სფეროს ეხებიან (არქიმედის კანონი სითხეში ჩაშვებულ სხეულზე მოქმედ ამომგდებ ძალას ეხება), მათ შორის ემპირიული განსხვავების ჩვენება იქნება და არა ტრანსცენდენტალურის. მიხვედრის საფუძველდებულებები გამომდინარეობენ შემეცნების აპრიორული პირობებიდან. ბუნების კანონები, რასაკვირველია, ეფუძნებიან შემეცნების პირობებს, მაგრამ მათი არსებობისთვის ემპირიული მონაცემიც (შეგრძნებებიც) არის საჭირო. უფრო ზოგადად რომ ვთქვათ, ბუნების კანონისთვის გამოცდილებაა საჭირო, ხოლო თუ ზუსტად ვიტყვი, იგი გამოცდილებისას იქმნება. მიხვედრის საფუძველდებულება კი სახეზეა ყოველგვარ გამოცდილებამდე. შემეცნების პირობების კანტის თეორიის მიხედვით, მაგალითად, ჩვენ წინასწარ ყოველგვარ გამოცდილებამდე შეიძლება ვიცოდეთ, რომ მოქმედებას აქვს მიზეზი, მაგრამ არ შეიძლება ვიცოდეთ, გემს ზღვის ზედაპირზე სითხეში ჩაშვებულ სხეულზე მოქმედი ამომგდები ძალა რომ აჩერებს. სხვანაირად რომ ვთქვათ. მიხვედრის საფუძველდებულებები წმინდა აპრიორული დებულებები, ბუნების კანონები კი წმინდა აპრიორული დებულებანი არ არიან.

თითქოს ყველაფერი ნათელია და გასაგები. მიხვედრის საფუძველდებულებები საესებით წმინდა აპრიორული დებულებებია, მეცნიერების კანონები კი წმინდა აპრიორული საფუძველების გარდა ემპირიულ მონაცემებსაც საჭიროებენ. „მაგრამ არსებობს ისეთი წმინდა აპრიორული საფუძველდებულებები, რომლებსაც მაინც ვერ მივაწერდი საკუთრივ წმინდა მიხვედრას, იმიტომ, რომ ისინი წმინდა ცნებებიდან კი არა, წმინდა ხედვათაგან გამოიყვანება (თუმცა მიხვედრის საშუალებად

ბით): მიხვედრა კი ცნებების შედგენის უნარია. ასეთი საფუძველდებულელები აქვს მათემატიკას, მაგრამ მათი გამოყენება გამოცდილებაზე, მამასადაამე, მათი ობიექტური ღირებულება, და თვით ამგვარი აპრიორულ სინთეზური ცოდნა (მისი დედუქცია), ისევე და ისევე წმინდა მიხვედრაზეა დაყარებული“<sup>8</sup>. როგორც ვხედავთ, თავად კანტი ამბობს, რომ მათემატიკის საფუძველდებულებები (მაგალითად დებულება, ორ წერტილს შორის უმოკლესი მანძილი სწორი ხაზია), მართალია წმინდააპრიორული დებულებებია, მაგრამ მიხვედრის საფუძველდებულებები მაინც არ არიანო. რატომ, რაშია საქმე? რასაკვირველია, მიხვედრის საფუძველდებულებებში არიან ისეთი დებულებები, „რომლებსედაც აპრიორულად დაფუძნებულია მათემატიკის საფუძველდებულებათაშესაძლებლობა და ობიექტური მნიშვნელობა, და რომლებიც, მამასადაამე, განხილულ უნდა იქნენ მათ პრინციპებად, რადგან ცნებებიდან მიემართებიან ხედვისაკენ და არა ხედვიდან ცნებებისაკენ“<sup>9</sup>. მამასადაამე, მთავარი მიზეზი, რის გამოც მათემატიკის საფუძველდებულებები არ არიან მიხვედრის აპრიორული საფუძველდებულებები ისაა, რომ: ისინი მიხვედრის დებულებებივით, ცნებიდან ხედვისაკენ კი არ მიემართებიან, არამედ ხედვიდან ცნებებისაკენ. მაგალითად, უმოკლესი მანძილის ცნებისა და სწორი ხაზის ცნების კავშირი კი არ ქმნის სივრცის წესრიგს (გავიხსენოთ, ღროის წესრიგს კატეგორიები ქმნიან), არამედ, პირიქით, ისინი სივრცის აპრიორული წესრიგისგან „გამოიყვანებიან“, უფრო ზუსტად, დაინახებიან. ე. ი. მათემატიკურ სინთეზურაპრიორულ მსჯელობაში (მაგ., უმოკლესი მანძილის აქსიომა) საგნის შემეცნების შესაძლებლობის პირობები არ არიან აგრეთვე, საგნის შესაძლებლობის პირობები; საგანი — აპრიორული სივრცე, უკვე არსებობს, რომელშიაც დაინახება, რომ ორ წერტილს შორის უმოკლესა მანძილი სწორ ხაზზე ძევს, და არა მრუდზე ან ტეხილზე. ცნებები არ აგებენ, არ ქმნიან საგანს, ისინი ჩანან საგნიდან.

ხედავთ! მათემატიკური მეცნიერება არ ეგუება ცოდნის თეორიას, რომლის ლიბოდ, სწორედ მათემატიკური ცოდნის თავისებურება, სახელობრ, საყოველთაობა და აუცილებლობა, ძევს. არ ეგუება, რადგან მათემატიკაში შესაძლებელი ყოფილა ცოდნის საყოველთაობა და აუცილებლობა (ასეთია ხომ აქსიომები, ყოველ შემთხვევაში, კანტის აზრით) ცნებებს არ ემყარებოდეს. ეს ერთი იმ ბზართაგანია კანტის გრანდიოზული და მომზობვლელი შემეცნების თეორიის შენობაში, რომლებიც ცხოვრებისთვის უვარგისად აქცევენ მას. აღრე სქემების

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 144.

<sup>9</sup> იქვე.

შესახებ კანტის მოძღვრების შეფასებისას, აღნიშნული იყო, რომ კანტმა ვერ მოახერხა სივრცითი ფიგურების, სივრცითი სტრუქტურების სხვადასხვაობის აპრიორული ახსნა. ახლა, მიხვედრის საფუძველდებულების განხილვისას, გამოაშკარავდა, რომ მათემატიკის სინთეზური მსჯელობები არ „მოემართებიან“ მიხვედრის ცნებებიდან, ე. ი. კატეგორიებიდან საგნებისაკენ. ეს კი საბოლოო პუნქტში იმას ნიშნავს, რომ მათემატიკური ცოდნა არ გამოიყვანება „მთელი ადამიანური შემეცნების უმაღლესი საფუძველდებულებიდან“, ე. ი. აპერცეფციის თავდაპირველი სინთეზური ერთიანობისაგან.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ, გასაგები უნდა იყოს, რანი არიან წმინდა მიხვედრის საფუძველდებულებები თავიანთი ბუნების მიხედვით. მიხვედრის საფუძველდებულებები წმინდა აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობებია მოვლენების შესახებ, ე. ი. მოვლენებს ისინი ახასიათებენ წინარე და დამოუკიდებლად ყოველგვარი გამოცდილებისა. ახლა უნდა ვნახოთ, რა და რა საფუძველდებულებებს ღალადებს წმინდა მიხვედრა. ადვილი მისახვედრია, რომ თუ შემეცნების შესაძლებლობის პირობები, აგრეთვე საგნის შესაძლებლობის პირობებიცაა, მაშინ საგნას შემეცნების პირობებიდან გამოიყვანება საგანთა შესახებ აპრიორული მსჯელობები, ე. ი. საფუძველდებულებები. ეს გამოყვანა შეიძლება. ორი გზით მოხდეს. ა) შემეცნების შესაძლებლობის, ე. ი. შესაძლებელი გამოცდილების პირობები ისაა, რომ მოვლენები არის გამოცდილების ერთადერთი შესაძლებელი ობიექტები, ხოლო მათი კავშირები — გამოცდილების ერთადერთი შესაძლებელი ფორმა. ე. ი. შესაძლებელი გამოცდილების ყველა საგანი არის დაკავშირებული მოვლენები. ყველა მოვლენა დანახვადი შეგრძნებებია. ამიტომ ისინი დანახვებიან — აქვთ სიდიდე და შეიგრძნობიან — არსებობენ ან არ არსებობენ. პირველ შემთხვევაში ისინი რაოდენობრივად განისაზღვრებიან, მეორეში — თვისებრივად. ყველა მოვლენა აუცილებელ კავშირშია ერთმანეთთან და ჩვენს ცნობიერებასთან. ერთმანეთთან მათ კავშირს მიმართება დაანახიათებს, ჩვენს ცნობიერებასთან — მოღალაობა. ბ) ანდა იგივე ვითარება, ცოტა უფრო რთულად. კატეგორიების ცხრილიდანაც შეიძლებოდა უშუალოდ გამოვეყვანა, რადგან საფუძველდებულებები სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა კატეგორიათა ობიექტური გამოყენების წესები. ასე რომ, კატეგორიათა ოთხ ჯგუფს საფუძველდებულებათა ოთხი ჯგუფი შეესაბამება:

- 1 — ხედვის აქსიომები,
- 2 — აღქმის ანტიციპაციები,
- 3 — გამოცდილების ანალოკიები,
- 4 — საერთოდ ემპირიული აზროვნების პოსტულატები.

საფუძველდებულებათა სახელწოდებანი, როგორც კანტი განმარტავს, ორი მოსაზრებით არის შედგენილი. ჯერ ერთი, მან უნდა აჩვენოს, სად გამოიყენებია ეს დებულებები, ე. ი. რას ეხებიან — ხედვა, აღქმას, გამოცდილებას თუ ემპირიულ აზროვნებას. მეორე, შეუმჩნეველი რომ არ დარჩენილიყო განსხვავება საფუძველდებულებათა სიცხადეში, იმიტომ — აქსიომები, ანტიციპაციები, ანალოგიები და პოსტულატები. საფუძველდებულებათა ამ ოთხ ტიპს, კანტი, კვლავ ორ ჯგუფად გაყოფს. პირველ ჯგუფს ხედვისა და აღქმის საფუძველდებულებებს მიაკუთვნებს და მათემატიკურ საფუძველდებულებებს უწოდებს, მეორე ჯგუფს — გამოცდილებისა და ემპირიული აზროვნების საფუძველდებულებებს და მას დინამიკურ საფუძველდებულებებს დაარქმევს. ამ დასახელებათა, სახელწოდებათა მოტივსაც განმარტავს კანტი და აღნიშნავს, რომ პირველ ჯგუფს მათემატიკური საფუძველდებულებები იმიტომ ეწოდებათ, რომ ისინი სიდიდეთა განსაზღვრებებს წარმოადგენენ. ამას გარდა, ის რასაც იტყვის მათემატიკური საფუძველდებულება საგნის შესახებ, ცხადი ხდება ინტუიციის, ხედვის საფუძველზე. მათემატიკური საფუძველდებულება საგნის სიდიდეს შეეხება. სიდიდე რაოდენობის კატეგორიით მიიწვდომება. რაოდენობის კატეგორიის საფუძველზე ხდება ერთგვაროვანთა შეერთება სიდიდედ. ამ შეერთებას, ე. ი. სინთეზს ის თავისებურება აქვს, რომ სიდიდის ნაწილები აუცილებლობით არ ეკუთვნიან ერთმანეთს. ორი სამკუთხედი, მაგალითად. შეიძლება ოთხკუთხედად შეერთდეს, მაგრამ ეს შეერთება აუცილებელი არ არის. ამ პუნქტში მელაენდება დინამიკური ჯგუფის საფუძველდებულებათა განსხვავება მათემატიკურთაგან. დინამიკურ საფუძველდებულებებში შეერთება, სინთეზი, ერთგვაროვანთა შეერთება კი არ არის. არამედ განსხვავებულთა სინთეზია. განსხვავებულთა უბრალო შეკრებით შეერთება შეუძლებელია. განსხვავებულნი თუ ერთმანეთს აუცილებლობით არ ეკუთვნიან — ისე მათი შეერთება, სინთეზი შეუძლებელია. რომ განსხვავებულთა შეერთება თვითნებური არ არის, ამის აღსანიშნავად უწოდებს კანტი მეორე ჯგუფის კატეგორიებს დინამიკურს. ხოლო იმის გამო, რომ დინამიკურ საფუძველდებულებებში შეერთებას აუცილებელი ხასიათი აქვს, აქედან ამ დებულებათა სხვა თავისებურება გამომდინარეობს მათემატიკურ დებულებებთან შედარებით. მათემატიკურთ ინტუიციური სიცხადე აქვთ, დინამიკურთ — დისკურსიული. დისკურსიული იმიტომ, რომ განსხვავებულთა აუცილებელი კავშირი მხოლოდ ცნებიდან შეიძლება მომდინარეობდეს. მოკლედ, მათემატიკური და დინამიკური საფუძველდებულებები, კანტის აზრით, ორი ნიშნით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან — სინთეზის ხასიათით და სინთეზის უეჭველობის საფუძველით. პირველ-

ში ერთგვაროვანთა სინთეზი გვაქვს, მეორეში — განსხვავებულთა. პირველის სიცხადე ინტუიციურია, მეორის — დისკურსიული. მაგრამ მათ შორის მესამე განმასხვავებელი ნიშანიც არის, რომელზედაც კანტა არ ამახვილებს ყურადღებას. მათემატიკურ საფუძველდებულებებში ერთგვაროვანთა სინთეზი გვაქვს, დინამიკურში — განსხვავებულთა. მაგრამ დინამიკურში განსხვავებულები აუცილებლობით (ცნების ძალით) ეკუთვნიან ერთმანეთს, მათემატიკურში ერთგვაროვანნი აუცილებლობით არ ეკუთვნიან ერთმანეთს. მაგრამ მაშინ რა საფუძველზე ვაერთებთ ერთგვაროვნებს. გარკვეულ სიდიდედ — ათად, ასად, ათასად — ემპირიულად ხომ არა?

მიხედვის საფუძველდებულებათა ამ ზოგადი დახასიათების შემდეგ, დაწვრილებით განვიხილავთ მხოლოდ ზოგიერთ საფუძველდებულებას, რომელთაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვთ წინამდებარე ნაშრომის მიზანდასახულების თვალსაზრისით.

#### § 1. მიჯნობრიობის კანონის თანახმად დროითი თანმიმდევრობის საფუძველდებულება

საფუძველდებულებებზე მოძღვრების ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაწილი გამოცდილების ანალოგიებია. მოცულობითაც მას, ერთად აღებული სამი დანარჩენი ჯგუფის საფუძველდებულებებზე მეტი ადგილი უკავია. მნიშვნელოვანი და ამიტომ საყურადღებო კი მრავალი თვალსაზრისით არის მიმართების ჯგუფის კატეგორიები. ჯერ ერთი, ისინი საყურადღებოა იმიტომ, რომ აქ ყველაზე ნათლად ჩანს შემეცნების პროცესისა და შემეცნების საგნის შექმნის კანტის თვალსაზრისი — კატეგორია სქემების საშუალებით იქვემდებარებს მოვლენებს. მეორე, აღქმის ანალოგიები, მნიშვნელოვანია იმიტომ, რომ აქ წყდება საკითხი თუ როგორ შეიძლება მეტაფიზიკა მეცნიერებად იქცეს. საფუძველდებულებები ანუ საგანთა ზოგადი ტრანსცენდენტალური დახასიათება, ასე ვთქვათ, ტრანსცენდენტალური მეტაფიზიკაა. ბოლოს, გამოცდილების ანალოგიები მნიშვნელოვანია იმიტაც, რომ იგი ტრადიციული მეტაფიზიკის ონტოლოგიის საკითხებს ეხება: რა არის სუბსტანცია, შემთხვევითობის არსებობის პრობლემა, აუცილებლობა და თავისუფლება და ა. შ.

მიჯნობრიობის კანონის თანახმად დროითი თანმიმდევრობის საფუძველდებულება გამოცდილების მეორე ანალოგიაა. პირველ და მეორე გამოცემაში ეს საფუძველდებულებაც განსხვავებულად არის ფორმულირებული, მაგრამ სიტყვიერად განსაკუთრებულ ფორმულებში არსებითად ერთი და იგივე შინაარსი არის გამოთქმული. პირველ

გამოცემაშია: „შექმნის საფუძველდებულება: ყველაფერი, რაც ხდება (იწყებს არსებობას), გულისხმობს წინ რალაცას, რასაც იგი გარკვეული წესით მოსდევს“. მეორე გამოცემაში — „ყველა ცვლილება ხდება მიზეზისა და მოქმედების დაკავშირების კანონის თანახმად“<sup>10</sup>. ადვილად მისახვედრია, რომ პირველი გამოცემის „გარკვეული წესი“ მეორე გამოცემაში შეცვლილი, დაზუსტებულია სწორედ იმ წესით, რაც არის ეს გარკვეული წესი: „მიზეზისა და მოქმედების დაკავშირების კანონი“.

მიზეზობრიობის კანონის თანახმად, დროითი თანმიმდევრობის საფუძველდებულებას ძალა რომ ჰქონდეს, ქეშმარიტი რომ იყოს, ის უნდა დამტკიცდეს. ნათელყოფილი ის უნდა იქნეს, რომ გამოცდილებაში აღქმათა თანმიმდევრობის, ერთიმეორის შემდგომობის საფუძველზე კი არ შევიმუშავეთ ჩვენ მიზეზისა და მოქმედების (შედგეს) ცნებას, არამედ პირიქით, მიზეზობრიობის ცნების საფუძველზე შეგვიძლია განვსაზღვროთ პირველად აღქმათა ობიექტური თანმიმდევრობა. ე. ი. ცოტა მარტივად რომ ვთქვათ, ცვლილების, რაიმეს შეცვლის საფუძველზე კი არ მივდივართ ჩვენ მიზეზობრიობის ცნებასთან, არამედ, პირიქით, მიზეზობრიობის ცნობიერებით შეგვიძლია შევიცნოთ ცვლილება.

ყოველგვარი გადაქრების გარეშე შეიძლება ითქვას, რომ მიზეზის პოვნა და მიზეზის ცოდნის საფუძველზე შედეგის წინასწარმეტყველება, არის ყველა რეალური მეცნიერების შინაარსი. სხვანაირად რომ ვთქვათ, მიზეზობრიობის დაფუძნება მეცნიერების დაფუძნებას უდრის. ამიტომ მიზეზობრიობის კატეგორიას ცენტრალური ადგილი უჭირავს მეცნიერების თეორიაში. მიზეზის ცნების ობიექტური მნიშვნელობის უარყოფის კლასიკური ნიმუში აზროვნების ისტორიაში ჰიუმს ეკუთვნის. მაგრამ ჰიუმი გარკვეული წინამძღვრებიდან მივიდა მიზეზის ცნების ობიექტური მნიშვნელობის უარყოფამდე. ჰიუმი მეცნიერების ფაქტის ახსნის უკიდურესობამდე მიყვანილი ემპირიზმის პოზიციაზე იდგა. უკიდურესი, ანუ რადიკალური ემპირიზმის მიხედვით, ჩვენ მოცემული გვაქვს მხოლოდ აღქმების (ჰიუმის ტერმინოლოგიით შთაბეჭდილებების) თანმიმდევრობა. არსებობს მხოლოდ შთაბეჭდილებები და მათი თანმიმდევრობა დროში. ჩვენ, ჩვეულებრივ, ვამბობთ ხოლმე, ქვა არის ფანჯრის გატეხვის მიზეზი. ჰიუმი კი იტყვის: ჩვენ მხოლოდ შთაბეჭდილებები გვაქვს — ვხედავთ, ქვა მოხვდა ფანჯარას და ფანჯარა გატყდა: მაგრამ ქვა რომ არის ფანჯრის გატეხვის მიზეზი, ეს ჩვენ არ დაგვინახია. სხვანაირად, ჩვენ არ გვაქვს მიზეზის შთაბეჭდილება. აბა, მაშ, როგორ გაჩნდა მიზეზობრივი კავშირის წარმოდგენა? ჰიუმი

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 160.

მსჯელობს: ჩვენ გვაქვს ერთმანეთს მიყოლებული, თანმიმდევრული შთაბეჭდილებანი, მაგრამ ზოგიერთი შთაბეჭდილება ხშირად გვხვდება ერთიმეორის შემდეგ. შთაბეჭდილებათა ერთიმეორის შემდეგ ხშირად განმეორების გამო, ჩვენ ვეჩვენით ამ თანმიმდევრობას და ერთის შემდეგ ველით მეორეს. ასე გადაიქცევა „ამის შემდეგ“ „ამის გამო-დ“. ე. ი. მიზეზის ცნებას ობიექტური საფუძველი არა აქვს, იგი ჩვენი სუბიექტური მიჩვევის შედეგად გაჩენილი წარმოდგენაა.

ჰიუმის არგუმენტაცია, რასაკვირველია, უნაკლო არაა. მიზეზის ცნების ობიექტურობის ნათელყოფა მარტოოდენ თანმიმდევრული შთაბეჭდილებების საფუძველზეც შეიძლება, თუკი მხედველობაში ჩვენი აქტიური მოქმედების, საქმიანობის შთაბეჭდილებებსაც მივიღებთ. ჩვენ ხომ ჩვენი ძალისხმევის შთაბეჭდილებაცა გვაქვს. სულ მარტივი მაგალითით შეიძლება ამის ნათელყოფა. ვთქვათ, ისეთი ჭიქა დავამზადებთ, რომელსაც მოძრავი ფსკერი აქვს. ახლა ავდგეთ და ჩვენ ეს ჭიქა ღია ონკანის ქვეშ ისე დავიჭირებთ, რომ ონკანიდან გამოსული წყლის ნაკადი ჭიქაში ეშვებოდეს. ყოველივე ამის მოგვარება შთაბეჭდილებებით შეიძლება. მაშ, შევუდგათ ჭიქა ღია ონკანს და დაველოდოთ შთაბეჭდილებებს. ყოველთვის, როცა ჭიქას ფსკერი არ ექნება გამოცლილი, მივიღებთ ავსებული ჭიქის შთაბეჭდილებას, ხოლო ყოველთვის, როცა ჭიქას ფსკერს გამოვაცლით, ავსებული ჭიქის შთაბეჭდილებას ვერ მივიღებთ. ბუნებრივია, ჩვენ იმის შთაბეჭდილებაც გვექნება, როდის ვაცლით ჭიქას ფსკერს და როდის არა. ამრიგად, ექნება ჭიქას ფსკერი, აივსება იგი, გამოვაცლით ფსკერს — არ აივსება. განა ძნელი მისახვედრია, რომ ჭიქა იოვსება ფსკერის ყოფნის გამო და არ ივსება ფსკერის გამოცლის გამო? ხოლო თუ ჩვენ ჩვენი მოქმედების, ჩვენი აქტივობის შთაბეჭდილება არა გვაქვს, მაშინ ტყუილად მოგვიწოდებს თავად ჰიუმი — ცეცხლს მივცეთ წიგნები, რომლებშიც შეცდომებისა და სოფისტიკის გარდა არაფერია! ჩვენ ვერ დაუჯერებთ ჰიუმს, რა ვიცი, იქნებ არ დაიწვას ცეცხლში შეცდომებითა და სოფისტიკით სავსე წიგნები, ჩვენ ხომ ხშირად არ გვინახავს, მიჩვეული არა ვართ, როგორ მოსდევს სოფისტიკური წიგნების ცეცხლში ჩაყრას, მათი დაწვა? რა საფუძველი გვაქვს ველოდოთ, რომ ისინი ახლა დაიწვებიან?!

მაშასადამე, ჰიუმის თვალსაზრისის უარყოფა იმითაც შეიძლება, რომ ჩვენ გვაქვს ჩვენი ძალისხმევის, აქტიური ზემოქმედების, ე. ი. მიზეზის შთაბეჭდილება. კანტიც უარყოფს ჰიუმის თვალსაზრისს, ოღონდ სხვა პოზიციიდან. კანტი აღიარებს, იჭერებს უკიდურესი ემპირიზმის თვალსაზრისის ჰიუმთან ერთად იმის თაობაზე, რომ მიზეზობრიობის ცნება გამოცდილებიდან გამოყვანილი არ არის, მაგრამ უპი-

რისპირდება მას მიზეზობრიობის ცნების ობიექტური მნიშვნელობის უარყოფაში. „ეს არის. — წერდა ლენინი „მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმში“, — მეორეხარისხოვანი განსხვავება აგნოსტიკოსებს შორის, რომლებიც ერთმანეთს უთანხმდებიან ძირითადში“<sup>11</sup>. არაემპირიულს, აპრიორულს ემპირიული მნიშვნელობა რომ აქვს, ტრანსცენდენტალურად იდეალური ემპირიულად რეალური რომ შეიძლება იყოს, ესაა კოპერნიკისებური გადატრიალების არსი შემეცნების თეორიაში. წმინდა აპრიორული კატეგორიების ემპირიული მნიშვნელობის დასაბუთება არის ხომ „ტრანსცენდენტალური დედუქციის“ შინაარსი, ხოლო ტრანსცენდენტალური დედუქციის რეზულტატი ისაა, რომ აპრიორულ კატეგორიებს მაშინ ექნებათ ემპირიული რეალობა, ე. ი. მნიშვნელობა გამოცდილებაში, თუ გამოცდილება და გამოცდილების საგნები ამ კატეგორიებით იქნება აგებული. ტრანსცენდენტალური დედუქციის შემდეგ, წმინდა გონების გამოკვლევამ უნდა აჩვენოს, როგორ იქმნება ცოდნა, გამოცდილება იმ პირობების საფუძველზე, რომელიც მან აღმოაჩინა. მიზეზობრიობის ობიექტურობის, ე. ი. ემპირიული მნიშვნელობის დასაბუთება ერთ-ერთი შემთხვევაა ამ მიმართულებით. ჩვენ უკვე ვნახეთ, როგორ ასაბუთებდა კანტი რაოდენობის, თვისებრიობის, სუბსტანციის კატეგორიათა ემპირიულ რეალობას, ობიექტურ მნიშვნელობას; ვცადეთ გვეჩვენებინა, თუ რა ნაკლი ჰქონდა, ჩვენი აზრით, ამ დასაბუთებებს. მკითხველი რომ არ დაიბნეს, შევახსენებთ, რომ კანტი არსად არ ასაბუთებს უშუალოდ პირდაპირ, რომელიმე აპრიორული კატეგორიის ობიექტურ მნიშვნელობას. ეს გასაგებიცაა, რადგან ინტელექტუალური კატეგორია შეუძლებელია გრძნობად მოვლენას უშუალოდ მიეუსადაგოთ. ამისათვის კატეგორიამ სქემის სახე უნდა მიიღოს. სქემა იძლევა კატეგორიების მოვლენებზე გამოყენების ზოგად წესს. ამიტომაც კატეგორიების ობიექტური მნიშვნელობის დასაბუთება, საფუძველდებულებათა დასაბუთების სახეს რომ იღებს.

მიზეზობრიობის თანახმად, დროში თანმიმდევრობის საფუძველდებულების დასაბუთების თავისებურება, განსხვავებით სუბსტანციის მუდმივობის დასაბუთებისაგან ისაა, რომ აქ ჩვენ საქმე გვაქვს არა დაუსაბუთებელი ფილოსოფიური დებულების დასაბუთებასთან, არამედ მეცნიერების ფილოსოფიურ დაფუძნებასთან. სხვანაირად რომ ვთქვათ, დასაბუთება ეხება არა ფილოსოფიურ დებულებას (სუბსტანციის მუდმივობას), რომელიც, თავისთავად აღებული, გამოცდილებაში არ არის, არამედ სწორედ იმ დებულებებს, რომლებიც გამოცდილებით ვიცით (მოვლენების დაკავშირებას მიზეზ-შედეგობრივად). ამიტომ

<sup>11</sup> ე. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 14, IV გამოცემა, გვ. 282.



ემპირიული ცოდნის, გამოცდილების აპრიორული კატეგორიებიდან გამოყვანის კანტის არგუმენტაცია, მიზეზობრიობის საფუძველდებულების დასაბუთებისას შედარებით ადვილი აღსაქმელია.

ნუ მივაქცევთ ამჯერად ყურადღებას იმას, რომ კანტმა ვერ დაასაბუთა, ვერ გვიჩვენა, როგორ ხდება, როგორ ხორციელდება ემპირიულ ცნობიერებაში (რასაც ყველაფერი თანდათანობით ეძლევა) მოვლენათა გამორჩევა მუდმივად და ცვალებადად. დროებით მივიღოთ, დავიჯეროთ კანტის იდეა, რომ თუ მუდმივის, სუბსტანციის ცნობიერება არა გვაქვს, შეუძლებელია ცვლილება გავიცნობიეროთ. მაშ, ვთქვათ, არსებობს მუდმივი სუბსტანცია და დროში ერთიმეორის მომდევნო ყველა მოვლენა სუბსტანციის განსაზღვრებათა ცვლილებაა მხოლოდ. ე. ი. ვთქვათ, არსებობს ჯერ ერთი მოვლენა და შემდეგ მეორე. მაგრამ ჯერ კიდევ აუხსნელია, როგორ, რის საფუძველზე ირჩევს ცნობიერება, ვთქვათ, A მოვლენას ჯერ რომ იყოს, და B-ს მას რომ მოსდევდეს, A-ს შემდეგ რომ იყოს. დრო არ არის ხომ აღქმის ობიექტი და ამიტომ ემპირიულ ცნობიერებას არ შეუძლია თვითონ აღიქვას მოვლენები ერთიმეორის შემდეგ დროში. ემპირიულმა ცნობიერებამ უნდა მიიღოს დროში ერთი-მეორის შემდეგ განწყობილი მოვლენები. როგორ ხორციელდება ეს?

კანტი პასუხობს ამ კითხვას და მე, თითქმის, სიტყვა-სიტყვით გადმოვცემ ამ უაღრესად საყურადღებო პასუხს, რომელიც კანტმა „წმინდა გონების კრიტიკის“ მხოლოდ მეორე გამოცემაში დაურთო მიზეზობრიობის კანონის საფუძველდებულების დამტკიცებას: ჩვენ აღვიქვამთ, რომ მოვლენები ერთიმეორეს მოსდევს. ე. ი. რომელიც დროში არსებობს მოვლენა, რომელიც ადრე არ იყო. მაშასადამე, ჩვენ ვაკავშირებთ ორ აღქმას დროში. მაგრამ დაკავშირება, როგორც ვიცით, არ არის გრძნობის და ხედვის ნამოქმედარი. დროში მოვლენების ეს დაკავშირება წარმოსახვის სინთეზური უნარის ნაყოფია, რომელიც განსაზღვრავს შინაგან გრძნობას დროული დამოკიდებულების თვალსაზრისით. მაგრამ წარმოსახვის უნარს აღნიშნული ორი მოვლენა ორგვერად შეუძლია შეაერთოს; ისე, რომ ან ერთი, ან მეორე მათგანი არ არსებობს დროში ადრე, მაგრამ რადგან დრო არ აღიქმება, ამიტომ დროის მიმართ არ შეიძლება ემპირიულად განისაზღვროს ობიექტში, რა არის უწინ და რა მერე. მაშასადამე, ნათელია, რომ წარმოსახვა სვამს ერთს წინ და მეორეს შემდეგ: აღქმის ობიექტში კი არ უსწრებს ერთი მოვლენა მეორეს, არამედ წარმოსახვა აწესებს ამ რიგს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, მარტოოდენ აღქმის საშუალებით ერთმანეთის თანმიმდევარი მოვლენების ობიექტური თანმიმდევრობა ჯერ კიდევ გარკვეული არ არის. იმისათვის, რომ გავარკვიოთ, განვსაზღვროთ, რომელი მოვლენაა

უწინ. საჭიროა მოვლენებს შორის ურთიერთობა გააზრებული იქნეს და არა მარტოდენ აღქმული. გააზრებით უნდა განისაზღვროს აუტორიტეტობით, რომელი მოვლენა უნდა იგულისხმებოდეს, უწინ და რომელი შემდეგ<sup>12</sup>. სხვანაირად, რადგან, კანტის აზრით, დრო ცნობიერებისგან დამოუკიდებელი რეალობა არ არის და მისი აღქმა არ შეიძლება. ამიტომ შეუძლებელია აღქმით მოვლენების ობიექტური თანმიმდევრობა დადგინდეს. აზროვნებამ, კატეგორიამ უნდა გახადოს საგანი შესაძლებელი და არა საგანმა აზროვნება, კატეგორია; რადგან კანტის რწმენით, საგნის მიერ განსაზღვრული აზრი საყოველთაო და აუცილებელი ვერ იქნება. მაშ, რა გააზრებით უნდა განისაზღვროს მოვლენების აუცილებელი თანმიმდევრობა დროში? გააზრება, ანუ ცნება, რომელიც თავის თავში შეიცავს სინთეზური ერთიანობის აუცილებლობას. შეიძლება იყოს მხოლოდ წმინდა მიხვედრის ცნება. და სწორედ ის ცნება, რომელიც აუცილებლობით განსაზღვრავს მოვლენების თანმიმდევრობას, არის მიზეზისა და მოქმედების ურთიერთობის ცნება. მიზეზად გააზრება, მიზეზის ცნება განსაზღვრავს მოვლენათა თანმიმდევრობაში პირველს (წინას) და შედეგის (მოქმედების) ცნება განსაზღვრავს მოვლენათა თანმიმდევრობაში მეორე (მომდევნოს). ამრიგად, თავად გამოცდილება, ე. ი. ემპირიული ცოდნა მოვლენებზე მხოლოდ იმის წყალობით არის შესაძლებელი, რომ მოვლენათა თანმიმდევრობას. ე. ი. ყოველგვარ ცვლილებას მიზეზობრიობის აპრიორულ ცნებას ვუქვემდებარებთ, მიზეზობრიობის აპრიორული კანონით განვსაზღვრავთ; მაშასადამე, თვით მოვლენები, როგორც გამოცდილების საგნები, მხოლოდ აღნიშნული კანონის თანახმად არის შესაძლებელი<sup>13</sup>.

ეს არის ყველაფერი, რისი თქმაც შეუძლია კანტს, როცა იგი მარტოდენ ცნობიერებით ცდილობს ააგოს ბუნების კანონზომიერება, როცა გონება კარნახობს ბუნებას კანონებს. ოღონდ ერთი, მაგრამ უაღრესად მნიშვნელოვანი რამ, დარჩა კანტს უთქმელი. კი, თუ მიზეზად გავიზრებთ გასროლილ ქვას, მაშინ შემიძლია ფანჯრის გატეხვა ქვის გასროლის შემდეგ მოვთავსო. რადგან ჩემი ცნობიერება ასე მუშაობს: მიზეზს მოყვება შედეგი. მაგრამ რის საფუძველზე ირჩევს ცნობიერება გასროლილ ქვას მიზეზად? კანტის შემეცნების თეორიას არ შეუძლია უპასუხოს ამ კითხვას.

მიზეზობრიობის ცნება მეცნიერების და ჩვენი ყოველდღიური ცნობიერების სავსებით რეალური შინაარსია. ამიტომ უაღრესად საინტერესოა უფრო დაწვრილებით გავეცნოთ კანტის თვალსაზრისს ამ

<sup>12</sup> იხ. წმინდა გონების კრიტიკა, გვ. 161.

<sup>13</sup> იხ. იქვე.

ცნების გამოყენებისა და ობიექტური მნიშვნელობის შესახებ, მით უმეტეს, რომ, როგორც უკვე იყო აღნიშნული, აქ ჩვენს წინაშეა შემეცნების ტრანსცენდენტალურ პირობათა „საქმეში გასინჯვის“ ყველაზე თვალსაჩინო შემთხვევა.

მაშ ასე. მოვლენის მრავალფეროვნების (შინაარსის) წვდომა (აპრეჰენზია) დროში ყოველთვის თანმიმდევრულია. მოვლენის შინაარსის ნაწილების წარმოდგენები ერთიმეორეს შემდეგაა. ასეა თუ არა საგანშიც, ობიექტშიც, ეს რეფლექსიის მეორე პუნქტია. მაგრამ როგორ უნდა გვესმოდეს საგანი, ობიექტი კანტის შემეცნების თეორიაში, რომლის თანახმად ცნობიერებას მხოლოდ და მხოლოდ წარმოდგენებთან აქვთ საქმე? კანტი წერს: „ჩვენ შეგვიძლია ობიექტი ვუწოდოთ ყველაფერს, თვით ყოველ წარმოდგენასაც კი, რამდენადაც ჩვენ მას გავიცნობიერებთ; მაგრამ, იმისათვის, რომ გადავწყვიტოთ, რას ნიშნავს ეს სიტყვა, როდესაც ლაპარაკია მოვლენებზე, არა იმდენად, რამდენადაც ისინი (როგორც წარმოდგენები) ობიექტებია, არამედ მხოლოდ აღნიშნავენ ობიექტს, საკერაო უფრო ღრმა გამოკვლევა“<sup>14</sup>. რასაკვირველია, მოვლენები, როგორც მხოლოდ წარმოდგენები ცნობიერების საგნები არიან და როგორც წარმოდგენილი, გაცნობიერებული წარმოდგენები არაფრით არ განსხვავდებიან აპრეჰენზიისაგან, ამიტომ გარკვევით უნდა ითქვას, რომ მოვლენათა მრავალფეროვნება სულში ყოველთვის თანმიმდევრულად წარმოიშობა. სხვანაირად, კანტს იმის თქმა უნდა, რომ ემპირიულ ცნობიერებაში, ე. ი. ჩვენს ყოველდღიურ, ჩვეულებრივ ცნობიერებაში მოვლენები, როგორც წარმოდგენები, ყოველთვის თანდათანობით, ერთიმეორის შემდეგ შემოდიან. მაგრამ ემპირიული ცნობიერება ზოგ წარმოდგენას ერთდროულ მოვლენად თვლის, ზოგს ერთიმეორის შემდეგ არსებულად. ამიტომ გასარკვევია, რა ქმნის ამ გარჩევას, ე. ი. რას ემყარება ემპირიული ცნობიერება, როცა სახლის ნაწილებს ერთდროულად თვლის და ბურთი ტყორცნას და კალათში ჩაეარდნას — თანმიმდევრულად.

კანტის შემეცნების თეორიის მიხედვით, პრინციპულად უარყოფილია იმის დაშვება, რომ მოვლენები თავისთავადი საგნები არიან და ემპირიული ცნობიერება მხოლოდ ასახავს ამ ობიექტურ საგანთა, ობიექტურ დროში ერთდროულობასა და თანმიმდევრობას. უფრო მეტიც, კანტი ფიქრობს: „მოვლენები რომ იყვნენ ნივთები თავისთავად, მაშინ ვერც ერთი ადამიანი ვერ შეძლებდა წარმოდგენათა თანმიმდევრობიდან დაესკვნა, როგორ არის ეს მრავალფეროვანი დაკავშირებული ობიექტში.“ ჩვენ ხომ საქმე მხოლოდ ჩვენს წარმოდგენებთან გვაქვს;

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 161.

მთლიანად ჩვენი შემეცნების სფეროს ფარგლებს გარეთ იმყოფება ის, თუ როგორი შეიძლება იყვნენ ნივთები თავისთავად (ჩვენი ამ წარმოდგენებისგან დამოუკიდებლად, რომელთა საშუალებით ისინი ჩვენზე ზემოქმედებენ)<sup>15</sup>. კანტმა მოულოდნელად შეცვალა სააზროვნო თემა: საქმე ეხებოდა იმის გარკვევას, თუ როგორ შეიძლება გავარჩიოთ ერთდროულობა და თანმიმდევრობა ემპირიული აპრეჰენზიის თანდათანობის დროს. მან კი მკითხველის ყურადღება იმაზე გაამახვილა, რომ წარმოდგენების თანდათანობიდან ვერ დავასკვნითო როგორ არის ეს მრავალფეროვნება თავისთავად ობიექტში დაკავშირებული. ყურადღების ამ გადანაცვლებამ შექმნა შთაბეჭდილება, თითქოს ვერც წარმოდგენებში გამოვარჩევთ ერთდროულს თანმიმდევრულისაგან.

ეს ძალზე მნიშვნელოვანი ამბავია, თუ მართლა არ შეგვიძლია მარტოოდენ წარმოდგენებით (დაე თუნდაც ყველა წარმოდგენის წვდომა თანმიმდევრული იყოს), ერთდროული და თანმიმდევრული წარმოდგენების გარჩევა, მაშინ კანტის თეორიის დაძლევა შეუძლებელია. მაგრამ შესაძლებელია მარტოოდენ წარმოდგენებით, ე. ი. მოვლენების აღქმით მოვახერხოთ ერთდროული და თანმიმდევრული მოვლენების გარჩევა. აი. მე ეხედავ ორსართულიან სახლს. სახლის წინ სამანქანო გზაა. პიკის საათია. მანქანების ქედვაა. ზღვას მიახლოებული მდინარესავით მიიზღაზნება მანქანების რიგი. ვზივარ და ვუქცერ სახლს, ქუჩას და მანქანების რიგს. ორსართულიანი სახლისა და სამანქანო გზის წარმოდგენები უცვლელია, მანქანების მდინარე კი ხან აჩქარდება. ხან სულაც შედგება, ხან მეჩხერი გახდება და ქუჩის კუნძულები გამოჩნდება: ხან ცისფერია ჩვენი მდინარე, ხან მწვანედ შეიფერება, ხანაც აკრულდება — ცისფერი, ყავისფერი, მწვანე, წითელი... აირევა ერთმანეთში. მე შემიძლია ღამის ორ საათზეც შევხედო ორსართულიან სახლს, სამანქანო გზას, სადაც არ იქნება არც ერთი მანქანა. ხვალ ისევ პიკის საათზე გავხედავ ჩვენს ნაცნობ ადგილს: ისევ ორსართულიანი სახლი, სამანქანო გზა და მანქანების კრელი მდინარე. სულაც არ დაეინტერესდები როგორაა საქმე იქ, თავისთავად ნივთთა სამყაროში. მარტოოდენ ჩემი წარმოდგენებით და მეხსიერებით შემიძლია ვთქვა, ორსართულიანი სახლის წარმოდგენა ყოველთვის ორსართულიანი სახლი იყო, ყოველთვის ერთდროული მრავალფეროვანი იყო, სამანქანო გზა კი — მანქანებით გაჭედილი, შემდეგ ცარიელი, შემდეგ ისევ გაჭედილი. მეხსიერების არსებობა, როგორც გვახსოვს, არ უარუყვია კანტს, ხოლო მე მახსოვს, რომ ყოველთვის ორსართულიანი სახლის წარმოდგენა მქონდა, სამანქანო გზისა კი — ხან მანქანებით გა-

<sup>15</sup> იქვე. გვ. 162.

ქედლი, ხანაც ცარიელი. ასე რომ, მე შემძლია ვთქვა სახლის ორი სართული ერთად არსებობს, მიუხედავად იმისა, რომ სართულების აღქმა თანმიმდევრულია, ცარიელი და ავსებული სამანქანო გზა კი ერთიმეორის შემდეგ. ე. ი. ნათელია, რომ ჩვენ, ჩვეულებრივ, წარმოდგენების ერთმანეთთან შედარებით, მათ ურთიერთმიმართებაზე დაკვირვებით შეგვიძლია მდინარე გავარჩიოთ ტბისგან. კანტის შემეცნების თეორია, რასაკვირველია, არ აუქმებს ემპირიული ცნობიერების ამ საქმიანობას. შემეცნების ახალი თეორიის დაფუძნებისას, კანტის არგუმენტაციის ძარღვი ისაა, რომ მოვლენათა ემპირიულად გაცნობიერებულ ერთდროულობასა და თანმიმდევრობას, ემპირიულივე საფუძველი რომ ჰქონდეს, მაშინ მსჯელობას ამის თაობაზე საყოველთაო და აუცილებელი ხასიათი არ ექნებოდა. ოღონდ, და ეს საყურადღებოა, კანტი მსჯელობას ზოგჯერ ისე წარმოადგენს, თითქოს ემპირიულ ცნობიერებას, მარტოდენ მას, არ შეუძლია, თუ აპრიორული ცნობიერება არ ჩაერია საქმეში, გაერკვეს, რომელი წარმოდგენა აქვს მას ზოგჯერ, რომელი — ხშირად; რომელია ახალი და რომელი ადრე არსებული. ასე რომ ყოფილიყო, მაშინ ემპირიული ცნობიერება არ იქნებოდა ცნობიერება. ცნობიერების თეორიამ, ახსნამ, ცნობიერებას მუშაობა კი არ უნდა ასწავლოს, არამედ უნდა ახსნას მისი მოქმედება. კანტს უფლება აქვს ეძებოს, იკვლიოს ემპირიული ცნობიერების აპრიორული საფუძვლები, მაგრამ არა აქვს უფლება შეასწოროს ემპირიული ცნობიერების ფაქტი. კანტის თეორია უნაკლო მაშინ იქნებოდა, თუ იმის ჩვენება მოხერხდებოდა, რომ ის, რაც ჩვენ ემპირიული გვეონია, აპრიორულია ძირისძირში. მაგრამ ეს შეუძლებელია კანტის შემეცნების თეორიის შიგნით, ვინაიდან მაშინ თავისთავადი ნივთი ზედმეტი აღმოჩნდებოდა და შემეცნების თეორია შექმნის თეორიას დამთხვევოდა, გნოსეოლოგია ონტოლოგიად გადაიქცეოდა. როგორც ცნობილია, ეს ასეც მოხდა ჰეგელის ფილოსოფიაში. კანტის უპირატესობა, კვლევა მისგან ამოსული მოაზროვნესთან შედარებით ისაა, რომ მან თვალის გაუსწორა ცნობიერების აქტიურობასაც და იმასაც, რომ ცნობიერებას რაღაც მისგან განსხვავებული და დამოუკიდებელი სჭირდება, რათა იგი შემეცნება იყოს და არა მარტოდენ აქტიურობა. კანტის თეორიის შინაგან წინააღმდეგობას ამ ორი მომენტის შეუწყობლობა ქმნის. ამიტომ წინააღმდეგობის დაძლევა, ე. ი. კანტის შემეცნების თეორიის ქვეშარტი გაუმჯობესება, არც თავისთავადი ნივთის უარყოფა და არც ცნობიერების პასიურობის აღიარება. ე. ი. კანტის შემეცნების თეორიის ქვეშარტიად კრიტიკული დაძლევის, მაშასადამე, განვითარების გზა, შემეცნებაში ცნობიერების რეცეპტულობისა და აქტიურობის შეჯერება-დაკავშირებაა.

შაგრამ დაეუბრუნდეთ კანტის მსჯელობას. მაშ, წარმოდგენათა თანმიმდევრობიდან ვერ დავასკვნით, როგორ არის მრავალფეროვანი დაკავშირებული ობიექტში, რადგან წარმოდგენების, ე. ი. მოვლენების ვაცნობიერება ყოველთვის თანმიმდევრულია. კანტის აზრით, ერთადერთი, რაც შეიძლება ჩვენ შესამეცნებლად მოგვეცეს, მოვლენება, ამიტომ მისი ამოცანაა ცხადყოს: „რა კავშირი გააჩნია დროში მრავალფეროვანს თვით მოვლენებში, რაკი მისი წარმოდგენა აპრეჰენზიაში ყოველთვის თანმიმდევრულია“<sup>16</sup>. ასე, მაგალითად, მრავალფეროვანის აპრეჰენზია სახლის მოვლენაში თანმიმდევრულია. იბადება კითხვა: არის თუ არა სახლის მრავალფეროვნება თავის თავში ასევე თანმიმდევრული? ჩვენ ყველა ვალიარებთ, რომ სახლის მრავალფეროვნება ერთად არის და არა თანმიმდევრულად. სახლი, რომელსაც ვხედავთ, კანტის აზრით, მხოლოდ მოვლენაა, წარმოდგენაა და არა ჩვენგან დამოუკიდებელი თავისთავადი საგანი. ამრიგად, კითხვა ასეთ შინაარსს იღებს, როგორ არის დაკავშირებული მრავალფეროვანი თვით მოვლენაში. აქ ის, რაც თანმიმდევრულ აპრეჰენზიაში გვეძლევა, განახილება როგორც წარმოდგენა; მოვლენად კი მიჩნეულია რაც მოგვეცა, თუმცა იგი რაც მოგვეცა, ე. ი. მოვლენა, მხოლოდ წარმოდგენათა ერთობლიობაა. საქმე ისეა წარმოდგენილი, რომ თითქოს თანმიმდევრული აპრეჰენზიის საგანი არის მოვლენა. და რაკი ეს ასეა, ამიტომ თანმიმდევრული აპრეჰენზიით მიღებული, ე. ი. შეერთებული წარმოდგენები უნდა შეეთანხმოს მოვლენას როგორც თავის საგანს. რადგან შემეცნების თანხმობა ობიექტთან ჭეშმარიტებაა, ნათელია, რომ აქ შეიძლება გამოსაკვლევი იყოს მხოლოდ ემპირიული ჭეშმარიტების ფორმალური პირობები. ე. ი. უნდა გამოირკვეს, რანაირად უნდა წარმოვიდგინოთ მოვლენის განსხვავება, რომელიც წარმოდგენების ერთიანობაა, ამ ერთიანობის ემპირიული წვდომისგან. „მოვლენა, აღქმული წარმოდგენებთან ურთიერთმიმართებაში, შეიძლება წარმოდგენილი იქნეს როგორც მათგან განსხვავებული და მათი ობიექტი მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მოვლენის წვდომა ექვემდებარება წესრიგს, რომელიც მას განსხვავებულს ყოველი სხვა აპრეჰენზიისაგან და აუცილებელს ხდის დაკავშირების რომელიმე წესს. მოვლენაში სწორედ ის, რაც აპრეჰენზიის ამ აუცილებელი წესის პირობას შეიცავს, არის ობიექტი“<sup>17</sup>, ე. ი. ობიექტი, ანუ საგანი არის, აღქმის თანდათანობისაგან განსხვავებული მოვლენათა წესრიგი. ერთ-ერთი ასეთი წესრიგია მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი. არ უნდა დაგვაფიწყდეს, რომ მოვლენა სხვა

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 152.

<sup>17</sup> იქვე.

აზრად, გარდა წარმოდგენების ერთობლიობისა, ოღონდ წარმოდგენების კავშირი მოვლენაში შექმნილია არა აღქმის თავისებურებით (თანდათანობა), არამედ კატეგორიებით, ანუ ტრანსცენდენტალურა ცნობიერებით.

ახლა შეიძლება გადმოვცეთ კანტის მიერ იმის ნათელყოფა, თუ როგორ ადგენს მოვლენების თანმიმდევრობას ცნობიერება მიზეზისა და შედეგის მოაზრებით, ანუ კატეგორიით.

სააზროვნო სიტუაცია შემდეგია: მოვლენების აღქმა, აპრეჰენზია ყოველთვის თანმიმდევრულია. ემპირიულ ცნობიერებას გარჩეული აქვს მუდმივი, დამრჩომი, მდგრადი და თანმიმდევრული მოვლენები. წარმოდგენების ამ უწყვეტ ნაკადში მუდმივი, მდგრადი მოვლენა მხოლოდ სუბსტანციის ცნობიერებით, სუბსტანციის გააზრებით, ანუ როგორც ვამბობთ, სუბსტანციის ცნებით შეიძლება დადგინდეს. ე. ი. მიხედვით რომ სუბსტანციის ცნებით მუშაობს, ეს იძლევა საშუალებას წარმოდგენების, ანუ მოვლენების უწყვეტ თანმიმდევრობაში ცნობიერებამ მუდმივი მოვლენა გამოჰყოს. აქ შედარებით ადვილია სუბიექტური თანმიმდევრობა ჩვენი აღქმებისა, ობიექტურისგან გამოიყოს. ობიექტური აქ სხვაა, მუდმივია, სუბიექტურად კი ჩვენ მხოლოდ თანმიმდევრობა გვაქვს. მაგრამ როგორ უნდა განვასხვავოთ ჩვენი აღქმების, აპრეჰენზიის სუბიექტური თანმიმდევრობა, მოვლენების ობიექტური თანმიმდევრობისაგან? ერთი თანმიმდევრულია და მეორეც, საიდან ვიცით, რომ მოვლენების ობიექტური თანმიმდევრობა, ჩვენი აღქმების სუბიექტური თანმიმდევრობა არარის? ეს მხოლოდ მაშინ შეიძლება გაირკვეს, თუ აღმოჩნდება ისეთი ვითარება, როცა ჩვენ რ შეგვიძლია მოვლენების თანმიმდევრობა სხვანაირად აღვიქვათ, თუ არა გარკვეული წესის მიხედვით.

ავილოთ ორი შემთხვევა: ჩვენ აღვიქვამთ ა) სახლს და ბ) მდინარის მიმართულებით გემის მოძრაობას. სახლის, როგორც მთლიანის, აპრეჰენზიისას (წვდომისას), ჩვენ შეგვიძლია მისი აღქმა დავიწყოთ სახურავიდან საძირკვლისაკენ, ან პირიქით — საძირკვიდან სახურავისაკენ. ასევე შეგვიძლია სახლის აპრეჰენზია დავიწყოთ მარჯვნიდანაც და მარცხნიდანაც. მაგრამ მდინარის მიმართულებით მოძრავი გემის აღქმა არ შეგვიძლია ასე ნებისმიერად ვაწარმოოთ. არ შეგვიძლია გემი ჯერ მდინარის ქვემო ნაწილში აღვიშვათ და შემდეგ ზემო ნაწილში. სწორედ პირიქით, გემს ჯერ ზემო ნაწილში აღვიქვამთ და შემდეგ ქვემო ნაწილში. „ამრიგად, ჩვენს შემთხვევაში აპრეჰენზიის სუბიექტური თანმიმდევრობა უნდა გამოვიყვანო მოვლენათა ობიექტური თანმიმდევრობიდან... წვდომის მხოლოდ სუბიექტური თანმიმდევრობა არაფერს არ ამტკიცებს ობიექტში მრავალფეროვნების დაკავშირების შე-

სახებ. იმიტომ რომ იგი სრულიად თვითნებურია. ამრიგად, მოვლენათა ობიექტური თანმიმდევრობა მდგომარეობს მოვლენის მრავალფეროვანის ისეთ წესრიგში, რომლის თანახმადაც ერთი მოვლენის (ის, რომელიც წარმოიშობა) აპრეჰენზია წესის მიხედვით მოსდევს მეორე მოვლენის აპრეჰენზიას (იმას, რომელიც წინ უსწრებს). მხოლოდ ამ პირობით შეიძლება ვილაპარაკოთ თვით მოვლენის შესახებ, რომ მოვლენაში შეგვხვდება თანმიმდევრობა და... რომ აპრეჰენზია მხოლოდ ამ თანმიმდევრობით შემიძლია და არა სხვაგვარად“<sup>18</sup>.

განზოგადებულად კანტი ამ აზრს ასე გამოთქვამს: საერთოდ, როცა რაიმე ხდება, ე. ი. როცა რამე მდგომარეობა ან რაღაც წარმოიშობა, რომელიც ადრე არ იყო, შეუძლებელია ემპირიულად აღიქვას ისე, თუ წინ არ უძღვის მოვლენა, რომელიც არ შეიცავს იმას, რაც ადრე იყო. ამათს გარდა, მოვლენაში, რომელიც რაღაც წარმოშობას, ხდომილებას შეიცავს, თუ წინამორბედ მდგომარეობას A-ს ვუწოდებთ, ხოლო მომდევნოს B-ს, მაშინ B-ს აპრეჰენზია მხოლოდ A-ს აპრეჰენზიას შეიძლება მოსდევდეს, ხოლო A-სი შეიძლება მხოლოდ წინ უძღოდეს B-სას. აქედან შეიძლება ის აზრი გამოვიტანოთ, რომ წარმოშობისას ის, რაც წინ უძღვის რაიმე ხდომილებას, უნდა შეიცავდეს პირობას იმისას. რომ შემდგომი ხდომილება ყოველთვის და აუცილებლად მოსდევდეს წინამაძღვარს. „ასე რომ ხდომილება, როგორც განპირობებული რამ, უთუოდ მიუთითებს რაღაც პირობაზე, ეს პირობა კი განსაზღვრავს ხდომილებას“<sup>19</sup>.

ვთქვათ და, ხდომილებას წინ არ უძღვის არაფერი, რასაც უნდა მიჰყოლოდა იგი გარკვეული წესის თანახმად. მაშინ აღქმის თანმიმდევრობა მხოლოდ და მხოლოდ აპრეჰენზიის პროცესით, ე. ი. სუბიექტურად განისაზღვრებოდა. მაგრამ ასეთ შემთხვევაში ჩვენ არ გვეცოდინებოდა აღქმაში რომელი უსწრებს წინ და რომელი არის შემდეგ, ე. ი. არ გვეცოდინებოდა ობიექტური თანმიმდევრობა. ასეთ შემთხვევაში ჩვენ არ შეგვეძლო გვეთქვა, რომ მოვლენაში ორი მდგომარეობა ერთ-მეორის შემდეგაა; ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ მხოლოდ, რომ ერთი აპრეჰენზია მოსდევს მეორეს და ეს თანმიმდევრობა მხოლოდ სუბიექტურია. მაშასადამე, კანტი აზრით, მოვლენათა ობიექტურ თანმიმდევრობაზე ჩვენ მხოლოდ მაშინ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ, როცა შეცნობილი გვაქვს წარმოშობა, ე. ი. როცა ვიცით, რომ რაღაც ხდება. ეს ასეა, კანტის აზრით, იმიტომ, რომ როცა გავიგეთ, შევიცანით რაღაც რამ მოხდა, ჩვენ უსათუოდ ვიგულისხმეთ — მოცემულ მძვლენას

<sup>18</sup> იქვე, გვ. 163.

<sup>19</sup> იქვე.



წინ უსწრებს რაღაც, რასაც ის აუცილებელი წესით მოსდევს. აბა საი-დან უნდა გვეოდნოდა, ფიქრობს კანტი, რომ ეს მოვლენა ობიექტურად მოსდევს რაღაცას. ჩემი აპრეჰენზიის სუბიექტურობა არ იძლევა უფლებას რომ დაუშვა მოვლენის ობიექტური შემდგომობა ისე, თუ მისი მიმართება წინამორბედთან აპრეჰენზიისაგან განსხვავებული წესით არ არის განსაზღვრული. კანტი წერს: „ამგვარად, აპრეჰენზიის ჩემს სუბიექტურ სინთეზს ობიექტურად ვაქცევ, თუ ვიგულისხმებ წესს, რომლის თანახმად მოვლენის თანმიმდევრობა, ე. ი. ის, როგორცაა ისინი მიმდინარეობენ, განსაზღვრული არიან წინა მდგომარეობით, და მხოლოდ და მხოლოდ ამ წინაპირობით არის შესაძლებელი გამოცდილება იმის შესახებ, რაც ხდება“<sup>20</sup>. ე. ი. მოვლენის შემდგომობა მხოლოდ მაშინ შეიძლება ობიექტური იყოს, თუ მოვლენას „შეეხედავთ“, გავიაზრებთ როგორც წინა მოვლენით განსაზღვრულს, ე. ი. წინათ გამოწვეულს. ზუსტად ასევე, მოვლენის ადრე ყოფნა, პირველობა მხოლოდ მაშინ შეიძლება ობიექტური იყოს, თუ მას „დავინახავთ“, გავიაზრებთ როგორც შემდგომის განმსაზღვრელს, გამომწვევს. მაშასადამე, მოვლენათა ობიექტური თანმიმდევრობა, მხოლოდ განსაზღვრის, წარმოშობის, გამოწვევის, მოკლედ, მიზეზობრიობის თვალსაზრისით, მიზეზობრიობის ცნებით შეიძლება დადგინდეს. მიხვედრა რომ მიზეზობრიობის ცნებით არ მუშაობდეს, მოვლენებს შორის ობიექტური თანმიმდევრობა არ იარსებებდა.

მიზეზობრიობის ცნება ქმნის მოვლენათა ობიექტურ თანმიმდევრობას. რაღაც რომ მოხდა, ამის ცოდნა, ე. ი. გამოცდილება იმიტომ არსებობს, რომ მიზეზობრიობის ცნობიერებით, მიხვედრის მიზეზის ცნებით ვაწესრიგებთ წარმოდგენებს. სულ მოკლედ, მიზეზობრიობის ცნობიერებით, მიხვედრის მიზეზის ცნებით ვაწესრიგებთ წარმოდგენებს. სულ მოკლედ, მიზეზობრიობის აპრიორული ცნება (ცნობიერება) ქმნის მოვლენათა ობიექტურ კანონზომიერებას (თანმიმდევრობას) დროში. მიზეზობრიობის ცნება მოვლენათა ობიექტურ კანონზომიერებას კი არ ასახავს, არამედ, პირიქით, მოვლენათა ობიექტური თანმიმდევრობა იქმნება მიზეზობრიობის აპრიორული ცნობიერებით (ცნებით). ასეთი კონკრეტული შინაარსი მიიღო „კოპერნიკისებურმა გადატრიალებამ“ მიზეზობრიობის ცნების მიმართ.

ეს კანტის შემეცნების თეორიის ყველაზე „ხელშესახები“ პუნქტია. ჩვენ ყველა, ჩვეულებრივ, ვფიქრობთ, მიგვაჩნია, ვთვლით, რომ მოვლენათა მიზეზობრივ წესრიგზე წარმოდგენა ცნობიერებაში მოვლენათა, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ წესრიგზე დაკვირვებით, გამოც-

დილებით შემოვიდა. კანტის აზრით, კი მოვლენათა ობიექტური წესრიგი მიზეზის ცნობიერებით არის შექმნილი. დაპირისპირება აშკარაა, თვალში საცემია. კანტიც კარგად ხედავს ამ დაპირისპირებას. „მართალია, ანუ ჩანს, თითქოს ეს ეწინააღმდეგება ყველა დაკვირვებას, ჩვენი მიხედვარს გამოყენების მიმდინარეობაზე“<sup>21</sup>. რადგან კანტი ფიქრობს, რომ მისი თვალსაზრისი თითქოს ეწინააღმდეგება მიხედვარის მოქმედებაზე დაკვირვებას, ცდილობს გაფანტოს ეს მოჩვენება.

პრობლემის მთელი სიღრმითა და სირთულით წარმოდგენისათვის, საჭიროა საკითხის ისტორიის, ე. ი. ისტორიულად ჩამოყალიბებული სააზროვნო სიტუაციის გათვალისწინება. ადრე, კრიტიკულ პერიოდამდე, ე. ი. ფილოსოფიაში კოპერნიკისებური გადატრიალებამდე, კანტს თავადაც სხვა შეხედულება ჰქონდა მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის თაობაზე. ამიტომ კრიტიკულ პერიოდში კანტის მიერ მიზეზობრიობის ცნების წარმომავლობის და მნიშვნელობის დაფუძნების გასაგებად, საჭიროა, მოკლედ, თვალი გავადევნოთ კანტის აზროვნების მიმდინარეობას, რამაც აიძულა იგი ხელი აეღო თავის ძველ შეხედულებაზე მიზეზობრიობის ცნების შესახებ, და საერთოდ ძველ. ე. ი. რაციონალურ მეტაფიზიკაზე.

საწყის პუნქტად კანტის პირველი დისერტაცია უნდა ავიღოთ, რომელიც მან ლექციების კითხვის უფლების მოსაპოვებლად დაიცვა: „მეტაფიზიკური შემეცნების ძირითად საკითხთა ახალი განმარტება“, პირველი დისერტაციიდან მეორე, სადოქტორო დისერტაციამდე — „გრძნობად აღქმადი და გონებით საწვდომი სამყაროს ფორმისა და პრინციპების შესახებ“ — პერიოდში, რომელიც 15 წელიწადს მოიცავს, კანტი თანდათან მიდის ფილოსოფიაში ახალი თვალსაზრისისაკენ, ე. ი. ძველი ფილოსოფიის, რაციონალური მეტაფიზიკის უარყოფამდე. „ახალ განმარტებაში“ კანტი ერთმანეთისაგან განასხვავებს შემეცნების საფუძველს და ნივთის საფუძველს. შემეცნების საფუძველი არის იგივეობისა და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის ლოგიკური კანონები, ფიქრობს ლაიბნიც-ფოლფის მეტაფიზიკის კვალად კანტი. ხოლო ნივთის, ე. ი. არსებობის საფუძველი, მიზეზობრიობის, ე. ი. მიზეზის და შედეგის კავშირის კანონია. მიზეზობრიობა, ნივთის არსებობის საფუძველია, ე. ი. რეალური საფუძველია. იგივეობისა და წინააღმდეგობის კანონი კი შემეცნების ლოგიკური საფუძველია. ოღონდ საქმე ისაა, რომ კანტი ჯერ კიდევ არ ასხვავებს ერთმანეთისგან მიზეზსა და საფუძველს. ე. ი. მას ჯერ ერთმანეთისგან განსხვავებული არა აქვს ლოგიკური და რეალური საფუძველი. სხვანაირად, კანტი უკვე

<sup>21</sup> იქვე. გვ. 164.

ხედავს, რომ შემეცნების, ქეშმარიტების საფუძველი არის იგივეობისა და წინააღმდეგობის კანონი, ხოლო ნივთის არსებობის საფუძველი, ე. ი. რეალური საფუძველი მიზეზია და არა იგივეობისა და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი. მაგრამ მიზეზსა და შედეგს შორის მიმართებას იგი ლოგიკურ მიმართებად თვლის. ე. ი. მიზეზიდან ისე გამომდინარეობს შედეგი, როგორც ცნებიდან მისი ნიშანი, ცნების გაანალიზების, ნათელყოფის გზით. მაშასადამე, „ახალ განმარტებაში“ ლოგიკა ჯერ კიდევ არ არის გამოყოფილი მეტაფიზიკისაგან. კანტი ჯერ კიდევ იმ აზრისაა, რომ მეტაფიზიკა, ე. ი. ნივთთა შემეცნება სავსებით შესაძლებელია ლოგიკის საშუალებებით განხორციელდეს. ე. ი. კანტი ჯერ სავსებით რაციონალისტია. ლოგიკური და რეალური საფუძველი (ე. ი. საფუძველი და მიზეზი) ერთი და იგივეა; ანუ მიზეზისა და შედეგის მიმართება, რაც საფუძველისა და გამომდინარეობის მიმართებასთან არის გაიგივებული, ისე აკავშირებს ნივთებს ერთმანეთთან, როგორც ცნების ნიშანს აკავშირებს ცნებასთან აზროვნება. როგორც კი ვალევიდება აზრი იმის თაობაზე, რომ ლოგიკურ შემეცნებაში ქეშმარიტების საფუძველი არის იგივეობისა და წინააღმდეგობის ლოგიკური კანონები, გამოჩნდება, რომ ნივთის არსებობის საფუძველი, რეალური საფუძველი, ე. ი. მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი არ არის აზროვნების კანონების იგივეობრივი მიმართება; ჩაისახება ლოგიკისა და მეტაფიზიკის, ე. ი. ლოგიკური შემეცნებისა და ნივთთა მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის შემეცნების განსხვავების იდეა.

„ახალი განმარტების“ შემდეგ, პირველი შრომა, რომელიც ლოგიკისა და მეტაფიზიკის ურთიერთობის საკითხებს ეხება, არის „ოთხი სილოგისტური ფიგურის ყალბი ჩხირკედლობანი“. როგორც სათაურიდანაც ჩანს, ნაშრომში ლოგიკური შემეცნების თავისებურებაა განხილული. ლოგიკური შემეცნება, ე. ი. რაციონალური შემეცნება მსჯელობებითა და დასკვნებით ხორციელდება. მსჯელობის უმარტივესი ფორმა არის სუბიექტის წარმოდგენა მისი რომელიმე ნიშნის საშუალებით, დასკვნისა კი — სუბიექტის წარმოდგენა ნიშნის ნიშნის საშუალებით. მაშასადამე, დასკვნა გაშუალებული მსჯელობაა — ხოლო რადგან დასკვნა არსებითად მსჯელობაა, ამიტომ ლოგიკური შემეცნების დროს ცნების ნიშნების გამოკვეთა, ანუ ცნების ნათელყოფა ხდება. სილოგიზმზე კანტის თხზულებაში იკვეთება აზრი იმის თაობაზე, რომ ლოგიკური შემეცნება არსებული ცოდნის ნათელყოფაა და არა ახალი ცოდნის მოპოვება, ცოდნის გაფართოება. ეს კი, თავის მხრივ მსჯელობათა ანალიზურად და სინთეზურად დაყოფის ჩანასახიცაა, თუმცა შრომაში ანალიზურ და სინთეზურ მსჯელობებზე უშუალოდ არაა საუბარი.

თუ მსჯელობა მხოლოდ ცნების ნათელყოფაა, ე. ი. თუ მსჯელობაში იგივეობისა და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონის საფუძველზე ხდება ცნებისა და ცნების ნიშანთა დაკავშირება, მაშინ ყოველგვარი ლოგიკური შემეცნების საფუძველი იგივეობისა და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი უნდა იყოს. ხოლო, თავის მხრივ, თუ საფუძვლისა და შედეგის მიმართება, ე. ი. მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი ლოგიკური მიმართებაა, როგორ ფიქრობდა კანტი „ახალი განმარტების“ პერიოდში, მაშინ იგივე იგივეობისა და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს უნდა ეფუძნებოდეს, ანუ მიზეზიდან შედეგი ისე უნდა გამომდინარეობდეს, როგორც ცნებიდან მისი ნიშანი.

რა არის, კაცმა რომ თქვას, წინააღმდეგობის ლოგიკური კანონი, ან უფრო ზუსტად, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის ლოგიკური კანონი? წინააღმდეგობა საპირისპიროს ყოფნაა, უარყოფაა. ე. ი. წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი უარყოფის შეუძლებლობის კანონია. ეს კანონი ამბობს: შეუძლებელია რაიმე იყოს A-ც და არა A-ც. წინააღმდეგობის შესაძლებლობა, ყოფნა აზროვნებაში მოუაზრებადობაა, ირაციონალურობაა. მაგრამ ხომ არსებობს რეალური წინააღმდეგობა, რეალური დაპირისპირება, რეალური უარყოფა. ხომ არ შეიძლება ვთქვათ, რომ რეალური წინააღმდეგობაც ასევე მოუაზრებადია, როგორც ლოგიკური წინააღმდეგობა, როგორც A არის არა A? ხომ არსებობს უარყოფითი სიდიდეები მათემატიკაში. უარყოფითი და დადებითი სიდიდეების დამოკიდებულება არ არის ისეთი დამოკიდებულება როგორცაა A და არა A-ს დამოკიდებულება. სხვანაირად რომ ვთქვათ, A და არა A არ არის იგივე, რაც +A და -A. შესაძლებელია თუ არა რეალური უარყოფის, რეალური წინააღმდეგობის, რეალური დაპირისპირების ცნების შედარება ლოგიკური უარყოფის, ე. ი. ლოგიკური წინააღმდეგობის ცნებასთან? ანდა, კანტის ტერმინოლოგიასთან დაახლოებულად რომ ვთქვათ, შესაძლებელია უარყოფითი სიდიდეების ცნების გამოყენება ფილოსოფიური, მეტაფიზიკური პრობლემების კვლევისას? რა მიმართებაა ლოგიკურ წინააღმდეგობასა, ე. ი. ლოგიკურ უარყოფასა და რეალურ წინააღმდეგობასა, ე. ი. რეალურ უარყოფას შორის? ეს კითხვა უნდა გადაიზარდოს უფრო ზოგად კითხვაში — რა მიმართებაა ლოგიკურ შემეცნებასა და საგანთა რეალური საფუძვლის შემეცნებას შორის. სწორედ ეს არის კანტის შემდგომი ნაშრომის, „უარყოფით სიდიდეთა ცნების ფილოსოფიაში შეტანის ცდა“, თემა.

ლოგიკური დაპირისპირება (წინააღმდეგობა) მხოლოდ უარყოფაა რაიმეს დამკვიდრების გარეშე. რეალური დაპირისპირების დროს, რაიმე უარყოფა რაიმეთი. პირველ შემთხვევაში მხოლოდ „შიშველი“

უარყოფა გვაქვს, მეორე შემთხვევაში სახეზეა უარყოფელი. აზროვნებით, აზროვნების შიგნით, ლოგიკურად სიხარული, მაგალითად, შეგვიძლია გავარჩიოთ არასიხარულისაგან, სიხარულის არყოფნისაგან. ჩვენ შეგვიძლია ლოგიკურად ვიაზროვნოთ და ვთქვათ: თუ არსებობს სიხარული, მაშინ შეუძლებელია იყოს არასიხარული. ვინაიდან ასეთ შემთხვევაში ჩვენი აზრები ერთმანეთს ვერ შეუთავსდებოდა და აზროვნება დაირღვეოდა. სწორედ ამას გამოთქვამს წინააღმდეგობის შეუძლებლობის ლოგიკური კანონი. რეალურ ცხოვრებაში, რეალურ აღამიანს შეიძლება ჰქონდეს სიხარულიცა და მწუხარებაც. რა გამოდის? გამოდის რომ რეალურად შეიძლება არსებობდეს სიხარულიც და არასიხარულიც (მწუხარება). ე. ი. წინააღმდეგობის შეუძლებლობის ლოგიკური კანონი ძალას კარგავს რეალურ სინამდვილეში. რეალურ სინამდვილეში არათუ შესაძლებელია წინააღმდეგობის არსებობა, არამედ იგი აქ რეალურად არსებობს. რეალური წინააღმდეგობების მაგალითების გამრავლება უსასრულოდ შეიძლება. საქმე, რასაკვირველია, გამარტივებულად არ უნდა წარმოვიდგინოთ: არ უნდა გვეგონოს, რომ რახან რეალური წინააღმდეგობა არსებობს, ამიტომ თითქოს დაირღვა წინააღმდეგობის შეუძლებლობის ლოგიკური კანონი. ერთია წინააღმდეგობა აზროვნებაში, სხვაა წინააღმდეგობა რეალურ სინამდვილეში.

კანტსაც სწორედ ეს უნდა. მან გვიჩვენა, რომ ლოგიკური წინააღმდეგობა, ლოგიკური უარყოფა სხვა არის, და სხვაა რეალური წინააღმდეგობა, რეალური უარყოფა. მაგრამ ამ განსხვავების ფიქსირება სულაც არ არის „უარყოფით სიდიდეთა“ მიზანი. იგი უმალ საშუალებაა სხვა მიზნისათვის. რაკი გამორკვეულია, რომ ლოგიკური შემეცნების საფუძველი არის იგივეობისა და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონები, მაშინ ისეთი ვითარების შემეცნება (რეალური ნივთების შემეცნება), სადაც წინააღმდეგობა შეუძლებელი არ არის, არ შეიძლება ლოგიკური შემეცნება იყოს. მეტაფიზიკა აცხადებს პრეტენზიას, რომ იგი იმეცნებს ნივთთა მიზეზ-შედეგობრივ კავშირს. ნივთების ურთიერთობა რეალური ურთიერთობაა. ნივთთა რეალურ ურთიერთობაში არსებობს წინააღმდეგობა, არსებობს რეალური უარყოფა, მაშასადამე ნივთების რეალური ურთიერთობის შემეცნების საფუძველი არ შეიძლება იყოს წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი. ხოლო რადგან წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი ლოგიკური შემეცნების საფუძველია, გამოდის, რომ ნივთების მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულების მეტაფიზიკური შემეცნება არ არის ლოგიკური შემეცნება. მაშასადამე, ლოგიკური და მეტაფიზიკური შემეცნება უნდა გაიყოს, გამოირჩეს ერთმანეთისაგან.

ამრიგად, თუ „მეტაფიზიკური შემეცნების ძირითად საკითხთა ახალ განპარტებაში“ ლოგიკა ჯერ კიდევ არ არის მეტაფიზიკისაგან გამოყოფილი, „უარყოფით სიდიდეთა ცნების ფილოსოფიაში შეტანის ცდის“ შედეგების მიხედვით ლოგიკური და მეტაფიზიკური შემეცნების გაიკვივება შეუძლებელია.

ლოგიკური შემეცნების საფუძველი იგივეობისა და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონია. რა არის მეტაფიზიკური შემეცნების (ნივთთა მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის შემეცნების) საფუძველი?

„უარყოფით სიდიდეთა ფილოსოფიაში შეტანის ცდა“ მთავრდება პარაგრაფით: „ზოგადი შენიშვნები“, სადაც აი, რა წერია: „მე ძალიან კარგად მესმის, ესა თუ ის შედეგი თუ როგორ გამომდინარეობს საფუძველიდან იგივეობის კანონის თანახმად, რადგან ცნების დანაწევრებისას აშკარა ხდება, რომ შედეგი უკვე არის მის საფუძველში. მაგალითად, აუცილებლობა არის უცვლელობის საფუძველი, შენადგენობა არის დაყოფის საფუძველი და ა. შ. საფუძველის შედეგთან ეს კავშირი მე სრულიად ნათლად შემიძლია დაეინახო, რადგან შედეგი აქ ნამდვილად ემთხვევა საფუძველის ცნების ნაწილს, და რადგანაც იგი უკვე არის მასში, ამიტომ გამომდინარეობს იგი საფუძველიდან, შინაგანი თანახმიერების წესის თანახმად. მაგრამ თუ როგორ გამომდინარეობს რაიმე რაღაც სხვისაგან, იგივეობის კანონის გარეშე, ამის ახსნას სიამოვნებით მოვისმენდი. პირველი სახის საფუძველს მე ვუწოდებ ლოგიკურ საფუძველს, ვინაიდან მისი მიმართება შედეგთან ლოგიკურად, ე. ი. იგივეობის კანონის მიხედვით (მთელი) სინათლით შეიძლება დაეინახოთ; მეორე სახის საფუძველს კი მე იმიტომ ვუწოდებ რეალურ საფუძველს, რომ ეს მიმართება თუმცა ეკუთვნის ჩემს ჭეშმარიტ ცნებებს, მაგრამ თვით მისი ხასიათი არანაირად არ შეიძლება იყოს მსჯელობის საგანი.

ხოლო თუ დაინტერესდებით ამ რეალური საფუძველით და შედეგთან მისი მიმართებით, მაშინ ჩემი კითხვა ასეთ მარტივ სახეს იღებს: როგორ უნდა გავიგო მე, იმის საშუალებით, რომ რაღაც არის, არის აგრეთვე რაღაც სხვა“<sup>22</sup>.

მთელი მსჯელობის პათოსი ისაა, რომ რეალური საფუძველი არ არის ლოგიკური საფუძველი, რომ მიზეზიდან არ გამომდინარეობს შედეგი, ე. ი. არ ვიცი რა შედეგს გამოიწვევს იგი, რადგან მიზეზი სხვაა, შედეგი სხვა. აქ არ გამოდგება წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი, იგი ვერ შეიტანს მიზეზსა და შედეგის მიმართებას შორის ვერავითარ სინათლეს. დამოწმებული შრომის დასასრულს კანტს ასეთი

<sup>22</sup> II. Кант, Сочинения в шести томах, т. 2, с. 121. М., 1964.

აზრი აქვს გამოთქმული: ერთი სხეულის მოძრაობა, რომელიც სულაც არ გამოირიცხავს ლოგიკურად მეორე სხეულის მოძრაობას, რეალურად იწვევს ამ მოძრაობის უარყოფას<sup>23</sup>. მაშასადამე, რეალურ საფუძველში, ე. ი. მიზეზისა და შედეგის მიმართებაში ვერც იგივეობისა და ვერც წინააღმდეგობის ლოგიკური კანონი ვერაფერს გვეტყვის. აქედან აშკარაა, ყოველშემთხვევაში ის, რომ კანტი დაექვევებულია რეალური საფუძვლის მეტაფიზიკურ, ე. ი. რაციონალურ შემეცნებაში, რადგან რაციონალური შემეცნება ლოგიკური შემეცნებაა, ხოლო ლოგიკურ შემეცნებას რეალურ საფუძვლის შემეცნებაში ხელი არ მიუწვდება. სწორედ აქედან იწყება კანტის გადახრა ემპირიზმისკენ. აქ შეხვდა კანტი თეორიულად ჰიუმს და აქედან გადაიდგმება კიდევ ერთი ნაბიჯი კოპერნიკისებური გადატრიალებისაკენ შემეცნების თეორიაში. ჩვენთვის, რასაკვირველია, ამჟამად მთავარ ინტერესს არ წარმოადგენს კანტის ფილოსოფიური ევოლუცია, მთავარი ახლა პრობლემის არსებითი მხარეა.

ზუსტად იმავე საბუთით — როგორ შეიძლება მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის ცნებიდან გავიგოთ ის, რომ A-ს არსებობიდან გამოდის მისგან განსხვავებული B-ს არსებობა — აკრიტიკებდა მეტაფიზიკას ჰიუმი. მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის შესახებ კანტისა და ჰიუმის შეხედულებათა დამოკიდებულება, თანამთხვევა და განსხვავება დიდი თემაა და მის საფუძვლიან გამოკვლევას, რა თქმა უნდა, აქ ვერ მოვახერხებთ, ვიტყვით მხოლოდ იმას, რასაც კრიტიკული პერიოდის კანტი ამბობს ამის თაობაზე და, თანაც იმდენად, რამდენადაც ეს ხელს შეუწყობს ჩვენთვის საინტერესო პრობლემის ნათელყოფას.

მეტაფიზიკის არსებობის მთელი ისტორიის მანძილზე, — წერს კანტი — „წმინდა გონების კრიტიკის“ გაგების გასაადვილებლად სპეციალურად დაწერილ შრომის „პროლეგომენები ყოველგვარი მომავალი მეტაფიზიკისათვის, რომელსაც შეუძლია მოგვევლინოს როგორც მეცნიერება“ შესავალში, — არაფერი არ ყოფილა მისთვის ისე საბედისწერო, როგორც დავით ჰიუმის თავდასხმა. მიზეზობრივი კავშირის თაობაზე ჰიუმი, კანტის აზრით, ორ პუნქტში ედავება მეტაფიზიკას. ერთი ეს ისაა, რომ ჰიუმი უარყოფს მიზეზობრივი კავშირის ცნების გონებისეულ წარმომავლობას. მეორე — როგორ შეუძლია გონებას მიზეზობრიობის ცნების საფუძველზე მოიაზროს, რომ რაღაც ისეთია, რომლის გააზრების წყალობით აუცილებლობით გაიაზრება რაღაც სხვა. კანტი სწორედ ამ პუნქტში ეთანხმება ჰიუმს. „მან ურყევად დაასაბუთა, რომ გონებისათვის სავსებით შეუძლებელია აპრიორულად და

<sup>23</sup> იქვე, გვ. 123.

ცნებიდან გაიაზროს ასეთი კავშირი, ვინაიდან ეს კავშირი თავის თავში აუცილებლობას შეიცავს, მაშინ როცა გაუგებარია, თუ როგორ, იმის გამო, რომ რაღაც არის, აუცილებლად უნდა იყოს რაღაც სხვა და მაშ, გაუგებარია როგორ შეიძლება ასეთი კავშირის აპრიორულად შემოტანა<sup>24</sup>.

კანტი არ ეთანხმება და ნაჩქარევს უწოდებს ჰიუმის დასკვნას დამოწმებული სწორი დაკვირვებიდან, იმის თაობაზე, რომ გონებას საერთოდ არ შეუძლია მოიაზროს მიზეზობრივი კავშირი, რომ ეს ცნება არ არის გონების ცნება და რომ იგი ყოველდღიური გამოცდილების საფუძველზე წარმოსახვის შენატონხაფია. თუმცა, განაგრძობს კანტი, როგორი მცდარიც და ნაჩქარევიც არ უნდა იყოს ჰიუმის დასკვნა, იგი დაკვირვებაზე იყო დამყარებული და ყოველ შემთხვევაში ყურადღების ღირსი იყო. რადგან „საკითხი ის იყო, იაზრება თუ არა ეს ცნება აპრიორულად გონების მიერ და აქვს თუ არა მას, ამრიგად, ყოველგვარი გამოცდილებისაგან დამოუკიდებელი შინაგანი ქეშმარიტება, და სწორედ ამიტომ გამოცდილების საგნებისაგან დამოუკიდებელი გამოყენებაც, — აი, რაზე სურდა პასუხი ჰიუმს. ლაპარაკი ხომ მხოლოდ ამ ცნების წარმოშობაზე იყო და არა მისი გამოყენების საჭიროებაზე. თუკი მისი წარმოშობა აიხსნებოდა, მაშინ თავისთავად გახდებოდა ხათელი მისი გამოყენების პირობები და გამოსადეგობის სფერო“<sup>25</sup>.

ჩვენ უკვე ვიცით, როგორ ხსნის კანტი მიზეზობრიობის ცნების წარმოშობას. ამიტომ, მართალია, კანტის აზრი მიზეზობრიობის შესახებ კი ეწინააღმდეგება მიხვედრის (გონების) მუშაობაზე „ყველა დაკვირვებას“, რომელსაც მიზეზობრიობის ცნება გამოცდილებიდან აღმოცენებულად მიაჩნია, მაგრამ მაინც არ უნდა გაგვიჭირდეს კანტის აზრის მსვლელობის აღქმა. კანტი თვლის, რომ თუ მიზეზობრიობის ცნება გამოცდილებიდან იქნებოდა აღებული, მაშინ წესიც, დებულებაც, რომელსაც იგი იძლევა — ყველაფერს, რაც ხდება მიზეზი აქვს — ემპირიული, ინდუქციურად დამყარებული იქნებოდა და საყოველთაო და აუცილებლობა არ ექნებოდა.

ამრიგად, მიზეზობრიობის ცნება გამოცდილების საფუძველზე რომ იყოს შემუშავებული, მაშინ მას საყოველთაო და აუცილებლობა არ ექნებოდა. მაგრამ ჩვენ ხომ მიზეზობრივ კავშირს ყოველთვის გამოცდილებაში ვპოულობთ? რაც შეეხება იმას, რომ მიზეზობრივ კავშირს ჩვენ გამოცდილებაში ვპოულობთ „საქმის ვითარება“ აქ ისეთივეა, როგორც სხვა წმინდა აპრიორული წარმოდგენების მიმართ (მაგ., სივრცე

<sup>24</sup> И. Кант, Сочинения в шести томах, т. 4 (I), М., 1965. с. 71.

<sup>25</sup> აქვე, გვ. 73.



და დრო), რომლებიც შეგვიძლია გამოვიტანოთ გამოცდილებიდან როგორც ნათელი, ცხადი ცნებები მხოლოდ იმიტომ, რომ ჩვენ თვითონ შევიტანეთ ისინი გამოცდილებაში და გამოცდილება პირველად მათი საშუალებით განვახორციელებთ. რასაკვირველია, ხდომილებათა ამა თუ იმ თანრიგის განმსაზღვრელი წესის შესახებ ამ წარმოდგენის, როგორც მიზეზის შესახებ ცნების, ლოგიკური სიცხადე მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, როდესაც მას გამოცდილებაში გამოვიყენებთ; მაგრამ მისი, როგორც დროში მოვლენების სინთეზური ერთიანობის პირობას გათვალისწინება ხომ თვით გამოცდილების საფუძველი იყო, და ამიტომ იგი აპრიორულად წინ უსწრებდა გამოცდილებას<sup>26</sup>.

ახლა ისლა დარჩა გასარკვევი, ნათელსაყოფი, რომ თვით გამოცდილებაში ობიექტს თანამიმდევრობას მხოლოდ მიზეზობრიობის საფუძველზე მივაწერთ, კანტი წერს: „ამრიგად, საჭიროა მაგალითით ცხადვყოთ, რომ თვით გამოცდილებაშიც მხოლოდ იმ შემთხვევაში მივაწერთ ობიექტს თანამიმდევრობას (რომ მოხდა რაღაც, რაც ადრე არ იყო), და განვასხვავებთ მას ჩვენი აპრეჰენზიის სუბიექტური თანამიმდევრობისაგან, თუ საფუძვლად უდევს წესი, რომელიც გვაიძულებს დავაკვირდეთ აღქმათა ასეთ წესრიგს და არა სხვაგვარს. მეტიც, ვაჩვენოთ, რომ არსებითად სწორედ ეს იძულება არის ის, რაც პირველად შესაძლებელს ხდის ობიექტში თანამიმდევრობის წარმოდგენას“<sup>27</sup>.

ჩვენი მხოლოდ წარმოდგენები გვაქვს. შეგვიძლია ჩვენი წარმოდგენები გავიციანობიეროთ. რაგინდ ყოვლისმომცველად, დეტალურად და ზუსტად არ უნდა გავიციანობიეროთ ისინი, წარმოდგენები მაინც წარმოდგენების მეტი არაფერი არაა — ჩვენი სულის შინაგანი განსაზღვრულობანი გარკვეულ დროულ მიმართებებით. როგორ შეიძლება ამ წარმოდგენებს, სუბიექტური რეალობის, სუბიექტური მოდიფიკირების გარდა, ობიექტი დაუდგინოთ, ან უფრო ზუსტად, ობიექტური რეალობა მივაწეროთ? წარმოდგენების ობიექტური მნიშვნელობა არც სხვა წარმოდგენებთან მიმართებაში შეიძლება ვიგულისხმოთ, ე. ი. არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ რაიმე გარკვეული წარმოდგენა საგანია ამ წარმოდგენაზე წარმოდგენისა, „რადგან მაშინ კვლავ წამოიჭრება საკითხი: როგორ ამოდის ეს წარმოდგენა თავის მხრივ თავისი თავიდან, და ობიექტურ მნიშვნელობასაც იძენს, გარდა სუბიექტური მნიშვნელობისა, რაც მისთვის, როგორც სულიერი მდგომარეობის განსაზღვრებისთვის არის დამახასიათებელი?“<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> იმანუელ კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა, გვ. 164.

<sup>27</sup> იქვე.

<sup>28</sup> იქვე, გვ. 165.

წარმოდგენების საგნისადმი მიმართება, კანტისათვის, შეიძლება მხოლოდ იმას ნიშნავდეს, რომ წარმოდგენათა გარკვეული სახის კავშირი აუცილებელია, წესს არის დამორჩილებული. ანდა, პირიქით, ჩვენა წარმოდგენები ობიექტურ მნიშვნელობას მხოლოდ იმის წყალობით იძენენ, რომ დროში მათი თანმიმდევრობა, მათი დროითი წესრიგი აუცილებელია.

წარმოდგენათა მრავალფეროვნების სინთეზი აპრეჰენზიაში ყოველთვის თანმიმდევრულია დროში, აპრეჰენზიის თანმიმდევრობა ყოველთვის ერთნაირია და ამიტომ მას არ შეუძლია ობიექტური თანმიმდევრობა სუბიექტურისაგან გამოარჩიოს. რადგან ჩვენ წარმოდგენების გარდა სხვა არაფერი არა გვაქვს მიცემული და, რადგან მათი აღქმა ჩვენ მხოლოდ თანმიმდევრულად შეგვიძლია, იმისათვის რომ წარმოდგენების ობიექტური თანმიმდევრობა შეიქმნას, საჭიროა ვალიაროთ წინასწარ, რომ ამ თანმიმდევრობაში შემდგომი წინამორბედზე არის დამოკიდებული. ე. ი. უნდა ვალიაროთ, უნდა გავიზაროთ, რომ ერთი წარმოდგენიდან გარკვეული წესით გამომდინარეობს მეორე წარმოდგენა და მაშინ რაღაც წარმოიდგინება როგორც მომხდარი, ე. ი. ისეთი რაჟ, რაც მანამდე არ იყო. ამნაირი გააზრებით ობიექტურ ადგილს იჭერს წარმოდგენა დროში, რადგან იგი დამოკიდებულია წინაზე და შეუძლებელია არსებობდეს იმაზე ადრე, რომელზეც დამოკიდებულია მისი არსებობა. სწორედ ამ დროს შევიცნობთ ჩვენ საგანს და არა წარმოდგენების ჩვენს სუბიექტურ თანმიმდევრობას. წარმოდგენების თანმიმდევრობა ობიექტურია იმიტომ, რომ ერთი წარმოდგენის არსებობა მეორეზე არის დამოკიდებული. თუ არ იქნა ის, რომელზეც არის დამოკიდებული, რომლის გამოც არის, შეუძლებელია იყოს ის, რომელიც დამოკიდებულია, რომელიც შედეგია. აქედან კი ის გამომდინარეობს, რომ შეუძლებელია ამ დროული თანმიმდევრობის შებრუნება; შეუძლებელია ის, რაც ხდება, დავსვათ იმის წინ, რასაც იგი მუდამ მოსდევს, რადგან მომხდარი დამოკიდებულად არის მიჩნეული. ხოლო თუ დადგენილია მდგომარეობა, რომელიც წინ უძღვის, მაშინ ეს განსაზღვრული მოხდომა გარდაუვალად და აუცილებლად მოსდევს მას. ასე წარმოიშობა ჩვენს წარმოდგენებში წესრიგი, რომელშიც ახლამყოფი, რამდენადაც იგი წარმოქმნილია, მიუთითებს რომელიმე წინამორბედ მდგომარეობაზე, როგორც მის (ჭერ თუნდაც უცნობ) კორელატზე, იმას რაზედაც ახლამყოფი მიუთითებს, მიმთითებელთან როგორც თავის შედეგთან განსაზღვრული დამოკიდებულება აქვს. და სწორედ ამიტომ იგი განსაზღვრავს აუცილებლობით ახლამყოფის ადგილს დროში.

გამოცდილების, ე. ი. ემპირიული ცოდნისა და მისი შესაძლებლობისათვის საჭიროა გონების მოქმედება — მიხვედრა. და ის პირველი, რასაც მიხვედრა საამისოდ აკეთებს, ის კი არ არის, რომ საგნებს წარმოდგენას ნათელს გახდის, არამედ სწორედ ის, რომ იგი საერთოდ შესაძლებელს ხდის საგნის წარმოდგენას. და მერე როგორ ხდება და რატომ ხდება ეს? ეს იმის გამო ხდება, რომ მიხვედრას დროითი რიგი გადააქვს მოვლენებსა და მათს არსებობაზე. ამ დროს მიხვედრა თითოეულ მოვლენას როგორც შედეგს, აპრიორულად განსაზღვრულ ადგილს მიუჩენს დროში. უამისოდ მოვლენები ვერ განლაგდებოდნენ დროში. მოვლენები ხომ, კანტის აზრით, არ არიან ნივთები თავისთავად, მოვლენები მარტოდენ ჩვენი წარმოდგენებია. მოვლენების ადგილის განსაზღვრა არ შეიძლება აგრეთვე, აბსოლუტურ დროსთან მათი მიმართებით, რადგან აბსოლუტური დრო არ არის აღქმის საგანი. მოვლენებმა თვითონ უნდა განსაზღვრონ ერთმანეთის ადგილი დროში. ეს მხოლოდ მაშინ შეიძლება კანტის სააზროვნო გარემოში, თუ ის რაც ხდება, გააზრებულია როგორც შედეგი, ანუ ისეთი რამ, რაც აუცილებლობით მისდევს წინა მდგომარეობას. ეს გააზრება კი სწორედ მიხვედრის საქმეა. ის რომ რალაც ხდება, — წერს კანტი, — არის აღქმა, რომელიც ეკუთვნის შესაძლებელ გამოცდილებას, ე. ი. შესაძლებელ ცოდნას, და ეს აღქმა ნამდვილი გახდება, ე. ი. ცოდნად იქცევა მხოლოდ მაშინ, თუ ჩვენ მოვლენას დავინახავთ (განვიხილავთ) როგორც განსაზღვრულს მისი ადგილის მიხედვით დროში... ე. ი. მაშინ, როცა მოვლენას ვუყურებთ როგორც ობიექტს, მაშასადამე, როგორც ისე ურავიმეს, რომელსაც წესის თანახმად ყოველთვის ვნახავთ აღქმათა კავშირში. ის წესი კი, რომლის მიხედვით განსაზღვრება მოვლენა მისი ადგილის მიხედვით დროში, შემდეგია: „იმაში, რაც წინ უსწრებს, უნდა გვხვდებოდეს, უნდა იყოს ის პირობა, რისგანაც მუდამ (ე. ი. აუცილებელი წესით) გამომდინარეობს მოხლომა“<sup>29</sup>. რა წესია ეს წესი? ეს არის მიზეზ-შედეგობრიობის წესი, ე. ი. მიზეზობრიობის კატეგორია, ე. ი. მიხვედრის წმინდა გააზრება, ცნება მიხვედრისა.

ყოველი ემპირიული ცოდნისათვის აუცილებელია მრავალფეროვანის სინთეზი წარმოსახვის უნარის საშუალებით. რატომ არის აუცილებელი წარმოსახვის უნარი აუცილებელი მრავალფეროვანის დაკავშირებისათვის? იმიტომ, რომ კანტის თეორიის მიხედვით, მრავალფეროვანი წარმოდგენები არანაირად არ არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული. ასახვის თეორიის მიხედვით, წარმოდგენებს შორის კავშირი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი საგანთა კავშირის ასახვაა. რადგან

<sup>29</sup> იქვე, გვ. 166.

კანტის თეორია გამორიცხავს ცნობიერების მიერ თავისთავადი ნივთების ასახვას, ამიტომ წარმოდგენებს შორის არავითარი კავშირი არაა. მაშასადამე, წარმოდგენებს შორის კავშირი არ არის, იგი უნდა შეიქმნას. წარმოსახვა არის ტრანსცენდენტალური ცნობიერების ის ძალა, რომელიც ქმნის წარმოდგენებს შორის კავშირს. წარმოსახვამ, სანამ იგი წარმოდგენებს დააკავშირებდეს, მანამ წარმოდგენები უნდა მიიღოს. წარმოდგენების მიღება ყოველთვის თანმიმდევრულად ხდება. მიღების ამ პროცესში თანმიმდევრობა არ არის განსაზღვრული რაიმე წესის მიხედვით. ე. ი. არ არის გარკვეული, რომელი უნდა იყოს უწინ და რომელი შემდეგ. ერთმანეთის მიმყოფი წარმოდგენების მწკრივი ერთნაირად შეგვიძლია ავიღოთ როგორც ერთი, ისე მეორე მიმართულებით. მაგალითად, სახლის წარმოდგენების აპრეჰენზია შეგვიძლია დავიწყოთ სახურავიდანაც და საფუძველიდანაც. მაგრამ თუ წარმოდგენების სინთეზი, აპრეჰენზია ხორციელდება აპრეცეფციის<sup>30</sup> საფუძველზე, მაშინ წარმოდგენების წესრიგი აპრეჰენზიისათვის ობიექტით არის განსაზღვრული. ჩვენ არ შეგვიძლია გვმი ჯერ მდინარის ქვემო დინებაზე აღვიქვათ და შემდეგ ზემო დინებაზე. სხვანაირად რომ ვთქვათ, წარმოდგენებში არის თანმიმდევრული სინთეზის წესრიგა, რასაც ობიექტი განსაზღვრავს და რის თანახმადაც რაღაც აუცილებლად უნდა უსწრებდეს წინ, რაღაც უნდა იყოს პირველი, რასაც აუცილებლობით მოსდევს შემდგომი როგორც შედეგი. „ამრიგად, მოვლენათა (როგორც შესაძლო აღქმათა) მიმართება, რომლის თანახმად მომდევნო (რაც ხდება) თავისი არსებობით აუცილებლად და გარკვეული წესით არის განსაზღვრული დროში წინამორბედი რაღაცით. მაშასადამე, მიზეზისა და შედეგის მიმართება არის ჩვენი ემპირიული მსჯელობების ობიექტური მნიშვნელობის პირობა აღქმათა გარკვეული მწკრივის მიმართ, ე. ი. მათი ემპირიული ქვეშაობის პირობა, და, მაშასადამე, გამოცდილების პირობა“<sup>31</sup>.

## § 2. ემპირიული აზროვნების კონსტრუქტივიზმი

გასარჩევი დარჩა მოდალობის ჯგუფის კატეგორიების საფუძველდებულებები. მოდალობის კატეგორიებია შესაძლებლობა — შეუძლებლობა, არსებობა — არარსებობა, აუცილებლობა — შემთხვევითობა. კანტამდე მოდალობის კატეგორიები: შესაძლებლობა, სინამდვილე, აუცილებლობა, შემთხვევითობა, ისე როგორც დანარჩენი კატეგორიები: რაოდენობა, სუბსტანცია, მიზეზი და ა. შ. ცნობიერებისაგან და-

<sup>30</sup> მე ვიზიარებ კანტის სათანადო ტექსტის ვილეს წაკითხვას.

<sup>31</sup> იქვე, გვ. 167.

მოუკიდებელი ნივთებისა და ნივთთა სამყაროს ზოგად დახასიათებებზე, ზოგად განსაზღვრებებს წარმოადგენენ. უფრო კონკრეტულად რომ ვთქვათ, მაგალითად, სუბსტანციის კატეგორია სხვა ცნება, სხვა ცოდნა იყო სინამდვილის შესახებ, რაოდენობის კატეგორია — სხვა ცოდნა. ასევე, შესაძლებლობის კატეგორია სხვა ცნება, სხვა ცოდნა იყო სინამდვილის შესახებ, აუცილებლობის კატეგორია — სხვა ცნება, სხვა ცოდნა, შემთხვევითობისა კიდევ სხვა და ა. შ. კანტმა შეამჩნია, რომ ერთი და იგივე რამ შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც შესაძლებელი, როგორც არსებული (რეალური) და როგორც აუცილებელი. უფრო გარკვეულად, აღნიშნული კატეგორიები, ერთი მიმართულებით, ერთი თვალსაზრისით, არსებობის თვალსაზრისით ახასიათებენ საგანს. ისინი იმას კი არ ეხებიან თუ, უხეშად რომ ვთქვათ, როგორი აგებულებისაა საგანი, რას წარმოადგენს იგი თავისთავად, არამედ მხოლოდ იმას — შესაძლებელია ასეთი და ასეთი საგანი, რეალური თუ აუცილებელი. საგნის სტრუქტურაში, მის აგებულებაში არაფერი არ შეიცვლება იმით; არსებულია ასეთი საგანი, შესაძლებელი თუ აუცილებელი. მიზეზის ცნება საგანს ახასიათებს როგორც გამომწვევს, შედეგისა — როგორც გამოწვეულს. მიზეზისა და შედეგის, ჩვენს ამ წარმოდგენაში, ცოდნაში, ცნებაში არაფერი შეიცვლება იმით, მიზეზად და შედეგად შეცნობილი საგნები შესაძლებელია, უკვე არსებული თუ აუცილებლად არსებული.

მოდლობისა და სხვა დანარჩენი კატეგორიების განსხვავებაში არაფერი უჩვეულო და განსაკუთრებული არ არის მანამ, სანამ იმ თვალსაზრისზე ვდგევართ, რომ, როგორც მიზეზის ცნება, ისე შესაძლებლობის ცნება ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი თავისთავადი საგნების დახასიათებებს წარმოადგენენ. განსხვავება მათ შორის მხოლოდ ის იქნება, რომ ისინი სხვადასხვა თვალსაზრისით ახასიათებენ ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ სინამდვილეს.

მაგრამ როგორც კი კანტის შემეცნების თეორიაზე გადავალთ, ე. ი. როცა მივიჩნევთ, რომ კატეგორიები ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი თავისთავადი ნივთების დახასიათება, თავისთავადი ნივთებს ცოდნა არ არის; რომ ცნობიერება თვითონ ქმნის საგანს, რომლის ცოდნასაც იგი წარმოადგენს; რომ საგანი კატეგორიიდან არის გამოყვანილი და არა პირიქით; რომ საგანი, მაშასადამე, გააზრება და გააზრების ობიექტია, მაშინ მიზეზად გააზრებასა და მიზეზად ყოფნას შორის ძირეული განსხვავება აღმოჩნდება. მაშინ მიზეზის გააზრება, ე. ი. იმის ცნობიერება თუ რას ნიშნავს მიზეზი და ცნობიერება იმას თაობაზე — შესაძლებელია, რეალურია თუ აუცილებელი ის, რადაც მიზეზი ვიგულისხმეთ, სხვადასხვა სიბრტყეზე, სხვადასხვა სფეროში

აღმოჩნდებიან. მიზეზობრიობის ცნება, მიხვედრის წმინდა აპრიორული ცნება, აპრიორული კატეგორიაა. მოვლენათა მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულება (მოვლენების მიზეზად და შედეგად ყოფნა) ემპირიულ ცნობიერებას ეძლევა. ემპირიული ცნობიერება ხომ ემპირიული ცოდნაა, გამოცდილებაა. ჩვენ უკვე ვიცით, რა არის საჭირო იმისთვის, რომ გამოცდილება არსებობდეს. გამოცდილება, ე. ი. ემპირიული ცოდნა, რომ არსებობდეს, ამისთვის საჭიროა ფორმალური და მატერიალური პირობები. ფორმალური პირობები — ესაა აპრიორული გრძნობიერება, ხედვა — დრო და სივრცე და აპრიორული ცნებები, კატეგორიები, მატერიალური პირობები კი შეგარძნებებია. ისიც ცნობილია, რომ გამოცდილების პირობები, ზუსტად, გამოცდილების შესაძლებლობის პირობები, გამოცდილების საგნების შესაძლებლობის პირობებია. იმის შემდეგ, რაც გონების კრიტიკამ გამოიკვლია, დაადგინა გამოცდილების შესაძლებლობის პირობები და, მაშასადამე, გამოიკვლია, დაადგინა გამოცდილების საგნების შესაძლებლობის პირობები, იმის გამოკვლევაც არის შესაძლებელი, თუ რა ზოგადი თვისებები ექნებათ გამოცდილების საგნებს. ჩვენ ხომ გამოცდილების საგნების შესაძლებლობის პირობები ვიცით: აქამდე განხილული საფუძველდებულებები სწორედ ის დებულებებია, რომლებიც შეუძლია მიხვედრამ წინასწარ, აპრიორულად, ყოველგვარ გამოცდილებამდე იცოდეს გამოცდილების საგნების შესახებ. და ეს, როგორც ვთქვით, იმიტომ არის შესაძლებელი, რომ გამოკვლეულია ის პირობები, რომლებიც აუცილებელია გამოცდილების საგნების არსებობისათვის.

ახლა ჩვენს წინაშე ასეთი საკითხი დგება. კიდევ შეიძლება თუ არა გამოცდილების საგნების შესახებ, მოდლობის ჭგუფის კატეგორიების საფუძველზე, არსებობდეს საფუძველდებულებები და, სახელდობრ, რანი? „მოდლობის კატეგორიებს ის თავისებურება აქვთ, რომ, როგორც ობიექტის განსაზღვრება, ისინი ოდნავადაც ვერ აფართოებენ ცნებას, რომელსაც ისინი პრედიკატის სახით მიეწერებიან“. „...ამიტომ მოდლობის ძირითადი დებულებანიც სხვა არაფერია, თუ არა შესაძლებლობის, რეალობისა და აუცილებლობის ცნებათა განმარტებანი მათი ემპირიული გამოყენებისას“. მოდალური კატეგორიები ობიექტის განსაზღვრისას (ე. ი. როცა ისინი ობიექტების პრედიკატებად გამოდიან) ობიექტის ცნებას, ე. ი. ცოდნას ობიექტის შესახებ არ ცვლიან არც არაფერს უმატებენ და არც არაფერს აკლებენ მას. ეს იქიდან არის ნათელი, რომ სავესებით სრული ცნებაც რომ გვქონდეს ჩვენ ნივთის შესახებ, მაინც შეგვიძლია ვიკითხოთ: „მხოლოდ შესაძლებელია ის, თუ ნამდვილიც არის, ანდა, თუ ნამდვილია, აუცილებელიც ხომ

არ არის?«<sup>32</sup>. რადგან ეს ასეა, ამიტომ არც მოდალობის საფუძველდებულელებს შეუძლიათ რაიმე ახალი გვითხრან გამოცდილების საგანთა შესახებ, მათი განსაზღვრის თვალსაზრისით. მათ მხოლოდ ის შეუძლიათ დაადგინონ რაიმე განსაზღვრება შესაძლებელია, ნამდვილია იგი თუ აუცილებელია.

ბუნებრივია, ახლა მკითხველს აწუხებს კითხვა, რატომ არ თვლის კანტი, რაიმე ნიეთის შესაძლებლობის, რეალობის და აუცილებლობის გამორჩევას, ცოდნის გაფართოებად ობიექტის შესახებ? ჩვენთვის ხომ საესეებით გარკვეული და ნათელია, რომ განსხვავებულია ცოდნა რაიმესი როგორც შესაძლებელის, როგორც უკვე არსებულის და როგორც აუცილებლად არსებულის? სხვანაირად, იმის ცოდნა რომ რა-მე შესაძლებელია, სხვა მონაცემებს მოითხოვს; სხვა მონაცემებია საჭირო, რომ ამ რაიმეს არსებობა ვალიაროთ; სულ სხვა მონაცემებია საჭირო, რომ რაიმეს არსებობა, აუცილებლობით არსებობად მივიჩნიოთ. კანტი კი თვლის, რომ მოდალობის კატეგორიები — შესაძლებლობა, რეალობა (სინამდვილე) და აუცილებლობა — როგორც ობიექტის განსაზღვრულობანი, არ აფართოებენ ობიექტის შესახებ ცნებას, ე. ი. არ ცვლიან ჩვენს ცოდნას ობიექტის შესახებ. „მოდლობის კატეგორიებს ის თავისებურება აქვთ, რომ როგორც ობიექტის განსაზღვრება ისინი ოდნავადაც ვერ აფართოებენ ცნებას, რომელსაც ისინი პრედიკატის სახით მიეწერებიან, არამედ მხოლოდ გამოხატავენ მიმართებას შემეცნების უნართან“. რაშია საქმე? რას ნიშნავს „შემეცნების უნართან მიმართება“?

აი, სწორედ ეს უნდა გავარკვიოთ ახლა, როცა ემპირიული აზროვნების პოსტულატების, ე. ი. მოდალობის საფუძველდებულეების განხილვას მივადექით. ამავე დროს ისიც გაიკვევია, თუ რატომ უწოდებს კანტი ამ საფუძველდებულელებს მაინცა და მაინც „პოსტულატებს“.

მოდლობის კატეგორიებია შესაძლებლობა, რეალობა (არსებობა, სინამდვილე) და აუცილებლობა. ამის შესაბამისად არსებობს სამი პოსტულატი:

1. ის, რაც გამოცდილების ფორმალურ პირობებს (ხედვა და ცნებები) ეთანხმება, შესაძლებელია.
2. ის, რაც გამოცდილების მატერიალურ პირობებთან (შეგრძნებები) არის დაკავშირებული, ნამდვილია.
3. ის, რისი კავშირიც ნამდვილთან გამოცდილების ზოგადი პირობებით არის განსაზღვრული, აუცილებლად არსებობს.

<sup>32</sup> იქვე, გვ. 176.

ემპირიული აზროვნების პოსტულატების, ე. ი. მოდალობის კატეგორიებიდან გამომდინარე საფუძველდებულებების საზრისი რომ გავიგოთ, საჭიროა კარგად გავინათლოთ, თუ რისი შესაძლებლობაზე, რეალობაზე და აუცილებლობაზე ლაპარაკობს კანტი. ემპირიული აზროვნება გამოცდილებაა. ე. ი. ემპირიული აზროვნების პოსტულატებზე გამოცდილების პოსტულატებია, მაშასადამე, რაიმე აზრი, დებულება, პოსტულატი ემპირიული აზროვნების შესახებ ეს იგივეა, რაც რაიმე აზრი, დებულება, პოსტულატი გამოცდილების შესახებ. ამიტომ ემპირიული აზროვნების შესაძლებლობის პოსტულატი (ასევე რეალობის და აუცილებლობის), გამოცდილების შესაძლებლობის საფუძველდებულებაა. მაშასადამე, ემპირიული აზროვნების პოსტულატები არიან დებულებები, რომლებიც გამოთქვამენ იმას, თუ როდის არის გამოცდილება შესაძლებელი, რეალური ან აუცილებელი.

გამოცდილება ცოდნაა, ამიტომ, ბუნებრივია, შესაძლებელი ცოდნა ცოდნის რეალობა და აუცილებელი ცოდნა ცოდნის შინაარსს ვერაფერს ვერ მიუმატებს. კანტის შემეცნების თეორიაში ცოდნის საგანი ცოდნისგან დამოუკიდებელი ვითარება რომ იყოს, როგორც ეს კანტამდელ შემეცნების თეორიას ჰქონდა წარმოდგენილი, მაშინ საგნის შესაძლებლობა, რეალობა და აუცილებელი რეალობა შემეცნებისთვის განსხვავებული ამოცანები იქნებოდა. მაშინ, საგნის შესაძლებლობა, საგნის რეალობა და საგნის აუცილებელი არსებობა (რეალობა) ცოდნის განსხვავებული შინაარსები იქნებოდა. შემეცნების თეორიაში კანტის მიერ მოხდენილი გადატრიალების შემდეგ, ცოდნის საგანი არ არსებობს ცოდნისგან დამოუკიდებლად, პირიქით ცოდნა, ე. ი. შემეცნება სწორედ ცოდნის საგნის შექმნაა. კანტისათვის შემეცნება წარმოდგენებისათვის ობიექტური მნიშვნელობის მინიჭებაა; ობიექტურობა მინიჭებული წარმოდგენებია სწორედ ცოდნაც და ისიც, რაც ვიცით, ე. ი. ცოდნის საგანი. სხვანაირად რომ ვთქვათ, კანტისთვის შემეცნების პროცესი სუბიექტური წარმოდგენებისათვის ობიექტურია, ე. ი. საყოველთაო და აუცილებელი მნიშვნელობის მინიჭებაა. ეს კი, როგორც ვიცით, აპრიორული კატეგორიებით ხორციელდება. სწორედ ამას ნიშნავს, როცა ამბობენ: კანტთან შემეცნების საგანი შემეცნების პროცესში იქმნებაო. რადგან ცოდნა გამოცდილებაა, ამიტომ გამოცდილების შექმნა და გამოცდილების საგნის შექმნა ერთი და იგივე პროცესია, ერთი და იგივე ვითარებაა. ხოლო რადგან გამოცდილება (და გამოცდილების საგანიც) ცოდნაა, ამიტომ შესაძლებელი, რეალური და აუცილებელი გამოცდილება, მხოლოდ შემეცნების უნართან მიმართებით შეიძლება გაირკვეს.



ახლა ვიკითხოთ, როდის არის ცოდნა, ემპირიული აზროვნება, ე. ი. გამოცდილება შესაძლებელი, რეალური ან აუცილებელი? მხოლოდ და მხოლოდ მაშინ, როცა იარსებებს გამოცდილების შესაძლებლობის, რეალობის თუ აუცილებლობის პირობები. ე. ი. გარკვეული პირობები, მოთხოვნები უნდა შესრულდეს, რომ გამოცდილება იყოს შესაძლებელი, რეალური ან აუცილებელი. ემპირიული აზროვნების საფუძველდებულებები სწორედ ამ მოთხოვნებს გამოხატავენ. სწორედ ამიტომ და ამ აზრით ეწოდებათ მათ პოსტულატები.

ა) შესაძლებელი ცოდნის, ე. ი. გამოცდილების საფუძველდებულება ასეთია: ის, რაც გამოცდილების ფორმალურ პირობებს (აპრიორულ ზედვასა და აპრიორულ ცნებებს) ეთანხმება, შესაძლებელია. ახლა ჩვენ კარგად ვიცით, რომ ის, რისი შესაძლებლობაზეც ლაპარაკობს კანტი, არის ცოდნის, გამოცდილების შესაძლებლობა. ამიტომ შესაძლებლობის საფუძველდებულება ასეც შეიძლება გამოითქვას: ის ცოდნა, ის გამოცდილებაა შესაძლებელი, რომელიც გამოცდილების ფორმალურ პირობებთან არის შეთანხმებული. მაშასადამე, ახლა ჩვენ ნივთის, საგნის შესაძლებლობა კი არ უნდა გამოვიკვლიოთ, არამედ საგნის, ნივთის ცოდნის, ცნების შესაძლებლობა. „ნივთთა შესაძლებლობის პოსტულატი მოითხოვს, რომ მათი ცნება ეთანხმებოდეს გამოცდილების ფორმალურ პირობებს“<sup>33</sup>. გამოცდილების ფორმალურა სტრუქტურა განსაზღვრავს, თუ რანაირი, რა შინაარსის ცოდნა, გამოცდილება არის შესაძლებელი. გამოცდილების ფორმა, ე. ი. გამოცდილება ზოგადი სტრუქტურის მიხედვით, არის დაკავშირება, სინთეზი. გამოცდილების ფორმაში, რასაკვირველია, არ შედის, არ იგულისხმება, თუ რა რასთან არის დაკავშირებული, ეს ემპირიულ მონაცემებზეა დამოკიდებული. აქ მთავარი ისაა, რომ წარმოდგენების დაკავშირება, სინთეზი ხორციელდება. რადგან გამოცდილების ობიექტური ფორმა ასეთია, ამიტომ ყოველი ცოდნა, ცნება სინთეზია. სინთეზი ფორმალურა, მაგრამ ამ ფორმას თუ არავითარი შინაარსი არა აქვს, ე. ი. თუ ცნება, როგორც კანტი ამბობს, საგანს არ ეხება, მაშინ იგი ცარიელი, უშინაარსო ფორმა, ანუ არაფერი არ არის. შესაძლებლობის პოსტულატმა ნათელი უნდა გახადოს, როგორ არის შესაძლებელი შინაარსიანი სინთეზი, ე. ი. ისეთი ცნება, რომელსაც საგანი აქვს მხედველობაში. ასეთი შინაარსიანი სინთეზი ან გამოცდილების საფუძველზეა შესაძლებელი, და მაშინ იგი ემპირიული ცნება იქნება; ან ეს ისეთი ცნებაა, რომელიც გამოცდილების აპრიორული საფუძველია, გამოცდილების ფორმაა, ე. ი. წმინდა ცნებაა. მაგრამ ასეთი წმინდა გონება

<sup>33</sup> იქვე, გვ. 176.

შინაარსიანი მხოლოდ გამოცდილებაში შეიძლება იყოს. გამოცდილებების გარეშე იგი უშინაარსო, ცარიელი იქნება. „მართლაც, აბა საიდან მოვიდოდა შესაძლებელი საგნის რაგვარობა, რომელიც აპრიორული სინთეზური ცნებით არის გააზრებული, თუ არა ობიექტთა ემპირიულა შემეცნების ფორმალ მყოფი სინთეზიდან“<sup>34</sup>. სხვანაირად რომ ვთქვათ, გამოცდილების ფორმალური პირობების გარეშე შეუძლებელია შესაძლებელ გამოცდილებას, ცოდნას, მამასადამე, შესაძლებელ საგანს ობიექტური შინაარსი ჰქონდეს.

ცნების შესაძლებლობის აუცილებელი ლოგიკური პირობა, რომ ცნებაში წინააღმდეგობა არ უნდა იყოს, საკმარისი არ არის ცნებით გააზრებული საგანი რომ შესაძლებელი იყოს. მაგალითად, ორი სწორი ხაზით აგებული ფიგურის ცნებაში არ არის შინაგანი წინააღმდეგობა, რადგან ორი სწორი ხაზის გადაკვეთისა და ფიგურის ცნებები არ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს. მაგრამ ორი სწორი ხაზით ფიგურის აგება შეუძლებელია, და ეს შეუძლებლობა ცნებიდან, ე. ი. გააზრებიდან კი არ მომდინარეობს, არამედ სივრცეში (რაც გამოცდილების აუცილებელი აპრიორული ფორმალური პირობაა) მისი აგების შეუძლებლობიდან. ე. ი. ცნების საგანი შესაძლებელი რომ იყოს, იგი გამოცდილების ფორმალურ პირობებს უნდა ეთანხმებოდეს. ხოლო როგორც ვიცით, გამოცდილების ფორმალური პირობა მარტო აპრიორული ცნებები არ არის. გამოცდილებისათვის აუცილებელია აპრიორული ხედვაც, როგორც მისი ფორმალური პირობა. „როდესაც მე მუდმივ და მყარ ნივთს წარმოვიდგენ ისე, რომ ყველაფერი, რაც მასში იცვლება, მხოლოდ მის მდგომარეობანია, მარტო ასეთი ცნებიდან ვერასოდეს ვერ გავიგებ, შესაძლებელია თუ არა ასეთი ნივთი. ან, ვთქვათ, მე წარმოვიდგენ რაღაცას, რასაც ისეთი თვისება უნდა ჰქონდეს, რომ თუ ის მოცემულია, მას ყოველთვის და გარდუვალად რაღაც სხვა მოსდევს, ეს, რასაკვირველია, შეიძლება ისე იქნეს მოაზრებული, რომ წინააღმდეგობას არ შეიტყავდეს; მაგრამ ამის საფუძველზე მე ჯერ კიდევ არ შემიძლია განვსაჯო, ამგვარი თვისება (როგორც მიზეზობრიობა) შესაძლებელია თუ არა ნივთებში. ბოლოს, მე შემიძლია წარმოვიდგინო სხვადასხვა ნივთები (სუბსტანციები), რომლებიც ისეთი თვისებებისა თუ ბუნებისანი არიან, რომ ერთის მდგომარეობა იწვევს რაღაც შედეგს მეორის მდგომარეობაში, და პირიქით. მაგრამ ამ ცნებებიდან, რომლებიც თავის თავში მხოლოდ თვითნებურ სინთეზს შეიტყავენ, სრულიად შეუძლებელია გავიგოთ, შეიძლება თუ არა ამგვარი ურთ-

<sup>34</sup> იქვე.

ერთობა გააჩნდეს რაიმე ნივთებს<sup>35</sup>. აბა, რა საფუძველს ემყარება ასეთი საგნების შესაძლებლობა, ანდა, ჩვენს ენაზე რომ ვთქვათ, რა საფუძველით უნდა მივიჩნიოთ ამგვარი ცნებები (კანტი დამოწმებულ მსჯელობაში გამოცდილების საფუძველდებულებებზე ლაპარაკობდა) კეშმარიტად შესაძლებლად და არა „ზმანებათა ქსელად“? კანტი განმარტავს: „მხოლოდ იმის საფუძველზე, რომ ეს ცნებები a priori გამოხატავენ აღქმათა ურთიერთობას ყოველგვარ გამოცდილებაში“. შეიძლება მათი ობიექტური რეალობა, ე. ი. მათი ტრანსცენდენტალური კეშმარიტება, და ამასთან, რა თქმა უნდა, გამოცდილებისგან დამოუკიდებლად, ოღონდ სრულიადაც არა ისე, რომ დამოუკიდებელი იყოს საერთოდ გამოცდილების ფორმასთან და იმ სინთეზურ ერთიანობასთან ყოველგვარი ურთიერთობისაგან, მხოლოდ რომელშიც შეიძლება შემეცნებულ იქნეს საგნები ემპირიულად<sup>36</sup>. რატომ არ შეიძლება მარტოდენ ცნებიდან შევიტყოთ, შესაძლებელია თუ არა ცნებით გააზრებული საგანი? გამოცდილება ხომ ცნებების, კატეგორიების საფუძველზე და მიხედვით იქმნება?

თუ აქ რაიმე კორექტივი არ იქნა შეტანილი, მაშინ გააზრებული და კეშმარითი ერთმანეთს დაემთხვევა. უფრო ზუსტად: წინააღმდეგობის გარეშე გააზრებადი კეშმარითია, თუ აზროვნება მხოლოდ დაშლას, დანაწევრებას, ანალიზს აწარმოებს. ე. ი. ანალიზური ცნებებისათვის წინააღმდეგობის კანონი კეშმარიტების ერთადერთი კრიტერიუმი. მაგრამ კანტის პრობლემა ხომ სინთეზური ცნებებია. სინთეზური ცნებისათვის, როგორც ვნახეთ, წინააღმდეგობის გარეშე გააზრებადობა არ არის კეშმარიტობის გარანტია. ორი სწორი ხაზით აგებული ფიგურა როგორც ცოდნა, როგორც ცნება არ არის კეშმარითი; ამ ცნების შესატყვისი საგანი შეუძლებელია, იმის მიუხედავად, რომ ამ ცნებაში შინაგანი წინააღმდეგობა არ არის. რა უშლის ხელს წინააღმდეგობის გარეშე გააზრებულ სინთეზურ ცნებას კეშმარითი რომ იყოს, ე. ი. საგანი რომ ჰქონდეს? ცნებები რომ ცნებებისგან დამოუკიდებელი საგნებით ასახვას წარმოადგენდეს, რაც უარყოფილია კანტის შემეცნების თეორიით, მაშინ ცნებების კეშმარიტობას წინააღმდეგობის კანონის დაცვის გარდა, საგანთან შესატყვისობაც მოეთხოვებოდა. მაგრამ ცნებები თვითონ ქმნიან საგანს! რა უშლის ხელს ცნებას თავისი შესატყვისი საგანი გაიაზროს? თუ ცნებას შეეძლება თავისი შესატყვისი საგანი გაიაზროს, რაც იგივე შექმნას საგანი, მაშინ ცნობიერებას თვითონ შეეძლება შექმნას ბუნება, არა-

<sup>35</sup> იქვე, გვ. 177.

<sup>36</sup> იქვე.

თუ მარტო კანონები უკარნახოს მას და ამისთვის მას მხოლოდ ერთადერთი პირობის დაცვა დასჭირდებოდა; არ დაერღვია წინააღმდეგობის შეუძლებლობის აზროვნების კანონი! მაგრამ კანტი გვეუბნება, რომ წინააღმდეგობის კანონი არ არისო საკმარისი სინთეზური ცნების ჭეშმარიტებისათვის. ვინაიდან მაშინ „ზმანებათა ქსელისა“ და მეცნიერების განსხვავება შეუძლებელი იქნებოდა. „მაგრამ რომ მოეხერხებინათ და აღქმის მიერ მოწოდებული მასალიდან სრულიად ახალი ცნებები შეექმნათ სუბსტანციაზე, ძალებსა და ურთიერთმოქმედებებზე, ისე, რომ თვით გამოცდილებიდან არ დაესესხებინათ მათი დაკავშირების მაგალითი, მაშინ აღმოჩნდებოდნენ ნამდვილ ზმანებათა ქსელში, რომელთა შესაძლებლობა არაფრით არ არის დამოწმებული. რადგან ფანტაზიას მინდობილნი გამოცდილებით არ ხელმძღვანელობენ და აღნიშნული ცნებები არ არიან გამოცდილებიდან აღებულნი. ამგვარი შეთხზული ცნებები შეიძლება შესაძლებელნი იყვნენ არა a priori როგორც კატეგორიები, რომელთაგან, როგორც პირობათაგან, დამოკიდებულია ყოველგვარი გამოცდილება, არამედ მხოლოდ ემპირიულად როგორც გამოცდილებით მოცემულნი. მაშასადამე, მათი შესაძლებლობის შემეცნება ან a posteriori და ემპირიულად შეიძლება, ან საერთოდ შეუძლებელია“<sup>37</sup>.

ამრიგად, ცნების შესაძლებლობა მხოლოდ აპრიორულად შეიძლება შევიმეცნოთ. ხოლო აპრიორულად იგი მხოლოდ მაშინ შეიძლება შევიმეცნოთ, თუ შემეცნება აპრიორული პირობებით არის განსაზღვრული. მაგრამ, მაშინ აპრიორული კატეგორიების გარდა კიდევ რა არის საჭირო რომ ცნება შესაძლებელი იყოს? თუ აღმოჩნდება, რომ შესაძლებელი ცნებისათვის, ე. ი. შესაძლებელი ცნობიერების ობიექტური შინაარსისათვის, ე. ი. ცოდნისათვის, ე. ი. გამოცდილებისათვის სხვა არაფერი არის საჭირო გარდა აპრიორულ კატეგორიებისა, ე. ი. გარდა აპერცეფციის ტრანსცენდენტალური ერთიანობისა, მაშინ შესაძლებელი ცნების, ე. ი. ცოდნის ერთადერთი გარანტია წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი იქნება. მაგრამ წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი მარტო ანალიზური ცოდნის ჭეშმარიტობის გარანტიაა. ეს კი, თავის მხრივ, იმას ნიშნავს, რომ, თუ შესაძლებელი ცნება (ცნობიერების ობიექტური შინაარსი) კატეგორიებით არის მარტო განსაზღვრული, მაშინ სინთეზური ცნების, სინთეზური ცოდნის ჭეშმარიტობა ან წინააღმდეგობის კანონით არის განსაზღვრული — რაც შეუძლებელია, ან სინთეზური ცოდნის ჭეშმარიტობა ცოდნისაგან დამოუკიდებელი საგნით არის განსაზღვრული — რაც კანტისათვის მიუღებელია.

<sup>37</sup> იმანუელ კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა, გვ. 177.

ლია. ეს შეუსაბამობა, რასაკვირველია, ასე ნათლად არ არის კანტიან მსჯელობაში გაცხადებული. კანტთან ეს შეუსაბამობა ისეთი ფორმით არის გადმოცემული, რომ ერთი შეხედვით კაცმა შეიძლება ვერც კი შეამჩნიოს.

შესაძლებლობის პოსტულატში კანტს შესაძლებელი გამოცდილებების, ე. ი. შესაძლებელი ცოდნის საფუძველდებულების ნათელყოფა სურს. თუ შესაძლებელი ცოდნის პირობები იგივე იქნება, რაც ცოდნის შესაძლებლობის, ე. ი. გამოცდილების შესაძლებლობის პირობები, მაშინ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ტავტალოგიურ კვლევასთან გვექონია საქმე. მაშინ შესაძლებლობის საფუძველდებულება იგივე იქნება, რაც მოძღვრება ცოდნის, მეცნიერების შესაძლებლობის შესახებ. ე. ი. შესაძლებელი გამოცდილების პოსტულატი გაუტოლდება მოძღვრებას აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობის შესაძლებლობის შესახებ. ბუნებრივია, ეს ორი პუნქტი ერთმანეთს არ უნდა დაემთხვეს. მათ შორის რაღაც განსხვავება უნდა მოინახოს. რა არის ცოდნის, ე. ი. აპრიორულ-სინთეზური დაკავშირების პირობები? სხვანაირად, როგორ არის შესაძლებელი აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობები? ეს, როგორც გვახსოვს, „წმინდა გონების ქეშმარიტი ამოცანაა“. როგორ არის, მერე, წმინდა გონების ქეშმარიტი ამოცანის გადაწყვეტა შესაძლებელი?

ძალიან მოკლედ ასე: თავისთავადი ნივთი აფიციერებს ჩვენს სულზე. ამიტომ ჩვენ მოცემული გვაქვს შეგრძნებები. შეგრძნებებისა და თავისთავადი ნივთებს შორის დამოკიდებულების შესახებ ჩვენ არაფერი არა გვაქვს მოცემული. ამას გარდა, ზემოქმედების მიღების ჩვენი სუბიექტური უნარის მეტი, შეგრძნებებს შორის არავითარი კავშირი არ არსებობს. ცოდნა რომ შეიქმნას შეგრძნებები, სუბიექტურად მათი თავმოყრისაგან განსხვავებით, ობიექტურად უნდა დაკავშირდნენ ერთმანეთთან. ობიექტურად, ე. ი. არა სუბიექტურ-შემთხვევითად, შეგრძნებები სივრცესა და დროში არიან დაკავშირებული. როგორ იქმნება შეგრძნებების ეს ობიექტური დაკავშირება? ტრანსცენდენტალური თვითცნობიერებით, აპრიორული კატეგორიების მიხედვით. პირველად აქ იჩენს თავს კანტის შემეცნების თეორიის სისუსტე. აპრიორული გრძნობიერების ფორმები — სივრცე და დრო — სხვადასხვა არათანაბარი მნიშვნელობის როლს შეასრულებენ კატეგორიების მიხედვით შეგრძნებების ობიექტურად დაკავშირების პროცესში. შეგრძნებების სივრცეში მოვლენებად დაკავშირებაში კატეგორიები სულაც არ მონაწილეობენ. არ არსებობს არცერთი კატეგორია, არც რაოდენობის, არც თვისებრიობის, არც მიმართების, არც მოძალადობის წგუფში, რომელსაც შეეძლოს განსაზღვროს როგორ დალაგდნენ ერთმანეთის გვერდით შეგრძნებები სივრცეში. მოვლენათა სივრცითი ფორმები

კატეგორიებისაგან სავსებით დამოუკიდებლად არსებობს. მაგრამ რაც შეეხება მოვლენათა დროში დაკავშირებას, აქ დროის სამივე მოდუსი (განზომილება) ხანგრძლივობა, ერთდროულობა და თანმიმდევრობა — პირწმინდად კატეგორიებით არის განსაზღვრული. ხანგრძლივობა (ანუ მუდმივობა) სუბსტანციის სქემაა, თანმიმდევრობა — მიზეზობრიობის, ერთდროულობა — ურთიერთობის. გამოცდილება ფაქტიურად არსებობს როგორც სივრცესა და დროში მოწესრიგებული მოვლენები. გამოცდილების შესაძლებლობის ტრანსცენდენტალურ პირობებად კი კანტმა მხოლოდ კატეგორიები და კატეგორიათა სქემა — დრო დაასახელა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია აპრიორულად ვიცოდეთ, როგორი სივრცითი სტრუქტურა ექნება მოვლენას. სხვანაირად რომ ვთქვათ, გამოცდილება მთლიანად როგორც დროითი, ისე სივრცითი მიმართებების მიხედვით ტრანსცენდენტალურად, ე. ი. აპრიორული კატეგორიებით დაფუძნებული არ არის. ეს გამოცდილების კანტის თეორიის ნაკლია. კანტის ბევრი მკვლევარი, რომელიც ვერ ახერხებს ძირისძირამდე ჩაყვეს ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიას (ისე კი, ეს ძალიან ძნელი საქმეა), იმ ფაქტს, რომ სივრცეს და დროს სხვადასხვა როლი აქვთ შემეცნების ახალი თეორიის დაფუძნებაში, უბრალოდ ასე აფიქსირებს: კანტმა დროს ბევრი ფუნქცია დააკისრაო. ამ საკითხზე უამრავი ლიტერატურა არსებობს და მათში მრუდისა და სწორის გარჩევას აქ ვერ გამოვუდგებით. ერთადერთი, როგორც ყოველთვის, ყველაზე სანდო თავად კანტია. კანტი კი თავად აღიარებს, ოღონდ არა, რასაკვირველია, პირდაპირ — სივრცე კატეგორიებს არ ემორჩილებაო. ეს კი აი, როგორ ხდება.

მაშ, როგორც ვთქვით, მოვლენათა სივრცითი სტრუქტურები კატეგორიებით განსაზღვრული რომ არ არის, ეს კანტის გამოცდილების შესახებ მოძღვრების ნაკლია. მაგრამ ახლა, შესაძლებლობის პოსტულატის ნათელყოფისას კანტი თავის თეორიის ამ ნაკლს ისე გამოიყენებს, რომ ღირსებასავით გამოჩნდება. სივრცითი სტრუქტურები კატეგორიებით არ არის დაფუძნებული, მაგრამ გამოცდილების შესაძლებლობის აუცილებელ ელემენტად არის კანტის მიერ მიჩნეული. ამრიგად, გამოცდილებაში დაშვებულია ისეთი რამ, რაც გამოცდილების შესაძლებლობის პირობებით არ არის განსაზღვრული. რადგან სივრცითი სტრუქტურები აპრიორული კატეგორიებით არ არის განსაზღვრული, ამიტომ მას შეუძლია კორექტივი შეიტანოს აპრიორული სინთეზის, აპრიორული დაკავშირების, აპრიორული გააზრების კეშმარიტებაში, ე. ი. შესაძლებლობაში. ჩვენ შეგვიძლია გავიზაროთ ორი სწორით შედგენილი ფიგურა, მაგრამ ასეთი საგანი სივრცეში შეუძლებელია. სივრცითი სტრუქტურები აზროვნებით, ე. ი. კატეგორიებით

რომ იყოს განსაზღვრული, ისე როგორც ეს დროითი მიმართებებისას გვაქვს, მაშინ შეუძლებელია სივრცე აზროვნების პროდუქტს ვწინააღმდეგებოდეს. ხომ შეუძლებელია ისეთი დროითი მიმართება, რომელიც კატეგორიიდან არ გამომდინარეობდეს, კატეგორიას ვწინააღმდეგებოდეს? კანტის შემეცნების თეორიაში ეს, რა თქმა უნდა, შეუძლებელია. რაკი შესაძლებელია ისეთი აპრიორული დაკავშირება, რასაც სივრცე ვწინააღმდეგება, უქვევლია, რომ სივრცითი სტრუქტურები აპრიორულად განსაზღვრული არ არის. აი, ასე აღიარებს კანტი, რომ სივრცე არ არის აპრიორული აზროვნებით, ე. ი. კატეგორიებით განსაზღვრული. და ასე უარყოფს თავად კანტი იმ თვალსაზრისს, რომელსაც მიიჩნია, რომ მოვლენათა სივრცითი სტრუქტურები აპრიორულად არის განსაზღვრული.

სივრცე გამოცდილებაში აზროვნებისაგან დამოუკიდებელი, თავისთავადი ნივთის, მატერიის ფუნქციას ასრულებს. აზროვნებით მოაზრებული საგნის შესაძლებლობა, ე. ი. ჰეგელიანობა აზროვნებისგან განსხვავებულ ინსტანციაზე არის დამოკიდებული. ე. ი. აზროვნება ვერ კარნახობს ბუნებას კანონებს. ე. ი. კანტის წამოწყება მარცხით დამთავრდა. ჩვენ შემდეგ ვნახეთ, რომ კანტი სივრცეს იდეალიზმისგან გასამიჯნავად გამოიყენებს. ახლა კი, შესაძლებლობის პოსტულატის ნათელყოფა კანტის სიტყვებით დავამთავროთ: „და მართლაც სადღა უნდა გვეძებნა ცნებათა შესაბამისი საგნები. თუ არა გამოცდილებაში, რის საშუალებითაც მხოლოდ შეიძლება მოგვეცეს საგნები? გამოცდილების უწინამძღვროდ ჩვენ შეგვიძლია შევიცნოთ და დავახსიანოთ ნივთებს შესაძლებლობა მხოლოდ იმ ფორმალური პირობების მიმართ, რომელთა საშუალებითაც გამოცდილებაში საერთოდ რაღაც განისაზღვრება როგორც საგანი. ამრიგად, საგანთა შესაძლებლობას ჩვენ სრულიად აპრიორულად შევიცნობთ მხოლოდ გამოცდილებასთან მიმართებაში და მისი საზღვრების შიგნით“<sup>38</sup>. მაშასადამე, ის რაც გამოცდილების ფორმალურ პირობებს შეესაბამება, შესაძლებელია. მაგრამ გამოცდილების ფორმალური პირობები თავიდან ბოლომდე აპრიორული კატეგორიებით რომ ყოფილიყო განსაზღვრული (რაც უნდა ყოფილიყო სწორედ, რადგან ტრანსცენდენტალური აპერცეფცია არის შემეცნების უსაფუძვლო, ე. ი. პირველი საფუძველი), მაშინ შესაძლებელ საგნებს აპრიორულად შევიცნობდით გამოცდილებასთან მიმართების გარეშე, იგი უშუალოდ გამოიყვანებოდა გამოცდილების შესაძლებლობის პირობებიდან. მაგრამ მაშინ კანტი სოლიფსიზმისგან ველარ გაიმიჯნებოდა.

<sup>38</sup> იქვე, გვ. 178.

ბ) რეალური (ნამდვილი) გამოცდილების საფუძველდებულება. შესაძლებელი ნივთის, შესაძლებელი ცოდნის პოსტულატი გვეუბნება, რომ შესაძლებელია ის, რაც გამოცდილების ფორმალურ პირობებს ეთანხმება, ემორჩილება. კანტი საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ მოდალობის საფუძველდებულებანი ობიექტურ-სინთეზური დებულებანი არ არიან. ისინი იმიტომ არ არიან ობიექტურ-სინთეზური დებულებები, რომ შესაძლებლობის, სინამდვილისა და აუცილებლობის პრედიკატები საგნების წარმოდგენას, ანუ ცნებას არაფერს არ უმატებენ. სხვანაირად, შესაძლებლობის, სინამდვილისა ან აუცილებლობის პრედიკატი საგანზე ჩვენი წარმოდგენა არ იზრდება. მაგრამ რადგან ისინი ნივთის ცნებას, ცოდნას, გამოცდილებას შემეცნების უნართან აკავშირებენ, ამიტომ სინთეზები მაინც არიან, ოღონდ არა ობიექტურნი, არა საგნის განსაზღვრებანი. მოდალობის კატეგორიები გამოთქვამენ საგნის ცნების (ე. ი. ცოდნის, გამოცდილების) მიმართებას შემეცნების უნართან, ე. ი. იმასთან, სადაც ცნება წარმოიშობა და იმყოფება. ამიტომ ამ დაკავშირებას, ე. ი. ამ მიმართების გამოთქმას, სინთეზს კანტი, საგნის განსაზღვრისაგან განსასხვავებლად, სუბიექტურს უწოდებს. თუ, მაგალითად, ცნება ისეთია, რომ იგი შეესაბამება გამოცდილების ფორმალურ პირობებს, ე. ი. თუ იგი შეესაბამება მიხვედრის ემპირიული გამოყენების პირობებს, მაშინ მისი საგანი შესაძლებელია, ანუ იგი შესაძლებელი ცოდნაა. როდის არის ეს ცნება ნამდვილი, ანუ როდის არსებობს ის? ის არსებობს მაშინ, როცა გამოცდილების ფორმალური პირობები შინაარსით არის ავსებული, ე. ი. როცა მიხვედრა გამოყენებულია, და როდის არის მიხვედრა გამოყენებული? მაშინ, როცა შეგრძნებები გაცნობიერებულია, ე. ი. აღქმულია. აღქმები კი ობიექტურ შინაარსებს მაშინ გამოხატავენ, ე. ი. საგნის აღქმებს მაშინ წარმოადგენენ, როცა მიზეზობრიობის კატეგორიით არიან მოწესრიგებული, დაკავშირებული. მიზეზობრივი კავშირი შემთხვევითი, სუბიექტური კავშირი კი არ არის, არამედ ობიექტური, აუცილებელი კავშირია. ამრიგად გამოდის, რომ შესაძლებელი ცოდნა არსებობს, როგორც აღქმული შეგრძნებები. ხოლო რადგან აღქმები მიზეზობრიობის კატეგორიით არიან განსაზღვრული, ამიტომ ობიექტურ შინაარსებს, ობიექტურ სინთეზებს, ე. ი. აუცილებელ სინთეზებს, აუცილებელ საგნებს, აუცილებელ ცოდნას გამოხატავენ. ანუ სხვანაირად რომ ვთქვათ, შესაძლებელი ცოდნა, შესაძლებელი გამოცდილება არსებობს როგორც აუცილებელი ცოდნა. საქმე ისე კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს კანტის თვალსაზრისით, ჭერ ცოდნა შესაძლებლობაა, შემდეგ რეალური და შემდეგ აუცილებლობა, არამედ ასე: ცოდნა აუცილებლობის ცოდნაა. შესაძლებელი ცოდნაც, შესაძლებელი აუცილებლობის



ცოდნაა. რეალური ცოდნა განხორციელებული შესაძლებელი აუცილებლობის ცოდნაა.

ამრიგად, მოდალობის საფუძველდებულებები, არ გვეუბნებიან იმას, თუ რა შეიძლება ვიცოდეთ ჩვენ საგნების შესახებ აპრიორულად, როგორც ამას სამი დანარჩენი ჯგუფის კატეგორიების საფუძველდებულებები აკეთებენ. მოდალობის კატეგორიები არ წარმოადგენენ საგნის განსაზღვრებებს, ისინი საგნის შესახებ ცნებას არაფერს არ უმატებენ. ამიტომ მათ საფუძველზე აღმოცენებული საფუძველდებულებები ვერაფერს გვეტყვიან ახალს საგნის შესახებ. ისინი მხოლოდ იმას გვეუბნებიან, თუ რისი შესაძლებლობა, რეალობა და აუცილებლობა შეიძლება შევიცნოთ აპრიორულად ჩვენი შემეცნებითი უნარის მოქმედებაზე დაყრდნობით. „მაშასადამე, — წერს კანტი, — მოდალობის საფუძველდებულებები არაფერს არ ამბობენ ცნებების შესახებ, გარდა იმისა მხოლოდ, რომ აჩვენებენ შემეცნებითი უნარის მოქმედებას, რომლის საშუალებითაც იქმნება ცნება“<sup>39</sup>. ეს ბუნებრივიცაა, კანტის თეორიის მიხედვით, გამოცდილება, რადგან შემეცნების უნარის მოქმედების იქმნება, ამიტომ მისი შესაძლებლობა, რეალობა და აუცილებლობა, როგორც ამ მოქმედებიდან უნდა იქნეს ახსნილი. სხვანაირი მნიშვნელობა მოდალობის კატეგორიებს შეუძლებელია კანტის შემეცნების თეორიაში ჰქონდეს.

კანტის შემეცნების თეორიის მიხედვით, ცოდნა ცოდნის საგნის ცოდნაა, ცოდნის გარეშე არ არსებობს ცოდნის საგანი, რადგან ცოდნა, ანუ საგნის ცნობიერება შემეცნების პროცესში იქმნება. გამოცდილება ცოდნაა, ე. ი. გამოცდილების გარეშე არ არსებობს გამოცდილების საგანი; გამოცდილება და გამოცდილების საგანი შემეცნების პროცესში იქმნება. ამიტომ შესაძლებელი საგანი იგივეა, რაც შესაძლებელი ცოდნა, შესაძლებელი გამოცდილება. ასევე, რეალური საგანი იგივეა, რაც რეალური ცოდნა, რეალური გამოცდილება. ზუსტად ასევე, აუცილებელი საგანი აუცილებლობის ცოდნა, აუცილებელი გამოცდილებაა.

მოდალობის პოსტულატები მოდალობის სახეებს (შესაძლებლობა, სინამდვილე აუცილებლობა) შემეცნების უნარის მოქმედების საფუძველზე ადგენენ. მიხვედრის მოქმედება, ე. ი. კატეგორიებით გააზრება შესაძლებელი საგნის შესაძლებელი გამოცდილებაა. რა არის საჭირო იმისათვის, რომ შესაძლებელი საგანი რეალური გახდეს? შეგრძნების გაცნობიერება, ანუ აღქმა. „პოსტულატი ნივთთა სინამდვილის შესამეცნებლად მოითხოვს აღქმას, მაშასადამე, გაცნობიერებულ შე-

გრძნობას“<sup>40</sup>. შეგრძნების გაცნობიერება, შეგრძნებების აღქმა იმიტომ არის საჭირო, რომ შეგრძნებების გარეშე ცნება მარტოოდენ გააზრების უნარია. შეგრძნებები რეალურის მასალაა. შეგრძნებების გარეშე შეუძლებელია ცნობიერებას რაიმე რეალურთან ჰქონდეს საქმე. მაშასადამე, ცნება რეალური გახდება იმით, რომ აღქმულ შეგრძნებებს გააზრებს ანუ გააფორმებს, გააფორმებს ობიექტურად (საყოველთაოდ და აუცილებლად), ე. ი. ცნება გარეაღსრუდება, ანუ გარეაღსრულებადდება. ახლა კანტს მოვუსმინოთ: „ნივთის მხოლოდ ცნებაში სრულიად არ შეგვხვდება მისი არსებობის არაერთი ნიშანწყალი. რადგან თუნდაც ისეთი სრული იყოს ცნება, რომ სულ უმცირესი რამეც კი არ აკლდეს, რათა ნივთი მთელი მისი შინაგანი განსაზღვრებებით იაზრებოდეს, არსებობას მაინც არაფერი ესაქმება ყოველივე ამასთან, არამედ მხოლოდ კითხვასთან: გვაქვს თუ არა მოცემული ასეთი ნივთი ისე, რომ მისი აღქმა ყველა შემთხვევაში წინ უსწრებდეს ცნებას. რადგანაც, თუ ცნება წინ უსწრებს აღქმას, ეს მხოლოდ მის შესაძლებლობას ნიშნავს. აღქმა კი, რომელიც ცნებისთვის მასალას იძლევა, ნამდვილობის ერთადერთი მაჩვენებელია“<sup>41</sup>. ნივთის ცნებაში, ე. ი. იმაში, როგორადაც გვაქვს ნივთი მოაზრებული, არ არის პუნქტი, რომელიც ამ ნივთს არსებულადაც იაზრებდეს. სამკუთხედის ცნებით საგნის მოაზრებისას, ჩვენი ცნობიერების ველში არ არის ამ საგნის არსებობა არარსებობის ზონა. მოკლედ, არსებობა არ არის ცნების ნიშანი. არსებობს თუ არა მოაზრებული საგანი, ეს საგნის მოაზრებისაგან განსხვავებული საკითხია. რასაკვირველია, თავისთავად იგულისხმება, რომ მოაზრება შინაგან წინააღმდეგობას არ უნდა შეიცავდეს. მაგალითად, ოთხკუთხა სამკუთხედი. საგნის მოაზრება, რომ მოაზრებული საგნის არსებობას არ შეიცავს, ეს უეჭველია იმ თვალსაზრისისთვის, რომელიც თვლის, რომ ცნობიერებას ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ ობიექტებთანაც აქვს საქმე. ჩვენ შეგვიძლია მოვიაზროთ, მაგალითად, ფრანგი ეროვნების საქართველოს მეფე. მაგრამ ჰყავდა თუ არა საქართველოს ასეთი მეფე, ეს სრულიადაც არ არის გარკვეული ცნებით: ფრანგი ეროვნების საქართველოს მეფე. არსებობდა თუ არა ფრანგი ეროვნების საქართველოს მეფე, ისტორიული ფაქტებით უნდა გაირკვეს.

კანტის შემეცნების თეორიის მიხედვით, აზროვნება, ცნება ქმნის საგანს. ანდა უფრო ზუსტად, აზროვნებაშია აზროვნების საგანი. ამგვარ სააზროვნო კონტექსტში, რას უნდა ნიშნავდეს, როგორ უნდა

<sup>40</sup> იქვე, გვ. 178.

<sup>41</sup> იქვე, გვ. 179.

ვეესმოდეს „ნივთის მხოლოდ ცნებაში არ შეიძლება ვიპოვოთ მისი არსებობის ნიშანი“? კანტის შემეცნების თეორიაში, ნივთის ცნება და ნივთის ცნების ობიექტი სხვადასხვა სფეროში რომ არსებობდეს — ნივთის ცნება ცნობიერებაში და ამ ცნების ობიექტი, ანუ საგანი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ, ობიექტურ სამყაროში — მაშინ გასაგებია, რომ ნივთის ცნებიდან, რომელშიც არაა არსებობის ნიშანი, ვერ გავიგებთ არსებობს თუ არა ცნების შესატყვისი საგანი ობიექტურ სინამდვილეში. ე. ი. ნივთის არსებობის შემეცნებისათვის ნივთის ცნების გარდა სხვა რამ, კერძოდ, ემპირიული გამოცდილებაა საჭირო. მაგრამ კანტთან ცნების საგანი ცნებაში, აზროვნებაში, ე. ი. ცნობიერებაშია, მას ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ სამყაროში, თავისთავად ნივთთა სამყაროში არაფერი შეიძლება შეესაბამებოდეს. ამიტომ ნივთის ცნების გარდა, ნივთის არსებობისათვის კიდევ რა უნდა იყოს საჭირო?

არსებობის, რეალობის პოსტულატის შინაარსი რომ გამოკვეთილად წარმოვიდგინოთ, შესაძლებლობის პოსტულატი უნდა გავიხსენოთ. შესაძლებელია ის, რაც გამოცდილების ფორმალურ პირობებს ეთანხმება. გამოცდილების ფორმალური პირობები კი აპრიორული ხედვა და აპრიორული ცნებებია. აპრიორული ხედვაა და აპრიორული ცნებებიც, შეგრძნებების გარეშე მარტოდენ შიშველი. ცარიელი უნარებია, მართალია, ერთი გრძნობიერების და მეორე ინტელექტის, მაგრამ ორივე მაინც მარტოდენ ცარიელი უნარები. კანტის ცნობილი დებულება: ცნებები ხედვათა გარეშე ცარიელია, ხედვანი ცნებების გარეშე ბრმა, მთლად კორექტული ვერაა. ვინაიდან ხედვა თუ შეგრძნებების ხედვა არ არის და მარტოდენ ცარიელი უნარია, იგი ცარიელ ცნებაში ვერაფერს ვერ შეიტანს. მაშასადამე, ცნება რომ ცარიელი არ იყოს, ე. ი. მარტო შესაძლებლობა (უნარი) რომ არ იყოს და „სავსე“, ე. ი. რეალური რომ იყოს, შეგრძნებები არის აუცილებელი. ამრიგად, ცნების რეალობისთვის, ე. ი. იმისათვის, რომ ცნებას საგანი ჰქონდეს მხედველობაში, საგნის განსაზღვრებას წარმოადგენდეს, შეგრძნებები არის საჭირო. მაგრამ ცნებას, როგორც აზროვნების ფორმას, უშუალოდ შეგრძნებებთან არა აქვს საქმე. შეგრძნებები გრძნობიერების აპრიორული ფორმებით მოვლენებად იქცევა. გრძნობიერების აპრიორული ფორმები დრო და სივრცეა. მაშასადამე, შეგრძნებებზე სივრცესა და დროში გაფორმდებიან მოვლენებად — სივრცეში ერთიმეორის გვერდით, დროში ერთიმეორის შემდეგ დაკავშირებულად. შეგრძნებები მოვლენების მასალაა, მატერიაა მოვლენა გრძნობადია, ხედვაა. ამრიგად, ცნება რომ ცარიელი არ იყოს, მას შეგრძნებებით ავსებული ხედვა, ე. ი. მოვლენები უნდა ჰქონდეს

მხედველობაში. შეგრძნება ცნობიერებაში აღქმით შემოდის. მაშასადამე. ცნებებს მოვლენებთან როგორც აღქმებთან აქვს საქმე. მაგრამ აღქმები სუბიექტურია. ცნობიერებაში აღქმებით შემოსული სუბიექტური კავშირები ობიექტურ კავშირებად რომ იქცეს, აღქმები აპრიორული კატეგორიებით უნდა იქნეს დროის სქემების საშუალებით მოწესრიგებული. აღქმათა ობიექტური დაკავშირების გაცნობიერება ცოდნაა, აღქმათა ობიექტური კავშირები კი — ცოდნის საგანი, ნივთი. აღქმები წინ უსწრებენ ცნებებს არა იმ აზრით, რომ ცნებები აღქმებიდან არის გამოყვანილი, არამედ როგორც მასალა, რომელიც ცნებებში უნდა გააფორმოს, დააკავშიროს. მაგრამ ცნებები არაფრის გაფორმება, არაფრის გააზრება არ იქნება, ე. ი. ცნება არ იქნება რეალური, თუ აღქმები არა გვაქვს. ხოლო რეალური ცნება ისეთი ცნებაა, რომელსაც საგანი აქვს მხედველობაში. როცა ცნებას საგანი აქვს მოაზრებული, იგი ცოდნაა, ე. ი. გამოცდილებაა. ამრიგად, გამოცდილება რომ რეალური იყოს, რომ არსებობდეს აღქმა არის აუცილებელი. აღქმები კი, როგორც ითქვა, გაცნობიერებული შეგრძნებებია. ამიტომ გამოცდილების ნამდვილობის პოსტულატი ამბობს: „რაც გამოცდილების მატერიალურ პირობებთან (შეგრძნებებთან) არის დაკავშირებული, ის ნამდვილია“<sup>42</sup>.

მაშასადამე, ცნება ნამდვილია, ე. ი. შინაარსიანია, საგანია, ცოდნაა, გამოცდილებაა მაშინ, როცა შეგრძნებები გაცნობიერებულია, აღქმა განხორციელებულია.

გამოცდილების არსებობა, როგორც უკვე ჩვენთვის ნათელია, გამოცდილების საგნის არსებობაცაა. გამოცდილების საგანს კანტი ზოგჯერ ნივთსაც უწოდებს. მაგრამ ეს გამოცდილებაში მოცემული ნივთია, ე. ი. მოვლენა და არა ნივთი თავისთავად! მაშასადამე, გამოცდილების ნივთი არსებობს, რეალურია აღქმებისას. მაგრამ კანტის თვალსაზრისი ისე კი არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ჩვენ აღქმების საშუალებით ვიცით ნივთების არსებობა, ან უფრო კარგად, ჩვენ თითქოს ნივთებს აღვიქვამთ; არამედ მხოლოდ და მხოლოდ ასე: აღქმები უნდა იყოს რომ ნივთი შევიმეცნოთ, ხოლო ნივთის შემეცნება და ნივთის არსებობა, კანტის თეორიის მიხედვით, ერთი და იგივეა. ახლა კანტის აზრი ასეც შეიძლება გამოვთქვათ, ნივთის შემეცნება, ე. ი. ნივთის არსებობა აღქმებთან არის დაკავშირებული. ხოლო რადგან ეს ასეა, ამიტომ აღქმების ემპირიული კავშირების პრინციპთა, ე. ი. გამოცდილების ანალოგიების თანახმად, ჩვენ შეგვიძლია ნივთების არსებობა შევიცნოთ აგრეთვე მათ აღქმამდე, მაშასადამე, გარკვეული ხარისხით

<sup>42</sup> იქვე, გვ. 176.

აპრიორულად. იმიტომ რომ ნივთის არსებობა ყოველთვის აღქმებთან იქნება დაკავშირებული და ჩვენი ახლანდელი აღქმიდან შეგვიძლია მივიღეთ ნივთებთან, შესაძლებელი აღქმების მწკრივის, თანრიგის გზით, თუ გამოცდილების ანალოგიებს გავყვებით. კანტს იმის თქმა უნდა, რომ ნივთების ჩვენი შემეცნება, ე. ი. არსებობა ნივთებისა ყოველთვის აღქმებთან არის დაკავშირებული. „ამრიგად, სადამდეც სწვდება აღქმა და მისი დანართი (ე. ი. წინსვლა, როგორც ვიღე კითხულობს) ემპირიული კანონების თანახმად, მანამდე სწვდება აგრეთვე ჩვენი ცოდნაც ნივთთა არსებობის შესახებ“<sup>43</sup>.

ამრიგად, ნივთების შესახებ ჩვენი ცოდნა, ანუ ნივთების არსებობა (არასდროს არ უნდა გამოგვრჩეს, ყოველთვის მხედველობაში უნდა გვქონდეს, რომ კანტთან ნივთების არსებობა ნივთების შესახებ ჩვენს ცოდნას წარმოდგენს) აღქმებით არის გაშუალებული. ამ დებულებაში კანტის თანამედროვეებმა ბერკლისებური სუბიექტური იდეალიზმი დაინახეს.

ნივთების, ანუ საგნების არსებობა ჩვენს გარდა სხვა რაღაცის არსებობას გულისხმობს. ჩვენს გარდა სხვა რამის არსებობა, ჩვენს გარეთ არსებობას ნიშნავს. ჩვენს გარეთ არსებობა სივრცეში არსებობაა. ე. ი. საგნების არსებობა სივრცეში არსებობას ნიშნავს. ასე გადაიზრდება საგნების არსებობის დასაბუთება, სივრცეში საგნების არსებობის დასაბუთებად. როგორც ვთქვით, საგნების არსებობა აღქმების საშუალებითაა შესაძლებელი. მაშასადამე, სივრცეში საგნების არსებობა: აღქმების არსებობის საფუძველზე უნდა დასაბუთდეს. აღქმები ჩვენი შინაგანი მდგომარეობაა. ჩვენთვის სავსებით უეჭველია და ცხადია, რომ რაღაც წარმოდგენები გვაქვს. რომ ჩვენ წარმოდგენები გვაქვს, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ჩვენ ყოველთვის შეგვიძლია დავაკვირდეთ ჩვენ წარმოდგენებს. ე. ი. „მე ვარსებობ“ ცხადი და უეჭველი დებულებაა. ახლა დგება საკითხი, როგორ შეიძლება ჩემი არსებობის საფუძველზე დავასაბუთო, რომ არსებობენ საგნები ჩემს გარდა, ე. ი. ჩემს გარეთ, სივრცეში? აღქმის არსებობის საფუძველზე ჩვენს გარეთ საგნების არსებობის დასაბუთებას უარყოფდა სწორედ იდეალიზმი. ამრიგად, კანტის წინაშე ახლა იდეალიზმის უარყოფის ამოცანა დგას.

იდეალიზმის უარყოფის, ე. ი. საკუთარი თვალსაზრისის ტრადიციული იდეალიზმისაგან გამიჯვნის ამოცანა, განსაკუთრებით ცხადი შეიქნა კანტისთვის, მას შემდეგ რაც თანამედროვეებმა მის შეხედულებებში სოლიფისიზმი ამოიკითხეს. იმიტომ „წმინდა გონების კრიტიკის“ მეორე გამოცემაში, კანტი განსაკუთრებით გულმოდგინედ ცდილობს

<sup>43</sup> იქვე, გვ. 179.

ტრადიციული იდეალიზმისაგან გამიჯვნას. ამაზე მეტყველებს არა მარტო მეორე გამოცემისთვის სპეციალურად დამატებული პარაგრაფი „იდეალიზმის უარყოფა“, არამედ მეორე გამოცემის წინასიტყვაობის შენიშვნაც. სადაც კანტი ახლად დამატებული პარაგრაფის ერთი ადგილის კიდევ „ერთგვარ ბუნდოვანებას“ აღნიშნავს და მკითხველს თხოვს, ეს ადგილი სულ ახალი, თანდართული, სტრიქონებით შეიცვალოს.

საკითხის სერიოზულობა მოითხოვს ნათლად გამოიკვეთოს საქმის ვითარება. სწორედ მეორე გამოცემის წინასიტყვაობის აღნიშნულ შენიშვნაში კანტი წერს: „ფილოსოფიისა და საერთოდ ადამიანური გონებისათვის მუდამ სამარცხვინოდ დარჩება ის, რომ მხოლოდ რწმენის საფუძველზე უნდა ვალიაროთ ნივთების არსებობა ჩვენს გარეშე (რომელთაგანაც ვიღებთ სწორედ შესამეცნებლად მთელ მასალას თვით ჩვენი შინაგანი გრძნობისთვისაც კი), და რომ არ შეგვიძლია დაეუპირისპიროთ რაიმე დამაკმაყოფილებელი დასაბუთება, თუ ვინმეს აზრად მოუვა მასში ეკვივს შეტანა“<sup>44</sup>. ერთ-შეხედვით, შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ კანტი თავისთავადი ნივთების არსებობის დასაბუთებას ცდილობს, რომლის შეუძლებლობას უარყოფდა სწორედ ბერკლის იდეალიზმი. მაგრამ ბერკლისებური სოლიფსიზმი კანტმა მაშინ უარყო, როცა თავისთავადი ნივთის არსებობა დაუშვა. ახლა კანტს ეს არ აინტერესებს. „იდეალიზმის უარყოფაში“ კანტი ფაქტიურად ცდილობს გაათავისუფლოს იდეალიზმი ჩვენს გარეთ, სივრცეში საგნის არსებობის დასაბუთების შეუძლებლობისაგან. პარადოქსალურად ღღერს, მაგრამ იდეალიზმის უარყოფაში, არსებითად, იდეალიზმის გაუმჯობესების ცდასთან გვაქვს საქმე.

ბუნებრივია, ამ საქმეში კანტს ყოველნაირი იდეალიზმი არ გამოადგება. ბერკლის იდეალიზმი, რომელიც პირწმინდად უარყოფს აღქმისაგან დამოუკიდებელ საგანს სივრცეში, ამ საქმეში უსარგებლოა (თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ თავისთავადი ნივთები, რომელთა არსებობაც კანტმა დაუშვა, შემეცნებისათვის არც კანტის თეორიაში არსებობს). და კანტიც უარყოფს ბერკლის იდეალიზმს არა თავისთავადი ნივთების ილუზიებად მიჩნევისათვის, არამედ იმისთვის, რომ ბერკლიმ სივრცე თავისთავადი ნივთებივით, ცნობიერების ფაქტად არ ჩათვალა და უარყო. „ამ იდეალიზმის საფუძველი, — წერს კანტი, — ჩვენ მოვსპეტ ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში“<sup>45</sup>.

მაგრამ არსებობს იდეალიზმის მეორე სახე, რომელიც ბერკლივით პირწმინდად კი არ უარყოფს საგნების ჩვენს გარეთ სივრცეში არსე-

<sup>44</sup> იქვე, გვ. 32.

<sup>45</sup> იქვე, გვ. 180.

ბობას, არამედ დაეკვებულა ამ საკითხში. იდეალიზმის ამ სახეს კანტი პრობლემატურ იდეალიზმს უწოდებს და მხედველობაში დეკარტის თვალსაზრისი აქვს. პრობლემატურ იდეალიზმს კანტი საკმაოდ ლობიერად ექცევა, აქებს კიდევ: „პრობლემატური იდეალიზმი, რომელიც... ცდილობს გვაჩვენოს მხოლოდ ის, რომ ჩვენ არ შეგვეწევს უნარი უშუალო გამოცდილების საშუალებით დაეასაბუთოთ რაიმეს არსებობა, გარდა ჩვენი არსებობისა, გონიერულია, და საფუძვლიანი ფალოსოფიური აზროვნების წესის შესაფერია; სახელდობრ, მას საბოლოო გადამწყვეტი განაჩენი მანამდე არ გამოაქვს, სანამ საკმაოდ დასაბუთებას არ იპოვის. მაშასადამე, საძიებელმა დასაბუთებამ უნდა ცხადყოს, რომ გარეგანი ნივთების შესახებ გამოცდილებაც გვაქვს და არა მხოლოდ წარმოსახვა“<sup>46</sup>.

მე მეჩვენება, რომ დეკარტის პრობლემასთან კანტის მიერ სინამდვილის პოსტულატის დაახლოებას მხოლოდ სიტყვიერი საფუძველი აქვს. სინამდვილის პოსტულატის ამოცანა არის, გვიჩვენოს: როგორ აქცევს გამოცდილების შესაძლებლობას რეალურად აღქმით მიღებული მასალა. რეალური გამოცდილება, რეალური ცოდნაა. რეალურა ცოდნა რეალური საგნის ცოდნაა. ხოლო საგნის ცოდნა და საგნის არსებობა კანტთან, როგორც ვიცით, ერთი და იგივეა. მაშასადამე, სინამდვილის პოსტულატმა საგნის არსებობა აღქმის მასალიდან უნდა გამოიყვანოს. აღქმა ჩვენი ცნობიერების უქვევლი ფაქტია, იგი ჩვენი ცნობიერების მდგომარეობაა. დეკარტისთვის ასევე უქვეველია ჩვენი ცნობიერების მდგომარეობა, ...ოღონდ არა აღქმა, არა ჩვენი წარმოდგენები, რომლებიც შეიძლება გვეჩვენებოდეს, არამედ „მე ვაზროვნებ“. მეს აზროვნებიდან დეკარტეს ადვილად გამოყავს მეს არსებობა, მაგრამ მეს გარეშე სივრცეში საგნის არსებობა პრობლემად მიაჩნია. ამას გარდა, დეკარტისთვის სივრცე არ არის წმინდა აპრიორული წარმოდგენა; დეკარტისათვის საგანიც, კანტის ენაზე რომ ვთქვათ, თავისთავადი ნივთია და არა ცნობიერების შინაარსი. დეკარტისთვის საგნის არსებობის დასაბუთება, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი და ცნობიერებისაგან განსხვავებული ვითარების დასაბუთებას ნიშნავს, კანტისთვის კი საგნის არსებობის დასაბუთება ცოდნის არსებობის, ცოდნის რეალურობის, გამოცდილების რეალურობის დასაბუთებაა. ამ არსებით განსხვავებებს კანტი მხედველობაში არ იღებს, თითქოს ღრობით დაავიწყდა შემეცნების თეორიაში მის მიერ მოხდენილი გადატრილება და წერს: „კარტეზიუსისათვის უდავო თვით შინაგანი გა-

<sup>46</sup> იქვე, გვ. 180.

მოცდილებაც შესაძლებელია მხოლოდ გარეგანი გამოცდილების წინასწარი აღიარებით<sup>47</sup>.

ასე და ამგვარად, გამოცდილების ნამდვილობის პოსტულატის პრობლემა: აღქმების საფუძველზე, უფრო ზუსტად, აღქმების მასალით სივრცეში საგნების არსებობის ნათელყოფა გადაიქცა გარეგანი გამოცდილებით შინაგანი გამოცდილების განსაზღვრად. ყოველივე ამით კი ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს შინაგანი გამოცდილებით გარეგანი გამოცდილების ვერდასაბუთება პრობლემატური იდეალიზმის ნაკლი იყო; ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმს კი ასეთი ნაკლი არა აქვს, რადგან იგი შინაგან გამოცდილებას გარეგან გამოცდილებაზე აფუძნებს. ეს კი, თავის მხრივ, სოლიფსიზმის ავბედითი აჩრდილისგან თავდახსნის საშუალებასაც ქმნის. გარეგანი განსაზღვრავს შინაგანს! გარეგანი ხომ სივრცის საუფლოა. თუ აღრე, მიხვედრის საფუძველდებულებებამდე კანტის შემეცნების თეორიის ატლანტი დრო იყო. საფუძველდებულებებში ამ საქმეს სივრცე კისრულობს.

მაშ, ნამდვილობის პოსტულატის საკითხი უკვე გადავიდა საკითხში, მე ვაზროვნებიდან, ე. ი. ჩემი არსებობიდან უნდა განისაზღვროს საგნების არსებობა სივრცეში, თუ პირიქით. ახლა კანტი უკვე თავის სტიქიაშია და პრობლემის გადაწყვეტას თეორემების სახით გვთავაზობს: „მარტოდენ ჩემი საკუთარი არსებობის, ოღონდ ემპირიულად განსაზღვრული, ცნობიერება ასაბუთებს საგანთა არსებობას სივრცეში ჩემს გარეშე“<sup>48</sup>. სხვა სიკეთებთან ერთად კანტის ტიქსტი უაღრესად ყურადღებიან და ფრთხილ წაკითხვას მოითხოვს. ჩემი არსებობის ემპირიულად განსაზღვრული ცნობიერება ასაბუთებს ნივთების არსებობას სივრცეში, მაგრამ ნივთების სივრცეში არსებობა განსაზღვრავს ჩემი არსებობის ემპირიულ ცნობიერებას. როგორ?! ერთი ასაბუთებს მეორეს, მეორე განსაზღვრავს პირველს? სწორედაც. ჩემი არსებობას ემპირიულად განსაზღვრული ცნობიერება იმიტომ ასაბუთებს ნივთების არსებობას სივრცეში, რომ სივრცეში არსებული საგანი განსაზღვრავს, მის გარეშე შეუძლებელია შინაგანი გამოცდილება.

ჩვენ ჩვენს არსებობას ვიცნობიერებთ როგორც დროში განსაზღვრულს. ყოველგვარი განსაზღვრა დროში გულისხმობს რაღაცას მდგრადს აღქმაში. გავიხსენოთ, გამოცდილების ანალოგიებში დროის ყოველი მოდუსით განსაზღვრა სუბსტანციით ხდება. სუბსტანცია განსაზღვრავს ცვლილებას, მიზეზი არის სუბსტანცია, ურთიერთმოქმედება ურთიერთმიზეზობრიობაა. სუბსტანცია კი ისაა, რაც მდგრადია

<sup>47</sup> იქვე, გვ. 180.

<sup>48</sup> იქვე.



(მყარია) მოვლენებში. „მაგრამ ეს მყარი არ შეიძლება იყოს ხედვა ჩემში, რადგან ჩემი არსებობის ყველა განმსაზღვრელი საფუძველი, რომლებიც ჩემში შეიძლება შემხედვარეს, წარმოდგენებია, და როგორც ასეთნი, თავად საჭიროებენ მათგან განსხვავებულ რაიმე მყარს, რის მიმართაც შეიძლება განისაზღვროს მათი ცვლა და, მაშასადამე, ჩემი არსებობაც იმ დროში, რომლის განმავლობაში ისინი იცვლებიან“<sup>49</sup>. კი მაგრამ, ჩვენ ხომ მხოლოდ ჩვენი წარმოდგენები გვაქვს გაცნობიერებულნი. ჩვენ გაცნობიერებული გვაქვს, ე. ი. წარმოდგენები გარეგან საგანზე. მაგრამ საკითხი არსებობს თუ არა ამ წარმოდგენების შესატყვისი ჩემს გარეშე, ჯერ კიდევ გადაუწყვეტელია. კანტი გვიბასუხებს. ჩვენ ვიცნობიერებთ ჩვენს არსებობას დროში. დროში განსაზღვრა შინაგანი გამოცდილებაა, მაგრამ განსაზღვრა მყარით შეიძლება, მყარია კი დროში, ე. ი. შინაგან გამოცდილებაში ვერ იქნება, იქ ყველაფერი მიმდინარეობს. რაკი შინაგანი გამოცდილება გვაქვს, დროში განსაზღვრა მოხდენილია, ამისთვის კი მყარია საჭირო, მყარი კი სივრცეში შეიძლება. სივრცეში მყარი გარეგანი საგანია. მაშასადამე, ჩემი არსებობა განისაზღვრება რაღაც ისეთზე მიმართებით, რაც ჩემს არსებობასთან არის დაკავშირებული და ჩემს გარეთაა. ამიტომ „ჩემი საკუთარი არსებობის ცნობიერება იმავე დროს არის ჩემს გარეშე არსებული სხვა ნივთიერების არსებობის უშუალო ცნობიერება“<sup>50</sup>. ეს ისაა, რაც ნათელი უნდა გამხდარიყო. სივრცეში არსებულის, მდგრადის გაცნობიერების გარეშე, ვერ განვსაზღვრავთ ჩვენს არსებობას დროში.

მაგრამ თუ გაეიხსენებთ, რომ სივრცეში მდგრადი სუბსტანციის აპრიორული კატეგორიით არის განსაზღვრული, ე. ი. საბოლოო ინსტანციაში აპერცეფციით, ტრანსცენდენტალური თვითცნობიერებით არის განსაზღვრული, მაშინ შინაგანი გამოცდილების გარეგანი გამოცდილების განსაზღვრის მთელ დემონსტრირებას საფუძველი ეცვლება. თვითცნობიერება განსაზღვრავს ყველაფერს, გარდა სივრცისა. მაგრამ სივრცეც ხომ კანტთან, ჩვენი გრძნობიერების აპრიორული ფორმაა. მაგრამ იგი ცნობიერების ისეთი ელემენტია, რომელიც კატეგორიებით არ არის განსაზღვრული. ამიტომ სივრცეს დაეკისრა ის ფუნქცია, შემეცნებაში, ე. ი. გარეგანით განსაზღვრა, რაც კანტმა ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ თავისთავად ნივთებს წაართვა.

ამრიგად გამოდის, რომ გამოცდილება მაშინ იქნება ობიექტურად რეალური, მაშინ იარსებებს საგანი ჩვენს გარეშე სივრცეში და სწო-

<sup>49</sup> იქვე, გვ. 180.

<sup>50</sup> იქვე.

რედ მაშინ შეუძლია გარეგანმა გამოცდილებამ განსაზღვროს შინაგანი გამოცდილება, თუ სივრცე არ იქნება კატეგორიებით მოწესრიგებული. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ სივრცე თავისთავად ისეთი რამ უნდა იყოს, რასაც კატეგორიების ჩარევის გარეშე ექნება ძალა კატეგორიების ობიექტური რეალობისთვის. სივრცის სწორედ ასეთ ძალასა და მნიშვნელობაზე საგანგებოდ მსჯელობს კანტი „წმინდა გონების კრიტიკის“ მეორე გამოცემის დამატებაში, რომელსაც „ზოგადი შენიშვნა საფუძველდებულებათა სისტემის გამო“ ეწოდება. ისიც საყურადღებოა, რომ ამ მსჯელობაში კანტი „იდეალიზმის უარყოფაში“ გატარებული აზრის დადასტურებას ხედავს. „ღირსშესანიშნავი ის არის, წერს კანტი ამ დამატებაში, რომ კატეგორიებისდა კვალად ნიეთის შესაძლებლობის გასაგებად და, მაშასადამე, კატეგორიათა ობიექტური რეალობის ნათელსაყოფად საჭიროა არა უბრალოდ ხედვანი, არამედ გარეგანი ხედვანი“<sup>51</sup>. „ამის ნამდვილი მიზეზი ის არის, რომ ყოველგვარი ცვლილება გულისხმობს რაღაც მდგრადს ხედვაში, იმისთვის, რომ თავდაც აღქმულ იქნეს მხოლოდ ცვლილების სახით, მაგრამ შინაგან გრძნობაში არავითარი მყარი, მდგრადი ხედვა არ გვხვდება“<sup>52</sup>. მაშასადამე, გამოდის რომ სივრცეში შეიძლება ისეთი მოვლენა (მდგრადი) არსებობდეს, რომელიც შინაგან გრძნობაში, ე. ი. დროში არ არის. მაგრამ მაშინ ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის დებულება: „მაგრამ რადგან ყველა წარმოდგენა, სულ ერთია, თავიანთ საგნად აქვთ თუ არა გარეგანი ნივთები, მაინც, როგორც სულის განსაზღვრებანი, თავისთავად, შინაგან მდგომარეობას ეკუთვნიან, ხოლო ეს შინაგანი მდგომარეობა, შინაგანი ხედვის ფორმალურ პირობას, მაშასადამე, დროს ექვემდებარება, ამიტომ დრო საერთოდ ყველა მოვლენის (რ. შ.) აპრიორული პირობაა: იგი შინაგანი (ჩვენი სულის) მოვლენების უშუალო პირობაა და სწორედ ამის გამო შუალობით აგრეთვე გარეგანი მოვლენების პირობაც არის“<sup>53</sup>. გამოდის რომ სწორი არ არის!

გ) აუცილებელი გამოცდილების პოსტულატი. ჩვენ საკმაოდ დაწვრილებით ვილაპარაკეთ მოდალობის ორი კატეგორიის საფუძველდებულების შესახებ. ახლა ნათელია მოდალობის პოსტულატების არსა. შესაძლებელია გამოცდილების ფორმალური პირობების შესაბამისი, ნამდვილია აღქმასთან დაკავშირებული; რადგან აღქმების ურთიერთობა მიზეზობრიობით არის მოწესრიგებული, ამიტომ ის, რაც შეიმეცნება, აღქმებთან კავშირში აუცილებელია. რადგან შემეცნება, ე. ი.

<sup>51</sup> იქვე, გვ. 187.

<sup>52</sup> იქვე, გვ. 188.

<sup>53</sup> იქვე, გვ. 64.

გამოცდილება ყოველთვის აღქმისას არსებობს, ამიტომ გამოცდილება ყოველთვის მიზეზით განსაზღვრულის, აუცილებელის ცოდნაა. აუცილებელის ცოდნა კი აუცილებელი მდგომარეობაა. „ამრიგად, ჩვენ შეგვიძლია შევიმეცნოთ ნივთთა მდგომარეობის აუცილებლობა... და ისიც სხვა მდგომარეობის საფუძველზე, რომელიც აღქმავთა მოცემული მიზეზობრიობის კანონის თანახმად. ...ამიტომ ჩვენ შევიმეცნებთ ბუნებაში მხოლოდ იმ მოქმედებათა აუცილებლობას, რომელთა მიზეზი მოცემულია“<sup>54</sup>. მაშასადამე, აუცილებლობა ეხება მხოლოდ მოვლენათა ურთიერთობას. ბუნებაში ყველაფერი რაც ხდება, გაპირობებულია მიზეზით, ე. ი. მოვლენათა ურთიერთობაში ყველაფერი ჰიპოთეზურად აუცილებელია, ანუ აუცილებლობა გაპირობებულია. აქედან კი გამომდინარეობს, რომ ბუნებაში არაფერი არ ხდება ბრმა შემთხვევით, ხოლო აუცილებლობა გაპირობებულია, ე. ი. შემეცნებადია, ანუ იგი ბედისწერა არ არის.

კანტის მოძღვრება შესაძლებლობის, სინამდვილისა და აუცილებლობის შესახებ, ძირეულად განსხვავდება იმ თვალსაზრისისაგან, რომელიც მოღალატის ამ კატეგორიების მიხედვით განიხილავს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ ობიექტურ სამყაროს, კანტის ენაზე, თავისთავადი ნივთების სამყაროს. აქ შესაძლებლობის პრობლემა სამყაროს წარმოშობასთან მიდის და მეცნიერებისათვის, ყოველ შემთხვევაში ჭერჭერობით, გადაუწყვეტელ საკითხთა მორევში ინტეგრება. რაც შეეხება სინამდვილისა და აუცილებლობის მიმართებას ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ სამყაროში, ყველაზე უფრო საფუძვლიანად გვეჩვენება თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით აუცილებელი სინამდვილის ნაწილია, რადგან სინამდვილეში აუცილებელის გარდა შემთხვევითიც არის. კანტთან შესაძლებლობა გამოცდილების, ცოდნის და აქედან ცოდნის საგნის შესაძლებლობას ეხება. ადამიანის შემეცნებითი უნარის თავისებურების გამო, კანტთან შესაძლებელი გამოცდილება და გამოცდილების საგანი, რეალური გამოცდილებისა და გამოცდილების საგნის ფორმალური კანონია. ამიტომ კითხვა: არის თუ არა შესაძლებლობის ველი, ან თუ გნებავთ, რიცხვი უფრო მეტი, ვიდრე სინამდვილისა, თანაბარმნიშვნელოვანი იქნებოდა კითხვისა — უფრო მეტია თუ არა არქიმედის კანონის ველი, ვიდრე ველი ამ კანონს დამორჩილებული ფაქტებისა. რეალური გამოცდილებისა და გამოცდილების საგნისათვის გარდა კანონისა კიდევ საჭიროა გარემო, ანუ მასალა. მასალას შეგარძნებების გაცნობიერება, ანუ აღქმა იძლევა. აღქმები, როგორც გამოცდილების ანალოგიებიდან ვიცით, ცნობიერე-

<sup>54</sup> იქვე, გვ. 182.

ბის ობიექტურ შინაარსად კატეგორიების მეოხებით იქცევა. რადგან აღქმების მასალა მიზეზობრიობის საფუძველზე იქცევა ობიექტურ შინაარსად, ანუ გამოცდილების საგნად, ამიტომ გამოცდილების საგანში, ანუ ბუნებაში არაფერი არ არის უმიზეზო, შემთხვევითი, აქ ყველაფერი მიზეზით განსაზღვრული, ანუ აუცილებელია. ბუნება აუცილებლობის სამეფოა. ეს არის ყველაზე მნიშვნელოვანი დებულება, რომელიც შემდეგ, რალაცნაირად უნდა შეუთავსდეს მოძღვრებას თავისუფლების შესახებ. ხოლო აუცილებლობისა და თავისუფლების ურთიერთობის მოგვარება გონების ერთიანობის ურთულესი პრობლემაა კანტის ფილოსოფიაში. კანტის თეორიული ფილოსოფიის ჩვენი გამოკვლევა, ამ პრობლემის გადაწყვეტისთვის მოსამზადებელი სამუშაოა.

.

ტრანსცენდენტალური ანალიტიკის საერთო შედეგი და  
 'ცნების „ნივთი თავისთავად“ შინაარსი

გრძობიერებისა და მიხედრის წმინდა აპრიორულ ფორმებზე მოძღვრებამ, ე. ი. ტრანსცენდენტალურმა ესთეტიკამ და ტრანსცენდენტალურმა ანალიტიკამ „წმინდა გონების კრიტიკის“ ზოგად ამოცანას, ზოგად კითხვას — როგორ არის შესაძლებელი აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობები — ნაბიჯ-ნაბიჯ, ერთმანეთზე დაყრდნობილი, თითქოსდა საფეხურებად აგებული, დასაბუთებათა კიბით, უპასუხა. თუ ახლა თეორიის დასრულებულ შენობას სამშენებლო კიბეს მოვხსნით, იგი ასე წარმოგვიდგება: ზემოქმედების მიღების ჩვენს უნარზე მოქმედებს ჩვენს გარეშე არსებული რაღაც ნივთები, ან უფრო ზოგადად და ზუსტად, ნივთი თავისთავად და იწვევს შეგრძნებებს. შეგრძნებები გრძობიერების წმინდა აპრიორული ფორმების, სივრცისა და დროის მეოხებით მოვლენებად გაფორმდება. გრძობიერების გარდა ადამიანს აზროვნებაც, კერძოდ, მიხედვრაც აქვს. მიხედვრასაც აქვს მისი წმინდა ფორმები. ეს წმინდა ფორმები მოვლენების აპრიორული აზროვნებით დაკავშირების ფუნქციები, ანუ კატეგორიებია. წმინდა აპრიორულმა კატეგორიებმა, მაგალითად, მიზეზობრიობის კატეგორიამ მიზეზად და შედეგად უნდა დააკავშიროს მოვლენები. მიზეზსა და შედეგს შორის დროული თანმიმდევრობა არსებობს. არ შეიძლება ჯერ შედეგი იყოს და შემდეგ მიზეზი. ამიტომ მოვლენებია რომ მიზეზ-შედეგობრივად დაკავშირდნენ, დროში ყოფნის ზოგადი სქემა უნდა შეიქმნას. თანმიმდევრული ყოფნა არის მიზეზობრიობის კატეგორიით განსაზღვრული ზოგადი დროული სქემა, რომლის საფუძველზე ერთეული კონკრეტული მოვლენები მიზეზ-შედეგობრივად კავშირდებიან ერთმანეთთან. კანტი იზიარებს პიუმის დაკვირვებას, რომ მიზეზის შთაბეჭდილება არ არსებობს, მაგრამ, კანტის აზრით, მოვლენათა ემპირიული თანმიმდევრობის საფუძველზე კი არ ვასკენით ჩვენ მათ შორის მიზეზობრივი კავშირის არსებობას, არამედ პირიქით, მოვლენათა ობიექტური (ე. ი. საყოველთაო და აუცილებელი) თანმიმდევრობა მიზეზობრიობის აპრიორული კატეგორიითაა განსაზღვრულა.

ამრიგად, მიხედვრის კატეგორიები მოვლენათა დაკავშირების, სინთეზის კანონებია. მიხედვრა ქმნის სინთეზურ მსჯელობებს, სინთეზურ დებულებებს. ეს დებულებები საყოველთაო და აუცილებელი დებულებებია, ე. ი. მეცნიერული დებულებებია, რადგან ამრიორული კატეგორიების საფუძველზე იქმნებიან. მაშასადამე, ამრიორულ-სინთეზური მსჯელობები შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, თუ ჩვენ გვაქვს გრძნობიერების ამრიორული ფორმებით მოწესრიგებული შეგრძნებები, ანუ მოვლენები; თუ არსებობს ამრიორული კატეგორიები, როგორც მოვლენების ამრიორულად დაკავშირების წესები. ამრიგად, ამრიორული სინთეზური მსჯელობების შესაძლებლობის პირობები, მკვეთრად შემოსაზღვრავენ ამგვარი მსჯელობების არსებობისა და შინაარსის სფეროს.

სანამ ამრიორულ-სინთეზურ მსჯელობათა შესაძლებლობა იყო დასაბუთებული, მანამ ტრანსცენდენტალურ ანალიტიკაში ყურადღება იქითკენ იყო მიმართული, რომ ნათელი გამხდარიყო, თუ როგორ შეიძლება მიხედვრის წმინდა აბსტრაქტული კატეგორიები გამოყენებულ, მოხმარებულ იქნას მოვლენებზე. ახლა, ამ ამოცანის გადაწყვეტის შემდეგ, ყურადღებამ სხვა მიმართულება მიიღო. ახლა ნათელი იმას უნდა მოეფინოს, რომ მიხედვრის კატეგორიები მხოლოდ მოვლენებზე, გრძნობად საგნებზე შეიძლება იქნენ გამოყენებული, რომ, მაშასადამე, ადამიანის გონებას მხოლოდ მოვლენების, გრძნობის საგნების შემეცნება შეუძლია.

ყურადღების ცენტრის გადაადგილება იმიტაცა გამოწვეული, რომ ისტორიულად არსებობდა და არსებობს ონტოლოგიური მოძღვრებები, რომლებიც პრეტენზიას აცხადებენ გრძნობიერებისაგან „დაუმახინჯებელი“ თავისთავადი ნივთების, ე. ი. არაგრძნობადი საგნების შემეცნებაზე. რომ მკვეთრად გაემიჯნოს ძველ მეტაფიზიკურ თეორიებს — მოძღვრებებს ნივთებზე საერთოდ, კანტი დაბეჯითებით ამტკიცებს, რომ „მიხედვრას არასდროს არ შეუძლია გადააბიჯოს გრძნობიერების საზღვრებს, რომლის შიგნითაც შეიძლება მხოლოდ მოგვეცეს საგნები. მიხედვრის ძირითადი დებულებები მხოლოდ მოვლენათა ექსპოზიციის პრინციპებია, და წმინდა მიხედვრის უბრალო ანალიტიკის თავმდაბალი სახელით უნდა შეიცვალოს ზვიადი სახელი ონტოლოგიისა, რომელიც ჩემულობს მოგვეცეს ამრიორული სინთეზური ცოდნა ნივთებზე საერთოდ სისტემატური დოქტრინის სახით“<sup>1</sup>.

კი, მაგრამ, რატომ არ შეუძლია მიხედვრას გაცდეს გრძნობიერებას საზღვრებს და თავისი კატეგორიებით იმსჯელოს ისეთ საგნებზე, რომლებიც ხედვაში არაა მოცემული, რომლებიც ვრძნობადი არაა; რატომ

<sup>1</sup> იმანუელ კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა, გვ. 194.

არ შეუძლია მას განსაზღვროს და დააკავშიროს ნივთები საზოგადოდ, თავისთავადი ნივთები? ამ საკითხის გარკვევისათვის, რასაკვირველია, საჭირო არ არის რაიმე ახალი პრინციპის შემოტანა. მიხედვრის კატეგორიების არავარძნობად საგნებზე მოხმარების შეუძლებლობა ამ კატეგორიათა ბუნებაშია ჩადებული. თუ ახლა კანტი საგანებოდ ამახვილებს ყურადღებას მიხედვრის კატეგორიების ამ თავისებურებაზე. ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ მან გენერალური ბრძოლა უნდა ჩაატაროს ძველი ფილოსოფიის წინააღმდეგ, ტრადიციული მეტაფიზიკის წინააღმდეგ, ეს საქმე შემდეგ, ტრანსცენდენტალურ დიალექტიკაში განხორციელდება. ასე რომ, მიხედვრის საშუალებით არავარძნობადი საგნების შემეცნების შეუძლებლობაზე ყურადღების გამახვილება, მხოლოდ მოსამზადებელი საფეხურია ზევარძნობადის მეტაფიზიკის ყალბი მეცნიერულობის გამოაშკარავებისათვის.

მიხედვრის საფუძველდებულებათა და ცნებათა გამოყენებას მოვლენების, ე. ი. ვარძნობადი საგნების შემეცნებისას, კანტი ემპირიულ გამოყენებას უწოდებს, ნივთებზე საზოგადოდ, ე. ი. თავისთავად ნივთებზე მიხედვრის საფუძველდებულებათა და ცნებათა მოხმარების ცდას — ტრანსცენდენტალურ გამოყენებას. ამრავად, ნათელსაყოფია, რომ არსებობს მიხედვრის მხოლოდ ემპირიული გამოყენება და რომ შეუძლებელია მიხედვრის ტრანსცენდენტალური გამოყენება. „დებულება, რომ მიხედვრას ყველა თავისი აპრიორული საფუძველდებულება და თვით ყველა ცნება შეუძლია გამოიყენოს მხოლოდ ემპირიულად და არასოდეს ტრანსცენდენტალურად, მნიშვნელოვან შედეგს სახავს, თუკი იგი საფუძველიანად იქნება გაცნობიერებული“<sup>2</sup>.

მიხედვრის წმინდა კატეგორიები მოვლენების დამაკავშირებელი აზროვნებითი ფუნქციებია, მოქმედებანია. ისინი მხოლოდ ცარიელ ლოგიკური ფორმებია, რომელთაც საგანთან მიმართების გარეშე არავითარი შინაარსი და, მაშასადამე, აზრი არა აქვთ. ხოლო საგანი კატეგორიას, ლოგიკურ ფორმას, ე. ი. ცნებას შეუძლებელია სხვანაირად მოეცეს თუ არა ხედვის მეოხებით. მართალია, წმინდა ხედვაც, ისე როგორც წმინდა კატეგორიები, აპრიორულად საგანმდე არის შესაძლებელი, მაგრამ მაინც თავისი საგანი მანაც მხოლოდ ემპირიული ხედვის მეშვეობით უნდა მიიღოს. ე. ი. წმინდა ხედვაც ობიექტური მნიშვნელობას, თავის განხორციელებას ემპირიულ ხედვაში პოუვებს. მით უმეტეს შეუძლებელია წმინდა აზრობრივი ფორმის, კატეგორიის განხორციელება, ობიექტური მნიშვნელობის მოპოვება, საგანთან მიმართება ემპირიული ხედვის, ემპირიული მონაცემების გარეშე. „ამრი-

<sup>2</sup> იქვე. გვ. 194.

გად, ყველა ცნება და მათთან ერთად ყველა საფუძველდებულები, რაოდენ შესაძლებელიც არ უნდა იყვნენ ისინი აპრიორულად, მაინც მიმართულია. ემპირიულ ხედვაზე, ე. ი. მონაცემებზე შესაძლო გამოცდილებისათვის. უამისოდ მათ არავითარი ობიექტური ღირებულება არ გააჩნიათ<sup>3</sup>.

მოკლედ რომ ვთქვათ, თუ მოვიშორებთ ყოველგვარ გრძნობად ხედვას, იმ ერთადერთს, რომელიც ჩვენ რეალურად გავგაჩნია, მაშინ არავითარი აპრიორულ-აზროვნებითი მოქმედების განხორციელება არ შეიძლება. მაშასადამე, ემპირიული გრძნობადი მონაცემის გარეშე, შეუძლებელია მიხვედრის აპრიორულმა კატეგორიებმა განხორციელება ჰპოვონ, ანუ ობიექტური მნიშვნელობა შეიძინონ. სხვანაირად რომ ვთქვათ, გრძნობადი საგნის, მოვლენების გარდა მიხვედრას არაფრის შემეცნება არ შეუძლია. „ამრიგად, ტრანსცენდენტალურ ანალიტიკას ის მნიშვნელობა აქვს, რომ მიხვედრას a priori არასოდეს იმაზე მეტის შესრულება არ ძალუძს, ვიდრე საერთოდ შესაძლო გამოცდილების ფორმის ანტიციპირება, და, რადგანაც ის, რაც მოვლენა არ არის, არ შეიძლება იყოს ჩვენი გამოცდილების საგანი, ამიტომ მიხვედრას არასოდეს არ შეუძლია გადააბიჯოს გრძნობიერების საზღვრებს, რომლის შიგნითაც მხოლოდ შეიძლება მოგვეცეს საგნები“<sup>4</sup>.

მაშასადამე, ნათელია, რომ მიხვედრის წმინდა ცნებებს შეძლება ჰქონდეთ მხოლოდ და მხოლოდ ემპირიული და არასოდეს ტრანსცენდენტალური გამოყენება.

თითქოს ყველაფერი ნათელია, მაგრამ, ერთი მხრივ, კანტის აზროვნების სიღრმე და სიძლიერე, მეორე მხრივ, კანტის პრობლემის რთული (მრავალწახნაგიანი) სააზროვნო სიტუაცია მრავალი ნიუანსის გამორჩევა-გათვალისწინებას მოითხოვს. კანტი წერს: „აზროვნება არის მოქმედება, რომელიც მოცემულ ხედვას საგანთან მიიყვანს“. მთლად დამახინჯდება, გაუქმდება კანტის შემეცნების თეორია, თუ ამ წინადადებას „გავალამაზქართულებით“ და დავწერთ, როგორც ქართულ თარგმანშია: „აზროვნება არის მოქმედება, რომელიც მოცემულ მკვერეტელობას შეუფარდებს საგანს“ (გვ. 194). შეფარდება შედარებაა; ხოლო შედარების დროს შესადარებელის არსებობა თავისთავად იგულისხმება. ამრიგად, ქართული თარგმანის მიხედვით გამოდის, რომ აზროვნება ის მოქმედებაა, რომელიც ხედვას (გარკვეულ გრძნობად წარმოდგენას) უკვე არსებულ საგანს შეადარებს, შეუფარდებს. რაც კანტის შემეცნების თეორიისგან რადიკალურად განსხვავებული აზრია. კანტის მიხედვით, გრძნობადი წარმოდგენა და საგანი ორი, ერთ-

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 194.

<sup>4</sup> იქვე.



მანეთისგან განსხვავებული მოცემულობა არ არის, აზროვნება გრძნობად წარმოდგენას კატეგორიის საშუალებით ობიექტურად (საყოველთაოდ და აუცილებლად) დააკავშირებს, რომელიც აპრეჰენზიაში სუბიექტურად არის დაკავშირებული. აზროვნების ეს მოქმედება, კანტის სულისკვეთების შედარებით ზუსტი დაცვით, ქართულად ასე შეიძლება გამოითქვას: აზროვნება ის მოქმედებაა, რომელიც ხედვას საგნად გადააქცევს.

ამრიგად, აზროვნება კატეგორიების მეშვეობით გრძნობად წარმოდგენას საგნად გადააქცევს — საყოველთაოდ და აუცილებლად დააკავშირებს. ეს არის სწორედ კატეგორიების ემპირიული გამოყენება. კანტი განაგრძობს: თუ ამგვარი გრძნობადი ხედვა არანაირად არ არის მოცემული, მაშინ მიხედვის კატეგორიებს ცარიელი ტრანსცენდენტალური გამოყენება აქვთ, ანდა სხვანაირად, მაშინ მიხედვის ცნებებზე შეიცავენ მხოლოდ აზროვნების ერთიანობას საერთოდ ხედვის შესაძლებელი მრავალფეროვნების მიმართ. მაშასადამე, წმინდა კატეგორია განყენებულად, როცა არ არსებობს გრძნობადი ხედვა, ხოლო სხვანაირი ხედვა, კანტის აზრით, ადამიანს არა აქვს, არავითარ ობიექტს არ განსაზღვრავს, ე. ი. არცერთ საგანზე არ არის მიმართული და გამოხატავს მხოლოდ აზროვნებას, მიმართულს ობიექტზე საერთოდ. კატეგორია რომ გამოყენებულ იქნეს, გრძნობადი ხედვის გარდა საჭიროა აგრეთვე მსჯელობის უნარის მოქმედება. მსჯელობის უნარის მოქმედების საფუძველზე ხდება სწორედ საგნის დაქვემდებარება ცნებისადმი. მაშასადამე, ცნების გამოსაყენებლად კიდევ არის საჭირო სულ მცირე ფორმალური პირობა მაინც, რაშიაც რაღაცა შეიძლება მიეცეს ხედვას. თუ მსჯელობის უნარის მოქმედების ეს პირობა — სქემა — არ არის, მაშინ არ შედგება მსჯელობის უნარის მოქმედება, არ მოხდება დაქვემდებარება. არ შედგება სუბსტანცია, რადგან არაფერი არ არის მოცემული, რაც ცნებას უნდა დაექვემდებაროს. ამრიგად, კატეგორიათა ცარიელი ტრანსცენდენტალური გამოყენება. სულაც არ არის მათი გამოყენება რაიმეს შესაცნობად, ვინაიდან გრძნობადი ხედვის გარეშე კატეგორიებს არავითარი განსაზღვრული საგანი არ გააჩნიათ, ანუ არ არსებობს ის, რასაც მათ ფორმა უნდა მისცენ, რაც უნდა დააკავშირონ, რაც უნდა განსაზღვრონ. კანტის მთელს ამ აზრობრივ ჩაღრმავებებს ის დანიშნულება აქვთ, რომ დაზუსტდეს, რას ნიშნავს „კატეგორიათა ტრანსცენდენტალური გამოყენება“. გამოირკვა, რომ არათუ არ არსებობს კატეგორიათა ტრანსცენდენტალური გამოყენება, არამედ შეუძლებელიცაა მათი არაემპირიული, ე. ი. ტრანსცენდენტალური გამოყენება, ვინაიდან ასეთ შემთხვევაში საქმე

გვექნებოდა კატეგორიათა „ცარიელ ტრანსცენდენტალურ გამოყენებასთან“, ანუ საერთოდ არ შედგებოდა ეს გამოყენება.

მიხედრის წმინდა კატეგორიების გამოყენების თაობაზე თავის აზრს, კანტი, საბოლოოდ ასე დააზუსტებს: „წმინდა კატეგორიებს, გრძნობების ფორმალური პირობების გარეშე, მხოლოდ ტრანსცენდენტალური მნიშვნელობა აქვთ, მაგრამ არა აქვთ არავითარი ტრანსცენდენტალური გამოყენება, იმიტომ, რომ ასეთი გამოყენება თავისთავად შეუძლებელია... მათ საერთოდ არავითარი გამოყენება არ გააჩნიათ, თუ მათ გამოვაცალკევებთ ყოველგვარი გრძნობადობისაგან, ე. ი. ისინი არ შეიძლება გამოყენებულ იქნენ არავითარ შესაძლო, ვითომდა საგანზე“<sup>5</sup>.

მაგრამ მიხედრის კატეგორიებს ერთი თავისებურება აქვთ, რომლითაც ისინი მკვეთრად განსხვავდებიან ხედვის აპრიორული გრძნობადი ფორმების — დრო და სივრცისაგან. ეს ისაა, რომ კატეგორიები გრძნობიერების უნარიდან არ არიან წარმოშობილი. კატეგორიები მიხედრის წმინდა ცნებებია, რომლებიც გრძნობიერებისგან დაშუქვადებლად აღმოცენდებიან. არაგრძნობადი წარმომავლობის გამო, ისე ჩანს თითქოს კატეგორიების გამოყენება შეიძლება გასცილდეს გრძნობადი საგნების ფარგლებს. მაგრამ კატეგორიები ხომ მხოლოდ აზროვნების ფორმებია, ხედვაში მოცემული მრავალფეროვნების ერთ ცნობიერებაში აპრიორულად გაერთიანების ლოგიკური წესებია. და თუ მათ წაერთმევა ადამიანის გონებისათვის ერთადერთი შესაძლებელი გრძნობადი ხედვა, მაშინ მათ უფრო ნაკლები მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეთ, ვიდრე იმ წმინდა გრძნობად ფორმებს (დროს და სივრცეს), რომელთა საშუალებით ობიექტი მაინც არის მოცემული.

მაშასადამე, წმინდა მიხედრის კატეგორიებმა შეიძლება დააკავშიროს გრძნობადი ხედვის მრავალფეროვნება, ე. ი. მოვლენები. სიტყვა მოვლენა ნიშნავს, მოვლენის ცნებიდან ბუნებრივად გამომდინარეობას, რომ მოვლენას უნდა შეესაბამებოდეს რაღაც, რაც თავისთავად მოვლენა არ არის. ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის მიერ განსაზღვრული ცნება მოვლენის შესახებ ემყარება თავისთავადი ნივთების ობიექტური რეალობის აღიარებას და უფლებას იძლევა საგნები დავყოთ ფენომენებად და ნოუმენებად. როდესაც საგნებს როგორც მოვლენებს გრძნობად არსებებს — ფენომენებს ვუწოდებთ, და მხედველობაში გვაქვს მათი ხედვის ჩვენი წესის განსხვავება საგნების თავისთავადი თვისებებისაგან, „მაშინ თვით ჩვენს ცნებაში მოთავსებულია ის, რასაც ჩვენ ერთგვარად უპირისპირებთ ამ გრძნობად აღქმად ობიექტებს“. სიძნე-

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 195.

ლე აქ იმის წვდომაა, თუ რანაირად არის ჩვენს ცნობიერებაში, რა ნიშნებითა და თვისებებით ვიზრებთ ჩვენ თავისთავადი ნივთის თვისებებს, რომელიც განსხვავებული უნდა იყოს გრძნობადი აღქმის ობიექტების, ე. ი. მოვლენებისაგან. ეს სიძნელეა, იმიტომ, რომ შეუძლებელია, კანტის აზრით, ჩვენს ცნობიერებას „მოველინოს“ თავისთავადი ნივთის თვისებები „ჩვენ ამ თვისებებს (თავისთავად თვისებებს — რ. შ.) მათში ვერ დავინახავთ“<sup>6</sup>, წერს კანტი.

ამრიგად, ჩვენ მხედველობაში გვაქვს რალაციონირი განსხვავება ფენომენებსა და ნოუმენებს შორის. ნოუმენები ნივთთა თავისთავადო თვისებების აღმნიშვნელია. ეს ისეთი თვისებებია, რომლებიც ჩვენს გრძნობად ობიექტებში, გრძნობის საგნებში არ არის. რანაირად გვაქვს ნოუმენის ცნება წარმოდგენილი, ან კანტის ენით, „ხომ არა აქვთ ჩვენს წმინდა მიხედვრის ცნებებს მნიშვნელობა ნოუმენების მიმართ და ხომ არ შეუძლიათ მათ მათი შემეცნების სახეობას წარმოდგენდნენ?“<sup>7</sup> საკითხის სიძნელე რომ ცხადი შეიქმნეს, შემდეგი ვითარება უნდა გავითვალისწინოთ: ჩვეულებრივ ცნობიერებას ჩვეულებრივ მი-აჩნია, რომ ბუნებაში არსებული საგნები ჩვენგან დამოუკიდებლადაც სწორედ ისეთია, როგორსაც იგი მათ ხედავს ან აღიქვამს. ფილოსოფიურ აზროვნებაში ჩვეულებრივი ცნობიერების ეს გულუბრყვილო რწმენა დიდიხანია შერყეულია. ჯერ კიდევ ძველმა ბერძნებმა იცოდნენ, რომ შეგრძნებები გვატყუებენ. უდიდო მოწმეები არიან თვალი და ყური, ფიქრობდა ჰერაკლიტე, ვისაც ბარბაროსული გონება აქვსო. და მართლაც, წყლიან ჭიქაში კოვზი გადატეხილი ჩანს; ხედვის პორიზონტის ბოლოს გვეჩვენება თითქოს ცარგვალ დედამიწას უერთდება და ა. შ. და ა. შ. კანტის აზრით, ჩვენ არაფერი შეგვიძლია ვიცოდეთ ნივთთა თავისთავადი თვისებების შესახებ. მაგრამ ამ შემთხვევაში რა შინაარსი უნდა ჰქონდეს ცნებას თავისთავადი ნივთი? კანტი სწორედ ამ კონტექსტში სვამს კითხვას, ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ თავისთავადი ნივთის, ე. ი. ნოუმენის შესახებ ცოდნას მიხედვრის წმინდა ცნებები გვაძლევენ? ანდა სხვაგვარად, ხომ არ შეიძლება მიხედვრის კატეგორიებს ტრანსცენდენტალური გამოყენებაც ჰქონდეთ? „მაგრამ აქ, — წერს კანტი, — თავიდანვე არსებობს ორაზროვნობა, რასაც დიდი გაუგებრობა შეუძლია გამოიწვიოს. რაკილა მიხედვრა საგანს რალაც მიმართებით მხოლოდ ფენომენს უწოდებს და ამავე დროს ქმნის ამ მიმართების გარდა კიდევ წარმოდგენას თავისთავად საგანზე, ამიტომ მას ჰგონია, რომ შეუძლია შექმნას აგრეთვე ცნებები ამგვარო საგნის შესახებ. ხოლო რადგან მიხედვრა კატეგორიების გარდა სხვა

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 195.

<sup>7</sup> იქვე.

ცნებებს არ გვაძლევს, ამიტომ საგანი თავისთავად მხოლოდ მიხვედრის ამ წმინდა კატეგორიებით უნდა იაზრებოდეს. მაგრამ ამ დროს მიხვედრა შეცდომით მიიჩნევა ჩვენი მგრძნობელობის გარეშე საერთოდ რალაცნაირი არსის გონებით გაჭვრეტილ, სავსებით განუსაზღვრელ ცნებას. განსაზღვრულ ცნებად ისეთი არსის შესახებ, რომლის რაიმე სახით შეცნობას მიხვედრის საშუალებით შევძლებდით<sup>8</sup>. ორაზროვნობა და შეცდომის წყარო აქ ისაა, რომ როდესაც ჩვენ გრძნობადი საგნის ვარდა რალაც არსს ვიაზრებთ, როგორც ნივთს თავისთავად, მის შესახებ ჩვენ შეუძლებელია რაიმე გარკვეული წარმოდგენა გვექონდეს. ვინაიდან ყველაფერი, რაც ჩვენ გავგაჩნია გარკვეული საგნის წარმოსადგენად, გრძნობადია. ამიტომ თუ მიხვედრა მიიჩნევა, რომ არაგრძნობადი საგნის, თავისთავადი ნივთის, ნოუმენის გაურკვეველი, განუსაზღვრელი ცნების მოაზრებით, მან გარკვეული, განსაზღვრული ცნება მოიზარა, მაშინ იგი, რასაკვირველია, ორაზროვნებაშია გახლართული.

გონების კრიტიკამ უნდა გამოავლინოს ეს ორაზროვნობა და დაიცვას მიხვედრა შეცდომისაგან. რაკილა ნოუმენად ისეთი რაიმე მივიჩნით, რაც არ არის ჩვენი გრძნობადი ხედვის ობიექტი, მაშინ იგი ჩვენ უარყოფითი ნიშნით გვაქვს გააზრებული. ე. ი. ნოუმენი, თავისთავადი ნივთი მიხვედრას მოაზრებული აქვს უარყოფითად, ნეგატიურად, ისეთ რაიმედ რაც არ არის გრძნობადი. ნოუმენის, თავისთავადი ნივთის დადებითად, პოზიტიურად გააზრება მიხვედრას მაშინ შეეძლო, არაგრძნობადი ხედვა რომ არსებულებოდა. კანტი უარყოფს არაგრძნობად, ინტელექტუალურ ხედვას. ამიტომ, კანტის აზრით, მიხვედრას არ შეუძლია პოზიტიური მნიშვნელობით, დადებითად ჰქონდეს წარმოდგენილი ნოუმენი, თავისთავადი, არაგრძნობადი ნივთი. მაშასადამე, მიხვედრის ცნებებს არა აქვთ ტრანსცენდენტალური გამოყენება, მათ მხოლოდ ტრანსცენდენტალური მნიშვნელობა აქვთ. მაგრამ მათი ეს მნიშვნელობა მხოლოდ უარყოფით, ნეგატიურ გამოყოფის, შემოსაზღვრის ხასიათს ატარებს. მოკლედ, შეჭამებულად ეს აზრი ასე შეიძლება გამოითქვას: მიხვედრის კატეგორიებს აქვთ ნეგატიური ტრანსცენდენტალური მნიშვნელობა. პოზიტიური, ე. ი. საგნების განმსაზღვრავი მნიშვნელობა მიხვედრის კატეგორიებს მხოლოდ მაშინ შეუძლიათ მოიპოვონ, როცა ისინი გრძნობის ობიექტებზეა მიმართული. ეს ტრანსცენდენტალური ანალიტიკის მნიშვნელოვანი შედეგის — კატეგორიების მხოლოდ ემპირიული გამოყენება არსებობს — მარტო-ოდენ სხვა სიტყვებით გამოთქმა.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 196.

თავისთავადი ნივთის პრობლემა უძნელესი პრობლემაა თვით კანტის ფილოსოფიისათვის: კრიტიკული ფილოსოფიის უკლებლივ ყველა საკითხი, საბოლოო ანგარიშით, თავისთავადი ნივთის პრობლემასთან არის დაკავშირებული. ბუნებრივია, რთული, მრავალასპექტიანი და ძნელი ასაღმელია იგი კანტის ფილოსოფიის მკითხველისათვის. ამიტომ საჭიროა უჩრდილოდ გავანათელოთ თავისთავადი ნივთის პრობლემის შინაარსი და ის სააზროვნო სიტუაცია, რაც ამ პრობლემას წარმოქმნის. მაშ, რა არის თავისთავადი ნივთის პრობლემის 'შინაარსი'? თავისთავადი ნივთის პრობლემის შინაარსი, ზუსტად, შემდეგია: ჩვენი შემეცნებითი უნარების შემეცნებითი პროცესებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს თუ არ არსებობს სამყარო, ანუ ნივთი თავისთავად, და თუ არსებობს, როგორია იგი თავისთავად, ჩვენი შემეცნების გარეშე. ე. ი. ჩვენთვის საინტერესო პრობლემა, ორ პრობლემად ნაწილდება — ნივთი თავისთავადის არსებობის პრობლემა და ნივთის თავისთავადი თვისებების, ე. ი. რაობის პრობლემა. რადგან ახლა, ჩვენს წინაშე ორ პრობლემას, ცალ-ცალკე უნდა ნათელვყოთ თითოეული მათგანის წარმოქმნის საფუძველი. რატომ არსებობს ნივთის რაობის პრობლემა ჩვენი ცნობიერებისგან დამოუკიდებლად? იმიტომ, რომ ზოგიერთი ფილოსოფიური თვალსაზრისის მიხედვით, შთაბეჭდილებები, რომელსაც ნივთის ჩვენს გრძნობის უნარზე ზემოქმედება იწვევს არ იძლევიან ამ ნივთის საკრისებურ ანარეკლს. შთაბეჭდილებების როგორცაა ჩვენი გრძნობის უნარის ორგანიზაციასა და შემთხვევით მდგომარეობაზეა დამოკიდებული. ნივთის თავისთავადი რაობის პრობლემა კანტს ასე აქვს გადაწყვეტილი: ჩვენ არაფერი არ ვიცით ნივთის თავისთავადი თვისებების შესახებ. და თავისთავადი თვისებების პრობლემის აღნიშნული გადაწყვეტა არავითარ საფრთხეს არ უქმნის კანტის თეორიის მთლიანობას.

ახლა მეორე პრობლემა ვნახოთ: რატომ იქცა საკითხად ნივთის თავისთავად არსებობა? ნივთის თავისთავად, შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არსებობის პრობლემა იმიტომ იქცა კვლევის თემად, რომ ჭეშმარიტი და მცდარი შემეცნების კრიტერიუმი მოძიებულყო. თუ არ არსებობს შემეცნების პროცესისაგან დამოუკიდებელი ინსტანცია, მაშინ შეუძლებელია ამ პროცესის შედეგები გამოვარჩიოთ ერთმანეთისაგან ჭეშმარიტებისა და მცდარობის ნიშნით. მაშინ იარსებებს შემეცნების პროცესები ხანგრძლივი და მოკლე, გართულებულ-დახლართული და მარტივი და მწყობრი, სასიამოვნო და უსიამოვნო, სასარგებლო და უსარგებლო, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში ჭეშმარიტების დამდგენი, ან ჭეშმარიტებას აცდენილი.

ნივთის თავისთავად არსებობის პრობლემას. კანტის შემეცნების თეორიის თავისებურების გამო, ახალი ასპექტი გაუჩნდა. კანტის შემეცნების თეორიის მიხედვით, ჩვენ მხოლოდ ის შეგვიძლია ვიცოდეთ, ის შეგვიძლია შევიმეცნოთ, რაც გრძნობიერების ჩვენს ველშია მოქცეული. ნივთი თავისთავადი იმიტომ არის თავისთავადი, კანტის აზრით, რომ იგი ჩვენი გრძნობადი ხედვის გარეთაა. ჩვენი გრძნობადი ხედვის გარეთაა არა მარტო ნივთის თავისთავადი რაობა, არამედ ნივთის თავისთავადი არსებობაც. ჩვენ ჩვენი შემეცნებითი უნარებით, კანტის აზრით, მხოლოდ ემპირიული არსებობის ან არარსებობის შემეცნება შეგვიძლია, რასაც ახორციელებს სწორედ მიხვედრა რეალ ობიექტსა და უარყოფის კატეგორიებით. თავისთავადი არსებობაც თავისთავადი ნივთია, არაგრძნობადი არსებობაა. არაგრძნობადზე კი მიხვედრის კატეგორიები, და მათ შორის რეალობაც და უარყოფაც, არ გამოიყენება. რა შეიძლება კანტმა თქვას თავისთავად არსებობაზე თავის შემეცნების თეორიის თვალსაზრისით? მან ისე როგორც ნივთის თავისთავად რაობაზე, უნდა აღიაროს, რომ ადამიანმა არაფერი არ იცის თავისთავადი არსებობის შესახებ. მაგრამ წმინდა გონების პირველ გამოცემაში კანტი წერდა: „მხედველობაში უნდა მივიღოთ ის გარემოება, რომ ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის მიერ განსაზღვრული ცნება მოვლენების შესახებ თავისთავად იწვევს ნოუმენების ობიექტური რეალობის აღიარებას“<sup>9</sup>. „თვით სიტყვა მოვლენა უკვე მიუთითებს ისეთ რამეზე მიმართებას, რომლის უშუალო წარმოდგენა, მართალია, გრძნობადია, მაგრამ თავისთავად, ჩვენი გრძნობიერების ამთვისების გარეშე (გრძნობიერებისთვისებას კი ჩვენი ხედვის ფორმა ემყარება) იგი უნდა იყოს რაღაც, ე. ი. გრძნობადობისაგან დამოუკიდებელი საგანი“<sup>10</sup>. ამრიგად, გამოვიდა, რომ კანტი თავისი შემეცნებას თეორიის ასაგებად უშვებს თავისთავად, ჩვენი გრძნობიერებისაგან დამოუკიდებელ არსებობას, ე. ი. ისეთ რაიმეს, რომლის შესაძლებლობას კრძალავს აგებულ თეორია. ტრანსცენდენტალური ანალიტიკის მიხედვით, არსებობა და არარსებობა მიხვედრის წმინდა ცნებებია, რომლებიც მხოლოდ მოვლენების მიმართ გამოიყენება, გამოითქმება ავსებულო და ცარიელი დროის სქემების მეშვეობით. კანტი კი დამოწმებულ დებულებებში ლაპარაკობს რაღაცის (თავისთავადი ნივთის) არსებობის თაობაზე. თავისთავადი ნივთი კი ისეთი რამეა, რომელიც არაა გრძნობადი, ე. ი. შეუძლებელია გრძნობადი ხედვის ჩვენს ფორმაში, სივრცესა და დროში, მოგვეცეს. გამოდის რომ, ერთი მხრივ,

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 197.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 198.

ნიეთი თავისთავადის მიმართ არ შეიძლება გამოვიყენოთ მიხვედრას ცნება არსებობა, ხოლო, მეორე მხრივ, კანტი სავსებით გარკვევით, ყოველგვარი ორაზროვნების გარეშე ლაპარაკობს თავისთავადი ნიეთის არსებობის შესახებ. კანტის შემეცნების თეორია წინააღმდეგობისგან თავისუფალი იქნებოდა, თუ მისი ავტორი, ისე როგორც თავისთავადი ნიეთის თვისებების შესახებ, თავისთავადი ნიეთის არსებობის შესახებაც იტყოდა: ჩვენ არაფერი არ ვიცით თავისთავადი ნიეთის არსებობის შესახებ. ამიტომ თავისთავადი ნიეთის არსებობის თაობაზე კანტის მსჯელობებში აშკარა შინაგანი წინააღმდეგობა არსებობს.

კანტს სავსებით გაცნობიერებული აქვს ეს წინააღმდეგობა და ცდილობს ნიეთი თავისთავადის შესახებ ჩვენს გონებაში არსებული ცნება ისე განმარტოს, რომ, ყოველ შემთხვევაში, წინააღმდეგობა უშუალოდ ხელშესახები არ იყოს. ამ საქმეს ხელს ისიც უწყობს, რომ კანტი დანაწილებულად არ განიხილავს თავისთავადი ნიეთის რაობისა და არსებობის ცოდნის პრობლემას.

ამრიგად, კანტის წინაშე სავსებით გარკვეული ამოცანა დგას — თავისთავადი ნიეთის ცნება ისე უნდა იქნეს მოაზრებული, რომ არ დაირღვეს შემეცნების მისი თეორიით დადგენილი საზღვრები, ანუ არაგრძნობადზე, თავისთავადზე, ნოუმენზე არ იქნეს გამოყენებული მიხვედრის არც რაოდენობის, არც თვისებრიობის, არც მიმართებისა და არც მოდალობის ცნებები. ამ საკმისათვის კანტი ჯერ პრობლემატური ცნების ცნებას შემოიტანს. რა არის პრობლემატური ცნება? „პრობლემატურს მე ვუწოდებ ისეთ ცნებას, განმარტავს კანტი, რომელიც არავითარ წინააღმდეგობას არ შეიცავს და დაკავშირებულია აგრეთვე სხვა ცოდნასთან როგორც მოცემულ ცნებათა შემოსაზღვრა, მაგრამ რომლის ობიექტური რეალობის შემეცნება არასგზით არ შეიძლება“<sup>11</sup>. ნიეთი თავისთავად, მაშასადამე, არის პრობლემატური ცნება. ნიეთი თავისთავად როგორც პრობლემატური ცნება, ზემოთ მოცემული განსაზღვრებიდან გამომდინარე, სამ პირობას უნდა აკმაყოფილებდეს: არ უნდა შეიცავდეს ლოგიკურ წინააღმდეგობას, უნდა შემოსაზღვრავდეს ჩვენი ცოდნის ფარგლებს და მისი ობიექტური რეალობის (ე. ი. არსებობის — რ. შ.) შემეცნება არასგზით არ უნდა შეიძლებოდეს. თავისთავადი ნიეთის, ე. ი. არაგრძნობადი ნიეთის გააზრება, მართლაც არ შეიცავს ლოგიკურ წინააღმდეგობას. „ნოუმენის, ე. ი. ისეთი ნიეთის ცნება, რომელიც გააზრებული უნდა იქნეს (მხოლოდ და მხოლოდ წმინდა მიხვედრის საშუალებით) არა როგორც გრძნობის საგანი, არამედ როგორც ნიეთი თავისთავად, არავითარ წი-

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 199.

ნაღმდევობას არ შეიცავს. რადგან გრძნობიერების შესახებ ხომ არ შეიძლება ვაპტიკოთ, რომ იგი ხედვის ერთადერთი შესაძლო სახეა“<sup>12</sup>. მაშასადამე, თავისთავადი, არაგრძნობადი ნივთის გააზრება შესაძლებელია. ხოლო ეს შესაძლებლობა აუცილებელია იმისთვის, რომ მიხედვარა შემოსაზღვროს გრძნობიერების სფერო, რათა გრძნობადი ხედვა არ გავრცელდეს თავისთავად ნივთებზე. „ამ სახით ჩვენი მიხედვრა ნეგატიურად ფართოვდება, ე. ი. მას გრძნობიერება კი არ ზღუდავს, არამედ თვით იგი შემოზღუდავს გრძნობიერებას იმით, რომ ნივთებს თავისთავად (განხილულთ არა როგორც მოვლენებს) ნოუმენებს უწოდებს. მაგრამ იგი თავად დაუდგენს მაშინვე თავის თავს საზღვრებს, როცა აღიარებს, რომ არ შეუძლია შეიცნოს ნივთები თავისთავად კატეგორიების საშუალებით“<sup>13</sup>. ე. ი. ნივთი თავისთავადი მიხედვრის გააზრებული უნდა ჰქონდეს როგორც გრძნობიერების შემოსაზღვრა, როგორც ჩვენი ცოდნის საზღვარი, რომელიც გრძნობად ხედვას, ე. ი. მოვლენებს ვერ გასცილდება. „ამრიგად, ნოუმენის ცნება მხოლოდ საზღვრითი ცნებაა იმისთვის, რომ გრძნობიერების პრეტენზიებს საზღვარი დაუდოს; მაშასადამე, მას მხოლოდ ნეგატიური (უარყოფითი) გამოყენება აქვს... ამიტომ საგანთა დაყოფა ფენომენებად და ნოუმენებად... სრულიად დაუშვებელია დადებითი მნიშვნელობით“<sup>14</sup>. მოკლედ რომ ვთქვათ, თავისთავადი ნივთის შესახებ ჩვენი ცოდნა, ე. ი. ნოუმენის ცნება, მაშინ შეიძლება მოვიაზროთ კანტის შემეცნების თეორიასთან წინაღმდეგობის გარეშე, თუ იგი გაგებულია არა როგორც თავისთავადი ნივთის რაობისა და არსებობის ცოდნად, არამედ მხოლოდ როგორც უცნობი რაღაცა, რომელიც არ არის გრძნობადი, რომელიც საზღვარია გრძნობიერების; და რადგან ჩვენ მხოლოდ გრძნობადის შემეცნება შეგვიძლია, თავისთავადი ნივთის ობიექტური არსებობის შემეცნება ჩვენთვის მიუწვდომელია. ასე რომ, ნივთი თავისთავადის, როგორც საზღვრითი ცნების, გააზრების დროს ღიად არის დარჩენილი ჩვენგან დამოუკიდებელი, თავისთავადი საგნის არსებობა არარსებობის საკითხი, მაგრამ ნივთი თავისთავადი, როგორც საზღვარგარეთი ცნება, ე. ი. მისი უარყოფითი მნიშვნელობა არ გამოადგება ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკას, რადგან ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის მიერ განსაზღვრული ცნება მოვლენების შესახებ თავისთავად იწვევს ნოუმენების ობიექტური რეალობის აღიარებას.

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 199.

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 200.

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 199.



ე. ი. ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა „თავისთავადი ნივთის“ დადებით მნიშვნელობას მოითხოვს. ამრიგად, თავისთავადი ნივთის თაობაზე კანტს ერთიანი, წინააღმდეგობისაგან თავისუფალი მოსაზრება არა აქვს.

#### § 1. რაფლესურ ცნებათა ანალიზი (ორაზროვნება)

ახლა უკვე გამოჩვენებულია, რომ მიხედვრის წმინდა კატეგორიებს არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს ისეთი საგნების მიმართ, რომლებიც გრძნობადნი არ არიან. ნივთს თავისთავადს ისინი მხოლოდ უარყოფითად ახასიათებენ როგორც გრძნობიერების საზღვარს, როგორც ისეთ რაღაცას, რაც არ არის გრძნობადი. თავისთავადი ნივთი, არსებობის თვალსაზრისით, პრობლემატური ცნებაა. ჩვენ არ შეგვიძლია არც მისი არსებობის და არც მისი არარსებობის დამტკიცება. მაგრამ მიხედვრის წმინდა კატეგორიების გარდა არსებობენ ისეთი ცნებებიც, რომლებიც შედარების საფუძველზე დგინდებიან. მაგალითად, იგივეობა და განსხვავება. ცნებათა შორის იგივეობის დასადგენად ცნებათა შინაარსების შედარება, განსაზღვრება, რეფლექსიაა საჭირო. ამიტომ კანტი ამგვარ ცნებებს რეფლექსურ ცნებებს უწოდებს.

რეფლექსურ, ე. ი. შედარების საფუძველზე მიღებულ და არარეფლექსურ ცნებათა შორის კანტის მიერ შემჩნეულ განსხვავებას რომ ვწვდეთ, რომ გავიგოთ, რა განსხვავებას ხედავს კანტი ცნებათა ამ ორ ჯგუფს შორის, უმჯობესია, ცოტახნით კრიტიკული შემეცნების თეორიისგან თავი შევიკავოთ. მით უმეტეს, რომ თავად კანტიც ასე იქცევა. „განაზრებას საქმე როდი აქვს თვით საგნებთან იმისთვის, რომ პირდაპირ მათგან მიიღოს ცნებები“<sup>15</sup>. კრიტიკული შემეცნების თეორიას მიხედვით, საგნებიდან კი არ მიიღება ცნებები, არამედ პირიქით, ცნებები ასაგნებენ წარმოდგენებს. მაგრამ კანტი ზოგავს მკითხველს და მას ჩვეულებრივ ენაზე ელაპარაკება. ჩვენ, მკითხველები, რასაკვირველია, ამ აქციის მადლობელი უნდა ვიყოთ და აქ რაღაც უზუსტობისა და წინააღმდეგობის „დასადგენად“ ჩხირკედლობა არ უნდა დავიწყოთ. მაშ, ცნება არ არის რეფლექსური, თუ იგი საგნიდან არის აღებული. მაგალითად, ცნება „ხიდი“. მაგრამ რეფლექსურია ცნება ხიდეთა „მსგავსებისა“. ამ შემთხვევაში ჩვენ ვაკვირდებით, უპირველეს ყოვლისა, ხიდეთა ჩვენს წარმოდგენებს, ვადარებთ ერთმანეთს და ვკმნით მსგავსების ცნებას. ამრიგად, განაზრება, რეფლექსია „სულის ისეთი მდგომარეობაა, რომელშიაც ჩვენ, უპირველეს ყოვლისა, ვცდი-

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 202.

ლობთ, ვიპოვოთ სუბიექტური პირობები ცნების მისაღწევად“ (იქვე). ე. ი. ვანაზრების დროს ჩვენ ერთმანეთს ვადარებთ წარმოდგენებს. მაგრამ ჩვენი წარმოდგენები ორი გვარის შეიძლება იყოს: გრძნობადი წარმოდგენები და აზროვნებითი წარმოდგენები, ანუ ცნებები. წარმოდგენებს იძლევა, მაშასადამე, გრძნობიერებაც და გონებაც, მიხვედრაც. გრძნობიერება და მიხვედრა, როგორც ვიციტ შემეცნების უნარებია. შესაძლებელია რეფლექსია, ე. ი. ჩვენი წარმოდგენების შედარება ისე ვაწარმოოთ, რომ მხედველობაში არ გვექონდეს თუ შემეცნების რომელი უნარის წარმოდგენებია ისინი. მაგრამ ისიცაა შესაძლებელი, რომ რეფლექსიის დროს ისიც გავითვალისწინოთ, შემეცნების რომელი უნარის წარმოდგენებს ვადარებთ ერთმანეთს. შემეცნებას წყაროების გათვალისწინებას რეფლექსიას კანტი ტრანსცენდენტალურ რეფლექსიას უწოდებს. „ტრანსცენდენტალურ რეფლექსიას ვუწოდებთ ისეთ მოქმედებას, რომლითაც წარმოდგენათა შედარებას საერთოდ ვაკავშირებთ მის მწარმოებელ შემეცნებით უნართან, და რომლითაც მე გაეარჩევ, ედარებიან თუ არა ერთმანეთს წარმოდგენები, როგორც წმინდა მიხვედრის ან გრძნობადი ხედვის კუთვნილი“<sup>16</sup>. თუ რეფლექსიისას ერთმანეთისგან არ გამოვარჩევთ გრძნობის წარმოდგენებს მიხვედრის წარმოდგენებისაგან და მათზე საერთოდ ვიქსჯელებთ, მაშინ ერთმანეთში აგვერევა გრძნობისა და აზრის ობიექტების თავისებურებანი; აზრის ობიექტის თავისებურებანი გავრცელება გრძნობის ობიექტზე, ე. ი. რეფლექსური ცნებები ორაზროვანი, ამფიბოლიური გახდება. ამჯერად კანტის ამოცანაა გამოიკვლიოს რეფლექსურ ცნებათა ორაზროვნება, რომელიც წარმოიშობა მიხვედრის ემპირიული გამოყენების ტრანსცენდენტალურთან აღრევის გამო.

უფრო დაწვრილებით განვიხილოთ საქმის ვითარება. რა მნიშვნელობა აქვს წარმოდგენათა შედარებისას იმის გამორჩევა-გათვალისწინებას შემეცნების თუ რომელ უნარს, მგრძნობელობას თუ მიხვედრას ეკუთვნიან ისინი? რეფლექსიისას ჩვენ ხომ ერთმანეთს ცნებებს ვადარებთ? და ცნებები ხომ ისეთი აზრებია, რომელთაც „მხედველობაში“ საჯანი აქვთ? კი, ეს, რასაკვირველია ასეა. მაგრამ ცნებები შეიძლება ისე შევადაროთ ერთმანეთს, რომ ყურადღება არ მივაქციოთ იმას, გრძნობადია, მოვლენაა ცნების შინაარსი თუ არა. ცნებათა ისეთ შედარებას, როცა ყურადღება არ ექცევა შესადარებელ ცნებათა შინაარსს, ლოგიკური რეფლექსია ეწოდება. ტრანსცენდენტალური რეფლექსია კი ისეთი შედარებაა ცნებათა, როცა გათვალისწინებულია ცნებათა შინაარსი, ე. ი. როცა ყურადღება იმაზეა მიქცეული, თუ რა

<sup>16</sup> იქვე. გვ. 262.

ბუნების (გრძნობადი თუ არა გრძნობადი) საგანი აქვს მხედველობაში შესადარებელ ცნებებს. „ცნებები შეიძლება ლოგიკურად შედარებულ იქნენ ისე, რომ სულ არ გვექონდეს მხედველობაში, თუ რას ეკუთვნის მათი ობიექტები, ნოუმენები არიან ისინი მიხვედრისათვის, თუ ფენომენები — გრძნობიერებისათვის. მაგრამ თუ გვინდა ამ ცნებებით საგნებთან მივიდეთ, მაშინ, უწინარეს ყოვლისა, საჭიროა, ტრანსცენდენტალური რეფლექსია (რათა განსაზღვროთ) შემეცნების რომელი უნარის საგნები უნდა იყვნენ ისინი — წმინდა მიხვედრის თუ გრძნობიერების. ამ რეფლექსიის გარეშე ცნებათა გამოყენება უალრესად არასაიმედოა და მოჩვენებით სინთეზურ საფუძველდებულებებთან მივყავართ, რომლებიც კრიტიკულ გონებას არ შეუძლია აღიაროს, და დამყარებული არიან მხოლოდ და მხოლოდ ტრანსცენდენტალურ ამფიბოლაზე, ე. ი. მოვლენასთან წმინდა მიხვედრის ობიექტის აღრევაზე“<sup>17</sup>. ჩვენ შემდეგ, რეფლექსურ ცნებათა ცალკ-ცალკე განხილვისას, ვნახავთ, თუ რა საზიანო შედეგი მოაქვს ცნების ობიექტთა ამგვარ აღრევას.

რეფლექსურ ცნებათა ოთხი ჯგუფი არსებობს: იგივეობა და განსხვავება, თანხმობა და წინააღმდეგობა, შინაგანი და გარეგანი, განსაზღვრავი და განსაზღვრა (მატერია და ფორმა). ახლა ცალ-ცალკე განვიხილოთ თითოეული ჯგუფი და ვნახოთ, თუ სახელდობრ, რა საზიანო შედეგი მოაქვს ცნების გრძნობადი და არაგრძნობადი ობიექტების აღრევას.

ა) იგივეობა და განსხვავება. ჩვენს წინაშე ახლა ასეთი ამოცანა დგას. გამოვიკვლიოთ იმის მექანიზმი, თუ როგორ შევიმეცნებთ, როგორ დავადგენთ ცნებათა იგივეობას ან განსხვავებას მათი შედარების გზით და ვაჩვენოთ, თუ რა განსხვავებულ შედეგებს მოგვეცემს, როცა ყურადღებას მივაქცევთ იმ ობიექტს, იმ საგანს, რაც შესადარებელ ცნებებს აქვთ მხედველობაში.

რამდენჯერაც არ უნდა წარმოვიდგინოთ საგანი, რომელსაც ერთი და იგივე შინაგანი განსაზღვრებანი, ერთი და იგივე რაოდენობრივი და თვისებრივი მახასიათებლები აქვს, იგი როგორც მიხვედრის ობიექტი ყოველთვის ერთი იქნება. მიხვედრისათვის ერთი ცნების შინაარსი, ე. ი. საგნის შინაგანი განსაზღვრულობა ყოველთვის ერთია. მაგალითად, კვადრატი მიხვედრისათვის ყოველთვის ერთი და იგივე განსაზღვრულობის საგანია — ოთხკუთხედი, რომელსაც ტოლი კუთხეები და ტოლი გვერდები აქვს. კიდევ სხვაგვარად რომ ვთქვათ, კვადრატს აზრობრივი საგანი, ე. ი. ცნება ერთია. მაგრამ კვადრატი არსებობს არა

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 206.

მარტო როგორც ცნების შინაარსი, ანუ მიხვედრის ობიექტი, არამედ როგორც ხედვის ობიექტი, როგორც გრძნობის საგანი, როგორც მოვლენა. ახლა ვიკითხოთ, ერთი და იგივეა თუ არა მრავალი კვადრატი, რომლებიც სხვადასხვა სივრცეში იმყოფებიან, აგრეთვე, ხედვისათვისაც, გრძნობისთვისაც? რომელიც გნებავთ გრძნობადი, დასაძახი კვადრატი არ უნდა ავიღოთ, ცნებისათვის, ე. ი. მიხვედრისათვის ყველა ისინი ერთია, რადგან ერთი და იგივე შინაგანი განსაზღვრულობის მატარებლები არიან. მაგრამ კვადრატები როგორც გრძნობის ობიექტი განსხვავებულნი არიან სხვადასხვა სივრცეში ყოფნისა და სივრცის განსხვავებული ფართობის დაპყრის გამო, ამიტომ „თუ საგანი მოვლენაა, მაშინ, — წერს კანტი, — ცნებათა შედარებით საკითხი არ წყდება, არამედ, როგორც უნდა ერთგვაროვანი იყოს ყველაფერი ცნებათა მიხედვით, ამ მოვლენის სივრცეში ერთსა და იმავე დროს ადგილთა განსხვავებაც საკმარისი საფუძველია თვით (გრძნობათა) საგნის რიცხობრივი განსხვავებულობისათვის“<sup>18</sup>. კანტი უმცირესს იღებს, ერთსა და იმავე დროს სივრცეში ადგილთა განსხვავებაც საკმარისი, ხოლო სხვადასხვა დროს არსებობა მით უფრო. ე. ი. ჭერჭერობით, ზოგადად და განუსაზღვრელად თუ ვიტყვი, შესაძლებელია, რომ საგანს, იმის მიხედვით გრძნობის ობიექტია იგი თუ მიხვედრის, განსხვავებული თვისებები შეიძლება ჰქონდეთ. ერთი შეხედვით აქ თითქოს სავსებით გასაგებ ვითარებასთან გვაქვს საქმე — გრძნობადი ხედვა საგნის ცვალებად ინდივიდუალურ თვისებებს იმეცნებს, მიხვედრა, ანუ აზროვნება ზოგადასა და უცვლელს და ამიტომ საგნის ინდივიდუალური ცვალებადი თვისებები აბსტრაქტირებულია, მხედველობაში არ არის მიღებული მიხვედრის მიერ.

მაგრამ სავსებით გასაგებ ვითარებასთან, აღნიშნულ შემთხვევაში, მხოლოდ მაშინ გვექნებოდა საქმე, თუ აღიარებულა, რომ გრძნობის ობიექტიც და მიხვედრის ობიექტიც გრძნობისა და მიხვედრისაგან სავსებით დამოუკიდებელი საგანია და ისინი მხოლოდ ამ დამოუკიდებელ საგნის თვისებების ასახვას წარმოადგენენ. როგორც ცნობილია, კანტის შემეცნების თეორია რადიკალურად უპირისპირდება ასეთ თვალსაზრისს. კანტის მიხედვით, თავისთავადი ნივთის შესახებ ჩვენ არავითარი ცოდნის მოპოება არ შეგვიძლია, არც გრძნობიერებით და არც მიხვედრით. რადგან, ჭერ ერთი, გრძნობიერებასა და მიხვედრას თავისთავად ნივთთან შემეცნებითი მიმართება არა აქვთ და, მეორეც, გრძნობიერება და მიხვედრა თვისებრივად განსხვავებული შემეცნებითი უნარებია, ამიტომ ცნებათა შედარებისას, თუ გათვალისწინებული

<sup>18</sup> ი მ ა ნ უ ე ლ კ ა ნ ტ ი, წმინდა გონების კრიტიკა, გვ. 203.

არ იქნება, რომელი შემეცნებითი უნარის საგანი აქვს ცნებას ობიექტად — გრძნობიერების თუ მიხვედრის — ორაზროვნებაში გავიხლართებით და შეცდომას დაუშვებთ. ტრანსცენდენტალური რეფლექსია სწორედ ამით განსხვავდება ცნებათა უბრალო ლოგიკური შედარებისგან. ცნებათა ლოგიკური შედარებისას ყურადღება არ ექცევა იმას, თუ რომელ შემეცნებით უნარს ეკუთვნის შესაღარებელი ცნების ობიექტი.

კანტი ლაიბნიცის ფილოსოფიის მაგალითზე გაარჩევს, თუ რა შედეგები მოჰყვება გრძნობიერებასა და მიხვედრას როგორც შემეცნებით უნართა თვისებრივ განუჩიელობას და ლოგიკურ და ტრანსცენდენტალურ რეფლექსიათა ვანსხვავების უგულვებელყოფას.

ლაიბნიცი გრძნობიერებას მიიჩნევდა. ნიეთთა ბუნდოვან წარმოდგენად და არა გონებისაგან თვისებრივად განსხვავებულ შემეცნებებს წყაროდ. იგი მხედველობაში არ იღებდა იმას, რომ გრძნობადი ხედვის თავისთავადი პირობები თავიანთ საყუთარ განსხვავებებს შეიცავენ და ამიტომ ხედვაში მოცემული საგნები არ შეიძლება მიხვედრის საგნებს შეედაროს. ამას გარდა, ლაიბნიცისთვის მოვლენა თავისთავადი ნიეთის გრძნობადი წარმოდგენა, გრძნობადი შემეცნება იყო, რომელიც თავისთავადი ნიეთის მიხვედრით შემეცნებისაგან იმით განსხვავდებოდა, რომ ერთმანეთში იყო არეული თავისთავადი ნიეთის წარმოდგენა და სუბიექტური შთაბეჭდილებები. ნიეთის მიხვედრით შემეცნების დროს, ნიეთის წარმოდგენები გაწმენდილია სუბიექტური მინარეუებისაგან. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ლაიბნიცისთვის მოვლენებიცა და ცნებებიც თავისთავადი ნიეთის წარმოდგენები, შემეცნებანი იყვნენ, ოლონდ ერთი მეორადი წარმოდგენებისაგან გამოუყოფელი და ბუნდოვანი, ხოლო მეორე, ამგვარ წარმოდგენებისაგან გამოცალკევებული და, ამიტომ, ნათელი და ცხადი. ე. ი. გრძნობიერება და მიხვედრა ლაიბნიცთან თვისებრივად არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, როგორც შემეცნებითი უნარები. ლაიბნიცთან დაიკარგა გრძნობიერების სპეციფიკა, ისე როგორც ლოკთან მიხვედრის სპეციფიკა იყო უგულვებელყოფილი. ამიტომ წერდა კანტი: „ლაიბნიცი ახდენდა მოვლენების გაინტელექტუალებას, ისე როგორც ლოკმა თავისი ნოოგონიის (გონების დაბადების — რ. შ.) სისტემის თანახმად მიხვედრის ცნებათა გაგრძნობადება მოახდინა... იმის ნაცვლად, რომ მიხვედრასა და გრძნობიერებაში წარმოდგენათა ორი სრულიად განსხვავებული წყარო ეძიათ“<sup>19</sup>.

ყოველივე ამის გამო იყო სწორედ, რომ ლაიბნიცი გრძნობის საგნებს, ვთქვათ ცაცხვის ფოთლებს, ერთმანეთს აღარებდა როგორც მი-

<sup>19</sup> იქვე, გვ. 207.

ხვედრის, აზრის საგნებს. ე. ი. გრძნობის საგნებს იგი ისე უყურებდა, როგორც მიხვედრა „ხელავს“ თავის საგანს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, გრძნობის საგნების შედარებისას ლაიბნიცს მხედველობაში ჰქონდა მხოლოდ მათი ცნება, და არა ის, თუ როგორ არის იგი მოცემული ხედვაში. ამიტომ, ბუნებრივია, რომ მას გრძნობის საგნებზეც, მოვლენათა სამყაროზეც უნდა გაეფრცელებინა განურჩეველის იგივეობის თავისი პრინციპი, რომელსაც ძალა აქვს მხოლოდ ცნებებისათვის ნივთების შესახებ საერთოდ. ამრიგად, განურჩეველის იგივეობის კანონი, რომელიც ლაიბნიცს ბუნებისმეტყველების საყურადღებო კანონი ეგონა, არ არის ბუნების, ე. ი. გრძნობადი სამყაროს, მოვლენების კანონი. იგი შიშველი ცნებებით ნივთთა შედარების მხოლოდ ანალიზური წესია.

ბ) რეფლექსურ ცნებათა მეორე ჯგუფია თანხმობა და წინააღმდეგობა. ცნებათა შედარებისას, ე. ი. რეფლექსისას შეიძლება დავადგინოთ შესაღარებელი ცნებები ეთანხმებიან თუ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს. მაგრამ ცნებები, როგორც უკვე ვიცი, ორი თვალსაზრისით შეიძლება შევადაროთ ერთმანეთს — როგორც გრძნობის ობიექტის აღმნიშვნელნი და როგორც მიხვედრის ობიექტის აღმნიშვნელნი. რეალობა, როგორც მიხვედრის ობიექტი, არის მტკიცება. რეალობა როგორც მტკიცება, ე. ი. იმის გააზრება, რომ რაიმე არის, ყოველთვის მტკიცებაა. რეალობას, ე. ი. მტკიცებას მხოლოდ უარყოფა უპირისპირდება. მიხვედრისათვის, მაშასადამე, რეალობანი (ე. ი. მტკიცებანი) არასდროს არ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს. ამიტომ შეიძლება გამოვთქვათ დებულება — რეალობას მხოლოდ უარყოფა ეწინააღმდეგება, გამორიცხავს, სპობს: რეალობანი კი არასდროს არ ეწინააღმდეგებიან, არ გამორიცხავენ ერთმანეთს. მოკლედ, ეს აზრი ასე გამოითქმება — რეალობანი ერთმანეთს არ ეწინააღმდეგებიან.

მაგრამ რეალობა როგორც გრძნობის ობიექტის აღმნიშვნელი, არის ბუნება, მოვლენათა სამყარო. მოვლენები კი შესაძლებელია უპირისპირდებოდნენ, ეწინააღმდეგებოდნენ ერთმანეთს, უკუმოქმედებდნენ ერთმანეთზე. მაგალითად, მწუხარებას ამსუბუქებს სიამოვნება; ან ორი ძალა, როცა ერთ სწორ ხაზზე, სხვადასხვა მიმართულებით ეწევიან ნივთს, ნაწილობრივ ან სავსებით (შესაბამისად მათი სიდიდისა) აუქმებენ ერთმანეთს. „დებულება, რომ რეალობანი (როგორც მხოლოდ მტკიცებანი) ლოგიკურად ერთმანეთს არასოდეს არ ეწინააღმდეგებიან, სრულიად ჰემმარიტი დებულებაა ცნებათა ურთიერთობის შესახებ, მაგრამ არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს არც ბუნების მიმართ და არც თავისთავადი ნივთის მიმართ (რაზეც ცნებაც კი არ გაგვაჩნია). ვინაიდან რეალური დაპირისპირება ყველგან მოიპოვება, სადაც  $A - B = 0$ , ე. ი. სადაც ერთ სუბიექტში დაკავშირებული ერთი რეა-

ლობის მოქმედება სპობს მეორის მოქმედებას; და, ამრიგად, ბუნებაში ყველგან განუწყვეტლივ და თვალნათლივ გვხვდება ყოველგვარი დაბრკოლებანი და უკუმოქმედებანი, რომლებსაც, რახან ძალებს ემყარებიან, მოვლენათა რეალობანი უნდა ეუწოდოთ<sup>20</sup>.

ამრიგად, ეთანხმებიან თუ ეწინააღმდეგებიან რეალობანი ერთმანეთს? ამის გარკვევა შეუძლებელია ტრანსცენდენტალური რეფლექსის გარეშე, ე. ი. იმის გათვალისწინების გარეშე, ცნების თუ რა ობიექტი გვაქვს მხედველობაში შედარებისას — მიხვედრისა თუ გრძობიერებისა. რეალობანი როგორც მიხვედრის ობიექტები, ე. ი. როგორც მტკიცებანი არასდროს არ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს. რეალობანი როგორც გრძობიერების ობიექტი, ე. ი. როგორც მოვლენათა სამყარო, აღსაესეა წინააღმდეგობის ფაქტებით.

დებულებიდან — რეალობანი ერთმანეთს არ ეწინააღმდეგებიან — რასაც მხოლოდ ლოგიკურ სფეროში აქვს ძალა, ლაიბნიცმა გამოიყვანა დებულება: ბოროტება მხოლოდ ქმნილებათა არასრულყოფილების, შეზღუდულობის, ე. ი. უარყოფის შედეგია, რადგან რეალობის ერთადერთი მოქიშე და მოპირისპირე ნეგაციაა. მაგრამ რადგან მოვლენათა სფეროში, ბუნებაში რეალობანიც ებრძვიან და ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს, ამიტომ ლაიბნიცის ზემორე აღნიშნულ დებულებას არავითარი ძალა არა აქვს ბუნებაში, მოვლენათა სამყაროში. ასევე უსაფუძვლოა ლაიბნიცის მიმდევრების ცდა, მთელი რეალობის ერთ არსებაში (ღმერთში) ისე გაერთიანებისა, სადაც არავითარი წინააღმდეგობა არ არის. ასეთი ვითარება მხოლოდ მაშინ იქნებოდა შესაძლებელი, დაპირისპირების, წინააღმდეგობის მხოლოდ ერთი სახე ლოგიკური წინააღმდეგობა რომ არსებობდეს. მაგრამ არსებობს ხომ, როგორც ვნახეთ, რეალური წინააღმდეგობაც.

გ) შინაგანი და გარეგანი. ლაიბნიცის მონადოლოგიას სხვა არავითარი საფუძველი არ გააჩნია, გარდა იმისა, რომ იგი შინაგანისა და გარეგანის განსხვავებას მხოლოდ წმინდა მიხვედრის თვალსაზრისით განიხილავდა. და მართლაც, წმინდა მიხვედრის საგანში, ე. ი. შინაგანში ცნების ენაზე, არაფერი შეიძლება იყოს ისეთი, რასაც რაიმე ურთიერთობა აქვს მისგან განსხვავებულთან. თუ შინაგანში რაიმე მისგან განსხვავებულისაგან (არა შინაგანისგან) იქნება წარმოშობილი, ბუნებრივია იგი შინაგანად არ ჩაითვლება. სუბსტანციას საზოგადოდ რაღაც შინაგანი უნდა ჰქონდეს. მაგრამ შინაგანის ცნების მიხედვით, სუბსტანციის შინაგანი თავისუფალი უნდა იყოს ყოველგვარი გარეგანი მიმართებებისაგან, და, ამდენად, იგი არც შედგენილი შეიძლება იყოს. ე. ი.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 208.

სუბსტანცია მარტივი უნდა იყოს. შინაგანის ჩვენს ცნებას თუ თავის-თავადი ნივთის დახასიათებად მივიჩნევდით, ლაიბნიცი კი სწორედ ასე იქცევა. მაშინ იგი წარმოგვიდგებოდა როგორც მარტივი. ე. ა. მარტივი ყოფილა თავისთავად ნივთთა შინაგანის საფუძველი. რა შეიძლება ასეთი მარტივი იყოს? შინაგანი, რაც თავისთავად ნივთებს შეიძლება ჰქონდეს, არ შეიძლება იყოს არც სივრცეში მათი მდგომარეობა, არც ფიგურა, არც შეხება ან მოძრაობა, რადგან ყველა ეს განსაზღვრება გარეგან მიმართულებებს გამოხატავს. ამიტომ სუბსტანციებს ვერ მივაწერთ სხვა ვერაფერ შინაგან მდგომარეობას, გარდა იმ მდგომარეობისა, რასაც ჩვენი შინაგანი გრძნობა გვთავაზობს. ეს კი წარმოდგენათა მდგომარეობაა. ასე გაჩნდა მონადები. „ამიტომ ლაიბნიცმა ყველა სუბსტანცია, რადგან ის მათ ნოუმენებად (თავისთავად ნივთებად) წარმოიდგენდა, მატერიის თვით შემადგენელი ნაწილებიც კი, აქცია წარმოდგენების უნარით დაჯილდოებულ მარტივ სუბიექტებად, ერთი სიტყვით, მონადებად“<sup>21</sup>.

მონადების ქმედითი ძალა მხოლოდ შინაგანი წარმოდგენებია. ამიტომ მონადები თავის თავში არიან ჩაკეტილნი, ამიტომ მათი შესაძლო ურთიერთკავშირის პრინციპი უნდა ყოფილიყო წინასწარ განსაზღვრული პარამონია და არა რაიმე გარეგანი ფიზიკური ზეგავლენა, რადგან ასეთ ზეგავლენას გამორიცხავს შინაგანის ცნება.

მოვლენების სუბსტანციის შინაგანი განსაზღვრებები კი მხოლოდ მიმართებანია: ეს მიმართებანი, სივრცეში არსებული სუბსტანციის მიმართებანია, რომლებიც ჩვენ მიერ შეიმეცნება როგორც მიზიდვის ან წინააღმდეგობის გაწევის ძალები. „ჩვენ ვერ ვიცნობთ სხვა თვისებებს, რომლებიც შეადგენენ იმ სუბსტანციის ცნებას, სივრცეში რომ ელინდება, და მატერიას რომ ვუწოდებთ“<sup>22</sup>.

ღ) მატერია და ფორმა. მატერია და ფორმა, როგორც რეფლექსური ცნებები, კანტს განხილული აქვს განსასაზღვრისა და განსაზღვრის მნიშვნელობით. მატერიად იგულისხმება ის, რაც უნდა განისაზღვროს, ფორმად — განსაზღვრა. ფორმა აკავშირებს, აწესრავებს, განსაზღვრავს მატერიას, მასალას. განსასაზღვრის და განსაზღვრის ცნებათა შედარებისას, რეფლექსიამ უნდა გამოარკვიოს განსასაზღვრი (მატერია) უსწრებს წინ თუ განსაზღვრა (ფორმა). ტრანსცენდენტალური რეფლექსიის გარეშე, ე. ი. იმის გათვალისწინების გარეშე, თუ რა შინაარსი გვაქვს მხედველობაში ცნებათა შედარებისას — მიხედვრის თუ გრძნობის საგანი — შედარების შედეგი განსხვავებული აღმოჩნ-

<sup>21</sup> იქვე, გვ. 204—205.

<sup>22</sup> იქვე, გვ. 204.



დება. მიხვედრა, უპირველეს ყოვლისა, მოითხოვს, რომ რალაცა იყოს მოცემული ცნებების სახით, რომ მისი განსაზღვრა მოხდეს. თუ მიხვედრის ცნების შინაარსით ვიმსჯელებთ, როგორც ლაიბნიცი მსჯელობდა, მაშინ ჯერ, პირველად უნდა იყოს მატერია, განსასაზღვრი, შემდეგ კი მისი განსაზღვრა. აბა, მაშ რა უნდა განგვესაზღვრა, თუ არაფერიც არ იქნებოდა განსასაზღვრი. ამიტომ ლაიბნიცმა უპირველესად აღიარა ნივთები (მონადები), ხოლო მონადების შიგნით — მათი წარმოდგენების უნარი. ამის შემდეგ, წარმოდგენების უნარქონე მონადების საფუძველზე, დაადგენს იგი ნივთთა გარეგან ურთიერთობებს და მათ მდგომარეობათა ერთობას. ასეთ სააზროვნო სიტუაციაში სიერცე და დრო შესაძლებელია მხოლოდ როგორც შედეგი და არა როგორც თავდაპირველი. და მართლაც, ლაიბნიცთან სიერცე სუბსტანციათა (მონადათა) ურთიერთობის შედეგია, დრო — სუბსტანციის განსაზღვრებათა ურთიერთკავშირი.

ეს მართლაც ასე უნდა ყოფილიყო, — განაგრძობს კანტი, — თუკი მიხვედრას შეეძლებოდა უშუალო მიმართება ჰქონოდა ნივთებთან და დრო და სიერცე თავისთავადი ნივთების განსაზღვრება რომ ყოფილიყო. მაგრამ თუ სიერცე და დრო, როგორც კანტს მიაჩნია, მხოლოდ გრძნობადი ხედვის ფორმებია, რომლებითაც არის განსაზღვრული საგნები როგორც მოვლენები, მაშინ დრო და სიერცე, როგორც გრძნობიერების სუბიექტური თვისება წინ უსწრებს ყოველგვარ მატერიას (შეგრძნებებს), მაშასადამე, სიერცე და დრო წინ უსწრებს ყველა მოვლენას და გამოცდილების ყველა მონაცემს. ზხვანაირად რომ ვთქვათ, დრო და სიერცე ხდის მათ შესაძლებელს. „მაგრამ რადგანაც გრძნობადი ხედვა სრულიად განსაკუთრებული სუბიექტური პირობაა, რომელიც აპრიორულად საფუძვლად უდევს ყველა აღქმას... ამიტომ ეს ფორმა მოცემულია მხოლოდ თავისთვის, და მატერია (ან თვით ნივთები, რომლებიც ვლინდებიან) არათუ არ უნდა ედოს საფუძვლად (როგორც მართო ცნებების მიხედვით უნდა გვემსჯელა), არამედ. პირიქით, მისი შესაძლებლობა ფორმალურ ხედვას (დროს და სიერცეს) მოცემულად გულისხმობს“<sup>23</sup>. შენიშვნის სახით უნდა ითქვას, რომ კანტის მსჯელობას აქ კორექტურა აკლია. რაც შეეხება მოვლენებს, მათი პირობა, კანტის თეორიის მიხედვით, მართლაც სიერცე და დროა, მაგრამ შეგრძნებები ცნობიერებას მოცემული აქვს.

რეფლექსურ ცნებათა განხილვიდან ნათელი გახდა, რომ ჩვეულებრივი, ე. წ. ლოგიკური რეფლექსიის დროს მხოლოდ ცნებებს ვადარებთ ერთმანეთს. ამ დროს ჩვენ მხოლოდ იმის გაგება შეგვიძლია,

<sup>23</sup> იქვე, გვ. 205.

აქვთ თუ არა ცნებებს ერთი და იგივე შინაარსი, ეწინააღმდეგებიან თუ არა ისინი ერთმანეთს, რა არის ცნებაში შინაგანად გააზრებული, შესაღარებელი ცნებებიდან რომელი უნდა მივიჩნიოთ მოცემულად და რომელი მოცემული ცნების განსაზღვრების წესად. მაგრამ თუ ამ ცნებებს გამოვიყენებთ საერთოდ საგანზე, ისე, რომ აღარ განვსაზღვრავთ როგორი ხედვის ობიექტია საგანი — გრძნობადის თუ ინტელექტუალურის, მაშინვე თავს იჩენს დაბრკოლებები, რომლებიც ამახინჯებენ ცნებათა ყოველგვარ ემპირიულ გამოყენებას. ამით კი სწორედ ის მტკიცდება, რომ წარმოდგენა საგანზე, როგორც ნივთზე საერთოდ, არათუ მარტო საკმარისი არ არის, არამედ ეს წარმოდგენა (ცნება) გრძნობადი განსაზღვრისა და ემპირიული პირობებისაგან დამოუკიდებლად თავის თავში შინაგან წინააღმდეგობას ამჟღავნებს. ასე რომ. ამფიბოლიების გამომწვევი მიზეზის გამოძვლავნება, ერთხელ კიდევ გვარწმუნებს, რომ მიხვედრას არ შეუძლია გაცდეს გრძნობადის, მოვლენის საზღვრებს.

თუ რეფლექსურ ცნებებზე კანტის მოძღვრებას კანტის თეორიის კონკრეტული პრობლემებიდან ამოვრთავთ, რაც, სხვათა შორის, ძალიან აძნელებს ტრანსცენდენტალურ რეფლექსიაზე მოძღვრების აღქმას, მაშინ ჩვენ თვალწინ სავსებით სწორი მოსაზრება წარმოსდგება. ტრანსცენდენტალური რეფლექსიის ძირისძირი ისაა, რომ გრძნობის საგნების, ე. ი. რეალურად ჩვენთვის არსებული საგნების მხოლოდ ცნების საფუძველზე განსაზღვრა შეეცდომაა. ეს შეცდომა უდევს საფუძვლად საერთოდ რაციონალისტურ მოძღვრებას და, კერძოდ, ლაიბნიცის, როგორც კანტი უწოდებს, ინტელექტუალისტურ სისტემას.

რა შეცდომასთან გვაქვს აქ, სახელდობრ, საქმე? როგორც ცნობილია, ის, რაც ცნებას საზოგადოდ ახასიათებს ან ეწინააღმდეგება, ახასიათებს ან ეწინააღმდეგება აგრეთვე ყველა იმ კერძოს, რომლებსაც ეს ცნება მოიცავს. მაგრამ, რასაკვირველია, უაზრობა იქნებოდა ამ ლოგიკური დებულების ისე შეცვლა, თითქოს რასაც ზოგადი ცნება არ შეიცავს, იმას, არც ზოგადი ცნებისადმი დაქვემდებარებული კერძო, განსაკუთრებული ცნებებიც არ შეიცავენ. კერძო ცნებები სწორედ იმიტომ არიან კერძონი, რომ ისინი უფრო მეტ ნიშნებს შეიცავენ, ვიდრე ზოგად ცნებაში იაზრება. განუსხვავებლობის დებულება, მაგალითად, შემდეგ წანამძღვარს ემყარება: რადგან ნივთის ცნებაში არ არის განსხვავება, მაშინ იგი არ არის არც ნივთებში; მაშასადამე, სრულიად ერთგვაროვანია, იგივეურია ყველა ნივთი, რომლებიც თავიანთი ცნების მიხედვით იგივეობრივია. მაგალითად, ყველა ადამიანი აბსოლუტურად იგივეობრივი უნდა იყოს, რადგან ადამიანის ცნება ყოველ-

თვის ერთი და იგივეა. მაგრამ ყოველ ცნებაში, ხომ აბსტრაქტირებულია რიგი კერძო თვისებებისა! ლაიბნიცთან საქმე ისეა წარმოდგენილი რომ ის, რაც აბსტრაქტირებულია ცნებაში, იგი თითქოს საერთოდ არ არსებობს. ამიტომ, ასე ვთქვათ, ზოგადი დებულება: რაც არ არის ცნებაში, არ არის საგანში, კანტის მიერ საეგზეთით სამართლიანად არის უარყოფილი ყველა ზემოთ განხილულ რეფლექსურ ცნებათა ორატორიკების გამოყენებით.

რეფლექსურ ცნებათა ტრანსცენდენტალურმა განხილვამ დაგვანახა, რომ გამოთქმას: ცნების საგანი, ორი მნიშვნელობა აქვს. ცნების საგანი მხოლოდ აზროვნებისთვის, მიხვედრისათვის არის ცნებით მოახრებული შინაარსი, ხოლო გრძობიერებისათვის ცნების საგანი არ არის ღრისა და სიერცეში არსებული მოვლენა. ამ ცოდნით გამდიდრებული, თუ ახლა თავისთავადი ნივთის, ნოუმენის ცნებას მიეუბრუნდებით, მას ახალი შუქი მოეფინება.

თუ თავისთავადი ნივთი, ნოუმენი ისეთ საგნად მიგვაჩნია, რომელიც მოიაზრება (ე. ი. ჩვენ მიერ შეიმეცნება) მხოლოდ წმინდა კატეგორიებით, გარეშე ყოველგვარი გრძობადი სქემისა, მაშინ ასეთი ნივთი არ არსებობს ჩვენი ცნობიერების ჰორიზონტზე. ვინაიდან მიხვედრის ცნებათა ობიექტური გამოყენების პირობა ჩვენი გრძობადი ზედვის მხოლოდ ის წესია, რომლითაც საგნები მოგვეცემა. გრძობადი ზედვის გარეშე, მიხვედრის ცნებებს არავითარი ობიექტი არა აქვთ; უმისოდ ისინი აბსოლუტურად ცარიელი არიან. კიდევაც რომ ვალიართ ჩვენი გრძობადი ზედვისგან განსხვავებული ზედვის, ვთქვათ, ინტელექტუალური ზედვის არსებობა, მაშინაც ჩვენი აზროვნების ფუნქციებს ამგვარი ზედვისათვის არავითარი მნიშვნელობა არ ექნებოდა, რადგან ჩვენი აზროვნების სამოქმედო ასპარეზი გრძობადი ზედვაა.

მაგრამ თუ ნოუმენად გვესმის არაგრძობადი ზედვის საგანი, რომლებზეც ჩვენი კატეგორიები, რა თქმა უნდა, არ გამოიყენება, და რომელთა შესახებ, მაშასადამე, არასოდეს არ გვექნება რაიმე ცოდნა, მაშინ ამ წმინდა ნეგატიური მნიშვნელობით ნოუმენი, ნივთი თავისთავად, ცხადია, აღიარებული უნდა იქნეს. ვინაიდან იგი ამ შემთხვევაში მხოლოდ იმას აღნიშნავს, რომ ზედვის ჩვენი წესი ყველა ნივთზე კი არ არის მიმართული, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ გრძობის საგნებზე, რომ ჩვენი ზედვის ობიექტური მნიშვნელობა შეზღუდულია, შემოსაზღვრულია. და რადგან ჩვენი ზედვის სფერო შემოსაზღვრულია, ამიტომ კიდევ რჩება ადგილი ზედვის რომელიმე სხვა წესისთვის, და, მაშასადამე, ნივთებისათვისაც, რომლებიც ამ სხვაგვარი ზედვის ობიექტები იქნებიან.

მაგრამ ასეთ შემთხვევაში თავისთავადი ნივთის ცნება პრობლემატურია. ე. ი. თავისთავადი ნივთის ცნება არის წარმოდგენა ისეთ ნივთებზე, რომელთა შესახებ ჩვენ ვერც იმას ვიტყვით, რომ ისინი შესაძლებელია, და ვერც იმას, რომ ისინი შეუძლებელია. ვერ ვიტყვით, იმიტომ, რომ ჩვენ არ ვიცნობთ ხედვის სხვა სახეს, გარდა ჩვენი გრძნობადი ხედვისა და არც ვიცით ცნებათა სხვა სახე, გარდა მიხვედრის კატეგორიებისა. ხოლო არც ჩვენი ხედვა და არც ჩვენი კატეგორიები არ მიესადაგებიან არაგრძნობად საგნებს. მაშასადამე, ჩვენ არ შეგვიძლია ჩვენი სააზროვნო საგანთა ველი პოზიტიურად განვავრცოთ ჩვენი გრძნობიერების პირობების მიღმა და მოვლენების გარდა კიდევ ვაღიაროთ წმინდა აზროვნების საგნები, ე. ი. ნოუმენები. „ამრიგად, ნოუმენის ცნება არ არის ცნება ობიექტზე, არამედ იგი არის ჩვენი გრძნობიერების შეზღუდვასთან აუცილებლად დაკავშირებული კითხვა, ხომ არ არსებობენ ისეთი საგნებიც, რომლებიც სრულიადაც არ არიან დაკავშირებულნი ჩვენს გრძნობად ხედვასთან“. ამ საკითხს, კი, განაგრძობს კანტი: „შეიძლება მხოლოდ გაურკვეველად ვუპასუხოთ: რაკი გრძნობადი ხედვა მიმართულია არა ყველა ნივთზე განურჩევლად, ამიტომ რჩება ადგილი კიდევ სხვა საგნებისთვისაც. მაშასადამე, ისინი უსათუოდ არ უარყოფიან, მაგრამ რამდენადაც გარკვეული ცნება არ გაგვაჩნია (იმიტომ, რომ არცერთი კატეგორია საამისოდ არ გამოდგება), არც იმის მტკიცება შეიძლება, რომ ისინი ჩვენი მიხვედრის საგნებია“<sup>24</sup>.

ასე და, ამრიგად, მიხვედრა განსაზღვრავს, გვარწმუნებს კანტი, მგრძნობელობას ისე, რომ საკუთარ სფეროს არ აფართოებს. ე. ი. არ არის მიმართული არაგრძნობად ობიექტზე. იგი მხოლოდ აფრთხილებს, — წერს კანტი, — მგრძნობელობას, რომ არ მოგეჩვენოსო თითქოს თავისათავად ნივთებს ეხებოდეთ, შენი სფერო მხოლოდ მოვლენებიაო. მაგრამ განა, ამ გაფრთხილებით მიხვედრამ მართლა არ გააფართოვა თავისი სფერო? როცა მიხვედრა გრძნობიერებას აფრთხილებს, მაშინ იგი გრძნობიერებაზე არის მიმართული და მისი მოქმედების სფერო არ გადის გრძნობიერების ფარგლებს გარეთ. მაგრამ რითაც აფრთხილებს, იგი უკვე აღარ არის გრძნობადი საგანი და ამ პუნქტში მიხვედრა უკვე გაცდა გამოყენების მისთვის დასაზღვრულ საზღვარს. თავად კანტიც ხომ წერს: „თვით მიხვედრა გაიზარებს საგანს, თავისთავად, მაგრამ როგორც მხოლოდ ტრანსცენდენტალურ ობიექტს, რომელიც მოვლენის მიზეზია (მაშასადამე, თვითონ მოვლენა არ არის)“<sup>25</sup>. ნივთი თავისთავადი კვამარატიად აქილევსას ქუსლია

<sup>24</sup> იქვე, გვ. 215.

<sup>25</sup> იქვე.

კანტის ფილოსოფიისა — მის გარეშე იგი სრულყოფილი არაა, მაგრამ სწორედ იგი ანგრევს მას. მართლაც რომ, ნიეთი თავისთავადის გარეშე ვერ აიგება კანტის შემეცნების თეორია, მაგრამ აგებული შემეცნების თეორიას არაფერი შეუძლია თქვას თავისთავადი ნიეთის შესახებ. ნიეთი თავისთავადი არ შეიძლება მოვიაზროთ არც როგორც სიდიდე, არც როგორც რეალობა, არც როგორც სუბსტანცია, არც როგორც მიზეზი, თუმცა კანტი, როგორც ზემოთ ვნახეთ, იძულებულია მას მოვლენის არამოვლენადი მიზეზი უწოდოს. უცნობია, სად არსებობს ეს ობიექტი — ჩვენში თუ ჩვენს გარეთ; უცნობია, მოისპობოდა თუ არა იგი გრძნობიერებასთან ერთად, თუ იგი მაინც დარჩებოდა, კიდევაც რომ მოგვეცილებინა გრძნობიერება.

მაგრამ კანტი, ეს უდიდესი და გულუმართლესი მოაზროვნე ფილოსოფიის ისტორიაში, თავადაც ხედავს ნიეთი თავისთავადის შესახებ მსჯელობათა წინააღმდეგობას, რომელთა აღმოჩენას კანტის ბევრი მკვლევარი საკუთარ გონებამახვილობას უმაღლის. თავად ხედავს, აღიარებს კიდევ და იმასაც ამბობს, თუ რატომ ხდება ასე. და რომ ყველაფერი ეს ასეა, კანტზე უფრო სანდო ვინ დავიმოწმო: „ამრიგად, წმინდა მიხედვრის კრიტიკა ნებას არ გვრთავს, შევექმნათ საგანთა ახალი სფერო, გარდა იმ საგნებისა, რომლებიც მას მოვლენებად შეიძლება წარმოუდგენენ, და გვიკრძალავს გონებით წვდომად სამყაროში გავიჭრათ, თუნდაც მხოლოდ მათ ცნებაში. შევდომა, რომელიც აქ ყველაზე აშკარად იჩენს თავს, თუმცა საპატიოა, მაგრამ არ შეიძლება გამართლდეს; ეს ის არის, რომ მიხედვრის გამოყენებას, მისი დანიშნულების წინააღმდეგ, ტრანსცენდენტალურ ხასიათს აძლევენ, და საგნები, ე. ი. შესაძლო ხედვანი იძულებულნი არიან ცნებებს შეეფარდონ და არა ცნებები შესაძლო ხედვათ. (როგორც ერთადერთ ისეთ რაიმეს, რაზედაც დამყარებულია ცნებათა ობიექტური მნიშვნელობა). ამის მიზეზი, თავის მხრივ, ის არის, რომ აპერცეფცია, და მასთან ერთად აზროვნება წინ უსწრებს წარმოდგენათა ყოველგვარ შესაძლო განსაზღვრულ განლაგებას. ამრიგად, საერთოდ რაღაცას ვაზროვნებთ და განვსაზღვრავთ ერთი მხრივ გრძნობადი სახით, მაგრამ ზოგადად და in abstracto წარმოდგენილ საგანს განვასხვავებთ მისი ხედვისამ წესისაგან. ამ დროს ჩვენს ხელთაა საგნის მხოლოდ აზროვნებით განსაზღვრის წესი, რაც მართალია, მხოლოდ ლოგიკური ფორმაა უშინაარსოდ, მაგრამ მაინც იმ წესად ჩანს, როგორითაც არსებობს ობიექტი თავისთავად (Noumen), დამოუკიდებლად ხედვისა, რომელიც ჩვენი გრძნობებით შემოიფარგლება“<sup>26</sup>.

მე ვთხოვ სერიოზულ და გულისხმიერ მკითხველს, ერთხელ კიდევ

კურადლებით წაიკითხოს კანტის ეს უაღრესად ღრმააზროვანი მსჯელობა.

ცნება თავისთავად საგანზე და ცნება გრძნობის საგანზე, ბუნებრივია. მოითხოვს ცნებას საგანზე საზოგადოდ. კანტი ამ საკითხთან სხვა ვიზით მიდის. „უმაღლესი ცნება, რითაც ჩვეულებრივ ტრანსცენდენტულურ ფილოსოფიას იწყებენ, არის შესაძლებლად და შეუძლებლად დაყოფა, მაგრამ რადგან ყველა დაყოფა გულისხმობს გაყოფილ ცნებას. ამიტომ კიდევ უფრო უმაღლესი ცნება უნდა იქნეს აღიარებული; ეს გახლავთ ცნება საგანზე საზოგადოდ (აღებული პრობლემატურად, ოღონდ იმ საკითხის გადაუჭრელად, არის ეს საგანი რაიმე, თუ იგი არაფერია)“<sup>27</sup>. რა ენაზე უნდა ვილაპარაკოთ, ან სხვანაირად, რა და რა თვალსაზრისით შეიძლება იქნეს გააზრებული რაობა საზოგადოდ? კანტი, რადგან თვლის, რომ რაობის ცნების დაყოფა თავისთავად ცხადია, არარას ცნების მაგალითზე გვიჩვენებს, თუ რა და რა თვალსაზრისით შეიძლება იყოს იგი საზოგადოდ გააზრებული. რადგან კატეგორიები არის ერთადერთი ცნებები, რომლებიც საგანს ეხებიან საერთოდ, ამიტომ იმ საკითხის გადაწყვეტა, არის თუ არა საგანი რაიმე, თუ იგი არარაობაა, კატეგორიების ჯგუფის თვალსაზრისით უნდა მოხდეს.

რაოდენობის ჯგუფის ცნებებია ყველა, ზოგიერთი და ერთი. ცნება, რომელიც რაოდენობის ყველა ცნებას უპირისპირდება არის არცერთის ცნება. ამრიგად, რაოდენობის თვალსაზრისით, ცნების საგანი, რომელსაც არ შეესაბამება არავითარი აღსანიშნავი ხედვა, არის არარაობა. ეს არისო, იტყვის კანტი, ცნება უსაგნოდ. თვისებრიობის თვალსაზრისით, რეალობა რაღაც რაობაა, ამ რაობის უარყოფა არის არარაობა, ე. ი. სახელდობრ იმის ცნება, რომ საგანს არა აქვს რაიმე, ანუ ცარიელია საგანი. ამას კანტი ასე უწოდებს: ცნების ცარიელი საგანი.

ხედვის მარტოოდენ ფორმა, უსუბსტანციოდ, თავისთავად არ არის საგანი, არამედ საგნის, როგორც მოვლენის, ფორმალური პირობა, წმინდა სივრცე და წმინდა დრო. დრო და სივრცე ხედვის ფორმები, რა თქმა უნდა, რაღაც არიან, მაგრამ თავად ისინი არ არიან საგნებია, რომლებიც დაინახებიან. კანტის სიტყვით — ცარიელი ხედვა უსაგნოდ.

მეთხე შემთხვევა იქნება: ისეთი საგანი ცნებისა, რომელიც თავის თავს ეწინააღმდეგება — მაგალითად, ოთხკუთხა სამკუთხედი. ეს არის ორივე მხრივ სიცარიელე, უაზრობა, საგანიც ცარიელია და ცნებაც არ არსებობს. ამრიგად, კანტმა არარაობა ოთხნაირად დაახასიათა,

<sup>27</sup> იქვე, გვ. 216.

ე. ი. არარაობა ჩვენ ოთხი განსხვავებული ნიშნით შეიძლება გავიზროთ:

- 1) ცარიელი ცნება უსაგნოდ,
- 2) ცარიელი საგანი ცნებისა,

არარაობა როგორც {

- 3) ცარიელი ხედვა უსაგნოდ,
- 4) ცარიელი საგანი უცნებოდ.

ყოველივე ამას თავისთავად, როგორც კანტიც აღნიშნავს, განსაკუთრებული მნიშვნელობა არა აქვს, მაგრამ მიხედვრის საქმიანობის დასაზღვრისათვის, ე. ი. სისტემის სისრულისათვის აუცილებელია.

## ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა

წმინდა გონების ქეშმარიტი ამოცანა — როგორ არის შესაძლებელი აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობები? — გადაწყვეტილია. გამოკვლეულია პირობები, რომლებიც აუცილებელია ამგვარი შემეცნებასათვის. მაგრამ სწორედ აპრიორულ-სინთეზური შემეცნების პირობები შემოსაზღვრავენ მის საგანსა და სფეროს. ადამიანის გონებას, კანტის აზრით, მხოლოდ მოვლენების შემეცნება შეუძლია. სხვანაირად რომ ვთქვათ, მიხედვრის კატეგორიებისა და საფუძველდებულებების მხოლოდ ემპირიული გამოყენება შეიძლება და არა ტრანსცენდენტალური. „ამრიგად, ტრანსცენდენტალურ ანალიტიკას ის მნიშვნელოვანი შედეგი აქვს, რომ მიხედვრას *a priori* არასოდეს იმაზე მეტის შესარულება არ ძალუძს, ვიდრე საერთოდ შესაძლო გამოცდილების ფორმის ანტიციპირება, და, რადგანაც ის, რაც მოვლენა არ არის, არ შეიძლება იყოს ჩვენი გამოცდილების საგანი, ამიტომ მიხედვრას არასოდეს არ შეუძლია გადააბიჯოს გრძნობიერების საზღვრებს, რომლის შიგნი-თაც მხოლოდ შეიძლება მოგვეცეს საგნები“<sup>1</sup>.

მაშასადამე, ნივთები თავისთავად, ნოუმენები, ე. ი. ოს, რაც გრძნობადად არ არის მოცემული, შეუძლებელია მიხედვრის საშუალებით იქნეს შემეცნებული. შეუძლებელია მეცნიერება ნივთებზე თავისთავად, მაგრამ მაშინ რა ვუყოთ მეტაფიზიკურ სისტემებს, რომლებიც სწორედ თავისთავადი ნივთების ცოდნის პრეტენზიით გამოდიან. მეტაფიზიკური თეორიები თავისთავად არსებულის შესახებ ონტოლოგიურ მოძღვრებებს წარმოადგენენ. კანტის აზრით, ონტოლოგია, ზეგრძნობადის მეტაფიზიკური შემეცნება, რომელიც მეცნიერების პრეტენზიით გამოდის, მოჩვენებითი მეცნიერებაა და არა ნამდვილი.

რადგან ძველი მეტაფიზიკა შეუძლებელია ნამდვილი მეცნიერება იყოს, ამიტომ კანტის წინაშე ახლა ასეთი საკითხი დგას, როგორ არის შესაძლებელი მეტაფიზიკა, როგორც მოჩვენებითი მეცნიერება. ე. ი.

<sup>1</sup> იმანუელ კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა, გვ. 194.



გამოსაკვლევია ადამიანის შემეცნების რომელ უნარში ძევს და სახელდობრ რა არის თავისთავადი ნივთების შესახებ, არაგრძობადი ობიექტის შესახებ მოჩვენებითი მეცნიერების წარმოშობის წყარო. ზოგადად რომ ვთქვათ, აი, ეს საკითხი არის „წმინდა გონების კრიტიკის“, „ტრანსცენდენტალური ლოგიკის მეორე განყოფილების“ თემა, რომელსაც „ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა“ ეწოდება.

დიალექტიკა კანტისთვის ნიშნავს მოჩვენებით, ილუზიურ ლოგოკას, ე. ი. მსჯელობათა ურთიერთკავშირიდან ისეთ გამომდინარეობას, რომელიც საფუძვლიანად მხოლოდ გვეჩვენება, სინამდვილეში კი უსაფუძვლოა. ტრანსცენდენტალური კი კანტთან ისეთ რამეს ეწოდება, რომელიც თავდაპირველია, რომელიც თვით ცნობიერების, გონებს ბუნებისმიერია. მაშასადამე, ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა არა ისეთი მოჩვენება, ილუზია, რომელიც ჩვენი ცნობიერების ბუნებიდან გამომდინარეობს, რომელიც გარდაუვალი, მოუცილებელია ჩვენი გონებისათვის.

უპირველეს ყოვლისა, ის უნდა დავადგინოთ ჩვენი შემეცნებითი რომელი უნარის მოქმედებაში აქვს ადგილი ტრანსცენდენტალურ მოჩვენებას. ბუნებრივია, რომ გრძობიერების მოქმედებაში არ შეიძლება ვიგულოთ ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა, რადგან, როგორც ზემოთ ითქვა, ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა მსჯელობათა მოჩვენებითი კავშირია, გრძობიერება კი საერთოდ არა მსჯელობს. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ტრანსცენდენტალურ მოჩვენებასთან მაშინ გვექნება საქმე, როცა მიხვედრის კატეგორიების გამოყენება გაცდება გრძობადად მოცემულის საზღვარს, როცა, ე. ი. ადგილი აქვს კატეგორიების არა ემპირიულ, არამედ ტრანსცენდენტალურ გამოყენებას, მაგრამ კანტი საგანგებოდ უარყოფს ასეთი ვარაუდის: „იმ საფუძველდებულებებს, რომელთა გამოყენება მთლიანად შესაძლო გამოცდულების ფარგლებში რჩება, ჩვენ გვინდა იმანენტური ვუწოდოთ, ხოლო იმ საფუძველდებულებებს, ამ საზღვრებს რომ უნდა გასცდნენ, ტრანსცენდენტურ ძირითად დებულებებს ვუწოდებთ. მაგრამ ამ ტერმინში მე მესმის არა კატეგორიების ტრანსცენდენტალური გამოყენება ანუ ბოროტად გამოყენება, რაც კრიტიკის მიერ სათანადოდ აუღავმავი მსჯელობის უნარის უბრალო შეცდომაა და ამიტომ ყურადღებას არ აქცევს იმ სფეროს საზღვრებს, სადაც მხოლოდ ნება ეძლევა წმინდა მიხვედრას გაშალოს თავისი მოქმედება, არამედ ტრანსცენდენტურს ვუწოდებ ნამდვილ ძირითად საფუძველს, რომლებიც ჩვენგან მოითხოვენ ყველა სასაზღვრო მიჯნა მოვშალოთ და მივითვისოთ სრულიად ახალი ნიადაგი, რაც საერთოდ არავითარ დემარკაციას არ ცნობს...

საფუძველდებულებას, რომელიც ამ ზღუდეებს მოხსნის და გვიბრძანებს კიდევ მათ გადალახვას, ტრანსცენდენტური ეწოდება<sup>2</sup>.

მაშასადამე, ჩვენი შემეცნებითი უნარებიდან არც გრძნობიერება და არც მიხვედრა არ არის ტრანსცენდენტალური მოჩვენების ადგილსამყოფელი. ტრანსცენდენტალური მოჩვენება ჩვენი ისეთი უნარის მოქმედებაში შეიძლება არსებობდეს, რომელსაც შეუძლია ისეთი ცნებები და საფუძველდებულებები წარმოშვას, რომლებიც ბუნებრივად გვიბიძგებენ გადავლახოთ ყოველგვარი შესაძლო გამოცდილების საზღვარი. ასეთ უნარს კანტი გონებას უწოდებს.

ტრანსცენდენტალური მოჩვენება იმით განსხვავდება ლოგიკურაშეცდომისაგან, ლოგიკური მოჩვენებისაგან, რომ ეს უკანასკნელი ლოგიკური წესებისადმი მხოლოდ და მხოლოდ უგულისყურო დამოკიდებულებისაგან წარმოიშობა და საკმარისია ყურადღება გავამახვილოთ ასეთ შემთხვევაზე, რომ ლოგიკური შეცდომა გამოაშკარავდეს და მოჩვენება საეხებით გაქრეს. ტრანსცენდენტალური მოჩვენება კი მაშინაც არ მოიხსენება, არ გაქრება, როცა აღმოჩენილი და გამოაშკარავებულია მისი მცდარობა. ეს ისეთი ილუზიაა, რომლის თავიდან აცილება ისევე შეუძლებელია, როგორც შეუძლებელია არ გვეჩვენებოდეს ჩვენი ხედვის ჰორიზონტის დასასრულს დედამიწისა და ცარგვალის შეერთება, მაშინაც კი, როცა ძალიან კარგად ვიცით, რომ ეს ასე არაა.

„ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა“, როგორც „წმინდა გონების კრიტიკის“ ნაწილი, მიზნად ისახავს გამოაშკარავოს ტრანსცენდენტალურ მსჯელობათა მოჩვენებითობა და შეცდომეც თავი დავალწიოთ, მაგრამ მას, ამ გამოკვლევას, არ შეუძლია რომ ეს მოჩვენება, არატრანსცენდენტალური, ლოგიკური მოჩვენებასავე, სრულიად მოსპოს და გააქროს. „ამის მიზეზი ის არის, რომ ჩვენი გონება (სუბიექტურად განხილული როგორც ადამიანის შემეცნებითი უნარი) შეიცავს თავისი გამოყენების ძირითად წესებსა და მაქსიმებს, რომელთაც მთლიანად ობიექტური საფუძველდებულებების შესახებ დაობა აქვთ“<sup>3</sup>. თუ სახელდობრ რა ცნებები და საფუძველდებულებებია ეს, ამის შესახებ დაწვრილებით შემდეგ იქნება ლაპარაკი, ახლა კი მსჯელობა იმ დასკვნით დავამთავროთ, რომ არსებობს წმინდა გონების ბუნებრივი და გარდაუვალი დიალექტიკა. ეს არაა ისეთი მოჩვენება გაუნათლებელი კაცი კოდნის უკმარისობის გამო თვითონვე რომ დაიბნევა, ან ვინმე სოფისტი ხელოვნურად ისე რომ დააკავშირებს მსჯელობებს ადამიანი სწორ დასკვნას ააცილნოს, ესაა ადამიანის გონების ბუნებიდან, მისი

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 219.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 226.

მოქმედებიდან გამომდინარე ილუზია, რომელიც მაშინაც კი განაგრძობს არსებობას, როცა მისი ილუზიურობა გამოაშკარავებულია.

ახლა რაკი გამოირკვა, რომ ტრანსცენდენტალური მოჩვენების ადგილსამყოფელი წმინდა გონების მოქმედებაშია, საჭიროა უფრო დაწვრილებით გამოვიკვლიოთ გონება როგორც შემეცნების უნარი. „ვიინაიდან ახლა შემეცნების ამ უმაღლესი უნარის (ე. ი. გონების — რ. შ.) განმარტება უნდა წარმოვადგინოთ, ამიტომ ერთგვარად ძნელ ვითარებაში აღმოვჩნდი. როგორც მიხედრას, გონებასაც წმინდა ფორმალური, ე. ი. ლოგიკური გამოყენება აქვს, რადგან გონება ყოველგვარ შინაარსს განეყენება, მაგრამ მას აქვს აგრეთვე რეალური გამოყენებაც, ვინაიდან თვით გონება შეიცავს გარკვეულ ცნებათა და საფუძველდებულებათა პირველ სათავეს“<sup>4</sup>. თუ შინაარსს არ მივიღებთ მხედველობაში, გონების წმინდა ფორმალური, ე. ი. ლოგიკური მოქმედება არის შუალობითი დასკვნა. მაგრამ გონების ამ ლოგიკურ მოქმედებიდან, ფუნქციიდან ჯერ კიდევ არა ჩანს, რომ იგი ცნებებისა და საფუძველდებულებების შექმნის უნარიცაა. თუმცა მიხედრის ცნებების ანალოგიით, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ გონების ფუნქციები მოგვეცემს გასაღებს გონების ცნებების გამოსავლინებლად. მიხედრის ფუნქციების საშუალებით მოხერხდა ხომ ტრანსცენდენტალურ ანალიტიკაში მიხედრის ცნებების, კატეგორიების აღმოჩენა.

რაკი ასეა საქმე, ამიტომ კარგად ჩაუუკვირდეთ გონების ლოგიკურ ფუნქციას, შუალობით დასკვნას, ე. ი. გონებით შემეცნებას. გონებით შემეცნებას კანტი, პრინციპებით შემეცნებას უწოდებს. რა არის პრინციპებით შემეცნება, რომ გავიგოთ, ამისთვის ჯერ ცნება პრინციპის მნიშვნელობა უნდა დავაზუსტოთ. გამოთქმა — პრინციპი — ორაზროვნია და ჩვეულებრივ მხოლოდ ისეთ ცოდნას აღნიშნავს, რომელიც შეიძლება გამოყენებულ იქნეს როგორც პრინციპი, ე. ი. როგორც პირველი საფუძველი ახალი ცოდნისთვის, მაგრამ ის, რაც პრინციპად გამოვიყენეთ, შეიძლება თავად პრინციპი არ იყოს. ყოველი ზოგადი დებულება, თუნდაც იგი ინდუქციის საშუალებით გამოცდილებიდან იყოს აღებული, შეიძლება დიდ წანამძღვრად გამოვიყენოთ გონებით დასკვნაში. მაგრამ ამის გამო ის თავად პრინციპად არ იქცევა. მათემატიკური აქსიომა — ორ წერტილს შორის მხოლოდ ერთი სწორი ხაზის გავლება შეიძლება — ზოგადად აღებული აპრიორულ ცოდნას წარმოადგენს და ამიტომ სამართლიანად ეწოდება პრინციპი იმ შემთხვევების მიმართ, რომლებიც მას შეიძლება დაექვემდებაროს. მაგრამ ამის საფუძველზე, არ შეიძლება ითქვას, რომ სწორი ხაზის ამ თვისე-

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 220.

ზას. საზოგადოდ და თავისთავად, პრინციპიდან შევიმეცნებთ; სწორა ხაზის აღნიშნული თვისების შემეცნება მხოლოდ წმინდა ხელდაშია შესაძლებელი. როგორც ჩანს, პრინციპიდან შემეცნებაში კანტს მიხვედრის შემეცნებისგან განსხვავებული შემეცნება აქვს მხედველობაში. „პრინციპით შემეცნებას ეუწოდებთ ისეთ შემეცნებას, სადაც განსაკუთრებულს შევიცნობთ ზოგადში ცნების საშუალებით“<sup>5</sup>. გონების დასკვნა არის სწორედ ერთი პრინციპიდან ცოდნის გამოყვანის ფორმა. დასკვნის დიდ წანამძღვარში ყოველთვის არის ცნება, რომლის საფუძველზე, ერთი პრინციპის თანახმად, შეიმეცნება ყველაფერი, რაც კი მის პირობას დაექვემდებარება.

რადგან ყოველგვარი ზოგადი ცოდნა შეიძლება გამოდგეს დიდ წანამძღვრად გონებით დასკვნაში, და რადგან მიხვედრა ამგვარ ზოგად დებულებებს აპრიორულად გეთავაზობს, ამდენად მიხვედრის ზოგად დებულებებს, მათი შესაძლო გამოყენების თვალსაზრისით, შეიძლება პრინციპებიც ეწოდოს, მაგრამ თუ წმინდა მიხვედრის ზოგად დებულებებს, საფუძველდებულებებს მათი თავდაპირველი წარმოშობის თვალსაზრისით განვიხილავთ, ადვილად შევნიშნავთ, რომ ისინი სრულიადაც არ წარმოადგენენ შემეცნებას ცნებებიდან. ვინაიდან მიხვედრის საფუძველდებულებები შეუძლებელი იქნება, თუ მხედველობაში არ გვექნება შესაძლო გამოცდილების პირობები საზოგადოდ. ყველაფერი რაც ხდება, რაღაც მიზეზი რომ აქვს, სულაც არ შეიძლება გამოვიყენოთ იმის ცნებიდან რაც ხდება. სწორედ რომ პირიქით, საფუძველდებულება იმას გვიჩვენებს, თუ როგორ შეიძლება მივიღოთ განსაზღვრული გამოცდილების ცნება იმის შესახებ, რაც ხდება. მიხვედრას არ შეუძლია შექმნას სინთეზური ცოდნა მარტოოდენ ცნებებიდან, მას ამისათვის გრძნობიერების წმინდა ფორმები — სივრცე და დრო — სჭირდება. კანტი კი სწორედ ცნებებიდან შექმნილ სინთეზურ ცოდნას უწოდებს პრინციპს, აბსოლუტური მნიშვნელობით. ისე კი ყველა ზოგად დებულებას შეიძლება დაერქვას პრინციპი, ოღონდ შედარებითი მნიშვნელობით.

ამრიგად, მიხვედრასა და გონებას შორის კანტი იმ განსხვავებას ხედავს, რომ მიხვედრას არ შეუძლია შექმნას სინთეზური ცოდნა ცნებებიდან (პრინციპებიდან), გონება კი სწორედ ცნებებიდან (პრინციპებიდან) ქმნის სინთეზურ ცოდნას. „ჩვენი ტრანსცენდენტალური ლოგიკის პირველ ნაწილში მიხვედრა განვმარტეთ როგორც წესთა უნარი; აქ გონებას იმით განვასხვავებთ მიხვედრისაგან, რომ მას გვინდა პრინციპების უნარი ეუწოდოთ“<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 221.

<sup>6</sup> იქვე.

ახლა უკვე გარკვეული წარმოდგენა გვაქვს მიხვედრისა და გონების საქმიანობის განსხვავების თაობაზე; მართალია, ორივე შემეცნების უნარია, მაგრამ გონება იმეცნებს ცნებებიდან, პრინციპებიდან, მარტოოდენ აზროვნებით; მიხვედრას კი, როგორც ვიცით, მარტოოდენ ცნებებით, აზროვნებით შემეცნება არ შეუძლია. მიხვედრა არის მოვლენათა ერთიანობის შექმნის უნარი წესების საშუალებით, გონება კი მიხვედრის წესების ერთიანობის უნარი — პრინციპების საფუძველზე. ეს კი, თავის მხრივ, იმას ნიშნავს, რომ გონება არ არის პირდაპირ მიმართული მოვლენებზე, გამოცდილებაზე, საგანზე. გონებას მიხვედრის მრავალფეროვნება აქვს მხედველობაში და ცდილობს ამ მრავალფეროვნებას მიაწიოს აპრიორული ერთიანობა ცნებების მეოხებით.

თუ ერთმანეთს შევადარებთ შემეცნების უნარების — გრძობიერების, მიხვედრის, გონების — საქმიანობას, თვალში მოგვხვდება მათი მოქმედების გარკვეული ერთგვაროვნება. თითოეული მათგანის ფუნქცია დაკავშირება, ერთიანობის მიღწევაა. გრძობიერება აერთიანებს შეგრძნებების მრავალფეროვნებას; მიხვედრა — მოვლენების მრავალფეროვნებას, გონება — მიხვედრის წესების მრავალფეროვნებას. მაგრამ თითოეული მათგანი ერთმანეთისგან განსხვავდება როგორც დასაკავშირებელი მასალით, ისე დამაკავშირებელი ფორმით. გრძობიერება აკავშირებს სივრცისა და დროის საშუალებით, მიხვედრა — კატეგორიებით, გონება — პრინციპებით. ამიტომ ბუნებრივია, ერთიანობანი, რომლებიც მიიღწევა გრძობიერებით, მიხვედრით და გონებით სრულიად განსხვავებულია. „თუ მიხვედრა არის მოვლენათა ერთიანობის შექმნის უნარი წესების საშუალებით, გონება არის მიხვედრის წესების ერთიანობის უნარი პრინციპების მიხედვით. მაშასადამე, გონება არასოდეს არ არის მიმართული პირდაპირ გამოცდილებაზე ან რომელიმე საგანზე, არამედ მიხვედრაზე, რათა მის მრავალრიცხოვან ცოდნას, ცნებათა საშუალებით მიანიჭოს ერთიანობა a priori, რასაც გონების ერთიანობა შეიძლება ვუწოდოთ და რაც სრულიად სხვაგვარია, ვიდრე ის ერთიანობა, მიხვედრის მიერ რომ შეიძლება განხორციელდეს“<sup>7</sup>.

გონების კიდევ ერთ თავისებურებას უნდა მივაქციოთ ყურადღება მიხვედრასთან შედარებაში. მიხვედრის ცნებები ცარიელია, გრძობადი მასალის გარეშე ისინი მხოლოდ აზროვნების ფორმები, წესებია. გონების ცნებები კი რაღაც გარკვეულ შინაარსს, ზოგადს შეიცავენ. მაშასადამე, გონების ცნებები ფორმითაც და შინაარსითაც მთლიანად გონებაზეა დამოკიდებული. უკვე ახლავ შეიძლება სრულიად გარკვევით ითქვას, რომ შეუძლებელია გონების ცნებებს, პრინციპებს, გონე-

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 222.

ბისგან დამოუკიდებლად არსებულს, თავისთავად ნივთთა ბუნება. ექვემდებარებოდეს, ვინაიდან გონების ცნებები „მთლიანად ჩვენი ნაწარმოებია“. მაგრამ ამის შესახებ უფრო დაწვრილებით შემდეგ იქნება საუბარი, ახლა კი ის გამოვარკვიოთ, თუ რა და რა ცნებები შეიძლება აწარმოოს გონებამ და როგორი შინაარსი შეიძლება ჰქონდეთ მათ.

ჩვენ ზემოთ უკვე ვთქვით, რომ გონების ცნებებს შეიძლება გონების ფუნქციებით, ე. ი. გონების ლოგიკურ გამოყენებაში, მივაკვლიოთ. გონების ლოგიკური გამოყენების ფორმა არის გაშუალებული დასკვნა. რომ ნათლად გამოიკვეთოს გონების მოქმედების თავისებურება გაშუალებულ დასკვნაში, ერთმანეთს შევადაროთ უშუალო და გაშუალებული დასკვნა. საერთოდ, დასკვნა ეწოდება დებულებიდან, მსჯელობიდან სხვა დებულების ისეთ გამოყვანას, როდესაც გამოყვანილის ჭეშმარიტება გარდაუვალად არის დაკავშირებული პირველი დებულების ჭეშმარიტებისაგან. დებულებაში — ყველა ადამიანი მოკვდავია — უკვე იგულისხმება და ამიტომ უშუალოდ, გაუშუალებლად გამოიყვანება დებულებები: ზოგიერთი ადამიანი მოკვდავია, ზოგიერთი მოკვდავი ადამიანია, ის, რაც უკვდავია, ადამიანი არ არის. ერთი დებულებიდან სხვა დებულების ასეთ გამომდინარეობას უშუალო დასკვნა ეწოდება. მაგრამ დებულება ყველა მეცნიერი მოკვდავია, არ გამოიყვანება უშუალოდ დებულებიდან ყველა ადამიანი მოკვდავია, რადგან აქ საერთოდ არ არის მეცნიერის ცნება. ცნებების მეცნიერი და მოკვდავობა დასაკავშირებლად საჭიროა გამაშუალებელი დებულება, სახელდობრ: მეცნიერი ადამიანია. ისეთ დასკვნას, როდესაც დანასკვი საფუძვლადმდებარე მსჯელობიდან გამაშუალებელი მსჯელობის მეოხებით გამოიყვანება, შუალობითი დასკვნა, კანტის ენით, გონებითი დასკვნა ეწოდება.

შუალობით დასკვნას, ასე ვთქვათ, ორი მიმართულება აქვს: ზოგადიდან კერძოსა და ერთეულისაკენ და პირიქით, ერთეულიდან კერძოსა და ზოგადისაკენ. პირველ შემთხვევაში ზოგად ნიშანს ვავრცელებთ კერძო და ერთეულ შემთხვევაზე. მეორე შემთხვევაში ერთეულისთვის ვძებნით ზოგად პირობას, რომლის საფუძველზე ერთეული დებულების ჭეშმარიტება გარანტირებული იქნება. აი, სწორედ ამ მეორე გზის შესახებ ამბობს კანტი: „აქედან ჩანს, რომ დასკვნაში გონება ცდილობს მიხვედრის ცოდნის დიდი მრავალფეროვნება დაიყვანოს პრინციპების (ზოგადი პირობების) უმცირეს რიცხვზე და, ამრიგად, მიაღწიოს მა.ო უმაღლეს ერთიანობას“<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> იქვე. გვ. 223.

ამრიგად, უკვე შეიკვლეულია გონების მოქმედების თავისებურება შუალობით დასკვნაში, იგი ცდილობს პრინციპს დაუქვემდებაროს, პრინციპით შეიმეცნოს ერთეული და განსაკუთრებული. ხოლო პრინციპებით შემეცნებას, როგორც ზემოთ ითქვა, კანტი ისეთ შემეცნებას უწოდებს, როცა ერთეულის შემეცნება ხდება ზოგადში ცნების საშუალებით. ე. ი. შუალობით დასკვნაში გონება ცნების საფუძველზე მოქმედებს. თუ გონებით, ე. ი. შუალობით დასკვნას განსხვავებულ სახეები აქვს, მაშინ გონება ამ სახეებში განსხვავებული ცნებების საფუძველზე უნდა მოქმედებდეს.

რადგან დასკვნა მსჯელობათა კავშირის ფორმაა, ამიტომ მსჯელობათა განსხვავებული სახეები დასკვნის განსხვავებულ სახეებს მოგვცემს. კანტი ოთხ ჯგუფად დაყოფილ მსჯელობათა 12 სახეს აღიარებს, მაგრამ შუალობითი დასკვნის სახეთა წარმომქმნელად მხოლოდ მიმართების ჯგუფის სამ მსჯელობას ასახელებს. ეს არჩევანი არც თვითნებურია და არც შემთხვევითი. ეს არჩევანი არაა თავისუფალი არჩევანი იმიტომ, რომ მიმართების ჯგუფში მსჯელობების სახეებს განსაზღვრავს სუბიექტისა და პრედიკატის მიმართების ხასიათი. სახელდობრ, კატეგორიულია ეს მიმართება, პირობითი თუ გაყოფითი. ხოლო რადგან შუალობით დასკვნაში ერთი წანამძღვარი მსჯელობის პრედიკატსა და მეორე წანამძღვარი მსჯელობის სუბიექტს შორის ახალი მიმართება მყარდება, ამიტომ კანტი ფიქრობს, რომ წანამძღვარი მსჯელობის მიმართების ხასიათს გადაწყვეტი მნიშვნელობა ექნება დასკვნის თავისებურებისათვის. ამრიგად, არსებობს მიმართების მიხედვით მსჯელობის სამი სახე — კატეგორიული, პირობითი (ჰიპოთეზური) და გაყოფითი (დისუნქციური) და არსებობს შესაბამისად, მასასადამე, შუალობითი დასკვნის სამი სახე — კატეგორიული, ჰიპოთეზური და დისუნქციური. რადგან გონების დასკვნის სამი სახე არსებობს და რაკი შუალობით დასკვნაში გონება ცნების მიხედვით ფუნქციობს, მასასადამე, ახლა ამოცანად ამ ცნებების აღმოჩენა და დახასიათება იქცევა.

მაგრამ გონების ცნებების აღმოჩენა ნიშნავს იმის დადასტურებას, რომ გონება არის გარკვეული შინაარსის მქონე (და არა მიხედვრის კატეგორიებივით გამოყენებამდე ცარიელი) ცნებებისა და მსჯელობების თავდაპირველი და დამოუკიდებელი წყარო. ასეთ შემთხვევაში გონება აღარ იქნება მარტოოდენ ის უნარი, რომელიც არსებულ ცოდნას ლოგიკურ ფორმას, ლოგიკურ მთლიანობას აძლევს ცოდნის ელემენტების (დებულებებისა და წესების) ერთმანეთთან შედარების გზით, რომლის დროსაც უმდაბლესი და ნაკლებ ზოგადი წესები და დებულებები უმაღლესსა და უზოგადესს ექვემდებარებიან.

რასაკვირველია, მიხედრის დებულებათა და წესთა მრავალფეროვნების პრინციპთა ერთიანობამდე დაყვანა გონების მოთხოვნაა, რათა მიხვედრა თავის თავთან სრულ თანხმობაში მოიყვანოს, ეს ისეთი საქმიანობაა, როგორსაც ეწევა მიხვედრა, როცა ხედვის მრავალფეროვან შინაარსს ცნებას უქვემდებარებს და ამით საგნად გადააქცევს, ანუ ერთმანეთთან დააკავშირებს გრძობად მრავალფეროვნებას, ე. ი. შეიცნობს მას. მიხვედრის ცალკეული დებულებების ურთიერთდაქვემდებარებით და პრინციპთა ერთიანობამდე სვლის გზაზე, ნაკლებ ზოგადი დებულებების უფრო ზოგად დებულებებისადმი დაქვემდებარებისას. ვონება საფუძველდებულებებს ემყარება, რომლებიც, თავის მხრივ, შემეცნების დასრულების, დამთავრების გონების მოთხოვნიდან მოდის, რაც რეალურად შეუძლებელია. სწორედ ამ ფონზე, ამ კონტექსტში შეიძლება გასაგები გახდეს კანტის ქვემოთ მოყვანილი სიტყვების აზრი და მნიშვნელობა, რომლებიც ერთი შეხედვით უცნაურად გვეჩვენება. „მაგრამ ასეთი საფუძველდებულება ობიექტებს არ მიაწერს არავითარ კანონს და არ შეიცავს იმის შესაძლებლობის საფუძველს, რომ საერთოდ ობიექტები როგორც ასეთი შევიცნოთ და განვსაზღვროთ“<sup>9</sup>. ამ დებულების შესახებ ერთი შეხედვით უცნაურად გვეჩვენება მეთქი იმიტომ ვთქვი, რომ თუ, ერთი მხრივ, საფუძველდებულება უმაღლესია და მასზე დაბალი ამ უმაღლესს ექვემდებარება, ხოლო, მეორე მხრივ, დაქვემდებარებული დებულება საგნების, ობიექტების ცოდნას წარმოადგენს, მაშინ საფუძველდებულება რატომ არ უნდა შეიცავდეს ცოდნას საგნების, ე. ი. ობიექტების შესახებ? მაგალითად, დებულება ადამიანი მოკვდავია, ექვემდებარება უფრო ზოგად დებულებას, ცხოველი მოკვდავია. მართალია, პირველ შემთხვევაში ჩვენ მოკვდავად უფრო კონკრეტული და, ამ აზრით, უფრო გარკვეული საგანი შევიცანით, ვიდრე მეორე შემთხვევაში, მაგრამ ორივე შემთხვევაში საქმე ობიექტების შესახებ გარკვეულ ცოდნასთან, სახელდობრ, მათ მოკვდაობასთან გვაქვს.

სხვანაირად რომ ვთქვათ, კანტი მიხვდა, რომ გონების ბუნებრივ მოთხოვნას, ერთიანობაში მოიყვანოს მიხვედრის ცოდნის მრავალფეროვნება პრინციპების რაც შეიძლება მცირე რიცხვზე დაყვანით, შეიძლება საგანი არ დაექვემდებაროს. ე. ი. კანტი მიხვდა, რომ შეუძლებელია ცოდნის სისტემა ერთიანობის მარტოოდენ გონების მოთხოვნით იიგოს, რომ უსაფუძვლოა ერთიანობის გონების მოთხოვნა საგნის შესწავლად მივიჩნიოთ. უფრო ზოგადად და ფილოსოფიურ პლანში, ეს იმას ნიშნავს, რომ კანტმა პირველმა ფილოსოფიის ისტორიაში დაინა-

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 224.



ბა — შეუძლებელია ფილოსოფიური თეორია საგნის როგორც ობიექტის მარტოოდენ შემეცნებას და ამ შემეცნების შესაძლებლობის გამოკვლევას წარმოადგენდეს. ამიტომ კანტი წერს, რომ გონების საფუძველდებულება „წარმოადგენს მხოლოდ ჩვენი მიხვედრის ავლადიდების (რაც მან იცის — რ. შ.) მართვის სუბიექტურ კანონს, რომელიც მოითხოვს, რომ მისი (მიხვედრის) ცნებების შედარებით მათი საერთო გამოყენება დაიყვანოთ საფუძველდებულებათა რაც შეიძლება მცირე რიცხვზე, მაგრამ ეს ჩვენ უფლებას არ გვაძლევს აღნიშნულ მაქსიმას, იმავე დროს ობიექტური მნიშვნელობა მივანიჭოთ და თვით საგნებისგან მოვითხოვოთ ისეთი თანხმობა, ჩვენი მიხვედრისთვის რომ ხელსაყრელი იქნებოდა და ხელს შეუწყობდა მის გაფართოებას“<sup>10</sup>. *Ausbreitung* — აქ ქართული — გაფართოება — ზიტყვის პირდაპირი, ე. ი. ხატის მნიშვნელობით უნდა გაეიაზროთ როგორც ერთის გაზრდა და არა ერთზე სხვა, მეორის მომატება.

მოკლედ რომ ვთქვათ, კანტის ამოცანა კვლევის ამ ეტაპზე შემდგომა: შეიცავს თუ არა გონება თავისთავად, ე. ი. წმინდა გონება ახალი შინაარსის მომცემ, ე. ი. სინთეზურ საფუძველდებულებებსა და წესებს და თუ შეიცავს, რანი არიან ისინი სახელდობრ.

გონების ფორმალური და ლოგიკური მოქმედების თავისებურებას, ე. ი. წესს თუ დავაკვირდებით, შეიძლება მასში გონებით სინთეზური შემეცნების ტრანსცენდენტალური პრინციპი ამოვიკითხოთ. გონებით, ე. ი. შუალობით დასკვნაში აშკარაა, რომ მისი ამოცანა არ არის გრძობადი ხედვის მრავალფეროვნებაში წესი შეიტანოს, ანუ მათი დაკავშირება წესს დაუქვემდებაროს. ამ საქმეს, როგორც ვიცით, მიხვედრა ეწევა თავისი კატეგორიებით. შუალობით დასკვნაში საქმე ცნებებთან და მსჯელობებთან გვაქვს. ე. ი. მაშინაც კი, როცა დასკვნაში საგნებზეა ლაპარაკი, გონებას დასკვნის წარმოებისას მხედველობაში ცნებათა და მსჯელობათა მიმართება აქვს. ამიტომაც, თითქოს საგანგებოდ აფრთხილებს კანტი თავის მკითხველს, „გონების ერთიანობა როდი გახლავთ შესაძლო გამოცდილების ერთიანობა, არამედ არსობრივად განსხვავდება ამ უკანასკნელისაგან როგორც მიხვედრის ერთიანობისაგან“<sup>11</sup>. გამოცდილების ერთიანობა ცოდნის ერთიანობაა. მაშასადამე, კანტი გვეუბნება, რომ გონების ერთიანობისაკენ სწრაფვა ცოდნის ერთიანობისაკენ სწრაფვა არ არისო.

მაინც რას მიეღტვის, რისი გაკეთება სურს, რას ეძებს გონება შუალობით დასკვნაში? გონება შუალობით დასკვნაში ეძებს მსჯელო-

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 224.

<sup>11</sup> იქვე.

ბის. კერძოდ დანასკვი მსჯელობის ზოგად პირობას. მოძებნილ ზოგად პირობას კიდევ სჭირდება თავისი პირობა, რომელსაც იგი დაექვემდებარება და ასე პროსილოგიზმის საშუალებით ზევით და ზევით სელა კრებულდება პირობის პირობისაკენ, მანამდე, სანამდე ისეთი პირობა არ მოიძებნება, რომელსაც აღარ დასჭირდება სხვა პირობა. „აქედან ნათლად ჩანს, რომ საერთოდ გონების განსაკუთრებული საფუძველდებულება (ლოგიკურ გამოყენებისას) არის: მიხედვრის განპირობებულ ცოდნას მოუძებნოს განუპირობებელი, რითაც მისი ცოდნის ერთიანობა დამთავრდება“<sup>12</sup>.

ამრიგად, გონების ლოგიკური მაქსიმა, მოქმედების პრინციპი არის შემდეგი — განპირობებულ ცოდნას მოუძებნოს უპირობო საფუძველი. მაგრამ ეს ლოგიკური მაქსიმა წმინდა გონების პრინციპად მაშინ შეიძლება იქცეს, ე. ი. მას მხოლოდ მაშინ შეუძლია იმუშაოს, თუ აღიარებულია, თუ სარწმუნოდ არის მიჩნეული, რომ როდესაც მოცემულია განპირობებული, მაშინ მოცემულია აგრეთვე ერთმანეთს დაქვემდებარებულ პირობათა მთელი მწკრივი, რომელიც, მაშასადამე, თავად განუპირობებელია. ახლა ჩვენს წინაშეა წმინდა გონების გარკვეული შინაარსის გამომტქმელი საფუძველდებულება. აშკარაა, რომ ე) დებულება სინთეზური დებულებაა, რადგან განპირობებულს, რა თქმა უნდა, ანალიზური დამოკიდებულება აქვს პირობასთან, განპირობებულიდან ანალიზურად გამომდინარეობს, რომ პირობა არსებულა, მაგრამ განპირობებულიდან ანალიზურად შეუძლებელია გამოვიყვანოთ განუპირობებელი. მაშასადამე, დასაბუთებულია, რომ წმინდა გონების საფუძველდებულება სინთეზური და თანაც აპრიორული დებულებაა. ამ დებულებიდან შესაძლებელია სხვადასხვა სინთეზური დებულებების წარმოება. იგი არსობრივად განსხვავდება მიხედვრის დებულებებისგან, რომელთაც საქმე აქვთ შესაძლო გამოცდილების საგნებთან, რომელთა ცოდნა და სინთეზი ყოველთვის განპირობებულია. აქაც აშკარად ჩანს მიხედვრისა და გონების ძირეული განსხვავება. მიხედვრას აქვს აპრიორული, სინთეზური, მაგრამ გარკვეული პირობებით განსაზღვრული და ამიტომ დასაზღვრული დებულებები; გონებას — აპრიორულ-სინთეზური, მაგრამ განუპირობებელი, ე. ი. დაუსაზღვრავი აბსოლუტური დებულებები.

ამრიგად, წმინდა გონების პრინციპია განპირობებული ცოდნისთვის ეძებოს გაუპირობებელი ცოდნა. წმინდა გონების ამ უმაღლესა პრინციპიდან წარმომდგარი საფუძველდებულება არის — თუ მოცემულია გაპირობებული, მაშინ მოცემულია უპირობო, რაგორც დაქვე-

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 224.

მდებარეებულ პირობათა მთელი მწყრივი. კანტის აზრით, წმინდა გონების საფუძველდებულება ყველა მოვლენის მიმართ ტრანსცენდენტური უნდა იყოს; ტრანსცენდენტური კი ისეთ საფუძველდებულებას ჰქვია, რომელიც გვიბრძანებს გავიდეთ მოვლენების საზღვრის იქით, ე. ი. ამ პრინციპის ემპირიული გამოყენება არასოდეს არ იქნება მისი ადეკვატური, ე. ი. სწორი არ იქნება მოვლენების სფეროში ვეძებოთ განუპირობებელი. თუ რატომ უნდა იყოს წმინდა გონების საფუძველდებულება ტრანსცენდენტური, თუ რატომ არ შეიძლება მისი ემპირიული, ე. ი. იმანენტური გამოყენება; ნიშნავს გამოვიკვლიოთ: აქვს თუ არა ობიექტური სისწორე დებულებას, რომ პირობათა მწყრივი მოვლენათა სინთეზში მიდის უპირობოდ. წინასწარ თუ ზოგადად ვატყვიოთ, კანტი დასაბუთებს, რომ სულაც არ არსებობს გონების ასეთი ობიექტურად მნიშვნელადი დებულება, რომ არსებობს მხოლოდ ლოგიკური წესი, რომლითაც, სულ უფრო უმაღლეს პირობებზე გადასვლით, ჩვენს შემეცნებაში შეგვაქვს რაც შეიძლება მეტი ერთიანობა. მაგრამ ყველაფერი ეს რომ დასაბუთდეს, საჭიროა საგანგებოდ გამოვიკვლიოთ გონების ტრანსცენდენტალური ცნებები და გონების დასკვნების ტრანსცენდენტური და დიალექტიკური სახეები.

გონების ცნებები, რა თქმა უნდა, აპრიორულია, მათთან ჩვენ შეიძლება საქმე გვქონდეს არა მარტო რეფლექსიისას, არამედ დასკვნისასაც. მიხვედრის ცნებებიც აპრიორულია, ე. ი. იგი იაზრება ყოველგვარ გამოცდილებამდე, თუმცა გამოცდილების მიზნისათვის, მაგრამ მიხვედრის ცნებები მოვლენების ერთიანობის გააზრების გარდა სხვას არაფერს შეიცავენ. მხოლოდ ამ ცნებების საშუალებით შეიძლება საგნის შემეცნება და განსაზღვრა. ე. ი. ისინი იძლევიან პირველად მასალას დასკვნისათვის, მათზე ადრე არ არსებობს არავითარი აპრიორული ცნებები საგანთა შესახებ, საიდანაც შეიძლებოდა მიხვედრის ცნებები გამოგვეყვანა დასკვნის საშუალებით; ამ ცნებათა ობიექტური რეალობა მხოლოდ და მხოლოდ იმას ემყარება, რომ, რადგან სწორედ ისინია ყოველგვარი გამოცდილების ინტელექტუალური ფორმა, ამიტომ მათი გამოყენება ყოველთვის შეიძლება დავინახოთ გამოცდილებაში.

ხოლო რადგან გონების ცნებები უპირობოს შეიცავენ, ამიტომ ისინი ისეთ ცოდნას ეხებიან, რაც გამოცდილებაზე მეტია, რასაც ექვემდებარება, ემორჩილება მთელი გამოცდილება, მაგრამ რაც არასოდეს არ არის გამოცდილების საგანი. იგი ისეთი რამაა, რომელთანაც ჩვენ გამოცდილებიდან მივდივართ გონების დასკვნებში და ამიტომ არასოდეს არ არის ემპირიული სინთეზების რომელიმე წარმომადგენელი. გონების ცნებები მსკვალავენ, თავს უყრიან (Begreifen) გამოცდილებას, მიხვედრის ცნებები კი იმეცნებენ, იგებენ (Verstehen) აღქმებს,

ანუ თვითონვე ჰქმნიან თავიანთ ობიექტურ მნიშვნელობას. ამ განსხვავების მიუხედავად, თუ გონების ცნებებს ექნებათ ობიექტური მნიშვნელობა, მაშინ ისინი სწორად გამოყვანილი ცნებები იქნებიან, ხოლო თუ მათ არა აქვთ ობიექტური მნიშვნელობა, მაშინ ისინი გამოყვანილობის მოჩვენების წყალობით არსებობენ.

მიხედურის ცნებებს კანტმა კატეგორიები უწოდა, ასევე ახალ სახელს არქმევს გონების ცნებებს — მათ კანტი გონების ტრანსცენდენტალურ იდეებს უწოდებს, გონების ცნებების იდეებად სახელდება უმოტივო არაა. იდეებზე პლატონის მოძღვრების ზოგადი სულისკვეთების დახასიათებისას, კანტი ნათლად გვიჩვენებს, რომ იდეაში პლატონთან ყოველთვის იგულისხმება იმაზე მეტი, რაც განხორციელებულია. განსაკუთრებით გამოკვეთილად კი იგი ზნეობის იდეებში ჩანს. ვინც მოისურვებდა სათნოების ცნება გამოცდილებიდან აელო..., იგი სათნოებას გადააქცევდა დროისა და გარემოებისაგან დამოკიდებულ ცვალებად. წესად გამოუსადეგარ, ორმნიშვნელოვან უაზრობად. პირიქით, თითოეულმა იცის, რომ, როდესაც მას ვინმეს სათნოების ნიმუშად წარუდგენენ, ამ ვითომდა ნიმუშს იგი შეადარებს და შეაფასებს იმ ჰეშმარიტი ორიგინალის მიხედვით, რომელიც მას მუდამ თავში აქვს. ეს ორიგინალი კი გახლავთ სათნოების იდეა<sup>13</sup>. კანტი სავსებით ნათლად და გარკვეულად განსაზღვრავს, თუ რა უნდა ვიგულისხმოთ გონების იდეებში. „იდეად მე მესმის გონების ისეთი აუცილებელი ცნება, რომლისთვისაც გრძნობებში არ შეიძლება მოცემულ იქნეს არავითარი ადეკვატური საგანი, მაშასადამე, გონების წმინდა ცნებები, რომლებზეც ახლა ვმსჯელობთ, ტრანსცენდენტალური იდეებია“<sup>14</sup>.

ახლა, ბოლოს და ბოლოს, ვნახოთ რანი და რანი არიან გონების ეს ტრანსცენდენტალური იდეები, ანუ ცნებები. ტრანსცენდენტალურმა ანალიტიკამ მოგვცა იმის ნიმუში, თუ როგორ შეიძლება შემეცნების მხოლოდ ლოგიკური ფორმიდან წმინდა ტრანსცენდენტალურ ცნებებამდე მივიდეთ. იქ, ანალიტიკაში შემეცნების ლოგიკური ფორმა — მსჯელობა — ხედვის მრავალფეროვანის აპრიორული დაკავშირების, სინთეზის წესის გამომთქმელად იქნა მიჩნეული. აპრიორული სინთეზის წესისა იმიტომ, რომ ემპირიულ სინთეზს აუცილებლობა და საყოველთაობა არა აქვს. რაკი ეს ნაბიჯი გადაიდგა, შემდეგ ადვილი იყო აპრიორული სინთეზის წესების რაოდენობის განსაზღვრა: რამდენადაა ლოგიკური მსჯელობის სახე, იმდენივე იქნება აპრიორული და-

<sup>13</sup> იქვე. გვ. 228.

<sup>14</sup> იქვე. გვ. 233.

კავშირების წესიც. მრავალფეროვანის დაკავშირება მიხვედრის აპრიორული საქმიანობაა, მიხვედრის აზრობაა, მიხვედრის ცნებაა. ასე აღმოჩნდა მიხვედრის აპრიორული კატეგორიები. ამჯერად საკითხი ასე დგას: აქვს თუ არა დასკვნათა სახეებს, როგორც შემეცნების ლოგიკურ ფორმას გონებაში, რაღაც განსაკუთრებული ტრანსცენდენტალურა, აპრიორული ძირი, რომელიც განსაზღვრავს გონების მოქმედებას დასკვნისას, ე. ი. დასკვნის ფორმას უდევს საფუძვლად. თუკი ასეთი რამ არსებობს. მაშინ ეს განსაკუთრებული აპრიორული იქნება სწორედ გონების წმინდა ცნებები, ანუ ტრანსცენდენტალური იდეები.

რას აკეთებს, ანუ როგორ მოქმედებს გონება დასკვნისას? კონკრეტულ მაგალითზე გავარჩიოთ ეს. ყველა ადამიანი მოკვდავია, კაიუსი ადამიანია, მაშასადამე, კაიუსი მოკვდავია. კაიუსი რომ მოკვდავია, ეს ჩვენ მიხვედრის საშუალებითაც შეგვიძლია გამოცდილებიდან გავიგოთ (თუ ზუსტად ვიტყვი, მხოლოდ გამოცდილებით შეიძლება ვიცოდეთ კაიუსი რომ მოკვდავია, და ისიც, კაიუსი რომ ადამიანია და ა. შ. მაგრამ ნუ მივაქცევთ ამას ჯერ ყურადღებას, რათა კანტის აზრთა მსვლელობის რომელიმე პულსი არ გამოგვრჩეს). მაგრამ დასკვნისას გონება ეძებს ცნებას, რომელიც ზოგადად შეიცავს ცოდნას იმ საგნის შესახებ, რომლის კონკრეტული მოცემულობა (ამ შემთხვევაში კაიუსი) ჩვენ გვაინტერესებს. თუკი არსებობს ზოგადი წესი, ზოგადი ფორმულა, მაშინ ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში გამოცდილებას, ემპირიას რატომ უნდა მივმართოთ?? ეს ხომ მეცნიერული მიღწევების, მონაპოვარის უგულებელყოფა იქნებოდა. მაშ, ასე, დასკვნისას გონება გარკვეული შემთხვევის (ხდომილების) განსაზღვრისათვის ეძებს უფრო ზოგად ხდომილებას, ეძებს ზოგად დებულებას. ჩვენს მაგალითში ასეთი ზოგადი დებულება არის — ყველა ადამიანი მოკვდავია. მაგრამ მართო ზოგადი დებულება არ არის საქმარისი იმის გასაგებად, მოკვდავია თუ უკვდავი კაიუსი, ამისათვის საჭიროა კაიუსი ზოგად ვითარებასთან დავაკავშიროთ. ზოგადი ვითარებაა — ყველა ადამიანი მოკვდავია. თუ კაიუსი ადამიანია, მაშინ იგი დაკავშირებულია ზოგად ვითარებასთან და ის, რაც გამოითქმის ყველაზე, გავრცელდება მასზეც.

ყველა დებულება ცალ-ცალკე, რომელიც ჩვენს დასკვნაში გვხვდება — წანამძღვრებიც: ყველა ადამიანი მოკვდავია, კაიუსი ადამიანია: დანასკვიც — კაიუსი მოკვდავია — მიხვედრამ შეიძლება გაიგოს გამოცდილებიდან. რას მატებს, რად გამოადგება, მიხვედრით მიღებულ ცოდნას, გამოცდილებას გონების მოქმედება, გონების დასკვნა, რომელიც უზოგადესი დებულების პოვნის, ცოდნის დაფუძნება-დასაბუთების პრინციპით მოქმედებს? დასკვნაში არ იქმნება ახალი ცოდნა გამოცდილების საგნების შესახებ. იქ მხოლოდ არსებულ ცოდნათა შო-

რის მიმართება მყარდება. კანტი სრულიად გარკვევით წერს: „გონე-  
ბითი დასკვნა არ არის მიმართული ხედვის მრავალფეროვანზე, რათა  
ისინი წესებს დაუქვემდებაროს (როგორც ამას მიხვედრა ჩადის თავი-  
სი კატეგორიების საშუალებით), არამედ იგი მიმართულია ცნებებსა  
და მსჯელობებზე. მაშასადამე, მაშინაც, როცა წმინდა გონება მიმარ-  
თულია საგნებზე, მას მაინც უშუალო მიმართება აქვს არა მათზე და  
მათ ხედვაზე, არამედ მიხვედრასა და მის მსჯელობებზე“<sup>15</sup>. რა ხორ-  
ციელდება ცნებებსა და მსჯელობებზე გონების ამ მიმართებით? ცოდ-  
ნის გამთლიანება, არა იმდენად და უმთავრესად ცოდნის დასრულება,  
რამდენადაც ერთიანობის, ურთიერთდაკავშირებულობის მიღწევა გა-  
მოცდილებაში. ამგვარი მოქმედება არ არის სასხვათაშორისო და მარ-  
ტოოდენ გარეგნული არქიტექტონიკა. კანტი წერს, გონების ცნებები  
გამოცდილების გაცნობიერებას ემსახურებიან, სხვანაირად რომ  
ეტქვათ, მიხვედრის ცოდნათა ფლობის ცნობიერებას ჰქმნიან. მიხვედ-  
რას არა აქვს რაიმე ცნება, რომელიც მის მიერ მოპოვებულ ცოდნათა  
ერთობლიობას ერთიან სისტემად ააგებდა. აპერცეფცია ვერ შექმნის  
ასეთ ერთიანობას, რადგან „მე ვაზროვნებ“ არ არის იგივე „რასაც  
ვაზროვნებ“. მიხვედრას სჭირდება თავის ცოდნათა ცნობიერი ფლო-  
ბა, რათა ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში თავიდან არ დაიწყოს იმის  
შემეცნება, რისი ცოდნაც უკვე აქვს. თავისი უზოგადესი დებულების  
ქებნის პროცესში სწორედ ამ საქმეს აკეთებს გონება. ე. ი. გონების  
ერთიანობა აუცილებელ საჭიროებას წარმოადგენს გამოცდილებისა-  
თვის.

მიხვედრის ცოდნათა ამ გამაერთიანებელი, გამაცნობიერებელი მოქ-  
მედების პროცესში, გონებას შეუძლია უკვე არსებულ ცოდნათა და-  
კავშირების საშუალებით განსაზღვროს ობიექტი, საგანი ისე, რომ  
საგანებო შემეცნებით კვლევა-ძიება არ აწარმოოს. გონებას რომ არ  
ჰქონდეს, კანტის თვალსაზრისით, თავისი შინაგანი იმპულსი, აპრიო-  
რული ცნებები, მაშინ ასეთი გაერთიანება ვერ განხორციელდებოდა.  
მაგრამ რადგან უკვე არსებული ცოდნათა სისტემაში მოყვანით, რაც  
გონების აპრიორული ცნებების საფუძველზე მიმდინარეობს, შესაძლე-  
ბელი ხდება რაიმე კონკრეტული ვითარების ზოგადზე დაქვემდებარ-  
ება, ჩნდება ილუზია, რომ გონებას შეუძლია თავისი აპრიორული  
ცნებებით საგნის განსაზღვრა, ე. ი. შემეცნება გამოცდილების სა-  
ზღვარს მიღმაც განახორციელოს. ამგვარ ილუზიაში რომ არ ჩავვარ-  
დეთ, სწორედ ამიტომ განასხვავებს კანტი გონების გამაერთიანებელ  
უნარს ცნებისაგან და მას იდეას უწოდებს. ამით კანტი იმას გვეუბ-

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 224.

ნება, რომ გონების ტრანსცენდენტალური იდეები საგნის განმსაზღვრელი, ე. ი. საგნის შემმეცნებელი ცნებები არ არიან.

ამრიგად, შუალობით დასკვნაში გონება ცოდნის გასამთლიანებლად უზოგადესისკენ მიილტვის. მოცემული პირობისთვის ეძებს უფრო ზოგად პირობას, სხვა პირობას კი არა, უფრო ზოგადს, რომელიც მოცემულ პირობას იქვემდებარებს. ამ გზაზე უზოგადესი იქნება ის პირობა, რომლისთვის არ იარსებებს უფრო ზოგადი, მისი დამაქვემდებარებელი პირობა. მაშასადამე, ისეთი პირობა, რომელიც არ იქნება სხვა პირობით გაპირობებული, ე. ი. უპირობო. უპირობო როგორც მოცულობით უზოგადესი, შეიძლება იყოს არა ერთი რაიმე პირობა, არამედ მხოლოდ ყველა პირობათა ერთობლიობა, პირობათა ტოტალობა. მაშასადამე, მოცემული განპირობებულის დაფუძნებისათვის, გონება პირობათა ტოტალობასთან უნდა მივიდეს. „ამრიგად, გონების ტრანსცენდენტალური ცნება სხვა არა არის რა, თუ არა პირობათა ტოტალობის ცნება მოცემული განპირობებულისათვის. მაგრამ რადგანაც მხოლოდ განუპირობებელი ხდის შესაძლებლად პირობათა ტოტალობას და, პირიქით, პირობათა ტოტალობა თავად პუდამ განუპირობებელია, ამიტომ გონების წმინდა ცნება საერთოდ შეიძლება აიხსნას განუპირობებელის ცნების წყალობით, რამდენადაც იგი შეიცავს განპირობებულის სინთეზის საფუძველს“<sup>16</sup>. სხვანაირად რომ ვთქვათ, განპირობებულის ლოგიკური დაფუძნების დროს (შუალობითი დასკვნა) გონება უპირობის ტრანსცენდენტალური ცნებით მუშაობს, ანუ უპირობო არის გონების ტრანსცენდენტალური ცნება.

შუალობითი დასკვნის პროცესში გონება მიმართებას ამყარებს განპირობებულსა და განუპირობებელს შორის, ე. ი. გონებას საგანთა შორის მიმართებანი უკიდურეს საფუძვლისკენ მიჰყავს, ამიტომ რამდენი სახის მიმართებასაც ადგენს მიხვედრა მიმართების კატეგორიების საშუალებით, იმდენი სახის წმინდა ცნება სჭირდება გონებას ამ მიმართებათა უკიდურესი საფუძვლისათვის. მაშასადამე, სუბსტანცია-აქცოდენციის მიმართებისთვის გონებას უნდა ჰქონდეს უსუბსტანციო სუბსტანციის, უკანასკნელი სუბსტანციის ცნება; უსუბიექტო სუბიექტის, ე. ი. უპირობო სუბიექტის ცნება; მიზეზ-შედეგობრივი მიმართებისათვის — უმიზეზო მიზეზის ცნება; ურთიერთობის მიმართებისთვის — სისტემაში ნაწილთა გაყოფითი სინთეზის უპირობო ცნება. ეს უკანასკნელი ნათელი წარმოსადგენი არაა, მაგრამ ურთიერთობის კატეგორია საერთოდ „კარგად არ ზის“ კანტის მიერ შემოთავაზებული ცნობიერების მოქმედების სტრუქტურაში. ამიტომ გონების ამ ტრანსცენდენტალური

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 231.

ცნების შესახებ კანტის შესაძლო წარმოდგენის ამოცნობა შეუძლებელია.

არსებობს სწორედ იმდენივე სახე გონებითი დასკვნისა, რომელთაც თითოეულს პროსილოგიზმის საშუალებით მიეყავართ უპირობოსაქენ: პირველს (კატეგორიულს) — სუბიექტისაქენ, რომელიც თავად აღარ არის პრედიკატი; მეორეს (ჰიპოთეზურს) — წანამძღვრებისაქენ, თავად რომ არ საპირობებენ წანამძღვრებს; მესამეს (დისიუნქციურს) — დაყოფის წევრთა ისეთი აგრეგატისაქენ, როცა მეტი არაფერი არ არის საპირო დაყოფილი ცნების ამოსაწურავად. კანტის აზრით, აუცილებელია და ადამიანის გონების ბუნებაშია დაფუძნებული წმინდა უპირობოს ეს ცნებები, ყოველ შემთხვევაში როგორც ამოცანები, რათა მიხედვრის ერთიანობა, თუკი ეს შესაძლებელია, უკიდურეს პუნქტამდე, საბოლოო საფუძვლამდე მიიყვანოს. შესაძლებელია, გვეუბნება კანტი და ეს შემდეგ გაიჩვენება, რომ ტრანსცენდენტალურ ცნებებს არ ჰქონდეთ რეალური გამოყენება, ე. ი. უპირობოს ცნების შესატყვისი საგანი ვერ მოვიძიოთ, მაგრამ მათ ის სარგებლობა მაინც მოაქვთ, რომ მიხედვრას მიმართულებას აძლევენ, შინაგანად ერთიანი იყოს რაგინდარა გაფართოებისას.

რადგან უპირობოს ყოველი სახე, ყოველგვარი გაპოცდილებით ცოდნას პირობათა აბსოლუტური ტოტალობით განსაზღვრულად მიიჩნევს, ამიტომ უპირობო გონების წმინდა ცნებებია. მაგრამ ვინაიდან ეს ცნებები გამოცდილების საზღვრის გადალახვას მოითხოვენ (გამოცდილებაში არასდროს არ არის უპირობო, იქ ყველაფერი გაპირობებულია), ე. ი. მათი შესატყვისი საგანი არასოდეს არ შეიძლება მოცემული იყოს კონკრეტულად, ამიტომ ისინი მხოლოდ იდეები, ანდა ასე ვთქვათ, გონების მხოლოდ მოთხოვნანია.

მართალია, გონების ტრანსცენდენტალური ცნებები მხოლოდ იდეებია, მაგრამ ისინი სრულიადაც არ არიან ზედმეტნი და უმნიშვნელონი. მიუხედავად იმისა, რომ მიხედვრას მათი საშუალებით მხოლოდ იმ საგნების ცოდნა აქვს მხედველობაში, რომელსაც იგი თავისი კატეგორიებით შეიმეცნებს, მაგრამ ამ შემეცნებაშიც იდეები მას უკეთესად და კიდევ უფრო შორს წარმართავენ. ამას გარდა, „იდეები, ალბათ, ფრთხილად შენიშნავს კანტი, შესაძლებელს ხდიან ბუნებრივი ცნებებიდან პრაქტიკულ ცნებებზე გადასვლას და, ამგვარად, შეუძლიათ თვით მორალურ იდეებს შეუქმნან საყრდენი და კავშირი გონების სპეკულატურ ცოდნასთან“<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 234.



გონების თეორიული და პრაქტიკული მოქმედების კავშირი, ე. ი. გონების მთლიანობის პრობლემა ერთ-ერთად ყველაზე მწვავე პრობლემაა კანტოლოგიაში. ამ პრობლემის თაობაზე ჩვენ საგანგებოდ მაშინ გვექნება საუბარი, როცა თავად კანტი დასვათ ამ პრობლემას და გარკვეულ პასუხსაც გასცემს მას. ახლა კი ამ საკითხს იმიტომ ვეხებით, რომ პირველად გამოჩნდა თეორიული და პრაქტიკული გონების დაკავშირების შესაძლებლობა, რომლის თაობაზეც, როგორც აღინიშნა, კანტი ძალიან ფრთხილად ლაპარაკობს და მის საფუძვლიან ახსნა-განმარტებას შემდგომისთვის გადასდებს. ზოგადად რომ ვთქვათ, კანტოლოგიაში გაბატონებულია აზრი, რომ კანტმა ვერ მოახერხა თეორიული და პრაქტიკული გონების დაკავშირება. „მან ვერ დაასაბუთა, რომ იდეები აუცილებელია თეორიული შემეცნებისათვის, ე. ი. ვერ დაასაბუთა თეორიულიდან პრაქტიკულზე გადასვლის აუცილებლობა. ამ დებულების წამოყენების შესაძლებლობას იძლევა ის გარემოება, რომ განსჯა, კანტისავე აზრით, თვითმოქმედი. გარდა ამისა... განსჯისთვის გამორიცხულია გონების დახმარებით „უფრო უკეთ და უფრო შორს წასვლა“, რადგან განსჯა მოვლენების სფეროს ვერ გადასცდება. ისიც უნდა ითქვას, რომ თეორიულ შემეცნებას, არც კდისეული შემეცნების გამაერთიანებელი სჭირდება. ამ საქმეს ტრანსცენდენტალური აპერცეფცია და ურთიერთმოქმედების დებულება აკეთებს. შემეცნების უსასრულო სვლა, სხვა რომ არა, მართო მიზეზობრიობის კატეგორიითაა გარანტირებული (მიზეზობრიობის ჯაჭვი უსასრულოა). მოკლედ, განსჯას თავისთავად შემეცნებაში ჰერეტის მეტი არაფერი სჭირდება. იდეები განსჯად შემეცნებას კი არ სჭირდება, არამედ კანტს. რათა ნოუმენტა სამყაროს წმინდა ნეგატიურობა და პრობლემატურობა ააცილოს და დააკავშიროს ცდას, თუმცა თავად ამბობს, რომ ფენომენტა აბსოლუტური შემეცნებითაც ვერაფერს გაივებთ ნოუმენტა შესახებ. ამდენად, თეორიულიდან პრაქტიკულზე ლოგიკური გადასასვლელი კანტმა ვერ მონახა და ვერც ნახავდა. ამაში შოპენჰაუერი მართალი იყო“<sup>18</sup>.

ჭერ ერთი, თეორიული გონებიდან პრაქტიკულ გონებაზე გადასვლის აუცილებლობას დასაბუთება არ სჭირდება, ასეთი აუცილებლობა არსებობს, წინააღმდეგ შემთხვევაში გახლეჩილ გონებასთან გვექნებოდა საქმე; შემდეგ, იდეები მიხვედრას შემეცნებაში კი არ „ეხმარებიან“, არამედ მიმართულებას კარნახობენ ერთიანობის მისაღწევად; „რის შესახებაც მიხვედრას არავითარი ცნება არ გააჩნია“ (A 327); ე. ი. იდეები მიხვედრით „შემეცნებას კი არ სჭირდება“, არამედ მა-

<sup>18</sup> გ. თევზაძე, იმანუელ კანტი, გვ. 382.

ხვედრით შემეცნებულის ერთიანობას. შემეცნების შინაგან კავშირს, ერთიანობას. ვერც აპერცეფტია შექმნის და ვერც ურთიერთქმედების კატეგორია. ყოველ შემთხვევაში, კანტი უარყოფს ასეთ შესაძლებლობას და თუ ასეთი შესაძლებლობა არსებობს, რაც კანტს გამორჩენია, უნდა ვაჩვენოთ. განცხადება, თუნდაც გულწრფელი, რასაკვირველია, მეცნიერული საბუთი არ არის; ბოლოს, რატომ უნდა იყოს თეორიულიდან პრაქტიკულზე გადასვლა მაინც და მაინც „ლოგიკური“: თეორიული და პრაქტიკული საქმიანობა ხომ ორი სხვადასხვა სფეროა, ერთიდან მეორეზე გადასვლა ლოგიკური გამომდინარეობა უნდა იყოს? თუკი აღმოჩნდება გონების ისეთი უნარი, რომელსაც თეორიულ საქმიანობაშიც შეუძლია მონაწილეობის მიღება და პრაქტიკულშიც. განა ეს, როგორც კანტი ამბობს, არ გამოდგება „დასაყრდენად და კავშირად“ პრაქტიკული გონებისა თეორიულთან? ხოლო გონების ტრანსცენდენტალური იდეები, სწორედ ასეთებია კანტის მოძღვრების მიხედვით. შესაძლებელია, ეს ჩვეულებრივი ამბავია, კანტის თეორია არ გაიზიარო, მაგრამ „კანტმა ვერ მონახა“, „ვერ დაასაბუთა“ ხომ იმანენტურ კრიტიკას ნიშნავს!

ჭერჭერობით, თავი შევიკავოთ გონების ერთიანობისათვის ტრანსცენდენტალური იდეების მნიშვნელობის დაწვრილებითი განხილვისაგან, რადგან, როგორც ითქვა, ეს თავად კანტისთვისაც უაღრესად მნიშვნელოვანი საქმეა და იგი მაშინ უნდა გაირკვეს, როცა გონების ერთიანობის პრობლემა დადგება. ამჯერად, კვლავ იმას მივაქციოთ ყურადღება, რომ სამგვარი მიმართების უპირობო საფუძვლიანათვის გონებას სამი გვარის უპირობოს იდეა სჭირდება. გონების ტრანსცენდენტალური იდეების საგანი საერთოდ შეუძლებელია ემპირიულად იყოს მოცემული, ე. ი. ეს იდეები მთლიანად წმინდა მიხვედრის უნარის გარეთ იმყოფებიან. სწორედ ამიტომ არის შეუძლებელი ტრანსცენდენტალური იდეების რაიმეგვარი ობიექტური დედუქცია. კატეგორიათა დედუქციის მსგავსი. იდეებს არავითარი მიმართება არა აქვთ რაიმე ობიექტზე, უფრო ზუსტად არ არსებობს ობიექტი, რომელიც მათი ადექვატური იქნებოდა, ვინაიდან ისინი მხოლოდ იდეები არიან.

როგორც უკვე ვიცით, გონება, შუალობითი დასკვნის მეოხებით, მიისწრაფვის განპირობებულ სინთეზური ერთიანობისათვის მოიძიოს განუპირობებელი სინთეზური ერთიანობა. რადგანაც განპირობებულ სინთეზური ერთიანობის მიმართებას სამი სახე აქვს, ამიტომ გონებამ განუპირობებელი სინთეზური ერთიანობის სამი სახე უხდა მოიძიოს. კანტის აზრით, მიმართების მსჯელობის სამი სახე შუალობითი დასკვნის სამ სახეს წარმოქმნის, ვინაიდან დასკვნა მსჯელობათა ურთიერთობის დადგენაა. მიმართების მსჯელობათა შესაბამისად, გონებითი

დასკვნის სამი სახე — კატეგორიული, პირობითი და გაყოფითი — არსებობს. „სამივე სახეში გონების ამოცანას შეადგენს განპირობებულ სინთეზიდან, რომელთანაც მუდმივ მიჯაჭვული რჩება მიხვედრა, ავიდეს განუპირობებელ სინთეზამდე, რასაც მიხვედრა ვერასოდეს ვერ მიაღწევს“<sup>19</sup>.

მიმართებათა ხასიათი განსაზღვრავს განუპირობებელის ხასიათს. მიმართება სამგვარია: 1) სუბიექტთან, 2) ობიექტის მრავალფეროვნებასთან მოვლენაში, 3) ყველა ნივთთან საერთოდ. ყველა ამ მიმართებას სინთეზური ხასიათი აქვს, რადგან ისინი წმინდა ცნებებს ემყარებიან. გონების წმინდა ცნებებს (ტრანსცენდენტალურ იდეებს), განსხვავებით სხვა წმინდა ცნებებისაგან, საქმე აქვთ საერთოდ ყველა პირობის განუპირობებელ სინთეზურ ერთიანობასთან. ამრიგად, მიმართების ხასიათის საფუძველზე, კანტის აზრით, შეიძლება ამოვიცნოთ, თუ რა და რა განუპირობებელთან, ანუ იდეებთან შეიძლება მივიდეთ შუალობითი დასკვნებით უპირობო ძიებისას. სუბიექტთან მიმართების თვალსაზრისით ეს იქნება მოაზროვნე სუბიექტის განუპირობებელი ერთიანობა; ობიექტთან მიმართების თვალსაზრისით — მოვლენის პირობათა მწკრივის უპირობო ერთიანობა; ყველა ნივთთან მიმართების თვალსაზრისით — საერთოდ აზროვნების ყველა საგნის პირობის უპირობო ერთიანობა.

მოაზროვნე სუბიექტი ფსიქოლოგიის საგანია, ყველა მოვლენის ერთობლიობა, ე. ი. სამყარო — კოსმოლოგიისა, ხოლო აზროვნების ყველა საგნის აბსოლუტური პირობა, ე. ი. ყველა არსებულის არსება — თეოლოგიისა. ასე რომ, წმინდა გონება იძლევა იდეას სულის ტრანსცენდენტალური მოძღვრებისათვის, სამყაროს ტრანსცენდენტალური მეცნიერებისათვის და, აგრეთვე, ღმერთის ტრანსცენდენტალური შემეცნებისათვის.

ტრანსცენდენტალურ იდეებზე კანტის მოძღვრებაში, ერთი, მაგრამ უალრესად მნიშვნელოვანი, რამ არ არის ნათლად გარკვეული. იდეებზე მოძღვრების გადმოცემისას, ჩვენ საგანგებოდ ვერიდებოდით განსხვავებულ დებულებათა ხაზგასმას, რათა მოძღვრების ძირითადი აზრი არ დაგვეკარგა. რომ ნათელი იყოს საქმე რას ეხება, ანალოგიას მივმართოთ: ტრანსცენდენტალურ ანალიტიკაში მიხვედრის წმინდა კატეგორიები არიან მოვლენათა დაკავშირების, ანუ მსჯელობათა წესები. მსჯელობებით კი არ მივდივართ მიხვედრის კატეგორიებთან, არამედ, პირიქით, მიხვედრის კატეგორიები ჰქმნიან მსჯელობებს შესაძლებელს. ახლა ვიკითხოთ: გონების ტრანსცენდენტალური იდეები ჰქმნიან შე-

<sup>19</sup> ი მ ა ნ უ ე ლ კ ა ნ ტ ი, წმინდა გონების კრიტიკა. გვ. 236.

საძლებელს დასკვნების წარმოებას, თუ დასკვნების საშუალებით მივდივართ, ვაღწევთ იდეებს? კანტი ამის თაობაზე წერს: „მხოლოდ ყოველმხრივი შესწავლით შეიძლება ცხადი გახდეს, როგორ უნდა მივიღეს გონება აუცილებლად მოაზროვნე სუბიექტის აბსოლუტური ერთიანობის ცნებამდე მხოლოდ და მხოლოდ იმავე ფუნქციის სინთეზური გამოყენების წყალობით, რომელსაც იგი იყენებს კატეგორიული გონებითი დასკვნისათვის; როგორ უნდა გამოიწვიოს გონების ლოგიკურმა მოქმედებამ ჰიპოთეზურ გონებით დასკვნაში აბსოლუტურად განუპირობებელის იდეა მოცემულ პირობათა მწკრივში; ბოლოს, როგორ უნდა მიგვიყვანოს აუცილებლად დისიუნქციური გონებითი დასკვნის მხოლოდ ფორმამ გონების უმაღლეს ცნებამდე ყველა არსებულის არსების შესახებ. ეს ისეთი აზრია, რომელიც პირველი შეხედვით უარესად პარადოქსული მოსჩანს“<sup>20</sup>.

მართლაც, რომ პარადოქსულია; თუ იდეებთან გონებითი დასკვნის გზით მივდივართ, მაშინ იდეები აზროვნების პროდუქტები არიან და არა ტრანსცენდენტალური. ხოლო თუ განუპირობებელის ტრანსცენდენტალური იდეა არ არსებობს, მაშინ რა ამოძრავებს გონებას აბსოლუტური, განუპირობებელი საფუძვლისაკენ? კანტის კვლევა-ძიების სულისკვეთების მიხედვით, აქ ერთადერთი გამოსავალი არსებობს: გონებას მხოლოდ და მხოლოდ უპირობო პირობის, აბსოლუტური საფუძვლის ტრანსცენდენტალური იდეა აქვს. იგი ტრანსცენდენტალურია იმიტომ, რომ შეუძლებელია ისეთი იდეა ემპირიიდან იყოს აღებული; იგი მარტოდენ იდეაა, იმიტომ, რომ მისი ადეკვატური საგანი შეუძლებელია არსებობდეს. ამ ერთადერთი ტრანსცენდენტალური იდეის საფუძველზე მოქმედებისას, გონება შუალობითი დასკვნის სამი სახის შესაბამისად, სამი სახის უპირობო იდეასთან მიდის. ეს აზრ ასეც შეიძლება გამოვთქვათ: აბსოლუტური უპირობოს იდეა გონებით დასკვნებში სამი სახის იდეად ისახსრება.

ტრანსცენდენტალური იდეების შესახებ თავის მოძღვრების მნიშვნელობას კანტი ასე განსაზღვრავს: „ჭერჭერობით ჩვენს მიზანს მივალწიეთ: გონების ტრანსცენდენტალური ცნებები, რომლებიც ფილოსოფოსთა თეორიებში ჩვეულებრივ სხვა ცნებებში იყო არეული და რომლებიც ფილოსოფოსების მიერ სათანადოდ არცკი იყო გამორჩეული მიხედვარის ცნებებისაგან, ჩვენ ამ ორაზროვნებისაგან გავათავისუფლეთ; ვაჩვენეთ მათი პირველწყარო და, ამ საფუძველზე, მათი გარკვეული რაოდენობა, რომლის უმაღლესი აღარ შეიძლება იყოს სხვა რამ იდეა, და შესაძლებლობა გვაქვს წარმოვიდგინოთ ისინი სის-

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 237.

ტემატურ კავშირში, რითაც გამოიყოფა და შემოისაზღვრება საგანგებო ასპარეზი წმინდა გონებისათვის“<sup>21</sup>.

ახლა ისლა დაგვრჩენია, ნათელი გავხადოთ, თუ რა შინაარსი, რა საგანი აქვთ მხედველობაში გონების ტრანსცენდენტალურ იდეებს: ტრანსცენდენტალური იდეის შინაარსი არის ისეთი რამ, ე. ი. იგი მიმართულია ისეთ საგანზე, ობიექტზე, რის შესახებაც ჩვენ არავითარი ცოდნა, ე. ი. ცნება არა გვაქვს. ეს აზრი ასეც შეიძლება გამოითქვას: ტრანსცენდენტალური იდეის შინაარსია ისეთი რამ, რაც შეუძლებელია გამოცდილებაში მოგვეცეს და ამ გზით თვალსაჩინო გახდეს. ე. ი. მიხვედრას არ შეუძლია რაიმე იცოდეს, ცნება ჰქონდეს იდეის შინაარსის შესახებ. თვით კანტიც დიდი ყურადღებითა და სიფრთხილით ცდილობს გამოთქვას თავისი აზრი ამ პუნქტში: „თუმცა უკეთესად შეიძლება გამოიხატოს და გაუგებრობის ნაკლები ხიფათი წარმოიშობა, თუ ვიტყვი: არ შეიძლება გვექონდეს არავითარი ცოდნა ისეთ ობიექტზე, რომელიც იდეას შეესატყვისება, თუმცა შეგვიძლია გვექონდეს პრობლემატური ცნება მასზე“<sup>22</sup>. ჩვენ იმის თქმა შეგვიძლია, რომ წმინდა ცნებათა ტრანსცენდენტალური, ე. ი. სუბიექტური რეალობა იმით არის გარანტირებული, რომ ამგვარ იდეებთან მიუყვართ გონების აუცილებელ დასკვნათა ჯაჭვის საფუძველთა საფუძვლისაკენ ზედმავალ მიმართულებას. უპირობო საფუძვლისაკენ ზედმავალ ხაზზე, შუალობითი დასკვნის ყოველი სახე ისეთ შუალობით დასკვნამდე მივა, რომლის დანასკვი შეუძლებელია ემპირიულად გასინჯვადი იყოს, ე. ი. შეუძლებელია ობიექტურ რეალობას წარმოადგენდეს. მაშასადამე, არსებობენ ისეთი გონებითი დასკვნები, რომელთა საშუალებით ჩვენთვის ცნობილ რაიმედან ისეთ რაიმეზე ვასკვნით, რომლის შესახებაც არავითარი ცნება (ცოდნა) არ გაგვაჩნია. ასეთი დასკვნები დიალექტიკურ დასკვნებად იქცევიან მაშინ, როცა იმას, რაც დავასკვნით ობიექტურ რეალობას მივაწერთ. იდეის სუბიექტური რეალობის ობიექტურ რეალობად მიჩნევა არის სწორედ ტრანსცენდენტალური მოჩვენება, რომელიც ხელოვნური ან მოწყობილი კი არ არის, არამედ „გონების ბუნებიდან წარმოსდგებიან“. ტრანსცენდენტალური დიალექტიკის გამოაშკარავება, როგორც ადრე ითქვა, არ სპობს, არ აუქმებს ტრანსცენდენტალურ ილუზიას, მაგრამ ხელს გვიწყობს არ დავმკვდებაროთ ილუზიას და შეცდომა არ ჩავიდანოთ.

ვინაიდან გონებითი დასკვნები დიალექტიკურ დასკვნებად იქცევიან იდეის სუბიექტური რეალობის ობიექტურ რეალობად გარდაუვალ

<sup>21</sup> იქვე, გვ. 238.

<sup>22</sup> იქვე, გვ. 239.

მოჩვენების გამო, ამიტომ დიალექტიკური გონებითი დასკვნის იმდენივე სახე არსებობს, რამდენიც იდეაა, ანუ რამდენიცაა გონებითი დასკვნის სახე. ხოლო რადგან „წმინდა გონების კრიტიკის“ მონაკვეთის „ტრანსცენდენტალური დიალექტიკის“ ამოცანას ამგვარი დიალექტიკური დასკვნების გამოაშკარავება წარმოადგენს, ამიტომ დიალექტიკური დასკვნების კონკრეტულ სახეებს თუ გამოვყოფთ, შეგვიძლია კანტის შემდგომი კვლევა-ძიების მიმართულება წინასწარ წარმოვიდგინოთ. თანმიმდევრობით უნდა გამოვააშკარავოთ: ა) დიალექტიკურ დასკვნების პირველი კლასი, რომელიც მოცემული სუბიექტიდან სუბიექტის აბსოლუტურ ერთიანობაზე დაასკვნის. დიალექტიკური დასკვნის ამ კლასს კანტი ტრანსცენდენტალურ პარალოგიზმს უწოდებს. ბ) დიალექტიკური დასკვნის მეორე კლასი, რომელიც ასკვნის პირობათა მწკრივის აბსოლუტურ ტოტალობაზე. გონების მდგომარეობას დიალექტიკური დასკვნების ამ კლასში, კანტი წმინდა გონების ანტინომიებს უწოდებს. გ) მესამე კლასი დიალექტიკური დასკვნებისა, რომელიც ასკვნის ყველა არსებულის არსების შესახებ. ამგვარ დიალექტიკურ დასკვნას კანტი წმინდა გონების იდეალს უწოდებს. მაშასადამე, წმინდა გონების კვლევის გეზი და მიმართულება მომავალში შემდეგია: ა) ტრანსცენდენტალური პარალოგიზმები, ბ) წმინდა გონების ანტინომიები და გ) წმინდა გონების იდეალი.

წმინდა გონების პარალოგიზმები

ტრანსცენდენტალური პარალოგიზმის შესახებ მოძღვრების სახით ჩვენს წინაშე პირველი შემთხვევაა, როცა ფაქტიურად, საქმეზე უნდა გამოიყოს კანტის შემეცნების თეორიით დადგენილი დებულება: მხოლოდ მოვლენების შემეცნება არის შესაძლებელი.

სულის შესახებ არსებული ტრადიციული მეტაფიზიკური თეორია, რაციონალური ფსიქოლოგია ცდილობდა გონებაქვერებით, აპრიორულად განესაზღვრა სულის რაობა და მისი თვისებები. თუკი კანტი რაციონალური ფსიქოლოგიის დებულებების მეცნიერულ უსაფუძვლობას გამოააშკარავებს, თუ ნათელი გახდება, რომ სულის მეცნიერული შესწავლა მხოლოდ ემპირიულად, გამოცდილების საფუძველზე არის შესაძლებელი, მაშინ ეს, რასაკვირველია, კანტის შემეცნების თეორიის პრაქტიკული გამართლება იქნება, სულის შესახებ მეტაფიზიკური მოძღვრების უარყოფასთან ერთად.

პარალოგიზმი მხოლოდ შუალობით დასკვნაში შეიძლება შეგვეხვდეს, იგი შუალობითი დასკვნის ნაკლია. უფრო ზუსტად, ნაკლოვანი, ფორმადარღვეული შუალობითი დასკვნა არის პარალოგიზმი. ე. ი. პარალოგიზმი ლოგიკური ფაქტია. ლოგიკური პარალოგიზმი არის, როგორც კანტი ამბობს, ფორმით მცდარი შუალობითი დასკვნა. შუალობითი დასკვნა მაშინ არის ფორმით მცდარი, ფორმადარღვეული, როცა გაშუალდება მოჩვენებითა და რეალურად არ არსებობს, ე. ი. როცა ცნებები რეალურად არ არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული შუალედური, საშუალო ცნებით. კატეგორიულ შუალობით დასკვნაში ცნებები მაშინ არ არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული, როცა გაშუალდები, საშუალო ცნება არ არსებობს. კატეგორიულ შუალობით დასკვნაში საშუალო ცნება მაშინ არ არსებობს, როცა იქ სამ ცნებაზე მეტია. შუალობით კატეგორიულ დასკვნაში, რომელშიც სამ ცნებაზე მეტია, გაშუალების შთაბეჭდილებას ის გარემოება ქმნის, რომ ორი ცნება ერთი ტერმინით არის აღნიშნული, ე. ი. როცა ტერმინი ორაზროვანია. ტერმინის ორმნიშვნელობა შეიძლება უბრალოდ ვერ შევნიშნო

განათლების უკმარობის გამო, ან ორი ცნება განზრახ ერთი ტერმინით აღვნიშნოთ, გამომდინარეობის მოსაჩვენებლად. ასეთია საქმის ვითარება ლოგიკურ პარალოგიზმში. ტრანსცენდენტალური პარალოგიზმი ფორმის მიხედვით ისევე ნაკლოვანია, როგორც ჩვეულებრივი ლოგიკური, ოღონდ აქ ორი ცნების ერთ ცნებად მოჩვენებას ტერმინოლოგიური უზუსტობა კი არა, ღრმა ტრანსცენდენტალური საფუძველი აქვს. ტრანსცენდენტალური პარალოგიზმიც ფორმადარღვეული გონებითი დასკვნაა, ოღონდ „ამგვარ მცდარ დასკვნას თავისი საფუძველი აქვს ადამიანის გონების ბუნებაში და იწვევს გარდაუვალ, მაგრამ არცთუ ამოუხსნელ ილუზიას“<sup>1</sup>.

რადგან ფორმით მცდარი დასკვნა, ანუ პარალოგიზმი საერთოდ ორი ცნების ერთ ცნებად მოჩვენებას ემყარება, ამიტომ ტრანსცენდენტალური პარალოგიზმიც ორი ცნების ერთ ცნებად მოჩვენების შედეგია. მაგრამ აქ ორი ცნება ერთ ცნებად გაუნათლებლობის ან სოფისტურ ოინებში გაუწაფელობის გამო კი არ ეჩვენება ვინმეს, არამედ საერთოდ ადამიანურ გონებას ემართება ასე. ამიტომ უწოდებს მას კანტი „გარდაუვალ მოჩვენებას“.

როცა სულის შესახებ რაციონალურ მოძღვრებას კანტი პარალოგიზმებამდე, ანუ არასწორ ფორმადარღვეულ დასკვნებამდე დაიყვანს და მათ ტრანსცენდენტალურ პარალოგიზმებს დაარქმევს, ორი უღრესად მნიშვნელოვანი ასპექტი უნდა დავინახოთ აქ. ერთი ეს ისაა, რომ რაციონალურ ფსიქოლოგიას კანტი პატივისცემით ეპყრობა — ადამიანის გონების ბუნებისათვის დამახასიათებელ შეცდომას უწოდებს მას და არა უფიცობას ან შარლატანობას. მეორეა მისი წამოწყების დიდი სერიოზულობა — ადამიანის გონების „მექანიზმის“ ღრმა შრეებში ჩახედვა და შემჩნეული თავისებურების გათვალისწინება მეცნიერულ კვლევა-ძიებაში. ასეთი ვითარება, ბუნებრივია, ჩვენც გვავალებს პატივისცემითა და სერიოზულობით მოვეკიდოთ კანტის შეხედულებების გაგებასა და კრიტიკას.

საინტერესოა, რომ რაციონალური ფსიქოლოგიის პარალოგიზმები, ე. ი. სულის შესახებ მეტაფიზიკური მოძღვრების შეცდომები, ამგვარ მოძღვრებათა ნაკლოვანი არსის ფილოსოფიური ჰერეტიკა და არა რომელიმე თეორეტიკოსის უშალობით დასკვნებში ლოგიკური უზუსტობის აღმოჩენა. სხვათა შორის, ამიტომაც პარალოგიზმების გარჩევისას, მთავარი ის კი არ არის, რომ მათში ლოგიკური უზუსტობა აღმოვაჩინოთ — ვაჩვენოთ ამგვარ დასკვნებში სამი ცნება კი არა, ნამდვილად ოთხი ცნება — არამედ ის, თუ რატომ ეჩვენება გონებას თავის ბუნებაში.

<sup>1</sup> იმანუელ კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა, გვ. 240.



ნების გამო, ე. ი. ტრანსცენდენტალურად ორი განსხვავებული ცნება ერთ ცნებად.

ახლა შევუდგეთ საქმეს. მაშ, კანტის აზრით, რაციონალური ფსიქოლოგია პარალოგიზმებისაგან შედგება, ე. ი. იგი მოჩვენებითი მეცნიერებაა. მაგრამ რა არის რაციონალური ფსიქოლოგია, რისი ცოდნის პრეტენზიას აცხადებს იგი? რაციონალური ფსიქოლოგიის რაობა რომ გავიცნოთ, საჭიროა იგი ემპირიულ ფსიქოლოგიას შევადაროთ. ემპირიული ფსიქოლოგია გამოცდილების საფუძველზე იძლევა სულს დახასიათებას. თავად კანტის აზრით, ემპირიული ფსიქოლოგია სულს მდგომარეობათა აღწერაა შინაგანი გამოცდილების საფუძველზე და არა მეცნიერება. მაგრამ ახლა, როცა ჩვენ რაციონალური ფსიქოლოგიის რაობა გვინდა გამოვკვეთოთ, ამას არა აქვს მნიშვნელობა. მთავარი ისაა, რომ რაციონალური ფსიქოლოგია არ არის ემპირიული მეცნიერება. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ რაციონალურმა ფსიქოლოგიამ არცერთი თავისი დებულება არ უნდა დააფუძნოს გამოცდილებას, რათა იგი მკვეთრად იყოს გამიჯნული ემპირიული ფსიქოლოგიისაგან.

რაციონალური ფსიქოლოგია მოძღვრებაა სულის შესახებ. მაგრამ სულის შესახებ მასში არაფერი არ უნდა იყოს გამოცდილებიდან, ემპირიიდან აღებული. როგორღა მიდის რაციონალური ფსიქოლოგია თავის საგანთან, სულთან ყოველგვარი გამოცდილების გარეშე, ასე ვთქვათ, საესებით აპრიორულად? ერთადერთი, რაც მას ხელთ აქვს, ეს არის, როგორც კანტი იტყვის, „ცნება, ან თუ გნებავთ, მსჯელობა: „მე ვაზროვნებ“. მაგრამ რას ნიშნავს, რა შინაარსი აქვს, როგორ უნდა დავახასიათოთ ეს „მე ვაზროვნებ“? კანტის აზრით, ვაზროვნებ უდრის აზროვნების ცნობიერებას. ვაზროვნებ თან ახლავს ყოველ ცნებას, მაშასადამე, ტრანსცენდენტალურ ცნებებსაც. უფრო კარგად გამოვთქვათ კანტის აზრს, თუ ვიტყვით, რომ ვაზროვნებ შედის ყველა ცნების შემადგენლობაში და ამდენად იგი, როგორც ტრანსცენდენტალურ ცნებათა შემადგენლობაში მყოფი, თვითონაც ტრანსცენდენტალურია. ვაზროვნებ, აქ უნდა გავიგოთ არა როგორც აზროვნების პროცესის განცდა, ე. ი. აღქმა, არამედ როგორც აქტიურობა. აზროვნების აღქმა რომ შესაძლებელია, ამას კი არ უარყოფს კანტი. არამედ იმას, რომ მე ვაზროვნებ როგორც შინაგანი გამოცდილების ობიექტი, ე. ი. როგორც აღქმა ემპირიული დებულებაა და იგი არ გამოადგება რაციონალურ ფსიქოლოგიას. როცა კანტი ასხვავებს მე ვაზროვნებ-ს როგორც შინაგან გრძნობის მონაცემებს და მე ვაზროვნებ-ს როგორც ტრანსცენდენტალურ უნარს, ჩვენც უნდა გავყვეთ ამ განსხვავებას. მართალია, ჩვენი ცნობიერების ეს ნიუანსები ძნელი დასაჭვრია, ძნელი მოსახელთებელია, შესაძლებელია ასეთი ვითარება არც არსებობს

რეალურად, მაგრამ კანტი ასხეავენ მათ და კანტის აზრი რომ არ დაჯამაინჯოთ, რაღაცნაირად უნდა ვიგულოთ, „მე ვაზროვნებ“ როგორც აქტიურობა, ამ აქტიურობის განცდის გარეშე. მე ვაზროვნებ, როგორც აქტიურობა, როგორც ტრანსცენდენტალური უნარი სახეზეა მაშინ, როცა ტრანსცენდენტალური ცნებები ფუნქციობენ. ანდა ასეც შეიძლება ვთქვათ: ტრანსცენდენტალური ცნებები (და საერთოთ ყველა ცნება) ფუნქციობენ მაშინ, როცა მე ვაზროვნებ, ვაქტიურობ. ამიტომ. კანტის აზრით, მე ვაზროვნებ-ს არ შეიძლება ჰქონდეს, ტრანსცენდენტალური ცნებების გვერდით რაიმე განსაკუთრებული აღნიშვნა. იგი მხოლოდ იმას გამოხატავს, რომ ყოველგვარი აზროვნება ცნობიერებას (როგორც აქტიურობას) ეკუთვნის.

მარტო მე ვაზროვნებ-ის შიგნით, ყოველგვარი ემპირიულის, გრძობათა შთაბეჭდილებების გარეშე და მარტო მე ვაზროვნებ-ის ძალით ჩვენ შეგვიძლია ჩვენი წარმოდგენის უნარის თავისებურების მიხედვით ორგვარი საგანი გამოვარჩიოთ: მე, როგორც მოაზროვნე, შინაგანი გრძობის საგანი ვარ და სული მეწოდება. ის რაც გარეგან გრძობათა საგანია სხეულია. ამიტომ გამოთქმა: მე როგორც მოაზროვნე არსება, უკვე აღნიშნავს ფსიქოლოგიის საგანს. და ფსიქოლოგია მხოლოდ მაშინ იქნება რაციონალური მოძღვრება სულის შესახებ, თუ დაცული იქნება მოთხოვნა, სულის შესახებ მხოლოდ ის ვიცოდე, რაც დასკვნით შეიძლება გამოყვანილ იქნეს მე-ს ამ ცნებიდან ყოველგვარი გამოცდილებისაგან დამოუკიდებლად. „სულის რაციონალური მოძღვრება სწორედ ამ სახის გაბედული წამოწყებაა: რადგან ამ მეცნიერების შემეცნების საფუძვლებს რომ შეერიოს ჩემი აზროვნების სულ უმცირესი ემპირიული ელემენტიც კი, მაგალითად, ჩემი შინაგანი მდგომარეობის რაიმე განსაკუთრებული აღქმა, მაშინ იგი იქნებოდა სულის არა რაციონალური, არამედ ემპირიული მოძღვრება“<sup>2</sup>.

კანტი საგანგებოდ აფრთხილებს მკითხველს: დებულებაში მე ვაზროვნებ, საქმე გვაქვს შინაგან გამოცდილებასთან, რაც თავის თავის აღქმას გამოხატავს და ამიტომ არ უნდა მოგვეჩვენოს, რომ მასზე აგებული რაციონალური მოძღვრება სულის შესახებ თითქოს არ შეიძლება წმინდა იყოს, თითქოს იგი ნაწილობრივ ემპირიული იქნება. არ უნდა მოგვეჩვენოსო იმიტომ, რომ ეს შინაგანი აღქმა სხვა არაფერია, თუ არა მხოლოდ აპერცეფცია: მე ვაზროვნებ, რაც შესაძლებელს ხდის ყველა ტრანსცენდენტალურ ცნებას, რომლებშიც გამოთქმულია: მე ვაზროვნებ სუბსტანციას, მიზეზს და ა. შ. მე მეჩვენება, რომ აქ კანტი ნათლად ვერ გამოთქვამს თავის აზრს, რადგან, „შინაგანი აღქმა“

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 240.

შეიძლება „შინაგან გრძნობას“ დაუახლოვდეს და მკითხველი დააბნიოს. ამას გარდა აპერცეფციის აღქმა და თავად აპერცეფცია ერთი და იგივე არ არის. კანტს რომ აპერცეფციის, მე ვაზროვნებ-ის, წმინდა აქტიურობის განსხვავება სურს ყოველგვარი ემპირიულისაგან, ნათლად ჩანს მისივე სიტყვებიდან: „მართლაც, შინაგანი გამოცდილება საერთოდ და მისი შესაძლებლობა, ანუ აღქმა საერთოდ და მისი დამოკიდებულება სხვა აღქმებისადმი, თუ არავითარი ცალკეული განსხვავება მათ შორის და მათი განსაზღვრა ემპირიულად მოცემული არ არის, უნდა ჩავთვალოთ არა ემპირიულ ცოდნად, არამედ ცოდნად ემპირიულის შესახებ საერთოდ, და ამიტომ იგი მიეკუთვნება ყოველგვარი გამოცდილების შესაძლებლობის გამოკვლევას, რომელსაც უეჭველად ტრანსცენდენტალური ხასიათი აქვს. აღქმის სულ უმცირესი ობიექტიც კი (თუნდაც, მაგალითად, სიამოვნება, ან უსიამოვნება), რომელიც მიემატებოდა თვითცნობიერების ზოგად წარმოდგენას, რაციონალურ ფსიქოლოგიას მაშინვე ემპირიულად გადააქცევდა“<sup>3</sup>.

ამრიგად, მე ვაზროვნებ რაციონალური ფსიქოლოგიის ერთადერთი ტექსტია, ერთადერთი მასალაა, საიდანაც მან მთელი მისი მოძღვრება უნდა განავითაროს. თუ ახლა სულს, ე. ი. მე ვაზროვნებ-ს ვიგულისხმებთ როგორც საგანს, როგორც ობიექტს, მაშინ იგი უნდა დახასიათდეს მხოლოდ ტრანსცენდენტალური პრედიკატებით, რადგან სულ მცირე ემპირიული პრედიკატი გააუქმებდა მეცნიერების რაციონალურ ხასიათს. ტრანსცენდენტალური პრედიკატები კი კატეგორიებია, კატეგორიებით კი სული, როგორც ობიექტი, როგორც საგანი შეიძლება დახასიათდეს: მიმართების თვალსაზრისით — როგორც სუბსტანცია, თვისებრიობის თვალსაზრისით როგორც მარტივი, რაოდენობის თვალსაზრისით როგორც ერთიანობა და არა სიმრავლე და ა. შ. ამ დახასიათებებიდან მათი მარტოოდენ შეერთების გზით, სხვა პრინციპის შეურევლად წარმოსდგება სულის წმინდა მოძღვრების ყველა ცნება. სუბსტანცია, როგორც მხოლოდ შინაგანი გრძნობის საგანი გვაძლევს არამატერიალურობის ცნებას. სული, როგორც მარტივი სუბსტანცია, მოგვცემს უკვდავების ცნებას. ყოველთვის ერთი და იგივეობა მოაზროვნე სუბსტანციისა მოგვცემს პიროვნულობის ცნებას და ა. შ.

მთელს ამ მოძღვრებას სულის შესახებ საფუძვლად უდევს მარტივი და თავისთავად შინაარსს სრულიად მოკლებული მე-ს ცარიელი წარმოდგენა. ამ მე-ს საშუალებით, რომელიც აზროვნებს, შეიძლება წარმოვიდგინოთ მხოლოდ აზრთა ტრანსცენდენტალური სუბიექტი, რომელიც არის. X. ეს სუბიექტი შეიცნობა მხოლოდ იმ აზრთა წყალო-

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 240—241.

ბით მის პრედისკატებს, მის აზროვნებას რომ შეადგენს. ამ სუბიექტს, რომელიც აზროვნებს, ე. ი. მე-ს თუ გამოვაცალკევებთ იმ აზრებისაგან, რასაც იგი აზროვნებს. არავითარი წარმოდგენა, ანუ ცნება არ დაგვრჩება. მე მხოლოდ ცნობიერებაა, აქტიურობაა, რომელიც ყოველ ცნებას თან ახლავს. ცნების არყოფნის შემთხვევაში ქრება თავად ცნობიერებაც. ცნობიერება თავად წარმოდგენა არ არის, რომელიც რაიმე ობიექტს მოინიშნებს. წარმოდგენა, რომელსაც რაიმე ობიექტი აქვს მხედველობაში ცოდნაა, ცნობიერება კი ცოდნის ფორმაა და არა თავად ცოდნა.

მოკლედ რომ ვთქვათ, რაციონალური ფსიქოლოგია მოაზროვნე არსებას. აზროვნების სუბიექტს, იმას, რაც აზროვნებს და იმეცნებს ობიექტს, ე. ი. იმას, რაც შემეცნების ლოგიკურ, ფორმალურ პირობას წარმოადგენს, შემეცნების ობიექტად აქცევს, მოცემულად მიიჩნევს და კატეგორიებს უქვემდებარებს. პრობლემის მთელი არსი ისაა, შეიძლება თუ არა აზროვნება იქცეს ობიექტად, რომელიც შეიმეცნება წმინდა კატეგორიების მიხედვით. ე. ი. შეიძლება თუ არა მე როგორც მოაზროვნე არსება, სული შემეცნებულ იქნეს როგორც სუბსტანცია, როგორც მარტივი და ა. შ. განვიხილოთ სულის ამგვარი პრედისკაციის ცდა რაციონალურ ფსიქოლოგიის მიერ ცალ-ცალკე, რომელთაც კანტი პარალოგიზმებს უწოდებს.

## § 1. სუბსტანციურობის პარალოგიზმი.

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, კანტი, რაციონალური ფსიქოლოგიის მოძღვრებას სულის შესახებ, პარალოგიზმის სახეს, ე. ი. მკდარი დასკვნის სახეს აძლევს. სულის როგორც სუბსტანციის რაციონალურ დებულებას შემდეგი პარალოგიზმის სახე ექნება:

ის, რისი წარმოდგენაც ჩვენი მსჯელობების აბსოლუტური სუბიექტია და ამიტომ არ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს სხვა ნივთის განსაზღვრებად, სუბსტანციაა.

მე, როგორც მოაზროვნე არსება, ყველა ჩემი შესაძლო მსჯელობების აბსოლუტური სუბიექტი ვარ, და ეს წარმოდგენა თვით ჩემს შესახებ არ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს რომელიმე სხვა ნივთის პრედისკატად.

ამრიგად, მე, როგორც მოაზროვნე არსება (სული) სუბსტანცია ვარ.

საესებით ნათელია, რომ ზემოთ მოცემული დასკვნა აშკარა პარალოგიზმს წარმოადგენს. პირველ წანამძღვარში ლაპარაკია მსჯელობის, როგორც დებულების სუბიექტზე; მეორე წანამძღვარში კი ლაპარაკია, არა მსჯელობის როგორც დებულების სუბიექტზე, არამედ სუბიექტზე.

რომელიც აწარმოებს მსჯელობას. ეს ორი განსხვავებული ცნებაა, მაშასადამე, დასკვნაში სამზე მეტი ცნებაა, გაშუალება არ არის, ე. ი. დასკვნის ფორმა დარღვეულია და დანასკვი უკანონოა.

მაგრამ დასკვნაში პარალოგიზმების გამოაშკარაება რაციონალურ ფსიქოლოგიის კრიტიკის მთავარი საქმე არ არის, მით უმეტეს, რომ როგორც უკვე ვიცით, პარალოგიზმის სახეს თავად კანტი აძლევს სულის შესახებ რაციონალურ მოძღვრებას. ჩვენი შრომის მიზანს სცილდება იმის გამოკვლევა, სწორედ ამ პარალოგიზმებმა ან მსგავსმა დასკვნებმა უბიძგეს თუ არა რაციონალური ფსიქოლოგიის წარმომადგენლებს სულის სუბსტანციურობა და ა. შ. ემტიციებიანთ. პარალოგიზმებზე მოძღვრებაში მთავარი ყურადღება იჭიქენაა მიქცეული, რომ სულის შესახებ მოძღვრების მოჩვენებითი მეცნიერულობა გამოაშკარავდეს. ხოლო სულის შესახებ მეცნიერების მოჩვენებითობა მაშინ გახდება ნათელი, თუკი გამოირკვევა, რომ სული მეცნიერულ შემეცნებას არ ექვემდებარება. მეცნიერული შემეცნება, კანტის თეორიის მიხედვით, ნიშნავს კატეგორიების გამოყენებას მოვლენების, ანუ გრძობადად მოცემულის მიმართ. შესაძლებელია კი სულის მიმართ, როცა მის ერთადერთ მოცემულობად მე ვაზროვნებ იგულისხმება, გამოყენებულ იქნეს სუბსტანციის, რაოდენობის და ა. შ. კატეგორიები? ე. ი. კანტის შემეცნების თეორიის საფუძველზე შესაძლებელია სულის შემეცნება? პარალოგიზმების შესახებ მოძღვრებაში ა. კითხვაზე პასუხი უნდა ამოვიკითხოთ.

ამრიგად, პირველი პარალოგიზმის კრიტიკის ამოცანა იმის დამტკიცებაა, რომ შეუძლებელია სულის მიმართ სუბსტანციის კატეგორიის გამოყენება, ე. ი. შეუძლებელია სულის, მოაზროვნე მე-ს შემეცნება როგორც სუბსტანციისა.

ტრანსცენდენტალური ანალიტიკიდან ვიცით, რომ სუბსტანციის კატეგორიას, ისე როგორც მიხედრის ყველა სხვა წმინდა კატეგორიის, არავითარი ობიექტური მნიშვნელობა არა აქვს, თუ მას არ ექვემდებარება ხედვა. ხედვის მრავალფეროვნებაში სუბსტანცია არის მყარი, უცვლელი სხვა თვისებათა, აქციდენციათა ცვლილებების დროს. ხედვის ამ მონაცემის გარეშე სუბსტანცია ყოველგვარ შინაარსს მოკლებული მხოლოდ და მხოლოდ მსჯელობის ლოგიკური ფუნქციაა, მიხედრის წმინდა აზრობაა, წმინდა ცნებაა. ჩვენ ყოველი რაიმეს შესახებ შეიძლება საერთოდ ვთქვათ, რომ ის სუბსტანციაა, თუკი ეს რაიმე განსხვავებული გვაქვს ყველა პრედიკატისა და განსაზღვრისაგან. ამგვარ სააზროვნო დისპოზიციისას, თუ ჩვენს აზროვნებაში მე არაა სუბიექტი, რომელსაც აზრები თან ახლავან ვითარცა განსაზღვრებანი, და ეს მე არ შეიძლება სხვა რაიმეს განსაზღვრებად გამოვიყენოთ, მა-

შინ შოაზროვნე მე. ე. ი. თვით ჩვენი თავი აუცილებლად სუბსტანციად უნდა მივიჩნიოთ, ხოლო აზრები აქციდენციებად და მე-ს მდგომარეობათა კანსაზღვრებად.

მაგრამ როგორ უნდა გამოვიყენოთ სუბსტანციის ცნება მე-ს, სულის შესახებ და ვამტკიცოთ, რომ სული (მე) არის მყარი, უცვლელი, რომელიც მუდამ განაგრძობს არსებობას, აზროვნების ცვლილებების დროს და საერთოდ აზროვნების გარეშეც? შეუძლებელია, რომ ჩვენი მე-ს ეს თვისებები სუბსტანციის წმინდა ცნებიდან გამოვიყვანოთ, რადგან სუბსტანციის წმინდა ცნება ყოველგვარ შინაარსს არის მოკლებული. სუბსტანციის ცნება მე-ს შესახებ მხოლოდ მაშინ შეგვეძლო გამოგვეყენებინა, თუ გამოცდილებაში გვექნებოდა მოცემული მე-ს მდგრადობა, ე. ი. თუ ხედვაში იქნებოდა მოცემული მე, სხვა ხედვათაგან განსხვავებული. „თუმცა მე ყველა აზრშია, მაგრამ ამ წარმოდგენასთან არ არის დაკავშირებული სულ მცირე ხედვაც კი, რომელიც მას განასხვავებდა ხედვის სხვა სახისაგან. ამრიგად, თუმცა აღვიქვამთ (ვაცნობიერებთ რ. შ.), რომ ეს წარმოდგენა ყველა აზროვნებაში კვლავ და კვლავ გვხვდება, მაგრამ ვერ ვამჩნევთ, რომ ის მდგრადი და მუდმივი წარუვალი ხედვა იყოს, რომელშიც აზრები (ვითარცა მოძრავი) იცვლებოდეს“<sup>4</sup>.

მაშასადამე, ჩვენს თავს, ჩვენს მე-ს, სულს იმით კი ვერ შევიმეცნებთ როგორც სუბსტანციას, რომ ამ მე-ს აზროვნებით გავიცნობიერებთ, არამედ მას, როგორც სუბსტანციას, მაშინ შევიმეცნებდით, თუ გაცნობიერებული გვექნებოდა ჩვენი თავის ხედვა. რადგან ამ დროს შესაძლებელი იქნებოდა მისი განსაზღვრა აზროვნების ფუნქციით. ამიტომ თვითცნობიერების ყოველი მოდუსი აზროვნებაში თავისთავად. ჭერ კიდევ არ არის ობიექტზე გამოყენებული მიხვედრის კატეგორიები. ისინი მხოლოდ ლოგიკური ფუნქციებია, რომლებიც აზროვნებას არ აძლევენ ცოდნას რაიმე საგნის შესახებ, ე. ი. ვერ მოგვცემენ ცოდნას ვერც ჩვენი თავის შესახებ როგორც საგანზე. კანტი საგანგებოდ მიაქცევს მკითხველის ყურადღებას იმის თაობაზე, რომ „არა ცნობიერება განსაზღვრელი თვითობისა, არამედ მხოლოდ ცნობიერება განსაზღვრებადი თვითობისა, ე. ი. ჩემი შინაგანი ხედვისა (რამდენადაც მისი მრავალფეროვნება შეიძლება გაერთიანდეს აზროვნებაში აპერცეფციის ერთიანობის ზოგადი პირობის თანახმად) არის ობიექტი“<sup>5</sup>. თუ ამ დებულების შინაარსი გვექნება მხედველობაში, მაშინ გასაგები იქნება კანტის მსჯელობა: ყოველი მსჯელობისას ყოველ-

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 257.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 243—244.

თვის ვართ ჩვენ განმსაზღვრელი სუბიექტი იმ მიმართებისა, რაც მსჯელობაში არის მოცემული. ამიტომ დებულება — მე, რომელიც აზროვნებს, აზროვნებაში მუდამ უნდა ითვლებოდეს სუბიექტად და შეიძლება განხილულ იქნეს ისეთ რამედ, რაც აზროვნებისთვის პრადიკატი არაა — აპოდქტიური და იგივეობრივი დებულებაა. მაგრამ ეს ჭერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ მე ობიექტია და ჩვენი აზროვნების გარეშე თავისთავად არსებას, ე. ი. სუბსტანციას წარმოადგენდეს. ამ მსჯელობათა საფუძველზე ნათელი ხდება რაციონალური ფსიქოლოგიის შეცდომა: იგი აზროვნების ლოგიკური სუბიექტის ცნობიერებას, აზროვნების რეალური სუბიექტის მე-ს, სულის ცოლნად ასაღებს. სულის, როგორც სუბსტანციის, შემეცნება მაშინ იქნებოდა შესაძლებელი, თუ მოცემული იქნებოდა მე-ს ხედვის მრავალფეროვნება, რომელშიაც სუბსტანციის კატეგორიის საფუძველზე გამოირჩეოდა მუდმივი ცვალებადისაგან. ამრიგად, კანტი ფიქრობს, რომ, სულის შესახებ სუბსტანციის ცნების გამოყენების შეუძლებლობა დასაბუთებულია.

მოაზროვნე მე-ს, განმსაზღვრელი სუბიექტის შესახებ მართლა არა გვაქვს არავითარი გრძნობადი მონაცემები, გრძნობადი ხედვა. ერთი შეხედვით დებულება: მე ვაზროვნებ, სავსებით ნათელი და გარკვეული შინაარსის შემცველია. მაგრამ ფილოსოფიურად გაწაფულ აზროვნებას ამ სიტყვიერ ფორმულაში რამდენიმე განსხვავებული შინაარსი შეუძლია იგულისხმოს. დებულება მე ვაზროვნებ შეიძლება გავაშინა-არსიანოთ როგორც რეფლექსია ჩვენს აზროვნებაზე, ე. ი. როგორც რეფლექსური თვითცნობიერება, როგორც აზროვნებაზე აზროვნება. იგი შეიძლება გავაზრიანოთ, აგრეთვე, არა როგორც რეფლექსია აზროვნებაზე, არამედ როგორც ტრანსცენდენტალური აპერცეფცია, როგორც ტრანსცენდენტალური თვითცნობიერება, როგორც განსხვავებულ გრძნობად წარმოდგენათა სპონტანურად დამაკავშირებელი სუბიექტი. ბოლოს, მე ვაზროვნებ, შეიძლება გავიგოთ როგორც ემპირიული დებულება, რომელიც ჩვენი აზროვნების გაცდაზე, აღქმაზე არის დაფუძნებული, ასეთია სწორედ დეკარტის Cogito. დეკარტის დებულება cogito, ergo Sum (ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ) გარკვეული და ცხადი უეჭველი დებულებაა. რა არის აქ უეჭველი? აქ უეჭველია არა ჩემი, როგორც მატერიალური, სხეულებრივი არსების არსებობა, არამედ ჩემი, როგორც მოაზროვნე, არსების არსებობა. რატომ არის უეჭველი ჩემი აზროვნების არსებობა? იმიტომ, რომ რაც უფრო მეტს ვეჭვობ აზროვნების არსებობის თაობაზე, მით უფრო მრავლდება ფაქტი აზროვნებისა. ავგუსტინემ შესანიშნავად გამოიყენა ეს ვითარება სკეპტიკოსებთან კამათისას, როცა ამბობდა: შეუძლებელია ვეჭვობდეთ დაეჭვებულის (სკეპტიკოსის) არსებობაში. მაგრამ

აზროვნების დეკარტისეული დემონსტრაცია სავსებით ეტევა ბერკლის არკუმენტაციაში — არსებობაზე ლაპარაკი აღქმის გარეშე არ შეიძლება. კანტისთვის, რასაკვირველია, ამ სიმაღლეზე დგომა ძნელი არ არის. იგი არასდროს არ ურევს ერთმანეთში აზროვნების არსებობის ცნობიერებას. აზროვნების აღქმას და საკუთრივ აზროვნების პროცესს, მსჯელობის შინაარსს. მოკლედ რომ ვთქვათ, კანტი აღიარებს, რომ ჩვენი აზროვნების აღქმა შესაძლებელია. აბა, რატომ უარყოფს იგი ჩვენი მოაზროვნე არსების, სულის შემეცნების შესაძლებლობას?

პრობლემის სინათლე მოითხოვს ერთმანეთისგან გამოვყოთ ცნების, დებულების — მე ვაზროვნებ — სამი მნიშვნელობა: აზროვნებაზე აზროვნება, შემეცნების სპონტანობა და აზროვნების პროცესის აღქმა. დეკარტთან დავისას, კანტს დეკარტთან ერთად აზროვნების პროცესის აღქმა აქვს მხედველობაში. კანტი მსჯელობს: მე ვაზროვნებ ემპირიული დებულებაა და შეიცავს დებულებას მე ვარსებობ. მაგრამ მე ვარსებობ არ უნდა გავიგოთ როგორც რაღაც განსხვავებული მე ვაზროვნებისაგან. არ უნდა გვეგონოს, რომ დებულებიდან: მე ვაზროვნებ — გამოიყვანება ამ დებულებისგან განსხვავებული დებულება: ის, ვინც აზროვნებს. არსებობს. დებულება: ის, ვინც (ან ზოგადად, რაც) აზროვნებს არსებობს, მე ვაზროვნებიდან კი არ გამოიყვანება, არამედ დებულებიდან: ყველაფერი, რაც აზროვნებს, არსებობს. ამიტომ დებულება, მე ვაზროვნებ-ში შემავალი „მე ვარსებობ“ თუ პირველის იდენტური, იგივეობრივი არაა, მაშინ იგი უსაფუძვლოა. მაშასადამე, მე ვაზროვნებ-ში შემავალ მე ვარსებობს მართო იმის უფლება აქვს თქვას, რომ ვაზროვნებ.

დეკარტსა და კანტის დავას თუ იდეალურ პირობებში წარმოვიდგენთ, ე. ი. თუ გავათავისუფლებთ ამ დავას შესაძლო სუბიექტური გადახრებისაგან, მაშინ შეგვიძლია ვთქვათ: კანტი უარყოფს დეკარტის დებულებაში ჩამალულ აზრს — მე აღვიქვამ ჩემს აზროვნებას. რადგან, კანტის აზრით, ჩვენ აღვიქვამთ არა ჩვენს აზროვნებას, არამედ მხოლოდ აზროვნებას საერთოდ, აზროვნებას, როგორც პროცესს. კანტი რომ სწორედ იმ აზრს ავითარებს, რაც ზემოთ მოგახსენეთ, ამას კანტის მომდევნო მსჯელობა ადასტურებს: მე ვაზროვნებ გამოხატავს განუსაზღვრელ ემპირიულ მკერტელობას, ე. ი. აღქმას. მაშასადამე, იგი იმას ამტკიცებს, რომ არსებობის ამ დებულებას საფუძვლად შეგრძნება უდევს, რაც, რა თქმა უნდა, გრძნობიერებას ეკუთვნის. მაგრამ აზროვნების ეს შეგრძნება წინ უსწრებს გამოცდილებას, რომელმაც უნდა განსაზღვროს აღქმის ობიექტი კატეგორიის საშუალებით დროის მიმართ. მაშასადამე, არსებობა აქ ჯერ კიდევ არ არის კატეგორია, რადგან კატეგორიის მიმართება აქვს არა გაურკვეველად მოცემულ



ობიექტზე, არამედ ისეთ ობიექტზე, რის შესახებაც უკვე გვაქვს ცნება, და გვინდა ვიცოდეთ, დადგენილია თუ არა იგი აგრეთვე ამ ცნების გარეშე. განუსაზღვრელი აღქმა კი აქ ნიშნავს მხოლოდ რაღაც რეალურს, რაც მოცემულია და მოცემულია სახელდობრ მხოლოდ აზროვნებისთვის საერთოდ. მაშასადამე, იგი მოცემულია არა როგორც მოვლენა, არც როგორც ნივთი თავისთავად, არამედ როგორც რაღაც, რაც ნამდვილად არსებობს, და დებულებაში: მე ვაზროვნებ აღინიშნება როგორც ასეთი. კანტი საგანგებოდ შენიშნავს; რაკი დებულებას — მე ვაზროვნებ — ემპირიული ვუწოდებ, ამით იმის თქმა როდი მინდაო, რომ მე ამ დებულებაში ემპირიული წარმოდგენაა. პირიქით, ის უმალ წმინდა ინტელექტუალურია, რადგან იგი საზოგადოდ აზროვნებას ეკუთვნის. ოღონდ თუ არ იქნება რაიმე ემპირიული წარმოდგენა, რომელიც აზროვნებას მასალას აწვდის, მაშინ ადგილი არ ექნებოდა არც აქტს: მე ვაზროვნებ; ემპირიული არის ხომ წმინდა ინტელექტუალური უნარის გამოყენების, ანუ მოხმარების მხოლოდ პირობა.

სხვანაირად რომ ვთქვათ, კანტი უარყოფს აზროვნების შეგრძნებას (აღქმის) საფუძველზე მოაზროვნე სუბიექტის (მე-ს) არსებობის შემეცნებას. კანტი, რა თქმა უნდა, აღიარებს, რომ აზროვნების შეგრძნებაში რაღაც რეალური მოცემულია, მაგრამ ამ რაღაცის არსებობა აქ ჭერ კიდევ არ არის არსებობის კატეგორიით შემეცნებელი. არსებობის კატეგორიით მოაზროვნე მე (სული) რომ შევიმეცნოთ, იგი, თანახმად კანტის შემეცნების თეორიისა, მოვლენის სახით უნდა იყოს მოცემული. მოვლენის სახით კი მოაზროვნე, ე. ი. განმსაზღვრელი მე, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, მოცემული არ არის. უამისოდ კი მასზე არც არსებობის კატეგორია გამოიყენება და არც სუბსტანციის. თუ ხელს ავიღებთ კანტის შემეცნების თეორიის პრინციპებზე, რომელთა მიხედვით ემპირიულის შემეცნება, ე. ი. საყოველთაო და აუცილებელი სინთეზური მსჯელობა ემპირიულის შესახებ მხოლოდ კატეგორიების საფუძველზე არის შესაძლებელი, მაშინ აზროვნების აღქმა უშუალოდ საბუთი იქნება აზროვნების არსებობისა და ამ პუნქტში დეკარტთან შედარების საფუძველი არ გვექნებოდა. ოღონდ ისიც არ უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან, რომ მოაზროვნე მე-ს რაობის, ზუნების (სიმარტივე, უკვდავება, სუბსტანციორობა) შემეცნება, სცილდება აზროვნების არსებობის დასაბუთებას. ამიტომ, მე ვაზროვნებ-ის შესახებ დეკარტისა და კანტის მსჯელობათა შედარებისას, მხედველობაში არა მარტო შემეცნების მათი განსხვავებული თეორიები უნდა გვქონდეს, არამედ პრობლემათა განსხვავებული კონტექსტიც. შემდეგ ჩვენ ვნახავთ, საითკენ მიდის, ან თუ ვნებავთ, რა „ასაზრდოებს“ კანტის ცდას დაასაბუთოს მოაზროვნე მე-ს, სულის შემეცნების შეუძლებლობა.

სულის სიმარტივის დასაბუთებას, კანტის აზრით, არსებითად შექმდეგი პარალოგიზმის სახე ექნება:

ის ნივთი, რომლის მოქმედება არასოდეს არ შეიძლება განხილულ იქნეს მრავალ მოქმედ ნივთთა შეხვედრად, მარტივია.

სწორედ ასეთია სული, ანუ მოაზროვნე მე.

მაშასადამე, სული, ანუ მოაზროვნე მე მარტივია.

სააზროვნო სიტუაციის გასამარტივებლად შემდეგ ანალოგიას მივმართოთ: ყოველი რთული სუბსტანცია მრავალი სუბსტანციის აგრეგატია, ხოლო რომელიმე რთული მოქმედება, ანდა ის, რაც მას, როგორც ისეთს ახასიათებს, აგრეგატია მრავალ მოქმედებათა ან აქციდენციებისა, რომლებიც განაწილებულნი არიან მრავალ სუბსტანციათა შორის. მაგრამ სულ სხვაგვარია საქმის ვითარება აზრის როგორც აქციდენციის მიმართ, რომელიც შინაგანად მოაზროვნე არსებას ეკუთვნის. ვინაიდან, თუ დაეუშვებთ, რომ შედგენილი აზროვნებს, მაშინ გამოვა, რომ მისი ყოველი ნაწილი შეიცავს აზრის ნაწილს, ხოლო ყველა ნაწილი, ერთად აღებული — მთლიან აზრს შეადგენს. მაგრამ ასეთი ვითარება წინააღმდეგობრივად და შეუძლებლად გვეჩვენება, რადგან მთლიანი აზრი წარმოდგენების უბრალო შეერთება კი არ არის, არამედ მათი ორგანიზებული, მოწესრიგებული, გარკვეულ, ერთ საზრისს დაქვემდებარებული კავშირია. ამიტომ მთლიანი აზრი არ შეიძლება ახასიათებდეს უბრალოდ შეერთებულს და ამგვარად შედგენილს. მაშასადამე, მთლიანი აზრი შესაძლებელია მხოლოდ ერთ სუბსტანციაში, რომელიც მრავალი სუბსტანციების აგრეგატი კი არ არის, არამედ აბსოლუტურად მარტივი სუბსტანციაა.

ადვილი მისახვედრია, რომ მთელი ამ არგუმენტაციის ღერძი შემდეგია: მრავალი წარმოდგენა მოაზროვნე სუბსტანციის აბსოლუტურ ერთიანობაში უნდა იყოს მოცემული, გარკვეული აზრი რომ წარმოიქმნას. მაშასადამე, მარტივი სუბსტანცია არის აუცილებელი აზროვნებისთვის. მაგრამ როგორ შეიძლება ეს დავამტკიცოთ? ნათელი უნდა იყოს, რომ შედგენილი ერთიანი აზრის ცნებიდან, იგივეობის კანონის თანახმად, ე. ი. ანალიზურად მარტივი მოაზროვნე სუბსტანციის აუცილებლობა არ გამოიყვანება. ნათელი უნდა იყოს ისიც, რომ მოაზროვნე სუბსტანციის სიმარტოვე სინთეზურად და სავსებით აპრიორულად წმინდა კატეგორიებით შეუძლებელია შემეცნებულ იქნეს, რადგან ჩვენთვის ცნობილია აპრიორული სინთეზური დებულებების შესაძლებლობის საფუძველი. შეუძლებელია აგრეთვე ისიც, რომ სუბიექტის ეს აუცილებელი ერთიანობა როგორც ყოველი აზრის შესაძლებლობის

პირობა, გამოცდილებიდან გამოვიყვანოთ. არ შეიძლება იმიტომ, რომ გამოცდილება არასდროს არ გვაძლევს აუცილებლობის ცოდნას. მაშ, საიდან მოდის მოაზროვნე სუბიექტის სიმარტივის დებულება?

ამრიგად, ახლა კანტმა უნდა ახსნას, როგორ გაჩნდა მოაზროვნე სუბიექტის სიმარტივის წარმოდგენა. კანტი მსჯელობს: როდესაც სურთ, წარმოიდგინონ მოაზროვნე არსება, ცხადია, მის ადგილას საკუთარი თავი უნდა დასვან და, მაშასადამე, განსახილველი ობიექტი თავისი საკუთარი სუბიექტით უნდა შეცვალოს. იმიტომ მოვითხოვთ სუბიექტის აბსოლუტურ ერთიანობას აზროვნებისთვის, რომ სხვაგვარად ვერ ვიტყვი: მე ვაზროვნებ. თუ მთლიანი აზრის განაწილება და გაყოფა შეიძლება მრავალ სუბიექტს შორის, სუბიექტური მე მაინც შეუძლებელია გაიყოს და განაწილდეს. სწორედ ამ სუბიექტურ მე-ს ეგულისხმობთ ყოველ აზროვნებაში. გამოდის, რომ სიმარტივის პარალოგიზმშიც, ისე როგორც სუბსტანციურობის პარალოგიზმში, აპერცეფციის ფორმალური დებულება: მე ვაზროვნებ, არის ერთადერთი საფუძველი, რომელზე დაყრდნობითაც რაციონალური ფსიქოლოგია ცდილობს ცოდნის გაფართოებას. ეს დებულება არ არის გამოცდილება. იგი მხოლოდ აპერცეფციის ფორმაა, რომელიც ყოველ გამოცდილებას ახლავს და წინ უსწრებს. შესაძლო შემეცნების მიმართ აპერცეფციის ერთიანობა არის წმინდა სუბიექტური პირობა, რომელიც არ უნდა მოგვეჩვენოს ცნებად მოაზროვნე არსების შესახებ საერთოდ.

ჩემი, როგორც სულის, სიმარტივე ნამდვილად დებულებიდან: მე ვაზროვნებ, კი არ არის გამოყვანილი, არამედ იგი ყოველ აზრშია როგორც ლოგიკური სუბიექტი. ამიტომ დებულება: მე მარტივი ვარ, უნდა გვესმოდეს, როგორც აპერცეფციის უშუალო გამოხატულება. აქ ანალოგიური ვითარებაა: ისე როგორც ეგრეთწოდებული კარტეზიანული დასკვნა: ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ ფაქტიურად ტავტოლოგიური დებულებაა, (რადგან ვაზროვნებ, აზროვნების უშუალო სინამდვილეს გამოხატავს) აქაც მე მარტივი ვარ, მეტს არაფერს ნიშნავს, თუ არა იმას, რომ მე-ს წარმოდგენა თავის თავში არ შეიცავს არავითარ მრავალფეროვნებას და არის მხოლოდ აბსოლუტური, ოღონდ ლოგიკური ერთიანობა. „კრიტიკის“ მეორე მოცემებაში სიმარტივის პარალოგიზმი მოკლედ ასეა დახასიათებული: „ის გარემოება, რომ აპერცეფციის მე, ყოველ აზროვნებაში მხოლოდითია, და ეს მხოლოდითი არ შეიძლება დაიშალოს სუბიექტთა სიმრავლედ, მაშასადამე, ლოგიკურად მარტივ სუბიექტს აღნიშნავს, მოცემულია უკვე აზროვნების ცნებაში, ასე რომ, ანალიზური დებულებაა; მაგრამ ეს არ

ნიშნავს, რომ მოაზროვნე მე მარტივი სუბსტანციაა, რაც სინთეზური დებულება იქნებოდა<sup>6</sup>.

სულის მარტივი ბუნების დამტკიცებას, გარკვეული ფილოსოფიური თვალსაზრისისას, განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. იგი, ასეთ შემთხვევაში სულისა და სხეულის ტრადიციული დაპირისპირების დასაბუთების შესაძლებლობას იძლევა. მართლაც, როცა მატერიის, ნივთიერების, სხეულის თვისებები — განფენილობა, ნაწილებისაგან შედგენილობა, დაყოფის შესაძლებლობა — თავისთავადი ნივთის თვისებებად არის მიჩნეული, ე. ი. როცა თავისთავად ნივთსა და მოვლენას შორის განსხვავება გათვალისწინებული არაა, მაშინ სულის მარტივი ბუნების დამტკიცება მისი არამატერიალურობის, არასხეულებრიობის დამტკიცებას ნიშნავს. ხოლო თუ სული სხეულისგან სიმარტივეთ — უნაწილობით, დაუშლელით — განსხვავდება, მაშინ იგი სხეულისაგან მარადიულობით, ე. ი. უკვდავებითაც განსხვავდება. სულის უკვდავების ფილოსოფიურ დასაბუთებას კი, რელიგიური მსოფლმხედველობისთვის, სასიცოცხლო მნიშვნელობა აქვს.

როგორც უკვე ვნახეთ, კანტმა აჩვენა, რომ სულის მარტივი ბუნების დამტკიცება შეუძლებელია. მაშასადამე, რაციონალური ფსიქოლოგიის კრიტიკა ამ პუნქტში დამთავრებულია. მაგრამ კანტს სულის უკვდავების თაობაზე ძველი შეხედულების უარყოფის გარდა, საკუთარი შეხედულებაც აქვს დასასაბუთებელი, ამიტომ საკითხის განხილვა გრძელდება. კიდევაც რომ ვალიაროთ სულის მარტივი ბუნება, განაგრძობს მსჯელობას კანტი, მას მაინც ვერ გამოვიყენებთ სულისა და სხეულის არაერთგვაროვნების დასადგენად, ე. ი. მაინც ვერ დავასაბუთებდით სულის უკვდავებას. რატომ? რა შეგვიშლიდა ხელს?

ის, რომ ადამიანის ცოდნას საზღვარი აქვს. სახელდობრ, ის, რომ, კანტის აზრით, ჩვენი შემეცნება მხოლოდ მოვლენების სფეროზე ვრცელდება. მაშასადამე, ის, რომ ცოდნის ობიექტის გარდა არსებობს რწმენის ობიექტიც. კანტის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ეს ასპექტი უნდა გვქონდეს მხედველობაში, რათა ნათელი გახდეს კანტის არგუმენტაცია იმის თაობაზე, რომ სულის მარტივი ბუნება ვერ გამოდგება სხეულისაგან მის საკმარისად განსასხვავებლად.

ახლა თავად არგუმენტაცია ვნახოთ: ტრანსცენდენტალურმა ესთეტიკამ დაამტკიცა, რომ სხეულები ჩვენი გარეგანი გრძნობის მხოლოდ მოვლენებია და არა ნივთები თავისთავად. ამ საფუძველზე თავისუფლად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ჩვენი მოაზროვნე სუბიექტი არ არის სხეულებრივი, არ არის გარეგანი გრძნობის საგანი, არ არის მოვლენა

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 244.

სიერცეში. ან სხვანაირად, განფენილობა, სიმკვრივე, კავშირი და მოძრაობა, მოკლედ, ყველაფერი, რასაც გარეგანი გრძნობა გვაძლევს, არ შეიძლება იყოს აზრი, გრძნობა, მიდრეკილება, ნებისყოფა და არც შეიძლება ამათ შეიცავდეს, რადგან მოაზროვნე სულის თვისებები საერთოდ არ არიან გარეგანი გრძნობის საგნები. „მაგრამ ის რაღაც, რაც გარეგან მოვლენას საფუძვლად უდევს, რაც ჩვენს გრძნობებზე ისეთ ზემოქმედებას ახდენს, რომ იგი იღებს წარმოდგენებს სიერცის, მატერიის, ფიგურის და ა. შ. ეს რაღაც განხილული როგორც ნოუმენი (ანუ უკეთ, როგორც ტრანსცენდენტალური საგანი), შეიძლებოდა ყოფილიყო იმავე დროს აგრეთვე აზრთა სუბიექტი. ...მაგრამ ეს რაღაც არ არის განფენილი, არ არის შეუღწევადი, არ არის რთული, შედგენილი, იმიტომ, რომ ყველა ეს პრედიკატი მხოლოდ ხედვასა და გრძნობიერებას ეხება, რამდენადაც ჩვენ განვიცდით ამგვარი (საერთოდ კი ჩვენთვის უცნობი) ობიექტის ზემოქმედებას, აფიციერებას. მაგრამ ეს გამოთქმები სრულიად არ გვაძლევენ იმის ცოდნასა და გაგებას, თუ რა საგანია იგი: არამედ მხოლოდ იმას გვაძნობს, რომ, თუ იგი განიხილება თავისთავად, ჩვენი გრძნობიერებისგან დამოუკიდებლად, მაშინ გარეგან მოვლენათა ეს პრედიკატები მას, როგორც ასეთს, ვერ მიეწერება<sup>7</sup>. მაგრამ შინაგანი გრძნობის პრედიკატები, წარმოდგენები და აზროვნება მას არ ეწინააღმდეგება. „ამის საფუძველზე, თვით სულის მარტივი ბუნების დაშვებით არ შეგვიძლია საკმარისად განვასხვავოთ სული მატერიისაგან ამ უკანასკნელის სუბსტრატის თვალსაზრისით, თუ მატერიას განვიხილავთ მოვლენის სახით (როგორც ეს ჭერ არს)“<sup>8</sup>.

მატერია რომ იყოს ნივთი თავისთავად, მაშინ ის, როგორც რთული, შედგენილი არსი სრულიად განსხვავებული იქნებოდა სულისაგან ვითარცა მარტივისაგან. მაგრამ მატერია მხოლოდ გარეგანი მოვლენაა, რომლის სუბსტრატი არავითარი მოცემული პრედიკატებით არ შეიცნობა, ამიტომ მატერიის, როგორც მოვლენის სუბსტრატის, შესახებ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იგი თავისთავად მარტივია, იმის მიუხედავად, რომ მისი ზემოქმედება ჩვენში განფენილისა და შედგენილის ხედვას იწვევს. ამრიგად, შეგვიძლია დავუშვათ, რომ სუბსტრატს, რომელაც ჩვენი გარეგანი გრძნობის თვალსაზრისით განფენილი და რთულია, აზროვნება მოსდგამს და შეუძლია საკუთარი შინაგანი გრძნობით წვდეს საკუთარ მოაზროვნე არსს. ასე რომ, ის, რასაც ერთი მიმართულებით სხეულებრივი ჰქვია, მეორე მიმართულებით მოაზროვნე

<sup>7</sup> ასეთი მოსაზრების საფუძველს იძლევა ერთი და იგივე საგნის განსხვავებული გრძნობადი ხედვები. მაგალითად, წნევას თვალი ფერად აღიქვამს, ყური კი ბგერად.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 259.

არსება იქნებოდა. მაგრამ თუ ამგვარ ჰიპოთეზებს არ გამოვედევნებოთ, შეიძლება ზოგადად ითქვას: თუკი სულის ქვეშ თავისთავად მოაზროვნე არსებას ვიგულისხმებთ, მაშინ შეუფერებელია თვით კითხვა: ერთი გვარის არიან თუ არა თავისთავად არსებული მოაზროვნე სულა და მატერია როგორც წარმოდგენის მხოლოდ ერთი სახე ჩვენში. ბოლო, მეორე მხრივ, თუ ჩვენს მოაზროვნე მე-ს შევადარებთ არა მატერიას, არამედ ინტელიგიბელურს, რომელიც საფუძვლად უდევს იმ გარეგნულ მოვლენას, ჩვენ რომ მატერიას ვეწოდებთ, მაშინ სწორედ იმიტომ, რომ ინტელიგიბელურის შესახებ არაფერი არ ვიცით, ვერც ვერაფერს ვიტყვიით სულის მასთან მსგავსების ან განსხვავების შესახებ.

ასე ნელ-ნელა მზადდება საბუთები სულის უკვდავების თაობაზე ახალი თვალსაზრისის შემუშავებისათვის.

### § 3. პერსონალობის პარალოგიზმი

როგორც ვნახეთ, შეუძლებელია დასაბუთდეს, რომ სული სუბსტანციაა, შეუძლებელია დასაბუთდეს, რომ სული მარტივია. კიდევ რომ დავუშვათ სულის მარტივი ბუნება, იგი არ გამოდგება სულსა და სხეულს შორის არსობრივი განსხვავებისათვის და, მაშასადამე, სულის არამატერიალურობისა და უკვდავების დასაბუთებისათვის. მაგრამ არის ერთი თვისება — პიროვნულობა სულისა — რომელიც ისე ჩანს, უქველად დასაბუთებადი.

რა უნდა ვიგულისხმოთ სულის პიროვნულობაში და როგორ შეიძლება მისი ამ თვისების აპრიორული შემეცნება? უსათუოდ აპრიორული და არა ემპირიული შემეცნება, რადგან, როგორც ვიცით, ემპირიულ შემეცნებას საყოველთაო და აუცილებელი ხასიათი არა აქვს. სული პიროვნებაა მაშინ, როცა იგი იგივეობრივია ყველა მისი განსხვავებული მდგომარეობისას. პერსონალობის პარალოგიზმის თქვა: როგორ არის შესაძლებელი სულის შემეცნება როგორც პიროვნებისა. მისი შინაარსია:

ის, რაც გაიცნობიერებს საკუთარი თავის რიცხობრივ იგივეობას სხვადასხვა დროს, წარმოდგენს პიროვნებას. სული სწორედ ასეთია. მაშასადამე, სული პიროვნებაა.

დამოწმებული სილოგიზმი არ არის პარალოგიზმი, ე. ი. ფორმით მცდარი დასკვნაა. თუკი X, რომელიც გაიცნობიერებს საკუთარი თავის რიცხობრივ იგივეობას, სხვადასხვა დროს პიროვნებაა და სული X-ია, მაშინ სული პიროვნება იქნება. მაშასადამე, თუ წანამძღვრები ჭეშმარიტია, მაშინ დანასკვიც უსათუოდ ჭეშმარიტი იქნება. ამიტომ, ბუ-

ნებრეია, კანტი სულაც არ ეხება დასკვნის ფორმას. კანტის ამოცანა აქ ისაა, რომ ნათელი გახადოს: საკუთარი თავის იგივეობის ცნობიერება არ არის საკუთარი თავის, ე. ი. მე-ს იგივეობის ცოდნა. სინათლისათვის კანტი ანალოგიას მიმართავს: როცა გარეგანი საგნის რიცხობრივ იგივეობას შევიცნობთ გამოცდილებით, მაშინ იმ მყარსა და იგივეობრივს გამოყოფთ მოვლენაში, რომელიც სხვადასხვა დროს ცვლადებისას უცვლელი რჩება. მაგრამ სული, მე შინაგანი გრძნობის საგანია. დრო კი მხოლოდ შინაგანი გრძნობის ფორმაა. მაშასადამე, ყოველი ჩვენი მეობის სხვადასხვა დროს თანმიმდევრული განსაზღვრება შეიძლება შედარებულ იქნეს იგივეობრივ თვითობასთან ყოველ დროში. ყოველ დროს სახეზეა, რომ ჩვენი მე არის სუბიექტი იმ აზრებისა, რომელიც მას აქვს. მაგრამ ერთი და იგივეა თუ არა სხვადასხვა დროს ჩვენი მე, რომელიც ყოველთვის აზრების სუბიექტია, ამას თვითცნობიერება ვერ ხედავს. „ჩემი თავის ცნობიერების იგივეობა სხვადასხვა დროში, თუმცა ჩემი აზრებისა და მათი კავშირის მხოლოდ ფორმალური პირობაა, მაგრამ იგი სულაც არ ამტკიცებს ჩემი სუბიექტის რიცხობრივ იგივეობას, რადგან ამ სუბიექტში მე-ს ლოგიკური იგივეობის მიუხედავად, მაინც შეიძლება მოხდეს ისეთი ცვლილებები, რაც საშუალებას არ იძლევა შევინარჩუნოთ მისი იგივეობა“<sup>9</sup>. ეს ასეა იმიტომ, რომ ჩვენ თვითონ ჩვენი მე-ს ცნობიერებიდან არ შეგვიძლია ვიმსჯელოთ იმაზე, როგორც სული, მუდმივი ვართ თუ არა. ჩვენ ხომ იგივეობრივ თვითობას მხოლოდ იმას მივაწერთ, რაც გაცნობიერებული გვაქვს და ამიტომ ბუნებრივია, მიგვაჩინა: მთელი იმ დროის განმავლობაში, ჩვენ რომ გაცნობიერებული გვაქვს, ერთი და იგივე ვართ. თუ ჩვენი მე-ს ცნობიერების იგივეობას სხვა დამკვირვებლის თვალსაზრისით ავწონ-დავწონით, მაშინ შეუძლებელია სარწმუნო იყოს აზრი იმის თაობაზე, რომ მთელი იმ დროის განმავლობაში, რაც ჩვენ გაცნობიერებული გვაქვს, ერთი და იგივე ვართ. არ შეიძლება სარწმუნო იყოს, რადგან სულში ვერ ვპოულობთ ვერავითარ მუდმივ მოვლენას, გარდა წარმოდგენისა მე, რომელიც თან სდევს და აკავშირებს ყველა წარმოდგენას და, ამიტომ, ვერასოდეს ვერ შევძლებთ დავადგინოთ, მიმდინარეობს თუ არა, იცვლება თუ არა ეს მეც, სწორედ ისევე, როგორც დანარჩენი აზრები, რომლებსაც იგი ერთმანეთთან აკავშირებს.

ამრიგად, გამოდის, რომ პიროვნულობისათვის აუცილებელი წანმძღვარი სულის მუდმივობაა და, მაშასადამე, სულის სუბსტანციურობა პირველად სწორედ ახლა უნდა დამტკიცდეს. მაგრამ რადგანაც სულის

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 261.

ეს მუდმივობა შეუძლებელია გამოვიყვანოთ მე-ს იგივეობიდან ყველა იმ დროის ცნობიერებაში, როდესაც ჩვენს თვითობას ვაცნობიერებთ, ამიტომ არც ის შეიძლება, რომ მე-ს იგივეობის ცნობიერებას დაემყაროს სულის სუბსტანციურობა. „კრიტიკის“ მეორე გამოცემაში სულის პიროვნულობის აპრიორულ-სინთეზური შემეცნების შეუძლებლობა მოკლედ, მაგრამ ზუსტად არის განსაზღვრული. „მთელი ჩემს მიერ გაცნობიერებულ მრავალფეროვნებაში ჩემ თავთან იგივეობის დებულება . . . არის თვით ცნებაში მდებარე და, მაშასადამე, ანალიზური დებულება. მაგრამ სუბიექტის ეს იგივეობა, რაც ჩემს მიერ შეიძლება გაცნობიერებული იყოს ყველა მის წარმოდგენაში, არ ეხება მის ხედვას, რომლის საშუალებითაც იგი მოცემულია როგორც ობიექტი. ამრიგად, ის, არც შეიძლება ნიშნავდეს პიროვნების იგივეობას, რომლითაც გაიგება მოაზროვნე არსების, როგორც სუბსტანციის, თავის საკუთარი იგივეობის ცნობიერება მდგომარეობათა ყოველგვარ ცვალებადობაში. ამის დამტკიცება არ შეიძლება მივიღოთ დებულების: მე ვაზროვნებ, მხოლოდ ანალიზით. არამედ მოითხოვს მოცემულ ხედვაზე დამყარებულ სხვადასხვა სინთეზურ მსჯელობებს“<sup>10</sup>.

#### § 4. იდეალობის პარალოგიზმი

სულის სუბსტანციურობის, სიმარტივის, პიროვნულობის შესახებ რაციონალურ-ფსიქოლოგიურ მტკიცებათა უსაფუძვლობა გამოაშკარავებულია. მაგრამ რაციონალური ფსიქოლოგიის პოზიციიდან კიდევ არის შესაძლებლობა მოგვეჩვენოს, რომ სული შემეცნების შესაძლო ობიექტებისგან გამორჩეულად განსხვავდება. კერძოდ, თუ შემეცნების ყველა სხვა ობიექტის არსებობის მტკიცება საეჭვოა, სულის არსებობა უეჭველია. რაციონალური ფსიქოლოგიის პოზიციიდან სულის შესახებ ეს ნააზრვევი, დასკვნის სახით, იდეალობის პარალოგიზმის სახელწოდებით, კანტს ასე აქვს ჩამოყალიბებული:

იმას, რისი არსებობაც შეიძლება დაედასტურებოდეს, მარტოოდენ მოცემული აღქმების მიზეზის სახით, მხოლოდ საეჭვო არსებობა აქვს:

ყველა გარეგანი მოვლენა იმგვარია, რომ მათი არსებობა უშუალოდ არ აღიქმება, მათ შესახებ დასკვნა შეიძლება მხოლოდ როგორც მოცემულ აღქმათა მიზეზის შესახებ.

მაშასადამე, გარეგან გრძნობათა ყველა საგნის არსებობა საეჭვოა.

ჩვენ უკვე ვიცით, რომ რაციონალური ფსიქოლოგიის პარალოგიზმი არ ნიშნავს მარტოოდენ ფორმით მცდარ დასკვნას და, მაშასადამე,

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 244.



მათი კრიტიკა მარტოოდენ დასკვნის ფორმის დარღვევის აღმოჩენა არაა. პარალოგიზმის ცნება კვლევა-ძიების პროცესში თანდათან გაფართოვდა და ახლა მისი ზოგადი შინაარსი ასე შეიძლება გამოვთქვათ — პარალოგიზმი არის ორი განსხვავებული ცნების განურჩევლობა აზროვნების პროცესში. პარალოგიზმი იყო, მაგალითად, ამას წინათ გარჩეული, გაცნობიერებისა და შემეცნების ცნებათა აღრევა. ახლანდელ შემთხვევაში პარალოგიზმს, ე. ი. სისწორის მოჩვენებას, ქმნის გარეგანი საგნის (მოვლენის) და თავისთავადი საგნის ცნებათა აღრევა, განურჩევლობა.

ვნახოთ, როგორ ააშკარავებს კანტი დებულების — გარეგან გრძნობათა ყველა საგნის არსებობა საექვოა — პარალოგოსობას, ე. ი. ცნება „გარეგანი საგნის“ ორაზროვნებას. თავისთავად ცხადია, რომ ჩვენ უშუალოდ მოცემული გვაქვს, ე. ი. უშუალოდ აღვიქვამთ ჩვენს შინაგან მდგომარეობას. მაშასადამე, ნამდვილი საგნის არსებობა ჩვენს გარეთ, აღქმაში უშუალოდ არასდროს არ არის მოცემული, როცა, რასაკვირველია, ნამდვილ საგანში ვიგულისხმებთ ნივთს თავისთავადს. ამიტომ აღქმისაგან დამოუკიდებელ აღქმის საგნის არსებობაზე შეიძლება ვიმსჯელოთ, როგორც აღქმის მიზეზზე, ე. ი. დაეასკვნათ მისი არსებობის შესახებ, ამგვარი დასკვნა კი მაშინ არის შესაძლებელი, როცა აღქმა განხილულია ისეთ მოქმედებად, რომლის უახლოესი მიზეზიც გარეგანი რაღაც არის. მაგრამ დასკვნა მოცემული მოქმედებიდან (შედევრიდან) მიზეზზე საიმედო არაა, რადგან ერთი და იგივე მოქმედება განსხვავებულმა მიზეზებმა შეიძლება გამოიწვიოს. ამიტომ თავისი მიზეზისადმი აღქმის დამოკიდებულებაში ყოველთვის საექვო რჩება შინაგანია ეს მიზეზი თუ გარეგანი. ყოველ შემთხვევაში გარეგან საგანთა არსებობაზე მხოლოდღა ვასკენით, ყველა ამგვარ დასკვნას კი ხიფათი ელის. ხოლო შინაგანი გრძნობის საგანი, შე ყველა მისი აღქმითა და წარმოდგენით, უშუალოდ გვეძლევა და მისი არსებობა არავითარ ექვს არ იწვევს. ამ თვალსაზრისით, სწორი იყო დეკარტი, როცა ყველა აღქმას ვიწრო მნიშვნელობით შემოფარგლავდა დებულებით: მე (როგორც მოაზროვნე არსება) ვარსებობ.

ამრიგად, გამოდის, რომ გარეგანი გრძნობის საგნების, სიერცეში სხეულების არსებობა საექვოა, ე. ი. საექვოა ცოდნა, გამოცდილება გარეგანი, ჩვენს გარეშე არსებული სინამდვილის შესახებ. მაგრამ ფიზიკა, სახელდობრ ნიუტონის მექანიკა, ხომ სწორედ სიერცეში სხეულთა მოძრაობის შესახებ იძლევა ცოდნას. ე. ი. ნიუტონის მექანიკა საექვო მეცნიერებაა? არა, ასეთ თვალსაზრისს კანტი არ გაიზიარებს. მაშასადამე, გარეგანი გრძნობის საგნების, მატერიალური სხეულების არსებობის საექვობის დებულებაში რაღაც გაუგებრობასთან, ორაზ-

როვნებასთან გვაქვს საქმე. „გამოთქმა: ჩვენს გარეშე, იწვევს გარდაუვალ ორაზროვნებას, იმიტომ, რომ ხან ისეთ რამეს ნიშნავს, რაც არსებობს როგორც ნივთი თავისთავად ჩვენგან განსხვავებით, ხან ისეთ რამეს, რაც მხოლოდ გარეგან მოვლენას ეკუთვნის. იმისთვის, რომ თავიდან ავიცილოთ ამ ცნების ყოველგვარი გაურკვეველობა მისი უკანასკნელი მნიშვნელობით, რა მნიშვნელობითაც საკუთრივ იღებს მას ფსიქოლოგიური საკითხი ჩვენი გარეგანი ხედვის რეალობის გამო, ემპირიულად გარეგან საგნებს განასხვავებს. იმ საგნებისაგან, რომლებსაც ასე შეიძლება ჰქვიათ ტრანსცენდენტალური აზრით, იმით, რომ მათ (ემპირიულ საგნებს) პირდაპირ ვუწოდებთ ნივთებს, რომლებიც სივრცეში გვხვდებიან“<sup>11</sup>.

გარეგან საგანთა არსებობაში დაეჭვებას, ე. ი. მათი არსებობა უშუალო აღქმით შემეცნების უარყოფას და აქედან იმ აზრის გამოტანას, რომ ვერაფერით შეესაძლო გამოცდილება ვერასოდეს ვერ დაგვარწმუნებს მათი არსებობის ნამდვილობაში, კანტი იდეალიზმს უწოდებს. რაციონალური ფსიქოლოგიის იდეალისტური დებულების — გარეგან საგანთა არსებობა დაუსაბუთებელია — კანტისმიერი კრიტიკის აზრი რომ დავივიროთ, საჭიროა, ისე როგორც ამას თავად კანტი ჩადის, ერთმანეთისგან გამოვარჩიოთ: ტრანსცენდენტალური და ემპირიული იდეალიზმი და რეალიზმი. ტრანსცენდენტალური იდეალიზმი, ანუ კანტის შემეცნების თეორია აღიარებს, რომ გარეგანი საგნები მხოლოდ წარმოდგენებია და არა ნივთები თავისთავად და ამის შესაბამისად, დროცა და სივრცეც ჩვენი ხედვის მხოლოდ გრძნობადი ფორმებია და არა თავისთავად არსებული გარკვეულობანი, ან თავისთავადი ნივთების, როგორც ობიექტების, არსებობის პირობები. ამგვარი თვალსაზრისის საპირისპიროა ტრანსცენდენტალური რეალიზმი, რომელიც დროსა და სივრცეს თავისთავად არსებულ რამედ თვლის. ხოლო რადგან გარეგანი საგნები სივრცეში არსებობენ, შეცდომით მიიჩნია. რომ გარეგანი საგნები ჩვენი წარმოდგენები კი არ არიან, არამედ — ნივთები თავისთავად. სწორედ ტრანსცენდენტალური რეალიზმის პოზიციის დროს წარმოიშობა ემპირიული იდეალიზმი. ვინაიდან, რაკი მიჩნეულია, რომ გარეგანი საგნები ნივთებია თავისთავად, ე. ი. გარეგანი საგნები ჩვენი გრძნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობენ, მაშინ ჩვენი გრძნობების მონაცემი საკმარისი არ არის ამგვარი საგნების არსებობა, სინამდვილე სარწმუნო გახადოს.

ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმს ასეთი სიძნელე არ აბრკოლებს. ამგვარი პოზიცია თავისუფლად იკუთვს გარეგანი საგნების ემპირიულ

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 264.

რეალობად აღიარებას. ე. ი. ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმს შეუძლია ისე დაუშვას საგნების, სხეულების, მატერიის არსებობა, რომ არ გაცდეს თვითცნობიერების საზღვრებს, მარტოოდენ ჩვენი წარმოდგენების საარწმუნოება აღიაროს და იკმაროს cogito, ergo sum. მართლაც, თუ მატერია და მისი შინაგანი შესაძლებლობებიც კი (მოდრაობა, სამკვრივე, განფენილობა) მარტოოდენ მოვლენად არის მიჩნეული, რომელიც ჩვენი გრძნობიერების ვარეშე არაა, მაშინ მატერია მხოლოდ წარმოდგენების (ხედვის) სახეა, რომელთაც ვარეგანი ეწოდებათ, არა იმიტომ, რომ თითქოს თავისთავად ვარეგან საგნებს ეხებიან, არამედ მხოლოდ იმიტომ, რომ სივრცეში არიან განლაგებული, სადაც ყველაფერი ერთიმეორის გვერდით, ერთიმეორის ვარეშეა; თავად სივრცე კი, როგორც ტრანსცენდენტალურმა ესთეტიკამ დაამტკიცა, ან, უფრო ზუსტად, სივრცის წარმოდგენა მხოლოდ ჩვენშია.

ამრიგად, დებულების: ვარეგან გრძნობათა ყველა საგნის არსებობა საექვოა — პარალოგოსობა, ორაზროვნება გამოაშკარავებული. თუ ვარეგან საგნებს თავისთავად ნივთებად მივიჩნევთ, მაშინ უბრალოდ წარმოუდგენელია, როგორ შეიძლება მათი ჩვენგან დამოუკიდებელი ყოფნის შეცნობა, როცა მხოლოდ ჩვენში არსებულ წარმოდგენებს ვემყარებით. ხოლო თუ ვარეგანი საგნები, როგორც მოვლენები, მხოლოდ წარმოდგენებია, მაშინ „ვარეგანი ნივთებიც არაებობენ ისევე, როგორც მე თვითონ ვარსებობ, სახელდობრ, ორივეს უშუალოდ ემოწმება ჩემი თვითცნობიერება, ოღონდ შემდეგი განსხვავებით: თვით ჩემი თვითობის, ვითარცა მოაზროვნე სუბიექტის, წარმოდგენა ევარდება მხოლოდ შინაგან გრძნობას, ხოლო განფენილ არსებათა აღმნიშვნელი წარმოდგენები — აგრეთვე ვარეგან გრძნობასაც. მე არ მჭირდება დასკვნები ვარეგან საგანთა სინამდვილის შესახებ ისევე, როგორც ჩემი შინაგანი გრძნობის (ჩემი აზრების) სინამდვილის შესახებ, რადგან ორივე მხრივ. ისინი სხვა არა არიან რა, თუ არა წარმოდგენები, რომელთა უშუალო აღქმა (ცნობიერება) იმავე დროს მათი სინამდვილის საკმაო დასაბუთებაა“<sup>12</sup>.

მაშასადამე, ტრანსცენდენტალური იდეალიზმი, ანუ მოვლენათა იდეალობის დასაბუთება, როგორც ვნახეთ, შესაძლებლობას იძლევა ყველა მოვლენის როგორც ვარეგანის, ისე შინაგანის ემპირიული რეალობის აღიარებისათვის. ახლა შეიძლება ისიც გავიზაროთ, თუ რატომ უწოდებს კანტი რაციონალური ფსიქოლოგიის მეოთხე პარალოგიზმს „იდეალობის პარალოგიზმს“: რეალურიც შეიძლება იყოს იდეალური და, თუ იდეალურის ამ ორ მნიშვნელობას არ გამოვარჩევთ, ერთმა-

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 263.

ნეთში აკრევთ, უსათუოდ წინააღმდეგობაში გავიხლართებით. როგორც ეს რაციონალურ ფსიქოლოგიას მოსდიოდა. ტრანსცენდენტალური იდეალობის მიუხედავად, ემპირიულად რეალურია როგორც კარეგან ვრძნობის საგნები — სხეულები, მატერია, ისე შინაგანი გრძნობის საგანი სული. ანუ მოაზროვნე მე.

მატერიისა და მოაზროვნე მე-ს ერთდროული, ერთმანეთზე დაუყვანელი არსებობის აღიარება, კანტამდელ ფილოსოფიაში ტრანსცენდენტალური დუალიზმი იყო. კანტის ფილოსოფიაში კი მატერიისა და სულის ერთდროულ აღიარებას, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ემპირიული დუალიზმის სახე აქვს. „ემპირიული აზრით, ე. ი. გამოცდილების კონტექსტში მატერია ნამდვილად ეძლევა გარეგან გრძნობას, ვითარცა სუბსტანცია მოვლენაში, ისე როგორც მოაზროვნე მე, ასევე ვითარცა სუბსტანცია მოვლენაში, ეძლევა შინაგან გრძნობას“<sup>13</sup>. მაგრამ კანტის ფილოსოფიის საფუძველზე არც დუალიზმს ტრანსცენდენტალურა აზრით და არც მის საპირიპიროებს: ერთი მხრივ, პნევმატ-ზმს და მეორე მხრივ, მატერიალიზმს არავითარი ნიადაგი არ აქვთ. ვინაიდან ასეთ შემთხვევაში თავისთავად ნივთად მიიჩნევა ის, რაც მოვლენა, ანუ წარმოდგენებია ჩვენში. საგნები თავისთავად, ისე როგორც ისინი არსებობენ ჩვენგან დამოუკიდებლად, კანტის აზრით, ჩვენთვის ყოველთვის უცნობი დარჩება. „ტრანსცენდენტალური ობიექტი, გარეგან მოვლენებს რომ უდევს საფუძვლად, ასევე ისიც, რაც შინაგან ხედვას უდევს საფუძვლად, არც მატერიაა და არც მოაზროვნე არსება თავისთავად, არამედ ჩვენთვის უცნობი საფუძველი მოვლენებისა, რომლებიც გვაძლევენ ემპირიულ ცნებას როგორც ერთი, ისე მეორე სახის შესახებ“<sup>14</sup>.

წმინდა.გონების პარალოგიზმების გამოაშკარავება დამთავრებულია. ნათელი გახდა, რომ შეუძლებელია სულის სუბსტანციურობის, სიმარტივის, პიროვნულობის და იდეალური ბუნების რაციონალური, ე. ი. აპრიორული შემეცნება. გარეგანი გრძნობის საგნებისა და შინაგანი გრძნობის საგნის (სულის) აპრიორული შემეცნების შესაძლებლობის განსხვავებულობას კანტი ასე განმარტავს: „გარეგანი გრძნობის მოვლენა მაინც შეიცავს რაღაც მდგრადს, ანუ რაც რჩება, რაც იძლევა ცვალებადი განსაზღვრებების საფუძველად მდებარე სუბსტრატს და, მაშასადამე, სინთეზურ ცნებას, სახელდობრ, ცნებას სივრცისა და მასში არსებული მოვლენების შესახებ, მაშინ როდესაც ჩვენი შინაგანი ხედვის ერთადერთ ფორმას, დროს, არ გააჩნია ისეთი არაფერი, რაც

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 265.

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 266.

რჩება და ინახება, მაშასადამე, იგი შესაძლებელს ხდის შევიცნოთ მხოლოდ განსაზღვრებათა ცვლა, მაგრამ არ გვაძლევს იმის შესაძლებლობას, რომ განსაზღვრელი საგანი შევიცნოთ<sup>15</sup>. დაკვირვებული მკითხველი მიხვდება, რომ სულის აპრიორული შემეცნების შეუძლებლობის მიზეზად აქ ხედვის არ არსებობა კი არ არის დასახელებული, არამედ ხედვის თავისებურება. ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს კანტს არ სურდეს სულის მიმართ შემეცნების მთელი ტრანსცენდენტალური აპარატი გამოიყენოს, თითქოს იგი მიელტვის სული „მეცნიერული შემეცნების მარწუხებს“ განარიდოს. ახლა თუ შეუძლებელი არა, ძალიან ძნელია იმის გარკვევა, სულის მიმართ ასეთი პოზიცია კანტის მრწამსსაც ეფუძნება თუ იგი მარტოდენ კომპრომისია. მაშინდელ ოფიციალურ რელიგიურ შეხედულებასთან. ერთი კი ცხადია, საქმე იქითკენ მიდის, რომ სულის უკვდავების აპრიორული შემეცნების შეუძლებლობის მიუხედავად, სულის უკვდავების რწმენა შენარჩუნებულ იქნეს.

სწორედ ამ პოზიციიდან დაინახავს კანტი რაციონალური ფსიქოლოგიის სარგებლობას. როგორც ვიცით, რაციონალური ფსიქოლოგია დასაბუთებულ, მეცნიერულ ცოდნას ვერ იძლევა, ყოველი მისი ცდა ამ მიმართულებით პარალოგიზმებით მთავრდება. მაგრამ მიზანი, რასაც იგი მიელტვის, უალრესად მნიშვნელოვანი და მომხიბლავია ადამიანისათვის. რაციონალური ფსიქოლოგია სხეულისაგან სულის სუბსტანციური განსხვავების საფუძველზე სულის უკვდავების დასაბუთებას ცდილობდა. კანტმა, წმინდა გონების გამოკვლევის საფუძველზე, სულის, ანუ ჩვენი მოაზროვნე თვითობის, ახალი ცნება შეიმუშავა, სადაც სრულიად ახლებურად დგას სულისა და მატერიის დამოკიდებულების საკითხი. ამას შედეგად მოჰყვა სულის შესახებ ძველი წარმოდგენების უსაფუძვლობის გამოაშკარავება და, საერთოდ, აპრიორული, ანუ წმინდა გონების პრინციპების მიხედვით, სულის შემეცნების შეუძლებლობის აღიარება. და სწორედ ამ შეუძლებლობაში დაინახავს კანტი სულის მუდმივობის აღიარებისათვის ხელშემწყობ გარემობას. „მართალია, ამ ცნების (იგულისხმება მის მიერ შემუშავებული ჩვენი მოაზროვნე თვითობის ცნება — რ. შ.) საშუალებით უკეთესად ვერ შევიცნობ ამ მოაზროვნე თვითობას მისი თვისებების მიხედვით და ვერ ჩაეწვდებით მის მუდმივობას, ვერც მისი არსებობის დამოუკიდებლობას გარეგან მოვლენათა შესაძლო სუბსტრატისაგან, რადგან ეს სუბსტრატიცა და ის მოაზროვნე თვითობაც ერთნაირად უცნობია ჩემთვის. მაგრამ რაკი შესაძლებელია ის. რომ საიდანღაც და არა მხოლოდ სპე-

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 266.

კულტური საფუძვლებიდან მივიღო მიზეზები და ვიმედოვნო ჩემი მოაზროვნე ბუნების დამოუკიდებელი და მუდმივი არსებობა ჩემი მდგომარეობის ყოველი შესაძლო ცვლის დროს, ამიტომ ამით ბევრ რამეს მოვიპოვებ, როცა ნებაყოფლობით ვალიარებ ჩემს საკუთარ უვიცობას, რადგან შემიძლია მოვიგერიო სპეკულატური მოწინააღმდეგის დოკმატური თავდასხმები, და ვაჩვენო მას: რომ მას არასოდეს არ შეუძლია ჩემი სუბიექტის ბუნების შესახებ უფრო მეტი იცოდეს, რათა სადავო გახადოს ჩემი მოლოდინის შესაძლებლობა, ვიდრე მე, რათა ამ იმედებს დავემყარო“<sup>16</sup>.

ასე და ამრიგად, ჩვენი მოაზროვნე არსების შესწავლის შემოფარვლა ვამოცდილების საზღვრებით და მისი ტრანსცენდენტალური არსის, ან როგორც კანტი იტყვის, სუბსტრატის შეუცნობადობის აღიარება სულის მუდმივობის რწმენის ახლებური დაფუძნების შესაძლებლობას იძლევა.

სულის შესახებ რაციონალური მოძღვრების მთავარი ძარღვი სული-სა და სხეულის ვითარცა უცხოგვარის სუბსტანციების ურთიერთობის პრობლემაა. იგი სამ საკითხად შეიძლება დანაწილდეს: ა) ორგანულ სხეულთან სულის ურთიერთობა, ე. ი. ადამიანის სიცოცხლის დროს ანიმალიზმი და სულის მდგომარეობა; ბ) ამ ურთიერთობის დასაწყისი, ე. ი. სული ადამიანის დაბადების წინ და დაბადების დროს; გ) ამ ურთიერთობის დამთავრება, ე. ი. სული ადამიანის სიკვდილის დროს და სიკვდილის შემდეგ.

ყველა ამ საკითხის შესახებ რაციონალური ფსიქოლოგიის მსჯელობანი მოჩვენებასა და ილუზიაზე არის დამყარებული. მთელი ამ ილუზიურობის ძირია მატერიისა და მისი თვისებების, ე. ი. გარეგანი გრძნობის საგნების მიჩნევა ადამიანის შემეცნებითი უნარებისაგან დამოუკიდებელ ვითარებად. კრიტიკული ფილოსოფიის თანახმად განფენილობა, სიმკვრივე, მოძრაობა მხოლოდ მოვლენები, ანუ ჩვენი წარმოდგენებია. კანტი, რასაკვირველია, არ უარყოფს, რომ ჩვენგან დამოუკიდებლად, თავისთავად შესაძლებელია არსებობდეს რალაც, რასაც შეესაბამება ის მოვლენა, ჩვენ რომ მატერიას ვუწოდებთ. მაგრამ შეუძლებელია იმის დაშვება, რომ იმ რალაცას, ნივთს თავისთავად, სწორედ ისეთი თვისებები ექნება, როგორადაც ის ჩვენს გრძნობიერებას ევლინება. ტალღას მაგალითად, თვალი ფერად აღიქვამს, ყური კი სმენად.

მატერიისა და მოაზროვნე არსების დამოუკიდებელ სუბსტანციებად გათიშვა განსაკუთრებულ სიძნელეს წარმოქმნის, როცა დადგება და-

<sup>16</sup> იქვე. გვ. 267.

მოუყიდებელ სუბსტანციად მიჩნეული მატერიის აზროვნებაზე ზემოქმედების საკითხი. შესაძლებელია თუ არა, მაგალითად, აზროვნებითი პროცესები მატერიალურ საგანთა ზემოქმედებას დაუუკავშიროთ და გამოვიკვლიოთ, იწვევს თუ არა მატერიის მოძრაობა ჩვენში წარმოდგენებს. აქ სიძნელეს ისა ქმნის, რომ მატერიალურ საგანთა ურთიერთმოქმედება სივრცეში ადგილგადანაცვლების, ძალის, ფორმა-ფიგურის ცვლილების სახით ვლინდება. „ჩვენში კი მოქმედებები აზრებია, რომელთა შორისაც არ არსებობს არავითარი ადგილის, მოძრაობის, ფიგურის და საერთოდ სივრცითი განსაზღვრებათა მიმართებანი და ჩვენ საერთოდ ვკარგავთ მიზეზთა სახელმძღვანელო ძაფს იმ მოქმედებისა, რომლებიც აქედან შინაგან გრძობაში უნდა გამომქლავნდნენ“<sup>17</sup>. მთელი ეს ინტელექტუალური კაპანწყვეტა უსაგნო აღმოჩნდება, კანტის აზრით, როგორც კი გავაცნობიერებთ, რომ მატერია და მოძრაობა თავად არიან წარმოდგენები და უცნობი მიზეზის ზემოქმედების ჩვენში გამოვლენანი.

რომ ნათელი გახადოს რაციონალური ფსიქოლოგიის მის მიერ ჩატარებული კრიტიკის არსი, კანტი რაიმე მოსაზრების, დებულების უარყოფის, უკუგდების სამ სახეს გაარჩევს: დოგმატურს, სკეპტიკურსა და კრიტიკულს. დოგმატური იქნება რაიმე დებულების უკუგდება ისეთი დებულებით, რომელიც საგნის უფრო ზუსტი ცოდნის პრეტენზიას გამოდის; სკეპტიციზმი საგანზე ორი საწინააღმდეგო დებულების შეპირისპირებით ცდილობს შეუძლებლად ჩათვალოს საგანზე საერთოდ რაიმე მსჯელობა, სკეპტიციზმი ორმხრივ დოგმატურ უკუგდებას ემყარება, იგი ხან ერთ დებულებას უარყოფს დოგმატურად, ხან მეორეს. დებულების უკუგდების ამ ორ სახეს საერთო აქვთ საგნის უკეთესი ცოდნის პრეტენზია. ამათგან განსხვავებით, დებულების, საერთოდ მოსაზრების კრიტიკული უარყოფა საგანზე უკეთეს ცოდნის პრეტენზიას კი არ ემყარება, არამედ იგი დებულების მტკიცების უსაფუძვლობის გამოაშკარალებას წარმოადგენს. ადვილი მისახედრია, რომ სულის შესახებ რაციონალური ფსიქოლოგიის დებულებების უკუგდება სწორედ კრიტიკულია, ამ დებულებათა მტკიცების უსაფუძვლობის გამომქლავნებას ემყარება და არა რაიმე სხვა ცოდნას სულის შესახებ. როგორც ვიცით, სულის ის თვისებები, რაზედაც რაციონალურ ფსიქოლოგია ცოდნას ჩემულობს, კანტს საერთოდ შეუუცნობადად მიაჩნია.

კანტის აზრით, ჩვენ დოგმატურად ვაზროვნებთ, როცა ჩვეულებრივი წარმოდგენების თანახმად, ტრანსცენდენტალური დუალიზმის სულისკვეთებით, ვთვლით, რომ ჩვენს მოაზროვნე სუბიექტს ურთიერ-

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 268.

თობა აქვს სხეულებთან, რომლებიც თითქოს ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებობს. ეს ყალბი წარმოდგენა არის სულსა და სხეულს შორის ურთიერთობის ყველა თეორიის საფუძველი. ამ ურთიერთობის სამი — ფიზიკური ზეგავლენის, წინასწარგანსაზღვრული ჰარმონიისა და ზებუნებრივი თანამოქმედების — თეორია არსებობს. ორი უკანასკნელი თეორია ფიზიკური ზემოქმედების თეორიის დოგმატურ უკუგდებას წარმოადგენს.

ჩვეულებრივი წარმოდგენით, განფენილი მოძრაივი სხეულები მობროვნე არსებისგან დამოუკიდებლად, თავისთავად არსებობენ — სხეულებისა და წარმოდგენების შესატყვისობა, ამგვარი თვალსაზრისის დროს, ცნობიერებაზე სხეულების ფიზიკური ზემოქმედებით აიხსნება. სხეულებისა და სულის ურთიერთობის ამ ახსნას ეწინააღმდეგება, როგორც წინასწარგანსაზღვრული ჰარმონიის, ასევე ზებუნებრივი თანამოქმედების თეორია. ორივე თეორია ფიზიკური ზეგავლენას უარყოფისას ერთ და იმავე დებულებას ემყარება: ის, რაც მატერიის სახით ვლინდება, არ შეიძლება თავისი უშუალო ზეგავლენით იყოს წარმოდგენების როგორც სრულიად სხვაგვარი მოქმედების მიზეზი. მაგრამ, ჯერ ერთი, უარყოფელი თეორიები, ისევე როგორც უარყოფილი, ერთმანეთში ურევენ თავისთავადი ნივთისა და გარეგანი გრძნობის საგნის ცნებებს. თუ ფიზიკური ზეგავლენის უარყოფელი თეორიები ზეპირ აღნიშნული ნაკლისაგან განთავისუფლებოდა, თუ ისინი ნათლად დაინახავდნენ თავიანთ ამოცანას, მაშინ მათ ასეთი სახე უნდა ჰქონოდათ: ის, რაც ჩვენი გარეგანი გრძნობის ქეშმარიტად თავისთავადი, ე. ი. ტრანსცენდენტალური საგანია, არ შეიძლება იყოს ამ წარმოდგენათა, ანუ მოვლენათა მიზეზი, ჩვენ რომ მატერიას ვუწოდებთ. მაგრამ მაშინაც ამგვარი მტკიცებისათვის მათ არავითარი საფუძველი არ ექნებოდათ, ვინაიდან ვერავინ ვერ დაიჩემებს ტრანსცენდენტალური მიზეზის, ე. ი. უცნობი საგნის შესახებ, თუ რა შეუძლია და რა არ შეუძლია მას.

წინასწარმოწყობილი ჰარმონიისა და ზებუნებრივი თანამოქმედების მიერ მოწოდებული ვითომდა შესწორება — საგნებსა და წარმოდგენებს შორის მიმართება ურთიერთმოქმედება კი არ არის, არამედ რაღაც მესამე საწყისით მოგვარებული შესატყვისობა და ჰარმონია — არსებითად ფიზიკური ზეგავლენის თეორიის ყველა ნაკლს იმეორებს. ამიტომ წერდა კანტი სულისა და სხეულის ურთიერთობის, ჩვეულებრივ, სამი შეთხზული და ნამდვილად ერთადერთი შესაძლო თეორია არსებობსო. ასე რომ, ფიზიკური ზეგავლენის თეორიის კრიტიკული უარყოფა, დანარჩენი ორის კრიტიკული უკუგდებაც იქნებოდა. ფიზიკური ზეგავლენის თეორიის შესახებ კი კანტი წერს: „სუბსტანციათა



ორ გვარეობას შორის, მოაზროვნე და განფენილ სუბსტანციებს შორის ასეთ ურთიერთობას საფუძვლად უდევს ტლანქი დუალიზმი და განფენილ ნივთებს, რომლებიც მოაზროვნე სუბიექტის მარტოოდენ წარმოდგენები არიან, აქცევს თავისთვის არსებულ ნივთებად. ამრიგად, არასწორად გაგებული ზეგავლენა შეიძლება სრულიად დაემხოს იმით, რომ გამოააშკარავებენ მისი დასაბუთების საფუძვლის უმნიშვნელობასა და სიყალბეს.

ამრიგად, ყბადაღებული საკითხი მოაზროვნე და განფენილი არსების ურთიერთობის გამო, თუ ყოველგვარ წარმოსახვითს ჩამოვაცულებთ, მხოლოდ და მხოლოდ შემდეგ საკითხზე დაიყვანება: როგორ არის საერთოდ შესაძლებელი მოაზროვნე სუბიექტში გარეგანი ხედვა, სახელდობრ, სივრცის ხედვა (მისი ავსების, ფორმისა და მოძრაობის ხედვა). მაგრამ ამ კითხვაზე არც ერთ ადამიანს არ ძალუძს პასუხის გაცემა: ჩვენი ცოდნის ამ ხარვეზს ვერასოდეს ვერ შევავსებთ; იგი შეიძლება მხოლოდ აღინიშნოს, რომ გარეგანი მოვლენები იმ ტრანსცენდენტალურ საგანს მიეწერება, რომელიც ამ სახის წარმოდგენათა მიზეზია, მაგრამ რომელსაც ჩვენ ვერ ვიცნობთ და ვერც ვერასდროს მის შესახებ ცნებას ვერ მივიღებთ. ყველა ამოცანაში, რომლებიც კი ჯამოცდილების ასპარეზზე შეიძლება შეგვხვდეს, ამ მოვლენებს ჩვენ ვეპყრობით როგორც საგნებს თავისთავად და სულ არ ვნადვლობთ მათი (როგორც მოვლენების) შესაძლებლობის პირველ საფუძველზე<sup>18</sup>.

მოაზროვნე და განფენილ საგანთა, ე. წ. მოაზროვნე სუბიექტისა და გარეგანი ხედვის ობიექტის ორ დამოუკიდებელ სუბსტანციად გათიშვა არის უშუალო საფუძველი, საიდანაც გამომდინარეობს სულის ბუნების შესახებ დავა და კამათი იმის თაობაზე, თუ როგორია სულსა რა ორგანულს სხეულს შორის მიმართება მათ დაკავშირებამდე, დაკავშირებისას და კავშირის გაწყვეტის შემდეგ. აზროვნების ისტორიაში ეს საკითხი ასე დაკონკრეტდა: განაგრძობს თუ არა ადამიანის სული არსებობას ადამიანის სხეულის შემდეგ, ე. ი. მან სულის უკვდავებას პრობლემის სახე მიიღო.

ამ პრობლემის განხილვისას კანტი სააზროვნო პოზიციას ცვლას. იგი უკვე აღარ ლაპარაკობს სულის უკვდავების ტრადიციული თეოსოლოგიის საფუძვლიანობის შესახებ, არ აკრიტიკებს მას. ამ საქმეს იგი დამთავრებულად თვლის, ამჟერად მსჯელობა მხოლოდ იმის თაობაზე წარმოებს, თუ როგორ შეიძლება კრიტიკული ფილოსოფიის საფუძველზე, მისი პრინციპების დაცვის პირობებში ვააზრებულ იქნეს

<sup>18</sup> იქვე, გვ. 270.

ის პრობლემატიკა, რამაც კანტამდელ აზროვნებაში სულის უკვდავების პრობლემა დააყენა.

ამრიგად, მოსაზრება, რომ მოაზროვნე სუბიექტს აზროვნება შუამდ-  
ლა სხეულთან ყოველგვარ ურთიერთობაში, კრიტიკული ფილოსო-  
ფიის ფარგლებში ასეთ სახეს მიიღებს: სხეულების აღქმის დაწყებამ-  
დე, რომლის დროსაც სივრცეში რაღაცა გვეძლევა, იგივე ტრანსცენ-  
დენტალური საგნები ახლანდელ მდგომარეობაში სხეულებად რომ  
გვევლინებიან, სულ სხვა სახით შეიძლება დანახულიყო. ხოლო მო-  
საზრებას, რომ სხეულებრივ სამყაროსთან ყოველგვარი ურთიერთობა  
მოსაზრების შემდეგ სულ შეუძლია განაგრძოს არსებობა, კრიტიკულ  
ფილოსოფიაში ასეთი ფორმა ექნებოდა: თუ უნდა მოისპოს გრძო-  
ბიერების ის სახეობა, რომლითაც ტრანსცენდენტალური და ამჟამად  
სრულიად უცნობი საგნები მატერიალურ სამყაროდ ვლინდებიან, ამის  
გამო არ აღიკვეთება ტრანსცენდენტალური საგნების ყოველგვარი  
ხედა და სავსებით შესაძლებელია, რომ მოაზროვნე სუბიექტი სწო-  
რედ ამ უცნობი საგნის შეცნობას განაგრძობს, თუმცა უკვე არა სხეუ-  
ლების სახით, რადგან სხეულებად იგი მხოლოდ ჩვენს მგრძობებლობას  
ევლინება.

კანტს სავსებით გაცნობიერებული აქვს ის, რასაც ამბობს. მან  
იცის, რომ ტრანსცენდენტალურ ნივთებზე არასხეულებრივი ფორმით  
აზროვნების შესაძლებლობის სასარგებლოდ სპეკულატური პრინციპ-  
ბიდან არავითარი საბუთი არ არსებობს. ის კი არა, არც ამგვარი შე-  
საძლებლობის მტკიცება შეიძლება, ასე შეიძლება მხოლოდ ვივარაუ-  
დოთ. მაგრამ არც ამგვარი ვარაუდის დოგმატური (კანტის მნიშვნელო-  
ბით) უარყოფა შეიძლება. ვინაიდან არავინ არაფერი არ იცის გარე-  
განი და სხეულებრივი მოვლენების აბსოლუტური და შინაგანი მიზე-  
ზის შესახებ. ამიტომ „ყოველგვარი დავა ჩვენი მოაზროვნე არსების  
ბუნებისა და სხეულებრივ სამყაროსთან მისი კავშირის შესახებ იმას  
შედევია, რომ ხარვეზს ამ დარგში, რის შესახებაც არაფერი იცინა,  
გონების პარალოგიზმებით აესებენ, თავიანთ აზრებს ნივთებად აქცე-  
ვენ და მათ ჰიპოსტაზირებას ახდენენ“<sup>19</sup>.

მოკლედ რომ ვთქვათ, კანტის აზრით, სულის უკვდავების აღიარება  
ან უარყოფა მეცნიერული დასაბუთების გარეთაა. მაშასადამე, თუ  
სულის უკვდავების რწმენა არსებობს, მას რაღაც სხვა, მეცნიერული  
ცოდნისგან განსხვავებული საფუძველი უნდა ჰქონდეს.

რაციონალური ფსიქოლოგიის პარალოგიზმების განხილვის დასას-  
რულს, მოკლედ შეიძლება ითქვას შემდეგი: ყველა ის ატრიბუტი, რო-

<sup>19</sup> იქვე. გვ. 270.

მელსაც რაციონალური ფსიქოლოგია მოაზროვნე სუბიექტს მიაწერს, სხვა არაფერია, გარდა წმინდა კატეგორიებისა, რომლებშიც არასდროს არ იაზრება რაიმე გარკვეული საგანი. კატეგორიები მხოლოდ წარმოდგენათა მრავალფეროვნების დაკავშირების წესებია და დასაკავშირებელი მასალის გარეშე ისინი სრულიად ცარიელნი არიან. მაშასადამე, მარტოდენ კატეგორიას არ შეუძლია რაიმე წარმოდგენა მოგვეცეს საგანზე, რადგან საგანს ხედვა იძლევა, რომელიც კატეგორიის შესატყვისად იაზრება. ამიტომ როცა რაიმე მიჩნეულია სუბსტანციად, მარტივად და ა. შ. მხოლოდ ცნებით და არა გვაქვს ამ ცნების შესატყვისი ხედვა, ანუ მოვლენა, მაშინ ჩვენ ცოდნა საგანზე კი არა გვაქვს, არამედ მხოლოდ ჩვენს ცნებაზე.

მოაზროვნე სუბიექტი, წმინდა აპერცეფცია, ანუ მე არის სუბსტანცია ცნებაში, მარტივი ცნებაში, რიცხობრივად იგივეობრივი ცნებაში და ა. შ. ამიტომ მათი საშუალებით ვერაფერს შევიმეცნებთ სულის შესახებ, რადგან არც ერთ ამ პრედლიკატს არავითარი შინაარსი არა აქვთ ხედვის გარეშე.

მაგრამ რატომ ეჩვენება მაინც ჩვენს მოაზროვნე არსებას, რომ იგი თავის თავს წმინდა კატეგორიებით შეიმეცნებს? ამის მიზეზი თუ: წყარო, კანტის სიტყვით, შემდეგია: თვით აპერცეფცია არის კატეგორიების შესაძლებლობის საფუძველი. კატეგორიები კი, თავის მხრივ, სხვა არაა, გარდა ხედვის მრავალფეროვნების დაკავშირების წესებისა, როდესაც ეს მრავალფეროვნება ერთიანია თვითცნობიერებაში. კატეგორიები დაკავშირების წესები, განსაზღვრის წესებია. კატეგორიების გაცნობიერება, ანუ ამუშავება თვითცნობიერებაში კატეგორიების შეცნობაა და არა კატეგორიებით შემეცნება. ჩვენი მოაზროვნე სუბიექტი კატეგორიებს შეიცნობს თვითცნობიერებაში, მაგრამ განმსაზღვრელი აზროვნების ცოდნა არაა განსასაზღვრი აზროვნების ცოდნა, ე. ი. ჩვენი მოაზროვნე თვითობის შემეცნება. სულ მოკლედ, ამ საკითხზე კანტისავე სიტყვებს დავიმოწმებ მეორე გამოცემიდან: „თვით ჩემი თავის ცნობიერების ანალიზი საერთოდ აზროვნებაში არ მადლევს არავითარ ცოდნას ჩემს შესახებ როგორც ობიექტზე. აზროვნების ლოგიკური განმარტება საერთოდ შეცდომით მიიჩნევა ობიექტის მეტაფიზიკურ განსაზღვრებად“<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 245.

წმინდა გონების ანტინომიები

ტრანსცენდენტალური დიალექტიკის პირდაპირი ამოცანა დიალექტიკური, ე. ი. მოჩვენებითი დასკვნების აღმოჩენა და მათი შესაძლებლობის, ანუ საფუძვლების გამოკვლევაა. მაგრამ იგი, ამავე დროს, სულისა და სამყაროს შესახებ რაციონალური მოძღვრების მოჩვენებითი მეცნიერულობის გამოაშკარავებაცაა და, ამდენად, შემეცნების ახალი თეორიის არაპირდაპირი დასაბუთებაც. სხვანაირად რომ ვთქვათ, გონების დიალექტიკური დასკვნებისა და ძველი მეტაფიზიკის, რაციონალური ნატურფილოსოფიის მოჩვენებითობის გამოაშკარავება ერთდროულად მიმდინარეობს. კანტის მიერ სამყაროს შესახებ მეტაფიზიკური მოძღვრების კრიტიკის მნიშვნელობის გასაცნობიერებლად, საკმარისია ფ. ენგელსის სიტყვები გავიხსენოთ: სამყაროს „ზოგადი სურათის შედგენა წინათ ე. წ. ნატურფილოსოფიის ამოცანას შეადგენდა. მაგრამ იგი ამას მხოლოდ იმით აღწევდა, რომ მისთვის ჯერ კიდევ უცნობი ნამდვილი კავშირის ნაცვლად იდეალურ, ფანტასტიკურ კავშირს თხზავდა, ხოლო ფაქტების დანაკლისს აზროვნებითი სახეებით ანაზღაურებდა, ნამდვილ ხარვეზებს მხოლოდ ფანტაზიით ავსებდა. ამ გზით მან ზოგიერთი გენიოსური აზრი გამოთქვა... მაგრამ როგორც ეს სხვაგვარად შეუძლებელი იყო, ბევრი უაზრობაც გამოაფინა. დღეს კი, როცა საკმარისია ბუნების კვლევის შედეგებს მათი საკუთარი კავშირის თვალსაზრისით შევხედოთ... ნატურფილოსოფია საბოლოოდ დასამარებულია“<sup>1</sup>.

როგორც ვიცი, კანტის აზრით, დასკვნას დიალექტიკურ დასკვნად იღვის, სუბიექტური რეალობის ობიექტურ რეალობად მიჩნევა აქცევს. სუბიექტურ იდეას კანტი ტრანსცენდენტალურ იდეას უწოდებს. იგი იმით განსხვავდება მიხედვრის ცნების, ანუ კატეგორიისაგან, რომ გონება ათავისუფლებს მას მიხედვრის ცნებების გამოცდილების საზღვრებისაგან. თუ მიხედვრა თავის კატეგორიებით ემპირიულ სინთეზს

<sup>1</sup> ე. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩ. ნაწ., ტ. II, თბ., 1950, გვ. 468—69.

ახორციელებს, გონება მიისწრაფის ემპირიულ სინთეზს აბსოლუტური სისრულე მიანიჭოს, რომელიც არასდროს არ განხორციელდება გამოცდილებაში. თავის ამ მისწრაფებაში გონება ემყარება დებულებას: თუ მოცემულია განპირობებული, მაშინ მოცემულია აგრეთვე პირობათა მთელი ჯამიც, მაშასადამე, აბსოლუტურად განუპირობებელიც.

სუბიექტურ პირობათა მთელი სისრულის, ანუ უპირობო სუბიექტურ ტრანსცენდენტალური იდეის საფუძველზე, დასკვნის დიალექტიკურობა წმინდა გონების პარალოგიზმებში განვიხილეთ. ახლა საქმე ეხება მოვლენათა სინთეზის სისრულეს.

სამყარო, ანუ ბუნება ყველა მოვლენათა ერთობლიობაა. ბუნებაში არც ერთი მოვლენა არ არსებობს, წინა მოვლენის ანუ მიზეზის გარეშე. როცა არის რაიმე მოვლენა, მაშინ ყველა წინა მოვლენის მთელი რიგი არის მთლიანად, ანუ იგი დასრულებულია. ამიტომ რომელიმე მოცემული მოვლენიდან უნდა დაეასკვნათ მის პირობათა მთელ რიგზე, ანუ სამყაროზე როგორც მთელზე. სწორად გაგებული ეს დასკვნა მოითხოვს, ანუ ეძებს მოცემული მოვლენისათვის ყველა მისი პირობის დასრულებულ რიგს. იგი მოითხოვს, ანუ სვამს დამთავრებულ, სრული სამყაროს ცნების მიზანს. ამრიგად, დამთავრებული სამყაროს იდეა „გონების ბუნებრივი იდეაა“. მოვლენათა რიგის დასრულება, განპირობებულიდან პირობისაკენ, რეგრესიული მიმართულებით რაი უნდა ვეძებოთ, ეს თავისთავად გასაგებია, რადგან მხოლოდ ამ მიმართულებით შეიძლება რიგი დამთავრებული იყოს; პირობიდან განპირობებულისაკენ მოვლენათა რიგი, ე. ი. მოვლენათა პროგრესული რიგი დაუსრულებელია.

ჩვენ თავს შევიკავებთ გონების ტრანსცენდენტალური იდეების დასკვნის სახეებიდან კანტის მიერ იდეების გამოყვანის დეტალური განხილვისაგან და გონების კოსმოლოგიურ იდეებს მოვლენათა სინთეზების თავისებურებით განვიხილავთ. რადგან ყოველი მოვლენა, განპირობებული სიდიდით, განპირობებული მატერია, შედეგი და დამოკიდებულია, ამიტომ დასრულებული მსოფლიოს იდეა გვავალებს ვეძებოთ მოცემული მოვლენისათვის პირობათა დასრულებული რიგი როგორც განპირობებული სიდიდისათვის, განპირობებული მატერიისათვის, შედეგისათვის და დამოკიდებული ყოფნისათვის.

როგორც სიდიდით, ყოველი მოვლენა არის რაღაც შედგენილი, ანუ განფენილი სივრცესა და დროში. თავის მხრივ, გარკვეული სივრცე განპირობებულია მთელი სივრცით, დრო — ყველა წინანდელი დროით. ამიტომ მოცემული სიდიდის ყველა პირობის სრული რიგი იქნება მთელი სივრცე და ყველა წინანდელი დრო. ეს კი იგივეა, რაც ყველა მოვლენის სრული ერთობლიობა დროსა და სივრცეში. თუ სამყაროს

დროსა და სივრცეში, ვუწოდებთ სიდიდეს, მაშინ კოსმოლოგიური იდეა. ამ მიმართულებით სამყაროს სიდიდის განსაზღვრას გვავალებს.

მატერია, როგორც სივრცეში მყოფი, ნაწილებისაგან შედგება, ნაწილები მისი ყოფნის პირობაა. ნაწილთა როგორც პირობათა სრული რიგი იქნება ყველა ნაწილი. კოსმოლოგიური იდეა ამ მიმართულებით მთელი სამყაროს შედგენილობის განსაზღვრას გვავალებს.

ყოველი შედეგი გაპირობებულია მიზეზით. მიზეზი შედეგის პირობაა. მაშასადამე, ყოველი შედეგის პირობათა სრული რიგი არის ყველა მიზეზი. კოსმოლოგიური იდეა ამ მიმართულებით, საერთოდ, მოვლენის წარმოშობის ახსნას გვავალებს.

ყოველი დამოკიდებული ყოფნა პირობას გულისხმობს, რაზეც იგია დამოკიდებული. პირობათა სრული რიგი იქნება ყველა დამოკიდებულების აბსოლუტური სისრულე. კოსმოლოგიური იდეა როგორც უპირობო, ამ მიმართულებით დამოუკიდებელი, ანუ აბსოლუტური არსებობის დადგენას გვავალებს.

ამრიგად, მივიღეთ ოთხი კოსმოლოგიური იდეა, ანუ წმინდა გონების ოთხი მოთხოვნა: განისაზღვროს სამყაროს სიდიდე, შედგენილობა, წარმოშობა და აუცილებელი არსებობა.

გონება წინააღმდეგობაში იხლართება კოსმოლოგიური იდეებისა და ასაბუთების დროს. იგი ერთნაირი აუცილებლობით ასაბუთებს კოსმოლოგიური იდეის — ვთქვათ, სამყაროს სიდიდის — კონტრადიქტორულ დებულებებს. არსებობს სავსებით გარკვეული კრიტერიუმა, რომელიც ნათლად აჩვენებს რომელიმე ცნების (დებულების) შეუძლებლობას. ცნება შესაძლებელია, თუ იგი ერთდროულად არ შეიცავს კონტრადიქტორულ ნიშნებს. ცნებას კონტრადიქტორული ნიშანთაგან ერთ-ერთი უნდა ახასიათებდეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში ცნება ლოგიკურად შეუძლებელია. ამ ლოგიკურ შეუძლებლობას ორი შემთხვევა აქვს. ცნება ლოგიკურად შეუძლებელია მაშინაც, როცა ვაჩვენებთ, რომ კონტრადიქტორულ ნიშანთაგან მას არც ერთი არ ახასიათებს: როცა იგი არც A არის და არც არა A. მაგრამ ცნება შეუძლებელია ლოგიკურად მაშინაც, როცა იგი A-ც არის და არა A-ც.

კონტრადიქტორულ ცნებათა ან, თუ გნებავთ, დებულებათა ერთნაირი ძალით მტკიცებადობას კანტი ანტინომებს უწოდებს. მაშასადამე, კოსმოლოგიური იდეების დასაბუთების ცდა, როცა გონება ერთნაირი ძალით ასაბუთებს კონტრადიქტორულ დებულებებს — თეზისსაც და ანტითეზისსაც — ანტინომებს წარმოადგენენ.

რადგან ოთხი კოსმოლოგიური იდეა არსებობს, ამიტომ მათი დასაბუთება ოთხი ანტინომიის სახით წარმოგვიდგება. განვიხილოთ თათოვეული ცალ-ცალკე.

რადგან ანტიროშიები თეზისისა და ანტითეზისის დასაბუთებისაგან შედგება, ჯერ თეზისი და მისი საბუთები ვნახოთ, მერე ანტითეზისი. თეზისი: სამყაროს დასაწყისი აქვს დროში და სივრცის მხრივაც საზღვრებშია მოქცეული. დასაბუთებისას კანტი, ერთადერთი გამონაკლისის გარდა, აზავოგიურ ხერხს მიმართავს. ვთქვათ, სამყაროს არა აქვს დასაწყისი დროში და საზღვარი სივრცეში. თუ სამყაროს დროში არა აქვს დასაწყისი, მაშინ ყოველ მოცემულ მომენტამდე მარადისობას გაუვლია და, მაშასადამე, სამყაროში მოვლენათა ერთმანეთის მიმყოფ მდგომარეობათა უსასრულო რიგი დამთავრებულია. დამთავრებული უსასრულობა წინააღმდეგობრივი წარმოდგენაა. ე. ი. დროში სამყაროს დასაწყისი აქვს.

თუ სამყაროს სივრცეში საზღვარი არა აქვს, მაშინ სამყარო ერთდროულად არსებულ მოვლენათა უსასრულო მოცემული მთელი იქნება. როცა სიდიდე თვალსაჩინო საზღვრებშია მოქცეული, მაშინ მისი დასრულებულობა აშკარაა. სამყაროს უსასრულო სიდიდე, ხედვის გარკვეულ საზღვრებში არ მოგვეცემა. უსასრულო სიდიდის წარმოდგენა შეიძლება მხოლოდ მისი ნაწილების თანდათანობით ათვისებით, ე. ი. უსასრულო თანმიმდევრობაში. მაშასადამე, უსაზღვრო სამყაროს მთელის წარმოდგენა შესაძლებელია უსასრულო დროული რიგის გავლასას. რაც დასრულებულ უსასრულობას წარმოადგენს. მაშასადამე, შეუძლებელია სამყარო უსაზღვრო იყოს. უსაზღვრო სამყაროს შეუძლებლობიდან გამომდინარეობს, შემოსაზღვრული სამყაროს აუცილებლობა. ამრიგად, თეზისი დასაბუთებულია.

**ანტითეზისი:** სამყაროს არც დასაწყისი აქვს და არც საზღვარი. იგი უსასრულოა როგორც დროის, ისე სივრცის მიხედვით. დაეუშვათ საპირისპირო, სამყაროს აქვს დასაწყისი დროში და საზღვარი სივრცეში. დასაწყისი ისეთი მომენტია, რასაც წინ უძღვის დრო, რომელშიც მოვლენა არ არის. ე. ი. დაწყებამდე უნდა გაევიდო დროს, რომელშიც სამყარო არ იყო, ცარიელ დროს. მაგრამ ცარიელ დროში შეუძლებელია რაიმეს წარმოშობა, რადგან ცარიელ დროში არ არის მომენტებს შორის განსხვავება. მაშასადამე, სამყაროს არ შეიძლება ჰქონდეს დასაწყისი, იგი განვლილი დროის თვალსაზრისით უსასრულოა.

ასევე, სივრცის მხრივ, ვთქვათ, სამყარო სასრულოა და განსაზღვრული. მაშინ შემოსაზღვრული სამყარო იმყოფება ცარიელ სივრცეში. ასეთ შემთხვევაში უნდა არსებობდეს არა მარტო ნივთთა დამოკიდებულება სივრცეში, არამედ ნივთთა დამოკიდებულება სივრცისადმი. მაგრამ რადგან სამყარო აბსოლუტური მთელია, რომლის გარეშე არ არსებობს ხედვის არავითარი საგანი, ამიტომ სამყაროს დამოკიდებუ-

ლება ცარიელ სივრცესთან იქნებოდა მისი დამოკიდებულება არავითარი საგნისადმი. მაგრამ ასეთი დამოკიდებულება, ე. ი. სამყაროს შემოსაზღვრა ცარიელი სივრცით არააა. მაშასადამე, სამყარო სივრცის მხრივ სულაც არ არის განსაზღვრული, ე. ი. განფენილობის მხრივ იგი უსაზღვროა.

## § 2. შაბანილობის ანტირომია

**თეზისი:** ყოველი რთული სუბსტანცია სამყაროში შედგება მარტივი ნაწილებისაგან, და, საერთოდ, ყველგან არსებობს მხოლოდ მარტივი, ან ის, რაც ამ მარტივისაგან არის შედგენილი.

ვთქვათ, რთული სუბსტანცია არ შედგება მარტივი ნაწილებისაგან. ამ შემთხვევისას, თუ ყველა შეერთებას მოხსნილად გავიანზრებთ, მაშინ აღარ დარჩება არავითარი რთული და, რადგან დაშვების თანახმად, არც მარტივი არსებობს, არ დარჩებოდა არაფერი. ე. ი. არც არავითარი სუბსტანცია არ იარსებებდა. ამიტომ ან არ შეიძლება ყველა შეერთების აზრით მოხსნა, ანდა შეერთების მოხსნის შემდეგ უნდა დარჩეს რაღაც ყოველგვარი შეერთების გარეშე არსებული, ე. ი. მარტივი. მაგრამ პირველ შემთხვევაში, თუ არ შეიძლება რთულის აზრით მოხსნა, რთული მაინც ვერ იქნებოდა შედგენილი სუბსტანციებისაგან, რადგან ამ შემთხვევაში შეერთება არის თავისთავად არსებული სუბსტანციების შემთხვევითი მიმართება. მაგრამ, რადგან ეს შემთხვევა ეწინააღმდეგება წანამძღვარს, რჩება მხოლოდ მეორე შემთხვევა: სუბსტანციალური რთულ სამყაროში შედგება მარტივი ნაწილებისაგან.

**ანტითეზისი:** არც ერთი რთული ნივთი სამყაროში არ შედგება მარტივი ნაწილებისაგან და, საერთოდ, სამყაროში არაფერი არ არსებობს მარტივი. ავიღოთ ანტითეზისის საპირისპირო: ყველა რთული ნივთი სამყაროში უნდა შედგებოდეს მარტივი ნაწილებისაგან და, საერთოდ, მარტივი უნდა არსებობდეს მხოლოდ. მაგრამ რადგან ყოველი რთული შესაძლებელია მხოლოდ სივრცეში, ამიტომ თუ რთული სუბსტანცია მარტივი ნაწილებისაგან შედგება, მაშინ ეს უკანასკნელიც უნდა იყვნენ ვრცეულები, ე. ი. უნდა აესებდნენ მარტივ, ანუ განუყოფელ ნაწილებს სივრცისას, რაც შეუძლებელია. ამიტომ სივრცეში სუბსტანციები უსათუოდ რთულია. მაშასადამე, არც ერთი რთული ნივთი არ შეიძლება შედგებოდეს მარტივი ნაწილებისაგან, ე. ი. სუბსტანციებისაგან. ვინაიდან ყველაფერი სავსებით მარტივი გამორიცხავს ყოველგვარ შინაგან განსხვავებულობას, ე. ი. სივრცეს, დროს, სიდიდეს, ამიტომ მარტივი არასდროს არ შეიძლება გახდეს ხედვის ობიექტი, ხედვის ობიექტი მხოლოდ სიდიდეებია. მაშასადამე, ანტითეზისი დასაბუთებულია: არც ერთი რთული არ შედგება მარტივისაგან და, საერთოდ, სამყაროში არაფერი არ არის მარტივი.



როგორც დასახელებიდან ჩანს, აქ ჩვენ საქმე გვაქვს ფილოსოფიაში ყველაზე ძნელ და სადავო საკითხთან. ამ საკითხს, შემდგომ სხვადასხვა ასპექტით ხშირად დავუბრუნდებით. ამჯერად კი თეზისისა და ანტითეზისის დასაბუთებებს გავეცნობ. ამრიგად, თეზისი: მიზეზობრიობა ბუნების კანონის თანახმად არ არის ერთადერთი, საიდანაც შეიძლება სამყაროს ყველა მოვლენა გამოვიყვანოთ, მათ ასახსნელად საჭიროა კიდევ დაუშვავთ მიზეზობრიობა თავისუფლების გზით.

თეზისის დასაბუთებლად, ჩვეულებრივ, დაუშვავთ საწინააღმდეგო, სახელდობრ, რომ არ არსებობს არავითარი სხვა მიზეზობრიობა, გარდა მიზეზობრიობისა ბუნების კანონის თანახმად. თუ ყველაფერს მიზეზი აქვს, მაშინ ყველაფერი წინა მდგომარეობით არის განსაზღვრული და ასე უსასრულოდ. არსებობს მხოლოდ დაქვემდებარებული და არა პირველი საწყისი, რადგან არ არსებობს მიზეზობრივი რეგრესული რიგის დასასრული. ხოლო რადგან არ არის დასასრული, არც პირველი მიზეზი არსებობს, ე. ი. არაა მოცემული ყველა მიზეზი, რაც მიზეზობრიობის კანონის მიხედვით აუცილებელია. ამიტომ უნდა ვაღიაროთ მიზეზობრიობა, რომლითაც რაღაც ხდება ისე. რომელსაც თავად არა აქვს მიზეზი, ე. ი. უნდა ვაღიაროთ მიზეზთა აბსოლუტური სპონტანობა, რომელიც თვითონ, თავის თავიდან დაიწყებს მოვლენათა რიგს. ასეთ უპირობო მიზეზობრიობას კანტი „ტრანსცენდენტალურ თავისუფლებას“ უწოდებს, რომლის გარეშე მოვლენათა თანმიმდევრული რიგი მიზეზთა მხარეს შეუძლებელია დასრულებულ იყოს.

**ანტითეზისი:** არ არსებობს არავითარი თავისუფლება, სამყაროში ყველაფერი მხოლოდ ბუნების კანონების თანახმად ხდება. თუ ანტითეზისის საწინააღმდეგოს დაუშვავთ, ე. ი. თუ ვაღიარებთ მიზეზობრიობას თავისუფლების მეოხებით, მაშინ პირველი მიზეზი იქნება აბსოლუტური თვითნებობა, რომელიც თვითონ იწყებს ხდომილებათა რიგს. ე. ი. მოვლენა შემოდის ბუნებაში ისე, რომ წინა მდგომარეობით, მიზეზით არ არის განსაზღვრული. მაშასადამე, აქ თანმიმდევრობა მოკლებულია მიზეზობრივ კავშირს. „ამის შემდეგ“, არ არის „ამის გამო“. ეს კი ეწინააღმდეგება მიზეზობრივი კანონის მიხედვით დროული თანმიმდევრობის კანონზომიერებას. მაშასადამე, ჩვენ არ შეგვიძლია ვაღიაროთ უპირობო მიზეზობრიობა ისე, თუ არ გავწყვიტეთ მიზეზობრივი კავშირი, ჩვენი კვლევის სახელმძღვანელო ძაფი, ე. ი. თუ არ უარყვავით გამოცდილების შესაძლებლობა. რადგან გამოცდილება არსებობს, ამიტომ ტრანსცენდენტალური თავისუფლება შეუძლებელია. არსებობს მხოლოდ უსასრულო მიზეზობრივი კავშირი.

თეზის სურდა ბუნებასთან თავისუფლების შეერთება: ანტითეზისი მათ შეუთავსებლობას აღიარებს. ამ დებულებას კანტი „ბუნების ყოვლადღიერებას“. „ტრანსცენდენტალურ ფიზიოკრატის“ უწოდებს. თუ მიზეზით განსაზღვრული საგანთა კანონზომიერება არსებობს, მაშინ თავისუფლების აღიარება კანონზომიერების უარყოფაა.

#### § 4. აბსოლუტური აუცილებელი არსების ანტინომია

**თეზისი:** სამყაროს ეკუთვნის რაღაც, რაც ან როგორც მისი ნაწილი, ან როგორც მისი მიზეზი. აბსოლუტურად აუცილებელი არსება.

ამ თეზისის დასაბუთებას კანტი პირდაპირ, საპირისპირო დაშვების გარეშე, იწყებს. გრძნობადი სამყარო, როგორც ყველა მოვლენის მთლიანობა, ცვლილებათა გარკვეულ რიგს შეიცავს. ყოველი ცვლილება სამყაროში გაპირობებულია ყველა წინამორბედი ცვლილებით. ყოველი მოცემული განპირობებული, მისი არსებობის თვალსაზრისით, გულისხმობს პირობათა რიგს. პირობათა რიგი სრული რომ იყოს, უნდა არსებობდეს პირველი პირობა, რომელსაც თავად არ ექნება პირობა. მაშასადამე, უნდა არსებობდეს განუპირობებელი, აბსოლუტურად აუცილებელი რაღაც. ეს აუცილებელი არსება არა მარტო მიზეზია, არამედ ცვლილებათა მთელი რიგის საწყისიცაა. საწყისი, როგორც მომენტი, დროის რიგში იმყოფება. დრო კი გრძნობადი სამყაროს გარეთ რომ ყოფილიყო, მაშინ დროც გრძნობადი სამყაროსაგან დამოუკიდებელი უნდა ყოფილიყო, ეს კი, კანტის შემეცნების თეორიის მიხედვით, შეუძლებელია. ამრიგად, თვით სამყარო შეიცავს რაღაც აბსოლუტურად აუცილებელს. დასასაბუთებელი სწორედ ეს იყო. კანტი საგანგებოდ შენიშნავს, რომ აუცილებელი არსების არსებობის დასასაბუთებლად კოსმოლოგიური არგუმენტია საკმარისი, რომელიც მოვლენაში განპირობებულიდან აღის ცნებაში განუპირობებელამდე.

**ანტითეზისი:** არსად, არც სამყაროში, არც მის გარეთ არ არსებობს აბსოლუტურად აუცილებელი არსება, როგორც სამყაროს მიზეზი.

თუ დაევშვებთ, რომ ასეთი არსება სამყაროშია, მაშინ სამყაროს ცვლილებათა რიგში იქნებოდა აუცილებელი დასაწყისი, უმიზეზო მიზეზი, რაც ეწინააღმდეგება დროში ყველა მოვლენის განსაზღვრის დინამიკურ კანონს. ხოლო იმის დაშვება, რომ ცვლილებათა რიგს არ ექნებოდა დასაწყისი და მაინც მთლიანად, აბსოლუტურად აუცილებელი იქნებოდა, თავის თავს ეწინააღმდეგება. ამრიგად, აბსოლუტურად აუცილებელი არსება სამყაროში არ არის. მაგრამ იგი არც სამყაროს გარეთ შეიძლება იყოს. ვინაიდან მაშინ იგი უნდა ყოფილიყო მიზეზი და თავისგან დაეწყო მსოფლიოს ცვლილებების რიგი. მაშასადამე,

იგი უნდა ყოფილიყო საწყისი, საწყისი კი მხოლოდ დროში, ე. ი. გრძობად სამყაროში არსებობს. ამრიგად, აბსოლუტურად აუცილებელი არსება არც სამყაროშია და არც მის გარეთ.

თუ წინა სამ ანტინომიაში კონტრადიქტორული დებულებები განსხვავებული არგუმენტებიდან იყო გამოყვანილი, აქ ურთიერთსაპირისპირო დებულებები ერთი და იგივე არგუმენტიდან არის გამოყვანილი. სახელდობრ, იმის საფუძველზე, რომ მთელი გავლილი დრო თავის თავში შეიცავს ყველა პირობას, თეზისი აუცილებელი არსების არსებობას ასაბუთებს, ანტითეზისი კი უარყოფს აუცილებელი არსების არსებობას. ამ ვითარებას კანტი „უცნაურ კონტრასტს“ უწოდებს და ასე განმარტავს: პირველ შემთხვევაში მხედველობაში მიღებულია მხოლოდ პირობათა რიგის აბსოლუტური ტოტალობა, რომლებიც ერთმანეთს განსაზღვრავენ დროში და ამ გზით მოპოვებულია რაღაც განუპირობებელი და აუცილებელი. ანტითეზისში ყურადღება იმაზეა გამახვილებული, რომ პირობის რიგის ყოველ წევრს წინ უსწრებს დრო, რომელშიაც თავად პირობა უნდა განისაზღვროს როგორც განპირობებული, ამიტომ განუპირობებელი, ე. ი. აბსოლუტურად აუცილებელი უარყოფილია.

ამრიგად, ოთხი კოსმოლოგიური იდეის საფუძველზე აღმოცენებული ანტინომიების განხილვამ გვიჩვენა, რომ გონება ერთნაირი ძალით ასაბუთებს საპირისპირო დებულებებს, რომ იგი წინააღმდეგობაშია გახლართული. ამის შემდეგ საკითხი დგება იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა გადაიჭრას, გადაწყდეს ეს წინააღმდეგობა.

წინასწარ შეიძლება ითქვას, რომ ანტინომიების პრობლემა მაშინ გადაწყდება, როცა თეზისებს და ანტითეზისებს შორის წინააღმდეგობის დიალექტიკური, მოჩვენებითი ხასიათი გამოაშკარავდება. როგორც ვიცით, ანტინომიების პრობლემატიკა შემდეგია: აქვს თუ არა სამყაროს დასაწყისი დროში და საზღვარი სივრცეში: არსებობს თუ არა სადღაც და, შესაძლებელია, ჩვენს მოაზროვნე თვითობაში, განუყოფელი და დაურღვეველი ერთიანობა, თუ არაფერი არ არსებობს, გარდა დაყოფადისა და წარმავალისა; ვართ თუ არა თავისუფალი ჩვენს ქცევა-მოქმედებაში, თუ სხვა არსებებივით ბუნებასა და ბედისწერას ვემორჩილებით: არსებობს თუ არა სამყაროს უზენაესი მიზეზი, თუ ბუნების ნივთებისა და მათი წესრიგის გარდა არაფერი არ არსებობს. თეზისები დადებითად პასუხობენ ამ კითხვებს, ანტითეზისები — უარყოფითად.

სანამ ანტინომიების პრობლემის გადაწყვეტას შეუდგებოდეს კანტი ასეთ კითხვას სვამს: „რომელ მხარეზე უფრო სიამოვნებით დაედგებოდით, თუ იძულებული გავხდებოდით არჩევანი მოგვეხდინა.

რადგანაც ამ შემთხვევაში ჩვენ აქ ვიძიებთ ქეშმარიტების არა ლოგიკურ კრიტერიუმს, არამედ მხოლოდ ჩვენს ინტერესებს<sup>2</sup>. ამ თვალსაზრისით, უპირველეს ყოვლისა, თეზისების მხარეზეა ჩვენი გონებას პრაქტიკული ინტერესი. რადგან თუ სამყაროს საწყისი, სუბსტანციის სიმარტივე, თავისუფლების უნარი და აუცილებელი არსება უარყოფილია, მაშინ უარყოფილია შექმნის შესაძლებლობა, სულის უკვლევება, ზნეობრივი ქცევა და ღვთაებრივი არსებობა. ე. ი. ყოველგვარი საფუძველი ეცლება მორალსა და რელიგიას. თეზისების მხარეზეა აგრეთვე მეცნიერების გვარის ინტერესებიც. გონება მიისწრაფის შემეცნოს ნივთთა აბსოლუტური ერთიანობა და მთელი ცოდნა ერთ მთლიან სისტემაში მოიყვანოს. პირველს კანტი სპეკულატიურ ინტერესს უწოდებს, მეორეს არქიტექტონიკურს. თეზისები განუპირობებელი პირობის აღიარებით გონების ამ ინტერესების დაკმაყოფილების შესაძლებლობას იძლევა. თეზისების მხარეზეა, აგრეთვე, პოპულარობის უპირატესობაც.

ანტითეზისები სავსებით უარყოფენ უპირობოს ყოფნას და პრაქტიკულ ინტერესს არავითარ საყრდენს არ აძლევენ. ისინი უარყოფენ სამყაროს დასრულებული შემეცნებისა და მეცნიერული ცოდნის სისტემის შესაძლებლობას, ამიტომ სავსებით ეწინააღმდეგებიან გონების როგორც სპეკულატიურ, ასევე არქიტექტონიკურ ინტერესებს. მათ არც პოპულარობის პერსპექტივა აქვთ, რადგან მეცნიერული კვლევის სხვა გზას არ სცნობენ, გარდა ნელი, დამქანცველი და უსასრულო გამოცდილებისა. ანტითეზისები მხოლოდ მიხვედრას აკმაყოფილებენ, რომელიც მხოლოდ გამოცდილებას ემყარება.

თეზისისა და ანტითეზისის მიმართ გონების ინტერესების გამოაშკარავების შემდეგ, საჭიროა ობიექტურად გამოვიკვლიოთ მათი დაპირისპირების არსი. ამისათვის საჭიროა, ჯერ გამოვარკვიოთ შეუძლია თუ არა მიხვედრამ იმსჯელოს კოსმოლოგიური იდეის თაობაზე, მიწვდება თუ ვერა მიხვედრა თავის ცნებებით იმ საგანს, ე. ი. უპირობოს, რომლისაც კოსმოლოგიური იდეა გულისხმობს.

პირველი კოსმოლოგიური იდეა მოითხოვს განისაზღვროს სამყაროს სიდიდე დროსა და სივრცეში. ვთქვათ ვალიარეთ: სამყაროს არა აქვს დასაწყისი. მიხვედრის ცნებას არ შეუძლია მოიცვას ეს საგანი, როგორც კანტი იტყვის, იგი მისთვის მეტისმეტად დიდია. მეტისმეტად დიდია იმიტომ, რომ სამყაროს დროში დასაწყისის არქონის დადგენა თანმიმდევრულ რეგრესში უსასრულობის გავლას მოითხოვს. ე. ი. მიხვედრას შეუძლებელია ასეთი საგანი მიეცეს. ახლა საპირისპირო

<sup>2</sup> იმანუელ კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა, გვ. 307.

დებულება ავიღოთ: სამყაროს აქვს დასაწყისი. სამყაროს დასაწყისის დადგენა მეტად მცირეა, ამბობს კანტი, მიხვედრის ცნებისათვის, რადგან აუცილებელ რეგრესში მიხვედრის ემპირიული გამოყენების კანონი ყოველი პირობისათვის უფრო მაღალი პირობის პოვნას მოითხოვს. მარტივად რომ ვთქვათ, მიხვედრას არ შეუძლია იმსჯელოს სამყაროს არც უსაწყისობის და არც დასაწყისის თაობაზე. ანალოგიურ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე უსაზღვრო და შემოსაზღვრული სამყაროს შემთხვევაში.

შემდეგ: უსასრულოდ მრავალი ნაწილი არ შეიძლება მიეცეს მიხვედრას, ხოლო განუყოფელი მარტივი ნაწილი მეტად მცირეა განუპრობებლის იდეისათვის.

ასევე: თუ სამყაროში ყველაფერი ბუნების კანონის შედეგია, მაშინ მიზეზის კაუზალობა კვლავ თავის მიზეზს საჭიროებს და პირობათა რიგი რეგრესში უსასრულოდ უნდა გაგრძელდეს. ე. ი. ბუნებას ხდომილებათა მთელი ტოტალობა მიუწვდომელია მიხვედრისათვის; თუ წარმოშობას განუპირობებელი მიზეზით, თავისუფლების გზით მოვიაზრებთ, მაშინ ბუნების გარდაუვალი კანონი გვაიძულებს თავისუფალი მიზეზის, განუპირობებელის პირობის ძიებას. მაშასადამე, ხდომილებათა ამგვარი დასაწყისი არ ეგუება მიხვედრის აუცილებელი ემპირიულის ცნებას.

ბოლოს: თუ აბსოლუტურად აუცილებელ არსებას ვაღიარებთ, მაშინ იგი უნდა მიეკუთვნოს ყოველ მოცემული მომენტიდან უსასრულოდ დაშორებულ დროს, თორემ წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი დამოკიდებული იქნებოდა სხვა უფრო ადრინდელი არსებობისაგან. მაგრამ ასეთ არსებასთან მისვლა შეუძლებელია რაიმე უწყვეტი, თანდათანობითი რეგრესის საშუალებით. მაშასადამე, იგი ძალიან დიდია, ანუ მიუწვდომელია მიხვედრის ემპირიული ცნებისათვის; ხოლო თუ ყველაფერს, რაც სამყაროს ეკუთვნის შემთხვევითად ჩავთვლით. მაშინ ყოველი მოცემული არსებობა მცირეა მიხვედრის ცნებისათვის, რომელიც მოითხოვს მოიძებნოს სხვა არსებობა, ე. ი. პირობა შემთხვევითისთვის.

ყველა ზემოგანხილული შემთხვევა ნათელყოფს, რომ სამყაროს კოსმოლოგიური იდეა დიდია, ან მცირეა ემპირიული რეგრესისათვის, ე. ი. მიხვედრის ყოველი შესაძლებელი ცნებისთვის. „ამრიგად. — წერს კანტი, — ჩვენ იმ დასაბუთებულ დაეჭვებას მივადექით, რომ კოსმოლოგიური იდეებსა და მათთან ერთად ყველა ერთმანეთს შორის მოპაექრე მობრძენე მტკიცებებს, შესაძლებელია საფუძვლად უდევს ცარიელი და მხოლოდ წარმოსახვითი ცნება იმ წესის შესახებ, თუ როგორ მოგვეცემა ამ იდეათა საგანი; ხოლო ამ დაეჭვებას უკვე შე-

უძლია სწორ კვალზე დაგვაყენოს, რათა აღმოვაჩინოთ ის ილუზია, რაც ასე ღიდ ხანს გვაცდუნებდა<sup>3</sup>.

ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის თანახმად, საგნები მხოლოდ გამოცდილებაში იქმნება. გამოცდილების საგნები არასდროს არ არსებობენ დროისა და სივრცის გარეშე. მაგალითად, კანტის მაგალითია, შესაძლებელია მთვარეზე მოსახლეობის არსებობა ვივარაუდოთ, თუკა არც ერთ ადამიანს ჯერ არ აღუქვამს იგი. მაგრამ ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ გამოცდილების შესაძლო პროგრესში შეიძლება მათ შევხვდეთ. ანალოგიურად, წარსული დროის საგნები ჩვენთვის ნაკვეთი არიან წარსულ დროში, რადგან, ემპირიული კანონების თანახმად, სამყაროს პროცესს მივყავართ განვლილი დროის რიგთან, როგორც აწმყო დროის პირობასთან. ამ შემთხვევაში, რასაკვირველია, სულ ერთია ისტორიით ვიხელმძღვანელებთ თუ მიზეზთა და მოქმედებათა ნაკვალევს გავყვებით. ამრიგად, განპირობებულის პირობები მხოლოდ მაშინ შეიძლება ჩვენთვის საგნები იყვნენ, თუ ისინი ემპირიული რეგრესის რიგში არიან მოცემულნი. კოსმოლოგიურ იდეაში ემპირიული რეგრესის რიგი აბსოლუტური მთლიანობისათვის არის გამოყენებული. და სწორედ ამ დროს ხდება გამოცდილების საზღვრის დარღვევა. რაც იმის მოცემულობის ილუზიას ქმნის, რაც ნამდვილად გამოცდილებით არ არის მოცემული.

წმინდა გონების ანტინომიები დიალექტიკურ არგუმენტზეა დამყარებული: თუ განპირობებული მოცემულია, მაშინ მოცემულია აგრეთვე ყველა მისი პირობათა სრული რიგი. გრძნობადი საგნები მოცემულია როგორც განპირობებული. მაშასადამე, პირობათა რიგიც სრულად არის მოცემული. მაგრამ თუ ზუსტად ვიმსჯელებთ, როცა გრძნობადი მოცემულია როგორც განპირობებული, მაშინ პირობათა სრული რიგი მოცემული კი არ არის, არამედ გვევალება როგორც რეგრესი პირობათა რიგში.

თუ განპირობებული, ისე როგორც პირობა, იქნებოდნენ ნივთები თავისთავად, მაშინ თუ პირველი მოცემულია, არა მარტო გვევალება რეგრესი მეორის მიმართ, არამედ სინამდვილეში ისიც უკვე მოცემულია განპირობებულთან ერთად. მაგრამ გამოცდილებას ხომ საქმე მხოლოდ მოვლენებთან აქვს. ხოლო მოვლენები, როგორც მხოლოდ წარმოდგენები, სულაც არ არიან მოცემულნი მანამ, სანამ ისინი არ შეგვიმეცნება. ამიტომ არ შეგვიძლია ვთქვათ, თუ მოცემულია გაპირობებული მოვლენა, მაშინ მოცემულია როგორც მოვლენები მისი ყველა პირობაც, რადგან ისინი მოცემულნი კი არა შესაძლებელია.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 318.

თავისთავად ნივთებში განპირობებულისა და პირობის კავშირი, სინთეზი მოცემული იქნებოდა დროისა და სივრცის გარეშე. მოვლენებში განპირობებულისა და პირობის სინთეზი დროსა და სივრცეში უნდა განხორციელდეს. განპირობებულისა და პირობის სინთეზი კი მხოლოდ რეგრესშია მოპოვებადი. ამიტომ, როცა მოცემულია განპირობებული მოვლენა, მაშინ რეგრესი პირობებისაქენ, ე. ი. უწყვეტი ემპირიული სინთეზი პირობათა მხარეს შემოთავაზებულია ანუ მოცემულია დავალება.

კოსმოლოგიური გონებითი დასკვნის დიდ წანამძღვარს გაპირობებული ნაგულისხმევი აქვს წმინდა კატეგორიის ტრანსცენდენტალური მნიშვნელობით, მცირე წანამძღვარს კი — მოვლენებზე გამოყენებული მიხვედრის ცნების ემპირიული მნიშვნელობით. მაშასადამე, ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის მონაპოვარს თუ დავეყრდნობით, მაშინ განპირობებულის მოცემულიდან არ გამომდინარეობს პირობათა სრული რიგის მოცემულობა.

ანტინომიების საფუძვლად მდებარე არგუმენტის ზემოთ გამოაშკარავებული მცდარობის გამო, სრული უფლება გვაქვს, უკუვაგდოთ ორივე მოწინააღმდეგე მხარის უსაფუძვლო მოთხოვნები. მაგრამ თუ დებულებები: სამყარო უსასრულია და სამყარო უსასრულოა, კონტრადიქტორულია, მაშინ ერთ-ერთი მაინც სწორი უნდა იყოს. ახლა საკითხის ეს მხარეა გამოსაკვლევი.

კონტრადიქტორული არიან დებულებები: სამყარო ან უსასრულოა, ან არ არის უსასრულო. ამ დებულებათაგან ერთ-ერთი უსათუოდ ქვემარტივი იქნება. მაგრამ დებულებები: სამყარო უსასრულოა ან სასრული ორივე მცდარი შეიძლება იყოს, ვინაიდან ერთი მეორეს არა მარტო ეწინააღმდეგება, არამედ რაღაც მეტს ამბობს, ვიდრე საჭიროა დაპირისპირებისათვის. ამას გარდა, როცა დებულებები: სამყარო სიდიდის მიხედვით უსასრულოა, სამყარო სიდიდის მიხედვით სასრულია — კონტრადიქტორულ დაპირისპირებად არის მიჩნეული, მაშინ აღიარებულია, რომ სამყარო (მოვლენათა სრული რიგი) თავისთავადი ნივთია. მაგრამ თუ სამყარო არ არის თავისთავადი ნივთი, მაშინ ორივე დებულების კონტრადიქტორული წინააღმდეგობა გადაიქცევა მხოლოდ დიალექტიკურ დაპირისპირებად. რადგან სამყარო არ არსებობს თავისთავად, ჩვენი წარმოდგენების რეგრესული რიგისგან დამოუკიდებლად, ამიტომ იგი არ არსებობს არც როგორც თავისთავად უსასრულო და არც როგორც თავისთავად სრული. იგი მხოლოდ მოვლენათა ემპირიულ რეგრესში არსებობს. ხოლო რადგან ეს რიგი ყოველთვის გაპირობებულია, ამიტომ იგი არასდროს არ არის მოცემული მთლიან-

ნად. მაშასადამე, იგი არასდროს არ არსებობს, არც სასრული და არც უსასრულო სიდიდით როგორც ასეთი.

პირობათა რიგი არის მხოლოდ თვით რეგრესულ სინთეზში, მაგრამ არა როგორც მოვლინებული, ე. ი. რეგრესზე უწინ არსებული. ე. ი. პირობათა ტოტალობა არასდროს არ არის მოვლენაში, გამოცდილებაში. ამიტომ ნაწილთა რაოდენობა, რომელიმე მოცემულ მოვლენაში, თავისთავად, არც სასრულია და არც უსასრულო. იგივე შეიძლება ითქვას განპირობებულ და განუპირობებელ მიზეზთა და შემთხვევითი და აუცილებელი არსებობის შესახებაც. იმიტომ, რომ პირობათა რეგრესული სინთეზი არასდროს არ არის მოცემული აბსოლუტურად, მთლიანად.

აპრიგად, კოსმოლოგიური იდეების შესატყვისი გონების დებულება, პირობათა რიგის აბსოლუტური ტოტალობის შესახებ, არასდროს არ შეიძლება ვიაზროთ, როგორც ნამდვილი, მოვლენების სფეროში. იგი მხოლოდ დავალებას იძლევა ყოველი განპირობებულისთვის ვეძებოთ პირობა რეგრესულ რიგში. ამ დაზუსტებული სახით გონების აღნიშნული დებულება ძალას ინარჩუნებს როგორც პრობლემა მიხედვრისათვის, რათა დავადგინოთ და გავაგრძელოთ რეგრესი პირობათა რიგში მოცემული განპირობებულისათვის. ამდენად, სამყარო როგორც მთელი არის სახელმძღვანელო იდეა შემეცნებისათვის, რეგულატური პრინციპი, როგორც მას კანტი უწოდებს.

ყველა ანტინომიაში ერთი საერთო შეცდომაა: სამყაროს მთელს, ე. ი. იდეას ისინი განიხილავენ როგორც შესამეცნებელ ობიექტს, როგორც მოვლენას. მაგრამ ამ მიმართებით ანტინომიებში განსხვავებაც შეინიშნება. ერთნი ისე განიხილავენ სამყაროს მთელს, რომ იგი უსათუოდ მოვლენა უნდა იყოს. სხვებისათვის კი აუცილებელი არაა სამყარო უსათუოდ მოვლენად მიიჩნიოს. პირველი რიგის ანტინომიებს მაშინაც არ ექნებათ არავითარი გამართლება, როცა მათ დიალექტიკურ წინააღმდეგობას გამოავამჟღავნებთ. ისინი მცდარი არიან ყველა მიმართულებით. მეორე რიგის ანტინომიებს გარკვეული, თუმცა არა შემეცნებითი აზრით, მნიშვნელობა დარჩებათ.

ორი პირველი ანტინომია სამყაროს სიდიდის განსაზღვრას ეხება, დანარჩენი ორი მოვლენათა მიზეზებს და მათი ყოფნის პირობებს. სიდიდეთა შედგენა და მიზეზების შედეგებთან დაკავშირება ორი სხვადასხვა გვარის სინთეზია. ამის საფუძველზე ანტინომიებს კანტი ორ კლასად ჰყოფს — პირველს „მათემატიკურ ანტინომიებს“ უწოდებს, მეორეს — „დინამიკურს“. მათემატიკური ანტინომიების საგანი სამყაროს სიდიდის განსაზღვრაა, ამიტომ მათ აუცილებლად მოვლენებს უნდა „შეუფარდონ“, მოვლენად უნდა გადააქციონ სამყაროს მთლიან-



ნობის იდეა. ამიტომ მათემატიკური ანტინომიების გასწორება და დადებით-კრიტიკული გადაჭრა შეუძლებელია; მათემატიკური ანტინომების საპირისპირო მტკიცებანი ორივენი მცდარია, ვინაიდან სამყარო არასდროს არ შეიძლება მოცემული იყოს მთლიანად.

დინამიკურ ანტინომიებში განსხვავებულ ვითარებასთან გვაქვს საქმე. რადგან, სილიდეებისაგან განსხვავებით, მიზეზი და შედეგი შეიძლება განსხვავებული გვარისანი იყვნენ, ამიტომ შესაძლებელია მოაზრებულ იქნეს ისეთი მიზეზი, რომელიც მოვლენა არ არის. „იმის გამო, რომ დინამიკური იდეები დაუშვებენ მოვლენათა ისეთ პირობას, რომელიც მათი რიგის გარეშეა, ე. ი. ისეთ პირობას, რაც თავად მოვლენა არ არის, ხდება ისეთი რამ, რაც სრულიად განსხვავებულია მათემატიკური ანტინომიის შედეგისაგან“<sup>4</sup>, სახელდობრ, ასეთ ვითარებაში დინამიკურ ანტინომიას ჩამოსცილდება დიალექტიკური არგუმენტები, რომლებიც იმის გამო წარმოიშობიან, რომ განუპირობებელ ტოტალობას მხოლოდ და მხოლოდ მოვლენებში ვეძებთ. სხვანაირად რომ ვთქვათ, განპირობებული მიზეზის, ე. ი. აუცილებლობისა და განუპირობებელი მიზეზის, ე. ი. თავისუფლების შეთავსება მოაზრებადია, ანტინომიას არ წარმოადგენს.

#### § 5. თავისუფლების პრობლემა

ფილოსოფიის ისტორიაში სავსებით სამართლიანად არის აღიარებული, რომ კანტმა მოვლენათა აუცილებელ სამყაროში ადგილი არ დატოვა თავისუფლებისათვის. მაგრამ, მეორე მხრივ, კანტისათვის უეჭველია თავისუფალი ნების არსებობა, პრაქტიკული თავისუფლება. პრაქტიკული თავისუფლება ბუნებაში ადამიანის ქცევის სახით უნდა გამოვლინდეს. როგორ შეიძლება ბუნებაში, სადაც აუცილებლობას განუყოფელი ბატონობა არსებობს. თავისუფალ ქცევასაც ჰქონდეს ადგილი? ეს უძნელესი და, კანტის ფილოსოფიის შიგნით, გადაუწყვეტელი პრობლემაა. გადაუწყვეტელია იგი აქ იმიტომ, რომ კანტმა ადამიანის ცნობიერების კანონზომიერებით განსაზღვრული გრძობად მოვლენათა სამყარო — ბუნება — აბსოლუტურად მოსწყვიტა, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ, თავისთავად სამყაროს და თავისთავად სამყაროს კანონზომიერება ადამიანის გონებისათვის მიუწვდომლად მიიჩნია.

თავისი ფილოსოფიის შიგნით. თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობის პრობლემა კანტს ასე ესახება: „ბუნებისა და თავი-

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 337.

სუფლუბის საკითხში ჩვენ უკვე ვაწყდებით სიძნელეს: შესაძლებელია კი, საერთოდ, თავისუფლება, და თუ შესაძლებელია, მიზეზობრიობის ბუნებრივი კანონის ზოგადსაყოველთაობასთან ერთად შეუძლია თუ არა არსებობა; მაშასადამე, არის თუ არა ნამდვილად დისიუნქტიური დებულება. რომ ყოველი მოქმედება სამყაროში უნდა წარმოდგებოდეს ან ბუნებიდან, ან თავისუფლებიდან, ანდა შეუძლია თუ არა ორივეს ერთდროულად ერთად არსებობდნენ, ერთსა და იმავე ხდომილებაში სხვადასხვა მიმართებით<sup>5</sup>.

დაწვრილებით განვიხილოთ როგორ წყვეტს კანტი ამ პრობლემას. ყოველივე იმის მიმართ, რაც ხდება, კანტი ორგვარ მიზეზობრიობას გაარჩევს — მიზეზობრიობას ბუნების და თავისუფლების თანახმად. ბუნებრივი მიზეზობრიობა ისეთი კაუზალობაა, რომელსაც კვლავ თავისი მიზეზი აქვს. ეს ასეა იმიტომ, რომ მოვლენათა მიზეზობრიობა დამყარებულია დროით პირობებზე და წინა მიზეზი ყოველთვის რომ არსებულებიყო, საკუთარი მიზეზი რომ არ ჰქონოდა, ვერ გამოიწვევდა მოქმედებას, რომელიც მხოლოდ დროში წარმოიშობა.

თავისუფალი მიზეზობრიობა, პირიქით, ისეთი მიზეზია, რომელიც თავად იწყებს მოქმედებას და სხვა მიზეზით განსაზღვრული არ არის. უმიზეზო მიზეზს, ანუ თავისუფლებას კანტი წმინდა ტრანსცენდენტალური იდეას უწოდებს, ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ იგი გამოცდილებიდან არ არის აღებული, და, მეორეც, მისი საგანი არავითარ გამოცდილებაში არ გვხვდება. გონება თვითონ ქმნის თავისთვის სპონტანობის იდეას, რომელსაც შეუძლია თვითონ დაიწყოს მოქმედება.

უაღრესად მნიშვნელოვანია, აღნიშნავს კანტი, რომ თავისუფლების ტრანსცენდენტალური იდეის გარეშე გაუგებარა იქნება პრაქტიკული თავისუფლება. პრაქტიკული თავისუფლება არის ნებელობის დამოუკიდებლობა გრძნობიერების მოტივთა იძულებისაგან. ასეთი რამ კი მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, თუ ადამიანს აქვს უნარი თვითონ განსაზღვროს თავისი მოქმედება გრძნობადი მოტივებისაგან დამოუკიდებლად. თუ დაეუშვებთ, რომ ყოველი ქცევა ბუნებრივი მიზეზობრიობით არის განსაზღვრული, მაშინ იგი აუცილებელია და შეუძლებელია სხვაგვარი იყოს. მაშინ იარსებებს მხოლოდ ბუნების მოვლენათა აუცილებლობა და შეუძლებელი იქნება ქცევის თავისუფლება, პრაქტიკული თავისუფლება. მაშასადამე, ტრანსცენდენტალური თავისუფლებას გაუქმება. გააუქმებდა ყოველგვარ პრაქტიკულ თავისუფლებას. მაგრამ, მეორე მხრივ, თავისუფალი ქცევა, რამდენადაც ბუნ-

<sup>5</sup> იქვე. გვ. 339—40.

ნებაში უნდა განხორციელდეს, ბუნებრივი მიზეზებით უნდა იყოს განსაზღვრული და, მაშასადამე, აუცილებლობას უნდა ექვემდებარებოდეს.

ტრანსცენდენტალური თავისუფლება, ანუ უპირობო მიზეზი შემეცნების ობიექტი არ არის, რადგან ასეთი რამ შეუძლებელი გამოცდილების სფეროში შეგვხვდება. საქმე შეეხება მხოლოდ იმის მოაზრებას, თუ როგორ შეიძლება რომ ბუნება, ე. ი. აუცილებლობა არ ეწინააღმდეგებოდეს უპირობო მიზეზს, ე. ი. კაუხალობას თავისუფლებადან.

კანტის მსჯელობა მისი ფილოსოფიის ამ უაღრესად ძნელ პუნქტში ასე მიმდინარეობს: თუ მოვლენები იქნებოდნენ საგნები თავისთავად, მაშინ თავისუფლების გადარჩენა შეუძლებელია, მაშინ ბუნებაში ყველაფერი მიზეზ-შედეგობრივი აუცილებლობით იქნებოდა განსაზღვრული. მაგრამ რადგან მოვლენები მხოლოდ წარმოდგენებია, რომლებიც ერთმანეთთან ემპირიული კანონებით არიან დაკავშირებული, ამიტომ თვით მოვლენებს კიდევ უნდა ჰქონდეთ ისეთი საფუძვლები, რომლებიც, თავის მხრივ, მოვლენები აღარ არიან. ოღონდ ასეთი ინტელიგიბელური საფუძველი (მიზეზი), თავის მხრივ, მიზეზობრივად მოვლენებისაგან არ განისაზღვრება.

ამრიგად, გრძნობათა საგანში იმას, რაც მოვლენა არ არის, კანტი ინტელიგიბელურს უწოდებს. ინტელიგიბელური არის ის, რაც მოვლენებს განსაზღვრავს როგორც წარმოდგენებს. ამიტომ არაფერი არ გვიშლის ხელს ამ ტრანსცენდენტალურ საგანს მიზეზობრიობად მივაწეროთ, რაც, რა თქმა უნდა, მოვლენა არ არის, მაგრამ მისი მოქმედება მაინც გვხვდება მოვლენაში.

მოკლედ, მოვლენის მიზეზს, რომელიც ხედვის ობიექტი არ არის, კანტი ინტელიგიბელურ მიზეზს უწოდებს. ამრიგად, მიზეზობრიობა მისი მოქმედების მიხედვით ორგვარი იქნება — ინტელიგიბელური, თავისთავადი ნივთის მოქმედების აზრით და ემპირიული, გრძნობა-სამყაროში მოვლენის მოქმედების აზრით. სხვანაირად რომ ვთქვათ, კანტს სურს აჩვენოს, როგორ შეიძლება მოაზრებულ იქნეს ერთი და იგივე მოქმედების მიმართ გაპირობებული და უპირობო, ე. ი. ინტელიგიბელური მიზეზი.

თუ მიზეზობრიობის მოქმედების წესს ხასიათს ვუწოდებთ, მაშინ გრძნობადი სამყაროს სუბიექტში ორგვარი მიზეზობრიობა, ორგვარი ხასიათი უნდა გამოვარჩიოთ. ერთი ეს ემპირიული ხასიათია, რომლის წყალობითაც, ყველა მოვლენა, ბუნების მუდმივი კანონების მიხედვით, ერთმანეთთან მიზეზ-შედეგობრივი უწყვეტი ჯაჭვით არიან დაკავშირებული. მაგრამ, ამავე დროს, ამ სუბიექტისათვის უნდა მიგვეწერა, აგრეთვე, ინტელიგიბელური ხასიათიც, რადგან იგი მიზე-

ზია მოქმედებისა, როგორც მოვლენებისა, მაგრამ თავად მოვლენა არ არის. იმის გამო, რომ ინტელიგიბელური ხასიათი მოვლენა არ არის, ამიტომ ჩვენ მას უშუალოდ ვერ შევივარძნობთ, მაგრამ მისი გააზრება შესაძლებელია. ამგვარი მიზეზის გააზრების აუცილებლობა კი ცოტა ქვემოთ გახდება ნათელი.

ამრიგად, ეს სუბიექტი, როგორც მოვლენა, თავისი ემპირიული ხასიათით დაქვემდებარებული იქნება ბუნების მიზეზობრიობის კანონს და იარსებებს როგორც გრძნობადი სამყაროს ნაწილი. მაგრამ თავისი ინტელიგიბელური ხასიათის გამო, იგივე სუბიექტი უნდა განვიხილოთ გრძნობადი მოვლენებისაგან განსაზღვრის გარეშე. ე. ი. იგი უნდა განვიხილოთ გრძნობად სამყაროში მოქმედების დამწყებად ისე, რომ თავად მასში არ იწყება მოქმედება. რადგან თუ მასში მოქმედება იწყება, მაშინ იგი დინამიკურ დროს დაექვემდებარება და ემპირიულად, მოვლენად გადაიქცევა. მართალია, ინტელიგიბელური ხასიათი, თვითონ იწყებს მოქმედებას გრძნობად სამყაროში, მაგრამ, ეს როლი ნიშნავს იმას, რომ გრძნობად სამყაროში მოქმედებები თავისით დაიწყოს, რადგან აქ ყველაფერი წინასწარ არის განსაზღვრული წინა დროის ემპირიული პირობებისაგან. მოკლედ, თუ მოვლენის ემპირიულ მიზეზთან ერთად, მის ინტელიგიბელურ მიზეზსაც გავიზარებთ, მაშინ: ერთსა და იმავე დროს, ყოველგვარი წინააღმდეგობის გარეშე, ერთად შეგვხვდებოდა თავისუფლება და ბუნება, თითოეული თავისი სრული მნიშვნელობით, ერთსა და იმავე მოქმედებებში, იმის მიხედვით შევადარებდით მათ მათს ინტელიგიბელურს თუ სენსიბელურ მიზეზს<sup>6</sup>.

საკითხის მთელი სიძნელე რომ წარმოვიდგინოთ, უნდა გავიხსინოთ, რომ ბუნება ურთიერთგანსაზღვრულ მოვლენათა რიგია, აქ ყოველგვარი გადახრა გამორიცხებულია, იგი აუცილებლობის სამეფოა. ამიტომ აქ საკითხის შინაარსი ასეთია: რაკი ბუნების აუცილებლობას ვაღიარებთ, მაშინ შესაძლებელია თუ არა მოვლენათა რიგი, რომელიც, ერთი მხრივ, მხოლოდ ბუნების მოქმედებაა, მეორე მხრივ, განვიხილოთ როგორც თავისუფლების მოქმედება; თუ მიზეზობრიობის ეს ორი სახეობა პირდაპირ ეწინააღმდეგება ერთმანეთს?

კანტის აზრით, მოვლენათა მიზეზებს შორის არ არსებობს არც ერთი ისეთი, რომელიც თვითონ თავის თავიდან დაიწყებდა მოქმედებას. ბუნებრივ მიზეზთა ყოველი მოქმედება დროის თანმიმდევრობაში, თავის მხრივ, კვლავ მოქმედების შედეგია და ა. შ. მოვლენათა მიზეზობრივი კავშირიდან შეუძლებელია თავდაპირველი მოქმედება. მაგრამ განა აუცილებელია — კითხულობს კანტი — მოვლენების მ-

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 542.

ზეზი მხოლოდ ემპირიული, ე. ი. მოვლენა იყოს? ე. ი. შეიძლება თუ არა მოვლენის მიმართ ისეთი თავდაპირველი მოქმედება, რომელიც მოვლენა არ არის, ანუ ინტელიგიბელურია?

როცა მოვლენათა შორის მიზეზობრივი კავშირი აღიარებულია და არავითარი გამონაკლისი დადასტურებული არ არის, როცა მიხვედრაც ემპირიულ გამოყენებაში ყველა ხდომილებაში ბუნებას ხედავს და ფიზიკური ახსნა-განმარტებანი დაუბრკოლებლად მიმდინარეობს, მაშინ „არავითარი ზიანი არ მიადგება მას, თუ ვალიარებთ, თუნდაც ეს მხოლოდ ფანტაზია იყოს, რომ ბუნებრივ მიზეზთა შორის არსებობს ისეთებიც, რომელთაც მხოლოდ ინტელიგიბელური უნარი აქვთ, ვინაიდან მისი განსაზღვრება მოქმედებისათვის არასოდეს არ არის დამყარებული ემპირიულ პირობებზე, არამედ მიხვედრის მხოლოდ საფუძველზე, ოღონდ ისე, რომ ამ მიზეზის მოქმედება მოვლენაში ემპირიული კაუზალობის ყველა კანონს შეესაბამება“<sup>7</sup>. როგორც ითქვა, ეს კანტის ტექსტის უადრესად ძნელი ადგილია. რადგან აქ კანტი ისეო მიზეზზეც ლაპარაკობს, რომელსაც ინტელიგიბელური უნარი აქვს. არ უნდა მოგვეჩვენოს, თითქოს ბუნებრივ მიზეზობრიობას დაემატება ან თუნდაც დაემთხვა ინტელიგიბელური მიზეზი. არა, ინტელიგიბელური მიზეზი ემპირიული მიზეზის სავარაუდო, მოაზრებადი და არა შემეცნებადი საფუძველია. გამარტივებულად რომ ვთქვათ, სულ ერთია, როგორი იქნება ემპირიული მიზეზის საფუძველი, ემპირიული კაუზალობა მაინც უცვლელი ბუნების კანონს დაექვემდებარება. „თუ ბუნების წესს მივდევთ მხოლოდ იმაში, რაც მოვლენათა შორის შეიძლება იყოს მიზეზი, მაშინ დამშვიდებული შეიძლება ვიყოთ იმის გამო, თუ ამ მოვლენათა და მათი კავშირის რა საფუძველი იაზრება ტრანსცენდენტალურ სუბიექტში“<sup>8</sup>.

კანტი, რომ უფრო ნათელი გახადოს ორგვარ მიზეზობრიობაზე მისი მსჯელობა, ილუსტრაციას მიმართავს. ადამიანი გრძნობადი სამყაროს ერთ-ერთი მოვლენაა და ამდენად ერთ-ერთი ბუნებრივი მიზეზი, რომლის მიზეზობრიობა ემპირიულ კანონებს უნდა ექვემდებარებოდეს. ამდენად, ადამიანი, რასაკვირველია, ფენომენია, მაგრამ გარკვეული უნარიანობის (მიხვედრა, გონება) მიხედვით იგი, აგრეთვე წმინდა ინტელიგიბელური საგანია. ადამიანის გონებას რომ აქვს მიზეზობრიობა, ეს იმპერატივებიდან ჩანს. რომელთაც, ჩვენ როგორც წესებს მოქმედ ძალას ვანიჭებთ პრაქტიკულ სფეროში. ეს წესები, ეს ჯერარსობა, თავისებური გვარის აუცილებლობასა და საფუძველბთა

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 344.

<sup>8</sup> იქვე.

კავშირს გამოხატავს, რომელიც მთელს ბუნებაში სხვაგან არსად არ გვხვდება. მიხვედრას შეუძლია შეიმეცნოს ის, რაც არის, რაც ხდება ბუნებაში. მიხვედრამ არ იცის, რა უნდა მოხდეს ბუნებაში.

ჯერარსობა აღნიშნავს შესაძლებელ ქცევას, რომლის საფუძველი, მოტივი მხოლოდ ცნებაა, მაშინ, როცა ბუნების მოქმედების საფუძველი ყოველთვის მოვლენაა. თავისთავად იგულისხმება, რომ ქცევა. რომელზედაც მიმართულია ჯერარსობა, შესაძლებელი უნდა იყოს ბუნების პირობებში. მაგრამ ბუნების პირობები ნებელობას კი არ განსაზღვრავენ, არამედ ნებელობის მოქმედებასა და შედეგებს მოვლენებში. გონების მიერ აღიარებული ჯერარსი ეწინააღმდეგება ყოველგვარ გრძნობად სურვილებსა და სტიმულს, იგი არ ემორჩილება ემპირიულად მოცემულ საფუძველს, სრული სპონტანობით ქმნის საკუთარ წესრიგს იდეების თანახმად და აუცილებლად აცხადებს იხეთ ქცევას, რომელიც არცაი მომხდარა და შეიძლება არც მოხდეს. მაგრამ, ამ ა მიუხედავად, ყველა ამგვარი ქცევის მიმართ გონება გულისხმობს, რომ მას შეუძლია იყოს მათი მიზეზი, ვინაიდან წინააღმდეგ შემთხვევაში მას არ ექნება თავის იდეების გამოცდილებაში მოქმედების მოლოდინი.

მაშ, დაეუშვათ ყოველ შემთხვევაში იმის შესაძლებლობა, რომ გონებას ნამდვილად შეუძლია მიზეზობრიობა მოვლენის მიმართ. მაშინ მან, თუმცა იგი გონებაა, მაინც უნდა გამოამყლავნოს ემპირიული ხასიათი, რადგან ყოველი მიზეზი გულისხმობს წესს, რომლის თანახმად, გარკვეული მოვლენები მას მისდევენ როგორც მოქმედებანი. ამრიგად, თითოეული ადამიანის ნებელობას, ემპირიული ხასიათი აქვს, რაც სხვა არაფერია, თუ არა მისი გონების გარკვეული მიზეზობრიობა. ამიტომ ადამიანის ყოველი ქცევა-მოქმედება მოვლენაში განსაზღვრულია მისი ემპირიული ხასიათისაგან და სხვა თანამოქმედი მიზეზებისაგან ბუნების წესრიგის თანახმად. მაშასადამე, ამ ემპირიული ხასიათის მიმართ არ არსებობს არავითარი თავისუფლება.

მაგრამ თუ იმავე მოქმედებებს ახლა შევაფასებთ, იმ აზრით, რომ გონება მიზეზია მათი წარმოშობის, ე. ი. ამ მოქმედების ახსნა კი არ დაგვანტერესებს, არამედ წარმოშობა. სხვანაირად, თუ ამ ქცევებს შეუვლარებთ გონებას პრაქტიკული მიმართებით, მაშინ აღმოვაჩინოთ სულ სხვა წესრიგს, ვიდრე ბუნების წესრიგია. ვინაიდან შესაძლებელია, რომ არ მომხდარიყო ყოველივე ის, რაც ბუნების მსვლელობაში მოხდა. „მაგრამ ზოგჯერ ვნახულობთ, ანდა ყოველ შემთხვევაში გვგონია, რომ ვნახულობთ, რომ გონების იდეებმა ნამდვილად დაამტკიცეს თავიანთი მიზეზობრიობა ადამიანთა მოქმედებების როგორც მოვლენების მიმართ, და რომ ეს მოქმედებები შესრულდა არა იმიტომ, რომ

განსაზღვრულნი იყვნენ ემპირიული მიზეზების გამო, არამედ იმიტომ, რომ ისინი განსაზღვრულნი იყვნენ გონების საფუძვლების მიერ<sup>9</sup>.

ამრიგად, ვლიარათ, რომ გონებას აქვს მიზეზობრიობა მოვლენების მიმართ. მაგრამ შეიძლება კი მის ამ მოქმედებას თავისუფლება ვუწოდოთ? წმინდა გონება, როგორც მხოლოდ ინტელიგიბელური უნარი, არ ექვემდებარება დროის ფორმას. ამიტომ გონების მიზეზობრიობა ინტელიგიბელურ ხასიათში არ იწყება გარკვეულ დროში. ასე რომ ყოფილიყო, მაშინ თვითონაც ბუნების კანონს იქნებოდა დაქვემდებარებული, რამდენადაც ეს კანონი განსაზღვრავს დროის მიზეზობრივ რიგს. გონების მიზეზობრიობა მხოლოდ მაშინ შეიძლება იყოს თავისუფალი მოქმედება, თუ იგი არის უნარი, რომლის საშუალებითაც პირველად იწყებს წარმოშობას მოქმედებათა ემპირიული რიგის გრძობადი პირობა. რადგან გონების მიზეზობრიობას არა აქვს წინა მიზეზობრიობა, ამდენად იგი უპირობო, ანუ თავისუფალი მიზეზობრიობაა.

ახლა საბოლოოდ გამორკვეულია, რომ ბუნებრივ მიზეზობრიობასა და თავისუფლებას სხვადასხვა საფუძველი აქვს და კანტს შესაძლებლად მიაჩნია განაცხადოს: თავისუფლება არ ეწინააღმდეგება ბუნების აუცილებლობას ერთსა და იმავე საქციელში. თუ ქცევა გრძობად სამყაროში მიმდინარეობს, ე. ი. თუ იგი მოვლენაა, მაშინ ყოვლად შეუძლებელია, რომ ბუნების კანონზომიერებით განსაზღვრული მოვლენა იმავე დროს განუსაზღვრელიც იყოს. კანტის შემეცნების თეორია კრძალავს თავისუფალი ქცევის შემეცნებას.

მაგრამ, მეორე მხრივ, ადამიანი ხომ თავისუფალი მორალური არსებაა. ადამიანი კანტისთვისაც, რასაკვირველია, გრძობადი სამყაროს, ბუნების წევრია. და თუ ადამიანში ყველაფერი ბუნების აუცილებლობით იქნება განსაზღვრული, მაშინ ყველაზე დიდი და ღირსეული, რითაც გამორჩეულია ადამიანი ბუნებისაგან, გაუქმდებოდა. ამიტომ ცდილობს როგორმე ერთმანეთთან შეათავსოს ადამიანის მორალური მოქმედებანი და ემპირიული მიზეზებით განსაზღვრული მოქმედებანი. ამ ურთულეს საკითხში კანტის მსჯელობანი „წმინდა გონების კრიტიკაში“ არაჩვეულებრივად წინააღმდეგობრივია: „გონების იდეებმა ნამდვილად დაამტკიცეს თავიანთი მიზეზობრიობა ადამიანთა მოქმედების როგორც მოვლენების მიმართ“ (346); „გონება როგორც ყოველი თვითნებური ქცევის განუპირობებელი პირობა თავის თავის მიმართ არ დაუშვებს დროის მიხედვით მის წინამორბედ პირობას, ამავე დროს მისი მოქმედება მაინც იწყება მოვლენათა რიგში“ (348); „უნდა შევ-

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 346.

ნიშნით, რომ ამით სულაც არ მოგვიწადინებია, დაგვემტკიცებინა თავისუფლების როგორც ერთ-ერთი ისეთი უნარის სინამდვილე, რომელიც ჩვენი გრძნობადი სამყაროს მოვლენების მიზეზს შეიცავს“ (350): „თავისუფლება აქ განიხილება როგორც ტრანსცენდენტალური იდეა, რითაც გონება ფიქრობს უსათუოდ დაიწყოს პირობათა რიგი მოვლენაში გრძნობად განუპირობებელით“. (იქვე).

როგორადაც არ უნდა აღიქვას მკითხველმა ეს საპირისპირო მსჯელობები, მე მათში ვხედავ კანტის დავას საკუთარი შემეცნების თეორიათან, რომელიც ხელს უშლის მას, გრძნობად სამყაროში გონების თავისუფალი მოქმედება აღიაროს.

აპრიგად, როგორც ვნახეთ, განპირობებული და განუპირობებელი მიზეზის ანტინომია ასე გადაწყდა: ბუნება ყოველ შემთხვევაში არ ეწინააღმდეგება განუპირობებელ მიზეზს.

## § 6. აუცილებელი არსებობა

როგორ უნდა გადაწყდეს მეოთხე ანტინომია? გრძნობად სამყაროში ყველაფერს აქვს ემპირიულად განპირობებული არსებობა და აქ ადგილი არა აქვს განუპირობებელ არსებობას, ე. ო. აუცილებელ არსებობას. მაგრამ ეს სრულიადაც არ უარყოფს, რომ მთელი რიგი განპირობებულთა, დაუფუძნოს ინტელიგიბელურს, რომელიც თავისუფალია გაპირობებისაგან და ე. ო. აუცილებელი არსებობა აქვს. ე. ო. ორივე ურთიერთაწინააღმდეგო დებულება შეიძლება ჭეშმარიტი იყოს სხვადასხვა მიმართულებით. ამგვარი შესაძლებლობის აღიარებით, რასაკვირველია, არ დამტკიცებულა აუცილებელი არსებობის არც სინამდვილე და არც შესაძლებლობა.

სანამ გონების ცნებების საგანია პირობათა ტოტალობა მხოლოდ გრძნობათა სამყაროში, მანამდე ეს იდეები, მართალია, ტრანსცენდენტალური, მაგრამ მაინც კოსმოლოგიურნი არიან. მაგრამ როგორც კი განუპირობებელს გავიზარებთ იმად, რაც მთლიანად გრძნობადი სამყაროს გარეთაა, გავიზარებთ როგორც დამოუკიდებელს შესაძლო გამოცდილებისაგან, მაშინ იდეები ტრანსცენდენტურნი ხდებიან. ამგვარ ტრანსცენდენტურ იდეებს აქვთ წმინდა ინტელიგიბელური საგანი და მისი დაშვება როგორც სავსებით უცნობი ტრანსცენდენტური ობიექტისა, მაინც ნებადართულია. მაგრამ ჩვენ იგი არ შეგვიძლია ვიზაროთ რაიმე პრედიკატებით; ჩვენ არც მისი შესაძლებლობის არაერთარი საფუძველი არა გვაქვს, არც სხვა რაიმე საამისო გამართლება,



რომ ვალიაროთ ასეთი საგანი. „ამიტომ ასეთი საგანი არის მხოლოდ აზრის მიერ შექმნილი აზრობრივი ნივთი“<sup>10</sup>.

ამგვარი ნაბიჯის გადადგმას გვაბედვინებს მეოთხე ანტირომიაში ყველა შემთხვევითი არსებულის საფუძვლად ინტელიგიბელური აუცილებელი არსების აღიარება. „მაგრამ თუ ერთხელ უკვე იმის ნება ავალეთ, რომ მთელი გრძნობადობის ველის გარეშე ვალიარეთ თავისთვის არსებული სინამდვილე... ჩვენ სხვა აღარა გვრჩება რა, გარდა ანალოგიისა, რის მიხედვითაც უნდა გამოვიყენოთ გამოცდილების ცნებები, რათა შევადგინოთ თუნდაც რაღაც ცნება ინტელიგიბელურ ნივთებზე, რომელთა შესახებ თავისთავად სულ მცირე ცოდნაც არ გავვაჩნია. ვინაიდან შემთხვევითს ვეცნობით მხოლოდ გამოცდილებით, ხოლო აქ ისეთ ნივთებზე ვლაპარაკობთ, რომლებიც სულ არ უნდა იყვნენ გამოცდილების საგნები, ამიტომ მათი ცოდნა უნდა გამოვიტანოთ იქიდან, რაც თავისთავად აუცილებელია — წმინდა ცნებებიდან ნივთების შესახებ საზოგადოდ“<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 353.

<sup>11</sup> იქვე.

წმინდა გონების იდეალი

რადგან ახლა ინტელიგიბელური საგნების სფეროში გადავდივართ, უნდა ვნახოთ როგორ იქმნება წარმოდგენა, ან, თუ გნებავთ, ცოდნა მათ შესახებ წმინდა ცნებებიდან.

როგორც ვიცით, მიხვედრის ცნებები, ანუ კატეგორიები მხოლოდ აზროვნების წმინდა ფორმებია. ამიტომ გრძნობიერების პირობების გარეშე მათ არ შეუძლიათ რაიმე საგანი წარმოიდგინონ. იდეები უფრო დაშორებულნი არიან ობიექტურ რეალობას, ვიდრე კატეგორიები. იდეები თავის თავში ისეთ სისრულეს შეიცავენ, რასაც ვერასდროს მიაღწევს ემპირიული ცოდნა. იდეალი კიდევ უფრო დაშორებულია ობიექტურ რეალობას, ვიდრე იდეა. იდეალში კანტს ესმის იდეა ინდივიდუალური. ე. ი. როგორც რაღაც ცალკეული, სულმთლიანად იდეით განსაზღვრული ნივთი.

რასაც კანტი იდეალს უწოდებს, პლატონისთვის იყო ღვთაებრივი გონების იდეა — ცალკეული საგანი წმინდა ხედვაში, ყველა სახის შესაძლო არსებულთაგან ყველაზე სრულყოფილი არსება და ყველა ასლის პირველსაფუძველი მოვლენაში.

პლატონის ონტოლოგიას, რასაკვირველია, კანტი, ვერ გაჰყვება. იდეალის ნიმუშად, კანტი, ასახელებს სათნოებას და სტოელთა წარმოდგენას ბრძენისა. თუ იდეა წესს გვაძლევს, იდეალი იმას ემსახურება, რომ პირველსაზე იყოს ასლის სრული განსაზღვრისათვის. და ჩვენ ადამიანებს, ჩვენი მოქმედებისთვის სხვა საზომი არ გავგაჩნა, გარდა ღვთაებრივი (იდეალური) ადამიანის ქცევისა. იდეალია ის, რასაც ჩვენ ვესწრაფვით, ჩვენს თავს ვადარებთ, თუმცა ვერასდროს ვერ მივალწევთ მას. ამიტომ იდეალებს ობიექტური რეალობა არა აქვთ, მაგრამ ისინი, არც მოჩვენებებია. იდეალები მიმართულების აუცილებელ საზომს აძლევენ გონებას.

რადგან იდეალს შეუძლია იყოს ზომა, შემფასებელი, ამიტომ საჭიროა იგი აუცილებელი პრინციპებიდან ამოდიოდეს. „გონებას თავისი იდეალით მიზნად აქვს სრული განსაზღვრა აპრიორული წესებით;

ამიტომ იგი გააიხრებს საგანს, რომელიც მთლიანად უნდა განისაზღვრებოდეს პრინციპების მიხედვით. თუმცა საამისოდ გამოცდილებაში არ არსებობს საკმაო პირობები. და, მაშასადამე, თვითონ ცნება ტრანსცენდენტურია“<sup>1</sup>.

ყოველი ცნება განსაზღვრულია იმის მიმართ, რაც თვით მასში არ იმყოფება, ეს კი განსაზღვრების საფუძველდებულებას ემყარება, რომლის თანახმადაც ორი კონტრადიქტორულად დაპირისპირებული პრედიკატიდან ცნებას შეიძლება მხოლოდ ერთი მიეწეროს. ეს წინააღმდეგობის შეუძლებლობის ლოგიკური კანონია, რომელიც ყოველგვარი შინაარსისაგან დაცლილია.

მაგრამ ყოველი ნივთი, მხედველობაში თუ მისი შესაძლებლობა გვექნება, ექვემდებარება სრული განსაზღვრების პრინციპს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ნივთთა ყველა შესაძლო პრედიკატებიდან, რამდენადაც თავიანთი დაპირისპირებულობით ეს პრედიკატები ერთმანეთს შეედარებიან, ნივთს მხოლოდ ერთი უნდა მიეკუთვნოს. ეს დებულება, რასაკვირველია, არ ემყარება მხოლოდ წინააღმდეგობის კანონს, რადგან აქ მთელი შესაძლო პრედიკატებია გათვალისწინებული და არა მარტო ორი ურთიერთდაპირისპირებული პრედიკატი. ამრიგად, სრული განსაზღვრის პრინციპი ეხება შინაარსს და არა მხოლოდ ლოგიკურ ფორმას. იგი ყველა იმ პრედიკატის სინთეზის ძირითადი დებულებაა, რომელთაც უნდა შეადგინონ სრული ცნება ნივთის შესახებ. სრული განსაზღვრის პრინციპი შეიცავს აგრეთვე ტრანსცენდენტალურ წანამძღვარს მატერიაზე როგორც ყოველგვარ შესაძლებლობაზე, რომელიც აპრიორულად უნდა შეიცავდეს მონაცემს ყოველგვარი ნივთის განსაკუთრებული შესაძლებლობისათვის.

სრული განსაზღვრის პრინციპის დროს არა მარტო პრედიკატები შეედარებიან ერთმანეთს ლოგიკურად, არამედ თვით ნივთიც ტრანსცენდენტალურად შეუპირისპირდება ყველა შესაძლო პრედიკატის ერთობლიობას. ეს კი, თავის მხრივ, იმას ნიშნავს, რომ ნივთის სრული შემეცნებისათვის საჭიროა შევიმეცნოთ ყველა შესაძლებლობა და მისი მეოხებით განვსაზღვროთ ნივთი დადებითად ან უარყოფითად. ამრიგად, სრული განსაზღვრა ცნებაა, რომელიც მთელი თავისი ტოტალობით კონკრეტულად ვერ გადმოიცემა და მხოლოდ გონების იდეას ემყარება.

მაგრამ, ყველა შესაძლებლობის ერთობლიობის იდეა რაც, როგორც ზემოთ ითქვა, ყოველი ნივთის სრული განსაზღვრის პირობას წარმოადგენს, თავად ჯერ კიდევ არ არის განსაზღვრული იმ პრედ-

<sup>1</sup> იმანუელ კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა, გვ. 355.

კატების მიმართ, რომელთაც შეეძლოთ შეედგინათ იგი. ამიტომ მისი საშუალებით ჩვენ გავიაზრებთ მხოლოდ ყველა შესაძლო პრედიკატის ერთობლიობას საერთოდ. მაგრამ უფრო ღრმა გამოკვლევების აღმოჩენდება. გვარწმუნებს კანტი, რომ ეს იდეა, როგორც პირველადი ცნება, გამორიცხავს უამრავ პრედიკატს, რომლებიც ნაწარმოებია სხვების მიერ და უკვე მოცემულნი არიან, ანდა ერთმანეთს გამორიცხავენ. ასე რომ, ეს თავდაპირველი ცნება სრულიად აპრიორულად განსაზღვრულ ცნებამდე გაიწმინდება და ამ გზით გახდება ცნება ისეთი ერთეული საგნის შესახებ, მთლიანად მხოლოდ იდეით რომ არის განსაზღვრული. მხოლოდ და მხოლოდ იდეით განსაზღვრულ ცალკეულ, ინდივიდუალურ საგანს უწოდებს კანტი სწორედ იდეალს.

ამრიგად, ყველა შესაძლებლობის ერთობლიობის იდეა, პრედიკატების ურთიერთმიმართების გამორკვევის შემდეგ, ისეთ ერთეული საგნის ცნებად გადაიქცევა, მთლიანად და მხოლოდ იდეით რომ არის განსაზღვრული. როგორც ვთქვით, სწორედ ასეთი ინდივიდუალური საგნებია იდეალი. თუ ახლა ყველა შესაძლო პრედიკატს არა მარტო ლოგიკურად, არამედ ტრანსცენდენტალურადაც, ე. ი. მათი შინაარსის მიხედვითაც განვიხილავთ (რაც მათში აპრიორულად მოიაზრება), აღმოჩნდა, რომ ზოგიერთი მათგანით წარმოიდგინება არსი, ზოგიერთი მათგანით კი — მხოლოდ არარსი. ლოგიკური უარყოფა, რომელიც აღინიშნება სიტყვით „არა“, არასდროს არ ეხება თვითონ ცნებას, არამედ ცნებებს შორის დამოკიდებულებას მსჯელობაში. ამისაგან განსხვავებით, ტრანსცენდენტალური უარყოფა სწორედ არარას ნიშნავს და ტრანსცენდენტალურ ჰოყოფას, მტკიცებას უპირისპირდება. ტრანსცენდენტალური ჰოყოფა ისეთი რამაა, რომლის ცნებაც თავისთავად უკვე გამოხატავს არსს და ამიტომ რეალობა ეწოდება; ტრანსცენდენტალური უარყოფა კი მხოლოდ ნაკლოვანებას ნიშნავს და იგი იაზრება როგორც რეალობის მოხსნა.

თავისთავად გასაგებია, რომ შეუძლებელია გარკვეულად გავიაზროთ უარყოფა, თუ მას საფუძვლად არ უდევს მისი საპირისპირო ჰოყოფა. მაშასადამე, ყველა უარყოფითი ცნება ნაწარმოებია, გამოყვანილია. და ამიტომ მხოლოდ რეალობანი შეიცავენ თავის თავში მონაცემებს და, ასე ვთქვათ, მატერიას, ანუ ტრანსცენდენტალურ შინაარსს, ყველა ნივთის შესაძლებლობისა და სრული განსაზღვრისათვის.

იმისათვის, რომ გონებამ წარმოიდგინოს ნივთთა მხოლოდ სრულ განსაზღვრება, იგი წანამძღვარის სახით დაუშვებს არა იდეალის შესაბამისი ისეთი არსების არსებობას, არამედ მხოლოდ იდეას მისას, რათა სრული განსაზღვრების განუპირობებელი ტოტალობიდან გამო-

ვიყვანოთ განპირობებული, ე. ი. შემოსაზღვრული ტოტალობა. ასე რომ, იდეალი გონებისათვის ყველა ნივთის პირველსახეა. ნივთები, როგორც ნაკლოვანი ასლები, მისგან სესხულობენ მასალას თავიანთი შესაძლებლობისათვის, და მეტ-ნაკლებად უახლოვდებიან მას, მაგრამ მაინც ყოველთვის უსასრულოდ შორს არიან, მას რომ მიაღწიონ.

ამგვარად, ნივთთა ყოველგვარი შესაძლებლობა შინაარსის მიხედვით განიხილება როგორც ნაწარმოები და მხოლოდ ის შესაძლებლობაა თავდაპირველი, რაც თავის თავში შეიცავს მთელ რეალობას. ეს ასეა იმიტომ, რომ ყველა უარყოფა უმაღლესი რეალობის შეზღუდვაა, წარმოადგენს, ე. ი. მას გულისხმობს და შინაარსითაც მისგან არის ნაწარმოები. ამიტომ გონების იდეალი მხოლოდ გონებაში მყოფ არსებას, პირველარსებას ეწოდება; ხოლო რადგან მასზე მალა არაფერია — უმაღლესი არსება; რამდენადაც ყველაფერი, როგორც განპირობებული, მას ექვემდებარება, იგია არსება ყველა არსებათა. მაგრამ ეს საგანთა ობიექტური დამოკიდებულება კი არ არის სხვა ნივთებთან, არამედ ეს მხოლოდ იდეის დამოკიდებულებაა ცნებებთან და სრულიად არაფერი ვიცით ამ ცნებებით მოაზრებულ არსებათა არსებობის შესახებ.

რადგან შეუძლებელია პირველარსება მრავალი არსებისაგან იყოს. შედგენილი, ვინაიდან ეს უკანასკნელი მას გულისხმობენ, ამიტომ: პირველარსებულის იდეალი გააზრებული უნდა იქნეს როგორც მარტივი. ასეთ ვითარებაში, თუ შინაგანი წინააღმდეგობის გარეშე ვიმსჯელებთ, პირველარსებიდან ყოველგვარი სხვა შესაძლებლობის გამოყვანა, არ შეიძლება ვიგულისხმოთ მისი უმაღლესი რეალობის შეზღუდვად და, ასე ვთქვათ, მის დაყოფად, ვინაიდან მაშინ პირველარსება შედგენილი გამოვა. ამიტომ უნდა ითქვას, რომ ნივთთა მრავალფეროვნება ემყარება უმაღლესი რეალობის შედეგებს და არა მის შეზღუდვას.

თუ ამ იდეის ჰიპოტაზირებას მოვახდენთ და დაწვრილებით გამოვიკვლევთ, მაშინ პირველარსება განისაზღვრება მხოლოდ უმაღლესი რეალობის ცნებით როგორც ერთიანი, მარტივი, თვითემარი, მარადი და ა. შ. ამგვარი არსების ცნება ღმერთის ცნებაა ტრანსცენდენტალური აზრით.

ღმერთის ცნების ზოგადი კონტურების მოხაზვის შემდეგ, კანტი ასეთ კითხვას სვამს: „როგორ მიდის გონება იქამდე, რომ ნივთთა ყოველგვარ შესაძლებლობას განიხილავს საფუძვლად მდებარე ერთადერთი შესაძლებლობიდან, სახელდობრ, უმაღლესი რეალობის შესაძლებლობიდან ნაწარმოებად, და შემდეგ გულისხმობს, რომ იგი მო-

თავსებულია განსაკუთრებულ პირველარსებაში?«<sup>2</sup> თეოლოგიისათვის უაღრესად საინტერესო ამ კითხვას, კანტი თავის ფილოსოფიის პრინციპებიდან პასუხობს. „ყოვლადრეალური არსების ეს იდეალი, თუმცა ის მხოლოდ წარმოდგენაა, ჯერ რეალიზდება, ე. ი. ობიექტად იქცევა, შემდეგ ხდება მისი ჰიპოსტაზირება, ბოლოს ერთიანობის დამთავრებისაკენ გონების ბუნებრივი წინსვლით — მისი პერსონიფიცირებაც კი ხდება. რასაც მალე ცხადვყოფთ: იმიტომ, რომ გამოცდილების რეგულატური ერთიანობა ემყარება არა თვით მოვლენებს (მარტო გრძნობიერებას), არამედ მათი მრავალფეროვნების დაკავშირებას მიხვედრის საშუალებით (აპერცეფციასში), ამრიგად, უმაღლესი რეალობის ერთიანობა და ყველა ნივთის სრული განსახლვრებადობა (შესაძლებლობა) გვეჩვენება, თითქოს რომელიღაც უმაღლეს მიხვედრაში, მაშასადამე, მოაზროვნე არსებაში იმყოფება“<sup>3</sup>.

მაგრამ რა აიძულებს გონებას ყოვლადრეალური არსების იდეალური ცნება ნამდვილ არსებულ საგნად წარმოიდგინოს? ეს შეუძლებელი იქნებოდა გონებას რომ „სხვა რაღაც არ აიძულებდეს სადღაც ეძებოს მოსვენება მოცემული განპირობებულისა და განუპირობებლისაკენ მიმავალ რეგრესში“<sup>4</sup>. მართალია, განუპირობებელი არ არის მოცემული როგორც ნამდვილი, მაგრამ მხოლოდ მას შეუძლია დაამთავროს თავისი საფუძვლებისაკენ მიმავალი პირობათა რიგი. ეს სავესებით ბუნებრივი გზაა, რასაც ყოველი ადამიანური გონება მიჰყვება.

თუკი რაიმე არსებობს, მაშინ აუცილებელია ისიც დავეუშვათ, რომ რაღაც არსებობს აუცილებლად. შემთხვევით არსებობს რომელიღაც პირობის, მიზეზის გამო. იგივე ითქმის ამ პირობის მიმართ მანამ, სანამ არ მივალწვეთ ისეთ მიზეზს, რომელიც შემთხვევითი არ არის და არსებობს აუცილებელი წესით, პირობის გარეშე. ესაა სწორედ ის არგუმენტი, რომელსაც ემყარება გონება პირველარსებისაკენ წინსვლისას.

ის, რის ცნებასაც არც ერთ თავის ნაწილსა და არც ერთ თავის განზრახვაში ნაკლი არ გააჩნია და ყველგან ყველაფრის საკმაო პირობას წარმოადგენს, ყველაზე უკეთ შეეფერება აბსოლუტურ აუცილებელ არსებას. ხოლო, შესაძლო ნივთთა ყველა ცნებას შორის უმაღლესი რეალობის მქონე არსების ცნება, ყველაზე უკეთ შეეფერება განუპირობებლად აუცილებელი არსების ცნებას. მაშასადამე, ადამი-

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 360.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 361.

<sup>4</sup> იქვე.

ანის გონების ბუნებრივი გზა ასეთია: ჭერ იგი რწმუნდება რომელი-ღაც აუცილებელი არსების არსებობაში. მასში ხელავს იგი განუპირობებელ არსებობას. შემდეგ იგი ინტერესდება ყველა პირობისაგან დამოუკიდებლის ცნებით და მას აღმოაჩენს იმაში, რაც ყველა რეალობას შეიცავს. ყველა რეალობა შეუზღუდავად აბსოლუტური ერთიანობაა, რასაც თან შემოაქვს უმაღლესი არსების ცნება, ანუ ღმერთის ცნება.

ისტორიაში ღმერთის არსებობის დასაბუთების მრავალი ხერხია ცნობილი, მათ შორის ყველა თეორიული არაა. კანტის აზრით, ღმერთის არსებობის სპეკულატიური, ე. ი. თეორიული დასაბუთების მხოლოდ სამი სახეა შესაძლებელი: 1) გრძნობადი სამყაროს განსაკუთრებული თვისებების საფუძველზე, ამ თვისებათა უმაღლესი მიზეზის ძიება; 2) შემთხვევითი არსებობიდან აუცილებელ არსებობაზე დასკვნა; 3) ყოველგვარი გამოცდილების გარეშე, სრულიად აპრიორულად მარტოდენ ცნებიდან ყოველად რეალური არსების არსებობის დასაბუთება. პირველს კანტი ფიზიკურ-თეოლოგიურს უწოდებს, მეორეს — კოსმოლოგიურს და მესამეს — ნეტოლოგიურს.

„მე დავამტკიცებ, რომ გონება ვერც ერთ (ემპირიული) და ვერც მეორე (ტრანსცენდენტალურ) გზაზე ვერაფერს გააწყობს, და რომ იგი ამაოდ შლის ფრთებს, რათა მხოლოდ სპეკულაციის ძალით გავიდეს გრძნობადი სამყაროს ფარგლებიდან“<sup>5</sup>. თუ კანტმა ეს წამოწყება განახორციელა, მაშინ რაციონალიზმს თეოლოგიის სფეროშიც გამოეცლება საფუძველი.

---

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 364.

ღმერთის არსებობის თეორიული დასაბუთების უარყოფა

§ 1. ონტოლოგიური დასაბუთება

ღმერთის არსებობის თეორიული დასაბუთების განხილვას, კანტა, ონტოლოგიური დასაბუთების განხილვით იწყებს. როგორც უკვე ვიცით, აბსოლუტურად აუცილებელი არსების ცნება, გონების წმინდაცნებაა. იგი თავის თავში შეიცავს მხოლოდ მითითებას გარკვეული, მაგრამ მიუღწეველ სისრულეზე და უფრო იმას ემსახურება, რომ მიხედვრას საზღვარი დაუდოს, ვიდრე ახალი საგნებით გააფართოვოს იგი.

ყველა დროში ლაპარაკობენ აბსოლუტურად აუცილებელ არსებაზე და უფრო მისი არსებობის დასაბუთებას ცდილობდნენ, ვიდრე იმის გააზრებას, თუ რას ნიშნავს ასეთი ნივთი. ისე, ნომინალურად, ამ ცნების ახსნა მთლად ადვილია — ისეთი რამის არსებობა, რომლის არყოფნა შეუძლებელია. მაგრამ ამით სრულიადაც არ გავვიზარებია, არ ვიცი, რატომ არის ასეთი ნივთის არარსი შეუძლებელი, ჩვენ კი სწორედ ამ პირობათა ცოდნა გვინდა. მოკლედ, საჭიროა გავანათელოთ, რას ვგულისხმობთ ამ შემთხვევაში აუცილებლის ცნებაში. როცა სიტყვით: განუპირობებელი უკუუვადებთ ყველა პირობას, რასაც მიხვედრა მუდამ საჭიროებს იმისათვის, რომ რაღაცა აუცილებლად მიიჩნიოს, მაშინ გაუგებარი მაინც არის, ვიზრებთ თუ არა განუპირობებლად აუცილებლის ცნების საშუალებით კიდევ რაიმეს, თუ სულ არაფერსაც არ ვიზრებთ.

ჩვეულებად ქცეულმა, ამ ცნების მაგალითებით განმარტებებმა. ის მოიტანა, რომ ყოველი სხვა შეკითხვა მისი გაგების თაობაზე საჭიროც არ იყო. მაგალითად, რომ სამკუთხედს სამი კუთხე აქვს, აბსოლუტურად აუცილებელია, მაგრამ როცა აბსოლუტურად აუცილებელს ვიცუვიტ იმ საგანზე, რომელიც მთლად ჩვენი მიხვედრის გარეთ მდებარეობს, რას უნდა ვგულისხმობდეთ ამ ცნებაში? გასაგები უნდა იყოს, რომ აქ საქმე ეხება მსჯელობებს და არა ნივთებს და მათ არსებობას.



მსჯელობათა განუპირობებელი აუცილებლობა არ არის ნიეთთა აბსოლუტური აუცილებლობა. რადგან მსჯელობის აბსოლუტური აუცილებლობა არის ნიეთის ან პრედიკატის მხოლოდ განპირობებული არსებობა მსჯელობაში. ზემოაღნიშნული დებულება, არ ამბობს, რომ სამი კუთხე უსათუოდ აუცილებელია, არამედ მხოლოდ იმ პირობით, თუ სამკუთხედი მოცემულია.

ახლა საქმეს სხვა მხრივ შევხედოთ: თუ ანალიზურ მსჯელობაში პრედიკატს მოვხსნით და სუბიექტს დავტოვებთ, წინააღმდეგობაში აღმოვჩნდებით: ამიტომ ვამბობთ პრედიკატი აუცილებლობით მიეწერება სუბიექტს, მაგრამ თუ სუბიექტსაც და ობიექტსაც ორივეს უარყოფთ, მაშინ, რა თქმა უნდა, წინააღმდეგობას ადგილი არ ექნება. სწორედ ამგვარ ვითარებასთან გვაქვს საქმე, აბსოლუტურად აუცილებელი არსების ცნების მიმართაც. თუ ჩვენ უარყოფთ ამ ცნების არსებობას, მაშინ ხომ თვით ნიეთებსაც უარყოფთ ყველა მათი პრედიკატით. მაშასადამე, აქაც არ შეიძლება წინააღმდეგობა წარმოიშვა. ღმერთი ყოვლად ძლიერია. ყოვლადძლიერება არ შეიძლება მოიხსნას, რადგან იგი ღმერთის პრედიკატია; მაგრამ როცა ვამბობთ: ღმერთი არ არსებობს, მაშინ არც მისი ყოვლადძლიერებაა მოცემული და არც რომელიმე სხვა პრედიკატი, რადგან ყველა ისინი მოსახსნელნი არიან სუბიექტთან ერთად. და, რასაკვირველია, წინააღმდეგობასთანაც არა გვაქვს საქმე.

რჩება ერთი, ერთადერთი შესაძლებლობა. უნდა არსებობდეს ისეთი სუბიექტი, რომლის მოხსნა შეუძლებელია წინააღმდეგობის გარეშე. ამ თვალსაზრისით არსებობს ერთი ცნება, რომლის არარსი, ანუ მისი საგნის მოხსნა წინააღმდეგობრივია. ესაა სწორედ ყოვლად რეალური არსების ცნება. ყოველგვარი რეალობა, რასაკვირველია, არსებობაც არის. ამრიგად, არსებობა შედის შესაძლო ნიეთის ცნებაში. თუკი ეს ნიეთი მოიხსნება, მაშინ ნიეთის შინაგანი შესაძლებლობაც მოიხსნება, რაც წინააღმდეგობრივია. ასეთია თვალსაზრისი ონტოლოგიური დასაბუთებისა.

მაგრამ, ჭერ ერთი, გვარკვიოთ: დებულება — არსებობს ესა თუ ის ნიეთი — ანალიზური დებულებაა თუ სინთეზური? თუ ანალიზურია, მაშინ ნიეთის არსებობით არაფერი ემატება აზრს ნიეთის შესახებ; მაგრამ თუ დებულება სინთეზურია, მაშინ რატომ არ შეიძლება არსებობის პრედიკატი წინააღმდეგობის გარეშე მოიხსნას? მეორეც, მართლა შედის განა არსებობის ნიშანი ნიეთის ცნებაში? არსებობა არ არის რეალური პრედიკატი, რომელიც შეიძლება მიემატოს ნიეთის ცნებას. თუ მოვიაზრებთ ღმერთს ყველა მისი პრედიკატით და ვიტყვი: ღმერთი არსებობს, ამით ღმერთის ცნებას ახალი პრედიკატი

არ მიმატებია. აქ უბრალოდ ვკულისხმობთ სუბიექტს (ღმერთს) ყველათვის პრედუკატებით და ჩვენი ცნების საგანს. საგანი და ცნება ერთმანეთს უნდა დაემთხვას. ამიტომ არაფერი შეიძლება მიემატოს ცნებას. რომელიც შესაძლებლობას გამოხატავს, იმის გამო, რომ მას არსებულად ვავიზრებ. ამ მიმართულებით ნამდვილი, არსებული არაფერს შეიცავს მეტს, ვიდრე შესაძლებელი. ასი ნამდვილი ტალერი არც ერთი კაპიკით არ არის მეტი ას შესაძლებელ ტალერზე. შესაძლებელი ტალერები ცნებაა, ნამდვილი ტალერები — საგანი.

როცა ღმერთის, ე. ი. უმაღლესი რეალობის არსებას უნაკლოდ, ე. ი. ყველა პრედუკატით ვავიზრებთ, მაინც რჩება გასარკვევი საკითხი — არსებობს თუ არა იგი? მართალია, ნივთის ჩვენს ცნებას შესაძლო რეალური შინაარსის მხრივ არაფერი აკლია, მაგრამ მოაზრებული შესაძლებელი არსების არსებობის აპოსტერიორული ცოდნა არა გვაქვს.

ამრიგად, რა და რამდენ ნიშანსაც არ უნდა შეიცავდეს ცნება საგნის შესახებ. საჭიროა გავიღეთ ამ ცნების ფარგლებიდან, რათა საგანს არსებობა მივანიჭოთ. გრძნობად საგნებში ეს ხორციელდება ჩვენი აღქმების კავშირის საშუალებით ემპირიული კანონის თანახმად. მაგრამ წმინდა აზროვნების ობიექტებისათვის სრულიად არ ვაგვანია არავითარი საშუალება შევიცნოთ მათი არსებობა. ჩვენი ცნობიერება ყოველგვარი არსებობის შესახებ გამოცდილებას ემყარება. ამიტომ გამოცდილების გარეშე მყოფი არსებობა, თუმცა შეუძლებელია აბსოლუტურად შეუძლებლად გამოვაცხადოთ, მაგრამ ვერც მის დასადასტურებლად ვიპოვით რაიმე საბუთს. „ამრიგად, ტყუილად დაიხარჯა და დაიკარგა ამდენი შრომა და გარჯა ცნებებით უზენაესი არსების არსებობის განთქმულ ონტოლოგიურ დასაბუთებაზე“<sup>1</sup>.

## § 2. კოსმოლოგიური დასაბუთება

როგორც ვიცით, გონების მოთხოვნილებაა შემთხვევითი არსებობა აუცილებელ არსებობაზე დაამყაროს. ონტოლოგიური დასაბუთებისაგან განსხვავებით, რომელიც აბსოლუტურ არსებობაზე პირდაპირ ცდილობს დაასკვნას ყოველად რეალურის ცნებიდან, კოსმოლოგიური დასაბუთება რეალური არსებობიდან იწყებს და ცდილობს ავიდეს აუცილებელ არსებობამდე. კოსმოლოგიურ არგუმენტში, როგორც კანტი ამბობს, სპეკულატური გონების მთელი დიალექტიკური ხელოვნებაა თავმოყრილი. მართლაც: კოსმოლოგიური დასაბუთება ასე იწყე-

<sup>1</sup> იმანუელ კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა, გვ. 369.

ბა — თუ რაიმე არსებობს, მაშინ უნდა არსებობდეს აგრეთვე აუცილებელი არსება. მაგრამ რა საბუთით? რაიმე არსებობს, საერთოდ, გამოცდილებაში. მაგრამ გამოცდილებაში მხოლოდ შემთხვევითი, გაპირობებული არსებობს. კოსმოლოგიური დასაბუთება ამ პუნქტში, გაპირობებული არსებობიდან აპოსტულირებს უპირობო, აუცილებელ არსებობას. აუცილებელი არსებობა მხოლოდ იდეაა, რომელიც არასოდეს არ გვეძლევა გამოცდილებაში. მაშასადამე, ეს დასაბუთება მოჩვენებითია, დიალექტიკურია. მას ობიექტურ არსებობად მიაჩნია ის, რაც მხოლოდ იდეაა.

რაიმეს არსებობიდან აუცილებელი არსების არსებობა იმით საბუთდება, რომ შეუძლებელია პირობათა რიგი უსასრულო იყოს. ემპირიული გამოცდილებით ჩვენ არ შეგვიძლია უარვყოთ პირობათა უსასრულო რიგის შეუძლებლობა. მაგრამ დავუშვათ, რომ პირობათა რიგა დასრულებადია. მაინც როგორ დავსაბუთოთ ის, რომ წვერი, აუცილებელი არსება, რომელიც რიგს ასრულებს, რიგის გარეთ იმყოფება? აუცილებელი არსებიდან როგორ უნდა გადავიდეთ ყოვლადრეალურ არსებაზე? კოსმოლოგიური დასაბუთების ხერხი იმას უმიზნებს, რომ აიცილოს აუცილებელი არსების არსებობის ცნებიდან დასაბუთება. მაგრამ იგი ამას თავს ვერ აღწევს. ვინაიდან აუცილებელი არსება, რომელიც მან დაუშვა და რომლისაგანაც არის დამოკიდებული ყველა დანარჩენი, თავის თავში უნდა შეიცავდეს არსებობის ყველა პირობას, ე. ი. ყველა რეალობას და, მაშასადამე, არსებობასაც. ამრიგად, კოსმოლოგიური დასაბუთება, საბოლოოდ, აუცილებელი არსების არსებობის ონტოლოგიურ დასაბუთებას უერთდება.

### § 3. ფიზიკურ-თეოლოგიური დასაბუთება

ფიზიკურ-თეოლოგიური დასაბუთების მთავარი მოქმედებები შემდეგია: 1) სამყაროში ყველგან შეინიშნება გარკვეული მიზანშეწონილი წესრიგი; 2) ეს მიზანშეწონილი წესრიგი სრულიად უცხოა სამყაროს ნივთებისათვის და მათ იგი მხოლოდ შემთხვევით ახასიათებთ; 3) მაშასადამე, არსებობს ამაღლებული და ბრძნული მიზეზი სამყაროსი; 4) ამ მიზეზის არსებობაზე შეიძლება დავასკვნათ ბუნებაში აღამიანის შემოქმედებითი საქმიანობის ანალოგიით.

ამ დასკვნის მიხედვით გამოდის, რომ მხოლოდ ფორმათა ჰარმონია და მიზანშეწონილობა არის შემთხვევითი, და ფიზიკურ-თეოლოგიური დასაბუთების ღმერთი არის სამყაროს მხოლოდ ზუროთმომდევარი და არა სამყაროს შემოქმედი. მაგრამ ნუ მივაქცევთ ამას ყურადღებას და დასაბუთების, ასე ვთქვათ „ლოგიკას“ მივაქციოთ ყურადღება.

სამყაროს შემოქმედის სიდიადით გაკვირებულნი, ამგვარი დასაბუთების მომხრეები, უცებ ტოვებენ მტკიცების ამ ემპირიული საფუძვლებით წარმოებულ არკუმენტს და გადადიან წესრიგისა და მიზანშეწონილობის შემთხვევითობაზე. შემდეგ, მართო ამ შემთხვევითობიდან გადადიან მხოლოდ ტრანსცენდენტალური ცნებების საშუალებით, აბსოლუტურად აუცილებელ არსებობაზე, ხოლო პირველი მიზეზს აბსოლუტური აუცილებლობის ცნებიდან — მის მთლიანად განსაზღვრულ ცნებაზე. სხვაგვარად, ყოვლისშემცველი რეალობის ცნებაზე. ამრიგად, კოსმოლოგიურ და ფიზიკურ-თეოლოგიურ დასაბუთებათა კრიტიკის საფუძველზეც კანტი იმ აზრს ამტკიცებს, რომ წმინდა გონების წმინდა ცნებებზე დამყარებული ონტოლოგიური დასაბუთება ღმერთის არსებობის დასაბუთების ერთადერთი შესაძლო დასაბუთებაა, „თუკი საერთოდ შესაძლებელია დასაბუთება ისეთი დებულებისა, რომელიც ესოდენ აღმატება მიხვედრის ყოველგვარ ემპირიულ გამოცენებას“<sup>2</sup>.

კანტის მიერ ღმერთის არსებობის საბუთების უარყოფის აზრი რომ მოვიხელთოთ, ერთმანეთისაგან მკვეთრად უნდა გავმიჯნოთ — ღმერთის არსებობის უარყოფა და ღმერთის არსებობის თეორიული დასაბუთების უარყოფა. კანტი უარყოფს არა ღმერთის არსებობას, არამედ ღმერთის არსებობის თეორიული დასაბუთების შესაძლებლობას. თუკი თეოლოგიად გავიგებთ პირველარსების, ღმერთის, ყოვლადრეალურის, არსებათა არსების შემეცნებას, მაშინ კანტი გონების სპეკულატურ პრინციპებზე დამყარებული ყოველგვარი თეოლოგიის კრიტიკასა და უარყოფას აწარმოებს.

დაკვირვებული მკითხველი შეამჩნევდა, რომ „თეორიული“ ყოველგვარი ახსნა-განმარტების გარეშე „სპეკულატურით“ შევცვალეთ. მართალია, სპეკულატური თეორიული შემეცნების სპეციფიკური სახეა, მაგრამ კანტის აზრთა მსვლელობის გასაგებად, საჭიროა მათ შორის განსხვავება ნათლად გვქონდეს წარმოდგენილი.

თეორიული შემეცნება სპეკულატურია, თუ იგი ისეთ საგნებსა ან საგნის შესახებ ისეთ ცნებებს ეხება, რომლებიც გამოცდილებას გზით მიუწვდომელია. სპეკულატური შემეცნება უპირისპირდება ბუნების შემეცნებას, რომელიც მხოლოდ იმ საგნებსა თუ პრედიკატებზეა მიმართული, შესაძლო გამოცდილებაში რომ შეიძლება იყოს მოცემული.

როდესაც ღმერთის არსებობის დასაბუთებებში, სამყაროში ნივთთა არსებობიდან ასკენიან მათ მიზეზზე, ეს გონების სპეკულატური

<sup>2</sup> იქვე, ვ. 382.

გამოყენება, და არა ბუნების შემეცნებისათვის მისი გამოყენება, ვინაიდან ბუნების შემეცნებისას მიზეზად მიჩნეულია არა თვით ნივთები, არამედ მხოლოდ ის, რაც ხდება, ე. ი. ნივთთა მდგომარეობანი.

ამრიგად, კანტი ამტკიცებს, რომ თეოლოგიაში გონების სპეკულატური გამოყენების ყოველგვარი ცდა სრულიად უნაყოფო, ნული და არარაობაა; რომ ბუნების შემეცნებისათვის გონების გამოყენების პრინციპები ვერავითარ თეოლოგიამდე ვერ მიგვიყვანს. მას მიაჩნია, რომ თუ მორალურ კანონებს არ დაუდებთ საფუძვლად, ანდა მათ სახელმძღვანელოდ არ გამოვიყენებთ, მაშინ საერთოდ შეუძლებელია გონების რაიმე თეოლოგია არსებობდეს.

„ამრიგად, უმადლესი არსება გონების წმინდა სპეკულატური გამოყენებისათვის რჩება მხოლოდ იდეალად, ... ისეთ ცნებად..., რომლას ობიექტური რეალობა ამ გზით, მართალია, ვერ დამტკიცდება, მაგრამ ვერც უარიყოფა“<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 387.

იდეათა რეგულატური გამოყენება

ჩვენ უკვე ვიცით, რომ გონების არც ერთ იდეას, არც ფსიქოლოგიურს, არც კოსმოლოგიურს და არც თეოლოგიურს, არა აქვთ შესატყვისი ობიექტი გამოცდილებაში. ეს იმას ნიშნავს, რომ იდეაში ნაგულისხმევი ობიექტის შემეცნება შეუძლებელია. როგორც კი გონება შეეცდება იდეის შესატყვისის საგანი მოიძიოს, ე. ი. როცა იგი გამოცდილების საზღვრის გადალახვას ლაშობს (რადგან გამოცდილებაში იდეის შესატყვისი საგანი არაა), წინააღმდეგობაში იხლართება და დიალექტიკური ხდება, ილუზიაში ვარდება. ეს, თავის მხრივ, იმას ნიშნავს, რომ შეუძლებელია იდეებს ჰქონდეთ ტრანსცენდენტური, ე. ი. გამოცდილების გადალახავი გამოყენება. მაგრამ ეს სრულიადაც არ გამორიცხავს იმის შესაძლებლობას, რომ იდეებს გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდეთ გამოცდილების შიგნით, არ გამორიცხავს, მაშასადამე, იდეების იმანენტური გამოყენების შესაძლებლობას. ამრიგად, ახლა ჩვენს წინაშე ასეთი საკითხი დგას: გამოდგებიან, გამოიყენებიან თუ არა გონების ტრანსცენდენტალური იდეები გამოცდილებაში, შემეცნებაში და როგორია ამ გამოყენების შინაარსი.

ამ საკითხს რომ ნათელი მოეფინოს, საჭიროა, ჭერ, ცნებათა ორი სახე განვასხვაოთ ერთმანეთისაგან. არიან ცნებები, რომლებიც საგნებს ქმნიან, საგნებს აგებენ, ანუ ზოგადად რომ ვთქვათ, გარკვეულ, კონკრეტულ საგნებს ეხებიან. ასეთ ცნებებს კანტი კონსტიტუციურ ცნებებს უწოდებს. იდეები არ არიან კონსტიტუციური ცნებები, რადგან მათ კონკრეტული საგანი არა აქვთ მხედველობაში. ამიტომ ამბობს კანტი, რომ ტრანსცენდენტალურ იდეებს არასდროს არა აქვთ კონსტიტუციური გამოყენება. მაგრამ ეს ჭერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ჩვენ უკვე ვიცით, რა არის იდეების რეგულატური გამოყენება. არაკონსტიტუციურობა ერთ-ერთი ნიშანია, რომელიც აუცილებელია იდეების რეგულატური გამოყენებისათვის, მაგრამ ამ გამოყენების შინაარსის სრული დახასიათებისათვის იგი საკმარისი არ არის.

იდეების რეგულატორი გამოყენების რაობას, მის შინაარსს ვერც სიტყვის — „რეგულატორი“ ეტიმოლოგიური მნიშვნელობა გაგვაგებინებს. იგი, ამ ცნების შინაარსი, ახლა უნდა შეიქმნას იდეების გამოყენების თავისებურების დახასიათებით. გონებას იდეების საშუალებით პირდაპირი მიმართება საგნებთან კი არა აქვს, არამედ მიხვედრასთან და მის მოქმედებასთან. ისევე როგორც მიხვედრა ცნებების საშუალებით ხედვის მრავალფეროვანს ობიექტად აერთიანებს, გონებაც, იდეების საშუალებით, ცნებათა მრავალფეროვნებას ზოგად ერთიანობას ანიჭებს.

უფრო კონკრეტულად მაინც რას აკეთებს გონება იდეების საშუალებით? ის, რასაც გონება ცდილობს ცოდნის მიმართულებით განასორციელოს იდეების საშუალებით, ეს არის შემეცნების სისტემა ურობა, ე. ი. ცალკეულ ცოდნათა დაკავშირება ერთი პრინციპის მიხედვით. ცოდნათა ამგვარი დაკავშირება შეუძლებელია წინასწარი იდეის გარეშე, ხოლო თავად იდეა ცოდნის მთლიანობის ფორმას უნდა გულისხმობდეს. კანტის ეს აზრი რადიკალურად უპირისპირდება ჩვეულებრივ წარმოდგენას ცოდნათა ურთიერთდაკავშირისა და ერთიანობის შესახებ. თუ ჩვეულებრივი თვალსაზრისით, ცოდნათა მთლიანობა ცოდნისაგან დამოუკიდებელი ვითარებით არის განსაზღვრული, კანტის აზრით, პირიქით ცოდნის მთლიანობას, სისტემურობას, გონება ახორციელებს იდეების მიხედვით და შესატყვისად. ჩვეულებრივი წარმოდგენის თანახმად, ცოდნის მთლიანობა ნაწილთა ცოდნის შემდეგ მიიღწევა. კანტის აზრით, ცოდნის მთლიანობის ფორმის იდეა წინ უსწრებს ნაწილთა გარკვეულ ცოდნას და ყოველგვარი ნაწილის ადგილისა და სხვა ნაწილებთან მისი მიმართების აპრიორული განსაზღვრავს პირობებს შეიცავს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, იდეა აპოსტულირებს მიხვედრითი შემეცნების სრულ ერთიანობას, რომლის გამოც ეს ცოდნა უბრალოდ შემთხვევითი აგრეგატი კი არ არის, არამედ აუცილებელი კანონებით დაკავშირებული სისტემაა. რა არის თავის შინაარსით იდეა და საიდან წარმოსდგება იგი? „ნამდვილად, ანუ შეიძლება იმის თქმა, რომ ეს იდეა არის ცნება ობიექტის შესახებ; არამედ ამ ცნებათა სრული ერთიანობის შესახებ, რამდენადაც ეს ერთიანობა მიხვედრას წესის სახით ემსახურება. ამგვარ გონებით ცნებებს ბუნებიდან როდი ვიღებთ; პირიქით, ჩვენ უფრო საკითხს ვუყენებთ ბუნებას ამ იდეებს მიხედვით და ჩვენს ცოდნას ნაკლოვნად ვთვლით, სანამ ეს ცოდნა მათი ადეკვატური არ გახდება. ვაღიარებთ, რომ ძნელად თუ მოიპოვება წმინდა მიწა, წმინდა წყალი, წმინდა ჰაერი და ა. შ. მაგრამ მიუხედავად ამისა, ეს ცნებები მათ შესახებ მაინც აუცილებელია (რომ-

ლებსაც, მაშასადამე. როგორც სრულ სიწმინდეს, თავიანთი დასაბამი მხოლოდ გონებაში აქვთ)“<sup>1</sup>.

ნაინც როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ იდეების მიხედვით ცალკეულ ცოდნათა გაერთიანება ზოგადი პრინციპის საფუძველზე? ზოგადისა და კერძოს დამოკიდებულებას ორი სახე აქვს. ერთი, როცა ზოგადი მოცემულია, სარწმუნოა და განსაკუთრებული ზოგადი ნიშნით მოიაზრება. კანტი ასეთ მოქმედებას გონების აპოდიქტურ გამოყენებას უწოდებს. მეორე, როცა განსაკუთრებული მოცემულია, სარწმუნოა, ხოლო ზოგადი პრობლემაა, დასადგენია; როცა ზოგადი ჯერ კიდევ მხოლოდ იდეაა. ასეთ შემთხვევაში, მრავალი კერძო, განსაკუთრებული შემთხვევა, რომლებიც ცალკე-ცალკე ყველა უეჭველია, გადაისინჯება, შემოწმდება იდეის თვალსაზრისით — ხომ არ გამომდინარეობს ყოველი მათგანი ერთი ზოგადი წესიდან. თუ აღმოჩნდება, რომ ყველა შესამოწმებელი კერძო შემთხვევა ერთი წესით აიხსნება, მაშინ დავასკვნით წესის ზოგადსაყოველთაობაზე. ხოლო აქედან, ზოგადსაყოველთაო წესიდან, ყველა შემთხვევაზე, თვით ისეთებზეც კი, რომლებიც ჯერ კიდევ თავისთავად მოცემული არ არიან. ასეთ მოქმედებას კანტი გონების ჰიპოთეზურ გამოყენებას უწოდებს.

ამრიგად, მიხედვით მოპოვებულ ცალკეულ დებულებათა ერთმანეთთან დაკავშირება, სისტემაში მოყვანა იდეების შესატყვისად, გონების ჰიპოთეზური გამოყენება, კონსტიტუციური არააო, ამბობს კანტი. ეს იმას ნიშნავს, რომ გონების ამგვარი გამოყენებიდან არ გამომდინარეობს იმ ზოგადი წესის ჰუმარიტება, რომელიც ჰიპოთეზად, ე. . . იდეად იყო მიჩნეული. ვინაიდან ჩვენ არ შეგვიძლია ვიცოდეთ ყველა შესაძლო შედეგი, რომელიც გამოიყვანება და დაამტკიცებს ჰიპოთეზად აღიარებული დებულების ზოგადსაყოველთაობას. ამიტომ იდეებზე დაფუძნებული გონების ჰიპოთეზური გამოყენება მხოლოდ რეგულატურია, მხოლოდ იმის ცდაა, რამდენადაც ეს შესაძლებელია, ერთიანობა შევიტანოთ კერძო ცოდნაში და ამ გზით წესები ზოგადსაყოველთაობას მივუახლოვოთ. „გონების ჰიპოთეზური გამოყენება მიზნად ისახავს მიხედვრის ცოდნათა სისტემურ ერთიანობას“, მაგრამ „სისტემური ერთიანობა (როგორც უბრალო იდეა) მხოლოდ და მხოლოდ პროექტირებული ერთიანობაა, რაც თავისთავად განხილული უნდა იქნეს არა როგორც მოცემული, არამედ მხოლოდ როგორც პრობლემა; ის მხოლოდ იმას ემსახურება, რომ მონახოს პრინციპი მიხედვრის მრავალფეროვანი და კერძო გამოყენებისათვის და ამ პრინციპით

<sup>1</sup> იმან უელ კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა, გვ. 391.



წაიყვანოს იგი შემთხვევისაკენ, რომლებიც მოცემულნი არ არიან და დააკავშიროს ისინი“<sup>2</sup>.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარეობს, რომ მიხედვრის მრავალფეროვანი შემეცნების სისტემური ან გონებრივი ერთიანობა ლოგიკური პრინციპია, რომელიც მოწოდებულია იდეების საშუალებით დაეხმაროს მიხვედრას იქ, სადაც მარტო მას არ შეუძლია მიაღწიოს წესებს და ამავე დროს მისი სხვადასხვა წესი, რამდენადაც ეს შესაძლებელია, საერთო პრინციპის ქვეშ გააერთიანოს, ე. ი. სისტემაში მოიყვანოს.

მაგრამ მოდით ახლა ასეთი საკითხი დავსვათ: ერთიანობისადმი გონების ინტერესისაგან დამოუკიდებლად, საგანთა თვისებები ან მიხვედრის ბუნება ხომ არ არის თავისთავად სისტემური ერთიანობისთვის განსაზღვრული, ე. ი. ხომ არ შეიძლება გარკვეული ზომით მოვახდინოთ ამ ერთიანობის a priori პოსტულირება, მაშასადამე, ხომ არ შეიძლება ითქვას, რომ მიხვედრის ყველა შესაძლო ცოდნას გონებით მისაწვდომი ერთიანობა აქვს და ისეთ საერთო პრინციპებს ემორჩილებიან, საიდანაც, ყველა ისინი, მთელი მათი განსხვავების მიუხედავად, გამოიყვანება. ასეთ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გონების ტრანსცენდენტალურ საფუძველდებულებასთან გვექნებოდა, რომელიც სისტემურ ერთიანობას არა მარტო სუბიექტურ და ლოგიკურ მეთოდად, არამედ ობიექტურადაც აუცილებლად აქცევდა.

უფრო დაწვრილებით განვიხილოთ ეს: ჯერ ნათლად გამოვკვეთოთ საკითხი, ამოცანა. კანტს სურს დაამტკიცოს, რომ მიხვედრის ცოდნათა ერთიანობა, სისტემურობა იქმნება გონების მიერ, იდეების მიხედვით. რა ერთიანობაზე არის აქ ლაპარაკი? აქ ლაპარაკია იმაზე, რომ გონება ცდილობს ერთი საერთო ძირი გამოუნახოს მიხვედრის მრავალფეროვან ცოდნას, ე. ი. მონახოს ისეთი ზოგადი დებულება, რომლის კერძო შემთხვევები იქნებოდა მიხვედრის ცალკეული დებულებები. მართლაც, გონება რომ არ ცდილობდეს სხვადასხვა შემთხვევებისათვის საერთო მიზეზი მოიძიოს ბუნების კანონების შემეცნება შეუძლებელი იქნებოდა. უფრო მეტიც, ფილოსოფიური აზროვნება მხოლოდ მაშინ იწყება, როცა გონება ბუნების მრავალფეროვანი მოვლენის საერთო მიზეზის, „პირველი მიზეზის“ ძებნას დაისახავს მიზნად. რა თქმა უნდა, და ფილოსოფიის ისტორიაა ამის მოწმე, რომ სამყაროს ერთიანი ძირის ძიებისაკენ მისწრაფებული გონება, თავისი საქმიანობის სრულყოფის კვალობაზე, სამყაროს სხვადასხვა, ერთმანეთისგან განსხვავებულ ძირითად კანონს აღმოაჩენს, მაგრამ ამგვარი მიმართულების გა-

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 390.

რეშე საერთოდ შეუძლებელი იქნებოდა რაიმე კანონის აღმოჩენა. კანტს გონების აქტიურობის სწორედ ეს ასპექტი აქვს ამჟამად მხედველობაში. მასთალია, თანამედროვე შეხედულების მიხედვით, გონება თავის აქტიურობით, მისგან დამოუკიდებელ, ობიექტურ კანონებს აღმოაჩენს, მაგრამ ზოგადი კანონების აღმოჩენა გონების მიზანდასახული აქტიურობის გარეშე რომ შეუძლებელია, ეს კანტის უდავო დამსახურებაა.

შემეცნების თეორიისთვის დღესაც პრობლემაა, როგორ ხდება, რომ გონების სუბიექტური აქტიურობა, გაერთიანებისაკენ მისწრაფება, გონებისაგან დამოუკიდებელ, ობიექტურ კანონს აღმოაჩენს. აქ პრობლემის ზედაპირული და გაიოლებული გადაწყვეტა იქნებოდა, თუ ვიფიქრებდით, რომ ჩვენ გამოცდილებით ვიცით ასეთი საქმიანობის ხელსაყრელობა. პრობლემის სიმწვავე მაშინ გაცნობიერდება, როცა ვიკითხავთ: რატომ იძლევა გონების სუბიექტური აქტიურობა შემეცნებაში ობიექტურ შედეგებს? კანტამდე ამ პრობლემას ღმერთის მოშველიებით, ე. ი. არამეცნიერულად წყვეტდნენ. კანტი პირველია, ვინც ამ პრობლემის მეცნიერული გადაწყვეტა სცადა.

ამრიგად, რა ობიექტური ღირებულება აქვს, კანტის აზრით, გონების იდეების მიხედვით ცოდნის გაერთიანებას, სისტემატიზაციას? სუბსტანციის მიზეზობრიობის ერთიანობა, ძალას რომ უწოდებენ, გაერთიანების ერთ-ერთი სახეა. ერთი და იმავე სუბსტანციის სხვადასხვა მოვლენა ერთი შეხედვით ისე მრავალგვარი ჩანს, რომ პირველად იმდენივე მიზეზობრივ ძალას ვაღიარებთ, რამდენიც მოქმედება გვხვდება. მაგრამ ადამიანის გონება მიისწრაფვის, რამდენადაც შესაძლებელია, შეზღუდოს, შეამციროს ეს სხვადასხვაობა და შედარებით დაფარული იგივეობა მიაკვლიოს და აღმოაჩინოს. მაშასადამე, გონების ლოგიკური პრინციპი მოითხოვს, რამდენადაც შეიძლება, განახორციელოს ეს ერთიანობა და რაც უფრო მეტი აღმოჩნდება ერთმანეთის იგივეური ძალის სხვადასხვა მოვლენა, მით უფრო სავარაუდო ხდება, რომ ისინი ერთი და იმავე ძალის მხოლოდ გამოვლინებანია. ამ გზით აღმოჩნდება შედარებით ძირითადი ძალები. აღმოჩენილი შედარებით ძირითადი ძალები, თავის მხრივ, კვლავ ერთმანეთს უნდა შეედარონ, და თუ მათი იგივეობაც აღმოჩნდება, მაშინ შესაძლებელია ერთადერთ რადიკალურ, ე. ი. აბსოლუტურ ძირითად ძალასთან მიახლოება. მაგრამ გონების მიერ მოთხოვნილი ეს ერთიანობა მხოლოდ ჰიპოთეზურია. იგი იმას კი არ ამტკიცებს, რომ ასეთი აბსოლუტური იგივეობა და ერთიანობა უსათუოდ არსებობს, არამედ მხოლოდ იმას, რომ ჩვენ ის უნდა ვეძებოთ გონების თეორიული ინტერესისათვის, სახელდობრ, სხვადასხვა წესებისათვის, რომლებიც გამოცდილებას

შოუცია, რაიმე პრინციპის დასადგენად, რათა ამ გზით, სადაც შესაძლებელია, სისტემური ერთიანობა შევიტანოთ ცოდნაში.

მაგრამ თუ დავაკვირდებით, ამბობს კანტი, მიხვედრის ტრანსცენდენტალურ გამოყენებას, აღმოჩნდება, რომ ძირითადი ძალის ეს იდეა განკუთვნილია არა როგორც მხოლოდ პრობლემა ჰიპოთეზური გამოყენებისათვის, არამედ იგი ობიექტურ რეალობაზეც აცხადებს პრეტენზიას. ასე პოსტულირდება, ჩვენს შემთხვევაში, სუბსტანციის სხვადასხვა ძალთა სისტემური ერთიანობა და გონების ჰიპოთეზური გამოყენება აპოდიქტურ გამოყენებად იქცევა. ხდება ისე, რომ სხვადასხვა ძალთა იგივეობის შეუმოწმებლად, (ის კი არადა ასეთი იგივეობის აღმოჩენის ყველა ცდაც რომ წარმატებული აღმოჩნდეს), ჩვენ მაინც ვვარაუდობთ, რომ იგი არსებობს. ეს რასაკვირველია, მარტო სუბსტანციის ერთიანობას არ ეხება, ასეთია ვითარება ერთიანობა'ს ძიების ყველა შემთხვევისას. ასე რომ, ერთიანობის მოძებნის გონების მოთხოვნა, „გონების ეკონომიურობის პრინციპი“ ბუნების შინაგან კანონად იქცევა.

ისე კი, კაცმა რომ თქვას, როგორ შეიძლება ადგილი ჰქონდეს წესთა გონებრივი ერთიანობის ლოგიკურ პრინციპს, თუ თვით ობიექტებს არ გააჩნიათ ასეთი ერთიანობა? კანტი ყოველგვარი საშელავათო მიეთმობის გარეშე სვამს საკუთარი თვალსაზრისისათვის უაღრესად მწვავე კითხვას: რა უფლებით შეუძლია გონებას ლოგიკური პრინციპის გამოყენებისას მოითხოვოს, რომ ძალთა ის მრავალფეროვნება, ბუნება რომ გეთავაზობს შესამეცნებლად, განიხილებოდეს როგორც მხოლოდ დაფარული ერთიანობა, რომელიც შეიძლება გამოყვანილ იქნეს რომელიღაც თავდაპირველი ძალიდან, თუკი იგი ასევე აღიარებს, რომ ყველა ძალა შესაძლებელია იყოს არაერთგვაროვანი და მათი საერთო იგივეურ ძალაზე დაყვანა ბუნების ადექვატური არაა? მაშინ გამოდის, რომ გონებას ისეთი იდეა დაუსახავს, რომელიც აშკარად ეწინააღმდეგება ბუნების მოწყობილობას! რა თქმა უნდა, არ შეიძლება ვიგულისხმოთ, რომ გონებამ ბუნებიდან, მისი შემთხვევითი თვისებებიდან აიღო ერთიანობა. ეს შეუძლებელია, კანტის აზრით, იმიტომ, რომ მოცულობებში გონების გარეშე არ არის ერთიანობა; ხოლო საერთოდ ეს შეუძლებელია იმიტომ, რომ, თუ გონება არ ეძებს ერთიანობას, თუ მას „მხედველობაში“ არა აქვს ერთიანობა, ვერც იპოვის მას. შეუძლებელია ერთიანობა შეგრძნების ობიექტი იყოს. იმიტომ როცა გონების მიერ მოპოვებული ერთიანობის ობიექტურობის, ანუ აუცილებლობის საკითხი დგება, მაშინ ან გონებისაგან დამოუკიდებელ სინამდვილეში უნდა დაეუშვათ მისი შესაბამისი ობიექტის არსებობა, ან იგი გონების ტრანსცენდენტალურ სტრუქტურაში უნდა ვიგულოთ.

კანტი, რა თქმა უნდა, მეორე გზით მიდის. „ნამდვილად გონების კანონი, რომელიც მოითხოვს ამ ერთიანობის ძიებას, აუცილებელია იმით, რომ უაპისოდ არ გვექნებოდა არავითარი გონება, ხოლო უგონებოდ არ გვექნებოდა მიხვედრის არავითარი დამაკავშირებელი გამოყენება, მიხვედრის ამ გამოყენების უქონლობის შემთხვევაში კი — ემპირიული ქეშმარიტების არავითარი საკმაო ნიშანი, რის გამოც, ამრიგად, სრულიად ობიექტური მნიშვნელობის მქონედ და აუცილებლად უნდა ვიგულისხმოთ ბუნების სისტემური ერთიანობა“<sup>3</sup>.

მაგრამ, როგორც ითქვა, ბუნების სისტემური ერთიანობა, კანტის აზრით, ტრანსცენდენტალური წანამძღვარი, ტრანსცენდენტალური პრინციპია და არა ემპირიული, ე. ი. მოპოვებული. საინტერესოა, რომ კანტს ამ ტრანსცენდენტალური წანამძღვრის გამოვლენად (თუმცა შეუმჩნევლად და გაუცნობიერებლად) მიაჩნია ფილოსოფოსთა და ბუნებისმეტყველთა მიერ ცალკეულ ნივთთა მრავალფეროვნების დაჯგუფება სახეობებად, სახეობების გაერთიანება კიდევ უფრო მცირერიცხოვან გვარებად და ა. შ. მაშასადამე, გონება ეძებს ბუნების ერთიანობას და პოულობს, აღწევს ამ ერთიანობას. ოღონდ, კანტის აზრით, გონება ამ ერთიანობის დადგენისას ბუნებას კი არ „შესციციანებს თვალეში“, არამედ მბრძანებლობს. აქ უნებლიედ გვახსენდება კანტის სხვა ფორმულა: „გონება კარნახობს ბუნებას კანონებს“. მაგრამ ასოციაციამ მათ შორის განსხვავება არ უნდა წაშალოს. ჭერჯერობით ამ მიმართულებით მხოლოდ ის ვიცით, რომ მართალია, გონება მოითხოვს ბუნების ერთიანობას, მაგრამ მას არ შეუძლია გაარკვიოს, შემოსაზღვროს ერთიანობის პორიზონტი. სხვაგვარად რომ ეთქვათ, გონებას არ შეუძლია გვიკარნახოს ერთიანობის ძიების საბოლოო შედეგი, იგი მხოლოდ ერთიანობის ძიებას მოითხოვს.

ეს შედარებით ადვილი წარმოსადგენია. ძნელია იმის წარმოდგენა, როგორ შეიძლება ერთიანობის ძიებისას, თუნდაც ერთი ნაბიჯის გადადგმა, თუ ძიებამდე ბუნებაში საძიებლის არსებობა არ ვიგულისხმეთ. ჩვეულებრივი თვალსაზრისისათვის აქ სიძნელე არ არსებობს: გონება აღმოაჩენს ბუნებაში არსებულ მსგავსებას, იგივეობას, ე. ი. ერთიანობას. მაგრამ პრობლემის ასეთი გადაწყვეტა მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, როცა აღიარებულია, რომ ბუნება არსებობს შემეცნებელი გონებისაგან საეცებით დამოუკიდებლად. კანტის შემეცნების თეორია ასეთ პოსტულატს უარყოფს. მიუხედავად ამისა, იგი მაინც აღიარებს მოვლენათა მრავალფეროვნებაში მსგავსებისა და იგივეობის პოვნის შესაძლებლობას. როგორ, რის საფუძველზე?

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 392.

კანტი მსჯელობს: მოვლენათა მრავალფეროვნებაში, ადამიანის თვით ყველაზე გამჭრიახ მიხვედრასაც კი რომ არ შეეძლოს, ერთმანეთთან შედარების გზით მათ შორის მსგავსების პოვნა, მაშინ გვარეობათა ლოგიკური კანონი სულაც არ იარსებებდა. არ იარსებებდა არც არავითარი ცნება გვარეობისა, ანდა საერთოდ რაიმე ზოგადი ცნება. მაშინ არც მიხვედრა იარსებებდა, რადგან მას საქმე მხოლოდ ამგვარ ცნებებთან აქვს. მაშასადამე, დაასკენის კანტი, გვარეობათა ლოგიკური პრინციპი, თუკი იგი ბუნებაზე, ე. ი. მოვლენათა სფეროზე უნდა იქნეს გამოყენებული, ტრანსცენდენტალურ პრინციპს გულისხმობს, რომლის თანახმად, შესაძლო გამოცდილების მრავალფეროვნებაში აუცილებლად იგულისხმება ერთგვაროვნება, თუმცა შეუძლებელია აპრიორულად განესაზღვროთ მისი ხარისხი, ე. ი. კორიზონტა. წინააღმდეგ შემთხვევაში, კანტის აზრით, შესაძლებელი არ იქნებოდა არავითარი ემპირიული ცნება და, მაშასადამე, არავითარი გამოცდილება.

სრულიად გარკვევით უნდა ითქვას, რომ დებულების: ერთიანობის ტრანსცენდენტალური პრინციპის გარეშე შეუძლებელია ერთიანობა გამოცდილებაში — არა აქვს ზოგადსაყოველთაო ძალა. მე იმის თქმა მინდა, რომ კანტისაგან განსხვავებულ პრინციპებზე აგებულ შემეცნების თეორიას არ სჭირდება, ცოდნათა შორის კავშირის აღიარებისათვის, გონების ტრანსცენდენტალური ერთიანობის დაშვება. ამის აღნიშვნას ის მნიშვნელობაც აქვს, რომ კანტს არ დაეაბრალოთ თითქოს იგი მარტოდენ ლოგიკას ემყარება, როცა ერთიანობის ტრანსცენდენტალური პრინციპის აუცილებლობას აღიარებს. ერთიანობის ტრანსცენდენტალური პრინციპი კანტის შემეცნების თეორიას სჭირდება და კანტს საეხებით შეგნებული აქვს, რომ „სხვანაირად შეუძლებლობა“ საკმარისი საბუთი არ არის, რომ ამ პრინციპის დედუქციაც უნდა განხორციელდეს. ეს იქნება სწორედ იმის ჩვენება, თუ რა უფლებით ეძებს გონება ბუნებაში ერთიანობას. მაგრამ რადგან გონების იდეების დედუქცია წმინდა გონების კრიტიკის, ე. ი. გამოკვლევის უკანასკნელი ამოცანაა, ამ საკითხს ცოტა მოგვიანებით განვიხილავთ.

გვარეობათა ლოგიკურ პრინციპს, რომელიც იგივეობას აპოსტულირებს, მეორე, სახეობათა პრინციპი უპირისპირდება. ეს უკანასკნელი, ნივთთა მრავალფეროვნების ერთი საერთო ნიშნით მოაზრების მიუხედავად, მოითხოვს განსხვავებულებასაც არანაკლები ყურადღება მიექცეს. გონება აქ ორმაგ, ურთიერთსაპირისპირო ინტერესს ამჟღავნებს: ერთი მხრივ, ინტერესს გვარის მიმართ, მეორე მხრივ — სახეთა მრავალფეროვნების მიმართ. ეს ურთიერთსაპირისპირონი ერთმანეთს

ავსებენ, იმიტომ. რომ თუ პირველ შემთხვევაში მიხვედრა ბევრს მოი-  
აზრებს ცნებაში, მეორე შემთხვევაში იგი ბევრს აზროვნებს ცნებით.

აზროვნების ახლახან აღნიშნულ წესსაც საფუძვლად ლოგიკური  
პრინციპი უდევს. მისი მიზანი ცოდნის სისტემური სისტრუქტურაა. ამ შე-  
თხვევაში გვარეობიდან მრავალფეროვნებისაკენ მივდივართ, სიფარ-  
თოვისათვის, ისე როგორც პირველ შემთხვევაში, გვარეობისაკენ  
სკლისას სისტემის სიმარტივეს მივლტებით.

ადვილი მისახვედრია, რომ მრავალფეროვნებისაკენ სკლის ეს  
ლოგიკური კანონიც უაზრო და გამოუყენებელი იქნებოდა, საფუძვ-  
ლად სპეციფიკაციის ტრანსცენდენტალური კანონი რომ არ ედოს.  
ეს კანონი ჩვენი შემეცნების საგნებისაგან არ მოითხოვს ნამდვილ  
უსასრულოებას განსხვავების თვალსაზრისით, ისე, როგორც ერთიანო-  
ბის ტრანსცენდენტალური კანონი არ მოითხოვს რაღაც გარკვეულ  
ერთადერთ ძირს მთელი მრავალფეროვნებისთვის. მაგრამ მიხვედრას  
მაინც აკისრებს ყოველ სახეობაში ქვესახეობანი და განსხვავებულის-  
ათვის უფრო წვრილი სახესხვაობანი ეძებოს. რადგან მოვლენათა შე-  
მეცნება მათ სრულ განსაზღვრებამდე მოითხოვს ცნებების, მარტო-  
ოდენ რომლებითაც შესაძლებელია შემეცნება, შეუწყვეტლად გაგრძე-  
ლებულ სპეციფიკაციას და ჭერ კიდევ იმ დარჩენილი განსხვავებისა-  
კენ სვლას, რომელიც მხედველობაში არა აქვს სახის ცნებას და მით  
უფრო გვარის ცნებას.

შეიძლება თუ არა ვიფიქროთ, რომ სპეციფიკაციის კანონი გამოც-  
დილებიდან იყოს აღებული? კანტი ფიქრობს, რომ ეს შეუძლებელია,  
რადგან გამოცდილებას ასე შორს წასვლა არ ძალუძს. ემპირიული  
სპეციფიკაცია მალე შეწყდება მრავალფეროვნების განსხვავებისას, თუ  
არ ხელმძღვანელობს გონების პრინციპით, რომელიც მოითხოვს გან-  
სხვავებებს და მათ ვარაუდს მაშინაც კი, როცა ისინი გრძნობებს არ  
ეცხადებიან.

ახლა თუ ერთად გავიაზრებთ ერთიანობისა და სპეციფიკაციის  
კანონს, დავინახავთ, რომ გონება სამი მიმართულებით წარმართავს  
მიხვედრას: 1) მრავალფეროვნებაში ერთგვაროვნების პრინციპი გაა-  
ტაროს შესაძლო უმაღლეს გვარეობამდე — ერთიანობის კანონი;  
2) ეძებოს ერთგვაროვნაში განსხვავებული უმაღლეს საფეხურამდე  
სპეციფიკაციის კანონი; 3) ცოდნის სისტემურობისათვის ერთმანეთ-  
თან დააკავშიროს ყველა ცნება, რაც უზრუნველყოფს განუწყვეტელ  
გადასვლას ერთი სახიდან ყველა სხვა სახეზე განსხვავებათა საფეხუ-  
რებრივი ზრდის მეშვეობით — ნათესაობის კანონი. პრინციპებს, რომ-  
ლითაც მოქმედებს მიხვედრა გონების იდეების მიხედვით, შეიძლება

ფორმათა კომოგენობის, სპეციფიკაციისა და განუწყვეტლობის პრინციპები ვუწოდოთ.

ახლა დადგა დრო გავარკვიოთ, რა ობიექტური ღირებულება აქვთ აღნიშნულ პრინციპებს, ანუ გონების აპრიორულ ცნებებს, იდეებს. აპრიორული ცნებების ობიექტური მნიშვნელობის დამტკიცებას, როგორც ვიცით, კანტი ტრანსცენდენტალურ დედუქციას უწოდებს. წინდაწინვე უნდა ვთქვათ, რომ კატეგორიებისნაირად გონების იდეების დედუქცია შეუძლებელია. გონების იდეები რომ ობიექტური მნიშვნელობის იყვნენ, ე. ი. საგნის ამგებ კონსტიტუციურ პრინციპებს რომ წარმოადგენდნენ, მაშინ იდეების მიხედვით დაკავშირება გარკვეულ გრძობად სქემას უნდა ემყარებოდეს. გონების იდეების შესაბამისი გრძობადი სქემა კი არ არსებობს. ამიტომ იდეებს მხოლოდ რეგულატური გამოყენება აქვთ და არა კონსტიტუციური. მაგრამ იდეების რეგულატური გამოყენებისთვისაც საჭიროა, რომ იდეებს რალაცნაირი ობიექტური ღირებულება ჰქონდეთ, წინააღმდეგ შემთხვევაში ისინი გონების უნაყოფო შენათხზაენი იქნებოდნენ.

იდეების რალაცნაირი (რაიმე ხარისხის) ობიექტური ღირებულება დამტკიცება, ანუ მათი ტრანსცენდენტალური დედუქცია ის იქნება, თუ ნათელი გახდება, რომ გამოცდილების საგანთა ერთიანობა თვით ამ საგნებში კი არ ამოიკითხება, არამედ იდეების საფუძველზე და შესაბამისად იქმნება.

რაიმე ცნების ობიექტური მნიშვნელობა, თუ ზოგადად ვიტყვი, საგნის „მიხედვლობაში“ ქონაა. მაგრამ შესაძლებელია ერთმანეთისაგან განვასხვავოთ ვითარებანი: ა) როცა საგანი აბსოლუტურად მოცემა ჩვენს გონებას და ბ) როცა საგანი მხოლოდ იდეაშია მოცემული პირველ შემთხვევაში ცნება განსაზღვრავს საგანს. მეორე შემთხვევაში საქმე ნამდვილად მხოლოდ სქემასთან გვაქვს, რომლისთვისაც არც პირდაპირ და არც შესაძლებლობაში არაა საგანი მოცემული. იგი მხოლოდ იმას ემსახურება, რომ სხვა საგნები წარმოიდგინოს სისტემურ ერთიანობაში იდეასთან მიმართების საშუალებით. მაგალითად, როცა კანტი ამბობს: უმაღლესი მოაზროვნე არსების (Intelligenz) ცნება მხოლოდ იდეაა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ ცნების ობიექტური მნიშვნელობა არ შეიძლება იყოს რაიმე რეალური საგანი, რადგან ამ აზრით შეუძლებელია დავაფუძნოთ მისი ობიექტური მნიშვნელობა. იგი არის გონების უმაღლესი ერთიანობის პირობების თანახმად მოწესრიგებული მხოლოდ სქემა ნივთის ცნებისა საერთოდ, გამოყენებადი მხოლოდ იმისთვის უმაღლეს სისტემურ ერთიანობას რომ მოვალწიოთ ჩვენი გონების ემპირიულ გამოყენებისას. მართლაც, ღმერთის ცნება ჩვენ ხომ მოაზრებული გვაქვს როგორც სამყაროში ყოველ-

გვარ არსებათა მიზეზად. როგორც კანტი იტყვის, ჩვენ როგორღაც გამოვყავს გამოცდილების საგანი ამ იდეის წარმოსახვითი საგნიდან როგორც მისი საფუძვლისგან ან მიზეზისგან. ეს კი, თავის მხრივ, იმას ნიშნავს, რომ სამყაროს ნივთები ისე უნდა იყოს განილული, თითქოს მათ თავიანთი არსებობა უმაღლესი მოაზროვნე არსებისაგან მიიღეს. ამრიგად, იდეა, კაცმა რომ თქვას, მხოლოდ ევრისტული ცნებაა და არა ოსტენსიური (მაჩვენებელი). იგი იმას კი არ გვიჩვენებს, თუ რა თეორიები აქვს საგანს, არამედ მიგვიითებს, თუ საერთოდ როგორ უნდა გამოვავლინოთ (ვეძებოთ) მის შუქზე გამოცდილების საგანთა თვისება და კავშირი.

ახლა, ზემოთქმულის შემდეგ, თუ შეიძლება ვაჩვენოთ, რომ ტრანსცენდენტალური იდეები (ფსიქოლოგიური, კოსმოლოგიური, თეოლოგიური), თუმცა არა აქვთ შესატყვისი საგანი, არ განსაზღვრავენ მან, მაგრამ მაინც, ამგვარი საგნის იდეაში დაშვებით, გონება ემპირიულ გამოყენებისას, ქმნის ცოდნის სისტემურ ერთიანობას, აფართოებს გამოცდილებას ისე, რომ არ ეწინააღმდეგება მას, მაშინ ამგვარი იდეების თანახმად მოქმედება გონების აუცილებელი მაქსიმა ყოფილა. მაქსიმა, კანტის აზრით, ობიექტის თვისებიდან აღებული დებულება კი არ არის, არამედ ობიექტის შესაძლო სრულყოფილი შემეცნების გონების ინტერესით განსაზღვრული სუბიექტური დებულებაა. „სწორედ ესაა სპეკულატური გონების ყველა იდეის ტრანსცენდენტალური დედუქცია, არა როგორც ჩვენი შემეცნების კონსტიტუციური პრინციპების გავრცელებისა იმაზე მეტ საგნებზე, ვიდრე გამოცდილებას შეუძლია მოგვეცეს, არამედ როგორც საერთოდ ემპირიული შემეცნებას მრავალფეროვნების სისტემური ერთიანობის რეგულატური პრინციპებისა; ამის წყალობით ეს შემეცნება თავის საკუთარ საზღვრებში უფრო დამუშავებული და დახვეწილი ხდება, ვიდრე ეს შეიძლებოდა მომხდარიყო ამგვარი იდეების გარეშე მარტოოდენ მიხედვრის საფუძველდებულებათა გამოყენებით“<sup>4</sup>.

ამიტომ ტრანსცენდენტალური იდეების როგორც რეგულატური პრინციპების გამოყენებისას: ა) ფსიქოლოგიაში უნდა ვეცადოთ, რომ ჩვენი სულის ყველა მოვლენა, მოქმედება და აღქმა ისე დავაკავშიროთ შინაგან გამოცდილებასთან, თითქოს სული მარტივი სუბსტანცია იყოს, რომელიც პიროვნულად იგივეობრივი და მუდმივია; ბ) კოსმოლოგიაში ჩვენ თვალი უნდა მივაყოლოთ ბუნების როგორც გარეგან ისე შინაგან მოვლენათა პირობებს ისე, რომ პირობათა პირობებას ძიება არ დავასრულოთ, თითქოს პირობათა რიგი თავისთავად უსას-

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 401—402.



რულო იყოს და არ გააჩნდეს პირველი ან უზენაესი წევრი; გ) თეოლოგიასთან მიმართებით მთელი გრძნობადი სამყარო უნდა განვიხილოთ ისე, თითქოს იგი იყოს შედეგი უმაღლესი შემოქმედი არსებისა.

რასაკვირველია, ჩვენ არაფერი არ გვიშლის ხელს ობიექტურად ვალიაროთ იდეები და მათი ჰიპოტაზირება მოვახდინოთ, გარდა კოსმოლოგიური იდეებისა, სადაც გონება ანტინომიებს აწყდება. ვინაიდან როგორც მათი აღიარების, ისე უარყოფის საფუძველი ერთნაირად უცნობია ჩვენთვის. მაგრამ იმისთვის, რომ რაიმე ვალიაროთ, სრულიადაც არ არის საკმარისი დადებითი დაბრკოლების არარსებობა. ამრიგად, ჩვენ არ შეგვიძლია იდეების ობიექტური რეალობა ვალიაროთ. მათ აქვთ რეალური მნიშვნელობა როგორც ბუნების მთელი ცოდნის სისტემური ერთიანობის რეგულატური პრინციპის სქემებს.

როდესაც იდეის შესაბამისი ნივთის არსებობას ვუშვებთ, ამით ტრანსცენდენტალური ცნებების საშუალებით ნივთების შესახებ ჩვენი ცოდნის გაფართოებას არა აქვს ადგილი, ვინაიდან ეს ნივთი ან არსება საფუძვლად იდგაშია მიჩნეული და არა თავისთავად. მაშასადამე, მხოლოდ იმისათვის, რათა გამოითქვას სისტემური ერთიანობა, რითაც გონების ემპირიულ გამოყენებაში უნდა ვიხელმძღვანელოთ. განვმარტოთ ეს უფრო კარგად ღმერთის ცნების საფუძველზე. წმინდა სპექულატური გონების ცნება ღმერთის შესახებ, სრულიადაც არ იძლევა ამგვარი ცნების ობიექტურ ღირებულებას. იგი წარმოადგენს მხოლოდ იდეას რაღაცაზე, რაზეც ემპირიული რეალობა ამყარებს თავის უმაღლეს და აუცილებელ ერთიანობას. როცა ღვთაებრივ არსებას ვალიარებთ, თუმცა მცირეოდენი წარმოდგენაც კი არა გვაქვს არც მისი უმაღლესი სრულყოფილების შინაგან შესაძლებლობაზე და არც მისი არსებობის აუცილებლობაზე, მაგრამ სამაგიეროდ სხვა საკითხზე შემთხვევით (გაპირობებულს) რომ ეხება, დამაკმაყოფილებელი პასუხი შეგვიძლია გავცეთ. ჩვენ შეგვიძლია ემპირიული გამოყენებისას გონებას სრულქმნილი კმაყოფილება მივანიჭოთ საძიებელი უდიდესი ერთიანობის მიმართ. ეს იმას ნიშნავს, რომ სპექულატური ინტერესი და არა ცოდნა აძლევს გონებას უფლებას იმ პუნქტს დაემყაროს, რაც ძალიან შორსაა მისი სფეროდან.

ამრიგად, ჩვენ არ შეგვიძლია იდეის ტრანსცენდენტალური საგნის თავისთავადი სინამდვილის დაშვება რეალობის, სუბსტანციის, მიზეზობრიობის და ა. შ. ცნებების თანახმად, იმიტომ, რომ ამ ცნებებს არავითარი გამოყენება არა აქვთ გრძნობადის სფეროს გარეთ. მაშასადამე, გონების ვარაუდი უმაღლესი არსების, როგორც უმაღლესი მიზეზის შესახებ. მხოლოდ შეფარდებით იაზრება, გრძნობადი სამყარო

სისტემური ერთიანობის მიზნით, და თანაც მხოლოდ როგორც რაღაცა იდეაში, რომლის შესახებ არ გაგვანჩია არავითარი ცნება, თუ რა არის იგი თავისთავად. ამით კი ისიც ნათელი ხდება, თუ რატომ არის, რომ, თუმცა გონებას სჭირდება თავისთავად აუცილებელი პირველ-არსების იდეა იმის მიმართ, რაც გრძნობებს არსებულად მისცემია, მაგრამ მაინც არასოდეს არ შეგვიძლია სულ მცირეოდენი წარმოდგენა გვექონდეს არც ამ არსებაზე და არც მის აბსოლუტურ არსებობაზე.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ, ნათლად შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ გონების დიალექტიკის ნამდვილი ზიზეზი და იდეების ჭეშმარიტი, საბოლოო მიზანი. გონება წინააღმდეგობაში აღმოჩნდება თავის თავთან მაშინ, როცა იდეებს საგნის ამგებ კონსტიტუციურ პრინციპებად მიიჩნევს; როდესაც მოისურვებს ტრანსცენდენტალური საგანი, ე. ი. საგანი იდეაში კატეგორიების საფუძველზე მოიაზროს. იდეის საგანი აზრის საგანია, არაგრძნობადია. არაგრძნობადის სფეროში კი კატეგორიებს არავითარი გამოყენება არა აქვს. ამიტომ იდეის საგნის ობიექტურ რეალობად, სუბსტანციად, მიზეზად, გააზრება, მოჩვენება, ილუზია და არა ნამდვილი ცოდნაა. იდეები მხოლოდ რეგულატორი პრინციპებია, მაქსიუმებია, რომლებიც ხელს უწყობენ მიხვედრას გააფართოვოს და სისტემაში მოიყვანოს ცოდნა, ანუ გამოცდილება.

მაგრამ რადგან გონებას არ შეუძლია სისტემური ერთიანობა სხვაგვარად გაიაზროს, თუ არა როგორც საგანი, ამიტომ იგი ქმნის საგნის იდეას. მაგრამ იდეის საგანი, უფრო ზუსტად, იდეა საგანი, შეუძლებელია გამოცდილებით მოგვეცეს. გამოცდილებას არ შეუძლია სრული სისტემური ერთიანობის მაგალითი გვიჩვენოს. მაშ რა აზრით ვლაპარაკობთ იდეა საგანზე, რა უნდა გვექონდეს ამ შემთხვევაში მხედველობაში? გონების ეს საგანი მარტოდენ იდეაა და შეუძლებელია აბსოლუტურად და თავისთავად ნამდვილ რამედ იქნეს მიჩნეული. იგი მხოლოდ პრობლემატურად (რადგან შეუძლებელია მას მიხვედრის ცნებებით მიეწვდეთ) ივარაუდება საფუძვლად, რათა გრძნობადი სამყაროს ნივთთა ყველა კვეშირი ისე განვიხილოთ, თითქოს მათ თავიანთი საფუძველი გონების ამ შექმნილ საგანში ჰქონდეთ. მაგრამ ეს მხოლოდ იმ განზრახვით კეთდება, რომ მასზე დაეამყაროთ გონებისათვის აუცილებელი სისტემური ერთიანობა. ასეთი რამ მიხვედრით მოპოვებული ცოდნისათვის მხოლოდ ხელსაყრელია და არასოდეს არ შეიძლება მისი დამაბრკოლებელი იყოს. „ერთი სიტყვით: ეს ტრანსცენდენტალური ნივთი უბრალოდ სქემაა იმ რეგულატორი პრინციპისა, რომლის საშუალებითაც გონება, რამდენადაც ეს მის ხელთ არის, სისტემურ ერთიანობას მთელს გამოცდილებაზე ავრცელებს“<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 407.

ასეთია გონების ყველა იდეა: ფსიქოლოგიური — სულის სიმარტივის — სუბსტანციურობის შესახებ; კოსმოლოგიური — სამყაროს უსასრულობის და სასრულობის (ინტელიგიბელური მიზეზის) შესახებ; თეოლოგიური — უზენაესი არსების, სამყაროს ერთადერთი და ყოველადსაკმარისი მიზეზის შესახებ. ოღონდ თეორიული გონების ფონზე, ე. ი. შემეცნების თვალსაზრისით.

სამყაროს უმაღლესი გონიერი მიზეზის დაშვება შესაძლებელს ხდის, გონების სპეკულატიური ინტერესის საფუძველზე, ისე განვიხილოთ მთელი წესრიგი სამყაროში, თითქოს იგი წარმოშობილი იყოს უმაღლესი გონების განზრახვისაგან. გამოცდილების სფეროზე გამოყენებულ ჩვენს გონებას ასეთი პრინციპი ახალ პერსპექტივებს გადაუშლის, სახელდობრ, ტელეოლოგიური კანონის თანახმად დააკავშიროს სამყაროს ნივთები და ამ გზით მიაღწიოს მათს სისტემურ ერთიანობას. ამრიგად, უზენაესი მოაზროვნე არსების, როგორც სამყაროს მთლიანობის, ერთადერთი მიზეზის დაშვება, რა თქმა უნდა, მხოლოდ იდეაში, გონებისთვის სასარგებლოა. მართლაც, თუ წინასწარ ვალიარებთ შემოქმედის მხოლოდ ბრძნულ განზრახვებს, მაშინ ამ გზაზე უამრავი აღმოჩენა შეიძლება მოვახდინოთ. თუ დავიცავთ ამ წინაპიძვარს, როგორც მხოლოდ რეგულატიურულ პრინციპს, მაშინ შეცდომაჲ კი ზიანს ვერ პოიტანს, ვინაიდან შეცდომაჲ მხოლოდ ის შეიძლება იყოს, რომ სადაც ტელეოლოგიურ კავშირს ველოდით, მხოლოდ მექანიკური ან ფიზიკური კავშირი აღმოჩნდება. თუნდაც რომელიმე ანატომი შეცდეს და ცხოველის რომელიმე ორგანო გარკვეულ მიზანთან დააკავშიროს, რომლის შესახებაც სავსებით გარკვევით შეიძლება ვაჩვენოთ, რომ იგი არ გამომდინარეობს ამ მიზნიდან, მაინც შეუძლებელია საერთოდ იმის დამტკიცება, რომ ბუნების ამა თუ იმ მოწყობილობას არავითარი მიზანი არ გააჩნია.

როგორც კი იდეების რეგულატიური გამოყენების პრინციპზე გონება ხელს აიღებს, იგი სხვადასხვა გზით შეცდომაში ვარდება. ერთ აკვარ შეცდომას კანტი „გონების სიზარმაცეს“ უწოდებს. მაგალითად, ფსიქოლოგიური იდეა თუ კონსტიტუციურ პრინციპად გამოვიყენებთ ჩვენი სულის მოვლენათა ასახსნელად და იგი ჩავთვალეთ, აგრეთვე, სულის შესახებ ცოდნის გაფართოებად ყოველგვარი გამოცდილების გარეშე, ეს „ხელსაყრელია“ გონებისათვის, რადგან იგი თავისუფლდება ჩვენი შინაგანი მოვლენების მიზეზების ბუნებისმეტყველური გამოკვლევისაგან. მაგრამ, თავისთავად, ასეთი ვითარება ბუნების კანონზომიერების შემეცნებისაჲ გონების გამოყენებას გამოცდილების საფუძველზე არა მარტო ზედმეტს, არამედ შეუძლებელსაც ხდის.

მეორე შეცდომას, აღნიშნული მიმართულებით, კანტი „გაუკუღმართებული გონების შეცდომას“ უწოდებს. სისტემური ერთიანობის იდეა იმას ემსახურება, რომ იგი რეგულატური პრინციპის სახით ნივთების კავშირში ვეძებოთ ბუნების საყოველთაო კანონების თანახმად. შეცდომის შემთხვევაში საქმე პირიქითაა: მიზანშეწონილი ერთიანობა პრინციპის არსებობა ჰიპოტაზირებულ საფუძვლად არის მიღებული და შემდეგ ბუნებას ძალმომრეობით და დიქტატორულად თავს ახვევენ მიზნებს, ნაცვლად იმისა, რომ ბუნების კვლევით ეძებონ ისინი.

გონების იდეების რეგულატური გამოყენების კანტის თვალსაზრისის შესახებ უნდა ითქვას შემდეგი: რა თქმა უნდა, კანტის ზოგადი მოსაზრება, რომ ბუნებაში შემეცნებელი გონებისგან დამოუკიდებლად არ არსებობს მოვლენათა კავშირი, ერთიანობა, მიზანშეწონილობა და ა. შ. დღეს შეუძლებელია ვავიზიაროთ. მაგრამ საქმე ისაა, რომ რეგულატური პრინციპი „კარგად ვერ ზის“ კანტის შემეცნების თეორიაში. სისტემური ერთიანობა ბუნებაში იდეების გარეშე არ არსებობს, მაგრამ არც იდეები ქმნიან, არც იდეები კარნახობენ მას ბუნებას. როგორც ვნახეთ, კანტმა უარი თქვა იდეების კატეგორიების ბადალ დეჟექციაზე. იდეების მიხედვით, კანტის აზრით, ჩვენ ვეძიებთ ბუნების სისტემურ ერთიანობას. ვეძიებთ... და ვპოულობთ, თუმცა მიახლოებით, მაგრამ მაინც. მაგრამ ის, თუ რატომ აღმოჩნდება ამ იდეების მიმართულებით კვლევა-ძიებისას ბუნებაში ერთიანობა, სისტემურობა, მიზანშეწონილობა კანტს ახსნილი არა აქვს. მაგრამ ერთ რამეში კანტი უსათუოდ სწორია: გარკვეული იდეის, ამოცანის — პრობლემის წინასწარი დასმის გარეშე მეცნიერული შემეცნება შეუძლებელია.

წმინდა თეორიული გონების გამოკვლევა დამთავრებულია. მისი შედეგი მოკლედ ასეთია: ადამიანური შემეცნება ხედვით იწყება, ცნებაზე გადადის და იდეებით მთავრდება. ადამიანური შემეცნების ამ სამივე ელემენტს ცოდნის აპრიორული წყარო აქვს, რომელიც, ერთი შეხედვით, ყოველგვარი გამოცდილების საზღვრებს უარყოფს. მაგრამ გონების გამოკვლევამ გვიჩვენა, რომ გონება ამ ელემენტებით სპეკულატური გამოყენებისას ვერასოდეს ვერ გაცდება შესაძლო გამოცდილების საზღვრებს.



გონების ტრანსცენდენტალური იდეების განხილვისას, ჩვენ ვნახეთ, რომ იდეები ადამიანის ცხოვრებისათვის უაღრესად დიდი მნიშვნელობის მქონე სამ საგანს, სამ პრობლემას ეხება: ნებისყოფის თავისუფლებას, სულის უკვდავებას და ღმერთის არსებობას. ბუნების,

ე. ი. იმის კვლევაში, რაც ხდება, კანტის შემეცნების თეორიის საფუძველზე, ამ საგანთა როლი თითქმის უმნიშვნელოა. მაგრამ ამ პრობლემების მნიშვნელობას, თეორიულისაგან განსხვავებული, სხვა თვალთაც შეიძლება შევხედოთ. სახელდობრ, რა უნდა გავაკეთოთ ჩვენ, ე. ი. რა უნდა მოხდეს, თუ ნებისყოფა თავისუფალია, თუ არსებობს ღმერთი და სულის უკვდავება. ადამიანის ქცევის, ანუ ზნეობის პრობლემა, კანტის „პრაქტიკული ფილოსოფიის“ მთავარი თემაა და იგი ცალკე უნდა იქნეს გამოკვლეული.

## ЭСТЕТИКА И ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА РАЗУМА В ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

### Резюме

Работа представляет собой первую часть разумной автором монографии — «Эстетика и проблема единства разума в философии И. Канта». Подобная целенаправленность, естественно, обуславливает определенную структуру работы.

Как известно, необходимость и свобода имеют в философии Канта один общий источник — разум. Из-за различий в закономерностях необходимости и свободы нужно такое переходное или промежуточное звено, которое объединяет деятельность разума. Такое звено Кант позднее обнаружит в сфере прекрасного.

Поскольку все основные проблемы философии Канта имеют свою основу в теоретической философии, автор был обязан провести детальный анализ этой части Кантовской философии.

«Внешняя характеристика» философского мышления Канта, мягко говоря, упрощает его, умаляется или вовсе исчезает внутреннее творческое развитие мысли. Это обстоятельство, говоря словами самого Канта, превращает его философию в «историческое знание».

Поэтому изложение философии Канта и тем более краткое — дело весьма трудное. Но каким-то образом это должно быть осуществлено. Однако следует помнить, что передать философию Канта на сюжете одной какой-нибудь проблемы невозможно.

Интерес всей философии Канта в соответствии с «Критикой чистого разума» расчленяется на три вопроса: **Что мы можем знать? Что мы должны делать? И на что мы можем надеяться?**

«Что мы можем знать?» — непосредственный объект исследования теоретической философии. В ответах на первый вопрос в общей форме содержатся ответы на остальные два вопроса. Так взаимосвязаны проблемы в философии Канта.

Как отмечалось, тема нашей работы — теоретическая философия. Ядром теоретической философии является иссле-

доваше того, что может познать человек, а остальное слу-  
жит установлению границ познания человека. Но прежде чем  
выяснить, что может познать человек, следует выяснить сущ-  
ность познания.

Как известно, Кант совершил коперниканский переворот  
в теории познания. Кратко содержание этого переворота та-  
ково: если по старым понятиям знание определялось обстоя-  
тельствами, независимыми от сознания, то, по мнению Канта,  
знание создается сознанием.

Такой радикальный переворот был обусловлен многими  
моментами: существованием и развитием науки, представлени-  
ями Канта о всеобщем и необходимом характере научных по-  
ложений, беспомощностью старых теорий познания объяснить  
необходимость и всеобщий характер научных положений и,  
особенно, новых.

Каждое научное положение существует в форме сужде-  
ния. Но суждение имеет две формы: аналитическую и синте-  
тическую. Предикат аналитического суждения в развернутом  
виде повторяет то, что с самого же начала подразумевается  
в субъекте. Синтетично суждение, если предикат предписы-  
вает субъекту такие признаки, которые до того в нем не под-  
разумевались. Опыт, эмпирия не могут придать синтетичес-  
кому суждению всеобщий и необходимый характер. Посколь-  
ку существуют синтетические суждения всеобщего и необхо-  
димого характера и поскольку невозможно, чтобы подобное  
суждение опиралось на эмпирию, должны существовать апри-  
орные синтетические суждения.

Именно возможность априорных синтетических суждений  
должна объяснить новая теория познания Канта. Объяснение  
априорных синтетических суждений в то же время является  
объяснением возможностей тех наук, которые содержат по-  
добные суждения.

Но существует метафизика, которая не включает всеоб-  
щих и необходимых положений. Несмотря на это, нельзя от-  
рицать факт ее существования.

Поэтому новая теория Канта должна объяснить и то, как  
возможна метафизика, хотя бы в качестве естественной накл-  
онности человека. И наконец, теория познания должна от-  
ветить и на такой вопрос: как возможна метафизика как на-  
ука? Так возникает и разворачивается основной вопрос тео-  
рии познания: как возможны априорные синтетические суж-  
дения?

Теорию познания Канта условно можно разделить на две  
части: вначале передано учение об элементах познания, а  
затем объяснен и охарактеризован сам процесс познания.

Предметы (вещи в себе) воздействуют на нашу душу. Способность нашей души получать воздействие от предметов Кант называет чувственностью. В результате воздействия предмета на чувственность возникают ощущения. Ощущения — субъективные образования и поскольку они не представляют собой отражения вещей в себе, между ними не существует никакой связи и закономерности.

Эмпирическое сознание видит ощущения упорядоченными во времени и пространстве. Но время и пространство, согласно Канту, не являются обстоятельствами, независимыми от нашего сознания — они способности нашей души. Точнее, пространство — способность нашего внешнего чувства, внешнего созерцания, а время — внутреннего чувства, внутреннего созерцания. Время и пространство — как способности созерцания нашей души не имеют эмпирического происхождения, они даны а priori. Упорядоченные в априорных времени и пространстве ощущения называются явлениями. Таким образом, эмпирическому сознанию даются упорядоченные априорным временем и пространством явления.

Вся природа, которую мы видим, это явления, упорядоченные во времени и пространстве. Но между явлениями, помимо временно-пространственных отношений, существуют и определенные связи. Между явлениями эти связи устанавливаются мышлением, понятием.

Подобно времени и пространству, по мнению Канта, и понятия априорны. Правда, есть и эмпирические понятия, которые получают обобщениями, но существуют и первоначальные или чисто априорные понятия. Эти понятия Кант называет категориями. Способность, создающая чистые категории, является рассудком. Чувственность — способность созерцания, рассудок — мышления посредством понятий. Какие понятия или категории может создавать рассудок? Поскольку рассудок объясняется как способность суждения, а суждение — связывание посредством понятий, поэтому сколько существует первоначальных суждений, столько же первоначальных понятий или категорий. Таким путем Кант открывает 12 чистых категорий.

Категории связывают представления, т. е. явления. Суждение это синтез представлений. Логическую форму всех суждений создает данная в них категория. А со своей стороны логические формы находятся в объективном единстве апперцепций. Поскольку первоначальная апперцепция априорна, т. е. всеобща, она представляет собой возможность (условие) необходимого познания. Отсюда вытекает совершаемая категориями всеобщность связи в природе, или их дедукция.



«Что законы явлений в природе должны сообразоваться с рассудком и его формой, т. е. с его способностью а priori связывать многообразие вообще, — не более странно, чем то, что сами явления должны сообразоваться только с формой чувственного созерцания. В самом деле, законы существуют не в явлениях, а только в отношении к субъекту!»<sup>1</sup>...

Итак, завершилось исследование элементов возможности априорного синтетического мышления.

Теперь рассмотрим как оно осуществляется. Категория связывает предметы, явления. Категория обща, явление чувственно. Как можно их связать? Здесь в дело вмешивается трансцендентальная возможность воображения. Трансцендентальное воображение создает схему. Связь категории и чувственного осуществляется посредством схемы потому, что схема как бы чувственно представляет категорию. Например: схема субстанции — реальная устойчивость во времени.

Как мы уже видели, многообразие чувственного упорядочивают и связывают априорные способности. Так возникает знание или опыт.

После этого Кант выдвигает такой вопрос: что мы можем знать совершенно априорно, вне всякого опыта, о предметах?

Мы можем знать только связанные явления. Явления — ощущения, упорядоченные во времени и пространстве. Поэтому мы вполне априорно можем знать о явлениях как о вообще существующих во времени и пространстве. Мы также можем знать как они связаны друг с другом вообще. Ведь они связаны по категориям; то, что мы можем знать заранее о явлениях и их связях, является основоположениями чистого рассудка.

Основоположениями являются, например, такие положения: «Всякое созерцание — есть экстенсивная величина»; «Опыт возможен только посредством представления необходимых связей, восприятий»; «Все изменения происходят согласно с законом связи причины и действия» и т. д.

Учение о чистых формах чувственности и рассудка и объективном синтезе трансцендентальных апперцепций ответило на главный вопрос новой теории познания: как возможны априорные синтетические суждения. Вкратце это учение можно представить следующим образом: на нашу способность воспринимать действует вещь в себе и вызывает ощущения. Априорное время и пространство определенно оформляют эти ощущения. У нашего мышления, помимо времени и простран-

---

<sup>1</sup> И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 212.

ства, есть и априорные категории. Чистые формы мысли категории — способы априорной связи явлений.

Пока обосновывалась возможность априорных синтетических суждений, пока внимание было направлено на то, чтобы выяснить как могут применяться категории чистого рассудка на явления; после решения этой проблемы внимание направляется на другое: теперь следует уяснить, что категории рассудка можно применять только в отношении явлений.

Результат исследования в этом направлении: вне данных чувственного созерцаний, явлений невозможно никакое опытное знание.

Но из понятия явления естественно вытекает, что явлению должно соответствовать нечто, что само по себе не есть явление. Понятие явления, определенное трансцендентальной эстетикой, опирается на признание существования вещи в себе. Таким образом, мы предполагаем некую разницу между феноменами и ноуменами. Ноумены обозначают свойства предметов самих по себе. Это такие качества, которых нет в наших чувственных объектах, в предметах чувств. Ведь невозможно полагать, что понятия рассудка имеют значение в отношении ноуменов? Т. е. ведь нельзя думать, что знание о ноуменах нам дают чистые категории рассудка?

Как решена здесь эта труднейшая проблема философии Канта? Понятия рассудка имеют только трансцендентное значение, а не трансцендентное применение. Но это их значение носит негативный характер. Короче, понятия вещи в себе Кант характеризует как негативное, как устанавливающее границы, как проблематичное. Кант убежден, что вещь в себе, определенная понятием рассудка, не выходит за пределы чувственной характеристики и не расширяет наши знания за пределами опыта.

Таким образом, разум человека, по мнению Канта, может познавать только явления. Стало быть то, что не дается чувственно, не может быть познано рассудком. Но что делать тогда со старыми метафизическими системами, которые выступают с претензией познания вещей в себе? Метафизические теории о вещи в себе представляют собой онтологические учения. По мнению Канта, онтология, метафизика сверхчувственного — наука мнимая.

Поскольку метафизика сверхчувственного — мнимая наука, Кант должен ответить на вопрос: как возможна метафизика, как мнимая наука? Таким образом, следует выяснить в какой способности познания человека заложен источник возникновения метафизики. Можно подумать, что мы будем иметь дело с трансцендентальной видимостью тогда, когда применение категорий рассудка выйдет за границы чувственного

данного, т. е. когда имеет место не имманентное, а трансцендентное применение категорий. Но Кант отрицает подобное предположение.

Трансцендентальная видимость может существовать в действии нашей познавательной способности, порождающей понятия и основоположения, которые естественно подталкивают нас преодолевать границы всякого возможного опыта. Таковой способностью для Канта является разум.

Поскольку выяснилось, что место пребывания трансцендентальной видимости находится в действии чистого разума, необходимо более детально исследовать разум как способность познания. Логической формой действия разума, абстрагированного от содержания, является опосредствованное умозаключение. Из логической функции разума не видно, что он в то же время и способность создания понятий и основоположений. Хотя по аналогии с понятиями рассудка, можно предположить, что функции разума показывают путь к выявлению его понятий.

Логическая функция разума — опосредствованное умозаключение. Опосредствованное умозаключение имеет два направления: от общего к единичному и наоборот. В первом случае общие признаки мы распространяем на единичные случаи, а во втором — ищем общее условие, на основании которого будет гарантирована истинность единичного положения. Отсюда явствует, что во втором случае разум пытается многообразные принципы знания низвести к небольшому количеству. Таким образом, разум пытается подчинить принципу, познать принципами единичное. А при познании принципами единичное познается посредством общего, понятием, т. е. в опосредствованном умозаключении разум действует на основании понятия. Если опосредствованные умозаключения имеют различные виды, то разум в этих видах должен действовать на основании различных понятий.

Существует три вида опосредствованных умозаключений: категорический, гипотетический и разделительный. Поскольку в опосредствованном умозаключении разум работает по понятиям и умозаключение имеет три вида, постольку задачей теперь является выявление и характеристика этих понятий.

Разум ищет в опосредствованном сознании общее условие вывода. Найденное условие в свою очередь имеет условие, которому оно подчиняется и таким образом посредством просиллогизма продолжается восхождение от условия к условию до тех пор, пока не дойдем до такого условия, которое больше не будет нуждаться в условии. Таким образом, максима разума, принцип действия заключается в нахожде-

нии для обусловленного знания безусловного. Но открытие понятия разума означает подтверждение того, что разум обладает содержанием, а не является лишенным всякого содержания, каковы категории рассудка до их применения.

Понятия рассудка Кант назвал категориями. Такими же новыми именами называет Кант понятия разума. Он называет их трансцендентальными идеями разума. Подобное наименование не безмотивно. При характеристике духа учения Платона о идеях, Кант отчетливо показывает, что идеи у Платона подразумевают гораздо большее, чем осуществлено:

Исследованнем своеобразий деятельности рассудка были обнаружены его категории. При обнаружении трансцендентальных идей разума вопрос стоит следующим образом. Имеют или нет виды умозаключений, как логические формы познания, какой-то особый трансцендентальный корень, который при умозаключении лежит в основе действий разума. Если нечто подобное существует, то тогда этим особым, априорным корнем будут именно чистые понятия или идеи разума.

При умозаключении разум отыскивает понятие, которое является общим по отношению к тому, что нас интересует. В поисках единичного и особого, разум, правда, связывает многообразия рассудка, но не останавливается на этом. Он стремится к конечному общему или к безусловному. Короче говоря, трансцендентальным понятием разума является безусловное.

В процессе опосредствованного умозаключения разум устанавливает связи между обусловленным и безусловным, т. е. разум доводит отношения между вещами до крайней основы. Поэтому сколько видов отношений устанавливается рассудком посредством своих категорий, столько же видов чистых понятий необходимо разуму для последней основы в этом отношении. Таким образом, для отношения субстанции-акциденции у разума должно быть понятие бессубстантивной субстанции, т. е. бессубъектной субстанции; для причинно-следственных отношений — понятие беспричинной причины, для отношений взаимоотношений — понятия безусловного делимого синтеза в системе.

Существует именно столько же и опосредствованных умозаключений, из которых каждое посредством просиллогизма ведет нас к безусловному. Категорическое умозаключение ведет нас к субъекту, который сам уже не является предикатом; гипотетическое — к предпосылкам, которые сами не нуждаются в предпосылках; разделительное — к такому агрегату членов деления, при котором больше ничего не нужно для исчерпывания разделенного понятия.

По мнению Канта эти понятия чисто безусловно необходимы и обоснованы в природе человеческого разума, во всяком случае, как задачи, для того, чтобы довести единство многообразия рассудка, если это возможно, до крайнего пункта, окончательной основы. Но возможно, отмечает Кант, что трансцендентальные идеи разума не будут иметь реального применения, т. е. реально не будет существовать предмет, соответствующий безусловному; но в таком случае они все же приносят ту пользу, что придают рассудку то направление, при котором он внутренне оставался бы единым при любом расширении.

Поскольку каждый вид безусловного, всякое опытное знание считает определенным абсолютной тотальностью условий, постольку безусловные — чистые понятия разума. Но поскольку эти понятия требуют выхода за пределы опыта (в опыте все обусловлено, там мы нигде не встречаемся с безусловным), то соответствующий им предмет никогда не может быть конкретно данным. Поэтому они — только идеи, или так сказать, требования разума.

На основании характера отношений, по мнению Канта, можно установить до каких безусловных или идей можно прийти при отыскании опосредствованными умозаключениями конечных основ. С точки зрения отношения к субъекту, это будет безусловное единство мыслящего субъекта, с точки зрения отношения к объекту это будет безусловное единство ряда условий явления; с точки зрения отношения ко всем предметам — безусловное единство условия всех предметов мышления вообще.

Мыслящий субъект — предмет психологии; единство ряда условий или вселенная — предмет космологии; а абсолютное условие всех предметов мышления, т. е. всего сущего — предмет теологии.

Свое учение о трансцендентальных идеях Кант определяет так: «Пока что мы своей цели достигли: трансцендентальные понятия разума, обычно смешиваемые с другими понятиями в теориях философов и даже не отличающиеся ими в достаточной степени от рассудочных понятий, выведены нами из этого двусмысленного положения; мы указали источник их и на основании этого также их определенное число. сверх которого уже не может быть ни одной идеи, и имеем возможность представить их в систематической связи, ограничивая тем самым особую область для чистого разума»<sup>2</sup>.

Содержание трансцендентальной идеи направлено на такой объект, о котором мы не располагаем никаким знанием.

---

<sup>2</sup> И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 366.

Содержание трансцендентальной идеи есть нечто такое, что не может быть нам дано в опыте и стать таким путем наглядным, т. е. рассудок не может знать что-либо о содержании идеи. Говоря иначе, нельзя иметь научное знание о том предмете, который соответствует идее.

Таким образом, чистые идеи разума хотя и стремятся выйти за пределы опыта, но поскольку знание возможно только о чувственно данном, то познание объектов идеи для человеческого разума невозможно.

Поэтому традиционные метафизические науки о мышлении субъекте, единстве мира и боге являются мнимым знанием. Традиционное учение о душе опирается на парадоксы, т. е. на формонарушенные умозаключения. Традиционное учение о вселенной запутывается в антиномиях. Оно с одинаковой силой может утверждать и конечность и бесконечность мира, т. е. оно не может иметь истинного знания о данном предмете.

Для философской проблематики Канта чрезвычайно значительна третья антиномия, или антиномия о необходимости и свободы. Ее содержание таково: тезис — причинность, согласно законам природы, не является единственно, из чего мы можем вывести все явления мира, для их объяснения необходимо также допустить причинность путем свободы. Анти-тезис — не существует никакой свободы, в мире все происходит только в соответствии с законом природы. Тезис стремится соединить природу со свободой; антитезис признает их несовместимость. Как уже говорилось, разум обосновывает и тезис и антитезис аргументами, имеющими спекулятивно одинаковую силу. Обыкновенная логика требует или одного или другого.

Во всех антиномиях одно общее заблуждение. Идею они рассматривают как познаваемый объект, как явление. Но среди антиномий есть и различие. Ряд антиномий рассматривают единство мира таким образом, что оно обязательно должно быть явлением. Для некоторых такой необходимости не существует. Например, причина и следствие могут быть разнородными, поэтому можно мыслить такую причину которая не является явлением. Иначе говоря, совмещение обусловленной причины, т. е. необходимости и необусловленной причины, т. е. свободы — мыслимо, не является антиномией. Т. е. создается возможность трансцендентального учения о свободе, а отсюда — к основанию практической свободы.

Непознаваемо и существование бога, поскольку понятие бога — идея чистого разума. Невозможность обоснования существования бога — невозможность познания бога тождественно непознаваемости всякой чистой идеи разума. Говоря

иначе, ни одна идея разума — ни психологическая, ни космологическая и ни теологическая — не имеет соответствующего объекта в опыте. А это, со своей стороны означает, что познание объекта подразумеваемого в идее, невозможно.

Но это отнюдь не исключает, по мнению Канта, возможность того, что идеи имеют определенное значение внутри опыта, не исключает, следовательно, возможности имманентного применения идей. Роль идей в опыте Кант характеризует как регулятивное применение идей.

И хотя идея не создает предмета для категорий рассудка, но на ее основе создается системность опытного знания. Идеи заставляют рассудок не прекращать преждевременно отыскание причины, не завершать расширения знания; При поисках общего из поля зрения не следует упускать особое и единичное.

Но идеи по своей сущности стремятся к таким предметам, которые не могут быть нам даны в опыте. Говоря иначе, идеи выходят за пределы познания, а это, в свою очередь, означает, что истинное назначение идей не лежит в сфере теоретического. У них другое поле деятельности, требующее специального исследования. Именно посредством идей Кант переходит от теоретической философии к практической.

Как вся философия Канта, так и его теоретическая философия, в общем изучена и критически оценена. Из критического анализа конкретных случаев, отдельных деталей, имеющих для всей монографии существенное значение, здесь, в резюме, отметим только два момента: 1) Кант не смог подчинить пространственные своеобразия явлений действиям чистого рассудка. 2) Трансцендентальная апперцепция, и трансцендентальное продуктивное воображение — два друг с другом не взаимосвязанных момента в теории познания Канта. Из достоинств учения Канта особо следует подчеркнуть выявление им глубоких пластов и детальный анализ активности субъекта.

## შ ი ნ ა ა რ ს ი

შესავალი . . . . .	3
თეორიული ფილოსოფია . . . . .	10
პირველი თავი. შემეცნების ახალი თეორიის ძირითადი საკითხის ნათელყოფა . . . . .	10
მეორე თავი. ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა, ანუ მოძღვრება სიერცისა და ღროის შესახებ . . . . .	20
მესამე თავი. აპრიორული, ანუ წმინდა აზრი . . . . .	50
§ 1. ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის გვერდით უნდა არსებობდეს ტრანსცენდენტალური ლოგიკაც . . . . .	51
§ 2. ტრანსცენდენტალური ანალიტიკა, მისი პრინციპი და წმინდა აზრის ფორმების ძიება . . . . .	55
§ 3. ფუნქციები აზრის წმინდა მოქმედებანი, წმინდა აზროვნება, ანუ წმინდა ცნებებია . . . . .	68
მეოთხე თავი. სუბიექტური და წმინდა აპრიორული აზრის აუცილებელი და საყოველთაო მნიშვნელობა ემპირიული ცოდნისათვის, ანუ მიხვედ- რის წმინდა ცნებების ტრანსცენდენტალური დედუქცია . . . . .	78
მეხუთე თავი. ცნობიერების ერთიანობა თვითცნობიერებაა. თავდაპირვე- ლი თვითცნობიერება ტრანსცენდენტალურია, ანუ აპრიორული, ე. ი. საყოველთაო და აუცილებელი შემეცნების შესაძლებლობის საფუ- ძველს (პირობას) წარმოადგენს . . . . .	94
§ 1. შინაგანი გრძნობა . . . . .	111
§ 2. ფიგურული სინთეზი . . . . .	117
§ 3. წმინდა მიხვედრის კატეგორიების გამოცილებებაში გამოყენების ტრანსცენდენტალური დედუქცია. ტრანსცენდენტალური დედუქ- ციის დასასრული . . . . .	119
მეექვსე თავი. მსჯელობის უნარისა და წმინდა მიხვედრის სქემატიზმის პრობლემა, კანტის შემეცნების თავისებურებიდან გამომდინარე პრობ- ლემა . . . . .	125
მეშვიდე თავი. საფუძველდებულებები . . . . .	146
§ 1. მიზეზობრიობის კანონის თანახმად ღრითი თანმიმდევრობის საფუძველდებულება . . . . .	161
§ 2. ემპირიული აზროვნების პოსტულატები . . . . .	184
მერვეთე თავი. ტრანსცენდენტალური ანალიტიკის საერთო შედეგი და ცნების „ნივთი თავისთავად“ შინაარსი . . . . .	209
§ 1. რეფლექსურ ცნებათა ამფიბოლია (ორაზროვნება) . . . . .	221
მეცხრე თავი. ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა . . . . .	236
მეათე თავი. წმინდა გონების პარალოგიზმები . . . . .	259
§ 1. სუბსტანციურობის პარალოგიზმი . . . . .	264



§ 2. სულის სიმარტივის პარალოგიზმი . . . . .	270
§ 3. პერსონალობის პარალოგიზმი . . . . .	274
§ 4. იდეალობის პარალოგიზმი . . . . .	274
<b>მ ე თ ე რ თ მ ე ტ ე თ ა ე ი . წმინდა გონების ანტინომიები . . . . .</b>	<b>288</b>
§ 1. სამყაროს სიდიდის ანტინომია . . . . .	291
§ 2. შედგენილობის ანტინომია . . . . .	292
§ 3. აუცილებელი და თავისუფალი წარმოშობის ანტინომია . . . . .	293
§ 4. აბსოლუტური აუცილებელი არსების ანტინომია . . . . .	294
§ 5. თავისუფლების პრობლემა . . . . .	301
§ 6. აუცილებელი არსებობა . . . . .	308
<b>მ ე თ ო რ მ ე ტ ე თ ა ე ი . წმინდა გონების იდეალი . . . . .</b>	<b>310</b>
<b>მ ე ც ა მ ე ტ ე თ ა ე ი . ღმერთის არსებობის თეორიული დასაბუთების</b>	
<b>უარყოფა . . . . .</b>	<b>316</b>
§ 1. ონტოლოგიური დასაბუთება . . . . .	316
§ 2. კოსმოლოგიური დასაბუთება . . . . .	318
§ 3. ფიზიკურ-თეოლოგიური დასაბუთება . . . . .	319
<b>მ ე თ ო თ ხ მ ე ტ ე თ ა ე ი . იდეათა რეგულატური გამოყენება . . . . .</b>	<b>322</b>
<b>რეზიუმე რუსულ ენაზე . . . . .</b>	<b>338</b>

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სამეცნიერო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 4489

გამომცემლობის რედაქტორი ელ. ფარქოსაძე  
მხატვარი გ. ლომიძე  
მხატვრული რედაქტორი ი. სიხარულიძე  
ტექნორედაქტორი ნ. ბოკერია  
კორექტორი ლ. შაბურიშვილი

გადაეცა წარმოებას 10. 10. 89; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 19. 12. 89;  
ქალაქის ზომა 60X90<sup>1/16</sup>; ქალაქი № 1; ბეჭედა მაღალი;  
გარნიტურა ვენური; პირობითი საბეჭდი თაბახი 22,0;  
საალრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 19,0; პირ. სალ.-გატ. 22,0;

ტირაჟი 1500; შეკვეთა № 2648

ფასი 4 მან. 10 კაპ.

---

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Издательство «Мецниერება», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

---

საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Типография АН Грузинской ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19