

მ. ამბროლაძე

საწყისის და მიწვევობრიობის  
კრობლემა ახალ ფილოსოფიაში



გამომცემლობა „მცხეთა-მთიანეთი“

თბილისი

1971

ნაშრომში — „საწყისის და მიზეზობრიობის პრობლემა ახალ ფილოსოფიაში“ — გამოკვლეულია ფილოსოფიის მთავარი ონტოლოგიური საკითხის — სუბსტანციის, როგორც „პირველმიზეზისა“ და საწყისის მიზეზობრიობასთან დამოკიდებულების პრობლემა. კერძოდ, განხილულია ამ პრობლემის დაყენების, მისი ანალიზისა და განვითარების პროცესი ახალ ფილოსოფიაში.

პრობლემის კვლევის სახელმძღვანელო პრინციპის თანახმად ონტოლოგიური საწყისის დედაარსი შინაგანი წინააღმდეგობის, საწინააღმდეგო მხარეების, ტენდენციების დიალექტიკური ერთიანობაა და ამ პრინციპის დამახინჯებული გაგებითაა განსაზღვრული ის ცალმხრივობა, არათანმიმდევრობა, რომელიც იდეალიზმსა და მეტაფიზიკურ მატერიალიზმს ახასიათებს.

ნაშრომში გატარებული, სათანადო არგუმენტებით დასაბუთებული აზრის თანახმად, მხოლოდ დიალექტიკური მატერიალიზმი იძლევა შესაძლებლობას ონტოლოგიური საწყისის (მატერიის) შინაგანი არსებიდან მეცნიერულად აიხსნას მიზეზობრივი პროცესის არსებობის შინაგანი აუცილებლობა, უწყვეტობა და უსასრულობა.

## შ ე ს ა ვ ა ლ ი

როგორც ვ. ი. ლენინი აღნიშნავს: „მიზეზობრიობის საკითხს განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა აქვს ამა თუ იმ უახლოესი „იზმის“ ფილოსოფიური ხაზის გასარკვევად...“<sup>1</sup>.

მიზეზობრიობის პრობლემამ შედარებით ინტენსიური აქტუალობა შეიძინა მე-20 საუკუნის ბუნებისმეტყველების ახალ აღმოჩენებთან დაკავშირებით. უკანასკნელ პერიოდში კვანტური მექანიკის ზოგიერთმა აღმოჩენამ უშუალოდ დააყენა ამ პრობლემის ახლებური გაგების ამოცანა. ზოგიერთი ბუნებისმკვლევარი ბურჟუაზიული სამყაროდან ამ დასკვნამდე მივიდა, რომ მიკროსამყაროს სფეროში სავსებით უარყო მიზეზობრიობის არსებობა. ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისეთი მიმდინარეობა, როგორცაა ნეომოზიტივიზმი, ამჟამადაც იმ აზრისაა, რომ თითქოს მეცნიერებმა განვითარებამ დაადასტურა ჰიუმისეული სკეპტიციზმის მართებულობა. რა თქმა უნდა, ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ასეთი დასკვნა ახალი არაა, მაგრამ მთავარია ის, რომ ეს ფილოსოფია (ნეომოზიტივიზმის სახით) ცდილობს ბუნებისმეცნიერების ყოველი ახალი აღმოჩენა თავის სასარგებლოდ გამოიყენოს და პირველ რიგში ეს დაადასტუროს ბუნებისმეცნიერების ისეთი კარდინალური საკითხის მიმართ, როგორცაა მიზეზობრიობა.

ცნობილია, რომ უახლოესი, რამდენიმე წლის წინათ აღნიშნულ პრობლემამ ბუნებისმეტყველთა და ფილოსოფოსთა გაცხარებული დავის საკითხს წარმოადგენდა. თუმცა ბოლო წლებში ნაკლებად იგრძნობა ასეთი განწყობილება კამათის „მიწყნარების“ გამო, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს იმას, რომ პრობლემამ გადაწყვეტილად ჩავთვალოთ და ყოველგვარი კვლევა ამ მიმართულებით უმიზნოდ გამოვაცხადოთ.

მრავალი აზრი და შეხედულება გამოითქვა მიზეზობრიობის შესახებ თვით საბჭოთა ბუნებისმკვლევართა და ფილოსოფოსთა მიერ,

<sup>1</sup> ვ. ი. ლენინი, „მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“, ტ. 14, გამ. მე-4, სახელგამი, 1950, გვ. 186.

მაგრამ პოზიტიურ დასკვნად შეიძლება მივიჩნიოთ მხოლოდ შემდეგი დებულება: ბუნებისმეტყველების ახალი აღმოჩენები ეწინააღმდეგებიან და უარყოფენ მეტაფიზიკურ მატერიალიზმს და არა დიალექტიკურ მატერიალიზმს.

როგორც ჩანს, ეს დასკვნა თავისი ბუნებით და შინაარსით ნეგატიური ხასიათისაა, მაგრამ რაიმე პრობლემის კვლევაში ნუგატიური შემოსახლვრით დაკმაყოფილება არ არის საკმარისი, თუნდაც იმის გამო, რომ უარყოფა არ არის არგუმენტი, საბუთი. მთავარი ამოცანა იმაშია. თუ რატომ არ ეწინააღმდეგება ანეთი აღმოჩენები დიალექტიკურ მატერიალიზმს და რა უპირატესობით სარგებლობს ეს მატერიალიზმი ბუნების კვლევის წარმატებით განვითარებაში, თეორიული ბუნებისმეტყველების შემდგომ წინსვლაში.

მარქსისტული მატერიალიზმი, რა თქმა უნდა, ეწინააღმდეგება როგორც მეტაფიზიკურ მატერიალიზმს, ისე იდეალიზმს. უდავოა ისიც, რომ ეს თვისი ქვეშარტებას ინარჩუნებს მიზეზობრიობის პრობლემის მიმართაც. მაგრამ არც ისაა სადავო, რომ თვისის დასაბუთება თანმიმდევრულ, ლოგიკურ, მეცნიერულ არგუმენტაციას მოითხოვს.

მეტაფიზიკური მატერიალიზმი, საერთოდ, მატერიალიზმის განვლილ საფეხურს მიეკუთვნება, მაგრამ იდეალიზმი დღესაც განაგრძობს არსებობას. იდეალიზმა, როგორც ვ. ი. ლენინი აღნიშნავს, აქვს მასაზრდოებელი ფესვები. იგი ცალმხრივობა, უკიდურესობა და საიუტყველმოკლებული გაზვიადებაა. იდეალიზმს არ გააჩნია სრული და თანმიმდევრული, მეცნიერული, მტკიცე საფუძველი. ამიტომ მის წინააღმდეგ სერიოზული მეცნიერულად დასაბუთებული ბრძოლა, ბუნებრივია, პირველ რიგში უნდა წარიმართოს სწორედ ფილოსოფიური აზროვნების სფეროში.

შემთხვევით როდი უსვამდა ხაზს ვ. ი. ლენინი იმ გარემოებას, რომ ბუნებისმეტყველი ვერ გაუძლებს იდეალიზმს წინააღმდეგ ბრძოლას, თუ ეს ბრძოლა არ წარიმართება მარქსის მატერიალიზმის, დიალექტიკური მატერიალიზმის პოზიციებიდან.

საბჭოურ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში უკანასკნელი ორი ათეული წლის მანძილზე ასეთი ბრძოლა უსათუოდ შეიმჩნევა მიზეზობრიობის პრობლემის გარშემო, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ ეს ბრძოლა ცალმხრივობით ხასიათდება. კერძოდ, იგრძნობა მიზეზობრიობის პრობლემის განხილვისადმი გადაქარბებული „დიფერენცირებული“ მიდგომა (მაგალითად, მიზეზობრიობის პრობლემა ფიზიკაში, ბიოლოგიაში, ქიმიაში, მედიცინასა და სხვა), მაშინ, როცა პრობლემის რიგი, საკუთრივ, ფილოსოფიური ასპექტები უკანა პლანზე იწევს ან მას სათანადო ყურადღება არ ექცევა.



ულაღაოა, რომ უსოგადესი კავშირები და კანონებია რომლებსაც მარქსისტული ფილოსოფია იკვლევს, არ არსებობს იმ კანონზომიერებათაგან იზოლირებულად, რომელსაც სპეციალური მეცნიერებანი იკვლევენ. ამით აიხსნება სწორედ ფილოსოფიისა და სპეციალურ მეცნიერებათა ორგანიზული ერთიანობა და ურთიერთკავშირი. მაგრამ თუ ამ ორგანულ კავშირს გაზვიადებული მნიშვნელობა შევსძენთ, მაშინ შესაძლებელია შედეგად მივიღოთ ამ განხილვებულ საკვლეულ სფეროების აღრევა, რაც არასახურველ შედეგამდე მივყავახს. სიბუხებისმეცხველი მეცნიერებანი როგორცაა: ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია და სხვ. იკვლევენ მიზეზობრივ კავშირებს ფიზიკურ, ქიმიურ, ბიოლოგიურ და სხვა მოვლენებს შორის, მაგრამ რა არის მიზეზობრიობა, როგორია მისი არსება (მატერიალური თუ იდეალური), რა არის მიზეზი, რა არის შედეგი ეს არ არის არც ერთი სპეციალური მეცნიერების საკვლევი საგანი. საგნებით იბევე, როგორც ყოველი კერძო მეცნიერება ამა თუ იმ სფეროს კანონებს იკვლევს, მაგრამ არც ერთ მათგანს არ შეუძლია კვლევის საგნად ვიხადოს ის თუ რა რის მეცნიერების კანონი ან როგორია მისი არსება.

სწორედ აღნიშნული გარემოებით აიხსნება ის ფაქტი, რომ, ვთქვათ, ფიზიკოსს მისერ წარმოებული განსოგადება, რომელიც ეხება მიზეზობრიობის ობიექტურ არსებობას ან არარსებობას, ის მისი სება, რჩება არა ფიზიკის აღმონენად, არამედ ფილოსოფიურ შეხედულებად (და უმრავლეს შემთხვევაში არასწორ ფილოსოფიურ შეხედულებად, მაგალითად, ნ. ბორის ე. წ. „დამატებითობის პრინციპი“).

მართალია, მიზეზობრიობა თავის საყოველთაო არსებას მისი სპეციფიკური გამოვლინების საფუძველზე ახდენს, მაგრამ თუ ფილოსოფიური კვლევა მხოლოდ აღნიშნულ გამოვლინებებზე შეჩერდება, მაშინ მიზეზობრიობის, როგორც საყოველთაო კავშირის, რაობა და არსება ამ კვლევაში სათანადო აღვიღს ვერ დაიჭერს.

ნაშრომის ერთ-ერთი ამოცანა იმაშიც შედგობარეობს, რომ რამდენადაც ეს შესაძლებელია, უჩვენოს პრობლემის საკუთრივ-ფილოსოფიური განხილვის ღირებულება და მნაშენელობა მისი დიფერენცირებული წესით განხილვის წინაშე.

მთავარი არგუმენტი ასეთი ამოცანის გამართლებისათვის ემყარება არა მხოლოდ ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერების, უშუალო საკვლევი საგნის სპეციფიკას, არამედ პრობლემის დაყენებისა და განხილვის ისტორიულ მსვლელობასაც.

ფილოსოფიური თვალსაზრისით, მიზეზობრიობის რაობა და მისი არსება ორგანულ კავშირშია თვითმობრარობისა და განვითარების შინაგანი იმპულსის საწყისის არსებასთან. საწყისის, როგორც და-

პირისპირებულთა (წინააღმდეგობათა) ერთიანობის, ტერმინი ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში დამკვიდრდა პროფ. ს. ბ. წერეთლის ორიგინალური გამოკვლევების საფუძველზე<sup>2</sup>.

თუმცა ს. წერეთლის გამოკვლევებში საწყისის ცნება გაგებულია როგორც ლოგიკური დასაბუთების საწყისი, მაგრამ როგორც თვით ავტორი აღნიშნავს: „საწყისის პრობლემის ამგვარი გარჩევა, ეს არის მისი განხილვა კატეგორიულ სფეროში. ეს უკვე იმას ნიშნავს, რომ საწყისის ამგვარი გაგება ენება არა მხოლოდ არსს, არამედ აზრსაც, შემეცნებასაც და მით უმეტეს ლოგიკურს“<sup>3</sup>. ლოგიკურის ობიექტურობის, დასაბუთების საწყისის პრობლემა, ავტორის მიხედვით, მოითხოვს მის დაკავშირებას არსის საწყისთან ონტოლოგიურ პრობლემათან<sup>4</sup>.

საწყისთან ცნებასთან დაკავშირებული აზრი თითქოს იმთავითვე მოითხოვს, რომ ასეთი რამ წარმოდგენილ იქნას როგორც პირველი არსი და პირველმატერია. მაგრამ ასეთი პირველი არსის (ან პირველმატერიის) დაშვებისას გარკვეული სიძნელებები წარმოიშობა<sup>5</sup>.

თუ საწყისი გავიგეთ, როგორც ყოვლისმომცველი არსი, მაშინ გამოდის, რომ იგი იმთავითვე ყოფილა ყველაფერი და საწყისი საკირო აღარაა.

თუ საწყისი გავიგეთ როგორც უმარტივესი პირველი არსი, მაშინ როგორ უნდა აიხსნას მისგან ისეთი რამის წარმოქმნა, რაც მასში მოცემული არ ყოფილა. გამოდის, რომ ახლის წარმოშობა არარაობიდან უნდა აიხსნას, ეს კი დაუშვებელია.

იგივე პრობლემას არისტოტელე და პლატონი სხვა ასპექტში ასე გამოთქვამენ: თუ დავუშვებთ, რომ საწყისი მარადიულია, მაშინ როგორ უნდა აეხსნათ მისგან გამომრიცხველმა — ცვალებადობის წარმოშობამ<sup>6</sup>. ხოლო თუ საწყისად მივიჩნევთ ცვალებადს და აღმოცენებადს, მაშინ საწყისი საერთოდ არ ყოფილა საწყისი<sup>7</sup>.

მაშასადამე, საწყისად შეუძლებელია მივიჩნიოთ: 1) ყოვლისმომცველი პირველი არსი. (იდეალური ან მატერიალური), 2) უმარტივესი პირველი არსი, 3) მხოლოდ მარადიული არსი და 4) მხოლოდ ცვალებადი არსი. სხვა სიტყვებით, საწყისი არ შეიძლება იყოს: არც მხო-

<sup>2</sup> ს. წერეთელი, ლოგიკური კავშირის დიალექტიკური ბუნებისათვის, თბილისი, 1956; მისივე, დასაბუთების საწყისი, თბილისი, 1963; მისივე, დიალექტიკური ლოგიკა, თბილისი, 1965.

<sup>3</sup> ს. წერეთელი, დასაბუთების საწყისი, გვ. 12.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 19.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 9—10.

<sup>6</sup> იხ. არისტოტელე, მეტაფიზიკა, თბილისი, 1964. გვ. 214—215.

<sup>7</sup> Платон, «Федр», соч., т. 2, М., 1970, стр. 181.

ლოდ რთული, არც მხოლოდ მარტივი, არც მხოლოდ ცვალებადი და არც მხოლოდ მარადიული. საწყისი შეუძლებელია იყოს წინააღმდეგობის ან დაპირისპირების რომელიმე ცალკე აღებული მხარე<sup>8</sup>. საწყისი უნდა იყოს წინააღმდეგობათა ერთიანობა, როგორც თვითსაფუძველი და თვითმიზეზი. საწყისში არ არსებობს პირველი და მეორე, მიზეზი და შედეგი, განსაზღვრული და განმსაზღვრელი, დამოუკიდებელი და დამოკიდებული, საწყისში შესაძლებელია არსებობდეს მხოლოდ ურთიერთგანმსაზღვრელობა, ურთიერთდამოკიდებულება, თანაარსებობა და ურთიერთგანმსჭვალვა. აღნიშნული ურთიერთგანმსჭვალვა, ურთიერთგანმსაზღვრელობა, ურთიერთგანპირობებულობა და ურთიერთმოთხოვნა არსებობს საწყისის ურთიერთგამომრიცხველ მხარეებს შორის, ისე, რომ წინააღმდეგობის რომელიმე მხარის იზოლაცია ამ ერთიანობიდან აუქმებს როგორც იზოლირებული, ისე მეორე, საწინააღმდეგო მხარის არსებობას.

აქედან გამომდინარეობს, რომ ერთი მხარის არსებობა შინაგანი აუცილებლობით ითხოვს მეორე მხარის თანაარსებობას, ერთის არსებობა მეორის არსებობის საფუძველია და პირობით. ეს ურთიერთსაფუძველდება კი სხვა არაფერია თუ არა შინაგანი აუცილებლობა, ანუ საწყისის არსება. საწყისი საკუთარი თავის მიზეზია. მისი არსებობის მიზეზი მისივე არსებაშია, ხოლო ის, რაც საკუთარი არსებობის მიზეზს აუცილებლობის სახით მისივე არსებაში ატარებს, არის უპირობო და უმიზეზო. მისი არარსებობა შეუძლებელია მისივე შინაგანი არსების გამო. საწყისის რომელიმე მხარის იზოლაცია მისი არსებობის შეუძლებლობაა, ხოლო მისი ორი მხარის ურთიერთგანმსჭვალვა და ურთიერთგანპირობებულობა, როგორც შინაგანი აუცილებლობა, წარმოადგენს არარსებობის შესაძლებლობის აღკვეთას, არსებობის შინაგან მიზეზსა და ამრიგად, არარსებობის შეუძლებლობას. შეუძლებელია არ არსებობდეს ის, რაც საკუთარი თავის მიზეზს მისივე არსებაში შეიცავს. მაგრამ აქედან გამომდინარეობს ისიც, რომ საწყისი არასოდეს არ დაიწყებს დროში არსებობას. იგი არც აღმოცენდება და არც განადგურდება, მაშასადამე, იგი არ მიეკუთვნება აღმოცენებად მოვლენათა კატეგორიას; ამიტომ იგი უსასრულო და მარადიულია. მაგრამ ეს უსასრულობა და მარადიულობა არაა დაპირისპირების რომელიმე მხარის იზოლაციის გზით მიღებული. იგი თვითონაა უსასრულოს და სასრულის, მარადიულისა და ცვალებადის დიალექტიკური ერთიანობა, ანუ წინააღმდეგობათა ერთიანობა.

რაკი საწყისი წინააღმდეგობათა ერთიანობაა, ამიტომ იგი არც მხოლოდ მიზეზია და არც მხოლოდ შედეგი, არც მხოლოდ წყვეტაა

<sup>8</sup> ს. წერეთელი, დასაბუთების საწყისი, გვ. 11.

და არც მხოლოდ უწყვეტობა, არც მხოლოდ უცვლელია და არც მხოლოდ ცვალებადი. იგი შინაგანი წინააღმდეგობაა და ამდენად თვითმოძრაობისა და განვითარების წყარო. საწყისის მარადიულობა შინაგანი წინააღმდეგობის აუცილებლობაა იმის გამო, რომ საწყისი თვით მატერიალურ, მატერიალურ სამყაროს არსებობის და თვითგანახლების შინაგანი აუცილებლობაა და იმთავითვე გამოირიცხულია მისი გარეგანი. სამყაროსაგან იზოლირებული, მეტაფიზიკური არსებობა.

კ. მარქსისა და ფ. ენგელსის მიერ ჰეგელის ფილოსოფიური იდეალიზმის უკუგდება, მისი დიალექტიკური მეთოდის კრიტიკულ განხილვა და განვითარება იმ ძირითადი თეზისიდან ამოდის, რომ შინაგანი წინააღმდეგობა, წინააღმდეგობათა ერთიანობა, როგორც ყოველი არსებულს, მისი თვითმოძრაობის, თვითუარყოფისა და მუდმივი თვითგანახლების წყარო და იმპულსი, შეუთავსებელია სამყარომდე (ან სამყაროსაგან დამოუკიდებლად), არსებულ მეტაფიზიკურ სუბსტანციასთან. ამის გამო, დიალექტიკური თვალსაზრისი ასაბუთებს მატერიალისტური პრინციპის კემარიტებას. საწყისის ონტოლოგიური არსება სამყაროს მატერიალური ერთიანობისა და მატერიის, როგორც თვითმიზეზის არსებას თანაემთხვევა.

პრობლემის რაობის საკითხისათვის. ზემოთ აღნიშნულიდან ცხადი ხდება, რომ საწყისის დამოკიდებულება მიზეზობრიობასთან ფაქტიურად არის „თვითმიზეზის“, უმიზეზოს ანუ სუბსტანციის დამოკიდებულება მიზეზ-შედეგობრივ პროცესთან.

სუბსტანციის, როგორც „პირველმიზეზის“, პრობლემა ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის არსებას შეადგენს, ცნობილია, რომ მარქსისტული ფილოსოფიის თანახმად ანუ სუბსტანციას მატერია წარმოადგენს. მატერია არის თავისთავის მიზეზი, ანუ თვითმიზეზი (ენგელსი). იმას ნიშნავს, რომ მატერია, როგორც ობიექტური რეალობა, შეუძლებელია იყოს მიზეზობრივი პროცესის რომელიმე ერთეულა წევრი, რომელიმე ერთეული მოვლენა. სხვა ზიტყვებით. მატერია არის ის, რაც „არ აიხსნება სხვისგან“. მატერიის სუბსტანციურობა სწორედ იმაშია, რომ იგი აიხსნება თავისთავიდან, ხოლო ის, რაც არ აიხსნება სხვისგან, არ შეიძლება იყოს დამოკიდებული „სხვაზე“ ან განსაზღვრული „სხვით“. იგულისხმება, რომ აღნიშნული დებულება ობიექტური კემარიტებაა მატერიის არსებობის ფორმებისთვისაც (მოძრაობა, დრო და სივრცე).

თუ აღნიშნულ პრინციპს მიზეზობრივ პროცესს მივუყენებთ. ნათელი გახდება, რომ საწყისს, სუბსტანციასა და მიზეზობრიობას შორის გარკვეული წინააღმდეგობა არსებობს. მიზეზობრივი პროცესი იმთავითვე გულისხმობს, რომ ამ პროცესის ყოველი ცალკეული წევ-

რო წარმოადგენს მიზეზობრივი დაქვემდებარების წევრს. საკმარისია ამ პროცესში რომელიმე მისი წევრის უპირობო, უმიზეზო არსებობა, რომ თვით მიზეზობრივი კავშირის შესაძლებლობაც აღიკვეთოს. მიზეზობრიობის ძირითადი მოთხოვნის არსება იმაშია, რომ ამ პროცესის არც ერთი წევრი არ შეიძლება აიხსნას თავისთავიდან. მიზეზობრიობის პრინციპი სწორედ ამ საქმის ვითარებას გადმოსცემს: „უმიზეზო მოვლენა არ არსებობს“. მაშასადამე, მიზეზობრიობა იმას ეხება, რაც აიხსნება „სხვისაგან“, და არა თავისთავიდან, მაშინ, როცა საწყისი და სუბსტანცია იმას ეხება, რაც აიხსნება თავისთავიდან და არა „სხვისაგან“ (მიზეზისაგან).

აშკარაა, რომ საწყისის მოთხოვნა ეწინააღმდეგება მიზეზობრიობისა და მისი პრინციპის მოთხოვნას, თუმცა ყოველად წარმოუდგენელია მიზეზობრიობის არსებობა მატერიის (და მისი არსებობის ფორმების) გარეშე.

აქედან გამომდინარეობს, რომ წინააღმდეგობის მიუხედავად. საწყისსა და მიზეზობრიობას შორის უნდა არსებობდეს გარკვეული ერთიანობა. სხვანაირად, მიზეზობრიობა თვითონ უნდა შეიცავდეს საწყისსა მოთხოვნას და თავის მხრივ, საწყისი შინაგანი არსებით უნდა განსაზღვრავდეს მიზეზობრიობის აუცილებლობას.

შეიცავს თუ არა მიზეზობრიობა ასეთ მოთხოვნას?

გავრცელებული და ყოველდღიური პრაქტიკით განმტკიცებული აზრი მიზეზობრივი მიმდევრობის შესახებ ყოველთვის აყენებდა და აყენებს ადამიანს მიზეზობრივი უსასრულო რიგის დასასრულისა და საწყისის პრობლემის წინაშე; მოცემულ შედეგს (მოვლენას) აქვს მიზეზი, ამ მიზეზს კიდევ თავისი მიზეზი და ა. შ. სად უნდა ჰქონდეს (დააჩერთოდ, შესაძლებელია თუ არა ჰქონდეს) რაიმე დასასრული ამ პროცესს. არის თუ არა შესაძლებელი ისეთი „მიზეზი“, რომელსაც აღარ სჭირდება კიდევ რაიმე ახალი მიზეზი. სხვანაირად, არსებობს თუ არა მიზეზობრივი რიგის ზღვარი. შესაძლებელია თუ არა მართებულად მივიჩნიოთ კითხვა: რატომ არ არსებობს უმიზეზო მოვლენა?

უდავოა, რომ მიზეზობრიობის პრინციპი — „ყოველ მოვლენას აქვს მიზეზი“ ან „არ არსებობს უმიზეზო მოვლენა“, მოცულობის თვალსაზრისით, უნივერსალური, საყოველთაო პრინციპია, ამ პრინ-

---

9 „ტრანსცენდენტალური დიალექტიკის“ მეორე წიგნის მესამე თავში კანტი სპეციალურად განიხილავს ამ საკითხს, მისი აზრით ამ კითხვის ლოგიკური არგუმენტი არსებობს, თუმცა ცდა ამ მიმართულებით საიმედოს არაფერს იძლევა. კანტი ასეთ ზღვარს „ტრანსცენდენტალურ იდეალს“ უწოდებს და მის შინაარსს ასე გამოთქვამს: „ყოველგვარ კითხვაზე „რატომ“ ეს იდეალი უნდა შეიცავდეს პასუხს: „იმიტომ, რომ“.

კობის არსება გამოთქვამს, რომ მარადიული მოვლენა არ არსებობს, რადგან თუ ასეთი იარსებებდა, მაშინ მას მიზეზიც არ ექნებოდა. იგი არ იქნებოდა წარმოქმნილი და აღმოცენებული. სხვანაირად მიზეზობრიობის პრინციპი მიზეზის საყოველთაობის აღიარებით, ქმედების, აღმოცენების, ცვალებადობის საყოველთაობას ამტკიცებს<sup>10</sup>. მაგრამ გვეუბნება თუ არა ეს პრინციპი რაიმეს იმის შესახებ თუ რა არის თვით ქმედების, მოძრაობისა და ცვალებადობის, წარმოქმნისა და აღმოცენების „მიზეზი“?

ეს კითხვა მიზეზობრიობის პრინციპისა და თვით მისი არსებობის საფუძველის კითხვაა, სხვა სიტყვებით, თუ მიზეზობრიობის პრინციპი საყოველთაო და უნივერსალური პრინციპია, ეხება თუ არა იგი საკუთარ თავს?<sup>11</sup>.

ამ კითხვასთან დაკავშირებით გარკვეული სიძნელეები წარმოიშობა, თუ ეს პრინციპი არ ეხება საკუთარ თავს, მაშინ იგი არ ყოფილა უნივერსალური პრინციპი (ერთი გამონაკლისს გამო მაინც). ხოლო თუ ის ვრცელდება საკუთარ თავზე, მაშინ ეს საერთოდ არ ყოფილა პრინციპი და სხვა უფრო სრულყოფილი პრინციპი უნდა მოიძებნოს. ეს სიძნელეები ამ კითხვის უპირობაზე კი არ მიუთითებენ, არამედ დაძლევასა და გადაჭრას მოითხოვენ.

თუ მიზეზობრიობის პრინციპი საკუთარ თავზე არ ვრცელდება, მაშინ იგი ქმედების, აღმოცენებისა და ცვლილების შინაგან აუცილებლობასაც უნდა ასაბუთებდეს. ე. ი. იგი ყოველგვარი შესაძლებელი აღმოცენების (და ახსნის) ზღვარი უნდა იყოს. მაგრამ ქმედება-აღმოცენება და ცვლილება თვითონ არ მიეკუთვნება „სხვით“ განსაზღვრულის სფეროს. მოძრაობა, ცვალებადობა, ისეთივე მარადიულია, როგორც თვით მატერია. ამიტომ მიზეზობრიობის პრინციპი, რომელიც მარადიული მოვლენების არსებობას უარყოფს, იმავდროულად გულისხმობს, რომ ქმედება, მოძრაობა და ცვალებადობა მარადიულია და ეს პრინციპი არ შეიძლება გავრცელდეს აღნიშნულ სფეროზე. ამრიგად, მიზეზის საყოველთაობის პრინციპი შინაგანი აუცილებლობით უკავშირდება უმიზეზობას, მისივე საკუთარ წინააღმდეგობას, ანუ საწყისის არსებას.

<sup>10</sup> ამიტომ ფ. ფრანკი არაა მართალი, როცა იგი ცდილობს ამ პრინციპის შინაარსი უბრალო განმეორებაზე, წესრიგის ან კანონის არსებობის ფიქსირებაზე დაიყვანოს. იხ. Ph. Frank. Das Kausalgesetz und seine Grenzen. Wien, 1932. (X. Schwierigkeiten bei der Formulierung eines allgemeinen Kausalgesetzes).

<sup>11</sup> ასე აყენებს საკითხს მავალითად რ. ვაისი. Weiss P., Logik des Widerspruchs, „Der Kausalitätssatz“, Berlin und Leipzig, 1932.

ის ვინც ფიქრობს, რომ ყოველ ცვლილებას აქვს მიზეზი, იგი-  
წყებს იმ ფაქტს, რომ მიზეზი, რომელიც არ მოქმედებს, არაა მიზეზი  
(ეხგელსი). სწორედ აღნიშნულის გამო ცვლილების მიზეზი თვითო-  
ნაა ქმედება, ცვლილება და ცვლილების „ახსნა“ ისევე ცვლილებით  
სხვა არაფერია თუ არა ტავტოლოგია და დასაბუთების ხელახალი მო-  
თხოვნა. ნამდვილად, ასეთ შემთხვევაში საქმის ვითარება საწინააღმ-  
დეგაა; ცვლილება, როგორც აქტივობის პროცესი გაიგივებულია შე-  
დეგთან (პასიურთან), ხოლო მიზეზი გარდუვალად იჭერს აქტიურის  
და მოქმედების, ე. ი. ცვლილების ადგილს, მაშინ როცა საკითხი ისმის  
სწორედ ცვლილების და საერთოდ აღმოცენების პირველმიზეზზე.  
ამიტომ არც ა. შოპენჰაუერი და არც ჰ. ტიტცე მართლნი არ არიან,  
როცა ჩვეულებრივ მიზეზს და მიზეზობრიობის პრინციპს საერთოდ  
ცვლილების ამხსნელ პრინციპად მიიჩნევენ<sup>12</sup>.

ცხადია, რომ ასე განსაზღვრული მიზეზი და მიზეზობრიობა მო-  
ითხოვს საწყისის, „სუბსტანციის“ ელემენტების ძიებას თვით მიზე-  
ზობრიობის რაობაში (მაგ., ე. კასირერი და ბ. რასელი)<sup>13</sup>.

ასეთი თვალსაზრისის მთავარი შეცდომა იმაშია, რომ მიზეზობრი-  
ობა წყდება მის ონტოლოგიურ საფუძველს და მისი ნამდვილი, მატე-  
რიალისტური დასაბუთებაც შეუძლებელი ხდება.

მაშასადამე, ერთი მხრივ, მიზეზობრიობა და მისი პრინციპი თვი-  
თონ მოითხოვს არსებობის საფუძველსა და გამართლებას (და ამდე-  
ნად შეიძლება ითქვას. რომ იგი ვრცელდება საკუთარ თავზეც). მეორე  
მხრივ, მიზეზობრიობის პრინციპი არაა ერთეული მოვლენა და ამი-  
ტომ ის არ ვრცელდება საკუთარ თავზე.

საქმის ნამდვილი ვითარება ორივე აღნიშნული ცალმხრივობის  
დაძლევის გულისხმობს, რადგან მიზეზობრიობის პრინციპი არაა ერ-  
თეული მოვლენა, ამიტომ მისი ამხსნელი საფუძველი აგრეთვე არ იქ-  
ნება ერთეული, ე. ი. ასეთი საფუძველიც უნდა იყოს საყოველთაო  
და უსასრულო. ამასთანავე, თუ საფუძველი, როგორც საწყისი, მიზე-  
ზობრიობის პრინციპის ამხსნელია, მაშინ მიზეზობრიობა სათავეს  
უნდა იღებდეს მისგან, სხვანაირად, როგორც მიზეზობრიობის საფუ-  
ძველი და შინაგანი აუცილებლობა იგი უნდა იყოს მიზეზობრიობის  
მოსხნა-შენახვა, მისი უარყოფა მისივე კლავწარმოების რეალური შე-  
საძლებლობით.

<sup>12</sup> А. Шопенгауэр, О четверяком корне закона достаточного осно-  
вания. М., 1909; Н. Титце, Der Kausalbegriff in Philosophie und Physik,  
Meisenheim am Glan, 1964.

<sup>13</sup> Е. Кассирер, Познание и действительность. СПб., 1912; Б. Рас-  
сел, Человеческое познание. Его сфера и границы, изд. ИЛ., М., 1957.

მიზეზობრიობის უსასრულობა მიზეზისა და შედეგის დიალექტიკური ერთიანობიდან, იგივეობიდან ამოდის, არ არსებობს შედეგი, რომელიც საბოლოოდ დაასრულებდა მიზეზის ქმედებას და არ არსებობს მიზეზი, რომელიც აბსოლუტურად პირველი და დამწყები იქნებოდა. ეს გარემოება კი თავისთავად გულიანობას, რომ ყოველთვის შესაძლებელია გადასვლა მიზეზიდან შედეგზე და პირიქით.

აქედან გამომდინარეობს, რომ მიზეზ-შედეგის აბსოლუტური სხვაობა და დაპირისპირება ყალბი მეტაფიზიკური თვალსაზრისია და ფაქტურად მიზეზობრივი პროცესის სასრულობას ააბუთებს. დიალექტიკური იგივეობა კი ააბუთებს, რომ უსასრულო რეგრესი არ არსებობს უსასრულო პროგრესისაგან იზოლირებულად და ამიტომ „საწყისი“ და „საბოლოო“ პირველმიზეზი თანაემთხვევიან. აქ ორი რამ კი არ არის, არამედ ერთი.

მაგრამ თუ მიზეზ-შედეგის ფუნქციითა ერთიანობა, იგივეობა, აბსოლუტური მნიშვნელობით გავიგეთ, მაშინ ქრება ყოველგვარი განსხვავება ამ კატეგორიებს შორის და შედეგად სოფისტიკას ვღებულობთ.

მაშასადამე, თუ მიზეზ-შედეგის აბსოლუტური განსხვავება მიზეზობრივი პროცესის უსასრულო ხასიათს უარყოფს, მათი აბსოლუტური გაიგივება შეუძლებელს ხდის მიზეზის განსხვავებას შედეგისაგან და თვით მიზეზობრივი კავშირის თვისებრივ გარკვეულობას.

ამიტომ მიზეზობრიობაში მიზეზისა და შედეგის თვისებრივი, გარკვეულობითი სხვაობა შინაგანი აუცილებლობით მოითხოვს აღნიშნული სხვაობის საწინააღმდეგო მხარეს ერთიანობისა და იგივეობის სახით.

მიზეზობრიობის რეალური, მატერიალური პროცესი ამ ორი ერთიან-თავადამომრიცხველი დაპირისპირებულ მხარეთა ერთიანობაა. ერთეული მიზეზობრივი კავშირი წარმოადგენს მიზეზ-შედეგის, როგორც პირველადის და მეორადის, როგორც თვისებრივად განსხვავებულთა შეპირისპირებას, ხოლო საყოველთაო მიზეზობრივი პროცესი, პირიქით, მოითხოვს ამ შეპირისპირების, როგორც პირველადისა და მეორადის მოხსნას და მაშასადამე, მიზეზ-შედეგის ფუნქციითა ერთიანობასა და იგივეობას. ერთეული მიზეზობრივი კავშირი წყვეტისა და სასრულის მომენტი აუწყვეტობაში, უსასრულო საყოველთაო მიზეზობრიობაში. ხოლო აუწყვეტობა და უსასრულობა წარმოადგენს წყვეტისა და სასრულის მოხსნას და მის გადასვლას საწინააღმდეგოში. თუ აუწყვეტობა და უსასრულობა მიზეზ-შედეგის დიალექტიკური ერთიანობიდან ამოდის, წყვეტა და სასრულობა ერთეული მიზეზობრივი კავშირის ბუნებიდან ამოდის. ამ გარემოებით აიხსნება ის ფაქტი,



რომ საყოველთაობაში მიზეზი და შედეგი ერთმანეთს ადგილს უცვლან, მათი ფუნქციები იგივეობრივნი ხდებიან, ხოლო კერძო შემთხვევაში ეს იგივეობა მოიხსნება მიზეზ-შედეგის ცალმხრივი კავშირით, სადაც მიზეზი პირველადია, შედეგი კი — მეორადი და მათი ფუნქციების იგივეობაზე მსჯელობა შეუძლებელია. თუ საყოველთაობაში ყოველი ერთეული მიზეზი იმავდროულად არის შედეგი და პირიქით, ერთეულ მიზეზობრივ კავშირში მიზეზი იმავდროულად შეუძლებელია იყოს შედეგი და პირიქით.

მიზეზ-შედეგის დიალექტიკური ერთიანობა, როგორც აღინიშნა, საყოველთაობის სფეროში მქლავდება. ფაქტიურად იგი სხვა არაფერია თუ არა მიზეზ-შედეგის ცალმხრივი მიმდევრობის დაძლევა და მისი გადაჭრა, პირველადისა და მეორადის გაერთიანება თანაარსებობის შინაგანი აუცილებლობის სახით. ეს არის წინააღმდეგობის ერთიანობა, სადაც ურთიერთგამომრიცხველი ტენდენციები და მხარეები: მიზეზი და შედეგი, დამოკიდებული და დამოუკიდებელი, პირველადი და მეორადი, წარმომშობი და წარმოშობილი მოცემულია ერთი და იგივე მოვლენის სახით. მაგრამ, როგორც აღინიშნა, ეს წინააღმდეგობათა ერთიანობა არის არა მარტო მიზეზობრივი ცალმხრივი მიმდევრობის მოხსნა, არამედ იმავე დროს მისი შემონახვა, მისი ხელახალი აღდგენის რეალური შესაძლებლობა.

ამრიგად, წინაშედებარე ანალიზი გვარწმუნებს შემდეგში:

1. მიზეზის საყოველთაობის მტკიცება ორგანულად უკავშირდება ამავე საყოველთაობის შესაბამისი უმიზეზო პირველსაფუძველის პრობლემას, ანუ საწყისის პრობლემას.

2. მიზეზობრიობის პრინციპი: „არ არსებობს უმიზეზო მოვლენა“ ვერ ასაბუთებს მიზეზის საყოველთაობის შინაგან აუცილებლობას, რომლის გარეშე მიზეზობრიობა და საკუთრივ აღნიშნული პრინციპი არ არსებობს.

3. მიზეზის საყოველთაობის შინაგანი აუცილებლობა, როგორც მიზეზობრიობის არსებობის ონტოლოგიური საწყისი და პირველსაფუძველი, როგორც შინაგანი წინააღმდეგობა, როგორც მატერიის თვითმოძრაობის შინაგანი იმპულსი და წყარო, ამკვიდრებს მოძღვრებას მიზეზობრიობის ობიექტური, მატერიალური ბუნებისა და მისი დიალექტიკური ხასიათის შესახებ.

4. წინააღმდეგობანი, რომლებიც წარმოსდგებიან მიზეზობრიობის ანალიზის დროს და მაშასადამე, მისი არსებიდან ამოდიან (მაგალითად: იგივეობა-განსხვავება, საყოველთაობა-კერძობა, უწყვეტობა-წყვეტა, უსასრულობა-სასრულობა, ცალმხრივობა, მიმდევრობა-თანაარსებობა), საწყისისა და მიზეზობრიობის უდავო კავშირზე მიუთითებენ.

5. მიზეზობრიობა ვერ დასაბუთდება აღნიშნულ წინააღმდეგობათა ერთიანობის რომელიმე ერთი მხარის საფუძველზე. ასეთი დასაბუთება წინააღმდეგობათა ერთიანობის საფუძველზე უნდა მოხდეს. წინააღმდეგობათა ერთიანობა კი საწყისის არსებას შეადგენს.

6. საწყისისა და მიზეზობრიობის კავშირი არ შეიძლება გავიგოთ როგორც ჩვეულებრივი მიზეზისა და შედეგის კავშირი ანუ მიზეზობრივი კავშირი, რადგან არც საწყისია მხოლოდ მიზეზი (მოვლენა) და არც მიზეზობრიობაა მხოლოდ შედეგი (მოვლენა). წინააღმდეგ შემთხვევაში მიზეზობრიობის პრინციპი თვით მიზეზობრიობით აიხსნებოდა. რაც ახსნას საერთოდ არ წარმოადგენს.

7. საწყისი არაა მიზეზობრივი დამოკიდებულება, იგი სწორედ მიზეზის პირველადობისა და შედეგის მეორადობის გამორიცხვაა. საწყისში „ადრე“ და „გვიან“ დამოუკიდებელი და დამოკიდებული, როგორც დაქვემდებარება და ცალმხრივობა, არ არსებობს. საწყისი დაპირისპირებულ, ურთიერთუარყოფელ ტენდენციათა ანუ წინააღმდეგობათა ერთიანობაა. იგი დაპირისპირებულ მხარეთა შინაგანი თანაარსებობის აუცილებლობაა.

8. მიზეზობრიობა გენეტური, ცალმხრივი კავშირია, რომლის არსებით ნიშნებს, საწყისის საწინააღმდეგოდ, მიზეზის პირველადობა და შედეგის მეორადობა შეადგენს, იგი წარმოქმნისა და აღმოცენების წრფიული, დროში მიმდინარე პროცესია. „ადრე“ და „გვიან“ დამოუკიდებელი და დამოკიდებული, წარმოქმნილი და წარმომქნელი ამ პროცესის აუცილებელი მხარეებია. შინაგანი თანაარსებობის აუცილებლობა აქ შეცვლილია მიმდევრობითი აუცილებლობით.

9. ამდენად, საწყისისა და მიზეზობრიობის პრობლემა არის ცალმხრივი გენეტური პროცესისა და ორმხრივი, წინააღმდეგობათა ანუ დაპირისპირებულთა თანაარსებობის, ერთიანობის ურთიერთდამოკიდებულების პრობლემა.

წინამდებარე ნარკვევი ძირითად მიზნად ისახავს პრობლემის დაყენებას, მის ანალიზსა და განვითარების მთავარი მხარეების გარკვევას ახალ ფილოსოფიაში (დეკარტი, სპინოზა, ლაიბნიცი, ბერკლი, ჰიუმი, კანტი და ჰეგელი).

ნარკვევის ბოლო თავი ეძღვნება პრობლემის დაყენების ცდას თვით მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიაში (რაც მომავალი დამოუკიდებელი კვლევის ამოცანაა).

უდავოა, რომ აღნიშნული პრობლემა არაა მხოლოდ ახალი ფილოსოფიის განუყოფელი საკუთრება. იგი გარკვეული სიმწკვავით იღვა აგრეთვე ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაშიც. მეტიც, ეს პრობლემა თავისი

ასაკით საკუთრივ ფილოსოფიის ხნისაა. მაგრამ საკითხის ასეთი დიდი მოცულობით დამუშავება ერთი პირის რეალურ შესაძლებლობას აშკარად აღემატება.

ვფიქრობთ, რომ პრობლემის ისტორიული ანალიზისა და მისი განვითარების პროცესის სიძნელეები არა მარტო ნათელს გახდიან დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპულ, მეცნიერულ პოზიციას აღნიშნულ საკითხში, არამედ, ამასთანავე, ხელს შეუწყობენ მის (პრობლემის) შემდგომ დამუშავებას.

საზუსისისა და მიზეზობრიობის პრობლემა რაციონალისტურ ფილოსოფიაში

ახალი ფილოსოფია ფაქტურად რაციონალიზმისა და ემპირიზმის ბრძოლით იწყება. აღნიშნულ მიმართულებათა წარმომადგენლები პრინციპულად განსხვავებული პოზიციებიდან ცდილობენ მიზეზობრიობის პრობლემის გაშუქებას.

რაციონალიზმსა და ემპირიზმს შორის არსებული დავა თავისებურ დასრულებას ი. კანტის ფილოსოფიაში ღებულობს. ი. კანტმა მოგვცა მიზეზობრიობის პრობლემის ორიგინალური თეორია. ამ თეორიაში ემპირიზმისა და რაციონალიზმის შეხედულებანი წარმოგვიდგება როგორც მოცემული პრობლემის შემდგომი განვითარება.

არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება ამ შემთხვევაში იმ გარემოებასაც, რომ ი. კანტის თეორია არა მარტო რაციონალიზმისა და ემპირიზმის საუკუნეობრივი დავის ერთგვარ დასრულებად გვევლინება, არამედ კანტით იწყება გერმანული კლასიკური ფილოსოფია.

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ გერმანული კლასიკური ფილოსოფია მარქსისტული ფილოსოფიის წინამორბედად გვევლინება. ამიტომ კანტის წინადროინდელი ფილოსოფია და თვით კანტის ფილოსოფიური მემკვიდრეობა უსათუოდ იმსახურებს განსაკუთრებულ ყურადღებას.

ყოველ შემთხვევაში, განვითარების ზოგადი პრინციპი აუცილებლად მოითხოვს საკითხის აღნიშნულ ასპექტში განხილვას.

ახალი ფილოსოფიის სპეციფიკა მისი წინადროინდელი სქოლასტიკური პერიოდისაგან განსხვავებით იმაში მდგომარეობს რომ იგი თავისი შინაარსით თეორიულ-რეველუციურ, კრიტიკულ ხასიათს ატარებს. ეს კრიტიკა არსებითად მიმართულია ცოდნის, შემეცნების უნარზე და მისი მიზანია დაქბნოს მეცნიერული (კემპირიტი) ცოდნის მყარი საფუძველი, დაამტკიცოს მეცნიერების არსებობის უფლება. სხვა

საკითხია, რა შედეგებთან მივიდა ამ ფილოსოფიის სხვადასხვა მიმართულებათა წარმომადგენლები. მთავარია ის, რომ მათ, ზოგადი მეტოლოლოგიური გზა თავისი ამოცანით არსებითად იგივეობრივი გზაა.

ასეთი მეტოლოლოგიური, კრიტიკული ძიება თავისი ზოგადი მიმართულების მიხედვით განპირობებული იყო ბურჟუაზიული წყობის ჩასახვითა და განვითარებით, რამაც თავის მხრივ განაპირობა ბუნებისმეტყველების შესაბამისი დარგების ჩამოყალიბების პროცესი და თავისებური ასახვა პოვა ფილოსოფიურ აზროვნებაში. შემთხვევითი როდია ის, რომ, როგორც მარქსი და ენგელსი მიუთითებდნენ, ამ პერიოდის ფილოსოფოსები რაღ ალმოჩენებს აკეთებდნენ ზუსტ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებში (დეკარტი, ლაიბნიცი და სხვ).

ასეთი კრიტიკული პერიოდი იწყება რაციონალიზმით, რომლის მამთავრად რ. დეკარტი გვევლინება.

### დ ე კ ა რ ტ ი

„დედამიწის ბურთის გამოსატყორცნად თავისი ადგილიდან და სხვა ადგილზე გადასატანად არქიმედი არაფერს მოითხოვდა, გარდა ერთი წერტილისა, რომელიც მტკიცე და უძრავი უნდა ყოფილიყო; ამის მსგავსად მეც შექნება უფლება დიდ იმედებზე. თუ ამდენად ბედნიერი ვაგზდები, რომ ეპოკოთ მხოლოდ ერთი რამე ისეთი, რაც ცხადი და უაქველი აქნება“-1.

**საწყისის პრობლემა.** დეკარტის ფილოსოფიის ამოსავალი პრინციპი, საიდანაც გაიზარება მიზნობრიობის პრობლემის თავისებური გაგება, არის პრინციპი *cogito ergo sum*. დეკარტი წერს: „...მსურდა რა დავსაქმებულიყავ მხოლოდ ჰეშმარტების ძიებით. მე ვთვლიდი, რომ მოცემულ შემთხვევაში უნდა გაკეთებულიყო საწინააღმდეგო და უგულვებელმეყო ყველაფერი როგორც აბსოლუტურად მცდარი. რაშიც კი მე შემეძლო მეტად თუ ნაკლებად დავეკვებულიყავი. რომ ამის შემდეგ დამენახა, რჩება თუ არა ჩემს წარმოდგენაში რაღაც ისეთი, რაც საკესებით უეჭველი აქნებოდა“-2.

მაშასადამე გზა, რომელსაც დეკარტი ირჩევს ჰეშმარტებთან ძიებაში, წარმოდგენს ყველაფერში დაეკვებურ მეთოდა ანუ მეტოლოლო-

1 რენე დეკარტი. მეტაფიზიკური განაზრება. თბილისი. 1955. გვ. 10 (ს. დანელიას თარგმანი):

2 P. Декарт, Рассуждение о методе. избр. пр., Госног. 1950. стр. 282.

გოურ სკეპტიციზმს. მისი მიზანია უქვევლა დებულების აღმოჩენა. ასეთი დებულება, დეკარტის აზრით, უნდა იყოს თვითსაფუძველი ანუ თავის თავის კეშმარიტების შემცველი. ეს დებულება, როგორც ყოველგვარი ცოდნის საყრდენი პრინციპი, შემდეგ მოთხოვნებს უნდა აკმაყოფილებდეს:

1. იგი უნდა აბუთდებოდეს თავის თავიდან. არ უნდა იყოს დამოკიდებული სხვაზე.

2. აქედან გამომდინარე, იგი არ უნდა ემორჩილებოდეს დედუქციურ პრინციპს, რომელიც მოითხოვს საფუძველ-შედგენის თანმიმდევრულ განლაგებას, სადაც საფუძველი ასაბუთებს, ხოლო შედეგი საბუთდება. ამ ფუნქციების ურთიერთშენაცვლება კი შეუძლებელია. თვითსაფუძველი არ უნდა იყოს ასეთი ცალმხრივობა. მასში ორივე მხარე ურთიერთდასაბუთებელი უნდა იყოს.

3. თვითსაფუძველი უნდა იყოს სინთეზური ბუნების. რამდენადაც საქმე ენება თვითსაფუძველს, თვითდასაბუთებაში იგი არ უნდა იყოს ერთადერთი და დაუნაწევრებელი, ყოველგვარი მიმართების გამომრიცხველი და ყოველგვარ სხვაობას მოკლებული. წინააღმდეგ შემთხვევაში მის თვითდასაბუთებაზე ლაპარაკი შეუძლებელი იქნებოდა. თუ ის იქნებოდა საკუთარ თავთან მიმართება ფორმალურ-ლოგიკური იგივეობის აზრით, მაშინ იგი არ იქნებოდა საერთოდ დასაბუთება და არც თვითდასაბუთება, არ იქნებოდა სხვაობის შემცველი. თვითდასაბუთებაში არსებული სხვაობა ურთიერთმოთხოვნას, ურთიერთაუცილებლობას უნდა ემყარებოდეს, ე. ი. გაორება ერთიანობას უნდა ეფუძნებოდეს და ერთიანობა არაერთადერთობას — გაორებას.

მაშასადამე, თუ თვითსაფუძველში იქნებოდა მესამე ელემენტი. დამოკიდებულება არ იქნებოდა ერთადერთი და თვითსაფუძველი იქნებოდა რთული. შედგენილი, წარმოებული და დამოკიდებული, ეს კი ეწინააღმდეგება თვითსაფუძველის ცნებას.

4. ასეთი საფუძველი უნდა იყოს მარტივი, ე. ი. ისეთი დამოკიდებულების შემცველი, რომელიც გამორიცხავს თანმიმდევრობას მარტივსა და რთულს შორის, იგი ერთდროული თანაარსებობის დამოკიდებულება უნდა იყოს. ერთიანობაში ორის აუცილებლობა ერთდროულად უნდა დასტურდებოდეს.

5. ეს აუცილებლობა ისეთი ნათელი უნდა იყოს, რომ იგი-გამორიცხავდეს სხვანაირად ყოფნის შესაძლებლობას.

რომელი დებულება უნდა აკმაყოფილებდეს ამ მოთხოვნებს? განვიხილოთ დეკარტის მოსაზრება ამ კითხვაზე.

ყოველგვარ ცოდნაში ყოველგვარი საგნის შესახებ შეიძლება შევიტანოთ ეჭვი, რადგან ეს ცოდნა არ გამორიცხავს საწინააღმდეგოს.

პელა მე ვაზროვნებდე, წინააღმდეგ შემთხვევაში უარყოფა შეუძლებელი გახდებოდა. მაგრამ თუ ვაზროვნებ, ეს იმას ნიშნავს, რომ აუცილებლად ვარსებობ (წინააღმდეგ შემთხვევაში უარყოფა არაარაობიდან უნდა წარმომდგარიყო). აქედან გამომდინარეობს, რომ დებულებები: 1. მე ვარსებობ, 2. (მე არ ვარსებობ), 3. მე ვაზროვნებ (4. მე არ ვაზროვნებ) არ შეიძლება იგნევილიყო როგორც კონტრადიქტორული, ურთიერთშეთავსებელი შინაარსის მსჯელობები. როცა ვამტკიცებ, რომ „მე არ ვარსებობ“, ამით მე უარყოფ ანუ ეჭვი შეპარება ჩემს არსებობაში. მაგრამ ის ვინც უარყოფს ანუ ის, ვისაც ეჭვი ეპარება თავის არსებობაში არის „მე“, ე. ი. მოაზროვნე სუბიექტი, რომელიც ამ უარყოფით აზროვნების ოპერაციას ასრულებს. სხვანაირად, „მე“-ს არსებობის უარყოფა უნდა იყოს: 1. „მე“-ს არსებობის აუცილებელი გულგება, დასტური და 2. იგი უნდა იყოს აზროვნება, რამდენადაც იგი განსჯაა და მოაზროვნე სუბიექტის მიმართ გარკვეული პრედიკატს „არარსებობას“ გამოთქვამს. სავსებით იმგვარად, დებულება: „მე არ ვაზროვნებ“ სწორედ აზროვნების აუცილებელ არსებობას ადასტურებს, რადგან იგი მსჯელობაა. მსჯელობა კი შეუძლებელია აზროვნება არ იყოს.

საკმარისია ოდნავ ჩაუკვირდეთ საქმის ვითარებას, რომ ჩვენთვის ნათელი გახდეს შემდეგი: დადებითი მსჯელობა და მისი უარყოფელი კონტრადიქტორული მსჯელობა, რომლებიც ჩვეულებრივი ფორმალურ-ლოგიკური წესის თანახმად შეუძლებელია ურთიერთიმართებაში ორივე ჭეშმარიტი იყოს, ამ შემთხვევაში ორივე ჭეშმარიტია. ამასთანავე ორივე მათგანი ერთსა და იმავე საქმის ვითარებას ამტკიცებს; დასტური პოზიტიურად ასაბუთებს იმას, რასაც უარყოფა ნეგატიური ფორმით დაადგენს, ე. ი. მათ შორის იგივეობა, ერთიანობა არსებობს, რომელსაც აუცილებლობის ხასიათი აქვს. ეს ურთიერთსაფუძველდება სხვა არაფერია თუ არა თვითდასაბუთება, რომელსაც არ გააჩნია თანმიმდევრული, დედუქციური ბუნება. აქ არ არსებობს დამოუკიდებელი, განმსაზღვრელი და განსაზღვრული. „მე“ როგორც მოაზროვნე საგანი და თვით აზროვნება განუყრელ კავშირს ამყდებენ. დაეკვება მოაზროვნის არსებობაში (მისი არსებობის უარყოფა) უფრო ინტენსიური სიცხადით ადასტურებს „მე“-ს არსებობას, ისე როგორც დაეკვება აზროვნების არსებობაში (აზროვნების უარყოფა) აზროვნების არსებობის თვითდადასტურებაა. მაგრამ თუ უარყოფა, (როგორც საწინააღმდეგო აზროვნებითი ოპერაცია დასტურისა), იგივეს ადგენს, რასაც დასტური ამტკიცებს, მაშინ დაეკვების რეალური შესაძლებლობა. არ არსებობს.

შესაძლებელია უარყოფით რაიმე საგნის შესახებ არსებული ცოდნა, მაგრამ შეუძლებელია უარყოფით ის ფაქტი, რომ ჩვენ უარყოფთ ვახ-

დენტ ხოლო ის, რისი უარყოფაც შეუძლებელია (ე. ი. რაც უარყოფათ თავის თავს ადგენს), იგი არსებობის აუცილებლობას საკუთარ თავში ატარებს, ე. ი. შეუძლებელია არარსებულად წარმოვიდგინოთ. მამასადამე, არსებობს სკეპტიციზმის ანუ კრიტიკული აზროვნებია ზღვარი, სადაც დაქვეება (უარყოფა) გვევლინება დასტურს თანაბარლებულ კემშარიტებად, სადაც ეს ორი ურთიერთგამომრიცხველი აზროვნებითი ოპერაციები იგივეობრივნი ხდებიან, ერთიანობას ამქლავნებენ.

ამრიგად, სკეპტიციზმმა, როგორც ცოდნის კემშარიტების საწინააღმდეგო მეთოდმა, რომლის თანახმად ყველაფერა საექვია, მიგვეყვანადებულებასთან: ყველაფერში ექვის შეტანა შეუძლებელია, არსებობს უექველი დებულება. ეს დებულება კი უექველი ხდება არა სუბიექტის წყალობით (მაშინ მას სუბიექტურა ხასიათი ექნებოდა): არამედ ობიექტური, თავისთავადი აუცილებლობის წყალობით.

რაც მთავარია, ამ ობიექტურობის საფუძველი გვევლინება არა წინააღმდეგობის შეუძლებლობის სახით (ფორმალურ-ლოგიკური აზრით), არამედ წინააღმდეგობათა (დასტური-უარყოფა) ერთიანობის სახით.

ჩვენთვის ამჟამად ყველაზე საინტერესოა ის, რომ თვითაფუძველის ანუ ლოგიკური დასაბუთების საწყისიდან დეკარტა გადადის მიზნობრიობის პრინციპის დასაბუთებაზე.

თვითსაფუძველს ანუ საწყისს (cogito ergo sum) ობიექტური, არასუბიექტური ხასიათი აქვს. ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი სუბიექტზე არ შეიძლება იყოს დამოკიდებული. ხოლო ის, რაც სუბიექტზე არაა დამოკიდებული, შეუძლებელია იყოს სუბიექტის მოქმედება (შედგეი).

დეკარტის აზრით, იდეა შეიძლება იყოს ორგვარი ..იგი შეიძლება განვიხილოთ მატერიალური აზრით. როგორც ჩემი გონების მოქმედება და მაშინ ვერ ვიტყვი, რომ იდეა ჩენზე სრულყოფილია. ანდა ის შეიძლება განვიხილოთ ობიექტური აზრით, როგორც ეს ობიექტი რომელიც წარმოიდგინება ამ მოქმედების მეშვეობით და მაშინ. იმ შემთხვევაშიც კი თუ არ ვიგულისხმებთ, რომ იგი ჩემს გარეშე არ არსებობს. იგი მაინც შეიძლება იყოს ჩემზე სრულყოფილი მისი არსების ძალით. ხოლო ამ ტრაქტატში მე დაწვრილებით დავამტკიცებ, რომ ჩემში არსებული ჩემზე სრულყოფილი საგნის იდეის მხოლოდ მოცემულობიდან როგორ გამომდინარეობს, რომ ეს საგანი ნამდვილად არსებობს<sup>4</sup>.

ამრიგად, იდეის დამოუკიდებლობა ჩემზე, მისი შინაარსის ობი-

<sup>4</sup> მხედველობაში ვაქვს დეკარტის „მეტაფიზიკური განაზრებანი“.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 327.



ექტურობა ნიშნავს, რომ იგი ჩემზე სრულყოფილია. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი ჩემზე უნდა ყოფილიყო დამოკიდებული.

დამოუკიდებლობის ატრიბუტი გააჩნია მოლოდ მიზეზს (საფუძველს). მოქმედება (ანუ შედეგი) კი დამოკიდებულების ატრიბუტით ხასიათდება. ის, რაც დამოუკიდებელია, უდავოდ უფრო სრულყოფილია, ვინემ ის, რაც დამოკიდებულია. დამოკიდებულება ნიშნავს სხვით განსაზღვრას და მასასადამე, არასრულყოფილებას. ამიტომ დებულება ჩნის შესახებ, რომ არასრულყოფილებიდან წარმოიშობა სრულყოფილი, ეწინააღმდეგება მიზეზობრიობის პრინციპს: „...გულეება იმის შესახებ, რომ უფრო სრულყოფილი არის ნაკლებ სრულყოფილის შედეგი და დამოკიდებულია მასზე, ისევე ეწინააღმდეგება გონებას, როგორც ის, რომ არაფრისაგან რაიმე წარმოიშობა, ამიტომ ეს ცნება თვით ჩემგან არ შეიძლება ამოდიოდეს“<sup>6</sup>. (დეკარტს მხედველობაში აქვს სწორედ cogito ergo sum).

ამრავად, თვითსაფუძველი, საწყისი, თავისი შინაარსის ობიექტურობის გამო უფრო სრულყოფილია, ვინემ სუბიექტი. ამიტომ შინა მიზეზი არ შეიძლება იყოს სუბიექტი. ამის გამო, თვითსაფუძველის როგორც სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი სრულყოფილების მიზეზი უნდა ვეძებოთ სუბიექტისაგან დამოუკიდებელ სინამდვილეში. წინააღმდეგ შემთხვევაში დამოკიდებულებიდან უნდა ავხსნათ დამოუკიდებლის (სრულყოფის) წარმოშობა. ეს კი სხვა არაფერია თუ არა მიზეზობრიობის პრინციპის „არარაობიდან არაფერი წარმოიშობა“ დარღვევა; რაც განუხორციელებელია.

ამასთანავე, დეკარტის თანახმად, მიზეზობრიობის აქსიომა გვეუბნება: „...გამომწვევ და მთლიან მიზეზში უნდა იყოს იმდენი რეალობა მაინც, რამდენიც არის მის შედეგში, რადგან საიდან მოიტანდა შედეგი თავის რეალობას თუ არა თავისი მიზეზისაგან? ან ეს მიზეზი როგორ წესძლებდა გადაეცა შედეგისათვის რეალობა თუ მას იგი არ გააჩნდა თავის თავში?“<sup>7</sup>.

ცხადია, რომ ლოგიკური საწყისიდან, დეკარტის აზრით, აუცილებლობით გამომდინარეობს ობიექტური, რეალური საწყისის არსებობა.

რა ნიშნებით უნდა დახასიათდეს ობიექტური საწყისი? რამდენადაც იგი საწყისია, ამდენად მას უნდა ჰქონდეს ისეთივე შინაარსი, რაც საწყისს გააჩნია, იგი თავის თავის საფუძველი უნდა იყოს, არ უნდა იყოს დამოკიდებული სხვაზე, სხვა უნდა იყოს დამოკიდებული მასზე. ე. ი. აბსოლუტურ სრულყოფილებას უნდა წარმოადგენდეს, უნდა შეი-

<sup>6</sup> დ ე კ ა რ ტ ი. „მეტაფიზიკური განაზრეანი“ გვ. 284.

<sup>7</sup> ი კ ე ე. 358.

ცადეს არსებობის აუცილებლობას საკუთარ თავში. ასეთი ატრიბუტებით, დეკარტის აზრით, შეიძლება დავახასიათოთ მხოლოდ ღმერთი. მაგრამ ამ პირველსაფუძვლის შინაარსი უნდა იყოს სწორედ წარმოდგენილი ლოგიკურ საწყისში, რომელიც შეიძლება გავიგოთ, როგორც მხოლოდ წინააღმდეგობათა ანუ დაპირისპირებულთა ერთიანობა, მაგრამ დეკარტი ასეთი წინააღმდეგობის არსებობას ღმერთის იდეის შინაარსში უარყოფს. არასრულყოფილება, გაორება ერთიანობა, რომელსაც აუცილებლობით მოითხოვს დეკარტის თვითსაფუძველი და უარყოფითი თვითდადგენა, თვითსაფუძვლის სინთეზური ბუნება და სხვა განსაზღვრულობანი, რომლითაც თვითსაფუძველი ანუ საწყისი ხასიათდება შეუთავსებელია ღმერთის ცნების გაგებასთან. თუ ღმერთის ცნებას იმ შინაარსით გავიგებთ, როგორც დეკარტი ჩვეულებრივ ლოგიკურ თვითსაფუძველში ანუ საწყისში გულისხმობს, მაშინ „ღმერთი ზედმეტი ბარგი“ ზდება<sup>8</sup>.

ჩვენთვის ნათელია ერთი რამ, რომ დეკარტი ლოგიკური საწყისის როგორც ჩვენგან დამოუკიდებელი ობიექტური შინაარსის მქონე სრულყოფილებიდან ობიექტური საწყისის არსებობის აუცილებლობასთან მის დაახასიათებას. აქედან გამომდინარეობს, რომ დეკარტი ლოგიკურისა და ონტოლოგიურის ერთიანობის იდეას ასაბუთებს. ეს დასაბუთება კი არის გზა წედეგიდან მიზეზისაკენ, მოქმედების არსებობიდან მიზეზის არსებობის აუცილებლობის დადგენისაკენ. რამდენადაც მოქმედებაში წარმოდგენილი ობიექტური რეალობა მიზეზიდან გამოდის.

მაშასადამე, დეკარტის თვითსაფუძველი, როგორც ლოგიკური სისრულე, ანუ სრულყოფილება (რომელიც ვერ აიხსნება სუბიექტიდან) გაგებულნი უნდა იქნას როგორც ობიექტური თვითსაფუძვლის ანუ სრულყოფილების (პირველმიზეზის) შედეგი.

ამ თვითსაფუძვლის შინაარსი სხვა არათერია თუ არა „პირველადობა-მეორადობის“ გამორიცხვა, ე. ი. დაპირისპირებულთა ერთიანობა. სწორედ ასეთი პრინციპი გამოდგება ყოველგვარი ცოდნის, დასაბუთების ლოგიკურ საწყისად, ონტოლოგიური აზრით კი (რომელსაც დეკარტი ლოგიკური საწყისის პირველწყაროდ მიიჩნევს), მიზეზ-მოქმედების კავშირის ამოსავალ პრინციპად.

თვითსაფუძვლის. როგორც ლოგიკური საწყისის, ურთიერთუარყოფელი საწინააღმდეგო ტენდენციები (დასტური, უარყოფა, მათი ერთიანობა, თანაარსებობა და ერთდროულობა), საფუძველად უძევს

ლოგიკური საფუძველ-შედეგის, როგორც დედუქციური პროცესის ზუნებას. როგორც ლოგიკურ თანმიმდევრობას.

თვითსაფუძველი, როგორც ონტოლოგიური საწყისი, განსაზღვრავს დაპირისპირებულთა ამ ერთდროულობის (თანაარსებობის) გადაქცევას მიზეზ-შედეგობრივ თანმიმდევრობად. პირველმიზეზი და ლოგიკური საწყისი თანაემთხვევიან, ონტოლოგიური საწყისი აშკარადდება და აღიბეჭდება ლოგიკურ საწყისში, რითაც მტკიცდება აზროვნებისა და ყოფიერების ერთიანობა. არც ლოგიკური თანმიმდევრობა და არც მიზეზ-შედეგობრივი თანმიმდევრობა თავისთავიდან არ აიხსნებიან, რადგან ისინი უსასრულო რიგის მოთხოვნას შეიცავენ, ლოგიკურ მიმდევრობაში ყოველი შედეგის მიმართ დასმული კითხვა შესაძლებელია გადავიტანოთ საფუძველზე, ხოლო საფუძველის მიმართ დასმული კითხვა ამ საფუძველს შედეგად აქცევს და ა. შ. მიზეზობრივ მიმდინარეობაში ყოველი მიზეზის მიმართ დასმული კითხვა, ანალოგიურად. ამ მიზეზს შედეგად აქცევს. ორივე უსასრულობა (როგორც რეგრესი), თავიანთ გადაქრას ლებულობენ სწორედ თვითსაფუძველში. რა თქმა უნდა, იგულისხმება, რომ თვითსაფუძველი არ უნდა გავიგოთ როგორც ამ უსასრულობის მიღმა მდებარე თვითკმარი სინამდვილე. თუ საწყისი ანუ თვითსაფუძველი იარაღებზედა სიმრავლის მიღმა, მისგან დამოუკიდებლად, მაშინ აუხსნელი დაჩეხილდა თუ როგორ იწარჩუნებენ არსებობის ხანგრძლივობას ერთეული საგნები და მოვლენები. ამიტომ თვითსაფუძველი, როგორც აუცილებლობა, წარმოდგენილი უნდა იყოს სიმრავლეში როგორც ერთიანობა: „ვიაზრებთ რა სუბსტანციას, ჩვენ შეგვიძლია ვიგულისხმოთ მხოლოდ საგანი, რომელიც არსებობს ისე, რომ თავისი არსებობისათვის არ საჭიროებს არაფერს, გარდა საკუთარი თავისა ...და არ არსებობს არც ერთი შექმნილი; რასაც შეეძლებოდა არსებობა, თუგინდ მყისიერად, თუ იგი არ იქნებოდა შენახული და შეჭერებული მისი ძლიერებით“<sup>9</sup>. აქ დეკარტი ღმერთის ცნებას იაზრებს თვითსაფუძველის იგივეობად: „...ღმერთი ინახავს ყოველ საგანს უწყვეტი ქმედების მეშვეობით“<sup>10</sup>.

აქედან გამომდინარეობს, რომ თვითსაფუძველი, როგორც ობიექტური საწყისი, არა მარტო განსაზღვრავს მოვლენათა წარმოშობას, არამედ ვლინდება ამ მოვლენებში, როგორც მათი არსებობის საფუძველი, სხვანაირად, თვითსაფუძველი სიმრავლის სახით არსებობს.

მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ თვითსაფუძველი როგორც ერთიანობის აუცილებელი მხარე სიმრავლე ყოფილა და დეკარტი უშუალოდ

<sup>9</sup> P. Декарт. Избр. соч., стр. 448.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 202.

მიღის საწყისის დიალექტიკურ-მატერიალისტურ გაგებასთან. ამავდროშად ადასტურებს დეკარტის მტკიცება იმის შესახებ, რომ სულიერ და მატერიალურ მოვლენას შორის არსებობს არა მარტო განსხვავება (ამ განსხვავებას დეკარტი ურთიერთგამომორიკებელი წიშნებით ახასიათებს), არამედ საერთო, იგივეობრივი, იგი წერს: „...ზოგადებულ იწოდება ისეთები, რომლებიც ერთნაირად მიეკუთვნებიან მატერიალურ და სულიერ საგნებს. მაგალითად, არსებობა, ერთიანობა, ხანგრძლივობა და ა. შ.“<sup>11</sup>. ამრიგად, თვითსაფუძველი როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობა გვევლინება ონტოლოგიურისა და ლოგიკურის იგივეობრივ პრინციპად.

თუ თვითსაფუძველი უნდა ვიპოვოთ, როგორც სიმრავლეში განხორციელებული ერთიანობა. მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ სიმრავლას თითოეული წევრი თავის საკუთარ თავში არსებობის აუცილებლობას ანუ არარსებობის შეუძლებლობას უნდა ატარებდეს. მართალია, ისინი პირობითნი, შეფარდებითნი არიან, მაგრამ მათი არსებობის ხანგრძლივობა პერიოდი აუცილებლად უნდა ეფუძნებოდეს და გულახმობდეს თვითსაფუძველს, როგორც საწყისს, რომელიც არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება იყოს შეფარდებითი, რამდენადაც იგი სრულყოფილი და დამოუკიდებელია და ელინდება როგორც შეფარდებითის ნაპირისპირო-აბსოლუტური აუცილებლობა: „... ერთი უმთავრესა სრულყოფილებათაგან რომელსაც მე ეფუძნებლობ ღმერთში, იქნება ერთიანობა, სიმარტივე და ყოველივე მასში არსებულს განუყოფლობა“<sup>12</sup>, სწორედ ეს თავისებურებანი თვითსაფუძველისა, იგივეობრივად ელინდება სიმრავლეში.

მიზეზობრიობის პრინციპი. დეკარტი იზარებს პრინციპს, რომლის თანახმად ყოველი არსებული არის მიზეზის საფუძველზე არსებული. რომ არარაობიდან არაფერი წარმოიშობა (ex nihilo nihil fit) სხვანაირად, უმიზეზო მოვლენები არ არსებობენ. თუ არსებობს უმიზეზო მოვლენა, მაშინ მიზეზობრიობის პრინციპი ძალაში არ იქნებოდა, რადგან ასეთი მოვლენა არარაობიდან უნდა წარმოშობილიყო და მისი ახსნა მეცნიერულად შეუძლებელი გახდებოდა.

მაგრამ, მეორე მხრივ, მიზეზის პრობლემა უსასრულო რიგ მოთხოვნას შეიცავს, თუ მიზეზი რეალობაა, მან ახსნა უნდა პოვოს სწორედ იმ რეალობაში, რომლის გამოც იგი არსებობს. რომლისგანაც იგი წარმოიშვა. იგივე უფლებით ვითბვა: რა არის მოცემული მიზე-

<sup>11</sup> P. Декарт. Избр. соч., стр. 128.

<sup>12</sup> იქვე, 23. 168.

ლენის მიზეზში? ძალაში უნდა დარჩეს ამ უსასრულო რიგის ყოველი წინამდებარე წევრისათვის. აიხსნება თუ არა ამით მიზეზის აუცილებლობა? რა თქმა უნდა, არა. მიზეზის აუცილებლობის ახსნა შეუძლებელია იმით, რომ ამ მიზეზის მიზეზი ვეძებოთ. ამით აუცილებლობა კი არ საბუთდება, არამედ მიზეზის დამოკიდებული დაქვემდებარებული ხაზითი მკლავდება. ხოლო ის, რაც დამოკიდებულია სხვაზე, სრულებითაც არ შეიცავს არსებობის აუცილებლობას. ავი შემთხვევით მოვლენათა სფეროს განეყუთვნება. არსებობის აუცილებლობას შეიცავს მხოლოდ თვითსაფუძველი ანუ საწყისი, რომელიც დეკარტის სიტყვებით „არ შეიძლება შეცნობილ იქნას სხვანაირად თუ არა როგორც აუცილებლად არსებულა“<sup>13</sup>.

ამრიგად, უსასრულო რიგის მოთხოვნა მიზეზს დაქვემდებარებულად, არასრულყოფილად აქცევს და ვერ ასაბუთებს მისი არსებობის აუცილებლობას. მიზეზის აუცილებლობის დასაბუთების შეუძლებლობა კი პრინციპულად ეწინააღმდეგება თვით მიზეზობრიობის პრინციპს, რადგან თუ მიზეზის არსებობა სხვაზეა დამოკიდებული, მაშინ იგი აუცილებელი არ ყოფილა. ხოლო ის, რაც აუცილებლობას მოკლებულია ვერ გამოდგება საყოველთაო პრინციპად. შედეგის რეალობა მოდის მიზეზიდან, მაგრამ საიდან მოდის თვით მიზეზის რეალობა? ეს კითხვა გულსხმობს სწორედ მიზეზობრიობის აუცილებლობის დასაბუთებას და მაშასადამე, მიზეზობრიობის პრინციპის განართლებას.

ამრიგად, უსასრულო რიგის მოთხოვნა, რომელსაც რეგრესული მიმართულება გააჩნია აუცილებლად დაძლეული უნდა იქნას, წინააღმდეგ შემთხვევაში მიზეზობრიობის არსებობა ვერ დასაბუთდება.

აქედან გამომდინარეობს, რომ მიზეზის (და მიზეზობრიობის პრინციპის) ახსნა მოხდეს სწორედ ისეთი საფუძველით, სადაც მიზეზი თვითონაა შედეგი და პირიქით, სხვანაირად, სადაც ნამდვილო მიზეზ-შედეგობრივი მიმდევრობა (დამოუკიდებელი დამოკიდებული) მოხსნილია თანაარსებობითა და ერთდროულობით. ეს საფუძველი უნდა იყოს მიზეზობრივი დამოკიდებულების პირველწყარო. ასეთია სწორედ დაპირისპირებულთა ერთიანობა, როგორც საწყისი, როგორც თვითსაფუძველი.

დეკარტის დებულება, „არარაობიდან არაფერი წარმოიშობა“ გულსხმობს, რომ ყველაფერი აიხსნება ღმერთიდან ანუ პირველსაფუძველიდან. სწორედ თვითსაფუძველი, როგორც საწყისი, ასაბუთებს

<sup>13</sup> P. Декарт, Избр. соч., стр. 432.

მიზეზობრიობის შესაძლებლობას, მიზეზის აუცილებელ არსებობას, და ამრიგად, მიზეზობრიობის პრინციპსაც. თვითსაფუძველში ანუ საწყისში დამოუკიდებლობისა და დამოკიდებულების მიმართება შეუძლებელია არსებობდეს, რადგან ასეთ შემთხვევაში თვითსაფუძველი ჩვეულებრივ მიზეზ-შედეგობრივ მიმართებად გადაიქცევა და კვლავ გაჩნდება უსასრულო რიგის მოთხოვნა. თვითსაფუძველში არსებული მიმართება ორმხრივი, ურთიერთგაჭერებადი, ურთიერთგამსჭვალავი უნდა იყოს. ამ მიმართებაში ერთიმეორის აუცილებელი მოთხოვნა უნდა იყოს გადამწყვეტი. აქ უნდა იყოს არა დამოკიდებულება (ცალმხრივი აზრით), არამედ ურთიერთდამოკიდებულება, რომელსაც სასრული ხასიათი ექნებოდა უსასრულო რეგრესის საპირისპიროდ.

ამავე დროს იგი იქნებოდა ცალმხრივი მიზეზობრივი დამოკიდებულების საბოლოო პუნქტი, სადაც ურთიერთდამოკიდებულება თვით წარმოადგენს ყოველგვარი ცვლილების პირველწყაროს, სადაც დედუქცია უძლური იქნებოდა და ინტუიცია გამოვადოდა როგორც შეცნობის იარაღი.

ამრიგად, როცა დეკარტი სუბიექტურში არსებული საწყისის ანუ სრულყოფილების იდეის პირველწყაროს ეძებს, იგი ამით ლოგიკური საწყისის, როგორც ჩვეულებრივი მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის წევრზე კი არ ლაპარაკობს, არამედ ამ საწყისში წარმოდგენილ იმ რეალობაზე მიუთითებს, რაც ობიექტური საწყისის იდეებობრივად ეს საწყისი არასოდეს არ შეიძლება წარმოადგენდეს შედეგს (მოქმედებას) ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით. რომელსაც დაუპირისპირდება მიზეზი, როგორც დამოკიდებული და უფრო სრულყოფილი.

საწყისის სრულყოფალება არაა ჩვეულებრივი ცალმხრივი დამოუკიდებლობის (მიზეზის) სრულყოფილება. იგი მეტია ამ სრულყოფილებაზე და დეკარტი მას ამკარად განასხვავებს ჩვეულებრივი მიზეზის სრულყოფილებისაგან. თუ დავეუშვებთ რომ იგი არაა თავისთავის მიზეზი, მაშინ როგორც დეკარტი იტყვოდა, იმავე საფუძველზე ჩვენ შეგვიძლია ვიკითხოთ წარმოქმნილია თუ არა ეს უკანასკნელი მიზეზი სხვა მიზეზისაგან თუ თავისთავისაგან, სანამ საბოლოოდ არ მივალთ უკანასკნელ მიზეზთან, როგორც თვითმიზეზთან: „და სავსებით ნათელია რომ ეს რიგი არ შეიძლება უსასრულომდე ვაგრძელებდეს, რადგან აქ საქმე ეხება არა იმ მიზეზს, რომელმაც, მე ოდესღაც წარმოშვა, არამედ იმას, რომელიც მე ახლა მიწახავს“<sup>14</sup>.

მამსადამე, ამ „მიზეზის“ თავისებურება იმაშია, რომ იგი ღრულ მიმღევრობას არ ექვემდებარება და ყოველს მომცველი საფუძველია. მისი ქმედება უწყვეტ, მუდმივ ხასიათს ატარებს და თანაბრად მოიცავს ყოველ არსებულსა და ყოველ ცვლილებას. მისი არარსებობა საფუძველს გამოაცლიდა ყოველ არსებულს, ე. ი. მას აბსოლუტური ხასიათი უნდა ჰქონდეს.

ცალმხრივი მიზეზობრიობა არა მარტო აიხსნება (დასრულდება ამ საწყისში), არამედ, ამავე დროს, თავის არსებობას ღებულობს ამ საწყისიდან. იგი ერთეული მოვლენა კი არაა, არამედ ერთიანობაა სივრცულში და თანაბრად მოიცავს იგივეობისა და განსხვავების მოქმედებას.

ამრიგად, მიზეზობრიობის პრინციპი თავის დასაბუთებას საწყისიდან, თვითსაფუძვლიდან იღებს.

**მიზეზი და შედეგი.** რა ნიშნებით წარმოგვიდგენს დეკარტი მიზეზის ცნებას?

1. დეკარტის თანახმად, მოქმედი მიზეზი, როგორც წარმომქნეული, აუცილებლად უნდა ფლობდეს სრულყოფილებას, იმასთან შედარებით, რაც წარმოიქმნება. ეს სრულყოფილება მეტადნდება იმაში, რომ მიზეზი ყველგან აუცილებლად განსხვავდრეულია, ხოლო მოქმედება (შედეგი) მისგან განსხვავდრეული, დამოკიდებულია სივრცისა და მოდის მიზეზის სრულყოფილება? დეკარტი ამტკიცებს, რომ იგი მოდის ყოველად სრულყოფილად ანუ საწყისიდან: „აზრი იმის შესახებ, რომ ცდუნება და არასრულყოფილება ღმერთიდან მოდის. არანაყოფი წინააღმდეგობრივია, ვინემ აზრი იმის შესახებ, რომ ჭეშმარიტება ან სრულყოფილება მოდის არარაობიდან“<sup>15</sup>. მიზეზის ეს ნიშანი არსებით კავშირშია მიზეზობრიობის პრინციპთან და თითქმის მისი თანაბარძალოვანია. დეკარტის აზრით, ცხადია არა მარტო ის, რომ არარაობიდან არაფერი წარმოიშობა, არამედ ისიც, რომ უფრო სრულყოფილი არ შეიძლება იყოს ნაკლებ სრულყოფილს შედეგთან მისი მოდუსი<sup>16</sup>.

2. მიზეზი, როგორც სრულყოფილი, არ შეიძლება დამოკიდებული იყოს შედეგზე, რადგან უფრო სრულყოფილი არასდროს არ შეიძლება დამოკიდებული იყოს ნაკლებ სრულყოფილზე. ამრიგად, მიზეზის არსებითი ნიშანი მდგომარეობს იმაში, რომ იგი არაა დამოკიდებული შედეგზე. ხოლო შედეგი აუცილებლად დამოკიდებულია მიზეზზე. ეს ნიშანია სწორედ გადამწყვეტი მიზეზობრივი დამოკიდებ-

<sup>15</sup> P. Декарт, Избр соч., стр. 287.

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 434.

ლობისათვის, რადგან თუ მიზეზი დამოკიდებულია იგი უკვე მიზეზა აღარაა, რაც არ უნდა შესამჩნევი იყოს მიზეზ-შედეგის გათიშვა დროს მიხედვით, მიზეზის ეს ნიშანი ყოველთვის აუცილებლად სახეზეა, რადგან, საკმარისია შევებრუნოთ ეს დამოკიდებულება, რომ მიზეზის პირველობა იმწამსვე თავი იჩინოს და დაადასტუროს თავისი დამოუკიდებლობა შედეგის (მოქმედების) მიმართ.

დროული თანმიმდევრობის გამორიცხვის დროსაც, მიზეზის ეს თავისებურება უდავოდ არსებობს. იგი მიზეზ-შედეგობრივი კავშირას, როგორც ცალმხრივი კავშირის, სპეციფიკურ ნიშნად გვევლინება. ამავე ნიშნად ცხადი ხდება, რომ მიზეზი დასაწყისი და პირველია შედეგთან შედარებით.

3. პირველობა მიზეზისა იმაზე მიუთითებს, რომ შედეგის წარმოშობაში იგი განმსაზღვრელ როლს ასრულებს, პროცესი, რომელიც შედეგის არსებობას ედება საფუძვლად აუცილებლად სარგებლობს პირველადის, განმსაზღვრელს პრიმატით. ამრიგად, თუ საწყისის შიგნით უაზრობაა კითხვა დამოუკიდებელის, პირველის შესახებ; მიზეზობრივ პროცესში ეს კითხვა სავესებით სამართლიანი კითხვაა.

4. მიზეზი, დეკარტის აზრით, უნდა იყოს მარტივი. თუ ის არ იქნებოდა მარტივი, მაშინ იგი არ გამოდგებოდა შედეგის ასახსნელად, რადგან უფრო რთულიდან მარტივი არასდროს არ შეიძლება აიხსნას. მეტიც, დეკარტი ფიქრობს, რომ უფრო რთულიდან მარტივის წარმოშობა შეუძლებელია. ეს ხდება იმიტომ, რომ რთული ყოველთვის შედგენილია და, მაშასადამე, მარტივზეა დამოკიდებული. მარტივი კი, პირიქით, რთულის აუცილებელი ელემენტია. ამის გამო მარტივი შეუძლებელია დამოკიდებული იყო რთულზე: „ყოველგვარი სირთულე მოწმობს დამოკიდებული არსებობის შესახებ და რომ დამოკიდებული არსებობა არის აშკარა არასრულყოფილება“<sup>17</sup>.

5. დეკარტი მიზეზის ცნების დასახასიათებლად ხმარობს აგრეთვე აბსოლუტურის ატრიბუტს, უდავოდ იმის გამო, რომ მიზეზი, როგორც სრულყოფილი და დამოუკიდებელი, შედეგის მიმართ სარგებლობს დასაწყისის პრიმატით. იგი მარტივი და ცხადია, და შედეგი ყოველთვის დაიყვანება მასზე, როგორც საფუძველზე. რამდენადაც იგი მარტივი და ცხადია, ამდენად იგი ჭეშმარიტია და გამოდგება შედეგის ასახსნელად. ამდენადვე იგი უპირობოა შედეგის მიმართ, ხოლო შედეგი განპირობებულია მიზეზით. ეს უპირობო, არაშეთარღვითი ხასიათი შეიძლება დავახასიათოთ როგორც აბსოლუტური (თუმცა ეს



აბსოლუტურობა არ შეიძლება გავგოთ როგორც სრული. იგი ზღვარდებულია და მწმუნელობას იძენს შედეგთან მიმართებაში).

რა ნიშნებით ხასიათდება შედეგი (მოქმედება)? (დეკარტი შედეგს და მოქმედებას ერთმნიშვნელოვნად მოიხმარს).

შედეგის (მოქმედების) დამახასიათებელი ნიშნები შეუძლებელია ჩამოვყალიბოთ მიზეზის არსებითი ნიშნებისაგან იზოლირებულად. ამ გარემოებაზე დეკარტი თვითონ მიუთითებდა<sup>18</sup>.

აქედან გამომდინარე, შედეგის არსებით ნიშნებზე უნდა ვილაპარაკოთ მიზეზის ცნებასთან შეპირისპირების საფუძველზე.

1. მიზეზი თუ სრულყოფილია როგორც განმსაზღვრელი, შედეგსაწინააღმდეგო განსაზღვრულობით ხასიათდება: იგი არასრულყოფილია. რადგან არასრულყოფილიდან სრულყოფილს წარმოშობა მისეზობრიობის პრინციპს (ex nihilo nihil fit) დაარღვევდა. რა აუცილებლობითაც მიზეზი სრულყოფილია, იმავე აუცილებლობით შედეგე არასრულყოფილია.

2. შედეგი დამოკიდებულია მიზეზზე. ეს დამოკიდებულება ინარჩუნებს ძალასა და მნიშვნელობას თვით დროული მიმდევრობის არარსებობისას. იგი შედეგისა და მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულების (როგორც ცალმხრივობის) სპეციფიკური ნიშანია. აქედან გამომდინარეობს, რომ:

3. შედეგი მეორადია. ეს მეორეული ხასიათი განსაზღვრულია სწორედ მიზეზის, როგორც დასაწყისის, პირველობის აუცილებლობით. შედეგის დამოკიდებულება აუცილებლობით მკლავდება მის მეორეულ ხასიათში, მის მომდევნობაში. შედეგი წარმოებულს, დაქვემდებარებული მოვლენაა და შეუძლებელია თანამთხვეოდეს, კოორდინირებული იყოს მიზეზთან. სწორედ ეს დამოკიდებულებაა გადამწყვეტი მიზეზობრივი მიმდევრობისათვის და არა დროული თანამიმდევრობა. რომელიც დეკარტთან უნდა ვიპოვოთ, როგორც თვით ამ დამოკიდებულებით განსაზღვრული და არა ამ დამოკიდებულების განმსაზღვრელი, ამიტომ დეკარტი მიზეზობრიობისაგან თიშავს დროულ თანამიმდევრობას, როგორც გარეგნულს, გრძობადს, არარსებითს.

4. თუ მიზეზის არსებით ნიშანს სიმარტივე შეადგენს. მაშინ როგორც დეკარტი იტყვის, ყოველგვარი დამოკიდებულება სირთულეზე უნდა მიუთითებდეს. სირთულე უნდა იგავიგოთ როგორც შედეგნილის. წარმოებულის კორელატი, რადგან შედეგში უნდა იყოს: 1. მიზეზიდან გადმოსული და 2. მიზეზისაგან განსხვავებული. ამას ემატება დაქვემ-

დებარებული მიმართება მიზეზთან და თვით შედეგის რაობა, მისი თვისებრივი გარკვეულობა.

ამრიგად, თუ დეკარტის ამ თვალსაზრისს მივიღებთ, მაშინ მიზეზიდან შედეგზე გადასვლა უნდა იყოს მარტივიდან რთულზე გადასვლას გადასვლა კი უნდა გავიგოთ როგორც აღმავალი რაოდენობრივი და თვისებრივი ცვლილება. მაშასადამე აქ დეკარტი განვითარების ცნების რაობასთან მიდის. მაგრამ, სრულყოფილების აზრით, იგივე გადასვლა საპირისპირო დაღმავალი პროცესია, რადგან ყველაზე დიდი, მაღალი სრულყოფალება საწყისში უნდა ვიპოვოთ. საწყისი კი, დეკარტის მიხედვით, აბსოლუტური დამოუკიდებლობაა, ე. ი. იგი უნდა ვეძებოთ მიზეზობრივი რიგის რეგრესული მიმართულებით.

5. თუ მიზეზი აბსოლუტურია, უპირობოა შედეგთან მიმართებაში, მაშინ შედეგი პირობითი და შეფარდებითი იქნება მიზეზთან მიმართებაში, როგორც დამოუკიდებლობას მოკლებული.

მიზეზისა და შედეგის ასეთი დახასიათება აუცილებლობით გამოძინარეობენ დეკარტის მიერ დაშვებული წინამძღვრებიდან.

მიზეზობრივი კავშირი და საწყისი. ჩვენთვის უკვე ახლა ერთი რამ ცხადია: თუ არსებობს კავშირი მიზეზსა და შედეგს შორის, მაშინ ეს კავშირი აუცილებლად უნდა იყოს დაპირისპირებულთა (წინააღმდეგობათა) კავშირი (მიზეზი და შედეგი ხომ საწინააღმდეგო ნიშნებით ხასიათდებიან). თუ ეს ასეა, მაშინ გასარკვევია საკითხი იმის შესახებ თუ როგორ ხორციელდება კავშირი ამ ურთიერთდაპირისპირებულ (ურთიერთგამომრიცხველ) მხარეებს შორის.

მიზეზისა და შედეგის ცნებათა ურთიერთშეპირისპირებული ხასიათი სწორედ იმ გარემოებას ეფუძნება, რომ მათ შორის კავშირი ანუ ერთიანობა უნდა იყოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში ამ ცნებების გამოყენებაც შეუძლებელი გახდებოდა. თუ ეს კავშირი წინააღმდეგობათა (დაპირისპირებულთა) ერთიანობა უნდა იყოს, მაშინ უნდა გაირკვეს საკითხის მეორე მხარეც: როგორ შეიძლება დამოკიდებულის დაქვემდებარება დამოუკიდებლის მიერ ამ ერთიანობაში. ჩვენ ხომ დავრწმუნდით, რომ დაპირისპირებულთა ერთიანობაში ასეთ სუბორდინაციას ადგილი არ უნდა ჰქონდეს.

რა აკავშირებს მიზეზსა და შედეგს? როგორც დეკარტი იტყობა. მიზეზში უნდა იყოს იმდენი რეალობა მაინც, რამდენიც მის მოქმედებაში. მიზეზს არ შეუძლია გადასცეს შედეგს თავისი რეალობა, თუ მას იგი თვითონ არ გააჩნია. ამრიგად, შედეგში არსებული რეალობა გამოსულია მიზეზიდან. ეს რეალობა სწორედ ის იგივეობაა, რომელიც მიზეზსა და შედეგს განუყრელად აკავშირებს და საფუძვლად ედება

მიზეზობრივ კავშირს. თუ მიზეზსა და შედეგს შორის ასეთი იკვე-  
ობა არ არსებობს, მაშინ შეუძლებელია ლაპარაკი მიზეზობრივ პრო-  
ცესზე. ამიტომ ის რეალობა, რომელიც გადაიტანება მიზეზიდან შე-  
დეგში უნდა მივიჩნიოთ მათი, როგორც ურთიერთგამომრიცხველი  
მხარეების, ტენდენციების, ერთიანობად. მაგრამ საიდან მოაქვს მას  
ეს რეალობა? თუ მას ეს რეალობა იმთავითვე გააჩნია, მაშინ იგი  
საწყისის თანაბარი ყოფილა. მაგრამ საწყისი თვითსაფუძველია და გა-  
მორიცხავს დამოუკიდებლობისა და დამოკიდებულის (დაქვემდებარებუ-  
ლის) მიმართებას. მაგრამ თუ მას (მიზეზს) ეს რეალობა მიღებული  
აქვს სხვა მიზეზისაგან, მაშინ კითხვა ამ რეალობის, ანუ ჩვენს შემ-  
თხვევაში, იგივეობის წარმოშობის შესახებ კვლავ ძალაში რჩება. მა-  
შაადამე, ეს იგივეობა საწყისს უნდა გააჩნდეს. თუ იგი საწყისს გა-  
აჩნია, მაშინ საწყისი თვითონ უნდა მონაწილეობდეს ამ მიზეზობრივ  
პროცესში, თვითონ უნდა იყოს განხორციელებული მიზეზობრივი ჯაჭ-  
ვის თითოეულ წევრში და საფუძვლად უნდა ედოს როგორც არსებუ-  
ლის, ისე წარმოშობის პროცესს. დეკარტი ხომ თვითონვე არაერთ-  
ხელ მიუთითებს, რომ საწყისი როგორც თვითსაფუძველი (რომელსაც  
იგი ღმერთს უწოდებს) არა მარტო წარმოშობს, არამედ ინახავს, ე. ი.  
საწყისი უნდა იყოს სტატიკური და დინამიკური ყოფიერების საერთო  
წყარო და საფუძველი. საწყისი ყოველგვარი რეალობის საფუძველია,  
მაგრამ შეუძლებელია, იგი იყოს ჩვეულებრივი მიზეზი, როგორც  
კერძო, ერთეული მოვლენა. იგი თვითონ უნდა იქვემდებარებდეს ყო-  
ველგვარ მიზეზს, როგორც აბსოლუტური დამოუკიდებლობა.

აბსოლუტური დამოუკიდებლობა ანუ აბსოლუტური სრულყოფი-  
ლება არ შეიძლება გავიგვივოთ კერძო მიზეზის აბსოლუტურობასთან,  
ან სრულყოფილებასთან. აქ მიზეზი და შედეგი, როგორც აღინიშნა, შე-  
ფარდებითი არიან. როგორ ახერხებს მიზეზი ერთიანობის ანუ იგი-  
ვეობის შენარჩუნებას? როგორ ახერხებს იგი შედეგთან განუწყვეტელი  
კავშირის შენარჩუნებას. ხომ არ მონაწილეობს მასში თვითსაფუძვე-  
ლის. საწყისის არსება? თუ მიზეზი და შედეგი თავისთავად შეფარდ-  
ებითი არიან, მაშინ მიზეზი არ შეიძლება საერთოდ აბსოლუტურად  
მივიჩნიოთ. იგი, როგორც აღვნიშნეთ, აბსოლუტური შეიძლება იყოს  
მხოლოდ კერძო შედეგის მიმართ. ხოლო, თუ იგი პირობითაა აბსო-  
ლუტური, მაშინ მიზეზი თავისთავად უნდა განვიხილოთ როგორც და-  
მოკიდებული, არასრულყოფილი, რთული და პირობითი, როგორც მე-  
ორეული. ერთი სიტყვით, მას შედეგის ყველა დამახასიათებელი ნი-  
შანი უნდა გააჩნდეს. თუ ეს ასეა, მაშინ მიღწეულია მიზეზ-შედეგის  
იგივეობის ბუნება. ეს იგივეობა თვითონ მიზეზშია განხორციელებუ-

ლი. იგი ნამდვილად წარმოადგენს წინააღმდეგობათა ერთიანობას (რადგან მასში გაერთიანებულია „პირველობა“ და „მეორეულობა“ აბსოლუტურობა-შეფარდებითობა დამოუკიდებლობა-დამოკიდებულება. მარტივი-რთული, სრულყოფილება-არასრულყოფილება). რა თქმა უნდა, იგივე შეიძლება ითქვას შედეგ-მოქმედების მიმართაც. აზრი-გად. ერთი და იგივე (მიზეზი ან შედეგი) წარმოადგენს დაპირისპირებულ მხარეთა, ტენდენციათა ერთიანობას. არის თუ არა ამ ერთიანობაში დამოუკიდებლობისა და დამოკიდებულის დაქვემდებარება? რა თქმა უნდა, არა. რომ ეს ერთიანობა ასეთ სუბორდინაციას წარმოადგენდეს, მაშინ დამოკიდებული იქნებოდა დამოუკიდებლის, როგორც მიზეზის, შედეგი. მაგრამ ერთი და იგივე მოვლენა-მიზეზი ყოველგვარი ცაორების გარეშე წარმოგვიდგება როგორც აღნიშნული საწინააღმდეგო მხარეთა იგივეობა, მიზეზი და შედეგი, იგივეობრივნი არიან: დამოუკიდებელი თვითონაა თავისი არსებით დამოკიდებულს. ხოლო დამოკიდებულში თავის მხრივ მოცემულია ის რეალობა, რომელიც თავის დროზე მიზეზში იყოს განხორციელებული.

მაშასადამე, აქ არ შეიძლება ვილაპარაკოთ დამოუკიდებლისა და დამოკიდებულის სრულყოფილისა და არასრულყოფილის და ა. შ. ცალპირივ მიმართებაზე. ეს დამოკიდებულება ორმხრივია. დამოკიდებულება ისე გულისხმობს დამოუკიდებელს, როგორც დამოუკიდებელი-დამოკიდებულს. ერთი მეორის საფუძველზე არსებობს. როგორც ლოგიკური საფუძველი შედეგი არ შეიძლება გავთიშოთ დროის მიხედვით. სავსებით ასევე, წინააღმდეგობის ერთი მხარე არ შეიძლება გავთიშოთ მეორე მხარისაგან, მიზეზი არის შედეგი და პირიქით.

ამრიგად, საწყისი ანუ თვითსაფუძველი. როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობა, მიზეზსა და შედეგში თანაბრადაა წარმოდგენილი. სწორედ ეს ერთიანობაა უწყვეტობის საფუძველი. რომელსაც დეკარტი ღმერთის მუღმივ და ერთი და იგივე მოქმედების აქტს უწოდებს.

აქვე გარემოებით უნდა აიხსნას დროული თანმიმდევრობის გაპირიციზვა მიზეზ-შედეგის მიმართებაში და ამ მიმართების წარმოდგენა ლოგიკური საფუძველ-შედეგის ანალოგიური მიმართებად. ამის შესახებ დეკარტი პირდაპირ აღნიშნავს, რომ იგი გეოქეტრებს მიერ გამოყენებული საბუთების წესსა და მეთოდმა მიიყვანა იმ აზრამდე. რომ ყველაფერი, რაც კი მისაწვდომია ადამიანური შემეცნებისათვის ერთსახლოვან გამომდინარეობას ექვემდებარება<sup>19</sup>.

მაშასადამე. დეკარტის (და საერთოდ რაციონალიზმის) თვალსაზრისი, რომელიც კაუზალობას ლოგიკური საფუძველ-შედეგის ანალო-

<sup>19</sup> P. Декарт, Избр. соч., стр. 272.

გურა მიმართებით წარმოგვიდგენს, უნდა ამოლიოდე სწორედ მიზეზ-შედეგის დიალექტიკური ერთიანობიდან.

როგორ მიმართებაში უნდა იყოს საწყისთან მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულება?

ცხადია, რომ იმ სახით, რა სახითაც დიალექტიკური ერთიანობა წარმოგვიდგება, იგი არ შეიძლება მივიჩნიოთ დამოკიდებულისა (შედეგის) და დამოუკიდებლის სუბორდინირებულ მიმართებად. თუ დამოკიდებულის, როგორც გარკვეულობა, დამოუკიდებლის გარკვეულობის უარყოფის შედეგია და მისგან იზოლირებულად არ არსებობს, მაშინ საკვებით შესაძლებელია მათ ერთმანეთის მაგივრობა ვასწიონ და თავიანთი ფუნქციები შეანაცვლონ, ერთიმეორაზე როლში გამოვიდნენ, ფაქტიურად იგივეობა განახორციელონ. სხვანაირად, უნდა არსებობდეს მათი ურთიერთგადასვლის შესაძლებლობა. ურთიერთგადასვლა კი გულახსნობს მათ ურთიერთდაქვემდებარებულ მიმართებას. ეს უკანასკნელი ვლანდება იმაში, რომ ერთა და იმავე რეალობაში (მიზეზში ან შედეგში) არსებული საწინააღმდეგო ტენდენციები გაორებას განიცდიან, მიზეზი, როგორც გარკვეული რეალობა, საკუთარი თავის უარყოფით შედეგში განსხვავდება. შედეგში გამოვლინდება, იმე, რომ დამოუკიდებლობის ატრიბუტი შენარჩუნებული იქნება გაორებას დასაწყისში (ამ შემთხვევაში მიზეზში), ხოლო დამოკიდებულების ატრიბუტი გადაიტანება შედეგში, როგორც წარმოებულში. ამრიგად, მიზეზობრივი კავშირი წარმოგვიდგება როგორც შინაგანი კავშირი და არა გარეგანი იძულებითი დამყარებული კავშირი. ამ კავშირის საფუძველი საწყისის ბუნებაში უნდა ვეძებოთ.

გაორების პროცესი წარმოადგენს კერძო მიზეზობრივ კავშირს კერძო მოვლენებს შორის. ამ კავშირებს პოზიტიური მეცნიერებანი შეისწავლიან, რამდენადაც რეალური განიხილება მიზეზების მიხედვით, ფიზიკა იწყებს გაორებიდან (დამოუკიდებლისა და დამოკიდებულის სუბორდინაციული, ცალმხრივი მიზეზობრივი კავშირიდან) და მიემართება საწყისისაკენ. მეტაფიზიკა (რომელშიაც დეკარტს ფალოსოფია ესმის), იწყებს სწორედ საწყისიდან და მიემართება ფიზიკური კანონობისაკენ: „მთელი ფილოსოფია წააგავს მცენარეს, რომლის გეჟები მეტაფიზიკაა, ღეროები კი ფიზიკა“<sup>20</sup>. თუ დეკარტის კონცეფციას გავანალიზებთ, შესაძლებელია შემდეგი დასკვნები გავაკეთოთ:

1. დადასტურა რა საწყისის, როგორც უარყოფით თვითდადგენისა და დაპირისპირებულთა ერთიანობის ბუნება აზროვნების, ლოგიკურის სფეროში, დეკარტი ცდილობს, გაამართლოს ასეთი საწყისი თბი-

<sup>20</sup> P. Декарт. Избр. соч., стр. 421.

ექტური საწყისის არსებობის აუცილებლობით. იგულისხმება, რომ ონტიური საწყისის არსება უნდა მელავნდებოდეს აზროვნებისეულ საწყისში.

2. ონტიური საწყისი, დეკარტის მეტაფიზიკის თანახმად, არის აბსოლუტური სრულყოფილება ანუ ღმერთი. აბსოლუტური სრულყოფილება არის მისი წინააღმდეგობის — არასრულყოფილებას აბსოლუტური გამოირიცხვა, რადგან უკანასკნელი არ შეიძლება იყოს ღმერთის განაზღვრულობა. ამავე დროს, დეკარტი ცდლობს აბსოლუტური სრულყოფილებიდან ფორმალურ-ლოგიკური წესით გამოიყვანოს მისი გამოპრიცხველი არასრულყოფილება და ამრიგად, მეტაფიზიკიდან დასაბუთოს ფიზიკა, გამოდის, რომ ის, რაც არ არსებობს ღმერთში „გამოიყვანება“ ღმერთიდან. ამიტომ დეკარტის მეტაფიზიკა ეწინააღმდეგება მისივე ფიზიკას.

3. მეორე მხრივ, დეკარტი ფიქრობს, რომ ონტიური საწყისი არა მარტო წარმოქმნის, არამედ ინახავს კიდევ. გამოდის, რომ ღმერთი ფიზიკის სამყაროში არსებული უწყვეტობა და ერთიანობაა და დეკარტი უახლოვდება სპინოზას პანთეისტურ შეხედულებას.

4. ფაქტური გადასვლა მოცემულიდან საწინააღმდეგოში ხორციელდება მიზეზობრიობის საფუძველზე. მიზეზი, როგორც მარტივი და სრულყოფილი გადადის შედეგში, როგორც რთულსა და არასრულყოფილში. მაგრამ, დეკარტის აზრით, ეს პროცესი სრულყოფილების დაღმავალი პროცესია და თავისი არსებით ლოგიკური გამომდინარეობის (საფუძველ-შედეგის) იგივეობრივია. დეკარტს შეუძინველი რჩება ის ფაქტი, რომ ფორმალური ლოგიკის პრინციპით შეუძლებელია გამართლებულ იქნას მოცემულიდან (სრულყოფილებიდან) მის საწინააღმდეგოში (არასრულყოფილში) გადასვლა.

5. დეკარტის მიხედვით, სრულყოფილების სათავე და მაშასადამე, მიზეზის აუცილებლობა უნდა ვეძებოთ მიზეზობრიობის საწინააღმდეგო, რეგრესული მიმართულებით (ყერძოდ, ღმერთის არსებაში). მაგრამ შედეგი, როგორც არასრულყოფილი არათუ განსხვავდება მიზეზისაგან, არამედ მისი პირდაპირი წინააღმდეგობაა და გაუგებარია, რატომაა შეუძლებელი შედეგში მეტი რეალობის არსებობა, ვინემ მიზეზში იყო.

6. ასეთი ლოგიკური წინააღმდეგობა იმითაა გამოწვეული, რომ დეკარტი ლოგიკური საწყისისგან განსხვავებით ონტიურ საწყისს (ღმერთს) იაზრებს როგორც დაპირისპირების მხოლოდ ერთ მხარეს, როგორც ცალმხრივობას (როგორც აბსოლუტურ სრულყოფილებას) არასრულყოფილების აბსოლუტური გამოირიცხვით.

7. ამიტომ ონტიური საწყისი გაგებულია როგორც ჩვეულებრივი მოზუნის რეკობრივი, აბსტრაქტული არსება, რომელიც მოკლებულია შინაგან სხვაობას, წინააღმდეგობას და ნამდვილად არარაობის თანაბარა. ამის გამო იგი ვერ დააბათუთებს მიზეზისა და მიზეზობრიობას აუცილებლობას.

8. თვით დეკარტის დასაბათუთებით მიზეზი და შედეგი ფარდობითი კატეგორიებია და მათი აბსოლუტური დაპირისპირება შეუძლებელია. იგივეობრივი რეალობა, რომელიც მიზეზიდან შედეგში გადაიტანება უნდა იყოს სრულყოფილებიდან მის საწინააღმდეგოში — არასრულყოფილში (შედეგში) გადასვლის საფუძველი. ამიტომ ასეთი რეალობა უნდა იყოს სრულყოფილებისა და არასრულყოფილებას როგორც წინააღმდეგობრივი მხარეების დიალექტიკური კავშირი. ამით კი საბუთდება ონტიური საწყისის უწყვეტობა და მისი აუცილებელი კავშირი და ერთიანობა მიზეზობრიობასთან. სწორედ ამის გამო ფიზიკა ზედმეტად გახდიდა მეტაფიზიკას, მეტაფიზიკურ საწყისს.

თუმცა დეკარტი უშუალოდ ამ დასკვნასთან ვერ მიღის, მაგრამ მისივე მოძღვრებაში მოცემული წინამძღვრებიდან პავსებით შესაძლებელია პათეი აზრი გავავითაროთ.

### ს პ ი ნ ო ზ ა

სპინოზას ფილოსოფია რ. დეკარტის ფილოსოფიის კრიტიკული და შემოკმედებითი განვითარებაა. ეს გარემოება განსაკუთრებით შეიმჩნევა საწყისისა და მიზეზობრიობის სპინოზასეული კონცეფციის ანალიზის დროს.

რ. დეკარტის მოძღვრების მთავარი პრინციპი უეჭველი და თვითღაფუძნებულ დებულების შესახებ სპინოზასთან უფრო აშკარა ფორმას ღებულობს. თუ დეკარტის *cogito*-ს უმთავრესად გნოსეოლოგიური ხასიათი ჰქონდა, სპინოზა ცდილობს მოძებნოს ისეთი თვითაღფუძველი, რომელიც თანაბარმნიშვნელოვანი იქნებოდა როგორც გნოსეოლოგიის, ისე ონტოლოგიისათვის, როგორც ფიზიკისათვის ისე მეტაფიზიკისათვის.

საწყისის პრობლემა. რ. დეკარტის უეჭველი, საყრდენი დებულებას ადგილას სპინოზა „თვითმიზეზის“ პრინციპს აყენებს. ყველაფერს საფუძველი უნდა იყოს თვითაღფუძველი ანუ თვითმიზეზი, წინააღმდეგ შემთხვევაში ვერ დასაბუთდება ვერც ფიზიკა და ვერც მეტაფიზიკა. ასეთი ბუნებისაა სწორედ *causa sui*, რომელიც სპინოზასთან იხმარება „ღმერთის“ ანუ სუბსტანციის ცნების იგივეობრივი მნიშვნელობით.

თავის ეთიკას სპინოზა იწყებს სწორედ *causa sui*-ის ცნებებს განმარტებით: „საკუთარი თავის მიზეზში (*causa sui*). ეგულსხმობ იმას, რისი არსებაც თავისთავში შეიცავს არსებობას, სხვა სიტყვით, რისი ბუნებაც არ შეიძლება წარმოვიდგინოთ სხვანაირად თუ არა არსებულად“<sup>21</sup>. „ღმერთის არსებობა არა არსება“<sup>22</sup>. ღმერთისათვის არსება არ განსხვავდება არსებობაგან, რადგან მისი არსების წარმოდგენა შეუძლებელია არსებობის გარეშე“<sup>23</sup>.

„ღმერთის არსებიდან პირდაპირ გამომდინარეობს, რომ ღმერთი შეადგენს თავის თავის მიზეზს“<sup>24</sup>.

მტკიცების გარეშე ცხადია, რომ სპინოზას *causa sui* აღნიშნული აქვს მეორე ტერმინით „ღმერთი“ (სუბსტანცია). ცხადია აგრეთვე ისიც, რომ *causa sui* არსებისა და არსებობის ერთიანობაა. ანუ სხვანაირად, მისი არსება არის მისი არსებობა. ეს იმას ნიშნავს, რომ *causa sui*-ის არსება არის მისი აუცილებელი არსებობა, რადგან მისი, როგორც არარსებულის წარმოდგენა შეუძლებელია. ე. ი. თვითმიზეზი არის ის, რისი არარსებობაც შეუძლებელია.

ამიტომ სპინოზა ლაპარაკობს აუცილებელ არსებობაზე, რომელიც თვითმიზეზში წარმოდგენილია როგორც არსება. არსებობის აუცილებლობა ნიშნავს სწორედ არარსებობის შეუძლებლობას. ეს აუცილებლობა სპინოზას მიხედვით შინაგანი აუცილებლობაა და განსხვავდება ე. წ. „იძულებითი“ აუცილებლობისაგან, რომელიც „სხვით“ განსაზღვრას მოითხოვს: „ბევრი რამის შესახებ ამტკიცებენ, რომ იგი აუცილებლობით არსებობს. იმის გამო, რომ არის მისი აღმოცენების გარკვეული მიზეზი; მე კი ვლაპარაკობ არა ამასზე. არამედ იმ აუცილებლობაზე და შესაძლებლობაზე, რომელიც გამომდინარეობს საგნის ბუნების ან არსების განხილვიდან, ყოველგვარი მიზეზის მხედველობაში მიუღებლად“<sup>25</sup>.

თვითმიზეზი, რა თქმა უნდა, არ იქნებოდა თვითმიზეზი თუ ის განსაზღვრული იქნებოდა გარეგანი მიზეზით. თვითმიზეზი აბსოლუტურად დამოუკიდებელი უნდა იყოს, ე. ი. იგი თავისთავიდან უნდა

21 С п и н о з а. Избр. произв., т. I, М., 1957, стр. 361.

22 იქვე, გვ. 78.

23 იქვე, გვ. 273.

24 იქვე, გვ. 393.

25 იქვე, გვ. 207.



ვანაზღვრებოდეს. იგი თავისთვის იმანენტური მიზეზი უნდა იყოს. ასეთი მიზეზი, რომელიც „სხვისაგან“ არც აღიძვრის და არც იძულებას განიცდის, სპინოზას მიხედვით, „თავისუფალი მიზეზია“. „...ქეშპარიტი თავისუფლება იმაში მდგომარეობს, რომ პირველი მიზეზი არც არაფრისაგან აღიძვრის და არც არაფრისაგან განიცდის იძულებას...“<sup>26</sup>. „ყველაზე თავისუფალი მიზეზი, რომელც ღმერთს შეუპატიყვისება იმანენტურია“<sup>27</sup>. ამ მიზეზის მოქმედება. ამბობს სპინოზა, ისეა დაკავშირებული ღმერთთან, რომ მასთან ერთად შეადგენს ერთიან მთელს, ე. ი. თვითმიზეზი შინაგანი, იმანენტური მიზეზია, რომლის არსებით ნიშანს შეადგენს ორგანული მთლიანობა მიზეზსა და მოქმედებას შორის. მაშასადამე, ეს ისეთი მთლიანობაა, სადაც მიზეზის არსებობა შედეგის, მოქმედების გარეშე შეუძლებელია და პირიქით, სადაც მიზეზ-მოქმედების ერთიანობა თვითონაა მიზეზი, სადაც გაორება მიზეზ-მოქმედებისა მოხსნილია და წარმოდგენილია მათი ერთიანობით. ეს კი სხვა არაფერია თუ არა მიზეზ-მოქმედების თანაარსებობა, მათი აუცილებელი ურთიერთგანპირობება, მათი იგივეობა, ისე, რომ ცალმხრივი კაუზალური პროცესი ძალას კარგავს და იქცევა ორმხრივ ურთიერთდამოკიდებულ ერთიანობად. ასეთია სწორედ ის შინაგანი ანუ „თავისუფალი“ აუცილებლობა, რომელიც causa sui-ის ახასიათებს.

რაც შეეხება „იძულებით“ აუცილებლობას იგი სპინოზას აზრით გარეგნული აუცილებლობაა და არ გამოძინარეობს თვით საგნის არსებიდან.

აღნიშნული შინაგანი აუცილებლობის საფუძველზე თვითმიზეზი არის ყოველად სრულყოფილი, რამდენადაც იგი აბსოლუტურ დამოუკიდებლობას ფლობს და შეუძლებელია რაიმე განსხვავებულთ განაზღვრებოდეს. რაკი თვითმიზეზი ყოველად სრულყოფილია, ყოველად არაპრულყოფილი, რომელიც მოკლებულია ასეთ აუცილებლობას დამოკიდებული იქნება თვითმიზეზზე.

ამასთანავე, თვითმიზეზი განუსაზღვრელი და უსასრულო ბუნებისაა, თუ ის სასრული და განსაზღვრულია, ეს იმის მომასწავებელი იქნებოდა, რომ იგი დამოკიდებულია „სხვაზე“, შემოფარგლულია „სხვით“ და თავის გარკვეულობას ამ დამოკიდებულებაში უნდა ამჟღავნებდეს. ასეთი პრედიკაცია კი აშკარად ეწინააღმდეგება თვითმიზეზის არსებას.

<sup>26</sup> С п и н о з а, Избр. произ., т. I, М., 1957, стр. 98.

<sup>27</sup> იქვე, გვ. 163.

თვითმიზეზის შინაარსიდან გამომდინარეობს, რომ იგი ერთადერთია. თუ ასეთი თვითმიზეზი ერთზე მეტია, ამით თვითმიზეზი თავის უსაარსებობასა და განუსაზღვრელობას დაქარგავდა, ე. ი. დაქარგავდა სრულყოფილებასაც.

აღნიშნული ერთადერთობა შეუძლებელია გვესმოდეს კერძოს, ერთეულის მნიშვნელობით, რადგან თვითმიზეზი არ არის კერძო საგანი ან მოვლენა მისი ერთადერთობა არის მიზეზ-მოქმედების ერთიანობა, იგივეობა და მისი შინაგანი აუცილებლობა, რაც უსაარსებობის და განუსაზღვრელობის სახით მქლავდება. ამიტომ თვითმიზეზი არის ერთიანობა და ზოგადობა.

თვითმიზეზი შეუძლებელია გარდაიქმნას, უარყოს თავისთავი და ჩვეულებრივ მიზეზად გადაიქცეს, რადგან ეს იქნებოდა მისი ყველა განსაზღვრულობის დაქარგვა და იმის დამადასტურებელი, რომ თვითმიზეზს არ შეუძლია შეინარჩუნოს თავისთავი. ეს იქნებოდა მისი არსების გაქრობა და არსებობის შესაძლებლობის გამოქვავება, რითაც იგი კერძო, ერთეულ საგნებს გაუთანაბრდებოდა. ამიტომ მის წარმოშობაზე ან გაქრობაზე (მოსპობაზე) ლაპარაკი შეუძლებელია. სხვანაირად, იგი მარადიული ბუნებისაა, არ ექვემდებარება ცვალებადობას.

ასეთია თვითმიზეზის ძირითადი დამახასიათებელი ნიშნები.

თვითმიზეზის სპინოზასეული განსაზღვრებიდან გამომდინარეობს, რომ მისი სტრუქტურა გულისხმობს არსებისა და არსებობის ერთიანობას, იგივეობას.

რა სახისაა ეს იგივეობა? არის თუ არა ეს იგივეობა მნიშვნელობის ანუ შინაარსის ლოგიკური იგივეობა? თუ იგი იქნებოდა მნიშვნელობის ანუ შინაარსის ლოგიკური იგივეობა, ეს მნიშვნელობა ყოველგვარ გაორებას უნდა გამოორიციხავდეს და შეუძლებელი უნდა იყოს თვითმიზეზის შიგნით ორი განსხვავებულის (არსებისა და არსებობის) იგივეობაზე მსჯელობა.

თვითმიზეზი ხომ სწორედ ის სფეროა, სადაც არსება შეიცავს, გულისხმობს არსებობას. თუ ეს ორი ტერმინი ერთსა და იმავე მნიშვნელობას ანუ შინაარსს ატარებენ, მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა თვითმიზეზის განსაზღვრებაც, რადგან ეს განსაზღვრება, როგორც დავინახეთ, სპეციფიკურ ნიშნად სწორედ არსებისა და არსებობის განსაკუთრებულ კავშირს, იგივეობას გულისხმობს. ეს სპეციფიკური ნიშანი ქმნის სწორედ თვითმიზეზის ლოგიკურ მნიშვნელობას, რომლის შეცვლა სხვა მნიშვნელობით აუცილებლად გამოიწვევდა თვითმიზეზის ცნების შეცვლას. აქედან გამომდინარეობს, რომ თვითმიზე-

ზის არსება. მისი შინაარსის სტრუქტურა ორწევრა იგივეობაა. ეს არის იგივეობა არსებისა და არსებობის. ეს იგივეობა მეღავენდება იპაში. რომ არსების შინაარსი არის არსებობის აუცილებლობა ანუ არარსებობის შეუძლებლობა და ამით დასაბუთებულია თვითმიზეზის არსებაც და მისი არსებობაც. არსება ვლინდება როგორც არსებობა და არსებობა ვლინდება როგორც არსება. სწორედ ეს გარემოებაა გამოთქმული თვითმიზეზის განაზღვრებაში და ამდენად, ყალბდება მისი ლოგიკური ვნაშენელობაც. არსება სხვაა არსებობის მიმართ და პირიქით. მათ შორის ლოგიკური იგივეობა რომ არსებობდეს, მაშინ როგორც აღნიშნა, მოცემული განსაზღვრებაც შეუძლებელი გახდებოდა. რადგან საქმე გვექნებოდა ან მხოლოდ არსებასთან ან მხოლოდ არსებობასთან, მაშასადამე, ჩვენ არ უნდა გვქონდეს საქმე ამ ორ განსხვავებულის ლოგიკურ იგივეობასთან, რომელ იგივეობაზეა აქ ლაპარაკი? ამისათვის საკმარისია, ჯერჯერობით სპინოზას შეჭედულებას მივმართოთ არსებისა და არსებობის შესახებ, რომ ჩვენთვის ნათელი გახდეს აღნიშნული იგივეობის დედაარსი.

**თვითმიზეზი, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობა.** ეხება რა არსებისა და არსებობის სხვაობას სპინოზა წერს: „...დემერტში არსება არ განსხვავდება არსებობისაგან, რადგან მისი არსება შეიძლება წარმოვიდგინოთ არსებობის გარეშე, პირიქით, სხვა საგნებში არსება განსხვავდება არსებობისაგან, რადგან არსება შეიძლება წარმოვიდგინოთ ამ უკანასკნელის გარეშე“<sup>28</sup>.

სპინოზას ამ დებულებიდან აუცილებლობით გამომდინარეობს, რომ: 1. არსება და არსებობა, თვითმიზეზის მიხედვით, არ შეიძლება გაეფოთ როგორც ლოგიკური იგივეობა, როგორც ერთი მნიშვნელობა.

2. არსებისა და არსებობის სხვაობა აშკარავდება საგნების ანუ სიმრავლის ანუ თვითმიზეზის განხორციელების პროცესში.

სწორედ ამ ჭფეროში თვითმიზეზი საკუთარი თავის წინააღმდეგობის სახით ვლინდება. რამდენადაც ეს ჭფერო არის არა არსებისა და არსებობის იგივეობის ჭფერო, არამედ მათი გათიშვის სფერო, იქ, სადაც იგივეობა ანუ ერთიანობა არსებასა და არსებობას შორის წარმოდგენილია მათი წინააღმდეგობის სახით, ჩვენ საქმე გვაქვს საგანთა სამყაროსთან, ანუ სიმრავლესთან.

როგორ ხდება გადასვლა ერთიანობიდან სიმრავლეში? როგორ ხდება თვითმიზეზის გასხვისება სიმრავლეში?

28 С пиноза. Избр. произв., т. I, М., 1957, стр. 273.

სპინოზას აზრით, არსებული როგორც ყოფიერება იყოფა ორ ჯგუფად: 1. არსებული როგორც აუცილებლობით არსებული (შინაგანი აუცილებლობით არსებული), რომელიც არსებისა და არსებობის იგივეობას ეფუძნება, სადაც არსება შეიცავს არსებობას და 2. არსებული, რომლის არსება შეიცავს არსებობას, როგორც შესაძლებელს. ამ კლასიფიკაციასთან დაკავშირებით სპინოზა გვამძევს არსებისა და არსებობის ყოფიერების ცნებათა განსაზღვრებებს. სპინოზა წერს: „...არსების ყოფიერება — მხოლოდ მოღუსია, რომლის წყალობით შექმნილი საგნები ღმერთის ატრიბუტებში იგულისხმებიან“, „...არსებობის ყოფიერება არის საგანთა არსება, განხილული თავისთავად და ღმერთის გარეშე, იგი მიქწერება საგნებს იმის შემდეგ, რაც ისინი შექმნილია ღმერთისაგან“<sup>29</sup>. ამ განსაზღვრებათაგან გამომდინარეობს, რომ არსების ყოფიერებას კლარი არის მოღუსი ანუ ის, რაც არსებობს სხვაში და წარმოიდგინება სხვისი მეშვეობით. ხოლო არსებობის ყოფიერებას გვარი არა არსება (საგანთა). სხვანაირად ყოფიერების მიხედვით ანუ განხორცილების მიხედვით არსება მოღუსთა, განსხვავებულ მოვლენათა გვარში მოექცევა, ხოლო არსებობა მოექცევა საგანთა არსების გვარში, ე. ი. ყოფიერების საფუძველზე არსება ვლინდება როგორც საგანთა განსხვავება, ხოლო არსებობა ვლინდება როგორც საგანთა იგივეობა, საგანთა არსება. ეს ითქმის არსებობა და არსებობის ყოფიერებათა გვარეობით ზღვარზე.

ახლა ვნახოთ, რას გვეუბნება არსებისა და არსებობის ყოფიერებათა სპეციფიკური ნიშნები; არსების ყოფიერებას სპეციფიკური ნიშანი გვამცნობს, რომ არსების მიხედვით შექმნილი საგნები ანუ სიმრავლე დამოკიდებულია (ანუ იგივეობაშია, კავშირშია) ღმერთთან. ამ ნიშნით საგნები ამჟღავნებენ დამოკიდებულებას პირველმიზეზთან ანუ თეიმშიზეზთან.

არსებობის ყოფიერების სპეციფიკური ნიშანი კი გვამცნობს, რომ ამ ნიშნით საგნები დამოუკიდებელია ღმერთისაგან და განიხილებიან მის გარეშე, თავისთავად.

სხვანაირად, საგანთა გამომდინარეობა ანუ წარმოქმნა პირველმიზეზიდან (ღმერთიდან) გამოსახულია არსების ყოფიერებით და აპირსიმრავლე იგივეობა ანუ ერთიანობა პირველმიზეზთან. ხოლო არსებობის ყოფიერება თავისთავად არსებულ სიმრავლეს, როგორც პირველმიზეზისაგან განსხვავებულ სფეროს ახასიათებს. ე. ი. ერთი-

ნობა წარმოდგენილია არსების ყოფიერებით, ხოლო განსხვავება და სიმრავლე — არსებობის ყოფიერებით.

დამატებითი არგუმენტირების გარეშეც ცხადი ხდება, რომ თვითნიზეში, როგორც საწყისი და თვითსაფუძველი, როგორც არსებისა და არსებობის ერთიანობა, თავისი სტრუქტურით ერთიანობისა და სიმრავლის თანამთხვევა ანუ იგივეობაა. მტკიცებას არ საჭიროებს ის გარემოებაც, რომ ერთიანობა და სიმრავლე დაპირისპირების ანუ წინააღმდეგობის გარკვეულ სახეს წარმოადგენს. ამიტომ თვითნიზეში, როგორც საწყისი, ნამდვილად წარმოადგენს დაპირისპირებულთა ერთიანობის ტიპურ ფორმას. თვითნიზეში სხვა არაფერია თუ რა ურთიერთგამომრიცხველ მხარეთა, ურთიერთუარამყოფელ ტენდენციათა ურთიერთგამსჭვალვა, თანაარსებობა და დიალექტიკური ერთიანობა. ამ გარემოების გამო არსებისა და არსებობის იგივეობა, თანამთხვევა შეუძლებელია გავიგოთ როგორც ლოგიკური იგივეობა. როგორც ამ ორი მხარის შინაარსთა, მნიშვნელობათა იგივეობა. წინააღმდეგ შემთხვევაში, მივიღებთ ურთიერთდაპირისპირებულ მხარეთა შორის ყოველგვარი (ამ შემთხვევაში ლოგიკური) ზღვარის წაშლას, რაც გარდუვალად მიგვიყვანს სოფისტიკასთან (ლენინი). დიალექტიკა კი არ არის სოფისტიკა.

სწორედ ის გარემოება, რომ თვითნიზეში წარმოდგენილია როგორც დაპირისპირებულთა იგივეობა, შეადგენს ამ ცნების ლოგიკური მნიშვნელობის სპეციფიკას, ამ ცნების ლოგიკური გამოყენების აუცილებელ მხარეს.

ამრიგად, არსებისა და არსებობის იგივეობა ერთმნიშვნელოვანია ერთიანობის ტერმინისა, არსება მეღვანდება როგორც არსებობის შინაგანი აუცილებლობა ანუ არსებობის შეუძლებლობა. თვითნიზეშის არსებას მისი აუცილებელი არსებობა შეადგენს. ამ გარემოებით დაქლეულია სხვაობა ანუ წინააღმდეგობა არსებისა და არსებობის და მკვებულია მათი იგივეობრივი მომენტი. ამ მომენტის მიხედვით არსება და არსებობა ურთიერთს ასაბუთებს, ურთიერთს აფუძნებს და გამორიცხავს გარეგან მიზეზს, რის გამოც იგი აბსოლუტური დონოუკიდებლობაა ერთეული საგნებისაგან განსხვავებით.

არსებობა და არსებობის ერთიანობას აქვს მეორე მხარე, რომელიც მათი წინააღმდეგობის სახით გვევლინება. ეს წინააღმდეგობა ვლინდება მათი ყოფიერების მედიუმით. ყოფიერების საფუძველზე არსება და არსებობა ვლინდება როგორც ერთიანობის, და სიმრავლის კავშირი, სადაც ერთიანობა წარმოდგენილია არსების მიხედვით, ხოლო სიმრავლე ანუ სხვაობა არსებობის მიხედვით.

ამ სფეროს განშაბლერელი პრინციპი გულახბობს, რომ „არსება არ არის არსებობა“. ეს დებულება პირველი, პოზიტიური პრინციპის „არსება არის არსებობა“ წინააღმდეგობაა. მაგრამ ეს წინააღმდეგობა ერთიანდება თვითმიზნის მიხედვით. ი.ე. რომ ორვე დებულება (პრინციპი) ერთი და იგივე საწყისის განუხრელ მხარეებს შეადგენენ.

თუ პოზიტიური პრინციპი წარმოგვადგენს თვითმიზნის ბუნებას, შინაგან აუცილებლობას, მეორე პრინციპი წარმოგვიდგენს თვითმიზნის გასხვრებას, მის გადასვლას დაპირისპირებულში. რაც გარეგანი აუცილებლობის ფორმით მელავენება.

ამრიგად, შინაგანი აუცილებლობა (რომელსაც სპინოზა „თავისუფლებას“ უწოდებს) გადადის გარეგან აუცილებლობაში (რომელსაც იგი „იძულებით“ აუცილებლობას უწოდებს).

„არსება არაა არსებობა“, ისინი დაპირისპირებულნი არიან. ისინი წინააღმდეგობას წარმოადგენენ. არსება იფარგლება არსებობისაგან. არსებობა ეთიშება არსებას. ამ გათიშვის საფუძველზე იწარმოება სწორედ ე. წ. „წარმოებული ბუნება“. ანუ სიმრავლე. სიმრავლის ყოფიერება სხვა არაფერია თუ არა არსებობა და არსებობის ერთიანობის წინააღმდეგობა, არსებისა და არსებობის გათიშვა და დაპირისპირება. ღმერთში არსება და არსებობა ერთიმეორის გარეშე არ არსებობენ, საგნებში, სიმრავლეში კი პირიქით. როგორც აღნიშნა, არსება განსხვავდება არსებობისაგან. რადგან მისი წარმოდგენა შესაძლებელია უკანასკნელის გარეშე. ....შექმნილია ყოველივე ის, რისი არსებაც ცხადად წარმოიდგინება ყოველგვარი არსებობის გარეშე“<sup>30</sup>.

ცხადია, რომ შექმნილი საგნები ანუ სიმრავლე (პოლუსთა სფერო) თავისი შინაარსით პირველმიზნის ანუ საწყისის ვაპოპრიცხველია. რადგან აქ არსება დამოკიდებულა არსებობისაგან და არსებაში არაა მოცემული არსებობის აუცილებლობა. ე. ი. არსება ვერ ასაბუთებს არსებობის აუცილებლობას, არსება არ არის არსებობა.

არსება საყოველთაობას გულახბობს. მაგრამ .....ის, რაც საერთო აქვთ ყველა საგნებს და ერთნაირად იმყოფება როგორც ნაწილში. ისე მთელში, არ შეადგენს არც ერთი ერთეული საგნის არსებას“<sup>31</sup>.

არსება ზოგადობაა, არსებობა კერძობაა. კერძო არაა ზოგადი. ზოგადი არაა კერძოს არსება. თუ ის იქნებოდა რომელიმე კერძოს

30 С п и н о з а, Избр. произв., т. I, М., 1957, стр. 304.

31 ი ქ ე ე, გვ. 434.

არსება, მაშინ გაუგებარი იქნებოდა სხვა კერძობის არსებობა. მეტოც, ანუ შემთხვევაში კერძო-ზოგადობის ერთიანობა წარმოგვიდგებოდა როგორც არსებისა და არსებობის იგივეობა, რაც მხოლოდ საწყისის დამახასიათებელია და არ ეკუთვნის კერძო საგანს.

არსება მარადიულია „...საგანთა არსება მარადიულია“<sup>32</sup>. „საგანთა არსება დამოკიდებულია მხოლოდ ბუნების მარადიული კანონებისაგან. ხოლო არსებობა — მიზეზთა მიმდევრობისა და წესრიგისაგან“<sup>33</sup>. ე. ი. კერძოს მიეკუთვნება არსებობა, ხოლო არსება არის ზოგადი. არსება განუყოფელია, რის გამოც მას ხანგრძლივობა არ ახასიათებს (ე. ი. დროში არ არსებობს). ხანგრძლივობა არსებობის პრედიკატია: „...ხანგრძლივობა წარმოიღვინება როგორც დიდი და მცირე, როგორც ნაწილებისაგან შედგენილი და რომ იგი მხოლოდ არსებობის ატრიბუტია და არა არსების“<sup>34</sup>. საგანთა არსებობა უცვლელია: „...საგანთა არსებანი მარადიულად არსებობენ და მარად უცვლელნი დარჩებიან“<sup>35</sup>. რაც შეეხება არსებობას, იგი იწყება და მთავრდება, იგი შეფარდებითია, „სხვაზეა“ დამოკიდებული.

აპირივად, არსება-არსებობის ურთიერთგამომრიცხველი შინაარსები და ურთიერთუარყოფელი ტენდენციები აშკარადდება საგანთა სიმრავლის სახით, იქ სადაც არსება აღარაა არსებობა, სადაც არსებობა არ ნიშნავს არარსებობის შეუძლებლობას. თუ საწყისში არსების შინაარსი იგივეა, რაც არსებობის აუცილებლობა ანუ არსებობა თვითონაა არსება, ერთეულ საგნებში არსებობა არ თანაემთხვევა არსებას. ეს არსებობა შესაძლებელი არსებობაა, ე. ი. არარსებობის შეუძლებლობას გამორიცხავს, არარსებობის შეუძლებლობა იცვლება არარსებობის შესაძლებლობით, ანუ საწყისი იწლება მის წინააღმდეგობაში. წინააღმდეგობის პოზიტიური მხარე (არსება-არსებობის იგივეობა) გადაიზრდება წინააღმდეგობის ნეგატიურ მხარეში (არსება-არსებობის განსხვავებაში). სად უნდა ვეძებოთ ამ გაორების საფუძველი? თუ იგი არაა მოცემული საწყისში, მაშინ არსება-არსებობის განსხვავება ანუ დაპირისპირება იქნებოდა დამოუკიდებელი მათივე იგივეობიდან და საწყისი, როგორც ამხსნელი, თვით გადაიქცეოდა ახსნის საგნად. მაგრამ, როგორც სპინოზა მრავალჯერ იმეორებს, სიმრავლე ანუ საგანთა სამყარო საფუძველს იღებს სწორედ საწყისიდან (არსება-არსებობის იგივეობიდან).

32 С п и н о з а. Избр. произв. т. I, М., 1957, стр. 273.

33 ი ქ ვ ე, გვ. 276.

34 ი ქ ვ ე, გვ. 279.

35 ი ქ ვ ე, გვ. 78.

თუ საწყისი წარმოდგენს ერთიანობისა (იგივეობის) და სიმრავ-  
ლის დიალექტიკურ კავშირს, როგორც დაპირისპირებულთა ერთი-  
ანობას, მაშინ შეუძლებელია ვიმსჯელოთ სიმრავლეზე იზოლირებუ-  
ლი წესით და განვიხილოთ იგი, როგორც გარეგნული, საწყისის მი-  
მართ. პირიქით, არსება-არსებობის წინააღმდეგობა ურთაერთშეპირის-  
პირება და განსხვავება მათი იგივეობის მეორე მხარეა. თავისთავად  
ცხადია, რომ აქ არ შეიძლება ლაპარაკი არც ლოგიკურ გამომდინა-  
რეობაზე, საფუძველ-შედგენს აზრით, და არც გენეტურ მიზეზობრივ  
კავშირზე. წინააღმდეგ შემთხვევაში შესაძლებელი გახდებოდა და-  
პირისპირების ერთი მხარის დამოუკიდებლობა მეორე მხარისაგან,  
რაც, რა თქმა უნდა აუცილებლად დაარღვევდა დაპირისპირებულთა  
ერთიანობის საყოველთაო კანონს. მეტიც, ასეთ შემთხვევაში საწყისა  
უნდა გაგვეაზრებინა როგორც ჩვეულებრივ საფუძველ-შედგენს ლო-  
გიკური კავშირი (ან მიზეზ-შედგენს გენეტური კავშირი), სადაც ერ-  
თი განმსაზღვრელი და დამოუკიდებელია, ხოლო მეორე განსაზღვ-  
რული და დამოკიდებული. ეს გარემოება კი თავისთავად გულისხმობს,  
რომ საფუძველი საყოველთაო საფუძველი კი არ არის, არამედ მოცე-  
მული შედეგის საფუძველია, ე. ი. იგი თვითონ მოათხოვს საფუძველს.  
(ანალოგიური იქნებოდა საქმის ვითარება მიზეზობრივი დამოკიდე-  
ბულების მიხედვითაც, რადგან მიზეზი იქნებოდა არა თვითმიზეზი,  
არამედ მოცემული მოქმედების, შედეგის მიზეზი).

აქედან გამომდინარეობს, რომ საპირველ (რომელსაც სპონოზა  
წარმოებულ ბუნებას უწოდებენ), საწყისის ანუ თვითმიზეზის მეორე  
მხარეა და მას არ შეუძლია არსებობა თვითმიზეზის პირველი მხა-  
რის — არსება-არსებობის იგივეობის გარეშე, ისე, როგორც იგივეო-  
ბა-სწავაობას აზრი და ვნიშვნელობა გააჩნიათ მხოლოდ ურთიერთდა-  
პირისპირებაში და ერთმანეთისაგან იზოლირებულად არსებობა არ შე-  
უძლიათ.

ცხადია, რომ სუბსტანცია-მოდუსების კავშირი სპონოზას არ ეს-  
მოდა როგორც ჩვეულებრივი გენეტური ან ლოგიკური კავშირი. ეს  
კავშირი დაპირისპირებულთა დიალექტიკური კავშირია და წარმოშო-  
ბის პროცესს გამოირიცხავს, ისე როგორც შეუძლებელია დავის საგნად  
ვაქციოთ დადებითიდან უარყოფითის (ან პირიქით) წარმოშობის საკი-  
თხი. ამას ნიშნავს სწორედ სპონოზას ცნობილი გამოთქმა „ღმერთი ანუ  
ბუნება“ ან „ღმერთი არის საგანთა არსების და არსებობის მიზეზი“,  
მათი ყოფიერების მიზეზი და ახვა ამგვარი. ამიტომ სპონოზას ფი-  
ლოსოფიაში საერთოდ არ უნდა იდგეს საკითხი იმის შესახებ თუ  
როგორ ხდება ერთიდან (სუბსტანციიდან — causa sui) სიმრავლის  
წარმოშობა.



საწყისი (თვითმიზეზი) და მიზეზობრიობის პრობლემა. ა) საწყისი როგორც იმანენტური მიზეზი. ახალ ფილოსოფიაში, და შეიძლება ითქვას საერთოდ ფილოსოფიაში, სპინოზა პირველია. რომელიც ჩვეულებრივი მიზეზისაგან განსხვავებული იმანენტური მიზეზის ცნებას ამკვიდრებს.

ამ ცნების ჩვეულებრივი მიზეზის ცნებისაგან გამოკვეთის მთავარი საფუძველი იმაშია, რომ ჩვეულებრივი მიზეზობრივი დამოკიდებულება გარდუვალად დგება ე. წ. უსასრულო რეგრესის პრობლემის წინაშე, ყოველ დამოკიდებულ საგანს ან მოვლენას გააჩნია თავისი მიზეზი, მაგრამ ეს მიზეზიც სასრული სახისაა. იგი მოცემული შედეგის წარმოქმნის აუცილებლობას გვიხსნის. სწორედ ამის გამო ეს მიზეზიც შემოსაზღვრულია და წარმოშობის ანუ მიზეზობრიობის კითხვამის მიმართაც ძალაში რჩება. რა არის პირველი მიზეზი? — ეს კითხვა აღნიშნული მიმართულებით მნიშვნელობას ოდნავადაც არ კარგავს. შეიძლება ეს კითხვა უფრო ღრმა ანალიზის შემთხვევაში ასე გამოიხატოს: რა არის მიზეზის მიზეზი? ან როგორაა შესაძლებელი საერთოდ მიზეზის არსებობა? არსებობს თუ არა „პირველი მიზეზობრიობა“?

სწორედ ასე სვამს საკითხს სპინოზა, როცა მას იმანენტური მიზეზის ცნება შემოაქვს ფილოსოფიაში. რა არის იმანენტურ მიზეზი? თავის პირველ დიალოგში („მოკლე ტრაქტატი ღმერთის, ადამიანისა და მისი ბედნიერების შესახებ“) სპინოზა გვაძლევს იმანენტური მიზეზის სპეციფიკას ჩვეულებრივი მიზეზისაგან განსხვავებით: ანტრთეზის გვაძლავს, რომ მთელი შედგენილი და მეორადია. იგი დამოკიდებულია შემადგენელ ნაწილებზე. მაგრამ თუ ნაწილები განისაზღვრებიან მთელით, დამოკიდებულნი არიან მასზე, მაშინ მთელი არის არა მეორადი, არამედ პირველადი და მიზეზი. სპინოზა, რომელიც საკუთარ კონცეფციას „გონების“ კამათის სახით გადმოგვეცემს წერს: „...შენი მტკიცება იმაში მდგომარეობს, რომ მიზეზი (რამდენადაც იგი მოქმედებებს წარმოშობას), ამის გამო უნდა იმყოფებოდეს მათ გარეთ. ამას შენ ამბობ იმიტომ, რომ შენ იცნობ მხოლოდ გარედან მოქმედ მიზეზს და არა იმანენტურს, რომელიც არაფერს არ აწარმოებს საკუთარი თავის გარეთ. მე ვუწოდებ გონებას მიზეზს (რამდენადაც მისი ცნებები დამოკიდებულია მისგან); ხოლო იმის გამო, რომ იგი შედგება მისივე ცნებებისაგან მე მას ვუწოდებ მთელს“<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Спиноза, Избр. произв., т. I, М., 1957, стр. 92.

მამსაჲდამე, ანტითეზისის თანახმად მთელი ან განსაზღვრულია ნაწილებით და დამოკიდებულია ნაწილებზე (ე. ი. მეორადია, შედეგია), ან განსაზღვრავს ნაწილებს, ნაწილები დამოკიდებულია მთელზე (ე. ი. იგი პირველადია, მიზეზია). სხვანაირად, მთელი შეუძლებელია ერთდროულად იყოს ნაწილებისაგან წარმოებული, საზღვრული, დამოკიდებული და ნაწილების განმსაზღვრელი, ნაწილების მიმართ დამოუკიდებელი. გონების თეზისის თანახმად კი, საცესებით შესაძლებელია, რომ მთელი წარმოვიდგინოთ, როგორც ნაწილებს საფუძველზე არსებული და იმავდროულად შესაძლებელია მთელს როგორც განსაზღვრელის — მიზეზის წარმოდგენა.

ეს გარემოება კი ასე გამოითქმის: რამდენადაც მთელი დამოკიდებულია ნაწილებზე, იმდენად ნაწილები დამოკიდებულია მთელზე. მთელი ისეთივე შინაგანი ნაწილების მიმართ, როგორც ნაწილები — მთელს მიმართ. ამიტომ მთელი უნდა ვიპოვოთ როგორც ნაწილების ერთიანობა, ხოლო ნაწილები როგორც ამ ერთიანობის სიმრავლე. მთელი არა მარტო წარმოდგება ნაწილებისაგან, არამედ განსაზღვრავს ნაწილებს. ეს გარემოება კი სხვა არაფერია თუ არა მიზეზ-შედეგის (აფუძველ-შედეგის) ფუნქციითა იგივეობა და ურთიერთგადასვლა. სწორედ ასეთი ვითარება გვაძლუბს გამოვყოთ იმანენტური მიზეზი ჩვეულებრივი, გარდამავალი, გარეგნული მიზეზისაგან.

იმანენტური მიზეზი თავის თავის გარეთ არ მოქმედებს. იგი მოქმედებს საკუთარ სფეროში, თავის თავში. ე. ი. იგი თვითმიზეზია საკუთარი თავის რეფლექსიანა. მასში არსებული მწარმოებელი იმავე დროს არის წარმოებული და პირიქით, ერთიანობა არ არსებობს სიმრავლის გარეთ და სიმრავლე არაა გარეგნული ერთიანობის მიმართ. სიმრავლის არსებობის ფესვი მოდის ერთიანობიდან, ხოლო ერთიანობის არსებობის ფესვი სიმრავლიდან. ეს ორმხრივი ურთიერთდამოკიდებულება ორი განსხვავებულად, დაპირისპირებულად ორგანული მთლიანობაა, რომელიც „სხვაზე“ დამოკიდებულებას გამორიცხავს, გარეგნულ ზემოქმედებას არ იცნობს. იგი შინაგანი აუცილებლობის ანუ „თავისუფლების“ მქონე მიზეზია: „ღმერთი თავისი მოქმედებებით და ქმნილებებით სხვა არაფერია თუ არა იმანენტური მიზეზი და მთელი...“<sup>37</sup>.

აქედან გამომდინარეობს, რომ იმანენტური მიზეზი არის თვითმიზეზი ანუ საწყისი, რომელიც არასდროს არ წარმოიშობა და არც ილუპება, რადგან იგი არ განიცდის გარეგნულ ზემოქმედებას. მისი

აბსოლუტური დამოკლებულება მას აქცევს ყველაფრის აბსტრაქტულ მიზეზად და განასხვავებს ჩვეულებრივი მიზეზისაგან, როგორც „სხვით“ აიხსნება. იმანენტური მიზეზის ეს თავისებურება ეფუძნება მის განსაკუთრებულ ბუნებას, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობას.

იმანენტური მიზეზი შინაგანი არსების მიზეზობრიობაა. იგი უსასრულო რეგრესის შესაძლებლობის უარყოფაა და ამით ცალმხრივი მიზეზ-შედევობრივი უსასრულო რეგრესის მოხსნაა. სწორედ მასში უნდა ვეძებოთ ჩვეულებრივი მიზეზის არსებობისა და გამოვლინების საფუძველი. ამიტომ, სავსებით სამართლიანად, სპინოზა იმანენტურ მიზეზობრიობას ჩვეულებრივი მიზეზობრიობისაგან განსხვავებით „პირველ მიზეზობრიობას“ უწოდებს: „ღმერთი მიზეზობრიობის თანაჰმად წინ უსწრებს საგანთა არსებასა და არსებობას...“<sup>38</sup>. „...ღმერთი თავისი მიზეზობრიობით ყველა საგანთა მიმართ პირველია“<sup>39</sup> და აკგვარი სხვა. უდავოა, რომ „პირველი მიზეზობრიობა“ უნდა იყოს „მეორე“ მიზეზობრიობის საფუძველი, მისი გამოვლენის წყარო, მაგრამ ისე, რომ ამ „ორგვარი“ მიზეზობრიობის მიმართება განსაზღვრული იქნება თვითმიზეზის შინაგანი არსებით (რაც ჩვენ ერთიანობისა და სიმრავლის კავშირის სახით დავაღმტყურეთ).

ბ) ტ რ ა ნ ზ ი ტ უ ლ ი მიზეზობრიობა. სპინოზა არსებულს ორ ჯგუფად ყოფს: „...არსებული შეიძლება იყოს ყოფიერება, რომელიც საკუთარი ბუნების მიხედვით აუცილებლად არსებობს, ე. ი. ყოფიერება, რომლის არსება შეიცავს არსებობას და, ყოფიერება, რომლის არსება შეიცავს არსებობას, როგორც შესაძლებელს“<sup>40</sup>.

ეთიკის პირველი ნაწილის 29-ე თეორემაში კი სპინოზა ამტკიცებს, რომ პირველი ყოფიერება არის „მწარმოებელი ბუნება“, ხოლო მეორე — „მწარმოებული ბუნება“. პირველი ყოფიერება თავისთავად არსებული ყოფიერებაა, მეორე — დამოკიდებული. თვითმიზეზის არსება ვლინდება მის საწინააღმდეგო მხარეში არსებობაში, ერთიანობა ვლინდება სიმრავლეში. არსებობის აუცილებლობა ვადაიქცევა შესაძლებელ არსებობად. არარსებობის შეუძლებლობა გამოვლინდება, როგორც არსებობის შესაძლებლობა, ხდება ერთიანის გაორება საწინააღმდეგო მხარეებად. არსებობა წილად ხვდა სიმრავლეს, ხოლო არსება ერთიანობას. სწორედ ამ ვითარების გამო ერთეული საგნის (როგორც სიმრავლის წევრის) არსებობა არ შეიძლება ვიპოვოთ რო-

38 С п и н о з а. Избр. произ., М., 1957, т. I, стр. 212.

39 ი ქ ვ ე, გვ. 379.

40 ი ქ ვ ე, გვ. 271.

გორც თვითმიზეზი, ერთეული საგანი მოდუსია. მოდუსის სპეციალური იმპარია, რომ იგი არსებობს „სახეში“ და „სახეში“ მეშვეობით. მოდუსი კარგავს თვითმიზეზის, აბსოლუტური დამოუკიდებლობის ნიშანს. ამიტომ არც ერთი ერთეულის არსებობა არ გამომდინარეობს და არ განისაზღვრება მისივე არსებით. ერთეულის (ერქოს) საფუძველი ანუ მიზეზი უნდა ვეძებოთ თვით ამ არსებობის ფარგლებს გარეთ: ყოველი ერთეული, სხვა სიტყვებით, თავისი არსებობით ყოველი სასრული და შემოსაზღვრული საგანი, შეიძლება არსებობდეს და განისაზღვრებოდეს მოქმედებისათვის მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ იგი, განისაზღვრება არსებობისა და მოქმედებისათვის სხვა რომელიმე, ასევე თავისი არსებობის მიხედვით სასრული და შემოსაზღვრული მიზეზით<sup>41</sup>.

ამრიგად, ტრანზიტული მიზეზობრიობა ვლინდება სწორედ არსებობის ანუ სიმრავლის სფეროში. ყოველ ერთეულს აქვს მიზეზი (ანუ საფუძველი), რაც მისი არსებობის აუცილებლობას ნიშნავს, ანაბუთება. მაგამ ეს აუცილებლობა არაა თვითმიზეზის აუცილებლობის იგივეობრივი. თვითმიზეზის აუცილებლობისაგან განსხვავებით იგი იძლევა ითი (არათავიუფალი) აუცილებლობა. თავისუფალი მიზეზი საკუთარი არსებიდან განისაზღვრება. ხოლო ერთეულის მიზეზი — სხვა იმავე გვარის (ერთეული) მიზეზით. სხვანაირად, ერთეულის მიზეზი გარეგანი (ტრანზიტული) მიზეზია. ამ გარემოების გამო ერთეულის არსებობა არაა შინაგანი აუცილებლობა. იგი შესაძლებელი არსებობაა, ე. ი. ერთეული შეიძლება არსებობდეს, შეიძლება არ არსებობდეს თუ არსებობის აუცილებლობა, როგორც შინაგანი, თავისუფალი აუცილებლობა არარსებობა შესაძლებლობას გამოორეხავს, იძულებითი აუცილებლობა, პირაქით, არარსებობის შესაძლებლობა გულისხმობს: ე. ი. შინაგანი, თავისუფალი აუცილებლობა არის იძულებითი, იგი გარეგანი აუცილებლობის წინააღმდეგობაა.

არსებობის შესაძლებლობა უნდა განვასხვაოთ არსებობის შეუძლებლობისაგან. არსებობის შეუძლებლობა ლოგიკურ წინააღმდეგობას გულისხმობს. შეუძლებელია ის, რაც თავის თავს ეწინააღმდეგება (რაც თავის თავს აქეპებს, სპობს).

აქედან გამომდინარეობს, რომ შესაძლებელია ვამსჯელოთ რომ-

41 Спиноза, Избр. произв., т. I, М., 1957, стр. 385—386.

გორც არსებობის, ისე არარსებობის საფუძველზე, ლოგიკური წინააღმდეგობის განხორციელების დაშვება იქნებოდა არარსებობის საფუძველი, ხოლო ლოგიკური წინააღმდეგობის გამოორციხვა იქნებოდა არსებობის ნეგატიური საფუძველი. ნეგატიურა საფუძველი იქნებოდა იგი იმის გამო. რომ ამ წინააღმდეგობის განუხორციელებელი ხასიათი გვევლინება სწორედ ერთეულის არსებობის საფუძველად. პირიქით, ლოგიკური წინააღმდეგობა, როგორც ამ განუხორციელებლობის; შეუძლებლობის (უარყოფის) საპირისპირო, უნდა წარმოვიდგინოთ სწორედ პოზიტიური საფუძველის მიხედვით, ე. ი. არსებობის საფუძველი (ლოგიკური წინააღმდეგობის შეუძლებლობა), ეწინააღმდეგება არარსებობის საფუძველს (თვით ლოგიკურ წინააღმდეგობას). არსებობს ის, რაც თავის თავს არ ეწინააღმდეგება. არ არსებობს ის, რაც თავის თავს ეწინააღმდეგება.

ცხადია, თუ უგულებელვყოფთ ლოგიკურ წინააღმდეგობას, როგორც არარსებობის დადებითად წარმოდგენილ პრინციპს, მაშინ უნდა ვაღიაროთ, რომ სწორია თეზისი—არარსებობის შეუძლებლობის შესახებ. არარსებობის შეუძლებლობა კი სხვა არაფერია თუ არა თვითნიზების არსება. იგი არსებობის შინაგანი აუცილებლობაა.

ამრიგად, არარსებობის შეუძლებლობა უნდა იყოს არარსებობის საფუძველის — ლოგიკური წინააღმდეგობის გადალახვა, მისი დაძლევა. ლოგიკური წინააღმდეგობის გადალახვა კი წარმოვიდგება არსებობის დადგენით, ამ წინააღმდეგობის შეუძლებლობით, ამ წინააღმდეგობის უარყოფით, ერთეული არსებობს იმიტომ, რომ ლოგიკური წინააღმდეგობა განუხორციელებელია. ეს გარემოება კი არსებობის ნეგატიური საფუძველია. იმ არსებობის საფუძველია, რომელიც იძულებით, გარეგნულ აუცილებლობას ემყარება და სიმრავლეს ანასიათებს როგორც მიზეზობრივ აუცილებლობას. ეს აუცილებლობა კი არაა შინაგანი, თავისუფალი აუცილებლობა. იგი რომ შინაგან აუცილებლობად გადაიქცეს, ამისათვის საჭიროა ლოგიკური წინააღმდეგობის შეუძლებლობიდან მოხდეს გადასვლა დიალექტიკურ წინააღმდეგობაზე — არარსებობის შესაძლებლობიდან — არარსებობის შეუძლებლობაზე. არსებობის შესაძლებლობიდან არსებობის აუცილებლობაზე. ეს გადასვლა უნდა განხორციელდეს სწორედ ლოგიკური წინააღმდეგობის შეუძლებლობით, როგორც შესაძლებელი არსებობის ნეგატიური საფუძველი.

არარსებობა შეუძლებელია, რადგან ლოგიკური წინააღმდეგობის განხორციელება შეუძლებელია. არარსებობის შესაძლებლობის გამოორციხვა კი მიგვიყვანს აუცილებელი არსებობის პოზიტიურ საფუძველთან — თვითსაფუძველთან. ამიტომ ლოგიკური წინააღმდეგობის შე-

უძლებლობა, როგორც არსებობის ნეგატიური საფუძველი თვითმიზეზის განხორციელების აუცილებელი პირობაა. თვითმიზეზი, თავის არსებით არარსებობის შესაძლებლობას გამორიცხავს და მაშასადამე, უდავოდ გულისხმობს ლოგიკური წინააღმდეგობის, როგორც არარსებობის დადებითი საფუძველის უარყოფას. ამიტომ ლოგიკური წინააღმდეგობის შეუძლებლობა საწყისის ანუ თვითმიზეზის არსებას არ ეწინააღმდეგება, ლოგიკური წინააღმდეგობა განუხორციელებელია. შესაძლებელი და აუცილებელი არსებობა ლოგიკური წინააღმდეგობის შეუძლებლობას ემყარებიან (აქედან გამომდინარეობს, რომ ლოგიკური წინააღმდეგობის შეუძლებლობის პრინციპი სპინოზას შეხედულებით იმავდროულად, ონტოლოგიური პრინციპია). არსებობა გულისხმობს ლოგიკური წინააღმდეგობის გამორიცხვას, მაგრამ არსებობა არაა მარადიული, იგი პირობითია, დამოკიდებულია „სხვაზე“. სხვაზე დამოკიდებულება კი იმას ნიშნავს, რომ არსებობა საბუთდება სხვით, მის გარეშე არსებული საფუძველით ანუ მიზეზით. სწორედ აქ იჩენს თავს ტრანზიტული მიზეზი, რომელიც, როგორც გარეგანი, უპირისპირდება შინაგან, იმანენტურ მიზეზს თვითმიზეზის აზრით. საგნები რომ აბსოლუტურად დამოუკიდებელი იყვნენ, მაშინ მათ შორის არ არსებებდა არავითარი დამოკიდებულება, და მით უმეტეს ტრანზიტულ-მიზეზობრივი დამოკიდებულება, ასეთ შემთხვევაში ერთეული უნდა წარმოგვედგინა თვითმიზეზის სახით. ერთეულის არსებობის სპეციფიკა კი სწორედ იმაშია. რომ მისი საფუძველი (ანუ მიზეზი) მის არსებაში არ იგულისხმება. თუ გარეგანი მიზეზი უნდა მივიჩნიოთ საგნის არსებობის საფუძველად, მაშინ ეს საფუძველი არ უნდა იყოს ლოგიკურ წინააღმდეგობაში იმასთან, რისი საფუძველიც იგია, ე. ი. წინააღმდეგობის შეუძლებლობის პრინციპი ტრანზიტული მიზეზობრიობის განხორციელების პრინციპიც უნდა იყოს.

რით განსხვავდება ტრანზიტული მიზეზობრიობა საწყისის მიზეზობრიობისაგან?

საწყისის ანუ თვითმიზეზის მიზეზობრიობა, როგორც აღვნიშნეთ, არის პირველი მიზეზობრიობა, რომელიც ცალმხრივი; გენეტური დამოკიდებულების წინააღმდეგობაა. საწყისში არსებული მიზეზი ისეა დაკავშირებული თავის შედეგთან, რომ ისინი მთელს იძლევიან (როგორც ამას სპინოზა სხვადასხვა ადგილას იმეორებს). საწყისის მიზეზობრიობა „ჩაკეტილი“ მიზოზობრიობაა, სადაც მიზეზი ისეთივე აუცილებლობით ასაბუთებს შედეგს, როგორც შედეგი — ასაბუთებს მიზეზს. სხვანაირად, აქ შედეგი იგივე საფუძველია. ეს დამოკიდებულება ან კავშირი ორმხრივი დამოკიდებულებაა. მიზეზი (საფუძველი) და შედეგი თანაარსებობენ ერთიანში.

ყოველივე ზემოთ აღნიშნული არ ითქმის ტრანზიტულ მიზეზობრიობაზე. ტრანზიტული მიზეზობრიობა არაა ორმხრივი ურთიერთდაბოკიდებულება. ასეთ მიზეზობრიობაში საფუძველი ანუ მიზეზი არის საფუძველი და შეუძლებელია იგი იყოს შედეგი იმ მოქმედების მიზართ. რომელსაც იგი ხსნის, ასაბუთებს. ამგვარადვე, შეუძლებელია შედეგი გამოვიდეს საფუძვლის დამასაბუთებლის როლში.

ეს რომ ასე იყოს, მაშინ მიზეზი დამოკიდებული უნდა ყოფილიყო შედეგზე, ისე როგორც შედეგია დამოკიდებული მიზეზზე.

ტრანზიტული კაუზალობა არაა ასეთი კავშირი. იგი დამოუკიდებელის (საფუძვლის) მიზეზისა და დამოკიდებულის (შედეგის) კავშირია. მიზეზი იმდენადაა მიზეზი, რამდენადაც იგი განსაზღვრავს, ხსნის, ასაბუთებს შედეგის არსებობას, გაამართლებს მისი წარმოშობის აუცილებლობას. შედეგი იმდენადაა შედეგი, რამდენადაც მისი წარმოშობის (არსებობის) აუცილებლობას მიზეზი (საფუძველი) ამართლებს.

ცხადია, რომ ორმხრივი დამოკიდებულების საპირისპიროდ ტრანზიტული მიზეზობრიობა ცალმხრივი დამოკიდებულებაა. იგი გენეტური კავშირია (ონტოლოგიური აზრით). სადაც მიზეზი წარმოშობის აღმოცენების საფუძველია, ხოლო შედეგი არის ის, რაც წარმოიშვა და აღმოცენდა.

სწორედ აღნიშნული გარემოების გამო ტრანზიტული მიზეზობრიობა არ შედის პირველი კლასის (სუბსტანციურ, კატეგორიულ) განსაზღვრებების სფეროში. იგი განსაზღვრებათა იმ კლასში შევა, სადაც აუცილებელია მითითება არსებობის განმსაზღვრელ საფუძველზე (მიზეზზე), როგორც არსებობის გარეთ არსებულ საფუძველზე.

თუ საწყისში საფუძველ-შედეგის დამოკიდებულებას უკუქცევითი სასიათი აქვს. ტრანზიტულ მიზეზობრიობაში ასეთი უკუქცევა იმთავითვე გამორიცხებულია. ამიტომ სპინოზა, სავსებით მართალია, როცა ფიქრობს, რომ ტრანზიტული მიზეზობრიობა თავისი არსებით საფუძველ-შედეგის ლოგიკურ დამოკიდებულებას უფრო ემსგავსება, ვინემ საწყისში მოცემულ ურთიერთდამოკიდებულებას, როგორც დაპირისპირებულთა დიალექტიკურ ერთიანობას.

მაშასადამე, ტრანზიტული მიზეზობრიობა შეიძლება ვიპოვოთ როგორც თვითმიზეზის საწინააღმდეგო დამოკიდებულება, სადაც ურთიერთდამოკიდებულება შეცვლილია ცალმხრივი, გენეტური დამოკიდებულებით. საწყისის შინაგანი ურთიერთსაფუძველდება აქ შეცვლილია გარეგანი საფუძვლისა და შედეგის სუბორდინაციული, დამაქვემდებარებელი დამოკიდებულებით.

ყოველი ერთეული საგნის არსებობის დასაწყისი ან დასასრული უნდა ვეძებოთ გარეგან მიზეზში, რომლიდანაც აიხსნება არსებობის

აღმოცენება და მისი უარყოფა (სპინოზა უარყოფის ნაცვლად განადგურების ტერმინს ხმარობს): „ყოველგვარი ვნება, რომელიც გადადის არარსებობიდან არსებობაზე და არსებობიდან არარსებობაზე უნდა აღმოცენდეს გარეგანი ქმედებიდან და არა შინაგანიდან, რადგანაც არც ერთ საგანს, განხილულს თავისთავად, საკუთარ თავში არა აქვს მიზეზი არც მისი განადგურების, თუ ის არსებობს, და არც მისი აღმოცენების. თუ ის არ არსებობს“<sup>42</sup>.

სპინოზას აღნიშნული მტკიცებიდან გამომდინარეობს:

1. ზემოქმედება, რომელსაც საგანი განიცდის (ვნება) აღმოცენდება გარეგანი წყაროდან ანუ სხვანაირად, ქმედება მოდის გარეგანი მიზეზიდან და არა საგნის არსებიდან.

2. საგნის არსებობა განხორციელებული ლოგიკური წინააღმდეგობის შეუძლებლობაა, რის გამოც არც ერთი ერთეული საგნის არსებობა თავის თავს არ ეწინააღმდეგება, ამიტომ იგი თავისთავად არც აღმოცენდება და არც დაილუპება. არ აღმოცენდება თავისთავად იმიტომ, რომ მისი არსებობა არაა დამოკიდებული მის არსებაზე, ე. ი. იგი როგორც შესაძლებელი არსებობა გარეგანი მიზეზის გარეშე არსებობას ვერ დაიწყებს. არ დაილუპება იმიტომ, რომ მისი საფუძველი მის არსებობას ადასტურებს, დაადგენს.

3. ტრანზიტული მიზეზი ეხება სწორედ არსებობის აღმოცენებას და არსებობის შეწყვეტას, დამთავრებას. იგი არსებობის დასაწყისისა და დასასრულის მიზეზია. თუ ეს მიზეზი შინაგანი იქნებოდა, მაშინ საგნის არსებობა წარმოგვიდგება როგორც შინაგანი წინააღმდეგობა, როგორც თვითქმედების იმპულსის მქონე. მისი არსებობის დაწყებაში იქნებოდა თვით მისივე უარყოფის საფუძველი (როგორც ეს მაგალითად ჰეგელთან გვაქვს).

4. ტრანზიტული მიზეზი შექმნილ ბუნების სფეროს განეკუთვნება, რადგან წარმოქმნილი ბუნება არსებისა და არსებობის შინაგანი ერთიანობაა და არსებობის საფუძველი თვით არსებაშია. მხოლოდ ერთეულის არსებობა მოითხოვს გარეგან მიზეზს, რადგან მისი არსება არაა მისი არსებობის მიზეზი.

5. ტრანზიტული მიზეზი არსებობის აღმოცენებისა და მისი დასრულების საფუძველია და ამდენად სიმრავლის სფეროში არსებული ცვალებადობის განმსაზღვრელი ფაქტორი.

გაავანალიზოთ ეს დასკვნები უფრო დეტალურად. თუ ტრანზიტული მიზეზი წარმოადგენს არსებობისა და განადგურების მიზეზს, მაშინ ასეთი საფუძველი თვით ტრანზიტული მიზეზის არსებაში უნდა



ვეძიოთ, მაგრამ უარყოფის (განადგურების, როგორც მექანიკური უარყოფის), საფუძველი შეუძლებელია ვეძებოთ ტრანზიტული მიზეზის არსებაში. პირიქით, ტრანზიტული მიზეზი არსებობაში გვევლინება როგორც ლოგიკური წინააღმდეგობის შეუძლებლობა, როგორც არსებობის დადგენა. ეთიკის მეორე ნაწილის მეხუთე განსაზღვრების კომენტარში სპინოზა აღნიშნავს, რომ ტრანზიტული მიზეზი ადგენს არსებობას და არ ანადგურებს მას. ეთიკის პირველი ნაწილის ოცდამეცამეტე თეორემაშიც სპინოზა არსებითად იმავე აზრს ატარებს: აუცილებლობა შეიძლება იყოს არსებიდან გამომდინარე და გარეგანი მიზეზიდან გამომდინარე, რომ არსებობის შეუძლებლობა შესაბამისად უნდა გამომდინარეობდეს ან არსების ლოგიკური წინააღმდეგობიდან ან გარეგანი მიზეზის არარსებობიდან. აქედან გამომდინარეობს, რომ ტრანზიტული მიზეზი თავისთავად შეუძლებელია იყოს უარყოფის მატარებელი. არსებითად იგივე ითქმის არსებობის აღმოცენებაზე, რადგან არსებობის აღმოცენება სხვა არაფერია თუ არა არყოფნიდან ყოფნაზე გადასვლა, რაც გარეგანი მიზეზით წარმოიქმნება.

მაშასადამე, ტრანზიტული მიზეზი უნდა წარმოადგენდეს დადგენა-უარყოფის საფუძველს, ე. ი. იგი თვითონ უნდა იყოს ლოგიკური წინააღმდეგობა. სხვანაირად იგი თვითონ უნდა იყოს შეუძლებელი. არსებობაში იგი უნდა გულისხმობდეს ამ არსებობის უარყოფასაც. თუ იგი ამ წინააღმდეგობით აღწევს ლოგიკური წინააღმდეგობის გადალახვას, ე. ი. ეს წინააღმდეგობა არაა ლოგიკური წინააღმდეგობა, მაშინ ტრანზიტული მიზეზი თვითონ წარმოადგენს დაპირისპირებულთა ერთიანობას ანუ თვითმიზეზს, მაგრამ სპინოზა მკაცრად მიგნავს ერთმანეთისაგან საწყისს, თვითმიზეზსა და ტრანზიტულ მიზეზს, და მართლაც, ტრანზიტული მიზეზი გარეგანი საფუძველია იმ არსებობისა (შედგენისა), რომელსაც იგი განსაზღვრავს. ამიტომ დაუშვებელია ამ საფუძველში იყოს თვით ამ საფუძველის უარყოფა, მისი წინააღმდეგობა. ტრანზიტული მიზეზი თვითმიზეზის საპირისპირო არსებისაა.

აქედან გამომდინარეობს, რომ ტრანზიტული მიზეზი ვერ ხსნის ვერც არსებობის აღმოცენებას და ვერც არსებობის განადგურებას. ახსნას მოითხოვს თვით ამ მიზეზის არსებობა. ეს რომ ასეა ამაზე მიუთითებს ის გარემოებაც, რომ ტრანზიტულ მიზეზთა რიგი, სპინოზას მტკიცებით, უსასრულო რიგია. მოცემული ტრანზიტული მიზეზი აიხსნება სხვა ტრანზიტული მიზეზით და ა. შ. „ეს მიზეზი თავის მხრივ, ასევე შეიძლება არსებობდეს და განისაზღვრობდეს მოქმედებისათვის მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის განისაზღვრება არსებო-

ბისა და მოქმედებისათვის მესამე მიზეზით, თავისი არსებობის მიხედვით კვლავ სასარულთა და შემოსავლურულით და ა. შ. უსასრულოდ“<sup>43</sup>. ეს კი ხდება იმის გამო, რომ ტრანზიტული მიზეზი არის არა თვითსაფუძველი, არამედ საფუძველი.

ტრანზიტული მიზეზი მხოლოდ არსებობის დაწყებისა და მისი დასრულების ამხსნელია. არსებობა კი თავისთავად არ შეიცავს არც აღმოცენების და არც განადგურების საფუძველს: „ყოველი საგანი, რამდენადაც ეს დამოკიდებულია მისგან, ესწრაფვის იყოს არსებული... არც ერთ საგანს არ გააჩნია თავის თავში არაფერი, რის გამოც მას შეეძლებოდა განადგურება, სხვა სიტყვებით, არ გააჩნია ისეთი რამ, რაც განადგურებდა მის არსებობას“<sup>44</sup>.

მაშასადამე, თვით არსებობის ყოფიერებაში თავისთავად გარეგანი მიზეზის საფუძველი არ არსებობს. აქედან გამომდის, რომ გარეგანი მიზეზი არაა არც საგნის არსებაში და არც მის არსებობაში. როგორ ხდება იგი არსებობის საფუძველი? როგორ ხდება იგი არსებობიდან არარსებობაზე და არარსებობიდან არსებობაზე გადასვლის მეგზურად? თუ იგი არსებისა და არსებობის გარეთაა, ხომ არ განისაზღვრება იგი არსებობისა და არსების ერთიანობით?

საწყისი (თვითმიზეზი) და ტრანზიტული მიზეზი. ჩვენ დავრწმუნდით, რომ ტრანზიტული მიზეზი არ იმყოფება არც არსებაში და არც არსებობაში. იგი არაა მათი მიმართება.

ტრანზიტული მიზეზი ძალაშია და ელინდება მხოლოდ არარსებობიდან არსებობაზე და პირუკუ გადასვლის პროცესში. იგი განსაზღვრავს ან არსებობის დაწყებას, ე. ი. აღმოცენებას, ან არსებობის დასასრულს, ე. ი. უარყოფას. მაშასადამე, ტრანზიტული მიზეზი აღმოცენება-უარყოფის პროცესის სახით ელინდება. აღმოცენება-უარყოფა კი სხვა არაფერია თუ არა ცვალებადობის პროცესი. ასეთ ცვალებადობას არ შეიძლება ადგილი ჰქონდეს თვითმიზეზის არსებაში. თუ თვითმიზეზი ცვალებადობას განიცდის, მაშინ იგი აღმოცენება-უარყოფას უნდა დაექვემდებაროს, ე. ი. მისი არარსებობა (და აგრეთვე არსებობა) შესაძლებელი უნდა იყოს, იგი იძულებით აუცილებლობად უნდა გადაიქცეს, სადაც მხოლოდ ლოგოკური წინააღმდეგობის შეუძლებლობაა არსებობის საფუძველი. საქმის ასეთი ვითარება კი ერთეულის არსებობას გულისხმობს. თვითმიზეზი ანუ საწყისი კი შეუძლებელია იყოს ერთეული საგანი, მისი არსებობა. თუ ერთეულის არსებობა „სხვაზეა“

43 Спнноза, Избр. произв., т. I, М., 1957, стр. 386.

დამოკიდებული, მაშინ იგი იქნება საწყისი. საწყისის არსება სწორედ, იმაშია, რომ იგი თვითარსებობაა, როგორც შინაგანი აუცილებლობა, სადაც ურთიერთსაწინააღმდეგო მხარეები ერთმანეთის არსებობას ასაბუთებენ და ურთიერთაუცილებლობას ამართლებენ. სწორედ ამის გამო საწყისი არ მოითხოვს გარეგან საფუძველს.

ტრანზიტული მიზეზი კი გარეგანი საფუძველია და იგი უსასრულო რეგრესის მოთხოვნას შეიცავს. სხვანაირად ტრანზიტული მიზეზი თავისთავიდან შეუძლებელია აიხსნას. მიზეზის მიზეზით ახსნა ტავტოლოგიაა და როგორც ლაიბნიცი იტყოდა ერთი ნაბიჯითაც ვერ წაგვწყევს წინ, რადგან სწორედ მიზეზის ახსნას მისი არსებობის აუცილებლობის გამართლებას მოვითხოვთ.

რით უნდა აიხსნას მიზეზის არსებობის აუცილებლობა თუ იგი არც არსებაშია და არც არსებობაში? ეს კითხვა თავისი დადებითი შინაარსით ასე გამოითქმის: აქვს თუ არა რაიმე საფუძველი აღმოცენება-უარყოფის ანუ ცვალებადობის პროცესს? თუ ჩვენ ამ კითხვის მოთხოვნას დავაკმაყოფილებთ, მაშინ ტრანზიტული მიზეზის არსებობის აუცილებლობასაც დავასაბუთებთ.

„მოკლე ტრაქტატის“ დანართის მეხუთე აქსიომის მიხედვით სპინოზა ამტკიცებს: „მას, რასაც არაფერია აქვს საკუთარ თავში სხვა საგნისაგან, არ შეიძლება იყოს ამ სხვა საგნის არსებობის მიზეზი“<sup>45</sup>.

ეთიკის პირველი ნაწილის მესამე თეორემა ამბობს: „ს ა გ ნ ე ბ ს რ ო მ ლ ე ბ ს ა ც ე რ თ მ ა ნ ე თ თ ა ნ ა რ ა ვ ი თ ა რ ი . ს ა ე რ თ ო ო რ გ ა ა ჩ ნ ი ა თ , ა რ შ ე ი ძ ლ ე ბ ა ი ყ ვ ნ ე ნ ე რ თ ი მ ე ო რ ი ს მ ი ზ ე ზ ი“<sup>46</sup>.

ამ მტკიცებიდან უშუალოდ გამომდინარეობს, რომ ტრანზიტული მიზეზის არსებობისათვის აუცილებელია იგივეობის არსებობა საგნებს შორის ანუ სიმრავლეში. მართლაც, თუ არავითარი საერთო სიმრავლეში არ არსებობს, მაშინ შეუძლებელია ერთის არსებობა მეორის საფუძველზე აეხსნათ, შეუძლებელია მიზეზის რეალობა შედეგში გადავიდეს. საგანთა შორის არსებული საერთო (იგივეობა) მათი ურთიერთქმედების. აუცილებელი პირობაა.

მაგრამ, ეს იგივეობა იმთავითვე გულისხმობს განსხვავებებს. იგი ერთიანობაა იმ წევრებისა, რომლებიც ფაქტიურად არაიგივეობრივი არიან. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგივეობა (ერთიანობა) ყოველგვარ აზრსა და არსებობის უფლებას დაკარგავდა. ჩვენ არ შეგვიძლია იგივეობაზე ვილაპარაკოთ იქ, სადაც არავითარი სწვაობა არ არსებობს.

45 С п и н о з а. Избр. произв., т. I, М., 1957, стр. 165.

46 ი ქ ვ ე , გვ. 363.

ნამდვილად სიმრავლე, როგორც ჩვენ ამაში უკვე დავრწმუნდით. არსებისა და არსებობის არაიგივეობრივ დამოკიდებულებაზე დაფუძნებული. სიმრავლე როგორც მოდუსთა სფერო არის „სხვაზე დამოკიდებული“ და მაშასადამე, ტრანზიტული მიზეზობრიობის სფერო. სადაც არსება არ არის არსებობა.

ამრიგად, ტრანზიტული მიზეზი, როგორც აღმოცენება-უარყოფის მეგზური და ამხსნელი, წარმოადგენს იგივეობა-განსხვავების, როგორც დაპირისპირებულთა, ერთიანობისა და წინააღმდეგობის, ბუნებრივ შედეგს. საგანთა იგივეობა (ერთიანობა) მათი განსხვავების სიმრავლის) საფუძველია და პირიქით. იგივეობა რაჟ ნიშნავდეს საგნის თავის თავთან ტოლობას, მაშინ არსება ერთეული საგნისა დაემთხვეოდეს მისივე არსებობას და კვლავ მივიღებდით საწყისთა უსასრულო რიგს. რაც თვით საწყისის ანუ თვითმიზეზის უარყოფა იქნებოდა. ამათანავე. „სხვაზე დამოკიდებულება“ და საერთოდ მოდუსთა სპეციფიკა ყოველგვარ მნიშვნელობას დაკარგავდა. იგივე შედეგთან მიგვიყვანდა აბსოლუტური სხვაობის დაშვება საგანთა (მოდუსთა) შორის.

მაშასადამე, თვითმიზეზი, როგორც არსება-არსებობის ერთიანობის გარეება სიმრავლეში როდი ნიშნავს ამ ერთიანობის მოსპობას, მის გაუქმებას. პირიქით, არსება მეღავენდება როგორც საგანთა იგივეობა, ხოლო არსებობა მეღავენდება როგორც საგანთა ინდივიდუალობა. საგანთა შემოსაზღვრა, საგანთა კერძობა ამაღთანავე. იგივეობა და შემოსაზღვრა (განსხვავება) ურთიერთაუცილებლობით მომთხოვნა მხარეებია და ნამდვილი საწყისის არსებას წარმოადგენს (შემოსაზღვრა არის უარყოფა).

იგივეობა ერთეულს ხდის სხვაზე დამოკიდებულს. ხოლო განსხვავება, ინდივიდუალობა სხვისგან დამოკიდებულს. პირველი არასრულყოფილებასზე მიუთითებს, ხოლო მეორე სრულყოფილებაზე. მაგრამ არც ერთი მათგანი ცალ-ცალკე არაა აბსოლუტური სრულყოფილება. აბსოლუტური სრულყოფილება არის ამ წინააღმდეგობათა ერთიანობა, როგორც საწყისი ანუ თვითმიზეზი.

ეს წინააღმდეგობაა სწორედ ტრანზიტული მიზეზის არსებობის აუცილებლობა, მისი წყარო და პირველსაფუძველი. იგი აღმოცენება-უარყოფის პირველსაფუძველი და საწყისია. თვითაღმოცენება უარყოფის პროცესი, როგორც ცვლილების პროცესი. ხორციელდება ტრანზიტული მიზეზის საშუალებით.

ამრიგად, ტრანზიტული მიზეზის აუცილებლობა აიხსნება სწორედ იმ შინაგანი აუცილებლობით, რომელიც თვითმიზეზს ახასიათებს. იქნებოთი აუცილებლობა არის თავისუფალი აუცილებლობის გამოვლ-

ნება: „სხვით დასაბუთება“ ვლინდება „თვითდასაბუთების“, საფუძველზე, მიზეზი ვლინდება თვითმიზეზის საფუძველზე.

საწყისში ის, რაც საბუთდება (რის არსებობის გამართლებასაც ვეძებთ) და ის, რითაც საბუთდება (რაც ამ არსებობას გაამართლებს) ურთიერთშეთავსებადი, ურთიერთაუცილებლობის გამართლებით ხასიათდება, იგივეობა (ერთიანობა) თავის არსებობის აუცილებლობას გაამართლებს და დაასაბუთებს განსხვავების საფუძველზე, ხოლო განსხვავება პირიქით—იგივეობის საფუძველზე. ეს უკვე აღარაა გარეგანი საფუძველით დასაბუთება. იგი შინაგანი დასაბუთებაა და თავისი ღირსებით მალა დგას ჩვეულებრივ გარეგანი საფუძველით წარმოებულ დასაბუთებაზე. ამ ვითარების შესახებ სპინოზა წერს: „რადგან ღმერთი არის თავის თავის მიზეზი, ამიტომ საკმარისია მისი დასაბუთება საკუთარი თავიდან და ასეთი დასაბუთება გაცილებით სარწმუნოა, ვინემ აპოსტერიორული, რომელიც ჩვეულებრივად წარმოებს მხოლოდ გარეგანი მიზეზების მიხედვით“<sup>47</sup>.

შესაბამისად, განსაზღვრებათა გაყოფა, სპინოზას აზრით. შესაძლებელია ორ კლასად: სუბსტანციურ არსებათა და საგანთა განსაზღვრებად. პირველი თავის თავიდან აიხსნებიან, მეორე კი — სხვით. პირველი კლასი საწყისის სფეროა, მეორე კი — ტრანზიტული მიზეზობრიობის.

თუმცა ტრანზიტული მიზეზობრიობა თავისთავად უსასრულო რეგრესის მოთხოვნას ამჟღავნებს, მაგრამ მისი აუცილებლობა ყოველთვის საბუთდება საწყისის, თვითმიზეზის არსებიდან. ტრანზიტული მიზეზი ყოველთვის ეხება ერთეულ მოვლენას, ხოლო თვითმიზეზი, როგორც იმანენტური მიზეზი ანუ საწყისი საყოველთაო პირველმიზეზია. ეს ისეთი მიზეზია, რომლის არსებობის აუცილებლობა თვით მის არსებაშია მოთავსებული.

საწყისი არის ცვალებადობის საწყისიც, ხოლო ტრანზიტული მიზეზობრიობა სწორედ ცვალებადობის პროცესია. ცვლილების წყარო ანუ პირველმიზეზი არის არა არსება ან არსებობა, არამედ მათი (როგორც წინააღმდეგობათა) ერთიანობა.

განვითარების პრობლემა და მიზეზობრიობის პრინციპი. „მოკლე ტრაქტატი“ — მეექვსე თავში სპინოზა წერს: „რამეს რასაც არა აქვს არსებობის მიზეზი არავითარ შემთხვევაში არ შეუძლია არსებობა“<sup>48</sup>.

ამასთანავე, არსებულის მიზეზი ან თვითონ საგანშია, ან მის გა-

<sup>47</sup> Спиноза. Избр. произв., т. I, М., 1957, стр. 106.

<sup>48</sup> იქვე, გვ. 101.

რეთ. არ არსებობს საგანი (არსებული), რომლის მიმართ უაზრო იქნებოდა კითხვა, რატომ არსებობს იგი?, ხოლო თუ ყოველი არსებული შესაბამისი მიზეზიდან ამოდის, ეს იმას ნიშნავს, რომ მისი არსებობა სწორედ ამ მიზეზის ანუ საფუძვლის გამო აუცილებელია, და მაშასადამე, შემთხვევითი მოვლენები არ არსებობენ (შემთხვევითს სპინოზა უწოდებს იმ მოვლენას, რომლის მიზეზი არ ვიცით). ამრავად, საგნის არსებობა მისი მიზეზის არყოფნას ნიშნავს. უმიზეზო მოვლენები არ არსებობენ.

მაგრამ მიზეზისა და შედეგის არსებობის საფუძველს, როგორც აღინიშნა დამოკიდებულისა და დამოუკიდებლის ერთიანობა შეადგენს. მიზეზი ყოველთვის სრულყოფილია, ვინემ შედეგი, მისი სრულყოფილება აქტიურობაში, ზემოქმედებაში მკლავდება. ზემოქმედების მიმღები კი ყოველთვის ვნებას განიცდის იმის გამო, რომ იგი ნაკლებ სრულყოფილებას ფლობს, დაქვემდებარებულია მიზეზის აქტივობისადმი. ამიტომ შედეგში არ შეიქლება იყოს მიზეზისათვის უცხო, ახალი ელემენტი. შედეგში არასოდეს არ იქნება მიზეზზე მეტი რეალობა (აქ სპინოზა დეკარტის შეხედულებას იზიარებს) შედეგის ძალა განისაზღვრება მიზეზით.

თუ შედეგში იქნებოდა იმაზე მეტი, რაც მიზეზშია, მაშინ მეტი რეალობის არსებობა შედეგში არარაობიდან უნდა ავსხნათ. არარაობიდან ახსნაკი მიზეზობრიობის პრინციპის დარღვევა იქნებოდა. ამიტომ „ახლის“ პრობლემა საერთოდ არ დგას, რადგან ახალი უნდა იყოს ის, რაც მის წარმომქმნელში არ არსებულა. აღნიშნულის გამო მიზეზ-შედეგის დამოკიდებულება მიღევადი, დაღმავალი პროცესია, რადგან მიზეზი უფრო სრულყოფილია რეალობის მიხედვით.

რაკი ახალი არ წარმოიშობა, ამდენად ცვალებადობა გარეგნულია და არსებას არ ეხება. ასეთი კონცეფცია კი განვითარების მეტაფიზიკური კონცეფციაა.

ამ ვითარების შესახებ სპინოზა წერს: „ცვალებადობაში ეგულისხმობთ ყოველგვარ შეცვლას, რომელიც შეიძლება მოხდეს საგანში (სუბიექტში) ისე, რომ მისი არსება ინარჩუნებს თავის მთლიანობას“<sup>49</sup>.

მეორე მხრივ, სპინოზა გარკვევით მიუთითებს, რომ მიზეზობრიობა აღმოცენება-განადგურების (უარყოფის) პროცესს გულისხმობს, რომ შესაძლებელია არარსებობიდან არსებობაზე და პირუკუ გადასვლა, რომ ეს ხდება სწორედ ტრანზიტული მიზეზის საფუძველზე. მაგრამ თუ ტრანზიტული მიზეზობრიობა, როგორც ჩვენ ამაში დავრწმუნ-

<sup>49</sup> Спиноза, Избр. произв., т. I, М., 1957, стр. 290.

დით, ეფუძნება თვითმიზეზის არსებობას, მაშინ ცვალებადობაც უნდა იყოს არა მხოლოდ გარეგნული, არამედ არსების ცვალებადობა. არსების ცვალებადობა კი უნდა იყოს შინაგანი აუცილებლობა და არა იძულებითი.

ამრიგად, რაკი სპინოზა საწყისის არსებას უცვლელად განიხილავს, ამიტომ იგი უარყოფს წინააღმდეგობის აქტიურ ხასიათს და დაპირისპირებულთა ურთიერთგადასვლებსაც.

ერთი მხრივ, აქტივობის წყარო არ არის არც მხოლოდ არსებაში, არც მხოლოდ არსებობაში, არამედ მათ ერთიანობაში. მეორე მხრივ, კი ცვალებადობა მხოლოდ გარეგნულია და იგი ტრანზიტული მიზეზობრიობის სახით მეტყველებს.

სპინოზა საწყისს ანუ თვითმიზეზს განიხილავს როგორც თვითდაფუძნებულ, თავის თავში ჩაკეტილ პირველმიზეზს, რომელიც შეუღწეველია გარეგანი მიზეზისათვის, ხოლო თვით მასში ცვლილება არ ხდება. სპინოზა გვერდს უვლის იმ გარემოებას, რომ თვითმიზეზში დასაბუთება სწორედ წინააღმდეგობის საფუძველზე ხდება და იგი თვითონა წინააღმდეგობა როგორც პირველი აქტივობის ნამდვილი წყარო.

საფუძველი და მიზეზი. ეთიკის პირველი ნაწილის მე-11 თეორემის დასაბუთებაში სპინოზა წერს: „ყოველი საგნისათვის უნდა არსებობდეს მიზეზი ანუ საფუძველი (causa seu ratio) როგორც მისი არსებობის, ისე მისი არარსებობის“<sup>50</sup>.

აუცილებელი არსებობა იმას ნიშნავს, რომ არსებული გარკვეული მიზეზიდან ანუ საფუძველიდან ამოდის. ეს საფუძველი სხვა არაფერია აუ არა შედეგის აუცილებლობის გამართლება. რამდენადაც შედეგის აუცილებლობა შეიცნობა მიზეზიდან ანუ საფუძველიდან, ამდენად მიზეზი ისევე ამართლებს მოქმედებას, როგორც ჩვეულებრივი ლოგიკური საფუძველი ამართლებს შედეგის არსებობას. ისე, როგორც მოქმედება შეიცნობა მიზეზიდან, ასევე, შედეგი შეიცნობა საფუძველიდან. მაშასადამე, გონებაში საფუძველ-შედეგის ლოგიკური მიმართებასა და მიზეზ-მოქმედებას შორის არაერთგვაროვანი სხვაობა არ არსებობს. ლოგიკური წესრიგი და კავშირი იგივეა, რაც რეალური წესრიგი და კავშირი (ეთიკის მეორე ნაწილის მე-7 თეორემა). ბუნება ლოგიკური სტრუქტურის მქონეა, ონტოლოგიური ლოგიკური არსებისაა.

ლოგიკური შედეგი იმთავითვე მოცემულია საფუძველის არსებაში, იგი მხოლოდ ანალიზს მოითხოვს. ასევე, მოქმედებაც იმთავითვე მოცემულია მიზეზის არსებაში. მაშასადამე, ეს კავშირი ანალიზური ბუნ-

<sup>50</sup> С п и н о з а, Избр. произв., т. I, М., 1957, стр. 368, 369.

ნებისაა. მოქმედებაში გამოვლანდება ის, რაც მიზეზში წინასწარ იყო მოცემული. მწარმოებლურ ბუნებაში წინასწარაა მოცემული წარმოებულ ბუნება. ისინი დროითა და წარმოქმნის პროცესით არ არიან გაშუალებულნი, ე. ი. მოქმედებას არ გააჩნია რაიმე ისტორია, ისე, როგორც ასეთი არ გააჩნია ლოგიკურ შედეგს.

\* \* \*

თუ სპინოზას ფილოსოფიის ძირითად პრინციპებს საწყისსა და ტრანზიტულ მიზეზობრიობაზე კრიტიკული თვალსაზრისით მივუდგებით მაშინ შეიძლება დავასკვნათ შემდეგი:

1. სუბსტანცია, საწყისი ანუ თვითმიზეზი, როგორც მწარმოებელი ბუნება, არის სუბიექტი, ხოლო წარმოებულ ბუნება — მისი განსაზღვრულობა ანუ პრედიკატი<sup>51</sup>, დამოკიდებულება სუბიექტსა და პრედიკატს შორის პრინციპში იგივეა, რაც ლოგიკური კავშირი. სხვანაირად. წარმოებულ ბუნება არ შეიძლება იყოს მოცემული იმისგან განსხვავებული, რაც ნაგულისხმევია მწარმოებელში. დეკარტის ანალოგიურად, ეს ხდება სწორედ იმის გამო, რომ თვითმიზეზის მიმართება ცალმხრივ მიზეზობრიობასთან (რაც არსებითად იგივეობრივია ლოგიკური მიმართებისა), გააზრებულია როგორც ჩვეულებრივი საფუძველ-შედეგის (და შესაბამისად, მიზეზ-მოქმედების) დამოკიდებულება.

2. აქედან გამომდინარე საწყისი მიჩნეულია ტრანზიტული მიზეზობრიობის „მიღმა“ მდებარე პირველსაფუძველად, საწყისის დამოუკიდებლობა უკიდურესობამდე მიყვანილი და იგი გათანაბრებულია ჩვეულებრივ მიზეზთან. სწორედ აღნიშნული გარემოებიდან აიხსნება განვითარების დიალექტიკური კონცეფციის შეცვლა მეტაფიზიკური კონცეფციით.

3. საწყისის სპინოზასეული გავებიდან კი აუცილებლობით გამომდინარეობს, რომ იგი ტრანზიტული მიზეზობრიობის მეორე და დაპირისპირებული მხარეა და ტრანზიტული მიზეზობრიობის „მიღმა“ არსებობა მას არ გააჩნია, საწყისი შეუძლებელია არსებობდეს ცალმხრივი მიზეზობრიობისაგან იზოლირებულად, როგორც ამას სპინოზა ფიქრობდა.

4. რადგან წარმოებულ ბუნება ანუ სიმრავლე (როგორც არსებობის სფერო) ლოგიკური გზით გამოიყვანება საწყისიდან ანუ თვითმიზეზიდან, ამიტომ ჩვენ საქმე გვაქვს არა რეალური პროცესის, როგორც

---

<sup>51</sup> ზუსტად ისევე, როგორც ამ ფილოსოფიას ფიქრებაში ახასიათებს და პლენაროვი იმეორებს. Г. В. Плеханов Избр. фил. произведения, М., 1957, стр. 134.



წარმოშობისა და ქმნადობის პროცესის ასახვასთან, არამედ წმინდა-ლოგიკურ, გონებრივ ოპერაციასთან სამყაროს გააზრებასთან, გაგებასთან.

5. სწორედ ამის გამო, სპინოზასეული თვითმიზეზი, როგორც წინააღმდეგობათა ერთიანობა და ამრიგად, მოძრაობისა და განვითარების იმპულსი, საბოლოოდ გამოიყურება, როგორც ყოველგვარ აქტივობასა და დინამიკურობას მოკლებული, პასიური საწყისი.

6. ამის გამო ტრანზიტულ მიზეზობრიობასაც წარმეული აქვს მთავარი და არსებითი ნიშანი — სინთეზურობისა და ახალის წარმოქმნის ნიშანი.

7. სპინოზას მთავარი დამსახურება იმაშია, რომ მან არა მარტო გადალახა დეკარტის დუალიზმი, არამედ დაასაბუთა შინაგანი აუცილებლობის, თვითმიზეზის, როგორც წინააღმდეგობათა ერთიანობის იურიდიული, ლოგიკური არსებობა მიზეზობრიობის ცალმხრივი ხასიათის საპირისპიროდ და ამით მოგვცა, საერთოდ, მიზეზობრიობას ფილოსოფიური დასაბუთების პერსპექტივა.

8. სპინოზას დიალექტიკური კონცეფციიდან გამომდინარე შედეგები ვერ უთავსდებიან მისსავე საკუთარ მეტაფიზიკურ დასკვნებს.

\* \* \*

სპინოზას მოძღვრების ერთ-ერთი მთავარი ნაკლი მისი თვითმიზეზის არადინამიკური, არააქტიური ხასიათია. ამ უკანასკნელი გარემოების გარეშე კი პრინციპულად შეუძლებელია ტრანზიტული მიზეზობრიობის არსებობის გამართლება.

ეს ნაკლი შემდეგ სიძნელეს გულისხმობს: როგორ გავავრცელოთ საწყისის ანუ თვითმიზეზის აქტივობა სიმრავლის სფეროზე? თუ საწყისი არ მონაწილეობს თითოეულ, ერთეულ მოვლენაში, მაშინ შეუძლებელი ხდება მისი კონტაქტი სიმრავლესთან და მაშასადამე, მიზეზობრიობის არსებობაც, ხოლო თუ ის „დიფერენცირებულია“ მოვლენებში, მაშინ მას არ უნდა შეეძლოს სიმრავლისაგან დამოუკიდებლად არსებობა. გამოდის, რომ საწყისი განხორციელებული უნდა იყოს ერთეულ მოვლენებში, კერძოში<sup>52</sup>, ე. ი. იგი უნდა იყოს სიმრავლის ერთიანობა, მაგრამ სიმრავლე, როგორც დაპირისპირებული მხარე, მისთვის ისეთივე აუცილებლობას უნდა წარმოადგენდეს, როგორც საკუთარი თავი, რო-

<sup>52</sup> ამ სიძნელეზე სპინოზასთან მიუთითებენ: ე. კენიგი და ს. დანელია. E. Koenig, Die Entwicklung des Causalproblems, B. 1, Leipzig, 1888; ს. დანელია, მიზეზობრიობის პრობლემა სპინოზას ფილოსოფიაში, ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. 6, თბილისი, 1955.

გორც ერთიანობა. მაშასადამე, ჩვენ დილემის წინაშე ვდგებით: 1) უნდა არსებობდეს უსაზღვრო საწყისები (ერთეული მოვლენების სახით). 2) საწყისთა სიმრავლე ეწინააღმდეგება თვით საწყისის არსებას (რადგან მრავალი საწყისი იმას ნიშნავს, რომ საწყისი არც ერთი მათგანი არაა).

ასეთია სიტუაცია, რომელიც ლაიბნიცის ფილოსოფიურ აზროვნებას განსაზღვრავს.

## ლ ა ი ბ ნ ი ც ი

საწყისისა და მიზეზობრიობის პრობლემა ლაიბნიცის „მონაღოლოგიაში“. როგორც აღინიშნა, სპინოზას ფილოსოფიური სისტემის მიერ ნაანდერძევი სიძნელეებიდან მთავარია შემდეგი: ა) როგორ გამოვიყვანოთ საწყისის ანუ თვითმიზეზის არსებიდან, როგორც ერთადერთი არსებიდან ის, რაც არ არის ერთადრეთი, ე. ი. არის სიმრავლე; ბ) როგორ ვაწარმოოთ თვითმიზეზის პასიურობიდან ის აქტივობა და ქმედება, რომელიც ტრანზიტული მიზეზობრიობის სახით არსებობს.

ერთი რამ ცხადია: ტრანზიტული მიზეზობრიობა, როგორც სინაგლისა და დამოკიდებულების სფერო, გარეგანი მიზეზის არსებობას გულისხმობს, რადგან არც აღმოცენების და არც უარყოფის (განადგურების) საფუძველი არაა მოცემული თვით საგანთა არსებაში. მაშასადამე, ცვლილება და ქმედება, რაც მიზეზის არსებით მხარეს შეაღგენს, არ შეიძლება აიხსნას ერთეულ საგნებში არსებული შინაგანი აუცილებლობით. ქმედების (მიზეზის) გარეგნული ხასიათი იმთავითვე გულისხმობს, რომ მისი არსებობის აუცილებლობის დასაბუთება ემყარება თვით ქმედების პირველწყაროს უსასრულო ადგილგადასაცვლებას რეგრესული მიმართულებით. ამ გზით კი, როგორც ლაიბნიცი მრავალჯერ იმეორებს, „ჩვენ ოდნავადაც ვერ წავიწყეთ წინ“, ვერ შევძლებთ მიზეზის (ანუ აქტივობის) არსებობის დამაკმაყოფილებელ ახსნას.

გამოდის, რომ ქმედების პირველწყარო შინაგანი აუცილებლობიდან ანუ საწყისიდან (თვითმიზეზიდან) უნდა აიხსნას, მაგრამ მაშინ საწყისი თვით უნდა მონაწილეობდეს სიმრავლეში, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში ქმედება და აქტივობა არარაობიდან უნდა აგვეხსნა. თუ საწყისი, როგორც აქტივობის პირველწყარო და თვითმიზეზი, თვითონ არის განხორციელებული სიმრავლეში, მაშინ იგი უწყვეტობა უნდა იყოს ერთეულ საგნებში. ასეთ შემთხვევაში კი თვითმიზეზის პრინციპული მხარეები უნდა ახასიათებდეს ერთეულ საგნებსაც. თუ ეს ასე იქნება, მაშინ ერთეული თვითონ უნდა იყოს სუბსტანციის ანუ

თვითმიზეზის ბუნების მქონე, ე. ი. უნდა არსებობდეს უსაზღვრო საწყისები, რომლებსთვისაც ქმედების აუცილებლობა შინაგანი აუცილებლობა იქნება. მაგრამ უსაზღვრო საწყისები იგივე სიმრავლე იქნებოდა, სადაც ადგილი ექნება შემოსაზღვრას. უარყოფას, ურთიერთდამოკიდებულებასა და სხვით განსაზღვრულობას და ამრიგად, კვლავ დაისმებოდა საკითხი საბოლოო მიზეზის ანუ პირველი სუბსტანციის შესახებ.

ლაიბნიცისათვის ერთი რამ გარკვეულია, თუ „თავი“ თავიდან ახსნა“ არ დაუკავშირდა „სხვისგან ახსნას“ ტრანზიტული მიზეზობრიობის არსებობა ვერ დასაბუთდება.

როგორ წყვეტს ლაიბნიცი ამ საკითხს თავის „მონადოლოგიაში“? ლაიბნიცის აზრით სამყარო შედგება სუბსტანციებისაგან ანუ მონადებისაგან, მონადა უმარტივესია და არ შედგება ნაწილებისაგან: „მონადა, რომლის შესახებ გვექნება აქ ბაასი, არის მარტივი სუბსტანცია, რომელიც შედის რთულ სუბსტანციებში, მარტივია ის, რასაც ნაწილები არა აქვს“<sup>53</sup>, აქედან თავისთავად გამომდინარეობს, რომ მონადაში შეუძლებელია ადგილი ჰქონდეს რაიმე ცვლილებას, რადგან იგი უმარტივესია და ნაწილებს არ გულისხმობს: „მონადაში არაფერი არ გადიიტანება. არ განიზარება მასში რაიმე შინაგანი მოძრაობაც, რომელიც შეიძლებოდა აღძრული, წარმართული, გადიდებული და შემცირებული ყოფილიყო მის შიგნით, როგორც შესაძლებელია ეს მოხდეს რთულ სუბსტანციებში“<sup>54</sup>.

ისმის კითხვა: ხომ არ შეიძლება ასეთი ცვლილება გამოწვეულ იქნას რაიმე გარეგანი მიზეზით? ამ კითხვაზე ლაიბნიცი პირდაპირ პასუხობს: „მონადებს სრულიად არა აქვთ ფანჯრები, რომელთა საშუალებით რომელიმე საგანს შეუძლია შევიდეს ან განვიდეს იქიდან“<sup>55</sup>.

მაშასადამე, გამოდის, რომ: 1) ცვლილების მიზეზი არ შეიძლება ვეძებოთ მონადის შიგნით და 2) ასეთი მიზეზი შეუძლებელია ვეძებოთ მონადის გარეთ.

ერთი შეხედვით, თითქოს ლაიბნიცი აქტივობისა და ქმედების არსებობას უარყოფს მონადებისა და მაშასადამე, საერთოდ სამყაროს მიმართ, მაგრამ ასეთი დასკვნა ნაჩქარევი იქნებოდა.

ლაიბნიცი განაგრძობს და აღნიშნავს, რომ მონადებს, როგორც სიმრავლეს აუცილებლად უნდა ჰქონდეთ ერთიმეორისაგან განსხვავებული თვისებები და ცხადია, თვისებრიობანი, რადგან: „თვისებებს

53 ლ ა ი ბ ნ ი ც ი, მონადოლოგია, თბილისი, 1940, გვ. 21.

54 ი ქ ვ ე, გვ. 22.

55 ი ქ ვ ე.

მოკლებული მონადები განუსხვავებელნი იქნებოდნენ ერთმანეთისაგან<sup>56</sup>. პირიქით, ლაიბნიცის აზრით: „ბუნებაში არასოდეს არ არის ორი არსება, რომელთა შორის ერთი სრულიად ისეთი იყოს, როგორც მეორეა“<sup>57</sup>.

მონადათა სიმრავლე იმას ნიშნავს, რომ თითოეული მათგანი იფარგლება ყველა მათგანისაგან. როგორც განსხვავებული, სწორედ საკუთარი თვისებრიობის წყალობით. ყოველი მონადა მოქცეულია გარკვეულ საზღვრებში, გამოკვეთილია დანარჩენი მონადებისაგან. იგი იმდენად აღგენს თავის თვისებრივ გარკვეულობას, რამდენადაც განსხვავებულია სხვა დანარჩენი მონადებისაგან და მაშასადამე, არ არის არც ერთი ამ დანარჩენისაგან. ამიტომ მონადას, ამ აზრით, არ შეიძლება თავის საკუთარ თავში ჰქონდეს მისი გარკვეულობის მიზეზი ანუ საბუთი, როგორც ლაიბნიცი იტყოდა. ამასთანავე, თვით ლაიბნიცის მიხედვით უარყოფასა და წინააღმდეგობას გამორიცხავს მხოლოდ ის, რაც საზღვრებს მოკლებულია<sup>58</sup>. ასეთი კი შეიძლება იყოს მხოლოდ „უზენაესი სუბსტანცია“ ანუ ღმერთი.

ამრიგად, რამდენადაც მონადები სიმრავლეა, ისინი უნდა გულისხმობდნენ უარყოფასა და წინააღმდეგობას. ეს კი ნიშნავს, რომ მონადების სისტემაში ადგილი უნდა ჰქონდეს ქმედებას და ცვლილებას: „მე დაშვებულად მიმაჩნია აგრეთვე ის, რომ ყოველი შექმნილი არსება, მაშასადამე, შექმნილი მონადაც ექვემდებარება ცვლილებას, და ისიც კი მიმაჩნია დაშვებულად, რომ ეს ცვლილება თითოეულ შექმნილ არსებაში არის უწყვეტი“<sup>59</sup>.

ამრიგად, მონადა თურმე მაინც ექვემდებარება ცვლილებას, მეტიც, ლაიბნიცი იმ აზრისაა, რომ: „მონადების ბუნებრივი ცვლილებანი ჩნდებიან შინაგანი საწყისისაგან. ვინაიდან გარეგანი მიზეზი ვერ მოახდენდა გავლენას მონადის შიგნით“<sup>60</sup>.

ამრიგად, სპინოზასაგან განსხვავებით, ლაიბნიცი ლაპარაკობს შინაგან (ანუ იმანენტურ) მიზეზზე თვით სიმრავლის სფეროში, რადგან იზოლირებული თვითმიზეზიდან ვერ აიხსნება სიმრავლეში არსებული მიზეზობრივი ქმედება და ცვლილება.

ცხადია, რომ ლაიბნიცის პირველი თეზისი, რომლის თანახმად ცვლილება არ ხდება თვით მონადის შიგნით და არც გარედან შეიძლება შეაღწიოს მასში. არ ეწინააღმდეგება თეზისს იმის შესახებ, რომ

56 ლაიბნიცი, მონადოლოგია. თბილისი. 1940, გვ. 22.

57 იქვე, გვ. 23.

58 იქვე, გვ. 33.

59 იქვე, გვ. 23.

60 იქვე.

მონადაც ექვემდებარება ცვლილებას. როცა ლაიბნიცი ლაპარაკობს ცვლილების არარსებობაზე მონადის შიგნით, მას მხედველობაში აქვს მონადის უმარტივესი ბუნება და მაშასადამე, ყოველგვარი უარყოფისა და განსხვავების გამორიცხვა მონადის არსებაში. მაგრამ როდესაც ლაიბნიცი პირიქით ლაპარაკობს — ცვლილების მიერ მონადის დაქვემდებარებაზე, მას მხედველობაში აქვს მონადების, როგორც სიმრავლის სფერო და მონადის, როგორც მთლიანის, ურთიერთობა სხვა დანარჩენ მონადებთან.

ახლა შეგვიძლია ვიკითხოთ თუ რას გულისხმობს ლაიბნიცი ცვლილების „შინაგანი საწყისის“ შინაარსში.

ლაიბნიცის აზრით, მონადათა სიმრავლისაგან განსხვავებით არსებობს ისეთი სუბსტანცია, რომელიც: „თავისუფალია იმ საზღვრებისა და ფარგლებისაგან, რომლებიც აქვთ საგნებს და იქ სადაც არ არის ფარგლები, ე. ი. ღმერთში, სისრულე აბსოლუტურად უსაზღვროა“<sup>61</sup>. ამავ დროს, როგორც ლაიბნიცი ფიქრობდა. მისი „ნაყოფი არიან ყველა შექმნილი ან ნაწარმოები მონადები“<sup>62</sup>.

ამრიგად, დაუშვა რა მარტივი სუბსტანციების სიმრავლე, ამით ლაიბნიცმა იმთავითვე გამორიცხა ამ „სუბსტანციების“ თავისთავიდან ახსნა და კვლავ წამოიჭრა საკითხი საბოლოო ანუ თვითმიზნების აუცილებლობის შესახებ. მაგრამ თვითმიზნები, როგორც ღმერთი, არ გულისხმობს რაიმე სხვაობას და მაშასადამე, უარყოფას და განსხვავებას, წინააღმდეგობას. იგი მხოლოდ აბსოლუტური სულყოფილებაა იმ არასრულყოფილების მიმართ, რომელიც სიმრავლეს, მონადებს ახასიათებს.

მაშასადამე, ლაიბნიცი კვლავ ცდილობს სრულყოფილებიდან მისი გამომრიცხველი და საწინააღმდეგო მხარე-არასრულყოფილება აწარმოოს.

გაეყვეთ ლაიბნიცის აზრთა მსვლელობას. რაკი ღმერთის არსებობა დაუშვა და მონადები მისგან წარმოებულად გამოაცხადა, ამის შემდეგ ლაიბნიცი დაასკვნის: „ქმნილებებს თავისი სისრულე აქვთ ღმერთის გავლენისაგან, მაგრამ თავისი უსასრულობანი (ნაკლებოვანებანი) მათ აქვთ საკუთარი ბუნებისაგან, რომელსაც არ შეუძლია იყოს უსაზღვრო, ვინაიდან სწორედ ამით არიან ისინი ღმერთისაგან განსხვავებულნი“<sup>63</sup>.

აქედან თავისთავად გამომდინარეობს, რომ მონადა, როგორც „მარტივი სუბსტანცია“, როგორც ერთეული, ორი ურთიერთგამომ-

61<sup>1</sup> ლ ა ი ბ ნ ი ც ი, მონადოლოგია, თბილისი 1940. გვ 32.

62<sup>2</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 34.

63<sup>3</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 32.

რიცხველი შინაარსის, ორი ურთიერთუარმყოფელ განსაზღვრულობის ანუ წინააღმდეგობრივი მხარეების ერთიანობაა. მონადა სრულყოფილების მქონეა, რამდენადაც იგი დამოკიდებულია ღმერთზე, ე. ი. შექმნილი ან წარმოებულია ღმერთისაგან. მონადა არის არასრულყოფილების მქონე, რამდენადაც იგი თვითქმარი გარკვეულობა და სიმრავლის წევრია.

მონადა დადებითი სინამდვილეა (როგორც ლაიბნიცი იტყოდა), როგორც სრულყოფილი სუბსტანციის (ანუ ღმერთის) ნაყოფი, მონადა უარყოფითი სინამდვილეა, რამდენადაც იგი შემოფარგლული, ზღვარდებული და ერთეულია.

ჩვენთვის ყველაზე მეტად საინტერესოა ის, რომ ლაიბნიცი სწორედ ამ თეზისიდან ცდილობს მიზეზობრიობის არსებობის გამართლებას. ლაიბნიცი წერს: „ქმნილების შესახებ, რამდენადაც მას აქვს სისრულე იტყვიან, რომ ის მოქმედებს სხვაზე, რამდენადაც კი ის უსრულა, იტყვიან რომ ის ვნებას განიცდის სხვისაგან“<sup>64</sup>. „ერთი ქმნილება იმით არის მეორეზე უფრო სრული, რომ მასში იპოვნება, ის, რაც გამოსაყენებელია იმის a priori ასახსნელად, რაც მეორე ქმნილებაში ხდება და სწორედ ამის გამო იტყვიან ხოლმე, რომ ის მოქმედებს მეორეზე“<sup>65</sup>.

უდავოა, რომ ლაიბნიცს აქ მხედველობაში აქვს სწორედ მიზეზობრივი დამოკიდებულების ამოსავალი პრინციპი და საფუძველი ანუ ცვლილების (ქმედების) ის „შინაგანი საწყისი“, რომელიც განსაზღვრავს მიზეზობრიობის გამოვლენას და მამასადამე, მიზეზისა და შედეგის არსებობასაც.

მიზეზის გამოვლინების, მისი განხორციელების რეალური შესაძლებლობა განსაზღვრულია არა საკუთარი არსებით, არამედ შედეგის შესაძლებელი განხორციელებით, რადგან თუ მონადას არ ექნებოდა უსრულობა და უარყოფითი განსაზღვრულობა, არასოდეს არ იქნებოდა მასზე რაიმე ზემოქმედების (და მამასადამე, მიზეზის ანუ ქმედების) შესაძლებლობა.

პირიქით, თუ მონადას ექნებოდა მხოლოდ სისრულე და დადებითი განსაზღვრულობა, არასოდეს არ იქნებოდა შესაძლებელი „ვნება“ და შედეგის გამოვლენა.

მამასადამე, მიზეზის გამოვლენისათვის უნდა არსებობდეს შედეგის გამოვლენის შინაგანი აუცილებლობა, ხოლო შედეგის გამოვლენისათვის, მიზეზის გამოვლენის შინაგანი აუცილებლობა. ეს ურთიერთ-

64 ლ ა ი ბ ნ ი ც ი, მონაღოლოგია, თბილისი 1940. გვ. 34.

65 ი ქ ე ე.

მომთხოვნი და ურთიერთგანმსჭვალავი შინაგანი აუცილებლობა სხვა არაფერია თუ არა სისრულისა და არასისრულის (უსრულობის) დიალექტიკური კავშირი. როგორც მონადის ურთიერთუარყოფელი, ურთიერთგამომრიცხველი მხარეების დიალექტიკური ერთიანობა. სხვა სიტყვებით, ქმედების (და ცვლილების) რეალური შესაძლებლობა განისაზღვრება იმ წინააღმდეგობათა ერთიანობით, რომელიც მონადას ახასიათებს. ამდენადაა სწორედ შესაძლებელი ლაპარაკი ცვლილების „შინაგან საწყისზე“ და ამდენადვე, ხაზგასმით აღნიშნავდა ლენინი ლაიბნიცის ამ აზრის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე<sup>66</sup>.

აღნიშნულიდან თავისთავად გამომდინარეობს, რომ მიზეზობრივი კავშირის განხორციელებაში უპირატესობა არ მიენიჭება არც მხოლოდ სრულყოფილებას და არც მხოლოდ არასრულყოფილებას, რადგან ისინი ერთეული მონადის ურთიერთდაპირისპირებულ მხარეებს წარმოადგენენ. ერთის არსებობა არ შეიძლება წარმოვიდგინოთ მეორისაგან იზოლირებულად. ამ დაპირისპირებული მხარეების თანაარსებობა იგივეა: რაც ორმხრივი ურთიერთდამოკიდებულება და ურთიერთსაფუძველდება ანუ წრიულობა ცალმხრივი გენეტური დამოკიდებულებისა და წრფიულობის საპირისპიროდ.

ჩვენ დავინახეთ, რომ მიზეზობრივი კავშირის არსებობა სწორედ აღნიშნული წრიულობიდან ამოდის, თუმცა თვით ამ კავშირში წრიულობა და წინააღმდეგობათა ერთიანობა მოხსნილია და წარმოდგენილია გენეტური ცალმხრივი დამოკიდებულებით; სრულყოფა ეწყვილება მხოლოდ მიზეზს, ხოლო არასრულყოფა — ენებას და მაშასადამე, შედეგს.

ნაცვლად იმისა, რომ ლაიბნიცმა გაარკვიოს დამოკიდებულება წინააღმდეგობათა (მონადის დადებითი და უარყოფითი განსაზღვრულობა) ერთიანობასა და თვით მიზეზ-შედეგობრივ მიმდევრობას (როგორც ცალმხრივობას) შორის, იგი მიზეზობრივი მიმდევრობის ანალიზიდან გამომდინარე კვლავ აყენებს საკითხს პირველსაწყისის ანუ ღმერთის შესახებ.

ლაიბნიცი ვარაუდობს, რომ ასეთი პირველსაფუძველი ანუ უკანასკნელი საბუთი უნდა იმყოფებოდეს თვით სამრავლის, ე. ი. მონადათა სისტემის გარეთ. მაგრამ აქ კვლავ აღმოცენდება გადაულახავი სიძნელე: თუ ეს პირველსაწყისი უკანასკნელი საბუთია და მისგან აიხსნება მონადები და საერთოდ ცვლილება, მაშინ იგი უნდა იყოს მხოლოდ სრულყოფილება და იმავეთვე უნდა გამორიცხავდეს საკუთარი არსებიდან ყოველგვარ არასრულყოფილებას, უარყოფასა და წი-

<sup>66</sup> В. И. Ленин, Философские тетради, М., 1970, стр. 67.

ნაღმდევობას. წინაღმდეგ შემთხვევაში იგი ჩვეულებრივი, ერთეული მონადის ბედს გაიზიარებდა.

ლაიბნიცი ფიქრობს, რომ ღმერთი აბსოლუტურად სრულყოფილი სუბსტანციაა და მაშასადამე, არასრულყოფილების გამორიცხვა. ამასთანავე, იგი ყოველი მონადისა და ცვლილების პირველწყაროა. ე. ი. სიმრავლისა და ქმედების ამოსავალი. ამით კი ლაიბნიცი ე. წ. პლურალიზმის საპირისპიროდ კვლავ ცდილობს მონიზმის აღდგენას. ლაიბნიცი ვერ ამჩნევს, რომ მისი პირველმიზეზი ანუ ღმერთი აშკარად უპირისპირდება მისსავე შედეგს. შექმნილ სიმრავლესა და არასრულყოფილებას. ცხადია, რომ ლაიბნიცმა ღმერთის არსებაში უნდა აღიაროს იგივე წინაღმდეგობა, რაც დადასტურდა მონადებსაც მიჯნობით. რადგან როგორც შეძლებდა ყოვლადსრულყოფილი ქმედებას თუ ამის არავითარი საფუძველი მას არ გააჩნდა? მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის არსებობა ხომ იმ წინაღმდეგობას ემყარება, რომელიც სიმრავლესა და მონადებს გააჩნია? თუ არ არსებობს არასრულყოფილი, არ არსებობს ქმედების საფუძველი და მხოლოდ სრულყოფილებიდან ქმედება ვერავითარ შემთხვევაში ვერ აიხსნება.

საქმეს ვერ შევლის ის გაჩემობა. რომ ღმერთში. როგორც ცვლილებათა პირველწყაროში, „ცვლილებათა სიწვრილე უკიდურესობამდე“ დავიყვანოთ<sup>67</sup>. რადგან, რაც უფრო უკიდურესია ამა ცვლილებათა სიმცირე, მით უფრო მწვავედ ისმის საკითხი იმ მკვეთრი წყვეტის შესახებ, რომელიც აუცილებელია ყოვლადსრულყოფილიდან არასრულყოფილებაში, როგორც საწინააღმდეგოში გადასვლისათვის. ანდა, როგორაა შესაძლებელი ყოვლად სრულყოფილიდან წარმოიშვას ისეთი რამ. რისი მსგავსიც მასში მოცემული არ ყოფილა?

გამოდის, რომ პირველსაწყისად არ შეიძლება მივიღოთ დაპირისპირების რომელიმე მხარე. რჩება მხოლოდ ერთადერთი გამოსავალი. რომლის თანახმად სრულყოფილება თავის საფუძველსა და გამართლებას თვით არასრულყოფილებიდან ლებულობს და ერთიმეორის ვარეშე არსებობა მათ არ შეუძლიათ. ამიტომ მათი ერთიანობა და წინააღმდეგობა თვით ერთეული მონადის სახით არსებობს. სწორედ აქ. წინადათა სამყაროში ანუ სიმრავლის სფეროში უნდა გადავიტაროთ უმიზეზოსა და საწყისის საკითხი და მაშასადამე, თვით მიზეზ-შედეგობრივი მიმდევრობის განმსაზღვრელი საფუძვლის საკითხი.

ლაიბნიცი კი ფიქრობდა, რომ ქმედება მომდინარეობს მონადის დადებითი განსაზღვრულობიდან (სისრულიდან). ხოლო ეს უკანასკნელი უზენაესი არსების სრულყოფილებიდან. ამიტომ, მისი აზრით. ქმე-



დებას აქვს არა ფიზიკური, მატერიალური ბუნება, არამედ იდეალური ბუნება, რადგან მონადებს ფიზიკური ზემოქმედების საშუალება არ გააჩნიათ<sup>68</sup>. მაგრამ განა ქმედების (ან ზემოქმედების) საფუძველი იარსებებდა უარყოფითი განსაზღვრულობასა და არასრულყოფილების გარეშე? თუ ქმედება წააწყდება იმავე ძალის სრულყოფილებას, როგორც დადებით განსაზღვრულობას, მაშინ იგი საერთოდ უნდა შეწყვეტილიყო და ლაიბნიცის დასაბუთების ძირითადი ამოცანაც უმიზნო იქნებოდა, რადგან არც მონადის არსებობა იქნებოდა შესაძლებელი და არც ქმედების.

უარყოფითი განსაზღვრულობა, როგორც მონადის სასრულობა და არასრულყოფილება, რომელიც ლაიბნიცის თანახმად, თვით საგანთა საკუთარი ბუნებიდან ამოდის ისეთივე აუცილებლობას წარმოადგენს დადებითი განსაზღვრულობისა და სრულყოფილებისათვის, როგორც ეს უკანასკნელი — პირველისათვის. მხოლოდ ამ ურთიერთუარყოფელი. საწინააღმდეგო მხარეების ერთიანობა ასაბუთებს მიზეზობრიობის და საერთოდ ქმედების რეალურ შესაძლებლობას.

**მიზეზობრიობა და საკმაო საფუძვლის პრინციპი.** დღემდე არ არსებობს საერთო აზრი იმის შესახებ თუ როგორ უნდა გავიგოთ საკმაო საფუძვლის პრინციპი: არის იგი ონტოლოგიურიც და ლოგიკურიც თუ მხოლოდ ლოგიკური ან მხოლოდ ონტოლოგიური? ან არც ერთი და არც მეორე?

ჯერ კიდევ ე. კენიგი მიუთითებდა იმის შესახებ, რომ ლაიბნიცისათვის ობიექტური საფუძველი და მიზეზი (და შესაბამისად საფუძვლის პრინციპი და მიზეზობრიობა) ერთი და იგივე არ არის<sup>69</sup>.

მ. ბუნგე იმ აზრისაა, რომ ლაიბნიცს, ეს კანონი ესმოდა როგორც ყოფიერებისა და აღმოცენების კანონი, მაგრამ მისივე ნაშრომის სქოლიოში იგი მაინც გაკვირვებით კითხულობს თუ რატომ თვლიდა ლაიბნიცი ამ კანონს თავის გამოგონებად, მაშინ როცა მიზეზსა და საფუძველს დეკარტიც ხმარობდა იგივეობრივი მნიშვნელობით<sup>70</sup>.

კ. ბაქრაძე, თავის „ლოგიკაში“ წერს, რომ საკმაო საფუძვლის კანონს, ლოგიკური თვალსაზრისით, არავითარი კონკრეტული შინაარსი არ გააჩნია, რომ იგი თვითონ არავითარ წესს და კანონს არ წარმოადგენს, რომ ლოგიკის განვითარების დღევანდელმა დონემ დაადასტურა ამ კანონის უშინაარსობა<sup>71</sup>.

68 В. И. Ленин, Философские тетради, М., 1970, стр. 35.

69 E. Koenig, Die Entwicklung des Causalproblems.

70 М. Бунге, Причинность, М. ИЛ., 1962, стр. 262, 237.

71 კ. ბაქრაძე, ლოგიკა, თბილისი, 1955, გვ. 435—436.

ზოგიერთი ლოგიკოსი ცდილობს დამატარებს, რომ ეს პრინციპ-ლოგიკური აზროვნებას განვსტზე ბარათადო განჩინა. მაგრამ ბოლომდე ეს განჩინა კონკრეტულ შემთხვევით არაფერს ამბობს. ვინაა იმისა, რომ დასაწყისში მატერიალისტური დიალექტიკის მიხედვით, ბოლომდე განხილვის მთავარი და აბსტრაქტული შემთხვევებია ბრინჯისმი. რომ ამ განჩინ კონკრეტული ადგილებზე განხილვა და მიაკვლიათ ცოთარისგანმომარტველა მხარეება ცოთარისგან უმეტეს ეფუძნება. რომ ეს განჩინ თვით მტკიცებას განხილვა განხორციელება განჩინა და ატვის.

მავე განჩინს თვალსებრ ანტიმონტეკარო იფიქრე განჩინტა, რ. ვინაა და კონკრეტული შემთხვევების მიხედვით. ვინაა ბრინჯისმი და ატვის უმეტეს და შედეგის ამ ნაბრებს ამ ნაბრებს ამბავს-განჩინო და განხილვის მთავარი.

შედეგის, რომ განხილვა მიხედვით, ატვის ადგილებზე განჩინტა განხილვის თვალსებრ ანტიმონტეკარო იფიქრე განჩინტა, რ. ვინაა და კონკრეტული შემთხვევების მიხედვით. ვინაა ბრინჯისმი და ატვის უმეტეს და შედეგის ამ ნაბრებს ამ ნაბრებს ამბავს-განჩინო და განხილვის მთავარი.

განხილვის მთავარი შემთხვევების განხილვა, ატვის ადგილებზე განჩინტა განხილვის თვალსებრ ანტიმონტეკარო იფიქრე განჩინტა, რ. ვინაა და კონკრეტული შემთხვევების მიხედვით. ვინაა ბრინჯისმი და ატვის უმეტეს და შედეგის ამ ნაბრებს ამ ნაბრებს ამბავს-განჩინო და განხილვის მთავარი.

შედეგის, რომ განხილვა მიხედვით, ატვის ადგილებზე განჩინტა განხილვის თვალსებრ ანტიმონტეკარო იფიქრე განჩინტა, რ. ვინაა და კონკრეტული შემთხვევების მიხედვით. ვინაა ბრინჯისმი და ატვის უმეტეს და შედეგის ამ ნაბრებს ამ ნაბრებს ამბავს-განჩინო და განხილვის მთავარი.

1. ლოგიკოსი: А. В. Савилов. Логические законы мышления. Ленинград. 1956

2. Geistes. Das Prinzip vom zureichenden Grund. München. 1929; M. Heidegger. Vom Wesen des Grundes. Frankfurt am Main. 1949.

3. Делез Г. и Гваттари Ф. Г. Собр. соч. М., 1966, стр. 5.

რეგრესი უსასრულობაში სწორედ საფუძვლის (ანუ მიზეზის) არასაკმაო საფუძვლიანობაზე მეტყველებს: „რადგან დასკვნა მანამ დარჩება დაუსაბუთებელი, სანამ არ იქნება ნაჩვენები ყოველ საფუძველთა საფუძველი“<sup>75</sup>. გარდაქმნის კანონთა მიუხედავად, ყოველი შემდგომი მდგომარეობა, ამბობდა ლაიბნიცი, არის წინა მდგომარეობის აალი და რომელ წინა მდგომარეობაზეც არ უნდა გადავიდეთ, ჩვენ ვერასოდეს ვერ ვიპოვით მასში არულყოფილ ახსნას: „...ჩვენ მასში გვულისხმობთ მხოლოდ მდგომარეობათა რიგის მიმდევრობასა და არც ერთ მათგანში არ იგულისხმება მისივე საკმაო საფუძველი“<sup>76</sup>.

საკმაო საფუძველი უნდა იყოს ისეთი, რომლის საწინააღმდეგო თვით შეიცავს წინააღმდეგობას. იგი უნდა იყოს უპირობო, ასეთი ბუნებისაა, ლაიბნიცის აზრით, მეტაფიზიკური აუცილებლობა. ამ აუცილებლობის განსხვავება ჩვეულებრივი მიმდევრობითი აუცილებლობისაგან (რავიც იგულისხმება მიზეზობრივი მიმდევრობაც და რასაც ლაიბნიცი „ფიზიკურ აუცილებლობას“ უწოდებს), იმაში მდგომარეობას, რომ პირველის საწინააღმდეგო დასაშვებია, მეორესი კი წინააღმდეგობა შეიცავს, ე. ი. შეუძლებელია. ამიტომ ამ უკანასკნელის აუცილებლობა შინაგანი აუცილებლობა; (სპინოზას ანალოგიურად): „...ვსარგებლობთ რა დიადი საწყისით, ამბობს ლაიბნიცი, რომელსაც იშვიათად მიმართავენ ხოლმე და რომელიც გვეუბნება, რომ არაფერი არ კეთდება საკმაო საფუძვლის გარეშე, ჩვენ ვგულისხმობთ, რომ საგანთა არული შეცნობისას ყველაფრის მიმართ შესაძლებელია მითითება იმის საკმაო საფუძველზე თუ რატომ ხდება ეს ასე და არა სხვანაირად“<sup>77</sup>. თავისთავად ცხადია, რომ ლაიბნიცი აქ სწორედ და მხოლოდ საწყისის შესახებ მსჯელობს, იმ საწყისის შესახებ, რომელსაც არ სჭირდება სხვა საფუძველი და ამდენადაა სწორედ იგი საკმაო საფუძველი. იგი საბოლოო მიზეზია (საფუძველია). ეს საფუძველი, რომელიც, რა თქმა უნდა, განსხვავებულია ჩვეულებრივი ლოგიკური საფუძვლისაგან (და შესაბამისად მიზეზისაგან) ყოფიერების არსებობის აუცილებლობის საკმაო საფუძველა და გვისაბუთებს სწორედ ამ უკანასკნელის არარსებობის შეუძლებლობას; გვისაბუთებს იმას, თუ რატომ არსებობს რაღაც და რატომ არ არსებობს არარაღაც ანუ არარაობა: რაკი ასეთი საწყისი დაშვებულია, ამბობს ლაიბნიცი, ამიტომ პირველი კითხვა, რომლის უფლება

75 Лейбниц, Избр. фил. пр., М., 1908, стр. 6.

76 იქვე, О коренном происхождении вещей, стр. 131.

77 იქვე, გვ. 330—31.

გვაქვს, ასეთი იქნება: რატომ არის რაღაც და რატომ არ არის არარაობა, რადგან არარაობა უფრო მარტივია, ვინემ რაღაც<sup>78</sup>.

ლაიბნიცის უშუალო აზრებიდან მოტანილიც საკმარისია იმისათვის, რომ საფუძვლის კანონის არსება იგივეა, რაც საწყისის ანუ პარველსაფუძვლის არსება. მხოლოდ აღნიშნული საქმის ვითარებიდან გამომდინარე თვლიდა ლაიბნიცი ამ პრინციპს ლოგიკურისა და ონტოლოგიურის ერთიან, იგივეობრივ კანონად. ამ პრინციპის ძირი და ფესვი იგივეა რაც დაპირისპირებულთა ერთიანობისა. სადაც გარეშე საფუძვლის მოთხოვნა უკვე აღარ არსებობს. მართალია, ლაიბნიცი ასეთ საწყისად ღმერთს ასახელებს, მაგრამ ამას არსებითი მნიშვნელობა როდი აქვს, მთავარია ამ საწყისის შინაარსი: „...მოქმედება დამოკიდებულია ღმერთზე. არა მარტო იმიტომ, რომ ამ მოქმედების მიზეზი მისგან წარმოიშობა, არამედ იმიტომაც, რომ ღმერთი ახა ნაკლები ზომითა და ხარისხით უწყობს ხელს თვით მოქმედებას<sup>79</sup>. ხოლო იქ. სადაც მიზეზი და მოქმედება ერთნაირი ხარისხით იწარმოებია, ყოველგვარი მიმდევრობა (დროული ან საფუძველ-შედგებობრივი) იმთავითვე გამორიცხულია. ასეთია სწორედ საწყისის არსება.

საწყისი და სიმრავლე. საწყისის აუცილებლობას, როგორც აღვნიშნეთ, ლაიბნიცი „მეტაფიზიკურ აუცილებლობას“ უწოდებს და ამკარად განახლებებს მას ჩვეულებრივი, „ფიზიკური აუცილებლობისაგან“.

ამასთანავე, საწყისის აუცილებლობა არ დაიყვანება არც ერთ ერთეულ საგანზე. არც ერთი სიმრავლის წევრი არ შეიძლება გაუტოლდეს ამ აუცილებლობას, რადგან იგი ზოგადი და საყოველთაოა. ამ თავისებურებების გამო იგი გრძნობადობის სფეროდან არ მიიღება. ეს აუცილებლობა არაა მოცემული აღქმაში. რაც შეეხება მონადის, ლაიბნიცი ფიქრობს, რომ მონადის სულიერი მხარე წარმოდგენილია როგორც საბოლოო მიზეზთა სფერო, ხოლო „მატერიალური მხარე — როგორც მოქმედ მიზეზთა (ე. ი. ფიზიკური აუცილებლობის) სფერო<sup>80</sup>.

მამასადამე, მონადის სრულყოფილება უნდა წარმოვიდგინოთ როგორც საკმაო საფუძვლის ანუ საწყისის ფენა, ხოლო არასრულყოფილება როგორც საფუძვლის ანუ მიზეზთა ფენა. მაგრამ ლაიბნიცი უკვე ამ გარემოებას ფსიქოფიზიკური პარალელობის საბუთად იყენებს<sup>81</sup>.

78 Лейбниц. Избр. фил. пр., М., 1908, стр. 330—31.

79 იქვე, გვ. 255.

80 იქვე, გვ. 326.

81 იქვე.

ჩვენ უკვე დავრწმუნდით, რომ მონადა მისი არსებით შეუძლებელია რომელიმე ზემოაღნიშნული მხარის გარეშე წარმოვიდგინოთ. ამიტომ აქ გარეგნული დამოკიდებულება კი არ უნდა იყოს, არამედ შინაგანი აუცილებლობა უნდა არსებობდეს, რადგან ერთი მხარის იზოლაცია ნიშნავს მეორე მხარის აბსურდად, არარსებულად გამოცხადებას, რაც მონადის ერთიანობას დაარღვევდა.

მეორე მხრივ, ლაიბნიცი ამტკიცებს, რომ ფიზიკური აუცილებლობა გამომდინარეობს მეტაფიზიკური აუცილებლობიდან<sup>82</sup>. თუ ეს გამომდინარეობა მიმდევრობაა, მაშინ გაუგებარია როგორაა მოცემული ეს მიმდევრობა მონადაში. თუ იგი არაა მიმდევრობა, მაშინ მონადა უნდა გავიანზროთ როგორც ფიზიკური და მეტაფიზიკური აუცილებლობის ერთიანობა და მეტაფიზიკური აუცილებლობის გატანა საგანთა გარეთ დაუშვებელი უნდა იყოს. თუ ეს ასეა, მაშინ მონადა ამ თვალსაზრისითაც აშკარა დიალექტიკურ წინააღმდეგობთა ერთიანობას წარმოადგენს. მეტაფიზიკური აუცილებლობა ამ ერთიანობის ერთი მხარეა, კერძოდ ერთი დაპირისპირებულ მხარეთაგანი, ე. ი. შეუძლებელია მისი არსებობა ფიზიკური აუცილებლობისაგან იზოლირებულად.

მიზეზობრივი და ლოგიკური მიმდევრობა. რადგან ლაიბნიცი აშკარად ასხვავებს ერთმანეთისაგან მეტაფიზიკურ და ფიზიკურ აუცილებლობას, შესაძლებელია ერთბაშად მოგვეჩვენოს, რომ მისთვის ლოგიკური მიმდევრობა იგივე არაა, რაც კაუზალური მიმდევრობა (ანუ ფიზიკური აუცილებლობა).

თუმცა ლაიბნიცი ამ შეხედულებას აშკარად არ გამოთქვამს. მაგრამ მისი საერთო პრინციპიდან ნათელი ხდება, რომ იგი ლოგიკურ მიმდევრობას განიხილავს ფიზიკური აუცილებლობის არსების იგივეობრივად. ორივე ეს მიმდევრობა გარეგნული დამოკიდებულებაა და ისე, როგორც ლოგიკურში არსებობს საფუძველ-შედგენის მიმდევრობა (საკმაოდ საფუძველის გარეშე), ე. ი. საფუძველის მოთხოვნის პრინციპის დაცვით, ასევე მოვლენათა მდგომარეობის მიმდევრობა ვლინდება როგორც მიზეზ-მოქმედებათა მიმდევრობა საწყისის მოთხოვნის პრინციპის დაცვით. მიზეზის დასაბუთების მოთხოვნა ფიზიკურსა და საფუძველის დასაბუთების მოთხოვნა ლოგიკურში არსებითად იგივეობრივი მოთხოვნაა.

ლაიბნიცის აზრით, მეტაფიზიკური აუცილებლობა, როგორც საწყისი, შინაგანია და გარეგან ცვლილებას განსაზღვრავს. ამ აზრით მიზეზობრიობა განსაზღვრულია შინაგანი საწყისის ბუნებით და ლაიბნიცი ამით ასაბუთებს თავის დეტერმინიზმს.

<sup>82</sup> Лейбниц, Избр. фил. пр., М., 1908, стр. 135.

გარდა ამისა, როცა ლაიბნიცი მსჯელობს მიზეზის დასაბუთებაზე, ეს მიაჩნია, რომ მიზეზის აუცილებლობის საფუძველი და ლოგიკური საფუძვლის საფუძველი თავის ბუნებით ერთი და იგივეა. ეს იგივეობა — საკმაო საფუძველი, როგორც საფუძველთა საფუძველი ერთი ლოგიკური და ფიზიკური აუცილებლობისათვის (მიმდევრობისათვის). ეს იგივეობა არ შეიძლება არ გამომკლავდეს ლოგიკურისა და ფიზიკურის მიმართებაშიც. ამიტომ „თეოდიციაში“ და „განსჯი მეტაფიზიკის შესახებ“ ლაიბნიცი იმ ვარაუდიდან აპოლის, რომ ლოგიკური მიმდევრობა არსებითად არ უნდა განსხვავდებოდეს ფიზიკური მიმდევრობისაგან (კაუზალობის რიგისაგან), რომ გარეგანი ანალოგია შინაგანი იგივეობიდან უნდა აიხსნას. შინაგანი კი, როგორც აღვნიშნეთ, საწყისშია მოცემული საკმაო საფუძვლის სახით, მით უმეტეს, როცა საკმაო საფუძველი ლოგიკურისა და ფიზიკურის იგივეობრივი პრინციპია.

საწყისისა და მიზეზობრიობის ურთიერთდამოკიდებულებას რაციონალისტური კონცეფციის ანალიზის საფუძველზე შესაძლებელია შემდეგი დასკვნები გამოვიტანოთ:

1. საწყისი ანუ პირველმიზეზი გააზრებულია როგორც დაპირისპირებულთა, წინააღმდეგობათა დიალექტიკური ერთიანობა.

2. საწყისის ბუნება და მისი სტრუქტურა უპირისპირდება საფუძველ-შედეგის (და შესაბამისად მიზეზ-მოქმედების) ცალმხრივ მიმდევრობას, როგორც დაქვემდებარებულ წრფიულ დამოკიდებულებას. „ინტუიცია“ (დეკარტი, სპინოზა) და საკმაო საფუძველი (ლაიბნიცი) საფუძველ-შედეგისა და მიზეზ-მოქმედების წრფიული ბუნების დასრულება და დაძლევაა.

3. საწყისის გაორება (ღმერთი, აზროვნება, არსება-მოვლენა, სრულყოფილება-არასრულყოფილება) გააზრებულია, როგორც არადიალექტიკური (მეტაფიზიკური), ცალმხრივი დამოკიდებულება. აქედანდ. სუბიექტ-პრედიკატის ანალიზური კავშირი, რასაც საბოლოო ანგარიშით, განვითარების პრინციპის უარყოფასთან მივყავართ.

4. გაორების მხოლოდ ანალიზური (და ამავე დროს არა სინთეზური), ცალმხრივი გააზრება მკლავდებდა, როგორც ყოფიერების და აზროვნების ერთიანობა. გონება წარმოგვიდგენს ყოფიერების არსებას, ისე, რომ ამ გარემოების საბუთი არც აზროვნებაშია და არც ობიექტურ სინამდვილეში. „აზროვნება სინამდვილის სარკეა. იგი ასახავს სინამდვილეს მასზე ზემოქმედების გარეშე, ასახავს იმისდა მიუხედავად, რომ იგი არსად „არ ეხება სინამდვილეს“<sup>83</sup>.

<sup>83</sup> კ. ბაქრაძე, ლოგიკა, თბილისი, 1955, გვ. 31.

5. ტრანზიტული მიზეზობრიობა სიმრავლის კუთვნილებაა, ხოლო პირველი მიზეზობრიობა ანუ საწყისი — ერთინობისა, რომელიც გათანაბრებულია ღმერთის ტერმინთან.

6. ამრიგად, ცალმხრივობა (ტრანზიტული მიზეზობრიობა) და ორმხრივობა (საწყისი, თვითმიზეზი) გააზრებულია, როგორც არადიალექტიკური ფორმალურ-ლოგიკური დამოკიდებულება, წრიულობა თვითონაა წარმოდგენილი როგორც ცალმხრივი, წრფიული დამოკიდებულება, როგორც ლოგიკური დამოკიდებულება.

7. დიალექტიკური ორმხრივობის, თანაარსებობის, ერთიანობის შეცვლა ლოგიკური ცალმხრივობით ნიშნავს დაპირისპირების ერთი მხარის იზოლაციას მეორე მხარისაგან, რაც საბოლოო ანგარიშით, მეტაფიზიკაა: „სპინოზა და ლაიბნიცი ზოგჯერ მშვენივრად იყენებდნენ დიალექტიკურ იარაღს... მაგრამ მათი საერთო თვალსაზრისი მანც მეტაფიზიკური იყო“<sup>84</sup>.

8. რადგან საწყისში „მიზეზ-მოქმედების“, როგორც დაპირისპირებული მხარეების ერთიანობა-ერთდროულობას გულსჩემობს, ხოლო მოქმედებაში არ შეიძლება იყოს მიზეზისაგან განსხვავებული რეალობა, ამდენად წრფიულობაშიც, ცალმხრივ მიზეზობრიობაშიც „გადატანილი რეალობა“ ერთი და იგივეა, ე. ი. არ ექვემდებარება დროულ მიმდევრობას, არ წარმოადგენს გენეტურ, ახალი თვისებრიობის წარმოქმნის პროცესს.

რაციონალიზმი თავისი არსებით გნოსეოლოგიური თეორიაა და გასაგებია, რომ მათი შეხედულებათა შინაარსიც შესაბამის პრინციპებს ემყარება. სამყაროს მეცნიერული სურათის, მისი სტრუქტურის და აღნაგობის შესახებ ნამდვილი ცოდნა მხოლოდ გონებით მიიღწევა. მხოლოდ ამ სფეროში არსებობს აბოდიქტიკური, აუცილებლობის მქონე, ცოდნა. გონება სამყაროს საიდუმლოების გასაღებია.

რაციონალიზმის საპირისპირო თეორიაა ემპირიზმი, რომლის თანახმად გონება „სუფთა დაფა“ და მისი შინაარსი სავსებით დამოკიდებულია მხოლოდ გრძნობად მონაცემებზე. ამიტომ გონებაში არსებული ცოდნა მოსული და გადმოტანილია გრძნობადი შინაარსიდან. გრძნობად შინაარსს კი აქვს უშუალო კავშირი ობიექტურ რეალობასთან და ემპირიზმის პირველი დამწყებები არ ეჭვობს ასეთი რეალობის არსებობას. ეს გზა მატერიალისტური შემეცნების თეორიის გზაა, რო-

<sup>84</sup> Г. В. Плеханов, Избр. фил. пр., т. II, М., 1956, стр. 97. არსებითად იგივე ვითარებაა რ. დეკარტის შეხედულებაშიც რამდენადაც დეკარტის cogito-ს მიმართება ღმერთთან (ობიექტურ საწყისთან) გაგებული აქვს როგორც კაუზალური მიმართება.

მელიც იმთავითვე გულისხმობს ობიექტური მიზეზობრივი მიმართების დაშვებას აღნიშნულ რეალობასა და გრძობად მონაცემებს შორის.

ემპირიზმი დასაშვებად თვლის ფილოსოფიური აზროვნების მეორე, პრინციპულად განსხვავებულა გზის შესაძლებლობას. თუ გონების შინაარსი გადმოტანილია გრძობადი მონაცემებიდან, მაშინ ყოფიერებისა და აზროვნების გამაშუალებელი რგოლი ყოფილა გრძობადი მონაცემები; აღქმები და შეგრძნებები (და მათზე დაშენებული წარმოდგენები). ამასთანავე ჯ. ლოკის დაშვება ე.წ. „მეორადი თვისებების“ შესახებ გარკვეულ ბიძგს იძლეოდა გრძობადი მონაცემების სუბიექტურობის ფეტიშიზაციის მიმართულებით. ეს თვალსაზრისი მოგვევლინა ჩამოყალიბებული ფორმით ჯ. ბერკლის ფილოსოფიაში, სადაც ყოველგვარა რეალობის ზღვარად და კრიტერიუმად შეგრძნებები ცხადდება. ამ თვალსაზრისმა შემდგომი განვითარება პოვა დ. ჰიუმის ფილოსოფიაში. დ. ჰიუმმა, ე. შპეტის მხატვრული დახასიათებით „გაბედულად გააშიშვლა მიზეზობრიობის პრობლემის ჭრილობები“ და „პრუსიელ ჰიუმთან“ (ე. ო. კანტან ერთანდ), აწარმოა მასზე „ოპერაცია“<sup>85</sup>.

იგულისხმება, რომ რაციონალიზმისაგან პრინციპულად განსხვავებული პოზიცია განსაზღვრავს ჯ. ბერკლისა და დ. ჰიუმის შეხედულებთა პრინციპულ სხვაობას ჩვენთვის საიტერესო პრობლემაზე. აქედან კი შესაძლებლობა გვეძლევა გადავიდეთ კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის წარმომადგენელთა თვალსაზრისების გარჩევაზე (ი. კანტი და ჰეგელი).

ზედმეტი არ იქნება მივუთითოთ იმ ვარემოებაზე, რომ ჯ. ბერკლის, დ. ჰიუმისა და ი. კანტის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას მხოლოდ ისტორიული ღირებულება როდი გააჩნია. მათი თვალსაზრისი თანამედროვე პოზიტივისტური ფილოსოფიის ამოსავალ პრინციპადაა აღიარებული.

თანამედროვე პოზიტივიზმი ჯ. ბერკლის, ჰიუმისა და ი. კანტან ფილოსოფიური მოძღვრების განახლებაა თავისებურ ფორმაში. მეცნიერების განვითარების თანამედროვე დონე ამ ფილოსოფიის წარმომადგენლებს აიძულებს გარკვეული შესწორებებით მიიღონ და აღიარონ მიზეზობრიობის ისეთი ნიშნები, როგორიცაა მიმდევრობის ერთგვაროვნება და განმეორებითი ხასიათი, დროული მიმდევრობა, ცალმხრივობა და წრფიულობა.

რადგან აღნიშნული თვალსაზრისები მიზეზობრიობის მატერიალურ ბუნებას და მისი ონტოლოგიური საწყისის პრობლემას იმთავითვე



უარყოფენ, ამიტომ შეიძლება ითქვას მათთვის რჩება თუმცა მცდარი, მაგრამ მაინც სამი შესაძლებელი გზა:

1. მიზეზობრიობის არსებობის გამართლების ლოგიკური გზა (აზროვნების კატეგორიები ან პოსტულატები);

2. მიზეზობრიობის გამართლების ფსიქოლოგიური ან ბიოლოგიური გზა (ჩვევა, ინსტინქტი, ასოციაციის ძალა);

3. დასასრულ, მიზეზობრიობის თვითგამართლების გზა, რაც თვით მიზეზობრივი მიმართების „სუბსტანციურ“ „საწყისისეულ“ საფეხურამდე ამაღლებას გულისხმობს.

პირველი ორი გზა ჰიუმბოლტა და კანტის მოძღვრების აღორძინებას გულისხმობს, ხოლო მესამე ნეოპოზიტივიზმის მიერ წამოყენებული ახალი ვარიანტია, რომელიც მიმართების ლოგიკური კატეგორიის თავისებურ გაგებას ემყარება.

თავისთავად ცხადია, რომ არც ერთი აღნიშნული გზა არ მიეკუთვნება მიზეზობრიობას საწყისის ნამდვილ მეცნიერულ გზას. მიზეზობრიობა ონტოლოგიური კატეგორიაა (როგორც ამის შესახებ სამართლიანად მიუთითებს თავის ნაშრომში მ. ბუნგე)<sup>86</sup>. ამიტომ მისი საწყისის პრობლემაც მხოლოდ ონტოლოგიური პრობლემაა და არა ლოგიკური (ბიოლოგიური, ფსიქოლოგიური) ან საერთოდ გნოსეოლოგიური<sup>87</sup>.

## მ ე ო რ ე თ ა ვ ი

საწყისისა და მიზეზობრიობის პრობლემა ჯ. ბერკლისა და დ. ჰიუმის ფილოსოფიაში

### ბ ბ რ კ ლ ი

სუბიექტური იდეალიზმის ძირითადი პრინციპი და მიზეზობრიობის საკითხი. თავის ტრაქტატში ადამიანური ცოდნის საწყისებზე ჯ. ბერკლი აღნიშნავს რომ ადამიანური შემეცნება იფარგლება შემდეგი საგნებით: 1) იდეები, რომლებიც ჩვენს შეგრძნებებშია აღბეჭდილი, 2)

<sup>86</sup> M. Бунге, Причинность, М., И.-Л., 1962.

<sup>87</sup> საქმის ასეთი ვითარების გამო, აღნიშნული პრობლემა ნეოპოზიტივისტურ ფილოსოფიაში ცალკე განხილვას არ იმსახურებს, რის გამოც ამ ფილოსოფიის ცალკეულ წარმომადგენელთა შეხედულებების კრიტიკული ანალიზი მოცემული იქნება ნარკვევის ბოლო თავში — საწყისის მარქსისტული გაგების არსებასთან შეპირისპირების საფუძველზე.

იდეები, რომლებიც იწარმოებიან დაკვირვების გზით სულის მდგომარეობაზე ან მოქმედებაზე, 2) იდეები, რომლებიც ყალბდებიან მენსიურებისა და წარმოსახვის საფუძველზე, 4) იდეები, რომლებიც აღნიშნულ საჭიროებათა შეერთება-განცალკევების გზით ჩამოყალიბდება<sup>1</sup>.

გარდა ამ იდეებისა, აღნიშნავს ბერკლი, თანაბარი ზომით არსებობს აგრეთვე ისეთი მოქმედი არსება, რომელიც აღიქვამს, შეიცნობს აღნიშნულ იდეებს და ამავე დროს სურვილთა, წარმოსახვათა და მოგონებათა საფუძველია. ეს შემმეცნებელი, მოქმედი არსება, აბობს ბერკლს, სხვა არაფერია თუ არა სული, სული არის არა იდეა, არამედ იდეების არსებობის (და მათი აღქმის) საფუძველი<sup>2</sup>.

ჩემთვის გაუგებარია, წერს ბერკლი, არაგაანრებადი საგნების უპირობო არსებობა მათი აღქმადობის გარეშე. მათი არსებობა არის ნათი აღქმა. შეუძლებელია საგნების არსებობა სულს გარეშე<sup>3</sup>.

ამრიგად, ცოდნის საწყისები იდეებია. იდეების არსებობა მათი აღქმაა. აღქმა კი შემმეცნებელი სულის ფუნქციაა. ამიტომ ყოველი იდეის (საგნის) არსებობა დამოკიდებულია სულზე „იდეების მიზეზი არის უსწეულო მოქმედი სუბსტანცია ანუ სული“<sup>4</sup>. მაგრამ სული თვითონ არაა იდეა და მაშასადამე, არც მისი აღქმაა შესაძლებელი. ცხადია, რომ სული, როგორც იდეების მიზეზი, საწინააღმდეგო განსაზღვრულობით ხასიათდება, ვინემ თვით იდეები. იდეები დამოკიდებულია ისეთ რამეზე, რაც თვითონ არაა იდეა და არც აღიქმება. ისმის კითხვა: მაშინ როგორაა შესაძლებელი სულის, როგორც სუბსტანციის (და ამ აზრით უმიზეზოს) არსებობა ან მისი ცოდნა? ბერკლი პასუხობს, რომ სული გვეძლევა მისგან წარმოებული იდეების სახით და არა უშუალოდ<sup>5</sup>. სხვანაირად, სული, როგორც სუბსტანცია მოცემულია იდეებში, მის მიერ წარმოებულ შედეგში. ამასთანავე თუ სული არაა ერთეული იდეა, მაშინ იგი უნდა გვეძლეოდეს იდეებში, როგორც ერთიანობა სიმრავლეში. მაგრამ თუ სული, როგორც სუბსტანცია (და მიზეზი), როგორც ერთიანობა. მოცემულია მის მიერ წარმოებულ იდეებში ანუ სიმრავლეში, მაშინ მას არ უნდა შეეძლოს არსებობა იდეებისაგან დამოუკიდებლად. ეს გარემოება კი იმაზე მიუთითებს, რომ სული თვითონ ყოფილა განსაზღვრული იდეების არსებობით. მაგრამ თუ ის არაა დამოკიდებუ-

1 Д. ж. Беркли, Трактат о началах человеческого знания, СПб., 1905, стр. 60.

2 იქვე, გვ. 61.

3 იქვე, გვ. 79.

4 იქვე, გვ. 80.

5 იქვე.

ლი იდეებზე, მაშინ იგი განყენებული არის და ზოგადია, რომლის არსებობის დადასტურება თვით ბერკლის ამოსავალი დებულების მიხედვით (არსებობა არის აღქმა), შეუძლებელი ხდება. ამასთანავე, თუ სული არაა ცალკე აღებული იდეა და იგი გვეძლევა იდეებში, მაშინ იგი ყოფილა ერთიანობა, როგორც სიმრავლის (იდეების) წინააღმდეგობა და გამოირიცხვა. გამოდის, რომ სული არა მარტო წარმოქმნის მის გამოირიცხველს და საწინააღმდეგოს, არამედ კიდევაც ვლინდება მასში.

როგორ ახერხებს სული მწარმოებელი (მიზეზი და სუბსტანცია) იდეების (ანუ სიმრავლის) აღქმას? ჩვენ უკვე ვიცით, რომ თვით ბერკლის მიხედვით, იდეების არსებობა არის მათი აღქმა და აღქმის გარეშე არავითარ არსებობაზე ლაპარაკი არ შეიძლება. აღქმა კი არ არის იდეების მწარმოებელი. გამოდის, რომ სულს უნდა გააჩნდეს მწარმოებლობის (მიზეზისა და ქმედების) საწინააღმდეგო ფუნქცია. იგი არა მარტო უნდა აწარმოებდეს, არამედ იმავე დროს უნდა აღიქვამდეს და ამით იდეის არსებობას ადასტურებდეს. მაშასადამე, იდეა წარმოშობით დამოკიდებულია სულზე, როგორც მწარმოებელზე, ხოლო არსებობით იგი სხვა არაფერია თუ არა აღქმა. აქედან გამომდინარე სულს, როგორც სუბსტანციას უნდა ახასიათებდეს ორმაგი ურთიერთგამომრიცხველი ფუნქცია — წარმოებისა და ჰერეტიის (აღქმის). ბერკლი შესაბამისად აღიარებს, რომ სულს ახასიათებს ორმაგი განსაზღვრულობა „...როგორც იდეების აღმქმელი იგი იწოდება გონებად, როგორც იდეების მწარმოებელი ან სხვა წესით მათზე მოქმედი ნებისყოფად“<sup>6</sup>.

მაშასადამე, სული როგორც მწარმოებელი და მიზეზი არის ნებისყოფა, ხოლო სული როგორც მკვრეტელი და აღმქმელი არის გონება. სხვანაირად, სულის ქმედება და აქტივობა სათავეს იღებს ნებისყოფიდან და იგი მკლავდებდა როგორც წარმოქმნა, ცვლილება და ზემოქმედება. მაგრამ სული, როგორც იდეების მკვრეტელი გულისხმობს, რომ ჰერეტიის საგანი უკვე წარმოქმნილია და მოცემულია შედეგის სახით, ე. ი. ამ მიმართებაში სული პასიურია.

მაშასადამე, სული ორმხრივ მიმართებაშია მისსავე იდეებთან. იგი აქტიურია, როგორც ნებისყოფა და მწარმოებელი და პასიურია როგორც აღმქმელი და მკვრეტელი, როგორც გონება.

სულის პასიურობა რომ გამოვლინდეს, ამისათვის აუცილებელია არსებობდეს ჰერეტიის საგანი. ჰერეტიის საგნის არსებობა ანუ აღქმა უკვე გულისხმობს, რომ იდეა წარმოებულა და მოცემულია შედეგის სახით. ამიტომ აქტივობის შედეგი არის პასიურობა-ჰერეტიისა და აღქმის არ-

<sup>6</sup> Д. Ж. Беркли, Трактат о началах человеческого знания, СПб., 1905, стр. 80.

სებობა... ნებისყოფა, როგორც მწარმოებელი და მოქმედი (როგორც მიზეზი), მეღავენდება იდეის არსებობით ანუ აღქმით. ეს უკანასკნელი კი სხვა არაფერია თუ არა მიზეზის მიერ წარმოქმნილი იდეა, როგორც შედეგი. სხვანაირად, გონების ფუნქცია და აღქმა რომ განხორციელდეს, ამისათვის აუცილებელია ნებისყოფის ქმედება. ხოლო ნებისყოფის ქმედებამ რომ საკუთარი თავი გამოამყდავნოს. ამისათვის აუცილებელია მისი მოცემულობა აღქმაში შედეგის სახით, შედეგი პასიურობის მარევენებელია, ხოლო მიზეზი აქტიურობისა და ქმედების. მიზეზი, როგორც ქმედება და ნებისყოფა, არის წარმოქმნის პროცესი მაგრამ ასეთი პროცესი გონებას არასოდეს არ ეძლევა როგორც არსებული და აღქმა. არსებობა მიეკუთვნება მხოლოდ მიზეზის შედეგს, რომელიც აღიქმება (და ე. ი. არსებობს). ამიტომ მიზეზის არსებობაზე მსჯელობა შეიძლება მხოლოდ დასკვნის საშუალებით. ამ გზით აღწევს ბერკლი როგორც ერთეული სულის, ისე ობიექტური სულის (ღმერთის) აქტივობის დადასტურებას.

ნებისყოფა არის სუბიექტური და ობიექტური აქტივობის წყარო და პირველსაფუძველი და მაშასადამე, თვით მიზეზის, როგორც ქმედების პირველსაფუძველი. ამით, რა თქმა უნდა. ბერკლი იძლევა მიზეზობრიობის სუბიექტური ინტერპრეტაციის საწყისებს.

**ერთეული სული და ობიექტური სული.** ერთეული სული ანუ სუბსტანცია. ბერკლის მიხედვით არის სუბიექტური სული (ანუ სუბიექტი). იგი ორმხრივი განსაზღვრულობაა და ეს განსაზღვრულობანი ურთიერთგამომრიცხველი შინაარსებით ხასიათდება. სული ერთდროულად არის ნებისყოფა და გონება და შეუძლებელია რომელიმე ამ განსაზღვრულობის გარეშე ერთეული სულის წარმოდგენა.

აღნიშნულიდან გამომდინარეობს, რომ ერთეულ სულში მოცემული უნდა იყოს როგორც აქტივობის, ისე პასიურობის დამადასტურებელი ფაქტი, სხვა სიტყვებით, ერთეულ სულში უნდა იყოს მოცემული როგორც საკუთარი ნებისყოფით წარმოებელი, ისე მისგან პასიურად დამოკიდებულ იდეები, რადგან თუ ერთეული სული არის მხოლოდ მწარმოებელი, მაშინ იდეების არსებობა (ე. ი. აღქმა) შეუძლებელი უნდა იყოს, ე. ი. თუ ის მხოლოდ მიზეზია მას არ უნდა ჰქონდეს შედეგი და პირიქით, თუ ის მხოლოდ არსებობას აფიქსირებს და იდეები არარაობისაგანაა წარმოქმნილი, მაშინ სულ არ ჰქონია ნებისყოფა, მას არაფრის წარმოება არ შეუძლებია.

მაშასადამე, ერთეულ სულში არსებული იდეებიც ორმაგ ბუნებას უნდა ამჟღავნებდნენ.

რა აზრისაა ბერკლი ამ საკითხზე?

„ტრაქტატის“ 81-ე გვერდზე ბერკლი წერს: „მაგრამ რა ძალაუფლებაც არ უნდა მქონდეს მე ჩემს საკუთარ აზრებზე, მე მაინც ვპოულობ, რომ იდეები, რომლებიც ნამდვილად აღიქმებიან შეგრძნებებში, არ არიან ასეთივე დამოკიდებულებაში ჩემი ნებისყოფისაგან“<sup>7</sup> (იგულისხმება ერთეული სულის ნებისყოფისაგან წარმოებული იდეები). „როცა მე დღის სრულ სანათლებზე თვალს ვახელ, განაგრძობს ბერკლი, ჩემს ნებისყოფაზე არაა დამოკიდებული არჩევანი, თუ რომელი ობიექტები მოვევლინებიან ჩემს მხედველობას; ასევე, სმენისა და სხვა შეგრძნებებიდან აღბეჭდილი იდეები არ არიან ჩემი ნებისყოფის ქმნილებანი“<sup>8</sup>.

მაშასადამე, ერთეულ სულში ორგვარი იდეებია. წარმოებული და არაწარმოებული, მისგან წარმოებული და მისი კერეტის საგნები. სტვანაირად. სულში არის სუბიექტური და არასუბიექტური წარმოშობის იდეები. არასუბიექტურ იდეებს მიეკუთვნება შეგრძნების აღმბეჭდავი იდეები. შეგრძნებები შედეგებია, რომლას მიზეზი არაა ერთეული, სუბიექტური სული, თუმცა ისინი არსებობენ (ე. ი. აღიქმებიან).

საკითხის ეს მხარე არსებითი და გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა ბერკლისათვის, რადგან ადამიანური ცოდნა სწორედ ამ იდეებზე (შეგრძნებებზე) უნდა აიგოს.

რა თქმა უნდა, ბერკლი არ ეკვობს, რომ ასეთი იდეები სუბიექტურნი არიან თავანთი არსებობის ფორმით, მაგრამ არც იმაში შეიძლება ეკვივის შეტანა, რომ ისინი ერთეული სულის ნებისყოფის აქტივობიდან არ აიხსნებიან, არ არიან მისი ნებისყოფის შედეგები. ამრიგად. ერთეული სული, როგორც სუბსტანცია საკუთარ თავს ეწინააღმდეგება; მასში აღმოჩნდა ისეთი იდეები, რომლებიც მისგან არ აიხსნება, რომლის მიზეზი მასში არ უნდა იყოს. თუ შეგრძნებები იწარმოებიან სულისაგან. მაშინ სულს არ უნდა ჰქონდეს პასიური მხარე (გონება) და არ უნდა არსებობდეს განსხვავება სულის აქტიურ და პაიურ მხარეს შორის, ე. ი. სული, როგორც სუბსტანცია არ უნდა არსებობდეს, ანდა შეგრძნებების წარმოშობა არარაობიდან უნდა აიხსნას.

გარდა ამისა, ერთეული სულის აქტივობა სწორედ ცოდნის საწინააღმდეგო მიმართულებისაა, რადგან მისგან წარმოებული იდეები ცოდნის ნამდვილობის აზრით სანდონი არ არიან.

ამრიგად აღმოჩნდა, რომ ერთეული სულის სუბსტანციურობა არაა ნაპღვილი სუბსტანციურობა, რადგან იგი ვერ ხსნის შეგრძნებების წარმოშობას. არასუბიექტური შინაარსის დადასტურება სულში მოითხოვს

<sup>7</sup> Дж. Беркли, Трактат о началах человеческого знания, СПб., 1905, стр. 81.

<sup>8</sup> იქვე.

მისი საკუთარი ფარგლებიდან გასვლას და ონტოლოგიური მიზეზის ძიებას. ბერკლი, როგორც ლენინი აღნიშნავს, იძულებულია დატოვოს სუბიექტური იდეალიზმის პოზიციები და დაუბრუნდეს ობიექტურ იდეალიზმს.

საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ სუბიექტური იდეალიზმის ამოსავალი პრინციპი, რომლის თანახმად ერთადერთი საინმდვილე შეგრძნებებია, თავის საფუძველშივე აქლავნებს უქმარობას ამ პრინციპის დასაბუთებაში და მოითხოვს შეგრძნებათა წყაროს ძიებას სუბიექტურის ფარგლებს გარეთ. იგულისხმება, რომ თუ მიზეზობრივი თვალსაზრისით აუხსნელი დარჩება ცოდნის ძირითადი ელემენტებს შინაარსთა ობიექტურობა, მაშინ შემეცნების საწყის პრინციპად შეუცნობადი უნდა გამოვაცხადოთ. ეს გარემოება კი უსაფუძვლოს გახდიდა საერთოდ რაიმე შემეცნებაზე მსჯელობას. როგორ წყვეტს ბერკლი ამ საკითხს?

რადგან შეგრძნებები ერთეული სულის, როგორც ნებისყოფის, აქტივობიდან არ აიხსნება, ამიტომ, ფიქრობს ბერკლი, უნდა დაფუძვთ შეგრძნებებიდან დამოუკიდებელი ობიექტური სულისა და (მაშასადამე), ნებისყოფის არსებობა: „არსებობს, მაშასადამე, ს ხ ვ ა ნებისყოფა ან ს ხ ვ ა სული, რომელიც მათ აწარმოებს“<sup>9</sup>. ამ ობიექტურ ნებისყოფას ანუ სულს ბერკლი ღმერთს უწოდებს (რადგან ბერკლის მიხედვით, მატერია, როგორც სხეულებრივი სუბსტანცია არსებობის შემთხვევაშიც მოკლებული იქნებოდა წარმოქმნისა და მიზეზობრიობის უნარს მისი „ინერტულობის“ გამო). რა თქმა უნდა, ღმერთის „ჩანას“ მატერიის ადგილზე ამ შემთხვევაში არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს. მთავარია ის, რომ ბერკლიმ ვერ დაასაბუთა სუბიექტური იდეალიზმის ძირითადი პრინციპი ონტოლოგიურ საწყისის გარეშე. მეტიც, იგი იძულებულია დაუშვას მიზეზობრივი დამოკიდებულების არსებობა ერთეული სულის. სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად, შეგრძნებები იწარმოებიან ღმერთის ნებისყოფას ზემოქმედებით ერთეულ სულზე. ერთეული სული კარგავს სუბსტანციურობას და თვითონ ხდება ზემოქმედების ობიექტი, თვითონ იწარმოება ობიექტური სულისაგან (ანუ ღმერთისაგან) თავისთავად ცხადია, რომ ერთეული სულის განსაზღვრულობანი (გონებანებისყოფა) წარმოებულია ობიექტური სულიდან.

საწყისი და მიზეზობრიობა. ჩვენ უკვე დავრწმუნდით იმაში, რომ სული როგორც სუბსტანცია (როგორც ობიექტური, ისე სუბიექტური) ურთიერთგამომრიცხველი, საწინააღმდეგო განსაზღვრულობების ერთიანობაა. სული პასიურია, როგორც არამწარმოებლური, მკვრეტელი. სული აქტიურია, როგორც მწარმოებელი და მოქმედი. არც მხოლოდ

პასიურობა და არც მხოლოდ აქტიურობა არ იქნება სულის არსებობის შესაძლებლობა. სული ორმხრივი განსაზღვრულობის მქონეა და ეს ორმხრივობა შეიძლება დავახასიათოთ როგორც დაპირისპირებულთა ანუ წინააღმდეგობათა ერთიანობა.

რადგან ერთეული სუბსტანცია ანუ სუბიექტური სული წარმოებულია ობიექტური სულისაგან, ამიტომ საჭიროა გავერკვეთ თუ როგორი უნდა იყოს მიმართება მათ შორის.

რაკი ბერკლიმ ერთეულ სუბსტანციაში აღმოაჩინა მისი საწინააღმდეგო (ის, რაც მისგან არ იწარმოება), ამდენად შეგარძნებების მიმართ სული პასიურია. მას შეუძლია მხოლოდ მათი აღქმა და შეცნობა-გააზრება. ობიექტურ სულთან მიმართებაში შეგარძნებები იქნება წარმოებული სინამდვილე ანუ ობიექტური ნებისყოფის ქმედების, აქტივობის შედეგი. ე. ი. ღმერთის აქტივობა მთავრდება შეგარძნებების წარმოქმნით. ეს გარემოება კი, თავის მხრივ, განსაზღვრავს ერთეული სულინ პასივობას (წინააღმდეგ შემთხვევაში მას არ ექნება კვრეტის საგანი). ამდენად, ობიექტური სულის აქტივობა სუბიექტური სულის პასივობის საფუძველია. სუბიექტური სული, როგორც პასივობა და გონება, ღმერთის მიერ წარმოქმნილ იდეებში (შეგარძნებებში) ამოიკითხავს ობიექტური სულის არსებობის აუცილებლობას, რადგან შეგარძნებების არსებობით სუბიექტური სული ზემოქმედებას განიცდის „...რაკი ჩვენ განვიცდით ზემოქმედებას გარედან, ჩვენ უნდა დაეღუშათ გარეგანი ძალები ჩვენგან განსხვავებულ ყოფიერებაში...“ „აღქმების საფუძველზე მე დავასკვნი. რომ არსებობს მოქმედებანი. რაკი მოქმედებანი არის, მაშინ უნდა იყოს ნებისყოფის აქტივი“<sup>10</sup>. მაშასადამე, შეგარძნებები, როგორც შედეგები მოდიან ობიექტური სულიდან. რადგან ეს შედეგები სულიერია მოკლენებია. ამიტომ მათი არსებობაც შესაძლებელია მხოლოდ სულის სფეროში. შეგარძნებათა ანუ იდეათა არსებობა ობიექტური სულის სფეროში მოცემულია გონების სახით. მაგრამ გონება პასიური განსაზღვრულობაა და ჩვენს სულში მას არ შეუძლია ქმედების გარეშე იმის გადმოტანა, რაც მას გააჩნია. აქ კი თავს იჩენს ობიექტური სულის საპირისპირო განსაზღვრულობა ნებისყოფის აქტივობით. ნებისყოფის აქტივობა კი სხვა არაფერია თუ არა ქმედება და მიზნობრიობა, რის მუშევრობითაც ობიექტურ სულში იმანენტურად არსებული იდეები მოველინებაან სუბიექტურ სულს. გამოდის, რომ იდეები, როგორც ერთიანობა პასიური მდგომარეობიდან (ღმერთის გონებიდან) ნებისყოფის საფუძველზე იწარმოებიან და ერთეულ სულს სიმრავლის სახით ევლინებიან. სიმრავლე არის ცვლილებისა და ქმედების შედეგი. მისი არსება

<sup>10</sup> Д ж. Берклии, Три разговора, М., 1937, стр. 97:

და საწყისი ნებისყოფაში უნდა ვეძებოთ. ერთანობა კი არის უცვლელი და მარადიულობა, როგორც გონება, მე ვცნობ, წერს ბერკლი, საგანთა (ე. ი. იდეათა) ორგვარ არსებობას: ბუნებრივსა და საწყისს-ეულს ანუ მარადიულს. პირველი ღრღში წარმოებული და შექმნილია, მეორე კი მარადიულად არსებობდა ღმერთის გონებაში<sup>11</sup>.

მაშასადამე, თუ ღმერთის გონებაში იდეები იმთავითვე არ იქნებოდა მოცემული, მაშინ ნებისყოფას იდეები აზარაობისაგან უნდა ეწარმოებინა, რაც განუხორციელებელია. ეს გარემოება კი უმიზნოსა და უშინაარსოს გახდიდა თვით ნებისყოფას — აქტიულობას. მეტიც, შეუძლებელს გახდიდა მის არსებობას. ამიტომ ობიექტური სულის უერთდობის პირველი მხარეები ისე მოითხოვენ ერთმანეთს, როგორც ცვალებადი და უცვლელი, როგორც წინააღმდეგობის ცალკეული მხარეები. იდეათა პირველყოფილი ერთიანობა (გონება) აუცილებლობით მოითხოვს მისივე წინააღმდეგობას სიმრავლის სახით. ახლა ისმის კითხვა: რით უნდა ავხსნათ ღმერთის ანუ საწყისის აქტიულობა და ქმედება? შეიძლება თუ არა ავხსნათ იგი გონებიდან? თუ შესაძლებელი იქნებოდა აქტიურობის ახსნა გონებიდან, მაშინ ნებისყოფა უნდა მიგვეჩინა გონების შედეგად და მისგან წარმოებულად და შესაბამისად. სული უნდა წარმოგვედგინა როგორც მხოლოდ გონება და მიზეზი. მაგრამ გონება, როგორც აქტიუობას მოკლებული ვერ მისცემდა ნებისყოფას იმას, რაც არ გააჩნია: არაფერს არ შეუძლია მისცეს სხვას ის, რაც მას თვითონ არ გააჩნია<sup>12</sup>.

თუ დავეუშვებთ, რომ ნებისყოფა აწარმოებს. სხვა იდეების მსგავსად, გონებას, მაშინ იმავე პრინციპის თანახმად ეს შეუძლებელია. ნებისყოფას არ შეუძლია გადასცეს გონებას ის, რაც მას თვითონ არ გააჩნია. ამასთანავე, გონება არაა იდეა, რომლის წარმოება შესაძლებელი იქნებოდა ერთეული შეგრძნებების მსგავსად.

მაშასადამე, ღმერთი როგორც პირველმიზეზი და საწყისი სული. საკუთარ არსებაში მიზეზობრივ დამოკიდებულებას არ გულისხმობს. გამოდის, რომ ბერკლის თანახმად წარმოქმნილი სამყარო (სუბიექტური სული და შეგრძნებები) ღმერთში არსებული წინააღმდეგობის შედეგად უნდა მივიჩნიოთ. მაგრამ თუ ობიექტური სული ასეთი ბუნებისაა. მაშინ იგი არც მხოლოდ მარადიული ყოფილა და არც მხოლოდ ცვალებადი.

ამ გარემოებასთან დაკავშირებით ისმის საკითხი ღმერთის, როგორც პირველმიზეზის, მოცემულობის შესახებ შექმნილ სამყაროში.

<sup>11</sup> Дж. Беркли, Три разговора, М., 1937, стр. 115.

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 92.



არის თუ არა ღმერთი იზოლირებულად არსებული თვითკმარი გა-  
წყენებული არსება, თუ იგი გვეძლევა მის მიერ წარმოებულ შედეგში?

თუ ღმერთი არის განწყენებული არსება და არსებობა არის აღქმა,  
მაშინ შეუძლებელი უნდა იყოს მისი აღქმაც (და არსებობაც) ჩვენი  
შეგრძნებების გარეშე. ბერკლი, რომელიც ცეცხლითა და მახვილით იბ-  
რქვის ასეთი განწყენებული იდეების წინააღმდეგ, ცხადია, ასეთ აზრს  
არ დაეთანხმება. იგი ხომ ამ პოზიციიდან უტყვევს სწორედ მატერიის,  
როგორც სხეულბრივი სუბსტანციის აღმნიშვნელ ტერმინს და მას არ-  
არაობად აცხადებს. ბერკლის მიხედვით, კიდევაც რომ დავუშვათ ასე-  
თი სხეულბრივი სუბსტანციის არსებობა, ამით შეგრძნებათა წარმო-  
შობას მაინც ვერ ავხსნით, რადგან მატერია ინერტულია, მას აქტივობა  
არ ახასიათებს და მაშასადამე, მისგან ვერაფრის წარმოშობას ვერ ავხ-  
სნით. გარდა ამისა, შეგრძნებაში მოცემული. ე. ი. არსებული, მხოლ-  
ოდ ერთეულია, მატერია კი არ არის ერთეული საგანი. მაგრამ იგივე  
მოთხოვნები მაინც რჩება ძალაში თვით ბერკლის სუბსტანციის მი-  
მართაც.

ბერკლი ამ სიძნელიდან გამოსავალს ეძებს სუბსტანციის ცნების  
ახლებური განმარტებით, რომლის თანახმად სუბსტანცია არაა შეგრძ-  
ნებად თვისებრიობათა შეერთების აღმნიშვნელი ტერმინი. მაგრამ მა-  
შინ გამოდის რომ ღმერთი, როგორც ობიექტური სული აგრეთვე არაა  
შეგრძნებად თვისებრიობათა ერთობლიობა ანუ შეერთება და, მაშასა-  
დამე, იგი მოცემული უნდა იყოს მის მიერ წარმოებულ შეგრძნებებში,  
სიმრავლეში. ბერკლი წერს: „როცა მე ვლაპარაკობ ღმერთის ყო-  
ფიერებაზე, მე ვგულისხმობ არა საგანთა ბუნდოვან ზოგად მიზეზს, რო-  
მელზეც ჩვენ წარმოდგენა არა გვაქვს, არამედ ღმერთზე, როგორც ასე-  
თზე. რომლის ყოფიერება, ისეთივე ცხადია, როგორც გრძნობადი საგ-  
ნების არსებობა“<sup>13</sup>.

აქედან გამომდინარეობს, რომ ღმერთის არსება მოცემული უნდა  
იყოს თვით მის მიერ წარმოებულ იდეებში, შეგრძნებებში. რა სახით  
გვეძლევა იგი იდეათა სიმრავლეში?

ბერკლი ამბობს: „შეგრძნებათა იდეები უფრო გარკვეული, ცო-  
ცხალი და გამოკვეთილია, ვიდრე წარმოსახვის იდეები, პირველთ ამას-  
თანავე გააჩნიათ მუდმივობა, წესრიგი და კავშირი და აღმოცენდებიან  
არა შემთხვევით“... „ის მტკიცე წესები და განსაზღვრული მეთოდები,  
რომლებითაც სული წარმოშობს ან აღძრავს ჩვენში შეგრძნებათა  
იდეებს და რომელზეც ჩვენ ვართ დამოკიდებული, იწოდება ბუნების

<sup>13</sup> Дж. Беркли, Три разговора, М., 1937, стр. 118, 119.

კანონებად<sup>14</sup>. ეს წესრიგი და კანონზომიერება, ბერკლის აზრით, სწორედ ღმერთის არსებობას და მის სიბრძნეს აღასტურებენ, ღმერთის მოქმედებანი სწორია და ერთგვაროვანი<sup>15</sup>. ბერკლი იმასაც აღიარებს, რომ ეს წესრიგი და კანონზომიერება წინააწარხედვის საფუძველს იძლევა.

ზემოთ აღნიშნულიდან ცხადი ხდება, რომ ობიექტური სული ნებისყოფის მეშვეობით სიმრავლეს ავლენს (იდეები ანუ შეგრძნებები), ხოლო ამავე აქტივობის გზით იგი სიმრავლეში მის მეორე მხარეს, გონებასა და ერთგვაროვნებას გამოავლენს. მაშასადამე, ღმერთის მარადიული და ცვალებადი მხარეები წარმოდგენილია შეგრძნებათა სამყაროს სახით, მისი პასიურობა მოცემულია მის აქტივობაში და პირიქით.

ამრიგად, თუმცა ბერკლი ბრძოლას უცხადებს რაციონალიზმს და საერთოდ იდეების (ანუ ზოგადის) პლატონურ თეორიას, რაშიც მას უდავო დამსახურება ეკუთვნის, მაგრამ ბერკლი უკან იხევს სქოლასტიკოსებთან შედარებით, როცა ნომინალიზმს უკიდურესი სუბიექტივიზმის დასასაბუთებლად იყენებს. გასაოცარი არაა ის ფაქტი, რომ იმავე ნომინალიზმმა ბერკლი პანთეისტური პრინციპის აღიარების წინაშე დააყენა. თავისივე საკუთარი, ძირითადი პრინციპის მიხედვით ბერკლი იძულებულია უარყოს როგორც ობიექტური, ისე სუბიექტური სულის აღქმადობა, რადგან თუ ისინი მოცემული იქნებოდნენ აღქმაში, მაშინ: ყერ ერთი, მათი არსებობა შეუძლებელი იქნებოდა აღქმის გარეშე (ე. ი. ისინი დაკარგავენ დამოუკიდებლობას და სუბსტანციურობას) და მეორე, სუბსტანციას, როგორც სულს, წაერთმეოდა იდეათა წარმოების უნარი, რაც თვით იდეების არსებობას შეუძლებელს გახდიდა. ამიტომ ბერკლი ცდილობს დაასაბუთოს მწარმოებლობისა და მიზეზობრიობის არსებობა როგორც სუბიექტურ სულსა და მის მიერ წარმოქმნილ იდეებს შორის ასევე ობიექტურ სულსა და შეგრძნებებს შორის. როგორც აღნიშნა, არც ერთ შემთხვევაში მიზეზი, როგორც ძალა და ქმედება, არ შეიძლება მოცემული იყოს აღქმაში. გამოდის, რომ სუბსტანციის, როგორც მიზეზის (ანუ უფრო სწორად პირველმიზეზის). არსებობის დადასტურება აღქმის გზით შეუძლებელი ჰდება, ხოლო არსებობის კრიტერიუმად მეორე მხრივ, აღქმა ცხადდება.

ამავე დროს ბერკლი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ სუბსტანცია გვეძლევა მის მიერ. წარმოებულ იდეებში. თუ სუბსტანცია გვეძლევა მის მიერ წარმოებულ იდეებში, მაშინ იდეებში უნდა იყოს ის, რაც სუბსტანციას გააჩნია. კერძოდ, იდეებში მოცემული უნდა იყოს სუბ-

<sup>14</sup> Д. Ж. Беркли. Три разговора, М., 1937, стр. 81.

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 102.

სტანციის აქტივობაც. მაგრამ ბერკლი კატეგორიულად ამტკიცებს, რომ: „ყველა იღეა, შეგრძნება, ცნება და საგანი, რომლებიც ჩვენ მიერ აღიქმებიან, რა სახელწოდებითაც არ უნდა ვიხმაროთ ისინი არააქტიურნი არიან. მათში არაა არავითარი ძალა და ქმედება“<sup>16</sup>.

მაშასადამე, იღეები რომლებიც სულის აქტივობისა და ქმედების შედეგებია, თვითონ არავითარ აქტივობას არ შეიცავენ. აქედან გამომდინარეობს, რომ მიზეზობრიობა შეგრძნებებში არაა მოცემული.

თუ შეგრძნებები (და იღეები საერთოდ) ერთეული და ობიექტური სულის მიმართ. შესაბამისად, მოქმედებებს (შედეგებს) წარმოადგენენ, მაშინ თვით ბერკლის თანახმად მიზეზი ვლინდება შედეგში. მაგრამ ნისივე აზრით ამ პროცესის შებრუნება, ამ მოქმედების მიზეზად გადაქცევა შეუძლებელია, მიზეზი მხოლოდ და მხოლოდ აქტიურია, შედეგი კი პასიური და ეს სავსებით გასაგებია, რადგან მოქმედების (შედეგის) გადაქცევა მიზეზად სულს გადააქცევდა აღქმის საგნად. ეს კი დაანგრევა და ბერკლის ამოსავალ პრინციპს.

ბერკლი უსათუოდ მართალია იმაში, რომ იღეებს თავისთავად მწარმოებლობის უნარი არ გააჩნიათ. ნამდვილად აქ შესაძლებელია ვილაპარაკოთ მიზეზობრივი პროცესის ასახვაზე, რადგან მოცემული შეგრძნებიდან არ შეიძლება ვაწარმოოთ მიზეზობრივი გზით მეორე შეგრძნება. რადგან იღეათა ანუ შეგრძნებათა სამყარო თვითაქტივობას მოკლებული პასიური სინამდვილეა, ამიტომ მიზეზობრიობას აქ ადგილი არა აქვს. მიზეზობრიობა ქმედებას გულისხმობს. ქმედება და აქტივობა კი სულს, კერძოდ, ნებისყოფის განსაზღვრულობაა. თუ არსებობს შეგრძნებები, მაშინ უნდა არსებობდეს მათი გამომწვევი მიზეზიც, რადგან მოქმედების არსებობა ნიშნავს შესაბამისი მიზეზის, ნებისყოფის, აქტის არსებობას. ნებისყოფის აქტი კი არაა გრძნობადი მოცემულობა: „მაგრამ ჩვენი შეგრძნებების მიზეზები არ არიან უშაუალოდ აღქმადი საგნები და ამიტომ არაგრძნობადნი არიან“<sup>17</sup>.

თუ მიზეზი შეგრძნებებში არ გვეძლევა, მაშინ ისმის კითხვა როგორ ახდენს ადამიანი მის შეცნობას? ბერკლი პასუხობს: „...მიზეზთა და საბაბთა გამოყვანა მოქმედებათაგან და მოვლენათაგან, რომლებიც მხოლოდ ერთადერთნი აღიქმებიან, მთლიანად განეკუთვნებიან გონებას“<sup>18</sup>.

ამ დასკვნის საფუძვლად ბერკლი აცხადებს სულის, როგორც აქტივობის პირველწყაროს, შედეგს (ანუ მოქმედებას), რომელიც იღეათა

16 Д. Ж. Беркли, Три разговора, М., 1937, стр. 78.

17 იქვე, გვ. 33.

18 იქვე, გვ. 12.

მიმდევრობის, აღმოცენებისა და გაქრობის სახით გვევლინება: „ჩვენ აღვიქვამთ იდეათა მუდმივ თანამიმდევრობას: ზოგიერთი მათგანი ამ თანამიმდევრობიდან ხელახლა აღმოცენდებიან, სხვები იცვლებიან ან. საესებით ქრებან. მაშასადამე, არსებობს რაღაც მიზეზი, რომელზედაც ისინი დამოკიდებული არიან, რომლისაგანაც ისინი იცვლებიან ან იწარმოებიან“<sup>19</sup>.

ამრიგად, გონება დაასკენის მოქმედებიდან (შედგვიდან) მიზეზის არსებობაზე. მიზეზი და აქტივობა კი მხოლოდ სუბსტანციის (ობიექტური ან სუბიექტური სული) კუთვნილებაა. ამით, რა თქმა უნდა, ბერკლი ამტკიცებს, რომ მიზეზობრიობა (თუ კი ის არსებობს) სათავეს იღებს სუბსტანციიდან, როგორც საწყისიდან, თუმცა სუბსტანციის აქტივობა შეგრძნებათა სამყაროში პასიურობის სახით გვევლინება. პასიურობა კი მიზეზობრიობის უარყოფაა. ამიტომ იდეათა სამყაროში მიზეზობრიობა მოცემული არაა: ბერკლის აზრით, იდეებს შორის კავშირი გულისხმობს არა მიზეზის და მოქმედების მიმართებას, არამედ ნიშნის და აღნიშნული საგნის მიმართებას<sup>20</sup>.

ცეცხლის შეგრძნება არის არა ტკივილის შეგრძნების მიზეზი, არამედ ამ უკანასკნელის გამაფრთხილებელი ნიშანი. ასევე, ხმაურის შეგრძნება არის არა დაჯახების შეგრძნების შედეგი, არამედ ამ უკანასკნელის გამაფრთხილებელი ნიშანი.

ამრიგად, მიზეზიცა და მოქმედებაც არის ნიშნები, რომლებიც მხოლოდ მითითებას შეიცავენ მათთან დაკავშირებულ შეგრძნებებზე, კაუზალური პროცესი ამ მიმართებაში იმთავითვე გამოირიცხულია. რაკი მიზეზობრივი კავშირი მოცემული არაა აღქმაში, ხოლო აღქმა არსებობის კრიტერიუმადაა გამოცხადებული, ამიტომ მიზეზობრიობის იდეა დასკვნის საფუძველზე წარმოებული იდეაა. ამით, რა თქმა უნდა, ბერკლი ამზადებს თეორიულ ნიადაგს მიზეზობრიობის ონტოლოგიური არსებობის უარყოფის მიმართულებით.

თუ ბერკლის შეხედულებას, ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე, მოკლე დასკვნების სახით ჩამოვაყალიბებთ, შეგვიძლია ვამტკიცოთ:

1. სუბიექტური სული არაა სრულყოფილი საწყისი, რადგან მასში არსებობს ისეთი რამ, რაც მისივე საკუთარი არსებოდან არ აიხსნება და რაც მისგან წარმოებული არ არის (შეგრძნებების სახით).

2. ამიტომ უნდა არსებობდეს ობიექტური საწყისი (სული ანუ ღმერთი), რომელიც ახსნის თვით სუბიექტური სულისა და აგრეთვე შეგრძნებების წარმოქმნას.

<sup>19</sup> Д. Ж. Беркли. Трактат..., стр. 79.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 109.

3. მიზეზობრიობა არსებობისათვის ძალას, ქმედებას და აქტივობას გულისხმობს. ასეთი უნარი კი სუბსტანციის განსაზღვრულობაა, როგორც ნებისყოფა. ნებისყოფა აქტი და ქმედება ერთი და იგივე მნიშვნელობისაა. ამიტომ მიზეზობრიობა ამოდის არა სუბსტანციის შიგნით არსებული წინააღმდეგობიდან, არამედ საწყისის ერთ-ერთი განსაზღვრულობიდან სწორედ აღნიშნულის გამო საწყისის (როგორც პირველმიზეზის) აქტივობა არ გადაიტანება მის მიერ წარმოებულ იდეებში (შეგრძნებებში) და მიზეზის აქტივობა ქრება მისსავე შედეგში.

4. მიუხედავად ამისა, სუბსტანციის, როგორც საწყისის ბუნება აქტიურის (ნებისყოფის) და პასიურის (გონების) ერთიანობით გამოისახება. საწყისი დაპირისპირებულთა ერთიანობაა, აქტიურობა სიმრავლის წარმოების შესაძლებლობაა, ხოლო პასიურობა — ამ წარმოების ერთგვაროვნებისა და წესრიგის შესაძლებლობა.

5. სუბსტანცია, ბერკლის საერთო პრინციპის თანახმად, შეგრძნებად თვისებრიობათა შეერთება და მუდმივი განმეორებაა, მაგრამ აქედან იგი მოცემული უნდა იყოს აღქმაში და მოსი არსებობაც უნდა იყოს აღქმა. ეს კი სუბსტანციის არსებას ანადგურებს.

6. სუბსტანციის (როგორც ობიექტური სულის) არსებობა და მისი აქტივობა დასტურდება მისივე შედეგიდან (პასივობიდან) შეგრძნებების (იდეების) საფუძველზე. ეს დადასტურება ხდება იდეათა ცვლილებებიდან ამ ცვლილებათა პირველწყაროზე ანუ შედეგიდან მიზეზზე დასკვნის გზით.

7. მიზეზი და მწარმოებლობა აღქმაში არ გვეძლევა, რადგან იგი საწყისის (სულის) განსაზღვრულობაა. ამიტომ იდეებში (შეგრძნებებში) არაა მოცემული მიზეზობრივი კავშირი. ცოდნა კი ამ კავშირებზე შეგრძნებებიდან უნდა აიგოს.

### 3 ი უ მ ი

დ. ჰიუმმა როგორც ბერკლის იდეურმა შემკველდრემ და გამგრძელებელმა კრიტიკის მთავარ ობიექტად გაიხადა ბერკლის მოძღვრების სწორედ ის ნაწილი, რომლის თანახმად მიზეზის აღქმაში მოცემულობა უარიყოფა და ამასთანავე, წარმოებს დასკვნა მიზეზისა და მიზეზობრიობის სუბსტანციური წარმოშობისა და მასასადამე ონტოლოგიურ არსებობაზე.

მიზეზობრიობის ადგილი ფილოსოფიურ მიმართებებში. მიმართების ფილოსოფიური გაგება, ჰიუმის თანახმად, განსხვავდება ამ კატეგორიის ვიწრო გაგებისაგან. ვიწრო გაგებით, მიმართება ნიშნავს იდეათა

ისეთ კავშირს წარმოსახვაში, როცა ერთი მათგანი ბუნებრივად იწვევს მეორეს.

ფართო ანუ ფილოსოფიური გაგებით, მიმართება გულისხმობს ყველა ისეთ ობიექტს, რომელთა შედარება შესაძლებელია. ასეთ მიმართებათა რიცხვი, ჰიუმის აზრით, შეიძლება: 1. მსგავსება, 2. იგივეობა, 3. დრო და სივრცე, 4. რაოდენობა, 5. თვისებრიობა, 6. წინააღმდეგობა, 7. მიზეზი და მოქმედება.

ამ მიმართებათაგან ოთხი განეკუთვნება იდეებიდან წარმოებულ მიმართებებს (მსგავსება, რაოდენობა, თვისებრიობა და წინააღმდეგობა). ხოლო სამი მათგანი (იგივეობა, დრო და სივრცე, მიზეზობრიობა) განეკუთვნება იდეებიდან დამოუკიდებელ მიმართებებს. დამოუკიდებლობა იმას ნიშნავს, რომ ცვლილებანი ამ მიმართებათა შინაარსში არ იწვევს ცვლილებებს თვით ამ მიმართებათა იდეებში. მაშასადამე. ეს მიმართებანი ცდისეული ბუნების არიან და იდეებიდან არ იწარმოებიან.

ახლა გასარკვევია საკითხი ცდისეული მიმართებების ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ. კერძოდ, როგორია დამოკიდებულება იგივეობას, მიზეზობრიობასა და დრო-სივრცეს შორის.

ობიექტთა იგივეობა (უფრო ზუსტად. ერთი და იგივე ობიექტი აღქმისა) და მათი განლაგება დროსა და სივრცეში პასიური აღქმისა. რომელიც არ მოითხოვს თვით აღქმულის საზღვრების გადალახვას: „...მხოლოდ ამ დაკვირვებებიდან გონებას არ შეუძლია გადალახოს ზღვარი, რომელიც უშუალოდ მოცემულია გრძობებისათვის და აღმოაჩინოს მათ შორის მიმართებანი ან რეალური არსებობა“<sup>21</sup>. არც იგივეობა და არც დროულ-ვრცეული მიმართება არ გულისხმობს განსჯას. ე. ი. აზროვნების მოქმედებას: „...მხოლოდ მიზეზობრიობა წარმოქმნის ისეთ კავშირს, რომლის წყალობითაც ერთი ობიექტის არსებობიდან ან მოქმედებიდან გვიმუშავდება რწმენა რომ მისგან გამომდინარეობდა ან მას წინ უსწრებდა სხვა არსებობა ან მოქმედება“<sup>22</sup>.

ორივე დანარჩენი მიმართება (იგივეობა, დროულ-ვრცეული მიმართებანი), განსჯაში გამოიყენება როგორც მიზეზობრიობის პირობა. ობიექტებში არაფერია ისეთი, რაც ჩვენ დაგვარწმუნებდა იმაში, რომ ისინი განცალკევებულნი ან შეერთებულნი არიან, მაგრამ თუ ცდამ დაადასტურა, რომ მათი შეერთება ან განცალკევება უცვლელია და მუდმივი, მაშინ უკვე ვაწარმოებთ მსჯელობას ანუ დასკვნას მათი განცალკევების ან შეერთების ფარულ მიზეზზე. „...ეს დასკვნა, რომელიც

21 Д. Ю м, Трактат о человеческой природе..., избр. соч., в 2-х томах, т. I, М., 1966, стр. 169.

22 იქვე.

სცილდება ჩვენს გრძობად შთაბეჭდილებათა ფარგლებს, შესაძლებელია დაემყაროს მიზეზისა და მოქმედების კავშირს<sup>23</sup>.

ამ კავშირის გარეშე, პიუმის აზრით, არ შეგვიძლია დარწმუნებულ ვიყოთ ობიექტთა უცვლელ ხასიათში.

ამრიგად სამი მიმართებიდან მხოლოდ მიზეზობრიობაა ისეთი მიმართება, რომელსაც გადავყავართ გრძობადი მოცემულობიდან, უშუალობიდან რაციონალურზე, შუალობითზე. ცდისეულიდან — გონებისეულზე, ფაქტიდან — აზროვნებაზე.

სწორედ აღნიშნულ გარემოებას უნდა ითვალისწინებდეს რაციონალიზმი. მიზეზობრივი მიმართება აზროვნების მოღვაწეობას, მის მონაწილეობას მოითხოვს. მიზეზიდან მოქმედებაზე გადასვლა ან პირიქით აზროვნების საქმეა და მთელი ამოცანა იმაშია თუ რით ხელმძღვანელობს აზროვნება ამ ოპერაციის განხორციელებაში.

ხელმძღვანელობს თუ არა იგი აზროვნების მზამზარეული, ლოგიკური უნარით? არის თუ არა კაუზალური დასკვნა აპრიორულა, წმინდა ლოგიკური (ანალიზური) ხასიათის, როგორც ამას რაციონალიზმი ამტკიცებს?

პიუმი ამ კითხვას პირდაპირ პასუხობს: „მე ვბედავ წამოვაყენო ზოგადი დებულება, რომელიც არ უშვებს გამონაკლისს და რომლის მიხედვითაც მიზეზობრივი მიმართების ცოდნა შეიძლება არა აპრიორული დასკვნების გზით, არამედ სავსებით და მთლიანად ამოდის ცდიდან“<sup>24</sup>.

მიზეზობრივი კავშირი არ შეიძლება იყოს ანალიზური, ლოგიკური კავშირი. რაციონალისტური შეხედულება ამტკიცებს, რომ მოქმედებაში არ შეიძლება იყოს ის, რაც არ ყოფილა მიზეზში. მოქმედება არის მიზეზის გამოვლენა. მიზეზი და მოქმედება იგივეობრივ მიმართებაშია და ეს იგივეობა არ განსხვავდება საფუძველ-შედგების ლოგიკური კავშირისაგან. მოქმედება იმთავითვე მიზეზში არსებული რეალობაა. მოქმედება შეიცნობა. მიზეზიდან, ისე როგორც შედეგი — მისი საფუძვლიდან.

ადასტურებს თუ არა ცდისეული მონაცემები რაციონალიზმის ამ დებულებას?

ავიღოთ კერძო შემთხვევა: როცა უძრავ ბურთულას მოძრავი ბურთულა ეჯახება, პირველი მოძრაობაში მოდის. აქედან ჩვენ დავასკვნით, რომ მოძრავი ბურთულა არის მიზეზი, რომელმაც მოძრაობაში მოიყვავა-

<sup>23</sup> Д. Ю м, Трактат о человеческой природе..., избр. соч., в 2-х томах т. I; М., 1966, стр.170.

<sup>24</sup> Д. Ю м, Исследование о человеческом познании, избр. соч., т. II, М., 1966, стр. 29.

ნა უძრავი ბურთულა. მაგრამ ჰიუმი პრინციპულად ემიჯნება ასეთ შეხედულებას: „ბილიარდის მეორე ბურთის მოძრაობა ეს არის მოვლენა, რომელიც სავსებით განსხვავებულია პირველი ბურთის მოძრაობისაგან და პირველში არაფერია ისეთი, რომელიც იგულისხმებდა რაიმე შესამჩნევ მითითებას მეორეზე“<sup>25</sup>. არც ერთი ობიექტი გრძნობად მოცემულობაში არ ამჟღავნებს არც მის გამომწვევ მიზეზს და არც მისგან წარმოებულ მოქმედებას. რაც არ უნდა სრულყოფილი ყოფილიყო ადამის გონება, ამბობს ჰიუმი, იგი ვერავითარ შემთხვევაში ვერ შესძლებდა წყლის შთაბეჭდილებიდან ეწარმოებინა დასკვნა იმის შესახებ, რომ წყალში სხეული იძირება ან ცეცხლის შთაბეჭდილებიდან — დასკვნა დაწვის შესახებ: „ჩვენს გონებას არასგზობთ არ შეუძლია იპოვოს მოქმედება მოცემულ მიზეზში თვით ზუსტი და დაწვრილებითი განხილვის მეშვეობითაც კი, რადგან მოქმედება სავსებით განსხვავებულია მიზეზისაგან და ამის გამო არასოდეს არ შეიძლება აღმოჩენილ იქნას მასში“<sup>26</sup>.

მაშასადამე, თუ რაციონალიზმი მიზეზ-მოქმედების იგივეობაზე და ანალიზურ ხასიათზე მსჯელობდა, ჰიუმი პრინციპულად საწინააღმდეგო დებულებას ასაბუთებდა — მიზეზში არაფერია მოქმედების მსგავსი. ამიტომ არათუ აუცილებელი კავშირი არსებობს მათ შორის, არამედ ისინი სავსებით გათიშულნი არიან. გონება პრინციპულად გამოირიცხავს იმას, რასაც ცდა ადასტურებს და პირიქით. მიზეზობრიობის მიმართება კი ცდასეულოა. ამიტომ რაციონალიზმის მტკიცება ყალბია. მაგრამ არც ემპირიზმი უკეთეს მდგომარეობაში. საიდან უნდა მიიღოს მან მიზეზობრიობის საბუთი?

ხომ არაა მიზეზობრივი კავშირი ონტოლოგიური ხასიათის კავშირი?

**მიზეზობრივი კავშირის ონტოლოგიურობის საკითხი.** რაციონალიზმი არ უარყოფს მიზეზობრიობის ონტოლოგიურ არსებობას. მეტაფიზიკა და ფიზიკა, მიზეზობრიობის საკითხში ერთმანეთს არ ეწინააღმდეგებიან.

თუ ყოველგვარი დასკვნა ფაქტების შესახებ ეფუძნება მიზეზობრიობას (როგორც ამას ხშირად ჰიუმი აღნიშნავს), და ამასთანავე, ამ დასკვნის წყარო არც გონებაშია და არც ცდისეულ მონაცემში, მაშინ ხომ არ უნდა ვიფიქროთ რომ მიზეზობრივი კავშირი გარე სამყაროდანაა შემოტანილი?

ამ საკითხს ჰიუმი სპეციალურად განიხილავს „ტრაქტატის“ მეტორმეტე თავში („აუცილებელი კავშირის იდეის შესახებ“).

<sup>25</sup> Д. Ю м, Исследование о человеческом познании, избр., соч., т. II, М., 1966. стр. 31.

<sup>26</sup> ი ქ ე ე.



აუცილებელი კავშირის ცნება, ჰიუმის აზრით, იგივეობრივია თავის მნიშვნელობით მოქმედების, ძალის, ენერჯიის ცნებებთან. ეს უკანასკნელი კი უკავშირდება ფიზიკურის ცნებას. თუ ასეთი რამ არსებობს, მაშინ იგი შთაბეჭდილებებში უნდა გვეძლეოდეს. მაგრამ არავითარი ძალა და ენერჯია შთაბეჭდილებას არ გააჩნია. ამიტომ „შთაბეჭდილება — მიზეზში“ არ შეიძლება დავადასტუროთ ასეთი ენერჯიის არსებობა: „...არ არსებობს შესაძლებლობა ვაჩვენოთ რომელიმე მაგალითის საფუძველზე პრინციპი, რომელშიც იარსებებდა მიზეზის ძალა და ქმედება“<sup>27</sup>. „განვიხილავთ რა ჩვენს გარშემო არსებულ ობიექტებსა და მიზეზთა ქმედებას, ჩვენ არ შეგვიძლია ერთი მაგალითიდან ვამომდინარე აღმოვაჩინოთ რაიმე ძალა, აუცილებელი კავშირი ან საერთოდ რაიმე თვისებრიობა, რომელიც დააკავშირებდა მოქმედებას მიზეზთან და პირველს გადააქცევდა მეორის უცვლელ შედეგად“<sup>28</sup>. რომ ასეთი ძალა და ენერჯია (როგორც მიზეზის მოქმედებად გარდაქმნის დამადასტურებელი), გვეძლეოდეს შთაბეჭდილებებში, მაშინ მოცეპული იქნებოდა „პირველადი მიზეზობრივი“ კავშირი (როგორც მას ჰიუმი უწოდებს) ანუ მატერიალური კავშირი. რაკი შთაბეჭდილებებში ამის მსგავსი არაფერია, ამიტომ აუცილებლობის იდეა არ შეიძლება მოდიოდეს ფიზიკური სამყაროდან.

მაშასადამე, მიზეზობრივი კავშირს არ შეეძლება ანასიათებდეს არც ლოგიკური, არც ემპირიული, ცდისეული და არც ფიზიკური აუცილებლობა. ძალის, ენერჯიის პრინციპი შეუძლებელია დავადასტუროთ ღმერთისა და მატერიის შინაარსში. ნამდვილად არსებულის ერთადერთი საბუთი შთაბეჭდილებაა. თვით გარეგანი ობიექტები გვეძლევა შთაბეჭდილების ფორმით. შთაბეჭდილებაში კი არავითარი „მითითება“ არ არსებობს იმაზე თუ რისგან წარმოიშვენ ისინი. არსებობის იდეა არის არსებულის წარმოდგენა. არსებულის წარმოდგენა კი შთაბეჭდილებაა. იდეები, თავის მხრივ, შთაბეჭდილებიდან იწარმოებიან მის ანარეკლებს წარმოადგენენ. ამიტომ მიზეზობრივი კავშირის ობიექტურობის აღიარების არავითარი საბუთი არ არსებობს. ამ კავშირს ონტოლოგიური არსებობა არ გააჩნია.

მიზეზობრიობის პოზიტიური შინაარსი. მიზეზობრივი კავშირი, როგორც ეს ცხადი გახდა წინა პარაგრაფებიდან, ჰიუმის თანახმად, არ არის არც აპრიორული, გონებისეული კავშირი და არც ონტოლოგიური არსებობის მქონე კავშირი. ამიტომ მიზეზობრიობის მსჯელობა არ არის ლო-

27 Д. Юм, Трактат о человеческой природе, избр. соч., т. I, стр. 265.

28 Д. Юм, Исследование о человеческом познании, избр. соч., т. II, стр.

გოკური კავშირი. დასკვნა მიზეზიდან შედეგზე ან პირიქით არ ატარებს არც ინტუიციურ და არც დემონსტრაციულ ხასიათს.

მაშ როგორია ამ მსჯელობის ბუნება? რა არსებითი ნიშნებით შეგვიძლია დავახასიათოთ ეს მსჯელობა?

ჭიუმის თანახმად, კაუზალური მსჯელობა შემდეგ ძირითად ნიშნებს გულახმობს: 1) მეზობლობა (მომიჯნაობა დროსა და სივრცეში); 2) მიმდევრობა დროში; 3) მულტივი შეერთება; 4) აუცილებლობის იდეა:

„ტრაქტატის“ მესამე წიგნის მეორე თავში ჭიუმი არკვევს ამ არსებითი ნიშნების საკითხს.

ყველა ობიექტი, რომელიც განიხილება როგორც მიზეზი ან როგორც მოქმედება აუცილებლად გულისხმობს ამ ობიექტთა მომიჯნაობას, მეზობლობას დროსა და სივრცეში. ის, რაც დაცილებულია დროის ან სივრცის მიხედვით არ შეიძლება წარმოდგენილ იქნას მიზეზ-მოქმედების მიმართების სახით. რაც არ უნდა დაცილებული გვეჩვენებოდეს ამ მიმართების მქონე მოვლენები, ჩვენ ყოველთვის აღმოვაჩინებთ, რომ ისინი დაკავშირებულნი არიან მიზეზთა მთელი უწყვეტი ჯაჭვით, ხოლო ეს უწყვეტობა ხასიათდება სწორედ მეზობლობითა და მოსაზღვრეობით დროსა და სივრცეში.

თუ ასეთი ნიშანი არ არსებობს ეს იმას ნიშნავს, რომ ობიექტები არ არიან მიზეზობრივ დამოკიდებულებაში.

მეორე მიმართება, რომელიც შეგვიძლია აღმოვაჩინოთ მიზეზ-მოქმედების კავშირში ესაა დროული მიმდევრობის ნიშანი. მიზეზი ყოველთვის წინ უსწრებს მოქმედებას დროში. მიზეზი აღრეულია, მოქმედება — შედეგი კი შედარებით გვიანდელია. თუ უგულებელვყოფდით ამ ნიშანს, მაშინ მივიღებდით მიზეზთა მიმდევრობის გაუქმებას და დროის განადგურებას: „...თუ რომელიმე მიზეზი იქნებოდა თავისი მოქმედების ერთდროული, ხოლო ეს მოქმედება კიდევ თავისი მოქმედების ერთდროული და ა: შ. მაშინ ცხადია, რომ მიმდევრობა საერთოდ არ იარსებებდა და ყველა ობიექტი თანაარსებულნი უნდა ყოფილიყვნენ“<sup>29</sup>.

ჭიუმი იქვე აღნიშნავს, რომ ამ ნიშნის არ არსებობისას მიზეზს უნდა წაერთვას თავისი „მიზეზობა“, რადგან შეუძლებელი იქნებოდა მისთვის „მწარმოებლობის“ პრედიკატი მიგვენიჭებინა და დაგვეპირისპირებინა მოქმედებისადმი. „მწარმოებლობის“ ტერმინი კი იგივეობრივია მიზეზობრიობის ტერმინისა.

<sup>29</sup> Д. Юм, Исследование о человеческом познании, избр. соч., т. II, стр. 156.

მაგრამ შეიძლება თუ არა დავეკმაყოფილდეთ ამ ნიშნებით მიზეზობრივი მსჯელობის შინაარსის დახასიათებისას? არა. ჰიუმეი იქვე წერს. „ობიექტი შეიძლება იყოს სხვა ობიექტის მოსაზღვრე და წინ უსწრებლეს მას, თუმცა იგი მისი მიზეზი შეიძლება არ იყოს“<sup>30</sup>.

გარდა ამ ნიშნებისა უსათუოდ უნდა არსებობდეს აუცილებელი კავშირის მიმართება მიზეზსა და მოქმედებას შორის და ამის შემდეგ ჰიუმეი სწორედ აღნიშნული აუცილებლობის საფუძველს ეძებს.

ყველა შემთხვევაში, როცა ჩვენ ვაზროვნებთ მიზეზზე ან მოქმედებაზე, აღქმაში (შთაბეჭდილებაში) წარმოდგენილია მხოლოდ ერთ-ერთი მათგანი, მეორეს კი ჩვენ ვუმატებთ საკუთარი წარსული გამოცდილებიდან<sup>31</sup>. ეს კი სხვა არაფერია თუ არა მიზეზ-მოქმედების მუდმივი შეერთება: „მიზეზისა და მოქმედების შესახებ ჩვენ არა გვაქვს სხვა წარმოდგენა გარდა ობიექტებისა, რომლებიც მუდამ შეერთებული არიან და ყველა წინამდებარე შემთხვევაში ერთმანეთისაგან განუყრელნი იყვნენ“<sup>32</sup>. მაგრამ არის თუ არა ეს უკანასკნელი აუცილებელი კავშირის იგივეობრივი?

მუდმივი შეერთება თავის მხრივ ხომ დროულ-ვრცელ მეზობლობასა და მიმდევრობას ეფუძნება. ამიტომ იგი ჯერ კიდევ არ შეიძლება ჩაითვალოს აუცილებლობის მქონედ. მუდმივი შეერთება სხვა არაფერია თუ არა დროულ-ვრცელი მეზობლობისა და მიმდევრობის განმეორება. განმეორება კი ვერასოდეს ვერ მოგვცემს აუცილებლობას. აუცილებლობა თვით ერთეულ შემთხვევაში უნდა იყოს მოცემული და წარმოდგენილი მისი არსების სახით, ე. ი. იგი ზოგადი უნდა იყოს. მრავალჯერ განმეორებული ერთეული შემთხვევა კი ზოგადს არ გვაძლევს. თუ ზოგადი მოცემული იქნებოდა როგორც აუცილებლობა, მაშინ ჩვენ საშუალება გვექნებოდა შეგვემეცნებინა მიზეზობრიობის კანონი. ასეთი რამ კი გრძნობად მონაცემში არასდროს არაა მოცემული. მაშასადამე, მრავალჯერ განმეორებული შეერთება არ არის აუცილებლობა და ამით ჯერ კიდევ ვერ ვაღწევთ მიზეზ-მოქმედების ნამდვილი კავშირის შინაგან ბუნებას.

მაშ როგორ ვასკენით მიზეზიდან მოქმედებაზე ან პირიქით? როგორ ვაწარმოებთ მსჯელობას მიზეზ-მოქმედების კავშიარზე?

ჰიუმის მიხედვით, როგორც დაერწმუნდით ამაში, ამ დასკვნის საფუძველი არც ონტოლოგიურია და არც რაციონალური, ლოგიკური,

<sup>30</sup> Д. Ю м., Трактат о человеческой природе. избр. соч., т. I, стр. 173.

<sup>31</sup> იქვე, გვ. 185.

<sup>32</sup> იქვე, გვ. 191.

გონებისეული. მხოლოდ ცდაში და გრძნობად მონაცემში უნდა ვეძი-  
ხოთ კაუზალური მსჯელობის საფუძველი. ამ შემოსაზღვრით ჰუმში აუ-  
ქმებს კაუზალური დასკვნის (მსჯელობის) ობიექტურ საფუძველს. რამ-  
დენადაც ობიექტურის სფერო შესაძლებელია იყოს ან მხოლოდ ცოდ-  
ნის შინაარსში და ან მატერიალურ სამყაროში. ამიტომ ბუნებრივია,  
რომ მესამე გზა მხოლოდ სუბიექტური გზაა. ჰუმშიც სწორედ ამ გზას  
ირჩევს, რათა დაძებნოს მიზეზიდან შედეგზე დასკვნის საფუძველი და  
ამით დაასაბუთოს ამ კავშირის აუცილებელი ხასიათი.

მრავალჯერ განმეორებული მუდმივი შეერთება სუბიექტში იწვევს  
გარკვეულ მიდრეკილებას, ჩვევას, რომლის საფუძველზე ადამიან-  
ი მისდაუნებურად ერთი ობიექტის (მიზეზის) არსებობიდან დაასკვნ-  
ის მოქმედების არსებობაზე ანდა პირიქით, მოქმედებიდან — მიზეზის  
არსებობაზე. ჩვევა არის ის, რაც აღმოცენდება წარსულში განმეორე-  
ბულის ძალით, ყოველგვარი განსჯისა და დასკვნის გარეშე<sup>33</sup>: „მიზეზი-  
სა და მოქმედების მუდმივი შეერთება წარსულ შემთხვევებში. გონე-  
ბაში წარმოქმნის ჩვევას, რომლის ძალითაც იგი მუდამ აერთებს მათ.  
ერთი მათგანის არსებობის საფუძველზე დაასკვნის მეორის, როგორც  
მისი ჩვეულებრივი თანმხლებლის არსებობას“<sup>34</sup>.

მუდმივი განმეორების საფუძველზე აღმოცენებული ჩვევა სხვა  
არაფერია თუ არა ასოციაციის განსაკუთრებული პრინციპი. ჩვევა თავ-  
ის მხრივ საფუძველი და წყაროა რწმენისა. ეს უკანასკნელი კი ხასიათ-  
დება ცხოველუნარიანობით, სიმტკიცითა და გარკვეული ძალით, რაც  
იმაში მდგომარეობს, რომ ერთი ობიექტის (მიზეზის) არსებობა აუცი-  
ლებლობით განსაზღვრავს დასკვნას მეორე ობიექტის შესახებ. იმ ობი-  
ექტისა, რომელიც პირველის ჩვეულებრივი მეგზურია.

მაშასადამე, ჩვევა და მის საფუძველზე წარმოქმნილი რწმენა ეს  
არის არა თვით ობიექტების (მიზეზის ან მოქმედების) ნიშანი, არამედ  
განმეორების საფუძველზე ჩამოყალიბებული ახალი შთაბეჭდილება. ამ  
შთაბეჭდილების გამოვლენა ხდება იძულებით. ეს იძულება კი იგივე-  
ობრივია ძალის, რომელსაც ჰუმში აუცილებლობასთან აიგივებს. აუცი-  
ლებლობა სხვა არაფერია თუ არა გონების შინაგანი უნარი  
ანუ იძულება, რომ ჩვენი აზრი ერთი ობიექტიდან მეორეზე გადავიტა-  
ნოთ: „ან ჩვენ საერთოდ არ გავაჩნია აუცილებლობის იდეა. ანდა აუ-  
ცილებლობა სხვა არაფერია თუ არა იძულება ჩვენი აზრის გადასვლი-

<sup>33</sup> Д. Ю м, Трактат о человеческой природе, избр. соч., т. 1. стр. 203.

<sup>34</sup> იქვე, გვ. 232.

სა მიზეზიდან მოქმედებაზე და მოქმედებიდან მიზეზზე“<sup>35</sup> აუცილებლობის არსება, ჰიუმის მიხედვით, სწორედ ამ იძულებაშია. იძულება კი თავის მხრივ სხვა არაფერია თუ არა ქმედების უნარიანობა ანუ ძალა. ამრიგად, ქმედების უნარი ანუ ენერჯია, რომლითაც უნდა დასაბუთებულიყო მიზეზობრიობის ონტოლოგიური არსებობის საკითხი, მიეკუთვნება არა თვით ობიექტებს (მიზეზს ან მოქმედებას), არამედ სულს. იგი სუბიექტური მოვლენაა და არა ობიექტური, საგნობრივი.

რაკი სუბიექტურში მიგნებულ იქნა ძალისა და ენერჯიის უნარით აღქურვილი მოვლენა, გვაქვს საფუძველი ვილაპარაკოთ მიზეზ-მოქმედების აუცილებელ კავშირზე და გავამართლოთ საბოლოოდ კაუზალური მსჯელობის არსებობის უფლება: „მიზეზთა და მოქმედებათა შორის არსებული აუცილებელი კავშირი წარმოადგენს ერთიდან მეორეზე დასკვნის საფუძველს“<sup>36</sup>.

ამრიგად, მიზეზობრიობა ჰიუმისეული ანალიზის თანახმად შემდეგ სპეციფიკურ ნიშნებს ამჟღავნებს: 1. მეზობლობა დროსა და სივრცეში, 2. მიმდევრობა დროში, 3. მუდმივი შეერთება, 4. აუცილებლობა. ამ ნიშნებიდან ერთ-ერთს უგულებელყოფა აუცილებლად გამოიწვევს მიზეზობრივი კავშირის უარყოფას. მიზეზობრიობის ცნება უნდა ვიანროთ სწორედ აღნიშნული ნიშნების მიხედვით.

თუ ამ ნიშნებს განვიხილავთ ერთიმეორესთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით, ჩვენ ასეთ სურათს მივიღებთ: პირველი სამი ნიშანი თავიანთი შინაარსის ხასიათით ობიექტურნი არიან, ხოლო მეოთხე ნიშანი წმინდა სუბიექტური ხასიათისაა. ამასთანავე ჰიუმისეული ანალიზი ნათლად ადასტურებს, რომ უკანასკნელი არსებითი ნიშანი (აუცილებლობის ნიშანი) ემყარება ზემოჩამოთვლილი ნიშნების არსებობას, განსაკუთრებით და უშუალოდ კი მუდმივი შეერთების ნიშანს. აუცილებლობის იდეა, როგორც იძულება თავის საფუძველად სწორედ მუდმივი შეერთების პრინციპს გულისხმობს. გარდა ამისა, ჰიუმი ამ ნიშანს მიზეზ-მოქმედების კავშირის პრინციპთან აიგივებს და მას უქვემდებარებს დროულ-ვრცეული მეზობლობისა და მიმდევრობის ნიშანს<sup>37</sup>.

რაც შეეხება თვით მუდმივი შეერთების აღმოცენების ანუ მისი საფუძვლის საკითხს, ჰიუმი ამ გარემოების ძიებაზე თავს იკავებს და პირდაპირ აცხადებს: „ჩვენ არ შეგვიძლია მივწვდეთ ამ შეერთების საფუძველს. ჩვენ მხოლოდ ვაკვირდებით ამ ფაქტს და ვხედავთ, რომ

35 Д. Ю м. Трактат о человеческой природе, избр. соч., стр. 274.

36 იქვე, გვ. 273.

37 იქვე, გვ. 191.

ობიექტთა მუდმივი შეერთება განაპირობებს მათ კავშირს წარმოსახვაში<sup>38</sup>.

ექვი არ არის, რომ მუდმივი შეერთების პრინციპი თავისი შინაარსით არასუბიექტურია, ობიექტური ხასიათისაა და განსაზღვრავს იმ აუცილებლობას, რომელსაც ჰიუმი ჩვევად, იძულებად, წმინდა სუბიექტურ მოვლენად მიიჩნევს. სხვანაირად, მუდმივი შეერთება ობიექტებისა, რომლებიც შთაბეჭდილებებში, ანუ შეგრძნებებსა და აღქმებში გვეძლევა, არსებობის ფორმით სუბიექტურია. მაგრამ შინაარსით ობიექტურია — არაა დამოკიდებული ჩვენს ჩვევაზე. პირიქით, ჩვევაა, დამოკიდებული მუდმივ შეერთებაზე, მუდმივი შეერთება კი აუცილებლად უნდა იყოს დამოკიდებული ობიექტურ სინამდვილეზე, რადგან ცდის ასეთი შინაარსი არ შეიძლება საფუძველს იღებდეს სუბიექტურიდან მაგრამ ჰიუმი შთაბეჭდილებათა და გარესამყაროს ურთიერთმიმართების ძირითად კრიტერიუმად მაინც ცდას მიიჩნევს და არსებობს თუ არა ობიექტები ჩვენი შთაბეჭდილებათა დამოუწყიდებლად, ეს ისევ შთაბეჭდილებათა საფუძველზე უნდა გადაწყდეს: „გონებას არ გააჩნია არავითარი საგნები გარდა აღქმებისა და მას არასგზით არ შეუძლია აწარმოოს შედარება აღქმებისა და ობიექტების შესატყვისობაზე“<sup>39</sup>

ჩვენთვის აქემალდ საინტერესოა ის გარემოება, რომ ჰიუმი ეძებს არა მუდმივი შეერთების საფუძველს, რომელიც რა თქმა უნდა, არ შეიძლება იყოს გონებისეული, არამედ იმას თუ რისი საფუძველია იგი. სხვანაირად, ნაცვლად იმისა, რომ მან გაარკვიოს მუდმივი შეერთების როგორც ობიექტური შინაარსის მქონე პრინციპის მიზეზი. იგი იკვლევს ამ მიზეზის შედეგს, იმას თუ რას იწვევს ეს პრინციპი. ამიტომ, ცხადია, რომ ჰიუმის მთელი მტკიცება წარმოადგენს ლოგიკურ შეცდომას. გასარკვევი და დასასაბუთებელია მუდმივი შეერთების საფუძველი, ხოლო ჰიუმი ასაბუთებს არა ამ თეზისს, არამედ იმას თუ რას განსაზღვრავს მუდმივი შეერთება, რისი საფუძველია ეს პრინციპი.

გარდა ამისა, ჰიუმი უყოყმანოდ მიიჩნევს მუდმივი შეერთების პრინციპს მიზეზობრიობის არსებით ნიშნად, ხოლო მეორე მხრივ, იგივე პრინციპი გამოცხადებულია ჩვევის, სუბიექტური იძულების არსებით ნიშნად, ურომლისოდაც ჩვევა და აუცილებლობა არ არსებობს. მიზეზობრიობის ცნების ერთ-ერთი არსებითი ნიშანი გამოცხადებულია ამავე ცნების მეორე არსებითი ნიშნის (აუცილებლობის) არსებით ნიშ-

38 Д. Ю м. Трактат о человеческой природе, избр. соч., т. I, стр. 191, 192.

39 Д. Ю м, Исследование о человеческом познания, избр. соч., т. II, стр.

ნად. ამასთანავე, ცნების ობიექტური შინაარსის არსებითი ნიშანი აღრუ-  
ულია სუბიექტურ ნიშანთან.

რამდენადაც აუცილებლობის ნიშანი ყველაზე არსებითია მიზეზ-  
მოქმედების მიმართებაში, ხოლო ეს ნიშანი წმინდა სუბიექტური იძუ-  
ლების მნიშვნელობას ატარებს, ამდენად სუბიექტური განსაზღვრავს  
მიზეზ-მოქმედების მიმართებას, სუბიექტური განსაზღვრავს  
დასკვნას მიზეზიდან მოქმედებაზე და პირიქით. მაგრამ იგივე სუბიექ-  
ტური (იძულება, აუცილებლობა) განსაზღვრულია ობიექტურო-  
ბით. მიზეზ-მოქმედების მიმართების დანარჩენი შემადგენელი, არსე-  
ბითი მხარეებით (მუდმივი შეერთება, დროულ-ვრცელ მეზობლობა  
და მიმდევრობა). ამიტომ ის რაც განსაზღვრავს თვითონაა გა-  
ნსაზღვრული იმით, რასაც ის განსაზღვრავს. ეს კი სხვა არაფერია თუ  
არა წრე დასაბუთებაში.

მიზეზის ცნება. „ტრაქტატის“ მესამე ნაწილის მეთოთხმეტე თავში  
პიუმი გვაძლევს მიზეზის ცნების ორგვარი განმარტების ვარიანტს, ამ-  
ათგან პირველი განმარტება „ფილოსოფიური“ (პიუმიან ტერმინოლო-  
გით) განმარტებაა, ხოლო მორე „ბუნებრივი“ (ანუ ეპირიული).

ფილოსოფიური განმარტებით მიზეზად იგულისხმება ობიექტი:  
„...რომელიც წინ უსწრებს მეორე ობიექტს და  
მისი მოსაზღვრეა. ამასთანავე, ყველა ობიექტი,  
რომლებიც ემსგავსებიან პირველს იმყოფებიან  
მოსაზღვრეობისა და მიმდევრობის ერთნაირ  
დამოკიდებულებაში იმ ობიექტებთან, რომლებ-  
იც იგივეობრივი არიან მეორესთან“<sup>40</sup>.

ბუნებრივი (ანუ ეპირიული) განმარტების მიხედვით „...მიზე-  
ზი არის ობიექტი, რომელიც წინ უსწრებს მე-  
რე ობიექტს მისი მოსაზღვრეა და ისეა შეერ-  
თებული მასთან, რომ ერთ-ერთი მათგანის იდეა  
განაწყობს გონებას მეორის წარმოებისათვის,  
ხოლო ერთის შთაბეჭდილება — მეორის უფრო  
ცოცხალი იდეის წარმოშობას“<sup>41</sup>.

პირველი განმარტების მიხედვით ლაპარაკია მსგავსი მიმართების  
საყოველთაო ხასიათზე, ხოლო ამ მიმართების არსებით ნიშნად ცხად-  
დება მეზობლობა (დროსა და სივრცეში) და დროული მიმდევრობა  
(მიზეზი აღრუულია, ვინემ მოქმედება).

<sup>40</sup> Д. Юм, Трактат о человеческой природе, избр. соч., т. I, стр. 278.

<sup>41</sup> იქვე.

მეორე განმარტების მიხედვით იგივე არსებით ნიშნებს, ემატება მუდმივი შეერთების ნიშანი, და რაც მთავარია, იგი გააზრებულია როგორც მიზეზიდან მოქმედებაზე (მეორე ობიექტზე) გადასვლის ანუ კაუზალური დასკვნის განმსაზღვრელი ფაქტორი.

ცხადია, რომ ჰიუმი მიზეზის განმარტებაში იგივე არსებით ნიშნებს იძლევა, რაც მიზეზობრივი კავშირის დახასიათებისას გამოიყენებდა. ეს გასაგებიცაა იმ აზრით, რომ მიზეზის არსება მყდვენდება როგორც მიზეზობრიობა. მაგრამ მიზეზ-მოქმედების კავშირის ცნება და მიზეზ-ს (ან მოქმედების) ცნება ერთი და იგივე არ არის, თუნდაც იმის გამო, რომ მიზეზ-მოქმედება, თვით ჰიუმის მსჯელობის მიხედვით, ორი ობიექტის კავშირს ეხება, მიზეზი კი ამათგან ერთია და არა ორი.

ამიტომ მიზეზის განსაზღვრება არ უნდა იყოს მიზეზობრიობის განსაზღვრების იგივეობრივი. ეს კი ხდება იმის გამო, რომ ჰიუმმა იმთავითვე გამორიცხა მიზეზიდან მოქმედების წარმოშობის აუცილებლობა და არსებითად მიიჩნია მიზეზ-მოქმედების როგორც ორი ობიექტის ასოცირების პრინციპი. ამის გამო შეუძლებელია, აბსტრაქციაში (განსაზღვრებაში) მაინც გამოვყოთ თითოეული მათგანის სპეციფიკური ნიშნები მიზეზ-მოქმედების კავშირის არსებითი ნიშნებისაგან.

მეორე („ბუნებრივი“) განმარტების თანახმად, ჰიუმი თვლის, რომ მუდმივი შეერთების ნიშანი ობიექტებს შორის განსაზღვრავს გონების ოპერაციას (დასკვნას) ერთიდან მეორეზე. აქედან გამომდის, რომ კაუზალური დასკვნის საფუძველი ყოფილა არა სუბიექტურა, ჩვევის საფუძველზე გამოწვეული იძულება (რომელსაც ჰიუმი აუცილებლობის სახელწოდებით აღნიშნავს), არამედ ობიექტური — მუდმივი შეერთებას ნიშანი, რომელსაც იგი ფიზიკური აუცილებლობისათვის დამახასიათებელ შინაარსად მიიჩნევს, იძულებასთან ერთად<sup>42</sup>.

თუ ჰიუმის კონცეფციაში ამ თვალსაზრისს დავიცავთ, მაშინ კაუზალური დასკვნის (როგორც გონების ოპერაციის), საფუძველად უნდა მივიჩნიოთ არა ჩვევის საფუძველზე წარმოქმნილი სუბიექტური რწმენა და იძულება, არამედ პირიქით, თვით ჩვევა ზედმეტი ხდება კაუზალური დასკვნის საწარმოებლად. სწორედ ამის გამო, უთუოდ სამართლიანად აღნიშნავს კენიგი, რომ ჰიუმთან აუცილებლობის კავშირის იდეა გარედან მიტმანნილია მიზეზ-მოქმედების კავშირზე და არ წარმოადგენს მის შინაგან ნიშანს<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> „ტრაქტატის“ მეხუთმეტე თავში ჰიუმი წერს: „ფიზიკური აუცილებლობა მდგომარეობს მუდმივ შეერთებასა და გონების იძულებაში, ხოლო ამ პირობებზე არარსებობა შემთხვევითობის თანაბარძალოვანია“.

<sup>43</sup> E. Koenig, Die Entwicklung des Causalproblems, B. 1, S. 245.



მიზეზობრიობის პრინციპი და საწყისის საკითხი. რაკი მიზეზიდან მოქმედების წარმოქმნის აუცილებლობა არც იდეაში და არც შთაბეჭდილებებში თავისთავად მოცემული არაა, ამიტომ ის, რაც იწყებს არსებობას, სრულებით არ გულისხმობს მიზეზის არსებობის აუცილებლობას. ამდენად მიზეზობრიობის პრინციპი, რომლის თანახმად „უმიზეზო მოვლენები არ არსებობენ“ არ წარმოადგენს დასაბუთებულ და კემ-მარიტ პრინციპს. ამ პრინციპის საფუძველი, ჰიუმის აზრით, არც ცდაში და მაშასადამე, არც გონებაში (ლოგიკურის აზრით), არ არსებობს.

აღნიშნულ საკითხს ჰიუმი სპეციალურად განიხილავს „ტრაქტატ-მესამე ნაწილის მესამე თავში („რატომაა მიზეზი ყოველთვის აუცლებელი“).

არც ერთ სარწმუნო მიმართებაში, ამბობს ჰიუმი, არ იგულისხმება დებულება: რასაც აქვს დასაწყისი, აქვს აგრეთვე არსებობის მიზეზი<sup>44</sup>. ეს პრინციპი მიზეზის არსებობის აუცილებლობას გულისხმობს. მაგრამ, ამბობს ჰიუმი, ჩვენ არ შეგვიძლია იგი დავასაბუთოთ არც ინტუიციური და არც დემონსტრაციული (დისკურსიული) გზით, მას ვერ დაასაბუთებთ ვერც ცდის მონაცემები, რადგან, როგორც დავრწმუნდით, ცდაში შთაბეჭდილებაში ასეთი აუცილებლობა არ გვეძლევა.

განვიხილოთ ჰიუმის არგუმენტაციები მიზეზობრიობის პრინციპის წინააღმდეგ.

არ გ უ მ ე ნ ტ ი: დროისა და სივრცის ცალკეული მომენტები, რომელშიც, უნდა მოხდეს არსებობის დაწყება, თავისთავად თანაბარნი, ერთნაირი ბუნების არიან, არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან და თუ არ არსებობს რაიმე მიზეზი (განსხვავებით ამ იგივეობრივი მომენტებისა), მაშინ არსებობის დაწყება შეუძლებელი იქნებოდა.

ან ტ ი ა რ გ უ მ ე ნ ტ ი: (საკუთრივ ჰიუმისა): თუ დრო და სივრცე განისაზღვრებიან როგორც უმიზეზო მოვლენები, მაშინ რატომ არ შეიძლება არსებობის დაწყებაც არ მოითხოვდეს მიზეზს? ე. ი. თუ საერთოდ შესაძლებელია უმიზეზო მოვლენები, მაშინ მიზეზობრიობის პრინციპი ძალაში აღარაა. ამ შემთხვევებიდან, ამბობს ჰიუმი ან ორივე აბსურდულია ან ორივე კემმარიტია. ორივე კემმარიტის შეუძლებელია იყოს. ამიტომ დებულება „ის რაც იწყებს არსებობას, აუცილებლად იწყებს არსებობას მიზეზის გამო“ აბსურდული დებულებაა.

არ გ უ მ ე ნ ტ ი: ყველაფერს უნდა ჰქონდეს მიზეზი: თუ რომე-

<sup>44</sup> სარწმუნო მიმართებებში ჰიუმი გულისხმობს წმინდა ფილოსოფიურ კატეგორიებს: მსგავსებას, თვისებრიობას, ხარისხს, რაოდენობრივ რიცხვით მიმართებებს და წინააღმდეგობას (ლოგიკურ წინააღმდეგობას). რომლებიც მეცნიერული ცოდნის წყაროს შეადგენენ და დამოკიდებულნი არიან მხოლოდ იდეებზე.

ლიმე მოვლენას არ ექნებოდა მიზეზი, მაშინ იგი თავის თავს უნდა წარმოქმნიდეს, ე. ი. იგი არსებობის დაწყებამდე უნდა არსებობდეს. ეს კი შეუძლებელია.

ანტიარგუმენტი: ეს დებულება დაუსაბუთებელია, რადგან უარვყოფთ რა მიზეზს (ვუშვებთ რა უმიზეზო მოვლენის არსებობას), ჩვენ მეორე „სარკმლიდან ვაპარებთ“ მიზეზის არსებობის აუცილებლობას და მიზეზის არსებობის საკითხი თვით მოვლენაში გადაგვაქვს. ვფიქრობთ რომ ასეთი მოვლენა „არის მიზეზი თავისთავისა“.

აქ ჩვენ წირეს ვუშვებთ დასაბუთებაში: ჯერ უარვყოთ მიზეზის არსებობას, ხოლო შემდეგ იგივეს არსებობის აუცილებლობიდან ამოვდივართ.

არგუმენტი: ყველაფერი რაც უმიზეზოდ ხდება, არარაობიდან უნდა წარმოიშვას. არარაობიდან კი შეუძლებელია რაიმე წარმოიშვას, ამიტომ ყოველ ობიექტს, მოვლენას აქვს მიზეზი.

ანტიარგუმენტი: ჯერ ჩვენ გამოვრიცხავთ ყოველგვარი მიზეზის არსებობას, შემდეგ კი ვუშვებთ, რომ ასეთი მიზეზი უნდა იყოს არარაობა. თუ მიზეზი საერთოდ არ არსებობს (როგორც ჩვენ ამას დაშვებაში ვგულისხმობთ), მაშინ ცხადია, რომ არც არარაობა იქნება ასეთი მიზეზი. დასაბუთებელი კი სწორედ ისაა: აქვს თუ არა ყოველ მოვლენას მიზეზი, სავალდებულოა თუ არა მოვლენისათვის მიზეზის არსებობა.

არგუმენტი: ყოველ მოქმედებას აქვს თავისი მიზეზი.

ანტიარგუმენტი: ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ყოველ არსებულს აქვს მიზეზი, ე. ი. ყოველი არსებული არის მოქმედება ანუ შედეგი. ისე როგორც დებულებიდან: „ყოველ მამაკაცს უნდა ჰყავდეს ცოლი“ არ გამომდინარეობს, რომ: „ყოველი მამაკაცი ფაქტიურად ცოლიანია“.

პირველი არგუმენტის თანახმად: თუ არსებობს უმიზეზო მოვლენა, მაშინ მიზეზობრიობის პრინციპი, რომელიც მიზეზის საყოველთაო აუცილებლობაზე მიუთითებს, ძალაში აღარ უნდა იყოს, რადგან პრინციპი, კანონი გამონაკლისს არ უნდა უშვებდეს. ეს ანტიარგუმენტი, რომელიც გარეგნულად გადაულახავად გვეჩვენება, როგორც ლოგიკური არგუმენტი, ერთმანეთში ურევს ორ განსხვავებულ ვითარებას. მიზეზობრიობის პრინციპი ეხება არა ყოველი მოვლენის არსებობის სუბსტანციურ საფუძველს (როგორცაა დრო, სივრცე, მოძრაობა, მატერია), არამედ მხოლოდ კერძო მოვლენებს, რომლებიც იწყებენ და კრდეც ამთავრებენ არსებობას, ე. ი. გარდამავალნი და პირობითნი, დროებითნი არიან.

მეორე არგუმენტი ამბობს, რომ უმიზეზო მოვლენა უნდა იყოს

თავის თავის მიზეზი, ე. ი. იგი არსებობის დაწყებამდე უნდა არსებობდეს. ანტიარგუმენტის მიხედვით ჩვენ ჯერ უარვყოფთ მიზეზის აუცილებლობას (ვუშვებთ უმიზეზო მოვლენის არსებობას), ხოლო შემდეგ ვლაპარაკობთ ისეთ მოვლენაზე, რომლებიც თავის თავის მიზეზია. ეს კი ლოგიკური შეცდომაა.

ნამდვილად უმიზეზო მოვლენა იმიტომ არ არსებობს, რომ იგი არ შეიძლება იყოს თავის თავის მიზეზი. ასეთი შესაძლებლობა იმთავითვე გამორიცხულია და როგორც სპინოზა იტყოდა საფუძველი აქვს სხვაში. ამაშია სწორედ კერძობის არსება. სხვაზე დამოკიდებულება თავისთავად გულისხმობს, რომ ასეთი მოვლენა არ შეიძლება იყოს თვითმიზეზი.

იგივეა თავისი არსებით მესამე არგუმენტიც: თუ ჩვენ უარვყოფთ მიზეზს. მაშინ მიზეზი არ შეიძლება იყოს არარაობაც. სინამდვილეში არარაობის „მიზეზობა“ იმთავითვე გამორიცხულია. (შეუძლებელია და არა დასაშვები, შესაძლებელი), რადგან მისი დაშვება იქნებოდა მოვლენის არარსებობის ტოლი. მაშასადამე, რაკი მოვლენა არსებობს იგი გარკვეული მიზეზის საფუძველზე არსებობს. მეოთხე არგუმენტი ამბობს, რომ ყოველი მოქმედება იმთავითვე გულისხმობს მიზეზს. ჰიუმის აზრით. ეს დებულება ტაეტოლოგიაა, რადგან მოქმედება და მიზეზი კორელატებია და თავისთავად იგულისხმება, რომ მოქმედებას უდავოდ ექნება მიზეზი, მაგრამ აქედან არ შეიძლება დავასკვნათ, რომ ყოველი არსებული მოითხოვს მიზეზს. აქაც ჰიუმი იქიდან გამოდის, რომ ყოველი არსებული არ არის მოვლენა (ერთეული, კერძო), ხოლო ის, რაც არაა ერთეული ობიექტი, რა თქმა უნდა, არ საჭიროებს მიზეზს. უფრო ზუსტად ის, რაც არის თავის თავის მიზეზი ანუ თვითმიზეზი, არაა მოვლენა და არც მიზეზს საჭიროებს.

მაგრამ ჰიუმი შორსაა საწყისის ანუ თვითმიზეზის გაგებისაგან. ეს გარემოება იქიდანაც მქალავდება, რომ იგი არ გამოკვეთავს ერთმანეთისაგან უმიზეზო საწყისსა და მოვლენის მიზეზს. კერძოდ, დროისა და სივრცის დასაწყისის არარსებობას მიიჩნევს მიზეზობრიობის პრინციპის უკუგდების საფუძველად. ერთი და იგივე პრინციპი, ამბობს ჰიუმი, შეუძლებელია იყოს მიზეზიც და მოქმედებაც და ესაა ერთადერთი დებულება, რომელიც ინტუციური ან დემონსტრაციული დასაბუთების მქონეა ყველა იმ მიმართებებიდან, რაც მიზეზობრიობას უკავშირდება<sup>45</sup>.

ხოლო თუ ეს ასეა, მაშინ თვითმიზეზის ანუ საწყისის პრობლემა იმთავითვე აბსურდულად უნდა მივიჩნიოთ, რადგან საწყისის ბუნება

<sup>45</sup> Д. Ю м, Трактат о человеческой природе, стр. 188.

ღომ სწორედ აღნიშნულ გარემოებას უნდა ეფუძნებოდეს, მასში საფუძველი (მიზეზი) იმავდროულად უნდა იყოს შედეგი (მოქმედება) და პირიქით. იგი სწორედ მიზეზის არსებობის აუცილებლობას უნდა ასაბუთებდეს თვითწინააღმდეგობის, თვითდაფუძნების საფუძველზე.

ჰიუმის მიერ საკითხის დაყენება მიზეზის აუცილებლობის შესახებ სწორედ მიზეზის არსებობის აუცილებლობის დასაბუთებას მოითხოვს. ეს მოთხოვნა გულისხმობს, რომ მხედველობაშია არა მოქმედების ახსნა, რომელიც ჩვეულებრივად მიზეზში უნდა ვეძებოთ, არამედ თვითმიზეზის არსებობის დასაბუთება, მიზეზის პირველწყაროს საკითხი. მიზეზის პირველწყაროს საკითხი კი ეხება სწორედ უმიზეზო არსებას ანუ საწყისს, რადგან მიზეზის არსებობის უაუცილებლობა ვერ დასაბუთდება უსასრულო მიზეზთა კვლევით (ეს ხომ ძალაში დატოვებდა კითხვას მიზეზის აუცილებლობის შესახებ). სხვანაირად, ეს არის საკითხი „მიზეზის მიზეზის“ შესახებ.

მიზეზობრიობის პრინციპი ერთეულ მოვლენებს. სიმრავლეს ეხება, სადაც ერთეული აიხსნება ერთეულით, მაგრამ საკითხი ისმის სწორედ ერთეულთა არსებობის მიზეზზე, შეფარდებითის, ცვალებადობის არსებობის პირველ საფუძველზე. ეს გარემოება კი სწორედ თვითონ მიზეზის აუცილებლობას დადგენას მოითხოვს.

ჰიუმი კი მიზეზობრიობის საფუძველად სუბიექტურ კატეგორიებს მოიშველიებს და იმთავითვე უარყოფს რაიმე ონტოლოგიური პრინციპის ან რაციონალური საფუძვლის კვლევას ამ მიმართულებით.

რადგან არავითარი ობიექტური, თავისთავადი აუცილებლობა შთაბეჭდილებებში არაა მოცემული და მიზეზიდან მოქმედებაზე დასკვნა ჩვევის საფუძველზე წარმოებს, ამიტომ ზოგადი პრინციპის არსებობაც მხოლოდ შემთხვევითობიდან და ჩვევიდან უნდა აიხსნას. ყოველგვარი განზოგადება ემყარება ცდას: და მას არასდროს არ ექნება აპოდიქტიკური ხასიათი, რადგან არავითარი ზოგადი ცდამ არ იცის. ამიტომ მიზეზობრიობის პრინციპის, როგორც საყოველთაო პრინციპის, დასაბუთება შეუძლებელია როგორც ინტუიციურად, ისე დემონსტრაციულად. შეუძლებელია აგრეთვე მიზეზის აუცილებლობის და მამასადამე, საწყისის დასაბუთებაც. ყველა დასაბუთება მიზეზის აუცილებლობის შესახებ, ამბობს ჰიუმი, მცდარი და სოფისტიკურია<sup>46</sup>.

თუ ჰიუმის კონცეფციის არსებას გავაანალიზებთ, შეიძლება შემდეგი დასკვნები გავაკეთოთ:

<sup>46</sup> Трактат о человеческой природе, стр. 176.

ერთადერთი მონაცემები, რომლებიც მიზეზობრიობის წვდომის შესაძლებლობას იძლევა არის ცდის მონაცემები (შთაბეჭდილებები), მიზეზობრიობა ემპირიული კატეგორიაა და შეუძლებელია იგი საფუძველ-შედგის ლოგიკურ მიმართებასთან გაეაიგივოთ, როგორც ამას რაციონალიზმი ამტკიცებს.

2. ცდის მონაცემები ნათლად გვიჩვენებენ, რომ მიზეზობრივი კავშირი უნდა იყოს განსხვავებულთა კავშირი, რომ აქ შეიძლება ვილაპარაკოთ მხოლოდ სინთეზური ბუნების კავშირზე.

3. მაგრამ ამ სინთეზს ობიექტური აუცილებლობა აკლია, რომ ეს კავშირი ჩვევის საფუძველზე წარმოშობილ სუბიექტურ იძულებას, ანუ აუცილებლობას ეყრდნობა.

4. თუ მიზეზობრივი აუცილებლობა „პირველადი კავშირი“ ანუ ონტოლოგიური აუცილებლობაა, მაშინ იგი ცდაში უნდა გვეძლეოდეს, მაგრამ ცდაში (შთაბეჭდილებებში) ამის მსგავსი არაფერია.

5. თუ ცდა ასეთ აუცილებლობას არ ამკლავებს, მაშინ შეუძლებელია ამ აუცილებლობის იდეა გონებაში ვექებოთ. რადგან ყოველი იდეა შთაბეჭდილების ასლია, ე. ი. იდეები შთაბეჭდილებათა საფუძველზე არსებობენ.

6. თუ აუცილებლობა ცდაში იქნებოდა მოცემული, როგორც მიზეზ-მოქმედების კავშირის არსება, მაშინ შესაძლებელი იქნებოდა მიზეზობრიობის პრინციპისა და მიზეზის აუცილებლობის დასაბუთებაც. რაც საწყისის დასაბუთებაც იქნებოდა.

7. ამრიგად, ასწორებს რა ჯ. ბერკლის შეხედულებას სუბიექტური იდეალიზმის ამოსავალი პრინციპის მიხედვით, ჰიუმი კატეგორიულად უარყოფს მიზეზობრიობის ონტოლოგიურ არსებობას, საიდანაც თავისთავად გამომდინარეობს სუბსტანციური პირველმიზეზის, საწყისის უარყოფაც.

8. ამით ჰიუმმა დასაბამი მისცა უკიდურეს სუბიექტურ-იდეალისტურ თეორიებს, რომლებიც მიზეზობრიობის ონტოლოგიური არსებობის უარყოფიდან დაასკვნიან სუბსტანციური საწყისის არსებობის შეუძლებლობაზე და ამ უკანასკნელს საერთოდ გამორიცხავენ ფილოსოფიური პრობლემატიკიდან.

საწყისისა და მიზეზობრიობის პრობლემა ი. კანტისა და  
კეგელის ფილოსოფიაში

კანტი

„მე კმაყოფილებით ვაღიარებ: დავი-  
პიუმის მიზანბება იყო სახელდობრ ის.  
რამაც პირველად მრავალი წლების უკან  
შემაწყვეტინა დოგმატური თვლენა და  
ჩემს ძიებას სპეკულატური ფილოსოფიის  
სფეროში მისცა სრულიად სხვა მიმარ-  
თულება“<sup>1</sup>.

სინთეზური კავშირის პრობლემა. დ. პიუმის კონცეფციის პოზი-  
ტიური შინაარსი იმაში მდგომარეობს რომ მან უარყო კაუზალ-  
ური მსჯელობის ანალიზური ხასიათი და რაციონალისტური მო-  
ძღვრების ძირითად დებულებას საწინააღმდეგო. გამომრიცხვე-  
ლი შინაარსის დებულება დაუპირისპირა: მიზეზობრივი კავში-  
რი მხოლოდ სინთეზური უნდა იყოს, რადგან მიზეზში არაფერაა  
მოქმედების იგივეობრივი. მაგრამ თუ კაუზალურ მსჯელობას რაიმე  
შემეცნებითი ღირებულება გააჩნია, იგი აუცილებლობას უნდა გამოთ-  
ქვამდეს. რადგან მიზეზში ეპიპრიულად არაა მოცემული ძალა, ენერ-  
გაა რომელიც მოქმედების აუცილებლობას დაასაბუთებდა. ამიტომ  
„პირველადი კავშირი“ ონტოლოგიური არსებობის აზრით მიზეზ-მოქ-  
მედების მიმართებაში მოცემული არ არის. ერთადერთი ობიექტური  
მოცემულობა, რომელსაც ცდა ამქლავნებს არის მუდმივი მიმდევრობა  
დროში. აუცილებლობას, როგორც შინაგან კავშირს და ამდენად ზო-  
გადს, ერთეულს მიმდევრობათა განმეორება ვერ შექმნის (ლაპარაკია  
არა სტატისტიკურ, არამედ დინამიკურ ზოგადზე).

რაკი აუცილებლობა ცდის მონაცემებში არ არსებობს, შეუქლე-  
ბელია იგი იყოს გონებაში, რადგან ყოველგვარი იდეა (და მათ შორის  
აუცილებლობის იდეაც), ნაწარმოებია შთაბეჭდილებათაგან, ე. ი.  
ცდისაგან. ამიტომ კაუზალური აუცილებლობის ახსნა გონებიდან იქ-  
ნებოდა მისი წარმოშობის დასაბუთება არარაობიდან. არარაობა კი არ  
შეიძლება იყოს მიზეზი.

ამიტომ პიუმისათვის დარჩენილია ერთადერთი შესაძლებლობა:

<sup>1</sup> И. Кант, Прологомены, соч., т. 4 (1), М., 1965, стр. 74.

აირჩიოს ფსიქოლოგიური გზა კაუზალური კავშირის, როგორც სინთეზური კავშირის, აუცილებლობის დასაბუთებისათვის.

მაგრამ თუ აუცილებლობა სუბიექტურია, იგი მოკლებული უნდა იყოს კემპარიტად მეცნიერულ ღირებულებას, საყოველთაობასა და ობიექტურობას (ლოგიკური გაგებით) და მეცნიერული ცოდნა მიზეზობრიობაზე შეუძლებელია, ე. ი. კაუზალური მსჯელობა ასეთ შემთხვევაში მხოლოდ ფსიქოლოგიური კვლევის საგანი იქნებოდა, მას არ ექნებოდა არავითარი გნოსეოლოგიური ღირებულება.

აქედან გამომდინარეობს რომ სუბიექტური აუცილებლობა (როგორც იძულება), სინთეზური კავშირის პრობლემას ვერ გადაჭრის, რადგან ეს აუცილებლობა არაობიექტური ხასიათისაა.

კანტი, საესებით სამართლიანად, დარწმუნებულია, რომ ჰიუმმა მხოლოდ დააყენა სინთეზური კავშირის პრობლემა, მაგრამ მისი გადაჭრა ვერ მოახერხა. მან ეს პრობლემა ფსიქოლოგიურ პრობლემად მიიჩნია.

მაგრამ მთავარი ამოცანა იმაშია, აქვს თუ არა ამ პრობლემას გნოსეოლოგიური ღირებულება.

ეს საკითხი თავის მხრივ ორ გარემოებას გულისხმობს:

1. საკმარისია თუ არა ცოდნისათვის ანალიზური მსჯელობები და როგორია მათი შემეცნებითი ღირებულება და,

2. ამართლებს თუ არა ზუსტი ცოდნა სინთეზური მსჯელობის არსებობას და როგორია სინთეზური მსჯელობის შემეცნებითი ღირებულება.

კანტის აზრით, ანალიზური მსჯელობები მართალია გადმოგვცემენ უეჭველ ცოდნას, მაგრამ ეს ცოდნა ტავტოლოგიური ხასიათისაა. ანალიზური მსჯელობის პრედიკატი იმის გამომჟღავნებაა, რაც წინასწარ სუბიექტის ცნებაში იგულისხმებოდა, ე. ი. ფაქტიურად ასეთი მსჯელობები ახალ ცოდნას არ გვაძლევენ, არ აფართოებენ ჩვენი ცოდნის ფარგლებს. მაგალითად, მსჯელობა „სხეული განვრცობილია“ სუბიექტის ცნების შინაარსს არაფერს ახალს არ მატებს, რადგან სხეული ვრცეულობის გარეშე არც არსებობს.

მაგრამ თუ ავიღებთ სინთეზურ მსჯელობას, ჩვენ სრულიად სხვა სურათს დავინახავთ, მაგ.,  $5+7=12$  სინთეზური მსჯელობაა, რადგან ამ მსჯელობის არც ერთი შემადგენელი ნაწილი არ შეიცავს ჯამის მსგავსს. ჯამი ახალ ცოდნას გვაძლევს, რომელიც არც ერთ შესაჯრებში არაა მოცემული, ე. ი. სინთეზური მსჯელობა ცოდნას აფართოებს.

საქმე იმაშია, ახასიათებს თუ არა ამ მსჯელობას აუცილებლობა, რაც შეეხება მის შემეცნებით ღირებულებას, ცხადია, რომ იგი აშკა-

რად მეტს იძლევა ცოდნის თვალსაზრისით, ვინემ ანალიზური მსჯელობა.

გარდა ამისა, ასეთი მსჯელობებისაგან შედგება ისეთი მეცნიერებანი როგორცაა მათემატიკა და ბუნებისმეტყველება (მექანიკა) აგრეთვე მეტაფიზიკა (მოძღვრება სამყაროზე).

მათემატიკა და ბუნებისმეტყველება, როგორც ნამდვილი მეცნიერებანი უკვე ფაქტია. მაშასადამე თუ ისინი სინთეზური მსჯელობებისაგან შედგებიან, მაშინ ფაქტია ისიც, რომ ასეთი მსჯელობები გარკვეული ობიექტურობით, საყოველთაობით, აუცილებლობით ხასიათდებიან.

კანტის ძირითადი მიზანია გამოიკვლიოს თუ როგორაა შესაძლებელი აუცილებლობის მქონე სინთეზური მსჯელობები, ე. ი. როგორაა შესაძლებელი საერთოდ მეცნიერული ცოდნა.

ამ თვალსაზრისით კანტი ჰიუმის მიერ დაყენებული პრობლემის განახლებასა და კვლევას იხდის მთავარ ამოცანად და ჰიუმის თეორიულ შემკვიდრედ გვევლინება.

ანალიზური მსჯელობა და მისი წარმოების პრინციპი. „წინდა გონების კრიტიკის“ შესავლის მეოთხე თავში კანტი იძლევა ანალიზური და სინთეზური მსჯელობის განმასხვავებელ ნიშნებს. ანალიზური მსჯელობა, როგორც აღინიშნა, პრედიკატში იმას გამოთქვამს, რაც სუბიექტში იმთავითვე იგულისხმება, ე. ი. ეს მსჯელობა სუბიექტისა და პრედიკატის იგივეობას ეფუძნება. ამიტომ იგი განმარტებითი მსჯელობაა. ამ მსჯელობაში სუბიექტის ცნების დანაწევრება ხდება. ანალიზური მსჯელობა მხოლოდ ცნების ანალიზს გულისხმობს და სრულებით არ მოითხოვს გასვლას აღნიშნული სფეროდან.

ტრანსცენდენტალური ლოგიკის მეორე წიგნის პირველ განყოფილებაში კანტი გვაძლევს ანალიზური მსჯელობის პრინციპის რაობას.

ყოველი ცოდნის შინაარსი ეფუძნება გარკვეულ ნეგატიურ პირობას, რომ მსჯელობა არ ეწინააღმდეგებოდეს თავის თავს, დებულება, რომ არც ერთ საგანს არ მიეწერება საწინააღმდეგო პრედიკატი, ყოველი ჭეშმარიტების ნეგატიური კრიტერიუმია, რადგან წინააღმდეგობა ანადგურებს ცოდნის შინაარსს.

ანალიზური მსჯელობის ჭეშმარიტება შესაძლებელია დადგინდეს წინააღმდეგობის კანონის საფუძველზე, რადგან ის რაც ეწინააღმდეგება ობიექტის ცნებას იმთავითვე უარყოფილია და თვით აუცილებლობით მტკიცდება ობიექტის შესახებ: —ამიტომ აუცილებელია ვაღიაროთ, რომ წინააღმდეგობის კანონი არის ყოველგვარი ანალიზური ცოდნის საყოველთაო და სავსებით საკმარისი პრინციპი, მაგრამ ამას იქით მისი მნიშვნელობა და გამოყენება, როგორც



კემატივებს საკმაო კრიტიკიუმი, აღარ ვრცელდება<sup>2</sup>. იქვე კან-ტი კატეგორიულად უარყოფს წინააღმდეგობის კანონის შინაარსში დროის ცნების შეტანას და მისი ონტოლოგიური მნიშვნელობით ხმა-რებას. ეს პრინციპი ზოგადი (ანუ ფორმალური) ლოგიკის პრინციპია და იგი მხოლოდ ანალიზური (წმინდა ლოგიკური) შინაარსისაა.

ამრიგად, წინააღმდეგობის პრინციპი, როგორც ლოგიკური პრინ-ციპი წარმოადგენს ანალიზური მსჯელობის საკმაო საფუძველს, ამ პრინციპის არსება იმაშია, რომ იგი წინააღმდეგობის გამორიცხვას ეფუძნება და ამდენად იგი ანალიზური ცოდნის ნეგატიური პირობაა. ნეგატიური იმას ნიშნავს, რომ პოზიტიურად ეს წინააღმდეგობა განუ-ხორციელებელია (რადგან იგი ცოდნას ანადგურებს). სწორედ აღნი-შნულის გამო ეს პრინციპი ყოველგვარი ცოდნის ფორმალური პირო-ბაა.

მაშასადამე, თუ მსჯელობა ანალიზურია, ე. ი. მასში არაა მოცე-ნული ცოდნის გაფართოება, ახალი ცოდნა, ასეთი მსჯელობა საბუთ-დება წინააღმდეგობის ლოგიკური პრინციპის საფუძველზე.

სინთეზური მსჯელობა და მისი წარმოების პრინციპი. სინთე-ზურია მსჯელობა, როცა პრედიკატი მთლიანად იმყოფება სუ-ბიექტის ცნების გარეთ, თუმცა კავშირშია მასთან. სინთეზური მსჯე-ლობა ცოდნის გამაფართოებელი მსჯელობაა. „...სინთეზური მსჯელო-ბანი სუბიექტის ცნებასთან აერთებენ პრედიკატს, რომელიც საერთოდ არ იაზრება მასში და არ შეიძლება მისგან იქნას გამოყვანილი არავი-თარი დანაწევრებით“<sup>3</sup>.

ყველა ემპირიული, ცდისეული მსჯელობა სინთეზურია, მაგრამ ყოველგვარი სინთეზური მსჯელობა არაა ცდისეული. ასეთ მსჯელობებს კანტი აპრიორულ-სინთეზურ მსჯელობებს უწოდებს. ეს მსჯელობები ცნებათა სინთეზს ეხება. ამ სინთეზის ფუძე კი არ შეიძლება ცდაში გეძებოთ, რადგან იგი აუცილებლობით (ზოგადობით) ხასიათდება (ას-ეთ მსჯელობებს მიეკუთვნება კაუზალური მსჯელობა).

სინთეზური მსჯელობის სპეციფიკა იმაშია, რომ იგი განსხვავე-ბულს აკავშირებს, იმას აკავშირებს რაც არაა იგივეობრივი და შეუ-ძლებელია სინთეზის რომელიმე წევრში მეორე წევრის შინაარსის არ-სებობა დავადასტუროთ. მიუხედავად ამისა, სინთეზი აუცილებელი ხასიათისაა და, როგორც აღინიშნა, ეს აუცილებლობა არაა სუბიექ-ტური იძულება.

2 И. Кант, Критика чистого разума, соч., т. III, М., 1964, стр. 230.

3 იქვე, გვ. 111, 112.

საიდან და როგორია შესაძლებელი აუცილებელი კავშირი იქ. სადაც ლოგიკური იგივეობა არ არსებობს. ზომ არაა სინთეზური მსჯელობა ლოგიკური წინააღმდეგობის პრინციპის დაძლევა და გადალახვა? კანტის პასუხი ამ კითხვაზე დადებითია.

როცა კანტი ანალიზური მსჯელობის პრინციპს ეხება, იგი აღნიშნავს, რომ ეს პრინციპი (წინააღმდეგობის ლოგიკური პრინციპი) არ ეხება სინთეზურ მსჯელობებს: „...მაგრამ სინთეზური ცოდნის ქეშმარტივების საკითხთან დაკავშირებით, მისგან არავითარ ახსნა-განმარტებას არ უნდა ველოდოთ“<sup>4</sup>. კანტი პირდაპირ მიუთითებს რომ ზოგად ლოგიკას (ფორმალურ ლოგიკას) არ შეუძლია სინთეზური მსჯელობების არსება დასაბუთოს: „სინთეზურ მსჯელობათა შესაძლებლობის ახსნა ისეთი ამოცანაა, რომელთანაც ზოგად ლოგიკას არავითარი საქმე არა აქვს“<sup>5</sup>

ეს ზღვება სწორედ იმას გამო, რომ სინთეზური მსჯელობის სტრუქტურა ეწინააღმდეგება ფორმალური ლოგიკის წინააღმდეგობის პრინციპს (ე. ი. იგივეობის კანონსაც). ანალიზურ მსჯელობაში მე არ გავდივარ მოცემული ცნების ფარგლებს გარეთ და ამიტომ იგივეობისა და წინააღმდეგობის პრინციპის ფარგლებს გარეთ. მაგრამ ეს არ ითქმის სინთეზურ მსჯელობაზე, რადგან მე სწორედ საწინააღმდეგო მიმართულებას ვირჩევ, გავდივარ მოცემული ცნების ფარგლებიდან (ამბობს კანტი). „...ამიტომ ეს მიმართება არ შეიძლება იყოს არც იგივეობისა და არც წინააღმდეგობის მიმართება და თავისთავად ასეთი მსჯელობიდან შეუძლებელია მისი ქეშმარტივების ან შეცდარობის დადგენა“<sup>6</sup>.

მაშასადამე, კანტი კატეგორიულად აღიარებს, რომ სინთეზური მსჯელობები და მათი შესაძლებლობა შეუძლებელია ახსნას ფორმალური ლოგიკის პრინციპების საფუძველზე.

მაშ რა უნდა იყოს სინთეზის შესაძლებლობის პრინციპი?

ორი განსხვავებული ცნების სინთეზისათვის, ამბობს კანტი, აუცილებელია რაღაც მესამე: „ეს სხვა არაფერია თუ არა ის მთლიანობა, რომელშიც იგულისხმება ყველა ჩვენი წარმოდგენა და მისი აპრიორული ფორმა, ე. ი. დრო“<sup>7</sup>.

მაშასადამე, კანტი სინთეზის აუცილებლობის შესაძლებლობას აპრიორულ წმინდა გონებისეულ ფორმებში ეძებს. „მესამე“, რომელიც

<sup>4</sup> И. К а н т, Критика чистого разума, соч., т. III, М., 1964, стр. 230.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 231.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 232.

<sup>7</sup> იქვე.

შესაძლებელს ხდის სინთეზს უნდა იყოს გონების აპრიორული ფორმები ანუ გაერთიანების წესები<sup>8</sup>.

ცხადია, რომ თუ სინთეზური მსჯელობა აშკარად უცხო პრინციპს ეფუძნება ფორმალური ანუ ზოგადი ლოგიკის პრინციპებისაგან განსხვავებით, მაშინ აპრიორული პრინციპები არ თანაემთხვევიან, ე. ი. განსხვავდებიან ფორმალური ლოგიკის პრინციპებისაგან. მეტიც, ამ პრინციპებს შორის გარკვეული წინააღმდეგობა უნდა არსებობდეს, რადგან ერთნი ვერ ასაბუთებენ იმას, რასაც მეორენი ასაბუთებენ.

**მიზეზობრიობის მსჯელობა, როგორც სინთეზური მსჯელობა.** მიზეზობრიობის მსჯელობის სინთეზურობის საკითხს, კანტი ჯერ კიდევ წინაკრიტიკული პერიოდის ცნობილ სტატიაში აყენებს („უარყოფითი სიდიდეების ცნების შემოტანის ცდები ფილოსოფიაში“).

კანტის აღნიშნულ ნაშრომში ჩვენთვის საინტერესოა ორი გარემოება: 1. კანტი ერთმანეთს უპირისპირებს ლოგიკურსა და რეალურ წინააღმდეგობას და ხაზგასმით აღნიშნავს მათ თვისობრივ სხვაობას, უფრო ზუსტად, მათ წინააღმდეგობას, რეალური წინააღმდეგობა რომელსაც კანტი „დაპირისპირების“ ტერმინით აღნიშნავს შემდეგში ჰდგომარეობს: „...ერთი და იმავე საგნის ორი პრედიკატი დაპირისპირებულნი არიან, მაგრამ არა წინააღმდეგობის კანონის მიხედვით. აქაც ანალოგიურად ერთი აუქმებს იმას, რასაც მეორე გულისხმობს. მაგრამ შედეგად ვღებულობთ რაიმეს“<sup>9</sup>. ერთიმეორეს წინააღმდეგ მიმართული ორი ძალა იძლევა არა ნულს, არამედ გარკვეულ რაობას—უძრავობას, მაშინ როცა ლოგიკურში პირიქითაა: „...რომ ერთი და იგივე საგნის შესახებ ერთდროულად რაიმე კიდევ მტკიცდება და კიდევ უარყოფა. ასეთი ლოგიკური შეერთების შედეგია არ არაობა“<sup>10</sup>. თავისთავად ცხადია, რომ რეალური წინააღმდეგობა არ არის ფორმალურ-ლოგიკური წინააღმდეგობის ანალოგი, მისი გვარეობითი ან სახეობითი კორელატი, რომ რაკი ეს განსხვავება შეიცნობა, უნდა ვიფიქროთ ლოგიკურში რეალურის შესაბამისი აზრობრივი კორელატის არსებობაზე. თუმცა უშუალოდ კანტი ამ საკითხს არ აყენებს.

ამ განსხვავებიდან კანტი ლოგიკური და რეალური საფუძვლის განსხვავებაზე გადადის და კატეგორიულად ამტკიცებს: „...რეალური საფუძველი არასოდეს არ შეიძლება იყოს ლოგიკური საფუძველი...“

<sup>8</sup> აქ ლაპარაკია, არა მხოლოდ დროის კატეგორიაზე, როგორც გრძნობადი განკერძოების აპრიორულ ფორმაზე, არამედ საერთოდ აპრიორულ პრინციპებზე, რითაც კანტი სინთეზის შესაძლებლობას ასაბუთებს.

<sup>9</sup> И. Кант, Опыт введения в философию понятия отрицательных величин, соч., т. II, стр. 85.

<sup>10</sup> იქვე.

„ჩვენს მიერ ზემოთ განხილული განსხვავება ლოგიკურსა და რეალურ დაპირისპირებებს შორის. ანალოგიურაა უკვე მითითებული განსხვავებისა რეალურსა და ლოგიკურ საფუძველს შორის“<sup>11</sup>.

2. ამავე ნაშრომში კანტი აყენებს სინთეზის პრობლემას, სწორედ იმ პრობლემას, რომელიც „წმინდა გონების კრიტიკის“ მთავარ საკვლევ თემადაა გამოცხადებული. ეს გარემოება მით უფრო საინტერესოა, რომ კანტი ამ საკითხს სწორედ მიზეზობრიობის პრობლემასთან დაკავშირებით განიხილავს.

ჩემთვის სავსებით გასაგებია, წერს კანტი, რომ ლოგიკური შედეგი განისაზღვრება შესაბამისი საფუძვლით იგივეობის კანონის მიხედვით. რადგან ცნების დანაწევრებით ცხადი ხდება ის, რაც უკვე მასში იმთავითვე იგულისხმება, მაგ., აუცილებლობა, სირთულე და გაყოფადობა და სხვ., ე. ი. ლაპარაკია სწორედ ანალიზურ მსჯელობაზე, სადაც ფორმალური ლოგიკის პრინციპების მიხედვით ყველაფერი გასაგებია: „მაგრამ როგორ გამომდინარეობს რაიმე რაღაც განსხვავებულიდან არა იგივეობის კანონის მიხედვით, ამის ახსნას მე სიამოვნებით მოვეუსმენდი“. „...როგორ უნდა გავიგო მე ის, რომ თუ რაღაც არის, მაშინ არის აგრეთვე რაიმე სხვა“<sup>12</sup>. ე. ი. კანტი სწორედ სინთეზური მსჯელობის პრობლემას წამოაყენებს.

თუ ღმერთს მიეწერება უსასრულო არსებობა, იქიდან გამორიცხულია უკვე მოკვდავობა წინააღმდეგობის კანონის საფუძველზე. მაგრამ, „...როგორაა შესაძლებელი ერთი სხეულის მოძრაობით მეორე სხეულის მოძრაობის გაუქმება, ისე რომ იგი მეორე სხეულთან არავითარ წინააღმდეგობაში არ არღს, ეს სავსებით სხვა საკითხია“<sup>13</sup>.

A სხეულის მოძრაობა არის სხვა, B სხეულის კი — კიდევ სხვა. მაგრამ. მიუხედავად ამისა, ერთი მეორეს გულისხმობს (ერთი მეორეს უკავშირდება), რომ კავშირი ქარსა და წვიმას შორის არაა ლოგიკური საფუძველ-შედეგის კავშირი, რომ აქ იგივეობის კანონით ვერაფერს გავხდებით.

მაშასადამე, პრობლემის არსება ერთაა: როგორაა შესაძლებელი მოცემულიდან მისი განსხვავებულის გამოყვანა. როგორაა შესაძლებელი არაიგივეობრივის კავშირი. რეალურში ასეთი კავშირების არსებობა ფაქტია, მაგრამ როგორ გავიგოთ იგი ლოგიკურში? — ერთი რამ ცხადია, ფორმალური ლოგიკის ცნობილი კანონები ამ ფაქტს ვერ ხსნიან.

11 И. Кант, Опыт введения в философию понятия отрицательных величин, соч., т. II, стр. 122.

12 იქვე, გვ. 121.

13 იქვე, გვ. 123.

„წმინდა გონების კრიტიკის“ შესავალში კანტი ამავე პრობლემას უფრო აშკარად აყენებს თვით მიზეზობრიობის ასპექტში; ავიღოთ მსჯელობა „ყველაფერს, რაც კი წარმოიშობა აქვს თავისი მიზეზი“. აქ ორი განსხვავებული რამაა დაკავშირებული: 1. ის რაც წარმოიშობა და 2. ის, რაც წარმოშობს, მაგრამ მიზეზი (ის, რაც წარმოშობს) არაა იგივეობრივი იმისა, რაც წარმოიშობა (შედეგი, მოქმედება): „...მიზეზის ცნება მთლიანად იმყოფება (მოქმედების) ცნების გარეთ და მიუთითებს რაღაც განსხვავებულზე იმისაგან, რაც ხდება“<sup>14</sup>.

მიზეზობრივი კავშირის ონტოლოგიური არსებობის საკითხი, წინააღმდეგობა კანტისა და ჰიუმის თეორიებში. კანტი სავსებით ეთანხმება ჰიუმს იმაში, რომ შთაბეჭდილებები როგორც მოვლენები, არაფერს არ გვეუბნებიან საგნებზე თავისთავად. მაგრამ პრინციპულად ეთიშება ჰიუმს, როცა იგი ასეთი საგნების (გარე სამყაროს) არსებობას აუცილებლად მიიჩნევს. კანტი არ ცნობს ჰემმარტად სუბიექტური იდეალიზმის მტკიცებას გარეგანი საგნების უარყოფის შესახებ. ამასთანავე იგი უარყოფს იდეის ობიექტურ, ჩვენი გონებისაგან და დამოუკიდებლად არსებობას (და ამდენად ობიექტურ იდეალიზმს): „მე კი პირიქით, ვლაპარაკობ, რომ ჩვენ გვეძლევა ნივთები, როგორც ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებული საგნები ჩვენი გრძნობებისა, მაგრამ იმის შესახებ თუ როგორი არიან ისინი თავისთავად, ჩვენ არაფერი ვიცით, არამედ ვიცით მხოლოდ მათი მოვლენები, ე. ი. წარმოდგენები, რომლებსაც ისინი ჩვენში იწვევენ, ზემოქმედებენ რა ჩვენს გრძნობებზე“<sup>15</sup>.

კანტი, როგორც ცნობილია, მატერიალისტია, როცა იგი უშვებს თავისთავადი საგნების არსებობას და შეგარძნებებს (როგორც მოვლენებს) მათი ზემოქმედების შედეგად მიიჩნევს. მეტიც, კანტი ამით უდავოდ ამტკიცებს, რომ საგანთა ზემოქმედება იწვევს შეგარძნებებს რომ მაშასადამე, თავისთავად საგნებსა (სხეულებსა) და შეგარძნებებს შორის უკვე მიზეზობრივი კავშირი არსებობს. თუ ჰიუმი შეუძლებლად თვლიდა იდეების არსებობას შთაბეჭდილებათა გარეშე და მათ შორის სწორედ მიზეზობრივ კავშირზე მიუთითებდა (რამდენადაც ყოველი იდეა წარმოსდგება პირველადი შთაბეჭდილებიდან). კანტი ანალოგიურ დამოკიდებულებას (რომელიც არსებითად სხვა არაფერია თუ არა მიზეზობრივი კავშირი), გადაიტანს თავისთავად საგნებსა და შეგარძნების (შთაბეჭდილებების) მიმართებაში.

პირველი გარემოების (შთაბეჭდილება—იდეა) გამო ჰიუმი, ხოლო მეორე გარემოების (საგნები თავისთავად—შეგარძნებები) — კანტი, გარ-

<sup>14</sup> И. Кант, Критика чистого разума, соч., т. III, стр. 113.

<sup>15</sup> И. Кант, Прологомены, соч., т. IV (1), стр. 105.

ღუქვალად ვარდებიან წინააღმდეგობაში მათვე ამოსავალ შესაბამის თეზისებთან.

თუ შთაბეჭდილება არის იდეის წყარო, ეს იმას ნიშნავს, რომ იდეები შთაბეჭდილებებისაგან იწარმოება და კაუზალური მიმართება უკვე სახეზეა და ამ მიმართების სუბიექტურ აუცილებლობად გამოცხადება არის ლოგიკური შეცდომა (რამდენადაც იგი პირველი გარემოების უარყოფაა).

თუ საგნები თავისთავად ზემოქმედებენ ჩვენს გრძნობებზე და იწვევენ შეგრძნებებს (შთაბეჭდილებებს). როგორც ამას კანტი კატეგორიულად (და რამდენჯერმე) იმეორებს, მაშინ ზემოქმედების კაუზალური პროცესის ფაქტი უკვე სახეზეა და აღარ შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ გონებისა და ცდის გარეშე არავითარი კაუზალობა არ არსებობს. კანტი ამოსავალი დებულებით სწორედ იმას ამტკიცებს. რასაც მთელი თავისი ორიგინალური კაუზალური თეორიით უარყოფს.

როცა კანტი ამბობს, რომ ჩვენ არაფერი შეგვიძლია ვიცოდეთ თავისთავად საგნებზე და ამავე დროს ამტკიცებს, რომ ჩვენ ვიცით მათი. როგორც დამოუკიდებელი საგნების არსებობისა და ზემოქმედების შესახებ ჩვენს გრძნობის ორგანოებზე, ეს მტკიცება თავის თავს ეწინააღმდეგება და არავითარი პრეტენზია მას კუშმარტებაზე არ გააჩნია:

თუ მართებულად მივიჩნევთ, შესაბამისად, კანტისა და ჰიუმის მტკიცებათა პირველ განყოფილებებს, მაშინ ასეთ სურათს მივიღებთ: საგნები თავისთავად—შთაბეჭდილებები—იდეები.

თუ პირიქით, ამოსავალად (და მართებულად) მივიჩნევთ აღნიშნულ მტკიცებათა მეორე განყოფილებებს, მაშინ ჰიუმისა და კანტის მთელი მოძღვრება უდავოდ წინააღმდეგობაა, რადგან თუ ჰიუმისათვის იდეები არ არიან დამოკიდებული შთაბეჭდილებებზე, მაშინ ან შთაბეჭდილებები, უფრო ზუსტად, მათი მიმდევრობა არის დამოკიდებული იდეებზე (კანტის თეორია) ან არავითარი მიმდევრობა და წესრიგი შთაბეჭდილებებში არაა და სუბიექტური იძულება, როგორც სინთეზის ფსიქოლოგიური პირობა, არ არსებობს, ე. ი. საერთოდ ცდა შეუძლებელი უნდა იყოს.

კანტისათვის თუ საგნები თავისთავად მხოლოდ აზრობრივი (ჰიპოთეზური) დაშვებაა, მაშინ შეგრძნებათა არსებობის შესაძლებლობა აღარ არსებობს და ხელთ გვრჩება მხოლოდ გონების ცარიელი ფორმები, ე. ი. საერთოდ თვით კანტის თვალსაზრისის მიხედვით მეცნიერებისა და ცდის არსებობის შესაძლებლობაც, როგორც შინაარსის, გამორიცხებულია.

ამრიგად, ცდაში არსებული ობიექტურა, როგორც შთაბეჭდილებათა მუდმივი შეერთება და მიმდევრობა, შესაძლებელია მხოლოდ შთა-

ბეჭდილებათა. არსებობის პირობით, ხოლო თუ ეს უკანასკნელი არ არსებობს, მაშინ, არც ცდა არსებობს, და არც შინაარსი, რომელსაც მიუყუენებდით გონების პრინციპებს. ხოლო, შთაბეჭდილებათა არსებობა განისაზღვრება სწორედ საგნებით თავისთავად. მაშასადამე, შთაბეჭდილებები უნდა მივიჩნიოთ საგანი თავისთავადის შემოქმედების შედეგად (როგორც ამას კანტი ამტკიცებს).

მაგრამ შთაბეჭდილებებში არ არის ზოგადი და მეორეც ისინი არ არიან საგნების მსგავსი. შთაბეჭდილებები რომ საგნების მსგავსნი იყვნენ, მაშინ, ფიქრობს კანტი, წითელი ფერის შეგრძნება თვითონ უნდა იყოს წითელი, ან მაგარი საგნის შეგრძნება თვითონ უნდა იყოს მაგარი. ნამდვილად თუ დავუშვებთ, რომ შეგრძნებას უნდა ჰქონდეს ფიზიკური ნიშნები, მაშინ შეგრძნების არსებობის გაუქმებას მივიღებთ და არაერთარ ახახვასთან და შემეცნებასთან საქმე არ გვექნებოდა. კანტი ამ შემთხვევაში შეუძლებელს მოითხოვს.

რაც შეეხება საკითხს. — ზოგადის არარსებობის შესახებ შთაბეჭდილებებში, შთაბეჭდილებები (მაგ., შეგრძნება, აღქმა) ზოგადს ვერ წვდება. მაგრამ აღქმებსა და შეგრძნებებს აქვთ საერთო ზოგადი მხარეები, იგივეობრივი ნიშნები, რომელთა აბსტრაქციას სწორედ გონება აწარმოებს და ცნებას აყალიბებს. გონება ამოიკითხავს სწორედ ზოგადს და აუცილებელს კერძოში, ერთეულში, შემთხვევითში.

კანტი, რა თქმა უნდა, არ უარყოფს ჰიუმის აზრს იმის შესახებ, რომ შთაბეჭდილებებსა და იდეებს შორის კავშირი არსებობს, მაგრამ მას ამ კავშირის ბუნება საწინააღმდეგო მიმართულებით აქვს გაგებულო.

კანტის მიხედვით. შთაბეჭდილებებისა (ცდის) და იდეების (ანუ ცნების) აუცილებელი შესაბამისობის ორი გზა არსებობს: „...ან ცდა ხდის შესაძლებლად ამ ცნებებს, ან ცნებები ხდიან ცდას შესაძლებელს“<sup>16</sup>.

ამ გაყოფითი მსჯელობის პირველი ნაწილი მცდარია, რადგან ჰიუმმა დაასაბუთა, რომ ცდაში არავითარი ზოგადი და აუცილებელი არ არის ამიტომ ჰუმმარიტია მეორე ნაწილი. ცნება ანუ ზოგადი უნდა მივიჩნიოთ ცდის შესაძლებელ ძირითად პირობად.

კანტის პოზიციის შესახებ. მიზეზობრივი სინთეზის რაობის საკითხს კანტი აყენებს ჯ. ლოკისა და დ. ჰიუმის თვალსაზრისთა განსხვავების ასპექტში.

ამათგან პირველმა სცადა ცნებითი აუცილებლობა ცდიდან გამოეყვანა და იგი იმდენად არათანამიმდევრული იყო, კანტის აზრით, რომ გაბედა ცდის გარეშე არსებული სინამდვილის ცოდნის სფეროში შექრა.

<sup>16</sup> И. К а н т, Критика чистого разума, соч., т. III, стр. 214.

ჰიუმი, კანტის აზრით, უფრო თანმიმდევრული აღმოჩნდა, რადგან მან შეუძლებლად აღიარა ცდის ფარგლებს გარეთ გასვლა. ჰიუმმა დასაბუთა, რომ თუ შესაძლებელია ცდის მონაცემების ფარგლებს გარეთ გასვლა და დასკვნა შთაბეჭდილებათა აუცილებელ კავშირზე, მაშინ ამ დასკვნას უნდა ჰქონდეს წმინდა ლოგიკური ხასიათი, ე. ი. იგი ობიექტური ხასიათის უნდა იყოს, როგორც აუცილებლობა.

პირველმა, ამბობს კანტი, ფართოდ გააღო კარები ფანტაზიისათვის გონების შესაძლებლობიდან გამომდინარე, მეორე კი, აღმოაჩინა რა ჩვენი შემეცნების უნარის არაქანდო ხასიათი, მთლიანად აღმოჩნდა სკეპტიციზმის ტყვეობაში: „ჩვენ ახლა შევეცდებით, შეიქლება თუ არა მშვიდობიანად გავატაროთ ადამიანური გონება ამ ორ წყაღვევა ქვას შორის, მიუვითითოთ მას ღია სარბიელი მისი მიზანშეწონილი მოქმედებისათვის“<sup>17</sup>.

კანტის აღნიშნული მტკიცებიდან გამომდინარეობს, რომ მისი პოზიცია იფარგლება ჯ. ლოკის და დ. ჰიუმის კონცეფციათა კრიტიკული განხილვით, რაც შეეხება რაციონალისტურ მიმართულებას კანტი ამ მიმართულებასაგან განსხვავებულ პოზიციას იჭერს, თუმცა ძირითადი პრობლემა მისთვის ცდისა და გონების (ცნების) შესაბამისობით (ურთიერთდამოკიდებულებით) გვევლიანება.

პრინციპული განსხვავება რაციონალიზმისა და კანტისეული შეხედულებისა იმაში მდგომარეობს, რომ კანტი მიზეზობრიობას არ განიხილავს, როგორც ანალიზურ კავშირს, სადაც მოქმედება ისე გამომდინარეობს მიზეზიდან, როგორც ლოგიკური შედეგი ლოგიკური საფუძვლიდან. კანტი კატეგორიულად უარყოფს მიზეზობრივი კავშირის ანალიზურ ხასიათს. მისთვის მთავარია ახლის პრობლემა, რომელიც სუბიექტში იმთავითვე მოცემული არ არის: მოქმედება (შედეგი) არაა მიზეზის იგივეობრივი და მეორედან პირველი ანალიზური გზით არ გამოიყვანება, მაშინ როცა რაციონალიზმის მიხედვით მოქმედებაში არ შეიძლება იყოს მიზეზისაგან განსხვავებული ან მეტი რეალობა.

ცდის სპეციფიკა და მისი წინააღმდეგობა. ცდა წარმოადგენს აღქმათა (შთაბეჭდილებათა) გარკვეულ სისტემას. ცდის სისტემატური ხასიათი იმაშია, რომ მისი შინაარსი გარკვეული განლაგების და მიმდევრობის წესრიგით ხასიათდება, ერთი აღქმა ადრე არსებობს, მეორე მისი მომდევნო ან ისინი მეზობლობაში იმყოფებიან და ამდენად ცდა არაა ქაოსი. ქაოსი გვექნებოდა იმ შემთხვევაში თუ ვერ გავარჩევდით რა მოხდა ადრე და რა მოხდა გვიან ან რა ხდება ერთდროულად.

17 И. Кант, Критика чистого разума, стр. 189.



რა აძლევს ცდას სისტემატურ ხასიათს? ხომ არაა თვით აღქმე-  
ბსა და შეგრძნებებში ამ სისტემატურობის საფუძველი?

კანტის აზრით, ერთი მოვლენა (ანუ აღქმა, შეგრძნება) არ გუ-  
ლანხმობს არავითარ კავშირს მეორე მოვლენასთან. მოვლენის შინა-  
არსი არ ამჟღავნებს ასეთ კავშირს. ხოლო თუ ასეთი კავშირი თვით  
მოვლენებს შორისაც არ არსებობს, მაშინ ცდა ქაოსი იქნებოდა, რა-  
დგან ჩვენ ვერ შევძლებდით ადგილი ან რიგი მიგვენიჭებინა მოვლე-  
ნებისათვის. მივიღებდით ისეთ მოვლენას, რომელიც „არსად“ არ არ-  
სებობს და „არაფრის შემდეგ არ ხდება“, ე. ი. საერთოდ გავაუქმებდით  
მოვლენის „დაჭერის“ შესაძლებლობას. მაგრამ ფაქტი საწინააღმდე-  
გოს გვეუბნება. მოვლენებში რაღაც წესრიგი არსებობს.

„ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში“ კანტი ასაბუთებს თუ რაში  
უნდა მდგომარეობდეს ცდის წესრიგი და სისტემურობა. ცდის სას-  
ტემურობის ძირითად პირობას წარმოადგენენ დრო და სივრცე.

იმისათვის, რომ რომელიმე მოვლენა (აღქმა, შეგრძნება) რაიმე  
გარკვეულ ჩემგან დამოუკიდებელ, არაჩნებისმიერ ადგილზე მოვა-  
თავსო ან ისინი ერთიმეორის გვერდით მოვათავსო, აუცილებელია  
მქონდეს წინასწარი წარმოდგენა სივრცის შესახებ: „არასოდეს არ  
შეიძლება წარმოვიდგინოთ სივრცის არარსებობა, თუმცა ძნელი არაა  
წარმოვიდგინოთ საგნების არარსებობა მასში“<sup>18</sup>. ამიტომ სივრცე მოვ-  
ლენათა წარმოდგენის, მათი არსებობის, აღქმის აუცილებელი პირო-  
ბაა: „...იგი არის აპრიორული წარმოდგენა, რომელიც აუცილებელი  
წესით საფუძველად უძევს გარეგან მოვლენებს“<sup>19</sup>.

სივრცე მოვლენათა შესაძლებლობის აუცილებელი ფორმა ანუ  
წესია და ეს წესი გონებისეულის გამჟღავნებაა ცდაში.

ასევე, დრო არაა ემპირიული ცნება, რომელიც ცდიდან გამოი-  
ყვანება. ერთდროულობისა და მიმდევრობის აღქმაცოვლად შეუძლე-  
ბელი იქნებოდა, თუ არ იარსებებდა დროის აპრიორული, გონებისეუ-  
ლი წარმოდგენა: „როცა ჩვენ საქმე გვაქვს მოვლენებთან საერთოდ,  
ჩვენ არ შეგვიძლია უგულებელვყოთ თვით დრო, თუმცა მოვლენების  
გამოყოფა დროისაგან ადვილად შესაძლებელია“<sup>20</sup>. ამიტომ დრო აპრი-  
ორული მოცემულობაა. იგი ყველა მოვლენის ფორმალური პირობაა.

მასასადამე, დრო და სივრცე არის ჰერეტის ანუ ცდის აპრიორული  
პირობები. ცდის მასალის, შინაარსის (ე. ი. აღქმისა და შეგრძნების)  
წარმოდგენა, განყენება დროისაგან ან სივრცისაგან შესაძლებელია,

<sup>18</sup> И. Кант, Критика чистого разума, стр. 130.

<sup>19</sup> იქვე.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 135.

მაგრამ დროისა და სივრცის განყენება მოვლენებისაგან შეუძლებელია. დრო და სივრცე, არ შეიძლება წარმოვიდგინოთ როგორც არარსებულს, ხოლო მოვლენები შეიძლება წარმოვიდგინოთ როგორც არარსებულს. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ დრო და სივრცე აუცილებელი არსებობის მქონე არიან, ხოლო მოვლენებმა შემთხვევითობის სფეროს განეკუთვნებინან. სხვანაირად, მოვლენებმა ცვალებადობის სფეროა, ხოლო დრო და სივრცე უცვლელის სფეროა. ამასთანავე, უცვლელნი იძლევიან ცვალებადობის წარმოდგენის საშუალებას.

ამჟამად, რომ სურს თუ არ სურს ეს კანტს, იგი ამტკიცებს, რომ დაპირისპირებულნი ერთიმეორის საშუალებით შეიცნობიან და ეს შეხედულება კანტის დიალექტიკური აზროვნების უტყუარი დადასტურებაა.

დრო და სივრცე, ამბობს კანტი აპრიორულად შეიცავენ წმინდა კვრეტით დაუფლებულ სიმრავლეს<sup>21</sup>: „მაგრამ ჩვენი აზროვნების სპონტანურობა მოითხოვს, რომ ეს სიმრავლე უწინარეს ყოვლისა განხილულ იქნას, აღქმული და დაკავშირებულ იქნას მისგან ცოდნის მიღების მიზნით. ასეთ მოქმედებას მე ვუწოდებ სინთეზს“<sup>22</sup>.

სინთეზი კი სხვა არაფერია თუ არა განსხვავებულ წარმოდგენათა გაერთიანება ცნობიერების ერთ აქტში, განსხვავებულ წარმოდგენათა გაერთიანება არის წარმოსახვის უნარის ფუნქცია, მაგრამ ამით ჯერ კიდევ არაა მიღწეული ნამდვილი ცოდნა. ეს წარმოსახვის უნარის მიერ მიღწეული სიმრავლის სინთეზი უნდა დაყვანილ იქნას ცნებებზე. ეს კი განსჯის ფუნქციაა. ცნება სხვა არაფერია თუ არა აპრიორულ-სინთეზური ერთიანობა.

ამრიგად, აღნიშნავს კანტი. აპრიორული შემეცნებისათვის აუცილებელია: 1) სიმრავლის შოკემულობა წმინდა კვრეტაში (ცდაში), 2) ამ სიმრავლის სინთეზი წარმოსახვის საშუალებით, 3) ცნებები. რომლებიც ამ სინთეზს ერთიანობას ანიჭებენ.

ამ გზით აღმოცენდება წმინდა განსჯის ცნებები ანუ კატეგორიები<sup>23</sup>. ამ კატეგორიათა სისტემაში შევა მიმართების კატეგორია, რომლის მეშვეობითაც კანტი ცდილობს მიზეზობრივი კავშირის გააზრებას. მიმართების კატეგორიის შესაბამისი მსჯელობის განსჯითი ფუნქცია შეესაბამება მიმართების კატეგორიის სტრუქტურას და ჩვენ ვღებულობთ ასეთ სურათს:

21 И. Кант, Критика чистого разума, стр. 130.

22 იქვე.

23 კანტი იქვე აღნიშნავს, რომ იგი არისტოტელეს მოძღვრებას აგრძელებს კატეგორიების შესახებ, თუმცა ვადაწვევების, განხილვის მიხედვით იგი სცილდება ამ მოძღვრებას.

მიმართება

1. კატეგორიული,
2. ჰიპოთეზური,
3. გაყოფითი.

მიმართება

1. სუბსტანცია-აქციდენცია,
2. მიზეზობრიობა-დამოკიდებულება,  
მიზეზი და მოქმედება
3. ურთიერთქმედება (მოქმედ-  
სა და მოქმედების მიმღებს შორის).

კატეგორიული მსჯელობა, როგორც განსჯის ფუნქცია, შეესაბამება სუბსტანციისა და აქციდენციის კატეგორიას, ჰიპოთეზური მსჯელობა კი მიზეზობრიობის. კატეგორიას, გაყოფითი მსჯელობა -- ურთიერთქმედების კატეგორიას.

კატეგორია არის ცნება, როგორც აპრიორული ფორმა, რომელიც არა ცდისეულია. იგი ფორმაა ანუ წესი, რომლის მიხედვით მიაღწეები ობიექტურ, საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე ერთიანობას. ეზიარებიან და ნამდვილ მეცნიერულ ცოდნას იძლევიან.

მაშასადამე, მიზეზ-მოქმედების სინთეზი, როგორც აუცილებლობის მქონე კავშირი, როგორც აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობა, შესაძლებელია მხოლოდ მიზეზის (ანუ მიზეზობრიობის) კატეგორიის საფუძველზე: თუ მე აღვიქვამ წყლის გაყინვას, მაშინ მე აღქმაში ვიქერორ განსხვავებულ მდგომარეობას: თხიერსა და მყარს, რომლებიც ერთმანეთთან დროულ მიმართებაში არიან. დროში მე წარმოვიდგენ სიმრავლის სინთეზურ ერთიანობას (განსხვავებულთა ერთიანობას). ამ ვითარების გარეშე ცდაში მოცემული აღნიშნული მიმართება არ იქნებოდა გარკვეულობის (დროული მიმდევრობის) მქონე მიმართება. ეს სინთეზური ერთიანობა, როცა განყენებას მოვახდენთ ქვერეტის საერთო აპრიორული ფორმისაგან — დროისაგან, სხვა არაფერია თუ არა მიზეზის კატეგორია. ამ კატეგორიის მიხედვით მე ყოველგვარ პროცესებს დროში ვიზარებ იგივეობრივი მიმართებით და ვლებულობთ ზოგად-აპრიორულ სინთეზურ მსჯელობას მიზეზობრივი კავშირების შესახებ. მსჯელობა: „თუ წყალი გაცივდა, გაიყინება“ განსჯის საფუძველზე შედგენილი ჰიპოთეზური მსჯელობაა, რომელიც, რა თქმა უნდა, გულისხმობს განქვერეტის სინთეზურ ერთიანობას (დროულ მიმდევრობას), მაგრამ მსჯელობა: „გაცივება არის გაყინვის მიზეზი“ — აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობაა, რომელიც აუცილებლობასა და საყოველთაობას სწორედ მიზეზის ცნების, როგორც სინთეზურ-აპრიორული წესის, საფუძველზე იძენს.

კანტი, ამასთანავე უარყოფს, რომ ასეთი აპრიორული ფორმები ანუ კატეგორიები თანდაყოლად იდეებად მივიჩნით<sup>24</sup>; რადგან ასეთ შემთხვევაში ეს აუცილებლობაა სუბიექტური ხასიათის იქნებოდა. ნამდვილად აუცილებლობა ტრანსცენდენტალურია და ობიექტურია<sup>25</sup>.

როგორ ხდება კატეგორიის გამოყენება მოვლენათა სფეროში? კანტის აზრით, იმისათვის, რომ ეს კავშირი განხორციელდეს აუცილებელია შესამე, მესამე არის სქემა. სქემა, წარმოსახვის პროდუქტია. რომელიც ეხება გრძობადი განსაზღვრულობის ერთიანობას საზოგადოდ და ამიტომ იგი არ თანაემთხვევა უბრალო სახეს<sup>26</sup>. სქემა უძევს საფუძვლად გრძობადობის წმინდა ცნებებს. სამკუთხედის ცნებას, მაგალითად, არ შეესატყვისება არც ერთი მისი ცალკე აღებული სახე. ეს სქემა, მხოლოდ გონებაში, ე. ი. აზრშია მოცემული და სინთეზის წესია. სხეანაირად, სქემები თავისი არსებით გრძობადობის სინთეზის წესებია. მაგრამ იგივე არსებით ისინი არ არიან წმინდა ემპირიული ხასიათისა. მაგ., დრო, როგორც სიმრავლის ფორმალური პირობა. წარმოდგენათა შეკავშირების პირობა, აპრიორულია. ამიტომ დროული განსაზღვრულობა ტრანსცენდენტალურია, კატეგორიის ერთგვაროვანია. იგი ცნებაა მაგრამ დრო, როგორც ასეთი, მყდვენება ცდის ყველა მოვლენაში, სიმრავლეში. ამდენად იგი მოვლენის განსაზღვრულობაა, მისი ერთგვაროვანია. დროულ განსაზღვრულობას ორგვარი ბუნება აქვს: ტრანსცენდენტალური (კატეგორიული) და ემპირიული (ცდისეული). ამიტომ იგი გამოდგება კატეგორიებისა და მოვლენების დამაკავშირებელ ფორმად. ასეთია სქემის დანიშნულება.

ახლა შევეცდით მიზეზობრიობის სქემის განმარტებაზე გადავიდეთ: „საგნის მიზეზისა და მიზეზობრიობის სქემა, საზოგადოდ. არის რეალური და რა შემთხვევაშიც არ უნდა იგულისხმონ იგი, მისგან ყოველთვის გამომდინარეობს რაღაც სხვა. გამოდის, რომ ეს სქემა, რამდენადაც იგი დამორჩილებულია წესზე, მრავალსახიანობის თანმიმდევრობაში მდგომარეობს“<sup>27</sup>. დროული მიმდევრობა კი წარმოადგენს მიზეზობრიობის ერთადერთ ემპირიულ კრიტერიუმს, მაგრამ დროული მიმდევრობა საერთოდ, დროის ერთ-ერთი მოდუსია. თვით დრო, როგორც ასეთი, აღქმაში არააოდეს არ გვეძლევა: იგი აპრიორული ფორმაა და ცნებით განსაზღვრულობას გულისხმობს.

როგორი იქნება მიზეზის ცნების (ანუ კატეგორიის) განსაზღვრება? „... ეს ცნება, წერს კანტი, უსათუოდ მოითხოვს, რომ რაიმე (A)

24 И. Кант, «Критика чистого разума», стр. 215.

25 იქვე, გვ. 196.

26 იქვე, გვ. 222.

27 იქვე, გვ. 225.

ისეთი იყოს, რომ მისგან უპირობო და საყოველთაო წესის თანახმად აუცილებლობით გამომდინარეობდეს რაიმე სხვა (B)“<sup>28</sup>. მოვლენებს (შეგრძნებებს, აღქმებს) არასოდეს არ შეუძლიათ დაასაბუთონ ან გაამყარონ აუცილებლობა, რომლის თანახმად მიზეზიდან მოქმედება (შედევტი) გამომდინარეობს.

მიზეზის ცნება არის ფორმა ანუ ერთიანობის გარკვეული წესი იგი საყოველთაოა ყოველგვარი ემპირიული, ცლისეული მოვლენებისათვის და ამიტომ უცვლელის, სუბსტანციის სახით გვევლინება სიმრავლეში, ცვალებადობაში. ეს ფორმა, რა თქმა უნდა, როგორც ცნება წმინდა გონების კატეგორიაა და დროული მიმდევრობის ემპირიულ პროცესს გამორიცხავს. მაგრამ დროის ცნებასა და მიზეზის ცნებას შორის არის საერთო, იგივეობრივი, ისინი ორევე გონების აპრიორული ფორმებია და თვითონ ცვლილებას არ ექვემდებარებიან. პირიქით. ცვლილება, ემპირიული სიმრავლე და მიმდინარეობა მოვლენებისა, ემყარება სწორედ აღნიშნულ ფორმებს.

ჩვენთვის აქ საყურადღებოა ის, რომ მიზეზის ცნება არის წესი განსხვავებულთა სინთეზის. მეტიც, ეს განსხვავება ფორმალური ლოგიკის წინააღმდეგობის პრინციპის დარღვევაში მდგომარეობს. წინააღმდეგობის შეუძლებლობის დარღვევა ანუ გადალახვა უნდა იყოს წინააღმდეგობის განხორციელება. თუ ეს ასე არაა, ყოვლად შეუძლებელია რაიმე მოცემულიდან მისი არაიგივეობრივი გამომდინარეობდეს. ამიტომ სინთეზი წინააღმდეგობის განხორციელება უნდა იყოს. არაიგივეობრივის (მიზეზ-მოქმედების) ერთიანობა ანუ იგივეობა თვითონ წინააღმდეგობაა. ამასთანავე, კანტი ამ სინთეზს აუცილებლობის პრედიკატით ახასიათებს.

რას უნდა ეფუძნებოდეს ამ წინააღმდეგობის აუცილებლობა? თუ თვით კანტის თვალსაზრისზე დავდგებით, მაშინ ეს წინააღმდეგობა და მისი აუცილებლობა (ანუ ერთიანობა სინთეზი) გონების მიერ აღმოჩენილი სინთეზია და აზროვნებაში დადასტურებული წინააღმდეგობათა (დაპირისპირებულთა) ერთიანობა. მით უფრო საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ამ ერთიანობას არასუბიექტური, ობიექტური ხასიათი გააჩნია. ამით კანტი უშუალოდ მიდის დაპირისპირებულთა ერთიანობის დიალექტიკურ გაგებასთან, მაგრამ იგი შეგნებულად თითქოს ასეთი პრინციპის აღიარებიდან შორს დგას. სწორედ ეს წინააღმდეგობათა ერთიანობა უნდა იყოს იმ შეუსაბამობის გადაჭრა, რომელიც კანტმა რეალური და ლოგიკური (ფორმალურ-ლოგიკური) წინააღმდეგობის შედარების საფუძველზე მოგვცა.

<sup>28</sup> И. Кант, Критика чистого разума, стр. 186.

ა) სუბსტანციის ცნება. ცდის, ემპირიის სფერო წარმოადგენს მოვლენების ანუ სიმრავლის სფეროს, სადაც ყოველთვის რაიმე აღმოცენდება და უარიყოფა; ხდება გადასვლა არსებობიდან არარსებობაში და პირიქით, ცდაში ადგილი აქვს ცვალებადობას. შესაძლებელია თუ არა ამ ცვალებადობის შეცნობა ისევ ცვლილების საფუძველზე? ან ცვლილების არსებობა თავისთავად?

ცვალებადობის თავისთავადი არსებობა იმას ნიშნავს, რომ საერთოდ უარყოფით რაიმე უწყვეტობის, მუდმივის არსებობა ცვალებადობაში. შესაძლებელი იქნებოდა თუ არა მოვლენების არსებობა ასეთი დაშვების დროს? რა თქმა უნდა, არა, რადგან ჩვენ არ გვექნება საშუალება მოვლენათა შედარებისა და საერთოდ მათი აღქმისა გარკვეულ ადგილისა და დროის მიზიდვით, ხოლო მოვლენა (შეგარძნება, აღქმა), რომელიც არსად და არასოდეს არ ხდება შეუძლებელია. იგი აუცილებლად სადღაც და როდისმე ხდება და ეს „სადღაც და როდისმე“ სხვა არაფერია თუ არა მოვლენათა საყოველთაო, მუდმივი განსაზღვრულობა. მუდმივობა კი სუბსტანციის აუცილებელი ანალიზური ნიშანია. ამ ნიშნის გარეშე სუბსტანციის ცნება არ არსებობს. ამიტომ სუბსტანციის დასაბუთება მუდმივობის ნიშნით ან პირიქით. ამბობს კანტი. ტაქტოლოგიაა. „...უნდა დამტკიცდეს დებულება, რომ ყოველ მოვლენაში არის რაღაც მუდმივი, რომელშიც ყველა ცვალებადი სხვა არაფერია თუ არა მისი არსებობის განსაზღვრა“<sup>29</sup>

მაშასადამე, უნდა დასაბუთდეს დებულება არა მუდმივობისა და სუბსტანციის ანალიზური მიმართების შესახებ. არამედ დებულება მუდმივისა და მოვლენათა ცვლილების მიმართების შესახებ: „მაგრამ ასეთი დასაბუთება არასოდეს არ შეგვიძლია ვაწარმოოთ დოგმატურად. ე. ი. ცნებიდან, რადგან იგი ებუება აპრიორულ სინთეზურ მსჯელობას...“<sup>30</sup>. ე. ი. მუდმივის ცვალებადთან მიმართება წარმოადგენს სინთეზურ მსჯელობას და არა ანალიზურს. სინთეზურია იგი იმის გამო. რომ რაიმედან (მუდმივიდან) საბუთდება და გამოიყვანება მისი საპირისპირო (ცვალებადი). თუ ვაღიარებთ, რომ არსებობს ცვალებადი უნდა ვცნოთ, რომ აუცილებლად არსებობს მისი მოპირდაპირე — უცვლელი, და მაშ, სუბსტანციის ცნება ერთიანობაშია აქციდენციის. ცვალებადის ცნებასთან.

ცდის პირველ ანალოგიაში კანტი ბწორედ ასეთი ერთიანობის აუცილებლობას ასაბუთებს. კანტი ამტკიცებს რომ სუბსტანციას არა აქვს აზრი ცვლილების გარეშე. რომ სუბსტანცია არის სწორედ ის, რაც უცვლელია ცვალებადში, ცვალებადი არის სუბსტანციის როგორც

<sup>29</sup> И. Кант, Критика чистого разума, стр. 255.

მუდმივის, განსაზღვრულობა (თუმცა საპირისპირო), რომ ცდის შესაძლებლობა ემყარება სწორედ ამ ერთიანობას. მეტიც, ეს ერთიანობაა საერთოდ სინთეზის და მეცნიერული ცოდნის აუცილებელი პირობა.

როგორია სუბსტანციის პოზიტიური შინაარსი? თუ სუბსტანცია არის მუდმივი ცვალებადში, იგი უნდა არსებობდეს ცდის შინაარსში. ასეთ, მუდმივ, უცვლელ არსებად ცდაში გვევლინება დრო, რომლის ერთ-ერთ მოდულს სწორედ მუდმივობა შეადგენს. ის, რაც უწყვეტია შეგრძნებათა და აღქმათა ცვალებადობაში გვეძლევა, სწორედ, როგორც სუბსტრატი. ამ სუბსტრატის საფუძველზე წარმოდგება როგორც ერთდროული არსებობა, ისე თანმიმდევრული არსებობა. დრო არის ის, რითაც და რაშიც იაზრება მოვლენათა ცვლა და რაც თვითონ არ ექვემდებარება ცვალებადობას: „მუდმივობა, საერთოდ, გამოიხატება დროს, როგორც მოვლენათა ყოველგვარი არსებობის მუდმივ კორელატს“<sup>31</sup>. მაგრამ დროის აღქმა შეუძლებელია იმის გამო, რომ იგი კერეტის აპრიორული ფორმაა და არა ემპირიული მოვლენა. იგი მოვლენათა არსებობის წესია. აქედან გამომდინარეობს, რომ სუბსტანცია არც აღმოცენდება და არც უარყოფა.

ბ) მიზნისა და მოქმედების კანონი. აღქმის საფუძველზე მე ვადასტურებ, რომ ერთი მოვლენა ხდება ადრე, მეორე კი გვიან. მაგრამ ერთიპირობის მომდევნო მოვლენათა ობიექტური მიმართება ჯერ კიდევ გამოურკვეველია. რომ ეს მიმართება გარკვეული გახდეს საჭიროა მისი გააზრება, როგორც აუცილებლობის, რაც გულისხმობს იმას თუ რომელი მათგანია ადრეული და რომელი შემდგომი, რომ ამ მიმართულების შეზღუდვა შეუძლებელია. ეს კი სხვა არაფერია თუ არა აუცილებელი სინთეზური ერთიანობა. აუცილებელი სინთეზური ერთიანობა კი აღქმაში მოცემული არაა. იგი ცნებაა: „... მიზნისა და მოქმედების მიმართების ცნება, რომელთაგან პირველი განსაზღვრავს მეორეს დროში, როგორც შედეგს და არა ისეთ რაიმეს, რომელსაც შეეძლებოდა წინ გაესწრო შედეგისათვის მხოლოდ წარმოსახვაში“<sup>32</sup>.

აქედან კანტი დაასკვნის, რომ თვით ემპირიული ცოდნა და ცდა შესაძლებელია მხოლოდ იმით, რომ ჩვენ ყოველ მოვლენას ყოველ მიმდევრობას, ვუქვემდებარებთ მიზნობრიობის კანონს<sup>33</sup>.

30 И. Кант, Критика чистого разума, стр. 255.

31 იქვე, გვ. 254.

32 იქვე, გვ. 259.

33 იქვე.

თუ რაიმე აღმოცენდება (ეს აღმოცენება მიზეზის საფუძველზე ხდება), შეუძლებელია იგი ემპირიულად აღვიქვათ თუ არ არსებობს წინამდებარე მდგომარეობა ან მოვლენა, რომელიც ამ უკანასკნელს შეიცავს. აღმოცენება შეუძლებელია იმის გარეშე, რისგანაც იგი აღმოცენდება. თუ ნავი მდინარის დინების მამართულებით მოძრაობს, მე არ შემიძლია ამ მოძრაობის აღქმა შებრუნებულად — ჯერ ქვემოთ და მერე ზევით. აქ აღქმათა მიმდევრობა იმთავითვე განსაზღვრულია მაგრამ სახლის ცალკეულ დეტალთა აღქმა მე შემიძლია დავიწყო მთელიდან ნაწილისაკენ (ზევდდან ქვევით) ან პირიქით, ე. ი. აქ ასეთი აუცილებელი წესი არ არსებობს. აღმოცენების პროცესის აღქმა კი შეუძლებელია იმ აუცილებელი წესის გარეშე, რომელიც გულისხმობს ობიექტურ მკაცრ მიმდევრობას წინამდებარესა და მომდევნოს შორის. ისე, რომ ამ პროცესის (მიმდევრობის) შებრუნება და უკანსვლა მოქმედებიდან მიზეზისაკენ ობიექტურად შეუძლებელია: „...გადასვლა მოცემული დროიდან მომდევნო განსაზღვრულ დროზე ხდება აუცილებლობის მიხედვით“<sup>34</sup>. თუ მიზეზის ცნებას ავხსნით ამ მიმდევრობიდან, მაშინ წესს, რომლის თანახმად რაც კი წარმოიშობა მიზეზისაგან წარმოიშობა, სავსებით ემპირიული და შემთხვევითი ხასიათი ექნებოდა. იგი მოკლებული იქნებოდა საყოველთაობასა და ობიექტურობას, უსათუოდ იმის გამო, რომ ცდა მხოლოდ ერთეულ მოვლენებს გულისხმობს და არა ზოგადსა და საყოველთაოს, რომ ცდიდან არავითარი აუცილებლობა არ გამოიყვანება. იმაში, რაც წინ უსწრებს უნდა იყოს პირობა, რომლიდანაც მომდევნო პროცესი ყოველთვის აუცილებლობით გამომდინარეობს. ეს ზოგადი წესია, რომელიც ცდის ფარგლებს სცილდება. ეს წესი სხვა არაფერია თუ არა მიზეზობრიობის კანონი ანუ პრინციპი.

გ) მიზეზობრიობის კანონი და მიზეზ-მოქმედების ერთდროულობის საკითხი. მიზეზობრიობის კანონის ანუ პრინციპის მნიშვნელობა ვრცელდება არა მარტო მოვლენათა თანმიმდევრულ რიგზე, არამედ მოვლენათა ერთდროულ არსებობაზეც. მიზეზი და მოქმედება, ამბობს კანტი, შესაძლებელია ერთდროულად არსებობდნენ<sup>35</sup>. მრავალი მოქმედი მიზეზი ბუნებაში არსებობს მოქმედების ერთდროულად. მაგალითად, თუ ოთახში თბილა, ეს სითბო როგორც მოქმედება (შედევგი) თანაარსებობს ღუმელთან ერთად, რომელიც ამ მოქმედების მიზეზია. მაგრამ ამით, ამბობს კანტი, მიზეზობრიობის პრინციპი არ ირღვევა. იმ მომენტში, როცა მოქმედება აღმო-

34 И. Кант, Критика чистого разума, стр. 262.

35 იქვე, 23- 268.



კენდება იგი არსებობს წარმომშობი მიზეზის კაუზალობასთან ერთად, რადგან მოქმედება არ იარსებებდა თუ მის გამოვლენამდე მიზეზის კაუზალობამ არსებობა შეწყვიტა: „...მიზეზის მიმართება მოქმედებასთან იმ შემთხვევაშიც შემოინახება თუ არ გასულა არაკითარი დრო. მიზეზის მიზეზობისა და მის უშუალო მოქმედებას შორის დრო შეიძლება იყოს უკიდურესად მცირე (ისე რომ ისინი ერთდროულად არსებობენ), მაგრამ მიმართება მიზეზსა და მოქმედებას შორის მაინც რჩება განსაზღვრული დროის მიხედვით“<sup>36</sup>.

თუ ტყვიის ბურთულა, რომელიც ბალიშს აწევა, ჩაღრმავებას იწვევს, მაშინ ეს ბურთულა, როგორც მიზეზი, მოქმედებასთან (ჩაღრმავებასთან) ერთად (ერთდროულად) არსებობს „მაგრამ მე მათ განვასხვავებ მათ შორის დინამიკური კავშირის დროული მიმართების მიხედვით“<sup>37</sup>.

თუ ტყვიის ბურთულა ბალიშზე დავდეთ იგი ჩაღრმავებას გამოიწვევს, მაგრამ ჩაღრმავება პირაქით, სრულებითაც არ გულისხმობს რომ მისგან ტყვიის ბურთულის არსებობა გამომდინარეობს. აქედან კანტი ასკენის: „ამრიგად, დროული თანმიმდევრობა ნამდვილად წარმოადგენს ერთადერთ ემპირიულ კრიტერიუმს მოქმედების მიმართებისა მიზეზის კაუზალობასთან, რომელიც მას წინ უსწრებს“<sup>38</sup>.

მაშასადამე, ემპირიულად მიზეზის კაუზალობა არ შეიძლება იყოს მოქმედების ერთდროული, თანაარსებული, იმ აზრით, რომ ურთიერთქმედება მივიღოთ.

მაგრამ თუ მიზეზის ცნებას განვიხილავთ როგორც წესს, რომლის თანახმად რაიმე არსებულიდან აუცილებლად გამომდინარეობს მისგან განსხვავებული, მაშინ დროული მიმდევრობის პრინციპი ძალაში აღარაა, ე. ი. ის, რაც კაუზალური სინთეზის აუცილებლობას განსაზღვრავს არ გულისხმობს დროულ მიმდევრობას და ამდენად, აქ უნდა ვილაპარაკოთ არა წრფივ მიმართებაზე, არამედ მიზეზ-მოქმედების ერთიანობაზე, სადაც ერთის არსებობა (მიზეზის) გარდუეალად მოითხოვს მეორის (მოქმედების, შედეგის) თანაარსებობას. მიზეზობრიობის პრინციპის კანტისეული გაგებიდან გამომდინარეობს, რომ ამ პრინციპს ძალა და მნიშვნელობა გააჩნია მხოლოდ ცდის მიმართ და არა მის მიღმა, ონტოლოგიურ სფეროში, გარე სამყაროში. ამ პრინციპის კრიტერიუმი აპრიორულია, იგი გონების ფორმა ანუ წესია და არა ონტოლოგიური პრინციპი.

35 И. Кант, Критика чистого разума, стр. 269.

37 იქვე.

38 იქვე.

მოცემულია თუ არა ამ პრინციპში მიზეზის აუცილებლობის საფუძველი? ანუ სხეანაირად, არსებობს თუ არა მიზეზი, რომელიც უპირობო, აბსოლუტურ ხასიათს ატარებს და განსხვავდება ჩვეულებრივი მიზეზობრივი მიმდევრობისაგან?

მართალია, კანტი გონებისეულ წესს, როგორც უცვლელს, განმსაზღვრელად თვლის ცდის მიმართ, და ამდენად, თვით ამ წესს უპირობოდ არაგანსაზღვრულად მიიჩნევს, მაგრამ იგი მაინც ვერ ღიდის იმ დასკვნამდე, რომ უპირობოა სწორედ მიზეზ-მოქმედების დიალექტიკური ერთიანობა, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობა, რომელიც გულისხმობს ფორმალური ლოგიკის წინააღმდეგობის პრინციპის დაძლევის და ამდენად ონტოლოგიური წინააღმდეგობის კორელატივ აზროვნებაში.

ცდისა და გონების წინააღმდეგობა კანტს გაგებული აქვს სწორედ როგორც ცვალებადისა და უცვლელის წინააღმდეგობა, როგორც სუბსტანციისა და მისი დადებითი განსაზღვრულობის — აქციდენციის წინააღმდეგობა, მაგრამ იგი დაპირისპირებულთა დიალექტიკური ერთიანობის, როგორც საწყისის, სრულ გაგებამდე ვერ მალდებდა. ეს ნათლად ჩანს მის მოძღვრებაში ანტინომიების შესახებ<sup>39</sup>.

დ) მიზეზობრიობა და ურთიერთქმედება. ურთიერთქმედება მიმართების კატეგორიის მესამე წევრია. მისი ცდაში მოცემულობის კრიტერიუმია აღქმათა მორიგეობა. მაგ., მთვარე და დედამიწა აღქმებით შესაძლებელია ურთიერთგადანაცვლებულ იქნან, ამით მიმართება მათ შორის არ შეიცვლება. ურთიერთქმედება თანაარსებობაა სიმრავლისა ერთსა და იმავე დროში, მაგრამ აღქმათა მორიგეობას თავისთავად არ შეუძლია აღმოაჩინოს ურთიერთქმედება, ე. ი. წარმოსახვით სინთეზს ერთდროული არსებობის ანუ თანაარსებობის ჩვენება არ შეუძლია. იმისათვის, რომ აღქმათა მორიგეობა გავიგოთ როგორც აუცილებელი და ობიექტური, საჭიროა წმინდა გონებისეული ცნება. ჩვენ შეგვიძლია საგანთა ერთდროული არსებობა გავიგოთ მხოლოდ მაშინ. თუ სინთეზში შესაძლებელია უკუქცევითი წესრიგი, ე. ი. შესაძლებელია, ვთქვათ, A-დან წავიდეთ B-საკენ და ამავე დროს B-დან A-საკენ, ერთი მათგანი (A) შეიცავს მეორეს (B) განსაზღვრულობას და პირიქით. ასეთი ურთიერთგანსაზღვრულობა არის ურთიერთზეგავლენა და ურთიერთქმედება. ეს ურთიერთქმედება შეგვიძლია გავიგოთ როგორც შეუღლებული კაუზალური დამო-

<sup>39</sup> ამ გარემოებაზე მიუთითებს პროფ. ს. ბ. წერეთელი თავის „დიალექტიკურ ლოგიკაში“ (აგრეთვე ნაშრომებში: „დასაბუთების საწყისი“ და „ლოგიკური კავშირის დიალექტიკური ბუნების შესახებ“).

კიდებულება. ყოველი სუბსტანციის რაიმე განსაზღვრულობა უნდა შეიცავდეს თავის მიზეზობრიობას მეორე სუბსტანციაში და აგრეთვე სუბსტანციის მოქმედების მიზეზობრიობას, ე. ი. სუბსტანციათა შორის უნდა იყოს ურთიერთქმედება ერთდროულად არსებული სუბსტანციები უდავოდ უნდა იყვნენ ურთიერთქმედებაში. სხვანაირად, განსხვავებული საგნები ურთიერთქმედების მიხედვით კავშირში არიან და ეს კავშირი ერთდროულობის მოდუსით გამოიხატება.

ამრიგად, პირველი, მეორე და მესამე ანალოგია შეესაბამება მიმართების სამეჟლის (სუბსტანცია-აქციდენცია, მიზეზი-მოქმედება, ურთიერთქმედება) სტრუქტურას. ეს ანალოგიები წარმოადგენენ პრინციპებს, რომლებიც განსაზღვრავენ მოვლენათა არსებობას დროში ამ უკანასკნელის ყველა მოდუსის მიხედვით.

სუბსტანციის მუდმივობა, მიზეზ-მოქმედების კანონი და სუბსტანციათა ურთიერთმოქმედება შესაბამისად გამოხატავენ: ხანგრძლივობას (როგორც სიდიდეს), მიმდევრობას და ერთდროულობას, ეს უკანასკნელი კი დროის მოდუსებს წარმოადგენენ.

ყველა ერთად ისინი გამოხატავენ მოვლენათა არსებობის კავშირებს გარკვეული წესების მიხედვით და შეადგენენ მოვლენათა სისტემას, რომელსაც კანტი ბუნებას უწოდებს.

კანტის განსაზღვრების თანახმად ურთიერთქმედება უნდა გავიგოთ როგორც მიზეზ-მოქმედების ურთიერთდამოკიდებულება, სადაც მიზეზი არა მარტო განმსაზღვრელია, არამედ განსაზღვრულიცაა, ეს ურთიერთდამომრიცხველი პრედიკატები კი თანაბრად მიეკუთვნებიან როგორც მიზეზს, ისე მოქმედებას. მაშასადამე, აქ მიზეზისა და მოქმედების ფუნქციები იგივეობრივი ზღებიან და მიზეზობრივი სუბორდინაცია შეცვლილია მიზეზ-მოქმედების კოორდინაციით. აქ ნამდვილად უარყოფილია, და იმავე დროს მოხსნილი სახით შემონახულია მიზეზობრიობის კანონი. ამიტომ ურთიერთქმედება უნდა მივიჩნიოთ მიზეზობრიობის უფრო სრულყოფილ ფორმად, მით უმეტეს, როცა იგი, თვით კანტისავე სიტყვებით, წარმოებულა სწორედ პირველი და მეორე კატეგორიის (სუბსტანციისა და მიზეზობრიობის) შეერთებით, თუმცა ის არც ერთის იგივეობრივი არაა.

ჩვენთვის აქ საინტერესოა ის გარემოება, რომ ურთიერთქმედება არის მიზეზ-მოქმედების ფუნქციათა იგივეობა და არა წრფივი დამოკიდებულება, სადაც მიზეზი ისეთივე პირველადია, როგორც მოქმედება და პირიქით.

რამდენადაც მიზეზის ცნება, როგორც აპრიორული ფორმა, სწორედ განსხვავებულთა სინთეზს გულახმობს და რაიმედან აუცილებ-

ლობით არაიგვივებრივს აწარმოებს. იგულისხმება, რომ დროული მიმდევრობა როგორც წრფივი დამოკიდებულების ემპირიული კრიტერიუნი. აქ ძალაში აღარაა და ანავე დროს ფორმალურ-ლოგიკურ საფუძველ-შედგენის მიმართებაც დარღვეულა. მიუხედავად ამისა კავშირის აუცილებლობა მაინც სახეზეა. ამიტომ ეს გამომდინარეობა უნდა იყოს სწორედ ის იგივეობა ანუ ერთიანობა, რომელიც განხორციელებული სახით ურთიერთქმედებაში მქდავდნება. ეს გარემოება კი გულისხმობს მიზეზ-მოქმედების აუცილებელი სინთეზის გააზრებას სწორედ დაპირისპირებულთა (განსაზღვრულასა და განმსაზღვრელის) ერთიანობის სახით, რაც მიზეზის ცნებაშია მოცემული და სრულიად ერთსა და იმავე სუბსტანციაში (მოვლენაში) ხორციელდება, როგორც მისი დაპირისპირებულობა.

საწყისი და მიზეზობრიობის პრინციპი. მიზეზობრიობის პრინციპს კანტი ცდის მეორე ანალოგიაში ასე გამოთქვამს: ყოველგვარი კვლევა მიმდინარეობს (ხდება) მიზეზისა და მოქმედების კანონის მიხედვით.

მიზეზობრიობის პრინციპს, კანტისეული ვაგებით, შემდეგნიშნები ახასიათებს:

1. იგი აპრიორულ-სინთეზური ნაჭელობაა, ე. ი. აუცლებელი სინთეზია,

2. მას მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ ცვალებადში. შემაჯავებლის სფეროში,

3. მტკიცდება მხოლოდ ცდის ობიექტების მიმართ, იგი უწყვეტი ბუნებისაა,

5. იგი გამონაკლისს არ უშვებს, როგორც ობიექტური და საყოველთაო,

6. მიზეზობრიობის პრინციპი, როგორც ზოგადი და საყოველთაო, მხოლოდ გონებიდან საბუთდება.

თუ მიზეზობრიობის პრინციპი მხოლოდ ცდის ობიექტების მიმართ მტკიცდება, მაშინ გასაგებია, რომ მას ონტოლოგიური მნიშვნელობა არ ენიჭება. ეს დასკვნა აშკარა ხდება იქიდან, რომ კანტისათვის მიზეზობრიობის პრინციპი გონებაზეული პრინციპია. ე. ი. იგი ცდის ობიექტებში ხორციელდება, როგორც არაადრისეული პრინციპი. ამასთანავე, ეს პრინციპი უცვლელია, როგორც კანონი და ცვალებადობის ანუ მოვლენათა შესაძლებლობის პრინციპი, რადგან ამ პრინციპის გარეშე თვით ცდა წარმოგვიდგება როგორც ქაოსი. ყოველგვარ აუცილებლობასა და კანონზომიერებას მოკლებული. ცვალებადის გააზრება და მისი არსებობა შესაძლებელია მხოლოდ უცვლელის საფუძველზე, ისე

როგორც პრედიკატი არ არსებობს სუბიექტის გარეშე, ასევე ცვლილება არ არსებობს სუბსტანციის (უცვლელის) გარეშე.

აქ ჩვენთვის საყურადღებოა შემდეგი გარემოება. კანტი კატეგორიულად იმ აზრისაა, რომ ცდის არსებობის პირობა, მისი შესაძლებლობა მულაენდება როგორც აპრიორულ პრინციპთა სისტემა. ცვლილება, როგორც ცდის განსაზღვრულობა (პრედიკაცია), მიმდინარეობს მიზეზ-მოქმედების კავშირის კანონის მიხედვით. მიზეზ-მოქმედების კავშირის კანონი სწორედ ის უცვლელია, რომელიც მოვლენათა დინამიკურ პროცესებს განსაზღვრავს. აქედან გამომდინარე. ცვლილება აიხსნება უცვლელის საფუძველზე, მეტიც, ცვლილების შესაძლებლობა, რომელზეც კანტი მსჯელობს ცდის პირველ და მეორე ანალოგიაში („ტრანსცენდენტალური დიალექტიკის“ მეორე წიგნის, მეორე თავის, მეშვიდე, ბერვე და მეცხრე განყოფილებაში), ემყარება სწორედ უცვლელის აღიარებას და ეს უცვლელი უნდა გავიგოთ, როგორც გონება და მისი აპრიორული პრინციპები, თუმცა გონება წინააღმდეგობაში ვარდება თავისივე საკუთარ კანონებთან<sup>40</sup>, რადგან ავთ ასეთ ვითარებაში უპირობო. „თავისუფალ“ მიზეზობრიობად გვევლინება. მიზეზობრიობის პრინციპი კი ამ უკანასკნელს შეუთავსებელ წინააღმდეგობად წარმოგვიდგება. რადგან თუ არსებობს ისეთი რამ, რაც მიზეზს არ საჭიროებს. მაშინ მიზეზობრიობის პრინციპი კარგავს ობიექტურობას და საყოველთაოობას, იგი ძალაში აღარაა. თუ გონება და მისი აპრიორული პრინციპები განსაზღვრავენ ცდას და მის შესაძლებლობას, მაშინ. რაც კანტის თეორიის ამოსავალი დებულებაა. გონება უნდა მივიჩნიოთ, არაგანსაზღვრულ „თავისუფალ“ საფუძველად, რომელიც განსაზღვრავს, მაგრამ თვითონ არ განისაზღვრება. სხვანაირად, მიზეზ-მოქმედების კანონის კავშირის განსაზღვრელი თვითონ არ უნდა ემორჩილებოდეს მიზეზ-მოქმედების კანონს, რადგან ასეთ შემთხვევაში იგი ცდას გაუტოლდებოდა, მოვლენათა იგივეობად წარმოგვიდგებოდა. თუ იგი ამ კანონს არ ექვემდებარება, მაშინ მიზეზობრიობის პრინციპი მის გარეთ მოქმედებს, ე. ი. გონება თვითონ არც მიზეზია და არც მოქმედება, არამედ მიზეზ-მოქმედების კანონის საფუძველი; ყოველგვარ ცვლილებას აქვს მიზეზი. გონება არაა ცვლილება. გონებას არა აქვს მიზეზი. ასეთია ერთადერთი შესაძლებელი დასკვნა კანტის მიერ მიღებული წინამძღვრებიდან. მაშასადამე, თუ არსებობს მიზეზობრიობის პრინციპი და იგი ჭეშმარიტია, მაშინ არსებობს ამ პრინციპის საწინააღმდეგოც — ისეთი რამ, რაც თვითონ არ ემორჩილება მიზეზ-მოქმედების კანონს და იგი უპირობო, უმიზეზო საფუძველია.

<sup>40</sup> И. Кант, Критика чистого разума, стр. 435.

თვით მიზეზობრიობის პრინციპის შინაარსიც გვეუბნება, რომ მას აქვს მხედველობაში არა უცვლელი არსებობა, არამედ ცვლილება (აღმოცენება, უარყოფა, არარსებობიდან არსებობაზე და პარიქით გადასვლა).

ამრიგად, უპირობო უნდა იყოს უცვლელი (სუბსტანცია), ამავე დროს იგი უნდა იყოს ცვალებადის საფუძველი. ცხადია, რომ აქ უცვლელი, როგორც ცვალებადის საფუძველი, სხვა არაფერია თუ არა ცვალებადობის პირველი მიზეზი ანუ მიზეზ-მოქმედების საწყისი. თუ მიზეზი ეხება მოქმედების აუცილებლობას, ასეთი საწყისი თვით მიზეზის აუცილებლობას ეხება.

მიზეზის აუცილებლობის საკითხი კი სხვა არაფერია თუ არა თვით კაუზალური სინთეზის, როგორც აპრიორული კავშირის შესაძლებლობის პირობა, რადგან მიზეზ-მოქმედების კავშირის წესი სწორედ ამ სინთეზით განისაზღვრება სხვანაირად, თუ აპრიორულ-სინთეზური კავშირი არის კაუზალობის საფუძველი, რა უნდა იყოს თვით ამ კავშირის საფუძველი? მიზეზის აუცილებლობის დასაბუთება იქნებოდა სწორედ მიზეზობრიობის აუცილებლობის დასაბუთებაც.

მაგრამ თუ ეს საფუძველი იქნებოდა მიზეზობრივი რიგის ჩვეულებრივი წევრი, მაშინ იგი ვერ დაასაბუთებს მიზეზის აუცილებლობას. რადგან ყოველი მიზეზი ამ რიგში ისევ მიზეზით საბუთდება და ა. შ. უსასრულოდ.

მაშასადამე, ეს საფუძველი ანუ პირველსაფუძველი (საწყისი) უნდა იყოს 1) მიზეზობრივი რიგის გარეთ. მისგან განსხვავებული და 2) უნდა გამორიცხავდეს რეგრესს უსასრულობაში. რომელიც არსებითია სწორედ მიზეზობრივი რიგისათვის. ამ უკანასკნელი ნიშნიდან გამომდის, რომ საწყისი თვითონვე, რაიმე მიზეზის გარეშე, უნდა განსაზღვრავდეს კაუზალური რიგის დაწყებას. იგი უპირობო. აბსოლუტური საფუძველი უნდა იყოს. ასეთ მიზეზობრიობას კანტი აშკარად ასხვავებს ჩვეულებრივი ემპირიული მიზეზობრიობისაგან, პირველს იგი „თავისუფალ მიზეზობრიობას“ უწოდებს, მეორეს კი „ბუნებრივ მიზეზობრიობას“ ანუ ემპირიულ მიზეზობრიობას (ეს უკანასკნელი მნიშვნელობით იგივეობრივია ბუნების კანონებთან).

ემპირიული და თავისუფალი მიზეზობრიობის ურთიერთობის საკითხი კანტს განხილული აქვს ანტინომიების ასპექტში.

ჩვენთვის საინტერესო საკითხს ეხება ანტინომიათა ოთხეულიდან მესამე და მეოთხე ანტინომია.

მესამე ანტინომია ეხება სწორედ „თავისუფალი მიზეზობრიობისა“ და ემპირიული მიზეზობრიობის ურთიერთშეპირისპირებას.

თეზაი ასაბუთებს, რომ „თავისუფალი მიზეზობრიობა“ აუცილებელია. რადგან ემპირიული მიზეზობრიობა თავის თავს ვერ ასაბუთებს.

ანტითეზისი კი ამტკიცებს, რომ „თავისუფალი მიზეზობრიობა“ არავითარ აუცილებლობას არ წარმოადგენს.

ემპირიული მიზეზობრიობა მიზეზას აუცილებლობას ვერ ასაბუთებს. რადგან ყოველი მიზეზი იმთავითვე მეორეული აღმოჩნდება და ექვემდებარება უფრო შორეულ მიზეზს, ეს კიდეც სხვა მიზეზს და ა. შ.

ამრიგად, აუცილებელი ხდება თავისუფალი მიზეზობრიობის დაშვება. მაგრამ თავისუფალი მიზეზობრიობა ეწინააღმდეგება ემპირიულს. თავისუფალი მიზეზობრიობა მოთხოვს: 1) ემპირიული კანონებისაგან დამოუკიდებლობას, 2) იძულებიან გამორიცხვას, 3) ყოველგვარი წესის უარყოფას. ისე, რომ თავისუფალი მიზეზობრიობა უნდა გავიგოთ როგორც ბუნების კანონის ანუ ემპირიული მიზეზობრიობის გამორიცხვა: „...ბუნება და ტრანსცენდენტალური თავისუფლება ისე განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან როგორც კანონზომიერება და მისი უარყოფა“<sup>41</sup>.

ანტითეზისი ამტკიცებს, რომ თავისუფალი მიზეზობრიობა, როგორც ემპირიულისაგან განსხვავებული, უპირობო საწყისი, ცდაში არ არსებობს. იგი გონების ტრანსცენდენტალური იდეაა, მაგრამ სწორედ ამ იდეით გონება ვარდება წინააღმდეგობაში მისივე საკუთარ კანონებთან. ემპირიულ მიზეზობრიობასთან. ამავე დროს ორივე მიზეზობრიობის აუცილებლობა ერთნაირი ლოგიკური სიძლიერით მტკიცდება.

ანალოგიურია მეოთხე ანტინომის წინააღმდეგობაც, რომელიც უპირობო საწყისს, პირველ აუცილებელ არსებას. (მისი არსებობის და არარსებობის აუცილებლობას) ეხება. თეზისი ასაბუთებს აუცილებელი არსების არსებობას, ანტითეზისი კი, პირიქით, ამტკიცებს, რომ ასეთი აუცილებელი არსება შეუძლებელია: „...ერთი და იგივე არგუმენტიდან თეზისში გამოიყვანება პირველარსების ყოფიერება, ანტითეზისში კი, იგივე სიმკაცრით, გამოიყვანება მისი არარსებობა“<sup>42</sup>.

ახასიათებს რა ანტინომიათა საერთო ბუნებას კანტი წერს: „...გონება, რომელიც საკუთარი დიადი მოლოდინის მომენტის შემთხვევაში ურთიერთსაპირისპირო დასკვნების მარწუხებში აღმოჩნდა, თავის თავს შეეიწროებულად გრძნობს უმაღლესი ხარისხით“<sup>43</sup>.

რით და როგორ უნდა აიხსნას ეს წინააღმდეგობა? ანტინომიებიდან თეზისები, კანტის მიხედვით, ემსახურება პირველსაწყისისა და

41 И. Кант, Критика чистого разума, стр. 421.

42 იქვე, გვ. 429.

43 იქვე, გვ. 433.

„თავისუფალი მიზეზობრიობის“ დასაბუთებას, ხოლო ანტითეზისები, პირაქით, საწყისისა და თავისუფალი მიზეზობრიობის უარყოფას და მასასადამე, ემპირიული მიზეზობრიობის დასაბუთებას.

გონების ტრანსცენდენტალური იდეები მოითხოვენ საწყისისა და აუცილებელი არსების დაშვებას, ხოლო ცდა უარყოფს ამ იდეების რაიმე შესატყვისის არსებობას.

ანტინომიის არც ერთი კითხვა, ამბობს კანტი, არ ეხება მოვლენას, როგორც ცდის ობიექტს. ამიტომ „...გაუარკვევლობის მიზეზი უნდა ვეძებოთ თვით ჩვენს იდეაში, რომელიც გადაუჭრელ პრობლემას აყენებს“<sup>44</sup>. წმინდა გონების ანტინომიების მესამე განყოფილებას კანტი უძღვნის სწორედ ამ წინააღმდეგობის ახსნას და გადაწყვეტას.

ყველა ანტინომია, კანტის აზრით, ეფუძნება შემდეგ დიალექტიკურ არგუმენტს: თუ მოცემულია განპირობებული, მაშინ მოცემულია მისი პირობათა მთელი რიგი (ანუ მოცემულია რეგრესი ყველა პირობათა რიგში). ამ დასკვნის პირველი ნაწილი ამბობს კანტი, ანალიზური დებულებაა. რადგან განპირობებულის ცნება გულისხმობს პირობისა და განპირობებულის თანაარსებობას (ერთდროულობას), ხოლო მეორე ნაწილი ეხება განპირობებულის ემპირიულ მნიშვნელობას (ე. ი. ურთულ თანმიმდევრობას). დასკვნის დიდი წანამძღვარი ეხება გონების სფეროს, ხოლო მცირე წანამძღვარი გრძნობადობისა და ემპირიულის სფეროს. ამიტომ კანტი მას სოფისტურ არგუმენტს უწოდებს, თუმცა იგი არაა განზრახ ნაწარმოები დასკვნა.

ანტინომიის ორი კონტრადიქტორული წყვილიდან ერთ-ერთი მაინც უნდა იყოს ჭეშმარიტი, ანდა ორივე უნდა იყოს მცდარი. თუ ერთ-ერთი მათგანის ჭეშმარიტების დადგენა შეუძლებელია თანაბარი ძალის ლოგიკური არგუმენტების გამო, ეს ხდება იმიტომ, რომ ცდაში ამბობს კანტი, უპირობო (ანუ საწყისი) არაა მოცემული ყველა ემპირიული საზღვარი პირობითია. მხოლოდ რეგრესია მოცემული ცდაში. ხოლო უპირობო, როგორც თავისუფალი მიზეზობრიობა არ ემორჩილება ემპირიულ მიზეზობრიობას. მიუხედავად ამისა, კანტი წერს: „იმის მიმართ რაც ხდება, შესაძლებელია წარმოვიდგინოთ მხოლოდ ორა გვარის მიზეზობრიობა. — ბუნებრივი და თავისუფალი“<sup>45</sup>.

ამიტომ მესამე ანტინომია, კანტის მიხედვით: „...მხოლოდ მოჩვენებითობას ეფუძნება და რომ ბუნება, უკიდურეს შემთხვევაში, არ ეწინააღმდეგება თავისუფალ მიზეზობრიობას — აი, ის ერთ-

44 И. Кант, Критика чистого разума, стр. 145.

45 იქვე, გვ. 477, 478.



ადერთი, რაც ჩვენ შეგვეძლო გადაგვეწყვიტა და რაც ჩვენთვის მნიშვნელოვანი იყო“<sup>46</sup>.

ცხადია, რომ კანტი აღიარებს მიზეზობრიობის ორივე სახეობას, მიუხედავად იმისა, რომ მათ შორის აშკარა წინააღმდეგობა არსებობს.

„თავისუფალი მიზეზობრიობა“ ტრანსცენდენტალური იდეაა და მას ცდაში არაფერი შეესაბამება, იგი ეხება იმას, რასაც მიზეზი არა აქვს. ბუნებრივი მიზეზობრიობა კი ცდაში არსებობს და უმიზეზო მოვლენას გამორიცხავს.

როგორია მათ შორის მიმართების ბუნება? კანტი სხვადასხვა ადგილას რამდენჯერმე იმეორებს, რომ თუ მოვლენები გავიგეთ, როგორც საგნები თავისთავად, მაშინ შეუძლებელი იქნება თვით თავისუფალი მიზეზობრიობაც (საერთოდ თავისუფლება)<sup>47</sup>. თუ მოვლენები არ არიან საგნები თავისთავად, ე. ი. მათ გონებისაგან დამოუკიდებლობა არ ახასიათებთ, მაშინ თავისუფალი მიზეზობრიობაც უნდა არსებობდეს. მხოლოდ იმ პირობით, რომ ემპირიული მიზეზობრივი რიგ-ს შიგნით მისი არსებობის დადასტურება შეუძლებელი უნდა იყოს. თუ იგი დადასტურდებოდა ამ რიგში, მაშინ მისი აღმოჩენა ცდაში შესაძლებელი უნდა იყოს. უპირობო, აბსოლუტური საწყისი კი ცდაში არ დასტურდება. ამასთანავე, ემპირიულად კაუზალობა უკვე სახეზეა. თუ ეს ასეა, მაშინ რაღაცნაირად უნდა იყოს მოცემული თავისუფალი მიზეზობრიობაც, როგორც ემპირიული მიზეზობრიობის საფუძველი ანუ საწყისი.

როგორაა ეს შესაძლებელი? გრძნობადში, ემპირიულში არის ისეთი რამ, რაც თვით მოვლენებს არ მიეკუთვნება. ის, რაც მოვლენებს არ მიეკუთვნება ემპირიულში არის გონებისეული (გარედან შესული). მას არაემპირიული ხასიათი აქვს. იგი ემპირიულში არაემპირიულია (რაც ცდის წინააღმდეგობით უნდა ვიაზროთ).

რა თავისებურება ახასიათებს ამ გონებისეულს? ცხადია რომ იგი უნდა ვიაზროთ, როგორც წმინდა გონების უნარი, ამასთანავე, აპრიორულ-სინთეზური კავშირის უნარი: „წმინდა გონება, როგორც აზროვნებისეული უნარი, არაა დაქვემდებარებული დროის ფორმას და მაშასადამე, დროული თანმიმდევრობის პირობებზე. გონების მიზეზობრიობა ამ ხასიათის მიხედვით არ აღმოცენდება, არ იწყებს არსებობას განსაზღვრულ დროში იმისათვის, რომ თავისთავიდან

46 И. Кант. Критика чистого разума, стр. 495.

47 კანტი „თავისუფალ მიზეზობრიობას“ ხშირად საერთოდ „თავისუფლების“ ცნების იგივებრივი მნიშვნელობით ხმარობს. ეს უქანასკნელი პრაქტიკული გონების ძირითად პრინციპს ეხება (როგორც მორალისა და რელიგიის შესაძლებლობა).

მოქმედება აწარმოოს“<sup>48</sup>. თუ გონება ასეთი არ იქნებოდა, მაშინ იგი თვით შევიდოდა კაუზალობის რიგში, როგორც მსაიწვევრი, რაც ეწინააღმდეგება თავისუფალ მიზეზს, როგორც საწყისს: „და ამრიგად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ გონებას ექნებოდა მიზეზობრივი დამოკიდებულება მოვლენების მიმართ, მაშინ ის არის უნარი, რომლის მეშვეობითაც აღმოცენდება მოვლენათა ემპირიული რიგის გრძობადი პირობა“<sup>49</sup>. ეს დასკვნა თავისთავით ცხადია, რადგან კანტი ხომ სწორედ ამ თეზის იხდის ამოსავალ პრინციპად თავის კრიტიკულ ფილოსოფიაში. გონება არის ცდის შესაძლებლობის პირობა. როგორია ამ პირობის (იგივე საწყისის) თავისებურება? „ნამდვილად, გონებაში მოცემული პირობა არაგრძობადია და მაშასადამე, თვითონ არ აღმოცენდება დროში. ამიტომ აქ ადგილი აქვს ისეთ რაიმეს, რის მსგავსსაც ჩვენ ვერ ვპოულობდით ვერც ერთ ემპირიულ რიგში, სახელდობრ. ემპირიულ ხდომილებათა რიგის პირობა შეუძლებელია თვითონ არ იყოს ემპირიულად განპირობებული, რადგან აქ ეს პირობა მოვლენათა რიგის გარეთაა (აზროვნებისეულშია) და მაშასადამე, არ არის დაქვემდებარებული არავითარ გრძობად პირობაზე და წინამდებარე მიზეზთან დროულ განსაზღვრაზე“<sup>50</sup>.

მაშასადამე, გონება, როგორც ცდის პირობა, თითონ არ ექვემდებარება ემპირიულ დროულ კაუზალურ რიგს და იგი გვევლინება როგორც თავისუფალი, უპირობო საწყისი.

თუ იმავე ვითარებას განვიხილავთ აუცილებელი უპირობო არსების მიხედვით, მაშინ გონება იქნება პირველსაწყისი, აუცილებელი არსება, ხოლო ემპირიული მიზეზობრიობა—შემთხვევითობის სფერო.

ასე გაგებული თავისუფალი და ბუნებრივი მიზეზობრიობა უკვე ხსნის ანტინომიის წინააღმდეგობას და ორივე მტკიცება (თეზისი და ანტითეზისი) ერთად კეშმარტია, მხოლოდ სხვადასხვა მიმართებით, თეზისი ამართლებს და გულისხმობს გონებას, როგორც თავისუფალ მიზეზობრიობასა და საწყისს, ხოლო ანტითეზისი — ემპირიულ მიზეზობრიობას.

კანტი დარწმუნებულია, რომ თავისუფლება (თავისუფალი მიზეზობრიობა) მხოლოდ გონების ტრანსცენდენტალური იდეაა, „...რომლის თანახმად გონება გულისხმობს, რომ ის მოცემულ პირობათა რიგს იწყებს არაგრძობადის, უპირობოს მეშვეობით, მაგრამ სწორედ ამის გამო ვარდება ანტინომიაში მისივე საკუთარ კანონებთან“<sup>51</sup>.

48 И. Кант, Критика чистого разума, стр. 490.

49 იქვე.

50 იქვე, გვ. 490. 491.

51 იქვე, გვ. 495.

გონება უპირობოა, ხოლო ცდა პირობითია. გონება უცვლელის სფეროა, ცდა — ცვალებადის. გონებასა და ცდას შორის წინააღმდეგობაა, მაგრამ გონების წესები იმავე დროს არის ცდის შესაძლებლობის პირობა. ის, რაც უპირობოა გონებაში, ხორციელდება ცდაში, როგორც პირობითი. მიზეზობრიობა, როგორც კატეგორია და გონების ფორმა არის წესი, რომელიც განსაზღვრავს ემპირიულ მიზეზობრიობას. მაგრამ ემპირიული მიზეზობრიობა დროული მიმდევრობაა, სადაც უპირობო არ არსებობს. ემპირიული მიზეზობრიობის წესი კი გამორიცხავს დროულ მიმდევრობას და თვითონ მიზეზობრიობას არ ექვემდებარება. ის, რაც განსაზღვრავს ემპირიულ მიზეზობრიობას თვითონ არ ემორჩილება ამ მიზეზობრიობას და მიზეზობრიობის პრინციპს საერთოდ. ამიტომ იგი უნდა ვიაზროთ როგორც საწყისი. როგორც სინთეზის შესაძლებლობა. სადაც მოცემული უნდა იყოს მიზეზის აუცილებლობის პირობა. რა უნდა იყოს ასეთი საწყისი? კანტი პასუხობს, რომ ასეთი საწყისი უნდა იყოს გონება, თუ გონება ასეთი არის, ხოლო მიზეზობრიობის კატეგორია ანუ მიზეზის ცნება გონების აპრიორული ფორმაა. მაშინ ეს აპრიორულ-სინთეზური კავშირი უნდა იყოს საწყისის განხორციელება. იგი საწყისია მიზეზობრიობის მიმართ, ხოლო მიზეზობრიობა მისი განხორციელებაა. ანტინომიას ქმნის სწორედ ის, რომ რაც არის საწყისში საწინააღმდეგო შინაარსს ღებულობს მოქმედებაში (ცდის სახით). ცდაში მოცემულია გაორება და კერძო. გონებაში კი ერთიანობა ანუ სინთეზი. ამიტომ გონებისეული ერთიანობა ეწინააღმდეგება ცდის, ემპირიული მიზეზობრიობის შინაარსს. გონებისეული სინთეზი, როგორც წესი გამორიცხავს აღმოცენება-უარყოფას და დროულ მიმდევრობას. ცდაში პირაქით, მთავარია სწორედ ცვლილება და დროული მიმდევრობა.

მიზეზის ცნება (რომლის თანახმად თუ რაიმე მოცემულია, მისგან აუცილებლობით გამოდის განსხვავებული), უნდა ვიაზროთ, როგორც უპირობო, როგორც საწყისი, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობა, სადაც მიზეზის აუცილებლობა შართლდება და საბუთდება მოქმედების თანაარსებობით და პირაქით, რომ მიზეზის ცნებაში აღმოჩნდება მისი საწინააღმდეგო: რომ ამ წინააღმდეგობათა ერთიანობა არის სწორედ მიზეზ-მოქმედების დიალექტიკური კავშირი მიმდევრობისა და ცვალებადობის გარეშე. ის, რაც არ იცვლება და არც მხოლოდ მიზეზია და არც მხოლოდ მოქმედება, არამედ მათი აუცილებელი ერთიანობა, დაპირისპირებულთა ერთიანობაა, როგორც სინთეზი.

ეს ერთიანობა ვლინდება ემპირიულ მიზეზობრიობაში როგორც ერთსა და იმავე მოვლენაში განხორციელებულ საწინააღმდეგო ტენდენციები (განპირობებელი — განმაპირობებელი და სხვა), რომ საწყ-

ყისი არაა იზოლირებული მოვლენებისაგან. კანტი აშკარად ამჩნევს წინააღმდეგობას საწყისსა და ემპირიულ მიზეზობრიობას შორის (თავისუფალ და ბუნებრივ მიზეზობრიობას შორის). მაგრამ ვერ ასაბუთებს მათ დიალექტიკურ ერთიანობას, ისე როგორც მისთვის ცხადია წინააღმდეგობა მიზეზსა და მოქმედებას შორის, მაგრამ იგი ვერ ასაბუთებს მათ დიალექტიკურ ერთიანობას, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობას. იგი წინააღმდეგობის აუცილებლობიდან ვერ მალდება მათი ერთიანობის აუცილებლობამდე, თუმცა უშუალოდ მიდის საწყისის ბუნების გარკვევასთან.

**პრობლემის განვითარების ზოგადი ხასიათი.** როგორია პრობლემის ისტორიული განვითარების საერთო სურათის ბუნება განხილულ თვალსაზრისების მიხედვით.

ეს კითხვა განხილვის ორ ძირითად ასპექტს გულისხმობს:

1. როგორია თვით მიზეზობრიობის პრობლემის განვითარების ხასიათი?
2. როგორია საწყისის ანუ თვითმიზეზის პრობლემის განვითარების ხასიათი?

დავიწყოთ პირველი საკითხის განხილვიდან.

რაციონალიზმის საერთო შეხედულების არსება მიზეზობრიობაზე შეგვიძლია ოთხი ძირითადი დებულებით დავახასიათოთ:

1. თუ შედეგი არ იგულისხმება მიზეზის შინაარსში, მაშინ მას არ შეუძლია მისგან წარმოშობა. საწინააღმდეგოს დაშვება ნიშნავს იმას, რომ შედეგის წარმოშობა არარაობიდან აიხსნას, ე. ი. მიზეზის უგულებელყოფას და ამრეგად მიზეზობრიობის უგულებელყოფას.

2. თუ შედეგი იგულისხმება მიზეზის შინაარსში, მაშინ მიზეზიდან ისე გამომდინარეობს შედეგი, როგორც ლოგიკური საფუძველიდან ლოგიკური შედეგი.

3. თუ ფიზიკური საგნები ფლობს ერთიანობიდან წარმოქმნის უნარს, ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ წარმოქმნადობის საფუძველი უნდა იყოს აგრეთვე ლოგიკური იგივეობის ანალოგიური.

4. თუ შედეგი თავისი შინაარსით ეწინააღმდეგება მიზეზს, ან უფრო ზუსტად, განსხვავებულია მისგან ისე, რომ საერთო, ლოგიკური იგივეობის აზრით არ არსებობს, მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა მიზეზის არსებობაც, რადგან ის, რაც ეწინააღმდეგება თავის თავს, არ შეიძლება არსებობდეს.

აქედან გამომდინარეობს, რომ მიზეზი და შედეგი (მოქმედება) არსებითად ლოგიკური იგივეობის არსებობას ეფუძნებიან და განსხვავებას მხოლოდ გამომდინარეობის (მწარმოებლობის) მიმდინარეობა ქმნის. მაშასადამე, რაციონალიზმის თეორია იმითაა საყურადღებო, რომ

იგი ხაზს უსვამს სწორედ მიზეზ-შედეგის (მოქმედების) იგივეობა-რივ მხარეს, ამ შეხედულებას მიაჩნია, რომ მიზეზისა და შედეგის განსხვავება სავსებით ისეთივეა როგორც ლოგიკური საფუძველისა და ლოგიკური შედეგის განსხვავება. ამიტომ მიზეზობრივი კავშირის პრობლემა აქ ფაქტიურად დაყვანილია გამომდინარეობის ლოგიკურ პრობლემაზე.

შესაბამისად, საწყისი გაგებულია როგორც მტკიცება-უარყოფის (დეკარტი), არსება-არსებობის (სპინოზა), საკმაო საფუძველის ანუ საფუძველთა საფუძველის (ლაიბნიცი) ლოგიკური შინაარსი, თუმცა ეს შინაარსი აშკარად სცილდება ფორმალური ლოგიკისა და ლოგიკური იგივეობის ფარგლებს იმის გამო, რომ იგი მიზეზობრივი მიმდევრობის (და მაშასადამე, ლოგიკური საფუძველ-შედეგის) მიმდევრობის უსასრულობის დაძლევა და გადაწყვეტაა.

ერთი რამ ცხადია, შეუძლებელია დაძლეულ იქნას მიზეზობრივი მიმდევრობის უსასრულობა და აიხსნას თვით მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულება საწყისის ბუნების გარკვევის გარეშე. საწყისის ბუნება კი აუცილებლად მოითხოვს ფორმალური ლოგიკის ფარგლებიდან გასვლას. ამიტომ დეკარტი, სპინოზა და ლაიბნიცი თანაბრად უსვამენ ხაზს საწყისის ანალიზისა და მისი შინაარსის განსხვავებულ ხასიათს ჩვეულებრივი ლოგიკური ანალიზისა და ლოგიკური მიმდევრობისაგან.

რაციონალიზმი მსჯელობს მიზეზობრიობაზე, როგორც ლოგიკური მიმდევრობის პრინციპულად იგივეობრივ პროცესზე.

იგივე რაციონალიზმი მსჯელობს საწყისზე, როგორც ლოგიკური მიმდევრობისაგან აშკარად განსხვავებულ პრინციპზე, როგორც ლოგიკური მიმდევრობის პირდაპირ წინააღმდეგობაზე. ეს უკანასკნელი რაციონალისტებთან წარმოდგენილია სწორედ როგორც წინააღმდეგობათა ერთიანობა.

რაციონალისტები თვლიან, რომ საწყისის გაგებისათვის აუცილებელია დავტოვოთ ფორმალური ლოგიკის სფერო და მივმართოთ ინტუიციას (როგორც წინააღმდეგობრივი მხარეების ერთდროული აუცილებლობის დადასტურებას).

ემპირიზმი, მისი ტიპური წარმომადგენლის, ჰიუმის მიხედვით, პრობლემას სავსებით საწინააღმდეგო მიმართულებით ავითარებს.

ჰიუმის თეორიის მახვილი სწორედ იქითაა მიმართული, რომ გააბათილოს რაციონალისტური მოძღვრების მთავარი პუნქტი მიზეზ-შედეგის (მოქმედების) იგივეობაზე.

კაუზალური დასკვნის არავეითარი ლოგიკური საფუძველი არ არსებობს აი, ჰიუმის მტკიცების ძირითადი მიზანი და შედეგი. მიზეზი და

მოქმედება (შედგეი) სავსებით განსხვავებულია ერთმანეთსაგან და შეუძლებელია დაიძებნოს რაიმე ობიექტური იგივეობის მომენტი მათ შორის, მით უმეტეს ლოგიკური.

ამრიგად, თუ რაციონალიზმის მოქმედება მიზეზ-შედგეის იგივეობაზე იღებს ორიენტაციას, ემპირიზმი (ჰიუმის სახით), ორიენტაციას იღებს სწორედ საწინააღმდეგო პრინციპზე — განსხვავებულობაზე მიზეზსა და შედეგს შორის.

რაციონალიზმი დაასკვნის, რომ შედეგში არაფერია ისეთი, რაც არ ყოფილა წინასწარ მიზეზში.

ემპირიზმი დაასკვნის, რომ შედეგში არაფერია მიზეზის მსგავსი. ცხადია, რომ ჩვენ საქმე გვაქვს ორ ურთიერთსაპირისპირო. გამომრიცხველ თეორიებთან, ერთი და იგივე პრობლემა გაგებულა პრინციპულად ურთიერთსაწინააღმდეგო პოზიციებიდან. ისტორიულად (პრობლემის განხილვის განვითარების თვალსაზრისით) ეს თეორიები ასეთ სურათს იძლევა: მიზეზ-შედგეის პრინციპული იგივეობის თეორიიდან მიზეზ-შედგეის პრინციპული განსხვავების თეორიისაკენ.

შეუძლებელია განვითარების ეს შემთხვევა არ დავახასიათოთ როგორც დიალექტიკური პროცესი, როგორც დაპირისპირების ერთი მხარის გადასვლა მის საწინააღმდეგოში, რაც მიზეზობრიობის საერთო პრობლემას აუცილებლად წინ სწევს და აახლოებს შედარებით სრულყოფილ გადაჭრასთან. ამდენად და სწორედ ამდენად, ჰიუმის თეორიას უდავოდ აქვს დადებითი და პროგრესული მნიშვნელობა ჩვენთვის საინტერესო პრობლემის ანალიზის განვითარების საქმეში.

რაკი ჰიუმი უარყოფს იგივეობის მიზეზსა და შედეგს (მოქმედებას) შორის ცხადია, იგი იძულებულია საერთოდ უარყოს მიზეზობრივი კავშირების როგორც ლოგიკური, ისე მატერიალური ობიექტური ხასიათი და აირჩიოს მხოლოდ ფსიქოლოგიური გზა პრობლემის გადაჭრაში. ამ გარემოებითაც ჰიუმი უდავოდ ნეგატიურა მხრიდან საზღვრავს პრობლემის დადებითი გადაჭრის შესაძლებლობას და უბიძგებს შემდგომი პერსპექტიული კვლევისაკენ.

თუ მიზეზობრიობა არ წარმოადგენს არც ლოგიკური და არც ობიექტური ხასიათის კავშირს, მაშინ, რა თქმა უნდა, თავისთავად იხსნება საწყისის (თვითმიზეზის) პრობლემაც. ამიტომ ჰიუმი ცდილობს ეს პრობლემაც ილუზიურ, ლოგიკურად გაუმართლებელ პრობლემად წარმოგვიდგინოს.

ზუსტად ასეთი იყო ვითარება, საიდანაც მოხდა ი. კანტის კაუზალური თეორიის განვითარება და ჩამოყალიბება. კანტი მეცნიერების არსებობის ფაქტიდან ამოდის, ბუნებათმეცნიერება (მაგ., ნიუტონის მექანიკა) შეუძლებელია მიზეზობრიობის აღიარების გარეშე. მაშა-

სადამე, მიზეზობრიობის უარყოფა ფაქტის უარყოფა იქნებოდა. ამიტომ მიზეზობრიობა არსებობს. მაშასადამე, ჰიუმნი სწორი არაა, როცა იგი მიზეზობრიობის არსებობას უარყოფს.

კანტი იწყებს სწორედ ჰიუმის კაუზალური თეორიიდან. კანტის აზრით, ჰიუმნი სწორია, როცა შთაბეჭდილება (შეგრძნებათა) სფეროში ასეთი კავშირების არსებობას უარყოფს. შეგრძნებებში ნამდვილად არ დასტურდება ამ კავშირების არსებობა. რაკი შეგრძნებები — საგნები თავისთავადის ზემოქმედების შედეგია, ამიტომ ასეთი კავშირები არც საგანი თავისთავადის სფეროში არ არსებობს. რადგან შედეგში უნდა იყოს მიზეზში არსებული, მაგრამ შედეგი განსხვავებულია მიზეზისაგან. თუ რაციონალიზმი სწორია, მაშინ მიზეზობრიობა ლოგიკური მიმდევრობის პრობლემის იგივეობრივია. ჰიუმმა დაამტკიცა, რომ ასეთი ლოგიკური იგივეობა მიზეზსა და შედეგს შორის არ არსებობს, ე. ი. მიზეზობრიობა არ უნდა იყოს ლოგიკური კავშირი (ფორმალურ-ლოგიკური კავშირი), თუმცა მიზეზობრიობის უარყოფა შეუძლებელია.

უდავოა, რომ მიზეზი არაა შედეგის იგივეობრივი (საფუძველ-შედეგის იგივეობის აზრით). მიზეზი განსხვავებულია შედეგისაგან (მოქმედებისაგან) ამიტომ პრობლემა ასეთი სახით უნდა წარმოვიდგინოთ — როგორაა შესაძლებელი განსხვავებულთა იგივეობა, ანუ როგორაა შესაძლებელი წინააღმდეგობათა კავშირი, ერთიანობა (განსხვავებულობა და იგივეობა ხომ წინააღმდეგობაა).

ამ პრობლემას ი. კანტი, როგორც აღინიშნა, პირდაპირ და უშუალოდ აყენებს თავის ადრეულ ნაწარმოებში — „უარყოფითი სიდიდეების ცნებათა შემოტანის ცდები ფილოსოფიაში“, „წმინდა გონების კრიტიკაში“ ი. კანტი ამ პრობლემას წამოაყენებს, როგორც აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობის პრობლემას. ანალიზური მსჯელობის საპირისპიროდ, კანტი ასეთ მსჯელობას განიხილავს, როგორც ზოგადი, ფორმალური ლოგიკის საზღვრების გადამლახავ მსჯელობას.

ფორმალურ ლოგიკას, არ შეუძლია, კანტის აზრით, გამოვიდეს ასეთი მსჯელობის თავდებად, რადგან ამ შემთხვევაში ლაპარაკია განსხვავებულის იგივეობაზე, არაიგივეობრივის იგივეობაზე. ანალიზური მსჯელობა კი უშუალოდ ფორმალური ლოგიკის პრინციპზეა აგებული. აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობის კატეგორიას მიეკუთვნება სწორედ კაუზალური მსჯელობაც, სადაც მიზეზი უკავშირდება მისგან თვისებრივად განსხვავებულ შედეგს. კანტს ნათლად აქვს წარმოდგენილი, რომ ასეთი მსჯელობა წინააღმდეგობას გამოთქვამს. სინთეზური მსჯელობა იგივეობისა და განსხვავების კავშირს გამოთქვამს, ფორმალურ ლოგიკას არ შეუძლია აგვიხსნას თუ როგორ უკავშირდება ერთ-

მანეთს არაიგივეობრივი, ერთიმეორის გამომრიცხველი (იგივეობა — სხვაობა) და როგორ გვევლინება ეს კავშირი აუცილებელ კავშირად. მაშ, რომელი ლოგიკა შეძლებს ამ მსჯელობის ახსნას? კანტი ამ კითხვაზე პირდაპირ არ პასუხობს. ცხადი მხოლოდ ერთი რამაა, რომ ფორმალური ლოგიკის გვერდით არსებობს კიდევ ტრანსცენდენტალური, შემეცნების თეორიული ლოგიკა, რომელიც ასეთ მსჯელობათა შესწავლითაა დაინტერესებული.

აშკარაა, რომ კანტი ნეგატიური მხრიდან ასაბუთებს სწორედ შემეცნების თეორიული ლოგიკის აუცილებლობას, როგორც ახალი ცოდნის მოპოვების ლოგიკის აუცილებლობას.

თავისთავად გასაგებია, რომ კანტისათვის კაუზალური მსჯელობის, როგორც აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობის საწარმოებლად აუცილებელია ორი პირობა:

1. ეს მსჯელობა განსხვავებულიდან უნდა ამოდიოდეს და
2. იგი იგივეობას (აუცილებლობას) უნდა გამოაჩვენდეს.

სხვანაირად, რაციონალიზმისა და ემპირიზმის მიერ წამოყენებული ორი ურთიერთსაპირისპირო პრინციპი მიზეზობრიობის შინაარსში (იგივეობა და განსხვავება) შენარჩუნებულია კანტის კაუზალურ მსჯელობაშიც. აქედან გამომდინარეობს, რომ კანტი უკვე ნათლად ხედავდა ამ თეორიების უკიდურეს ბუნებას და მათ ცალმხრივობას, რომ კაუზალური კავშირი ორივე დაპირისპირებული მხარის (იგივეობისა და სხვაობის) ერთიანობაა და შეუძლებელია ამ დაპირისპირებულთაგან ერთი მეორისაგან იზოლირებულად წარმოვიდგინოთ ან ერთიმეორეზე დავიყვანოთ. ეს ერთიანობაა სწორედ გადმოცემული მიზეზის ცნებაში და საერთოდ მიზეზობრიობის კატეგორიაში, როგორც აპრიორულ პრინციპში: თუ რაიმე მოცემულია, მისგან აუცილებლობით გამომდინარეობს მისი განსხვავებული. ამ წესში სხვა არაფერია გამოთქმული თუ არა იგივეობის კავშირი განსხვავებასთან ანუ დაპირისპირებულთა ერთიანობა.

ამრიგად, კანტი უშუალოდ მიდის იმ თვალსაზრისთან, რომლის თანახმად სინთეზური მსჯელობა საერთოდ, და კაუზალური მსჯელობა კერძოდ, დაპირისპირებულთა ერთიანობას გამოაჩვენებს, რომ ახალი ცოდნის მომცემი მსჯელობანი დიალექტიკური ბუნების მატარებელნი არიან.



ამაშია სწორედ კანტის კაუზალური თეორიის ძირითადი დამსახურება, რომლის თანახმად მიზეზი და შედეგი დიალექტიკური, აუცილებელი თანაარსებობის, ერთიანობის ურთიერთდაპირისპირებულ მხარეებად უნდა წარმოვიდგინოთ. ამ შეხედულებით კანტი ნიადაგს ამზადებს სწორედ დადებითი დიალექტიკის ჩამოყალიბებისათვის, რაც ჰეგელის ფილოსოფიაში განხორციელდა.

ამდენად კანტი გვაძლევს ორიგინალურ კაუზალურ თეორიას, რაც რაციონალიზმისა და ემპირიზმის კაუზალური თეორიების თანმიმდევრულ განვითარებად, უფრო ზუსტად, ამ განვითარების ახალ თვისობრივ საფეხურად გვევლინება.

ცხადია, რომ კანტის დიალექტიკური შეხედულებანი მთლიანად სუბიექტური დიალექტიკის სფეროს განეკუთვნება. მისთვის კაუზალური მსჯელობის, როგორც აპრიორულ-სინთეზური კავშირის შინაარსი წმინდა გონების კატეგორიის შინაარსია. ეს შინაარსი მიზეზის ცნების, როგორც აპრიორული ფორმის სახით მელანდება და გვეუბნება: რაღაც უნდა იყოს ისეთი, რომ მისგან აუცილებლობით და უპირობო საყოველთაო წესით გამომდინარეობდეს მისგან განსხვავებული. ეს წესი უცვლელია ემპირიული მიზეზობრიობის მიმართ. უცვლელია იმას ნიშნავს, რომ იგი არაა განპირობებული, განსაზღვრული სხვა რაიმეო. იგი თვითონ განსაზღვრავს, მაგრამ არ განისაზღვრება რადგან ეს წესი ასეთი პრედიკაციით ხასიათდება, ამიტომ შესაძლებელია იგი დაეუპირობოს პირობით ემპირიულ მიზეზობრიობას, სადაც ყველაფერი განსაზღვრულია და პირობითი.

ახლა ცხადია, რომ თუ ასეთი უპირობო, უცვლელი წესი არ არსებობს, მაშინ არ იარსებებდა თვით ემპირიული მიზეზობრიობაც. ემპირიული მიზეზობრივი რიგი დაუსრულებელი რიგია, სადაც ყოველი მიზეზი განპირობებულია და აბსოლუტურად უპირობო არასოდეს არაა მოცემული. სხვა სიტყვებით, ემპირიული მიზეზობრიობა არ იცნობს უპირობო საწყისს, როგორც თვითსაფუძველს, თვითმიზეზს, რაც განსაზღვრავს, მაგრამ თვითონ არ განისაზღვრება.

მხოლოდ გონების აპრიორული ფორმა უნდა იყოს ასეთი. ხოლო ის, რაც უპირობოა, „თავისუფალ მიზეზობრიობად“ იწოდება, თავისუფალია იგი იმ აზრით, რომ არაა დამოკიდებული რაიმე გარეგან მი-

ზეზზე. იგი თვითგანმსაზღვრელია. მაგრამ „თავისუფალი მიზეზობრიობა“ ემპირიულის პირდაპირი და უშუალო წინააღმდეგობაა. ამასთანავე, თუ არ დავუშვით ასეთი მიზეზობრიობის არსებობა, მაშინ ემპირიული მიზეზობრიობა აუხსნელი და დაუსაბუთებელი დარჩება. ნეტიც, მისი არსებობა საერთოდ შეუძლებელი გახდება იმის გამო, რომ აუცილებელი კავშირის იდეა უარყოფილი აღმოჩნდება (აპრიორული ფორმა ანუ მიზეზის კატეგორია სწორედ ამ აუცილებლობას გულისხმობს, როგორც უპირობო და განმსაზღვრელი). თუ დავუშვით „თავისუფალი მიზეზობრიობის“ არსებობა, მაშინ აშკარაა წინააღმდეგობა ემპირიულსა და „თავისუფალ მიზეზობრიობას“ შორის. ემპირიული მიზეზობრიობა დროულ მიმდევრობას გულისხმობს, თავისუფალი ასეთს. გამორიცხვას. ემპირიული მიზეზობრიობა განპირობებულს ეფუძნება, თავისუფალი — უპირობოს და ა. შ.

ზანგრძლივი მტკიცების შემდეგ კანტი მაინც კატეგორიულად დაასკვნის, რომ „თავისუფალი მიზეზობრიობა“ უნდა არსებობდეს. სხევანაირად, თუ არსებობს მიზეზობრივი რაგი, უნდა არსებობდეს საწყისიც. ასეთ საწყისად კანტი მიიჩნევს გონებას (მისი კატეგორიებით), როგორც უპირობოს, რომელიც განსაზღვრავს ცდის შესაძლებლობას, მაგრამ თვითონ არ განისაზღვრება. თუ კანტის ამ შეხედულებას გავიზიარებთ, მაშინ უნდა ვაფიქროთ, რომ ემპირიული მიზეზობრიობა საწყისად გულისხმობს მიზეზისა და მიზეზობრიობის კატეგორიას. ამ კატეგორიის შინაარსი კი სხვა არაფერია თუ არა განსხვავებულთა კავშირის აუცილებლობა ანუ წინააღმდეგობის აუცილებლობა.

რა თქმა უნდა, კანტი არ აღიარებს დაპირისპირებულთა ერთიანობას როგორც საწყისს, მაგრამ იგი უშუალოდ მიდის სწორედ ასეთი საწყისის აღიარების აუცილებლობასთან და ამზადებს წინამძღვრებს ჰეგელის დიალექტიკური შეხედულებებისათვის.

ამდენად, კანტის კაუზალური თეორია შესაძლებელია მივიჩნიოთ გარდამავალ საფეხურად რაციონალიზმისა და ემპირიზმის შეხედულებიდან ჰეგელისეულ შეხედულებაზე, რომლის შემდგომი განვითარების შედეგია თვით მარქსისტული შეხედულება.

„ცნების აპრიორულ სინთეზში კანტმა აღიარა უმაღლესი პრინციპი, რომელშიც შესაძლებელი ხდება შეცნობილი იქნას ორმხრივობა ერთიანში, მასასადამე. ის, რაც კეშმარიტებას მოეთხოვება...“<sup>52</sup>.

„აპერცეპციის ეს პირველდაწყებითი სინთეზი ერთ-ერთი უღრმესი პრინციპთაგანია სპეკულატური განვითარებისათვის...“<sup>53</sup>.

„გათავისუფლა რა დიალექტიკა ჩვეულებრივი წარმოდგენისათვის ჩვეულებრივი მოჩვენებითი თვითნებობისაგან და უჩვენა რა, რომ იგი გონების აუცილებელი მოქმედებაა, კანტმა დიალექტიკას უფრო მაღალი ადგილი მიუჩინა, რაშიც მდგომარეობს მისი უდიდესი დამსახურება“<sup>54</sup>.

ჰეგელი სხვა ადგილზე კვლავ იმეორებს კანტის დამსახურებას და ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ კანტმა განსაკუთრებული როლი შეასრულა ახალ გერმანულ ფილოსოფიაში და კერძოდ, მისი საკუთარი ფილოსოფიის ჩამოყალიბებაში.

ჰეგელი კანტის ფილოსოფიაში ცენტრალურ პუნქტად სწორედ დიალექტიკური აზროვნების განვითარებას მიიჩნევს. ეს გარემოება კი არსებითად აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობის, გონების დიალექტიკური ბუნების გამჟღავნებაში ვლინდება.

როცა ფ. ენგელსი გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის დადებით მემკვიდრეობაზე ჩერდება იგი შემთხვევით როდი მიუთითებს კანტის დამსახურებაზე. არა მარტო წინაყრიტიკული, არამედ კანტის ფილოსოფიის კრიტიკული პერიოდიც წარმოგვიდგება როგორც ჰეგელის ფილოსოფიის და განსაკუთრებით მისი დიალექტიკური კონცეფციის წინამორბედი.

**საწყისის პრობლემა.** ლოგიკის მეცნიერების („ობიექტური ლოგიკა“) პირველ წიგნში ჰეგელი გადმოგვცემს საწყისის პოზიტიურ შინაარსს და იძლევა ამ პრობლემის თავისებური გაშუქების ძირითად პრინციპებს.

<sup>52</sup> Гегель, Наука логики. Субъективная логика, Петроград, 1916, стр. 15.

<sup>53</sup> იქვე, გვ. 11.

<sup>54</sup> Гегель, Объективная логика, первая книга, Петроград, 1916, стр. 11.

პეგელი აღნიშნავს, რომ ახალი დროის ფილოსოფიაში (იგულისხმება უსათუოდ დეკარტის ფილოსოფია და მომდევნო ფილოსოფიური თეორიები), განსაკუთრებული სიმწვავეით ისმის საკითხი ფილოსოფიის საწყისის შესახებ. ფილოსოფიის საწყისი უნდა იყოს ან უშუალო ან გაშუალებული, მაგრამ არაა ძნელი იმის დამტკიცება, ამბობს პეგელი, რომ საწყისად არც ერთი გამოდგება და არც მეორე.

ფილოსოფიის ძირითადი საკითხიც (რომელსაც პეგელი „ფილოსოფიის პრინციპის“ ტერმინით აღნიშნავს) გულისხმობს რაიმე საწყისს, კერძოდ, ნივთთა საწყისს (წყალი, ერთიანი, გონება, სუბსტანცია, მონადა და სხვ.), ანდა თუ საქმე ეხება შემეცნების ბუნებას. საწყისად თვლიან: აზროვნებას, შეგრძნებას, „მეს“ და სხვ.

მამასადამე, თუ პირველ ხანებში, პეგელის აზრით, საქმე ეხებოდა მხოლოდ ფილოსოფიის პრინციპს ანუ ძირითად საკითხს (თუ რა არის პირველადი) ანუ რა უნდა იყოს ნივთიერი საწყისი. ბოლო ხანებში წინა პლანზე წამოიწია შემეცნების პრობლემა (ფილოსოფიის პრინციპის მეორე მხარემ) და წამოიჭრა საკითხი პრინციპისა და მეთოდის შეერთების შესახებ: „იმის გამო, რომ პრინციპი იმავდროულად ხდება საწყისი, ის რაც პირველადია აზროვნებისათვის, პირველად იქცევა თვით აზროვნების მსველელობაშიც“<sup>55</sup>.

ამის შემდეგ პეგელი იწყებს ლოგიკური საწყისის გარკვევას (იმ პირობით, რომ პრინციპისა და მეთოდის (შემეცნების) ერთიანობის მოთხოვნა აუცილებლად დაცული უნდა იქნეს), ე. ი. პეგელისათვის ლოგიკური საწყისი იმავდროულად არის რეალური, ობიექტური საწყისი და სამყაროს საფუძველი. როგორც აზროვნების პროცესის, მოძრაობის შედეგი და გზა, იგი გაშუალებული იქნება. ხოლო, როგორც საკუთრივ საწყისი, იგი უშუალო იქნება: „...არაფერი არსებობს არც ცაში. არც ბუნებაში, არც სულში ან სადმე სხვაგან ისეთი. რაც ერთდროულად არ შეიცავდეს უშუალობას და შუალობითობას, ისე რომ ეს განსაზღვრებანი განუცალკევებულნი და ერთიანობაში არიან“<sup>56</sup>.

საწყისი განვითარებული, დამთავრებული სახით გვევლინება როგორც შემეცნების დასასრული (შედეგი), ამდენად იგი გაშუალდება, მაგრამ განვითარებამდე იგი უშუალობაა ანუ სხვანაირად, საწყისი. როგორც პირველარსებული, არის „აბსოლუტი (სრულყოფილი და განვითარებული) პოტენციაში“<sup>57</sup>.

55 Гегель, Наука логики, Объективная логика. первая книга. стр. 19.

56 იქვე.

57 К. С. Бакрадзе, Система и метод в философии Гегеля, Тбилиси, 1958, стр. 103.

ჰეგელისათვის ამ შემთხვევაში საინტერესოა არა გამჟღავნებული და გამოვლენილი საწყისი, არამედ თავისუფალი საწყისი, გამოვლენამდე არსებული საწყისი. როგორ უნდა ვიაზროთ იგი?

ასეთი საწყისი არ იქნება გაშუალებული განვითარებით. იგი იქნება მოწყვეტა ყველაფრისაგან ანუ ვანყენება ყოველზე განსხვავებულისა და ერთეულისაგან. იგი უნდა იყოს განსხვავებული, წმინდა უშუალობა. ასეთი საწყისი, ჰეგელის აზრით, არის წმინდა ყოფიერება, როგორც წმინდა ცოდნა, ყოფიერება საზოგადოდ, ანუ ყოფიერება-ს ცნება. იგი უკიდურესობამდე განყენებული ბუნებისაა, არაფერს არ ვულისხმობს, არაფრით არაა გაშუალებული, არა აქვს საფუძველი, რადგან იგი თვითონაა ყველაფრის საფუძველი. იგი მოკლებულია რაიმე შინაარსს (განსხვავებასა და მიმართებას), ამიტომ იგი წმინდა ყოფიერებაა, სადაც ცნება და საგანი ერთიანია, იგივეობრივია, ასეთია წმინდა ცოდნის ანუ საწყისი ცნების შინაარსი, სადაც ყოფიერება სასრული საგნებისაგან განსხვავებით, თანაემთხვევა უზოგადესად განყენებულ ცნებას, სადაც ცნება გასაგნებულა.

თავისი უშუალოებით და მომავალი განვითარებისაგან იზოლირებით საწყისი ცალმხრივია. მაგრამ იგი კარგავს ცალმხრივობას მოძრაობასა და განვითარებაში, აქედან გამომდინარეობს, რომ საწყისი, როგორც უშუალობა, არ შეიძლება გავიგოთ როგორც აბსოლუტურად მყარი და უსიცოცხლო უშუალობა. ასე რომ იყოს, მაშინ მისგან არაფერი არ მიიღებოდა და იგი საწყისადაც არ გამოდგებოდა. წმინდა ყოფიერება, როგორც უზოგადესი ცნება, არ შეიძლება გულისხმობდეს რომელიმე ცალკეულ ერთეულ საგანს, ამ მხრივ იგი ცარიელია. როგორც განსხვავებულობას და შინაგან სტრუქტურას მოკლებული, იგი წმინდა განუსხვავებლობა ანუ განუსაზღვრელობაა. ამ პრედიკაციით კი ხასიათდება წმინდა ყოფიერების უარმყოფელი არარაობა. წმინდა ყოფიერება განურჩევლად ყველაფერია, მაგრამ კერძოდ არაფერი. როგორც განუსაზღვრელი და უშუალო, იგი არარაობაა. არარაობაც როგორც ცნება არსებობს და ყოფიერებით იგივეა რაც წმინდა ყოფიერება. ისიც ყოველგვარი განსაზღვრულობის გამორიცხვა და განუსხვავებლობაა, „ამ რ ი გ ა დ, წ მ ი ნ დ ა ყ ო ფ ი ე რ ე ბ ა და წ მ ი ნ დ ა ა რ ა რ ა ო ბ ა ერთი და იგივეა“<sup>58</sup>. „მაგრამ თანაბარი სახით ჰემმარტება მდგომარეობს არა მათ განუსხვავებლობაში. არამედ იმაში, რომ ისინი არ არიან ერთი და იგივე,

<sup>58</sup> Гегель, Наука логики, Объективная логика, первая книга, стр. 29.

რომ ისინი აბსოლუტურად განსხვავდებიან და ამავე დროს არა გათიშულნი და განუყოფადნი არიან<sup>59</sup>.

წმინდა ყოფიერება არის განუსაზღვრელობა. მაგრამ ეს განუსაზღვრელობა არა-სწორედ მისი განსაზღვრულობა. ე. განსაზღვრულობა ეწინააღმდეგება და უპირისპირდება სწორედ განუსაზღვრელობას, რომელიც წმინდა ყოფიერების, როგორც საწყისის დადებითი მახასიათებელია. ამრიგად, საწყისი როგორც დადებითი მოცემულობა, როგორც ყოფიერება არის განუსაზღვრელობა (განუსხვევებლობა).

მაგრამ ამ დადებითი მოცემულობის შინაარსი განსაზღვრულობის გამორიცხვაა, განსაზღვრულობის უარყოფა კი იგივეა რაც არარაობა.

მაშასადამე, საწყისი თავისი არსებითი განსაზღვრულობით სწორედ განუსაზღვრელობას გამოთქვამს, რა შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს ერთმანეთს ისე როგორც განსაზღვრულობა და განუსაზღვრელობა, ყოფიერება და არარაობა?

ამიტომ საწყისი წარმოადგენს ამ ორი დაპირისპირებული მხარის ერთიანობას, საწყისში, სხვანაირად, მოცემულია რაობა (ყოფიერება და მისი უარყოფა ანუ მოხსნა), ცალ-ცალკე ისინი მოკლებულნი არიან დამოუკიდებლობას. მათი არსებობა მხოლოდ ერთიანობაშია შესაძლებელი. რადგან საწყისი არის წინააღმდეგობა. წინააღმდეგობათა ერთიანობა, ამიტომ იგი მოძრაობისა და ცვალებადობის, განვითარების წყაროა: „ქვეშაირტება მდგომარეობს არა ყოფიერებაში ან არარაობაში ან კიდევ არა იმაში, რომ ყოფიერება არარაობაში და არარაობა ყოფიერებაში არ გადადის, არამედ იმაში, რომ ეს გადასვლა უკვე განხორციელდა“. „...და რომ თითოეული უმუშალოდ ქრება თავისი თავის დაპირისპირებაში“<sup>60</sup>.

ეს გადასვლა კი სხვა არაფერია თუ არა დადგინების პროცესი, დადგინების პროცესი ხორციელდება შინაგანი უარყოფის. მოხსნის გზით. უარყოფა კი ეფუძნება წინააღმდეგობას. გადასვლა არარაობიდან ყოფიერებისაკენ (რაობისაკენ) შეესაბამება აღმოცენებას, ხოლო პირიქით — გაქრობას. ყოფიერების და მისი დაპირისპირების ქვეშაირტება მათ ურთიერგადასავალში-დადგინებაში მდგომარეობს, რაც განვითარების პროცესს გულისხმობს.

საწყისის ჰეგელისეული გაგების კრიტიკული ანალიზი. აშკარაა, რომ ჰეგელი საწყისად აბსოლუტურად განყენებულ ზოგადს, უკიდურეს აბსტრაქციას მიიჩნევს. ასეთი განყენებული ზოგადი ჩვეულებრი-

59 Гегель, Наука логикя, Объективная логика первая книга, стр. 29.

60 იქვე.

ვალ შიილება ლოგიკური ოპერაციის — ცნების განზოგადების საფუძველზე.

განზოგადება ისეთი ლოგიკური ოპერაციაა, რომელიც მხედველობაში ღებულობს ცნების მხოლოდ მოცულობით, რაოდენობრივ მხარეს, ისე, რომ საგანთა ნაგულისხმევი რაოდენობა მეტად ზოგადისაკენ მატულობს.

განზოგადების ზღვარი იქნება აბსოლუტურად უზოგადესი ცნება, რომელიც, როგორც აღინიშნა, ყოვლისმომცველაა, ყველაფერია განურჩევლად სხვაობისა, თვისებრივი გარკვეულობისა. იგი აბსოლუტური ერთიანობაა, ზოგადობა და ამდენად არ არის არც ერთი ერთეული საგანი.

ასეთ უკიდურეს განყენებას რომ მივალწიოთ აუცილებელია განყენება ყოველი განსაზღვრულის, ერთეულისაგან ანუ ერთეულის მოხსნა (უარყოფა). სხვანაირად, აუცილებელია სიმრავლის უარყოფა, რადგან ეს უარყოფა უფრო და უფრო აბსტრაქტული ხდება. თანდათანობით ზრდის უარსაყოფ საგანთა რიცხვს, ამიტომ, საბოლოოდ, ჩვენ აღმოვჩნდებით ყოველგვარ გარკვეულობასა და სხვაობას, განსაზღვრულობას მოკლებულ ზოგადის წინაშე, რომელიც დაცლილია კონკრეტული შინაარსისაგან. ეს უარყოფის განზოგადების, მისი წარმოების ზღვარია ანუ აბსოლუტური უარყოფის საფეხურია, რომელსაც ჰეგელი „არარაობის“ ტერმინით აღნიშნავს. ამრიგად, სიმრავლის აბსოლუტური უარყოფით ჩვენ მივალწივით არარაობას, ისეთ ცნებას, რომელიც კონკრეტულ შინაარსს მოკლებულია.

მაგრამ ყოველი ერთეულის, განსხვავებულის და სიმრავლის უარყოფა ნიშნავს ამ განსხვავებულში იგივეობრივის გამოყოფის პროცესს, რომ უარყოფის გენერალიზაცია იმავდროულად არის დადებითი პროცესი. ერთიანობის ინტეგრირების პროცესი, რომლის ზღვარს წარმოადგენს აბსოლუტური რაობა ანუ ყოფიერება, „ყოფიერება საერთოდ“ როგორც ჰეგელი ხშირად მიუთითებს. ამ ყოფიერების, როგორც ცნების დადებითობა გვევლინება განუსაზღვრელობის სახით, რამდენადაც იგი საგანთა განუსაზღვრელ რიცხვს გულისხმობს, ხოლო კონკრეტულად არც ერთ საგანს. თუ ახლა საგნებს ამ მოცულობათ მივუღებთ, იქ, რა თქმა უნდა, თავისუფალი სახით ასეთი შინაარსის საგანს ვერ ვიპოვით.

ამრიგად, ყოფიერების უზოგადესი და განყენებული ცნება, როგორც დადებითი მოცემულობა, არის განუსაზღვრელობა, ხოლო როგორც უარყოფითი მოცემულობა, იგი განსაზღვრულობის გამორიცხვა და არარაობაა.

ასეთია ჰეგელისეული საწყისის მიღების რეალურა გზა. ასე წარმოგვიდგება ეს გზა თუ მხედველობაში მივიღებთ ცნების მოცულობით, რაოდენობრივ მხარეს და შესაბამის ოპერაციას განზოგადების სახით.

მაგრამ, როგორც ცნობილია, განზოგადება ცნების მხოლოდ ერთ მხარეს გამოსახავს, კერძოდ კი რაოდენობრივს. ცნების განზოგადებას აქვს მეორე, საპირისპირო მხარე — შემოსაზღვრა. თუ პირველი მხარე მოცულობას ეხება, მეორე მხარე ცნებისა (შემოსაზღვრა), ცნების შინაარსობრივ, თვისებრივ მხარეს გამოსახავს. ეს მხარე პირველი მხარის (განზოგადების) პირდაპირი და უშუალო დაპირისპირებაა. მისი წინააღმდეგობაა. შემოსაზღვრა ზოგადიდან, ერთიანობიდან ერთეულისაკენ სვლის (ანუ გადასვლის) პროცესია. მაშასადამე, თუ პირველ შემთხვევაში ჩვენ სიმრავლიდან ერთიანობისაკენ მივემართებოდით, ახლა პირიქით, ერთიანობიდან სიმრავლისაკენ უნდა წავიდეთ. ცხადია, რომ ასეთი პროცესი მოგვცემს საპირისპირო შედეგს. ეს ექნება აბსტრაქტულიდან, განყენებულისა კონკრეტულზე (როგორც სიმრავლის ერთიანობაზე) გადასვლა.

როგორაა ეს პროცესი წარმოდგენილი ჰეგელთან? საქმარისაა. გავიხსენოთ ჰეგელის სისტემის სტრუქტურა, რომ დავრწმუნდეთ შემდეგში:

1. ჰეგელი იწყებს განზოგადებიდან, კერძოდ განზოგადების აბსოლუტური ზღვარიდან და მიემართება შემოსაზღვრისაკენ, რაც მასთან წარმოდგენილია აბსოლუტური იდეის თვითმოდრაობისა და თვითშემეცნების სახით.

2. რამდენადაც განზოგადება-შემოსაზღვრა ერთიანის საწინააღმდეგო მხარეებია (კერძოდ, ცნების დაპირისპირებული მხარეებია), ამდენად ჰეგელის სისტემა წარმოადგენს ამ ერთიანის გაორებას სადაც ერთიანობა, პირველ შემთხვევაში წარმოგვიდგება როგორც განუვითარებელი საწყისი, ხოლო მეორე შემთხვევაში როგორც დასრულებული, გამოვლენილი და გამდიდრებული იგივე საწყისი, ანუ ერთიანობა (აბსოლუტური იდეა).

აბსოლუტური იდეის თვითმოდრაობა და განვითარება წარმოგვიდგება როგორც შინაგანი უარყოფით წარმოებული პროცესი.

4. უარყოფის საფუძველს კი წარმოადგენს განსხვავებულისა და ერთიანის, ზოგადისა და ერთეულის წინააღმდეგობა. ის რაც განუსხვავებელია, იწარმოება სწორედ განსხვავებულიდან.

თუ საწყისის ჰეგელისეული გაგებიდან სათანადო დასკვნებს გავაკეთებთ შეიძლება ვამტკიცოთ:



1. ჰეგელის მოძღვრების არსების მიხედვით დაპირისპირებულთა ანუ წინააღმდეგობათა ერთიანობა თვითმოძრაობისა და განვითარების მთავარი სპეციფიკაა. იმავე პრინციპის საფუძველზე ჰეგელს, რა თქმა უნდა, უფლება არ ჰქონდა ერთიანობა-სიმრავლის დიალექტიკური კავშირი ცალმხრივად წარმოედგინა და ერთმანეთისაგან იზოლირებულად განეხილა — ერთიანობა მოეწყვიტა სიმრავლისაგან.

2. ჰეგელის ასეთი თვალსაზრისი განპირობებულია სწორედ მისი სისტემის იდეალისტური ბუნებით<sup>61</sup>. იდეალიზმი, როგორც ლენინი აღნიშნავს, შემეცნების ცოცხალ ხეზე იზრდება. თავისუფალი ზოგადის არსებობა აზროვნებაში და მისი იმავე ფორმით შესაბამისი საგნის არარსებობა რეალურში იდეალიზმის მასაზრდოებელი წყაროა.

3. აბსტრაქციაქმნილი ზოგადი (ერთეულისაგან განყენებული) სწორედ ერთეულთა იგივეობრივი მხარის გულეებაა, როგორც ცნება და თავის საფუძველად სიმრავლეს გულისხმობს. ამიტომ თითოეული მათგანის იზოლირებული წარმოდგენა მხოლოდ ყალბი აბსტრაქცია და არარაობაა, რომელიც იმდენადაა სწორედ არარაობა, რამდენადაც არსებობის შინაგან აუცილებლობას არ შეიცავს.

4. ერთიანობისა (იგივეობის) და სიმრავლის (განსხვავებულობის) დიალექტიკური კავშირი შესაძლებელია არსებობდეს მხოლოდ როგორც მატერიალური, ობიექტური სინამდვილე. თვით მატერია სხვა არაფერია. როგორც საწყისი, თუ არა ერთიანობისა და სიმრავლის დიალექტიკური კავშირის განხორციელებული ფორმა. ამიტომ მატერიალდე არსებული საწყისი ფაქტიურად არის სიმრავლადან თვითნებურად იზოლირებული აბსტრაქტული ერთიანობა. რეალური, მატერიალური ერთიანობის აზრითი ასახვა, რომელსაც შეუძლებელია რაიმე ერთეული არსი შეესაბამებოდეს. თუ ასეა, მაშინ აბსოლუტური იდეაც არ იქნება რაიმე ერთეული არსი, რომლიდანაც ყველაფერი იწარმოება.

5. საწყისის ჰეგელისეული გაგების რაციონალური მხარე, რაც ჰეგელს მდლა აყენებს გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის ყველა წარმომადგენელზე, ეს არის მისი წინააღმდეგობრივი ბუნების დადასტურება. სწორედ ეს წინააღმდეგობრივი ბუნება უნდა მივიჩნიოთ „თავისუფალი მიზეზობრიობის“ ძირითად შინაარსად, სადაც ორი ურთიერთდაპირისპირებული მხარე ერთიმეორეს აპირობებს. მსჭვალავს და ამით ყოველი არსის (და აგრეთვე აზრის) განხორციელების შინაგან აუცილებლობას განსაზღვრავს. მხოლოდ იგია თვითსაფუძველი და „საკმაო

<sup>61</sup> ამ ვითარების ანალიზს იქლევთან კ. მარქსი, და ფ. ენგელსი, იხ. К. Маркс и Ф. Энгельс, Святое семейство, соч., т. II, М., 1955, стр. 63—66.

საფუძველი“ ყოველგვარი მოძრაობისა და ცვალებადობა-განვითარებისა, და საბოლოო ანგარიშით, თვით მიზეზ-მოქმედების, მიზეზობრიობის არსებობისა. მხოლოდ ამ საფუძველზე იძენს საგნები და მოვლენები წარმოქმნადობის ძალასა და ენერგიას.

დეკარტმა ეს თვითსაფუძველი გაიგო, როგორც ცოდნის საწყისი. რის საფუძველზეც იგი ასკვნიდა ობიექტუო-საწყისის არსებობას. სპინოზამ იგი წარმოადგინა, როგორც თვითმიზეზი, ლაიბნიცმა მას „საკმაო საფუძველი“ უწოდა, კანტმა კი, თუმცა კატეგორიულად ვერ უარყო ასეთი საწყისის ონტოლოგიური არსებობა, მაგრამ შემეცნების თეორიაში იგი წარმოადგინა განსხვავებულთა ერთიანობის სინთეზის ფორმით.

ახალი ფილოსოფიის ცენტრალური საკითხი სწორედ საწყისის პრობლემა და ყველაზე ახლოს ამ პრობლემის გადაჭრასთან მარქსამდელ ფილოსოფიაში ჰეგელი მივიდა.

საწყისი და მიზეზობრიობა. როცა ვ. ი. ლენინი ჰეგლის ფილოსოფიაში, კერძოდ ლოგიკაში, მიზეზობრიობის განხილვის საკითხს ეხება იგი აღნიშნავს, რომ ჰეგელი ვრცლად არ ჩერდება მიზეზობრიობის ანალიზზე. რადგან მან ეს საკითხი მთელი ლოგიკის გადმოცემის პროცესში არსებითად უკვე გააშუქა.

„სუბიექტურ ლოგიკაში“ („მოდერება ცნების შესახებ“) ჰეგელი წერს: „სუბსტანციის დიალექტიკური მოძრაობა მიზეზობრიობისა და ურთიერთქმედების მიხედვით ამის გამო წარმოადგენს ცნების გენეზისს, რომლის მეშვეობითაც უკანასკნელის დადგინების პროცესი გამოისახება“<sup>62</sup>.

ნათქვამიდან ცხადი ხდება, რომ სუბსტანციის ანუ საწყისის მოძრაობა, როგორც მისი შინაარსის გადმოცემა წარმოებს ურთიერთქმედებისა და მიზეზობრიობის საფუძველზე. სხვანაირად, მიზეზობრიობა არის საწყისის გამოვლენის გზა. ამიტომ ფაქტიურად ამ მოძრაობის, უკეთ თვითმოდრაობის, პროცესის აღწერა და ანალიზი არის მიზეზობრიობის პროცესის გამოხატულება. ამით უნდა იყოს გამართლებული მიზეზობრიობის ჰეგელისეული ანალიზის მოცულობითი სიმცირე.

ჰეგელი მიზეზობრიობის რაობასა და მის დამოკიდებულებას საწყისთან განიხილავს „მოდრაობა არსების შესახებ“.

მიზეზობრიობის მომიჯნავე კატეგორიათა განლაგება ასეთია: აბსოლუტური მიმართება (A — სუბსტანციალობის მიმართება, B — მიზეზობრიობის მიმართება და B — ურთიერთქმედება). თავის მხრივ, მიზეზობრიობის მიმართება კიდევ სამ განყოფილებად წარმოდგება:

A — მიზეზობრიობის ფორმალური მიმართება, B — მიზეზობრიობის განსაზღვრული მიმართება და B — ქმედება და უკუქმედება.

მივყვეთ ჰეგელისეული ანალოზის თანმიმდევრობას. აბსოლუტური მიმართება არის განსხვავება, განსახვავებული მომენტები მასში ერთიან მთელს შეადგენენ. იგი გადმოსცემს საკუთარ თავს და გვევლინება. ეს მიმართება თავის უშუალობაში არის სუბსტანციისა და აქციდენციის მიმართება. მაგრამ ეს მიმართება ჯერ კიდევ განყენებული აუცილებლობაა. ამიტომ იგი ცნების სფეროს განეკუთვნება. რამდენადაც სუბსტანცია განსაზღვრავს თავის თავს თავის ყოფიერებისათვის (ე. ი. გამოვლენისათვის), ამდენად აბსოლუტური მიმართება სუბსტანციასა და აქციდენციას შორის ხდება ანუ იქცევა რეალურ მიმართებად (ერთიანობა გადადის სიმრავლეში). ეს რეალური მიმართება, რომელიც ერთიდან მეორეში გადასვლით ხორციელდება, სხვა არაფერია თუ არა მიზეზობრიობა.

მიზეზობრიობა წარმოადგენს აბსოლუტური მიმართების (ერთიანობისა და სიმრავლის, სუბსტანციისა და აქციდენციის) დადგინების, ურთიერთგადასვლის პროცესს.

სუბსტანციალობის მიმართება იგივეა რაც სუბსტანციის (ერთიანობის, იგივეობის) და აქციდენციის (სიმრავლია) მიმართება. სუბსტანცია არის შესაძლებლობა. აქციდენცია — ამ შესაძლებლობის გადაქცევა სინამდვილედ. სუბსტანცია მთელი თავისი შინაარსით ვლინდება აქციდენციებში. სუბსტანცია, როგორც გარდამავალი შესაძლებლობიდან სინამდვილეში, წარმოგვიდგება შემოქმედების სახით, ხოლო — როგორც გარდამავალი სინამდვილიდან შესაძლებლობაში — დამანგრეველის სახით. მაგრამ სუბსტანციურ მიმართებაში ეს ურთიერთგამომრიცხველი მხარეები ერთიანობაში იმყოფებიან. იგივეობრივნი არიან: ..მაგრამ ერთიც და მეორეც იგივეობრივნი არიან, შემოქმედება არის ნგრევა, ნგრევა — შემოქმედება, იმიტომ, რომ დადებითი და უარყოფითი, შესაძლებლობა და სინამდვილე, აბსოლუტურად შეერთებული არიან სუბსტანციურ აუცილებლობაში<sup>63</sup>.

ამრიგად, სუბსტანციური მიმართება, როგორც აუცილებლობა, დაპირისპირებულთა ერთიანობა, ანუ წინააღმდეგობაა. სუბსტანცია, როგორც ერთიანობა, ვლინდება მის წინააღმდეგობაში — არაერთიანში, განსხვავებულში, სიმრავლეში. სიმრავლის ყოველი წევრი, როგორც ერთეული საგანი, დამოუკიდებელი მთელია, მაგრამ ეს დამოუკიდებლობა ფარდობითია. საგნები ერთმანეთს აპირობებენ, ერთიმეორისაგან აღძვრასა და ამოქმედებას მოითხოვენ. ამისათვის კი აუცილებე-

<sup>63</sup> Гегель, Объективная логика, вторая книга, стр. 139.

ლია ძალა, ძალა სუბსტანციის კუთვნილებაა. სუბსტანცია მოიცავს მოქმედსა და მოქმედების (ანუ ზემოქმედების) მიმღებს (ე. ი. ორივე საგანს) და ერთ მათგანს იგი განსაზღვრავს, როგორც გარდამავალს. მეორეს კი როგორც აღმოცენებადს. სხვანაირად ერთ მათგანს იგი განსაზღვრავს როგორც გარდამავალს თავის შესაძლებლობაში (სინამდვილიდან), ხოლო მეორეს, როგორც გარდამავალს შესაძლებლობიდან სინამდვილეში. ასეთი დამოკიდებულება წარმოადგენს დაქვემდებარების დამოკიდებულებას, და ამდენად, ცალმხრივობას. ეს არის სუბსტანციის გაორება განმსაზღვრელსა და განსაზღვრულზე, აღმოცენებადსა და გაქრობადზე. მაგრამ ამ პროცესს აქვს განუწყვეტელი ხასიათი. იგი წარმოიშობა სუბსტანციის, როგორც ერთიანის გაორებიდან და გაორება კვლავ უბრუნდება ერთიანობას, რამდენადაც ერთეული საგნები არ არიან აბსოლუტური ბუნების. ცალმხრივობა არის ასეთი მიმართება სუბსტანციურ მიმართებასთან შედარებით იმატომ, რომ სუბსტანციური მიმართება თავისთავში ჩაკეტილი, თავსთავადი, ორმხრივი (დაპირისპირებულია) მიმართებაა და დაქვემდებარება ამ მიმართებაში იმთავითვე გამორიცხულია.

სიმრავლეში, როგორც დისკრეტულ სინამდვილეში სუბსტანცია მკვლავნდება ძალის სახით. ძალას ჰეგელი განიხილავს როგორც საშუალო ტერმინს, რომელიც დადებითად ინახავს სუბსტანციის უარყოფითობას აქციდენციებში, ეს საშუალო ტერმინი წარმოადგენს თვით სუბსტანციურობისა და აქციდენტურობის ერთიანობას და მისი კიდური ტერმინები არ ფლობენ დამოუკიდებელ სიმყარეს<sup>54</sup>.

ამრიგად, სუბსტანციამ, როგორც საწყისმა შეიძინა ძალის ატრიბუტი, რომლის საფუძველზე ხდება გადასვლა და დადგინება; სუბსტანციის გაშუალება. ამიტომ ჰეგელი სუბსტანციას განიხილავს როგორც ძალას, ხოლო აქციდენცია მიჩნეულია ამ ძალის გამოვლენად.

ამის შემდეგ ჰეგელი უშუალოდ მიდის მიზეზობრიობის ანალიზთან. რაკი სუბსტანციამ შეიძინა ძალა, რომელიც მოსაშუალოებს სუბსტანციასა და აქციდენციათა შორის, კერძოდ, გვახსნის სუბსტანციის გადასვლას აქციდენციაში და ქმედებასა და ურთიერთქმედებას თვით აქციდენციებში, ამის შემდეგ მოვლენის წარმოქმნის პრობლემა უკვე მკვრივ ნიადაგზე დგება.

სუბსტანციის გამოვლინება აქციდენციებში არის მისი, როგორც ძალის, მოხსნა და გულვება. მოხსნილი სუბსტანცია უკვე არის არა მიზეზი, არამედ მოქმედება.

ამრიგად, სუბსტანცია-აქციდენცია ანუ ერთიანობა-სიმრავლე ძალის შეშვეობით შედის მიზეზობრავ მიმართებაში და სუბსტანცია განხორციელების რეალურ პროცესს ეზიარება. სუბსტანცია გამოდის როგორც მიზეზი, ხოლო აქციდენტალობა — როგორც მოქმედება. მიზეზ-მოქმედების აღნიშნულ მიმართებას ჰეგელი უწოდებს მიზეზობრიობას „ფორმალურ“ მიმართებას.

ფორმალური მიმართების არსება იმაშია, რომ იგი გამოხატავს მიზეზ-მოქმედების დაპირისპირებას და მათ ერთიანობას სუბსტანციის სახით. აქციდენცია ანუ სიმრავლე მოქმედებაა არა იმ აზრით, რომ იგი ერთიანობის. სუბსტანციის შემდეგ წარმოიქმნება, არამედ იმ აზრით, რომ აქციდენცია არის სუბსტანციის უარყოფითი განსაზღვრულობა. რომელშიც თვით სუბსტანცია შემონახულია. როგორც დადებითი განსაზღვრულობა. სუბსტანციის, როგორც მიზეზის აუცილობლობა ვლინდება აქციდენტალებში, ამიტომ მოქმედებაში ვლინდება მიზეზი.

მიზეზი არის თავდაპირველი იგი არის სუბსტანცია. მიზეზი, არის ის, რაც წარმოქმნის მოქმედებას, ხოლო მოქმედება არის ის, რაც მიზეზს გულისხმობს, მაგრამ სუბსტანცია-აქციდენციის მიმართებაში ეს მხოლოდ ფორმალური სხვაობაა და არა შინაარსობრივი, რადგან აქციდენცია, როგორც მოქმედება, სხვა არაფერია თუ არა სუბსტანციის უარყოფითი განსაზღვრულობა. სუბსტანცია არის აქციდენციათა დადებითი გულვება, ამიტომ მიზეზი თვითონაა მოქმედება და მოქმედება არის მიზეზი. მიზეზ-მოქმედების ეს იგივეობა ხსნის მათ ფორმას ანუ განსხვავებულობას და გულგრილია მიზეზ-მოქმედების დაპირისპირებისადმი. მაშასადამე, შინაარსის იგივეობა საბოლოოდ განსაზღვრავს ფორმის იგივეობას. ასეთია დასკვნა ფორმალური მიზეზობრიობიდან.

ამავე დროს, ჰეგელი აღიარებს, რომ მიზეზ-მოქმედების იგივეობა ფაქტიურად არის ძალის იგივეობა და ძალა არის სუბსტანციისა და აქციდენციის ერთიანობა.

თუ ამ შეხედულებას გავიზიარებთ, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ საწყისი არის ძალა და არა ცნება. ხოლო თუ სუბსტანცია არის ძალა, ხოლო აქციდენცია მისი გამოვლენა, მაშინ გამოდის, რომ ერთიანობა არის სიმრავლის საფუძველი და პირველმიზეზი, რომ ერთიანობიდან სიმრავლეში გადასვლა არის აბსოლუტური იდეის თვთმოდრობის პროცესი. გამოდის, რომ სიმრავლე წარმოებულია ერთიანობიდან, როგორც სუბსტანციიდან.

ჰეგელი არსად არ ამბობს, რომ აქციდენცია ისევეა მიზეზი, როგორც ერთიანობა ანუ სუბსტანცია.

ამიტომ აქ თავს იჩენს იგივე ლოგიკური წინააღმდეგობა, რაც ჩვენ საწყისის ბუნების გარკვევისას დავადასტურეთ; ერთიანობა აღ-

ზევებელია სუბსტანციის როლში, ხოლო სიმრავლე მიჩნეულია მის გამოვლენად და ჰეგელი ასაბუთებს, რომ ძალა და მისი გამოვლენა ერთი და იგივეა.

ნამდვილად აქციდენტალობა ანუ სიმრავლე ისევე შეიძლება გამოვიდეს საფუძვლისა და მიზეზის როლში ერთიანობის მიმართ, როგორც ერთიანობა სიმრავლის მიმართ და შეუძლებელია აქ ვილაპარაკოთ ერთიანობაზე, როგორც პირველმიზეზზე.

აღსანიშნავია, რომ ჰეგელი მოულოდნელად ცვლის თვითმოდრაობის მის მიერვე აღიარებულ პრინციპს — უარყოფას, როგორც დადგინებისა და გადასვლის აუცილებელსაფუძველს. ამ ტერმინის ადგილზე უკვე გვევლინება ძალის ცნება. მეტიც, ძალის ტერმინის მნიშვნელობა იმდენად გადაჭარბებულადაა შეფასებული, რომ სუბსტანცია და აქციდენტია მის ცალმხრივობებად, ცალკეულ მხარეებად იგულისხმება.

აქვე მელანდება ჰეგელის კონცეფციის მესამე წინააღმდეგობაც, რომლის თანახმად მიზეზი და მოქმედება თვით „განსაზღვრულ მიზეზობრიობაშიც“ იგივეობრივ შინაარსს გულისხმობენ და ამრიგად, შეუძლებელია აღმოცენებულში იყოს იმაზე მეტი (ახალი), რაც მის მიზეზში არ ყოფილა. ჰეგელი პრინციპულად უპირისპირებს მიზეზობრიობას განვითარების დიალექტიკურ თეორიას და წინააღმდეგობაში ვარდება თავისსავე დებულებასთან, რომლის თანახმად დიალექტიკური თვითმოდრაობა მიზეზობრიობის საფუძველზე ხორციელდება.

სწორედ ამ გარემოებით უნდა აიხსნას ისიც, რომ ჰეგელი მიზეზობრიობას მხოლოდ არაორგანული სამყაროს კუთვნილებად აცხადებს.

აღნიშნული ლოგიკური წინააღმდეგობანი ემყარებიან ჰეგელის მცდარ თეზისს საწყისის იდეალური ბუნების შესახებ. შესაძლებელია, რა თქმა უნდა, ვიმსჯელოთ ცნებათა და საერთოდ კატეგორიათა კავშირებზე, დავადასტუროთ მათში დიალექტიკური წინააღმდეგობის არსებობა, მაგრამ შეუძლებელია ცნებიდან ან კატეგორიიდან ვაწარმოოთ რაიმე ობიექტური მოვლენა და ამრიგად, ცნებიდან გამოვიყვანოთ მოვლენის მიზეზი. რასაკვირველია, ჰეგელს კარგად ესმის, რომ ეს შეუძლებელია და ამიტომ იგი ცდილობს მისი იდეალური საწყისის ძალის პრედიკატიტ აღჭურვოს და აქედან გადოს ხიდი საწყისისა და მიზეზობრიობას შორის.

თუ თვითმოდრაობისა და ცვლილების, „სიცოცხლისუნარიანობის“ წყარო არის შინაგანი წინააღმდეგობა, როგორც ამას ჰეგელი მრავალ ადგილას იმეორებს, მაშინ რატომაა აუცილებელი, რომ სუბსტანციაში მისი ადგილი ძალამ დაიკავოს?

ეს ხდება იმის გამო, რომ მიზეზობრიობის, როგორც ონტოლოგიური კავშირის დაფუძნება შეუძლებელია მოხდეს ლოგიკური შინა-

არსის საწყისიდან. „ფორმალური მიზეზობრიობის“ პარაგრაფში ჰეგელს სწორედ მიზეზ-მოქმედების ერთდროულობა და დიალექტიკური კავშირი უნდა მოეცა დაპირისპირებულთა ერთიანობის არსებობის მიხედვით, მაგრამ მან ხომ იმთავითვე გამოაჩინა სიმრავლე ერთიანობიდან და შეეცადა სიმრავლე ერთიანობის გენეზისის შედეგად გამოეცხადებინა. ამიტომ ჰეგელი, ერთი მხრივ, ლაპარაკობს სუბსტანციის ძალისმიერობაზე და პირველობაზე, სუბსტანციაზე როგორც მიზეზზე და მეორე მხრივ, მას უკვე აღარ შეუძლია აქციდენტალუბა მეორადად (მოქმედებად) არ მიიჩნიოს. ამავე დროს, საწყისის არსების მიხედვით იგი იძულებულია სუბსტანცია-აქციდენტის დინამიკურობა ერთიან მოქმედებად გამოაცხადოს. ჰეგელი უსათუოდ წინ დგას სპინოზასთან შედარებით იმით, რომ იგი განვითარების თეორიას და მის წყაროს არსებითად სწორად იაზრებს, სპინოზას ლოგიკურ სქემატიზმს დიალექტიკური განვითარების პრინციპით ცვლის, მაგრამ საწყისის ცალმხრივი და დამახინჯებული წარმოდგენის გამო იგი ვერ ახერხებს აჩვენოს ნამდვილი გადასვლა საწყისიდან მიზეზობრიობაზე.

მიზეზობრიობის განსაზღვრული მიმართება. მიზეზ-მოქმედების იგივეობა, როგორც ფორმის (ანუ სხვაობის) განსაზღვრულობა არის მათი შინაარსის იგივეობა. ამიტომ მისი ფორმა არის არა მიზეზი და მოქმედება, არამედ მიზეზობრიობა, მაგრამ ამ ფორმაში შემონახულია მიზეზ-მოქმედების სხვაობა როგორც შინაარსის, ისე ფორმის მიხედვით. შინაარსი, როგორც უშუალო ზინამდვილე, არის ნამდვილი, მაგრამ სასრული სუბსტანცია, ე. ი. მიზეზ-მოქმედების ერთიანობა ხორციელდება სასრული სუბსტანციის სახით. ასეთია მიზეზობრიობის მიმართება თავის რეალობასა და საჭრულობაში.

ფორმალურად, ამბობს ჰეგელი, მიზეზობრიობა არის აბსოლუტური ძალის უსასრულო მიმართება, რომლის შინაარსი არის წმინდა გამოვლენა ანუ აუცილებლობა, პირიქით, როგორც სასრული მიზეზობრიობა, იგი არის მოცემული (კერძო) შინაარსი. ეს შინაარსი, როგორც იგივეობა მიზეზ-მოქმედებისა, არის რეალური სუბსტანცია (ნოვით): „ერთი და იგივე საგანი ერთ შემთხვევაში წარმოგვიდგება როგორც მიზეზი, ხოლო მეორეში როგორც მოქმედება“<sup>65</sup>. ამ იგივეობის გამო მიზეზობრიობა არის ანალიზური წინადადება. მოქმედების მიზეზით ახსნის დროს ერთი და იგივე მეორდება. მიზეზში არაფერია ისეთი, რაც არ არის მოქმედებაში და პირიქით, წვიმა აწარმოებს ტენს, წვიმა არის მიზეზი, ხოლო ტენი მოქმედება. ნამ-

65 Гегель. Объективная логика, вторая книга, стр. 143.

დვილად, წყალი, რომელიც არის წვიმასა და ტენში. ერთი და იგივეა. სხვაობა წვიმასა და ტენს შორის მხოლოდ გარეგნულია.

მაგრამ მიზეზი და მოქმედება, როგორც მიმართების ორი მხარე, სხვადასხვა შინაარსებს (და ფორმას) ატარებენ. რადგან მათი ფორმა მიზეზობრიობის მიმართებაა, როგორც იგივეობა მიზეზსა და მოქმედებას შორის, ამიტომ განსხვავებული შინაარსები, ერთი მხრივ. უკავშირდება მიზეზს, მეორე მხრივ კი — მოქმედებას, ე. ი. მიმართების წევრებს. აღნიშნულის გამო, ეს სხვაობა არ შედის თვით მიზეზობრიობის, როგორც იგივეობრივი შინაარსის, სფეროში, თვით მიზეზობრივ მიმართებაში. ეს იგივეობა არის საგანი. რომელიც გარკვეული აზრით, არის მიზეზიც და მოქმედებაც. ამიტომ მიზეზსა და მოქმედებას, როგორც ფორმათა განსაზღვრულობას, საგნის სახით გააჩნიათ სუბსტრაქტი. რამდენადაც საგანი არის ამ მიმართების საყრდენი, ამდენად იგი სუბსტანციაა. ეს საგანი უშუალოა. მიზეზობრიობის მიმართების საპირისპიროა, მაგრამ მას იმავე დროს აქვს მიზეზობრიობა. როგორც მიზეზ-მოქმედების მოხსნილი გარეგნული სხვაობა. მისი მიზეზობრიობა გარეგნულია. მისი მიზეზობრიობა იმაშია, რომ იგი უარყოფითად მიემართება თავის თავს. იგი პოტენციური მიზეზობრიობაა. მისი მოქმედება იწყება გარეგნული მიზეზიდან, რის საფუძველზეც იგი ხსნის თავის პოტენციალურობას და უშუალოდ ბორცვიელდება. როგორც მიზეზობრივი მიმართება. მაგალითად, წვიმა არის ტენის მიზეზი, მაგრამ ეს მიზეზი და მოქმედება არის წყალი. წყალი ფლობს მიზეზობრიობის უნარს იმის გამო, რომ ეს უნარი მასში შეტანილია სხვის მიერ (ე. ი. თვითონ მისგან ასეთი უნარი არ გამოიყვანება). სხვა ძალამ აიტანა იგი ჰაერში და იძულებული გახდა ისევ ძირს დაცემულიყო სიმძიმის გამო, ასეთი მდგომარეობის შეცვლა მოსთვის უცნობა, ამიტომ იგი ცდილობს აღადგინოს პირვანდელი მდგომარეობა, დაუბრუნდეს საწყის ვითარებას. მისი მიზეზობრიობა იმაშია, რომ იგი კვლავ ისწრაფვის უკვე არსებული იგივეობისაკენ (პირვენდელი მდგომარეობისაკენ) და ამრიგად, ცდილობს მოხსნას საკუთარი მიზეზობრიობა.

ასეთია მიზეზობრიობა თავისი შინაარსის მიხედვით. ფორმის მიხედვით მიზეზობრიობა წარმოგვიდგება როგორც მიზეზ-მოქმედების დაპირისპირება: „არსებულ სუბსტრატში შეერთებული ეს დაპირისპირებული განსაზღვრებანი ქმნის მიზეზიდან მიზეზზე გადასვლის უსასრულო რეგრესს“<sup>66</sup>. იწყებენ მოქმედებიდან და მიემართებიან — მიზეზისაკენ, შემდეგ ამ მიზეზის მიზეზს ეძებენ და ა.

66 Гегель, Объективная логика, вторая книга, стр. 146.



შ. ყოველი მიზეზი მიჩნეულია მოქმედებად. ეს ხდება იმის გამო, რომ მიზეზს თავისი განსაზღვრულობა გააჩნია არა საკუთარ არსებაში, არამედ ამ არსების გარეთ — მოქმედებაში. ამიტომ იგი სასრულია და განსაზღვრულობაში წარმოდგება, როგორც მოქმედება. ეს ხდება იმ-იტომ, რომ სასრული რეფლექსია, ჩერდება უშუალო სუბსტრატზე, უკუაგდება ფორმის ერთიანობას (მიზეზსა და მოქმედებას შორის) და ერთი მხრივ ჩერდება მიზეზზე, ხოლო მეორე მხრივ, მოქმედებაზე. ამასთანავე, ასეთი რეფლექსია ფორმის ერთიანობას (საგნის ფარდობითი ხასიათი გამო), გადაიტანს უსასრულობაში და ცდილობს მის დაქვრას.

ასეთივეა ვითარება მოქმედების მიმართაც, მხოლოდ აქ ვლედულობით არა რეგრესს, არამედ პროგრესს, სადაც ყოველი მოქმედება მიჩნეულია მიზეზად.

ამრიგად, ერთსა და იმავე სუბსტრატში (საგანში) საწინააღმდეგო მხარეთა (მიზეზ-მოქმედების) ერთიანობა არის ყალბი უსასრულობის საფუძველი.

ამის შემდეგ ჰეგელი განიხილავს განსაზღვრული მიზეზობრიობის მოძრაობის პროცესს და მის თავისებურებებს.

ფორმალური მიზეზობრიობა ქრება მოქმედებაში. იგი მიზეზ-მოქმედების ერთიანობაა და ამ მომენტების იგივეობა, სადაც ფორმის განსხვავება გარეგნულია.

მიზეზს აქვს მოქმედება, მაგრამ მოქმედებაც არის მიზეზი, მოქმედებას აქვს მიზეზი. მაგრამ მიზეზი თვითონ არის მოქმედება. მაგრამ: „...მოქმედება, რომელიც აქვს მიზეზი და მოქმედება, რომელიც არის მიზეზი, ასევე მიზეზი, რომელიც აქვს მოქმედება და მიზეზი, რომელიც არის მოქმედება ერთმანეთისაგან განსხვავებულნი არიან“<sup>67</sup>.

მაშასადამე, მიზეზ-მოქმედების შინაარსობრივი იგივეობა, რომელიც იგივეობრივი საგნის არსებობას ემყარება, აქტუალურ მიზეზობრიობაში ანუ მიზეზობრივ მიმართებაში გამოდის, როგორც გაორებული შინაარსი, რომელთაგან პირველი არაა იგივეობრივი მეორესი. მაგრამ ამ განსხვავებაში შენარჩუნებულია მიზეზ-მოქმედების იგივეობრივი ხასიათი. მიზეზი, რომელიც ქრება მოქმედებაში, კვლავ აღსდგება მასში, როგორც მისი უარყოფითი განსაზღვრულობა, ხოლო, მოქმედება რომელიც ქრება მიზეზში, კვლავ აღსდგება მასში, როგორც მიზეზის უარყოფითი განსაზღვრულობა. ამრიგად, მიზეზი და

67 Гегель, 'Объективная логика, вторая книга, стр. 147.

მოქმედება არა მარტო ხსნიან ერთმანეთს, არამედ ინახავენ კიდევაც ერთმანეთს.

საეცებით ასევე, მიზეზობრიობა, რომელიც მოხსნილი სახით მოცემულია საგანში (რომელიც სხვადასხვა მიმართებაში არის მიზეზიც და მოქმედებაც), კვლავ გადადის გარებებსა და განსხვავებებში, როგორც განხორციელებული მიზეზობრივი მიმართება. ამ მიმართების კიდურ წევრებად გამოდის მიზეზი (როგორც პირველი) და მოქმედება (როგორც მომდევნო, მეორე). მიზეზობრიობა თავის დადებით განსაზღვრულობაში ინახავს უარყოფით განსაზღვრულობას და პირიქით. ე. ი. როგორც ჰეგელი აღნიშნავს, მიზეზობრიობა თვითონ აპირობებს თავის თავს — არის თავის თავის მიზეზი.

ცხადია, რომ განსაზღვრული მიზეზობრიობა გვევლინება როგორც ჩვეულებრივი, წმინდა მიზეზობრიობა, სადაც მთავარია გაირკვეს დამოკიდებულება ერთეულ საგანს (როგორც კაუზალურ სუბსტანციას) და თვით მიზეზ-მოქმედების თანმიმდევრობას (როგორც ცალმხრიობას) შორის.

ამ ცალმხრივ მიმდევრობაში ყოველი ცალკე აღებული მიზეზი არის მოქმედება, ხოლო მოქმედება — მიზეზი. ასეთი იგივეობა მიზეზ-მოქმედებას შორის ხდება მიზეზობრიობის რიგის უსასრულობის საფუძვლად. თუ მიზეზს მივიღებთ. როგორც მოქმედებას, ვღებულობთ უსასრულო რეგრესს, ხოლო თუ მოქმედებას მიზეზის ადგილზე გიხმართ, ვღებულობთ უსასრულო პროგრესს. მიზეზისა და მოქმედების იგივეობა ეფუძნება სწორედ მათ ფორმალურ იგივეობას, რომელსაც არ შეიძლება ჰქონდეს სასრული ხასიათი. ამდენად ფორმალური მიზეზობრიობა უსასრულობის პრედიკატით ხასიათდება, ხოლო რეალური მიზეზობრიობა, როგორც განსაზღვრული მიზეზობრიობა, ამ უსასრულოს სასრულ გამოვლენას ეხება. სასრულ მიზეზობრიობაში მოხსნილი სახით მოცემულია სწორედ უსასრულო მიზეზობრიობა, როგორც მიზეზ-მოქმედების განუახვავებელი სფერო.

ამრიგად, გამოდის, რომ ფორმალური მიზეზობრიობის მიმართება სასრულ მიზეზობრიობასთან წარმოადგენს უსასრულო მიზეზობრიობის მიმართებას სასრულთან. უსასრულო მიზეზობრიობა სუბსტანციური ანუ აბსოლუტური მიმართების გამოხატულებათა, სადაც მიზეზ-მოქმედება გამოდის, როგორც სუბსტანცია-აქციდენციის (ერთიანობა-სიმრავლის კავშირი). სწორედ აქ არ შეიძლება ვიმსჯელოთ ცალმხრივ მიზეზობრივ დამოკიდებულებაზე, რადგან სუბსტანცია-აქციდენციის დინამიკურობა და ურთიერთგადასვლები ორმხრივი ურთიერთდამოკიდებულებათა და ამდენად, თავის საკუთარ

თავში ჩაკეტილი მიზეზობრიობა, როგორც მთელი და განუყოფელი, როგორც საწყისი.

უპასურლო მიზეზობრიობა გარკებული ერთიანობაა, ხოლო სასრული მიზეზობრიობა ერთიანის გაორებაა. ამიტომ საწყისი და სასრული მიზეზობრიობის ერთიანობა თვითონ წარმოადგენს დაპირისპირებულთა ერთიანობას. როგორც უპასურლო-სასრულის ერთიანობას.

მიზეზის აუცილებლობა განსაზღვრულია საწყისის წინააღმდეგობათ. ხოლო საწყისის წინააღმდეგობა თვითგანსაზღვრულია, რაც ელანდება სასრულ მიზეზობრიობაში იმით, რომ სასრული მიზეზობრობა თავის თავს აპირობებს, თუმცაეის მიზეზობრიობა გულისხმობს ცალმხრივ დამოკიდებულებას და გარეგან ზემოქმედებას. ახლა შეგვიძლია სასრული მიზეზობრიობის ჰეგელისეული ანალიზიდან გარკვეული დასკვნები გავაკეთოთ:

1. სასრული მიზეზობრიობა, როგორც მიზეზ-მოქმედების შინაარსის იგივეობა მიზეზობრიობის ანალიზურ ხასიათზე მიუთითებს.

2. მიზეზი და მოქმედება, როგორც მიზეზობრივი მიმართების კიდური წევრები, არა თუ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, არამედ დაპირისპირებებს წარმოადგენდნენ (როგორც ჰეგელი ამის შესახებ ხშირად მიუთითებს). ამდენად, მიზეზობრიობა აშკარად სინთეზური ბუნებისაა.

3. სასრული მიზეზობრიობის ანალიზური (რაციონალისტური გავება), მიზეზობრიობის ანალიზური ხასიათის უარყოფა და სინთეზის სუბიექტური ბუნება (პიუმისეული გავება), მიზეზობრივი კავშირის სინთეზური ხასიათის დადასტურება (კანტი), დამოუკიდებლად განხილული, ცალმხრივ თეორიებს წარმოადგენენ. მიზეზობრიობის მიმართება ანალიზურ-სინთეზური შინაარსისაა.

4. რეგრესი მოქმედებიდან მიზეზისაკენ, ისე როგორც პროგრესი მიზეზიდან მოქმედებისაკენ, მიზეზ-მოქმედების, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობის (იგივეობის) ცალმხრივი გავებიდან წარმოადგება.

5. სასრულ მიზეზობრიობაში მუდავნდება მიზეზ-მოქმედების დიალექტიკური იგივეობა, რაც უშუალოდ წარმოდგენილია ერთეული სუბსტანციის, ერთეული საგნის სახით (ერთი და იგივე საგანი მიზეზიდაა და მოქმედებაც, როგორც შესაძლებელი მიზეზობრივი მიმართება).

6. მიზეზი გადადის მოქმედებაში, მოქმედება კი მიზეზში. ერთი მათგანის მოხსნა არის მეორის შენახვა და პირიქით. მიზეზსა და

მოქმედებას ურთიერთგანსაზღვრულობისა და დაპირისპირების საფუძველზე შეუძლიათ არსებობა და მოძრაობა.

მიზეზობრიობა და ურთიერთქმედება. სანამ ჰეგელი უშუალოდ ურთიერთქმედების განხილვაზე გადავიდოდეს, იგი ქმედებისა და უკუქმედების კატეგორიას განიხილავს.

სუბსტანციურ მიმართებაში მონაწილეობს პასიური და აქტიური სუბსტანცია, თუმცა თვითონ სუბსტანცია მიზეზობრიობაა. სუბსტანციის მიზეზობრიობას აქტიური და პასიური სუბსტანციები აწარმოებენ. აქტიური სუბსტანცია არის მიზეზი რომელიც ვლინდება თვით-სუბსტანციის ძალის საფუძველზე. მოქმედება გადადის პასიურ სუბსტანციაზე (როგორც აქციდენციაზე). ამრიგად აქციდენცია არის სუბსტანციის „სხვადყოფნა“. „სხვადყოფნა“ იმას ნიშნავს, რომ მიზეზი სუბსტანციის სახით გასხვისდა აქციდენციაში, პასიურ სუბსტანციაში. ამით კი პასიურ სუბსტანციაში მოხვდა უარყოფილი მიზეზი, პასიურმა სუბსტანციამ მიიღო მიზეზი, როგორც მოქმედება. მაგრამ ამით მან თვითონ შეიძინა მიზეზობა და ქმედების უნარი და ახლა მას აქტიური სუბსტანცია დაუპირისპირდა. როგორც აქტიურობას მოკლებული. ამიტომ პასიურმა მოახდინა გადასვლა მის საპირისპიროში, აქტიურში. შესაბამისად, აქტიური სუბსტანცია პასიურში გადავიდა. აქციდენცია, როგორც პასიური სუბსტანცია იქცევა აქტიურად და უკუმოქმედებს სუბსტანციაზე. უკუქმედება მიმართულია პირველი მიზეზის ქმედებას წინააღმდეგ. ამრიგად. აქტიური იგულისხმებს პასიურს, მაგრამ პასიურიც იგულისხმებს აქტიურს. პასიურიცა და აქტიურიც საკუთარი თავის მოხსნა-შენახვაა. ყოველი ქმედება გულისხმობს უკუქმედებას და პირიქით: „ის პირველი მიზეზი, რომელიც დასაწყისში მოქმედებს და უკანვე დებულობს თავის საკუთარ მოქმედებას, როგორც ააწინააღმდეგო ქმედებას. ისევე მიზეზი როლში გამოდის“<sup>68</sup>. ამით პირველდაწყებითი მიზეზი კვლავ დაუბრუნდა თავის თავს, რომ ისევე განაახლოს პროცესი და სუბსტანცია-აქციდენციის ურთიერთობა ვლინდება როგორც ურთიერთქმედება. ამრიგად. ურთიერთქმედებაზე გადასასვლელად აუცილებელია სუბსტანციური მიმართების ხელახალი ანალიზი, სუბსტანცია და აქციდენცია ქმედებისა და უკუქმედების მთლიანობაა. სასრული მიზეზობრიობა სუბსტანციური მიმართების ერთი ფენაა: სუბსტანცია. როგორც ძალა და აქტივობა. თავის მოქმედებაში გასხვისდება აქციდენციის სახით. ერთიანობა გასხვისდება სიმრავლეში. მაგრამ აქციდენცია, როგორც სიმრავლე მოქმედებაში. მოხსნილი სახით მიზეზს გულისხმობს. ამიტომ იგი კვლავ აღსდგება,

68 Гегель, Объективная логика, вторая книга, стр. 150.

როგორც მიზეზი, და უკუქმედება მიემართება ქმედებას. ეს მეორე ფენაა მიზეზობრიობისა, რომელიც პირველი ფენის შებრუნებითი პროცესია. სხვანაირად, სასრული მიზეზობრიობა (სუბსტანცია—აქციდენცია) უკუქმედება შეუღლებად პროცესად (აქციდენცია—სუბსტანცია და ამრიგად, ვლდებულობთ დაუბოლოებელ, უსასრულო ურთიერთქმედებას, სადაც სასრული მიზეზობრიობა მოხსნილია.

სასრულ მიზეზობრიობაში მოქმედება არის გადასვლა მიზეზიდან განსხვავებულ სუბსტანციაში. ამიტომ მიზეზ-მოქმედების მიმართების უკუქმედება შეუძლებელია. ამ მიზეზობრიობას წრფიული ხასიათი აქვს. სასრული მიზეზობრიობისაგან განსხვავებით, ურთიერთქმედებას აქვს არა წრფიული, არამედ წრიული ხასიათი. ურთიერთქმედება არის ურთიერთშეუღლებელი მიზეზობრიობა, წინსვლისა და უკუსვლის თანმთხვევა. მასში აქტიური იმავდროულად არის პასიური და პირიქით. აქტიურის გადასვლა პასიურში არა პასიურის გადასვლა აქტიურში, ე. ი. მიზეზი და მოქმედება ერთდროულად პასიურნიც არიან და აქტიურნიც. პასიურობა გაშუალებულია აქტიურობით. ხოლო აქტიურობა პასიურობით. მიზეზობრიობა განპირობებულია და თვითონ აპირობებს.

რადგან ქმედების აუცილებლობა გაჭვრებულია უკუქმედების აუცილებლობით, ამიტომ ურთიერთქმედების აუცილებლობა უფრო სიღრმისეულია, ვინემ მიზეზობრიობის აუცილებლობა. ეს აუცილებლობა არის აბსოლუტური წინააღმდეგობის აუცილებლობა. ამ აუცილებლობაში: „...უარყოფა, რომელიც მიზეზის საფუძველია არის მისი და დებოთი თანამთხვევა თავის საკუთარ თავთან“<sup>69</sup>.

ამრიგად, როგორც ჩვეულებრივი (იძულებითი) აუცილებლობა, ისე სასრული მიზეზობრიობა ურთიერთქმედებაში მოხსნილია და იგი წარმოადგენს სუბსტანციური განსხვავებისა პირველდაწყებით ერთიანობას (სუბსტანციისა და აქციდენციის ერთიანობას). აქ თვით სუბსტანციისა და აქციდენციის, როგორც მიმართების წევრების, დამოუკიდებლობა იკარგება და ვლდებულობთ ახალ მთლიან ჩაკეტილ პროცესს, აბსოლუტურ სუბსტანციას.

აბსოლუტურ სუბსტანციაში აუცილებლობა შინაგანია, ე. ი. იგი თვითონ აწარმოებს თავის თავს, თვითონ არის თავის საკმაო საფუძველი. რამდენადაც იგი თვითმწარმოებელია, ამდენად იგი არაა დამოკიდებული სხვაზე და არ განიცდის რაიმე იძულებას. თვითწარმოების

69 Гегель, Объективная логика, вторая книга, стр. 152.

აუცილებლობა მისივე შინაგანი აუცილებლობაა, ე. ი. მისი მოქმედება არა მარტო აუცილებელია, არამედ დამოუკიდებელიც: „ამრიგად აუცილებლობა არის შინაგანი იგივეობა, მიზეზობრობა კი მისი გამოვლენა, რომელშიც მისი სუბსტანციური სხვადასხვაობის გარეგნულობამ მოხსნა საკუთარი თავი და აუცილებლობა ამადღებულა თავის უფლებამდე“<sup>70</sup>.

ეხება რა ურთიერთქმედების არსებას ჰეგელი წერს: „ამით მიზეზობრიობა დაუბრუნდა თავის აბსოლუტურ ცნებას და ამასთანავე, თვითონ მივიდა ცნებამდე“<sup>71</sup>.

ამრიგად, ურთიერთქმედებმა შინაგანი აუცილებლობა, ჰეგელს აზრით, სხვა არაფერია თუ არა ცნების შინაგანი აუცილებლობა. როგორც თავისუფლება.

აბსოლუტური სუბსტანცია, როგორც ურთიერთქმედება და ცნება როგორც ფორმა, თავის თავს კი არ უკუაგდებს მისივე დაღებით მოცემულობიდან, არამედ იგივეობრივად საკუთარ თავთან. იგი საკუთარი თავის გულვებაა და საკუთარი თავის რეფლექსია. მისი უარყოფა მისივე დადგინებაა.

აბსოლუტური სუბსტანცია, როგორც თავის თავთან იგივეობა, არა მარტოვე მთელი, განუყოფელი ერთიანობა ანუ ზოგადი. იგი არაფრით არაა შემოფარგლული და განსაზღვრული, ამიტომ იგი უარყოფითი ერთეულობაა.

უარყოფითი ერთეულობა იმას ნიშნავს, რომ ზოგადობა. რომელიც აბსოლუტურ სუბსტანციას (ცნებას) ახასიათებს, ერთადერთია, როგორც მთელის ზოგადობა. ამდენად მისი უარყოფითი განსაზღვრულობა ერთეულობაა.

ერთეულობა თვითონაა განსაზღვრულობა. განსაზღვრულობა არის უარყოფა. ერთეულის უარყოფითობა მისი იგივეობა ანუ ზოგადობაა. ერთეულის ეს მარტივი იგივეობა არის მისი კერძობა, რომელიც ზოგადიდან ღებულობს რეფლექსურობას, ხოლო ერთეულიდან განსაზღვრულობას. ერთეული მარტივი განსაზღვრულობაა, ხოლო ზოგადი — განსაზღვრულობითი სიმარტივე. ისინი ერთი და იგივეა და ამ იგივეობის გამოხატულება არის ცნება, როგორც თავისუფლების სამეფო.

ასეთია ურთიერთქმედების ჰეგელისეული ანალიზის შედეგი. ამკარაა, რომ ჰეგელი ურთიერთქმედებით სწორედ საწყისის არსების გადმოცემას აწარმოებს.

70 Гегель, Объективная логика, вторая книга, стр. 152.

71 იქვე, გვ. 151.

შეუღლებული ქმედება ანუ ურთიერთქმედება სწორედ აბსოლუტური და სუბსტანციური მიმართების შინაარსია, მაგრამ ჰეგელი მას სპეკულაურად გადაიტანს მიზეზობრიობის შემდეგ, რადგან მიზეზობრიობის განვითარებიდან მისი მოხსნა, უარყოფა უნდა მოხდეს და თვით მიზეზობრიობა განვითარების ახალი, მაღალი საფეხურის საფუძველად უნდა წარმოადგეს.

ურთიერთქმედება არის სწორედ მიზეზობრიობის განვითარების მაღალი საფეხური, რომელიც ფაქტიურად თანაემთხვევა საწყისს. ამრიგად, საწყისი, როგორც აბსოლუტური იღება ანუ სუბსტანცია თვითმოდრახობის დიალექტიკური პროცესის საფუძველზე კვლავ უბრუნდება პირვანდელ მდგომარეობას, მხოლოდ გამდიდრებული სახით.

მიუხედავად ამ მრუდი გზებისა, ჰეგელის თეორიაში მაინც რჩება ძირითადი რაციონალური მარცვალი. მიზეზობრიობა არის სასრულო მიზეზობრიობა. მისი მოხსნა არის საწყისი ანუ უსასრულო, როგორც სასრული მიზეზობრიობის წინააღმდეგობა. უსასრულო ანუ საწყისის „მიზეზობრიობა“ ვლინდება სასრულ მიზეზობრიობაში, როგორც მის წინააღმდეგობაში. ამავე დროს საწყისი არის სასრული მიზეზობრიობის საწყისი და მისი საბოლოო, საკმაო საფუძველი.

ამ საკმაო საფუძველის ანუ საბოლოო მიზეზის შინაარსად ჰეგელი ცნებას მიიჩნევს, მაგრამ მიუხედავად საწყისის ასეთი ფორმისა, მისი შინაარსი ამხელს ჰეგელის შეხედულებების არასისწორეს.

საწყისის შინაარსი იქმნება ერთიანობა-სიმრავლის (ანუ სუბსტანცია-აქციდენციის) კავშირით და ამ კავშირის თავისებურებით, ხოლო შესაბამისად, უარყოფითი ერთიანობა იქნება სიმრავლე. ერთეული და ზოგადი, რომელსაც ჰეგელი ცნების ანუ აბსოლუტური სუბსტანცია, საწყისის წინააღმდეგობად მიიჩნევს, სწორედ ერთიანობისა და სიმრავლის უშუალო ანალოგიებია. მამასადამე, საბოლოო ანგარიშით, ერთიანობის იზოლაცია სიმრავლიდან შეუძლებელია. თუ არსებობს ერთიანობის ცნება, იმავე უფლებითა და იმავე ძალით არსებობს სიმრავლის ცნებაც. და სრულებითაც არაა მოულოდნელი ის ფაქტი, რომ თითოეული მოცემული ცნებათაგან ამჟღავნებს განუყრელ ერთიანობას მეორე ცნებასთან. ჰეგელი სწორედ აღნიშნულ ფაქტზე იღებს ორიენტაციას, მაგრამ დაპირისპირების ერთ მხარეში დადარტურებული მეორე მხარის აუცილებლობა თვით ამ მეორე მხარის იზოლაციის შემთხვევაში, ცალმხრივობა და საქმის წამდვილი ვითარების დამახინჯებაა.

ურთიერთქმედებაში ჰეგელი უკვე ანგარიშს აღარ უწევს ამ ცალმხრივობას და თავისუფლად ლაპარაკობს აქციდენციის თანაბარ

უკუქმედებაზე სუბსტანციის მიმართ. ამ ვითარებაზე აგებული სწორედ ურთიერთქმედების კატეგორია და თუ ეს ააქა, მაშინ ცნება ყოფილა არა მარტო ერთიანობა, როგორც საწყისი, არამედ სიმრავლედ და ვლდებულობთ არა განყენებულ აბსტრაქტულ „აწყისს, არამედ ონტოლოგიურ საწყისს, რომელიც იქნება არა მარტო ერთიანობა, არამედ განხორციელებული სიმრავლე. შესაბამისად, წინააღმდეგობა ერთიანობა-სიმრავლისა იქნება ობიექტური რეალობის, მატერიის აბსოლუტური წინააღმდეგობა. ამით კი მოიხსნება საკითხი ლოგიკურისათვის უცხო ტერმინის „ძალი“ ცნების შესახებ, რომელსაც ჰეგელი მიზნობრივი წარმოქმნის ასახსნელად იყენებს და მიიზნევს ტერმინად ერთიანობიდან სიმრავლემო გადასასვლელად.

### მეოთხე თავე

#### პრობლემის დაყენებისა და რაობის საკითხისათვის მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიაში

საკითხის დასმისათვის. თავის კონსპექტში ჰეგელის „ფილოსოფიის ისტორიის“ შესახებ ვ. ი. ლენინი წერს: «Первое начало» взято и извращено идеализмом. А для диалектического материализма один связал «начало» с продолжением и концом»<sup>1</sup>.

ვ. ი. ლენინის აღნიშნულ დებულებაში საყურადღებოა შემდეგი ძირითადი მომენტები: 1. საწყისი არ შეიძლება გავიგოთ როგორც სამყაროს ისეთი პირველსაფუძველი, რომელშიც იმთავითვე ყველაფერი მოცემულია და თუ რაიმე წარმოიშობა მხოლოდ იმის განმეორება სხვა ფორმაში, რაც წინასწარ უკვე საწყისში არსებობდა. ანუ გაგებული საწყისი მეტაფიზიკური საწყისია და იდეალიზმის გარღვევლობას ასაბუთებს. თუ საწყისში ყველაფერი იმთავითვეა მოცემული. მაშინ იგი არცაა საწყისი, რადგან ყოველივე, რაც მისგან უნდა „წარმოიშვას“ ნამდვილად არ საჭიროებს წარმოშობას. იგი უკვე არსებობს და ეს არსებობა საერთოდ არააოღეს არ დაიწყება. ეს იმას ნიშნავს, რომ საწყისი არ გულისხმობს აღმოცენებისა და უარყოფის რაიმე პომენტს ან პრინციპს (და ყოველგვარი ცვლილება არის არა აბსოლუტური, აღმოცენება, არამედ გარეგნული, მოჩვენებითი მოძრაობა)<sup>2</sup>. შესაბამისად, შედეგში შეიძლება იყოს მხოლოდ ის, რაც მიზეზ-

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Философские тетради, М., 1969, стр. 264.

<sup>2</sup> სწორედ ამის გამო რაციონალისტები (მაგალითად, სპინოზა და დეკარტი) მხოლოდ გარეგნულ, აოსებას გარეთ მდებარე ცვლილებებზე ლაპარაკობენ და მი-



ში წინასწარ უცვლელად არსებობდა. რადგან საწყისი ყოველივეს მიზეზია, ამიტომ მკვშიც წინასწარ მოცემულია ყოველივე. ამ თეზისის დამაყარებელი არგუმენტი მარტივია: თუ საწყისში ყველაფერი წინასწარ არაა მოცემული, მაშინ ისეთი რამის არსებობა, რაც საწყისში წინასწარ არ ყოფილა, არაარაობიდან უნდა აიხსნას, არაარაობიდან კი რაიმეს გამოყვანა შეუძლებელია.

თავის მხრივ, ეს არგუმენტი იმ გარემოებას ეყრდნობა, რომ მოცემულიდან შეუძლებელია შისი საწინააღმდეგო რაიმე წესით (ლოგიკური ან მიზეზობრივი გზით) გამოვიყვანოთ, რადგან მოცემული საესებით სხვაა თავის ბუნებით ღა არაეითარი მსგავსება (ან იგივეობა) საწინააღმდეგოსთან მას არ გააჩნია. ეს საკითხი, როგორც ვხედავთ, ე. წ. «განეითარების პარადოქსს» უკავშირდება<sup>3</sup>.

პრობლემის ისტორიული განხილვის არსება ჩვენ გვარწმუნებს იმაში, რომ მიზეზობრიობის დამოკიდებულება საწყისთან წარმოედგენილა როგორც წინააღმდეგობრივი. ურთიერთგამომრიცხველი პრინციპების ან მხარეების მიმართების პრობლემა.

ამ წინააღმდეგობის საერთო სურათი ასეთია: უცვლელი და ცვალებადი, მეტაფიზიკური და ფიზიკური აუცილებლობა, შინაგანი და გარეგანი აუცილებლობა, თავისუფლება და იძულება, სრულყოფილება და არასრულყოფილება, თანაარსებობა და მიმდევრობა, უპირობო და რობითი, გონება და ცდა, ლოგიკური და დიალექტიკური, ერთიანობა და სიმრავლე. აქედან წინააღმდეგობათა წყვილებლის პირველი წევრები ახასიათებს საწყისის ბუნებას, ხოლო მეორე წევრები — მიზეზობრიობის ბუნებას. მიზეზობრიობის შინაგანი მოთხოვნა და არსება ეწინააღმდეგება საწყისის შინაგან მოთხოვნასა და არსებას. ამიტომ მთავარი სიძნელე იმაში მდგომარეობს თუ როგორ გამოვიყვანოთ მეორე პირველიდან, როგორც მისი საწინააღმდეგოდან. თუ საწყისი გავიგეთ როგორც ერთეული, მაშინ, იგი შემოსაზღვრულია და სხვაზეა დამოკიდებული, ხოლო, ის, რაც ასეთ ნიშნებს ატარებს, არ შეიძლება იყოს საწყისი. ამიტომ საწყისი აუცილებლად უნდა იყოს ზოგადი და საყო-

ზღობრობა ამ სფეროს აკუთვნებენ. მიზეზობრიობა განიხილვენ როგორც ნამდვილი განეითარებისაგან იზოლირებულ პროცესს, ხოლო, ლაიბნიცი ცდილობს ყოველგვარი ცვლილება დაიყვანოს წმინდა უწყვეტობაზე, ე. ი. მოსწყვეტოს იგათვისებრივ. არსებაში მამდინარე შინაგან ცვლილებას.

3 ამ პრობლემის რაობასა და მის აქტუალობაზე მიუთითებს, მაგალითად, ა. ს. ბოგომოლოვი, რომელიც საესებით სამართლიანად აღნიშნავს, რომ იდეალისტურ კონცეფციებში აღმოცენების პარადოქსი ჩანასახშივე მოხსნილია. А. С. БОГОМОЛОВ, Разрешает ли «Концепция уровней» парадокс развития?, «Философские науки», № 3, 1970.

ველთაო, უპირობო და დამოუკიდებელი, უცვლელი და მარადიული.

მაგრამ თუ საწყისი ასეთია, მაშინ წამოიჭრება მეორე არანაკლები სიძნელე, როგორ უნდა გამოვიყვანოთ მისგან დამოკიდებული, პირობითი, ცვალებადი, კერძო და სიმრავლე?

მასასადამე, უცვლელიდან და უპირობოდან (როგორც საწყისიდან) ცვალებადისა და პირობითის გამოყვანა ისეთივე პარადოქსია, როგორც არარაობიდან რაიმეს წარმოქმნა.

ან საწყისი, როგორც „პირველმიზეზი“ არ არსებობს, ანდა იგი უნდა იყოს წინააღმდეგობათა ერთიანობა.

2. ვ. ი. ლენინის იმავე დებულებიდან საყურადღებოა მეორე მომენტი (დადებითი მომენტი), რომლის თანახმად საწყისი დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით აუცილებლად უყავზირდება გაკრძელებასა და დასასრულს. აქედან გამომდინარეობს, რომ საწყისი სამი არსებითი მომენტის ერთიანობაა. მასში თანაემთხვევიან: დაწყება, გაგრძელება და დასრულება. დაწყება არის მომენტი, რომელიც საბოლოო მიზეზს გულისხმობს, რომლის თანახმად საწყისში მოცემულაა თვითაქტივობისა და თვითმოძრაობის წყარო. ეს წყარო არის „პირველმიზეზი“ და იმედროულად „საბოლოო მიზეზიც“, რადგან თვითაქტივობა ფაქტიურად არც იწყებს არსებობას და არც ამთავრებს არსებობას მისივე შინაგანი აუცილებლობის წყალობით.

გაგრძელების მომენტი, რომელიც პროცესს გულისხმობს იმაზე მიუთითებს, რომ საწყისი არაა დამთავრებული, დასრულებული გარკვეულობა, რადგან ის არ შეიძლება რაიმე სტატიკურ, უცვლელ მდგომარეობაში იმყოფებოდეს და მოძრაობასა და ცვალებადობას იწყებდეს უძრაობიდან და უცვლელობიდან (ეს, როგორც დავრწმუნდით, იქნებოდა არარაობიდან რაიმეს წარმოქმნა). საწყისის რაობა და აუცილებელი არსებობა კი სწორედ იქიდან ამოდის, რომ რომელიმე წინააღმდეგობრივი მხარის იზოლაცია მას თვითონ აქცევს არარსებულად და არარაობად. ამიტომ საწყისის აუცილებელი არსებობა არის მისი პროცესის (მოძრაობისა და ქმედების, ცვალებადობის) სახით არსებობა.

დასასრულის მომენტში საწყისში იმაზე მიუთითებს, რომ საწყისი იგივეა, რაც იგი დაწყების მომენტში იყო, ე. ი. მას რაიმე ახალი თვისება ან ნიშანი არ შეუძენია იმით, რომ იგი „გაგრძელდა“ და პროცესის ფორმა „მიიღო“. ასეთი ფორმა ჰქონდა, აქვს და ექნება მას მუდამ, რადგან იგი არც ქრება და არც აღმოცენდება. არ აღმოცენდება იგი იმის გამო, რომ თვითონაა აღმოცენების წყარო და საფუძველი და მისი არსება თვითონაა აქტივობა და მოძრაობა. არ ქრება იგი იმის გა-

ვო. რომ არსებობის შინაგან აუცილებლობას საკუთარ არსებაში შე-  
ცავს შინაგანი წინააღმდეგობის სახით, წინააღმდეგობრივი მხარეების  
ურთიერთმოთხოვნისა და დადგენის სახით.

მაშასადამე, საწყისი უნდა იყოს წყვეტა უწყვეტობაში და უწყვე-  
ტობა წყვეტაში, უკვლულო ცვალებადში და ცვალებადი უკვლელში,  
საყოველთაოობა სიმრავლეში და სიმრავლე საყოველთაოობაში, პირობი-  
თი უპირობოში და უპირობო პირობითში და ა. შ. იგი წინააღმდე-  
გობათა დიალექტიკური ერთიანობაა.

ამ ერთიანობაში მოცემულია არამარტო არსებობის და თვით-  
მოდრობის შინაგანი აუცილებლობა, არამედ თვით კანონის, კანონ-  
ზომიერების აუცილებლობაც, რადგან მისი საყოველთაოობა, უწყვე-  
ტობა, უკვლელი მხარე სწორედ კანონზომიერების ანუ „ლოგოსის“  
არსებობის აუცილებლობაა, რომელიც თავის მხარე ცვლილებიდან,  
სამრავლიდან, წყვეტიდან და მოვლენათა სფეროდან იღებს თავის  
დადგინებას.

სწორედ ამ გარემოებას უსვამდა ხაზს ვ. ი. ლენინი, როცა იჯ  
ჰერაკლიტეს ცნობილ დებულებას სამყაროს თვითარსებობის, თვით-  
მოდრობის კანონზომიერ ხასიათზე, დიალექტიკური მატერიალიზმის  
საწყისებზე საუბრისას გადმოცემად მიიჩნევდა<sup>4</sup>.

თუ საწყისი დაპირისპირებულთა ანუ წინააღმდეგობათა ერთიან-  
ობაა, სადაც წინააღმდეგობის ერთი მხარე მეორის გამო და მის სა-  
ფუძველზე არსებობს, მაშინ თავისთავად ცხადია, რომ მასში არ შეი-  
ძლება ადგილი ჰქონდეს ცალმხრივ, წრფიულ დამოკიდებულებას.  
სხვანაირად, საწყისის საწინააღმდეგო მხარეებიდან შეუძლებელია  
ერთი იყოს დამოუკიდებელი, მეორე კი — დამოკიდებული, ერთი იყოს  
განსაზღვრელი მეორე კი — განსაზღვრული. ერთი იყოს მიზეზი და  
მეორე კი — შედეგი. საწყისში ადგილი უნდა ჰქონდეს ურთიერთდა-  
მოკიდებულებას, ურთიერთგანსაზღვრულობას. ამასთანავე, თუ ასე-  
თი საწყისი არის მატერიალური, ონტოლოგიური ბუნების საწყისი,  
ცხადია, რომ მისივე შინაგანი წინააღმდეგობის გამო, ანუ საწყისში  
ადგილი ექნება არა უბრალოდ ურთიერთგანპირობებულობას და ურ-  
თიერთგანსაზღვრულობას, არამედ ურთიერთქმედებას, რაც თვითაქ-  
ტივობის, თვითმოდრობის შინაგანი აუცილებლობის არსებობაზე მე-  
ტყველებს. მაშასადამე, საწყისის აღნიშნულ არსებაში უნდა ვეძებოთ  
სწორედ ყოველგვარი ქმედების, ცვლილებისა და თვითმოდრობის  
გასაღები. რადგან საწყისი ურთიერთქმედების, ორმხრივი ქმედების

<sup>4</sup> В. И. Ленин, философские тетради, стр. 311.

არსებებს მქონდა, ამიტომ იგი ცალმხრივი, წრფიული ქმედების გამო-  
რიცხვა და მისი წინააღმდეგობა იქნება. აღნიშნულს გამო საწყისში.  
მის არსებაში შეუძლებელია დავადასტუროთ წრფიული, ცალმხრივი  
კავშირის ანუ მიზეზობრივი კავშირის არსებობა, რადგან საწინააღმ-  
დეგო მხარეების, ვთქვათ, ქმედებისა და უკუქმედების ერთიანობა. არ  
შეიძლება ცალმხრივ, მიზეზობრივ დამოუკიდებლობას წარმოადგენ-  
დეს.

მაგრამ საწყისის ამავე ბუნებაში დადასტურება ცალმხრივი.  
წრფიული, მიზეზობრივი პროცესის შინაგანი შესაძლებლობა და აუ-  
ცილებლობა. ურთიერთქმედება არის ცალმხრივი ქმედების პოტენ-  
ციალური შესაძლებლობა, რადგან ყოველი ურთიერთქმედება, რო-  
გორც გამოძიების, საპირისპირო მხარეთა ერთიანობა არ შეიძლე-  
ბა იყოს ქმედების გამოძიება, პირიქით, იგი ორმხრივ ქმედებაა და ამ-  
იტომ საერთოდ ცალმხრივი ქმედების შესაძლებლობაც.

გარდა ამისა, რადგან ურთიერთქმედება არის ქმედებისა და უკუ-  
ქმედების, როგორც წინააღმდეგობათა ერთიანობის ფორმა, ხოლო  
ყოველი წინააღმდეგობათა ერთიანობა შეფარდებითი, დროებითი და  
წარმავალია (ლენინი), ამიტომ ურთიერთქმედების წარმავლობა,  
პირობითობა და შეფარდებითობა თავს იჩენს მისი წინააღმდეგობის  
ცალმხრივი ქმედების პროცესში. ცალმხრივი ქმედება და წრფიულ-  
ობა, როგორც მიზეზობრივი პროცესი კი. თავის მხრივ, ერთგვარ და-  
სრულებას ღებულობს ურთიერთქმედებაში. რამდენადაც ურთიერთ-  
ქმედება არის დაპირისპირებულია შინაგანი ერთიანობა, ამდენად იგი  
ცალმხრივი ქმედების მოხსნა ამ უკანაქანელის რეალური შესაძლე-  
ბლობის შენახვით, ე. ი. მისი კვლავწარმოების შესაძლებლობის შენა-  
რჩუნებით. სწორედ ამის გამო ურთიერთქმედება, როგორც ონტიური  
საწყისის არსება, მიზეზობრივი პროცესის დასაწყისიც არის და დასა-  
სრულიც, უფრო ზუსტად. საწყისში დასაწყისი და დასასრული ერთ-  
მანეთს ემთხვევა. ამ იგივეობის გამო კი საწყისი არის დასაწყისიც.  
გაგრძელებაც და დასასრულიც.

აქედან გამომდინარეობს, რომ საწყისის არსებაში მყოფი ურთი-  
ერთდამოკიდებულება, ურთიერთქმედება ცალმხრივობის, მიზეზობ-  
რივი დამოკიდებულების სახით საკუთარი თავის წინააღმდეგობაში  
გადადის, თანაარსებობა და დაპირისპირებულია ერთიანობა გადადის  
ცალმხრივ, გენეტურ პროცესში, სადაც ზდება ახლის წარმოშობა და  
საერთოდ განვითარება.

უნდა ითქვას, რომ დაპირისპირებულია მოცემული ერთიანობის  
მოხსნა მისი გადასვლა პრინციპულად ახალ დაპირისპირებულთა ერ-

თიანობაში უნდა შეესაბამებოდეს განვითარების ასალ უფრო მაღალ საფეხურს, ამ პროცესის გაშუალება კი მიზეზობრივობით უნდა წარმოებოდეს. აღნიშნულის გამო ცალმხრივობის ანუ მიზეზობრივი, წრფიული პროცესის იზოლირება საწყისის შინაგანი ორმხრივი ურთიერთდამოკიდებულებიდან და ურთიერთქმედებიდან. ნამდვილად წარმოდგენს მის მოწყვეტას მისივე დამდგენელი, საწინააღმდეგო მხარიდან და ამრიგად, მეტაფიზიკისა და იდეალიზმის შესაძლებლობას. მიზეზობრივი პროცესის გაზვიადება და „სუბსტანციური“ განსაზღვრულობით „აღქურვა“, ეს არის ცალმხრივობა, გაზვიადება, რომელიც ამახინჯებს საქმის ნამდვილ ვითარებას.

საწყისი და მიზეზობრიობა თვითონ წარმოადგენდნენ დაპირისპირებულთა ერთიანობას და ამის გამო მათი ერთმანეთისაგან იზოლირება ვერასოდეს ვერ მიგვიყვანს კემმარიტ შეხედულებასთან.

აქედან გამომდინარეობს, რომ საწყისი მოხსნა (და შემონახული) მიზეზობრიობაა, ხოლო მიზეზობრიობა — მოხსნა (და შემონახული) საწყისი.

რადგან ონტოლოგიური საწყისის არსება წინააღმდეგობრივი მხარეების დიალექტიკური ერთიანობა უნდა იყოს და ამათაშვი, ასეთი საწყისი სუბსტანციას და საპყაროს „პირველმიზეზს“ თანაემთხვევა) ამიტომ ყოფიერების საწყისი იმავდროულად არის თვითონაკრახობის საწყისიც.

იდეალიზმის არსებითი შეცდომა სწორედ იმაშია, რომ იგი საწყისში ამ წინააღმდეგობათა დიალექტიკურ ერთიანობას ვერ წვდება, თანავს ერთმანეთისაგან წინააღმდეგობათა ცალკეულ მხარეებს, ერთი მათგანი ბიანია. მეორის განმსაზღვრელად და მიზეზად.

ამ გათიშვიდან წარმოსდგება მეტაფიზიკისა და იდეალიზმის მეორე ძირითადი შეცდომა, თუ საწყისი არაა წინააღმდეგობათა ერთიანობა, მაშინ მის არსებაში არაა მოცემული მოძრაობისა და ცვალებადობის შინაგანი. იპსულსი და მოძრაობის გაომწვევი მიზეზიც აგრეთვე ვარაუდანია. ყოველ შემთხვევაში იგი მატერიალურ სამყაროში გარედანაა შემოტანილი. ამ თვისს არსებითად მეტაფიზიკური მატერიალიზმიც იზარტბს. ამიტომ, როგორც ფ. ენგელსი აღნიშნავს, მეტაფიზიკური მატერიალიზმის განვითარებას იდეალიზმთან მივეყვართ. მოძრაობისა და განვითარების მეტაფიზიკური თვალსაზრისი არსებით კავშირშია იდეალიზმთან (ლენინი).

ამის გამო, როგორც არისტოტელე აღნიშნავს, ყოფიერების მიზეზი (წყალი, მიწა, ჰაერი, იდეა, ატომი) და მოძრაობა-ცვალებადობის მიზეზი (ცეცხლი, სიცარიელე, მატერიალური მიზეზი და ბოლოს თვით

არისტოტელეს ფორმაც), გააზრებულა როგორც ორა საწყისი, მოძრაობა მოწყვეტილია ერთიანობისაგან, სუბსტანციისაგან, რადგან ცვალებადობა არ შედის პირველ საწყისში. თუ ის იქნებოდა საწყისის შემადგენელი მხარე, მაშინ საწყისის წარმავლობა მტკიცდება, რაც ეწინააღმდეგება საწყისის, როგორც სუბსტანციის არსებას.

ამრიგად, თუ მივიჩნევთ, რომ საწყისი მარადიულია ცვალებადობისა და წარმავლობის საპირისპიროდ, მაშინ ცალკე დგება საკითხი თვით წარმავლობისა და ცვალებადობის მიზეზის შესახებ და მოძრაობის მიზეზი განსხვავებულია ყოფიერების შინაგანი მიზეზიდან. ამითაა სწორედ გამართლებული მსჯელობა ყოფიერების საწყისზე და მოძრაობის საწყისზე, რაც ძირშივე ეწინააღმდეგება საწყისის დიალექტიკურ-ნატურალისტურ გაგებას.

აქედან ფამოპდინარეობს, რომ საწყისის არსებაში მოცემული უნდა იყოს არა მხოლოდ უცვლელი და მარადიულის, არამედ ცვალებადის და წარმავლობის საფუძველი, სხვანაირად ვინა ერთიანობა უნდა იყოს სიმრავლის შემცველი, იგივეობა განსხვავების შემცველი, საყოველთაობა კერძობის შემცველი. სწორედ ამ თვისებრიობით იქნება იგი დასაწყისიც, გაგრძელებაც და დასასრულიც. ამით კი მას ერთმევა „მიღმა“ არსებობის განსაზღვრულობა და იგი განხორციელებულია როგორც ერთიანობა სიმრავლეში, უცვლელი ცვალებადში, წარმავალი მარადიულში.

საწყისი შინაგანი წინააღმდეგობაა და ამით იგი ფეველინება არა მხოლოდ როგორც ყოფიერების. არსებობის საწყისი, არამედ როგორც მოძრაობის, ცვალებადობის საწყისი. ამიტომ ყოფიერების (მატერიის) პირველადობა იმავდროულად არის მოძრაობისა და ცვალებადობის, როგორც მატერიის შინაგანი განსაზღვრულობის აღიარება. ღებულება: „არ არსებობს მატერია მოძრაობის გარეშე“ თანაბარდარებულა ღებულებისა: „არ არსებობს მოძრაობა მატერიის გარეშე“.

მატერია როგორც შინაგანი წინააღმდეგობა. განსაზღვრება, რომლის თანახმად „მატერია არის ობიექტური რეალობა, რომელაც შეგრძნებაში გვეძლევა“ „მატერია არის ის, რაც მოქმედებს ჩვენს გრძნობათა ორგანოებზე და იწვევს შეგრძნებას“, რომ „მატერია არის ფილოსოფიური კატეგორია ობიექტური რეალობის აღსანიშნავად“ (ლენინი), თავისი არსებით საყოველთაობისა და კერძობის, ერთიანობისა და სიმრავლის წინააღმდეგობრივი მომენტების, მხარეების ერთიანობაა.

თავისი ძირითადი ნიშნის (ობიექტური რეალობის) მიხედვით მატერია არის ყოველი ერთეული მოვლენა ან პროცესი. ამდენად იგი

სიმრავლეა, ერთეულთა, ცალკეულთა არსებობის აუცილებელი გულ-  
ვებაა. თუ მატერიას, როგორც ობიექტურ რეალობას, პირობით წავართ-  
მევდით ამ ნიშანს, სიმრავლია და ერთეულის, განსხვავებულობის ნი-  
შანს, მაშინ მივიღებთ განსხვავებულობას მოკლებულ ერთიანობას.  
რომელიც ფაქტიურად იქნებოდა არარაობის თანაბარი (ენგელსი), რო-  
გორც ამაჰ ჰეგელი აკეთებდა. ასეთ შემთხვევაში უნდა ვვუკუთარსებო  
ყოველგვარი სხვაობის არარსებობა მატერიის შინაარსში და კვლავ და-  
ისმებოდა საკითხი იმის შესახებ თუ საიდან წარმოსდგა სიმრავლე, გან-  
სხვავებულობა. ამასთანავე, სიმრავლე არარაობიდან უნდა აგვექსნა.  
მატერია როგორც სიმრავლისაგან იზოლირებული საყოველთაოობა და  
ზოგადობა არ არსებობს (ენგელსი).

თუ მატერია არსებობს, როგორც მხოლოდ განსხვავებულობა და  
სიმრავლე ყოველგვარი იგივეობისა და ერთიანობის გარეშე, მაშინ  
იგი არ უნდა გულისხმობდეს ყველა საგანს, ე. ი. იგი უნდა იყოს ყო-  
ველი ერთეული — საგანი, რომელთა შორის არავითარი საერთო არ არ-  
სებობს. მაგრამ აბსოლუტური განსხვავება უნდა გამორიცხავდეს თი-  
თოეული საგნის მატერიალობას, ე. ი. არც ერთი ერთეული საგანი არ  
უნდა იყოს მატერია. თუ არსებობს ყოველგვარი სხვა ერთეულებისაგან  
აბსოლუტურად განსხვავებული ერთეული, მაშინ იგი არ უნდა იყოს  
დამოკიდებული სხვა ერთეულებზე, ე. ი. იგი არ უნდა იყოს შემო-  
საზღვრული სხვა ერთეულებით. ერთეული რომელიც არაა შემოსაზღ-  
ვრული სხვა ერთეულებით, უნდა იყოს ზოგადი და საყოველთაო,  
ე. ი. არ უნდა იყოს ერთეული. მაშაადამე, აბსოლუტური განსხვავე-  
ბულობა არსებობის შეუძლებლობაა, საკუთარ შინაარსს სპობს.

გამოდის, რომ აბსოლუტური იგივეობა და აბსოლუტური სხვაობა  
უკარგიელი, უშინაარსო აბსტრაქციებია და ორივე მათგანს არსებობის  
შეუძლებლობათან, არარაობასთან მივყავართ. ამიტომ თუ კი რაიმე  
არის, არსებობს, ე. ი. ფლობს ყოფიერების, მატერიალურობის ნიშანს  
მაშინ იგი უნდა იყოს იგივეობის, ერთიანობისა და სხვაობის, სიმრავ-  
ლის დიალექტიკური ერთიანობა, როგორც ურთიერთგამომრიცხველ  
მხარეთა ერთიანობა, სადაც იგივეობა, ერთიანობა ეფუძნება განსხვა-  
ვებულობას და სიმრავლეს, ხოლო თავის მხრივ, განსხვავებულობა და  
სიმრავლე ეფუძნება იგივეობასა და ერთიანობას.

ამრიგად, მატერია, როგორც ობიექტური რეალობა, არც მხოლოდ  
კერძოა და არც მხოლოდ ზოგადი, იგი არის კერძო, როგორც ყოველი  
ერთეულის მომცველი, მაგრამ ყოველი ერთეულის მომცველობა სხვა  
არაფერია თუ არა ზოგადობა და ერთიანობა. მატერია არის სიმრავლე-

ში განხორციელებული და სიმრავლის საფუძველზე არსებული ერთა-  
ნობა.

მხოლოდ აზროვნებაშია შესაძლებელი ამ ერთიანობას აბსტრაქცია  
განყენება სიმრავლისაგან ან სიმრავლისა ერთიანობისაგან. თუმცა თა-  
თოეული მათგანის დედარსობრივი განხილვა და ანალიზი აქაც აუცი-  
ლებლობით მოითხოვს მეორე დაპირისპირებული მხარის არსებობას.

სიმრავლე და განსხვავებულობა იმავეითვე შეიცავს შემოსა-  
ზღვრასა და მამასადამე, უარყოფას. უარყოფა არა მარტო სხვაობას  
ადეენს, არამედ სხვაობის საწინააღმდეგო კავშირსა და იგივეობას  
აპელავენებს სიმრავლეში, ეს იგივეობა სხვა არაფერია თუ არა ერთა-  
ნობა. ამიტომ ერთიანობა სიმრავლეს ეყრდნობა თავის არსებებაში. სიმ-  
რავლე და განსხვავებულობა კი იმავეითვე ამოდის ერთიანობიდან.

რაკი სიმრავლე შინაგანი უარყოფისა და განსხვავების შემცვე-  
ელია, ამით იგი თავის საწინააღმდეგოს — ერთიანობას მოითხოვს,  
სოლო ერთიანობა და კავშირი (უარყოფა) თვით სიმრავლეს ითხოვს  
და მასში გადადის, ამიტომ ცვალებადობის და მოძრაობის წყარო და  
განვითარების შინაგანი იმპულსი უკვე სახეზეა.

აქედან გამომდინარეობს, აგრეთვე, რომ ყოველი კერძო, ერთეუ-  
ლი არის საყოველთაო და ზოგადი, ერთიანობის კერძო შემთხვევა. რა-  
კი მატერია შეგარძნებაში გვეძლევა, ეს იმას ნიშნავს, რომ შეგარძნება-  
ში მოცემულია ამ საყოველთაობისა და კერძობის დიალექტიკური  
კავშირი, რომელიც გაანალიზებული და შეცნობილი იქნება აზროვნე-  
ბის მეშვეობით.

მატერიის ცნება, მისი განსაზღვრება კონკრეტულ, სიმრავ-  
ლას შემცველ ერთიანობას წარმოადგენს. თავისი შინაარსით — თბიქ-  
ტური რეალობის ნიშნით, იგი გულისხმობს მოპირდაპირე მხარეს —  
მოცულობას. როგორც უსაზღვრო რაოდენობის საგნებსა და მოვლენ-  
ებს. ერთიანობასა და სიმრავლეს აზრი და მნიშვნელობა გააჩნიათ  
მხოლოდ მათ ურთიერთდაპირისპირებაში და ეს ურთიერთდაპირისპი-  
რება მათი ერთიანობის საფუძველზე არსებობს.

თავისი არსებით, ეს დამოკიდებულება არის ურთიერთდამოკიდე-  
ბულება, სადაც მოცემულის არსებობა მისი გამოძრვიცხველიდან ამო-  
დის, სადაც მოცემული არსებობს მისი საწინააღმდეგოს მეშვეობით  
და მის საფუძველზე. ამიტომ აქარ შეიძლება იყოს სიძნელე მარადიუ-  
ლიდან, არსებიდან, ერთიანობიდან მათი საწინააღმდეგოს — ცვალება-  
დის, არსებობის, სიმრავლის „აღმოცენებისა“. აღმოცენებასა და წარ-  
მოშობის პროცესი ამ ერთიანობაში იმავეითვე გამოირიცხულია, რადგან  
თითოეული წინააღმდეგობრივი მხარის ანალიზი უკვე აღასტურებს



იმას, რომ მისი არსებობა გამოპირიციხველიდან, საპირისპიროდ ან ამო-  
დის და მას ემყარება. ეს ურთიერთმოთხოვნა, ურთიერთგანმსჭვალვა  
სხვა არაფერია თუ არა დაპირისპირებულთა დიალექტიკური ერთიანობა.

ცხადია რომ ეს ერთიანობა, როგორც შინაგანი აუცილებლობა არ  
წარმოადგენს ჩვეულებრივ წრფიულ მიმდევრობას, სადაც არსებობთა  
განმსაზღვრელის მიმართება განსაზღვრულთან, პირველადისა — მეო-  
რეულთან, მიზეზისა — მოქმედებასთან. სწორედ ამის გამო ამ ერთი-  
ანობას აღარ სჭირდება გარეგანი განმსაზღვრელობა და გარეგანი მი-  
ზეზი, ამ ერთიანობაში არსებული ორი წევრი (მხარე და მოქმენტი)  
უკვე აღარ არიან ერთმანეთისაღმე წრფიულ, ცალმხრივ დეტერმი-  
ნისტულ დამოკიდებულებაში, ერთიანობა არის დაპირისპირების სა-  
ფუძველი („მიზეზი“), ხოლო დაპირისპირება არის ერთიანობის საფუძ-  
ველი („მიზეზი“) სხვანაირად, მიზეზი და მოქმედება, საფუძველი და  
შედეგი თანაემთხვევიან, მიღწეულია მათი ფუნქციების და შინაარსე-  
ბის ოგივეობა, რომელთაც ინარჩუნებს მათ წინააღმდეგობას და დაპი-  
რისპირებას, მათ გაორებას.

ესაა სწორედ საწყისის არსებითი ნიშანი, იგი გაშუალების (გაო-  
რების) და უშუალობის (ერთიანობის) დიალექტიკური კავშირია  
(პეგელი).

იგი არ შეიძლება იყოს ლოგიკური საფუძველ-შედეგის ან სალო-  
გისტური, მიმდევრობითი დამოკიდებულება. მისი თითოეული წევრი  
ერთდროულად მიიღწევა, ერთიმეორისაგან საბუთდება. ამიტომ მას  
დეკარტი დისკურსისაგან განსხვავებით ინტუიციურ შეცნობას უწო-  
დებს. ამით დეკარტს იმის თქმა სურს, რომ საწყისი არის არალოგო-  
კური ბუნების. ამასთანავე, იგი სრულყოფილებაა, რამდენადაც არ გა-  
ნისაზღვრება რაიმე გარეგანი მიზეზით. საწყისში აზრი და არსება ამელ-  
ავნებს ერთიანობას იმასთან, რაც არ არის აზრი. აქ აზრი და არსე-  
რთი და იგივეა. რაკი ასეთი შინაგანი აუცილებლობა არსებობს სუბიექ-  
ტურში, ამდენად იგი არ შეიძლება იყოს დამოკიდებული თვით სუ-  
ბიექტზე და უნდა არსებობდეს შესაბამისი ობიექტური საწყისი.

სპინოზა იმავე საწყისს გამოხატავს, როგორც თვითმიზეზსა და  
სუბსტანციას, როგორც არსებისა და არსებობის (ზოგადისა და კერ-  
ძოს, ერთიანობისა და სიმრავლის დიალექტიკურ კავშირს). სპინოზამ  
(დეკარტის ანალოგიურად) იცის, რომ საწყისის მიმართ ლოგიკური და-  
საბუთება ძალას კარგავს და ადგილს უთმობს ორი, ურთიერთსაპირის-  
პიროს ერთდროულ მიღწევას, მათი ერთიანობის წვდომას (ინტუი-  
ციას).

ლაიბნიცთან იგი ყოველ მიზეზთა ანუ საფუძველთა საფუძველი, საკმარის საფუძველია, რომელსაც აღარ სჭირდება კიდევ რაიმე საფუძველი და თავისთავიდან საბუთდება.

კანტი მას აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობის პრობლემის სახით წარმოადგენს, სადაც მოცემულიდან მისი სხვა და საწინააღმდეგო აპრიორული აუცილებლობით საბუთდება. ასეთ საწყისს „თავისუფალი“ მიზეზობრიობის სახით იგი ემპირიულ მიზეზობრივ მემდინარეობას უპირისპირებს.

შეზღუდულ ჰეგელმა გაიყო საწყისი, როგორც დაპირისპირებულთა დიალექტიკური კავშირი, მაგრამ თავი ვერ დააღწია დაპირისპირების ერთი მხარის მეორე მხარისაგან ცალმხრივ განყენებას, რამაც იგი არარაობის თანაბარ დასაწყისთან მიიყვანა. დაპირისპირების ერთი მხარიდან მეორე მხარეზე გადასვლის შინაგანი აუცილებლობა გაიზარა, როგორც იდეალურის თვითმოდრაობის წყარო. სუბიექტური გადასვლა წინააღმდეგობის ერთი მხარიდან მეორეზე მიიჩნია იდეის თვითმოდრაობად, იდეებს კი ასეთი განსაზღვრულობა თავისთავად არ გააჩნიათ.

მარქსისტულმა ფილოსოფიამ, როგორც პრინციპულად ახალმა, მეცნიერულმა მსოფლმხედველობამ, დასძლია ჰეგელის მიერ საწყისის დამახინჯებული გაგება და აღმოაჩინა საწყისის არსების ორგანული კავშირი მატერიალისტურ მოძღვრებასთან. საწყისი „საბოლოო მიზეზი“ ანუ „თვითმიზეზი“ არის მატერია, როგორც ყოფიერებისა და თვითმოდრაობის პირველსაფუძველი. „მატერია არის ნივთთა საბოლოო მიზეზი“ ანუ *causa sui* (ენ გ ე ლ ს ი).

მატერია ერთიანობისა და სიმრავლის დიალექტიკური კავშირია. აპიტომ, როგორც საწყისი, იგი არ შეიძლება იყოს ერთეული, იზოლირებული დამთავრებული საგანი. იგი თავისი არსებით, როგორც საწყისი უსაზღვროა. ამ საწყისში თანამთხვევიან დასაწყისში. გაგრძელება და დასასრული. იგივე საწყისი, აღნიშნულის გამო არაა ყოველგვარი თვითმოდრაობის გასაღები, წყარო და „შინაგანი იმპულსი“. ამ ობიექტური საწყისის სურათი მოცემულია აზროვნებაში, შეგრძნებებში. აპიტომ შინაგანი წინააღმდეგობა, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობა დასტურდება „ბუნების საზოგადოებისა სულის ყველა რიგ-ლენასა და პროცესში“ (ლ ე ნ ი ნ ი). განსხვავება იმაშია, რომ ლოგიკური იდეალური (და სუბიექტური საერთოდ), არ არსებობს თვით სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად და ამდენად მოკლებული არიან სუბიექტისაგან დამოუკიდებელ, თავისთავად თვითგანვითარებას და თვითმოდრაობას. აპიტომ იდეების თვითგანვითარების, თვითმოდრაობის დაშვება

სუბიექტის გარეშე აუცილებლად და გარდუვლად მიგვიყვანს ობიექტურ იდეალოზმთან. მხოლოდ მოაზროვნე სუბიექტს შეუძლია გამყვანდეს და დაინახოს ის დაპირისპირებანი და წინააღმდეგობანი, ის შინაგანი თვითმოთხოვნა და ობიექტური აუცილებლობა, რომელიც დიალექტიკური (ან ლოგიკური) კანონზომიერების სახით გვეძლევა. ეს კანონზომიერება სუბიექტურში არსებული არასუბიექტურია, არსებობით სუბიექტურია, მაგრამ არსებით ობიექტური, გვეძლევა სუბიექტურში, მაგრამ არ არის სუბიექტური, იგი ობიექტურია. ამიტომ სუბიექტური ცოდნა ანუ მეცნიერება არ არსებობს, ცოდნა და მეცნიერება სუბიექტურში არსებულ ობიექტურს ეფუძნება. სუბიექტურში არსებული ობიექტური არის სწორედ ონტოლოგიურისა და გნოსეოლოგიურის, არსისა და აზრის ერთიანობის ძირითადი კრიტერიუმები და საბუთი და თავის დროისათვის ამას მშვენივრად ხედავდა რ. დეკარტი. ამ ერთიანობის უპირველესი დადასტურება უნდა მოხდეს სწორედ სუბიექტურში აღმოჩენილი თვითგანსაზღვრულობის პრინციპით, რომელიც არ ეკუთვნის სუბიექტურს გადის მისი ფარგლებიდან მისივე საწინააღმდეგო — არასუბიექტურის, ობიექტურის სფეროში. ამ წინააღმდეგობის გამყვანება მისი გამოჩენა და ჟურთიერთშეცნობა პრაქტიკის პროცესში ხორციელდება.

ყოველგვარი მოძრაობის, განვითარების, მიმდევრობისა და ცალმხრივი დამოკიდებულების პროცესი თავის დასაბამს საწყისში, ჩოგორც წინააღმდეგობათა ერთიანობაში ღებულობს. აქედან იწყება და აქედან აიხსნება, აქ სრულდება და „გრძელდება“ ყოველივე.

**მატერია, მისი არსებობის ფორმები და მიზეზობრიობა.** მატერია როგორც საწყისი, წინააღმდეგობათა ერთიანობაა. სიმრავლესა და ერთიანობის დიალექტიკური კავშირი მატერიის თვითაქტივობის წყაროა. მისი შინაგანი იმპულსია. მატერია როგორც სიმრავლე, ერთეულ საგანთა უსაზღვრო განსხვავებულობა არის ის გამომძრინცხველი ტენდენცია, რომელიც თავის გამართლებას და საფუძველს ერთიანობაში ღებულობს. რაკი მატერია როგორც საყოველთაობა და ერთიანობა სიმრავლის გარეშე არ არსებობს, ამიტომ იგი ვლინდება კერძო, ერთეული საგნებისა და მოვლენების სახით. ერთეული, მარქსისტული დიალექტიკის თანახმად, გადის თავისი საკუთარი ფარგლებიდან სწორედ შინაგანი წინააღმდეგობის გამო და ამყვანებს განუყრელ კავშირს დანაჩენ მოვლენებთან, რომ ყოველი ერთეული არ არის ერთეული ანუ არის არაერთეული, ზოგადი. ეს იქნა ნიშნავს, რომ აბსოლუტურად იზოლირებული ერთეული არ არსებობს. გარდა ამისა, ერთეული თვითონაა ერთიანობის (ვთქვათ, თვისებრივი გარკვეულობის) და სიმრავ-

ლის (თვისებათა) ერთიანობა. იგი არის რაოდენობისა და თვისებრიობის ერთიანობა, აუცილებლობისა და შემთხვევითობის, შესაძლებლობისა და სინამდვილის, შინაარსისა და ფორმის, არსებისა და მოვლენის ერთიანობა. ერთეულში თავს იყრის შინაგან წინააღმდეგობათ: მთელი სიბრტემა დაქვს სისტემა მით უფრო რთულია, რაც უფრო მაღალი განვითარების საფეხურზე იმყოფება ესა თუ ის მატერიალური მოვლენა.

თუ ერთეული იმავე დროს არის საყოველთაო ანუ ზოგადი ეანოშნავს, რომ მატერიის, როგორც პირველსაფუძვლის არსება უკვე მოცემულია ერთეულში, მატერიალობის ნიშანი იქნება ყოველი ერთეულის უნივერსალური ნიშანი.

საწყისი, როგორც წინააღმდეგობათა ერთიანობა მატერიის შინაგანი განსაზღვრულობაა და ამდენად არ არსებობს მატერია ოვითაქტიურობისა და შინაგანი იმპულსის გარეშე. აქედან კი გამომდინარეობს მატერიისა და მოძრაობის განუყრელი კავშირი. მატერიის მოძრაობა კი აუცილებლობით გულისხმობს დროსა და სივრცეს. მატერიის, როგორც შინაარსის, შინაგანი წინააღმდეგობა აუცილებელია ყველა მისი არსებობის ფორმებისათვის. რაც არ უნდა მრავალფეროვნება გააჩნდეს მატერიას და მისი არსებობის ფორმებს, რაც არ უნდა შეფარდებითი და პირობითი იყოს მათი გამოვლენა, ამ პირობითსა და შეფარდებითში ყოველთვის იქნება ის უცვლელი და აბსოლუტური, რომელიც საწყისის შინაარსშია მოცემული. რადგან აბსოლუტური თვითონ არის შეფარდებითის დაპირისპირებული მხარე და მისი წინააღმდეგობაა.

ამავე დროს, როგორც ცნობილია, მიზეზობრიობის პრინციპი არ ვრცელდება არც მატერიაზე, არც მოძრაობაზე. არც დროსა და სივრცეზე. მიზეზობრიობის პრინციპის მიყენება შეუძლებელია ყოფიერებისა და მოძრაობის ძირითადი პირობების მიმართ. მატერიას, დროს, სივრცესა და მოძრაობას არ გააჩნიათ თავიანთი მიზეზები, რომლებსაცანაც ისინი წარმოიქმნებოდნენ და აიხსნებოდნენ. მაშასადამე, მიზეზობრიობას და მის პრინციპს გააჩნია გარკვეული ზღვარი, რომლის იქით იგი ძალას კარგავს. არსებობს უ მ ი ზ ე ზ ო. როგორც ყოველგვარი ყოფიერების ძირითადი პირობა და ეს არის მატერია და მისი არსებობის ფორმები.

ცნობილია, რომ მიზეზობრიობას არ გააჩნია არავითარი შინაარსი სწორედ აღნიშნული უმიზეზო, ყოფიერების ძირითადი პირობების ანუ „სუბსტანციის“ გარეშე. ცხადია, რომ მიზეზობრიობის არსებობისათვის აუცილებელია მისი გამომრიცხველის უმიზეზოს დაშვება. აქედან გამომდინარე, უმიზეზო არაა ერთეული მოვლენა. ან პრაქტიკა. მაგრამ იგი არის ყოველი ერთეულის აუცილებელი მხარე და პრინ-

ცპი. სხვანაირად, უმიზეზო ერთეულთა არსებობის საყოველთაო პრინციპია. მაგრამ ყოველი ერთეული, როგორც ამ საყოველთაობის კერძო შემთხვევა წარმოადგენს უმიზეზოსა და განუწყვეტელის, განუახლებრელის გამოვლენას. ამით კი საყოველთაობა გადაღას და ხორციელდება მისივე საკუთარი თავის წინააღმდეგობაში — ერთეულში. არასაყოველთაოში. ამდენად, შეუძლებელია მიზეზობრიობის სფერო, როგორც განსხვავებულობისა და სიმრავლის სფერო, მოვწყვიტოთ საყოველთაოს და მისგან იზოლირებულად წარმოვიდგინოთ. სამრავლისა და განსხვავებულობის სფერო უნდა იყოს საწყისის გამოვლინებისა და გამომჟღავნების სფერო, რადგან უმიზეზო თვითონაა წინააღმდეგობათა ერთიანობა. ამრიგად, უმიზეზო როგორც საწყისი თვით უნდა იყოს გამოვლინებული მიზეზობრიობაში. სწორედ იგია „ყოველ მიზეზთა მიზეზი“, რომელიც სხვა არაფერია თუ არა თვით მიზეზობრიობის პრინციპის საფუძველი და წყარო. „ყოველ მოვლენას აქვს მიზეზი“ (ან „უმიზეზო მოვლენა არ არსებობს“), როგორც პრინციპი, თავის სათავეს მხოლოდ აღნიშნულ უმიზეზო, ყოფიერების საყოველთაო პრინციპებიდან ღებულობს. ამდენად, მიზეზის საყოველთაობა თავის ახსნას მისივე აშკარა წინააღმდეგობაში, უმიზეზოში ღებულობს. ეს კი სხვა არაფერია თუ არა საკუთრივ წინააღმდეგობათა ერთიანობა. სადაც ერთიანობა არის საწყისი, ხოლო სიმრავლე მისი გამოვლენა და გამომჟღავნება მიზეზობრიობის ფორმით.

მატერია, როგორც შინაგანი წინააღმდეგობა, შინაგანი იმპულსისა და თვითაქტივობის წყაროა და, ამდენად, იგი თვითმოდრობის შინაგანი განსაზღვრულობის მქონეა. სწორედ ამის გამო შეუძლებელია მოძრაობის იზოლირება მატერიისაგან. მატერიის თვითმოდრობა კი არსებობს კავშირშია მიზეზობრიობასთან. რადგან მიზეზი გარდუეველად უკავშირდება ქმედებას, ცვლილებას და წარმოუდგენელია ამ განსაზღვრულობის გარეშე. ამიტომ იგი უკავშირდება საწყისს, როგორც ყოველგვარი მოძრაობისა და ცვალებადობის წყაროს, როგორც თვითმოდრობის გასაღებს.

აქედან გამომდინარეობს, რომ საწყისის უარყოფა, როგორც თვითმოდრობისა და ცვალებადობის პირველწყაროს უარყოფა, თვით საწყისს გადააქცევდა ცალმხრივ დამოკიდებულებად.

ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ა. შოპენჰაუერის კონცეფცია, რომელიც ცდილობს რადიკალურად უარყოს საწყისის, როგორც თვითმიზეზის არსებობა და შესაძლებლობა.

შოპენჰაუერი მიზეზობრიობას განიხილავს, როგორც საფუძვლის (საკმაო საფუძვლის) პრინციპის ერთ-ერთ სახეობას (კერძოდ, ფიზიკურ აუცილებლობას). ამ კანონის არსებობა შოპენჰაუერი ასე ვარაუდობს: „საფუძვლის კანონის მთელი საზრისი დაიყვანება იმაზე, რომ ყველგან და ყოველთვის რაიმე არის სხვისი მიზეზების“<sup>5</sup>.

აქედან გამომდინარეობს, რომ მიზეზობრიობაც, როგორც აღწერილი კანონის სახეობა, შესაბამისად, ცალმხრივი დამოკიდებულებაა. მიზეზობრიობისა და საფუძვლის (საკმაო საფუძვლის) კანონის არსება ერთია: ივსო ყოველგვარი ახსნის პრინციპი. რაც შეეხება თვით საფუძვლს კანონს. იგი არ ექვემდებარება კლდე რაიმე განსჯავებულ ახსნას. პრინციპს: „...რადგან არ არსებობს პრინციპი, რომელიც ახსნადა ყოველგვარი ახსნის პრინციპს, ისე როგორც თვალი ხედავს ყველადღერს, გარდა საკუთარი თავისა“<sup>6</sup>.

ცხადია, რომ საწყისის, როგორც თვითმობრობის იპქვლას პრობლემა შოპენჰაუერს დაკავს ჩვეულებრივ ცალმხრივ მიზეზ-შედეგობრივ დამოკიდებულებაზე და ასეთი დამოკიდებულება მიანიხი ერთადერთ შესაძლებელ და სრულყოფილ დამოკიდებულებად, რაც შეეხება თვითმიზეზს, როგორც ნამდვილ საწყისს, შოპენჰაუერი არ ერიდება არავითარ ირონიებს მის გასაბათილებლად. იგი თვითმიზეზს ცნებას ლოგიკურ წინააღმდეგობად ნათლავს და მიანიხი, რომ ასეთი ცნება საკუთარ შინარსს ანადგურებს. შოპენჰაუერი თვითმიზეზის ბუნებას ასე ახსნათებს: „ბარონმა მიუხედავად წინ გადმოშვებული მისივე თმის ნაწინავს ჩასჭიდა ხელი და მას ზევით ეწევა, ხათა ამოიყვანოს საკუთარი ფეხებით დაჭერილი ცხენი, რომელიც იძირება: ქვევით კი წარწერა: „causa sui“<sup>7</sup>.

შოპენჰაუერის აზრით, ასეთი ცნების შექმნით (ე. ი. წინააღმდეგობათა ერთიანობის ცნების შექმნით), ჰეგელმა „გერმანელებს ნაკარი მიაყარა თვალბში“.

მიზეზობრიობის კანონს, შოპენჰაუერის აზრით, საქმე აქვს ცვლილებასთან ან ცვლილებათა მიმართებასთან, რომლის არსება დროული, მიმდევრობითი დამოკიდებულებაა („ადრე-გვიან“). მიზეზი პირველი ცვლილებაა, ხოლო შედეგი — მეორე. ურთიერთქმედების კატეგორია (როგორც თანაარსებობის გულკება) საერთოდ უაზრობაა.

ბუნებრივია, თუ მიზეზობრიობა ცვლილებათა მიმდევრობაა, მა-

5 A. Шопенгауер. О четверяком корне закона достаточного основания, стр. 138.

6 იქვე, გვ. 137.

7 იქვე, გვ. 15.

წინ ცვლადებზე ცვლილების ახსნა ტაკტოლოგია იქნება და ამიტომ შოპენჰაუერი უშვებს მიზეზთა მიზეზს, როგორც არამატერიალურ ძალას. მატერიას იგი განიხილავს როგორც ინერტულსა და აქტივობას მოკლებულ არსს. მაშასადამე, შოპენჰაუერი მზადაა დაუშვას პირველმიზეზის არსებობა იმ პირობით, რომ ასეთი რამ არ შეიძლება იყოს მატერიალური და არც შინაგან წინააღმდეგობათა ერთიანობა, რადგან ეს წინააღმდეგობა გაანადგურებდა მის მეტაფიზიკურ მიზეზს.

ცვლებადობა რომ მიზეზობრიობის აუცილებელი ნიშანია, რა თქმა უნდა, ეს სადავო არაა. მაგრამ არც ისაა სადავო, რომ ეს ცვლებადობა სათავეს არ ღებულობს თვით მიზეზობრიობიდან, რომ თვითმოდრობისა და ცვლებადობის შინაგანი იმპულსი მოცემულია მხოლოდ საწყისში შინაგანი წინააღმდეგობის სახით; მიზეზობრივი ცალმხრივი დამოკიდებულება აქ მოხსნილია ორმხრივი ურთიერთდამოკიდებულებით. ერთიანის ურთიერთუარამყოფელი ტენდენციებიცაა.

ამგარა, რომ შოპენჰაუერის ასეთი უკიდურესი გულსწყრომა და რეაქცია თვითმიზეზის (საწყისის) ცნების მიმართ შემთხვევითია არაა. დებულება, რომლის თანახმად მიზეზობრიობა თვითონაა ახსნის პრინციპი და ამიტომ არც საჭიროებს არავითარ ახსნას, რომ მიზეზობრიობა „მიზეზის“ ძიება ლოგიკური შეცდომაა, ე. ი. ყალბი პრობლემაა, ჯერ კიდევ ნეოკანტიანელმა ე. კასირერმა წამოაყენა. კასირერის აზრით: „შემეცნების ანალიზი მთავრდება გარკვეული ძირითადი მიმართებებით, რომლებსაც ემყარება ყოველგვარი ცდის მატერიალური შინაარსი. ამ ზოგადი მიმართებებს იქით აზრს გაღწევა არ შეუძლია, რადგან მხოლოდ ამ მიმართებებში მდგომარეობს თვით აზროვნება და შესაძლო ცვაზრებადობა“<sup>8</sup>.

თვით მიზეზობრიობა, კასირერის მიხედვით, სხვა არაფერია თუ არა მიმართება. ერთგვაროვანი დამოკიდებულების გარკვეული ფორმა. კითხვებ „რატომ?“ ან „საიდან?“ იმთავითვე მიმართების არსებობიდან ამოდიან: „რაკი მიზეზობრიობა გვესმის როგორც მიმართება, ამიტომ კითხვა მიმართების მიზეზობრიობის შესახებ საერთოდ იხსნება“. ყოფიერებისა და აზროვნების ცნებების არსებაც აგრეთვე მიმართებაა. ცხადია, რომ მიმართება, როგორც დამოკიდებულების გარკვეული ფორმა არ მოითხოვს არც იმის ძიებას თუ როგორ ხორციელდება ეს დამოკიდებულება და არც იმის ძიებას თუ საიდან ღებულობს სათავეს აზროვნება ან ყოფიერება: „ყოველგვარი კითხვა ამ აღმოცენებაზე, ძირითადი ფორმების ყოველგვარი გამოყვანა საგან-

<sup>8</sup> Э. Кассирер, Познание и действительность. СПб., 1912, стр. 32.

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 401.

თა მოქმედებიდან ან სულის ქმედების უნარიდან აუკლებლად იქნებოდა აშკარა *petitio principii*, რადგან თვით კითხვა „საიდან“, სხვა არაფერია თუ არა ლოგიკური მიმართების განსაზღვრულ ფორმა<sup>10</sup> „ჩვენ შეგვიძლია მივიღეთ საგნის კატეგორიასთან მხოლოდ მიმართების კატეგორიის მეშვეობით!“. მაჭუროს განსაზღვრება განსაზღვრების საგანს (მატერიას) მიაკუთვნებს შესაძლებელ წესრიგს ანუ ფორმალური რიგის ცნებას გარკვეული მიმართებით. ე. ი. მატერიის არსებაც იგივე მიმართებაა.

ცხადია, რომ რაკ სუბსტანციის ცნება შეიცვალა მიმართების ცნებით, საწყისის როგორც ონტოლოგიური არსის პრობლემაც იმთავითვე მოხსნილია: ონტოლოგიური საწყისის ადგილს იჭერს მიმართების ლოგიკური კატეგორია. მიზეზობრიობა დაიყვანება მიმართებაზე და მას „ეკისრება“ „სუბსტანციის“ ფუნქცია.

მართალია, ე. კასირერი ნეოკანტიანელია, მაგრამ მის მიერ განვითარებული აზრი მიმართების კატეგორიის ფუნდამენტალურ საზრისზე და „სუბსტანციურ“ ხასიათზე თავისებურ გაგრძელებას პოულობს ნეოპოზიტივისტურ მიმდინარეობაშიც.

ნეოპოზიტივიზმი, რომელიც კატეგორიულად უარყოფს ონტოლოგიური საწყისის, როგორც მიზეზობრივი პროცესის ამოსავალი პრინციპის კვლევისა და პრობლემატურობის მტკიცებულ ხაზაათს. ცდილობს სხვადასხვა ვარიანტით განავითაროს მიმართების კატეგორიის მოძღვრება და შეცვალოს „სუბსტანციის“ „მეტაფიზიკური“ გაგების შინაარსი.

მიუთითებს რა ე. კასირერის დამსახურებაზე მიმართების კატეგორიის განსაკუთრებული მნიშვნელობის შესახებ, რ. კარნაპი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ამ კატეგორიის გამოყენების გარეშე სუბსტანციისა და მიზეზობრიობის ცნებები უშინაარსო ხდებიან, რომ წესრიგისა და კანონის არსებობა ამოდის მიმართებიდან. რომ მიმართება იქვემდებარებს ფსიქიკურისა და ფიზიკურის განსხვავებას. რომ ერთეული საგნები, როგორც მიმართების წევრები. იწარმოებიან თვით მიმართებიდან<sup>12</sup>.

მიმართების კატეგორიის ფუნდამენტალურ მნიშვნელობაზე მიუთითებს აგრეთვე მ. შლიკი. „ყოველი შემეცნება, წერს იგი. საბოლოო

<sup>10</sup> Э. Кассирер, Познание и действительность. СПб., 1912, стр. 40<sup>1</sup>.

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 397.

<sup>12</sup> R. Carnap, Der logische Aufbau der Welt, Berlin, 1928, S. 83, 105.



ახგარიშით ამოდის არა საგნიდან, სუბსტანციიდან, არამედ, მიმართულებიდან, ურთიერთდამოკიდებულებიდან<sup>13</sup>.

სუბსტანციის ცნება უცვლელობას ემყარება და ეს უცვლელობა წარმოდგენილია გარკვეული მიმართების წესით, დამოკიდებულების ფორმით: „სუბსტანციის უცვლელობა კავშირითა კანონზომიერებას კონსტანტობაში (მუდმივობაში) მქლავნდება“<sup>14</sup>. კანონი, კანონზომიერება არის დამოკიდებულების მიმართები, სახე. მიზეზობრიობა კი კანონის გამოხატვის განსხვავებული ტერმინია<sup>15</sup>.

ბ. რასელის აზრით, უწყვეტი და თავისთავადი, რასაც ჩვენ ცდაში ეპოულობთ უნდა იყოს სწორედ მიზეზობრივი დამოკიდებულება, რომელშიც მას მხოლოდ დროულ-ვრცეული მიმდევრობის მუდმივობა და უწყვეტობა ესმის. იგი ფიქრობს, რომ „სუბსტანციის“ ძველი მეტაფიზიკური გაგება უნდა შეიცვალოს აღნიშნული დამოკიდებულების უწყვეტი ხასიათით: „სიტყვა „მიზეზი“ სხვას არაფერს ნიშნავს გარდა უცვლელი ანტიცედენტისა“.

.....თუ „სუბსტანციას“ უკუვავდებთ, მაშინ ჩვენ უნდა მოვქებნოთ რომელიმე სხვა წესი განსხვავებული დროში ფიზიკური ობიექტების უგვიგობის განსაზღვრისათვის“. „მე ვფიქრობ, რომ ეს შესაძლებელია გაკეთდეს „მიზეზობრივი წრფის“ ცნების დახმარებით“<sup>16</sup>.

ანაჲ შემდეგ ბ. რასელი ცდილობს დროულ-ვრცეული მიმდევრობა როგორც მიზეზობრიობის არსება გაავრცელოს ნაწილაკის ცნებაზე. რასელის თანახმად, ფილოსოფოსებმა ნივთის ცნება აქციეს „მატერიალურ სუბსტანციად“ და თვლიან, რომ ეს სუბსტანცია უწვრილესი ნაწილაკებისაგან შედგება. მაგრამ ანშტეინმა შეცვალა ნაწილაკის ცნება „ხდომილებით“. ხდომილებათა მიმართება ინტერვალია, რომელიც იზღება დროულ-ვრცეულ ელემენტებად. ისე, რომ თუ ორი ხდომილება სხვადასხვა სფეროშია, შეიძლება აღმოჩნდეს, რომ ერთი შეთანხმების მიხედვით A — უსწრებს დროში B ს. მეორე შეთანხმების მიხედვით კი B უსწრებს დროში A-ს. მაგრამ ყველა შემთხვევაში ხდომილებათა რიგს ერთი და იგივე სუბსტანციალობა (ე. ი. მიზეზობრივი წრფიულობა) გააჩნია, რომლის არჩევა ნებისმიერად შეიძლება. ამრიგად, დაასკვნის ბ. რასელი, „მატერია“ წარმოადგენს არა სამყაროს

13 M. Schlick, Allgemeine Erkenntnislehre, Berlin, 1925, S.

14 იქვე, გვ. 346.

15 M. Schlick, Gesammelte Aufsätze, Wien, 1938, S. 43.

16 Б. Рассель, Человеческое познание. Его сфера и границы, М., ИЛ., 1957, стр. 151.

უკანასკნელი მასალის ნაწილს, არამედ, მარტივად, ხდომილებათა ერთი-ან მთელად შეკავშირების მოხერხებულ წესს<sup>17</sup>.

ცხადია, რომ ამით მატერია, როგორც ონტოლოგიური საწყისი, გაიგივებულია მიმართების, როგორც მოვლენათა (ცდის მონაცემთა) სისტემატიზაციის, მოწესრიგების პრინციპთან თუ არაფერს ვიტყვი იმაზე, რომ რასელს მხედველობაში აქვს მატერიის, როგორც ონტოლოგიური საწყისის მარქსამდელი მეტაფიზიკური გაგება.

რაკი მატერია მიმართების (მოწესრიგების) გარკვეული წესია. ამით, როგორც რასელი ფიქრობს, მისი „ფიზიკურობა“ დაახლოებულია სულიერობასთან. მეორე მხრივ, თანამედროვე ფსიქოლოგიამ. რასელის აზრით, სული უფრო მეტად დაუახლოვა მატერიალურს (მხედველობაშია უსათუოდ ბიპევიორიზმი) და შედეგად ვლენულობთ „ნეიტრალურ მონიშმს“, წინააღმდეგობის გადალახვას ფიზიკურს (ყოფიერებას) და ფსიქიკურს (აზროვნებას) შორის.

მიზეზობრივი დასკვნა და მიზეზობრიობის კანონი, როგორც რასელი ფიქრობს, მიიღება ცდის საფუძველზე წარმოებული, განზოგადებული პრინციპებიდან ე. წ. პოსტულატებიდან. პოსტულატების არსება იგივეა. რაც „მიზეზობრივი წრფისა“. კერძოდ. უწყვეტობა მუდმივი განმეორება და მიმართების იგივეობა. „სუბსტანციის“ როგორც მიზეზობრივი წრფის არსებობა არის პოსტულატთა დაშვების შესაძლებლობა. ეს შესაძლებლობა ერთი მხრივ, განსაზღვრულია ცდის მონაცემებით (და ამდენად მას თავისთავადობა და „ობიექტურობა“ ახასიათებს). მეორე მხრივ, ეს შესაძლებლობანი სუბიექტურ წყაროს გულისხმობენ (დაშვებებს წარმოადგენენ) და აღწერის აუცილებლობით განისაზღვრებიან.

ძირითადი განმსაზღვრელი „სუბსტანციური“ ნიშანი ორივე შემთხვევაში ერთი და იგივეა. ეს არის მიმართების იგივეობრივი ბუნება. როგორც უწყვეტობა და უცვლელობა, როგორც განმეორება.

ამრიგად, მიზეზობრიობა არის მუდმივი მიმდევრობის მიმართება და ეს მიმართება ამით „სუბსტანციის“ ფუნქციას ასრულებს. სწორედ ამის გამო აღარ დაიშინს საკითხი ამ მიმართების რაიმე საფუძველის ონტოლოგიური საწყისის შესახებ. პირიქით, მოსგან გამოიყენება თვით მატერიის ცნებაც.

ცხადია, რომ ასე გაგებული „სუბსტანცია“ გამორიცხავს ყოველგვარ შინაგან წინააღმდეგობას, თვითმოძრაობის იმპულსსა და აქტივობას. შესაბამისად, მიზეზობრიობაც გაგებულია როგორც მხოლოდ მკვლარი, ინერტული მიმდევრობა, რომელიც მოკლებულია ყოველ-

გვარი წარმოქმნისა და ქმედების ნიშანს. ამ ნიშნის გარეშე კი ნამდვილ მიზეზობრივ პროცესზე ლაპარაკი იმთავითვე გამორიცხულია.

არსებობს მიმართების კატეგორიის გააზრების მეორე ნეოპოზიტივისტური ვარიანტი, რომლის მიხედვით მიმართება არის ლოგიკური აზროვნების პრინციპი და მიზეზობრივი მიმართებაც ამ პრინციპიდან იწარმოება. ასეთ აზრს ავითარებს მაგალითად, ნეოპოზიტივისტი ვ. კრაფტი<sup>18</sup>.

ავტორის აზრით, იგივეობის ფორმალურ-ლოგიკური კანონი გულისხმობს მიმართებას კლასსა (ზოგადსა) და ელემენტს (კერძოს) შორის და კაუზალური მიმართება წარმოადგებს ამ პრინციპის გამოვლენას ცდის აფეროში. „რამე იგივეობის დადასტურებას, ამბობს ავტორი, — მხოლოდ ის აზრი გააჩნია, რომ ამით განსხვავებული მოცემულობანი არიან იდენტიფიცირებულნი, ე. ი. კანონს დაქვემდებარებულა ის, რაც სხვადასხვა დროში ან ადგილას გვეძლეოდა“<sup>19</sup>.

ავტორი მიუთითებს, რომ იგივეობის კანონის ასეთი გაგება ლაიბნიციდან მოდის და ბატონობს თანამედროვე მათემატიკურ ლოგიკაში. ცხადია, რომ ასე გაგებული იგივეობის კანონი არის არა მნიშვნელობისა და შინაარსის ერთადერთობა, რომელიც გამორიცხავს გაორებასა და წინააღმდეგობას, არამედ იგი. აშკარა წინააღმდეგობაა. რამდენადაც იგი არაიგივეობრივის. განსხვავებულის ერთიანობას და კავშირს ეხება. ძნელი არაა იმის მიხვედრა, რომ თუ განსხვავება იგივეობის აშკარა წინააღმდეგობაა და იგივეობის კანონი განსხვავებულთა იგივეობას გამოთქვამს, მაშინ იგი წინააღმდეგობათა ერთიანობასაც გამოთქვამს. კრაფტი, როგორც ჩანს, მდუმარედ უვლის გვერდს იმ გარემოებას, რომ ამით მან ფაქტიურად დატოვა ფორმალური ლოგიკის სფერო და არავითარი აზრი აღარ აქვს მტკიცებას, რომ ასე გაგებული იგივეობის პრინციპი წმინდა იდეალური პრინციპი და ლოგიკურა აზროვნების ნორმაა.

ერთი რამ ცხადია, რომ მიზეზობრივი მიმართება არ შეიძლება დასაბუთდეს იგივეობის ძველი ტრადიციულ გაგებიდან. ამიტომ, მისი შინაარსი ძირფესვიანად უნდა შეიცვალოს, მაგრამ ამ შეცვლის შედეგად ჩვენ აღმოვჩნდით ზოგადისა და კერძოს, როგორც წინააღმდეგობათა ერთიანობის წინაშე. მაშასადამე, მიზეზობრივი მიმართების დასაბუთებისათვის აუცილებელია გავიდეთ ფორმალური ლოგიკის სფეროდან და მივმართოთ დიალექტიკის პრინციპს.

---

<sup>18</sup> V. K r a f t, *Mathematik, Logik und Erfahrung*, Wien, 1947.

<sup>19</sup> იქვე, გვ. 110.

თავის დროზე, როგორც ჩვენ დავრწმუნდით, ამ გარემოებას ნათლად ხედავდა ი. კანტი, როცა იგი გონების აპრიორულ პრინციპად აღიარებდა მოცემულიდან მისი საწინააღმდეგოს (განსხვავებულის) გამოყვანის აუცილებლობას და აშკარად ემოწინებოდა ტრადიციული, ფორმალური ლოგიკის პრინციპებს.

რაკი კრაფტმა იგივეობის პრინციპში აღმოაჩინა განსხვავებულ ელემენტთა ცაფშირი, ამით მან უკვე იგივეობა აქცია ნამდვილ მიმართებალ და მიმართება ამ სახით მონათლა როგორც აზროვნების პრინციპი. იგივეობა, როგორც მიმართება საფუძველ-მიმართებაა და თავისი ბუნებით იგი არის არა ფაქტიური, არამედ იდეალური მიმართებაა. „...იგივეობა იდეალური მიმართებაა. ე. ი. მხოლოდ აზროვნებაში არსებობს და ამის გამო ფაქტობრივი აზროვნებისათვის იგი ნორმის ფუნქციას ასრულებს“<sup>20</sup>.

კრაფტის აზრით დასკვნა ღრუბელიდან (მიზეზიდან) წვიმაზე (შედეგზე) ემყარება კატეგორიული სილოგიზმის აქსიომას (მოცულობის მისედვით). ამ დასკვნის ჩონჩხი ასეთია: ყველა ასეთი „ღრუბელი“ მაშასადამე, „ეს ღრუბელიც“ (იწვევს წვიმას). საფუძველი დასკვნისა არის მიმართება „ყველასა“ და „ერთეულს“ შორის. ე. ი. კლასსა და ელემენტს შორის<sup>21</sup>. ეს პრინციპი მომწესრიგებელი აზროვნების კანონია<sup>22</sup>.

როგორც ხედავთ, თუმცა სხვა გზით, მაგრამ მაინც კრაფტიც საბოლოოდ მიმართების ცნებაზე ჩერდება და აქედან სურს დაასაბუთოს კაუზალური აუცილებლობის არსებობა. მაგრამ მის მიერ გააზრებული მიმართება ფაქტიურად სხვა არაფერია თუ არა დაპირისპირებულთა ერთიანობის დადასტურება აზროვნებაში.

ამრიგად, უარყოფს რა ონტოლოგიური საწყისის არსებობას. ნეოპოზიტივიზმიმ გარკვეულ სიძნელეებს აწყდება მიზეზობრივი აუცილებლობისა და მიზეზობრიობის არსების განხილვისას.

მოსწყვიტა რა მიზეზობრიობა მისივე ბუნებრივ საწყისს, ნეოპოზიტივიზმმა მიზეზობრივი პროცესიდან გამოორიცხა ყოველგვარი მატერიალური ნიშანი და იგი დაიყვანა წმინდა ლოგიკურ დამოკიდებულებაზე, მიმართების კატეგორიაზე. მაგრამ ამით ვერც ლოგიკური საწყისის პრობლემა იქნება გადაჭრილი, რადგან მიმართება გააზრებულაა. როგორც სიმრავლის წევრთა გაერთიანების. ვანლაგების პრინციპი და ეს უკანასკნელი გაიგივებულაა წესრიგთან და კანონზომიერებასთან.

სუბსტანციის, როგორც ონტიური საწყისისა შეცვლა მუდმივი

<sup>20</sup> K r a f t, *Mathematik, Logik und Erfahrung*. Wein, 1947, S. 111.

<sup>21</sup> იქვე, გვ. 100.

<sup>22</sup> იქვე, გვ. 105.

მიმდევრობითა და დამოკიდებულების ერთგვაროვანი, უწყვეტი ბუნებით, ფაქტიურად ნიშნავს საწყისის არსების გაუქმებას და მაშასადამე, მიზეზობრიობის, როგორც მატერიალური პროცესის უგულვებელყოფას.

შემთხვევით როდი მიუთითებენ ნეოპოზიტივიზმის წარმომადგენლები იმის შესახებ, რომ თითქოს „მიზეზის“ ცნება და მიზეზობრიობის „ძველი“ მატერიალისტური გაგება მოძველდა და თითქოს „აღარ შეესაბამება“ თანამედროვე მეცნიერულ მოთხოვნებს.

ამრიგად, ობიექტური იდეალიზმი ვერ ეგუება საწყისის, როგორც შინაგანი წინააღმდეგობის დიალექტიკური ერთიანობის პრინციპს და ცდილობს მის კატეგორიულ უარყოფას. სუბიექტური იდეალიზმი (თანამედროვე პოზიტივიზმის სახით) ცდილობს ონტიური საწყისის პრობლემა მარტივ ლოგიკურ მიმართებაზე დაიყვანოს და ამით მოხსნას წინააღმდეგობა მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის (დაახლოებით ისე, როგორც თავის დროისათვის, ე. მაჩა ცდილობდა მიმართების პრინციპით აეხსნა განსხვავება ფიზიკურსა და ფსიქიკურს შორის).

საქმის ნამდვილი ვითარება კი სრულიად საწინააღმდეგოს ამტკიცებს. მიზეზობრიობა როგორც ცალმხრივი გენეტური, წარმოქმნადობის რეალური პროცესი თავის სათავეს ონტიური საწყისიდან, მატერიიდანღებულა.

მატერია შინაგანი წინააღმდეგობაა და მისი არსებობის ობიექტური ფორმებიც (მოძრაობა, დრო, სივრცე) განისაზღვრებიან ამ წინააღმდეგობის არსებით. ეს იმას ნიშნავს, რომ არც მატერია, როგორც საწყისი, და არც მისი არსებობის ფორმები არ შეიძლება წარმოქმნადობის პრინციპს ექვემდებარებოდნენ, არ შეიძლება, მარტივად, მიზეზის ან შედეგის სახით გამოვლინდნენ. ეს შეუძლებლობა იმას იყვარება, რომ მატერია (და მისი არსებობის ფორმებიც) თავიანთი თავის „მიზეზებს“ წარმოადგენენ, მარადიულნი არიან და შესაბამისად საკუთარი არსებიდან აიხსნებიან და არა რაიმე უცხო, განსხვავებული მიზეზიდან. მიზეზობრიობა საწყისისა როგორც შინაგანი წინააღმდეგობის გამოვლინებაა და ამრიგად მიზეზობრივი პროცესის არსებობა შინაგანი აუცილებლობით განისაზღვრება საწყისის არსებით. სწორედ ამის გამო მათი ერთმანეთისაგან მოწყვეტა და იზოლირებულად განხილვა შედეგად გვაძლევს იდეალისტურ, ცალმხრივ, დამახინჯებულ თეორიებს.

სწორედ საქმის ასეთი ვითარებით საწყისისა და მიზეზობრიობის პრობლემის მარქსისტული დაყენება პრინციპულად განსხვავდება მარქსამდელი და თანამედროვე იდეალისტური ფილოსოფიისაგან.

**მიზეზობრიობის მარქსისტული გაგების ძირითადი პრინციპები.**

1. მიზეზობრიობის მარქსისტული გაგების ამოსავალი პრინციპი, რო-

მელსაც საერთოდ უკავშირდება მატერიალიზმი, ობიექტურობის, მატერიალურობის ნიშანია. როგორც აღინიშნა, სუბიექტური იდეალიზმი უარყოფს მიზეზობრიობის ობიექტურ, მატერიალურ ხასიათს და ცდილობს დაასაბუთოს მიზეზობრიობის არსებობა სუბიექტური პრინციპებიდან.

მიზეზობრიობის ობიექტურობის უარყოფა, როგორც ვ. ი. ლენინი აღნიშნავს, ფაქტიურად ნიშნავს კანონზომიერების უარყოფას, ობიექტურ სამყაროში და არც ერთი სუბიექტური იდეალიზმის წარმომადგენელი. თანამედროვე პოზიტივიზმის სახით, არ მალავს ამ გარემოებას.

ობიექტური იდეალიზმის მიხედვით, თუმცა მიზეზობრიობას აქვს ობიექტური ხასიათი, მაგრამ მისი არსებობა საბოლოო ანგარიშით, მოითხოვს სამყაროსაგან დამოუკიდებელი იდეალური პირველსაწყისის დაშვებას, როგორც აქტივობის წყაროს დაშვებას. ასე მსჯელობს მაგალითად ობიექტური იდეალიზმის თანამედროვე ნაირსახეობა — ნეო-თომიზმი. არგუმენტაცია გამარტივებული სახით ასე გამოიყურება: მიზეზის არსებობა ნიშნავს, რომ საგანი სხვაზე დამოკიდებული და სხვისგან აიხსნება. ეს იმას ნიშნავს, რომ არც ერთი საგანი ან მოვლენა არ საბუთდება (არ აიხსნება) თავისთავიდან, წინააღმდეგ შემთხვევაში ისინი დამოკიდებულნი არ უნდა იყვნენ. თუ არც ერთი ერთეული არ არის საკუთარი თავის მიზეზი, ეს იმას ნიშნავს, რომ ყველა ერთეულის მიზეზი არის თვით ამ ერთეულთა გარეთ. ყველა ერთეული სხვა არაფერია თუ არა სამყარო და მამასადამე, მიზეზობრივ დამოკიდებულებას მივყავართ სამყაროს მიზეზთან. რომელიც არაა მოცემული არც ერთ საგანში, ვ. ი. მიზეზობრიობის ობიექტურობა თავისთავად მეტყველებს, რომ იგი „პირველმამოძრავებელის შემოქმედების“ ნაყოფია<sup>23</sup>.

ჩვენთვის ახლა გასაგები უნდა იყოს ის გარემოება, რომ ნეოთომიზმი მიზეზობრიობის ობიექტურობას აბსტრაქტული, რელიგიური საწყისის დასაბუთებისათვის იყენებს, სხვანაირად მას არც შეუძლია მიზეზობრიობის არსებობა და აუცილებლობა გაამართლოს. ეს არგუმენტაცია კი იგივე იდეალისტურა ხერხის განმეორებაა. „პირველი აქტი“ ანუ მოძრაობისა და ცვალებადობის წყარო (და მიზეზობრიობის საფუძველიც), იზოლირებულია სიმრავლისაგან და თვით ეს სიმრავლე ნაწარმოებია ერთიანობისაგან სწორედ კაუზალური წესით, სიმრავლე განისაზღვრება ერთიანობით და არა პირიქით, მაშინ, როცა არავითარი

---

23 ასეთია არსებითად ის არგუმენტაცია, რომელიც გადმოცემულია მაგალითად, ნეოთომისტების ა. ბრუნერის და რ. კარისის მონოგრაფიებში. Bruner A., Die Grundfragen der Philosophie, Freiburg, 1956; Karisch R., Der Christ und der Dialektische Materialismus, Berlin, 1956.

ასეთი ცალმხრივი დამოკიდებულება სიმრავლე-ერთაანობას შორის ფაქტურად არ არსებობს.

2. მიზეზობრიობის მარქსისტული გაგება ამ კავშირის ობიექტურობის, მატერიალურობის აღიარებით როდი კმაყოფილდება. რომ ეს ასე იყოს, მაშინ მარქსამდელი და მარქსისტული მატერიალიზმი მიზეზობრიობის შესახებ ერთისა და იმავე შეხედულების უნდა იყვნენ.

გარდა ამისა, მარქსისტული მატერიალიზმი მხოლოდ ლოგიკურ არგუმენტებს როდი აყენებს იდეალიზმის (და განსაკუთრებით სუბიექტური იდეალიზმის) წინააღმდეგ მიზეზობრიობის ობიექტურობის, მატერიალობის შესახებ.

დიალექტიკური მატერიალიზმი არა მარტო აღიარებს მიზეზობრიობის ობიექტურ, მატერიალურ ხასიათს, არამედ ცნობს ამ ობიექტურობის, მატერიალურობის დამადასტურებელ, დამამტკიცებელ საბუთს ადამიანის გრძნობადი საგნობრივი მოქმედებას ანუ პრაქტიკის სახით. მიზეზობრიობას ობიექტურობის კრიტერიუმის ანუ პრაქტიკის საკითხს ორი მხარე გააჩნია:

1. ადამიანის გონება (ან ზებუნებრივი ძალა) გვამცნობს მიზეზობრიობის არსებობას და ბუნებას და 2. რით დასტურდება მიზეზობრიობის ობიექტურობა და მისი შეცნობა.

პირველ კითხვაზე მარქსისტული მატერიალიზმი ასე პასუხობს, ჩვენ არა მარტო ვაკვირდებით ბუნებაში არსებულ მოძრაობათა თანმიმდევრობას, მიზეზობრივ დამოკიდებულებას, არამედ ჩვენა მოქმედების წყალობით შეგვიძლია გამოვიწვიოთ ასინი ხელოვნური გზით და მივცეთ ამ მოძრაობებს ჩვენთვის სასურველი მიმართულება და ფარგლები (ენგელსი) „ამის წყალობით, ადამიანის მოქმედების წყალობით დაფუძნდება სწორედ წარმოდგენა მიზეზობრიობის შესახებ, წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ ერთი მოძრაობა მიზეზია მეორე მოძრაობისა“<sup>24</sup>.

ამრიგად, მიზეზობრიობის არსებობის პირველწყაროს წარმოდგენს არა გონება და მისი აპრიორული პრინციპები (ანუ ზებუნებრივი ძალები) არამედ ბუნება და მასში მიმდინარე მატერიალური პროცესები.

რა არის მიზეზობრიობის ობიექტურობის და მისი შეცნობის კრიტერიუმი? მარტო მოძრაობათა მიმდევრობა (და მათი მატერიალური ხასიათი) ჯერ კიდევ არ იძლევა გადამწყვეტ საბუთს მიზეზობრივი კავშირის, როგორც რეალური კავშირისა და აუცილებლობის შესახებ. ადამიანის პრაქტიკა არა მარტო აფუძნებს მიზეზობრიობის ობიექტური არსებობის წარმოდგენას, არამედ ამტკიცებს ამ კავშირის ობიექ-

24 ფ. ე ნ გ ე ლ ი ს. ბუნების დიალექტიკა, 1950. გვ. 236.

ტურო (არასუბიექტურ) ხასიათს და იმას, რომ ჩვენ შეგვიძლია იგი შევიცნოთ: „ადამიანის მოქმედება, წერს ენგელსი — ამოწმებს მიზეზობრიობას. თუ ჩაზნექილი სარკის საშუალებით მზის სხივებს ერთ ფოკუსში მოუყვრით თავს და იმავე მოქმედებას გამოვიწვევთ. რასაც ჩვეულებრივი ცეცხლის სხივების კონცენტრაციის დროს. დავამტკიცებთ, რომ სითბო მზისაგან მოდის“<sup>25</sup>. მაშასადამე, ჩვენი წარმოდგენის კემარტიკება ისევე პრაქტიკით მტკიცდება და ამიტომ სკეპტიკოსს აღარ შეუძლია თქვას, რომ „ადრინდელი ცდიდან არ გამოძინანარობს, რომ შემდეგშიც ასე არ იქნება“ (ენგელსი). რაკი ჩვენი ვარაუდი და მოლოდინი, ჩვენი წარმოდგენა და აზრი ასეთი კავშირის არსებობის შესახებ დაემთხვა ფაქტობად, გარდამქმნელ, საგნობრივ მოქმედებას. ამით უკვე დაძლეულ იქნა ინდუქციის სიძნელე და იგი შეუერთდა დედუქციას. პრაქტიკამ უკვე მოიცვა როგორც კერძობა ისე საყოველთაობა. ამიტომ მიზეზიდან მოქმედების წარმოქმნის აუცილებლობას აღარ შეიძლება ჰქონდეს „ალბათობითი“ ხასიათი, როგორც ანაჰ ჰიუმი და თანამედროვე პოზიტივისტები ფიქრობენ. ამგვარად, „წინასწარგანსაზღვრას“ კი არ ეფუძნება მიზეზობრიობის დადასტურება. არამედ თვით „წინასწარგანსაზღვრა“ ეფუძნება მიზეზობრიობის აუცილებელ, ობიექტურ ხასიათსა და მის შეცნობას.

3. მიზეზობრიობის შემდეგი თავისებურება, დიალექტიკური ტერმინოლოგიის თანახმად, იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ორგანულად ერწყმის მოვლენათა საყოველთაო კავშირს, ურთიერთქმედებას, მოძრაობასა და ცვალებადობას. სწორედ აღნიშნული თავისებურება განსაზღვრავდა და განსაზღვრავს მიზეზობრიობის დასაბუთების სიძნელეს და იდეალისტური თეორიების ცალმხრივობასაც.

რაკი მოძრაობა, ურთიერთქმედება და ცვალებადობა მიზეზობრიობის არსებობის აუცილებელი პირობაა, ამიტომ იმას ეთხვავა: ხომ არ შეიძლება ავხსნათ ეს მოძრაობა მიზეზიდან და ვამტკიცოთ, რომ მიზეზობრიობიდან წარმოსდგება საერთოდ მოძრაობა და ცვალებადობა. მაგრამ ყოველი მიზეზი ხსნის და ასაბუთებს მოქმედების (შედეგის) აუცილებლობას და არა მოძრაობის და ცვალებადობის აუცილებლობას. მიზეზი თვითონაა ცვალებადობა და ქმედება. იგი თვითონაა აქტიური მოქმედების (შედეგის) მიმართ, ამიტომ მიზეზით მოძრაობა-ცვალებადობის ახსნა იქნებოდა მოძრაობის ახსნა მოძრაობით. თუ მიზეზი თვითონაა მოძრაობა, მაშინ ისმის საკითხი საიდან მოვიდა მასში აქტივობა ანუ მოძრაობა. თუ იგი მიზეზს მძლეულო აქვს საკუთარი არსებიდან, მაშინ მიზეზს აღარ უნდა ჰქონდეს კიდევ მიზეზი. ე. ი. იგი



უნდა იყოს ყოველივეს მიზეზი ანუ აბსოლუტური მიზეზი. ასეთი მიზეზი კი ემპირიულად შეუძლებელია. ამიტომ იგი ემპირიულის მიღმა არსებული ტრანსცენდენტურია და გაგებული იქნება როგორც იზოლირებული პირველი მიზეზი (დმერთი, აბსოლუტური იდეა, აბსოლუტური სრულყოფილება და სხვა). ამრიგად, მიზეზობრიობიდან კი არ აიხსნება მოძრაობა და ცვალებადობა, არამედ პირიქით მიზეზობრიობა უნდა აიხსნას მოძრაობისა და ცვალებადობისაგან. აქედან კი გამომდინარეობს, რომ უნდა არსებობდეს მიზეზობრიობის „მიზეზიც“ და მთელი საქმე იმაშია თუ როგორ იქნება გაგებული ეს „უმიზეზო მიზეზი“ ანუ ზაწყისი.

მიზეზობრივი კავშირის დიალექტიკური ბუნება და მისი განხილვის დიალექტიკური წესი სწორედ ამ თავისებურებიდან გამომდინარეობს. მიზეზობრიობის განხილვის დიალექტიკური თვალსაზრისის საფუძველშივე, განსხვავდება მეტაფიზიკური თვალსაზრისიგან. მეტაფიზიკური თვალსაზრისი მიზეზსა და მოქმედებას განხილავს როგორც „გაქვავებულ დაპირისპირებას“ (ენგელსი), მიზეზი ყოველთვის გარეგნულია მოქმედების მიმართ და შეუძლებელია მათი ურთიერთგადასვლები, მათი იგივეობა. მიზეზი და მოქმედება განაწილებულია ორ საგანს შორის, იზოლირებულია ერთმანეთისაგან და შეუძლებელია მიზეზი იყოს მოქმედება. ამასთანავე, მიზეზი არის აქტიური და გარეგანი) ხოლო მოქმედება არის პასიური, როგორც მისი შედეგი.

4. დიალექტიკური მატერიალიზმი მიზეზსა და მოქმედებას განიხილავს, როგორც „პოლარულ დაპირისპირებას“ (ენგელსი). დიალექტიკური თვალსაზრისის არსება, ენგელსის აზრით, იმაშია, რომ „...საფუძვლისა და შედეგის, მიზეზისა და მოქმედების, იგივეობისა და განსხვავების, მოჩვენებისა და არსების, ეს უძრავი დაპირისპირებული საფუძველს მოკლებულნია, რომ ანალიზი ერთ პოლუსს აღმოაჩინოს მეორეში როგორც უკვე in nuce (ჩანასახში) მყოფს, რომ გარკვეულ წერტილში ერთი პოლუსი მეორე პოლუსად გადაიქცევა...“<sup>26</sup>.

აქედან გამომდინარეობს, რომ მიზეზ-მოქმედება დაპირისპირებულია ერთიანობის გარკვეული ფორმა. ამიტომ სავსებით ბუნებრივია მათი განხილვა, როგორც წინააღმდეგობათა დიალექტიკური ერთიანობისა.

5. დიალექტიკური თვალსაზრისის მიხედვით, ამბობს ფ. ენგელსი, „...მიზეზი და შედეგი წარმოდგენებია, რომელთაც ძალი აქვთ, როგორც ასეთებს, მხოლოდ ცალკე შემთხვევაზე გამოყენების დროს, მაგრამ როგორც კი ცალკე შემთხვევას განვიხილავთ მის ზოგად კავშირში

26 ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, გვ. 207.

მსოფლიო მთლიანობასთან. ეს წარმოდგენაა ერთეულებიან და უნივერსალური ურთიერთშემოქმედების წარმოდგენაში გადადიან, სადაც მიზეზები და შედეგები მუდამ თავიანთ ადგილებს იცვლიან და ის, რაც ახლა ან აქ შედეგი იყო, იქ ან მაშინ მიზეზი იქნება და პირიქით<sup>27</sup>.

მიზეზობრიობის მარქსისტული გაგების ეს პრინციპი ორ გარემოებას გულისხმობს, რომელთაგან ერთი ეხება მიზეზობრივი კავშირის ონტოლოგიური არსებობის ფორმას, ხოლო მეორე ამ კავშირების შემეცნების საკითხს. თუ მიზეზობრივ კავშირს განვიხილავთ როგორც ობიექტური, უნივერსალური, საყოველთაო კავშირის მონეტა, ჩვენს შემთხვევაში არსებული მიზეზი აუცილებლად იქნება წინამდებარეს მიმართ მოქმედება (შედეგი), ხოლო, შესაბამისად, მოქმედება იქნება მიზეზი მომდევნოს მიმართ. მაშასადამე, აქ დაპირისპირება მიზეზსა და მოქმედებას შორის მნიშვნელობას კარგავს, მაგრამ ეს მნიშვნელობა (ე. ი. განსხვავება მიზეზსა და მოქმედებას შორის) კვლავ აღსდგება ყოველი კერძო მიზეზობრივი კავშირის იზოლირების შემთხვევაში. ამიტომ მიზეზობრიობა ამით ობიექტიურობას არ კარგავს და „აბსტრაქცია“ არ იქცევა, როგორც ამას მ. ბუნგე ფიქრობს<sup>28</sup>. ჩვენს შემეცნებას მხედველობაში აქვს ყოველთვის მხოლოდ ასეთი: იზოლირებული კერძო შემთხვევა: „იმისათვის, რომ ცალკეული მოვლენები გავიგოთ, ისინი საყოველთაო კავშირიდან უნდა ამოვგლიჯოთ, იზოლირებით განვიხილოთ და აი ამ შემთხვევაში ცვლადი მოძრაობანი წარმოსდგებიან ერთნი როგორც მიზეზნი მეორენი კი როგორც შედეგ-მოქმედებანი“<sup>29</sup>.

საყოველთაო კაუზალური კავშირის შემეცნება რომ ერთბაშად შეიძლებოდეს, მაშინ შემეცნების განვითარებაზეც მსჯელობა შეუქლებელი იქნებოდა, რადგან ჩვენ იმთავითვე გვეცოდინებოდა ყოველ მოვლენის მიზეზი. ეს კი განუხორციელებელი მოთხოვნაა.

**ურთიერთქმედება და მიზეზობრიობა.** მიზეზობრიობის არსებობისა და მისი რაობის საკითხს ორგანულად უკავშირდება ურთიერთქმედება. ამ კავშირის არსებობა იქიდან ამოდის, რომ ურთიერთქმედება არის საწყისის უშუალო გამჟღავნება და გამოვლენა, სიმრავლისა და ერთიანობის დიალექტიკური, ურთიერთგანმსჭვალავი და წინააღმდეგობრივი ბუნების განხორციელება, საწყისის უშუალო სინამდვილე. ამიტომ საწყისი თავისი არსებით თანამთხვევა ყოველგვარი არსისა და თვითმოძრაობის საფუძველს. ეს კი სხვა არაფერია თუ არა მატერია.

27 ფ. ენგელსი, ანტი-დიურიზმი, 1952, გვ. 28.

28 Бунге, М., Причинность, часть III, ИЛ, М., 1962.

29 ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, გვ. 238.

მატერიალური სამყაროს საგანთა იგივეობა, კავშირი თავის წინააღმდეგობად და საფუძვლად კავშირის წყვეტას, განსხვავებულობას გულისხმობს. ამ წინააღმდეგობათა ერთიანობის გარეშე კი ურთიერთქმედება არ არსებობს: „ურთიერთქმედება პირველი რამ არის, რაც ჩვენს წინაშე აღიმართება როდესაც მოძრავ მატერიას განვიხილავთ საერთოდ და მთლიანად დღევანდელი ბუნებისმეცნიერების თვალსაზრისით“<sup>30</sup>. „ის გარემოება, რომ ეს სხეულები ურთიერთკავშირში იმყოფებიან, იმასაც ნიშნავს, რომ ისინი ერთმანეთზე მოქმედებენ და ეს მათი ურთიერთგმოქმედება არის სწორედ მოძრაობა“<sup>31</sup>.

აქედან გამომდინარეობს, რომ მიზეზობრიობა მოძრაობის სახით უშუალოდ მხოლოდ ურთიერთქმედებას უკავშირდება. „მხოლოდ ამ უნივერსალური ურთიერთქმედებიდან მივალთ ნამდვილ მიზეზობრივ ურთიერთობამდე“<sup>32</sup>.

ამ ვითარებით არხსნება მიზეზობრიობისა და ურთიერთქმედების ურთიერთობის საკითხის აქტუალური ხასიათი და აზრთა სხვადასხვაობა ამ ურთიერთობის შესახებ.

მარქსისტული ფილოსოფიის სახელმძღვანელოებში ამ საკითხს ჩვეულებრივ არ განიხილავენ; უთუოდ იმ მოსაზრებით, რომ ურთიერთქმედება გამორიცხავს ცალმხრივ მიზეზობრივ დამოკიდებულებას და ამიტომ იგი არაა მიზეზობრიობა. ზოგიერთის აზრით — ურთიერთქმედება შესაძლებელია განვიხილოთ როგორც მიზეზი მის მიერ გამოწვეული ცვლილების მიმართ და მაშასადამე, იგი დაუქვემდებაროთ მიზეზობრიობის კატეგორიას (მაგ., სეფჩნიკოვი, კრაევსკი)<sup>33</sup>.

ზოგი კი ფიქრობს, რომ მიზეზობრიობა სხვა არაფერია თუ არა ურთიერთქმედება (მაგ., უემოვი)<sup>34</sup>.

არაიან ავტორები, რომლებიც მიზეზობრიობას თვლიან ურთიერთქმედების, როგორც „ორმაგი“ მიზეზობრივი დამოკიდებულების „უჭრედად“ ან „ელემენტად“<sup>35</sup>.

30 ც. ე ნ გ ე ლ ს ი, ბუნების დიალექტიკა, გვ. 237.

31 ი ქ ვ ე, გვ. 60

32 ი ქ ვ ე, გვ. 238.

33 Г. А. Свечников, Категория причинности в физике, М., 1961; В. Краевский. Пять понятий причинной связи, «Вопросы философии», № 7, 1966.

34 А. И. Уемов, О временном соотношении между причиной и действием. Борьба против индетерминизма в квантовой механике и временное соотношение причины и действия, Ивачово, 1960.

35 В. С. Библиер, О системе категорий диалектической логики, Сталинград, 1958.

თვალსაზრისთა აღნიშნული სიმრავლე თავისთავად მეტყველებს იმაზე, რომ ურთიერთქმედებისა და მიზეზობრიობის დამოკიდებულების საკითხში ერთიანი შეხედულება არ არსებობს, თუმცა მარქსიზმის კლასიკოსები ამ დამოკიდებულების ერთმნიშვნელოვანი გაგებისათვის გარკვეულ სახელმძღვანელო პრინციპებს იძლევიან.

ურთიერთქმედების კატეგორია ისტორიულად განვითარების თვალსაზრისითაც არაა დამუშავებული და გაანალიზებული. მ. ბუნგე, რომელიც ეხება მიზეზობრიობისა და ურთიერთქმედების დამოკიდებულების საკითხს ნაშრომში „მიზეზობრიობა“ ამბობს, რომ არსებობს სამი ძირითადი თვალსაზრისი ამ კატეგორიათა მიქართების შესახებ. პირველი თვალსაზრისი, რომელიც წარმოდგენილია კანტის მიერ. მიზეზობრიობასა და ურთიერთქმედებას ერთიმეორის გვერდით ათავსებს. მეორე — ურთიერთქმედებას მიიჩნევს მიზეზობრიობას ერთ-ერთ სახეობად (რასელო), ხოლო მესამე თვალსაზრისი მიზეზობრიობას მიიჩნევს ურთიერთქმედებისადმი დაქვემდებარებულ კატეგორიად (ჰეგელი)<sup>36</sup>.

ავტორის აზრით კი, ურთიერთქმედებას აკლია მიზეზობრიობის მთავარი, არსებითი ნიშანი — გენეტური, არაუეუქცევიითი ხასიათი და ამიტომ მისი გაიგივება მიზეზობრიობასთან მცდარი შეხედულებაა. რაც შეეხება განსაზღვრულობის ან დეტერმინაციის პრინციპს, ავტორი თვლის რომ ურთიერთქმედება შეიძლება ჩაითვალოს დეტერმინაციის სახეობად. მიზეზობრიობასთან ერთად.

ამასთანავე, ბუნგე ურთიერთქმედების კატეგორიას ფაქტიურად ფუნქციონალიზმთან (ფუნქციონალურ დამოკიდებულებასთან) აიგივებს და ბრალს დებს დიალექტიკოსებს ასეთ გაიგივებაში. ჰეგელის მატერიალისტმა მოწაფეებმა, წერს ავტორი, ურთიერთქმედების კატეგორიის მოძღვრება განავითარეს და მიზეზ-შედეგობრივ კავშირს თვლიან მის საფეხურად, მომენტად. ბუნგეს მხედველობაში აქვს სწორედ ენგელსის დებულება, რომლის თანახმად მიზეზი და მოქმედება, მათი დაპირისპირება და განსხვავება ქრება უნივერსალურ ურთიერთქმედებაში. აქედან ავტორს ის დასკვნა გამოჰყავს, რომ თითქოს მარქსი და ენგელსი მიზეზობრიობას განიხილავენ, როგორც „ცარიელ აბსტრაქციას“ და მიმართავენ მის „გამოყენებას“ მხოლოდ პრაქტიკული საქაროების შემთხვევაში.

ამჟამად, რომ ურთიერთქმედებისა და მიზეზობრიობის წინააღმდეგობრივი ბუნებიდან ავტორს ყალბი დასკვნა გამოაქვს და ფიქრობს, რომ თუ მიზეზობრიობა გაგებული იქნება ურთიერთქმედებიდან. მაშინ იგი არარსებულად უნდა გამოვაცხადოთ. ე. ი. მიზეზობრიობის

36 М. Бунге, Причинность, часть III, 6 (6.1.7).

ობიექტური არსებობა უნდა უარყვოთ. ამიტომ იგი ანვითარებს აზრს, რომლის თანახმად ურთიერთქმედება ცალკეულ შემთხვევებში ვლანდება. მაგრამ მიზეზობრიობასთან მას არსებითი კავშირი არ გააჩნია. აქედან გამომდინარე, ბუნგე შუალედურ ხაზს ირჩევს და ამტკიცებს, რომ ურთიერთქმედების უნივერსალიზაცია ისეთივე შეცდომაა, როგორც მიზეზობრიობის უნივერსალიზაცია. ამის გამო თუ ურთიერთქმედებას დავშლით მიზეზად და მოქმედებად ნივთებით მიზეზობრიობის უნივერსალიზაციას, ხოლო თუ მიზეზ-მოქმედების კავშირს გადავაქცევთ ურთიერთქმედებად — ურთიერთქმედების უნივერსალიზაციას: „მიზეზობრიობა არ შეიძლება განხილულ იქნას როგორც ურთიერთქმედების კერძო შემთხვევა, იმიტომ, რომ ურთიერთქმედება მოკლებულია არა უკუქცევითი წარმოქმნადობის არსებით კომპონენტს“<sup>37</sup>, ე. ი. ურთიერთქმედება თავისი არსებით გამორიცხავს მიზეზობრიობის არსებით კომპონენტს, გენეტურ, არაუქუქცევით ხასიათს. ეს წინააღმდეგობა სწორედ, ბუნგეს აზრით. იმის საფუძველია, რომ დეტერმინაციის ეს სახეობანი იზოლირებული, გათიშული არიან. ამასთანავე, ბუნგე დააწმუნებულისა, რომ მიუხედავად წინააღმდეგობისა, ურთიერთქმედებასა და მიზეზობრიობასა გააჩნიათ გვარი — დეტერმინაცია, რომლის სახეობასაც ისინი წარმოადგენენ. მაგრამ, როგორც თვით ავტორი აღიარებს, ურთიერთმოქმედება სავა არაფერია თუ არა მიზეზ-მოქმედების ურთიერთდეტერმინაცია. მათი თანაარსებობა ერთიანში. ამიტომ საკითხი დგას არა იმის თაობაზე თუ რით განსხვავდება ერთმანეთისაგან ურთიერთქმედება და მიზეზობრიობა. არამედ იმის შესახებ თუ როგორია კავშირი ურთიერთდეტერმინაციასა და ცალმხრივ დეტერმინაციას (მიზეზობრიობას) შორის. ავტორი სწორედ ამ ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო პროცესების დიალექტიკურ ერთიანობას ვერ წვდება და მხოლოდ მათ შორის არსებულ წინააღმდეგობაზე ჩერდება. ხოლო, რადგან ორივე მათგანის არსებობა ფაქტია, შედეგად ვლებულობთ ეკლექტიზმს, საშუალო ხაზის აღიარებას. „ერთიცა და მეორეც, არც ერთი არც მეორე“.

პრინციპულად ასეთივე მერყევე დასკვნასთან მიდის ნ. პარტმანი<sup>38</sup>, რომელიც ხან ურთიერთქმედებას განიხილავს როგორც მიზეზობრიობის „მიღმა“ ან „მაღლა“ მდებარე კატეგორიას, რომელიც თავისი შინაარსით არაა მიზეზობრიობა, ხან კი ურთიერთქმედების შინაარსის ანალიზით ადასტურებს, რომ მასში მიზეზობრიობის მეტი არაფერია. ამავე

37 М. Бунге, Причинность, часть III, 6(6.1.7), стр. 199.

38 Hartmann, N. Philosophie der Natur, Berlin, 1950, S. 425—435.

გარემოებას ადასტურებს ნ. ჰარტმანის მოძღვრების მიმომხილველი და კრიტიკოსი ვ. ლიხტერიც<sup>39</sup>.

ბუნვე მართალია იმაში, რომ კანტმაც ვერ მოძებნა კავშირი ურთიერთქმედებასა და მიზეზობრიობას შორის, რამდენადაც მისთვის მიზეზობრიობა (ემპირიული) დროული მიმდევრობიდან ამოდის, ხოლო ურთიერთქმედება თანაარსებობას ეფუძნება.

კანტისაგან განსხვავებით. ჰეგელმა ნათლად დაინახა წინააღმდეგობა და ერთიანობა მიზეზობრიობასა და ურთიერთქმედებას შორის. პირველად ჰეგელმა განიხილა ურთიერთქმედება. როგორც მოხსნალი (დიალექტიკურად უარყოფილი) მიზეზობრიობა და როგორც მიზეზობრივი ძიძართების სრული განვითარება. სადაც ურთიერთქმედების ორი საწინააღმდეგო პოლუსი — მიზეზი და მოქმედება თანაემთხვევიან, იგივეობრივი ხდებიან, ერთიანის ცალკეულ მხარეებს წარმოადგეხებ. ამიტომ ურთიერთქმედებაში კაუზალური მიმდევრობითი პროცესი შეცვლილია თანაარსებობით. ურთიერთკაუზალობით. ეს კი სხვა არაფერია თუ არა წინააღმდეგობათა ერთიანობის განხორციელება (რომელსაც ჰეგელი დამახინჯებულად ცნებაზე (აბსოლუტურ იდეაზე) გადასასვლელად გამოიყენებს). ამასთანავე, ჰეგელი ურთიერთქმედებას განიხილავს როგორც მიზეზობრიობის 'განვითარების ახალ. მაღალ სტადიას (როგორც მიზეზობრიობის გადასვლას თავისუფლების სფეროში) შინაგანი, აბსოლუტური აუცილებლობის ანუ ცნების სფეროში.

ჰეგელი მართალია იმაში, რომ ურთიერთქმედება ცალმხრივი პროცესის საწინააღმდეგოდ. წარმოადგენს განხორციელებულ წინააღმდეგობათა ერთიანობას, სადაც „აბსოლუტურად პირველადი“ და „აბსოლუტურად მეორადი“ (ენგელსი) არ არსებობს. მაგრამ იგი ცდება, როცა ასეთი ერთიანობა მიზეზობრიობის უარყოფის საფუძველზე მიღებულ განვითარების ახალ სტადიად მიაჩნია. რადგან მიზეზობრიობიდან ურთიერთქმედებასთან ვერ მივალთ. პირიქით, ურთიერთქმედებიდან შეიძლება მისვლა ან გადასვლა მიზეზობრიობაზე (ენგელსი, ლენინი), რადგან თუ ურთიერთქმედება არის თვითმიზეზი (ენგელსი) (და მას თვით ჰეგელიც არ უარყოფს). მაშინ, იგულისხმება. რომ მიზეზიდან კი არ აღმოცენდება თვითმიზეზი, როგორც მოძრაობის შინაგანი იმპულსი და წყარო. არამედ მიზეზი და მიზეზობრიობა თვითონ განისაზღვრება ამ შინაგანი იმპულსით. იმ რეალური შინაგანი იმპულსით, იმ რეა-

---

<sup>39</sup> Lichter W., Die Kategorialanalyse der Kausaldetermination. Eine kritische Untersuchung zur Ontologie Nikolai Hartmans, Bonn, 1964, S. 208—209.

ღუბრი შინაგანი წინააღმდეგობით, რომელიც საწყისის შინაარსს შეადგენს.

არ შეიძლება არ აღინიშნოს, ამასთან დაკავშირებით, ა. ტრენდელენბურგის პრინციპულად სწორი მიდგომა ამ საკითხისადმი. ურთიერთქმედებას იგი ასე ახასიათებს: „ურთიერთქმედება — ესაა ბუნების საიდუმლო ძალა, რომლის წყალობითაც აუცილებელი მთელი უმცირესი ნაწილაკების შეუღწეველ არეებშიც კი დასტურდება. ეს არის საგანთა საუბარი, მათი ურთიერთგამომადინილი — ცოცხალი დაპირისპირება მდუმარე განცალკევებისადმი<sup>40</sup>.”

ავტორი დარწმუნებულია, რომ ურთიერთქმედება შეიძლება განხილულ იქნას მხოლოდ როგორც წინააღმდეგობრივ მხარეთა ერთიანობა (მთელი ნაწილი, ერთიანობა-სიმრავლე, სუბსტანცია-აქციდენცია, პასიური-აქტიური). ამავე დროს, ავტორი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ასეთი ერთიანობა (ურთიერთქმედების შინაარსი) არ შეიძლება გამოყვანილ იქნას ლოგიკური მიმართებიდან.

ცხადია, რომ ამ აზრით (დაპირისპირებულთა ერთიანობის აზრით), ურთიერთქმედებას აქვს უნივერსალური ხასიათი, ერთიანობისა და სიმრავლის სახით. წყვეტის-უწყვეტობის, იგივეობა-სხვაობისა და სხვა წინააღმდეგობათა ფორმების სახით. იგი საყოველთაო და უზოგადესი პრინციპი და კანონია. მაგრამ ყველაზე უნივერსალური იმავდროულად არის ყველაზე კონკრეტული და ყოვლისმომცველი. ამიტომ ერთეულში თავს იყრის და არსებობს ყველაზე უზოგადესი და სპეციფიკურიც. ის, რაც მართებულია მთელი სამყაროსათვის, მართებული იქნება ერთეული მოვლენისათვის, რადგან არ არსებობს ზოგადი ერთეულის გარეშე და ერთეული ზოგადის გარეშე.

ურთიერთქმედებას, უდავოდ ამ აზრით, განიხილავენ როგორც ერთიანის დაპირისპირებულ მხარეთა, ურთიერთუარმყოფელ, ურთიერთგამომრიცხველ მხარეთა ორგანულ მთლიანობას. ამ ერთიანობაში, ცხადია თვისებრივი გარკვეულობა ყოველთვის იქნება „მესამე“ და ეს მესამე არის თვით ერთეული, ცალკეული თვისებრივი გარკვეულობა. რაც შეეხება წინააღმდეგობის მხარეებს, ისინი თავიანთ გარკვეულობას ერთიმეორისგან ღებულობენ და არცერთ მათგანს იზოლირებული არსებობა არ შეუძლია. ასე განიხილავენ მაგალითად ურთიერთქმედებას ვ. გ. აფანასიევი და ს. ტ. მელიუხინი<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Адольф Тренделенбург, Логические исследования, М., 1893, стр. 340.

<sup>41</sup> В. Г. Афанасьев, Проблема целостности в философии и биологии, М., 1964 (гл. II, § 3); С. Т. Мелюхин, О диалектике развития неорганической природы, М., 1960 (гл. II, § 1).

როგორც ვ. ი. ლენინი აღნიშნავს, ურთიერთუარყოფელი ტენდენციების, მხარეების აღმოჩენა და დადასტურება ბუნების, საზოგადოების და მათ შორის სულის ყოველ მოვლენასა და პროცესში მარქსისტული დიალექტიკის დედაარსია. იგულისხმება, რომ ურთიერთუარყოფელი ტენდენციები და მხარეები ურთიერთსჰკვალავენ. ურთიერთს აპირობებენ და ამით სწორედ შინაგან, დიალექტიკურ წინააღმდეგობაში იმყოფებიან. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ამ წინააღმდეგობას აბსოლუტური ხასიათი აქვს, ისე როგორც მოძრაობასა და განვითარებას. ამიტომ წინააღმდეგობათა ყოველი კერძო ერთიანობა მხოლოდ ცალკეული, ერთეული საგნის ან მოვლენის (პროცესის) სახით მტკიცდება. ხოლო ყოველი ერთეული, საქმის ასეთი ერთარების გამო, შეფარდებათი, დროებითი, წარმავალი და რელატიურია (ვ. ი. ლენინი). სხვათაგან, ყოველი ერთეული შინაგანი უარყოფის შემცველია და იგი არის „სხვადაგადაქცევის“ შესაძლებლობა (და არა მარტო განხორციელებული თვისებრივი გარკვეულობა, სინამდვილე).

ასეა ჩვენთვის ცხადი უნდა იყოს, რომ ასეთი ურთიერთქმედების შინაარსი არ შეიძლება გავიაზროთ, როგორც ცალმხრივი. წრფიული. ასიმეტრიული დამოკიდებულება. სადაც დაპირისპირების ერთი მხარე მეორეს მიმართ ან პირიქით განმსაზღვრელს (ან მიზეზის) ფუნქციას შეასრულებდა, ხოლო მეორე (ან პირველი) განსაზღვრულს (მოქმედების) ფუნქციას შეასრულებდა. ურთიერთქმედების არსება სწორედ იმაშია, რომ მასში „პირველის- და „მეორის- უკუქცევითა“ შებრუნებადი დამოკიდებულება არსებობს და ამოგად. მათი გენეტური მიმდევრობა იმთავითვე გამოიციხებოდა. სწორედ ამ სფეროში შეუძლებელია ვიმსჯელოთ ერთიმეორისაგან წარპიშობის ნაპველ კაუზალურ დამოკიდებულებაზე, რადგან ეს უკანასკნელი შეცვლილია ორმხრივი ურთიერთდამოკიდებულებათა და აუცილებელი თანაარსებობით, დიალექტიკური ერთიანობით. მაგრამ, რადგან ერთი მხარის არსებობა თავის ფესვებს მეორე მხარიდან, და პირიქით, ღებულობს. ამდენად იგი წააგავს ცალმხრივ კაუზალურ დამოკიდებულებას. სადაც ყოველი მოქმედება თავის საფუძველს მოზეზში ღებულობს. მაოლოდ ეს ცალმხრივობა აქ გაჭერებულია საწინააღმდეგო პროცესით და ამიტომ მიზეზისა და მოქმედების დაპირისპირების საფუძველიც აღარ არსებობს: „პირველადი“ და „მეორადი“ აღარ არსებობს. ამდენად, ურთიერთქმედება კაუზალობის ამკარა წინააღმდეგობაა. მაგრამ ჩვენ ისიც ვიცით, რომ თვით მიზეზი და მოქმედება ურთიერთგამომრიცხველ ტენდენციებს და მხარეებს წარმოადგენენ (ენკელს). მიზეზს პირველობა თუ ცხადია მოქმედების მიმართ, არანაკლებ ცხადია ის, რომ მიზეზი არ არსებობს მოქმედებს გარეშე, რომ მას არ ვაანჩია თავისთავად



დამოუკიდებელი მნიშვნელობა მოქმედების, როგორც დაპირისპირების გარეშე. ამიტომ, ისტორიულად, მიზეზის პირველობის მიუხადავად, იმაზეც მიუთითებდნენ რომ ისინი შეფარდებითი, კორელატური ცნებები ანუ კატეგორიებია (მაგ., დეკარტი). ი. კანტიც ზომ არსებითად ამ ერთიანობიდან გამომდინარე აპრიორულ-სინთეზური (და კაუზალური) მსჯელობის დასაბუთების დროს. ჰეგელმა კი აშკარად და ნათლად დაგვანახა, რომ ამ ორი კატეგორიის ერთმანეთისაგან იზოლირებული განხილვა უაზრობაა.

რამდენადაც ურთიერთქმედება არის მოძრაობა და ქმედება, ამდენად ცხადია, რომ მას უნდა ჰქონდეს საერთო და იგივეობრივი ნაწიანი მიზეზობრივ პროცესთან ანუ ცალმხრივ ქმედებასთან. ჩვენ უკვე დავრწმუნდით იმაში, რომ ურთიერთქმედება მოძრაობაა, ხოლო მოძრაობის გარეშე მიზეზობრიობა არ არსებობს. სწორედ ამდენად და ამიტომ ჰეგელი ფიქრობდა, რომ ურთიერთქმედება არის „განვითარების უფრო მაღალი საფეხური“ და იგი არის გადასვლა თვითგანსაზღვრულობაში, რომელსაც იგი ცნებას. აუცილებლობის თავისუფლებაში გადასვლას უწოდებს (რამდენადაც აქ გარეგანი, „სხვით“ განსაზღვრულობა მოხსნილია). ნამდვილად კი, ამ გაგებით, ურთიერთქმედება არის საწყისის შინაგანი არსება; გამომხატველი, სადაც დროული, მიმდევრობითი კაუზალური, გენეტური პროცესი შეცვლილია ერთდროული ურთიერთსაწინააღმდეგოდ მიმართული ქმედებით და აუცილებელი თანაარსებობით. ამ ურთიერთსაწინააღმდეგოდ მიმართული ორმხრივი ქმედების გაჯერებულობა და „წონასწორობა“ სწორედ ყოველი ერთეული თვისებრივი გარკვეულობაა. კაუზალობა კი წარმოადგენს ამ ერთიანობის, როგორც პოტენციური შესაძლებლობის გამქლავებას ცალმხრივი გენეტურა დამოკიდებულების და ახლის აღმოცენებას სახით.

აუცილებელი თანაარსებობა და ტოლქმედება, როგორც შეფარდებითი, გადადის წრფიულ, ცალმხრივ კაუზალურ დამოკიდებულებაში: «От сосуществования к каузальности и от одной формы связи и взаимосвязи к другой. более глубиной, более общей»<sup>42</sup>.

ამრიგად, ურთიერთქმედება, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობა როგორც შინაგანი წინააღმდეგობა, როგორც მოძრაობისა და ცვალებადობის (განვითარების) შინაგანი იმპულსი არ საჭიროებს რაიმე გარეგანი განსაზღვრულობის, გარეგანი მიზეზის არსებობას და ამდენად, როგორც ენგელსი აღნიშნავს, იგი არის სპინოზას დებულების. — სუბსტანცია არის საკუთარი თავის მიზეზის (causa sui), საუცხოო გამოხატულება<sup>43</sup>. „მიზეზი და მოქმედება ურთიერთქმედებაში კარგა-

<sup>42</sup> В. И. Ленин, Философские тетради, М., 1969, стр. 203.

<sup>43</sup> ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, გვ. 237.

ყველაფერი შეიძლება წარმოვიდგინოთ როგორც ყალბი, ყველაფერში შეიძლება დავეჭვდეთ. მაგრამ შეიძლება თუ არა დავეჭვდეთ იმაში, რომ ჩვენ ვეჭვობთ? ეს ხომ იგივე დაეჭვება იქნებოდა, ე. ი. ჩვენ ეცდილობთ ეჭვი შეგვეტანა ეჭვის არსებობაში, მაგრამ მივალწიეთ იმას, რომ დავადასტურეთ ეჭვის არსებობა. გამოდის, რომ ეჭვის არარსებობა შეუძლებელია, რადგან ეჭვის უარყოფა ეჭვის დადგინებად წარმოგვიდგება. სხვათადას, დაეჭვება ეჭვის არსებობაში რაღაც თბიერებას ჩემგან დამოუკიდებელ აუცილებლობას შეიცავს. ეს აუცილებლობა ეფუძნება ეჭვის არარსებობის შეუძლებლობას ანუ თანაარსებობის აუცილებლობას.

დაეჭვება კი სხვა არაფერია თუ არა აზროვნება, იმ სპეციფიკით, რომ დაეჭვება არის კრიტიკული აზროვნება ანუ უარმყოფელი აზროვნება და ამიტომ აზროვნების თვითკრიტიკული მოქმედება.

ცხადია, რომ ეს ლოგიკური პროცესი არაა დედუქცია, არც ინდუქცია (ენუმერაცია). იგი ინტუიციურია. ინტუიციის წინაშე კი, დეკარტის მიხედვით, ორი ამოცანა დგას: „...დებულებები, რომლებიც განიხილება უნდა იყოს ცხადი და ნათელი და მათი წვდომა შესაძლებელი უნდა იყოს არა ერთიმეორის მიყოლებით, არამედ ერთდროულად“<sup>3</sup>.

განვიხილოთ ამ თვალსაზრისით დეკარტის დებულება *cogito ergo sum* (ვაზროვნებ, მაშ ვარსებობ).

თუ დაეჭვება აზროვნებაა, მაშინ დაეჭვება ეჭვის არსებობაში უნდა იყოს დაეჭვება აზროვნების არსებობაში. მაგრამ ცხადია, რომ ეს იქნებოდა აზროვნების მიერ წარმოებულ რაღაც თვით აზროვნების შესახებ ანუ აზროვნების თვითგასაგნება, აზროვნება აზროვნების შესახებ. თუ აზროვნების მიერ აზროვნების უარყოფა (დაეჭვება აზროვნების არსებობაში), როგორც განსჯა, შეიძლება განვიხილოთ ორი თვალსაზრისით. ე. ი. იგი განვიხილოთ მცდარობის ან ჭეშმარიტების თვალსაზრისით, მაშინ ეს უარყოფითი პოზიცია (ანუ უარყოფა) ან ჭეშმარიტი უნდა იყოს ან მცდარი. თუ ეს ასეა, მაშინ ეს დებულება (უარყოფა) არ შეგვიძლია მივიჩნიოთ ამოსავალ დებულებად. თვითსაფუძვლად, რომელზეც შესაძლებელი იქნებოდა ცოდნის (და ფილოსოფიის) დაფუძნება.

ავიღოთ ზემოთ აღნიშნული დებულების საპირისპირო დებულება: „არ ვაზროვნებ, მაშ არ ვარსებობ“. ამ დებულებაში მე, როგორც სუბიექტი, უარვეყოფ აზროვნებისა და ჩემი არსებობის ფაქტს, ე. ი. მე ვაზრდენ აზროვნების რაღაც რაღაცას, რომელსაც უარყოფა ჰქვია. მაშასადამე, მე რომ აზროვნება და ჩემი არსებობა უარვეყო, ამისთვის აუცილებ-

<sup>3</sup> Р. Декарт. Рассуждение о методе, избр. пр., Госполитиздат, М., 1950  
стр. 118.

ვენ თავიანთ განმასხვავებელ ნიშნებს<sup>44</sup>. „ურთიერთქმედება გამოორი-  
ცხავს აბსოლუტურად პირველადს და აბსოლუტურად მეორადს“ (ენ-  
გელსი) და სხვა, იმ გარემოებაზე მიუთითებს, რომ ურთიერთქმედების  
შინაარსი წინააღმდეგობათა ერთიანობის გამოცხატულებაა.

სწორედ ამიტომ ეწინააღმდეგება იგი ცალმხრივ დამოკიდებულე-  
ბას, როგორც მიზეზობრიობის არსებით ნიშანს. ქმედება და უკუქმე-  
დება ურთიერთქმედებაში ერთიანობის საფუძველზე არსებობს:  
„...ყველა პოლარული დაპირისპირებანი საერთოდ განპირობებულნი  
არიან ორივე დაპირისპირებულ პოლუსის ცვლადი ურთიერთქმედე-  
ბით, რომ ამ პოლუსების გათიშვა და დაპირისპირება მხოლოდ ამ პოლუს-  
ების ურთიერთკავშირისა და გაერთიანების ფარგლებში არსებობს.  
და პირიქით, მათი გაერთიანება მხოლოდ მათს გათიშვაში, ხოლო ურ-  
თიერთკავშირი მათს დაპირისპირებაში არსებობს...“<sup>45</sup>.

ამრიგად, ცხადი ხდება, რომ მიზეზობრიობა არსებითად განსხვა-  
ვდება ურთიერთქმედებისაგან. თუ ჩვენ ურთიერთქმედების არსებით  
ნიშნებს გადავიტანდით მიზეზობრიობაზე, მაშინ მიზეზ-მოქმედების  
თანაარსებობაზე და ერთდროულობაზე უნდა გვემსჯელო (როგორც ამაჟ. კ-  
ვთქვათ. ლემოვი ფიქრობს). მაგრამ თუ მიზეზი და მოქმედება ერთდ-  
როულია, მაშინ მოქმედება არსებობას უნდა იწყებდეს მიზეზთან ერ-  
თად და ცხადია, რომ აღმოცენების წარმოქმნის რაიმე გენეტურ პრო-  
ცესზე ლაპარაკი იმთავითვე გამორიცხულია. მეტიც, პრაქტიკულად შე-  
უძლებელი იქნებოდა მიზეზის იზოლირება მოქმედებისაგან. ურთიერ-  
ქმედებაში უდავოდ აქვს ადგილი ურთიერთზემოქმედებასა და აძღვნად.  
მიზეზობრიობის ანალოგიურ პროცესს, მაგრამ დაუშვებელია ამ ურ-  
თიერთზემოქმედ მხარეებს შორის ადგილი ჰქონდეს მიზეზიდან მოქმე-  
დების აღმოცენების გენეტურ პროცესს, რამდენადაც დაპირისპირების  
ერთი მხარე თანაარსებობაში ერთიმეორისაგან უნდა აღმოცენდეს. ისე,  
რომ მეორეს პირველსაგან აღმოცენება შეუძლებელი გახდეს. ურთი-  
ერთქმედებაში დაქვემდებარების არსებობა უკვე აუქმებს წინააღმდე-  
გობათა ერთიანობის შინაარსს.

როცა ურთიერთქმედებას განიხილავენ როგორც შეუღლებულ კა-  
უზალურ მიმართებათა ჯამს ( $A \leq B$ ), მაშინ ურთიერთქმედების ორი  
დაპირისპირებული პოლუსი, იგულისხმება, ერთიმეორის შიშვართ  
გენეტურ დამოკიდებულებაშია და ერთისაგან ისე წარმოიშობა მეორე.  
როგორც მეორისაგან პირველი, ხოლო, თუ დაპირისპირებულ პოლუს-  
ებს შორის ნამდვილად არსებობს ასეთი დამოკიდებულება, მაშინ ისი-

44 კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩ. ნაწ., ტ. 1, თბილისი, 1950, გვ. 380.

45 ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, გვ. 62.

ნი გამუტალუბული უნდა იყვნენ ტრთიმეორასაგან აღმოცენების პროცესით და არავითარ თანაარსებობაზე და დიალექტიკურ ერთიანობაზე არ შეიძლება ლაპარაკი, ამასთანავე, ერთიდან მეორე პოლუსის, მხარის წარმოქმნა უნდა განვიხილოთ როგორც „პროგრესული“ კაუზალური პროცესი, ხოლო მეორისაგან პირველის წარმოქმნა როგორც „რეგრესული“ კაუზალური პროცესი. თუ, ამასთანავე, ფიქრობენ, რომ მიზეზობრიობა არის ურთიერთქმედების შემადგენელი „უჯრედი“ ან ერთი მხარე, მაშინ გამოდის, რომ ურთიერთქმედების მეორე მხარე, როგორც უკუქცევითი კაუზალური მიმართება, მხედველობის გარეშე რჩება და შეუშეცნებელ „ნაშოს“ იძლევა. გარდა ამისა, თუ წარმოქმნილ მოქმედებას კვლავ შეუძლია აღადგინოს წარსული და გამოიწვიოს მისი წარმოქმნილი მიზეზი, მაშინ, როგორც რაიხენბახი აღნიშნავს. უნდა ვიმსჯელოთ დროის ე. წ. „უარყოფით მიმართულებაზე“, რაც დაუშვებელია<sup>46</sup>.

თუ ურთიერთქმედება ისეთი ურთიერთზემოქმედებაა, რომელიც მიზეზისა და მოქმედების განმასხვავებელ ნიშანს უარყოფს, მაშინ იგი უნდა განვიხილოთ როგორც მიზეზ-მოქმედების ფუნქციითა, შინაარსითა იგივეობა და თანამთხვევა. ამ იგივეობისა და თანამთხვევის საფუძველი წინააღმდეგობათა დიალექტიკური კავშირი — ერთიანობაა. ასეთი ერთიანობა, როგორც აღინიშნება, ერთეული თვისებრივი გარკვეულობის სახით მქლავნდება. მაგრამ ის ტოლქმედება, რომელიც ერთეულშია მოცემული წინააღმდეგობათა ერთიანობის (მაგ., ქმედებისა და უკუქმედების) სახით წარმავალია, გარკვეულ პირობებში არსებობს. ამატომ იგი მოძრაობისა და ცვალებადობის, აღნიშნული ერთიანობის დარღვევის პოტენციური შესაძლებლობაა. ამ შესაძლებლობის გადასვლა სინამდვილეში წარმოგვიდგება ერთიანის გაორებად, მასში არსებული წინააღმდეგობის მხარეთა ურთიერთში გადასვლად. ეს გადასვლა კი სხვა არაფერია თუ არა კაუზალური დამოკიდებულების აღმოცენება, ცალმხრივი გენეტური პროცესის გამოვლინება. მაშასადამე, ურთიერთქმედება, როგორც წინააღმდეგობათა ერთიანობა გადადის მის გამომრიცხველ, ცალმხრივ დამოკიდებულებაში. სადაც კვლავ თავს იჩენს თვისებრივი განსხვავება მიზეზსა და შედეგს (მოქმედებას) შორის. თანაარსებობა და ერთდროულობა გადადის ცალმხრივ, მიმდევრობით დამოკიდებულებაში, ახალ თვისებრივ გარკვეულობაში. საწყისის, როგორც წინააღმდეგობათა ერთიანობის, როგორც ურთიერთქმედების, მთავარი თავისებურება სწორედ იმაშია, რომ იგი გამოორიცხავს კაუზალურ, დაქვემდებარებულ დამოკიდებულებას წინააღმდეგობის ორ

<sup>46</sup> Г. Рейхенбах, Направление времени, ИЛ, М., 1962.

ურთიერთდაპირისპირებულ მხარეს შორის. იგი როგორც შინაგანი წინააღმდეგობა თვითონააყოველთაა მოძრაობასა და ცვალებადობის პირველი იმპულსი და წყარო და ამრიგად, თვით კაუზალური, ცალმხრივი დამოკიდებულების დასაწყისიც, გაგრძელებაც და დასასრულაც, სწორედ ეს შინაგანი წინააღმდეგობაა ის შინაგანი უცილებლობა და თვითმიზეზი, რომელიც ახალი ფალოსოფიის ძირითად პრობლემად ითვლება. „სხვითგანსაზღვრულობის“ გამორიცხვა, „თავისუფლება“, „არალოგოკურია“ ხასიათი, წვდომის „ინტუიციურობა“, „თანაარსებობა“ „თავისუფალი მიზეზობრიობა“ „მეტაფიზიკურია“ (ფიზიკის მიღმა არსებული) აუცილებლობა“ და სხვა მოიხმარებოდა სწორედ აღნიშნული შინაგანი დიალექტიკური ერთიანობის აღსანიშნავად.

ცხადია, რომ საწყისი, როგორც წინააღმდეგობათა დიალექტიკური კავშირი კი არ აცილებს ერთმანეთისაგან „ფიზიკას“ და ფილოსოფიას („მეტაფიზიკას“), არამედ იგი არსებობს „ფიზიკის“ სამყაროში, როგორც განხორციელებული წინააღმდეგობა, როგორც რეალური საგნების და მოვლენების, პროცესების არსებობისა და თვითმოძრაობის საფუძველი.

ურთიერთქმედება, როგორც ერთიანობისა და სიმრავლეს, იგივეობისა და სხვაობის წინააღმდეგობათა კავშირი. ვლინდება სწორედ როგორც მოძრაობა და ცვალებადობა, როგორც მატერია და მისი არსებობის ფორმები, როგორც მატერიის მოძრაობა დროსა და სივრცეში. ამ გარემოებით კი იგი გვევლინება, როგორც მიზეზობრიობის პირველსაფუძველი და წყარო, როგორც მისი ამოსავალი. განხორციელების პირობა და დასასრული, რომელიც იგივეობრივია დასაწყისთან და ამოსავალთან. ამრიგად, პირველმიზეზი, როგორც სამყაროსაგან იზოლირებული არსება ყალბი აბსტრაქცია და ანტიმეცნიერული წარმოდგენაა.

მიზეზობრივი კავშირის არსებითი ნიშნები. მიზეზობრივი კავშირის ერთ-ერთი პირველი ნიშანი იმაში მდგომარეობს, რომ იგი დინამიკური, აღმოცენებადი, წარმოქმნადი პროცესია და ასეთი პროცესი არ შეიძლება გავიგოთ როგორც თანაარსებობა ან მისი აუცილებლობა<sup>47</sup>. აღნიშნული პროცესის გენეტური ხასიათი გარკვეული ხანგრძლივობის

---

47 ამ არსებითი ნიშნის იზოლაცია მიზეზობრიობასაგან ფაქტიურად სხვა არაფერია თუ არა მისი გამოცხადება მიმდევრობათა წესრიგად. ასე შემთხვევაში კი ძნელია თავი დავაღწიოთ პოზიტივისტურ თვალსაზრისს. ნიეტომ არაა სწორი ლ. ბ. ბაენოვი, რომელიც სწორედ აღნიშნული მხარის ჩამოცილებას ცდილობს მიზეზობრიობისაგან. Л. Б., Ба же и о в, Проблема причинности. „Философия естествознания“, М., 1966.

პირობებში მიმდინარეობს და ეს ხანგრძლივობა სხვა არაფერია თუ არა ღროული მიმდევრობა.

აქედან გამომდინარეობს, რომ ღროული მიმდევრობა და წესრიგი კი არ განსაზღვრავს მიზეზობრივ მიმართებას ან დამოკიდებულებას, არამედ, პირიქით, მატერიალური პროცესის თავისებურება მოითხოვს და აპირობებს ხანგრძლივობას და განსაზღვრავს ღროულ მიმდევრობას.

ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ მიზეზობრივი პროცესი დროის ნიშანტულების, ხანგრძლივობის თვალსაჩინო და რელიეფური გამოვლენაა.

კაუზალური პროცესის, როგორც მატერიალური პროცესის არსებობიდან გამომდინარეობს, რომ მიზეზის მიერ მოქმედების წარმოქმნა არ შეიძლება იყოს მყისიერი, რაიმე დროის მონაკვეთსა და ხანგრძლივობას მოკლებული. წინააღმდეგ შემთხვევაში მოქმედებას არსებობა უნდა დაეწყოს მიზეზთან ერთად და იმავდროულად, რაც საფუძველს გამოაცლიდა აღმოცენების, გენეტურ პროცესს, წყვეტისა და უწყვეტობის ერთიანობას ამ პროცესში და მაშასადამე, თვით მიზეზის განსხვავებას მოქმედებისაგან. ამასთანავე, ერთდროულობა იქნებოდა იმის საფუძველი, რომ მიზეზი და მოქმედება ურთიერთგანმსაზღვრელია და რაიმე „მესამის“ ცალკეული მხარეებია. საქმის ვითარება კი პირიქით, მოითხოვს, რომ მოქმედება აიხსნას მხოლოდ მისი წარმოქმნილი მიზეზით. თუ მოქმედება თავის მხრივ ახსნიდა მიზეზს ეს იმას ნიშნავს, რომ მიზეზობრივი პროცესი უკვე აღარ არსებობს. ამიტომ ხანგრძლივობის, ღროული მიმდევრობის გარეშე მიზეზობრივი პროცესი წარმოუდგენელია, არ არსებობს.

მიზეზობრიობის მომდევნო არსებითი ნიშანი პირველი ნიშნიდან გამომდინარეობს და მას ეყრდნობა. მიზეზობრივ პროცესს, როგორც წარმოქმნის, აღმოცენების გენეტურ პროცესს არ შეიძლება შებრუნებადი, უკუქცევითი ხასიათი გააჩნდეს იმ აზრით, რომ ყოველი მოქმედების აღმოცენება იმავდროულად იყოს ამ მოქმედებიდან მისი გამომწვევი მიზეზის აღმოცენებაც. ამიტომ ლაპარაკობენ მიზეზობრიობაა წრფიულ, სწორხაზობრივ არაუკუქცევით ხასიათზე და ამით დახასიათებულა სწორედ გენეტური, კაუზალური პროცესის ბუნებაც. ის, რაც წარმოიშვა შეუძლებელია გადავანაცვლოთ და ვამტკიცოთ, რომ იგი წარმოშობის პროცესშია ან უნდა წარმოიშვას. მიზეზობრივი კავშირი ასიმეტრიული კავშირია.

მიზეზობრივი კავშირის შემდეგი არსებითი ნიშანი ამ კავშირის აუცილებელი ხასიათია. ეს აუცილებლობა მიზეზიდან მოქმედების (შედეგის) აღმოცენების, წარმოქმნის აუცილებლობაა. აღნიშნული აუცი-

ლებლობა ოდნავადაც არ იცვლის თავის ზუნებას სხვა რომელიმე მიზეზით მოსალოდნელი მოქმედების აღკვეთის შემთხვევაშიც. ყოველი მოქმედების აუცილებლობა განისაზღვრება და აიხსნება შესაბამისი მიზეზით, ყოველგვარი ცვლილება მოქმედებაში აიხსნება მხოლოდ შესატყვისი მიზეზით, ისე, რომ ამ ცვლილებას აუცილებელი ხასიათი გააჩნია. მიზეზიდან რომ მოქმედებას (შედეგის) აღმოცენებას ასეთი აუცილებლობა არ გააჩნდეს, მაშინ თვით მიზეზობრიობის პრინციპი დაჰკარგავდა ყოველგვარ მეცნიერულ ღირებულებას.

მიზეზი და მოქმედება, როგორც დაპირიპირებულია ერთიანობა. როგორც აღინიშნა, მიზეზი და მოქმედება შეგვიძლია განვიხილოთ როგორც დაპირისპირებულია ერთიანობის გარკვეული ფორმა, ასეთი ანალიზის აუცილებლობა მარქსისტული თეორიის ერთ-ერთ პრინციპს წარმოადგენს.

ჩვენ ისიც დავინახეთ, რომ მიზეზ-მოქმედების განხილვის ასეთი წესი თვით მიზეზობრიობისა და მოძრაობის, ურთიერთქმედების ორგანული ერთიანობიდან ამოდის.

მიზეზი, როგორც მოქმედების გამომწვევი, უპირველეს ყოვლისა, შეგვიძლია დავახასიათოთ, როგორც ქმედება და მოძრაობა „მიზეზი, რომელიც არ მოქმედებს, სულაც არაა მიზეზი“ (ენგელსი). ამიტომ თუ ამ პრინციპს მივიღებთ მხედველობაში, ჩვენ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ „მოქმედების“ კავშირზე ისევ „მოქმედებასთან“ და ამ ფონზე ძნელი იქნებოდა გაგვესხვაებინა მიზეზი მოქმედებისაგან. უთუოდ ამ გარემოებიდან გამომდინარე ენგელსი განიხილავს მიზეზ-მოქმედების მიმართებას, როგორც ცვლად მოძრაობათა დამოკიდებულებას.

ამიტომ მოძრაობა-ცვლებადობა მიზეზ-მოქმედების იგივეობრივი, განუსხვავებელი მხარეა და აქ ისინი უდავოდ ამჟღავნებენ ერთიანობას.

ამასთანავე, როგორც ღეკარტი იტყოდა შეუქლებელია არ არსებობდეს იგივეობა იმას შორის, რაც მიზეზშია და იმას შორის, რაც მოქმედებაში გადაიტანება. ამ იგივეობას ხაზს უსვამს ჰეგელიც. როგორც არისტოტელე მიუთითებს, ჯერ კიდევ დემოკრიტე ფიქრობდა, რომ „...ერთი და იგივეა და მსგავსი ის, რაც მოქმედებს და ის, რაც მოქმედებას განიცდის“. „მაშინაც კი, როდესაც განსხვავებული (საგნები) ერთიმეორეზე რაიმე ზემოქმედებას ახდენენ, მათ ეს იმიტომ კი არ ემართებათ, რომ განსხვავებულნი არიან, არამედ იმიტომ, რომ რაღაც იგივეობრივი აქვთ“<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> დ ე მ კ რ ი ტ ე, ეპიკურე, ფრაგმენტები, წერილები, თბილისი, 1959, გვ. 75.

სწორედ აღნიშნული იგივეობის საფუძველზეა შესაძლებელი მიზეზ-მოქმედების კავშირი და მათი ურთიერთგადასვლები. ამასვე ნიშნავს ფ. ენგელსის მითითება იმის შესახებ, რომ საგანთა ურთიერთკავშირა იმავე დროს მათი ურთიერთქმედებისა და მოძრაობის არსებობის მაუწყებელია.

ამავე ონტოლოგიური იგივეობის საფუძველზე არსებობს მიზეზისა და მოქმედების კატეგორიათა განუყრელი ერთიანობა. ამავე გარემოების გამო როგორც ენგელსი იტყოდა ანალიზი ერთში მეორეს აღმოაჩენს და დაადასტურებს. ამავე ვითარებიდან ამოდიოდა კანტიც, როცა იგი მიზეზის ცნების შინაარსში განსხვავებულის (მოქმედების). არსებობის აუცილებლობას ადასტურებს და მიზეზობრობის მსჯელობის აპრიორულ-სინთეზურობას ასაბუთებდა. გონება მიზეზ-მოქმედების კატეგორიათა ერთიანობას და აუცილებელ კავშირს ასაბუთებდა. ცდა კი ამ აუცილებლობას მიმდევრობით და ცალმხრივი დამოკიდებულებით უპირისპირდებოდა.

მიზეზისა და მოქმედების ფარდობითი ხასიათი თავისთავად გულიახმობს, რომ ამ კატეგორიებს ერთიმეორის გარეშე აზრი და მნიშვნელობა არ გააჩნიათ.

მიზეზი, ტრადიციულად, თითქმის ყველა მოაზროვნის მიერ, ყოველთვის ხასიათდებოდა, როგორც აქტიური წიგერი მოქმედების პასიურობის (განსაზღვრულობისა და დამოკიდებულების), საპირისპიროდ. მიზეზი არა მარტო ამქლავნებს აუცილებელ კავშირს მოქმედებასთან, არამედ იგი „დამწყებია“ პირველადია და განსაზღვრელი მოქმედების მიმართ. მოქმედება კი მიზეზისაგან განსხვავებით მეორადია, განსაზღვრულია მიზეზისაგან. მიზეზი დამოუკიდებელია მოქმედებისაგან. მოქმედება დამოკიდებულია მიზეზზე. მიზეზი წარმომქნელია, მოქმედება კი წარმოქმნილი. მიზეზი დასაწყისია, მოქმედება — დასასრული, მიზეზი შინაგანია, მოქმედება გარეგანი და ა. შ.

უდავოა, რომ გარდა ერთიანობისა, აღნიშნული კატეგორიებო ურთიერთგამომრიცხველი ტენდენციებით, ურთიერთუარმყოფელი განსაზღვრულობებით ხასიათდებიან. ამიტომ წარმოდგენენ ისინი დაპირისპირებულთა ანუ წინააღმდეგობათა ერთიანობის განსაკუთრებულ შემთხვევას.

ამის გამო სხვა კატეგორიების ანალოგიურად ისინი ნამდვილად უნდა წარმოდგენდნენ ერთისა და იმავე მოვლენის საწინააღმდეგო მხარეებს და ეს წინააღმდეგობა უნდა ხორციელდებოდეს, აგრეთვე, მათი ურთიერთგადასვლის ფორმით. მაგრამ თუ ისინი ერთისა და იმავე მოვლენის საწინააღმდეგო მხარეები არიან, მაშინ გამოდის რომ ერთეული მოვლენა უნივერსალურ კაუზალურ კავშირში უნდა იყოს პა-



სიურის და აქტიურის ერთიანობა, „პირველადის“ და „მეორადის“ დიალექტიკური ერთიანობა, განმსაზღვრელისა და განსაზღვრულის, როგორც ურთიერთსაწინააღმდეგო, ურთიერთუარმყოფელი ტენდენციების სუბსტანციური იგივეობა. ამით ერთეული მოვლენა იქნება სწორედ მიზეზობრივი წრფიული მიმდევრობის გადაწყვეტა და ამოხსნა, მისი მოხსნა-შენახვა.

აქედან გამომდინარეობს, რომ საწყისი და მიზეზობრივი პროცესი, თავის მხრივ დიალექტიკური წინააღმდეგობის ორი მხარე უნდა იყოს, და თავიანთ საფუძველს ერთიმეორის საწინააღმდეგო თვისებრიობაში უნდა იღებდნენ. ამით კი ნათქვამია ის, რომ მიზეზობრიობაში უნდა ჩანდეს არა მარტო საკუთრივ მიზეზობრივი პროცესის გარკვეულობა და არსება, არამედ აქ უნდა ჩანდეს აგრეთვე ისიც, რომ იგი საწყისის მოპირდაპირე მხარეა და ასე თუ ისე უნდა ამჟღავნებდეს საწყისის არსებობისა და საკუთარ შინაარსში მისი მონაწილეობის აუცილებლობას. საწყისი, თავის მხრივ, უნდა იყოს მისი მოპირდაპირე მხარის — მიზეზობრიობის მოხსნა-შენახვა, და მატერიალური, მთლიანი პროცესი უნდა იყოს მათი ურთიერთგადასვლის პროცესი.

განვიხილოთ პრობლემის ეს მთავარი მხარე უფრო დაწვრილებით. მიზეზობრივი პროცესი და მისი დიალექტიკური ხასიათი. მიემართოთ მიზეზობრივი პროცესის ანუ ჯაჭვის რომელიმე კერძო შემთხვევას. მაგალითად:

...—მექანიკური მოძრაობა—ელექტრობა—სითბო—მოლეკულათა რხევის გაძლიერება—...

განვიხილოთ ამ პროცესის დამახასიათებელი ნიშნები.

მექანიკური მოძრაობა არის ელექტრობის გამომწვევი მიზეზი, ელექტრობა არის ამ მიზეზის მოქმედება (ანუ შედეგი). თავის მხრივ, ელექტრობა არის სითბოს გამომწვევი მიზეზი. სითბო არის ელექტრობის მოქმედება (ანუ შედეგი). სითბო არის მოლეკულათა რხევის გაძლიერების გამომწვევი მიზეზი. მოლეკულათა რხევის გაძლიერება არის სითბოს მოქმედება (ანუ შედეგი), (იგულისხმება, რომ ამ პროცესის გაგრძელება შესაძლებელია როგორც რეგრესული ისე პროგრესული მიმართულებით, რაც ამჟამად ჩვენთვის პრინციპულ მნიშვნელობას მოკლებულია).

1. თუ ჩვენ ამ ერთიანი პროცესიდან მოვახდენთ ყოველი ორი წევრის იზოლირებას მიმდევრობით ან შერჩევით, დავრწმუნდებით, რომ საქმე გვაქვს კერძო მიზეზობრივ მიმართებასთან ანუ კავშირთან, სადაც პირველი მოვლენა (ვთქვათ, მექანიკური მოძრაობა) არის მხოლოდ მიზეზი, ხოლო მეორე (ელექტრობა) არის მხოლოდ მოქმედება (შედეგი). ისე, რომ ამ მიმართებაში (იმავე კაუზალურ პროცესში)

შეუძლებელია მიზეზსა და მოქმედებას ადგილები შეუცვალოთ და შესაბამისად ვამტკიცოთ: მექანიკური მოძრაობა არის ელექტრობის გამომწვევი მიზეზი, მაგრამ ელექტრობა არის მექანიკური მოძრაობის გამომწვევი მიზეზი და ამრიგად, დავასკვნათ რომ ელექტრობა მიზეზი არის და მოქმედებაც მექანიკური მოძრაობის მიმართ ან მექანიკური მოძრაობა არის ელექტრობის გამომწვევი მიზეზი და აგრეთვე მისგან გამომწვეული მოქმედება. პირიქით, ამ კავშირს ასიმეტრიული: არაუკუქცევითი ხასიათი გააჩნია. მიზეზისა და მოქმედების ადგილთა შენაცვლება იმთავითვე გამორიცხულია. ამიტომ მიზეზი უპირისპირდება მოქმედებას, როგორც განმსაზღვრელი, პირველადი. წარმომქნელი და დროში „ადრე“ არსებული. მოკლედ, ეს არის ჩვეულებრივი კაუზალური მიმდევრობითი დამოკიდებულება, გენეტური. ცალმხრივი კავშირი და მიმართება. ეს განსაზღვრულობანი, როგორც დავრწმუნდით, სწორედ მიზეზობრიობის არსებითი განსაზღვრულობანია.

ამიტომ შეგვიძლია დავასკვნათ: მიზეზობრივი პროცესის ან ჯაჭვის ყოველი კერძო შემთხვევა (როგორც ორწევრა დამოკიდებულება) წარმოადგენს მიზეზობრივი კავშირის განსახიერებას; ასიმეტრიულობა, დაქვემდებარებული დამოკიდებულება, წრფიულობა, დროული მიმდევრობა ამ კავშირის ძირითადი მახასიათებელია. მიზეზისა და მოქმედების განსხვავება (დაპირისპირება) ამ კავშირის არსებითა მომენტია.

2. თუ ამ ორწევრა დამოკიდებულებას (როგორც მიზეზ-მოქმედების კავშირს) გვავერცელებთ რომელიმე მესამე წევრზე (პროგრესული ან რეგრესული მიმართულებით), მდგომარეობა არსებითად შეიცვლება. მაგალითად:

მექანიკური მოძრაობა—ელექტრობა—სითბო

თუ ელექტრობა ორწევრა დამოკიდებულებაში (მექანიკური მოძრაობა, ელექტრობა) მხოლოდ მოქმედება (შედგვი) იყო, ახლა იგი წარმოდგენილია არა მხოლოდ როგორც მოქმედება, არამედ როგორც მიზეზი (სითბოს მიმართ).

მაშასადამე, იგივე პროცესი ასე გამოიხატება:

(მიზეზი)

(მოქმედება)

მექანიკური მოძრაობა—ელექტრობა—სითბო

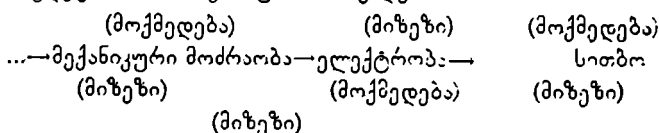
(მიზეზი)

(მოქმედება)

ამბობენ, რომ ელექტრობა არის მიზეზი და მოქმედება „სხვადასხვა მიმართებაში“ ეს გარკვეული აზრით საესვებით სწორი და გასაგებია, მაგრამ „სხვადასხვა მიმართება“ ამ შემთხვევაში ოდნავადაც არ უშლის ხელს იმ გარემოებას, რომ მოქმედებისა და მიზეზის, როგორც

დაპირისპირებული მხარეების ფუნქციებზე გაერთიანებულია ერთსა და იმავე მოვლენაში. რაც მთავარია, ეს ერთიანობა თვითონ აღარაა კაუზალური მიმართება, ე. ი. დროული მიმდევრობის და წრფიული, გენეტური, ცალმხრივი დაქვემდებარებული დამოკიდებულების ფორმა. ამიტომ ჩვენს შემთხვევაში შუალედური წევრი (ელექტრობა) უღა-ვოდ წარმოადგენს მიზეზ-მოქმედების, როგორც ურთიერთგამომრიცხ-ველი, ურთიერთსაწინააღმდეგო ტენდენციების დიალექტიკურ ერ-თიანობას. ეს გარემოება კი სწორედ საწყისის არსების გამჟღავნება და გამოვლინებაა.

3. თუ ახლა ამ კაუზალური პროცესის (ან ჯაჭვის) ყოველ მომდევ-ნო წევრზე გადავალთ და ვიგულისხმებთ, რომ „ელექტრობის“ ანა-ლოგიურად იგი შუალედური წევრია ამ უწყვეტ პროცესში, ჩვენ დავ-რწმუნდებით, რომ ყოველი ერთეული წევრი ამ ჯაჭვში იგივე ბუნებას გამოამჟღავნებს. ვთქვათ ვიცი, რომ მექანიკურ მოძრაობას აქვს თა-ვისი მიზეზი, ხოლო მოლეკულათა რხევის გაძლიერებას თავისი მოქმე-დება (შედევტი), მაშინ ასეთ სურათს მივიღებთ:

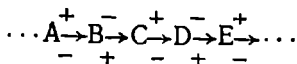


—მოლეკულათა რხევის გაძლიერება—...  
(მოქმედება)

მაშასადამე, კაუზალური ჯაჭვის ანუ მთლიანი, ერთიანი პროცესის ყოველი ერთეული წევრი (როგორც მოვლენა) წარმოადგენს მიზეზ-მოქმედების ან დაპირისპირებული პოლუსების, მხარეების ერთიანო-ბას, წინააღმდეგობათა ერთიანობას.

თუ ამ დასკვნას გავაერთიანებთ პირველ დასკვნასთან, მაშინ მი-ვიღებთ: ყოველი ორი მოვლენის დამოკიდებულება არის კაუზალური მიმართება, ხოლო ყოველი ერთეული მოვლენა არის წინააღმდეგობათა ერთიანობა ანუ იგივეობა.

გავამარტივოთ ეს პროცესი სიმბოლური აღნიშვნებით, და შესა-ბამისად, საწინააღმდეგო ტენდენციები დადებითი და უარყოფითი ნიშნებით გამოვსახოთ:



4. ახლა ისმის საკითხი: როგორი უნდა იყოს დამოკიდებულება ერთიან კაუზალურ პროცესში საკუთრივ მიზეზობრივ მიმართებასა და

ამ პროცესის ერთეულ წევრს. როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობას შორის, ფაქტიურად ეს საკითხი იგივეა, რაც საწყისისა და კაუზალური მიმართების დამოკიდებულების საკითხი.

ჩვენ დავრწმუნდებით, რომ კაუზალური მიმართება აღნიშნულ პროცესში მოითხოვს ორწევრა დამოკიდებულებას, ხოლო საწყისი (როგორც წინააღმდეგობათა ერთიანობა) მხოლოდ ერთ წევრს ანუ ერთეულ მოვლენას, რომელიც არაა თავისთავად კაუზალური მიმართება.

თუ ყოველი ერთეული წევრი მიზეზ-მოქმედების დიალექტიკური ერთიანობაა, მაშინ ეს წევრი თვითონ ყოფილა მიზეზობრივი მიმართების. როგორც ორწევრა დამოკიდებულების (რეალური შესაძლებლობა). ამ შესაძლებლობას აკლია მხოლოდ გაშუალება, გაორება საწინააღმდეგო ტენდენციებად, ნაწილებად. ეს გაორება იმავდროულად იქნება საწინააღმდეგო მხარეების ერთიმეორეში გადასვლა და ერთიანობის გაშლა წრფიული პროცესის სახით.

ერთიანობის საწინააღმდეგო ნაწილებად გაორება და მათი ურთიერთგადასვლა ობიექტური სინამდვილისა და აგრეთვე შემეცნების კანონია (ვ. ი. ლენინი).

ამრიგად კაუზალური ჯაჭვის ანუ საერთო პროცესის ყოველი ერთეული წევრი, როგორც მიზეზ-მოქმედების, დაპირისპირებულთა ერთიანობა გაორების საფუძველზე გვევლინება კაუზალური მიმართების კერძო შემთხვევად, სადაც უკვე შეუქმლებელი ხდება მიზეზ-მოქმედების იგივეობაზე, დიალექტიკურ ერთიანობაზე მსჯელობა და მიზეზ-მოქმედების ადგილთა შენაცვლება. ერთიანი პროცესის გამოხატულება ასეთ სახეს მიიღებს:

(მიზეზი)

...—ელექტრობა { ელექტრობა (მიზეზი) —სითბო (მოქმედება)  
(მოქმედება)

ან სქემითურად: ...→A...{A<sup>+</sup>→B<sup>-</sup>

ცხადია, რომ გაორების შესაძლებლობა ამოდის ერთეული კაუზალური წევრის, როგორც მიზეზ-მოქმედების საწინააღმდეგო ტენდენციათა ერთიანობიდან. ერთიანობის ერთი მხარე უარყოფის საფუძველზე რჩება დასაწყის მოვლენაში, როგორც მიზეზში, აქტიურში, ხოლო, მეორე მხარე მოქმედების სახით გასხვისდება თვისებრივად ახალ მოვლენაში. ისე, რომ მოქმედება, როგორც გარდაქმნილი მიზეზი, კვლავ ინახავს აქტიურის ფუნქციას და სხვა მომდევნო მოქმედების (მაგალითად, მოლეკულათა რხევის გაძლიერების) მიმართ იგი კვლავ აღსდგება, როგორც წინააღმდეგობათა ერთიანობა.

ამ გარემოების საფუძველზე მიზეზობრივი მიმართება (ანუ კავშირი) წარმოგვიდგება როგორც დაპირისპირების ერთი მხარის (მიზეზის) გადასვლა მის მეორე მხარეში (მოქმედებაში). ამრიგად, მიზეზობრიობა სხვა არაფერია თუ არა მოხსნილი (უარყოფილი და შემონახული) საწყისი. ეს აშკარად ჩანს იქიდან, რომ თუ ჩვენ უგულებელვყოფთ ერთეულ მიზეზობრივ, ორწევრა დამოკიდებულებას და პროცესს თავისთავადი მდინარების მიხედვით განვიხილავთ. მაშინვე თავს იჩენს საწინააღმდეგო ტენდენციათა ერთიანობა ყოველ ერთეული, კაუზალურ პროცესში არსებული მოვლენისათვის.

5. ისმის კითხვა, ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ მიზეზობრიობის პრინციპი („ყოველ მოვლენას აქვს თავისი მიზეზი“ ან „უმიზეზო მოვლენა არ არსებობს“), თავის ადგილს ვერ პოულობს ამ მთლიან მიზეზობრივ ჯაჭვში და იგი მხოლოდ აბსტრაქციაა.

ჩვენ დავრწმუნდით, რომ კაუზალური მიმართება, როგორც მიზეზ-მოქმედების ცალმხრივი, გენეტური კავშირი გაორების საფუძველზე აღმოცენდება. ნამდვილად, მთლიან მიზეზობრივ, უწყვეტ პროცესში არა მარტო ყოველი ერთეული წევრია საწინააღმდეგო ტენდენციათა (მიზეზ-მოქმედების) დიალექტიკური ერთიანობა. არამედ, ამასთანავე ყოველი ასეთი წევრი არის ცალმხრივი კაუზალური მიმართების რომელიმე წევრი (ან მიზეზი ან მოქმედება) და ამდენად, მიზეზობრიობა სწორედ ამ პროცესის უწყვეტობაშია გამოვლენებული. რაც შეეხება პროცესის თითოეულ წევრს, როგორც ერთეულ მოვლენას, იგი ვლინდება. როგორც შეფარდებითი. პირობითი. წარმავალი ერთიანობა და სწორედ ამით დასტურდება მისი არამარადიული, პირობითი არსებობა, ცვლილება და დაქვემდებარება მიზეზობრიობის საერთო პროცესისა და ამიტომ მიზეზობრიობის პრინციპისადმი.

აქედან გამომდინარეობს, რომ მიზეზ-მოქმედების განსხვავება. მიზეზობრიობა და მიზეზობრივი კავშირი ძალას კარგავს ერთიანი. უნივერსალური კავშირის ერთეული წევრის მიმართ. მაგრამ იგი შენარჩუნებულია ყოველი ორწევრა გენეტური დამოკიდებულების მიმართ. როგორც წინააღმდეგობათა ერთიანობა არ შეიძლება ვიაზროთ გაორების და ურთიერთგადასვლის გარეშე, ასევე, გაორება და ურთიერთგადასვლები არ შეიძლება ვიაზროთ წინააღმდეგობათა ერთიანობისაგან იზოლირებულად. სწორედ აღნიშნული საქმის ვითარება ადასტურებს მიზეზობრიობისა და საწყისის განუყრელ ერთიანობას უნივერსალურ კავშირში.

ამრიგად, ცხადი ხდება რომ ცალმხრივობა, ასიმეტრია და გენეტური კავშირი საფუძველს იღებს ორმხრივობიდან, მიზეზ-მოქმედების დიალექტიკური ერთიანობიდან, ხოლო, თავის მხრივ, ორმხრივობა და

წინააღმდეგობათა ერთიანობა შემოინახება და კვლავ აღსდგება ცალმხრივი დამოკიდებულების საფუძველზე<sup>49</sup>.

სქემატურად ეს გარემოება ასე შეიძლება გამოისახოს:

$$\rightarrow \underline{\dot{A}} \dots \{ \dot{A} \rightarrow \bar{B} \} \dots (\underline{\dot{B}}) \dots \{ \dot{B} \rightarrow \bar{C} \} \dots (\underline{\dot{C}}) \dots \{ \dot{C} \rightarrow \bar{D} \} \rightarrow$$

6. ყოველი პირველი წევრი (როგორც მიზეზი) გასხვისდება დაპირისპირებულში, გარდაიქმნება მის წინააღმდეგობად (მოქმედებად). ხოლო მეორე წევრი (მოქმედება კვლავ იქცევა პირველ წევრად (მიზეზად) ეს უკანასკნელი კვლავ გასხვისდება დაპირისპირებულში, გადაიქცევა მოქმედებად და ა. შ.

ეს ურთიერთგადასვლა კი სხვა არაფერია თუ არა მიზეზ-მოქმედების, როგორც დიალექტიკური ერთიანობის, იგივეობის დადასტურება, მიზეზის უარყოფა იძლევა მოქმედებას, ხოლო მოქმედების უარყოფა კვლავ იმეორებს განვლილ საფეხურს, უბრუნდება მიზეზს და ა. შ. ასე, რომ აქ საქმე გვაქვს არა ტავტოლოგიასთან, არამედ ნამდვილ ცოცხალ, რეალურ დიალექტიკურ პროცესთან, სადაც ძველიდან ხდება ახლის აღმოცენება შინაგანი წინააღმდეგობისა და უარყოფის საფუძველზე და მიზეზის ქმედება, რაოლენობრივი დაგროვების პროცესით გაშუალებულია მოქმედების აღმოცენებაში და ეს ხანგრძლივობა სწორედ დროული მიმდევრობით აღიბეჭდება.

ამავე პროცესში მიზეზობრივი მიმდევრობა და დროული თანმიმდევრობა თავის გადაწყვეტასაც ღებულობს, ეს გადაწყვეტა საწყისის საფუძველზე ხდება. საერთო კაუზალური პროცესის ყოველი ერთეული წევრი, როგორც წინააღმდეგობრივ ტენდენციათა დიალექტიკური კავშირი, გვაუწყებს, რომ ყოველგვარი მიმდევრობა თავის სათავეს ღებულობს სწორედ დაპირისპირებულთა ერთიანობაში. ეს ერთიანობა და იგივეობა ფაქტიურად თვით მიზეზობრივი მიმართების ფუძე და წყარო, მაგრამ ამ ერთიანობის შინაარსის პრინციპი ეყრდნობა არა დროულ თანმიმდევრობას და წრფიულ, ასიმეტრიულ, დაქვემდებარებულ დამოკიდებულებას, არამედ თანაარსებობას, ურთიერთგამსკვალვასა და დაპირისპირებულთა განუყრელობას ერთიანში. ეს ერთიანობა კი ვლინდება კერძო, ერთეული წევრის სახით. ამიტომ ერთეული წევრი, როგორც წინააღმდეგობათა ერთიანობის განხორციელება, იმავე

<sup>49</sup> სიმეტრიისა და ასიმეტრიის ურთიერთობის პრობლემას უსათუოდ უნდა ჰქონდეს პრინციპული კავშირი ამ გარემოებასთან. ამას აღაპტურებს მაგალითად, ვ. ი. სვიდერსკის გამოკვლევა: В. И. С в и д е р с к и й, Некоторые вопросы диалектики изменения и развития, М., 1965 (гл. 5, § 2).

დროულად არის კაუზალური პროცესის უსასრულობის მოხსნა-შენახვა. მიზეზ-მოქმედების დროული მიმდევრობა იხსნება მიზეზ-მოქმედების, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობით და ერთდროულ თანაარსებობით. ეს უკანასკნელი კი კვლავ გასხვისდება დროულ მიმდევრობაში და ა. შ. ამიტომ ყოველი დასაწყისი არის დასასრული და ყოველი დასასრული არის დასაწყისი, ამ წინააღმდეგობის მუდმივი აღმოცენება და დაძლევა სხვა არაფერია თუ არა ცვალებადობის, მოძრაობისა და განვითარების პროცესი.

თეზისი, რომლის მიხედვით მიზეზობრიობის პრინციპი მოითხოვს ყოველ მიზეზთა მიზეზის დაშვებას (ვიასი) გამართლებულია საწყისის აუცილებელი არსებობითა და მონაწილეობით მიზეზობრიობის პროცესში.

ტავტოლოგიურობის (ფრანკი) მოხსნა სწორედ საწყისის არსებობით საბუთდება. საწყისი კი, თავის მხრივ, სწორედ მიზეზობრიობის და მისი პრინციპის აუცილებლობის გამართლებაა.

7. როგორც სქემატური გამოსახულება უჩვენებს მიზეზობრივი პროცესი უწყვეტობის აშკარა დადასტურებაა, თუმცა ცალკეული მიზეზობრივი მიმართება ამ უწყვეტობის წყვეტით (საწინააღმდეგო პრინციპით) შეცვლავ.

თუ ყოველი მოქმედება არის მიზეზი, ეს იმას ნიშნავს, რომ შეუძლებელია მიზეზობრივ მიმდევრობას რაიმე ბუნებრივი დასასრული ჰქონდეს, იმ აზრით რომ მან რაღაც მეტაფიზიკურ „პირველ არსს“ მიაღწიოს. ასევე, თუ ყოველი მიზეზი არის მოქმედება, მაშინ პრინციპულად შეუძლებელია სამყაროს დასაბამი „პირველი ბიძგის“ არსებობა. საკითხის ნამდვილი მეცნიერული გადაჭრა შესაძლებელია მხოლოდ ერთადერთი ძირითადი მიმართულებით: ესაა მიზეზ-მოქმედების, როგორც წინააღმდეგობათა ერთიანობის აღიარება, რაც იმას ნიშნავს, რომ როგორც პროგრესული ცვლილება ისე „რეგრესული“ თვალთახედვა თავისი არსებით ერთი და იგივეა, რომ საწყისი არის არა მეტაფიზიკური თვითმარი, „მიღმა“ არსებული რამ, არამედ რეალური სამყაროს ყოფიერებისა და ცვალებადობის არსება, წინააღმდეგობათა ერთიანობა.

8. ამრიგად, მიზეზობრივი პროცესის დიალექტიკური ბუნების მთავარი მომენტები წარმოგვიდგება სამი ძირითადი პრინციპით: საწინააღმდეგო ანუ ურთიერთგამომრიცხველი ტენდენციების (მიზეზ-მოქმედების) დიალექტიკური ერთიანობით ერთსა და იმავე მოვლენაში, ამ წინააღმდეგობის გაორებით დაპირისპირებულ მხარეებად და ბოლოს, წინააღმდეგობრივი მხარეების ურთიერთგადასვლით.

ამ საპი პრინციპით განისაზღვრება საერთოდ მიზეზობრიობის არსებობა, კერძო მიზეზობრივი კავშირის, როგორც წყვეტის არსებობა და ამ კავშირის უწყვეტობა. წყვეტისა და უწყვეტობის წინააღმდეგობათა ერთიანობა შესაძლებლობის სახით უკვე მოცემულია ერთეულ მიზეზობრივ წევრში ანუ ერთეულ მოვლენაში, რადგან თუ ერთეული მოვლენა არის მიზეზ-მოქმედების ერთიანობა ამით ისაა ნათქვამი, რომ იგი არა მარტო თვისებრივი გარკვეულობაა და შემოფარგლულია „სხვათაგან“. არამედ მასში უკვე მოცემულია კავშირი წინამდებარესთან და მომდევნოსთან, ამდენად კი იგი უწყვეტობის კერძო შემთხვევა ანუ წყვეტაა. მაგრამ იგივე უწყვეტობა კაუზალურ ერთიან პროცესში წარმოადგენს კერძო მიზეზობრივი მიმართების, როგორც ვანვითარებული კაუზალური წყვეტის საფუძველს.

ერთეული კაუზალური წევრის უწყვეტობა სიმბოლურად ასე შეიძლება გამოისახოს —  $A$  —, ხოლო, როგორც უწყვეტობის საპირისპირო

მომენტის, წყვეტის აუცილებელი გულვება იგი ასე გამოისახება:  $\underline{A}^+$ .

ეს უკანასკნელი დაპირისპირებულთა ერთიანობის შინაარსს გამოსახავს. რამდენადაც ერთეული საწინააღმდეგო ურთიერთგამომრიცხველი მხარეების ერთიანობაა. ხოლო პირველი სიმბოლური გამოსახულება წრფიული, ცალმხრივი, უსასრულო ხასიათისაა. იგი პროცესის არსებას გამოხატავს და არა ერთეული თვისებრივი გარკვეულობის ბუნებას.

მიზეზობრივი მიმართება ანუ კავშირი, როგორც ორწევრა დამოკიდებულება, როგორც აღინიშნა, ამ დაპირისპირებულთა ერთიანობის გაორების შედეგია. წინააღმდეგობის ერთი მხარე განეკუთვნება კაუზალურ მიმართების პირველ წევრს, ხოლო მეორე მხარე, შესაბამისად, მეორეს.

თუ სიმბოლოებით (P, S) შესაბამისად, გამოვსახავთ მიზეზსა და მოქმედებას, მაშინ აღნიშნული გაორების პროცესი ასეთ ფორმას მიიღებს:

$$\underline{A}^+ \rightarrow A \left( \overset{+}{P} \right) \rightarrow B \left( \bar{S} \right)$$

მაგრამ. თავის მხრივ B წარმოადგენს დაპირისპირებულთა ახალ ერთიანობას რამდენადაც მან არამარტო მოხსნა მიზეზი, არამედ შემოინახა იგი საკუთარ არსებაში, როგორც რეალური შესაძლებლობა. ამიტომ პროცესი გრძელდება და ვლდებულობთ:

$$\underline{B}^+ \rightarrow B \left( \overset{+}{P} \right) \rightarrow C \left( \bar{S} \right)$$



თუ ავიღებთ ერთეულ წევრს, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობას და მისივე არსებითი ნიშნებით დავახასიათებთ, დავრწმუნდებით, რომ იგი:

1) არსებობის აუცილებლობას საკუთარ თავში შეიცავს სწორედ წინააღმდეგობათა ურთიერთგამსჭვალავი ერთიანობით.

2) ამდენად იგი არ შეიძლება იყოს ცალმხრივი ასიმეტრიული დამოკიდებულება, როგორც პროცესი. იგი სიმეტრიულობის აუცილებელი დადასტურებაა;

3) ამ ერთიანობის დაპირისპირებული მხარეები იგივეობისა და ერთიანობის გამო გამოირიცხავენ დაქვემდებარებას, „პირველადობა-მეორადობას“ და ამიტომ უქუქცევეითობას აკმაყოფილებენ და აქვლავნებენ;

4) აღნიშნულის გამო ეს ერთიანობა ერთდროულობით ხასიათდება და არა დროული მიმდევრობით.

თუ ავიღებთ კაუზალურ მიმართებას, მისი მახასიათებელი იქნება ერთეულის განსაზღვრულობათა გამომრიცხველი, მისი საპირისპირო და წინააღმდეგობა. მაშასადამე, გაორების შედეგად ეს ერთიანობა შედის ცალმხრივ, გენეტურ პროცესში. რაც ცვალებადობისა და განვითარების საერთო გზისა და მიმართულების მაჩვენებელია:

1) კაუზალური მიმართება არის არა ორმხრივი, სიმეტრიული დამოკიდებულება არამედ წარმოქმნადობის, აღმოცენებისა და უარყოფის პროცესი, არა ერთეული მოვლენა, არამედ ცვალებადობის ასიმეტრიული პროცესი;

2) კაუზალური მიმართების სპეციფიკა იმაშია, რომ იგი დაქვემდებარებული მიმართებაა მიზეზ-მოქმედებას შორის და ამდენად, „პირველადობა-მეორადობის“ დადგენა ან აღდგენა. ამის გამო იგი უქუქცევეითობის უარყოფა და ცვლის მას არაუქუქცევეითობით;

3) კაუზალური მიმართება გულისხმობს, რომ მოქმედებას, როგორც „მეორეს“ საფუძველი აქვს არა თავის თავში, არამედ „სხვაში“ (მიზეზში), წინამდებარეში. „პირველში“;

4) ამიტომ ეს დამოკიდებულება ერთდროულობის საპირისპიროდ დროული მიმდევრობის აუცილებელი გულეებაა.

ამ წინააღმდეგობის მიუხედავად, როგორც დავრწმუნდით. კაუზალური მიმართება თავის ფესვებს იღებს დაპირისპირებულთა ერთიანობიდან, ხოლო დაპირისპირებულთა ერთიანობა წარმოადგენს პოტენციალურ, რეალურ კაუზალურ შესაძლებლობას. მიზეზობრივი მიმართება მოხსნილი საწყისია, ხოლო საწყისი — მოხსნილი მიზეზობ-

რობა. ამიტომ ისინი თვითონ წარმოადგენენ დაპირისპირებულთა ანუ წინააღმდეგობათა ერთიანობის განსაკუთრებულ შემთხვევას.

9. ტრადიციულად, მიზეზობრიობას ახასიათებენ, როგორც სხვით-განსაზღვრულობას, ხოლო მისი გადაჭრის ძირითად საშუალებას „თვით-განსაზღვრულობის“ პრინციპის ძიებაში ზედავდნენ. ასეთი ძიების ნიშნუშები დაეკარტის *cogito*, სპინოზას *causa sui*, ლაიბნიცის „მონადა“ და „მეტაფიზიკური უცილებლობა“, კანტის „ტრანსცენდენტალური იდეალი“ და „თავისუფალი მიზეზობრიობა“, ჰეგელის „აბსოლუტური იდეა“.

ნამდვილად, ყოველგვარი საფუძველთა საფუძვლის ანუ მიზეზთა მიზეზის, როგორც თვითგანსაზღვრულობის პრობლემა ეს არის წინააღმდეგობათა დიალექტიკური ერთიანობის პრობლემა, ეს პრობლემა თავის ონტოლოგიური ასპექტით სწორედ მიზეზობრიობის პრობლემის მეორე მხარეა და ჩვენ დავინახეთ, რომ იგი თავის არსებას ავლენს საწყისის, როგორც მიზეზ-მოქმედების, როგორც წინააღმდეგობრივი ტენდენციების ერთიანობის სახით, სადაც თავის გადაწყვეტას, დასასრულს და კვლავწარმოებას ავლენს მიზეზ-მოქმედების კაუზალური მიმართება და მიმდევრობა. სხვითგანსაზღვრულობა ამოღის თვითგანსაზღვრულობიდან, ხსნის მას და უარყოფით კვლავ უბრუნდება თავის ამოწავალს, ისე, რომ ამით შედგენდება ობიექტური, მატერიალური პროცესის ქმნადობა, ცვლილება და განვითარება.

## ПРОБЛЕМА НАЧАЛА И ПРИЧИННОСТИ В НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

### Резюме

Проблема, которая рассматривается в этой работе, возникла на основе фундаментальных исследований по диалектической логике доктора философских наук С. Б. Церетели<sup>1</sup>. Именно в этих исследованиях впервые в советской философской литературе со всей ясностью поставлена и изложена проблема начала логического доказательства.

Основная идея диалектической логики исходит из принципа, согласно которому такая логика, в отличие от традиционной — формальной, является онтологической. Поэтому опорным пунктом этой логики выступает идентичность наиболее общих законов и связей объективного, материального мира и познания (мышления).

Логическое, т. е. диалектико-логическое, представляет собой объективно-логическое. При этом, единственным критерием объективности логического (и, следовательно, истинности логического) является онтический, объективный мир, который отображается, репродуцируется в логическом (в мышлении). «Объективное, данное в мысли — это своеобразное выражение того, что существует объективно»<sup>2</sup>. Объективный характер содержания мысли указывает на общие, тождественные стороны мышления и бытия, хотя они существенно отличаются друг от друга. «Логическое определяется онтологическим и поэтому логическое есть объективное, т. е. оно имеет и познавательный характер»<sup>3</sup>.

Объективный, материальный мир есть *causa sui*. Но и логическое доказательство имеет соответствующую *causa sui*. И та-

---

1 С. Б. Церетели, О диалектической природе логической связи, Тбилиси, 1956 (на грузинском языке); его же, Начало доказательства, Тбилиси, 1963 (на грузинском языке); его же, Диалектическая логика, Тбилиси, 1965 (на грузинском языке).

2 С. Б. Церетели, Диалектическая логика, стр. 29.

3 Там же, стр. 73.

кую *causa sui*, по мнению С. Б. Церетели, можно назвать «бесконечным умозаключением», сущность которого заключается в самоустановлении через внутреннее отрицание. Самоустановление через отрицание, по сути дела, не что иное, как единство противоречий. «Бесконечное умозаключение есть логическое осуществление того, что является абсолютным как в объективной действительности, так и его познании. Это есть «единство противоречий». И далее, «единство противоречий и есть абсолютное в бытии, познании и в логическом»<sup>4</sup>.

Приведенные здесь аргументы, по нашему мнению, дают достаточные основания для рассмотрения проблемы начала в онтологическом плане. Однако здесь вскрывается и отличие онтологической сущности начала от логического начала, логическое начало есть начало опосредствования, связывания и развития движения мыслей, т. е. оно есть начало бесконечного процесса связи логического основания и следствия. Оптическое начало, как выражение сущности и существования субстанции, материи выступает как первооснова и *causa sui* в отношении причинно-следственных, также бесконечных связей.

При этом, вопрос о «первой, конечной причине» той причине, которая объясняется из самое себя и в этом смысле противостоит причинно-следственной последовательности, почти всегда выдвигался как раз в связи с причинной бесконечностью и господательностью.

Однако основная трудность в понимании оптического начала, субстанций заключалась в том, что такая первопричина (или первооснова) всех вещей и самой причинной последовательности мыслилась как замкнутая в себе качественная определенность, как «высшее совершенство», которое предполагает все вещи и многообразие, произведенные от нее как из полной, «всеохватывающей причины». Несомненно, что многообразие считалось производным из единства, а единство отождествлялось с единичной, отдельной вещью. Но такое «единичное» должно быть всеобъемлющим. Однако, если единичное включает в себя все предметы и явления, то оно на самом деле является общим. Таким образом, «первопричина» как *causa sui* и субстанция по внешней видимости противоречит самой себе. Если это противоречие отождествляется с формально-логическим противоречием, то в результате (как на это указывал еще Кант) получится ноль, т. е. невозможность существования. Поэтому одна из этих противоречивых сторон, например общее, отделяется от другой и возвышается в ранг субстанции, первоначала, а предметный мир выводится из этой «субстанции» (именно таким путем возник идеализм Платона).

---

<sup>4</sup> С. Б. Церетели, Диалектическая логика, стр. 76.

Если идеализм (объективный) принимает за начало общес- метафизический материализм, наоборот, пытается принимать за начало единичную, простую определенность и из нее объяснить наличие многообразия в материальном мире. Именно из такого понимания начала (субстанции) появился «физический» идеализм. Не случайно Ф. Энгельс подчеркивал, что последовательное развитие метафизического материализма ведет к идеализму.

Перед объективным идеализмом и метафизическим материализмом возникают трудности — из данного (т. е. начала) вывести его противоположное, которое исключается самим началом. Следовательно, в итоге, из начала выводится то, что не содержится в нем самом. В этом отношении появляется новая трудность: если в начале пока еще ничего не дано, то необходимо из ничто произвести нечто и наоборот, если в начале уже все дано, то начало, как исходное, становится излишним.

Подобные трудности возникают из того обстоятельства, что начало понимается или берется лишь как одна сторона противоречий: тогда как другая сторона противоречий производится или выводится из него обычным причинным (или формально-логическим) способом.

Эти трудности, разумеется, требуют не упразднения или игнорирования проблемы начала (как это утверждают современные субъективные идеалисты), а наоборот, подталкивают на научное решение проблемы.

Необходимо подчеркнуть, что при анализе проблемы речи пойдет не о том, что является исходным, первичным — бытие или мышление, а о том, как мы должны мыслить или понимать сущность начала, чтобы оно на самом деле удовлетворяло требованию настоящего *causa sui*. При том полагается, что раскрытие этой сущности должно выявить несостоятельность как объективного, так и субъективного, а также метафизического материализма.

За основу принципа исследования сущности начала мы принимаем ленинское указание, согласно которому понятие начала забыто и извращено идеализмом, и лишь один диалектический материализм связал начало с продолжением и концом<sup>5</sup>.

Из этого гениального высказывания В. И. Ленина вытекает, что диалектический материализм в понимании начала занимает совершенно отличную, принципиально иную позицию по сравнению с метафизическим материализмом и идеализмом. Лишь диалектический материализм ставит и разрешает эту старейшую проблему на научной основе.

Таким образом, понимание сущности начала тесно связывается с основными направлениями философии: представляет ли

---

<sup>5</sup> В. И. Ленин, Философские тетради, М., 1970, стр. 264.

начало изолированную сущность, отделенную от самого объективного мира, или оно есть сам объективный мир без всяких внешних «добавлений», и наконец, как оно может стать предметом нашего наблюдения и восприятия. Как известно, для современного субъективного идеализма последний вопрос является исходным при отрицании проблемы начала и вообще основного вопроса философии (поскольку в наблюдении и восприятии всегда даются единичные факты и явления, но начало никак не может быть единичным).

В последнее время вопрос о самопричине и субстанции (материи) становится все более актуальным в советской философской литературе.

О сущности материи как фундаментальном понятии диалектического материализма рассуждают, например, Ф. Т. Архипцев, С. Т. Мелюхин, В. В. Орлов и др.<sup>6</sup>

Почти все авторы подчеркивают: материя включает внутреннее единство противоположностей, которое составляет ее сущность как субстанции и *causa sui*<sup>7</sup>. И тут как раз мы сталкиваемся с исходным моментом нашей проблемы.

Проблема начала и причинности на самом деле есть проблема самопричины, *causa sui* и причинно-следственной связи. Субстанция, материя как *causa sui* предполагает, что она не возникает, не уничтожается и не зависит от какой-нибудь причины, в отношении которой она была бы «вторичной» и «производной». Материя вечна, т. е. никогда не начинается и никогда не прекращает свое существование. То же самое относится и к основным формам существования материи. Отсюда становится ясным, что материя и формы ее существования никогда не могут быть членами причинно-следственной последовательности, причинами и следствиями, хотя причинная зависимость есть во времени и пространстве развернутый материальный процесс движения и изменения.

Сущность причинной зависимости выражается в том, что каждый член этой зависимости (или причина или следствие) всегда возникает из других и, следовательно, объясняется из другого, тогда как сама эта зависимость (своей необходимостью) предполагает субстанциальные источники своего существования (материя, движение, время и пространство). Следовательно то, что предполагает возникновение (и объяснение) из другого или

---

<sup>6</sup> Ф. Т. Архипцев, Ленинское определение материи и его современное значение, «Вопросы философии», № 1, 1970.

<sup>7</sup> С. Т. Мелюхин, Ленинское определение материи и его значение для диалектико-материалистического мировоззрения, «Философские науки», № 2, 1970; В. В. Орлов, К вопросу о философском понятии материи, «Философские науки» № 4, 1970.

существует посредством другого, исходит из того, что не возникает, не существует посредством другого (и объясняется из самого себя). Выходит, что условность (причинная зависимость) берет свое существование в безусловном (разумеется, что безусловное со своей стороны проявляется в условном). Иначе, самопричина и причинно-следственная зависимость находятся в единстве, существование одного есть необходимость существования другого и наоборот. Поэтому возникают единичные причины и следствия, но никогда не возникает причинность, т. е. зависимость между причиной и следствием. Между тем, не может быть сомнения в том, что возникающий и то, что никогда не возникает, условное и безусловное, причина-следствие и самопричина (*causa sui*) взаимоисключают, взаимоотрицают, находятся в противоречии, представляют противоположные стороны единой действительности, объективного мира.

Следовательно, есть основание полагать, что *causa sui* и причинное отношение представляют единство противоположностей, которое составляет сущность самой «субстанции», т. е. материи.

Несомненно, что эта проблема связывается с главным, основным вопросом философии и в этом отношении она не могла быть второстепенной, несущественной для того или иного философского мыслителя. Поэтому проблема заслуживает определенного внимания в смысле исторического ее рассмотрения.

Главными направлениями новой философии являются рационализм и эмпиризм, пытающиеся с принципиально разных позиций разрешить проблему начала и причинности.

Спор между этими направлениями находит своеобразное завершение в философии И. Канта. Кант является зачинателем классической немецкой философии. Последняя, в свою очередь, есть тот источник, из которого возникла новая научная, марксистская философия. Поэтому рассмотрение проблемы в этом плане можно оправдать, исходя хотя бы из общего принципа развития.

Рационализм начинается философией Декарта. Высшим гносеологическим принципом Декарт принимает положение «мысль, существую» (*cogito ergo sum*). Сущность этого принципа заключается в том, что он отрицанием устанавливает самого себя. «Я не мыслю» есть не исключение или игнорирование (опровержение) существования мысли, а подтверждение ее существования (так как оно представляет отрицательное суждение). В этом суждении, совершенно таким же образом, подтверждается и существование мыслящего (так как тот, кто отрицает мышление в отношении субъекта суждения, есть «я»). Таким же образом, «я не мыслю, не существую» в отрицательной форме устанавливает существование мысли и мыслящего «я». Другими

словами, утверждение (я мыслю, существую) и отрицание (я не мыслю, не существую), несмотря на явное логическое противоречие, на самом деле устанавливают одно и то же, необходимое существование и мысли и мыслящего субъекта, т. е. отрицательное и положительное, утверждение и отрицание как-то объединяются таким образом, что границы формально-логического, конрадикторного противоречия преодолены, и оба суждения являются истинными, оба они устанавливают невозможность несуществования мысли и мыслящего; для того, чтобы отрицать мышление и мое существование, необходимо существование и мысли, и «я» (т. е. должны существовать и я, и мысль). Такая необходимость выражается в том, что отрицание само есть установление того, что отрицается. Поэтому, принцип «если-то» снимается, теряет свое значение и необходимость существования проявляется как невозможность несуществования<sup>8</sup>. Такая необходимость и есть внутреннее единство утверждения и отрицания, т. е. единство противоположностей, и постижение этого единства, как на это указывает сам Декарт, осуществляется не путем дискуссии, а посредством «интуиции». Понятие интуиции предполагает не последовательное чередование мыслей (суждений) и умозаключений, а одновременное сосуществование постижимых сторон, их одновременное осмысление и познание<sup>9</sup>.

Cogito есть внутреннее опосредствование и самоустановление через отрицание. Оно есть *causa sui* в области логического или, точнее, логическая *causa sui*. Оно есть безусловное (не подчинено принципу «если-то»). И такое безусловное существует в области мышления, но мышление зависит от субъекта, безусловное есть объективное в субъективном, т. е. оно не может получить объяснение из субъективного. Поэтому Декарт заключает, что необходимо допустить существование объективного *causa sui*, из которой можно оправдать существование логической *causa sui*. Разумеется, сущность онтической самопричины (начала) должна проявляться в логическом начале, ибо причина (в этом случае самопричина) должна проявлять свою реальность в следствии (в логической *causa sui*). И в этом смысле Декарт непосредственно подходит к обоснованию единства мышления и бытия.

Однако здесь для Декарта возникает трудность. Физика, как область множества, включает лишь единичные предметы, т. е. условные процессы и явления, из которых нельзя вывести безусловное. Поэтому безусловное должно существовать как основание условного и поэтому оно имеет приоритет «первичности». И Декарт думает, что как логическое следствие выводится из

<sup>8</sup> Декарт. Избр. соч., М., стр. 432.

<sup>9</sup> Там же, стр. 118.



основания, точно таким же образом можно вывести условное (физику) из безусловного (метафизики).

Определенность безусловного в онтическом его понимании есть бог, как высшее совершенство (или абсолютное совершенство и независимость). Высшее совершенство есть *causa sui*, исключение несовершенства. Однако, по мнению самого Декарта, высшее совершенство (бог) как метафизическая самопричина (начало) должна обосновывать физику, т. е. свою явную противоположность, несовершенство и условное придется вывести из совершенства, которое абсолютно исключает всякое несовершенство. В противном случае в сущности бога необходимо допустить явное противоречие, от чего, можно сказать, Декарт умышленно отрекается. Или еще хуже, несовершенство (физика) следует из ничто (поскольку бог исключает такой признак). А это, по мнению самого же Декарта, недопустимо.

Ясно, что, как отмечают Маркс и Энгельс, метафизика Декарта противоречит его физике.

Область физики для Декарта и есть арена причинно-следственной связи. В отличие от безусловного и абсолютного совершенства такая область является областью условного. Это значит, что (об этом говорит сам Декарт) причина и следствие по своей природе относительны. Однако здесь вскрывается противоречие относительного же совершенства (причины) и несовершенства (следствия). Так что переход от причины к следствию есть переход совершенства в несовершенство. Следовательно, причинное отношение есть осуществление перехода из одной противоположности в другую. Отсюда ясно также, что как причина, так и следствие равным образом выступают в роли совершенства и несовершенства. Это с необходимостью требуется бесконечным рядом причинно-следственной зависимости. Выходит, что должно существовать единство, тождество совершенства и несовершенства в форме какой-нибудь определенности. Такая определенность выступает как та реальность, которая переносится от причины в следствие и непрерывно сохраняется в причинной зависимости. В следствии не может быть реальности, отличной от причины. Значит эта реальность осуществляет как раз тождество причины и следствия, тождество совершенства и несовершенства. Следовательно, такая реальность на самом деле есть единство противоположностей, раздвоение которого происходит в форме причинно-следственного отношения. Поэтому, вопреки точке зрения Декарта, безусловное есть не безразличное однообразное совершенство, а единство несовершенства и совершенства, т. е. единство противоположностей.

Такой вывод, вытекающий из допущенных предпосылок Декарта, подтверждается и тем, что бог есть причина, кото-

рая не только порождает, но и сохраняет<sup>10</sup>. Если бог сохраняет вещи, то из этого вытекает, что он проявляется в вещах как единство и непрерывность, противоположная сторона которого есть многообразие. Поэтому мысль о том, будто начало или безусловное существует независимо от вещей и представляет безразличное совершенство, является лишь бессодержательным допущением.

Началом не может быть лишь одна сторона противоположностей — совершенство, которое на самом деле есть ничто без другой исключающей противоположной стороны — несовершенства.

Вышеотмеченное позволяет заключить:

1. Начало для Декарта есть безусловное, абсолютное совершенство, предполагающее все происходящее и исключаящее всякое несовершенство (у бога не может быть такой определенности). Однако несовершенство есть факт и если оно не дано в начале, то несовершенство (область физики) образуется от ничто. Декарт не замечает, что из одной стороны противоположности (совершенства) причинным или формально-логическим способом нельзя выводить ее исключаящее.

2. Исключая несовершенство и условное из начала, Декарт упраздняет внутреннее противоречие в нем и в результате получается отрицание развития, которое заменяется дедуктивным выведением из абстрактного начала (бога) условных вещей и самой причинности.

3. Но причинность опирается на принцип перехода совершенства (причины) в несовершенство (следствие). Причинность есть пример того, как осуществляется взаимопроникновение и превращение противоположностей (причины и следствия) без помощи абстрактного начала, абсолютного совершенства.

4. Декарт не понимает, что настоящее безусловное есть единство противоположностей (совершенства и несовершенства) и физика не нуждается в абстрактном, изолированном начале.

5. С одной стороны, причинность есть восхождение от простого к сложному, но, с другой стороны, в отношении абстрактного начала, она есть нисходящий процесс несовершенства.

С одной стороны, необходимость возникновения нового, того, что не было дано в причине, с другой стороны — невозможность объяснения возникновения того, что не было дано в причине.

6. Декарт не замечает, что всякое совершенство (причина) переходит в несовершенство (следствие) и наоборот, что несовершенство предполагает свою противоположность — совершенство и это единство противоположностей, как сущность начала,

---

<sup>10</sup> Декарт, Избр. соч., М., стр. 368.

является основой перехода и превращения их друг в друга. И этот переход представляет собой причинную зависимость.

7. Игнорируя противоречие между причиной и следствием и принимая во внимание лишь равенство реальности при переходе от причины к следствию, Декарт заключает, что следствием вытекает (выводится) из причины как логическое следствие из основания.

8. Причинность, как последовательный процесс зависимости, противоречит сущности начала, т. е. безусловного.

Это основное противоречие философской системы Декарта. Декарт не дошел до диалектического единства как сущности начала и поэтому возникновение из безусловного ему противоположного условного несовместимо с принципом, по которому в следствии не может быть того, что не существовало в причине.

Учение Декарта о начале и причинности свое дальнейшее развитие получает в философской системе Спинозы.

Спиноза впервые в истории философии устанавливает понятие самопричины (*causa sui*) и отделяет ее от односторонней, транзитивной, причинно-следственной зависимости.

Самопричина, как бог и субстанция, как производящая и имманентная причина, объясняется из самого себя, тогда как при транзитивной зависимости каждый член причинного отношения объясняется не из самого себя, а из другой причины.

Самопричина предполагает взаимоотношение внутренних сторон и сосуществование, единство таких определенностей, из которых одно устанавливает существование другого и наоборот. Такое отношение представляет собой взаимозависимость и взаимоустановление. Более того, самопричина есть не взаимоотношение любых сторон, а взаимоотношение противоположных сторон одного и того же начала. Начало, как самопричина, есть единство сущности и существования, подобно тому, как имманентная причина представляется по аналогии взаимозависимости целого и частей. В самопричине (начале) причина так соединена со следствием, что составляет с ним одно целое.

Сущность, как необходимый элемент (или сторона) начала, противоречит существованию. Оно есть нераздельное, общее в отношении разделенности и единичности существования. Это противоречие в более явной форме выступает в области модусов или произведенной природы, где сущность представляется без существования. Сущность неизменна и существование подчиняется принципу причинности и изменения. Существование предполагает переход от небытия к бытию. Несмотря на такое противоречие, в самопричине сущность и существование составляют одно целое. Самопричина есть единство противоположностей. Противоречие и единство взаимообуславливают, взаимопроникают, взаимообосновывают друг друга и поэтому самопричина

содержит в себе внутреннюю необходимость, не зависит от какой-либо другой, внешней причины. Исходя из такой сущности самопричины, Спиноза называет ее «свободной причиной» в отличие от транзитивной, причинно-следственной зависимости.

Взаимообусловленность и взаимообоснованность, взаимное установление внутри самопричины противоположных сторон есть двусторонняя зависимость и сосуществование, логашение и отрицание односторонности, причинной зависимости.

Следовательно, транзитивная зависимость или причинность представляет собой противоречие в отношении самопричины. Транзитивная зависимость господствует в области существования или единичных предметов, которые никогда не объясняются из самих себя. Такие предметы и явления составляют сотворенную природу, т. е. они произведены из самопричины (субстанции или начала) и зависят от нее. Выходит, что многообразие, как область существования, т. е. одна из противоположных сторон самопричины, производится (или точнее выводится) из другой противоположной стороны той же самой субстанции (начала).

По мнению Спинозы, бытие сущности есть полагание всех вещей в атрибутах бога, т. е. сущность проявляется как зависимость вещей (многообразия) от бога (начала). Бытие существования есть вещи, сотворенные и независимые от бога, т. е. вещи, рассмотренные сами по себе, вне бога, есть существование. Таким образом, в конечном итоге, начало принимается за единство, а сотворенная от него природа принимается за многообразие. Это означает, что многообразие производится от единства и Спиноза разрушает содержание самопричины, установленное в начале «этики». Если самопричина раздваивается на сущность (единство) и существование (многообразие) и сущность выступает как производящая в отношении существования, то тогда сущность есть причина, а существование есть следствие, т. е. сущность первична, а существование вторично. Кроме того, Спиноза считает, что производящая, творящая природа (т. е. самопричина) уже предполагает сотворенную природу и это последнее вытекает или выводится из первого, как из субъекта, т. е. между ними существует обычная логическая зависимость основания и следствия. Но, как мы убедились, сотворенная природа противоречит творящему, из сущности (и единства, общего) выводится ее исключительное противоположность — многообразие и единичное, которое нельзя объяснить формально-логическими принципами. В этом отношении Спиноза находится перед трудностью, аналогичной трудности Декарта. Началом не может быть лишь одна сторона противоположностей.

Из этой ошибки вытекает также, что Спиноза не может подтвердить наличие сущности самопричины в транзитивной зависимости и, исключая изменение сущности, в отличие от суще-

ствования, отрицает самодвижение и развитие. В результате получается метафизическая концепция изменения и отождествления причинно-следственной зависимости с формально-логическим соотношением основания и следствия.

Из Спинозовских мыслей можно заключить, что причинная зависимость, как односторонняя зависимость, исходит из единства противоречий тождества (общего, сущности) и различия предметов. В таком плане начало, как единство противоположностей, является источником причинности и составляет вместе с ней единое целое. Однако Спиноза, ввиду неправильного, ошибочного понимания соотношения сущности и существования, как противоположных сторон самопричины, не был в состоянии развить свою теорию и довести ее до конца.

Главным недостатком Спинозовского понимания начала (самопричины) является его неактивность, нединамичность, без которой невозможно оправдание причинной зависимости. Здесь возникает трудность: можно ли распространить активность самопричины на область многообразия, единичного. Начало должно присутствовать в каждом единичном предмете, но тогда выходит, что каждое единичное можно считать началом. Но ведь если начало не единственное, то оно не является началом.

Перед Лейбницем проблема стояла как раз в таком плане. И разбирает он ее главным образом в своей «Монадологии».

Монада есть субстанция, которая не состоит из частей и является простейшей. Она не подвергается внешнему воздействию, но тем не менее подчиняется непрерывному изменению. Поскольку внешняя причина исключена, постольку Лейбниц берет ориентацию на внутреннюю причину изменения и находит ее в противоречии, которым характеризуется отдельная субстанция, т. е. монада. Монады созданы богом, как высшим совершенством. Совершенство есть основа активности и действия причины. Однако если бы все монады владели одинаковым совершенством, то не существовало бы объекта воздействия, страдания. Поэтому необходимо допустить противоположную определенность в самих монадах наряду с совершенством. Такая определенность есть несовершенство, поскольку монады не зависят от бога и отграничиваются друг от друга. Следовательно, монада есть единство противоположных сторон — совершенства и несовершенства. Обе противоположности равным образом определяют возможность появления причины и следствия, т. е. причинной зависимости. Гениальность Лейбница заключается в том, что он впервые среди рационалистов подошел к понятию начала как к внутреннему источнику активности и изменения. Именно поэтому В. И. Ленин высоко оценивал эту мысль Лейбница. Но Лейбниц не развивает ее до конца и, подобно Декарту и Спинозе, до-

пускает метафизическое начало, как высшее совершенство и односторонность, исключением противоположной стороны — несовершенства.

Метафизическое начало, по Лейбницу, совпадает с принципом достаточного основания, как с необходимостью. Метафизическая необходимость противопоставляется физической необходимости, предполагающей причинно-следственную одностороннюю зависимость. А это последнее отождествляется с логическим отношением основания и следствия.

Метафизическая необходимость обосновывает физическую необходимость, но если такая необходимость существует как односторонность, как высшее совершенство (как исключение несовершенства), тогда несовершенство выводится из совершенства логическим путем (т. е. между ними имеется причинная зависимость, которая, со своей стороны, отождествлена с логическим следованием).

На самом деле, начало, как достаточное основание и последняя причина, совпадает с тем противоречием, которое, по мнению самого Лейбница, существует в единичной субстанции, в монаде, как единство совершенства и несовершенства (активности и пассивности). Такое понимание начала исключает возможность всякой метафизической самопричины (начала) и обосновывает нераздельность начала и причинной зависимости.

Обобщая рационалистические взгляды на сущность проблемы, можем заключить:

1. Начало, как первопричина, должна предполагать противоречие единство противоположных сторон, но такая сущность начала несовместима с понятием теологии — бога.

2. При исключении несовершенства из «абсолютного совершенства» (т. е. бога) возникает непреодолимая трудность обоснования физики из метафизики.

3. Выведение несовершенства из абсолютного совершенства представляется логическим отношением основания и следствия, отождествляемым с причинно-следственной зависимостью. Однако из данного никак нельзя вывести противоположное по принципам формальной логики.

Проблема начала и причинности принципиально, с различной позиции рассматривается в эмпирической философии.

Субъективные идеалисты, начиная от Беркли, считают, что субстанции, как всеохватывающее начало и всеобщая причина вещей, не дается в наших ощущениях. Вместе с тем, ощущения и чувственные, опытные данные являются единственными критериями существования. Такое мнение господствует и в современной неопозитивистской философии.

Дж. Беркли является первым философом, который пытался игнорировать безусловное допущение существования субстан-

ции и основным критерием такого допущения считал ощущение идей.

По мнению Беркли, поскольку существуют идеи и представления, зависящие от нас, постольку мы должны допустить существование субстанций, из которых они происходят. Такой субстанцией является субъективный дух — «я». Идеи происходят от духа, но мы знаем также, что существование идей несомненно потому, что они непосредственно воспринимаются, являются предметами нашего созерцания. Вместе с тем созерцание есть пассивный способ рассмотрения идей, оно не может объяснить их существование. Объяснение существования требует способности производительности. Такая способность существует в духе, как воля. Следовательно, субъективный дух объединяет две противоположные стороны: созерцательность и производительность, пассивность и активность, ум и волю. Ясно, что Беркли не может мыслить субстанцию, подобно рационалистам, без противоположностей. Вместе с тем для Беркли существование идей есть результат, следствие, но причина, первоисточник, откуда они происходят, не поддается восприятию, поэтому мы переходим от следствия на соответствующий первоисточник, на производящую субстанцию (начало). То, что производит, не воспринимается, хотя произведенное непосредственно дается в восприятии. Поэтому идея причинности возникает от следствия, требующего указания на причину. Причинность исключает непосредственное восприятие и наблюдение. Такая идея возникает на переходе от непосредственно наблюдаемого на соответствующее, ожидаемое явление. Тем самым Беркли уже подготавливает почву для юмозской теории причинности.

В субъективной области, кроме идей, происходящих от субъективного духа, находятся такие идеи (ощущения), которые не находят объяснение из этого духа как субстанции. Поэтому субъективный дух, как начало, подчиняется объективному духу. Для объяснения существования ощущений требуется допущение объективного начала. Таким началом является бог, характеризующийся соответственно с субъективным духом противоположными определенностями, активностью (волею) и пассивностью (умом). Бог, как воля, производит, но бог, как ум, созерцает. Производительность бога дается как его следствие (ощущение), а созерцательность бога дается как порядок и единообразие в ощущениях.

В заключение мы можем отметить следующее:

1. Субъективный дух есть неполноценное начало, так как в нем существуют явления (ощущения), не объясняемые из него. Поэтому должно существовать объективное начало (бог).

2. Для причинности требуется активность. Такая способность дана в субстанции, как воля. Активность субстанции (как одна сторона такого начала) не переносится в следствие (в ощущение). Следствие пассивно и, будучи вторичным, не предполагает никаких признаков причины. Но в него, как в пассивное, из субстанции переносится порядок и единообразие.

Если в ощущениях нет никаких признаков активности и причинения, то идея причинной связи из них получаться не может.

Развивая теорию Беркли, Юм объектом критики берет, главным образом, рационалистический принцип, по которому необходимая связь причины и следствия тождественна логической необходимости основания и следствия; ни в одном объекте (т. е. впечатлениях) нельзя найти хотя бы малейший намек на подтверждение причинной связи, а разум черпает свое содержание из впечатлений. В опыте нам дается лишь последовательность и повторение, но из самого повторения не можем получить необходимую связь. Идея такой связи, по мнению Юма, возникает как результат навыка. Повторение последовательности производит привычку, по которой направляется уверенность, субъективное принуждение. Оно доведено до необходимости и мы переходим от одного объекта к другому.

Отсюда вытекает, что Юм совершенно снимает вопрос об объективном начале и пытается обосновать причинность чисто субъективным принципом.

Юм отрицает принцип причинности и самопричины. Для него самопричина противоречит самой себе и является логической ошибкой.

Юм, как на это указывает Кант, дал ему путь критической установки, поскольку причинная связь на самом деле не является принадлежностью ощущений и опыта. Однако Кант восстанавливает право причинности на необходимость. Разум является источником такой необходимости. Последняя отличается от логической аналитической связи и соединяет А и не А, данное и различное от данного. Но этим нарушается формально-логический принцип невозможности противоречия. Значит, для получения знания и вообще нового необходимо выйти из области формальной логики. Формально-логический принцип противоречия требует взаимоуничтожения и упразднения, т. е. осуществление такого противоречия в результате дает нуль, тогда как реальное противоречие в результате дает нечто (а не нуль)<sup>11</sup>. И причинная связь (необходимость) есть как раз такая необходимость, есть принцип разума, который гласит, что если что-нибудь существует (т. е. дано), то из него по всеобщему правилу вытекает

---

<sup>11</sup> И. Кант, Опыт введения в философию понятия отрицательных величин, Соч., т. II, М., 1964.



от него отличное. И такая необходимость уже содержится в понятии причины. Несомненно, что если понятие причины содержит такую необходимость, то она предполагает противоречие, объединяет нетождественные явления, в частности понятие причины обнаруживает нераздельность с понятием следствия.

Следовательно, Кант по существу здесь говорит как раз об единстве противоречий, которое для него есть не более как безусловное правило разума. Кант хочет обосновать причинную последовательность, исходя как раз из данного правила. Эмпирическая причинность требует условности и поэтому исчезает в бесконечности, однако свободная причинность обосновывает самое себя и является безусловной, т. е. противоречием причинной последовательности. Таким образом, причинная необходимость есть безусловное в условном. Такое противоречие необходимо и для понятия сущности, и Кант после тщательных изысканий заключает, что если имеется причинная последовательность как условность, то мы должны допустить и ее противоречие—свободную причинность и безусловное<sup>12</sup>, оправдывающее наличие причинной зависимости. Такое безусловное для Канта есть разум, включающий и причинную, априорно-синтетическую необходимость. Нет сомнения, что Кант непосредственно подходит к идее диалектического единства «свободной» и эмпирической причинности, единства условного и безусловного. Именно поэтому ценил Гегель Канта и подчеркивал особое значение идей априорно-синтетической связи. Из этого становится ясным, что Кант не просто соединяет эмпиризм с рационализмом, но выступает как автор оригинальной теории о причинности и начале, как признанный зачинатель классической немецкой философии, которая является теоретическим источником марксистской философии.

Несмотря на то, что Кант в своих «антиномиях» выступает как представитель т. н. отрицательной диалектики (поскольку он настаивает как раз на том, что противоположность является необходимой), в своем априорно-синтетическом принципе он уже в сущности решает вопрос о положительном единстве противоположностей. Правда, такая идея принадлежит области субъективной диалектики, однако значение Канта для дальнейшего развития диалектической теории вообще очень велико.

Имея в виду общее развитие проблемы, можно выделить друг от друга следующие этапы: рационализм рассматривает связь причины и следствия как аналитическую связь. Следствие дано в причине как логическое следствие дано в основании. Эмпиризм в лице Д. Юма, наоборот, рассматривает причину и следствие как совершенно различные явления, не имеющие

<sup>12</sup> И Кант, Критика чистого разума, Соч., т. III, М., 1964, стр. 49.

между собою ничего общего. Кант пытается представить причинную связь как единство различного, как единство противоположностей. Развитие проблемы идет от идентичности (причины и следствия) к абсолютному различию, через него к синтезу тождества и различия. Теория Канта о начале и причинности свое полное развитие получает в философии Гегеля.

Гегель был первым, связавшим понятие начала с внутренним противоречием и, следовательно, с движением и процессом становления. Начало есть единство непосредственности и опосредствования. Начало есть процесс. Однако Гегель, как это подчеркивают Маркс и Энгельс, субъективный переход от одной противоположности к другой принимает за объективный переход и предписывает понятиям самодвижение, активность и первичность в отношении бытия. Вместе с тем Гегель отождествляет начало и небытие, ничто. Такая операция получается от обычного формально-логического обобщения при противопоставлении его ограничению. Крайне общее, как односторонность, как граница количественного роста (объема понятий) предполагает все бытие как таковое, исключаящее из самого себя всякую определенность (и частное) и оно есть неопределенность. Неопределенность есть определенность этого ничто и, как заключает Гегель, бытие переходит в ничто, и наоборот. На самом деле всякое обобщение зиждется на качественной стороне того же самого понятия.

Попытка оторвать данную сторону от количественной стороны (объема) является искажением фактического положения вещей. Дойдя до крайности при обобщении понятия, Гегель хочет из этой односторонности произвести многообразие и единичное. Но такой переход невозможен из самого понятия без помощи мыслящего субъекта.

Несмотря на такое искажение, диалектическое мышление берет свое в анализе «определенной формы причинности». Гегель дает основные моменты диалектики причинного отношения: причина есть следствие и наоборот, такое единство уже дано в каждом члене причинной цепи. И это единство есть начало и продолжение, единство прерывности и непрерывности, единство противоположностей, «причинность обуславливает самого себя».

После анализа причинной зависимости Гегель переходит к взаимодействию. Он рассматривает взаимодействие как взаимную причинность, где причина одновременно и непосредственно есть следствие, и наоборот; активное и пассивное во взаимодействии совпадают. В отличие от односторонней направленности и линейности причинно-следственного отношения, взаимодействие характеризуется нелинейностью и замкнутостью. Временная последовательность причинной зависимости здесь заменена одновременным взаимным воздействием. Поэтому необходимость.

которая предполагается взаимодействием, отличается от причинной необходимости, как от внешней. Замкнутость и внутреннее взаимопроникновение взаимных воздействий есть совпадение, т. е. единство действия и противодействия. Именно потому взаимодействие не нуждается во внешнем возбуждении. Оно есть основание самого себя. Внутренняя необходимость взаимодействия есть замкнутая, независимая необходимость.

Независимость и внутренняя обусловленность придают этой необходимости абсолютный характер. Поэтому взаимодействие выражает сущность субстанции. Отсюда Гегель заключает, что внутренняя необходимость взаимодействия как снятие причинности и субстанциального инобытия, уже возведена до свободы, т. е. до понятия.

Нет сомнения, что основанием такого заключения является самообусловленность и внутренняя активность взаимодействия (именно поэтому оно выражает сущность субстанции). Однако для Гегеля такими атрибутами можно охарактеризовать лишь абсолютную идею. Но абсолютная идея, как понятие для реального движения и действия, для перехода в свою противоположность, для проявления в акциденциях, нуждается в силе. Сила для Гегеля выступает как «средний термин», как «мостик» для проявления субстанции в акциденциях. Это происходит потому, что идеальное начало (идея, понятие) не обладает собственной активностью, и Гегель вынужден вооружить такое начало совершенно чуждым для него предикатом силы. Такое обстоятельство со своей стороны исходит из ложного понимания самого начала, как изолированного, абстрактного принципа, как оторванного от многообразия единства, равнозначного с понятием действительного — ничто.

При рассмотрении категории взаимодействия Гегель, не считаясь со своим «началом», как абстрактным единством, свободно говорит о взаимном воздействии единства (субстанции) и многообразия (акциденции). Но если это так, тогда ни единство, ни многообразие не могут проявлять во взаимоотношении какой-либо приоритет, в смысле «первичности». И взаимопроникновение и взаимоотрицание этих сторон субстанции на самом деле выступает как взаимодействие. Однако такое понимание начала зрения — диалектический материализм.

К. Маркс и Ф. Энгельс критиковали идеалистическую систему Гегеля именно потому, что диалектическая сущность начала в корне противоречит идеализму и обосновывает новое мировоззрение — диалектический материализм.

Наконец, в работе рассматривается вопрос о постановке и сущности проблемы в марксистско-ленинской философии. При анализе проблемы в марксистско-ленинских позициях дается критика соответствующих отрицательных и ложных позиций

идеалистических направлений в отношении онтического начала и причинности. В частности, критикуются взгляды Шопенгауэра, Кассирера, неопозитивистов и неотомистов.

Шопенгауэр, как ярый враг диалектики вообще и гегелевской диалектики в частности, основную тяжесть своей критики направляет против понятия причины самого себя (*causa sui*) и объявляет ее ложным понятием, логическим противоречием и «заблуждением»<sup>13</sup>. Закон причинности, по Шопенгауэру, есть физическая форма закона достаточного основания, смысл которого заключается в том, что он есть принцип всякого объяснения и не нуждается в объяснении. Т. е. причинная зависимость как односторонняя зависимость есть предел и граница в отношении вопроса «почему?».

Однако сам Шопенгауэр, доведенный трудностью объяснения самого изменения, т. е. причины, вынужден допустить особую силу, которая «изъята от всякой перемены» и находится вне времени. Само собой разумеется, что этим Шопенгауэр уничтожает собственный тезис о «предельном» значении причинности (и закона достаточного основания). Он готов признать существование «конечной причины» (которая на самом деле не требовала бы объяснения) при условии, что такая «первопричина» нематериальна.

Тенденция, то которой причинная зависимость принимается исходной и отрицаются любые попытки искать источник самой причинной, односторонней зависимости, в более яркой форме нашла свое выражение в своеобразной теории неокантовца Э. Кассирера. Кассирер предлагал заменить категорию субстанции однозначной зависимостью, выражаемой понятием отношений<sup>14</sup>. Причинная зависимость есть отношение и вопрос об его происхождении (вообще о всяком происхождении) есть вопрос о зависимости (т. е. есть опять-таки вопрос об отношении)<sup>15</sup>. Поэтому «всякий вывод основных форм из действия вещей или способа деятельности духа» есть *petitio principii*<sup>16</sup>. Ясно, что Кассирер хочет преодолеть противоречие между идеализмом и материализмом при помощи логической категории отношения. Не случайно подчеркивает Р. Карнап особое значение теории Кассирера в создании его же т. н. «конституционного учения»<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> А. Шопенгауэр, О четверяком корне закона достаточного основания, М., 1902.

<sup>14</sup> Э. Кассирер, Познание и действительность, СПб., 1912.

<sup>15</sup> Там же, стр. 401.

<sup>16</sup> Там же;

<sup>17</sup> Р. Карнап. *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin, 1928, S. 105.

Фундаментальное значение категории отношения отмечает и М. Шлик<sup>18</sup>.

Б. Рассел пытается заменить понятие «субстанции» (т. е. онтической субстанции) «способом определения тождества физического объекта в различное время»<sup>16</sup>. Таким способом, по мнению Рассела, можно считать понятие «причинной линии». Причинная линия есть непрерывность или постоянство зависимости, которая дает возможность причинного заключения. Постоянство зависимости выражает сущность «субстанциальности» (разумеется, что в принципе зависимость есть отношение). Т. н. «постулаты» Рассела есть как раз обобщения такого же рода. Философы, говорит Рассел, заменили понятие «вещи» понятием «материальной субстанции» и думают, что она состоит из мельчайших частиц. Но Эйнштейн заменил понятие «частицы» понятием «событий». Отношение событий есть интервал, а интервал разлагается на пространственно-временные элементы. При том, если события находятся в разных областях, то при одном соглашении А предшествует В, при другом, наоборот, В предшествует А. Т. е. частица есть последовательность событий и «субстанциальность» везде одинакова, она есть постоянство отношений и материя является не частью конечного материала мира, но просто удобным способом связывания событий водно»<sup>20</sup>.

Ясно, что и сущность «материи» по мнению Рассела, состоит в постоянстве отношений (зависимости), которое помогает при упорядочении, описании событий. Раз содержание «материи» (несмотря на то, что Рассел понимает его в метафизическом смысле), доведено до логической зависимости (постоянства отношений) — то нетрудно доказать при ее помощи т. н. «нейтральный монизм», сущность которого сводится к преодолению противоречия между идеализмом и материализмом. Таким образом, тенденция и основной вывод не отличаются от эмпириокритической философии.

Более завуалированное направление современного субъективного идеализма в лице В. Крафта выдвигает теорию, по которой причинную зависимость (т. е. отношение) можно произвести из логического закона (или принципа) мышления, из закона тождества, при том условии, что принцип тождества есть отношение класса (общего) к элементу (частному). Причинное отношение выводится из принципа тождества путем силлогистического умозаключения и его принципа (*dictum de omni*)<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> M. Schlick, Allgemeine Erkenntnislehre. Berlin. 1925. S. 55. 58.

<sup>19</sup> Б. Рассел. Человеческое познание. Его сфера и границы. М., И.-Л., 1957, стр. 151.

<sup>20</sup> Б. Рассел, История западной философии. М., 1960, стр. 840.

<sup>21</sup> V. Kraft, Mathematik Logik und Erfahrung, Wien. 1947, S. 127, 128.

Крафт не замечает, что этим он на самом деле уничтожает формально-логический принцип тождества и в сущности отступает назад по сравнению с И. Кантом, который своевременно (и правильно) считал, что формально-логические принципы непригодны для обоснования синтетических (и, следовательно, также каузальных) суждений.

Что касается неотомизма, представители этого теологического, объективного идеализма в сущности выдвигают старомодную позицию начала и причинности. Причинность как односторонняя зависимость объявляется принадлежностью обычного, действительного мира, а этот мир, как мир зависимости, применяется для доказательства существования независимого первоисточника активности, т. е. бога.

Следовательно, и современный идеализм не в состоянии рассмотреть (и решить) проблему начала и причинности на научной основе.

Мы уже приводили высказывание В. И. Ленина из «Философских тетрадей» о марксистском понимании начала, из которого вытекает, что началом не может быть неизменная метафизическая сущность, изолированная от многообразия и единичных процессов и явлений. Поэтому начало должно присутствовать в самих единичных причинных процессах. Так что причинно-следственная зависимость должна осуществляться при участии и непосредственном присутствии начала, как источника всякой активности, движения и изменения.

Кроме того, начало как единство противоположностей, не может быть изолированным от самой объективной реальности и должно присутствовать в нем как основа существования, как внутренняя необходимость и невозможность несуществования. Такое требование начала вытекает из самого его содержания, как самопричины и самооснования.

Начало есть внутреннее единство взаимоотрицающих сторон каждого единичного явления и процесса. Начало, как единство противоречия, составляет и сущность самой субстанции, материи.

Материя, как объективная реальность, несводима к единичному, т. е. оно есть всеобщее. Эта сторона материи составляет существенный признак, необходимый момент материи. Однако если этот признак исчерпал бы содержание материи, то было бы невозможно произвести от него противоположное — единичное и отдельное (многообразие). Несмотря на то, что материя предполагает всеобщность, универсальность, она проявляется как многообразие и невозможно существование ни одного единичного независимо от материи. Материя есть единство в многообразии, многообразие проявляется в единстве и наоборот. Значит, материя, как субстанция, есть внутреннее противоречие общего

и единичного, единства и многообразия, прерывности и непрерывности и т. д. Такое единство противоположностей создает и внутреннюю необходимость существования материи, поскольку одна из сторон противоположностей обосновывает и оправдывает существование другой стороны противоположности, и их внутреннее единство проявляется как материя, как универсальная самопричина и источник движения и изменения.

Взаимообусловленность внутренних, взаимоисключающих сторон одной и той же определенности составляет и самооснову необходимого существования. Начало, как единство противоречия, как единство противоположностей, есть не только источник движения и развития, но и источник необходимого существования и исключение возможности несуществования. Поэтому невозможно просуществовать ни одной вещи или явлению без единства противоположностей или внутреннего противоречия. А раз это абсолютная необходимость, то в каждом процессе и в каждом явлении налицо и источник самодвижения и развития. Следовательно, начало есть не только исходный принцип, но и вечное продолжение и завершение, т. е. конец. Точнее, его конец есть начало и продолжение. Начало есть единство конечности и бесконечности. Его бесконечность есть конечность и его конечность—бесконечность. Этим снимается как раз изолированность и односторонность начала и подтверждается его присутствие в причинной связи.

Известно, что всякая причинная зависимость есть материальный процесс, развернутый в пространстве и времени. Это обстоятельство само собой предполагает, что начало присутствует во всяком таком процессе, несмотря на то, что ни материя, ни формы ее существования сами не могут выступать как единичные члены причинно-следственной зависимости и являются вечными (т. е. никогда не начинают и не прекращают своего существования, не нуждаются во внешней причине).

В отношении причинности, которая в первую очередь требует наличия движения и изменения, таким исходным пунктом выступает взаимодействие между противоположностями внутри всякого явления и процесса.

Взаимодействие, очень часто рассматривается как взаимная причинность, и делается попытка разложить его на причинные, линейные слои. Однако, выделение из взаимодействия причинных односторонних связей предполагает, что взаимодействие представляет собой не диалектическое единство противоположностей, (причины—следствия), но соединение двух причинных отношений, из которых одно имеет прогрессивное направление, а другое — регрессивное, противоположное причинности. Кроме того, взаимодействие всего предполагает одновременное сосуществование «причины» и «следствия», так что временная после-

довательность и противопоставление причины и следствия в нем снято и причина не только воздействует, но вместе с тем принимает или испытывает воздействие; совершенно так же, следствие есть причина. Взаимодействие есть снятие и вместе с тем сохранение причинности по форме. Оно есть завершение одностороннего направления причинности и вместе с тем его объяснение и возможность обновления, т. е. оно есть как раз действующее начало. Поэтому взаимодействие есть проявление сущности самого оптического начала, субстанции, т. е. материи. Высказывание Ф. Энгельса о том, что универсальное взаимодействие предполагает единство причины и следствия, взаимопереходы и тождества этих категорий, означает, что причинно-следственная, односторонняя линейность снимается и переходит в свою противоположность, получает свое завершение и вместе с тем объясняет и реальную возможность обновления.

Начало и сущность его, как единства противоположностей, противоречит одностороннему, линейному направлению причинности. Начало предполагает сосуществование и одновременное взаимодействие, а причинность, наоборот, исходит из одностороннего воздействия и линейности. Первичность причины в отношении следствия (и следовательно, вторичность следствия в отношении причины) для причинности является необходимым признаком. Исключение этого признака из причинной зависимости означает упразднение и снятие самой причинности. Снятие причинной зависимости есть ее переход в начало (т. е. во взаимодействие как сущности самой материи, субстанции).

Начало, наоборот, предполагает снятие линейности (первичности и вторичности) и представляет собой двустороннее взаимодействие противоположных сторон одного и того же явления. В нем первичное в одно и то же время, непосредственно и есть вторичное, и наоборот. Взаимоисключающие стороны обосновывают друг друга, взаимообуславливают и взаимопроникают друг в друга. Такое взаимопроникновение предполагает реальную возможность взаимоперехода противоположностей и развертывание начала в причинную зависимость.

Начало и причинность находятся в диалектической связи. Они представляют две противоположные стороны, тенденции и полюсы одной и той же объективной реальности. Определенностями этих противоположностей является: односторонность, линейность, асимметричность, первичность-вторичность, временная последовательность и двусторонность, нелинейность, симметричность, сосуществование, одновременность. Первые из этих определенностей характеризуют причинную зависимость, вторые — начало.

Диалектическое единство причинной зависимости и начала поразумевает, что невозможна и недопустима изоляция их



друг от друга или рассмотрение такой связи как причинной зависимости. Если мы будем рассматривать это диалектическое единство как причинную зависимость, то тогда начало превращается в метафизическую первосущность, из которой выводится причинно-следственная зависимость, как следствие, тогда как начало есть не причина, а самопричина и единство первичности и вторичности, единство противоположностей, снятие и вместе с тем сохранение и реальная возможность причинной зависимости. Причинная зависимость, наоборот, есть снятие и вместе с тем сохранение и реальная возможность проявления начала.

Отсюда вытекает, что причинно-следственная зависимость должна проявлять присутствие и наличие сущности начала в этом процессе и, более того, превращение этой сущности в свою противоположность и наоборот. Но в этом взаимопревращении сохраняется противоположность начала и причинности, сосуществования, единство противоположностей и односторонняя направленность, симметрия и асимметрия.

В конкретном примере каузального процесса мы можем подтвердить вышеотмеченные детали его диалектической природы. Принимая во внимание то, что причину и следствие можем рассматривать как противоположности<sup>22</sup>, мы имеем основание говорить о единстве этих противоположностей и их взаимопереходах.

Возьмем такой пример:

...→ механическое движение → электричество → теплота → усиление колебания молекул → ...

Упростим этот процесс с помощью символических обозначений

...→ A → B → C → D → ...

1. Если мы возьмем каждые два члена этого сцепления, получим причинное, линейное отношение (A → B, B → C, C → D и т. д.). Каждое единство отношение есть причинное отношение, в котором первое есть причина, а второе — следствие. Необратимость, асимметричность и временная последовательность являются основными характерными признаками этого отношения.

2. Но если мы рассмотрим такое отношение дальше единичного, то как в прогрессивном так и в регрессивном направлении каждый член этого отношения будет объединять противоположные стороны (причина—следствие) в одном явлении. Обозначим такое единство соответственно знаками + и —, получим:

чим:  $\rightarrow \underline{A}^+ \rightarrow \underline{B}^+ \rightarrow \underline{C}^+ \rightarrow \dots$

Т. е. одно и то же явление в этом процессе есть и причина и следствие. Поэтому каждый член, каждое явление выступает

<sup>22</sup> Ф. Энгельс, Диалектика природы, М., 1949, стр. 161.

как единство взаимоисключающих тенденций (причины—следствия). Несомненно, что такое единство не является причинным отношением. Здесь мы имеем единство противоположностей и, следовательно, проявление сущности начала.

3. В этой сущности нетрудно обнаружить непрерывность причинного отношения; раз каждый член выступает как единство причины и следствия, то причинение указывает на прогрессивное направление, а следствие — на репрессивную зависимость. Символически это можно выразить так:  $(\bar{A})$ .

4. Если мы расчленим каждый член этой зависимости на причину и следствие в том смысле, что он (лишь причина или лишь следствие), то мы упраздим вообще возможность причинного отношения и взаимоперехода причины и следствия. Реальная возможность взаимоперехода коренится как раз в единстве этих взаимоисключающих сторон в одном и том же явлении.

5. Причина переходит в следствие, отрицает саму себя и вместе с тем сохраняется в следствии для обновления данного процесса. Возможность такого сохранения и обновления процесса вытекает как раз из единства причины—следствия, как противоположностей. А это последнее составляет сущность начала.

6. Единство причины—следствия в одном и том же явлении причинного процесса, как видно, получает раздвоение в самой причинной зависимости, где причина выступает как первичное, а следствие как вторичное. Однако такое раздвоение не упраздняет, а сохраняет единство противоположностей в каждом члене этой зависимости. Символически это можно выразить так:

$\rightarrow \underline{A}^+ \rightarrow (A^+ \rightarrow \underline{B}^-) \rightarrow \underline{B}^+ (B^+ \rightarrow \underline{C}^-) \rightarrow \underline{C}^+ (C^+ \rightarrow \underline{D}^-) \dots$  и т. д.

7. Единство противоположностей относительно, а борьба между ними, т. е. противоречие, абсолютно (Ленин): каждый член причинной зависимости, как единство взаимоисключающих сторон (причины—следствия) ограничен, относителен и переходит в другую, но противоречие (+ и —) не уничтожается и не возникает: является таким же вечным, как начало.

8. Диалектические моменты причинной зависимости представляются тремя основными моментами:

- а) диалектическим единством взаимоисключающих сторон в одном и том же явлении;
- б) раздвоением этого единства на противоположные части;
- в) взаимопереходами этих противоположностей.

Этими принципами определяется прерывность и непрерывность самого причинного сцепления, процесса.

Единство противоположностей в каждом члене причинного отношения характеризуется одновременностью, сосуществовани-

ემ. ვзаიმოპრონიკნოვიემ. სიმეტრიუიუთუ ი ბრათიუიუთუ, დუოსტრონიუთუ.

კაუზალუიუთუ ოთნოიუიუ, ნაობორთ, ხარაქტერიუიუთუ ვრემენიუიუ ოსლოდოვალთუიუთუ, ოდნოსტრონიუთუ, ვოიკნიკნოვიემიუთუ ოვოიუ, ნეობრათიუთუ, ასიმეტრიუიუთუ.

ოთი ობსტოილთუა დოიუთ დოსტოთიკიუ ოსნოვანი დოიუ პრიზნანიი დიალექტიკისკოი ოდინთუა ნაჩალა ი პრიჩინნიუთუ.

## ლიტერატურა — ЛИТЕРАТУРА

- კ. მარკს, ფ. ოიგელს, ნემსკია იდეოლოია, სოჩ., ტ. III, მ., 1955.  
კ. მარკს, ფ. ოიგელს, სუიოთე სემეიუთუ, სოჩ., ტ. II, მ., 1955.  
კ. მარკს, ვოსემნადუათე ბრუიერა ლუი ბოიპარტა, კ. მარკს, ფ. ოიგელს, სოჩ., ტ. VIII, მ., 1957.  
კ. მარკს, კ კრიტიკე პოლიტიკისკოი ეკონომიი, კ. მარკს, ფ. ოიგელს, სოჩ., ტ. XIII, მ., 1958.  
კ. მარკს, კ კრიტიკე გეგელსკოი ფილოსოფიი პრავა, კ. მარკს, ფ. ოიგელს, სოჩ., ტ. I, მ., 1954.  
კ. მარკს, ფილოსოფიისკი მანიფესტ ისტორიკისკოი სკოლუ პრავა, კ. მარკს, ფ. ოიგელს, სოჩ., ტ. I, მ., 1954.  
კ. მარკს, იზ ოსლესოვნიუ კო ვტორუ იზდანიუ პერვოი თომა «კაპიტალა», კ. მარკს, ფ. ოიგელს, იზბრ. პრ., ტ. I, მ., 1955.  
ფ. ოიგელს, ოსუქნი დუიკნიუიუთუ ზა სოციალთუიუთუ პრეობრათოვანიე ია კონტინენთა, კ. მარკს, ფ. ოიგელს, სოჩ., ტ. I, მ., 1954.  
ფ. ენგელსი, ანტიდიურნიგი, სახელგამი, 1952.  
ფ. ენგელსი, ლუდუიგ ფოიერბაიხი დო კლასიკური გერმანული ფილოსოფიისკი დასასრული. კ. მარკსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, თბილისი, 1964.  
ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა. სახელგამი, 1950.  
ვ. ი. ლენინი, მატერიალიზმი დო ემპირიოკრიტიციზმი. თხზ. ტ. 14, თბილისი, 1950.  
В. И. Ленин, Философские тетради, М., 1969.  
ვ. ი. ლენინი, იუნიუსის ბროშურის შესახებ. თხზ., ტ. 22, სახელგამი, 1951.  
ვ. ი. ლენინი, ერთხელ კიდუე პროფუკავშირებზე, მიმდინარე მომენტზე დო ტროუკისა დო ბუხარინის შეკდომებზე, თხზ., ტ. 32, სახელგამი, 1952.  
ვ. ი. ლენინი, მებრძოლი მატერიალიზმის მნიშვნელობის შესახებ. თხზ., ტ. 33, სახელგამი, 1953.  
არისტოტელე, მეტაფიზიკა, თბილისი, 1964.  
Аристотель, Физика, М., 1937.  
Абдильдин Ж., Проблема начала в теоретическом познании. Алма-Ата, 1967.

- ავალიანთ ს. უსასრულობის პრობლემისათვის. ვ. ი. ლენინი და დაღუპულ-  
ტყუარი მატერიალიზმის პრობლემები, თბილისი, 1969.
- Архипцев Ф. Т., Материя как исходная категория диалектического материализма, диалектика и логика научного познания, материалы совещания по современным проблемам материалистической диалектики, М., 1966.
- Афанасьев В. П. Проблема целостности в философии и биологии, М., 1964.
- ბაქრაძე კ., ლოგიკა, თბილისი, 1955.
- Бакрадзе К. С., Система и метод философии Гегеля, Тбилиси, 1958.
- Бакрадзе К. С., Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии, Тбилиси, 1960.
- ბაქრაძე კ., ახალი ფილოსოფიის ისტორია, თბილისი, 1969.
- Бергсон А., Интеллектуальное усилие, II. Заметка о психологическом происхождении нашей веры в закон причинности, СПб., 1913.
- Беркли Дж., Трактат о началах человеческого знания, СПб., 1905.
- Беркли Дж., Три разговора..., М., 1937.
- Библиер В. С., О системе категории диалектической логики. Статусбада, 1958.
- Богданов Б., Михайлов В., Проблема причинности в истории новой философии и диалектическом материализме, М., 1938.
- Бом Д., Причинность и случайность в современной физике. И-Л., М., 1959.
- Бор Н., Атомная физика и человеческое познание, И-Л., М., 1961.
- ბოქორიშვილი ა., ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ტ. I, II, თბილისი, 1959.
- Бруно Дж., О причине, начале и едином, М., 1934.
- Бунге М., Причинность, И-Л., М., 1962.
- Введенский А. И., Закон причинности и реальность внешнего мира. Харьков, 1901.
- Витгенштейн Л., Логико-философский трактат, И-Л., М., 1958.
- Вопросы причинности в квантовой механике, И-Л., М., 1955.
- Гегель, Наука логики (Учение о бытии), Петроград, 1916.
- Гегель, Наука логики (Учение о сущности), Петербург, 1916.
- Гегель, Наука логики (Учение о понятии), Петербург, 1916.
- Гейзенберг В., Философские проблемы атомной физики, И-Л., М., 1967.
- Гокнели Л. П., О природе логического, Тбилиси, 1958.
- Декарт Р., Избранные произведения, М., 1950.
- დიემიჩევ В. А., О категории «материя», (Диалектика и логика научного познания, материалы совещания по современным проблемам материалистической диалектики), М., 1966.
- დემოკრიტე, ეპიკურე, წერილები, ფრანგებზე, თბილისი, 1959.
- Джорджикян Н. С., Качество-отношение-причинность, М., 1916.
- Зигварт Хр., Логика, т. II, СПб., 1908.
- Кант И., О форме и принципах чувственно-воспринимаемого и умопостижимого мира, соч., т. II, М., 1964.
- Кант И., Уведомление о расписании лекции на зимнее полугодие, соч., т. II, М., 1964.

- Кант И., Критика чистого разума, соч., т. III, М., 1964.
- Кант И., Опыт введения в философию понятия отрицательных величин, соч., т. III, М., 1964.
- Кант И., Критика практического разума (книга I, II), соч., т. IV (I), М., 1965.
- Кант И., Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука, соч., т. IV (I), М., 1965.
- Кассирер Э., Познание и действительность, СПб., 1912.
- Кедров Б., Единство диалектики, логики и теории познания, М., 1963.
- Кузмин Е. С., Система онтологических категорий, Иркутск, 1958.
- Лаплас, Опыт философии теории вероятностей, М., 1908.
- Лейбниц, Избранные философские сочинения, М., 1908.
- ლობბეცო, მახლობლოცა, თბილისი, 1940.
- Локк Дж., Избранные философские сочинения, М., 1908.
- Лопатин Л., Положительные задачи философии, часть II, Закон причинной связи, М., 1891.
- Маковельский А. О., Категория причинности и законы природы и общества, М., 1961.
- Мах Э., Познание и заблуждение, М., 1909.
- Мах Э., Анализ ощущений и отношение физического к психологическому, М., 1908.
- Мегрелидзе К. Р., Основные проблемы социологии мышления, М., 1960.
- Мизес Р., Вероятность и статистика, М.-Л., 1930.
- Милль Дж. Ст., Система логики, т. I, М., 1878.
- Нарский И. С., Философия Д. Юма, М., 1967.
- Нарский И. С., Философия Бертрама Рассела, М., 1962.
- Нарский И. С., Проблема прогностичности в диалектической логике, М., 1969.
- Нарский И. С., Современный позитивизм, М., 1961.
- Панцхава И. Н., Диалектический материализм, М., 1958.
- Плеханов Г. В., К вопросу о развитии монистического взгляда на историю, избр. фил. пр., т. I, М., 1956.
- Плеханов Г. В., Очерки по истории материализма, избр. фил. пр., т. II, М., 1956.
- Плеханов Г. В., К шестидесятой годовщине смерти Гегеля, избр. фил. пр., т. I, М., 1956.
- Плеханов Г. В., Гром не из тучи, избр. фил. пр., т. II, М., 1956.
- Плеханов Г. В., От идеализма к материализму, избр. фил. пр., т. II, М., 1957.
- Плеханов Г. В., Основные вопросы марксизма, избр. фил. пр., т. III, М., 1957.
- Плеханов Г. В., Бернштейн и материализм, избр. фил. пр., т. II, М., 1956.
- Плеханов Г. В., Предисловие ко второму изданию «Людвига Фейербаха...», избр. фил. пр., М., 1957.
- Попов П. С., История логики нового времени, М., 1960.
- Проблема причинности в современной биологии, М., 1961.
- Рассел Б., Человеческое познание. Его сфера и границы, И.-Л., М., 1957.

- Рассел Б., История Западной философии, И-Л., М., 1959.  
 Рейхенбах Г., Направление времени, И-Л., М., 1962.  
 Рубинштейн С. Л., Бытие и сознание, М., 1957.  
 Свечников Г. А., Категория причинности в физике, М., 1961.  
 Свидерский В. И., Некоторые вопросы диалектики изменения и развития, М., 1965.  
 Силин М. А., Историческое развитие понятия причинности (Ученые записки института международных отношений, выпуск III), М., 1960.  
 Спиноза Б., Избранные произведения, т. I, II, М., 1957.  
 Тренделенбург А., Логические исследования, часть I, М., 1868.  
 Уемов А. И., О временном соотношении между причиной и действием, борьба против индетерминизма в квантовой механике и временное соотношение причины и действия, Иваново, 1960.  
 Уиттроу Дж., Естественная философия времени, И-Л., М., 1964.  
 Философские проблемы физики элементарных частиц, М., 1964.  
 Философские вопросы современной физики, М., 1958.  
 Философские вопросы современного учения о движении в природе, Ленинград, 1962.  
 Философия естествознания, выпуск первый, М., 1966.  
 Философская энциклопедия, т. IV, М., 1967.  
 Франк Ф., Философия науки, И-Л., М., 1967.  
 წერეთელი ს., ლოგიკური კავშირის დალექტიკური ბუნებისათვის, თბილისი, 1956.  
 წერეთელი ს., დასაბუთების საწყისი, თბილისი, 1963.  
 წერეთელი ს., დალექტიკური ლოგიკა, თბილისი, 1955.  
 Шопенгауер А., О четверяком корне закона достаточного основания, М., 1909.  
 Шпетт Г., Проблема причинности у Юма и Канта, Киев, 1907.  
 Юм Д., Трактат о человеческой природе, соч., т. I, М., 1966.  
 Юм Д., Исследование о человеческом познании, соч., т. II, М., 1966.  
 B a w i n k, B., Die Hauptfragen der heutigen Naturphilosophie. Berlin, 1928.  
 B r u n n e r, A., Die Grundfragen der Philosophie. Freiburg, 1956.  
 C a r n a p, P. Der Logische Aufbau der Welt, Berlin, 1928.  
 C a s s i e r, E. Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik, Cöteburg, 1937.  
 C r a m e r, W., Die Monade. Das philosophische Problem vom Ursprung, Stuttgart, 1954.  
 D u b i s l a v, W., Naturphilosophie. Berlin, 1933.  
 F r a n k P h., Das Kausalgesetz und seine Grenzen, Wien, 1932.  
 G e i s e r, I., Das Prinzip vom zureichenden Grund, München, 1929.  
 G r o p p, R. Über Kausalität. Notwendigkeit und Zufälligkeit, Leipzig, 1939.  
 H a r t m a n n, N. Philosophie der Natur, Berlin, 1950.  
 H a r t m a n n, N., Der Aufbau der realen Welt, Berlin, 1940.  
 H e i d e g g e r, M., Vom Wesen des Grundes, Frankfurt am Mein, 1949.

- H u b e r, G., Das Sein und das Absolute. Basel, 1955.
- K a i l e, E., Terminalkausalität als die Grundlage eines unitarischen Naturbegriffs, Helsinki, 1956.
- K a r i s c h, R., Der Christ und der dialektische Materialismus. Berlin, 1956.
- K o e n i g, E., Die Entwicklung des Causalproblems, (B. 1. 2.) Leipzig, 1888—90.
- K o r c h, H., Das problem der Kausalität, Berlin, 1965.
- K r a f t, V., Mathematik, Logik und Erfahrung, Wien, 1947.
- L i c h t e r, W., Kategorialanalyse der Kausaldetermination. Bonn, 1964.
- S c h l i c k, M., Gesammelte Aufsätze, Wien, 1938.
- S c h l i c k, M., Allgemeine Erkenntnislehre, Berlin, 1925.
- T i t z e, H., Der Kausalbegriff in Philosophie und Physik. Meisenheim am Glan, 1964.
- W e i s s, R., Logik des Widerspruchs, Berlin und Leipzig, 1932.
- W e n t s c h e r, E., Geschichte des Kausalproblems, Leipzig, 1921.
- W i r k, A., Philosophie und Physik, Stuttgart, 1961.

შ ი ნ ა ა რ ს ( )

შესავალი	3
პრობლემის რაობის საკითხისათვის	3
პ ი რ ე ლ ი თ ა ვ ი	
საწყისისა და მიზეზობრიობის პრობლემა რაციონალისტურ ფილოსოფიაში	16
დ ე კ ა რ ტ ი	
საწყისის პრობლემა	17
მიზეზობრიობის პრინციპი	25
მიზეზი და შედეგი	28
მიზეზობრივი კავშირი და საწყისი	31
ს პ ი ნ ო ზ ა	
საწყისის პრობლემა	36
თვითმიზეზი. როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობა	40
საწყისი (თვითმიზეზი) და მიზეზობრიობის პრობლემა	46
ა) საწყისი, როგორც იმანენტური მიზეზი	45
ბ) ტრანზიტული მიზეზობრიობა	48
საწყისი (თვითმიზეზი) და ტრანზიტული მიზეზი	55
განვითარების პრობლემა და მიზეზობრიობის პრინციპი	58
საფუძველი და მიზეზი	60
ლ ა ი ბ ნ ი ც ი	
საწყისისა და მიზეზობრიობის პრობლემა ლაიბნიცის „მონადოლოგიაში“	63
მიზეზობრიობა და საკმაო საფუძვლის პრინციპი	70
საწყისი და სიმრავლე	73
მიზეზობრივი და ლოგიკური მიმდევრობა	74
მ ე ო რ ე თ ა ვ ი	
საწყისისა და მიზეზობრიობის პრობლემა ბერკლისა და ჰიუმის ფილოსოფიაში	78
ბ ე რ კ ლ ი	
სუბიექტური იდეალიზმის ძირითადი პრინციპი და მიზეზობრიობის საკითხი	75
ერთეული სული და ობიექტური სული	81
საწყისი და მიზეზობრიობა	83



პ ი უ მ ი

მიზეზობრიობის ადგილი ფილოსოფიურ მიმართებებში	90
მიზეზობრივი კავშირი არ შეიძლება იყოს ანალიზური, ლოგიკური კავშირი	92
მიზეზობრივი კავშირის ონტოლოგიურობის საკითხი	95
მიზეზობრიობის პოზიტიური შინაარსი	94
მიზეზის ცნება	100
მიზეზობრიობის პრინციპი და საწყისის საკითხი	102

მ ე ს ა მ ე თ ა ვ ი

საწყისისა და მიზეზობრიობის პრობლემა კანტისა და ჰეგელის ფილოსოფიაში	107
--	-----

კ ა ნ ტ ი

სინთეზური კავშირის პრობლემა	107
ანალიზური მსჯელობა და მისი წარმოების პრინციპი	109
სინთეზური მსჯელობა და მისი წარმოების პრინციპი	110
მიზეზობრიობის მსჯელობა. როგორც სინთეზური მსჯელობა	112
მიზეზობრივი კავშირის ონტოლოგიური არსებობის საკითხი, წინააღმდეგობა კანტისა და ჰუმბოლდტის თეორიებში	114
კანტის პოზიციის შესახებ	117
ედიის სპეციფიკა და მისი წინააღმდეგობა	117
ა) სუბსტანციის ცნება	123
ბ) მიზეზისა და მოქმედების კანონი	124
გ) მიზეზობრიობის კანონი და მიზეზ-მოქმედების ერთდროულობის საკითხი	125
დ) მიზეზობრიობა და ურთიერთქმედება	127
საწყისი და მიზეზობრიობის პრინციპი	129
პრობლემის განვითარების ზოგადი ხასიათი	137

ჰ ე გ ე ლ ი

საწყისის პრობლემა	144
საწყისის ჰეგელისეული გაგების კრიტიკული ანალიზი	147
საწყისი და მიზეზობრიობა	151
მიზეზობრიობის განსაზღვრული მიმართება	156
მიზეზობრიობა და ურთიერთქმედება	161

მ ე ო თ ხ ე თ ა ვ ი

პრობლემის დაყენებისა და რაობის საკითხისათვის მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიაში	165
საკითხის დასმისათვის	165
მატერია, როგორც შინაგანი წინააღმდეგობა	171
მატერია, მისი არსებობის ფორმები და მიზეზობრიობა	176
მიზეზობრიობის მარქსისტული გაგების ძირითადი პრინციპები	186
ურთიერთქმედება და მიზეზობრიობა	191
მიზეზობრივი კავშირის არსებითი ნიშნები	201
მიზეზი და მოქმედება როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობა	203
მიზეზობრივი პროცესი და მისი დიალექტიკური ხასიათი	205

Проблема начала и причинности в новой философии. Резюме	215
ლიტერატურა — Л и т е რ ა ტ უ რ ა	239

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
К вопросу о сущности проблемы	8
Глава I. Проблема причинности и начала в рационалистической философии	16
Декарт	
Проблема начала	17
Принцип причинности	25
Причина и следствие	28
Причинная связь и начало	31
Спиноза	
Проблема начала	36
Самопричина (causa sui) как единство противоположностей	40
Начало (самопричина) и проблема причинности	45
а) начало как имманентная причина	46
б) транзитивная причинность	48
Начало (самопричина) и транзитивная причина	55
Принцип причинности и проблема развития	58
Основание и причина	60
Лейбниц	
Проблема начала и причинности в «Монодологии» Лейбница	63
Причинность и принцип достаточного основания	70
Начало и многообразие	73
Причинная и логическая последовательность	74
Глава II. Проблема начала и причинности в философии Беркли и Юма	78
Беркли	
Основной принцип субъективного идеализма и вопрос причинности	78
Единичный дух и объективный дух	81
Начало и причинность	83

## Ю м

Место причинности в философских отношениях	90
Причинная связь не может быть аналитической, логической связью	92
Вопрос об онтологии причинной связи	93
Позитивное содержание причинности	94
Понятие причины	100
Принцип причинности и вопрос начала	102
Глава III. Проблема начала причинности в философии Канта и Гегеля	107

## К а н т

Проблема синтетической связи	107
Аналитическое суждение и принцип его образования	109
Синтетическое суждение и принцип его образования	113
Каузальное суждение, как синтетическое суждение	112
Вопрос онтологического существования причинных связей. Противоречие во взглядах Канта и Юма	114
О позиции Канта	116
Специфика опыта и его противоречие	117
а) Понятие субстанции	123
б) Закон причины и действия	121
в) Закон причинности и вопрос об одновременности причины и действия	125
г) Причинность и взаимодействие	127
Начало и принцип причинности	129
Общий характер развития проблемы	137

## Г е г е л ь

Проблема начала	144
Критический анализ гегелевского понимания начала	147
Начало и причинность	151
Определенное отношение причинности	156
Причинность и взаимодействие	161
Глава IV. О постановке и сущности проблемы в марксистско-ленинской философии	165
О постановке вопроса	165
Материя как внутреннее противоречие	171
Материя, формы ее существования и причинность	176
Основные принципы марксистского понимания причинности	186
Взаимодействие и причинность	191
Основные признаки причинной связи	201
Причина и действие как единство противоположностей	203
Причинный процесс и его диалектический характер	205
Проблема начала и причинности в новой философии. Резюме	215
Л и т е р а т у р а	239

Амброლაძე Левან Варламович

ПРОБЛЕМА НАЧАЛА И ПРИЧИННОСТИ В НОВОЙ  
ФИЛОСОФИИ

იბეკლება საქართველოს სსრ მინისტრთა საბჭოს  
ბეკდებითი სიტყვის სახელმწიფო კომიტეტის დადგენილებით

რედაქტორი ა. ც ი მ ი ნ ტ ი ა  
გამომცემლობის რედაქტორი ელ. ქ ა ჯ ა ი ა  
მხატვარი ი. კ ა ლ ა ძ ე  
ტექრედაქტორი ნ. ბ ო კ ე რ ი ა  
კორექტორი ს. ხ ა ნ ჯ ა ლ ა ძ ე

გადაეცა წარმოებას 20.8.1971; ხელმოწერილია დასაბეკდად 6.10.1972  
ქალაღლის ზომა 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>; ნაბეკდი თაბახი 15,5; სააღრიცხვო-საგამომცემლო  
თაბახი 14,0; უე 01398; ტირაჟი 1000; შეკვეთა № 1679.

ფასი 1 მან. 25 კაბ.

---

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბიღისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Издательство «Мецниереба», Тბიღისი, 380060, უღ. Кутузова, 19

---

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბიღისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Типография Илдателъства «Мецниереба», Тбიღისი, 380060, უღ. Кутузова, 19