

THE PROBLEMS OF
PHILOSOPHY

by
BERTRAND RUSSELL

Oxford University Press
Oxford, New York
1998

ბაიბიანი ხანაი

ფილოსოფიის
პრობლემატიკა

ბათუმის "ნიკაი პრესი"
თბილისი
2001



ეს წიგნი გამოცემულია „ცენტრალური ევროპის უნივერსიტეტის სათარგმნი პროექტის“ მხარდაჭერით. დაფინანსებულია OSI-Zug - ის ფონდის მიერ, ბუდაპეშტის ლია საზოგადოების ინსტიტუტის, გამოცემლობის განვითარების ცენტრის და ფონდი „ლია საზოგადოება საქართველოს“ ხელშეწყობით.

First published 1912. Second edition 1998

© Introduction John Skorupsky 1998

„ფილოსოფიის პრობლემების“ ქართული თარგმანი შესრულებულია 1998 წლის მმორე გამოცემიდან ოქსფორდის უნივერსიტეტის გამომცემლობის თანხმობით.

This translation of THE PROBLEMS OF PHILOSOPHY: Second Edition, Originally published in English in 1998, is published by arrangement with Oxford University Press

ინგლისურიდან თარგმნა მარინე ამბოკაძემ
რედაქტორი მისეილ ბეჰანიშვილი
ქართული გამოცემის წინასიტყვაობა მ. ბეჰანიშვილისა

Translated by *Marina Ambokadze*

Edited by *Michael Bezhanishvili*

Introduction to the Georgian Translation by *M. Bezhanishvili*

ISBN 99928 - 887 - 0 - 9

გარეკანის გაშორებაში გამოყენებულია
კაპულ კლემს „განსჯის საჯაროება“



ს ა რ ჩ ე ვ ი

ქართული გაგოცემის წინასიტყვაობა.....	8
ოქსფორდის მეორე გაგოცემის შესავლიდან.....	22
წინასიტყვაობა გერმანული გაგოცემისთვის.....	25
წინასიტყვაობა.....	27
შენიშვნა მწიგნობრებზე სტერეოტიპული გაგოცემისთვის.....	27
თავი I მოკლე და რეალობა.....	28
თავი II მატერიის არსებობა.....	37
თავი III მატერიის ბუნება.....	45
თავის IV იდეალიზმი.....	53
თავი V უშუალო ცოდნა და დესკრიპციული ცოდნა.....	60
თავი VI ინდუციის შესახებ.....	71
თავი VII ზოგადი პრინციპების ცოდნის შესახებ.....	79
თავი VIII როგორაა შესაძლებელი აპრიორული ცოდნა.....	88
თავი IX უნივერსალიების სამყარო.....	95
თავი X უნივერსალიების ცოდნის შესახებ.....	103
თავი XI ინტუიციური ცოდნის შესახებ.....	111
თავი XII ჭეშმარიტება და მდლარობა.....	117
თავი XIII ცოდნა, შეცდომა და საალბათო შესწავლა.....	126
თავი XIV ფილოსოფიური ცოდნის საზღვრები.....	134
თავი XV ფილოსოფიის მნიშვნელობა.....	143
ბიბლიოგრაფია.....	150
საგანთა და პირთა საძიებელი.....	151

ქართული გამოცემის წინასიტყვაობა

წინამდებარე წიგნი წარმოადგენს ბერტრან რასელის ერთ-ერთი ადრინდელი ნაწარმოების „ფილოსოფიის პრობლემების“ (The Problems of Philosophy) ქართულ თარგმანს. ავტორმა ის 1911 წელს დაწერა. წიგნი პირველად 1912 წელს გამოაქვეყნა ლონდონის William & Norgate გამომცემლობამ სერიაში Home University Library. შემდგომში იგი მრავალჯერ გამოიცა როგორც ინგლისურ, ისე სხვა ევროპულ ენებზეც. აღსანიშნავია, რომ ბევრ უცხოურ უნივერსიტეტში „ფილოსოფიის პრობლემები“ ოფიციალურად არის რეკომენდებული ერთ-ერთ ძირითად სახელმძღვანელოდ ფილოსოფიაში.

ბერტრან არტურ უილიამ რასელი იყო გამოჩენილი ინგლისელი ფილოსოფოსი, ლოგიკოსი, მათემატიკოსი, სოციოლოგი, პუბლიცისტი და საზოგადო მოღვაწე, რომელმაც უდიდესი გავლენა მოახდინა მე-20 საუკუნის დასავლურ აზროვნებაზე და საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე. ის იყო ავტორი ცნობილი „რასელ-აინშტაინის“ მანიფესტისა, რომელმაც დასაბამი მისცა მეცნიერთა პაგუოშის მოძრაობას მშვიდობისა და განიარაღებისთვის; ასევე – ინიციატორი მსოფლიოში მშვიდობის დაცვის და ბირთვული იარაღის აკრძალვის მრავალი კამპანიისა. პირველი მსოფლიო ომის მსვლელობის დროს რასელი აქტიურად მიემხრო პაციფისტებს და ამის გამო საპატიმროშიც მოხვდა.

რასელი დაიბადა ინგლისელი არისტოკრატების გავლენიან ოჯახში 1872 წლის 18 მაისს ტრელეკში (უელსი). წოდებით ლორდი იყო. მას მშობლები ადრე გარდაეცვალა და ამიტომ ის თავისი პაპის ინგლისის ყოფილი პრემიერ-მინისტრისა და ცნობილი ლიბერალის ჯონ რასელის ოჯახში იზრდებოდა. ალბათ, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ რასელის ნათლია იყო ცნობილი ინგლისელი ლოგიკოსი, ეკონომისტი და ლიბერალი, ინდუქციური ლოგიკის ფუძემდებელი ჯონ სტიუარტ მილი. სკოლაში რასელი არ შეუყვანიათ. დაწყებითი განათლება

მას შვეიცარიელმა და გერმანელმა გუვერნანტებმა მისცეს, ხოლო საშუალო – ინგლისელმა საოჯახო მასწავლებლებმა. 1890 წელს რასელი კემბრიჯის უნივერსიტეტში შევიდა, რომელიც 1894 წელს დაამთავრა და იქვე დატოვეს სამეცნიერო კვლევა-ძიების საწარმოებლად. 1910 წლიდან რასელი უკვე უნივერსიტეტში ლექციებსაც კითხულობდა ფილოსოფიაში. 1916 წელს იგი კემბრიჯის უნივერსიტეტიდან დაითხოვეს პაციფისტური აქტივობისთვის და 1930 წლამდე აკადემიური პოზიციის მიღება მან ვერსად ვერ შეძლო. მთელი ეს პერიოდი ის ძირითადად წიგნების პუბლიკაციით იყო დაკავებული და მხოლოდ შემდეგ მიიწვიეს დიდი ბრიტანეთისა და აშშ-ს რამდენიმე უნივერსიტეტში ფილოსოფიაში სხვადასხვა კურსის წასაკითხად.

1908 წელს რასელი აირჩიეს ლონდონის სამეფო საზოგადოების წევრად, ხოლო 1949 წელს – ბრიტანეთის აკადემიის საპატიო წევრად. სხვადასხვა დროს ის ასევე ორი ვადით იყო არისტოტელეს საზოგადოების პრეზიდენტი. 1950 წელს რასელმა ლიტერატურის დარგში მიიღო ნობელის პრემია. გარდაიცვალა 1970 წლის 2 თებერვალს პენინდაიდრაითში (უელსი).

კემბრიჯის უნივერსიტეტში რასელი მათემატიკასა და ფილოსოფიას სწავლობდა უაიტჰედის ხელმძღვანელობით. მასთანვე თანაავტორობით დაწერა ფუნდამენტური სამტომიანი თხზულება Principia Mathematica (1910, 1911, 1913), რომელმაც შეაჯამა რასელის ათწლიანი დაძაბული მუშაობა (1900-1910) და მთელი ეპოქა შექმნა მათემატიკურ ლოგიკაში. Principia Mathematica-ს მიზანი იყო წმინდა მათემატიკის გამოყვანა ლოგიკური წინამძღვრებიდან მხოლოდ ლოგიკური ტერმინებით განსაზღვრული ცნებების გამოყენებით. ეს ფრეგეს მიერ კანტის დოქტრინის საპირისპიროდ აშკარად ფორმულირებული ლოგიკისტური თეზისი იყო, რომელიც ერთობ ბუნდოვნად, ოღონდ უფრო ზოგადი სახით, ჯერ კიდევ ლაიბნიცმა ჩამოაყალიბა. პირველი ნაბიჯები ლოგიკისტური თეზისის რეალიზაციისთვის ფრეგემ რასელზე 16 წლით ადრე გადადგა. მაგრამ 1901 წელს რასელმა ფრეგეს სისტემაში წინააღმდეგობა აღმოაჩინა, რომელსაც შემდგომ რასელის ანტინომია (პარადოქსი) ეწოდა. მრავალგზისი გულმოდგინე შემოწმებების შემდეგ რასელმა ეს ფაქტი ფრეგეს აცნობა, რამაც ფრეგე შეაძრწუნა. მან რასელს უპასუხა, რომ ამით არითმეტიკის საფუძვლები შეირყა და მიატოვა ლოგიკისტური თეზისის რეალიზების თავისი ცდები, რომლებსაც თითქმის მთელი ცხოვრება მიუძღვნა. მათემატიკის საფუძვლებში წინააღმდეგობების აღმოჩენის ფაქტს ფილოსოფოსებისა და მათემატიკოსების განსხვავებული რეაქცია მოჰყვა. პუანკარემ, რომელიც უარყოფითად იყო განწყობილი მათემატიკური

ლოგიკისადმი და მას უნაყოფოს, სტერილურს უწოდებდა, ნიშნის მოგებით განაცხადა: მათემატიკური ლოგიკა „ბერწი აღარ არის. მან წინააღმდეგობა შეა“. თავისი დისციპლინის საფუძვლებში წინააღმდეგობების აღმოჩენამ მათემატიკოსების უმრავლესობას უარი ათქმევინა დაფუძნების პრობლემების კვლევაზე. ისინი თემის შეცვლას მოითხოვდნენ. ამავე დროს ისეთი სწავლულები, როგორც იყვნენ პილბერტი, ფონ ნოიმანი, ბერნაისი, ბრაუერი, ჰეიტინგი და სხვ. მათემატიკის დაფუძნების ახალ ალტერნატიულ გზებს ეძებდნენ.

ფრეგეს სისტემაში წინააღმდეგობის აღმოჩენით რასელისთვის, მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, „თაფლობის თვე დამთავრდა“. ის პირისპირ დარჩა თავის ეჭვებთან და სიძნელეებთან Principia Mathematica-ს გამოსაცემად მოსამზადებელ ხანგრძლივ პერიოდში. ბოლოს დარწმუნდა, რომ ხსნა მის მიერ ამ მიზნისთვის შექმნილ ტიპების თეორიაშია.

ლოგიკისტური თეზისის რეალიზაციაში რასელმა ფრეგეზე წინ წაიწია. ფრეგემ ვერ შეძლო გასცდენოდა რიცხვთა მიმდევრობების ყველაზე ელემენტარულ თვისებებს. რასელმა კი ტიპების თეორიაზე დაყრდნობით ფრეგესა და პეანოს დასახულ ჩარჩოებში მოახერხა ერთობ მცირერიცხოვანი ლოგიკური ცნებებისა და აქსიომების საშუალებით მათემატიკის საკმაოდ დიდი ნაწილის გამოყვანა. თუმცა ამ მიზნის მისაღწევად რასელს დასჭირდა უსასრულოების აქსიომის პოსტულირება, რომელიც საბუნებისმეტყველო ხასიათის, სინთეზური პრინციპი უფროა, ვიდრე ლოგიკურ-ანალიზური. უსასრულოდ ბევრი საგნის არსებობა რასელმა ლოგიკური წინამძღვრებიდან კი არ გამოიყვანა, არამედ ვარაუდის სახით დაუშვა.

Principia Mathematica-ში რასელმა ლოგიკა მეტად მნიშვნელოვანი ახალი ინსტრუმენტით – მიმართებათა აბსტრაქტული თეორიით – გაამდიდრა, რომელზე დაყრდნობითაც წარმოგვიდგინა არა მხოლოდ კანტორის სიმრავლეთა თეორია, არამედ ზოგადი არითმეტიკა და ასევე ზომის თეორია. თუმცა გოედელის შეფასებით Principia Mathematica-ს ავტორებმა ვერ შეძლეს განხილული ფორმალიზმის სინტაქსის ზუსტი და დამაკმაყოფილებელი ფორმულირება, რაც ასე აუცილებელი იყო ზოგიერთი საფუძველმდებელი ფაქტის დამტკიცების დამაჯერებლობისთვის. ეს ფრეგესთან შედარებით აშკარად უკან გადადგმული ნაბიჯი იყო (შდრ. Goedel K., Russell's mathematical logic, in: The Philosophy of Bertrand Russell, ed. Schilp P.A., Chicago, 1944).

Principia Mathematica-ზე მუშაობამ უდიდესი დაძაბულობა მოითხოვა და რასელს სრული კმაყოფილება ვერ მოუტანა. თავის ავტო-

ბიოგრაფიულ ნაწარმოებში ის წერდა: „მეც და უაიტჰედიც გაწბილებული დავრჩით იმით, რომ Principia Mathematica-მ ყურადღება მხოლოდ ფილოსოფიური კუთხით მიიპყრო. ხალხს აინტერესებდა წინააღმდეგობები და საკითხი იმის თაობაზე, გამოყვანადია თუ არა მათემატიკა წმინდა ლოგიკური წინამძღვრებიდან, მაგრამ მათ არ აინტერესებდათ ამ ნაშრომში მოცემული მათემატიკური ტექნიკა. მე მხოლოდ ექვსი ადამიანის შესახებ ვიცოდი, რომ მათ წიგნის ბოლო ნაწილებიც წაიკითხეს“ (იხ. My Philosophical Development, New York, 1959, თავი 8). რასელის გაწბილება ნაადრევი აღმოჩნდა. ტიპების თეორიამ უფრო მოგვიანებით მიიპყრო მკვლევართა ყურადღება და უკვე არა მხოლოდ ფილოსოფიური, არამედ ტექნიკური თვალსაზრისითაც, რასელის ლოგიკისტური დოქტრინისგან დამოუკიდებლად (იხ. მაგალითად Fraenkel A. and Bar-Hillel Y., Foundations of Set Theory, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1958, თავი III).

რასელის ფილოსოფიურმა შეხედულებებმა რთული ევოლუცია განიცადა პლატონიზმიდან არარადიკალურ სციენტიზმამდე. თვით რასელმა ამას უწოდა „პითაგორეიზმის პლატონური ინტერპრეტაციიდან ჰიუმეიზმზე გადასვლა.“ თავდაპირველად ის ჯონ მაკტაგარტი-სა და ფრენსის ბრედლის გავლენით ჰეგელიანელობის ინგლისურ ვერსიას მიემხრო,* მაგრამ ჰეგელიანელობით გატაცება ხანმოკლე აღმოჩნდა და მალე რასელი პლატონისკენ გადაიხარა (იხ. A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, Cambridge, 1900). შემდეგ მურის, მაინონგისა და უაიტჰედის გავლენით მან გაიზიარა ნეორეალიზმის კონცეფცია (სწორედ ამ პერიოდშია დაწერილი „ფილოსოფიის პრობლემები“). ნეორეალისტური თვალსაზრისი დამოუკიდებელი არსებობის ონტოლოგიურ სტატუსს მიაწერს არა მხოლოდ დროში და სივრცეში არსებულ ინდივიდუალურ საგნებს, არამედ თვისებებსა და მიმართებებსაც. ოღონდ უკანასკნელთა რეალობას იდეალურად მიიჩნევს. მათი რეალობის სტატუსი, არსებობის წესი არის ძალის ქონა. ისინი დროში კი არ არიან ან სივრცის ნაწილს კი არ იკავებენ, არამედ მნიშვნელობენ, სუბსისტირებენ, მათ ძალა აქვთ (შდრ. „ფილოსოფიის პრობლემების“ IX და X თავები). რასელის თანახმად, უნივერსალიების „სამყარო უცვლელი, მყარი, ზუსტი სამყაროა, რომელიც მიზიდველია მათემატიკოსისთვის, ლოგიკოსისთვის, მეტაფიზიკური სისტემების ამგებთათვის და ყველასთვის, ვისაც სრულყოფილება სიცოცხლეზე მეტად უყვარს“ (იხ. წინამდებარე თარგმანი,

* სხვათა შორის „ფილოსოფიის პრობლემების“ XIV თავში ჰეგელის შეხედულებების არსის რასელისეული გადმოცემა ინგლისელი ჰეგელიანელების თვალსაზრისის უფრო ჭკაეს, ვიდრე საკუთრივ ჰეგელისას.

გვ. 102) ეველა, ვინც პლატონიზმს თანაუგრძნობს, იმ წლებს, როცა „ფილოსოფიის პრობლემებში“ გადმოცემული თეატლასხრისი ყალიბდებოდა, ალბათ, რასელის ფილოსოფიური განვითარების ერთ-ერთ საუკეთესო პერიოდად მიიჩნევა. ცნობილი თანამედროვე ნომინალიზმი უ. კვინის კი თავის უარყოფით დამოკიდებულებას უნივერსალიების არსებობის აღიარების მიმართ ხაზგასმულად ასე გამოხატავდა: უნივერსალიებით „მჭიდროდ დასახლებული სამყარო მრავალმხრივ არის უსიამოვნო. ის 'შეურაცხყოფს მათ ესთეტიკურ გრძობებს, ვისაც უდაბნოს ლანდშაფტი მოსწონს“ (Quine W.V., On what there is, Review of Metaphysics, 2, 1948).

„ფილოსოფიის პრობლემების“ მრავალ ღირსებას შორის ერთ-ერთი რასელის მიერ (თავისი წინამორბედი ფილოსოფოსების ნააზრევზე დაყრდნობით) იმის უაღრესად ნათლად ჩვენებაა, რომ სამყაროს ზოგიერთ თავისებურებაზე ჩვენი წარმოდგენა ყოველთვის უტყუარ დასაბუთებას არ ემყარება და გარკვეული სახის ვარაუდებზეა დაფუძნებული. ეს გარემოება ჩვენ ხშირად არც კი გვაქვს გაცნობიერებული. ასე მაგალითად, ჩვენი გრძობები ცოდნას გვაწვდიან არა სივრცესა და დროში არსებული, რეალური საგნების შესახებ, არამედ იმაზე თუ როგორ გვევლინებიან ისინი ჩვენ. რეალურ საგნებზე ჩვენ მხოლოდ გრძობათა უშუალო მონაცემებიდან დავასკენით, როგორც მათ გამომწვევ მიზეზზე და ასეთი დასკვნა არ არის უტყუარი, იგი ინდუქციური და ამიტომ სააღბათოა. ეს გარემოება, როგორც რასელი აღნიშნავს, წამოჭრის ორ კითხვას: არსებობს თუ არა საზოგადოდ ფიზიკური საგანი და თუ არსებობს, მაშინ ნამდვილად როგორია ის. ამ კითხვებზე ცალსახა პასუხს ლოგიკურად ვერც დავასაბუთებთ და ვერც უარყოფთ, რაც ვარაუდების წამოყენების თავისუფლებას ბადებს. სწორედ ვარაუდის არჩევის ასეთი თავისუფლება წარმოშობს განსხვავებულ მიმართულებებს ფილოსოფიაში. რასელის მიერ აღწერილი ვითარება მოგვგავსებს პორფირეს კითხვას: არსებობენ თუ არა დამოუკიდებლად ზოგადობები ანუ გვარები და სახეები და თუ არსებობენ, მაშინ როგორია მათი არსებობის წესი, სტრატუსი. როგორც პორფირეს, ისე რასელის დასმულ კითხვებზე შესაძლებელია მხოლოდ სავარაუდო პასუხების გაცემა, რომელთა მოტივირება ყოველთვის გარკვეულ რწმენას ეყრდნობა იმის თაობაზე, თუ რას მივიჩნევთ არსებულად და რა მახასიათებლებს მივაწერთ მას. ასეთი რწმენის უკუგაღების საფუძველი მხოლოდ სხვა რწმენა შეიძლება იყოს. ფილოსოფიის ისტორია გვიდასტურებს, რომ ამ კითხვებზე განსხვავებული პასუხებია შესაძლებელი. მაგალითად, საღი აზრის თანახმად ის, რაც გვევლინება.

ფიზიკური საგნის ზუსტი ასლია. ამიტომ იმის ცოდნა, რაც გვევლინება, თვით საგნის ცოდნაა და სხვა არაფერი. ზოგის ვარაუდით არსებობს მხოლოდ ის, რაც გვევლინება (esse est percipi). ზოგი კი თვლის, რომ საგანს ჩვენი გრძობათა მონაცემების მხგავსი მახასიათებლები და ე.ი. მენტალური ბუნება აქვს. წინამდებარე წიგნში მკითხველი აღნიშნულ კითხვებზე ამ და სხვა შესაძლო პასუხების ნათელ გადმოცემას გაეცნობა (იხ. I-III თავები).

ასევე საყურადღებოა რასელისეული ანალიზი საყოველთაო ჭეშმარიტებად მიჩნეული მცდარი დებულებისა, თითქოს *შეუძლებელი იყოს ვიცოდეთ, რომ არსებობს რაღაც, რაც არ ვიცით*. ამ დებულებას ფილოსოფოსებიც ხშირად იყენებდნენ იმის დასამტკიცებლად, რომ ის, რასაც ვერ ვწვდებით ან ვერ ვიმეცნებთ, არ შეიძლება იყოს რეალური (იხ. წინამდებარე თარგმანის IV თავი). რასელმა დამაჯერებლად გვისჩვენა, რომ ამ დებულებაში დარღვეულია ჩვენი სჯის გამართულობის ერთ-ერთი პირობა, რომლის თანახმად სჯის მოცემულ კონტექსტში ყველა სიტყვა თუ ყრაზა ერთი და იმავე მნიშვნელობით უნდა იყოს ნახმარი. ჩვენს დებულებაში კი სიტყვა „ცოდნა“ ორი ერთმანეთისგან განსხვავებული მნიშვნელობით არის გამოყენებული. პირველად ის ნახმარია ვითარების მართებული გააზრების მნიშვნელობით. რასელი ასეთ ცოდნას ჭეშმარიტებების ცოდნას უწოდებს. მეორედ კი ის ნახმარია ცნობის ანუ ნაცნობობის მნიშვნელობით. რასელი მას საგანთა ცოდნას უწოდებს. ამ ანალიზის საფუძველზე ჩვენი დებულება შემდეგნაირად უნდა გავიფიქროთ: *შეუძლებელია ვიცოდეთ ანუ მართებულად გავიაზროთ, რომ არსებობს რაღაც, რასაც არ ვიცნობთ*. ასეთი განმარტება აშკარად გვინგნებს ჩვენი დებულების მცდარობას, ვინაიდან ჩვენ უამრავი ისეთი რამის არსებობა ვიცით, რასაც არ ვიცნობთ და რასთანაც ნაცნობობა არც უდგამე გვექნება.

საგანთა ცოდნაც ანუ ნაცნობობაც ორი სახისაა: საკუთრივ ნაცნობობა, ცნობა ანუ უშუალო ცოდნა და აღწერითი ანუ დესკრიფციული ცოდნა. უკანასკნელი ყოველთვის გულისხმობს ჭეშმარიტებების ცოდნას. აღწერა, დესკრიფცია გარკვეული თვისების მითითებით ხდება. თუ ეს თვისება მხოლოდ ერთ საგანს ახასიათებს და სხვას არც ერთს, მაშინ დესკრიფცია განსაზღვრულია. თუ ის არა მხოლოდ ერთს ახასიათებს, მაშინ დესკრიფცია განუსაზღვრელია. საგნებს შორის, რომლებსაც უშუალოდ ვიცნობთ არც ფიზიკური თბიექებია, რომლებიც ჩვენს გრძობად მონაცემებს იწვევენ და არც სხვა ადამიანების აზრები. მათ შესახებ ცოდნას დესკრიფციები გვაწვდიან. განსაზღვრული დესკრიფციით ვწვდებით თბიექს, როცა

ვიციტო, რომ რაღაც თვისება მას და მხოლოდ მას აქვს. ჩვეულებრივ ამ ობიექტს ჩვენ უშუალოდ არ ვიცნობთ, თუმცა არსებობს გარკვეული ალბათობა, რომ მასთან გვეკონდეს უშუალო ნაცნობობა იმის ცოდნის გარეშე, ფლობს თუ არა ის დესკრიფციით მითითებულ თვისებას. ჩვენ არ ვიცით ვინ იქნება მომავალ წელს საქართველოს ჩემპიონი ჭადრაკში (თუკი ასეთი შეჯიბრი მართლა გაიმართება და დებულების თანახმად მას ერთადერთი გამარჯვებული ეყოლება), თუმცა დიდია ალბათობა უშუალოდ ვიცნობდეთ მას. ასე ახასიათებს რასელი დესკრიფციული ცოდნის ბუნებას (იხ. წინამდებარე თარგმანის V თავი).

რასელი ასევე განიხილავს ინდუქციის პრობლემას, რომელსაც წამოჭრის ინდუქციურ დასკვნებზე და, მაშასადამე, ცდაზე დამყარებული ცოდნის სააღბათო ხასიათი და ასეთი ცოდნის გამართლების სიძნელეები. ინდუქციური დასკვნების ერთადერთ საფუძვლად რასელი, ჯონ სტიუარტ მილის კვლად, მიიჩნევს ბუნების ერთგვარობის ანუ ინდუქციის პრინციპს, რომელიც ემყარება რწმენას სამყაროს წესრიგის შესახებ. ამგვარი რწმენის თანახმად, ბუნების მოვლენები ერთგვარ სიტუაციებში ყოველთვის მეორდებიან. ინდუქციის პრინციპი, როგორც ვხედავთ, ემყარება რწმენას, რომელსაც ცდა ვერც დაადასტურებს და ვერც უარყოფს. მაგრამ, ალბათ, აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ინდუქციური დასკვნების გამართლების მიზნით ინდუქციის პრინციპის მიღება ზოგ მოაზროვნეს ზედმეტად მიაჩნია, ვინაიდან ასეთი მიზანი მიუღწეველია. ინდუქციის პრინციპის გაზიარება უსასრულო რეგრესს წარმოშობს: ინდუქციური დასკვნების გასამართლებლად უნდა მივიღოთ ინდუქციის პრინციპი, ინდუქციის პრინციპის გასამართლებლად კვლავ მსგავსი პრინციპი და ა.შ. (იხ., მაგალითად, Popper K., The Logic of Scientific Discovery, London, 1959. პოპერს ინდუქციური დასკვნების შედეგად აღმოცენებული შეცდომების კორექტირების, ცდისეული თეორიის შემდგომი სრულყოფისა და ცოდნის ზრდის ერთადერთ საშუალებად ცდებისა და შეცდომების მეთოდი მიაჩნია. ის თვლის, რომ ემპირიული მეცნიერებების პრობლემები მხოლოდ ამ მეთოდით წყდება. ინდუქციურ დასკვნებზე დაყრდნობით წამოყვანებულ ახალ ჰიპოთეზებს, ვარაუდებს და შემდეგ მათზე ვახორციელებთ კონტროლს შეცდომების გასწორების გზით). დედუქციური ლოგიკის ანუ ყველა შესაძლო სამყაროსთვის ძალის მქონე ზოგადი პრინციპები კი, რასელის თანახმად, მათზე დამყარებული ცოდნის უტყუარობას განაპირობებენ.

ასევე საინტერესოა ემპირიზმისა და რაციონალიზმის რასელი-სეული შეფასებები (იხ. წინამდებარე თარგმანის VI-VIII თავები).

ინტუიციური და წარმოებული ცოდნის განხილვა, უნივერსალიების წვდომის თავისებურებათა აღწერა (იხ. IX და X თავები) და ჭეშმარიტებების ცოდნის, შეცდომისა და სააღბათო შესხედულების ანალიზი, აგრეთვე მიჩნევის ანუ რწმენის მიმართებების წვევრების დახასიათება (იხ. XII და XIII თავები).

რასელი ჭეშმარიტების კოჰერენტულ და კორესპონდენციის თეორიების შედარებით ანალიზს გვთავაზობს და უპირატესობას უკანასკნელს ანიჭებს. ჭეშმარიტების კოჰერენტულ თეორიას, მის ნაკლოვანებასა და ღირსებას რასელი ჩვეული სინათლით გადმოსცემს.

კორესპონდენციის თეორიის თანახმად თხრობითი წინადადების ჭეშმარიტებას განაპირობებს მისი შინაარსის რეალურ ფაქტთან შესაბამისობა, რაც ერთ აშკარა სიძნელეს ბადებს. აქ მოყვანილი განმარტება, ვფიქრობთ, გაუადვილებს მკითხველს უკეთ ჩანსწვდეს ამ სიძნელის ხასიათს და მის რასელისეულ გადაწყვეტას. საქმე ეხება ფაქტებთან შესაბამისობის ტერმინებში ამა თუ იმ სუბიექტის შესხედულების ანუ რწმენის გამომხატველი დებულებების ჭეშმარიტება-მცდარობის საკითხის გარკვევას. საილუსტრაციოდ განვიხილოთ დებულება: „პტოლემეს სწამდა (მიანდა), რომ მზე დედამიწის გარშემო მოძრაობს“. რა ფაქტს შეესაბამება ან არ შეესაბამება პტოლემეს რწმენის გამომხატველი ეს დებულება? ცხადია, რომ ის გარკვეულ მიმართებას გამოთქვამს. რა ობიექტებს შორისაა ეს მიმართება? პტოლემესა და დედამიწის გარშემო მზის მოძრაობას შორის? მაგრამ ამ მიმართების მეორე წევრი (დედამიწის გარშემო მზის მოძრაობა) ხომ არ არსებობს? მაშ, ფაქტებთან შესაბამისობის თეორიით როგორ დავადგინოთ ჩვენი წინადადების ჭეშმარიტება ან მცდარობა? რასელი ამ სიძნელეს შემდეგნაირად წყვეტს. აქ ჩვენ საქმე გვაქვს რთულ ოთხწევრა მიმართებასთან პტოლემეს, დედამიწას, მზესა და გარშემო მოძრაობას შორის. ამ რთული მიმართების პირველი წევრი, პტოლემე, განსაკუთრებულ მდგომარეობაშია და მას რასელი რწმენის (მიჩნევის) მიმართების სუბიექტს უწოდებს. დანარჩენი წევრები მიმართების ობიექტებია: მზესა და დედამიწას რასელი ობიექტ-წევრებს უწოდებს, გარშემო მოძრაობას კი – ობიექტ-მიმართებას. ასეთ დებულებებში ობიექტ-წევრები ობიექტ-მიმართებით სხვადასხვაგვარად შეიძლება დალაგდეს იმისგან დამოუკიდებლად, თუ რეალურად როგორ ობიექტ-მიმართებაში იმყოფებიან ისინი ერთმანეთთან. რწმენის გამომთქმელი დებულების შესაბამისი ფაქტი, რასელის თანახმად, არის რწმენის სუბიექტის მიერ ობიექტ-წევრების იმ თანმიმდევრობით დალაგება, რა თანმიმდევრობითაც მათ ერთმანეთთან ობიექტ-მიმართება აკავშირებს მოცემულ დებულებაში. თუ ობიექტ-წევრებს ერთ-

მანეთთან რწმენის სუბიექტი ისე არ ალაგებს, როგორც ამ დებულე-
ბაში მათ ერთმანეთთან აკავშირებს ობიექტ-მიმართება, მაშინ რწმე-
ნის ამგვარ დებულებას ფაქტი არ შეესაბამება. მაშასადამე, რწმენის
გამომთქმელი დებულება ჭეშმარიტია, თუ მას რწმენის ფაქტი შეესა-
ბამება (პტოლემე მართლა ფიქრობდა, რომ მზე დედამიწის გარშემო
მოძრაობს) და მცდარია, თუ მას რწმენის ფაქტი არ შეესაბამება.
მიხნევის დებულება: „პტოლემეს სწამდა, რომ დედამიწა მზის გარშემო
მოძრაობს“, მცდარია, ვინაიდან მას რწმენის ფაქტი არ შეესაბამება
(პტოლემე ამ დებულების ობიექტ-წევრებს ობიექტ-მიმართებით ისე
არ ალაგებდა, როგორც ისინი ამ დებულებაშია ერთმანეთთან დაკავ-
შირებული). მოგვიანებით რასელმა რწმენის გამომხატველ დებულე-
ბებს ეპისტემიკური მიმართებები დაარქვა. მათ ახლა პროპოზიციულ
მიმართებებს უწოდებენ და უფრო ხშირად განიხილავენ როგორც
მიმართებებს რწმენის აგენტს ანუ სუბიექტსა და ამ სუბიექტის რწ-
მენის გამომხატველი წინადადების შინაარს შორის. ასეთი მიდგომა
ამარტივებს რწმენის დებულებების ჭეშმარიტება-მცდარობის დად-
გენას ჭეშმარიტების კორესპონდენციის თეორიის გამოყენებით: თუ
სუბიექტის რწმენა ემთხვევა ასეთი რწმენის გამომხატველი წინადადე-
ბის შინაარსს, სახეზე გვაქვს რწმენის ფაქტი და თუ არ ემთხვევა,
მაშინ რწმენის შესაბამისი ფაქტი არ არსებობს. ოღონდ ასეთი მიდგომა
გულისხმობს, რომ რწმენის გამომხატველი წინადადებების შინაარსები
იდეალურად არსებობენ ანუ სუბსისტირებენ.

წიგნის უდავო ღირსებებიდან ასევე უნდა აღინიშნოს დედუქცი-
ური დასკვნების ტრადიციულად დამკვიდრებული ვიწრო გაგების,
როგორც ზოგადიდან კერძოზე გადასვლის, დაძლევა და კორექტუ-
ლი დახასიათება, როგორც დასკვნებისა, რომლებშიც წინამძღვრებ-
ის ჭეშმარიტება აუცილებლობით განაპირობებს დანასკვის ჭეშმარ-
იტებას. დედუქციური დასკვნების წინამძღვრებასა და დანასკვს ძალიან
ხშირად მართლაც ზოგადობის ერთნაირი ხარისხი აქვთ. სხვა სი-
ტყვებით, დედუქციურ დასკვნებში მხოლოდ ზოგადიდან კერძოზე კი
არა, არამედ ზოგადიდან ზოგადზე და კერძოდან კერძოზეც გადა-
ვდივართ. აღნიშნულ ვიწრო გაგებას ანტიკური ხანიდან მოყოლებუ-
ლი საუკუნეების მანძილზე იმეორებდნენ პერიპატეტიკოსების
ტრადიციის მიმდევარი ლოგიკოსები და მათ კვალად ფილოსოფოს-
ებიც. ასევე ხაზი უნდა გაესვას რასელის მიერ თვისებებთან ერთად
უნივერსალიების სამყაროს კომპონენტებად მიმართებების განხილ-
ვას. უნდა ითქვას, რომ მიმართებების უგულებელყოფაც ანტიკური
პერიოდიდან მომდინარე ცრურწმენა იყო, რომელსაც შედეგად ლოგიკა-
ში მძიმე მრავალსაუკუნოვანი კრიზისი მოჰყვა.

რასელის შეხედულებების შემდგომი ევოლუცია იმ ობიექტების
სფეროს დაეწივნის მიმართულებით წარიმართა, რომლებსაც იგი
დამოუკიდებელ არსებობას ანუ რეალობას ანიჭებდა. თუ ადრე ის
უნივერსალიებს რეალობის გარკვეულ სტატუსს - სუბსისტირებას
მიაწერდა, შემდგომ თანდათან „უდაბნოს ლანდშაფტით“ მოიხიბლა
და პოზიცია შეიცვალა. ამის მიზეზი, ვფიქრობ, Principia Mathematica-
ზე ფილოსოფიური რეფლექსიის შედეგი იყო. ჯერ ერთი, როგორც
უკვე აღვნიშნეთ, სრულად ვერ მოხერხდა ლოგიკისტური პროგრამის
ბოლომდე განხორციელება. წმინდა ლოგიკურ წინამძღვრებთან
ერთად საჭირო გახდა უსასრულოდ ბევრი საგნის არსებობის პოს-
ტულირება, რომელიც რასელის ოპონენტებმა მიიჩნიეს ბუნებისმეტ-
ნიერულ, სინთეზურ დაშვებად და არა ლოგიკური წინამძღვრების
შედეგად. ამან, როგორც ჩანს, შეარყია რასელის პლატონისტური
რწმენა. მეორეც, Principia Mathematica-ს ავტორებს ობიექტების სიმ-
რავლეები ანუ კლასები არ შემოაქვთ ექსპლიციტური, აშკარა
დეფინიციებით. ისინი კლასების დასახელებებისთვის მათი ე.წ. გამოყ-
ენების წესებს აყალიბებენ. ასეთი მიდგომის თანახმად „ესა და ეს
ობიექტი ეკუთვნის ამა და ამ კლასს“ ნიშნავს „ესა და ეს ობიექტი
აკმაყოფილებს გარკვეულ პირობას“ (რომელიც სწორედ ამა და ამ
კლასს განსაზღვრავს). ასე მაგალითად, „x ეკუთვნის ლუწი რიცხვე-
რის კლასს“ ნიშნავს „x აკმაყოფილებს 2-ზე უნაშთოდ გაყოფადობის
პირობას“. როგორც რასელი შენიშნავს, იმისთვის, რომ გაევივით
ისეთი წინადადებების მნიშვნელობა, რომლებიც კლასების დასახ-
ელებებს შეიცავენ, საჭირო არ არის რაიმე სახით შესაბამისი კლასე-
ბის არსებობა, სუბსისტირება ეცნოთ. ამისთვის საკმარისია
სათანადო პირობის მნიშვნელობა გვესმოდეს, რომლის განმარტება-
გამოყენებისთვის საჭირო აღარ არის ასეთ წინადადებაში შემავალი
კლასის სახელი დამოუკიდებელ ობიექტს აღნიშნავდეს. იგივე ითქ-
მის კლასების კლასების სახელებზეც და ა.შ. სწორედ ამის გამო
რასელმა ოკამის სამართებლისადმი ერთგულების ნიშნად საჭიროდ
აღარ სცნო უნივერსალიების მისი შეხედულებით გაუმართლებელი
გამრავლება და კლასებს დამოუკიდებელი არსებობის იდეალური
სტატუსიც ჩამოაშორა (შდრ. რასელის წინასიტყვაობას წინამდებ-
არე წიგნის გერმანული გამოცემისათვის).

20-30-ანი წლებიდან რასელი რეალურად ცნობს მხოლოდ გრძნო-
ბათა მონაცემებს, კონკრეტულობებს, რომლებიც ნეიტრალური არი-
ან როგორც ფიზიკურის, ისე ფსიქიკურის მიმართ და ნეიტრალური
ფაქტების აღნაგობაში, სტრუქტურაში მონაწილეობენ. ასე ჩამოყალ-
ბდა ე.წ. ნეიტრალური მონიზმის თვალსაზრისი (იხ. The Analysis of

საქართველოს
პარლამენტის
ქვეყნის
პრეზიდიუმის

Mind, N.Y.- London, 1924, The Analysis of Matter, N.Y.- London, 1927 და An Outline of Philosophy, London, 1927). 40-იანი წლებიდან რასელი უკვე პიუმისკენ იხრება და სამყაროს სტრუქტურის ლოგიკურ-მათემატიკური პრობლით ხედვას ცვლის ბუნებისმეცნიერული, უფრო სწორად, ფიზიკალისტური ხედვით (იხ. An Inquiry into Meaning and Truth, London, 1940).

რასელმა დიდი გავლენა მოახდინა მეცნიერებაზე ორიენტირებულ დასავლურ ფილოსოფიურ მიმართულებებზე, კერძოდ, ვენის წრის ფილოსოფიური დოქტრინის – ლოგიკური პოზიტივიზმის შემუშავებაზე და საერთოდ ნეოპოზიტივისტური თვალსაზრისის ჩამოყალიბებაზე. თუმცა რასელმა არ გაიზიარა ვენის წრის რადიკალიზმი და შეეწინააღმდეგა მათ მიერ ფილოსოფიური პრობლემების ფსევდოპრობლემებად გამოცხადებას. ფილოსოფიის დანიშნულებისა და ღირებულების თავისი გაგება რასელმა ჯერ კიდევ „ფილოსოფიის პრობლემებში“ ჩამოაყალიბა. სხვა მეცნიერებების მსგავსად, ფილოსოფიის უმთავრესი მიზანი ცოდნაა. თუ რაიმე კითხვაზე შემოთავაზებული პასუხებიდან ფილოსოფიაში არც ერთის ჭეშმარიტება არ არის დამტკიცებული, ფილოსოფიის ამოცანაა „გააგრძელოს ამგვარი კითხვების გააზრება, გაგაცნობიერების მათი მნიშვნელობა, შეაძოწოს ყველა მიდგომა ამ კითხვებისადმი და შეინარჩუნოს ის სპეკულაციური ინტერესი სამყაროსადმი, რომელიც შეიძლება ჩაგვალათ, თუ თავს უშუალოდ დადგენილი ცოდნით შევიზღუდავთ“ (იხ. წინამდებარე თარგმანი, გვ. 145). მაგრამ თუ ფილოსოფიური ცოდნის ჭეშმარიტება დამტკიცებულია, მაშინ ის „არსებითად არ განსხვავდება მეცნიერული ცოდნისგან ... ფილოსოფიის მიერ მიღებული შედეგებიც არ არის რადიკალურად განსხვავებული მეცნიერული შედეგებისგან. ფილოსოფიის არსებითი მახასიათებელი, რომელიც მას მეცნიერებისგან განასხვავებს, კრიტიციზმი“ (იქვე, გვ.140).

მერთან ერთად რასელს ანალიზური ფილოსოფიის ფუძემდებლადაც მიიჩნევენ, ხოლო ვიტგენშტაინთან ერთად ის ლოგიკური ატომიზმის დოქტრინის შემქმნელად ითვლება.

სოციალოგიაში რასელი „ფაქტორების თეორიას“ ავითარებდა, ხოლო ეთიკასა და პოლიტიკაში ევროპული ლიბერალიზმის პოზიციებზე იდგა. ის რადიკალურად ეწინააღმდეგებოდა სახელმწიფოსა და საზოგადოების ინტერესების სასარგებლოდ პირიქების უფლებების შელახვას და ქრისტიანულ მორალს უპირისპირებდა „თავისუფალი გონების“ ზნეობას. რასელი თვლიდა, რომ ჩვენ უნდა ავიღოთ სამყაროსგან მხოლოდ ის, რისი მოცემაც მას შეუძლია, და თუ ეს უფრო ნაკლები აღმოჩნდება, ვიდრე გვსურდა, ჩვენი წილი მაინც იმაზე მეტი გამოვა, რაც განვლილი საუკუნეების მანძილზე სამ-

ყაროსგან სხვა ადამიანებს მიუღიათ. სამყაროს სამართლიან მოწყობას სჭირდება ცოდნა, სიკეთე და სიმამაცე და არა თავისუფალი გონების მონური შეზღუდვა დოგმებით, რომლებიც ოდესღაც უმეცარ ადამიანებს დაუწესებიათ. ზნეობის საყრდენი უნდა იყოს სამყაროსთვის თვალის უშიშრად გასწორება, გულისხმიერება და თავისუფალი გონება (იხ. Why I Am Not Christian, London, 1927).

რასელს საყვედურობდნენ შეხედულებების სშირ ცვლას, რაც მან მისი ფილოსოფიის ანბანური ანოტაციისთვის დაწერილ წინასიტყვაობაში ასე განმარტა: „სამარცხენოდ სულაც არ მიმაჩნია შეხედულებების შეცვლა. რომელ ფიზიკოსს შეუძლია დაიკვებნოს, რომ მისი შეხედულებები არ შეცვლილა 1900 წლის შემდეგ? მეცნიერებაში ადამიანები იცვლიან შეხედულებებს, როცა ახალ ცოდნას მოიპოვებენ, თუმცა ბევრისთვის ფილოსოფია თეოლოგიას უფრო უახლოვდება, ვიდრე მეცნიერებას... იქ, სადაც არავინ არაფერი იცის, აზრი არ აქვს თვალსაზრისის შეცვლას. მაგრამ ფილოსოფია, რომელსაც მე ვეთაყვანები და ვცდილობდი მოვმსახურებოდი, მეცნიერულია იმ აზრით, რომ ის გარკვეულ ცოდნას მოიპოვებს, და იმ აზრითაც, რომ ახალ აღმოჩენებს შეუძლიათ ყოველი პატიოსანი გონების მოვალეობად აქციონ ძველი შეცდომების აღიარება. მე არ მოვიტხოვ ჭეშმარიტად ვცნოთ ყველაფერი, რაც ოდესმე მითქვამს, როგორც ამას თეოლოგები იტხოვენ თავისი აღმსარებლობის მიმართ. რასაც ვამტკიცებ სულ დიდი ისაა, რომ გამოთქმული აზრი გონივრული იყოს იმ დროისთვის, როცა ის გამოითქვა. მე ძალიან გამიკვირდებოდა, თუკი შემდგომი კვლევა მისი დაზუსტების აუცილებლობას არ დაგვანახებდა... ჩემი მიზანი, უპირველეს ყოვლისა, სიცხადე იყო. შემდგომში უკუგდებული ცხადი დებულება მირჩენია ნებისმიერ ბუნდოვან გამონათქვამს“ (იხ. Preface to Bertrand Russell's Dictionary of Mind, Matter and Morals, ed. L.E.Dennon, New York, 1952).

რასელი უაღრესად ნაყოფიერი ავტორი იყო. მის კალამს ეკუთვნის უამრავი წიგნი, ბროშურა, სამეცნიერო და პუბლიცისტური სტატია, რომლებშიც განხილულია პრობლემების მეტად ფართო სპექტრი, რაც ავტორის მრავალმხრივ ინტერესებზე მეტყველებს. ი. მ. ბოხენსკის მოწმობით, რასელი ერთ-ერთი იმ მოაზროვნეთაგანი იყო, ვის ნაწერებსაც ყველაზე მეტად კითხულობდნენ და რომლებზეც ყველაზე მეტს ბჭობდნენ პირველი და მეორე მსოფლიო ომების შუა პერიოდში (იხ. Bochenski J.M., Europaeische Philosophie der Gegenwart, Bern, 1947).

რასელის ნაშრომები დაწერილია შესანიშნავი სტილით, გამოირჩევა აზრის გამოხატვის სიცხადითა და ლაკონურობით. „ფილოსოფიის

პრობლემები“ ამის შესანიშნავი დადასტურებაა.

რასელი ბევრს მოგზაურობდა ევროპის ქვეყნებსა და შეერთებულ შტატებში. აღსანიშნავია, რომ 1920-21 წლებში რასელმა იმოგზაურა საბჭოთა კავშირსა და ჩინეთში. იმ პერიოდის დასავლეთის ბევრი ცნობილი მოღვაწისგან განსხვავებით ის ვერ შეაცდინა საბჭოური პროპაგანდის თვალთმაქცობამ. რასელმა აშკარად დაინახა, რომ რუსეთის ყოფილი იმპერიის სივრცეში მეთოდურად ხდებოდა ახლებური ტოტალიტარული რეჟიმის აღორძინება. რასელის მიერ სწორედ ამის საჯაროდ გაცხადებამ განაპირობა მისადმი ოფიციალური საბჭოური პროპაგანდის უკიდურესად უარყოფითი დამოკიდებულება. აიკრძალა რასელის თხზულებების გამოცემა. მეტიც, “გალხობად” წოდებული ლიბერალიზაციის პერიოდის დაწყებამდე საბჭოთა კავშირში სალანძღავი ეპითეტების გარეშე მისი სახელის ხსენებაც არ შეიძლებოდა. მართალია, ლიბერალიზაციის ეპოქაში ნაწილობრივ შეიცვალა რასელისადმი დამოკიდებულება. რუსულად მისი ორი ფილოსოფიური თხზულებაც ითარგმნა, თუმცა კუპიურებით და თან ორივეს ესვა გრიფი „სამეცნიერო ბიბლიოთეკებისთვის“ (იხ. “Человеческое познание. Его сфера и границы, М., ИЛ, 1957 და История западной философии, М., ИЛ, 1959). მაშინ ეს იმას ნიშნავდა, რომ რასელის ნაწერებს ვერ გაეცნობოდა არა თუ მკითხველთა ფართო საზოგადოება, არამედ სპეციალისტების დიდი ნაწილიც. 1917 წლის ოქტომბრის გადატრიალებამდე კი რასელის ნაწერები დიდ ინტერესს იწვევდა რუსეთის სამეცნიერო წრეებში. მათ თარგმნიდნენ რუსულ ენაზე. რასელის “ფილოსოფიის პრობლემები”, მაგალითად, რუსულად ჯერ კიდევ 1914 წელს ითარგმნა და წიგნის პირველი ინგლისური გამოცემიდან ზუსტად ორი წლის შემდეგ გამოქვეყნდა სანკტ-პეტერბურგში (იხ. Проблемы философии, СПб, 1914). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულად რასელის მხოლოდ ერთი ათეისტური ხასიათის წერილია თარგმნილი („რატომ არ ვარ ქრისტიანი“) და ისიც 1986 წელს ათეისტური პროპაგანდის პოპულარულ სერიაში „გამოხეილი ადამიანები რელიგიისა და ათეიზმის შესახებ“ (იხ. „მითი და სინამდვილე“, თბილისი, განათლება, 1986, გვ. 10-30). რასელის მიმართ ამგვარი დამოკიდებულება, ცხადია, მეტად თუ ნაკლებად ასახულია მისი ფილოსოფიური შეხედულებებისადმი მიძღვნილ კუბლიკაციებში, რომლებიც ყოფილ საბჭოთა კავშირშია გამოცემული.

„ფილოსოფიის პრობლემების“ ქართული თარგმანი შესრულებულია ოქსფორდის უნივერსიტეტის გამომცემლობის (Oxford University Press) 1998 წლის მეორე გამოცემიდან აღნიშნული გამომცემლობის თანხმობით, აგრეთვე ბუდაპეშტის ღია საზოგადოების ინსტიტუტის,

გამომცემლობათა განვითარების ცენტრისა და ფონდ „ღია საზოგადოება – საქართველოს“ მხარდაჭერით, რისთვისაც მათ უღრმეს მადლობას ვუხდით. ოქსფორდის გამომცემას დართული აქვს მისი რედაქტორის ჯონ სკორუპსკის შესავალი, საიდანაც ზოგიერთ ნაწილს ქართველ მკითხველსაც ვთავაზობთ.

მცირედენ განმარტებას მოითხოვს ჩვენს მიერ „ფილოსოფიის პრობლემების“ ზოგიერთი ტერმინის ქართული შესატყვისების შერჩევაც. რასელი არა მხოლოდ განასხვავებს ვრცელ-დროული ფიზიკური სხეულების რეალურ არსებობას უნივერსალიების არაერცეული და ზედროული ანუ იდეალური არსებობისგან, არამედ არსებობის ამ ორი წესის გამოსატყვისთვის ყოველთვის სხვადასხვა სიტყვებს მოიხმარს, existence არსებობის პირველი წესისთვის და subsistence – მეორისთვის. ქართულ თარგმანში ამ განსხვავების შენარჩუნების მიზნით ზმნა subsists ქართული ფილოსოფიური ტრადიციის გათვალისწინებით ვთარგმნეთ როგორც „ძალა აქვს“, „მნიშვნელობს“, „სუბსისტირებს“, ხოლო subsistence როგორც „ძალის ქონა“, „სუბსისტირება“.

განსხვავებას განსაზღვრულ და განუსაზღვრელ დესკრიფციებს შორის რასელი შესაბამისად გამოხატავს განსაზღვრული და განუსაზღვრელი არტიკლებით: the so-and-so განსაზღვრული დესკრიფციული ფრაზაა, ხოლო a so-and-so – განუსაზღვრელი. ქართულად ისინი შესაბამისად ვთარგმნეთ როგორც „ის, რაც ასე და ასეა“ და „რადაც, რაც ასე და ასეა“. „ის“ აქ ასე და ასე მყოფი საგნის ერთადერთობის მისანიშნებლად შევარჩიეთ, ხოლო „რადაც“ – უბრალოდ საგნის ასე და ასე ყოფნის გამოსახატავად.

კონტექსტის გათვალისწინებით სიტყვა acquaintance ნათარგმანია, როგორც ცნობა, ნაცნობობა, უშუალო ცოდნა; denotation (ანუ სახელით აღნიშნული საგანი) – როგორც დენოტაცია, ხოლო particular (ანუ კონკრეტული, ცალკეული საგანი) – როგორც კონკრეტულობა (ზოგადობის universal-ის საპირისპიროდ).

გვინდა ვირწმუნოთ, რომ რასელის “ფილოსოფიის პრობლემების” ქართული თარგმანი მიიპყრობს არა მხოლოდ სპეციალისტების, არამედ ფილოსოფიური საკითხებით დაინტერესებული ფართო საზოგადოების ყურადღებასაც.

მ.ბეჟანიშვილი
2001

ოქსფორდის მეორე გამოცემის შესავლიდან

ბერტრან რასელის (1872–1970) ეს ცნობილი შესავალი ფილოსოფიაში 1911 წელს დაიწერა და 1912 წლის იანვარში დაიბეჭდა. მას შემდეგ მასზე ფილოსოფოსთა არაერთი თაობა აღიზარდა — როგორც უნივერსიტეტებში, ასევე მათ გარეთაც. ეს წიგნი რასელის ერთ-ერთ ყველაზე ნაყოფიერ ფილოსოფიურ პერიოდს მიეკუთვნება. 1910 წელს მან დაასრულა ის ხანგრძლივი და მომქანცველი ტექნიკური სამუშაო, რომელიც მოითხოვდა Principia Mathematica-მ — მისმა და უაიტჰედის უდიდესმა ერთობლივმა ნაშრომმა და თანამედროვე მათემატიკური ლოგიკის ერთ-ერთმა ქვაკუთხედმა. რასელი აღნიშნავდა, რომ მისმა „ინტელექტმა ამ დაძაბულობის შემდეგ ვეღარასოდეს აღიდგინა ადრინდელი მდგომარეობა“. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, აშკარაა, რომ ზოგადი ფილოსოფიური პრობლემების განხილვისას იგი ორიგინალური იდეებისა და ენერჯიის ახალ მოზღვავებას განიცდიდა. თუმცა ეს წიგნი დაიწერა როგორც პოპულარული შესავალი — რასელი მას თავის „ბუნებრივ რომანს“ უწოდებდა — მასში გარკვეული თვალსაზრისია გადმოცემული და წამოყენებულია სავსებით ახალი შეხედულებები, მაგალითად, ჭეშმარიტების შესახებ და ეს ბრწყინვალედ, არადოგმატურად, ყოველგვარი ტანჯვა-წვალების გარეშე, საოცრად ნათლადაა გაკეთებული. ეს წიგნი მართლაც იმსახურებს თავის ხანგრძლივ პოპულარობას.

რასელი ყველა ფილოსოფიურ პრობლემას არ განიხილავს. როგორც წინასიტყვაობაში აღნიშნავს, ის იმ პრობლემებით შემოიფარგლა, რომელთა თაობაზეც, მისი აზრით, რაღაც პოზიტიურისა და კონსტრუქციულის თქმა შეეძლო. შედეგი, იმ პერიოდში მისი ინტერესების გათვალისწინებით, ისაა, რომ წიგნი ძირითადად ეპისტემოლოგიას მიეძღვნა — ფილოსოფიის იმ დარგს, რომელიც იკვლევს, თუ რაზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ვიცით ან გონივრულად გვწამს. რასელი ამ კვლევის შედეგად საკვირველ დასკვნებს აკეთებს არსებულ საგნების ნამდვილ თავისებურებებზე. ის არ ეხება ეთიკის ან კიდევ აზროვნებასა და მოქმედებასთან დაკავშირებულ ისეთი კლასიკური

საკითხების სფეროს, როგორცაა ჩვენი მეს ბუნება ან თავისუფალი ნების პრობლემა. თუმცა მის ეთიკურ პოზიციას გარკვეულწილად გადმოგვცემს მისი შეხედულება ფილოსოფიის მნიშვნელობის შესახებ. ეს თემა გამუდმებით იჩენს თავს წიგნში და მთლიანად ისაკუთრებს მის ბოლო თავს...

...მისი მეთოდი მიეკუთვნება იმ უაღრესად ბრიტანულ ტრადიციას ფილოსოფიაში, რომელსაც მეცხრამეტე საუკუნეში განსაკუთრებით მკაფიოდ წარმოადგენენ თომას რიდის „სალი აზრის“ სკოლა და ასევე ჯონ სტიუარტ მილი (რომელმაც ზუსტად იმდენხანს იცოცხლა, რომ რასელის მონათვლა მოესწრო)...

...ვიტგენშტაინისა და ვენის წრის წარმომადგენლების საპირისპიროდ, რასელი ფილოსოფიას მეცნიერებისაგან არსებითად განსხვავებულ საქმიანობად არ განიხილავს — ფილოსოფია მეცნიერების მსგავსად ინსტინქტური რწმენებიდან და სიცხადიდან უნდა ამოვიდეს, რათა მათზე დაყრდნობით ჩამოაყალიბოს სამყაროს კონცეფცია. განსხვავება მათ შორის კი ისაა, რომ ფილოსოფიას სიცხადეზე მეტად კრიტიციზმი აინტერესებს, განსაკუთრებით კი ცოდნაზე ჩვენი პრეტენზიების კრიტიკული შეფასება. მაგრამ კონსტრუქციული კრიტიკა, განსხვავებით აბსოლუტური სკეპტიციზმისაგან, რომელიც ჩიხში გვაქცევს, უნდა დაიწყოს რაღაცადან, რაც, პირობითად მაინც, ცოდნად შეიძლება მივიჩნიოთ.

ფილოსოფიის მიზანი ცოდნაა, თუმცა მის მნიშვნელობას დიდწილად მისი გაურკვეველობა აპირობებს. ის გონებას წვრილმანი საზრუნავისაგან ათავისუფლებს. სამყაროს ჭერეტა სულის მასშტაბურობის ზრდას უწყობს ხელს, მაგრამ ის ფილოსოფიები, რომლებიც „სამყაროს ადამიანს უიგივებენ“ ამას ვერ ახერხებენ და სინამდვილეში ამ გზით ისინი თავს იცავენ.

ცხადია, რომ რასელის მიერ ფილოსოფიის მნიშვნელობის გააზრება უკავშირდება მის ინსტინქტურ რეალიზმს ფიზიკის ობიექტებისა და უნივერსალიების გაგებისას. ამ ინსტინქტურ რეალიზმსავე უკავშირდება მისი სტილიც, მართლაც რომ მიმზიდველი პედანტური სიზუსტე, მეოცე საუკუნის სხვა გავლენიანი ფილოსოფიური სტილებისათვის დამახასიათებელი თვითირონიის, ალუზიებისა და ნართაულობებისათვის თავის არიდება. საინტერესოა, რომ ვიტგენშტაინს საოცრად არ მოეწონა რასელის „ფილოსოფიის პრობლემები“ — მისი უარყოფითი დამოკიდებულება იმდენად ძლიერი იყო, რომ ამან მათ მეგობრობასაც კი დაასვა დადი. მას ფორმალური შენიშვნები ჰქონდა რასელის მსჯელობის თეორიის მიმართ, მისთვის სავსებით მიუღებელი აღმოჩნდა რასელის მიერ „თვითცხადობის“ განხილვა და პლა-

ტონის ფაქტების როგორც აპრიორულად შემეცნებადის გაგება. მაგრამ ყველაზე ღრმა, ძლიერი აღშფოთება მასში სტილმა და შეიძლება ითქვას, ამ წიგნში, კერძოდ მის ბოლო თავში გამოთქმულმა ეთიკურმა პოზიციამ გამოიწვია, რომელმაც ვიტგენშტაინის განსაკუთრებული რისხვა დაიმსახურა.

ვიტგენშტაინის ფორმალურმა შენიშვნებმა რასელი მართლაც ძალიან შეაწუხა. ფილოსოფიის როგორც თვითგამაუქმებელი აქტივობის ვიტგენშტაინისეული გაგება, რომელიც უაღრესად განსხვავდება რასელის პოზიციისაგან, იქცა სწორედ ანალიტიკური ფილოსოფიის გაბატონებულ პოზიციად ამ საუკუნის შუა წლებში. მაგრამ, მიუხედავად იმისა, რომ ეს მემკვიდრეობა ჯერ ისევ ცოცხლობს, ის აღარ არის დომინანტური. ამის საპირისპიროდ, რასელის ამ წიგნში გადმოცემული პოზიცია, როგორც მრავალი დეტალის თვალსაზრისით (მისი მსჯელობის თეორიის ვერსიების ჩათვლით), ასევე მის მიერ ფილოსოფიის როგორც ინსტინქტური რწმენებისა და მეცნიერული ჰიპოთეზების კრიტიკული ანალიზის გაგება დღეს მრავალი ფილოსოფოსის ძლიერი მხარდაჭერით სარგებლობს. ასეთი შეხედულება, როგორც აღენიშნეთ, ფილოსოფოსობის ბრიტანულ ტრადიციას ემყარება. ასე რომ, ეს წიგნი დაწერილია ფილოსოფიის ერთი, ოდნოდ მხოლოდ ერთი სიცოცხლისუნარიანი პოზიციიდან მეოცე საუკუნის ფილოსოფიის უდიდესი წარმომადგენლის მიერ. მეტიც მოთხოვნა არაგონივრული იქნებოდა.

*ჯონ სკორუპსკი
მორალის ფილოსოფიის პროფესორი,
სენტ ენდრიუს უნივერსიტეტი*

1998

წინასიტყვაობა ბერძნული გამოცემისათვის

ეს წიგნი 1911 წელს დაეწერე, მაგრამ მას შემდეგ ჩემი შეხედულებები მასში განხილულ ზოგიერთ საკითხზე საგრძნობლად შეიცვალა. ეს ცვლილება ძირითადად იმ პრინციპის გამოყენების შედეგია, რომელიც ჩემს მეგობარ უაითჰედთან ერთად Principia Mathematica-ში შემოვიტანე. ამ შრომაში ჩვენ დავასაბუთეთ, რომ ისეთი ობიექტები, როგორცაა კლასები და რიცხვები მხოლოდ ლოგიკური კონსტრუქციებია. ეს ნიშნავს, რომ ისინი ისეთი ობიექტების სიმბოლოებია, რომლებსაც საკუთარი დენოტაციები არ გააჩნიათ, მაგრამ არსებობს მათი გამოყენების წესი; ჩვენ შეგვიძლია განვსაზღვროთ იმ დებულების მნიშვნელობა, რომელშიც ეს სიმბოლოები გვხვდება, თუმცა ის, რაც იგულისხმება არ შეიცავს ამ სიმბოლოების შესატყვის შემადგენლებს. ასეთნაირად, შესაძლებელი ხდება ახლებურად გამოვიყენოთ პრინციპი, რომელიც ოკამის სამართებლის სახელითაა ცნობილი და რომლის თანახმად, არ უნდა გავამრავლოთ არსებები, თუ ეს აუცილებელი არ არის. უაითჰედმა დამარწმუნა, რომ მატერიის ცნება ამგვარი ჭარბი ტიპის ლოგიკური ფიქციაა, ე.ი. მატერიის რაიმე ნაწილი შეგვიძლია განვიხილოთ როგორც სივრცით-დროითი კონტინუუმის განსხვავებულ ნაწილებში ერთმანეთთან დაკავშირებული ხდომილებების სისტემა. ამის განხორციელების განსხვავებული მეთოდები არსებობენ და მათ შორის არჩევანის გაკეთება საკმაოდ ძნელია. უაითჰედმა თავის შრომებში Principle of Natural Knowledge და Concept of Nature ერთი გზა აირჩია, მე ჩემს წიგნში Our Knowledge of the External World მეორეს დავადექი. ყოველივე ამის გათვალისწინებით 1 და 2 თავებში მატერიის შესახებ გამოთქმული მოსაზრებები შესწორებას საჭიროებენ, თუმცა არც იმ ზომით, როგორც შეიძლება მოგვეჩვენოს.

იმავე მეთოდმა და იმავე პრინციპმა კიდევ ერთი ცვლილება განაპირობა. „ფილოსოფიის პრობლემები“ ცოდნის განხილვისას სუბიექტის არსებობა დაეუშვი და ნაცნობობა განვიხილე როგორც მიმართება სუბიექტსა და ობიექტს შორის. ახლა სუბიექტსაც ლოგიკურ

კონსტრუქციად განვიხილავ. ამის შედეგად კი მოგვიწევს უარი ვთქვათ შეგრძნებებისა და გრძნობადი მონაცემების განსხვავებაზე. ამ საკითხში ახლა უილიამ ჯეიმზსა და ამერიკული რეალიზმის სკოლას ვეთანხმები. ცვლილებებს, რომლებიც ამის გამო შემეცნების თეორიაში უნდა შევიდეს, შეგიძლიათ გაეცნოთ ჩემს წიგნში Analysis of Mind.

ამასთანავე, „ფილოსოფიის პრობლემებზე“ მუშაობის პერიოდში ფარდობითობის თეორია ჯერ ცნობილი არ იყო და არც მე მქონდა სათანადოდ გაცნობიერებული სპეციალური თეორიის აუცილებლობა. ფარდობითობის თეორია რომ გამეთვალისწინებინა, ზოგიერთ დებულებას სხვაგვარად ჩამოვაყალიბებდი. თუმცა ამ წიგნში განხილული პრობლემები ძირითადად არ არიან ამ თეორიასთან დაკავშირებული და მთლიანობაში მას ამ პრობლემებზე დიდი გავლენა არ მოუხდენია.

ამ წიგნს დღეს რომ ვწერდე, ზოგიერთი ეთიკური დებულების აპრიორულად მიჩნევის გაცილებით ნაკლები სურვილი მექნებოდა. ინდუქციაზე გაცილებით მეტის თქმას შევძლებდი ხელთ რომ მქონდა ბ-ნ კეინის Treatise on Probability, რომელიც მოგვიანებით დაიბეჭდა.

წიგნის ტექსტში ამ ცვლილებების შეტანა შეუძლებლად ჩავთვალე, რადგან ზემომოყვანილი მოსაზრებები მთლიანად ლოგიკურ აღრიცხვებზეა დამოკიდებული და მათი ყველასათვის გასაგებად გადმოცემა თითქმის შეუძლებელია. გარდა ამისა, მათი როგორც ამ წიგნში წარმოდგენილი თეორიის ცვლილებების გაგება უფრო ადვილია, ვიდრე დამოუკიდებლად ახსნა. ამიტომ ვამჯობინე წიგნი დამეტოეებინა ისევე, როგორც ის 1911 წელს დაწერე და დამერთო ეს შენიშვნები, რომლებიც ჩემს შემდგომ მეცნიერულ კვლევას ეხება და ამ წიგნის ზოგიერთ ნაკლოვანებაზე მიანიშნებს.

ბერტრან რასელი
1924, ნოემბერი

წერილში, რომელიც 1966 წლის სექტემბერში რასელმა ოქსფორდის უნივერსიტეტის გამომცემლობას გაუგზავნა და რომელიც ამ წიგნის გარეკანის გაფორმებას ეხებოდა, ის წერდა: „უფიქრობ, ამ წიგნს ყალბი მოუხდება მაიმუნის ფოტო, რომელსაც ის უფსურულზე გადასტოვებს ცდილობს სიტყვებით: „ღმერთო, ნეტავ აინშტაინი არ წაშკიითხა“. წერილის ბოლოს მან დაუმატა: „მაიმუნი არაერთად შემთხვევაში მე არ უნდა მკავდეს“.

წინასიტყვაობა

ამ ნაშრომში ძირითადად ფილოსოფიის იმ პრობლემებით შემოეფიარებლე, რომლებზეც ვთვლი, რომ რაღაც პოზიტიურის და კონსტრუქციულის თქმაა შესაძლებელი, რადგან მხოლოდ ნეგატიური კრიტიკა უადგილოდ ჩავთვალე. ამის გამო შემეცნების თეორიას ამ წიგნში უფრო მეტი ადგილი დაეთმო, ვიდრე მეტაფიზიკას, ხოლო ზოგიერთი საკითხი, რომელთა თაობაზეც ფილოსოფოსები ბევრს კამათობენ ძალიან მოკლედაა განხილული, თუკი საერთოდ ნახსენებია.

ვასდაუდებელი დახმარება მივიღე ჯ.ე. მურისა და ჯ.მ. კეინის გამოუქვეყნებელი შრომებიდან: პირველისაგან გრძნობადი მონაცემების და ფიზიკური ობიექტების მიმართების, მეორისაგან კი ალბათობისა და ინდუქციის თაობაზე. ასევე ძალიან სასარგებლო იყო პროფესორ გილბერტ მურეის კრიტიკა და წინადადებები.

1912

შენიშვნა მეჩვიდმეტე სტატიისათვის

59, 82, 126 და 127 გვერდებზე გამოთქმული ზოგიერთი დებულების თაობაზე უნდა აღვნიშნო, რომ ეს წიგნი 1912 წლის დასაწყისში დაიწერა, როცა ჩინეთი ჯერ ისევ იმპერია იყო, ხოლო მაშინდელი ყოფილი პრემიერ-მინისტრის გვარი ნამდვილად ასო ბანით იწყებოდა.

1943

მოვლენა და რეალობა

არსებობს ისეთი უტყუარი ცოდნა, რომელშიც ვერც ერთი გონიერი არსება ეჭვს ვერ შეიტანს? ეს კითხვა, რომელიც ერთი შეხედვით, მარტივი ჩანს, სინამდვილეში ერთ-ერთი ურთულესთაგანია, როცა გავაცნობიერებთ ყველა იმ დაბრკოლებას, რომელიც პირდაპირი და დამაჯერებელი პასუხისაკენ მიმავალ გზაზე გველობება, უკვე საკმაოდ ღრმად ვიქნებით შეჭრილი ფილოსოფიურ კვლევადიებაში — რადგან ფილოსოფია მხოლოდ ამგვარ ძირითად კითხვებზე პასუხის გაცემის ცდაა, მაგრამ არა დაუდევრად და დოგმატურად, როგორც ეს ყოველდღიურ ცხოვრებაში და მეცნიერებებშიც კი ხდება ხოლმე, არამედ კრიტიკულად, მას შემდეგ, რაც გამოვიკვლევთ ყველაფერს, რაც ასეთ კითხვებს თავსატეხად აქცევს და მას შემდეგ, რაც გავაცნობიერებთ მთელს იმ ბუნდოვანებას და გაურკვევლობას, რომელიც ჩვენს ყოველდღიურ აზრებს სდევს თან.

ყოველდღიურ ცხოვრებაში უტყუარად მივიჩნევთ უამრავ რაღაცას, რაც ყურადღებით განხილვის შემდეგ იმდენი აშკარა წინააღმდეგობით საგსე აღმოჩნდება, რომ მხოლოდ სერიოზული დაფიქრების შედეგად შევძლებთ გავარკვიოთ, თუ მართლაც რა შეგვიძლია ვირწმუნოთ. უტყუარობის ძიება ბუნებრივია დაეიწყეთ ჩვენი არსებული ცდით, და გარკვეული აზრით, უეჭველია, რომ ცოდნა მისგან უნდა მივიღოთ. თუმცა ნებისმიერი მტკიცება იმის თაობაზე, თუ რა არის ის ცოდნა, რომელსაც ჩვენი უშუალო ცდა გვაწვდის, ადვილი შესაძლებელია, მცდარი აღმოჩნდეს. მე მენგვენება, რომ ახლა სკამზე ვიზიარ, გარკვეული ფორმის მაგიდასთან, მასზე ვხედავ ქაღალდის ფურცლებს ხელნაწერი ან ნაბეჭდი ასოებით. თავს თუ მოვაბრუნებ, ფანჯრიდან შენობებს, ღრუბლებს და მხეს დავინახავ. დარწმუნებული ვარ, რომ მზე დაახლოებით ოთხმოცდაცამეტი მილიონი მილითაა დაშორებული დედამიწას, რომ ის გავარგარებული სფეროა, რომელიც ბევრად დიდია, ვიდრე დედამიწა, რომ დედამიწის ბრუნ-

ვის გამო მზე ყოველ დღით ამოდის და რომ ასევე გაგრძელდება მომავალშიც განუსაზღვრელი დროის განმავლობაში. მჯერა, რომ თუ ჩემს ოთახში სხვა ნორმალური ადამიანი შემოვა, ისიც იმავე სკამებს, მაგიდებს და ქაღალდებს დაინახავს, რომლებსაც მე ვხედავ, და რომ მაგიდა, რომელსაც ვხედავ, იგივე მაგიდაა, რომელსაც ვგრძნობ, როცა მას ვეყრდნობი. ეს ყველაფერი იმდენად ცხადია, რომ აღნიშვნადაც კი არ ღირს, თუ მას არ მივიჩნევთ პასუხად კითხვაზე ვიცი თუ არა საერთოდ რაიმე. და მაინც ყოველივე ამაში სრულიად საფუძვლიანი ეჭვი შეიძლება შევიტანოთ და ამიტომ საჭიროა ის საგულდაგულოდ განვიხილოთ, სანამ დავრწმუნდებით, რომ ის იმ ფორმით დავადგინეთ, რომ მთლიანად არის ჭეშმარიტი.

გასაგები რომ გახდეს, თუ რა სიძნელეებზე ვსაუბრობ, მოდით, ყურადღება მაგიდას მივაპყროთ. ჩვენ ვხედავთ, რომ ის მოგრო, ყავისფერი და პრიალაა; შეხებით ვგრძნობთ, რომ გლუვი, ცივი და მაგარია; თუ ხელს დავარტყამ, ყრუ ხმას გამოსცემს. ნებისმიერი ადამიანი, რომელიც დაინახავს ამ მაგიდას, შეეხება მას და მოისმენს ხმას, რომელსაც ის გამოსცემს, დაეთანხმება ამ აღწერას, ასე რომ, თითქოს არანაირ სიძნელეს არ უნდა წავაწყდეთ; მაგრამ როგორც კი შევეცდებით უფრო მეტი სიზუსტე დავიცვათ, მაშინვე თავსატეხი გაგვიჩნდება. თუმცა მე დარწმუნებული ვარ, რომ მაგიდა „რეალურად“ მთლიანად ერთი ფერისაა, მაგრამ მისი ის ნაწილები, რომლებიც სინათლეს აირეკლავს, სხვა ნაწილებზე უფრო დია ფერის ჩანს, ზოგი კი აირეკლილი სინათლის გამო სულაც — თეთრი. ვიცი, რომ თუ ადგილს შევიცვლი, სინათლეს მაგიდის სხვა ნაწილები აირეკლავს, და მაგიდის ზედაპირზე შეიცვლება ფერების განლაგება, რომელთა დანახვაც შეგვიძლია. მაშასადამე, გამოადის, რომ თუ ერთსა და იმავე დროს რამოდენიმე ადამიანი უყურებს ამ მაგიდას, მათ შორის არ აღმოჩნდება თუნდაც ორი ისეთი, რომელიც ფერების განლაგებას ზუსტად ერთნაირად დაინახავდა, რადგან ეს ორი ადამიანი ვერ შეხედავს მაგიდას ერთი და იმავე პოზიციიდან, ხოლო პოზიციის ნებისმიერი შეცვლა იწვევს გარკვეულ ცვლილებას იმაში, თუ როგორ აირეკლება სინათლე.

ძალიან ბევრი პრაქტიკული მიზნისთვის ამ ცვლილებებს მნიშვნელობა არ აქვს, მაგრამ მხატვრისათვის ისინი ძალიან მნიშვნელოვანია: მხატვარმა უნდა უკუაგლოს ჩვევა საგნები დაინახოს სწორედ იმ ფერის მქონედ, რომელიც, როგორც სალი აზრი გეკარნახობს, მათ რეალურად აქვთ, და უნდა მიეჩვიოს დაინახოს საგნები ისეთებად, როგორადაც ისინი გვევლინებიან. აი, აქ უკვე გვხვდება ერთ-ერთი იმ განსხვავებათაგანი, რომლებიც ფილოსოფიაში დიდ თავსატეხს

გვიჩვენებს — ესაა განსხვავება „მოვლენასა“ და „რეალობას“ შორის, იმას შორის, როგორც საგნები გვევლინებიან და როგორი არიან ისინი. მხატვარს იმის გაგება სურს, თუ როგორ გვევლინებიან საგნები, ჩვეულებრივ ადამიანსა და ფილოსოფოსს კი — როგორი არიან ისინი. თუმცა ფილოსოფოსის სურვილი, გაიგოს თუ როგორია ესა თუ ის საგანი, უფრო ძლიერია, ვიდრე ჩვეულებრივი ადამიანისა და ფილოსოფოსი უფრო შეწუხებულია იმ სიძნელეებით, რომლებიც ამ კითხვაზე პასუხს ახლავს თან.

მოდით, ჩვენს მაგიდას დავუბრუნდეთ. ჩვენს შიერ დადგენილიდან აშკარაა, რომ არ არსებობს ფერი, რომელიც ამ მაგიდის ან მისი რომელიმე ერთი კონკრეტული ნაწილის უპირატეს ფერად შეიძლება მიგვეჩინა — მაგიდა სხვადასხვა პოზიციიდან სხვადასხვა ფერისად გვევლინება და არ არსებობს საფუძველი იმისათვის, რომ რომელიმე მათგანი ამ მაგიდის უფრო რეალურ ფერად მივიჩნიოთ, ვიდრე სხვა. ჩვენ ისიც ვიცით, რომ თუნდაც ერთი მოცემული პოზიციიდან ფერი განსხვავებული იქნება ხელოვნური განათების პირობებში ან დაღვნიანობით დაავადებული ადამიანისათვის ანდა იმ ადამიანისათვის, ვისაც ცისფერმინიანი სათვალე უკეთია, სიბნელეში კი ფერი საერთოდ დაიკარგება, თუმცა შეხებისა და სმენისათვის მაგიდა უცვლელი დარჩება. ფერი არ არის რაიმე ისეთი, რაც შინაგანია მაგიდისათვის, ის დამოკიდებულია როგორც თვით ამ მაგიდაზე, ასევე იმ ადამიანზე, რომელიც მას უყურებს და იმაზეც, თუ როგორ ეცემა სინათლე მაგიდას. როცა ჩვენს ყოველდღიურ ცხოვრებაში მაგიდის ფერის შესახებ ვსაუბრობთ, მხედველობაში მხოლოდ ის ფერი გვაქვს, რომელსაც ნორმალური ადამიანი ჩვეულებრივ მდგომარეობაში, განათების ჩვეულებრივ პირობებში ხედავს. მაგრამ იმ ფერებსაც, რომლებიც განსხვავებულ პირობებში ვლინდება, ზუსტად ასეთივე უფლება აქვთ იმისა, რომ რეალურად ჩავთვალოთ. და ამიტომ, მიკერძოების თავიდან ასაცილებლად, იძულებული ვართ განვაცხადოთ, რომ მაგიდას თავისთავად არ აქვს რაიმე ერთი კონკრეტული ფერი.

ზუსტად იგივე შეგვიძლია ვთქვათ მაგიდის მასალის მიმართაც. შეუიარაღებელი თვალითაც მოვახერხებთ მისი ბოჭკოების დანახვას, თუმცა მაგიდა გლუვი და სწორი გვეჩვენება. მიკროსკოპით თუ დაგაკვირდებით, შევნიშნავთ, რომ ის უსწორმასწოროა, ზოგან ამოზურცული, ზოგან კი ჩაღრმავებული, დავინახავთ ყველა იმ განსხვავებას, რომელსაც შეუიარაღებელი თვალით ვერ აღვიქვამთ. ამ ორიდან რომელია „რეალური“ მაგიდა? ბუნებრივად ჩნდება ცთუნება, რომ უფრო რეალური ვუწოდოთ იმას, რაც მიკროსკოპით დავინახეთ,

თუმცა ისიც, თავის მხრივ, შეიცვლება კიდევ უფრო ძლიერი მიკროსკოპით დაკვირვებისას. მაგრამ თუ ვერ ვენდობით იმას, რაც შეუიარაღებელი თვალით დავინახეთ, რატომ უნდა ვენდოთ იმას, რასაც მიკროსკოპით ვხედავთ? ასე რომ, ჩვენი გრძნობების იმედი, რომელიც კვლევის დასაწყისში გვექონდა, კვლავ გაგვიცრუვდა.

უკეთესი მდგომარეობა არც მაგიდის ფორმასთან დაკავშირებით შეიქმნება. ჩვენ მიჩვეული ვართ საგნების „რეალური“ ფორმის შესახებ მსჯელობას და თანაც ამას ისე დაუფიქრებლად ვაკეთებთ, რომ ვიჯერებთ კიდევ, თითქოს მართლაც ვხედავთ რეალურ ფორმებს. მაგრამ სინამდვილეში, როგორც კი რაიმე საგნის დახატვას შევცვლით, აღმოვაჩინებთ, რომ მოცემული საგანი განსხვავებული პოზიციიდან განსხვავებული ფორმით წარმოგვიდგება, რაშიც ყველა შეიძლება დარწმუნდეს. თუ ჩვენი მაგიდა „რეალურად“ მართკუთხაა, მაშინ ის თითქმის ყველა წერტილიდან ორი მახვილი და ორი ბლაგვი კუთხის მქონედ წარმოგვიდგება. თუ მისი მოპირდაპირე გვერდები პარალელურია, გვეჩვენება, რომ ისინი ერთმანეთს გადაკვეთენ; თუ თანაბარი სიგრძისა არიან, მაყურებელთან უფრო ახლოს მყოფი კიდევ უფრო გრძლად მოგვეჩვენება. ჩვეულებრივ, როცა მაგიდას ვუყურებთ, ყოველივე ამას ვერ ვამჩნევთ, რადგან ცდამ გვასწავლა, რომ „რეალური“ ფორმა უნდა ავაგოთ იმ ფორმისაგან, რომელსაც ვხედავთ, ხოლო „რეალური“ ფორმა კი სწორედ ისაა, რაც ჩვენ, როგორც უბრალო მოკვდავთ, გვინტერესებს. მაგრამ ის, რასაც ვხედავთ, არ არის „რეალური“ ფორმა; ეს ფორმა არის რაღაც, რაზეც იმის საფუძველზე დავასკვნით, რასაც ვხედავთ. და ის კი, რასაც ვხედავთ, გამუდმებით იცვლის ფორმას, როცა ოთახში გადავადგილდებით. ასე რომ, ამ შემთხვევაშიც ჩვენი გრძნობები, როგორც ჩანს, თვით მაგიდის შესახებ კი არ გვაწვდიან ჭეშმარიტებას, არამედ მხოლოდ იმის შესახებ, თუ როგორ გვევლინება იგი.

ამავე სიძნელეებს ვაწყდებით შეხების შეგრძნების განხილვის დროსაც. სწორია, რომ მაგიდა ყოველთვის სიმარტის შეგრძნებას გვიჩენს და ჩვენ ვგრძნობთ, რომ ის ეწინააღმდეგება დაწოლას. მაგრამ ამის შეგრძნება დამოკიდებულია იმაზე, თუ რამდენად ძლიერად ვაწვებით მაგიდას და იმაზეც, თუ სხეულის რომელი ნაწილით ვაკეთებთ ამას. ამდენად, ვერ დავუშვებთ, რომ ის განსხვავებული შეგრძნებები, რომლებიც დამოკიდებულია განსხვავებულ დაწოლას ან სხეულის განსხვავებულ ნაწილზე, პირდაპირ ავლენენ მაგიდის რაიმე კონკრეტულ თვისებას. საუკეთესო შემთხვევაში, შეგვიძლია იმის დაშვება, რომ ისინი რაიმე თვისების მინიმუმებია და რომ შესაძლებელია ეს თვისება წარმოშობდეს ყველა ამ შეგრძნებას,

თუმცა რეალურად ის არც ერთ მათგანში არ გვეძლევა. იგივე, კიდევ უფრო მეტი დამაჯერებლობით, შეგვიძლია გავიმეოროთ იმ ხმების მიმართ, რომელსაც გამოსცემს მაგიდა მასზე ხელის დარტყმისას.

ამდენად, აშკარაა, რომ რეალური მაგიდა, თუ ასეთი რამ საერთოდ არსებობს, არ არის იგივე, რასაც უშუალოდ აღვიქვამთ მხედველობით, შეხებით ან სმენით. რეალური მაგიდა, თუ ასეთი რამ საერთოდ არსებობს, უშუალოდ კი არ გვეძლევა, არამედ მასზე დაეასკენით უშუალოდ მოცემულიდან. აქედან გამომდინარე, ორი მეტად რთული კითხვა წამოიჭრება, სახელდობრ: 1) არსებობს კი საერთოდ რეალური მაგიდა? და 2) თუ არსებობს, რა სახის ობიექტი შეიძლება იყოს ის?

ამ კითხვების გააზრებაში დაგვეხმარება რამოდენიმე განსაზღვრული და ნათელი მნიშვნელობის მქონე მარტივი ტერმინი. მოლით, იმას, რასაც შეგვრძნებებიდან უშუალოდ ვიგებთ „გრძნობადი მონაცემები“ ვუწოდოთ: ამაში ვგულისხმობ ფერს, ხმებს, სუნს, სიმაგრეს, სიუხეშეს და ა.შ. ამგვარი მონაცემების უშუალო წვდომას „შეგრძნება“ ვუწოდოთ. ამდენად, ფერის დანახვისას ყოველთვის ფერის შეგრძნება გვექნება, თუმცა თვითონ ფერი გრძნობადი მონაცემია და არა შეგრძნება. ფერი არის სწორედ ის, რასაც უშუალოდ ვწვდებით, და თვითონ ეს წვდომა — შეგრძნებაა. ცხადია, რომ თუ რაიმე უნდა ვიცოდეთ მაგიდის შესახებ, ამის გაგება შესაძლებელია გარკვეული გრძნობადი მონაცემების — ყავისფერი, მოგრძო ფორმა, სიგლუვე და ა.შ. — დახმარებით, რომლებსაც ჩვენ მაგიდასთან ვაკავშირებთ. მაგრამ ზემოთ აღნიშნული საფუძვლის ძალით, ვერ ვიტყვი, რომ მაგიდა არის გრძნობადი მონაცემები ან თუნდაც იმას, რომ გრძნობადი მონაცემები მაგიდის უშუალო თვისებებია. ამდენად წამოიჭრება გრძნობადი მონაცემების მიმართების პრობლემა რეალურ მაგიდასთან, თუკი დავეუშვებთ, რომ ასეთი რამ არსებობს.

რეალურ მაგიდას, თუ იგი არსებობს, დავარქვათ „ფიზიკური ობიექტი“. მაშასადამე, ჩვენ უნდა გავიაზროთ ფიზიკური ობიექტებისადმი გრძნობადი მონაცემების მიმართების პრობლემა. ყველა ფიზიკური ობიექტის ერთობლიობას „მატერიალს“ უწოდებენ. ამდენად, ჩვენი ორი კითხვა ახლა ასეთნაირად შეგვიძლია ჩამოვყალიბოთ: 1) არსებობს თუ არა ისეთი რამ, როგორიცაა მატერია? 2) თუ არსებობს, როგორია მისი ბუნება?

ფილოსოფოსი, რომელმაც პირველმა ყველაზე მკაფიოდ ჩამოაყალიბა არგუმენტები იმ აზრის დასაცავად, რომ ჩვენი გრძნობების უშუალო ობიექტები არ უნდა მივიჩნიოთ ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებულად, იყო ეპისკოპოსი ბერკლი (1683-1753). მისი შრომის: „Three

Dialogues between Hyles and Philonous, in Opposition to Sceptics and Atheists“, მიზანია დაამტკიცოს, რომ ისეთი რამ, როგორიცაა მატერია საერთოდ არ არსებობს, და რომ სამყარო სხვა არაფრისაგან შედგება გარდა გონებისა და მისი იდეებისა. ჰილასს სჯერა მატერიის არსებობის, მაგრამ ის ვერავითარ წინააღმდეგობას ვერ უწევს ფილოსოფოსს, რომელიც მას დაუნდობლად აყენებს წინააღმდეგობებისა და პარადოქსების წინაშე და საბოლოოდ მატერიის უარყოფას ისეთნაირად წარმოგიდგენს, თითქოსდა ის საღ აზრთან სრულ თანხმობაშია. მათი კამათისას გამოყენებული არგუმენტები განსხვავებული ღირებულებისაა: ზოგიერთი მათგანი მნიშვნელოვანი და დასაბუთებულია, სხვები არადაამაჯერებელი და სოფისტიკური. მაგრამ ბერკლის დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს შემდეგი გარემოება: მან გვიჩვენა, რომ შესაძლებელია უარყოთ მატერიის არსებობა აბსურდამდე მისვლის გარეშე და რომ თუკი არის ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებული რაიმე საგანი, ის არ შეიძლება ჩვენი შეგრძნებების უშუალო ობიექტი იყოს.

როდესაც მატერიის არსებობის საკითხს ვაყენებთ, ორი განსხვავებული კითხვა წამოიჭრება და ორივე ეს მნიშვნელოვანი კითხვა მკაფიოდ უნდა ჩამოყალიბდეს. ჩვეულებრივ, „მატერიაში“ ვგულისხმობთ რაღაცას, რაც „გონების“ საპირისპიროა, რაც, ჩვენი აზრით, გარკვეულ ადგილს იკავებს სივრცეში და სავსებით მოკლებულია აზროვნების ყოველგვარ უნარს და ცნობიერებას. არსებითად, ბერკლი სწორედ ასეთნაირად გაგებულ მატერიას უარყოფს. სხვა სიტყვებით, ის იმას კი არ უარყოფს, რომ გრძნობადი მონაცემები, რომლებსაც ჩვენ, ჩვეულებრივ, მაგიდის არსებობის ნიშნებად მივიჩნევთ მართლაც არის რაღაცის, ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებულის ნიშნები, არამედ იმას, რომ ეს რაღაც არამენტალურია, რომ ის არც გონებაა და არც იდეები, რომლებითაც გონებაა დაკავებული. ის აღიარებს, რომ უნდა იყოს რაღაც, რაც განაგრძობს არსებობას მაშინაც, როცა ჩვენ გავდივართ ოთახიდან ანდა თვალებს ვხუჭავთ. და რომ ის, რასაც ჩვენ მაგიდის დანახვას ვუწოდებთ, მართლაც გვაძლევს საფუძველს ვირწმუნოთ რაღაც, რაც მაშინაც არის, როცა მას ვერ ვხედავთ. მაგრამ ბერკლი თვლის, რომ ეს რაღაც არ შეიძლება თავისი ბუნებით რადიკალურად განსხვავებული იყოს იმისაგან, რასაც ვხედავთ, არ შეიძლება მთლიანად იყოს დამოუკიდებელი საზოგადოდ ხედვისაგან, თუმცა ის დამოუკიდებელი უნდა იყოს ჩვენი ხედვისაგან. ასეთნაირად, ის მიდის „რეალური“ მაგიდის, როგორც ღმერთის გონებაში არსებული იდეის აღიარებამდე. ასეთ იდეას აქვს პერმანენტულობა და ჩვენგან დამოუკიდებლობა, და

თანაც ის აღარ არის — როგორც ეს სხვა შემთხვევაში იქნებოდა — რაღაც სრულიად შეუმცვლელი რამ, ე.ი. ისეთი რამ, რაზეც ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ დავასკვნათ და რასაც პირდაპირ და უშუალოდ ვერასოდეს მივწვდებით.

ბერკლის შემდეგ სხვა ფილოსოფოსებიც ამტკიცებდნენ, რომ თუმცა მაგიდის არსებობა არ არის დამოკიდებული იმაზე, ვხედავ თუ არა მე მას, მისი არსებობა დამოკიდებულია *რომელიმე* გონების მიერ მის ხედვაზე (ან შეგრძნებაში მოცემულობაზე). ოღონდ გონება აუცილებლად ღმერთის გონება არაა, უფრო ხშირად მასში იგულისხმება სამყაროს კოლექტიური გონება. ამ თვალსაზრისის ისინი, ისევე როგორც ბერკლი, ძირითადად იმის გამო იცავენ, რომ მათი აზრით, არ არსებობს არაფერი რეალური — ყოველ შემთხვევაში, ისეთი რამ, რაც ვიცით, რომ რეალურია — გარდა გონების, აზრებისა და გრძნობებისა. არგუმენტი, რომლითაც ისინი თავიანთ თვალსაზრისს იცავენ, შეიძლება დაახლოებით ასე ჩამოვყალიბოთ: „ყველაფერი, რისი მოაზრებაც შეიძლება, არის იდეა იმ ადამიანის გონებაში, რომელიც ფიქრობს; ამდენად, შეუძლებელია რაიმეს მოაზრება გარდა გონებაში არსებული იდეებისა; მაშასადამე, სხვა ყველაფერი მიუწვდომელია, და რაც მიუწვდომელია, შეუძლებელია არსებობდეს“.

ფიქრობ, რომ ასეთი არგუმენტი მცდარია. ცხადია, რომ ამ არგუმენტის ავტორებს ის არც ასე მოკლედ და არც ასე უხეშად არ ჩამოუყალიბებიათ. თუმცა, მიუხედავად ამ არგუმენტის მართებულობის ან უმართებულობისა, ის ფართოდ გავრცეელდა ამა თუ იმ ფორმით და ძალიან ბევრი ფილოსოფოსი, იქნებ მათი უმრავლესობაც, ფიქრობდა, რომ არ არსებობს არაფერი გარდა გონების და მისი იდეებისა. ამ ფილოსოფოსებს „იდეალისტებს“ უწოდებენ. მატერიის შესახებ საუბარს რომ იწყებენ, ეს ფილოსოფოსები ან, ბერკლის კვალად, აცხადებენ, რომ მატერია სხვა არაფერია, გარდა იდეების კოლექციისა, ან, ვთქვათ, ლაიბნიცის (1646-1716) მსგავსად, დარწმუნებული არიან, რომ ის, რაც ჩვენ გვევლინება როგორც მატერია, სინამდვილეში არის მეტ-ნაკლებად რუდემენტული სულების, მონადების კრებული.

და მაინც, ეს ფილოსოფოსები, რომლებიც უკუაგდებენ მატერიას როგორც გონების საპირისპიროს, მაინც სცნობენ მას, თუმცა განსხვავებული აზრით. გავიხსენოთ, რომ ჩვენ ორი კითხვა დავსვით, სახელდობრ: 1) არსებობს საერთოდ რეალური მაგიდა? და 2) თუ არსებობს, რა სახის ობიექტი შეიძლება იყოს ის? ორივე, ბერკლიც და ლაიბნიციც უშეგებენ რეალური მაგიდის არსებობას, მაგრამ ბერკლი

აცხადებს, რომ ეს არის ღმერთის გონებაში არსებული გარკვეული იდეა, ლაიბნიცი კი თვლის, რომ ეს არის სულების ერთობლიობა. ამრიგად, ჩვენს პირველ კითხვას ორივე მათგანი დადებითად პასუხობს, და მხოლოდ მეორე კითხვაზე პასუხისას განსხვავდება მათი აზრი ჩვეულებრივ მოკვდავთა თვალსაზრისისაგან. ფილოსოფოსთა უმრავლესობა თითქოს ეთანხმება იმას, რომ არსებობს რეალური მაგიდა; თითქმის ყველა მათგანი ეთანხმება იმასაც, რომ მიუხედავად იმისა, თუ რამდენადაა დამოკიდებული ჩვენზე ჩვენი გრძნობადი მონაცემები, — ფერი, ფორმა, სიგლუვე და ა.შ., — მათი წარმოშობა არის ნიშანი რაღაც ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებულისა, რაღაცისა, რაც შეიძლება მთლიანად განსხვავდება ჩვენი გრძნობადი მონაცემებისაგან, მაგრამ ის მაინც უნდა განვიხილოთ როგორც ამ გრძნობადი მონაცემების გამომწვევი ყოველთვის, როცა სათანადო მიმართება გვაქვს რეალურ მაგიდასთან.

აშკარაა, რომ ეს საკითხი, რომლის თაობაზეც ფილოსოფოსები თანხმობას აღწევენ, ანუ თვალსაზრისი, რომ *არსებობს* რეალური მაგიდა, მიუხედავად იმისა, თუ რა ბუნებისაა იგი — სასიცოცხლო მნიშვნელობის მქონეა და ამდენად, სანამ გადავალთ მეორე კითხვაზე, რომელიც რეალური მაგიდის ბუნებას ეხება, ღირს იმის გარკვევა, თუ რა არგუმენტები არსებობს ამ თვალსაზრისის გასაზიარებლად.

კარგი იქნება, თუ მსჯელობის გაგრძელებამდე ჯერ იმას გავაცნობიერებთ, რაც აქამდე დავადგინეთ. აღმოჩნდა, რომ ჩვენი გრძნობები არ გვაწვდის ცოდნას იმ ტიპის ჩვეულებრივი საგნის შესახებ, რომელიც, ჩვენი ვარაუდით, გრძნობათა ორგანოების საშუალებით გვეძლევა. ის, რასაც გრძნობები *უშუალოდ* გვაწვდიან არის არა ჭეშმარიტება ამ ობიექტის, როგორც ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებულის შესახებ, არამედ ჭეშმარიტებაა მხოლოდ იმ გარკვეულ გრძნობად მონაცემებზე, რომლებიც, როგორც ჩანს, დამოკიდებულია ჩვენსა და ამ ობიექტს შორის არსებულ მიმართებებზე. ამრიგად, ის, რასაც ჩვენ უშუალოდ ვხედავთ და ვგრძნობთ, უბრალოდ „მოვლენაა“, რომელსაც ჩვენ მის უკან არსებული რაღაც „რეალობის“ ნიშნად ვთვლით. მაგრამ თუ ის, რაც გვევლინება არ არის რეალობა, მაშინ გვაქვს კი რაიმე საშუალება იმის გასაგებად, საერთოდ არსებობს რაიმე რეალობა თუ არა? და თუ არსებობს, გვაქვს კი რაიმე საშუალება იმისათვის, რომ გავარკვიოთ, როგორია ეს რეალობა?

ასეთი კითხვები საგონებელში გვაგდებენ, ძნელია იმის გაცნობიერებაც, რომ ყველაზე საფუძვლიანი პიპოთეზაც კი შეიძლება ჭეშმარიტი არ აღმოჩნდეს. ჩვენი ნაცნობი მაგიდა, რომელიც აქამდე მხოლოდ უმნიშვნელო აზრს თუ აღძრავდა ჩვენში, ასეთნაირად გა-

დაიქცა მოულოდნელი შესაძლებლობებით აღსაესე პრობლემად. ერ. თადერთი, რაც მის შესახებ ვიცით, ისაა, რომ ეს მაგიდა არ არის ის, რადაც გვეჩვენება. ეს მოკრძალებული შედეგი ვარაუდების გამოთქმის სრულ თავისუფლებას გვანიჭებს. ლაიბნიცი ფიქრობს, რომ ის სულების ერთობლიობაა, ბერკლი — რომ ის ღმერთის გონებაში არსებული იდეაა, სერიოზული მეცნიერება არანაკლებ გვაოგნებს და გვიმტკიცებს, რომ ის უწესრიგოდ მოძრავი მრავალრიცხოვანი ელექტრონული მუხტების კოლექციაა.

ყველა ამ მოულოდნელ შესაძლებლობებს შორის ეჭვის ხმაღა გაისმის, რომ იქნებ მაგიდა სულაც არ არსებობს. ფილოსოფიას, თუ არ ძალუძს, რომ ჩვენს ყველა კითხვას უპასუხოს, კითხვების დასმის ძალა მაინც შესწევს, რაც ჩვენს სამყაროს უფრო საინტერესოს ხდის. და გვიჩვენებს იმ უცნაურობას და საოცრებას, რაც თუნდაც ჩვენი ყოველდღიური ცხოვრების ყველაზე ჩვეულებრივი საგნების ზედაპირს მიღმა იმალება.

თავი II

მატიარის არსებობა

ამ თავში ასეთი კითხვა უნდა დავსვათ: არსებობს თუ არა ისეთი რამ, როგორცაა მატერია ნებისმიერი გაგებით, არსებობს თუ არა გარკვეული შინაგანი სტრუქტურის მქონე მაგიდა, რომელიც მაშინაც განაგრძობს არსებობას, როცა მე მას არ ვუყურებ, თუ ეს მაგიდა ჩემი წარმოსახვის ნაყოფია, გახანგრძლივებული ძილის ზმანება — მაგიდაა? ეს კითხვა უაღრესად მნიშვნელოვანია. რადგან, თუ შეუძლებელია ვირწმუნოთ ობიექტების ჩვენგან დამოუკიდებელი არსებობა, ვერც სხვა ადამიანების სხეულების დამოუკიდებლად არსებობაში ვიქნებით დარწმუნებული, ხოლო კიდევ უფრო ნაკლებად მათი ცნობიერების არსებობაში, რადგან არ არსებობს სხვა საფუძველი მათი ცნობიერების არსებობის რწმენისათვის, გარდა იმ საფუძველისა, რომელიც მათი სხეულების დაკვირვებიდან გამოიყვანება. ამდენად, თუ არ შეგვიძლია დარწმუნებული ვიყოთ ობიექტების ჩვენგან დამოუკიდებელ არსებობაში, მაშინ უდაბნოში მარტოდმარტო აღმოვჩნდებით და მთელი გარე სამყარო შეიძლება იყოს მხოლოდ სიზმარი და მხოლოდ ჩვენ ვარსებობდეთ. ასეთ შესაძლებლობაში არაფერია სანუგეშო; მაგრამ თუმცა შეუძლებელია მკაცრად დავამტკიცოთ ამის მცდარობა, არც მისი ჭეშმარიტების დაშვებისთვის გვაქვს რაიმე საფუძველი. ამ თავში სწორედ იმის გარკვევას შევუძლებით, თუ რატომია ეს ასე.

სანამ საეჭვო საკითხების გარკვევას შევუდგებოდეთ, მოდით, ვიპოვოთ რაიმე მეტ-ნაკლებად მყარი უძრავი წერტილი. მიუხედავად იმისა, რომ მაგიდის ფიზიკური არსებობა გვეჭვდება, ჩვენ არ გვეჭვდება იმ გრძნობადი მონაცემების არსებობა, რომლებმაც გვაფიქრებინეს, რომ მაგიდა არსებობს. ჩვენ არ გვეჭვდება, რომ როცა ვუყურებთ მაგიდას გარკვეულ ფერსა და ფორმას ვხედავთ, როცა ვეხებით გარკვეულ სიმკვრივეს ვგრძნობთ. ყოველივე ეს, რაც ფსიქოლოგიის სფეროს მიეკუთვნება, არავითარ ეჭვს არ იწვევს. ფაქტიურად, თუ

სხვა ყველაფერში ეჭვს შევიტანო, ჩვენი უშუალო ცდის რაღაც ნაწილი მაინც აბსოლუტურად უეჭველი ჩანს.

დეკარტმა (1596-1650), რომელიც ახალი ფილოსოფიის ფუძემდებლად მიჩნეული, შექმნა სისტემატური დაეჭვების მეთოდი. მას დღესაც შეუძლია გარკვეული სარგებლობა მოგვიტანოს. დეკარტმა გადაწყვიტა, რომ არ ირწმუნებდა არაფერს, რისი ჭეშმარიტებაც მისთვის საეჭვო ნათელი და მკაფიო არ იქნებოდა. ის ეჭვს შეიტანდა ყველაფერში, რაშიც შეძლებდა დაეჭვებას მანამ, სანამ არ აღმოაჩენდა ამ ეჭვზე უარის თქმის საფუძველს. ამ მეთოდის გამოყენებისას ის თანდათანობით დარწმუნდა, რომ ერთადერთი, რის არსებობაშიც შეეძლო საეჭვოთ დარწმუნებულიყო, მისი საკუთარი არსებობაა. მან წარმოისახა მაცოთური დემონი, რომელიც მის გრძნობებს მუდმივ ფანტასმაგორიულ ორომტრიალში წარმოუდგენდა არარეალურ საგნებს. ასეთი დემონის არსებობა თუმიცა საარაკო, მაგრამ მაინც შესაძლებელია და ამდენად, ეჭვი გრძნობათა ორგანოებით აღქმული საგნების არსებობაში შესაძლებელია.

მაგრამ შეუძლებელია ეჭვის შეტანა საკუთარ არსებობაში, რადგან თუკი ის არ იარსებებდა, ვერც ერთი დემონი ვერ შეძლებდა მის მოტყუებას. თუკი ის ეჭვობს, ის უნდა არსებობდეს; თუკი მას რაიმე სახის ცდა აქვს, ის უნდა არსებობდეს. ამრიგად, მისი საკუთარი არსებობა მისთვის საეჭვოთ უეჭველია - „მე ვაზროვნებ, მაშასადამე, მე ვარსებობ“, განაცხადა მან (*Cogito, ergo sum*) და ამ უეჭველობის საფუძველზე დაიწყო ცოდნის იმ სამყაროს ხელახალი აგება, რომელიც მისმა ეჭვმა ნანგრევებად აქცია. ეჭვის მეთოდის შექმნითა და იმის ჩვენებით, რომ სუბიექტური ვითარებები ყველაზე უტყუარია, დეკარტმა უდიდესი სამსახური გაუწია ფილოსოფიას და დღესაც უწევს ამ საგნის ყველა შემსწავლელს.

თუმიცა დეკარტის არგუმენტის გამოყენებისას საკმაო სიფრთხილის გამოჩენაა საჭირო. „მე ვაზროვნებ, მაშასადამე, მე ვარსებობ“ იმაზე გაცილებით მეტს ამბობს, ვიდრე მკაცრად დადგენილია. შეიძლება შეიქმნას შთაბეჭდილება, თითქოს ჩვენ დღეს ზუსტად ის ადამიანები ვართ, რაც გუშინ, და გარკვეული აზრით, ეს მართლაც სწორია. მაგრამ ჩვენი რეალური მე ისევე ძნელად მისაწვდომია, როგორც რეალური მაგიდა და როგორც ჩანს, არც იმ აბსოლუტური დამაჯერებელი უტყუარობით ხასიათდება, რაც კონკრეტულ ცდას თან ახლავს. ჩემს მაგიდას რომ ვუყურებ და მის ფერს ვხედავ, უტყუარი ის კი არაა, რომ „მე ვხედავ ყავისფერს“, არამედ ის, რომ „ყავისფერი დაინახება“. აქ, ცხადია, იგულისხმება ისიც, რაც (ან ვინც) ხედავს ყავისფერს, მაგრამ ამაში არ არის ჩართული ის მეტ-

ნაკლებად მუდმივი პიროვნება, რომელსაც ჩვენ „მე“-ს ვუწოდებთ. რამდენადაც უშუალო უტყუარობა აღარ გვაქვს, საეჭვოთ შესაძლებელია, რომ ის რაღაც, რაც ყავისფერს ხედავს სწრაფად შეიცვალოს და არ იყოს იგივეობრივი იმ რაღაცის, რასაც მომდევნო წამს სრულიად განსხვავებული ცდა ექნება.

ამრიგად, ჩვენი კონკრეტული აზრები და გრძნობები ამ მარტივი უტყუარობის მქონე. ეს ეხება როგორც ჩვენს ნორმალურ აღქმებს, ასევე სიზმრებსა და ჰალუცინაციებსაც: სიზმარში ან მოჩვენების დანახვისას ჩვენ მართლაც გვაქვს ის განცდები, რომლებიც გვგონია რომ გვაქვს, მაგრამ სხვადასხვა მიზეზთა გამო მიჩნეულია, რომ ამ განცდებს არანაირი ფიზიკური ობიექტი არ შეესაბამება. ამრიგად, ჩვენი საკუთარი ცდის ცოდნის უტყუარობა არ უნდა შეიზღუდოს რაიმე მიმართებით, რათა განსაკუთრებული შემთხვევების გათვალისწინებაც შევძლოთ. ამიტომ, აქ, უნდა ჩავთვალოთ, რომ შეიქმნა სოლიდური საფუძველი ცოდნის ძიების დასაწყებად.

პრობლემა, რომელიც უნდა განვიხილოთ, ასეთია: დაგუშვათ, რომ დარწმუნებული ვართ ჩვენი გრძნობადი მონაცემების უტყუარობაში, მაგრამ გვაქვს კი რაიმე საფუძველი იმისათვის, რომ ეს მონაცემები ჩავთვალოთ სხვა ისეთი რაღაცის არსებობის ნიშნებად, რასაც ჩვენ ფიზიკურ ობიექტს ვუწოდებთ? როდესაც ჩამოვთვალებ ყველა ის გრძნობადი მონაცემი, რომელიც ბუნებრივად განვიხილეთ როგორც მაგიდასთან დაკავშირებული, ვთქვით თუ არა ყველაფერი, რისი თქმაც ამ მაგიდის შესახებ შეიძლება, თუ არის კიდევ რაღაც, რაც არ არის გრძნობადი მონაცემი და რჩება, როცა ჩვენ ოთახიდან გავდივართ? სალი აზრი დაუღალავად გვიმტკიცებს, რომ არის. ის, რაც შეიძლება ვიყიდოთ და გავყიდოთ, მივწი-მოვწიოთ, რასაც შეიძლება სუფრა გადავაფართოთ და ა.შ. არ შეიძლება იყოს გრძნობადი მონაცემების უბრალო კრებული. თუ სუფრა მთლიანად დაფარავს მაგიდას, მისგან ვერავითარ გრძნობად მონაცემს ვეღარ მივიღებთ, და მაშასადამე, მაგიდა რომ მხოლოდ გრძნობადი მონაცემი იყოს, ის შეწყვეტდა არსებობას, სუფრა კი ჰაერში დაეკიდებოდა და თანაც, რაღაც სასწაულის ძალით, ზუსტად იმ ადგილზე, სადაც წინათ მაგიდა იდგა. ეს, უბრალოდ, უაზრობაა. მაგრამ ვისაც ფილოსოფოსობა სურს, უშიშრად უნდა შეხედეს ამგვარ უაზრობებს.

ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საფუძველი იმისა, რომ გრძნობადი მონაცემების გარდა ფიზიკური ობიექტის დამკვიდრებაც გვსურს ისაა, რომ ერთი და იგივე ობიექტი მრავალი განსხვავებული ადამიანისათვის გვეჩვენება. როცა ათი ადამიანი სასადილო მაგიდას უზის, სისულელეა იმის მტკიცება, რომ ისინი ერთსა და იმავე სუფრას,

ერთსა და იმავე დანა-ჩანგალს, კოვზებსა და ჭიქებს არ ხედავენ მაგრამ თითოეული პიროვნების გრძნობადი მონაცემები პირადულია, ის, რაც უშუალოდ ეძლევა ერთის მხედველობას, არ არის უშუალოდ მოცემული მეორის მხედველობისათვის: ყველა მათგანი საუბრებს ოდნავ განსხვავებული პოზიციიდან ხედავს და მაშასადამე ოდნავ განსხვავებულადაც. ამრიგად, თუ უნდა არსებობდნენ საყოველთაო ნეიტრალური ობიექტები, რომლებიც, გარკვეული აზრით მრავალი განსხვავებული ადამიანისათვის იქნება ნაცნობი, მაშინ პირადული და კერძო გრძნობადი მონაცემების გარდა, რომლებიც განსხვავებულ ადამიანებს ეძლევა, უნდა იყოს რაღაც, რაც მეტია ამ მონაცემებზე. რა საფუძველი გვაქვს იმისათვის, რომ ამგვარი საყოველთაო ნეიტრალური ობიექტების არსებობა ვირწმუნოთ?

პასუხი, რომელიც სავსებით ბუნებრივად ჩნდება ისაა, რომ თუმცა განსხვავებული ადამიანები მაგიდას ოდნავ განსხვავებულად ხედავენ, ყველა მათგანი მაინც მეტ-ნაკლებად იგივეობრივ საგნებს ხედავს, როცა ამ მაგიდას უყურებს და რომ განსხვავება იმაში რასაც ისინი ხედავენ პერსპექტივისა და სინათლის არეკვლის კანონებს შეესაბამება. ასე რომ, სულაც არ არის რთული მივადგეთ ამ განსხვავებული ადამიანების გრძნობადი მონაცემების საფუძვლად მდებარე მუდმივ ობიექტს. ჩემი მაგიდა ამ ოთახის წინა მოხინაღრისაგან შევიძინე. მე არ შემეძლო მეყიდა მისი გრძნობადი მონაცემები, რომლებიც მისი წასვლისთანავე გაქრა, მაგრამ მე შემეძლო და კიდევ ვიყიდე მეტად თუ ნაკლებად მსგავსი გრძნობადი მონაცემების საფუძველიანი მოლოდინი. მაშასადამე, ფაქტია, რომ განსხვავებულ ადამიანებს მსგავსი გრძნობადი მონაცემები აქვთ, და რომ ერთ ადამიანს რაიმე ერთ მოცემულ ადგილზე დროის განსხვავებულ პერიოდში ერთნაირი გრძნობადი მონაცემები ექნება. ეს კი გვაფიქრებინებს, რომ გრძნობადი მონაცემების გარდა არსებობს მუდმივი საყოველთაო ობიექტი, რომელიც საფუძვლად უდევს ან განაპირობებს განსხვავებული ადამიანების გრძნობად მონაცემებს დროის განსხვავებულ პერიოდებში.

ასლამ, რამდენადაც ზემოთ მოყვანილი მოსაზრებები ემყარება იმ ვარაუდს, რომ ჩვენს გარდა სხვა ადამიანებიც არსებობენ, მათ მიმართაც ზუსტად იგივე კითხვა უნდა დაისვას. სხვა ადამიანები მეძლევა გარკვეული გრძნობადი მონაცემების მეშვეობით, მაგალითად, მათი გარეგნობით ან მათი ხმით, და თუ არავითარი საფუძველი არ მქონდა, რათა ჩემი გრძნობადი მონაცემებისგან დამოუკიდებელი რაიმე ფიზიკური ობიექტების არსებობა მერწმუნა, არც იმის საფუძველი მექნება, რომ ვირწმუნო თითქოს სხვა ადამიანების არსებობა ჩემი

სიზმრების ნაწილი არ არის. ამრიგად, თუ გვინდა ვუჩვენოთ, რომ უნდა არსებობდნენ ჩვენი გრძნობადი მონაცემებისაგან დამოუკიდებელი ობიექტები, სხვა ადამიანების ჩვენებებს ვერ დავიმოწმებთ, რადგან მათი ჩვენებებიც გრძნობადი მონაცემებისგან შედგება და არ ავლენენ სხვა ადამიანების განცდებს, თუკი არ ვალიარებთ იმას, რომ ჩვენი საკუთარი გრძნობადი მონაცემები ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებულ საგნებზე მიგვანიშნებენ. მაშასადამე, ჩვენ, თუკი ეს შესაძლებელია, ჩვენს საკუთარ წმინდა პირადულ განცდებში უნდა აღმოვაჩინოთ იმგვარი მახასიათებლები, რომლებიც გვიჩვენებენ ან შეძლებენ გვიჩვენონ, რომ ამ სამყაროში არსებობს ჩვენგან და ჩვენი პირადი ცდისაგან განსხვავებული საგნები.

ერთის მხრივ, უნდა ვაღიაროთ, რომ შეუძლებელია დავამტკიცოთ ჩვენგან და ჩვენი ცდისაგან განსხვავებული საგნების არსებობა: ჰიპოთეზა, რომ სამყარო შედგება ჩემგან, ჩემი აზრების, გრძნობებისა და შეგრძნებებისაგან და რომ სხვა ყველაფერი უბრალოდ ფანტაზიაა, სულაც არ არის ლოგიკურად აბსურდული. სიზმრების მეტად რთული სამყარო შესაძლოა არსებულად მოგვიჩვენოს, მაგრამ გაღვიძებისას ვხვდებით, რომ ეს ილუზია იყო; ანუ, ჩვენ ვხვდებით, რომ ის გრძნობადი მონაცემები, რომელიც სიზმარში გვქონდა, არ შეესაბამება ისეთ ფიზიკურ ობიექტებს, რომლებზეც ბუნებრივად დავასკვნით ჩვენს გრძნობად მონაცემებზე დაყრდნობით (მართალია, თუ ფიზიკურ სამყაროს დავეშვებით, მაშინ შესაძლებელია დავადგინოთ სიზმრისეული გრძნობადი მონაცემების ფიზიკური მიზეზები: მაგალითად, კარის მიჯახუნება შეიძლება გახდეს საზღვაო ბრძოლის დასიზმრების მიზეზი. მაგრამ, მიუხედავად იმისა, რომ ამ შემთხვევაში არსებობს გრძნობადი მონაცემების ფიზიკური მიზეზი, არ არსებობს რაიმე ფიზიკური ობიექტი, რომელიც ისე შეესაბამება გრძნობად მონაცემებს, როგორც ეს რეალური საზღვაო ბრძოლის შემთხვევაში იქნებოდა). დაშვება, რომ მთელი ცხოვრება სიზმარია, რომელშიც ჩვენ თვითონ ვქმნით ყველა იმ ობიექტს, რომელიც ჩვენს წინაშე წარსდგება, არანაირ ლოგიკურ შეუძლებლობას არ შეიცავს. მაგრამ მიუხედავად იმისა, რომ ეს ლოგიკურად შეუძლებელი არ არის, არ არსებობს თუნდაც რაიმე არგუმენტი იმის სასარგებლოდ, რომ ეს ასეა. და ფაქტიურად, ეს ჰიპოთეზა, რომელიც ჩვენი საკუთარი ცხოვრების ფაქტების ამხსნელ საშუალებადაა დასახული, შედარებით რთულია, ვიდრე ის საღი აზრისეული ჰიპოთეზა, რომ ნამდვილად არსებობენ ჩვენგან დამოუკიდებელი ობიექტები, რომელთა ზემოქმედება ჩვენზე იწვევს ჩვენს შეგრძნებებს.

ადვილია იმის დანახვა, თუ როგორ ამარტივებს საქმეს ფიზიკური

ობიექტების რეალურად არსებობის დაშვება. თუ კატა დროის ერთ მონაკვეთში ოთახის ერთ კუთხეში გამოჩნდება, მეორე მომენტში კი სხვა კუთხეში, ბუნებრივია დაეშვება, რომ ის ერთი კუთხიდან მეორეში ერთი მეორის მომდევნო მთელი რიგი ფაზების გავლით მოხვდა. მაგრამ იგი რომ უბრალოდ გრძნობადი მონაცემების ერთობლიობა იყოს, მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა მისი ყოფნა იმ ადგილას, სადაც მე მას ვერ დავინახავდი. ამდენად, უნდა გვევარაუდა, რომ ის საერთოდ არ არსებობს, როცა მე მას არ ვუყურებ, და შემდეგ უცებ განჩნდება რომელიმე ახალ ადგილზე. თუ კატა არსებობს მიუხედავად იმისა, ვხედავ მე მას თუ არა, მაშინ, ჩვენს საკუთარ გამოცდილებასზე დაყრდნობით, გასაგები ხდება, რომ მას მოშივდება; მაგრამ თუ ის არ არსებობს როდესაც მე მას ვერ ვხედავ, უცნაურად მომეჩვენება, რომ მას ერთნაირი მადა აქვს მაშინაც, თუ ის არსებობს, და მაშინაც, თუკი ის არ არსებობს და თუ კატა მხოლოდ გრძნობადი მონაცემებია, ის არ შეიძლება მშვერი იყოს, ვინაიდან ჩემთვის მხოლოდ საკუთარი შიშშილი შეიძლება იყოს გრძნობადი მონაცემი. ასეთნაირად, იმ გრძნობადი მონაცემების ქცევა, რომლებიც კატას წარმოიმდგენენ სავესებით ბუნებრივი ჩანს, როცა მას შიშშილის გამოხატვად განვიხილავთ, მაგრამ სავესებით აუხსნელი ხდება, როცა განვიხილავთ როგორც უბრალოდ მოძრაობისა და ფერადოვანი ლაქების ცვლილებას, რასაც ისევე არ შეუძლია შიშშილის განცდა, როგორც სამკუთხედს ფეხბურთის თამაში.

თუმცა ის სიძნელებები, რომლებსაც კატის შემთხვევაში წავაწყდით, არაფერია იმასთან შედარებით, რაც ადამიანებთან დაკავშირებით გველოდება. როდესაც ადამიანები ლაპარაკობენ — ე.ი. როცა გვესმის რაღაც ხმები, რომლებსაც აზრებს ვუკავშირებთ და ერთდროულად ტუჩების მოძრაობასა და სახის გამომეტყველებას ვხედავთ — მეტად ძნელია იმის დაშვება, რომ ის, რაც გვესმის აზრის გამოხატვა არაა. ეს, როგორც ვიცით, ასე იქნებოდა თუ ჩვენც იმავე ბგერებს წარმოვთქვამდით. რა თქმა უნდა, ასეთი რამ სიზმრებში გვემართება, როცა ვცდებით სხვა ადამიანების არსებობასთან დაკავშირებით. მაგრამ სიზმრებს მეტ-ნაკლებად განაპირობებს ის, რასაც ცხადს ვუწოდებთ, და შესაძლებელია მათი მეტ-ნაკლებად ახსნა მეცნიერულ პრინციპებზე დაყრდნობით, თუ ვადიარებთ, რომ ფიზიკური სამყარო მართლაც არსებობს. ამრიგად, სიმარტივის პრინციპები ჩვენგან იმ ბუნებრივი თვალსაზრისის მიღებას მოითხოვენ, რომ რეალურად არსებობენ ჩვენსა და ჩვენი გრძნობადი მონაცემებისაგან განსხვავებული ობიექტები და რომ მათი არსებობა არ არის დამოკიდებული ჩვენს მიერ მათ აღქმასზე.

რა თქმა უნდა, არგუმენტაცია ვერ დაგვარწმუნებს დამოუკიდებელი გარე სამყაროს არსებობაში. ამ რწმენას არგუმენტირების დაწყებისთანავე მზამზარეულად აღმოვაჩნებ ჩვენში: ეს არის ის, რასაც ინსტინქტური რწმენა შეიძლება ვუწოდოთ. ამ რწმენაში ვერასოდეს შეეიტანდით ეჭვს თუ არა ის ფაქტი, რომ მხედველობის შემთხვევაში მაინც, იქნება შთაბეჭდილება თითქოს, ინსტინქტურად, სწორედ გრძნობად მონაცემებს ვთვლით დამოუკიდებელ ობიექტად, მაშინ როცა სჯა გვარწმუნებს, რომ ეს ობიექტი არ შეიძლება გრძნობადი მონაცემების იგივეობრივი იყოს. თუმცა ეს აღმოჩენა — რომელიც გემოს, ყნოსვის და სმენის შემთხვევაში სულაც არაა პარადოქსული, ხოლო შეხების შემთხვევაში მხოლოდ პარადოქსულობის სუსტ შთაბეჭდილებას ტოვებს, — სრულებითაც არ ასუსტებს ჩვენს ინსტინქტურ რწმენას, რომ არსებობენ ჩვენი გრძნობადი მონაცემების შესაბამისი ობიექტები. რამდენადაც ეს რწმენა არანაირ სირთულეს არ იწვევს და პირიქით, ჩვენი ცდის შედეგების გამარტივებისა და სისტემატიზირებისკენაა მიმართული, ამდენად, არ არსებობს რაიმე საფუძველი მისი უკუგაღებისათვის. ამრიგად, ჩვენ შეგვიძლია ვადიაროთ — თუმცა სიზმრებიდან გამოყოფილ მცირე ეჭვს მაინც ვერ მოვიშორებთ, რომ გარე სამყარო მართლაც რეალურად არსებობს და მისი არსებობა არ არის მთლიანად დამოკიდებული იმაზე, გავაგრძელებთ თუ არა ჩვენ მის აღქმას.

არგუმენტაცია, რომელმაც ამ დასკვნამდე მიგვიყვანა, ცხადია, არ არის ისეთი საფუძველიანი, როგორსაც ვისურვებდით, მაგრამ ეს ტიპური მრავალი ფილოსოფიური მსჯელობისათვის. ამიტომ ღირს მოკლედ განვიხილოთ მისი ზოგადი ხასიათი და გამართულობა. როგორც ვნახეთ, მთელი ცოდნა ჩვენს ინსტინქტურ რწმენებს უნდა ემყარებოდეს და თუ ამ რწმენებს უკუვაგაღებთ, არაფერი დაგვრჩება. მაგრამ ამ ჩვენს ინსტინქტურ რწმენებს შორის ზოგიერთი სხვაზე უფრო ძლიერია, მრავალი მათგანი ჩვევისა თუ სიახლოვის გამო, გადახლართულია სხვა რწმენებთან, რომლებიც ნამდვილად ინსტინქტური არ არიან, თუმცა შეცდომით ითვლებიან ინსტინქტური რწმენის ნაწილად.

ფილოსოფიამ ინსტინქტური რწმენების იერარქია უნდა დაგვანახოს: დაიწყოს იმ რწმენებით, რომლებსაც განსაკუთრებით ძლიერად ვვლავლებთ და თითოეული მათგანი უნდა წარმოგვიდგინოს შეუსაბამო დამატებებისგან იზოლირებულად და გათავისუფლებულად. უნდა შევეცადოთ ვუჩვენოთ, რომ ჩვენი ინსტინქტური რწმენები იმ ფორმით, რომლითაც ისინი საბოლოოდ გვეძლევა, ერთმანეთს კი არ გამორიცხავენ, არამედ ჰარმონიულ სისტემას ქმნიან. არ არსებობს

ინსტიტუტური რწმენის უკუგდების საფუძველი, გარდა იმისა, რომ ის სხვებს გამორიცხავს. ამდენად, თუკი ისინი ჰარმონიულ მთლიანობას ქმნიან, მაშინ მთელი სისტემა მისაღებია.

ცხადია, შესაძლებელია, რომ ყველა ჩვენი რწმენა ან თუნდაც ზოგიერთი მათგანი მცდარი აღმოჩნდეს და ამიტომ ისინი გარკვეული ეჭვით უნდა გავიზიაროთ. მაგრამ რწმენის უკუგდების საფუძველი მხოლოდ სხვა რაიმე რწმენა შეიძლება იყოს. ამდენად, ჩვენი ინსტიტუტური რწმენების და მათი შედეგების მოწესრიგებით, იმის გააზრებით, თუ საჭიროების შემთხვევაში რომელი მათგანის მოდიფიცირება ან უარყოფაა შესაძლებელი, ჩვენ მოვასურებთ ჩვენი ცოდნის მოწესრიგებულ სისტემატურ ორგანიზებას იმ პირობით, რომ ჩვენს ინსტიტუტურ რწმენას ჩვენს ერთადერთ მონაცემად ვაღიარებთ. მართალია, ცოდნის ასეთ სისტემაში რჩება შეცდომის შესაძლებლობა, მაგრამ მისი ალბათობა შემცირებულია სისტემის ნაწილების ურთიერთდამოკიდებულების და იმ კრიტიკული განხილვის წყალობით, რომელიც მის მიღებას უსწრებდა წინ.

ფილოსოფიას ამ ფუნქციის შესრულება მაინც შეუძლია. ფილოსოფოსთა უმრავლესობას, იქნებ სწორად ან იქნებ მცდარადაც, სწამს, რომ ფილოსოფიას ამაზე გაცილებით მეტის გაკეთება შეუძლია — რომ ფილოსოფიას ძალუქს მოგვაწოდოს სხვაგვარად მიუწვდომელი ცოდნა, რომელიც ეხება სამყაროს როგორც მთელს და საფუძველად მდებარე რეალობის ბუნებას. ნამდვილად ასეა ეს თუ არა, არ ვიცო, მაგრამ ფილოსოფიას მართლაც ძალუქს შეასრულოს ის მოკრძალებული ფუნქცია, რომელზეც ჩვენ ვისაუბრეთ, და იმათ თვალში, ვისაც საღი აზრის ადეკვატურობა ეეჭვება, გაამართლოს ის მძიმე და ძნელი ძალისხმევა, რომელსაც ფილოსოფიური პრობლემები მოითხოვს.

თავი III

მატიარის ბუნება

წინა თავში შევთანხმდით, თუმცა დამამტკიცებელი არგუმენტების მოძებნა ვერ შეგძელით, გონივრულად გვეცნო იმის რწმენა, რომ ჩვენი გრძნობადი მონაცემები, მაგალითად ისინი, რომლებიც ჩემს მაგიდასთან დაკავშირებულად განვიხილეთ, მართლაც არის რაღაც ისეთის არსებობის ნიშნები, რაც ჩვენგან და ჩვენი აღქმებისაგან დამოუკიდებელია. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ფერის, სიმკვრივის, ხმის და სხვა შეგრძნებების გარდა, რომელთა წყალობითაც მაგიდა მეძლევა, ვუშვებ, რომ არის კიდევ რაღაც, რისი გამოვლინებაცაა ეს შეგრძნებები. ფერი აღარ იარსებებს, თუ თვალებს დაეხუჭავ, სიმკვრივის შეგრძნება გაქრება, თუ მკლავს მაგიდას მოვაცილებ, ხმას ველარ გავიგონებ, თუ მაგიდაზე თითების კაკუნს შევწყვეტ. მაგრამ მე არ მჯერა, რომ თუ ყოველივე ეს აღარ იარსებებს, მაგიდაც შევწყვეტს არსებობას. პირიქით, მე მჯერა, რომ სწორედ მაგიდის მუდმივი არსებობის გამო ყველა ეს გრძნობადი მონაცემი დაბრუნდება მაშინვე, როგორც კი გავახელ თვალებს, მკლავს მაგიდაზე ჩამოვდებ და მასზე თითებს ავათამაშებ. კითხვა, რომელზე პასუხის გაცემასაც ამ თავში შევეცდებით, ასეთია: როგორი ბუნებისაა ის რეალური მაგიდა, რომელიც ჩემს მიერ მისი აღქმისაგან დამოუკიდებლად განაგრძობს არსებობას?

ფიზიკას ამ კითხვაზე მართალია, ცოტა არასრული და ნაწილობრივ ჯერ კიდევ მეტად ჰიპოთეტური, მაგრამ მაინც ყურადღების ღირსი პასუხი აქვს. ფიზიკა, იქნებ არაცნობიერადაც, იმ თვალსაზრისისაკენ გადაიხარა, რომლის თანახმად ყველა ბუნებრივი ფენომენი დაყვანილ უნდა იქნეს მოძრაობაზე. სინათლეს, სიცხეს და ბევრაც შედეგია ტალღური მოძრაობისა, რომელიც მისი გამომცემი სხეულიდან მიემართება იმ პიროვნებისაკენ, რომელიც ხედავს სინათლეს ან გრძნობს სიცხეს ან ესმის ბევრა. ის, რაც ამ ტალღური მოძრაობით ხასიათდება ან ეთერია ან „უხეში ნივთიერება“, მაგრამ ნებისმი-

ერ შემთხვევაში ეს არის ის, რასაც ფილოსოფოსები მატერიას უწოდებენ. მეცნიერება მას მხოლოდ ორ თვისებას მიაწერს, ესენია სივრცეში მდებარეობა და მოძრაობის კანონების თანახმად მოძრაობის უნარი. მეცნიერება არ უარყოფს, რომ მას შეიძლება ჰქონდეს სხვა თვისებებიც; მაგრამ თუ ეს ასეა, ასეთი სხვა თვისებები მეცნიერებისათვის უსარგებლოა და არანაირადაც არ ეხმარება მას ამ ფენომენის ახსნაში.

ზოგჯერ ამბობენ, რომ „სინათლე არის ტალღური მოძრაობის ფორმა“, მაგრამ ეს სწორ გზას აგვაცდენს, რადგან სინათლე, რომელსაც უშუალოდ ვხედავთ, რომელსაც პირდაპირ ვწვდებით ჩვენი გრძნობათა ორგანოებით არ არის ტალღური მოძრაობის ფორმა, ის რაღაც სრულიად განსხვავებულია — რაღაც, რაც ყველამ ვიცით, თუ ბრძები არა ვართ, თუმცა ვერ შევძლებთ მის ისეთნაირად აღწერას, რომ ჩვენი ცოდნა ბრმა ადამიანს გადავცეთ. ტალღური მოძრაობა კი, პირიქით, შესაძლებელია ძალიან კარგად აღუწეროთ ბრმა ადამიანს, რადგან შეხების გრძნობის წყალობით მას შეუძლია გაიგოს თუ რა არის სივრცე; და მას თითქმის ისევე კარგად შეუძლია განიცადოს ტალღური მოძრაობა გემით მგზავრობისას, როგორც ჩვენ. მაგრამ ის, რისი გაგებაც ბრმა ადამიანს შეუძლია, არ არის ის, რასაც ჩვენ ვგულისხმობთ *სინათლეში*: სინათლეში ჩვენ ვგულისხმობთ სწორედ იმას, რის გაგებასაც ბრმა ადამიანი ვერასოდეს შეძლებს და რასაც ჩვენ მას ვერასოდეს აღუწერთ.

ამ რაღაცას, რაც ყველა ჩვენთაგანმა, თუ ის ბრმა არ არის, კარგად იცის, მეცნიერული გაგებით მართლაც ვერ აღმოვაჩენთ გარე სამყაროში: ეს არის რაღაც, რასაც იწვევს გარკვეული ტალღების ზემოქმედება იმ პიროვნების თვალებზე, ნერვებსა და ტვინზე, რომელიც ამ სინათლეს ხედავს. როცა ამბობენ, რომ სინათლე არის ტალღები, ამაში რეალურად იმას გულისხმობენ, რომ ტალღები სინათლის შეგრძნების ფიზიკური მიზეზია. მაგრამ სინათლე თავისთავად, ის, რაც მხედველ ადამიანს ცდაში ეძლევა და რის განცდასაც ბრმა ვერ შეძლებს, მეცნიერების ვარაუდით არ წარმოადგენს ჩვენგან და ჩვენი გრძნობათა ორგანოებისაგან დამოუკიდებელი სამყაროს ნაწილს. იგივეს თქმა შეიძლება სხვა სახის შეგრძნებების მიმართაც.

მატერიის მეცნიერული სამყაროდან გამორიცხულია არა მარტო ფერები, ბგერები და ა.შ., არამედ *სივრცეც*, როგორც ჩვენ მას მხედველობითა ან შეხებით ვწვდებით. მეცნიერებისათვის არსებითია, რომ მისი მატერია რაიმე სივრცეში არსებობდეს, მაგრამ სივრცე რომელშიც ის არის, არ შეიძლება იყოს ზუსტად ის სივრცე, რომელსაც ჩვენ ვხედავთ ან განვიცდით. დაგიწყით იმით, რომ სივრცე

როგორც ჩვენ მას ვხედავთ, არ არის იგივეობრივი იმ სივრცისა, რომელსაც ჩვენ შეხებით ვწვდებით. ბავშვობაში მხოლოდ ცდის საშუალებით ვსწავლობთ, თუ როგორ შევეხოთ იმ საგნებს, რომლებსაც ვხედავთ, ანდა როგორ დავინახოთ საგნები, რომლებიც გვეხება. მაგრამ მეცნიერების სივრცე ნეიტრალურია შეხებისა და მხედველობის მიმართ. ამდენად, ის არ შეიძლება იყოს არც შეხების სივრცე და არც მხედველობის სივრცე.

და კიდევ, სხვადასხვა ადამიანები, იმისდა მიხედვით თუ რა კუთხიდან უყურებენ, ერთსა და იმავე ობიექტს განსხვავებული ფორმის მქონედ დაინახავენ. მაგალითად, მრგვალი მონეტა, მიუხედავად იმისა, რომ მას ყოველთვის მრგვალად ვთვლით, ოვალური მოგვეჩვენება, თუ ზუსტად მის პირდაპირ არ ვიმყოფებით. როდესაც ვთვლით, რომ ის მრგვალია, ჩვენ ვთვლით, რომ მას აქვს რეალური ფორმა, რომელიც ის ფორმა კი არ არის, რომლითაც იგი გვევლინება, არამედ რომელიც მას ნამდვილად აქვს დამოუკიდებლად იმისა, თუ როგორ გვევლინება იგი. მაგრამ ეს რეალური ფორმა, რომელიც მეცნიერებას აინტერესებს უნდა იყოს რეალურ სივრცეში, რომელიც არ არის იგივე სივრცე, როგორც ის ვინმეს ევლინება. რეალური სივრცე საზოგადოა, ხოლო სივრცე, როგორც ის გვევლინება, აღმქმველის სუბიექტური სივრცეა. სხვადასხვა ადამიანების სუბიექტურ სივრცეებში ერთი და იგივე ობიექტი განსხვავებული ფორმის მქონედ წარმოგვიდგება. ამდენად, რეალური სივრცე, რომელშიც მას რეალური ფორმა აქვს, განსხვავებული უნდა იყოს სუბიექტური სივრცისგან. აქედან გამომდინარე, სივრცე, რომელიც მეცნიერებას აინტერესებს მართალია დაკავშირებულია იმ სივრცეებთან, რომლებსაც ვხედავთ ან ვგრძნობთ, თუმცა არ არის მათი იდენტური. ამ კავშირის რაგვარობა კი შესწავლას მოითხოვს.

ჩვენ წინასწარ შევთანხმდით, რომ ფიზიკური ობიექტები არ შეიძლება მთლიანად ჩვენი გრძნობადი მონაცემების მსგავსი იყოს, მაგრამ ისინი შეიძლება განვიხილოთ როგორც ჩვენი შეგრძნებების მიზეზი. ეს ფიზიკური ობიექტები არსებობენ მეცნიერების სივრცეში, რომელსაც შეიძლება „ფიზიკური“ სივრცე ვუწოდოთ. აქ აუცილებელია იმის თქმა, რომ თუ ჩვენს შეგრძნებებს ფიზიკური ობიექტები იწვევენ, მაშინ უნდა არსებობდეს რაღაც ფიზიკური სივრცე, რომელიც უნდა მოიცავდეს ამ ობიექტებსაც და ჩვენს გრძნობათა ორგანოებს, ნერვებსა და ტვინსაც. ობიექტი ჩვენში შეხების შეგრძნებას იწვევს მაშინ, როცა მას ვხეებით, ანუ მაშინ, როცა ჩვენი სხეულის რომელიმე ნაწილს ფიზიკურ სივრცეში უკავია რაიმე ადგილი, რომელიც ახლოსაა ობიექტის მიერ დაკავებულ სივრცესთან. ობიექტს, უხეშად

რომ ვთქვათ, მაშინ ვხედავთ, როცა ობიექტსა და ჩვენს თვალებს შორის ფიზიკურ სივრცეში არანაირი გაუმჭვირვალე სხეული არ არის. შესაბამისად, მხოლოდ მაშინ გვესმის ხმა, ვგრძნობთ ობიექტის სუნსა ან გემოს, როცა საკმაოდ ახლოს ვართ მასთან, ან როცა ის ეხება ჩვენს ენას, ანდა როცა მას ფიზიკურ სივრცეში ჩვენი სხეულის მიმართ რაიმე შესაბამისი პოზიცია უკავია. ჩვენ ვერ შევსხეულის მიმართ რაიმე შესაბამისი პოზიცია უკავია. ჩვენ ვერ შევძლებთ იმის დადგენას, თუ რა განსხვავებულ შეგრძნებებს მივიღებთ მოცემული ობიექტისაგან განსხვავებულ პირობებში, თუ ეს ობიექტი და ჩვენი სხეული ერთ ფიზიკურ სივრცეში არსებულად არ განვიხილეთ, რადგან ძირითადად ობიექტისა და ჩვენი სხეულის ურთიერთგანლაგება განაპირობებს იმას, თუ რა შეგრძნებებს მივიღებთ ამ ობიექტისაგან.

ჩვენი გრძნობადი მონაცემები კი ჩვენს სუბიექტურ სივრცეშია მოქცეული, იქნება ეს მხედველობის სივრცე, შეხების სივრცე თუ ისეთი უფრო ბუნდოვანი სივრცეები, რომლებსაც სხვა გრძნობებით შეიძლება მივწვდეთ. თუკი, როგორც მეცნიერება და საღი აზრი ვარაუდობს, არსებობს ერთი საზოგადო ყოვლისმომცველი ფიზიკური სივრცე, რომელშიც არის ფიზიკური ობიექტები, მაშინ ფიზიკურ სივრცეში ფიზიკური ობიექტების ურთიერთგანლაგება მეტ-ნაკლებად უნდა შეესაბამებოდეს გრძნობადი მონაცემების ურთიერთგანლაგებას ჩვენს სუბიექტურ სივრცეში. არავითარ სირთულეს არ წარმოადგენს იმის დაშვება, რომ ეს მართლაც ასეა. თუ ვხედავთ, რომ გზაზე მდგომი სახლებიდან ერთი უფრო ახლოსაა ჩვენთან, ვიდრე მეორე, ჩვენი სხვა გრძნობებიც დაადასტურებენ იმას, რომ ის უფრო ახლოსაა, მაგალითად, გზაზე გავლისას მას უფრო მალე მივადწევთ. სხვა ადამიანებიც დაგვეთანხმებიან, რომ ის სახლი, რომელიც ჩვენთან უფრო ახლოს მყოფად გვეჩვენება, მართლაც უფრო ახლოსაა; სამხედრო-გეოდეზიური სამმართველოს რუკაც ამასვე დაგვიდასტურებს, და მაშასადამე, ყველაფერი მიუთითებს სახლებს შორის არსებულ ისეთ სივრცით მიმართებაზე, რომელიც შეესაბამება იმ გრძნობადი მონაცემების მიმართებას ამ სახლების შეხედვისას რომ გვჩინდება. ამდენად, შეგვიძლია ჩავთვალოთ, რომ არსებობს ფიზიკური სივრცე და მასში ფიზიკურ ობიექტებს აქვთ ისეთი სივრცითი მიმართებები, რომლებიც შეესაბამება შესატყვისი გრძნობადი მონაცემების სივრცით მიმართებებს ჩვენს სუბიექტურ სივრცეებში. სწორედ ამ ფიზიკურ სივრცეს განიხილავს გეომეტრია და მასთან აქვს საქმე ფიზიკასა და ასტრონომიას.

თუ დავუშვებთ, რომ არსებობს ფიზიკური სივრცე და რომ ის მართლაც ასეთნაირად შეესაბამება სუბიექტურ სივრცეებს, მაშინ

რა შეგვიძლია ვიცოდეთ მის შესახებ? ჩვენ მხოლოდ ის შეიძლება ვიცოდეთ, რაც საჭიროა ამ შესაბამისობის უზრუნველსაყოფად. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ჩვენ არაფერი ვიცით იმის შესახებ, თუ როგორია ის თავისთავად, მაგრამ შეგვიძლია გავიგოთ, თუ როგორია ფიზიკური ობიექტების განლაგება, რომელიც მათი სივრცითი მიმართებებიდან გამომდინარეობს. შეგვიძლია ვიცოდეთ, მაგალითად, რომ დედამიწა, მთვარე და მზე მზის დაბნელებისას ერთ სწორ ხაზზე განლაგდებიან, თუმცა არ შეგვიძლია ვიცოდეთ, რა არის ფიზიკური სწორი ხაზი თავისთავად, რადგან მხოლოდ ის ვიცით, თუ როგორ გამოიყურება სწორი ხაზი ჩვენს ვიზუალურ სივრცეში. მაშასადამე, ჩვენ გაცილებით მეტს შევიტყობთ მანძილთა მიმართებების შესახებ ფიზიკურ სივრცეში, ვიდრე თვით ამ მანძილების შესახებ. შეიძლება გავიგოთ, რომ ერთი მანძილი მეორეზე მეტია, ან რომ ორივე ერთსა და იმავე სწორ ხაზზეა განლაგებული, მაგრამ ჩვენ ვერ შევძლებთ ისევე უშუალოდ ჩაეწვდეთ ფიზიკურ მანძილებს, როგორც ამას ჩვენს სუბიექტურ სივრცეებში ვახერხებთ მანძილების, ფერების, ბგერების ან სხვა გრძნობადი მონაცემების მიმართ. ჩვენი ცოდნა ფიზიკური სივრცის შესახებ ისეთივეა, როგორც ის ცოდნა, რომელსაც ბრმადშობილი ადამიანი მხედველობის სივრცის შესახებ სხვა ადამიანების დახმარებით იღებს; მაგრამ ის, რაც ბრმადშობილ ადამიანს არასოდეს ეცოდინება მხედველობის სივრცის შესახებ, ფიზიკური სივრცის შემთხვევაში ჩვენთვისაც მიუწვდომელი დარჩება. ჩვენ შეგვიძლია გავიგოთ იმ მიმართებათა თვისებები, რომლებიც საჭიროა გრძნობად მონაცემებთან შესაბამისობის შესანარჩუნებლად, მაგრამ შეუძლებელია ვიცოდეთ იმ სახდერების ბუნება, რომელთა შიგნითაც ამ მიმართებებს ძალა აქვთ.

დროს რაც შეეხება, აქ დროის ხანგრძლივობის ან მიმდინარეობის ჩვენი გრძნობა ცუდი რეპუტაციით სარგებლობს: ის იშვიათად თუ ემთხვევა საათის ჩვენებას. მოწყენილობისას ან როცა რაღაც გეტკივა, დრო იწველება, თუ საინტერესო საქმით ვართ დაკავებული, მაშინ დრო სწრაფად გარბის, ის დრო კი რომელსაც ძილში ვატარებთ, ისე გადის, თითქოს არც კი არსებულა. მაშასადამე, რამდენადაც დრო ხანგრძლივობისაგან შედგება, აქაც აუცილებელია ისევე განვასხვაოთ საზოგადო და სუბიექტური დრო, როგორც ეს სივრცის განხილვისას გავაკეთეთ. მაგრამ რამდენადაც დრო ადრესა და შემდგომის მონაცვლეობაა, ასეთი განსხვავების გატარება საჭირო აღარაა: მოვლენების დროითი მიმდევრობა რომელიც ჩვენ გვეძლევა, როგორც ვხედავთ, იგივე მიმდევრობაა, რომელიც მათ მართლაც აქვთ. ყოველ შემთხვევაში, ვერ მოვიყვანთ რაიმე არგუმენტს იმის

სასარგებლოდ, რომ ეს ორივე მიმდევრობა ერთი და იგივე არ არის. იგივეს თქმა შეგვიძლია სივრცის მიმართაც: უზახე მიმავალი ჯარისკაცების პოლკი განსხვავებული წერტილიდან განსხვავებული ფორმის მქონედ წარმოგვიდგება, მაგრამ ხედვის ყველა წერტილიდან ჯარისკაცები ერთი და იგივე მიმდევრობით გამოჩნდებიან. მაშასადამე, ამ მიმდევრობას მივიჩნევთ მართებულად ფიზიკურ სივრცეშიც, მაშინ როცა ფორმის შემთხვევაში მხოლოდ ვვარაუდობდით, რომ ის შეესაბამება ფიზიკურ სივრცეს იმდენად, რამდენადაც ეს საჭიროა მიმდევრობის შენარჩუნებისათვის.

როდესაც ვამბობთ, რომ მოვლენათა დროითი მიმდევრობა როგორც ის გვეძლევა, ისეთივეა როგორც ის დროითი მიმდევრობა, რომელიც ამ მოვლენებს ნამდვილად აქვთ, აუცილებელია თავი დავიხდვიოთ შესაძლო არასწორი გაგებისაგან. არ უნდა ჩავთვალოთ, რომ ფიზიკური ობიექტების სხვადასხვა მდგომარეობებს ისეთივე დროითი მიმდევრობა აქვთ, როგორც იმ გრძობად მონაცემებს, რომლებიც ამ ობიექტების აღქმას შეადგენენ. ჭექა-ქუხილი და ელვა, თუ მათ განვიხილავთ როგორც ფიზიკურ ობიექტებს, ერთდროულია. კერძოდ კი, ელვა ერთდროულია ატმოსფეროს შემოფოთებისა იქ, სადაც ეს შემოფოთება იწყება, სახელდობრ იქ, სადაც არის ელვა. მაგრამ გრძობადი მონაცემი, რომელსაც ქუხილის გაგონებას ვუწოდებთ, არ გვაქვს მანამ, სანამ ატმოსფეროს შემოფოთება ჩვენამდე არ მოაღწევს. ასევე, მზის სინათლეს ჩვენამდე მოსაღწევად რვა წუთი სჭირდება. მაშასადამე, ყოველთვის, როცა მზეს ვხედავთ, ჩვენ რვა წუთის წინანდელ მზეს ვხედავთ. იმდენად რამდენადაც ჩვენი გრძობადი მონაცემები გვაწვდიან ცნობებს ფიზიკური მზის შესახებ, ისინი რვა წუთის წინანდელი მზის შესახებ გვაწვდიან ცნობებს. ფიზიკურმა მზემ ბოლო რვა წუთის განმავლობაში არსებობა რომ შეწყვიტოს, ეს არანაირად არ აისახება იმ გრძობად მონაცემზე, რომელსაც „მზის დანახვას“ ვუწოდებთ. ეს გარემოება გრძობადი მონაცემებისა და ფიზიკური ობიექტების განსხვავების აუცილებლობის კიდევ ერთი ახალი ილუსტრაციაა.

ის, რაც სივრცის მიმართ აღმოვაჩინეთ, თითქმის იგივეა, რასაც აღმოვაჩინეთ ჩვენი გრძობადი მონაცემებისა და მათი ფიზიკური ორეულეების შესაბამისობის მიმართ. თუ ერთ ობიექტს ლურჯად ვხედავთ, მეორეს კი წითლად, ჩვენ გვაქვს საფუძველი დავუშვათ, რომ ფიზიკურ ობიექტებს შორისაც არსებობს რაღაც შესაბამისი განსხვავება; თუ ორივე ობიექტს ვხედავთ როგორც ლურჯს, შეგვიძლია შესაბამისი მსგავსება დავუშვათ. მაგრამ არ უნდა გვკონდუს იმის იმედი, რომ ჩვენ პირდაპირ ვიცნობთ ფიზიკური ობიექტის იმ

თვისებას, რომელიც მას ლურჯად ან წითლად აქცევს. მეცნიერება გვიმტკიცებს, რომ ეს თვისება გარკვეული სახის ტალღური მოძრაობაა. ეს დებულება საკმაოდ ნაცნობი გვეჩვენება, რადგან გვახსენდება ტალღური მოძრაობა ჩვენი მხედველობის სივრცეში. მაგრამ ტალღური მოძრაობა რეალურად ფიზიკურ სივრცეში უნდა არსებობდეს; ამ სივრცეს კი ჩვენ პირდაპირ არ ვიცნობთ; ამდენად, რეალური ტალღური მოძრაობა არ არის ჩვენთვის ისე ნაცნობი, როგორც შეგვეძლო გვევარაუდა. ის კი, რაც სწორია ფერების მიმართ თითქმის ასევე სწორია სხვა გრძობადი მონაცემების მიმართაც. ამდენად, აღმოჩნდება, რომ თუმცა ფიზიკური ობიექტების მიმართებებს აქვთ სხვადასხვა სახის შემეცნებადი თვისებები, რომლებზეც დავასკვნით გრძობადი მონაცემების მიმართებებთან მათი შესაბამისობის საფუძველზე, თვით ეს ფიზიკური ობიექტები თავიანთი ჭეშმარიტი ბუნებით ჩვენთვის უცნობი რჩება, ყოველ შემთხვევაში იმდენად, რამდენადაც ეს ჩვენი გრძობების დახმარებით შეიძლება აღმოვაჩინოთ. რჩება კითხვა — არსებობს კი ფიზიკური ობიექტების ჭეშმარიტი ბუნების აღმოჩენის რაიმე სხვა მეთოდი.

ყველაზე ბუნებრივი, თუმცა საბოლოო ანგარიშით არც თუ ყველაზე გამართლებული ჰიპოთეზა, რომელიც პირველ რიგში უნდა მივიღოთ, ყოველ შემთხვევაში ვიზუალური გრძობადი მონაცემების მიმართ მაინც, იქნება ის, რომლის თანახმად, მიუხედავად იმისა, რომ ფიზიკური ობიექტები ზემოთ განხილული მიზეზების გამო არ შეიძლება ზუსტად გრძობადი მონაცემების მსგავსი იყოს, ისინი მაინც შეიძლება მატ-ნაკლებად ჰგავდეს მათ. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, ფიზიკურ ობიექტებს მართლაც ექნებათ, მაგალითად, ფერები, და შესაძლებელია, თუ ბედმა გავცილიმა, ობიექტი იმ ფერისად დავინახოთ, რა ფერიც ის მართლაც არის. ფერი, რომელიც გვეჩვენება, რომ ობიექტს აქვს რაიმე მოცემულ მომენტში, ჩვეულებრივ, ძალიან მსგავსი, თუმცა არა აბსოლუტურად იგივე იქნება ხედვის მრავალი განსხვავებული წერტილიდან. მაშასადამე, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ „რეალური“ ფერი არის რაღაც საშუალო, შუალედური ფერი იმ განსხვავებული ელფერებისა, რომელიც სხვადასხვა კუთხიდან ხედვისას გვევლინება.

ასეთი თეორიის ერთხელ და სამუდამოდ უკუგდება იქნებ შეუძლებელიცაა, მაგრამ შესაძლებელია მისი უსაფუძვლობის ჩვენება. დავიწყოთ იმით, რომ ფერი, რომელსაც ვხედავთ დამოკიდებულია მხოლოდ სინათლის იმ ტალღებზე, რომლებიც თვალს ხედება, და ამდენად, ის იცვლება ჩვენსა და ობიექტს შორის არსებული სივრცისა და ობიექტიდან თვალის მიმართულებით სინათლის არეკვლის

გავლენით. ჩვენსა და ობიექტს შორის არსებული ჰაერი, თუ ის აბსოლუტურად გამჭვირვალე არ არის, ცვლის ფერებს, და ნებისმიერი ძლიერი ანარეკლი კი მთლიანად შეცვლის მათ. მაშასადამე, ფერი, რომელსაც ჩვენ ვხედავთ, თვალზე სხივის ზემოქმედების შედეგია და არა უბრალოდ იმ ობიექტის თვისება, რომელიც ამ სხივის წყაროა. აქედან ისიც გამომდინარეობს, რომ თუ გარკვეული ტალღები მიაღწევს თვალს, ჩვენ გარკვეულ ფერს დავინახავთ, მიუხედავად იმისა, აქვს თუ არა რაიმე ფერი იმ ობიექტს, რომლიდანაც ეს ტალღები ვრცელდება. ამდენად, სრულიად უსაფუძვლოა იმის დაშვება, რომ ფიზიკურ ობიექტებს აქვთ ფერები და მაშასადამე, ამგვარ დაშვებას არც არავითარი გამართლება არ აქვს. ზუსტად ასეთივე არგუმენტები გამოდგება სხვა გრძნობადი მონაცემების მიმართაც.

ისლა დაგვრჩენია ვიკითხოთ, არსებობს კი რაიმე ზოგადი ფილოსოფიური არგუმენტი, რომელიც შესაძლებლობას მოგვცემს ვთქვათ, რომ თუ მატერია რეალურია, მაშინ ის ასეთი და ასეთი ბუნების უნდა იყოს. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ძალიან ბევრი ფილოსოფოსი, იქნებ მათი უმრავლესობაც კი, იზიარებდა შეხედულებას, რომ რაღაც აზრით მენტალური უნდა იყოს ის, რაც რეალურია, ან, ყოველ შემთხვევაში ის, რის შესახებაც რაიმეს ცოდნა შესაძლებელია. ასეთ ფილოსოფოსებს „იდეალისტებს“ უწოდებენ. იდეალისტები გვარწმუნებენ, რომ ის, რაც გვევლინება როგორც მატერია, რეალურად არის რაღაც მენტალური. სახელდობრ ან მეტნაკლებად რუდემენტული სული, მონადა (როგორც ეს ლაიბნიცს მიაჩნდა), ან იდეები გონებაში, რომელიც, როგორც ჩვეულებრივ ვამბობთ, „აღიქვამს“ მატერიას (როგორც ბერკლი ამტკიცებდა). ამრიგად, იდეალისტები უარყოფენ მატერიის როგორც გონებისაგან არსებითად განსხვავებული რაიმეს არსებობას, თუმცა არ უარყოფენ იმას, რომ ჩვენი გრძნობადი მონაცემები ნიშნებია რაღაცის, რაც ჩვენი სუბიექტური შეგრძნებებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს. მომდევნო თავში ჩვენ მოკლედ განვიხილავთ იმ არგუმენტებს — ჩემი აზრით, მცდარს, — რომლებსაც იდეალისტები საკუთარი თეორიის გასამართლებლად იყენებენ.

თავი IV

იდეალიზმი

სიტყვას „იდეალიზმი“ სხვადასხვა ფილოსოფოსი რამდენადმე განსხვავებული მნიშვნელობით ხმარობს. ჩვენ ამ სიტყვით აღვნიშნავთ დოქტრინას, რომლის თანახმად თუ რაიმე არსებობს, ან ყოველ შემთხვევაში თუ რაიმე შეიძლება ვიცოდეთ როგორც არსებული, ის მენტალური უნდა იყოს გარკვეული აზრით. ამ დოქტრინას, რომელიც ფართოდაა გაგრძელებული ფილოსოფოსებში, რამოდენიმე ფორმა აქვს და მას იცავენ რამდენიმე განსხვავებულ საფუძველზე დაყრდნობით. ეს დოქტრინა ისე ფართოდაა გაგრძელებული და თავისთავად იმდენად საინტერესოა, რომ ფილოსოფიის სულ მოკლედ ვაჩვენოთ იდეალიზმს კი მასზე გარკვეული წარმოდგენა უნდა შეგვიქმნას.

ფილოსოფიურ სპეკულაციებს მიუხრვევლ ადამიანებს, ალბათ, გაუჩნდებათ სურვილი უკუაგდონ ამგვარი დოქტრინა როგორც აშკარად აბსურდული. უეჭველია, რომ მაგიდებს, სკამებს, მზესა და მთვარეს და საერთოდ მატერიალურ ობიექტებს საღი აზრი განიხილავს როგორც გონებისაგან და გონების შინაარსებისაგან რადიკალურად განსხვავებულ რაღაცას, რისი არსებობა შეიძლება გაგრძელდეს მაშინაც, როცა გონება აღარ იარსებებს. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ მატერია არსებობდა გონების გაჩენამდე დიდი ხნით ადრე და ძნელი წარმოსადგენია, რომ ის მხოლოდ მენტალური აქტივობის პროდუქტია. მაგრამ ამის ჭეშმარიტებისა თუ მცდარობის მიუხედავად, შეუძლებელია იდეალიზმი უკუაგდოთ როგორც აშკარად აბსურდული.

ჩვენ ვნახეთ, რომ თუკი ფიზიკურ ობიექტებს მართლაც აქვთ დამოუკიდებელი არსებობა, მაშინ ისინი ძალიან უნდა განსხვავდებოდნენ გრძნობადი მონაცემებისგან და შეიძლება მხოლოდ შეესაბამებოდნენ გრძნობად მონაცემებს ზუსტად ისე, როგორც კატალოგი შეესაბამება მასში ჩამოთვლილ საგნებს. მაშასადამე, საღი აზრი ვერ ჰყენს ნათელს ფიზიკური ობიექტების ჭეშმარიტ შინაგან ბუნებას და თუკი იარსებებდა დამაჯერებელი არგუმენტი, რომ ისინი უნდა

განვიხილოთ როგორც მენტალური, ჩვენ ვერ შევძლებდით ამ თვალსაზრისის ლოგიკურად უკუგდებას მხოლოდ იმიტომ, რომ ის უცნაური გვეჩვენება. ჭეშმარიტება ფიზიკური ობიექტების შესახებ უცნაური უნდა იყოს. ის შეიძლება მიუწვდომელია, მაგრამ თუკი რომელიმე ფილოსოფოსს სჯერა, რომ ის ჩასწვდა მას, მისი თვალსაზრისის უარყოფის საფუძველად არ უნდა გამოვიყენოთ ფაქტი, რომ უცნაურია ის, რასაც იგი გვთავაზობს როგორც ჭეშმარიტებას.

იდეალიზმის დასაცავად საფუძველს, როგორც წესი, შემეცნების თეორიიდან იღებენ ანუ თეორიიდან, რომელიც განიხილავს პირობებს, რომლებიც უნდა დააკმაყოფილონ საგნებმა, რათა მათი შემეცნება შევძლოთ. ასეთ საფუძველზე იდეალიზმის დამკვიდრების პირველი სერიოზული ცდა ეპისკოპოს ბერკლის ეკუთვნის. მან ჯერ დაასაბუთა, ძირითადად მართებული არგუმენტებით, რომ ჩვენს გრძნობად მონაცემებს არ შეიძლება ჩვენგან დამოუკიდებელი არსებობა ჰქონდეს, და რომ ისინი, ნაწილობრივ მაინც, უნდა იყვნენ გონებაში იმ აზრით, რომ მათი არსებობა შეწყდება, თუ აღარ დავინახავთ, მოვისმენთ, შევხებით რაიმეს, აღარ ვიგრძნობთ რაიმე სუნსა ან გემოს. აქამდე მისი თვალსაზრისი თითქმის მთლიანად მართებულია მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთი მისი არგუმენტი უმართებულოა. მაგრამ ბერკლი განაგრძობს იმის არგუმენტირებას, რომ გრძნობადი მონაცემები ერთადერთია, რის არსებობაშიც ჩვენს აღქმას შეუძლია დაგვარწმუნოს და რომ შემეცნება ნიშნავს გონებაში ყოფნას და, ამდენად, ის მენტალურია. აქედან მან დაასკვნა, რომ მხოლოდ იმის შემეცნება შეიძლება, რაც რომელიმე გონებაშია, და თუკი შემეცნებულია ისეთი რამ, რაც არ არის ჩემს გონებაში, ის რომელიმე სხვა გონებაში უნდა იყოს.

ბერკლის მსჯელობის გასაგებად აუცილებელია გავარკვიოთ, რა აზრით ხმარობს იგი სიტყვას „იდეა“. „იდეას“ ის არქმევს ყველაფერს რასაც უშუალოდ ვწვდებით როგორც, მაგალითად, გრძნობად მონაცემებს. ამდენად, რაიმე კონკრეტული ფერი, რომელსაც ვხედავთ, იდეაა; ასევე ხმა, რომელიც გვესმის და ა.შ. მაგრამ ეს ტერმინი მხოლოდ გრძნობადი მონაცემებით არ იზღუდება. ის გამოიყენება იმის მიმართაც, რაც გვახსოვს ან წარმოგვიდგენია, რადგან გახსენებისა ან წარმოსახვის მომენტში გახსენებულსა ან წარმოსახულთანაც უშუალო ნაცნობობა გვაქვს. ყველა ასეთ უშუალო მონაცემს ბერკლი „იდეას“ უწოდებს.

შემდეგ ბერკლი განიხილავს ჩვეულებრივ ობიექტებს, მაგალითად, ხეს. ის გვიჩვენებს, რომ ყველაფერი, რასაც ჩვენ უშუალოდ ვიკებთ ხის „აღქმისას“ შედგება იდეებისაგან ამ სიტყვის მისეული

მნიშვნელობით და ამტკიცებს, რომ არავითარი საფუძველი არ არსებობს იმ ვარაუდისათვის, თითქოს არსებობს ხესთან დაკავშირებული რაიმე რეალური გარდა იმისა, რაც აღქმულია. მისი არსებობა, ამბობს ბერკლი, მის აღქმაშია: სქოლასტიკოსთა ლათინურით რომ ეთქვათ, მისი „esse“ არის „percipi“. ბერკლი აღიარებს, რომ ხემ უნდა განაგრძოს არსებობა მაშინაც, როცა ჩვენ თვალს დავეხუჭავთ ან როცა არც ერთი ადამიანური არსება არ იმყოფება მის ახლო-მახლო. მაგრამ ეს გაგრძელებული არსებობა, ამბობს იგი, იმ ფაქტის შედეგია, რომ ღმერთი განაგრძობს მის აღქმას; „რეალური“ ხე, რომელიც შეესაბამება იმას, რასაც ჩვენ ფიზიკური ობიექტი ვუწოდებთ, შედგება ღმერთის გონებაში არსებული იდეებისაგან, რომლებიც მეტ-ნაკლებად მსგავსია იმ იდეებისა, ხის ცქერის პროცესში რომ გვაქვს, მაგრამ განსხვავებულია მათგან იმ ფაქტის გამო, რომ ღმერთის გონებაში ისინი მარადიულია მანამ, სანამ ხე განაგრძობს არსებობას. ბერკლის თანახმად, ყველა ჩვენი აღქმა განისაზღვრება ღმერთის აღქმებში ჩვენი ნაწილობრივი მონაწილეობით, და სწორედ ამ მონაწილეობის გამო ხელავს სხვადასხვა ადამიანი მეტ-ნაკლებად ერთსა და იმავე ხეს. ამდენად, გონების და მისი იდეების გარდა ამ ქვეყნად არაფერი არსებობს და არც სხვა რაიმეს შემეცნებაა ოდესმე შესაძლებელი, რადგან რისი შემეცნებაც შეიძლება, ის აუცილებლად არის იდეა.

ამ არგუმენტაციის საკმაოდ ბევრი ცდომილებაა, რამაც მეტად მნიშვნელოვანი კვალი დატოვა ფილოსოფიის ისტორიაში და კარგი იქნება, თუ მას ნათელს მოვყენებთ. უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღვნიშნოთ ის გაუგებრობა, რომელსაც იწვევს ხმარება სიტყვისა „იდეა“. ჩვენ იდეა გვესმის როგორც უმთავრესად ვილაციის გონებაში არსებული რამ და ამდენად, როცა გვეუბნებიან, რომ ხე მთლიანად იდეებისაგან შედგება, ბუნებრივია იმის დაშვება, რომ თუ ეს ასეა, მაშინ ხე მხოლოდ და მხოლოდ გონებაშია. მაგრამ გონებაში არსებობის ცნება ორზნობრივია. როცა ვამბობთ ხოლმე, რომ ვილაც პირი ჩვენს გონებაშია, იმას კი არ გვულისხმობთ, რომ ის ფიზიკურად არსებობს ჩვენს გონებაში, არამედ იმას, რომ მის შესახებ აზრია ჩვენს გონებაში. როდესაც ვინმე ამბობს, რომ საქმე, რომელიც უნდა მოგვარებინა, გონებიდან ამოუყარდა, ის იმას კი არ გულისხმობს, რომ თვითონ ეს საქმე იყო მის გონებაში, არამედ იმას, რომ აზრი ამ საქმის თაობაზე ჯერ მის გონებაში იყო, შემდეგ კი აღარ. ამდენად, როცა ბერკლი ამბობს, რომ ხე უნდა იყოს ჩვენს გონებაში თუკი მისი შემეცნება შეგვიძლია, ერთადერთი, რისი თქმის უფლებაც მას რეალურად აქვს ისაა, რომ აზრი ხის შესახებ უნდა იყოს ჩვენს

გონებაში. მტკიცება, რომ ხე თვითონ უნდა იყოს ჩვენს გონებაში წააგავს იმის მტკიცებას, რომ პირი, რომელიც გვახსოვს თვითონ არის ჩვენს გონებაში. ამგვარი აღრევა მეტისმეტად უხეში ჩანს იმისათვის, რომ რომელიმე კომპეტენტურმა ფილოსოფოსმა მართლაც დაუშვას იგი, მაგრამ განსხვავებულმა თანხმლებმა ვითარებებმა ეს შესაძლებელი გახადა. იმისათვის, რომ ვნახოთ, თუ როგორ გახდა ეს შესაძლებელი, საჭიროა ჩავუღრმავდეთ იდეების ბუნების საკითხს.

იდეების ბუნების ზოგადი საკითხის განხილვამდე უნდა გამოვყოთ ორი სრულიად დამოუკიდებელი პრობლემა, რომელიც გრძნობად მონაცემებსა და ფიზიკურ ობიექტებთან დაკავშირებით წამოიჭრება. ჩვენ ვნახეთ, რომ სხვადასხვა დეტალების გათვალისწინების გამო, ბერკლი არ ცდებოდა, როცა ჩვენი აღქმის შემადგენელ გრძნობად მონაცემებს მეტ-ნაკლებად სუბიექტურად მიიჩნევდა იმ აზრით, რომ ისინი ისევე არიან დამოკიდებული ჩვენზე, როგორც ხეზე და არ იარსებებდნენ, თუკი ხე არ აღიქმებოდა. მაგრამ ეს თვალსაზრისი სრულიად განსხვავდება იმ საბუთისგან, რომლითაც ბერკლი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ თუკი შესაძლებელია რაიმეს უშუალო შემეცნება, ეს რაიმე გონებაში უნდა იყოს. ამ მიზნის მისაღწევად კი ისეთი დეტალების საბუთად მოხმობა, როგორიცაა გრძნობადი მონაცემების დამოკიდებულება ჩვენზე, სრულიად უსარგებლოა. აუცილებელია ზოგადად იმის დამტკიცება, რომ საგანთა შემეცნება მათ მენტალურობას გვიდასტურებს. ბერკლი დარწმუნებულია, რომ მან სწორედ ეს შეძლო. ახლა ჩვენც სწორედ ამ საკითხით უნდა დავინტერესდეთ და არა წინა საკითხით, რომელიც გრძნობად მონაცემებსა და ფიზიკურ ობიექტს შორის განსხვავებას შეეხებოდა.

სიტყვა „იდევს“ თუ იმ მნიშვნელობით მივიღებთ, რა მნიშვნელობითაც მას ბერკლი ხმარობს, მაშინ ორი სრულიად ცხადი ვითარება უნდა გავითვალისწინოთ ყოველთვის, როცა იდეის შესახებ ვმსჯელობთ. ერთის მხრივ, არსებობს საგანი, რომელსაც ვაცნობიერებთ — ვთქვათ, ჩემი მაგიდის ფერი, — და მეორეს მხრივ, თვით ეს აქტუალური ვაცნობიერება, საგნის წვდომის მენტალური აქტი. მენტალური აქტი, უეჭველია, რომ მენტალურია, მაგრამ არსებობს კი რაიმე საფუძველი იმ ვარაუდისათვის, რომ მოაზრებული საგანიც არის რაიმე აზრით მენტალური? ჩვენმა წინა არგუმენტებმა, რომლებიც ფერს შეეხებოდნენ, არ დაამტკიცეს, რომ ფერი მენტალურია; ამ არგუმენტებით მხოლოდ ის დამტკიცდა, რომ მისი არსებობა დამოკიდებულია ჩვენი გრძნობათა ორგანოების მიმართებაზე ფიზიკურ ობიექტთან — ჩვენს შემთხვევაში, მაგიდასთან. კერძოდ კი ამ

არგუმენტებით დამტკიცდა, რომ მოცემული ფერი იარსებებს მოცემული განათების პირობებში, თუ ნორმალური თვალის მაგიდის მიმართ გარკვეულ წერტილს დაიკავეს. ამ არგუმენტაციით არ დამტკიცებულა, რომ ფერი აღიქმელის გონებაში არსებობს.

ბერკლის თვალსაზრისი, რომლის თანახმად თავისთავად ცხადია, რომ ფერი გონებაში უნდა არსებობდეს, როგორც ჩანს, დამაჯერებლობის მისაღწევად ემყარება წვდომადი საგნის და წვდომის აქტის აღრევას. თითოეულს ამ ორიდან შეიძლება „იდეა“ დავარქვათ. ბერკლი, ალბათ, ერთსაც და მეორესაც იდეას დაარქმევდა. თვითონ აქტი უეჭველია, რომ გონებაში არსებობს. ამდენად, როცა აქტის შესახებ ვფიქრობთ, ჩვენ ადვილად ვეთანხმებით იმ აზრს, რომ იდეები გონებაში უნდა იყოს. შემდეგ ვივიწყებთ, რომ ეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში იყო ჭეშმარიტი, როცა იდეებს განვიხილავდით როგორც წვდომის აქტებს და დებულებას, რომ „იდეები გონებაშია“ ევარცელებოთ მეორე მნიშვნელობით აღებულ იდეებზე, ე.ი. საგნებზე, რომლებსაც ვწვდებით წვდომის აქტებით. ასეთნაირად, გაუცნობიერებელი სიტყვათა თამაშის შედეგად, მივდივართ დასკვნამდე, რომ ყველაფერი, რისი წვდომაც შეგვიძლია, ჩვენს გონებაში უნდა იყოს. ეს, ვფიქრობ, ბერკლის არგუმენტაციის და მის საფუძველად მღებარე ელემენტარული შეცდომის ზუსტი ანალიზია.

საგანთა წვდომისას აქტსა და ობიექტს შორის განსხვავების ეს საკითხი უაღრესად მნიშვნელოვანია, რადგან ცოდნის შეძენის მთელი ჩვენი უნარი მის უკავშირდება. გონების მთავარი დამახასიათებელი ნიშანია მისგან განსხვავებული საგნების ცნობის უნარი. ობიექტების ცნობა არსებითად გონებასა და გონებისაგან განსხვავებულ რაღაცას შორის მიმართებაში მდგომარეობს. სწორედ ეს გარემოება განაპირობებს გონების უნარს შეიმეცნოს საგნები. თუ სიტყვით, რომ შემეცნებული საგნები გონებაში უნდა იყოს, ჩვენ ან უმართებულოდ ვზღუდავთ გონების შემეცნების უნარს ანდა ეს სხვა არაფერია, თუ არა ტავტოლოგია. ეს უბრალოდ ტავტოლოგიაა, თუკი სიტყვა „გონებაში“ ისევე გვესმის, როგორც ფრაზა „გონების წინ“ ე.ი. თუ მასში უბრალოდ გონებით წვდომას ვგულისხმობთ. მაგრამ თუ ამას ვგულისხმობთ, მაშინ უნდა ვადიაროთ, რომ ის, რაც ამ მნიშვნელობით არის გონებაში, შეიძლება მაინც არ იყოს მენტალური. ამდენად, შემეცნების ბუნებას თუ გავიაზრებთ, დავინახავთ, რომ ბერკლის არგუმენტი როგორც თავისი არსით, ასევე ფორმით მცდარია და რომ მისი არგუმენტები იმ დაშვების სასარგებლოდ, რომ მენტალური უნდა იყოს „იდეები“ — ე.ი. ობიექტები, რომლებსაც ვწვდებით, — ყოველგვარ მართებულობას მოკლებული აღმოჩნდა. მაშასადამე, იდეალიზმის სასარგებლოდ მოყვანილი ბერკლისეული არგუმენტები შეგვიძლია უკუვაგლოთ. გასარკვევი რჩება,

არსებობს თუ არა რაიმე სხვა არგუმენტი.

ხშირად იმეორებენ და ლამისაა ტრუიზმად ჩათვალონ ის აზრი, თითქოს შეუძლებელია ვიცოდეთ, რომ არსებობს რაღაც, რაც არ ვიცით. აქედან ასკენიან, რომ ყველაფერი, რასაც შეიძლება მიმართება ჰქონდეს ჩვენს ცდასთან, სხვა თუ არაფერი, ჩვენი შემეცნებისათვის მისაწვდომი მაინც უნდა იყოს; აქედან კი გამომდინარეობს, რომ მატერია არსებითად ისეთი რამ რომ ყოფილიყო, რასაც ვერ მივწვდებოდით, მაშინ მატერია იქნებოდა რაღაც ისეთი, რისი არსებობაც არ გვეცოდინებოდა და რასაც ჩვენთვის არავითარი მნიშვნელობა არ ექნებოდა. ასევე, საზოგადოდ გულისხმობენ ხოლმე გაურკვეველი მოსაზრებებით, რომ ის, რასაც ჩვენთვის არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს, არ შეიძლება რეალური იყოს, და რომ, მაშასადამე, მატერია, თუ ის გონების ან მეტაფიზიკური იდეებისაგან არ არის შედგენილი შეუძლებელია და აშკარა ქიმერაა.

აღნიშნული საბუთის ამომწურავი განხილვა ამ ეტაპზე შეუძლებელია, რადგან საჭირო იქნება ისეთი საკითხების წამოწვევა, რომლებიც სერიოზულ წინასწარ განხილვას მოითხოვენ, თუმცა ახლავი შეგვიძლია მოვიყვანოთ ამ მოსაზრების უკუდებისათვის საჭირო ზოგიერთი არგუმენტი. დავიწყეთ ბოლოდან: არ არსებობს არავითარი საფუძველი იმის დასამტკიცებლად, თუ რატომ არ უნდა იყოს რეალური ისეთი რამ, რასაც ჩვენთვის არავითარი პრაქტიკული მნიშვნელობა არ შეიძლება ჰქონდეს. მართალია, თუ თეორიულ მნიშვნელობასაც ვიგულისხმებთ, ყველაფერს, რაც რეალურია ჩვენთვის რაღაც მნიშვნელობა ექნება, რადგან, როგორც სამყაროს შესახებ ყველაფერი, რაც ამ სამყაროშია. მაგრამ თუ ამგვარი ინტერესია ნაგულისხმევი, მაშინ ეს ის შემთხვევა არ არის, როცა მატერიას არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს ჩვენთვის მაშინაც, თუ ის არსებობს, თუნდაც არ შეგვიძლია ვიცოდეთ, რომ ის არსებობს. ნათელია, რომ ჩვენ შეგვიძლია ვივარაუდოთ მისი არსებობა და გვანტერესებდეს მართლაც არსებობს ის თუ არა; მაშასადამე, ის დაკავშირებულია ცოდნის სურვილთან და მას ამ სურვილის ასრულების ან მისთვის ხელის შეშლის მნიშვნელობა აქვს.

ასევე, ვერავითარ შემთხვევაში ვერ მივიჩნევთ ტრუიზმად იმ ფაქტიურად მცდარ აზრს, თითქოს არ შეგვიძლია ვიცოდეთ, რომ არსებობს რაღაც, რაც ჩვენ არ ვიცით. სიტყვა „ცოდნა“ აქ ორი განსხვავებული მნიშვნელობითაა ნახმარი: 1) პირველი მნიშვნელობით ის გამოიყენება ისეთი ცოდნის მიმართ, რომელიც უპირისპირდება შეცდომას; ეს მნიშვნელობა გვაქვს მხედველობაში როცა ვამბობთ, რომ ის, რაც ვიცით ჭეშმარიტია; ამ მნიშვნელობას ვგულისხმობთ, როცა ამ სიტყვას ჩვენი რწმენისა და შეხედულების ანუ იმის მიმართ

ვიყენებთ, რასაც *მინწევას* ვუწოდებთ. ამ მნიშვნელობით ვიცით, რომ რაღაც არის ასე. ამგვარ ცოდნას შეიძლება *ჭეშმარიტებების* ცოდნა ვუწოდოთ. 2) მეორედ სიტყვა „ცოდნა“ ზემოთ მოყვანილ დებულებაში ეხება *საგნების* ცოდნას, რომელსაც შეგვიძლია *ცნობა*, *ნაცნობობა* ვუწოდოთ. სწორედ ამ მნიშვნელობას ვგულისხმობთ, როცა ვამბობთ, რომ ვიცით გრძნობადი მონაცემები. (განსხვავება, რომელსაც აქ შევეხეთ, დაახლოებით იგივეა, რაც *savoir* და *connaître* შორის ფრანგულში, ან *wissen* და *kennen*-ს შორის გერმანულში).

ამრიგად, დებულება რომელიც ტრუიზმად გვეჩვენებოდა, თუ მას ხელახლა ჩამოვყალიბებთ ასეთ სახეს მიიღებს: „ვერასოდეს შევძლებთ ჭეშმარიტად მივიჩნიოთ, რომ რაღაც, რასაც ჩვენ არ ვიცნობთ, არსებობს“. ეს უკვე არავითარ შემთხვევაში აღარ არის ტრუიზმი და, პირიქით, აშკარა შეცდომაა. მე არ მაქვს პატივი ვიცნობდე ჩინეთის იმპერატორს,* მაგრამ ჭეშმარიტად მიმაჩნია, რომ ის არსებობს. შეიძლება თქვან, რომ ამას მასთან სხვა ადამიანების ნაცნობობის საფუძველზე მივიჩნევ. თუმცა ეს რეპლიკა სრულიად ფუჭია, რადგან ეს პრინციპი სწორი რომ ყოფილიყო, შეუძლებელი იქნებოდა მცოდნოდა, ვინმე მაინც თუ იცნობს მას. მაგრამ, მოდით, განვაგრძოთ: არ არსებობს არავითარი საფუძველი იმისა, თუ რატომ არ შეიძლება ვიცოდეთ რაიმე ისეთის არსებობა, რასაც *არაივნ* იცნობს. ეს საკითხი მნიშვნელოვანია და განმარტებას მოითხოვს.

თუ მე ვიცნობ რაიმე საგანს, რომელიც არსებობს, ჩემი ნაცნობობა მაძლევს მისი არსებობის ცოდნას. მაგრამ არ არის სწორი, რომ თუ, პირიქით, ყოველთვის, როცა ვიცი, რომ გარკვეული სახის საგანი არსებობს, მე ან ვინმე სხვა უნდა იცნობდეს ამ საგანს. საქმე ისაა, რომ როცა ჩემი მიჩნევა სწორია მიუხედავად იმისა, რომ საგანს არ ვიცნობ, საგანი ჩემთვის ნაცნობია აღწერის წყალობით და რაღაც ზოგადი პრინციპის საფუძველზე შემიძლია ამ აღწერის შესატყვისი საგნის არსებობაზე დავასკვნა იმის არსებობიდან გამომდინარე, რასაც ვიცნობ. ამ საკითხის უკეთ გასაგებად უმჯობესია ჯერ განვიხილოთ განსხვავება ნაცნობობას ანუ უშუალო ცოდნასა და აღწერით ანუ დესკრიფციულ ცოდნას შორის; შემდეგ კი გავარკვიოთ, ზოგადი პრინციპების როგორი ცოდნა, თუკი ეს საერთოდ შესაძლებელია, ხასიათდება ისეთივე უტყუარობით, როგორითაც ჩვენი საკუთარი ცდის არსებობის ცოდნა. ამ საკითხების განხილვას დაეთმობა შემდეგი თავები.

* იხ. ავტორის შენიშვნა მეჩვიდმეტე სტერეოტიპული გამოცემისათვის - მორ.

თავი V

უშუალო ცოდნა და დესკრიფციული ცოდნა

წინა თავში დავრწმუნდით, რომ არსებობს ორი ტიპის ცოდნა: საგნების ცოდნა და ჭეშმარიტებების ცოდნა. ამ თავში მხოლოდ და მხოლოდ საგნების ცოდნას დავუთმობთ ყურადღებას და ამ ცოდნის ორ სახეს განვასხვავებთ. საგნების ცოდნა, როცა ის იმ სახისაა, რომელსაც *ნაცნობობას*, უშუალო ცოდნას ვუწოდებთ, არსებითად უფრო მარტივია, ვიდრე ჭეშმარიტებების რაიმენაირი ცოდნა და ლოგიკურად დამოუკიდებელია ჭეშმარიტებების ცოდნისაგან, თუმცა ნაჩქარევი იქნება იმის დაშვება, რომ ადამიანები სინამდვილეში არასოდეს არ იცნობენ საგნებს ისე, რომ ამავე დროს არ იცოდნენ რაიმე ჭეშმარიტება მათ შესახებ. საგნების *დესკრიფციული* ცოდნა, პირიქით, ყოველთვის გულისხმობს ჭეშმარიტებების გარკვეულ ცოდნას, როგორც თავის წყაროსა და საფუძველს, რაშიც ეს თავი დაგვარწმუნებს. მაგრამ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა ნათელგყოთ, თუ რას გვგულისხმობს „უშუალობაში“ და რას „დესკრიფციაში“.

ჩვენ ვამბობთ, რომ *ვიცნობთ* ყველაფერს, რასაც ვაცნობიერებთ პირდაპირ, დასკვნის რაიმე პროცესით ან ჭეშმარიტებათა რაიმე ცოდნით გაშუალების გარეშე. ჩემი მაგიდის შემთხვევაში მე ასეთნაირად ვიცნობ გრძნობად მონაცემებს, რომლებიც მაგიდის გარეგნულ სახეს ქმნიან — მის ფერს, ფორმას, სიმკვრივეს, სიგლუვეს და ა.შ. ეს ყველაფერი ისაა, რასაც მე უშუალოდ ვაცნობიერებ, როცა ვხედავ და ვეხები ჩემს მაგიდას. ბევრი რამის თქმა შეიძლება ფერის იმ კონკრეტული ტონის შესახებ, რომელსაც ვხედავ — შეიძლება ვთქვათ, რომ ის ყავისფერია, საკმაოდ მუქია და ა.შ. მაგრამ ასეთი დებულებები მიუხედავად იმისა, რომ მაწვდიან ჭეშმარიტებების ცოდნას ფერის *შესახებ*, მაინც არ მაცნობენ თვითონ ფერს იმაზე უკეთესად, ვიდრე მანამდე ვიცნობდი მას: იმდენად, რამდენადაც საქმე თვით ფერის ცოდნას შეეხება, მე ფერი ვიცი სრულყოფილად და ყოველმხრივ, როცა ვხედავ მას, და რაიმე დამატებითი ცოდნა

თვით მის შესახებ თეორიულადაც კი შეუძლებელია. ამდენად, ის გრძნობადი მონაცემები, რომლებიც ჩემი მაგიდის გარეგნულ სახეს ქმნიან სწორედ ისაა, რასაც ვიცნობ, ისაა, რასაც უშუალოდ ვიგებ ზუსტად ისე, როგორც ის არის.

და პირიქით, ჩემი ცოდნა მაგიდის, როგორც ფიზიკური ობიექტის შესახებ არ არის პირდაპირი ცოდნა. როგორც არ უნდა იყოს ის, იგი მიღებულია იმ გრძნობად მონაცემებთან ნაცნობობის შედეგად, რომლებიც მაგიდის გარეგნულ სახეს ქმნიან. ჩვენ ვნახეთ, რომ შესაძლებელია, თანაც ყოველგვარი აბსურდულობის გარეშე, ეჭვი შევიტანოთ მაგიდის არსებობაში საერთოდ, მაშინ როცა გრძნობადი მონაცემების არსებობაში დაეჭვება შეუძლებელია. ცოდნა, რომელიც მაგიდას უკავშირდება, იმ სახისაა, რომელსაც დესკრიფციულ ცოდნას ვუწოდებთ. მაგიდა არის „ფიზიკური ობიექტი, რომელიც ასეთ და ასეთ გრძნობად მონაცემებს იწვევს“. ეს არის მაგიდის დესკრიფცია გრძნობადი მონაცემების მეშვეობით. მაგიდის შესახებ საერთოდ რაიმეს გაგება რომ შევძლოთ, უნდა ვიცოდეთ ჭეშმარიტებები, რომლებიც მას აკავშირებენ იმასთან, რასაც ვიცნობთ: უნდა ვიცოდეთ, რომ „ასეთი და ასეთი გრძნობადი მონაცემები გამოწვეულია რაღაც ფიზიკური ობიექტით“. არ არსებობს ისეთი სულიერი მდგომარეობა, როცა ჩვენ პირდაპირ გავაცნობიერებთ მაგიდას. მაგიდის შესახებ მთელი ჩვენი ცოდნა რეალურად *ჭეშმარიტებების* ცოდნაა და ის ნამდვილი საგანი, რომელიც მაგიდაა, მკაცრად თუ ვიტყვით, ჩვენი ნაცნობი სულაც არ არის. ჩვენ ვიცით მისი დესკრიფცია და ვიცით, რომ არსებობს მხოლოდ ერთი საგანი, რომელსაც ეს დესკრიფცია მიეყენება, თუმცა თვით ამ ობიექტს ჩვენ პირდაპირ არ ვიცნობთ. ასეთ შემთხვევაში ვამბობთ, რომ ამ საგნის ჩვენი ცოდნა დესკრიფციული ცოდნაა.

მთელ ჩვენს ცოდნას, როგორც საგნების, ასევე ჭეშმარიტებების ცოდნას, საფუძველად ნაცნობობა უდევს. ამდენად, მნიშვნელოვანია იმის გააზრება, თუ რა სახისაა ის საგნები, რომლებსაც ვიცნობთ.

გრძნობადი მონაცემები, როგორც უკვე ვნახეთ, იმ საგნებს მიეკუთვნება, რომლებსაც ვიცნობთ; ფაქტიურად, ისინი უშუალო ცოდნის ყველაზე აშკარა და თვალსაჩინო მაგალითებია. მაგრამ ეს ერთადერთი მაგალითი რომ იყოს, მაშინ ჩვენი ცოდნა გაცილებით უფრო შეზღუდული იქნებოდა, ვიდრე ის რეალურად არის. ჩვენ მხოლოდ ის გვეცოდინებოდა, რაც ჩვენს გრძნობებს ახლა ეძლევა: შეუძლებელი იქნებოდა წარსულის შესახებ რაიმეს ცოდნა — თუნდაც იმისა, რომ წარსული არსებობს — არც ჩვენი გრძნობადი მონაცემების თაობაზე გვეცოდინებოდა რაიმე ჭეშმარიტება, რადგან

ჭეშმარიტებათა ცოდნა მთლიანად, როგორც ამას შემდგომში ვუჩვენებთ, მოითხოვს ისეთ საგნებთან ნაცნობობას, რომლებიც თავისი ხასიათით არსებითად განსხვავდებიან გრძნობადი მონაცემებისგან, საგნებთან, რომლებსაც ზოგჯერ „აბსტრაქტულ იდეებს“ უწოდებენ, მაგრამ რომლებსაც ჩვენ „უნივერსალებს“, „ზოგადობებს“ დავარკვევთ. ამდენად, გრძნობადი მონაცემების გარდა, სხვა საგნებთან ნაცნობობაც უნდა განვიხილოთ, თუკი გვინდა, რომ ჩვენი ცოდნის მეტ-ნაკლებად ადეკვატური ანალიზი შევქალოთ.

პირველი, რაც გრძნობადი მონაცემების შემდეგაა განსახილველი, არის ნაცნობობა *მეხსიერების* დახმარებით. აშკარაა, რომ ხშირად გვახსოვს ის, რაც გვინახავს, მოგვისმენია ანდა სხვაგვარად გამხდარა მისაწვდომი ჩვენი გრძნობებისათვის, და რომ ასეთ შემთხვევებში ჩვენ უშუალოდ ვაცნობიერებთ იმას, რაც გვახსოვს, მიუხედავად იმ ფაქტისა, რომ ის წარმოგვიდგება როგორც წარსული და არა როგორც აწმყო. მეხსიერებით მიღებული ეს უშუალო ცოდნა წარსულთან დაკავშირებული მთელი ჩვენი ცოდნის წყაროა: მის გარეშე ვერ მივიღებდით რაიმე ცოდნას დასკვნის საშუალებით, რადგან არ გვეცოდინებოდა, რომ არსებობდა რაიმე წარსული, რომელზედაც უნდა დაგვესკვნა.

შემდეგი, რისი განხილვაც აუცილებელია, არის ნაცნობობა *ინტროსპექციით*. ჩვენ მხოლოდ საგნებს კი არ ვაცნობიერებთ, არამედ ხშირად იმასაც ვაცნობიერებთ, რომ ისინი ვაცნობიერებელი გვაქვს. მზეს რომ ვხედავ, მე ხშირად ჩემს მიერ მზის ხედვაც მაქვს ვაცნობიერებული. ამდენად, „ჩემს მიერ მზის ხედვა“ არის ობიექტი, რომელსაც ვიცნობ. როდესაც მშია, შესაძლოა ვაცნობიერებდეთ ჭამის სურვილს. ამდენად, „ჭამის სურვილი“ არის ობიექტი, რომელსაც ვიცნობ. ასეთნაირადვე შესაძლოა ვაცნობიერებდეთ სიამოვნებისა თუ ტკივილის გრძნობას და საზოგადოდ ყველა იმ მოვლენას, რომელიც ჩემს გონებაშია. ნაცნობობის ეს სახე, რომელსაც თვითცნობიერება შეიძლება ვუწოდოთ, მენტალური მოვლენების მთელი ჩვენი ცოდნის წყაროა. ნათელია, რომ ასე უშუალოდ მხოლოდ იმის გაგებაა შესაძლებელი, რაც ჩვენს გონებაში ხდება. ის, რაც სხვების გონებაში ხდება, ჩვენთვის გასაგებია მხოლოდ მათი სხეულების აღქმის წყალობით, ანუ იმ ჩვენი გრძნობადი მონაცემების საფუძველზე, რომლებიც მათ სხეულებთანაა დაკავშირებული. მაგრამ საკუთარი გონების შინაარსების ცოდნა რომ არა, ჩვენ ვერ შევძლებდით სხვათა გონებების შინაარსების ცოდნას და, მაშასადამე, ვერც იმას გავიგებდით ოდესმე, აქვთ თუ არა მათ გონება. ბუნებრივი ჩანს იმის დაშვება, რომ თვითცნობიერება ცხოველისაგან ადამიანის განმასხვავებელი ერთ-

ერთი ნიშანია: შეგვიძლია დავუშვათ, რომ ცხოველები, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი იცნობენ გრძნობად მონაცემებს, არასოდეს არ აცნობიერებენ ამ ცოდნას. მე იმას კი არ ვგულისხმობ, რომ მათ *აუჭევთ* გრძნობადი მონაცემების არსებობა, არამედ იმას, რომ ისინი არც იმ ფაქტს აცნობიერებენ, რომ შეგრძნებები და გრძნობები აქვთ და, მაშასადამე, არც იმ ფაქტს, რომ ისინი, საკუთარი შეგრძნებებისა და გრძნობების სუბიექტები, არსებობენ.

ჩვენი გონების შინაარსების ცნობაზე ჩვენ ვისაუბრებთ როგორც *თვითცნობიერებაზე*, მაგრამ ეს, რა თქმა უნდა, არ არის ჩვენი *მეს* ვაცნობიერება: ეს არის კონკრეტული აზრებისა და გრძნობების ვაცნობიერება. საკითხი, ვიცნობთ თუ არა ჩვენს საკუთარ შიშველ ეგოს, მეს, როგორც კონკრეტული აზრებისა და გრძნობების საპირისპირო რამეს, საკმაოდ რთულია იმისათვის, რომ მასზე დაუფიქრებლად გავცეთ დადებითი პასუხი. საკუთარ თავში ჩახედვას რომ ვცდილობთ, ყოველთვის რაღაც კონკრეტულ აზრს ან გრძნობას გადავწყდებით ხოლმე და არა იმ „მეს“, რომელსაც ეს აზრი ან გრძნობა აქვს. მიუხედავად ამისა, არსებობს გარკვეული საფუძველი იმ მოსაზრებისათვის, რომ ჩვენ ვიცნობთ ამ „მეს“, თუმცა რთულია ამ ნაცნობობის გამოცალკევება სხვა მოვლენებისაგან. იმის ნათელსაყოფად, თუ რა სახისაა ეს საფუძველი, მოდით, ჯერ დავადგინოთ, თუ რა იგულისხმება კონკრეტული აზრების ცოდნაში.

„ჩემს მიერ მზის დანახვას“ რომ ვიცნობ, ნათელია, რომ ორ განსხვავებულ, მაგრამ ურთიერთდაკავშირებულ მოვლენას ვიცნობ. ერთის მხრივ, ეს არის გრძნობადი მონაცემი, რომლითაც მზე მეძლევა, მეორეს მხრივ, არსებობს ის, ვინც ამ გრძნობად მონაცემს ხედავს. ნებისმიერი ნაცნობობა, ისეთი როგორიცაა ჩემი ნაცნობობა გრძნობად მონაცემთან რომლითაც მზე მეძლევა, ნათელია, რომ არის რაღაც მიმართება პიროვნებას, ნაცნობობის სუბიექტსა და იმ ობიექტს შორის, რომელსაც ეს პიროვნება იცნობს. როცა საქმე ისეთი რაიმეს ნაცნობობას ეხება, რასაც მე შეიძლება ვიცნობდეთ (როგორც ვიცნობ ჩემს ნაცნობობას იმ გრძნობად მონაცემთან, რომლითაც მზე მეძლევა), ნათელია, რომ პიროვნება, რომელიც იცნობს, თვით მე ვარ. ამდენად, როცა ვიცნობ ჩემს მიერ მზის დანახვას, მთელი ის ფაქტი, რომელსაც ვიცნობ არის „თვითნაცნობობა გრძნობად მონაცემთან“.

გარდა ამისა, ჩვენ ვიცით ჭეშმარიტება: „მე ვიცნობ ამ გრძნობად მონაცემს“. ძნელი გასაგებია, თუ როგორ შევძლებდით ამ ჭეშმარიტების ცოდნას ან თუნდაც იმის გაგებას, თუ რას ვგულისხმობთ ამით, თუ არ ვიცნობთ რაღაცას, რასაც „მეს“ ვუწოდებთ. აუცილებელი არ არის დავუშვათ, რომ მეტ-ნაკლებად უცვლელ პიროვნებას

ვიცნობთ, რომელიც ისეთივეა დღეს, როგორც გუშინ იყო, მაგრამ, როგორც ჩანს, ჩვენ უნდა ვიცნობდეთ იმ საგანს, რომელიც, მიუხედავად მისი ბუნების რაგვარობისა, ხელავს მზეს და იცნობს გრძობად მონაცემებს. ამრიგად, გარკვეული აზრით, როგორც ჩანს, ჩვენ უნდა ვიცნობდეთ ჩვენს მეს, როგორც ჩვენი კონკრეტული ცდის საპირისპირო რამეს. მაგრამ ეს რთული საკითხია და სერიოზული არგუმენტების მოტანა შესაძლებელი როგორც მის სასარგებლოდ, ასევე საწინააღმდეგოდ. ამიტომ, მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენს საკუთარ თავთან ნაცნობობა ალბათ, მართლაც გვაქვს, ჭკვიანური არ იქნება ვამტიციოთ, რომ ეს უჭკველად ასეა.

ამდენად, ყველაფერი, რაც აქამდე ვთქვით არსებულ საგნებთან ნაცნობობის შესახებ, ასე შეგვიძლია შევაჯამოთ. შეგრძნებების დასმარებით ვიცნობთ ჩვენი გარეგანი გრძნობების მონაცემებს, ინტროსპექციის წყალობით — იმის მონაცემებს, რასაც შეიძლება შინაგანი გრძნობა ვუწოდოთ: აზრებს, გრძნობებს, სურვილებს და ა.შ.; მესხიერების საშუალებით ვიცნობთ იმას, რაც ან გარეგანი ანდა შინაგანი გრძნობის მონაცემები იყო. და კიდევ, შესაძლებელია, თუმცა არა უდავო, რომ ვიცნობთ მეს, როგორც იმას, რაც აცნობიერებს საგნებს ან აქვს რაღაც სურვილები საგნების მიმართ.

კონკრეტული არსებული საგნების ცნობის გარდა, ჩვენ ვიცნობთ იმასაც, რასაც დავარქმევთ *უნივერსალიებს* ანუ ზოგად იდეებს, ისეთებს როგორცაა *სითეთრე, განსხვავება, ძმობა* და ა.შ. ყოველ სრულ წინადადებაში ერთი სიტყვა მაინც უნდა იყოს ისეთი, რომელიც უნივერსალიას, ზოგადობას წარმოგვიდგენს, რადგან ყველა ზმნას ზოგადი მნიშვნელობა აქვს. ზოგადობებს მოგვიანებით, IX თავში დავუბრუნდებით; ამჟამად კი მხოლოდ ისაა აუცილებელი, რომ თავი დავიზღვიოთ იმ ვარაუდისაგან, თითქოს ყველაფერი, რასაც შეიძლება ვიცნობდეთ, რაღაც კონკრეტული და არსებული უნდა იყოს. ზოგადობების გაცნობიერებას *წვდომას* უწოდებენ, ხოლო იმ ზოგადობას, რომელიც გაცნობიერებულია — *ცნებას*.

საგნებს შორის, რომლებსაც ვიცნობთ, როგორც ვხედავთ, არ არის არც ფიზიკური ობიექტები (როგორც გრძნობადი მონაცემების საპირისპირო რამე) და არც სხვა ადამიანების გონებები. ამ საგნებს ვიგებთ იმით, რასაც მე „დესკრიფციულ ცოდნას“ ვუწოდებ და რაც ახლა უნდა განვიხილოთ.

„დესკრიფციას“ ვუძახი შემდეგი სახის ნებისმიერ ფრაზებს: „რადაც ასეთი და ასეთი“ ან „ის, რაც ასეთი და ასეთია“. ფრაზას: „რადაც ასეთი და ასეთი“ განუსაზღვრელ დესკრიფციას ვუწოდებ, ხოლო ფრაზას: „ის, რაც ასეთი და ასეთია“ (მხოლოდით რიცხვში) გან-

საზღვრულ დესკრიფციას დავარქმევ. მაშასადამე, „ადამიანი“ განუსაზღვრელი დესკრიფციაა, ხოლო „ის ადამიანი, რომელსაც რკინის ნიღაბი უკეთია“ განსაზღვრული. განუსაზღვრელ დესკრიფციებთან ათასგვარი პრობლემაა დაკავშირებული, მაგრამ მათ გვერდს ავუვლი, რადგან ისინი არ არიან პირდაპირ დაკავშირებული საკითხთან, რომელსაც განვიხილავთ. ჩვენი განხილვის საგანი კი არის ობიექტების ცოდნის ბუნება ისეთ შემთხვევებში, როცა ვიცით, რომ არსებობს რაღაც ობიექტი, რომელიც პასუხობს განსაზღვრულ დესკრიფციას, თუმცა არც ერთ ასეთ ობიექტს უშუალოდ არ ვიცნობთ. ეს საკითხი მხოლოდ და მხოლოდ განსაზღვრულ დესკრიფციებს უკავშირდება. ამიტომ შემდგომში ყოველთვის, როცა მხედველობაში „განსაზღვრული დესკრიფცია“ მექნება, მხოლოდ სიტყვა „დესკრიფციას“ ვიხმარ. მაშასადამე, დესკრიფციაში იგულისხმება ნებისმიერი ფრაზა, რომელსაც აქვს სახე „ის, რაც ასეთი და ასეთია“ მხოლოდით რიცხვში.

ჩვენ ვიტყვით, რომ ობიექტს „ვიცნობთ დესკრიფციით“, როცა ვიცით, რომ არსებობს ერთი და არა მეტი ობიექტი, რომელსაც გარკვეული თვისება აქვს. ჩვეულებრივ იგულისხმება, რომ ამ ობიექტს უშუალოდ არ ვიცნობთ. ჩვენ ვიცით, რომ კაცი, რომელსაც რკინის ნიღაბი ეკეთა, არსებობდა, ასევე ვიცით არაერთი დებულება მის შესახებ, მაგრამ არ ვიცით, ვინ იყო იგი. ჩვენ ვიცით, რომ იმ კანდიდატს, რომელიც ხმების უმრავლესობას მოიპოვებს, აირჩევენ, და ამ შემთხვევაში დიდია ალბათობა ვიცნობდეთ იმ კაცს (მხოლოდ და მხოლოდ იმ აზრით, რა აზრითაც შეიძლება სხვა ადამიანს ვიცნობდეთ), რომელიც, ამასთანავე, ის კანდიდატია, რომელიც ხმების უმრავლესობას მიიღებს; მაგრამ ჩვენ არ ვიცით კანდიდატებს შორის რომელია ის, ე.ი. არ ვიცით არანაირი დებულება, რომლის ფორმაცაა „A არის ის კანდიდატი, რომელიც ხმების უმრავლესობას მიიღებს“, სადაც A არის ერთ-ერთი კანდიდატის სახელი. ვიტყვით, რომ გვაქვს „უბრალოდ დესკრიფციული ცოდნა“ იმისა, რაც არის ასეთი და ასეთი მაშინ, როცა მართალია ვიცით, რომ ის, რაც ასეთი და ასეთია, არსებობს და შესაძლოა კიდევ ვიცნობთ ობიექტს, რომელიც ნამდვილად არის ის, რაც ასეთი და ასეთია, თუმცა ჯერ კიდევ არ ვიცით დებულება „A არის ის, რაც ასეთი და ასეთია“, სადაც A არის რაღაც, რასაც ვიცნობთ.

როდესაც ვამბობთ, რომ „ის, რაც ასეთი და ასეთია“ არსებობს, გულისხმობთ, რომ არსებობს ზუსტად ერთი ობიექტი, რომელიც არის ის, რაც ასეთი და ასეთია. დებულება „A არის ის, რაც ასეთი და ასეთია“ გულისხმობს, რომ A-ს, და სხვა არაფერს აქვს ასეთი და

ასეთი თვისება. „ბატონი A არის უნიონისტების კანდიდატი ამ საარჩევნო ოლქში“ ნიშნავს, რომ „ბატონი A, და სხვა არაფერ, არის უნიონისტების კანდიდატი ამ საარჩევნო ოლქში“. „არსებობს ის, ვინც არის უნიონისტების კანდიდატი ამ საარჩევნო ოლქში“ გულისხმობს, რომ „ვიღაც ერთი და სხვა არაფერ, არის უნიონისტების კანდიდატი ამ საარჩევნო ოლქში“. მაშასადამე, როცა ვიცნობთ ობიექტს, რომელიც არის ის, რაც ასეთი და ასეთია, ჩვენ ვიცით, რომ ის, რაც ასეთი და ასეთია, არსებობს; მაგრამ შესაძლებელია ვიცოდეთ, რომ ის, რაც ასეთი და ასეთია არსებობს, როცა არ ვიცნობთ არც ერთ ობიექტს, რომელიც ვიცით, რომ არის ის, რაც ასეთი და ასეთია, და მაშინაც, როცა არ ვიცნობთ არც ერთ ისეთ ობიექტს, რომელიც ნამდვილად არის ის, რაც ასეთი და ასეთია.

ზოგადი სიტყვები, საკუთარი სახელებიც კი, როგორც წესი, ნამდვილი დესკრიფციები. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, აზრი იმ პიროვნების თავში, რომელიც სწორად იყენებს საკუთარ სახელს, მხოლოდ მაშინ შეიძლება აშკარად გამოიხატოს, თუ ამ საკუთარ სახელს დესკრიფციით შევცვლით. მეტიც, დესკრიფციას, რომელიც საჭიროა აზრის გამოსახატავად, სხვადასხვა ადამიანი ან თუნდაც ერთი და იგივე პიროვნება დროის სხვადასხვა პერიოდში, განსხვავებულად ჩამოაყალიბებს. ერთადერთი მუდმივი საგანი (მანამ, სანამ ამ სახელს სწორად ვიყენებთ) ის ობიექტია, რომლის სახელიცაა ეს. მაგრამ მანამ, სანამ ის მუდმივია, მის მიმართ გამოთქმული კონკრეტული დესკრიფცია არავითარ გაგლენას არ ახდენს იმ დებულების ჭეშმარიტებასა თუ მცდარობაზე, რომელშიც ეს სახელია გამოყენებული.

მოლით, რამოდენიმე ილუსტრაცია მოვიშველიოთ. დავუშვათ რაიმე დებულება ითქვა ბისმარკზე. თუკი ვუშვებთ, რომ არსებობს ისეთი რამ, როგორცაა საკუთარ თავთან პირდაპირი ნაცნობობა, მაშინ ბისმარკს თვითონ შეეძლო პირდაპირ გამოყენებინა საკუთარი სახელი იმ კონკრეტული პიროვნების აღსანიშნად, რომელსაც იგი იცნობდა. ამ შემთხვევაში, თუკი ის საკუთარი თავის მიმართ გამოთქვამდა რაიმე შეხედულებას, ის თვითონ შეიძლება ყოფილიყო ამ შეხედულების შემადგენელი ნაწილი. ეს საკუთარი სახელის პირდაპირი გამოყენებაა, რომელიც ყოველთვის ესწრაფვის უბრალოდ იყოს გარკვეული ობიექტის და არა ამ ობიექტის დესკრიფციის სიმბოლო. მაგრამ განსხვავებულ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე, როცა ბისმარკის შესახებ რაიმე შეხედულებას ის ადამიანი გამოთქვამს, რომელიც მას იცნობდა. ეს პიროვნება იცნობდა მხოლოდ იმ გრძნობად მოწონებებს, რომლებსაც იგი ბისმარკის სხეულთან აკავშირებდა (და

ვუშვათ, რომ სწორადაც). ბისმარკის სხეული, როგორც ფიზიკური ობიექტი, და მით უმეტეს მისი გონება ამ პიროვნებას შეიძლება სცოდნოდა მხოლოდ როგორც ამ გრძნობად მონაცემებთან დაკავშირებული სხეული და გონება. ე.ი. მან ეს დესკრიფციის, აღწერის მეშვეობით იცოდა. რა თქმა უნდა, ის, თუ ადამიანის გარეგნული დამახასიათებელი ნიშნებიდან მასზე ფიქრისას მისი მეგობრის გონებაში რომელი წამოტივტივდება, დიდ წილად შემთხვევითობაზეა დამოკიდებული. მაშასადამე, მეგობრის გონებაში არსებული დესკრიფცია შემთხვევითია, აქციდენტურია. აქ ისაა არსებითი, რომ მან იცის, რომ ყველა ეს განსხვავებული დესკრიფცია ერთსა და იმავე არსებას ეხება, მიუხედავად იმისა, რომ ის შეიძლება არ იცნობდეს ამ მოცემულ არსებას.

როცა ჩვენ, ვინც ბისმარკს არ ვიცნობდით, მასზე რაიმე შეხედულებას გამოვთქვამთ, ჩვენს გონებაში არსებული დესკრიფცია, ალბათ, ისტორიული ცოდნის რაღაც მეტად თუ ნაკლებად ბუნდოვანი ფრაგმენტია, რომელიც, საკმაოდ ხშირად, გაცილებით მეტია, ვიდრე ბისმარკთან იდენტიფიკაციისათვისაა საჭირო. მაგრამ მოლით, საილუსტრაციოდ დავუშვათ, რომ ჩვენ მასზე ვმსჯელობთ როგორც „გერმანიის იმპერიის პირველ კანცლერზე“. აქ ყველა სიტყვა „გერმანიის“ გარდა, აბსტრაქტულია. სიტყვას „გერმანია“, თავის მხრივ, სხვადასხვა ადამიანისათვის განსხვავებული მნიშვნელობა ექნება. ზოგიერთს ის გერმანიაში მოუხაურობას გაახსენებს, ზოგიერთს — გერმანიის მოხაზულობას რუკაზე, და ა.შ. მაგრამ თუ ჩვენ უნდა ვაწარმოთ დესკრიფცია, რომელიც ვიცით, რომ გამოყენებადია, რაიმე მომენტში იძულებული გავხდებით მასში შევიტანოთ მითითება რაღაც კონკრეტულზე, რომელსაც ვიცნობთ. ამგვარი მითითება გვაქვს წარსულის, აწმყოსა და მომავლის ყოველი ხსენებისას (როგორც გარკვეული თარიღების შეპირისპირებისას), ან როცა ვსაუბრობთ იმაზე, რაც არის აქ და იქ, ანდა როცა სხვა ადამიანების ნათქვამს ვიმეორებთ. ამდენად, როგორც ჩანს, რაღაცნაირად, იმ დესკრიფციაში, რომელსაც რაღაც კონკრეტულის მიმართ გამოყენებად ვთვლით, ჩართული უნდა იყოს რაიმე მითითება იმ კონკრეტულზე, რომელსაც ვიცნობთ, თუკი არ გვინდა, რომ აღწერილი საგნის ჩვენი ცოდნა შემოიფარგლოს მხოლოდ იმით, რაც *ლოგიკურად* გამოიყვანება ამ დესკრიფციიდან. მაგალითად, „ის, ვინც ყველაზე ხანდაზმულია ადამიანებს შორის“ ისეთი დესკრიფციაა, რომელშიც მხოლოდ უნივერსალიებია გამოყენებული და ის გამოსადეგი უნდა იყოს რომელიც ადამიანის მიმართ, მაგრამ ამ ადამიანის თაობაზე ვერ გამოთქვამთ ვერანაირ შეხედულებას, რომელშიც ამ ადამიანის შესახ-

ეს ისეთი ცოდნა იქნება მოცემული ამ დესკრიფციიდან რომ არ გამოიყვანება. მაგრამ თუკი ვიტყვიტ „გერმანიის პირველი კანცლერი გამჭრიახი პოლიტიკოსი იყო“, ჩვენი შეხედულების ჭკმარტივებაში მხოლოდ იმის წყალობით შეგვიძლია ვიყოთ დარწმუნებული, რასაც ვიცნობთ — ჩვეულებრივ ეს იქნება რაიმე გაგონილი თუ წაკითხული ცნობები. აზრი, რომელიც ჩვენ ნამდვილად გვაქვს, გარდა იმ ინფორმაციისა, რომელსაც სხვებს გადაცემით და გარდა იმ ფაქტისა რეალური ბისმარკის შესახებ, რომელიც ჩვენს შეხედულებას მნიშვნელოვანს ხდის, მოიცავს ერთ ან მეტ რაღაც კონკრეტულს, სხვა მხრივ კი მოლიანად ცნებებისგან შედგება.

აღვიწილი ყველა სახელი, — ლონდონი, ინგლისი, ევროპა, დედამიწა, მზის სისტემა, — როცა მათ ვიყენებთ, ასევე გულისხმობს დესკრიფციას, რომელიც ეფუძნება ერთ ან მეტ ისეთ რაღაც კონკრეტულს, რასაც ვიცნობთ. ვფიქრობ, რომ სამყაროც კი, როგორც მას მეტაფიზიკა განიხილავს, გულისხმობს ასეთ კავშირს კონკრეტულთან. მაგრამ ლოგიკა, რომელიც მხოლოდ იმას კი არ ეხება, რაც მართლაც არსებობს, არამედ იმასაც, რაც შეიძლება არსებობდეს ან იყოს, ანდა იმას, რასაც შეუძლია არსებობა ან ყოფნა, პირიქით, არ გულისხმობს არავითარ მითითებას რაღაც რეალურ კონკრეტულზე.

როგორც ჩანს, როცა ვამბობთ რაიმე დებულებას იმაზე, რაც მხოლოდ დესკრიფციით ვიცით, ჩვენ ხშირად ვკვდილობთ ეს დებულება გამოვთქვათ თვით იმ რეალური ობიექტის მიმართ, რომელიც აღწერილია და თანაც არა იმ ფორმით, რომელიც ამ დესკრიფციას გულისხმობს. კერძოდ, როცა ბისმარკის შესახებ ვამბობთ რაიმეს, ჩვენ გვინდა, თუ ეს შესაძლებელია, ბისმარკის შესახებ ისეთი შეხედულება გამოვთქვათ, რომლის თქმაც მხოლოდ თვით ბისმარკს შეუძლია, სახელდობრ, შეხედულება, რომლის შემადგენელი ნაწილიც ის თვითონ არის. ამგვარი ცდა ჩვენი უცილობელი მარცხით დამთავრდება, რადგან რეალური ბისმარკი ჩვენთვის უცნობია. მაგრამ ჩვენ ვიცით, რომ არსებობს ობიექტი B, სახელად ბისმარკი და რომ B გამჭრიახი პოლიტიკოსი იყო. ამდენად, ჩვენ ასეთნაირად შეგვიძლია აღვწეროთ ის დებულება, რომლის დადასტურებაც გვინდა: „B გამჭრიახი პოლიტიკოსი იყო“, სადაც B არის ობიექტი, რომელიც იყო ბისმარკი. თუ ბისმარკს აღვწერთ როგორც „გერმანიის იმპერიის პირველ კანცლერს“, მაშინ დებულება, რომლის დადასტურებაც გვინდა, შეიძლება აღვწეროთ როგორც „დებულება იმ რეალური ობიექტის მიმართ, რომელიც გერმანიის იმპერიის პირველი კანცლერი იყო, აღასტურებს, რომ ეს ობიექტი გამჭრიახი პოლიტიკოსი იყო“. გამოყენებული დესკრიფციის ბისმარკის კარირების მიუხედავად, ჩვენ შეგვიძლია აზრის გაგება და სხ-

ვისთვის გადაცემა, რადგან ვიცით, რომ არსებობს ჭკმარტივი დებულება, რომელიც რეალურ ბისმარკს ეხება და რომც შეგვიძლია დესკრიფცია (თუკი ეს დესკრიფცია სწორია), აღწერილი დებულება თვით იქნება. ჩვენ სწორედ ის დებულება გვინტერესებს, რომელიც აღწერილია და რომელიც ვიცით, რომ ჭკმარტივია; თუმცა თვით ამ დებულებას არ ვიცნობთ და არ ვიცით ის, მაგრამ ვიცით, რომ ის ჭკმარტივია.

ჩვენ ვნახავთ, რომ რაღაც კონკრეტულის ცოდნას ეტაპობრივად ვშორდებით: არსებობს ბისმარკი იმ ადამიანებისათვის, ვინც მას იცნობდა, ბისმარკი მათთვის, ვინც მხოლოდ ისტორიის წყალობით იცნობს მას; ასევე ადამიანი რკინის ნიღბით ანდა ადამიანებს შორის ყველაზე ხანდაზმული. ესენი თანდათანობით შორდებიან რაღაც კონკრეტულის ცოდნას; პირველი მათგანი იმდენად უახლოვდება ნაცნობობას, რამდენადაც ეს შესაძლებელია სხვა პიროვნების მიმართ; მეორე შემთხვევაში ჯერ კიდევ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ვიცით „ის იყო ბისმარკი“; მესამეში არ ვიცით, თუ ვის იყო რკინის ნიღბი ან ადამიანი, თუმცა შესაძლია მასზე უამრავი დებულება ვიცოდეთ, რომლებიც არ გამომდინარეობენ ლოგიკურად იმ ფაქტიდან, რომ ის რკინის ნიღბს ატარებდა; და ბოლოს, მეოთხე შემთხვევაში, ჩვენ არაფერი ვიცით გარდა იმისა, რაც ლოგიკურად გამოიყვანება ამ ადამიანის განსაზღვრებიდან. ასეთივე ეფარება ვხვდებით უნივერსალიტების სამყაროშიც. მრავალ უნივერსალიას, მრავალი კონკრეტული რაღაცის მსგავსად, მხოლოდ დესკრიფციით ვიცნობთ. მაგრამ აქაც, ისევე როგორც რაღაც კონკრეტულის შემთხვევაში, ცოდნა იმისა, რაც დესკრიფციით ვიცით, საბოლოოდ დაიყვანება ცოდნაზე, რომელიც ეხება იმას, რაც უშუალოდია ცნობილი.

დესკრიფციის შემსველი დებულებების ანალიზის ძირითადი პრინციპი შემდეგია: ყველა დებულება, რომლის გაგებაც შეგვიძლია, მოლიანად ისეთი შემადგენლებისგან უნდა იყოს შედგენილი, რომლებსაც ვიცნობთ.

ამ ეტაპზე არ შეგვიძლია პასუხი გავცეთ ყველა იმ არგუმენტს, რომელიც ამ ძირითადი პრინციპის საწინააღმდეგოდ შეიძლება წამოაყენონ. ამჟამად მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ რაღაცნაირად შესაძლებელი უნდა იყოს ამ არგუმენტების უკუგდება, რადგან ძნელი წარმოხადგენია, რომ შესაძლებელია რაიმეს მიხედავად ან ვარაუდის დაშვება ისე, რომ არ ვიცოდეთ რა არის ის, რასაც მივინიშნებთ ან რასაც ვვარაუდობთ. იმ სიტყვებს, რომლებსაც ვიყენებთ, რაღაც მნიშვნელობა უნდა მივანიჭოთ, თუკი გვინდა, რომ აზრთანად ვილაპარაკოთ და არა მხოლოდ რაღაც ბგერები წარმოვთქვათ; მნიშ-

ენელობა კი, რომელსაც ამ სიტყვებს მივანიჭებთ, უნდა ეხებოდეს რაღაცას, რასაც ვიცნობთ. ასე მაგალითად, როცა იულიუს კეისრის მიმართ გამოვთქვამთ რაიმე დებულებას, ნათელია, რომ გონებაში თვითონ იულიუს კეისარი არ წარმოგვიდგება, რადგან მას არ ვიცნობდით. ჩვენს გონებაში იულიუს კეისრის რაღაც *დესკრიფცია* გაჩნდება: „ადამიანი, რომელიც მარტის იღებში მოკლეს“, „რომის იმპერიის დამაარსებელი“ ან იქნებ, უბრალოდ „ადამიანი, რომელსაც *იულიუს კეისარი* ერქვა“ (ამ ბოლო დესკრიფციაში *იულიუს კეისარი* არის მხოლოდ ბგერების ერთობლიობა ან ფორმა, რომელსაც ვიცნობთ). მაშასადამე, ჩვენს დებულებაში ზუსტად ის კი არ იგულისხმება, რასაც ის თითქოს უნდა გულისხმობდეს, არამედ რაღაც, რაშიც იულიუს კეისრის ნაცვლად ჩართულია მისი რაიმე დესკრიფცია, რომელიც მთლიანად შედგენილია ისეთი კონკრეტულობებისა და ზოგადობებისაგან, რომელთაც ვიცნობთ.

დესკრიფციული ცოდნის მნიშვნელობა ძირითადად ისაა, რომ ის შესაძლებლობას გვაძლევს გავცდეთ ჩვენი პირადი ცდის საზღვრებს. მიუხედავად იმ ფაქტისა, რომ მხოლოდ იმ ტექსტების ცოდნა შეგვიძლია, რომლებიც მთლიანად ჩვენთვის უშუალოდ ნაცნობი წევრებისგან შედგება, მაინც შესაძლებელია დესკრიფციით ვიცოდეთ საგნები, რომლებიც ცლაში არასოდეს არ მოგვცემია. ჩვენი უშუალო ცდის მეტისმეტად ვიწრო საზღვრების გათვალისწინებით, ეს შედეგი სასიცოცხლო მნიშვნელობისაა და სანამ მას არ გავიაზრებთ, ჩვენი ცოდნის დიდი ნაწილი იღუპა და, ამდენად, საეჭვო დარჩება.

თავი VI

ინფორმაციის შესახებ

სხვადასხვა საკითხის განხილვისას ჩვენ თითქმის ყოველთვის ვცდილობდით გავგერკვია, თუ როგორ გვეხმარებიან ჩვენი მონაცემები არსებობის შესახებ ცოდნის მიღწევაში. რა საგნებია ამ სამყაროში, რომელთა არსებობა ვიცით მათთან ჩვენი ნაცნობობის წყალობით? აქამდე ამ კითხვაზე პასუხისას ვამბობდით, რომ ვიცნობთ ჩვენს გრძნობად მონაცემებს და, შესაძლოა, საკუთარ თავსაც. ჩვენ ვიცით, რომ ესენი არსებობენ. ასევე ვიცით, რომ წარსულში არსებობდა ის გრძნობადი მონაცემები, რომლებიც გვახსოვს. ეს ცოდნა შეადგენს ჩვენს მონაცემებს.

მაგრამ თუ ამ მონაცემებიდან დასკვნების გამოტანა უნდა შეეძლოს, თუ უნდა ვიცოდეთ მატერიის, სხვა ადამიანების არსებობა, ან არსებობა წარსულისა, რომელიც ჩვენი ინდივიდუალური მეჩსიერების დაწყებად იყო, ანდა მომავლის არსებობა, მაშინ უნდა ვიცოდეთ რაიმე სახის ზოგადი პრინციპები, რომელთა დახმარებითაც ასეთი დასკვნების გამოტანა შესაძლებელი გახდება. უნდა ვიცოდეთ, რომ რაიმე სახის A საგნის არსებობა არის ნიშანი რაიმე სხვა სახის B საგნის არსებობისა, რომელიც ან ერთდროულია A-სი ან მასზე ადრე ან გვიან არსებობს, როგორც მაგალითად, ქუხილი არის ნიშანი იმისა, რომ ელვა უფრო ადრე არსებობდა. თუ ეს არ გვეცოდინებოდა, ვერასოდეს შევძლებდით ჩვენი ცოდნის გაფართოებას ჩვენი პირადი ცდის სფეროს მიღმა. ეს სფერო კი, როგორც ვნახეთ, უადრესად შეზღუდულია. საკითხი, რომელიც ახლა უნდა განვიხილოთ, ასეთია: შესაძლებელია თუ არა ასეთი გაფართოება და თუ შესაძლებელია, როგორ მიიღწევა ეს.

საილუსტრაციოდ ავიღოთ ისეთი საკითხი, რომელშიც არც ერთ ჩვენთაგანს უმცირესი ეჭვიც არ ეპარება. ჩვენ ყველა დარწმუნებული ვართ, რომ ხვალ მზე ამოვა. რატომ? ეს რწმენა მხოლოდ წარსული გამოცდილების ბრმა შედეგია თუ შესაძლებელია მისი როგორც

კონიგრული რწმენის გამართლება? ადვილი არ არის ისეთი საზომის პოვნა, რომლის დახმარებითაც დავადგინოთ ამ სახის რწმენის კონიგრულობას, მაგრამ ის მაინც შეგვიძლია დავადგინოთ, თუ საყოველთაოდ გავრცელებული რწმენებიდან რომელი იქნება საკმარისი, რათა, მისი ჭეშმარიტების შემთხვევაში, გაამართლოს არა მარტო ის შეხედულება, რომ ხვალ მზე ამოვა, არამედ მრავალი სხვა მსგავსი რწმენაც, რომლებსაც ჩვენი მოქმედება ემყარება.

ნათელია, რომ კითხვაზე, თუ რატომ გვწამს, რომ მზე ხვალაც ამოვა, ჩვენ ბუნებრივად ვუპასუხებთ: „იმიტომ, რომ ის ყოველთვის ყოველდღე ამოდის“. ჩვენ მტკიცედ გვწამს, რომ ის მომავალშიც ამოვა, იმიტომ რომ ასე ხდებოდა წარსულში. თუკი ჩაგვეძიებინა, რატომ გვწამს, რომ ის წინანდებურად განაგრძობს ამოსვლას, ჩვენ შეიძლება მოძრაობის კანონები მოვიშველიოთ: ვიტყვი, რომ დედამიწა თავისუფლად მბრუნავი სხეულია, ასეთი სხეულების ბრუნვა კი არ შეწყდება მანამ, სანამ რაიმე არ შეუშლის ხელს გარედან, ხოლო დროის იმ პერიოდში, რომელიც ამ მომენტიდან ხვალამდე გაივლის, დედამიწას არავითარი გარეგანი საფრთხე არ ემუქრება. რა თქმა უნდა, შეგვიძლია დავეჭვადეთ, მართლაც ასე მტკიცედ ვართ დარწმუნებული თუ არა იმაში, რომ არანაირი გარეგანი საფრთხე არ არსებობს, მაგრამ ჩვენთვის ეს ეჭვი კი არ არის საინტერესო, არამედ ის ეჭვი, გაგრძელდება თუ არა მოძრაობის კანონების მოქმედება ხვალაც. თუ ასეთი ეჭვი გაგვიჩნდება, მაშინ ზუსტად იმ მდგომარეობაში აღმოვჩნდებით, რომელშიც ვიყავით, როცა პირველად შეგვეპარა ეჭვი მზის ამოსვლაში.

იმ რწმენის ერთადერთი საფუძველი, რომ მოძრაობის კანონები მომავალშიც იმოქმედებენ, ისაა, რომ ისინი მოქმედებდნენ აქამდე, რამდენადაც წარსულის ცოდნა ამის მიხედვის შესაძლებლობას გვაძლევს. ცხადია, რომ წარსულში მოძრაობის კანონების სასარგებლოდ უფრო მეტი რაოდენობის ფაქტი მეტყველებს, ვიდრე მზის ამოსვლის სასარგებლოდ, რადგან მზის ამოსვლა მოძრაობის კანონების განხორციელების მხოლოდ კონკრეტული შემთხვევაა, ასეთი კონკრეტული შემთხვევები კი უთვალავია. მაგრამ კითხვა რეალურად ასეთია: გვაძლევს თუ არა წარსულში კანონის განხორციელების შემთხვევების რაიმე რაოდენობა იმის საბუთს, რომ ის მომავალშიც განხორციელდება? თუ ეს ასე არაა, მაშინ ნათელია, რომ არავითარი საფუძველი არ არსებობს არც ხვალინდელი მზის ამოსვლის მხოლოდინისათვის, არც იმ მხოლოდინისათვის, რომ პური, რომელსაც შეუჭამთ, არ მოგაწამლავს და არც იმ სხვა რაიმე თითქმის გაუცნობიერებელი მხოლოდინისათვის, რომელიც ჩვენს ყოველდღიურ ცხ-

ოვრებას არეგულირებს. უნდა აღვნიშნოთ, რომ ყველა ამგვარი მოლოდინი მხოლოდ *სააღბაოთა*. ამდენად, იმის დამტკიცების ძებნა კი არაა საჭირო, რომ ისინი უნდა განხორციელდნენ, არამედ მხოლოდ იმ თვალსაზრისის სასარგებლო საფუძველისა, რომ ისინი *შესაძლოა* განხორციელდნენ.

ამ საკითხის განხილვის დაწყებისთანავე ერთი მნიშვნელოვანი განსხვავება უნდა დავადგინოთ, თუ არადა, ძალიან ძალე უიმიელო სიტუაციაში აღმოვჩნდებით. ცდა გვიჩვენებს, რომ აქამდე, რაღაც ერთგვარი თანამიმდევრობისა ან თანაარსებობის ხშირი განმეორება მომავალში იგივე თანამიმდევრობისა ან თანაარსებობის ჩვენი მოლოდინის მიზეზია. გარკვეული გარეგნული სახის მქონე საჭმელს, ჩვეულებრივ, გარკვეული გემო აქვს და ჩვენი მოლოდინის გაცრუებაა, როცა აღმოვაჩნეთ, რომ ნაცნობი გარეგნობა უჩვეულო გემოსთანაა დაკავშირებული. საგნები, რომლებსაც ვხედავთ, ჩვეულების ძალით უკავშირდება იმ გარკვეულ ტაქტილურ შეგრძნებებს, რომლებსაც მათი შეხებისას ვვლით; მოჩვენებასთან დაკავშირებული ძრწოლის მიზეზი ისაა, რომ შეხებისას ის ჩვენში არანაირ შეგრძნებას არ იწვევს (ყოველ შემთხვევაში, ეს ასეა მოჩვენებებისადმი მიძღვნილ მრავალ მთხრობაში). უცხო ქვეყანაში მოხვედრისას გაუნათლებელი ადამიანები გაცრუებული რჩებიან და დაუჯერებელი ეჩვენებათ, რომ მათი მშობლიური ენა არავის ესმის.

კავშირის ასეთი სახე მხოლოდ ადამიანებისათვის არაა დამახასიათებელი. ის ასევე საკმაოდ ძლიერია ცხოველებშიც. ცხენი, რომელიც ერთ გარკვეულ გზაზე მიჩვეული სიარულს, უურჩება მისი სხვა მიმართულებით წაყვანის მცდელობას. შინაური ცხოველები იმ ადამიანის დანახვისას, რომელიც მათ კვებას ხოლმე, მისგან საჭმელს ელიან. ჩვენ ვიცით, რომ ერთგვარობის ყველა ეს საკმაოდ მყიფე მხოლოდინი შეიძლება არასაიმედო აღმოჩნდეს. ადამიანი, რომელიც წიწილას ყოველდღე აჭმევდა მთელი მისი სიცოცხლის მანძილზე, საბოლოოდ კისერს მოუგრებს მას და ამით იმის დემონსტრირებას ახდენს, რომ ამ წიწილასათვის უკეთესი იქნებოდა ბუნების ერთგვარობის თაობაზე უფრო სრულყოფილი წარმოადგენა ჰქონოდა.

ამგვარი მოლოდინები, მათი არასაიმედოობის მიუხედავად, მაინც არსებობენ. მხოლოდ ის ფაქტი, რომ რაღაც რამოდენიმეჯერ მოხდა, აძლევს ცხოველებსა და ადამიანებს ამ რაღაცის განმეორების იმედი ჰქონდეთ. ასეთნაირად ჩვენი ინსტინქტები გვაიძულებენ ვირწმუნოთ, რომ მზე ხვალ ამოვა, თუმცა შესაძლებელია სულაც არ აღმოვჩნდეთ იმ წიწილასზე უკეთეს მდგომარეობაში, რომელსაც მოულოდნელად მოუგრიხეს კისერი. მაშასადამე, ის ფაქტი, რომ წარსუ-

ლის ერთგვარობა იწვევს მოლოდინებს მომავლის მიმართ, უნდა განვასხვაოთ იმ საკითხისგან, არსებობს თუ არა რაიმე გონივრული საფუძველი, რომ ასეთი მოლოდინი მნიშვნელოვნად მივიჩნიოთ მას შემდეგ, რაც კითხვა დაისვა მისი მართებულობის შესახებ.

ახლა უნდა გავარკვიოთ გვაქვს თუ არა რაიმე საფუძველი ვირწმუნოთ ის, რასაც „ბუნების ერთგვარობას“ ვუწოდებთ. ბუნების ერთგვარობის რწმენა არის იმის რწმენა, რომ ყველაფერი, რაც მოხდება ან მოხდება არის რაღაც ისეთი ზოგადი კანონის კერძო შემთხვევა, რომელსაც არანაირი გამონაკლისი არ აქვს. ჩვენი განხილული ყველა მყიფე მოლოდინი გამონაკლისებს უშვებს და, მაშასადამე, მათზე დამყარებული იმედების გაცრუება შეუძლია. მაგრამ მეცნიერება ჩვეულებრივ უშვებს, ყოველ შემთხვევაში სამუშაო ჰიპოთეზად მაინც, რომ გამონაკლისების მქონე ზოგადი კანონები შეიძლება შეეცვალოს ზოგადი კანონებით, რომლებსაც გამონაკლისები არ აქვთ. „ჰაერში უსაყრდენოდ მყოფი სხეულები ძირს დაეცემა“ ზოგადი კანონია, რომლის გამონაკლისსაც საჰაერო ბურთები და თვითმფრინავები წარმოადგენენ. მაგრამ მოძრაობის კანონები და მიზიდულობის კანონი, რომლებიც გვიხსნიან იმას, თუ რატომ ვარდებ სხეულების უმრავლესობა, იმ ფაქტსაც ხსნიან, თუ რატომ შეუძლიათ საჰაერო ბურთებსა და თვითმფრინავებს ფრენა. ამდენად, მოძრაობის კანონები და მიზიდულობის კანონი ამ გამონაკლისებს არ უშეუბენ.

რწმენა, რომ მზე ხვალაც ამოვა, შესაძლოა უსაფუძველო აღმოჩნდეს, თუკი დედამიწა მოულოდნელად შეეჯახება ისეთ დიდ სხეულს, რომელიც მის ბრუნვას შეაჩერებს; მაგრამ მოძრაობის კანონები და მიზიდულობის კანონი ასეთი შემთხვევის შედეგად არ დაირღვევ. მეცნიერების საქმე ისეთი ერთგვარობების აღმოჩენაა, როგორცაა მოძრაობის კანონი და მიზიდულობის კანონი, რომლებსაც, რამდენადაც ამას ჩვენი ცდა სწვდება, გამონაკლისები არ აქვთ. ამ ძიებისას მეცნიერებამ შთამბეჭდავ წარმატებებს მიაღწია, და შეიძლება დავუშვათ, რომ ამგვარი ერთგვარობები ჯერჯერობით ძალაშია. ეს ჩვენს კითხვასთან გვაბრუნებს: გვაქვს კი რაიმე საფუძველი იმ ვარაუდისათვის, რომ თუ ისინი წარსულში ყოველთვის მოქმედებდნენ, მომავალშიც ასევე გაგრძელდება?

ამტიკიცებენ, თითქოს არსებობს საფუძველი იმის ცოდნისათვის, რომ მომავალი წარსულის მსგავსი იქნება, რადგან ის, რაც მომავალი იყო, ყოველთვის წარსულად იქცევა და ყოველთვის წარსულის მსგავსი აღმოჩნდება ხოლმე. ასე რომ მომავალი ნამდვილად გვეძლევა ცდაში, სახელდობრ როგორც ის დრო, რომელიც წინათ მომავ-

ლი იყო და რომელსაც ნამყო მომავალი შეიძლება ვუწოდოთ. მაგრამ ასეთი მსჯელობა განსახილველი საკითხის არსს გვაშორებს. ცდაში ნამყო მომავალი გვეძლევა და არა მომავლის მომავალი, ხოლო კითხვა ასეთია: იქნება თუ არა მომავლის მომავალი ნამყო მომავლის მსგავსი? ამ კითხვას ვერ ვუპასუხებთ ისეთი მსჯელობით, რომელიც მხოლოდ ნამყო მომავლიდან ამოდის. ამიტომ ჩვენ ჯერ ისევ მოსაძებნი გვაქვს რაღაც პრინციპი, რომელიც შესაძლებლობას მოგვცემს გავიგოთ, რომ მომავალი იმავე კანონებს დაემორჩილება, რომლებსაც წარსული ემორჩილებოდა.

ამ კითხვაში მომავალზე მითითება არსებითი არ არის. იგივე კითხვა გაჩნდება, როცა იმ კანონებს, რომელთა მოქმედებაც ცდაში გვეძლევა, გავაგრძელებთ წარსულზე, რომელიც ცდაში არ მოგვცემია—როგორც ეს ხდება, მაგალითად, გეოლოგიაში ან მზის სისტემის წარმოშობის თეორიებში. კითხვა, რომელიც ნამდვილად უნდა დავსვათ, ასეთია: „თუ ორი საგანი ხშირად ერთმანეთთან დაკავშირებულად გვეძლევა და არ არის ცნობილი არც ერთი ისეთი შემთხვევა, როცა ერთი მეორის გარეშეა, მაშინ ამ ორიდან ერთ-ერთის მოცემულობა რაიმე ახალ შემთხვევაში ქმნის თუ არა მეორის მოლოდინის მყარ საფუძველს?“ პასუხზე, რომელსაც ამ კითხვას გავცემთ, დამოკიდებულია მომავალთან დაკავშირებული ყველა ჩვენი მოლოდინის მართებულობა, ინდუქციით მიღებული ყველა შედეგიც და, ფაქტიურად, ჩვენი ყოველდღიური ცხოვრების საფუძველად მიღებარე პრაქტიკულად ყველა რწმენაც.

თავიდანვე უნდა დავუშვათ, რომ ორი საგნის ხშირად ერთად და არასოდეს ცალ-ცალკე მოცემულობის ფაქტი თავისთავად არ არის საკმარისი რაიმე ახალ შემთხვევაში მათი ერთად მოცემულობის დამაჯერებლად დამტკიცებისათვის. ერთადერთი, რისი იმედიც შეიძლება გვექონდეს ისაა, რომ რაც უფრო ხშირად გვეძლევა რაღაც საგნები ერთად, მით უფრო მეტია იმის ალბათობა, რომ შემდგომშიც ისინი ერთად მოგვეცემა, და რომ თუ ისინი საკმარისად ხშირად გვეძლევა ერთად, ეს ალბათობა თითქმის გაუტოლდება უუტოლოობას. ის ვერასოდეს გახდება სრულიად უუტოლო, რადგან ვიცით, რომ ხშირი განმეორების მიუხედავად ბოლოს, ზოგჯერ, შეიძლება მარცხი გველოდეს, როგორც ეს იმ წიწილას შემთხვევაში მოხდა, რომელსაც კისერი მოუგრიხეს. მაშასადამე, ერთადერთი, რისკენაც უნდა ვისწრაფოდეთ, ალბათობაა.

ამ მოსაზრების წინააღმდეგ შესაძლოა განაცხადონ, რომ, როგორც ვიცით, ყველა ბუნებრივი მოვლენა ემორჩილება კანონის ბატონობას და რომ ზოგჯერ, დაკვირვების საფუძველზე, შეგვიძლია ვნახოთ,

რომ მხოლოდ ერთი კანონი შეიძლება შეესაბამებოდეს ასეთი შემთხვევის ფაქტებს. ამ მოსაზრების პასუხად ორი რამ უნდა აღინიშნოს, პირველი ისაა, რომ მაშინაც კი, როცა რაღაც კანონი, რომელსაც გამონაკლისები არ აქვს, შეესაბამება ჩვენს შემთხვევას, პრაქტიკულად ვერასოდეს ვიქნებით დარწმუნებული იმაში, რომ ეს კანონი აღმოვაჩინეთ და არა ის, რომელსაც გამონაკლისები აქვს. მეორეც, თვითონ კანონის ბატონობაც შესაძლოა მხოლოდ სააღბათო იყოს და თვითონ ის რწმენა, რომ ის მომავალშიც ძალაში იქნება ან მოქმედებდა წარსულის შეუმოწმებელ შემთხვევებშიც, სწორედ იმ პრინციპს ემყარება, რომელსაც ახლა განვიხილავთ.

პრინციპს, რომელსაც ესაუბრობთ, ინდუქციის პრინციპი შეიძლება ეწოდოს და მისი ორი ნაწილი ასეთნაირად შეგვიძლია ჩამოვაყალიბოთ:

(ა) თუ რაღაც გარკვეული A სახის საგანი ხშირად გვეძლევა რაღაც გარკვეულ B სახის საგანთან ერთად და არასოდეს არ გვხვდება რაღაც გარკვეული B სახის საგნისაგან დამოუკიდებლად, მაშინ რაც მეტია იმ შემთხვევების რიცხვი, როცა A და B ერთმანეთთან დაკავშირებულად გვეძლევა, მით მეტია ალბათობა იმისა, რომ ისეთ ახალ შემთხვევაშიც, როცა ვიცით, რომ მოცემულია ერთი მათგანი, ეს ორი საგანი ერთმანეთთან კავშირში მოგვეცემა;

(ბ) იმავე პირობებში მათი კავშირის შემთხვევების საკმარისი რაოდენობა მომავალში ასეთი კავშირის ალბათობას თითქმის უუტყველს ხდის და შეუზღუდავად აახლოებს უუტყველობასთან.

ამით ის დაგადგინეთ, რომ ეს პრინციპი გამოდგება ჩვენი მოლოდინის საფუძვლიანობის დასადასტურებლად მხოლოდ ცალკეულ ახალ შემთხვევაში. მაგრამ ჩვენ იმის გაგებაც გვინდა, არსებობს თუ არა რაიმე ალბათობა იმ ზოგადი კანონის დასადასტურებლად, რომ A სახის საგნები ყოველთვის იქნება დაკავშირებული B სახის საგნებთან იმ პირობით, თუ ასეთი კავშირის საკმარისი რაოდენობაა ცნობილი და არ ვიცით ამ კავშირის დარღვევის არც ერთი შემთხვევა. ასეთი ზოგადი კანონის ალბათობა აშკარად უფრო ნაკლებია, ვიდრე კონკრეტული შემთხვევის ალბათობა, რადგან თუ ზოგადი კანონი ჭეშმარიტია, მაშინ კონკრეტული შემთხვევაც ჭეშმარიტი უნდა იყოს, მაშინ როცა კონკრეტული შემთხვევა შეიძლება ჭეშმარიტი იყოს ზოგადი კანონის ჭეშმარიტების გარეშეც. მიუხედავად ამისა, ზოგადი კანონის ალბათობაც იზრდება განმეორებების წყალობით ზუსტად ისე, როგორც კონკრეტული შემთხვევის ალბათობა. მაშასადამე, ჩვენი პრინციპის ორი ნაწილი ზოგად კანონთან მიმართებაში ასეთნაირად შეგვიძლია ჩამოვაყალიბოთ:

(ა) რაც უფრო მეტია იმ შემთხვევების რაოდენობა, როცა A სახის რაღაც საგანი B სახის რაღაც საგანთან კავშირში გვეძლევა, მით უფრო სავარაუდოა, რომ (თუ არ არის ცნობილი ამ კავშირის დარღვევის არც ერთი შემთხვევა) A ყოველთვის არის დაკავშირებული B-სთან.

(ბ) იმავე პირობებში B-სთან A-ს კავშირის შემთხვევების საკმარისი რაოდენობა თითქმის უუტყველს ხდის იმას, რომ A ყოველთვის არის დაკავშირებული B-სთან და ამ ზოგად კანონს შეუზღუდავად აახლოებს უუტყველობასთან.

უნდა აღინიშნოს, რომ ალბათობა ყოველთვის გარკვეულ მონაცემებთანაა დაკავშირებული. ჩვენს შემთხვევაში ეს მონაცემები მხოლოდ A და B-ს თანაარსებობის ჩვენთვის ცნობილი შემთხვევებია. შესაძლოა არსებობენ სხვა მონაცემებიც, რომელთა გათვალისწინება შეიძლება და რომლებიც ამ ალბათობას სერიოზულად შეცვლიან. მაგალითად, უამრავი თეთრი გედის მნახველ ადამიანს, ჩვენი პრინციპის თანახმად, შეეძლო ემტკიცებინა, რომ ამ მონაცემებიდან გამომდინარე, შესაძლებელია ყველა გედი თეთრი იყოს და ეს სრულიად საღი არგუმენტი იქნებოდა. ამ არგუმენტს ვერ გაამტყუნებს ის ფაქტი, რომ ზოგიერთი გედი შავია, რადგან საესებით დასაშვებია, რომ რაღაც მოხდება მიუხედავად იმისა, რომ გარკვეული მონაცემები ამას შეუძლებლად წარმოგვიდგენენ. გედების შემთხვევაში ამ ადამიანს შეიძლება სცოდნოდა, რომ ფერი ცხოველების მრავალი სახეობისათვის ცვალებადი მახასიათებელია, და რომ, მაშასადამე, ინდუქციას ფერის მიმართ უფრო ხშირად შეცდომამდე მივყავართ. მაგრამ ეს ცოდნა ახალი მონაცემი იქნება, რომელიც ვერავითარ შემთხვევაში ვერ დაამტკიცებს, რომ ჩვენს ადრეულ მონაცემებთან დაკავშირებული ალბათობა მცდარად იყო შეფასებული. მაშასადამე, ის ფაქტი, რომ საგნები ხშირად ვერ ამართლებენ ჩვენს მოლოდინს, არ არის იმის საბუთი, რომ ჩვენი მოლოდინი შესაძლოა არ გამართლდეს მოცემული შემთხვევის ან შემთხვევების მოცემული კლასის მიმართ. ამდენად, ჩვენი ინდუქციური პრინციპის უარყოფა, ყოველ შემთხვევაში, ცდაზე დაყრდნობით, შეუძლებელია.

ამასთანავე, ცდაზე დაყრდნობით ინდუქციური პრინციპის არც დამტკიცებაა შესაძლებელი. ცდამ შეიძლება დამაჯერებლად დადასტუროს ინდუქციური პრინციპი უკვე შემოწმებულ შემთხვევებში. მაგრამ რაც შეეხება შეუმოწმებელ შემთხვევებს, აქ მხოლოდ ინდუქციური პრინციპს შეუძლია გაამართლოს შემოწმებულის საფუძველზე შეუმოწმებლის თაობაზე გამოტანილი ნებისმიერი დასკვნა. ყველა არგუმენტი, რომელიც ცდის საფუძველზე ამართლებს მსჯელობას

მომავალზე ანდა წარსულისა თუ აწმყოს ისეთ ფრაგმენტებზე, რომლებიც ცდაში არ გექონია მოცემული, ინდუქციური პრინციპს გულისხმობს. ამდენად, შეუძლებელია ინდუქციური პრინციპის დასამტკიცებლად გამოვიყენოთ ცდა ისე, რომ ეს დამტკიცება უმართებულო არ აღმოჩნდეს. მაშასადამე, ჩვენ ან უნდა მივიღოთ ინდუქციური პრინციპი მისთვის დამახასიათებელი შინაგანი სიცხადის გამო ანდა უარი ვთქვათ მომავალთან დაკავშირებული ყველა ჩვენი მოლოდინის გამართლებაზე. თუ ეს პრინციპი მცდარია, მაშინ არავითარი საფუძველი არ აქვს ჩვენს იმ მოლოდინს, რომ ხვალ მზე ამოვა, ან პური ქვასე უფრო ნოყიერია ანდა თუ სახურავიდან გადმოვხტებით, მიწაზე დავეწარცხებით. იმის დანახვისას კი, რომ გვიახლოვდება ვიღაც, ვინც ჩვენს საუკეთესო მეგობარს ჰგავს, არავითარი საფუძველი არ გვექნება იმ დაშვებისათვის, რომ მის სხეულში ჩვენი უბოროტესი მტრის ანდა სრულიად უცნობი ადამიანის სული არ არის ჩასახლებული. ჩვენი ქცევა მთლიანად ემყარება იმ კავშირებს, რომლებიც მოქმედებდნენ წარსულში და რომლებიც ამის გამო, ალბათ, მომავალშიც იმოქმედებენ; ამ ალბათობის მართებულობა კი ინდუქციური პრინციპზეა დამოკიდებული.

მეცნიერების ზოგადი პრინციპები, ისეთები როგორცაა კანონის ბატონობის რწმენა და რწმენა იმისა, რომ ყოველ მოვლენას რაღაც მიზეზი უნდა ჰქონდეს, ზუსტად ისევეა მთლიანად დამოკიდებული ინდუქციური პრინციპზე, როგორც ყოველდღიურ ცხოვრებაში მოქმედი რწმენები. ყველა ასეთი ზოგადი პრინციპის რწმენა ემყარება იმას, რომ კაცობრიობამ იცის მათი ჭეშმარიტების უამრავი შემთხვევა და არ იცის მათი მცდარობის არც ერთი შემთხვევა. მაგრამ ეს არ ქმნის არავითარ საფუძველს იმისათვის, რომ ისინი მომავალშიც ჭეშმარიტი იქნებიან, თუკი ინდუქციური პრინციპს არ გავიზიარებთ.

ამრიგად, მთელი ის ცოდნა, რომელიც ცდაში მოცემულის საფუძველზე გვაგებინებს რაღაცას, რაც ცდაში არ არის მოცემული, ემყარება რწმენას, რომელსაც ცდა ვერც დაადასტურებს და ვერც უარყოფს, მაგრამ რომელსაც, მიუხედავად ამისა, მისი გამოყენების ყველაზე კონკრეტულ შემთხვევებში მაინც, ჩვენში ისევე ღრმად აქვს ფესვი გადგმული, როგორც მრავალ ცდისეულ ფაქტს. ამგვარი რწმენების არსებობა და გამართლება — რადგან ინდუქციური პრინციპი, როგორც ვნახეთ, ამის ერთადერთი მაგალითი არ არის — ფილოსოფიის ზოგიერთ უძნელეს და ყველაზე საკამათო პრობლემას წამოჭრის. შემდეგ თავში ჩვენ მოკლედ განვიხილავთ, თუ რა შეიძლება ითქვას ამგვარი ცოდნის ასახსნელად, რა არის მისი სფერო და როგორია მისი უქვეყლობის ხარისხი.

თავი VII

ზოგადი პრინციპების ცოდნის შესახებ

წინა თავში ვნახეთ, რომ ინდუქციური პრინციპი, რომელიც აუცილებელია ცდაზე დაფუძნებული ყველა არგუმენტის მართებულობისათვის, თვითონ ვერ დამტკიცდება ცდის დახმარებით და მაინც თითოეული ჩვენთაგანი უყოყმანოდ იზიარებს მას, სხვა თუ არა, მისი გამოყენების ყველა კონკრეტულ შემთხვევაში მაინც. ეს თავისებურება მხოლოდ ინდუქციურ პრინციპს არ ახასიათებს. არსებობენ მთელი რიგი სხვა პრინციპები, რომელთა დამტკიცება ან უარყოფა ცდაზე დაყრდნობით შეუძლებელია, მაგრამ ისინი გამოიყენება სჯავში, რომელიც ცდაში მოცემულს ეყრდნობა.

ზოგიერთი ამ პრინციპთაგანი ინდუქციური პრინციპზე უფრო ცხადია, მათ ცოდნას კი უქვეყლობის იგივე ხარისხი ახასიათებს, რაც გრძობადი მონაცემების ცოდნას. ესენი არიან შეგრძობაში მოცემულის საფუძველზე დასკვნის გამოტანის საშუალებები; და თუ ის, რაზეც დავასკვნით, ჭეშმარიტია, მაშინ აუცილებელია ჭეშმარიტი იყოს დასკვნის პრინციპებიც, ისევე როგორც გრძობადი მონაცემები. ადვილი შესაძლებელია, რომ დასკვნის პრინციპები სათანადოდ სწორედ მათი ზედმიწევნითი სიცხადის გამო ვერ შეეფასოს: მათში ნაგულისხმევ დაშვებას ისე დავეთანხმოთ, რომ გაცნობიერებულად არ გექონდეს, რომ ის დაშვებაა. თუმცა, თუ გვინდა შემეცნების სწორი თეორია მივიღოთ, ძალიან მნიშვნელოვანია გავიზიაროთ, თუ როგორ გამოიყენება დასკვნის პრინციპები, რადგან მათი გაცნობიერებისას საინტერესო და რთული საკითხები წამოიჭრება.

ზოგადი პრინციპების ცოდნა ნამდვილად იმას გულისხმობს, რომ უბირველეს ყოვლისა, რაღაც პრინციპის ამა თუ იმ კონკრეტულ გამოყენებას ვაცნობიერებთ და შემდეგ ვხვდებით, რომ კონკრეტულობა არამთავარი, ირელევანტურია და რომ არსებობს რაღაც ზოგადობა, რომელიც შეიძლება ასევე ჭეშმარიტად ვცნოთ. ეს ჩვენთვის ნაცნობია, ვთქვათ, არითმეტიკიდან: იმას, რომ „ორი და ორი ოთხია“

ჯერ ვსწავლობთ რაიმე კონკრეტული ორი წყვილის შეერთების მაგალითზე, შემდეგ სხვა კონკრეტულ შემთხვევებზე და ა.შ., მანამ სანამ არ მივხვდებით, რომ ეს ჭეშმარიტია *ნებისმიერი* ორი წყვილი მიმართ. ასეთივე რამ ხდება ლოგიკურ პრინციპებთან დაკავშირებითაც. დაეუშვათ, ორი ადამიანი ბჭობს იმაზე, თუ თვის რა რიცხვი დღეს. ერთი მათგანი ამბობს: „ის მაინც უნდა აღიაროთ, რომ თუ გუშინ 15 იყო, დღეს უნდა იყოს 16“. „ღიახ“, — პასუხობს მეორე, — „ვაღიარებ“. „გუშინ რომ 15 იყო“, განაგრძობს პირველი, „იქიდან იცით, რომ ჯოუნსთან ისაღიღეთ, თქვენი დღიური კი დაგიდასტურებთ, რომ ეს 15-ში მოხდა“. „ღიახ“, — ამბობს მეორე, — „მაშასადამე, დღეს არის 16“.

ასეთი სჯის გაგება ძნელი არ არის; და თუ ცნობილია, რომ მისი წანამძღვრები ნამდვილად ჭეშმარიტია, მაშინ ვერაფერ უარყოფს იმას, რომ დანასაკვიც ჭეშმარიტი უნდა იყოს. მაგრამ მისი ჭეშმარიტება დამოკიდებულია სოგადი ლოგიკური პრინციპის კერძო შემთხვევაზე. ეს ლოგიკური პრინციპი კი ასეთია: „დაეუშვათ, ცნობილია, რომ თუ ეს არის ჭეშმარიტი, მაშინ ის არის ჭეშმარიტი. დაეუშვათ აგრეთვე, რომ ცნობილია, რომ ეს არის ჭეშმარიტი, მაშინ გამოდის, რომ ისიც არის ჭეშმარიტი“. იმ შემთხვევაში, როცა თუ ეს ჭეშმარიტია, ისიც არის ჭეშმარიტი, ვამბობთ, რომ აქედან „გამოდის“ ის, და რომ ის „მოსდევს“ ამას. მაშასადამე, ჩვენი პრინციპი ადგენს, რომ თუ აქედან „გამოდის“ ის, და ეს ჭეშმარიტია, მაშინ ისიც არის ჭეშმარიტი. სხვა სიტყვებით, „ყველაფერი, რაც გამოდის ჭეშმარიტი დებულებიდან ჭეშმარიტია“ ან „ყველაფერი, რაც შედეგად მოსდევს ჭეშმარიტ დებულებას, ჭეშმარიტია“.

ეს პრინციპი ანდა მისი კონკრეტული შემთხვევები მაინც მონაწილეობენ ყველა დამტკიცებაში. იგი მოქმედებს ყველგან, სადაც ის რაც გვწამს გამოიყენება სხვა რაღაცის დასამტკიცებლად, რასაც ამის შედეგად ვირწმუნებთ. თუ ვინმე იკითხავს: „რატომ უნდა მივიღოთ ჭეშმარიტ წანამძღვრებზე დაფუძნებული გამართული სჯის შედეგი?“, მას მხოლოდ ჩვენს პრინციპზე მითითებით შეგვიძლია ვუპასუხოთ. ფაქტიურად, ამ პრინციპის ჭეშმარიტებაში ეჭვის შეტანა მართლაც შეუძლებელია და მისი სიცხადე იმდენად დიდია, რომ ის თითქმის ტრივიალურიც კი გვეჩვენება. მიუხედავად ამისა, ასეთი პრინციპები მაინც არ არიან ტრივიალური ფილოსოფოსისათვის, რადგან ისინი იმას გვიჩვენებენ, რომ შესაძლებელია გვეჭოდეს უეჭველი ცოდნა, რომელიც არანაირად არ გამოიყვანება გრძნობების ობიექტებიდან.

ეს პრინციპი ერთ-ერთია მთელ რიგ თვითცხად ლოგიკურ პრინცი

პიპებს შორის. ამ პრინციპებიდან ზოგიერთი მაინც უნდა იყოს წინასწარ მიღებული, სანამ რაიმეს არგუმენტირება ან დამტკიცება გახდება შესაძლებელი. თუ ზოგიერთ მათგანს მივიღებთ, მაშინ შესაძლებელია სხვების დამტკიცება, თუმცა ეს სხვებიც, ვიდრე ისინი მარტივია, ისეთივე ცხადი პრინციპებია, როგორც წინასწარ მიღებული პრინციპები. ტრადიციულად, თუმცა კი ბუნდოვანი მიზეზების გამო, ამ პრინციპებიდან სამს გამოჰყოფენ და მათ „აზროვნების კანონებს“ უწოდებენ.

ესენია:

- (1) *იგივეობის კანონი*: „ყველაფერი არის ის, რაც არის“.
- (2) *წინააღმდეგობის კანონი*: „შეუძლებელია, რაღაც კიდევ იყოს და არც იყოს“.
- (3) *გამორიცხვული მესამის კანონი*: „რაღაც ან უნდა იყოს, ან არ უნდა იყოს“.

ეს სამი კანონი თვითცხადი ლოგიკური პრინციპების ნიმუშია, თუმცა სინამდვილეში ისინი მრავალ სხვა მსგავს პრინციპზე არც უფრო ფუნდამენტური არიან და არც უფრო თვითცხადი. თუნდაც, მაგალითად, ავიღოთ პრინციპი, რომელიც სწორედ ახლა განვიხილეთ და რომელიც ადგენს, რომ ის, რაც ჭეშმარიტი წანამძღვრებიდან გამოდის, ჭეშმარიტია. არც ეს სახელი „აზროვნების კანონებია“ ზუსტი, რადგან აქ მთავარი ის ფაქტი კი არაა, რომ ჩვენ ამ კანონების შესაბამისად ვაზროვნებთ, არამედ ის ფაქტი, რომ საგნები არიან მათთან თანხმობაში; სხვა სიტყვებით, მთავარია ის ფაქტი, რომ მათ თანახმად აზროვნებისას ჩვენ ჭეშმარიტად ვაზროვნებთ. მაგრამ ეს ფართო საკითხია და მას მოგვიანებით უნდა დავეუბრუნდეთ.

იმ ლოგიკური პრინციპების გარდა, რომლებიც შესაძლებლობას გვაძლევენ მოცემული წანამძღვრის საფუძველზე დავასკვნათ, რომ რაღაც ნამდვილად ჭეშმარიტია, არსებობენ სხვა ლოგიკური პრინციპებიც, რომლებიც მოცემულ წანამძღვარზე დაყრდნობით შესაძლებლობას გვაძლევენ დავასკვნათ, რომ არსებობს რაღაცის ჭეშმარიტების მეტი ან ნაკლები ალბათობა. ასეთი პრინციპის მაგალითია და, ალბათ, ყველაზე მნიშვნელოვანიც, ინდუქციური პრინციპი, რომელიც წინა თავში განვიხილეთ.

ერთ-ერთი უდიდესი ისტორიული დაპირისპირება ფილოსოფიაში იყო დაპირისპირება ორ სკოლას შორის, რომლებსაც, შესაბამისად, „ემპირისტებს“ და „რაციონალისტებს“ უწოდებდნენ. ემპირისტები, რომელთა საუკეთესო წარმომადგენლები ბრიტანელი ფილოსოფოსები ლოკი, ბერკლი და ჰიუმი არიან, ამტკიცებდნენ, რომ მთელი

ჩვენი ცოდნა ცდიდან მიიღება; რაციონალისტები, რომლებსაც ძირითადად მკვლევარები საუკუნის კონტინენტური ფილოსოფოსები, განსაკუთრებით კი დეკარტი და ლაიბნიცი წარმოადგენდნენ. ამტკიცებდნენ, რომ გარდა იმისა, რასაც ცდის დასმარებით ვიგებთ. არსებობენ გარკვეული „თანშობილი იდეები“ და „თანშობილი პრინციპები“, რომლებიც ვიცით ცდისგან დამოუკიდებლად. ახლა შეხადლებზე, რომლებიც ვიცით ცდისგან დამოუკიდებლად განვსაჯოთ ამ ორი დამართალი მეტ-ნაკლებად დამაჯერებლად განვსაჯოთ ამ ორი დამართალი სპირიტუალი თვალსაზრისის ჭეშმარიტება თუ მცდარობა. უნდა ითქვას რომ, უკვე აღნიშნული მიზეზების გამო, ჩვენ ვიცით ლოგიკური პრინციპები და რომ მათი დასაბუთება ცდაზე დაყრდნობით შეუძლებელია, რადგან ნებისმიერი დამტკიცება მათ წინასწარ გულისხმობს. მაშასადამე, კამათის ამ უმთავრეს საკითხში რაციონალისტები მართლები იყვნენ.

მეორეს მხრივ, ჩვენი ცოდნის ის ნაწილიც კი, რომელიც ლოგიკურად დამოუკიდებელია ცდისაგან (იმ აზრით, რომ ცდას მისი დამტკიცება არ შეუძლია) მაინც ცდით მოიპოვება და მისითაა გამოწვეული. კონკრეტული ცდის საფუძველზე გწვდებით იმ ზოგად განიხილვებს. რომელთა ილუსტრაციაა მათი კავშირები. მართლაც აბსურდი იქნებოდა თანშობილი პრინციპების დაშვება იმ აზრით, რომ მათგან დაბადებისთანავე იციან ყველაფერი ის. რაც ზრდასრულმა ადამიანებმა და რაც არ გამოიყენებოდა ცდაში მოცემულიდან. ამის გამო, სიტყვას „თანშობილი“ არ გამოვიყენებთ ლოგიკური პრინციპების ცოდნის აღწერისათვის. ფრანგულად „a priori“ ნაკლებ საკამათოა და მას აქვს უფრო ხშირად იყენებენ. მაშასადამე, თუმცა ვადარებით, რომ მთელი ჩვენი ცოდნა ცდით დგინდება და მისითაა გამოწვეული, ჩვენ მაინც ვთვლით, რომ რაღაც ცოდნა აპრიორულია იმ აზრით, რომ ცდა, რომელიც მიგვანიშნებს მასზე, არ არის საკმარისი მისი დამტკიცებისათვის და რომ ის მხოლოდ იხუთხირად წარმართავს ჩვენს ყურადღებას, რომ ჩვენ ამ ცოდნის ჭეშმარიტებას გწვდებით ცდაში მისი დამამტკიცებელი რაიმე საბუთის მოძიების გარეშე.

არის კიდევ ერთი მეტად მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელსაც ემპირისტები, რაციონალისტებისაგან განსხვავებით, სწორად წყვეტდნენ. ცდის დახმარების გარეშე შეუძლებელია ვიცოდეთ, რომ რაიმე არსებობს. ეს ნიშნავს, რომ თუ გვინდა დამამტკიცოთ, რომ რაღაც რაც ცდაში პირდაპირ არ გვეძლევა, არსებობს, მაშინ წანამდგურებში უნდა გვქონდეს ერთი ან მეტი რაიმე ისეთი არსებობა, რაც პირდაპირ გვეძლევა ცდაში. ჩვენი რწმენა, რომ ჩინეთის იმპერატორი არსებობს. მაგალითად, ემყარება რაღაც მონაცემებს და ეს მონაცემები, საბოლოოდ, შედგებიან გრძნობადი მონაცემებისაგან, რომლებიც

მიღებულია ან იქიდან, რაც ვხახეთ, ან იქიდან, რაც წავიკითხეთ ან სხვებმა გვითხრეს. რაციონალისტები დარწმუნებული იყვნენ, რომ ზოგადი მოსაზრებიდან იმის თაობაზე, თუ რა უნდა იყოს, შეუძლოა დაესკვნათ აქტუალურ სამყაროში ამისა თუ იმის არსებობაზე. როგორც ჩანს, ამაში ისინი ცდებოდნენ. არსებობის შესახებ მთელი ის ცოდნა, რომელიც შესაძლებელია აპრიორულად შევიძინოთ, როგორც ჩანს. პიპოთეტურია: ის გვეუბნება, რომ თუ ერთი საგანი არსებობს, მეორეც უნდა არსებობდეს, ან, უფრო ზოგადად, თუ ერთი დებულება ჭეშმარიტია, მეორეც ჭეშმარიტი უნდა იყოს. ის პრინციპები, რომლებიც უკვე განვიხილეთ, ამის ნიმუშებია. მაგალითად, ის, რომ „თუ ეს ჭეშმარიტია, და ამისგან გამოსდის ის, მაშინ ისიც ჭეშმარიტია“ ან ის, რომ „თუ ესა და ის ხშირად ურთიერთდაკავშირებულად გვეძლევა, ისინი შესაძლებელია ურთიერთდაკავშირებული იყვნენ ისეთ ახალ შემთხვევაშიც, როცა ერთი მათგანია მოცემული“. მაშასადამე, აპრიორული პრინციპების გამოყენების ხფერო და შესაძლებლობა მკაცრად შეზღუდულია. მთელი ცოდნა იმისა, რომ რაღაც არსებობს, ნაწილობრივ ცდაზე უნდა იყოს დამოკიდებული. რაც რაიმე უშუალოდ ვიცით, მის არსებობას მხოლოდ ცდის წყალობით ვიგებთ; როგორც ვამტკიცებთ, რომ რაღაც არსებობს და ამის უშუალო ცოდნა კი არა გვაქვს, მაშინ დამტკიცებისათვის აქციდებელია როგორც ცდა, ასევე აპრიორული პრინციპები. ცოდნას ემპირიულს ვწოდებთ, თუ ის მთლიანად ან ნაწილობრივ ცდას ემყარება. მაშასადამე, მთელი ის ცოდნა, რომელიც არსებობას გვიდასტურებს, ემპირიულია, ხოლო არსებობასთან დაკავშირებული ერთადერთი აპრიორული ცოდნა პიპოთეტურია; ის აღწერს კავშირებს იმ საგნებს შორის, რომლებიც არსებობენ ან შეიძლება არსებობდნენ, თუმცა არაფერს გვეუბნება აქტუალური არსებობის შესახებ.

აპრიორული ცოდნა არ არის მთლიანად ლოგიკური ხასიათის, როგორც ეს აქამდე გვეგონა. არალოგიკური აპრიორული ცოდნის ყველაზე მნიშვნელოვანი მაგალითი, ალბათ, ეთიკურ ღირებულებებთან დაკავშირებული ცოდნაა. მე არ ვხახებოთ იმაზე, თუ რა მიგვაჩნია სასარგებლოდ ან რა — ხნეობრივად, რადგან ამ ხახის მიხნეები ნამდვილად საჭიროებენ ემპირიულ წანამდგურებს. მე ვხახებოთ მიხნეებზე, რომლებიც საგნების შინაგან სახურველობას ვხახებ. თუ რაღაც სასარგებლოა, ის სასარგებლო უნდა იყოს იმიტომ, რომ რაღაც შედეგს უხრუნველყოფს. ეს შედეგი კი, თუ უკვე საკმაოდ ბევრს მივალწიეთ, თვითონ თავისთავად უნდა იყოს ღირებული და არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ის რაიმე შედეგში შედეგის მიღწევისთვის სასარგებლო. ამდენად, ნებისმიერი მხჯელობა იმის თაობაზე, თუ რა არის სასარგებლო, დამოკიდებულია იმაზე, თუ

რას მივიჩნევთ ღირებულების მქონედ თავისთავად.

ჩვენ, მაგალითად, მივიჩნევთ, რომ ბედნიერება უბედურებაზე უფრო სასურველია, რომ ცოდნა სჯობია უცოდინრობას, კეთილგანწყობა კი სიძულვილს და ა.შ. ასეთი მიჩნევები, შესხედულებები, ნაწილობრივ მაინც, უშუალო და აპრიორული უნდა იყოს. ჩვენი წინა აპრიორული მიჩნევების მსგავსად, ისინი შეიძლება *მოვიპოვოთ* ცდით და ეს მართლაც ასე უნდა იყოს; რადგან, როგორც ჩანს, შეუძლებელია მივიჩნიოთ, რომ რაღაც შინაგანად ღირებულია, თუკი ამავე სახის რამ ცდაში მოცემული არ გეპქონია. მაგრამ სრულიად ნათელია, რომ შეუძლებელია მათი დამტკიცება ცდით, რადგან ის ფაქტი, რომ რაიმე საგანი არსებობს ან არ არსებობს, არ ამტკიცებს იმას, კარგია მისი არსებობა თუ ცუდი. ამ საკითხის ანალიზი უთიკის საქმეა: მან უნდა დაადგინოს, რომ შეუძლებელია არსებულიდან დავასკვნათ იმაზე, რაც უნდა იყოს. ამჟამად მხოლოდ იმის გაცნობიერებაა მნიშვნელოვანი, რომ იმის ცოდნა, თუ რა არის შინაგანი ღირებულების მქონე, აპრიორულია იმავე აზრით, რა აზრითაც აპრიორულია ლოგიკა, სახელდობრ კი იმ აზრით, რომ ცდაზე დაყრდნობით ამგვარი ცოდნის ჭეშმარიტებას ვერც დავამტკიცებთ და ვერც დავარღვევთ.

წმინდა მათემატიკა, ლოგიკის მსგავსად აპრიორულია. ამ აზრს თავდაუზოგავად ებრძოდნენ ემპირისტი ფილოსოფოსები, რომლებიც იზიარებდნენ მოსაზრებას, რომ ცდა იყო არითმეტიკის ცოდნის წყარო ისევე, როგორც გეოგრაფიის ცოდნისა. ისინი ამტკიცებდნენ, რომ თუ ცდაში მრავალჯერ გვეძლევა ორი საგანი და ორი სხვა საგანი და თუ აღმოვაჩინეთ, რომ მთლიანობაში ისინი ქმნიან ოთხ საგანს, მაშინ ინდუქციურად მივდივართ დასკვნამდე, რომ ორი საგანი და ორი სხვა საგანი *ყოველთვის* ოთხი საგანი იქნება. თუმცა ეს რომ ყოფილიყო იმ ცოდნის წყარო, რომ ორი და ორი ოთხია, მაშინ მის ჭეშმარიტებაში ჩვენი თავის დარწმუნებისას სულ სხვა გზას ავირჩევდით, და არა იმას, რომელიც ავირჩიეთ. გარკვეული რაოდენობის შემთხვევები მართლაც საჭიროა იმისათვის, რომ შევძლოთ აბსტრაქტულად გავიაზროთ ორი და არ ვიფიქროთ ორ მონეტაზე ან ორ წიგნზე ან ორ ადამიანზე ანდა რაიმე სხვა ორ კონკრეტულ საგანზე. მაგრამ როგორც კი შევძლებთ ჩვენი აზროვნება ჩამოვაცილოთ არამთავარ, ირელევანტურ კონკრეტულობას, ჩვენ შევიძენთ იმ ზოგადი პრინციპის *გაგების* უნარს, რომ ორი და ორი ოთხია; ნებისმიერი ერთი კერძო შემთხვევა *ტიპიურად* განიხილება და სხვა შემთხვევების შემოწმება ადარაა აუცილებელი*.

ამავე გარემოების ილუსტრაციას აღმოვაჩინეთ გეომეტრიაში. თუ *ყველა* სამკუთხედის რაიმე თვისების დამტკიცება გვიჩნდა, ერთი სამკუთხედი უნდა დავხაზოთ და მასზე ვიმსჯელოთ; მაგრამ მხედველობაში არ უნდა მივიღოთ არც ერთი ისეთი თვისება, რომლითაც ეს სამკუთხედი ყველა სხვა სამკუთხედისაგან განსხვავდება, და ამიტომ ამ ერთი კონკრეტული შემთხვევის საფუძველზე მივიღებთ ზოგად შედეგს. ჩვენ მართლაც არ ვფიქრობთ, რომ ჩვენი დარწმუნებულობა იმაში, რომ ორი და ორი ოთხია, უფრო მტკიცე გახდება ახალი შემთხვევების მოშველიებით, რადგან როგორც კი ამ დებულების ჭეშმარიტებას დავინახავთ, ჩვენი დარწმუნებულობა იმდენად განმტკიცდება. რომ მისი კიდევ უფრო მეტად განმტკიცება შეუძლებელი გახდება. მეტიც, ჩვენ ვგრძნობთ, რომ დებულებას „ორი და ორი ოთხია“ აქვს *აუცილებლობის* რაღაც თვისება, რომელიც არ გვხვდება თუნდაც საუკეთესოდ შემოწმებულ ემპირიულ განზოგადებებში. ასეთი განზოგადებები ყოველთვის მხოლოდ ფაქტებად რჩება: ჩვენ ვხვდებით, რომ შესაძლებელია არსებობდეს რაღაც სამყარო, რომელშიც ისინი მცდარი იქნება, თუმცა ჩვენს აქტუალურ სამყაროში ისინი ჭეშმარიტია. და პირიქით, ჩვენ ვგრძნობთ, რომ ნებისმიერ შესაძლო სამყაროში ორი და ორი ოთხი იქნება: ეს უბრალო ფაქტი კი არა, აუცილებლობაა, რომელსაც უნდა დაემორჩილოს ყველაფერი — ისიც, რაც აქტუალურია და ისიც, რაც შესაძლებელია.

ეს საკითხი, ალბათ, უფრო ნათელი გახდება, თუ განვიხილავთ წმინდა ემპირიულ განზოგადებას, ისეთს როგორიცაა „ყველა ადამიანი მოკვდავი“. ნათელია, რომ ჩვენ გეწამს ეს დებულება უპირველეს ყოვლისა იმიტომ, რომ არ არის ცნობილი რაღაც ასაკს გადაცილებული ადამიანის სიცოცხლის არც ერთი შემთხვევა, და მეორეც იმიტომ, რომ უნდა არსებობდეს ფიზიოლოგიური საფუძველი იმ აზრისათვის, რომ ისეთი ორგანიზმი, როგორიცაა ადამიანის სხეული, ადრე თუ გვიან გაცვედება. თუ ამ მეორე საფუძველს მხედველობაში არ მივიღებთ და მხოლოდ ადამიანის მოკვდაობის ჩვენს გამოცდილებას გავითვალისწინებთ, ნათელია, რომ არ დავგაკმაყოფილებს ადამიანის სიკვდილის ერთი საგსებით ნათლად გატკბული კერძო შემთხვევა, მაშინ როცა იმაში დასარწმუნებლად, რომ „ორი და ორი ოთხია“ საკმარისია ერთი მაგალითი, თუკი მას ყურადღებით გავაანალიზებთ, ვინაიდან ნებისმიერ სხვა შემთხვევაშიც ფიქვ უნდა მოხდეს. ასევე შესაძლებელია იძულებული გავხდეთ ვიღიაროთ, თუკი დავფიქრდებით, რომ შესაძლებელია არსებობდეს თუნდაც სულ მცირე ეჭვი იმისა არის *ყველა* ადამიანი მოკვდავი თუ არა. ეს შეიძლება გასაგები გახდეს, თუ შევეცდებით წარმოვიდგი-

* ზღრ. A.N. Whitehead, Introduction to Mathematics (Home University Library).

ნოთ ორი განსხვავებული სამყარო, რომელთაგან ერთში ადამიანები არ არიან მოკვდავნი, მეორეში კი ორი და ორი ხუთია. როდესაც სვიფტი გვიწვევს წარმოვიდგინოთ სტრუქტურების უკვდავი რასა, ჩვენ შეგვიძლია ამ წარმოსახვას, თუმცა უხადისოდ, მაგრამ მაინც დავეთანხმდეთ. მაგრამ სამყარო, რომელშიც ორი და ორი ხუთია, სულ სხვა დონისა ჩანს. ჩვენ ვხვდებით, რომ ასეთი სამყარო, თუკი ის იარსებებდა, მოლიანად დაარღვევდა ჩვენი ცოდნის შენობას და უკიდურესად დაგვაუჭკებდა.

საქმე ისაა, რომ ისეთ მარტივ მათემატიკურ მსჯელობებში როგორც იცაა „ორი და ორი ოთხია“ და ასევე ლოგიკის მრავალ მსჯელობაში ნაგულისხმევი ზოგადი დებულება შესაძლებელია ვიცოდეთ ისეთნაირად, რომ ის კერძო შემთხვევიდან არ გამოვიყვანოთ, თუმცა რაღაც მაგალითით, როგორც წესი, აუცილებელია იმის ნათლად გასაგებად, თუ რა იგულისხმება ზოგად დებულებაში. სწორედ ამიტომ არის რეალური სარგებლობის მომტანი დეკლარაციის პროცესი, რომელსაც ზოგადიდან ზოგადისაკენ, ან ზოგადიდან კერძოსაკენ მივყავართ, ისევე როგორც ინდუქციის პროცესი, რომელიც კერძოდან კერძოზე ანდა კერძოდან ზოგადზე გადადის. ფილოსოფოსებისათვის ტრადიციულად საკამათო ერთ-ერთი საკითხი ეხება იმას, გვაწვდის თუ არა დედუქცია ახალ ცოდნას. ახლა შეგვიძლია ვთქვათ, რომ გარკვეულ შემთხვევებში მაინც ეს ნამდვილად ასეა. თუ უკვე ვიცით, რომ ორი და ორი ოთხია, და ვიცით, რომ ბრაუნი და ჯოუნზი ორი ადამიანია, ისევე როგორც რობინსონი და სმითი, შეგვიძლია დედუქციურად დავასკვნათ, რომ ბრაუნი, ჯოუნზი, რობინსონი და სმითი ოთხნი არიან. ეს ახალი ცოდნაა, რომელიც არ იყო მოცემული წანამძღვრებში, რადგან ზოგადი დებულება „ორი და ორი ოთხია“ არაფერს გვეუბნება იმაზე, რომ არსებობდნენ ისეთი ადამიანები, როგორც ბრაუნი, ჯოუნზი, რობინსონი და სმითი, ხოლო კონკრეტულ წანამძღვრებში კი არ არის მოცემული, რომ ისინი ოთხნი იყვნენ. მაშინ როცა დედუქციით მიღებული კონკრეტული დებულება ორივე ამ ამბავს გვამცნობს.

მაგრამ ცოდნის სიახლე გაცილებით უფრო საეჭვოა, თუ ავიღებთ დედუქციის ისეთ ტრივიალურ მაგალითს, რომელიც ყოველთვის მოჰყავთ ლოგიკის სახელმძღვანელოებში, სახელდობრ, „ყველა ადამიანი მოკვდავია; სოკრატე ადამიანია, მაშასადამე, სოკრატე მოკვდავია“. ამ შემთხვევაში რეალურად და უეჭველად ის ვიცით, რომ კონკრეტული ადამიანები A, B, C მოკვდავნი იყვნენ, რადგან ისინი მართლაც გარდაიცვალნენ. თუ სოკრატე ერთ-ერთი მათგანია, მაშინ ჭკვიანური არ იქნება გზა გავიმრუდოთ და დავებრუნდეთ იმას, რომ

ყველა ადამიანი მოკვდავია“, რათა დავასკვნათ, რომ სოკრატე ალბათ მოკვდავია. თუ სოკრატე არ არის ერთ-ერთი იმ ადამიანებიდან, რომლებსაც ჩვენი ინდუქცია ეფუძნება, მაშინ მაინც სჯობია, თუ A, B, C-დან პირდაპირ დავასკვნით სოკრატეზე და არ დავებრუნდეთ ზოგად დებულებას, რომ „ყველა ადამიანი მოკვდავია“, რადგან ჩვენი მონაცემების საფუძველზე იმის ალბათობა, რომ სოკრატე მოკვდავია მეტია, ვიდრე იმისა, რომ ყველა ადამიანი მოკვდავია. (ეს ნათელია, რადგან თუ ყველა ადამიანი მოკვდავია, მაშინ სოკრატეც მოკვდავია; მაგრამ თუ სოკრატე მოკვდავია, აქედან არ გამომდინარეობს, რომ ყველა ადამიანი მოკვდავია). მაშასადამე, თუ ჩვენი მსჯელობა წმინდად ინდუქციური იქნება, მაშინ დანასაკვს, რომ სოკრატე მოკვდავია უეჭველობის უფრო მაღალი ხარისხი ექნება, ვიდრე იმ შემთხვევაში, თუ დავიწყებთ იმით, რომ „ყველა ადამიანი მოკვდავია“ და შემდეგ დედუქციას გამოვიყენებთ.

ეს გვიჩვენებს რა განსხვავება არსებობს ისეთ აპრიორულად მოპოვებულ ზოგად დებულებებს, როგორცაა „ორი და ორი ოთხია“ და ისეთ ემპირიულ განზოგადებებს შორის, როგორცაა „ყველა ადამიანი მოკვდავია“. პირველთან მიმართებაში დედუქცია სჯის სწორი მოდუსია, მაშინ როცა მეორესთან მიმართებაში თეორიულად ყოველთვის უმჯობესია ინდუქცია, რომელიც უზრუნველყოფს ჩვენი დანასაკვის ჭეშმარიტების მეტ უეჭველობას, რადგან ყველა ემპირიული განზოგადება ყოველთვის ნაკლებ სარწმუნოა, ვიდრე მისი კერძო შემთხვევები.

ახლა უკვე დავინახეთ, რომ არსებობენ დებულებები, რომლებიც აპრიორულად ვიცით და რომ ლოგიკისა და წმინდა მათემატიკის დებულებები მათ მიეკუთვნებიან. შემდეგი კითხვა, რომელიც ყურადღებით უნდა განვიხილოთ, ასეთია: როგორ არის შესაძლებელი ასეთი ცოდნა? უფრო კონკრეტულად კი, როგორაა შესაძლებელი ზოგადი დებულებების ცოდნა მაშინ, როცა ყველა შემთხვევა არა გვაქვს შემოწმებული და ვერც ვერასოდეს შევძლებთ ყველა მათგანის შემოწმებას, რადგან მათი რაოდენობა უსასრულოა? ეს კითხვები, რომლებიც პირველად ყველაზე რელიეფურად გერმანელმა ფილოსოფოსმა კანტმა (1724–1804) გამოკვეთა, მეტად რთული და ისტორიული თვალსაზრისით, უაღრესად მნიშვნელოვანია.

თახი VIII

როგორაა შესაძლებელი აპრიორული ცოდნა

იმანუელ კანტს ჩვეულებრივ თანამედროვეობის უდიდეს ფილოსოფოსად მიიჩნევენ. მას შვიდწლიანი ომისა და საფრანგეთის რევოლუციის პერიოდში მოუხდა ცხოვრება, მაგრამ მიუხედავად ამისა, არ შეუწყვეტია ლექციები ფილოსოფიაში აღმოსავლეთ პრუსიის ქალაქ კენიგსბერგის უნივერსიტეტში. მისი ყველაზე თვალსაჩინო მიღწევაა იმის შექმნა, რასაც მან თვითონ „კრიტიკული ფილოსოფია“ უწოდა. ეს ფილოსოფია, რომელიც, როგორც მონაცემს სხვადასხვა სახის ცოდნის არსებობას უშვებდა, იკვლევდა, თუ როგორაა შესაძლებელი ამგვარი ცოდნა და ამ კვლევის პასუხად იღებდა სამყაროს ბუნებასთან დაკავშირებულ მრავალ მეტაფიზიკურ შედეგს. ამ შედეგების მართებულობა შეიძლება ნამდვილად ეჭვს იწვევდეს. მაგრამ კანტი უეჭველად იმსახურებს პატივისცემას ორი რამის გამო: ჯერ ერთი, მან გააცნობიერა, რომ შესაძლებელია გეჰონდეს აპრიორული ცოდნა, რომელიც არ არის წმინდა „ანალიზური“ ე.ი. ისეთი, რომლის საპირისპირო ცოდნა შინაგანად წინააღმდეგობრივი იქნებოდა; და მეორეც, მან ცხადყო შემეცნების თეორიის მნიშვნელობა ფილოსოფიისათვის.

კანტამდელ პერიოდში გავრცელებული იყო მოსაზრება, რომ ნებისმიერი აპრიორული ცოდნა „ანალიზური“ უნდა ყოფილიყო. ამ სიტყვის მნიშვნელობის გასაგებად უმჯობესია მაგალითებს მივმართოთ. თუ ვიტყვი „მელოტი ადამიანი ადამიანია“, „ბრტყელი ფიგურა ფიგურაა“, „ცუდი პოეტი პოეტია“, ეს წმინდა ანალიზური მსჯელობები იქნება: სუბიექტი, რომელზეც ვსაუბრობთ, გვეძლევა როგორც სულ მცირე ორი თვისების მქონე, რომელთაგან ერთი გამოიყოფა და მას მიეწერება. ზემომოყვანილის მსგავსი დებულებები ტრივიალურია, და რეალურ ცხოვრებაში არც არავინ გამოთქვამს მათ, გარდა ორატორისა, რომელიც რაიმე სოფიზმისათვის ამზადებს ნიადაგს. მათ „ანალიზურს“ ეწოდებენ, რადგან პრედიკატი სუბიექტის ანალიზის

შედეგად მიიღება. კანტამდელ პერიოდში ითვლებოდა, რომ ყველა აპრიორულად უეჭველი მსჯელობა ამ სახის უნდა ყოფილიყო: ყველა მათგანში პრედიკატი მხოლოდ იმ სუბიექტის ნაწილი იყო, რომელსაც ამ პრედიკატს მივაწვდით. ეს რომ მართლაც ასე ყოფილიყო, მაშინ აშკარა წინააღმდეგობაში ჩავევარდებოდით, თუკი შევეცდებოდით უარგვეყო ყველაფერი, რაც აპრიორულად შეიძლება გვცოდნოდა. „მელოტი ადამიანი არ არის მელოტი“ ერთდროულად ერთსა და იმავე ადამიანის მიმართ კიდევ დაადგენდა და კიდევ უარყოფდა სიმელოტეს და მაშასადამე, შინაგანად წინააღმდეგობრივი იქნებოდა. ამრიგად, თუ კანტამდელ ფილოსოფოსებს დავეუჯვრებთ, წინააღმდეგობის კანონი, რომელიც ამტკიცებს, რომ შეუძლებელია რაიმეს ერთსა და იმავე დროს ჰქონდეს და არც ჰქონდეს რაიმე გარკვეული თვისება, სავსებით საკმარისია აპრიორული ცოდნის ჭეშმარიტების დასადგენად.

ჰიუმმა (1711-1776), რომელიც კანტამდე მოღვაწეობდა და იზიარებდა გავრცელებულ თვალსაზრისს იმის თაობაზე თუ რა არის აპრიორული ცოდნა, აღმოაჩინა, რომ მრავალი შემთხვევა, რომლებიც მანამდე ანალიზურად მიანდათ, სახელდობრ, კავშირი მიზეზსა და შედეგს შორის, სინამდვილეში სინთეზური იყო. ჰიუმამდე, სხვა თუ არავინ, რაციონალისტები მაინც ვარაუდობდნენ, რომ შედეგი შესაძლებელია ლოგიკურად გამოვიყვანოთ მიზეზიდან, თუკი ამისათვის საკმარისი ცოდნა გვექნება. ჰიუმი ამტკიცებდა, და სწორადაც, როგორც ამას ახლა ყველა აღიარებს, რომ ეს შეუძლებელია. აქედან მან გამოიყვანა გაცილებით უფრო საეჭვო დასკვნა, რომ მიზეზისა და შედეგის კავშირის შესახებ აპრიორულად რაიმეს ცოდნა შეუძლებელია. კანტი რაციონალისტური ტრადიციის მიმდევარი იყო, ჰიუმის სეპტიციზმმა ის ძალიან შეაშფოთა და შეეცადა მასზე რაიმე პასუხი მოეძებნა. მან ჩათვალა, რომ მხოლოდ მიზეზისა და შედეგის კავშირი კი არა, არამედ არითმეტიკისა და გეომეტრიის ყველა დებულებაც არის „სინთეზური“, ე.ი. არაანალიზური: ყველა ამ დებულებაში სუბიექტის ვერანაირი ანალიზი ვერ აღმოაჩენს პრედიკატს. კანტის ტრივიალური მაგალითი იყო დებულება $7+5=12$. მან საესეებით მართებულად შენიშნა, რომ 12-ის მისაღებად საჭიროა 7-ის და 5-ის შეკრება: 12-ის იდეა არ იგულისხმება არც ერთ მათგანში და არც მათ შეკრებაში. ასეთნაირად კანტი მივიდა დასკვნამდე, რომ მთელი წმინდა მათემატიკა, მისი აპრიორულობის მიუხედავად, სინთეზურია. ამ დასკვნამ ახალი პრობლემა წარმოაჩინა, რომლის გადაჭრაზეც კანტმა მთელი თავისი ძალისხმევა მიმართა.

კანტის მიერ თავისი ფილოსოფიის საწყისად აღებული კითხვა,

სახელდობრ „როგორაა შესაძლებელი წმინდა მათემატიკა“, რთული და საინტერესოა და თითოეულმა ფილოსოფოსმა, თუ ის ჩამოყალიბებული სკეპტიკოსი არ არის, რაიმე პასუხი უნდა მოუძებნოს მას. წმინდა ემპირისტების პასუხი, რომ ჩვენი მათემატიკური ცოდნა კერძო შემთხვევებიდან ინდუქციურად გამოიყვანება, როგორც უკვე ვნახეთ, არაადეკვატურია ორი მიზეზის გამო: ჯერ ერთი, თვითონ ინდუქციური პრინციპის მართებულობა ვერ დამტკიცდება ინდუქციით; და მეორეც, ნათელია, რომ მათემატიკის ზოგადი დებულებები, მაგალითად ისეთი, როგორიცაა „ორი და ორი ყოველთვის ოთხია“, მართლაც შეგვიძლია გავიგოთ ერთადერთი შემთხვევის გააზრებით და სხვა შემთხვევების ჩამოთვლა, სადაც ამ დებულების ჭეშმარიტება დადასტურდება, არაფერს შეგვმატებს. მაშასადამე, მათემატიკის ზოგადი დებულებების ცოდნა (იგივე ითქმის ლოგიკაზეც) უნდა აიხსნას სხვანაირად, ვიდრე ისეთი ემპირიული განზოგადებების ცოდნა, როგორიცაა „ყველა ადამიანი მოკვდავი“ (რომელიც მხოლოდ აღბათურია).

პრობლემას ის ფაქტი წარმოშობს, რომ ასეთი ცოდნა ზოგადია, მაშინ როცა მთელი ცდა კონკრეტულია. უცნაური გვეჩვენება, რომ, როგორც ჩანს, წინასწარ შეგვიძლია ვიცოდეთ რაღაც ჭეშმარიტებები იმ საგნების შესახებ, რომლებიც ჯერ ცდაში არ მოგვეცემია; თუმცა ძნელია ეჭვის შეტანა იმაში, რომ ლოგიკა და არითმეტიკა სწორედ ასეთი საგნების მიმართ გამოიყენება. ჩვენ არ ვიცით, ვინ იცხოვრებს ლონდონში ათასი წლის შემდეგ, მაგრამ ვიცით, რომ ნებისმიერი ორი მათგანი და ნებისმიერი სხვა ორი მათგანი ოთხი იქნება. იმ საგნებთან, რომლებიც ჯერ ცდაში არ მოგვეცემია, დაკავშირებული ფაქტების წინასწარ განჭვრეტის ეს აშკარა უნარი ნამდვილად გასაოცარია. ამ პრობლემის კანტისეული გადაწყვეტა, მართალია, ჩემი აზრით, არ არის მართებული, მაგრამ მაინც საინტერესოა. თუმცა ის მეტად ძნელია და სხვადასხვა ფილოსოფოსები მას განსხვავებულად იგებენ. ამიტომ ჩვენ მხოლოდ მისი მოკლე მოხაზვა შეგვიძლია და ამასაც კანტის სისტემის არაერთი მიმდევარი მკვლარად ჩაგვითვლის.

კანტი იმას ამტკიცებდა, რომ მთელ ჩვენს ცდაში ორი ელემენტი უნდა გამოვეყოთ: ერთი, რომელიც გაპირობებულია ობიექტით (ე.ი. იმით, რასაც ჩვენ „ფიზიკური ობიექტი“ დავარქვით), მეორე კი უკავშირდება ჩვენს საკუთარ ბუნებას. მატერიისა და გრძობადი მონაცემების განხილვისას ვნახეთ, რომ ფიზიკური ობიექტი განსხვავებულია მასთან დაკავშირებული გრძობადი მონაცემებისგან და რომ გრძობადი მონაცემები უნდა განვიხილოთ როგორც ფიზიკური

ობიექტებისა და თვით ჩვენი ურთიერთქმედების შედეგი. აქამდე კანტთან საკამათო არაფერი გვაქვს. კანტის თავისებურება ვლინდება იმაში, თუ როგორ ანაწილებს ის როლებს შესაბამისად ჩვენსა და ფიზიკურ ობიექტს შორის. შეგრძნებებში მოცემულ უხეშ მასალას — ფერს, სიმკვრივეს და ა.შ. ის ობიექტით გაპირობებულად თვლის, ხოლო ჩვენ რასაც ვუმატებთ არის სივრცესა და დროში მოწესრიგებულობა, და ყველა მიმართება გრძობად მონაცემებს შორის, რომლებიც მიიღება მათი შედარებით ან ერთის მეორის მიზეზად მიჩნევათ ანდა რაიმე სხვა გზით. ამ თვალსაზრისის დასაცავი მისი მთავარი საბუთი ისაა, რომ ჩვენ, როგორც ჩანს, სივრცისა და დროის, მიზეზობრიობისა და შედარების აპრიორული ცოდნა გვაქვს, მაშინ როცა შეგრძნებების ნამდვილი უხეში მასალის ასეთი ცოდნა არა გვაქვს. მისი აზრით, შეგვიძლია დარწმუნებული ვიყოთ, რომ ყველაფერი, რაც ოდესმე მოგვეცემა ცდაში იმ მახასიათებლების მატარებელი უნდა იყოს, რომლებსაც მის მიმართ ჩვენი აპრიორული ცოდნა ადასტურებდა, იმიტომ, რომ ეს მახასიათებლები ჩვენი ბუნებითაა განპირობებული და ამდენად, შეუძლებელია ცდაში რაიმე ისეთი მოგვეცეს, რასაც ეს მახასიათებლები არა აქვს.

ფიზიკური ობიექტი, რომელსაც კანტი „საგანს თავისთავად“* უწოდებს, მისი აზრით, არსებითად შეუძენებადია. ის, რისი შემეცნებაც შეიძლება, არის ობიექტი, როგორც ის ცდაში გვეძლევა და რომელსაც კანტი „ფენომენს“ უწოდებს. ეს ფენომენი, რომელიც ჩვენი და თავისთავადი საგნის ერთობლივი პროდუქტია, ყველა იმ მახასიათებლის მქონე უნდა იყოს, რომელიც ჩვენი თავი განპირობებული და ამდენად, ნამდვილად შეესაბამება ჩვენს აპრიორულ ცოდნას. მაშასადამე, ეს ცოდნა, მიუხედავად იმისა, რომ ჭეშმარიტია ყველა აქტუალურ და შესაძლო ცდაში, არ უნდა მივიჩნიოთ საკმარისად გარეგანი ცდისათვის. ამდენად, აპრიორული ცოდნის არსებობის მიუხედავად, შეუძლებელია რაიმე ვიცოდეთ თავისთავადი საგნის ან იმის შესახებ, თუ რა არ არის აქტუალური თუ შესაძლო ცდის ობიექტი. კანტი ამით ცდილობს მოარიგოს და ჰარმონიაში მოიყვანოს რაციონალისტების უთანხმოება ემპირისტების არგუმენტებთან.

* კანტის „საგანი თავისთავად“, განსაზღვრების თანახმად, ფიზიკური ობიექტის იდენტურია, სახელდობრ, ის შეგრძნებების მიზეზია. ამ განსაზღვრებიდან გამოყვანილი თვისებების თანახმად კი, ის არ არის ჩიხი იდენტური, რადგან (მიუხედავად მიზეზთან დაკავშირებული სოცირთი შეუთანხმებლობისა) კანტი შესაძლებლად თვლიდა იმის ცოდნას, რომ არც ერთი კარგეორია არ მიეყვება „საგანს თავისთავად“.

კანტის ფილოსოფიის საწინააღმდეგო ზოგიერთი უმნიშვნელო მოსაზრების გარდა, არსებობს ერთი პუნქტი, რომელიც, როგორც ჩანს, ფატალურია მისი მეთოდით აპრიორული ცოდნის ახსნის ნებისმიერი ცდისათვის. ასახსნელია ჩვენი დარწმუნებულობა იმაში, რომ ფაქტები ყოველთვის თანხმობაში უნდა იყვნენ ლოგიკასა და არითმეტიკასთან, რაც არ აიხსნება იმაზე მითითებით, რომ ლოგიკას და არითმეტიკას ჩვენ ვქმნით. ჩვენი ბუნება ისევეა არსებული სამყაროს ფაქტი, როგორც სხვა ყველაფერი და მისი მუდმივობის არანაირი გარანტია არ არსებობს. თუ კანტი მართალია, მაშინ შეიძლება, რომ ხვალ ჩვენი ბუნება ისე შეიცვალოს, რომ ორი და ორი ხუთი გახდეს. მას, როგორც ჩანს, ეს შესაძლებლობა აზრადაც არ მოსვლია, მაშინ როცა ასეთი შესაძლებლობა ძირეულად არღვევს არითმეტიკული დებულებების იმ უეჭველობასა და საყოველთაობას, რომელთა დაცვასაც ის ასე თავდაუზოგავად ცდილობს. მართალია, ფორმალურად ეს შესაძლებლობა უთავსია კანტის იმ თვალსაზრისთან, რომ დრო თვითონ არის ის ფორმა, რომელსაც სუბიექტი დაუდგენს ფენომენს, ასე რომ ჩვენი რეალური მე არ არსებობს დროში და მას არც მომავალი აქვს. მაგრამ მას მაინც უნდა დაეშვა, რომ ფენომენების თანმიმდევრობა დროში დეტერმინირებულია იმის მახასიათებლებით, რაც ფენომენის მიღმა ძევს და ეს საკმარისია ჩვენი სჯის არსის გამოსახატავად.

მეტიც, რეფლექსია იმასაც გამოაშკარავებს, რომ თუ ჩვენს არითმეტიკულ რწმენებში რაიმე ჭეშმარიტებაა მოცემული, მაშინ ისინი ერთნაირად უნდა მიეყენოს საგნებს მაშინაც, როცა ვფიქრობთ მათზე და მაშინაც, როცა არ ვფიქრობთ. ორი ფიზიკური ობიექტი და ორი სხვა ფიზიკური ობიექტი ყოველთვის ოთხი ფიზიკური ობიექტი უნდა იყოს მაშინაც კი, თუ ფიზიკური ობიექტები ცდაში ვერ მოგვეცემა. ამის მტკიცება ნამდვილად ეტევა იმ ჩარჩოებში, რასაც ვგულისხმობთ, როცა ვაღვანთ, რომ ორი და ორი ოთხია. მისი ჭეშმარიტება ზუსტად ისეთივე უეჭველია, როგორც მტკიცებია, რომ ორი ფენომენი და ორი სხვა ფენომენი ოთხი ფენომენია. მაშასადამე, კანტის გადაწყვეტა უმართებულოდ ზღუდავს აპრიორული დებულებების სფეროს, მათი უეჭველობის ახსნისას განცდილ მარცხზე რომ აღარაფერი ეთქვამთ.

იმ თავისებური დოქტრინების გარდა, რომლებსაც კანტი იცავდა, ფილოსოფოსებს შორის ფართოდაა გავრცელებული ტენდენცია განიხილონ ყველაფერი აპრიორული როგორც გარკვეული აზრით მენტალური, როგორც ის, რაც იმას უფრო ესება, თუ როგორ უნდა ვიაზროვნოთ, ვიდრე გარე სამყაროს რაიმე ფაქტს. წინა თავში დავასახელებთ სამი პრინციპი, რომლებიც, საზოგადოდ, „აზროვნების კანონების“ სახელითაა ცნობილი. მათთვის ამ სახელის დარქმევას სრულიად

ბუნებრივი მოსაზრება უდევს საფუძვლად, თუმცა გარკვეული არგუმენტები გვაფიქრებინებს, რომ ეს სახელი არასწორია. მოდით, საილუსტრაციოდ წინააღმდეგობის კანონი მოვიყვანოთ. მას, ჩვეულებრივ, ასეთი სახით აყალიბებენ: „შეუძლებელია რაიმე კიდევ იყოს და არც იყოს“, და ამით ის ფაქტია აღნიშნული, რომ შეუძლებელია რაიმეს კიდევ ჰქონდეს და არც ჰქონდეს რაღაც მოცემული ოვისება. ასე მაგალითად, თუ ხე წიფელია, ის არ შეიძლება არაწიფელიც იყოს; თუ ჩემი მაგიდა მართკუთხაა, შეუძლებელია ის ასევე იყოს არამართკუთხა და ა.შ.

ახლა იმის შესახებ, თუ რატომაა ბუნებრივი ამ პრინციპისათვის აზროვნების კანონის დარქმევა. საქმე ისაა, რომ სწორედ აზროვნებით და არა გარე დაკვირვებით ვარწმუნებთ საკუთარ თავს, რომ ის აუცილებლად ჭეშმარიტია. თუკი ვნახეთ, რომ ხე წიფელია, აღარ არის საჭირო მისი განმეორებით ნახვა იმაში დასარწმუნებლად, რომ ის არ არის არაწიფელიც; ამის შეუძლებლობაში მხოლოდ აზროვნებით ვრწმუნდებით. თუმცა დანასაკვი, რომ წინააღმდეგობის კანონი *აზროვნების* კანონია, მაინც მცდარია. წინააღმდეგობის კანონი იმაში კი არ გვარწმუნებს, თითქოს გონება ისეა აგებული, რომ მან წინააღმდეგობის კანონი უნდა ირწმუნოს. ეს რწმენა ფსიქოლოგიური რეფლექსიის შედეგია, რომელშიც წინასწარაა ნაგულისხმები წინააღმდეგობის კანონი. წინააღმდეგობის კანონის რწმენა მხოლოდ აზროვნებასთან დაკავშირებული რწმენა კი არაა, არამედ საგნებთანაც. ეს არ არის, მაგალითად, რწმენა, რომ თუ ვფიქრობთ, რომ რაღაც ხე წიფელია, ჩვენ არ შეგვიძლია ამავე დროს ვიფიქროთ, რომ ის არ არის წიფელი. ეს არის რწმენა იმისა, რომ თუ ეს ხე არის წიფელი, მაშინ შეუძლებელია ამავე დროს ის იყოს არაწიფელი. მაშასადამე, წინააღმდეგობის კანონი საგნებს ესება და არა მხოლოდ აზროვნებას. და თუმცა, მიუხედავად იმისა, რომ წინააღმდეგობის კანონის რწმენა აზრია, თვითონ წინააღმდეგობის კანონი აზრი კი არაა, არამედ სამყაროში არსებულ საგნებთან დაკავშირებული ფაქტი. თუკი ის, რასაც წინააღმდეგობის კანონის რწმენა გულისხმობს, არ იქნება ჭეშმარიტი ამ სამყაროს საგნების მიმართ, მაშინ ის ფაქტი, რომ ჩვენ იძულებული გახდით გვეფიქრა, რომ ის ჭეშმარიტია, ვერ იხსნის წინააღმდეგობის კანონს მცდარობისაგან. ეს კი გვიჩვენებს, რომ ის *აზროვნების* კანონი არ არის.

ასეთივე არგუმენტი გამოდგება ნებისმიერი სხვა აპრიორული მსჯელობის მიმართაც. როცა ვმსჯელობთ, რომ ორი და ორი ოთხია, ჩვენ ჩვენი აზროვნების შესახებ კი არ გამოვთქვამთ მსჯელობას, არამედ ყველა აქტუალურ ან შესაძლებელ წყვილზე. ის ფაქტი, რომ ჩვენი გონების წყობის გამო ვიჯერებთ, რომ ორი და ორი ოთხია, მართალია ჭეშმარიტია, მაგრამ სრულებით არ არის ის, რასაც ვა-

დასტურებით იმის თქმით, რომ ორი და ორი ოთხია. ჩვენი გონების წყობასთან დაკავშირებული ვერავითარი ფაქტი ვერ შეძლებდა ჭეშმარიტად ექცია ის, რომ ორი და ორი ოთხია. მაშასადამე, ჩვენი აპრიორული ცოდნა, თუ ის მცდარი არაა, მხოლოდ ჩვენი გონების წყობის ცოდნა კი არაა, არამედ გამოიყენება ყოველივე იმის მიმართ, რაც სამყაროში შეიძლება შეგვხვდეს, როგორც მენტალურის, ასევე არამენტალურის მიმართ.

საქმე, როგორც ჩანს, ისაა, რომ მთელი ჩვენი აპრიორული ცოდნა დაკავშირებულია ისეთ არსებებთან, რომლებიც, ზუსტად თუ ვიტყვით, არ არსებობენ არც მენტალურ და არც ფიზიკურ სამყაროში. ეს არსებები შეიძლება დაავასახელოთ იმით, რაც არ არის არსებითი სახელი. ესენი ისეთი არსებებია, როგორიცაა თვისებები და მიმართებები. მაგალითად, დავუშვათ, რომ მე ჩემს ოთახში ვარ. მე ვარსებობ; ჩემი ოთახიც არსებობს; მაგრამ განა არსებობს „ში“? ნათელია, რომ თანდებულს „ში“ რაღაც მნიშვნელობა აქვს; ის ჩემსა და ჩემს ოთახს შორის არსებულ მიმართებაზე მიგვანიშნებს. ეს მიმართება არის რაღაც, თუმცა ვერ ვიტყვით, რომ ის იმავე აზრით არსებობს, რა აზრითაც მე და ჩემი ოთახი ვარსებობთ. მიმართება „ში“ რაღაცაა, რაზეც შეგვიძლია ვიფიქროთ და რაც შეიძლება გავიგოთ, რადგან მისი გაგება რომ არ შეგვიძლოს, ვერ გავიგებდით წინადადებას „მე ვარ ჩემს ოთახში“. კანტის მიმდევარი მრავალი ფილოსოფოსი ამტკიცებდა, რომ მიმართებები გონების აქტიუობის შედეგია, რომ თვით საგნებს ერთმანეთთან მიმართებები არ აქვთ და რომ გონება აერთიანებს მათ აზროვნების ერთი აქტით და ასეთნაირად წარმოშობს მიმართებებს, რომლებსაც შემდეგ საგნების თავისებურებად მიიჩნევენ.

თუმცა, როგორც ჩანს, ამ თვალსაზრისის საწინააღმდეგოდ ისეთივე არგუმენტები შეიძლება მოვიყვანოთ, რომლებიც მანამდე კანტის წინააღმდეგ გამოვიყენეთ. აშკარაა, რომ ჭეშმარიტებას დებულებებისა „მე ვარ ჩემს ოთახში“ აზროვნება არ ქმნის. შეიძლება ჭეშმარიტი იყოს, რომ ჩემს ოთახში მრავალფეხა ჭიანჭველაა, მაშინაც კი თუ არც მე, არც ჭიანჭველა და არც სხვა არაფერი იცის ეს ჭეშმარიტება, რადგან ეს ჭეშმარიტება ეხება მხოლოდ ჭიანჭველასა და ოთახს და სხვა არაფერზე არ არის დამოკიდებული. მაშასადამე, მიმართებები, როგორც ამას მომდევნო თავში უფრო სრულად ვნახავთ, იმ სამყაროში უნდა მოვათავსოთ, რომელიც არც მენტალურია და არც ფიზიკური. ამ სამყაროს ფილოსოფიისათვის, კერძოდ კი აპრიორული ცოდნის პრობლემებისათვის, უდიდესი მნიშვნელობა აქვს. მომდევნო თავში ჩვენ განვაგრძობთ მისი ბუნების კვლევას და დავადგენთ მის დამოკიდებულებას ჩვენს განსახილველ საკითხებთან.

თავი IX

შენიშვნების სამყარო

წინა თავის დასასრულს ვნახეთ, რომ მიმართებების მსგავს არსებებს ფიზიკური ობიექტების, გონებისა და გრძობადი მონაცემებისაგან რაღაცნაირად განსხვავებული ყოფიერება უნდა გააჩნდეთ. ამ თავში ასეთი სახის ყოფიერების ბუნება უნდა გავიაზროთ და ისიც გავარკვიოთ, თუ რა სახის ობიექტებს აქვთ ამგვარი ყოფიერება. დავიწყოთ სწორედ ამ ბოლო საკითხით.

პრობლემა, რომელსაც ახლა ვჩვენებთ, ძალიან ძველია და ფილოსოფიაში ის პლატონმა შემოიტანა. პლატონის „იდეების თეორია“ სწორედ ამ პრობლემის გადაწყვეტის ცდაა და ჩემი აზრით, ჯერჯერობით ერთ-ერთი ყველაზე წარმატებულიც. თეორია, რომლის დაცვასაც ახლა შევეცდებით, დიდწილად პლატონისეულია და მასში მხოლოდ ისეთი ცვლილებებია შეტანილი, რომელთა აუცილებლობაც დრომ მოიტანა.

პლატონის წინაშე ეს პრობლემა დაახლოებით ასეთნაირად დადგა. მოდით, მაგალითად, განვიხილოთ ისეთი ცნება, როგორიცაა *სამართლიანობა*. თუ საკუთარ თავს შევეკითხებით, რა არის *სამართლიანობა*, ბუნებრივია ამ, იმ და სხვა *სამართლიანი ქმედებების* განხილვით დავიწყოთ და შევეცადოთ დავადგინოთ, რა არის *საერთო* მათ შორის. ყველა ამ ქმედებას, გარკვეული აზრით, უნდა ჰქონდეს *საერთო ბუნება*, რომელსაც აღმოვაჩენთ მხოლოდ იმაში, რაც *სამართლიანია* და სხვა არაფერში. ეს *საერთო ბუნება*, რომლის წყალობითაც თითოეული მათგანი *სამართლიანია*, იქნება თვითონ *სამართლიანობა*, ის წმინდა არსება, რომლის შერევაც ყოველდღიური ცხოვრების ფაქტებში წარმოშობს *სამართლიანი აქტების* სიმრავლეს. იგივე ითქმის ნებისმიერ სხვა სიტყვაზეც, რომელიც შეგვიძლია მივუყენოთ ჩვეულებრივ ფაქტებს. მაგალითად, სიტყვა „*სითეთრე*“ შეიძლება გამოვიყენოთ მთელი რიგი კონკრეტული საგნების მიმართ, რადგან ყველა მათგანს აქვს *საერთო ბუნება* ან არსება. ეს

წმინდა არსება არის ის, რასაც პლატონი „იდეას“ ან „ფორმას“ უწოდებს (არ უნდა ვიფიქროთ, რომ „იდეები“ პლატონის გაგებით გონებაში არსებობენ მიუხედავად იმისა, რომ მათი წვდომა გონებით არის შესაძლებელი). „იდეა“ სამართლიანობა არ არის რაიმე სამართლიანის იგივეობრივი: ეს არის რაღაც ისეთი, რაც განსხვავებულია კონკრეტული საგნებისაგან და რასაც კონკრეტული საგნები ეზიარება. რამდენადაც ის არ არის კონკრეტული, თვითონ მას გრძნობის სამყაროში არსებობა არ შეუძლია. მეტიც, გრძნობათა საგნებისაგან განსხვავებით, ის არ არის წარმავალი ან ცვალებადი: ის თვით მარადიულობაა, უცვლელი და დაურღვეველი.

ასეთნაირად პლატონი მიდის ზეგრძნობად სამყაროსდე, რომელიც გრძნობათა ჩვეულებრივ სამყაროსე უფრო რეალურია — ეს არის იდეათა უცვლელი სამყარო და მხოლოდ ის აძლევს გრძნობათა სამყაროს რეალობის იმ მკრთალ ანარქულს, რომელიც შეიძლება მას ჰქონდეს. პლატონისათვის ჭეშმარიტად რეალური სამყარო არის იდეათა სამყარო, რადგან რისი თქმაც არ უნდა მოვიწადინოთ საგნების შესახებ გრძნობის სამყაროში, ერთადერთი რის თქმასაც შეუძლებელი იქნება, რომ ისინი მონაწილეობენ ასეთ და ასეთ იდეებში, რომლებიც, ამის გამო, ქმნიან მთელ მათ თავისებურებას. აქედან ადვილია მისტიციზმში გადასვლა. ჩვენ გვრჩება იმედი, რომ რაღაც მისტიკური განათებისას დაგინახავთ იდეებს ისევე, როგორც გრძნობის ობიექტებს ვხედავთ, და შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, რომ იდეები ზეცაში არსებობენ. ასეთი მისტიკური შედეგები სრულიად ბუნებრივია, მაგრამ ამ თეორიის საფუძველი დოგმატია და ჩვენც ის სწორედ როგორც დოგმატს დაფუძნებული უნდა განვიხილოთ.

დროთა განმავლობაში სიტყვამ „იდეა“ უამრავი ასოციაცია შეიძინა, რომლებიც პლატონის „იდეებთან“ მიმართებაში სახსებით არასწორია. ამიტომ იმის აღწერისათვის, თუ რას გულისხმობდა პლატონი, ჩვენ სიტყვა „იდეის“ ნაცვლად ვიხმართ სიტყვას „უნივერსალია“, „ზოგადობა“. იმ სახის ობიექტის არსება, რომელსაც პლატონი გულისხმობდა, ისაა, რომ ის შეგრძნებაში მოცემული კონკრეტული საგნების საპირისპიროა. ყველაფერს, რაც შეგრძნებაში გვეძლევა ან შეგრძნებაში მოცემული საგნების მსგავსს ბუნების მქონეა, კონკრეტულობას ვუწოდებთ; ამის საპირისპიროდ, ზოგადობა იქნება ყველაფერი, რაც შეიძლება საერთო იყოს მრავალი კონკრეტულობისათვის და რასაც ისეთი თვისებები აქვს, რომლებიც, როგორც ვნახეთ, სამართლიანობასა და სითეთრეს განასხვავებენ სამართლიანი ქმედებებისა და თეთრი საგნებისაგან.

ზოგად სიტყვებს თუ განვიხილავთ, საერთოდ რომ ვთქვათ, დავინახავთ, რომ საკუთარი სახელები კონკრეტულობებს აღნიშნავენ,

მაშინ როცა სხვა არსებითი სახელები, ზედსართავეები, თანდებულეები და ზმნები — ზოგადობებს. ნაცვალსახელები კონკრეტულობებს აღნიშნავენ, თუმცა ისინი ორაზროვანია: მხოლოდ კონტექსტით ან მოცემული გარემოებებით ხდება გასაგები, თუ რომელ კონკრეტულობას აღნიშნავენ ისინი. სიტყვა „ახლა“ კონკრეტულობას აღნიშნავს, სახელდობრ კი აწმყო მომენტს, მაგრამ ნაცვალსახელების მსგავსად, ისიც ორაზროვანი კონკრეტულობაა, რადგან აწმყო მუდმივად იცვლება.

ჩვენ ვნახავთ, რომ ვერც ერთი წინადადება ვერ აიგება ისე, თუ მასში, სულ მცირე, ერთი სიტყვა მაინც არ აღნიშნავს ზოგადობას. ზოგადობის გარეშე აგებულ წინადადებასთან ყველაზე ახლოს იქნებოდა ისეთი დებულება, როგორცაა „მე მომწონს ეს“. მაგრამ აქაც კი სიტყვა „მომწონება“ ზოგადობას აღნიშნავს, რადგან მე სხვა საგნებზეც შეიძლება მომწონდეს და სხვა ადამიანებსაც შეიძლება მოსწონდეთ რაღაც საგნები. ამდენად, ყველა ჭეშმარიტება ზოგადობებს, ხოლო ჭეშმარიტებათა მთელი ცოდნა კი ზოგადობებთან ნაცვლობას გულისხმობს.

მას შემდეგ, რაც ვნახეთ, რომ თითქმის ყველა სიტყვა, რომელსაც დეკლიკონში აღმოვაჩინეთ, ზოგადობას აღნიშნავს, უცნაურია, რომ ფილოსოფიის შემსწავლელთა გარდა, თითქმის არავის გაუცნობიერებია ის, რომ არსებობენ უნივერსალიების, ზოგადობების ტიპის არსებები. ჩვენ, ბუნებრივია, არ ვუფიქრდებით ხოლმე წინადადების იმ სიტყვებს, რომლებიც რაღაც კონკრეტულს არ აღნიშნავენ; და თუ იძულებული ვხდებით დაგუფიქრდეთ იმ სიტყვას, რომელიც ზოგადობას აღნიშნავს, მას ჩვეულებრივ განვიხილავთ როგორც ერთ-ერთი იმ კონკრეტულობის აღნიშვნას, რომელიც ამ ზოგადობის საზღვრებშია მოქცეული. როცა, მაგალითად, გვეხმის წინადადება: „ჩარლზ I-ს თავი მოკვეთეს“, ჩვენ სრულიად ბუნებრივად ვფიქრობთ ჩარლზ I-ზე, ჩარლზ I-ის თავზე და მისი თავის მოკვეთის პროცესზე, რომელთაგან თითოეული რაღაც კონკრეტულობაა. ასევე ბუნებრივია, რომ ჩვენ არ ვუკვირდებით, თუ რა იგულისხმება სიტყვაში „თავი“ ანდა სიტყვაში „მოკვეთა“. რომლებიც ზოგადობებია. ჩვენ ვგრძნობთ, რომ ასეთი სიტყვები არასრული და არაარსებითია; ისინი თითქოს კონტექსტს მოითხოვენ, ვიდრე მათ მიმართ რაიმეს დავადგენთ. მაშასადამე, ჩვენ წარმატებით ვარიდებთ თავს ზოგადობების როგორც ასეთის პრობლემის შემჩნევას მანამ, სანამ ფილოსოფიური კვლევა არ მიგვაქცევინებს მათზე ყურადღებას.

შეიძლება პირდაპირ ითქვას, რომ ფილოსოფოსებიც კი ძირითადად ან ხშირად მხოლოდ იმ ზოგადობებს ცნობენ, რომლებიც ზედსართავეი ან არსებითი სახელებითაა გამოხატული, მაშინ როცა

ის ზოგადობები, რომლებიც ზმნებითა ან თანდებულებითაა გამოთქმული, ჩვეულებრივ, მათი ყურადღების მიღმა რჩება. ამ დაუდევრობამ საკმაოდ დიდი გავლენა მოახდინა ფილოსოფიაზე: გადაჭარბება არ იქნება იმის თქმა, რომ სპინოზას შემდგომი მთელი მეტაფიზიკა დიდადაა ამით განპირობებული. ეს დაახლოებით ასე მოხდა: ზოგადად თუ ვიტყვით, ზედსართავები და საზოგადო არსებითი სახელები ცალკეული საგნების თვისებებსა და ნიშნებს გამოხატავენ, ხოლო თანდებულები და ზმნები ორ ან სამ საგანს შორის მიმართებებს. ასეთნაირად თანდებულებისა და ზმნების უგულვებლყოფამ მიგვიყვანა იმ რწმენამდე, რომ თითოეული დებულება შეიძლება განხილულიყო როგორც ისეთი, რომელიც რაიმე ცალკეულ საგანს რაღაც ნიშანს მიაკუთვნებს და არა როგორც ისეთი დებულება, რომელიც ორ ან მეტ საგანს შორის მიმართებას გამოხატავს. ამის საფუძველზე ვარაუდობდნენ, რომ საბოლოოდ შეუძლებელია არსებობდნენ ისეთი არსებები, როგორიცაა მიმართებები საგნებს შორის. მაშასადამე, სამყაროში ან მხოლოდ ერთი საგანი შეიძლება არსებობდეს ან თუ მრავალი საგანი არსებობს, მათ არანაირად არ შეუძლიათ ურთიერთქმედება, რადგან ნებისმიერი ურთიერთქმედება მიმართება იქნება, მიმართებები კი შეუძლებელია.

ამ მოსაზრებებიდან პირველს, რომელსაც სპინოზა იცავდა და რომელსაც დღეს ბრედლი და მრავალი სხვა ფილოსოფოსი იზიარებს, *მონი ზმს* უწოდებენ. მეორეს, რომელსაც ლაიბნიცი იცავდა და რომელიც დღეს ისე ფართოდ გავრცელებული აღარაა, *მონადი ზმს* უწოდებენ, რადგან თითოეულ ასეთ იზოლირებულ საგანს მონადა ჰქვია. ორივე ეს ურთიერთდაპირისპირებული ფილოსოფია, რომლებიც თავისთავად საინტერესონი არიან, ჩემი აზრით, ზოგადობების ერთი ტიპის მიმართ გადაჭარბებული ყურადღების შედეგია, კერძოდ, იმ ტიპის მიმართ, რომელიც ზედსართავი და არსებითი სახელებითაა წარმოდგენილი და არა ზმნებითა და თანდებულებით.

ამასთანავე, თუკი ვინმეს გაუჩნდებოდა სურვილი მთლიანად უარყოფის ისეთი რამის არსებობა, როგორიცაა ზოგადობები, ვნახავდით, რომ შეუძლებელია მკაცრად დავამტკიცოთ, რომ არსებობენ ისეთი არსებები როგორცაა *თვისებები*, ე.ი. ზედსართავებითა და არსებითი სახელებით წარმოდგენილი ზოგადობები, მაშინ როცა შეგვიძლია დავამტკიცოთ, რომ *მიმართებები* ე.ი. იმ ტიპის ზოგადობები, რომლებსაც ჩვეულებრივ, ზმნები და თანდებულები წარმოგვიდგენენ, უნდა არსებობდნენ. მოდით, საილუსტრაციოდ ავიღოთ ზოგადობა *სითეთრე*. თუ გვჯერა, რომ ასეთი ზოგადობა არსებობს, მაშინ ვიტყვით, რომ საგნები თეთრია იმიტომ, რომ აქვთ სითეთრის თვისება. თუმცა, ამ თვალსაზრისს ენერგიულად უარყოფდნენ ბერკლი და

ჰიუმი და ამაში მათ მხარს უბამდნენ მათი მიმდევარი ემპირისტებიც. ასეთმა უარყოფამ „აბსტრაქტული იდეების“ უარყოფის ფორმა მიიღო. ისინი აცხადებდნენ, რომ როცა სითეთრის გააზრება გვინდა, ჩვენ რაიმე კონკრეტული თეთრი საგნის სახეს ვქმნით და ამ კონკრეტული რაიმეს შესახებ ვმსჯელობთ, თანაც ვცდილობთ, არ დავასკვნათ რაიმე ისეთზე, რაც არ შეიძლება ასევე ჰქმარიტი არ იყოს ნებისმიერი სხვა თეთრი საგნის მიმართ. ამას ჩვენნი აბსტრაქტული მენტალური პროცესების აღწერად თუ მივიჩნევთ, ეს მართლაც დიდწილად სწორია. გეომეტრიაში, მაგალითად, თუ ყველა სამკუთხედის მიმართ რაიმეს დამტკიცება გვინდა, ვსაზავთ ერთ კონკრეტულ სამკუთხედს და მასზე ვმსჯელობთ, თანაც ვცდილობთ, არ გამოვიყენოთ არც ერთი ისეთი მახასიათებელი, რომელიც არ ექნება დანარჩენ სამკუთხედებს. ხშირად, გამოუცდელ აღამიანს შეეძლოთ თავიდან ასაცილებლად სასარგებლოდ მიანჩნია რამოდენიმე, ერთმანეთისაგან რაც შეიძლება უფრო განსხვავებული სამკუთხედის დახაზვა, რათა დარწმუნდეს, რომ მისი მსჯელობა ერთნაირად გამოყენებადია ყველა ამ სამკუთხედის მიმართ. მაგრამ სიმძლევ მაშინვე იჩენს თავს, როგორც კი ვიკითხავთ, თუ საიდან ვიცით, რომ რაღაც საგანი თეთრია ან რომ ის სამკუთხედი. თუ გვინდა ავიცილოთ ზოგადობების *სითეთრე* და *სამკუთხედობა* გამოყენება, მაშინ ავირჩევთ რაღაც კონკრეტულ თეთრ ლაქას ან რაღაც კონკრეტულ სამკუთხედს და ვიტყვით, რომ ყველაფერი თეთრია ან სამკუთხედი, თუ მას საკმარის მსგავსება აქვს ჩვენს მიერ არჩეულ კონკრეტულ ნიმუშთან. მაგრამ ასეთ შემთხვევაში ის მსგავსება, რომელიც დაგვჭირდება, ზოგადობა უნდა იყოს. მსგავსება ძალაში უნდა იყოს კონკრეტული თეთრი საგნების მრავალი წყვილის მიმართ, რადგან მრავალი თეთრი საგანი არსებობს და ეს ზოგადობის მახასიათებელია. ზედმეტია იმის თქმა, რომ თითოეული წყვილისათვის მსგავსება განსხვავებულია, რადგან მაშინ ისიც უნდა ვთქვათ, რომ ეს მსგავსებები ერთმანეთის მსგავსია და ასეთნაირად, ბოლოს და ბოლოს იძულებული გავხდებით ვაღიაროთ, რომ მსგავსება ზოგადობაა. მაშასადამე, მსგავსების მიმართება ნამდვილი ზოგადობა უნდა იყოს და, თუკი იძულებული ვართ ვაღიაროთ ეს ზოგადობა, მაშინ აშკარაა, რომ აღარ დირს რთული და ხელოვნური თეორიების შექმნა იმისათვის, რომ თავი ავირიდოთ ისეთი ზოგადობების აღიარებას, როგორიცაა სითეთრე და სამკუთხედობა.

ბერკლისა და ჰიუმისათვის გაუგებარი დარჩა, რომ შესაძლებელია მათ მიერ „აბსტრაქტული იდეების“ უკუგდების ასეთნაირად დარღვევა, რადგან, თავიანთი მოწინააღმდეგეების მსგავსად, მათაც მხოლოდ *თვისებები* ჰქონდათ მხედველობაში და სრულიად უგულუ-

ბელყოფდნენ მიმართებებს როგორც ზოგადობებს. მაშასადამე, ამ მხრივაც რაციონალისტები, ემპირისტებისაგან განსხვავებით, როგორც ჩანს, მართლები იყვნენ, თუმცა მიმართებების უგულვებელყოფისა თუ უარყოფის გამო, მათ მიერ წარმოებული დედუქციები, სხვა თუ არაფერი, უფრო მცდარი უნდა ყოფილიყო, ვიდრე ემპირისტების დასკვნები.

რაკი დავრწმუნდით, რომ ისეთი არსებები, როგორებიცაა ზოგადობები, უნდა არსებობდნენ, ახლა უნდა დავამტკიცოთ, რომ მათი ყოფიერება მხოლოდ მენტალური არ არის. ამით იმას ვგულისხმობთ, რომ მიუხედავად იმისა, თუ რანაირი ყოფიერება ახასიათებთ მათ, ის დამოუკიდებელია გონების მიერ მისი მოაზრებისა ან რამენაირად წვდომისაგან. ამ საკითხს ჩვენ უკვე შეგვხვებოდა თანამედროვე ფედომისაგან. ამ საკითხს ჩვენ უკვე შეგვხვებოდა თანამედროვე დასასრულს, მაგრამ ახლა უფრო სრულად უნდა განვიხილოთ, თუ რა ტიპისაა ზოგადობებისათვის დამახასიათებელი ყოფიერება.

განვიხილოთ ასეთი დებულება: „ედინბურგი ღონდონის ჩრდილოეთითაა“. აქ მოცემული გვაქვს მიმართება ორ ადგილს შორის და ნათელია, რომ ეს მიმართება სუბსისტირებს, მნიშვნელობს იმისგან დამოუკიდებლად, ვიცით თუ არა ეს ჩვენ. როდესაც ვიგებთ, რომ ედინბურგი ღონდონის ჩრდილოეთითაა, ამით ვიგებთ რაღაც ისეთს, რაც მხოლოდ ედინბურგსა და ღონდონთანაა დაკავშირებული: ამ დებულების გაგებით ჩვენ არ ვქმნით მის ჭეშმარიტებას, პირიქით, ჩვენ მხოლოდ იმ ფაქტს ვწვდებით, რომელიც არსებობდა მანამ, სანამ ჩვენ მას გავეცებდით. დედამიწის ზედაპირის ის ნაწილი, რომელზეც ედინბურგია, დედამიწის ის ნაწილის ჩრდილოეთით იქნება, რომელზეც ღონდონია მაშინაც, თუ არც ერთ ადამიანურ არსებას არ ეცოდინება, რა არის ჩრდილოეთი და რა სამხრეთი და მაშინაც, თუკი სამყაროში საერთოდ არც ერთი გონება არ იარსებებს. ამას, რა თქმა უნდა, მრავალი ფილოსოფოსი უარყოფს, ზოგიერთი ბერკლის არგუმენტებზე დაყრდნობით, ზოგი კი კანტის არგუმენტების საფუძველზე. მაგრამ ჩვენ უკვე განვიხილეთ ეს არგუმენტები და ისინი არაადეკვატურად მივიჩნიეთ. მაშასადამე, ახლა შეგვიძლია დავუშვათ, რომ ჭეშმარიტია ის, რომ ღონდონის ჩრდილოეთით ედინბურგის მდებარეობის ფაქტის წინასწარ არაფერი მენტალური არ არის დაშვებული. მაგრამ ამ ფაქტში იგულისხმება მიმართება „ჩრდილოეთით“, რომელიც ზოგადობაა; და შეუძლებელია მთელ ამ ფაქტში არაფერი მენტალური არ ყოფილიყო ჩართული, თუკი მიმართებაში „ჩრდილოეთით“, რომელიც ამ ფაქტის შემადგენელი ელემენტია, რაიმე მენტალური იქნებოდა ნაგულისხმევი. მაშასადამე, უნდა ვადიაროთ, რომ მიმართება, ისევე როგორც ის წევრები, რომლებსაც იგი აკავშირებს, აზროვნებაზე კი არ არიან დამოკიდებული, არამედ

მიეკუთვნებიან დამოუკიდებელ სამყაროს, რომელსაც აზროვნება სწვდება, მაგრამ არ ქმნის.

მიუხედავად ამისა, ამ დასკვნას სიძნელეც ახლავს, რადგან მიმართება „ჩრდილოეთით“, როგორც ჩანს, არ არსებობს იმავე აზრით, რა აზრითაც ედინბურგი და ღონდონი არსებობენ. თუ ვიკითხავთ, „ხად და როდის არსებობს ეს მიმართება?“ პასუხი უნდა იყოს „არსად და არასოდეს“. არ არსებობს ის ადგილი და დრო, სადაც შევძლებთ აღმოვაჩინოთ მიმართება „ჩრდილოეთით“. ის ისევე არ არსებობს ედინბურგში, როგორც ღონდონში, რადგან ის სწორედ მათ აკავშირებს და თითოეულის მიმართ ნეიტრალურია. ვერც იმას ვიტყვით, რომ ის რაიმე კონკრეტულ დროს არსებობს. ყველაფერი, რისი წვდომაც გრძნობებით ან ინტროსპექციითაა შესაძლებელი, რაღაც კონკრეტულ დროს არსებობს. მაშასადამე, მიმართება „ჩრდილოეთით“ რადიკალურად განსხვავდება ამგვარი საგნებისაგან. ის არც სივრცეშია და არც დროში, არც მატერიალურია და არც მენტალური; და მაინც, ის არის რაღაც.

დიდწილად სწორედ ზოგადობებისათვის დამახასიათებელმა ყოფიერების განსაკუთრებულმა სახემ აეარაუდებინა მრავალ ადამიანს, რომ ისინი ნამდვილად მენტალურია. ჩვენ შეგვიძლია მოვიაზროთ ზოგადობა და მაშინ ჩვენი აზროვნება იარსებებს სავსებით ჩვეულებრივი გაგებით, ისევე როგორც ნებისმიერი სხვა მენტალური აქტი. დავუშვათ, მაგალითად, რომ ჩვენ ვიზრებთ სითეთრეს. მაშინ, ერთი მნიშვნელობით, შეიძლება ითქვას, რომ სითეთრე „ჩვენს გონებაშია“. აქ იმავე ორაზროვნებას ვხვდებით, რომელზეც მიუუთითებ ბერკლის თვალსაზრისის განხილვისას IV თავში. ზუსტად თუ ვიტყვით, ჩვენს გონებაში სითეთრე კი არაა, არამედ სითეთრის მოაზრების აქტი. სიტყვა „იდეასთან“ დაკავშირებული ორაზროვნება, რაზეც იმავე თავში მიუუთითებთ, აქაც ასევე გაუგებრობას ქმნის. „სითეთრე“ მისი ერთი მნიშვნელობით, სახელდობრ კი იმ მნიშვნელობით, რომლითაც ის აღნიშნავს აზროვნების აქტის ობიექტს, „იდეაა“. მაშასადამე, თუ ამ ორაზროვნებას წინ არ ადევდებით, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ სითეთრე არის „იდეა“ მისი მეორე მნიშვნელობით, ე.ი. რომ ის არის აზროვნების აქტი; და ასეთნაირად ჩავთვლით, რომ სითეთრე მენტალურია. მაგრამ ასე თუ ვიფიქრებთ, ჩვენ მას ზოგადობის არსებით თვისებას ჩამოვართმევთ. ერთი ადამიანის აზროვნების აქტი აუცილებლად განსხვავდება მეორე ადამიანის აზროვნების აქტისაგან; ერთი ადამიანის აზროვნების აქტი დროის ერთ მომენტში აუცილებლად განსხვავდება ამავე ადამიანის აზროვნების აქტისაგან დროის სხვა მომენტში. მაშასადამე, სითეთრე რომ იყოს აზრი როგორც მისი ობიექტის საპირისპირო რამ, მაშინ ორ სხვადასხვა

ადამიანს არ შეეძლებოდა მისი მოაზრება და ერთი ადამიანიც ვერ მოიაზრებდა მას ორჯერ. ის, რაც საერთოა სითეთრის შესახებ განსხვავებული აზრებისათვის, მათი *ობიექტია*, და ეს ობიექტი კი ყველა მათგანისაგან განსხვავებულია. ამგვარად, ზოგადობები არ არიან აზრები, თუმცა შემეცნებისას ისინი აზროვნების ობიექტებია.

ჩვენ მოსახერხებლად მიგვაჩნია მხოლოდ დროში *არსებულ* საგნებზე საუბარი, ე.ი. როცა შეგვიძლია მივუთითოთ რაიმე დრო, როცა ისინი არსებობენ (გამორიცხული არ არის მათი ყველა დროს არსებობის შესაძლებლობა). ასეთნაირად *არსებობენ* აზრები და გრძნობები, გონებები და ფიზიკური ობიექტები. მაგრამ ზოგადობები ასეთნაირად არ არსებობენ; ჩვენ ვიტყვით, რომ ისინი *სუბსისტირებენ, ძალის მქონენი არიან* ანუ *აქვთ ყოფიერება*, სადაც „ყოფიერება“ უპირისპირდება „არსებობას“ როგორც ზედროული ყოფიერება. მაშასადამე, უნივერსალები, ზოგადობების სამყარო შეიძლება აღვწეროთ როგორც ყოფიერების სამყარო. ყოფიერების ეს სამყარო უცვლელი, მყარი, ზუსტი სამყაროა, რომელიც მიმსიდველია მათემატიკოსისათვის, ლოგიკოსისათვის, მეტაფიზიკური სისტემების ამგებთათვის და ყველასათვის, ვისაც სრულყოფილება სიცოცხლეზე მეტად უყვარს. არსებობის სამყარო სწრაფწარმავალი, გაურკვეველი, მკაცრი საზღვრებისა და მკაფიო გეგმისა თუ წესრიგის არმქონეა, მაგრამ მასშია მოქცეული ყველა აზრი და გრძნობა. გრძნობათა ყველა მონაცემი და ყველა ფიზიკური ობიექტი, ყველაფერი, რაც სიკეთისა თუ ვნების მომტანია, ყველაფერი, რაც ერთმანეთისაგან განასხვავებს სიცოცხლის ღირებულებასა და სამყაროს. ჩვენი ტემპერამენტიდან გამომდინარე, ჩვენ ან ერთის ან მეორის ჭერვტას ვამჯობინებთ. ის, რომელიც ჩვენთვის მიუღებელია, ალბათ, ჩვენი არჩეული სამყაროს მკრთალ არდილად მოგვეჩვენება და მას იმის ღირსადაც არ ჩავთვლით, რომ თუნდაც რაიმე მიმართებით მაინც, რეალურად მივიჩნიოთ. მაგრამ ჭეშმარიტება ისაა, რომ ორივე ერთნაირად მოითხოვს ჩვენს მიუკერძოებელ ყურადღებას, ორივე რეალური და მეტაფიზიკოსისათვის მნიშვნელოვანია. და მართლაც, როგორც კი ამ ორ სამყაროს შორის განსხვავებას დავადგენთ, მაშინვე საჭირო ხდება მათი მიმართებების გააზრება.

მაგრამ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა განვიხილოთ ზოგადობების ჩვენი ცოდნა. ამ განხილვას დაეთმობა შემდეგი თავი, რომელშიც ენახავთ, რომ მის შედეგად გადაწყდება აბრიორული ცოდნის პრობლემა, რომელმაც პირველმა მიგვიყვანა უნივერსალების ანუ ზოგადობების პრობლემად.

თავი X

უნივერსალიების ცოდნის შესახებ

დროის მოცემულ მომენტში ცალკეული ადამიანის ცოდნასთან დაკავშირებით უნივერსალები ანუ ზოგადობები, კონკრეტულობების მსგავსად, შეიძლება დავყოთ ისეთებად, რომლებსაც უშუალოდ ვიცნობთ, ისეთებად, რომლებსაც მხოლოდ დესკრიფციით ვიცნობთ და ისეთებად, რომლებსაც არც უშუალოდ ვიცნობთ და არც დესკრიფციით.

მოდით, ჯერ ზოგადობების უშუალო ცოდნა განვიხილოთ. ნათელია, რომ უპირველეს ყოვლისა, ჩვენ ვიცნობთ ისეთ ზოგადობებს როგორცაა თეთრი, წითელი, შავი, ტკბილი, მუავე, ხმამაღალი, მაგარი და ა.შ., ე.ი. თვისებებს, რომელთა ილუსტრაციასაც გრძნობადი მონაცემები გვაძლევენ. თეთრ ლაქას რომ ვხედავთ, პირველ რიგში რაღაც კონკრეტულ ლაქას ვცნობთ; მაგრამ მრავალი თეთრი ლაქის დანახვისას ჩვენ ადვილად ვსწავლობთ იმ სითეთრის აბსტრაქტიურობას, რომელიც მათთვის ყველასთვის საერთოა და ამის სწავლით ვსწავლობთ სითეთრესთან ნაცნობობასაც. ასეთივე პროცესი გვაცნობს ამავე სახის ნებისმიერ სხვა ზოგადობას. ამ სახის ზოგადობებს „გრძნობადი თვისებები“ შეგვიძლია ვუწოდოთ. მათი წვდომისას, სხვა ზოგადობებისაგან განსხვავებით, აბსტრაქტიურობისათვის უკლები ძალისხმევა დაგვჭირდება და ისინი თითქოს სხვა ზოგადობებზე ნაკლებადაა დაშორებული კონკრეტულობებს.

ახლა, მოდით, მიმართებები განვიხილოთ. ყველაზე ადვილი რთული გრძნობადი მონაცემის განსხვავებულ ნაწილებს შორის არსებული მიმართებების წვდომაა. მაგალითად, თვალის ერთი შევლებით შემიძლია მთლიანად დავინახო ის გვერდი, რომელზეც ვწერ; ასეთნაირად, მთელი გვერდი ერთ გრძნობად მონაცემშია ჩართული. მაგრამ მე ვხედავ, რომ ამ გვერდის ზოგიერთი ნაწილი მისი სხვა ნაწილების მარცხნივაა, ზოგი კი სხვა ნაწილების ზემოთ. ამ შემთხვევაში აბსტრაქციის პროცესი, როგორც ჩანს, დაახლოებით ასე

მიმდინარეობს: მე ერთი მეორის მიყოლებით ვსვდავ მთელ რიგ გრძი-
ბად მონაცემებს, რომლებშიც ერთი ნაწილი მეორის მარცხნივია: მე
ვსვდები, როგორც ეს კანსხვაებულ თეთრი ლაქების შემთხვევაში
იყო, რომ ყველა ამ გრძობად მონაცემს რაღაც ხაერთო აქვს და
აბსტრაქციით აღმოვაჩენ, რომ მათთვის ხაერთოა მათ ნაწილებს
შორის არსებული რაღაც გარკვეული მიმართება, კერძოდ კი მიმა-
რთება, რომელსაც „მარცხნივ ყოფნას“ ვუწოდებ. ასეთნაირად მც-
ნობი ამ სოგად მიმართებას.

ასეთნაირადვე ვაცნობიერებ დროის მიმართებებს: ადრე და შემ-
დედ-დაფუშვით, ხარების რეკვა მესმის. უკანასკნელად რომ შემოკრავენ
ხარს, ხემს გონებაში შემოძლია ხარის რეკვის მთელი პროცესი
შევიანახო და გავიგო, რომ ხარის ადრინდელი რეკვა უკანასკნელს
უსწრებდა. ასევე მეხსიერებით ვიგებ იმას, რომ ის, რასაც ვიხსენებ,
აწმყო მომენტამდე მოხდა. ორივე ამ წყაროდან შემოძლია მოვასდი-
ნო ადრე და შემდეგ ყოფნის სოგადი მიმართების აბსტრაქირება
ზუსტად ისე, როგორც მოვასდინე „მარცხნივ ყოფნის“ სოგადი მიმა-
რთების აბსტრაქირება. მაშასადამე, დროითი მიმართებები, სივრცე-
ითი მიმართებების მსგავსად ისეთებია, რომლებსაც ვიცნობთ.

კიდევ ერთი მიმართება, რომელსაც ზუსტად ასეთნაირადვე მც-
ნობით, მსგავსებაა. თუ ერთდროულად მწვანე ფერის ორ ელფერს
ეხედავ, შემოძლია შევნიშნო, რომ ისინი ერთმანეთის მსგავსია: თუ
ამავე დროს წითლის რაიმე ელფერსაც ვსვდავ, დავინახავ, რომ ორი
მწვანე უფრო მეტად პგავს ერთმანეთს, ვიდრე თითოეული მათგანი
წითელს. ასეთნაირად ვიცნობი სოგადობას მსგავსებას ან ახალყოფილ-
ობა.

სოგადობებს, ისევე როგორც კონკრეტულობებს შორის მოიძებ-
ნებიან ისეთი მიმართებები, რომლებსაც უშუალოდ ვაცნობიერებთ.
სწორედ ახლა ვნახეთ, როგორ შეგვიძლია გავიგოთ, რომ მსგავსება
მწვანის ორ ელფერს შორის უფრო მეტია, ვიდრე წითლის რაიმე
ელფერსა და მწვანის რაიმე ელფერს შორის. აქ ხაქმე გავქმე ორ
მიმართებას შორის არსებულ რაღაც მიმართებასთან, კერძოდ მიმა-
რთებასთან „მეტია ვიდრე“. ამგვარი მიმართებების ცოდნა, მიუხედა-
ვად იმისა, რომ აბსტრაქირების მეტ ძალას მითხვეს, ვიდრე გრძი-
ბადი მონაცემების თვისებების გასაგებადაა ხაჭირო, მაინც ასეთივე
უშუალო ხანს და ასეთივე უწყურარც (სოკიერტ შემთხვევაში მანც)
მაშასადამე, არსებობს როგორც გრძობად მოხაჯქმებათ, ასევე სოგა-
დობებთან დაკავშირებული უშუალო ცოდნა.

ახლა, თუ დავუბრუნდებით აპრიორული ცოდნის პრობლემას,
რომელიც სოგადობების განხილვის დაწვებისას გადაუტრელი დაფ-

ტოვეთ, ვნახეთ, რომ ის ახლა ვაცნობით უფრო დამაკმაყოფილე-
ბლად შეიძლება გადავტროთ, ვიდრე მანამდე. მოდით, მივუბრუნდეთ
დებულებას „ორი და ორი ოთხია“. საესებით ნათელია, რომ იმის
გათვალისწინებით, რაც უკვე ითქვა, ეს დებულება ადგენს მიმართე-
ბას სოგადობას „ორი“ და სოგადობას „ოთხი“ შორის. მასში ნავარ-
აუდევია დებულება, რომლის დადგენისკენაც უნდა წარვმართოთ
ხვენი ძალისხმევა: *მთელი აპრიორული ცოდნა მხოლოდ და მხოლოდ
სოგადობების მიმართებებს განხილავს*. ამ დებულებას დიდი მნიშ-
ვნელობა აქვს და ის დიდად დაგვეხმარება აპრიორულ ცოდნასთან
დაკავშირებული წინა ხიძნელების დაძლევაში.

ხვენი დებულება არაქვემდინარე მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეი-
ძლება მოგვეჩვენოს, თუკი აპრიორული დებულება ადგენს, რომ ერთი
კლასის ყველა კონკრეტულობა მიეკუთვნება რაღაც სხვა კლასს, ან
(რაც იმასვე ნიშნავს) რომ რაღაც ერთი ნიშნის მქონე ყველა კონკრე-
ტულობას აქვს რაღაც სხვა ნიშანიც. ამ შემთხვევაში შეიძლება
ისეთი შთაბეჭდილება შეიქმნას, თითქოს ხვენი ვეხებით რაღაც ნიშ-
ნის მქონე კონკრეტულობებს და არა თვითონ ამ ნიშანს. დებულება
„ორი და ორი ოთხია“ სწორედ ასეთია: რადგან შესაძლებელია ის
სამოყვალბობთ შემდეგი სახით: „ნებისმიერი ორი და ნებისმიერი
სხვა ორი ოთხია“ ან „ორი ორისაგან შედგენილი ყველა ერთობლიობა
არის ოთხების ერთობლიობა“. თუ შევძლებთ ვუჩვენოთ, რომ ასეთი
დებულებები მართლაც მხოლოდ სოგადობებს ეხება, ხვენი დებულება
დამტკიცებულად შეგვიძლია ჩავთვალოთ.

ერთი გზა იმის გასარკვევად, თუ რას ეხება ეს თუ ის დებულება,
ასეთია: ვკითხოთ ხვენს თავს, თუ რა სიტყვები უნდა გვეხმოდეს, ანუ
სხვანაირად რომ ვთქვათ, რა ობიექტებს უნდა ვიცნობდეთ იმის-
ათვის, რომ გავიგოთ რა იგულისხმება ამ დებულებაში. როგორც კი
გავიგებთ, თუ რას ნიშნავს ეს დებულება, უკრ რომც არ ვიცოდეთ
კუშმარტია ის თუ მკდარი, ნათელი გახდება, რომ უნდა ვიცნობ-
დეთ იმას, რასაც ეს დებულება ნამდვილად ეხება. ასეთი შემოწმე-
ბით აღმოჩნდება, რომ მრავალი დებულება, რომელიც თითქოს კონკრე-
ტულობებზე საუბრობს, ხინამდვილესი მხოლოდ სოგადობებს ეხე-
ბა. „ორი და ორი ოთხია“ დებულების სპეციალურ შემთხვევაში,
მაშინაც როცა მას განვმარტავთ ისე, რომ ის ნიშნავდეს „ორი
ორისაგან შედგენილი ყველა ერთობლიობა არის ოთხების ერთობლიო-
ბა“, ნათელია, რომ ხვენი შევძლებთ *გაეიგოთ* ეს დებულება, ე.ი.
შევძლებთ გავიგოთ ის, რასაც ის ამტკიცებს მაშინვე, როგორც კი
მეცოდინება, რა იგულისხმება „ერთობლიობაში“, „ორსა“ და „ოთხ-
ში“. სულაც არ არის საჭირო ამქვეყნად არსებული ყველა წყვილი

ვიცოდეთ: ეს საჭირო რომ ყოფილიყო, ნათელია, ამ დებულების გაგებას ევრასოდეს შეეძლებოდა, რადგან წყვილების რაოდენობა უსასრულოა და ამიტომ ყველა მათგანი არ გვეცოდინებოდა. მაშასადამე, მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენი ზოგადი დებულებიდან გამომდინარეობენ დებულებები კონკრეტული წყვილების შესახებ, *მაშინვე როგორც კი გავიგებთ, რომ ასეთი კონკრეტული წყვილები არსებობენ*, თეითონ ის ჯერ კიდევ არ ამტკიცებს და არც შედეგად გვაძლევს იმას, რომ ასეთი კონკრეტული წყვილები არსებობენ. და ამდენად, მას რაიმე აქტუალური კონკრეტული წყვილის შესახებ რაიმე დებულების გამოთქმა არ შეუძლია. გამოთქმული დებულება ეხება „წყვილს“, ზოგადობას და არა ამა თუ იმ წყვილს.

მაშასადამე, დებულება „ორი და ორი ოთხია“ ეხება მხოლოდ და მხოლოდ ზოგადობებს და ამდენად, ის შეიძლება იცოდეს ყველამ, ვინც იცნობს მასში მოცემულ ზოგადობებს და შეუძლია გაიგოს მათ შორის არსებული ის მიმართება, რომელსაც ეს დებულება ამტკიცებს. ჩვენს ცოდნაზე რეფლექსიის შედეგად აღმოსწინილ ფაქტად უნდა მივიჩნიოთ ის, რომ ზოგჯერ ძალგვიძს ზოგადობების ამგვარი მიმართებების გაგება და ამიტომ, არითმეტიკისა და ლოგიკის დებულებების მსგავსი ზოგადი აპრიორული დებულებების ცოდნა. ადრე ასეთი ცოდნის განხილვისას იდუმალად ის გვეჩვენებოდა, რომ ეს ცოდნა თითქოს წინასწარგანჭვრეტდა და წარმართავდა ცდას. თუმცა ახლა ეხედავით, რომ ეს შეცდომა იყო. *არც ერთი ფაქტი*, რომელიც დაკავშირებულია იხუთ რაღაცასთან, რაც ცდაში შეიძლება მოგვეცეს, არ შეიძლება ცდისგან დამოუკიდებლად გავიგოთ. აპრიორულად ჩვენ ვიცით, რომ ორი საგანი და ორი სხვა საგანი ერთად ოთხი საგანია, მაგრამ აპრიორულად არ ვიცით, რომ თუ ბრაუნი და ჯოუნზი ორნი არიან, და რობინსონი და სმითიც ორია, მაშინ ბრაუნი, ჯოუნზი, რობინსონი და სმითი ოთხნი არიან. ამის მიზეზი ისაა, რომ საერთოდ ვერ შეგძლებოდა ამ დებულების გაგებას, თუკი არ გვეცოდინება, რომ არსებობენ ისეთი ადამიანები, როგორებიცაა ბრაუნი, ჯოუნზი, რობინსონი და სმითი. ამის გაგება კი მხოლოდ ცდით შეიძლება. მაშასადამე, მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენი ზოგადი დებულება აპრიორულია, აქტუალური კონკრეტულობების მიმართ მისი გამოყენების ყველა შემთხვევა ცდას გულისხმობს და ამიტომ ემპირიულ ელემენტს შეიცავს. აქედან აშკარაა, რომ ის, რაც ჩვენს აპრიორულ ცოდნაში იდუმალი გვეჩვენებოდა. შეცდომის შედეგად იყო.

ეს საკითხი უფრო ნათელი გახდება, თუ ჩვენს ნამდვილ აპრიორულ მსჯელობას შევუპირისპირებთ ისეთ ემპირიულ განზოგადებას, როგორიცაა „ყველა ადამიანი მოკვდავი“. აქაც, ისევე როგორც

ადრე, იმის გაგებას თუ რა იგულისხმება ამ დებულებაში შეგძლებოდა მაშინვე, როგორც კი გავიგებთ მასში ჩართულ ისეთ ზოგადობებს, როგორიცაა *ადამიანი* და *მოკვდავი*. ნათელია, რომ არ არის საჭირო პირადად ვიცნობდეთ ადამიანთა მთელ მოდგმას ჩვენი დებულების გაგება რომ შეგძლოთ. ამიტომ, აპრიორულ ზოგად დებულებას და ემპირიულ განზოგადებას შორის განსხვავება ამ დებულების *მნიშვნელობას* კი არ ემყარება, არამედ მისი *სიცხადის* ბუნებას. ემპირიულ შემთხვევაში ეს სიცხადე კონკრეტულ მაგალითებშია. ჩვენ გვაჯერა, რომ ყველა ადამიანი მოკვდავია იმიტომ, რომ ვიცით ადამიანის გარდაცვალების უამრავი შემთხვევა და არ ვიცით გარკვეული ასაკის შემდეგ ადამიანის სიცოცხლის არც ერთი შემთხვევა და არა იმიტომ, რომ ვხედავთ კავშირს ზოგადობა *ადამიანსა* და ზოგადობა *მოკვდავს* შორის. მართალია, ფიზიკალია თუ მიიღებს იმ ზოგად კანონებს, რომლებიც ცოცხალ სხეულებს მართავენ, შეიძლება დაამტკიცოს, რომ არც ერთ ცოცხალ ორგანიზმს არ შეუძლია მართალია არსებობა და ამით *ადამიანსა* და *მოკვდავს* შორის კავშირს დაადგინოს, რაც შესაძლებლობას მოგვცემს ჩვენი დებულება ვამტკიცოთ ადამიანების სიკვდილის სპეციალური შემთხვევებისადმი აპელირების გარეშე. მაგრამ ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ჩვენი განზოგადება ჩართულია უფრო ფართო განზოგადებაში, რომლის სიცხადეც იმავე სახისაა, თუმცა უფრო მეტად ექსტენსიურია. მეცნიერული პროგრესი განუწყვეტლივ ქმნის ასეთ ჩართვებს და ამით შედეგად აფართოებს მეცნიერული განზოგადებების ინდექსირ საფუძველს. მაგრამ მიუხედავად იმისა, რომ ამით უწყველობის უფრო მაღალი ხარისხი მიიღწევა, მისი განსხვავებული *სახე* მაინც არ იქმნება: საბოლოო საფუძველი ინდექსირული რჩება, ე.ი. ისეთი, რომელიც რაღაც მაგალითებიდან გამოიყვანება და არ ემყარება ზოგადობების აპრიორულ კავშირს, როგორც ეს ლოგიკისა და არითმეტიკაშია.

აპრიორულ ზოგად დებულებებთან დაკავშირებით ორი ერთმანეთის საპირისპირო მოსახრება უნდა გამოიყვანოს. პირველი მდგომარეობის იმაში, რომ თუ ბევრი კონკრეტული შემთხვევაა ცნობილი, მაშინ შესაძლებელია ამ ზოგადი დებულების ინდექსირული მიღება პირველივე შემთხვევაში, და მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლება ვწოდოთ ზოგადობების კავშირს. მაგალითად, ვიცით, რომ თუ სამკუთხედის კუთხეებიდან მათ საპირისპირო გვერდებს დავეყვებით პერპენდიკულარებს, სამივე პერპენდიკულარი ერთ წერტილში გადაიკვეთება. საცხებით შესაძლებელია, რომ ეს დებულება პირველად მივიღოთ მრავალ სამკუთხედში პერპენდიკულარების გაკვებისა და იმის აღმოსწინით, რომ ისინი ყოველთვის ერთ წერტილში გადაიკვეთ-

ეპიან; ამ ცდამ შესაძლოა ზოგადი დამტკიცება გვაძულებინოს და გვაპოვნინოს კიდევ ის ასეთი 'შემთხვევები ჩვეულებრივი რამაა მრავალი მათემატიკოსისათვის.

მეორე მოსაზრება უფრო საინტერესოა და ფილოსოფიურად უფრო მნიშვნელოვანიც. ზოგჯერ შესაძლებელია ვიცოდეთ რაიმე ზოგადი დებულება მაშინაც, როცა მისი ერთი მაგალითიც კი არაა ცნობილი. ავიღოთ ასეთი შემთხვევა: ჩვენ ვიცით, რომ შესაძლებელია ნებისმიერი ორი რიცხვის ერთმანეთზე გამრავლება და შედეგად მივიღებთ მესამეს, რომელსაც მათი *ნამრავლი* ეწოდება. ვიცით, რომ მთელი რიცხვების ყველა წყვილი, რომელთა ნამრავლიც 100-ზე ნაკლებია, ნამდვილად არის ერთმანეთზე გადამრავლებული და ნამრავლის მნიშვნელობა დაფიქსირებულია გამრავლების ტაბულაში. მაგრამ ჩვენ ისიც ვიცით, რომ მთელი რიცხვების რაოდენობა უსასრულოა და რომ მთელი რიცხვების მხოლოდ სასრული რაოდენობის წყვილებია გააზრებული ან ოდესმე გააზრება ადამიანის მიერ. აქედან გამომდინარეობს, რომ არსებობენ მთელი რიცხვების წყვილები, რომლებიც ადამიანს არასოდეს გააზრებია და არც არასოდეს გააზრებს და რომ ყველა ამ წყვილში შედის მთელი რიცხვები. რომელთა ნამრავლიც 100-ზე მეტია. აქედან ჩვენ ვიღებთ დებულებას: „ისეთი ორი მთელი რიცხვის ნამრავლი, რომლებიც არც ერთ ადამიანურ არსებას არასოდეს გააზრებია და არც არასოდეს გააზრებს, 100-ზე მეტია“. ეს უკვე ზოგადი დებულებაა, რომლის ჭეშმარიტებას ვერ უარყოფთ, თუმცა მის კონკრეტულ მაგალითს ვერასოდეს დაგვასახელებთ მოცემული შემთხვევის ბუნების გამო, ვინაიდან ამ დებულების წევრებით გამოირიცხულია ნებისმიერი ორი რიცხვი, რომელთა მთლიანობაც შეგვიძლია.

ხშირად უარყოფენ ისეთი ზოგადი დებულებების ცოდნის შესაძლებლობას, რომელთა კერძო შემთხვევების მოყვანასაც ვერ შეუძლებთ. ამ აზრის საფუძველი იმის ვერგაგებაა, რომ ასეთი დებულებების ცოდნა მხოლოდ ზოგადობების მიმართულების ცოდნას მოითხოვს და არ საჭიროებს განსახილველი ზოგადობების კერძო შემთხვევების ცოდნას. მიუხედავად ამისა, ასეთი ზოგადი დებულებების ცოდნა არსებითაა უამრავი რამისათვის, რასაც, ჩვეულებრივ, ვადარებთ, რომ ვიცით. მაგალითად, წიგნის პირველ თავებში ვნახეთ, რომ ფიზიკური ობიექტები, როგორც გრძობადი მონაცემების საპირისპირო რამ, მხოლოდ დასკვნის საშუალებითა გვეჩვენება და რომ ისინი არ არიან ისეთი საგნები, რომლებსაც უშუალოდ ვიცნობთ. ამიტომ შეუძლებელია ოდესმე ვიცოდეთ რაიმე შემდეგი სახის დებულება: „ეს არის ფიზიკური ობიექტი“, სადაც „ეს“ არის რაღაც

რასაც უშუალოდ ვიგებთ. აქედან გამომდინარეობს, რომ ფიზიკური ობიექტების მთელი ჩვენი ცოდნა იმგვარია, რომ მისი აქტუალური მაგალითების მოტანა შეუძლებელია. ჩვენ შეგვიძლია ფიზიკურ ობიექტებთან დაკავშირებული გრძობადი მონაცემების მაგალითების მოყვანა, მაგრამ ვერ შევძლებთ აქტუალური ფიზიკური ობიექტების მაგალითების მოტანას. მაშასადამე, ფიზიკურ ობიექტებთან დაკავშირებული ჩვენი ცოდნა მთლიანად დამოკიდებულია ისეთი ზოგადი ცოდნის შესაძლებლობაზე, რომლის კონკრეტული მაგალითების მოტანა შეუძლებელია. იგივე ითქმის სხვა ადამიანების გონების ცოდნისა ან საგანთა ისეთი ნებისმიერი სხვა კლასის ცოდნის შესახებ, რომლის არც ერთი კერძო შემთხვევა უშუალოდ არ ვიცით.

ახლა შეგვიძლია ჩვენი ანალიზის შედეგად გამოვლენილ ცოდნის წყაროებს გადავაგლოთ თვალი. პირველ რიგში უნდა განვსხვავოთ საგნების ცოდნა და ჭეშმარიტებების ცოდნა. ყოველ მათგანს ორი სახე აქვს: ერთი უშუალო და ერთიც დერივატიული ანუ წარმოებული. საგნების უშუალო ცოდნა, რომელსაც *ნაცნობობა* ვუწოდებთ, ორი სახისაა იმისდა მიხედვით, თუ რა არის ცოდნის საგანი — კონკრეტულობები თუ ზოგადობები. კონკრეტულობებიდან ჩვენ ვიცნობთ გრძობად მონაცემებს და (ალბათ) საკუთარ თავსაც. რაც შეეხება ზოგადობებს, როგორც ჩანს, არ არსებობს რაიმე პრინციპი, რომლითაც გადავწყვეტთ, თუ რომელი ვიცით უშუალოდ, თუმც ნათელია, რომ ისეთებს, რომელთა უშუალო ცოდნა შესაძლებელია მიეკუთვნება გრძობადი თვისებები, სივრცითი და დროითი მიმართებები, მსგავსება და გარკვეული აბსტრაქტული ლოგიკური ზოგადობები. საგნების წარმოებული ცოდნა, რომელსაც *დესკრიფციული* ცოდნა ვუწოდებთ, ყოველთვის მოითხოვს როგორც რაიმესთან ნაცნობობას, ასევე ჭეშმარიტებათა ცოდნას. *ჭეშმარიტებების* უშუალო ცოდნას *ინტუიციური* ცოდნა შეგვიძლია დავარქვათ, ხოლო ჭეშმარიტებებს, რომლებსაც ასე ვიგებთ, *თეორეტიკული* ჭეშმარიტებები. ამგვარ ჭეშმარიტებებს მიეკუთვნება ისინი, რომლებიც მხოლოდ იმას ადგენენ, რაც გრძობებშია მოცემული, აგრეთვე გარკვეული აბსტრაქტული ლოგიკური და არითმეტიკული პრინციპები და (თუმც არც მთლად უეჭველად) ზოგიერთი ეთიკური დებულება. ჭეშმარიტებების წარმოებულ ცოდნას მიეკუთვნება ყველაფერი, რაც შეიძლება გამოვიყვანოთ თვითცხადი ჭეშმარიტებებიდან დედუქციის თვითცხადი პრინციპების გამოყენებით.

თუ ის, რაც ზემოთ ითქვა სწორია, მაშინ ჭეშმარიტებების მთელი ჩვენი ცოდნა ჩვენს ინტუიციურ ცოდნაზეა დამოკიდებული. მაშასადამე, ახლა მნიშვნელოვანია ინტუიციური ცოდნის ბუნებისა და

სფეროს განხილვა ზუსტად ისე, როგორც ეს, ცოტა უფრო ადრე, უშუალო ცოდნის ბუნებისა და სფეროს მიმართ გავაკეთეთ. მაგრამ ჭეშმარიტებების ცოდნა დამატებით პრობლემას წამოჭრის, რომელიც არ გვქონდა საგნების ცოდნასთან დაკავშირებით, კერძოდ, შეცდომის პრობლემას. ზოგიერთი ჩვენი რწმენა მცდარი აღმოჩნდება ხოლმე და ამიტომ საჭიროა გავიაზროთ, თუ როგორ უნდა განვასხვაოთ ცოდნა შეცდომისაგან, თუკი ეს საერთოდ შესაძლებელია. უშუალო ცოდნასთან ეს პრობლემა არ არის დაკავშირებული, რადგან რაც არ უნდა იყოს უშუალო ცოდნის ობიექტი, არა აქვს მნიშვნელობა სიზმრებშია ის მოცემული თუ ჰალუცინაციებში, ყოველგვარი შეცდომა გამორიცხებულია მანამ, სანამ არ გავცდებით ამ უშუალო ობიექტს: შეცდომა მხოლოდ მაშინ გაჩნდება, როცა ამ უშუალო ობიექტს, ე.ი. გრძობად მონაცემს რაიმე ფიზიკური ობიექტის ნიშნად განვიხილავთ. ამდენად, ჭეშმარიტებების ცოდნასთან უფრო ძნელი პრობლემებია დაკავშირებული, ვიდრე საგნების ცოდნასთან. ჭეშმარიტებების ცოდნასთან დაკავშირებული პრობლემებიდან, მოდით, ჯერ ჩვენი ინტუიციური მსჯელობების ბუნება და მათი სფერო განვიხილოთ.

თავი XI

ინტუიციური ცოდნის შესახებ

გავრცელებული შეხედულების თანახმად, ყველაფერი, რაც კი გვწამს შეიძლება დავამტკიცოთ ან ყოველ შემთხვევაში, ვუჩვენოთ, რომ მისი ალბათობა საკმაოდ დიდია. ბევრი ხვდება, რომ რწმენა, რომლის საფუძველსაც ვერ მივუთითებთ, არადასაჯერებელია. მთლიანობაში ეს შეხედულება სწორია. თითქმის ყველა ჩვენი ჩვეულებრივი რწმენა გამოყვანილია ან შეიძლება გამოვიყვანოთ სხვა რწმენებიდან, რომლებიც მათ საფუძველად შეიძლება განვიხილოთ. როგორც წესი, ეს საფუძველი დავიწყებულია ხოლმე ანდა შესაძლოა, არც არასოდეს გვქონია ნათლად გაცნობიერებული. მაგალითად, იშვიათად თუ ვინმე ჰკითხავს საკუთარ თავს, რა არის იმ ვარაუდის საფუძველი, რომ საჭმელი, რომლის ჭამასაც ის აპირებს საწამლაგი არ აღმოჩნდება. და მაინც ვხვდებით, რომ თუ თავს ძალას დავატანთ, შევძლებთ ამისთვის რაიმე სავსებით კარგი საფუძველი აღმოვაჩინოთ, თუნდაც ამჟამად ის ხელთ არ გვქონდეს. ეს რწმენა კი ჩვეულებრივ მართლდება ხოლმე.

მაგრამ მოდით, წარმოვიდგინოთ რომელიმე შეუპოვარი სოკრატე, რომელსაც რა საფუძველიც არ უნდა დაეუსახელოთ, მაინც განაგრძობს ამ საფუძველის საფუძველის მოთხოვნას. ადრე თუ გვიან, და შესაძლოა, ძალიან მალეც, ჩვენ მივალთ იმ წერტილამდე, სადაც ვერავითარ შემდგომ საფუძველს ვეღარ ვიპოვით და სადაც თითქმის უშუალო გახდება, რომ რაიმე დამატებითი საფუძველის აღმოჩენა თეორიულადაც კი შეუძლებელია. ყოველდღიური ცხოვრების ბანალური რწმენებიდან თუ დავიწყებთ, შეიძლება პუნქტობრივად უკან დავბრუნდეთ, სანამ არ მივადგებით რაღაც ზოგად პრინციპს ან ზოგადი პრინციპის რაიმე კერძო შემთხვევას, რომელიც აშკარად ცხადი ჩანს და შეუძლებელია თვითონ იყოს გამოყვანილი სხვა რაღაც უფრო ცხადიდან. ყოველდღიური ცხოვრების შემთხვევების უმრავლესობაში, მაგალითად, როცა ვფიქრობთ, რომ ჩვენი საჭმელი

აღბათ ნოყიერია და არა მომწამვლელი, ჩვენ ინდუქციურ პრინციპ-
პაქდე მივალთ, რომელიც VI თავში განვიხილეთ. მაგრამ ამის იქით,
როგორც ჩანს, ვეღარ წავაღოთ. თვითონ ეს პრინციპი მუდმივად გამ-
ოიყენება ჩვენს მსჯელობებში, ზოგჯერ ცნობიერად, ზოგჯერ არაც-
ნობიერად; მაგრამ არ არსებობს ისეთი მსჯელობა, რომელიც დაიწ-
ყება რაღაც უფრო მარტივი თვითცხადი პრინციპიდან და მიგვიყვანს
ინდუქციურ პრინციპთან, როგორც მის დანასკვთან. იგივე ითქმის
სხვა ლოგიკურ პრინციპებზეც. ჩვენთვის მათი ჭეშმარიტება ცხადია
და მათ დამტკიცებების აგებისას ვიყენებთ: მაგრამ თვითონ ამ პრინცი-
პების ან ყოველ შემთხვევაში ზოგიერთის მაინც, დამტკიცება შეუ-
ძლებელია.

თუმცა თვითცხადობა მხოლოდ იმ ზოგად პრინციპებს არ ახასი-
ათებს, რომელთა დამტკიცება შეუძლებელია. თუ გარკვეული რაოდე-
ნობის ლოგიკურ პრინციპებს მივიღებთ, დანარჩენები შეგვიძლია
მათგან გამოვიყვანოთ; მაგრამ ეს გამოყვანილი დებულებებიც ხშირ-
ად ზუსტად ისეთივე თვითცხადი არიან, როგორც ისინი, რომლებიც
დამტკიცების გარეშე დაფუძვით. მეტიც, არითმეტიკა მთლიანად შეი-
ძლება გამოვიყვანოთ ლოგიკის ზოგადი პრინციპებიდან, მაგრამ არით-
მეტიკის ისეთი მარტივი დებულებები, როგორცაა მაგალითად, „ორი
და ორი ოთხია“ ისეთივე თვითცხადი არიან, როგორც ლოგიკის
პრინციპები.

ასევე, როგორც ჩანს, გარკვეული თვითცხადი ეთიკური პრინცი-
პებიც არსებობენ, თუმცა ეს კი საკამათოა. ასეთი პრინციპია, მა-
გალითად, „სიკეთეს უნდა მივსდეთ“.

უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგადი პრინციპების ყველა შემთხვევაში,
ნაცნობ საგნებთან დაკავშირებული მათი კონკრეტული შემთხვევები
უფრო ცხადია, ვიდრე შესატყვისი ზოგადი პრინციპები. მაგალითად,
წინააღმდეგობის კანონი ადგენს, რომ შეუძლებელია რაიმეს კიდევ
აქონდეს გარკვეული თვისება და არც აქონდეს. ეს გაგებისთანავე
ცხადი გახდება, მაგრამ არა ისე ცხადი როგორც ის, რომ რაღაც
კონკრეტული ვარდი, რომელსაც ვხედავთ, შეუძლებელია წითელიც
იყოს და არაწითელიც (რა თქმა უნდა, შესაძლებელია, რომ ვარდის
ზოგი ნაწილი წითელი იყოს და ზოგი არაწითელი, ან ეს ვარდი
სულაც ისეთი ვარდისფერი იყოს, რომ გაგვიჭირდეს გადაწყვიტა
წითელი ვუწოდოთ მას თუ არა; მაგრამ პირველ შემთხვევაში ნათე-
ლია, რომ ვარდი როგორც მთელი არ არის წითელი, მეორე შემთხ-
ვევაში კი პასუხი თეორიულად განსაზღვრული იქნება, როგორც კი
„წითლის“ ზუსტ დეფინიციას დავადგენთ). ჩვეულებრივ, ზოგადი
პრინციპის გაგების უნარს კონკრეტული შემთხვევების დახმარებით

ვიძინთ. მხოლოდ აბსტრაქტულობებთან ურთიერთობაში გაწაფულ
ადამიანებს შეუძლიათ მაშინვე კონკრეტული შემთხვევების მოშე-
ღების გარეშე, ჩასწვდნენ ზოგად პრინციპს.

ზოგადი პრინციპების გარდა, თვითცხადი ჭეშმარიტებების მეორე
სახეა შეგარძნებებიდან უშუალოდ მიღებული ჭეშმარიტებები. ასეთ
ჭეშმარიტებებს „აღქმის ჭეშმარიტებები“ ვუწოდოთ, ხოლო ამ ჭეშ-
მარიტებების გამომოქმეღ მსჯელობებს „აღქმის მსჯელობები“. მა-
გრამ თვითცხადი ჭეშმარიტებების ზუსტი ბუნების დადგენისას
გარკვეული სიფრთხილე გვმართებს. აქტუალური გრძობადი მო-
ნაცემები არც ჭეშმარიტია და არც მცდარი. მაგალითად, კონკრეტუ-
ლი ფერადი ლაქა, რომელსაც ვხედავ, უბრალოდ არსებობს: ის არ
არის იმ ტიპის საგანი, რომელიც ჭეშმარიტი ან მცდარია. ჭეშმარი-
ტია, რომ ასეთი ლაქა არსებობს, ჭეშმარიტია, რომ მას გარკვეული
ფორმა და სიმკვეთრის ხარისხი აქვს, ჭეშმარიტია, რომ ის რაღაც
სხვა ფერებითაა გარშემორტყმული. მაგრამ თვითონ ეს ლაქა, გრძობის
სამყაროში არსებული სხვა ყველაფრის მსგავსად, რადიკალურად
განსხვავებულია იმისაგან, რაც ჭეშმარიტი ან მცდარია და ამიტომ
უმართებელია იმის თქმა, რომ ის ჭეშმარიტია. მაშასადამე, გრძობე-
ბით მიღებული ნებისმიერი თვითცხადი ჭეშმარიტება უნდა განსხ-
ვავდებოდეს იმ გრძობადი მონაცემებისაგან, რომლებიდანაც ის
მივიღეთ.

როგორც ჩანს, აღქმის თვითცხადი ჭეშმარიტებების ორი სახე
არსებობს, თუმცა საბოლოოდ ეს ორი სახე შეიძლება ერთმანეთს
შეერწყას. პირველი სახე უბრალოდ ამტკიცებს რაღაც გრძობადი
მონაცემის არსებობას მისი ანალიზის გარეშე. ჩვენ ვხედავთ წითელ
ლაქას და გამოვთქვამთ მსჯელობას „არსებობს ასეთი და ასეთი
წითელი ლაქა“ ან, უფრო ზუსტად, „არსებობს ის“. ეს აღქმის ინტუ-
ციური მსჯელობის ერთი სახეა. მეორე სახე გვაქვს მაშინ, როცა
გრძობის ობიექტი რთულია და ჩვენ მას რაღაც დონემდე ვაჩანდი-
ხებთ. თუ, მაგალითად, ვხედავთ მრგვალ წითელ ლაქას, შეგვიძლია
გამოვთქვათ მსჯელობა „ის წითელი ლაქა მრგვალია“. ესეც აღქმის
მსჯელობაა, მაგრამ განსხვავებულია პირველისაგან. ამ სახის მსჯელო-
ბაში გვაქვს (ვალკუული გრძობადი მონაცემი, რომელსაც ფერიც
აქვს და ფორმაც: ფერი წითელია, ფორმა კი — მრგვალი. ჩვენი
მსჯელობა ამ მონაცემს ანაწევრებს ფერად და ფორმად და შემდეგ
მათ კვლავ ერთმანეთთან აკავშირებს იმის დადგენით, რომ წითელი
ფერი ფორმით მრგვალია. ამ სახის მსჯელობების კიდევ ერთი მაგა-
ლითია დებულება „ეს იმის მარჯვნივაა“, სადაც „ეს“ და „ის“ ერთ-
დროულადაა დანახული. ამ სახის მსჯელობაში გრძობადი მონაცემ-

მი შეიცავს შემადგენელ ელემენტებს, რომლებსაც რაღაც მიმართუ-
ბა აქვთ ერთმანეთთან. ეს მსჯელობა კი ამტკიცებს, რომ ეს შემაღ-
გენელი ელემენტები ერთმანეთთან ამ მიმართებაშია.

ინტუიციური მსჯელობების სხვა კლასს, რომელიც აღქმის
მსჯელობების ანალოგიურია, თუმცა ამავე დროს მათგან მნიშ-
ვნელოვნად განსხვავებულიც, *მეხსიერების* მსჯელობები შეადგენენ.
მეხსიერების ბუნების წვდომისას გაუგებრობის წარმოშობის გარკვეუ-
ლი საფრთხეც არსებობს, რაც იმ ფაქტითაა განპირობებული, რომ
რაიმე ობიექტის გახსენებას თან ამ ობიექტის ხატი შეიძლება ახ-
ლდეს, თუმცა ეს ხატი შეუძლებელია იყოს ის, რაც ქმნის მეხსიერე-
ბას. ამას ადვილად დაეინახათ მხოლოდ იმის აღნიშვნითაც, რომ
ხატი აწმყოშია, მაშინ როცა ის, რაც გვახსენდება, როგორც ვიცით,
წარსულშია. მეტიც, ჩვენ გარკვეულ საზღვრებში მართლაც შეგვი-
ძლია ჩვენი ხატი გახსენებულ ობიექტს შევადაროთ, ასე რომ, ხშირ-
ად, მეტ-ნაკლებად ვიცით, თუ რამდენად სუსტია ჩვენი ხატი. მაგრამ
ეს შეუძლებელი იქნებოდა, თუკი ხატი როგორც ობიექტის საპირ-
ისპირო რამ, რაღაცნაირად ჩვენი გონების წინაშე არ წარსდგებოდა.
მაშასადამე, მეხსიერების არსს ხატი კი არ ქმნის, არამედ გონები-
სათვის რაიმე ისეთი ობიექტის უშუალოდ მოცემულობა, რომელსაც
წარსულად შევიცნობთ. ასეთნაირად გაგებულნი მეხსიერება რომ არა,
არ გვეცოდინებოდა არსებობდა თუ არა წარსული საერთოდ, ვერც
სიტყვა „წარსულს“ გავიგებდით, ისევე როგორც ბრმა ადამიანი ვერ
გაიგებს სიტყვა „სინათლეს“. მაშასადამე, უნდა არსებობდნენ მეხ-
სიერების ინტუიციური მსჯელობები და საბოლოოდ, სწორედ მათზეა
დამოკიდებული წარსულის მთელი ჩვენი ცოდნა.

ამის მიუხედავად, მეხსიერების შემთხვევაში თავს იჩენს სიძნელე,
რადგან, როგორც ცნობილია, მეხსიერებამ შეიძლება მოგვატყუოს,
რითაც ეჭვის ქვეშ დგება საერთოდ ინტუიციური მსჯელობების სან-
დობა. ეს სიძნელე ადვილი დასაძლევია არაა. მაგრამ მოდით, ჯერ
შეიძლებისდაგვარად, დავავიწროვოთ მისი სფერო. სოგადად რომ ვთქ-
ვათ, მეხსიერების სანდობა ცდის მკაფიოობისა და დროში სიახ-
ლოვის პროპორციულია. თუ მეზობელ სახლს ერთი წუთის წინ მეჩი
დაეცა, ჩემი მოგონება იმისა, თუ რა დავინახე და გავიგონე იმდენად
სანდოა, რომ უაზრობა იქნება დავეჭვდეთ, იელვა თუ არა საერთოდ.
იგივეს თქმა შეიძლება ნაკლებად მკაფიო ცდაზეც მანამ, სანამ ის
უახლოეს წარსულს მიეკუთვნება. მე აბსოლუტურად დარწმუნებუ-
ლი ვარ, რომ ნახევარი წუთის წინაც სუსტად იმავე სკამზე ვიჯექი,
რომელზეც ახლა ვზივარ. განვიღო დღეს რომ ვიხსენებ, ვხედები;
რომ რაღაცაში სავსებით დარწმუნებული ვარ, სხვა რამეში თითქმის

დარწმუნებული, სოგიერთ რამეში დავრწმუნდები, თუკი დავფიქრდებ-
ი და თანმხლებ გარემოებებსაც წარმოვიდგენ და რაღაცაში კი
სულაც არა ვარ დარწმუნებული. მე სავსებით დარწმუნებული ვარ,
რომ ამ დილით ვისაუბრე, მაგრამ საუბრის მიმართ ისეთი გულ-
გრილი რომ ვიყო, როგორც უნდა იყოს ფილოსოფოსი, ალბათ
ამაში ეჭვი შემეპარებოდა. საუბრის დროს გამართულ საუბარს რაც
შეეხება, მისი ნაწილი ადვილად შემიძლია გავიხსენო. ნაწილი ძნელად,
სოგი რამ საკმაოდ მეეჭვება და სოგსაც სულაც ვეღარ ვიხსენებ.
მაშასადამე, არსებობს ჩემი მოგონებების თვითცხადობის ხარისხის
უწყვეტი გრადაციის და ჩემი მეხსიერების სანდობის შესაბამისი
გრადაცია.

ამდენად, პირველი, რაც არახანდო მეხსიერებასთან დაკავშირე-
ბული სიძნელის პასუხად უნდა ვთქვათ ისაა, რომ მეხსიერებას აქვს
თვითცხადობის ხარისხები, რომლებიც შეესაბამებიან მისი სანდო-
ბის ხარისხებს და რომ უახლოესი წარსულის და მკაფიოდ განცდილი
მოვლენების გახსენებისას მეხსიერება სრული თვითცხადობისა და
სრული სანდობის საზღვარს აღწევს.

თუმცა, როგორც ჩანს, არის შემთხვევები, როცა რაიმეს მტკიცე
რწმენა მთლიანად მკდარ მოგონებას ემყარება. ალბათ, ასეთ შემთხ-
ვევებში ის, რაც ნამდვილად გვახსენდება იმ აზრით, რომ უშუალოდ
ეძლევა ჩვენს გონებას, სულ სხვა რამაა და არა ის, რაც მკდარად
გეწამს, თუმცა კი საზოგადოდ მასთანაა დაკავშირებული. ამბობენ,
რომ ჯორჯ IV-მ ბოლოს მართლაც დაიჯერა, რომ ის ვატერლოოს
ბრძოლაში მონაწილეობდა, რადგან ძალიან ხშირად იმეორებდა ამას.
ამ შემთხვევაში მას უშუალოდ საკუთარი დაუინებელი მტკიცება
ახსოვდა, ხოლო ამ მტკიცების რწმენა (თუკი ის არსებობდა) წარ-
მოიქმნებოდა ამ დამახსოვრებულ მტკიცებასთან კავშირში და ამიტ-
ომ მას მეხსიერების ნამდვილ შემთხვევად ვერ ჩავთვლით. როგორც
ჩანს, მკდარი მოგონების შემთხვევები შეიძლება ამავე გზით გამ-
ოავლინოთ, ე.ი. ვუჩვენოთ, მკაცრად თუ ვიტყვი, რომ ისინი სუ-
ლაც არ არიან მეხსიერების შემთხვევები.

მეხსიერების განხილვამ თვითცხადობასთან დაკავშირებული ერთი
მნიშვნელოვანი საკითხი გახადა ნათელი, კონკრეტულად კი ის, რომ
თვითცხადობას ხარისხები ახასიათებს: ეს ისეთი თვისება კი არაა,
რომელიც მას აქვს ან არ აქვს, არამედ ისეთი, რომელიც მას შეი-
ძლება მეტად ან ნაკლებად ჰქონდეს და რომლის ინტენსივობის
ხარისხი მერყეობს აბსოლუტურ დარწმუნებულობასა და ოდნავ შეს-
ამჩნევლობას შორის. აღქმის ჭეშმარიტებების და ლოგიკის სოგიერთი
პრინციპის თვითცხადობის ხარისხი ყველაზე მაღალია; უშუალო

მეხსიერების ჭეშმარიტებებიც თითქმის ასეთივე მაღალი ხარისხის მქონეა. ინდუქციური პრინციპის თვითცხადობა ნაკლებია, ვიდრე ლოგიკის ზოგიერთი სხვა პრინციპისა, მაგალითად ისეთისა, როგორცაა „ის, რაც ჭეშმარიტი წანამძღვრიდან გამომდინარეობს, ჭეშმარიტი უნდა იყოს“. მოგონებების თვითცხადობა იკლებს მათი დროში დაშორებულობისა და სისუსტის შესაბამისად, ხოლო ლოგიკისა და მათემატიკის ჭეშმარიტებების თვითცხადობა (ზოგადად რომ ვთქვათ), იკლებს მათი გართულების შესაბამისად. შინაგანი ეტიკური ან ესთეტიკური ღირებულების მქონე მსჯელობებს შეიძლება ახასიათებდეთ გარკვეული თვითცხადობა, თუმცა ძალიან დიდი არა.

თვითცხადობის ხარისხები მნიშვნელოვანია შემეცნების თეორიისათვის, რადგან თუ არაჭეშმარიტ დებულებებს შეიძლება ჰქონდეთ თვითცხადობის რაღაც ხარისხი (რაც სააღბათოა), მაშინ თვითცხადობასა და ჭეშმარიტებას შორის ყოველგვარი კავშირის უარყოფა კი არ იქნება აუცილებელი, არამედ მხოლოდ იმის თქმა, რომ კონფლიქტის შემთხვევაში უფრო მეტად თვითცხადი დებულება უნდა შევინარჩუნოთ, ნაკლებად თვითცხადი კი — უკუვაგდოთ.

თუმცა დიდია იმის ალბათობა, რომ „თვითცხადობაში“ ორი ერთმანეთისაგან განსხვავებული ცნებაა გაერთიანებული, როგორც ეს ზემოთ განვიმარტეთ. ერთი მათგანი, რომელიც თვითცხადობის უმაღლეს ხარისხს შეესაბამება, მართლაც არის ჭეშმარიტების საიმედო გარანტია, მაშინ როცა მივრე, რომელიც ყველა სხვა დანარჩენ ხარისხებს შეესაბამება, ასეთ საიმედო გარანტიას კი არ გვაძლევს, არამედ მხოლოდ მეტ-ნაკლებ ალბათობას. ეს, რა თქმა უნდა, მხოლოდ ვარაუდია, რომელსაც ამჟამად ვერაფერს დაგვიძაბებთ. თვითცხადობის თემას ჭეშმარიტების ბუნების განხილვის შემდეგ დაგუბრუნდებით და მას ცოდნისა და შეცდომის განსხვავებასთან კავშირში განვიხილავთ.

თავი XII

ჭეშმარიტება და მცდარობა

საგნების ცოდნისაგან განსხვავებით ჭეშმარიტებათა ცოდნას აქვს მისი საპირისპირო რამ, კერძოდ *შეცდომა*. მანამ, სანამ საგნებთან გვაქვს საქმე, ჩვენ შეიძლება ვიცოდეთ ან არ ვიცოდეთ ისინი, მაგრამ არ არსებობს გონების ისეთი უეჭველი მდგომარეობა, რომელიც შეიძლება აღეწეროთ როგორც საგნების მცდარი ცოდნა, ყოველ შემთხვევაში მანამ, სანამ ნაცნობობის, უშუალო ცოდნის საზღვრებში ვრჩებით. ყველაფერი, რასაც ჩვენ ვიცნობთ რაღაც უნდა იყოს. ჩვენი ნაცნობობიდან შეიძლება მცდარი დასკვნები გამოვიტანოთ, მაგრამ თვითონ ეს ნაცნობობა შეუძლებელია გვატყუებდეს. ამდენად, ნაცნობობის შემთხვევაში არანაირი დუალიზმი არ გვაქვს. დუალიზმი ჭეშმარიტებების ცოდნასთანაა დაკავშირებული. ჩვენ შეიძლება ერთნაირად გვწამდეს ისიც, რაც მცდარია და ისიც, რაც ჭეშმარიტია. ჩვენ ვიცით, რომ მრავალ საკითხზე სხვადასხვა ადამიანებს განსხვავებული და წინააღმდეგობრივი შეხედულებები აქვთ: მაშასადამე, ზოგიერთი რწმენა მცდარი უნდა იყოს. იმის გამო, რომ ხშირად მცდარი რწმენებიც ისევე ღრმადაა ფესვგადგმული, როგორც ჭეშმარიტი, ჭეშმარიტი რწმენებისაგან მცდარის განსხვავების შესაძლებლობა ძნელი ხდება. როგორ უნდა გავიგოთ, რომ ჩვენი რწმენა მოცემულ შემთხვევაში მცდარი არ არის? ეს უძნელესი კითხვაა და მასზე რაიმე სავესებით დამაკმაყოფილებელი პასუხის გაცემა შეუძლებელია. თუმცა არსებობს ერთი გაცილებით ადვილი წინასწარი კითხვა, კერძოდ: რას ვგულისხმობთ ჭეშმარიტებასა და მცდარობაში? ამ თავში სწორედ ეს წინასწარი კითხვა უნდა განვიხილოთ.

ამ თავში ჯერ არ ვკითხულობთ იმას, თუ როგორ შეგვიძლია გავიგოთ რაიმე რწმენა ჭეშმარიტია თუ მცდარი: ჩვენ გვიანტიკრესებს, თუ რას ვგულისხმობთ, როცა ვკითხულობთ რაიმე რწმენა ჭეშმარიტია თუ მცდარი. იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ ნათელი პასუხი ამ კითხვაზე დაგვეხმარება პასუხის მიღებაში კითხვაზე, თუ

რა რწმენებია ჭეშმარიტი, თუმცა ახლა მხოლოდ ის გვაინტერესებს, თუ „რა არის ჭეშმარიტება“ და „რა არის მცდარობა“ და არა ის, თუ „რა რწმენებია ჭეშმარიტი“ და „რა რწმენებია მცდარი“. მეტად მნიშვნელოვანია ეს განსხვავებული კითხვები ერთმანეთისაგან სავსებით გამიჯნულად განვიხილოთ, რადგან მათი ყოველგვარი აღრევა აუცილებლად მიგვიყვანს ისეთ პასუხამდე, რომელიც ნამდვილად არც ერთი მათგანისათვის არ გამოადგება.

ჭეშმარიტების ბუნების დადგენისას უნდა გავითვალისწინოთ სამი პუნქტი. სამი მოთხოვნა, რომლებიც ნებისმიერმა თეორიამ უნდა დააკმაყოფილოს.

(1) ჭეშმარიტების ჩვენი თეორია ისეთი უნდა იყოს, რომ მის საპირისპიროს — მცდარობას უშვებდეს. არა ერთმა ფილოსოფოსმა სათანადოდ განიცადა მარცხი ამ პირობის შესრულებისას: მათ მიერ აგებული თეორიების თანახმად, მთელი ჩვენი აზროვნება ჭეშმარიტი უნდა იყოს, რის გამოც მათ ძალიან გაუჭირდათ მცდარობისათვის ადგილის გამოჩენა. ამ მხრივ რწმენის ჩვენი თეორია განსხვავებული უნდა იყოს ნაცნობობის ჩვენი თეორიისაგან, რადგან ნაცნობობის შემთხვევაში რაიმე საპირისპიროს გათვალისწინება აუცილებელი არ იქნებოდა.

(2) სავსებით ნათელია, რომ რწმენების არარსებობის შემთხვევაში არც მცდარობა იარსებებდა და არც ჭეშმარიტება იმ აზრით, რომლითაც ჭეშმარიტება მცდარობის კორელაციურია. თუ ისეთ სამყაროს წარმოვიდგენთ, რომელშიც მხოლოდ მატერია არსებობს, მასში მცდარობისათვის ადგილი არ დარჩება და მიუხედავად იმისა რომ იარსებებს ის, რასაც „ფაქტები“ შეგვიძლია ვუწოდოთ, ასეთ სამყაროში არც რაიმე ჭეშმარიტება გვექნება იმ აზრით, რომლითაც ჭეშმარიტებები იმავე სახის ობიექტებია, როგორც მცდარობები. ჭეშმარიტება და მცდარობა სინამდვილეში რწმენებისა და დებულებების თვისებებია. ამიტომ სამყაროში, რომელშიც მხოლოდ მატერია არსებობს, ჭეშმარიტებისა თუ მცდარობისთვის ადგილი არ რჩება, რადგან მასში არც რწმენები გვექნება და არც დებულებები.

(3) ზემოთქმულის საპირისპიროდ უნდა აღვნიშნოთ, რომ რწმენის ჭეშმარიტება თუ მცდარობა ყოველთვის დამოკიდებულია თვით ამ რწმენის გარეთ არსებულ რეალაცაზე. თუ მწამს, რომ ჩარლზ I ეშაფოტზე მოკვდა, ჩემი რწმენა ჭეშმარიტია არა ამ რწმენის რაიმე ისეთი შინაგანი თვისების გამო, რომელიც მისი უბრალო შესწავლით შეიძლება აღმოვაჩინოთ, არამედ იმ ისტორიული მოვლენის გამო, რომელიც ამ ორნახევარი საუკუნის წინ მოხდა. თუ მწამს, რომ ჩარლზ I თავის ღოგინში გარდაიცვალა, ჩემი რწმენა მცდარია:

ჩემი რწმენის სიცხადის ვერანაირი ხარისხი და ვერც მისი მიღებისას გამოჩენილი სიფრთხილე ვერ დაიცავს მას მცდარობისაგან ისევე იმ, დიდი ხნის წინ მომხდარი მოვლენის და არა ჩემი რწმენის რაიმე შინაგანი თვისების გამო. მაშასადამე, მიუხედავად იმისა, რომ ჭეშმარიტება და მცდარობა რწმენების თვისებებია, ისინი ისეთი თვისებებია, რომლებიც დამოკიდებულია რწმენათა მიმართებაზე სხვა საგნებთან და არა თვით ამ რწმენების რაიმე შინაგან თვისებაზე.

ჩამოთვლილი მოთხოვნებიდან შესამჩს მივეყვართ იმ თვალსაზრისის გაზიარებამდე, რომელიც საერთოდ ყველაზე გავრცელებულია ფილოსოფოსებში და რომლის თანახმად ჭეშმარიტება არის რწმენისა და ფაქტის შესაბამისობის გარკვეული ფორმა. თუმცა სულაც არ არის ადვილი შესაბამისობის ისეთი ფორმის აღმოჩენა, რომლის საწინააღმდეგო დაურღვეველი არგუმენტები არ იარსებებენ. ნაწილობრივ ამან, ხოლო ნაწილობრივ იმ გარემოებამ, რომ თუ ჭეშმარიტება არის აზრის შესაბამისობა აზრის გარეთ არსებულ რაიმესთან, მაშინ აზროვნება ვერასოდეს შეძლებს გაიგოს, თუ როდის სწვდება ის ჭეშმარიტებას, მრავალი ფილოსოფოსი მიიყვანა ჭეშმარიტების ისეთი განსაზღვრების ძიებამდე, რომელშიც ჭეშმარიტებას არ ექნება მიმართება მთლიანად რწმენის გარეთ არსებულ რაიმესთან. ამ სახის განსაზღვრების შემოთავაზების ყველაზე მნიშვნელოვან ცდას გვაძლევს თეორია, რომლის თანახმად ჭეშმარიტება კოჰერენტულობა ანუ თავსებადობაა. მცდარობის ნიშნად მიჩნეულია არაკოჰერენტულობა ანუ უთავსობა ჩვენს რწმენებში, ჭეშმარიტების არსებად კი — იმ რეალაც სავსებით დასრულებული სისტემის ნაწილად ყოფნა, რომელიც თვით არის ჭეშმარიტება.

ეს თვალსაზრისი ერთ ან უფრო ზუსტად, ორ დიდ სიმკვლევს აწვდება. პირველი ისაა, რომ არ არსებობს არავითარი საფუძველი დაშვებისათვის, რომ რწმენების მხოლოდ ერთი კოჰერენტული მთლიანობაა შესაძლებელი. შეიძლება საკმარისი ფანტაზიის მქონე რომელიმე მწერალმა ჩვენი სამყაროს ისეთი წარსული შეთხზას, რომელიც შესანიშნავად მოერგება იმას, რაც ვიცით და რომელიც ამასთანავე, სავსებით განსხვავებული იქნება რეალური წარსულისაგან. მეცნიერული კვლევისას მართლაც ხშირად იქმნება ხოლმე ორი ან მეტი ჰიპოთეზა, რომლებიც გვიხსნიან ჩვენთვის ცნობილ ყველა ფაქტს და თუმცა ასეთ შემთხვევებში მეცნიერები თავს არ სოგავენ ისეთი ფაქტების აღმოსაჩენად, რომლებიც ერთის გარდა ყველა ჰიპოთეზას გამორიცხავენ, არ არსებობს რაიმე საფუძველი იმისათვის, თუ მათ ყოველთვის რატომ უნდა შეიძლოს ეს.

ფილოსოფიაშიც ასევე არ გვეჩვენება უსიკვლოდ, რომ ორი მაც-

ილე ჰიპოთეზიდან ორივეს შეუძლია ყველა ფაქტის ახსნა. ასე, მაგალითად, შესაძლებელია, რომ სიცოცხლე არის ერთი გრძელი სიზმარი და რომ გარე სამყაროს რეალობის მხოლოდ ისეთი ხარისხი აქვს, როგორც სიზმრის ობიექტებს. მართალია ეს შესედეულება არ არის უთავსი ცნობილ ფაქტებთან, თუმცა არ არსებობს არავითარი საფუძველი იმისათვის, რომ უპირატესობა მიეცეთ მას და არა ხალი აზრის შესედეულებას, რომლის თანახმად სხვა ადამიანები და საგნები ნამდვილად არსებობენ. მაშასადამე, კოჰერენტულობა ჭეშმარიტების განსაზღვრებად არ გამოგვადგება, რადგან შეუძლებელია დავამტკიცოთ, რომ შესაძლოა მხოლოდ ერთი კოჰერენტული სისტემა არსებობდეს.

ჭეშმარიტების ამ განსაზღვრების საწინააღმდეგო მეორე არგუმენტი ისაა, რომ ის გულისხმობს სიტყვა „კოჰერენტულობის“ მნიშვნელობის ცოდნას, მაშინ როცა, ფაქტიურად, „კოჰერენტულობა“ წინასწარ გულისხმობს ლოგიკის კანონების ჭეშმარიტებას. ორი დებულება კოჰერენტულია, როცა ორივე შეიძლება ჭეშმარიტი იყოს და არაკოჰერენტულია, როცა სულ მცირე ერთი მაინც შეიძლება მცდარი იყოს. იმის გასაგებად კი შესაძლებელია თუ არა, რომ ორი დებულებიდან ორივე ჭეშმარიტი იყოს, საჭიროა ვიცოდეთ ისეთი ჭეშმარიტება, როგორცაა, მაგალითად, წინააღმდეგობის კანონი. მაგალითად, ორი დებულება „ეს ხე წიფელია“ და „ეს ხე არაწიფელია“ არ არიან კოჰერენტული წინააღმდეგობის კანონის გამო. მაგრამ თუ კოჰერენტულობის სახომით თვითონ წინააღმდეგობის კანონს შევამოწმებთ, ვნახავთ, რომ მისი მცდარად მიჩნევისას აღარაფერი არ იქნება სხვა რაიმეს არაკოჰერენტული. მაშასადამე, ლოგიკის კანონები გვაწვდიან იმ წინახსნა თუ წარჩოს, რომლის შიგნითაც გამოიყენება კოჰერენტულობის სახომი, თვითონ ამ კანონების დადგენა კი ამ სახომის დახმარებით არ შეიძლება.

აქ მოყვანილი ამ ორი საბუთის გამო არ შეიძლება ჩავთვალოთ, რომ ჭეშმარიტებას მნიშვნელობას ანიჭებს კოჰერენტულობა, თუმცა ხშირად, როცა გარკვეული რაოდენობის ჭეშმარიტებებია ცნობილი, ის ჭეშმარიტების მეტად მნიშვნელოვანი სახომი ხდება.

ამიტომ უნდა დავუბრუნდეთ ფაქტთან შესაბამისობას როგორც ჭეშმარიტების ბუნების გამაპირობებელს. ისღა დაგვრჩენია, ზუსტად განვსაზღვროთ, თუ რას ვგულისხმობთ „ფაქტში“ და რა ბუნებისაა შესაბამისობა, რომელიც უნდა არსებობდეს რწმენასა და ფაქტს შორის, რათა რწმენა ჭეშმარიტი იყოს.

ჩვენს სამი მოთხოვნის შესაბამისად ჭეშმარიტების ისეთი თეორია უნდა მოვძებნოთ, რომელიც (1) უშვებს ჭეშმარიტების საპირ-

ისპიროს, კერძოდ, მცდარობას; (2) ჭეშმარიტებას რწმენების თვისებად მიიჩნევს, მაგრამ (3) ისეთ თვისებად, რომელიც მთლიანად დამოკიდებულია გარე საგნებთან რწმენების მიმართებაზე.

მცდარობის დაშვების აუცილებლობა შეუძლებელს ხდის რწმენა განვიხილოთ როგორც გონების მიმართება ერთ ცალკეულ ობიექტთან, რომელზეც შეიძლება ვთქვათ, რომ ეს არის ის, რაც გვწამს. თუ რწმენას ასე განვიხილავთ, დავინახავთ, რომ ნაცნობობის მსგავსად, ის არ სცნობს ჭეშმარიტებისა და მცდარობის დაპირისპირებას და ამიტომ ყოველთვის ჭეშმარიტი იქნება. ეს შეიძლება ნათელი გახდეს მაგალითებით. ოტელოს მცდარად სწამს, რომ დეზდემონას უყვარს კასიო. ჩვენ ვერ ვიტყვით, რომ ეს რწმენა არის მიმართება ცალკეულ ობიექტთან როგორცაა „დეზდემონას სიყვარული კასიოსადმი“, რადგან ასეთი ობიექტი რომ არსებობდეს, მაშინ ეს რწმენა ჭეშმარიტი იქნებოდა. რეალურად რაიმე ასეთი ობიექტი არ არსებობს და მაშასადამე, ოტელოს არ შეიძლება ჰქონდეს რაიმე მიმართება ასეთ ობიექტთან.

შეიძლება ვთქვათ, რომ მისი რწმენა სხვა ობიექტთან მიმართებაა, კერძოდ, იმასთან „რომ დეზდემონას უყვარს კასიო“, მაგრამ ასეთი ობიექტის დაშვებაც, როცა დეზდემონას არ უყვარს კასიო თითქმის ისევე ძნელია, როგორც იმის დაშვება, რომ არსებობს „დეზდემონას სიყვარული კასიოსადმი“. ამიტომ, უკეთესი იქნება, თუ რწმენის ისეთ თეორიას მოვძებნით, რომელშიც რწმენა არ იქნება დამოკიდებული გონების მიმართებაზე ცალკეულ ობიექტთან.

ჩვეულებრივ, მიმართებებს ისე მოიაზრებენ, თითქოს ისინი ყოველთვის ორ წევრს შორის არსებობენ, მაგრამ ნამდვილად ეს ყოველთვის ასე არაა. ზოგიერთი მიმართება სამ წევრს მოითხოვს, ზოგიერთი ოთხს და ა.შ. მაგალითად, ავიღოთ მიმართება „შორის“. თუ მხოლოდ ორ წევრს ავიღებთ, მიმართება „შორის“ შეუძლებელი იქნება; საჭიროა სულ მცირე სამი წევრი იმისათვის, რომ ეს მიმართება შესაძლებელი გახდეს. იორკი ლონდონსა და ედინბურგს შორისაა; მაგრამ ლონდონი და ედინბურგი ამქვეყნად არსებული ერთადერთი ადგილები რომ იყოს, მაშინ არ იქნებოდა არაფერი, რაც ერთსა და მეორე ადგილს შორის იარსებებდა. ასევე ეჭვიანობაც სამ ადამიანს მოითხოვს: შეუძლებელია არსებობდეს ასეთი მიმართება, თუ ის სულ მცირე სამ ადამიანს არ ეხება. ისეთი დებულება, როგორცაა „A-ს სურს, რომ B-მ ხელი შეუწყოს C-ს დაქორწინებას D-ზე“ ოთხი წევრის მიმართებას გულისხმობს; ეს ნიშნავს, რომ მასში შედის A-ც, B-ც, C-ც და D-ც და რომ მიმართება, რომელ-ც აქ იგულისხმება, შეუძლებელია გამოიხატოს სხვაგვარად, თუ

არა იმ ფორმით, რომელიც ოთხივეს ეხება. ასეთი მაგალითების მოტანა დაუსრულებლად შეიძლება, მაგრამ ესეც საკმარისია იმის საჩვენებლად, რომ არსებობენ ისეთი მიმართებები, რომლებიც ორსუ მებ წვერს მოითხოვენ, რათა განხორციელდნენ.

მიხნევის ან *რწმენაში* ნაგულისხმები მიმართება, თუკი გვინდა რომ მცდარობას სათანადო ადგილი მოვუძებნოთ, უნდა განვიხილოთ როგორც მიმართება რამოდენიმე და არა ორ წვერს შორის. როცა ოტელოს სწამს, რომ დეზდემონას კასიო უყვარს, მისი გონება მიმართული არ უნდა იყოს ერთ ცალკეულ ობიექტზე როგორცაა „დეზდემონას სიყვარული კასიოსადმი“ ან „ის, რომ დეზდემონას უყვარს კასიო“, რადგან ეს მოითხოვდა ისეთი მცდარობების არსებობას, რომლებსაც ყოველგვარი გონებისაგან დამოუკიდებლად ექნებოდათ ძალა; ასეთი თეორია კი, ლოგიკურად მისი დარღვევის შეუძლებლობის მიუხედავად სასურველია ავიცილოთ, თუკი ეს შესაძლებელია. მაშასადამე, მცდარობის ასხნა უფრო ადვილია, თუ მიხნევას განვიხილავთ როგორც მიმართებას, რომელშიც გონება და განსხვავებული ობიექტები ცალკე გვხვდებიან. ეს ნიშნავს, რომ ყველა — დეზდემონაც, სიყვარულიც და კასიოც — უნდა იყოს იმ მიმართების წვერი, რომელსაც ძალა მაშინ აქვს, როცა ოტელოს სწამს, რომ დეზდემონას უყვარს კასიო. ამრიგად, ეს მიმართება ოთხი წვერის მიმართებაა, რადგან ოტელოც მისი ერთ-ერთი წვერია. როცა ვამბობთ, რომ ეს არის ოთხი წვერის მიმართება, ჩვენ არ ვგულისხმობთ, რომ ოტელოს გარკვეული მიმართება აქვს დეზდემონასთან და ასეთივე მიმართება აქვს სიყვარულსა და კასიოსთანაც. ეს შეიძლება სწორი იყოს რწმენისაგან განსხვავებული სხვა მიმართების შემთხვევაში, მაგრამ აშკარაა, რომ რწმენა არ არის ის მიმართება, რომელიც ოტელოს მასში ჩართული სამი წვერიდან *თითოეულის* მიმართ აქვს. ეს მიმართებაა, რომელიც ოტელოს აქვს *ყველა* მათგანთან ერთად: აქ რწმენის მიმართების მხოლოდ ერთი მაგალითია ნაგულისხმები, მაგრამ ეს ერთი მაგალითი ოთხივე წვერს ერთად ჰკრავს. მაშასადამე, ოტელოს მიერ საკუთარი რწმენის გააზრების მომენტში აქტუალურად გვეძლევა ის, რომ მიმართება, რომელსაც „რწმენა“ ჰქვია ოთხივე წვერს — ოტელოსსაც, დეზდემონასსაც, სიყვარულსაც და კასიოსსაც ერთ რთულ მთლიანობად აერთიანებს. ის, რასაც რწმენას ან მიხნევას ვუწოდებთ სხვა არაფერია, თუ არა რწმენის ან მიხნევის მიმართება, რომელიც გონებას მისგან განსხვავებულ რამოდენიმე საგანთან აკავშირებს. რწმენის ან მიხნევის აქტი არის რაღაც კონკრეტულ დროს რწმენის ან მიხნევის მიმართების გარკვეული წვერების მოცემულობა.

ახლა უკვე შეგვიძლია გავიგოთ, თუ რა განასხვავებს ჰემმარტ მიხნევას მცდარისაგან. ამ მიზნით, მოდით, გარკვეული განსაზღვრებები მივიღოთ. მიხნევის ყოველ აქტში გვაქვს გონება, რომელიც მიიხნევს და წვერები, რომელთაც ეს მიხნევა ეხება. გონებას მიხნევის *სუბიექტი* დავარქვათ, ხოლო დანარჩენ წვერებს *ობიექტები*. მაშასადამე, როცა ოტელო მიიხნევს, რომ დეზდემონას უყვარს კასიო, ოტელო სუბიექტია, ხოლო დეზდემონა, სიყვარული და კასიო ობიექტებია. სუბიექტსა და ობიექტებს ერთად მიხნევის *შემადგენლები* ეწოდებათ. ჩვენ დავინახავთ, რომ მიხნევის მიმართებას ყოველთვის აქვს ერთეულად აღებული „საზრისი“ ან „მიმართულება“. შეგვიძლია მეტაფორულად ვთქვათ, რომ ის თავის ობიექტებს გარკვეული *თანმიმდევრობით* ალაგებს, რაც შეიძლება მიგუთითოთ სიტყვების თანმიმდევრობით წინადადებაში. (ფლექსიურ ენებში ამას გვიჩვენებენ ფლექსიები, ე.ი. განსხვავება სახელობით და ბრალდებით ბრუნვებს შორის). ოტელოს მიხნევა, რომ კასიოს უყვარს დეზდემონა განსხვავებულია მისივე იმ მიხნევისაგან, რომ დეზდემონას უყვარს კასიო, მიუხედავად ფაქტისა, რომ ორივე მიხნევაში ერთი და იგივე შემადგენლებია. ეს იმის გამო ხდება, რომ ამ ორ შემთხვევაში მიხნევის მიმართება შემადგენლებს განსხვავებული თანმიმდევრობით ალაგებს. ასევე, თუ კასიოს მიაჩნია, რომ დეზდემონას უყვარს ოტელო, ამ მიხნევის შემადგენლები კვლავ იგივეა, თუმცა განსხვავებულია მათი თანმიმდევრობა. „საზრისის“ ან „მიმართულების“ ქონის ეს თვისება მიხნევის საერთო აქვს ყველა სხვა მიმართებასთან. მიმართებების „საზრისი“ დალაგების, მიმდევრობების, და უამრავი სხვა მათემატიკური ცნების ძირითადი წყაროა; მაგრამ ამ ასპექტის შემდგომი განხილვა ჩვენთვის საჭირო არ არის.

„მიხნევის“ ან „რწმენის“ სახელწოდებით ცნობილი მიმართებები ჩვენ განვიხილეთ როგორც ისეთები, რომლებიც ერთ რთულ მთლიანობად აერთიანებენ სუბიექტსა და ობიექტებს. ამ მხრივ მიხნევა ნებისმიერი სხვა მიმართების მსგავსია. ყოველთვის, როცა მიმართება ორ ან მეტ წვერს ეხება, ის ამ წვერებს რთულ მთლიანობად აერთიანებს. თუ ოტელოს უყვარს დეზდემონა, მაშინ არსებობს ისეთი რთული მთელი, როგორცაა „ოტელოს სიყვარული დეზდემონასადმი“. წვერები, რომლებსაც რაიმე მიმართება აკავშირებს, თვითონ შეიძლება იყვნენ რთული ან მარტივი, მაგრამ ის მთლიანობა, რომელიც მათი გაერთიანების შედეგად იქმნება, რთული უნდა იყოს. ყველგან, სადაც არსებობს გარკვეული წვერების დამაკავშირებელი რაიმე მიმართება, არსებობს ამ წვერების კავშირის შედეგად შექმნილი რთული ობიექტიც; და პირიქით, ყველგან, სადაც არის რთული ობიექტი

ტი, იქ არის მიმართებაც, რომელიც თავის შემადგენლებს აკავშირებს. რწმენის აქტის შემთხვევაში გვაქვს მთლიანობა, რომელშიც „რწმენა“ გამაერთიანებელი მიმართებაა, ხოლო სუბიექტსა და ობიექტებს გარკვეული თანმიმდევრობით რწმენის მიმართების „სახრისი“ ალაგებს. როდესაც განვიხილეთ დებულება: „ოტელოს სწამს, რომ დეზდემონას უყვარს კასიო“, ვნახეთ, რომ ამ ობიექტებიდან ერთი უნდა იყოს მიმართება — ამ შემთხვევაში ეს არის „სიყვარულის“ მიმართება. მაგრამ ეს მიმართება ისე, როგორც ის რწმენის აქტში გვხვდება, არ არის მიმართება, რომელიც სუბიექტისა და ობიექტებისაგან შედგენილ რთულ მთლიანობას ქმნის. „სიყვარულის“ მიმართება ისე, როგორც ის რწმენის აქტში გვხვდება, ერთ-ერთი ობიექტია, — ის ამ სტრუქტურის აგურია, მაგრამ არა დუღაბი. დუღაბი აქ არის „რწმენის“ მიმართება. როცა რწმენა *ჰეშმარიტია*, მაშინ გვაქვს სხვა რთული ერთიანობა, რომელშიც ის მიმართება, რომელიც რწმენის ერთ-ერთი ობიექტი იყო, ერთმანეთთან სხვა ობიექტებს აკავშირებს. ასე მაგალითად, თუ ოტელოს *ჰეშმარიტად* სწამს, რომ დეზდემონას უყვარს კასიო, მაშინ გვაქვს რთული ერთიანობა: „დეზდემონას სიყვარული კასიოსადმი“. იგი შედგენილია მხოლოდ ამ რწმენაში შემავალი *ობიექტებისაგან*, რომლებიც იმავე თანმიმდევრობითაა მოცემული, როგორც ისინი ამ რწმენაში იმყოფებიან ერთმანეთთან ისეთ მიმართებაში, რომელიც თვითონ იყო ერთ-ერთი ობიექტი და ახლა ამ რწმენის სხვა ობიექტების შემაკავშირებელ დუღაბად გვევლინება. მეორეს მხრივ, თუ რწმენა მცდარია, მაშინ არა გვაქვს მხოლოდ ამ რწმენის ობიექტებისაგან შედგენილი რაიმე ამგვარი რთული ერთიანობა. თუ ოტელოს მცდარად სწამს, რომ დეზდემონას უყვარს კასიო, მაშინ ისეთი რთული ერთიანობა, როგორიცაა „დეზდემონას სიყვარული კასიოსადმი“ არ არსებობს.

მაშასადამე, რაიმე რწმენა *ჰეშმარიტია*, თუ ის *შესაბამება* მასთან დაკავშირებულ გარკვეულ მთლიანობას და *მცდარია*, თუ ის ასეთ მთლიანობას არ შეესაბამება. გარკვეულობისათვის დაეუშვათ, რომ რწმენის ობიექტებია ორი წევრი და რაიმე მიმართება და რომ წევრები ამ რწმენის „სახრისის“ ძალით რაღაც გარკვეული თანმიმდევრობითაა დალაგებული, მაშინ, თუ მიმართება მოცემული თანმიმდევრობით დალაგებულ ამ ორ წევრს ერთ მთლიანობად აერთიანებს, ეს რწმენა *ჰეშმარიტია*; თუ არა — ის მცდარია. ამაში მდგომარეობს *ჰეშმარიტებისა* და *მცდარობის* ის განსახლდრება, რომელსაც ვეძებდით. მისწევს ან რწმენა რაღაც გარკვეული რთული ერთიანობაა, რომლის ერთ-ერთი შემადგენელია გონება. თუ დანარჩენი შემადგენლები, აღებულნი იმ თანმიმდევრობით, რომელიც მათ

ამ რწმენაში აქვთ, რთულ ერთიანობას ქმნიან, მაშინ ეს რწმენა *ჰეშმარიტია*; თუ არ ქმნიან, ეს რწმენა მცდარია.

ამდენად, მიუხედავად იმისა, რომ *ჰეშმარიტება* და *მცდარობა* რწმენების თვისებებია, ისინი მაინც, გარკვეული აზრით, გარეგანი თვისებებია, რადგან რწმენის *ჰეშმარიტების* პირობა არის რაღაც ისეთი, რაც რწმენებს ან (საერთოდ) რაიმე გონებას კი არ გულისხმობს, არამედ მხოლოდ ამ რწმენის *ობიექტებს*. გონებას, რომელსაც სწამს, *ჰეშმარიტად* მაშინ სწამს, როცა არსებობს *შესაბამისი* მთლიანობა, რომელშიც ეს გონება კი არ იგულისხმება, არამედ მხოლოდ რწმენის ობიექტები. ეს შესაბამისობა უზრუნველყოფს *ჰეშმარიტებას*, მისი არქონა კი მცდარობას იწვევს. ამრიგად, ჩვენ ერთდროულად ორი ფაქტი ავსენით: (ა) რწმენის *არსებობა* ჩვენს გონებაზე დამოკიდებული; (ბ) რწმენის *ჰეშმარიტება* არ არის გონებაზე დამოკიდებული.

ჩვენი თეორია ხელახლა ასე შეიძლება ჩამოვყალიბოთ: თუ ავიღებთ ისეთ რწმენას, როგორიცაა „ოტელოს სწამს, რომ დეზდემონას უყვარს კასიო“, დეზდემონასა და კასიოს *ობიექტ-წევრებს* დავარქმევთ, ხოლო სიყვარულს — *ობიექტ-მიმართებას*. თუ გვაქვს რთული ერთიანობა „დეზდემონას სიყვარული კასიოსადმი“, რომელშიც ობიექტ-წევრებს ობიექტ-მიმართება იმავე თანმიმდევრობით აკავშირებს, რა თანმიმდევრობაც მათ რწმენაში აქვთ, მაშინ ამ რთულ ერთიანობას დავარქმევთ *ფაქტს, რომელიც რწმენას შეესაბამება*. მაშასადამე, რაიმე რწმენა *ჰეშმარიტია*, როცა არსებობს მისი შესაბამისი რაიმე ფაქტი და მცდარია, როცა ასეთი შესაბამისი ფაქტი არ არსებობს.

ჩვენ ვნახავთ, რომ გონება არც *ჰეშმარიტებას* ქმნის და არც მცდარობას. გონება რწმენებს ქმნის, მაგრამ ამის შემდეგ გონებას აღარ ძალუძს ისინი *ჰეშმარიტად* ან მცდარად აქციოს, გარდა იმ განსაკუთრებული შემთხვევისა, როცა ეს რწმენები ისეთ მომავალს ეხება, რომლის შეცვლაც ამ რწმენის მქონე პიროვნებას შეუძლია, მაგალითად, როცა საქმე მატარებლისათვის მისწრებას ეხება. *ფაქტი* აქცევს რწმენას *ჰეშმარიტად* და ეს ფაქტი (განსაკუთრებული შემთხვევების გარდა) არანაირად არ გულისხმობს იმ ადამიანის გონებას, რომელსაც ეს რწმენა აქვს.

ახლა, რაკი უკვე გავარკვეეთ, რას *გულისხმობთ* *ჰეშმარიტებასა* და *მცდარობაში*, უნდა განვიხილოთ, თუ რა გზით შეიძლება გავიგოთ ესა თუ ის რწმენა *ჰეშმარიტია* თუ მცდარი. ამის გააზრებას დაეთმობა შემდეგი თავი.

თავი XIII

ცოდნა. შეცდომა და საალბათო შეხედულება

წინა თავში განხილული საკითხი, რომელიც იმას ეხებოდა, თუ რას ვგულისხმობთ ჭეშმარიტებასა და მცდარობაში გაცილებით ნაკლებ საინტერესოა, ვიდრე ის, თუ როგორ შეიძლება გავიგოთ რა არის ჭეშმარიტი და რა მცდარი. სწორედ ამ საკითხს დავეთმობთ ყურადღებას ამ თავში. ეჭვი არავის ეპარება, რომ *ზოგიერთი* ჩვენი რწმენა მცდარია; ამიტომ უნდა ვიკითხოთ, რა გარანტია შეიძლება ოდესმე გვქონდეს იმისა, რომ ასეთი და ასეთი რწმენა მცდარი არ არის. სხვა სიტყვებით, შეგვიძლია კი საერთოდ რაიმეს ცოდნა, თუ მხოლოდ ხანდახან, თუ ბედმა გაგვიღიმა, გვწამს ის, რაც ჭეშმარიტია? სანამ ამ კითხვის განხილვას შევძლებთ, უნდა გადავწყვიტოთ, თუ რას ვგულისხმობთ „ცოდნაში“. ეს კითხვა კი არც ისე ადვილია, როგორც შეიძლება მოგვეჩვენოს.

ერთი შეხედვით, შესაძლებელი ჩანს ცოდნის, როგორც „ჭეშმარიტი რწმენის“ განსაზღვრა. როცა ის, რაც გვწამს ჭეშმარიტია, შეუვიძლია დაეუშვათ, რომ მივადწიეთ იმის ცოდნას, რაც გვწამს. მაგრამ ეს არ შეესაბამება ამ სიტყვის ჩვეულებრივ გამოყენებას. ავიღოთ ძალიან ტრივიალური მაგალითი: თუ რომელიმე ადამიანს სწამს, რომ ყოფილი პრემიერ-მინისტრის გვარი ასო ბანით იწყება, მას სწამს ის, რაც ჭეშმარიტია, რადგან ყოფილი პრემიერ-მინისტრი იყო სერ ჰენრი ქემპბელ ბენერმანი. მაგრამ თუ მას სწამს, რომ ყოფილი პრემიერ-მინისტრი ბატონი ბალფორი იყო, მას ისევ სწამს, რომ ყოფილი პრემიერ-მინისტრის გვარი ასო ბანით იწყებოდა, მაგრამ მისი რწმენა, თუმცა ჭეშმარიტია, მაინც არ შეიძლება ჩაითვალოს იმად, რაც ცოდნას ქმნის. თუ რომელიმე გაზეთი რაიმე ბრძოლის შედეგს აზრიანად წინასწარგანჭკრეტს და გამოაცხადებს მისი დამადასტურებელი დეპეშის მიღებამდე, მაშინ, ბედის წყალობით, მან შეიძლება გამოაცხადოს ის, რაც შემდგომში სწორი აღმოჩნდება და ამით შეიძლება თავის ზოგიერთ ნაკლებად გამოცდილ მკითხველში

რწმენა წარმოშვას. მაგრამ მათი რწმენის ჭეშმარიტების მიუხედავად ვერ ვიტყვით, რომ მათ ამ შედეგის ცოდნა აქვთ. მაშასადამე, ნათელია, რომ ჭეშმარიტი რწმენა არ არის ცოდნა, როცა იგი მცდარი რწმენიდანაა დედუცირებული.

ასევე, ჭეშმარიტ რწმენას ვერც მაშინ ვუწოდებთ ცოდნას, როცა ის სჯის მცდარი პროცესით მიიღება, მაშინაც კი, თუ ის ჭეშმარიტი წანამძღვრებიდანაა დედუცირებული. თუ ვიცით, რომ ყველა ბერძენი ადამიანია და ისიც, რომ სოკრატე ადამიანი იყო და დავასკენი, რომ სოკრატე ბერძენი იყო, ვერ ვიტყვი, რომ მე ვიცი, რომ სოკრატე ბერძენი იყო, რადგან მიუხედავად იმისა, რომ ჩემი წანამძღვრები და ჩემი დანასკვი ჭეშმარიტია, ეს დანასკვი წანამძღვრებიდან არ გამომდინარეობს.

მაგრამ ნუთუ შეიძლება ითქვას, რომ ცოდნა მხოლოდ ისაა, რაც ჭეშმარიტი წანამძღვრებიდან მართებულად დედუცირდება? ნათელია, რომ ამის თქმა არ შეიძლება. ასეთი განსაზღვრება ერთდროულად მეტისმეტად ფართოცაა და მეტისმეტად ვიწროც. ჯერ ერთი, ის მეტისმეტად ფართოა, რადგან ამისათვის საკმარისი არ არის, რომ ჩვენი წანამძღვრები ჭეშმარიტი იყოს, ისინი უნდა ვიცოდეთ კიდევ იმ ადამიანმა, რომელსაც სწამს, რომ ყოფილი პრემიერ-მინისტრი ბატონი ბალფორი იყო, შეიძლება განაგრძოს სწორი დედუქციების კეთება იმ ჭეშმარიტი წანამძღვრიდან, რომ ყოფილი პრემიერ-მინისტრის გვარი ასო ბანით იწყებოდა, მაგრამ ვერ ვიტყვით, რომ მან იცის ამ დედუქციებით მიღებული დანასკვები. ამიტომ ჩვენ უნდა დავაზუსტოთ ჩვენი განსაზღვრება იმის აღნიშვნით, რომ ცოდნა არის ის, რაც სწორად გამოიყვანება იმ წანამძღვრებიდან, რომლებიც ვიცით. მაგრამ აქ იქმნება წრე განსაზღვრებაში: დაშვებული გვაქვს, რომ ჩვენ უკვე ვიცით, თუ რა იგულისხმება „წანამძღვრებში, რომლებიც ვიცით“. მაშასადამე, საუკეთესო შემთხვევაში, ამით ცოდნის ერთი სახის განსაზღვრა შეიძლება, იმ სახისა, რომელსაც ჩვენ დერივატიული ანუ წარმოებული ცოდნა ვუწოდებთ და რომელსაც განვიხილავთ როგორც ინტუიციური ცოდნის საპირისპიროს. შეგვიძლია ვთქვათ: „წარმოებული ცოდნა არის ის, რაც სწორად გამოიყვანება წანამძღვრებიდან, რომლებიც ინტუიციურად ვიცით“. ამ დებულებას არანაირი ფორმალური ნაკლი არ აქვს, მაგრამ ის ინტუიციური ცოდნის განსაზღვრებას კვლავ საძიებელს ტოვებს.

მოდით, მცირე ხნით ინტუიციური ცოდნის საკითხი განზე გადავდოთ და წარმოებული ცოდნის ზემომოყვანილი განსაზღვრება განვიხილოთ. მისი საწინააღმდეგო ძირითადი არგუმენტი ისაა, რომ ის უმართებულად ზღუდავს ცოდნას. წამდაუწუმ ხდება, რომ ადამიანე-

ბი იზიარებენ რაღაც ჭეშმარიტ რწმენას, რომელიც მათში ინტუიციური ცოდნის რაიმე ფრაგმენტის საფუძველზე ჩამოყალიბდა, თუმცა რეალურად ის ამ ფრაგმენტიდან რაიმე ლოგიკური პროცესით გამოყვანილი არ არის.

ავიღოთ, მაგალითად, რწმენები, რომლებიც კითხვის შედეგად წარმოიშობა. თუ გახეთები გვაუწყებენ, რომ მეფე გარდაიცვალა, ჩვენი რწმენა, რომ მეფე მართლაც მეკლარია, საესებით გამართლებულია, რადგან ეს იმ სახის განცხადებაა, რომელსაც მისი მცდარობის შემთხვევაში, არავინ გამოაქვეყნებდა. და ჩვენი რწმენა გახეთის მტკიცების თაობაზე, რომ მეფე მეკლარია, საკმარისად გამართლებულია. მაგრამ ამ შემთხვევაში ინტუიციური ცოდნა, რომელიც ჩვენი რწმენის საფუძველია, იმ გრძნობადი მონაცემების არსებობის ცოდნაა, ამ ახალი ამბის გადმომცემი შრიფტის ცქერისას რომ ვიღებთ. ამ ცოდნას იშვიათად ვაცნობიერებთ, გამონაკლისს ის პიროვნება წარმოადგენს, ვისაც კითხვა უჭირს. ბავშვს შეუძლია გააცნობიეროს ასოების მოხაზულობა და თანდათანობითა და გაჭირვებით მათი აზრის წვდომაც მოახერხოს. მაგრამ კითხვას მიწვეული ადამიანი მაშინვე სწვდება იმას, რასაც ასოები გადმოგვცემენ და რეფლექსიას თუ არ მიმართა, არც აცნობიერებს, რომ ეს ცოდნა მიიღო იმ გრძნობადი მონაცემებიდან, რომლებსაც ნაბეჭდი ასოების ცქერას ვუწოდებთ. მაშასადამე, თუმცა შესაძლებელია მართებულად დაგასკნათ ასოებიდან მათ მნიშვნელობაზე და ამის გაკეთება მკითხველს შეუძლია, მაგრამ ფაქტურად ეს ასე არ ხდება, რადგან მკითხველი რეალურად არ ახორციელებს არანაირ ოპერაციას, რომელსაც ლოგიკური დასკვნა შეიძლება ეწოდოს. და მაინც, აბსურდი იქნება იმის თქმა, რომ მკითხველმა არ იცის, რომ გახეთში მეფის სიკვდილია გამოცხადებული.

მაშასადამე, წარმოებულ ცოდნად უნდა ჩავთვალოთ ყველაფერი, რაც ინტუიციური ცოდნის შედეგია, თუნდაც ასოციაციურად, იმ პირობით, თუ არსებობს მართებულ ლოგიკური კავშირი და თუ ამ ცოდნის მქონე პიროვნება რეფლექსიით შეძლებს ამ კავშირის გაცნობიერებას. ლოგიკური დასკვნის გარდა ერთი რწმენიდან მეორეზე გადასასვლელად მრავალი სხვა გზაც არსებობს: შრიფტიდან მის მნიშვნელობაზე გადასვლა ამ გზების ერთ-ერთი ილუსტრაციაა. ამ გზებს „ფსიქოლოგიური დასკვნა“ შეიძლება ვუწოდოთ. და მაშინ ამგვარი ფსიქოლოგიური დასკვნა უნდა დაგვეშვათ როგორც წარმოებულ ცოდნის მიღების ერთ-ერთი საშუალება იმ პირობით, რომ არსებობს რაიმე აღმოსწინადი ლოგიკური დასკვნა, რომელიც ფსიქოლოგიური დასკვნის პარალელურია. ეს წარმოებულ ცოდნის

ჩვენეულ განსაზღვრებას სასურველზე ნაკლებ ზუსტად აქცევს, რადგან სიტყვა „აღმოსწინადი“ გაურკვეველია: ის არაფერს გვეუბნება იმაზე, თუ რა მასშტაბის რეფლექსია სჭირდება ამ აღმოსწინადს. მაგრამ სინამდვილეში თვითონ „ცოდნაც“ არ არის ზუსტი ცნება: ის, როგორც ამ თავში უფრო სრულად ვნახავთ, გადაიქცევა ხოლმე „საალბათო შეხედულებად“. მაშასადამე, შედმიწვევით ზუსტი განსაზღვრება არც უნდა ვეძიოთ, რადგან ნებისმიერი ასეთი განსაზღვრება მეტ-ნაკლებად არაკორექტული იქნება.

თუმცა ცოდნასთან დაკავშირებულ მთავარ სიძნელეს წარმოებულ ცოდნა კი არ წარმოშობს, არამედ — ინტუიციური ცოდნა. სანამ საქმე წარმოებულ ცოდნასთან გვაქვს, ზურგს ინტუიციური ცოდნის საზომი გვიმაგრებს. მაგრამ ინტუიციური რწმენების შემთხვევაში სულაც არ არის ადვილი რაიმე ისეთი კრიტერიუმის აღმოჩენა, რომელიც შეგვაძლებინებს დავადგინოთ, რომ ზოგიერთი რწმენა ჭეშმარიტია, სხვები კი — მცდარი. ამ საკითხში რაიმე შედმიწვევით ზუსტი შედეგის მიღწევა თითქმის შეუძლებელია: ჭეშმარიტებათა მთელ ჩვენს ცოდნას ეჭვის რაღაც ხარისხი ახლავს. ამიტომ თეორია, რომელიც ამ ფაქტს არ გაითვალისწინებს აშკარად მცდარი იქნება. თუმცა კი შესაძლებელია ამ საკითხთან დაკავშირებული სიძნელების გამარტივება.

დავიწყოთ იმით, რომ ჭეშმარიტების ჩვენი თეორია გვაძლევს შესაძლებლობას ზოგიერთი ჭეშმარიტება მივიღოთ როგორც *თვითცხადი* იმ აზრით, რომლითაც მისი მცდარობა გამორიცხებულია. ჩვენ ვთქვით, რომ როცა რწმენა ჭეშმარიტია, არსებობს რაიმე შესაბამისი ფაქტი, რომელშიც ამ რწმენის რამოდენიმე ობიექტი ქმნის ცალკეულ მთლიანობას. ჩვენ ვამბობთ, რომ რწმენა ქმნის ამ ფაქტის ცოდნას იმ შემთხვევაში, თუ ის ასრულებს იმ დამატებით რამდენადმე გაურკვეველ პირობებს, რომლებსაც ამ თავში განვიხილავთ. მაგრამ რაიმე ფაქტის რწმენით წარმოქმნილი ცოდნის გარდა შესაძლებელია არსებობდეს ცოდნის ისეთი სახე, რომელსაც ქმნის *აღქმა* (ამ სიტყვის უფართოესი მნიშვნელობით). მაგალითად, თუ ვიცით მზის ჩასვლის დრო, შეგვიძლია ზუსტად იმ დროს გავიგოთ ფაქტი, რომ მზე ჩადის: ეს არის ფაქტის ცოდნა *ჭეშმარიტებათა* ცოდნის საშუალებით; მაგრამ ასევე შესაძლებელია, რომ კარგი ამინდის პირობებში, დასავლეთისაკენ გავიხედოთ და რეალურად დავინახოთ ჩამავალი მზე: ასეთ შემთხვევაში იგივე ფაქტი *ხანების* ცოდნის საშუალებით ვიცით.

მაშასადამე, თეორიულად, ნებისმიერი რთული ფაქტი ორნაირად შეიძლება გავიგოთ: (1) რაიმე მსჯელობით, რომელშიც მისი რა-

მოდენიძე ნაწილი განიხილება იმავე მიმართების მქონედ, რომელიც მათ ნამდვილად აქვთ; (2) თვით ამ რთულ ფაქტთან *ნაცნობობით*, რომელსაც (ფართო აზრით) აღქმა შეიძლება ეუწოდოთ, თუმცა ის არავითარ შემთხვევაში არ იფარგლება მხოლოდ გრძნობის ობიექტებით. ახლა ის უნდა აღინიშნოს, რომ რაიმე რთული ფაქტის გაგების მეორე გზა — ნაცნობობის გზა — მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, როცა ასეთი ფაქტი მართლაც არსებობს, მაშინ როცა პირველი გზა, ისევე როგორც ყველა მსჯელობა, შეცდომის შესაძლებლობას უშვებს. მეორე გზა რთულ მთლიანობას გვაძლევს და ამიტომ მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, თუ ამ მთლიანობის ნაწილებს ნამდვილად აქვთ ის მიმართება, რომელიც აიძულებს მათ გაერთიანდნენ ასეთი მთლიანობის შესაქმნელად. პირველი გზა კი პირიქით, მსჯელობის ნაწილებს და მათ მიმართებას ცალ-ცალკე გვაწვდის და მხოლოდ ამ ნაწილებისა და მიმართებების რეალურობას მოითხოვს: შესაძლებელია, რომ ამ მიმართებამ ეს ნაწილები ისე არ დააკავშიროს, როგორც ისინი ნამდვილად არიან დაკავშირებული, მაგრამ მსჯელობა მაინც გვეკონდებს.

გავიხსენოთ, რომ XI თავის ბოლოს ორი სახის თვითცხადობის არსებობა ვივარაუდეთ: ერთი, რომელიც ჭეშმარიტების აბსოლუტურ გარანტიას გვაძლევს, და მეორე, რომელიც ჭეშმარიტების მხოლოდ ნაწილობრივ გარანტიას გვაწვდის. ახლა თითოეულის დახასიათება შეგვიძლია.

ძირითადი და ყველაზე ზუსტი აზრით იმის თქმა, რომ რაიმე ჭეშმარიტება თვითცხადია შეგვიძლია მაშინ, როცა ვიცნობთ ამ ჭეშმარიტების შესაბამის ფაქტს. როცა ოტელოს სწამს, რომ დეზდემონას უყვარს კასიო, შესაბამისი ფაქტი, მისი რწმენის ჭეშმარიტების შემთხვევაში, იქნებოდა „დეზდემონას სიყვარული კასიოსადმი“. ეს ისეთი ფაქტი იქნებოდა, რომელიც დეზდემონას გარდა არავის ეცოდინებოდა; ამიტომ თვითცხადობის აზრით, რასაც ახლა განვიხილათ, ჭეშმარიტება, რომ დეზდემონას უყვარს კასიო (ეს რომ ჭეშმარიტი ყოფილიყო) თვითცხადი მხოლოდ დეზდემონასათვის შეიძლებოდა ყოფილიყო. ასეთივე ინტიმურობა ახასიათებს ყველა მენტალურ აქტს და გრძნობად მონაცემებთან დაკავშირებულ ყველა ფაქტსაც: არსებობს მხოლოდ ერთი პიროვნება, ვისთვისაც ისინი შეიძლება თვითცხადი იყოს იმ აზრით, რომელიც ახლა გვაქვს მხედველობაში. რადგან არსებობს მხოლოდ ერთი პიროვნება, რომელსაც შეუძლია იცნობდეს მენტალურ შინაარსებს ანდა გრძნობად მონაცემებს. მაშასადამე, ნებისმიერ კონკრეტულ არსებულ საგანთან დაკავშირებული არც ერთი ფაქტი არ შეიძლება ერთზე მეტი პიროვნებისათვის იყოს

თვითცხადი. მეორეს მხრივ, უნივერსალიებთან ანუ ზოგადობებთან დაკავშირებულ ფაქტებს ამგვარი ინტიმურობა არ ახასიათებთ. ერთსა და იმავე ზოგადობას მრავალი გონება შეიძლება იცნობდეს. ამიტომ ზოგადობების მიმართებები მრავალი განსხვავებული ადამიანისათვის შეიძლება იყოს უშუალოდ ნაცნობი. ყველა იმ შემთხვევაში, როცა უშუალოდ ვიცით გარკვეულ მიმართებაში მყოფი გარკვეული წევრებისაგან შედგენილი რთული ფაქტი, ვამბობთ, რომ ამ წევრების ასეთნაირ მიმართებაში ყოფნის ჭეშმარიტება პირველი რიგის ანუ აბსოლუტური თვითცხადობით ხასიათდება და რომ ასეთ შემთხვევებში ის მსჯელობა, რომელიც ადგენს, რომ ეს წევრები ერთმანეთთან ასეთ მიმართებაშია, ჭეშმარიტი უნდა იყოს. მაშასადამე, ამ სახის თვითცხადობა ჭეშმარიტების აბსოლუტური გარანტიაა.

თუმცა, მიუხედავად იმისა, რომ ამ სახის თვითცხადობა ჭეშმარიტების აბსოლუტური გარანტიაა, ის მაინც არ გვაძლევს შესაძლებლობას აბსოლუტურად ვიყოთ დარწმუნებული, რომ ნებისმიერი მოცემული მსჯელობის შემთხვევაში ეს კონკრეტული მსჯელობა ჭეშმარიტია. დაეუშვათ, რომ ჯერ აღვიქვამთ მზის ნათებას, რომელიც რთული ფაქტია და ამის საფუძველზე გამოვთქვამთ მსჯელობას „მზე ანათებს“. აღქმიდან მსჯელობაზე გადასვლისას საჭიროა ამ მოცემული რთული ფაქტის ანალიზი: ჩვენ უნდა გამოვაცალკევოთ „მზე“ და „ნათება“ როგორც ამ ფაქტის შემადგენლები. ამ პროცესში შესაძლებელია შეცდომის დაშვება, რადგან იქაც კი, სადაც რაიმე ფაქტს პირველი რიგის ანუ აბსოლუტური თვითცხადობა ახასიათებს, ამ ფაქტის შესაბამისად მიჩნეული მსჯელობა არ არის აბსოლუტურად უშეცდომო, რადგან შესაძლებელია, რომ ის ამ ფაქტს რეალურად არ შეესაბამება. მაგრამ თუკი შეესაბამება (წინა თავში განხილული აზრით), მაშინ ის ჭეშმარიტი უნდა იყოს.

მეორე სახის თვითცხადობა, უპირველეს ყოვლისა, მსჯელობებს ახასიათებს და არ გამოიყვანება რაიმე ფაქტის, როგორც ცალკეული რთული მთლიანობის, პირდაპირი აღქმიდან. თვითცხადობის ამ მეორე სახეს ხარისხები აქვს — დაწყებული უმაღლესი ხარისხიდან რაღაც რწმენისათვის უპირატესობის მინიჭების უბრალო სურვილამდე. ავიღოთ, მაგალითად, მოკირწყლულ გზაზე ჩორთით მოსიარულე ცხენი, რომელიც თანდათან გვემორღება. თავიდან ჩვენ სავესებით დარწმუნებული ვართ, რომ გვესმის ფლოტკების ხმა; თანდათანობით, თუ დამაბულად მოვუსმენთ, დადგება მომენტი, როცა მოგვეჩვენება, რომ ეს ამბავი ჩვენი წარმოსახვის ნაყოფია, ან იქნებ სახლის ზედა სართულზე დარაბა მოჯახუნდა ან იქნებ სულაც ჩვენივე გულისცემა გვესმის; ბოლოს კი იმაშიც შეგვეპარება ეჭვი იყო თუ არა

რაიმე ხმაური საერთოდ; შემდეგ ვიფიქრებთ, რომ აღარაფერი გვესმის, ხოლო ბოლოს და ბოლოს კი გავიგებთ, რომ აღარაფერი გვესმის. ამ პროცესს ახასიათებს თვითცხადობის უწყვეტი გრადაცია, უმაღლესი ხარისხიდან უდაბლესამდე, მაგრამ ეს თვითონ ამ გრძობადი მონაცემების გრადაცია კი არ არის, არამედ მათ საფუძველზე გამოტანილი მსჯელობების თვითცხადობის გრადაციაა.

ან კიდევ: ვთქვათ, ორ ფერს ვადარებთ — ლურჯსა და მწვანეს. საყვებით დარწმუნებული ვართ, რომ ისინი სხვადასხვა ფერებია; მაგრამ თუ მწვანეს თანდათანობით ისე შევცვლით, რომ ის სულ უფრო და უფრო მიუახლოვდება ლურჯს — ჯერ მოლურჯო - მწვანე გახდება, შემდეგ მომწვანო - ლურჯი და ბოლოს ლურჯი, — დადგება მომენტი, როცა ეჭვი შეგვეპარება იმაში, არსებობს თუ არა მათ შორის რაიმე განსხვავება და შემდეგ ის მომენტიც, როცა გვეცოდინება, რომ ვერანაირ განსხვავებას ვერ ვამჩნევთ. იგივე ხდება მუსიკალური ინსტრუმენტების აწყობისას ან ნებისმიერ სხვა შემთხვევაში, სადაც გვხვდება უწყვეტი გრადაცია. ამდენად, ამ სახის თვითცხადობა ხარისხზე და მოკიდებული და ნათელია, რომ უფრო მაღალი ხარისხები მეტ ნდობას იმსახურებენ, ვიდრე უფრო დაბალი.

წარმოებული ცოდნის შემთხვევაში საწყისი წანამდღვრები თვითცხადობის რაღაც ხარისხის მქონე უნდა იყვნენ, ისევე როგორც მათი კავშირი მათგან დედუცირებულ დანასკვთან. განვიხილოთ, მაგალითად, დამტკიცება გეომეტრიაში. აქ მხოლოდ ამოსავალი აქსიომების თვითცხადობა არ არის საკმარისი: ასევე საჭიროა, რომ დამტკიცების ყოველ საფეხურზე თვითცხადი იყოს კავშირი წანამდღვარსა და დანასკვს შორის. ხშირად ძნელ დამტკიცებებში ამ კავშირს თვითცხადობის ძალიან დაბალი ხარისხი აქვს; ამიტომ შეცდომები დამტკიცებაში იქ, სადაც სიძნელე ძალიან დიდია, შეუძლებელი არ არის.

ნათქვამიდან ნათელია, რომ როგორც ინტუიციური, ასევე წარმოებული ცოდნის შემთხვევაში, თუ დავეშვებთ, რომ ინტუიციური ცოდნა სანდოა მისი თვითცხადობის ხარისხის პროპორციულად, გვექნება თვითცხადობის რაღაც გრადაცია დაწყებული ყურადღების ღირსი გრძობადი მონაცემების არსებობითა და ლოგიკისა და არითმეტიკის მარტივი ჭეშმარიტებებით, რომლებიც საყვებით უეჭველად შეგვიძლია ჩავთვალოთ, და დამთავრებული ისეთი მსჯელობებით, რომლებიც მათ საპირისპირო მსჯელობებთან შედარებით მხოლოდ ოდნავ უფრო სააღბათოდ გვეჩვენება. მტკიცე რწმენას, თუ ის ჭეშმარიტია, ცოდნა ეწოდება იმ პირობით, რომ ის ან ინტუიციურია ანდა გამოყვანილია (ლოგიკურად ან ფსიქოლოგიურად) იმ ინტუიციური ცოდნიდან, საიდანაც ის ლოგიკურად გამომდინარეობს. მტკიცე

რწმენას, თუ ის არ არის ჭეშმარიტი, შეცდომა ეწოდება. მტკიცე რწმენას, თუ ის არც ცოდნაა და არც შეცდომა და იმას, რასაც ყოყმანით ვიჯერებთ, რადგან ის ან არის ისეთი რამ ანდა გამოყვანილია ისეთი რამიდან, რასაც თვითცხადობის მაღალი ხარისხი არა აქვს, შეიძლება სააღბათო შეხედულება ვუწოდოთ. მაშასადამე, დიდი ნაწილი იმისა, რაც ჩვეულებრივ ითვლება ცოდნად მეტნაკლებად სააღბათო შეხედულებაა.

სააღბათო შეხედულებას რაც შეეხება, აქ დიდი დახმარება შეიძლება გაგვიწიოს კოჰერენტულობამ ანუ თავსებადობამ, რომელიც უარყვავით როგორც ჭეშმარიტების განსაზღვრება, მაგრამ ხშირად შეგვიძლია გამოვიყენოთ როგორც კრიტერიუმი. ცალკეული სააღბათო შეხედულებების რაიმე ერთობლიობა, თუ ეს შეხედულებები ურთიერთკოჰერენტული არიან, უფრო სააღბათო ხდება, ვიდრე ნებისმიერი მათგანი ცალ-ცალკე. მრავალი მეცნიერული ჰიპოთეზა სწორედ ამ გზით ხდება სააღბათო. ისინი მოყვებიან სააღბათო შეხედულებების კოჰერენტულ სისტემას და ასე ერთობლივ უფრო სააღბათო ხდებიან, ვიდრე იზოლირებულად არსებობისას. იგივეს თქმა შეიძლება ზოგად ფილოსოფიურ ჰიპოთეზებზეც. ხშირად რაიმე ცალკეული შემთხვევისას ასეთი ჰიპოთეზები მეტად საეჭვო გვეჩვენება, მაშინ როცა თუ გავიზრებთ იმ წესრიგსა და კოჰერენტულობას, რომელიც მათ სააღბათო შეხედულებების ერთობლიობაში შეაქვს, ეს ჰიპოთეზები თითქმის უეჭველი ხდება. კერძოდ ამის თქმა ისეთ რამეზეც შეგვიძლია, როგორცაა განსხვავება სიზმრებსა და ცხადს შორის. ჩვენი სიზმრები დამდამობით ისეთივე კოჰერენტულნი რომ იყვნენ, როგორც ჩვენი დღეები, გაგვიჭირდებოდა იმის გადაწყვეტა, სიზმრები დავიჯეროთ თუ ცხადი. მაგრამ კოჰერენტულობა როგორც საზომი უარყოფს სიზმრებს და ადასტურებს ცხადს. თუმცა ეს საზომი, მიუხედავად იმისა, რომ წარმატების შემთხვევაში ზრდის აღბათობას, არასოდეს არ გვაძლევს აბსოლუტურ უეჭველობას, გარდა იმ შემთხვევებისა, როცა უეჭველობა უკვე მოცემულია ამ კოჰერენტული სისტემის რომელიმე პუნქტში. ამიტომ სააღბათო შეხედულების უბრალო მოწესრიგებულობა თავისთავად ვერასოდეს გარდაქმნის მას უეჭველ ცოდნად.

ფილოსოფიური ცოდნის საზღვრები

ფილოსოფიაზე საუბრისას არც კი შევხებივართ იმ მრავალ საკითხს, რომლებსაც ფილოსოფოსთა უმრავლესობის შრომებში საკმაოდ დიდი ადგილი უჭირავთ. ფილოსოფოსთა უმრავლესობა, ან ყოველ შემთხვევაში, ბევრი მათგანი მაინც, აცხადებს, რომ მათ შეუძლიათ აპრიორული მეტაფიზიკური სჯით დაამტკიცონ ისეთი რამ, როგორცაა რელიგიის ფუნდამენტური დოგმები, სამყაროს არსებითი რაციონალურობა, მატერიის ილუზორულობა, ყველანაირი ბოროტების არარეალურობა და ა.შ. უეჭველია, რომ უმთავრესად სწორედ ამგვარი თეზისების რწმენისათვის საფუძვლის პოვნის იმედი ამხსნევედა მრავალ მეცნიერს, რომლებმაც მთელი სიცოცხლე ფილოსოფიას მიუძღვნეს. დარწმუნებული ვარ, რომ ეს იმედი ამაოა. როგორც ჩანს, მეტაფიზიკა ვერ მოგვაწვდის ცოდნას სამყაროზე როგორც მთლიანობაზე, შემოთავაზებული დამტკიცებები კი, რომ ლოგიკის კანონების ძალით ასეთი და ასეთი საგნები უნდა არსებობდნენ და ასეთი და ასეთი საგნები არა, კრიტიკულ შეფასებას ვერ უძლებენ. ამ თავში ჩვენ მოკლედ განვიხილავთ, თუ რა გზით ცდილობენ ხოლმე ამგვარი სჯის აგებას და შევეცდებით დავადგინოთ, შესაძლებელია თუ არა მისი მართებულობის იმედი გვექონდეს.

ახალ დროში ჰეგელი (1770—1831) იყო უდიდესი წარმომადგენელი იმ მიმართულებისა, რომლის განხილვასაც ვაპირებთ. ჰეგელის ფილოსოფია ძალიან ძნელია და მისი ჭეშმარიტი ინტერპრეტაციის თაობაზე კომენტატორებსაც განსხვავებული შეხედულება აქვთ. იმ ინტერპრეტაციის თანახმად, რომელსაც მე კომენტატორების უმრავლესობასთან თუ არა, ბევრ მათგანთან ერთად მაინც ვიზიარებ და რომლის ღირსება მისი საინტერესო და მნიშვნელოვანი სახის ფილოსოფიად მიჩნევაა, ჰეგელის მთავარი თეზისი ისაა, რომ ყველაფერი, რასაც აკლია მთლიანობა აშკარად ფრაგმენტულია და ცხადია, რომ მას დანარჩენი სამყაროდან შევსების მიღების გარეშე

არსებობა არ შეუძლია. შედარებით ანატომიის სპეციალისტის მსგავსად, რომელიც ერთადერთი ძვლის საფუძველზე იგებს, თუ რა სახისა უნდა ყოფილიყო ეს ცხოველი მთლიანობაში, მეტაფიზიკოსიც, ჰეგელის თანახმად, რეალობის ცალკეული ფრაგმენტის საფუძველზე ხედავს, თუ როგორი უნდა იყოს რეალობა მთლიანად — ყოველ შემთხვევაში მის ძირითად საზღვრებში მაინც. რეალობის თითოეულ ნამდვილად დამოუკიდებელ ფრაგმენტს აქვს, ასე ვთქვათ, კაუჭები, რომლებითაც ის მის მეზობელ ფრაგმენტს გადაეჭდობა; ამ მეზობელ ფრაგმენტსაც, თავის მხრივ, კაუჭები აქვს და ა.შ. მანამ, სანამ მთელი სამყარო ხელახლა არ აიგება. ეს არსებითი არასრულობა, ჰეგელის თანახმად, ერთნაირად გვხვდება აზროვნების სამყაროშიც და საგანთა სამყაროშიც. თუ რაიმე აბსტრაქტულ ან არასრულ იდეას ავიღებთ აზროვნების სამყაროდან, მისი შესწავლის შედეგად ვნახავთ, რომ მისი არასრულობის დაიფყების შემთხვევაში წინააღმდეგობებში აღმოჩნდებით; ეს წინააღმდეგობები ამ იდეას მის საპირისპიროდ ანუ ანტითეზისად გარდაქმნიან; ამ ვითარებიდან თავის დასაღწევად უნდა ვიპოვოთ ახალი, ნაკლებ არასრული იდეა, რომელიც ჩვენი პირველი იდეის და მისი ანტითეზისის სინთეზი იქნება. ეს ახალი იდეაც, მიუხედავად იმისა, რომ საწყის იდეაზე ნაკლებ არასრულია, მაინც ჯერ კიდევ არ იქნება მთლიანი და ისევ გადავა თავის ანტითეზისში, რომელთან ერთადაც ახალ სინთეზს შექმნის. ასეთნაირად განაგრძობს ჰეგელი სვლას, სანამ არ მიაღებება „აბსოლუტურ იდეას“, რომელიც, მისი აზრით, არ ხასიათდება არასრულობით, არა აქვს თავისი საპირისპირო და არც შემდგომ განვითარებას საჭიროებს. მაშასადამე, ეს აბსოლუტური იდეა საკმარისია აბსოლუტური რეალობის აღწერისათვის. მაგრამ ყველა უფრო დაბალი დონის იდეა რეალობას აღწერს ისეთად, როგორც ის ევლინება ნაწილობრივ ხედვას და არა ისეთად, როგორც ის ეძლევა იმას, ვინც ერთდროულად ხედავს მთლიანობას. ასეთნაირად ჰეგელი ასკვნის, რომ აბსოლუტური რეალობა ერთ ცალკეულ ჰარმონიულ სისტემას ქმნის, არავრცეულობს და ხედრობებს, რომელშიც არ არის არანაირი ბოროტება, ის მთლიანად გონიერულია და მთლიანად გონითია. ჰეგელს სწამს, რომ ყოველივე საპირისპიროს გამოფლენა ჩვენთვის ნაცნობ სამყაროში მთლიანად სამყაროს ფრაგმენტული, ნაწილობრივი ხედვის შედეგია და რომ ეს ლოგიკურადაც შეიძლება დავამტკიცოთ. სამყაროს მთელის დანახვა რომ შეგვეძლოს ისე როგორც მას, ჩვენი აზრით, ღმერთი ხედავს, მაშინ გაქრებოდა სივრცეც და დროც, მატერიაც და ბოროტებაც, ბოლო მოეღებოდა დამბოხლობასა და ბრძოლას და ყოველივე ამის ნაცვლად

ჩვენს თვალწინ გადაიშლებოდა მარადიული, სრულყოფილი, უცვლელი გონითი ერთიანობა.

ამ კონცეფციაში მართლაც არის რაღაც ამაღლებული, რაღაც, რასაც სიხარულით მივიღებდით. მიუხედავად ამისა, თუ ყურადღებით განვიხილავთ ამ კონცეფციის დასაცავად წამოყენებულ არგუმენტებს, ვნახავთ, რომ მათში ბევრი რამ აღრეულია და მრავალი გაუმართლებელი დაშვებაა მიღებული. ამ სისტემის საფუძვლადმდებარე ფუნდამენტური თეზისის თანახმად, ის, რაც არასრულია თვითკმარი კი არ უნდა იყოს, არამედ თავისი არსებობისათვის სხვა რაიმეს დახმარებას უნდა საჭიროებდეს. მიჩნეულია, რომ ყოველივე, რაც თავის გარეთ არსებულ საგნებთან მიმართების მქონეა, თავის საკუთარ ბუნებაში უნდა ატარებდეს რაღაც მითითებას ამ გარე საგნებზე და მაშასადამე, ამ გარე საგნების არარსებობის შემთხვევაში არ იქნებოდა ის, რაც არის. ადამიანის ბუნებას, მაგალითად, ქმნიან მისი მოვონებები და მთელი მისი დანარჩენი ცოდნა, მისი სიყვარული და სიძულვილი და ა.შ., ამიტომ, რომ არა ის ობიექტები, რომლებიც მან იცის, რომლებიც მას უყვარს ან სძულს, ადამიანი არ იქნებოდა ის, რაც ის არის. ის არსებითად და აშკარად ერთი ფრაგმენტი: თუ მას შევხედავთ როგორც რეალობის შედეგს, ის თავის თავში წინააღმდეგობის შემცველი აღმოჩნდება.

თუმცა კი მთელი ეს თვალსაზრისი საგნის „ბუნების“ ცნების გარშემო ტრიალებს, რომელშიც, როგორც ჩანს, თვლისხმება „ჩვეულა ჭეშმარიტება ამ საგნის შესახებ“. ცხადია, რომ ჭეშმარიტება, რომელიც ერთ საგანს მეორესთან აკავშირებს ამ მეორე საგნის არარსებობისას არ შეიძლება ძალის მქონე იყოს. მაგრამ ჭეშმარიტება საგნის შესახებ არ არის თვით ამ საგნის ნაწილი, თუმცა ის, შემომოყვანილი აზრით, ამ საგნის „ბუნების“ ნაწილი უნდა იყოს. თუ საგნის „ბუნებაში“ ვიგულისხმებთ ყველა ჭეშმარიტებას ამ საგნის შესახებ, მაშინ ნათელია, რომ შეუძლებელია გავიგოთ საგნის „ბუნება“ სამყაროში არსებულ ყოველ სხვა საგანთან ამ საგნის ყველა მიმართების ცოდნის გარეშე. თუმცა თუკი სიტყვა „ბუნება“ ამ აზრით იხმარება, მაშინ საფიქრელია, რომ ამ საგნის გაგება შეიძლება მაშინაც, როცა მისი „ბუნება“ არ ვიცით ან, ყოველ შემთხვევაში, მთლიანად არ ვიცით. ამ აზრით სიტყვა „ბუნების“ გამოყენებისას ხდება საგნების ცოდნისა და ჭეშმარიტებათა ცოდნის აღრევა. საგნის უშუალო ცოდნა შეიძლება გექონდეს მაშინაც კი, როცა მის შესახებ ძალიან ცოტა ღებულება ვიცით — თეორიულად მასთან დაკავშირებული არც ერთი დებულების ცოდნა არ არის საჭირო. მაშასადამე, საგნების უშუალო ცოდნა არ გულისხმობს საგნის „ბუნებ-

ის“ ცოდნას შემომოყვანილი აზრით და მიუხედავად იმისა, რომ საგნის უშუალო ცოდნა ჩართულია ამ საგანზე გამოთქმული ნებისმიერი დებულების ცოდნაში, საგნის „ბუნების“ ცოდნა შემომოყვანილი აზრით, მასში არ იგულისხმება. ამრიგად, (1) საგნის უშუალო ცოდნიდან ლოგიკურად არ გამომდინარეობს მისი მიმართებების ცოდნა და (2) მისი ზოგიერთი მიმართების ცოდნა არ გულისხმობს არც მისი ყველა მიმართების ცოდნას და არც მისი „ბუნების“ ცოდნას შემომოყვანილი აზრით. შეიძლება ვიცი, რომ კბილი მტკივა და ეს ცოდნა ისეთივე სრული იქნება, როგორც საერთოდ შეიძლება იყოს ცოდნა ნაცნობობით და ამისათვის არ მჭირდება ყოველივე იმის ცოდნა, რასაც კბილის ექიმი (რომელიც ჩემი კბილის ტკივილს უშუალოდ არ იცნობს) მტკიცის მისი მიზეზის შესახებ და, მაშასადამე, არ მჭირდება არც მისი „ბუნების“ ცოდნა შემომოყვანილი აზრით. ამრიგად, ის ფაქტი, რომ საგანს გარკვეული მიმართებები აქვს, არ ამტკიცებს იმას, რომ მისი მიმართებები ლოგიკურად აუცილებელია. ეს კი ნიშნავს, რომ იმ უბრალო ფაქტიდან, რომ ის არის ის საგანი, რაც არის, ვერ მოვახდენთ იმის დედუცირებას, რომ მას უნდა ჰქონდეს ის მრავალნაირი მიმართებები, რომლებიც მას მართლაც აქვს. ჩვენ მხოლოდ გვეჩვენება, რომ ისინი მისგან გამომდინარეობენ, რადგან ეს უკვე ვიცით.

აქედან გამომდინარეობს იმის დამტკიცების შეუძლებლობა, რომ სამყარო როგორც მთელი ქმნის ერთიან ჰარმონიულ სისტემას, როგორც ეს ჰეგელს ეგონა. და თუ ამის დამტკიცება არ შეგვიძლია, ვერც სივრცის, დროის, მატერიისა და ბორტების არარეალურობას დაეამტკიცებთ, რადგან ჰეგელს ეს მათი ფრაგმენტული და ფარდობითი ხასიათიდან გამოჰყავდა. ამრიგად, ჩვენ სამყაროს ნაწილობრივი კვლევით ვიფარგლებით და ვერ ვიგებთ სამყაროს იმ ნაწილების მახასიათებლებს, რომლებიც დაშორებული არიან ჩვენს ცდას. ეს შედეგი, რომელიც არასანუგეშოა მათთვის, ვინც იმედით შეჰყურებდა ფილოსოფოსების სისტემებს, ჰარმონიაშია ჩვენი ეპოქის ინდუქციურ და მეცნიერულ სულისკვეთებასთან და მიღებულია ადამიანური ცოდნის ყოველმხრივი განხილვით, რასაც წინა თავები დაგუთმეთ.

მეტაფიზიკოსების დიდი ამბიციური მცდელობების უმრავლესობამ წარმოშვა სურვილი დაემტკიცებინათ, რომ აქტუალური სამყაროს ასეთი და ასეთი აღქმადი თვისებები თავის თავში წინააღმდეგობის შემცველია და ამიტომ ისინი არ შეიძლებოდა რეალური ყოფილიყვნენ. თუმცა თანამედროვე აზროვნების ტენდენცია მთლიანად სულ უფრო და უფრო იხრება იმისკენ, რომ უჩვენოს ამ ნაგარ-

აუღები წინააღმდეგობების ილუზორულობა და ის, რომ აპრიორულად ძალიან ცოტა რამის დამტკიცება შეიძლება იმ მოსაზრებების საფუძველზე, თუ რა უნდა იყოს. ამის კარგ ილუსტრაციას გვაწვდის სივრცე და დრო. სივრცე და დრო გვეძლევა როგორც უსასრულოდ გავრცობილი და უსასრულოდ დაყოფადი. სწორ ხაზს თუ გავყვებით ან ერთი ან მეორე მიმართულებით, ძნელი წარმოსადგენია, რომ საბოლოოდ მივალწით იმ ბოლო წერტილს, რომლის იქით აღარაფერია, ცარიელი სივრცეც კი. ასევე, თუ წარმოსახვით ვიმოგზაურებთ დროში — ან უკან, წარსულისაკენ, ანდა წინ, მომავლისაკენ — ძნელი დასაჯერებელია, რომ დროის დასაწყისს ან დასასრულს მივალწევთ, რის შემდეგაც ცარიელი დროც კი აღარ იქნება. ასე რომ, სივრცე და დრო უსასრულოდ გავრცობილია.

და კიდევ, თუ წრფის ორ ნებისმიერ წერტილს ავიღებთ, ნათელია, რომ მათ შორის სხვა წერტილებიც უნდა იყვნენ ამ ორ წერტილს შორის მანძილის სიმცირის მიუხედავად: თითოეული მანძილი შეიძლება შუაზე გაიყოს და მისი ნახევრებიც შეიძლება, თავის მხრივ, შუაზე გაიყოს და ასე ad infinitum. დროს რაც შეეხება, აქაც, მიუხედავად იმისა, თუ რა მცირე დრო გავიდა რაიმე ორ მომენტს შორის, ნათელია, რომ მათ შორის სხვა მომენტებიც იქნება. ამრიგად, სივრცე და დრო უსასრულოდ დაყოფადია. მაგრამ ფილოსოფოსებმა ამ აშკარა ფაქტების — უსასრულო გავრცობილობისა და უსასრულო დაყოფადობის — წინააღმდეგ წამოაყენეს არგუმენტები იმის საჩვენებლად, რომ შეუძლებელია არსებობდეს საგნების რაიმე უსასრულო ერთობლიობა და რომ ამის გამო სივრცის წერტილების ან დროის მომენტების რაოდენობა სასრული უნდა იყოს. ასეთნაირად გაჩნდა წინააღმდეგობა სივრცისა და დროის ნამდვილ ბუნებასა და უსასრულო ერთობლიობების ნაგარაუდებ შეუძლებლობას შორის.

კანტმა, რომელმაც პირველმა შენიშნა ეს წინააღმდეგობა, დაასკვნა, რომ სივრცე და დრო შეუძლებელია და ისინი უბრალოდ სუბიექტურად გამოაცხადა. მას შემდეგ მრავალ ფილოსოფოსს სწამდა, რომ სივრცე და დრო მხოლოდ მოვლენაა და რომ ისინი არ ახასიათებენ სამყაროს ისე, როგორც ის რეალურად არის. მაგრამ ახლა მათემატიკოსების, განსაკუთრებით კი გეორგ კანტორის შრომების შედეგად აღმოჩნდა, რომ უსასრულო ერთობლიობების შეუძლებლობის აღიარება შეცდომა იყო. ისინი რეალურად თავის თავში წინააღმდეგობას კი არ შეიცავენ, არამედ მხოლოდ გარკვეულ, საკმაოდ ძნელად დასაძლევ მენტალურ ცრურწმენებს ეწინააღმდეგებიან. ამის შედეგად სივრცისა და დროის არარეალურად მიჩნევის მიზეზებმა ძალა დაკარგეს და მეტაფიზიკური კონსტრუქციების ერთ-ერთი უდიდესი

სი წყაროც დაიშრიტა.

თუმცა მათემატიკოსები არ დაკმაყოფილდნენ მხოლოდ იმის ჩვენებით, რომ სივრცე როგორც ის ჩვეულებრივ განიხილება, შესაძლებელია; მათ ისიც უჩვენეს, რომ იმდენად, რამდენადაც ლოგიკას ამის დემონსტრირება შეუძლია, ასევე შესაძლებელია სივრცის მრავალი სხვა ფორმაც. გამოირკვა, რომ ევკლიდეს ზოგიერთი აქსიომა, რომლებსაც საღი აზრი აუცილებლად მიიჩნევდა და რომლებსაც მანამდე ფილოსოფოსებიც აუცილებლად თვლიდნენ, აუცილებელი მხოლოდ აქტუალურ სივრცესთან ჩვენი ნაცნობობის საფუძველზე გვეჩვენება და არა რაიმე აპრიორული ლოგიკური საფუძველის გამო. ისეთი სამყაროების წარმოსახვით, რომლებშიც ეს აქსიომები მცდარია, მათემატიკოსებმა ლოგიკა გამოიყენეს საღი აზრის ცრურწმენების დასასუსტებლად და იმის საჩვენებლად, რომ შესაძლებელი არის სივრცეები განსხვავდებოდნენ — ზოგიერთი მეტად, ზოგი კი ნაკლებად — იმ სივრცისაგან, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ. ზოგიერთი ასეთი სივრცე ისე მცირედ განსხვავდება ევკლიდური სივრცისგან, რომელსაც გაზომვად მანძილებთან აქვს საქმე, რომ დაკვირვებით თითქმის შეუძლებელია დავადგინოთ ჩვენი აქტუალური სივრცე მკაცრად ევკლიდურია თუ ერთ-ერთია ამ სხვა სახის სივრცეებს შორის. ასე რომ, მდგომარეობა მთლიანად შეიცვალა. ადრე გვეჩვენებოდა, თითქოს ცდა სივრცის მხოლოდ ერთ სახეს უტოვებდა ლოგიკას და რომ ლოგიკამ ამ ერთი სახის შეუძლებლობა უჩვენა. ახლა ლოგიკამ სივრცის მრავალი სახე წარმოგვიდგინა როგორც ცდისაგან დამოუკიდებელი და უჩვენა, რომ ცდა მხოლოდ ნაწილობრივ არჩევანს ახდენს მათ შორის. ასე რომ, თუკი ჩვენი ცოდნა იმისა, თუ რა არსებობს უფრო მცირე აღმოჩნდა, ვიდრე გვეგონა, ჩვენი ცოდნა იმისა, თუ რა უნდა იყოს ძალიან გაიზარდა. ნაცვლად იმისა, რომ ჩაკეტილი ვიყოთ ვიწრო კედლებში, რომელთა ყველა კუთხე-კუნჭულის შესწავლაა შესაძლებელი, ჩვენ აღმოვჩნდით თავისუფალი შესაძლებლობების მქონე ღია სამყაროში, სადაც უამრავი რამ უცნობი რჩება, რადგან ძალიან ბევრის გაგებაა საჭირო.

ის, რაც სივრცისა და დროის მიმართ მოხდა, გარკვეულწილად, სხვა მიმართულებებითაც განხორციელდა. აპრიორული პრინციპების დახმარებით სამყაროს დადგენის მცდელობა ჩაიშალა; ლოგიკა, რომელიც ზღუდავდა შესაძლებლობებს, წარმოსახვის დიდ განმათავისუფლებლად იქცა და მან ურიცხვი ალტერნატივები წარმოგვიდგინა, რომლებიც მიულწეველია არარეალუქსირებადი საღი აზრისათვის, ხოლო ცდას გადასაწყვეტად დაუტოვა ამოცანა ლოგიკის მიერ შემოთავაზებულ მრავალ სამყაროს შორის არჩევანის გაკეთ-

ბისა, სადაც ეს არჩევანი შესაძლებელია. ასეთნაირად, არსებულის ცოდნა შეიზღუდა იმით, რაც შეიძლება გავიგოთ ცდის საფუძველზე და არა იმით, რაც აქტუალურად შეიძლება მოგვეცეს ცდაში, რადგან, როგორც ვნახეთ, არსებობს დესკრიფციული ცოდნის დიდი ნაწილი, რომელიც იმ საგნებს ეხება, ცდაში პირდაპირ რომ არ გვაქვს მოცემული. თუმცა დესკრიფციული ცოდნის ყველა შემთხვევაში გვჭირდება უნივერსალიების ანუ ზოგადობების გარკვეული კავშირი. იგი შეგვაძლებინებს ასეთი და ასეთი მონაცემებიდან დავასკვნათ რაღაც სახის ობიექტის არსებობაზე, რომელიც ამ ჩვენი მონაცემებიდან გამოდის. ასე, მაგალითად, ფიზიკურ ობიექტებთან მიმართებაში ის პრინციპი, რომ გრძობადი მონაცემები ფიზიკური ობიექტების ნიშნებია, თვითონ არის ზოგადობების კავშირი და მხოლოდ ამ პრინციპის წყალობით გვაძლევს ცდა ფიზიკურ ობიექტებთან დაკავშირებული ცოდნის შექმნის შესაძლებლობას. იგივე ითქმის მიზეზობრიობის კანონზე ან, თუ ნაკლებ ზოგად პრინციპებს ავიღებთ, მიზიდულობის კანონის მსგავს პრინციპებზეც.

მიზიდულობის კანონის მსგავს პრინციპებს ამტკიცებს ან უფრო ზუსტად, დიდ ალბათობას ანიჭებს ცდის კავშირი რომელიმე მთლიანად აპრიორულ პრინციპთან, ისეთთან როგორიცაა ინდუქციის პრინციპი. მაშასადამე, ჩვენი ინტუიციური ცოდნა, რომელიც ჭეშმარიტებათა მთელი ჩვენი სხვა ცოდნის წყაროა, ორი სახისაა: წმინდა ემპირიული ცოდნა, რომელიც გვაგებინებს ჩვენთვის ნაცნობი კონკრეტული საგნების არსებობას და მათ ზოგიერთ თვისებას და წმინდა აპრიორული ცოდნა, რომელიც გვაწვდის ზოგადობების კავშირებს და ემპირიულ ცოდნაში მოცემული კონკრეტული ფაქტების საფუძველზე დასკვნების გამოტანის შესაძლებლობას გვაძლევს. ჩვენი წარმოებული ცოდნა ყოველთვის არის დამოკიდებული რაიმე წმინდა აპრიორულ ცოდნაზე და ასევე ჩვეულებრივ არის დამოკიდებული რაიმე წმინდა ემპირიულ ცოდნაზე.

ფილოსოფიური ცოდნა, თუ ის, რაც უკვე ითქვა, ჭეშმარიტია, არსებითად არ განსხვავდება მეცნიერული ცოდნისაგან; არ არსებობს სიბრძნის რაიმე განსაკუთრებული წყარო, რომელიც ფილოსოფიისათვის ღიაა, მეცნიერებისათვის კი არა; ფილოსოფიის მიერ მიღებული შედეგებიც არ არის რადიკალურად განსხვავებული მეცნიერული შედეგებისგან. ფილოსოფიის არსებითი მახასიათებელი, რომელიც მას მეცნიერებისგან განასხვავებს კრიტიციზმია. ფილოსოფია კრიტიკულად ამოწმებს პრინციპებს, რომლებიც მეცნიერებასა და ყოველდღიურ ცხოვრებაში გამოიყენება. ის ამ პრინციპებში ყოველგვარ შეუთავსებლობას ეძებს და მხოლოდ მაშინ იღებს მათ, როცა

კრიტიკული განხილვის შედეგად მათი უკუგდების ვერავითარ საფუძველს ვერ აღმოაჩენს. თუკი მეცნიერების საფუძველადმდებარე პრინციპები, ირელევანტური დეტალების მოშორების შემდეგ შეძლებდნენ მოცათ ჩვენთვის სამყაროს როგორც მთელის ცოდნა, როგორც ეს მრავალ ფილოსოფოსს სწამდა, ასეთი ცოდნა ისეთივე პრეტენზიას მიანიჭებდა ჩვენს რწმენას, როგორიც მეცნიერულ ცოდნას აქვს. მაგრამ ჩვენმა გამოკვლევამ ასეთი ცოდნა ვერ გამოავლინა და მაშასადამე, უფრო გაბედულ მეტაფიზიკოსთა სპეციალურ დოქტრინებთან მიმართებაში ძირითადად უარყოფითი შედეგი გამოიღო. მაგრამ რაც შეეხება იმას, თუ ჩვეულებრივ რა უნდა ვაღიაროთ ცოდნად, აქ ჩვენი შედეგი ძირითადად დადებითია: ჩვენ იშვიათად ვახერხებდით ჩვენი ცოდნის კრიტიკის შედეგად ამ ცოდნის უკუგდებისათვის საფუძველის პოვნას და ვერ მოვნახეთ საფუძველი იმ ვარაუდისათვის, რომ ადამიანს არ შეუძლია ჰქონდეს იმ სახის ცოდნა, რომელიც, საზოგადოდ ითვლება, რომ მას აქვს.

ფილოსოფიაზე როგორც ცოდნის კრიტიკაზე საუბრისას საჭიროა გარკვეული შეზღუდვაც დავაწვსოთ. თუ უკიდურესი სკეპტიკოსის პოზიციას დავიკავებთ, მთლიანად ყოველგვარი ცოდნის გარეთ დავდგებით და ამ გარე პოზიციიდან მოვითხოვთ, რომ გვაიძულონ ცოდნის წრეში დაბრუნება, მაშინ ეს იქნება შეუძლებლის მოთხოვნა და ჩვენი სკეპტიციზმის დაძლევა არასოდეს გახდება შესაძლებელი. საქმე ისაა, რომ სკეპტიციზმის ნებისმიერი დაძლევა უნდა დაიწყოს ცოდნის რაღაც ფრაგმენტიდან, რომელსაც მოკამათებები იზიარებენ; აბსოლუტური ეჭვიდან შეუძლებელია რაიმე სჯის დაწყება. ამიტომ ცოდნის კრიტიკა, რასაც ფილოსოფია იყენებს, არ უნდა იყოს ასეთი დესტრუქციული სახის, თუკი რაიმე შედეგის მიღება გვინდა. ასეთი აბსოლუტური სკეპტიციზმის წინააღმდეგ ვერანაირ ლოგიკურ არგუმენტს ვერ წამოვაცენებთ. მაგრამ ძნელი არ არის იმის დანახვა, რომ ამ სახის სკეპტიციზმი არაგონივრულია. დეკარტის „მეთოდოლოგიური ეჭვი“, რომლითაც დაიწყო ახალი ფილოსოფია, ამ სახის არ არის. ის უფრო იმ სახის კრიტიციზმია, რომელიც ჩვენი მტკიცებით, ფილოსოფიის არსი უნდა იყოს. მისი „მეთოდოლოგიური ეჭვი“ გულისხმობდა დაეჭვებას ყველაფერში, რაც საეჭვოდ გვეჩვენება, ხოლო ცოდნის ყოველი უეჭველი ფრაგმენტის შექმნისას — შეყოვნებას და საკუთარი თავისათვის იმ კითხვის დასმას, შეგვიძლია თუ არა რეფლექსიის შემდეგ დარწმუნებული ვიყოთ იმაში, რომ ნამდვილად ვიცით ეს. ფილოსოფიას ამგვარი კრიტიკა ქმნის. ზოგიერთი ცოდნა, ისეთი როგორიცაა ჩვენი გრძობადი მონაცემების ცოდნა, სავსებით უეჭველი ჩანს, რა მშვიდად და საგულდაგულო-

დაც არ უნდა მოვასხდინოთ მასზე რეფლექსია. ასეთი ცოდნის მიმართ ფილოსოფიური კრიტიკა არ მოითხოვს რწმენისაგან თავის შეკავებას. მაგრამ არსებობენ რწმენები — მაგალითად, ისეთი როგორცაა რწმენა, რომ ფიზიკური ობიექტები ზუსტად ჩვენი გრძობადი მონაცემების მსგავსნი არიან — რომლებსაც ძალა რეფლექსიის დაწყებამდე აქვთ, მაგრამ გაქრებიან მაშინვე, როგორც კი საგულდაგულო შესწავლის საგნად ვაქცევთ მათ. ფილოსოფია ჩვენგან ასეთი რწმენების უკუგდებას მოითხოვს, თუ მათ მხარდასაჭერად სჯის რაიმე ასაღ ძაფს არ აღმოვაჩინოთ. მაგრამ ისეთი რწმენების უკუგდება, რომელთა ზედმიწევნითი შესწავლის შემდეგაც არ აღმოჩნდება მათი საწინააღმდეგო საბუთები, არ არის გონივრული და ამას არც ფილოსოფია გვირჩევს.

ჩვენი მიზანი ისეთი კრიტიკა კი არაა, რომელსაც უსაფუძვლო უკუგდება აქვს განზრახული, არამედ ისეთი, რომელიც ნამდვილი ცოდნის თითოეული ფრაგმენტის ღირსებას გაიაზრებს და შეინარჩუნებს იმას, რასაც ამგვარი გააზრების დასრულების შემდეგაც ცოდნის სახე ექნება. უნდა აღინიშნოს, რომ შეცდომის გარკვეული რისკი რჩება, რადგან ადამიანებს შეცდომის დაშვება სჩვევიათ. ფილოსოფიას სამართლიანად შეუძლია განაცხადოს, რომ ის შეცდომის რისკს ამცირებს და რომ ზოგიერთ შემთხვევაში რისკი იმდენად მცირეა, რომ პრაქტიკულად შესაძლებელია ის მხედველობაშიც არ მივიღოთ. ამაზე მეტის მიღწევა იმ სამყაროში, სადაც შეცდომები უნდა ვგვხვდებოდეს, შეუძლებელია და ფილოსოფიის ვერც ერთი წინდახედული დამცველი ვერ დაიჟინებს, რომ მან მეტის გაკეთება მოახერხა.

თავი XV

ფილოსოფიის მნიშვნელობა

ფილოსოფიის პრობლემების ამ ჩვენი მოკლე და მეტად არასრული მიმოხილვის დასასრულს კარგი იქნება განვიხილოთ, თუ რა მნიშვნელობა აქვს ფილოსოფიას და რატომ უნდა შევიხსნავდეთ ის. ამ საკითხის გარკვევა იმის გამო უფროა აუცილებელი, რომ მრავალი ადამიანი მეცნიერების ან პრაქტიკული საქმიანობის გავლენით ეჭვობს, რომ ფილოსოფია სხვა არაფერია თუ არა დროის უწყინარი, თუმც კი ფუჭი ფლანგვა, წერილმანი განსხვავებების შემჩნევა და კამათი ისეთ საკითხებზე, რომელთა ცოდნა შეუძლებელია.

ასეთი შეხედულება ფილოსოფიაზე, როგორც ჩანს, ნაწილობრივ სიცოცხლის მიზნების არასწორი გაგების შედეგია, ნაწილობრივ კი იმ სახის სიკეთის არასწორი გააზრებისა, რომლის მიღწევასაც ფილოსოფია ცდილობს. ფიზიკა, თავისი გამოგონებების წყალობით, სასარგებლოა უამრავი ადამიანისათვის, რომლებმაც არაფერი იციან მის შესახებ. ამიტომ ფიზიკის შესწავლა რეკომენდებულია არა მხოლოდ, ანდა არა უმთავრესად იმ შემთხვევების გამო, რომელსაც ის ამ მეცნიერების შემსწავლელ ადამიანზე მოახდენს, არამედ უფრო მეტად იმ შედეგის გამო, რომელიც მას მოაქვს მთლიანად კაცობრიობისათვის. ასეთი უტილიტარობა ფილოსოფიას არ გააჩნია. თუკი ფილოსოფიის შესწავლას საერთოდ რაიმე მნიშვნელობა აქვს სხვა ადამიანებისათვის და არა მხოლოდ ფილოსოფიის შემსწავლელთათვის, მისი შემოქმედება უნდა იყოს მხოლოდ არაპირდაპირი და უნდა განხორციელდეს ფილოსოფიის შემსწავლელთა ცხოვრებაზე შემოქმედების მეშვეობით. ამიტომ, თუკი სადმეა საძიებელი ფილოსოფიის მნიშვნელობა, ის უპირველესად სწორედ ამ შემოქმედებაში უნდა ვეძიოთ.

შემდგომ ამისა, თუ არ გვინდა ფილოსოფიის მნიშვნელობის გარკვევისას მარცხი ვიწვნოთ, პირველ რიგში ჩვენი გონება უნდა გავათავისუფლოთ იმათი ცრურწმენებისაგან, ვისაც მცლარად უწოდებენ

„პრაქტიკულ“ ადამიანებს. „პრაქტიკული“ ადამიანი, ამ სიტყვის ჩვეულებრივი მნიშვნელობით, ისაა, ვინც მხოლოდ მატერიალურ მოთხოვნებიდან ცნობს, ვინც იცის, რომ სხეულს საკვები სჭირდება, მაგრამ ავიწყდება, რომ საკვები გონებისთვისაც აუცილებელია. ყველა ადამიანი შეძლებული რომ იყოს, სილატაკე და ავადმყოფობა რაც შეიძლება დაბალ დონეზე რომ იყოს დაყვანილი, მაინც უამრავი რამ იქნებოდა გასაკეთებელი ღირსეული საზოგადოების შესაქმნელად. მაგრამ არსებულ სამყაროშიც კი სულიერი სიმდიდრე თითქმის ისეთივე მნიშვნელოვანია, როგორც მატერიალური. ფილოსოფიის მნიშვნელობა სწორედ ამ სულიერ სიმდიდრეში უნდა აღმოვაჩინოთ; თუმცა მხოლოდ ის შეგვიძლია დავარწმუნოთ, რომ ფილოსოფია დროის ფლანგვა არ არის, ვინც ასეთი სიმდიდრის მიმართ არ არის გულგრილი.

ფილოსოფიის, ისევე როგორც ყველა სხვა მეცნიერების უპირველესი მიზანი ცოდნაა. ცოდნა, რომლის მიღწევასაც მიზნად ისახავს ფილოსოფია, იმ სახისაა, რომ ის ერთიანობასა და სისტემურობას ანიჭებს მეცნიერებების კარკასს და რომელიც ჩვენი შეხედულებების, ცრურწმენებისა და რწმენების საფუძვლების კრიტიკული შემოწმების შედეგია. თუმცა ვერ დავივიწყებთ, რომ ფილოსოფიამ დიდ წარმატებას მიაღწია მის კითხვებზე გარკვეული პასუხების ძიებისას. თუ მათემატიკოსს, მინერალოგს, ისტორიკოსს ან რომელიმე სხვა სწავლულს ვკითხავთ, ზუსტი ჭეშმარიტებების რა ერთობლიობა დაადგინა მისმა მეცნიერებამ, მათი პასუხი გაგრძელდება მანამ, სანამ მოსმენის სურვილი გექნება. მაგრამ იგივე რომ ფილოსოფოსს ვკითხოთ, თუ ის გულწრფელია, იძულებული გახდება აღიაროს, რომ მისმა კვლევამ სხვა მეცნიერებების მსგავსი დადებითი შედეგები არ გამოიღო. მართალია, ეს ნაწილობრივ იმ ფაქტით აიხსნება, რომ როგორც კი შესაძლებელი ხდება რაიმეს გარკვეული ცოდნა, ამ საგანს ფილოსოფიას აღარ უწოდებენ და ის დამოუკიდებელ მეცნიერებად იქცევა. ციურ სხეულთა შესწავლა, რაც ახლა ასტრონომიის საქმეა, ერთ დროს ფილოსოფიაში შედიოდა; ნიუტონის უდიდეს შრომას „ნატურალური ფილოსოფიის მათემატიკური პრინციპები“ ერქვა. ასევე ადამიანის ფსიქიკის კვლევა, რაც ფილოსოფიის ნაწილი იყო, ახლა გამოეყო მას და ფსიქოლოგიურ მეცნიერებად იქცა. ამრიგად, ფილოსოფიის გაურკვეველობა დიდწილად უფრო მოწვევებითია, ვიდრე ნამდვილი: საკითხები, რომლებზეც გარკვეული პასუხის გაცემა უკვე შესაძლებელია, მეცნიერებებში გადადიან, ხოლო საკითხები, რომლებზეც ამჟამად გარკვეული პასუხის გაცემა შეუძლებელია, რჩებიან რათა შექმნან ის მემკვიდრეობა, რომელსაც

ფილოსოფია ეწოდება.

თუმცა ეს ფილოსოფიის გაურკვეველობასთან დაკავშირებული ჭეშმარიტების მხოლოდ ერთი ნაწილია. არსებობს მრავალი კითხვა, მათ შორისაა ჩვენი გონითი ცხოვრებისათვის უცხოველესი ინტერესის მქონე კითხვებიც, რომლებსაც, რამდენადაც ვხედავთ, ადამიანის ინტელექტი ვერ გადაწყვეტს, თუკი ინტელექტის ძალები არსებული საგან სრულიად განსხვავებულ ხარისხს არ შეიძენენ. სამყაროს აქვს რაიმე ერთიანი გეგმა ან მიზანი თუ ის ატომების შემთხვევითი თავმოყრაა? ცნობიერება სამყაროს მუდმივი ნაწილია, რომელიც სიბრძნის განუსაზღვრელი ზრდის იმედს გვაძლევს თუ ის დროებითი მოვლენაა ერთ პატარა პლანეტაზე, სადაც ბოლოს სიცოცხლე შეუძლებელი გახდება? სიკეთესა და ბოროტებას ამ სამყაროსთვისაც აქვს რაიმე მნიშვნელობა თუ მხოლოდ ადამიანებისათვის? ფილოსოფია ასეთ კითხვებს სვამს და სხვადასხვა ფილოსოფოსები მათზე განსხვავებულ პასუხებს გვაძლევენ. მაგრამ, როგორც ჩანს, იმისდა მიუხედავად არის თუ არა ეს პასუხები სხვაგვარად აღმოჩენადი, მათზე ფილოსოფიის მიერ შემოთავაზებული პასუხებიდან არც ერთის ჭეშმარიტება არ არის დამტკიცებული. და მაინც, რაოდენ უმნიშვნელოც არ უნდა იყოს პასუხის აღმოჩენის იმედი, ფილოსოფიის საქმეა გააგრძელოს ამგვარი კითხვების გააზრება, გაგაცნობიერებისათვის მათი მნიშვნელობა, შეამოწმოს ყველა მიდგომა ამ კითხვებისადმი და შეინარჩუნოს ის სპეკულაციური ინტერესი სამყაროსადმი, რომელიც შეიძლება ჩავკლათ, თუ თავს უეჭველად დადგენადი ცოდნით შევიზღუდავთ.

მართალია, მრავალი ფილოსოფოსი თვლიდა, რომ ფილოსოფიას შეუძლია ამგვარ ფუნდამენტურ კითხვებზე გარკვეულ პასუხთა ჭეშმარიტების დადგენა. ისინი ვარაუდობდნენ, რომ ის, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია რელიგიურ რწმენებში მკაცრი არგუმენტაციით შეიძლება დამტკიცდეს როგორც ჭეშმარიტი. ამგვარი მცდელობების შესაფასებლად საჭიროა თვალი გადავაგლოთ ადამიანის ცოდნას, გავაზროთ მისი მეთოდები და საზღვრები. ასეთ საკითხებზე აზრის დოგმატურად გამოთქმა ბრძნული არ იქნება; მაგრამ თუკი წინა თავეებში ჩატარებულმა კვლევამ გზას არ აგვაცდინა, იძულებული ვიქნებით უარი ვთქვათ რელიგიური რწმენებისთვის ფილოსოფიური დამტკიცებების მოძებნის იმედზე. მაშასადამე, შეუძლებელია ფილოსოფიის მნიშვნელობის ელემენტად მივიჩნიოთ ასეთ კითხვებზე პასუხების განსაზღვრული სიმრავლე. ამრიგად, კიდევ ერთხელ გავიმეორებთ, რომ ფილოსოფიის მნიშვნელობა არ უნდა იყოს დამოკიდებული ფილოსოფიის შემსწავლელის მიერ უეჭველად დადგენადი

ცოდნის რაიმე ნავარაუდები სისტემის შექმნაზე.

ფილოსოფიის მნიშვნელობა, სინამდვილეში, დიდწილად სწორედ მის გაურკვევლობაშია საძიებელი. ადამიანი, რომელიც ვერ გრძნობს ფილოსოფიის ნიუანსებს, მთელ ცხოვრებას ატარებს ცრურწმენების ტყვეობაში, რომლებსაც ქმნის საღი აზრი, თავისი დროისა ან თავისი ერის ტრადიციული რწმენები და მის გონებაში ბრძნული განსჯის დახმარებისა თუ თანხმობის გარეშე ჩამოყალიბებული შეხედულებები. ასეთი ადამიანისათვის სამყარო მიისწრაფის გარკვეული, სასრული, ნათელი გახედვს; ჩვეული საგნები კითხვებს არ ბადებენ, ხოლო უცნობი შესაძლებლობები ქედმაღლურად უკუბედობლია. ფილოსოფოსობის დაწყებისთანავე კი, პირიქით, აღმოვაჩინეთ, რომ, როგორც ეს პირველ თავებში ვნახეთ, ყველაზე ჩვეულებრივ საგნებს ისეთ პრობლემებთან მივყავართ, რომლებზეც მხოლოდ მეტად არასრული პასუხების გაცემაა შესაძლებელი. ფილოსოფია, რომელსაც არ შეუძლია დამაჯერებლად გვითხრას, როგორია მის მიერვე წამოჭრილ ეჭვებზე ჭეშმარიტი პასუხი, გვთავაზობს უამრავ შესაძლებლობას, რომლებიც აფართოებენ ჩვენს აზროვნებას და ათავისუფლებენ მას ჩვევის ტირანიისაგან. მაშასადამე, ფილოსოფია, მართალია, ამცირებს ჩვენს დარწმუნებულობას იმაში, თუ რანი არიან საგნები, მაგრამ საგრძნობლად ზრდის იმის ცოდნას, თუ რა შეიძლება იყვნენ ისინი; ის იცილებს იმ ადამიანების, ცოტა არ იყოს ამპარტავნულ დოგმატიზმს, ვისაც არასოდეს შეუღწევია განმათავისუფლებელი ეჭვის სამეფოში და ნაცნობი საგნების უცნობი ასპექტების ჩვენებით ჩვენში გაოცების უნარს აღვივებს.

მოულოდნელ შესაძლებლობათა ჩვენებისას უტილიტარობის გარდა, ფილოსოფიას კიდევ ერთი, ალბათ, უმთავრესი, მნიშვნელობაც აქვს, რომელიც არის მისი ჭკრეტის ობიექტების მასშტაბურობისა და ამ ჭკრეტისას ვიწრო და პირადული მიზნებისაგან გათავისუფლების შედეგი. ინსტიტუტური ადამიანის ცხოვრება მისი პირადული ინტერესების წრეშია ჩაკეტილი: მასში, შესაძლოა, ოჯახი და მეგობრებიც შედიან, მაგრამ გარე სამყარო სათვალავში არ მიიღება, გარდა იმ შემთხვევებისა, როცა მან შეიძლება ხელი შეუწყოს ან შეუშალოს იმას, რაც ამ ინსტიტუტური სურვილების წრეში ხდება. ასეთ ცხოვრებაში არის რაღაც დაძაბული და შემოტყვევლი, და მასთან შედარებით ფილოსოფიური ცხოვრება მშვიდი და თავისუფალია. ინსტიტუტური ინტერესების პირადული სამყარო პატარაა, მოქცეულია მასშტაბური და მძლავრი სამყაროს შიგნით, რომელმაც, ადრე თუ გვიან, ჩვენი პირადული სამყარო ნანგრევებად უნდა აქციოს. თუ ვერ შევძლებთ ისე გავაფართოლოთ ჩვენი ინტერესები, რომ მთელი გარე

ამყარო მათში ჩავრთოთ, მაშინ ალყაშემორტყმულ ციხესიმაგრეში ამომწყვედელ გარნიზონს დავემსგავსებით, რომელმაც იცის, რომ ტერი გაქცევის შესაძლებლობას არ მისცემს და რომ საბოლოო აპიტულაცია გარდაუვალია. ასეთ ცხოვრებაში მშვიდობის ნაცვლად გამუდმებული ბრძოლაა სურვილის დაუინებასა და ნების კლურებას შორის. როგორც არ უნდა იყოს, თუკი გვინდა ჩვენი ცხოვრება ამაღლებული და თავისუფალი გავხადოთ, ამ ციხესა და ბრძოლას თავი უნდა დავაღწიოთ.

თავის დაღწევის ერთ-ერთი გზა ფილოსოფიური ჭკრეტია. ფილოსოფიური ჭკრეტა, მისი უფართოესი განხილვისას, არ ყოფს ამყაროს ორ მტრულ ბანაკად: მეგობრებად და მოწინააღმდეგეებად, ამხმარედ და ხელის შემშლელად, კარგად და ცუდად, ის მთელს უკერძოებლად ხედავს. ფილოსოფიური ჭკრეტა, როცა ის წმინდაა, არ ისახავს მიზნად იმის დამტკიცებას, რომ დანარჩენი სამყარო დამიანის მონათესავეა. ცოდნის შექმნა მთლიანად საკუთარი თავის აზღვრებიდან ვასვლაა, მაგრამ ეს ვასვლა ყველაზე უკეთ მაშინ მიღწევა, როცა მას პირდაპირ არ ვესწრაფით. ის მხოლოდ მაშინ მიღწევა, როცა ცოდნის სურვილია ქმედითი, როცა კვლევის პროცესში წინასწარ არ ვესწრაფით, რომ მისი ობიექტები ასეთი ან სეთი მახასიათებლების მქონე იყვნენ, როცა საკუთარ თავს გარავექმნით ისე, რომ ის კვლევის ობიექტებში აღმოჩენილ მახასიათებლებს შეესატყვისებოდეს. საკუთარი თავიდან ვასვლა შეუძლებელია, როცა ჩვენს მეს განვიხილავთ ისე, როგორც ის არის და ცდილობთ ვუჩვენოთ, რომ სამყარო იმდენად ჰგავს ჩვენს მეს, რომ მისი შემეცნება შესაძლებელია იმის აღიარების გარეშე, რაც უცხოდ გვეჩვენება. ამის დამტკიცების სურვილი თვითდამკვიდრების ურმაა და, ყოველგვარი თვითდამკვიდრების მსგავსად, იგი დაბკოლებაა განვითარებისათვის, რომელიც ჩვენს მეს სურს და მანცის, რომ მას მისი მიღწევა შეუძლია. თვითდამკვიდრება ფილოსოფიურ სპეკულაციებში, ისევე როგორც სხვაგან, სამყაროს განიხილავს საკუთარი მიზნების მიღწევის საშუალებად. ამიტომ ის სამყაროს ვერო ნაკლებ ანგარიშს უწევს, ვიდრე ეგოს, მეს, ხოლო ეგო ზღარს უწევს სამყაროს სიმდიდრის მასშტაბურობას. ჭკრეტისას, პირიქით, ვიწყებთ არამედან და მისი მნიშვნელობის წყალობით მეს აზღვრები ფართოვდება; სამყაროს უსასრულობის წყალობით მისი ჭკრეტელი გონება უსასრულობის რაღაც ნაწილს სწვდება.

ამის გამო ის ფილოსოფოსები, რომლებიც სამყაროს ადამიანს იგივებენ, მასშტაბურობას არ სწყალობენ. ცოდნა მესა და არამეს გვიშრის ფორმაა; ყველა კავშირის მსგავსად, ერთი მხარე ბატონობს

მეორეზე და ისევე ასუსტებს ამ კავშირს, როგორც ყოველგვარი მცდელობა სამყარო ძალით დაუქვემდებაროს იმას, რაც ჩვენშია არსებობს ფართოდ გავრცელებული ფილოსოფიური ტენდენცია, რომელიც იმ თვალსაზრისს იზიარებს, რომ ადამიანია ყველა საგნის საზომი, რომ ჭეშმარიტებას ადამიანი ქმნის, რომ სივრცე, დრო და ზოგადობების სამყარო გონების თვისებებია და რომ თუკი არსებობს რაიმე, რაც გონების შექმნილი არ არის, ის შეუმცნებადია და მას ჩვენთვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. ეს თვალსაზრისი, თუ ჩვენი წინა განხილვები სწორია, არ არის ჭეშმარიტი; თანაც, არაჭეშმარიტების გარდა, ის ფილოსოფიურ ჭვრეტას ართმევს ყოველივეს, რაც კი მას მნიშვნელობას ანიჭებს, რადგან ის ჭვრეტას მესაჯავს. ის, რასაც ამ თვალსაზრისის თანახმად ცოდნა ეწოდება არამესთან კავშირი კი არა, არამედ ცრურწმენების, ჩვევებისა და სურვილების სიმრავლეა, რომელიც ჩვენსა და ჩვენს მიღმა არსებულ სამყაროს შორის გადაულახავ ზღუდეს ქმნის. ის, ვისაც შემეცნების ასეთი თეორია სიამოვნებას ანიჭებს იმ ადამიანს ჰგავს, რომელიც არასოდეს ტოვებს ოჯახურ წრეს იმის შიშით, რომ შეიძლება მისი სიტყვა აღარ იყოს კანონი.

ჭეშმარიტი ფილოსოფიური ჭვრეტა, პირიქით, კმაყოფილებით ხვდება არამეს ყოველგვარ გაფართოებას, ყველაფერს, რაც უფრო მნიშვნელოვანს ხდის ჭვრეტის ობიექტებს და ამით, მჭვრეტელ სუბიექტსაც. ჭვრეტისას ყველაფერი, რაც პიროვნული ან პირადულია, ყველაფერი, რაც დამოკიდებულია ჩვევაზე, ეკონისტურ ინტერესსა ან სურვილზე, ამახინჯებს ჭვრეტის ობიექტს და ამით არღვევს იმ კავშირს, რომელსაც ინტელექტი ეძებს. სუბიექტსა და ობიექტს შორის ბარიერის შექმნით პიროვნული და პირადული მოტივები ინტელექტის საპრობიდედ იქცევიან. თავისუფალი ინტელექტი ისე ხედავს, როგორც ღმერთი დაინახავდა, აქ და ახლას გარეშე, იმედებისა და შიშის გარეშე, ჩვეულებრივი რწმენებითა და ტრადიციული ცრურწმენებით შებორკილობის გარეშე, მშვიდად, აუღელვებლად, ცოდნის შექმნის ერთადერთი და განსაკუთრებული სურვილის გამოისობით, ცოდნისა, რომელიც იქნება იმდენად არაპიროვნული, იმდენად წმინდად მჭვრეტელობითი, რამდენადაც ამის მიღწევა ადამიანს შეუძლია. ამიტომ თავისუფალი ინტელექტი აბსტრაქტულ და საყოველთაო ცოდნას, რომელშიც არ შედიან პიროვნული ისტორიის შემთხვევები, უფრო მნიშვნელოვნად მიიჩნევს, ვიდრე გრძნობებით მიღებულ ცოდნას, რომელიც, როგორც ეს ასეთ ცოდნას შეეფერება, დამოკიდებულია განსაკუთრებულ და პიროვნულ თვალსაზრისსა და სხეულზე, რომლის გრძნობის ორგანოებიც იმდენსავე ამახინჯებენ, რამდენსაც

ათვალსაჩინოებენ.

გონება, რომელიც ფილოსოფიური ჭვრეტის თავისუფლებასა და მიუკერძოებლობას მიეჩნია, ამავე თავისუფლებისა და მიუკერძოებლობის რაღაც ნაწილს ქმედებისა და ემოციის სამყაროშიც შეინარჩუნებს. ის ყოველგვარი დაუინების გარეშე, მის მიზნებსა და სურვილებს შეხედავს როგორც მთელის ნაწილებს, რაც იმის შედეგია, რომ ის მათ იმ სამყაროს უმცირეს ფრაგმენტებად აღიქვამს, რომელშიც სხვა ფრაგმენტებს არც ერთი ადამიანის ქმედებების გაველენა არ განუცდია. მიუკერძოებლობა, რომელიც ჭვრეტაში გვევლინება როგორც ჭეშმარიტების უანგარო სურვილი, გონების სწორედ იგივე თვისებაა, რაც ქმედებაში სამართლიანობაა, ხოლო ემოციურ სფეროში საყოველთაო სიყვარული, რომელიც შეიძლება ყველას გასწვდეს და არა მხოლოდ მათ, ვინც სასარგებლოდ ან აღტაცების ღირსად მიგვანჩნია. მაშასადამე, ჭვრეტა მხოლოდ ჩვენი აზროვნების ობიექტებს კი არ ხდის უფრო მასშტაბურს, არამედ ჩვენი ქმედებებისა და გრძნობების ობიექტებსაც: ის ჩვენ გვაქცევს მთელი სამყაროს მოქალაქეებად და არა მხოლოდ ერთი გაღავანშემორტყმული ქალაქისა, რომელიც სხვა ყველას ეომება. სამყაროს ასეთ მოქალაქეობაშია ადამიანის ჭეშმარიტი თავისუფლება და ვიწრო იმედებისა და შიშის მონობისაგან თავის დაღწევა.

მაშ, შევაჯამოთ ფილოსოფიის მნიშვნელობის ეს განხილვა: ფილოსოფია უნდა შევისწავლოთ არა მის კითხვებზე გარკვეული პასუხების მისაღებად, რადგან, როგორც წესი, არც ერთი გარკვეული პასუხი, რომელიც შეიძლება ვიცოდეთ, არ არის ჭეშმარიტი, არამედ თვით ამ კითხვების გამო, რადგან ეს კითხვები აფართოებენ ჩვენს წარმოდგენას იმის შესახებ, რაც შესაძლებელია, ამდირებენ ჩვენს ინტელექტუალურ წარმოსახვას და ამცირებენ დოგმატურ თვითკმაყოფილებას, რომელიც ახშობს გონების სპეკულაციურ უნარს, უწინარეს ყოვლისა კი იმიტიმ, რომ იმ სამყაროს მასშტაბურობის წყალობით, რომელსაც ფილოსოფია ჭვრეტს, გონებაც უფრო მასშტაბური ხდება და იძენს სამყაროსთან იმ კავშირის უნარს, რომელიც მისი უდიდესი სიკეთეა.

საწყისი ფილოსოფიური ცოდნის შექმნის მსურველთათვის დიდ ფილოსოფოსთა ზოგიერთი შრომის წაკითხვა უფრო ადვილი და სასარგებლო იქნება, ვიდრე ცდა იმისა, რომ სახელმძღვანელოებიდან შეითვისონ ამომწურავი ცნობები. განსაკუთრებით სასურველი შემდეგი შრომების გაცნობაა:

1. პლატონი, *სახელმწიფო*, განსაკუთრებით VI და VII თავები (იხ. Платон, Сочинения, том 3, часть 1, М., Мысль, 1971, გვ. 89-454, განსაკუთრებით გვ. 285-354).
2. დეკარტი, *მეტაფიზიკური განაზრებანი*, თბილისი, მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1955 (იხ. აგრეთვე Рэне Декарт, Избранные произведения, М., Государственное издательство политической литературы, 1950, გვ. 319-409).
3. სპინოზა, *ეთიკა* (იხ. Б.Спиноза, Избранные произведения, том 1, М., Государственное издательство политической литературы, 1957, გვ. 359-618).
4. ლაიბნიცი, *მონადელოგია*, თბილისი, თსუ გამომცემლობა, 1940 (იხ. აგრეთვე Лейбниц, Сочинения, том 1, М., Мысль, 1982, გვ. 413-429).
5. ბერკლი, *სამი დიალოგი პიდასსა და ფილონუსს შორის* (იხ., Беркли, Сочинения, М., Мысль, 1978, გვ. 249-360).
6. პიუმი, *გამოკვლევანი ადამიანის შემეცნების შესახებ* (იხ. Юм, Сочинения, том 2, М., Мысль, 1965, გვ. 5-169).
7. კანტი, *პროლეგომენები ყოველი შესაძლო მეტაფიზიკისათვის, რომელიც მეცნიერების სახით შეძლებდა გამოცხადებას*, თბილისი, სახელგამი, 1936 (იხ. აგრეთვე Кант, Сочинения, том 4, часть 1, М., Мысль, 1965, გვ. 67-210).

აბსოლუტური იდეა (Absolute idea) 135
 აზროვნების კანონები (Laws of thought) 81, 92, 93
 ალბათობა (Probability) 72 და შმდ., 81
 ანალიზური (Analytic) 88
 აპრიორული (A priori) 82-85, 87, 88 და შმდ., 104 და შმდ.
 არითმეტიკა (Arithmetic) 89
 არსებობა, არსებობის ცოდნა (Existence, knowledge of existence) 37 და შმდ., 71, 102
 აუცილებლობა (Necessity) 85
 აქტი, მენტალური (Act, mental) 56
 აღქმა (Perception) 113-115, 131

ბერკლი, ჯორჯ (Berkeley, George) 32, 34, 36, 54-57, 81, 99-101
 ბისმარკი, ოტო ფონ (Bismark, Prince Otto von) 66-69
 ბრედლი, ფრენსის ჰერბერტ (Bradley, Francis Herbert) 98
 ბუნების ერთგვარობა (Uniformity of nature) 73, 77

გამორიცხული მესამის კანონი (Law of excluded middle) 81
 განზოგადება, ემპირიული (Generalization, empirical) 85, 87, 106
 გეომეტრია (Geometry) 85, 89
 გონება (Mind) 33, 34, 54 და შმდ., 64
 გრძნობადი მონაცემები (Sense-data) 32, 35, 37, 40-43, 45, 47, 48-51, 60, 91, 130

დასკვნა, ლოგიკური და ფსიქოლოგიური (Inference, logical and psychological) 128
 დაყოფადობა, უსასრულო (Divisibility, infinite) 138
 დებულებები (Propositions) 65, 66
 დედუქცია (Deduction) 86, 87
 დეკარტი, რენე (Descartes, Rene) 38, 82, 141
 დესკრიფცია, აღწერა (Description) 59, 60, 64 და შმდ., 109
 დრო (Time) 49 და შმდ., 92, 104, 138

ეგო, მე (Self) 38, 63, 64, 92
ეჭვი (Doubt) 37, 38, 43, 141
ემპირისტები (Empiricists) 81-82, 91, 99

ზოგადობები, იხ. უნივერსალები (Universals)

თანშობილი იდეები და პრინციპები იხ. იდეები (Innate ideas and principles)
თვითცნობიერება (Self-consciousness) 63,
თვითცხადობა (Self-evidence) 112-116
თვითცხადობის ხარისხები (Degrees of self-evidence) 115, 131
თვითცხადობის ორი სახე (Two kinds of self-evidence) 130 და შმდ.,
თვისებები (Qualities) 94, 98, 99, 103

იგივეობის კანონი (Law of identity) 81
იდეალიზმი (Idealism) 53-59
იდეები (Ideas) 54 და შმდ., 101
აბსტრაქტული (Abstract) 62, 99
თანშობილი (Innate) 82
პლატონისეული (Platonic) 95-96
ინდუქცია (Induction) 71-78, 86, 107
ინდუქციის პრინციპები (Principles of induction) 76, 77, 112
ინტროსპექცია (Introspection) 62

კაეშირი (Association) 72, 73, 75
კანონები, ზოგადი (Laws, general) 74, 76, 82
კანტი, იმანუელ (Kant, Immanuel) 87-90, 92, 100, 138
კანტორი, გეორგ (Cantor, Georg) 138
კონკრეტულობა, კონკრეტული საგანი (Particular) 96, 97
კოჰერენტულობა, კოჰერენტულობა როგორც კრიტიკერიუმი (Coherence) 119, 120, 133
კრიტიკული ფილოსოფია (Critical philosophy) 88 და შმდ.,

ლაიბნიცი, გოთფრიდ ვილჰელმ (Leibniz, Gittfried Wilhelm) 34-36, 82, 98

ლოგიკა (Logic) 79 და შმდ., 96, 120, 139
ლოკი, ჯონ (Lock, John) 81

მათემატიკა (Mathematics) 84, 90
მატერია (Matter) 32
მატერიის არსებობა (Existence of matter) 32, 33, 37-44
მატერიის ბუნება (Nature of matter) 45-52
მეხსიერება (Memory) 62, 114 და შმდ.,
მიმართებები (Relations) 48, 49, 51, 94, 95, 100, 103 და შმდ.,
121 და შმდ., 136, 137
მოვლენა (Appearance) 29, 35
მონადა (Monad) 98
მონიზმი (Monism) 98
მოძრაობის კანონები (Laws of motion) 72, 74
მსგავსება (Resemblance) 99, 104
მცდარობა (Falsehood) 117 და შმდ.,

ნაცნობობა (Acquaintance) 59 და შმდ., 63 და შმდ., 71, 109, 117, 130

ობიექტი წედომის, რწმენის, მიჩნევის (Object of apprehension, of judgement) 56-57, 122-124

პლატონი (Plato) 95, 96
პრინციპები, ზოგადი (Principles, general) 79-87

რაციონალისტები (Rationalists) 81, 91
რეალობა (Reality) 29 და შმდ., 35
რწმენა, ინსტინქტური (Belief, instinctive) 43-44, 117 და შმდ.,

სააღბათო შეხედულება (Probable opinion) 133
საგანი თავისთავად (Thing in itself) 91
საგნის ბუნება (Nature of a thing) 136
საკუთარი სახელები (Proper names) 66 და შმდ., 96

სივრცე (Space) 46 და შმდ., 138

ეკლიდური და არაეკლიდური, ფიზიკური (Euclidean and non-Euclidean, physical) 139

სიზმრები (Dreams) 39, 41, 110, 120

სინათლე (Light) 45, 46

სპინოზა, ბარუხ (Spinoza, Baruch) 98

უნივერსალიები (Universals) 62, 64, 95-102

უნივერსალიების ცოდნა (Knowledge of universals) 103-110, 131

უსასრულობა (Infinity) 137, 138

ფაქტები (Facts) 129 და შმდ.,

ფენომენი (Phenomenon) 91, 92

ფიზიკური ობიექტები (Physical objects) 32, 39, 50, 51, 64, 90, 91, 108

ფილოსოფია (Philosophy):

ფილოსოფიის გაურკვეველობა (Uncertainty of philosophy) 144, 145

ფილოსოფიის მნიშვნელობა (Value of philosophy) 143-149

ყოფიერება (Being) 102

შეგრძნება (Sensation) 32, 90 და შმდ.,

შემეცნების თეორია (Theory of knowledge) 54

შესაბამისობა გრძნობად მონაცემებსა და ფიზიკურ ობიექტებს

შორის (Correspondence of sense-data and physical objects) 41, 43, 48,

50-51, 53, 55

შესაბამისობა რწმენასა და ფაქტს შორის (Correspondence of belief and fact) 119 და შმდ.,

შეცდომა (Error) 110, 117 და შმდ., 132, 133

ცდა (Experience):

გაფართოებული დესკრიფციით (extended by description) 70, 71, 140

უშუალო (immediate) 22, 38

ცნება (Concept) 64

ცნობა, იხ. ნაცნობობა

ცოდნა, (Knowledge):

დერივატული ანუ წარმოებული (Derivative) 109, 127 და შმდ.,

ზოგადი პრინციპებისა, (of general principles) 79-87

ინტუიციური (intuitive) 111-116, 127 და შმდ., 140

მენტალური ფაქტებისა (of mental things) 56 და შმდ.,

მომავლისა (of future) 71 და შმდ.,

საგნებისა და ჭეშმარიტებების (of things and truths) 58-60, 108, 109, 136, 137

სამყაროს (of universe) 44, 134

უეჭველი (indubitable) 141

უშუალო და დესკრიფციული (by acquaintance and by description)

59-70, 108, 109

ფილოსოფიური (philosophical) 140, 144

წინააღმდეგობის კანონი (Law of contradiction) 81, 89

ჭეშმარიტება (Truth) 117-125

ჰალუცინაციები, იხ. სიზმრები (Hallucinations)

ჰეგელი, გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich) 134, 137

ჰიუმი, დევიდ (Hume, David) 81, 89, 99