

თბილისის უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი

კ. ბაქრაძე

რჩეული
ფილოსოფიური
თხზულებანი

ტომი: პირველი



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 1982

ქ-641)
~~87 (21)~~
1 [ბაქრაძე კ]
ბ-325

წიგნში იბეჭდება ავტორის პირველი მონოგრაფია „დიპლექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“ და თეორიული ხასიათის წერილები თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის საკითხებზე, ასევე რეცენზიები ქართველ ფილოსოფოსთა ცალკეულ შრომებზე.

ტომს აქვს დანართი — პროფ. კ. ბაქრაძის შრომების შესახებ დაბეჭდილი რეცენზიები საბჭოთა და უცხოურ პრესაში.

რედაქტორი პროფ. მ. კოღუა

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1982

10501

Б _____

М 608 (06) 82

რ ე ღ ა ქ ტ ო რ ი ს ა გ ა ნ

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოს კ. ს. ბაქრაძის მოღვაწეობამ თანამედროვე ქართული ფილოსოფიის განვითარებაში მთელი ეტაპი შექმნა. მისმა გამოკვლევებმა გამოხმაურება და აღიარება პოვეს საბჭოთა კავშირისა და უცხოეთის ფილოსოფიურ აზროვნებაში. მის ნაშრომებში უაღრესად მაღალ დონეზეა დამსული და გადაწყვეტილი თანამედროვეობის აქტუალური პრობლემები. სწორედ ამან განაპირობა პროფ. ბაქრაძის გარდაცვალებასთან დაკავშირებით საქართველოს სსრ მინისტრთა საბჭოს სპეციალური დადგენილებით კ. ს. ბაქრაძის თხზულებათა გამოცემა ქართულ და რუსულ ენებზე.

კ. ბაქრაძის თხზულებათა გამოცემა ქართულ ენაზე განისაზღვრა ექვს ტომად. ექვსტომეულში ავტორის ძირითადი ნაშრომები განაწილებულია ქრონოლოგიურად. რჩეულ ფილოსოფიურ თხზულებათა პირველ ტომში შევიდა პროფ. ბაქრაძის პირველი მონოგრაფია „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“ და მოღვაწეობის დასაწყისში დაწერილი თეორიული სტატიები და რეცენზიები ქართველი ფილოსოფოსების შრომებზე; მეორე ტომი შეიცავს მონოგრაფიას „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“, რომელსაც დამატებული აქვს გვიანდელი წერილი „რაციონალური და რეაქციული ჰეგელის ფილოსოფიაში“; მესამე ტომში — გათვალისწინებულია მონოგრაფია „ნარკვევები თანამედროვე და უახლესი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისტორიიდან“; მეოთხე ტომი წარმოდგენილია „ლოგიკის“ სახელმძღვანელოთი; მეხუთე ტომში შევიდა დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხებზე დაწერილი ნაშრომები და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის კრიტიკული ანალიზისადმი მიძღვნილი შრომები; მეექვსე ტომი წარმოდგენილია ბაქრაძის უკანასკნელი ნაშრომით „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“.

პროფ. კ. ბაქრაძის I ტომში შევიდა თხზულებანი, რომელნიც შექმნილია მისი მოღვაწეობის დასაწყისში — 1922-29 წწ. გამონაკლისს წარმოადგენს მხოლოდ ერთი წერილი „ჰემმარტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ“ (1960). ტომში ძირითადია ბაქ-

რადის პირველი მონოგრაფია „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“. ამ მონოგრაფიას წინ უძღოდა წერილების სერია, რომელთა ნაწილი იყო რეცენზიები, ნაწილი კი ეხებოდა თანამედროვე ევროპის ფილოსოფიას.

პროფ. კ. ბაქრაძის ეს პირველი შრომები გვაცნობენ მის ინტერესთა წრეს. ესაა დიალექტიკის პრობლემა, შემეცნების თეორიისა და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ანალიზის საკითხები. ბაქრაძემ შეძლო კვლევა თავიდანვე მარქსისტული მიმართულებით წარემართა. რეცენზიები ნუცუბიძის ნაშრომებზე მიზნად ისახავენ ნუცუბიძის თვალსაზრისის იმანენტურ კრიტიკას. ავტორის ძირითადი მოტივია იმის მტკიცება, რომ ჭეშმარიტება არ შეიძლება არსებობდეს თავისთავად, იგი არსებობს მხოლოდ ცნობიერების შინაარსში. მართალია, ავტორს აქ არ მოუცია ჭეშმარიტების ობიექტურობის პოზიტიური დასაბუთება, მაგრამ მან აჩვენა, რომ ჭეშმარიტების ობიექტურობა არ მდგომარეობს ობიექტურად, თავისთავად არსებობაში.

პროფ. კ. ბაქრაძე, როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსი, თავისი აზროვნების ძალასა და ზილრმეს ავლენს არა მხოლოდ საკვლევი ფილოსოფიური სისტემის დალაგებისას, არამედ ამ სისტემისათვის ფილოსოფიის ისტორიაში ადგილის მონახვის და მისი მნიშვნელობის განსაზღვრის დროსაც. ფილოსოფიური ანალიზის სიღრმეს და ორიგინალობას კ. ბაქრაძის წიგნებში თან სდევს არაჩვეულებრივი სინათლე.

კ. ბაქრაძისათვის დამახასიათებელია არა იზოლირებული განხილვა ცალკეული ფილოსოფოსის ნააზრებისა, არამედ ძიება ამოსავალი წყაროებისა, დეტალური განხილვა იმ გზისა, რომელმაც მიიყვანა ის საკუთარ სისტემაში მოცემულ თვალსაზრისამდე, მოაზროვნის ადგილისა და მნიშვნელობის ჩვენება ფილოსოფიური აზრის განვითარების პროცესში. ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში რომელიმე ზისტემის ადგილის ნათელყოფისას კ. ბაქრაძე უბრალოდ კი არ მიჰდევს სისტემის ავტორის მოსაზრებებს თავისთავზე, არამედ არკვევს იმ ნამდვილ წვლილს, რაც მან შეიტანა ფაქტიურად ფილოსოფიური აზრის წინსვლაში. ის მსჯელობს ადამიანებზე მათი დამსახურებისა და ღვაწლის მიხედვით. ეს პრინციპები, რომლებიც ყველა მის ფილოსოფიურ ისტორიულ შრომას გასდევს, გამოვლინდა უკვე მის პირველივე წერილში, რომელშიც ის განიხილავდა პროფ. შ. ნუცუბიძის შრომას „ალეთოლოგიური რეალიზმი“. ამ წერილის პირველ ნაწილში კ. ბაქრაძე ძალზე ნათლად და მოკლედ გადმოსცემს შ. ნუცუბიძის წიგნის შინაარსს. ერთი შეხედვით, თითქოს პროფ. კ. ბაქრაძე აქ არ გამოთქვამს თავის მოსაზრებებს და კმაყოფილდება წიგნის შინაარსის გადმოცემით, მაგრამ გზადაგზა მისი შენიშვნები გვამცნობენ ავტორის პოზიციას პროფ. შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისისად-

მი, ამავდროს ალეთოლოგიური რეალიზმის სიახლეს და ამ თვალსაზრისის წყაროებს, იმ გზას, რომლითაც მივიდა შ. ნუცუბიძე ალეთოლოგიურ რეალიზმამდე. ეს გზა კ. ბაქრაძეს სხვაგვარად წარმოუდგენია, ვიდრე წიგნის ავტორს. პროფ. კ. ბაქრაძის აზრით, უახლესი ფილოსოფია საერთოდ ვერ გასცილდა კანტის ფილოსოფიის პრობლემატიკას და ის პრობლემები, რომელთა გადაწყვეტას ეძღვნა შ. ნუცუბიძის შრომა, უკვე მოცემულია ნეოკანტიანელთა თუ ფენომენოლოგთა მრავალფეროვან მიმდინარეობაში.

წერილში უკვე ჩამოყალიბდა პროფ. კ. ბაქრაძის აზროვნების რამდენიმე პრინციპი. სახელდობრ: ფილოსოფიური სისტემა ისე უნდა განიხილებოდეს, რომ მან არ დაკარგოს არც ერთი არსებითი მომენტი და თავისი ღირსება მაშინაც, როდესაც იგი ჩვენი საკუთარი შეხედულების საპირისპიროც კი არის.

განსახილველი მოძღვრების კვინტესენციის გადმოცემა და ამ მოძღვრების დაკავშირება, როგორც წინამაჟალ, ისე თანამედროვე ფილოსოფიურ სისტემებთან, მისი ადგილის განსაზღვრა ამ სისტემებს შორის, ღრმა კრიტიკა, რომელიც წარმოებს მკაცრად მეცნიერულ ფორმაში, რაც სავსებით გამორიცხავს განსახილველი მოძღვრების დისკრედიტიზაციას, შეურიგებლობა და პრინციპულობა, რომელიც არ ურიგდება არავითარ დათმობას თუნდაც მახლობელი ადამიანისადმი — აი, ის „ზოგიერთი ნიშანი, რომლითაც ხასიათდება პროფ. კ. ბაქრაძის კრიტიკული შრომები. ამის ერთ-ერთ დადასტურებას წარმოადგენს მისი რეცენზია აკად. შ. ნუცუბიძის შრომაზე „Wahrheitsproblem und Erkenntnisstruktur“ („ჭეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა“). შ. ნუცუბიძის ეს შრომა გამოვიდა გერმანიაში გერმანულ ენაზე, რეცენზია კი ეკუთვნის მის მოწაფეს — კ. ბაქრაძეს, რომელმაც მთელი პირუთვნელობით გამოთქვა თავისი მოსაზრებები მასწავლებლის შრომაზე. პირველ ყოვლისა, ის სარეცენზიო წიგნის შინაარსს გადმოსცემს ძალზე ნათლად და ობიექტურად. აზროვნების ეს სინათლე დამახასიათებელი იყო მისთვის უკვე შ. ნუცუბიძის მიერ ჩამოყალიბებულ პირველ ფილოსოფიურ სემინარში მონაწილეობის დროს. ამ სემინარის მუდმივი მდივანი პროფ. ფატი გოკიელი წერს: „ჩვენ ყველას ძალიან გვიხაროდა, როდესაც კამათში ჩაერეოდა სემინარის უდავოდ საუკეთესო წევრი კოტე ბაქრაძე. მას პქონდა და ახლაც აქვს მადლიანი ნიჭი, არაჩვეულებრივად ნათელი და ცხადი, ლოგიკური თანმიმდევარი აზროვნებისა, ამიტომ ჩვენთვისაც მისი გამოსვლის შედეგად მრავალი ბურუსი იფანტებოდა. ბევრი რამ, რაც აქამდე ბუნდოვანი და გაურკვეველი იყო, ნათელი და გა-

მოკვეთილი ხდებოდა, ხოლო ბ-ნი შალვა აშკარა კმაყოფილებითა და სიამოვნებით უსმენდა მას¹.

საფუძვლიანი შეფასების შემდეგ შ. ნუცუბიძის რთული გამოკვლევის შინაარსი და მეცნიერული ღირსებები უდავოდ გასაგები ხდება ქართველი მკითხველისათვის. შემთხვევითი არ არის, რომ პროფ. შ. ხიდაშელი აკად. შ. ნუცუბიძის აღნიშნულ შრომაზე დაწერილი 12 რეცენზიიდან, რომელთა უმრავლესობა საზღვარგარეთ დაიბეჭდა, ყველაზე მაღლა აყენებს პროფ. კ. ბაქრაძის რეცენზიას. ის აღნიშნავს: „შ. ნუცუბიძის... გამოკვლევამ „ჭეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა“ ყველაზე ადრე ქართული მეცნიერული აზრის ყურადღება მიიპყრო და პირველი მისი შეფასება თბილისში გამოქვეყნდა. მხედველობაში გვაქვს შალვა ნუცუბიძის სემინარების წევრის, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პირველი გამოშვების მეცნიერის პროფ. კ. ბაქრაძის წერილი — „ჭეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა“. ეს წერილი წარმოადგენს ხსენებული შრომის სერიოზულსა და საფუძვლიან განხილვას, მისი ძირითადი დებულებების ვრცელ შეფასებას. იგი ყურადღებას იპყრობს, როგორც ფილოსოფიური აზროვნების მაღალი ნიმუში. არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ ამ წერილში საკითხები ბევრად უფრო ფართოდაა გაშუქებული, ვიდრე ზემოთ განხილულ რეცენზიებში, ხოლო შ. ნუცუბიძის შრომის შეფასება უფრო მრავალმხრივია და საფუძვლიანი“². რეცენზენტი მარტო შრომის შინაარსის გადმოცემაზე არ შეჩერებულა. ის შრომას განიხილავს კრიტიკულად, აანალიზებს მის ძირითად დებულებებს და მიუთითებს მათ დადებით თუ უარყოფით მხარეებზე.

ამავე პერიოდში პროფ. კ. ბაქრაძემ გამოაქვეყნა წერილების ციკლი თანამედროვე ევროპულ ფილოსოფიაზე, რომელშიც მიმოიხილა უახლესი ევროპული ფილოსოფიური თეორიები. თუ რა მნიშვნელობა ჰქონდა ამ წერილებს, ქვემოთ გვეჩვენება საუბარი, ახლა კი მოკლედ შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ ეს წერილები იყო თავისებური სქემა, მონახაზი მომავალი დიდი მონოგრაფიისა.

ამ პერიოდში პროფ. კ. ბაქრაძის მოღვაწეობა არ შემოფარგლულა სარეცენზიო წერილებითა და საეურნალო სტატიებით. გერმანიიდან დაბრუნებისთანავე პროფ. კ. ბაქრაძემ ადრე ჩაფიქრებულ ფართო საკვლევ თემას მოკიდა ხელი, სახელდობრ, ის ინტენსიურად მუშაობს გერმანულ კლასიკურ იდეალიზმში დიალექტიკის პრობლემაზე. უნდა ითქვას, რომ ამ დროისათვის საბჭოთა კავშირში ამ თე-

¹ ფ. გოკიელი, თბილისის უნივერსიტეტის პირველი ფილოსოფიური სემინარი პროფ. შალვა ნუცუბიძის ხელმძღვანელობით, „მნათობი“. 1969, № 1, გვ. 184.

² შ. ხიდაშელი, შალვა ნუცუბიძე, თბილისი, 1969, გვ. 22.

მაზე სპეციალური ხასიათის გამოკვლევა საერთოდ არ არსებობდა. კ. ბაქრაძეს თავისი გამოკვლევა ორ ნაწილად ჰქონდა ჩაფიქრებული. პირველს უნდა მოეცვა პერიოდი კანტიდან ჰეგელამდე, მეორე კი ეძღვნებოდა დიალექტიკის უმაღლეს ფორმას იდეალისტურ ფილოსოფიაში ჰეგელის დიალექტიკის სახით. პირველი შრომა „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“ (კანტიდან ჰეგელამდე) უკვე 1928 წელს მზად იყო. ამ პერიოდში გერმანიაში ახალი გამოსული იყო კოპენის „დიალექტიკის თეორია“ (1923 წ.), კრონერის „დიალექტიკა კანტიდან ჰეგელამდე“ (1924 წ.). იონას კონის და სხვათა შრომები, ხოლო საბჭოთა კავშირში რამდენიმე საკუთნალო სტატია და ზოგადი ხასიათის შრომა მოიპოვებოდა, კერძოდ დებორინის „კანტის დიალექტიკა“ და მოსე გოგიბერიძის „დიალექტიკის და მატერიალიზმის პრობლემები მარქსამდე“. მ. გოგიბერიძის შრომაზე დაწერილ რეცენზიაში კ. ბაქრაძემ უკვე ნათლად გამოკვეთა ის განსხვავება, რაც არსებობდა ამ ორ ავტორს შორის როგორც საკითხების გადმოცემის, ასევე პრობლემატიკის გაგების მხრივ. რეცენზენტი საერთოდ დადებითად აფასებდა მ. გოგიბერიძის შრომას, როგორც პირველ ცდას ამ მიმართულებით, მაგრამ ამავე დროს მიუთითებდა იმ არსებით განსხვავებაზე, რაც არსებობდა გოგიბერიძისა და თვითონ რეცენზენტის შეხედულებებს შორის ამ საკითხზე.

კ. ბაქრაძე ამ რეცენზიაში აღნიშნავს დიალექტიკის ისტორიისადმი ტრადიციულ უყურადღებობას. ისინიც კი, ვინც დიალექტიკურად მოაზროვნე ფილოსოფოსთა მოძღვრებებს იკვლევდნენ, ამ მოძღვრებაში აშუქებდნენ არა დიალექტიკას, არამედ იდეალისტურ სისტემას. მათ შორის ავტორი ასახელებს ვაისს, ვინდელბანდს და ილინს. ამით კ. ბაქრაძე ხსნის იმ გარემოებას, რომ „დიალექტიკის ისტორია აქამდე არ დაწერილა და არც ფილოსოფიის ისტორიის კურსებში არის ეს ისტორია გათვალისწინებული. ერთადერთი გამონაკლისი ამ მხრივ ჰეგელის „ფილოსოფიის ისტორიაა“¹. არც მარქსისტულ ლიტერატურაშია, ავტორის აზრით, სახარბიელო მდგომარეობა. თუ მხედველობაში მივიღებთ იმას, რომ მარქსიზმში ჰეგელის დიალექტიკიდან იღებს მემკვიდრეობას, ხოლო ორიოდ ავტორის გარდა ამ მემკვიდრეობას არსებითად არავინ იკვლევს, სპეციალური მონოგრაფია კი ამ საკითხზე არ არსებობს, მ. გოგიბერიძის შრომის როგორც ამ მიმართულებით პირველი ცდას დიდი მნიშვნელობა ნათელი იქნება. რეცენზენტი დადებითად აფასებს მ. გოგიბერიძის მიერ მატერიალიზმის ისტო-

¹ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკის პრობლემა და მ. გოგიბერიძის „მატერიალიზმისა და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე“, „მნათობი“, 1929, № 11. გვ. 236.

რიის გადმოცემას, და აკეთებს შენიშვნებს მის მიერ დიალექტიკის ისტორიის გადმოცემაზე, მიუთითებს იმ აუცილებელ ამოცანებზე, რომელნიც ესახება ყოველგვარი ფილოსოფიის ისტორიული კვლევის ძირითად პრინციპებად. უპირველეს ყოვლისა, შენიშნავს კ. ბაქრაძე, მკვლევარმა საკვლევი საგანი სრულყოფილად უნდა გამოიკვლიოს და არ წარმოადგინოს ის გაღარბებული სახით. შეუძლებელია ისტორიული სიმდიდრე და მრავალფეროვნება დავიყვანოთ რამდენიმე მომენტზე. ფილოსოფიის ისტორიკოსს მოეთხოვება ყოველმხრივობა და მრავალფეროვნების მთელი თავისი სიმდიდრით გამოსახვა. კ. ბაქრაძის აზრით, სარეცენზიო წიგნის ავტორი ამ ამოცანას სრულყოფილად ვერ ასრულებს. კანტის, ფიხტესა და შელინგის დიალექტიკის კვლევის პროცესში მას მხედველობიდან რჩება ამ მოაზროვნეთა დიალექტიკური ნააზრების მთელი რიგი არსებითი მომენტები. მეორე პრინციპული მოთხოვნა ფილოსოფიის ისტორიკოსის მიმართ ისაა, რომ მან ფილოსოფიური ნააზრები მის წინამორბედებთან კავშირში უნდა განიხილოს. უნდა აჩვენოს მემკვიდრეობისა და განვითარების ერთიანი ხაზი. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში მკვლევარს მოეთხოვება უჩვენოს ჰეგელის დიალექტიკის მოზადება კანტის, ფიხტესა და შელინგის დიალექტიკით. ამისთვის კი აუცილებელია გამოიანხოს მათ შორის არსებული საერთო ხაზი, თუნდაც ის, რომ მთელი გერმანული იდეალიზმი არის სუბიექტის ფილოსოფია, რაც განაპირობებს ამ ფილოსოფიის დიალექტიკურობას და სუბიექტის გაგების ცვლილებასთან ერთად დიალექტიკის ცვლილებასაც. პროფ. კ. ბაქრაძის აზრით, მ. გოგიბერიძემ ყურადღება არ მიაქცია იმას, რომ ჰეგელის დიალექტიკის მთელი რიგი მომენტები კანტთან უკვე მოცემული იყო, სახელდობრ, განვითარების ერთგვარი უკუსვლითი ხასიათი უკვე კანტთან გვხვდება და საერთოდ ტრანსცენდენტალური მეთოდი ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის პირველი სახეა.

ფილოსოფიის ისტორიკოსის ამოცანა — საკვლევი ობიექტის ყოველმხრივი განხილვა, მისი წყაროების მემკვიდრეობითობისა და ჩამოყალიბების გზების ჩვენება — კ. ბაქრაძის აზრით, გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის მკვლევარს ორ გადაუდებელ მიზანს უსახავს. ის წერს: „გერმანული იდეალიზმის თანამედროვე მკვლევარს ორი მთავარი მიზანი უნდა ჰქონდეს: პირველი — იდეალიზმისა და იდეალისტური დიალექტიკის საფუძვლების გარკვევა და მეორე — ამ იდეალისტური დიალექტიკაში მატერიალისტური ელემენტების ბევრ შემთხვევაში აუცილებელი მატერიალისტური ელემენტების აღმოჩენა“¹.

¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა და მ. გოგიბერიძის „მატერიალიზმისა და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე“, „მნათობი“, 1929. № 11. გვ. 244.

თუ პირველი თავისთავად გასაგები და ცხადია, მეორე შეიძლება ერთი შეხედვით უცნაურად ელერდეს. მაგრამ ფილოსოფიის ისტორიის მატერიალისტური გააზრება სხვაგვარად შეუძლებელია, რადგან მატერიალისტი იდეალისტურ ფილოსოფიაში მიუთითებს იმაზეც, რაც მატერიალიზმს გამოადგება. ასეთი მასალა იდეალიზმში აუცილებლად არის, თუ ჩვენ მას მატერიალიზმის პოზიციებიდან ვაფასებთ. ეს პრინციპი არის სწორედ ვ. ი. ლენინის „ფილოსოფიური რეკულების“ გაგების გზა. ვ. ი. ლენინს იდეალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა შრომების კონსპექტი გაკეთებული აქვს იმისთვის, რომ უჩვენოს იდეალიზმის არსება და ამავე დროს ის მიხვედრები, რომელთაც ადგილი აქვთ იდეალისტურ დიალექტიკურ სისტემაში. ამასთანავე იმისთვის, რომ იდეალისტური დიალექტიკის დებულებები წაიკითხოს მატერიალისტურად. ფილოსოფიის მარქსისტ ისტორიკოსებისაგან ასეთივე სახის კვლევის გაგრძელებას მოითხოვს პროფ. კ. ბაქრაძე. სახელდობრ, ის ამტკიცებს, რომ ჰეგელის „გონის ფენომენოლოგიაშიც“ კი უნდა ვპოვოთ მატერიალიზმისათვის გამოსადეგი ელემენტები და მოჰყავს კიდეც ამის მაგალითი. ჰეგელთან საგნის ცვლილება განაპირობებს შემეცნების ერთი საფეხურიდან მეორეზე გადასვლას. ობიექტი განსაზღვრავს სუბიექტს. რასაკვირველია, ჰეგელთან ეს ობიექტი გონია, მაგრამ მკვლევარი მოითხოვს, იდეალური, გონი შეიცვალოს მატერიალურით. ასეთი ობიექტით ცნობიერების განსაზღვრულობა კი მატერიალისტური შემეცნების თეორიის ძირითადი პრინციპია. ზოგადი მოთხოვნები, რომლებიც, კ. ბაქრაძის აზრით, მარქსისტი ფილოსოფიის ისტორიკოსის წინაშე დგას და სპეციფიკური მოთხოვნები, რომელთაც კ. ბაქრაძე გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის მკვლევარს უყენებს, თვითონ მას განხორციელებული აქვს თავის შრომებში ფილოსოფიის ისტორიის სფეროდან.

კ. ბაქრაძის პირველი შინაგრაფიები დიალექტიკის ისტორიას ეძღვნება. ის, რაც არ აკმაყოფილებდა და რაშიც არ ეთანხმებოდა კ. ბაქრაძე მოსე გოგიბერიძეს დიალექტიკის საკითხების გაშუქებისას, ერთგვარად შუქს ფენს იმას, რაც და როგორაც გააკეთა თვითონ მან დიალექტიკის ისტორიისადმი მიძღვნილ შრომებში.

პროფ. კ. ბაქრაძე თავისი მოღვაწეობის დასაწყისშივე მიზნად ისახავს ფილოსოფიის განვითარებაში გაარკვიოს ის, რაც ყველაზე ღირებულია მარქსისტული თეალსაზრისით, რაც „მარქსისტული ფილოსოფიის ყველაზე აქტუალური საკითხია“ და ამ აქტუალურსა და მნიშვნელოვანზე წარმართავს კვლევას. ასეთად კი მას მიაჩნია „დიალექტიკური მეთოდის საკითხი“.

პროფ. კ. ბაქრაძის შრომა „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“ პირველად გამოვიდა 1929 წ., მაგრამ ისე მცირე ტირა-

ყით (350 ეგზემპლარი), რომ ფართო საზოგადოებას მისი გაცნობის საშუალება არ ჰქონია. ნაწილობრივ ამით იყო განპირობებული ის გარემოება, რომ ამ წიგნის ახალ გამოცემას, რომელიც 1971 წ. გამოვიდა, აწერია პირველი და არა მეორე გამოცემა. საკითხები, რომლებიც ამ წიგნშია დაყენებული, სულ უფრო აქტუალური ხდება, როგორც თანამედროვე ფილოსოფიის განვითარების ტენდენციის, ასევე კლასიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის მართებული შეფასების თვალსაზრისით. გერმანული კლასიკური ფილოსოფია, დაწყებული კანტით და დამთავრებული ჰეგლით, წარმოადგენს ერთ მთლიან სურათს, ერთ ხაზს იდეალისტური ფილოსოფიის განვითარებისა. ჰეგლის იდეალიზმი იყო უკანასკნელი უზარმაზარი სისტემა, რომელმაც მოამზადა ნიადაგი ფილოსოფიური მატერიალიზმისაკენ მოსაბრუნებლად. ეს იმას ნიშნავს, რომ გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის ყოველი წარმომადგენლის გაგება შეიძლება შემდგომი წარმომადგენლის გაგების გზით; კანტის გაგება შესაძლებელი გახდა ფიხტეს შემდეგ, ფიხტესი შელინგის შემდეგ და ყველა მათი გაგება შესაძლებელი ხდება ჰეგლის ნააზრევის გაცნობის გზით, ისე როგორც ჰეგლის ფილოსოფიის ერთადერთი მართებული გაგება და შეფასება შესაძლებელი გახდა დიალექტიკური მატერიალიზმის შექმნის შემდეგ. საქმე ისაა, რომ, როგორც პროფ. კ. ბაქრაძე აღნიშნავს, „ეპოქის დასასრულს შუქი ეფინება ამ პერიოდში მიმდინარე მოვლენებს. ჰეგელმა დაამთავრა გერმანული იდეალიზმის განვითარების ეპოქა, რამაც შესაძლებელი გახდა კანტის, ფიხტესა და შელინგის ფილოსოფიური სისტემების სწორი გაგება. თვით ჰეგლის სისტემის გაგებაც მისი სკოლის დაშლისა და ამ სკოლიდან დიალექტიკური მატერიალიზმის წარმოშობის შემდეგ გახდა შესაძლებელი“¹.

საერთოდ ფილოსოფიის ისტორიკოსს ყველაფერი როდი აინტერესებს წარსულიდან. საკვლევ საგანში მას აინტერესებს ის ღირებულებანი, რომელნიც მნიშვნელობენ მისთვის.

ამდენად სავსებით მართებულად წერს ავტორი: „ჩვენნი აზრით, ყველაზე ღირებული, რაც გერმანულმა იდეალიზმმა დაუტოვა ფილოსოფიურ აზროვნებას, სწორედ დიალექტიკური მეთოდი იყო“. ამან გამოიწვია ის, რომ ავტორისთვის ისტორიული მნიშვნელობის მქონეს და საკვლევ ობიექტს წარმოადგენს ის, რაც გახდა მარქსისტული ფილოსოფიის წყარო. ეს იყო დიალექტიკა. სავსებით ბუნებრივია, რომ მარქსისტს ფაქტიური ვითარებისა და ღირებულებითი ორიენტაციის შესაბამისად გერმანული კლასიკური ფილოსოფია წარმოუდგება როგორც დიალექტიკის განვითარების ერთიანი პროცესი, რომლის საწყისი კანტთანაა და რომლის კულმინაციურ წერტილს ჰეგლის ფილოსო-

¹ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, 1971, გვ. 17.

ფიასი ვხედავთ. როგორც ავტორი აღნიშნავს, „მთელი მოძრა-
ბა ერთი მიმართულებითაა, სადაც განსხვავებულ-
ლი მომენტები ერთ მთლიანობას წარმოადგენ-
ენ, სადაც დასაწყისში (კანტი) მოცემულია
უკვე *implicite* რეზულტატი (კეგელი), ხოლო
ბოლოში ჩანს და შენახულია, როგორც დასაწყ-
ისი, ისე გზა დასაწყისიდან რეზულტატამ-
დე“¹. ავტორი ავლენს თავის მსოფლმხედველობრივ მიმართულებას
როგორც საკითხების განხილვის, ასევე განსახილველი საკითხების
არჩევისა და გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის ისტორიული მნი-
შვნელობის განსაზღვრის გზით.

სანამ გერმანულ იდეალიზმში დიალექტიკის პრობლემებს განიხი-
ლავდეს, ავტორი აყენებს კვლევის მეთოდის საკითხს. პროფ. კ. ბა-
ქრაძის მეთოდი ისტორიული მასალისადმი დიალექტიკურ მიდგომაშია.
ის გასააზრებელ ფილოსოფიას საკუთარ ეპოქასა და როგორც წინა, ასე-
ვე შემდგომ ფილოსოფიურ სისტემებთან კავშირში განიხილავს, რაც
შესაძლებელს ხდის აღდგეს ნამდვილი ისტორიული სურათი. ამ მე-
თოდის ილუსტრაციას მკვლევარი ახდენს კანტის ფილოსოფიის მა-
გალითზე. კანტის მრავალი ინტერპრეტაცია არსებობს, მაგრამ არც
ერთ მათგანს არ უჩვენებია „ისტორიული“ კანტი, რადგან საკითხია
„რომელია „ისტორიული“ კანტი და რომელი — ნამდვილი: ის რომე-
ლიც ასწავლიდა, რომ ნივთები თავისთავად არსებობენ მოვლენათა
მიღმა და მათ მიზეზებს წარმოადგენენ, თუ ის, რომელიც ფიქრობდა,
რომ ბუნება, სინამდვილე გონების მიერ შექმნილი კანონზომიერებაა
და ნივთი თავისთავად მხოლოდ რეგულატორი იდეაა ყოველგვარი
მიზეზობრიობის გარეშე მყოფი; ის, რომელიც ამტკიცებდა, რომ
გრძნობიერება პასივი და რეცეპტივია, თუ ის, რომლის აზრითაც,
გრძნობიერების ფორმებიც გონების ფუნქციებს წარმოადგენენ და
ამიტომ მრავალსახიანობის მომწესრიგებელნი არიან“². მკვლევარი
დამაჯერებლად ასაბუთებს, რომ კანტის ფილოსოფიის ინტერპრეტა-
ტორთა სიმრავლის მიუხედავად, ნამდვილი ისტორიული კანტი არას-
დროს ყოფილა გაგებული მისი იდეალისტი და მეტაფიზიკოსი მკვლე-
ვრების მიერ, რადგან ისინი არ იკვლევდნენ კანტის დიალექტიკას და
არ უდგებოდნენ კანტს დიალექტიკურად. „ცხადია ის გაუგებრობა,
რომელიც ამგვარ ინტერპრეტაციებში ბატონობს. საქმე ის არის, რომ
კანტი ყველგან წარმოდგენილია არადიალექტიკურად, განკერძოებუ-
ლად, მთელი ეპოქისაგან და მთელი გერმანული იდეალიზმისაგან გა-
თიშულად. ჰეგელის ტერმინებით რომ ვთქვათ, კანტი განხილულია

¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, გვ. 18.

² იქვე, გვ. 19.

არა კონკრეტულად, არამედ აბსტრაქტულად. ნათელია ამ შემთხვევაში, თუ რამდენად იქნება დაშორებული გამოკვლევა ნამდვილი კანტისაგან. ნამდვილი კანტი არის ისტორიული კანტი — კანტი როგორც ერთი მომენტი გერმანული იდეალიზმისა, კანტი როგორც დასაწყისი გარკვეული მოძრაობისა, რომელშიაც უკვე *implicite* რეზულტატი არის ნაგულისხმევი¹.

შემდეგი მეთოდოლოგიური საწყისი² გერმანული კლასიკური იდეალისტური ფილოსოფიის მკვლევრისთვის არის მისი განხილვა როგორც ერთიანი ზაზისა, რომელსაც შინაგანად სჭირდება დიალექტიკა. ეს მომენტი კი მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდა გათვალისწინებული, თუ ამ ფილოსოფიას გავიაზრებდით როგორც სუბიექტის ფილოსოფიას. როგორც ამ წიგნის რეცენზენტი აღნიშნავს:

«К. С. Бакрадзе кладет в основу своего исследования понятие субъекта, являющееся как бы средоточием, центром всей проблематики немецкой классической философии, и рассматривает элементы диалектики именно на фоне этого фундаментального по своему значению понятия. В этом оригинальном и интересном ракурсе элементы диалектики выступают как органические части философии субъекта, в которой нашли своеобразие, абстрактное выражение идеи французской революции».³

სუბიექტი საჭიროებს დიალექტიკურ მოძრაობას და, ამდენად, დიალექტიკა გერმანულ იდეალიზმში იმის შედეგია, რომ ეს ფილოსოფია სუბიექტის ფილოსოფიაა. «გერმანული იდეალიზმის მთელი თავისებურება, მთელი მისი მსოფლმხედველობა და, რაც ჩვენთვის მთავარია ამ გამოკვლევაში, მისი იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდი განსაზღვრულია სუბიექტის ფილოსოფიის პრინციპით»³. გერმანული იდეალიზმის სიახლე სწორედ ამ პრინციპზეა აგებული და მისგან გამომდინარეობს. პირველად კანტი დასვამს სუბიექტს თავისი ფილოსოფიის ცენტრში. კ. ბაქრაძე სამართლიანად მიუთითებს, რომ კანტის სუბიექტი არ არის ისეთი ყოვლისმომცველი როგორიც ჰეგელისა, მაგრამ კანტის დიალექტიკაც ხომ არ იყო ისეთი სრული, როგორიც ჰეგელისა. მთავარი ისაა, რომ კანტმა ფილოსოფიის ცენტრში სუბიექტის მოქცევით შესაძლებელი გახადა გერმანული კლასიკური იდეალიზმის დაყენება დიალექტიკის გზაზე. «ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად სუბიექტის აღიარება ეს იყო ახალი სიტყვა ფილოსოფიაში, ფილოსოფიის რეფორმა. ფილოსოფიის იდეალისტურ გზაზე დადგომისა და იდეალისტური დიალექტიკის გამომუშავების საფუძველი»⁴. მკვლევარი უჩვენებს სუბიექტის ადგილს გერმანულ კლასიკურ იდე-

¹ კ. ბაქრაძე დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, გვ. 19.

² Т. А. Буачиц, «К. С. Бакрадзе — Проблема диалектики в немецком идеализме», «Вопросы философии». № 5, 1971, стр. 159.

³ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, გვ. 20.

აღიზრებული, სუბიექტის განუსაზღვრელობას ამ ფილოსოფიურ სისტემაში და მისგან მთელი სინამდვილის გამოყვანის ცდას, რაც კმნიდა იდეალისტურ მონიზმს და იდეალისტურ დიალექტიკას. თუმცა აღმოჩნდა, რომ სწორედ აქ იყო მათი სისტემის დამანგრეველი შინაგანი წინააღმდეგობა. ის, თუ რატომაა დაკავშირებული იდეალისტური დიალექტიკა სუბიექტთან, კ. ბაქრაძის მიერ გაანალიზებულია მთელი შრომის მანძილზე, მაგრამ ავტორი დასაწყისშივე უჩვენებს სუბიექტისა და იდეალისტური დიალექტიკის ერთიანობის საფუძველს. „როგორ არის შესაძლებელი ერთი მომენტიდან მთელი სინამდვილის წარმოება? იდეალიზმს მხოლოდ ერთი გამოსავალი აქვს: ამოსავალ მომენტში — სუბიექტში მისგან განსხვავებულის აღმოჩენა. ვინაიდან ამოსავალი წერტილი მხოლოდ სუბიექტია, ცხადია რომ მან თავისთავში თავისგან განსხვავებული რამ უნდა გამოჩნდეს, თუ ნამდვილად არსებული მხოლოდ სუბიექტი შეიძლება იყოს, გერმანული იდეალიზმის მიხედვით, მაშინ მას უნდა ჰქონდეს თავისთავში გარჩევის განსხვავების... დამყარების უნარი“¹. სუბიექტი, რომელიც თავისთავში მისგან განსხვავებულის აღმოჩენით ვაუცხოებული აღმოჩნდა, ამ განსხვავებულში „თავისი სხვის“ შემეცნებით ისევე უბრუნდება თავისთავს და ესაა სწორედ ის დიალექტიკა, რომლის ბირთვია დაპირისპირებულში იგივეობრივის მონახვა.

მკვლევარი ასაბუთებს, რომ ნამდვილი კანტი არის არა მის ფილოსოფიურ სისტემაში, როგორც ინტერპრეტაციაც უნდა მივცეთ მას, არამედ დიალექტიკის ელემენტებში, რომლებმაც ასახვა პოვეს მისი ფილოსოფიის ძირეულ კატეგორიებში, და რომ ეს დიალექტიკა არაა შემოფარგლული უარყოფითი დიალექტიკით, რომ კანტის კრიტიციზმში მრავლადაა დადებითი დიალექტიკის მომენტები, რომელთა ნიადაგზე აღმოცენდა იდეალისტური დიალექტიკის უკანასკნელი სიტყვა ჰეგელის დიალექტიკის სახით.

ჩვეულებრივ, ჰეგელის დიალექტიკის განხილვა ორი უკიდურესი ფორმით ხდებოდა: ის ან განიხილებოდა როგორც თვითმყოფადი სიდიდე, არ იძებნებოდა განვითარების ის ძაფი, რომელმაც ჰეგელის დიალექტიკამდე მიგვიყვანა, ანდა მიიჩნევდნენ კანტის დიალექტიკის უბრალო გამეორებად. პროფ. კ. ბაქრაძე უარყოფს ორივე ამ უკიდურესობას. მან გერმანული კლასიკური ფილოსოფია კანტიდან ჰეგელამდე გაიზარა როგორც ერთიანი განვითარების ხაზი, რომელშიც იდეალიზმთან ერთად ვითარდებოდა იდეალისტური დიალექტიკაც. მან ხაზი გაუსვა იმ ცალმხრივობას, რის შედეგადაც ყველა მკვლევარს ყურადღების ცენტრში იდგა იდეალიზმის განვითარება, როგორც ფილოსოფიური სისტემისა. ის, რაც მათ მხედველობის გარეშე რჩებოდათ,

¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, გვ. 24.

იყო დიალექტიკის განვითარება. ავტორი აჯამებს ამ ვითარებას და წერს: „არსებულ ლიტერატურაში ფილოსოფიის ისტორიებსა და ცალკეულ მონოგრაფიებში კანტზე, ფიხტესა და შელინგზე ეს მომენტები თითქმის უყურადღებოდ არის დატოვებული... არც დღეს, დასავლეთ ევროპაში ჰეგელიანიზმის ალორძინების ხანაში, აქცევენ დიდ ყურადღებას ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდს. ჰეგელის სისტემა ყურადღებას იბყრობს თავის სისტემობით, მთლიან მსოფლმხედველობითა და რელიგიურ მისტიკურ მხარეებით. ამ მომენტებით მიიზიდავს იგი ფილოსოფოსებს“¹.

მეორე გარემოება, რომელიც ავტორს დაუშვებელ შეცდომად მიიჩნია, ეს არის გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა განხილვა ერთმანეთთან კავშირის გარეშე. „მკვლევართა უმრავლესობა ამა თუ იმ ფილოსოფიურ სისტემას განკერძოებულად, სხვა სისტემებთან კავშირის გარეშე განიხილავენ. მაგრამ კანტის იდეა მხოლოდ კანტის შრომებით შეუძლებელია. კანტის, ფიხტესა და სხვების იდეა შეიძლება მხოლოდ მთელი ეპოქის გათვალისწინებით, იმ გზის განვითარების ჩვენებით, რომლის დასაწყისს კანტი წარმოადგენს, ხოლო ბოლოს ჰეგელი“².

ავტორი ასაბუთებს, რომ მთელ კლასიკურ ფილოსოფიაში გერმანული ფილოსოფიის ამ მთლიანობაში მოცემულია დიალექტიკის განვითარება კანტიდან ჰეგელამდე. ჰეგელის დიალექტიკა არ იყო უსაფუძვლო ან მხოლოდ ჰეგელის შექმნილი; ის მომზადებული იყო ჰეგელის წინამორბედებით. ასე ესმოდა ეს საკითხი ჰეგელსაც, რომელიც მის ფილოსოფიას განიხილავდა როგორც წინამორბედ ფილოსოფიურ სისტემათა განვითარების შედეგს. „ფილოსოფიის ისტორია გვიჩვენებს, რომ სხვადასხვა სახით მოვლენილი ფილოსოფიური მოძღვრებანი ნაწილობრივ მხოლოდ ერთი ფილოსოფიაა განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე, ნაწილობრივ კი ის განსაკუთრებული პრინციპები, რომელთაგან თითოეული რომელიმე სისტემას საფუძვლად უდევს, მხოლოდ ერთი და იმავე მთელის განტოლებები არიან. დროის მიხედვით უკანასკნელი ფილოსოფია ყველა წინამორბედი ფილოსოფიების შედეგია და ამიტომ ყველას პრინციპებს უნდა შეიცავდეს; ამიტომ, თუკი იგი სხვაგვარი ფილოსოფიის წარმომადგენს, ყველაზე უფრო განვითარებულია, ყველაზე უფრო მდიდარია და ყველაზე კონკრეტული“³. ეს გარემოება ჯანდა ავტორის კვლევის ამო-

¹ კ. ბაკაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, გვ. 15—16.

² იქვე, გვ. 17.

³ ჰეგელი, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედია, პირველი ნაწილი, ლოგიკის მეცნიერება, თბილისი, 1962, გვ. 59.

სავალი. ამ საკითხებს მიუძღვნა მან თავისი პირველი და მეორე მონოგრაფია.

კ. ბაქრაძემ კვლევა დაიწყო დიალექტიკის პრობლემებით კანტის, ფიხტეს და შელინგის ფილოსოფიაში და შემდეგ გააგრძელა ჰეგელის დიალექტიკისა და საერთოდ ფილოსოფიის დახასიათებით. სხვაგვარად მას შეუძლებლად მიაჩნია ჰეგელის ფილოსოფიის გაგება, თუ არა იმ მემკვიდრეობასთან კავშირში, რომელიც ჰეგელმა მიიღო კანტის, ფიხტესა და შელინგის სისტემებიდან. ამის შესახებ პროფ. კ. ბაქრაძე წერს: «Философию Гегеля нельзя понять, не рассмотрев основных принципов философии Канта, Фихте и Шеллинга, так как на плечах этих мыслителей стоит Гегель и на предпосылках, заложенных в их системах, строит он последнюю в своем роде систему идеалистической философии»¹.

პროფ. კ. ბაქრაძის შრომა „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ-იდეალიზმში“ იყო პირველი მონოგრაფია, რომელშიც სისტემატურად განიხილებოდა დიალექტიკა კანტის, ფიხტეს და შელინგის ფილოსოფიაში. პროფ. კ. ბაქრაძე დიალექტიკის განვითარებას გერმანულ-იდეალიზმში განიხილავს, როგორც დიალექტიკურ პროცესს. ის, რაც საყოველთაო კანონია, არ შეიძლება თავისთავის კანონიც არ იყოს, რადგან ყოველი განვითარება დიალექტიკურია. დიალექტიკის განვითარებაც უთუოდ დიალექტიკურია. პროფ. კ. ბაქრაძე ამ გზით მიდის. ერთი შეხედვით თითქოს კანტთან ცოტა უნდა იყოს ისეთი, რაც დიალექტიკის სახელს დაიმსახურებს, მაგრამ პროფ. ბაქრაძის შრომაში ნაჩვენებია, რომ კანტის ფილოსოფიაში მრავალი მომენტი დიალექტიკურია. აქ ჯერ კიდევ არ არის დიალექტიკა, მაგრამ არის დიალექტიკის ელემენტები, რომელთაგან განვითარდა შემდგომ ჰეგელის დიალექტიკა. ის, რაც დასაწყისში ჩანასახის სახით იყო, ბოლოს სრულყოფილად წარმოადგა. კანტის ფილოსოფიის მრავალ ელემენტში პოულობს ავტორი დიალექტიკის მომენტებს, სახელდობრ, კანტის მოძღვრებაში: ტრანსცენდენტალური მეთოდის, ლოგიკური და რეალური უარყოფითი - სიდიდეების, შემეცნების, როგორც თვითშემეცნების. ნიუტონის თავისთავად, სინთეზის, ტრიკოტომიის, ტრანსცენდენტალური სუბიექტის, ტრანსცენდენტალური დიალექტიკის და სხვ. შესახებ. ამ მომენტების დაწვრილებით ანალიზი და მათში დიალექტიკის ელემენტების პოვნა არის ამ შრომის ერთ-ერთი ღირსება. უნდა ითქვას, რომ ამ შრომაში კანტის ზოგადი ფილოსოფია კი არაა დალაგებული, არამედ კანტის ფილოსოფიის მხოლოდ ის მომენტებია, რომელნიც დიალექტიკას მოიცავენ. მიუხედავად ამისა, შრომა არ ატარებს კანტის ფილოსოფიის სპორადული და უსისტემო გადმოცემის სახეს (კანტის სისტემა მთელი მისი მრავალფეროვნებით პროფ. ბაქრაძის უკანასკნელ-

¹ К. С. Ба к р а д з е, Система и метод философии Гегеля, 1958, стр. 15.

ლი შრომის „ახალი ფილოსოფიის ისტორიის“ დასასრულს არის მოკლე (კუმული). ავტორი კმაყოფილდება მოკლე გადმოცემით, რომლის დანიშნულებაცაა შეგვიყვანოს კანტის ფილოსოფიის პრობლემატიკაში და მოგვცეს საშუალება, გავიაზროთ მისი ნააზრევის დიალექტიკური მომენტები. ამ გარემოებას ხელი არ შეუშლია მკვლევრისათვის გადმოცემა კანტის ფილოსოფიის ძირითადი მომენტები. ამიტომ აქ ნათლად წარმოიდგინება კანტის თეორიული ფილოსოფია ყველა მისი კატეგორიით. განსხვავებით კანტის ინტერპრეტაციებისაგან, ჰეგლის ჩათვლით, მკვლევარი კანტის ფილოსოფიაში დიალექტიკის არასისტემატიზაციას არ მიიჩნევს იმის საფუძვლად, რომ კანტის ნააზრევში დიალექტიკა შემთხვევითობად მივიჩნოთ. დიალექტიკის ელემენტები კანტის ფილოსოფიაში ავტორს შემდეგნაირად ესახება. ტრანსცენდენტალური მეთოდში დიალექტიკა ვლინდება როგორც წრიული მოძრაობის პირველი ფორმა. ეს დიალექტიკური წრე, უფრო სწორად სპირალი, მდგომარეობს იმაში, რომ ამოსავალი არის ცდა, მეცნიერება, როგორც ფაქტი და საბოლოო წერტილი ისევე მეცნიერებაა, თუმცა უკვე, როგორც არსებობის უფლების მქონე მეცნიერება. „ცდა, როგორც ლოგიკური ფაქტი და მხოლოდ როგორც ასეთი, არის კანტის სისტემაში ამოსავალიცა და მიზანიც“. მაშასადამე, წინსვლას გარკვეულად უკან დაბრუნების ხასიათი აქვს. „ამაშია ტრანსცენდენტალური მეთოდის დიალექტიკური მომენტი, რომელიც კანტმა ნათლად გამოთქვა და, რომელიც შემდეგ თავის სრულ სახეს გამოამჟღავნებს“¹.

მკვლევარი უჩვენებს, რომ ისტორიული კანტი სწორედ ესაა, რადგან კანტის ფილოსოფიის ეს მომენტი შეითვისა გერმანულმა იდეალიზმმა. ის გადაშუშავებული სახით ხდება ფილოსოფიის ძირითადი მეთოდი. შასში „პირველი უკანასკნელია, ხოლო უკანასკნელი — პირველი“ (ჰეგელი). „ეს ორი მომენტი, რომელიც ჩვენ აღმოვაჩინეთ ტრანსცენდენტალური მეთოდში — სახელდობრ, 1) ყოველი წინსვლა სინამდვილეში უკან დაბრუნებას წარმოადგენს და 2) ფანვითარებას აქვს წრიული ხასიათი... — იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდის აუცილებელი ნიშანია“².

კანტის დიალექტიკა უფრო ნათლად ჩანს ფორმალური ლოგიკის გვერდით შინაარსობრივი, ტრანსცენდენტალური ლოგიკის დაფუძნებაში: ფორმალური ლოგიკის კანონების სფეროს შეზღუდვით და მათ გვერდით ტრანსცენდენტალური ლოგიკის პრინციპების დასაბუთებით, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის. კანონის ანალიზური მსჯელობის პრინციპად გამოცხადებით, ხოლო ნამდვილი შემეცნების მომცემი სინთეზური მსჯელობის პრინციპად წინააღმდეგობის აუცილებლობის აღი-

¹ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე. დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, გვ. 38.

² ი ქ ვ ე, გვ. 39.

რებით. მკვლევარის აზრით, კანტმა საფუძველი ჩაუყარა დიალექტიკურ ლოგიკას, რომელმაც თავისი სრული გაშლა ჰეგელთან მიიღო. გერმანული იდეალიზმის წინაშე კანტის დამსახურებაა „ლოგიკაში სუბიექტის ცნებას შეტანა“, იმის მტკიცება, რომ აზრის შინაარსი სუბიექტის მოქმედებაა. მკვლევარი უჩვენებს ამ მიმართებით თანამედროვე ნეოკანტიანელების კანტისაგან დაშორებას. მათ ლოგიკა გაათავისუფლეს სუბიექტისაგან და შინაარსი განასხვავეს აზროვნების აქტისაგან. კანტმა სუბიექტი სინამდვილეს დაუპირისპირა, მაგრამ მათი შერიგებაც მოახერხა იმით, რომ სუბიექტს ონტოლოგიური ტრანსცენზუსი გააკეთებინა თავისთავის გატანით მის გარეთ. „ამ მომენტში ნათლად ჩანს ის აზრი, რომელიც მთავარი იქნება იდეალისტური დიალექტიკის საბოლოოდ ჩამოყალიბებულ სახეში — ჰეგელის სისტემაში: სუბიექტის თავისთავიდან გასვლა, თავისი თავის გაუცხოება, მისი ბუნების სახით წარმოდგენა, თავისი თავის თავისთვის „თავის სხვად“ მოვლინება, როგორც პირველი ეტაპი დიალექტიკურ განვითარებაში“¹. თუ ამას დაემატება კანტის ფილოსოფიიდან აუცილებლობით გამომდინარე, თუმცა კანტის მიერ დაუმუშავებელი, ფილოსოფიური ლოგიკის პრობლემა, რომელიც მისმა მიმდევრებმა დაამუშავეს, როგორც „წმინდა ფონების კრიტიკის“ ლოგიკა და რომელიც დიალექტიკის თვალსაზრისის მაჩვენებელი იქნებოდა, ამით ამოიწურება ის დიალექტიკური მომენტები, რომელთაც მკვლევარი ხედავს კანტის ტრანსცენდენტალური მეთოდის პრობლემაში.

ჩვეულებრივ კანტის დიალექტიკას მკვლევარები ძირითადად ეძებენ კანტის მოძღვრებაში ლოგიკური და რეალური უარყოფითი სიდიდეების შესახებ. ეს მოძღვრება განვითარებულია კანტის წინაკრიტიკული პერიოდის შრომაში: „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen“.

დებორინი, გოგიბერიძე და ასმუსი თვლიან, რომ ეს დიალექტიკა დარჩა წინაკრიტიკული პერიოდის ნააზრევში და კრიტიკულ პერიოდში მას არსებითი გამოძახილი არ ჰქონია. კ. ბაქრაძე არ ეთანხმება არც კანტის ასეთ გაგებას და არც უარყოფითი სიდიდეების შესახებ შრომის ამგვარ დაპირისპირებას კრიტიკული პერიოდის ნააზრევთან. მკვლევარის აზრით, ამ შრომაში დიალექტიკა უდავოა, მაგრამ ისიც უდავოა, რომ ამ დიალექტიკამ თავისი გამოძახილი პოვა კრიტიკულ პერიოდშიც და რომ ეს წინაკრიტიკული პერიოდის შრომა არა თუ არ უპირისპირდება „კრიტიკებს“, არამედ „კრიტიკის“ შესავალადაც შეიძლება დაისახოს. მკვლევარის აზრით, ვერც ერთმა ზემოდასახელებულმა ავტორმა ვერ შეამჩნია, რომ Versuch-ის ძირითადი იდეები „კრიტიკამ“

¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, გვ. 44.

შეითვისა და თავის ორგანულ ნაწილად გახადა. ამას მკვლევარი ასაბუთებს იმითაც, რომ „კრიტიკაში“ აღმოაჩინეს Versuch-ის ძირითად აზრთა გამოვლენას. ის დაწერილებით განიხილავს ამ შრომის შინაარსს. განსაკუთრებით ყურადღებით ეხება ლოგიკურის გვერდით რეალური წინააღმდეგობის დაფუძნებას კანტთან. ასევე სინთეზური მსჯელობის პრობლემას აყენებს და დასკვნის სახით ჩამოაყალიბებს იმ პოზიტიური დიალექტიკის მომენტებს, რომელნიც ამ შრომაშია მოცემული:

„ა) წინააღმდეგობის შეუძლებლობისა და იგივეობის კანონებისათვის გამოყოფილია გარკვეული სფერო — სფერო ანალიზურისა და აბსტრაქტულისა; ბ) ლოგიკური (ფორმალური) საფუძველი განსხვავებულია რეალურისაგან; გ) რეალური სინამდვილის მიმართებანი დაყენებულია ფორმალურ-ლოგიკურისა და კერძოდ წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონის გარეშე; დ) ფორმალურ-ლოგიკურის აბსტრაქტულის დაპირისპირებასთან (A-ნონ-A) ერთად აღმოჩენილია დაპირისპირების ახალი სახე — რეალური წინააღმდეგობა A-B მიმართების სახით; ე) მთელი სინამდვილე დაყვანილია დადებით და უარყოფით ძალთა მოქმედებაზე; ვ) გამოთქმულია აზრი მოვლენებისა და ნივთების ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ“¹.

მკვლევრის აზრით, კანტთან დიალექტიკის მომენტები ყველაზე მეტად შემეცნების თეორიაშია. და ეს იგასაგებიც უნდა იყოს, რადგან სწორედ აქ იჩენს თავს სუბიექტის პრინციპი და შემეცნების გაგება, როგორც თვითშემეცნებისა. როგორც საკუთრივ კრიტიკის მთელი შინაარსი, ასევე ცალკეული ადგილებიც იძლევიან შემეცნების თვითშემეცნებად გაგების საშუალებას. ამავე დროს კანტის სისტემატიკოსებში, განსაკუთრებით ფიხტესთან, კანტი სწორედ ასეა გაგებული და განვითარებული. კანტის მიხედვით ბუნება უპირისპირდება შემეცნებელ სუბიექტს, როგორც მისგან დამოუკიდებელი, მაგრამ ეს ბუნება, როგორც კანონზომიერება, წარმოადგენს ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მოქმედების შედეგს. ბუნება ამ ტრანსცენდენტალური სუბიექტის კორელატია. ტრანსცენდენტალური სუბიექტისათვის სინამდვილე იმანენტურია. შემეცნების პროცესში ემპირიული სუბიექტი გააცნობიერებს ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მოქმედებას. ამ გზით ის ამადლდება ტრანსცენდენტალურ ცნობიერებამდე. ეს ნიშნავს, რომ სუბიექტს უპირისპირდება რაღაც, როგორც მისთვის უცხო, მაგრამ აღმოჩნდება, რომ ის ფაქტიურად სუბიექტის ქმნილებაა, ე. ი. მისი სახეა. ბუნების შეცნობა ტრანსცენდენტალურის შეცნობაა. ეს ნიშნავს, რომ სუბიექტმა თავისი თავი უნდა შეიმეცნოს. მაშასადამე, შემეცნება თვითშემეცნე-

¹ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, გვ. 53.

ბაა. „მთელი სინამდვილე სუბიექტშია და სინამდვილის გასაგებად სუბიექტის ანალიზია საჭირო“. ეს ანალიზი ხორციელდება სუბიექტის გათიშვით იმად, რაზედაც ანალიზი წარმოებს და იმად, ვინც ანალიზს აწარმოებს. ეს გათიშვა დაპირისპირებაა, მაგრამ ამავე დროს მისი მოხსნაც, რადგან ორივე მომენტი სუბიექტისაა. ეს არის „იდეალისტური დიალექტიკის საფუძველი და შინაარსი, უფრო მეტიც, არის თვით იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდი“¹. ეს ის მომენტიცაა, რომელსაც შემდეგ ფიხტე განავითარებს „მე“ და „არა მეს“ დაპირისპირების სახით და რომელიც ჰეგელთან გვევლინება აბსოლუტური იდეის და ბუნების დაპირისპირებაში, ბუნებისა, რომელშიც გადის იდეა იმ მიზნით, რომ თავის თავს დაუბრუნდეს. ამიტომ შეეძლო მკვლევარს ეთქვა კანტის თეორიის ამ მომენტის შესახებ, რომ „ამაზე უფრო ახლოს მისვლა იდეალისტურ დიალექტიკასთან ამ საკითხში კანტისთვის შეუძლებელი იყო. გერმანული იდეალიზმი თავისი განვითარების უმაღლეს მწვერვალზე ჰეგელის სისტემაში ამ მომენტს თითქმის უცვლელად მიიღებს“².

კანტის დიალექტიკის ელემენტების დახასიათებისათვის მკვლევარი იყენებს „მოცემულობისა“ და „თავისთავადი ნივთის“ გარკვეულ ინტერპრეტაციასაც, რომლის საფუძველი კანტის ფილოსოფიაშია. თუმცა იმავე ფილოსოფიიდან საპირისპირო ინტერპრეტაციაც არის შესაძლებელი. მკვლევარი ობიექტურად და ყოველმხრივ განიხილავს ყველა შესაძლო ინტერპრეტაციას და ასკვნის, რომ კანტის „ნივთი თავისთავად“-ის იდეალისტური ინტერპრეტაციის შემთხვევაშიც გვექნება საკმე „მოცემულობისა“ და „ნივთი თავისთავად“-ის, როგორც სასრულოსა და უსასრულოს დიალექტიკასთან. კანტის ფილოსოფიაში ჩაეყარა საფუძველი „დაბოლოებული გონების დაუბოლოებელ გონებად გარდაქმნას“, ეს კი არის „იდეალისტური დიალექტიკის საფუძველი“.

დაწვრილებით განიხილავს მკვლევარი დიალექტიკის ელემენტებს: სინთეზის შესახებ მოძღვრებაში, ცნების თეორიაში და განსაკუთრებით ტრიქოტომიის შესახებ მსჯელობაში, რომელიც ჰეგელის ტრიადის მყარი საფუძველი გახდა. ავტორი აკრიტიკებს იმათ, ვინც კანტთან ტრიქოტომიას გარეგნულად და შემთხვევითად თვლის და აჩვენებს, რომ ტრიქოტომიის პრინციპი ბატონობს კანტის ფილოსოფიის მნიშვნელოვან მომენტებში, სულის უნართა კლასიფიკაციაში, მოძღვრებაში კატეგორიათა შესახებ. „კანტის ფილოსოფიაში მისი სინთეზური პრინციპის მიხედვით ყოველგვარმა დაყოფამ ტრიქოტომიის

¹ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, გვ. 61.

² ი ქ ვ ე, გვ. 62.

სახე უნდა მიიღოს“¹. მაშასადამე, ის აუცილებელია და არა შემთხვევითი. დიალექტიკურია კანტთან ცნების გაგება, როგორც განსხვავებულია სინთეზისა, ასევე მთელი სინამდვილის სინთეზურად განხილვა. აქ არის სწორედ მხონსა შენახვისა და ასევე თავისთავიდან თავის სხვაზე და აქედან თავისთვის ყოფიერებაზე გადასვლის საფუძველი. არანაკლებ მნიშვნელოვანია მკვლევრის ცდა, კანტის „ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა“ გაიაზროს არა მხოლოდ უარყოფითი, არამედ დადებითი დიალექტიკის თვალსაზრისითაც. ეს ახალი მომენტიც დიალექტიკის ისტორიაში. აქ საკმაოდ რთული ამოცანა დაისახა მკვლევარმა, რადგან, როგორც თვითონაც აღიარებს, კანტი დიალექტიკას არსად არ დაშორებია ისე, როგორც ამ ნაწილში, ვინაიდან წინააღმდეგობა აქ გაგებულია როგორც შეცდომა. მიუხედავად ამისა, მკვლევარი ამ ნაწილში პოულობს მომენტებს, „რომლებიც დადებითი დიალექტიკის ელემენტებად გამოდგებიან და რომელთაც მომავალში იდეალისტური დიალექტიკა გადამუშავებული და განვითარებული სახით თავის არსებით ნაწილად გახდის“. ასეთ ელემენტებს მკვლევარი პოულობს გონების ცდაში: დაუბოლოებელი მოაქციოს დაბოლოებულში, უსასრულო — სასრულოში, მისი დაუბოლოებლობა თუ უსასრულობა დაბოლოებულში თუ სასრულოში წარმოადგინოს და აღმოაჩინოს. ასეთივე ხასიათისაა გონების დიალექტიკურობის აუცილებლობა. „დიალექტიკური პროცესის, დიალექტიკური წინააღმდეგობის აუცილებლობა, აი, ის დადებითი მომენტი კანტის ნეგატიურ დიალექტიკაში... რომელიც გერმანული იდეალისტური დიალექტიკის საფუძველი გახდება ფიხტეს შემდეგ“². დადებითი დიალექტიკის ელემენტები ნაპოვნი აქვს მკვლევარს ანტიროშიებზე მოძღვრებაშიც წინააღმდეგობის აუცილებლობის აღიარების სახით. ყოველივე ამის შემდეგ ავტორი აჯამებს კანტის დიალექტიკას და მიუთითებს რა არის საკუთრივ იდეალისტური დიალექტიკის კუთვნილება, რა დარჩა ამ დიალექტიკის ფარგლებში და რა შეიძლება გამხდარიყო მემკვიდრეობითი საფუძველი მატერიალისტური დიალექტიკის აგებისათვის.

პროფ. კ. ბაქრაძეს უსაყვედურებდნენ კანტის იდეალიზაციას, კანტის დასახვას იდეალისტად, კანტის ფილოსოფიაში დუალიზმისა და მატერიალიზმის ელემენტების უგულვებელყოფას. ეს საყვედური უმართებულოა. კანტის ფილოსოფიას ამ მონოგრაფიაში მკვლევარი განიხილავს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ეს საჭიროა კანტის დიალექტიკის გამოსავლინებლად. ამიტომ კანტის ფილოსოფიიდან ის ყურადღებას აქცევს ნივთი თავისთავადის იმ მნიშვნელობას, რომე-

¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, გვ. 87.

² იქვე, გვ. 91.

ლიც დაკავშირებულია საზღვრით ცნებასთან და ამ მხრივ განიხილავს მის ფილოსოფიურ იდეალიზმს. ეს არ ნიშნავს, რომ ის უარყოფდეს კანტის ფილოსოფიაში თავისთავადი ნივთის სხვა მნიშვნელობას ან მატერიალისტურ ტენდენციებს. ამათ ის აღნიშნავს კიდევაც, მაგრამ იქვე მიუთითებს, რომ კვლევის ამოცანა — დიალექტიკის ჩვენება კანტის ნააზრევში — არ მოითხოვს ამ მომენტების განხილვას¹. რაც შეეხება დუალიზმს, არა მარტო კანტის, არამედ მთელ გერმანულ კლასიკურ იდეალიზმს მკვლევარი განიხილავს დუალიზმის განზომილებაში და ხაზს უსვამს იმას, რომ ყოველი ცდა ამ იდეალისტებისა — აეგოთ მონისტური ჩისტემა სუბიექტიდან ამოსვლით — უშედეგოდ დამთავრდა, რადგან ისინი იძულებული არიან, სუბიექტში დაუშვან რაღაც მისგან განსხვავებული და ამდენად დუალისტები არიან. სწორედ ეს დუალიზმი არის მათი დიალექტიკის პირველი უარყოფელიც. რადგან ეს მონოგრაფია ერთ სპეციალურ საკითხს მიეძღვნა, კანტის ფილოსოფიის ყველა მხარე აქ არაა სისტემატურად გაშუქებული. იქ, სადაც ამოცანად კანტის ფილოსოფიის სისტემატური გაშუქება იყო დასახული, მას მხედველობის გარეშე არ დარჩენია კანტის მერყეობა მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის, მაგრამ არც იმის ილუზიას ეძლევა, რომ ამის გამო შეიძლებოდეს კანტის დასახვა მატერიალისტად.

ის ფაქტი, რომ ავტორი კანტის ფილოსოფიაში აღმოაჩენს დიალექტიკის მომენტებს და კანტის დიალექტიკას აცხადებს ჰეგელის დიალექტიკის პირველ ჩანასახოვან ფორმად, სრულიად არ ქმნის რაიმე ილუზიას კანტის ჰეგელთან დაახლოების და კანტის დიალექტიკის ჰეგელის დიალექტიკასთან გაიგივების აზრით. ავტორი მხედველობიდან არ უშვებს ჩანასახისა და რეზულტატის არსებით განსხვავებას და ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ მათ შორის ზღვარის წაშლა შეუძლებელია. „ზემოთ განხილული აზრები კანტის ნააზრევის მხოლოდ ერთ მომენტს გამოხატავს. რამდენადაც ახლო მივიდა კანტი ზემოთ ნათქვამის მიხედვით დიალექტიკის პრობლემასთან, იმდენად დაშორდა მას თავისი ნააზრევის სხვა მხარეებში. ტრანსცენდენტალური მეთოდი და ლოგიკა, რომელშიც უსათუოდ არის დიალექტიკურის მომენტი, ისეა დაშორებული დიალექტიკური მეთოდისა და ლოგიკისაგან, როგორც „წმინდა გონების კრიტიკა“ ჰეგელის „ლოგიკის მეცნიერებისაგან“. ტრანსცენდენტალური ლოგიკა საზოგადოდ მხოლოდ ტრანსცენდენტალურ სინთეზზე მოგვითხრობს. დიალექტიკურ სინთეზს მასში მხოლოდ ჩანასახის ფორმა აქვს. დიალექტიკური ლო-

¹ კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, გვ. 97—99.

გუიკის მთავარი შინაარსი დიალექტიკური სინთეზია, ტრანსცენდენტალური მომენტი მასში მოხსნილი და შენახულია¹.

კანტის დიალექტიკის ამ ანალიზს მოსდევს კანტისა და საერთოდ იდეალისტური დიალექტიკისათვის დამახასიათებელი შინაგან წინააღმდეგობათა დემონსტრირება, იმ წინააღმდეგობათა, რომელთა საფუძველზე იდეალისტური დიალექტიკა თავისთავს უარყოფს. ეს წინააღმდეგობანი უპირველესად გამოწვეულია იმით, რომ დიალექტიკა აუცილებლობით მოითხოვს მონიზმის პრინციპს. ასეთად გამოდის სუბიექტი, მაგრამ აღმოჩნდება, რომ წმინდა სუბიექტი არაა საკმარისი. საჭიროა მასში მისგან განსხვავებულის დაშვება და მონიზმი მიდის დუალიზმამდე. ეს დუალიზმი ხდება არა მხოლოდ კანტის ფილოსოფიის, არამედ მთელი გერმანული იდეალიზმის დამახასიათებელი პრინციპი. მკვლევარი მიუთითებს მრავალ პრინციპულ წინააღმდეგობას, რომელთა ანალიზი აჩვენებს, რომ დიალექტიკა იდეალისტურ ფორმაში შეუძლებელია იყოს ლოგიკური და რომ მან თავისთავს უნდა უღალატოს, ან ფორმა უნდა შეიცვალოს.

კანტთან დიალექტიკის მომენტების ნაკლოვანებათა აღნიშვნის შემდეგ, სანამ უშუალოდ ფიხტეს ფილოსოფიას განიხილავდეს, ავტორი ჩერდება იაკობის, მაიმონის და რაინჰოლდის მიერ კანტის ინტერპრეტაციაზე. ეს ფილოსოფოსები იყვნენ ფიხტეს წინამორბედები კანტის ინტერპრეტაციაში. ფიხტე მათი ნააზრევის უარყოფის გზით მივიდა კანტის საკუთარ ინტერპრეტაციამდე. ფიხტეს ინტერპრეტაცია აღმოჩნდა იდეალიზმის თვალსაზრისით ყველაზე სრულყოფილი. მან გაითვალისწინა კანტის ფილოსოფიის ის წინააღმდეგობა, რომელიც იაკობიმ აღნიშნა და ნივთი თავისთავად დაიყვანა აზრამდე, ფიხტე იყო პირველი ფილოსოფოსი, რომელმაც გააცნობიერა ლოგიკურად მატერიალიზმის მიერ იდეალიზმის და იდეალიზმის მიერ მატერიალიზმის უარყოფის შეუძლებლობა. ისევე, როგორც ზემოთ, ამ ნაწილშიც პროფ. კ. ბაქრაძე მრავალგზის აღნიშნავს, რომ პრინციპულად დიალექტიკა „მხოლოდ იდეალისტური ან მატერიალისტური შეიძლება იყოს“. ის ეძებს განვითარების გზას, რომელსაც მიყვევართ კანტიდან ფიხტემდე. სუბიექტის ფილოსოფია ფიხტესთან მთელი სიცხადით ვლინდება. ფიხტეს თვალსაზრისით, ფილოსოფიის სისტემის ამოსავალი დებულებაა „მე“. პროფ. ბაქრაძე უჩვენებს, რომ ფიხტეს მიერ დამუშავებული მეცნიერების თეორია ფაქტიურად სინამდვილის თეორიაა. ავტორი აჩვენებს ფიხტესთან ფორმა-შინაარსის ერთიანობას, რითაც ფიხტემ გადალახა კანტისეული დუალიზმი და აჩვენა ამ კატეგორიათა დიალექტიკურობა. ასევე დაწვრილებით განხილულია დიალექტიკის საუკეთესო ნიმუში ფიხტესთან თეზისის, ან-

¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, გვ. 95.

ტიფზისისა და სინთეზის სახით. ავტორი უჩვენებს, რატომაა ფიხტეს სისტემა კანტთან შედარებით დიალექტიკის თვალსაზრისით წინ გადადგმული ნაბიჯი. თუ კანტთან დიალექტიკის მომენტები საძებნი იყო, ფიხტესთან დიალექტიკა გაშლილი ფორმითაა მოცემული. მთელი ფილოსოფიური „სისტემა“ დალაგებულია დიალექტიკური მეთოდით, რადგან მთელი სისტემა დიალექტიკური მეთოდის შინაარსს, მის განხორციელებას წარმოადგენს¹. ნივთის თავისთავად მოხსნის შემდეგ სუბიექტს თავისუფლად შეუძლია ააგოს მთელი სინამდვილე და მეცნიერება. ფიხტესთან არის როგორც სინამდვილის დიალექტიკური პროცესი, ასევე მისი შეშეცნების დიალექტიკაც. ეს ორი რიგია, მაგრამ დიალექტიკურ ერთიანობაში სინამდვილე სუბიექტია, მისი მოქმედება და შეშეცნება არის გზა სუბიექტის გადაქცევისა „თავისთავადიდან“ „თავისთვის“ სუბიექტად. აქ ორი მოქმედებაა: ერთი არაცნობიერი და მეორე გაცნობიერებული, ორი აქტია — მოქმედება და გათვითცნობიერება. აღმოჩნდება, რომ აბსოლუტური და შემშეცნებელი სუბიექტი არა მარტო საპირისპიროა, არამედ აბსოლუტური მოქმედებს შემშეცნებელში და ამდენად „მე“ მოქმედებაც არის და ამ მოქმედების გათვითცნობიერებაც. დიალექტიკის პრობლემატიკა ფიხტესთან მრავალფეროვანია. უპირველესად ეს არის დაბოლოებულისა და დაუბოლოებელის პრობლემა, რომელიც გაიშლება თეზისის, ანტითეზისის და სინთეზის ცნებათა გამოყენების გზით. ასეთივე დიალექტიკური ხასიათისაა ფიხტესთან კატეგორიათა დედუქცია, ფორმალური და დიალექტიკური ლოგიკის მიმართების საკითხის გადაწყვეტა და სხვა მხარეები, რომელნიც წიგნში დაწვრილებით განხილვის ობიექტად ხდებიან. ამასთან ერთად, როგორც გზადაგზა, ასევე ცალკე ნაწილში, ავტორი იძლევა ფიხტეს დიალექტიკის კრიტიკას, რომელშიც მითითებულია იდეალისტური დიალექტიკის ძირითადი ნაკლოვანებანი.

იდეალისტური დიალექტიკის განვითარების შემდეგი ეტაპი არის შელინგის დიალექტიკა. ამიტომ ავტორი ფიხტეს შემდეგ განიხილავს შელინგის ფილოსოფიას. ის მიუთითებს ამ ფილოსოფიის დალაგების სიმწელებზე, რაც გამოწვეულია იმით, რომ შელინგს არ ჰქონია ერთიანი სისტემა. ავტორი აქაც შემოზღუდავს თავის ამოცანას შელინგის ფილოსოფიაში მხოლოდ დიალექტიკის მომენტების შესწავლით და არ იძლევა მთელი სისტემის დალაგებას. ავტორის თვალსაზრისით, შელინგის დიალექტიკის ძირითადი საკითხი იგივეა, რაც მთელი იდეალისტური დიალექტიკისა, სახელდობრ, დაბოლოებულისა და დაუბოლოებელის ურთიერთობა. ავტორი აჩვენებს იმ წინსვლას, რომელიც მოხდა დიალექტიკის განვითარებაში ფიხტედან შელინგამდე. მიუთითებს, როგორ მიუახლოვდა შელინგი მთელ რიგ საკითხებში ჰეგელის

¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, გვ. 133.

დიალექტიკას. წიგნში, ერთი მხრივ, შელინგის დიალექტიკა შედარებულა ფიხტეს დიალექტიკასთან და ნაჩვენებია შელინგის დიალექტიკის უპირატესობანი, მეორე მხრივ, შელინგის დიალექტიკა შედარებულა ჰეგელის დიალექტიკასთან და ნაჩვენებია — რაში ვერ მიიყვანა დიალექტიკა ბოლომდე შელინგმა. ამ ანალიზს თან სდევს შელინგის დიალექტიკის კრიტიკა.

პროფ. კ. ბაქრაძის შრომა „დიალექტიკის პრობლემა კანტიდან ჰეგელამდე“ წარმოადგენს იმის ნათელ ილუსტრაციას, თუ როგორ მომზადდა გერმანული იდეალიზმის განვითარებაში ჰეგელის იდეალისტური დიალექტიკა, როგორც ამ ფილოსოფიის განვითარების მწვერვალი. ამ წლებში იწყება მოძრაობა, რომელიც ფილოსოფიაში მუშაობისათვის შეუსაბამო აღმოსფეროს ქმნის. გამოდიან წუნმდებლები, რომლებიც ყოველივე ღირებულს სხვადასხვა იარაღს აკრავენ. ამან ბუნებრივად გამოიწვია ფილოსოფიური აზროვნების დეგრადაცია. ამის პირველი შედეგი იყო ის, რომ 30-იანი წლებიდან შ. ნუცუბიძე და ს. დანელია ფილოსოფიიდან ლიტერატურის პრობლემატიკაზე გადავიდნენ. შ. ნუცუბიძე კითხულობს დასავლეთ ევროპის ლიტერატურის ისტორიას და მუშაობას იწყებს რუსთველისა და ქართული რენესანსის პრობლემებზე. ს. დანელია ამუშავებს რუსული ლიტერატურის პრობლემატიკას. მ. გოგიბერიძე ხელს იღებს თავისი შრომის „შემეცნების აქსიომატური დასაბამის“ გამოქვეყნებაზე. კიტა მეგრელიძე კი — იძულებული ხდება დატოვოს საქართველო. ასეთ ვითარებაში კოტე ბაქრაძე აგრძელებს ფილოსოფიაში მუშაობას, მაგრამ მას გადაუღახავი სიძნელეები დაუდგა წინ. მისი პირველი მონოგრაფია დიალექტიკაზე თავიდანვე იგნორირებულ იქნა. შემდგომში, როდესაც პროფესორმა კ. ბაქრაძემ გადაწყვიტა ეს შრომა წარედგინა სადოქტორო დისერტაციად, წიგნის გამოსვლიდან შვიდი წლის შემდეგ წიგნზე დაიწერა უარყოფითი რეცენზია. რეცენზიაში შრომა განხილულია როგორც სადოქტორო დისერტაცია და გამოცხადებულია უვარგისად არა მარტო საკვალიფიკაციოდ, არამედ საერთოდაც. რეცენზენტი ამახინჯებს წიგნის შინაარსს, ამტკიცებს, რომ კ. ბაქრაძე აიგივებს კანტისა და ჰეგელის ფილოსოფიას, ბრალად დებს ავტორს ნეოჰეგელიანიზმს, რომელსაც „ფაშისტური იდეოლოგიის ერთ-ერთ სახედ“ თვლის და ამტკიცებს, რომ „ამ მიმართულებით მიდის ობიექტურად კ. ბაქრაძის შრომა“. მისი აზრით, კანტი ანტიდიალექტიკოსია, კ. ბაქრაძე კი, კანტის დიალექტიკას ეძებს. რეცენზენტი ცდილობს კ. ბაქრაძეს მიაწეროს კანტის და ჰეგელის ფილოსოფიის გაიგივება. სინამდვილეში, კ. ბაქრაძე ხაზს უსვამს ამ ორი სისტემის განსხვავებას (იხ. გვ. 95—96). რეცენზენტი ენგელსს იმოწმებს კანტის დიალექტიკის უარსაყოფად, მაგრამ არაფერს ამბობს იმაზე,

რომ სწორედ ენგელსი თვლიდა კანტის დამსახურებად დიალექტიკისა-
საქენ დაბრუნებას (იხ. ფ. ენგელსი, ანტი-დიურინგი, გვ. 29, 68, ასევე
ენგელსი, კარლ მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის,
რჩ. ნაწერები, ტ. I, გვ. 419 და სხვ.). იგი იმოწმებს ვ. ი. ლენინის
„ფილოსოფიურ რვეულებს“, მაგრამ დამოწმებული ადგილი არის არა
ლენინის მიერ კანტის ფილოსოფიის შეფასება, არამედ ჰეგელის ლო-
გიკიდან ნაწყვეტი, სადაც ჰეგელი ბრალს დებს კანტს მეტაფიზიკურო-
ბაში. ამ ადგილზე ლენინს მიწერილი აქვს „კანტიანელობა = მეტაფი-
ზიკას“. ლენინს აქ კომენტარი არ გაუკეთებია. მეორე დიდი ბრალდე-
ბა, რომელიც წამოყენებულია რეცენზიაში, ის არის, თითქოს წიგნ-
ში გერმანული კლასიკური ფილოსოფია, კანტიდან ჰეგელის ჩათვ-
ლით, განხილული იყოს, როგორც ღმერთის ფილოსოფია, თეოლო-
გია, იმის საფუძველზე, რომ გერმანული კლასიკური იდეალიზმი
სუბიექტის ფილოსოფიად არის გამოცხადებული. რეცენზენტი აეტო-
რის მიერ მოტანილ კანტის იდეალიზმის დასაბუთებას როგორც სუ-
ბიექტის ფილოსოფიისა, შემდეგნაირად განმარტავს: „ეს უბრალო
უვიცობაა, განა კანტამდე ფილოსოფია არ იდგა იდეალიზმის გზაზე?“
იგი ამტკიცებს, რომ კ. ბაქრაძემ არ იცის იდეალიზმის არსებობა კა-
ნტამდე. მას წიგნის გაკრიტიკების იმდენად დიდი სურვილი ჰქონდა,
რომ ხშირად აეტორს ისეთ რამეს მიაწერს, რასაც მისივე აღიარებით
აეტორი უარყოფს. ასე მაგალითად, რეცენზენტის აზრით, კ. ბაქრაძე
ამახინჯებს კანტის ფილოსოფიას მისი იდეალიზმად გამოცხადებით.
იგი ამტკიცებს, რომ ეს ეწინააღმდეგება კანტის ფილოსოფიის გაგე-
ბას, როგორც „მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის მერყეობისა“
(ლენინი). მაგრამ იქვე აღიარებს, რომ წიგნის აეტორი ცნობს კანტის
დუალიზმს „მასში, როგორც იდეალისტური, ისე მატერიალისტური
ტენდენციების თანაარსებობას“. მან ერთხელაც არ სცადა გაერკვია
სარეცენზიო წიგნში მოცემული ისტორიული და ინტერპრეტირებული
კანტის განსხვავება, კიდევ მეტი, კანტის აზრებს — სუბიექტის მიერ
სინამდვილის შექმნისა და მისი ყოვლისშემძლეობის შესახებ, მიაწერს
წიგნის აეტორს. იგი წერს „სუბიექტი ბაქრაძესთვის არა მარტო
ყველგან არსებულია, არამედ ყოვლისშემძლეცაა“.

რეცენზენტმა ასეთი დამახინჯებანიც არ ჩათვალა საკმარისად და
მიმართა ცილისწამებისა და იარლიყების მიწებების ხერხს. აი რამდე-
ნიმე ნიმუში: „მარქსისა და ლენინის მოთხოვნის საწინააღმდეგოდ
კ. ბაქრაძე ხელს სჭიდებს კლასიკური იდეალიზმის რეაქციულ მხარეს,
ღმერთს. განვიხილოთ უფრო ახლოს ბაქრაძის სუბიექტი — ღმერთი.
ეს მით უფრო აუცილებელია, რომ ღმერთი — სუბიექტი ბაქრაძის
მტკიცების მიხედვით არა მარტო დიალექტიკის „დიალექტიკური სა-
ფუძველია“, არამედ თვით არის დიალექტიკა... დიალექტიკური მეთო-

დი... „მარქსისტი“ კ. ბაქრაძის მიერ აბსოლუტურად მისტიფიკაცი-
ქმნილი. ის იქცევა ბატონ ღმერთის არსის „რეალიზაციის, გამდი-
რების“ და თვითშემეცნების მეთოდად. ყველა ეს „ორიგინალური“
დებულება წარმოადგენს თანამედროვე ნეოჰეგელიანელების ნაწე-
რების უბრალო მოწაფურ გადმოქართულებას“. რეცენზენტს არავი-
თარი საბუთი არ ჰქონდა ასეთი განცხადებისათვის. სწორედ კ. ბა-
ქრაძე იყო ერთ-ერთი პირველი მარქსისტი მკვლევარი, რომელმაც
გერმანულ ფილოსოფიაში დიალექტიკის კვლევა იგაიხადა თავის მო-
ღვაწეობის ალფა და ომეგად, რადგან სწორედ დიალექტიკას თვლიდა
გერმანული ფილოსოფიის მონაპოვრად, საპირისპიროდ ნეოკანტია-
ნელი და ნეოჰეგელიანელი მკვლევრებისა, რომელნიც დიალექტიკას
ჰეგელის ფილოსოფიის ყველაზე სუსტ მხარედ თვლიდნენ და აფასებ-
დნენ მხოლოდ ჰეგელის სისტემას. სწორედ ამ წიგნში აღნიშნავს
ავტორი „არსებულ ლიტერატურაში, ფილოსოფიის ისტორიებსა თუ
ცალკე მონოგრაფიებში კანტზე, ფიხტესა და შელინგზე. ეს მომენტე-
ბი თითქმის უყურადღებოდ არის დატოვებული. უყურადღებობის მი-
ზეზი ისაა, რომ თითქმის არც ერთი ფილოსოფიის ისტორიკოსი და
მკვლევარი დიალექტიკურ მეთოდს არა თუ არ თვლის გერმანული
იდეალიზმის მთავარ აღმოჩენად და მონაპოვრად, არამედ მას არავი-
თარ მეცნიერულ ღირებულებას არ მიაწერს.

არც დღეს, დასავლეთ ევროპაში ჰეგელიანიზმის აღორძინების ხა-
ნაში, აქცევენ დიდ ყურადღებას ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდს: ჰე-
გელის სისტემა ყურადღებას იპყრობს თავისი სისტემობით, მთლიანი
მსოფლმხედველობითა და რელიგიურ-მისტიკური მხარეებით. ამ მო-
მენტებით მიიზიდავს იგი ფილოსოფოსებს“. მთელი წიგნი ჰეგელის
დიალექტიკის უარყოფელთა კრიტიკის შუქზეა დაწერილი. რეცენზენ-
ტი კი სულ სხვა რამეს ამტკიცებს. რამდენად დროული იყო კ.
ბაქრაძის მიერ კანტის დიალექტიკის გამოკვლევა ამას ისიც ადასტუ-
რებს, რომ გამოდის პირველი შრომები მარქსისტებისა კანტზე: დე-
ბორინის, ასმუსის, გოგბერგიძისა და სხვ. ყოველ შემთხვევაში რეცენ-
ზიამ დანიშნულება გაამართლა იმით, რომ მოუსპო წიგნის ავტორს
შესაძლებლობა წარედგინა სადოქტორო დისერტაციად ეს შრომა, და
მისი გამოცემაც შეწყდა.

რაგორი დიდი და მნიშვნელოვანიც უნდა ყოფილიყო გერმანული
კლასიკური იდეალიზმის კვლევა პროფ. კ. ბაქრაძისათვის, ის არ გა-
მხდარა მისთვის თვითმიზანი და არც კვლევის საბოლოო პუნქტი. კ.

ბაქრაძეს აინტერესებდა არა მხოლოდ გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის აყვავების ხანის ანალიზი, არამედ ფილოსოფიის შემდგომი განვითარების ძირითადი გზების საფუძვლიანი შესწავლაც. ის ღრმად იცნობდა თანამედროვე ფილოსოფიის პრობლემატიკას, ამ ფილოსოფიის წარმომადგენელთაგან მრავალი გამოჩენილი ფილოსოფოსისთვის მოუსმენია გერმანიაში და არაერთხელ გამოსულა მათ სემინარებზე. გერმანიიდან დაბრუნების შემდეგ კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის პარალელურად ის იკვლევს თანამედროვე და უახლეს გერმანულ ფილოსოფიას. ამ მიმართულებით მან ჯერ კიდევ 1928 წელს გამოაქვეყნა წერილების სერია სათაურით: „თანამედროვე ფილოსოფია ევროპაში“ (ეჟურნალი „მნათობი“, 1928 წ. № 6—9). ამ წერილების სტრუქტურის გაცნობა წარმოგვიდგენს იმ პრობლემებს, რომლებიც აინტერესებდა პროფ. კ. ბაქრაძეს, როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსს და რომელთა კვლევის შედეგები მან მხოლოდ 60-იან წლებში გამოაქვეყნა მონოგრაფიის სახით. წერილებში ევროპის თანამედროვე ფილოსოფიაზე ავტორი მიმოიხილავს გერმანული ფილოსოფიის ძირითად მიმართულებებს და ტენდენციებს, ამ მიმართულებათა დამოკიდებულებას გერმანული კლასიკური ფილოსოფიისადმი. აქ განხილულია: პოზიტივიზმი, ნეოკანტიანელობის მარბურგისა და ბადენის სკოლები, ჰუსერლის ფენომენოლოგია, ჰუსერლის მიმდევრების ფილოსოფიური ნააზრევი შელერისა და ჰაიდეგერის სახით, ნეოჰეგელიანელები და სხვები. აღსანიშნავია, რომ ამ წერილებში თუმცა მოკლედ, მაგრამ მაინც პირველად მარქსისტულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში განხილული იყო ჰაიდეგერის ნააზრევი, რომელიც ჯერ კიდევ გერმანიაში არ იყო გამხდარი ფართო ბჭობის საგანი. უდავო ფაქტია, რომ პროფ. კ. ბაქრაძის ამ წერილებში მოცემული ფილოსოფიურ მიმართულებათა მიმოხილვა შესავალია ამ მიმართულებათა იმ საფუძვლიანი ანალიზისა, რომელიც განხორციელებულია 1960 წელს გამოსულ მესამე დიდ მონოგრაფიაში ფილოსოფიის ისტორიის სფეროდან სათაურით: «Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии» (წიგნი მოიცავს გერმანული ფილოსოფიის ისტორიის XIX საუკუნის 60-იანი წლებიდან ჰუსერლის ფილოსოფიურ სისტემამდე).

წინამდებარე ტომში დანართის სახით იბეჭდება საბჭოთა ფილოსოფიურ ეჟურნალებსა და პოლონეთის პრესაში გამოქვეყნებული სა-

რეცენზიო წერილები, სადაც ნაჩვენებია ბაქრაძის ნააზრევის მნიშვნელობა თანამედროვე მარქსისტული ფილოსოფიის განვითარებაში. რასაკვირველია, აქ მოცემული რეცენზიებით არ ამოიწურება პროფ. კ. ბაქრაძის მოღვაწეობის შეფასება საბჭოთა და უცხოურ პრესაში; მათ შესახებ უფრო დაწვრილებითაა ლაპარაკი პროფ. კ. ბაქრაძის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ გამოქვეყნებულ სპეციალურ მონოგრაფიაში.

ე. კ. ლ. უ. ა

დინამიკის პრობლემა
გერმანულ ინჟინერებში

წინასიტყვაობა

მარქსისტული ფილოსოფიის ყველაზე აქტუალური საკითხი დიალექტიკური მეთოდია. დიალექტიკურ მეთოდს დიდი ხნის ისტორია აქვს, მაგრამ იგი მხოლოდ XVIII—XIX სს. ჩამოყალიბდა და საბოლოო სახე კლასიკურ გერმანულ იდეალიზმსა და მარქსისტულ ფილოსოფიაში — დიალექტიკურ მატერიალიზმში — მიიღო. ცნობილია, თუ რა დიდი გავლენა მოახდინა გერმანულმა კლასიკურმა იდეალიზმმა მარქსიზმის გამომუშავებაზე. ამის მიუხედავად, თითქმის არ არსებობს არც ერთი გამოკვლევა, რომელიც ამ თვალსაზრისით განიხილავს გერმანულ კლასიკურ იდეალიზმს.

ჩვენი შრომა მიზნად ისახავს ერთი სპეციალური პრობლემის, სახელდობრ, დიალექტიკური მეთოდის განხილვას გერმანულ იდეალიზმში. აქ, ერთი მხრივ, მოცემულია იდეალისტური დიალექტიკის ისტორია გერმანული იდეალიზმის ფარგლებში, მეორე მხრივ კი — ცდა იდეალისტური დიალექტიკის კრიტიკისა. კრიტიკის მიზანია იმ ძირითადი შინაგანი წინააღმდეგობის აღმოჩენა, რომლის გამოც იდეალისტური დიალექტიკა თავის თავს ვერ ამართლებს და ამიტომ უარყოფილ უნდა იქნეს. აქვე აღნიშნულია იდეალისტური დიალექტიკის ის მომენტები, რომლებიც მხოლოდ იდეალიზმთან არიან დაკავშირებული და მასთან ერთად მოიხსენიებიან. ხაზგასმულია მომენტები, რომლებიც მხოლოდ იდეალისტური დიალექტიკის კუთვნილებას არ წარმოადგენენ და ამიტომ, გადაშუშავების შემდეგ, შესაძლებელია ახალი მსოფლმხედველობის — დიალექტიკური მატერიალიზმის მომენტებად გადაიქცნენ. ამასთან დაკავშირებით, დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით, ეს ნაკლოვანებანი კრიტიკულად არის დაძლეული და ნაჩვენებია გზები იდეალისტური დიალექტიკის მატერიალისტურ დიალექტიკად გარდაქმნისათვის.

ჩვენი პრობლემა ერთ-ერთია იმ სისტემაში, რომელიც გერმანულ იდეალისტურ მსოფლმხედველობას წარმოადგენს. ამიტომ არ შეგვეძლო ლოგიკისა და დიალექტიკის მომენტების დაკავშირება საზოგადოების იმ სოციალურ-ეკონომიურ პირობებთან, რომლებშიც გერმანული იდეალისტური ფილოსოფია აღმოცენდა. რაც შეეხება გერმანულ-

ლი იდეალიზმის თავისებურებას, მის შინაარსს, აქ მისი დაკავშირება საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიურ პირობებთან არა თუ შესაძლებელია. არამედ აუცილებელიც არის.

გერმანული იდეალისტური ფილოსოფიის გაგება როგორც სუბიექტის. თავისუფალი და დაუბოლოებელი სუბიექტის ფილოსოფიისა, რომელიც ჩვენს შრომაშია მოცემული, ადვილად აიხსნება იმ სოციალურ-ეკონომიური პირობებით, რომლებშიც უხდებოდა მოღვაწეობა გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენელთ.

იმ დროს, როდესაც საფრანგეთის ბურჟუაზიამ რევოლუციის საშუალებით მთელი ევროპა დაიპყრო, გერმანიის დაუძლურებულმა ბურჟუაზიამ „კეთილი ნებისყოფის“ ცნებამდე მიაღწია, ამბობს მარქსი („წმინდა მაქსი“). საფრანგეთის ლიბერალური ბურჟუაზიის სოციალურ-პოლიტიკური იდეები კანტს გადმოაქვს გერმანიის ფილოსოფიურ ენაზე. ჯერ კიდევ 1842 წ. მარქსი კანტის ფილოსოფიას ახასიათებს როგორც „საფრანგეთის რევოლუციის გერმანულ თეორიას“. საფრანგეთის რევოლუციის სოციალური ფილოსოფია კანტმა გადმოიტანა გერმანული ლიბერალიზმის აბსტრაქტულ ენაზე („წმინდა მაქსი“). „პიროვნება და მისი თავისუფლება“ — საფრანგეთის რევოლუციის ეს ლოზუნგი გერმანიაშიც ფეხს იკიდებს, მაგრამ გერმანიის ბურჟუაზია იმდენად სუსტია ეკონომიურად, რომ მას ამ ლოზუნგის განხორციელება არ შეუძლია; იგი მხოლოდ ოცნებობს მასზე. ამ პერიოდში, წერს მარქსი, გერმანიის ბურჟუაზია „განაგრძობდა თავისი პატარა საქმეების კეთებას და დიდი ილუზიების განვითარებას“. გერმანული ლიბერალიზმი მხოლოდ ოცნებაა ნამდვილ ლიბერალიზმზე. „კეთილი ნებისყოფა“ თავისუფალ ნებისყოფად, ადამიანის თავისუფალ ნებისყოფად იქნა განსაზღვრული. საფრანგეთის დიდი რევოლუციის ლოზუნგები გერმანიის ფილოსოფიის აბსტრაქტულ ენაზე „თავისუფალი სუბიექტის“ იდეად ითარგმნა.

კანტი არ ყოფილა ბუნებით რევოლუციონერი, მაგრამ იგი პირველი იყო მათ შორის, ვინც საფრანგეთის რევოლუციის „ფილოსოფიურ თეორიას“ ქმნიდა. ცხადია, მის სისტემაში „თავისუფალი სუბიექტის“ იდეამ ვერ მიიღო საბოლოო სახე.

ფიხტე ასწორებს კანტის ამ ნაკლს. იგი „აზრებში“ ახდენს იმ რევოლუციას, რომელიც საფრანგეთის ბურჟუაზიამ სინამდვილეში მოახდინა. 1792 წ. ფიხტე წერს „სიტყვას“. მასში იგი ევროპელი თავადებისაგან მოითხოვს აზროვნების თავისუფლებას, რომელსაც „ისინი აქამდე ჩაგრავენ“. ერთი წლის შემდეგ ფიხტე საფრანგეთის რევოლუციის ნამდვილ იდეოლოგად გამოდის. იგი აქვეყნებს ნარკვევს: „Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution“, სადაც მოცემულია რევოლუციის

აპოლოგია. რევოლუცია გერმანიაში შეუძლებელი იყო სოციალურ-ეკონომიური პირობების გამო. რევოლუციის პათოსმა ფილოსოფიაში პოვა გამოსავალი. ალბათ არსად ჩანს ფილოსოფიისა და რევოლუციის კავშირი ისე ნათლად, როგორც გერმანულ იდეალიზმში. დიალექტიკური მეთოდი შემთხვევით არ გამომუშავებულა ამ პერიოდში. დიალექტიკური მეთოდი — რევოლუციის ეს ფილოსოფიური ეპოქა — სწორედ რევოლუციის პირობებში დაიბადა.

ფიხტეს ფილოსოფიაში პიროვნებისა და მისი თავისუფლების იდეა უკვე საბოლოოდ იღებს აბსოლუტური, თავისუფალი სუბიექტის სახეს, ხოლო აბსოლუტური სუბიექტის, როგორც ერთისა და მთლიანობის, თვითგაორება და გაორებულ ნაწილთა შემეცნება უკვე არის დიალექტიკის შინაარსი და არსება (შდრ. «Раздвоение единого и познание противоречивых частей его... есть суть (одна из «сущностей», одна из основных, если не основная, особенностей или черт) диалектики. Так именно ставит вопрос и Гегель»).

ლიტერატურის ჩამოთვლა აქ, წინასიტყვაობაში, ან ბოლოში, მოკლებულია ყოველგვარ აზრს: შრომები, რომელთაც ვეყრდნობით, მითითებულია თავის ადგილზე. რადგან ყველა ფილოსოფოსის თხზულებათა სრულ კრებულებზე ამჟღავნად ხელი არ მიგვიწვდებოდა, სხვადასხვა გამოცემები გამოვიყენეთ. ზოგიერთი შრომის ორიგინალის უქონლობის გამო მითითება გვიხდებოდა მის თარგმანზე, რაც აღნიშნულია კიდევ.

აქვე გვინდა აღვნიშნოთ ერთი გარემოება: ასმუსის ახალ წიგნში «Диалектика Канта» (გვ. 81) გამოთქმულია ჩვენი ინტერპრეტაციის მსგავსი აზრი კანტის ტრიქოტომიის პრინციპზე. უნდა ითქვას, რომ ჩვენი შრომა დაწერილია 1928 წლის ზაფხულს და წარდგენილია 1929 წლის მარტის დასაწყისში საგნობრივ კომისიაში. ამიტომ ასმუსის ეს შრომა ვერ იქნებოდა ტექსტში მოხსენიებული.

დასასრულ. უღრმეს მადლობას მოვახსენებ ჩემს მასწავლებელს პროფ. შ. ნუცუბიძეს, რომლის სემინარებში დავიწყე პირველად ფილოსოფიისა და კერძოდ გერმანული იდეალიზმის პრობლემების შესწავლა. წლების განმავლობაში მისი ხელმძღვანელობით მუშაობა, გერმანიაში მივლინება, მრავალი რჩევა შემდეგშიც — ყოველივე ეს მთავარი პირობა იყო ჩემს მუშაობაში.

ლიტერატურის ძეგნაში დიდი დახმარება გამიწია დოც. ლ. ანდრონიკაშვილმა. მან მომცა საშუალება მესარგებლა მისი მდიდარი ბიბლიოთეკით. ამისათვის მას დიდ მადლობას მოვახსენებ.

ასევე დიდ მადლობას ვუძღვნი დოც. ს. ყაუხჩიშვილს, მ. ჯანდიერს, რომელნიც წიგნის გამოცემისა და კორექტურის გასწორების საქმეში ძალიან დამეხმარნენ.

1929 წლის თებერვალი

§ 1. გამოკვლევის მეთოდისათვის. გერმანული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარება მე-18 საუკუნის ბოლოდან მე-19 საუკუნის ორმოცდაათიან წლებამდე შეიძლება ორ დიდ პერიოდად დაიყოს. პირველი პერიოდი იწყება კანტის „Kritik der reinen Vernunft“-ით, გაივლის ფიხტეს „Wissenschaftslehre“-ს, შელინგის Transzendentalphilosophie“-სა და „Identitätssystem“-ს და განვითარების უმაღლეს მწვერვალს ჰეგელის „Phänomenologie“-ში, „Logik“-სა და „Encyclopaedie“-ში მიაღწევს.

ამ პერიოდის მთლიანობა ეკვს არ იწვევს. მთლიანობის მომასწავებელია ის ძირითადი ხაზი, რომლითაც ვითარდება ფილოსოფიური აზრი კანტიდან ჰეგელამდე — ეს არის ხაზი დიალექტიკური მეთოდის გამომუშავებისა გერმანულ იდეალიზმში. გერმანულმა იდეალიზმმა შთამომავლობას უანდერძა გარკვეული სახით გამომუშავებული დიალექტიკური მეთოდი, რომელმაც ფორმალურად სრულყოფილი სახე ჰეგელის სისტემაში მიიღო. განვითარება იმ გზით, რომელიც აირჩია გერმანულმა იდეალიზმმა, აღარ შეიძლებოდა — ჰეგელმა დააბოლოვა ეს პერიოდი¹.

მეორე პერიოდი იწყება ჰეგელით, გაივლის როგორც საფეხურს ფოიერბახს და მთავრდება მარქსისა და ენგელსის მატერიალისტურ-დიალექტიკური მსოფლმხედველობით.

პირველი პერიოდი არის იდეალისტური დიალექტიკის განვითარებისა და ჩამოყალიბების პერიოდი. მეორე კი — ამ იდეალისტური

¹ ენგელსის თქმით, ჰეგელის ფილოსოფია არის «закключительный фазис философского движения со времен Канта», Ф. Энгельс, Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.

დიალექტიკის მატერიალისტურ დიალექტიკად გარდაქმნის ან, უფრო ზოგადად, დიალექტიკური მატერიალიზმის გამომუშავების ხანა.

ჩვენი გამოკვლევის საგანია მე-18—19 საუკუნეების ფილოსოფიური აზროვნების საერთო განვითარების მხოლოდ პირველი პერიოდი, კერძოდ გერმანული იდეალიზმი კანტიდან ჰეგელამდე. და აქაც, ამ პერიოდში, ჩვენს მიზანს შეადგენს არა მთელი ეპოქის ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების ყოველმხრივი შესწავლა, არამედ მხოლოდ ერთი საკითხის, სახელდობრ, დიალექტიკის საკითხის გამოკვლევა.

დიალექტიკური მეთოდის პრობლემას დიდი ხნის ისტორია აქვს, მაგრამ მხოლოდ გერმანულმა იდეალიზმმა გამოაცხადა დიალექტიკური მეთოდი უნივერსალურ მეთოდად და, რაც მთავარია, მხოლოდ გერმანული იდეალიზმის მიერ საკითხის დასმიდან და მისი საერთო მსოფლმხედველობიდან გამომდინარეობდა აუცილებლობით იდეალისტური დიალექტიკა. დაბოლოს, მხოლოდ გერმანულმა იდეალიზმმა შეძლო ფორმალურად დამაკმაყოფილებელი სახე მიეცა ამ მეთოდისათვის. იდეალისტური დიალექტიკა თავისი დამთავრებული სახით ჰეგელის სისტემაშია მოცემული, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ჰეგელისათვის არ იყო მომზადებული ის პირობები და წინამძღვრები, რომელთა საფუძველზე შექმნა მან ახალი მეთოდი.

ახალი მეთოდის ელემენტები უხვად გვხვდება კანტის, ფიხტეს, შელინგისა და რომანტიზმის მსოფლმხედველობაში. ეს ელემენტები გერმანული იდეალიზმის განვითარების პროცესში მთლიანი მეთოდის მომენტებად გამოდიან, მომენტებად, რომლებიც მიუთითებენ ახალ მეთოდზე და რომლებიც აუცილებლობით მოითხოვენ მათთვის სისტემატური სახის მიცემას.

არსებულ ლიტერატურაში, ფილოსოფიის ისტორიებსა თუ ცალკე მონოგრაფიებში კანტზე, ფიხტესა და შელინგზე ეს მომენტები თითქმის უყურადღებოდ არის დატოვებული¹. უყურადღებობის მიზეზი ისაა, რომ თითქმის არც ერთი ფილოსოფიის ისტორიკოსი და მკვლევარი დიალექტიკურ მეთოდს არა თუ არ თვლის გერმანული იდეალიზმის მთავარ აღმოჩენად და მონაპოვრად, არამედ მას

¹ ამ მხრით გამონაკლისს წარმოადგენს თანამედროვე საბჭოთა ლიტერატურა. აქ აღსანიშნავია Д. С. Б. О. Р. И. Н.-ის წერილები კანტსა და ფიხტეზე (Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. I, III; უფრო ადრე წერილი ფიხტეზე, იხ. Вестник Коммунист. Академии) და წერილი ჰეგელსა და მარქსზე (ეს არის პირველი ცდა იდეალისტური დიალექტიკის საფუძვლების გამოკვლევისა); А. С. М. У. -ის შრომა «Диалектический материализм и логика» და მ. გ. გ. ბ. ე. რ. ი. ძ. ი. ს. „მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე“.

არავითარ მეცნიერულ ღირებულებას არ ჰქონდა. ვინდებდნენ, მაგალითად, ფიქრობს, რომ ჰეგელის ფილოსოფია არ არის არსებითად დაკავშირებული დიალექტიკურ მეთოდთან და რომ შესაძლებელია ჰეგელის ფილოსოფიური სისტემის გაგება დიალექტიკური მეთოდის გარეშე.

ილინი წერს: „დიალექტიკა არ არის ჰეგელის ფილოსოფიის არც მთავარი შინაარსი და არც მისი უდიდესი მიღწევა“¹. სხვა გამოკვლევებში დიალექტიკური მეთოდი „აბსურდულ მეთოდად“ მოაჩნიათ („absurde dialektische Methode“, „unfruchtbares, eintöniges Geklapper“)². ჰარტმანი ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდს თითქმის სოფისტიკაზე დაბლა აყენებს³.

ნათელია, დიალექტიკური მეთოდის ამგვარი შეფასებისას მკვლევარს არ აინტერესებს არც ეს მეთოდი და არც მისი ის მომენტები, რომლებიც კანტის, ფიხტესა და შელინგის სისტემებში უსათუოდ იჩენენ თავს.

არც დღეს, დასავლეთ ევროპაში ჰეგელიანიზმის აღორძინების ხანაში, აქცევენ დიდ ყურადღებას ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდს: ჰეგელის სისტემა ყურადღებას იპყრობს თავისი სისტემობით, მთლიანი მსოფლმხედველობითა და რელიგიურ-მისტიკური მხარეებით. ამ მომენტებით მიიზიდავს იგი ფილოსოფოსებს.

თუ ჰეგელის სისტემაში დიალექტიკური მეთოდი „უნაყოფო“ და „აბსურდულია“, ცხადია, რომ მკვლევარი აღარ ცდილობს იმის გამოკვლევას, თუ როგორი აუცილებლობითა და თანდათანობით წარმოიშვა იგი. ის გამოკვლევის გარეშე ტოვებს მისი გაძომუშაების საკითხს წინა პერიოდის ფილოსოფიურ სისტემებშიც. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ თითქმის ვერც ერთი ფილოსოფიის ისტორიკოსი თუ მკვლევარი კანტზე მსჯელობისას ვერ ხედავს იმას, რომ დიალექტიკური მეთოდი მხოლოდ ჰეგელის შემოქმედება კი არაა, არამედ მთელი გერმანული იდეალიზმისა და რომ ჰეგელმა მას მხოლოდ საბოლოო და სისტემატური სახე მისცა.

მეორე მხრივ, ასეთი უყურადღებობის მიზეზი თვით გამოკვლევის მეთოდშია. საქმე ის არის, რომ მკვლევართა უმრავლესობა ამა თუ იმ ფილოსოფიურ სისტემას განკერძოებულად, სხვა სისტემებთან კავშირის გარეშე განიხილავს. მაგრამ კანტის გაგება მხოლოდ კანტის შრომებით შეუძლებელია. კანტის, ფიხტესა და სხვების გა-

¹ И л ь и н, Философия Гегеля, как учение о конкретности бога и человека, т. I, стр. 119.

² E. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik, II Teil, S. 212, 236.

³ იქვე.

გება შეიძლება მხოლოდ მთელი ეპოქის გათვალისწინებით, იმ გზის განვითარების ჩვენებით, რომლის დასაწყისს კანტი წარმოადგენს, ხოლო ბოლოს — ჰეგელი. ჰეგელის თქმით: «Когда философия начинает рисовать своей серой краской по сердцу, это показывает, что некоторая форма жизни постарела, и своим серым по серому философия может не омолодить, а лишь понять ее: сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек»¹.

ეპოქის დასასრულს შუქი ეფინება ამ პეროდში მიმდინარე მოვლენებს. ჰეგელმა დაამთავრა გერმანული იდეალიზმის განვითარების ეპოქა, რამაც შესაძლებელი გახადა კანტის, ფიხტესა და შელინგის ფილოსოფიური სისტემების სწორი გაგება. თვით ჰეგელის სისტემის გაგებაც მისი სკოლის დაშლისა და ამ სკოლიდან დიალექტიკური მატერიალიზმის წარმოშობის შემდეგ გახდა შესაძლებელი. უნდა აღვნიშნოთ ერთი მომენტი: ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ყოველთვის იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდი, — რადგან დიალექტიკური მეთოდის განვითარება კანტიდან ჰეგელამდე არის იდეალისტური დიალექტიკის განვითარება, — იმ სახით, როგორც ეს ჰეგელმა ჩამოაყალიბა. ამიტომ კანტის, ფიხტესა და სხვ. განხილვის დროს ჩვენი მიზანია მათ ნააზრევში ყოველთვის ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის მომენტების აღმოჩენა. ეპოქის დამთავრების შემდეგ უფრო ნათელია ის, თუ რას და როგორ აზროვნებდნენ ამ ეპოქის წარმომადგენლები. გერმანული იდეალიზმის განვითარების უკანასკნელი ეტაპი ჰეგელია. გამოკვლევის მეთოდისათვის, ცხადია, რა დასკვნა გამომდინარეობს აქედან: კანტი გვიანტერესებს ჩვენ იმდენად, რამდენადაც მის ნააზრევში დიალექტიკური მეთოდის მომენტებს აღმოვაჩენთ. ფიხტესა და შელინგის ნააზრევიც ამდენად არის გამოკვლევის საგანი.

გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენელთა განხილვა მთელი იდეალიზმის განვითარების კონტექსტში სხვა მხრივაც არის აუცილებელი. როგორც ვთქვით, შეუძლებელია კანტის გაგება ფიხტე-ჰეგელის გარეშე, ისევე როგორც შეუძლებელია ფიხტეს გაგება შელინგისა და, უმთავრესად, ჰეგელის გარეშე. კანტი სწორედ მისმა მიმდევრებმა და, პირველ რიგში, ფიხტემ გაიგო. რაც შეეხება ფიხტეს, მისი სწორი გაგება გერმანული იდეალიზმის შემდეგი განვითარების საქმეა. საინტერესო ილუსტრაციას წარმოადგენს ზემო-გამოთქმული აზრისათვის თანამედროვე ფილოსოფია, რომელმაც კანტით დაიწყო („უკან კანტისაკენ“) და ხელახლა განვლო განვითარების ის გზა, რომელიც უფრო ღრმად და კონსეკვენტურად გაიარა უკვე გერმანულმა იდეალიზმმა კანტიდან ჰეგელამდე.

¹ Гегель, Соч., т. VII М.—Л., 1934, стр. 17.

ნათელია ის მთლიანობა, რომელსაც წარმოადგენს გერმანული იდეალიზმის განვითარება. ამ მთლიანობაში თანდათანობით ჩამოყალიბდა დიალექტიკური მეთოდი. დიალექტიკური მეთოდის საუცხოო სურათს წარმოადგენს მისივე განვითარება — კავშირი გერმანული იდეალიზმის სისტემებს შორის. ეს კავშირი არის არა მხოლოდ ლოგიკური, არა მხოლოდ იმ სახისა, რომელზედაც მოგვიტობენ ფილოსოფიის ისტორიკოსები, როდესაც ახასიათებენ, მაგალითად, კავშირს დეკარტსა და სპინოზას, ლოკსა და იუმს შორის, არამედ დიალექტიკური: მთელი მოძრაობა ერთი მიმართულებით, სადაც განსხვავებული მომენტები ერთ მთლიანობას წარმოადგენენ, სადაც დასაწყისში (კანტი) მოცემულია უკვე *implicit* რეზულტატი (ჰეგელი), ხოლო რეზულტატში ჩანს და შენახულია როგორც დასაწყისი, ისე გზა დასაწყისიდან რეზულტატამდე. დიალექტიკური მეთოდის განვითარება გერმანულ იდეალიზმში, როგორც ყველა განვითარება, თვითონ არის დიალექტიკური.

ჩვენს ნაშრომში გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენლები გარკვეული თვალსაზრისით იქნებიან განხილული. ამასთან დაკავშირებით ისმის ინტერპრეტაციის საკითხი. ინტერპრეტაციის გარეშე შეუძლებელია კანტის ფილოსოფიური სისტემის განხილვა. K. Fischer, Vaihinger, Cohen, Bauch, Paulsen — აი კანტის ზოგიერთი ინტერპრეტატორი, ყველა რომ არ ჩამოვთვალათ. თითოეულ მათგანს თავისებური მიდგომა და გაგება აქვს კანტის სისტემისა. ზოგი კანტის ფილოსოფიის „ობიექტურად“ დალაგებას ცდილობს, ზოგს მისი აზრების რევიზია და სისტემატიზაცია აქვს მიზნად. ამისდა მიუხედავად არსებობს ცნება „ისტორიული“, „ტრადიციული“ კანტისა, რომლისაგან განსხვავებენ „სისტემაში მოყვანილ“ კანტის ფილოსოფიას. უნდა ითქვას, რომ სინამდვილეში დღეს აღარ არსებობს „ისტორიული“ კანტი. როდესაც თანამედროვე ინტერპრეტატორი მსჯელობს იმის შესახებ, რომ „ისტორიული“ კანტი ასეთი და ასეთია, რომ მის ინტერპრეტაციამდე კანტი არ იყო გაგებული, ავიწყდება, რომ მისი ინტერპრეტაცია ახალს თითქმის არაფერს შეიცავს, რომ ის იმეორებს გზას, რომელიც გერმანულმა იდეალიზმმა ასი წლის წინათ განვლო.

რომელია „ისტორიული“ კანტი და რომელი — ნამდვილი: ის, რომელიც ამბობდა, რომ ნივთები თავისთავად არსებობენ მოვლენათა მიღმა და მათ მიზეზს წარმოადგენენო, თუ ის, რომელიც ფიქრობდა, რომ ბუნება, სინამდვილე გონების მიერ შექმნილი კანონზომიერებაა და ნივთი თავისთავად მხოლოდ რეგულატური იდეაა, ყოველგვარი

მიზეზობრიობის გარეშე მყოფი; ის, რომელიც ამტკიცებდა, რომ გრძნობიერება პასივი და რეცეპტივია, თუ ის, რომლის აზრითაც გრძნობიერების ფორმებიც გონების ფუნქციებს წარმოადგენენ და ამიტომ მრავალსახიანობის მომწესრიგებელნი არიან.

ცხადია ის გაუგებრობა, რომელიც ამგვარ ინტერპრეტაციებში ბატონობს. საქმე ის არის, რომ კანტი ყველგან წარმოდგენილია არა-დიალექტიკურად, განკერძოებულად, მთელი ეპოქისაგან და მთელი გერმანული იდეალიზმისაგან გათიშულად. ჰეგელის ტერმინებით რომ ვთქვათ, კანტი განხილულია არა კონკრეტულად, არამედ აბსტრაქტულად. ნათელია ამ შემთხვევაში, თუ რამდენად იქნება დაშორებული გამოკვლევა ნამდვილი კანტისაგან. ნამდვილი კანტი არის ისტორიული კანტი — კანტი, როგორც ერთი მომენტი გერმანული იდეალიზმისა, კანტი, როგორც დასაწყისი გარკვეული მოძრაობისა, რომელშიაც უკვე *implicite* რეზულტატი არის ნაგულისხმევი¹.

ამრიგად, დიალექტიკური მეთოდის განვითარების საკითხი გერმანულ იდეალიზმში დიალექტიკურად უნდა იქნეს განხილული. ჩვენთვის გერმანული იდეალიზმის ყოველი წარმომადგენელი საინტერესოა დიალექტიკური მეთოდის დამუშავების მხრივ როგორც რგოლი ერთი მთლიანობისა, რომლის თითოეული მომენტი მხოლოდ ამ მთლიანობაში არის გასაგები. ყოველი მომენტი მაჩვენებელია იმ ახლის, მომავლის, რომელსაც ის დაუთმობს ადგილს, ხოლო ეს მომავალი, ახალი უკვე პირველში არსებობს ჩანასახის სახით.

ეს მით უფრო ხაზგასასმელია, რადგან, ჩვენი აზრით, ყველაზე ღირებული, რაც გერმანულმა იდეალიზმმა დაუტოვა ფილოსოფიურ აზროვნებას, სწორედ დიალექტიკური მეთოდი იყო.

§ 2. სუბიექტის ფილოსოფია და იდეალისტური დიალექტიკა-გერმანული იდეალიზმის ფილოსოფია არის სუბიექტის ფილოსოფია. ჩვენ განგებ არ ვამბობთ „სუბიექტური ფილოსოფია“, რადგან ამ ტერმინს იმდენი განსხვავებული გაგება აქვს, რომ შესაძლებელია ჩვენი აზრი მან სრულიად გაუგებარი გახადოს. რასაკვირველია, სუბიექტის ფილოსოფია საბოლოოდ მაინც სუბიექტური ფილოსოფიის ხასიათს მიიღებს, მაგრამ არის მაინც განსხვავება იმას შორის, რასაც საზოგადოდ სუბიექტივიზმს უწოდებენ და იმას შორის, რასაც გერმანული იდეალიზმი წარმოადგენს. გერმანული იდეალიზმი თვლის, რომ სუბიექტი არ არ.ა.ს. მხოლოდ

¹ Fr. Brünstäd, Untersuchungen zur Hegels Geschichte, Bd. I, Einleitung: Aufgabe u. Methode der Hegelforschung (1909 წ.). ავტორი ფიქრობს მომავალში, გამოკვლევის მეორე ნაწილში დაამტკიცოს, რომ კანტის სისტემაში უკვე არის მოცემული ჰეგელის მთელი ფილოსოფია.

სუბიექტური, რომ ის სუბიექტურისა და ობიექტურის გარეშე არსებობს, მათზე მაღლა დგას, ან სხვანაირად, სუბიექტი ნამდვილად ამავე დროს ობიექტიც არის.

მართლაც, როდესაც ჰეგელის სისტემაში სუბიექტი მთლად შთანთქავს მთელ სინამდვილეს და სინამდვილე სუბიექტის ფარგლებში მოექცევა, სუბიექტის ფილოსოფია სინამდვილის ფილოსოფიად იქცევა. აქ არის სწორედ ის მომენტი, რომელიც საშუალებას გვაძლევს ჰეგელის იდეალიზმის უარყოფას მის მიერ შემუშავებული ზოგიერთი პრინციპი და, პირველ რიგში, დიალექტიკური მეთოდი შევითვისოთ და ჩვენი მსოფლმხედველობისათვის გამოვიყენოთ.

მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ, რა დადებითი მომენტებიც არ უნდა ახასიათებდეს მთელ გერმანულ იდეალიზმს, მისი ძირითადი თვალსაზრისი მაინც იდეალისტურია, ხოლო მისი იდეალიზმის პრინციპი და შინაარსი არის სუბიექტი. გერმანული იდეალიზმის მთელი თავისებურება, მთელი მისი მსოფლმხედველობა და, რაც ჩვენთვის მთავარია ამ გამოკვლევაში, მისი იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდი განსაზღვრულია სუბიექტის ფილოსოფიის პრინციპით. „ჰეგელისათვის აზროვნების პროცესი, რომელსაც იგი იდეის სახელწოდებით დამოუკიდებელ სუბიექტად აქცევს, არის სინამდვილის დემიურგი“¹ (ხაზი ჩვენია. კ. ბ.).

გერმანული იდეალიზმის ფილოსოფიური სისტემების სიმძნელო და გაუგებრობანი სულ ადვილი გადასალახავი გახდება, თუ სუბიექტის პრინციპი ნათლად იქნება გათვალისწინებული. გერმანული იდეალიზმის სისტემებისათვის მთავარია იმ გარემოების გაგება, რომ ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი არის სუბიექტი, რომელზედაც დამოკიდებულია ყველაფერი და რომლითაც ყველაფერი უნდა აიხსნას. „Es kommt nach meiner Einsicht, welche nur durch die Darstellung des Systemes selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und aufzudrücken“².

აქ არის გამოთქმული გერმანული იდეალიზმის კვინტესენცია.

რასაკვირველია, ასე ნათლად და მკაფიოდ ეს აზრი მხოლოდ ჰეგელის სისტემაში გვხვდება, მაგრამ გერმანული იდეალიზმი და

¹ K. M a r k s, Капитал, т. I, Предисловие ко второму изданию.

² „ჩემი აზრით, რომელიც თვით სისტემაში უნდა გამართლდეს, ქვეშაობიერება უნდა გვესმოდეს არა როგორც სუბსტანცია, არამედ ამავე დროს როგორც სუბიექტი“ (H e g e l, Phänomenologie des Geistes, Hrsg. v. O. Weiss. S. 14): ჰეგელი სწორედ იმიტომ უარყოფს სპინოზიზმს, რომ მასში პრინციპად სუბსტანცია აღიარებული და არა სუბიექტი.

კერძოდ იდეალისტური დიალექტიკა ხომ თავისი საბოლოო სახით ამ სისტემაშია მოცემული. და როგორც დიალექტიკური მეთოდი თანდათანობით განიცდის განვითარებას კანტიდან ჰეგელამდე, ისე ეს აზრი, რომელიც იდეალისტური დიალექტიკის საფუძველია, უფრო და უფრო მკაფიო სახეს იღებს.

ჯერ კიდევ კანტი თავისი ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის შექმნით ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ცენტრში სუბიექტს დასვა. ტრანსცენდენტალური მეთოდის მთელი თავისებურება. მთელი მისი შინაარსი სუბიექტის ცნებას ემყარება. ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად სუბიექტის აღიარება ეს იყო ახალი სიტყვა ფილოსოფიაში, ფილოსოფიის რეფორმა, ფილოსოფიის იდეალისტურ გზაზე დადგომისა და იდეალისტური დიალექტიკის გამომუშავების საფუძველი.

ეს სუბიექტი არ არის ინდივიდუალური, ემპირიული სუბიექტი. ამით განსხვავდება გერმანული იდეალიზმის სუბიექტის ფილოსოფია სუბიექტური ფილოსოფიისაგან. „ტრანსცენდენტალური სუბიექტი“, „ტრანსცენდენტალური აპერცეფცია“, „ცნობიერება საზოგადოდ“, „აბსოლუტური სუბიექტი“, „აბსოლუტური სული“ (Geist) სხვადასხვა ტერმინებია პრინციპულად ერთი და იმავე შინაარსის გამოსახატავად. გერმანული იდეალიზმის დასაწყისში, კანტის ფილოსოფიაში სუბიექტის პრინციპი ჯერ კიდევ არ არის სავსებით გაშლილი და განვითარებული. ამისდა მიუხედავად სუბიექტის ცნებას უკვე ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში ცენტრალური ადგილი უკავია. როგორც ქვემოთ დავინახავთ, სუბიექტის ცნება იქნება სწორედ ის მომენტი, რომელიც კანტის ფილოსოფიაში დიალექტიკურის ცნებას დაედება საფუძველად.

მართალია, ისე ხაზგასმით არა, როგორც ეპოქის დამთავრებისას, მაგრამ მაინც საკმაოდ ნათლად არის გათვალისწინებული სუბიექტის მნიშვნელობა ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში. Beck-ისადმი გაგზავნილ ერთ-ერთ წერილში (16/17 ოქტ. 1792 წ.) კანტი წერს: „Meinem Urteile nach kommt alles darauf an, dass da im empirischen Begriffe des Zusammengesetzten die Zusammensetzung nicht vermittelst der blossen Anschauung und deren Apprehension, sondern nur durch die selbsttätige Verbindung des Mannigfaltigen in der Anschauung gegeben, und zwar in ein Bewusstsein überhaupt (das nicht wiederum empirisch ist) vorgestellt werden kann“¹. აქ ჯერ კიდევ არის ლაპარაკი

¹ Briefwechsel, Bd. II, S. 361.

ტერმინს „ცნობიერება საზოგადოდ“ (Bewusstsein überhaupt) კანტი „წმინ-

ინტუიცივაში მოცემული მასალის შესახებ, მაგრამ უკვე ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ფარგლებში იქნება ცდა ამ მასალის გადალახვისა და სუბიექტის განუსაზღვრელობის დამყარებისა.

საქმე ის არის, რომ სუბიექტის სიღრმეში აღმოჩნდება მომენტი, რომლის სახეობად გამოვა მასალით შეზღუდული ტრანსცენდენტალური ცნობიერება. კანტი განსაზღვრავს, შემოფარგლავს თეორიულ სუბიექტს, რათა პრაქტიკული სუბიექტისათვის შემოქმედების სფერო დარჩეს. მაგრამ თეორიული სუბიექტი სინამდვილეში — თავის სიღრმეში ბოლოს და ბოლოს პრაქტიკულია. სუბიექტი შემოსაზღვრავს თავის თავს, თავის თავს თეორიულად გახდის, რომ თავის თავს, როგორც პრაქტიკულ სუბიექტს, სამოქმედო ასპარეზი დაუტოვოს. ასეთია დასკვნა, რომელსაც ფიხტე ლოგიკურად გააკეთებს. გადაჭარბება არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ ფიხტე ამ შემთხვევაში დასკვნას კი არ აკეთებს, არამედ უფრო ნათლად და გარკვეულად ამბობს იმას, რაც უკვე *implicite* იყო ნათქვამი კანტის ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში.

ფიხტეს *Wissenschaftslehre*-ში სუბიექტის ცნება სისტემის აღფა და ომეგაა. მთელი სისტემა არის რეფლექსია სუბიექტის შემოქმედებაზე, მთელი დიალექტიკური მეთოდი არის სუბიექტის შემოქმედებითი პროცესი. სუბიექტის მოქმედება (*Tathandlung*), თავისი თავის დადგენა არის პროცესის დასაწყისი. სუბიექტის მისწრაფება დაუბრუნდეს თავის თავს ან, უფრო ზუსტად, სუბიექტის დაბრუნება (*zurückkehren*) თავის თავში, რაც იღეაში მოხდება, არის პროცესის ბოლო.

შელინგისა და ჰეგელის სისტემებში სუბიექტის ფილოსოფია საბოლოო სახეს იღებს. ჰეგელის ფილოსოფია არის „სულის“ — სუბიექტის ფილოსოფია („*Philosophie des Geistes*“), ხოლო შელინგი უკვე გარკვეულად წერს სუბიექტზე, როგორც ფილოსოფიის პრინციპზე („*Vom Ich als Prinzip des Philosophie*“).

აქედან ცხადია, რომ მართლაც მთელი გერმანული იდეალიზმში, — და სწორედ ამიტომ არის ის იდეალისტური მსოფლმხედველობა, — სუბიექტის ფილოსოფიას წარმოადგენს. სულ ადვილი გასაგებია ამ პრინციპიდან იდეალისტური დიალექტიკის გამომუშავება. სულ ადვილია იმის გაგება, თუ რატომ მიიღო დიალექტიკურმა მეთოდმა გერმანულ იდეალიზმში თავისი განსაკუთრებული სახე.

და გონების კრიტიკის“ პირველ გამოცემაში ჭერ კიდევ არ იცნობს. „პროლეგომენებში“ იგი სუთყერ გვხვდება. „კრიტიკის“ მეორე გამოცემაში, როცა მთლიანად იქნა გადამუშავებული „განსჯის ცნებების ტრანსცენდენტალური დელუქციის“ თავი (§§ 15—27), ამ ცნებამ გამოკვეთილი სახე მიიღო.

თქმა იმისა, რომ სუბიექტი არის გერმანული იდეალიზმისა და კერძოდ იდეალისტური დიალექტიკის პრინციპი, არ არის სავსებით საკმარისი, საჭიროა მისი უფრო დეტალური დახასიათება:

სინამდვილეში არაფერია სუბიექტის გარეშე, ხოლო ეს სუბიექტი სწორედ მისი თავისებური მდგომარეობის გამო განუსაზღვრელია, რადგან მის გარეშე არ არის არაფერი, რაც მას განსაზღვრავდა. გერმანული იდეალიზმისათვის საკითხი გარკვეულად არია დასმული: ერთი საწყისიდან — სუბიექტიდან, რომლის გარეშე არაფერი არ არის, მთელი სინამდვილის მრავალსახიანობა უნდა იქნეს გამოყვანილი. მონისტური მსოფლმხედველობა გერმანული იდეალიზმისა და დიალექტიკური მეთოდის ერთი დამახასიათებელი თვისებათაგანია. ვადაჭრით შეიძლება ითქვას, რომ მონიზმის გარეშე გერმანული იდეალიზმი ვერ შექმნიდა დიალექტიკურ მეთოდს.. როგორ არის შესაძლებელი ერთი მომენტიდან მთელი სინამდვილის წარმოება? იდეალიზმს მხოლოდ ერთი ამოსავალი აქვს: ამოსავალ მომენტში — სუბიექტში მისგან განსხვავებულის აღმოჩენა. ვინაიდან ამოსავალი წერტილი მხოლოდ სუბიექტია, ცხადია, რომ მან თავის თავში თავისაგან განსხვავებული რამ უნდა გამოანახოს. თუ ნამდვილად არსებული მხოლოდ სუბიექტი შეიძლება იყოს გერმანული იდეალიზმის მიხედვით, მაშინ მას უნდა ჰქონდეს თავის თავში გარჩევის, განსხვავების (unterscheiden) დამყარების უნარი. „თავისი თავის თავის თავში განსხვავება“ (sich in sich selbst unterscheiden) არის სუბიექტის ძირითადი უნარი. სუბიექტის ამგვარმა თვისებამ უნდა უშველოს იდეალიზმს სინამდვილის აგების პროცესში. თუ სუბიექტი თავის თავში თავისი თავისაგან განსხვავებულს აღმოაჩენს, მაშინ იგი დაუპირისპირდება მისგან განსხვავებულს. სუბიექტმა ჭერ არ იცის, რომ მისგან განსხვავებული მისივე მომენტია, „მისი სხვაა“. ჰეგელის თქმით, მთელი ეს პროცესი „თითქოს სუბიექტის ზურგს უკან“¹ მიმდინარეობს, მაგრამ სინამდვილეში ეს განსხვავებული „მისი სხვაა“. ეს „მისი სხვა“, ე. ი. სუბიექტისაგან განსხვავებული, მაგრამ მაინც სუბიექტის მომენტი (იგი ხომ სუბიექტმა აღმოაჩინა თავის თავში), ევლინება სუბიექტს როგორც მისგან განსხვავებული საგანი, სინამდვილე. სუბიექტი შეიცნობს მას და დაინახავს, რომ ეს განსხვავებული საგანი, სინამდვილე თვითონ ის, სუბიექტია. სუბიექტი, რომელიც იყო თავისთავად (an sich), აღმოაჩენს რა თავის თავში „თავის სხვას“ (sein Anderes), გაუცხოვდება (Anderssein) და საბოლოოდ „თავისი სხვას“ შეც-

¹ „...gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht“, Hegel, Phänomenologie d. Geistes, S. 72

წობით თავის თავს შეიცნობს, თავის თავს დაუბრუნდება, გახდება an und für sich.

ამ პროცესზე დაწვრილებით ქვემოთ გვექნება საუბარი. აქ მხოლოდ ზოგადი სქემის მოხაზვა იყო საჭირო იმის გასაგებად, თუ როგორ ააგებს სინამდვილეს გერმანული იდეალიზმი სუბიექტის ცნებიდან ამოსვლით. ჩვენ ვხედავთ, რა გზით მიდის იგი. ეს გზა არის სწორედ იდეალისტური დიალექტიკის შინაარსი. სუბიექტიდან სინამდვილისაკენ და სინამდვილეში სუბიექტის მიერ თავისი თავის დანახვა, ე. ი. სინამდვილიდან უკან სუბიექტისაკენ დაბრუნება. ცნობილი ტრიადა აქ კარგად ჩანს. მთელი ამ პროცესის მიზანი სუბიექტის მიერ თავისი თავის განხორციელებაა. სუბიექტი მოძრაობს, გადის თავის ფარგლებს გარეთ, რომ გამოცდილებით გამდიდრებული დაუბრუნდეს თავის თავს, როგორც ცნობიერ სუბიექტს.

დიალექტიკური პროცესის გამოსახატავად გერმანული იდეალიზმში ამ პერიოდში ფართოდ იყენებს სხვა ტერმინებსაც, სახელდობრ. განსჯასა (Verstand) და გონებას (Vernunft).

განუსაზღვრელი, დაუბოლოებელი სუბიექტი — გონება გადის თავისი ფარგლებიდან, ქმნის სინამდვილეს და ამით თავის თავს განსაზღვრავს, თავის თავს დაბოლოებულად აქცევს. სუბიექტი, როგორც დაბოლოებული გონება, განსჯას წარმოადგენს. სუბიექტი შეიცნობს სინამდვილეში თავის თავს და ამით თავის დაუბოლოებლობას აღადგენს.

ბრძოლა განსჯისა გონებასთან ან გონებისა თავის თავთან ერთი ძირითადი მომენტთაგანია იდეალისტური დიალექტიკისა. ჩვენთვის სრულიად საკმარისია ზემონათქვამი იმის ნათელსაყოფად, რომ იდეალისტური დიალექტიკის ძირითადი საფუძველი მართლაც სუბიექტია. მთელი გერმანული იდეალიზმი სუბიექტის ფილოსოფიას წარმოადგენს. ამით აიხსნება ის თავისებურება, რომელიც ახასიათებს იდეალისტურ დიალექტიკას. ზემოთ აღნიშნული იყო, რომ სუბიექტი შთანთქავს მთელს სინამდვილეს და დიალექტიკურ პროცესს, რომელიც აზრში, სუბიექტში მიმდინარეობს, მთელ სინამდვილეზე გადაიტანს. გერმანული იდეალიზმისათვის სულ ადვილი იყო დიალექტიკური მეთოდის სინამდვილეზე გავრცელება, რადგან თვითონ სინამდვილე დიალექტიკურ განვითარებას წარმოად-

გენს¹. უაღრესად იდეალისტურ კონცეფციაში უკვე იყო ჩანასახი იმ ახალი გზისა, რომლითაც შემდეგ დიალექტიკური მეთოდი გადა-
მუშავდა. საკმარისი იყო დაუბოლოებელი სუბიექტის მოხსნა, და-
ჩებოდა მხოლოდ რეალურად არსებული სინამდვილე, რომელშიაც
თვითონ ჰეგელის აზრითაც კი, დიალექტიკის კანონები ბატონო-
ბენ².

¹ როგორც ჩანს, ჰეგელს ძალიან ღრმად ჰქონდა განვითარებული რეალობის
გრძნობა. მისი ისტორიის ფილოსოფიის, ფილოსოფიის ისტორიისა და თვით რელიგი-
ის ფილოსოფიის ბევრი ადგილი რეალისტისა და მატერიალისტის ნაწერს ჰგავს. ამ
მხრივ აღსანიშნავია „Phänomenologie des Geistes“, რომელშიც საკითხი ისეა დას-
მული, — განვითარების პროცესი ცნობიერების „ზურგს უკან“ მიმდინარეობს, —
რომ აზრთა წყობა ბევრ შემთხვევაში წმინდა მატერიალისტურია: საგანი, სინამდვი-
ლე განსაზღვრავს ცნობიერების ფორმებს. საკვირველია ის გარემოება, რომ ამ შრო-
მას ნაკლებ ყურადღებას აქცევენ და ამიტომ ბევრი არ იცნობს ჰეგელის დიალექტი-
კის ისეთ შედეგს, როგორც არის „Herrschaft und Knechtschaft“ და სხვა.

მაგრამ აქედან სრულიად არ გამომდინარეობს ჰეგელის მატერიალისტური ინ-
ტერპრეტაცია: ჰეგელი მაინც იდეალისტია და მისი სისტემის ძირითადი აზრი მდგომარ-
ეობს იმაში, რომ „Das Ganze ist das Subjekt“.

² სუბიექტის მოხსნით დიალექტიკურ მეთოდს ჩამოსცილდება ზოგიერთი მომენ-
ტი, რომელიც სუბიექტის ცნების შედეგია და მხოლოდ იდეალისტურ დიალექტიკას
ახასიათებს. ასეთია უპირველეს ყოვლისა ტელეოლოგიზმი, რომელიც იდეალისტურ
დიალექტიკის აუცილებელი მომენტია. ამაზე ქვემოთ.

I. კანტის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია

§ 8. საკითხის დასმა. კანტის ფილოსოფიის ზოგადი მიმოხილვით ჩვენ შევექმნით ფონს, რომელზედაც შესაძლებელი გახდება ზოგიერთი, — მეთოდისა და კერძოდ დიალექტიკის პრობლემისათვის აუცილებელი, — საკითხის დეტალური განხილვა. კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“ (აგრეთვე „პროლეგომენების“) აზრთა მსვლელობის ძირითადი ხაზების გამოაშკარავება ამჯერად ჩვენთვის საკმარისია.

კანტის ფილოსოფია ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიაა. მას მიზნად აქვს გაარკვიოს შემეცნების შესაძლებლობის პირობები. შემეცნების პირობები მსჯელობის პირობებია, რადგან ყოველი მეცნიერული შემეცნება მსჯელობაში პოვებს თავის გამოხატულებას, ანუ ფრო ზუსტად, ყოველი მეცნიერული შემეცნება არის მსჯელობა. ამგვარად შემეცნების საკითხი მსჯელობის საკითხამდეა დაყვანილი. კანტი განიხილავს შემეცნების მხოლოდ იმ სახეს, რომელიც ჩვენს ცოდნას გააფართოებს, რომელსაც ობიექტური და აუცილებელი ხასიათი აქვს. ცნების გაშლა, მისი შინაარსის გაგება მსჯელობის საშუალებით არ აფართოებს ჩვენს ცოდნას. ასეთი მსჯელობა ანალიზურია. ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიას არა აქვს საქმე ანალიზურ მსჯელობასთან. მისი რეფლექსიის ობიექტი სინთეზური მსჯელობაა, მსჯელობა, რომელიც ცნების გარეთ გადის და აკავშირებს ცნებასა და ცნებისაგან განსხვავებულს ან ცნებებს ცნებისაგან განსხვავებულის საშუალებით. სინთეზური მსჯელობისათვის საჭიროა ინტუიციასა და აღქმაში მოცემულის გამოყენება: მსჯელობის სუბიექტში არ უნდა იგულისხმებოდეს მსჯელობის პრედი-

კატი, წინააღმდეგ შემთხვევაში მსჯელობა ცნების გაშლაა, ანალიზურია.

მაგრამ არც ზემოთ დახასიათებული სინთეზური მსჯელობა წარმოადგენს ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ობიექტს. კავშირი სუბიექტსა და პრედიკატს შორის სინთეზურ მსჯელობაში შეიძლება შემთხვევითი და სუბიექტური ხასიათისა იყოს. მეცნიერული შემეცნება კი ობიექტური და აუცილებელი ხასიათისაა. მაშასადამე, მხოლოდ ობიექტური და აუცილებელი სინთეზური მსჯელობა შეიძლება იყოს ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ობიექტი. არავითარი ცდა არ გვაძლევს ობიექტურსა და აუცილებელ მსჯელობას. ამიტომ ობიექტური და აუცილებელი მსჯელობა არის არა ცდისეული, არამედ ცდაზე ადრეა, აპრიორულია.

სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობა არის პირველი ობიექტი, რომლის კვლევა და ანალიზი ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის საგანს შეადგენს. ისმის კითხვა: არსებობს თუ არა ამგვარი მსჯელობა და, თუ არსებობს, რა პირობებია მისი არსებობისა?

კრიტიციზმის ჩვეულებრივი გაგებით, კანტი ამ ორ საკითხს ორი განსხვავებული მიდგომით გადაწყვეტს: მეტაფიზიკური და ტრანსცენდენტალური დედუქციებით. რომელიმე ცნების აპრიორული ხასიათის დამტკიცება წარმოადგენს მეტაფიზიკურ დედუქციას. მეტაფიზიკურ დედუქციაში აღმოჩენილი აპრიორული ცნების გამოყენება შემეცნების შესაძლებლობის დასამტკიცებლად, ანუ დამტკიცება დებულებისა, რომ აპრიორული ცნება არის შემეცნების პირობა, წარმოადგენს ტრანსცენდენტალურ დედუქციას.

კანტს იმთავითვე აქვს მიღებული შემეცნების ორი პრინციპი: გრძნობიერება და განსჯა. ამის მიხედვით „კრიტიკის“ მთელი პირველი ნაწილი შეიცავს მეტაფიზიკურსა და ტრანსცენდენტალურ დედუქციებს გრძნობიერებისა და განსჯის სფეროში.

§ 4. ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა. მეტაფიზიკური დედუქცია ამტკიცებს, რომ დრო და სივრცე აპრიორული ხასიათისაა. საგნებისაგან შეიძლება მოვახდინოთ აბსტრაქცია, დროისა და სივრცისაგან ამგვარი აბსტრაქციის მოხდენა შეუძლებელია. ცდა არ გვაძლევს დროისა და სივრცის ცნებას, რადგან თვით ცდა დროისა და სივრცის წინასწარი დაშვებით შეიძლება არსებობდეს. დრო და სივრცე არაა ცნებები, ისინი ინტუიციები არიან. ცნებას აქვს თავისი სპეციფიკაცია, რომელიც ამ ცნებაში (unter sich) იგულისხ-

¹ „Die Quelle“ კანტის ტერმინოლოგიით „პრინციპს“ ნიშნავს და არა „წყაროს“. ეს საკმარისი სიხალით აქვს დამტკიცებული E. Frank-ს. იხ. მისი Das Prinzip der dialektischen Synthesis, S. 18—19.

მება. დროისა და სივრცის ნაწილები კი არ წარმოადგენენ ცნების ამგვარ სპეციფიკაციას. ისინი ერთ დროსა და ერთ სივრცეში არიან როგორც მისი ნაწილები და არა მათ ქვეშე. ცნება დისკურსიულია, დრო და სივრცე კი — ინტუიციური წარმოდგენები. ამგვარი საბუთებით, კანტის აზრით, დამტკიცებულია: 1) დროისა და სივრცის აპრიორობა და 2) დროისა და სივრცის ინტუიციური ხასიათი. ამით მეტაფიზიკური დედუქცია დამთავრებულია.

მათემატიკას, გეომეტრიას, მექანიკას საფუძვლად უძევს დრო და სივრცე. ნათელია, რომ მათი დებულებანი აპრიორულ-სინთეზური ხასიათისანი არიან. „ამგვარად ჩვენი ცნება დროისა ახსნის სინთეზურ-აპრიორულ დებულებათა შესაძლებლობას“. „წმინდა მათემატიკის შესაძლებლობა ტრანსცენდენტალური დედუქციის საშუალებით არის ახსნილი“¹.

დრო და სივრცე მათემატიკის შესაძლებლობის პირობებია. მაგრამ არა მარტო მისი პირობები: დრო და სივრცე მთელი სინამდვილის პირობებია, რამდენადაც ისინი ცდისა და ცდის მოვლენების პირობებსაც წარმოადგენენ. ჩვენი გრძნობიერება შთაბეჭდილებათა მიღების უნარია. გრძნობიერება არის პირობა, რომლის გარეშე ჩვენს ცნობიერებაში ვერ შევა ვერც ერთი შთაბეჭდილება. გრძნობიერება რეცეპტივია, პასივია იმდენად, რამდენადაც მისთვის შეგრძნებებია მოცემული, შეგრძნება კი არის საგნის მოქმედება ჩვენს გრძნობიერებაზე². გრძნობიერებას, რომელიც შთაბეჭდილებათა მიღების უნარია და ამიტომ რეცეპტივია, აქვს თავისი ტრანსცენდენტალური ფორმები—დრო და სივრცე, რომლებითაც ის შეგრძნების ქაოსს აწესრიგებს. ამიტომ შეგრძნებათა მთელი მრავალსახეობა დროსა და სივრცეში განლაგდება. დროსა და სივრცეში მოწესრიგებული შეგრძნებები მოვლენებს წარმოადგენენ. დრო და სივრცე არის, ამრიგად, ცდის მოვლენების არსებობის პირობები.

კანტის ფილოსოფია არის არა მარტო მათემატიკის ფილოსოფიური თეორია და ამდენად შემეცნების თეორია, არამედ სინამდვილის მოვლენათა თეორიაც.

თუ გრძნობიერებისაგან დამოუკიდებელი საგანი არის ნივთი თავისთავად, დრო და სივრცე, როგორც გრძნობიერების ფორმები, ვერ იქნება ასეთი. დრო და სივრცე არც მოვლენებია, რადგან ისინი თვითონ ქმნიან პირველად მოვლენას. დრო და სივრცე რეალურად არსებული საგნებისაგან განსხვავებით იდეალურია. მათ ცდის მოვლენებისათვის კონსტიტუტიური მნიშვნელობა აქვთ, ამიტომ

¹ Kant, Kritik d. r. Vernunft, §3—5 (Hrsg. v. Kehrbach).

² იქვე, § 1.

მათ რეალობაც ეკუთვნის. მათი იდეალობა ტრანსცენდენტალურია, ხოლო რეალობა — მხოლოდ ემპირიული და არა აბსოლუტურა.

§ 5. ტრანსცენდენტალური ლოგიკა. კანტის თეორია ცდის თეორიას. „წმ. გონების კრიტიკის“ პირველ ნაწილში — ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში, რომლის სქემა ზემოთ იყო განხილული, მოცემულია მხოლოდ ცდის თეორიის დასაწყისი — მოვლენათა თეორია. დროსა და სივრცეში დალაგებული შეგარძნება მოვლენას წარმოადგენს. გრძობიერება, რომელზედაც აქამდე გვქონდა საუბარი, არის ინტუიციის უნარი. იგი ჯერ არ ქმნის ცდას, რადგან ცდა შემეცნებაა, ე. ი. მსჯელობაა. ხოლო მსჯელობის უნარი არის განსჯა (Verstand). მსჯელობა სინთეზია ინტუიციაში მოცემულია აღქმა, შეგარძნება და არა მათი კავშირი, სინთეზი. განსჯის ცნება სინთეზის მატარებელია. განსჯის ცნება-კატეგორია აკავშირებს მოვლენებს, ქმნის საგანს, ცდას, ობიექტურ შემეცნებას. კატეგორია განსჯისეულია, ე. ი. სუბიექტურია, მისი ფუნქცია კი — ობიექტური. კატეგორიათა ტრანსცენდენტალური დედუქციის მიზანია დაამტკიცოს სუბიექტური ცნებების ობიექტური მნიშვნელობა.

ტრადიციული ლოგიკის მსჯელობათა ფორმების განხილვით კანტი აყალიბებს 12 ძირითად კატეგორიას. გრძობიერება გვაძლევს მასალას, კატეგორიები წარმოადგენენ სინთეზის წესს. სინთეზი აპრიორულია, რადგან მხოლოდ მისი საშუალებით იქმნება საგანი, ცდა. ისმის კითხვა: როგორ შეიძლება სუბიექტურმა ცნებებმა შექმნან ობიექტური საგანი? მხოლოდ იმ საშუალებით, რომ ეს კატეგორიები არის აქტები ერთის, არაინდივიდუალური ცნობიერებისა, რომელიც ყველა წარმოდგენის მთლიანობა და ყოველი შემეცნების უზოგადესი პრინციპია — ეს არის წმინდა თვითცნობიერება, ტრანსცენდენტალური აპერცეფცია.

საგანი განხორციელებულ კანონს, კანონზომიერებას წარმოადგენს. ბუნება არის კანონთა სამყარო¹, ხოლო კანონი შექმნილია ტრანსცენდენტალური ცნობიერების მიერ. შემეცნებელი კი არ აღმლაჩენს ბუნებაში კანონს, არამედ იგი თვითონ ქმნის ამ კანონსა და კანონთა სამყაროს, ე. ი. ბუნებას (die Natur).

შემეცნებელი არის არა ინდივიდი, არამედ შემოქმედი ცნობიერება საზოგადოდ. შემეცნებელი სუბიექტი, როგორც ინდივიდი, „იმეორებს“ ტრანსცენდენტალურ ცნობიერებას. შემეცნების პროცესში ის ამაღლდება ტრანსცენდენტალურ ცნობიერებამდე. ყველაზე ნათლად აქ არის ნაჩვენები ტრანსცენდენტალური იდეალობისა და ემპირიული რეალობის შინაარსი. ტრანსცენდენტალური

¹ Kant, Prolegomena, § 14.

აპერცეფციისათვის კანონთა სამყარო, ბუნება მისი შემოქმედებაა და ამიტომ იგი იდეალურია და არა რეალური. შემეცნებელი სუბიექტისათვის არსებობს მისგან დამოუკიდებელი, ემპირიული და რეალური სინამდვილე. ერთ მომენტში ხდება ამ ორი მხარის გადანასკვა და მოხსნა: შემეცნებელი სუბიექტი ჭეშმარიტი შემეცნებისას ამაღლება ტრანსცენდენტალურ აპერცეფციამდე და აღმოაჩენს, რომ ემპირიულ-რეალურად არსებული ბუნება მისთვის მისი ცნობიერების ტრანსცენდენტალურ მომენტში მისივე შექმნილია და ამიტომ მხოლოდ ტრანსცენდენტალურადაა იდეალური. შემეცნების, ცდისა და ცდის საგნების შესაქმნელად საჭიროა სინთეზი, სინთეზი მასალასა და ფორმას (კატეგორიას) შორის, რადგან მასალა უფრომოდ ბრმა არის, ხოლო ფორმა უმასალოდ — ცარიელი. კავშირი, სინთეზი კი მათ შორის შეუძლებელია: მასალა მხოლოდ გრძობადია, ფორმა კი — მხოლოდ წმინდა. აქ თავს იჩენს მესამე უნარი — წარმოსახვის უნარი, რომელიც გრძობიერებასა და გონებას აერთებს და რომელსაც შეუძლია კატეგორიის გრძობადად წარმოდგენა. წარმოსახვის უნარი სუბსუმციის საშუალებით მასალას დაუკავშირებს ფორმას. თითოეულ კატეგორიას აქვს თავისი სქემა, რომლის საშუალებითაც განხორციელდება ფორმა-მასალის სინთეზი. თითოეულ ამ სინთეზს შეესაბამება გარკვეული ძირითადი დებულება. მთელი ბუნება ჩამოყალიბდება ძირითად დებულებებში, კანონებში. ბუნება ხომ კანონთა სამყაროა. ბუნება თავისი კანონზომიერების მხრივ არის გაპიპოსტაზირებული ცნობიერება, ხოლო სინამდვილის საგანი — მატერიალიზებული მსჯელობა.

ჩვენი ამოცანისათვის საკმარისია კანტის თვალსაზრისის ამ მხარეების გათვალისწინება. ტრანსცენდენტალური ანალიტიკის მეორე ნაწილი — ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა ქვემოთ იქნება განხილული.

ჩვენ შევეცადეთ კანტის თვალსაზრისი მოკლედ გადმოგვეცა ყოველგვარი ინტერპრეტაციისა და ახსნის გარეშე. როგორ ესმოდა თვითონ კანტს ზემოთ წამოყენებული დებულებანი, როგორ ინტერპრეტაციას აძლევს მათ თანამედროვე კანტიანობა? ეს საკითხები საინტერესოა, მაგრამ ჩვენი მიზნებისათვის მთელი ამ ნააზრევიდან მხოლოდ იმ მომენტების ამოკრეფაა საჭირო, რომლებშიც ცოტად თუ ბევრად პოვებს თავის გამოხატულებას დიალექტიკის პრინციპი. რაც შეეხება ამ მომენტების ინტერპრეტაციას, ის შეესაბამება გერმანული იდეალიზმის მთლიან განვითარებას.

აი რამდენიმე ძირითადი პრობლემა, რომლებშიაც თავს იჩენს დიალექტიკური მეთოდის მომენტები და რომლებიც ამიტომ დეტალურ ანალიზს მოითხოვენ:

- ა) ტრანსცენდენტალური მეთოდი.
- ბ) ლოგიკური და რეალური: უარყოფითი სიდიდეები.
- გ) შემეცნება, როგორც თვითშემეცნება.
- დ) პრობლემა ნივთისა თავისთავად.
- ე) სინთეზის ცნება.
- ვ) ტრიქტომია და ტრანსცენდენტალური სუბიექტი.
- ზ) ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა.

ყველა ამ პრობლემაში ჩაქსოვილია დიალექტიკური მეთოდის მომენტები. ჩვენი მიზანია მათი გამოაშკარავება და დიალექტიკური მეთოდის განვითარებასთან დაკავშირება.

II. ტრანსცენდენტალური მეთოდი

§ 6. ფორმალური და ტრანსცენდენტალური ლოგიკა. მეთოდის საკითხისა და კერძოდ დიალექტიკური მეთოდის განვითარების პროცესისათვის კანტის ნააზრევში არსებითი მნიშვნელობა ჰქონდა ახალი ლოგიკისა და ტრანსცენდენტალური მეთოდის შექმნას. ტრანსცენდენტალური ლოგიკა (ეს ბარბაროსული იგამოთქმა, ჰეგელის თქმით) პირველი ნაბიჯი იყო ტრადიციული ფორმალური ლოგიკის დანგრევისა და ახალი, დიალექტიკური ლოგიკის აგების გზაზე. ლოგიკა, რომელიც, კანტის აზრით, არისტოტელეს შემდეგ სრულიად არ შეცვლილა (გარდა რამდენიმე წვრილმანისა) და, რაც უფრო საკვირველია, არც ერთი ნაბიჯით წინ არ წასულა, თითქოს დამთავრებული და დასრულებული სახით გამოვიდა არისტოტელეს ხელიდან. კანტისთვის შეუმჩნეველი დარჩა ის ღრმა ცვლილებანი, რომლებიც ლოგიკის მეცნიერებამ განიცადა არისტოტელედან მის „კრიტიკამდე“. არისტოტელეს ლოგიკა საგნობრივი იყო. ლოგოსი არა მხოლოდ სიტყვა იყო ბერძნების ცნობიერებაში, არამედ, და უმთავრესად, ის ცოცხალი აზრი და შინაარსი, რომელიც სიტყვის მნიშვნელობასა და საზრისს წარმოადგენს. არისტოტელეს ლოგიკა იყო არა მხოლოდ „ორგანონი“, არამედ მეტაფიზიკაც. გარკვეული მეტაფიზიკური თვალსაზრისიდან ამოსვლით არისტოტელე აშენებს ლოგიკას თავისი მეტაფიზიკური მსოფლმხედველობის წანამძღვრებზე. არისტოტელეს „პირველი ფილოსოფია“ არის მეტაფიზიკაცა და ლოგიკაც ერთსა და იმავედროს, ისე როგორც ჰეგელის „ლოგიკა და მეტაფიზიკა“ („Logik und Metaphysik“) მისთვის პირველი ფილოსოფია გახდა.

არისტოტელეს ლოგიკა, რომელიც მოკლებულია მეტაფიზიკურ საფუძვლებს, ჰაერში გამოკიდებული დარჩა იგი გადაიქცა ფორმა-

ლურ დისციპლინად — „canonica Epicuri“, როგორც კანტი ამბობს თავის „Logik“-ში. ფორმისა და „უსია“-სთვის მოძღვრებაზე აგებული ცნების თეორია, კერძო მაგალითს რომ მივმართოთ, გადაკეთდა უაზრო და წინააღმდეგობებით სავსე თეორიად. სტოა, შუა საუკუნეები, პორ-როიალის ლოგიკა — აი გზა, რომლითაც მიდიოდა ლოგიკური მეცნიერების გარდაქმნა „აზროვნების ფორმალურ ხელოვნებად“ (კანტი). განვითარების ეს გზა მიიღო და დააკანონა ნაწილობრივ კანტმაც იეშეს მიერ გამოცემულ ლოგიკაში. პერბარტი და შემდეგ დრობიში კანტის გზას განაგრძობენ ამ მხრივ.

განსჯა წესების წყაროა, მაგრამ არა აზრის შინაარსის წესებისა, არამედ მისი ფორმისა. მეცნიერება განსჯის კანონებზე, ან რაც იგივეა, მეცნიერება აზრის მხოლოდ ფორმაზე, არის ლოგიკა. ასე განმარტავს კანტი თავის „ლოგიკაში“ ლოგიკის მეცნიერებას¹. ლოგიკა არის გონების ზოგადი ხელობა. ეს ფორმალური, შინაარსისაგან დაცლილი მეცნიერება თავისებურად განიხილავს ცნებას, მსჯელობას, დასკვნასა და სხვ.

კომპარაცია — რეფლექსია — აბსტრაქციით იქმნება ცნება. ა) კომპარაცია გულისხმობს შოკემულ წარმოდგენათა შედარებას. ბ) რეფლექსია — ერთ ცნობიერებაში მრავალ წარმოდგენათა გათვალისწინებას. გ) აბსტრაქცია — იმ მომენტებისაგან განწყენებას, რომლებითაც ეს წარმოდგენები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან. ამგვარად მიღებული ცნება არის ზოგადი წარმოდგენა იმისა, რაც მრავალ წარმოდგენას აქვს საერთო, ანუ წარმოდგენა, რამდენადაც ის მრავალ ობიექტშია მოცემული².

ამ „მკვლარ“, „გაყინულ“, „უძრავ“ (პეგელის თქმით) ცნებებს ერთმანეთთან გვარეობითი და სახეობითი დამოკიდებულება აქვთ. ერთი არის მეორის სახე, მეორე — პირველის გვარი და ა. შ. ცნებათა ამგვარი დამოკიდებულება — ერთი ცნების მეორეში სუბსუმცია მსჯელობას წარმოადგენს.

„მკვლარი“, „უძრავი“ ცნება არის ის, რაც არის ($A=A$). თუ რომელიმე ცნება არის A , ის შეუძლებელია $\text{non-}A$ -ც იყოს. ასე ჩამოყალიბდება აზროვნების კანონები: იგივეობის კანონი, წინააღმდეგობის შეუძლებლობისა და გამორიცხული მესამის კანონი.

ვიდრე საქმე გვაქვს აზროვნების ფორმასთან, მის ძირითად ელემენტებთან, შინაარსისაგან დაცლილ „უსიცოცხლო“ ცნებებთან, ცნებათა გვარეობით და სახეობით დამოკიდებულებასთან, მსჯელობის აგებისათვის საჭირო არ არის ცნების გარეთ გასვლა. მსჯელო-

¹ Kant, Logik, S. 9.

² იქვე, გვ. 3.

ბა ცნების გაშლაშია და გაშლით ამოიწურება. მსჯელობაში ცნებას საქმე აქვს მასთან დაქვემდებარებულ ან მის დამაქვემდებარებელ მეორე ცნებასთან. თუ ამ ნიადაგზე მსჯელობის შინაარსის (და არა მოცულობის) თეორია წამოიჭრება, მდგომარეობა პრინციპულად არ შეიცვლება, ცნებას საქმე ექნება მასში ნაგულისხმევ ან არნაგულისხმევ ნიშანთან. ცნება აქაც თავის საზღვრებში რჩება და მისი მოცულობა თუ შინაარსი სრულიად საკმარისი იქნება მსჯელობის ასაგებად. ასეთი მსჯელობა ანალიზურია, ხოლო წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი უმაღლესი პრინციპია ფორმალურ ლოგიკაში. „ამიტომ, — კანტის აზრით, — წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს სავსებით საკმარისი პრინციპის მნიშვნელობა აქვს ყოველგვარი ანალიზური შემეცნებისათვის“¹.

სულ სხვანაირად დგას საკითხი კანტის მიერ აღმოჩენილ და დასაბუთებულ ტრანსცენდენტალურ ლოგიკაში. ტრანსცენდენტალური მეთოდი უარყოფს ფორმალურ ლოგიკას, როგორც ერთადერთს. ამ გაგებით ფორმალური ლოგიკა არ არის პრინციპულად მცდარი, მაგრამ იგი მცდარია იმდენად, რამდენადაც მას, შემეცნების პროცესში კერძო მნიშვნელობის მქონეს და შემეცნების ნეგატიური პირობის გამომხატველს, ზოგადისა და დადებითი პირობის პრეტენზიები აქვს².

შემეცნება სინამდვილის შემეცნებაა, საგნის შემეცნებაა. ამიტომ ნამდვილი შემეცნებისათვის ფორმალური ლოგიკა არ არის საკმარისი. აზრი საგნის აზრია. უსაგნო აზრის პრინციპები არ გამოდგება საგნობრივი შემეცნების პროცესში. სინამდვილის ალოგიკურობა (ალოგიკური — არაფორმალურ-ლოგიკური; ლოგიკური — მხოლოდ ფორმალურ-ლოგიკური), შეტანილი აზრში, არღვევს აზრის ფორმალურ-ლოგიკურობას. ფორმალურ-ლოგიკური აღარ არის საკმარისი სინამდვილის შესაცნობად და ლოგიკის წინაშე დგება საკითხი მისი საფუძვლიანი რეფორმისა, ახალი ლოგიკის შექმნისა.

ახალი ლოგიკა ტრანსცენდენტალური ლოგიკაა. ტრანსცენდენტალურის ცნებაში არის რამდენიმე მხარე, რომლებიც ჩვენი საკითხისათვის ფრიად მნიშვნელოვანია. ზოგიერთ მათგანში უკვე ნათლად ჩანს ის მომენტები, რომელთაც გერმანული იდეალიზმი შეითვისებს კანტის შემდეგ და დიალექტიკური მეთოდის ერთ-ერთ მომენტად გახდის. ასეთია უპირველეს ყოვლისა მეტაფიზიკურისა და ტრანსცენდენტალურის ურთიერთობის საკითხი, რომელიც ამავე დროს კანტის ფილოსოფიის საწყისის პრობლემას წარმოადგენს.

¹ Kant, Kritik d. r. Vernunft, S. 151.

² იქვე, გვ. 150.

პრინციპულად აქ უკვე ისეა საკითხი დასმული, როგორც ჰეგელის „დიდი ლოგიკის“ დასაწყისში, სახელდობრ: „Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden“.

§ 7. მეტაფიზიკური და ტრანსცენდენტალური, დასაწყისისა და რეზულტატის საკითხი. „წმინდა გონების კრიტიკის“ §§ 2—4 მეტაფიზიკური და ტრანსცენდენტალური ასეა განმარტებული: გამოკვლევა (დედუქცია), რომელიც შეიცავს ცნების აპრიორობის დასაბუთებას. არის მეტაფიზიკური. მართლაც, მთელი მეორე პარაგრაფი, რომლის საგანია სივრცის აპრიორული ხასიათის დამტკიცება, წარმოადგენს „ამ ცნების მეტაფიზიკურ განხილვას“. გამოკვლევა, რომელიც შეიცავს ცნების დასაბუთებას, როგორც აპრიორულსინთეზური მსჯელობის შესაძლებლობის პრინციპს, არის ტრანსცენდენტალური¹.

ტრანსცენდენტალური მეთოდი იკვლევს შეშეცნების, ცდის აპრიორულ პირობებს. მისი გზა რეგრესულია: არსებული ფაქტიდან ის მიდის ამ ფაქტის პირობებისაკენ. საკითხის ასეთ დასმასა და გადაწყვეტაში უთუოდ არის წრე, მაგრამ არა ფორმალურ-ლოგიკური, რომელიც კანტის მთელ ნაზრევს დაანგრევდა, — უნდა ითქვას, რომ ეს მომენტიც არის აქ, — არამედ წრე, რომელიც დამახასიათებელია ტრანსცენდენტალური ლოგიკისა და აუცილებელი — დიალექტიკური ლოგიკისათვის.

კანტის ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი არის მეცნიერება, ზოგადად ცდა. მოცემული ცდიდან „კრიტიკა“ ეძებს მის აპრიორულ პირობებს. პირობების მონახვით დასაბუთებულია ცდა, ე. ა. ის, რაც აზრის ამოსავალ წერტილად იყო მიღებული. კანტის აზრთა მსვლელობა წეიდლება პირობით-კატეგორიულ სილოგიზმში ჩამოვყალიბოთ: თუ ცდა (Erfahrung, კერძოდ მეცნიერება) ფაქტია, მაშინ მისი ტრანსცენდენტალურ-აპრიორული პირობებიც — ძირითადი ზოგადი დებულებებიც ჰეშმარიტი იქნება. მაგრამ მეცნიერება, ცდა ფაქტია. ამიტომ ძირითადი დებულებებიც ჰეშმარიტია. ამასთანავე გასათვალისწინებელია რკალის მეორე ნახევარიც: თუ ტრანსცენდენტალურ-აპრიორული პირობები ჰეშმარიტია, მაშინ მეცნიერების ფაქტი დასაბუთებულია. ეს პირობები ჰეშმარიტია, ამიტომ ცხადია, რომ მეცნიერებისა და ცდის ფაქტიც დასაბუთებულია. რით იწყებს ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია? უსათუოდ ცდის ფაქტით. რას დასაბუთებს ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია? უსათუოდ ცდის ფაქტს.

ფიშერისა და რილის აზრით, აქ არავითარ წრეს არა აქვს ადგი-

¹ Kant, Kritik d. r. Vernunft, §§ 2—4.

ლი. მათი აზრების განხილვით გარკვეული იქნება ჩვენი საკითხი. ფიშერი ფიქრობს, რომ აქ ორ განსხვავებულ სფეროსთან გვაქვს საქმე: სფერო ფაქტობრივისა და სფერო მნიშვნელობისა (Gültigkeit). ცდა, მეცნიერება არსებობს de facto, გამოკვლეულია მისი პირობები და ამ პირობებიდან ამოსვლით „წმ. გონების კრიტიკა“ ასაბუთებს ცდის de jure არსებობას. წრე არ არის, კნაიდან საბოლოოდ მტკიცდება არა ცდის ფაქტობრიობა, არამედ მისი ობიექტური მნიშვნელობა¹.

ეს მოსაზრება არ არის დამაკმაყოფილებელი. რა უფლებით ვიღებთ ამოსავალ ფაქტს როგორც ჭეშმარიტს? ცდისა და მეცნიერების არსებობის ფაქტი ლოგიკური ფაქტია². იგი ეხება არა მხოლოდ რაიმეს არსებობას, არამედ მის ჭეშმარიტად არსებობას: თუ ცდა და მეცნიერება ჭეშმარიტი ფაქტია, მაშინ მას დასაბუთება არ სჭირდება. ხოლო თუ მსჯელობა მხოლოდ ახსნას ეხება და არა დასაბუთებას, მაშინ ჩვენ პიპოთეზურობის ფარგლებში ვართ: თუ ცდა, მეცნიერება ჭეშმარიტია, მაშინ მისი პირობები ასეთი და ასეთი იქნება. დაახლოებით ამ გზით წავა რაინჰოლდი თავისი განვითარების ერთ-ერთ პერიოდში. ნაწილობრივ ამ გზით მიდის დღეს კანტიანელთა მარბურგის სკოლა როგორც თავის ინტერპრეტატორულ, ისე სისტემატურ საქმიანობაში.

რილი ფიქრობს, რომ წრე მხოლოდ „პროლეგომენებშია“ (საინტერესოა, რომ იგი ამას მაინც აღიარებს). კრიტიციზმისათვის საფუძველმდებელია „წმ. გონების კრიტიკა“, აქ კი არავითარი წრე არა გვაქვს. კანტი არ ამოდის ცდის ფაქტიდან, რომ ამ ფაქტის მნიშვნელობა (Gültigkeit) დაამტკიცოს. რილი წერს: „Er leitet das Stattfinden synthetischer Sätze a priori nicht von der Mathematik ab, sondern er leitet es für die Mathematik ab“³.

კანტი ცდის ფაქტსაც ამტკიცებს. მეტაფიზიკური დედუქცია სწორედ ცდის არსებობის დამტკიცებაა იმდენად, რამდენადაც ის სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობის არსებობას ასაბუთებს. თუ ეს ასეა, მაშინ ცხადია, რომ კანტის სისტემაში არავითარი წრე არ არის.

მაგრამ რას ამტკიცებს კანტის მეტაფიზიკური დედუქცია? მართლაც აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობებისა და ამდენად ცდის არსებობას, თუ განსაზღვრული ცნებების (და ინტუიციების) აპრიორ-

¹ K. Fischer. Kant, ნაწ. I, რუს. თარგმანი, გვ. 326, 349.

² R. Kroner, Von Kant bis Hegel, Bd. I, S. 73 და შემდ. ავტორი აფართოებს ამ საკითხს და ფიქრობს, რომ მასთან არის დაკავშირებული მეტაფიზიკის შესაძლებლობის პრობლემაც.

³ Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. I, S. 488.

რობას? რასაკვირველია, უკანასკნელს. მეტაფიზიკურისა და ტრანსცენდენტალურის ზემომოყვანილი განმარტებით, ცნების აპრიორობის დასაბუთება არ ნიშნავს ცდისა და კერძოდ ფიზიკა-მათემატიკურ მეცნიერებათა ფაქტის დამტკიცებას.

ზემოთ აღნიშნული იყო, რომ წრე ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში არ არის ის შეცდომა, რომელსაც ფორმალური ლოგიკა „circulus vitiosus“-ს („წრე მსჯელობაში“) უწოდებს. იგი არ აბათილებს ნააზრევს, რადგან აქ აზრი მოძრაობს არა ფორმალურ-ლოგიკურის, არამედ ტრანსცენდენტალურ და შემდეგ დიალექტიკურ-ლოგიკურის ფარგლებში. „ცდა არის ამოსავალი წერტილიც და მიზანიც ერთსა და იმავე დროს“, — მართებულად შენიშნავს ბაუხი¹ ბაუხის ამ აზრს უნდა დაემატოს ის, რომ ჩვენ გვესმის ეს გამოთქმა არა ისე, თითქოს ცდა იყოს ამოსავალი წერტილი ერთი თვალსაზრისით და მიზანი მეორე თვალსაზრისით², არამედ ცდა, როგორც ლოგიკური ფაქტი და მხოლოდ როგორც ასეთი არის კანტის სისტემაში ამოსავალიცა და მიზანიც.

ამაშია ტრანსცენდენტალური მეთოდის დიალექტიკური მომენტი, რომელიც კანტმა საკმაოდ ნათლად გამოთქვა და რომელიც შემდეგ თავის სრულ სახეს გამოამჟღავნებს. ყოველი წინსვლა ამოსავალი წერტილიდან, ტრანსცენდენტალური მეთოდის თანახმად, არის უკან დაბრუნება — ამოსავალი წერტილიდან მისი პირობებისაკენ, საფუძვლებისაკენ წასვლა. ტრანსცენდენტალური მეთოდის ეს ძირითადი ნიშანი შეინახება და მომენტად იქცევა ჰეგელის იდეალისტურ დიალექტიკურ მეთოდში. კანტის სისტემაში დასაწყისი — ცდა, მეცნიერება, როგორც ლოგიკური ფაქტი, იგივეა, რაც შედეგი.

ჩვენ არ ვფიქრობთ, რომ კანტის მხოლოდ ასეთი ინტერპრეტაციაა შესაძლებელი. მაგრამ „ისტორიული“ კანტი, რომელიც შეითვისა გერმანულმა იდეალიზმმა, სწორედ ასეთი იყო. გარდა ამისა. ჩვენს ინტერპრეტაციას მთელი გერმანული იდეალიზმის განვითარება ადასტურებს. ტრანსცენდენტალური მეთოდის დიალექტიკური მომენტი ფილოსოფიის ძირითად მეთოდად იქცევა და მისი თვალსაზრისით ფილოსოფია დახასიათდება იმით, რომ მასში „ყოველი წინსვლა სინამდვილეში უკან დაბრუნებას და დასაბუთებას ნიშნავს, რომლის საშუალებით აღმოჩნდება, რომ ის, რითაც დავიწყეთ, შემთხვევითი ამოსავალი წერტილი კი არ არის, არამედ ნაწილობრივ კუშმარიტი და ნაწილობრივ პირველი კუშმარიტებაა“³ ფი-

¹ Bauch. I. Kant, S. 132.

² ბაუხს სწორედ ასე აქვს წარმოდგენილი საქმის ვითარება.

³ Hegel, Wissenschaft der Logik, S. 56.

ლოსოფიური მეთოდი არის წრე, „წრიული სელა“ (Kreislauf), სადაც „პირველი უკანასკნელია, ხოლო უკანასკნელი — პირველი“¹.

ეს ორი მომენტი, რომელიც ჩვენ აღმოვაჩინეთ ტრანსცენდენტალურ მეთოდში, — სახელდობრ: 1) ყოველი წინსვლა სინამდვილეში უკან დაბრუნებას წარმოადგენს და 2) განვითარებას აქვს წრიული ხასიათი, რომლის მიხედვითაც „პირველი უკანასკნელია, ხოლო უკანასკნელი — პირველი“, — იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდის აუცილებელი ნიშანია. ისინი ერთმანეთთან მჭიდროდ არიან დაკავშირებული, მეტიც, მეორე მომენტი პირველის ლოგიკურ განვითარებას წარმოადგენს. პირველი მომენტი იმდენად უდავოა კანტის ტრანსცენდენტალურ მეთოდში, რომ არ ვფიქრობთ შესაძლებელი იყოს მის წინააღმდეგ რაიმეს თქმა. იგი ამ მეთოდის გარკვეული შინაარსის გამომხატველია.

უფრო რთულია მეორე მომენტის საკითხი. ჩვენ აქ არ უარყოფთ სხვაგვარი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობას, არ ვამტკიცებთ, რომ განვითარების წრიული ხასიათი ტრანსცენდენტალური მეთოდის მთელ შინაარსს გამოხატავს. არა; ჩვენ ვფიქრობთ მხოლოდ, რომ ეს მხარეც ახასიათებს მას, რომ ეს მომენტი, როგორც მომენტი (ჰეგელის ტერმინოლოგიით), უსათუოდ არის მასში.

კ. ფიშერსა და რილს ეშინიათ Kreislauf-ის მომენტის აღიარებისა, რადგან ისინი ფორმალურ-ლოგიკური თვალსაზრისით უდგებიან საკითხს და ფიქრობენ, რომ ის დაანგრევს კანტის ფილოსოფიას. უფრო თანმიმდევრულ მოაზროვნეებს კანტიანელთა ბანაკიდან, მაგალითად, მარბურგის სკოლის წარმომადგენლებს თავის სისტემებშიაც კი შეაქვთ იგი. მაგალითად, კოპენის ლოგიკაში პირველი კატეგორია, ერთი მხრივ, პირობაა სხვა დანარჩენი კატეგორიებისა, ხოლო მეორე მხრივ, იგივე პირველი კატეგორია გაპირობებულა (bedingt) სხვა დანარჩენი კატეგორიებით. ცხადია, აქ გამოყენებულია Kreislauf-ის მომენტი და უფრო ნათლად და გასაგებად არის ნათქვამი ის, რაც კანტის სისტემაში ჩანასახის სახით არსებობდა².

ზემოაღნიშნული ორი მომენტი უსათუოდ დამახასიათებელია ტრანსცენდენტალური მეთოდისათვის და ამდენად მასში უკვე მოცემულია დიალექტიკური მეთოდის ჩანასახი³.

§ 8. აზროვნების კანონები და ტრანსცენდენტალური ლოგიკა. ტრანსცენდენტალური მეთოდი ახალი მეცნიერების — ტრანსცენდენ-

¹ Hegel, Wissenschaft der Logik, S. 56.

² Cohen, Logik d. r. Erkenntnis, I, Das Urteil des Ursprungs.

³ საინტერესოა შ. ნუტშიდის რედუქციული მეთოდი („Wahrheit und Erkenntnisstruktur“). ეს მეთოდი დიალექტიკური აზროვნებისა და მეთოდის მარჯვენაგანია.

ტალური ლოგიკის მეთოდია. ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია და კერძოდ ლოგიკა ცდის დასაბუთებას ისახავს მიზნად. ცდა, როგორც ასეთი, ნიუტონის „Principia“-ში იყო მოცემული. ამდენად მართალია კოპენი, როდესაც ფიქრობს, რომ კანტის „კრიტიკა“ ნიუტონის „პრინციპიაზე“ ლოგიკურ რეფლექსიას წარმოადგენს.¹

მეორე მხრივ, მეცნიერული შემეცნების — „პრინციპიას“ ლოგიკა საგნისა და ამდენად მთელი სინამდვილის ლოგიკად გამოდის. დრო და სივრცე: კატეგორიები და ძირითადი დებულებანი, ტრანსცენდენტალური აპერცეფცია აშენებენ სინამდვილეს და ამიტომ აზრის ფორმალური მხარის საზღვრებს სცილდებიან. აზრი არა მხოლოდ აზრია და არა მხოლოდ ინტენცია აქვს საგნისადმი, არამედ აზრში უკვე არის აზრისადმი ტრანსცენდენტური მომენტი, მისგან განსხვავებული არის მომენტი.

საგნობრივმა ლოგიკამ და მეცნიერებათა ლოგიკამ ან არსებულის კანონები და პრინციპები უნდა შეიტანოს აზრში და ამით აზრის არსებულისაგან დამოკიდებულება აღიაროს, ანდა პირიქით, აზრს მისცეს პრიორიტეტი არსებულთან შედარებით და აზრის ელემენტი არსებულის ელემენტად გამოაცხადოს. ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის იდეალიზმი, ცხადია, მეორე გზას ირჩევს და აზრში, ცნობიერებაში საგნის მომენტს, სინამდვილის მომენტს აღმოაჩენს. აზრში საგნის, სინამდვილის მომენტის აღმოჩენით ტრადიციული ფორმალური ლოგიკა ყოველგვარი პრეტენზიების გარეშე რჩება, რადგან მას საგნობრიობასთან არავითარი საქმე არა აქვს. საგნობრივი მომენტი აზრში საგნობრივსაც და არა მხოლოდ ფორმალურ პრინციპებს მოითხოვს: სინამდვილის ლოგიკა მოითხოვს არა მხოლოდ აზროვნების ფორმალურ კანონებს, არამედ საგნობრივი აზროვნების კანონებსაც. ამგვარად, ე. წ. აზროვნების კანონებს ეკარგებათ აბსოლუტური და საყოველთაო კანონების მნიშვნელობა.

აზროვნების კანონები, რომლებიც არისტოტელემ აღმოაჩინა და რომლებიც ორი ათასი წლის განმავლობაში შემეცნების ძირითად პრინციპებად იყო მიჩნეული, გერმანულმა იდეალიზმმა თავისი დიალექტიკური ლოგიკით მხოლოდ ნამდვილი კანონებისა და პრინციპების სახეობად გამოაცხადა. გერმანული იდეალიზმის განვითარების ისტორიაში პირველად იერიში ამ პრინციპებზე მიიტანა კანტმა, რომელმაც ნათლად დაინახა, თუ რა უსუსურ მდგომარეობაში ვარდება საგნობრივი შემეცნება ე. წ. აზროვნების კანონების ამარა.

დებულება — „აზროვნების კანონებს აღარა აქვთ აბსოლუტური და საყოველთაო კანონების მნიშვნელობა“ დეტალურ განხილვას მოითხოვს. დასამტკიცებელია, რომ საგნობრივ შემეცნებას კანტის თვა-

¹ Cohen, Kants Theorie d. Erfahrung, S. 94.

ლსაზრისითაც სკირდება ახალი „აზროვნების კანონები“, რომ ე. წ. აზროვნების კანონები და, პირველ რიგში, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი არ არის საგნობრივი შემეცნების ძირითადი კანონი. ამით იმის თქმა კი არ გვინდა, რომ საგნობრივ შემეცნებაში წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი ყოველგვარ მნიშვნელობას მოკლებულია და მოხსნილია, ამას არც ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი მოითხოვს და მით უმეტეს არც კანტის ტრანსცენდენტალური მეთოდი. საკმარისია მხოლოდ იმის ჩვენება, რომ ამ კანონს ახალ სფეროში აღარა აქვს უმაღლესი და ძირითადი კანონის მნიშვნელობა, რომ აქ, ახალ სფეროში ახალი კანონები ბატონობენ და მას რაიმე დადებითის თქმა არ შეუძლია.

ფორმალური ლოგიკა აზრის ფორმის ლოგიკაა, კანტის აზრით. აზრის ფორმა, როგორც ასეთი, არ არსებობს აზრის შინაარსისაგან დამოუკიდებლად, იმ სინამდვილისაგან გათიშულად, რომლის ფორმასაც ის წარმოადგენს. ფორმალური ლოგიკა სინამდვილისაგან აბსტრაქციას ახდენს, აბსტრაქციის საშუალებით უშინაარსო ფორმას განიხილავს. აბსტრაქტული — აი სფერო ფორმალურ-ლოგიკურისა. შემეცნების აბსტრაქტული მომენტი არის დამახასიათებელი თვისება, რომელიც მონაზავს ფორმალურ-ლოგიკური მეცნიერების რევიონს. აქედან ნათელია, რომ ფორმალურ-ლოგიკურის პრინციპები აბსტრაქციის პრინციპებია. „თუ ჩვენ კონკრეტული სინამდვილიდან რომელიმე A-ს აბსტრაქციას შოვავდენთ და განვასხვავებთ მას იმისაგან, რასთანაც იგი კონკრეტულ სინამდვილეშია დაკავშირებული, ე. ი. non-A-საგან, ცხადია, რომ რომელიმე A-თი მოაზრებული ვერასოდეს ვერ იქნება იმავე დროს non-A, რადგან non-A ხომ არის ის, რაც დარჩება ამ კონკრეტული სინამდვილისაგან, მისგან A-ს აბსტრაქციის შემდეგ.“¹

წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი ამრიგად აბსტრაქციის კახონია. დიდი დაკვირვება არ არის საჭირო, რომ ამ დებულების შებრუნებული დებულებაც ჰეგელის მივიჩნიოთ: რაც მხოლოდ წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს ემორჩილება, ის უსათუოდ აბსტრაქტულის სფეროს მიეკუთვნება.

ტრანსცენდენტალურ ლოგიკას არა აქვს საქმე აბსტრაქტულის სფეროსთან. ის კონკრეტული შემეცნებისა და კონკრეტული სინამდვილის ლოგიკაა, ის ხომ საგნის ლოგიკაა. მისი მიზანია სინამდვილის საგნის შექმნა, იმ საგნისა, რომლიდანაც აბსტრაქციამ A გამოყო და მასში სხვა დანარჩენს non-A უწოდა. ტრანსცენდენტალური ლოგიკის მიზანი მთლიანი საგანია, აბსტრაქციის მოღვაწეობამდე არსებული საგანი, სადაც A და non-A მთლიანობას შეადგენენ. ის, რაც

¹ E. Frank, Das Princip etc..., S. 11.

აბსტრაქციის სფეროში წინააღმდეგობას წარმოადგენს, კონკრეტულ სინამდვილეში წინააღმდეგობის გადალახვა და შერიგება. წინააღმდეგობის კანონი აბსტრაქციის კანონია. კონკრეტულ სინამდვილესა და ამიტომ კონკრეტულ შემეცნებაში იგი კარგავს თავის აბსოლუტურ მნიშვნელობას. კონკრეტული შემეცნება სინთეზურ მსჯელობაში გამოიხატება. „ანალიზურ მსჯელობაში, — წერს კანტი, — მე ვრჩები მოცემული ცნების ფარგლებში და ვაგებ მსჯელობას. სინთეზურ მსჯელობაში კი მე უნდა გავიდე მოცემული ცნების ფარგლებს გარეთ, რომ პირველ ცნებას მასში მოაზრებულისაგან სრულიად განსხვავებული დაუუკავშირო. ამიტომ მიმართება ამ ორ ელემენტს შორის (სინთეზურ მსჯელობაში. კ. ბ.) არასოდეს არ შეიძლება იგივეობის ან წინააღმდეგობის მიმართება იყოს“.¹

თავებში „ანალიზური მსჯელობების უმაღლესი პრინციპის შესახებ“ და „სინთეზური მსჯელობების უმაღლესი პრინციპის შესახებ“ კანტი პირდაპირ ამბობს, რომ წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ მსჯელობათა პირველი სახისათვის. სხვა სფეროში ის მხოლოდ *conditio sine qua non*-ია. ამ კანონის შესაბამისი კონკრეტულ შემეცნებასა და სინამდვილეში საგნობრივი კანონია: „ცდის შესაძლებლობის პირობები საზოგადოდ იმავე დროს ცდის საგნების შესაძლებლობის პირობებია და ამიტომ აქვთ მათ ობიექტური მნიშვნელობა სინთეზურ-აპრიორულ მსჯელობაში“². წინააღმდეგობის შეუძლებლობის (და მასთან ერთად იგივეობისა და გამორიცხული შესაძენის) კანონი მხოლოდ აბსტრაქციის კანონია, ზემოთ მოყვანილი კანონი კი — კონკრეტული აზრისა და არსის კანონი³.

§ 9. სუბიექტი და ტრანსცენდენტალური ლოგიკა. საჭიროა უფრო ნათლად წარმოვიდგინოთ კონკრეტული აზრის ცნების არსი. კონკრეტული აზრის ცნებას ჩვენ, კანტის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ნიადაგზე, აბსტრაქტულ აზროვნებას ვუპირისპირებდით და განსხვავებას მათ შორის თითქოს მხოლოდ შინაარსის ქონებასა და უშინაარსობაში ვხედავდით. ასეთ განსხვავებაში, რასაკვირველია, არის კეშმარტების მარცვალი. მაშინ ჩვენი მიზნისათვის ესეც საკმარისი იყო. მაგრამ კანტის თვალსაზრისით განსხვავება უფრო ღრმაა, ვიდრე ზემოთ იყო ნათქვამი. აზრის კონკრეტულობა ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში მიღწეულია არა მხოლოდ მისი შინაარსით (რასაც აბსტრაქტული მოკლებულია), არამედ ამ შინაარსის გარკვეული მატარებლობით. თანამედროვე კანტიანური ლოგიკა, რომელიც ცდილობს მოახსნას სუბიექტის ცნება და რომელმაც შემეცნების შინაარსი გაათავი-

¹ Kant, Kritik d. r. Vernunft, S. 152 (Kehrbach).

² იქვე, გვ. 156.

³ ამ საკითხზე დაწვრილებით ქვემოთ გვექნება მსჯელობა.

სუფლა შემეცნების აქტისაგან (შინაარსი მხოლოდ ინტენციამნილია და იგულისხმება აქტში), კანტს ნაწილობრივ დაშორდა. კანტის ტრანსცენდენტალიზმის უღრმესი მნიშვნელობა, რომელმაც უდიდესი გავლენა მოახდინა მთელი გერმანული იდეალიზმის განვითარებაზე ჰეგელამდე, მდგომარეობს ლოგიკაში სუბიექტის ცნების შეტანაში. აზრის შინაარსი სუბიექტის მოქმედებაა, ლოგიკური იდეა სუბიექტის იდეას წარმოადგენს. ლოგიკური იდეა არ არის იმატერიალური, იდეალური სამყაროს კუთვნილი და მხოლოდ სუბიექტის მიერ მოაზრებული. არა, ლოგიკური იდეა სუბიექტის შემოქმედებაა, მისი მოაზრებული და აშ ი ტ ო მ არის ის იდეალური. სუბიექტი ქმნის ლოგიკურ იდეას, არა ფორმალურ-ლოგიკურს, სინამდვილისაგან გათიშულსა და მოწყვეტილს, არამედ სინამდვილისათვის კონსტიტუტიურს. ის სინამდვილეს ქმნის, რამდენადაც სინამდვილე კანონზომიერებას წარმოადგენს.

ცნებები, კერძოდ კატეგორიები, ძირითადი დებულებანი, იდეები, საერთოდ ტრანსცენდენტალური ლოგიკის ელემენტები სინამდვილეში ტრანსცენდენტალური სუბიექტის თეზებია, ცნობიერების აქტებია, რომლებითაც კანტმა სუბიექტი სინამდვილეს დააშორა და მას დაუპირისპირა. ამ დაპირისპირებაში სუბიექტი და სინამდვილე ბოლომდე არ დარჩნენ გათიშული, კანტმა თავისი ტრანსცენდენტალური მეთოდით მათი შერიგებაც მოახერხა. შერიგება წარმოებს იმ საშუალებით, რომ სუბიექტი აკეთებს ერთგვარ ონტოლოგიურ ტრანსცენზუსს და თავისი თავი გააქვს გარეთ, თავისი თავის პიპოსტაზირებას ახდენს სინამდვილის კანონზომიერების სახით. უკვე აქ, ამ მომენტში ნათლად ჩანს ის აზრი, რომელიც მთავარი იქნება იდეალისტური დიალექტიკის საბოლოოდ ჩამოყალიბებულ სახეში — ჰეგელის სისტემაში: სუბიექტის თავისი თავიდან ფასვლა, თავისი თავის გაუცხოება, მისი ბუნების სახით წარმოდგენა, თავისი თავის თავისთვის „თავის სახად“ მოვლინება, როგორც პირველი ეტაპი დიალექტიკურ განვითარებაში. ამ მომენტს შეესახებ კანტის ფილოსოფიაში უფრო დაწვრილებით ქვემოთ გვიქნება მსჯელობა.

ძარბურგელთა სკოლის ინტერპრეტაცია, რომ ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია არის რეფლექსია ნიუტონ-გალილეის ბუნებისმეტყველებაზე, უსათუოდ შეიცავს ჭეშმარიტებას. მაგრამ არა მხოლოდ ეს მოშენთია კანტისათვის მთავარი და მნიშვნელოვანი: სინამდვილის თეორია, სუბიექტის ფილოსოფია უღრმესი შინაარსია კანტის ნააზრევისა. მათემატიკურ-ფიზიკურმა აზროვნებამ დიდი გავლენა მოახდინა კანტზე. ეს გავლენა გადაენასკვა კანტის იდეალისტური, სუბიექტის ფილოსოფიის ძირითად ძარღვს. კრონერის აზრით, აზრი შეეჩვია ყურადღების მიქცევას არა სუბსტანციებსა და მოვლენათა მიზეზებზე. არამედ მათემატიკურ მიმართებათა შესწავლაზე. ამით საფუძველი ჩაე-

ყარა ლოგიკას, რომელიც აზროვნების განსაზღვრებებს (Denkbestimmungen) მიაკუთვნებდა არა თავისთავად არსებულ სუბსტანციების სამყაროს, არამედ გაიგებდა მათ როგორც „მე“-ს, სუბიექტის თეზების (Setzungen) სისტემას.

ზემოთ გარკვეული იყო, რომ იდეალისტური დიალექტიკის ერთ-ერთი ძირითადი ამოსავალი წერტილი სუბიექტის ფილოსოფიაა. ლოგიკის რეფორმა, ლოგიკაში სუბიექტის შეტანით გამოწვეული, და ამით ახალი, ტრანსცენდენტალური მეთოდის დადგენა, სინამდვილის შემეცხებისა და კერძოდ ლოგიკის ახალი გზის მომასწავებელია — უკვე გახსნილია გზა იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდის გამომუშავებისათვის. ამ მომენტზე კანტის ფილოსოფიაში და მასში დიალექტიკის ელემენტების ჩახასახებზე, როგორც აღვნიშნეთ, ქვემოთ კიდევ გვექნება მსჯელობა. საკმარისია აქ აღინიშნოს მხოლოდ შემდეგი: დიალექტიკური გახვითარების პირველი საფეხური ჩანასახის სახით უკვე არის მოცემული ზემოგანხილულ მომენტში. ეს მომენტი გამოწვეულია სუბიექტის შეტანით ლოგიკის მეცნიერებაში. სუბიექტის ცნების შეტანა ლოგიკაში, რაც აუცილებელი იყო კანტის ტრანსცენდენტალური მეთოდისათვის, ამ მეთოდის დიალექტიკის ნიადაგზე შედგომას ნიშნავდა. მას მხოლოდ ლოგიკური განვითარება და აზრის დასრულება სჭირდებოდა, რაც კანტის მომდევნო თაობამ გააკეთა.

§ 10. ფილოსოფიის ლოგიკის ცნება. რამდენადაც ჩვენ ტრანსცენდენტალური ლოგიკისა და მეთოდის იმ მომენტებზე ვმსჯელობთ, რომლებიც თავის სიღრმეში დიალექტიკური მეთოდის ელემენტებს შეიცავენ ან მათზე მიუთითებენ, არ შეიძლება განზე დავტოვოთ ერთი პრობლემა, რომელიც ტრანსცენდენტალური მეთოდის მიხედვით უსათუოდ უნდა დასმულიყო და რომლის დასმა და გადაწყვეტა ალბათ მთელ „კრიტიკას“ შეცვლიდა და თვით მეთოდის გადამუშავებასაც კი მოითხოვდა მისი დიალექტიკურ მეთოდთან დაახლოების მიმართულებით. საკითხი ეხება ე. წ. „ფილოსოფიის ლოგიკას“, რომლის პრობლემა უკვე ნათელი იყო რაინჰოლდისათვის, ხოლო ფიხტემ პირველად განახორციელა ეს იდეა (ჩვენს დროში ლასკის მიერ წამოყენებულ „ფილოსოფიის ლოგიკას“ ძირები ფიხტეს „Wissenschaftslehre“-ში აქვს). მართლაცდა, თუ შემეცნებას ხელახალი შემეცნება სჭირდება, ლოგიკის მეცნიერების სახით, რა უფლებით შემოვსაზღვრავთ ჩვენ ამგვარ შემეცნებას სპეციალური მეცნიერების ფარგლებით. ფილოსოფიური „შემეცნებაც ხომ შემეცნებაა. კერძოდ კანტის ნააზრევის კონტექსტში: თუ „კრიტიკა“ არის ერთი მხრივ მაინც ფიზიკა-მათემატიკურ მეცნიერებათა თეორია, თვით „კრიტიკა“, ამ თეორიის შემცველი, ხომ არის გარკვეული შემეცნება და თუ სპეციალურ მეცნიერებათა თეორია შეცხიერებათა ლოგიკას წარმოადგენს, მაშინ უნდა არსებობდეს.

ფილოსოფიური "შეშენების ლოგიკაც, ანუ ფილოსოფიის ლოგიკა. ლასკის მოხდენილი გამოთქმით, ტრანსცენდენტალური მეთოდი, კანტიანიზმი საზოგადოდ, ხელახლა უნდა იქნეს გამოყენებული ამ მეთოდის, თვითონ „კრიტიკის“ მიმართ. კანტის პრობლემას — როგორ არის შესაძლებელი სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობა მათემატიკასა და ფიზიკაში, უნდა დაემატოს: როგორ არის შესაძლებელი სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობა „კრიტიკაში“? ამ საკითხის გადაწყვეტა ფილოსოფიის თვითშეშენებას ნიშნავს. თვითშეშენების მომენტი, რომელიც იდეალისტურ დიალექტიკაში მთელი მეთოდის ღერძი და დიალექტიკური გახვითარების საბოლოო ეტაპია და რომელიც, როგორც ვნახავთ, კანტის სისტემაშიც დიდ როლს ასრულებს, აქაც, ამ პრობლემის სადავაზეც უნდა წამოჭრილიყო. ამ პრობლემის გადასაწყვეტად საჭიროა ცნებამ "შეშენების თვისი თავი, კატეგორიამ — კატეგორია, ძირითადმა დებულებამ—ძირითადი დებულება. საერთოდ: სუბიექტმა უნდა შეიმეცნოს თავისი თავი, როგორც სუბიექტი, რომლის მოქმედებად გამომდინარეობს ცნება—კატეგორია—ძირითადი დებულება. სუბიექტის მიერ თავისი თავის "შეშენება ხდება (უფრო სწორად: უნდა მოხდეს კანტის ნააზრევის მიხედვით) მასალის გარეშე, მხოლოდ ფორმების საშუალებით, რადგან სუბიექტისა და მისი ფორმების შესაშენებლად არც სუბიექტსა და არც ფორმებს არავითარი მასალა არ გააჩნიათ.

ამ "შეშენებაში ან „კრიტიკა“ არის დაუსაბუთებელი, ანდა გზა იხსნება უმასალა "შეშენებისათვის, ინტელექტუალური ინტუიციისათვის. უფრო ზუსტად: განსჯის (Verstand) ადგილას გონების (Vernunft) დასმისათვის. გონება კი დიალექტიკურია არა მხოლოდ ფიხტესა და ჰეგელის გაგებით, არამედ კანტის გაგებითაც.

ინტელექტუალური ინტუიცია იდეალისტური დიალექტიკის აუცილებელი მომენტია. ჩვენ ვამბობთ: მომენტია და არა — საფუძველი, რადგან საფუძველად იდეალისტურ დიალექტიკაში თავისუფალი სუბიექტი გამოდის, სუბიექტი, რომელიც Vernunft-ია, ხოლო Vernunft-ი მოძრაობს არა მხოლოდ რაციონალურ ფორმებში და არა მარტო დისკურსიულია, არამედ ინტუიციური მომენტის მქონეც. კანტმა თვითონ გამოკვეთა ინტელექტუალური ინტუიციის ცნება, მაგრამ ზემოაღნიშნული რობლემა ვერ შეამჩნია და ამიტომ ინტელექტუალური ინტუიციის ცნება ვერ გამოიყენა. ამ მომენტმა გავლენა იქონია ფიხტეზე. ჩვენ დავინახავთ, რომ სწორედ ამ საკითხის დასმამ და გადაწყვეტამ მიიყვანა ფიხტე დიალექტიკურ მეთოდად. ფიხტე სამართლიანად ამბობდა: „კანტს, როგორც ჩანს, ნაკლებად უფილოსოფოსნია თავის საკუთარ ფილოსოფიაზე“ (Kant „Zu wenig über sein Philosophieren selbst philosophiert zu haben scheint“ — წერილი რაინჰოლდისადმი).

ის რაძენიშე ძირითადი მომენტი, რომლებიც ამ თავში განვიხილეთ, შეიძლება ასე ჩამოვაყალიბოთ:

ა. ტრანსცენდენტალურ მეთოდში უთუოდ არის წრიული განვითარების (Kreislauf) მომენტი, მაგრამ ეს არ არღვევს „კრიტიკას“, რადგან იგი დიალექტიკური პროცესის მომასწავებელია და არა — ფორმალურ-ლოგიკური.

ბ. ტრანსცენდენტალურ მეთოდში არის რელუქციული მეთოდის ელემენტი. ამით ეს მეთოდი დიალექტიკური მეთოდის ერთ-ერთ მომენტს გამოხატავს.

გ. ტრანსცენდენტალური მეთოდი და ლოგიკა სინამდვილისა და კონკრეტული შექმენების მეთოდი და ლოგიკაა. ამდენად ის საფუძველს აცლის აზრის ფორმალურ-ლოგიკური კანონებისა და კერძოდ წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონის აბსოლუტურობას. ამ უკანასკნელს კანტი აბსტრაქტულის სფეროს აკუთვნებს, ხოლო კონკრეტული შექმენებისა და სინამდვილისათვის ახალი პრინციპების შემუშავების აუცილებლობას აღიარებს.

დ. ლოგიკაში სუბიექტის ცნების შეტანით კანტი სინამდვილეს სუბიექტს შიაკუთვნებს. სუბიექტისა და სინამდვილის დაპირისპირების მოხსნით სინამდვილეს სუბიექტში აღმოაჩენს და ამით ტრანსცენდენტალურ მეთოდს დიალექტიკური მეთოდის გზით წაიყვანს. სუბიექტი არის ერთადერთი ნამდვილი სინამდვილე და ლოგიკური იდეები მის შემოქმედებად და გარკვეულობად იქცევა. ლოგიკური დასკვნა აქედან იდეალისტური დიალექტიკაა.

ე. ტრანსცენდენტალური მეთოდის გადაუწყვეტელი პრობლემის გადაწყვეტა — ფილოსოფიის ლოგიკის შექმნა, რაც ლოგიკურ აუცილებლობას წარმოადგენს კანტის ფილოსოფიის საფუძველზე, განსჯის გონებად შეცვლას ნიშნავს და ამდენად დიალექტიკის თვალსაზრისზე გადასვლას მოასწავებს.

ზოგიერთი ამ მომენტთაგანი ქვემოთ უფრო დეტალურად იქნება განხილული.

III. „შარპოფითი სიდიდეები“

§ 11. ლოგიკური და რეალური. კანტის ტრანსცენდენტალური ლოგიკა ფორმალურ-ლოგიკურის საზღვრებს გარეთ გადის. მას შეაქვს ლოგიკაში ლოგიკის პრინციპად სუბიექტი და ამით მას სინამდვილის ლოგიკად აქცევს. ლოგიკის მეთოდისა და საფუძვლების შეცვლით ტრადიციული ლოგიკის მთელი შინაარსი შეიცვლება. საჭირო გახდება ცნების, მსჯელობის თეორიების რეფორმა და ჩვენ ქვემოთ დავინახავთ, რომ აქაც ტრანსცენდენტალური ლოგიკის საფუძველზე ცნე-

ბისა და მსჯელობის თეორიაც დიალექტიკური ლოგიკის გზაზე დადგება. ტრანსცენდენტალური ლოგიკა განსხვავდება ფორმალური ლოგიკისაგან (რადგან სინამდვილე, არსი არ არის ფორმალურ-ლოგიკური), ხოლო მისი კანონები — ფორმალურ-ლოგიკურის კანონებისაგან. სინამდვილისა და — ფორმალურ-ლოგიკურის ანალიზი და მათ შორის სხვაობა გარკვეული თვალსაზრისით მოცემული აქვს კანტს "შრომაში: „Versuch, den Begriff der Negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen“ (1763 წ.).

დიალექტიკური მეთოდის განვითარების პროცესში ამ შრომას გარკვეული ადგილი უჭირავს. მას დიდ ყურადღებას აქცევენ დიალექტიკის ისტორიის მკვლევრები (ასმუსი, დებორნი, მ. გოგიბერიძე)¹ იმისდა მიუხედავად, რომ იგი კანტის კრიტიკულ პერიოდამდეა დაწერილი. მაგრამ არც ერთს ამ მკვლევართაგან არა აქვს ნათლად გათვალისწინებული კანტის ფილოსოფიის ის ძირითადი ძარღვი — სუბიექტის ფილოსოფია, რომელიც იდეალისტური დიალექტიკის საფუძველია. ამიტომ მათ შრომებში დიალექტიკური მეთოდის მომენტები კანტის ფილოსოფიაში ფრაგმენტულ სახეს იღებს. დიალექტიკის მომენტები კანტის ხაზრევში დალაგებულია ისე, თითქოს მათ შორის არავითარი კავშირი არ არსებობდეს. ზოგიერთი მათგანი (მაგ., ასმუსი) 'ფიქრობს, რომ კანტი ზემოთ დასახელებულ შრომაში ყველაზე უფრო ახლოს შივიდა დიალექტიკასთან და მისი მომენტები ყველაზე ნათლად აქ ჩამოაყალიბა, რომ შემდეგ „კრიტიკასა“ და საერთოდ კრიტიკულ პერიოდში კანტის მსოფლმხედველობაში, მართალია, არის რამდენიმე მოშეხტი, დიალექტიკური მეთოდის მომასწავებელი, მაგრამ „Versuch“-ის იდეები ამ პერიოდში დაკარგულია. ეს მოსაზრება არ არის მართებული. რაც შეეხება „Versuch“-ს, ეს შრომა პირველი შესავალია კანტის „კრიტიკისა“. ვერც ერთმა ზემოთ დასახელებულმა ავტორმა ვერ შეამჩნია, რომ „Versuch“-ის ძირითადი იდეები „კრიტიკამ“ შეითვისა და თავის ორგანულ ნაწილად გახადა. ამ შრომაში გამოთქმულ აზრებს კანტი იზიარებს მაშინაც, როდესაც ის გარკვეულად დგება სუბიექტის ფილოსოფიის თვალსაზრისზე. ამიტომ შესაძლებელი მოსაზრება ჩვენს წინააღმდეგ, რომ ჩვენ იდეალისტური დიალექტიკის საფუძვლებს სუბიექტის ფილოსოფიაში ვხედავთ და ამავე დროს კანტის წინაკრიტიკული პერიოდის შრომებით ვსარგებლობთ, არ იქნება საფუძველიანი.

ამ შრომის მიზანია ლოგიკურისა (ფორმალურ-ლოგიკურის) და რე-

¹ А с м у с, Диалектический материализм и логика; Д е б о р н и, Диалектика у Канта; მ. გოგიბერიძე, მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსადღე.

ალურის განსხვავება. რა არის რეალური საფუძველი და რით განსხვავდება ის ლოგიკური საფუძვლისაგან? ნაშრომში დასმული პრობლემის მხოლოდ ერთი მხარეა გადაწყვეტილი.

რეალური საფუძველი შეიძლება იყოს როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი. რადგან არის გარკვეული (bestimmte) რაიმე, ამის გამო არის მეორეც, რომლის საფუძველს პირველი წარმოადგენს. ანდა: რადგან არის რაიმე, ამის გამო არ არის ეს მეორე. ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს საფუძველთან და შედეგთან, სადაც საფუძველი და შედეგი ერთმანეთისაგან განსხვავდება: საფუძველი და შედეგი ორი განსხვავებული საგანია და კანტის მიზანია დაამტკიცოს, რომ რეალური საფუძველი განსხვავდება ფორმალურ-ლოგიკურისაგან. ფორმალურ-ლოგიკურში საფუძველად გამოდის წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი (კანტი აქ იგივეობის კანონზედაც ლაპარაკობს. სიმარტივისათვის ჩვენ მხოლოდ წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს ვაქცევთ ყურადღებას. ამით კანტის აზრთა მსვლელობა სრულიად არ იცვლება). დამტკიცების გზა ასეთია: უარყოფითი რეალური საფუძველი არ არის ფორმალურ-ლოგიკური წინააღმდეგობა, ამიტომ ფორმალურ-ლოგიკური საფუძველი განსხვავდება რეალური საფუძველისაგან. ამ ზოგადი დებულებისათვის კანტი ამტკიცებს, რომ ლოგიკური დაპირისპირება (წინააღმდეგობა) არ არის რეალური დაპირისპირება, რომ ლოგიკური უარყოფა არ არის უარყოფითი სიდიდე და ამიტომ უარყოფითი სიდიდე არ არის ფორმალურ-ლოგიკური ოპერაციით მიღებული ცნება.

ლოგიკური წინააღმდეგობა არის მხოლოდ უარყოფა. ამ შემთხვევაში ჩვენ გვაქვს მხოლოდ ის, რასაც უარყოფთ, მხოლოდ უარსაყოფი, ყოველივე. დადებითი გარკვეულობის გარეშე. A-ს ლოგიკური უარყოფა მხოლოდ A-ს უარყოფს და მის ნაცვლად სვამს გაურკვევლობას, სადაც ნაჩვენებია მხოლოდ უარყოფა non-A . რეალური დაპირისპირება დადებითი ნიშნების მატარებელია. რეალურ დაპირისპირებასა და წინააღმდეგობაში ორივე წევრი დადებითია: როგორც დადებით გარკვეულობათა მატარებლები, ისინი უპირისპირდებიან ერთმანეთს. აქ გვაქვს არა მხოლოდ ის, რაც უარყოფითია, არამედ რეალური უარყოფელიც. თუ ლოგიკური უარყოფა non-A -თი გამოიხატება, რეალური უარყოფა გამოიხატება $+A$, $-A$ -თი იმისდა მიხედვით, რომელს ($+A$ -ს თუ $-A$ -ს) უპირისპირდება იგი. A-ს და non-A -ს ერთად არსებობა შეუძლებელია. $+A$ -ს და $-A$ -ს ერთად არსებობა არა თუ შესაძლებელია, არამედ ფაქტობრივად მიღებულიც არის მათემატიკაში. ფორმალურ-ლოგიკური თვალსაზრისით შეუძლებელია, რომ რაიმე შოქრაობდეს და არც მოძრაობდეს მოცემული მიმართულებით. მაგრამ რეალურად შესაძლებელია, რომ საგანი განიცდიდეს ორი ძალის მოქმედებას განსხვავებული ან საწინააღმდეგო მიმართულებით.

ლოგიკური უარყოფა ნაკლს, არარსებობას გამოთქვამს, რეალური უარყოფა — დადებითი მომენტების დაპირისპირებას.¹

„უარყოფითი სიდიდე არ არის სიდიდის უარყოფა“. სიდიდის უარყოფა აღარ იქნებოდა სიდიდე და ამიტომ არ იქნებოდა არც უარყოფითი სიდიდე. უარყოფითი სიდიდე სინამდვილეში არის „რალაც, რაც თავისთვის სავსებით და ნამდვილად დადებითია, მაგრამ სხვის მიმართ საწინააღმდეგოა“. უარყოფით სიდიდეს ადგილი აქვს ბუნებაში. ფორმალური ლოგიკის წესებით მისი ბუნებაში, სინამდვილეში არსებობის გაგება და ახსნა შეუძლებელია.

მაგალითად, შეუვალობა არის უარყოფითი მიზნიდველობა, უსიამოვნება-უარყოფითი სიამოვნება, წართმევა — უარყოფითი შიცემა და ა. შ. უსიამოვნება რომ მხოლოდ სიამოვნების არარსებობას ნიშნავდეს, ის ჩვენს შეგრძნებებსა და გრძობებს უცვლელად დატოვებდა კანტ-ამტიციებს უარყოფით სიდიდეთა არსებობას ჩვენს ფსიქიკასა და ზნეობრივ განცდებში (გვ. 33—39).

უფრო საინტერესოა ნაშრომის მომდევნო ნაწილი (გვ. 39-43), სადაც უარყოფით სიდიდეთა მნიშვნელობა ირკვევა მატერიალური სინამდვილის სფეროში. ჩვენთვის სრულიად უმნიშვნელოა, რამდენად მართებულია მაგალითები, რომლებიც კანტს მოჰყავს თავისი აზრის საილუსტრაციოდ. მთავარია ის ძირითადი აზრი რეალური წინააღმდეგობის შესახებ, რომელსაც იგი განავითარებს „Versuch“-ში.

ყოველი ბუნებრივი და განსაზღვრული ძალა მოქმედებს იმდენად, რამდენადაც ის მეორე ძალას ეწინააღმდეგება, რამდენადაც ის აბათილებს ან ამცირებს მეორე, საწინააღმდეგო ძალის მოქმედებას. მაშასადამე, ყოველი ძალა დადებითსა და უარყოფით მოქმედებას ამჟღავნებს, დადებითსა და უარყოფით პოლუსს მაგნიტის მსგავსად. „მატერიის დადებითი და უარყოფითი მოქმედება, — უმთავრესად ელექტრობის, — დიდი აზრის შემცველია. და უფრო ბედნიერი... შთამომავლობა... აღმოაჩენს ალბათ მის ზოგად კანონებს, რომლებიც ახლა ჩვენ განუსაზღვრელ შემთხვევითობათა ფორმით გვევლინება“².

რეალური წინააღმდეგობა, რომელზედაც აქამდე გვექონდა საუბარი, ორი სახისაა: ნამდვილი და პოტენციური. ნამდვილი არის ის, როდესაც ის მოქმედი, არსებული წინააღმდეგობაა. პოტენციურია წინააღმდეგობა ჩანასახში, დაძაბულ მდგომარეობაში. მას შეუძლია თავი იჩინოს მხოლოდ გარკვეული პირობების შესრულებისას. ყოველი მოვლენა საგანთა ბუნებაშია ჩაქსოვილი და ერთი მეორეს ეწინააღმდეგე-

¹ Kant, Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, S. 25 და შემდ.

² Kant, დასახ. ნაშრ., გვ. 43.

ბა. ყველა შოვლენა ბუნებაში ერთმანეთთანაა დაკავშირებული, ერთის ცვალება უსათუოდ დაკავშირებულია მეორის ცვალებასთან¹.

უარყოფითი სიდიდე არის მაგალითი რეალური წინააღმდეგობისა, რომელიც არსებითად განსხვავდება ფორმალურ-ლოგიკური წინააღმდეგობისაგან. ფორმალურ-ლოგიკურ წინააღმდეგობას საქმე აქვს გარკვეულ ცნებასთან, მის შოცულობა-შინაარსთან. ის ამყარებს ან კრძალავს კავშირს ამ ცნებასა და მის სახეობას ან გვარს შორის, ან ვნებასა და მის ნიშანს შორის. ოპერაცია წმინდა ანალიზურია. ოპერაცია ეხება განყენებულ ცნებას და ნათელია, რომ მისი სისწორე წინააღმდეგობის შეუძლებლობისა და იგივეობის კანონებს ექვემდებარება-ფორმალურ-ლოგიკური საფუძველი არის ცნება, როგორც საფუძველი მასში ნაგულისხმევი ნიშნისა. რეალურ წინააღმდეგობაში საქმე გვაქვს ორ რეალურ საგანთან, შოვლენასთან, რომლებიც (ორივე დადებითი სიდიდე) ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან და ერთიმეორის მიმართ უარყოფით სიდიდეებს წარმოადგენენ. რეალური საფუძველი და შედეგი არის ორი საგნის — A-ს და B-ს დამოკიდებულება. რეალურ საგანთა დამოკიდებულებაში იგივეობისა და წინააღმდეგობის კანონებს აღარ აქვთ მნიშვნელობა. „მე კარგად მესმის გამომდინარეობა შედეგისა საფუძველიდან იგივეობის კანონის თანახმად, ვინაიდან შედეგი საფუძველში იგულისხმება; და აქ საკმარისია მხოლოდ საფუძველის ცნების ანალიზი“. „მაგრამ როგორ შეიძლება გამომდინარეობდეს რაიმე სხვა რაიმედან არა იგივეობის კანონის მიხედვით“, — აი როგორ ისმის საკითხი. „საფუძველის პირველი ფორმა ლოგიკურ საფუძველს წარმოადგენს... მეორე სახის საფუძველს მე ვუწოდებ რეალურ საფუძველს“. საკითხი რეალური საფუძველის შესახებ შემდეგ მარტივ ფორმაში ისმის: რას ნიშნავს, რომ რაღაც რაიმე (etwas) არის, სხვა რაიმეც (etwas anderes) არის².

საკითხის ასეთი დასმა ფორმალურ-ლოგიკურის ფარგლებს სცილდება. ამ შრომაში ცხადი გახდა, რომ წინააღმდეგობის შეუძლებლო-

¹ Д е б о р и н, Диалектика у Канта.

სინამდვილე, როგორც საწინააღმდეგო ძალთა ბრძოლა და მასთან დაკავშირებული განვითარების იდეა, კანტს გამოთქმული ჰქონდა უკვე 1755 წ. შრომაში „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“. მაგრამ აქ კანტ დიალექტიკის მომენტები ჭერ კიდევ მექანიკურად ესმის. როგორც ლებორინი წერს, განვითარების პროცესს საფუძველად უდევს «...борьба противоположных сил. Борьба противоположных сил происходит как в отдельном атоме, так и в целых мировых системах, как в душевной жизни человека, так и в общественных организмах. Итак, основные мысли, которыми проникнута кантовская космогония, сводятся к идее развития и своеобразной механистической «диалектике», Д е б о р и н, Диалектика у Канта, გვ. 17.

² K a n t, Versuch..., S. 59.

ბის კანონი სინამდვილის შემეცნებისას (და რეალური საფუძვლის ცხების ჩამოყალიბებით) კარგავს თავის აბსოლუტურ მნიშვნელობას. ზემოთ დასახელებული საკითხის დადებითი გადაწყვეტა, რეალური საფუძვლის ცხადყოფა და მისი კანონების აღმოჩენა კანტს ამ შრომაში არ მოუცია. „Versuch“-ში საკითხი მხოლოდ დასმულია. მისი გადაწყვეტა მოხდება შემდეგ „წმინდა გონების კრიტიკაში“. „Versuch“-ი, როგორც აღვნიშნეთ, არ არის თავისი შინაარსით (იმ მომენტებით, რომლებიც საინტერესოა დიალექტიკური მეთოდის განვითარებისათვის) ძალიან დაშორებული „კრიტიკისაგან“. ამას ისიც მოწმობს, რომ „კრიტიკა“ გაიმეორა ამ შრომის ძირითადი აზრები (იხ. მაგ., „კრიტიკის“ „Anhang, von der Amphibolie etc...“ და „Anmerkung zur Amphibolie“ (Kehrbach), გვ. 247) და ტრანსცენდენტალური ლოგიკის შექმნით გადაუწყვეტელი პრობლემაც გადაწყვიტა. ტრანსცენდენტალური ლოგიკის ერთი ძირითადი აზრთაგანი უკვე „Versuch“-შია მოქცეული და ამდენად ის უსათუო საფეხურია დიალექტიკური მეთოდის განვითარებაში. კოპენი ამტკიცებს, რომ „Versuch“-ში მოცემულია „სინთეზურის პირველი დახასიათება“ და უკვე ცხადია „ანალიზურისა და სინთეზურის განსხვავება“.¹ სინთეზურის ცნება ის მთავარი ცნებაა, რომელიც ლოგიკის რეფორმას მოითხოვს, ფორმალურ-ლოგიკურს ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკურად აქცევს, ხოლო ამ უკანასკნელს დიალექტიკურად მიიყვანს. ამითაც დაუკავშირდება ეს შრომა კრიტიკული ფილოსოფიის მთავარ ხაზს. ამას ჩვენ ქვემოთ უფრო დეტალურად გავარჩევთ.

ამგვარად, „Versuch“-ის იდეებს გამოვიყენებთ იმდენად, რამდენხდაც მასში არის რამდენიმე მომენტი, რომლებიც დიალექტიკური აზროვნების მაჩვენებელია:

ა. წინააღმდეგობის შეუძლებლობისა და იგივეობის კანონებისათვის გამოყოფილია გარკვეული სფერო — სფერო ანალიზურისა და აბსტრაქტულისა.

ბ. ლოგიკური (ფორმალური) საფუძველი განსხვავებულია რეალურისაგან.

გ. რეალური, სინამდვილის მიმართებანი დაყენებულია ფორმალურ-ლოგიკურისა და კერძოდ წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონის გარეშე.

დ. ფორმალურ-ლოგიკურის, აბსტრაქტულის დაპირისპირებასთან (A—non-A) ერთად აღმოჩენილია დაპირისპირების ახალი სახე — რეალური წინააღმდეგობა A—B მიმართების სახით.

¹ Cohen, Die systematische Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus, S. 29.

ე. მთელი სინამდვილე დაყვანილია დადებით და უარყოფით ძალთა მოქმედებაზე.

ვ. გამოთქმულია აზრი მოვლენებისა და ნივთების ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ.

IV. დიალექტიკის პრობლემა კანტის შემეცნების თეორიაში. შემეცნება, როგორც თვითშემეცნება

§ 12. შემეცნების საკითხი. შემეცნების პრობლემა გერმანული იდეალიზმის ცენტრალური პრობლემაა. გერმანული იდეალისტური მსოფლმხედველობა, რომლის მიხედვით მთელი სინამდვილე გარკვეული ღირებულების — ღვთაებრიობის გამოვლენას წარმოადგენს, ხოლო ღვთაებრიობის გამოვლენის ფორმა არის სუბიექტი, ყველაზე კარგად შემეცნების პრობლემაში იჩენს თავს. მთელი სინამდვილის სუბიექტში მოქცევა ურთულესი ამოცანაა, რომლის გადაწყვეტა იდეალიზმის, სახელდობრ, იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდის საშუალებით შეიძლება. გარკვევას ითხოვს, როგორ ხდება მხოლოდ სუბიექტიდან მთელი სინამდვილის აგება. თუ აქვე დაისმება საკითხი სუბიექტის მიერ მის მიერვე აგებული სინამდვილის, ე. ი. მისი სინამდვილის შემეცნების შესახებ, ცხადია, რომ შემეცნების პრობლემა თვითშემეცნების პრობლემად იქცევა.

კანტის ნააზრევის საფუძველზე შემეცნების დახასიათება, როგორც თვითშემეცნებისა, გარკვეულ ინტერპრეტაციას წარმოადგენს. ჩვენ არ უარყოფთ სხვაგვარი გაგების შესაძლებლობას. იმას კი არ ვამტკიცებთ, რომ კანტი მხოლოდ ასე ფიქრობდა და შეუძლებელია სხვა ადგილების ჩვენება, — „წმინდა გონების კრიტიკაში“ უხვად მოიპოვება ყოველგვარი ინტერპრეტაციისათვის გამოსაადგილი გამოთქმები, — სადაც იგი პრინციპულად საწინააღმდეგო პოზიციებზე დგას, არამედ მხოლოდ იმას, რომ კანტის მოძღვრებაში არის მომენტები, რომელთა არსებობა ეკვეს არ იწვევს და რომელთა მიხედვით შემეცნების ძირითადი აზრი თვითშემეცნების ცნებით ამოიწურება. ჩვენი მიზანიც ხომ ის არის საბოლოოდ, რომ კანტის ნააზრევში დიალექტიკური მეთოდის მომენტები აღმოვაჩინოთ.

უხდა ითქვას, რომ ჩვენი ინტერპრეტაციის მართებულობას ადასტურებს კანტის როგორც „წმინდა გონების კრიტიკის“ საერთო შინაარსი, ისე მისი ცალკეული ადგილები. მეორე მხრივ, — და ეს უფრო საინტერესოა აქ, — ასე გაიგვს კანტი გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენლებმა და, პირველ რიგში, ფიხტემ. ასე რომ, კანტი როგორც

„ისტორიული“, ასევე „სისტემაში მოყვანილი“ ჩვენი ინტერპრეტაციის მხარეზეა.

შემეცნებისათვის კანტს აქვს მიღებული, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ორი პრინციპი — გრძნობიერება და განსჯა. „...არსებობს ორი დასაწყისი ადამიანის შემეცნებაში, რომელთაც შესაძლოა ერთი, მაგრამ უცნობი ძირი ჰქონდეთ, სახელდობრ, გრძნობიერება და განსჯა. პირველის საშუალებით ჩვენ გვეძლევა საგნები, ხოლო მეორის საშუალებით ეს საგნები მოიაზრება“¹ (რაც შეეხება „Vernunft“-ს (გონება), ამის შესახებ ქვემოთ გვექნება მსჯელობა). პირველი პასივია, რეცეპტივია („შთაბეჭდილებათა რეცეპტივობა“), მეორე, რომელიც წარმოდგენების საშუალებით საგანს შეიცნობს, სპონტანურია („ცნების სპონტანურობა“). პირველის მეოხებით საგანი გაინტუიციებულია, მეორით საგანი მოაზრებულია.²

გრძნობიერების აპრიორული ფორმების მოქმედებით შთაბეჭდილებათა მრავალსახეობა მოწესრიგდება და დროსა და სივრცეში განლაგდება. დროსა და სივრცეში მოწესრიგებული მრავალსახეობის ქაოსი მოვლენას წარმოადგენს. განსჯა თავისი ცნებებით, კატეგორიებითა და ძირითადი დებულებებით მოიაზრებს მოვლენას, მას სხვებს დაუკავშირებს და ასე შექმნის საგანს, როგორც კანონზომიერების მქონეს. საგანი მატერიალიზაციაქმნილი კანონზომიერებაა, ბუნება — კანონთა ჯამი. „ბუნება არის საგანთა არსებობა, რამდენადაც ეს არსებობა ზოგადი კანონებით არის განსაზღვრული“.³

უფრო მეტია ნათქვამი „წმინდა გონების კრიტიკის“ ერთ ცნობილ ადგილას: „მოვლენებში, რასაც ჩვენ ბუნებას ვუწოდებთ, ჩვენ თვითონ შეგვაქვს წესრიგი და კანონზომიერება. ჩვენ ვერასოდეს ვერ აღმოვაჩინდით მათ ბუნებაში, რომ ჩვენი სულის (Gemüt) ბუნებას იმთავითვე არ შეეტანა ისინი მასში“.

თუ დავაკვირდებით გრძნობიერებას, ჩვენთვის ცხადი გახდება, რომ იგი არც ისეთი პასივი და რეცეპტივია, როგორც კანტი ახასიათებს მას თავის პრელიმინალურ განმარტებაში. ჯერ ერთი, გრძნობიერებას, კანტის აზრით, აქვს თავისი აპრიორული ფორმები და ამიტომ ფუნქციონირებს. დრო და სივრცე არაა მზამზარეული ფორმები, არამედ „სულის“ მოქმედების შედეგს წარმოადგენს. მართალია, ისინი, კანტის აზრით, ტრანსცენდენტალური სინთეზის როლს ვერ იკისრებენ, ისინი სინოფსისის სფეროში რჩებიან, მაგრამ, რაც მთავარია, ამ სფეროში ისინი აქტიური და სპონტანური არიან.

¹ Kant, Kritik d. r. Vernunft, Einleitung, S. 47.

² იქვე, გვ. 76 — 77.

³ Kant, Prolegomena, S. 14, 73.

შეორე მხრივ, დროისა და სივრცის ინტუიციები იგივეობრივია კატეგორიებთან: ა) დრო და სივრცე ცდის პირობებს წარმოადგენს; ბ) დრო და სივრცე ემპირიული ცნობიერებისათვის რეალური, ხოლო ტრანსცენდენტალური სუბიექტისათვის იდეალურია; გ) დრო და სივრცე ტრანსცენდენტალური სუბიექტის ფუნქციებს წარმოადგენს. მათი ტრანსცენდენტალური იდეალობა სწორედ ამ მომენტის მაჩვენებელია.

გრძნობიერების სპონტანურობა განალიზებულია „სქემატიზმის“ და კიდევ უფრო ადრე „კატეგორიათა ტრანსცენდენტალური დედუქციის“ თავში. ამ უკანასკნელი თავის „განთქმული სიძნელე“ სინამდვილეში გაუგებრობაზეა აგებული. კანტისათვის შესაცნობი საგანი და სინამდვილე და ამ საგნისა და სინამდვილის შემეცნება ერთსა და იმავე პრინციპებს ექვემდებარება. ამისდა მიუხედავად შეუძლებელია იგივეობის ნიშანი დავსვათ შემეცნების საგანსა და საგნის შემეცნებას შორის. კანტი მსჯელობს ამ ორ განსხვავებულ მოვლენაზე ერთსა და იმავე დროს და ერთი და იმავე ტერმინებით. ამიტომ ხდება ამ ორი განსხვავებული მომენტის აღრევა, რასაც ჯაგების სიძნელეც სდევს თან.

შეშეცხების პრინციპების გრძნობიერებად და გონებად დაყოფასთან ერთად კანტი მოჰყავს ამ პრინციპების სხვაგვარი დაყოფაც. „არსებობს სამი პრინციპი, — წერს იგი, — რომლებიც ცდის შესაძლებლობის პირობებს შეიცავენ: გრძნობიერება, წარმოსახვის უნარი და აპერცეფცია. მრავალსახის სინოფსისი, სინთეზი და ამ სინთეზის მთლიანობა და აუცილებლობა ამ სამ პრინციპზეა დამყარებული. მათ აქვთ როგორც ემპირიული, ისე ტრანსცენდენტალური გამოყენება.“¹

ჩვენ აქ ვერ შევჩერდებით სინთეზის იმ დახასიათებაზე, რომელიც მოცემულია „წმ. გონების კრიტიკის“ პირველ გამოცემაში. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ სინთეზი აქ სამი სახისაა. აპრეჰენზიის, რეპროდუქციისა და რეკოგნიციის. სინთეზი შესაძლებელს ხდის ცდას, როგორც გონების ემპირიულ პროდუქტს.² რეკოგნიციის სინთეზის აუცილებელი პირობაა უცვლელი და იგივეობრივი ცნობიერება, „წმინდა ტრანსცენდენტალური აპერცეფცია.“³

ემპირიული ცნობიერება არის ჩვენი „მეობა“ თავის ცვალებადობაში. იგი ისევე მრავალფეროვანია, როგორც აღქმა. „წმინდა“, არაემპირიული ცნობიერების საგნად გამოდის „მეობის“ იგივეობა, „პირვანდელი თვითცნობიერება“, რომლის აქტებად ცნება-კატეგორიებია მიღებული. შემეცნებას საგანი ცდაში ეძლევა. ამ საგნის ელემენტებს

¹ Kant, Kritik d. r. Vernunft, S. 111.

² იქვე, გვ. 114 — 120.

³ იქვე.

ჩვენი ცნობიერება აითვისებს აპრეჰენზიაში, ხელახლა წარმოიდგენს (რეპროდუქცია) და სინთეზის საშუალებით შეიცნობს (რეკოგნიცია). ალქმა — წარმოსახვა — აპერცეფცია, აი შემეცნების ფაზა.

მაგრამ, — და აქ არის სწორედ მთავარი მომენტი კანტის იდეალისტური სისტემისა, — საგნის მოცემულობას ცდაში წინ უსწრებს ამ საგნის აგება, მისი ელემენტებიდან ამ საგნის სინთეზი. სანამ საგანს შევიძევებდეთ, სანამ მას „ავითვისებდეთ“ და წარმოვიდგენდეთ, იგი უკვე განსაზღვრულია აუცილებელი და ზოგადი კანონებით. შემეცნებელი სუბიექტისათვის უკვე არსებობს გარკვეული ემპირიული სინამდვილე — სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი რეალობა, მოვლენათა სამყარო. მოვლენები ობიექტივობის, აუცილებლობის, ზოგადი კანონზომიერების მატარებლები არიან მანამ, სანამ მათი ათვისება, შეცნობა მოხდებოდეს. ამიტომ, თუ იდეალისტური თვალსაზრისი საგნის, ცდილსეული სინამდვილის მოვლენების მოცემულობით არ კმაყოფილდება და მათი შექმნის, აგების, სინთეზის პირობებს ეძებს, მან უნდა გამოიხატოს ახალი, ემპირიული ცნობიერების გარეშე არსებული, არაცნობიერი, ტრანსცენდენტალური უნარი, რომელიც ააგებს სინამდვილეს. ეს ტრანსცენდენტალური უნარი ააგებს სინამდვილეს, რომ შემდეგ შემეცნებელ სუბიექტს იგი მისგან დამოუკიდებლად მოეცილოს. ეს არაცნობიერი მოქმედება, ტრანსცენდენტალური უნარი არის წარმოსახვის პროდუქტიული უნარი: „სინთეზი არის მხოლოდ... წარმოსახვის უნარის პროდუქტი, სულის ბრმა, მაგრამ აუცილებელი ფუნქცია“.¹

შემეცნების პროცესში წარმოსახვის უნარი შთაბეჭდილებათაგან, მოცემულ ელემენტთაგან ქმნის წარმოდგენას (Bild). ის შეითვისებს ელემენტებს, ანიჭებს მათ მთლიანობას და საგნის რეპროდუქციას ქმნის.² მაგრამ თუ წარმოდგენები წარმოსახული იქნებიან ყოველგვარი წესის გარეშე, ჩვენ მაშინ გვეჩვენება არა შემეცნება, არამედ მათი მხოლოდ „უწყესო გროვა“ („bloss regellose Haufen derselben“)³. ამიტომ რეპროდუქციას უნდა ჰქონდეს წესი, რომლის მიხედვით წარმოსახვის უნარში ერთი წარმოდგენა გარკვეულ მეორესთან იქნება დაკავშირებული და არა სხვასთან.⁴

შინაგანი კანონზომიერების მქონე რეპროდუქციის სუბიექტურსა და ემპირიულ საფუძველს ასოციაცია ეწოდება⁵. ამ ასოციაციას რომ

¹ Kant, Kritik d. r. Vernunft, S. 95.

² იქვე, გვ. 130 — 131.

³ იქვე.

⁴ იქვე.

⁵ იქვე.

არ ჰქონდეს ობიექტური საფუძველი, ის სრულიად შემთხვევითი ხასიათისა იქნებოდა, რადგან, მართალია, ჩვენ გვაქვს შთაბეჭდილებათა და წარმოდგენათა ასოციაციის უნარი, მაგრამ სრულიად გაურკვეველია, არიან თუ არა ეს შთაბეჭდილებანი თავისთავად ასოციაბელნი. ამიტომ რეპროდუქციის წესებს შემთხვევითი და სუბიექტური ხასიათი აქვს. ნამდვილი, კანონზომიერი კავშირი აღქმათა შორის არის ის, რომლითაც ისინი დაკავშირებული არიან ერთმანეთთან ამთვისებელი ინდივიდისაგან დამოუკიდებლად. „მოვლენათა ასოციაციის ამ ობიექტურ საფუძველს, — წერს კანტი, — მე ვუწოდებ მათ აფინიტეტს“¹, მსგავსებას, ნათესაობას. ეს არის წარმოსახვის უნარის კანონი. აფინიტეტის მიზეზი მდგომარეობს ცნობიერების ტრანსცენდენტალურ მთლიანობაში, ტრანსცენდენტალურ სუბიექტში.

გრძნობადი სინამდვილე, რომელიც შემმეცნებელ სუბიექტს ეძლევა, შექმნილია არაცნობიერი წარმოსახვის პროდუქტიული, ტრანსცენდენტალურ-ინტელექტუალური უნარით, რომელიც კატეგორიათა საშუალებით არაცნობიერად ახდენს სინთეზს და *გ ა ნ ა ხ ო რ ც ი ე ლ ე ბ ბ ტ რ ა ნ ს ც ე ნ დ ე ნ ტ ა ლ უ რ ი ს უ ბ ი ე კ ტ ი ს კ ა ნ ო ნ ზ ო მ ი ე რ ე ბ ა ს*. ტრანსცენდენტალური სუბიექტი, როგორც კანონზომიერება ან კანონთა კრებული და მათი მთლიანობა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მატერიალიზაციამწილია ემპირიულ სინამდვილეში, ცდაში, რომლის პირობას, ცხადია, თვით სუბიექტი წარმოადგენს. აქედან ხათელია, რომ არა ბუნებაში აღმოაჩენს ტრანსცენდენტალური სუბიექტი პირველად კანონებს, არამედ თავის კანონზომიერებას გაიტანს თავის გარეთ. ეს არის სწორედ ნათქვამი „პროლეგომენებში“: განსჯა კი არ აღმოაჩენს კანონებს ბუნებაში, არამედ თვითონ შეიტანს მათ მასში („Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor“)².

ეს თვალსაზრისი სავსებით ამართლებს ჩვენს მიერ ზემოთ მიღებულ დებულებას. ვნახოთ როგორ.

ბუნება შემმეცნებელ სუბიექტს ეძლევა როგორც უცხო (ჭერჭერობით), მის გარეშე მყოფი და მისგან დამოუკიდებელი. ინდივიდი, შემმეცნებელი სუბიექტი არ ქმნის ბუნებას და არც კანონებს უკარნახებს მას. ბუნება შემმეცნებელს უპირისპირდება როგორც შესაცნობი საგანი. ბუნება შემმეცნებელი სუბიექტისათვის რეალურად არსებულია, მისგან დამოუკიდებელია. სწორედ ამაში მდგომარეობს მისი ე. წ. ემპირიული რეალობა. აქამდე კანტის თვალსაზრისი არ ივანსხვავდება რეალისტური და მატერიალისტური თვალსაზრისისაგან. არც შემდეგი მომენტით გან-

¹ K a n t, Kritik d. r. Vernunft, S. 132.

² K a n t, Prolegomena, § 36.

სხვაელება კანტის აზრი მატერიალისტური მსოფლმხედველობისაგან: ბუნება კანონზომიერებას წარმოადგენს. მაგრამ კანტი აქ არ ჩერდება, იგი უფრო შორს მიდის: ბუნება არა მხოლოდ კანონზომიერების მატარებელია, არამედ იგი მხოლოდ კანონზომიერებაა. „წესი და კანონზომიერება მოვლენებში (an den Erscheinungen), რომელსაც ჩვენ ბუნებას ვუწოდებთ...“¹ არის ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მოქმედების შედეგი. უფრო ზუსტად: ბუნება და სინამდვილე ამ გაგებით არის მხოლოდ და მხოლოდ ტრანსცენდენტალური სუბიექტის კანონზომიერება, ტრანსცენდენტალური სუბიექტის კორელატი. ტრანსცენდენტალური სუბიექტი ამგვარ ბუნებას ქმნის იმით, რომ თავის კანონებს განახორციელებს, თავისი კანონები, როგორც ვთქვით, „გ არ ეთ გა ა ქ ე ს“, მათ მატერიალიზაციას ახდენს. ტრანსცენდენტალური სუბიექტის პრინციპები სინამდვილის პრინციპებია. ბუნება არის განხორციელებული, ხორცშესხმული ტრანსცენდენტალური სუბიექტი.

სინამდვილეს, საგანს ქმნის ტრანსცენდენტალური სუბიექტი. სინამდვილეს, საგანს შეიცნობს ინდივიდუალური სუბიექტი. ტრანსცენდენტალური სუბიექტისათვის სინამდვილე, საგანი მ ი ს ი ა, მისთვის იმანენტურია, მისი კანონებისა და მისი მთლიანობის გაპიპოსტაზებაა. ეს აზრი იგულისხმება სწორედ „ტრანსცენდენტალური იდეალობის“ ცნებაში.

შემეცნებელი ინდივიდისათვის სინამდვილე, საგანი უცხოა, ტრანსცენდენტურია, მისგან დამოუკიდებელია — და ეს იგულისხმება მის „ემპირიულ რეალობაში“, ხოლო სინამდვილისა და შემეცნების პრინციპები, კანტის თვალსაზრისით, იგივეობრივია.

რა არის სინამდვილე, საგანი? მატერიალიზაციაქმნილი, რეალურად გახხორციელებული სუბიექტი. რა არის შემეცნება? სინამდვილის, საგნის კანონზომიერების შემეცნება, ტრანსცენდენტალური სუბიექტის არაცნობიერი მოქმედების გაცნობიერება. ემპირიული ცნობიერება შემეცნების პროცესში უნდა ამაღლდეს ტრანსცენდენტალურ სუბიექტამდე, ე. ი. მან შემეცნების პროცესში უნდა გამოიყენოს იგივე პრინციპები, რომლებითაც ტრანსცენდენტალურმა სუბიექტმა სინამდვილე, საგანი ააშენა. უთუოდ ამ ამაღლებასა და ტრანსცენდენტალური სუბიექტის პრინციპების გამოყენებას ეხება საუბარი „პროლეგომენების“ იმ ადგილას, სადაც კანტი აღქმისა და ცდის მსჯელობებს განასხვავებს², ანდა „კრიტიკის“ იმ ნაწილში, სადაც კანტს არ მოსწონს მსჯელობის ტრადიციული თეორია და მსჯელობის თბიექტურო-

¹ K a n t, Kritik d. r. V., S. 134.

² K a n t, Prolegomena, § 18.

ბისათვის შოთხოვის მის ამაღლებას ტრანსცენდენტალურ სუბიექტამდე¹.

შემეცნების პროცესში შემეცნებელი ცნობიერება შეიცნობს ბუნებას, ე. ი. ტრანსცენდენტალური სუბიექტის კანონზომიერებას. შემეცნების ობიექტურობისათვის სუბიექტი უნდა ამაღლდეს ტრანსცენდენტალურ სუბიექტამდე, ან სხვანაირად, ობიექტური შემეცნებისათვის შემეცნების პროცესს აწარმოებს ემპირიული სუბიექტის სიღრმეში მყოფი ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მომენტი.

სუბიექტის სიღრმეში მყოფი ტრანსცენდენტალური „მე“ შეიცნობს იმას, რაც მას შემეცნებამდე შეუქმნია. ამით აიხსნება კანტის აზრი იმის შესახებ, რომ ჩვენ შეგვიძლია ბუნებაში შევიცნოთ მხოლოდ ის, რაც მასში იმთავითვე ჩვენგან არის შეტანილი. შემეცნება ხდება იმისა, რომ არაცნობიერად იყო შექმნილი. ბუნების კანონზომიერების შეცნობა არის ტრანსცენდენტალური სუბიექტის შეცნობა. შემეცნების ობიექტურობისათვის ემპირიული სუბიექტი დგება ტრანსცენდენტალური სუბიექტის თვალსაზრისზე და ეს ტრანსცენდენტალური სუბიექტი შეიცნობს იმას, რაც მას იმთავითვე შეუქმნია, ე. ი. საბოლოოდ თავის კანონზომიერებას შეიცნობს. ბუნების შემეცნების პროცესში ტრანსცენდენტალური სუბიექტი მხოლოდ თავის თავს შეიცნობს, რადგან ბუნება სხვა არაფერია, თუ არა ტრანსცენდენტალური სუბიექტი, სხვანაირად: ბუნების შესამეცნებლად სუბიექტმა მხოლოდ თავისი თავი უნდა შეიცნოს.

კროხერი ამ თვალსაზრისის საილუსტრაციოდ გაიხსენებს შილერის სიტყვებს:

„Es ist nicht draussen, das sucht es der Tor:

Es ist in dir, du bringst es ewig hervor“².

ამ თეორიაში მოცემულია არა მხოლოდ გერმანული იდეალიზმის შინაარსი, არამედ იდეალისტური დიალექტიკის ძირითადი ტენდენციაც. თუ სინამდვილე „მე“-ს, სუბიექტის მოქმედების შინაარსი და შედეგია, თუ შემეცნება თვითშემეცნებით ამოიწურება, ცხადია, რომ მთელი სინამდვილე სუბიექტშია და სინამდვილის გასაგებად სუბიექტის „ანალიზი“ საჭირო.

სუბიექტი თავის თავში, თავის შიგნით აკეთებს „ანალიზს“, რითაც სუბიექტის მთლიანობა ითიშება იმად, ვინც ანალიზს აკეთებს და იმად, რაზედაც ანალიზი წარმოებს. სუბიექტის მთლიანობაში ხდება სუბიექტის მომენტების დაპირისპირება, მაგრამ სწორედ იმის გამო, რომ დაპირისპირებული მომენტები

¹ Kant, Kritik d. r. V., S. 665.

² Kroner, Von Kant bis Hegel, Bd. I, S. 144.

შომენტებია სუბიექტისა, რომელსაც მთლიანობა ახასიათებს, ე. ი. იმის გამო, რომ სუბიექტი თავის დაპირისპირებაში თავის თავთან მხოლოდ თავის თავს შეიცნობს, მოხსნილია დაპირისპირება. სუბიექტში სუბიექტის შომენტების დაპირისპირება და მათი მთლიანობაში მოხსნის ცდები (ჰეგელის Erfahrung-ი და ისტორია) არის იდეალისტური დიალექტიკის საფუძველი და შინაარსი, უფრო მეტიც, არის თვით იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდი.

ობიექტურობისა და აუცილებლობის მქონე სინამდვილის სუბიექტიდან გამოყვანა მოიხზოვს სუბიექტში არასუბიექტური, ობიექტური, ანუ საგნობრივი მომენტის შეტანას. წინააღმდეგ შემთხვევაში სუბიექტიდახ დედუქციამნილი სინამდვილე მხოლოდ მოჩვენება (Schein), ილუზია იქნებოდა. კანტის გზა სწორედ ასეთია. სუბიექტში საგნობრივი მომენტის შეტანით იგი მარტივად წყვეტს პარადოქსულ საკითხს: როგორ ქმნის სუბიექტური პირობები ცდის ობიექტივობას. ცდის სუბიექტური პირობები თავისი ნამდვილი შინაარსით ობიექტურია იმდენად, რამდენადაც ობიექტი სუბიექტის კანონზომიერებაა. სუბიექტში, რომლიდანაც დედუქციამნილია სინამდვილე, რომლის მატერიალიზაციას წარმოადგენს სინამდვილე, დაპირისპირებულია სუბიექტურ-ობიექტური მომენტები, ხოლო ეს დაპირისპირება მოხსნილია სუბიექტურისა და ობიექტურის იგივეობით ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მთლიანობაში.

ამაზე უფრო ახლოს მისვლა იდეალისტურ დიალექტიკასთან ამ საკითხში კანტისათვის შეუძლებელი იყო. გერმანული იდეალიზმი თავისი განვითარების უმაღლეს მწვერვალზე — ჰეგელის სისტემაში ამ შომენტს თითქმის უცვლელად მიიღებს თავის მსოფლმხედველობაში და თავისი საბოლოოდ დამუშავებული მეთოდის თვალსაჩინო მომენტად გახდის.

ქვემოთ ჩვენ დავინახავთ, თუ როგორ გამოიყენებს გერმანული იდეალიზმი და, პირველ რიგში, ფიხტე იდეალისტური დიალექტიკის იმ საფუძველს, რომელიც კანტის ბუნებისა და მისი შემეცნების თეორიამ შოაქმნა. კანტმა თავისი თვალსაზრისით საფუძველი ჩაუყარა იდეალისტურ დიალექტიკას. ფილოსოფიის განვითარების მომდევნო საფეხურზე საჭირო იყო მხოლოდ მისი გაშლა, მისთვის გარკვეული ფორმის გამონახვა. საინტერესო არის ის, რომ კანტმა თვითონ გამონახა ეს ფორმაც, რის შემდეგ გერმანული იდეალიზმისათვის ძნელი აღარ იყო დიალექტიკური მეთოდის ჩამოყალიბება.

სანამ ამ საკითხზე გადავალთ, საჭიროდ მიგვაჩნია ზემოთ დასმული პრობლემა სხვა კუთხითაც გავაშუქოთ.

საკითხი ეხება ე. წ. მასალას, შეგრძნებას, ნივთს თავისთავად.

§ 18. პრობლემა ნივთისა თავისთავად. აქამდე ჩვენ ვმსჯელობ-

დით ბუნებაზე, როგორც სუბიექტის მიერ განსაზღვრულ და შექმნილ სინამდვილეზე. ჩვენი ინტერპრეტაციის წინააღმდეგ აქ ასეთი მოსაზრების მოყვანა შეიძლებოდა: ბუნება არ არის მხოლოდ სუბიექტის შემოქმედება. აპრიორული ფორმების გარდა არსებობს მასალა, რომელიც სუბიექტს ეძლევა. საგანი არის ფორმისა და მასალის სინთეზი. ამიტომ შემქმენებელი სუბიექტი შეიცნობს არა მხოლოდ თავის თავს, როგორც ფორმასა და კანონზომიერებას, არამედ მთლიანს საგანს. მაშასადამე, არ არის მართებული კანტის შემეცნების თეორიის დახასიათება თვითშემეცნების სახელწოდებით.

ასეთი არგუმენტაცია გაუგებრობაზე იქნებოდა დამყარებული. ჩვენი ინტერპრეტაციის მინიმუმიც რომ მივიღოთ, ისიც საკმარისი იქნებოდა ჩვენი გაგების გასამართლებლად. „წმ. გონების კრიტიკისა“ და „პროლეგომენების“ ზემოთ მოყვანილი ადგილებიდან ნათლად ჩახს, თუ რას უწოდებს კანტი ბუნებას, საგანს. ილუსტრაციისათვის (და არა არგუმენტაციისათვის) მოვიყვანთ კასირერის აზრს ამის შესახებ: „ბუნება წარმოადგენს არა ცდის ობიექტების საგსეობას (das Ganze), არამედ ამ ცდის ზოგადი კანონების ერთობლიობას“.¹ თუ ბუნება მართლაც ცდის ზოგადი კანონების სიმრავლესა და მათ მთლიანობას წარმოადგენს, ხოლო ეს კანონები ტრანსცენდენტალური სუბიექტის კანონებია, მის აქტებს წარმოადგენს, ნათელია, რომ ბუნება, კანტის აზრით, მთლიანად ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მიერ არის შექმნილი. ეს ჩვენი ინტერპრეტაციის მინიმუმია. მინიმუმია იმდენად, რამდენადაც აქ ბუნების მხოლოდ კანტისებური გაგება წარმოვადგინეთ. მაგრამ შეიძლებოდა ჩვენი დებულების გაფართოება და იმის დამტკიცება, რომ კანტის ნააზრევში არის მომენტები, — და მომენტები ძალიან მნიშვნელოვანი, — რომელთა მიხედვით არა მხოლოდ კანტის „ბუნება“, არამედ ჩვეულებრივი სიტყვანმარებით გაგებული ბუნება, მთელი სინამდვილე როგორც ფორმის, ისე მასალის მხრივ ტრანსცენდენტალური სუბიექტის შემოქმედებაა. თუ ეს ასეა, მაშინ ზემოთ დახასიათებული იდეალისტური დიალექტიკის მომენტი ხელახლა და ახალ ასპექტში მოგვევლინება.

გაუგებრობას იწვევს კანტის მიერ გრძნობიერების გამოცხადება. რეცეპტივად. ზემოთ აღნიშნული იყო, რომ გრძნობიერება არც ისეთი რეცეპტივია, როგორც კანტი მას ახასიათებს. იყო რამდენიმე მომენტი დასახელებული, რომელთა მიხედვით გრძნობიერებაც სპონტანური უხდა იყოს კანტის ნააზრევის ნიადაგზე. გრძნობიერების ფორმებიც სუბიექტის ფუნქციებს წარმოადგენს და ამიტომ მისი სპონტანურობაც ამით დადასტურებულია.

¹ Cassirer, Erkenntnisproblem; Bd. II, S. 530—531.

გრძნობიერებისა და გონების მკაცრი გაყოფა და ერთმანეთისგან გამიჯვება კანტის „დისერტაციის“ თვალსაზრისია. „დისერტაციის“ აზრები გამოხმაურებას პოვენს „ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში“, რაც ამ ორი ცნების მკაცრი განსხვავების შთაბეჭდილებას ქმნის. კოპენი და კასირერი მთლად არ ტყუიან, როცა კანტის ინტერპრეტაციისაჲ მის სისტემას იდეალიზმის გასწვრივ ასწორებენ. კანტის დახასიათება როგორც დუალისტისა, რასაკვირველია, კემმარიტებას შეიცავს, მაგრამ იგი საბოლოოდ მაინც იდეალისტია და მისი იდეალიზმი დუალიზმსაც გადალახავს.

კოპენი და კასირერი სამართლიანად ფიქრობენ, რომ გრძნობიერებისა და გონების განსხვავება არ არის პრინციპული, რომ კანტის სისტემაში გრძნობიერებაც იმავე მომენტების მატარებელია, როგორისაც გონებაც.¹ ტრანსცენდენტალურ ლოგიკაში გრძნობიერების ფორმები დაკავშირებულია კატეგორიებთან, ჰინთეზის ცნებასთან და სუბიექტის ტრანსცენდენტალურ მთლიანობასთან. „წმ. გონების კრიტიკის“ დასაწყისშივე ერთმანეთისაგან გათიშული გრძნობიერება და გონება შემაერთებელ მომენტს ტრანსცენდენტალურ ლოგიკაში პოვენს. დასაწყისშივეა აღნიშნული, რომ ამ ორ პრინციპს ერთი, მაგრამ უცნობი საფუძველი უნდა ჰქონდეს. წარმოსახვის უნარი არის სწორედ ის მომენტი, რომელიც აკავშირებს გრძნობიერებასა და გონებას. მათი დაკავშირება შეუძლებელი იქნებოდა, პრინციპულად რომ განსხვავებული ყოფილიყვნენ. ისინი კი „აუცილებლად“ (როგორც კანტი ამბობს) უნდა უკავშირდებოდნენ ერთმანეთს.² გრძნობიერების გარკვეული პასივობა არაფრის დაშამტკიცებელი არ არის. ამას ჩვენ ფიხტეს დიალექტიკაში უფრო ნათლად დავინახავთ.

გრძნობიერების რეცეპტივობასთან დაკავშირებულია კორელაციური ცნება „მოცემულისა“ და საბოლოოდ საკითხი „ნივთისა თავისთავად“, რომელიც ასევე გაუგებრობას იწვევენ. აქ მთავარია ცნება „ნივთისა თავისთავად“, რომელიც განსხვავებულ ინტერპრეტაციათა წყაროდ იქცა. ბუნდოვანება თვით კანტის ნააზრევშია. თვით კანტის „კრიტიკისა“ და სხვა შრომებში არ არის „მოცემულის“ ცნება და განსაკუთრებით კი საკითხი „ნივთისა თავისთავად“ საბოლოოდ გარკვეული და გადაწყვეტილი.³ ცნება „მოცემულისა“ და „ნივთისა თავისთავად“ იქცა პრობლემად, რომლის გადაშეშვებამ განსაზღვრა გერმანული იდეალიზმის შემეცნების თეორიის, ე. ი. დიალექტიკის ბედი.

¹ Cohen, Kants Theorie der Erfahrung; Cassirer, Erkenntnisproblem, Bd. II.

² Kant, Kritik d. r. V., S. 133.

³ Br. Bauch, Kants S. 260.

ჩვენ არ ვმალავთ, რომ კანტის ნააზრევში ხშირად საუბარი „მოცემულზე“, რეალისტურად გაგებულ ნივთზე თავისთავად, მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ კანტის უფრო ღრმა ტენდენცია იდეალისტური იყო, რომ მისთვის პრაქტიკული, ეთიკურ-რელიგიური საკითხი უფრო მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა და ცნებას ნივთისა თავისთავად ჰქონდა არა რეალისტური, არსებული საგნის ელფერი, არამედ ამ ცნებას მიზნად ჰქონდა ემპირიული სუბიექტის შემეცნებითი ძალების შემოფარგვლა, შემოსაზღვრა, რათა რწმენისათვის ადგილი დარჩენილიყო. ცნობილია კანტის გამოთქმა იმის შესახებ, რომ მან შემეცნების შესაძლებლობა შემოსაზღვრა, რათა ადგილი დაეტოვებინა რწმენისათვის. განსაზღვრულ, დაბოლოებულ სუბიექტსა და დაუბოლოებელ გონებას (Vernunft) შორის, ბრძოლა, რომელიც კანტმა ხელოვნურად. მხოლოდ ტერმინით — ნივთი თავისთავად — შეაჩერა, გახდება გერმანული იდეალიზმის ძირითადი პრობლემა. დაბოლოებული სუბიექტიდან დაუბოლოებელ სუბიექტზე ან, რაც იგივეა, Verstand-იდან Vernunft-ზე გადასვლა მოასწავებს ტრანსცენდენტალური მეთოდის იდეალისტურ-დიალექტიკურ მეთოდად გარდაქმნას. განსჯისა და გონების ურთიერთობის საკითხი იდეალისტური დიალექტიკური ლოგიკის განვითარების ძირითადი საკითხია და ჩვენ ვნახავთ, რომ კანტსაც აქვს ეს საკითხი დასმული და თავისებურად გადაწყვეტილი.

კანტის ნაშრომების უამრავი ადგილიდან ჩვენ ავიღებთ მხოლოდ რამდენიმეს იმის დასამტკიცებლად, რომ „მოცემულის“ ცნებაში არის უსათუოდ იდეალისტური მომენტი და ამიტომ „მოცემული მასალა“ სრულიადაც არ ნიშნავს თითქოს კანტის ნააზრევში არ იყოს მომენტი სინამდვილის აგებისა მხოლოდ სუბიექტის მიერ.

„საგნის მოცემულობა, — წერს კანტი, — ნიშნავს მხოლოდ... მისი წარმოდგენის ცდისადმი მიმართებას“.

ღროსია და სივრცის ფორმებში საგანი მოცემულია. მაგრამ აქაც ცხადია, რომ საგანი მოცემულია ინტუიციის თვით აპრიორული შემეცნების საშუალებით („...die Gegenstände durch die Erkenntnis selbst a priori in der Anschauung gegeben werden“)¹.

ამ და სხვა ადგილებიდან ცხადად ჩანს, რამდენად ძლიერია ტენდენცია კანტის ნააზრევში „მოცემულის“ არარეალისტური და არაემპირიული გაგებისა. საგნის მოცემულობა ამ ტენდენციის მიხედვით არის საგნის ინტუიციის კონსტრუქცია, არის კატეგორიისათვის ინტუიციის „სურათის“ შექმნა („einem Begriffe sein Bild zu verschaffen“) წარმოსახვის უნარის საშუალებით. უფრო მძლავრია იდეალისტური ტენდენცია პრობლემაში ნივთისა თავისთავად, რასაკვირველია, კანტს

¹ Br. B a u c h, დასახ. ნაშრ., გვ. 106.

აქვს მისი რეალისტური გაგებაც: „მოვლენის ცნებიდან ბუნებრივად გამომდინარეობს, რომ მას რაიმე უნდა შეესაბამებოდეს, რაც თავისთავად მოვლენა არ არის“. იგივეობრივი აზრია გამოთქმული „Kritik der Urteilskraft“-ში. გონება გვაძლევს ჩვენ საბუთს იმის დასამტკიცებლად, რომ ჩვენს მიერ მოვლენად შეცნობილი ამ მოვლენის ზეგარძნობადი სუბსტრატის მაჩვენებელია. მაგრამ ეს სუბსტრატი სრულიად გაურკვეველია.¹

მეორე მხრივ, კანტის ცნობილი აზრი, რომლის თანახმადაც ნივთი თავისთავად, როგორც ასეთი, შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია, რომ შეუძლებელია ს ა გ ე ბ ი ს დაყოფა ნოუმენებად და ფენომენებად, რადგან ნოუმენი სრულიადაც არ არის საგანი, და ბევრი სხვა ზემომოყვანილ გამონათქვამს ეწინააღმდეგება.

კანტის ფილოსოფიური თვალსაზრისი ამ საკითხში ლოგიკურად დაუძთავრებელი დარჩა, რაც ერთმანეთის საწინააღმდეგო ინტერპრეტაციებისათვის საკმაო საფუძველს იძლევა. მაგრამ კანტი მაინც იდეალისტი იყო. ამიტომ სავსებით მართებულად მოიქცნენ გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენლები, როცა ნივთი თავისთავად მთლიანად მონსნეს. ამას თან მოჰყვა დაბოლოებული გონების დაუბოლოებელ გონებად გარდაქმნა. ხოლო ეს უკანასკნელი იდეალისტური დიალექტიკის ნიადაგზე შედგომას ნიშნავს. „დაუბოლოებელი აზროვნება“ (das unendliche Denken), როგორც უკვე იყო აღნიშნული, არის იდეალისტური დიალექტიკის საფუძველი, მისი შინაარსი და მიზანი. ჰეგელის მიერ Verstand-ისა და Vernunft-ის განსხვავება სწორედ ამას მოწმობს.

მაგრამ საინტერესო ის არის, რომ პრობლემა ნივთისა თავისთავად უკვე კანტის ნააზრევის კონტექსტში იღებს ამგვარ ფორმას. ცნება, რომელიც გონების შემოსაზღვრის მიზნით იყო შემოტანილი და მისი დაბოლოებულობის მახასიათებელი უნდა ყოფილიყო, კანტის „წმ. გონების კრიტიკაშივე“ გონების დაუბოლოებლობის მომენტის მატარებლად იქცა. ჩვენ ვამბობთ, რომ ეს არის მხოლოდ მომენტი კანტის ნააზრევში და არა მისი ერთადერთი ძირითადი ტენდენცია. იანვიხილოთ ეს მომენტი.

კასირერი საშარტლიანად აღნიშნავს,² რომ კანტისათვის „მოვლენა“ (Erscheinung) არ მოასწავებს უსათუოდ იმას, რაც მასში გვევლინება, არ მოასწავებს უსათუოდ რაიმე სუბსტრატს, მოვლენის მიღმა მდგომს ან მყოფს. იგი თვლის, რომ ეს ცნება უბრალოდ აღებულია იმდროინდელი ბუნებისმეტყველებიდან. ნიუტონის ფიზიკაში მოვლენა, ფენომენი ემპირიულ საგანს ნიშნავს, საგანს, რომელიც ბუნების-

¹ Kant, Kritik d. Urteilskraft, S. LV.

² Cassirer, Erkenntnisproblem, II, S. 580.

მეტყველებისათვის მოცემულია და მისი კვლევის საგანს შეადგენს. ბუნებისმეტყველების სახელმძღვანელოებში, რომლებითაც კანტი სარგებლობდა და რომლებიც მან თავის ლექციებს დაუდო საფუძვლად, მოვლენის ცნება სწორედ ამ გაგებით იხმარება.

მეორე მხრივ, საგნის ობიექტურობის ხაზგასასმელად, ე. ი. იმის აღსანიშნავად, რომ შემეცნების საგანი არ არის სუბიექტური და შემთხვევითი, არამედ აუცილებლობისა და კანონზომიერების მატარებელია, კახტი ამბობს, რომ საგანი დამოუკიდებელია გრძნობიერებისაგან, რომ ის არის „თავისთავად“ და არა ჩვენი გრძნობიერების სუბიექტურობაზე დამოკიდებული.¹

ნივთი თავისთავად, რომელიც დამოუკიდებელია გრძნობიერების სუბიექტურობისაგან, განსხვავდება ნოუმენისაგან, რომელიც მხოლოდ უარყოფითია; მისი გამოყენება პოზიტიურად შეუძლებელია; მას მხოლოდ ნეგატიური გამოყენება აქვს, რადგან იგი საზღვრითი ცნებაა. მისი პოზიტიური მნიშვნელობა ახალი საგანი იქნებოდა, პრობლემატური საგანი. მაგრამ ნოუმენი მხოლოდ ცნებაა, რომელსაც საგანი არ გააჩნია. თუმცა „წმ. გონების კრიტიკის“ იმ თავს, რომელშიც ეს საკითხია განხილული, ეწოდება „საგანთა ნოუმენებად და ფენომენებად დაყოფის (განსხვავების. კ. ბ.) საფუძვლისათვის“. ნათელია, რომ საგნების ასეთი დაყოფა-განსხვავება შეუძლებელია, რადგან ნოუმენი სრულიადაც არ არის საგანი — ის უსაგნო ცნებაა. ამიტომ ამბობს კახტი: „საგნების დაყოფა ნოუმენებად და ფენომენებად არ არის დასაშვები“.² ჩვენი გონებისათვის ნოუმენი არ არის საგანი. ეს გონება რომლისთვისაც ნოუმენი საგანია, თვითონ არის პრობლემატური.³ ნოუმენი არაფერია (Nichts).

„საგახი, რომლისკენაც მივმართავ მე მოვლენას, — წერს კანტი, — არის ტრანსცენდენტალური საგანი; ეს არის განუსაზღვრელი აზრი რაიმეზე (Etwas) საზოგადოდ. მას ვერ ვუწოდებთ ჩვენ ნოუმენს“.⁴ ტრანსცენდენტალური საგანი კანტის ჰისტემაში კარგად აქვს დახასიათებული ბრ. ბაუხს⁵. ნოუმენის გამოყენება მხოლოდ უარყოფითია. ტრანსცენდენტალურ საგანს მნიშვნელობა აქვს მოვლენისათვის. იგი არ არის მოვლენა, ვინაიდან ის არის „რაიმე საზოგადოდ“: „Etwas überhaupt, auf das alle Erscheinungen bezogen sind“. ტრანსცენდენტალურ საგანზე კანტი რამდენიმე ადგილას ლაპარაკობს და მას X ნიშნით აღნიშნავს. X არც მოვლენაა და არც ნივთი თავისთავად. ის არის ლოგი-

¹ Br. Bauch, Kant, S. 262.

² Kant, Kritik d. r. V., S. 235—236.

³ იქვე.

⁴ იქვე, გვ. 234.

⁵ Br. Bauch, Kant, S. 263 და შემდ.

კური პირობა, ლოგიკური კანონი, რომლის მიხედვით გრძნობიერების მოცემულობა მთლიანობას ქმნის, რათა მისგან აშენდეს საგანი, როგორც ასეთი. ის არ არის მოცემული საგანი, რეალური ობიექტი. ტრანსცენდენტალური საგანი ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მთლიანობის კორელატი და ამდენად უზოგადესი ობიექტია“¹.

ტრანსცენდენტალური სუბიექტი კანონზომიერებაა, სახელდობრ, საგნის აგებვის, შექმნის კანონია (Gesetz des Aufbaus). ტრანსცენდენტალური საგანი, როგორც ტრანსცენდენტალური სუბიექტის კორელატი, მოვლენის, საგნის კანონზომიერებაა, სახელდობრ, აგებული საგნის კანონია (Gesetz des Aufgebaut — Seins der Erscheinungen). აქედან ცხადია განსხვავება ტრანსცენდენტალურ საგანსა და ნივთს თავისთავად შორის. რადგან ტრანსცენდენტალური საგანი უზოგადესი ობიექტია, აგებული საგნის უზოგადესი კანონია, ამიტომ ის, როგორც უზოგადესი, ყველა მოვლენისათვის იგივეობრივია. აქედან გამომდინარე, ტრანსცენდენტალური საგანი ვერ იქნება კერძო მოვლენის კერძო პირობა. ეს არის სფერო ნივთისა თავისთავად. როგორც მოვლენა საზოგადოდ მოითხოვს თავისი სინთეზისათვის ტრანსცენდენტალურ პირობას ტრანსცენდენტალური საგნის, უზოგადესი ობიექტის სახით, ისევე მოითხოვს ყოველი კერძო მოვლენა თავის კერძო პირობას ნივთის თავისთავად სახით. იმდროს, როდესაც ტრანსცენდენტალური საგანი უზოგადესი პირობაა, კანონია აგებული მოვლენისათვის საზოგადოდ, ნივთი თავისთავად არის კერძო პირობა, კანონი აგებული მოვლენისათვის კერძოდ. ნივთი თავისთავად არის სპეციფიკაცია, კერძო შემთხვევა ტრანსცენდენტალური საგნისა, ხოლო ტრანსცენდენტალური საგანი არის განზოგადებული ნივთი თავისთავად. ბაუხის ამ საინტერესო ინტერპრეტაციაში ყურადღებას იქცევს ტერმინოლოგია: ტრანსცენდენტალური სუბიექტის კანონზომიერება საგნის აგების კანონზომიერებაა; ტრანსცენდენტალური საგნის — X-ის როგორც შემეცნების საგნის, კანონზომიერება არის აგებული საგნის კანონზომიერება. ამ ინტერპრეტაციის ლოგიკური გაგრძელება, წინამდებარე თავის პირველ ნახევარში ჩვენ მიერ გამოთქმულ აზრამდე მიგვიყვანს, მაგრამ უფრო ფართო მასშტაბით. ბაუხი კანტის ნააზრევის სულ სხვა მომენტებიდან ამოდის. მას არ აინტერესებს დიალექტიკური მეთოდი და ამიტომ არც შესაფერის დასკვნებს აკეთებს. მით უფრო საჭიროა ამ დასკვნის გამოყვანა და აზრის ლოგიკური დაბოლოება. ნივთი თავისთავად, როგორც რეალურად არსებული საგანი, და ტრანსცენდენტალური საგანი მოხსნილია. მაშასადამე, უნდა მოიხსნას აგრეთვე გრძნობ-

¹ Kant, Kritische Reflexionen, II, S. 366 და შემდ.

ბიერების „აფექციის“ ცნება, „მოცემულობა“, „მასალა“, რომლიდანაც შენდება საგანი. ეს ცნებები, ცხადია, დარჩება გერმანულ იდეალიზმში, მაგრამ ისინი სულ სხვა სახეს მიიღებენ იდეალისტური დიალექტიკის შემუშავების პროცესში. ბუნების უზოგადესი კანონი ტრანსცენდენტალური საგანია, კერძო კანონები — ნივთები თავისთავად. საერთოდ კანონზომიერებას ტრანსცენდენტალური სუბიექტი წარმოადგენს. ეს არის კანონზომიერება, რომელიც უნდა განხორციელდეს. ეს არის ბუნების, საგნის აგების კანონი. ბუნება არის ტრანსცენდენტალური სუბიექტის, როგორც კანონზომიერების, სინამდვილეში განხორციელება. ბუნება, როგორც კანონზომიერება, საგანი, როგორც ტრანსცენდენტალური სუბიექტის განხორციელებული კანონი, ტრანსცენდენტალური სუბიექტის კორელატია.

შემეცნების პროცესში ემპირიული სუბიექტის სიღრმეში მოქმედი ტრანსცენდენტალური სუბიექტი შეიცნობს ბუნებას, როგორც აგებულის კანონს, ე. ი. სინამდვილეში განხორციელებულ თავისი თავის კანონს. შემეცნება მხოლოდ თვითშემეცნებაა. ნივთი თავისთავად, რომლის ცნება კანტის ეთიკურ-რელიგიური თვალსაზრისით იყო შექმნილი და რომელსაც მიზნად ჰქონდა სუბიექტის, აზრის სფეროს შემოსაზღვრა, სინამდვილეში ქმნის დაუბოლოებელ სუბიექტს, რომელსაც მხოლოდ მისივე კანონიერება და მოქმედება უპირისპირდება, თავის თავთან დაპირისპირებაში და დაპირისპირებულის შემეცნებაში ის თავის თავს შეიცნობს და თავის თავს დაუბრუნდება, გერმანული იდეალიზმის ტერმინოლოგიით (ეს ტერმინოლოგია, რომელიც კარგად ახასიათებს იდეალისტური დიალექტიკის განვითარების ეტაპებს, ფიხტედან იწყება), für sich-ად იქცევა, მოხსნის წინააღმდეგობას სუბიექტსა და ბუნებას შორის, — რადგან ბუნება მან ააშენა, ხოლო ბუნების შემეცნების პროცესში თავისი თავი შეიცნო, თავის თავს დაუბრუნდა, — და გარდაიქმნება რა დაუბოლოებელ სუბიექტად, დაპირისპირებული მომენტების მთლიანობა და იგივეობა იქნება.

ჩვენი ინტერპრეტაციისათვის კანტის ნააზრვეიდან მხოლოდ იდეალისტური მომენტები ავიღეთ. კანტის ფილოსოფიაში რეალისტური და მატერიალისტური მსოფლმხედველობის შემცველი ელემენტებიც მოიპოვება, მაგრამ მათ გერმანულ იდეალისტურ ფილოსოფიაზე ვერავითარი გავლენა ვერ მოახდინეს და ვერ მოახდენდნენ იმდროინდელი სოციალ-ეკონომიური პირობებისა და კანტის ნააზრვეის ძირითადი იდეალისტური ტენდენციის გამო. ჩვენ სწორედ იდეალისტურ მომენტებს ეძიებთ ყურადღებას, რადგან დიალექტიკური მეთოდი თავისი განვითარებისას უპირველეს ყოვლისა იდეალისტური ფორმით ჩამოყალიბდა.

მაგრამ უკვე აქ შეიძლება ითქვას ის, რასაც შემდეგ მეტის უფლე-

ზით ვიტყვით ჰეგელზე. უკვე კანტის ნააზრევში არის მომენტები, რომლებიც საშუალებას გვაძლევენ სუბიექტისა და აზროვნების დიალექტიკა ბუნებისა და მთელი სინამდვილის დიალექტიკად გარდაქმნათ. მთელი სინამდვილე სუბიექტშია შეტანილი, მთელი სინამდვილე სუბიექტის კანონზომიერებით არის აგებული. ბუნებასა და მთელ სინამდვილეში სუბიექტის კანონზომიერება ბატონობს და თუ სუბიექტი თავისი ბუნებით დიალექტიკურია, ცხადია, სინამდვილეც ამგვარივე უნდა იყოს. ამაზე ჩვენ კიდევ გვექნება მსჯელობა ქვემოთ, როდესაც ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდს გავარჩევთ.

ამგვარად, დიალექტიკური მეთოდის მომენტები კანტის შემეცნების თეორიაში შეიძლება რამდენიმე დებულებით ჩამოვყალიბოთ:

ა. ტრანსცენდენტალური სუბიექტი ააგებს ბუნებას, როგორც კანონზომიერებას იმით, რომ ის „გარეთ გაიტანს“, გააუცხოებს თავის საკუთარ კანონზომიერებას და მას ბუნების სახით წარმოადგენს.

ბ. არა მარტო ბუნება, როგორც ფორმალური კანონზომიერება, არამედ მთელი სინამდვილე ფორმისა და მასალის მხრივ ტრანსცენდენტალური. სუბიექტის შემოქმედებაა და ამ თვალსაზრისითაც სინამდვილე არის ტრანსცენდენტალური სუბიექტის „თავისი სხვა“ („sein Anderes“). ამით უკვე მოცემულია იდეალისტური დიალექტიკის დიდი ტრიადის (იდეა — ბუნება — სული: an sich — sein Anderes — für sich) პირველი ეტაპის ჩანასახი.

გ. შემეცნების პროცესში ტრანსცენდენტალური სუბიექტი ბუნებას, სიხამდვილეს შეიცნობს, ე. ი. შეიცნობს თავისი თავის კანონზომიერებას, თავის თავს. ბუნებაში, მისი შემეცნების პროცესში ტრანსცენდენტალური სუბიექტი თავის თავს დაინახავს და თავის თავს დაუბრუნდება. ამით იდეალისტური დიალექტიკის უკანასკნელი ეტაპის ჩანასახიც არის მოცემული.

დ. ტრანსცენდენტალურ სუბიექტში ხდება ორი მომენტის — სუბიექტურისა და ობიექტურის დაპირისპირება და მოხსნა სუბიექტის მთლიანობაში.

ცხადია, არ შეიძლება ითქვას, რომ ამ მომენტების გარდა კანტის ფილოსოფიაში სხვა არაფერი იყოს და არც ის, რომ მათ ისევე გარკვეული და საბოლოოდ ჩამოყალიბებული სახე ჰქონდეს, როგორც ჰეგელთან. ჩვენ მხოლოდ მომენტებზე და დიალექტიკური მეთოდის ჩანასახებზე ვლაპარაკობთ. ამ თვალსაზრისით კი მათი არსებობა კანტის სისტემაში უთუოდ ხელშესახებია.

§ 14. სინთეზის ცნება და საგანი. სინთეზის პრობლემა კანტის შემეცნების თეორიასთან დაკავშირებით ნაწილობრივ წინა თავში გავაჩინეთ. აქ მას უფრო დეტალურად განვიხილავთ. დიალექტიკური მეტოდის მომენტები, რომლებიც კანტის ფილოსოფიაში აღმოვაჩინეთ, ამ თავში ახალ დასაბუთებას პოვებს.

ქეშმარიტება არის შემეცნების შესაბამისობა მის საგანთან¹. თუ კანტის თვალსაზრისით შემეცნება ყოველთვის მსჯელობით გამოიხატება, მაშინ ცხადია, რომ მსჯელობა ქეშმარიტია, თუ ის თავის საგანს შეესაბამება. კანტი თავის „ტრანსცენდენტალური ლოგიკის“ შესავალში ასეთ პრელიმინარულ განმარტებას აძლევს ქეშმარიტების ცნებას. სინამდვილეში კი, — და ამას დიდი დაკვირვება არ სჭირდება, — კანტის იდეალისტური თვალსაზრისი სავესებით შეაბრუნებს პრობლემის ასეთ გადაწყვეტას. მისი ზოგადი დებულება სწორედ ის არის, რომ გონება კი არ არის განსაზღვრული ცდით, ბუნებით, ზოგადად, საგნით, არამედ პირიქით, სინამდვილე, ბუნება, ზოგადად, საგანი არის განსაზღვრული და აგებული გონების მიერ. ქეშმარიტება არის არა გონების საგანთან თანხმობაში, არამედ საგნისა გონებასთან. აქედან გამომდინარეობს კანტის იდეალისტური თეორიისათვის ერთი ფრიად მნიშვნელოვანი დასკვნა. შემეცნებას, მსჯელობას უნდა ჰქონდეს საგნობრივი ხასიათი — ეს არის კანტის არგუმენტაციის მიზანი. კანტი ასაბუთებს მსჯელობის საგნობრიობას იმით, რომ ამტკიცებს: საგანს აქვს მსჯელობის ხასიათი. მსჯელობა განსაზღვრავს საგანს, რამდენადაც ეს საგანი ქეშმარიტად და სწორად არის შეცნობილი ან აგებული. საგანს უნდა ჰქონდეს მსჯელობის სტრუქტურა².

კრონერის აზრი, რომ ყოველი შემეცნების თეორია ამ გზას უნდა დაადგეს, არ არის მართებული. ასეთი გზა მხოლოდ იდეალისტური შემეცნების თეორიის გზაა. ყოველგვარი მსჯელობა არის სუბიექტისა (S) და პრედიკატის (P) სინთეზი. თუ საგნის სტრუქტურა მსჯელობის სტრუქტურის მსგავსია, ცხადია, საგანიც უნდა იყოს სუბიექტისა და პრედიკატის სინთეზი. შემეცნება, როგორც ასეთი, არ აგებს საგანს. საგანი აგებულია შემეცნების პროცესზე ადრე იმავე წესების მიხედვით, რა წესებითაც შემდეგ ქეშმარიტი შემეცნება წარიმართება. საგანი, როგორც სინთეზი, უკვე არის. სინთეზური შემეცნების მიზანია შემეცნების პროცესში დარღვეული და ელემენტებად გათიშული საგ-

¹ Kant, Kritik d. r. V., S. 81.

² კანტის ფილოსოფიის სწორედ ამ მომენტზე აქვთ აგებული თავისი თეორიები ლასკა და კრონერს. აღსანიშნავია, რომ კრონერი ლასკის გავლენასაც განიცდის.

ხის მთლიანობის აღდგენა. შემეცნება არის, ამრიგად, საგნის ხელახალი აგება ცნობიერებაში, აგება იმავე კანონებით, რა კანონებითაც იყო ის ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მიერ არაცნობიერად აგებული.

თუ შემეცნების პროცესში, სუბიექტისა და პრედიკატის სინთეზის დროს ახალი არაფერი არ იქმნება, ე. ი. თუ სუბიექტში უკვე იგულისხმება პრედიკატი, მაშინ ჩვენ საქმე გვაქვს ანალიზურ მსჯელობასთან. ანალიზური მსჯელობა მდგომარეობს იმ ცნების გაშლაში, რომლის საგანი „ჩვენ უკვე გვაქვს“¹. ცნება და მისი საგანი აქ მოცემულია იმისაგან დაშოუკიდებლად, თუ შემეცნების რა საშუალება აძლევს მას უფლებას არსებობდეს როგორც მოცემული.

თუ შემეცნების პროცესში ორი განსხვავებული ცნების სინთეზი ხდება, თუ სუბიექტი და პრედიკატი ერთმანეთისათვის სრულიად უცხონი არიან („ganz fremde“) და, მაშასადამე, მსჯელობა არ დაიყვანება ცნების გაშლაზე, იმ ცნებისა, რომლის საგანი უკვე მოცემულია, მაშინ ჩვენ საქმე გვაქვს სინთეზურ მსჯელობასთან. სინთეზური მსჯელობა ისე აერთებს ორ განსხვავებულ ცნებას, როგორც ისინი საგანში არიან შეერთებული. ამ შემთხვევაში, ანალიზური მსჯელობისაგან განსხვავებით, საგანი მოცემული კი არ არის, არამედ სინთეზური მსჯელობა პირველად მიგვიყვანს ჩვენს საგანმდე.

კანტი არ განიხილავს სპეციალურად და ცალ-ცალკე საგნის აგებისა და აგებული საგნის შემეცნების პროცესს. მას მხოლოდ მათი პრინციპები აინტერესებს, ხოლო აგებისა და შემეცნების პრინციპები, როგორც აღნიშნული იყო, იგივეობრივია. ამიტომ ამ ორ განსხვავებულ გზას კანტი ერთად განიხილავს. მაგრამ კანტის მთელი სისტემის საერთო ტენდენცია და ბევრი კერძო ადგილი მოწმობს, რომ მას ეს ორი გზა განსხვავებულად აქვს წარმოდგენილი. წინააღმდეგ შემთხვევაში მთელი „წმ. გონების კრიტიკა“ გაუგებარი იქნებოდა. სინთეზური მსჯელობა შეიცნობს საგანს, ე. ი. ხელახლა ააგებს მას ისე, როგორც ის შემეცნებელი სუბიექტის შემეცნებითი აქტებისაგან დაშოუკიდებლად იყო აგებული.

კანტი ხშირად იმეორებს, რომ შემეცნებას ობიექტურობას ანიჭებს შემეცნების მიმართება საგანთან, ტრანსცენდენტალური საგანი — X, რომელიც ჩვენ ზემოთ განვიხილეთ როგორც სუბიექტის მატერიალიზაციაქმნილი კანონზომიერება. აგებული საგანი, როგორც კანონზომიერება, არის სწორედ ის საგანი, რომელთანაც უნდა ჰქონდეს მიმართება შემეცნებას თავისი ობიექტურობისათვის. ამას გამოხატავს სინთეზური მსჯელობა თავისი ქეშმარიტებისათვის.

¹ Kant, Kritik d. r. V., S. 98.

ტრანსცენდენტალური სუბიექტი ახდენს განსხვავებულთა სინთეზს და ქმნის ტრანსცენდენტალურ საგანს. შემეცნებელი სუბიექტი, რამდენადაც ის ტრანსცენდენტალურ სუბიექტამდე ამაღლდება, მისი პრინციპების მიხედვით ხელახლა ახდენს საგნის გათიშული მომენტების სინთეზს სინთეზურ მსჯელობაში და აღადგენს საგანს შემეცნებაში. პირვანდელი სინთეზი წინ უსწრებს და საფუძვლად უდევს შემეცნებას. წინააღმდეგ შემთხვევაში მას არ ექნებოდა საგანი, რომლისკენაც უნდა იყოს ის მიმართული თავისი ობიექტურობის მოსაპოვებლად. ანალიზი და სინთეზი შემეცნების პროცესში არის მეორეული მოვლენა საგანთან შედარებით. ის ან დაშლის, ანდა აღადგენს შემადგენელ ელემენტებად გათიშულ საგანს.

ამ წინასწარი განმარტების შემდეგ უფრო ადვილია კანტის ფილოსოფიაში სინთეზის ცნების გარკვევა და მისი დიალექტიკური მომენტების გამოაშკარავება.

სინთეზის ცნების შინაარსს წარმოადგენს საგნის შექმნა (ტრანსცენდენტალური სუბიექტისათვის) ან შემეცნების პროცესში საგნის აღდგება. მსჯელობისას ჩვენ მხოლოდ უკანასკნელი გვექნება მხედველობაში, მაგრამ ნაშრომის ამ ნაწილისათვის მიღებული დასკვნები საერთოდ მთელ სინთეზის ცნებაზე გავრცელდება.

საგანი წარმოადგენს მთლიანობას. სუბიექტი თავისი შემეცნებითა მოღვაწეობის პროცესში არღვევს ამ მთლიანობას, რადგან მთელი სინამდვილე სუბიექტს ევლინება როგორც „შთაბეჭდილებათა ქაოსი“. ელემენტებად დაშლილის მთლიანობაში შეერთება არის სინთეზის მიზანი. ორი ცნების შეერთება არ ქმნის სინთეზს: სინთეზი მეტი ავიდრე ცნებათა მარტივი შეჯამება. სინთეზის ცნებაში იგულისხმება შეერთებული ცნებების მთლიანობა.

აბსტრაქციით მიღებული ცნებების დამოკიდებულების ხასიათი, როგორც ზემოთ იყო ნაჩვენები, იგივეობისა და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონებით განისაზღვრება. A-სა და non-A-ს მიმართება სპეციფიკურია აბსტრაქტული აზროვნებისათვის. ხოლო აბსტრაქციაში non-A არის ყველაფერი ის, რაც არ არის A.

სინთეზი უპირველეს ყოვლისა არის ორი განსხვავებული მომენტის სინთეზი. მომენტები რომ ერთმანეთისაგან არ განსხვავდებოდნენ, მაშინ ჩვენ მხოლოდ მათ ჯამთან, მათ ანალიზურ. მთლიანობასთან გვექნებოდა საქმე. მაგრამ სინთეზის შინაარსი მარტო განსხვავებული მომენტების შეკავშირებით არ ამოიწურება, მისი მიზანი მათი (განსხვავებული მომენტების) მთლიანობაა. ე. ი. საგანი, რომელიც ელემენტებად იყო გათიშული, აღდგენილი უნდა იქნეს. მაშასადამე, სინთეზში შეერთებული განსხვავებული მომენტების ერთი მთლიანობის, საგნის მომენტებს წარმოადგენს.

დ გ ე ნ ე ნ. აბსტრაქტული აზროვნებისათვის რომელიმე A, რომელიც სინამდვილისაგან განყენებით არის მიღებული, უპირისპირდება non-A -ს. ივარაუდება, რომ მათ შორის შეუერივებელი წინააღმდეგობაა. კონკრეტული, სინთეზური აზროვნება კი A-ს მთლიანობის, საგნის ერთ მომენტად, მხარედ მიიჩნევს, ხოლო non-A -ს მის მეორე მომენტად, მხარედ აღიარებს. სინთეზურ მსჯელობაში სუბიექტი და პრედიკატი განსხვავებული ცნებებია. მათი შეერთება არ ხდება ისე მარტივად, როგორც ახალიზურ მსჯელობაში, სადაც ცნების გარეთ გასვლა არ არის საჭირო. „სინთეზურ მსჯელობაში მე უნდა გავიდე მოცემული ცნების ფარგლებიდან, რათა მას ისეთი განსხვავებული რამ დავუკავშირო, რაც ამ ცნებაში არ მოიაზრება“. მიმართება მათ შორის არ განისაზღვრება აზროვნების ფორმალური კანონებით. „მაშასადამე: საჭიროა ცნების ფარგლებიდან გასვლა, რომ მას მეორე ცნება შევადართო; ამგვარად საჭირო ხდება რაღაც მესამე (მედოუმი), რომელშიაც შესაძლებელი იქნება ორი ცნების სინთეზი“.

თუ სინთეზური მსჯელობის შინაარსი, ბუნება, საგანია და თუ სინთეზური მსჯელობა ორ ცნებას აერთებს, ცხადია, რომ ეს ორი ცნება აბსტრაქტები კი არ არის, არამედ კონკრეტული საგნის „ნაწილებია“. როდესაც აბსტრაქტული აზროვნება საგნიდან რაიმე ნაწილს გამოყოფს და მას A-თი აღნიშნავს, საგნის მეორე ნაწილი მისთვის non-A -დ იქცევა. მათ შორის რაიმე კავშირი შეუძლებელია, ისინი ერთიმეორეს გამორიცხავენ. A არის ის, რაც ის არის. შეუძლებელია რომელიმე A იყოს ამავე დროს non-A . რაიმე უნდა იყოს ან A, ან non-A . (non-A -ს ცნებაში, როგორც აღვნიშნეთ, შედის ყველაფერი, რაც A არ არის). სულ სხვა მდგომარეობაა სინთეზური აზროვნების სფეროში. სინთეზური აზროვნების საფუძველი თვით საგანია. ორი ცნების სინთეზი მხოლოდ აბსტრაქციაში გვევლინება A-სა და non-A -ს შეერთების შოთხოვხად. სინამდვილეში თუ ერთი ცნება არის A, მაშინ მეორე ცნება, ჰეგელის თქმით, არის A-საგან არა ს ა ზ ო გ ა დ ო დ გ ა ნ ს ხ ვ ა ვ ე ბ უ ლ ი, არამედ „მისი სხვა“. მთლიანი საგანი ორ მომენტადაა გათიშული. გათიშული მომენტები კარგავენ თავის მთლიანობას. ისინი განსხვავებული არიან, მაგრამ ერთ მთლიანობას ეკუთვნიან, ისინი ერთიანად არიან ა ვ ს ე ბ ე ნ ს ა გ ნ ა მ დ ე. სინთეზური მსჯელობა ხომ საგნის სტრუქტურას იმეორებს. ამგვარად, სინთეზი კანტის ფილოსოფიაში არის ორი განსხვავებული მომენტის კავშირი, სადაც განსხვავებული ელემენტები „მესამის“, „მედიუმის“, საგნის, ანუ მთლიანობის წევრებად გამოდის. მომენტები ცალკე არსებული აბსტრაქტებია, ამიტომ სინამდვილეში როგორც აბსტრაქტები ვერც იარსებებენ. სინამდვილე მათი სინთეზია საგნის მთლიანობაში.

„მესამე“, რომელზედაც ზემოთ იყო საუბარი და რომელშიაც

„allein Synthesis zweier Begriffe entstehen kann“ არის ტრანსცენდენტალური საგანი, ან საგანი საზოგადოდ, რომლისკენაც უნდა იყოს მიმართული ყოველი შემეცნება თავისი ობიექტურობისათვის. თუ გავიხსენებთ, რომ საგანი საბოლოოდ არის მხოლოდ აგებული საგნის კანონზომიერება, ნათელი იგახლება, რომ ორი ცნება სინთეზურად უერთდება ერთიმეორეს ამ კანონზომიერების (საგნის) მიხედვით. და რადგან ტრანსცენდენტალური საგანი არის მხოლოდ ტრანსცენდენტალური სუბიექტის კორელატი, ცხადია, რომ საგნის აგების, ბუნების აშეხების პროცესში ორი ცნების შეერთებისათვის საჭირო მედიუმში თვით ტრანსცენდენტალური სუბიექტის კანონზომიერებაა.

დიდი დაკვირვება არაა საჭირო იმის დასანახავად, რომ კანტის სინთეზის პრობლემაში ზოგად ხაზებში უკვე არის მოცემული ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი. ეს ხაზები იმდენად ნათელია სინთეზის პრობლემების გადაწყვეტაში, რომ იდეალისტურ დიალექტიკას დასჭირდება მხოლოდ მისი გაფართოება და მთელი სინამდვილისა და აზროვნებისათვის გამოყენება.

კანტის სინთეზის თეორიასთან დაკავშირებით საჭიროა რამდენიმე მომენტის განხილვა.

§ 15. ცნობიერების საკითხი. ეს საკითხი ზოგადად ამ შრომის პირველ თავში განვიხილეთ. შემდეგ სხვა საკითხებთან დაკავშირებით სუბიექტის პრობლემასთან ერთად იგი უფრო დეტალურად იყო გაანალიზებული. აქ მხოლოდ ერთი მომენტია ხაზგასასმელი. *implicite* იგი იგულისხმებოდა ზემონათქვამში, მაგრამ სპეციალური მსჯელობის საგანი არ ყოფილა. ტრანსცენდენტალური ცნობიერების შინაარსი არის სინთეზი. სინთეზის გარეშე არ არსებობს ტრანსცენდენტალური სუბიექტი, ე. ი. სინთეზის გარეშე ტრანსცენდენტალური ცნობიერება წარმოუდგენელია. ტრანსცენდენტალური ცნობიერება არის მრავალსახიანობის მთლიანობა და ამავე დროს თავისი თავის მთლიანობა, თვითცნობიერება. „აპერცეფციის აუცილებელი მთლიანობის დებულება, მართალია, არის იდენტური და, მაშასადამე, ანალიზური დებულება, მაგრამ იგი ინტუიციის მოცემული მრავალსახიანობის სინთეზის აუცილებლობის მაჩვენებელია“. ¹

ცნობიერება ამ ორი მომენტის შემცველია: ერთი მხრივ, გვაქვს ცნობიერების ანალიზური მთლიანობა, ტრანსცენდენტალური სუბიექტის თავის თავთან იგივეობა, თვითცნობიერება, თავისი თავის შეცნობა და, მეორე მხრივ, ცნობიერების სინთეზური მთლიანობა, განსხვავებულთა და ამიტომ დაპირისპირებულთა მთლიანობა. ცნობიერება, როგორც თავისი თავის მთლიანობა (ანალიზური), შესაძლებელია,

¹ Kant, Kritik d. r. V., S. 195 (Kehrbach).

რამდენადაც ის თვითცნობიერებას წარმოადგენს. მაგრამ ცნობიერების სინთეზური მთლიანობა, კანტის თვალსაზრისით, არის მისი ანალიზური მთლიანობის წანამძღვარი, ტრანსცენდენტალური ცნობიერება ახდენს სინთეზს და ქმნის საგანს. სინთეზის ხელახალი განმეორება შემეცნების პროცესში არის ცნობიერების ანალიზური მთლიანობა. სინთეზი არის არა ტრანსცენდენტალური ცნობიერების შექმნის პირობა, როგორც ამას ი. ებნგჰაუზი ამტკიცებს, არამედ მხოლოდ მისი ანალიზური მთლიანობის, ე. ი. მისი ი გ ი ვ ე ო ბ ი ს, მის მიერ თავისი თავის შეცნობისა და თვითცნობიერების პირობა.

აქ ჰეგელის იდეალისტური დიალექტიკის მთელი კონცეფციაა მოცემული ჩანასახში: ტრანსცენდენტალური ცნობიერება (სუბიექტი), როგორც სუბიექტის სინთეზური მთლიანობა, როგორც გ ა ნ ს ხ ვ ა ვ ე ბ უ ლ თ ა (სუბიექტი და პრედიკატი) მთლიანობა, თავისი მოღვაწეობით ქმნის საგანს. იმავე ცნობიერების პრინციპების დაცვით და გამოყენებით შემეცნებელი ცნობიერება გაიმეორებს ტრანსცენდენტალური სუბიექტის სინთეზს და შეიცნობს საგანს, ე. ი. საბოლოოდ ტრანსცენდენტალური ცნობიერების კანონზომიერებას, თავის თავს და ხდება თვითცნობიერებად, იგივეობად თავის თავთან ანუ ტრანსცენდენტალური ცნობიერების ანალიზურ მთლიანობად. ალბათ კანტის ნააზრევში არსად ისე ღრმად არ ჩანს გერმანული იდეალისტური ფილოსოფიის საფუძვლები, ფიხტესა და ჰეგელის დიალექტიკა, როგორც ამ მომენტში. იდეალისტური დიალექტიკის გზა an sich — sein Anderes — für sich სუბიექტის გზა არის. სუბიექტი საგანში, როგორც სარკეში, თავის თავს დაინახავს (ს ბ ე კ უ ლ ა ც ი უ რ ი ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა) და გარდაიქმნება თვითცნობიერებად, თავისი თავის მცოდნე სუბიექტად, für sich-ად. სუბიექტი ახლა არა მხოლოდ არის, არამედ მან ი ც ი ს, რა და როგორ არის. ტერმინს „für sich“ კანტი ჯერ კიდევ არ ხმარობს, მაგრამ მისი ნააზრევის ამ მომენტისათვის იგი შესანიშნავად გამოდგებოდა.

გერმანული იდეალისტური დიალექტიკა ამით არ დაკმაყოფილდება. ის გააღრმავებს და გააფართოებს იმ გეზს, რომელსაც სათავე კანტის ფილოსოფიამ დაუდო. ჩვენ მხოლოდ ამ საერთო გეზსა და მომენტებზე გვქონდა საუბარი — კანტის საგნებით ჰეგელად გადაქცევა ჩვენს მიზანს არ შეადგენს. ეს მომენტი კი იმდენად ნათელია კანტის ნააზრევში, რომ რა მხრიდანაც არ უნდა მივუღდეთ მას, იგი ყოველთვის ხელშესახები იქნება. საკვირველია მხოლოდ, რომ არც ერთმა მკვლევარმა, გარდა გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენლებისა (ფიხტე, ჰეგელი), ამ მომენტებს ყურადღება არ მიაქცია.

§ 16. ცნების თეორია. ტრადიციული ფორმალურ-ლოგიკური ცნე-

ბის თეორია, რომელსაც კანტი განავითარებს თავის „ლოგიკაში“¹ (განსაკუთრებით საგულისხმოა § 6), „წმ. გონების კრიტიკაშიც“ იჩენს თავს. იგი ხშირად ლაპარაკობს ცნებაზე, როგორც წარმოდგენაზე, რომელიც მომენტია სხვა წარმოდგენებისა და მათთვის აქვს მნიშვნელობა. შეიძლება ითქვას, რომ „წმ. გონების კრიტიკის“ მთავარ ადგილებში, მაგალითად, სქემატიზმის თავში და სხვ. კანტი თავისი პრობლემის გადაწყვეტას ტრადიციული ლოგიკის არსენალიდან ნასესხები იარაღით ცდილობს. იგი ლაპარაკობს ცნებაზე არა მხოლოდ როგორც წარმოდგენათა მომენტზე, არამედ ამგვარ ცნებათა მიმართებაზე, სუბსუმუციანზე ერთისა მეორის ქვეშ და ასე შემდეგ². ამ ფაქტს ვერ უარყოფს კანტის ვერც ერთი ინტერპრეტატორი. კანტის მთელი ნააზრევი სავსეა ტრადიციული, ფორმალურ-ლოგიკური ანაქრონიზმებით.

მაგრამ არც იმის უარყოფა შეიძლება, რომ კანტის ნააზრევიში, სისტემატურობის თვალსაზრისით, უფრო მძლავრია იმ ახალი მიმართულების ნაკადი, რომლის საფუძვლებიც მის მიერ არის ჩაყრილი. სუბიექტის ფილოსოფია, ტრანსცენდენტალური ლოგიკა, ტრანსცენდენტალური ცხობიერების სინთეზური მთლიანობა, ყველაფერი ეს ლოგიკის ახალ ფორმას მოითხოვდა, ცნების, მსჯელობისა და დასკვნის ახალ თეორიას. ამ თეორიებიდან ჩვენ ცნების თეორიას გამოვყოფთ და მის მაგალითზე შევეცდებით დიალექტიკური მეთოდის მომენტების გაშუქებას კანტის სისტემაში.

ცნებას კანტი ორ — აპრიორულ და აპოსტერიორულ ჯგუფად ყოფს³. აპრიორული ცნება პრინციპულად იმავე საზისა და ხასიათისა არის, როგორც კატეგორია. ამიტომ აპრიორული ცნება საზოგადოდ არის სინთეზის წესი, ტრანსცენდენტალური სუბიექტის აქტი, მოქმედება. აქედან ცხადია, რომ რამდენადაც ცნება არის მრავალსახიანობის შეერთების წესი, ამდენად ის საგნის კანონზომიერებაც არის. თუ ჩვენ ზემოთ დავამტკიცეთ, რომ ბუნება განხორციელებული, მატერიალიზაციამქნილი სუბიექტია საზოგადოდ, მაშინ ყოველ კერძო საგანზე უხდა ითქვას, რომ ის არის ამა თუ იმ ცნების, — იმისდა მიხედვით, თუ რომელი ცნება აგებს ამ საგანს, — რეალიზაცია, მისი კანონზომიერების განხორციელება. ცნება, კანტის თვალსაზრისით, არ არის კომპა-

¹ Kant, Zogik, §§ 1—16.

² საინტერესოა „წმინდა გონების კრიტიკის“ ის თავი, რომელიც სქემატიზმს ეხება. აქ კანტი პირდაპირ ცნების ფორმალურ-ლოგიკურ თვალსაზრისზე ღვება და პრობლემის გადაწყვეტას სუბსუმუციის თეორიით ცდილობს. ამისდა მიუხედავად კანტს კარგად ესმოდა მის მიერ შექმნილი ახალი, ტრანსცენდენტალური ლოგიკის პრიციპები. სხვა ადგილას მან იგივე პრობლემა გადაწყვიტა არა სუბსუმუციის თეორიის დახმარებით, არამედ სინთეზის თეორიით (იხ. ამის შესახებ Kurtius-ისა და Zschoke-ს წერილები „Kantstudien“-ში).

³ Kant, Logik, § 4.

რაციით, აბსტრაქციითა და რეფლექსიით მიღებული. მასალა, რომლი-
სგანაც შენდება ცნება, არ არის წარმოდგენები, რომელთა მიმართ ჩვენ
ზემოთ დასახელებულ სამ ოპერაციას გამოვიყენებთ. ცნება, როგორც
სუბიექტის თვითმოქმედებისა და სპონტანობის აქტი, წინ უსწრებს
წარმოდგენას, საგანს. ის ქმნის პირველად საგანს, ის კანონია, რომე-
ლიც თავის განკერძოებას, სპეციფიკას ამა თუ იმ საგანში, ამა თუ იმ
წარმოდგენაში პოვებს.

ცნება არ არის აბსტრაქტი, საგნებისაგან განყენებული, ის თვითონ
საგანია, რაძღენადაც საგანი კანონზომიერებაა. ცნება არ შეიცავს თა-
ვის მოცულობაში წარმოდგენებს, საგნებს, რომელთა შინაარსის ნეგა-
ციით იქმნება პირველად ეს ცნება. ცნება, როგორც კანონი, თვით სა-
გნებშია და საგანთა და წარმოდგენათა სიმრავლე მის შინაარსშია,
ისევე როგორც უფრო ზოგადად მთელს ბუნებას ტრანსცენდენტალურ
სუბიექტში აქვს თავისი კანონზომიერება.

ცხადია, რომ ამგვარად გაგებული ცნებისათვის არ გამოდგება ფო-
რმალური ლოგიკის ჩვეულებრივი წესები. ფორმალური ლოგიკის
ცნება აბსტრაქტული, ანალიზური აზროვნების ცნებაა, კანტისათვის
კი ცხება კონკრეტული შემეცნების ცნებაა. თუ ანალიზური, აბსტრა-
ქტული აზროვნება ცნებას დაყოფს A-დ და არა-A-დ და მათ შორის
გაჩენილ უფსკრულს ვერაფრით ამოავსებს, სინთეზური ცნებისათვის არ-
სებობს მ ეს ა მ ე, რომლისთვისაც A და არა-A მხოლოდ მომენტებია.

ცნების გაყოფის შესახებ კანტი თავის „ლოგიკაში“ ამბობს. „ცნე-
ბის გაყოფა (Einteilung) ორ წევრად დიქტომიას წარმოადგენს. თუ
გაყოფის წევრები ორზე მეტია, მაშინ მას პოლიტომიას უწოდებენ“.
და შემდეგ: „პოლიტომია არ არის ლოგიკის საგანი, რადგან პოლიტო-
მიის წანამძღვარი არის საგნის შემეცნება. დიქტომია კი საჭიროებს
მხოლოდ წინააღმდეგობის კანონს. მაგრამ ს ი ნ თ ე ზ ი ს a priori
პრინციპის მიხედვით გაყოფა ტრიქტომიას წარმოადგენს“.¹

ბაუმგარტენის წიგნში გაკეთებულ ერთ-ერთ შენიშვნაში კანტი
წერს, რომ ადამიანის შემეცნების უმაღლესი ცნება არის ცნება ო ბ ი-
ექ ტ ზ ე საზოგადოდ და არა ცნება ნივთსა და არანივთზე (Unding),
შესაძლებელსა და შეუძლებელზე, როგორც ბაუმგარტენი ფიქრობდა,
რადგან ეს უკანასკნელი ოპოზიტას წარმოადგენენ. ყოველი ცნება,
რომელიც წინააღმდეგობაშია მეორესთან (der noch ein oppositum
hat), უსათუოდ მოითხოვს ყოველთვის უმაღლეს ცნებას—მესამეს, მა-
შასადამე (also ein Drittes!), რომელიც შეიცავს ორივეს, და ეს ორი
ოპოზიტა უმაღლესი ობიექტის გაყოფას წარმოადგენს².

¹ K a n t. Logik, § 113.

² „... also ein Drittes, der diese Einteilung enthält, und zwei opposita sind.“

უფრო ნათლად არის გამოთქმული იგივე აზრი „წმ. გონების კრიტიკაში“. იმეორებს რა დაახლოებით იმას, რაც ზემოთ ითქვა, კანტი დასძენს: „ვინაიდან ყოველგვარი ფაყოფა გასაყოფ ცნებას გულისხმობს, საჭიროა უფრო მაღალი სახის ცნება იყოს მოცემული, ხოლო ეს ცნება არის ცნება საგნისა საზოგადოდ“¹. სინთეზურ აზროვნებაში ჩვენ საქმე გვაქვს არა A-სა და non-A-სთან, როგორც ორ ცნებასთან (ეს დიქტომიის შედეგია და ანალიზური აზროვნების ფუნქციას წარმოადგენს), არამედ A-სა და non-A-სთან, როგორც საგნობრივი ცნების მომენტებთან. A და non-A არათუ არ ეწინააღმდეგებიან და არ გამორიცხავენ ერთმანეთს, არამედ მათი შეერთება კანონია, რომელსაც საგანი ცხადყოფს. ცნების სინთეზური დაყოფა ყოველთვის ტრიქტომიურია. ორ საწინააღმდეგო მომენტს შორის ჩვენ ყოველთვის გვაქვს მესამე, რომელიც მათ სინთეზს წარმოადგენს.

შემდეგ ვნახავთ, რომ ჰეგელის დიალექტიკურმა ლოგიკამ მთლიანად შეითვისა კანტის ფილოსოფიის ეს მომენტი (და იგი სხვა მომენტებითაც გაამდიდრა). მისი ცნობილი ტრიადა ცნების სინთეზური დაყოფის, ტრიქტომიის მომენტს შეიცავს, ოღონდ შებრუნებული წესით დალაგებულს.

თუ ზემოთ ნათქვამს გავითვალისწინებთ, არ არის შემთხვევითი, რომ კანტის მთელს სისტემაში ტრიქტომია ბატონობს. ყოველ ორ განსხვავებულ წევრს აქვს „მესამე“, რომელშიაც მათი შერიგება ხდება, ან ყოველ შემთხვევაში, რომლითაც გათიშული და დაპირისპირებული წევრები ერთმანეთს უკავშირდება. საკმარისია მოვიგონოთ: 1) „წმინდა გონების კრიტიკა“ („Kritik der reinen Vernunft“), 2) „პრაქტიკული გონების კრიტიკა“ („Kritik der praktischen Vernunft“), 3) „მსჯელობის უნარის კრიტიკა“ („Kritik der Urteilskraft“), ანდა: 1) გრძნობიერება, 2) განსჯა, 3) წარმოსახვის უნარი და სხვ. „საექვოდ მიაჩნდათ, — წერს კანტი, — რომ ჩემი დაყოფა წმინდა ფილოსოფიაში ყოველთვის სამწევროვანი იყო. მაგრამ ამის მიზეზი თვით საგანთა ბუნებაში იმყოფება. თუ დაყოფა აპრიორულია, მაშინ ის ან ანალიზურია წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონის თანახმად და ყოველთვის ორწევროვანია (quod libet ens est aut A aut non A), ან სინთეზური. როცა აპრიორულ ცნებათა დაყოფა წარმოებს სინთეზური მთლიანობის მიხედვით, რომლისთვისაც საზოგადოდ საჭიროა: 1) პირობა, 2) განპირობებული და 3) ცნება, რომელიც არის პირობი-

Einteilungen von einem höheren Objekt“, Kant, Vorlesungen über die Metaphysik, S. 21.

¹ მისივე, Kritik d. r. V., S. 259.

სა და განპირობებულის სინთეზი, მაშინ დაყოფამ უსათუოდ ტრიქო-ტომიის სახე უნდა მიიღოს“.

რომ არაფერი ვთქვათ ჰაინტერესო გამონათქვამზე, რომ ცნება არის პირობისა და განპირობებულის სინთეზი, რომელსაც კანტი რამდენჯერმე იმეორებს და რომელსაც დიდი მნიშვნელობა ექნება დიალექტიკური მეთოდის გამომუშავების დროს, აქ ნათლად არის გამოყოფილი და დასაბუთებული სამწევროვანი გაყოფა, როგორც ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის დამახასიათებელი მომენტი. მით უფრო გასაკვირია, რომ ჰეგელი, რომელმაც კანტის სინთეზის თეორია განავითარა და ტრანსცენდენტალური სინთეზი დიალექტიკურ სინთეზად გარდაქმნა, სამწევროვან დაყოფას, მართალია, აფასებს, მაგრამ მას კანტის ფილოსოფიაში თითქმის შემთხვევით მომენტად თვლის.

„მსჯელობის უნარის კრიტიკის“ შესავლის ბოლოს კანტი წარმოადგენს სქემას, რომელიც ზემოთ გამოთქმული აზრის ილუსტრაცია უნდა იყოს.

I. Gesamte Vermögen des Gemüts:

1. Erkenntnisvermögen
2. Gefühl der Lust oder Unlust
3. Begehrungsvermögen

II. Erkenntnisvermögen:

1. Verstand
2. Urteilskraft
3. Vernunft

III. Prinzipien a priori:

1. Gesetzmässigkeit
2. Zweckmässigkeit
3. Endzweck

IV. Anwendung auf:

1. Natur
2. Kunst
3. Freiheit¹

ყველა საშუალო ცნება არის ის მესამე, რომელიც აერთებს ორ გათიშულსა და დაპირისპირებულ (როგორიცაა, მაგალითად, ბუნება და თავისუფლება) ცნებას. აქ აღსანიშნავია ერთი მომენტი, რომელიც

¹ K a n t, Kritik der Urteilskraft, შესავალი შენიშვნა, გვ. 37—38.

მკვლევართა ყურადღების გარეშე რჩებოდა და რომელიც თვით კანტმა შესანიშნავად იცოდა. საინტერესოა ამ მხრივ კატეგორიათა დედუქციისა და კატეგორიათა ტაბულის საკითხი. დიდი ხანია მიაქციეს ყურადღება ტრიქოტომიური დაყოფის პრინციპს, რომელიც არის გამოყენებული ამ ტაბულაში. თითქმის ყველა მკვლევარი და ფილოსოფიის ისტორიკოსი იმეორებს სიტყვებს, რომლითაც კანტი თვითონ აღნიშნავს ამ გარემოებას და მას დიდ მნიშვნელობას აძლევს. მაგრამ თითქმის ყველა მკვლევარსა და ფილოსოფიის ისტორიკოსს კატეგორიათა დალაგებისა და დაყოფის ასეთი ფორმა შემთხვევით და გარეგნულ მომენტად მიაჩნია კანტის ფილოსოფიაში. ეს „შემთხვევითი და გარეგნული“ მომენტი შემდეგ ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის აუცილებელ მომენტად იქცევა. რომ აქ შემთხვევითობას არ უნდა ჰქონდეს ადგილი და რომ დაყოფის ასეთ ფორმას აუცილებლობა ახასიათებს, კარგად ჩანს ზემონათქვამიდან: კანტის ფილოსოფიაში, მისი სინთეზური პრინციპის მიხედვით, ყოველგვარმა დაყოფამ ტრიქოტომიის სახე უნდა მიიღოს.

მართალია, კანტი ტრადიციული ლოგიკის მსჯელობათა კლასიფიკაციის საფუძველზე დგება და აქედან გამოჰყავს თავისი ცხრილი, მაგრამ ყურადღებას იქცევს თვითონ ცხრილის ფორმა, რომელიც სინთეზური დაყოფის პრინციპის მატარებელია.

- კვანტიტეტი: 1. ერთიანობა
2. სიმრავლე
3. საესეობა

- კვალიტეტი: 1. რეალობა
2. ნეგაცია
3. ლიმიტაცია

- რელაცია: 1. სუბსტანცია (აქციდენცია)
2. მიზეზი (შედევრი)
3. ურთიერთობა

- მოდალობა: 1. შესაძლებლობა (შეუძლებლობა)
2. არსებობა (არარსებობა)
3. აუცილებლობა (შემთხვევითობა).

კანტი ფიქრობს, რომ ასეთ დაყოფას სისტემური ხასიათი აქვს და იგი ერთი ზოგადი პრინციპიდან არის ნაწარმოები¹. კატეგორიათა ამ ცხრილის შესახებ კანტი „წმ. გონების კრიტიკის“ მეორე პარაგრაფში გამოთქვამს რამდენიმე შენიშვნას, რომელთაც შეიძლება გარკვე-

¹ Kant, Kritik d. r. V., S. 96—97.

ული მნიშვნელობა ჰქონდეთ გონების შემეცნების მეცნიერულ ფორმისათვის. კანტი თითქოს მომავალს განჰკერტს და ხედავს, რომ „Vernunftkenntnis“ მომავალში მართლაც ასეთ ფორმას მიიღებს.

მეორე შენიშვნაში კანტი წერს: კატეგორიათა ყოველი კლასის თანასწორი რიცხვი, სახელდობრ სამი, დაკვირვებას მოითხოვს, რადგან ცნების აპრიორული დაყოფა ყოველთვის ტრიქოტომიურია. ამას ემატება ის გარემოება, რომ მესამე კატეგორია ყოველთვის პირველი ორის სინთეზით წარმოიშობა. ასე მაგალითად, ტოტალობა არის სიმრავლე, განხილული როგორც ერთიანობა (შდრ. ჰეგელს: სიმრავლე, თავის თავში დახურული, არის ტოტალობა). ლ ი მ ი ტ ა ც ი ა ა რ ი ს რ ე ა ლ ო ბ ი ს ა და ნ ე გ ა ც ი ი ს კ ა ვ შ ი რ ი¹. აუცილებლობა არის არსებობა (Existenz), რომელიც თვით მისი შესაძლებლობით არის მოცემული². მაგრამ, კანტის თვალსაზრისით, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ თითქოს ყოველი მესამე კატეგორია მხოლოდ წარმოებული იყოს პირველი ორიდან და ამიტომ გონებისათვის არ იყოს ძირითადი. სინთეზისათვის საჭიროა ახალი აქტი, რომელიც განსხვავდება პირველი ორი აქტისაგან, რომელთა შინაარსი პირველი ორი კატეგორიაა.

მაშასადამე, კატეგორიები გონების სპონტანობის აქტებია: პირველი ორი დაპირისპირებული აქტით გონება გადადის მესამე აქტზე, რომლითაც ის პირველ ორ აქტს აკავშირებს უმაღლეს ცნებაში.

„ღირსშესანიშნავია, — ამბობს ჰეგელი, — და ეს კანტის დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს, რომ კატეგორიათა ყოველი კლასი სამ წევრს წარმოადგენს. სამწევრობა აქ ხელახლა იჩენს თავს, თუმცა მხოლოდ გარეგულ ფორმაში“³. ჰეგელს არ მოსწონს არც კატეგორიათა „ღდეღუქცია“, არც კატეგორიების დალაგება თითოეული კლასის შიგნით, მაგრამ პრინციპი მისთვის ს ა ვ ს ე ბ ი თ მისაღებია: „ცნების დიდ ინსტინქტად უნდა ჩაითვალოს, თუ ის ამბობს: პირველი კატეგორია არის დადებითი, მეორე — პირველის ნეგაცია, მესამე—პირველი ორის სინთეზი. ტრიბლიციტეტის ფორმა, რომელიც აქ მხოლოდ სქემის სახითაა წარმოდგენილი, აბსოლუტური ფორმის მომასწავებელია, ხოლო ეს აბსოლუტური ფორმა არის ცნება“.

რასაკვირველია, ჰეგელს კანტისაგან სავსებით განსხვავებულად ესმის „ცნების“ ცნება. მაგრამ ცნების თეორიის ერთ მომენტში კანტი უსათუოდ გარკვეულად ამბობს იმას, რასაც შემდეგ ჰეგელი მთელი თავისი სისტემის საფუძვლად გახდის. სახელდობრ, ცნება არის განსხვავებულთა სინთეზი, ხოლო განსხვავებულებს პირობა და გაპო-

¹ შდრ. ფიხტეს პირველი (A) სინთეზი.

² K a n t, Kritik d. r. V., S, 99—101.

³ H e g e l, Vorlesungen ü. d. Geschichte d. Philosophie, Bd. III, S. 566—567.

რობებულნი წარმოადგენს. მთელი სინამდვილე არის სინთეზი. მაგრამ სინთეზი არა მხოლოდ მრავალსახეობისა, არამედ მისი და ტრანსცენდენტალური სუბიექტისა. სინთეზში ერთსა და იმავე დროს მოცემულია მრავალსახიანობა და მისი სინთეზური მთლიანობა. ერთიანობა (Einheit). ყოველ სინთეზში შენახულია მრავალსახიანობა და მისი მთლიანობა. მრავალსახიანობა შეერთებულია სინთეზში, მაგრამ ამით ის არ არის მოხსნილი. სინთეზი არის მრავალსახიანობის სინთეზი და ამიტომ ის არ არის დაკარგული ამ მრავალსახიანობაში. ბუნებაში, სინამდვილეში სინთეზი და მრავალსახიანობა მოხსნილიცაა და შენახულიც ერთსა და იმავე დროს: ეს ის მომენტიცაა, რომლისთვისაც გერმანული იდეალიზმი ახალ ტერმინს — Aufheben შექმნის.

ჩვენ შეგვიძლია უფრო შორს წავიდეთ და კანტის ცნების თეორიაში ნამდვილი დიალექტიკური სინთეზის ჩანასახი აღმოვაჩინოთ. საკითხი ეჭება ტრიპლიციტეტის ფორმას, რომლის აუცილებელ მომენტებად გამოდის: an sich, sein Anderes, an und für sich. კანტის ტერმინებით: პირობა, გაპირობებული და ცნება. ტრანსცენდენტალური სუბიექტი არის ბუნების, სინამდვილის პირობა. ემპირიული სინამდვილე, რამდენადაც ის „ემპირიულად“ რეალურია, გაპირობებულია ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მიერ, ხოლო ცნება ის მომენტიცაა, რომლის დროსაც შემეცნებელი სუბიექტი ემპირიული რეალობის შემეცნების პროცესში ტრანსცენდენტალურ სუბიექტამდე ამაღლდება და სინამდვილეში თავის თავს შეიცნობს. ტრანსცენდენტალური სუბიექტი თავის თავს ემპირიული სუბიექტის საშუალებით შეიცნობს. ამაში მდგომარეობს ის პლატონისეული „მოგონება“ — ანამნეზისი, რომელიც დამახასიათებელია კანტის იდეალისტური ფილოსოფიისათვის.

§ 17. დასკვნები. ამგვარად, ზემოთ გაანალიზებული მასალის მიხედვით დიალექტიკური მეთოდის მომენტები კანტის ნაზრევში შეიძლება შემდეგნაირად წარმოვიდგინოთ:

ა. სინთეზით შეერთებულია ერთმანეთისაგან განსხვავებული მომენტები. განსხვავებული მომენტები ერთმანეთისაგან საერთოდ კი არ განსხვავდებიან, არამედ ერთმანეთისათვის „თავის სხვას“ წარმოადგენენ: ისინი ერთი საგნის მომენტები არიან და ერთმანეთს ავსებენ საგნობრიობამდე.

ბ. ორი განსხვავებული მომენტის სინთეზისათვის საჭიროა მ ეს ა-მ ე, რომელშიაც და რომლის საშუალებითაც ხდება სინთეზი.

გ. „für sich“-ის ცნებას კანტის ნააზრევში უკვე აქვს გარკვეული შინაარსი.

დ. ცნების აპრიორულმა დაყოფამ ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში ყოველთვის უნდა მიიღოს ტრიპლიციტეტის ფორმა, სადაც პირველი თეზისია, მეორე — ანტითეზისი, ხოლო მესამე — მათი სინთეზი.

ე. კანტის მთელი სისტემა და მისი ცალკეული ნაწილები თითქმის ყოველთვის ამ ფორმით არის დალაგებული.

ვ. ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში ჩანასახის სახით მოცემული იდეალისტური დიალექტიკის ძირითადი გზა: პირობიდან გაპირობებულისაკენ და ცნებაში მათი სინთეზის მიღწევა.

VI. დიალექტიკის პრობლემა „ტრანსცენდენტალურ დიალექტიკაში“

§ 18. უარყოფითი და დადებითი დიალექტიკა. მთელ თავის ნააზრევში კანტი არსად ისე არ დაშორებია დიალექტიკას, როგორც იმ ნაწილში, რომელსაც მან „ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა“ უწოდა. ტრანსცენდენტალური მეთოდი, სინთეზისა და შემეცნების საკითხები, ტრანსცენდენტალური სუბიექტი მეტად თუ ნაკლებად, ნათლად თუ ბუნდოვნად დიალექტიკური მეთოდის მომენტების მატარებელია. ამისდა მიუხედავად კანტი აქ არსად არ ხმარობს ტერმინს „დიალექტიკა“. დიალექტიკას იგი უწოდებს „წმინდა გონების კრიტიკის“ იმ ნაწილს, რომელშიც ერთი მხრივ მაინც დასაბუთებულია ნამდვილი დიალექტიკის შეუძლებლობა: ის, რაც წინააღმდეგობის შემცველია, შეუძლებელია. ჰეგელის აზრით, „ყველა საგანში არის წინააღმდეგობა“, „ყველა საგანში, წარმოდგენაში, ცნებასა და იდეაში არის ანტინომია“, „ყველაფერში არის წინააღმდეგობა, რომელიც არსებითია და აუცილებელი“ („Jedes Existierende ist ein sich Widersprechendes und jede Wahrheit kann nur in sich Widersprechendem ihren Ausdruck finden“ და სხვა). ე. ი. წინააღმდეგობა დიალექტიკურის აუცილებელ მომენტს გამოხატავს.

კანტის დებულება სავსებით საწინააღმდეგოა: ის, რაც ანტინომიურია, არ არის ჰეგელიანური. ამისდა მიუხედავად „ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა“ გარკვეული თვალსაზრისით მაინც მნიშვნელოვანია დიალექტიკის პრობლემების განვითარებისათვის, ის ე. წ. უარყოფითი დიალექტიკის საუცხოო ნიმუშს წარმოადგენს. ფილოსოფიურ ლიტერატურაში უკვე კარგა ხანია შემოღებულია ტერმინები: დადებითი და

უარყოფითი დიალექტიკა¹. თუ ფილოსოფიის ისტორიაში დადებითი დიალექტიკის წარმომადგენლებად ითვლებიან ჰერაკლიტე, პლატონი, კანტი, ფიხტე, შელინგი, ჰეგელი, მარქსი და ენგელსი, უარყოფითი დიალექტიკის მნიშვნელოვანი წარმომადგენლები არიან ძენონი, არისტოტელე და თვით კანტი.

კანტის „წმინდა გონების კრიტიკა“ არისტოტელეს „ორგანონის“ ანალოგიურად არის დაყოფილი: არისტოტელეს ანალიტიკა — დიალექტიკას კანტის ტრანსცენდენტალური ანალიტიკის ორი ნაწილი — ლოგიკა და დიალექტიკა შეესაბამება. თუ ლოგიკა ნამდვილი, ობიექტური შემეცნების თეორიას წარმოადგენს, დიალექტიკა ადამიანის გონების იმ მომენტს შეეხება, სადაც ის (გონება) თავის თავთან წინააღმდეგობაში ვარდება და ჰეგელიანურად მიუღწეველი რჩება. გონების დიალექტიკურობა იმაში მდგომარეობს, რომ იგი აუცილებელ წინააღმდეგობათა ქსელში გაებმება. მაგრამ დადებითი დიალექტიკისაგან განსხვავებით წინააღმდეგობა პრინციპად კი არ არის მიჩნეული, არამედ შეცდომად. „ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა“, როგორც უარყოფითი დიალექტიკა, უსათუოდ მნიშვნელოვანია დიალექტიკის პრობლემებისათვის გერმანულ იდეალიზმში. მაგრამ არა მხოლოდ უარყოფითი დიალექტიკით არის ის მნიშვნელოვანი: ტრანსცენდენტალური დიალექტიკაში არის მომენტები, რომლებიც დადებითი დიალექტიკის ელემენტებად გამოდგებიან და რომელთაც მომავალში იდეალისტური დიალექტიკა გადაშუშავებული და განვითარებული სახით თავის არსებით ნაწილად გახდის. უარყოფითი დიალექტიკის განხილვისას ჩვენი მიზანი სწორედ ამ მომენტების გამოყოფა და დახასიათება იქნება.

§ 18. ტრანსცენდენტალური დიალექტიკის ცნება. დიალექტიკა მოჩვენების (Schein) ლოგიკაა და არა ალბათობის ლოგიკა, როგორც ეს არისტოტელეს ეგონა². მოჩვენება არ არის მოვლენა (Erscheinung). შემეცნება მოვლენის შემეცნებაა, მოვლენის გარეშე კი არაფერი არსებობს. საგნების დაყოფა მოვლენებად და ნივთებად თავისთავად მოკლებულია ყოველგვარ აზრს, რადგან ნივთი თავისთავად სრულიადაც არ არის საგანი. სინამდვილეში არსებობს მხოლოდ მოვლენათა სიმრავლე, გრძნობადი საგნები. ადამიანის გონება ნივთს თავისთავად მიიჩნევს რეალურად არსებულ საგნად და მის შემეცნებას ცდილობს. მაგრამ ეს ცდა იმთავითვე უშედეგოა, რადგან ამ შემთხვევაში შემეცნება საგანს არის მოკლებული. ის, რასაც გონება აქ საგნებად მიიჩნევს, სინამდვილეში არის მოჩვენება. ამიტომ მოჩვენებითი საგნის შემეცნება, რასაც მიზნად ისახავს მეტაფიზიკა, მოჩვენებითი მეცნიერებაა.

¹ ეს ტერმინები ჰეგელმა შემოიღო. დღეს მათ ყველა ხმარობს.

² Kant, Kritik d. r. V., S. 260.

„ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა“ კრიტიკული ფილოსოფიის ის ნაწილია, რომელიც მეტაფიზიკის — ამ მოჩვენებითი მეცნიერების უსაფუძვლო პრეტენზიებს აქარწყლებს და ასაბუთებს მის, როგორც მეცნიერების, შეუძლებლობას.

საკითხი ასე იმის: რატომ ხდება, რომ ნივთი თავისთავად, ე. ი. ისეთი რამ, რაც სინამდვილეში არ არსებობს, გონების მიერ საგნად არის მიჩნეული. ეს მხოლოდ ჩვეულებრივი შეცდომა, ჩვეულებრივი მოჩვენებაა, რომელსაც ადგილი აქვს ამა თუ იმ ინდივიდის განცდებში და რომლის გამოსწორება არ საჭიროებს სპეციალურ მეცნიერებას, თუ საზოგადოდ გონებისათვის დამახასიათებელი ფაქტია. სინამდვილეში ჩვენ საქმე გვაქვს გრძნობად საგნებთან, ზეგრძნობადს ცდაში ადგილი არა აქვს. ცდაში ზეგრძნობადი არასოდეს არ მოგვევლინება თუნდაც მოჩვენების სახით: ც და ა რ ი ს მ ო ჩ ვ ე ნ ე ბ ი ს ს ა ფ უ ძ ვ ე ლ ი. თუ ეს ასეა, მაშინ მისი საფუძველი განებაში ყოფილა. ამიტომ მოჩვენება ტ რ ა ნ ს ც ე ნ დ ე ნ ტ ა ლ უ რ ი მოჩვენებაა.

რადგან ცდის ყოველი საგანი მოვლენაა, იგი ყოველთვის გაპირობებული და დაბოლოებულია. ცდაში ჩვენ არასოდეს არა გვაქვს უპირობო და დაუბოლოებელი. პირობის გარეშე არსებული, დაუბოლოებელი არ არის შემეცნების საგანი. არც ერთი მოვლენა არ არის დაუბოლოებელი და, პირიქით, დაუბოლოებელი არ არის მოვლენა. დაუბოლოებელი შემეცნების საზღვარზეა და წარმოადგენს ნივთს თავისთავად. ნივთი თავისთავად აუცილებელია, როგორც შემეცნების საზღვარი, მაგრამ შეუძლებელი ცნებაა განსჯის თვალსაზრისით. იგი არის გონების ცნება. გონების მიზანი სწორედ ეს დაუბოლოებელი საგანია, მაგრამ იგი შესაძლებელი ცდის ფარგლებს სცდება. ამიტომ ვამბობთ, რომ ნივთი თავისთავად აუცილებელიცაა და შეუძლებელიც. როგორც მიზანი გონებისა (Vernunft), რომელიც დაუბოლოებლობის მოაზრებისაკენ მიისწრაფვის, ის აუცილებელია; როგორც ცდის საგანი, განსჯის წესებით შექმნილი საგანი, ის შეუძლებელია.

განსჯა კატეგორიებით აზროვნებს და დაბოლოებულ სუბიექტს წაჭმოადგენს. ის თავის თავს შემოფარგლავს ან თავის თავს შემოფარგლულად განიცდის. შემოფარგვლის მიზეზი არის ნივთი თავისთავად, რომელიც განსჯის საზღვარია. გონებამ იცის ეს საზღვარი. იმით, რომ გონებამ იცის ეს საგანი, როგორც მხოლოდ საზღვარი, იგი ნაწილობრივ უკვე გადის საზღვარს გარეთ. გონება თავისი შინაგანი არსებით დაუბოლოებელია. მისი მიზანია ის, რაც განსჯის საზღვრებს სცილდება და ყოველგვარი პირობის გარეშე არის, ე. ი. დაუბოლოებელია. დაუბოლოებელი კანტის სისტემაში რამდენიმე ასპექტშია მოცემული. ნივთი თავისთავად, ცდა თავის მთლიანობაში, მიზანი და მიზანშეწონილება, ყველაფერი ეს სხვადასხვა სახით დაუბოლოებელია განსჯისა-

თვის. გონება დაუბოლოებელია, რამდენადაც მას დაუბოლოებელი აქვს მისწრაფების მიზნად. განსჯა მოვლენათა წესებს შეიცავს. გონება არის არა წესების, არამედ პრინციპების უნარი. თუ განსჯა ის უნარია, რომლითაც სუბიექტი ქმნის მოვლენათა მთლიანობას, რომელიც წესებს ემორჩილება, გონება არის უნარი, რომელიც პრინციპების მიხედვით განსჯის წესების მთლიანობას ქმნის. აქედან ცხადია, რომ გონებას არასოდეს არა აქვს საქმე უშუალოდ ცდასა და სინამდვილესთან. მისი საგანი არის ცდისა და სინამდვილის მთლიანობა, რომელიც ცდაში არ არის მოცემული. იგი ყოველთვის პირობის გარეშეა, დაუბოლოებელია. ცდის მთლიანობა ცდის ფარგლებს გარეთ იმყოფება და ამდენად არის ის ნივთი თავისთავად. განსჯა მიისწრაფვის მთლიანობისაკენ, მაგრამ იგი კატეგორიებით აზროვნებს, ამიტომ მისი მთლიანობა მხოლოდ მოვლენათა მთლიანობა და ერთიანობაა. სუბიექტი ცდილობს დააბოლოოს ცდა, შემეცნება, ე. ი. დაუბოლოებელი და ბოლოებულ ფორმებში წარმოადგინოს. ცდა, როგორც მთლიანობა და დაუბოლოებლობა, არის იდეა. იდეა ტრანსცენდენტალურია, რადგან ის წმინდა გონების მიერ არის შექმნილი¹. აქ საინტერესოა თვითონ გონების ცნება, რომელიც იდეალისტურ დიალექტიკაში დიალექტიკური სინთეზის მატარებელია. პარტმანი, რომელიც უარყოფითად უყურებს ყოველგვარ დიალექტიკას და მას სოფისტიკას ადარებს, თვლის, რომ გონების ცნება კანტის ფილოსოფიაში იყო სწორედ ის ცნება, რომელიც ბევრი უბედურების (viel Unheil) მიზეზი გახდა²... გონება დაამთავრებს შემეცნებას. მისი პრინციპები არ არის კონსტიტუტიური, ის არ აგებს საგანს, არამედ ცდილობს, მიისწრაფვის ცდის მთლიანობის აგებისაკენ. გონება არის არა მხოლოდ თეორიული უნარი, არამედ პრაქტიკულიც, რამდენადაც მისი ძირითადი თვისება მისწრაფებაში გამოიხატება. როგორც მოქმედი და პრაქტიკული, ის დაუბოლოებელია, რადგან დაბოლოებულისაკენ მიისწრაფვის. მისი მისწრაფებები მიზანი ტრანსცენდენტალური იდეაა. ცდა ფართოვდება დაუბოლოებლად და ამ მიზნის განხორციელებას ცდილობს. დაუბოლოებელი წინსვლა, როგორც ეს მისი სახელწოდებიდანაც ჩანს, ვერასოდეს ვერ მიაღწევს თავის მიზანს.

შემეცნების პროცესში იდეის ცნება სავსებით კანონიერია. ეს არის ის, რაც შემეცნებას მიზანსა და მიმართულებას უჩვენებს. ის აუცილებელი მომენტია შემეცნების მთლიანობისათვის. შეცდომა წარმოიშობა მხოლოდ მაშინ, როდესაც იდეას, რომელიც მხოლოდ რეგულატუ-

¹ Kant, Kritik d. r. V., S, 264, 273.

² E. v. Hartmann, Über die dialektische Methode, S. 22.

რია, კონსტიტუტიურ პრინციპად აქცევენ, როდესაც იდეას, რომელიც მხოლოდ მიზანია, ცდის ობიექტად მიიჩნევენ. გონება სწორედ ამას სჩადის. იგი თავის მიზანს საგნად აქცევს, ცდის დაუბოლოებლობას თვით ცდის ფარგლებში მოაქცევს, დაუბოლოებლობას, როგორც მისწრაფებას, დაბოლოებულ ობიექტად აქცევს, ე. ი. გონება ცდილობს დაუბოლოებელი დაბოლოებულ (კატეგორიალურ) ფორმებში მოაქციოს. ეს არის ის ძირითადი წინააღმდეგობა, რომელშიაც ვარდება გონება ზემოთ დახასიათებული პროცესის დროს. ეს არის გონების ის დიალექტიკა, რომელიც მას აუცილებლობით ახასიათებს. აქ საზგასასმელია ერთი გარემოება. იდეალისტური დიალექტიკის მთავარი მომენტი ისაა, რომ სუბიექტი ცდილობს თავისი დაუბოლოებლობა დაბოლოებულში წარმოადგინოს და დაბოლოებულში დაუბოლოებელი აღმოაჩინოს. ეს არის ხომ იდეალისტური დიალექტიკის მთავარი ნაკადი. კანტი პირველი ამბობს ამას, მაგრამ მისთვის გონების ეს მდგომარეობა, მართალია, აუცილებელია, მაგრამ დაუშვებელია. ის, რასაც შემდეგ გერმანული იდეალიზმი თავის პრინციპად აღიარებს, კანტისათვის შეცდომის მარჯვენებელია. დიალექტიკის შინაარსი კანტის თეორიასა და სხვა გერმანულ იდეალისტურ თეორიებში დაახლოებით იგივეობრივია, მაგრამ იმ დროს, როდესაც ფიხტე, შელინგი და ჰეგელი ფიქრობენ, რომ გონების ასეთი მოღვაწეობა სავსებით კანონიერია, კანტის აზრით, გონების დიალექტიკა თუმცა აუცილებელია, მაგრამ უკანონო.

აქვე აღსანიშნავია მეორე მომენტი, რომელიც კანტის უარყოფითი დიალექტიკის თეორიაში დადებითი დიალექტიკის ხასიათის მატარებელია: გონების დიალექტიკურ რაობის აუცილებლობა.

საქმე ის არის, რომ მოჩვენება (Schein), რომელზედაც ჩვენ ზემოთ ვგქონდა საუბარი, არ წარმოადგენს რაიმე შემთხვევითს. მოჩვენების მიზეზი ჩვენ უნდა ვეძებოთ არა ცდაში, არამედ წმინდა გონებაში. რომ მოჩვენება არ არის ჩვეულებრივი მოჩვენება, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ის ტრანსცენდენტალურია, რომ არსებობს მისი ლოგიკა. ამით დადგენილია აუცილებელი „მოჩვენების“ ცნება¹. თუ მოჩვენება აუცილებელია, ცხადია, აუცილებელია ისიც, რომ გონება თავის მიზანს საგნად აქცევს, ე. ი. საბოლოოდ აუცილებელია ის დიალექტიკური პროცესი, რომელშიაც გონება იმყოფება. დიალექტიკური პროცესის, დიალექტიკური წინააღმდეგობის აუცილებლობა, აი ის დადებითი მომენტი კანტის ნეგატიურ დიალექტიკაში, რომელზედაც ჩვენ ზემოთ ვისაუბრეთ და რომელიც

¹ C o h n. Theorie der Dialektik, S. 26.

გერმანული იდეალისტური დიალექტიკის საფუძველი გახდება ფიბტეს შემდეგ.

საიდან ჩნდება ეს აუცილებელი ტრანსცენდენტალური ილუზია, რომლის მიხედვით გონება ნივთს თავისთავად შესაცნობი ობიექტის სახეს აძლევს. ასე დასვაშს საკითხს კ. ფიშერი და კანტის ფილოსოფიის ნიადაგზე სრულიად მარტივად გადაწყვეტს მას. საქმე ის არის, რომ ცდა თავისი ბუნებით ისევე დაუბოლოებელია, როგორც დრო და სივრცე. ცდის ყოველი ობიექტი ერთიმეორესთან არის დაკავშირებული. ყოველი მოვლენა, ერთი მხრივ, გულისხმობს მეორეს, როგორც თავის მიზეზს, და მეორე მხრივ, თვითონ არის რომელიმე მოვლენის მიზეზი. ცდაში არ არის პირველი და უკანასკნელი წევრი, ისევე როგორც დროში არ არის პირველი და უკანასკნელი მომენტი, მაგრამ არსებობს რალაც ცდისაგან დამოუკიდებელი, რომელიც შეუძლებელია ცდის ობიექტად გადაიქცეს. ეს არის ცდის საზღვარი, როგორც იდეა. შემეცნების საზღვარი, იდეა — ნივთი თავისთავად ჩვენ გვეჩვენება შემეცნების ობიექტად, რადგან საზღვრის ცნება უნებლიედ იწვევს ჩვენში საზღვრის ობიექტის მოჩვენებას. ჩვენ ვერ წარმოგვიდგენია საზღვარი დროული და ვრცეული საზღვრის გარეშე. ნივთი თავისთავად გვევლინება დროულ და ვრცელ საზღვრად, სინამდვილის უშაღლეს და უკანასკნელ მიზეზად, ბუნების აუცილებელ არსებად. ეს აუცილებელი ილუზიაა. „წმინდა გონების კრიტიკა“ ახსნის ამ ილუზიას, მაგრამ ადამიანის გონება ვერ გათავისუფლდება მისგან. „წმ. გონების კრიტიკა“ ასწავლის შემეცნებელს არ გაპყვეს მას, არ მიიღოს მოჩვენებითი ობიექტი სინამდვილედ, მაგრამ იგი ვერ მოსპობს მას¹. ტრანსცენდენტალური დიალექტიკის მიზანია ახსნას ტრანსცენდენტალური ილუზია.

§ 20. დიალექტიკა ანტიომიების პრობლემაში. გონების იდეა, რომლის გამოყენება ყოველთვის დიალექტიკურია, არის ამავე დროს შემეცნების მომწესრიგებელი რეგულატური პრინციპის სახით. კანტი ტრადიციული ლოგიკის დასკვნის ფორმაზე დაყრდნობით სამ იდეას აღმოაჩენს: სულს, სამყაროსა და ღვთაებას. თითოეული მათგანი გარკვეული მეტაფიზიკური დისციპლინის საგანია, სახელდობრ: რაციონალური ფსიქოლოგიის, რაციონალური კოსმოლოგიისა და რაციონალური თეოლოგიისა. არც ერთი მათგანი არ არის მეცნიერება, რადგან მათი საფუძველი მცდარია. ისინი დაუბოლოებელ მიზანს შემეცნების საგნად აქცევენ და ამით დიალექტიკური დასკვნები გამოჰყავთ. დიალექტიკური დასკვნის შეცდომა ის არის, რომ ის დაბოლოებულიდან დაასკვნის არა დაუბოლოებლის იდეაზე, არამედ დაუბოლოებელ

¹ K. Fischer, Kant, Bd. I. ss. Kant, Kritik d. r. V., S, 263.

საგანზე. ასეთი ხასიათისაა შეცდომა რაციონალურ ფსიქოლოგიაში, კოსმოლოგიასა და თეოლოგიაში. დიალექტიკის პრობლემისათვის საინტერესოა გონების მდგომარეობა, რომელშიაც ის ჩაეარდება კოსმოლოგიური პრობლემის გადაწყვეტისას.

მეტაფიზიკის შეცდომა, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, მდგომარეობს გონების იმ აუცილებელ მოღვაწეობაში, რომლითაც ის დაბოლოებულიდან, გაპირობებულიდან ამოვლით დაუბოლოებელზე და ყოველგვარი პირობის გარეშე არსებულზე დაასკენის. გონების მოღვაწეობა ამ შემთხვევაში განისაზღვრება შემდეგი პრინციპით: თუ მოცემულია გაპირობებული, მოცემულია აგრეთვე პირობათა მთელი ჯამი, ე. ი. ყოველგვარი პირობის გარეშე არსებულიც („Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe die Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben“) ¹. ეს ნიშნავს, რომ ყოველი მოვლენისათვის უნდა გამოინახოს სხვა მოვლენები, რომლებიც პირველი მოვლენის პირობას წარმოადგენენ. გონების პრინციპი მოითხოვს, რომ ყოველი მოვლენა ყველა სხვა მოვლენასთან, სამყაროს მთლიანობასთან კავშირში იქნეს შესწავლილი. გონებას სურს დააბოლოოს პირობათა რიგი, ის მიზნად ისახავს სამყაროს იდეას. ეს იდეა ისევე სწორი და აუცილებელია, როგორც გონების ყოველი იდეა. მაგრამ საქმე ის არის, რომ სამყაროს მთლიანობა არის იდეა და არა შესაცნობი ცდის ობიექტი. გონება იდეას შესაცნობ საგნად მიიჩნევს და დიალექტიკურ წინააღმდეგობათა ქსელში გაეხვევა. წინააღმდეგობა გონებას მიეკუთვნება, მას ახასიათებს და არა სინამდვილეს. სინამდვილე თავისუფალია წინააღმდეგობისაგან. გონების წინააღმდეგობა ანტინომიურია, რადგან ის ერთსა და იმავე დროს ორი საწინააღმდეგო დებულების კეშმარტებას ამტკიცებს. პირველი დებულება წარმოადგენს თეზისს, ხოლო მეორე — ანტითეზისს.

კანტი ანტინომიურ დებულებათა ოთხ წყვილს აღმოაჩენს:

ა) თეზისი: სამყარო დაბოლოებულია (შემოსაზღვრულია) დროსა და სივრცეში.

ანტითეზისი: სამყარო დაუბოლოებელია დროსა და სივრცეში.

ბ) თეზისი: სამყაროში არსებობს ან მხოლოდ მარტივი სხეულები, ან ის, რაც მარტივი ნაწილებისაგან შედგება.

ანტითეზისი: რთული სხეული სამყაროში არ შედგება მარტივი ნაწილებისაგან და საერთოდ არაფერი არსებობს მარტივი (einfach).

გ) თეზისი: კაუზალური ურთიერთობა ბუნების მოვლენებს შორის არ არის ერთადერთი, რაც მათ აკავშირებს; არსებობს აგრეთვე თავისუფალი კაუზალობა.

¹ Kant, Kritik d. r. V., S. 324.

ანტითეზისი: არ არსებობს არავითარი თავისუფლება; სამყაროში ყველაფერი ბუნების კანონებს ექვემდებარება.

ღ) თეზისი: სამყაროში არსებობს უსათუოდ აუცილებელი არსება ან როგორც მისი ნაწილი, ან როგორც მისი მიზეზი.

ანტითეზისი: არც სამყაროში და არც მის გარეშე არ არსებობს უსათუოდ აუცილებელი არსება¹.

„წინააღმდეგობის ორივე ნაწილი აუცილებელია. წინააღმდეგობის აუცილებლობა ყველაზე საინტერესო მომენტია, რომელიც კანტმა შენიშნა. ჩვეულებრივი მეტაფიზიკის მიხედვით, თუ ერთ დებულებას აქვს მნიშვნელობა (gelten), მაშინ მეორე უარყოფილი უნდა იქნეს. მაგრამ საქმე ის არის, რომ არსებობს ამგვარი წინააღმდეგობის აუცილებლობა“, — ასე ახასიათებს ჰეგელი თავის ფილოსოფიის ისტორიაში კანტის ანტინომიებს². ჰეგელს არ მოსწონს, რომ კანტმა ასეთი აუცილებელი წინააღმდეგობა მხოლოდ გონებაში აღმოაჩინა. სინამდვილეში ყოველი საგანი აუცილებელი წინააღმდეგობების შემცველია, რადგან ყოველი საგანი კონკრეტულია. კანტი შორს არის იმ აზრისაგან, რომ ყოველ საგანში წინააღმდეგობის არსებობა აღიაროს. პირიქით, ტრანსცენდენტალურ დიალექტიკაში, კერძოდ ანტინომიების პრობლემის გადაწყვეტის დროს კანტი სწორედ წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს ემყარება და ამტკიცებს: ვინაიდან თეზისი და ანტითეზისი ერთმანეთის მიმართ კონტრადიქტორულად საწინააღმდეგოა და ორივე ერთნაირი სიზუსტით არის დამტკიცებული, ცხადია, გონება ამ შემთხვევაში დიალექტიკურ წინააღმდეგობათა ქსელშია გაბმული და მას ტრანსცენდენტალური მოჩვენება ნამდვილი საგანი ჰგონია.

ამისდა მიუხედავად დიალექტიკურის რამდენიმე ძირითადი მომენტი „ტრანსცენდენტალური დიალექტიკის“ მიხედვით ამ მოკლე განხილვის შემდეგაც კი არ უნდა იწვევდეს დავას. ეს მომენტებია:

ა) გონების განსხვავება განსჯისაგან.

ბ) წინააღმდეგობის აუცილებლობის ცნება.

გ) დაბოლოებულისა და დაუბოლოებლის ურთიერთობა, როგორც წინააღმდეგობის შინაარსი³.

დ) ცდის ობიექტების კავშირისა და მთლიანობის ცნება; ცდის ობიექტების სამყაროს მთლიანობასთან დაკავშირება.

¹ Kant, Kritik d.-r. V., S. 353—375.

² Hegel, Geschichte d. Philosophie, Bd. III, S. 581.

³ დებორინი მხოლოდ ანტინომიებში ეძებს ამგვარ წინააღმდეგობას. ის ვერ ამჩნევს, რომ მთელი იდეალისტური დიალექტიკის შინაარსი არის დაუბოლოებლისა და დაბოლოებულის წინააღმდეგობა და ბრძოლა, Д е р и и и, დასახ. ნაშრ. გვ. 63.

§ 21. კანტის ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში აღმოვაჩინეთ რამდენიმე მხარე, რომლებიც გერმანული იდეალიზმის განვითარების პროცესში დიალექტიკური მეთოდის მომენტებად გადაიქცევა. ზოგიერთი მათგანი მხოლოდ იდეალისტურ დიალექტიკას ახასიათებს, ხოლო ზოგიერთს დიალექტიკური მატერიალიზმიც გამოიყენებს და თავის არსებით ნაწილად გახდის. პირველ ჯგუფს ეკუთვნის, უპირველეს ყოვლისა, სუბიექტის ცნება და მისი ფანვითარების საფეხურები: სუბიექტი თავისთავად, სუბიექტის გაუცხოება და მის მიერ ბუნების აშენება და ბოლოს, სუბიექტის თვითშემეცნება და თავის თავში დაბრუნება.

მეორე ჯგუფში შევა მთავარი მომენტები: მოვლენათა კავშირი ერთმანეთთან და სამყაროს მთლიანობასთან; ფორმალურ-ლოგიკურისათვის აბსტრაქტულისა და ანალიზურის სფეროს მინიჭება და ლოგიკურ წინააღმდეგობასთან ერთად ახალი, რეალური წინააღმდეგობის ცნების აღმოჩენა; აუცილებელი წინააღმდეგობის ცნების დახასიათება და სხვა. ჩვენ რამდენჯერმე აღვნიშნეთ, რომ კანტის მთელი სისტემის ანალიზი არ წარმოადგენს ჩვენს მიზანს, ჩვენ მხოლოდ ის მომენტები გვაინტერესებს, რომელთაც დიალექტიკურის ტენდენცია აქვს. შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ თითქოს კანტი მხოლოდ ისე აზროვნებდა, როგორც ეს ჩვენ წარმოვადგინეთ. ზემოთ ფანხილული აზრები კანტის ნააზრევის მხოლოდ ერთ მომენტს გამოხატავს. რამდენადაც ახლოს მივიდა კანტი ზემონათქვამის მიხედვით დიალექტიკურის პრობლემასთან, იმდენად დაშორდა მას თავისი ნააზრევის სხვა მხარეებში. ტრანსცენდენტალური მეთოდი და ლოგიკა, რომელშიც უსათუოდ არის დიალექტიკურის მომენტი, ისეა დაშორებული დიალექტიკური მეთოდისა და ლოგიკისაგან, როგორც „წმინდა გონების კრიტიკა“ ჰეგელის „ლოგიკის მეცნიერებისაგან“. ტრანსცენდენტალური ლოგიკა საზოგადოდ მხოლოდ ტრანსცენდენტალურ სინთეზზე მოგვიტხრობს, დიალექტიკურ სინთეზს მასში მხოლოდ ჩანასახის ფორმა აქვს. დიალექტიკური ლოგიკის მთავარი შინაარსი დიალექტიკური სინთეზია, ტრანსცენდენტალური მომენტი მასში მოხსნილი და შენახულია. ტრანსცენდენტალური მეთოდის დამახასიათებელი თვისება მის რედუქციაში, რეგრესულ სვლაში მდგომარეობს; წრიული სვლა მასში მხოლოდ ჩანასახის სახით არსებობს. იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდის მთავარი დამახასიათებელი მომენტი მის წრიულ მოძრაობაშია; რედუქცია, რეგრესული მოძრაობა, მხოლოდ მომენტია, საშუალებაა წრის მისაღწევად.

ყოველგვარი დიალექტიკური სისტემა მონისტურია. ლოგიკურად

წარმოუდგენელიც არის დიალექტიკური მეთოდი მონიზმის გარეშე. მან ამოსავალ წერტილად ან სუბიექტი და მისი „მოძრაობა“ უნდა აღიაროს, ან — მატერია და მისი მოძრაობა. პირველი იდეალისტური დიალექტიკის საფუძველია, მეორე — მატერიალისტური დიალექტიკისა. კანტის ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში უსათუოდ იგრძნობა იდეალისტური მონიზმის ტენდენცია. მაგრამ ეს მხოლოდ ტენდენციაა, მომენტი. მის გვერდით არის დუალიზმის მომენტიც, რომელიც ლოგიკურად გააბათილებს დიალექტიკურ მეთოდს. ენახავთ შემდეგ, რომ გერმანული იდეალიზმისა და კერძოდ იდეალისტური დიალექტიკის ძირითადი შეცდომა, რომელიც მას არ მისცემს საშუალებას თავისი თავი გაამართლოს, სწორედ ამაში მდგომარეობს. დიალექტიკური მეთოდი მხოლოდ მონისტური შეიძლება იყოს. იდეალისტური დიალექტიკის საფუძველიც მონისტურია, მაგრამ დიალექტიკური პროცესისათვის ერთი პრინციპი, — იმის გამო, რომ ეს პრინციპი სუბიექტია, — არ არის საკმარისი და იდეალიზმი იძულებულია ერთ პრინციპში, ერთ ამოსავალ წერტილში ორი განსხვავებული მომენტი დაუშვას: სუბიექტში არასუბიექტის, ღვთაებაში არაღვთაების, აბსოლუტურში არააბსოლუტურის მომენტები აღმოაჩინოს. იდეალისტური დიალექტიკა მხოლოდ თავისი პრინციპით არის მონისტური. პრინციპის დიალექტიკურ პროცესად გარდაქმნის დროს ის ისევ დუალისტურია. ამაშია იდეალისტური დიალექტიკის არალოგიკურობა და არაკონსეკვენტურობა, რაც მისი პრინციპის — სუბიექტის ცნების შედეგია.

ის, რითაც კანტმა ფილოსოფიის რეფორმა მოახდინა, სუბიექტში ობიექტის აღმოჩენა იყო. ეს იდეალისტური დიალექტიკის აუცილებელი მომენტი, მაგრამ ამავე დროს დიალექტიკური სისტემის მონიზმის გაბათილება, ფილოსოფიის სიღრმეში დუალიზმის დადგენაა. ამაზე ქვემოთ გვექნება მსჯელობა.

კანტს თავის სისტემაში დუალიზმი პრინციპად აქვს აღიარებული. მოვიგონოთ მისი მოვლენა და ნივთი თავისთავად, გრძნობიერება და განსჯა, განსჯა და გონება, პრაქტიკული და თეორიული გონება და სხვ. ზემოთ განვიხილეთ კანტის ნაზრების ის ტენდენცია, რომლითაც ის დიალექტიკურ ლოგიკას დაუახლოვდა. კანტმა ვერ შექმნა დიალექტიკური ლოგიკა და მეთოდი, რადგან ამ ძირითად ტენდენციასთან ერთად მას განსხვავებული და ხშირად საწინააღმდეგო ტენდენციებიც ახასიათებს. ყველა პრობლემაზე ჩვენ აქ ვერ შევჩერდებით, მით უმეტეს, რომ მათზე ქვემოთაც გვექნება მსჯელობა, საილუსტრაციოდ რამდენიმე მათგანს შევვხებით.

§ 22. მოვლენა და ნივთი თავისთავად. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ კანტის სისტემის მთავარი ტენდენცია, — მთელი სისტემის მიხედვით, — მდგომარეობს ნივთის თავისთავად მოხსნაში. სინამდვილის ობიექ-

ქტების დაყოფა მოვლენებად და ნივთებად თავისთავად მიუღებელია, რადგან ნივთი თავისთავად სრულიადაც არ არის საგანი. მოვლენისა და ნივთის თავისთავად დაპირისპირება შეიძლება ისე, როგორც მოვლენისა და იდეის ან მიზნის დაპირისპირება. მაგრამ, მეორე მხრივ, კანტი ფიქრობს, რომ ნივთი თავისთავად რეალურად არსებობს და მოვლენათა მიზეზს ან პირობას წარმოადგენს. ორივე ტენდენცია ცხადად ჩანს კანტის ნააზრევში. თუ პირველი ტენდენცია, სახელდობრ, ნივთის თავისთავად მოხსნა და მისი იდეად გარდაქმნა კანტის იდეალისტურ მონიზმსა და დიალექტიკურ მეთოდს უწყობს ხელს, მეორე ტენდენცია — ნივთის თავისთავად რეალურად არსებობის აღიარება კანტის სისტემის დუალიზმს მოასწავებს და ხელს უშლის (აბრკოლებს) იდეალისტური დიალექტიკის გამომუშავებას. კანტის ნააზრევის ამ პუნქტში არის წინააღმდეგობა, რომლის დაძლევა ორი გზით შეიძლება:

1) ნივთი თავისთავად არ არის რეალურად არსებული საგანი. მაშინ სუბიექტი არ არის რაიმეთი განსაზღვრული. განუსაზღვრელი სუბიექტი დაუბოლოებელი სუბიექტია. არსებობს მხოლოდ დაუბოლოებელი სუბიექტი და მოვლენათა სიმრავლე, რომელიც ამ სუბიექტის მიერ არის შექმნილი. გზა სუბიექტიდან მოვლენამდე, ბუნებამდე დიალექტიკურია, რადგან ბუნება იგივე სუბიექტია, მისი სახეცვლილებათა, მისი გაუცხოებაა. შემეცნების პროცესში სუბიექტი თავის სახეცვლილებას, ე. ი. საბოლოოდ თავის თავს შეიცნობს. ნივთი თავისთავად არის სუბიექტის მიერ შექმნილი ბუნება, სუბიექტის შემოქმედება შემეცნების პროცესამდე. ასეთია იდეალისტური დიალექტიკის გზა. მისი საფუძვლები კანტის სისტემაშია მოცემული, ხოლო განვითარება გერმანულ იდეალიზმში წახდება. ფიხტე, შელინგი და ჰეგელი ამ განვითარების ეტაპებია.

2) ნივთი თავისთავად არსებობს რეალურად და მოვლენისაგან არ განირჩევა პრინციპულად. იგი პრინციპულად შესაცნობია და ცდის ფარგლებში არსებობს. ნივთი თავისთავად არის სინამდვილის ის ნაწილი, რომელიც ჯერ შეუცნობელია. არსებობს მხოლოდ ეს რეალური სინამდვილე, საგანი და მისი მოძრაობა. ეს ტენდენცია გერმანული იდეალიზმის გასწვრივ აქა-იქ იჩენს თავს. ამ თვალსაზრისით აღსანიშნავია კანტის „ცის თეორია“, „უარყოფითი სიდიდეები“, „წმ. გონების კრიტიკა“. იგივე ტენდენცია შეინიშნება ნაწილობრივ ფიხტეს ნააზრევში, უფრო ნათლად შელინგის ნატურფილოსოფიაში, უფრო ღრმად ჰეგელის „სულის ფენომენოლოგიასა“ და „ენციკლოპედიაში“. ასეთია მატერიალისტური დიალექტიკის გზა.

კანტი მონიზმისა და იდეალიზმის თვალსაზრისზე დგება. მაგრამ

იდეალისტურ დიალექტიკამდე¹ ვერ აღწევს. დუალიზმისა და რეალიზმის ელემენტები მას ხელს უშლიან ამაში.

§ 23. სუბიექტი და სინამდვილე. ორი ტენდენცია შეინიშნება კანტის სისტემაში, აგრეთვე სუბიექტისა და სინამდვილის ურთიერთობის საკითხში. აქ, ერთი მხრივ, თავს იჩენს ძირითადი იდეალისტური ტენდენცია, რომლის მიხედვით უნდა არსებობდეს მხოლოდ სუბიექტი, რომელიც თავის სიღრმეში ობიექტს აღმოაჩენს და ამით მთელ სინამდვილეს, ბუნებას როგორც formaliter, ისე materialiter შექმნის, ხოლო მეორე მხრივ, ფორმალური, რელატიური იდეალიზმის ტენდენცია, რომლის მიხედვითაც სინამდვილე შექმნილია სუბიექტის მიერ მხოლოდ ფორმის მხრივ: ბუნება, როგორც მხოლოდ კანონზომიერება მოქმედი სუბიექტისა, და სუბიექტის კანონზომიერება, როგორც მხოლოდ ფორმა ბუნებისა. ორივე მომენტი არის კანტის ნააზრევში. ჩვენი მიზნებისათვის ზემოთ მხოლოდ პირველი მომენტი გავაშუქეთ. კანტის სისტემაში მეორე მომენტსაც დიდი ადგილი უჭირავს, მაგრამ იდეალისტური დიალექტიკისათვის მხოლოდ პირველი მომენტი მნიშვნელოვანი. გერმანული იდეალიზმი და პირველ რიგში ფიხტე, რომელიც იდეალისტურ დიალექტიკას შექმნის, კანტის ნააზრევის მხოლოდ პირველ მომენტს დაემყარება, მხოლოდ მას განავითარებს.

დიალექტიკური მეთოდი მხოლოდ მონიზმის საფუძველზე შეიძლება შემუშავდეს. ორჭოფული მდგომარეობიდან თავის დასაღწევად ორი გზა არსებობს — ამოსავალ წერტილად ან სუბიექტი უნდა იქნეს აღებული, ანდა — სინამდვილე:

1) არსებობს განუსაზღვრელი, დაუბოლოებელი სუბიექტი. სინამდვილე არის მხოლოდ მისი პროდუქცია, მისი ნაწილი. სუბიექტი სინამდვილის შემეცნების პროცესში მხოლოდ თავის თავს შეიცნობს; შეიცნობს სინამდვილეს, როგორც თავის ნაწილსა და პროდუქციას, ხოლო თავის თავს, როგორც ამ სინამდვილის საფუძველს. ასეთია იდეალისტური დიალექტიკის გზა კანტიდან ჰეგელამდე. ჩანასახი და საფუძველი ამ გზისა უკვე კანტის სისტემაშია მოცემული.

2) არსებობს დაუბოლოებელი სინამდვილე, რეალურად არსებული ბუნება, სუბიექტი მხოლოდ მისი ნაწილია. შემეცნების პროცესში სუბიექტი შეიცნობს, რომ ის სინამდვილის ნაწილი და პროდუქციაა. ხოლო სინამდვილე, ბუნება არის მისი რეალური საფუძველი. ეს აზრი აქა-იქ გაიეღვება ხოლმე გერმანულ იდეალიზმში, უმთავრესად შელინგისა და ნაწილობრივ ჰეგელის სისტემებში. ასეთია მატერიალისტური დიალექტიკის გზა, გზა ჰეგელიდან მარქსამდე.

¹ მატერიალისტური დიალექტიკაზე აქ ლაპარაკი ზედმეტია. კანტი იდეალისტურ დიალექტიკამდე ვერ მივიდა.

§ 24. დაბოლოებული და დაუბოლოებელი. კანტის სისტემის საერთო დუალიზმის ერთ მომენტს წარმოადგენს დაუბოლოებლისა და დაბოლოებულის დუალიზმი. კანტის ანტინომიების თეორია დაბოლოებულისა და დაუბოლოებლის ანტინომიის თეორიაა. მთელი სინამდვილე კანტმა ორ ნაწილად გათიშა. ერთ ნაწილში თეზისი ბატონობს, ხოლო მეორე ანტითეზისს ექვემდებარება. ნამდვილი მონისტური დიალექტიკა აღადგენს სინამდვილის მთლიანობას და მასში დაუბოლოებელსა და დაბოლოებულს შეარიგებს. ანტინომიები ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ სინამდვილეში ეს წინააღმდეგობა გადაულახავი რჩება. სინამდვილეს, ამბობს ჰეგელი, უნარი აქვს აღმოაჩინოს თავის თავში წინააღმდეგობა და კიდევაც დაძლიოს იგი. დაუბოლოებელი და დაბოლოებული ერთიმეორეს აესებენ სინამდვილემდე, სინამდვილე მათი სინთეზია. აქაც ორი გზა არსებობს დაბოლოებულისა და დაუბოლოებლის დუალიზმის გადასალახავად, მათი დიალექტიკური სინთეზისათვის — იდეალისტური და მატერიალისტური. ორივე მიმართულება თვლის, რომ დაბოლოებულის გათიშვა დაუბოლოებლისაგან არის აბსტრაქტული და ფორმალური აზროვნების შედეგი. დაუბოლოებლობა გადადის დაბოლოებულში და პირიქით. სხვაობას ქმნის ის, რომ იდეალისტურ დიალექტიკას დაუბოლოებელი სუბიექტის მომენტად მიაჩნია.

1) სუბიექტი დაუბოლოებელია. დაბოლოებულის შეცნობით იგი თავის თავს შეიცნობს, ე. ი. დაუბოლოებელს აღადგენს თავის თავთან დაბრუნების საშუალებით. ასეთია გზა იდეალისტური დიალექტიკის განვითარებისა. ეს აზრი საბოლოოდ ჰეგელის სისტემაში ჩამოყალიბდება.

2) დაუბოლოებელი არ არის სუბიექტი. იგი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არსებული სინამდვილეა, რომლის მხოლოდ ერთ ნაწილს წარმოადგენს სუბიექტი. დაუბოლოებელი სინამდვილე არის არსებული წინააღმდეგობა და სწორედ ამიტომ არის იგი დროსა და სივრცეში დაუბოლოებელი განვითარების პროცესი¹. ასეთია მატერიალისტური მონიზმის თვალსაზრისზე აგებული დიალექტიკა. კანტი იმთავითვე იდეალიზმის თვალსაზრისზე დადგა, მაგრამ საქმე ის არის, რომ მან ვერც იდეალისტურ დიალექტიკამდე მიაღწია. იდეალიზმის საფუძვლებზე იდეალისტური დიალექტიკური ლოგიკისა და მეთოდის სისტემის აგება კანტის მოწაფეების მიზანია.

¹ «Бесконечность есть противоречие и полна противоречий... Именно потому, что бесконечность есть противоречие, она представляет собой бесконечный во времени и пространстве беспреданно развертывающийся процесс», Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 45.

**I. ნივთი თავისთავად და
იდეალიზმის პრინციპის გამოფიქრება¹**

§ 25. საკითხის დასმისათვის. დიალექტიკის მომენტები კანტის ფილოსოფიის აუცილებელი მომენტებია, მაგრამ ისინი ყოველთვის *explicite* არ არიან მოცემული და ამიტომ ზოგიერთ შემთხვევაში გარეგნულისა და შემთხვევითის შთაბეჭდილებას ქმნიან² (კატეგორიების ტაბულა და ტრიქტომიის პრინციპი ჰეგელსაც შემთხვევითი ეგონა კანტის ნააზრევში).

მაგრამ პრინციპში ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის ტენდენცია დიალექტიკური მეთოდის ტენდენციაა. ამიტომ შემთხვევითი არ არის, რომ კანტის ფილოსოფიის მიმდევრები ტრანსცენდენტალურ მეთოდს დიალექტიკურ მეთოდად გარდაქმნიან.

აქამდე ჩვენ ყურადღებას ვაქცევდით კანტის ნააზრევის იმ მხარეებს, რომლებშიც დიალექტიკური პრინციპის მომენტი ცოტად თუ ბევრად ნათლად ჩანდა. ცხადია, რომ ეს მომენტი, თუმცა მთავარი, მაგრამ მძინც მხოლოდ მომენტი იყო სისტემისა და არა მთელი სისტემა. ბევრი სხვა მომენტი, როგორც აღნიშნული იყო, ხელს უშლის კანტს დიალექტიკური სინთეზის პრინციპის აღიარებასა და სისტემის ქვაკუთხედად გამოცხადებაში. ამ მომენტის გამოა, რომ დიალექტიკური პრინციპი კანტის ფილოსოფიისათვის უცხო და შემთხვევით მოვლენად მიაჩნიათ. დიალექტიკური პრინციპის ტენდენციის განხორციელებისათვის საჭიროა კანტის ნააზრევის ძირითადი ძარღვი იქნეს აღმოჩენილი და ამის მიხედვით აშენდეს ხელახლა მთლიანი კრიტიკული ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია.

¹ ეს თავი შეიცავს ნაწილობრივ ფიხტესა და შელინგის ნააზრევსაც, რამდენადაც აქ განხილული საკითხი მონიზმის, სისტემისა და ნიუთონ თავისთავად პრობლემებს შეეხება. ამ საკითხების განხილვის შემდეგ შესაძლებელი ხდება ფიხტეს დიალექტიკური მეთოდის გარჩევა

² პარტმანი წერდა: კანტის მოძღვრება ტრიქტომიაზე, რომელიც მსკელობათა და კატეგორიების ცხრილში შედევდება, აგრეთვე გრძნობიერების, განსჯისა და გონების საფეხურები და ბევრი სხვა გვიჩვენებს თეზისის, ანტითეზისისა და სინთეზის

კანტის მთელი ფილოსოფიისა და კერძოდ თეორიული ფილოსოფიის მთავარი მომენტი არის სუბიექტი — მისი ფილოსოფია სუბიექტის ფილოსოფიაა. სუბიექტის ფილოსოფია, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არ ნიშნავს სუბიექტურ იდეალიზმს. ჰეგელი კანტის ფილოსოფიას ხშირად სუბიექტური იდეალიზმის სისტემას უწოდებს, „რადგან მისი (კანტის. კ. ბ.) აზრით ჩვენი „მე“, ან სხვა სიტყვით, შემეცნებელი სუბიექტი ქმნის შემეცნების ფორმასა და შინაარსს: პირველს — რამდენადაც ის აზროვნებს, უკანასკნელს — რამდენადაც ის შეიგრძნობს“¹.

სუბიექტის ფილოსოფია კონსეკვენტურად არის იდეალისტური ფილოსოფია. სუბიექტის ფილოსოფია და იდეალიზმი — აი ორი ძირითადი მომენტი, რომელიც ახასიათებს კანტსა და მთელ გერმანულ იდეალიზმს. ასე გაიგო კანტი გერმანულმა იდეალიზმმა. კანტმა თავისი მთავარი იდეა თანმიმდევრულად ვერ განახორციელა. სუბიექტი, რომელიც მისი რწმენით თავის სიღრმეში, თავისი ნამდვილი არსებით მხოლოდ თვითმოქმედი, სპონტანური უნდა იყოს, რომელსაც თავისუფლება ახასიათებს და რომელიც საბოლოოდ გონებაა (Vernunft) და არა განსჯა (Verstand), ე. ი. დამოუკიდებელი და განუსაზღვრელია, განხილვისთანავე ზღვარდებული, შემოფარგლული და დაბოლოებული აღმოჩნდება. აღსანიშნავია, რომ „წმინდა გონების კრიტიკაში“ არის ბევრი ადგილი, რომლის მიხედვით ეს ზღვარდება, განსაზღვრა წარმოადგენს არა მისი სპონტანურობის აქტს, არა მის თავისუფალ მოქმედებას, არამედ რაღაც უცხოს, მისგან დამოუკიდებელს, ნივთს თავისთავად, რომელიც დაუბოლოებელსა და დიალექტიკურ გონებას დაბოლოებულად და მხოლოდ ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკურ გონებად აქცევს. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ძირითად იდეალისტურ ტენდენციასთან ერთად კანტის ნააზრევში უთუოდ შეინიშნება ეს ანტიდეალისტური მომენტი, რომლის დაძლევა აუცილებელი იყო იდეალისტური დიალექტიკის შემუშავებისათვის. გერმანული იდეალიზმის მიზანი უპირველეს ყოვლისა ეს იყო. მხოლოდ ისეთ არათანამიმდევრულ მოაზროვნეს, როგორიც რაინჰოლდია, შეეძლო კანტის ალოგიკურობა პრინციპად ელიარებინა. საკითხი ნათლად იყო დასმული: ან ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ნივთის თავისთავად აღიარება და იდეალიზმის პრინციპების გაბათილება, ან უარყოფა ნივთისა თავისთავად და იდეალისტურ თვალსაზრისზე დადგომა. რაინჰოლდის „ცნობიერების დებულება“ ცდი-

დალექტიკურ სტრუქტურას, მაგრამ გამოკვლევისათვის ისინი შემთხვევითი და გარეგნულია E. v Hartmann. Die Philosophie d. deutschen Idealismus, S. 60).

¹ Hegel, Encyklopädie, I, § 44.

ლობს შეარიგოს ეს ორი შეურიგებელი მომენტი და იდეალიზმთან ერთად აღიაროს რეალურად არსებული ნივთი თავისთავად.

აქ აღარაფერს ვამბობთ რაინპოლდის მიერ (იხ. მისი „ელემენტარული ფილოსოფია“) კანტის ფილოსოფიის ძირითად ცნებათა, — ეს უპირველეს ყოვლისა ეხება ცნებას ნივთისა თავისთავად, — უხეშ გამარტივებაზე.

§ 26. იაკობი და ნივთი თავისთავად. უფრო ღრმად გაიგო „წმინდა გონების კრიტიკა“ იაკობიმ, რომელმაც პირველმა წამოაყენა ალტერნატივა: ან — იდეალიზმი, ან — ნივთი თავისთავად. დიალექტიკის პრობლემისათვის ცნებას ნივთისა თავისთავად მწმენლობა აქვს იმდენად, რამდენადაც გერმანული იდეალიზმის კონტექსტში მისი მიღება-არმიღება იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდის უარყოფა-აღიარებას ნიშნავს. ნივთის თავისთავად აღიარებით სუბიექტი განისაზღვრება. დაუბოლოებელი გონება დაბოლოებულ გონებად იქცევა, ხოლო დაუბოლოებელ გონებასთან ერთად მოიხსნება იდეალიზმში დიალექტიკური სინთეზის პრინციპი. თუ ნივთი თავისთავად მოიხსნება, დარჩება მხოლოდ ერთი დაუბოლოებელი სუბიექტი — Vernunft-ი, რომელიც თავის თავში თავისი თავისაგან განსხვავებულს აღმოაჩენს¹ (სხვა გზა არ არსებობს, თუ იდეალისტურ სისტემას არ სურს მხოლოდ ცარიელი სუბიექტის აბსტრაქტული ცნება შერჩეს ხელში), თავის თავში „თავის სხვას“ დაუპირისპირდება, მოხსნის ამ დაპირისპირებას იმით, რომ ამ „თავის სხვაში“ ის თავის თავს შეიცნობს, გახდება für sich და ა. შ. ამრიგად შექმნის სინამდვილესა და ფილოსოფიურ სისტემას, რომლის შინაარსი იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდი იქნება. ამიტომ ვამბობთ ჩვენ, რომ პრობლემა ნივთისა თავისთავად არის უსათუო ნაწილი დიალექტიკური მეთოდის განვითარებისა გერმანული იდეალიზმის ფარგლებში. „იაკობი იყო პირველი, რომელმაც აღმოაჩინა კრიტიკული ფილოსოფიის სუსტი პუნქტი, საიდანაც დაიწყო თავისი განვითარება გერმანულმა იდეალიზმმა“; — სამართლიანად აღნიშნავს კრონერი.

იაკობის აზრით, კანტის კრიტიკული ფილოსოფია ნამდვილი „მკაცრი იდეალიზმია“ („der kräftigste Idealismus“). კანტმა შეცვალა თავისი თვალსაზრისი „წმ. გონების კრიტიკის“ მეორე გამოცემაში და იდეალისტური ტენდენცია შეასუსტა. დროისა და სივრცის თეორია, რაციონალური ფსიქოლოგიის უარყოფა, განსაკუთრებით მეოთხე პარალოგიზმი (პირველ გამოცემაში), ნათლად გვიჩვენებს, რომ კან-

¹ Hegel, Phänomenologie d. Geistes.

² Jakobi, Einleitung in sämmtl. philosophische Schriften, Bd. II, S. 36, 44, 105.

ტის სისტემა წმინდა იდეალიზმია. რეალისტური თვალსაზრისი მთლად უარყოფილია: ობიექტი, საგანი კრიტიკული ფილოსოფიის მიხედვით მხოლოდ წარმოდგენაა. კანტის ფილოსოფია არ არის სუბიექტური იდეალიზმი, მაგრამ მისი აზრით, ჩვენს შემეცნებაში არაფერია ობიექტური, ობიექტური იმ გაგებით, რა გაგებითაც რეალისტი ხმარობს ამ სიტყვას: ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებული ნივთი თავისთავად¹.

კრიტიკული ფილოსოფია ამტკიცებს, რომ ობიექტი, გარე საგანი, გრძნობადი სინამდვილე არსებობს მხოლოდ „მე“-ს არსებობის დაშვებით. ის სუბიექტურ იდეალიზმს ობიექტურ იდეალიზმს უმატებს და ამით უნივერსალური იდეალიზმის თვალსაზრისზე დგება². იდეალიზმი კანტის ფილოსოფიის ძირითადი ტენდენციაა. იდეალისტური უნდა იყოს „წმ. გონების კრიტიკის“ თვალსაზრისი, თუ მისი ავტორი კონსეკვენტურად აზროვნებს. სწორედ აქ არის კანტის ნააზრევის სუსტი პუნქტი იაკობის მიხედვით: კანტი თავის „უნივერსალურ“ იდეალიზმთან ერთად აღიარებს ნივთის თავისთავად არსებობას. იაკობი თავის შრომაში „ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის შესახებ“ ასე ახასიათებს თავის დამოკიდებულებას კანტის ნივთის თავისთავად თეორიისადმი: „უნდა გამოვტყდე, რომ ეს დაბრკოლება (იდეალიზმი და ამავე დროს ნივთი თავისთავად. კ. ბ.) ხელს მიშლიდა კანტის ფილოსოფიის შესწავლაში. წლების მანძილზე მე ხელახლა ვუბრუნდებოდი „წმინდა გონების კრიტიკას“ და ყოველთვის მაბრკოლებდა ის გარემოება, რომ ამ წინადაშვების (ნივთის თავისთავად. — კ. ბ.) გარეშე კანტის სისტემაში ვერ შევდიოდი, ხოლო ამ წინადაშვებით მასში ვერ ვრჩებოდი; ნივთის თავისთავად აღიარებით კანტის სისტემაში დარჩენა შეუძლებელია“³. აქედან ცხადია ნივთის თავისთავად მოხსნის აუცილებლობა.

თვითონ იაკობი რეალისტურ თვალსაზრისს იზიარებს, რადგან „იდეალიზმი მხოლოდ ერთ-ერთი შესაძლებელი თვალსაზრისია, იმ დროს, როდესაც რეალურად არსებული ნივთი თავისთავად ყოველგვარი შემეცნების პირობას წარმოადგენს“. იდეალისტური დიალექტიკის პრობლემისათვის მთავარია კანტის ფილოსოფიის იდეალისტური გეზი. იაკობის მნიშვნელობა კანტის სისტემის ძირითადი — იდეალისტური მომენტის (რომელიც სხვა, ანტიიდეალისტურ მომენტებთან იყო გადახლართული) ხაზგასმასა და მომავლისათვის გზის ჩვენებაში მდგომარეობს: ან — ნივთი თავისთავად და რეალიზმი (დოგმატიზმი, მატერიალიზმი ფიზტეს ტერმინოლოგიით), ან — იდეალიზ-

¹ Jakob i, Einleitung in sämmtl. philosophische Schriften, Bd. II. S. 86 44, 105.

² იქვე, 83. 40—41.

³ იქვე, 83. 304.

მი და მხოლოდ სუბიექტი, რომელსაც ძალა შესწევს თავისი თავიდან შექმნას მთელი სინამდვილე. ერთსა და მთლიანში (სუბიექტი) განსხვავებულისა და მრავალსახიანობის აღმოჩენა უკვე დიალექტიკის მომასწავებელია, მით უმეტეს, რომ ეს განსხვავებული, სინამდვილე სუბიექტისათვის სხვა არაფერია, თუ არა მხოლოდ „მისი სხვა“. დაპირისპირებისა და დაპირისპირებულთა სინთეზის თეორიისათვის გზა უკვე ხსნილია იაკობის შემდეგ.

§ 27. მაიმონი და ნივთი თავისთავად. სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი, რეალური ნივთის არსებობის მოხსნით იდეალისტური ფილოსოფიის წინაშე წამოიჭრება ახალი პრობლემა, რომელსაც შემდეგ ფიხტე „შეგრძნებათა დედუქციის“ პრობლემას უწოდებს და რომელსაც სინამდვილის დიალექტიკური აგებისათვის დიდი მნიშვნელობა ექნება. საკითხი ეხება სინამდვილის ე. წ. არაცნობიერ პროდუქციას, რომლის გარეშე გერმანულ იდეალიზმს საზოგადოდ და იდეალისტურ დიალექტიკას კერძოდ არავითარი გასაქანი არ ექნებოდა.

აქ მეტის თქმაც შეიძლება: არაცნობიერი პროდუქციის გარეშე, სუბიექტში არაცნობიერი მომენტის გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა დიალექტიკური დაპირისპირება და მისი მოხსნა სინთეზში, წინააღმდეგ შემთხვევაში იდეალისტური დიალექტიკის ძირითადი გეზი — an sich — sein Anderes — für sich უაზრობად წარმოგვიდგებოდა.

არაცნობიერი პროდუქციის მომენტი უკვე კანტის სისტემაში ასრულებს გარკვეულ როლს: წარმოსახვის უნარი ერთსა და იმავე დროს არის პროდუქციული და რეპროდუქციული უნარი. წარმოსახვის უნარის თეორიას ვეყრდნობოდით ჩვენ, როდესაც კანტის შემეცნების თეორია თვითშემეცნების თეორიად ვაღიარეთ, როდესაც მასში დიალექტიკური სინთეზის მომენტი აღმოვაჩინეთ. ტრანსცენდენტალური სუბიექტი წარმოსახვის არაცნობიერი პროდუქციული უნარის საშუალებით „გააუცხოებს“ (Entäusserung) თავისი არსებობის კანონზომიერებას და ამით სინამდვილეს შექმნის, ხოლო წარმოსახვის რეპროდუქციული უნარის საშუალებით შეიცნობს მის მიერვე შექმნილ სინამდვილეს, ე. ი. თავის თავს შეიცნობს. უკვე აქ არის implicite მოცემული გზა: an sich — sein Anderes — für sich. კონსეკვენტური იდეალიზმი მოხსნის სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არსებულ ნივთს თავისთავად. კანტის ფილოსოფიის ძირითადი ტენდენციაც ამაში მდგომარეობს. მაგრამ შეგრძნება, როგორც ასეთი, სრულიად ზედმეტი და გაუგებარი დარჩა კანტის იდეალიზმისათვის. შეგრძნება მეტხორცია იდეალისტურ სისტემაში, თუ მისი დედუქცია არ არის მოცემული ტრანსცენდენტალური სუბიექტის ფარგლებში.

თუ იაკობი სწორად დასვამს საკითხს და ამით იდეალიზმისა და

იდეალისტური დიალექტიკისათვის გზას გაკაფავს, მაიმონი პირველად სცდის იდეალიზმის პრინციპის ლოგიკურ განხორციელებას.

მაიმონის მიზანია კანტის ფილოსოფიის იდეალისტური პრინციპის მიხედვით გადაშუშავება. მისი აზრით, ცნობიერების (Vernunft) გარეშე არ უნდა არსებობდეს ნივთი თავისთავად. ნივთი თავისთავად კანტისა და რაინჰოლდის სისტემებში გარდა იმისა, რომ შეუცნობადია, უაზროც არის. მისი მოაზრება არ შეიძლება, იგი წარმოუდგენელი ცნებაა. ის არაფერია ჩინამდვილეში იმის მსგავსად, როგორც იმაინალური რიცხვი $\sqrt{-1}$. ინტუიციის ემპირიული მასალა საიდანაც, ჩვენს გარეშედან, ე. ი. ჩვენგან განსხვავებულიდან არის მოცემული. მაგრამ გამოთქმამ „ჩვენს გარეშე“ არ უნდა შეგვიყვანოს შეცდომაში, რადგან ჩვენს გარეშე, სივრცე მხოლოდ ჩვენივე ფორმაა. „ჩვენს გარეშე“ ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ ჩვენი მოქმედება, ჩვენი სპონტანობა ამ მასალის შექმნისას არ განიცდება ჩვენ მიერ; იგი განიცდება მხოლოდ როგორც პასივობა, იმიტომ, რომ იგი ცნობიერებამდე არ არის ამალღებული¹. როგორც ფორმა, ისე მასალა არის სუბიექტის სპონტანობის შედეგი. მაგრამ იმ დროს, როდესაც პირველი სუბიექტის სპონტანობას ეკუთვნის და ასედაც განიცდება, უკანასკნელს თითქოს სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი არსებობა ახასიათებს და სუბიექტს უცხოდ და გარეშედ ევლინება. ერთი ცხადი და ნათელია მაიმონისათვის: თუ სუბიექტის ცნობიერებას მასალა უცხოდ ევლინება, მაშინ ის არ არის მისი შემოქმედების შედეგი. მაგრამ იდეალისტური თვალსაზრისით სუბიექტის გარეშე არაფერი არ უნდა არსებობდეს. მაშასადამე, გამოდის, რომ მოცემული მასალა არც სუბიექტის გარეშეა და არც — ცნობიერებაში. გამოსავალი მხოლოდ ერთია: მოცემული მასალა, მაიმონის აზრით, არის „არასრულ ცნობიერებაში“ („unvollständiges Bewusstsein“). შეუძლებელია ცნობიერებაში მასალის წარმოშობაც მოხდეს და მისი შეცნობაც. მოცემული მასალის მიზეზი და წარმოშობის ფორმა ჩვენში ჩვენთვის უცნობი რჩება.

ჩვენი მიზნებისათვის არ არის საჭირო მაიმონის „დიფერენციალის“ თეორიის განხილვა. მთავარი მომენტი აქ ჩვენთვის ნათელია: სუბიექტში უნდა იყოს არაცნობიერი მომენტი, რომელიც ქმნის ინტუიციის მასალას. ამ მომენტის ცნობიერებამდე ამალღება შეუძლებელია. სუბიექტის სპონტანობა, მოქმედება მას მისივე პასივობად ევლინება. აქ არის მომენტი, რომელიც ფიხტეს სისტემაში დიალექტიკას საფუძვლად დაედება და არა მხოლოდ საფუძვლად. იგი მისი დიალექტიკის თითქმის მთელს შინაარსს ამოსწურავს: „მე“-სა და

¹ Maimon, Versuch über die Transzendentalphilosophie, S. 202.

„არა-მე“-ს და „მე“-ში „მე“-ს მოქმედებისა და პასივობის დაპირისპირება და ამ დაპირისპირების მოხსნა და ასე შემდეგ.

რადგან ჩვენ გერმანული იდეალიზმიდან მხოლოდ დიალექტიკური მეთოდის გამომუშავებისათვის საჭირო, აუცილებელსა და დამახასიათებელ მომენტებს განვიხილავთ, შეიძლება ბეკისა და ბარდილის აზრები უყურადღებოდ დავტოვოთ და იდეალისტური დიალექტიკის ტენდენციის მომენტი თვით ფიხტეს სისტემაში გავაჩვენოთ.

§ 28. ფიხტე. ნივთი თავისთავად და იდეალიზმის პრინციპი. იაკობის აზრით, კრიტიკული ფილოსოფია იდეალისტურია და ამიტომ სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არსებული ნივთის თავისთავად აღიარება სისტემის ლოგიკური წინააღმდეგობისა და ეკლექტიზმის მაჩვენებელია. მაიმონი თავისი ინტერპრეტაციისას იდეალისტურ ჩიდაგზედგება და ცდილობს კანტის ნივთი თავისთავად საზღვრით ცნებად ან, უფრო სწორად, დაუბოლოებელი მწკრივის ზღვარის ცნებად გარდაქმნას.

ფიხტე ყველაზე რადიკალურად იქცევა. მისი აზრით, კანტი არსად არ აღიარებს ამგვარი ნივთის არსებობას. ნივთი თავისთავად არის აზრის საგანი, წილქმენი. კანტის ინტერპრეტატორები, რომლებიც ფიქრობენ, რომ ნივთი თავისთავად რეალურად არსებობს, შემდეგნაირად მსჯელობენ: გამოდიან რა შეგრძნების ფაქტიდან, ისინი ნივთის თავისთავად არსებობას დაასკვნიან. ნივთს თავისთავად ასაბუთებენ შეგრძნების საშუალებით, ხოლო შეგრძნებას — ამგვარი ნივთის არსებობით. მათი დედამიწა, წერს ფიხტე, დიდ სპილოს ეყრდნობა, ხოლო სპილო — დედამიწას¹. ნივთი თავისთავად, რომელიც სინამდვილეში მხოლოდ აზრია და სხვა არაფერი, მათი აზრით, „მე“-ზე მოქმედებს². კანტიანელებმა კანტის ტრანსცენდენტალური იდეალიზმიდან დოგმატური სისტემა შექმნეს. ვერც ურთმა მათგანმა ვერ გაიგო კანტის „წმ. გონების კრიტიკა“. „მხოლოდ მე მესმის იგი სწორად“³, — ამბობს ფიხტე.

თითქოს, კანტის აზრით, არსებობს რაღაც „მე“-საგან განსხვავებული, რაც ჩვენი შეგრძნებების მიზეზია, ე. ი. თითქოს კანტმა მიზეზობრიობის კატეგორია გამოიყენა ნივთის თავისთავად მიმართ და ამით ლოგიკურ წინააღმდეგობაში ჩავარდა. ასე ფიქრობენ იაკობი და ენეზიდემი⁴. მაგრამ მსჯელობა აქ სავსებით საწინააღმდეგოდ უნდა მიმდინარეობდეს: რადგან კატეგორიები მხოლოდ მოვლენების მიმართ გამოიყენება, ნათელია, რომ „მე“-საგან განსხვავებული ნივთი თავისთავად,

¹ Fichte, Zweite Einleitung, Werke, Hrsg. von Medicus, Bd. III, S. 67.

² იქვე, გვ. 65.

³ იქვე, გვ. 66.

⁴ იქვე, გვ. 70.

რომელიც მიზეზია ჩვენი შეგარძნებებისა, არ უნდა არსებობდეს. „ასეთ აბსურდს, — წერს ფიხტე, — მე ვერ მივაწერ ვერც ერთ ადამიანს, რომელსაც ჭერ გონება შერჩენია; მით უმეტეს, როგორ მივაწერ ამ აზრს კანტს. სანამ თვითონ კანტი არ განაცხადებს, ... რომ შეგარძნება მას ნივთის თავისთავად ზეგავლენიდან, შთაბეჭდილებიდან გამოიყვას, ან თუ მისივე ტერმინოლოგიას გამოვიყენებთ, რომ შეგარძნება ფილოსოფიაში უნდა ავხსნათ ჩვენს გარეშე არსებული ნივთის თავისთავად არსებობით, მანამ მე ვერ დავიჭერებ იმას, რასაც კანტზე მოგვიტხრობენ მისი ინტერპრეტატორები. ხოლო თუ კანტი ამგვარ განცხადებას გააკეთებს, მაშინ მე „წმინდა გონების კრიტიკას“ უცნაური შემთხვევის ნიმუშად ჩავთვლიდი და არა გონების ნაწარმოებად“¹.

შესაძლებელია მიგვითითონ „წმ. გონების კრიტიკის“ იმ ადგილებზე, განაგრძობს ფიხტე, სადაც კანტი გარკვეულად ამბობს, რომ ნივთი ჩვენ გვეძლევა გარძნობიერებაზე აფექციის საშუალებით. დოგმატიზმი ცდილობს კანტის „კრიტიკაში“ თავისი აზრის დასაბუთება გამოიწიოს. რას ამბობს კანტი სინამდვილეში, რას ნიშნავს ნივთის მოცემულობა აფექციის საშუალებით? „ნივთი არის ის, — ვკითხულობთ „წმ. გონების კრიტიკაში“, — რასაც გონება მოვლენას მიუმატებს (hinzutun), როდესაც ის მრავალსახიანობას ცნობიერების მთლიანობაში აკავშირებს“. ის, რასაც გონება მოვლენას მიუმატებს, ე. ი. მიმატებული (Hinzugesetzte) არის შიშველი აზრი, მხოლოდ აზრი და სხვა არაფერი, საგნის ზემოქმედება ჩვენს გარძნობიერებაზე. რაღაც, რაც მხოლოდ აზრია (რაც მხოლოდ მოიაზრება. კ. ბ.), ახდენს აფექციას, ე. ი. საგანი მოიაზრება როგორც აფექციის მომხდენი. რასაკვირველია, მთელ ჩვენს შემეცნებას თავისი დასაწყისი აფექციაში აქვს, მაგრამ არა საგნის მიერ გამოწვეულ აფექციაში. ასე ფიქრობს კანტი, ამასვე ამტკიცებს Wissenschaftslehre. არის მხოლოდ სუბიექტი და სხვა არაფერი. სუბიექტიდან ამოსვლით უნდა იქნეს გაგებული ყველაფერი, კერძოდ პრობლემა ნივთისა თავისთავად და აფექციის პრობლემა. ჩვენ ქვემოთ დავინახავთ, რომ აფექცია არის სუბიექტის მოქმედება, რომელიც მისსავე მოქმედებას შემოფარგლავს, რათა დაუბოლოებელ და დაბოლოებულ სუბიექტებს შორის დოკუმენტური ურთიერთობა დამყარდეს.

აფექცია სუბიექტის არსებობის აუცილებელი მომენტი, რადგან სუბიექტი არ არის მხოლოდ an sich-ი, იგი für sich-იცაა. სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არსებული ნივთის მოხსნით მთელ სინამდვილეში რჩება მხოლოდ სუბიექტი, რომელიც ფიხტეს ფილოსოფიის

¹ Fichte, დასახ. ნაშრ., გვ. 70.

ამოსავალი წერტილია. „Wissenschaftslehre“-ს პირველი შესავალი ასე იწყება: „დააკვირდი შენს თავს. პირი იბრუნე ყველაფრისაგან და შენს არსებაში ჩაიხედე. ამას მოითხოვს ფილოსოფია თავისი მოწაფისაგან. ეს შენ გეხება მსჯელობა და არა იმას, რაც შენს გარეშეა“¹. ფიხტე ამით მიუახლოვდა ჰეგელს, რომლის მიხედვითაც სინამდვილის საესეობა არის სუბიექტი („Das ganze ist das Subjekt“). ფილოსოფიის მიზანია გაარკვეოს მთელი ცდის (alle Erfahrung) საფუძველი². აქედან ნათელია, რომ მისი ობიექტი ცდის გარეშე უნდა იმყოფებოდეს. დაბოლოებულ გონებას არა გააჩნია რა ცდის გარეშე. მაგრამ მას აქვს აბსტრაქციის უნარი. ცდაში ერთმანეთთან არის დაკავშირებული ნივთი (das Ding), რომელიც ჩვენი თავისუფლებისაგან დამოუკიდებელი უნდა იყოს და რომლისკენაც უნდა მიიმართებოდეს ჩვენი შემეცნება და ინტელიგენცი, რომელმაც უნდა შეიქნოს. თუ ფილოსოფოსი მოახდენს პირველისგან აბსტრაქციას, მას დარჩება ინტელიგენცი თავისთავად; უკანასკნელისაგან აბსტრაქციით კი — ნივთი თავისთავად, რომელიც ცდის ახსნის საფუძველია³. პირველი იდეალისტური ფილოსოფიის მეთოდია, მეორე — დოგმატიკური ფილოსოფიისა⁴. მხოლოდ ეს ორი ფილოსოფიური სისტემა — იდეალიზმი და დოგმატიზმი არის შესაძლებელი⁵. ყველაფერი, რასაც სუბიექტი განიცდის, არის ცნობიერების ობიექტი. ის ან სუბიექტის, ინტელიგენციის მიერ არის შექმნილი, ანდა არსებობს მისგან დამოუკიდებლად. პირველ შემთხვევაში საქმე გვაქვს სუბიექტთან, „მე“-სთან თავისთავად. „მე“ თავისთავად არის იდეალიზმის ობიექტი“⁶. დოგმატიზმი (რომელიც ლოგიკურად მატერიალიზმია)⁷ და იდეალიზმი ორი დაპირისპირებული თვალსაზრისია. ისინი ერთიმეორეს უარყოფენ, რადგან ერთმანეთისადმი კონტრადიქტორულად საწინააღმდეგო პრინციპებს აღიარებენ. ლოგიკურად ვერც იდეალიზმი უარყოფს დოგმატიზმს და ვერც დოგმატიზმი — იდეალიზმს, რადგან აქ კამათის საგანი ამოსავალ პრინციპებს ეხება, ხოლო ყოველი ლოგიკური უარყოფა *petitio principii*-ს შეიცავს⁸.

სპეკულაციური თვალსაზრისით ორივე სისტემა ერთნაირი ღირებულების მქონეა. საკითხი ასე ისმის: „მეს“ დამოუკიდებლობა-ნივთის

1 Fichte, Erste Einleitung, Werke, Bd. III, S. 6.

2 იქვე, გვ. 8.

3 იქვე, გვ. 9.

4 იქვე, გვ. 10.

5 იქვე.

6 იქვე, გვ. 11.

7 იქვე, გვ. 15.

8 იქვე, გვ. 14.

დამოუკიდებლობას შეეწიროთ, თუ პირიქით, ნივთის დამოუკიდებლობა — „მეს“ დამოუკიდებლობას (Selbständigkeit)“¹. შეუძლებელია ეს პრობლემა ლოგიკურად გადაწყდეს, რადგან შეუძლებელია ლოგიკურად შევადგათ ლოგმატიზმი და იდეალიზმი. შეფასებას სჭირდება პრინციპი, რომელიც შესაფასებელ პრინციპებზე მალა იღვრება, მაგრამ იდეალიზმისა და ლოგმატიზმის უმაღლესი პრინციპები ნათელია: მე თავისთავად და ნივთი თავისთავად. მიღრეკილება და ინტერესი არის უკანასკნელი საფუძველი ერთ-ერთი პრინციპის ამოსარჩევად². იმისდა მიხედვით, თუ როგორია ადამიანი, აირჩევს ის ამა თუ იმ ფილოსოფიურ სისტემას, რადგან ფილოსოფიური სისტემა არ არის უსულო ჭურჭელი, რომელიც ჩვენი სურვილის მიხედვით შეიძლება გამოვიყენოთ ან არ გამოვიყენოთ, არამედ იგი ადამიანის სულითაა გასულიერებული³.

ან იდეალიზმი და მასთან ერთად თავისუფალი და შემოქმედი „მე“, ან ლოგმატიზმი და ნივთი თავისთავად, რაც ჩვენი თავისუფლების განსაზღვრულობის მაჩვენებელია, — აი როგორია ალტერნატივა.

გარდა მიღრეკილებისა, რომელიც საბოლოოდ გადაწყვეტს საკითხს, შესაძლოა სხვა თვალსაზრისითაც იქნეს განხილული ეს ალტერნატივა. ლოგმატიზმის მიხედვით მოვლენათა მიზეზი არის ნივთი თავისთავად. მოვლენა მისი მოქმედების აუცილებელი შედეგია. ასე აგებულ სინამდვილეში მხოლოდ მიზეზობრივ-აუცილებელი კავშირი არსებობს მოვლენებს შორის. აქ მოვლენების ურთიერთმიმართება მიზეზისა და შედეგის კატეგორიებით განისაზღვრება. მიზეზობრიობის კანონი გულისხმობს მხოლოდ ერთს, რეალურ მწყრივს. ამ კანონის მიხედვით ნივთი არის მხოლოდ თავისთავად (an sich). ამიტომ ლოგმატიზმი არ გამოდგება შემეცნების პრობლემის ასახსნელად⁴.

ინტელიგენცში, სუბიექტში ორი მწყრივია — იდეალი და რეალური: სუბიექტი არის თავისთავად (an sich) და ამავე დროს თავისთვისაც არის (für sich), ე. ი. ის შეიცნობს ამ თავის თავისთავად არსებობას⁵. ნივთს არა აქვს შებრუნებული მოქმედების, რეფლექსიის უნარი. სუბიექტი არის არსებობისა და ამ არსებობის შეცნობის, მასზე რეფლექსიის მწყრივი (Reihe). რეალური არსებობის მწყრივი მხო-

¹ Fichte, Erste Einleitung, Werke, Bd. III, S. 16.

² იქვე, გვ. 17.

³ „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist; denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, denn man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern er ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat“, იქვე, გვ. 18.

⁴ Fichte, Wissenschaftslehre, Erste Einleitung, Werke, Bd. III, S. 14.

⁵ იქვე, გვ. 16.

ლოდ რეალურია. ნივთიდან არ აიხსნება წარმოდგენა, ინტელიგენცი, ცდა¹. შესაძლებელი ფილოსოფიური სისტემებიდან რჩება მხოლოდ იდეალიზმი. ამიტომ ერთადერთი შესაძლებელი ფილოსოფია არის იდეალიზმი. დოგმატიზმი სპეკულაციური ფილოსოფიის თვალსაზრისით სრულიად აარარის ფილოსოფია, იგი არის „nur eine ohnmächtige Behauptung und Versicherung“. ერთადერთი ფილოსოფია არის იდეალიზმი².

ამით სავსებით ჩამოყალიბდა იდეალიზმის პრინციპული თვალსაზრისი. ქვემოთ დავინახავთ, რომ იდეალისტური დიალექტიკა მთლიანად ამ პრინციპით არის განსაზღვრული.

II. დაბოლოებული და დაუბოლოებელი გონება

(*Verstand—Vernunft*)

§ 29. კანტი და გერმანული იდეალიზმი. მეორე მომენტი, რომლის განვითარებამ კანტიდან ფიხტემდე კანტის ტრანსცენდენტალური მეთოდი ფიხტეს ანტითეზურ-დიალექტიკურ მეთოდად გარდაქმნა, არის გონების პრობლემა. გონება გერმანული იდეალიზმის სისტემებში განსჯის ადგილს იკავებს. ხოლო განსჯის გონებად შეცვლა იდეალისტური დიალექტიკის პრინციპების ჩამოყალიბების მომასწავებელია. განსჯა განსაზღვრავს და თავის განსაზღვრებასთან ჩერდება, გონება ნეგატიური და დიალექტიკურია, ის განსჯის განსაზღვრებებს უარყოფს, — ამბობს ჰეგელი³.

კანტი, როგორც უკვე ვნახეთ, ვერ ამაღლდა გონებაზე. ამის მიზეზი მისი ფილოსოფიის დუალიზმში უნდა ვეძიოთ. მეორე მხრივ, კანტს გონება წარმოდგენილი ჰქონდა როგორც დაუბოლოებელი სუბიექტი, რომელიც დაბოლოებული სუბიექტის აუცილებელ დიალექტიკურ მომენტს წარმოადგენს. გერმანული იდეალიზმის მიხედვით ხომ დიალექტიკის შინაარსი სწორედ დაბოლოებული და დაუბოლოებელი სუბიექტის ურთიერთობაში მდგომარეობს.

გარდა ამისა, კანტი ხშირად მსჯელობს ე. წ. დაუბოლოებელ გონებაზე, გონებაზე „archetypus“, რომელიც მხოლოდ პრობლემატურია და რომელზედაც არაფრის თქმა შეიძლება. მაგრამ ნათელია, რომ ეს დაუბოლოებელი, პრობლემატური გონება კანტის სისტემის მიხედვით არ იქნებოდა დიალექტიკური, რადგან კანტს არ ჰქონდა მისი მოქმედება და მოღვაწეობა დაბოლოებული სახით წარმოდგენილი. ეს შე-

¹ Fichte. Erste Einleitung Werke, Bd. III, S. 21—22.

² იქვე.

³ Hegel, Wissenschaft d. Logik, S. 6.

მდეგ განახორციელა გერმანულმა იდეალიზმმა თავის სისტემებში. იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდის ჩამოყალიბება შესაძლებელი გახდება მას შემდეგ, რაც საფუძვლიანად დამუშავდება ცნება გონებისა, რომელსაც განჭვრეტისა და ისეთი ინტუიციის უნარი აქვს, რომელიც აზროვნებს. კანტის ინტუიციისა და გონების დუალიზმი როგორც ინტუიციის (რომელიც ბრმა არის), ისე გონების (რომელიც ცარიელია) დამახინჯება იყო. ინტუიცია აზროვნებს, ხოლო გონება ხედავს, აი Vernunft-ის პირველი ზერელე დახასიათება. Vernunft-ის ცნების გამომუშავება არის ამავე დროს დიალექტიკის შექმნის გზა. მართალია ჰეგელი, როდესაც ფიხტეს დიალექტიკის დაუსრულებლობას უკავშირებს იმ გარემოებას, რომ ფიხტე მთლიანად ვერ ამაღლდა Vernunft-ის იდეამდე. სუბიექტი გონებაა კანტის მთელი სისტემის მიხედვით და ესაა მისი დამსახურება იდეალისტური დიალექტიკის წინაშე. მაგრამ ამ აზრს კანტი ბოლომდე ვერ განახორციელებს. ესაა მისი ნაკლი, რომელიც გერმანულმა იდეალიზმმა უნდა შეავსოს. კანტმა თეორიულ ფილოსოფიაში გონება განსჯას დაუქვემდებარა. დაბოლოებულ და დაუბოლოებელ გონებათა ბრძოლაში დაბოლოებული გონება იმარჯვებს თეორიულ სფეროში. მხოლოდ პრაქტიკულ, რწმენის სფეროში არის დაუბოლოებელი გონება გამარჯვებული. იაკობი გენიალურად აღნიშნა ეს მომენტი შრომაში, რომლის სათაურში ნათლად ჩანს კანტის მთავარი შეცდომა გერმანული იდეალიზმისა და იდეალისტური დიალექტიკის თვალსაზრისით: „Über das Unterpnehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen“ (ხაზი ჩვენია. — კ. ბ.). გონების განსჯამდე დაყვანაში ხედავს იაკობი კანტის სისტემის ძირითად ნაკლს და კანტისა და თავის საკუთარ. მსოფლმხედველობებს შორის განსხვავების ერთ-ერთ მთავარ მომენტს. ეს სწორედ ის პუნქტია კანტის ფილოსოფიისა, რომელსაც ჰეგელი თავის თვალსაზრისს დაუპირისპირებს. ჰეგელის წერილი „რწმენა და ცოდნა“ („Glauben und Wissen“)¹, რომელიც მან „Kritische Journal der Philosophie“-ში გამოაქვეყნა, ეხება კანტის მესამე კრიტიკას — „მსჯელობის უნარის კრიტიკას“, რომელშიც, მისი აზრით, დასაბუთებულია იდეისა და რეალობის იგივეობა, აქ იღვან განახორციელებს თავის თავს ორგანიზმთა რიგში. იღვან ინტუიციის საგანია. წარმოსახვის უნარის მქონე ორგანული იღვან ინტუიციურ გონებად იქცევა. „კანტი ძალიან ახლოს მივიდა ინტუიციური გონების წარმოდგენასთან, — ამბობს ჰეგელი სხვა ადგილას, — ...მაგრამ რომ ეს intellectus archetypus გონების ჰეგელიანური იდეის წარმოდგენს, ამას კანტი ვერ ხედავს“²: მას არ სწამს, რომ ამგვარი

¹ Hegel, Kantische Philosophie, Werke, Bd. I, A.

² Hegel, Geschichte d. Philosophie, Bd. III, Werke, Bd. XIII, S. 604.

Vernunft-ი არსებობს ადამიანის გონებაში. ამიტომ ჩვენი ესთეტიური და ტელეოლოგიური ინტუიცია მისთვის მხოლოდ რეფლექსიის წესი, რეფლექსიის მსჯელობა, საგანთა განხილვისათვის აუცილებელი, მაგრამ სავსებით სუბიექტური მეთოდია. ამით ჩვენ დუალისტური მსოფლმხედველობის ფარგლებში ვრჩებით. ასეთია რეფლექსიის საფუძველზე მდგომი ფილოსოფიური სისტემის ხასიათი¹.

§ 80. იაკობი განსჯისა და გონების შესახებ. იაკობის აზრით, შეუძლებელია გონების განსჯამდე დაყვანა. განსჯის გარდა არსებობს მასზე მნიშვნელოვანი „საზრისის“ („Sinn“) ალქმის უნარი, ე. ი. პრინციპულად დაშვებულია არაგრძნობადი ინტუიცია. განსჯის სისტემის მაგალითის სპინოზიზმი წარმოადგენს. გონება უშუალოდ აღიქვამს სინამდვილეს. გონება არ ასაბუთებს სინამდვილის არსებობას. ის ვერც დაასაბუთებს ამას, რამდენადაც დასაბუთებაში განსჯის ლოგიკური წესების ფამოყენება იგულისხმება. აქ რწმენის საკითხი დგება, მაგრამ რწმენისა არა ამ სიტყვის კანტისებური გაგებით, არამედ იმ გაგებით, როგორც იგი იუმს ესმის². იაკობის გონების თეორიაში უკვე არის დაბოლოებული და დაუბოლოებელი გონების ბრძოლის ჩანასახი. სწორედ იმ აზრით, რა აზრითაც ჰეგელი გადაწყვეტს მას თავისი დიალექტიკის ერთ-ერთ მთავარ მომენტში: „გონება ამტკიცებს და აღიარებს იმას, რასაც განსჯა უარყოფს“. განსჯა სპინოზისტია, ე. ი. ათეისტი და დეტერმინისტი. გონება აღიარებს ღვთაებასა და თავისუფლებას. ასე ახასიათებს კრონერი იაკობის სიტყვებით მისი განსჯისა და გონების თეორიას.

§ 81. მაიმონი განსჯისა და გონების შესახებ. გონების ის თეორია, რომელიც საფუძვლად დაედო დიალექტიკურ მეთოდს, კანტისა და იაკობის სისტემათა საფუძველზე პირველად სრული სახით ფიხტემ დაამუშავა. მაგრამ სანამ უშუალოდ ფიხტეზე გადავიდოდეთ, ამ საკითხთან დაკავშირებით საჭიროდ მიგვაჩნია მაიმონის თვალსაზრისის განხილვა.

ინტერპრეტაცია, რომელიც ამ ბოლო დროს მისცეს მაიმონის ფილოსოფიას, ცალმხრივად უნდა ჩაითვალოს. რასაკვირველია, მართალი არიან კასირერი და კრონერი, როდესაც მაიმონის ნააზრევში მთავარ ყურადღებას მის იდეის თეორიას აქცევენ³. აზრი იმის შესახებ, რომ მთელი ცდა, როგორც იდეა, ამოსაცნობია და არა მოცემული, და აქედან გამომდინარე დასკვნა ცდისა და შემეცნების დაუბოლოებელ პრო-

¹ Hegel, *Glauben und Wissen*, Werke, Bd. I, S. 48—50.

² Jakobi, *D. Hume*, Werke, Bd. II, S. 149.

³ Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, Bd. III; Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Bd. I.

ცესზე, უსათუოდ ახასიათებს მაიმონის ნააზრევს. მაგრამ ეს არ არის აქ ძირითადი და განმსაზღვრელი. მაიმონის თვალსაზრისის მთავარი მომენტი იდეის საფუძველში, მასზე უფრო ღრმად მდებარე ფენაშია და არა მხოლოდ ამ იდეის თეორიაში. მაიმონის მნიშვნელობა საერთოდ და დიალექტიკური მეთოდის განვითარებისათვის კერძოდ მისი დაუბოლოებელი ცონების თეორიაში უნდა ვეძებოთ. კანტის საკითხი სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობების შესაძლებლობის შესახებ მაიმონმა ხელახლა დასვა.

განსჯა და გრძნობიერება, რომლებიც გათიშულია კანტის სისტემაში, რადგან მსჯელობა მხოლოდ ადამიანურ გონებას ეხება, მთლიანობას უნდა წარმოადგენდეს დაუბოლოებელ გონებაში. ამაშია სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობებისა და ზოგადად სინთეზის შესაძლებლობის საფუძველი. განსჯა და გრძნობიერება ერთი და იგივეა დაუბოლოებელ გონებაში. მხოლოდ ჩვენში არის გრძნობიერება დაბოლოებული და არასრული გონება¹. მაიმონს არა აქვს ნათლად წარმოდგენილი დაუბოლოებელი გონების ცნება. ლაიბნიცის ნიადაგზე მდგომი, იგი სცილდება ლაიბნიცის ღვთაებრივი გონების ცნებას და სპეკულაციურად დაუბოლოებელი გონების თეორიის პრინციპს აღიარებს. მეორე მხრივ, ლაიბნიცის თვალსაზრისი მასში ისეა გამჭვდარი, რომ სპეკულაციური გონების ცნებას ლაიბნიციეული აზრებით აქარწყლებს.

კანტის თვალსაზრისით, ჭეშმარიტება მხოლოდ სუბიექტურია, რადგან ჭეშმარიტებას საფუძველი მხოლოდ დაბოლოებულ გონებაში აქვს. ობიექტურ ჭეშმარიტებას „საფუძველი დაუბოლოებელ გონებაში უნდა ჰქონდეს“². სუბიექტური ჭეშმარიტება არ არის სრული, იგი განსაზღვრულია. აზრისაგან განსხვავებული, მოცემული, გრძნობადი, — აი რა შემოფარგლავს მას. მაგრამ აზრისაგან განსხვავებულს, მოცემულს, გრძნობადს საფუძველი დაუბოლოებელ გონებაში აქვს. წინააღმდეგ შემთხვევაში შეუძლებელი იქნებოდა შემეცნება, შეუძლებელი იქნებოდა სინთეზი. დაუბოლოებელი გონება თვითონ შექმნის მოცემულს თავისი თავიდან³.

მაიმონისათვის სავსებით ნათელია, რომ ჩვენი, ადამიანური გონება ვერ შექმნის მასალას, მოცემულს — ჩვენი გონება დაბოლოებულია. მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია შემეცნება. ამიტომ მისი აზრით, დაბოლოებულ გონებაში არის მომენტი დაუბოლოებელი გონებისა. „ჩვენ ვგულისხმობთ, — წერს იგი, — რომ არსებობს დაუბოლოებელი გონება (ყოველ შემთხვევაში იდეის სახით

¹ M a i m o n, Versuch über die Transzendentalphilosophie, S. 183.

² იქვე, გვ. 182.

³ იქვე, გვ. 86.

მანც), რომლის ფორმები ამავე დროს აზრის საგნებს წარმოადგენენ... ან ისეთი გონება, რომელიც თავისი თავიდან ქმნის საგანთა ყოველგვარ მიმართებასა და ურთიერთობას“¹. ასეთი დაუბოლოებელი გონება უნდა არსებობდეს. ეს ის გონებაა (Vernunft), რომელსაც შემდეგ ფიხტე „გე“-ს, ხოლო ჰეგელი სულს (Geist) უწოდებს. ჩვენი გონება განსხვავდება მისგან. ის დაბოლოებულია, მაგრამ დაუბოლოებლობის მომენტი მასშიც არის. ამდენად ჩვენი გონებაც დაუბოლოებელი გონების სახის მქონეა. „ჩვენი გონება ასეთივეა (ist ebendieselbe), ოღონდ შემოფარგლული სახით“,² — წერს მაიმონი. განსხვავება ჩვენს, ადამიანურ გონებასა და დაუბოლოებელ გონებას შორის ისეთივეა, როგორც განსხვავება რაიმესა და მის სქემას შორის, რადგან ჩვენი გონება დაუბოლოებელი გონების იდეის სქემას წარმოადგენს³. გასაგებია რა ადვილად აიხსნება ამ თვალსაზრისით მაიმონისათვის კანტის დაუძლეველი ანტინომიები. იდეალისტური დიალექტიკის მიხედვით, ანტინომიებს კანტი ახასიათებს როგორც გონების აუცილებელ მომენტებს. და სავსებით სამართლიანადაც! ჩვენი გონება ორი მომენტის შემცველია: ერთი მხრივ, ის დაუბოლოებელია, ხოლო მეორე მხრივ, შემოსაზღვრულია⁴. წინააღმდეგობა, რომელიც არსებობს დაუბოლოებელ და დაბოლოებულ გონებას შორის, არის სწორედ ის წინააღმდეგობა, რომელიც თავს იჩენს ანტინომიათა დიალექტიკაში. იდეალისტური დიალექტიკის ასეთ ღრმა გაგებას მხოლოდ მის ფუძემდებლებთან — ფიხტესა და ჰეგელთან შევხვდებით. დიალექტიკის შინაარსი, როგორც დაბოლოებულისა და დაუბოლოებლის ურთიერთობა და ბრძოლა, სწორედ აქა აქვს გამოთქმული მაიმონს. ამას ვერ ხედავენ კასირერი და კრონერი, რომლებიც ამ მომენტს მხოლოდ ფიხტესა და მის ძირითად დებულებებს უკავშირებენ.

გრძნობიერება და განსჯა ერთი და იგივეა (sind eins) დაუბოლოებელ გონებაში. მის სინთეზში ფორმაცა და მატერიაც ერთი და იგივეა, იგივეობრივია (einssind). მატერია განსაზღვრულია გონების მიერ, გონება სავსეა მატერიით⁵. დაუბოლოებლის მომენტი ჩვენს დაბოლოებულ გონებაში ფორმას ავსებს მასალით, მასალას ფორმას უახლოებს, რაც (ეს პროცესი) თავისთავად დაუბოლოებელია. აქ არის ის მომენტი, რომელსაც უმთავრეს ყურადღებას აქცევენ მაიმონის ინტერპრეტატორები და რომლის გამოყენება ძალიან ადვილად შეუძლია თანა-

¹ Maimon, დასახ. ნაშრომი, გვ. 64.

² იქვე, გვ. 64—65. მაიმონი აქ დაუბოლოებელ და დაბოლოებულ განსჯაზე ლაპარაკობს.

³ იქვე, გვ. 265.

⁴ იქვე, გვ. 227.

⁵ იქვე, გვ. 75—77.

მედროვე კანტიანელთა ერთ-ერთ მიმართულებას. სინამდვილეში, როგორც ვნახეთ, დაუბოლოებელი შემეცნების, კატეგორიის იდეად გადაქცევის აზრი არის მხოლოდ მაიმონის ძირითადი თვალსაზრისის შედეგი. ძირითადი თვალსაზრისი კი დაუბოლოებელი გონების დაბოლოებულის ფარგლებსა და მის სიღრმეში არსებობისა და დაბოლოებულ და დაუბოლოებელ გონებას შორის დიალექტიკური პროცესის არსებობის აღიარებაში მდგომარეობს. ფიხტეს დიალექტიკა ამ მომენტს გააღრმავებს და მას მთელ სისტემად გადააქცევს. ის, რაც მაიმონმა მხოლოდ გაკვრით განიხილა და სისტემის მომენტად გამოაცხადა, ფიხტეს ნააზრევში სისტემის შინაარსი გახდება: დაუბოლოებელი „მე“-ს მიერ თავისი თავის დაბოლოებულად გადაქცევა, რათა ამ დაბოლოებულობის გადალახვით თავისი დაუბოლოებლობა აღადგინოს, არის ფიხტეს ნააზრევის მთელი შინაარსი, მისი დიალექტიკური მეთოდი.

ამ ერთი მომენტის სისტემად გადაქცევის საკითხი მთავარი საკითხია ფიხტესათვის. ამ საკითხის გადაწყვეტით იდეალისტური დიალექტიკა პირველად მიიღებს თავის გარკვეულ სახეს. სისტემისა და სისტემობის — Systemhaftigkeit (პეგელის ტერმინია) საკითხი ერთი ძირითადი საკითხთაგანია დიალექტიკური მეთოდისათვის.

III. სისტემა და მონიში, როგორც დიალექტიკური მომენტი

§32. კანტის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია და სისტემის ცნება. ფიხტეს ცნობილი გამოთქმის ანალოგიურად შეგვიძლია ვთქვათ: დიალექტიკა მხოლოდ იდეალისტური ან მატერიალისტური შეიძლება იყოს. თუ ფილოსოფიაში იყო და არის ცდები ამ დაპირისპირების გარეშე ეკლექტიკური ფილოსოფიური სისტემის აგებისა, დიალექტიკის თეორიაში ამგვარი მოვლენა ლოგიკურად გამოირიცხულია: დიალექტიკური მეთოდი შეიძლება იყოს მხოლოდ მკაცრად მონისტური სისტემის მეთოდი. ან მატერია, ბუნება მისი აუცილებელი თვისებით — მოძრაობით და აქედან გამომდინარე ცნობიერების დიალექტიკური ბუნების ახსნა, ან ცნობიერება და მისი დიალექტიკური განხორციელება ბუნებაში. სხვა გზა დიალექტიკის თეორიას არ გააჩნია. ეს მოთხოვნა მკაცრი და კონსეკვენტური მონიზმისათვის გამონატულებას სისტემის ცნებაში, სისტემობის აზრში პოვებს. „მეცნიერება (ფილოსოფია. კ. ბ.) სისტემის სახით უნდა არსებობდეს“, — ამბობს

ჰეგელი „სულის ფენომენოლოგიაში“¹. სისტემა, რომელიც დამახასიათებელია დიალექტიკის თეორიისათვის, მონისტური მსოფლმხედველობის ტენდენციის მაჩვენებელია. თუ კანტმა ვერ შექმნა საბოლოოდ დიალექტიკური მეთოდი, ამაში ბრალი აქვს უპირველეს ყოვლისა დუალიზმის მომენტს მის სისტემაში.

კანტის მთელ სისტემას სისტემა აკლია. ერთმანეთისაგან განსხვავებული ცნებები ბოლომდე ასე განსხვავებული რჩება ერთიმეორის მიმართ. შემეცნების სხვადასხვა უნარი, მართალია, ბევრ შემთხვევაში ერთი მთლიანი ტრიქოტომიური დაყოფის წევრებად გამოდის, მაგრამ უფრო ახლო კავშირი მათ შორის არ ჩანს. ურძობიერებისა და განსჯის შემაკავშირებელი წარმოსახვის ტრანსცენდენტალური უნარი მხოლოდ აღწერილი და დახასიათებულია. მაგრამ საკითხი იმის შესახებ, თუ რა კავშირშია ეს სამი უნარი ერთმანეთთან, არ არის გადაწყვეტილი. ასევე ერთმანეთთან კავშირის გარეშეა წარმოდგენილი ინტუიცია, განსჯა და გონება. კანტი მხოლოდ ჩამოთვლის და აღწერს მათ, მათ მნიშვნელობასა და ფუნქციებს გაარკვევს. მაგრამ კავშირი იმ ძირითად მომენტთან, რომლის „ძაღებს“, ფუნქციებს წარმოადგენს ინტუიცია, განსჯა, წარმოსახვის უნარი, გონება და სხვ., თითქმის ყოველთვის უგულვებელყოფილია. კანტი მათ თითქოს „სულის ტომრიდან“ (ჰეგელის გამოთქმა) იღებს სათითაოდ და მათ შორის მთლიანობას, კავშირს არ ამყარებს. მათგან სისტემას არ ქმნის. „კანტი მოგვითხრობს თითოეულ მათგანზე (ინტუიცია, განსჯა, გონება. კ. ბ.) ემპირიული წესით და არ გვიჩვენებს, როგორ განვითარდნენ ისინი ცნებიდან“².

მსგავსი ვითარებაა ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მის ფუნქციებთან — კატეგორიებთან და ძირითად დებულებებთან მიმართებისას. კატეგორიები, ძირითადი დებულებანი ტრანსცენდენტალური სუბიექტის ფუნქციებს, სპონტანურ აქტებს წარმოადგენენ. ამიტომ საჭირო იყო მათი გამოყვანა, დედუქცია ერთი ძირითადი პუნქტიდან — ამ შემთხვევაში ტრანსცენდენტალური სუბიექტის ცნებიდან. კანტი ამბობს კიდევ ერთ ადგილას, რომ ყველა ძირითადი დებულება ერთი დებულებიდან შეიძლება გამოვიყვანოთ. მაგრამ განცხადება განცხადებად დარჩა. იგი ტრადიციულ ლოგიკაში ჩამოთვლილ მსჯელობათა მიხედვით ჩამოაყალიბებს კატეგორიათა ტაბულას და მის შესაბამის ძირითად დებულებებს ისე, თითქოს ამ ძირითად დებულებებს არც პქონდეს რაიმე კავშირი ტრანსცენდენტალურ სუბიექტთან, თითქოს ისინი მის ფუნქციებს არ წარმოადგენდნენ.

¹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 19.

² Hegel, *Geschichte der Philosophie*, Bd. III, S. 561.

კანტმა ინსტინქტის მიხედვით დაყო, ჰეგელის აზრით, მთელი სისტემა ტრიპლიციტეტის სქემის შესაბამისად: თეორიული გონება, პრაქტიკული გონება და მათი მთლიანობა, ერთიანობა (Einheit) მსჯელობის უნარში. კანტის სისტემაში მოცემულია შემეცნების რიტმი, მეცნიერული წინსვლის ფორმა... დადგენილია სულის (Geist) სახეობანი, თეზისი, ანტითეზისი და სინთეზი... მთლიანობის მომენტი ისტორიულად მოცემულია, განხილულია ისტორიულ ასპექტში. „ამ მხრივ კანტის ფილოსოფია საერთოდ ფილოსოფიის კარგი შესავალია“. კანტის ფილოსოფიის ნაკლი მდგომარეობს აბსოლუტური ფორმის მომენტების განცალკევებაში. ამით წამოყენებულ იქნა მოთხოვნა ლოგიკური კონსეკვენტობისა, რომელიც აუცილებლობით ვარაუდობს აზრის ცალკეული მომენტების ერთი მთლიანობიდან გამომდინარეობას, ერთი მთლიანობიდან დედუქციას. ყველაფერი „მე“-ს, სუბიექტის მთლიანობიდან უნდა იქნეს გამოყვანილი და სუბიექტის მთლიანობით გამართლებული. კონსეკვენტობის მოთხოვნის განხორციელება სცადა ფიხტემ¹.

კანტის განსჯისა და გრძნობიერების დუალიზმის გადალახვა არ იყო საკმარისი ისეთი ერთიანი მონისტური სისტემის ასაგებად, რომელიც საფუძვლად დაედებოდა იდეალისტურ დიალექტიკას. საჭირო იყო სუბიექტის ჩვენება თავის ფუნქციებში, საჭირო იყო სუბიექტიდან მთელი სინამდვილის დედუქცია. ამ პირობებში კი, როგორც უკვე დავინახეთ, დედუქცია დიალექტიკურ სახეს მფილებდა. ამ მხრივ ჰეგელი თავის „ფილოსოფიის ისტორიაში“ სავსებით სამართლიანად გადადის კანტიდან უშუალოდ ფიხტეზე და რაინჰოლდს სრულიად არ იხსენიებს. მაგრამ გერმანულ იდეალიზმში სისტემობის შესახებ აზრი პირველად რაინჰოლდმა გამოთქვა, ხოლო ფიხტემ რაინჰოლდის მიერ დასმული ამოცანა დიალექტიკურ ფორმაში გადაწყვიტა.

§ 88. რაინჰოლდი. რაინჰოლდი არ ქმნის ახალ ფილოსოფიურ თვალსაზრისს. მისი მიზანია კანტის სისტემისათვის სისტემატური სახის მიცემა. კანტმა ახალი მეტაფიზიკური მსოფლმხედველობის აშენება დაიწყო. მთელი მისი ნააზრევი მხოლოდ პროპედევტიკას, „მომავალი მეტაფიზიკის პროლეგომენებს“ წარმოადგენს. კანტის სისტემას აქვლია საფუძველი, ფუნდამენტი, რომლის გარკვევა „პირველი ფილოსოფიის“ ამოცანას წარმოადგენს².

კრიტიკული ფილოსოფია თავის თეორიულ ნაწილში ცდიდან ამოდის, ხოლო პრაქტიკულში — ზნეობრივი კანონის ცნებიდან. აქედან ჩაბნს, რომ კანტის სისტემას მთლიანობა აკლია. საკითხი, რომელიც რაინჰოლდმა დასვა, შემდეგ სახეს იღებს კ. ფიშერის განმარტებით:

¹ Hegel, Geschichte der Philosophie, Bd. III, S. 610—611.

² Reinhold, Das Fundament des philosophischen Wissens, S. 62.

„როგორ არის შესაძლებელი გონების კრიტიკა, როგორც სისტემა“¹. ამგვარად, კანტის სისტემას აკლია ძირითადი წანამძღვარი, რომელიც მთელი ფილოსოფიისათვის ერთი უნდა იყოს და რომლიდანაც მთელი სისტემა უნდა გამომდინარეობდეს. ძირითადი პრინციპი, რომელსაც კანტის მთელი სისტემა ემყარება, თვითონ არაფერზე არ არის დაყრდნობილი: ის პრინციპია, ე. ი. პირველია და მხოლოდ ერთი. რაინჰოლდი ფიქრობს ამ პრინციპის გამონახვას ცნობიერების დებულებაში, რომელიც რეფლექსიის ფაქტია და სხვა არაფერი და რომელიც კრიტიკული ფილოსოფიის ფუნდამენტად გამოდგება². წარმოდგენაში წარმოდგენის პროცესი განსხვავდება წარმოდგენილისაგან. თვით წარმოდგენას ორივე მომენტთან აქვს მიმართება: „Die Vorstellung wird im Bewusstsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen“. ცნობიერებამ უშუალოდ იცის ამ ორი მომენტის განსხვავება და მათი კავშირი წარმოდგენაში. ეს კი ნიშნავს, რომ ცნობიერების დებულება თავისთავად ევიდენტური დებულებაა. ნათელია. რომ ყველაფერი, რაც ამ დებულებიდან გამოიყვანება, თავისთავად ცხადი იქნება. ამ სახით ჩამოყალიბდება მთელი სისტემა, რომლის მიზანი საბოლოოდ კანტის ფილოსოფიის სისტემატიზაციაში მდგომარეობს.

რაინჰოლდი სავსებით სამართლიანად აღნიშნავს: კანტის სისტემას ამოსავალი პრინციპი აკლია. კანტის იდეალისტური კონცეფციის მიხედვით, ეს ამოსავალი პრინციპი ცნობიერებაში უნდა ვეძებოთ. რაინჰოლდის აზრით, პრინციპი ცნობიერების დებულებაში მდგომარეობს. დიდი დაკვირვება არ არის საჭირო იმის მისახვედრად, რომ ცნობიერების დებულება უკვე შეიცავს დიალექტიკურის მომენტს. ცნობიერება დიალექტიკურად არის აგებული: წარმოდგინება, როგორც სუბიექტის აქტი, როგორც მისი თვითმოქმედება; მას უპირისპირდება ის, რაც წარმოიდგინება — წარმოდგენილი და წარმოდგენა, როგორც სინთეზი, რომელიც ისევ სუბიექტის სპონტანურ აქტს მიეკუთვნება³.

მაგრამ რაინჰოლდი მხოლოდ წამოაყენებს სისტემობისა და მონიხმის მოთხოვნას. სინამდვილეში მთელი მისი „Versuch“-ი ისევ დუალიზმის თვალსაზრისზე რჩება და ვერ გვიჩვენებს კატეგორიების ერთი პრინციპიდან დედუქციას. სუბიექტი ისევ განცალკევებულია თავისი სპონტანური აქტებისაგან. გონების ფუნქციები თითქმის მისგან დამოკიდებულად წარმოგვიდგება, ხოლო იმ ადგილებში, სადაც

¹ K. Fischer, Bd. VI, თავი II, § 1.

² Reinhold, Werke, Bd. I, S. 142—143.

³ Reinhold, Versuch einer neuen Theorie d. Vorstellungsvermögens,

დედუქცია არის ნაცადი, ის ყოველგვარ აუცილებლობას მოკლებულია ნაძალადეგია.

ამრიგად, რაინპოლდის მნიშვნელობა ჩვენი პრობლემისათვის მხოლოდ საკითხის სწორ დასმაში მდგომარეობს. ფიხტემ რაინპოლდის ძიერ დასძული პრობლემა დიალექტიკურად გადაწყვიტა. მის სისტემაში უკვე შეუძლებელია შინაარსისა და მეთოდის გათიშვა, რადგან აქ არა მარტო მასალის დასამუშავებელი მეთოდია დიალექტიკური, არამედ თვითონ მასალაც.

§ 84. ფიხტე. რაინპოლდიდან მოყოლებული მონიზმის პრობლემა თანდათანობით მთავარ პრობლემად იქცევა. ერთი სისტემა ცვლის მეორეს, ხოლო თითოეული მათგანი ცოტად თუ ბევრად მონიზმის ტენდენციის მატარებელია. მონიზმი, ი. ილინის აზრით, ფიხტეს სისტემის დაძახასიათებელი თვისებაა. ფიხტეს მთავარი ამოცანა მონიზმის სახელით დუალიზმისა და პლურალიზმის ყოველგვარი ფორმით გამოვლენის უარყოფაში მდგომარეობს. აუცილებლად უნდა იქნეს დაძლეული ისეთი დაპირისპირებული მომენტების დუალიზმი, როგორცაა: აბსოლუტურად არსებული ობიექტი და აბსოლუტურად, ე. ი. აპოდიქტიკურად არსებული შემეცნებელი სუბიექტი; ინტუიციონიზმი და გონებაში შექმნილი; ირაციონალურ-პასიური მასალა და რაციონალურ-აქტიური ფორმა; „გარეშე“ არსებული და შინაგანი სამყარო; მრავალრიცხოვანი... პრინციპი და უნარი და სხვ.¹ დუალიზმი ყველა ამ დაპირისპირებული მომენტისა უნდა მოიხსნას. მონიზმი თავის ლოგიკურ გამოხატულებას სისტემობის ცნებაში პოვებს. ამიტომ ზრუხავს ფიხტე თავისი (მისი თქმით, კ ა ნ ტ ი ს) ფილოსოფიის სისტემატიზაციას. სისტემობასთან და მონიზმთან არსებითად დაკავშირებულია ურთიერთკავშირის ცნება: ონტოლოგიურ განივეპირილში საგახთა და მოვლენათა, ხოლო ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურში — კატეგორიებისა და დებულებების შინაგანი კავშირი. ყოველი მომენტის მთელთან დაკავშირება, მისი მთლიანობის მომენტად დახასიათება, რაც სისტემობისა და მონიზმის პრინციპის შედეგია. არის ამავე დროს დიალექტიკურის ერთ-ერთი ძირითადი მომენტი“.²

შინაგახი, ღრმა კავშირი მთლიანის მომენტებს შორის, სისტემობა და მონიზმი არის მიზანი ფიხტეს პირველი ფუძემდებლური შრომისა „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ (1794). უსისტემობა, დიალექტიკური მონიზმის გარეშე დგომა, აი რა ახასიათებს

¹ И. Илья, Кризис идеи объекта в наукоучении Фихте, стр. 7.

² ენგელსი წერს, რომ დიალექტიკა განიხილავს «отдельный случай... в его связи с мировым целым». დიალექტიკა «рассматривает вещи и их образы — понятия в их связи, в их сплетении, в их движении».

თანამედროვე ფილოსოფიას ფიხტეს თვალსაზრისით. ჭერ კიდევ 1793 წლით დათარიღებულ წერილში („Rezenion des Aenesidemus“) ფიხტე იდეალისტური მონიზმის თვალსაზრისზე დგება და მას დიალექტიკური მეთოდის მომხრეების მიხედვით ახასიათებს. იგი უკვე ლაპარაკობს სინთეზზე, რომელსაც წინ თეზისი და ანტითეზისი უნდა უსწრებდეს¹. ამის ფარგლებში ფილოსოფია ვერ გახდება ნამდვილი მეცნიერება. ფიხტეს აზრით, მისი თანამედროვე ფილოსოფია ჭერ კიდევ არ არის ევიდენტური მეცნიერება².

ფილოსოფია არის მეცნიერება. ამას ყველა ფილოსოფიური პარტია აღიარებს. ეს ნიშანი სრულიად საკმარისია ფილოსოფიის ცნების განსაზღვრისათვის³. მეცნიერებას აქვს სისტემატური ფორმა. მეცნიერება შედგება მსჯელობებისაგან, დებულებებისაგან (Satz). მაგრამ ეს დებულებები ერთმანეთთან უნდა იყვნენ დაკავშირებული, რადგან მეცნიერება მთლიანობას წარმოადგენს. ყველა მისი დებულება მთლიანობაში განიხილება, ხოლო მთლიანობა მიღწეულია იმით, რომ ყოველი მსჯელობა მეცნიერებაში საბოლოოდ დამოკიდებულია მის ძირითად დებულებაზე (Grundsatz)⁴. ფიხტეს ნააზრევში ახლავს უნდა აღინიშნოს ერთი მომენტი, რომელზედაც ქვემოთ კიდევ შევჩერდებით და რომელიც ჩვენი პრობლემისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია. ფიხტეს პრობლემა ერთი შეხედვით ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური ჩანს. მისი ამოცანაა მეცნიერების თეორიის (Wissenschaftslehre) ზოგადი პრინციპების ჩამოყალიბება. მაგრამ, როგორც ქვემოთ დავიხსახავთ, ფიხტეს ფუძემდებლური პრინციპი — სუბიექტი, „მე“ (Ich) ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ პრობლემას ონტოლოგიურ პრობლემად გარდაქმნის, რაც შეეხება მეცნიერების თეორიას, სახელწოდებამ შეცდომაში არ უნდა შეგვიყვანოს. ფიხტეს მეცნიერების სისტემის თეორია სინამდვილის სისტემის თეორიას შეესაბამება. სისტემა მონიზმი, ურთიერთკავშირი მეცნიერებაში არის სინამდვილის სისტემა, მონიზმი და მისი მოვლენებისა და საგნების ურთიერთკავშირი.

ყოველი დებულება, რომელიც შედის მეცნიერებაში, იკავებს ამ მეცნიერებაში გარკვეულ ადგილს, არის მთლიანთან გარკვეულ მიმარ-

¹ Fichte, Rezenion des Aenesidemus, Werke, Bd. I, S. 135.

² „...dass die Philosophie noch nicht zum Range einer evidenten Wissenschaft erhoben sei“, Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre, S. 157.

³ იქვე.

⁴ Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre, S. 166.

თებაში. თუ რომელიმე დებულება ამ ურთიერთთან დაკავშირებულ დებულებებში არ არის კეშმარიტი, ცხადია, არც მთლიანობა, არც სისტემა იქნება კეშმარიტი¹. სისტემაში ერთი ისეთი დებულება უნდა იყოს კეშმარიტი, რომელიც სხვებსაც კეშმარიტებას მიანიჭებს. კავშირი მეცნიერების დებულებებს შორის არის კეშმარიტების კავშირი: თუ ერთი დებულება კეშმარიტია, მაშინ მეორეც კეშმარიტი იქნება; თუ ეს ერთი არ არის კეშმარიტი, არც რომელიმე მეორე იქნება ასეთი. მხოლოდ კეშმარიტების კავშირმა უნდა შეაერთოს დებულებები მთლიანობაში². დებულება, რომელიც კეშმარიტია და რომელიც ყველა სხვა დებულებას კეშმარიტებას ანიჭებს იმით, რომ ყველა სხვა ამ პირველთან არის დაკავშირებული მთლიანობაში, ძირითად დებულებას წარმოადგენს. ასეთი ძირითადი დებულება ყველა მეცნიერებას უნდა ჰქონდეს. თუ A დებულება კეშმარიტია, კეშმარიტი უნდა იყოს B, C და ა. შ. დებულებებიც. ასეთი კავშირი წარმოადგენს მთლიანობის სისტემატურ ფორმას³.

გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად აქვე უნდა აღვნიშნოთ ორი გარემოება: 1) ფიხტე აქ მსჯელობს არა რომელიმე კერძო მეცნიერებაზე, მაგალითად, გეომეტრიაზე (ფიხტეს მაგალითია), არამედ მეცნიერებათა სისტემაზე, მეცნიერების ფორმაზე საზოგადოდ; 2) დებულებათა დაკავშირება და მათი ერთი ძირითადი დებულებიდან გამომდინარეობა ფიხტეს არა აქვს ლოგიკურ-დედუქციური გზით ნაჯულისხმევი: ურთიერთკავშირი არის არა ლოგიკური, არამედ დიალექტიკური (ამაზე ქვემოთ).

ძირითადი დებულება კეშმარიტია თავისთავად. კერძო მეცნიერება არა და ვერ დაასაბუთებს ძირითადი დებულების კეშმარიტებას, რადგან, პირიქით, ძირითად დებულებას ევალება ამ მეცნიერების დასაბუთება. საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ და რა გზით ასაბუთებს ძირითადი დებულება რომელიმე კერძო მეცნიერების ფარგლებში მოქცეულ დებულებებს, რაში მდგომარეობს ძირითადი დებულების მიერ სხვა დანარჩენისათვის კეშმარიტების „მინიჭება“, მეცნიერების ფორმას ეხება⁴. ხოლო საკითხი რომელიმე მეცნიერების ძირითადი დებულების კეშმარიტების შესახებ უკვე ახალი, მეცნიერებათა მეცნიერების, Wissenschaftslehre-ს, ფილოსოფიის საკი-

¹ Fichte. Über den Begriff der Wissenschaftslehre, S. 169.

² იქვე, გვ. 170.

³ იქვე, გვ. 171.

⁴ იქვე, გვ. 172.

თხია. ყველა კერძო მეცნიერების ძირითადი დებულება დასაბუთებულა *Wissenschaftslehre*-ში¹. მაგრამ თვით *Wissenschaftslehre* მეცნიერებას წარმოადგენს — ფილოსოფიაც ხომ მეცნიერების სიმალღეზე უნდა ავიყვანოთ. ამიტომ *Wissenschaftslehre*-ში უნდა არსებობდეს ისეთი ძირითადი დებულება, რომელიც მის ფარგლებში დაუსაბუთებელი დარჩება. მისი ძირითადი დებულება დაუსაბუთებელია იმიტომ, რომ მისი დასაბუთება არ შეიძლება, აღარ არსებობს უფრო მაღლა მდგომი დებულება, რომელსაც იგი დაეყრდნობა როგორც თავის საფუძველს. ყველა სხვა დებულება ნაწარმოები და გამუქლებულია. *Wissenschaftslehre*-ს ძირითადი დებულება უშუალო კეშმარტებას წარმოადგენს და თავის თავს ეთანასწორება: ის კეშმარტი ა, რადგან ის კეშმარტი ა². ის თან ახლავს მთელ შემეცნებას, ყოველ შემეცნებაში მოჩანს და ყოველი შემეცნების წანამძღვარია. ამაში მდგომარეობს სწორედ მეცნიერების სისტემატური ფორმის საფუძველი. „ძირითადი დებულება თავის თავში უნდა შეიცავდეს ამ ფორმას და თავისსავე თავს უნდა ასაბუთებდეს“.

ძირითად დებულებაზე შენდება მთელი *Wissenschaftslehre*. მისი დებულებანი სხვა მეცნიერებათა ძირითად დებულებად გამოდიან. მისი ძირითადი დებულებიდან მთელი *Wissenschaftslehre*-ს გამომდინარეობა მის ფორმას ეხება.

სხვა მეცნიერებები სესხულობენ ამ ფორმას, უფრო სწორად, მეცნიერების მეცნიერება აიძულებს სხვა მეცნიერებებს მიიღონ მისი ფორმა, რადგან როგორც *Wissenschaftslehre*-ს ყველა დებულებაში. ისე კერძო მეცნიერებათა დებულებებში იგულისხმება აბსოლუტურად აუცილებელი პირველი ძირითადი დებულება, რომელიც მათში მეცნიერული მთლიანობის, სისტემობისა და მონიზმის მაჩვენებელია.

ძირითადი დებულების განსაზღვრაში, ფინტეს თვალსაზრისით, არის წრე, რომელსაც ადამიანის შემეცნება (*Geist*) ვერასოდეს თავს ვერ დააღწევს: თუ X დებულება არის ადამიანის შემეცნების პირველი, უმაღლესი და აბსოლუტური დებულება, მაშინ ცხადია, რომ ადამიანის შემეცნებაში ერთი გარკვეული სისტემა უნდა იყოს, რაც უკანასკნელი X დებულებიდან გამომდინარეობს. მაგრამ რადგან ადამიანის შემეცნებაში ერთი გარკვეული სისტემა უნდა არსებობდეს, ცხადია, რომ არსებობს X დებულება, რომელიც ამ სისტემის კეშმარტებას ასაბუთებს. ეს არის ადამიანის ცოდნის ძირითადი დებულე-

¹ Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre, S. 176.

² Fichte, დასაზ. ნაშრ., გვ. 177.

ბა, ხოლო მასზე დაყრდნობილი სისტემა — ადამიანის ცოდნის სისტემა¹.

ფიხტეს სისტემაში პირველად ძირითადი დებულების დადგენისას იჩენს თავს კანტისაგან განსხვავება და იდეალისტური დიალექტიკის იხტუიციური ელემენტი. იმისდა მიუხედავად, რომ საკითხის დასმა და გადაჭრა კანტის სისტემაში არსებული წრის ანალოგიურია და არსებითად ისეთივეა, მაინც ნათელია ის ღრმა განსხვავება, რომელიც ფიხტეს კახტისაგან დააშორებს. ფიხტე არ ასაბუთებს პირველ, „უსათუოდ აუცილებელ“ დებულებას. ინტელექტუალური ინტუიცია, რომელიც უარყოფილი იყო კანტის სისტემაში, აქ მთელი შემეცნების საფუძვლად გამოდის. ძირითადი დებულება არაა დამტკიცებული, იგი დანახულია, ინტელექტუალურ ინტუიციაშია აღქმული. სწორედ ამით აიხსნება ის გარეშობა, რომ ძირითადი დებულება უპირველეს ყოვლისა არც არის დებულება. ამაზე ქვემოთ კიდევ გვექნება საუბარი. აქ მნიშვნელოვანია ერთი მომენტი: ყველა მეცნიერება და კერძოდ მთელი Wissenschaftslehre-ს დებულებანი ერთი ძირითადი დებულებით არიან დაკავშირებული ერთმანეთთან. პირველ, აბსოლუტურ ძირითად დებულებაში ნაგულისხმევია მთელი ფილოსოფიისა და კერძო მეცნიერებათა შინაარსი და, პირიქით, Wissenschaftslehre-სა და სხვა მეცნიერებათა დებულებების შინაარსი ამ დებულების გახსნაა, მისი სპონტანური განვითარება².

ფიხტეს არა აქვს ეს აზრი ისე ნათლად გამოთქმული, როგორც ამას შემდეგ ჰეგელი იტყვის და რომელზედაც ეს უკანასკნელი თავისი წინააღმდეგობისა და უარყოფის თეორიის ერთ მხარეს, ერთ ასპექტს დააძყარებს. მაგრამ ფიხტეს პირველსავე ფუძემდებლურ შრომაში („Über den Begriff der Wissenschaftslehre“) საკმაო სიცხადით არის ნათქვამი დებულებების (ონტოლოგიურ განივჭრილში: მოვლენების) ურთიერთკავშირის, დებულებებისა და ცნებების „ურთიერთშეჭრის“ („Durchdringen“, ჰეგელის ტერმინი რომ ვინმართ) შესახებ. ძირითადი დებულება, წერს ფიხტე, „მთელ შემეცნებას თან ახლავს, მთელ ცოდნაშია და მთელი შემეცნების წანამძღვარია“³.

მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი მხარეა იმ დიალექტიკური პროცესისა, რომელიც უნდა ახასიათებდეს დებულებებსა და ცნებებს. მეცნიერე-

¹ Fichte, დასახ. ნაშრ., გვ. 191.

² იქვე, გვ. 177.

³ იქვე.

ბა სისტემა, ე. ი. ის დამთავრებულ მთლიანობას უნდა წარმოადგენდეს. დიალექტიკურ განვითარებაში უნდა აღმოჩნდეს წერტილი, როცა „შეუძლებელი გახდება ახალ დებულებათა შექმნა-გამომდინარეობა. ცხადია, ეს არ ეხება ისეთ შეუძლებლობას, როცა „მე ველარ ეხედავ, რა შეიძლება იყოს შემდეგ“, მაგრამ სხვამ ეს „შემდეგ“ შეიძლება დაინახოს. აქ საუბარია ისეთ ობიექტურ და აუცილებელ შეუძლებლობაზე, რომელსაც მივალწევთ მაშინ, როცა ძირითადი დებულება, რომელიც ჩვენთვის ამოსავალი წერტილი იყო, ამავდროს დიალექტიკური გზის უკანასკნელი წერტილი აღმოჩნდება.¹ ნამდვილი სისტემა სრულ წრებრუნვას (Kreislauf) ასრულებს. იგი დამთავრებულია, ძეკრულია. ფილოსოფოსი ამთავრებს იმ პუნქტში, რა პუნქტშიაც იწყებს.² ეს უკანასკნელი ფილოსოფიას ეხება და არა კერძო მეცნიერებებს, რომელთაც დასასრული არა აქვთ.

ამით უკვე სუმარულად მოცემულია ჰეგელის დიალექტიკური მეტოდის სახე. ფიხტეს „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ მხოლოდ პროგრამას და ფილოსოფიის შესავალს წარმოადგენს. მასში ძეცხიერების თეორიის მხოლოდ გეგმაა დასახული. ზემოთ ამ შრომის ლოგიკურ-ფნოსეოლოგიური მხარის განხილვისას ჩვენ ნაწილობრივ უკვე გავარკვეით მეცნიერების თეორიის დიალექტიკური სახე. ეს შრომა უკვე შეიცავს „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“-ს ძირითად მომენტებს. იგი პროგრამის ფარგლებს სცილდება და მეცნიერების თეორიის ფორმასთან ერთად მის შინაარსსაც ეხება, თავის პროგრამას ნაწილობრივ განახორციელებს. ეს ასეც უნდა ყოფილიყო: ფიხტეს სისტემაში ძალიან ძნელია ფორმის განცალკევება შინაარსისაგან. დიალექტიკურის ეს აუცილებელი მომენტი თვითონ ფიხტესაც აქვს გათვალისწინებული: სისტემაში ფორმისა და შინაარსის გათიშვა შეუძლებელი საქმეა, წერს იგი.³

პროგრამის განხორციელება კი გვიჩვენებს არა მარტო მეცნიერების სისტემობას, დებულებათა შინაგან კავშირსა და ერთმანეთში „შეკრას“, არა მარტო ამ დებულებების დიალექტიკური განვითარებისა და ერთმანეთისაგან გამომდინარეობის აუცილებლობას,⁴ არამედ მთელი სინამდვილის მოვლენების სისტემობას, ერთმანეთს შორის არსებულ შინაგან კავშირს, ერთმანეთისაგან მათ დიალექტიკურ განვითარებას.

¹ Fichte, დასახ. ნაშრ., გვ. 189.

² იქვე, შენიშვნა.

³ იქვე, გვ. 177.

⁴ დიალექტიკური მეთოდისათვის საინტერესო ადგილები ამ შრომაში ბევრია. დიალექტიკური განვითარების, გაყოფის, თეზისის, ანტითეზისისა და სინთეზის ცნებები აქ უკვე ჩამოყალიბებულია, იხ. Fichte, დასახ. ნაშრ., გვ. 212.

რებას. ფიხტეს ძირითადი დებულება არაა მხოლოდ ძირითადი დებულება. როგორც აღნიშნული იყო, პირველ რიგში, ის სრულიადაც არ არის დებულება. თუ ძირითადი დებულება — მეცნიერების თეორიის დებულება სუბიექტის დებულებაა, მას წინ უსწრებს თვით სუბიექტის — „მე“-ს მოქმედება, „მე“-ს დადგენა „მე“-ს მიერ. ძირითადი დებულება უპირველეს ყოვლისა ძირითადი რეალობაა, ძირითადი სინამდვილე. საკმარისია ამ ასპექტის გაგება. რომ ნათელი გახდეს რა პერსპექტივები იშლება დიალექტიკური მეთოდის განხორციელებისათვის ფიხტეს სისტემაში.

§ 35. შელინგი. როგორც უკვე ვთქვით, სისტემობისა და მონიზმის საკითხი მნიშვნელოვანია დიალექტიკური პრობლემის განვითარებისათვის. ნ. პარტმანი ფიქრობს, რომ ფიხტესა და შემდეგ ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის განვითარების საფეხურებს წარმოადგენს, ერთი მხრივ, კანტის ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა და, მეორე მხრივ, რაინჰოლდის აზრი მთელი ფილოსოფიური სისტემის ერთი პრინციპიდან გამომდინარეობის შესახებ.

უფრო მკაფიოდ და გარკვეულად გამოთქვა სისტემობისა და მონიზმის პრინციპი შელინგმა თავის პირველ შრომებში. აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ შელინგმა იმდენად შეცვალა რამდენიმე წლის განმავლობაში თავისი აზრები, რომ ჰეგელს სისტემისა და მონიზმის თვალსაზრისის ხელახლა აღდგენა მოუხდა სწორედ შელინგთან ბრძოლის პროცესში. „სულის ფენომენოლოგიის“ შესავალი, რომლის დიდი ხაწილი ამ პრობლემის გადაწყვეტას მიეძღვნა, უმთავრესად შელინგის წინააღმდეგ არის მიმართული. ჰაიმის მართებული შენიშვნით, „სულის ფენომენოლოგიის“ შესავალს ჰეგელის ერთ-ერთი შრომის სათაურის ანალოგიურად შეიძლება ასეთი სათაური ჰქონოდა: „შელინგის ფილოსოფიური სისტემის განსხვავება ჰეგელის სისტემისაგან“.

თავის პირველ შრომებში შელინგი ფიხტეანელია. ფიხტეს მოწაფეებში მას ყველაზე კარგად ესმის ფიხტეს ფილოსოფიის შინაარსი და მიზნები. შელინგი თავისი მოღვაწეობის პირველ პერიოდში ფიხტეანური მსოფლმხედველობის მეორე შემოქმედად ითვლება. ფიხტეს ფილოსოფიური სისტემის საპროგრამო ნაშრომის „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ გამოქვეყნებისთანავე გამოვიდა შელინგის შრომა „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie“ (1794). ფიხტეს „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“-ს მოჰყვა შელინგის „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissens“ (1795).

რაინჰოლდის „ელემენტარული ფილოსოფიისა“ და ენეზიდემის შესწავლამ შელინგი დაარწმუნა, რომ კანტის ფილოსოფიას ძირითადი პრინციპი და მთლიანი ფორმა აკლია. რაინჰოლდი მიხვდა კანტის თე-

ორის ნაკლს. მან სწორად დასვა პრობლემა, მაგრამ ვერ გადაწყვიტა იგი. ენეზიდემი მართებულად აკრიტიკებდა კანტს დუალიზმისათვის. ფიხტეს რეცენზია ენეზიდემზე და მაიმონის „აზროვნების ახალი თეორია“ („Neue Theorie des Denkens“) გზის მჩვენებელი იყო. ამ გზას გაჰყვა ფიხტე და მასთან ერთად შელინგიც.

ფილოსოფია შეცნიერებაა. ამდენად ის მთლიან, დამთავრებულ სისტემას უნდა წარმოადგენდეს. მისი ფორმა მის მთლიანობასა და ერთიანობაში (Einheit, einheitlich) უნდა იყოს. მთლიანობისა და ერთიანობის პრინციპი, რომელიც თავისი თავიდან ქმნის ამ მთლიანობას, აკლია კანტის სისტემას. ხოლო ამ პრინციპის გარეშე არ არსებობს შეცნიერება და ამიტომ — არც ფილოსოფია. უმაღლესი პრინციპის შინაარსი მდგომარეობს უსათუო შინაარსში ანდა მას აქვს უსათუო და აუცილებელი თავის შინაარსად. უსათუო და აუცილებელი მხოლოდ თავის თავში და თავისი თავით არის განსაზღვრული. თუ ფილოსოფიას სურს შეცნიერების სახე მიიღოს, მან წანამძღვრის სახით მაინც რაიმე ძირითადი დებულება, ე. ი. რაღაც განუსაზღვრელი (რაც სხვის მიერ არ არის განსაზღვრული), ყოველგვარი პირობებისაგან დამოუკიდებელი უნდა აღიაროს¹. მონისტური პრინციპი ან დოგმატურია (ეს იმ შემთხვევაში, თუ ამოსავალ წერტილად აბსოლუტური ობიექტია მიღებული), ან — კრიტიკული (თუ ამოსავალ წერტილად აბსოლუტური სუბიექტია აღიარებული). შელინგისათვის მისაღება მხოლოდ კრიტიკული, ე. ი. იდეალისტური მონიზმი: განუსაზღვრელმა თავისი თავი უნდა განახორციელოს, თავისი თავის რეალიზაცია შოახდინოს, ანდა თავისი თავი თავისივე აზროვნების საშუალებით შექმნას. ობიექტს ეს არ შეუძლია, ობიექტის არსებობა სრულიადაც არ არის მისი რეალობის ნაწილი: ობიექტის რეალობა შეიძლება ისე შოვიაზროთ, რომ მას არსებობა არ მიეწეროთ. ობიექტი, რამდენადაც ის მხოლოდ ობიექტია, თავის თავს, როგორც რეალობას, ვერასოდეს ვერ განსაზღვრავს, რადგან ის მხოლოდ ობიექტია. ხოლო რამდენადაც ის ობიექტია, მისი წანამძღვარი არის ის, რის მიმართაც ის ობიექტია. ე. ი. მისი წანამძღვარი არის სუბიექტი.

ობიექტი განსაზღვრულია, გაპირობებულია (bedingt) სუბიექტით. გაპირობება (bedingen) ნიშნავს ისეთ მოქმედებას, რომლის შედეგადაც რაიმე ნივთად (Ding) იქცევა. გაპირობებულია ის, რაც ნივთად არის ქცეული. პირობის გარეშე არსებული, ე. ი. არაგაპირობებული ნივთი წინააღმდეგობის შემცველი ცნებაა. ნამდვილი უპირობო, არაგაპირობებული არის ის, რაც ნივთად ვერ

¹ Schelling. Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissens, Werke, Bd. I, S. 16.

იქცევა, რისი ნივთად გადაქცევა შეუძლებელია.¹ პრობლემა გარკვეულად არის დასმული და გადაწყვეტილი. მატერიალიზმისა და რეალიზმის პრინციპი შელინგისათვის მიუღებელია — ეს იქნებოდა სპინოზას თვალსაზრისის აღიარება.² აღმოჩენილ უნდა იქნეს ყოველგვარი პირობისაგან თავისუფალი, განუსაზღვრელი პრინციპი, რომელიც სისტემის საფუძველი იქნება. ამ ერთი პრინციპიდან უნდა გამომდინარეობდეს მთელი სისტემა, რადგან ფილოსოფიური სისტემა ყოველთვის მონისტურია. ფიხტეს მსგავსად შელინგისათვის არსებობს მხოლოდ ორი მიმართულების შესაძლებლობა, რადგან მხოლოდ ეს ორი მიმართულება არის მონისტური. ყოველი მესამე მიმართულება შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს.

ასეთი მესამე მიმართულება აბსოლუტურ სუბიექტსა და აბსოლუტურ ობიექტს შორის დგას, მას სურს შეაერთოს ეს ორი აბსოლუტა ცხოზიერების ფაქტში, რომელიც გაპირობებული სუბიექტის სახით წარმოუდგეხიათ, ე. ი. მესამე მიმართულება რაინჰოლდის თეორიის მსგავსად სუბიექტიდან ამოდის, მაგრამ არა აბსოლუტური სუბიექტიდან, არაჰედ განპირობებული და ამიტომ ნივთად ქცეულ სუბიექტიდან. ცხოზიერების ფაქტი ფაქტია და როგორც ასეთი, გაპირობებულია და არ გამოდგება ფილოსოფიის პრინციპად³.

¹ „Bedingen heisst die Handlung, wodurch etwas zum Ding wird. Unbedingt nähnlich ist das, was gar nicht zum Ding gemacht ist, gar nicht zum Ding werden kann“, Schelling, Vom Ich..., S. 18.

² საინტერესოა ის კამათი, რომელსაც ჰქონდა და დღესაც აქვს ადგილი ფილოსოფიურ ლიტერატურაში სპინოზას მატერიალიზმის შესახებ. გერმანული იდეალიზმი სპინოზას ნამდვილ, კონსეკვენტურ მატერიალისტად თვლის. ფიხტესა და შელინგის აზრით, მათი სისტემა შებრუნებული (verkehrte) სპინოზიზმია. შელინგი თავის ძირითად პრინციპს სპინოზიზმთან დაპირისპირებით გაარკვევს: აქ პრინციპი აბსოლუტური „მე“-ა, სპინოზას „ეთიკაში“ — აბსოლუტური „არამე“. შელინგი ფიქრობს მომავალში ააგოს სისტემის სახით სპინოზიზმის საწინააღმდეგო თეორია (იხ. ში ს ი, Vom Ich... Vorrede). ეს ის დრო იყო შელინგის ფილოსოფიურ განვითარებაში, როდესაც ის ჰეგელს სწერდა, რომ ის სპინოზისტი გახდა: „სპინოზასთვის სინამდვილე იყო ყველაფერი, ჩემთვის კი ამ როლს „მე“ ასრულებსო“.

³ Schelling, Vom Ich..., Werke, Bd. I, S. 25—28.

I. ფიხტეს იდეალიზმი და ლიალექტიკა

§ 36. „Wissenschaftslehre“ და ლიალექტიკა. ის, რაც „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“-ში პროგრამულად იყო დასახული, ფიხტემ განახორციელა შრომებში: „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ და „Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre“. პირველი ნაშრომი უმთავრესად მთელი წრებრუნვის (Kreislauf) პირველ ნახევარს გაარკვევს, მეორე დაასრულებს წრებრუნვის დიალექტიკურ პროცესს.

უკვე აღნიშნული იყო, რომ ფიხტეს სისტემაში ფორმა და შინაარსი მჭიდროდ არის ერთმანეთთან დაკავშირებული. სხვანაირად არც შეიძლებოდა ყოფილიყო იდეალისტურ დიალექტიკურ სისტემაში. იდეალისტური დიალექტიკის ინტიმური შინაარსი არის დაბოლოებული გონებისა და დაუბოლოებელი გონების ურთიერთობა, ბრძოლა, უფრო სწორად, დაბოლოებულ გონებაში დაუბოლოებელი გონების მოქმედება, მისი მოხსნა და შენახვა ან, პირიქით, დაუბოლოებელი გონების დაბოლოებულ გონებად გარდაქმნა და მასში დაუბოლოებელი გონების მიერ თავისი თავის — ე. ი. დაუბოლოებლის აღმოჩენა. ამ ბრძოლის პროცესში, რომელიც დიალექტიკურია, არის სწორედ დიალექტიკური მეთოდის შინაარსი. ამაშივე მდგომარეობს მთელი სინამდვილისა და მასზე მეცნიერების, ფილოსოფიის, ანუ მეცნიერებათა თეორიის შინაარსი. მთელი გზა, წრებრუნვის მთელი პროცესი არის დიალექტიკის შინაარსი და ამავე დროს თვით Wissenschaftslehre. Wissenschaftslehre იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდის პირველ დასაბუთებას წარმოადგენს გერმანულ იდეალიზმში. ამიტომ დიალექტიკური მეთოდის ან მისი მომენტების გამოცალკევება ფიხტეს სისტემიდან ისე, როგორც ეს კანტის ფილოსოფიის მიმართ ჯავაკეთეთ და რასაც ფიხტეს ფილოსოფიის მიმართ სჩადის ე. პარტმანი¹, შეუძლებელია. ფიხტეს სისტემა დალაგებულია დია-

¹ E. v. Hartmann, Über die dialektische Methode, S. 25 და შემდ.

ლექტიკური მეთოდით, რადგან მთელი სისტემა დიალექტიკური მეთოდის შინაარსს, მის განხორციელებას წარმოადგენს.

„Über den Begriff...“-ში მოცემულია ადამიანური შემეცნებისა და მისი სისტემის პროგრამა. თითქოს ასეთივე მიზანი აქვს „Wissenschaftslehre“-საც. სუბიექტის მიერ თავის თავში თავისი თავის დადგენა, რომელიც ძირითადი დებულება უნდა იყოს მთელი Wissenschaftslehre-სა და ამიტომ მთელი შემეცნებისათვის, დებულების მსჯელობის სახით არის ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი. სინამდვილეში სუბიექტის დადგენა (Setzen) არის არა მსჯელობა და დებულება, — ამგვარია ის მხოლოდ მეორე, იდეალურ რიგში, — არამედ ის არის „მე“-ს მოქმედება. ის სუბიექტის წამდვილი არსების (Wesen) — თავისუფლების აქტია.

ფიხტე ხშირად ლაპარაკობს ადამიანურ შემეცნებაზე, ადამიანურ „მე“-ზე. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან ადამიანური „მე“ მთლიანი დიალექტიკური პროცესის ერთი მომენტია, მაგრამ „Wissenschaftslehre“-ში მსჯელობა ძირითადად მაინც დაუბოლოებელ „მე“-ს ეხება. იმით, რომ ფიხტემ მოხსნა რეალურად არსებული ნივთი თავისთავად და ხელთ მხოლოდ სუბიექტი შერჩა, დაისვა საკითხი სუბიექტიდან მთელი სინამდვილისა და მეცნიერების აგების შესახებ. აქ თავს იჩენს დიალექტიკა, რადგან ერთი პრინციპიდან, ამ შემთხვევაში სუბიექტიდან, გზა სინამდვილისაკენ მხოლოდ დიალექტიკურია. სინამდვილის დიალექტიკური პროცესი ძირითადი მხარეა: „Wissenschaftslehre“-ში. მას თან სდევს მეორე მხარეც: ამ პროცესის დიალექტიკური შემეცნება ამ პროცესზე რეფლექსიის საშუალებით. შემეცნების პროცესი არ არის სინამდვილის განვითარების პროცესისაგან გათიშული, პირველი უკანასკნელის აუცილებელ მომენტს წარმოადგენს. ამ მომენტშია ფიხტეს სისტემაში იდეალისტური დიალექტიკის ძარღვი. ზოგიერთი მკვლევარი ფიხტეს ფილოსოფიაში თითქმის მხოლოდ კატეგორიათა დედუქციას ხედავს. ფიხტე, მათი აზრით, გადაწყვეტს იმ საკითხს, რომელიც კანტს გადაუწყვეტელი დარჩა, სახელდობრ, კატეგორიების ერთი პრინციპიდან დედუქციის საკითხს¹. ასეთი ინტერპრეტაცია სწორია (მით უმეტეს, რომ ინტერპრეტატორები დედუქციაში ხაზს უსვამენ დიალექტიკურ მეთოდს), მაგრამ მხოლოდ ნაწილობრივ. ფიხტეს მართლაც ჰქონდა მიზნად დასახული კანტის ფილოსოფიის სისტემატიზაცია. ეს ნათლად არის გამოთქმული „Über den Begriff...“-ში, მაგრამ მიზნის განხორციელების პროცესში ფიხტე კანტის პრაქტიკული ფილოსოფიის ზეგავლენით სცილდება კანტის თვალსაზრისს, მისი ნააზრევის სისტემა-

¹ იხ. მაგ., Wentscher, Geschichte des Kausalproblems, S. 160.

ში მოყვანის ამოცანას, — ეს ამოცანა უკვე მეორეხარისხოვანია ფიზიკისთვის, — და თავისუფალი და შემოფარგლული სუბიექტის, დაბოლოებული და დაუბოლოებელი გონების ურთიერთობის პრობლემას გადაწყვეტს.

§ 87. იდეალური და რეალური რიგები და დიალექტიკა. ზოგიერთი მკვლევარი, მაგალითად ილინი, ფიზიკეს ნააზრევში ორ რიგს, მწყრივს აღმოაჩენს. თვითონ ფიზიკეს გამონათქვამებიც ადასტურებს. ამ ორი რიგის არსებობას მის სისტემაში. ფიზიკეს სისტემა წარმოადგენს შემეცნების ტრანსცენდენტალურ თეორიას. მისი ძირითადი დებულება არის სუბიექტის დადგენა „მე“-ს მიერ. სუბიექტის იდეა რჩება იდეად, ე. ი. გარკვეულ ლოგიკურ შინაარსად, რომლის არსება შეიძლება განხილულ იქნეს გარკვეულ დებულებაში, მსჯელობაში. მაგრამ ტრანსცენდენტალური თეორია ფიზიკეს სისტემის მხოლოდ ერთი მხარეა. ფიზიკეს ნააზრევში სუბიექტის იდეის შინაარსი გარკვეულ რეალობას შეესაბამება. ეს რეალობა სინამდვილის საფუძველია, ისევე როგორც ძირითადი დებულება არის Wissenschaftslehre-ს საფუძველი. „მე“ არ არის მხოლოდ ძირითადი დებულება, იგი ამასთანავე აბსოლუტურ, უმაღლეს რეალობას წარმოადგენს. ფილოსოფოსი წარმოდგენს „მე“-ს, მაგრამ „მე“-საგან დამოუკიდებელია. „გამოხატულება და გამოსახატავი ორ განსხვავებულ რიგში იმყოფება“. „მე“, როგორც მოფილოსოფოსე (философствующий) სუბიექტი, არის წარმომდგენი. „მე“, როგორც ფილოსოფიის ობიექტი, შესაძლოა, მეტი იყოს. წარმოდგენა არის ფილოსოფიის პირველი და უმაღლესი აქტი, მაგრამ ადამიანის სულის (человеческий дух) პირველი აქტი შეიძლება მისგან განსხვავებული იყოს. „ჩვენ ადამიანის სულის კანონმდებლები კი არა. ვართ, არამედ მისი პრაგმატიკი ისტორიოგრაფები“. ის, რაც ჩვენთვის პირველია, შეიძლება სულისთვის (Geist) პირველი არ იყოს. „Wissenschaftslehre“ არის „ადამიანის სულის სისტემის“ გამოხატულება.¹ ზემონათქვამიდან ასეთი დასკვნა გამომდინარეობს: ჩვენ წინ არის ორი რიგი—იდეალური და რეალური. რეალურ რიგში შედის „მე“-ს აუცილებელი აქტები. ისინი არსებობენ ადამიანის სულში მეცნიერებისაგან დამოუკიდებლად და, ასე ვთქვათ, ჩვენს შემეცნებამდე. თავის მთლიანობაში აქტების ეს რიგი არის ის რეალური ობიექტი, რომელსაც „Wissenschaftslehre“ შეიცნობს. თვით „Wissenschaftslehre“ კი წარმოადგენს მეორე, იდეალურ რიგს, აზრის რიგს, სადაც რეალური რიგი შეიცნობა, მსჯელობათა და დებულებათა სახით გამოიხატება და სისტემაში ჩამოყალიბდება. ამ რიგში ჩვენ საქმე გვაქვს არა აქტებთან, არა-

¹ И л ь и н, Кризис. идеи. субъекта, стр. 20.

მედ დებულებებთან. სულის აქტის მაგიერ ჩვენ „Wissenschaftslehre“-ს დებულება გვაქვს ხელთ. რეალური რიგის „Ich“ — სუბიექტური ადამიანის სულში უპირისპირდება იდეალური რიგის „Ich“-ს — სუბიექტივობის იდეას „Wissenschaftslehre“-ში¹.

თავი რომ დავანებოთ საექვოლ ხმარებულ ტერმინებს — იდეალური, რეალური, სუბიექტური, სუბიექტივობის იდეა, რომელთაც შეუძლიათ გაუგებრობა გამოიწვიონ, ილინის ინტერპრეტაცია მხოლოდ ნაწილობრივ მიგვაჩნია სწორად. მასში ბოლომდე არ არის მოყვანილი ფიხტეს თვალსაზრისი, რის გამოც ის მომენტი, რომელიც მთავარი იყო ჩვენი პრობლემის — დიალექტიკისა და ფიხტეს ნაზრევისათვის, სრულიად გაუგებარი და გაუთვალისწინებელი დარჩა.

ორი რიგის არსებობა „Wissenschaftslehre“-ში ცხადია: „მე“, როგორც სუბიექტი, რომელიც თავის თავს დაადგენს და „მე“-ს „მე“-ში დადგენა, როგორც მსჯელობა, დებულება; „მე“-ს დადგენის შემეცნება ანდა ამ აქტის გათვითცნობიერება. ჩვენ განზრახ ვიხმარეთ გამოთქმა: გათვითცნობიერება, რადგან ფიხტეს ნაზრევის მთელი აქცენტი სუბიექტის მოქმედების გათვითცნობიერებაში, მის შემეცნებაში მდგომარეობს. ეს მომენტი გამოამჟღავნებს სუბიექტისა და ამდენად მთელი სინამდვილის თავისებურ დიალექტიკურობას. საქმე ის არის, რომ აბსოლუტური სუბიექტი, რომელიც არის an sich და, როგორც ასეთი, მხოლოდ მოქმედია, თავისი მოქმედების ნაწილს რეფლექსიად გარდაქმნის, თავის თავს შეიცნობს, რადგან მისი დამახასიათებელი თვისება არის არა მხოლოდ an sich-ი, არამედ für sich-იც.

მთელი გერმანული იდეალიზმისათვის დამახასიათებელი მომენტი, რომელიც კანტს ბუნდოვნად აქვს გამოთქმული და რომლის გამოსამჟღავნებლად საჭირო იყო გარკვეული ინტერპრეტაცია, პირველად ფიხტემ ჩამოაყალიბა ნათლად და გასაგებად: დაუბოლოებელი სუბიექტი თავის თავს მხოლოდ დაბოლოებულ სუბიექტში შეიცნობს, აბსოლუტური „მე“ — an sich მხოლოდ შემოსაზღვრულ „მე“-ში გათვითცნობიერდება და für sich-ად იქცევა. დაბოლოებული სუბიექტი შეიცნობს დაუბოლოებულს იმით, რომ დაუბოლოებელი თავის თავს დაბოლოებულში შეიცნობს. პარადოქსული აზრი, რომელიც თავის აშკარა გამოხატულებას ჰეგელის სისტემაში პოვებს, ნაწილობრივ უკვე ფიხტეს სისტემაში შეინიშნება: დაუბოლოებელი სუბიექტი, ერთი მხრივ², დაუბო-

¹ И л ь н и, Кризис идеи субъекта, стр. 20.

² ერთ მხრივ, რადგან ის ასეთია მხოლოდ თეორიულ ფილოსოფიაში და არა მთელ სისტემაში. ჰეგელთან ეს აზრი ზოგად სახეს მიიღებს: სუბიექტი მთელი სისტემის მხედვეთ არის მეცნიერება, ფილოსოფია. საკმარისია მოვიგონოთ მის გამოთქმა: „Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiss, ist die Wissenschaft“ (H e g e l, Phänomenologie des Geistes, S. 20).

ლოებელი შემეცნებაა, დაუბოლოებელი მეცნიერებაა. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ ფიხტემ თავის მთავარ შრომას, რომელიც სინამდვილის სუბიექტის თეორიას წარმოადგენს, მეცნიერების თეორია — „Wissenschaftslehre“ უწოდა. სუბიექტის თეორია მეცნიერების თეორიაა, სუბიექტი თავისი საბოლოო სახით მეცნიერებაა. ეს ის აზრია, რომელსაც ჰეგელი უფრო ნათლად გამოთქვამს: სინამდვილე, Geist არის ფილოსოფია. ეს ინტერპრეტაცია დიალექტიკურად ახსნის ორი რიგის დაპირისპირებას, რომელსაც ადგილი აქვს ფიხტეს ნააზრევში. იდეალური და რეალური რიგი სინამდვილეში ერთი და იგივეა, ისინი ერთმანეთს ფარავენ, რადგან ერთი და მეორეც სუბიექტის აქტების რიგებს წარმოადგენენ. განსხვავება მათ შორის მხოლოდ აქტის მიმართულებასა და ამდენად სუბიექტის განვითარების პერიოდებშია. მოქმედი an sich სუბიექტი თავისი თავის შესამეცნებლად (გერჯერობით მხოლოდ ეს ასპექტი არის აღებული თეორიულ „Wissenschaftslehre“-ში. ამ მომენტის გარეშე, როგორც დავინახავთ, შეუძლებელია გადასვლა პირველი დებულებიდან მეორეზე) თავის თავზე ახდენს რეფლექსიას, ე. ი. თავის თავს ობიექტად აქცევს და შეიცნობს მას, როგორც თავის თავს. ფილოსოფოსის თვალსაზრისი — ფილოსოფიური შემეცნება დიალექტიკურად განსხვავდება „მე“-საგან და უპირისპირდება მას. როგორც განსხვავებული და დაპირისპირებული, იგი არ არსებობს მასთან კავშირის გარეშე. ფილოსოფიური შემეცნება „მე“-ს დიალექტიკური განვითარების აუცილებელი მომენტია.

ფიხტეს პარადოქსული აზრი და საერთოდ მთელი გერმანული იდეალიზმის მიერ ყირაზე დაყენებული სინამდვილის¹ თეორიის ძირითადი აზრი სწორედ ის არის, რომ ადამიანი სინამდვილისა და ბუნების ის მომენტია, რომელიც დაამთავრებს ამ სინამდვილის დიალექტიკური განვითარების პროცესს: მსოფლიო სულის განვითარების უკანასკნელი ეტაპი — für sich-ად ქცევა ადამიანში ხდება. ადამიანში პოეებს მსოფლიო სული თავის თავს და თავის თავს დაუბრუნდება. ფილოსოფოსობა (Philosophieren) და ფილოსოფია უკანასკნელი ეტაპია სუბიექტის დიალექტიკურ განვითარებაში. ის დიალექტიკური პროცესის ისევე აუცილებელი მომენტია, როგორც

¹ «У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо поставить ее на ноги, чтобы вскрыть рациональное зерно под мистической оболочкой» (К. Маркс, Капитал, т I, После словие ко второму изданию).

სუბიექტის მიერ თავისი თავის გაუცხოება, რადგან თუ ეს უკანასკნელი დიალექტიკური განვითარების ანტითეზისს წარმოადგენს, პირველი არის ამ განვითარების უკანასკნელი სინთეზი.

რეალური რიგი წარმოადგენს „მე“-ს და მის მოქმედებას, აქტებს. ამ აქტებში მდგომარეობს „მე“-ს გარდაქმნა an sich-იდან für sich-ად, ე. ი. თვითშემეცნება, ე. ი. იდეალური რიგი. ფიხტეს „Wissenschaftslehre“, ფილოსოფოსის მოღვაწეობა აბსოლუტური სუბიექტის აუცილებელი აქტია, დაუბოლოებელი სუბიექტის გამომქლავნებაა და ბოლოებულ სუბიექტში.

§ 38. სისტემისა და სინამდვილის საფუძველი. ამით თითქმის გადაწყვეტილია საკითხი, თუ რას წარმოადგენს „Wissenschaftslehre“-ს საფუძველი. ეს არის სუბიექტი, „მე“—„მე“, როგორც მოქმედება და როგორც ამ მოქმედების გათვითცნობიერება. ძირითადი დებულება სისტემის ძირითადი დებულებაა, იგი „Wissenschaftslehre“-ს პრინციპს გამოთქვამს. ძირითადი დებულება აბსოლუტურად დამოუკიდებელია. მთელი სისტემა მასში იგულისხმება. ის წარმოადგენს გონების მთელ ტოტალობას. კრონერი ასე სვამს საკითხს: „არ არის ნათელი ვინ მოაზრებს პირველ ძირითად დებულებას, ვინ ასრულებს თავისი თავის დადგენის აბსოლუტურ აქტს... აბსოლუტური „მე“ დაადგენს თავის თავს, მაგრამ ვინ დაადგენს „მე“-ს მიერ თავისი თავის დადგენის აქტს? დაბოლოებული „მე“? ფილოსოფოსი? მაგრამ იანა ეს შესაძლებელია, თუ დაბოლოებული „მე“ თვით დაუბოლოებელი არ არის? თავისი თავის დადგენის ამ აქტში განა „მე“ დაუბოლოებელი არ უნდა იყოს?“¹ კრონერის აზრით, პირველი ძირითადი დებულების მოაზრება და „მე“-ს მოქმედება ორი განსხვავებული საქმეა: პირველი ფილოსოფოსის მოქმედებაა, ხოლო მეორე — აბსოლუტური სუბიექტისა. პირველი არის რეფლექსია მოქმედებაზე, ხოლო უკანასკნელი — რეფლექსიის, ცნობიერების გარეშე მდგომი, წმინდა აქტი, აქტი, რომელიც აზრამდე არსებობდა.² იდეალისტური დიალექტიკის საზრისი დაკარგული და გაუგებარია საკითხის ასეთი დასმითა და გადაკრით.

„დააკვირდი შენს თავს, — ასე იწყება ფიხტეს „Wissenschaftslehre“-ს პირველი შესავალი, — საუბარი გეხება მხოლოდ შენ და არა იმას, რაც შენს გარეშეა.“³ ეს არის პირველი მოთხოვნა, რომელსაც ფილოსოფია ფილოსოფიის შემსწავლელს წამოუყენებს. მოთხოვნა მდგომარეობს თავისი თავის მოაზრებასა და „მე“-ს დადგენაში. ეს აზრი იმდენად ნათლად აქვს ფიხტეს გამოთქმული, რომ არც ერთი

¹ Kroner, Von Kant bis Hegel, I, S. 427—428.

² იქვე.

³ Fichte, Wissenschaftslehre, Erste Einleitung, Werke, Bd. III-

მკვლევარი ამ ადგილის განსხვავებულ ინტერპრეტაციას არ გვაძლევს. კრონენბერგი ასე ახასიათებს საქმის ვითარებას: ლოგიკური ფიქსაცია და ზოგად დებულებაში გამოთქმა შეიძლება მხოლოდ ფაქტისა. რაც შეეხება მოქმედებას, მას მე ან შევასრულებ, ანდა შესასრულებელ მოთხოვნად წამოვაცენებ. ფიხტეს ფილოსოფია დებულებით კი არ იწყება, არამედ ბრძანებით, მოთხოვნით, იმპერატივით. არა ფორმულით „ეს არის ასე“. არამედ „გააკეთე ეს“. „Sei“, „Sei Ich“, „Sei reine Subjektivität“. თავის მსჯელობას კრონენბერგი ამოაგრებს გოეთეს ცნობილი სიტყვებით — „დასაბამითგან იყო საქმე“:

„Mir hilft der Geist, auf einmal weiss ich Rat,
Und schreib getrust: in Anfang war die Tat“¹.

ფიხტეს მოთხოვნას მხოლოდ ერთი აზრი აქვს: შემმეცნებელი სუბიექტის ამაღლება წმინდა „მე“-მდე, დაუბოლოებელი სუბიექტის თვალსაზრისამდე. დაბოლოებული სუბიექტი თავის სიღრმეში დაუბოლოებელია. დაბოლოებული სუბიექტი ინტელექტუალურ ინტუიციის განპყრეტს თავის ნამდვილ არსებას. ინტელექტუალური ინტუიციის არის ყოველგვარი ფილოსოფიის ერთადერთი მყარი საფუძველი (Standpunkt)². რეფლექსია და აბსტრაქცია, რომელზედაც ფიხტე ხშირად ლაპარაკობს, აქ ინტელექტუალურ ინტუიციას უთმობს თავის უფლებებს. ინტუიციის განპყრეტილი „მე“, დაბოლოებული სუბიექტის საფუძველი არის ფიხტეს მიერ წამოყენებული მოთხოვნის მიზანი. ამ „მე“-საგან უნდა ამოვიდოდეთ ფილოსოფიურ შემეცნებაში. „ჩემს აზროვნებაში მე წმინდა „მე“-დან უნდა ამოვიდეთ და ის აბსოლუტურად თვითმოქმედად უნდა მოვიაზრო“³. „Wissenschaftslehre“-ს პირველი გვერდებიდანვე ცდილობს ფიხტე მკითხველი აბსოლუტური, დაუბოლოებელი „მე“-ს თვალსაზრისზე დააყენოს. აქედან ნათელია, როგორ უნდა გადაწყდეს კრონერის მიერ დასმული საკითხი და რაში მდგომარეობს მისი შეცდომა. „მე“ დაადგენს თავის თავს. მაგრამ ვინ დაადგენს „მე“-ს მიერ თავისი თავის დადგენას? („Aber wer setzt dieses Sichsetzen des Ich?“). იგივე „მე“, რომელიც დაბოლოებულ სუბიექტში მოქმედებს. ორივე მოქმედება არის „მე“-ს მოქმედება და არა, როგორც კრონერი ამბობს, ერთი აბსოლუტური სუბიექტისა, ხოლო მეორე — ფილოსოფოსისა, წინააღმდეგ შემთხვევაში დაბოლოებული სუბიექტიც დაუბოლოებელი უნდა იყოსო. დიახ, სწორედ ამაშია ფიხტესა და მთელი იდეალისტუ-

¹ Kronenberg, Geschichte des deutschen Idealismus, II, S. 188.

² Fichte, Werke, Bd. III, S. 50.

³ იქვე, გვ. 51.

რი დიალექტიკის შინაარსი: დაუბოლოებელი სუბიექტი თავის თავს დააბოლოებს, ხოლო დაბოლოებულში დაუბოლოებელი სუბიექტი მოქმედებს. „მე“ დაადგენს თავის თავს: ის არის an sich. „მე“ შეიცნობს თავისი თავის დადგენას: ის არის für sich. სწორედ ამ მომენტს განპყრობს შემმეცნებელი სუბიექტი და მას ლოგიკურ ფორმაში დებულების სახით ჩამოაყალიბებს.

პირველი ძირითადი დებულება უნდა იყოს თვითმოქმედება, სუბიექტის სპონტანობის აქტი და ამავე დროს ძირითადი დებულება. კრონერი ერთშია მართალი: აქ ორი მოქმედებაა. მაგრამ ორივე სუბიექტის მოქმედებაა, ჯერ — შეუცნობელი და შემდეგ — შეცნობილი. აბსოლუტური სუბიექტი არა მარტო უპირისპირდება შემმეცნებელ სუბიექტს, არამედ შემმეცნებელში აბსოლუტური სუბიექტი მოქმედებს, რადგან სუბიექტის მოქმედება შემმეცნებითი მოქმედებაც არის. „მე“ არა მხოლოდ an sich-ია, არამედ für sich-იც: „მე“ არის მოქმედება და ამ მოქმედების გათვითცნობიერებაც ერთსა და იმავე დროს.

მეცნიერების თეორია და სუბიექტ-სინამდვილის თეორია ერთი და იგივეა. მათი მეთოდიც ერთი და იგივე უნდა იყოს, სახელდობრ, დიალექტიკური. მათი ამოსავალი წერტილიც იგივეობრივია: სუბიექტის თავისუფალი მოქმედება და პირველი ძირითადი დებულება, როგორც ამ მოქმედების გათვითცნობიერება. პირველად აქ იჩენს თავს ნათლად გერმანული იდეალიზმის სისტემების ამოსავალი წერტილის დიალექტიკურობა. სინამდვილის პრინციპი არის აზროვნებისა და მეთოდის პრინციპი. თუ გამოვიყენებთ ტერმინებს — იდეალური და რეალური რიგი, მაშინ გვექნება: რეალური და იდეალური რიგის პრინციპი ერთი და იგივეა. არა მარტო სინამდვილეა დიალექტიკური, არამედ ფილოსოფიაც, რადგან ფილოსოფია არის სინამდვილე, ან სინამდვილე თავის უმაღლეს ფორმაში არის ფილოსოფია: „So soll das Prinzip auch Anfang und das, was das Primus für das Denken ist, auch das Erste im Gange des Denkens sein“¹.

სისტემისა და ამ სისტემის დალაგების მეთოდი ერთი და იგივეა. სინამდვილის პრინციპი — „მე“ და მის მიერ თავისი თავის დადგენა არის ამავე დროს სისტემის დასაწყისი პირველი ძირითადი დებულების სახით.

¹ Hegel, Wissenschaft der Logik, I, S. 52.

ამ განყენებული მსჯელობიდან გადავდივართ ფიხტეს სისტემაზე. მის ძირითად დებულებებზე. კონკრეტულად აქ დამტკიცდება ზემოთ მოყვანილი აზრები. ფიხტეს სისტემის დიალექტიკური მეთოდით აქ მიიღებს თავის კონკრეტულ სახეს.

II. ძირითადი დებულებების დიალექტიკა

§ 39. პირველი დებულება. თეზისი. გერმანულ იდეალიზმს ჩვენ თავისუფალი სუბიექტის ფილოსოფია ვუწოდეთ. ეს ძირითადი მომენტი ფიხტეს სისტემის დასაწყისშივე იჩენს თავს: თავისუფალი სუბიექტი დაადგენს თავის თავს. „მე ვარ“, „მე ვარ მე“, „მე დაადგენს თავის თავს“, „ის, რომლის არსი (არსება) მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ ის დაადგენს თავის თავს, როგორც არსებულს, არის „მე“, არის აბსოლუტური სუბიექტი. რამდენადაც ის თავის თავს დაადგენს, ის არის; და რამდენადაც ის არის, ის თავის თავს დაადგენს“¹. ამგვარად „მე“ არის „მე“-სთვის უსათუოდ, აუცილებლად. „მე“ არის სუბიექტი, რომლის შინაარსი ჭეղჩეღობით მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ ის თავის თავს, როგორც „მე“-ს, დაადგენს. მაგრამ „მე“-ს დადგენა „მე“-ს მიერ არის ობიექტის დადგენა „მე“-ს მიერ. „მე“ — სუბიექტი არის ობიექტის დამდგენი, ხოლო ობიექტი არის ისევ „მე“, რომელიც თავის თავს დაადგენს. აქ, მართალია, ფიხტე აბსტრაქციასა და რეფლექსიაზე ლაპარაკობს,² მაგრამ მთავარი აზრი ინტელექტუალურ ინტუიციამია.³

ფილოსოფიის ძირითადი დებულება არ საჭიროებს დასაბუთებას. ეს შეუძლებელიც იქნებოდა. ამიტომ ძირითადი დებულება უსაფუძვლოა (Grundlos). დასაბუთების მაგიერ მას პოვნა, გამოქვდავენება სჭირდება. „Wissenschaftslehre“-ს მთელი პირველი პარაგრაფი მის გამომქვადენებასა და დახასიათებას წარმოადგენს. გამომქვადენების მეთოდი ასეთია: „დავადგენთ ემპირიული ცნობიერების რაიმე ფაქტს და თანდათანობით მოვახდენთ აბსტრაქციას მის ემპირიულ გარკვეულობათაგან; ამ პროცესს გვაგარძელებთ მანამ, სანამ არ დარჩება ის, რისგანაც... შეუძლებელია აბსტრაქცია“⁴.

ძირითადი დებულება არის ყველასათვის მისაღები. იგი ცხადია ყოველგვარი დამტკიცების გარეშე. მასში გამოთქმული აზრი ცნობიერების ფაქტს წარმოადგენს და ნიშნავს არა A-ს დადგენას, არამედ A-ს A-სთან იგივეობის დადგენას. არა A არის ან არ არის A, არამედ

¹ Fichte, Wissenschaftslehre, Werke, Bd. I. S. 284—290.

² იქვე, გვ. 285.

³ იქვე, გვ. 291.

⁴ იქვე, გვ. 286.

თუ A არის, მაშინ არის A. გამოთქმულია მხოლოდ აუცილებელი კავშირი „თუ“სა და „მაშინ“-ს შორის¹.

ამ აუცილებელ კავშირს ფიხტე x ნიშნით აღნიშნავს. თუ A ემპირიულ ცნობიერებას ეკუთვნის და აუცილებლობის მომენტს მოკლებულია, იგივე არ ითქმის აუცილებელ კავშირ x-ზე; x-ი ყოველ შემთხვევაში „მე“-შია და „მე“-ს მიერ არის დასმული. რადგან დებულებაში A არის A, მსჯელობს „მე“ და მსჯელობს x-ის, ე. ი. კანონის მიხედვით, ცხადია, x-ი „მე“-შია დადგენილი. მაგრამ x ნიშნავს: „მე ვარ მე“, რადგან ამ დებულების გარეშე არ იქნებოდა არც x და ამიტომ არ ექნებოდა ძალა დებულებას A არის A. ამიტომ „მე ვარ მე“, „მე არის მე“ ან „მე ვარ“ არის საფუძველი დებულებისა A არის A. „მე“ დაადგენს A-ს თავისი თავის დადგენით. A არის A, რადგან A თვითდამდგენი „მე“-ს დადგენის შედეგია.

ცნობიერების ფაქტში მოცემულის საფუძველი არის, მაშასადამე, არა ფაქტი, არამედ მოქმედება. „მე“ დაადგენს თავის თავს: „მე“ არის ცარიელი მოქმედება, აქტი. ის არსებობს თავისი თავის დადგენით და დადგენილია თავისი არსებობით². მისი მოქმედება მისი არსებობაა, მისი არსებობა — მისი მოქმედება. როგორც მოქმედება, ის სუბიექტია, ხოლო როგორც არსებობა — ობიექტი. „მე“ სუბიექტისა და ობიექტის იდენტობაა, ის სუბიექტ-ობიექტია³. „მე“ მოქმედებაა. და ამდენად ის „სუბიექტია“. მან იცის თავისი თავი, როგორც მოქმედება, და ამდენად ის „ობიექტია“. „მე“, როგორც სუბიექტ-ობიექტი, როგორც წმინდა მოქმედება, არსაიდან არ გამოიყვანება. მისი არც ცნებებით გამოხატვა შეიძლება. „მე“, როგორც მოქმედება, მხოლოდ ინტუიციამი შეიძლება იყოს მოცემული.

მაშასადამე, „უპირველეს ყოვლისა „მე“ დაადგენს თავის საკუთარ არსებობას“. ეს დებულება არის სისტემობის, მონიზმის, იდეალიზმისა და ამასთანავე იდეალისტური დიალექტიკის საფუძველი ფიხტეს ფილოსოფიაში. ვინც მოხსნის დებულებას „მე ვარ“, ის იდეალიზმსაც გადალახავს და უსათუოდ სპინოზიზმის (ფიხტეს ტერმინოლოგიით სპინოზიზმი მატერიალიზმს ნიშნავს) თვალსაზრისზე დადგება. „მე“-ს საზღვარი გარდუვალია ფიხტეს გაგებით. ამ საზღვარს აღიარებს კრიტიკული ფილოსოფია, ამ საზღვარს უარყოფს სპინოზიზმი (ეს ორა სისტემაა მხოლოდ კონსეკვენტური).

ამ პუნქტში მოხდა კანტის ფილოსოფიის შემდეგი განვითარება: ფიხტემ კანტის სისტემის ინტერპრეტაციას, რომლის მიხედვით ნივთი

¹ Fichte, Wissenschaftslehre, Werke, Bd. I, S. 287.

² იქვე, გვ. 291.

³ იქვე, გვ. 45.

არის თავისთავად (Das Ding ist an sich), სინამდვილეში შებრუნებულ დებულება დაუპირისპირა: ის, რაც თავისთავად არის, არ არის ნივთი (Das an sich ist nicht das Ding), ის აბსოლუტური სუბიექტია.¹

აბსოლუტური სუბიექტი არის. ის, რაც არის, ფიხტეს თვალსაზრისით, სუბიექტის მოქმედების შედეგია. აქედან ცხადია ის დასკვნა, რომელსაც ფიხტე გააკეთებს: სუბიექტი არის თავისი მოქმედების შედეგი. მაგრამ ჯერჯერობით „სუბიექტი“ არის მხოლოდ მოქმედება, მისი შედეგი ჯერჯერობით მხოლოდ მისი მოქმედებაა. „მე“ კმნის თავის თავს და მისი არსებობა არის შემოქმედების პროცესი. „მე“-ს, როგორც ასეთს, ვერ დავახასიათებთ. დახასიათება პრედიკაციას გულისხმობს, ხოლო პრედიკაცია „მე“-ს განსაზღვრავს, მისი შემოფარგვლაა. აბსოლუტური „მე“ კი ჯერ მხოლოდ აბსოლუტურია. მის გარეშე არაფერია, რაც მას შემოფარგლავს, რაც მას შეზღუდავს. მისი მოქმედება, — და „მე“ ხომ მხოლოდ მოქმედებაა, — არ არის ობიექტისადმი მიმართული. აბსოლუტური სუბიექტი უობიექტოა. მისი ობიექტი თვითონ „მე“ არის, მისგან გამომდინარე მოქმედება მასვე უბრუნდება. ამაში მდგომარეობს ის ძნელად გასაგები აზრი, რომელსაც შემდეგ ჰეგელი გაარკვევს „Fürsichsein“-ში და რომელიც უკვე აქ ნათლად ჩანს: „მე“-დან გამოსული მოქმედება თავისი თავისკენ არის მიმართული, თავის თავს უბრუნდება. „მე“, რომელზედაც „Wissenschaftslehre“-ს დასაწყისშია ლაპარაკი, დაუბოლოებელი „მე“-ა, აბსოლუტური სუბიექტია და ამიტომ ჯერჯერობით არ არის სუბიექტი. სუბიექტი მხოლოდ მაშინ გვაქვს, როდესაც ის ობიექტს უპირისპირდება. რასაკვირველია, ონტოლოგიურად, ფიხტეს აზრით, „სუბიექტი“ წინ უსწრებს ობიექტს, კმნის მას. ამიტომ გასაგებია, რომ არ არსებობს ობიექტი სუბიექტის გარეშე. მაგრამ არც სუბიექტი არსებობს ობიექტის გარეშე, რადგან სუბიექტის ცნებაში უკვე ივარაუდება მისი ობიექტისადმი დაპირისპირება. ფიხტეს განცხადება, რომ აბსოლუტური „მე“ არის სუბიექტ-ობიექტი, იმას ნიშნავს, რომ აბსოლუტურ „მე“-ში ჯერ არც ერთია და არც მეორე: აბსოლუტური „მე“ თავის თავში და თავისთვის სუბიექტიც არის და ობიექტიც, რადგან ის დაუბოლოებელია და მისი მოქმედება, მისგან გამომდინარე და მასზე მიმართული, მასში დაბრუნებული, დაუბოლოებელი მოქმედებაა. თავისი თავის გარეშე მას არა აქვს ობიექტი, რომელსაც ის დაუპირისპირდება, და თუ აბსოლუ-

¹ ეს აზრი გამოთქვა კონმა თავის ლექციებში 1924 წ. იგივე გაიმეორა „დიდ-ლექტივის თეორიის“ შესავალში (იხ. C o h n, Die Theorie Dialektik, Einführen-der Teil).

ტური „მე“ ვერ დაუპირისპირდება რაიმეს, გარდა თავისი თავისა, ის არ ყოფილა სუბიექტი. აბსოლუტური სუბიექტი არ არის სუბიექტი, ის აბსოლუტური „მე“-ა. უფრო ზუსტად: ის სუბიექტის ფორმაა, მეობაა (Ichheit).

ფიხტეს მთელი სისტემა და მასთან აუცილებლობით დაკავშირებული დიალექტიკური მეთოდი implicite მოცემულია ზემოთ მოყვანილ მსჯელობაში. საფუძველი, რომელიც განსაზღვრავს ფიხტეს სისტემის შინაარსსა და მეთოდს, ჩამოყალიბებულია. საკმარისია მხოლოდ ლოგიკური აზროვნება, რომ კონსეკვენტურად იქნეს გატარებული დიალექტიკური მეთოდის პრინციპი.

მთელი სინამდვილე უნდა გამომდინარეობდეს აბსოლუტური „მე“-დან, შესაბამისად მთელი მეცნიერება — ერთი დებულებიდან. აბსოლუტური „მე“-ს გარეშე არაფერი არსებობს. აბსოლუტური „მე“ შექმნის ყველაფერს თავისი თავიდან, თავისი სიღრმიდან ამოატივტივებს მთელ სინამდვილეს. როგორ, — ისმის კითხვა, — თუ მის გარეშე არაფერია, თუ არ არსებობს არც ობიექტი და ამიტომ არც თვითონ არის ჯერ სუბიექტი? იმით, რომ ის მხოლოდ წმინდა მოქმედებაა, მოქმედების ტოტალობაა, მისი მოქმედების გარეშე არ არის არაფერი. მაშასადამე, მისი მოქმედება არის მხოლოდ ობიექტი, თუკი ასეთი რამ უნდა არსებობდეს. ობიექტი უნდა არსებობდეს, თუკი სინამდვილე არსებობს. ამ უკანასკნელის დედუქცია არის Wissenschaftslehre-ს მიზანი. „მე“-ს მოქმედება უპირისპირდება თავის საკუთარ მოქმედებას, როგორც ობიექტს. ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ. „მ ე“- შ ი ო რ გ ვ ა რ ი მ ო ქ მ ე დ ე ბ ა ა. დაუბოლოებელი „მე“-ს დაუბოლოებელი მოქმედება, განუსაზღვრელობა და თავისუფლება, როგორც „მე“-ს შინაგანი არსება, და ამ დაუბოლოებელი მოქმედების ის ასპექტი, რომელიც მოქმედების მდინარეებაში მოქმედებას ობიექტად გახდის, ე. ი. თვითონ მოქმედების ეს ასპექტი სუბიექტად იქცევა, ის, რაც სუბიექტ-ობიექტია, სუბიექტად და ობიექტად იქცევა. დაუბოლოებელ „მე“-ს თავისი თავი თავის თავთან დაპირისპირებულად ევლინება და მას დაბოლოებულად აქცევს.

მაგრამ დაუბოლოებელი „მე“-ს მოქმედება, თავისი თავისადმი მიმართული, თავის თავს უბრუნდება, ე. ი. ობიექტი, მისი ობიექტი მას-შია, ის თვითონ არის ობიექტი. დაუბოლოებელი „მე“, თავისსავე მოქმედებასთან დაპირისპირებული, ე. ი. დაბოლოებულად ქცეული „მე“ (ობიექტით განსაზღვრული „მე“) ობიექტში, ე. ი. თავისსავე მოქმედებაში თავის საკუთარ მოქმედებას იცნობს, თავის ფავეს შეიცნობს. „მე“ თავის თავს უბრუნდება და თავის დაუბოლოებლობას აღადგენს.

სპექულაციური ფილოსოფია, რომლის ჩანასახი ჩვენ ჯერ კიდევ კანტის სისტემაში აღმოვაჩინეთ, იდეალისტური დიალექტიკის ძარღვ

ვია: ობიექტი სუბიექტისათვის უცხოა, საწინააღმდეგო და დაპირისპირებულია. სუბიექტი შეიცნობს უცხოში თავის თავს, შეიცნობს, რომ ის, რაც მას ობიექტად ევლინებოდა, სინამდვილეში სუბიექტია. თეზისი: დაუბოლოებელი „მე“ — მეობის ფორმა; ანტითეზისი: სუბიექტი თავის თავს განსაზღვრავს, დააბოლოებს მას მისთვის ობიექტის დაპირისპირებით; სინთეზი: ობიექტში თავის თავს შეიცნობს და დაბოლოებულში დაუბოლოებელს აღმოაჩენს და აღადგენს: იდეალური „მე“ ან „მე“ იდეაში.¹

§ 40. იდეალისტური დიალექტიკა და ტელეოლოგიზმი. ფიხტეს დიალექტიკური მეთოდის მოკლე დახასიათებისას, რომელიც ზემოთ არის მოცემული, ჩვენ ვინმარეთ შემდეგი გამოთქმა: ობიექტი არის მხოლოდ „მე“-ს მოქმედება, თუკი ეს ობიექტი უნდა არსებობდეს. ფიხტეს აზრთა მსვლელობა ასეთია: სინამდვილე არის, მაგრამ არის მხოლოდ „მე“ და მისი მოქმედება. „მე“-ს მოქმედებიდან უნდა აიხსნას მთელი სინამდვილე, ობიექტთა არსებობა. რადგან სინამდვილე უნდა იყოს, მაგრამ არის „მე“ და სხვა არაფერი, ცხადია, რომ „მე“-მ თავისი თავი ობიექტად უნდა გარდაქმნას ან თავის თავში ობიექტი აღმოაჩინოს. რომ ობიექტთა სამყაროს შექმნა „მე“-დან ტელეოლოგიურ პრინციპზეა აგებული, ეს გასაგებია მთელი „Wissenschaftslehre“-ს კონტექსტში. სუბიექტი იმიტომ ქმნის ობიექტს, „მე“ — „არამე“-ს, რომ „მე“, — ეს მეცნიერებისა და ფილოსოფიის სავესება, — თავის სიღრმეში პრაქტიკულია და „არამე“-ს შექმნით თავისი პრაქტიკული მოღვაწეობისათვის არეს იჩენს. ტელეოლოგიის პრინციპი აქ ნათელია: გარკვეული მიზნის განსაზღვრელებლად, სახელდობრ, სამოქმედო არის შესაქმნელად „მე“ ქმნის „არამე“-ს, სუბიექტი — ობიექტს. მაგრამ ტელეოლოგიური პრინციპი ნათელია თითქოს მხოლოდ მთელი (gesammte) Wissenschaftslehre“-ს გასწვრივ. ტელეოლოგიის პრინციპმა, რომელსაც ასეთი მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ფიხტეს სისტემაში, შეუძლებელია თავი არ იჩინოს თეორიულ ფილოსო-

¹ ფიხტეს ნააზრევის „რეალისტური“ ინტერპრეტაციისას ლანცი, მიუხედავად იმისა, რომ იგი მისივე განცხადებით ჰეგელის ფენომენოლოგიის დიდ გავლენას განიცდის, თითქმის უყურადღებოდ ტოვებს დიალექტიკურსა და სპეკულაციურ მომენტებს ფიხტეს სისტემაში (იხ. L a n z, Wahrheitsbegriff und der transzend. Idealismus, Бытие и знание в философии Фихте, Вопросы философии и психологии, 1914, кн. 122). ეს ნაკლო ნაწილობრივ აიხსნება იმით, რომ ლანცი ძირითადად ფიხტეს მეორე პერიოდის ნაშრომებს ეყრდნობა, თუმცა უნდა ითქვას, რომ დიალექტიკური და სპეკულაციური მომენტები ფიხტეს შემოქმედებაში ყოველთვის ძირითადი იყო, ხოლო სხვაობა მის ორ პერიოდს შორის არც ისე დიდია, როგორც წინათ ეგონათ. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ბოლო დროს გამოქვეყნებული ნარკვევები ვიშესლავცევისა, ილინისა, ნაწილობრივ ლასკისა.

ფიასა და კიდევ უფრო მეტად „Wissenschaftslehre“-ს საფუძვლებში, ე. ი. ძირითად დებულებებში.

ყოველგვარი ზნეობრივი მოღვაწეობის, ე. ი. პრაქტიკული Wissenschaftslehre“-ს გარეშე საერთო Wissenschaftslehre“-სა და მის საფუძვლებს მიზნად აქვს სინამდვილის დედუქცია აბსოლუტური „მე“-დან. დედუქცია რომ არა, აბსოლუტური სუბიექტი დარჩებოდა მარტო სუბიექტობის, „მეობის“ ფორმით, რადგან ობიექტთან დაპირისპირების გარეშე იგი ვერასოდეს ვერ გახდებოდა ნამდვილი სუბიექტი. არც სინამდვილე და არც სისტემა იქნებოდა დედუცირებული. მაშასადამე, სისტემისა და სინამდვილის დედუქციის მიზნით აბსოლუტური სუბიექტი დაადგენს „არამე“-ს, ობიექტს, რომლის დასადგენად მას არავითარი — არც ლოგიკური (სისტემაში) და არც ონტოლოგიური (სინამდვილეში) საფუძველი არა აქვს.

თუ პირველი ძირითადი დებულება, სახელდობრ, „მე“-ს მიერ თავის თავის დადგენა უსაფუძვლოა იმ მოსაზრებით, რომ მას საფუძველი არ სჭირდება თავისი მოქმედების დასამტკიცებლად, რომ იგი ცხადია თავისთავად (ტელეოლოგიზმის მომენტი აქაც შეიძლება აღმოვაჩინოთ), მეორე დებულებაც უსაფუძვლოა, რამდენადაც მას მართლაც აკლია ლოგიკური საფუძველი. მისი გამართლება ხდება მომავალში, სისტემასა და სინამდვილეში, რომლის განხორციელების მიზნით არის იგი დედუცირებული.

ტელეოლოგიზმის მეორე ასპექტი ამავე მომენტში იჩენს თავს სუბიექტის ცნებაში. სინამდვილეში ეს იგივეა, რაც უკვე იყო ნათქვამი. აბსოლუტური „მე“ არ არის სუბიექტი, ის მხოლოდ „მეობის“ განუსაზღვრელი ფორმაა. ის უნდა იქცეს სუბიექტად, წინააღმდეგ შემთხვევაში სისტემას შინაარსი არ ექნება, მსოფლიო პროცესი მყარ „მეობის“ ფორმაში ამოიწურება. იმისათვის, რომ აბსოლუტური „მე“ სუბიექტად იქცეს, მან უნდა შემოფარგლოს თავისი თავი, ე. ი. ობიექტი შექმნას, მან თავისი მოქმედება თავისივე მოქმედებისაკენ უნდა მიმართოს.

ტელეოლოგიური პრინციპი დამახასიათებელია არა მარტო ფიხტეს ფილოსოფიისათვის, არამედ მთელი გერმანული იდეალიზმისათვის. ტელეოლოგიზმი იდეალისტური დიალექტიკის აუცილებელი მომენტია. ისმის კითხვა: რისთვის ქმნის აბსოლუტური სუბიექტი სინამდვილეს, რისთვის „წვალობს“ და „იტანჯება“ (ჰეგელის გამოთქმები: აღსანიშნავია, რომ აბსოლუტური სუბიექტის მოქმედება ჰეგელში გოლგოთაზე ასვლის ასოციაციას იწვევდა). რატომ ტოვებს „მე“ თავის თავს, რატომ გადის თავისი თავიდან, რატომ გააუცხოებს თავის თავს? აბსოლუტურ „მე“-ს ერთი მიზანი აქვს. თავისი თავის შ ე ც ნ ო

ბა, თავისი თავის შექმნა, für sich-ად გახდომა. ამ მიზნისათვის შრომობს ის მთელი თავისი სერიოზულობით („Ernst“).

ეს მომენტები, რომლებიც ჰეგელის სისტემაში საბოლოოდ გამოკვეთილსა და ჩამოყალიბებულ სახეს მიიღებენ, უკვე ფიხტეს მსოფლმხედველობაში დიდ როლს ასრულებენ. ტელეოლოგიური პრინციპის გარეშე არ არსებობს იდეალისტური დიალექტიკა. ტელეოლოგიური პრინციპის გარეშე გაუგებარია, რატომ უნდა დაადგინოს აბსოლუტურმა „მე“-მ რაღაც „არამე“, რატომ უნდა გახდეს პასიური (leidend) აბსოლუტური „მე“, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ მოქმედება, მოქმედების სავსეობა, ტოტალობაა.

§ 41. მეორე ძირითადი დებულება. ანტითეზისი. ცხადია, რომ „არამე“-ს დედუქციაც უსაფუძვლოა.¹ სინამდვილეში პირველი დებულების მსგავსად აქ არავითარ დედუქციაზე არ შეიძლება ლაპარაკი. აქაც, როგორც პირველ „უსათუოდ აუცილებელ“ დებულებაში, ჩვენ გამოვდივართ ემპირიული ცნობიერების ფაქტიდან, მოვახდენთ აბსტრაქციას იმისაგან, რაც ფაქტის აუცილებელ მომენტს არ წარმოადგენს და ა. შ., როგორც პირველ შემთხვევაში.² ასეთ ფაქტად ფიხტე ასახელებს დებულებას: A არ არის არა-A.³ ეს დებულება ყველასათვის ცხადია და არც არავინ მოითხოვს მის დამტკიცებას, რადგან ეს შეუძლებელია. A-ს შინაარსი არავითარ აუცილებლობას არ შეიცავს. აქ აუცილებელია მხოლოდ A-სა და არა-A-ს დაპირისპირების „კავშირი“, ურთიერთობა (Zusammenhang). დაპირისპირების (Entgensetzung) ფორმა, აი რა არის აქ აუცილებელი. დაპირისპირების ფორმა სრულიად დამოუკიდებელია დასმის ან დადგენის ფორმისაგან (Setzen und Entgegensetzen)⁴. ამიტომ ფორმის მხრივ დებულება — არა-A არ არის A დამოკიდებულია და უსათუოდ აუცილებელი, მაგრამ მასში არა-A — A-სთან დაპირისპირებული არის დადგენილი. არა-A-ს დადგენას კი წინ უნდა უსწრებდეს A-ს დადგენა. შინაარსის მხრივ ეს დებულება გაპირობებულია პირველი დებულებით, რადგან რომელიმე შინაარსისადმი დაპირისპირება შეიძლება იმ შინაარსის დადგენით, რომელსაც მეორე უპირისპირდება⁵. მაგრამ: პირველად დადგენილია მხოლოდ „მე“ და სხვა არაფერი. „მე“ უსათუოდ არის დად-

¹ Fichte, Werke, Bd. I, S. 295.

² იქვე, გვ. 295 — 296.

³ იქვე.

⁴ იქვე, გვ. 297.

⁵ იქვე, გვ. 297—298.

გენილი (§ 1). ამიტომ შეიძლება მხოლოდ „მე“-სადმი უსათუოდ დაპირისპირება, მაგრამ „მე“-სადმი დაპირისპირებული არის „არამე“¹. ამრიგად, ცხადია, მეორე ძირითადი, ფორმის მხრივ განუსაზღვრელი დებულება: „მე“ დაადგენს „არამე“-ს, ან „მე“-ს უპირისპირდება „არამე“ (Sogewiss wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich). „მე“ დაადგენს „არამე“-ს და ამით ის ობიექტს დაადგენს. ობიექტის დადგენით „მეობის“ განუსაზღვრელი ფორმა სუბიექტის სახეს იღებს: სუბიექტი დაბოლოებულია, მაშინ როცა აბსოლუტური „მე“ დაუბოლოებელი იყო. „არამე“ განსაზღვრავს „მე“-ს, შემოფარგლავს მას. მაგრამ „მე“ დაადგენს „არამე“-ს „მე“-ში და არა მის გარეშე. „არამე“ არის „მე“-საგან დამოუკიდებელი ნივთი თავისთავად. როგორც ვნახავთ ქვემოთ, „არამე“ არის მხოლოდ „მე“-ს მოქმედების სახე. ამიერიდან „მე“-ს მოქმედება მიმართულია არა უშუალოდ თავისი თავისადმი, არამედ „მე“-სთან დაპირისპირებული „არამე“-სადმი². მოქმედება, რომელიც უშუალოდ თავისი თავისადმი მიმართული, არის წმინდა მოქმედება. მოქმედება, რომელიც „არამე“-სადმი მიმართული, არის ობიექტური მოქმედება. ამდენად აქ „მე“-ს მოქმედება არის ობიექტური მოქმედება³. აბსოლუტური „მე“ „არამე“-ს დადგენით სუბიექტად იქცევა, დაუბოლოებელი სუბიექტი დაბოლოებული სუბიექტის სახეს იღებს. დიალექტიკური პროცესი იწყება იმის შემდეგ, რაც აბსოლუტურ „მე“-ში აღმოჩნდება სუბიექტი და ობიექტი, რომლებიც თუმცა ერთი და იგივე არიან, მაგრამ ერთმანეთისაგან მაინც განსხვავდებიან. „მე“ თავის თავში თავისი თავისაგან განსხვავებულს აღმოაჩენს. ყოველ შემთხვევაში უნდა აღმოაჩინოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში დიალექტიკური პროცესი ვერ დაიწყება. მაგრამ ეს განსხვავებული „მე“-ში საბოლოოდ იავე „მე“-ს უნდა წარმოადგენდეს, წინააღმდეგ შემთხვევაში დიალექტიკური სინთეზი ვერ მოხერხდება. ამაშია იდეალისტური დიალექტიკის მთელი აზრი. „არამე“ აბსოლუტურ „მე“-ს არ უპირისპირდება. აბსოლუტური „მე“ განუსაზღვრელია, დაუბოლოებელია. როდესაც აბსოლუტური „მე“ თავის თავში თავისი თავისაგან განსხვავებულს აღმოაჩენს, „არამე“-ს დაადგენს, აბსოლუტური „მე“ აღარ არის აბსოლუტური და დაუბოლოებელი: ის დაბოლოებულია და მაშინ არის დაუბოლოებლობის მხოლოდ მომერტი. ერთმანეთს უპირისპირდება დაბოლოებული „მე“ და „არამე“ — სუ-

¹ Wissenschaftslehre, Bd. I, S 297—298.

² იქვე, გვ. 298 — 299.

³ იქვე, Drit. Teil, § 5. S. 449.

ბიექტი და ობიექტი. „მე“ ხომ მაშინ არის დაბოლოებული, როდესაც მისი მოქმედება ობიექტურია¹.

„მე“ დაადგენს თავის თავს და „მე“ თავის თავში „მე“-ს უპირისპირებს „არამე“-ს. ამ ორ დებულებაში „მე“ არ არის ერთი და იგივე. პირველი აბსოლუტური „მე“-ა, ხოლო მეორე დაბოლოებულია, სუბიექტია. სუბიექტი და ობიექტი, „მე“ და „არამე“ აბსოლუტური „მე“-საგან განსხვავებული არიან. არ უნდა ვიფიქროთ, რომ თითქოს აბსოლუტური სუბიექტი, სუბიექტ-ობიექტი, ფიხტეს თქმით, სუბიექტად და ობიექტად დაიშალა და ამიტომ სუბიექტისა და ობიექტის ჩამი ისევ აბსოლუტური სუბიექტი იქნება. არა, აბსოლუტური სუბიექტი თავისი დაუბოლოებლობის შემოფარგვლით მთელი პროცესის განზე რჩება და მხოლოდ იდეაში ადადგენს თავის თავს. სუბიექტში მოქმედებს მისი მხოლოდ მომენტი, რომლის მიზანია გადალახოს თავისი დაბოლოებულობა და იდეაში აბსოლუტურ სუბიექტად იქცეს. რაც შეეხება სუბიექტისა და ობიექტის — „მე“-სა და „არამე“-ს ე. წ. ჯამს, ამისათვის უნდა გამოვშავდეს სხვა ცნება, რომელიც ამავე დროს მთელი რეალობის აღმნიშვნელი იქნება.

დიალექტიკური პროცესი მიმდინარეობს აბსოლუტური სუბიექტის გარეშე. აბსოლუტური სუბიექტი მხოლოდ დასაწყისია დიალექტიკური პროცესისა, დასაწყისი, რომელიც თვითონ ამ პროცესს არ იწყებს და, მისგან მოწყვეტილი, განზე ან მის ზემოთ დგას. მეორე მხრივ, ის ამ პროცესის ბოლოა, რომელიც მიულწეველია. დიალექტიკური პროცესი მიმდინარეობს სუბიექტსა და ობიექტს — „მე“-სა და „არამე“-ს შორის.

§ 42. შეგრძნებისა და წარმოდგენის წარმოშობის დიალექტიკა. სანამ სინამდვილის ამ დიალექტიკურ პროცესს გავითვალისწინებდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია გარკვევა საკითხისა, თუ როგორ ხდება დაუბოლოებელი „მე“-ს შემოფარგვლა. თუ რატომ ხდება ეს ფიხტეს სისტემაში, ჩვენთვის ნათელია. ამჯერად საინტერესოა თვით მექანიზმი, შემოფარგვლის პროცესის რაობა. როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ძირითადი მეთოდის თანახმად, ეს პროცესიც დიალექტიკურია. ფიხტეს ორ ადგილას აქვს გარკვეული ეს საკითხი: მოკლედ — „Wissenschaftslehre“-ში (ნაწილი II, § 4. Deduktion der Vorstellung), უფრო ვრცლად — „Grundriss der Eigentümlichen der Wissenschaftslehre“-ში. საინტერესოა ერთი მომენტი, რომელზედაც ჩვენ ზემოთ შევჩერდით: ჩვენ ვთქვით, რომ სუბიექტი მეცნიერების თეორია

¹ „Also endlich ist das Ich, insofern seine Tätigkeit objektiv ist“,
ოქვ ე. გვ. 450.

არის, და აქ ეს უკანასკნელი შრომა „Wissenschaftslehre-ს თავისებურება“ გვაძლევს სინამდვილეში არა Wissenschaftslehre-ს თავისებურებას, არამედ სუბიექტისა და მისი მოქმედების თავისებურებას.

ასოლუტურო „მე“-ს დამახასიათებელი თვისება, როგორც ვიცით, მდგომარეობს მის დაუბოლოებელ მოქმედებაში. ის ასეთია თავისთავად. თუ „მე“-ს რაიმე ნიშანი აქვს, ეს ნიშანი მის მიერ არის დასმული, თუ მას რაიმე თვისება ახასიათებს, ეს თვისებაც მის მიერ არის დადგენილი. ის, რაც „მე“-ს მიერ არის დადგენილი, „მე“-ში არის დადგენილი: „nichts kommt dem Ich zu, als das, was es insich setzt“. მაგრამ როგორ შეეძლო „მე“-ს დაედგინა „არამე“ თავის თავში? „მე“ არის თავისთავად, მაგრამ მისი თვისებაა თავისი თავის შეცნობა. რეფლექსია, რომელსაც იგი ახდენს თავის თავზე თავისი თავის შესაცნობად, არის ამ ფაქტის ახსნა.

სუბიექტი თავის თავს პასიურად, შემოფარგლულად განიცდის. ის კი არ დაადგენს თავის თავს ასეთად, არამედ თავის თავს ასეთად პოულობს (findet). ის თავის თავში თავის თავს განსაზღვრულად, აფიცირებულად პოულობს (sich in sich findet). მას აქვს შეგრძნებები (Insichfindung-Empfindung და სხვ.). მაგრამ შეგრძნება მხოლოდ პასიური პროცესი არ არის. პასივობა (Leiben) მხოლოდ მამინ არის შეგრძნება, თუ ის ჩვენია, ჩვენ გვეკუთვნის. ამიტომ შეგრძნებისათვის საჭიროა, რომ ის არა მხოლოდ პასიური მომენტის შინამქონე იყოს, არამედ მოქმედების მომენტისაც (რამდენადაც ის ჩვენში შეგრძნებაა). ნათელია, შეგრძნება არის ორი მოქმედების შედეგი: პასიურის (leidend) და აქტიურის. ეს მომენტები უსათუოდ არის „მე“-ში, რადგან რაც არის, ის უსათუოდ „მე“-ში არის. ეს მომენტები ურთიერთსაწინააღმდეგონი არიან. ამიტომ ორივეს არსებობა ერთდროულად შეუძლებელია. შეუძლებლობა მოიხსნება, თუ დავუშვებთ, რომ არსებობს რაღაც მესამე, რომელშიაც ისინი იგივეობრივი, მაგრამ წინააღმდეგობრივი იქნებიან. მაშასადამე, უნდა არსებობდეს მესამე, რომელიც დასმული იქნება როგორც სინთეზური წევრი². რადგან ყველაფერი „მე“-ში ხდება და „მე“-ს მოქმედებას წარმოადგენს, ამიტომ ფიხტეს თქმით, „მე“-ს აღწერილი მოქმედება არის თეზური, ანტითეზური და სინთეზური. პასივობისა და აქტივობის წინააღმდეგობის დადგენით „მე“-ში არც ერთი მათგანი არ უნდა მოიხსნას. უნდა მოხდეს

¹ Fichte, Grundriss der Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, Werke, Bd. I, S. 525.

² იქვე, გვ. 529.

მათი სინთეზი, რომელიც შემოფარგვლის, განსაზღვრის სახით წარმოიდგინება. საძიებელი მესამე წევრი, რომელიც საჭიროა სინთეზისათვის, არის შემოფარგვლა, განსაზღვრა¹. „მე“-ს შემოფარგვლა არის შეგრძნება. შეგრძნებათა სიმრავლე არის „მე“ და დადგენილია როგორც „მე“, რამდენადაც „მე“ შეგრძნებაში და შეგრძნების საშუალებით არის შემოფარგლული.

მაგრამ ეს არ არის პასუხი კითხვაზე, თუ რატომ შემოფარგლავს „მე“ თავის თავს. ჩვენ მხოლოდ შემოფარგვლის ფაქტი აღვწერეთ. აქ ნაჩვენებია იყო სულის (Geist) „მექანიზმი“, რომელიც გვიჩვენებს ცნობიერების მომენტების ურთიერთქმედებას (Wirken), რაც წინააღმდეგობის წარმოშობის საფუძველია. მაგრამ ჭერჭერობით ეს მექანიზმიც გაუგებარია. უპირველეს ყოვლისა უნდა გავიგოთ, რატომ ხდება „მე“-ს განსაზღვრა, რადგან ნაწილობრივ მასზეა დამოკიდებული ჩვენთვის საინტერესო საკითხი: როგორ ხდება „მე“-ს განსაზღვრა.

„მე“ არის თავისთავად, მაგრამ ამავე დროს „მე“ უნდა იყოს და არის კიდევ თავისთვისაც („sondern es soll für sich selbst setzen“)². für sich-შია იდეალისტური დიალექტიკის აზრი, მასშია ფხიტეს დიალექტიკის საფუძველიც. „მე“ არის თავისთავად. „მე“ არის თავისთვის: მან უნდა შეიცნოს და შეიცნოს კიდევ თავის მოქმედებას, თავის თავს, როგორც მოქმედებას. ის თავის თავს შეიცნობს რეფლექსიის საშუალებით. „მე“-ს მოქმედებაზე რეფლექსიის სახით მისივე მოქმედებაა მიმართული. „მე“ მხოლოდ მოქმედებაა, მასში არ არის პასივობა. მაგრამ რეფლექსიის მოქმედება განსხვავდება „მე“-ს პირვანდელი მოქმედებისაგან. პირვანდელი მოქმედება წმინდაა, რეფლექსიის მოქმედება კი ობიექტურია (ამაზე ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი). რეფლექსიის მოქმედების დროს „მე“-ს პირვანდელი წმინდა მოქმედება შეჩერებულია, შეწყვეტილია, განსაზღვრულია: მისი მოქმედება ამ მომენტში უკუქვეითია — მიემართება თავის თავს, როგორც ობიექტს.

„მე“ ახდენს რეფლექსიას თავის თავზე. ის შეიცნობს თავის თავს, როგორც მოქმედებას, მაგრამ სწორედ ამ მომენტში „მე“-ს პირვანდელი მოქმედება შეწყვეტილია, განსაზღვრულია: იგი ხომ თავის პირვანდელ მოქმედებაზე ახდენს რეფლექსიას და არა რეფლექსიაზე. მან არაფერი არ იცის თავის რეფლექსიაზე. მისი მოქმედება განსაზღვრულია. „მე“ არა მხოლოდ მოქმედებაა, არამედ მისი მოქმედება

¹ „Das Gesuchte dritte Glied zu Behuf der Synthesis ist demnach die Begrenzung“, ოქვე, გვ. 538.

² Fichte, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 446.

მას პასივობად ევლინება. რეფლექსიაში „მე“ პირველად შეიცნობს თავის თავს. აქ წარმოიშობა პირველად „მე“ თავისთვის („In dieser Reflexion findet es sich zuerst: für sich entsteht es erst“)¹. ის გახდება თავისთვის, მაგრამ თავის თავს შემოსაზღვრულად შეიცნობს; მას მისთვის უცხო („Nicht-reflektierte Tätigkeit des Ich“) რაღაც „არამე“ — შეგრძნება განსაზღვრავს. მოქმედებისა და ამ მოქმედების შემოსაზღვრის პროცესი აქ არ მთავრდება (ამ საკითხს ქვემოთ კიდევ დავუბრუნდებით). აქ კარგად ჩანს მთელი პროცესის დიალექტიკურობა: დაუბოლოებელი „მე“ — მოქმედება, თავისივე; მოქმედებით შემოსაზღვრავს თავის თავს, „არამე“-ს, ობიექტს, სინამდვილეს ქმნის, ე. ი. თავისი თავიდან გადის და ობიექტად იქცევა, რათა მასში თავისი თავი შეიცნოს და საბოლოოდ an sich-თან ერთად ნამდვილი für sich-ი გახდეს.

§ 43. მესამე დებულება. სინთეზი. „Wissenschaftslehre“-ს საფუძვლებში მოცემული დაპირისპირება „მე“ — „არამე“ აქ ცალმხრივად იყო გარკვეული. ჩვენ განგებ შევიჭერთ პირველი ნახევარწრის სფეროდან მეორე ნახევარწრეში; რომ იმთავითვე გასაგები გამხდარიყო დიალექტიკური პროცესის — an sich-დან für sich-ამდე სვლის აზრი. ახლა შეგვიძლია დავუბრუნდეთ იმ ძირითად წინააღმდეგობას, რომელიც დაუბოლოებელ „მე“-ში წამოიჭრა.

„მე“-მ დასვა „მე“-ში თავისი თავი და მას დაუპირისპირა თავის თავში დადგენილი მისგან განსხვავებული „არამე“. ამ მომენტში დაუბოლოებელი „მე“ დაბოლოებულად იქცა. ეს იმას ნიშნავს, რომ დაუბოლოებელ „მე“-ში არის დაბოლოებულის მომენტი ანდა, სხვაწიხად, დაბოლოებულში არის დაუბოლოებლის მომენტი. როგორც შემდეგ ვნახავთ, პირველი სინთეზის აზრი სწორედ ამაში მდგომარეობს. მთელი შემდეგი პროცესი იქნება დაუბოლოებლის აღდგენა დაბოლოებულისა და დაუბოლოებლის ბრძოლის პროცესში.

ჩვენ არ შეგვიძლია მთელი ამ ბრძოლის პროცესის აღწერა იმისდა შიუხედავად, რომ ეს პროცესი დიალექტიკურია. ამ პროცესიდან ჩვენ დამახასიათებელ მომენტებს ამოვიღებთ ჩვენი ძირითადი აზრისა და დიალექტიკური მეთოდის დასამტკიცებლად და საილუსტრაციოდ. უნდა აღინიშნოს, რომ ილუსტრაციას აქ სხვა გაგებაც აქვს. ილუსტრაცია ჩვეულებრივ მაგალითია რაიმე აზრისათვის და არა ამ აზრის შინაარსი. დიალექტიკურ მეთოდში და კერძოდ ფიხტეს ფილოსოფიაში დიალექტიკური მეთოდის ილუსტრაცია ამავე დროს დიალექტიკური მეთოდის შინაარსსაც გულისხმობს. ვერც დიალექტიკური პროცესიდან ამოღებულ მაგალითებს განვიხილავთ ისე

¹ Fichte, Grundriss..., S. 551 და შემდ.

ვრცლად, როგორც ეს ფიხტესთანაა. ჩვენ მხოლოდ სქემატურად და-
ვალაგებთ პროცესის ზოგიერთ ეტაპს.

ძირითადი წინააღმდეგობა, რომელიც „Wissenschaftslehre“-ს
საფუძვლებში აღმოჩნდა, უნდა გადაწყდეს. ეს აუცილებელია, რად-
გან აბსოლუტური „მე“ აღარ იქნება აბსოლუტური, თუკი მას რაღაც
„არამე“ განსაზღვრავს. აქ ნათლად ჩანს ორივე მომენტი — ლოგიკუ-
რიცა და ტელეოლოგიურიც: 1) „მე“ თავის თავში მხოლოდ თავ-
ის თავს დაადგენს; 2) „მე“ თავის თავში დაადგენს თავისი თავი-
სადმი დაპირისპირებულ „არამე“-ს. ეს არის ლოგიკური ანტინომია,
რომლის გადაწყვეტა გააქარწყლებს როგორც პირველს, ისე მეორე
ძირითად დებულებას, რადგან ისინი წინააღმდეგობას შეიცავენ. მე-
ორე მხრივ, აქ ცხადად იჩენს თავს ტელეოლოგიური მომენტიც: ფიხ-
ტეს მიზანია დაუბოლოებელი სუბიექტი, „მე“. მეორე დებულებამ
მოხსნა „მე“-ს დაუბოლოებლობა. ანტინომიას გადაწყვეტა სჭირდე-
ბა, რათა დაუბოლოებლობის მომენტი როგორმე
შენახულ იქნეს. პირველი დებულება — დაუბოლოებელი
„მე“ მთავარია ფიხტესათვის. მისი აღდგენა, თუ მთლიანად არა, ნა-
წილობრივ, მომენტის სახით მაინც აუცილებელია. პირველი ორი დე-
ბულებიდან გამომდინარე კატეგორიები (ეს დებულებებსაც ეხება),
ფიხტეს აზრით, მართალია, ერთმანეთის საწინააღმდეგო ცნებებს
წარმოადგენენ, მაგრამ იგივე პირველი დებულება შეიცავს მათი შეერ-
თების აუცილებლობის მოთხოვნას¹.

წინააღმდეგობა გადაწყვეტილია შემდეგნაირად: არც „მე“ არის
აბსოლუტურად დამოუკიდებელი და არც „არამე“. „მე“-ს პრეტენზია,
რომ მხოლოდ ის არის, და რომ ის არის მხოლოდ და მხო-
ლოდ „მე“, შეუწყნარებელია. ასევე შეუწყნარებელია „არამე“-ს
პრეტენზია აბსოლუტურობაზე. არის „მე“-ც და „არამე“-ც „მე“-ში.
წინააღმდეგ შემთხვევაში „მე“ მოხსნის „არამე“-ს და „არამე“ —
„მე“-ს, რაც შეუძლებელია, რადგან ისინი უკვე დადგენილი არიან.
ცხადია, რომ აქ „მე“ და „არამე“ მხოლოდ ნაწილობრივ მოხსნიან
ერთმანეთს. თეზისის („მე“) და ანტითეზისის („არამე“) წინააღმდე-
გობის გადასაწყვეტად უნდა არსებობდეს რაღაც მესამე, რომე-
ლიც მოგვცემს ორი დაპირისპირებული დებულების შერიგების
შესაძლებლობას. ეს მესამე, რომელიც ჯერ გაურკვეველია,
არის x^2 . ნაწილობრივი მოხსნა ნიშნავს ერთმანეთის ნაწილობრივ
განსაზღვრას. x არის საზღვარი. მისი მოქმედება (x -ის მოქმედება,
რადგან „Die Gegensätze, welche vereinigt werden sollen, sind

¹ Fichte, Grundlage..., S. 303.

² იქვე, გვ. 302.

im Ich, als Bewusstsein. Demnach muss auch X im Bewusstsein sein“) არის განსაზღვრავ. თუ „მე“ და „არამე“ ერთმანეთს ნაწილობრივ შემოფარგლავენ, ნაწილობრივ განსაზღვრავენ, ისინი ნაწილის, ზოგადად კვანტიტეტის კატეგორიის მქონენი ყოფილან¹. „მე“ დაადგენს „მე“-ში ნაწილობრივად „მე“-ს და ნაწილობრივად „არამე“-ს, ანუ „მე“ უპირისპირებს „მე“-ში გასაყოფ „მე“-ს გასაყოფ „არამე“-ს (რადგან ის, რაც ნაწილის მქონეა, გასაყოფიც არის)². ამაში მდგომარეობს მესამე ძირითადი დებულება, რომელიც ამავე დროს არის პირველი სინთეზი „Wissenschaftslehre“-ში და პირველი ეტაპი აბსოლუტური „მე“-ს ცხოვრებაში. ამით გამართლებულია ჩვენი აზრი: სინთეზის აზრი მდგომარეობს იმაში, რომ დაუბოლოებელსა და აბსოლუტურში („მე“) არააბსოლუტური და დაბოლოებული არის აღმოჩენილი, ხოლო დაბოლოებულში — დაუბოლოებლის მომენტი. „მე“ მხოლოდ „მე“ კი არ არის, არამედ „არამე“-ც. ასევეა „არამე“, რომელიც ერთსა და იმავე დროს არის როგორც „არამე“, ისე „მე“³.

კონსეკვენტურ სუბიექტის ფილოსოფიას სხვა გზა არა აქვს: სუბიექტი მხოლოდ სუბიექტად, თავისი თავის ამარა დარჩება, თუ მასში მისგან განსხვავებული მომენტი არ იქნება აღმოჩენილი. კანტი ამ პრობლემის გადაწყვეტას სუბიექტში (დრო, სივრცე, კატეგორიები, საბოლოოდ ტრანსცენდენტალური კატეგორიები) ობიექტური, საგნობრივი მომენტის შეტანით ცდილობს. შელინგი „მე“-ში მისგან განსხვავებულ მომენტს აღმოაჩენს. ჰეგელის აზრით, ფილოსოფიური სისტემის დასაყრდენი ის არის, რომ სუბსტანცია სუბიექტად მოვიზაროთ, ხოლო სუბიექტი არის სული (Geist), რომელიც თავის თავში თავისი თავისაგან განსხვავდება და მისგან განსხვავებულს თავის თავად აღიარებს. ფიხტეს გზაც ასეთია. ის არც შეიძლებოდა განსხვავებული ყოფილიყო. სწორედ აქ არის იდეალისტური დიალექტიკის ამოსავალი წერტილი. სუბიექტი, რომელიც an sich-ია, იდენტურია თავის თავთან, თავის თავში თავისი თავისაგან განსხვავებულს პოულობს. ეს ეტაპი აუცილებელია იდეალიზმისათვის. როგორც ცნახეთ, განსხვავებული სუბიექტს უპირისპირდება, რადგან მისგან განსხვავებულია. „მე“ ამ განსხვავებულს ობიექტად ხდის. განსხვავებული, როგორც ასეთი, „მე“-ს ობიექტია, ე. ი. „მე“-ს გარეშეა, რადგან „მე“-მ იცის თავისი თავი, როგორც მხოლოდ „მე“. მთავრამ

¹ Fichte, Grundlage..., S. 303.

² იქვე, გვ. 305.

³ იქვე, გვ. 301.

რადგან სინამდვილეში „მე“-საგან განსხვავებული ისევ „მე“-შია და არა მის გარეშე, ნათელია, რომ ის, რაც „მე“-ს გარეშეა, ისევ „მე“-ა. „მე“ გააუცხოებს (Entäusserung) თავის თავს, იგი გამოდის თავისი თავიდან და „მე“-სთან შედარებით სხვად ხდება. „მე“-ში არის მომენტი თავისი თავიდან გამოსვლისა, თავისი თავის (შეიძლება გვეთქვა რეალიზაციისა, ამ ტერმინს განსხვავებული მნიშვნელობა რომ არ ჰქონოდა) გაუცხოებისა, ობიექტად ქცევისა. „მე“-ში არის თავისი სხვის (Sein Anderes) მომენტი. რამდენადაც არის მხოლოდ „მე“, ის არის თავისთავად და დაუბოლოებელია. რამდენადაც „მე“-ში არის მომენტი თავისი სხვისა, ის არის სხვისთვის, ე. ი. ის არის ობიექტი „მე“-სთვის და უკვე შემოსაზღვრული და დაბოლოებულია. ორი მომენტის ბრძოლის პროცესში „მე“ აღადგენს თავის დაუბოლოებლობას იმით, რომ ობიექტში, თავის სხვაში თავის თავს შეიცნობს, თავის სხვაში, როგორც სარკეში, თავის თავს დაინახავს და აღმოაჩენს, რომ ის, რაც ის არის (თეზისი) და ის, რაც მისი სხვაა (Sein Anderes; ანტითეზისი), სინამდვილეში ერთი და იგივე სუბიექტია. გამოცდილებით განვითარებული სუბიექტი, — ფიხტესთან რეფლექსიის საშუალებით თვითშემეცნებამდე ამაღლებული, Vernunft-ად ქცეული, — თავის თავს უბრუნდება და არის თავისთვის (für sich) როგორც სინთეზი. იდეალისტური დიალექტიკა ამ მომენტში მთავრდება. ბრძოლა დაუბოლოებელსა და დაბოლოებულ მომენტებს შორის იდეალისტური დიალექტიკის შინაარსია. დაუბოლოებელში დაბოლოებულისა და დაბოლოებულში დაუბოლოებლის აღმოჩენა დიალექტიკის დასაწყისია. დაუბოლოებლის აღდგენა და მისი დაბოლოებულთან იგივეობა, რომელიც თვით დაუბოლოებელი პროცესი უნდა იყოს, დიალექტიკის დასასრულია. დიალექტიკური პროცესის ცნებაში ნათლად ჩანს, რომ ეს პროცესი თვითონ არის დაუბოლოებელი. იდეალისტურმა დიალექტიკამ სცადა მისი დაბოლოებულისა და დამთავრებულის სახით წარმოდგენა. ამ წინააღმდეგობაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი.

III. დიალექტიკური პროცესი

§ 44. კატეგორიათა დედუქცია. ფორმალურ-ლოგიკური და დიალექტიკა. „მე“-ში „არამე“-სა და „არამე“-ში „მე“-ს აღმოჩენით იწყება დიალექტიკური პროცესი ფიხტეს ფილოსოფიის მიხედვით. ფიხტე თავის სისტემაში კანტის გზას განაგრძობს. ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ ამ გზის ჩანასახი კანტის ფილოსოფიაში. ფიხტემ მას სისტემური ხასიათი მისცა. კანტის მიერ დიალექტიკურად დალაგებული კატეგორიები აქ დიალექტიკურად არის დედუქცირებული.

თუ პირველი ძირითადი დებულების შინაარსისაგან აბსტრაქციას მოვხანდნენ, დაგვრჩება მხოლოდ ფორმა, რომელშიაც ეს შინაარსი არის მოცემული. ამგვარად მივიღებთ ლოგიკის ძირითად დებულებას: A არის A. თუ კიდევ ერთხელ მოვხანდნენ აბსტრაქციას მსჯელობისაგან, როგორც გარკვეული მოქმედებისაგან, და ყურადღებას მივაქცევთ მხოლოდ ამ ფორმით მოცემულ ადამიანის სულის (Geist) მოქმედების სახეობას, მივიღებთ რეალობის კატეგორიას¹. ყველაფერს, სადაც კი გამოიყენება ლოგიკის დებულება, აქვს რეალობა.

იმავე პროცესის საშუალებით მეორე ძირითადი დებულებიდან გამომდინარეობს ლოგიკური დებულება: არა-A არ არის A (—A nicht A), რომელსაც ფიხტე დაპირისპირების, წინააღმდეგობის დადგენის დებულებას უწოდებს. მსჯელობის მოქმედებისაგან აბსტრაქციით მივიღებთ ნეგაციის კატეგორიას. ლოგიკის საფუძვლის კანონი გამომდინარეობს მესამე ძირითადი დებულებიდან, აქედანვე გამომდინარეობს განსაზღვრის (Bestimmung, Begrenzung, კატეგორია².

აქ აღსანიშნავია ორი მომენტი: 1) კატეგორიების ტაბულის დიალექტიკური აგებულება — რეალობა-ნეგაცია-განსაზღვრა (ლიმიტაცია), რომელზედაც კანტი ამბობდა, რომ იგი შეიძლება მეცნიერების საერთო ფორმად იქცესო, და რომელიც, როგორც დავინახეთ, გავრცელებული თვალსაზრისის წინააღმდეგ აუცილებელი მომენტი ცხო კანტის სისტემაში და მართლაც მეცნიერებისა და სინამდვილის საერთო ფორმად იქცა. რეალობა-ნეგაცია-განსაზღვრა გამოხატავს, ფიხტეს აზრით, თეზისს, ანტითეზისსა და სინთეზს. სინამდვილე, რამდენადაც ის ამ კატეგორიებით არის განსაზღვრული, დიალექტიკურია, სუბიექტი, რომელიც სინამდვილეა, საბოლოოდ თვით არის ამ დიალექტიკურობის მატარებელი. ფიხტესთან კატეგორიები მხოლოდ ჩამოთვლილი (aufgestellt) და მთლიანობის პრინციპს მოკლებული კი არაა (როგორც ეს თითქოს კანტის „კრიტიკაში“ იყო), არამედ ერთი ძირითადი პრინციპიდან — „მე“-დან არის დედუცირებული, ხოლო ამ უკანასკნელის დიალექტიკურობა წანამდღარია კატეგორიათა დიალექტიკური დედუქციისათვის.

2) ე. წ. აზროვნების კანონები დედუცირებულია ძირითადი, აუცილებელი დებულებიდან — სუბიექტიდან. სუბიექტი თავის სიღრმეში დიალექტიკური ბუნებისაა, იმ დროს როდესაც მისგან დედუცირებული კანონები ფორმალურია. რომ დიალექტიკური ლოგიკა არ უარყოფს ფორმალურ ლოგიკას და მის ძირითად კანონებს, რა-

¹ Fichte, Grundlage..., S. 293.

² იქვე, გვ. 299.

საც ჰეგელსა და საზოგადოდ დიალექტიკურ მეთოდს უსაყვედურებენ¹, კარგად ჩანს ფიხტეს ნააზრევიდან: აქ ეს კანონები გარკვეული ღირებულების მქონე კანონებია, რამდენადაც მათი საფუძველი ძირითადი დებულებებია. მაგრამ მათი გამოყენების არე უფრო ვიწროა, რადგან ისინი მიღებული არიან აბსტრაქციით, რომლის დროსაც დებულების მთელი შინაარსი გათვალისწინებული არ არის. ფორმალურ-ლოგიკური კანონები დედუცირებული არიან ძირითადი დიალექტიკური დებულებებიდან და მათი მნიშვნელობის მხოლოდ მომენტს (ჰეგელის გაგებით) წარმოადგენენ. ფორმა და შინაარსი ერთი მთლიანობაა ფიხტეს ფილოსოფიაში. დიალექტიკურ ლოგიკაში შეუძლებელია ფორმისა და შინაარსის დაპირისპირება: ისინი არიან ერთი მთლიანობის მომენტები და ამიტომ მათი დამოუკიდებლად არსებობის აღიარება მათივე მნიშვნელობის გადაჭარბება იქნებოდა. დიალექტიკური კანონი ძირითადი კანონია, ფორმალურ-ლოგიკური კანონი კი ძირითადი, დიალექტიკური კანონის მომენტს წარმოადგენს. ფორმალურ-ლოგიკური კანონი, რომელიც ჰეგელის ფორმალურ-ლოგიკურის ფარგლებში, ჰეგელის დაკარგავს, თუ აბსოლუტურობის პრეტენზიით ამ სფეროს გასცდება. ეს არ არის მხოლოდ ჩვენი უსაფუძვლო და დაუსაბუთებელი ინტერპრეტაცია. ფიხტე გარკვეულად ამბობს ერთ-ერთი ამ კანონის შესახებ: „მისი გამოყენების არე შეზღუდულია; მას ჩვენი შემეცნების მხოლოდ ერთი ნაწილისათვის აქვს მნიშვნელობა“². ეს აზრი შეიძლება გავავრცელოთ მთელი ფორმალურ-ლოგიკურის სფეროზე. დაახლოებით იგივე აზრი აქვს გამოთქმული დებორინს: „კატეგორიები დედუცირებულია „მე“-ს მოქმედების ფორმებიდან. ამიტომ, მართალია, ფიხტე ემპირიულ ცნობიერებას გამოიყენებს ძირითად დებულებათა ჰეგელის დასამტკიცებლად, მაგრამ სინამდვილეში ის ლოგიკურ კანონებს „მე“-ს მოქმედებიდან გამოიყვანს და არა პირიქით, რადგან მისი აზრით, მეცნიერების თეორია ასაბუთებს ლოგიკას და არა ლოგიკა მეცნიერების თეორიას. ამ აზრით დიალექტიკა წინ უსწრებს და ასაბუთებს ლოგიკას“³.

§ 45. სინთეზი. მესამე ძირითადი დებულება არის პირველი სინთეზი. დიალექტიკური პროცესი აქ არ ჩერდება, ამით არ მთავრდება. უფრო ზუსტად: არათუ არ მთავრდება, პირიქით, შეიძ-

¹ იხ. შიგ., E. v. Hartmann, U. d. dialektische Methode.

² „Seine Gültigkeit wird selbst eingeschränkt, er gilt nur für einen Teil unserer Erkenntnis“, Fichte, Grundlage..., S. 306.

³ Деборин, Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, тт. III, стр. 18—19.

ლება ითქვას, რომ ნამდვილი დიალექტიკური პროცესი მესამე დებულებით იწყება. ფიხტეს დიალექტიკის ნაკლი სწორედ ის არის, რომ პირველი სინთეზი ვერ ხსნის წინააღმდეგობას. იგი არსებული წინააღმდეგობის ფაქტის მხოლოდ აღნიშვნა, აღწერა და დასახელებაა. „მე“ დაადგენს თავის თავში „არამე“-ს. „მე“, რომელიც დაუბოლოებელია, თავის თავში დაბოლოებულს აღმოაჩენს. თუ ორივე მომენტი „მე“-შია (ეს კი ასეა), ცხადია, რომ მათ შორის გარკვეული სახის დამოკიდებულება უნდა არსებობდეს. ეს დამოკიდებულება, ფიხტეს აზრით, განსაზღვრავს. ამიტომ მესამე დებულების თანახმად, დაბოლოებულსა და დაუბოლოებელს შორის ურთიერთგანსაზღვრის პროცესი უნდა მიმდინარეობდეს. ლასკის გამოწინააღმდეგობაში, რომ ფიხტე თავისი მესამე დებულებით ემანატისტურ ლოგიკაში გადავარდა (stürzen), მოკლებულია ყოველგვარ აზრს. უფრო მართებული იქნებოდა გვეთქვა, რომ დიალექტიკური პროცესის დასაწყისში — მესამე დებულებაში, ფიხტე ნაწილობრივ მაინც ანალიზური ლოგიკის საფუძვლებზე დგება. ეს ნათლად ჩანს ფიხტეს შემდეგი მსჯელობიდან¹. არა მესამე დებულება ან მისი ცნება აღმოაჩენს განვითარების პროცესში თავის თავში საწინააღმდეგო მომენტებს, არამედ სინთეზის გარეშე მდგომი მესამე დებულება სინთეზის აუცილებლობას გვიჩვენებს მისი ანალიზის დროს.

მესამე დებულების ანალიზი ორ განსხვავებულ დებულებას გვაძლევს: 1) „მე“ დაადგენს თავის თავს, როგორც „არამე“-თი განსაზღვრულს. 2) „მე“ დაადგენს „არამე“-ს, „მე“-თი განსაზღვრულს². რადგან ჩვენი მიზანი არაა ფიხტეს სისტემის დალაგება, განზე ვტოვებთ აზრთა თანმიმდევრობის საკითხს „Wissenschaftslehre“-ში და ჩვენთვის საინტერესო დიალექტიკურ მომენტებს მივაქცევთ არსებით ყურადღებას.

პირველი დებულება (1) — „მე“ დაადგენს თავის თავს, როგორც „არამე“-თი განსაზღვრულს — ორი მომენტის აღმნიშვნელია: „მე“ დაუბოლოებელია, რამდენადაც ის მხოლოდ თავის თავს დაადგენს. „მე“ მხოლოდ მოქმედებაა (2). მაგრამ „მე“ „არამე“-თია განსაზღვრული: „მე“ დაბოლოებულია, „მე“ არის განსაზღვრული, პასიური (3). „მე“ თავის თავს განსაზღვრავს (აბსოლუტური მოქმედება). „მე“ განსაზღვრულია „არამე“-თი (დაბოლოებული მოქმედება)³.

თუ პირველი დებულება (1) თეორიული Wissenschaftslehre-ს

¹ Fichte, Grundlage..., S. 318.

² იქვე, გვ. 320—321.

³ იქვე, გვ. 320—323.

დასაბამია, დანარჩენები (2 და 3) თეორიული Wissenschaftslehre-ს ძირითადი ანტინომიებია: თეზისი და ანტითეზისი, რომლის დიალექტიკური სინთეზი იქნება თეორიული Wissenschaftslehre-ს პირველი სინთეზი, ხოლო მთელი Wissenschaftslehre-ს—B სინთეზი.

თეორიული Wissenschaftslehre-ს ძირითად ანტინომიაში მოცემულია • იდეალისტური დიალექტიკისათვის დამახასიათებელი მომენტი. საქმე ის არის, რომ აბსოლუტური სუბიექტის მიერ თავისი თავის შემოფარგვლას და სუბიექტად ქცევას უნდა მოჰყვეს მისი თავის თავში დაბრუნება. დაბრუნება კი შესაძლებელია მხოლოდ თავის სხვაში თავისი თავის აღმოჩენით, მასში თავისი თავის შეცნობით. თვითშემეცნების მომენტი აუცილებელია დიალექტიკური სინთეზისათვის. ამას გულისხმობს დიალექტიკის სპეციფიკური გამოთქმნა für sich. აბსოლუტურ „მე“-ს არა აქვს შემეცნების უნარი. ის დაუბოლოებელი, წმინდა მოქმედებაა. შემეცნებისათვის საჭიროა ობიექტური (ფიხტეს ტერმინოლოგიით) მოქმედება, ე. ი. აბსოლუტურმა „მე“-მ თავისი წმინდა მოქმედება უნდა გარდაქმნას, მას ობიექტური მოქმედების სახე უნდა მისცეს. ჩვენ ზემოთ უკვე აღვწერეთ ეს პროცესი: აბსოლუტური „მე“ განსაზღვრულ სუბიექტად იქცევა. იგი „არამე“-თი განსაზღვრება. შემეცნების აუცილებელი პირობაა ობიექტის არსებობა, ფიხტეს აზრით, ობიექტის მიერ სუბიექტის განსაზღვრა, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ აბსოლუტური „მე“ „არამე“-ს დადგენით სუბიექტად იქცევა, ამავე დროს არის სუბიექტის ინტელიგენციად გადაქმნა. თვითშემეცნებისათვის, თვითცნობიერებისათვის — დიალექტიკური სინთეზისათვის აუცილებელია, რომ დაუბოლოებელ სუბიექტში იყოს ინტელიგენციის მომენტი. დაუბოლოებელში დაუბოლოებულის არსებობა მასში ინტელიგენციის მომენტის არსებობასაც ნიშნავს. კ. ფიშერი განსხვავებული მოსაზრებიდან ამოსვლით იგივე აზრს გამოთქვამს: თეორიული „მე“-ს მოხსნასთან ერთად მოიხსნება თვითცნობიერება, როგორც ასეთი.

სუბიექტის მოქმედება და პასივობა (leiden) ანტინომიას, წინააღმდეგობას შეიცავს. დიალექტიკაში არა აქვს ადგილი ან — ან-ს: სუბიექტი ან მხოლოდ პასიურია, ან — მხოლოდ აქტიური. ალტერნატივის მხოლოდ ერთ-ერთი წევრის მიღება დაანგრევდა ზოგადი Wissenschaftslehre-ს დებულებებს. მესამე ძირითად დებულებაში დედუცირებულია კვანტიტეტის კატეგორია. „მე“ და „არამე“ კვანტიტეტის უნარით არის აღჭურვილი¹. ამიტომ ფიხტე ხელახლა გამოთყენებს ამ კატეგორიას და „მე“-ს პასივობისა და მოქმედების

¹ Fichte, Grundlage..., S. 328.

ნაწილობრივი მოხსნით ფიქრობს წინააღმდეგობის დაძლევას. „მე“ მოქმედია, „არამე“ — პასიური. „მე“ პასიურია, „არამე“ — მოქმედი. „მე“-ს მოქმედება განსაზღვრავს „არამე“-ს პასივობას, „არამე“-ს მოქმედება განსაზღვრავს „მე“-ს პასივობას და პირობით¹. „მე“ და „არამე“ ერთმანეთს განსაზღვრავენ. ფიხტე ამით ფიქრობს ძირითადი ანტინომიის დაძლევას: თეზისი და ანტითეზისი მომენტებად იქცევა მესამეში, მათ სინთეზში, რომელიც „მე“-სა და „არამე“-ს ურთიერთგანსაზღვრავს, მათ შორის რელაციას გამოთქვამს. დაუბოლოებლისა და დაბოლოებულის ურთიერთდამოკიდებულება, მათ შორის ბრძოლა, რათა აღდგენილ იქნეს დაუბოლოებელი სუბიექტი, — აი ძირითადი მიმართულება, რომელიც ზემოთ აპრიორულად მივიღეთ ფიხტეს დიალექტიკისათვის და რომელიც აქ თვალნათლივ გამოჩნდა.

§ 46. დანარჩენი სინთეზები. მოკლედ ამ დიალექტიკურ პროცესზე, კერძოდ წრებრუნვის პირველ ნახევარზე. ფიხტეს მიზანია ურთიერთგანსაზღვრის კონკრეტის აცია. რაში მდგომარეობს ურთიერთგანსაზღვრის შინაარსი? ურთიერთგანსაზღვრის სინთეზი არის B სინთეზი (მეორე სინთეზი). ფიხტეს აზრით, მას მოსდევს C, D და E სინთეზები, მაგრამ დიდი დაკვირვება არაა საჭირო იმის მისახვედრად, რომ დიალექტიკური პროცესი C და D სინთეზებში არ არის დასრულებული. ჩვენ აქ ამაზე ვერ შევჩერდებით, საკმარისია აღვნიშნოთ, რომ დიალექტიკური პროცესი, რომელშიაც არის თეზისი, ანტითეზისი და სინთეზი, C და D სინთეზებში არ არის სავსებით განხორციელებული. ერთი და იმავე აზრის განსხვავებული გამოთქმით ფიხტე ქმნის ნამდვილი სინთეზის შთაბეჭდილებას, სინამდვილეში ისინი A და B სინთეზების ანდა მათი მოსამზადებელი თეზისებისა და ანტითეზისების აზრებს იმეორებენ. სინამდვილეში C და D სინთეზები B სინთეზის ანალიზს წარმოადგენს და სინთეზისათვის თეზისისა და ანტითეზისის როლში გამოდის.

„მე“ არის მხოლოდ მოქმედება, რეალობა და მხოლოდ „მე“ არის მოქმედება. მაგრამ „მე“-ში არის პასივობაც და ამიტომ „არამე“-ში არის მოქმედება-რეალობა, — რეალობა ფიხტესათვის ხომ მოქმედებაა. „არამე“-ში იმდენი რეალობაა, რამდენიც „მე“-ში — პასივობა. „არამე“-ს რეალობა არის მიზეზი „მე“-ს პასივობისა. „მე“-ს პასივობა „მე“-ს განსაზღვრაა, „მე“-ს აფექტიაა. „მე“-ს აფექციის მიზეზი არის „არამე“-ს მოქმედება-რეალობა. წინააღმდეგობა

¹ Fichte, Grundlage., S. 324—326.

გადაწყვეტილია: „არამე“-ს თავისთავად არა აქვს არავითარი რეალობა. მაგრამ მას აქვს რეალობა, რამდენადაც „მე“ პასიურია. „არამე“-ს აქვს რეალობა იმდენად, რამდენადაც „მე“ აფიცირებულია სინთეზი C არის მიზეზობრიობის სინთეზი¹.

ის, რაც „მე“-შია დადგენილი, „მე“-ს მიერ არის დადგენილი. „არამე“-ც „მე“-შია და „მე“-ს მიერაა დადგენილი. მამასადამე, „მე“ არის მიზეზი „მეს“ მიერ „მე“-ს შემოფარგვლისა. „მე“-ს აფექციისა, ე. ი. „მე“ თვითონ შემოსაზღვრავს თავის თავს, იგი თვითონ ქმნის თავის თავს აფიცირებულად. „მე“ თვითონ არის მიზეზი თავისი თავის განსაზღვრისა. საკითხი, თუ რატომ სჩადის „მე“ ამას, თეორიულ ნაწილში უპასუხოდ უნდა დარჩეს, რადგან თეორიული ფილოსოფია თვით ამ ფაქტს ეყრდნობა. „მე“-ს განსაზღვრული მოქმედება „მე“-ს მოქმედების სახეცვლილებაა, მოდიფიკაციაა, მისი აქციდენტური მომენტი. „მე“-ს წმინდა მოქმედება სუბსტანციაა თავის სახეცვლილებასთან შედარებით².

D სინთეზის თავის უნიშვნაში ფიხტე ასე ახასიათებს დიალექტიკურ მეთოდს: Wissenschaftslehre-ს მეთოდი მდგომარეობს წინსვლაში, სადაც ყოველთვის მოიძებნება ორ დაპირისპირებულთა შორის საშუალო წევრი. ამით წინააღმდეგობა მთლიანად არ არის გადაწყვეტილი, დებულება ახალი წინააღმდეგობის შემცველია. თუ შეერთებული წევრების ხელახალი ანალიზი დაგვანახვებს, რომ ისინი არ არიან საბოლოოდ შეერთებულნი, მაშინ ახლად აღმოჩენილი წინააღმდეგობის გადასაჭრელად საჭირო გახდება ახალი საშუალო წევრის მოძებნა. მაგრამ ამ წინააღმდეგობის გადასაწყვეტად უნდა აგველო უკანასკნელი პუნქტი, რომელიც ისევ წინააღმდეგობას შეიცავს და რომელიც ამიტომ ზედახლა მოითხოვს სინთეზს³. ქვემოთ კიდევ გვექნება მსჯელობა ფიხტეს დიალექტიკურ მეთოდზე და იქ გამოვიყენებთ დიალექტიკის ამ ზოგად დახასიათებას.

E სინთეზში C და D სინთეზები თვისისა და ანტითვისის როლში გამოდის. E სინთეზის მიზანი იგივეა, რაც ყველა სხვა სინთეზისა, სახელდობრ, „მე“-ში სუბიექტისა და „არამე“-ს ურთიერთდამოკიდებულების კონკრეტისაცია, მათი ბრძოლის ახალი ეტაპი, დაბოლოებულში დაუბოლოებლის აღდგენა.

¹ Fichte, Grundlage..., S. 330—331.

² იქვე, გვ. 332—336.

³ იქვე, გვ. 343.

წინააღმდეგობა ნათელია: ეს არის „მე“-სა და „არამე“-ს, და-
 ბოლოებულისა და დაუბოლოებლის წინააღმდეგობის კონკრეტი-
 ზაცია — წინააღმდეგობა სუბსტანციულობასა და კაუზალობას შო-
 რის, „მე“-სა და „არამე“-ს ურთიერთდამოკიდებულება. „მე“-ს პა-
 სივობა განსაზღვრულია „არამე“-ს მოქმედებით, მაგრამ „მე“-ს პა-
 სივობა არის „მე“-ს მიერ თავისი თავის შემოფარგვლა, ე. ი. თავის
 თავის განსაზღვრა. ანუ „მე“-ს პასივობა განსაზღვრულია „არამე“-ს
 მოქმედებით, ხოლო თვით „არამე“-ს მოქმედება განისაზღვრება
 „მე“-ს პასივობით¹. მთელი რიგი ბუნდოვანი დაპირისპირებებისა
 და მათი განმარტებების საშუალებით ფიხტე აყალიბებს ახალ სინ-
 თეზს. აქამდე ჩვენ ვთვლიდით, რომ: რამდენიც მოქმედებაა „მე“-
 ში, იმდენი პასივობაა „არამე“-ში; რამდენიც პასივობაა „მე“-ში,
 იმდენი მოქმედებაა „არამე“-ში და პირიქით. ზემონათქვამიდან
 ცხადია რა წრეში ვარდება ფიხტე. გამოსავალი ერთია. უნდა ვა-
 ლიაროთ, რომ: „არამე“-ს მოქმედებას „მე“-ში მხოლოდ ნაწი-
 ლობრივ შეესაბამება „მე“-ს პასივობა. მაგრამ „არამე“-ს მოქმედე-
 ბას „მე“-ში ნაწილობრივ პასივობა არ შეესაბამება. „მე“-სა და
 „არამე“-ში უნდა არსებობდეს ერთმანეთისაგან დამოუკიდე-
 ბელი მოქმედება, რომელიც ურთიერთმოქმედება-პასივობის შე-
 საბამისობის იგარეშე იქნება². თუ დამოუკიდებელი მოქმედების დე-
 ბულებას სინთეზად მივიღებთ, მაშინვე ჩნდება ახალი წინააღმდ-
 ეგობა დამოუკიდებელი მოქმედებისა და ურთიერთმოქმედება-პასი-
 ვობის დებულებათა შორის. ურთიერთგანსაზღვრით განისაზღვრე-
 ბა დამოუკიდებელი მოქმედება, დამოუკიდებელი მოქმედებით გა-
 ნისაზღვრება ურთიერთგანსაზღვრა³.

ამოცანა, რომელიც დასმული აქვს ფიხტეს, ასეთია: უნდა იქნეს
 აღმოჩენილი ის ძირითადი უნარი, რომელიც დამოუკიდებელი მოქ-
 მედების საფუძველია. აქვე შეიძლება მთელი თეორიული Wis-
 senschaftslehre-ს გზისა და ამასთანავე თეორიული სულის
 (Geist) მოხაზვა: ძირითადი დებულებიდან ძირითად უნარამდე, —
 ეს კი არის წარმოსახვის პროდუქტიული უნარი, — და აქედან ძი-
 რითად დებულებამდე. თეორიულ Wissenschaftslehre-ში დიალექ-
 ტიკური პროცესი დამთავრებულია. ჩვენ ვიცით, რომ დიალექტიკუ-
 რი პროცესი ფიხტეს სისტემაში მაშინ დამთავრდება, როდესაც შე-
 დეგში ამოსავალ წერტილს მივალწევთ. ორი მხრით ხდება ეს დაბ-
 რუნება ამოსავალი წერტილისადმი. თეორიული სული ამას ნამდვი-

¹ Fichte, Grundlage..., S. 344—345.

² იქვე, გვ. 343.

³ იქვე, გვ. 345.

ლად ასრულებს ფიხტეს აზრით. მისი პრაქტიკული მომენტი მხოლოდ იდეაში აღწევს ამ მდგომარეობას და იდეაში აღადგენს დაუბოლოებლობას დაბოლოებულში.

დამოუკიდებელი მოქმედების დედუქცია მთავარი მომენტია ფიხტეს ნააზრევში: 1) ის ერთ-ერთი ძირითადი მომენტია დიალექტიკური პროცესისა; 2) ამ ცნების განმარტებით ფიხტეს Wissenschaftslehre-ში შემოაქვს სუბიექტის ახალი სახეობა, რომელიც აბსოლუტურ „მე“-სა და დაბოლოებულ სუბიექტს შორის იმყოფება თავისი შინაარსით.

ურთიერთგანსაზღვრა შეიძლება მხოლოდ დამოუკიდებელი მოქმედების ნიადაგზე. ურთიერთგანსაზღვრის შინაარსი არის „მე“-სა და „არამე“-ს წინააღმდეგობა. ურთიერთგანსაზღვრის სინთეზი იმაში მდგომარეობდა, რომ რამდენი მოქმედებაც არის ერთში, იმდენივეა მოხსნილი მეორეში. მოქმედების ჯამი ორივეში უცვლელია და მუდმივი. მაგრამ მოქმედების მთლიანობა, მისი სავსეობა და ტოტალობა ხომ დამოუკიდებელია „მე“-სა და „არამე“-ს ურთიერთგანსაზღვრისაგან? იგი არის დამოუკიდებელი მოქმედება და ამ მოქმედების რეალობის სფეროში შესაძლოა მოხდეს „მე“-სა და „არამე“-ს ურთიერთგანსაზღვრა. დამოუკიდებელი მოქმედება არის ურთიერთგანსაზღვრის საფუძველი¹. რა არის მოქმედების ტოტალობა, მთელი რეალობა? რომ ეს არ არის აბსოლუტური „მე“, ნათელია, რადგან აბსოლუტური „მე“ „მე“-სა და „არამე“-ს ურთიერთობის გარეშეა. მასში ჯერ არ მომხდარა დაუბოლოებლისა და დაბოლოებულის ბრძოლა. ეს არც დაბოლოებული სუბიექტია, რომელსაც „არამე“ უპირისპირდება, რამდენადაც იგი „მე“-სა და „არამე“-ს ტოტალობის გამომხატველია. ეს არის სფერო, რომელშიაც საერთოდ ხდება განსაზღვრა, ურთიერთგანსაზღვრა მასში მხოლოდ ნაწილს იკავებს². დამოუკიდებელი მოქმედება შემდეგ დახასიათდება როგორც სულის (Geist) რეფლექსიის გარეშე მყოფი, — არაცნობიერი, როგორც შემდეგ შელინგი იტყვის, — წარმოსახვის პროდუქტიული უნარი. წარმოსახვის პროდუქტიული უნარის, დედუქცია ამთავრებს წრე-ბრუნვის პირველ ნახევარს. საკითხი ასე ისმის (ეს საკითხი პირველად E სინთეზში არ დასმულა. A სინთეზის შინაარსი უკვე მის დასმას ნიშნავდა): „მე“-ს დამოუკიდებელი, აბსოლუტური მოქმედება არის იმავე დროს შემოსაზღვრული მოქმედება. მოქმედება დამოუკიდებელი და აბსოლუტურია, თუ ის წმინდა (durch nichts

¹ Fichte, Grundlage..., S. 346.

² იქვე, გვ. 348.

bedingt) და სპონტანურია. ის შემოსაზღვრულია, რამდენადაც იგი ობიექტურია. ახლა გაირკვევა „მე“-სა და „არამე“-ს ურთიერთობის ფორმა. „მე“-ს გადააქვს (übertragen) თავისი მოქმედების ნაწილი „არამე“-ზე, ე. ი. ის თვითონ შემოფარგლავს თავის მოქმედებას¹. ამით ის აბსოლუტური ტოტალობიდან შემოსაზღვრულ ტოტალობად იქცევა. ეს გადატანა კი შესაძლებელია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც „მე“ თავის მოქმედებას თავისი თავიდან გაიტანს, ე. ი. „მე“ გავა თავისი თავიდან და თავის საკუთარ მოქმედებას თავისთვის უცხოდ და გარეშედ გახდის². პრობლემის ასეთი გადაჭრა სამაგალითოა მთელი გერმანული იდეალიზმისათვის. მასში მქლავნდება იდეალისტური დიალექტიკის მთელი შინაარსი: „მე“ უნდა გავიდეს თავისი თავიდან და თავისი თავი თავისთვის უცხოდ, გარეშედ გახადოს, რათა თავის თავში დაბრუნებისა და ამდენად დიალექტიკური სინთეზის შესაძლებლობა ჰქონდეს.

Übertragen-ისა და Entäusserung-ის (გაუცხოება) საშუალებით ახსნილია „მე“-სა და „არამე“-ს ურთიერთობა. „არამე“-ს მოქმედება „მე“-ს მოქმედების გადატანით ხდება, ხოლო „მე“-ს პასივობა — „მე“-ს მოქმედების გაუცხოებით; ურთიერთობის ფორმა და შინაარსი დამოუკიდებელ მოქმედებაში ურთიერთგანსაზღვრულია, სინთეზურად დაკავშირებული და საბოლოოდ იგივეობრივი³. „მე“ დაადგენს „არამე“-ს; „არამე“ შემოფარგლავს „მე“-ს; „მე“ შეიცნობს „არამე“-ში თავისსავე მოქმედებას, გადატანილსა და გაუცხოებულს. ე. ი. „არამე“ არის „მე“-ს მიერ და „მე“-ში შექმნილი „მე“-ს წარმოდგენა⁴. დამოუკიდებელი მოქმედება წარმოდგენათა პროდუქტიული უნარია, უნარი, რომლის გარეშე ადამიანის სულში ვერაფერს ვერ ავსხსნი⁵. ამით თითქმის დამთავრებულია წარმოსახვის უნარის დედუქცია. ეს არის „მე“-სა და „არამე“-ს ბრძოლის ძირითადი პირობა. განმარტებისათვის მოკლედ აღვნიშნავთ, როგორ წარმოდგენია ფიხტეს საქმის ვითარება. დამოუკიდებელი მოქმედება აბსოლუტურია, სპონტანური და აუცილებელი. იგი პროდუქტიული მოქმედებაა. მეორე მხრივ, ეს მოქმედება განსაზღვრულია, რადგან ის ობიექტურია. (ფიხტეს ტერმინოლოგიით). ეს კი შესაძლებელია იმ შემთხვევაში, თუ მისი მოქმედება მისივე

¹ Fichte, Grundlage..., S. 358.

² იქვე, გვ. 360.

³ იქვე.

⁴ იქვე, გვ. 384.

⁵ იქვე, გვ. 402.

ობიექტია და ნისი ობიექტი — მისივე პროდუქტია. და თუ ობიექტი მას ეუცხოება, ეს აიხსნება წარმოსახვის უნარის რეფლექსიის გარეთ დგომით, მისი არაცნობიერი მოქმედებით. თეორიული Wissenschaftslehre იწყებს დებულებით: „მე“ განსაზღვრულია „არამე“-თი. წარმოსახვის უნარის დედუქტია მიგვიყვანს იმ დასკვნამდე, რომ „მე“ მართლაც „არამე“-თია განსაზღვრული, რამდენადაც დაუბოლოებელ მოქმედებაში ყოფილა ობიექტური მოქმედებაც — დაბოლოებულის მომენტი, რამდენადაც „მე“ თურმე თავის თავს განსაზღვრავს. ამით თეორიულმა Wissenschaftslehre-მ დაამთავრა თავისი წრებრუნვის ნაწილი. ეს არ ნიშნავს, რომ მთელი Wissenschaftslehre ასრულებს წრებრუნვას. ძირითადი პრობლემის გადაწყვეტა — დაუბოლოებლის აღდგენა, რაც დიალექტიკური პროცესის მთავარი მომენტია, მომავლის საქმეა.

ჩვენ ზემოთ ვთქვით, რომ მთელი ეს პრობლემა არის დაუბოლოებლისა და დაბოლოებულის კონფლიქტის, ბრძოლისა და მათი შერიგების პრობლემა. საბოლოოდ მას პრაქტიკული Wissenschaftslehre — გააკრევეს. ამოცანას ფიხტე უკვე გარკვეულად სვამს ძირითად დებულებაში, მაგრამ სხვა ტერმინებში. თეორიული Wissenschaftslehre-ს დასასრულს ფიხტე უკვე პირდაპირ ლაპარაკობს ამ ტერმინებით. ეს, ჩვენი აზრით, ახალი საბუთია ფიხტესა და კერძოდ მისი დიალექტიკური მეთოდის იმ ინტერპრეტაციის სასარგებლოდ, რომლის ნაწილი ზემოთ იყო წარმოდგენილი: „ორივე (დაბოლოებული და დაუბოლოებელი. — კ. ბ.) ერთი უნდა იყოს; მოკლედ ეს ნიშნავს: არ არის დაუბოლოებლობა, არ არის შემოსაზღვრა; არ არის შემოსაზღვრა, არ არის დაუბოლოებლობა. დაუბოლოებელი და შემოსაზღვრული ერთსა და იმავე სინთეზურ წევრში არის დაკავშირებული“¹.

§ 47. თეორიული სულის დიალექტიკა. განსჯა და გონება. ასეთია დიალექტიკური პროცესი, რომელმაც აბსოლუტური „მე“-დან წარმოსახვის პროდუქტიულ უნარამდე მიგვიყვანა. დიალექტიკური პროცესი ამით არ დამთავრებულა. დასასრული ამ პროცესისა, — თუკი ასეთი რამ უნდა არსებობდეს, — მდგომარეობს შედეგისა და ამოსავალი წერტილის იგივეობაში. იგივეობა კი ჯერ არ არის მიღწეული. Wissenschaftslehre-

¹ „Beides soll eins und ebendasselbe sein; das heisst kurz: keine Uneindlichkeit, keine Begrenzung...“ და ა. შ. (Fichte, Wissenschaftslehre, S. 408, 409).

აქვს ორი ამოსავალი წერტილი, რომლებიც ერთიმეორიდან გამოძლინარებენ: აბსოლუტური „მე“ ამოსავალი წერტილია მთელი Wissenschaftslehre-სათვის, პირველი სინთეზი კი — კერძო Wissenschaftslehre-სათვის. წრებრუნვის პროცესი ორჯერ წარმოებს ფიხტეს სისტემაში. ერთხელ თეორიულში — დებულებიდან: „მე“ დაადგენს თავის თავს, როგორც „არამე“-თი განსაზღვრულს და ისევ ამ დებულებას უბრუნდება. მეორედ — აბსოლუტური „მე“-დან უკან თავისი თავისაკენ. პირველი წრებრუნვა მეორეშია მოქცეული და მის ერთ-ერთ მომენტს წარმოადგენს. წრებრუნვა თეორიული სულისათვის არის წინსვლითი პროცესი აბსოლუტური „მე“-ს ისტორიაში, რომელსაც ჯერ თავისი წრე არ დაუმთავრებია.

თეორიული „მე“-ს ისტორიის დიალექტიკური პროცესის დასასრულს ფიხტე განიხილავს „Grundriss der Eigentümlichen der Wissenschaftslehre“-ში. ამ ნაშრომის ძირითადი ტენდენცია ჩვენთვის არსებითად უკვე ცნობილია ფიხტეს დიალექტიკის დახასიათებიდან. აქ ჩვენთვის საინტერესო რამდენიმე მომენტს შევეხებით უფრო დაწვრილებით.

„მე“ დაადგენს თავის თავს, „არამე“-თი განსაზღვრულს. ჩვენ უკვე ფავეცანით ამ პროცესს. „მე“-ს დაუბოლოებელი მოქმედება ახდენს თავისი თავის მოდიფიკაციას. მისი მოქმედება თავისი თავისადმია მიმართული. ეს ასეც უნდა იყოს, რადგან მთელი მისი მოქმედება, ჰაიმზოეთის თქმით, მდგომარეობს იმაში, რომ „მე მოვიზარებ ჩემს თავს“¹. თავის თავზე რეფლექსია ზღუდავს „მე“-ს წმინდა მოქმედებას და მას ობიექტურად გარდაქმნის. რეფლექსია და მასში ნაგულისხმევი წინააღმდეგობა „მე“-ს მოქმედებასა და პასივობას, მის წმინდა და ობიექტურ მოქმედებებს შორის ქმნის შეგრძნებას, როგორც მესამეს, რომელშიაც ხდება სინთეზი.

მაგრამ „მე“ დაუბოლოებელი მოქმედებაა. მისი მოქმედების მოდიფიცირებული სახეობა ახდენს რეფლექსიას შეგრძნებაზე, ე. ი. რეფლექსიას აწარმოებს თვით შემოსაზღვრაზე. საზღვარზე რეფლექსია საზღვრის გარეთ გასვლას ნიშნავს. „მე“ რეფლექსიისას გადალაზავს საზღვარს, მაგრამ ამ რეფლექსიით ის თავის თავს ახალ საზღვარს უსვამს². განსაზღვრისა და საზღვრის გადალაზვის ეტაპები მოკლედ ასეთია: შეგრძნება — ინტუიცია — წარმოსახვა, სადაც ნაჩვენებია დიალექტიკური პროცესი, რომელიც წარმოებს „მე“-ს მოქმედების პროლუქციასა და მის შემეცნებით ასახვას შო-

¹ Heimsoeth, Fichte, S. 111.

² Fichte, Grundriss..., § 3.

რის (Vorbild — Nachbild) — განსჯა — მსჯელობის უნარი და გონება.

ამ სუბიექტის განვითარების „პრაგმატულ ისტორიაში“ დამახასიათებელია ორი მომენტი, რომლებიც ჰეგელის „ფენომენოლოგიის“ მეთოდისათვის საფუძველმდებელი აღმოჩნდა. პირველი ესაა განსჯა, რომლის არეს ჰეგელი ფორმალურ-ლოგიკურით განსაზღვრავს, ჩითაც საბოლოოდ გაარკვევს ფორმალურ-ლოგიკურისა და დიალექტიკურის ურთიერთობას. განსჯის საფეხურს სუბიექტი მიიღწევს, როდესაც ის რეფლექსიას აწარმოებს სათანადო საზღვარზე — წარმოსახვის უნარზე. წარმოსახვის უნარი რეფლექსიით განისაზღვრება, მისი რეზულტატი ფიქსირებულია. ფიქსაციის შედეგი არის დამყარება, დადგენა (Festhalten, Festsetzen)¹. მაშასადამე, უნდა არსებობდეს უნარი, რომლის საშუალებით ცვალებადი თითქოსდა ჩერდება, მყარდება. სხვა ენაზე ძნელია გერმანული ფილოსოფიური ტერმინოლოგიისათვის დამახასიათებელი ნიუანსების გადმოცემა. ფიხტე და ჰეგელი საგანგებოდ შენიშნავენ, რომ გერმანული ფილოსოფიური ტერმინოლოგია და საერთოდ გერმანული ენა ყველაზე უფრო მეტად არის გამოსადეგი სპეკულაციური ფილოსოფიისათვის. სანიმუშოდ მოვიყვანთ განსჯის ფიხტესეულ დახასიათებას: „Es ist das Vermögen, worin ein Wandelbares besteht, gleichsam verständigt (gleichsam zum Stehen gebracht wird), und heisst daher mit Recht Verstand“. განსჯა არის უნარი, რომელიც ცვალებადს გააჩერებს (verständigt). განსჯა იმდენად არის განსჯა, რამდენადაც მასში რაიმე არის ფიქსირებული. და თუ რაიმე ფიქსირებულია, ის უსათუოდ განსჯაშია. ამაზე უკეთ განსჯის შესახებ არაფერი უთქვამს ჰეგელსაც კი, რომლის სისტემაში დაუბოლოებელი და დაბოლოებული გონების დიალექტიკური ბრძოლა განსჯისა და გონების ურთიერთობაში თავის ერთ-ერთ ასპექტს გამოამჟღავნებს.

მეორე მომენტი, რომელიც დამახასიათებელია დიალექტიკური პროცესისათვის, არის გონება (Vernunft). რეფლექსია მსჯელობის უნარზე „მე“-ს თვითშემეცნებამდე აამაღლებს. რეფლექსია ამ შემთხვევაში არ არის მიმართული რომელიმე განსაზღვრულ ობიექტზე². „მე“-მ ამ საფეხურზე იცის, რომ მას ყოველგვარი ობიექტისაგან შეუძლია მოახდინოს განყენება. საგანი, ობიექტი არ შეადგენს მის აუცილებელ შინაგან არსებას. თუ ობიექტი მოხსნილია (aufgehoben), რჩება მხოლოდ თავისი თავის განმსაზღვრელი,

¹ Fichte, Grundlage ..., S. 426.

² იქვე, 436.

თავისი თავით განსაზღვრული „მე“, სუბიექტი¹. „მე“ ამ საფეხურზე არის გონება. გონება თავისუფალია ობიექტისაგან. აქედან ნათელია, რომ თუ „მე“ განსაზღვრულია ობიექტით — ზოგადად „არამე“-თი, ეს განსაზღვრა არის თავისი თავის განსაზღვრა. „მე“ განსაზღვრავს თავის თავს, ანუ „მე“ დაადგენს თავის თავს, „არამე“-თი განსაზღვრულს. ის, რაც იყო თეორიული Wissenschaftslehre-ს დასაწყისში თავისთავად (an sich), — „მე“ დადგენილია „მე“-თი, „არამე“-თი განსაზღვრული, — იგივეა Wissenschaftslehre-ს დასასრულს. მაგრამ ამჟერად ის არის არა მხოლოდ თავისთავად, არამედ თავისთვისაც (für sich): „მე“ მხოლოდ ასეთი და ასეთი კი არ არის, არამედ მან იცის, რომ ის ასეთია. ამოსავალი წერტილი და დიალექტიკური პროცესის ერთი მომენტი ერთმანეთს დაემთხვა. აქ უნდა იყოს ბოლო, დასასრული ამ პროცესისა. მართლაც ამ მომენტში თეორიული „მე“ დამთავრებს თავის დიალექტიკურ განვითარებას, მაგრამ დიალექტიკური პროცესი ამით არ მთავრდება — თეორიული „მე“ არ არის აბსოლუტური, პროცესი დამთავრდება აბსოლუტური „მე“-ს აღდგენით.

§ 48. პრაქტიკული Wissenschaftslehre-ს საფუძველი. დაუბოლოებლობა და დაბოლოებულობის სინთეზი. დიალექტიკური პროცესი და კერძოდ დიალექტიკური მეთოდი იქნებ არსად არ იყოს ფიქტურს მთელ ფილოსოფიაში ისე ნათლად გამომჟღავნებული, როგორც „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre“-ს მესამე ნაწილში „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen“.

აბსოლუტურმა სუბიექტმა თავის სიღრმეში დაბოლოებული სუბიექტის მომენტი აღმოაჩინა და ინტელიგენციად იქცა. აბსოლუტური სუბიექტი ინტელიგენცი არის იმდენად, რამდენადაც ის აღარ არის აბსოლუტური, რამდენადაც ის „არამე“-თი არის განსაზღვრული. მაგრამ „არამე“ ხომ აბსოლუტური სუბიექტის მომენტია, რომელიც მას დაბოლოებულად აქცევს. თეორიული სუბიექტი განსაზღვრული სუბიექტია. ის არ არის მხოლოდ an sich, ის für sich-იც არის და დიალექტიკური პროცესის დასასრულისათვის მან იცის, როგორი არის ის შემოსაზღვრული. ის თავის თავს შემოსაზღვრავს, რადგან მისი მოქმედება მისივე ობიექტია, მისი წინსვლა ყოველთვის დაკავშირებულია უკან დაბრუნებასთან. ამაშია დიალექტიკის ერთ-ერთი მთავარი მომენტი. „მე“-ს მოქმედებას მისი საწინააღმდეგო მოქმედება უპირისპირდება. მის წინსვლას აფერხებს საზღვარი, საზღვარი არა პასიური, თავისთავად არსებუ-

¹ Fichte, Grundriss... S. 437.

ლი, არამედ აქტიური, „მე“-ს სიღრმეში არსებული მისივე მოქმედების მოდიფიკაცია, რომელიც „უბიძგებს“, ბიძგს აძლევს მასზე წარმოებულ „მე“-ს მოქმედებას და მას უკანვე აბრუნებს, „მე“-ს შიგნით მიმართავს. საკიროა ამ ბიძგის (Anstoss) გაგება, მისი დიალექტიკური დედუქცია.

„მე“ არის აბსოლუტური მოქმედება. ეს აბსოლუტური წანამძღვარია ფიხტეს მსჯელობისა¹. მაგრამ Anstoss-ის გასაგებად აბსოლუტურ მოქმედებაში უნდა არსებობდეს განსაზღვრული მოქმედება. ამ ორი მოქმედებიდან ერთი წმინდაა, დაუბოლოებელი, განუსაზღვრელი, მეორე — ობიექტური, დაბოლოებული, შემოსაზღვრული². ორივე მოქმედება არის „მე“-ში. ამაშია დაუბოლოებელი სუბიექტის ანტინომია, მისი დაშლისა და გათიშვის საფუძველი, მისი აღდგენის იმედი. რაში მდგომარეობს „მე“-ს დაუბოლოებლობა? მხოლოდ იმაში, — და ეს ნამდვილი დაუბოლოებლობის თვისებაა, — რომ ის იმთავითვე თავისთვის (für sich) უნდა იყოს, ე. ი. იმაში, რომ მისი მოქმედება მისკენვე არის მიმართული: „Unendlich ist demnach das Ich, inwiefern seine Tätigkeit in sich selbst zurückgeht“³. მოქმედება, რომელიც თავის თავს უბრუნდება, დაუბოლოებელია, მაგრამ შემოსაზღვრულია, ობიექტურია, რადგან მას თავისი თავი აქვს ობიექტად. ის გადალახავს ამ ობიექტს, რადგან ობიექტში თავის თავს შეიცინობს, მაგრამ შეშეცნების პროცესში ის ხელახლა ხდება თავისი თავის ობიექტი და ამიტომ მისი მოქმედებაც ობიექტურია და ასე შემდეგ. ნათელია, რომ ამ მოქმედებას აქვს თავის თავში დაბრუნების მისწრაფება, რასაც მთლიანად ვერ განახორციელებს, ე. ი. ამ მოქმედებაში დაუბოლოებლობა მხოლოდ მომენტის სახით არსებობს. დაუბოლოებელი მოქმედება არის მხოლოდ მომენტი სუბიექტში, არის დაუბოლოებელი მისწრაფება ან დაუბოლოებლობისადმი მისწრაფება (streben), რომელიც ობიექტის გარეშე არ არსებობს⁴. აბსოლუტური „მე“ დაიშალა თავის თავში ორ დაპირისპირებულ მომენტად — სუბიექტად და ობიექტად. ორივე „მე“-ს მოქმედებას წარმოადგენს. სუბიექტი გადალახავს ობიექტს, ე. ი. აღმოაჩენს, რომ ობიექტი ისევ სუბიექტია, აბსოლუტური „მე“-ს მოდიფიკაციას წარმოადგენს. პროცესი დაუ-

¹ Fichte, Grundlage..., S. 444.

² იქვე, გვ. 460. იხ. აგრეთვე გვ. 448, 462.

³ „მე“ დაუბოლოებელია იმდენად, რამდენადაც მისი მოქმედება მასვე უბრუნდება“, იქვე, გვ. 449.

⁴ Fichte, Grundlage..., S. 454.

ბოლოებელია. ეს არის აბსოლუტური „მე“-ს აღდგენის პროცესი, დიალექტიკური სინთეზის პროცესი.

მისწრაფების გარეშე არ არსებობს ობიექტი და პირიქით. მაგრამ მისწრაფებაცა და ობიექტიც „მე“-შია. მაშასადამე, „მე“-ში არის ორგვარი მოქმედება — ცენტრიდანული და ცენტრისკენული¹. ცენტრიდანული არის წმინდა, აბსოლუტური მოქმედება, ცენტრისკენული — რეფლექსიის მოქმედება, ბიძგის მიზეზი, დაუბოლოებლობისადმი მიმსწრაფი მოქმედება. პირველი არის მოქმედი, მეორე — მისი შემმეცნებელი. აბსოლუტური „მე“ დაუბოლოებელია. დაბოლოებული სუბიექტი დაუბოლოებლობისადმი მიმსწრაფია. „მე“ თავის საზღვარზე რეფლექსიით თეორიულია. „მე“ თავისი მისწრაფებით დაუბოლოებლობისადმი მოქმედია, პრაქტიკულია. პრაქტიკული „მე“ არ არის დაუბოლოებელი, მას სურს გახდეს დაუბოლოებელი, რადგან ის უნდა გახდეს დაუბოლოებელი (Wollen—Sollen). ჩნდება რიგი იმისა, რაც არის (was durch das blossе Ich gegeben ist) და რიგი იმისა, რაც უნდა იყოს (was sein soll) — იდეალური რიგი². დიალექტიკურობა ამ ორი რიგისა ისაა, რომ იმაში, რაც არის, არის მომენტი იმისა, რაც უნდა იყოს, ხოლო მეორე მხრივ, ის, რაც უნდა იყოს, უკვე არის როგორც მომენტი იმაში, რაც უკვე არის — დაბოლოებულში დაუბოლოებლის მომენტი და დაუბოლოებელში დაბოლოებულის მომენტი. დაუბოლოებელი, აბსოლუტური „მე“ გამოდის თავისი თავიდან და ქმნის თავის თავს დაბოლოებულად, რადგან მასში არის დაბოლოებულის მომენტი, დაბოლოებულში არის დაუბოლოებლის მომენტი, ამიტომ დაბოლოებელი მიისწრაფვის განახორციელოს ეს მომენტი, გახდეს დაუბოლოებელი, დაუბრუნდეს აბსოლუტურ „მე“-ს, როგორც თავის თავს. ის არა მარტო დაუბოლოებლობის აღდგენისაკენ მიისწრაფვის თავის თავში, არამედ დაუბოლოებლად მიისწრაფვის თავისი მიზნისაკენ — აბსოლუტური სუბიექტის იდეისაკენ. სუბიექტი თავის თავს მხოლოდ იდეაში უბრუნდება.

ჩვენს მიზანს არ წარმოადგენს პრაქტიკული Wissenschaftslehre-ს აზრთა მსვლელობის დალაგება. ჩვენ მხოლოდ ერთი ნაწილი ამოვიღეთ იქიდან ჩვენი მოსაზრებისა და ინტერპრეტაციის საილუსტრაციოდ. ამიტომ აღარ განვიხილავთ მისწრაფებათა სისტემას, რომელიც პრაქტიკულ ფილოსოფიაში არის დედუცირებული.

¹ Fichte, Grundlage..., S. 466.

² იქვე, გვ. 470.

§ 49. ფილოსოფიის სისტემა და მეთოდი. დიალექტიკური მეთოდი ფიხტეს მოძღვრებაში ზემოთ ისე განვიხილეთ, რომ მეთოდი ფილოსოფიური სისტემის შინაარსისაგან თითქმის არსად არ გამოგვიყვია. ეს შეუძლებელიც იყო, რადგან მეთოდი და შინაარსი ფიხტეს სისტემაში ერთი და იგივეა. ამით მხოლოდ იმის თქმა კი არ გვინდა, რომ ფიხტეს ფილოსოფიაში მეთოდი მკიდროდ არის დაკავშირებული შინაარსთან, იგი ამ შინაარსის შესაბამისი მეთოდია, არამედ იმისა, რომ ფიხტეს ფილოსოფიის მეთოდის შინაარსი თვითონ ეს ფილოსოფია არის და შინაარსის მეთოდიც იმასვე წარმოადგენს. Wissenschaftslehre-ს ფორმა და შინაარსი იგივეობრივია. რა არის ფიხტეს ფილოსოფიური სისტემის შინაარსი? დაუბოლოებლისა და დაბოლოებულის წინააღმდეგობა, მათი ბრძოლა, რომელსაც საბოლოო მიზნად აქვს ამ ბრძოლის მოსპობა, წინააღმდეგობის დაძლევა; დაუბოლოებელში დაბოლოებულის მომენტის აღმოჩენა და სუბიექტში, რომელიც დაბოლოებულია, დაბოლოებულობის გადალახვა. რა არის ფიხტეს დიალექტიკური მეთოდის შინაარსი? იმავე „მე“-სა და „არამე“-ს, როგორც მუდმივი თეზისისა და ანტითეზისის, ბრძოლა და წინააღმდეგობა და „მე“-ს აბსოლუტობის, დაუბოლოებლობის აღდგენა, რაც უკანასკნელი სინთეზის მიზანს წარმოადგენს.

აქედან ცხადია, თუ რატომ არ შეიძლება ფიხტეს ფილოსოფიაში ფორმისა და შინაარსის, სისტემისა და ამ სისტემის დალაგების მეთოდის განცალკევება. ამიტომ არის, რომ ფიხტეს სისტემის შინაარსზე მსჯელობისას ფაქტობრივად მის მეთოდს ვეხებით, ხოლო მეთოდზე მსჯელობისას — მისი ფილოსოფიის შინაარსს¹. წინააღმდეგ შემთხვევაში მოგვიჩნდებოდა ფიხტეს მეთოდის ფორმალურად დახასიათება, ე. ი. მისი მეთოდის ფორმალური ელემენტების ჩამოთვლა-აღნუსხვა.

ახლა, როდესაც ფიხტეს დიალექტიკური მეთოდი მის მთლიანობაში გვაქვს გათვალისწინებული, შეიძლება ამ ხერხს მივმართოთ. ეს საჭიროა, ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ ნათლად გვქონდეს წარმოდგენილი ფიხტეს დიალექტიკური მეთოდის ფორმალური ელემენტები, ხოლო, მეორე მხრივ, იგი გამოგვადგება ფიხტეს მოძღვრებაში დიალექტიკური მეთოდის საბოლოო შეფასებისა და კრიტიკის დროს.

§ 50. ფიხტეს დიალექტიკური მეთოდის შთავარი მომენტები. კანტის სისტემას სისტემობა აკლია, მონიზმის ტენდენციასთან ერთად მას დუალიზმი ახასიათებს. მისი ძირითადი მეთოდი ტრანსცენდენტა-

¹ შტრ. ჰეგელის გამოხატულებაში: „Diese geistige Bewegung.. ist die absolute Methode des Erkennens, und zugleich die immanente Seele des Inhaltes selbst“.

ლუბია, რომელსაც დიალექტიკურის მხოლოდ მომენტები ახლავს. ტრანსცენდენტალური სუბიექტი დაბოლოებულია. როდესაც ის დაუბოლოებლობისაკენ მიისწრაფვის, წინააღმდეგობათა ქსელში ებმება. წინააღმდეგობა, მართალია, აუცილებელია, მაგრამ შეცდომის მომასწავებელია. ცნება ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში ტრიქოტომიური გაყოფის კანონს ემორჩილება, მაგრამ ეს კანონი მხოლოდ ცნების გაყოფის სფეროში მოქმედებს, გაყოფის ცნებაში კი არ არის განვითარების მომენტი ნაგულისხმევი. სუბიექტის სინთეზურ მოქმედებაში არის მომენტი და საფუძველი დიალექტიკური სინთეზისათვის, მაგრამ სინთეზურ მოქმედებას წინ არ უსწრებს აზრის ანტითეზური მოღვაწეობა.

ფიხტეს კარგად აქვს გათვალისწინებული კანტის სისტემის ყველა ეს ნაკლი. მან იცის, რომ მათი საფუძველი ამოსავალ წერტილშია. საჭიროა სუბიექტის ნამდვილი ცნების გამომუშავება და ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად მისი აღიარება. კონსეკვენტური იდეალი ისტორი მონიზმი, — აი რაში მდგომარეობს ახალი სისტემისა და იდეალისტური დიალექტიკის ნამდვილი საფუძველი. ეს ნიშნავდა ფილოსოფიისა და სინამდვილისათვის ერთისა და იმავე პრინციპის აღიარებას, რადგან საბოლოოდ Geist-ი, რომელიც ერთადერთი სინამდვილეა, ფილოსოფია არის. ჰეგელის თქმით, „Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiss, ist die Wissenschaft“. ეს აზრი უკვე ფიხტეს აქვს საკმაოდ ნათლად გამოთქმული. აქედან უნდა იხსენიებოდა, რომ არა მხოლოდ Wissenschaftslehre და Seinslehre — მეცნიერების თეორია და სინამდვილის თეორია არის ერთი და იგივე, არამედ მეცნიერების თეორია, ფილოსოფია არის ერთადერთი სინამდვილე, რამდენადაც ერთადერთი სინამდვილე არის სუბიექტი, Geist-ი. აქედან გამომდინარეობს იდეალისტური დიალექტიკის ერთი მთავარი მომენტი, სახელდობრ: სინამდვილისა და ფილოსოფიის მეთოდი ერთი და იგივეა, ფილოსოფიისა და მეცნიერების ამოსავალი წერტილი იგივეობრივია; ის, რითაც იწყებს სინამდვილეს, არის ის, რითაც უნდა დაიწყოს ფილოსოფია. რაც არისა და აზრისათვის პირველია, პირველია აგრეთვე არსის შესახებ მეცნიერებისათვის. ამასთან არის დაკავშირებული შემდეგი მომენტიც: შემეცნება არა მხოლოდ უპირისპირდება სინამდვილეს, რომელსაც ის შეიცნობს, არამედ არის მისი (სინამდვილის) განვითარების ერთ-ერთი ეტაპი, სახელდობრ, თეორიულ ფილოსოფიაში სინამდვილის განვითარების უკანასკნელი ეტაპი, როდესაც სუბიექტი für sich-ად იქცევა. შემეცნების მომენტი დაპირისპირებულია სი-

ნამდვილის მომენტთან, როგორც სუბიექტის ობიექტური მოქმედება სუბიექტის წმინდა მოქმედებასთან და ამიტომ მხოლოდ მომენტია ერთი მთლიანობისა, სადაც დასაწყისი და რეზულტატი პრინციპულად ერთი და იგივეა. დასაწყისისა და რეზულტატის იგვეობა ფიხტეს დიალექტიკური მეთოდის ახალ მომენტია: დიალექტიკურ განვითარებას გერმანული იდეალიზმის მიხედვით აქვს გარკვეული ბოლო. ეს ბოლო წერტილი მდგომარეობს დასაწყისში — საბოლოო წერტილის მიღწევა დასაწყისის მიღწევას ნიშნავს. ამიტომ დასაწყისიდან წინსვლა, სინამდვილეში დასაწყისისაკენ უკან დაბრუნებას ნიშნავს. წინააღმდეგ შემთხვევაში რეზულტატში იმას ვერასოდეს ვერ მივიღებთ, რითაც დავიწყეთ. დიალექტიკური მეთოდის ეს ძირითადი მომენტი, რომელიც ჩვენ უკვე კანტის ნაზრევში აღმოვაჩინეთ, ფიხტეს გარკვეულად აქვს გამოთქმული, და მთელი სისტემის განვითარებით დასაბუთებული. პრინციპულად ამასვე გაიმეორებს ჰეგელი: „...das Vorwärtsgen ein Rückgang in der Grund, zu dem Ursprünglichen und Warhaften ist, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt und in der Tat hervorgebracht wird“¹.

ფიხტეს სისტემაში დასაწყისიდან წინსვლისა და ამავე დროს უკან დაბრუნების მომენტი იმდენად ნათელია, რომ იგი შეიძლება მთელი სისტემის შინაარსად მივიჩნიოთ. „მე“-ს წმინდა, წინსვლითი მოქმედება განვითარების პროცესში მოდიფიკაციას განიცდის და ობიექტურ-რეგრესულ მოქმედებად იქცევა. სუბიექტში ორი მოქმედების აღნიშვნა, ცენტრიდანული და ცენტრისკენული ძალების ბრძოლა, რაც სუბიექტის შინაარსს გამოხატავს, სწორედ ამის მაჩვენებელია და ბოლოს, სხვა მაგალითებს რომ თავი დავანებოთ, ამოსავალი წერტილი ფიხტეს სისტემაში აბსოლუტური „მე“-ა, ხოლო უკანასკნელი ეტაპი — აბსოლუტური „მე“ იდეაში. ამ ამპლიტუდის ფარგლებშიაც: თეორიული სუბიექტი, „მე“, „არამე“-თი განსაზღვრული თეორიული ფილოსოფიის დასაწყისში, და იგივე „მე“, როგორც გონება, თეორიული სუბიექტის განვითარების ბოლოს.

დიალექტიკური მეთოდის ამ მომენტთან სხვა მომენტებიც არის დაკავშირებული. უპირველეს ყოვლისა აღსანიშნავია ერთი მათგანი, რომელიც ზემონათქვამის დასკვნას წარმოადგენს: თუ პროცესის დასაწყისი და ბოლო ერთი და იგივეა, ცხადია, ამ პროცესის ხას-

¹ „წინსვლა არის უკან საფუძვლისაკენ, ამ პირველისა და კუმპარტისაკენ დაბრუნება, რომელზედაც თვით დასაწყისია დამოკიდებული და რომელიც ამ დასაწყისის კმის“.

ნათი წრიული უნდა იყოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში დასაწყისიდან გამოსულნი მასვე ვერასოდეს ვერ დაუბრუნდებიან. სინამდვილისა და სისტემის განვითარება წრიულია (როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მეცნიერების დიალექტიკური ფორმის დახასიათებისას ფიხტემ თეორიულად დაასაბუთა განვითარების წრიული ხასიათი).

მცირე წრის ორ ნაწილს წარმოადგენს, —თეორიულ ფილოსოფიაში, — „Grundlage des theoretischen Wissens“ და „Grundriss der Eigentümlichen der Wissenschaftslehre“; დიდ წრეს გამოხატავს მთელი ფილოსოფია — „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ (ხაზი ჩვენია. კ. ბ.). უნდა ითქვას, რომ გერმანული იდეალიზმი თავის განვითარების შემდგომ საფეხურზე ფორმალურად ახალს არაფერს მიუმატებს დიალექტიკური მეთოდის ამ მომენტს. არსებითად ფიხტეს სიტყვებს გაიმეორებს ჰეგელი: „Das Wesentliche für die Wissenschaft ist..., dass das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird..., die Linie der wissenschaftlichen Fortbewegung macht sich damit zu einem Kreise“¹.

მონიზმი და იდეალიზმი, ერთი მხრივ, განვითარების რეგრესული და წრიული ხასიათი, მეორე მხრივ, აი იდეალისტური დიალექტიკის ის მომენტები, რომლებიც ჩვენ ფიხტეს დიალექტიკაში აღმოვაჩინეთ. ეს მომენტები ჩანასახის სახით უკვე კანტის სისტემაში შეგვხვდა. ფიხტემ ისინი განავითარა, მეთოდის საფუძვლად გაიხადა და მათ ნიადაგზე დიალექტიკური მეთოდი ახალი ელემენტებით გაამდიდრა.

რატომ გაივლის განვითარება წრეხაზს, რა საჭიროა, რომ ამოსავალი წერტილი განვითარების ბოლოს უკანასკნელ წერტილად მოგვევლინოს? თუ ამოსავალი და უკანასკნელი წერტილები იგივეობრივია, თუ მათ შორის არავითარი განსხვავება არ არსებობს, ცხადია, მაშინ არც განვითარებას უნდა ჰქონდეს ადგილი. დებულება, რომ სინამდვილისა და მეცნიერების განვითარება დამთავრდება იმით, რითაც იწყება, არ ნიშნავს იმას, რომ დასაწყისსა და ბოლო პუნქტებს შორის არავითარი განსხვავება არ არის. დასაწყისი უშუალოა, ის თავისი თავის დადგენაა, —ან მეცნიერების სფეროში, —ის ინტუიციაში არის განჭვრეტილი. მას წინ არაფერი არ უსწრებს, ის დასაწყისია. ამ პუნქტიდან ის გაივლის ძნელ გზას, რომლის ყოველი საფეხური გაშუალებულია. როგორც უშუალო, დასაწყისი გაურკვეველია, მასზე არა-

¹ „მეცნიერების არსებითი მომენტი ისაა, რომ მეცნიერების მთლიანობა წარმოადგენს წრებრუნვას, სადაც პირველი აგრეთვე უკანასკნელია და უკანასკნელი — პირველი... მეცნიერული განვითარების ხაზი წრეხაზს წარმოადგენს“.

ფრის თქმა შეიძლება, ასევე არ შეიძლება მისი ცნებით გამოხატვა. მასზე რაიმეს თქმა მისი განსაზღვრა და ამიტომ პრედიაკცია იქნებოდა, ხოლო დასაწყისი — აბსოლუტური სუბიექტი ყოველგვარი პრედიაკციის გარეშე დგას. განვითარების გზა დასაწყისიდან უკანასკნელ წერტილამდე გაშუალების გზაა: „მე“ თავის თავს საშუალებად აქცევს, რომ თავის თავს მიაღწიოს. აბსოლუტური და დაუბოლოებელი სუბიექტი თავის აბსოლუტურობას და დაუბოლოებლობას აღადგენს იმით, რომ გარკვეულ საშუალებათა საფეხურებს გაივლის¹. მხოლოდ ამის შემდეგ დაუბრუნდება ის თავის თავს, მაგრამ ამ ეტაპზე ის იქნება არა უშუალო აბსოლუტური სუბიექტი, არამედ გაშუალებული განვითარების მთელი გზით. განვითარება, როგორც უშუალოდან გაშუალებულზე გადასვლა, ახალი მომენტი, რომელიც ფიხტეს შემდეგ იდეალისტური დიალექტიკის აუცილებელი ნაწილი გახდება. ამ მომენტს ჰეგელი უფრო ღრმად დაახასიათებს და ის მარტივი უშუალობა (einfache Unmittelbarkeit), რომელიც პროცესის დასაწყისში იყო, მთლიანად კი არ მოისპობა პროცესის ბოლოს, არამედ თავის სიმარტივეს დაკარგავს „აბსოლუტური შემეცნების“ საფეხურზე. მაგრამ მთავარი მომენტი, რომელიც სინამდვილის პროცესს ახასიათებს როგორც უშუალოდან შუალობითზე გადასვლას, უკვე ფიხტეს აქვს აღმოჩენილი.

რაში მდგომარეობს უშუალოდან შუალობითზე გადასვლა? აქ ხელახლა აღმოჩნდება მომენტები, რომლებიც პირველად ფიხტემ დაახასიათა და რომელთა გარეშე იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდი თითქმის წარმოუდგენელიცაა. ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, რისთვის „წვალობს“ და „იტანჯება“ სუბიექტი, რისთვის „მუშაობს“ აბსოლუტური სუბიექტი „მთელი თავისი ენერჯით“, რისთვის „ადის იგი გოლგოთაზე“? მხოლოდ იმისთვის, რომ სუბიექტი არის არა მარტო თავისთავად (an sich), არამედ თავისთვისაც (für sich). აბსოლუტური „მე“ არა მხოლოდ არის, არამედ თავისი თავისთვის მიზანსაც წარმოადგენს. აბსოლუტური სუბიექტი, რომელსაც ერთი მხრივ, აქვს გარკვეული მიზანი, მეორე მხრივ, თვითონ არის ეს მიზანი: ის სინამდვილეს ააგებს და ამავე დროს თავის თავს განახორციელებს. აბსოლუტური სუბიექტი განახორციელებს იმას, რაც ის არის, ხოლო არის ის, რაც უნდა განახორციელოს, რადგან „მე“ ხომ არის ის, რაც უნდა იყოს, ხოლო ის, რაც უნდა იყოს, უკვე არის სუბიექტში. მცირე წრეში ის თავის თავს, როგორც მიზანს განახორციელებს, ის თავის თავს მიაღწევს და გახდება für sich. დიდ წრეში კი ის სინამდვილეს შექმნის, რომ

¹ ამაზე ქვემოთ.

მასში თავისი თავი განახორციელოს. მთელი პროცესისა და განვითარების ტელეოლოგიზმის საფუძველი იმაში მდგომარეობს, რომ დასაწყისი სინამდვილეში მიზანია. უნდა ითქვას, რომ ეს მომენტი იდეალისტური დიალექტიკის განვითარების ყველა საფეხურზე წინწამოწეული და ხაზგასმული იყო. პეგელი, რომელმაც იდეალისტურ დიალექტიკას საბოლოო სახე მისცა, მისთვის ჩვეული სიცხადით იტყვის: „...dass die Verunft das zweckmäßige Tun ist... weil der Anfang Zweck ist“¹.

მიზნის, ე. ი. სუბიექტის მიერ თავისი თავის განხორციელების გზა არის კონკრეტული აქციის გზა. დასაწყისი, რომელიც ჭერ გაურკვეველია, რადგან პრედიკაციის გარეშე დგას, აბსტრაქტულია. განვითარების ყოველი ახალი ეტაპის შედეგად სუბიექტი უფრო მეტად კონკრეტული ხდება. აბსოლუტური „მე“, რომელიც მხოლოდ „მეობის“ აბსტრაქტული ფორმაა, თავის თავს სუბიექტად, ე. ი. ისეთ „მე“-დ აქცევს, რომელსაც გარკვეულობანი ახასიათებს. ის კატეგორიები, რომლებიც კანტს მხოლოდ ჩამოთვლილი ჰქონდა, ფიხტეს სისტემაში სუბიექტის განვითარების, მიზნისაკენ მისწრაფების ეტაპებად გამოდიან. კატეგორიებით, ე. ი. გარკვეულობებით (Bestimmtheiten) გამდიდრებული სუბიექტი პროცესის დასასრულს კონკრეტული სუბიექტი-სინამდვილეა. ყველაზე ნათლად სუბიექტის კონკრეტიზაციის გზა თეორიულ Wissenschaftslehre-ში ჩანს. ყოველ მომდევნო სინთეზში (დაწყებული პირველი, A სინთეზიდან) ძირითადი წინააღმდეგობა უფრო და უფრო კონკრეტული სახით წარმოგვიდგება. A სინთეზის შინაარსი, რომელიც „მე“-სა და „არამე“-ს დაპირისპირებასა და მათ ნაწილობრივ მოხსნას ეხება, B სინთეზში კონკრეტულ სახეს მიიღებს. აქ წინა პლანზე დგება „მე“-სა და „არამე“-ს ურთიერთკავშირი. ურთიერთკავშირის კონკრეტიზაცია არის Wechsel Tun und Leiden — სუბსტანციალობა და აქციდენტობა. კონკრეტიზაციის შემდეგი საფეხური სუბიექტსა და ობიექტში დამოუკიდებელი მოქმედების აღმოჩენაა და ა. შ.

რასაკვირველია, სპეკულაციურ კონკრეტულობის ცნებას, რომელსაც შემდეგ პეგელი განავითარებს და მთელი სისტემის შინაარსად აქცევს, ფიხტე ვერ მიაღწევს, მაგრამ სუბიექტის განვითარება, როგორც კონკრეტიზაცია და სუბიექტის კონკრეტობა, როგორც მისი für sich-ად ყოფნა, პრინციპულად ფიხტეს აღმოჩენაა.

ზემოთ ჩამოთვლილ მომენტებს უნდა დაეუმატოთ კიდევ რამდენიმე, სახელდობრ: სამყაროს მთლიანობა, ყველა მოვლენის, — Wissenschaftslehre-ში დებულების, ცნების, — ამ მთლიანობასთან დაკავშირება,

¹ „გონება მიზანწეული მოქმედებაა, ... რადგან დასაწყისი არის მიზანი“.

ყველა მოვლენის — დებულების ურთიერთკავშირი და ურთიერთში „შეჭრა“. ურთიერთშეჭრის (Durchdringen) ცნება, რომელიც საბოლოოდ ჰეგელმა ჩამოაყალიბა და რომელიც უკვე შელინგს აქვს პოეტურ გამოთქმებში დახასიათებული, ფიხტეს მოცემული აქვს პირველი ძირითადი დებულების დახასიათებისას: ძირითადი „უსათუოდ აუცილებელი“ დებულება თან ახლავს ყველა დებულებას, ყველა მასშია და თვითონ ყველაში იგულისხმება. ყოველი ეტაპი განვითარების გზაზე ნაწილობრივ მაინც არის თავმოყრა იმისა, რაც ამ გზაზე განვლილია და აქვე implicite არის მოცემული ის, რაც შემდეგ გზაზე შეგვხვდება. ყოველ შემთხვევაში, ასე უნდა იყოს ფიხტეს აზრით. მართალია, დიალექტიკური მეთოდის ეს მომენტი ფიხტემ ვერ განახორციელა, მაგრამ, რაც მთავარია, მან იგი აღმოაჩინა.

რაც შეეხება დიალექტიკურის ფორმას, უნდა ითქვას, რომ თეორიაში ფიხტე ბოლომდე თანმიმდევრულად იცავს მას. დიქალისტიკური დიალექტიკა შეუძლებელია მის გარეშე: მეთოდის შინაარსი და არსის მეთოდი, როგორც ზემოთ ვნახეთ, უსათუოდ ტრიადულ ფორმაში უნდა ჩამოსხმულიყო. სუბიექტი, მისი გაუცხოება და მისი თავის თავში დაბრუნება ანდა დაუბოლოებელი „მე“, მისი დაბოლოება და დაბოლოებულში დაუბოლოებლის აღდგენა ტრიპლიციტეტის გარეშე წარმოუდგენელია. სხვა საკითხია, ამდენადაა დიალექტიკური ფიხტეს თეზისი, ანტითეზისი და სინთეზი. გარეგნულად, ყოველ შემთხვევაში, „მეცნიერების ეს აბსოლუტური ფორმა“ ბატონობს მთელ Wissenschaftslehre-ში.

ტრიპლიციტეტის ფორმა არ არის მხოლოდ ცნების გაყოფის კანონი, იგი განვითარების საერთო კანონია. ცნების გაყოფის კანონები, ისევე როგორც ზოგადი ლოგიკური დიალექტიკური კანონების სახეებს წარმოადგენენ. დიალექტიკური მეთოდის კანონების არსი, ფიხტეს აზრით, სუბიექტის ანტითეზურ და სინთეზურ მოქმედებაში მდგომარეობს. ანტითეზური მოქმედების საშუალებით საგნებში საწინააღმდეგო ელემენტები აღმოჩნდება, ხოლო სინთეზურის საშუალებით ამ საწინააღმდეგო ელემენტებში მოიძებნება ის მომენტი, რომელშიაც ისინი იგივეობრივი არიან. ამიტომ იგივეობის, წინააღმდეგობისა და სხვ. კანონები, რომლებიც ფორმალურმა ლოგიკამ მეცნიერების პრინციპებად გამოაცხადა, არ არიან ზუსტად მიღებული კანონები, ისინი ძირითადი კანონებით არიან გაშუალებული, ძირითად დებულებათა შედეგებს წარმოადგენენ. ფორმალურ-ლოგიკურ კანონებს ფიხტეს დედუქციის მიხედვით მეორეხარისხოვანი ადგილი უჭირავს. ისინი ზოგადი კანონების სახეობას წარმოადგენენ.

§ 51. ფიხტეს დიალექტიკის ძირითადი შეცდომებია. ფიხტეს დიალექტიკის შეფასების დროს ჩვენ ვხელმძღვანელობთ, ერთი მხრივ,

იდეალისტური დიალექტიკის იმ საბოლოო სახით, რომელიც ამ მეთოდს ჰეგელმა მისცა, ხოლო მეორე მხრივ, პრინციპული მოსაზრებით: რამდენად შეძლო იდეალისტურმა დიალექტიკამ ფიხტეს სისტემაში თავისი თავის გამართლება.

დიალექტიკურის ზემოთ ჩამოთვლილი მომენტები სინამდვილეში მეთოდის მომენტები და არა მისი ელემენტები, ე. ი. ისინი დიალექტიკური მეთოდის მთლიანობაში არიან მოცემული და დიალექტიკური პროცესის სხვადასხვა მხარეებს წარმოადგენენ. მაგრამ იმთავითვე ცხადია ერთი ძირითადი ნაკლი, რომელიც ფიხტეს დიალექტიკას ახასიათებს. ეს ნაკლი აღსანიშნავია, რადგან ფიხტეს მოძღვრებაში მეთოდისათვის („Über den Begriff der Wissenschaftslehre“) იგი არამცთუ არ ჩანს, არამედ, პირიქით, საკითხი ისეა გადაწყვეტილი, როგორც ამას დიალექტიკური მეთოდი მოითხოვს. მხედველობაში გვაქვს სუბიექტის ცნება. აბსოლუტური „მე“ სინამდვილის დიალექტიკური პროცესის დასაწყისია. ის პირველია, მას ეყრდნობა ყველაფერი, მისგან გამომდინარეობს დიალექტიკურად მთელი სინამდვილე, მთელი მეცნიერება. ის უკანასკნელიცაა, რადგან დიალექტიკური პროცესის განვითარება ისევ იმ პუნქტში უნდა დაბრუნდეს, რა პუნქტიდანაც გამოვიდა — ის უკანასკნელ სინთეზს წარმოადგენს. განვითარების ყოველი ეტაპი „მე“-ს განვითარება, მისი უფრო მაღალ საფეხურზე ასვლა, მისი კონკრეტიზაცია (სინამდვილეში ფიხტეს აბსოლუტური „მე“ არის ყოველმხრივ განვითარებული და კონკრეტული სული (Geist).

ა) არის თუ არა ეს განხორციელებული ფიხტეს სისტემაში? გადაკრით შეიძლება ითქვას, რომ არა. აბსოლუტური სუბიექტი, დიალექტიკური პროცესის დასაწყისი და ბოლო, დიალექტიკური პროცესის გარეშე დგას. ის მასში არ მონაწილეობს. აბსოლუტური „მე“-ს მოქმედება თავისი თავის დადგენაში გამოიხატება. „მე“ რომ თავის თავს დაადგენს, ის თითქმის ამთავრებს თავის მოღვაწეობას. აბსოლუტური „მე“ ფიხტეს სისტემაში ამის შემდეგ აღარ შეგვხვდება. დიალექტიკური პროცესი იწყება მას შემდეგ, რაც აბსოლუტური სუბიექტი აღარ არსებობს. სისტემისა და სინამდვილის დასაწყისი არის ცარიელი ფორმა, არც „მე“ და არც სუბიექტი, არამედ „მეობის“ ფორმა. დიალექტიკური პროცესის დასაწყისი არის სუბიექტი, ე. ი. ობიექტით განსაზღვრული, დაბოლოებული „მე“.

განვითარების პროცესი მოწყვეტილია დასაწყისის. განვითარება, როგორც აღვნიშნეთ, არის სუბიექტის განვითარება: ყოველი შემდეგი საფეხური წინამავალზე უფრო მაღლა უნდა იდგეს. სინამდვილეში კი ფიხტეს სისტემაში განვითარების პროცესი შებრუნებულია. ყოველი შემდეგი საფეხური არის აბსოლუტური სუბიექტის დაქვეითება: აბსოლუტური „მე“ ყოველთვის უფრო მაღლა დგას, ვიდრე მისი გან-

ვითარების საფეხურები. თუ ჰეგელის მოძღვრებაში იდეა უფრო მაღალ საფეხურს წარმოადგენს არსთან შედარებით, ბუნება იდეასთან, ხოლო Geist-ი — იდეასა და ბუნებასთან შედარებით, ფიხტეს სისტემაში არა მხოლოდ „არამე“-თი განსაზღვრული სუბიექტი დგას აბსოლუტურ „მე“-ზე დაბლა, არამედ განვითარების უკანასკნელი მომენტებიც კი — თეორიული გონება (თეორიულ ფილოსოფიაში) და დაუბოლოებლობისაკენ მიმსწრაფი პრაქტიკული სუბიექტი (მთელ ფილოსოფიაში) აბსოლუტური სუბიექტის დაბალ საფეხურებს წარმოადგენენ.

დასაწყისი მიზანია, ხოლო ბოლო — განხორციელებული მიზანი. დასაწყისში იგულისხმება განვითარების მთელი გზა, ხოლო ბოლოში ეს გზა შენახული და მომენტად ქცეული უნდა იყოს. სინამდვილეში ფიხტესთან დასაწყისი დიალექტიკური პროცესის გარეშეა და ამიტომ მასში არ იგულისხმება არათუ მთელი გზა, არამედ ამ გზის არც ერთი მომენტი. ბოლო არის არა მიზნის განხორციელება, არამედ მიზნის დასმა და მისკენ მისწრაფება. უკანასკნელ მომენტში განვლილი გზა არ არის შენახული და მომენტად ქცეული (aufgehoben). უკანასკნელი მომენტი, კანტის ტერმინოლოგია რომ გამოვიყენოთ, მხოლოდ რეგულატიური იდეაა. დიალექტიკური მეთოდის მიხედვით, განვითარების ყოველი ეტაპი არის მომენტი. მასში კონცენტრირებულია მთელი განვლილი გზა და ამავდროს ჩანასახის სახით მოცემულია მომავალი განვითარების ფორმები. მით უმეტეს ასეთი უნდა იყოს დასაწყისი და ბოლო ეტაპები. მაგრამ არც ერთი მათგანი ამ თვისების მატარებელი არ არის და ამაში ვხედავთ ჩვენ ფიხტეს დიალექტიკის ერთ ძირითად ნაკლს.

Durchdringen-ის ცნება, რომელიც დიალექტიკური განვითარების მთავარი მომენტი და რომელიც ფიხტემაც კარგად დაახასიათა „Über den Begriff...“-ში, შესაძლებლობას გვაძლევს ყოველი მომენტიდან წინ წავიდეთ და განვლილი გზა აღვადგინოთ. ჰეგელის „დასაწყისის“ (Anfang) ცნებიდან ჩანს განვითარების შემდეგი გზა — Sein და Nichtsein. ჰეგელის იდეაში შენახულია განვითარების ის გზა, რომელიც სუბიექტმა განვლო „წმინდა აზრის ელემენტში“. სულის ფენომენოლოგიის მთელი გზა მოხსნილი და შენახულია „აბსოლუტური ცოდნის“ (absolutes Wissen) ცნებაში.

ფიხტეს აზრით, ეს მომენტი მთავარი უნდა იყოს დიალექტიკურ პროცესში, მაგრამ იგი მას ვერ განახორციელებს.

ბ) რა დასკვნა გამომდინარეობს ზემონათქვამიდან? თუ აბსოლუტური სუბიექტი დიალექტიკური პროცესის გარეშე იმყოფება, თუ დიალექ-

ქტიკური პროცესი დასაწყისისა და ბოლო წერტილის შიგნით მიმდინარეობს, ხოლო ეს წერტილები პროცესის ფარგლებს სცილდებიან, მაშინ, ცხადია, აბსოლუტური სუბიექტი უძრავი ყოფილა. ის, რაც მხოლოდ მოქმედება უნდა ყოფილიყო, ის, რაც უსუბსტრატო, წმინდა მოქმედებაა, სინამდვილეში უძრავ, უმოქმედო სუბსტრატად გვევლინება.¹

გ) ეს არის ის ძირითადი წინააღმდეგობა, რომელიც ფიხტეს დიალექტიკურ მეთოდს ახასიათებს: მეთოდი არ შეესაბამება ფილოსოფიის შინაარსს, ხოლო შინაარსი სავესებით ეწინააღმდეგება დიალექტიკურ მეთოდს. ფიხტეს სისტემაში არა მარტო აბსოლუტური სუბიექტი არის დაშორებული და მოწყვეტილი დიალექტიკურ პროცესს, არამედ დიალექტიკური განვითარების ფარგლებშიაც კი განვითარების ეტაპები ერთმანეთისაგან არიან გათიშული. ამის ნიშანია განვითარების გზის მომენტების დამოუკიდებლობა — თეზისი, ანტითეზისი და სინთეზი მოწყვეტილია ერთმანეთს. მათ შორის არ არის ის მთლიანობა, რომლის მიხედვით თეზისი და ანტითეზისი მხოლოდ მომენტებს უნდა წარმოადგენდნენ. საკმარისია მოვიგონოთ პირველი თეზისისა და ანტითეზისის ურთიერთობა, რომ ეს აზრი გავამართლოთ. „მე“ დაადგენს თავის თავს. არის მხოლოდ „მე“ და მისი მოქმედება. სხვა არაფერი არ არის. ამ ცარიელი დებულებიდან ვერავითარი ლოგიკა და დიალექტიკა ვერ მოგვცემს „მე“-ს მეორე მოქმედებას, რომლითაც ის „არამე“-ს დაადგენს. ეს ასეც არის ფიხტეს აზრთა მსვლელობის მიხედვით. დადგინდება თუ არა პირველი დებულება, ფიხტე მას თავს დაანებებს, დროებით განზე დატოვებს. ფიხტე გააჩქევს წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონის ფორმას და ამ ფორმიდან მის პირობას აღმოაჩენს. ეს იქნება მეორე ძირითადი დებულება — „მე“-ს მიერ „არამე“-ს დადგენა. მხოლოდ ამის შემდეგ შეეცდება ფიხტე პირველსა და მეორე დებულებას შორის კავშირის გაბმას. ანტითეზისი მიღებულია არა თეზისის განვითარების გზით, არამედ თეზისისაგან სრულიად დამოუკიდებლად.

როგორია პირველი სინთეზი? ეს არ არის ნამდვილი სინთეზი. სინამდვილეში აქ თეზისისა და ანტითეზისის ჯამთან გვაქვს საქმე და არა სინთეზთან. პირველ სინთეზში საუბარია არა „მე“-სა და „არამე“-ს

¹ ზღრ.: „Fichte sieht hinter der Bewegung von vorneherein ein Ruhendes das doch auch lebendig ist, aber nicht vorschreitend ein in sich befriedetes Leben. In später Zeit hat er dafür den früher von ihm verspönten Ausdruck „Sein“ wieder zugelassen“, Cohn, Theorie der Dialektik, S. 36.

უ რ თ ი ე რ თ გ ა ნ ს ა ზ ღ ვ რ ა ზ ე. — ეს B სინთეზის მიზანია, — არამედ მხოლოდ იმაზე, რომ არსებობს „მე“-ც და „არამე“-ც. არსებითად ასეთი სურათია სხვა სინთეზებშიც. მეორე B სინთეზიდან განვითარება დამოუკიდებლად მიდის C სინთეზამდე. შემდეგ ფიხტე უბრუნდება ისევ B სინთეზს და აქედან დიალექტიკურად გამოჰყავს მეოთხე C სინთეზი. განსხვავებული, ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელი C და D სინთეზები — აქციდენტობა და სუბსტანციულობა ახალი სინთეზისათვის თვისად და ანტითვისად გამოდის. თვისის არის C სინთეზი, ხოლო ანტითვისისი — D სინთეზი. აქაც ანტითვისისი არ არის თვისისის განვითარებით მიღებული, ის არის არა თვისისის „მისი სხვა“, არამედ სრულიად განსხვავებული, სრულიად სხვა გზით მიღებული. ანტითვისისი თვისისის სიღრმეში არ ჩნდება და ამიტომ წინააღმდეგობა არსებულის საფუძველებში კი არ წარმოიშობა, არამედ სხვა გზით არის მიღებული. ამით აიხსნება ის გაუგებრობანი და გაურკვეველობანი, რომლებიც ფიხტეს „Wissenschaftslehre“-ს ახასიათებს: ერთი და იმავე კატეგორიის ორჯერ სხვადასხვა ადგილას დედუქცია, ერთგან თვისად აღიარებული დებულების სხვაგან ანტითვისად გამოცხადება, თვისისა და ანტითვისის წინააღმდეგობის მაგიერ ლოგიკური წრეების დადგენა და კიდევ ბევრი სხვა, რომლებსაც აქ აღარ განვიხილავთ.

დ) ძირითად დებულებებთან დაკავშირებით აღსანიშნავია კიდევ ერთი მომენტი. საქმე ფორმალურ-ლოგიკურ კანონებს შეეხება. ზემოთ ჩვენ ვთქვით, რომ ფიხტე აზროვნების ფორმალურ-ლოგიკურ კანონებს მეორეხარისხოვან კანონებად თვლის, რადგან ისინი წარმოებულ კანონებს წარმოადგენენ და არა აბსოლუტურ პრინციპებს. მაგრამ, მეორე მხრივ, მიუხედავად იმისა, რომ ფიხტეს მეთოდი ანტითეზურია, ის იგივეობის კანონს მაინც სინამდვილის ძირითად კანონად თვლის. იმის ნაცვლად, რომ თქვას: რეალურია ის, რაც წინააღმდეგობის შემცველია, რადგან წინააღმდეგობა არის დიალექტიკური განვითარების საფუძველი, ფიხტე აცხადებს: რეალურია მხოლოდ ის, რაც იგივეობის კანონს ექვემდებარება. ეს აზრი იმდენად არის დაშორებული ნამდვილი დიალექტიკურობისაგან, რომ ჰეგელს იგი აბსურდად მიაჩნია.

ე) ფიხტეს მიზანი იყო ერთი პრინციპიდან, სუბიექტიდან მთელი სინამდვილის აგება. რამდენად მიიღწია მან თავის მიზანს? ალბათ არსად არ ჩანს ისე ნათლად იდეალისტური დიალექტიკის ნაკლი, როგორც ფიხტეს სისტემაში. მხოლოდ სუბიექტიდან სინამდვილის აგება შეუძლებელია. მართალია ტრენდლენბურგი, რომელიც ჰეგელს უსაყვედურებს იმას, რომ მან მთელი სინამდვილე სუბიექტში შეიტანა.

სუბიექტის განვითარების აღწერისას ჰეგელს თვალწინ სინამდვილედგა და მას აღწერდა. ფიხტემ სინამდვილეში მხოლოდ სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთობა ამოიკითხა. პროცესის შებრუნებით მან მთელი სინამდვილე სუბიექტ-ობიექტის ურთიერთობის აბსტრაქტულ ცნებას გაუთანასწორა. სინამდვილე არ არის დედუცირებული ფიხტეს სისტემაში, რადგან მისთვის მთავარი იყო არა ღირებულებით სავსე სინამდვილე, არამედ ობიექტის ცნება, ჩონჩხი, რომელიც საშუალებად გამოვიდოდა სუბიექტის მიზნის განხორციელებისას. ფიხტეს სუბიექტი ვერც შექმნის სინამდვილეს, ვინაიდან ის, ჰეგელის თქმით, იმთავითვე მხოლოდ სუბიექტურია: „es ist von Hause aus Subjektiv“. ფიხტე, ჰეგელის აზრით, იწყებს ცხადი (gewiss) დებულებით ცხადი დებულება ყოველთვის სუბიექტურია. ფილოსოფიას სჭირდება არა ცხადი, არამედ ჭეშმარიტი დებულება. ჰეგელის ტერმინოლოგიით დასაწყისი უნდა იყოს არა სუბიექტი და სუბიექტური, არამედ ობიექტი და ობიექტური¹.

მართალია, ფიხტე წერს, რომ დასაწყისი არა მხოლოდ სუბიექტია, არამედ სუბიექტისა და ობიექტის იგივეობა, ე. წ. სუბიექტ-ობიექტი, მაგრამ მართალია ჰეგელიც, როდესაც ფიხტეს სუბიექტ-ობიექტს „სუბიექტურ სუბიექტ-ობიექტს“ უწოდებს. სუბიექტივიზმი არის მიზეზი იმისა, რომ სინამდვილისა და ბუნების დედუქციის მაგიერ ფიხტემ Anstoss-ის დედუქცია მოგვცა. რა არის სინამდვილე ფიხტეს სისტემის მიხედვით? მხოლოდ და მხოლოდ აბსტრაქტული „არამე“, რომელიც „მე“-ს უპირისპირდება. ასე ახასიათებს ფიხტეს მიერ შემუშავებული სინამდვილის ცნებას შელინგი. შელინგი შეეცდება ფიხტეს დიალექტიკის ამ ნაკლის გამოსწორებას. დიალექტიკურმა მეთოდმა ფიხტეს სისტემაში ვერ მიაღწია იმ დონეს, როდესაც შესაძლებელია სუბიექტის მოხსნა და იმ მეთოდის გამოყენება, რომელმაც ბუნებაშია გაიმართლა თავი. ფიხტეს დიალექტიკა მხოლოდ „წმინდა აზრის ელემენტშია“ გამოყენებული. ფიხტეს დიალექტიკური მეთოდი იდეალისტური დიალექტიკის შეცდომებით დატვირთული თეზისია. შელინგი დიალექტიკურ მეთოდს ანტითეზისში (ბუნებაში) გამოიყენებს, ხოლო ჰეგელი საბოლოო სახეს მისცემს მას.

ვ) მართალია, ფიხტეს სისტემაში ბუნება არ არის დედუცირებული, მაგრამ მისი ჩონჩხი „არამე“-ს სახით მაინც არის გამოყვანილი. აბსტრაქტული ბუნება ობიექტურის სახით მაინც დედუცირებულია.

¹ ტერმინები Gewissheit, როგორც სუბიექტური ჭეშმარიტება-სიცხადე, და Wahrheit, როგორც სავნის ჭეშმარიტება, გერმანულ იდეალიზმში ჩვეულებრივ იხმარება. აბსოლუტურ შემეცნებაში ისინი ფარავენ ერთმანეთს, რადგან აქ ცნება და სავანი ერთი და იგივეა.

მაგრამ საქმე ის არის, რომ მხოლოდ სუბიექტიდან, მხოლოდ აბსოლუტური „მე“-დან შეუძლებელია თუნდაც ბუნების ჩონჩხის, აბსტრაქტული ობიექტის დედუქცია. შეუძლებელია, რადგან აბსოლუტური „მე“ მხოლოდ აბსოლუტური „მე“-ა და სხვა არაფერი. ჩვენ ვნახეთ ზემოთ, რომ ფიხტე დროებით განზე ტოვებს პირველ დებულებას და სულ სხვა საფუძვლებიდან გამოიყვანს მეორეს. ის სუბიექტი, რომელიც თავის თავს დაადგენს, ერთი სუბიექტია და ჰრულიად განსხვავდება მისგან მეორე სუბიექტი, რომელიც „არამე“-ს დაადგენს¹. კრონერი წერს, რომ ფიხტეს დიალექტიკაში ორ აბსოლუტთან გვაქვს საქმე: „Es bleiben zwei Absoluta in System“. მისივე აზრით, ეს მხოლოდ ფიხტეს დიალექტიკის შეცდომაა, რაც არ არის სწორი. ორი პრინციპი აუცილებელია იდეალისტური დიალექტიკისათვის, რომ შესაძლებელი გახადოს თვით დიალექტიკური პროცესი. აბსოლუტური სუბიექტი იმიტომ რჩება განვითარების გარეშე, რომ მასში მისგან განსხვავებული ჯერ არ არის აღმოჩენილი. სუბიექტისაგან განსხვავებული მომენტის აღმოჩენისთანავე დაიწყება დიალექტიკური განვითარების პროცესი, მაგრამ აბსოლუტური სუბიექტი მასში მონაწილეობას ვერ მიიღებს.

იდეალისტური დიალექტიკა ყოველთვის ორ პრინციპს, ორ აბსოლუტს საჭიროებს და ამასშია მიხი შინაგანი წინააღმდეგობა. „მეობის“ ფორმა ცარიელ ფორმად დარჩება, თუ არ გამოიძენა მის გარეშე რაიმე მისგან განსხვავებული. ფიხტეს შეუძლია თქვას, რომ ეს განსხვავებულიც „მე“-შია და მისგან არის დამოკიდებული, მისი მოქმედება. ჩვენ ვიტყვი: ეს მოქმედება პრინციპულად განსხვავდება პირველი მოქმედებისაგან, მას პირველთან არა აქვს რა საერთო. აბსოლუტური „მე“ ვერ აწარმოებს დიალექტიკურ პროცესს, ამისთვის საჭიროა მეორე პრინციპი.

ძირითადი წინააღმდეგობა, რომელიც ფიხტეს დიალექტიკას ახასიათებს, საერთოდ იდეალისტური დიალექტიკის წინააღმდეგობაა. მას ვერ ასცდება შელინგისა და ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდიც. ეს წინააღმდეგობა კონკრეტულად შემდეგში მდგომარეობს: იდეალისტური დიალექტიკა უსათუოდ მონისტური უნდა იყოს. უნდა არსებობდეს ერთი სუბიექტი: ის, რაც მისგან განსხვავებულია (რასაც სუბიექტი თავის თავში აღმოაჩენს),

¹ შტრ.: Ebbinghaus, Relativer und absoluter Idealismus, S. 16. „Aber das sich selbst setzende Ich und das Nichtich setzende sind selbst nur dem Namen nach identisch...“.

„მისი სხვა“ უნდა იყოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში 'სინთეზი არ მოხდება. მისგან განსხვავებული რომ საერთოდ განსხვავებული იყოს, მაშინ სუბიექტი მასში თავის თავს ვერ შეიჭნობს. თეზისი და ანტითეზისი ერთიმეორისაგან სრულიად დამოუკიდებელი აღმოჩნდება და ვერც რაიმე გზას გამოვძებნით მათი სინთეზისათვის. სუბიექტი ვერც თავისი თავიდან გამოვა და ვერც თავის თავს დაუბრუნდება.

მიუხედავად ამისა, იდეალისტური დიალექტიკა, კერძოდ ფიხტეს დიალექტიკა დუალისტურია. ფიხტეს სისტემაში არის ორი აბსოლუტი, ორი პრინციპი, ორი ერთმანეთისაგან სავსებით დამოუკიდებელი და განსხვავებული მოქმედება. ამ ორი პრინციპის, ორი მოქმედების გარეშე დიალექტიკური პროცესი წარმოუდგენელია.

I. დიალექტიკის პრობლემა ფიხტანოვის პერიოდში

§ 52. დიალექტიკის პრობლემა და ხინტეზურ-აპრიორული. დიალექტიკის პრობლემის განხილვისას ყველაზე ძნელ ამოცანას შელინგის ფილოსოფიის ანალიზი წარმოადგენს. ეს აიხსნება იმით, რომ: 1) შელინგს არა აქვს არც ერთი ისეთი ნაშრომი, რომელშიც მისი მსოფლმხედველობა საბოლოოდ ჩამოყალიბებული და სისტემაში მოყვანილი იქნება. „ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის სისტემა“ („System der Transzendentalphilosophie“), რომელიც მის მრავალრიცხოვან ნაშრომთა შორის მეტი სისტემურობით გამოირჩევა, შელინგის სისტემის მხოლოდ ერთ, ნატურფილოსოფიასთან დაკავშირებულ ნაწილს წარმოადგენს. მისი გაგება ნატურფილოსოფიისა და, პირიქით, ნატურფილოსოფიის გაგება მის გარეშე, შეუძლებელია. მეორე მეტ-ნაკლებად სისტემური ზასიათის ნაშრომი „ჩემი ფილოსოფიის სისტემა“ („Darstellung meines Systems der Philosophie“) შელინგს დაუშთავრებელი დარჩა. წერილებსა და გამოკვლევებში იგი დროდადრო უბრუნდება თავისი სისტემის ძირითად საკითხებს, ხელახლა ამუშავებს მათ, მათ ახლებურად გადაწყვეტას ცდილობს. არცთუ იშვიათად კი იგი, ახალი საკითხების კვლევით გატაცებული, წამოაყენებს ახალ თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით მთელი სისტემის გადახალისებას იწყებს. ამას ემატება ისიც, რომ შელინგის ზოგიერთ ნაშრომს „გაუგებარი აჩქარების“ ბეჭედი აზის.¹ ამიტომ არ არიან ისინი საბოლოოდ დამუშავებული, ხოლო მათში გატარებული აზრები — სათანადოდ მომწიფებული. 2) შელინგს არა აქვს ერთი გარკვეული სისტემა. როგორც ჰაიმი ამბობს, იგი საზოგადოების წინაშე აწარმოებდა თავის მეცნიერულ განვითარებას და ერთი თვალსაზრისიდან მეორეზე გადადიოდა. მართალია, მის პირველხავე სისტემაში იყო მომენტები, რომლებიც მას ბოლომდე შერჩა, მაგრამ ეს არ

¹ ჰაიმის ვარაუდით, შელინგს უნდა განეცადა ჰეგელის გავლენა, თავისი თვალსაზრისი შეეცვალა და ჰეგელისათვის ნაშრომის გამოქვეყნებაც დაესწრო.

გვაძლევს უფლებას შევინგის მთელი ნააზრევი 1794 წლიდან 1850-იან წლებამდე ერთ მთლიან სისტემად მივიჩნიოთ. საკმარისია მოვიგონოთ მისი გამონათქვამები ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე, — დიალექტიკურ მეთოდზე, — რომ მაშინვე დავინახოთ რამდენად განსხვავდებიან ისინი განვითარების სხვადასხვა პერიოდებში. „იმ დროს, როდესაც ჩვენ, დანარჩენები, შეძენილი აზრების მატერიალურ მხარეზე ვმუშაობდით, ის (ჰეგელი. კ. ბ.) ზუსტად იცავდა მეთოდის სისუფთავეს. არავის შეეძლო წარსული ფილოსოფიის უკეთესად დამთავრება, ვიდრე ეს ჰეგელმა გააკეთა“¹. თავის ლექციებში კი შევინგი უსაყვედურებს ჰეგელს, რომ მან ინტელექტუალური ინტუიცია დიალექტიკური მეთოდით შეცვალა. იგი ჰეგელის სისტემასა და მეთოდს ახასიათებს როგორც „იგივეობის ფილოსოფიის“ კარიკატურას. შევინგმა ვერ გაიგო ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის შინაარსი მიუხედავად იმისა, რომ მისი ფილოსოფიის საფუძვლებში ყველაზე ნათლად იყო დასმული იდეალისტური დიალექტიკის საკითხი.

მთლიანი სისტემის უქონლობა დიდად უშლის ხელს ერთი რომელიმე საკითხის კვლევას. შევინგის ნააზრევში ამ სიძნელეს ემატება ისიც, რომ შევინგის ფილოსოფიური განვითარების პერიოდიზაცია ფილოსოფიის ისტორიკოსთა შორის დღემდე აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს. ასახელებენ რამდენიმე ერთმანეთისაგან განსხვავებულ პერიოდს, ჩვეულებრივ, ოთხიდან ექვსამდე, მაგ.: ვინდელბანდი: 1. ნატურფილოსოფია (1799 წლამდე), 2. ესთეტური იდეალიზმი (1801 წლამდე), 3. აბსოლუტური იდეალიზმი (1803 წლამდე), 4. თავისუფლების ფილოსოფია (Die Freiheitslehre — 1812 წლამდე), 5. მითოლოგიის ფილოსოფია²; ცელერი: 1. ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია და ნატურფილოსოფია, 2. იდენტობის ფილოსოფია, 3. თეოსოფია, 4. პოზიტიური ფილოსოფია³; ფიშერი: 1. ფიხტედან ნატურფილოსოფიამდე (1794 — 1797 წწ.), 2. ნატურფილოსოფია (1797 — 1807 წწ.), 3. იდენტობის ფილოსოფია, 4. რელიგიის ფილოსოფია; ე. ჰარტმანი: 1. ნატურფილოსოფია, 2. ტრანსცენდენტალური იდეალიზმი, 3. იდენტობის ფილოსოფია, 4. თავისუფლების ფილოსოფია, 5. მითოლოგიის ფილოსოფია⁴. შევთვალთ 6 პერიოდს არჩევს შევინგის სისტემაში იმისდა მიუხედავად, რომ ტრანსცენდენტალურ ფი-

¹ Paulus. Die endlich offenbar gewordene Philosophie die Offenbarung, S. 358—359.

² Виндельбанд, История новой философии, т. II.

³ Zeller, Geschichte d. deutschen Philosophie seit Leibniz.

⁴ Hartmann, Philosophie d. deutschen Idealismus.

ლოსოფიას ცალკე პერიოდად არ თვლის¹. მისაღებად მიგვაჩნია ე. ჰარტმანის მიერ შელინგის ფილოსოფიურ განვითარებაში ორი ძირითადი მონაკვეთის გამოყოფა: ჰეგელამდე (1807 წ.) და ჰეგელის შემდეგ. ეს პერიოდინაზაცია ყველა სხვა პერიოდინაზაციის მსგავსად ერთგვარი პირობითობით ხასიათდება, რადგან, ჰაიმის ექვისა არ იყოს, შელინგმა ჰეგელის გამოსვლამდე (1807 წ.) განიცადა ჰეგელის გავლენა. დღეს უკვე დამტკიცებულია, რომ ჰეგელი, მართალია, შელინგის გავლენის ქვეშ იყო და შელინგის თვალსაზრისის იზიარებდა „Kritische Journal“-ის არსებობის პერიოდში, მაგრამ უკვე მაშინ შეინიშნებოდა ის ძირითადი განსხვავება მათ შორის, რომელიც შემდეგ ცხადყო „სულის ფენომენოლოგიამ“. ხელშესახები საბუთები პირუკუ გავლენისა, — ჰეგელისა შელინგზე, — 1807 წლამდე თითქმის არ არსებობს. აქ პოპოთეზების აგება თუ შეიძლება. ამიტომ ჩვენ დიალექტიკის პრობლემას შელინგის ფილოსოფიაში 1807 წლამდე განვიხილავთ ისე, როგორც ეს მის ნაწერებშია მოცემული, ყოველგვარი საკითხის დასმის გარეშე, ჰქონდა თუ არა ჰეგელს გავლენა შელინგზე ამ პერიოდში (საქმე ის არის, რომ დიალექტიკური მეთოდის სქემა ჰეგელს ამ დროს უკვე ჰქონდა შემუშავებული ე. წ. „იენის“ ლოგიაში).

შელინგის მთელი ნააზრევის გათვალისწინება ჩვენს მიზანს არ წარმოადგენს. გავაშუქებთ მხოლოდ დიალექტიკურ მეთოდთან დაკავშირებულ მომენტებს.

შელინგის დიალექტიკის ძირითადი საკითხი იგივეა, რაც მთელი იდეალისტური დიალექტიკისა, სახელდობრ, დაუბოლოებლისა და დაბოლოებულის ურთიერთობა. ეს ურთიერთობა გერმანულ იდეალიზმში ორი ასპექტით წარმოგვიდგება. დაუბოლოებელი სუბიექტი არის მიზანი და გამოკვლევის საგანი. სინამდვილე დაბოლოებულისა, მაგრამ დაუბოლოებლის განვითარების საფეხურია. ამიტომ მასში არის დაუბოლოებლობის მომენტი. ამიტომ დაუბოლოებელშიაც უნდა იყოს და არის კიდევ დაბოლოებულის მომენტი. ამაში მდგომარეობს ის ძირითადი წინააღმდეგობა, რომელიც დიალექტიკურ-აქციონებელ წინააღმდეგობას წარმოადგენს. დაუბოლოებელში დაბოლოებულის მომენტის გადალახვა არის წინააღმდეგობისაგან გათავისუფლება და დიალექტიკური სინთეზი. დაუბოლოებელი წინააღმდეგობის შემცველიც უნდა იყოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში არც სინამდვილე აშენდება და არც სისტემა. დაუბოლოებელში წინააღმდეგობა მოხსნილიც უნდა იყოს. ასეთია დასაწყისი და საბოლოო ეტაპი იდეალისტური დიალექტიკისა.

მეორე მხრივ, წინააღმდეგობის მომენტი მხოლოდ დაუბოლოებლის

¹ Schwegler, Geschichte der Philosophie. S. 399.

დაბოლოებულ მომენტშია. დაბოლოებულის გადალახვა წინააღმდეგობათა გადალახვას და დიალექტიკურ სინთეზს წარმოადგენს. ამ ორი ასპექტის არსებობა აუცილებელია იდეალისტურ დიალექტიკაში. ორი ასპექტი კარგად ჩანდა ფიხტეს ნააზრევში. შელინგი და ჰეგელი მათ მხოლოდ გააღრმავებენ და მთლიანობას მიანიჭებენ. აბსოლუტური სუბიექტის ფილოსოფიას ერთადერთი ამოცანა აქვს გადასაწყვეტი: თუ არის მხოლოდ აბსოლუტური სუბიექტი, როგორ არის მასში შესაძლებელი დაბოლოებულის დაუბოლოებელი, აბსოლუტური მთლიანობა და ერთიანობა, ერთი მხრივ, და სიმრავლე დაბოლოებულისა, მეორე მხრივ. როგორია მათ შორის მიმართება და როგორ ხდება ერთისიმრავლედ. ასე დასვა საკითხი შელინგმა. სააგულისხმოა, რომ საკითხის ასეთი დასმა შელინგს თავისად არ მიაჩნდა. შრომაში „ფილოსოფიური წერილები დოგმატიზმისა და კრიტიციზმის შესახებ“ („Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus“) იგი წერს: კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“ პრობლემა „როგორ არის შესაძლებელი სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობანი“, ნიშნავს: „როგორ წარმოებს გადასვლა აბსოლუტურიდან მის საწინააღმდეგოზე, როგორ შეუძლია აბსოლუტურს თავისი თავი დატოვოს და თავისი თავიდან გავიდეს? ან: როგორ არის შესაძლებელი დაუბოლოებელიდან დაბოლოებულში გადასვლა? ან კიდევ: როგორ არის შესაძლებელი სინამდვილე?“ (ხაზი ჩვენია. — კ. ბ.)¹. სინამდვილის არსებობის შესაძლებლობის პრობლემა როგორც ეხედავთ, იგივეა, რაც დაუბოლოებლისა და დაბოლოებულის ურთიერთობის საკითხი.

შელინგი იმთავითვე (1795 წ.) სპეკულაციურ ინტერპრეტაციას აძლევს კანტის „წმ. გონების კრიტიკას“. სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობა არის ერთიანობისა (Einheit) და სიმრავლის დაპირისპირება. აბსოლუტურს, რომელიც ერთიანობას წარმოადგენს, სიმრავლე უპირისპირდება და ეწინააღმდეგება. ეს წინააღმდეგობა იგივეა, რაც წინააღმდეგობა სუბიექტსა (ერთიანობა) და ობიექტს (სიმრავლეს) შორის. ფილოსოფიის პრობლემას წინააღმდეგობის მოხსნა წარმოადგენს. წინააღმდეგობას მოხსნის კრიტიციზმი ან დოგმატიზმი (ფიხტესა და შელინგის მიხედვით, კრიტიციზმი იდეალიზმს უდრის, ხოლო დოგმატიზმი — რეალიზმსა და მატერიალიზმს). დოგმატიზმსა და კრიტიციზმს ერთსა და იმავე პრობლემასთან აქვს საქმე. ფორმალურად ორივე

¹ Schelling, Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, III—VII წერილები.

ერთნაირად წყვეტს ფილოსოფიის ძირითად საკითხს — დაპირისპირებულთა წინააღმდეგობას ორივე მათ იგივეობაში მოხსნის. მაგრამ ეს იგივეობა ან აბსოლუტური სუბიექტია, ან — აბსოლუტური ობიექტი. ფიხტე ფიქრობდა, რომ ამა თუ იმ ადამიანის ბუნებაზეა დამოკიდებული რომელ ფილოსოფიას (დოგმატიზმსა თუ კრიტიციზმს) აირჩევს იგი. შელინგს უფრო ღრმად ესმის გერმანული იდეალიზმის საერთო სულისკვეთება. დოგმატიზმი სპობს, მოხსნის სუბიექტს. ამით ის მოხსნის სუბიექტის დაუბოლოებელ მოქმედებას, მოხსნის თავისუფლებას. თავისუფალი სუბიექტის დაუბოლოებელი მოქმედება ძირითადი აზრია გერმანული იდეალიზმისა. აი რას ეწინააღმდეგება დოგმატიზმი. ამის შემდეგ შელინგისათვის ცხადია, როგორი უნდა იყოს არჩევანი.

საინტერესოა შელინგის ინტერპრეტაცია კანტის ნიეთისა თავისთავად და შემეცნების მოვლენებით შემოსაზღვრის შესახებ თავისუფლების ცნების თვალსაზრისით. იგი ამტკიცებს, რომ მხოლოდ გონების თავისუფლებით აიხსნება მოვლენების შესწავლა და არა გონების განსაზღვრულობით.¹ მაგრამ ეს პრობლემა უშუალოდ არ ეხება ჩვენი კვლევის საგანს.

საინტერესოა დიალექტიკური მომენტი, რომელიც შელინგის მიერ საკითხის დასმაში იჩენს თავს. *es geht sich* — ეს ძველი ბერძნული ანტინომია შელინგმა განაახლა, კრიტიკული ფილოსოფიის პრობლემად აქცია და მას აპრიორულ-დიალექტიკური სინთეზის პრობლემა დაუკავშირა. ეს იყო მხოლოდ საკითხის დასმა. ჩვენ მას განზრახ შევხეთ ასე ვრცლად. იდენტობის ფილოსოფიის შექმნისას შელინგი ერთხელ კიდევ დაუბრუნდება ამ პრობლემას და დიალექტიკური მომენტი საკითხის დასმაში გადამწყვეტ როლს ითამაშებს შელინგის დიალექტიკური მეთოდის გამომუშავებაში.

როგორც ზემოთ იყო ნათქვამი, შელინგის ფილოსოფიის განვითარების სხვადასხვა პერიოდებიდან (1807 წლამდე) ჩვენ ამოვარჩევამხოლოდ ჩვენი თემისათვის ღირებულ მომენტებს. დიალექტიკური მომენტი შელინგის „სისტემაში“ სხვადასხვა ადგილას იჩენს თავს და ხშირად განსხვავებული სახით. ჩვენი მიზანია მათი აღნიშვნა, აღნუსხვა და იმ გზის დახასიათება, რომლითაც დიალექტიკური მეთოდი ფიხტედან პეგელისაკენ წარიმართება.

§ 58. დიალექტიკის პრობლემის ფიხტეანური გადაწყვეტა. მესამე თავში ჩვენ უკვე იგანვიხილეთ შელინგის აზრები სისტემაზე, მონისტურ მსოფლმხედველობასა და იდეალიზმზე, როგორც ნამდვილსა და კეშმარტ ფილოსოფიაზე. „მე“ არის ფილოსოფიის პრინციპი და შე-

¹ Schelling, დასახ. ნაშრ., X წერილი.

მეცნების უსათუო დასაყრდენი. შელინგი აქ ფიხტეს თვალსაზრისზე დგება. მის შრომათაგან, რომლებიც „Wissenschaftslehre“-ს კომენტარებს წარმოადგენენ, აღსანიშნავია „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre“, რომელიც პირველად 1797 წ. დაიბეჭდა ფილოსოფიურ ჟურნალში სათაურით „უახლესი ფილოსოფიური ლიტერატურის მიმოხილვა“. ამ შრომაში კრიტიკული ფილოსოფიის ინტერპრეტაციასა და იდეალისტური თვალსაზრისის დასაბუთებასთან ერთად მოცემულია პირველი ცდა ზემოთ განხილული ძირითადი წინააღმდეგობის მოხსნისა ფიხტეანური თვალსაზრისით. ეს არის წინააღმდეგობა სუბიექტსა და ობიექტს შორის. შემეცნების პროცესი სუბიექტსა და ობიექტს შორის მიმდინარეობს. კანტის მიხედვით, ჭეშმარიტება მათ შეთანხმებაში მდგომარეობს. შელინგი „შეთანხმებას“ (Übereinstimmung) იგივეობად (Identität) აქცევს. საგანი და წარმოდგენა, სუბიექტი და ობიექტი მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება იყოს იგივეობრივი, თუ წარმოდგენა იმავე დროს საგანიც არის და წარმოდგენაც, თუ სუბიექტი სუბიექტია და ამავე დროს თავისი თავისათვის ობიექტად გამოდის. ერთ-ერთი ასეთი იგივეობა არის „მე“, სუბიექტი¹. სუბიექტი პირველ ყოვლისა ინტუიციითა და სხვა არაფერი. დასაწყისში ჩვენ საქმე გვაქვს სრულ ინდიფერენტობასთან: წარმოდგენა და წარმოსადგენი, სუბიექტი და ობიექტი აქ ერთი და იგივეა, მათ შორის განურჩეველი იდენტობაა. „მე“ გამოდის თავისი ინდიფერენტობიდან (ამ ტერმინს შელინგი შემდეგ იხმარს, მაგრამ იგი საქმის ვითარებას აქაც სწორად გამოხატავს), იწყებს თავისი თავის შემეცნებას, ე. ი. იქცევა სუბიექტად, ცნობიერად, რომელსაც ობიექტი უპირისპირდება. სუბიექტი თავისუფალია, რამდენადაც ის მოქმედებაა. „მე“ შეიცნობს თავის თავისუფლებას. მაგრამ მეორე მხრივ, იგი განსაზღვრულია ობიექტით. „მე“, რომელიც მსჯელობის დასაწყისში სუბიექტ-ობიექტი იყო, ახლა ორი, — თავისუფლებისა და ობიექტისადმი მიმართული, — აქტის მთლიანობად გამოდის. ამ ორი, ერთმეორის მიმართ საწინააღმდეგო და დაპირისპირებული აქტის მთლიანობა არის სუბიექტი. მთლიანობა, ვინაიდან ამ აქტების გარეშე არ არის სუბიექტი, ხოლო შეურიგებელი წინააღმდეგობა მოხსნის და მოსპობს სუბიექტს, როგორც ასეთს. როგორც ვხედავთ, შელინგი სავესებით ფიხტეანურად წყვეტს საკითხს და მთელი ამ ნააზრევის შედეგად ისევ ფიხტეანურია: დაუბოლოებელი სამყარო არის ჩვენი შემოქმედი სული (Geist) მის დაუბოლოებელ გამოვლინებაში². ზემოთ

Schelling, Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, Werke, I, S. 365.

¹ „Die unendliche Welt ist ja nicht anderes, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Produktionen und Reproduktionen“, იქვე, გვ. 360.

ჩვენ აღვნიშნეთ ფიხტეს დიალექტიკური მეთოდის ნაკლი. შევინგმა არათუ ვერ შეძლო მისი გამოსწორება, არამედ ბევრ შემთხვევაში ვერც გაიგო ის ღრმა აზრი, რომელიც ფიხტეს დიალექტიკაში იყო მოცემული.

თავისი განვითარების პირველ პერიოდში შევინგი ფიხტეს მსგავსად უსათუოდ აუცილებელ დებულებას „მე“-ს მიერ თავისი თავის დადგენაში ხედავს. „მე“ ქმნის თავის თავს, მასშია მთელი რეალობა: „Das Ich setzt sich selbst schlechthin und alle Realität in sich“¹. „მე“ გამოდის თავისი თავიდან და დაადგენს თავის ობექტს. თავისი თავიდან გამოსვლის მომენტიში „მე“ აღარ არის აბსოლუტური, იგი უკვე ობიექტურია, ე. ი. განსაზღვრულია. ამგვარად, აბსოლუტური „მე“ არასოდეს არ გამოდის თავისი თავიდან. თავისი თავიდან გამოსვლა (aus sich selbst herausgehen) არის დაბოლოებული მომენტი აბსოლუტურში, ვინაიდან „აბსოლუტური „მე“ არასოდეს არ გამოდის თავისი თავიდან“².

მთელი ეს დიალექტიკური პროცესი, რომელსაც წარმოადგენს აბსოლუტური „მე“-ს მიერ თავისი თავის დადგენა, თავის თავში დაბოლოებული მომენტის აღმოჩენა, ან რაც იგივეა, თავისი თავიდან გამოსვლა და ობიექტად ქცევა, წინააღმდეგობის გაჩენა და სინთეზის აუცილებლობა, შევინგს „ფორმათა ტაბულის“ სახით აქვს მოცემული. ეს ტაბულა საინტერესოა ჩვენი პრობლემისათვის იმდენად, რამდენადაც ფიხტეს აზრები აქ ახალ ტერმინებშია ჩამოყალიბებული, რაც აზრის სიახლის მაჩვენებელი უნდა იყოს. „მე“ არის რეალობა, არსებობა (Sein), ამიტომ შევინგის ტაბულა შემდეგ სახეს იღებს:

თ ე ზ ი ს ი	ა ნ ტ ი თ ე ზ ი ს ი
აბსოლუტური არსებობა	აბსოლუტური არარსებობა
(Sein)	(Nichtsein) ³

ჰეგელის ტერმინოლოგია, რომელიც პირველად შევინგის „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“-ში არის გამოყენებული, განსხვავდება, რასაკვირველია, ჰეგელის ნააზრებისაგან. ამას Sein-ისა და Nichtsein-ის ფანმარტებაც მოწმობს. მით უფრო აღსანიშნავია სინთეზი — „არამე“-ს შესაძლებლობა“, რომელიც „გარკვეულ არსებობას“ გულისხმობს („Dasein in der Zeit überhaupt“)⁴

¹ „მე დაადგენს თავის თავს და თავის თავში მთელ რეალობას“; „მე ქმნის თავის თავს და მთელ რეალობას თავის თავში დაადგენს“, Schelling, Vom Ich als Prinzip der Philosophie, S. 68.

² „აბსოლუტური მე არასოდეს არ გადის თავისი თავიდან“, იქვე, გვ. 69.

³ იქვე, გვ. 78.

⁴ იქვე.

ნაშრომის მეორე ნაწილში, ჰეგელის დიალექტიკის ანალიზის დროს ჩვენ უფრო ღრმად გვაზარკვევთ ამ ცნებას და დავინახავთ, რა ახლოს მივიდა შელინგი ჰეგელთან ამ პუნქტში. სხვათა შორის აღსანიშნავია, რომ შელინგის დასახელებულმა შრომამ დიდი გავლენა იქონია ჰეგელზე.

აქვე დიალექტიკურად არის დალაგებული და დედუქცირებული შემდეგი კატეგორიებიც:

თ ე ზ ი ს ი	ა ნ ტ ი თ ე ზ ი ს ი
შესაძლებლობა (Möglichkeit)	სინამდვილე (Wirklichkeit)

ს ი ნ თ ე ზ ი

აუცილებლობა (Dasein in aller Synthesis) ¹

აღსანიშნავია, რომ პირველის სინთეზი უშუალოდ მეორის თეზისად გამოდის. ეს ყოველთვის ასე არ იყო ფიქტესთან. მაგრამ, მეორე მხრივ, შელინგს აღარ ესმის სინთეზის ცნება. მისთვის სინთეზური თეზური და ამიტომ ანალიზურია. შელინგის თვალსაზრისით, ამოსავალი წერტილიც ანალიზურ დებულებას უნდა წარმოადგენდეს ². „ყველა პირობის გარეშე დადგენილ დებულებას, ყველა დებულებას, რომელთა დადგენა „მე“-ს იგივეობით არის გაპირობებული, შეიძლება ვუწოდოთ ანალიზური, რადგან მათი დადგენება შეიძლება განვითარებულ იქნეს ამ დებულებათაგან“ ³. ცხადია, რომ ანალიზური დებულებიდან, რომელიც მთელი დიალექტიკური პროცესის დასაწყისი უნდა იყოს, ვერასოდეს ვერ აიგება სინთეზური დიალექტიკური ლოგიკა. ანალიზური დებულებიდან მხოლოდ ანალიზური ლოგიკის აგება შეიძლება. ამგვარი ლოგიკის განვითარების მთავარი ეტაპები — სინთეზები სინამდვილეში, როგორც შელინგი შენიშნავს, ანალიზური იქნება.

II. ნატურფილოსოფია

§ 54. ნატურფილოსოფია და ტრანსცენდენტალური იდეალიზმი. ნატურფილოსოფიისა და ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის ერთმანეთისაგან გათიშვა და მათი შელინგის ფილოსოფიური განვითარების ორ განსხვავებულ პერიოდში მოქცევა შეცდომას წარმოადგენს. მიუხედავად ამისა, მათ იშვიათად მიაკუთვნებენ ერთსა და იმავე პერიოდს.

¹ Schelling, Vom Ich als Prinzip der Philosophie. S. 79.

² იქვე, გვ. 70.

³ იქვე.

ეს იმით აიხსნება, რომ ნატურფილოსოფიასა და ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმს განსხვავებული ამოცანები აქვთ. მაგრამ სინამდვილეში ისინი ერთი მთლიანი ფილოსოფიური სისტემის ორ მხარეს წარმოადგენენ. იდენტობის აზრი, რომლის პრინციპზე შელინგი შემდეგ (მესამე პერიოდი) მთელ სისტემას ააგებს, უკვე მეორე პერიოდში იჩენს თავს: იგივეობა ბუნებისა და სულისა, არსებითი თანაწორობა სულისა — ჩვენში და ბუნებისა — ჩვენს გარეშე. ბუნება განუსაზღვრელია გარეშე რაიმეთი, სული განუსაზღვრელია ჩვენში. ჩვენს გარეშეც ბატონობს იგივე სული, ხოლო ჩვენში — იგივე ბუნება. შელინგის სიტყვებით: ბუნება ხილული სულია, ხოლო სული უხილავი ბუნება უნდა იყოს. ფილოსოფიას ორივესთან აქვს საქმე: ერთი მხრივ — ბუნებასთან, მეორე მხრივ — სულთან. თუ ფილოსოფია ბუნებას გახდის შესწავლის საგნად, მაშინ ფილოსოფიის საკითხი იქნება: როგორ გარდაიქმნება ბუნება ინტელიგენციად, ცნობიერებად, „მე“-დ. წინააღმდეგ შემთხვევაში საკითხი ასე ისმის: როგორ ჩნდება ინტელიგენციდან, სუბიექტიდან ბუნება. პირველ საკითხზე უპასუხებს ნატურფილოსოფია, მეორეზე — ტრანსცენდენტალური იდეალიზმი.

§ 55. დიალექტიკა ნატურფილოსოფიაში. დიალექტიკური ნატურფილოსოფიის საფუძვლები შელინგს თითქმის დამუშავებული დახვდა. უნდა აღინიშნოს, ერთი მხრივ, კანტის თეორია რეალურ წინააღმდეგობათა შესახებ, საწინააღმდეგო ძალთა თეორია, რეპულსია და ატრაქცია, კანტის „ცის თეორია“. მეორე მხრივ, კანტის ტელეოლოგია, მესამე „კრიტიკა“. კანტის აზრით, ტელეოლოგიას მხოლოდ იდეალური მნიშვნელობა აქვს და არა რეალური, იგი რეფლექსიის მსჯელობაა, რეფლექსიის პრინციპია, ვინაიდან საგანში, მატერიაში არავითარი მიზანი არ არის. ტელოსის პრინციპი მხოლოდ იდეაა და არა კატეგორია. ფიხტეს ნააზრევის გამოყენებით შელინგისათვის ადვილი იყო ამ აზრის უარყოფა. მისთვის, — ამას ქვემოთ დავინახავთ, — მიზანშეწონილება საგნის პრინციპია, იგი მატერიის შინაგან არსებობას წარმოადგენს და არა მხოლოდ რეფლექსიის მსჯელობას.

ნატურფილოსოფიის მასალა შელინგმა აიღო მისი თანადროული ბუნებისმეტყველებიდან: ელექტრობა, მაგნეტიზმი, ქიმიკა, ბიოლოგია-ფიზიოლოგია. ტელეოლოგიაში, შელინგის აზრით, უსათუოდ მოითხოვს სულიერი (geistige) მომენტის არსებობას ბუნებაში. ბუნება ორგანიზაციაქმნილია. ორგანიზაციის პრინციპი ორგანიზებული ძალაა. ასეთი ძალა შეიძლება იყოს მხოლოდ სულიერი პრინციპი, სული, ჩვენი სულის გარეშე არსებული, ჩვენი სულის უნარით აღჭურვილი. რადგან „მე“-ს გარეშე ცნობიერება არ არსებობს, ცხადია, ბუნებაში მოქმედი ძალა არ არის ცნობიერი. ასეთია მოკლედ ამოსავალი პუნქტი შელინგის ნააზრევისა პარტმანის ინტერპრეტაციით. მიზანშეწო-

ნილებს დასაყრდენი არის სულისა და ბუნების იგივეობა. მიზანშეწონილების პრინციპის დასაბუთება, რომელსაც ჩვენ აქ არ შევხვებით, შელინგს მოცემული აქვს „Ideen zu einer Philosophie der Natur“-ის შესავალში.

§ 58. მატერიის დედუქცია. სუბიექტი არის ორი საწინააღმდეგო და დაპირისპირებული ძალის — დაუბოლოებლისა და დაბოლოებულის, განუსაზღვრელისა და განსაზღვრულის, ცენტრიდანულისა და ცენტრისკენულის მთლიანობა. პირველი ძალის გარეშე სუბიექტი ვერ იარსებებდა, მეორე ძალის გარეშე აბსოლუტური „მე“ სუბიექტად ვერასოდეს ვერ გადაიქცეოდა. დაბოლოებულისა და დაუბოლოებლის მომენტები ერთს მთლიანობაში ქმნის პირველად სუბიექტს. დაუბოლოებელი მოქმედება ერთი წერტილიდან გამოდის და ყოველმხრივ მიიმართება. მისი მოქმედება უკუჯდების მოქმედებაა (Repulsion), იგი ცენტრიდან უკუივდება, ცენტრიდან გადის, ცენტრს, როგორც ასეთს, შორდება. მეორე მოქმედება პირველს უპირისპირდება და მას თავისი თავისკენ, ცენტრისკენ აბრუნებს. მოქმედების დაუბოლოებლობას, წინსვლას ეწინააღმდეგება ცენტრისკენ დაბრუნება, ცენტრისკენ მიზიდულობა. მ ა ტ ე რ ი ა ა რ ი ს ა მ ო რ ი ძ ა ლ ი ს ბ რ ძ ო ლ ა. მაგრამ ამ ორი დაპირისპირებული ძალის ბრძოლა ხომ სუბიექტის არსებას გამოხატავს. როგორ შეიძლება, რომ მატერია იგივე იყოს. ასეთი შესაძლებლობა დასაბუთებულია იმით, რომ საბოლოოდ მატერია ც სუბიექტია. საქმე ის არის, რომ მატერია ჩვენი ინტუიციის, აღქმის ობიექტია. აბსოლუტური „მე“ მხოლოდ ამ ობიექტის არსებობის პირობით იქცევა სუბიექტად: სუბიექტი ხომ ობიექტით არის გაპირობებული, ხოლო ობიექტი, რომელიც სინამდვილეში „მე“-ს მოქმედების შედეგია, სუბიექტს თავისად კი არა, სხვად ევლინება. ინტუიციის მომენტები — დაუბოლოებელი და დაბოლოებული მოქმედებანი „მე“-ს გარეშე ძალებად ევლინება. როგორც დავინახეთ, ეს ძალები მიზიდულობისა და უკუჯდების ძალებს წარმოადგენენ¹. ჯერ მატერია კი არ არსებობს და შემდეგ — მისგან გამომდინარე ძალები, არამედ ძალებია ის, რის წინააღმდეგობაც მატერიას ქმნის. ძალა მატერიის არამატერიალური მომენტია. ყველაზე ბნელი საგნებში, თვით სიბნელე არის მატერია².

ნატურფილოსოფიის ერთი ძირითადი საფუძვლის ანალიზმა ნათელიყო, რომ ბუნებაში მთავარი პრინციპი არის საწინააღმდეგო ძალთა ბრძოლა და მათი ერთიანობა. ამ პრინციპის დასაბუთების შემდეგ

¹ Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur, S. 309 და შემდ.

² „Das Dunkelste aller Dinge, ja das Dunkel selbst... ist die Materie“, Schelling, Werke, I, S. 455.

შელინგისათვის ადვილია ბუნების ყოველ მოვლენაში საწინააღმდეგო და დაპირისპირებულ ძალთა გამონახვა. ჩვენ აქ არ ვეხებით საკითხს, თუ რამდენად სანდოა შელინგი ფიზიკის, ქიმიის, ფიზიოლოგიის: და სხვა მეცნიერებათა შედეგების თავისებური — დიალექტიკური ინტერპრეტაციისას. ამ ინტერპრეტაციებში ბევრი რამ ფანტასტიკურია და საკმაოდ დაშორებული ნამდვილ მეცნიერებისაგან, მაგრამ არც თუ იშვიათად შელინგი წინ უსწრებს თავისი დროის ბუნების მეცნიერების განვითარების დონეს და მეცნიერული დასაბუთების გარეშე ახალ კანონზომიერებას აღმოაჩენს ხოლმე. ფანტასტიკურობის მიუხედავად ამ აზრებს დიდი ღირებულება აქვთ ჩვენთვის, რადგან მათში ზოგადი პრინციპი — დიალექტიკური პრინციპი — იჩენს თავს. ასე მაგალითად: საწინააღმდეგო და დაპირისპირებულ ძალთა ბრძოლას ხედავს შელინგი დადებით და უარყოფით ელექტრობათა დაპირისპირებაში, მაგნიტის საწინააღმდეგო და დაპირისპირებულ პოლუსებში, მყავებისა და ტუტეების დაპირისპირებაში და სხვ. ამ ძალებს შორის არსებულ ბრძოლას საყოველთაო ხასიათი აქვს. ბრძოლის პროცესში ძალები ისე არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული, რომ ერთის ცვლილებას აუცილებლობით თან სდევს მეორის ცვლილება. ეს ასეც უნდა იყოს, თუ მოვიგონებთ, რომ შელინგი ფიხტედან ამოდის და მისი „Wechsel Tun und Leiden“-ის აზრს განავითარებს მხოლოდ. ეს ბრძოლა „მე“-შია და არსად სხვაგან. ერთი მოვლენა მეორესთან არის დაკავშირებული, ბუნებაში „დამოუკიდებლად არაფერი არ არსებობს“. ზემონათქვამიდან გასაგებია, რატომ უწოდებს შელინგი თავის ნატურფილოსოფიას დინამიკურ ნატურფილოსოფიას. დინამიკური ნატურფილოსოფია აქამდე არაორგანულ ბუნებას არკვევდა. შელინგი ცდილობს დინამიკის პრინციპები ორგანულ ბუნებაზეც გაავრცელოს.

ჩვენ ვიცით, რომ ბუნებაში „გაორებული, რეალურად საწინააღმდეგო პრინციპები მოქმედებენ“. ეს აპრიორულად ცხადია¹. როგორც ერთი სუბიექტის ძალები და სუბიექტის არსების გამომხატველი, ეს ძალები იგივეობრივი არიან. მაგრამ იგივეობასთან ერთად ისინი ერთმანეთს უპირისპირდებიან.

ორგანულ ბუნებაშიაც, ფიქრობს შელინგი, იგივე კანონი მოქმედებს: მცენარეულობა და სიცოცხლე, ირიტაბილიტეტი და რეპროდუქცია, ირიტაბილიტეტი და სუნსიბილიტეტი და სხვა. მაგნიტის პოლარული ძალების მიხედვით შელინგი მთელ ბუნებას ახასიათებს როგორც პოლარობას. ბუნების იგივეობა, იდენტობის პრინციპი შესაძლებელია ერთგვარი დუალიზმის საშუალებით. გაორებულა,

¹ Schelling, Von der Weltseele, Werke, I, S. 572.

რეალურად საწინააღმდეგო ძალები, რომლებიც ერთსა და იმავე მოვლენაში, სხეულში (in einem Körper) არსებობენ, ქმნიან ამ სხეულის პოლარობას. პოლარობის მოვლენებში ჩვენ საქმე გვაქვს ვიწრო და გარკვეულ სფეროებთან, რომლებშიაც დუალიზმის ზოგადი კანონი მოქმედებს¹. აბსოლუტური იგივეობიდან შეუძლებელია ბუნებისა და მთელი სინამდვილის დედუქცია, აბსოლუტურ იგივეობაში უნდა იყოს „გ ა ნ ხ ე თ ქ ი ლ ე ბ ი ს“, გ ა ო რ ე ბ ი ს მ ო მ ე ნ ტ ი. ეს გაორება არის პოლარობა. მის საუკეთესო მაგალითს წარმოადგენს მაგნიტი, რომელიც უნივერსალური პრინციპის გამომხატველია. მაგნიტის პოლუსები ერთმანეთის საწინააღმდეგონი არიან და ამიტომ მიიზიდავენ ერთმანეთს. შელინგისათვის მაგნიტის მაგალითი მარტო ილუსტრაცია არ არის. იგი, როგორც აღვნიშნეთ, უნივერსალური კანონის გამომხატულებაა. სინამდვილეში ეს უნივერსალური პრინციპი „მე“-შია, მის დაბოლოებულ და დაუბოლოებელ მომენტებშია დასაბუთებული. გ ა ო რ ე ბ ა და დ ე უ ა ლ ი ზ მ ი ა რ ი ს თ ვ ი თ გ ა ო რ ე ბ ა (Selbstentzweiung), „მე“-ს თავის თავში გაორება. შელინგს აქ ჯერ არა აქვს ნათლად იმარკვეული, რომ ეს გაორება არის „მე“-ს თავის თავში თავისი თავისაგან განსხვავება. ეს აზრი აქ უკვე არის, მაგრამ მას ფორმულირება აკლია.

„მე“-ს გაორება ნიშნავს მასში მისგან განსხვავებულის აღმოჩენას და რადგან რეფლექსია „მე“-საგან განსხვავებულისაყენ მიიმართება, „მე“ გამოდის თავისი თავიდან.

დიალექტიკური მსოფლმხედველობისათვის დამახასიათებელია არა მხოლოდ საწინააღმდეგო მომენტებისა და მათი ბრძოლის აღმოჩენა, არამედ წინააღმდეგობათა გადალახვა, ე. ი. დიალექტიკური სინთეზი. შელინგს კარგად ესმის დიალექტიკური სინთეზის აუცილებლობა. არა მხოლოდ დიდი მასშტაბით, არამედ ყოველ კერძო შემთხვევაში იგი ცდილობს შეარიგოს ორი დაპირისპირებული ძალა მესამე მომენტით, რომელიც შერიგებასთან ერთად ბრძოლის ახალი ეტაპის საფუძველი იქნება. საკმარისია მოვიგონოთ სამი მომენტის აუცილებელი არსებობა გალვანიზმში. პოლარული ძალები სინთეზს მოითხოვენ. უნდა არსებობდეს რაღაც მესამე, რომელშიც ორი დაპირისპირებული, პოლარული ძალა შეერთდება.

შეერთების შესაძლებლობის პირობა იმაში მდგომარეობს, რომ პოლარული ძალები, მართალია, დაპირისპირებული, მაგრამ თავისი შინაგანი არსებით იდენტური არიან. ბუნების მთლიანობა, როგორც ასეთი, არის პოლარულ ძალთა იგივეობა. ორი მეზობელი ძალა, მათს ერთიანობასა და კონფლიქტში წარმოდგენილი, ქმნის ო რ გ ა ნ ი ზ ი -

¹ Schelling, დასახ. ნაშრ., გვ. 572.

რეზული პრინციპის იდეას, რომელიც სამყაროს სისტემად გადააქვევს¹. ორგანიზაციის მქონე პრინციპი, როგორც საფუძველი და ბუნების მთლიანობა, ბუნების სიცოცხლეს მოასწავებს. ბუნება ცოცხალია რამდენადაც ის ორგანიზმია, ხოლო მისი პრინციპი, რომელშიაც პირველად ჩნდება პოლარული ძალები და რომელიც პოლარული ძალების სინთეზს წარმოადგენს, არის მსოფლიო სული („Weltseele“)². ბუნება ცოცხლობს და მისი სიცოცხლე მის განვითარებაშია. მისი განვითარება მასში გაორებით, პოლარული ძალების აღმოჩენით იწყება და მათივე ბრძოლით წარმოებს. ნატურფილოსოფიის მიხედვით, რომელიც ობიექტიდან ამოდის (სუბიექტიდან ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია ამოვა) და მას ხდის თავისი ანალიზის საგნად, ბუნების გარეშე არაფერი არ არსებობს. ბუნება ავტონომიურია და მისი განვითარება თვითგანვითარებას წარმოადგენს. ამ გამოკვლევაში შეუძლებელია. შელინგის მთელი ნააზრევის ყველა ასპექტის გათვალისწინება და გადმოცემა. ჩვენ აქ ნატურფილოსოფიისათვის მნიშვნელოვან მომენტებს თითქმის უყურადღებოდ ვტოვებთ, შელინგის შრომების თავების სათაურებს მივსდევთ და მის აზრებს დაუსაბუთებლად გადმოვცემთ. სხვა გზა აქ შეუძლებელიც იქნებოდა, რადგან ამჯერად შელინგის მთელი ნააზრევის ყველა ასპექტი კი არ გვაინტერესებს, არამედ მხოლოდ დიალექტიკურის მომენტი მის სისტემაში.

მოკლედ, რამდენადაც უკვე გავითვალისწინეთ, შელინგის დიალექტიკური ნააზრევის შინაარსი შემდეგშია: ბუნების არსებობის პირობა არის ბუნების საფუძვლის გაორება, იგივეობაში წინააღმდეგობის არსებობა და ამ საწინააღმდეგო ძალთა ერთიანობა (Einheit).

§ 57. დინამიკური პროცესის დიალექტიკურობა. **Aufheben**-ისა და **Durchdringen**-ის ცნება. ძირითადი იგივეობის გაორება, ძალთა ბრძოლა და მათი ხელახალი იგივეობა არის სპეკულაციური ფიზიკის პრობლემა³. ბუნება სუბიექტია, ეს ჩვენ უკვე ვიცით. წმინდა სუბიექტის მიერ თავისი თავის ობიექტად ქცევა შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ ბუნებაში პირვანდელი გათიშვის (Entzweiung) გარეშე⁴. ბუნების განვითარებას ფორმას შელინგი ასე ახასიათებს: ბუნ-

¹ Schelling, დასახ. ნაშრ., გვ. 573.

² იქვე.

³ იქვე, თავი „Die Naturphilosophie ist spekulative Physik“.

⁴ იქვე, გვ. 700.

ნება იმთავითვე იდენტობას წარმოადგენს. წინააღმდეგობა დაპირისპირებული ძალების სახით არის იგივეობის მოხსნა (Aufheben). ს ა წ ი ნ ა ა ლ მ დ ე გ ო ბ ა ძ ა ლ ე ბ ი ბ რ ძ ო ლ ი ს ჰ რ ო ც ე ს შ ი ი დ ე ნ ტ ო ბ ი ს ა კ ე ნ მ ი ი ს წ რ ა ფ ვ ი ა ნ . ეს მისწრაფება უშუალოდ წინააღმდეგობით (Gegensatz) არის გაპირობებული, რადგან ამის გარეშე იქნებოდა არა წინააღმდეგობა, არამედ აბსოლუტური უძრავობა, იდენტობა. ამასთანვე არ ექნებოდა არავითარი ადგილი იდენტობისაკენ მისწრაფებას (Streben). იგივეობაში იმთავითვე დიფერენცი არის, ხოლო დიფერენციდან წარმოშობილი იდენტობა მოხსნის დიფერენცს და არის ინდიფერენცი. მაშასადამე, მესამე მომენტი ყოფილა იდენტობისადმი, ინდიფერენცისადმი მისწრაფება¹. აქ არის ერთი საინტერესო მომენტი, რომელიც შელინგმა ბოლომდე ვერ განავითარა და რომელიც თავის ნამდვილ სახეს მხოლოდ ჰეგელის დიალექტიკაში მიიღებს. საქმე Aufheben-ს ეხება. „ის მესამე“ („jener Dritte“) მოხსნის წინააღმდეგობას. მოხსნა ჰეგელის დიალექტიკაში მხოლოდ მოხსნას, მოსპობას არ ნიშნავს. როგორც ქვემოთ დავინახავთ, „მოხსნა“ მოხსნილის შენახვასაც გამოხატავს. არც შელინგი ფიქრობს, რომ „ის მესამე“ საცხებით მოხსნის წინააღმდეგობასა და დაპირისპირებას. „მესამეს“ პირვანდელი დაპირისპირება წანამძღვრად აქვს. მეორე მხრივ, ის თვითონ არაა წინააღმდეგობის წანამძღვარი², ამიტომ წინააღმდეგობის აბსოლუტური მოხსნა შეუძლებელია³. ჰეგელს Aufheben-ის ცნების განსხვავებული გაგება აქვს, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ შელინგისეული ინტერპრეტაცია მასში უსათუოდ არის ნაგულისხმევი, უფრო ზუსტად, მომენტად არის ქცეული. ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, შელინგის Aufheben-ის თეორია ჰეგელის Aufheben-ის გაგებაში თვითონ არის მოხსნილი — იგი უარყოფილია როგორც ერთადერთი დამოუკიდებელი შესაძლებლობა და შენახულია როგორც მთლიანის მომენტი. საქმე ის არის, რომ შელინგის აზრით, წინააღმდეგობის მოხსნა მთლიანად, აბსოლუტურად შეუძლებელია, რადგან ის პირობაა „მესამის“, ინდიფერენტობისადმი მისწრაფებისა. წინააღმდეგობათა სრული მოხსნა ამ მისწრაფების მოხსნას მოასწავებს. ამიტომ თუ სინთეზისადმი მისწრაფება ბუნების დამახასიათებელი და მუდმივი მომენტია, ცხადია, რომ წინააღმდეგობათა სრული მოხსნა შეუძლებელია. წინააღმდეგობა ყოველთვის უნდა იყოს მიუხედავად იმისა, რომ ის

¹ Schelling, დასახ. ნაშრ., გვ. 720—721.

² იქვე, გვ. 720.

³ იქვე, გვ. 721.

ყოველ მომენტში მოიხსნება. წინააღმდეგობათა ბრძოლა დაუბოლოებელი პროცესია (unendlich ist) და ამიტომ სინთეზიც არასოდეს არ არის უკანასკნელი¹.

ნატურფილოსოფიის დიალექტიკური მომენტის ერთი მხარე მთლიანად გვექნება გათვალისწინებული, თუ დაპირისპირებულ ძალთა შედეგს (Produkt) მივიღებთ მხედველობაში. დაუბოლოებელი მოქმედება, რომელიც თავის სიღრმეში დაბოლოებული მომენტის მატარებელია, განსაზღვრავს თავის დაუბოლოებლობას და თავისი თავისთვის ობიექტად იქცევა. ფიხტეს დიალექტიკაში დასაბუთებული იყო საგნის, ობიექტის ამ სახით წარმოშობა. ყოველ ძალას საწინააღმდეგო ძალა უპირისპირდება. ძალთა ეს კოლოზია გვაძლევს საგანს, პროდუქტს, მატერიას. ჩვენთვის აქ არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს მატერიისა და „პროდუქტის“ ცნებათა განსხვავებას, ჩვენ შელინგის დიალექტიკა გვანტერესებს და არა მისი ნატურფილოსოფია საერთოდ. პროდუქტი არის დაპირისპირებული ძალების ბრძოლის სინთეზი. მასში მოხსნილია დაპირისპირება. მაგრამ „ის მესამე“ აბსოლუტურად ვერასოდეს ვერ მოხსნის წინააღმდეგობას. რამდენადაც ძალთა წინააღმდეგობა მოხსნილია, — იგი კი მოხსნილია ნაწილობრივ, — ჩნდება პროდუქტი. მაგრამ პროდუქტში წინააღმდეგობა მხოლოდ ნაწილობრივ არის მოხსნილი. საწინააღმდეგო ძალების ბრძოლა კვლავ გრძელდება. პროდუქტი არ არის მყარი, იგი თავის თავში წინააღმდეგობის მატარებელია, ახალ სინთეზს მოითხოვს. ე. ი. უნდა გაჩნდეს ახალი პროდუქტი და ასე უსასრულოდ. ბუნების პროდუქტი დროის ყოველ მოწაკვეთეში დაპირისპირებულ ძალთა მთლიანობას წარმოადგენს და დაუბოლოებელი განვითარების პროცესს განიცდის. ბუნება დაუბოლოებელი განვითარებაა და განვითარების რიგში მატერიალური ბუნება (ორგანული და არაორგანული) პირველი პროდუქტია. გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ დაპირისპირებული და საწინააღმდეგო ძალების ანალიზის დროს შელინგი ხან დაუბოლოებელ და დაბოლოებულ მოქმედებაზე მიუთითებს, ხან კი — რეპულზიისა და ატრაქციის ძალებზე. ძალთა ამ წყვილულებმა არ უნდა შეგვიყვანოს შეცდომაში. საქმე ის არის, — ეს ზემოთაც იყო აღნიშნული მატერიის დედუქციის საკითხის გარჩევისას, — რომ ტრანსცენდენტალური თვალსაზრისით (ფიხტე, შელინგი) მსჯელობა ყოველთვის დაუბოლოებელ და დაბოლოებულ მოქმედებაზეა. ნატურფილოსოფიის თვალსაზრისით

¹ Schelling, დასახ. ნაშრ., გვ. 722.

კი, რომელიც ბუნებაში დინამიკურ პროცესს ხედავს, ეს ძალები რეპულზიისა და ატრაქციის სახეს იღებს.

დინამიკური პროცესის, ანუ ბუნების განვითარების სქემა სამ საფეხურს შეიცავს. ესენია: 1) იდენტობა, 2) განსხვავება იდენტურში, ანუ იდენტურის დიფერენციაცია და 3) ინდიფერენტობა. ბუნების განვითარების პროცესში ინდიფერენტობის — სინთეზის მომენტი საბოლოო არ არის. ინდიფერენციის მომენტში იწყება დიფერენცია და ასე შემდეგ. ინდიფერენციის თითოეული მომენტი წარმოადგენს ბუნების განვითარების გარკვეულ საფეხურს პოტენციას. ამ საფეხურების განხილვას ჩვენ არ შევუდგებით. აღვნიშნავთ მხოლოდ მატერიის განვითარების დინამიკური პროცესის მთავარ საფეხურებს: 1) მაგნეტიზმს, 2) ელექტრობასა და 3) ქიმიურ პროცესს.

ამ თეორიაში აღსანიშნავია ორი მომენტი, ორივე ლაიბნიცის მონადოლოგიასთან დაკავშირებული. ცნობილია ის დიდი გავლენა, რომელიც ლაიბნიცის მონადოლოგიამ მოახდინა შელინგის მთელ ნააზრევზე და განსაჯუთრებით მის ნატურფილოსოფიაზე. როგორც ზემოთ ითქვა, შელინგის აზრით, ბუნებაში არ არსებობს არც ერთი აბსოლუტურად დამოუკიდებელი მოვლენა. ერთი მოვლენა მეორესთან არის დაკავშირებული და მასთან ერთად ბუნების მთლიანობას წარმოადგენს. საინტერესოა ამ კავშირის ხასიათი. მოვლენათა შორის კავშირი არის არა ლოგიკური ან მიზეზობრივი, ან უფრო ზუსტად, არა მხოლოდ ლოგიკური ან მიზეზობრივი, არამედ დიალექტიკური. ლაიბნიცის მონადების ურთიერთკავშირი აუცილებელი მომენტია დიალექტიკური კავშირისა. ლაიბნიცის ფანჯრებს შოკლებული მონადები ურთიერთკავშირში იმყოფებიან იმის მეოხებით, რომ ერთი მონადა ყველა დანარჩენს წარმოადგენს, ერთი ყველა დანარჩენის სარკეა. ჰეგელის ტერმინოლოგიით, ერთი მეორეში არის „შეჭრილი“ (Durchdringen). ცხადია, კავშირი ლაიბნიცის მონადებს შორის განსხვავდება იმ კავშირისაგან, რომელიც დიალექტიკამ წამოაყენა. „Durchdringen“-ის ცნებაზე ჰეგელის დიალექტიკის განხილვის დროს ვრცლად გვექნება საუბარი. აქ აღსანიშნავია სწორედ ამგვარი კავშირის ცნება, რომელიც შელინგმა განავითარა და რომელსაც შუალედური ადგილი უჭირავს ლაიბნიცისა და „Durchdringen“-ის ნამდვილ, ჰეგელისეულ გაგებას შორის. ყოველ მოვლენაში, როგორც მთლიანობის წევრში, მთელი მთლიანობა არის ნაგულისხმევი.

ყოველი პროდუქტი არის დაბოლოებული, მაგრამ მასში კონცენტრირებულია ბუნების დაუბოლოებელი პროდუქცია. ამიტომ

მასში დაუბოლოებლისადმი მისწრაფება არის ჩანერგილი. ბუნება დაუბოლოებულისა და დაუბოლოებლის მომენტის ბრძოლის განხორციელებაა.¹ პროდუქტი თავის თავში განავითარებს პირვანდელ დაუბოლოებლობას: იგი დაუბოლოებულია, მაგრამ თავისი განვითარებით კვლავ გადალახოს ეს დაუბოლოებულობა. ბუნება თავის ყოველ წერტილში დაუბოლოებელია.² ბუნების ყოველი პუნქტი არის ბუნების პროდუქტი. ყოველ პროდუქტში ბუნება დაუბოლოებელია, ყოველ პროდუქტში არის მთელი უნივერსუმის ჩანასახი.³

„იტალიაში მოგზაურმა შენიშნა. — წერს შელინგი, — რომ რომის დიდ ობელისკზე შესაძლებელია მთელი მსოფლიოს ისტორიის დემონსტრირება. იგივე ითქმის ბუნების ყოველ პროდუქტზე. ყოველი მინერალი არის დედამიწის ისტორიის ფრაგმენტი... მისი (დედამიწის. — კ. ბ.) ისტორია ჩაქსოვილია ბუნების მთელ ისტორიაში...“ და ასე ერთი ჯაჭვით დაკავშირებულია მთელი უნივერსუმში⁴

მეორე მომენტი, რომელიც ყურადღების ღირსია, არის განვითარების მომენტი. აქ ამ პერიოდში ლაიბნიცის გავლენა ისე დიდ აღმოჩნდა. რომ დიალექტიკური პროცესის ღირებულება შელინგის სისტემაში თითქმის გააქარწყლა. ერთი მხრივ, მთელი ბუნება წარმოადგენს დაუბოლოებელ განვითარებას, რომლის საბოლოო მიზანი მის თვითშემეცნებაში, სუბიექტად ყოფნაში მდგომარეობს. სუბიექტი, რომელიც ჯერ ობიექტია, ბუნების სახით გვევლინება, განვითარების პროცესში თავის სუბიექტობას გამოამჟღავნებს და თავის თავს დაუბრუნდება. ამაშია ნამდვილი დიალექტიკური პროცესი, რომელსაც შელინგი „დინამიკურ პროცესს“ უწოდებს. მაგრამ დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ ამ „პროცესს“ არა აქვს პროცესულური ხასიათი. განვითარების საფეხურები ეპოქებს, პერიოდებს კი არ ქმნიან, არამედ საფეხურებს ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით. ისინი ერთდროულად არსებობენ კიბურის სახით, სადაც ერთი საფეხური მეორედან კი არ გამომდინარეობს, არამედ შემდეგ საფეხურს წარმოადგენს. დიალექტიკური და დინამიკური პროცესი თითქოს მკვდარია, უძრავია, მყარია. საფეხურები თითქოს, შელინგის აზრის საწინააღმდეგოდ, ერთმანეთისაგან სრულიად დამოუკიდებელი, დისკრეტობის მატარებელი არიან. თანდათანობა

¹ Schelling, Werke, Bd. I, S. 702.

² იქვე.

³ იქვე, გვ. 703.

⁴ იქვე.

განვითარებისა მხოლოდ შემეცნებაში, მის რეკონსტრუქციაშია დიალექტიკური ბრძოლა ბუნების ცალკეულ პროდუქტშია, ამ პროდუქტით არის შემოსაზღვრული. დიდი დაკვირვება არ არის საჭირო იმის დასაანახავად, თუ როგორ ინგრევა მთელი დიალექტიკური შენობა ამგვარ თვალსაზრისზე დადგომით. მომენტის ცნება, ერთმანეთში დიალექტიკური „შეჭრის“ მომენტი თითქმის მოხსნილია ამ თვალსაზრისში. ყოველი შემდეგი პროდუქტი, — „შემდეგი“, როგორც პირველთან ერთად არსებული, ერთი და იმავე კიბურის შემდეგი საფეხური, — მართალია, მოხსნის თავის თავში პირველ პროდუქტს, მასში არსებულ საწინააღმდეგო ძალებს შეარიგებს, თავის სიღრმეში ამ პროდუქტსა და მასში მყოფ ძალებს მომენტებად გადააქცევს, მაგრამ პირველი პროდუქტისა და მისი ძალების მეორე პროდუქტში მომენტებად არსებობის გარდა, არსებობას ინარჩუნებს პირველი პროდუქტი თავისი საწინააღმდეგო ძალებით არა როგორც მომენტი სხვა, მაღალ მთლიანობაში, არამედ მის გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად. ამას გულისხმობს შელინგი, როდესაც ამტკიცებს, რომ საფეხურები პერიოდები კი არ არის, არამედ მხოლოდ კატეგორიები¹.

§ 58. დიალექტიკა გადახალისებულ ნატურფილოსოფიაში. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ბუნება შემოქმედია. ის თავის თავს ქმნის. ბუნება სუბიექტია. ეს არის შელინგის ფილოსოფიის ძირითადი აზრი. სუბიექტმა უნდა შეიქნოს თავისი თავი, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის არ იქნება სუბიექტი. მაგრამ თავისი თავის შესაცნობად ის ობიექტად უნდა იქცეს, ე. ი. ჯერ ობიექტად ჩამოყალიბდეს, განვითარდეს და მხოლოდ შემდეგ, განვითარების უმაღლეს პოტენციაში შეიქნობს იგი თავის თავს, ე. ი. სუბიექტად იქცევა. ბუნება, როგორც ასეთი, ჯერ არ არის სუბიექტი, მაგრამ ის არც მხოლოდ ობიექტია. ის წმინდა სუბიექტ-ობიექტია. ჩვენ უყურადღებოდ ვტოვებთ აქ შელინგის ბუნდოვან თეორიას ინტელექტუალური ინტუიციის იმ მომენტის შესახებ, რომელიც სუბიექტის, „მე“-ს გარეშე მოქმედებს. მას ჩვენთვის არცთუ ისე დიდი მნიშვნელობა აქვს. არც გადამუშავებული ნატურფილოსოფია იქნება სპეციალური კვლევის საგანი, მას მხოლოდ ზოგადად შეეხებით, ისიც ჩვენთვის საინტერესო საკითხებთან დაკავშირებით.

წმინდა სუბიექტ-ობიექტი აბსოლუტური ინდივიდუალობაა. მასში ჯერჯერობით არ არის არავითარი განსხვავება. აბსოლუტური ინ-

¹ Schelling, Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses, Werke, I, S. 763.

დიფერენტობა განვითარების პრინციპია — ის თვითონ არის აბსოლუტური, აბსოლუტი. მისი განვითარების სტიმული თვითშემეცნება, სუბიექტად ქცევია. რადგან აბსოლუტურის გარეშე არაფერი არ არსებობს, ცხადია, რომ მისი შემეცნება მისივე საქმეა. აბსოლუტური, როგორც შემეცნებელი და შემეცნება, სუბიექტია, ხოლო როგორც შესაცნობი — ობიექტი. ის შემეცნებაც არის და შესაცნობიც, რამდენადაც ის თავის თავს შეიცნობს. ის სუბიექტისა და ობიექტის აბსოლუტური იგივეობაა. ობიექტი იგივე აბსოლუტია და აბსოლუტის თვითშემეცნება ნიშნავს იმას, რომ ობიექტის არსებობის მიზანი მის თვითშემეცნებაში მდგომარეობს. ბუნება შეიცნობს თავის თავს. ამაშია მთელი აზრი ბუნების განვითარებისა. ბუნების თვითგანვითარება მისი თვითშემეცნებაა. თვითგანვითარების საფეხურები თვითშემეცნების საფეხურებს წარმოადგენენ. საფეხურები, პოტენციები თვითშემეცნების ეტაპებია. უმაღლეს პოტენციას, ე. ი. თვითშემეცნების უმაღლეს საფეხურს წარმოადგენს სუბიექტი. აბსოლუტური ეს არის შემეცნების პროცესი და სხვა არაფერი. აბსოლუტური თავის უმაღლეს პოტენციაში არის გონება (Vernunft), რომელმაც იცის თავისი თავი (Sichselbstwissen), როგორც შემეცნება, როგორც ფილოსოფია. აბსოლუტური არის ფილოსოფია.

სუბიექტ-ობიექტი; როგორც აბსოლუტური, დაუბოლოებელ-დაბოლოებულია, დაბოლოებულისა და დაუბოლოებლის ინდიფერენტობაა. იგი განვითარების, ე. ი. თვითშემეცნების პრინციპია. პროცესი მასში არ არის, პროცესი მის გარეშეა. იგი იშლება, თავის თავში თავის თავს განასხვავებს, ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, თავის თავში დიფერენციას ახდენს, ბუნებად იქცევა, ცდილობს თავის თავს დაუბრუნდეს და აღადგინოს ინდიფერენტობა.

ამ თვალსაზრისითაც თვითგანვითარების—თვითშემეცნების პროცესი დიალექტიკურია. აბსოლუტური გამოდის როგორც 1) ობიექტი, ბუნება; შემდეგ 2) სუბიექტი, რომელიც 3) ბუნებაში თავის თავს შეიცნობს და მასთან მთლიანობას შეადგენს. შელინგის აზრით, თითოეული ამ მომენტთაგანი მთელი აბსოლუტის გამომხატველია, რადგან ყველა მათგანში არის აბსოლუტურის მომენტი. მაგრამ ამასთანავე თითოეულ მათგანში არის დაბოლოებულის მომენტიც. სუბიექტურისა და ობიექტურის მთლიანობაში სუბიექტური დაუბოლოებელია, ის არსება (Wesen), ობიექტური — დაბოლოებული, ის ფორმაა. მაგრამ შეუძლებელია ფორმისა და არსების ერთმანეთისაგან გათიშვა, რადგან ისინი ერთმანეთში არიან შეჭრილი და მთლიანობას წარმოადგენენ. მთელი პროცესი წარმოადგენს ფორმისა და არსების დაშლას და ერთმანეთში შეჭრას:

„დაუბოლოებლისა დაბოლოებულში, ერთიანობის დიფერენცირებულიში შექრას“ და „დაბოლოებულში დაუბოლოებლის აღდგენას“.

ობიექტები (წინათ „პროდუქტები“) აბსოლუტის განვითარების საფეხურებია. რადგან აბსოლუტი შემეცნებაა, ობიექტები შემეცნების საფეხურები ყოფილა. აქედან გასაგებია, თუ რატომ უწოდებს შელინგი მათ იდეებს: იდეები თვითშემეცნების საფეხურებს წარმოადგენენ. ეს მომენტი შელინგის სისტემაში, რომელსაც ბევრი მკვლევარი ბუნდოვან და გაუგებარ ადგილად თვლის, სინამდვილეში არავითარ ბუნდოვანებას არ შეიცავს. დიალექტიკური პროცესის თვალსაზრისით ხაზი ფიხტე — შელინგი ალბათ არის არის ისეთი ნათელი და გამოკვეთილი, როგორც აქ. ფიხტეს „მე“ თვითშემეცნების მიზნით განსაზღვრავს თავის დაუბოლოებელ მოქმედებას, რითაც (ე. ი. თვითშემეცნების პროცესით, „მე“-ს უკუქცევითი მოქმედებით) ქმნის ობიექტს. ობიექტი არის „მე“-ს განვითარების დიალექტიკური პროცესის საფეხური, თვითშემეცნების (რეფლექსიზმი) საფეხური. ამ ხაზს აგრძელებს შელინგიც: ობიექტი არის იდეა, რადგან ის თვითშემეცნების საფეხურია, ის აბსოლუტის, მისი განვითარების ამა თუ იმ ეტაპის ასახვაა. თვითშემეცნების პროცესში აბსოლუტი ქმნის ობიექტს (ბუნებას), ე. ი. ის თავისი თავის ობიექტივაციას ახდენს. აბსოლუტი გამოდის თავისი თავიდან და დაბოლოებულად იქცევა, ე. ი. ხდება დაუბოლოებლის ობიექტივაცია დაბოლოებულში (Die Objektivierung des Unendlichen im Endlichen) აბსოლუტის თვითშემეცნების ეტაპები იდეებს წარმოადგენენ, ბუნების იდეები — პოტენცებს. იდეები და პოტენცებო შელინგის სისტემაში ქანსხვავებულია (თვითშემეცნების პროცესში ნებისყოფის მომენტია ჩაქსოვილი).

ჩვენ სავსებით შეგნებულად განზე დავტოვებთ ბევრი მომენტი, — იდეათა სამყარო, ღვთაების იდეა, სავსეობის იდეა და სხვა, — რომელთაც შელინგის ამ პერიოდის (1801—1803) ნატურფილოსოფიისათვის უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, მაგრამ დიალექტიკური მეთოდის დახასიათებისა და დამუშავებისათვის ისინი ახალს არაფერს გვაძლევენ, ერთი მომენტისათვის გვინდოდა კიდევ ხაზის გახმა. ეს არის „კავშირის“ (Band) ახალი ცნება, რომელიც აქამდე მხოლოდ გაკვრით იყო აღნიშნული. შელინგის ფილოსოფიის მთავარი პრობლემა არის დაუბოლოებლისა და დაბოლოებულის ურთიერთკავშირი. სწორედ ამიტომ არის შელინგის ფილოსოფია დიალექტიკური: „არც ერთი საკითხი არ შეიძლება იყოს უფრო მნიშვნელოვანი, ვიდრე საკითხი დაბოლოებული და დაუბოლოებელი არის ურთიერთობისა“, — წერს იგი. ახლა შელინგი თავის ნატურფილოსოფიის ძირითად აზრს იმაში ხედავს, რომ დაუბოლოებელი და

დაბოლოებული „ურთიერთშეთანხმებულნი“ არიან, დაკავშირებულნი არიან. კავშირი (Band) არის სწორედ დაბოლოებულისა და დაუბოლოებლის კავშირი. ეს კავშირი ბატონობს მთელ ბუნებაში, რომელიც სუბიექტურისა და ობიექტურის იგივეობას წარმოადგენს.

ნატურფილოსოფია ვერ ამთავრებს დიალექტიკურ სინთეზს. საექვოც არის, შესაძლებელია თუ არა შელინგის ნატურფილოსოფიაში საბოლოო სინთეზი. თუ ფიხტეს „Wissenschaftslehre“-ში ფაქტობრივად არ არის უკანასკნელი სინთეზი, იდეაში ის მაინც იგულისხმება. იდეაში „მე“ აღადგენს თავის დაუბოლოებლობას, იდეაში „მე“ მოხსნის თავის დაბოლოებულობას და „მე“ იდეაში დაუბოლოებელი და აბსოლუტურად თავისუფალია. სინამდვილის მთელი დიალექტიკური პროცესი არის „მე“-ს დაუბოლოებლობისა და თავისუფლების ცნობიერების ისტორია. იდეაში ეს ისტორია შესრულებულია. შელინგი იმთავითვე განაცხადებს, რომ დაუბოლოებლობის სავსებით აღდგენა შეუძლებელია. ამას ადასტურებს დაუბოლოებლისა და დაბოლოებულის აუცილებელი კავშირი მთელს ბუნებაში. ამისდა მიუხედავად შელინგს აქვს ცდა ისეთი პუნქტის გამოჩენისა, სადაც თვით კავშირი შეკავშირებულს არღვევს („in welchem das Band das Verbundene vollends durchbricht“) და ხელშეახები ხდება. ეს პუნქტი არის ადამიანი, სადაც აბსოლუტური თავის შარადიულ და დაუბოლოებელ თავისუფლებას უბრუნდება¹. საქმე ის არის, რომ შელინგის აზრით, დაბოლოებულ არსში, ადამიანში არის დაუბოლოებლობისა და თავისუფლების მომენტი, რომელთაც და რომელშიაც აბსოლუტური, თავისი თავიდან გამოსული, ობიექტად ქცეული, ამ ობიექტში (ადამიანიც ხომ ობიექტი და ბუნების პროდუქტია) თავის თავს განჰკვრეტს და თავის თავს დაუბრუნდება.

ეს იყო საკითხის ერთი მხარე, რომელიც ნატურფილოსოფიამ გააშუქა. ნატურფილოსოფიის გზა არის გზა ბუნებიდან სუბიექტამდე. ცნობიერებამდე. დიალექტიკური პროცესი მოითხოვს ამ გზის საწინააღმდეგო მიმართულებით გავლასაც, სახელდობრ, იმის გათვალისწინებას, თუ როგორ მიდის სუბიექტი, ინტელიგენცი ბუნების წარმოდგენამდე.

¹ Schelling, Werke, Bd. I, S. 471.

III. დიალექტიკის პრობლემა „ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმში“

§ 59. ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის პრობლემა. ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმს ორი მიზანი აქვს: 1) ნატურფილოსოფია გვიჩვენებს ცნობიერების წარმოშობას. რაც არ უნდა ითქვას სუბიექტურისა და ობიექტურის იდენტობისა და ინდიფერენტობის შესახებ, მაინც ნათელია, რომ ბუნება თავის სიღრმეში „სუბიექტურია“. ბუნება არ არის სუბიექტური შელინგისა და საერთოდ გერმანული იდეალიზმის გაგებით, რადგან მას თვითცნობიერება, თვითშემეცნება აკლია. ბუნება სუბიექტურია ჩვენი გაგებით, რადგან ის სულიერია (geistig) და მისი განვითარების უმაღლესი და უკანასკნელი საფეხური არის სუბიექტი, არის თვითშემეცნება და ცნობიერება. ბუნების განვითარება პროდუქტიდან პროდუქტამდე აუცილებლობას შეიცავს. ეს აუცილებლობა განსაზღვრულია არა მიზეზობრიობის, არამედ ტელოსის კატეგორიით. სუბიექტის, უფრო ზუსტად, სულიერი (geistig) მომენტის მოქმედება არ არის ბრმა და უმიზნო. მასში არა მხოლოდ თეორიული მომენტია ნაგულისხმევი, არამედ პრაქტიკულიც — ნებისყოფა ნდომის სახით. აბსოლუტური შემეცნებაა, მაგრამ იგი ამავე დროს შემეცნების, ე. ი. თავისი თავის გამოქვადუნების სურვილია. ის არის შემეცნების დაუბოლოებელი სურვილი, ე. ი. თავისი თავის დაუბოლოებელი სურვილი¹. მაგრამ ეს ნდომა, სურვილი განსაზღვრულია გარკვეული მიზნით — თვითშემეცნებით. აბსოლუტი თავისი თავის სურვილში თავის თავს გამოამქვადუნებს ბუნების სახით და მასში თავის თავს შეიცნობს, რადგან ბუნება ცნობიერების ისტორიას წარმოადგენს, რომლის დასასრულს სუბიექტი შეიცნობს თავის თავს, როგორც მთელ განვლილ პროცესს. ბუნებამ აუცილებლობით შექმნა თავისი თავი. სუბიექტი — ინტელექტი ასეთივე აუცილებლობით შეიცნობს მთელ ამ პროცესს. ამ პროცესის შეცნობა მისი იდეალურად გამოვლენებაა, ცნობიერებაში იმის აგებაა, რაც ბუნებამ თავის თვითგანვითარების პროცესში განიცადა. ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის გზა არის ნატურფილოსოფიის პარალელური და შებრუნებული. აქ სხვადასხვა სისტემა კი არა გვაქვს, არამედ ერთი სისტემის ორი ერთიმეორის შემავსებელი მომენტი.

ამ მთავარი მიზნის განხორციელების პროცესში განხორციელებულია მეორე მიზანიც: დაბოლოებულისა და დაუბოლოებლის ახალ ასპექტში შერიგება. ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის პრობლემაა

¹ Schelling, Werke, Bd. I, S. 458.

ინტელექტუალური ობიექტის დედუქცია, სუბიექტიდან ობიექტამდე მისვლა. მაგრამ ამით არ ამოიწურება შელინგის ამოცანა. საბოლოო მიზანი არის სუბიექტურისა და ობიექტურის იგივეობა, ე. ი. სუბიექტური, რომელიც მიაღწევს ობიექტურს, მასში თავის თავს ნახავს და მასთან იგივეობად იქცევა. ნატურფილოსოფიისა და ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის საბოლოო მიზანი ერთი და იგივეა — სუბიექტურისა და ობიექტურის იგივეობა. მათ შორის სხვაობას ამოსავალი წერტილები ქმნის. „ან ობიექტურია საწყისად მიღებული (zum Ersten gemacht) და ასახსნელია, როგორ ჩნდება სუბიექტური, რომელიც ობიექტურთან იგივეობრივია (mit ihm übereinstimmt),— ეს არის ნატურფილოსოფიის ამოცანა, — ან საწყისად მიღებულია სუბიექტური და ასახსნელია, როგორ ჩნდება ობიექტური, რომელიც სუბიექტურის იდენტურია (mit ihm übereinstimmt)“¹. ეს უკანასკნელი არის ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის პრობლემა.

ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის პრობლემა — სუბიექტისა და ობიექტის იგივეობა² დაუბოლოებლისა და დაბოლოებულის ურთიერთობის პრობლემას წარმოადგენს ახალ ასპექტში. ეს არის თავისუფლებისა და აუცილებლობის შეთანხმების პრობლემა. სუბიექტი შემეცნებელია, რადგან იგი ობიექტში თავის თავს შეიცნობს. წინააღმდეგ შემთხვევაში სუბიექტურისა და ობიექტურის იდენტობა ვერ დამყარდება და ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია თავის მიზანს ვერ მიაღწევს³. სუბიექტი მოქმედი, რადგან ის ქმნის ობიექტს, რომელსაც თავის მოქმედებად შეიცნობს. პირველ შემთხვევაში სუბიექტი განსაზღვრულია, დაბოლოებულია. მისი მოქმედება არ არის თავისუფალი, იგი განსაზღვრულზე, ობიექტზეა დამოკიდებული. მეორე შემთხვევაში სუბიექტი თავისუფალი და დაუბოლოებელია⁴. პირველი აუცილებლობის მატარებელია, მეორე — მიზნების დამსმელი, მიზანშეწონილებისა. ორივე შემთხვევაში ჩვენ ერთსა და იმავე სუბიექტთან გვაქვს საქმე. სუბიექტი დაბოლოებულსა და დაუბოლოებელს, თავისუფლებასა და აუცილებლობას შორის მერყეობს და მათ მთლიანობას წარმოადგენს.

§ 60. დიალექტიკური პროცესის ამოსავალი წერტილი. იდეალისტური დიალექტიკა თვით ამოსავალ წერ-

¹ Schelling, System d. transzendentalen Idealismus. Werke, Bd. II, S. 14—15.

² იქვე, გვ. 18.

³ იქვე.

⁴ იქვე, გვ. 20—21.

ტილში ეძებს, უფრო ზუსტად, ათავსებს წინა-
აღმდეგობას. წინააღმდეგობა არსებობს ორ მომენტს — და-
ბოლოებულსა და დაუბოლოებელს, თავისუფლებასა და აუცილებ-
ლობას შორის. გამოსული იდეალისტური თეზისიდან, რომლის შინა-
არსი აბსოლუტური სუბიექტია, დაუბოლოებელი აზრია, იდეალიზმს
სხვა გზა არა აქვს, გარდა იმისა, რომ მთელი სინამდვილე მასში მო-
აქციოს, მთელი სინამდვილე სუბიექტის თავის თავისადმი მიმართე-
ბაში ამოსწუროს. მაგრამ თუ სუბიექტი თავის თავში უშუალოდ
და მხოლოდ თავის თავს განჰკრეტს, მაშინ არც სინამდვილეს-
თან გვექნება საქმე და არც მის შემეცნებასთან. გერმანული იდეა-
ლიზმის მიზანი დაუბოლოებელი და აბსოლუტური კი არ არის თავის-
თავად, არამედ, — რაოდენ პარადოქსულიც არ უნდა იყოს ეს აზ-
რი, — სინამდვილე, რომელშიაც ჩვენ ვცხოვრობთ. გერმანულ იდე-
ალიზმს სწამს, რომ სინამდვილე ღირებულებით არის სავსე, რომ ამი-
ტომ იგი რაღაც ღირებულებების გამოძევაზეა. აქედან დასკვნა: სი-
ნამდვილე არის აბსოლუტურის, დაუბოლოებლის გამოძევა (sich offenbaren). გამოძევაებისათვის საკმარისი არ არის, რომ
აბსოლუტურმა თავის თავში მხოლოდ და უშუალოდ თავისი თავი
განჰკრიტოს. მაშინ სინამდვილე არც წარმოიშობა, იქნება მხო-
ლოდ თავის თავთან იგივეობრივი აბსოლუტური, რომელიც სინამ-
დვილეში დაუბოლოებლობას მოკლებულია, ვინაიდან რაში მდგომარე-
ობს მისი დაუბოლოებლობა, თუ ის არის და მან უშუალოდ
იცის, რომ არის. ამ შემთხვევაში მასში აღარ არის ჯაფუძველი ჰინამ-
დვილის განვითარებისა, თვითგანვითარებისა და შემეცნებისა, ასეთ
შემთხვევაში აბსოლუტური აღარ არის ფილოსოფია. დაახლოებით
ასეთია კრიტიკა, რომლითაც ჰეგელი ანგრევს შელინგის იგივეობის
სისტემას. საბოლოო დასკვნებსა და მთლიანობაში შელინგის სისტე-
მა შეიძლება მართლაც ასეთ შთაბეჭდილებას ტოვებდეს, მაგრამ ამო-
სავალი წერტილი, შელინგისეული დასმა პრობლემისა ნათლად მიუ-
თითებს, რომ, შელინგის გაგებით, აბსოლუტურში უნდა იყოს აბსო-
ლუტურისაგან განსხვავებული მომენტი; დაუბოლოებელში — დაბო-
ლოებულის მომენტი; რომ წინააღმდეგობისა და დაპირისპირების
გარეშე შეუძლებელია სინამდვილის განვითარება და არსებობა; რომ
ობიექტური, საგანი, სინამდვილე წარმოიშობა იმიტომ, რომ „თვით
ღვთაებაში არის მომენტი, რომელიც არ არის ღვთაება“; რომ თავი-
სუფლებაში არის აუცილებლობის მომენტი და აუცილებლობაში —
თავისუფლების მომენტი. დიალექტიკური პროცესი შელინგმა ტრანს-
ცენდენტალურ იდეალიზმში უფრო ღრმად გაიგო, ვიდრე თავის
ღროზე ამ პრობლემის გადაწყვეტისას ფიხტემ. თეორიული და პრაქ-
ტიკული „მე“, დაბოლოებული და დაუბოლოებელი, სუბიექტის თავი-

სუფალი და აუცილებელი მოქმედება უნდა შერიგებულ იქნეს მესამეში, რომელიც მათ მთლიანობას გამოხატავს და რომელიც „მე“-ს ესთეტიკურ მოქმედებას წარმოადგენს.

§ 61. განსჯა, გონება, ინტელექტუალური ინტუიცია. ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი, ფიხტეს დასაბუთების თანახმად, არის „მე“¹. „მე“ არ განსხვავდება „მე“-ს მოაზრებისაგან. „მე“-ს მოაზრება და „მე“ აბსოლუტურად ერთსა და იმავეს ნიშნავს². „მე“ აზრში არის ობიექტი, მაგრამ არა იმთავითვე. ის ხდება ობიექტად, რამდენადაც ის თავის თავს მოიაზრებს. „მე“ ობიექტია არა რაღაც გარეშესთვის, სხვისთვის, არამედ თავისი თავისათვის, „მე“-სთვის, მაშინ როცა სხვა ყველაფერი სწორედ სხვისთვის არის ობიექტი. „მე“ არის წმინდა აქტი, წმინდა მოქმედება (Tun), რომელიც თავისი თავისთვის ობიექტად გამოდის. „მე“-ს მოაზრება და თვით აზრი ერთი და იგივეა. „მე“ განჰყვრეტს თავის თავს, როგორც ობიექტს. განჰყვრება თვით არის მისი ობიექტი. ინტუიცია და ინტუიციის საგანი, აქტი და ამ აქტის რეზულტატი ერთი და იგივეა. ასეთი ინტუიცია არ შეიძლება გრძნობადი იყოს. ის განსხვავდება გრძნობადი ინტუიციისაგან, ის ინტელექტუალური ინტუიციაა. ინტელექტუალური ინტუიციით აიხსნება ის, რომ „მე“ არის შემეცნება, რომელიც შემეცნების პროცესში თავის თავს, როგორც ობიექტს, ქმნის³. ინტელექტუალური ინტუიცია არის ტრანსცენდენტალური აზროვნების ორგანო. იდეალისტური დიალექტიკის ერთ-ერთ დამახასიათებელ მომენტად ყოველთვის ინტელექტუალური ინტუიცია გამოდის. ინტელექტუალური ინტუიცია საგანს აღიქვამს არა მხოლოდ მასალის მხრივ, ინტელექტუალურ ინტუიციაში მოცემულია მთელი საგანი, ვინაიდან ეს ინტუიცია ქმნის ამ საგანს. საგნის ეს შექმნა საგნის რეკონსტრუქციაა სინამდვილეში, ხოლო ამ რეკონსტრუქციაში ფორმა და მასალა არ განსხვავდებიან. „მე“ ხომ თავის თავს იმით ქმნის, რომ ის თავის თავს ინტელექტუალურ ინტუიციაში აღიქვამს: თავის თავზე რეფლექსიის პროცესში ის სუბიექტად იქცევა.

კანტმა უარყო ინტელექტუალური ინტუიცია, რამაც ეკვის ქვეშ დააყენა ფილოსოფიური შემეცნების შესაძლებლობა. მათემატიკისა და მათემატიკური ბუნებისმეტყველების ლოგიკა, რაც „წმინდა გონების კრიტიკას“ მიზნად ჰქონდა დასახული, უნაკლოც რომ ყოფილიყო, მთლიანი შემეცნების თეორიის სისტემაში იგი საკმარისი

¹ Schelling, Vom Ich als Prinzip der Philosophie.

² მესვე, System d. transzendentalen Idealismus, Werke, Bd. II, S. 41.

³ „...das Ich selbst ist ein Wissen, das zugleich sich selbst als Objekt produziert“, იქვე, გვ. 43.

შინც არ იქნებოდა, რადგან ფილოსოფიურ შემეცნებაზე რეფლექსია კანტს არ მოუხდენია, ფილოსოფიის ლოგიკის პრობლემას მან გვერდი აუარა, იქნებ ვერც შენიშნა იგი. სწორედ ამის თაობაზე შენიშნა ფისტემ: კანტმა თავისი ფილოსოფია ფილოსოფიური ანალიზის საგნად არ გახადა. მართლაც ფილოსოფიური შემეცნების შემეცნებისათვის, ანუ „წმინდა გონების კრიტიკის“ თვითშემეცნებისათვის ხელახლა უნდა დასმულიყო საკითხი ფორმისა და მასალის შესახებ. ფილოსოფიის ლოგიკის დადებითად გადაწყვეტილი იდეალისტურ ფილოსოფიაში ორი გზით იყო შესაძლებელი. ერთა გზა ისევ ფორმა-მასალის დუალიზმის აღიარება იყო. ამ თვალსაზრისით, ჩვეულებრივი ფორმა და გრძობადი მასალა მეცნიერული შემეცნების ელემენტებს წარმოადგენდნენ, ხოლო ფილოსოფიურ შემეცნებაში არაგრძობადი ფორმა მასალად გამოვიდოდა. აქედან ფორმათა და ამიტომ — არსთა რეგიონალური საფეხურები და სართულები (ლასკის „Stockwerk“) წარმოიშობოდა. ამგვარი თეორიის ჩანასახი ჯერ კიდევ რაინჰოლდის ელემენტარულ ფილოსოფიაში გვხვდება. ხოლო მეოცე საუკუნეში ეს თეორია გაღრმავებულა და დასაბუთებული სახით ლასკმა წარმოადგინა. მეორე გზა, რომელიც გერმანულმა იდეალიზმმა აირჩია, უფრო რადიკალურია — ინტელექტუალური ინტუიციის მიღება ყოველგვარი შეზღუდვის გარეშე. რადგან სუბიექტი არა მარტო მოქმედებს, არამედ კიდევაც შეიცნობს თავის შემოქმედებას, — სწორედ ამაშია მთელი აზრი გერმანული იდეალიზმისა და იდეალისტური დიალექტიკისა, — მათ უნდა ჰქონდეს ინტელექტუალური ინტუიციის უნარი.

კანტი ფიქრობდა, რომ ტრანსცენდენტალური ლოგიკის გონება დაბოლოებულია (აქ არაფერს ვამბობთ კანტის ნააზრევის იმ ადგილებზე, სადაც დიალექტიკური მომენტები იჩენს თავს. როგორც აღნიშნული იყო, კანტის სისტემაში მათ მხოლოდ მომენტებისა და შინაგანი ტენდენციის მნიშვნელობა აქვთ) და როგორც დაბოლოებული ფორმალურ-ლოგიკურ კანონებს ექვემდებარება. მის *conditio sine qua non*-ს წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი წარმოადგენს. დაუბოლოებელი გონების მომენტი, რომელსაც ნამდვილი იდეალისტური დიალექტიკის მიხედვით ინტელექტუალური ინტუიციაც ახასიათებს (პეგელი), დაბოლოებული გონების შემეცნების არეში „აუცილებლობის“, მაგრამ ილუზიის სფეროში იმყოფება და ანტირაციონალისტების სახით გადაიშლება. წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი ღირებულება დაბოლოებული სფეროში. საკითხი ასე ისმის: ნიშნავს ეს თუ არა იმას, რომ დაუბოლოებელი გონებისათვის ეს კანონი მოკლებულია ყოველგვარ ღირებულებას. პრობლემა საინტერესოა და

მნიშვნელოვანი იმდენად, რამდენადაც მისი გადაწყვეტა დიალექტიკური მეთოდის თავისებურების გაგებასა და ბევრი გაუგებრობის თავიდან აცილებას ნიშნავს. განსჯა (Verstand) გერმანული იდეალიზმის მიხედვით, ფორმალურ-ლოგიკურის სფეროს ეკუთვნის. განსჯის ფორმები რაციონალური ფორმებია. ეს ტავტოლოგიური გამოთქმა ხაზს უსვამს მხოლოდ განსჯის იმ გაგებას, რომელიც გერმანულმა იდეალიზმმა მისცა მას. რაციონალური ფორმები დაბოლოებული ფორმებია. რაციონალური დაბოლოებული ფორმები წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს ექვემდებარება. დაუბოლოებლობის მომენტი რაციონალური სფეროს მიღმაა. აქედან თითქოს გამოძინარეობს დასკვნა: დაუბოლოებლის მომენტი ირაციონალურია, იგი წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს არ ექვემდებარება. ასეთი დასკვნა მხოლოდ ნაწილობრივ არის მართებული. ასეთი დასკვნა გააკეთა შელინგმა. ამავე აზრისა იყო შელინგისა და შლეგელების გარშემო შეკრებილი რომანტიკული სკოლა. თუ დაუბოლოებელი რაციონალურის გარეშეა, მაშინ სინამდვილე, როგორც დაუბოლოებლის მუდმივი გამოვლენა და გამოძეგნება (Offenbarung), რაციონალური სფეროს გარეშე ყოფილა, სინამდვილე ირაციონალური ყოფილა. ირაციონალურ სინამდვილეს ვერ შევიცნობთ ფორმალურ-ლოგიკური ფორმებით. განსჯა არ არის საკმარისი, იგი არ გვაძლევს სინამდვილის ნამდვილ სურათს. უნდა არსებობდეს ისეთი აზროვნება, რომელიც განსჯის დაბოლოებულ ფორმებს გადალახავს, ე. ი. აზროვნება, რომელშიც იქნება დაუბოლოებლობის მომენტი. ირაციონალური მომენტი. მხოლოდ ეს მომენტი აქვს შელინგს მხედველობაში, როდესაც ის განსჯისაგან გონებას განასხვავებს. არ უნდა ვიფიქროთ, თითქოს შელინგი აქ რაიმე ალტერნატივის წინაშე იდგეს, თითქოს საქმე ერთ-ერთის მიღებას ან უარყოფას ეხებოდეს. აქ ისევე არ ისმის ეს საკითხი, როგორც არ ისმოდა იგი დაუბოლოებულისა და დაუბოლოებლის შემთხვევაში. როგორც ზემოთ ითქვა, აბსოლუტური არც მხოლოდ დაუბოლოებულში გამოიხატება სავსებით და არც — მხოლოდ დაუბოლოებელში. მაგრამ აბსოლუტურის რეფლექსია შესაძლებელია დაუბოლოებულშიც მოხდეს და დაუბოლოებელშიც და მათ მთლიანობას, როგორც თავის არსებას (Wesen), აბსოლუტური ორივე მომენტში მთლად გამოხატავს: პირველ შემთხვევაში როგორც არსს, მეორეში — როგორც მოქმედებას. განსჯა და გონება ერთმანეთისადმი დაპირისპირებული ცნებებია. მაგრამ გონებაში არის განსჯის მომენტი — ისიც აზროვნებაა. განსხვავებას ქმნის ის, რომ გონება დაუბოლოებელი აზროვნებაა. აქ ორი ასპექტია გათვალისწინებული: 1) გონება, რო-

გორც აბსოლუტური. აბსოლუტური არის თვითშემეცნება, მეცნიერება, ფილოსოფია. აბსოლუტური არის შემეცნების აქტი, უფრო ზუსტად, თვითშემეცნების აქტი, სადაც შემეცნების აქტი და შინაარსი ერთმანეთს ფარავს, ერთსა და იმავეს წარმოადგენს. მთელი სინამდვილე, — და არა მხოლოდ ბუნება, — არის საფეხურებრივი, ხოლო ეს საფეხურები აბსოლუტის თვითშემეცნების საფეხურებს წარმოადგენს. აი ეს აბსოლუტური წარმოადგენს გონებას; 2) გონება, როგორც ადამიანის შემეცნების ორგანო, რომელიც ადამიანის ფორმალურ-ლოგიკური აზროვნებისაგან განსხვავდება. ჩვენ შეგნებულად ორ ასპექტზე ვლაპარაკობთ და არა ორ განსხვავებულ გონებაზე, რადგან მეორე მხოლოდ პირველის გამომქლავებაა და ბოლოებულში: აბსოლუტური ხომ თვითშემეცნების უმაღლეს საფეხურს ადამიანის გონებაში აღწევს. გონება აბსოლუტური შემეცნებაა. შელინგის იდეალისტური შემეცნების თეორია კანტიანურ ფორმულირებას მიიღებს: აქ შემეცნება კი არ არის საგნებით განსაზღვრული, არამედ საგნები არიან განსაზღვრული აბსოლუტური შემეცნებით. ნივთი არაფერია შემეცნების გარეშე¹. ეს შემეცნება არის გონების თვითშემეცნება. გონების შემეცნება არ ავსებს შემეცნების მთელ სფეროს. არის სახე შემეცნებისა, რომელსაც მთელს შემეცნების სფეროში დაქვემდებარებული მდგომარეობა უკავია და რომელსაც შელინგი რეფლექსიას ან განსჯას უწოდებს. საინტერესოა ის გარემოება, რომ განსჯა აქ რეფლექსიის სახელით არის აღნიშნული. ფიხტეს ტერმინოლოგიაში რეფლექსიას ჩვეულებრივ ინტელექტუალური ინტუიციის ადგილი ეჭირა. არცთუ იშვიათად შელინგიც ამ გაგებით ხმარობს ამ სიტყვას. შელინგიდან მოყოლებული კი რეფლექსია უკვე განსჯის მომენტია, მისი აღმნიშვნელია. ამ მნიშვნელობით იგი ინტუიციურ აზროვნებას უპირისპირდება. ინტუიციური აზროვნება, რომელიც გადალახავს ფორმალურ-ლოგიკური აზროვნების ჩარჩოებს, არის გონება, რომელიც ერთ ასპექტში არის წინააღმდეგობათა „სინთეზი“, თანხვედნა, ხოლო მეორე ასპექტში ისეთი აზროვნება, რომელსაც სინამდვილე, როგორც არაქრაცია აღწერს, როგორც წინააღმდეგობათა შესაძლებლობა, შეუძლია მოიაზროს. ამ გაგებით, როგორც აღვნიშნეთ, გონება განსჯას უპირისპირდება, მაგრამ მას, როგორც მომენტს შეიცავს. საქმე ის არის, რომ გონება არის ინტუიციური აზროვნება, მასში არის განსჯისა და

¹ Bruno, Werke, Bd. II, S. 503.

ინტუიციის მომენტები. გონება განსჯისა და ინტუიციის იგივეობას წარმოადგენს¹.

კანტის „ინტელექტუს არხეტიპუს“-ის პრობლემა აქ ერთი შეხედვით თითქოს გადაწყვეტილია. ბრძოლა დაუბოლოებელ მისწრაფებასა და განსჯის განსაზღვრულობას შორის, რომლის შედეგად ანტინომიური აზროვნება წარმოიშობა, გადაწყვეტილია იმით, რომ გონების თავისუფლება და ინტუიციის დაბოლოებულობა Vernunft-ის მთლიანობაში არის მოცემული, ხოლო ანტინომიური აზროვნება წინააღმდეგობით სავსე სინამდვილეში პოვებს თავის გამართლებას. მსჯელობა და დასკვნა არის არა გონების კვშმარტი შემეცნება, არამედ განსჯის ცალმხრივი შემეცნება.

შელინგს აქა-იქ გაბნეული აქვს აზრები ცნების, მსჯელობისა და დასკვნის თეორიის შესახებ. ცნება, მსჯელობა და დასკვნა, ლოგიკის ეს ძირითადი ეტაპები (დიალექტიკურ ლოგიკაში ისინი ეტაპებს წარმოადგენენ და არა აზროვნების „ელემენტებს“, „ფორმებსა“ თუ „სახეებს“), დიალექტიკური პროცესის აღმნიშვნელია. დიალექტიკური პროცესი შელინგის სისტემაში ზოგადად ასე დახასიათდება: ძირითადი ინდიფერენცი (თეზისი), რომელშიაც წინააღმდეგობა და დაპირისპირება ხდება, დიფერენცი (ანტითეზისი) და მესამე საფეხური, სადაც დიფერენცი მოხსნილია, ისევ ინდიფერენცი, რომელიც დიფერენცის და ინდიფერენტობის იგივეობას წარმოადგენს; ხანდახან ინდიფერენტობის მაგიერ შელინგი სწორედ ამ იგივეობაზე ლაპარაკობს. ინდიფერენტობა, დიფერენცი და მათი მთლიანობა, მათი ერთიანობა (სინთეზი — die Einheit beider).

პროცესის პირველი ეტაპი ცნებას წარმოადგენს. ცნება არის ის ინდიფერენტობა, რომლითაც პროცესი იწყება, უფრო ზუსტად, რომლის მიღმა, რომლის შემდეგ იწყება პროცესი. მართალია, შელინგთან გვხვდება ისეთი ადგილები, სადაც თეზისის ნამდვილი მნიშვნელობა სწორად არის გაგებული, — იგი ანტითეზისთან და სინთეზთან არის დაკავშირებული, — მაგრამ ეს მხოლოდ ცალკეული ადგილებია. ძირითადი ტენდენციით შელინგთან, ისევე როგორც ფიხტესთან, თეზისი მოწყვეტილია ანტითეზისსა და სინთეზს და დიალექტიკური პროცესი თეზისის შემდეგ იწყება.

ცნებაში, ინდიფერენტობაში, როგორც „ამოსავალ“ წერტილში, იწყება განსხვავების პროცესი. თავის თავში თავისი თავისგან განსხვავებულის „აღმოჩენით“ იწყება დიფერენციის პროცესი. ინ-

¹ „In der Vernunft Verstand und Anschauung eines sind“, ib. S. 504.

დიფერენცი, ცნების დიფერენტობა წარმოადგენს მსჯელობას. მსჯელობა მეორე ეტაპია დიალექტიკური პროცესისა. თეზისი — ცნება დაუბოლოებელი მომენტის მატარებელია. მსჯელობა, რამდენადაც ის აღმნიშვნელია იმ განხეთქილებისა, რომელსაც ცდაში აქვს აღვლილი, არის დაბოლოებულის მომენტის გამომჟღავნება და მისი დაუბოლოებლისადმი დაპირისპირება. დასკვნა (Schluss), მართალია, მოახდენს მათ სინთეზს, მაგრამ ეს სინთეზი განსჯის სფეროშია მოქცეული და ამიტომ ნამდვილ და სრულ შემეცნებას ვერ მოგვცემს. ცნებისა და მსჯელობის მთლიანობა დასკვნაში მხოლოდ განსჯის მთლიანობაა. გონება ყველაფერშია, ოღონდ ინტუიციისაში ის ინტუიციისადმი დაქვემდებარებული, განსჯაში—განსჯისადმი. გონებაში განსჯა და ინტუიციისა შეერთებული არიან და მთლიანობას წარმოადგენენ. დასკვნა, როგორც სინთეზი ცნებისა და მსჯელობისა, ამას ვერ ახერხებს: დასკვნის დიდი წინამძღვარი განსჯას შეესაბამებო, ხოლო მცირე—ინტუიციას. განსჯას საქმე აქვს ზოგადთან, ინტუიციას — კერძოსთან. ორივე ერთმანეთისაგან გათიშულად გამოდის დასკვნაში და მათი შეერთება დასკვნაში მხოლოდ განსჯის შეერთებაა. შეცდომა იქნება ვიფიქროთ, რომ ეს კავშირი გონების სინთეზია. ამ შეერთებაში გონება განსჯისადმი არის დაქვემდებარებული. ასეთი მსჯელობით ამტკიცებს ფელინგი ზემომოყვანილ აზრს იმის შესახებ, რომ დასკვნა არის არა გონების, ე. ი. ჰემმარტი, არამედ მხოლოდ ცალმხრივი შემეცნება¹. მთლიანი შემეცნების სფეროში არის მომენტი გონების განსჯისადმი დაქვემდებარებისა. შემეცნების ეს მომენტი ფორმალურ-ლოგიკურს წარმოადგენს. მისი შესაბამისი შემეცნება ლოგიკაში არის მოცემული. ამდენად ლოგიკა არის მხოლოდ განსჯის შემეცნება. განსჯა გათიშავს იმას, რაც სინამდვილეში შეკავშირებულია. დაუბოლოებელი და დაბოლოებული განსჯას მხოლოდ გათიშულად წარმოუდგენია. გონებაში ისინი დაკავშირებული არიან და აბსოლუტურის მომენტებს წარმოადგენენ². მხოლოდ გონება, რომელიც განსჯისა და ინტუიციის მთლიანობას შეადგენს, არის აბსოლუტური, აბსოლუტური შემეცნება, საგანთა ფორმისა და მასალის შემქმნელი.

ზემონათქვამიდან ცხადია, რომ ლოგიკასა და დიალექტიკას შორის არ არის უფსკრული და პრინციპული წინააღმდეგობა. ცნება, მსჯელობა და დასკვნა დიალექტიკური პროცესის საფეხურებს წარმოადგენენ. ეს ასეც უნდა იყოს, რადგან განსჯა გონების მომენ-

¹ Bruno, Werke, II, S. 504.

² იქვე.

ტია და გონების დიალექტიკურობა განსჯაშიაც პოვებს თავის გამოხატულებას. მაგრამ, მეორე მხრივ, ცნება, მსჯელობა და დასკვნა არ გამოხატავს მთლიანად დიალექტიკური პროცესის საფეხურებს: თეზისს, ანტითეზისსა და სინთეზს. როგორც განსჯა არის გონების მომენტი, ისე ცნება, მსჯელობა და დასკვნა დიალექტიკური პროცესის მომენტებს წარმოადგენენ. ფორმალური ლოგიკა აქ არ არის უარყოფილი, ის შემონახულია დიალექტიკური ლოგიკის მომენტად. ეს მომენტი, რომელსაც დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა გერმანული იდეალიზმისა და იდეალისტური დიალექტიკის გამომუშავებისა და ჩამოყალიბებისათვის, შელინგის ნააზრევში მხოლოდ მომენტად დარჩა. ჰეგელს არაფერი ჰქონდა გონების ასეთი დახასიათების საწინააღმდეგო¹. როგორც მან გვიჩვენა, გონების შელინგისეულ ცნებას აკლდა მხოლოდ პრეციზობა და მისი მნიშვნელობის გამომქლავება დიალექტიკურ პროცესში. შელინგმა ეს ვერ შეძლო. ინტუიციის მომენტმა გონებაში დაჩრდილა აზრისა და განსჯის მომენტი. მისი გონება, ინტელექტუალური ინტუიციის სახელით, მისტიკურ ხასიათს იღებს. ინტელექტუალური ინტუიცია არის შინაგანი განცდა, ტრანსცენდენტალური აზროვნების ნამდვილი და ჭეშმარიტი ორგანო, უშუალო შემეცნების ორგანო. ის არის მაგიური საშუალება სინამდვილისა და აბსოლუტურის შესამეცნებლად. ინტელექტუალური ინტუიციის მიხედვით ყოველგვარი მეცნიერება ზედმეტია. ამ მხრივ ტრანსცენდენტალური იდეალიზმი ნამდვილი ემპირიზმია, ოღონდ მაგიურის თანდართვით — მაგიური ემპირიზმია. მეცნიერება სპირდება კაცობრიობას, რადგან უშუალო შემეცნება, ეს გენიალური ინტუიცია, გენიოსების უნარი ყველას არ ახასიათებს. მეცნიერების მომავალი მის მოხსნაშია, მეცნიერების ადგილს მომავალში უშუალო შემეცნება დაიკავებს. გენიალურ ინტუიციაში ადამიანი მთელ ბუნებას განიცდის, ბუნება მასშია, მისგან იყურება. ამ ინტუიციაში ადამიანი თვითონ არის მთელი სინამდვილე. ეს იყო შელინგის ფილოსოფიის ძირითადი შეცდომა, რომლის წინააღმდეგაც გაილაშქრა ჰეგელმა: ასეთი ინტუიცია უარყოფს სისტემობას (Systemhaftigkeit), როგორც ასეთს, და რაც მთავარია, მეცნიერულ-დიალექტიკური მეთოდის მაგიერ გენიალურ განჭვრეტას ამყარებს. ეს მეთოდი მეცნიერების მოხსნაა — ამას თვით შელინგიც ამბობს. შელინგის ამ ტენდენციის საწინააღმდეგოდ ჰეგელი შრომების სათაურშივე ხაზს უსვამს ფილოსოფიის

¹ მეტის თქმაც შეიძლება: გონების სწორედ ასეთ გაგებას დაუღებს ჰეგელი თავის დიალექტიკას საფუძვლად.

მეცნიერულ ზასიათს. მოვიგონოთ მისი „ფენომენოლოგიის მეცნიერება“, „ლოგიკის მეცნიერება“.

§ 52. „მე“-ს ისტორია. ცნებისა და ობიექტის დიალექტიკა ტრანსცენდენტალური იდეალიზმი არის „მე“-ს განვითარების ასახვა ინტელექტუალური ინტუიციის საშუალებით. „მე“, ინტელექტი დაუბოლოებელი მოქმედებაა, რომელიც თავისი თავის შეცნობით თავის თავს ქმნის. „მე“-ს შექმნა „მე“-ს თვითშემეცნებაა ფიხტეს თეორიის მსგავსად „მე“-ს შემოქმედებაში აქაც აღმოჩნდება ორი მომენტი: დაუბოლოებელი, წინმსვლელი „მე“-ს მოქმედება და დაბოლოებული „მე“-ს მოქმედებაზე რეფლექსია, რომელიც „მე“-ს მოქმედებას უკან „მე“-საკენ დააბრუნებს და ამით მას შემოფარგლავს. ნამდვილი დაუბოლოებლობის აღდგენა იმაში მდგომარეობს, რომ „მე“ თავის თავს უბრუნდება. მთელი მისი მოქმედება წრიულია: „მე“-დან გამოსული მოქმედება ისევ „მე“-ს უბრუნდება. პირველ შემთხვევაში ის დაუბოლოებელია (unendlich), შექცევითი მოქმედებისას — დაბოლოებული (endlich). ამ უკანასკნელი მოქმედებით ის ობიექტებს ქმნის და თავის თავს განსაზღვრავს; საბოლოოდ ის აღადგენს თავის დაუბოლოებლობას საგანში თავისი თავის შეცნობით, თავისი თავის შემოსაზღვრის თავისივე დაუბოლოებელ მოქმედებასთან იგივეობის დამყარებით.

ფიხტესგან განსხვავებული დიალექტიკური მეთოდისათვის აქ თითქმის არაფერია. თუ არის დაუბოლოებელი მოქმედება ერთსა და იმავე სუბიექტში, გერმანული იდეალიზმისა და იდეალისტური დიალექტიკისათვის მთელი გზა და პროცესი განსაზღვრულია: „კარტეზიუსი, როგორც ფიზიკოსი, ამბობდა: მომეცით მატერია და მოძრაობა და მთელ უნივერსუმს აგიშენებთ (zimmern); ტრანსცენდენტალური ფილოსოფოსი ამბობს: მომეცით ბუნება ორი დაპირისპირებული მოქმედებით და თუ ერთი მათგანი დაუბოლოებელია, ხოლო მეორე მისწრაფვის განჭრევიტოს თავისი თავი ამ დაუბოლოებლობაში, შევიქმნით ინტელიგენცს მისი წარმოდგენების სრული სისტემით¹. ჩვენ აღარ შევხებით ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის ამ მხარეს. დიალექტიკური მეთოდისათვის საჭირო მომენტები „ცნობიერების ისტორიიდან“ უკვე გამოვიყენეთ ფიხტეს დიალექტიკური მეთოდის გარჩევის დროს. ისეთი მნიშვნელოვანი მომენტებიც კი, როგორც არის, მაგალითად, შელინგის აპრიორობისა და აპოსტერიორობის ურთიერთობის პრობლემა, ტრანსცენდენტალური აბსტრაქცია ფიხტესა და შელინგთან, ჩვენ აქ უყურადღებოდ

¹ Schelling, System der transzendentalen Philosophie, S. 101.

დავტოვებ, რადგან დიალექტიკის პრობლემისათვის მათ არც თუ ისე დიდი მნიშვნელობა აქვთ.

თეორიული ფილოსოფია ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის ფარგლებში დაბოლოვდება, — როგორც მოსალოდნელი იყო იდეალისტური დიალექტიკური პროცესის დროს, — იმით, რომ თავისი თავიდან გამოსული სუბიექტი თავის თავს დაუბრუნდება. ტრანსცენდენტალური აბსტრაქციის საშუალებით „მე“ გარდაიქმნება გონებად, რომელიც თავისთვის არსებობს აბსოლუტურ აბსტრაქციაში. ამით სუბიექტი ყოველგვარი ობიექტისაგან გათავისუფლდება, თავის თავში თავისუფლებას აღადგენს, თავისივე მოქმედებით თავის თავს დაუბრუნდება; ის არის თავისი თავისთვის სუბიექტისა და ობიექტის იგივეობა¹. მისი თავისუფლება არ აიხსნება სუბიექტის თეორიული მოღვაწეობით. სუბიექტის მიზანია თვითშემეცნება, ეს მისი უღრმესი სურვილია (Wollen). ის განსაზღვრავს თავის თავს. თავისი თავის განსაზღვრა მისივე სურვილია. სუბიექტი იმთავითვე აბსოლუტურად თავისუფალი და დაუბოლოებელია, რადგან ის თურმე არაფრით არ ყოფილა განსაზღვრული: ის თავის სურვილს განახორციელებს. განხორციელების პროცესში ის ხდება დაბოლოებული და განსაზღვრული, რათა თვითშემეცნების პროცესში აღადგინოს თავისი დაუბოლოებლობა და თავისუფლება იმით, რომ შეიცნობს თავის თავს თავისი თავის შემეცნების მსურველად. ამ კონტექსტში არის ერთი მომენტი, რომელიც შემდეგ ჰეგელის დიალექტიკაში იჩენს თავს, მომენტი, რომელსაც ზოგიერთი მკვლევარი ე. წ. „გარეგან“ დიალექტიკას უწოდებს². ფიხტესა და შელინგის დიალექტიკა, რამდენადაც ის „ცნობიერების ისტორიას“ ეხება, ამ მხრივ მართლაც „გარეგანი“ დიალექტიკის ნიმუშს წარმოადგენს. საკითხი აქაც „მე“-სა და „არამე“-ს, სუბიექტსა და ობიექტს შორის არსებულ დიალექტიკურ ბრძოლას ეხება. ჩვენ ცალკე გამოვეყავით ეს საკითხი იმიტომ, რომ შელინგის ტრანსცენდენტალური იდეალიზმში იგი უფრო კონკრეტულ სახეს იღებს. გარდა ამისა, აქვე ვხვდებით იმ ტერმინებს, — ცნება და ობიექტი, — რომელთაც შემდეგ ჰეგელი გამოიყენებს „სულის ფენომენოლოგიაში“.

ტრანსცენდენტალური იდეალიზმი ჰეგელისათვის განსაზღვრავს როგორც წარმოდგენის, ცნებისა და ობიექტის თანხვედნას, საბოლოოდ, იგივეობას. ეს განსაზღვრა მისაღებია მთელი გერმანული იდეალიზმისათვის. აქ ლაპარაკია არა Abbildungstheorie-ზე, არამედ მხოლოდ Übereinstimmung-ზე და შემდეგ იდენტობაზე.

¹ Schelling. System der transzendentalen Philosophie, S. 206—207.

² „die äussere Dialektik“, ob. შაგ., Betty Heiman-ი.

ეს თეორია კანტიდან მოდის და, ჩვენი აზრით, კანტი გაუგებარი იქნებოდა მის გარეშე. ამ თეორიაში ჩანს კანტის სისტემის დიალექტიკური მომენტი და კანტის, როგორც გერმანული იდეალისტური ფილოსოფიისათვის ამოსავალი წერტილისა და საერთოდ იდეალისტური მოძრაობის დაწყების, მნიშვნელობა. ჭეშმარიტება არის ობიექტისა და წარმოდგენის (ცნების) თანხვედრა. ობიექტი, რომელიც ტრანსცენდენტალური აპერცეფციის მიერ არის შექმნილი, მისი კანონზომიერების მატარებელია. შემეცნება შეიცნობს საგანს — ის ხელშეორედ ააგებს მას. საგნის შემეცნების პროცესში შემეცნებელი ამადლდება ტრანსცენდენტალურ ცნობიერებამდე, მის კანონზომიერებას განახორციელებს. მხოლოდ ამ შემთხვევაში იქნება მის მიერ შექმნილი ცნება — წარმოდგენა ჭეშმარიტი. ამ შემთხვევაში დაემთხვევა ცნება — წარმოდგენა ობიექტს.

ფიხტეს Vorbild — Nachbild-ის თეორიაც ამასვე ამტკიცებს. ჩვენ ეს თეორია ზემოთ უკვე განვიხილეთ, ამიტომ აქ მასზე აღარ შევჩერდებით.

ეს საკითხი შელინგის ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმში ახალ ასპექტშია განხილული. სუბიექტის აქტი, როგორც ვიცით, არ განსხვავდება ამ აქტის შინაარსისაგან. სუბიექტის რეალურ მოქმედებაში (reelle Tätigkeit) აქტი და მისი შინაარსი, ამ აქტის პროდუქტი, იგივეობრივია, მხოლოდ მის იდეალურ (ideelle) მოქმედებაში მოხდება მათი გათიშვა და დაპირისპირება¹. რეალური მოქმედება წარმოადგენს დაუბოლოებელსა და თავისუფალ სუბიექტს, მის წინსვლით მოქმედებას, იდეალური მოქმედება კი არის უკუქცევითი, განსაზღვრული, რეფლექსიის, თ ვ ი თ შ ე მ ე ც ნ ე ბ ი ს მოქმედება. იდეალური მოქმედებისას გაითიშება პირველად სუბიექტი ობიექტისაგან, აქტი — შინაარსისაგან, ცნება — საგნისაგან. ის, რაც იგივეობრივი იყო, — ცნება და საგანი, — ახლა გათიშულია რეფლექსიის შედეგად. შინაარსისაგან გამოიყოფა აბსტრაქციის აქტი. ამ გზით აქტი აბსტრაქციაში ცნებად იქცევა, ხოლო შინაარსი — ობიექტად, საგნად. პირველად აქ ისმის პრობლემა ჭეშმარიტების, ანუ ცნებისა და საგნის — ობიექტის ურთიერთშეთანხმების, თანხვედრის შესახებ. „ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის“ შინაარსი წარმოადგენს ცნებისა და ობიექტის დიალექტიკური ბრძოლის პროცესს. ცნება და საგანი ერთმანეთს არ ფარავს, ისინი ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან, ისინი ერთმანეთს უპირისპირდებიან. მთელი დიალექტიკური პროცესი არის მათ შორის განსხვავების თანდათანობითი გადალახვა. სა ბ ო ლ ო დ ც ნ ე ბ ა სა გ ა ნ შ ი თ ა ვ ი ს თ ა ვ ს

¹ Schelling, System..., S. 200.

შეიცნობს, ხოლო საგანი თავის თავში ცნებას დაინახავს.

„ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის“ თეორიულ ნაწილში აღწერილია, თუ როგორი თანდათანობით იჩენს თავს ცნება ობიექტში და, ბოლოს, როგორ დაემთხვევა ერთმანეთს ცნება და ობიექტი აღდგენილ სუბიექტში. სუბიექტის თეორიული მოღვაწეობა ხომ მის განსაზღვრაზეა დამოკიდებული, ობიექტითაა განსაზღვრული.

პრაქტიკულ ფილოსოფიაში სუბიექტის ძირითადი დამახასიათებელი მომენტი არის სურვილი, სურვილი თავისი თავის შემეცნებისა, ე. ი. თავისი თავის შექმნისა. მაშასადამე, სუბიექტს აქვს გარკვეული მიზანი — ცნება და ამ მიზნის — ცნების მიხედვით განახორციელებს თავის თავს. ის განახორციელებს ცნებას, ანუ ცნებას ობიექტად აქცევს. განხორციელების რეალიზაციის პროცესი გაგრძელდება მანამ, სანამ არ მოიხსნება განსხვავება ცნებასა და ობიექტს შორის, სანამ ობიექტში მიზანი არ იქნება ამოწურული, სანამ შექმნილი ობიექტი მის მიზანს — ცნებას არ დაემთხვევა.

ზემოთ განხილული მომენტი იმდენად ნათელია შელინგის ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმში¹, რომ საკვირველია, რატომ არც ერთმა მკვლევარმა არ გააბა კავშირი ამ მომენტსა და ჰეგელის „ფენომენოლოგიის“ მეთოდს და ამდენად „ფენომენოლოგიაში“ მოცემულ დიალექტიკურ მეთოდს შორის. ამავე მომენტში ნათლად ჩანს შელინგის მთელი სისტემისა და კერძოდ მისი დიალექტიკური მეთოდის უღრმესი ტელეოლოგიური მომენტი. მთელი დიალექტიკური პროცესი წარმოადგენს გარკვეული სურვილის განხორციელებას. სუბიექტი სვამს მიზანს; ეს მიზანი არის თვითშემეცნება. სუბიექტი „გამოთქვამს“ სურვილს; ეს სურვილი არის თავისი თავის შექმნა, განხორციელება, ე. ი. თვითშემეცნება. მთელი დიალექტიკური პროცესი თავისი შინაარსითა და, რაც მთავარია, ფორმით არის მიზანშეწონილი სურვილის რეალიზაცია.

აქ აღარ შევჩერდებით პრაქტიკული ფილოსოფიის ისეთ მნიშვნელოვან მომენტებზე, როგორცაა ისტორიის პრობლემა, თავისუფლებისა და აუცილებლობის საკითხი და სხვ. მათ ნაშრომის მეორე ნაწილში, ჰეგელის ფილოსოფიაზე მსჯელობისას განვიხილავთ.

§ 63. თეორიული და პრაქტიკული ფილოსოფიის სინთეზი, რომანტიზმი. ტრიქოტომიის აუცილებლობა, რომელიც ტრანსცენდენ-

¹ იხ. მაგ., შელინგის System des transzendentalen Idealismus, Dritte Epoche.

ტალური ფილოსოფიის ბუნებაშია და რომელზედაც კანტი მიუ-
თითებდა „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“, აუცილებელი გახდა
დიალექტიკური მეთოდისათვის საერთოდ და შელინგის ტრანსცენ-
დენტალური იდეალიზმისათვის კერძოდ. შელინგის ტრანსცენდენ-
ტალური იდეალიზმი, რომელიც ფიხტედან ამოდის, კანტს არ ივი-
წყებს და კანტის ზემოხსენებულ „კრიტიკაზე“ აკეთებს ორიენტა-
ციას. „Artige Bemerkung“, რომელიც გამოთქვამს აზრს, რომ ტრი-
კოტომიის ფორმა შესაძლებელია მეცნიერებისა და საზოგადოდ შე-
მეცნების უმაღლეს ფორმად გადაიქცეს, როგორც ჩანს, ფრიად მნი-
შვნელოვან შენიშვნას შეიცავდა: ტრანსცენდენტალურ ფილოსო-
ფიას ამგვარი ფორმა კანტის შემდეგ პირველად შელინგმა მისცა.
დაუბოლოებლისა და დაბოლოებულის ურთიერთობა მესამე მო-
მენტს მოითხოვდა და შელინგმა კანტის მსგავსად ეს მესამე ხელოვ-
ნებაში აღმოაჩინა. სუბიექტი თავის თეორიულ მოღვაწეობაში გან-
საზღვრული, აუცილებლობის მქონე და დაბოლოებულია. სუბიექ-
ტი თავის პრაქტიკულ მოღვაწეობაში თავისუფალია, მიზანშეწონი-
ლების პრინციპის მატარებელი და მიზნის განხორციელების პრო-
ცესში დაუბოლოებელია. სუბიექტის მოქმედება ერთსა და იმავე
დროს ობიექტურიცაა და სუბიექტურიც. სუბიექტი საბოლოოდ და
იმთავითვე ამ წყვილელულთა იგივეობას წარმოადგენს. როგორ არის
შესაძლებელი თვით სუბიექტისათვის თავისუფლებისა და აუცი-
ლებლობის, სუბიექტურისა და ობიექტურის, დაბოლოებულისა და
დაუბოლოებლის შეთანხმება, უფრო ზუსტად, მათხ იდენტობა. სუ-
ბიექტი რომ ასეთია, ეს ცხადია. რა საშუალებით გახდება ასეთი თა-
ვისთვის (für sich), ე. ი. რა საშუალებით შეიცნობს იგი თავის
თავს ასეთად. ამ პრობლემის გადაწყვეტა იმითაც არის საინტერე-
სო, რომ აქ დამთავრდება დიალექტიკური პროცესი და ხელოვნება-
ში უმაღლესი სინთეზი განხორციელდება. ჩვენთვის, ჩვენი პრობ-
ლემისათვის არ არის საინტერესო ხელოვნების ფილოსოფიის ში-
ნაარსი. საინტერესოა მხოლოდ სინთეზის ფორმა. ხელოვნების ნა-
წარმოებში სუბიექტი უნდა დაუბრუნდეს თავის თავს, რომ დიალექ-
ტიკური პროცესი დამთავრდეს. უკან დაბრუნება წარმოადგენს პირ-
ველი გზის შებრუნებულად გავლას. პირველი გზით იქმნებოდა და-
ბოლოებული ობიექტი, მაგრამ თვით მოქმედება, რომლითაც ობიექ-
ტი იქმნებოდა, დაუბოლოებელი, რეალური, არაცნობიერი იყო. ხე-
ლოვნების ნაწარმოებში მიზანშეწონილობა ბატონობს, მოქმედება
აქ ცნობიერია და დაბოლოებული. მაგრამ ხ ე ლ ო ვ ნ ე ბ ი ს ნ ა -
წ ა რ მ ო ე ბ შ ი ი გ უ ლ ი ს ხ მ ე ბ ა მ თ ე ლ ი და უ ბ ო ლ ო ე -
ბ ლ ო ბ ა. სინამდვილე არის სუბიექტის ხელოვნების ნაწარმოები.
ამ ნაწარმოების შექმნისას ის დაბოლოებულია და არაცნობიერი. ინ-

ტელექტუალური (გენიალური) ინტუიცია თავისი თავისადმია მიმართული. ხელოვნების ნაწარმოების განკვერცით სუბიექტი თავის დაუბოლოებლობას განკვერცს, ვინაიდან ნამდვილი ხელოვნების ნაწარმოები დაუბოლოებელია. ინტელექტუალური ინტუიცია, რომელიც გზის პირველ ნახევარში სუბიექტურია, ახლა ობიექტურად ხდება. ინტელექტუალური ინტუიციის ობიექტურობა ამთავრებს სუბიექტის თვითგანხორციელებისა და თვითშეგნების პროცესს.

გენიალური ინტუიცია და გენიოსის თეორია არის ის მომენტი შელინგის ნააზრევში, რომელიც გერმანული იდეალიზმის უმთავრესი ნიშნის — სისტემობისა და მასთან დაკავშირებული დიალექტიკური მეთოდის წინააღმდეგ ილაშქრებს. აქ არის ერთ-ერთი იმ პუნქტთაგანი, სადაც ჰეგელი დაშორდება შელინგს, რათა შემდეგ მთელი თავისი გამჭირახობითა და ირონიით გააქარწყლოს „სიზმარში“ ნანახი სურათები.

ამ კონცეფციას უკავშირდება რომანტიზმის დიალექტიკის ბედო გერმანული იდეალიზმის ძირითადი თვალსაზრისი, რომ სუბსტანცია არის სუბიექტი, რომანტიზმის საფუძველს წარმოადგენს¹. რომანტიკოსები იზიარებდნენ თეორიას სუბიექტის თავისი თავიდან გამოსვლისა და უკან დაბრუნების შესახებ. საინტერესოა, რომ ფილოსოფიისა და ხელოვნების სუბიექტთან გათანაწორების გამო რომანტიზმი სუბიექტის ნაცვლად ფილოსოფიაზე და ფილოსოფიის ნაცვლად იდეალიზმზე (ნამდვილი ფილოსოფია უსათუოდ იდეალისტურია!) ლაპარაკობს. აი რას წერს ფრ. შლეგელი თავის „საუბრებში პოეზიაზე“: „Der Idealismus in jeder Form muss auf eine oder andere Art aus sich herausgehen, um in sich zurückkehren zu können und zu bleiben was er ist“. რომანტიზმი აღიარებს თავისებურ დიალექტიკას, უარყოფს ფორმალურ ლოგიკას და სხვ. მაგრამ ამ შრომაში რომანტიკული მსოფლმხედველობის გარჩევას ვერ შევუძლებთ. რომანტიზმი იმდენად მთლიან და მრავლისმომცველ მოვლენას წარმოადგენს, რომ ვრცელი საერთო ანალიზის გარეშე ძნელი იქნებოდა მასში მხოლოდ დიალექტიკური მეთოდის მომენტების ამოკრეფა.

IV. დიალექტიკის პროგლემა იდენტობის ფილოსოფიაში

§ 64. იდენტობის ფილოსოფიის ამოცანა. აბსოლუტური იდენტობის ფილოსოფიურ სისტემას მიზნად აქვს შეარდგოს ორი დაპირისპირებული პოლუსი — ნატურფილოსოფია და ტრანსცენდენტალური იდეალიზმი. ნატურფილოსოფია ბუნებიდან ამოდის და ცნობიერება-

¹ I. Hillebrand, Die deutsche Nationalliteratur, Bd. III.

მდე მიდის. ნატურფილოსოფიის მიხედვით ცნობიერება ბუნების განვითარების უმაღლეს საფეხურს წარმოადგენს. ცნობიერების წინაშე ბუნების პრიორიტეტის აღიარება ბევრ მკვლევარს იმის საფუძველს აძლევს, რომ შელინგის ნატურფილოსოფია რეალისტურ მსოფლმხედველობად ჩათვალოს. თვითონ შელინგი ხშირად ლაპარაკობს ამ თავის რეალიზმზე. კრონერი, რომელსაც შელინგის სიტყვები მოჰყავს თავისი აზრის დასამოწმებლად, ისე შორს მიდის, რომ გერმანულ იდეალიზმში იდეალიზმისა და რეალიზმის წინააღმდეგობის მოხსნას ხედავს. პარტმანი, რომელიც ყველგან „თვალსაზრისის გარეშე მდგომ თვალსაზრისს“ ეძებს და რომელსაც ჭეშმარიტი ფილოსოფიური სისტემა იდეალიზმისა და რეალიზმის წინააღმდეგობის მიღმა ეგულებს, შელინგის სისტემაში სწორედ ასეთ თვალსაზრისს აღმოაჩენს. ერთი რამ ავიწყლებათ ამ მკვლევრებს, სახელდობრ ის, რაც თვითონ შელინგს კარგად ესმოდა. მიუხედავად იმისა, რომ შელინგი ხშირად იდეალისტებზეც მსჯელობს, მას მაინც ღრმად სწამს, რომ ერთადერთი ჭეშმარიტი ფილოსოფია იდეალიზმია. ნატურფილოსოფიის მიზანია ბუნების განვითარებაში სუბიექტის თანდათანობითი განვითარების ნათელყოფა. ბუნების პრინციპი, მართალია, სულიერია (geistig), მაგრამ ის არ არის ცნობიერების პრინციპი, ამბობს პარტმანი¹. მაგრამ ესეც საკმარისია იმისათვის, რომ შელინგის ნატურფილოსოფია იდეალისტური იყოს. სინამდვილეში სულიერი პრინციპის მიზანი ცნობიერებაა, ის პოტენციაში უკვე ცნობიერებაა. მისი ნამდვილი და სრული სახე თვითშემეცნებაშია და როგორც ასეთი უსათუოდ ცნობიერებას წარმოადგენს.

ბუნების განვითარების პროცესი არის სულის (Geist) დაბადების პროცესი. ტრანსცენდენტალური იდეალიზმი საწინააღმდეგო გზით მიდის: სულიდან — ბუნებისაკენ. გაუგებრობა და შერიგების აუცილებლობა აქ იდეალიზმისა და რეალიზმს შორის კი არ არის, არამედ ერთ-ერთი გზის ზედმეტობაში: აბსოლუტური ან ბუნებით იწყებს და თვითცნობიერებასა და შემეცნებაში თავის თავს მიაღწევს (ამით მთელი სინამდვილე დიალექტიკურად აიგება), ან ამოდის თავისი თავიდან, ქმნის ბუნებას და მასში, როგორც სარკეში, სპეკულაციურად თავის თავს შეიცნობს. აქაც მთელი სინამდვილე იდეალისტურად და დიალექტიკურად არის აგებული. აქ თითქოს ალტერნატივის წინაშე ვდგავართ: ან ერთი გზა, ან — მეორე. წინააღმდეგ შემთხვევაში სინამდვილე ორჯერ არის აგებული და გაუგებარი ხდება, რატომ სჭირდება ერთ ფილოსოფიურ სისტემას ორი დაპირისპირებული გზით სინამდვილის ორჯერ აგება.

¹ E. v. Hartmann, D. Philosophie d. deutschen Idealismus.

არც ის აზრია მისაღები, თითქოს აქ ორ ისეთ დაპირისპირებულ განსთან გვეკონდეს საქმე, რომელთაც თეზისისა და ანტითეზისის მნიშვნელობა აქვთ და რომლებიც უმაღლეს დიალექტიკურ სინთეზს საკიროებენ, ხოლო ამ სინთეზს თითქოს იდენტობის სისტემა წარმოადგენს. აღსანიშნავია, რომ ამ აზრისაკენ მკვლევარს თვითონ შელინგის გამონათქვამები წაუბიძგებს. როგორია საქმის ნამდვილი ვითარება? ამ საკითხს არსებითი მნიშვნელობა აქვს დიალექტიკის პრობლემისათვის. მისი გადაჭრით ჩვენ ვუპასუხებდით კითხვასაც: წარმოადგენს თუ არა შელინგის მთელი სისტემა ისეთსავე დიალექტიკურ მთლიანობას, როგორიც არის, მაგალითად, მისი ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის სისტემა.

როგორც ვიცით, წინააღმდეგობათა ბრძოლას შელინგი პოლარობის ტერმინით აღნიშნავდა, ხოლო საწინააღმდეგო მომენტების სინთეზს — ინდიფერენციით. ნაშრომის „Darstellung meines Systems der Philosophie“ (მასში განვითარებულია აბსოლუტური იდენტობის სისტემის საფუძვლები) წინასიტყვაობაში შელინგი წერს: „ბუნების ფილოსოფია და ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია მე ყოველთვის ფილოსოფიის (Philosophieren) დაპირისპირებულ პოლუსებად მქონდა წარმოდგენილი; ამ შრომაში მე ინდიფერენციის პუნქტში ვიმყოფები“¹.

საქმის ვითარება ისეთია, თითქოს ნატურფილოსოფია და ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია თეზისისა და ანტითეზის (პოლუსებს) წარმოადგენდეს, ხოლო იგივეობის სისტემა — სინთეზს (ინდიფერენციის პუნქტი). სინამდვილეში ეს ასე არ არის. საქმე ის არის, რომ ნატურფილოსოფია და ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია მთლიანი სისტემის დიალექტიკურ მომენტებს კი არ წარმოადგენენ, არამედ მხოლოდ ნაწილებს, ნატეხებს, თუ შეიძლება ასე ითქვას. ერთი და იგივე პრობლემა აქ სხვადასხვა თვალსაზრისით არის განხილული, ხოლო ერთი და მეორეც მოკლებულია ძირითად საფუძვლებს. გაუგებრობას იწვევს ის, რომ გათვალისწინებული არ არის სისტემის საფუძველი — აბსოლუტური იგივეობა სუბიექტურ-ობიექტურისა. აბსოლუტური იდენტობის ფილოსოფია ნატურფილოსოფიისა და ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის საფუძველია და არა მათი დიალექტიკური სინთეზი. იდენტობის ფილოსოფიის ასეთი გაგება შუქს ფენს შელინგის სისტემის (პეგელამდე) დიალექტიკური მომენტების ბევრ თავისებურებას. წინა ორ სისტემასთან (ნატურფილოსოფია და ტრანსცენდენტალური იდეალიზმი) შედარებით აქ ბევრი რამ შეეც-

¹ Schelling, Darstellung meines Systems der Philosophie, Werke Bd. II, S. 312.

ლილია, გადაშუშავებული და გაღრმავებულია და, ბოლოს, მას აკლია ბევრი რამ ისეთი, რაც წინა სისტემაში გვექონდა. ეს აიხსნება იმით, რომ იდენტობის თეორია მხოლოდ საფუძვლებს უნდა წარმოადგენდეს. გარდა ამისა, როგორც ვიცით, იგი შელინგს დაუმთავრებელი დარჩა.

§ 65. დიალექტიკური პროცესის დასაწყისი და ხასიათი. აბსოლუტური იდენტობის თეორია გონების თეორიას წარმოადგენს. „Darstellung“-ის პირველივე პარაგრაფები გონების ახალ გაგებას შეიცავს. Vernunft-ი არის აბსოლუტური გონება ან გონება, რომელიც სუბიექტურ-ობიექტურის ტოტალურ ინდიფერენცად მოიაზრება. გონების გარეშე არაფერი არ არსებობს, ყველაფერი გონებაშია. იგი ერთია და თავისი თავის თანასწორი. მისი არსების უმაღლესი კანონი არის იგივეობის კანონი, რომელიც არსის მიმართ $A=A$ -ად გამოიხატება. რაც შეეხება გონებას, აქ $A=A$ სუბიექტისა და პრედიკატის იგივეობას კი არ გამოთქვამს, არამედ თ ვ ი თ ი გ ი ვ ე ო ბ ის დადგენას¹. გონების არსებას იდენტობის გარდა არსებობაც მიეკუთვნება². აბსოლუტური იდენტობა დაუბოლოებელია და მისი, როგორც ასეთის, მოხსნა (Aufheben) — შეუძლებელი³. თუ გონება დაუბოლოებელია და არაფერი არ არსებობს მის გარეშე, ცხადია, რომ დაბოლოებულობა სრულიად არ უნდა არსებობდეს. თავისთავად (an sich) არაფერი არ არის დაბოლოებული⁴. სუბიექტი და ობიექტი, თუ მათ განცალკევებულად განვიხილავთ, რასაკვირველია, დაბოლოებული იქნებიან, დაბოლოებულობა მათი ბუნება კი არ არის, არამედ განსჯის აბსტრაქციის მოღვაწეობის შედეგი. სინამდვილეში ისინი გონებაში მთლიანობას წარმოადგენენ.

ნატურფილოსოფიასა და ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმს შეეძლო სინამდვილის, ბუნებისა და ცნობიერების აგება, კონსტრუქცია. შელინგის თქმით, იგივეობის სისტემას ამის შესაძლებლობა თითქოს არ უნდა ჰქონდეს. აქ პრინციპად მიღებულია ისეთი რამ, სადაც განსხვავებას არა აქვს ადგილი, საიდანაც ამიტომ მრავალსახის შინამქონე სინამდვილე ვერასოდეს ვერ წარმოიშობა. განურჩეველ ინდიფერენტობაში, რომლის პრინციპია $A=A$ და სადაც, როგორც ჰეგელი შენაშნავს ირონიით, wie man sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind“, არ ჩანს ის პრინციპი, რომლიდანაც შესაძლებელი იქნება სინამდვილის წარმოშობა და რომელიც დიალექტიკური პროცესის

¹ Schelling, Darstellung..., §§ 3, 4.

² იქვე, § 9.

³ იქვე, §§ 10, 11.

⁴ იქვე, § 14.

დასაწყისი გახდება. პარტმანის თქმით, ეს შესაძლებლობა აბსოლუტური კინდიფერენტობიდან მრავალსახი სინამდვილის დედუქციის გამოიხატება პლოტინისებურ „პროოდოს“-ში.

უმალესი პრინციპი არის აბსოლუტური განუსხვავებლობა, ინდიფერენცი, რომელიც განსხვავებულთა სინთეზის შედეგი კი არ არის, არამედ მათი უშუალო იდენტობა. ასეთი იდენტობა წარმოადგენს გონებას. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ გონება ჭეშმარიტი შემეცნების ორგანოა. ადამიანის აზროვნება გონების სახით არის აბსოლუტური გონების მომენტი. ადამიანის შემეცნება არის აბსოლუტური გონების თვითშემეცნება. თვითშემეცნება აუცილებელი ნიშანია აბსოლუტური გონებისა, Vernunft-ი მხოლოდ და მხოლოდ თვითშემეცნებაა და სხვა არაფერი. აბსოლუტური სუბიექტურ-ობიექტურის ინდიფერენტობა — გონება, რომლის გარეშე არაფერი არ არის, თვითშემეცნებას წარმოადგენს. ამიტომ მთელი სინამდვილე არის მხოლოდ და მხოლოდ თვითშემეცნება. რადგან აბსოლუტური გონება დაუბოლოებელია, დაუბოლოებელია მისი თვითშემეცნებაც. რადგან გონების გარეშე არაფერი არ არსებობს, ცხადია, ის თვითონ არის შემეცნების სუბიექტიცა და შემეცნების ობიექტიც. აბსოლუტურ სუბიექტურ იდენტობაში უნდა მოხდეს გაორება სუბიექტ-ობიექტად. ეს გაორება არის თვითშემეცნების შესაძლებლობის პირობა და ამიტომ არის ამავე დროს სინამდვილის დიალექტიკური პროცესის დასაწყისის პირობა. თუ გაორება და გაორებულთა დაპირისპირება არის დიალექტიკური პროცესის დასაწყისი, მაშინ, ცხადია, რომ თვითშემეცნების ყოველი საფეხური არის გაორებულთა იგივეობის აღდგენა, სინთეზი, სადაც აბსოლუტური იგივეობა თავის იგივეობას აღადგენს.

მაგრამ გონების გარეშე არაფერი არ არის, ხოლო გონება აბსოლუტურ იგივეობას წარმოადგენს. სინამდვილეს თავის ყოველ საფეხურზე ამ აბსოლუტურ იგივეობას უნდა წარმოადგენდეს. სუბიექტ-ობიექტის განსხვავება საჭიროა, მაგრამ შეუძლებელია. შელინგი ფიქრობს პრობლემის გადაწყვეტას იმით, რომ ამ განსხვავებას ოდენობით და არა თვისობრივ განსხვავებად აღიარებს. ვინაიდან თვითშემეცნების საფეხურები მთელს სინამდვილეს წარმოადგენენ, ამიტომ სინამდვილის ყოველი საფეხური თავის მთლიანობაში ისევე აბსოლუტურ იდენტობას და ინდიფერენტობას წარმოადგენს. მაგრამ ყოველ საფეხურზე არის სუბიექტურის ან ობიექტურის სიჭარბე. დიფერენციაცია, რომელზედაც შელინგი წინა პერიოდებშიაც მსჯელობდა, არის დაბოლოებულის დახასიათება და ამ სიჭარბეში გამოიხატება. საფეხურები მოვ-

ლენებია ერთისა და იმავე იდენტობისა: განსხვავება მათ შორის კვანტიტეტურია და არა კვალიტეტური¹. ყოველი საფეხური არის აბსოლუტური იგივეობის გამოვლენის ფორმა, სადაც სუბიექტური და ობიექტური ისევ აბსოლუტურ იგივეობაში იმყოფება. ამ გამოვლენის საფეხურებს, რომლებიც სინამდვილეში თვითშემეცნების საფეხურებს წარმოადგენენ, შელინგი ახალი ტერმინით — პოტენციით აღნიშნავს.

აქაც აღსანიშნავია შელინგის დიალექტიკის ის ნაკლი, რომელზედაც ზემოთ იყო მითითებული. ყველა პოტენცი ერთდროულად არსებობს². შელინგის დიალექტიკაში არა გვაქვს მოცემული განვითარების დიალექტიკური პროცესი. ერთიდან მეორე კი არ გამომდინარეობს. — გამომდინარეობა დროული, ფორმალურ-ლოგიკური ანღა დიალექტიკური, — არამედ ერთი მეორის გვერდით არის. შელინგი არ მიუთითებს ერთიდან მეორეზე გადასვლის გზაზე, რადგან, მისი აზრით, ასეთი გზა არც არსებობს. მართალია, პოტენციები ცალ-ცალკე არ არსებობენ (რადგან მხოლოდ მათ მთლიანობაში არის აბსოლუტური იდენტობის არსებობა), ისინი დაკავშირებული არიან ერთმანეთთან (ვინაიდან კავშირის გარეშე ისინი არ არსებობენ), მაგრამ თვით კავშირის ხასიათი არ არის დიალექტიკური. შეიძლება ითქვას, რომ ეს კავშირი მხოლოდ იმდენად არის დიალექტიკური, რამდენადაც ყოველი პოტენცი მთელი სინამდვილისა და ამიტომ აბსოლუტური გონების ყველა მომენტს შეიცავს: მართალია. პოტენცი არ არის აბსოლუტური, მაგრამ დაუბოლოებლის მომენტის მატარებელია. რასაკვირველია, ამ მომენტში არის დიალექტიკურის თავისებურება პოტენციაში, მაგრამ ის, რაც მთავარია დიალექტიკისათვის, თვით დიალექტიკური პროცესი, აქ არ არსებობს. სინამდვილის წარმოშობის პროცესი, თვითშემეცნების პროცესი სინამდვილეში არავითარ პროცესს არ წარმოადგენს. ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, სინამდვილე „მკვდარია“, ერთი მომენტი მეორეში კი არ გადადის დიალექტიკურად, არამედ მის გვერდით და მასთან ერთად არსებობს, მასთან განვითარების გზით არ არის დაკავშირებული. განვითარების იდეის უარყოფა შელინგის აბსოლუტური იგივეობის სისტემაში შეუძლებელია, მაგრამ განვითარება აქ გაგებულა ლაიბნიცისებურად. იგი საფეხურებზე ასვლით ან საფეხურების გავლით კი არ განისაზღვრება, არამედ ცალ-ცალკე საფეხურების არსებობით, სადაც ყოველი შემდეგი საფეხური უფრო მაღლაა, ვიდრე წინამდგომელი, მაგრამ ერთიდან მეორეზე გადასვლა შეუძლებელია,

¹ Schelling, Darstellung..., § 23, S. 327.

² იქვე, § 44, გვ. 339.

ადგან ვნა ერთიდან მეორისაკენ არ არსებობს. კავშირი კი მათ შორის ივარაუდება იმდენად, რამდენადაც საფეხურების მთლიანობა აბსოლუტური იგივეობის საფეხურებს წარმოადგენს და არა სხვა რაიმეს. განვიხილოთ აქ მოძრაობის გარეშე ა. იგი ვერქმნის ერთ მთლიან ხაზს — იგი წყვეტილი ხაზით წარმოგვიდგება.

იმის მიხედვით, თუ რომელი მომენტი სჭარბობს, არსებობს რეალური მწკრივი (ობიექტურობის სიჭარბით) და იდეალური მწკრივი (სუბიექტურობის სიჭარბით). ეს ორი მწკრივი ერთნაირია, სხვაობა მხოლოდ მიმართულებაშია: ამიტომ მათი მთლიანობა ისევე აბსოლუტური ინდიფერენტობაა. შევინგი თავისი ძირითადი აზრის გამოსახატავად შემდეგ სქემას მიმართავს:

$$\frac{+A=B \quad A=B^+}{A=A}$$

სადაც $A=A$ აბსოლუტურ ინდიფერენტობას გამოხატავს, ხოლო $A=B$ — კვანტიტეტურ დიფერენცს. არც A და არც B თავისთავად არ დაიდგინება, არამედ მხოლოდ მთლიანობაა, რომელშიც არის ჰარბი სუბიექტურისა და ობიექტურის და მათი კვანტიტეტური ინდიფერენცი. $+$ აღნიშნავს სიჭარბეს. თუ A სუბიექტურია, ხოლო B — ობიექტური, მაშინ $+A=B$ იქნება იდეალური მწკრივი, $A=B^+$ — რეალური¹.

პოტენციების მთლიანობა გონებას, დაუბოლოებელ თვითშემეცნებას, აბსოლუტურ ტოტალობას წარმოადგენს. მაგრამ თითოეული პოტენციც მთელი ტოტალობის მატარებელია. ყოველი საგანი, მართალია, როგორც ესა თუ ის საგანი, დაბოლოებულია, მაგრამ ამავე დროს ის წარმოადგენს მთელს უნივერსუმს მის მთლიანობაში, ის უნივერსუმი მიკროკოსმოსში და ამიტომ დაუბოლოებლობის შემცველია. ყოველი პოტენციც წარმოადგენს რელატიურ ტოტალობას. პირველი რელატიური ტოტალობა არის მატერია, მინიმუმი სუბიექტურისა და მაქსიმუმი ობიექტურისა. თვითშემეცნების უკანასკნელი საფეხური — ჰეგელის მატერია და ხელოვნების ნაწარმოები უკანასკნელი რელატიური ტოტალობაა: მაქსიმუმი სუბიექტურისა და მინიმუმი ობიექტურისა. დიალექტიკას ხანდახან ახასიათებენ როგორც წინააღმდეგობათა თანხვედნას და ამ თვალსაზრისით ჯორდანო ბრუნოსა და ნიკოლო კუზანელის coincidentia oppositorum-ში ხედავენ ნამდვილ დიალექტიკას. თუ ეს ასეა, მაშინ ამგვარ დიალექტიკასთან გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენელთაგან ყველაზე ახლოს შე-

¹ Schelling, Darstellung..., § 46, S. 341.

ლინგი მივიდა, მაგრამ ნამდვილი დიალექტიკა მდგომარეობს არა წინააღმდეგობათა coincidentia-ში, არამედ მათ გადალახვაში. გადალახულში, მესამეში, სინთეზში წინააღმდეგობანი მხოლოდ მომენტებად გამოდიან. ამიტომ სრულიად გაუგებარია კ. ფიშერის აზრი, თითქოს არ შეიძლება არ ვალიართ არსებითი თანხმობა ჰეგელის დიალექტიკასა და შელინგის პოტენციურების მეთოდს შორის¹. დიალექტიკა იმ სახით, რა სახითაც ის ჰეგელის სისტემაში ჩამოყალიბდა, საკმაოდ მკაცრად განსხვავდება შელინგის პოტენციურების მეთოდისაგან და „პრიორიტეტი“, რომელზედაც ლაპარაკობს კ. ფიშერი, თუ ჰეგელს არა, მაშინ კანტსა და ფიხტეს ეკუთვნის და არა შელინგს, როგორც ამას კ. ფიშერი ამტკიცებს. რასაკვირველია, ჩვენ არ ვფიქრობთ, რომ პოტენციურების მეთოდს არა აქვს არავითარი კავშირი ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდთან. ჩვენ მეტის თქმაც შეგვიძლია: მიუხედავად იმისა, რომ დიდი ხანია აღიარებულია და დღეს ახალი საბუთებიც მოიპოვება იმის დასამტკიცებლად, რომ ჰეგელს შელინგის გაცნობამდე ჰქონდა შემუშავებული დიალექტიკური მეთოდის სქემა, შელინგის სისტემამ და კერძოდ პოტენციურების მეთოდმა მაინც დიდი გავლენა მოახდინა მისი დიალექტიკური მეთოდის საბოლოოდ ჩამოყალიბებაზე. ამ საკითხს დაწვრილებით ჰეგელის დიალექტიკის განხილვისას შევეხებით. აქ აღსანიშნავია ერთი მომენტი, რომელიც დიალექტიკის იდეალისტური ინტერპრეტაციის შედეგი და მისი დამახასიათებელი თვისებაა. ეს მომენტი კანტის „კრიტიკაში“ ჩანასახის სახით შეგვხვდა, ფიხტეს „Wissenschaftslehre“-ში ერთ-ერთ მთავარ, ხოლო შელინგის ფილოსოფიის თითქმის მთელ შინაარსად იქცა. სახელდობრ: თუ ნამდვილი სინამდვილე გონებაა, თუ სინამდვილე არის გონების მიერ თავისი თავის შემეცნება, ხოლო შემეცნების უმაღლესი ფორმა ფილოსოფიაში გამოიხატება, ცხადია, რომ აბსოლუტური გონების უმაღლესი სახე არის შეცნობილი სამყარო. მაგრამ არა ისე, თითქოს შეცნობილი სამყარო, როგორც აბსოლუტური, დაშორებული და განსხვავებული იყოს თვითშემეცნებისაგან. არა, აბსოლუტური გონება არის თვითშემეცნება, მეცნიერება, ფილოსოფია. ეს უალრესად იდეალისტური კონცეფცია, რომელიც მხოლოდ გერმანულ იდეალიზმს შეეძლო წამოეყენებინა, მკვიდროდ უკავშირდება მის ძირითად მეთოდს — დიალექტიკურ მეთოდს. მეთოდია საფუძველი და ეს იდეალისტური კონცეფცია — შედეგი, თუ — პირიქით, ასეთი საკითხი საერთოდ გერმანული იდეალიზმისათვის არ ისმის: მისთვის მეთოდი და შინაარსი, ფორმა და მასალა წარმოადგენს განსხვავ-

¹ K. Fischer, Schelling, რუსული თარგმანი, გვ. 599.

ვებულთა იდენტობას, მთლიანობას, სადაც მხოლოდ განსჯის აბსტრაქციას შეუძლია მათი გათიშვა და ზემოთ დასმული საკითხის აღძვრა: მთელი სინამდვილე არის ფილოსოფია და ფილოსოფია ერთადერთი ნამდვილი სინამდვილეა. „შეუძლებელია არსებობდეს აბსოლუტურა შემეცნება და მის გარეშე კიდევ აბსოლუტი: ერთიცა და მეორეც მთლიანობას შეადგენენ და ამაში მდგომარეობს ფილოსოფიის არსება“¹. ამაზე ნათლად ეს აზრი ვერც ჰეგელმა გამოთქვა. განსხვავება იმაში იყო მხოლოდ, რომ ჰეგელმა ფილოსოფია მეცნიერული და სისტემატური სახით წარმოადგინა.

§ 66. დიალექტიკა რელიგიის ფილოსოფიაში. შელინგის ამ პერიოდის ფილოსოფიაში არის კიდევ ერთი მომენტი, რომელიც ახალი კუთხით გვიჩვენებს მისი დიალექტიკის როგორც სიღრმეს, ასევე ნაკლს. ეს არის რელიგიის ფილოსოფია. რელიგიის ფილოსოფიის მოკლე განხილვაშიაც ჩვენ შელინგის იდენტობის ფილოსოფიის პერიოდს ვგულისხმობთ, ე. ი. რელიგიის ფილოსოფიას ჰეგელის „სულის ფენომენოლოგიის“ გამოქვეყნებამდე. შელინგის „ფილოსოფია და რელიგია“ („Philosophie und Religion“) გვაძლევს დიალექტიკური პროცესის ზოგად სახეს მის მთლიანობაში.

საკითხი რელიგიის ფილოსოფიაში ისევე ისმის, როგორც საზოგადოდ იგივეობის ფილოსოფიაში. აბსოლუტური ღვთაება თვითშემეცნებაა. თ ვ ი თ შ ე მ ე ც ნ ე ბ ა ა რ ი ს ღ ვ თ ა ე ბ ი ს ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს ე რ თ ა დ ე რ თ ი ფ ო რ მ ა. იდეალური და რეალური მწკრივების მიხედვით ღვთაება არის იდეალური მწკრივი, ხოლო რეალური არის იდეალურის არსებობა „სხვა ფორმით“ — საკითხი ეხება ღვთაებრივი არსებიდან დაბოლოებული სამყაროს წარმოშობას. სხვადასხვა თეორიების გარჩევის შემდეგ შელინგი ამ საკითხს შემდეგნაირად გადაჭრის: მატერია ჩნდება აბსოლუტურისაგან დაშორებით, აბსოლუტურში ერთგვარი განხეთქილებით². აბსოლუტური არის თვითშემეცნება და ამიტომ თავისი თავის შექმნა. იგი თავის თვითშემეცნებაში ქმნის იდეებს და მათში თავის თავს ჩამოაყალიბებს. იდეებში (პოტენცებში) ღვთაებრივი აბსოლუტი თავის თავს განჰკერტს. იდეა აბსოლუტურის „საგნობრივი“ ასახვაა³. აბსოლუტურის იდეა თვითონაც აბსოლუტურია, მაგრამ ამავე დროს თითქოს მისგან დამოუკიდებელი და ამიტომ თავისუფალიც არის. ეს იდეა, რომელიც აბსოლუტურის სხვა სახეს წარმოადგენს, შელინგის სისტემაში მეორე აბსოლუტის მნიშვნელობას იღებს. მარტივად რომ ვთქვათ:

¹ Schelling. Fernere Darstellungen.... S. 368. იხ. აგრეთვე გვ. 404.

² Schelling. Werke, Bd. VI, S. 35—40.

³ იქვე. გვ. 25 და შემდეგ.

აქ იდეალისტური დიალექტიკისათვის დამახასიათებელი ჩვეულებრივი ვითარებაა—სუბიექტის გარება თვითშემეცნების პროცესში. მოვიგონოთ ფიხტეს „მე“, რომელიც „მე“-დ და „არამე“-დ გაითიშა, მაგრამ აქ იმთავითვე იყო ნათქვამი, რომ „მე“ და „არამე“ ერთიანი იგივეა. აბსოლუტის იდეა თვითონ აბსოლუტურია, თავისუფალია. ამ თავისუფლებით იგი დაშორდება, მოსწყდება აბსოლუტურს. ღვთაება არ არის მიზეზი ამ დაშორებისა, რადგან აქ მიზეზზე არ შეიძლება იყოს მსჯელობა. აქ არის აბსოლუტურის თვითგაორება (Selbstentzweiung). თუ ყველაფერი აქამდე აბსოლუტურში — ღვთაებაში იყო, ახლა თვითგაორების შედეგად ჩვენ გვაქვს არსებობა აბსოლუტურის, ღვთაების გარეშე. გრძნობადი სინამდვილე არის შედეგი აბსოლუტურისაგან დაშორებისა, იდეის ღვთაების გარეშე არსებობისა — ეს არის იდეა თავისთავად განხილული თავის დამოუკიდებლობაში (Selbstheit)¹. მისი არსებობა არის არა ფაქტი, არამედ აქტი, ღვთაებრივისაგან დაშორებული. დაბოლოებული გრძნობადი სამყარო შინც იდეაა, რაც მისი დაუბოლოებლობის გარანტიას იძლევა. გრძნობადი სამყაროს უმაღლესი პოტენცია არის „მე“. გრძნობადი სამყარო არის უკუფენილი სინამდვილე, აბსოლუტური². გრძნობადი სამყარო თავისი განვითარების უკანასკნელ საფეხურზე „მე“-მდის ამაღლდება. ადამიანის „მე“ ყველაზე დაშორებული წერტილია აბსოლუტურისაგან, ღვთაებისაგან. მაგრამ ადამიანის „მე“ თავის თვითცნობიერებაში იცნობს თავის თავში ღვთაებრივ აბსოლუტურს. აბსოლუტურისაგან ყველაზე დაშორებულ წერტილში გრძნობადა აბსოლუტისაგან — ღვთაებისაგან მოწყვეტილი სინამდვილე ღვთაებას უბრუნდება. დიალექტიკური პროცესი წრეს შემოწერს: 1) ღვთაება, 2) სინამდვილე ღვთაების გარეშე, 3) ღვთაების გარეშე სინამდვილის ღვთაებასთან დაბრუნება. მთელი პროცესი თავის მთლიანობაში ღვთაების თვითშემეცნების პროცესს წარმოადგენს. გერმანული იდეალიზმი არ არის მხოლოდ სუბიექტური იდეალიზმი მიუხედავად იმისა, რომ ზოგმა კანტის სისტემას უწოდა ეს სახელი, ხოლო შელინგმა და ჰეგელმა კი — ფიხტეს სისტემას. ამიტომ არც იდეალისტური დიალექტიკა არის მხოლოდ სუბიექტურ იდეალიზმზე აგებული მეთოდი. მაგრამ მთელი გერმანული იდეალიზმისათვის დამახასიათებელია ერთი მომენტი; რომელიც ამთავრებს უმაღლეს დიალექტიკურ სინთეზს — ეს არის ადამიანის „მე“, რომელიც თავის თავში აბსოლუტურ სულს (Geist) აღმოაჩენს, რითაც თავისი თავიდან ამოსული

¹ Schelling, Werke, Bd. VI, S. 40.

² იქვე, გვ. 42—43.

აბსოლუტური ადამიანის „მე“-ში უბრუნდება თავის თავს. ღვთაება, აბსოლუტი, აბსოლუტური სული ადამიანის გარეშე მოკლებულია ცნობიერებას. მისი ცნობიერება ჩვენშია და რადგან მისი მოქმედება მის თვითცნობიერებაშია, ნათელია, რომ მისი აქტუალობის, ე. ი. მისი სინამდვილის, მისი არსებობის საფუძველი არის ჩვენში. ცნობიერ ადამიანებში:

V. დ ა ს კ ვ ე ნ ი

შელინგის საერთო ფილოსოფიური თვალსაზრისისა და კერძოდ დიალექტიკური მეთოდის შეფასებას ჩვენ ნაშრომის მეორე ნაწილში მოვახდენთ: იქ დაისმება საკითხი შელინგისა და ჰეგელის ურთიერთობის შესახებ. ჰეგელის „სულის ფენომენოლოგიის“ წინასიტყვაობა უმთავრესად სწორედ შელინგის მეთოდის შეფასებას წარმოადგენს.

ჩვენ აქ მხოლოდ მოკლედ აღვნიშნავთ, ერთი მხრივ, იმ მომენტებს, რომლებითაც შელინგმა დიალექტიკური მეთოდი გაამდიდრა, ხოლო მეორე მხრივ, იმ ნაკლს, რომელიც მის დიალექტიკურ მეთოდსა და ზოგადად იდეალისტურ დიალექტიკას ახასიათებს. ფიხტეს დიალექტიკა „მე“-ს დიალექტიკას წარმოადგენს, ყოველ შემთხვევაში ის იმ „გარეგან დიალექტიკას“ („äussere Dialektik“) არ სცილდება, რომელიც „მე“-სა და საგნის, ცნებისა და ობიექტის ბრძოლაში მდგომარეობს. ფიხტეს სისტემაში საგანი არ არის კონკრეტულად ჩამოყალიბებული და რეალურად კონკრეტული ბუნება სინამდვილის აბსტრაქტულ ჩონჩხს წარმოადგენს. პირველად შელინგმა სცადა, — მართალია, ბევრ შემთხვევაში არამეცნიერულად და გულუბრყვილოდ, — დიალექტიკური მეთოდის შეტანა ბუნებაში და პირველმა შექმნა დიალექტიკური ბუნებისმეცნიერება.

ბუნების დიალექტიკა, დიალექტიკური სისტემის ეს მთავარი და ძირითადი მხარე შელინგამდე თითქმის არ არსებობდა. შელინგმა არა მარტო საფუძვლები შექმნა ბუნების დიალექტიკისათვის, არამედ პირველმა სცადა მისი სისტემატურ-მეცნიერულ ფორმაში დალაგება. ჩვენ მისი ნატურფილოსოფიის მხოლოდ ზოგადი ხაზები განვიხილეთ. სინამდვილეში შელინგის ნატურფილოსოფია გამოიყენებს მთელ იმდროინდელ ბუნებისმცოდნეობას. იგი განიხილავს არა ბუნების

¹ უკვე აქ არის მოცემული გზა იდეალისტური დიალექტიკის მატერიალისტურ დიალექტიკად გარდაქმნისათვის. მატერიალისტური მსოფლმხედველობის გამოშუქების პროცესში ლ. ფიხტემა სწორედ ამ მომენტზე აიღებს ორიენტაციას.

ჩონჩხს, ბუნებას ზოგადად, არამედ ბუნების ყოველ კონკრეტულ მოვლენას აქცევს ყურადღებას, მის ყოველ ფაქტს გახდის დიალექტიკური სისტემის მომენტად. შელინგი დიალექტიკურ მომენტს შეიტანს ბიოლოგიაში, ფსიქოლოგიაში, ფიზიკაში, ქიმიაში და პირველად ფილოსოფიისა და მეცნიერებათა ისტორიაში დიალექტიკური მეთოდის ნიადაგზე დაამუშავებს სპეციალურ მეცნიერებათა საკითხებს.

ამ მხრივ, როგორც შემდეგ დავინახავთ, ჰეგელის „ენციკლოპედიის“ მეორე ნაწილი მხოლოდ მეთოდის „სიწმინდით“ განსხვავდება შელინგის ნატურფილოსოფიისაგან. რაც შეეხება შინაარსს, ჰეგელი შელინგის მიერ გარკვეული გზით მიდის. შინაარსის თვალსაზრისით ჰეგელი ახალსა და ორიგინალურს თითქმის ვერაფერს იტყვის შელინგის ნატურფილოსოფიის შემდეგ.

დიალექტიკური მეთოდის გადამუშავების თვალსაზრისით აღსანიშნავია „Aufheben“-ისა და „Durchdringen“-ის ცნება. უკანასკნელი იმდენად საფუძვლიანად ჰქონდა გარკვეული შელინგს, რომ ჰეგელი შემდეგ შელინგის სიტყვებით დაახასიათებს მას.

კიდევ ერთ მომენტში წავიდა შელინგი ფიზიკაში შორს. ეს არის განსჯისა და გონების მკაცრი განსხვავება და მასთან დაკავშირებული ფორმალურ-ლოგიკურის თავისებური ინტერპრეტაცია. შელინგი აქ ჰეგელს უახლოვდება და იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდის საბოლოოდ ჩამოყალიბებისათვის საფუძვლებს ქმნის.

მეორე მხრივ, შელინგის ნააზრევში გვხვდება ისეთი ელემენტები, რომლებიც ძირს უთხრიან თვით დიალექტიკურ მეთოდს. შელინგი, რომელსაც პირველად შეაქვს ფილოსოფიასა და დიალექტიკურ მეთოდში დინამიკური პროცესის ცნება, პროცესის პროცესუალურ ხასიათს უარყოფს. მისთვის პროცესი გაჩერებულია, განვითარება უძრავია.

იდეალისტური დიალექტიკის შინაარსი, სუბიექტის თვითგანვითარება, თვითშემეცნება, რომელიც დიალექტიკური ბრძოლის მატარებელი უნდა იყოს, თითქმის მოხსნილია ინტელექტუალური ინტუიციის ცნების გამომუშავებით.

ჩვენ აქ ვერ შევჩერდებით ყველა იმ მომენტზე, რომელთაც დიალექტიკური მეთოდის განვითარებისათვის დადებითი თუ უარყოფითი მნიშვნელობა ჰქონდა: თავის დროზე უკვე ვისაუბრეთ მათ შესახებ. აქ გვინდა ყურადღება მივაქციოთ ერთ მომენტს, რომელშიაც ყველაზე კარგად ჩანს იდეალისტური დიალექტიკის ამოსავალი წერტილი და მისი ძირითადი შეცდომა.

ზემოთ ნათქვამი იყო, რომ იდეალისტური დიალექტიკის საფუძ-

ველი მთელს გერმანულ იდეალიზმში თითქმის ყველაზე ნათლად შე-
ლინგს აქვს გათვალისწინებული. მისი აზრით, იდეალისტური ფილო-
სოფიის პრინციპი შეიძლება იყოს მხოლოდ „მე“, „მე“ განუსაზღვრე-
ლი და ერთადერთი. ყველაფერი, რაც მის გარეშეა, მისი გამოვლენა
უნდა იყოს.

ეს მონისტური პრინციპი აუცილებელი პირობაა დიალექტიკური
მეთოდისათვის. როგორ იქმნება ამ ერთადერთი პრინციპიდან მთელი
სინამდვილე? მას არა აქვს არავითარი ისეთი თვისება, რომელიც მი-
სცემს მას შესაძლებლობას სინამდვილის შექმნისათვის, გარდა თვით-
შემეცნების უნარისა. მაგრამ თვითშემეცნების პროცესში არ შეიქ-
მნება სინამდვილე, ვინაიდან თვითშემეცნება წარმოებს „მე“-ში და
„მე“-სთვის. შელინგი მაინც ფიქრობს ფიხტეს მსგავსად, რომ თვით-
შემეცნების პროცესში ერთიანი „მე“ გაიყოფა შემეცნებელ სუბი-
ექტად და შესაცნობ ობიექტად. ობიექტის წარმოშობა წანამძღვარია
მთელი სინამდვილის შექმნისათვის. მართლაც, სიძნელე პირველი ობ-
იექტის შექმნაშია. შეიქმნება თუ არა პირველი ობიექტი, ამოცანა
უკვე გადავლილებულია.

ფიხტე ფიქრობდა, რომ სუბიექტის რეფლექსია თავის თავზე სა-
კმარისია პირველი ობიექტის შესაქმნელად. ამას იმეორებს შელინგი
თავისი სისტემის განვითარების პირველ პერიოდში. მაგრამ შემდეგ
იგი უკვე გრძნობს, რომ მხოლოდ ამგვარი რეფლექსიით ობიექტი და
აქედან მთელი სინამდვილე არ შეიქმნება. სინამდვილეში, როგორც
ზემოთ დავინახეთ, ვერც ფიხტემ შეძლო მხოლოდ სუბიექტიდან ბუ-
ნების წარმოება. ფიხტეს სისტემაში ორი დასაწყისი, ორი აბსოლუტა
გვექონდა. შელინგი პირდაპირ განაცხადებს: ღვთაებაში უნდა იყოს
ღვთაებისაგან განსხვავებული მომენტი. აბსოლუტი თავის თავში მი-
სგან არსებითად განსხვავებულს აღმოაჩენს. აბსოლუტისაგან განსხ-
ვავებული შელინგის სისტემაში მეორე საწყისად გამოდის. ეს დუალ-
ისტური პრინციპი ამოსავალი წერტილისა სხვადასხვა პერიოდებში
და სხვადასხვა სისტემაში იჩენს თავს. პოლარობა, ძირითადი დუალი-
ზმი, რომელზედაც თვით შელინგი მოგვითხრობს, ამ ძირითადი აზ-
რის სახეობას წარმოადგენს. რელიგიის ფილოსოფიაში ხელახლა და
თავისებურად გამოქვლინდება დუალისტური პრინციპი. იდეა, რომ-
ელიც აბსოლუტის სახეობას უნდა წარმოადგენდეს, აბსოლუტისა-
გან დამოუკიდებელი, თავისუფალი და თვით აბსოლუტურია. ამავე
დროს აბსოლუტი მის მიზეზად არ გამოდგება. როგორც აღვნიშნეთ,
ასეთი იდეა მეორე აბსოლუტურის მნიშვნელობას იღებს. თვითგა-
ორება, აბსოლუტურში ძირითადი განხეთქილება, აბსოლუტურისა-
გან მოწყვეტა — ეს გამოთქმები სინამდვილეში ორი აბსოლუტის
დადგინების მომასწავებელია.

ორი დასაწყისი, რასაც ადგილი ჰქონდა ფიხტეს სისტემაში, შელინგთანაც შეორდება. იდეალისტური დიალექტიკა მონიზმით იწყება, მაგრამ დიალექტიკის განხორციელების პროცესში დუალისტურ თვალსაზრისზე დგება. ასეთია კანტის, ფიხტესა და შელინგის დიალექტიკა. ეს ნაკლი შემთხვევითი არ არის. იგი აუცილებელი მომენტია ყოველი იდეალისტური დიალექტიკური სისტემისა და ამდენად ჰეგელის დიალექტიკისაც¹.

¹ იდეალისტური დიალექტიკის ამ შინაგან წინააღმდეგობაზე დაწერილებით გვეჩვენება მსჯელობა ამ შრომის მეორე ნაწილში: „დიალექტიკის პრობლემა ჰეგელის ფილოსოფიაში“.

ფიქციონის
წიგნი

მეშმარიტების პრობლემა და უმეცნეობის სტრუქტურა *

ფილოსოფიაში ახალი გზების ძიება თითქმის ყოველთვის ფილოსოფიის და ფილოსოფოსობის ამოსავალი წერტილის გამონახვით იწყება. სოკრატე, დეკარტე, კანტი და ჰეგელის დიდი ლოგიკის კლასიკური დასაწყისი თვალსაჩინო მაგალითებია ამ აზრის ილუსტრაციისათვის.

ევროპის თანამედროვე ფილოსოფიაში ხელ-ახლად დაიწყო ახალი გზების ძიება. არისტოტელეს „პირველი ფილოსოფიის“ ცნება ფილოსოფიურ მისწრაფებათა ცენტრში დგება. ფილოსოფიის ახალი ამოსავალი წერტილი, რომელიც ფილოსოფიურ აზროვნებას გამოიყვანს იმ ჩიხიდან, რომელშიც შეიყვანა იგი კანტმა და კანტიანურმა სკოლებმა,— აი რის გარშემო წარმოებს მუშაობა XX საუკუნის ფილოსოფიაში.

ჰუსერლის „ფენომენოლოგია“, მისი წმინდა ცნობიერებით და არსთა ჰერეტიკით, პარტმანის „შემეცნების მეტაფიზიკა“ და ყოველივე თვალსაზრისის უარყოფა ფილოსოფიური აზროვნების დასაწყისში, ლასკის „ფილოსოფიის ლოგიკა“ და წინააღმდეგობათა სფეროს გარეშე მდგომი, დამოუკიდებელი ღირებულება თავის თავად, დრიშის ახალი სისტემა, ახალგაზრდა ჰეგელიანელთა გამოსვლა და საერთოდ ახალი ჰეგელიანური მოძრაობა და ბევრი სხვა მოწმობს ამ ახალი გზების და ამოსავალი წერტილის ინტენსიურ ძიებას.

ამ მხრივ პროფ. ნუტუბიძის „Wahrheit und Erkenntnisstruktur“-ში (გამოცემა: W. Degreyter, Berlin 1926) აღძრული საკითხები თანამედროვე ფილოსოფიურ ძიებათა ცენტრში დგანან. ამ შრომაში განვითარებული და დასაბუთებული „ალეთოლოგიური რეალიზმი“ მიმართულია ფილოსოფიის ნამდვილ ამოსავალი წერტილის აღმოჩენისაკენ და მისი საშუალებით „პირველი ფილოსოფიის“ დამყარებისაკენ.

ამ უკანასკნელი მიზნისათვის ალეთოლოგია წინასწარ გააკრევეს საკითხს ჰეშმარიტებისა და შემეცნების სტრუქტურის შესახებ და ამით მიღებულს წინააღმდეგობათა გარეშე მდგომ სფეროს შესწავლის ობიექტ-

* დაიბეჭდა ჟურნალ „მნათობში“, 1928, № 1.

ტად გახდის¹. ამით იგი მაინც შორს დგას ფენომენოლოგიისაგან, ვინაიდან, ავტორის აზრით, შემეცნების სტრუქტურის განხილვა სრულიადაც არ არის „არსობრივი“ (ესენციალური); იგი ურეალეს — ჭეშმარიტებას თავის თავად ეყრდნობა. თუ ალეთოლოგია ფენომენოლოგიისაგან გარკვეულად განსხვავდება, არ შეიძლება ითქვას იგივე მისი და ლასკის თეორიის შესახებ. როგორც დავინახეთ, პროფ. შ. ნუცუბიძის და ლასკის აზრები ზოგიერთ საკითხში ძალიან უახლოვდებიან ერთმანეთს (რაც შეიძლება მათი საერთო ფილოსოფიური განვითარების გზით აიხსნას: ნუცუბიძემ განიცადა ბოლცანოს გავლენა, ხოლო ლასკმა ჰუსერლის „ლოგიკურ გამოკვლევათა“ — და, მშასადამე, ბოლცანოს გავლენაც).

პროფ. შ. ნუცუბიძის შრომა, როგორც სათაურიდან ჩანს, ალეთოლოგიური რეალიზმის პირველი შესავალია. მისი მთავარი მიზანია: ფილოსოფიური მეთოდი, მისი კვლევა-ძიება — გაათავისუფლოს სპეციფიკური ადამიანურისაგან². ანთროპოლოგიზმის და ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა, რომელიც ჩვენი საუკუნის დასაწყისში ჰუსერლმა გამოაცხადა, მხოლოდ დაწყებაა.

პირველი შესავლის პროგრამა შემდეგში მდგომარეობს: წინააღმდეგობათა სფერო უნდა იქნეს გადალახული იმით, რომ მისი საფუძველი სპეციფიკურ-ადამიანურში აღმოჩნდეს. ამასთანავე აღმოჩენილ იქნება ახალი არე, სფერო, რომელიც ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად გამოდგება. რელაციონალური ჭეშმარიტება, რომელსაც საფუძველი ისევ სპეციფიკურ-ადამიანურში აქვს, დაუთმობს ალაგს ირელაციონალურ ჭეშმარიტებას. ეს უკანასკნელი წინააღმდეგობათა შილმა მყოფ სფეროს დახასიათება იქნება. საბოლოოდ ორგანზომილებიანი ხასიათის შემეცნება დაიკავებს შემეცნების ერთგანზომილებიანობის ადგილს, ვინაიდან ეს უკანასკნელი ისევ სპეციფიკურ ადამიანურს ეყრდნობა³.

მშასადამე, ამ შრომაში სამ მომენტთან გვექნება საქმე: 1. წინააღმდეგობათა გარეშე მდგომი სფერო, 2. ჭეშმარიტება თავის თავად. 3. შემეცნების სტრუქტურა. გადალახულ უნდა იქნეს: 1. წინააღმდეგობათა სფერო, 2. რელაციონალური ჭეშმარიტება და 3. ერთგანზომილებიანი შემეცნება.

რას წარმოადგენს ეს საფუძველი, რომლის გადალახვით ახალი სფერო და მასთან დაკავშირებული ჭეშმარიტების და შემეცნების ახალი სახეობა იქნება აღმოჩენილი და დამკვიდრებული? ეს არის

¹ შესავალი, გვ. VI.

² გვ. VII.

³ გვ. X.

„სპეციფიკურ-ადამიანური“. ამ ცნების განხილვით იწყებს პროფ. ნუ-
ცუბიძე თავის შრომას. შემეცნება არის პროცესი შემმეცნებელ ადა-
მიანსა და შესაცნობ საგანს შორის. ამ პროცესში ადამიანს შეაქვს
თავისი, ადამიანური თვისებები. ამ ადამიანურის ცნებაში უნდა გავარ-
ჩიოთ ორი მომენტი: 1. სპეციფიკურ-ადამიანური და 2. სპეციალურ-
ადამიანური. თუ „ადამიანური“ ადამიანურის ცნებიდან გამოძინარე-
ობს, ადამიანურის გვარს ეთანხმება, მაშინ საქმე გვაქვს სპეციფიკურ-
ადამიანურთან. ამ მხრივ შემეცნებაში არსებული დალაგდება, ჩამოყა-
ლობდება „ადამიანურის“ ფარგლებში, ფორმებში. რაც შეეხება სპე-
ციალურ-ადამიანურს, ის შეცდომების არეს წარმოადგენს; აქ სინა-
მდვილის სურათი არა თუ ადამიანურის ფარგლებშია მოცემული, არა-
მედ შეცდომით არის მოცემული¹.

სპეციფიკურ-ადამიანური გვაძლევს საშუალებას გავიგოთ სინამ-
დვილე, რამდენადაც იგი ეძლევა სტრუქტურულად შემოსაზღვრულ
ადამიანს: სინამდვილის შეცნობა მას სხვანაირად არ შეუძლია
(nicht—anders—Vermögen)². ავტორი ამ მომენტს სპეციფიკურ-ადა-
მიანურის მომენტს უწოდებს, ვინაიდან აქ შემეცნების გზა გარკვეულია
ადამიანის გვარეობით. რაც ადამიანს, არა ამა თუ იმ ადამიანს, არამედ
ადამიანს, როგორც გარკვეულ სახეობას, როგორც „Spezies“-ს მიეკუ-
თვნება, ან რაც მასთან დაკავშირებულია, სპეციფიკურ-ადამიანურს
წარმოადგენს. შემდეგი მაგალითიდან უფრო ნათლად ირკვევა გან-
სხვავება სპეციფიკურ და სპეციალურ-ადამიანურს შორის. ერთ შემ-
თხვევაში შემეცნებას მიზნად აქვს რაიმე და ამ მიზანს იგი ვერ აღწევს
(სპეციალურ-ადამიანური); მეორე შემთხვევაში მიზანი მიღწეულია,
ხოლო იგი დანახულია, შეცნობილია „სპეციფიკურ-ადამიანურ“ ფორ-
მებში³. მეორე შემთხვევაში შესაცნობი შემეცნებას უპირისპირდება,
და ამ შემეცნების სახეობა და ფორმა ადამიანის გვარით არის განსაზ-
ღვრული. ადამიანის გვარით განსაზღვრული შემეცნება სპეციალურ-
ადამიანურში მატერიალურად განისაზღვრება.

ფილოსოფიის მიზანია ანთროპოლოგიურის, ადამიანურის გამორი-
ცხვა შემეცნებიდან; არა მხოლოდ სპეციალურ-ადამიანურის, ე. ი. შე-
ცდომის — ეს ხომ ყველასათვის ნათელი იყო და არის, — არამედ სპე-
ციფიკურ-ადამიანურის გამორიცხვა. ეს არ ნიშნავს იმას, რომ „ადამი-
ანურისაგან“ განთავისუფლებული შემეცნების გზა იყოს ზე-ადამიანუ-

¹ გვ. 2—3.

² გვ. 5.

³ გვ. 7.

რი ან გარეშე-ადამიანური: ადამიანურსა და ზე-ადამიანურს შორის არის სწორედ კეშმარიტების სფერო ¹.

სპეციფიკურ-ადამიანური ახლო დგას ტრანსცენდენტალურის ცნებასთან. შემეცნება ტრანსცენდენტალურ პირობებს ექვემდებარება, და ამდენად ადამიანისათვის არ არსებობს შემეცნება ამ პირობების გარეშე. ამგვარად, მთელი ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია სპეციფიკურ-ადამიანურის საფუძველზეა აგებული. იგივე მდგომარეობაშია ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიაც თავის „წმინდა ცნობიერებით“. „წმინდა ცნობიერება“ მანც ცნობიერებაა. ამას ემატება ტრანსცენდენტალიზმი და ნათელია, რომ ვერც ფენომენოლოგია განთავისუფლდება სპეციფიკურ-ადამიანურისაგან ².

ფილოსოფიის ამოსავალი მომენტი სპეციფიკურ-ადამიანურისაგან განსხვავებული უნდა იყოს. სპეციფიკურ-ადამიანური ლოგიკურ სფეროს ეკუთვნის; ხოლო ლოგიკური სფერო წინააღმდეგობათა სფეროა ³. ამიტომ ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი ლოგიკურის გარეშე უნდა იმყოფებოდეს. ამით წინალოგიკურის (das Vorlogische) პრობლემა დასმული. წინალოგიკური ლოგიკურის გარეშეა.

ლოგიკურ კატეგორიათა გარეშე მყოფს, მას არ ახასიათებს პოზიციანეგაციის მომენტები. წინალოგიკური არ არის ლოგიკური სფეროს ლოგიკური წინამძღვარი; იგი პირობაა ლოგიკურის განხორციელებისათვის; ხოლო აუცილებლობა, რომლის შინაშემონება ეს პირობა, ლოგიკური სრულიადაც არ არის. ამასთანავე წინალოგიკური არ არის ლოგიკურის უარყოფით მიღებული ⁴.

წინალოგიკური „გულგრილია“, ინდიფერენტულია ლოგიკურისადმი და ამასთან ერთად ლოგიკურის საფუძველს შეიცავს ⁵. წინალოგიკური დგას მსჯელობის ფორმების გარეშე, ის პოზიციანეგაციით დახასიათებულ წინააღმდეგობათა სფეროს მიღმაა ⁶. წინალოგიკური არ ნიშნავს მართლაც ლოგიკურის „წინ“-ს, მის უწინარესს. ის ლოგიკურის მიმართ არც „წინ“ არის და არც „შემდეგ“. ამ ორი შესაძლებლობიდან წინალოგიკური არც ერთს არ მიეკუთვნება. ამ სიტყვაში „წინ“ მხოლოდ ფორმალური დახასიათებაა იმ გარემოების, რომ წინალოგიკური ლოგიკურს წინ უსწრებს. სინამდვილეში ეს სიტყვა არ შეიცავს არაფერს, რაც მის კავშირს ლოგიკურთან გამოამჟღავნებდეს ⁷.

¹ გვ. 8.

² გვ. 11—13.

³ გვ. 26—30.

⁴ გვ. 23—25.

⁵ გვ. 26.

⁶ გვ. 30.

⁷ გვ. 25.

ლოგიკური შინაარსის მქონეა და ამდენად იგი ჰეშმარიტი ან შე-
მცდარია, წინააღმდეგობის შემცველი ან მისგან თავისუფალია, მტკი-
ცების ან უარყოფის საგანია. ყველა ეს წყვილგული შინაარსეულის
არეში იჩენს თავს და ამიტომ ეს არე წინააღმდეგობათა სფეროს
წარმოადგენს. წინალოგიკურის მთავარი დამახასიათებელი მომენტი
სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ამ არეს არ ეკუთვნის, იგი ამ
სფეროს გარეშე იმყოფება¹. წინალოგიკური არც მეტალოგიკურია და
არც ტრასცენდენტალურ-ლოგიკური².

ფილოსოფია ხშირად იცნობდა ისეთ ფენომენებს, რომელნიც „სწო-
რი და შემცდარის“ წინააღმდეგობის გარეშე იდგნენ. ამგვარი ფენო-
მენის ზოგადი დახასიათება ლასკის მიერ არის მოცემული: ფილოსო-
ფიური აზროვნება ეძებს ამგვარ ფენომენს, ამისთანა მომენტს; იგი
იქნება ფილოსოფიის და ფილოსოფოსობის ამოსავალი წერტილი³.
რამდენჯერმე თითქოს მიღწეულ იქნა მიზანი (სოკრატე, დეკარტე და
სხვ.), მაგრამ, საბოლოოდ ახლო დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ ეს ამო-
სავალი მომენტი ისევ წინააღმდეგობათა სფეროში ყოფილა მოყოლე-
ბული.

ფილოსოფიის ძირითადი მოთხოვნა მდგომარეობს შემდეგ-
ში: უნდა არსებობდეს რაღაც, რაც ჰეშმარიტება-შეცდომის რელაციის
გარეშეა⁴. რა ფენომენიც არ უნდა ავიღოთ, იგი ყოველთვის ამ რელა-
ციის ფარგლებშია მოთავსებული. სულ სხვა მდგომარეობაა შეცდომის
ფაქტში. ეს ფაქტი გვანტერესებს იმდენად, რამდენადაც იგი წინააღ-
მდეგობათა სფეროს გარეშე იმყოფება. მთავარია, რომ მსჯელობა შე-
მცდარია, თვით პროცესი მსჯელობის (Urteilsfallen), როგორც ამგვა-
რობის, გარკვეულობის ფაქტი (Soseinstatsache) ურყევია; ერთხელ
მომხდარი, იგი შეუძლებელია მოხსნილ იქნეს, ე. ი. იგი ურყევია, იმი-
სდა მიუხედავად მსჯელობა შინაარსის მხრივ ჰეშმარიტია თუ შემც-
დარი. აქ არის ის მომენტი, რასაც ეძებდა ფილოსოფიის ნამდვილი და-
მარსებელი — სოკრატე. ნათელია, რომ ზემოაღნიშნული ფაქტის შე-
სახებ არ შეიძლება ითქვას: იგი გულგრილია სწორი-შემცდარის წინა-
აღმდეგობისადმი, ვინაიდან იგი, შემეცნების რელაციის გარეშე მდგო-
მი, მხოლოდ და მხოლოდ ფაქტია.

პირველი, რაც აქედან გამომდინარეობს, არის: მცდარი მსჯელობა.
როგორც მსჯელობის ფაქტი ჰეშმარიტია თავის თავად (an sich), შე-
მდეგ: შეცდომის ფაქტის ამგვარად არსებობას არ მიუღდება გამოთქ-

¹ გვ. 27.

² გვ. 27—30.

³ გვ. 15.

⁴ გვ. 39.

მები: სწორი და მცდარი, იმ ქეშმარიტებას, რომელზედაც ჩვენ ვლაპარაკობთ, არავითარი საქმე არა აქვს იმასთან, გამოთქმული მსჯელობა ქეშმარიტია თუ მცდარი. ამგვარად, აღმოჩენილია ახალი არე, რომელიც წინააღმდეგობათა გარეშე მდებარეობს, ხოლო წინააღმდეგობა, როგორც ლოგიკური ცნება, აქ მოხსნილია.¹

მცდარი მსჯელობის ამგვარად არსებობის ფაქტი, როგორც ქეშმარიტება, განსხვავდება ქეშმარიტი მსჯელობისაგან, რომლის შინაარსად სხვა მსჯელობის შეცდომა გამოდის. ამ ქეშმარიტ მსჯელობას სხვა მსჯელობის შეცდომა აქვს შინაარსად და ამდენად მას ეს მეორე მსჯელობა ეწინააღმდეგება და პირველი ამ უკანასკნელის მოხსნას წარმოადგენს. იგი წინააღმდეგობის სფეროშია მოქცეული და ამიტომ ლოგიკურია. რაც შეეხება „ქეშმარიტებას თავის თავად“, იგი წინააღმდეგობათა სფეროს მიღმაა, არალოგიკური ქეშმარიტებაა და ლოგიკურ ქეშმარიტებასთან ლოგიკურისაგან განსხვავებულ მიმართებაში იმყოფება. ამ მიმართების ახსნა წინალოგიკურის სფეროში შეჭრას ნიშნავს.

ქეშმარიტება თავის თავად უნდა ნიშნავდეს: ლოგიკურის დამახასიათებელ საწინააღმდეგო მომენტებისაგან დამოუკიდებლობას, ლოგიკურის გარეშე არსებობას: ძირითადი დებულება, ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი არ მიიღება ლოგიკური გზით. დეკარტემ იცოდა ეს, და ეს გარემოება ჩანს *lumen naturale*-ს ცნებაში. მაგრამ დეკარტეს თეზა გარკვეული შინაარსის შინამქონეა და ამით მაინც საბოლოოდ წინააღმდეგობათა სფეროში იმყოფება.

ქეშმარიტებაში თავის თავად არ არის არავითარი შინაარსი; იგი მხოლოდ ფაქტის ამგვარად ყოფნის გამოქვავდება. ყოველი მსჯელობა, როგორც უნდა იყოს იგი შინაარსის მხრივ, შესაძლოა აღებულ იქნეს ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად. ამ შინაარსის არქონებაში, ლოგიკური შეფასებისაგან დამოუკიდებლობაში მიცემულია გზა წინალოგიკურ ქეშმარიტებისაკენ თავის თავად.

აქ თავდება პრობლემათა პირველი რკალი და ისმება ახალი პრობლემა — პრობლემა ქეშმარიტებისა თავის თავად. მსჯელობის მსვლელობა ნათელია: ლოგიკური სფერო წინააღმდეგობათა სფეროა. წინააღმდეგობათა სფერო ჩამოყალიბდება წყვილულელებში: „კი“ — „არა“, „მტკიცება“ — „უარყოფა“, „ქეშმარიტება“ — „შეცდომა“, „სუბიექტი“ — „საგანი“, „შემეცნებელი“ — „შესაცნობი“ და სხვ. წინააღმდეგობათა სფერო სპეციფიკურ-ადამიანურზეა აგებული. სპეციფიკურ-ადამიანურის გადალაზვით გადალაზული იქნება ლოგიკური — ამით აღმოჩნდება წინალოგიკურის სფერო, გადალაზული იქნება წინააღ-

¹ გვ. 34.

მდგობათა არე — ამით აღმოჩნდება წინააღმდეგობათა მიღმა გარე-
შე მდგომი სფერო. მცდარი მსჯელობის ფაქტის ამგვარად ყოფნის
გარკვევა გვაძლევს ჭეშმარიტებას თავის თავად, რომელიც წინალო-
გიკური ჭეშმარიტებაა და წინააღმდეგობათა სფეროს გარეშე იმყოფე-
ბა. რაც შეეხება შინაარსის საკითხს, რომელიც ახასიათებს ლოგიკურს
და არ ახასიათებს ჭეშმარიტებას თავის თავად, ამას ქვემოთ კიდევ
შევხვდებით.

ჭეშმარიტება თავის თავად გულგრილია მსჯელობის გამოთქმისად-
მი; იგი „კი“ — „არა“, პოზიცია — ნეგაცია, სწორი — მცდარის გარე-
შეა¹. ცნება ჭეშმარიტებისა თავის თავად პირველად ბოლცანომ
გამოიმუშავა. მისი აზრით, ჭეშმარიტება თავის თავად არის ის, რაც
არის. არა შეთანხმება წარმოდგენისა წარმოსადგენთან არის ჭეშმარი-
ტების არსი, არამედ — მსჯელობის აქტისაგან დამოუკიდებელი შინაარსი
თავის თავად. ბოლცანოს ჭეშმარიტება თავის თავად არის მართლაც
an sich, ვინაიდან იგი მსჯელობის აქტისაგან დამოუკიდებელია.

განსხვავება ბოლცანოს ჭეშმარიტებისა თავის თავად აქ მოცე-
მულთან შედარებით მდგომარეობს იმაში, რომ ბოლცანოს ჭეშმარიტე-
ბა თავის თავად გამოთქვამს არსებულს, როგორც გარკვეულ შინაარსს.
ამიტომ იგი წინააღმდეგობათა არეს ვერ გასცილებია და ამდენად
მისი საფუძველი სპეციფიკურ-აღამიანურშია. ბოლცანოს ჭეშმარიტე-
ბა თავის თავად უარყოფითი ნიშნის მატარებელია, სუბიექტისა და
მსჯელობის აქტისაგან დამოუკიდებელია. სინამდვილეში კი an sich
დადებით ნიშანს უნდა წარმოადგენდეს; an sich ჭეშმარიტების დახასი-
ათება უნდა იყოს და არა მისი სუბიექტისადმი მიმართების. ბოლცა-
ნოს ჭეშმარიტება თავის თავადში დარჩენილია რელაციის მომენტი,
და ამდენად რელაციის გარეშე არსებული ჭეშმარიტება თავის თავად
ბოლცანოს თეორიაში მიუღწეველია. An sich ნიშნავს არა დამოუკიდებ-
ლობას სუბიექტისაგან, არამედ თავისუფლებას ყოველგვარი მიმა-
რთებისაგან, დაპირისპირებისაგან. პროფ. ნუტუბიძის აზრით, მხოლოდ
წინალოგიკური ჭეშმარიტება, რომელიც ლოგიკურთან გარკვეულ,
თ ა ვ ი ს ე ბ უ რ მ ი მ ა რ თ ე ბ ა შ ი ა, თავისუფალია ყოველგვარი
მიმართებისაგან².

წინააღმდეგობათა გარეშე მდგომ სფეროს საკითხი პირველად ემ.
ლასკმა წამოაყენა. პროფ. ნუტუბიძის აზრით, ლასკის მიზანი — ამ-
გვარი სფეროს აღმოჩენა — ლასკისათვის მიუღწეველი დარჩა. ლას-
კი მსჯელობის ანალოზიდან გამოდის; მსჯელობა კი წინააღმდეგობათა
სფეროს ეკუთვნის. ამიტომ ფიქრობს ლასკი, რომ წინააღმდეგობათა

¹ გვ. 44 და შემ.

² გვ. 51.

გარეშე მდგომ სფეროს მიღწევა არა მსჯელობის საშუალებით, არამედ კატეგორიათა თეორიით არის შესაძლო, მაგრამ ლასკი ვერც ამას ახერხებს, ვინაიდან მას ლოგიკური არეს გარეშე ჭეშმარიტება ვერ წარმოუდგენია; ამიტომ იგი ისევ წინააღმდეგობათა სფეროში რჩება. ამასთანავე აღსანიშნავია ერთ-ერთი მთავარი მომენტი: წინააღმდეგობათა სფეროს გადალახვას ლასკი საგნის საშუალებით ფიქრობს, მაგრამ საგნის ცნებაში (Gegenstand-Gegenstehende) უკვე იგულისხმება მისი სუბიექტისადმი დაპირისპირება. ფორმა და მასალა ლასკის „საგანში“ შესაძლებელია ძალიან ახლო იდგნენ ერთმანეთთან, იქნებ ისინი ამ „საგანში“ შერიგებულნიც არიან და ამით მათ შორის წინააღმდეგობაც მოხსნილია; მაგრამ თვით ფაქტი, რომ საძიებელ სფეროდ „საგანი“-ა აღიარებული, ლასკის დიდ შრომას უნაყოფოდ ხდის. ლასკის თვალსაზრისი სპეციფიკურ-ადამიანურის ნიშნების მატარებელია¹.

ფილოსოფიის ძირითადი მოთხოვნა შესრულებულია: აღმოჩენილია წინალოგიკური, წინააღმდეგობათა გარეშე მდგომი, შინაარსისაგან დაცლილი ჭეშმარიტება თავის თავად. ამის შემდეგ პროფ. ნუტუბიძე გვაძლევს ალეთოლოგიური რეალიზმის ზოგად პრინციპებს. წიგნის მესამე თავი, რომელიც ამას შეეხება, იწყება ძირითადი ფაქტის ანალიზით; დასაბუთების მთელი სიმძიმე და ცენტრი აქ იმყოფება.

ალეთოლოგიური რეალიზმის ამოსავალი წერტილი შემდეგში მდგომარეობს: მსჯელობა მცდარია, მაგრამ მსჯელობის პროცესის (das Urteilen) ამგვარად არსებობის ფაქტი მაინც ჭეშმარიტია². აღსანიშნავია აქ ის გარემოება, რომ ერთი და იგივე მსჯელობა ერთდროულად მცდარიც არის და ჭეშმარიტიც³. ხომ არ გვაქვს აქ საკმე ლოგიკურ წინააღმდეგობასთან? არა, ვინაიდან შეცდომა და ჭეშმარიტება მსჯელობის განსხვავებულ მომენტებს მიეკუთვნებიან. მსჯელობის შეცდომა: მსჯელობა მიმართულია გარკვეული შინაარსისადმი; აქ შინაარსია მსჯელობის დამახასიათებელი მომენტი. ამ შინაარსზე იმის თქმა, რაც მსჯელობაშია ნათქვამი, არის შეცდომა. მსჯელობის ჭეშმარიტება: იგი მიმართების გარეშეა, ყოველივე შინაარსისაგან დაცლილია. მსჯელობის შინაარსის მიუხედავად იგი ჭეშმარიტია, და ჭეშმარიტება მდგომარეობს მსჯელობის პროცესის ამგვარად არსებობის ფაქტში⁴. პირველი, პოზიცია-ნეგაციის სფეროში მოყოლებული, განხორციელების პროცესშია. მეორე მოკლებულია გენეტიკურ მომენტს, განხორციელებულია, და იმის გამოქვავება, რომ ყოველივე არის ისე, როგორც არის.

¹ გვ. 58.

² გვ. 61.

³ გვ. 62.

⁴ გვ. 63.

ძირითადი ფაქტის ანალიზიდან მივიღებთ შემდეგ დასკვნებს: 1a. მსჯელობა ექვემდებარება ლოგიკურ კანონებს, კერძოდ წინააღმდეგობის კანონს; 1b. ჭეშმარიტება თავის თავად, როგორც წინააღმდეგობათა სფეროს მიღმა მდებარე ფენომენი, ამ კანონების გარეშეა; 2a. მსჯელობა არის შინაარსის მქონე ფენომენი; არსებული არის მისი შინაარსი; 2b. ჭეშმარიტებას თავის თავად არ გააჩნია არავითარი შინაარსი, ვინაიდან იგი არაფერს შეიცავს („nichts in sich enthält“). იგი არის ამგვარად არსებობის ფაქტი, და მსჯელობის პროცესსაც, როგორც ამგვარად არსებობის ფაქტს შეიცავს (umfasst); 3a. არსებული უპირისპირდება მსჯელობას; მსჯელობისათვის არსებული არის პირისპირმდგომი (Gegen-Stand); ამდენად მსჯელობა რელაციის შინამქონეა; 3b. ჭეშმარიტება თავის თავად არის ირელაციონალური; მას არაფერი უპირისპირდება: იგი უსაგნოა, ვინაიდან უშინაარსოა; 4a. მსჯელობა არის ის, რაც განხორციელებისაკენ მიისწრაფვის; 4b. ჭეშმარიტება თავის თავად განხორციელებულია¹.

გამოთქმა „თავის თავად“ — an sich — არც ლოგიკურია, არც ფენომენოლოგიური, და არც რელაციონალური. An sich „შინაარსიდან დაცლილს“ ნიშნავს.

ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი გამონახულია: ის არის ჭეშმარიტება თავის თავად. შემეცნებას ახასიათებს გარკვეული თავისებურება: მას არ შეუძლია უწინამძღვროდ წინსვლა. იგი ყოველთვის გადასვლაა ცნობილიდან უცნობისაკენ; უნდა არსებობდეს წინასწარ რაღაც შემეცნება, რათა მასზე შემდეგი შემეცნება აშენდეს. ეს წინასწარი შემეცნება შეუძლებელია მსჯელობაში იქნეს გამოსახული, ვინაიდან იგი თვითმსჯელობათა საფუძველი უნდა იყოს. წინასწარი ცოდნა შემეცნების ნამდვილი დასაწყისია. მეორე მხრივ, ჭეშმარიტება თავის თავად არის ფილოსოფიური შემეცნების დასაწყისი. აქ ისმება კითხვა: როგორ ვწვდებით ჩვენ წინალოგიკურს, ჭეშმარიტებას თავის თავად, რომელიც შემეცნების შესაძლებლობის უსათუო პირობაა? „თეორიით“, „მიმართულების არმქონე ხედვით“, უპასუხებს ამ კითხვას პროფ. ნუტუბიძე. ჭეშმარიტება თავის თავად „თეორიულად“ არის მოცემული². „მიმართულების არმქონე ხედვა“ არ არის ინტუიცია, ვინაიდან ინტუიციის განსახორციელებლად საჭიროა სუბიექტი და ინტუიციის საგანი; ამით ინტუიცია წინააღმდეგობის სფეროში იმყოფება და ამიტომ აქ გამოუსადეგარია.

„თეორია“ ჭეშმარიტებისა თავის თავად არ წარმოადგენს იმ საფუძველს, რომლიდანაც რაიმე დასკვნების გამოყვანა შეიძლებოდა. ალე-

¹ 88-64.

² 88-72.

თოლოგიური სფერო მთლიანობას წარმოადგენს. მთლიანობა: არა ნაწილთა მთლიანობა-შეკავშირება, არა ჭეშმარიტებათა კომპლექსი, არამედ კომპლექსური ჭეშმარიტება. ამიტომ გადასვლა ერთიდან მეორეზე ან ერთიდან მეორის გამოყვანა აქ შეუძლებელია. მთლიანობა არის გაუთიშავ ელემენტთა ჯამი¹. ჭეშმარიტება თავის თავად არის არა აზრი არსებულზე, არამედ იგი ამ არსებულთან არის². ამით დასმულია საკითხი არსებულის და ჭეშმარიტების ურთიერთობისათვის. არის ჭეშმარიტება თავის თავად არსებული, სინამდვილე, თუ ამ არსებულის „გვერდით“ ან მის „ზემოთ“, ან რაიმე სხვა მიმართებაში მასთან? არსებული როგორც ასეთი არ არის ჭეშმარიტება თავის თავად, ვინაიდან ეს უკანასკნელი არსებულის ამგვარად არსებობაში მდგომარეობს. საჭიროა ეხლა მხოლოდ ამგვარად არსებულის „თეორიულად“ შეცნობა. არსებობს მხოლოდ ერთი არსი (Sein) და მისი მთლიანობა მის ამგვარად, გარკვეულად არსებობაშია. ყოველივე არსებული არის ის, რაც არის. უკანასკნელი დებულება ორ აზრს შეიცავს: 1. არის რაღაც, 2. ეს რაღაც არის ისე, როგორც არის³.

პირველში ჩვენ ხაზს ვუსვამთ არსებულ ფაქტს, მეორეში, რომ ეს არსებული ასე და არა სხვაგვარად არსებობს. თუ არსებული სხვაგვარად არსებობს, მაშინ არ არის სრულიად არსებული; არსებული მხოლოდ გარკვეულად არსებულია. არსებული ან არაფერია, ან არის არსებულთან მყოფი გარკვეულობა („an dem Seienden bestehende Bestimmtheit“).

აქედან ნათელია, რომ ამგვარად არსებული არსებულზე მეტია. ეს არსებულზე ზედმეტი არსებულის გარეშე კი არ არის; იგი არსებულზე „ზედწარუღია“, იგი არსებულთან (an dem) არის; და ეს „ზედმეტი“ არსებულის გარკვეულობაშია. აქ ორ მომენტთან გვაქვს საქმე: ამგვარად არსებობა და „არსებულზე ზედმეტი“. არსებულზე „წამატებული“ არსებობს არა არსებულის გვერდით, ზევით, არა, იგი სრულიადაც არ არსებობს⁴. არა არსებული, ან მისი დროული ან ვრცეული მონაკვეთი წარმოადგენს ჭეშმარიტებას, არამედ არსებულზე „წამატებული“ არის არსებულის გარკვეულობა და ამიტომ — ჭეშმარიტება თავის თავად⁵. ორი მომენტი რომლებიც თავს იყრის არსებულში „Sosein“ და „Mehr-als-Sein“ (ამგვარად არსებული და არსებულზე ზედმეტი), გამოამჟღავნებს არსებულის დიალექტიკურ ბუნებას.

რაში მდგომარეობს ჭეშმარიტების თავის თავად დიალექტიკური

¹ გვ. 74.

² გვ. 75.

³ გვ. 78.

⁴ გვ. 83.

⁵ გვ. 84.

ბუნება? იმაში, რომ არსებული არის მხოლოდ ის, რაც არის, მაგრამ ამასთანავე იგი მეტია, ვიდრე ის, რაც არის. ლოგიკურად აქ გარდუვალ წინააღმდეგობასთან გვაქვს საქმე¹. ეს ზედმეტი საბუთია ლოგიკურის და ალეთოლოგიური სფეროების განსხვავებისათვის. წინააღმდეგობა გამომელაგნების მომენტშივე მოხსნილია და დაძლეულია კეშმარიტება თავის თავად ცნებით. არა წინააღმდეგობა და შინაარსეულობა ახასიათებს კეშმარიტებას თავის თავად, არამედ „შინაარსიდან დაძლეულობა“ და წინააღმდეგობათა სფეროს გარეშე დგომა. არსებული კი არ არის თვით კეშმარიტება; არსებული კეშმარიტების სახით არსებობს². „Sosein“-ი და „Mehr als Sein“-ი გადაღიან ერთი მეორეში. და ეს გადასვლა ქმნის კეშმარიტება თავის თავად-ის შინაარსისაგან თავისუფლებას. არსებულის კეშმარიტად არსებობა არის ძირითადი დამახასიათებელი მომენტი ალეთოლოგიური რეალიზმის.

აქ დასმულია ახალი საკითხი: რა მიმართებაშია ეს „უშინაარსო“, წინალოგიკური და სხვ. კეშმარიტება თავის თავად შინაარსის მქონე კეშმარიტებასთან, რომელთანაც საქმე აქვს მეცნიერებას. როგორ გამოიყვანება პირველიდან უკანასკნელი? კეშმარიტებიდან თავის თავად არაფრის გამოყვანა არ შეიძლება, პირიქით, ყველაფერი მასზე დაიყვანება. „კეშმარიტება ჩვენთვის“ და კეშმარიტება თავის თავად სინამდვილის გაორებას არ ნიშნავს. პირველი შინაარსის მქონე, რელაციონალური, წინააღმდეგობათა სფეროში მოქცეული კეშმარიტებაა³. ჭზა შინაარსეულის „უშინაარსოდან“ გამოყვანისა აღკვეთილია: რჩება მეორე გზა: შინაარსეულის „უშინაარსო“-მდე დაყვანა; ამაში მდგომარეობს ახალი მეთოდი: ალეთოლოგიური რედუქცია. „კეშმარიტება ჩვენთვის“ შინაარსის მოხსნით დაემთხვევა კეშმარიტებას თავის თავად, და შემეცნება ჰწორედ ამ პროცესში მდგომარეობს. კეშმარიტების ამ ორ სახეობასთან ერთად არსებობს მესამეც: „ჩვენი კეშმარიტება“.

„კეშმარიტება ჩვენთვის“ და „ჩვენი კეშმარიტება“ წინააღმდეგობათა სფეროს ეკუთვნიან, შინაარსის მქონე არიან. მაგრამ იმ დროს, როდესაც პირველი შესაცნობ საგანს უპირისპირდება და „შინაარსეულობიდან“ „უშინაარსოსაყენ“ მიისწრაფვის, მეორე სხვა „კეშმარიტებას“ უპირისპირდება, პოზიცია-ნეგაციის სფეროშია მოყოლებული და არის მხოლოდ აზრი ჰხვა აზრთა შორის⁴.

„ჩვენი კეშმარიტების“ მიზანი „ჩვენთვის კეშმარიტებაშია“, ხოლო „კეშმარიტება ჩვენთვის“ მიისწრაფვის კეშმარიტებას თავის თა-

¹ გვ. 87.

² გვ. 88.

³ გვ. 101.

⁴ გვ. 109.

ვად დაემთხვეს. იბადება კითხვა: „ქეშმარიტება ჩვენთვის“ უნდა არსებობდეს მანამ, ვიდრე იგი არ გათანასწორებულა ქეშმარიტება თავის თავადში; აქვს თუ არა რაიმე აზრი „ქეშმარიტებას ჩვენთვის“ ქეშმარიტება თავის თავადთან დამთხვევის შემდეგ? პროფ. შ. ნუტუბიძის აზრით, ქეშმარიტება თავის თავად და ქეშმარიტება ჩვენთვის არასოდეს გახლდება საესებით იგივეობრივი; „დამთხვევა“ ხდება მხოლოდ ნაწილობრივი.

სამი სახის ქეშმარიტება შესაძლოა შემდეგნაირად წარმოვადგინოთ:

1. ჩვენი ქეშმარიტება — ქეშმარიტება, რომელიც განხორციელებსავე მისი წარმოების.
2. ქეშმარიტება ჩვენთვის — განხორციელებული ქეშმარიტება.
3. ქეშმარიტება თავის თავად — არსებული ქეშმარიტება¹.

ამით ამოიწურება მოკლედ პროფ. ნუტუბიძის შრომის პირველი ნაწილი. მეორე ნაწილი — შემეცნების სტრუქტურა — განხილულია თითქმის პირველისაგან დამოუკიდებლად; მაგრამ ბოლოს აღმოჩნდება მათი მჭიდრო კავშირი; შემეცნების სტრუქტურასთან ერთად მოცემულია ახალი გაგება აზროვნების პრინციპებისა და გაკვირვებით დახასიათებულია ფილოსოფიის ახალი მეთოდი: რელუქციის მეთოდი.

შემეცნებას, როგორც ასეთს, ახასიათებს სამი მომენტი; შემეცნების მიზანია ობიექტის, საგნის შეცნობა². შემეცნების ამ მომენტს შემეცნების ამოცანას უწოდებენ, და ამ ამოცანის ვადაწყვეტა შემეცნების გნოსეოლოგიას შეადგენს. მაგრამ შესაძლებელია შემეცნება განხილულ იქნეს საგნის გარეშე: შემეცნება, როგორც საგნისადმი ინტენცია, „მიმართულება“ შესაძლოა თვით შესწავლის ფენომენად გახდეს. ამ მხრივ შეისწავლება შემეცნების არსი (Wesen). მეცნიერება, რომელიც შეისწავლის შემეცნების არსს, ფენომენოლოგიაა. არც გნოსეოლოგია და არც ფენომენოლოგია არ აქცევენ ყურადღებას შემეცნების იმ თავისებურ მხარეს, რომელიც მას ორგანოზომილებიან ფენომენად აქცევს. შემეცნების ეს მხარე შეიძლება შემდეგნაირად აღწერათ: შემეცნება არის ერთსა და იმავე დროს პროგრესული და რეგრესული. იგი მიმართულია ყოველთვის საგნისადმი, შეიცნობს საგანს, ე. ი. აღმოაჩენს საგანში ახალსა და ახალ თვისებებს, მაგრამ ეს პროგრესი, წინსვლა მხოლოდ სუბიექტის თვალსაზრისიდან არის გამოძინარე. შემეცნების ფენომენს მეორე მხარეც აქვს: მეორე „მიმართულება“, იმდენად, რამდენადაც საძიებელი „ქეშმარიტება თავის თავად“ იმთავითვე, როგორც საფუძველი, მოცემულია. თუ

¹ გვ. 116.

² გვ. 165.

შემეცნების მიზანს განიხილავს გნოსეოლოგია, შემეცნების არსს — ფენომენოლოგია ან საგნის თეორია, მაშინ შემეცნების ორგანზომილებიანობა ან ზოგადად შემეცნების სტრუქტურა ალეთოლოგიის საგანია¹.

შემეცნებაში ყოველი ნაბიჯი წინ მოასწავებს ნაბიჯს უკან, იმისაკენ, რაც იმთავითვე არის. აქედან ნათელია, რომ კეშმარიტება თავისთავად არის ერთსა და იმავე დროს შემეცნების მიზანი და წანამძღვარი. რაიმეს შეცნობა არ ნიშნავს, რომ შესაცნობი ამ შემეცნებაში პირველად არის შექმნილი, არამედ ნიშნავს იმას, რომ შესაცნობი შემეცნებაზე აღრე არსებობს².

შემეცნება პროგრესულია, ვინაიდან იგი მიისწრაფვის „კეშმარიტებისაკენ ჩვენთვის“, და ამ მისწრაფებაში უახლოვდება „კეშმარიტებას თავის თავად“. შემეცნება მიდის წინ და ამ წინსვლაში უკან ბრუნდება. ამაშია „შინაარსულიდან“ „უშინაარსოსაკენ“ გადასვლა. უკან დაბრუნება იმის მაჩვენებელია, რომ კეშმარიტებიდან თავის თავად არაფრის გამოყვანა არ შეიძლება; შეიძლება მხოლოდ მასზე დაყვანა. რა მნიშვნელოვანი დასკვნები გამომდინარეობენ შემეცნების ორგანზომილებიანობის თეორიიდან ცხადია: თუ შემეცნების ყოველი ფენომენი ორი მომენტის მატარებელია, მაშინ მთელი ლოგიკა გადამუშავებულ უნდა იქნეს ამის მიხედვით; კერძოდ გადამუშავებას მოითხოვენ აზროვნების ძირითადი კანონები. მეორე მხრივ, წამოიჭრება ახალი პრობლემა, რომელიც ლოგიკამ აქამდე არ იცოდა: არა გამოყვანის, გამომდინარეობის პრობლემა, არამედ დაყვანის, რედუქციისა³.

აზროვნების პრინციპების ადგილი ლოგიკაში დღესაც გაურკვეველია. ლოგიკოსები მათ განიხილავენ ხან თავში, ხან შუაში და ლოგიკის ბოლოში. ზოგიერთისათვის ეს პრინციპები მსჯელობის პრინციპებია, ზოგიერთისათვის დასკვნის და სხვ. ზოგიერთი მათ ბუნებრივ კანონებს უწოდებს, ზოგიერთი კი აზროვნების ნორმებს და სხვ. და სხვ.

ალეთოლოგიის თვალსაზრისით აზროვნების პრინციპების ადგილი არის იქ, სადაც აზრი და ნააზრევი (das Gedachte) ერთმანეთს ხვდება. ისინი არც მხოლოდ აზრის და არც მხოლოდ არსებულის პრინციპებია. აზროვნების პრინციპები წარმოადგენენ ხიდს არსებულისა და აზრისაკენ⁴. მათი ორმაგი მნიშვნელობა აიხსნება „კეშმარიტების თავის თავად“ ორმაგობით. ეს უკანასკნელი ხომ არის შემეცნების მიზანიც და წანამძღვარიც.

¹ გვ. 165.

² გვ. 166—167.

³ გვ. 173.

⁴ გვ. 178.

„ყველაფერი არის ისე, როგორც არის“ — ეს არის პირველი პრინციპი; იგი არსებულის ამგვარობის პრინციპია¹. მაგრამ ამ პრინციპში გამოთქმული გარკვეულობა შეუძლებელია განხილულ იქნეს ცალმხრივად, როგორც ცალკე მდგომი ფენომენი. არსებულის რომელიმე მონაკვეთის გარკვეულობა არის იმავე დროს სხვა დანარჩენის გარკვეულობაც, არის იმ მონაკვეთების გარკვეულობაც, რომელთანაც პირველს კავშირი აქვს (in Berührung kommt)². ვინაიდან „აზროვნების კანონები“ არ ეკუთვნიან არც მხოლოდ აზრს და არც მხოლოდ არსებულს, ნათელია, ისინი არც ლოგიკურს და არც ონტოლოგიურ კანონებს არ გამოხატავენ; ისინი ალეთოლოგიურ სფეროს ეკუთვნიან და მის პრინციპებად გამოდიან. მაშასადამე, აზროვნების პირველი პრინციპი არის ამგვარად ყოფნის პრინციპი.

თუ ზემონათქვამს მოვიგონებთ: რამდენადაც არსებულს გარკვეულობა ახასიათებს — გარკვეულობა, როგორც ამგვარად ყოფნის გამოთქმა — იმდენად მასში „სხვის“ გარკვეულობაც არის ნაგულისხმევი³.

ამით გამოთქმულია აზროვნების მეორე პრინციპიც: „სხვაგვარად ყოფნის შეუძლებლობა“.

ამ შემთხვევაში პროფ. შ. ნუტუბიძეს „სხვა“ ჰეგელისებურად წარმოდგენია: არა ყოველივე „სხვა“, არამედ „თავისი სხვა“ (sei:it Anderes). გამორიცხულ მესამის კანონს პროფ. ნუტუბიძე გარკვეულობის პრინციპად წარმოადგენს⁴.

უკანასკნელი საკითხი, რომელიც ალეთოლოგიამ უნდა განიხილოს, არის რედუქციის საკითხი. იგი შეეხება ფილოსოფიის ძირითად მეთოდს. ჭეშმარიტება თავის თავად არის — როგორც არსებულის ამგვარად ყოფნის და არსებულზე ზედმეტის დიალექტიკური მოხსნა — შემეცნების საფუძველი და მიზანი. იგი წინალოგიკურია, ხოლო წინალოგიკურიდან არ არსებობს გზა წინსვლისათვის⁵. აქ არის სწორედ საჭირო დაყვანის, რედუქციის მეთოდი. შემეცნების სტრუქტურის ორგანოზომილების შესაბამისად, მეთოდოლოგიაც ორ ნაწილად დაიყოფა: მეთოდი გამომდინარეობის, ერთიდან მეორეზე გადასვლის, დედუქცია-ინდუქციის მეთოდი, და დაყვანის, რედუქციის მეთოდი.

ალეთოლოგიის რედუქციული მეთოდი განსხვავდება ზიგვარტის ლოგიკურად გაგებული რედუქციისაგან, განსხვავდება ჰუსერლის ეიდეტურ და ფენომენოლოგიური რედუქციებისაგან. რედუქცია არ არის დამტკიცების მეთოდი; არც ის არის მისი მიზანი, რომ გამოჩახოს დებულებანი, რომლებიც დამტკიცებას არ მოითხოვენ. მისი მიზანია:

¹ გვ. 179.

² გვ. 180.

³ გვ. 180, 183.

⁴ გვ. 187.

⁵ გვ. 190.

ალეთოლოგიური გზით „ქეშმარიტება ჩვენთვის“ დავიყვანოთ წინააღმდეგობათა მიღმა წინალოგიკურ „ქეშმარიტებამდე თავის თავად“.

რედუქციის მეთოდის მოკლე განხილვით დამთავრებულია ალეთოლოგიის პირველი შესავალი. მკითხველი, რომელიც თანამედროვე ფილოსოფიის განვითარებას თვალყურს ადევნებს, უსათუოდ შეამჩნევს, რომ აქ წამოყენებული პრობლემები ძირითადი და აქტუალურია დღევანდელ ფილოსოფიაში. შესაძლოა მეტის თქმაც: პროფ. შ. ნუცუბიძე უფრო შორს მიდის და უფრო რადიკალურად სვამს და სწევებს პრობლემებს, ვიდრე ეს თანამედროვე ევროპის ფილოსოფიაში არის მოცემული. ის ფიქრობს, რომ თანამედროვე ფილოსოფია უკვე ბოლცანოდან სწორ გზაზე შედგა, მაგრამ შუა გზაზე შეჩერდა და პრობლემები საბოლოოდ გადაუწყვეტელი დარჩა.

პროფ. ნუცუბიძის აზრით, „პირველი ფილოსოფია“, რომლისაკენაც მისწრაფვის თითქმის ყველა თანამედროვე ფილოსოფოსი, აღსდგა ალეთოლოგიურ რეალიზმში.

საკვიროა მოკლედ მაინც გავარჩიოთ ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი დებულებები, მით უმეტეს, რომ აზრების სიახლის გამო, ბევრი რამ არაჩვეულებრივის შთაბეჭდილებას ახდენს და გაგებისათვის სიძნელეს წარმოადგენს.

მთელი ნააზრების სქემა შემდეგია: წინააღმდეგობათა სფერო სპეციფიკურ-ადამიანურთანაა დაკავშირებული; ამ სფეროს გადალახვა და წინალოგიკური „ქეშმარიტების თავის თავად“ დამყარება; „Sosein“-ი და „Mehr—als—Sein“-ი როგორც ქეშმარიტების თავის თავად მომენტები, ამ მომენტების დიალექტიკური მოხსნა და ამით ქეშმარიტების დახასიათება, როგორც „შინაარსისაგან“ თავისუფალის; შემეცნების ორგანოზომილებიანობა, დამყარებული ქეშმარიტების თავის თავად ორმაგობაზე: ქეშმარიტება თავის თავად საფუძველია და მიზანი შემეცნების; და ფილოსოფიის ახალი მეთოდი: ალეთოლოგიური რედუქცია.

XX საუკუნის ფილოსოფიური მისწრაფება: ფილოსოფიურ აზროვნებაში განთავისუფლება ფსიქოლოგიზმისა და ანთროპოლოგიზმისაგან პროფ. შ. ნუცუბიძეს არ აკმაყოფილებს. მისი აზრით; ეს მხოლოდ კერძო ამოცანაა; ზოგადი ამოცანაა სპეციფიკურ-ადამიანურისაგან განთავისუფლება. სპეციფიკურ-ადამიანური აქ არ უნდა ნიშნავდეს ადამიანის ფიზიკურ-ფიზიოლოგიურ ორგანიზაციას; არ უნდა ნიშნავდეს არც ადამიანის გვარის ასეთ თვისებებს. ეს იმიტაც მტკიცდება, რომ პროფ. ნუცუბიძის აზრით, შემეცნების ტრანსცენდენტალური პირობებიც სპეციფიკურ-ადამიანურს წარმოადგენენ; ფენომენოლოგიური მეთოდიც სპეციფიკურ-ადამიანურზეა დამყარებული. სპეციფიკურ-ადამიანურში ერთი უსათუოდ ნათელია: რომ იგი უსათუოდ ადამიანურია. მაგრამ აქ სრულიად არ არის უარყოფილი ის შესაძლებლობა,

რომ სპეციფიკურ-ადამიანური სხვა რაიმესაც მიეკუთვნება; ე. ი. აქ არ არის დამტკიცებული, რომ ის, რასაც პროფ. ნუცუბიძე სპეციფიკურ-ადამიანურს უწოდებს, მხოლოდ ადამიანურია, მხოლოდ ადამიანს მიეკუთვნება. ადვილი შესაძლებელია, — მანამ საწინააღმდეგო არ არის დამტკიცებული, რომ ადამიანის შემეცნების კანონები იგივენაირი არიან, როგორც შესაცნობი საგნის, სინამდვილის კანონები. და მაშინ ხომ სრულიად ზედმეტია ამ „სპეციფიკურ-ადამიანურისაგან“ განთავისუფლება. ნათელია ის წინამძღვარი, რომელიც პროფ. ნუცუბიძეს წინასწარ აქვს მიღებული თავის მსჯელობის დროს: არსებობენ გარკვეული კანონები „თვისებები“ ადამიანში როგორც ასეთში, რომელთა გარეშე მას არ შეუძლია სინამდვილის შეცნობა (nicht anders Vermögen). საიდან ვიცით, რომ ეს კანონები, „თვისებები“ არ წარმოადგენენ იმ კანონებს და „თვისებებს“, რომელთა გარეშე თვით სინამდვილეს, არსებულს არ შეუძლია არსებობა. შეცდომების საკითხი აქ არ დგას, ვინაიდან ეს ხომ სპეციალურ-ადამიანურს მიეკუთვნება.

ამ საბუთს, უნდა ვიფიქროთ, მით უფრო დიდი მნიშვნელობა ეძლევა, თუ მოვიგონებთ, რომ პროფ. ნუცუბიძე შრომის უკანასკნელ ნაწილში აზროვნების პრინციპებს ერთსა და იმავე დროს აზრის და არსებულის პრინციპებად აღიარებს. თუ აზრის პრინციპები იგივენი არიან, რაც არსებულის, მაშინ რაში მდგომარეობს სპეციფიკურ-ადამიანური? შემეცნებაში არსებული, ამბობს პროფ. ნუცუბიძე, დალაგდება, ჩამოყალიბდება „ადამიანურის“ ფარგლებში, ფორმებში, მაგრამ „ადამიანურის“ ფორმები ხომ შესაძლებელია შესაცნობი სინამდვილის ფორმებიც იყოს, და აზროვნების პრინციპების ინტერპრეტაციაც ამას ნაწილობრივ მაინც აღიარებს.

მეორე მხრივ, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ სპეციფიკურ-ადამიანური ყოველთვის არ ჩამოყალიბებს შესაცნობ სინამდვილეს „ადამიანურის“ ფორმებში. წარმოვიდგინოთ, რომ ადამიანი, როგორც ასეთი (ადამიანის გვარი), ისე არის განსაზღვრული, რომ მას ათის ფარგლებში შეუძლია არითმეტიკული ოპერაციების წარმოება. მაშინ კითხვაზე რამდენია $7+5$ ან $9+2$ მისი პასუხი მართლაც იქნება სპეციფიკურ-ადამიანური.

მაგრამ ადამიანის ეს სპეციფიკური თვისება სრულიადაც არ შეუძლია ხელს გამოთქვას არა მხოლოდ ადამიანური, არამედ ნამდვილი, სინამდვილესთან დაკავშირებული კემშმარტება: $3+2=5$, მაშასადამე, „სპეციფიკურ-ადამიანური ყოველთვის კი არ გვაძლევს სინამდვილის დამახინჯებულ სურათს. შესაძლოა მოყვანილმა მაგალითმა ეკვი გამოიწვიოს. შესაძლოა ითქვას: $3+2=5$, ეს დებულება კემშმარტია; მაგრამ კემშმარტია იმიტომ, რომ სპეციფიკურ-ადამიანურს არ ეყ-

რდნობა. მაგრამ მაშინ უნდა ითქვას, რომ: 1) ყველაფერი ის, რაც სპეციფიკურ-ადამიანურს ეყრდნობა, სინამდვილის დამახინჯებულ სურათს გვაძლევს, მაგრამ 2) ცდა ამ სპეციფიკურ-ადამიანურის გადალახვის უსაფუძველო საქმეა.

მართლაც, ყოველგვარ ზემომოყვანილ მოსაზრებათა გარეშე, თუ დავეუკვირდებით გამოთქმას: „სპეციფიკურ-ადამიანური“, და მის აზრს, ნათელია, რომ მისგან განთავისუფლება ყოველად შეუძლებელია. თუ „სპეციფიკურ-ადამიანური“ მართლაც ადამიანთა სახეობისათვის სპეციფიკურია, თუ იგი მართლაც ადამიანის „Species“ მიეკუთვნება, წარმოდგენილია მისი გადალახვა და მისგან განთავისუფლება.

ამრიგად: 1) შესაძლოა კანონები და „თვისებები“, რომელნიც ადამიანს, როგორც „Species“-ს ეკუთვნიან, სინამდვილესაც, არსებულსაც ახასიათებენ და მაშინ „სპეციფიკურ-ადამიანურისაგან“ განთავისუფლება არ შეიძლება და არც სასურველია; 2) „სპეციფიკურ-ადამიანური“ ექსტენსიურად აღებული არ შეუშლის ხელს სინამდვილის ჭეშმარიტ შემეცნებას და არ არის იმიტომ ყოველთვის უარსაყოფელი; 3) „სპეციფიკურ-ადამიანურისაგან“ განთავისუფლება შეუძლებელია, თუ იგი მართლაც ადამიანის სპეციფიკური თვისებაა. მეორე საკითხი, რომლის კრიტიკული განხილვა აუცილებელ საჭიროებას წარმოადგენს, არის წინააღმდეგობათა სფერო. ეს საკითხი იმავე სახელწოდებით აქვს თავისებურად გადაწყვეტილი ე. ლასკს „Die Lehre vom Urteil“-ში. პროფ. ნუტუბიძე თავის წიგნში დიდ ადგილს უთმობს ლასკის თვალსაზრისის გარჩევას. ასეც უნდა იყოს: წინააღმდეგობათა სფეროს საკითხი ძირითადი საკითხია როგორც ერთისათვის, ისე მეორესათვის. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ თუ მოაზროვნე დადგა ამ პრობლემის წინაშე, იგი ლასკის გზას უნდა გაჰყვეს და არა პროფ. ნუტუბიძის გზას. ლასკის თვალსაზრისის ნათელია: ლასკი გამოდის კანტის „კობერნიკანულ“ გადატრიალებიდან და ამ ნიადაგზე მსჯელობის პრობლემას წყვეტს. მსჯელობა კი ხასიათდება წინააღმდეგობით: ღირებული და არაღირებული მსჯელობა. ამ წინააღმდეგობას სამი საფეხური აქვს: თუ მსჯელობას განვსაზღვრავთ როგორც მტკიცება-უარყოფას, მაშინ წინააღმდეგობა აღმოჩნდება იმაში, არის მსჯელობა სწორი თუ მცდარი (Zutreffend-irrig). შემდეგ მსჯელობის სხვა მხარეების გარჩევით ლასკი ამყარებს კიდევ წინააღმდეგობათა ორ წყვილს; ამათში ლასკს აინტერესებს უკანასკნელი: ჭეშმარიტების შესაბამი და ჭეშმარიტების საწინააღმდეგო wahrheitsgemä-s-wahrheitswidrig). საიდან წარმოიშობა ეს წინააღმდეგობა? ამ წინააღმდეგობის საფუძველი ის არის, რომ მსჯელობა ელემენტთა სტრუქტურულ შენობას წარმოადგენს: ეს ელემენტები ფორმას და მასალას წარმოადგენენ. კანონიერია მათი ერთმანეთისადმი მიკუთვნება თუ არა — აი ის საფუძველი, რომელზედაც შენდება წინააღმდეგ-

გობათა სფერო. ფორმის და მასალის სახით მსჯელობაში გამოდიან სუბიექტი და პრედიატი. მიეკუთვნება ამა თუ იმ სუბიექტს ესა თუ ის პრედიატი, — ამაზეა დამყარებული მტკიცება-უარყოფის, კეშმარიტება-შეცდომის შესაძლებლობა.

ლასკი აღარებს მსჯელობის სტრუქტურას საგნის სტრუქტურას: საგანშიაც გვაქვს ფორმა-მასალის სტრუქტურული შენობა; მაგრამ აქ ისინი მთლიანობას წარმოადგენენ. საგანში არ ისმის საკითხი ამა თუ იმ მასალის ამა თუ იმ ფორმასთან შეერთების შესაძლებლობისა. აქ შესაძლებლობა მოხსნილია მისი სინამდვილით: ფორმა-მასალა იმთავითვე არიან საგანში, უშუალო მთლიანობაში. აქ აღარ შეიძლება ლაპარაკი იმაზე, მიეკუთვნება ერთი მეორეს თუ არა, ამიტომ წინააღმდეგობათა სფეროც გადალახულია. საერთოდ, შეცდომაა, როდესაც ლასკის საგანში წინააღმდეგობათა გადალახვაზე, შერიგებაზეა ლაპარაკი. ლასკის თვალსაზრისით საგანში არავითარი წინააღმდეგობათა შერიგება არ ხდება; საგანი არის, როგორც საგანი თავის მთლიანობაში. პროფ. ნუცუბიძის კითხვაზე, რომელიც მიმართულია ლასკის თვალსაზრისისადმი: „wo ist denn das Gegensatzreiche zu Hause“ უპასუხებს ლასკის მთელი გამოკვლევა.

შემეცნების პროცესში საგანი იშლება ორ მომენტად: ფორმად და მასალად. შემეცნებისათვის ახლად დასმული საკითხი საწინააღმდეგო ელემენტების შერიგებისათვის. მხოლოდ შემეცნებაშია შესაძლებელი გარკვეულ ფორმას შესაბამისი მასალა შეხედეს ან არ შეხედეს; მხოლოდ ახლა წამოიჭრება საკითხი ფორმა-მასალის მიკუთვნების ან არმიკუთვნებისა. საგანი, როგორც ასეთი, მთლიანობას წარმოადგენს და არის კეშმარიტება თავის თავად. ამით აიხსნება ლასკის გამოთქმა: დროული და ვრცელი საგნები კეშმარიტებას წარმოადგენენ. კეშმარიტება ჩვენგან დამოუკიდებელი, ტრანსცენდენტური საგანია. ეს საგანი, ჩვენი შემეცნებით ფორმა-მასალაზე გათიშული, ხელ-ახლად შეერთდება კეშმარიტ შემეცნებაში და ეს აღდგენილი ფორმა-მასალის მთლიანობა მსჯელობაში — თუ ის მსჯელობა საგანს გამოხატავს — არის უკვე არაკეშმარიტება თავის თავად, არამედ კეშმარიტი მსჯელობა, ან პროფ. ნუცუბიძის გამოთქმა რომ ვინმართ, „კეშმარიტება ჩვენთვის“.

ლასკის თეორიას მივიღებთ თუ არა, ეს საკითხი აქ სრულიად არ გვიანტერესებს; ვიმეორებთ, აქ, ამ თეორიაში ყველაფერი ნათელია და ლოგიკურად არის აშენებული.

როგორია მდგომარეობა პროფ. ნუცუბიძის წინააღმდეგობათა სფეროს თეორიაში. ჯერ ერთი, რა წინააღმდეგობაზეა აქ ლაპარაკი? წინააღმდეგობანი: 1) პოზიცია — ნეგაცია.

- 2) ჰეშმარიტება — შეცდომა
- 3) სწორი — შემცდარი
- 4) შემმეცნებელი — შესაცნობი

ამას ემატება ის გარემოება, რომ წინააღმდეგობაში პროფ. ნუტუბიძეს ესმის ზან წინააღმდეგობა (პოზიცია — ნეგაცია) (Gegensatz), ზან კი დაპირისპირება (შემმეცნებელი და შესაცნობი, სუბიექტი — ობიექტი) (Gegenüberstehen). რა ნიადაგზე არის აღმოცენებული წინააღმდეგობათა სფერო ამაზე გარკვეულად არსად წერია. უნდა ვიფიქროთ, რომ სპეციფიკურ-ადამიანური არის ის საფუძველი, რომელიც ამ სფეროს შესაძლებლად ქმნის, რომ ადამიანს როგორც ასეთს, შეუძლია ესა თუ ის მსჯელობა მიიღოს ან უარყოს. მაგრამ საქმე ისაა, რომ წინააღმდეგობათა სფეროს არა აქვს საგნობრივი, ობიექტური საფუძველი, რომელიც ლასკის თეორიის ანალოგიურად ახსნის ამ სფეროს არსებობას. შემმეცნებელი დაშლის საგნის მთლიანობას ორ მომენტად და შემდეგ წამოიჭრება საკითხი ამ მომენტების ხელ-ახალი შეერთების სისწორის ან მცდარობის შესახებ. აქ კი წინააღმდეგობათა სფეროს არსებობა დასაბუთებულია მხოლოდ იმით, რომ ჩვენ შეგვიძლია „კი“ და „არას“ თქმა. რომ მართლაც წინააღმდეგობათა სფეროს არა აქვს თავისი არსებობისათვის საგნობრივი საფუძველი, ჩანს ორი შემდეგი წყვილგულის: „სწორი - შემცდარი“, „შემმეცნებელი — შესაცნობი“-ს გათანასწოებიდან.

პროფ. ნუტუბიძე ფიქრობს, რომ ლასკმა ვერ გადალახა წინააღმდეგობათა სფერო, ვინაიდან მის „საგანში“ არის კიდევ ფორმა და მასალა და, რაც უმთავრესია, მისი „საგანი“ — „Gegenstand“ „gegen“-ის დაპირისპირების მატარებელია. ფორმა-მასალას შორის, საგანში რომ წინააღმდეგობა არ არის, უკვე ზემოთ იყო აღნიშნული. რაც შეეხება თვით საგანს, ჯერ ერთი: პროფ. ნუტუბიძეც (გვ. 42), თვითონ აღიარებს, რომ წინააღმდეგობის ცნება განსხვავდება დაპირისპირების ცნებისაგან; საგანი კი უპირისპირდება და არ ეწინააღმდეგება შემმეცნებელს. მეორე: საგანი, როგორც ასეთი, სრულიადაც არ არის სუბიექტისადმი დაპირისპირებული; საგანი თავისთვის არის, იგი სინამდვილეა, არსებულია და სავსებით „გულგრილია“, ინდიფერენტულია სუბიექტის მიმართ. საგანი, არსებული მხოლოდ შემეცნების პროცესში უპირისპირდება შემმეცნებელს, უფრო სწორად, შემმეცნებლის მოქმედება ხდის საგანს თავის მოპირისპირედ; ლასკი სწორედ ამას ამბობს; წინააღმდეგობის სფერო შემეცნების პროცესში წარმოიშობა. პროფ. ნუტუბიძის არგუმენტი, უნდა ვიფიქროთ, მის წინააღმდეგოდაც ლაპარაკობს: წინააღმდეგობათა გარეშე მდგომი „ჰეშმარიტება თავის თავად“ საბოლოოდ არის შემეცნების საგანი. ამაზე

ქვემოთ გვექნება კიდევ ლაპარაკი; ახლა აღსანიშნავია მხოლოდ მომენტი: რაც უნდა იყოს, და როგორც უნდა იყოს რაიმე წინააღმდეგობის სფეროდან განთავისუფლებული, იგი მაინც შემეცნებელისათვის დაპირისპირებულია, იგი მაინც „საგანი“ (das Gegenstehende), თუკი მასზე ვმსჯელობთ; მით უმეტეს, თუ იგი შემეცნების საბოლოო საგნად გამოდის.

წინააღმდეგობათა სფეროს გადალახვა ძირითადი მიზანია პროფ. ნუტუბიძის გამოკვლევის. როგორ ხდება ეს გადალახვა? ერთი მარტივი ფაქტის აღმოჩენით: მცდარი მსჯელობა ქვეშარიტია, როგორც მსჯელობის პროცესის (das Urteilen) ამგვარად ყოფნის, გარკვეულობის ფაქტი. ამ აზრის ასეთ, პირველი შეხედვით, პარადოქსალურ ფორმაში გამოთქმას აქვს თავისი მნიშვნელობა. მაგრამ არ ვფიქრობთ, რომ ასეთ გამოთქმას ფილოსოფიური მნიშვნელობა ჰქონდეს? მით უმეტეს არ შეიძლება ამგვარი გამოთქმის განხილვა შემდეგი სახელწოდებით: „შეცდომის ფილოსოფიური მნიშვნელობა“, ვინაიდან ამ „ძირითად ფაქტში“ მოთავსებული აზრი სრულიადაც არ არის დაკავშირებული შეცდომასთან და მცდარ მსჯელობასთან. იგივე უფლებით შეგვეძლო თქმა: ყოველივე მსჯელობა (ე. ი. ქვეშარიტი მსჯელობაც) ქვეშარიტია, როგორც მსჯელობის პროცესის ამგვარად ყოფნის გარკვეულობის ფაქტი. ვფიქრობთ, რომ აქ მეტის თქმაც შეიძლება: ძირითად ფაქტში მოცემული აზრი სრულიადაც არ არის დაკავშირებული შეცდომა-ქვეშარიტებასთან, საერთოდ მსჯელობასთან. ეს აზრი შემდეგნაირად გამოითქმის: ყოველივე არსებული ქვეშარიტია, როგორც არსებულის ამგვარად ყოფნის, გარკვეულობის ფაქტი. ამ გამოთქმას აღარ ახასიათებს ის პარადოქსალობა, რომელიც ზემოთ აღვნიშნეთ (შემცდარია, მაგრამ ქვეშარიტია), მაგრამ აქ უფრო პარადოქსალური აზრი ჩნდება: ქვეშარიტი არა აზრია, არამედ არსებულის ამგვარად ყოფნა. აქ უნდა ერთი აღინიშნოს: მსჯელობის პროცესის ამგვარად ყოფნა, რაიმე არსებულის ამგვარად ყოფნა, არის არა ქვეშარიტება, არამედ ან ის ამგვარობა „Sosein“-ი, ის „როგორობა“ („Wie“), რომელზედაც ფენომენოლოგები მსჯელობენ, ან ის „საგანი“, რომელსაც ლასკი ახასიათებს. სინამდვილის მონაკვეთი, გამოთქმული მსჯელობაში „ვარდი წითელია“, მისი (სინამდვილის) „ამგვარობა“ (Sosein) გამოიხატება გამოთქმაში: „ვარდის სიწითლე“ და ამ მხრივ ეს იქნება არა ქვეშარიტება, არამედ ფენომენოლოგების არსება (Wesen). თუკი ჩვენ მსჯელობაში გამოთქმულ სინამდვილეს გვერდს ავუხვევთ და მხოლოდ მსჯელობის პროცესს განვიხილავთ, აქაც ქვეშარიტებასთან კი არ გვექნება საქმე, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ მსჯელობის პროცესთან.

არსებულის ამგვარად არსებობა ამ საგნის მთლიანობას წარმოად-

გენს ანდა იგი „რეფლექსიის გამოთქმა“, ჰეგელის ტერმინებით რომ ვილაპარაკოთ (Reflexionsausdruck). ის, რასაც პროფ. ნუტუბიძე „ამგვარად ყოფნას“ უწოდებს, არის ან არსება (Wesen), ან „საგანთა მდგომარეობა“ (Sachverhalt), ანდა თვით საგანი თავის მთლიანობაში ლასკის (Gegenstand). არც ერთი, არც მეორე და არც მესამე¹ ჰეგელიანობას არ წარმოადგენს.

რაც შეეხება მსჯელობის პროცესის ამგვარობის ფაქტს, ის მხოლოდ ფაქტია, რომელიც შესაძლოა ჰეგელიანობის შინაარსად გამოვიდეს, ხოლო თვითონ ჰეგელიანობას ვერასოდეს ვერ შეადგენს.

მსჯელობა მცდარია, მაგრამ მსჯელობის პროცესის ამგვარად ყოფნის ფაქტი ჰეგელიანობაა. პროფ. ნუტუბიძე ფიქრობს, რომ აქ ლოგიკურ წინააღმდეგობასთან გვექნებოდა საქმე ლოგიკურის სფეროში რომ ეყოფილიყავით.

მაგრამ აქ არ არის არაერთი წინააღმდეგობა, რადგან ჩვენ ალეთოლოგიის ნიადაგზე ვდგავართ (გვ. 62). ვფიქრობთ, რომ აქ არაერთი განსხვავება არ არის ალეთოლოგიური გზის ლოგიკურისაგან, ენაიდან წინააღმდეგობა არც ერთისა და არც მეორის გზაზე არ ჩნდება თავს: აქ არის ლაპარაკი მცდარ მსჯელობაზე და იმაზე, რომ ეს მცდარი მსჯელობა გარკვეული ფაქტია. ამ ორ მომენტს შორის არა თუ ალეთოლოგიურად, არამედ ლოგიკურადაც წინააღმდეგობა არ არსებობს.

დამახასიათებელი თვისებები „ჰეგელიანობისა თავისთავად“ შემდეგია: იგი მიეკუთვნება წინააღმდეგობათა გარეშე მდგომ სფეროს, წინალოგიკურია, არ ექვემდებარება ლოგიკურ კანონებს, შინაარსისაგან თავისუფალია, რელაციის გარეშეა და სხვ.

ერთს უნდა მივაქციოთ ყურადღება: ყველა ეს განმარტება უარყოფითი ხასიათისაა. პირველი ორი: წინააღმდეგობათა გარეშე მდგომი სფერო და წინალოგიკური მხოლოდ პირველი შეხედვით უარყოფენ ჩვენს აზრს; სინამდვილეში მათი განმარტებაც იმის ჩამოთვლაა, რაც მათ არ ახასიათებთ. ერთი თვისება არის მხოლოდ გამოთქმული დადებითად: ჰეგელიანობა თავის თავად არის ის, რაც არის (რაც შეეხება „Sosein“-ს და „Mehr — als Sein“-ს, ამაზე ქვემოთ). მაგრამ ეს განსაზღვრა იმდენად ფორმალურია და იმდენად ფართოა, რომ ჰეგელიანობის თვისებებების დასახასიათებლად არ გამოდგება. „საგანიც არის ის, რაც არის“.

ლოგიკურად ეს ასეც უნდა იყოს: „ჰეგელიანობა თავის თავად“ გაწმენდილია ყოველივე შინაარსისაგან, ნათელია მას აღარ ექნება ის მომენტები, რომელთა ჩამოთვლა ლოგიკურ განსაზღვრას მოგვცემს.

¹ ლასკი უმთავრესად ან საგანს, ანდა „ღირებულებას“ უწოდებს მას.

განვიხილოთ ცალ-ცალკე ყველა დამახასიათებელი მომენტი „ქეშმარიტებისა თავის თავად“. დგას ის მართლაც წინააღმდეგობათა სფეროს გარეშე? ზემოთ უკვე იყო აღნიშნული, რომ რამდენადაც პროფ. ნუცუბიძე წინააღმდეგობათა სფეროს დამახასიათებელ მომენტად დაპირისპირებასაც ასახელებს, იმდენად ქეშმარიტება თავის თავად ამ სფეროშია მოქცეული. შემეცნების პროცესში ადამიანს ქეშმარიტება თავის თავად უპირისპირდება, როგორც შესაცნობი საგანი, ხოლო შემეცნების გარეშე მას არა თუ ქეშმარიტება თავის თავად, არამედ სხვაც არ უპირისპირდება. აქ შესაძლებელია მეტიც ითქვას: დაპირისპირება ხდება არა მხოლოდ შემეცნებელსა და შესაცნობ საგანს შორის, არამედ „თავისთავად ქეშმარიტების“ ფარგლებში. ქეშმარიტება თავის თავად არის არსებულის გარკვეულობა. მაგრამ არსებულის რომელიმე მონაკვეთის გარკვეულობა არის ამავე დროს რომელიმე მეორის, სხვის („თავისი სხვის“) თანაგარკვეულობა. „Die Bestimmtheit jedes Stückes des Seienden ist zugleich die Mitbestimmtheit jedes anderen, mit dem es in ontologische Berührung kommt“ (გვ. 180). იგივე აზრი აქვს გამოთქმული 183-ე გვ.-ზე „თავის სხვაზე“ — 184-ე გვ.-ზე სხვა მონაკვეთის, ან უფრო სწორად „თავის სხვის“ თანაგარკვეულობა მაჩვენებელია იმის, რომ „ქეშმარიტება თავის თავად,“ ე. ი. რაიმეს გარკვეულობა შემოწმდება თავის თავს სხვის თანაგარკვეულობასთან დაპირისპირებით. „რამდენადაც არსებულს მიეკუთვნება გარკვეულობა, როგორც მისი ამგვარად ყოფნის ფაქტი, იმდენად უკვე დამყარებულია სხვის თანაგარკვეულობა“, — ამბობს პროფ. ნუცუბიძე თავის გამოკვლევის 183-ე გვ.-ზე. მასასადამე, უნდა ვითქვით, რომ ქეშმარიტება თავის თავად ისევ წინააღმდეგობათა სფეროში იმყოფება, და გზა წინააღმდეგობათა გარეშე მდგომ სფეროსაკენ ალეთოლოგიური რეალიზმისათვისაც აღკვეთილია. უფრო საინტერესოა მეორე მომენტი, რომელიც „ქეშმარიტებას თავის თავად“ ახასიათებს: მისი წინალოგიურობა, ქეშმარიტება თავისთავად არ ექვემდებარება ლოგიკურ კანონებს.

ქეშმარიტება თავის თავად ხომ არ არის ის, რაც არის; შეუძლებელია, რომ ქეშმარიტება თავის თავად იყოს ერთსა და იმავე დროს (და, თუ გინდათ, ერთსა და იმავე მიმართებაში, როგორც არისტოტელე იტყვოდა) ქეშმარიტებაც და არაქეშმარიტებაც! ნათელია, მასასა-

¹ მართლაც პროფ. ნუცუბიძის აზრით, ალეთოლოგიური რეალიზმში სუბიექტობიექტი შემეცნებელი — შესაცნობი მოხსნილია, მაგრამ შემეცნების პროცესში, როდესაც შემეცნებელს „ჩვენთვის ქეშმარიტებასთან“ აქვს საქმე და ამასთან არანაპირისპირებული, იგი თვით „ქეშმარიტება თავის თავადს“ უპირისპირდება, ვინაიდან „ქეშმარიტება ჩვენთვის“ საბოლოოდ თავის გამართლებას ძირითად ქეშმარიტებაში — თავის თავად — პოვებს.

დამე, რომ ჭეშმარიტება თავის თავად უსათუოდ ექვემდებარება იგვეობას და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონებს, ე. ი. ექვემდებარება ფორმალურ-ლოგიკურ კანონებს და შეუძლებელიც იქნებოდა „ჭეშმარიტებისათვის თავის თავად“ ამ კანონებისათვის არდამორჩილება, ვინაიდან ჭეშმარიტება თავის თავად ამ კანონების გამოთქმის მეტი არაფერი უნდა იყოს.

დავაკვირდეთ აზროვნების პრინციპებს პროფ. ნუტუბიძის ინტერპრეტაციაში: აზროვნების პირველი პრინციპი არის ამგვარად ყოფნის პრინციპი; მისი აზრი მდგომარეობს იმაში, რომ „ყველაფერი, რაც არსებობს არის ისე, როგორც არის“. აზროვნების მეორე პრინციპი არის „სხვაგვარად ყოფნის შეუძლებლობის“ პრინციპი (გვ. 183). მესამე პრინციპი „გარკვეულობის“ პრინციპს წარმოადგენს (გვ. 187). ნათელია, მაშასადამე, რომ წინალოგიკური სფერო და წინალოგიკური ჭეშმარიტება თავის თავად არა მხოლოდ ექვემდებარება ლოგიკურ კანონებს, არამედ ამ ლოგიკური კანონების სფეროს წარმოადგენს. ამდენად ეს წინალოგიკური სფერო კი არ არის, არამედ ნამდვილი და ჭეშმარიტი ლოგიკური სფეროა. თუ ეს ასეა, მაშინ ისიც ცხადი იქნება, რომ ჭეშმარიტება თავის თავად არ არის ირელაციონალური.

ჭეშმარიტებას თავის თავად რომ აქვს გარკვეული მიმართება შემეცნებელი სუბიექტისადმი, როგორც შემეცნების საბოლოო საგანს, უკვე ზემოთ იყო აღნიშნული, რომ მას გარკვეული — იქნებ არალოგიკური, როგორც ამტკიცებს პროფ. ნუტუბიძე — მიმართება აქვს „ჩვენთვის ჭეშმარიტებასთან“ და არის საფუძველი და მიზანი ჩვენი შემეცნებისა, ამას თვით პროფ. ნუტუბიძე აღიარებს.

მაგრამ აქ მეტიც არის, ვიდრე ეს მიმართება: ჭეშმარიტება თავის თავად თავის სფეროშიაც მიმართების შინაშეიწინება. არსებულის გარკვეულობა და ამგვარად ყოფნა არის არსებულის გარკვეულობა, და ამდენად მას ამ არსებულთან აქვს კავშირი და მიმართება. „ყვითელი ფერის“ გარკვეულობა და ამგვარად ყოფნა არის ყოველთვის რომელიმე სივრცის მონაკვეთთან დაკავშირებული და ამ სივრცის მონაკვეთის „სიყვითლეს“ წარმოადგენს. რომელიმე „რყევის“ გარკვეულობა და ამგვარად ყოფნა უსათუოდ არის იმასთან მიმართებაში, რაც „ირყევა“ (პაერი, „ეთერი“ და სხვ.) ზოგადად: არსებულის გარკვეულობას აქვს ყოველთვის მიმართება იმ არსებულთან, რომლის ამგვარად ყოფნას ეს გარკვეულობა წარმოადგენს. მაგრამ რომელიმე საგნის გარკვეულობას აქვს მიმართება არა მხოლოდ იმ საგანთან, არამედ იმ საგნებთანაც, რომელნიც პირველთან ონტოლოგიურ კავშირში იმყოფებიან: ვინაიდან პირველის გარკვეულობასთან ერთად მოცემულია იმ სხვების („თავისი სხვა“) თანაგარკვეულობა.

ამის შესახებ ზემოთაც იყო ლაპარაკი, ამიტომ ამ მომენტს აქ აღარ შევხებით.

აქ აღსანიშნავია კიდევ ერთი მომენტი: ამგვარად ყოფნის და არსებულზე „წამატებულის“ ურთიერთმიმართების მომენტი. ან ეს ორი მომენტი სინამდვილეში ერთ მომენტს წარმოადგენს და განსხვავება მათ შორის მხოლოდ სიტყვიერ ფორმაშია, ანდა, თუ ეს ორი მომენტი ერთმანეთისაგან განსხვავებულია, ჭეშმარიტება თავის თავად ამ ორი მომენტის ურთიერთ რ ე ლ ა ც ი ა ს წარმოადგენს.

რას წარმოადგენს არსებულის ამგვარად ყოფნა? არა მხოლოდ იმას, რომ არსებული არის ის, რაც არის, არამედ, რომ არსებული ისე არის, როგორც არის (So-sein). რას წარმოადგენს „არსებულზე მეტი“ (Mehr-als-Sein)? იმდენად, რამდენადაც არსებული არა მხოლოდ არის, არამედ ისე არის, როგორც არის, არის იგი „მხოლოდ არსებულზე“ მეტი (გვ. 83).

ცხადია, რომ აქ ერთსა და იმავე მომენტთან გვაქვს საქმე; განსხვავება მხოლოდ სიტყვიერი თუ არის. ¹ თუ ეს ასეა, მაშინ შეუძლებელია ლაპარაკი ამ ორი მომენტის ბრძოლაზე „ჭეშმარიტებაში თავის თავად“, შეუძლებელი ხდება მთელი ალეთოლოგიური დიალექტიკა და ამ მომენტების მოხსნა ჭეშმარიტებაში. „მოხსნა“ ზედმეტია, ვინაიდან მოსახსნელი მომენტები გვაკლია, დიალექტიკა უადგილოა, რადგან არა თუ დაპირისპირებული, არამედ მომენტები სრულიად არ არსებობენ: არის ერთი — ამგვარად ყოფნის, გარკვეულობის ფაქტი — *Soseinstatsächlichkeit*.

მიუხედავად ამისა, პროფ. ნუცუბიძე მაინც ფიქრობს, რომ ეს ორი მომენტი განსხვავებულია. მათი შეხვედრა და მოხსნა ჭეშმარიტების თავის თავად არსს შეადგენს. ცხადია, ამ შემთხვევაში, ჭეშმარიტება თავის თავად აღარ წარმოადგენს ირელაციონალურ ჭეშმარიტებას. უპირისპირდებიან ეს მომენტები ერთმანეთს თუ არა, ქმნიან ისინი დიალექტიკურ თეზისსა და ანტითეზისს, სულ ერთია; მთავარია აქ ორი განსხვავებული მომენტის არსებობა და მათი უსათუო კავშირი ჭეშმარიტებაში თავის თავად.

ზემონათქვამიდან გამომდინარეობს, რომ ჭეშმარიტება თავის თავად არ არის შინაარსს მოკლებული. ზოგიერთი ფილოსოფოსი ხმარობს გამოთქმას: „შემეცნების შინაარსი“ და ამ გამოთქმაში გულისხმობს შემეცნების საგნის შეცნობილ მხარეს. ამ აზრით, რასაკვირველია, არც ჭეშმარიტებას თავის თავად ექნება შინაარსი. მაგრამ აქ

¹ დაახლოებით ასეთი აზრი გამოთქვა პირველად პროფ. უზნაძემ საჯარო დისპუტზე 1926 წელს.

„შინაარსი“ ნახმარია, უნდა ვიფიქროთ, ჩვეულებრივი აზრით. ამდენად ყველა ის მიმართება, რომლებიც აღმოვაჩინეთ ჭეშმარიტების თავის თავად ცნებაში, ყველაფერი ეს მის შინაარსს უნდა შეადგენდეს. თუ ჭეშმარიტებას თავის თავად არ აქვს არავითარი შინაარსი, მაშინ ის ცარიელი, ფორმალური ცნებაა, რომელსაც არავითარი მნიშვნელობა არ ექნება არც ფილოსოფიურისა და არც მეცნიერული შემეცნებისათვის. მაგრამ ამ ცნებას აქვს დიდი მნიშვნელობა არა თუ საზოგადოდ ფილოსოფიაში, არამედ კერძოდ პროფ. ნუცუბიძის თეორიაშიც, და ეს ხდება მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი შინაარსის საესეობას წარმოადგენს: ჭეშმარიტება თავის თავად არის ცნება და მის შინაარსად გამოდის მთელი სინამდვილის ჭეშმარიტად არსებობა.

საბოლოოდ საჭიროდ მიგვაჩნია რამოდენიმე გაუგებრობის აღნიშვნა, რომელიც, ჩვენი აზრით, დაებადება პროფ. ნუცუბიძის გამოკვლევის მკითხველს „მიმართულების გარეშე მყოფ“ ხედვისა და რელუქციის თეორიების გამო.

საკითხი ეხება „ჭეშმარიტების თავის თავად“ მიწვდომას და „ჩვენთვის ჭეშმარიტების“ მასზე დაყვანას. მიწვდომა ჭეშმარიტებისა თავის თავად არ უნდა გავგოთ, როგორც მისი ინტუიცია, ჭერეტა. ამ შემთხვევაში ზედმეტი იქნებოდა „ჩვენთვის ჭეშმარიტების“ ძირითად ჭეშმარიტებაზე დაყვანა. და საერთოდ მიწვდომა, „ხედვა“ ამ ჭეშმარიტებისა არ უნდა იყოს ნამდვილად მიწვდომა და ხედვა, 1) თუ ჩვენ შეგვიძლია ჭეშმარიტების თავის თავად მიწვდომა, „დანახვა“, მაშინ მთელი შემეცნება ამ დანახული ჭეშმარიტებით უნდა ამოიწურებოდეს; 2) თუ ჭეშმარიტება დანახება, ნათელია, იგი წინააღმდეგობათა სფეროში უნდა მოჰყვეს. პროფ. ნუცუბიძე ცდილობს გადალახოს წინააღმდეგობათა სფერო იმით, რომ ამ „ხედვას“ მიმართულების გარეშე აყენებს. მაგრამ საქმე აქ მიმართულებაში კი არა, თვით „ხედვაშია“: ვინმე უნდა „ხედავდეს“ — თუნდაც მიმართულების გარეშეც: აქ უკვე შეტანილია შემეცნებისა და შესაცნობის დაპირისპირება, და ამით წინააღმდეგობათა სფეროც აღდგენილია.

რაც შეეხება რელუქციის მეთოდს, უნდა ითქვას შემდეგი: ეს მეთოდი იმდენად მოკლედ არის განხილული პროფ. ნუცუბიძის გამოკვლევაში, რომ მისი გარჩევა ძნელ საქმეს წარმოადგენს. ერთი რამ მაინც გაუგებარი დარჩა ჩვენთვის ამ მეთოდში. რელუქცია არის ახალი მეთოდი, რომლის საშუალებით „ჩვენთვის ჭეშმარიტება“ დაიყვანება „ჭეშმარიტებაზე თავის თავად“. ეს დაყვანა არის გაურკვეველი შინაარსის მხრივ: როგორ დაიყვანება ამ მეთოდის საშუალებით ერთი ჭეშმარიტება მეორეზე, რა გზით ხდება ეს დაყვანა. პროფ. ნუცუბიძე

ამბობს, რომ ეს გზა ალეთოლოგიურია და არა ლოგიკური. მაგრამ როგორია ეს ალეთოლოგიური გზა, არ არის ნაჩვენები. იქნებ სწორედ აქ არის საჭირო „თეორია“, იქნებ ეს გზა „მ ი მ ა რ თ უ ლ ე ბ ი ს გარეშე“ ხედვაშია. მაშინ აქ წამოყენებული პრობლემა გასაგები ხდება, მაგრამ სხვა მომენტი გაუგებარი: ალეთოლოგიური გზაც გზა არის და ამიტომ მასაც გარკვეული მ ი მ ა რ თ უ ლ ე ბ ა უნდა ჰქონდეს.

თანამედროვე ფილოსოფია ევროპაში¹

(ზოგადი მიმოხილვა)

თანამედროვე ევროპის ფილოსოფიურ მიმართულებათა დიდი ნაწილი განსაზღვრულია XIX საუკ. ფილოსოფიით და კერძოდ გერმანული იდეალიზმის ეპოქით. ფილოსოფიური აზრის ინტენსივობა და სიღრმე, დაწყებული კანტიტ, ძლიერდება ფიხტეს და შელინგის სისტემებში და მთავრდება ჰეგელის გრანდიოზული იდეალისტური სისტემით. ჰეგელის სიკვდილით (1831 წ.) მისი სკოლა დაიშალა რამოდენიმე მიმართულებად. იდეალისტურ სისტემის ხანამ განვლო. იწყება სპეციალურ მეცნიერებათა აღორძინება და განვითარება, პოზიტიურ მეცნიერებათა განვითარებასთან ერთად მატერიალისტური ფილოსოფიის ხელახალი წარმოშობა: ორი გზით გამოდის ფილოსოფიურ და მეცნიერულ ასპარეზზე ფილოსოფიური მატერიალიზმი: ერთი მხრივ, შეიარაღებული წარსული ფილოსოფიური იდეალიზმის დადებითი შედეგებით და, უპირველეს ყოვლისა, მისი მთავარი აღმოჩენით: — დიალექტიკური მეთოდით — დიალექტიკური მატერიალიზმი: მეორე მხრივ, მხოლოდ ნატურალისტურ-ბიოლოგიური მატერიალიზმი ბიუხნერის, მოლეშოტის და სხვათა სახით.

60-70-იან წლებში ჰეგელის „ბატონობის და მონობის („Herrschaft und Knechtschaft) მსგავსად, „მეცნიერებათა ბატონი“ ფილოსოფია თვით იქცევა მონად, ხოლო მონა — სპეციალური მეცნიერება, შრომის პროცესში, სინამდვილესთან უშუალო კავშირში, ამ სინამდვილის საჯნების დამუშავებისას, თავის „ცნობიერებასაც“ გადაამუშავებს და ამ ახალი ცნობიერებით გაბატონებული ფილოსოფია პოზიტიურ მეცნიერებებს დაემონა. მან განვლო რამდენიმე ეტაპი თავის დაქვეითების გზაზე, მანამ არ მიაღწია იმ ეპოქას, როდესაც ფილოსოფია, როგორც ასეთი, მეცნიერებად აღარ ითვლება, როდესაც ფილოსოფიური სისტემების ადგილს ისტორიულ-ფილოსოფიური გამოკე-

¹ დაიბეჭდა ჟურნალში „ქართული მწერლობა“, 1928, №№ 6—7.

ლევა იკავებს: ფილოსოფია, როგორც მეცნიერება, შესაძლებელია ფილოსოფიის ისტორიის სახით.

სწორედ ამ ეპოქისათვის არის დამახასიათებელი მრავალტომიანი შრომები ფილოსოფიის ისტორიაში. ი. ერდმანი, კ. ფიშერი, ვ. ცელერი, ვ. ვინდელბანდი და სხვ.

რასაკვირველია, ამ პერიოდშიაც იყო ცდები ფილოსოფიური სისტემის გამომუშავებისა. მაგრამ ეს იყო კერძო მოვლენები, რომელთაც თავის დროზე დიდი გავლენა არც მოუხდენიათ; მათზე მხოლოდ ჩვენს საუკუნეში დაიწყეს ლაპარაკი, ასეთები არიან, მაგალითად. ედ. ჰარტმანი და ჰ. ლოტცე.

ამავე პერიოდში იწყება დაბრუნება უკან, ძველი იდეალისტური სისტემებისაკენ, „უკან დაბრუნება“, რომელიც ჩვენს დრომდე გრძელდება.

წამოყენებული თეზისი, „უკან კანტისაკენ“ საერთო ლოზუნგად გადაიქცა. „უკან კანტისაკენ“ მოითხოვდა კანტის ხელახალ შესწავლას, მის ინტერპრეტაციას, მისი ნააზრევის ახალ დროისათვის შეფერებას: ჩნდება აუარებელი კანტი: ერთი ისტორიული, დანარჩენი ინტერპრეტატორებისა და კომენტატორებისაგან შექმნილი. კანტის სისტემატიურ შეკეთებასთან ერთად იწყება კანტის ფილოლოგიური შესწავლა. „Kantsphilosophie“-ს „Kantsphilologie“ უპირისპირდება და პარალელურად მისდევს.

კანტის თეორიული ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი — შემეცნების საკითხი — ხდება მთავარი კანტის ინტერპრეტატორებისათვის. ჩნდება და ვითარდება ახალი კანტიანობის მიმართულება, რომელმაც ინტერპრეტაციებით დაიწყო და საკუთარი „სისტემებით“ დაამთავრა. მაგრამ „დამთავრებაზე“ ჯერ ნაადრევია ლაპარაკი, ვინაიდან ახალი კანტიანური სისტემების გაჩენა უკვე XX საუკ. ეკუთვნის და უკანასკნელი 25 წლის განმავლობაში დიდ ცვლილებებს განიცდის.

ამ მოკლე მიმოხილვას, რომელსაც კანტიანური სისტემების განხილვის გარდა, სხვა თანამედროვე მიმართულებათა განხილვაც აქვს საგნად, არ დაუსახავს მიზნად ახალი კანტიანობის განვითარების სრული სურათის ყველა თავის ასპექტში გათვალისწინება.

ახალმა კანტიანელობამ, რომელსაც მიზნად ჰქონდა პირველად კანტის სწორი გაგება, განვითარების პროცესში იცვალა სახე, და ვინდელბანდის თქმა გაამართლა: „კანტის გაგება კანტის ფარგლებს გარეთ გასვლას ნიშნავს“. ახალმა კანტიანობამ დატოვა კანტის საზღვრები, და ახალა ფიხტენიანოზმის ჰეგელით შეკეთებული კრიტიციზმის და, სულ უკანასკნელ დროში, ახალი ჰეგელიანიზმის სახე მიიღო. ახალ კანტიანობის

მიმართულებათაგან ჩვენ შევჩერდებით მხოლოდ იმათზე, რომელნიც დღეს აქტუალური არიან ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში.

ამათში ყველაზე დამუშავებული და დამთავრებული სახით წარმოდგენილია კანტიანელთა „მარბურგის სკოლა“.

1. „მარბურგის სკოლის“ კანტიანელობა. ამ სკოლის მთავარი წარმომადგენელი და დამაარსებელი ჰერმან კოჰენია, რომელმაც კანტის ინტერპრეტაციით დაიწყო: „კანტის ცდის თეორია“ (1871, მესამე გამოცემა, 1918 წ. მნიშვნელოვანი ბოლოსიტყვაობით, სადაც კოჰენი თავის ფილოსოფიურ სისტემას ადარებს კანტისას); „კანტის ეთიკა“ (1871, 1910), „კანტის ესთეტიკა“ (1889), რომელნიც კანტის სამი „კრიტიკის“ ინტერპრეტაციას წარმოადგენენ სისტემატური თვალსაზრისით.

XX საუკუნეში ამ შრომების ნიადაგზე კოჰენი შეუდგა თავის საკუთარი სისტემის შექმნას: I ნაწ.: „წმინდა შემეცნების ლოგიკა“ (1902, 1922 წ.), II ნაწ.: „წმინდა ნებისყოფის ეთიკა“ (1904, 1921), III ნაწ.: „წმინდა გრძნობის ეთიკა“, 2 ტომი (1912). ომის დროს გამოსცა რამოდენიმე ნაშრომი რელიგიის, ხელოვნების დარგებიდან.

3 ა უ ლ ნ ა ტ ო რ პ ი. „სოციალური პედაგოგიკა“ (1899, 1909), „შრომები სოციალურ პედაგოგიკაში 3 ტომი“ (1922 წ.), „პლატონის იდეათა თეორია“ (1903, 1911), „ზუსტ მეცნიერებათა ლოგიკური საფუძვლები“ (1910, 1921), „ფსიქოლოგია“ (1912), ომის დროს „ომის ფილოსოფიაზე და გერმანელების სულზე“ (2 ტომი, 1918), „სოციალიდეალიზმი“ (1920, 1922) და ბევრი სხვ.

კ ა ს ი რ ე რ ი. „შემეცნების პრობლემის ისტორია“ (I და II ტ. 1906 — 1910, ტ. III — 1920), „სუბსტანციის და ფუნქციის ცნება“ (1910), „თავისუფლება და ფორმა“ (1917), „კანტი“ (1918 — 1921). უკანასკნელ წლებში აქვს შრომები გერმანული იდეალიზმის ეპოქიდან, სიმბოლურ აზროვნებაზე; აქვს აგრეთვე აინშტაინის რელატივიზმის თეორია, განხილული „მარბურგელთა“ თვალსაზრისით (1921).

კოჰენმა და მისმა მოწაფემ და თანამშრომელმა პ. ნატორპმა შექმნეს მთელი ფილოსოფიური სკოლა. დღეს ამ სკოლამ თითქმის განვლო უკვე თავის განვითარების ჩანა. მისი აზრები ლავსებით ჩამოყალიბებულია; ამ მხრივ ამ სკოლის მიმართულება „უძველესია“ XX საუკ. ყველა აქტუალურ მიმართულებათა შორის. რასაკვირველია, მის მიმდევრებს შორის არის განსხვავებანი მთავარ საკითხებშიაც, თვით კოჰენსა და ნატორპს შორისაც კი. ზოგადად შესაძლოა მათი საერთო თვალსაზრისის დაჩასიათება, მით უმეტეს, რომ ამ მიმოხილვაში განსხვავების მომენტი განხილვის გარეშე უნდა დარჩეს. „მარბურგელთა“ მიზანი არის კანტის მეთოდის ბოლომდე განხორციელება. კანტის თეორიული ფილოსოფია არის ფილოსოფიური ნააზრევი ნიუტონის მე-

ქანიკაზე. კანტიანობის მეთოდი სვამს ამოცანას, აღმოაჩინოს აუცილებელი და საკმარისი პირობები მათემატიკური ბუნებისმეტყველები-სათვის.

„მარბურგელთა“ აზრით, კანტს სწორად აქვს დასმული საკითხი: „როგორ არის შესაძლებელი მეცნიერება“, ამ საკითხის გადაწყვეტა კი შეიცავს შეცდომებს, რომელნიც ისტორიული პირობებით აიხსნება: 1) ინგლისელი ემპირისტების ზეგავლენით, რომელმაც კანტს ხელი შეუშალა იდეალისტური პრინციპის ლოგიკურ გატარებაში და 2) მეცნიერების იმ დონით, რომლის ფილოსოფიურ ანალიზს წარმოადგენს კრიტიკული ფილოსოფია. მეცნიერება კანტის შემდეგ წავიდა წინ და ამიტომ მისმა ანალიზმა დღეს ახალი დასკვნები უნდა მოგვეცეს.

ფილოსოფია მეცნიერებათა ლოგიკაა. თეორიული ბუნებისმეტყვე-ლების ძირითადი იარაღი არის უსასრულო მცირეს ცნება; მათემატიკური ფიზიკის ცენტრალური ცნება უსასრულოს ცნებაა, კანტს კი ამის შესახებ ერთი სიტყვაც არ აქვს ნათქვამი. უსასრულო მცირეს ცნება შექმნილია წმინდა გონების მიერ. კანტის შეცდომა იყო, როდესაც ის გონებასთან ერთად შემეცნების პრინციპად გრძნობიერებას და ცდა აღიარებდა; შეცდომა იყო აღიარება „ნივთისა თავის თავად“, რომელიც თითქოს შემეცნების აზროვნების გარეშე უნდა არსებულიყო. საგანი შემეცნებისათვის მოცემული კი არ არის სინამდვილეში, არამედ ის გონების მიერ არის შექმნილი, მის მოაზრების პროცესში (თვით აზრი კი ნიშნავს არა ფსიქოლოგიურ აქტს, არამედ მოაზრებულ შინა-არსს). აზროვნება არის საგნის „შექმნის“ პრობლემა. აზროვნება იწყებს არაფრიდან: იგი თავის თავად ქმნის საგანსა და არსებულს (ჰეგელიანიზმი და ჰეგელიანური გადაწყვეტა საკითხის). კოჰენის აზრით — ფილოსოფიური თვალსაზრისით არსებული არის არა ის, რასაც ჩვენ განვიცდით ჩვენი გრძნობის ორგანოებით. — ამ არსებულს მეცნიერებასთან არა აქვს არავითარი კავშირი — არსებული არის სინამდვილე „დაბეჭდილ წიგნებში“. აზრი და არსებული ერთი და იგივეა. პირველობა აქ ამ იგივეობაში აზრს ეკუთვნის. აზრი ქმნის არსებულს თავისი კანონების მიხედვით. მეცნიერება ქმნის არსებულს, სინამდვილეს. პარადოქსალურ გამოთქმებში მარბურგელები აყალიბებდნენ თავიანთ ძირითად თვალსაზრისს: პლატონმა შექმნა ნებისყოფა, ვინაიდან პლატონმა ეთიკა შექმნა.

მატერიის ცნება პირველად გალილეიმ განმარტა: მატერია გალილეიმდე არ არსებობდა: „არა ცაშია ვარსკვლავები. არამედ ასტრონომიულ მეცნიერებაში“. ამით „მარბურგელებს“ იმის თქმა უნდათ, რომ სინამდვილე მეცნიერების შინაარსია, რომ ფილოსოფიას მეცნიერების შინაარსთან აქვს საქმე, რომ ფილოსოფია მხოლოდ და მხოლოდ მეცნიერების ლოგიკაა. აზრის გარეშე არ არსებობს ამ თვალსაზრისით არა-

ფერი. მეცნიერებაც და სინამდვილაც წმინდა გონების შექმნილია. შეგვრძნება, რომელიც არსებულის სინამდვილის, რეალობას მოწმობს, „მარბურგელების“ მიერ მოხსნილია: შეგვრძნება „კითხვის ნიჰანია“, რომელსაც პასუხს გონება აძლევს, და ამ პასუხით რეალობას კმნის. რეალურია ის, რაც მეტია ნულზე. რეალობის მინიმუმი არის უსასრულო მცირეს ცნება. დიფერენციალის მათემატიკური ცნება არის რეალობის კატეგორიის შინაარსი.

გონება ქმნის (არაფრიდან, ან მხოლოდ თავის თავიდან) ისეთ ცნებებს, როგორც არის დრო, სივრცე, დიფერენციალი, ატომი, მატერია და სხვ., და მათზე, როგორც ჰიპოთეზებზე, მეთოდებზე (აქ—გზის მაჩვენებელი) ააგებს მთელს მეცნიერებას და ამიტომ მთელს სინამდვილეს. ეს ცნებები გზის მაჩვენებელი არიან, უსასრულო გზას. ვინაიდან ისინი ცვალებადობენ, განვითარების პროცესში ძველი ცნებები ახალს უთმობს ადგილს, და ასე დაუსრულებლად: მიზანი არის მთელი სინამდვილის — მის მთლიანობაში — შემეცნება და ამიტომ — აშენება.

„მარბურგელებმა“ დიდი მუშაობა აწარმოეს მთელი მეცნიერების და ფილოსოფიის განვითარების იდეალისტური ინტერპრეტაციისათვის. აღსანიშნავია აქ კასირერის 3-ტომიანი (1910—1920) გამოკვლევა: ახალი დროის მეცნიერებისა და ფილოსოფიის განვითარება მოწმობს „მარბურგელთა“ იდეალიზმის თანდათანობით მოწმალეპას. ნატორპის გამოკვლევანი იგივე ხასიათისაა, უკანასკნელად კი — კასირერის იდეალისტური ინტერპრეტაცია აინშტაინის თეორიისა და სხვ.

„მარბურგელთა“ ფილოსოფიური სისტემის სხვა ნაწილები წარმოადგენენ მათ ძირითად პრინციპის გამოყენებას სხვა დარგებში: ასე მაგ., ეთიკა არის „წმინდა ნებისყოფის“ ეთიკა და წარმოადგენს ბერის სპრუდენციის ლოგიკას; ეთიკაც ცდისაგან დამოკიდებულია.

ესთეტიკა „წმინდა გრძნობის ესთეტიკა“ და ხელოვნების მეცნიერებათა (Kunstwissenschaft-ის) ლოგიკას წარმოადგენს. კოჰენის ესთეტიკა იშვიათ მოვლენას წარმოადგენს იდეალიზმის ისტორიულად თავის სიღრმით და ერუდიციით. ჰეგელის „ესთეტიკის ლექციების“ შემდეგ იდეალისტურ ფილოსოფიას აქვს მხოლოდ კოჰენის „წმინდა გრძნობის ესთეტიკა“.

ძირითადი იდეალისტური შეცდომა „მარბურგელთა“ ფილოსოფიური სისტემის არის მთელი სინამდვილის „გალოგიკება“, პანლოგიზმი. გაიგივება აზრის და არსის, სადაც პირველობა აზრს ეკუთვნის. ეტაპო შემთხვევა ამ იდეალისტური ლოგიციზმის იმაში გამოიხატება, რომ მარბურგელებმა (უმათავრესად კოჰენმა) ეთიკა და ესთეტიკა ლოგიკის ნაწილად აღიარეს.

თანამედროვე ფილოსოფიაში „მარბურგელთა“ სისტემა უველაზე

დამთავრებულია და ჩამოყალიბებული. კოპენმა შექმნა სკოლა, რომელიც მთელ გერმანიას მოედო. ამ სკოლას ჰყავდა მიმდევრები სხვა ქვეყნებშიც; მიმდევრები, რომელნიც მუშაობდნენ მეცნიერების თითქმის ყველა დარგში. ჰყავს ამ სკოლას ფილოსოფიის ისტორიკოსიც: კ. ფორლენდერი.

„ეთიკური სოციალიზმის“ აღიარებით ამ სკოლამ გასავეალი პოვა მარქსისტებს შორისაც. დაიწყო ახალი შეერთება მარქსის და კანტიანობის, როგორც „მარბურგელთა“ მხრიდან (ფორლენდერი), ისე მარქსისტების მხრიდან (ამ მხრივ საინტერესო იყო შტაუდინგერის პოზიცია, რომელმაც კოპენის „სისტემის“ დამუშავებისთანავე თავი დაანება „მარბურგელებს“).

უკანასკნელ დროს „მარბურგელთა“ გავლენამ საგრძობლად დაიკლო თვით გერმანიაშიც. სახელწოდება „მარბურგელები“ დღეს თითქმის ისტორიულ სახელად გადაიქცა, ვინაიდან მარბურგში მათ აღარ შერჩათ აღარც ერთი წარმომადგენელი. სკოლის დამაარსებელი კოპენი (1918), ნატორპი (1923) აღარ არიან.

კასირერი და ა. ლიბერტი დღესაც განაგრძობენ მუშაობას ძველი გზით; ნიკოლაი ჰარტმანი, „მარბურგელთა“ იმედი, გადაუდგა ამ სკოლას და ფენომენოლოგიის (იხ. ქვემოთ) გავლენით ახალ სისტემას და სკოლას ქმნის. ამათ გარდა შერჩა ამ სკოლას აქაიქ გერმანიაში, პოლანდიაში წარმომადგენელი. გავლენა ამ მიმართულებას ჯერჯერობით არ დაუკარგავს, მაგრამ თითქმის გადაკრით შეიძლება ითქვას, რომ ახალს იგი ველარაფერს შექმნის, მისი შემოქმედებითი ენერჯია უკანასკნელ წლებში საკმარისად ამოიწურა.

გაცილებით უფრო აქტუალურია და განვითარების შესაძლებლობის შინაშე მერე მიმართულება ახალ კანტიანობაში.

2. ბადენის სკოლის კანტიანობა. თუ „მარბურგელთა“ სკოლას იმთავითვე მათემატიკაზე და მათემატიკურ ბუნებისმეტყველებაზე ჰქონდათ ორიენტაცია, „ბადენის“ სკოლამ ისტორიული მეცნიერება აიღო საორიენტაციო პუნქტად. შემთხვევითი არ არის ის გარემოება, რომ დამაარსებელი ამ სკოლის, ვინდელბანდი, ფილოსოფიის ისტორიკოსი, იმ ეპოქის წარმომადგენელია, როდესაც ფილოსოფია ფილოსოფიის ისტორიად იყო გადაქცეული. ვინდელბანდს არ შეუქმნია თავის დროზე ფილოსოფიური „სისტემა“. ამ მხრივ მას დაასწრო მისმა მოწაფემ რიკერტმა, რომელმაც სისტემატური ხასიათი მისცა ვინდელბანდის წერილებში გამოთქმულ აზრებს.

„მარბურგელებმა“ შექმნეს ერთი გარკვეული სისტემა, რომელიც კოპენის ხელიდან გამოსული, თითქმის უცვლელი დარჩა დღესაც. შეუძლებელია იგივეს თქვა ვინდელბანდ-რიკერტის „სისტემაზე“: ვინ-

დელბანდმა და უმთავრესად რიკერტმა „საჯაროდ აწარმოეს თავისი აზრის განვითარება“ (ჰეგელიანელების თქმა შელინგზე).

ვინდელბანდის მიერ გამოთქმული აზრები, XIX საუკ. მიწურულში, რიკერტმა სისტემის სახით ჩამოაყალიბა შრომებში „შემეცნების საგანი“ (1892), „ცნების წარმოების საზღვრები ბუნებისმეტყველებაში“ (1896 — 1902). 1904 წ. რიკერტმა გადაამუშავა და გააღრმავა „შემეცნების საგანი“. XX საუკ. ფილოსოფიურ მიმართულებათა (უმთავრესად ჰუსერლი) ზეგავლენით რიკერტი ახალ თვალსაზრისს აყენებს 1909 წ.: „შემეცნების თეორიის ორი გზა“.

1911 წ. („ფილოსოფიის ლოგიკა“) და 1912 წ. („მსჯელობის თეორია“) გამოდის ფილოსოფიის ასპარეზზე ვინდელბანდის მოწაფე ემილ ლასკი, ამ სკოლის წარმომადგენელთა შორის ყველაზე ღრმა მოაზროვნე, რომელიც ცდილობს კანტის მეთოდის თვით კანტიანობის მიმართ გამოყენებას და, ჰუსერლის ზეგავლენით, რიკერტის ფილოსოფიის დამუშავებას. ლასკის ზეგავლენით იწყება ვინდელბანდ-რიკერტის სისტემის ხელ-ახალი შენება. ვინდელბანდი წერს „ფილოსოფიის შესავალს“ (1914 წ., მეორე გამოც. 1920), რომელიც სინამდვილეში ფილოსოფიის სისტემას წარმოადგენს, ხოლო რიკერტი — „შემეცნების საგანი“ მესამე გამოცემას (1915). 1915 წ.-დან მუშაობს მხოლოდ რიკერტი. ჰცემს ყველა თავის შრომას ხელ-ახლად, სრულიად გადაამუშავებული სახით, წერს აუარებელ წერილებს ამ სკოლის ჟურნალში — „ლოგოს“. მისი „შემეცნების საგანი“ გამოდის მე-4, მე-5 გამოცემით (1922 წ.). აქვეყნებს „ფილოსოფიის სისტემის“ I ნაწილს (1921), 1921-დან 1928-მდე — წერილებს ჟურნალ „ლოგოსში“.

ძნელია გათვალისწინება ყველა იმ მიმართულების, რომელთა გავლენით შეიცვალა რიკერტმა აზრი: ჰუსერლი, ლასკი, „მარბურგელები“ (ნატორპი), მაინონგი და საბოლოოდ XX საუკ. ახალი ჰეგელიანელობის გავლენა.

საკვირველ შთაბეჭდილებას სტოვეებს მკითხველზე რიკერტის უკანასკნელი ნაშრომები: აქა-იქ იცნობს მკითხველი ამ ნაშრომებში ძველ რიკერტს: მთელი გვერდები დაწერილია ლასკის, ჰუსერლის, ნატორპის და სხვ. ენით. რიკერტი აცხადებს ახლა, რომ მისი თვალსაზრისი აღარ არის კანტიანური, რომ დღეს კანტი აღარ აკმაყოფილებს მას, და მსოფლმხედველობა დღეს გოეთესთან დაკავშირებით უნდა აშენდეს. გოეთესთან, რომელიც ჰეგელის ახლო მონათესავე მოაზროვნე იყო.

„სისტემის“ გადამუშავების და შემუშავების პროცესი არ დამთავრებულა. ლასკის თვალსაზრისმა და რიკერტის მიერ შემოღებულმა „პეტეროგენულმა“ მეთოდმა, რიკერტის სკოლა დიალექტიკურ მეთოდამდე მიიყვანა; და თუ რიკერტმა ჯერ არ განვლო კლასიკური გერმანული იდეალიზმის მთელი გზა — კანტიდან ჰეგელამდე — მისი მოწა-

ფეხები უკვე მივიდნენ იმ გზის საბოლოო ეტაპამდე. კანტიდან ფიზიკ-საყენ, ასეთი იყო კანტიანობის პირველი ეტაპი ვინდელბანდ-რიკერტის სკოლაში; ფიზიკიდან ჰეგელამდე მეორე ეტაპია, რომელიც დაიწყო თვით რიკერტმა, და რომელსაც ასრულებენ არა მხოლოდ ახალგაზრდა ჰეგელიანელები, არამედ თითქმის ყველა, ვინც ცოტათი თუ ბევრად ახლო იდგა ამ სკოლასთან: კოპენი („დიალექტიკის თეორია“, 1923), კრონერი („კანტიდან ჰეგელამდე 1921—23), რით გათავდებდა რიკერტის „სისტემა“, რა სახეს მიიღებს მისი მეცნიერების თეორია („Wissenschaftslehre“), რომელსაც ის ამუშავებდა უკანასკნელად 1924/5 წწ. და უკვე ლექციების სახით წარმოადგინა, ამის თქმა ძნელია. ერთი ნათელი: ვინდელბანდ-რიკერტის სკოლა ჰეგელიანელობის გზაზე შედგა, ამას მოწმობს აგრეთვე ამ სკოლის ყურნალის „ლოგოს“-ის სახის შეცვლა, რომლის შინაარსი უკანასკნელ დროში თითქმის ჰეგელიანური გახდა (რედაქტორი კრონერი ჰეგელიანელია). შეეჩერდეთ მოკლედ ამ სკოლის თვალსაზრისზე.

შემეცნების თეორიის საკითხი არის ტრანსცენდენტურის, ე. ი. ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი სინამდვილის საკითხი; ცნობიერება აქ ნიშნავს არა ინდივიდუალურ ცნობიერებას, არამედ ე. წ. „ზოგად ცნობიერებას“. ინდივიდუალური ცნობიერებისათვის, რასაკვირველია, არსებობს მთელი სინამდვილე, მისგან დამოუკიდებელი. „ზოგადი ცნობიერებისათვის“ ამგვარი სინამდვილე არ არსებობს: მთელი სინამდვილე არის „ზოგად ცნობიერებაში“ და არა მის გარეშე.

შემეცნება არის არა ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი სინამდვილის შეცნობა და ასახვა, არამედ მსჯელობა, რომელიც იძულებით აღიარებაში და უარყოფაში გამოიხატება. ხოლო მსჯელობა იმიტომ კი არ არის ჰეგელიანური, რომ ის აინადვილებს სწორად ასახვას. არამედ იმიტომ, რომ მსჯელობას იძულებითი აუცილებლობა ახასიათებს. საკითხის გადაჭრა კანტიანურია და იდეალისტური: სინამდვილით კი არ გაიზომება მსჯელობის ჰეგელიანობა, არამედ სინამდვილეს ჩვენ ვუწოდებთ იმას, რაც მსჯელობის მიერ არის აღიარებული. მსჯელობის აუცილებლობის და სავალდებულობის ხასიათს ობიექტურად ღირებულება შეესაბამება. იდეალური ღირებულება წინ უსწრებს სინამდვილეს. კანტის ფილოსოფიის სახელწოდებას: „ტრანსცენდენტალური იდეალიზმი“ რიკერტი თავის თვალსაზრისის გამოსახატავად ხმარობს: იდეალიზმი მდგომარეობს იმაში, რომ მთელი სინამდვილე ცნობიერების სინამდვილეა; ტრანსცენდენტალიზმი კი იმაში, რომ ღირებულებათა იდეალური სამყარო წინ უსწრებს რეალურ სინამდვილეს.

ღირებულებათა შეცნობა ხდება იმის საშუალებით, რომ ყოველი შემეცნების აქტს აქვს „საზრისი“, რომელიც ამ ღირებულებაზე მიუ-

თითებს. ძნელისა და ბუნდოვანი თეორიის საშუალებით ცდილობს. რიკერტი გამოვიდეს იმ გამოუვალ ხდგონარგობიდან, რომელიც ყოველივე დუალიზმისათვის დამახასიათებელია: ერთ მხარეს შემეცნებელი სუბიექტი, მეორე მხარეს იდეალური ღირებულება. მათი შერიგებისათვის (რომელიც შემეცნებისათვის აუცილებელია) რიკერტი აშენებს „მესამე სამყაროს“. ეს „საზრისის სამყარო“, რიკერტის აზრით, შესაძლებლად ხდის ცნობიერების და ღირებულების ურთიერთობას და ამიტომ — შემეცნებასაც.

ვინდელბანდ-რიკერტის ისტორიის ფილოსოფიური თეორია იმდენად ცნობილია (მართალია ის დღეს რამდენიმედ გადაშუშავებულია), რომ ჩვენ მის განხილვაზე არ შევჩერდებით.

საინტერესოა რიკერტის „Die Philosophie des Lebens“ (1920), სადაც ის ჰეგელისებური სისასტიკით და ირონიით, თანამედროვე „Modephilosophie“-ს ეკამათება. ეს წიგნი საინტერესოა ჩვენთვის, რამდენადაც ჩვენს სინამდვილეშიც აქვს ხანდახან გასავალი „ფილოსოფიას, როგორც ხელოვნებას“ (კაიზერლინგი), „კოსმოგონიურ ეროსსა“ და „მეტაფიზიკას, როგორც კოსმიურ ფიზიოგნომიკას“ (ლ. კლაგესი). რიკერტი ამ წიგნში უფრო დიდ პიროვნებებს ეკამათება, როგორც მაგალითად, ზიმელი, შელერი, ბერგსონი და სხვ.

„ფილოსოფიის სისტემა“ ჯერ არ არის დამთავრებული. პირველი ნაწილი მხოლოდ შესავალს წარმოადგენს. მისი ძირითადი თვალსაზრისი ისევე ძველია; იდეალისტური გეზი უფრო მკაცრი: „სინამდვილე განსაზღვრულია არანამდვილით (Nichtwirkliches); ...არანამდვილის (იდეალურის — კ. ბ.) გარეშე არ არსებობს არც სინამდვილე“.

ვინდელბანდ-რიკერტის მოწაფეებიდან ყველაზე ნიჭიერი ე. ლასკი, თანამედროვეობას აღარ ეკუთვნის (მოკლეს ომში 1915 წ.), მაგრამ მისი აზრები დღესაც დიდ გავლენას ახდენს როგორც თვით სკოლაში, ისე სკოლის ფარგლებს გარეთ.

ბრ. ბაუზი, კანტის ორიგინალური ინტერპრეტაციის ავტორი, ეთიკურ საკითხებში მუშაობს და რიკერტის სკოლის წარმომადგენელია ეთიკაში.

რ. კრონერი. რიკერტის მოწაფე; განიცადა ლასკის გავლენა (წერილები ჟურნალში „ლოგოს“). დღეს გერმანული იდეალიზმის და ჰეგელის ინტერპრეტაციაზე მუშაობს; გადაიხარა ჰეგელიანიზმისაკენ. 1924 წელს დაამთავრა თავისი შრომა: „კანტიდან ჰეგელამდე“, რომელსაც გარდა ისტორიული თვალსაზრისისა აქვს სისტემატური ხასიათი და არკვევს ჰეგელის მნიშვნელობას თანამედროვეობისათვის.

ძალიან ახლოს დგას ვინდელბანდ-რიკერტის სკოლასთან იონასკონი; ესთეტიკა და კულტურული ფილოსოფიის საკითხები დამუ-

შავებული აქვს ამ სკოლის და ფიხტეს თვალსაზრისით. შიმეცნების თეორიაში იცავს კანტიანურ თვალსაზრისს „უტრაქვიზმის“ სახელწოდებით „შიმეცნების წინამძღვრები და მიზანი“ (1909) და „დიალექტიკის თეორია“ (1923). კანტისებურად ფიქრობს კონი შიმეცნებაში ორი განსხვავებულის, ერთმანეთზე დაუყვანელი მომენტის აღმოჩენას: გონების მიერ შექმნილსა და „გონებისათვის უცხოს“. ლასკის და ახალი ჰეგელიანიზმის ზეგავლენით (1923 წ.) ქმნის დიალექტიკის ახალ თეორიას კრიტიკული ფილოსოფიის ნიადაგზე, რომლის მიხედვით სათანადოდ დამუშავებული და გაუმჯობესებული (?) აქვს თავისი „უტრაქვიზმის“ თეორია.

3. რეალისტური მსოფლმხედველობა. რეალისტურმა მიმართულებამაც შექმნა თავისი საკუთარი სკოლა. მართალია, არა ისეთი მჭიდრო და მოლიანი, როგორც „მარბურგელებმა“ და „ბადენელებმა“. ამ სკოლაში შედიან მოაზროვნენი, როგორც კანტიანელები, ისე კანტისაგან შედარებით დამოუკიდებელნი. ყველაზე მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი რეალისტური მიმართულების არის კიულპე, რომლის მთავარი შრომა დაუმთავრებელი დარჩა: „Die Realisierung“ (I ტ. 1912, II ტ. 1920). კიულპეზე ადრე, სპეციალურად რეალისტური თვალსაზრისი კანტიანობის ფარგლებში წარმოადგინა რილმა, მაგრამ რილი წარსულ საუკუნეს და ჩვენის დასაწყისს ეკუთვნის, ამიტომ მასზე არ შევჩერდებით.

საგანი, რომლისაკენაც რეალიზაცია მიიმართება, კიულპეს აზრით, არის რეალური ან რეალობა. რეალიზაციის მთავარი პრობლემა რამდენიმე საკითხად დაიშლება: 1) დასაშვებია თუ არა რეალობა; 2) როგორ არის რეალური შესაძლებელი; 3) დასაშვებია თუ არა რეალურის განსაზღვრა; 4) რამდენად არის რეალურის განსაზღვრა დასაშვები. კიულპემ ვერ მოასწრო ყველა კითხვაზე პასუხის გაცემა.

რეალური უსათუოდ დასაშვებია. ამ პუნქტში კიულპე ეკამათება თითქმის ყველას, ვინც ფიქრობს, რომ სინამდვილე მხოლოდ ცნობიერების სინამდვილეა. მხოლოდ სინამდვილის რეალურად არსებობა აძლევს მეცნიერულ კვლევა-ძიებას მყარ დასაყრდენს. რეალურის შესაძლებლობის საკითხი არის ბუნებისმეტყველების რეალობისა (გარეშე სინამდვილე) და „სულზე“ მეცნიერებათა რეალობა. რაც შეეხება რეალურის განსაზღვრას, ე. ი. რეალურად არსებულის შიმეცნებას, კიულპე უარყოფს კანტის შეხედულებას, თითქმის რეალურად არსებულის, საგანი თავის თავად, შეუცნობადია პრინციპულად.

კიულპეს შრომის შემდეგი ტომები აქამდე არ იყო გამოცემული: ამიტომ ძნელი სათქმელია, როგორ გადაწყვეტს ის შემდეგ საკითხებს.

კიულპეს გზით წავიდა ე. ბეხერი („ნატურფილოსოფია“. 1914 წ.

„Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften“ 1921 წ. და სხვ.). ბეხერის აზრით, არსებობს გარესამყარო, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად; გარესამყარო, რომელიც კანონიერების მატარებელია და მიზეზობრიობას ექვემდებარება. ამ სინამდვილის შეცნობაც შეიძლება. შესაძლებელია აგრეთვე სხვების ფსიქიკური ცხოვრების შეცნობა: მათ ორგანოებში, ამ ორგანოების ფუნქციებსა და „პროდუქტებში“ ჩვენ გვაქვს „ფიზიკური ნიშნები“, სხვების ფსიქიკური ცხოვრების მაჩვენებელი, და მათ გამოყენებაში მდგომარეობს ე. წ. „სულზე მეცნიერებათა“ მთავარი მეთოდი.

ბეხერის აზრით, შესაძლებელია აგრეთვე მეტაფიზიკური შემეცნებაც, მართალია არა აპრიორული, არამედ დედუქცია-ინდუქციის მეთოდების კავშირით. მეტაფიზიკაც რეალურ მეცნიერებათა ჯგუფს ეკუთვნის.

ნატურფილოსოფიაში ბეხერი ტელეოლოგიურ თვალსაზრისზე დგება და ფიქრობს, რომ საგანთა სინამდვილე რაღაც მიზანს განახორციელებს და ამ მიზანს უახლოვდება.

კრიტიკულ რეალიზმს იცავს ა. მე ს ე რ ი, რომელსაც მეტი მნიშვნელობა ფსიქოლოგიაში აქვს, ვიდრე ფილოსოფიაში. აგრეთვე გ. შ ტ ო ე რ ი ნ გ ი დგას რეალიზმის თვალსაზრისზე, ვ უ ნ დ ტ ა ს შ ო წ ა ფ ე, რომელიც ძალიან ბევრ საკითხში კიულპეს აზრებს იზიარებს.

ყველაზე დიდი და გავლენიანი წარმომადგენელი ახალი რეალისტური სკოლის არის ნ ი კ ო ლ ა ი ჰ ა რ ტ მ ა ნ ი, რომელიც „მარბურგის“ სკოლიდან გამოსული, ჰუსერლის ზეგავლენით იცვლის თავის აზრებს და ახალს, კონტრ-ფენომენოლოგიურ სკოლას ქმნის. ჰარტმანის შეჯახებე ქვემოთ მოგვიხდება ლაპარაკი, ვინაიდან მას წინ ფენომენოლოგიური სკოლა უსწრებს.

კრიტიციზმის ფსიქოლოგისტურ ინტერპრეტაციაზე არ შევჩერდებით, ვინაიდან ეს მიმართულება დღევანდელ ფილოსოფიაში თითქმის ყოველგვარ გავლენას მოკლებულია. კ ო რ ნ ე ლ ი უ ს ი თავის უქანასკნელ მთავარ შრომაში „ტრანსცენდენტალური სისტემატიკა“ (1916) და ფენომენოლოგიის წინააღმდეგ დაწერილ წერილში (Kantstudien 1920) ძველ აზრებს იმეორებს; მანის, ავენარიუსის და ზოგიერთ შემთხვევაში მილის აზრებს ახალ ფორმაში აყალიბებს.

კორნელიუსის გავლენის ქვეშ მყოფი ა ს ტ ე რ ი ნომინალიზმის თვალსაზრისს იცავს და ამ ნიადაგზე ჰუსერლს და საზოგადოდ ფენომენოლოგიას ეკამათება.

4. ფენომენოლოგიური სკოლა. კანტიანობისაგან სრულიად დამოუკიდებელი გზით წარმოიშვა ფენომენოლოგიური ფილოსოფია. მისი დამაარსებელი ედ. ჰ უ ს ე რ ლ ი, ბ რ ე ნ ტ ა ნ ო ს მოწაფე, ბ ო ლ ც ა ნ ო ს დაუბრუნდა, და მისი აზრები აქტუალური გახდა ჩვენი

დროისათვის. ჩვენი საუკუნის დასაწყისში ჰუსერლი ჯერ ქალიან ახლო დგას ბოლცანოსთან. ბოლცანოსა და ბრენტანოს საფუძვლებზე ჰუსერლი ახდენს ფილოსოფიის მთელ რეფორმას.

ჰუსერლმა „არითმეტიკის ფილოსოფიით“ დაიწყო. შემდეგ საესე-ბით შეიცვალა თვალსაზრისი; ჩვენი საუკუნის დასაწყისში გამოდის მისი „ლოგიკური გამოკვლევანი“ (1900, 1912-21, 1928). რამოდენიმე წელიწადში ჰუსერლი მთელ სკოლას ქმნის. „წმინდა ლოგიკის“ და ფსიქოლოგიზმის (ქვემოთ) პრობლემები, რომელთაც ჰუსერლი განისი-ლაღს „ლოგიკურ გამოკვლევათა“ 1-ლ ტომში, ჩვენი დროის ცენტრა-ლურ პრობლემად იქცევიან. მთელს ფილოსოფიაში იწყება ბრძოლა ფსიქოლოგიზმისა და ანტიფსიქოლოგიზმის. ხდება ძველი ფილოსოფი-ური სისტემების გადაშუშავება ჰუსერლის ზეგავლენით (რიკერტი და სხვ.); მოაზროვნენი იცვლიან თავიანთ ბსოფლსხედველობას და ჰუსე-რლისაყენ გადადიან (ლიპსი); ცდილობენ შეარიგონ ჰუსერლის აზრე-ბი თავის ძველ აზრებს (პარტმანი); ახალგაზრდა მეცნიერნი ლოგიკა-ში, ფსიქოლოგიაში, ეთიკაში, ესთეტიკაში, სამართლის ფილოსოფია-ში (და, ზოგიერთ შემთხვევაში მათემატიკასა და ფიზიკაში) ჰუსერლის თვალსაზრისზე დგებიან. ჰუსერლის სკოლა აარსებს ყოველწლიურ ჟურნალს — ფენომენოლოგიურ ფილოსოფიის ჟურნალს — რომლის პირველ წიგნში იბეჭდება ჰუსერლის შრომა: „ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის იდეები“, I ნაწ. კანტიანობისაგან დამოუკიდებელი ფე-ნომენოლოგია დიდ გავლენას ახდენს ახალ კანტიანობაზე. „იდეები“ სწორედ ამ პერიოდშია დაწერილი. მოწაფეთა მთელი რიგი გადაუდგა ჰუსერლს“. მას ბრალს სდებენ კანტიანობაში, ბერკლეანობაში, იდეა-ლიზმში. „იდეების“ შემდეგ ჰუსერლს არ დაუწერია არაფერი. „იდეე-ბის“ მეორე და მესამე ნაწილი, რომელიც მას უნდა დაეწერა მისი გეგ-მით, აღარ დაიწერება მისივე განცხადებით. ამის მაგიერ მან „იდეები“ გადააშუშავა და „პირველი ფილოსოფიის“ სახელწოდებით 1924 წ. ლექციების სახით წარმოადგინა.

განვიხილოთ მოკლედ ჰუსერლის თვალსაზრისი.

ა) ლოგიკა, როგორც მეცნიერებათა მეცნიერება. ლოგიკა დამოუ-კიდებელია ფსიქოლოგიისაგან. ლოგიკის კანონებს არა აქვთ საქმე ფსიქიკურ მოვლენებთან. არა მსჯელობის აქტი, არამედ მსჯელო-ბის შინაარსი აინტერესებს ლოგიკას. ლოგიკურს თავისი გან-საკუთრებული — „იდეალური“ — სფერო აქვს $2 \times 2 = 4$ იმის-და მიუხედავად მოიაზრებს ამ ჭეშმარიტებას ვინმე თუ არა. ლოგიკა მათემატიკის მსგავსად შეისწავლის არა ფაქტიურს, არა-მედ იდეალურ-დროის და სივრცის გარეშე არსებულ ობიექტებს. „რიცხვი“ სამი, ჭეშმარიტება, რომელიც პითაგორას თეორემაში არის მოცემული, რაიმე ფაქტიურს კი არ წარმოადგენენ, არამედ იდეალურ

საგნებს, რომელთაც ჩვენ თვლის აქტში, მსგელობის აქტში იდეაციის (განჭკვრეტის, კ. ბ.) საშუალებით შევიცნობთ, ლოგოა არის მეცნიერება იმ ზოგად ფორმებსა და არსზე, რომელიც ყოველ თეორიულ მეცნიერებას ახასიათებს.

ბ) ფენომენოლოგია, როგორც ძირითადი მეცნიერება. ფენომენოლოგიის საშუალებით ფილოსოფია ზუსტ მეცნიერებად უნდა გადაიქცეს. ფენომენოლოგია, ფსიქოლოგიის მსგავსად, შეისწავლის ცნობიერებას, განცდებს, აქტებს; მაგრამ შეისწავლის მათ არა როგორც რეალურად არსებულ ფაქტებს, არამედ როგორც არსებს, იდეებს („ეიდოს“). ფენომენოლოგია ეიდენტური მეცნიერებაა, ე. ი. მისი საგანი არის არსი (сущности) და არა ფაქტი; არსისათვის ჰუსერლი ბერძნულ სიტყვას — ეიდოს — ხმარობს. არსის შეცნობა განჭკვრეტით ხდება. ამიტომ ფენომენოლოგიის მეთოდი ეიდენტურია, განჭკვრეტის, ინტუიციის მეთოდია.

ჰუსერლი განმოდის ჩვეულებრივი თვალსაზრისიდან: მთელი სინამდვილე არის ისე, როგორც ჩვენ მას განვიცდით. ეს დებულება წარმოადგენს ნატურალისტური თვალსაზრისის ზოგად თეზისს. ჰუსერლის ფილოსოფია არის ამ თეზისის გამორიცხვა — ფრჩხილებში ჩასმა. ამ თეზისს ფენომენოლოგია არ გამოიყენებს. რა რჩება მიაი გამორიცხვის შემდეგ? ჰუსერლის აზრით, „აბსოლუტური ცნობიერება“, რომელიც ადარ არის რეალობა. წმინდა ცნობიერება არსია. ინტუიციის მოცემულის, წმინდა ცნობიერების ინტუიტური შესწავლა და აღწერა არის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის მიზანი. ამ მხრივ ჰუსერლი გაცილებით შორს წავიდა კანტთან შედარებით. კანტისათვის აპრიორული (ცდაზე უწინარესი და ცდის პირობა) შესაძლებელია მხოლოდ ფორმალური. ჰუსერლის აპრიორული არა მხოლოდ ფორმალურია, არამედ საგნობრივი და მატერიალური.

ჰუსერლის ფენომენოლოგია არ დგება აბსოლუტური იდეალიზმის თვალსაზრისზე. მისი აზრით, სინამდვილე, ბუნება არსებობს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად. მისი ფენომენოლოგიის შინაარსია (როგორც ჰუსერლი დღესდღეობით თავის ლექციებში ამბობს) ყოველი ფენომენის, მოვლენის არსი. საზრისი — ლოგოსი — ინტუიციის განიხილოს. „იდეებში“ მას მიზნად ჰქონდა დასახული ცნობიერების არსის გამოკვლევა. ამიტომ მოახდინა ამ შრომამ კანტიანობისაკენ გადახრის შთაბეჭდილება.

ცნობიერების ყოველ აქტში იგულისხმება საგანი (მაგ., წარმოდგენის აქტში ის, რაც წარმოიდგინება და სხვ.). ეს საგანი ნამდვილრეალური საგანი კი არ არის, არამედ ცნობიერების აქტის მიერ განსაზღვრული. მაგრამ, მეორეს მხრივ, თვით საგნის თავისებურება განსაზღვრავს ცნობიერების აქტს. ცნობიერების აქტები განსხვავდ-

ბიან ერთიმეორისაგან იმისდა მიხედვით, თუ რა საგნები იგულისხმება ამ აქტებში. თუ ცნობიერების აქტები განისაზღვრებიან მათში ნაგულისხმევი საგნებით, ნათელია მაშინ, რომ საკმარისი იქნება ამ აქტების თავისებურებათა შესწავლა; მაშინ მათი განმსაზღვრელი საგნებიც იქნებიან შესწავლილი.

აი აქ არის ის შებრუნებული თვალსაზრისი, რომელზედაც ფენომენოლოგია ხშირად ლაპარაკობს: ცნობიერების შესწავლით შესაძლოა სინამდვილის შესწავლა. მისი აქტის შესწავლა საკმარისია, რათა თვით საგანი შევიცნოთ. ეს არის „იდეების“ ძირითადი დებულება.

ასეთია მოკლედ და პოპულარულ ფორმაში ჰუსერლის თვალსაზრისი. ეს არის მხოლოდ ნაწილი ძისი ნააზრევისა. ჰუსერლის „სისტემა“ დაუმთავრებელია, თუკი შეიძლება აქ ფილოსოფიურ სისტემაზე ლაპარაკი. საქმე ის არის, რომ იგი პრინციპულად უარყოფს სისტემას. ფილოსოფია ზუსტი მეცნიერება უნდა გახდეს. იგივენაირად როგორც ფიზიკა, მათემატიკა არ იყო ერთი პიროვნების შექმნილი, ფილოსოფიასაც (როგორც მეცნიერებას და არა პიროვნების მსოფლმხედველობას) ვერ შექმნის ერთი პიროვნება. აქ არის საჭირო კაცობრიობის გენერაციათა მთელი რიგის მუშაობა. ჰუსერლი თვითონ ამბობს, რომ მისი აზრები შესაძლებელია შემდგომში თაობამ შეასწოროს. ზოგიერთი მათგანი საეცებით უარჰყოს. მთავარია ინტუიციური „ხედვის“, „დანახვის“ სწავლა. ის, რაც მან დაინახა ან სწორად ვერ დაინახა, მას შეასწორებს შთამომავლობა, რომელიც „ხედვას“ ისწავლის. ამის შესახებ, ჰუსერლმა აზრები შეცვალა, ის იგივეს ამბობს: 1913 წლიდან მან ამა და ამ ფაქტის „ხედვა ისწავლა“. ჰუსერლი ყველაზე გავლენიანი ფილოსოფოსია დღევანდელ ევროპაში, კერძოდ გერმანიაში. მისი სკოლა ყველაზე მრავალრიცხოვანი და მრავალმხრივია. მის ლექციებს ესწრებიან ამერიკელები, ინგლისელები, ფრანგები, შორეული აღმოსავლეთიდან, ჩინელები, იაპონელები და სხვ. გერმანიაში აღარ რჩება თითქმის აღარც ერთი უნივერსიტეტი, სადაც დოცენტები და პროფესორები მის გავლენას არ იგანიცდიდნენ.

ფენომენოლოგიურ სკოლას უფრო მეტი თავისუფლება ახასიათებს მარბურგის სკოლასთან შედარებით: თითოეული მეცნიერი, ან სკოლის მიმდევარი, დამოუკიდებელ მუშაობას აწარმოებს, რომლის შედეგები ხშირად ჰუსერლის აზრებს არ ეთანხმება და კიდევ ეწინააღმდეგება.

სკოლის წარმომადგენელთა ჩამოთვლა აქ ზედმეტია; ეს შეუძლებელიც იქნებოდა, იმდენად მრავალრიცხოვანია ეს სკოლა. აღსანიშნავია მხოლოდ მათი ჟურნალი: „ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის კვლევის წლიური ჟურნალი“ (აქამდე 8 ტომია გამოცემული. უკანასკნელი 1927 წ.), რომელიც აერთიანებს ფენომენოლოგიურ სკოლას.

ამ სკოლის უდიდესი წარმომადგენელი ჰუსერლის შემდეგ არიან: მ. შელერი და მ. ჰაიდეგერი.

მ. შელერი, ნიჰიერია და მრავალმხრივი (გარდ. 19 მაისს 1928 წ.). დასწერა „ფორმალიზმი ეთიკაში და მატერიალურ ღირებულებათა ეთიკა“ (1913 — 1916), სადაც ფენომენოლოგიური მეთოდი გამოყენებულია ეთიკის სფეროში; აქ შელერი ზნეობის სფეროში მატერიალურ-აპრიორული ელემენტების აღმოჩენას ცდილობს და სასტიკი კრიტიკით კანტის ფორმალიზმს ანგრევს. მუშაობდა ეთიკის, ფსიქოლოგიის, სოციოლოგიის, წმინდა ფილოსოფიის, რელიგიის საკითხებზე. ყველა დარგში იჩენდა დიდ ნიჭს და ერუდიციას.

უკანასკნელი დროის შრომებია: „საზოგადოების და შემეცნების ფორმები“, „შემეცნების სოციოლოგია“ (1928 წ.), მუშაობდა დიდ შრომაზე „ანთროპოლოგია“, რომლიდანაც რამოდენიმე თავი დაიბეჭდა კიდევ.

ჰუსერლისაგან განსხვავებით, შელერი ფილოსოფიურ სისტემაზე მუშაობდა და ფილოსოფია წარმოდგენილი ჰქონდა როგორც სისტემა (იმისდა მიუხედავად, რომ შელერის შრომებს ყველაზე ძალიან ეტყობა უსისტემობა). გარდა ამისა მას ჰუსერლთან შედარებით უშუალოდ მოცემული საგნის, სინამდვილის გრძნობა ახასიათებს და ჰუსერლის „იდეალიზმს“ ის თავის ზად რეალისტურ მსოფლმხედველობას უპირისპირებს. შელერი იყო ერთი იმათაგანი, რომელთაც ჰუსერლს კანტიანობასა და იდეალიზმში დასდეს ბრალი.

ჰუსერლი უფრო ღრმა და ფრთხილი მოაზროვნეა; შელერი — გაცილებით ფართო და ნიჰიერი. თავისი მოწაფეებიდან ჰუსერლი დიდ იმედებს ამყარებს მ. ჰაიდეგერზე, რომელიც ჰუსერლის ფენომენოლოგიას განავითარებს და მას ე. წ. ჰერმენევტიკულ ფენომენოლოგიას უმატებს.

მ. ჰაიდეგერი არისტოტელეს ფენომენოლოგიური ინტერპრეტაციიდან გამოდის და ამ თავის ინტერპრეტაციას ფენომენოლოგიის დამუშავებისათვის გამოიყენებს.

„მარბურგელთა“ რიგებიდან გამოსული ნ. ჰარტმანი, ფენომენოლოგიის ზეგავლენით, ფენომენოლოგიურ-კანტიანური რეალიზმი სისტემას ქმნის („შემეცნების მეტაფიზიკის საფუძვლები“; „ეთიკა“). ჰარტმანს სურს დადგეს ყოველგვარი თვალსაზრისის გარეთ. ის იდეალიზმის და რეალიზმის აქეთ მხარეს რჩება, მისი გამოთქმით და ამ თვალსაზრისით, რომელიც თითქოს ყოველივე თვალსაზრისის გარეშეა, უშუალოდ მოცემული სინამდვილე უნდა შეისწავლოს.

სინამდვილე არსებობს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად. შემეცნებისათვის უნდა არსებობდეს შემეცნებელიც და შესაცნობიც. შემეცნების შესაძლებლობა აიხსნება იმ გარემოებით, რომ საგნის კანონე-

ბი და შემეცნების კანონები ერთგვარნი არიან. მაგრამ საგანში მეტია, ვიდრე ის რაც შეიცნობა.

ის ზედმეტი საგანში, რომელიც შემეცნების კანონების ფარგლებს გარეთ რჩება, წარმოადგენს შემეცნებისათვის მიუწვდომელს „ნივთს თავის თავად“.

პარტმანის აზრით, ფენომენოლოგიაში მისაღებია მხოლოდ ფენომენოლოგიის მეთოდი: უშუალო არსთა კვრეტის, ინტუიციის; მეთოდოლოგია და ფენომენოლოგიის შინაარსი მიუღებელია, ვინაიდან ის იდეალისტურია: ის უპირატესობას ცნობიერებას აძლევს რეალური საგნის წინაშე.

არც პარტმანის თვალსაზრისია საცესებით დამუშავებული: სისტემა ჯერჯერობით არც მას შეუქმნია; პარტმანის მნიშვნელობა ჯერ მომავალშია, შელერის აზრით.

5. პრაგმატიკული პოზიტივიზმი და ემპირიოკრიტიციზმის მიმდევრები. ფაიჰინგერის „Philosophie des Als-ob“ (1911, 7 — 8, გამოც. 1922), რომელსაც ომის შემდგომ ხანაში, რამოდენიმე წლის განმავლობაში დიდი გავლენა ჰქონდა, დღეს თითქმის უყურადღებოდ არის დატოვებული. თავის დროზე ფაიჰინგერის ფილოსოფიამ შექმნა სკოლა და 1919-ში დააარსა თავისი საკუთარი ჟურნალი „ფილოსოფიის ანალები“. 1921-ში ჩამოყალიბდა წრე „Als-ob ფილოსოფიის მიმდევართა და მოყვარულთა.“

ფაიჰინგერის აზრით, მეცნიერებას არ ძალუძს სინამდვილის ობიექტური შეცნობა. მეცნიერება არის მხოლოდ თვით შენახვის ბიოლოგიურად ღირებულების მქონე ფაქტორი.

კაცობრიობის ცოდნა ფიქციებით ამოიწურება. მეცნიერება შეიცნობს საგნებს თ ი თ ქ ო ს (Als-ob). ეს საგნები ისეთები იყვენ, როგორც ისინი შეიცნობიან. სინამდვილეში საგნები სრულიად განსხვავდებიან მათგან. ნამდვილ საგნებს შემეცნება ვერ მისწვდება, შემეცნება როგორც კერძო, სპეციალურ დადებით მეცნიერებაში, ისე რელიგიური და მეტაფიზიკური შემეცნება ფიქციების, ბიოლოგიურად საჭირო ფიქციების შექმნაში მდგომარეობს.

მომავალშიაც შეუძლებელია სინამდვილის შეცნობა: შემეცნების მიზანი არის ცხოვრებისათვის გამოსადეგი ფიქციების შექმნა. ამ აზრის დამტკიცებას ცდილობს ფაიჰინგერი შემეცნების ყველა დარგში. ამისათვის განიხილავს ის მეცნიერების სხვადასხვა დარგს, და ცდილობს მათში თავისი აზრის გამართლება პოვოს.

თვით ფაიჰინგერი არ ეთანხმება იმათ, ვინც მის ფილოსოფიას პრაგმატიზმს უწოდებს.

ერთ დროს გავლენიანი მახის ფილოსოფია და ავენარიუსის ემპირიოკრიტიციზმი ხელ-ახლად გამოვიდა ფილოსოფიურ ასპარეზზე ახა-

ლი სახით. თ. ციენი, რომელიც პირველად არ იცნობდა ემპირიოკრიტიციზმს, დამოუკიდებლად მივიდა ემპირიოკრიტიკულ თვალსაზრისამდე, ხოლო მახისა და ავენარიუსის შრომების გაცნობის შემდეგ, მათი აზრები გადაამუშავა და განავითარა („ლოგიკის სახელმძღვანელო“, 1918; „ნატურფილოსოფიის საფუძვლები“, 1922; „ეთიკა“ და სხვ.).

ძირითადი მეცნიერება ციენის აზრით, არის უშუალოდ მოცემულის („გიგნომენა“) დაყოფა და დალაგება. ამიტომ ამ მეცნიერებას ციენი „გიგნომენოლოგიას“ უწოდებს.

ციენი მახ-ავენარიუსისაგან საგრძნობლად განსხვავდება. სკეულისხმოა ის მომენტი, სადაც ციენი მატერიალურის ნიადაგზედგება და ფსიქიურ მოვლენებს ტინის მოქმედებად აცხადებს. ლოგიკაში ციენი ჰუსერლის „წმინდა ლოგიკას“ ებრძვის.

თანამედროვე ფილოსოფიაში, როგორც ემპირიოკრიტიციზმი, ისე მის სახეცვლილებას თ. ციენის ნააზრევში არა აქვს არავითარი გავლენა. იდეალისტური სისტემები ჭერჯერობით იმარჯვებენ გერმანიაში. იდეალისტური მსოფლმხედველობის ტენდენცია ჭერ კიდევ მეფობს ევროპაში და კერძოდ გერმანიაში. ამ იდეალისტურ ტენდენციებში საინტერესო მოვლენას წარმოადგენს ახალი ჰეგელიანიზმი. ნაწილობრივ ჩვენ ეს ტენდენცია გავითვალისწინეთ „ბადენის“ ფილოსოფიური სისტემის განხილვის დროს. მაგრამ ახალი ჰეგელიანიზმი არა ამ სკოლაში წარმოიშვა პირველად, არამედ ეს სკოლა, უფრო სწორად, ამ სკოლის ახალი თაობა დაუახლოვდა ახალ ჰეგელიანიზმს.

ჰეგელიანიზმი სავსებით არასოდეს გამქრალა ფილოსოფიაში. აქაიქ ყავდა მას წარმომადგენლები: კ. ფიშერი, ადოლფ ლასონი და სხვ.

6. ახალი ჰეგელიანიზმის წარმომადგენლებიდან აღსანიშნავია ადოლფ ლასონის შვილი გეორგ ლასონი, რომელმაც კარგა ხანია უკვე დაიწყო ჰეგელის ახალი გამოცემა. აქვს მრავალრიცხოვანი წერილები და შრომები ჰეგელზე და ჰეგელიანიზმზე („რა არის ჰეგელიანიზმი?“ (1916), „კრიტიკული და სპეკულატიური იდეალიზმი“, (1922), „ჰეგელი, როგორც ისტორიის ფილოსოფოსი“ (1920) და სხვ.).

იულიუს ებინგჰაუზი: „რელატიური და აბსოლუტური იდეალიზმი“, დღეს ფენომენოლოგი და ამავე დროს ჰეგელიანელი. ჰამპხერი, ზიგფრიდ მარკი: „ჰეგელიანიზმი და მარქსიზმი“ (1922), როგორც „ბადენის“ სკოლიდან გამოსულ ჰეგელიანელებს, ისე ზემოჩამოთვლილთ აქვთ ერთი მისწრაფება: იდეალისტური მეტაფიზიკური სისტემის შექმნა, ესენი არ უარყოფენ კერძო, სპეციალური საკითხების გადაწყვეტას, მაგრამ მათ არ აკმაყოფილებთ მხოლოდ ლოგიკის, შემეცნების თეორიის, ეთიკის და სხვ. საკითხების დამუშავება; საჭი-

რო მთლიანი იდეალისტური მსოფლმხედველობა. თვითონ მათ არ შეესწავთ ძალა ამგვარი სისტემის შექმნისათვის. ამ მხრივ დამახასიათებელია რიკერტის აზრი: საჭიროა ჰეგელის ნიჭი ფილოსოფიური სისტემის შექმნისათვის დღევანდელ პირობებში.

ფენომენოლოგიასთან ერთად იწყება ჰეგელიანიზმის გავრცელება. ჰუსერლის შრომებთან ერთად ჰეგელის „ფენომენოლოგია“ და „ლოგიკა“ შეიჭრა უნივერსიტეტებში სემინარების მუშაობაში. ლასონის გამოცემასთან ერთად დაიწყო პოლანდიაში ბოლანდის გამოცემა, ხოლო 1928 წ. იწყება ჰეგელის ხელახალი გამოცემა.

7. იდეალისტურ ტენდენციებთან ერთად ჩნდება მეტაფიზიკური სისტემის ტენდენცია. რეალიზმი უკვე მსჯელობს მეტაფიზიკის ელენენტებზე. მეორე მხრივ, ბიოლოგიაში მომუშავენი იწყებენ მეტაფიზიკური სისტემის აგებას. უკანასკნელებში აღსანიშნავია დრიშის მსოფლმხედველობა. ბიოლოგი, და, კერძოდ, ზოოლოგიაში ექსპერიმენტალურად მომუშავე დრიში თანდათანობით ფილოსოფიისაკენ გადაიხარა, შექმნა თავისი მეტაფიზიკური სისტემა და დღეს დიდ გავლენიან ფილოსოფოსად ითვლება. ვიტალიისტური მსოფლმხედველობის დასაბუთებისათვის მან შექმნა თავისებური შემეცნების თეორია, რომელსაც საგნად აქვს სინამდვილის საზოგადო სტრუქტურა. ამ ახალი შემეცნების თეორიაზე დრიში მეტაფიზიკას აშენებს. კანტის საწინააღმდეგოდ, დრიში ფიქრობს, რომ მეტაფიზიკა შესაძლებელია გარკვეულ ფარგლებში. ნატურფილოსოფია არის მეტაფიზიკის დასაწყისი; ხოლო ნატურფილოსოფიაში დრიში ვიტალიზმის მიმდევარია. დღევანდელ ფილოსოფიაში ვიტალიზმის თეორეტიკოსად დრიში ითვლება. დრიშის აზრით, მეტაფიზიკა არის არა აპრიორული მეცნიერება, არამედ ცდისეული.

შემეცნების პრობლემას დრიშის სისტემა რეალისტურ-ფენომენოლოგიურად გადაწყვეტს. მთელ მის ნააზრევს ამ დარგში ეტყობა ფენომენოლოგიის დიდი გავლენა.

დრიში ცდილობს დაამტკიცოს, რომ არსებობს რაღაც ღვთაება, მსოფლიოს ძალის არსის სახით, რომელიც მონაწილეობს მატერიალისტურ სამყაროში. მისი მოქმედება გამოიხატება იმაში, რომ მატერიალურ სამყაროში, ორგანიზმები, „მთლიანობანი“, წარმოიშობიან, მაგრამ არაორგანული ბუნებაც მატარებელია ამ მთლიანობისადმი მიდრეკილების ნიშნებისა.

მეტაფიზიკური სისტემისადმი ტენდენცია ახასიათებს აგრეთვე ე. წ. კათოლიკურ ფილოსოფიას, რომელსაც გერმანიის ჯარკვეულ წრეებში დიდი გასავალი აქვს. კათოლიკური ფილოსოფია უმთავრე-

სად ორი მიმართულებით განვითარდა: პირველი მიმართულება პლატონის და ავგუსტინეს ტრადიციებს განაახლებს და ჰუსერლის ფენომენოლოგიური მეთოდის გამოყენებით ახალს, რელიგიის ფილოსოფიას ქმნის (შ ე ლ ე რ ი და მისი მიმდევრები).

მეორე მიმართულება, რომლის დამაარსებელი ი. გაიზერიცა, არისტოტელს და თომა აკვინელს ეყრდნობა, და ისევ ფენომენოლოგიის საშუალებით ქმნის რეალისტურ ფენომენოლოგიას, კათოლიციზმის ახალ დასაყრდენს, რომელიც „ახალი თომიზმის“ სახელით არის ცნობილი.

ბიოლოგიური და რელიგიური მეტაფიზიკისაგან განსხვავდება ე. წ. ფსიქომეტაფიზიკა: აქ აღსანიშნავია ფსიქოლოგი ვ. შტერნი, გროსი, ჰებერლინი და სხვ. ამათვე უნდა მივაკუთვნოთ ლ. კლაგესი. „გრაფოლოგიაში“ და „ხარაქტეროლოგიაში“ მომუშავე. უკანასკნელ წლებში კლაგესი ცდილობს მეტაფიზიკური სისტემის შექმნას. რამდენადაც კლაგესი მნიშვნელოვანი იყო თავის ფსიქოლოგიურ ნაშრომებში, იმდენად უმნიშვნელოა და სუსტი, როდესაც მან მოინდომა „ხარაქტეროლოგიის“ პრინციპები მსოფლიოზე გაეზრცელებია. მეტაფიზიკა, მისი აზრით, არის მსოფლიოს ფიზიოგნომიკა (!), ის შეისწავლის მსოფლიოს სულს; ყოველივე ფაქტიური არის წევრი მსოფლიო საიდუმლოების (!).

ამ მოკლე მიმოხილვაში საჭირო იყო გაგვეჩია მოკლედ მაინც კაიზერლინგის თვალსაზრისი, მაგრამ მის შესახებ ქართულ პრესაში („მნათობი“) უკვე იყო მთელი წერილი დაბეჭდილი. ამიტომ ჩვენ ამას აქ აღარ შევეხებით.

მიმართულებათა მთელი რიგი რჩება ამ მიმოხილვის გარეშე: უპირველესად ყოვლისა ბრენტანოს სკოლიდან გამოსული ა. მაინონგი, „საგნის თეორიის“ დამაარსებელი, და მისი სკოლა: ავსტრიის სკოლა; პარაფსიქოლოგია და პარაფსიქოფიზიკა, რომელზედაც დღეს მუშაობენ არა მხოლოდ გერმანიაში, არამედ მთელს ევროპაში და ამერიკაში. ამიტომ მათზე გვექნება საუბარი შემდეგ, როდესაც საფრანგეთის, ინგლისის და სხვ. თანამედროვე ფილოსოფიას განვიხილავთ.

დიალექტიკის პრობლემა
და მ. გოგიბერიძის „მატერიალიზმის
და დიალექტიკის პრობლემაზის
განვითარება მარქსამდე“¹

ფილოსოფიურ ლიტერატურაში მატერიალიზმისა და მატერიალიზმის ისტორიის საკითხები საკმაოდ არის გაშუქებული. გარდა სპეციალური მონოგრაფიებისა მატერიალისტებზე და მატერიალიზმის ისტორიებისა, არსებობს მრავალი ფილოსოფიის ისტორია, სადაც საერთო ფილოსოფიურ განვითარებასთან ერთად მოცემულია მატერიალიზმის ისტორიაც. შეუძლებელია იგივე ითქვას დიალექტიკაზე და მის ისტორიაზე. ჰეგელის სიკვდილის შემდეგ აღმოჩნდა მხოლოდ რამოდენიმე ადამიანი, რომელმაც შეითვისა და ნაყოფიერად გამოიყენა დიალექტიკური მეთოდი. პოზიტიურ მეცნიერებათა განვითარების ხანაში ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი, მისტიურ სამოსელში გახვეული, მიუღებელ, აბსურდულ მეთოდად იქნა აღიარებული, ჰეგელის იდეალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა დიალექტიკური მეთოდის წინააღმდეგ ბრძოლის ფორმებს იღებს. ჰერბარტი, ტრენდელენბურგი, მაკტაგარტი, ედ. ჰარტმანი და სხვ. — ყველა ებრძვის ჰეგელს და მის მიერ გამომუშავებულ მეთოდს. ცხადია, თუ მათ აინტერესებთ დიალექტიკური მეთოდი, ეს მხოლოდ მისი უარყოფის მიზნით; თუ ვინმე დაწერს დიალექტიკის ისტორიას, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ ისტორიულად დაამტკიცოს ამ მეთოდის „აბსურდობა“; ასეთია, მაგალითად, ედუარდ ჰარტმანის დიალექტიკური მეთოდის ისტორია.

XX საუკ. კი, როდესაც შესამჩნევი გახდა ჰეგელისადმი ინტერესის ზრდა, მეფობს შეხედულება, რომ ჰეგელის ნააზრევში ღირებულია არა დიალექტიკური მეთოდი, არამედ მისი იდეალისტური სისტემის მთლიანობა. ჯერ კიდევ ვინდელბანდი ვაისეს მაგალითს

¹ წერილი დაბეჭდა დისკუსიის წესით. „მნათობი“, 1929, № 11—12.

ბაძავს და ფიქრობს, რომ დიალექტიკური მეთოდი ხელს უშლის ჰეგელის სისტემის გაგებას, რომ ჰეგელის ნააზრევის დალაგება ამ მეთოდის გარეშე უფრო მოსახერხებელია. ათიოდე წლის წინათ გამოქვეყნებული Ильин-ის გამოკვლევა «философия Гегеля, как учение о бoге и человеке», ჰეგელის ნააზრევის დალაგების მხრივ პრინციპულად ვაისეს მეთოდს იზიარებს და ცდილობს დაამტკიცოს, რომ დიალექტიკური მეთოდი არ არის მთავარი და არსებითი მომენტი ჰეგელის ფილოსოფიურ სისტემაში.

ცხადია ამიტომ, რომ დიალექტიკის ისტორია აქამდე არ დაწერილა და არც ფილოსოფიის ისტორიის კურსებში არის ეს ისტორია გათვალისწინებული. ერთადერთი გამონაკლისი არის თვით ჰეგელის ფილოსოფიის ისტორია. I. Cohn-ის „დიალექტიკის თეორია“-ში მოცემული დიალექტიკის ისტორია (სულ რაღაც 20—25 გვერდი) არც არის მხედველობაში მისაღები.

ს პ ე ც ი ა ლ უ რ ა დ დაიწყეს მუშაობა დიალექტიკაზე და დიალექტიკის ისტორიაზე სულ უკანასკნელ დროს. საბჭოთა კავშირში დებორინი აღნიშნავდა, რომ ჩვენ არა გვაქვს აქამდე დიალექტიკის მთლიანი ისტორია.

თვითონ დებორინი მუშაობს ამ საკითხზე, მაგრამ ჯერ მხოლოდ კანტისა და ფიხტეს დიალექტიკა აქვს განხილული. ასმუსი წერს კომპილაციურ შრომას დიალექტიკის ისტორიაზე კანტიდან ლენინამდე.

მით უფრო საინტერესოა ამხ. მ. გოგიბერიძის წიგნი: „მატერიალიზმისა და დიალექტიკის პრობლემების ისტორია მარქსამდე“, ვინაიდან ეს პირველი წიგნია ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, რომელსაც მიზნად დაუსახავს მარქსისტული თვალსაზრისით გაეშუქებია მატერიალიზმის ისტორიასთან ერთად დიალექტიკის ისტორიაც.

მ. გოგიბერიძის შრომა ორ, ურთიერთისაგან თითქმის დამოუკიდებელ ნაწილს შეიცავს: პირველი ნაწილი მატერიალიზმის ისტორიას წარმოადგენს (გვ. 36—198), ხოლო მეორე—დიალექტიკის ისტორიას (გვ. 198—323). 105-ე გვერდზე მოცემულია დიალექტიკის მთელი ისტორია ჰერაკლიტედან ჰეგელამდე. 20 გვერდი დათმობილი აქვს პრინციპული საკითხების გარჩევას: დიალექტიკური მეთოდის პრობლემა, დიალექტიკა და ლოგიკა და სხვ.

პირველ ნაწილს ჩვენ არ შეგვხვებით; ავტორი ორიგინალებზე დაყრდნობით საუცხოოდ, გასაგები ენით ახასიათებს თითოეული მატერიალისტის მსოფლმხედველობას, მატერიალისტური აზრის თანდათანობით განვითარებას. დიდ დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს ავტორის ის გარემოებაც, რომ მან ყურადღება მიაქცია მეცნიერების

აღორძინების ფაქტის ზეგავლენას მატერიალისტური აზროვნების განვითარებაზე (გალილეო გალილეი, ისააკ ნიუტონი).

დამახასიათებელია მთელი წიგნისათვის ის ზუსტი მარქსისტულ-დიალექტიკური მიდგომა, რომლითაც განხილულია ყველა ფილოსოფიური მიმართულება: ყოველი მიმართულება დაკავშირებულია სხვა მიმართულებებთან და შესაბამისი ეპოქის სოციალ-ეკონომიურ ვითარებასთან.

ზოგიერთი გაუგებრობანი წვრილმანი შეცდომებით (უმთავრესად კორექტურული შეცდომებით) აიხსნება. ამისთანაა, მაგალითად, ის შეცდომა, რომლის გამო ერთ-ერთმა რეცენზენტმა ჩვენს ავტორს ჰელვეციუსის პრინციპების უცოდინარობაში ბრალი დასდო. 189-ე გვ.-ზე ამხ. გოგიბერიძე წერს, რომ ჰელვეციუსის აზრით „ადამიანები ბუნებით კეთილები არიან“... ხოლო 190-ე გვ.-ზე, სადაც ის დაწვრილებით მოგვითხრობს ჰელვეციუსის ნააზრევს ამის შესახებ, ამბობს, რომ ჰელვეციუსის აზრით, „ადამიანი თეთრი ქალღი იბადება, ის შემდეგ შეიქმნება კეთილი, თუ ბოროტი, ჭკვიანი თუ სულელი, ზრდილი თუ უზრდილი, ბატონი თუ ყმა“ (ხაზი ჩვენია). წიგნის პირველ ნაწილში მხოლოდ ამგვარ შეცდომებს თუ ვნახავთ; რაც შეეხება წიგნის მეორე ნაწილს—დიალექტიკის ისტორიას მარქსამდე—აქ ბევრი რამ იწვევს გაუგებრობას შინაარსის მხრივ და ბევრიც პრინციპულად სადავოა.

ეს ნაწილი დიალექტიკის პრინციპული საკითხების გარჩევით იწყება. ჩვენც ამ საკითხების გარჩევით დავიწყებთ.

1. „ჰეგელის ხელში დიალექტიკამ მისტიფიკაცია განიცადა... ჰეგელის დიალექტიკა ყირამალა დგას, საჭიროა მისი გადმოტრიალება და ამით მისტიურ სამოსელში გახვეული რაციონალური მარცვალი იქნება აღმოჩენილი“. ამხ. მ. გოგიბერიძეს მოჰყავს მარქსის ეს სიტყვები და შემდეგ კომენტარებს უკეთებს: „დიალექტიკის გადმოტრიალება ნიშნავდა დიალექტიკისათვის ახალი შინაარსის გამოჩენას, ეს ახალი შინაარსი მარქსმა ისტორიულ ფენომენებში აღმოაჩინა; ამით კი დიალექტიკა, როგორც აზროვნების მეთოდი და გნოსეოლოგია განოყიერდა“ (გვ. 201).

რამდენად შეეფერება სინამდვილეს ამხ. მ. გოგიბერიძის ასეთი ინტერპრეტაცია? მართლაც, ეს გადატრიალება იმაში მდგომარეობდა, რომ მარქსმა „ახალი შინაარსი ისტორიულ ფენომენებში აღმოაჩინა“?

ისტორიული ფენომენების იდეალისტური ახსნაც არსებობდა. თვითონ ჰეგელმა კანტის, ფიხტესა და შელინგისაგან განსხვავებით „ისტორიული ფენომენები“ გახადა თავისი დიალექტიკის შინაარსად.

აი რას ამბობს თვით ავტორი ამის შესახებ: „განვითარების იდეა ნაგრძნობი იყო აგრეთვე ფინტეს ფილოსოფიის მიერ. მაგრამ ფინტესთან განვითარების იდეა ცარიელი ფორმების დიალექტიკურ დელუქციაში დაიხრჩო. მან განვითარების მსვლელობას შინააარსად ვერ გამოუნახა და ამიტომ მისთვის უცნობი დარჩა როგორც ბუნების, ისე ისტორიის ფილოსოფია. ჰეგელმა კი განვითარებას არამც თუ შინააარსი გამოუნახა ფაქტიური ისტორიის მსვლელობის სახით, არამედ ისტორიის ფენომენოლოგიური შესწავლის გზით აღმოაჩინა ის კანონიც, რომელიც ასაბუთებდა არა მარტო ისტორიას, არამედ ყველა იმ ობიექტსაც, სადაც საქმე განვითარებას ეხებოდა“ (აქ ხაზი ჩვენია, გვ. 297 და ბერი სხვ.).

აქედან ცხადია, რომ დიალექტიკისათვის ახალი შინაარსის აღმოჩენა „ისტორიული ფენომენების“ სახით ყოფილა ჯერ კიდევ ჰეგელის საქმე. და ამიტომ მარქსის მიერ მოხდენილი გადატრიალება დიალექტიკის ამ მომენტს კი არა, სრულიად განსხვავებულს შეეხებოდა. გადატრიალება შინაარსს კი არა, ამ შინაარსის გაგებას ეხება. „ისტორიული ფენომენი“ შინაარსია როგორც ჰეგელის, ისე მარქსის დიალექტიკის. ამ შინაარსს ჰეგელი ახსნის იდეის, სუბიექტის პრინციპების საშუალებით, მარქსი კი—მატერიის პრინციპის საშუალებით. ამხ. გოგიბერიძემ კარგად იცის, თუ რაში მდგომარეობდა ჰეგელის დიალექტიკის გადატრიალება. რა საჭირო იყო ახალი ინტერპრეტაციის გამოგონება, რომელიც, ერთი მხრივ, სინამდვილეს არ შეეფერება და, მეორე მხრივ, მისივე (ავტორის) აზრებს ეწინააღმდეგება.

2. უფრო რთული საკითხია შემდეგი: დიალექტიკისა და ლოგიკის ურთიერთობისათვის. ავტორი ცდილობს ამ საკითხის გადაწყვეტას ორმხრივად; ერთი მხრივ, ის ადარებს ლოგიკის საგანს დიალექტიკის საგანს და ამით მათ შორის გარკვეულ განსხვავებას აღმოაჩენს: ხოლო მეორე მხრივ, ამ ორი მეცნიერების ურთიერთობის უფრო ღრმა ანალიზისათვის გამოიყენებს აზროვნების კანონების ანუ პრინციპების თავისებურ ინტერპრეტაციას. განვიხილოთ პირველიც და მეორეც.

3. დიალექტიკა, წინასწარი განმარტებით, არის აზროვნების მეტოდი. მაგრამ, „აზროვნების კანონებს ძველის ძველად სწავლობდა ლოგიკა“. განსხვავება ამ ორ მეცნიერებას შორის მდგომარეობს იმაში, რომ „ლოგიკა სწავლობს აზროვნების ფორმებსა და კანონებს განსაზღვრულ მდგომარეობაში, სახელდობრ მაშინ, როცა ეს კანონი და ფორმა კონკრეტულად და საგნობრივად (ხაზი

ჩვენია, კ. ბ.) არის მოცემული, როცა აზროვნების ორ აქტს შორის წინააღმდეგობის არსებობა გამორიცხულია. ხოლო აზროვნების ფორმებისა და კანონების შესწავლა მათ წარმოშობასა და განვითარებაში, მათ კმნადობასა და დინამიურობაში, აზროვნება იმ შემთხვევაში, როცა კერძო სააზროვნო აქტებს შორის წინააღმდეგობა ნაგულისხმევია, მაგრამ შემეცნება არ წყდება — აი ეს იქნება საგანი დიალექტიკისა“ (გვ. 203).

განმარტების ერთი მომენტი ცოტა არ იყოს ბუნდოვანია: აზროვნება, თუ მასში წინააღმდეგობის არსებობა გამორიცხულია, ლოგიკის საგანია; თუკი წინააღმდეგობა ნაგულისხმევია, მაგრამ ამით შემეცნება არ წყდება, ამგვარი აზროვნება დიალექტიკის საგანია. ასეთი განმარტება სრულიად არ სკრის საკითხს და არაფერს განმარტავს: მთავარი საკითხი ხომ იმაში მდგომარეობს, გამორიცხავს აზროვნება წინააღმდეგობის აზროვნებას თუ წინააღმდეგობა არსებითი მომენტია შემეცნებითი აზროვნების. ამხ. გოგიბერიძეს აქვს ერთი ადგილი, სადაც ეს საკითხი თითქოს გადაწყვეტილია. 204-ე გვ.-ზე წერს: „თუ მივიჩნევთ, რომ ლოგიკა აზრის მეცნიერებაა, ის ყოველ შემთხვევაში ცოცხალი და მოქმედებაში მყოფი აზროვნების მეცნიერება არ არის, ის არის მეცნიერება უკვე მომხდარი შესრულებული ანდა უკვე მკედარი აზროვნებისა“. შთაბეჭდილება იქმნება ასეთი: თითქოს კეშმარტების ძიებისას აზროვნება დიალექტიკურია, მაგრამ იმ მომენტში, როდესაც შემეცნება შესრულდა და კეშმარტება აღმოჩნდა აზროვნება მხოლოდ ლოგიკური შეიქმნება. ავტორმა კარგად იცის, რომ ეს ასე არ არის, რომ ეს დიალექტიკის ერთ მთავარ მომენტს ეწინააღმდეგება, სახელდობრ იმას, რომ რეზულტატში მთელი ისტორიული პროცესია ნაგულისხმევი და შენახული; ამიტომ დასძინს ავტორი: „ნამდვილ დიალექტიკურ თვალსაზრისს, რასაკვირველბა, არც ეს განმარტება აკმაყოფილებს“ (გვ. 204).

ჰეგელი ხშირად ლაპარაკობს ცოცხალ და მკედარ ცნებაზე, აზროვნებაზე და ამით სურს ლოგიკისა და დიალექტიკის სფეროები განსაზღვროს; მაგრამ ჰეგელი გარკვევით მოგვითხრობს იმის შესახებ. თუ რას წარმოადგენს „ცოცხალი“ და „მკედარი“. ამხ. მ. გოგიბერიძეს თავისებურად წარმოუდგენია ეს ცნებები, და საკვირველი არ არის, რომ ნამდვილ დიალექტიკურ თვალსაზრისს... არც ეს განმარტება აკმაყოფილებს.

რა არის მკედარი (და არა მომხდარი, შესრულებული, როგორც ამბობს მ. გოგიბერიძე) და ცოცხალი აზროვნება? დიალექტიკის აზრით ეს არის აბსტრაქტული და კონკრეტული აზროვნება; მით უფრო გასაკვირია, რომ ავტორი ლოგიკის საგნად ასახელებს კონკრეტულსა და საგნობრივ აზროვნებას (გვ. 203).

დიალექტიკური შემეცნების მიზანი არის ნამდვილი, კონკრეტული საგანი, საგანი მთელი თავისი ნიშნების სიმდიდრით და მრავალფეროვნებით. როგორ ექცევა ამ საგანს ფორმალურ-ლოგიკური აზროვნება? ის გათიშავს იმ მთლიანობას, რომელიც საგანს წარმოადგენს აბსტრაქტულ ურთიერთისაგან დამოუკიდებელ ნიშნებზე. კონკრეტული მთლიანი საგანი ფორმალურ-ლოგიკური ანალიზის შემდეგ ნიშნათა სიმრავლეს წარმოადგენს, იმ „Das Auch der Materien“, რომელზედაც ლაპარაკობს ჰეგელი თავის „ფენომენოლოგიაში“.

ცნებები, რომელნიც საგნის ნიშნებს აბსტრაქციაში წარმოადგენენ, მკვდარია, ვინაიდან მათი კავშირი ერთმანეთთან მხოლოდ იგივეობისა და წინააღმდეგობის დამოკიდებულებით განისაზღვრება.

აბსტრაქტული აზროვნება გამოჰყოფს რომელიმე საგანში A ნიშანს. ცხადია, ამგვარი აზროვნებისათვის ყველა ის ნიშანი, რომელიც A-ს გარდა საგანს შერჩენია, ამ A-გან სავსებით განსხვავებულად წარმოუდგენია და ამიტომ აღინიშნება ისეთი ნიშნით, რომელიც გვიჩვენებს, რომ ის A არ არის: ე. ი. ნაშთი, რომელიც რჩება საგანში A ნიშნის გამორიცხვით არის „არა-A“ (non A).

საგანი, რომელიც მთლიანობას წარმოადგენს, დაშლილია აბსტრაქტული აზროვნებით ორ მომენტზე: A -ზე და არა-A-ზე.

რა დამოკიდებულება შეუძლია აღმოაჩინოს აბსტრაქტულ აზროვნებას ამგვარად დაშლილ, გათიშულ სინამდვილეში? როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეს დამოკიდებულება არის ან იგივეობის, ან წინააღმდეგობის: A არის A, და A არ არის არა-A. ასეთია მდგომარეობა, რომელსაც ჰქმნის ფორმალურ-ლოგიკური, ე. ი. აბსტრაქტული აზროვნება.

აბსტრაქტული აზროვნების ალტერნატივას ან A. ან არა A დიალექტიკური, კონკრეტული აზროვნება უპირისპირებს A-სა და არა-A-ს, არა თუ ერთად არსებობის შესაძლებლობას, არამედ მათი კავშირის აუცილებლობას, ვინაიდან ნამდვილი და კონკრეტული საგანი არის არა მხოლოდ A და არა მხოლოდ არა-A—ეს ორთავე მომენტებია ერთისა და იმავე საგნის — არამედ A-სა და არა-A-ს კავშირი, სინთეზი.

ფორმალურ-ლოგიკური, აბსტრაქტული აზროვნების მიხედვით A და არა-A საზოგადოდ განსხვავებულნი არიან. დიალექტიკური, კონკრეტული აზროვნების თვალსაზრისით არა-A გარკვეულად არის A-გან განსხვავებული: არა-A არის A-თან შედარებით არა საზოგადოდ რაღაც სხვა, არამედ იმავე საგნის სინამდვილის სხვა მომენტი, A-თან კავშირში მყოფი. ამას გამოთქვამდა ჰეგელი, როდესაც მან ახალი ტერმინი შეიმუშავა ამ მდგომარეობის გამოსათქ-

მელად: „თავისი სხვა“ (Sein Anderes). არა-A A-თან შედარებით „მისი სხვაა“. ის „სხვაა“, ვინაიდან ის A-გან განსხვავდება, მაგრამ ის „მისია“, ვინაიდან ის A-თან ერთადერთი მთლიანობის მომენტის გამომხატველია.

წინააღმდეგობის ცნებას ჰეგელის დიალექტიკაში უფრო ღრმა აზრობა აქვს; ჩვენ ეს ჯერ არ გვიანტერესებს: საკითხი აქ უხება ჯერჯერობით ლოგიკისა და დიალექტიკის ურთიერთობას. ვფიქრობთ, რომ ძირითადი განსხვავება ამ ორ მეცნიერებას შორის არის თვით მათ საგანში: ლოგიკის საგანია აბსტრაქციის სფერო, ხოლო დიალექტიკის — კონკრეტული არსისა და აზრის სფერო.

სავსებით მიუღებელია ამხ. მ. გოგბერიძის განმარტება, რომ ლოგიკა შეისწავლის „აზროვნების ფორმებსა და კანონებს განსაზღვრულ მდგომარეობაში, სახელდობრ მაშინ, როცა ეს კანონი და ფორმა კონკრეტულად და საგნობრივად არის მოცემული“ (გვ. 203).

ამისთანა განმარტებიდან გამოსული, ავტორი, ცხადია, ვერ მოაგვარებს საკითხს ლოგიკისა და დიალექტიკის საზღვრების შესახებ. თქმა იმისა, რომ ლოგიკასა და დიალექტიკას ერთსა და იმავე საგანთან აქვს საქმე (გვ. 215), რომ დიალექტიკა შეისწავლის აზროვნებას არა მის სტატიურობაში და უცვლელობაში, არამედ მის განვითარებაში (გვ. 216) და რომ ლოგიკა არ არის უაჩყოფილი დიალექტიკის მიერ, არამედ „დიალექტიკის სისტემაში ფორმალური ლოგიკის არე მოცემულია, როგორც ერთი შესაძლებელი შემთხვევა, როგორც ერთი ნაწილი“ (გვ. 215)—არ არის საკმარისი ამ ორი მეცნიერების საზღვრების გასარკვევად. ზოგადი დებულებებით დაკმაყოფილება შეუძლებელია, მით უმეტეს სახელმძღვანელოში: უნდა იყოს კონკრეტულად ნაჩვენები სად, როგორ შეინარჩუნებს ფორმალური ლოგიკა არსებობის უფლებას დიალექტიკის სისტემაში. ფორმალური ლოგიკა დიალექტიკის სისტემაში მოცემულია, „როგორც ერთი შესაძლებელი შემთხვევა“. თუ ვრცლად არა, ერთ მაგალითზე მაინც უნდა ეცადა მ. გოგბერიძეს ამ დებულების ილუსტრაცია!

არანაკლებ გაუგებრობას შევხვდებით ჩვენ აზროვნების პრინციპებისა და დიალექტიკის პრობლემებს ურთიერთობის საკითხის გარჩევისას.

ამხ. მ. გოგბერიძე ცდილობს აზროვნების პრინციპების გარჩევით გაარკვიოს ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულება. ავტორი ეხება მხოლოდ იგივეობისა და წინააღმდეგობის პრინციპს.

სამართლიანად აღნიშნავს ავტორი, რომ დიალექტიკური ლოგიკის თვალსაზრისით იგივეობის კანონი ტავტოლოგიად გვევლინება, რომ ცოცხალი, კონკრეტული აზროვნება ამ კანონს არ ექვემდებარება. მაგრამ ავტორი ცდილობს მეტი დაამტკიცოს, ვიდრე საჭიროა.

იგი ამბობს, რომ პრინციპი „A არის A“ არც ფორმალურ ლოგიკაში არის გამოსადეგი. „ამრიგად იგივეობის პრინციპის მთავარ ნაკლს ჩვენ იმაში კი არ ვხედავთ, რომ ის ჩვენი აზროვნების დიალექტიკულ მოთხოვნილებას ვერ ამაართლებს, ასეთ რაიმეს მისგან არავინ მოელოდა, არამედ იმაში, რომ ის ვერ აკმაყოფილებს ვერც ფორმალური ლოგიკის მოთხოვნილებას“ (გვ. 207).

ეს არ არის დიალექტიკური ლოგიკის შეხედულება იგივეობის პრინციპზე. ამხ. მ. გოგიბერიძე ამტკიცებს, რომ ფორმალური ლოგიკა არის ნაწილი დიალექტიკის სისტემაში; და ამ ნაწილში მას, ცხადია, უნდა ჰქონდეს არსებობის უფლება. მისაღებია თუ არა აი ამ ნაწილში იგივეობის პრინციპი? უსათუოდ უნდა იყოს მისაღები! ამაზე ხშირად ლაპარაკობს ვრცლად ჰეგელი თავის „ფენომენოლოგიაში“ და იმეორებს მოკლედ იგივე აზრს „ლოგიკაში“ და „ენციკლოპედიაში“. რომ იგივეობის პრინციპი ფორმალურ ლოგიკაში მისაღებია და მის მოთხოვნებს აკმაყოფილებს, ამას თვით დიალექტიკური ლოგიკა ამტკიცებს. დიალექტიკური ლოგიკის თეალსაზრისით ფორმალური ლოგიკის საგანი არის აბსტრაქციის სფერო, ხოლო ამ სფეროში, როგორც ჩვენ ზემოთ დავინახეთ, შესაძლებელია მხოლოდ იგივეობისა და წინააღმდეგობის მიმართება არსებობდეს. თვითონ ავტორმაც კარგად იცის, რომ ფორმალური ლოგიკა ნაბიჯს ვერ გადადგამს ამ კანონის გარეშე. 209-ე გვ.-ზე ავტორი წერს: „აზროვნების ლოგიკურ საქმიანობაში მართლაც არის მომენტები, სადაც ეს კანონი ძალაშია, ეს არის აზრის ის ფორმალური ხვეულები, როცა აზროვნება ერთ რომელიმე სტატიურ და განსაზღვრულ ვითარებას გამოხატავს“. ავტორი ამას წინააღმდეგობის კანონზე წერს. მაგრამ შემდეგი სიტყვებიდან ნათლად ჩანს, რომ აქ საქმე იგივეობის პრინციპს ეხება. ავტორი განაგრძობს: „ასეთია უპირველეს ყოვლისა, სილოგისტური დასკვნა...“, სადაც, მისი აზრით, დასკვნის კანონიერება ემყარება ე. წ. terminus mebius-ის იგივეობას. იგივეობის პრინციპი ფორმალური ლოგიკის უსათუოდ მომენტია, მისთვის დამახასიათებელია; ასეთია დიალექტიკური ლოგიკის აზრა ამ საკითხზე.

მაგრამ მთავარი, და ჩვენთვის საინტერესო საკითხი ეხება არა ფორმალურ ლოგიკას, არამედ დიალექტიკას. დიალექტიკა უარყოფს იგივეობის პრინციპს; იგივეობის პრინციპს ის მიუჩენს გარკვეულ სფეროს, აბსტრაქციის სფეროს; სინამდვილე, ბუნება არასოდეს არ არის აბსტრაქტული, ის ყოველთვის კონკრეტულია და ამიტომ იგივეობის პრინციპი არ არის სინამდვილის კანონი.

დიალექტიკა უარყოფს ე. წ. „აზროვნების კანონებს“, ვინაიდან ისინი არ არიან კონკრეტული სინამდვილის კანონები. საკითხი ამით

სრულიად არ არის გადაწყვეტილი. დიალექტიკური ლოგიკა, უარყოფს რა სინამდვილის დაქვემდებარებას აზროვნების ფორმალური კანონებისადმი, აღმოაჩენს ახალ კანონებს, რომელნიც კონკრეტულ სინამდვილეში მეფობენ. ამხ. მ. გოგიბერიძე ამის შესახებ სრულიად არაფერს ამბობს. როდესაც ის წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს უარყოფს, დიალექტიკის თვალსაზრისით, საყსებით გასაგები და მისაღებია, აგრეთვე, წინააღმდეგობის შესაძლებლობის კანონის დამყარება. რომელმაც უნდა დაიკავოს დიალექტიკაში უარყოფილი კანონის ადგილი. რატომ არ არის მოცემული დიალექტიკის ის კანონი, რომელიც იგივეობის პრინციპის ადგილს იკავებს. არც აქ და არც შემდეგ ჰეგელის დიალექტიკის გარჩევისას მ. გოგიბერიძე არ ჩამოაყალიბებს ამ კანონს. დიალექტიკის პრობლემისათვის, რასაკვირველია, საინტერესოა ის, რომ ეს ახალი ლოგიკა იგივეობის პრინციპს უარყოფს: მაგრამ გაცილებით უფრო საინტერესო და საჭიროა მისი შემცლელი კანონის აღმოჩენა და გაცნობა. ავტორი ვერ გვისაყვედურებს, რომ ამისთანა პრინციპი დიალექტიკურ ლოგიკას არ გააჩნია, და ამიტომ არ შეეძლო მას ამ პრინციპის გაშუქება. იქვე, სადაც ჰეგელი იგივეობის პრინციპს „სისულელეს“ უწოდებს, იმავე თავში აქვს მას ამ პრინციპის ნაცვლად ახალი დიალექტიკური პრინციპი გამოთქმული. ჩვენ აქ არ შეგვიძლია ამხ. მ. გოგიბერიძის წიგნის შევსება, ამისათვის ადგილი სრულიად არ გვაქვს. მოკლედ ვიტყვიტ მხოლოდ: ჰეგელი გაარჩევს აბსტრაქტულ, ფორმალურ იგივეობას არსებითი, კონკრეტული იგივეობისაგან. პირველია მხოლოდ ფორმალური ლოგიკის პრინციპის საფუძველი და ამიტომ დიალექტიკაში სრულიად გამოუხადებარი და მოსახსნელი. კონკრეტული იგივეობა არის განსხვავებული მომენტების (რომელნიც ურთიერთისათვის „თავის სხვას“ წარმოადგენენ) იგივეობა. განსხვავებული და იგივეობრივი მთლიანობის მომენტები არიან, ჰეგელის თქმით: „დადგენილნი არიან“ (Gesetzsein). კონკრეტული იგივეობის კანონი იკავებს აბსტრაქტული იგივეობის პრინციპის ადგილს დიალექტიკაში. ეს კანონი ჩამოყალიბებული აქვს ჰეგელს; ამ კანონზე მსჯელობს ენგელსი, როდესაც ამტკიცებს, რომ იგივეობაში განსხვავებული არის ნაგულისხმევი „ქეშმარიტი, კონკრეტული იგივეობა თავის თავში შეიცავს განსხვავებას, ცვლილებას, როგორც ყველა მატერიალური კატეგორია, აბსტრაქტული იგივეობა საკმარისია მხოლოდ შინ სახმარებლად“.¹ ეს არის ახალი კანონი; კანონი იგივეობისა და განსხვავების „ურთიერთში შექრის“ (Durchdringen).

გადავიდეთ მეორე კანონზე: წინააღმდეგობის შეუძლებლობის

¹ ბუნების დიალექტიკა, 1950, გვ. 220.

კანონზე. ავტორი სწორად გადმოგვცემს ამ კანონის შინაარსს: „ყოველი საგნისა და მოვლენის შესახებ აზროვნებას შეუძლიან რაიმე ან ამტიკოს, ან უარყო; ჩვენ ვიტყვი: „აღამიანი არის კეთილი“, ან „აღამიანი არ არის კეთილი“. წინააღმდეგობა, რომელიც გაშლილია ამ ორ წინადადებას შორის, შეუძლებელია ერთად მოთავსდეს აზროვნებაში და სწორედ ეს გამოხატავს წინააღმდეგობის პოსტულატს ანუ წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს“ (გვ. 208). ცოტა ქვემოთ ავტორი ამბობს: „წინააღმდეგობა შეუძლებელია აზრის კონკრეტულ ფორმებს შორის“. მაგრამ, სადაც ფორმას შინაარსი შეცვლის, იქ წინააღმდეგობა უკვე შესაძლებელი ხდება.

ავტორის მოყავს არისტოტელეს განმარტება წინააღმდეგობის პრინციპისა: „ერთი და იგივე ერთსა და იმავეს, ერთსა და იგივე დროს, ერთსა და იმავეს მიხედვით არ შეიძლება ეკუთვნოდეს და თან არ ეკუთვნოდეს“ (გვ. 211). ამ ფორმულაში ოთხი უცვლელი პირობა არის; ამ ოთხი პირობის დაკვირვება შეუძლებელია წინააღმდეგობის მოახრება, მაგრამ საქმარისია შევცვალოთ ერთი ამ პირობათაგანი და „შეუძლებელი შესაძლებელი გახდება“ (იქვე). ავიღოთ უბრალო აღქმითი მსჯელობა: „თამარი არის ლამაზი“, ორმოცდაათი წლის შემდეგ, როდესაც თამარი სამოცდაათი წლის გახდება, ეს მსჯელობა აღარ იქნება ქეშმარიტი. „დროთა მსვლელობა ცვლის აღქმითი მსჯელობის შინაარსს სილამაზის შესახებ“ (გვ. 212). ამგვარად, ამხ. მ. გოგიბერიძე ფიქრობს, რომ ჩვენ გვაქვს ორი საწინააღმდეგო, მაგრამ მაინც ქეშმარიტი მსჯელობა: „თამარი არის ლამაზი“ და „თამარი არ არის ლამაზი“. ამისთანა ორი საწინააღმდეგო მსჯელობა მ. გოგიბერიძეს. დიალექტიკური ლოგიკის ნიმუშად მიაჩნია! კუროიზულ შთაბეჭდილებას სტოვეებს მ. გოგიბერიძის მტკიცება, რომ საქმის ასეთი ვითარება „არისტოტელეს მიერ ნაგრძნობი იყო“ (გვ. 211). საინტერესოა ვიცოდეთ, არა თუ ვის მიერ იყო ნაგრძნობი ეს, არამედ ვის მიერ არ იყო ცნობილი ასეთი ტრივიალური აზრი? ყოველმა ნორმალურმა აღამიანმა იცის, რაც „არისტოტელეს მიერ ნაგრძნობი იყო“, რომ აღამიანი ჯერ ახალგაზრდა და შემდეგ მოხუცი, ჯერ ცოცხალია და რამოდენიმე ხნის შემდეგ მოკვდება და სხვადასხვა. მართალს ამბობს მ. გოგიბერიძე, რომ „დრო უაღრესად დიალექტიკური კატეგორია არის“, მაგრამ მისი დიალექტიკური საზრისის ასე გამარტივება სრულიად დაუშვებელია. ფორმალური ლოგიკა ყოველთვის იმ აზრის იყო, რომ ერთსა და იმავე საგანს სხვადასხვა დროს შესაძლებელია საწინააღმდეგო პრედიკატები ჭონდეს, მაგრამ ამით ის არასოდეს დიალექტიკურ ლოგიკად არ გადაქცეულა. დიალექტიკური ლოგიკა იმას კი არ ამტკიცებს, რომ რომელიმე საგანს განსხვავებულ დროში განსხვავებულ იან სა-

წინააღმდეგო ნიშნები ახასიათებენ, არამედ იმას, რომ ერთსა და იმავე საგანს, ერთსა და იმავე დროს განსხვავებული და საწინააღმდეგო ნიშნები აქვს. ამას ამტკიცებს ჰეგელი თავისი ლოგიკის ყოველ გვერდზე, ამას ამბობდნენ მარქსიცი და ენგელსიც, როცა ამტკიცებდნენ, რომ კაპიტალისტურ საზოგადოებას ამ საზოგადოების ნიშნების გარდა იმავე დროს მისი საწინააღმდეგო ნიშნებიც ახასიათებს. რასაკვირველია, „დრო უაღრესად დიალექტიკური კატეგორიაა“, დროში ხდება ამ საწინააღმდეგო მომენტების ბრძოლა, პირველების დამარცხება და მეორეთა გამარჯვება, დროში ხდება ის მოვლენა, როდესაც ადამიანი მოკვდება და ლამაზი თამარი მოხუცდება და აღარ იქნება ლამაზი, მაგრამ, ვიმეორებთ, არა ამაშია დიალექტიკის შინაარსი, არამედ იმაში, რომ ლამაზი თამარის და ცოცხალი ადამიანის სილამაზისა და სიცოცხლის დროს (ე. ი. იმავე დროს) არის მომენტები, რომელნიც მათი სილამაზისა და სიცოცხლის საწინააღმდეგოა, რომელნიც მათ ებრძვიან და ძირს უთხრიან.

ამხ. მ. გოგიბერიძე სცდება, და ამ შეცდომის ბრალი ალბათ „მომენტის“ ცნების გაუგებრობაში უნდა მოვძებნოთ. ამის შესახებ ჰეგელმთ გვექნება კიდევ მსჯელობა, მაგრამ აქვე აღვნიშნავთ, რომ ის მომენტი (das Moment), რომელიც დიდ როლს ასრულებს დიალექტიკურ ლოგიკაში, არ არის დროის მომენტი (der Moment). ამას ჩვენ დაწვრილებით შევხებით ჰეგელის დიალექტიკის გარჩევისას.

3. დიალექტიკის ისტორიას ამხ. მ. გოგიბერიძე იწყებს ჰერაკლიტედან, განიხილავს ძენონს, პლატონს, არისტოტელეს და პლატონისა და პროკლეს სისტემებით ამთავრებს ანტიკურ დიალექტიკას. ეს ნაწილი საერთოდ კარგად არის შესრულებული; სამწუხაროდ, აქაც არის გაუგებრობანი და უხეირო გამოთქმები. ასე მაგალითად, მ. გოგიბერიძე პლატონის ნაზრევში დიალექტიკურ მომენტს იმაში ხედავს, რომ პლატონი უარყოფს გრძნობას როგორც შემეცნების იარაღს, ვინაიდან „უარყოფა პირველი კატეგორიაა დიალექტიკური გონების“ (გვ. 223). პლატონის აზრი, რომ გრძნობას არ ძალუძს ჰეგელიანობის მიღწევა, რომ ჰეგელიანობას მხოლოდ გონება მისწვდება, მ. გოგიბერიძემ დიალექტიკურ სამოსელში გაახვია: „გრძნობის ნეგატიურობა გადაიქცევა გონების პოზიტიურობად“, რასაკვირველია, არის პლატონის ნაზრევში დიალექტიკის ელემენტები, მაგრამ ეს ელემენტები სრულიადაც არ ჰგვანან გრძნობის ნეგატიურობის გადაქცევის გონების პოზიტიურობად.

უხეირო გამოთქმებით ახასიათებს ავტორი სტოელების როლს დიალექტიკის პრობლემის განვითარებაში. სტოელების დიალექტიკაზე (?) სულ ორი ფრაზაა ერთიმეორეს საწინააღმდეგო: „სტოელ-

ბის სკოლა მოეპყრო სერიოზულად და ორიგინალურად (ხაზი ჩვენია, კ. ბ.) დიალექტიკის პრობლემას“ (გვ. 227). „...მაგრამ არც მას (სკოლის მთავარ თეორეტიკოსს ხრიზიპეს, კ. ბ.) და არც სხვა სტოელს დიალექტიკური მეთოდის განვითარებისათვის ახალი ელემენტი არ მიუმატებიათ“ (გვ. 227). ძალიან საეჭვოა ამ ორი წინადადებიდან გაიგოს მკითხველმა რაში მდგომარეობს სტოელების სერიოზულობა და ორიგინალობა დიალექტიკის საკითხებში, მით უმეტეს, რომ ავტორი კიდევ ერთ წინადადებას უმატებს თავის დახასიათებას, სადაც ამბობს, რომ ხრიზიპეს დიალექტიკა დარჩა ანტითეტურ მეთოდზე დამყარებული აზროვნების წესი და ამიტომ არისტოტელეს შემდეგ ორიგინალობის პრეტენზიას მოკლებული (გვ. 228). რასაკვირველია, ეს წერილმანია, მაგრამ მაინც აღსანიშნავია, ვინაიდან წიგნში ბლომად არის გაბნეული ამგვარი დახასიათება.

4. ამ წერილმანებიდან გადავიდეთ მთავარ მომენტებზე. ეს მთავარი მომენტები შეეხებიან კანტის, ფიხტეს, შელინგისა და ჰეგელის დიალექტიკას, ე. ი. გერმანული იდეალიზმის დიალექტიკას.

წინასწარ ერთი ზოგადი ხასიათის შენიშვნა. ფილოსოფიური აზრის განვითარება კანტიდან ჰეგელამდე არის იდეალიზმის თანდათანობითი განვითარება. იდეალიზმის უკიდურესი ფორმა გვაქვს ჰეგელის სისტემაში, რომლის ძირითადი აზრი მდგომარეობს იმაში, რომ სუბიექტი არის ყველაფერი (შდრ. მარქსის: „ჰეგელისათვის აზროვნების პროცესი, რომელსაც იგი იდეის სახელწოდებით და მოუკიდებელ სუბიექტადაც კი ხდის, არის დემიურგი (შემოქმედი) სინამდვილისა, რომელიც მის მხოლოდ გარეგან გამოვლინებას წარმოადგენს“). მეორე მხრივ, არსად იდეალიზმი ისე არ დაახლოებულა თავის საწინააღმდეგო მიმართულებასთან, მატერიალიზმთან, როგორც ეს მოხდა გერმანულ იდეალიზმში და კერძოდ ჰეგელის სისტემაში.

გერმანული იდეალიზმის თანამედროვე მკვლევარს ორი მთავარი მიზანი უნდა ჰქონდეს: პირველი — იდეალიზმისა და იდეალისტური დიალექტიკის საფუძვლების გარკვევა, და მეორე — ამ იდეალისტურ დიალექტიკაში მატერიალისტური ელემენტების — ბევრ შემთხვევაში აუცილებელი მატერიალისტური ელემენტების — აღმოჩენა.

ამხ. მ. გოგიბერიძეს უსათუოდ ჰქონდა ეს ორივე მიზანი გათვალისწინებული, მაგრამ ვერც ერთი მათგანი სავსებით ვერ შეასრულა.

ავტორი ვრცლად მოგვითხრობს კანტის, ფიხტესა და ჰეგელის ფილოსოფიურ სისტემებზე, მაგრამ არსად არა აქვს სპეციალურად განხილული ამ სისტემების ის ძირითადი მომენტი, რომელმაც საბოლოოდ განსაზღვრა დიალექტიკური მეთოდი. ამის გარეშე გაუგებარი რჩება ყველა ის მომენტი, რომელნიც იდეალისტურ დიალექტიკას

ახასიათებენ, და რომელნიც ავტორს ჩამოთვლილი აქვს. საქმე ისაა, რომ გერმანული იდეალიზმი, როგორც აღვნიშნეთ, სუბიექტის ფილოსოფიას წარმოადგენს. ამ დებულებას ამხ. გოგიბერიძეც იზიარებს; ის რამოდენიმე ადგილას წერს: ჰეგელის ფილოსოფია „იდეალისტური არის იმიტომ, რომ სინამდვილე, სავსებით სისტემის სახით წარმოდგენილი, არის სუბიექტი“ (გვ. 300). სწორედ ამ მომენტიდან, როგორც ჭაფუძველიდან, უნდა იყოს ახსნილი იდეალისტური დიალექტიკის თავისებურება. ერთადერთი დასაწყისიდან — სუბიექტიდან — მთელი სინამდვილის აგება შესაძლებელია მხოლოდ დიალექტიკურად. იმიტომ არის, რომ მარქსიზმის მონისტური მსოფლმხედველობაც დიალექტიკური მეთოდის გარეშე წარმოუდგენელია. მაგრამ გერმანულ იდეალიზმში სუბიექტია დასაწყისი და არა მატერია. ცხადია ის თავისებურება, რომელიც უნდა ახასიათებდეს იდეალისტურ დიალექტიკას: სუბიექტი თავის თავის შემეცნების მიზნით, თავის თავის განხორციელებისათვის — ვინაიდან ის იმავე დროს თავის თავის მიზანია („დასაწყისი მიზანია“ — ამბობს ჰეგელი), თავის თავს გახდის შემეცნების ობიექტად. სუბიექტი თავის თავთან დაპირისპირებული, ეს არის ის მომენტი, რომელსაც იდეალისტური დიალექტიკა თეზისისა და ანტითეზის სახით იცნობს. სუბიექტის მიერ თავის თავის შეცნობა, ეს ის სინთეზია, სადაც სუბიექტი ობიექტში თავის თავს დაიწახვას და შეიცნობს. ასეთია სულ მოკლედ და პოპულარულად იდეალისტური დიალექტიკის ამოსავალი. ამ კონცეფციით აიხსნება ყველა დანარჩენი მომენტი იდეალისტურ დიალექტიკაში.

ამისათვის უნდა მიექცია ავტორს ყურადღება და მაშინ ბევრი გაუგებრობა მის წიგნში აცდენილი იქნებოდა, და ბევრი სიძნელე, რომელიც ახლავს უმთავრესად ჰეგელის სისტემის დალაგებას, — გადალახული.

ავტორი ხშირად ლაპარაკობს იმის შესახებ, რომ გერმანელი იდეალისტები, მეტადრე ჰეგელი, უახლოვდებიან ისტორიული მატერიალიზმის მსოფლმხედველობას. ასე მაგალითად, 321-ე გვ.-ზე ავტორი წერს: „...მიუხედავად თავისი იდეალიზმისა, ჰეგელის გენიალური აზროვნება ისტორიის რეალური მოვლენების გაცნობის დროს, ისტორიის მონისტურ საფუძველსა და მის მამოძრავებელ ძალებს ნახულობდა და ის კი არა ეკონომიური ფაქტორის გადაწყვეტ მნიშვნელობაზე მიუთითებდა“. და მართლაც აუარებელი მაგალითები შეიძლება მოვიყვანოთ ჰეგელის „მსოფლიო ისტორიიდან“, „ფილოსოფიის ისტორიიდან“, რომელნიც ამ დებულებას ამტკიცებენ.

სამწუხაროა მხოლოდ, რომ ამხ. გოგიბერიძე მხოლოდ ამ ერთი ფრაზით კმაყოფილდება. მ. გოგიბერიძემ, რომელმაც თავის წიგნის უკანასკნელ თავში „ფენომენოლოგიის“ საკითხს თითქმის რვა გვერდი

დაუთმო, არც ერთი სიტყვით არ მოიხსენია ის რეალისტური და მატერიალისტური აზროვნების ძირითადი ნაკადი, რომელიც ჰეგელის „ფენომენოლოგიას“ ახასიათებს. ფენომენოლოგიის საკითხი არის ცნობიერების განვითარების პრობლემა. ორი მომენტია ძირითადი ამ შრომაში: საგანი და ცნობიერება. ცნობიერების განვითარება ხდება იმ საშუალებით, რომ საგანი იცვლება და ამით სცვლის თავით ცნობიერებასაც: ცნობიერება არსით განისაზღვრება. იდეალისტური დიალექტიკის გადართილების ცდა პირველად ჰეგელმა აწარმოა თავის ფენომენოლოგიაში. ჰეგელი იდეალისტია, მაგრამ „ფენომენოლოგიაში“ ცნობიერების განვითარების ისტორია წარმოებს, ჰეგელის გამოთქმით, „ცნობიერების ზურგს უკან“. ეს იყო პირველი ცდა იდეალიზმის მატერიალიზმად გადაქცევისა, რაც პრინციპულად მარქსმა და ენგელსმა დაასაბუთეს. ჩვენს ავტორს უსათუოდ უნდა მიეჩია ამ მომენტისათვის დიდი ყურადღება; თუ ის „ფენომენოლოგიის“ მთელ შინაარსს ვერ აღმოგვეცნობდა, ეს მისი ძირითადი ტენდენცია მაინც აღენიშნა და საილუსტრაციოდ იმ თავის შინაარსი მოეცა, რომელსაც ეწოდება: „ბატონობა და მონობა“ — ეს ჰეგელის დიალექტიკის შედეგია.

მ. გოგიბერიძე ამტკიცებს, რომ იდეალისტების სისტემებში „იდეალიზმმა შინაგანი მარცხი განიცადა და მისი სხვაგვარად ყოფნა“ აუცილებელი შეიქნა. იდეალიზმის „სხვა გვარად ყოფნა“ კი მატერიალიზმი იყო“ (გვ. 319 — 20). ეს სავსებით მართალია! მაგრამ ამის თქმა არ არის საკმარისი. უნდა იყოს ნაჩვენები ის აუცილებლობა, რომელმაც იდეალისტური სისტემა და დიალექტიკა მატერიალიზმად მიიყვანა. ასეთი დიალექტიკური აუცილებლობა თვით იდეალისტების სისტემაში იყო მოცემული. სახელმძღვანელოში ილუსტრაციის სახით მაინც უნდა მოეცა ავტორს ერთ-ერთი მაგალითი ამგვარი აუცილებლობისა. შესანიშნავ მაგალითად გამოდგებოდა თუნდაც ღვთაების ცნება, რომელსაც იდეალისტური სისტემის მიხედვით ცენტრალური ადგილი უნდა ეკავოს და უკავია კიდევ, მაგრამ დიალექტიკური აუცილებლობით ეს ღვთაების ცნება ამავე სისტემის ფარგლებში მატერიალისტურ ინტერპრეტაციას მიიღებს. ჩვენ არ გვაქვს აქ არც დრო და არც ადგილი, ამ პრობლემას ვრცლად შევხვით. გერმანული იდეალიზმის მკოდნემ ისიც იცის, რომ იდეალიზმის დასკვნა ამ საკითხში სწორედ ისეთია, როგორც ჰეგელის შემდეგ გააკეთეს ჯერ ფოიერბახმა, და მერე მარქსმა და ენგელსმა. ჩვენ შეიძლება აქ ბრალი დაგვდონ, რომ იდეალიზმის მატერიალისტურ ინტერპრეტაციას ვაწარმოებთ და საქმის ვითარებას ობიექტურად არ აღმოგვეცნობ. საკმარისია ამიტომ მოვიყვანოთ ისეთი მკვლევრის აზრი, როგორც პარტმანი,

რომელზედაც ვერავინ იფიქრებს, რომ მას იდეალისტების „გამატერიალისტება“ სურს.

აი რას წერს ჰარტმანი გერმანული იდეალიზმის ერთ-ერთ სისტემაზე, „ღვთაების აქტუალობის, ე. ი. მისი სინამდვილისა და არსებობის მიზეზი ვართ ჩვენ ცნობიერი სუბიექტები“ (D. Philosophie d. deutschen Idealismus გვ. 162) აქედან სულ მცირე ნაბიჯია მატერიალისტ ფოიერბახამდე და შემდეგ მარქსამდე. ასეთია დასკვნა გერმანული იდეალიზმის და აქ არის ერთ-ერთი მომენტი იდეალისტური დიალექტიკური სისტემის დანგრევისა და მის ნანგრევებზე ახალი მატერიალისტური დიალექტიკის აღმოცენებისა.

5. კანტის ფილოსოფიის გარჩევის დროს ავტორი სამ ადგილას აღმოაჩინს დიალექტიკური მეთოდის მომენტებს. უპირველესად ყოვლისა, „კანტის ბუნებათმეცნიერულ ნაშრომებში“, შემდეგ სინთეზის ცნებაში და სინთეტურ მსჯელობაში და საბოლოოდ „წმინდა გონების მალალ რეგიონებში“. იმისდა მიუხედავად, რომ კანტის ნააზრევში არის კიდევ ბევრი სხვა მომენტიც, სადაც დიალექტიკური მეთოდის ელემენტები ნათელია, ჩვენ მაინც ავტორს მივყვებით; მის მიერ გამოტოვებულ მომენტებს შემდეგ აღვნიშნავთ. „დიალექტიკური ნაკადი“ ბუნებათმეცნიერულ ნაშრომებში ავტორს კარგად აქვს გამოაშკარავებული. გაუგებრობას იწვევს მხოლოდ ის გარემოება, რომ ამხ. გოგებრიძეს არ სცოდნია ერთი რამ: აზრები შრომიდან „უარყოფით სიდიდეთა შესახებ“ კანტის მიერ გამეორებულია „წმინდა გონების კრიტიკაში“, ამიტომ შემცდარია ავტორი, თუ ის ფიქრობს, რომ კანტის ფილოსოფია პირველ შრომაში კრიტიკული იყო, ვინაიდან მან აქ აზრის დიალექტიკური ნაკადი აღმოაჩინა, ხოლო აღარ იყო კრიტიკული „წმინდა გონების კრიტიკაში“.

დიალექტიკის მომენტებზე სინთეზის ცნებაში ვერ შევჩერდებით: ზოგიერთი გაუგებრობა, რომელსაც აქვს აქ ადგილი, აიხსნება, ალბათ იმით, რომ ავტორი სახელმძღვანელოს წერდა და არა სპეციალურ გამოკვლევას. მით უფრო საინტერესოა მესამე ადგილი: „დიალექტიკა გონების მალალ რეგიონებში:“ ამ სათაურში ავტორი გულისხმობს კრიტიკის იმ ნაწილს, რომელსაც კანტმა უწოდა (და ჩვეულებრივად ეწოდება) „ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა“. ჰეგელი დიდად აფასებს კანტის „კრიტიკის“ ამ ადგილებს სწორედ დიალექტიკური მეთოდის განვითარების თვალსაზრისით. მკითხველი ვერ გაიგებს „ნეგატიური დიალექტიკის“ აზრს, რომელსაც კანტი „კრიტიკის“ ამ ნაწილში განავითარებს. მ. გოგებრიძეს მხედველობიდან გამოორჩა ის ძირითადი მომენტი კანტის „ტრანსცენდენტალური დიალექტიკის“, რომელიც, შესაძლებელია ითქვას, დიალექტიკისათვის ერთადერთ ღირებულებას წარმოადგენს. ეს არის „აუცილებელი წინააღმდეგო“

ბის-ცნება, რომლის გარეშე „კრიტიკის“ ამ ნაწილს თითქმის არაერთარი ღირებულება არა აქვს ჩვენი პრობლემისათვის. კანტის ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა მოჩვენების ლოგიკაა, კანტის თქმით, ვინაიდან აზროვნება ამ სფეროში წინააღმდეგობაში ვარდება. მაგრამ ეს წინააღმდეგობა არ არის გონების ჩვეულებრივი შეცდომა: აქ გონებას არ შეუძლიან ამ წინააღმდეგობის გარეშე აზროვნება, ის გონებისათვის აუცილებელია, აქ არის ის ახალი მომენტი, რომლითაც გაამდიდრა კანტმა დიალექტიკა. გარდა ამისა, სრულიად გაუგებარია მ. გოგბერიძის განცხადება, თითქოს ჰეგელი უსაყვედურებს კანტს, რომ ის წინააღმდეგობას აზროვნებაში კი არ აღმოაჩინს, არამედ „გონების რეგიონებში“. ჰეგელი უსაყვედურებს კანტს, რომ მან მხოლოდ აზროვნებაში აღმოაჩინა ეს აუცილებელი წინააღმდეგობა და სინამდვილეში, ბუნებაში ვერ გადაიტანა. ჰეგელი წერს, მაგ., „ლოგიკის მეცნიერებაში“ (იგივეს იმეორებს „ფილოსოფიის ისტორიაში“), რომ კანტი ნაზად მოეპყრო სინამდვილეს, როცა მასში წინააღმდეგობის არსებობა გამოირიცხა, და ეს წინააღმდეგობა სულში, გონებაში გადაიტანა.

6. ჩვენ აღარ შევხებით ცალ-ცალკე ფიხტეს, შელინგს; გადავდივართ პირდაპირ ჰეგელის დიალექტიკაზე და მისი გარჩევისას გვექნება საშუალება ხელახლად დავუბრუნდეთ კანტსაც, და ზოგიერთ ადგილას ფიხტესა და შელინგსაც შევეხოთ.

ერთი რამ უნდა აღვნიშნოთ ამთავითვე. მკითხველისათვის, მით უმეტეს სტუდენტობისათვის, ამ წიგნში ბევრი რამ გაუგებარი უნდა დარჩეს. გაუგებარი არა მ. გოგბერიძის შეცდომების გამო, არამედ იმ სიძნელის გამო, რომელიც თან ახლავს უმთავრესად უკანასკნელ თავს: „დიალექტიკის კლასიკური სისტემა“. ავტორი ისეთ მძიმე და გაუგებარ წინადადებებში ჩამოაყალიბებს ჰეგელის აზრებს, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში თვითონ ჰეგელის წაკითხვა უფრო გაუადვილდებოდა მკითხველს. ვინც ჰეგელს არ იცნობს, ის მ. გოგბერიძის წიგნიდან ბევრს ვერაფერს შეითვისებს. უკანასკნელი თავის მე-4 პარაგრაფი ისეთი ბუნდოვანია, რომ თვითონ ავტორი წერს შენიშვნაში: ეს პარაგრაფი წიგნის პირველი გადაკითხვის დროს შეიძლება სავსებით გამოტოვებულ იქნეს. მაგრამ არა მხოლოდ პირველი გადაკითხვის დროს, არამედ მეათე გადაკითხვის დროსაც იგი გაუგებარი დარჩება. საინტერესოა ის გარემოება, რომ ეს პარაგრაფი ეხება ...„დიალექტიკურ ლოგიკას“, ე. ი. მთავარ ნაწილს ჰეგელის სისტემაში!

მაგრამ დავანებოთ ამას თავი და გავსინჯოთ შინაარსის მხრივ ჰეგელის დიალექტიკის ანალიზი. ავტორი რამოდენიმე მომენტს აღნიშნავს ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდში.

7. ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის ერთი ძირითადი მომენტია-

განი იმაში გამოიხატება, რომ დიალექტიკური წინსვლა იმავე დროს უკან დაბრუნებას ნიშნავს. ამხ. მ. გოგობერიძეს ეს მომენტი უსათუოდ აქვს მოხსენიებული. მას ჰეგელის „ლოგიკიდან“ ციტატაც კი მოჰყავს იმის შესახებ, რომ „თითოეულის წინსვლის ნაბიჯი გარკვეულობის ზაზზე,—მას შემდეგ რაც ის მოშორდა გარკვეულ დასაწყისს,— არის იმავე დროს უკანსვლა და ასე მისკენ (ე. ი. დასაწყისისაკენ) მიახლოება...“ (გვ. 331). ამ მომენტთან დაკავშირებულია დიალექტიკური მეთოდის უდიდესი აღმოჩენა: განვითარება წრისდაგვარ სისტემას წარმოადგენს (გვ. 312). „დიალექტიკური განვითარება წრისებურია“ (გვ. 307). ყველაფერი ეს სწორია. მაგრამ: დიალექტიკის ამ მომენტს დასაბუთება სჭირდება; მას იდეალისტურ დიალექტიკაში სუბიექტის ცნება უდევს საფუძვლად, სახელდობრ სუბიექტის ის ასპექტი, სადაც ნათელია, რომ სუბიექტი — დასაწყისი არის იმავე დროს მიზანიც. მ. გოგობერიძე არაფერს ამბობს ამის შესახებ, და დიალექტიკის ეს ძირითადი მომენტი დაუსაბუთებელი რჩება. საკვირველია ის გარემოება, რომ მ. გოგობერიძე დიალექტიკის ამ მომენტს მხოლოდ ჰეგელის ფილოსოფიაში აღმოაჩენს. დებულება, რომ ყოველი წინსვლა უკან, საფუძვლებისაკენ დაბრუნებას ნიშნავს, ეს ჭერ კიდევ კანტმა აღმოაჩინა. კანტის ფილოსოფიის განხილვის დროს ამის აღნიშვნა საჭირო იყო. დიალექტიკურის ეს მომენტი უსათუოდ ელემენტია ტრანსცენდენტალური მეთოდის. მ. გოგობერიძეს არა თუ არა აქვს განხილული ტრანსცენდენტალურისა და დიალექტიკური მეთოდების შედარება, არამედ ტრანსცენდენტალურ მეთოდზე ერთი სიტყვაც არა აქვს მოხსენიებული. კანტის ტრანსცენდენტალური მეთოდი კი პირველი საფეხურია დიალექტიკური მეთოდის. რაც შეეხება განვითარების წრისებურ ხასიათს — ეს შედეგია ზემოთ აღნიშნული მომენტისა, და ჩანასახი ხანით ისიც კანტის სისტემაში გვაქვს მოცემული. ყოველ შემთხვევაში უკვე ფიხტეს დიალექტიკაში ამ მომენტს ცენტრალური ადგილი უკავია. თავი რომ დავანებოთ თვით ფიხტეს სისტემას, რომელიც ცდილობს განახორციელოს ეს მომენტი, საკმარისია გავიხსენოთ მისი „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“, სადაც დიალექტიკური განვითარების წრისებური ხასიათი საუცხოოდ არის დახასიათებული. მ. გოგობერიძე ერთ ადგილას წერს კიდევ: „ფიხტე გენიოსია ცალმხრივობაში. განვითარების სათავეში მოქცეული „აბსოლუტური მე“ ამართლებს როგორც დიალექტიკური მსვლელობის დასაწყისს, ისე მის დასასრულს“. აქ გამოთქმული აზრი განვითარების წრისებურ ხასიათს შეეხება. საკვირველია მხოლოდ: რაც ჰეგელის სისტემაში უდიდეს აღმოჩენად არის მიჩნეული (საესებით სამართლიანად!), იგივე ფიხტეს სისტემაში ცალმხრივობად არის აღიარებული.

8. ავტორი ამტკიცებს, რომ დიალექტიკური განვითარების ტრია-

დული ფორმა ნეოპლატონიზმის შემდეგ ფიხტემ განაახლა. კანტს არ უცდია ამ გზით სვლა, მაიმონი ასწორებს კანტის ნაკლს, „ფიხტე კი ტრიადულ-დიალექტიკური სინთეზით აწესრიგებს მდგომარეობას“ (გვ. 275). „ტრიადის ხერხებს ჰეგელი მიმართავდა როგორც აზრის ზედმეტ სილამაზეს, მაგრამ მისი დიალექტიკური განვითარების დედაბოძს ეს აღარ შეადგენდა“ (გვ. 276). ვფიქრობთ. რომ არც ერთი ამ დებულებათაგანი არ შეესაბამება სინამდვილეს. ნუთუ ამხ. მ. გოგიბერიძეს არ ახსოვს კანტის რა დიდ დამსახურებად თვლიდა ჰეგელი ტრიადის აღმოჩენას. „ლოგიკაში“, „ენციკლოპედიაში“, „ფილოსოფიის ისტორიაში“ ყველგან იმეორებს ჰეგელი, რომ დიდად მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, და კანტის დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს, რომ პითაგორელებისა და ნეოპლატონიზმის შემდეგ კანტმა ხელ-ახლად აღმოაჩინა ტრიადული სისტემა, რომელიც აბსოლუტური ფორმის მატარებელია. კანტი, რომელიც კატეგორიების ტრიადული ტაბულის ქვემოთ წერს, რომ ეს ტრიადული ფორმა მეცნიერების უმაღლეს ფორმად გადაიქცევა („კრიტიკაში“), რომ ყოველი აპრიორული გაყოფა უსათუოდ ტრიხოტომიური უნდა იყოს („ლოგიკაში“) და საბოლოოდ ამტკიცებს, რომ ტ რ ა ნ ს ც ე ნ დ ე ნ ტ ა ლ უ რ ი ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ი ს ა რ ს ე ბ ი დ ა ნ გ ა მ ო მ დ ი ნ ა რ ე ო ბ ს ტ რ ი ხ ო ტ ო მ ი ი ს მ ე თ ო დ ი („მსჯელობის უნარის კრიტიკა“, შესავალი). ამ საინტერესო იტარებობას არ მიაქცია დიალექტიკის არც ერთმა მკვლევარმა ყურადღება; ამას გვერდს უვლის აგრეთვე ჩვენი ავტორიც. არ დავუწყებთ მ. გოგიბერიძეს კამათს იმის შესახებ, რომ მან ტრიადული დიალექტიკის „მაესტრობა“ ფიხტეს მიაკუთვნა. მან თვითონ იცის ალბათ კარგად რა უშნოდ და უნიჰოდ აქვს გამოყენებული ტრიადა ფიხტეს. ძალიან ბევრ შემთხვევაში თავის „Wissenschaftslehre“-ს საფუძვლებში, სადაც ერთი დებულება ხან თეზისის, ხან ანტითეზისისა და ხან სინთეზის როლში გამოდის, სადაც ტრიადის წევრები ერთმანეთთან ხშირად სრულიად დაუკავშირებელი არიან, ხოლო კატეგორიების დედუქცია ტრიადული განვითარების ხასიათს მოკლებულია.

საინტერესოა უკანასკნელი განცხადება, რომ „ტრიადის ხერხებს ჰეგელი მიმართავდა როგორც აზროვნების ზედმეტ სილამაზეს“. შესაძლებელია, ჰეგელი ზოგიერთ შემთხვევაში გვერდს უხვევს ტრიადას, და ერთ ადგილას ამის შესახებ თვითონაც ამბობს, — ეს ყოველ შემთხვევაში, ძალიან საკამათო საკითხია და ადგილების სწორი გაგების შესახებ აქ ვერ ვიმსჯელებთ. ცხადია მხოლოდ ერთი: ჰეგელი პითაგორელების, ნეოპლატონიზმის, კანტის, ფიხტეს დამსახურებად დიალექტიკური მეთოდის წინაშე სწორედ განვითარების ტრიადულ სისტემას ასახელებს; ჰეგელის მთელი სისტემა: იდეა — ბუნება — სული

(Geist) ან: an sich — Sein Anderes — für sich — ტრიადული განვითარების მაჩვენებელია; ყოველი მომენტი, მის შრომებში ტრიადულად არის აგებული (როგორც აღნიშნეთ, არ ვეხებით იმ საკამათო ადგილებს, სადაც თითქოს ტრიადა უარყოფილი უნდა იყოს). გერმანული იდეალიზმის დიალექტიკა უსათუოდ ტრიადულია თავისი საფუძვლებით, თავის მიზნებით: სუბიექტი, რომელმაც თავისი თავი უნდა შეიცნოს, თავის თავში ობიექტს ქმნის (ბუნებას, როგორც „თავის სხვას“) და ამ ობიექტში თავის თავს შეიცნობს, ე. ი. თავის თავს დაუბრუნდება. სუბიექტი-an sich, ბუნება-Sein Anderes, სუბიექტი, რომელმაც თავის თავი განახორციელა და შეიცნო-für sich, განვითარების ასეთი სახე ყველაზე ცხადად ჰეგელის სისტემაში გვაქვს და, ცხადია, რომ ამხ. მ. გოგიბერიძეს განცხადება: „ტრიადის ხერხებს ჰეგელი მიმართავდა როგორც აზრის ზედმეტ სილამაზეს“ — საგვებით შემცდარია, საბოლოოდ: რის მაჩვენებელია ნეგაციის ნეგაცია, რომელსაც ავტორი დიალექტიკის დედაბოძალ თვლის თუ არა ტრიადული სისტემის?! აი რა აზრისა არის მარქსი ჰეგელის ტრიადაზე («Нищета философии»): «В чем состоит движение чистого разума? В том, что он ставит себя, противопоставляет себя самому себе и соединяется с самим собой, в том что он формируется в тезис, антитезис и синтез или, наконец, в том, что он себя полагает, отрицает и отрицает свое отрицание».

როგორც ვხედავთ, მარქსისათვის განვითარების ტრიადული სისტემა აუცილებელი მომენტი იყო ჰეგელის დიალექტიკის.

9. ამხ. მ. გოგიბერიძე სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ჰეგელის დიალექტიკის ერთ-ერთ მთავარ მომენტს წინააღმდეგობის შესაძლებლობის კანონი შეადგენს. ამ კანონის გარშემო შეიქმნა ბურუსი, რომლის გაფანტვა სურს ავტორს (გვ. 315). ავტორს მოჰყავს ჰეგელის სხვადასხვა გამოთქმა, რითაც ნათლად მტკიცდება, რომ წინააღმდეგობა „ქვეყნის მამოძრავებელი ძალა“ ყოფილა.

ყველაფერი ეს მართალია, მაგრამ მ. გოგიბერიძე არსად არ ცდილობს იმის დამტკიცებას, რომ „თავის თავად ყველა საგანი წინააღმდეგობა არის“. ამას ამბობს ჰეგელი, ამასვე იმეორებს მ. გოგიბერიძე (გვ. 316). მაგრამ ამის თქმა არ არის საკმარისი. მ. გოგიბერიძის წიგნის მკითხველი მაშინვე მოიყვანს მაგალითს, რომელიც არსებითად შემცდარია, მაგრამ წიგნში მოცემულ წინააღმდეგობის შესაძლებლობის (თუ აუცილებლობის?) კანონის ინტერპრეტაციას გააქარწყლებს. რომელიმე ქვა ქუჩაში რომ გდია, საგნისათვის არის ეს თავად წინააღმდეგობა? სად არის ის წინააღმდეგობა, რომელიც ამ ქვას თავის თავში უნდა ჰქონდეს. ან თუ არის, რა ხასიათის არის ეს წინააღმდეგობა? ამხ. მ. გოგიბერიძეს ყურადღება რომ მიექცია წინაა-

ღმდევგობის ხასიათისათვის, წინააღმდეგობის სხვადასხვა ასპექტისათვის, ამგვარ მაგალითს მას არავინ მოუყვანდა! ხომ ვერ გვიპასუხებს ჩვენი ავტორი, რომ ქვა დღეს ასეთია და რამოდენიმე ხნის შემდეგ ის აღარ იქნება ასეთი, ის დაიშლება და სხვა, და ჩვენ მივიღებთ ორ ურთიერთის საწინააღმდეგო მსჯელობას: „ეს არის ქვა“ და „ეს არ არის ქვა“. ეს ხომ „ლამაზი თამარის“ დიალექტიკა იქნებოდა, რომელზედაც ჩვენ ზემოთ გვქონდა საუბარი. სინამდვილეში აქ არის უსათუოდ წინააღმდეგობა და არა ერთ ასპექტში, არამედ რამოდენიმე ურთიერთთან დაკავშირებული სახის. მ. გოგიბერიძეს „მომენტის“ ცნებისათვის და ურთიერთში შექრის კანონისათვის (Durchdringen, «взаимное проникновение») უურადლება რომ მიექცია, წინააღმდეგობის ხასიათიც ნათელი გახდებოდა. ჯერ კიდევ შელინგი წერდა: „ბუნების ყოველი პუნქტი არის ბუნების პროდუქტი და ყოველ ამ პროდუქტში ბუნება დაუბოლოებელია. ყოველ ამ პროდუქტში არის მთელი უნივერსუმის ჩანასახი“. „იტალიაში მოგზაურმა შენიშნა, რომ რომის დიდ ობელისკზე შესაძლებელია მსოფლიოს მთელი ისტორიის დემონსტრირება; იგივე ითქმის ბუნების ყოველ პროდუქტზე, ყოველი მინერალი არის დედამიწის ისტორიის ფრაგმენტი. მისი ისტორია ჩაქსოვილია ბუნების მთელს ისტორიაში“.

ასე ლამაზად ამ აზრს შემდეგში ჰეგელიც ვეღარ იტყვის. ყოველ მომენტში ჩაქსოვილია მთელი მსოფლიო, და ამიტომ ყოველი მომენტი არის ის, რაც არის და ამავე დროს არის მთელი მსოფლიოს ჩანასახი, მისი ისტორიის როგორც წარსულის, ისე მომავლის, ე. ი. ის არის ის, რაც არის და ამავე დროს მისგან განსხვავებულიც. წინააღმდეგობის ცნება მომენტსა და ურთიერთში შექრის კანონების ნიადაგზე გაირკვევა. ამ კანონების გარეშე წინააღმდეგობის ცნება დიალექტიკაში სავსებით გაუგებარია. მ. გოგიბერიძემ კარგად უნდა იცოდეს ეს: ის ლაპარაკობს გაკვრით ზოგიერთ ადგილას ურთიერთ კავშირის შესახებ, მომენტის შესახებ (სხვათა შორის, ხშირად ურევს დროის მომენტს მომენტის დიალექტიკურ გაგებასთან), მაგრამ წინააღმდეგობის ცნების გასარკვევად არც ერთსა და არც მეორეს არ მოიხმარს.

10. „წინააღმდეგობა საფუძველია ყველაფრისა... მაგრამ ეს არის მთლად! მეტის თქმა არ შეიძლება ჰეგელის დიალექტიკაში წინააღმდეგობის პრინციპზე“? მ. გოგიბერიძის აზრით, ვინც ასე ფიქრობს, მას ვერაფერი გაუგია ჰეგელის დიალექტიკაში. „ეს რომ ასე იყოს, მაშინ ხომ ფიხტესა და ჰეგელის, გინდ შელინგისა და ჰეგელის მეთოდს შორის არავითარი განსხვავება არ იქნებოდა“ (გვ. 316). მაგრამ ეს ასე არ არის: „ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი მარტო იმას კი არ აჩვენებს, რომ ყველაფერი სავსეა წინააღმდეგობით, არამედ ის წინააღმდეგობის

ღმდეგობის დაძლევის საშუალებასაც იძლევა“ (გვ. 317).

ერთ გაუგებრობას უნდა ჰქონდეს აქ ადგილი: ნუთუ იმით განსხვავდება ფიხტეს დიალექტიკა ჰეგელისაგან, რომ ჰეგელი წინააღმდეგობათა გადალახვის საშუალებას გვაძლევს, ხოლო ფიხტე, არა? წინააღმდეგობათა გადალახვის მომენტი ჭერ კანტის კატეგორიათა ტაბულაში გვაქვს. წინააღმდეგობის დაძლევის შეუძლებლობა მხოლოდ კანტის ანტინომიებით დასტურდება. რაც შეეხება ფიხტეს, მას პრინციპულად წინააღმდეგობათა დაძლევის შესაძლებლობა კი არა აქვს, არამედ აღიარებული და დადასტურებული აუცილებლობა. Über den Begriff-ში წინააღმდეგობის დაძლევის თეორია მოცემული. „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre-ში ის პრაქტიკულად არის განხორციელებული ამავე შრომაში (Zweiter Teil, § 4). მოცემულია სულ მარტივ გამოთქმებში ეს თეორია ხელახლად: ფილოსოფიის მეთოდი წინააღმდეგობათა დადგენის შემდეგ ეძებს იმ წევრს, რომლის საშუალებით ხდება წინააღმდეგობის დაძლევა. ამ უკანასკნელ წევრში ხელახლად იჩენს თავს წინააღმდეგობა, ისევ ახალი წევრი გამოინახება და ისევ იქნება წინააღმდეგობა გადალახული, ასე მიმდინარეობს პროცესი, მანამ არ იქნება მიღწეული სუბიექტი იდეაში.

ნუთუ ეს არ იცოდა ამხ. გოგიბერიძემ? რასაკვირველია, უნდა სცოდნოდა! წინააღმდეგ შემთხვევაში, რას ნიშნავს მისი აზრი იმის შესახებ, რომ ფიხტე ტრიადის ხელოვანი იყო, რას მოწმობს 278-ე გვერდზე მოყვანილი მაგალითი თეზისის, ანტითეზისისა და სინთეზის: სინთეზში ხომ უნდა მოიხსნას წინააღმდეგობა! აბსოლუტური „მე“, რომელიც სისტემის დასაწყისში ორად გაითიშება, ხომ უნდა აღდგეს თავის მთლიანობაში პროცესის დასასრულს (ე. ი. წინააღმდეგობა და ძძლიოს). ამას ამხ. მოსე თვითონ ასაბუთებს: „აბსოლუტური მე ამართლებს როგორც დიალექტიკური მსვლელობის დასაწყისს, ისე მის დასასრულს“ (გვ. 277).

აქედან ცხადია, რომ წინააღმდეგობის დაძლევის თეორიაში არ ყოფილა ფიხტესა და ჰეგელის დიალექტიკის პრინციპული განსხვავება.

თვით წინააღმდეგობის დაძლევის შინაარსზედაც უნდა ეთქვა ამხ. გოგიბერიძეს რამოდენიმე სიტყვა: წინააღმდეგობა მოხსნილია დიალექტიკურად, ე. ი. პროცესის საბოლოო ეტაპი მაინც განსხვავებულ მომენტებს შეიცავს და წინააღმდეგობათა ბრძოლის მთელ ისტორიას. დიალექტიკური იგივეობის კანონით, წინააღმდეგობის დაძლევის შემდეგ მაინც რჩება განსხვავებულთა იგივეობა.

არის კიდევ რამდენიმე საკითხი, როგორც, მაგალითად, უარყოფისა და ორმაგი უარყოფის კანონი, გონებისა და განსჯის (разум, рассуж-

დოკ) დამოკიდებულების საკითხი, დაუბოლოებელი აზროვნების პრობლემა და სხვ., რომელნიც დეტალურ ანალიზს მოითხოვენ და რომელნიც ამხ. გოგიბერიძის წიგნში გაუგებრობას იწვევენ. ამ საკითხებზე აქ ველარ შევჩერდებით. ჯერ ერთი, ამისათვის აღარც ადგილი გვაქვს, და მეორე ის არის, რომ შესაძლებელია ეს გაუგებრობა ავტორის არ იყოს: მეტად სპეციალური და რთული საკითხების პოპულარიზაციას სახელმძღვანელოში ხშირად მოჰყვება ასეთი გაუგებრობანიც. შესაძლებელია ისიც, რომ ზოგიერთს ჩვენ მიერ აღნიშნულ ნაკლს სწორედ ამგვარი საფუძველი ჰქონდეს.

ჩვენ მიუვთითეთ იმ ზოგიერთ შეცდომაზე, რომელთაც ადგილ უნდა ჰქონდეთ მ. გოგიბერიძის წიგნში. რასაკვირველია, ამ ნაკლთან ერთად მის წიგნს გაცილებით მეტი დადებითი მხარე ახასიათებს, ჩვენ აქ ამ დადებით მხარეებზე სრულებით არ გვიმსჯელია. ჩვენი მიზანი იყო მხოლოდ შეცდომების აღნიშვნა. რაც შეეხება მის დადებით მხარეებს, საკმარისია იმის თქმა, რომ მთელ საბჭოთა კავშირში ამგვარი სახელმძღვანელო ჯერ არ არსებობს, და ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ამხ. მ. გოგიბერიძის წიგნი პირველი ცდაა — და ამასთანავე აღსანიშნავია, ეს ცდა კარგად არის შესრულებული — რომელიც მარქსისტული ფილოსოფიის შესავალს წარმოადგენს.

მ. გოგიბერიძის „ფილოსოფიის ისტორია“*

მარქსისტულ-ლენინური მსოფლმხედველობა წარმოიშვა როგორც შედეგი და განვითარება იმ საუკეთესოსი, რაც კი შექმნილი იყო კაცობრიობის მიერ მისი კულტურის ისტორიის უკანასკნელი—2500 წლის განმავლობაში. ისტორიაში არ ყოფილა არც ერთი მეცნიერული, ფილოსოფიური თეორია თავიდან ბოლომდე შემცდარი. ყველა ამ თეორიაში — თუ ის მართლაც მეცნიერული, ფილოსოფიური იყო — იყო მარცვალი, ელემენტი ჰეშმარიტებისა, რომელიც არ დაკარგულა, რომელიც ათვისებული იყო შემდგომი თეორიებით, გადამუშავებული, ახალი მომენტებით და ჰეშმარიტების მარცვლებით გამდიდრებული და ასე გადაცემული შემდგომი თაობებისათვის. ამ თვალსაზრისით მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ისტორია ჰეშმარიტების ქმნადობის ისტორიაა. რასაკვირველია, ეს არ არის წმინდა იდეების განვითარების ისტორია. იგი გამწვავებული ბრძოლების ისტორიაა, რაც საბოლოო ანგარიშში საზოგადოების მატერიალური ცხოვრების პირობებით, კლასთა ბრძოლით არის განსაზღვრული. ამისდა მიუხედავად, იდეები, კერძოდ მეცნიერული და ფილოსოფიური იდეები, სერიოზულ ძალას წარმოადგენენ, მათ აქვთ „...უდიდესი მავრგანიზებული, დამრავლები და გარდამქმნელი მნიშვნელობა“. იდეების, კერძოდ მეცნიერული და ფილოსოფიური იდეების, ასეთი დიდი მნიშვნელობის გამო („თეორია ხდება მატერიალურ ძალად, როგორც კი იგი მასებს დაეუფლება“) გემართებს უდიდესი სიფრთხილე, ყურადღება და სწორი მარქსისტულ-ლენინური მეთოდოლოგიის მომარჩვევა იდეების ისტორიის კვლევისა და გადმოცემის დროს.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ მხრივ პროფ. მ. გოგიბერიძის შრომა „ფილოსოფიის ისტორია“, ტ. I, დიდ მოვლენას წარმოადგენს ქართულ ფილოსოფიურ მეცნიერებაში. საქმე ის არის, რომ დღემდე საბჭოთა კავშირში არ დაწერილა ფილოსოფიის ისტორია, აგებული მარქსისტულ-ლენინურ პრინციპებზე. მხოლოდ წელს, მოსკოვში და თბილისში ერთდროულად, ერთიმეორისაგან დამოუკიდებლად, გამოვიდა ფილოსოფიის ისტორიის კურსის პირველი ტომი.

* დაიბეჭდა გაზეთ „კომუნისტში“, 1941. № 109.

ამიტომ პროფ. მ. გოგიბერიძის შრომა წარმოადგენს მარქსისტული ფილოსოფიის ისტორიის გაშლილ და დაწვრილებითი (პირველი ტომი 495 გვერდი) კურსის შედგენის პირველ ცდას. ავტორის განზრახვით, ფილოსოფიის ისტორიის ეს კურსი უნდა შეიცავდეს ფილოსოფიის განვითარების ისტორიას ანტიკური, ბერძნული ფილოსოფიური აზროვნების ჩასახვიდან მარქსისტული მსოფლმხედველობის შემუშავებამდე.

ფილოსოფიის ისტორიის ყველა არსებული კურსისაგან განსხვავებით პროფ. მ. გოგიბერიძის შრომა, ბევრ სხვა დადებით მხარეებთან ერთად, ერთი სპეციფიკური ნიშნითაც განსხვავდება: ფილოსოფიის ისტორიაში შეტანილია ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების ისტორიაც. მოკლედ განხილულია XI — XII საუკუნის ფილოსოფიური აზროვნება საქართველოში. ერთი რამ უნდა ვუსაყვედუროთ პროფ. გოგიბერიძეს: ის დიდი საქმე, რომელიც მან გააკეთა, უფრო კარგად იქნებოდა შესრულებული, ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია უფრო დაწვრილებით რომ გაეშუქებინა. პროფ. გოგიბერიძემ მას მხოლოდ 3-4 გვერდი ძლივს დაუთმო. ამ ნაწილის გადიდება ამხ. გოგიბერიძისათვის არ იქნებოდა ძნელი, რადგან ის სპეციალურად მუშაობდა ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარების საკითხებზე და გამოკვლევებიც აქვს გამოქვეყნებული ამ დარგში.

პროფ. მ. გოგიბერიძის „ფილოსოფიის ისტორია“ განზრახულია, როგორც სახელმძღვანელო, მაგრამ ის ამავე დროს გამოკვლევასაც წარმოადგენს. ამხ. გოგიბერიძეს გამოყენებული აქვს პირველი წყაროები, ცნობილი ფილოსოფიის კურსები და გამოკვლევები. მთელი ეს მასალა გადამუშავებული აქვს მარქსისტულ-ლენინური მსოფლმხედველობის პრინციპების მიხედვით, გამოყენებული აქვს მარქსიზმის კლასიკოსების — თითქმის ყველა დახასიათებანი, მითითებანი და აზრები ფილოსოფოსებზე. საფუძვლიანად აქვს გამოყენებული ლენინის „ფილოსოფიური რეჟულები“ და განსაკუთრებით ლენინის „კონსპექტები“ ფილოსოფიის ისტორიაში. ამ თვალსაზრისით და ამ შრომების გამოყენებით პროფ. გოგიბერიძე განიხილავს ფილოსოფოსთა ნააზრევს და აკრიტიკებს ბურჟუაზიულ მკვლევართა შემცდარ ინტერპრეტაციებს.

საგაზეთო რეცენზიაში ძნელია პროფ. გოგიბერიძის ამ კაპიტალური შრომის დაწვრილებითი განხილვა. ეს უნდა მოხდეს წერილთა მთელ სერიაში და, რაც უფრო მიზანშეწონილია, ამ წიგნის სპეციალისტების მიერ საჯარო განხილვით.

მე აქ აღვნიშნავ მხოლოდ რამდენიმე მომენტს. რომელთა შესწორება; ვფიქრობთ, წიგნს არ ავნებდა.

1. ფილოსოფიის ისტორია მთელი მისი განვითარების მანძილზე ასე თუ ისე დაკავშირებული იყო მეცნიერების განვითარების ისტორიასთან. თუ ძველ საბერძნეთში ფილოსოფია და მეცნიერება არ განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან, ახალ დროშიც, მით უმეტეს იმ პერიოდში, რომელსაც ამხ. გოგიბერიძე განიხილავს, მათ შორის ღრმა, ერთმანეთის გამანაყოფიერებელი კავშირი არსებობდა. ამიტომ შეუძლებელია ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერების განვითარებისაგან იზოლირებულად განხილვა. ავტორს ესმის ეს და კურსში არის შეტანილი მოკლე მიმოხილვა ლეონარდო და ვინჩის, კოპერნიკის, გალილეის, ნიუტონის ნააზრევისა, მაგრამ ჭერ ერთი: მათი ნააზრევის გარჩევას ავტორი ხშირად ერთ გვერდს და ზოგიერთ შემთხვევაში რამდენიმე სტრიქონს უთმობს; ასე, მაგალითად, ლეონარდო, სერვეტი, კოპერნიკი გარჩეულია 1,5 გვერდზე; ნიუტონს, რომლის დიდი გავლენა ფილოსოფიურ აზროვნებაზე კანტამდე და თვითონ კანტზე ცნობილია, სულ რაღაც თრი გვერდი აქვს დათმობილი; მეორე: არ არის ნაჩვენები ამ მეცნიერების ზეგავლენა ფილოსოფიური აზრის განვითარებაზე და, პირიქით.

2. ავტორმა კარგად იცის, რომ „ფილოსოფიური აზრის საერთო და წამყვან ღერძად რჩება ბრძოლა მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის“, ბრძოლა „დემოკრიტესა და პლატონის ხაზებს“ შორის და ამ თვალსაზრისით აქვს განხილული ფილოსოფიური აზრის განვითარება. მაგრამ ვერ დავეთანხმები პროფ. გოგიბერიძეს, როდესაც ის ემპირიზმისა და რაციონალიზმის ბრძოლასაც ამ ძირითად მიმართულებათა სახეცვლილებად თვლის. ავტორი წერს: „...ასე, მაგალითად, ბრძოლა რაციონალიზმსა და ემპირიზმს შორის, დიალექტიკასა და მეტაფიზიკას შორის არის სახესხვაობა ძირითადი ბრძოლისა მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის“. რაციონალიზმისა და ემპირიზმის, მეტაფიზიკისა და დიალექტიკის წინააღმდეგობა არ დაიყვანება მატერიალიზმისა და იდეალიზმის წინააღმდეგობაზე.

3. პროფ. მ. გოგიბერიძე ფილოსოფოსის ნააზრევის გადმოცემასთან ერთად გარკვეულ შეფასებას აძლევს მას, კრიტიკულად უდგება. მაგრამ ხშირად კრიტიკის იქით აღარ ჩანს ის დადებითი, რომელიც ფილოსოფოსის ნააზრევს ახასიათებდა. ასეთია, მაგალითად, თავი პლატონზე. აქ აღნიშნულია, რომ „ეს ფილოსოფია მსოფლიო ისტორიული მოვლენა იყო, ისტორიული მომავალი განვითარებისათვის მუდმივი ამოცანა და პრობლემა“. მაგრამ როდესაც მკითხველი წაიკითხავს მთელ თავს პლატონზე, მას შეიძლება დარჩეს საწინააღმდეგო შთაბეჭდილება; დადებითი მის ნააზრევში თითქმის არაფერია და უვარგისია თითქმის მთელი ნააზრევი, მაშინ როდესაც პლატონის ფილოსოფია, მიუხედავად მისი იდეალიზმისა, მი-

სტიციზმისა, რელიგიური ხასიათისა, შეიცავს ისეთ გენიალურ მარცვლებს, რომელნიც დღეს ჩვენთვისაც მისაღებია. საერთოდ: რასაკვირველია, საპიროა ძველი ფილოსოფიური სისტემებისა და თეორიების კრიტიკა, მაგრამ არ უნდა გვავიწყდებოდეს ის რაციონალური მარცვალი, რომელიც ამ ფილოსოფიურ თეორიაშია უსათუოდ მოცემული. კრიტიკამ არ უნდა დაჩრდილოს კლასიკოსის დადებითი მხარეები. რაც ითქვა პლატონზე, იგივე შეიძლება ითქვას დ. იუმზე. საერთოდ: ფილოსოფოსის ზოგადი დახასიათება, რომელსაც გვაძლევს ავტორი, ხშირად არ არის გამართლებული ამ ფილოსოფოსის ნააზრევის გადმოცემით.

4. ცულ შთაბეჭდილებას ახდენს ის გარემოება, რომ, როგორც ჩანს, წიგნის ზოგიერთი ადგილი ნაჩქარევად არის დაწერილი. მხოლოდ ამით შეიძლება აიხსნას ის ლაფსუსები, რომელნიც მკითხველს მაშინვე თვალში ეცემა. ტერმინები არ არის ზუსტად და ერთაზროვნად ხმარებული, ერთი და იმავე წიგნისა და შრომის სახელწოდება განსხვავებულად არის ნახმარი. მაგ. 109-ე გვერდზე პლატონის დიალოგებია ჩამოთვლილი „თეეტეტ“, „ფედრუს“, „ფილებუს“, „ტიმეუს“, ხოლო 110-ე გვერდზე იგივე დიალოგები: „თეეტეტოს“, „ფედროს“, „ფილებოს“, „ტიმეოს“ და სხვა. ავტორს უნდა აეღო ან ლათინური, ან ბერძნული სახელწოდება და არა ხან ერთი და ხან მეორე; ციტატების თარგმანი ხშირად დაუდევრობის გამო ამახინჩებს მის აზრსა და შინაარსს, ასე მაგალითად: 134-ე გვ.-ზე პროფ. გოგიბერიძეს მოჰყავს ციტატა ლენინის „ფილოსოფიური რვეულებიდან“: „ალაგებს რა არისტოტელეს პოლემიკას იდეების შესახებ პლატონის მოწაფეებთან, ჰეგელი იპარავს (ხაზი ჩემია, კ. ბ.) ამ პოლემიკის მატერიალისტურ ხასიათს... ჰეგელს მოუპარავს ყველაფერი, რასაც კი არისტოტელე პლატონის იდეალიზმის წინააღმდეგ ლაპარაკობდა... „ფილოსოფიურ რვეულებში“ წერია: «Излагая полемику Аристотеля с учениками Платона об идеях, Гегель скрадывает её материалистические черты» «Все скрадено, что говорит против идеализма Платона по существу.»

აქ ლაპარაკია არა მოპარვაზე, არამედ დამალვაზე, მიჩქმალვაზე. ამგვარ ნაჩქარევად თარგმნილ ადგილებს წიგნის სხვა ნაწილებშიაც შევამჩნევთ.

5. ფილოსოფიური სისტემების ინტერპრეტაციაში, ზოგიერთ შემთხვევაში, ვერ დავეთანხმები პროფ. გოგიბერიძეს. ბევრი რამ სადავოა. აქ ძნელი და მოუხერხებელიც იქნებოდა ავტორთან კამათი პლატონის, არისტოტელეს, სპინოზას, იუმის და სხვ. ფილოსოფიური სისტემების სწორი ინტერპრეტაციების შესახებ. აღვნიშნავ მხოლოდ შედარებით წვრილმანს და, ჩემი აზრით, უდავოს: ა) სპინოზას ფილო-

სოფიაში, წერს ავტორი, ატრიბუტსა და მოდუსს შორის კაუზალური ურთიერთობაა ნაგულისხმევი. ეს უსათუოდ შემცდარი დებულება უნდა იყოს: ატრიბუტსა და მოდუსს შორის. სპინოზას მიხედვით, არ შეიძლება არსებობდეს კაუზალური დამოკიდებულება; ბ) იუმის მიხედვით, ფიქრობს ავტორი, „აზრი და შემეცნება მათემატიკურ შემეცნებაში იმდენად არის, რამდენადაც იგი გამოყენებითი მათემატიკაა...“ არც ეს დებულება არის მართებული. იუმის აზრით, მათემატიკას შემეცნებითი ღირებულება სწორედ მის ცდიაგან დამოუკიდებლობის გამო აქვს; ხოლო გამოყენებითი მათემატიკის შემეცნებითი ღირებულება თუ ძალიან მცირეა, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ მას ამ შემთხვევაში ცდასთან აქვს საქმე, რომ ის გამოყენებითია (მთელი ეს გვერდი იუმზე რაღაც გაუგებრობაზეა აგებული).

6. კიდევ ერთი ნაკლი, რომელიც უნდა აღვნიშნოთ: პროფ. გოგიბერიძის „ფილოსოფიის ისტორია“ სახელმძღვანელოს წარმოადგენს. ამიტომ ავტორი უნდა ცდილიყო ისე დაელაგებინა ფილოსოფიური სისტემების შინაარსი, რომ ის მკითხველისათვის გასაგები ყოფილიყო. ბევრ შემთხვევაში ეს ასე არ არის. მკითხველი ვერ გაიგებს ამ წიგნის მიხედვით, მაგალითად, არა მხოლოდ იმას, თუ რატომ მსჯელობს არისტოტელე ასე, არამედ ზოგ შემთხვევაში, არისტოტელეს აზრებსაც. ზოგიერთი ადგილი თუ მარტივად და ნათლად არის გადმოცემული, მეორე ადგილი ძალიან რთული ფასაგები ხდება. ზოგიერთ შემთხვევაში ახსნილი და განმარტებული არ არის ძირითადი ცნებები. მაგალითად: პლატონისათვის სამართლიანობას სახელმწიფო განახორციელებს; ამიტომ განმარტებული უნდა იყოს სამართლიანობის ცნება პლატონის მიხედვით და ნაჩვენები უნდა იყოს, თუ როგორ და რატომ განახორციელებს სამართლიანობის იდეას პლატონის მიერ შედგენილი სახელმწიფოს პროექტი. არც ერთია განმარტებული და არც მეორეა ნაჩვენები.

მე აქ აღვნიშნე რამდენიმე ნაკლი, რომელიც, ვფიქრობთ, პროფ. გოგიბერიძის წიგნს არ უნდა ჰქონოდა. არ ვეხები ამა თუ იმ ფილოსოფოსის ნააზრევის ინტერპრეტაციის საკითხს. რასაკვირველოა, შესაძლოა ბევრი სადავო იყოს. ამ სპეციალურ საკითხებს გავარჩევთ წიგნის საჯარო განხილვის დროს. ამ წერილში აღწინასწარი ნაკლოვანებები უმნიშვნელონი და მეორეხარისხოვანი არიან შედარებით იმ და-

დებიტთან, რაც პროფ. მ. გოგიბერიძის წიგნში მოიპოვება. წიგნი, მთლიანად აღებული, მაჩვენებელია იმ დიდი კულტურისა და ცოდნისა, რომელიც ავტორს გააჩნია, მაჩვენებელია იმ დიდი კულტურული ზრდისა, რომელიც ახასიათებს საბჭოთა საქართველოს როგორც სხვა დარგებში, ისე ფილოსოფიის დარგშიც.

პროფ. მ. გოგიბერიძის „ფილოსოფიის ისტორია“ მაჩვენებელია იმისა, რომ თბილისის სტალინის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, მართლაც ღირსი იყო ფილოსოფიის ფაკულტეტის დაარსებისა.

ვეშმარტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ *

(პროფ. ს. წერეთლის „ვეშმარტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხის“ გამო)

ვეშმარტების პრობლემა ერთ-ერთი ძირითადია ყოველი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის. თითქმის დღიდან წარმოშობისა, ფილოსოფია ამ პრობლემას კვლევის ცენტრში აყენებდა. ეს ასეც უნდა ყოფილიყო, რადგან იგი ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მეორე მხარეს ეხება.

ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი, როგორც ის მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსებმა განსაზღვრეს, მატერიალურობა და სულიერის, არსისა და აზრის დამოკიდებულებას ეხება. საკითხი ასეთ ფორმაში შეიძლება წარმოვიდგინოთ: ალებულია მთელი სამყარო, რომელშიც ყოველი ნორმალური ადამიანი განასხვავებს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ საგნებს, მოვლენებს (მატერიალურ საგნებსა და მოვლენებს) ცნობიერების მოვლენებისაგან (სულიერი მოვლენებისაგან). გადასაწყვეტია საკითხი მათი დამოკიდებულების შესახებ, სახელდობრ, რომელია მათგან განმსაზღვრელი, რომელია პირველადი და რომელია მეორადი, სხვანაირად, რა არის სამყაროს არსება — მატერიალური თუ სულიერი. თეორია, რომელიც სამყაროს არსებად მატერიალურს მიიჩნევს და ამით ხსნის სულიერის წარმოშობასა და არსებობას, მატერიალისტურია, ხოლო თეორია, რომელიც სამყაროს არსებად თვლის სულიერს, ხოლო მატერიალურის არსებობას ან მთლად უარყოფს, ან მატერიალურს სულიერის გამოვლენად თვლის — იდეალისტურია.

ასე დგას, მარტივად რომ ვთქვათ, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი და ასეთია ამ საკითხის ორი ძირითადი გადაწყვეტის შესაძლებლობა.

ამასთან დაკავშირებულია მეორე საკითხი, უფრო სწორად, ამ საკითხის მეორე მხარე: იგი ეხება არა სამყაროს როგორც მთლიანს ან

* დაიბეჭდა ჟურნალ „მნათობში“, 1960, №6.

მის არსებას, არამედ ამ სამყაროს შემეცნებას, ცოდნას ამ სამყაროს შესახებ. ფილოსოფიური სისტემის ამ მხარეს ეხება შემეცნების თეორია ანუ გნოსეოლოგია (ეპისტემოლოგია, როგორც მას ხშირად უწოდებენ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში).

შემეცნების თეორია არკვევს შემდეგ საკითხს: ასახავს თუ არა ჩვენი წარმოდგენა (აზრი) არსებულ სამყაროს, საგნებსა და მოვლენებს, მათ კავშირებს? ანდა სხვანაირად: შეიძლება თუ არა ჩვენი წარმოდგენების შინაარსი იყოს სურათი სინამდვილის საგნებისა და მოვლენების, თუ ის, რასაც ჩვენ ცოდნას ვუწოდებთ. სრულიადაც არ გავს ამ საგნებსა და მოვლენებს?

პრობლემათა უმრავლესობა დაკავშირებულია აღნიშნულ საკითხთან და მათ გადაწყვეტაზე მუშაობდნენ ფილოსოფოსები ფილოსოფიის განვითარების მთელს ისტორიაში.

საკითხი ეხება ჰემშირიტების ცნებას; იგი ძირითადია შემეცნების თეორიაში. აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ ეს საკითხი ერთ-ერთი ურთულესია ფილოსოფიაში.

თავი რომ დავანებოთ სულიერი მოვლენების (ცნობიერების მოვლენების) შემეცნების საკითხს, რომელიც თითქოს ადვილად წყდება, რადგან შეიძლება თქვა, რომ სულიერი მოვლენა თვითონ ცნობიერების მოვლენაა და ამიტომ არავითარ სიძნელეს არ წარმოადგენს მისი შემეცნება, საკითხი ობიექტური სამყაროს შემეცნებისა გარკვეულ სიძნელეებს ელოდება: როგორ ზღვება ის, რომ ობიექტური სინამდვილის საგანი, რომელიც ცნობიერების გარეშეა, მისგან დამოუკიდებელია. „გადადის“ ცნობიერებაში ცოდნის სახით, როგორ გადაიქცევა ის, რაც ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელია, ცნობიერების მოვლენად.

ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ამ საკითხს თავისებურად გამოთქვამენ; ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელს უწოდებენ „ცნობიერებისათვის ტრანსცენდენტურს“, ცნობიერებაში მოცემულს — „ცნობიერებისათვის იმანენტურს“. ამიტომ საკითხი ასეთ სახეს მიიღებს: როგორ იქცევა ტრანსცენდენტური იმანენტურად.

ობიექტურად არსებული საგანი ვერ შევა ცნობიერებაში როგორც საგანი, ცნობიერება ვერ გამოხტება თავის თავიდან, რათა დაეფულოს საგანს, თავისად გახადოს საგანი. ამ პრობლემის გარშემო ტრიალეზა მთელი შემეცნების თეორია მარქსამდე. ამის გარშემო ტრიალეზს მთელი თანამედროვე ბურჟუაზიული შემეცნების თეორია.

თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიური თეორიები — შეიძლება ითქვას, ნეოთომიზმის გარდა — იწყებენ შემეცნების თეორიის აგებას შემეცნებელი სუბიექტისა და შესაცნობი ობიექტის ერთმანეთისაგან პრინციპული მოწყვეტით. ცოდნა უნდა აშენდეს იმ მასალიდან, რომელიც ჩვენ გვაქვს მოცემული. რა გვაქვს მოცემული?

ბურჟუაზიული თეორიების მიხედვით, შემმეცნებელ სუბიექტს მოცემული აქვს შეგრძნებები, აღქმები, რომლებიც მთლად სუბიექტური ხასიათისაა. ისინი არ წარმოადგენენ ობიექტური საგნების სუბიექტურ სურათს. ცნობიერება ვერ „გამოხტება“ თავის თავიდან, ვერ წვდება ობიექტურად არსებულ საგანს, ის ჩაეკტილია თავის თავში შეგრძნებათა (სუბიექტის) წრეში. ამ შემთხვევაში საკითხს იმის შესახებ, თუ რა იწვევს შეგრძნებებს — მატერიალური საგანი, ღმერთი, თუ ჩვენი სულის არაცნობიერი მოქმედება — არა აქვს მნიშვნელობა; მართლაც, თუ შეგრძნება, აღქმა, მათი შინაარსი (აღქმის შინაარსი) არა ჰგავს მათ გამომწვევ მიზეზს, სულ ერთი არ არის რა იწვევს მათ? ამიტომ ამ ფილოსოფიური მიმართულებების მიხედვით, სრულიად ზედმეტია საკითხის დასმა იმის შესახებ, თუ რა იწვევს შეგრძნებას, აღქმას. ამ საკითხს მნიშვნელობა ექნებოდა შემეცნებისათვის იმ შემთხვევაში, რომ აღქმის შინაარსი ობიექტური საგნის სურათს გვაძლევდეს. რადგან ეს ასე არ არის, ამიტომ საკითხი აღქმის დამოკიდებულების შესახებ მისგან დამოუკიდებელ საგანთან არ არის მეცნიერული, იგი მეტაფიზიკური საკითხია, შემეცნების თეორიამ უნდა განდევნოს იგი თავისი კვლევა-ძიებიდან.

კანტი მაინც აღიარებდა შეგრძნების გამომწვევ მიზეზად ობიექტურად არსებულ ნივთს თავისთავად. მაგრამ ეს შეგრძნება, კანტის აზრით, არ ჰგავს, არ ასახავს ამ ნივთს თავისთავად. რა გინდ განსხვავება იყოს კანტის თვალსაზრისსა და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის გავრცელებულ ძირითად მიმართულებათა შორის (ნეოთომიზმის გარდა), ერთი მთავარი მომენტია საერთო მათთვის: შეგრძნებათა, აღქმათა შინაარსი თავიდან ბოლომდე სუბიექტურია, ისინი ობიექტურის სურათს არ წარმოადგენენ.

როგორ შენდება მეცნიერული ცოდნა ამგვარი მასალის საფუძველზე? რას წარმოადგენს ის, რასაც ჩვენ მეცნიერულ ცოდნას, ჭეშმარიტებას ვუწოდებთ? ზოგადი პასუხი ასეთი უნდა იყოს: მეცნიერული ცოდნა არის მოცემული მასალის — შეგრძნებების, აღქმების — მოწესრიგება, დაკავშირება, სისტემაში მოყვანა. იბადება კითხვა, რით მოჰყავს შემეცნებელს ეს მასალა წესრიგში, სისტემაში, რით აკავშირებს. კანტის პასუხი ასეთი იყო: ადამიანის გონებას ახასიათებს აპრიორული ფორმები, კატეგორიები, ისინი ადამიანის ცნობიერების კანონებია და არა ობიექტური სამყაროსი. ამ ფორმებით ეაკავშირებთ მოცემულ მასალას და ვქმნით იმას, რასაც მეცნიერული ცოდნა ვწოდებთ. ამ თეორიის სუბიექტივიზმი და აგნოსტიციზმი ნათელია. მეცნიერული ცოდნის ხასიათი დამოკიდებულია ადამიანის ცნობიერების სტრუქტურაზე: იგი რომ სხვაგვარი ყოფილიყო, ჩვენ სინამდვილის სხვა სურათს შევქმნიდით. ჭეშმარიტება ჩვენი წარმოდგენების ისეთი

შინაარსი იქნებოდა, რომელიც ადამიანზე, ადამიანის ცნობიერების ორგანიზაციაზე იქნებოდა დამოკიდებული. 2X2 იმიტომ არის 4, რომ ჩვენი ცნობიერება ასეა მოწყობილი და არა იმიტომ, რომ სინამდვილეში ეს ასეა.

მახიზმიც პრინციპულად იმავე აზრს იზიარებს, მიუხედავად იმისა, რომ აპრიორულ ფორმებზე უარს ამბობს: სამყაროს ფიზიკური სურათი დამოკიდებულია ჩვენს ბიოლოგიურ ორგანიზაციაზე. ყველა გონიერი არსება სადმე სამყაროში არსებული, — მარსზე იქნება თუ რომელიმე ციურ სხეულზე — ასეთსავე სურათს შექმნის, თუ მას ადამიანის ანალოგიური ბიოლოგიური ორგანიზაცია აქვს, ხოლო, თუ განსხვავებული, — მაშინ სურათიც განსხვავებული იქნება.

ეს თვალსაზრისი პრინციპულად არ განსხვავდება ბერძენი სოფისტის პროტაგორას კონცეფციისაგან: ადამიანი არის ქეშმარიტების საზომი. პროტაგორა გულისხმობდა ცალკეულ ადამიანს.

ყველა ადამიანს თავისი ქეშმარიტება გააჩნია; აქ კი ცალკეული ადამიანი შეცვლილია ადამიანის გვართ: ყველა გონიერი არსების გვარისათვის თავისებური ქეშმარიტება არსებობს.

ნეოპოზიტივიზმიც ამ სუბიექტივისტურ პოზიციას იცავს: მოცემული მასალა (შეგრძნებები, აღქმები), რომელიც მხოლოდ სუბიექტურია. მოიყვანება სისტემაში, წესრიგში პრინციპებით, რომლებიც შეთანხმების საფუძველზეა დადგენილი: შევთანხმდებით ამა და ამ პრინციპებში — მივიღებთ ერთ სურათს, ცოდნის ერთ სისტემას, შევთანხმდებით სხვა პრინციპებში — მივიღებთ ცოდნის სხვა სისტემას, სხვა სურათს, სხვა ქეშმარიტებას. ქეშმარიტება ჩვენზე, ადამიანებზეა დამოკიდებული და ის საგანთა ობიექტური ვითარებით არ არის გაპირობებული, განსაზღვრული.

ამავე თვალსაზრისის პრინციპულად იცავს პრაგმატიზმი, რომლის მიხედვით ქეშმარიტია ის, რაც ადამიანისათვის სასარგებლოა.

ეს მარტივი დალაგება თანამედროვე ფილოსოფიაში გავრცელებული შემეცნების (ქეშმარიტების) თეორიებისა გვჭირდება იმისათვის, რომ მათ დაეუბიროსპიროთ ქეშმარიტების ლენინური თეორია და მისი სწორი ინტერპრეტაცია ჩამოვაყალიბოთ.

ქეშმარიტების ლენინური თეორია სრულიად ნათლად და გარკვეულად განვითარებულია „მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმში“. ვ. ლენინისათვის ჩვეული სიღრმით და გარკვეულობით განსაზღვრულია ქეშმარიტების ცნება მის ყოველგვარ ასპექტში.

ქეშმარიტება, ლენინის აზრით, არის ჩვენი წარმოდგენების ისეთი შინაარსი, რომელიც არ არის დამოკიდებული სუბიექტზე, ადამიანზე, კაცობრიობაზე.¹

¹ ვ. ლ ე ნ ი ნ ი, თხზ., ტ. 14, გვ. 145.

იმისდა მიუხედავად, რომ აქ, როგორც იყო აღნიშნული, მთელი სი-
ღრმით და გარკვეულობით არის მოცემული ჭეშმარიტების ცნების
ერთადერთი სწორი გაგება, ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში მას
ზშირად მცდარ ინტერპრეტაციას აძლევენ.

1. პროფ. ს. წერეთელი¹ ცდილობს ყოველმხრივ გაარკვიოს ჭეშმარი-
ტების ცნება დიალექტიკურ-მატერიალისტური თვალსაზრისით და ეს
გარკვევა დაუქავშიროს დიალექტიკური ლოგიკის პრობლემებს.

გასაგები რომ გახდეს ის, რის გამოც ვერ დავეთანხმებით მისი ინ-
ტერპრეტაციის ზოგიერთ მხარეს, საჭიროა გავარკვიოთ ლენინის მი-
ერ მოცემული ჭეშმარიტების ცნების განსაზღვრება. ჩვენი წარმო-
დგენის (აზრის) შინაარსი შეიძლება დამოკიდებული იყოს ან ცალკე
აღამიანზე, ან კაცობრიობაზე, ან სუბიექტზე; ამ შემთხვევაში ჩვენ
ჭეშმარიტებასთან კი არ გვაქვს საქმე, არამედ მცდარობასთან. ლამე
ბუჩქი შეიძლება მხეცად მომეჩვენოს: ჩემი წარმოდგენის შინაარსი
(მხეცის სურათი) დამოკიდებულია ჩემზე და არა კაცობრიობაზე და
არა შემეცნებელ სუბიექტზე საერთოდ. აზრი ღმერთზე, ეშმაკზე
— ამ აზრის შინაარსი — დამოკიდებულია არა ჩემზე, არამედ კაცობრი-
ობაზე; ის შექმნილია კაცობრიობის ისტორიის მანძილზე გარკვეუ-
ლი პირობების გამო. არც პირველსა და არც მეორე შემთხვევაში
ჩვენ არ გვაქვს საქმე ჭეშმარიტებასთან. ორივე შემთხვევა მარტივია
და შემეცნების თეორიას ასეთი შეცდომები არცთუ ისე აინტერესებს.

მესამე შემთხვევა დამახასიათებელია მრავალი გნოსეოლოგიური
მიმართულებისათვის. სუბიექტი, როგორც ასეთი, ისეთი ორგანიზა-
ციის აქონეა (ეს შეიძლება იყოს ცნობიერების ორგანიზაცია, ბიოლოგი-
ურ ორგანიზაცია და სხვა), რომ ის თავისი კანონების მიხედვით ქმნის
სინამდვილის სურათს: სხვა ორგანიზაციის მქონე სხვა სურათს შექ-
მნიდა.

ვ. ი. ლენინი არკვევს რა მახასიათებელია გნოსეოლოგიას, რომლის მიხედ-
ვით შემეცნებელი სუბიექტის ბიოლოგიური ორგანიზაცია განსაზღვ-
რავს მეცნიერულ ცოდნას, უპირისპირებს მარქსისტულ დებულებას:
ჭეშმარიტება, როგორც შინაარსი ჩვენი აზრისა, არ არის განსაზღვრუ-
ლი შემეცნებელი სუბიექტის ორგანიზაციით, ის არის განსაზღვრუ-
ლი ობიექტური საგნით ისე, როგორც არის ეს საგანი.

მოჰყავს რა ჭეშმარიტების ცნების ლენინური განსაზღვრება. ს. წე-
რეთელი გარკვეულ ინტერპრეტაციას აძლევს მას. ის წერს: „იქნება
თუ არა სწორი, რომ ჭეშმარიტების ლენინური განსაზღვრება გამო-
თქვათ ასე: ჭეშმარიტება არის აზრში, ის რაც არ არის აზრი? ეს. ერთი

¹ ს. წერეთელი „ჭეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი“,
სახელგამე, 1960.

მხრივ, შეუძლებელია, რადგან აზრში არ შეიძლება მოთავსდეს, მაგალითად, მატერიალური საგანი. შემეცნების თვალსაზრისით, საგნის აზრში ყოფნა, ამ საგნის მხოლოდ ცოდნას ნიშნავს, ამიტომ, მეორე მხრივ, შეიძლება ვთქვათ, რომ ჭეშმარიტება გვაქვს მაშინ, თუ აზრში არის ის, რაც არ არის აზრი, რაც არააზრობრივია, მაგრამ ეს არააზრობრივი აზრში არსებობს ცოდნის, ასახვის ფორმით.¹

საკვიროა გავარკვიოთ, რისი თქმა უნდა ს. წერეთელს ამ თავისებური დებულებებით. რა არის ე. წ. „არა-აზრი“? „არა-აზრი“, ჭერ ერთა, როგორც თვითონ ს. წერეთელი წერს, არის მაგალითად, მატერიალური საგანი, რასაკვირველია, ის არ შეიძლება იყოს აზრში, ის აზრის გარეშეა, მისგან დამოუკიდებელია². აზრი მას ასახავს.

ს. წერეთლის მტკიცებით „არა-აზრი“, რომელიც აზრშია, არის ცოდნა, ასახვა. იბადება კითხვა, არის თუ არა ცოდნა „არა-აზრი“? (მსჯელობა არ ეხება გრძნობად შემეცნებას, აღქმას; ავტორი აზრზე მსჯელობს!), რა არის ცოდნა, ამ შემთხვევაში, თუ არა თვითონ აზრი საგანზე, აზრი, რომელიც სწორად ასახავს საგანს? „არა-აზრი“ როგორც ჭეშმარიტება არის საგნის აზრობრივი სურათი, თვითონ აზრია, და არა არა-აზრი!

ს. წერეთელი განმარტავს: „ჭეშმარიტებასთან საქმე გვაქვს მაშინ, თუ აღამიანის წარმოდგენაში, აზრებში ისეთი შინაარსია, რომელიც დამოუკიდებელია ამ აზრებისაგან“, ჭეშმარიტება არის აზრში ის, რაც აზრისაგან დამოუკიდებელია“, „აზრისაგან“ სრულიად დამოუკიდებელი შინაარსი არის ჭეშმარიტება“³.

ცნება იმისა, რაც არ არის აზრი, „რაც არა-აზრობრივია“ პროფ. ს. წერეთელს ორი მნიშვნელობით აქვს ნახმარი: 1) მატერიალური საგნის მნიშვნელობით, რომელიც არ არის აზრი, არააზრობრივია და 2) აზრის შინაარსის მნიშვნელობით, რომელიც ისევ არააზრობრივია, მაგრამ ეს „არა-აზრი“ აზრში არსებობს ცოდნის, ასახვის ფორმით.

ერთ შემთხვევაში „არა-აზრი“ მატერიალური საგანია და, რასაკვირველია, ამისთანა რამ შეუძლებელია აზრში არსებობდეს; მეორე შემთხვევაში ის — „არა-აზრი“ — აზრის შინაარსი ყოფილა.

შეიძლება თუ არა აზრის შინაარსი „არა-აზრად“ გამოვაცხადოთ? დავუჭეროთ თვით ს. წერეთელს: „ის, რაც არის აზრი“, „აზრში არსებობს ცოდნის, ასახვის ფორმით“. რამდენადაც აქ საუბარია არა გრძნობადი ცოდნის შესახებ (აღქმების შინაარსზე, რომლებიც სწორად ასახა-

¹ ს. წერეთლის დასახელებული შრომა, გვ. 5 (ხაზი ყველგან ჩემია. კ. ბ.).

² „არა-აზრი“ შეიძლება იყოს გრძნობა. სურვილი და სხვა. მაგრამ ამაზე აქ საუბარი არ არის, საუბარია ჭეშმარიტებაზე.

³ იბ გვ. 4—5.

ვენ სინამდვილეს), არამედ აზროვნებაზე, შეგვიძლია საკითხი დავსვათ: ცოდნა, რომლის ფორმით არსებობს „არა-აზრი“, განა აზრი არ არის. აზრთა სისტემა არ არის ანდა კიდევ, ასახვა, რომლის ფორმით არსებობს „არა-აზრი“, თვითონ აზრი არ არის?

„არა-აზრი“ მატერიალური საგნის მნიშვნელობით ცოდნას არ წარმოადგენს, ის აზრში, როგორც ასეთი, შეუძლებელია არსებობდეს. „არა-აზრი“ აზრის შინაარსის მნიშვნელობით გამოგონილ ცნებაა, გარკვეული დასკვნის მისაღებად¹.

აზრისა და არა-აზრის ცნებები ს. წერეთელს გამოყენებული აქვს საერთოდ ფილოსოფიაში ცნობილი ცნებების მაგიერ: აზროვნების აქტი და აზროვნების შინაარსი, უკანასკნელი სწორედ ის არის, რასაც აზრი ეწოდება, აზროვნების აქტისაგან განსხვავებით.

შემეცნების პროცესში სამ მომენტთან გვაქვს საქმე: საგანთან, რომელიც შეიმეცნება, აზროვნების აქტთან (როგორც აღვნიშნეთ. გრძნობად შემეცნებაზე არ გვაქვს საუბარი, თუმცა აქაც სამი მომენტი) და აზრთან, რომელიც საგნის სურათია, მისი ასახვაა და რომელსაც აქტისაგან განსხვავებით შინაარსს ვუწოდებთ.

ს. წერეთელი ვერ გაიმართლებს თავს იმით, რომ ჩვენ ვერ გავგინსხვავებია აზრი და აზრის შინაარსი. აზრი ამ შემთხვევაში ორმნიშვნელოვანი ტერმინია: აზროვნების აქტსაც და აზრის შინაარსსაც აზრს ვუწოდებთ ხოლმე. თვითონ ს. წერეთელი აზრის შინაარსს ხშირად აზრს უწოდებს.

ს. წერეთელი წერს: „წყლის შინაარსი წყალბადის და ქანგბადის ერთიანობაა“, აზრი კი, რომელიც მათ ასახავს, ე. ი. მათი ამსახველი აზრის შინაარსი, არ არის თვითონ საგნის შინაარსი“².

როგორც ვხედავთ, ს. წერეთელი სრულიად სამართლიანად აღნიშნავს: „აზრი კი, ე. ი. აზრის შინაარსი“, მაშ ასე: უნდა განვასხვავოთ აზროვნების აქტი აზროვნების შინაარსისაგან — ეს უკანასკნელი არის ის. რასაც აქტისაგან განსხვავებით აზრი ეწოდა, აზრი საგანზე, რომელიც საგნის ასახვაა. აზროვნების აქტი ფსიქიკური მოვლენაა და როგორც ასეთი—როგორც მოვლენა საერთოდ—არც ქეშმარიტია და არც მცდარ-

¹ იმის შემდეგ, რაც ს. წერეთელი სასურველ დასკვნას მიიღებს, ის ისევ ჩვეულებრივი ენით იწყებს ლაპარაკს. ის წერს: „აზრის ეს ობიექტური შინაარსი (ე. ი. ის, რასაც ავტორი აქამდე არა-აზრს უწოდებდა. კ. ბ.) მაინც აზრის განსაზღვრულობაა“ (გვ. 11. ხაზი ჩემია. კ. ბ.), ანდა კიდევ შემდეგ, სადაც ს. წერეთელი აღნიშნავს, რომ საგანი აზრში — აზრის ფორმით არსებობს (გვ. 12), ე. ი. შინაარსი, რომელიც აქამდე „არა-აზრი“ იყო, ახლა აზრის განსაზღვრულობაა, აზრის ფორმით არსებული ყოფილა. რასაკვირველია, საგანი აზრში არსებობს არა როგორც თვითონ საგანი, არამედ აზრით. სახით, ხოლო აზრის სახით არსებობა სწორედ ის შინაარსია, რომელსაც ავტორმა რატომღაც „არა-აზრი“ უწოდა.

² გვ. 6.

რი; ჭეშმარიტი ან მცდარი შეიძლება იყოს არა აქტი აზროვნებისა, არა-
მედ თვითონ აზრი საგანზე, რომელიც „არა-აზრი“ შეუძლებელია იყოს.
თვითონ ს. წერეთელი წერს, რომ „ჭეშმარიტება აზრის ნიშანია“¹. თუ
ეს ასეა, მაშინ როგორ შეიძლება იმის მტკიცება, რომ ჭეშმარიტება.
„არა-აზრია“ — „აზრისაგან სრულიად დამოუკიდებელი შინაარსია“².
განა შეიძლება აზრის ნიშანი აზრისგან სრულიად დამოუკიდებელი
იყოს? წარმოიდგინეთ საგნის ნიშანი საგნისაგან სრულიად დამოუკი-
დებელი.

რასაკვირველია, ს. წერეთელი ამ აზრის არ არის: მას სურს მარქსი-
სტულ-ლენინურ ფილოსოფიაში ცნობილი და დასაბუთებული აზრი
გამოთქვას, სახელდობრ ის, რომ ცოდნა ობიექტური მნიშვნელობის
მქონეა, რომ ჭეშმარიტება არ არის განსაზღვრული (გაპირობებული)
ჩვენი განცდებით, სურვილებით, შემეცნებელი სუბიექტის ცნობიე-
რების თავისებური ორგანიზაციით, რომ ის განსაზღვრულია შემეც-
ნებლისაგან დამოუკიდებელი საგნით, საგანთა ობიექტური ვითარე-
ბით ისე, როგორც ეს საგანი, ეს ობიექტური ვითარება არსებობს.

ჭეშმარიტია აზრი არა იმიტომ, რომ ის ეკონომიურია, სასარგებ-
ლოა, ხელსაყრელია, კონვენციით არის მიღებული, არა იმიტომ, რომ
ის შემეცნებლის ცნობიერების ან ბიოლოგიური ორგანიზაციით არის
განსაზღვრული, არამედ იმიტომ, რომ ეს აზრი მისგან დამოუკიდე-
ბლად არის გაპირობებული, აზრის განსაზღვრა, გაპირობება მისგან
დამოუკიდებლად, არა-აზრით, არ ნიშნავს იმას, რომ თვითონ აზრ-
შია „არა-აზრი“.

თავი რომ დავანებოთ იმ გარემოებას, რომ ასეთი თარგმანი საქმის
ვითარებას სწორად არ გამოხატავს, აქ მეორე მომენტია საინტერე-
სო. ს. წერეთლის მთელი ეს მსჯელობა მიმართულია გარკვეული მი-
ზნისაკენ: აღმოაჩინოს ჭეშმარიტების ცნებაში დიალექტიკა. დიალექ-
ტიკის წინააღმდეგ არაფერს იქნება; თუ ის მარქსისტულ-ლენინური
ფილოსოფიის თვალსაზრისზე დგას. მაგრამ საკითხავია, როგორ დი-
ალექტიკასთან გვაქვს საქმე.

კიდევ ერთხელ ჭეშმარიტი აზრი („ჭეშმარიტება აზრის ნიშანია“)
ობიექტური მნიშვნელობის მქონეა. მარქსიზმ-ლენინიზმის თვალსაზ-
რისით ცოდნის (ჭეშმარიტების) ობიექტური მნიშვნელობა არაფრით
აიხსნება, გარდა ობიექტური საგნის, ცოდნისაგან დამოუკიდებელი სა-
გნის, არსებით. აზრი მაშინ არის ჭეშმარიტი, როდესაც საგნის ნიშნე-
ბია, კავშირებია აზრის მიერ ასახული და არასხვა რამ. ასეთი ასახვაა
სწორედ ჭეშმარიტი აზრი. დებულებას, რომ „არა-აზრი“ აზრში ასახვის

¹ გვ. 3.

² გვ. 4.

სახით არსებობს, აზრი აქვს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ „არა-აზრ“-ში ნაგულისხმევია აზრისაგან დამოუკიდებელი საგანი (მატერიალური საგანი, მაგალითად, მაგალითი ს. წერეთლისა). მაგრამ ამ შემთხვევაში „არა-აზრი“ აზრში კი არ არის, არამედ აზრისაგან დამოუკიდებელია. თუკი „არა-აზრი“ აზრშია, როგორც მისი შინაარსი, როგორც ცოდნა, როგორც ჭეშმარიტება, მაშინ ის „არა-აზრი“ კი არ არის, არამედ სწორედ აზრია.

ს. წერეთლის აზრით, რომ აზრში არის „არა-აზრი“, დიალექტიკის მახვევებელი უნდა იყოს: აზრისა და „არა-აზრის“ ერთიანობა, კავშირი აზრში დაპირისპირებულთა ერთიანობას წარმოადგენს. მსჯელობის მიმდინარეობა ნათელია: ჭერ ჭეშმარიტი აზრი, ასახვა დაუპირისპირა აზრს „არა-აზრის“ სახელით. ხოლო შემდეგ აზრისა და „არა-აზრის“ („არა-აზრი“ ამ შემთხვევაში ასახვაა, ცოდნაა) ერთიანობა გამოაცხადა ჭეშმარიტებად და დიალექტიკად მიიჩნია. სუბიექტისა და ობიექტის, აზრისა და საგნის დაპირისპირება და ერთიანობა შემეცნების პროცესში ს. წერეთელმა თვით აზრში გადაიტანა, აზრი დატოვა აზრად, ხოლო საგნის ასახვა, სურათი „არა-აზრად“ გამოაცხადა. ს. წერეთელი ვერ მიიჩნევს, რომ ასახვა, ცოდნა თვითონ აზრია, მართალია არა ყველანაირი აზრი, არამედ ჭეშმარიტი აზრი, მაგრამ ამის გამო ეს აზრი „არა-აზრად“ არ იქცევა.

არ ვფიქრობთ, რომ ასეთი „დიალექტიკა“ დადებითი აღმოჩენა იყოს დიალექტიკის თეორიაში.

2. ს. წერეთელს მოჰყავს ჭეშმარიტების ცნების ლენინური განსაზღვრება, რომლის მიხედვით „ჭეშმარიტებად მიჩნეულია აზრის შინაარსი, რომელიც დამოკიდებული არ არის სუბიექტზე“ (ხაზი ს. წერეთლისა¹).

ეს განსაზღვრება, წერს ს. წერეთელი, დადებითია, „მაგრამ ეს უარყოფა („არ არის“) მოასწავებს განსაზღვრების დიალექტიკურობას და არა მის უარყოფითობას“².

ვ. ი. ლენინი ეკამათება მახსიტებს, რომელთა მიხედვით ჭეშმარიტება დამოკიდებულია სუბიექტზე, და ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ჭეშმარიტება ობიექტით არის განსაზღვრული და არა სუბიექტით, სუბიექტის ორგანიზაციით, სტრუქტურით, ნუთუ ეს არ არის დიალექტიკური უარყოფა? დიალექტიკურ უარყოფას გარკვეული შინაარსი აქვს და ყოველივე ხაზგასმაში, რომ „ეს ისე კი არ არის“, არამედ ასეა, დიალექტიკის ძებნა ზედმეტია.

ვ. ი. ლენინის აზრი ვასაგებია, თუ მახსიტები ამტკიცებენ, რომ ჭეშმარიტება (ცოდნა) დამოკიდებულია ადამიანის თავისებურებაზე,

¹ იქვე, გვ. 5.

² იქვე.

შემმეცნებელი ცნობიერების ორგანიზაციაზე, ლენინი ამტკიცებს მათ საწინააღმდეგოდ, რომ ჰეშმარიტება ადამიანზე, მის ცნობიერების სტრუქტურაზე, მის ბიოლოგიურ ორგანიზაციაზე არ არის დამოკიდებული. „არა-აზრი“ დიალექტიკურის მაჩვენებელი კი არ არის ამ შემთხვევაში, არამედ მახსიტური დებულების უარყოფაა.

3. ს. წერეთელი მესამე §-ის დასაწყისში არკვევს დამოკიდებულებას აბსოლუტურსა და რელატიურ ჰეშმარიტებას შორის. მაგრამ ერთი ფრანგული თქმისა არ იყოს, აქაც სურს უფრო მეტად იყოს დიალექტიკოსი, ვიდრე თვით მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსები.

ს. წერეთელი წერს, რომ აბსოლუტური და რელატიური ერთმანეთს უპირისპირდებიან. ამ დებულებაში, თუ ის სწორედ არის გაგებული, არაფერი სადავო არ არის. მაგრამ შემდეგ ამას მოჰყვება უცნაური დებულება. ამ დაპირისპირებაში, ს. წერეთელი წერს, აბსოლუტური არ არის მხოლოდ აბსოლუტური, ის შეფარდებითიცაა, რადგან მას აზრი აქვს რელატიურთან დაპირისპირებაში. ამდენად აბსოლუტურისთვისაც აუცილებელია რელატიური. აბსოლუტური და რელატიური საპირისპირო და შეფარდებითი ცნებებია. ნამდვილი, აბსოლუტური მათი, როგორც დაპირისპირებულთა, ერთიანობაა¹. ასეთია ს. წერეთლის დებულებები.

საკითხი ეხება ცოდნას, ჰეშმარიტებას. ჩვენი ცოდნა სამყაროზე, ან რომელიმე მეცნიერული თეორია საგანთა რომელიმე კლასზე (მაგალითად, ფიზიკურზე, გეოლოგიურზე და სხვა) რელატიურია. ეს იმას ნიშნავს, რომ ეს ცოდნა, ეს თეორია გამოხატავს სინამდვილეს არა სავსებით, არა ერთბაშად, არა აბსოლუტურად, არამედ დაახლოებით.²

ამ თეორიაში ნაწილი სინამდვილისა ასახულია, ნაწილი ჯერ არ არის ასახული, იმ ნაწილშიც, რომელიც ასახულია, ბევრი რამ ჯერ კიდევ არ არის მთლად სწორად ასახული და სხვ. და სხვ.; ე. ი. ამ თეორიით შედგენილი სურათი იცვლება ცოდნის განვითარების პროცესში, უფრო ღრმავდება, ადეკვატური ხდება და ასე ასიმპტოტურად (ლენინი) უახლოვდება სინამდვილის აბსოლუტურს, ამომწურავ სურათს. ამრიგად, მეცნიერული თეორია (ცოდნა) ეპოქით, ჩარჩოებით არის განსაზღვრული და განვითარების პროცესშია. მაგრამ ყოველ მეცნიერულ თეორიაში არის აბსოლუტური ჰეშმარიტების მარცვლები. ეს მარცვლები ცოდნის განვითარების პროცესში არ იკარგებიან, ისინი გადადიან წინამავალი თეორიიდან შემდგომ თეორიაში, მათ ახალი მარცვლები ემატება და ასე შემდეგ — თეორია უფრო ადეკვატური ხდება სინამდვილის.

¹ იქვე ე, გვ. 34.

² ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 145.

მაგრამ აბსოლუტური როდი ხდება ამის გამო რელატიური, აბსოლუტურიც რომ რელატიური გახდეს, მაშინ აბსოლუტურ რელატივიზმს მივიღებთ. ამიტომ დებულება იმის შესახებ, რომ აბსოლუტური შეფარდებითიც არის, აბსოლუტურად შემცდარი დებულებაა.

აბსოლუტური კეშმარიტების ცნება ჩვენს თეორიაში ორი მნიშვნელობით იხმარება: 1) აბსოლუტური კეშმარიტება როგორც ასეთი, როგორც საბოლოო მიზანი ცოდნის განვითარების, რომელსაც ჩვენი ცოდნა ასიმპტოტურად უახლოვდება, და 2) აბსოლუტური კეშმარიტების მარცვლების მნიშვნელობით. პირველი მიუღწეველია, რამდენადაც განვითარების პროცესი უსასრულოა. მაშ, საუბარი მხოლოდ აბსოლუტური კეშმარიტების მარცვლებს, ელემენტებს შეეხება. აბსოლუტური კეშმარიტების მარცვლები კი შეუძლებელია იყოს რელატიური, რადგან ამ შემთხვევაში აბსოლუტური კეშმარიტება სრულიად მოიხსნება.

ვ. ი. ლენინის ცნობილი აზრი, რომ რელატიურ ცოდნაში არის აბსოლუტური კეშმარიტების მარცვლები, ს. წერეთლის ხელში გადაითარგმნა უცნაურ ენაზე: რელატიური (კეშმარიტება, რადგან კეშმარიტებაზეა მსჯელობა) აბსოლუტურია და აბსოლუტური (კეშმარიტება) რელატიურია.

ჯერ ერთი, დებულება „რელატიურში არის აბსოლუტურის მარცვლები“ არ არის იგივე, რაც „რელატიური არის აბსოლუტური“. და მეორე: ს. წერეთელს მოჰყავს ვ. ი. ლენინის დებულება თავისი აზრის დასამოწმებლად — „რელატიურშიც არის აბსოლუტური“ — მაგრამ დებულებას, რომ „აბსოლუტური კეშმარიტების მარცვლები რელატიურია“ ვერ ამოწმებს და ვერც დაამოწმებს. საერთოდ ს. წერეთლის მსჯელობა თავისებურად მიმდინარეობს: დებულებიდან „აბსოლუტური კეშმარიტების მარცვლები არის რელატიურ ცოდნაში“ ავტორს გამოჰყავს შემდეგი დებულება: აბსოლუტური რელატიურია და რელატიური აბსოლუტურია. რა წესით არის შესაძლებელი დებულების ასეთი გარდაქმნა, გაუგებარია.

მაგრამ შემდეგ უფრო საინტერესოა: ნამდვილი აბსოლუტური თურმე ყოფილა აბსოლუტურისა და რელატიურის ერთიანობა. მკითხველი ატყობს, რომ აბსოლუტურისა და რელატიურის გარდა აქ მესამე ცნება გაჩნდა: ნამდვილი აბსოლუტური. აქამდე მსჯელობა ეხებოდა კეშმარიტების თავისებურებას, სახელდობრ მის რელატიურს, ცვალებადს, განვითარებად ხასიათს და იმას, რომ ამ ცვალებადში, რელატიურში აბსოლუტური კეშმარიტების მარცვლებიც არსებობს. მესამე ცნება — ცნება „ნამდვილი აბსოლუტურის“ — რას გამოხატავს? აბსოლუტურ

ქეშმარიტებას საბოლოო ინსტანციაში? რასაკვირველია არა, იმიტომ რომ ის, ჭერ ერთი, მიულწვეველია და თუ დავეშვიტ კიდეც მისი არსებობა, ის რელატიური აღარ იქნება.

გამოხატავს იგი აბსოლუტური ქეშმარიტების მარცვალს? არა, რადგან ეს მარცვალი აბსოლუტურია და არა რელატიური და არ არის ერთიანობა აბსოლუტურისა და რელატიური ქეშმარიტებისა.

აბა რას წარმოადგენს ეს ახლად შემოღებული ტერმინი „ნამდვილი აბსოლუტურისა“? მარქსიზმ-ლენინიზმმა სამი ცნება იცის, რომლებიც ქეშმარიტებას ეხება: აბსოლუტური ქეშმარიტება როგორც სამყაროს უკანასკნელი, ამომწურავი სურათი — ის მიულწვეველია; რელატიური — ეს არის სამყაროს სურათი ცოდნის მიერ შექმნილი, რომელზედაც ლენინი წერს: „ისტორიულად პირობითია „სურათის კონტურები“, რადგან ეს სურათი განვითარების პროცესშია; და მესამე: აბსოლუტური ქეშმარიტების მარცვლები, რომელთა უარყოფა მომავალში უაზრობა იქნება“¹.

ს. წერეთელმა შემოიღო ახალი ცნება — „ნამდვილი აბსოლუტური“, რომელსაც აბსოლუტური ქეშმარიტების არც პირველი და არც მესამე მნიშვნელობა არა აქვს. ნამდვილი აბსოლუტური არის რელატიურისა და აბსოლუტურის ერთიანობა. ნამდვილ აბსოლუტურს ს. წერეთელი უწოდებს რელატიურისა და აბსოლუტურის ერთიანობას, უფრო სწორად ცოდნას, რომელიც რელატიურია და რომელშიც აბსოლუტური მარცვლებია. რა უფლებით? იმ უფლებით, რომ ამ კონტექსტში გამოთქმა „ნამდვილი აბსოლუტური“ სრულიადაც აბსოლუტურის ან რელატიურის დახასიათება კი არ არის, არამედ იგი სიტყვა „ფაქტიურის“ ნაცვლად არის გამოყენებული: ფაქტიურად. ნამდვილი ცოდნა — განვითარების ყოველ ეტაპზე არის რელატიური, აბსოლუტურის მარცვლებით. აი ამ გარემოებას უწოდებს ს. წერეთელი „ნამდვილ აბსოლუტურს“, რაც სრულიად უადგილოა.

4. ჩვენ აღარ განვიხილავთ საკითხს დაბოლოებულისა და დაუბოლოებელის შესახებ ქეშმარიტების ცნებაში. შევეხებით მხოლოდ ერთ პრობლემას, რომელიც ვფიქრობთ, ს. წერეთლისათვის ყველაზე მთავარია. საკითხი ეხება „ქეშმარიტების დიალექტიკური ბუნების ლოგიკურ ფორმას“. ნაშრომის მიზანი გარკვეულია: ქეშმარიტების ცნების დიალექტიკური ხასიათის დასაბუთება, და თუ ჩვენ არ ვეთანხმებით ბევრ შემთხვევაში ავტორს, ეს ეხება არა ქეშმარიტების ამა თუ იმ ხასიათს, არამედ იმ საშუალებებს, იმ მეთოდებს, რომლებსაც მიმართავს ს. წერეთელი თავის დებულების დასამტკიცებლად.

ჭერ დადგინდა, რომ ქეშმარიტება არის აზრში „არა-აზრი“, შემ-

¹ ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 153.

დევ — რომ რელატიური ჰუმბარიტება არის აბსოლუტური (იმის მაგვიერ, რომ ითქვას: „რელატიურში არის აბსოლუტური ჰუმბარიტების მარცვლები“) და აბსოლუტურიც არის რელატიური და სხვა და სხვა. ამით დადგინდა ჰუმბარიტების დიალექტიკური ბუნება. რასაკვირველია, შემეცნების განვითარება დიალექტიკური ხასიათისაა, მაგრამ ს. წერეთლის თავისებური ფორმულირება არა გვგონია, რომ ხელს უწყობდეს ჰუმბარიტების ბუნების სწორ გაგებას და მისი დიალექტიკურობის ჩვენებას.

განვიხილოთ კიდევ ს. წერეთლის მსჯელობის ერთი მაგალითი; ცნობილია ლენინის მსჯელობა ერთეულისა და ზოგადის შესახებ: „ცუგა არის ძაღლი“, რომელშიც „ცუგა“ ერთეულს (ცალკეულს) წარმოადგენს, ხოლო „ძაღლი“ — ზოგადს. თუ „ცუგასა“ და „ძაღლის“ მაგიერ ჩავსვამთ ერთეულსა და ზოგადს, მივიღებთ „ერთეული არის ზოგადი“, დაპირისპირებულნი იგივეობრივნი არიან. ლენინი აქ არ ჩერდება; ის განმარტავს შემდეგ: «Общее существует лишь в отдельном через отдельное».

ზოგადი კი არ არის ერთეული, მასთან იგივეობრივი კი არ არის. არამედ მასში არსებობს როგორც ნაწილი, მხარე «Всякое общее есть частичка или сторона или сущность отдельного»¹.

ვ. ლენინის დებულება „ერთეული არის ზოგადი“ იქვე განმარტებულია: ერთეულში ზოგადია, ზოგადი მხოლოდ ნაწილია, მხარეა, არსება ერთეულის.

1) ერთეული და ზოგადი რომ კავშირშია, სავანი, მოვლენა რომ ერთეულისა და ზოგადის ერთიანობას წარმოადგენს, ამაზე არ ვდაობთ, მაგრამ თქმა იმისა, რომ „ერთეული არის ზოგადი“ და „ერთეული არ არის ზოგადი“, არ არის სწორი: დიალექტიკა ამ ორ საპირისპირო დებულებაში კი არ მდგომარეობს, არამედ, როგორც აღვნიშნეთ, იმაში, რომ „ერთეულში არის ზოგადი“ და „ზოგადი არსებობს ერთეულში“.

2) ს. წერეთელი ფიქრობს, რომ მის მიერ თავისებურ ენაზე თარგმნილი ერთეულისა და ზოგადის ერთიანობა უსათუოდ ორი დაპირისპირებული მსჯელობით უნდა გამოითქვას, თითოეული მათგანი ერთმხრივობას წარმოადგენს. ლენინი კი გამოთქვამს ამ დაპირისპირებულთა ერთიანობას ერთ დებულებაში: ზოგადი არსებობს ერთეულში როგორც მისი ნაწილი, მხარე, არსება.

3) ეს სჭირდება ს. წერეთელს იმისათვის, რომ ჰუმბარიტების გამოსახატავად დაადგინოს მისი შესაბამისი დასკვნის ლოგიკური ფორმა. ერთეულს აქვს აზრი ზოგადთან, ისევე როგორც ზოგადს ერთეულთან კავშირში: ერთეული და ზოგადი ერთმანეთისათვის აუცილებელია, მაგრამ ერთი მეორის უარმყოფელია. ამ ორი აზრის („ერთეუ-

¹ В. И. Л е н и н, Философские тетради, стр. 329.

ლი არის ზოგადი“ და „ერთეული არ არის ზოგადი“, კ. ბ.) შუალობითი კავშირი არის დასკვნა.

ყველა შეფარდებით კატეგორიაში — ერთეული და ზოგადი, არსება და მოვლენა, აუცილებლობა და შემთხვევითობა და სხვ. და სხვ., ერთ კატეგორიას აქვს აზრი მეორესთან შეფარდებით, მაგრამ. ჭერ ერთი, არავინ ცდილობს — და ეს არც საჭიროა — ისინი უცნაურ ფორმაში გამოვთქვათ: აუცილებლობა — არააუცილებლობა (შემთხვევითობის მაგიერ); შემთხვევითობა — არაშემთხვევითობა (აუცილებლობის ნაცვლად) და გამოვხატოთ აუცილებლობის და შემთხვევითობის კავშირი ორი საპირისპირო მსჯელობით: „აუცილებლობა არის შემთხვევითობა“ და „აუცილებლობა არ არის შემთხვევითობა“ იმის მაგიერ, რომ ვთქვათ „შემთხვევითობა არის აუცილებლობის გამოვლინების ფორმა“.

მეორე. რატომ უნდა მივიჩნიოთ ეს ორი დაპირისპირებული დებულება, რომელთაც აზრი აქვთ ერთმანეთთან შეფარდებით, ერთმანეთთან კავშირში, დასკვნად? შეფარდებითი კატეგორიები, ცნებები და მათი შინაარსის გამომთქმელი მსჯელობები მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსებს არასოდეს დასკვნებად არ მიაჩნიათ. ამგვარი მრავალი შეფარდებითი ცნებაა, მაგრამ დასკვნასთან მათ არავითარი კავშირი არა აქვთ. მშობლები და შვილები შეფარდებითი ცნებებია, მათ ერთმანეთის მიმართ აქვთ აზრი, მაგრამ რა კავშირი აქვთ დასკვნასთან: მშობელი არ არსებობს შვილის გარეშე და შვილი მშობლის გარეშე, მაგრამ მათი აუცილებელი კავშირი — მათი გამომთქმელი მსჯელობების კავშირი — დასკვნა როდია.

4) ს. წერეთელი აღნიშნავს, რომ დიალექტიკური დასკვნის დაშლისათვის მსჯელობებად უნდა გამოვიყენოთ რვა მსჯელობის კავშირი და მიუთითებს თავის შრომას, სადაც ეს დაშლა შესრულებულია¹.

გავიხსენოთ ის მაგალითები, რომლებიც, წერეთლის აზრით, გამოხატავენ სრულ ჭეშმარიტებას დიალექტიკური დასკვნის სახით:

1. თუ არსებობს ბურჟუაზია, არსებობს პროლეტარიატი.
2. თუ არ არსებობს ბურჟუაზია, არ არსებობს პროლეტარიატი.
3. თუ არსებობს პროლეტარიატი, არსებობს ბურჟუაზია.
4. თუ არ არსებობს პროლეტარიატი, არ არსებობს ბურჟუაზია.
5. თუ არსებობს ბურჟუაზია, არ არსებობს პროლეტარიატი.
6. თუ არ არსებობს ბურჟუაზია, არსებობს პროლეტარიატი.
7. თუ არსებობს პროლეტარიატი, არ არსებობს ბურჟუაზია.
8. თუ არ არსებობს პროლეტარიატი, არსებობს ბურჟუაზია.

ეს რვა დებულება ერთად წარმოადგენს ე. წ. დიალექტიკურ დასკ-

¹ ი ქ ე. გვ. 68.

ენას. ამის მიხედვით ყოველი ნამდვილი დასკვნა ამ ფორმისა უნდა იყოს (თუ არსებობს ზოგადი, არსებობს ერთეული და სხვ. თუ არსებობს აუცილებლობა, არსებობს შემთხვევითობა და სხვ. რვა-რვა დებულება).

ჩერ ერთი, გაუგებარია რატომ ეწოდება ამ რვა დებულებას დასკვნა; მეორე: პირველი ოთხი დებულება კემპარიტია და მიღებულია საზოგადოებრივი სინამდვილის ანალიზის, შესწავლის საფუძველზე, ე. ი. დასკვნა (ჩვეულებრივი) გაკეთებულია გარკვეული მასალის შესწავლის საფუძველზე. მესამე: გაკვირვებას იწვევს უკანასკნელი ოთხი დებულება ამ უცნაურ დასკვნაში: ყველა ეს დებულება აბსოლუტურად მცდარია.

ეპისტოლური

1. ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი, როგორც ცნობილია, არის „საკითხი აზროვნების დამოკიდებულებისა ყოფიერებისადმი, სული-სა ბუნებისადმი“ (ენგელსი), ამ საკითხს ორი მხარე აქვს:

1) საკითხი ეხება, ჯერ ერთი, მთელ სამყაროს: უნდა გადაწყდეს პრობლემა რა რას უსწრებს წინ, რა რას განსაზღვრავს, აზროვნება ყოფიერებას თუ ყოფიერება აზროვნებას. ეს პრობლემა ონტოლოგიურია (ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში მას ხშირად მეტაფიზიკურს უწოდებენ)². მისი გადაწყვეტა ან მატერიალისტურია — ყოფიერება განსაზღვრავს აზროვნებას, ცნობიერებას, ან იდეალისტური — აზროვნება, სული წინ უსწრებს ყოფიერებას, განსაზღვრავს მას. ბუნება, ყოფიერება, მოკლედ, სინამდვილე აზრის, სულის, იდეის გამოვლენაა — ასეთია იდეალიზმის პრინციპი.

2) საკითხის მეორე მხარე ეხება არა მთელი სინამდვილის არსებას, არა იმას, არის სამყაროს არსება მატერიალური თუ სულიერი, არამედ სამყაროს შემეცნების საკითხს. ამ შემთხვევაში პრობლემა გნოსეოლოგიური ხასიათისაა: შეუძლია თუ არა ადამიანის აზროვნებას შეიცნოს ნამდვილი სამყარო, შეგვიძლია თუ არა ჩვენ ჩვენი წარმოდგენებით და ცნებებით სამყაროს შესახებ სწორად ავსახოთ ეს სამყარო (ენგელსი).

XIX ს. დამლევს და XX ს. დასაწყისში ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას უმთავრესად ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მეორე მხარე აინტერესებდა: ფილოსოფია დაყვანილი იყო გნოსეოლოგიაზე, მატერიალიზმი და იდეალიზმი მეტაფიზიკად, ე. ი. მკდარ, არამეცნიერულ მიმართულებად იყო გამოცხადებული. ემპირიოკრიტიციზმი და მახიზმი.

¹ დაიბეჭდა ჟურნალ „მნათობში“. 1960, № 11.

² ტერმინი მეტაფიზიკა ორი მნიშვნელობით იხმარება მეტაფიზიკა — დიალექტიკის საწინააღმდეგოდ — არის მოძღვრება, რომელიც უარყოფს სამყაროს განვითარების პრინციპს. ამ მნიშვნელობით იხმარება ეს ტერმინი მარქსისტულენინურ ფილოსოფიაში. მეტაფიზიკა მეორე მნიშვნელობით არის ფილოსოფიის ძირითადი ნაწილი, რომელიც არკვევს სამყაროს არსებას, მის მატერიალობას, ან იდეალობას. ამ აზრით იხმარება მეტაფიზიკა ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში.

იმანენტური სკოლა, ნეოკანტიანური მიმართულებანი და სხვ. იბრძვიან მეტაფიზიკის წინააღმდეგ, ცდილობენ გადალახონ მატერიალიზმისა და იდეალიზმის წინააღმდეგობა და დადგენენ ამ მიმართულებათა მალა, მაგრამ საბოლოო ანგარიშში — გნოსეოლოგიური პრობლემებით შემოსაზღვრულნი — ან სუბიექტურ-იდეალისტურს, ან ეკლექტიკურ პოზიციას იცავენ.

უკანასკნელ პერიოდში ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მრავალი წარმომადგენლისათვის ნათელი გახდა, რომ შემეცნების პრობლემა (გნოსეოლოგიის პრობლემები) ორგანულად დაკავშირებულია ონტოლოგიურ (მეტაფიზიკურ) პრობლემასთან, — ჩვენი ტერმინებით: ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ორი მხარე ორგანულად დაკავშირებულია ერთმანეთთან, — რომ შემეცნების პრობლემის გადაწყვეტა შეუძლებელია სინამდვილის არსების პრობლემის გადაწყვეტის გარეშე.

თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში არსებობს მრავალი მიმართულება, მრავალი სახელწოდებით. ეს მიმართულებანი ხშირად ერთმანეთის საწინააღმდეგო თვალსაზრისს ავითარებენ; მათი წარმომადგენელნი ერთმანეთს ეკამათებიან და ეს კამათი ხშირად საკმაოდ მკაცრ ფორმებს იღებს.

საქმე ის არის, რომ განსხვავებული და ხშირად საწინააღმდეგო ფილოსოფიური მიმართულებანი განსაზღვრულნი არიან კაპიტალისტური საზოგადოების კლასებისა და ამ კლასების შიგნით განსხვავებული ფენების არსებობით.

წმინდა ფილოსოფიური თვალსაზრისით, რომელიც, რასაკვირველია, საბოლოო ანგარიშში განსაზღვრულია გარკვეული კლასების და ხშირად კლასის შიგნით არსებული ფენების სოციალ-ეკონომიური პირობებით — დღეს არსებული ბურჟუაზიული ფილოსოფიური მიმართულებანი ორ დიდ ჯგუფად იყოფა: ერთი ჯგუფი ცდილობს ფილოსოფიის ყველა პრობლემა დაიყვანოს შემეცნების თეორიაზე; საკითხი სამყაროს არსების შესახებ, მეტიც, თვით ობიექტური, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი სამყაროს არსებობის საკითხი გამოცხადებულია მეტაფიზიკურ, მცდარად დასმულ საკითხად. ამ ხაზს ავითარებს, მაგალითად, ნეოპოზიტივიზმი, პრაგმატიზმი და სხვა. მეორე ჯგუფისათვის მთავარ პრობლემას წარმოადგენს არა შემეცნების საკითხი, არამედ თვითონ სინამდვილე, სამყარო, არსებული. ამ მხრივ ყველაზე გავრცელებულია ნეოთომიზმი, ფენომენოლოგიის ჰუსერლიანული სკოლა და ექსისტენციალიზმი.

არის გარკვეული გარეგნული ნიშანიც, რომლითაც ეს მიმართულებები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. პრაგმატიზმიც და ნეოპოზიტი-

ვიზმაც საკმაოდ გავრცელებული ფილოსოფიური მიმართულებებია, მაგრამ მათი გავრცელების არე მაინც შემოფარგლულია: ამ მიმართულებებს იზიარებენ ფილოსოფოსები „პროფესიონალები“ და სპეციალური მეცნიერების წარმომადგენელი. ასე, მაგალითად, ფიზიკოსებისა და მათემატიკოსების გარკვეული ნაწილი ბურჟუაზიულ ქვეყნებში ნეოპოზიტივიზმის სხვადასხვა სახეობის მიმდევრები არიან. რაც შეეხება ნეოთომიზმს და ექსისტენციალიზმს, ამ მიმართულებათა გავრცელების სფერო სცილდება „აკადემიურ“ წრეებს: ნეოთომიზმი რომის კათოლიკური ეკლესიის ოფიციალური ფილოსოფიაა, ხოლო ექსისტენციალიზმი გავიდა ფილოსოფიის ფარგლებიდან და მხატვრულ ლიტერატურაში, ფერწერაში, საერთოდ ხელოვნებაში მოიკიდა ფეხი.

2. ჩვენი მიმოხილვის მიზანია ექსისტენციალიზმის, როგორც ფილოსოფიური მიმართულების პრინციპების გაშუქება და კრიტიკა.¹

შუკე 30 წელზე მეტია, რაც ექსისტენციალიზმი წარმოიშვა და დაიწყო გავრცელება. დასაწყისში ის იყო ცალკეული ფილოსოფოსების თვალსაზრისი, ის თანდათანობით იწყებს გავრცელებას, ხოლო მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ეპიდემიის მსგავსად გავრცელდა კაპიტალისტურ ქვეყნებში. პირველ რიგში დასავლეთ გერმანიაში — ექსისტენციალიზმის სამშობლოში — და საფრანგეთში. ერთ-ერთი ფილოსოფიის ისტორიკოსი (მაიერი), რომელიც, მართალია, არ ეთანხმება ექსისტენციალიზმის პრინციპებს, მაგრამ მას სერიოზულსა და წამყვან მიმართულებად თვლის თანამედროვე ფილოსოფიაში, წერს, რომ „ექსისტენციალიზმი ნამდვილად ძალიან სერიოზულ პრობლემებს ეხება“ —, მაგრამ ამავე დროს აღნიშნავს, რომ ეს მიმართულება იმდენად გავრცელდა, ისე ზმამალა ყვირის თავის თავზე, რომ ექვი იბადება, არის თუ არა ის ნამდვილი, სერიოზული ფილოსოფია; ჩნდება შიში იმისა, რომ ნამდვილი, სერიოზული ფილოსოფია შესაძლოა სირცხვილისაგან გაწითლდეს ამგვარი მიმართულების გავრცელების გამო. ექსისტენციალიზმი მოდად გადაიქცა. გაზეთები მას ხოტბას ასხამენ, მეცნიერული ჟურნალები მის შესახებ წერილებსა და გამოკვლევებს აქვეყნებენ. ექსისტენციალიზმის წარმომადგენელი თავის აზრების პროპაგანდას ეწევიან რომანებში, დრამებში. არსებობს არა მარტო ექსისტენციალური თეოლოგია, მხატვრული ლიტერატურა, არსებობს ექსისტენციალური ლანდშაფტიც.

ფილოსოფიის დასახელებული ისტორიკოსი წერს: საქმე იქამდე

¹ მისი გამოვლენა მხატვრულ ლიტერატურაში ჩვენი შემდეგი წერილის საგანააქნება.

მივიდა, რომ მწერალი, თუ მას სურს თანამედროვე მწერლის სახელი მოიხვეწოს, ექსისტენციალიზმს უნდა გაჰყვეს.

ექსისტენციალიზმის ასეთი გავრცელება, მისი ასეთი პოპულარობა ბურჟუაზიულ ქვეყნებში თითქოს გაუგებარი უნდა იყოს: საქმე ის არის, რომ ექსისტენციალისტების შრომები არა თუ პოპულარული ენით არ არის დაწერილი, არამედ კარგად გაწვრთნილ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიის წარმომადგენლებისათვისაც კი გაუგებარია. საკმარისია იმ გარემოების აღნიშვნა, რომ არსებობს ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის სკოლა, რომლის წარმომადგენლებს ხშირად ერთმანეთის არ ესმით; ისინი ერთმანეთის პრინციპულად საწინააღმდეგოდ დებულებებს იზიარებენ. ზოგიერთი მათგანი ექსისტენციალიზმის პრინციპებიდან ათეიზმამდე მიდის, ზოგიერთი კათოლიკური რელიგიის დებულებამდე, ხოლო ზოგიერთი ფიქრობს, რომ ექსისტენციალიზმის პრინციპები არ გვაძლევენ საფუძველს იმისათვის, რომ საკითხი გადაწყვიტოთ რელიგიისა თუ ათეიზმის სასარგებლოდ, ზოგიერთი მათგანი ფაშისტი, ჰიტლერის მომხრე იყო, ზოგიერთი აქტიურად იბრძოდა ფაშისტების წინააღმდეგ.

არც ერთი ძირითადი ფილოსოფიური ცნება, შემუშავებული ფილოსოფიის ისტორიის განვითარების პროცესში, ექსისტენციალისტებისათვის არ არის სავალდებულო: ისინი ქმნიან ახალ ტერმინებს, ანდა ფილოსოფიაში დამკვიდრებულ ტერმინებში განსხვავებულს, ხშირად ბუნდოვანსა და გაუგებარ შინაარსს გულისხმობენ. ამერიკელი პროგრესული ფილოსოფოსი და შესანიშნავი პუბლიცისტი დანემი თავის წერილში ექსისტენციალიზმის შესახებ აღნიშნავს, რომ „ექსისტენციალიზმი როგორც მოვლენა ინტერესს წარმოადგენს მედიცინის თვალსაზრისით უფრო მეტად, ვიდრე ფილოსოფიური თვალსაზრისით. მე მინდა აღვნიშნო, რომ ჩემი ამოცანა მდგომარეობს ამ დაავადების ნიშნების აღწერაში, დავამტკიცო, რომ ის (ექსისტენციალიზმი, კ. ბ.) არის დაავადება და ხელი შევუშალო მის გავრცელებას“.

მკითხველისათვის გასაგები უნდა იყოს ამის შემდეგ, თუ რა ძნელ მდგომარეობაშია ადამიანი, რომელიც აპირებს ექსისტენციალიზმის შესახებ წერას: ეს მიმართულება თითქმის არავის ესმის, ექსისტენციალისტებს ერთმეორის არ ესმით, წერენ უცნაური ენით, იგი ფილოსოფია კი არ არის, არამედ დაავადებაა. და ამავე დროს ეს გაუგებარი, უცნაური ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა ასეთი პოპულარობით სარგებლობს კაპიტალისტურ ქვეყნებში. დაავადებაა ის თუ ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, გაუგებარი თუ გასაგები — ერთი რამ ცხადია: ექსისტენციალიზმი გარკვეული კლასის სულიერ განწყობილებას გამოხატავს და ამიტომ ის თავისი ზოგადი ტენდენციებით ამ კლასისათვის გასაგები გახდა და გავრცელდა.

მართალია, არსებობს განსხვავება ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენლებს შორის, მაგრამ არის საერთოც. სწორედ ის, რაც მათ ერთ სკოლად აერთიანებს.

3. ექსისტენციალიზმის მთავარი წარმომადგენლები არიან მ. ჰაიდეგერი (დაიბადა 1889 წ.)¹, კ. იასპერსი (დაიბადა 1883 წ.), ე. პ. სარტრი (დაიბადა 1905 წ.), გ. მარსელი (დაიბადა 1889 წ.). მხატვრულ ლიტერატურაში — რომანებში, დრამებში — ექსისტენციალური ფილოსოფიის პრინციპებს ატარებენ ე. პ. სარტრი, ა. კამიუ. სიმონა დე ბოვუარ, ფ. კაფუა და სხვ.

ექსისტენციალიზმი ირაციონალისტური თეორიაა; რაციონალურ შემეცნებას, მეცნიერულ ცოდნას ექსისტენციალიზმის მიხედვით თითქმის არავითარი ღირებულება, არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. „მეცნიერების არსებობა არასოდეს არ ყოფილა და არც არის აუცილებელი“, — ამტკიცებდა ჰაიდგერი თავის სიტყვაში, რომელიც მან წარმოსთქვა მისი რექტორად დანიშვნასთან დაკავშირებით (ე. წ. Rektoratsrede 1933 წ.). მეცნიერულ ცოდნას საქმე აქვს კერძო საგნებთან და არა თვით ყოფიერებასთან (Sein) და ამიტომ ის არ გვაძლევს ცხოვრებისათვის არავითარ მიზნებს, წერდა იასპერსი.

ფილოსოფიაში საერთოდ და კერძოდ შემეცნების თეორიაში დადგენილი განსხვავება სუბიექტსა და ობიექტს შორის, რომელთა გარკვეულ კავშირში განხორციელდება შემეცნება, მოხსნილია ექსისტენციალიზმის მიერ. ნამდვილი ცოდნა მიიღწევა რეალობის პირადი — უფრო სწორად — პიროვნული გამოცდილებიდან. ე. ი. თავის თავის „შიგნიდან“, ადამიანის არსებობიდან. თუ რას წარმოადგენს ეს პიროვნული გამოცდილება, რომელსაც „ექსისტენციალური გამოცდილება“ ეწოდება, ჩანს ექსისტენციალისტების თავისებური გამოთქმებიდან. რეალობა განიცდება როგორც „გულისამრევი“ (La naissance, სარტრი), „ყოფნა სიკვდილის წინაშე“ (ჰაიდგერი), „არსი მყიფეა, მსხვერველია“ (იასპერსი). ამ თავისებური განცდის საფუძველზე განიხილება ყოფიერება. ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემა ექსისტენციალიზმის ყველა წარმომადგენლისათვის არის არსებობა, არა საერთოდ არსებული, არამედ, როგორც ადამიანის არსებობა (Esistenza არსებობას ნიშნავს). რიგი პრობლემები, დაკავშირებული ექსისტენციასთან, შემდეგია: ადამიანის არსებობა როგორც არსებობის განხორციელება, ადამიანის „მარტოობა“ და „მიტოვებულობა“, უიმედობა და „მუქარის ქვეშ დგომა“, უძლურება და უსუსურობა, ადა-

¹ ჰაიდგერის მთავარი შრომაა „არსი და დრო“ (Sein und Zeit), გამოქვეყნდა 1927 წ. მერვე გამოცემა, რომლითაც ჩვენ ვსარგებლობთ, გამოქვეყნდა 1957 წ. ეს შრომა ტექსტში აღნიშნული იქნება ასე: S. u. Z.

მიანის არსებობის გაკოტრება და არარაობის წინაშე დგომა. მისი ყოფნა სიკვდილისათვის (Sein zum Tode). მისი თავისუფლება და სხვადასხვა.

4. ჰაიდეგერი — ამ წერილში ჩვენ საქმე გვექნება მის ექსისტენციალიზმთან — სვამს საკითხს: ვიცი თუ ჩვენ დღეს, თუ რას ვგულისხმობთ არსებულის ცნებაში? და უპასუხებს: არ ვიცი. და ამიტომ უნდა დაიწვიას ხელახლა საკითხი არსის (Sein) აზრის (СМЫСЛ) შესახებ. როგორც ის აღნიშნავს, მისი მთავარი შრომის „არსი და დრო“ მიზანია არსის აზრის,¹ მნიშვნელობის გარკვევა.

ჩვენ, მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიაში, ვხმარობთ მთელ რიგ ტერმინებს — არსი, ყოფიერება, არსებობა, არსებული, სამყარო, სინამდვილე. ხშირად ეს ცნებები ერთი მნიშვნელობით იხმარება, ხშირად მათ განსხვავებულ მნიშვნელობას მივაწერთ. ჩვენ ხშირად ერთი მნიშვნელობით ვხმარობთ სიტყვებს „არსი“ და „არსებობს“. მაგალითად, „ჩემს ბაღში არის ვაშლის ხე“ — „ჩემს ბაღში არსებობს ვაშლის ხე“. მაგრამ სიტყვა „არსი“, რასაკვირველია, ყოველთვის არსებობას არ გამოხატავს, ის სხვადასხვა მნიშვნელობის მქონეა; მაგალითად, გამოთქმაში „დღევი არის ბოროტი“, სიტყვა „არსი“ სრულიად არ გამოხატავს არსებობას. ჰაიდეგერის მიზანია არსებობის ცნების მნიშვნელობა და აღვინოს და განასხვავოს სხვა მსგავსი ცნებებისაგან.

არსებობა, რომელიც გაგებულება, როგორც ადამიანის არსებობა, მდგომარეობს მის ექსისტენციაში. „არსებობის არსება მდგომარეობს მის ექსისტენციაში“, — წერს ჰაიდეგერი. იმისათვის, რომ გავიგოთ, თუ რისი თქმა უნდა ჰაიდეგერს, უნდა გავითვალისწინოთ ექსისტენციალიზმის თვალსაზრისი მატერიალიზმზე და იდეალიზმზე. მატერიალიზმი (რომელსაც ექსისტენციალისტები უფრო ზოგად სახელს, „ნატურალიზმს“ უწოდებენ) ბუნებას, მატერიალურ არსს მთელ არსამდე ბერავს, ეს არსი არის არსი თავის თავად; გონებით მიღწეულ კეშმარიტებას იგი მიიჩნევს ერთადერთ კეშმარიტებად, კეშმარიტების იდეალად, ნამდვილად არსებობს ის, რაც მიიღება გრძნობის ორგანოების საშუალებით და რასაც ამ მიღებულის საფუძველზე გონება აღმოაჩენს. რეალურია მოვლენა, რომელსაც გონება გაითვალისწინებს როგორც ზოგადი კანონის შემთხვევას, ხელმძღვანელობს რა მიზეზობრიობის კანონით. არსის მთლიანობა დახურული, გამჭვირვალე სისტემაა, ადამიანი მხოლოდ წევრია, წვეთია ზღვაში.

ასეთია ბუნებრივი თვალსაზრისი ახალი დროის ადამიანის. ასეთია მისი წინასწარ მიღებული ჰორიზონტი, რომელსაც ის გააცნობიერებს, თუ მას მოსთხოვეს მისი მსოფლმხედველობის გაშლა. ადამიანი უმნიშ-

¹ „არსის აზრი“ — СМЫСЛ БЫТИЯ.

ვნელო წერტილია უსასრულო სამყაროში. ყველაფერი ხდება ისე, როგორც უნდა მოხდეს, ხდება ზუსტი აუცილებლობით. „შენზე არაფერი არ არის დამოკიდებული; როგორც ადამიანი ადამიანთა შორის იყავი კმაყოფილი, იყავი ადამიანური. ნატურალიზმი, ერთი მხრივ, დამამშვიდებელი თეორიაა, რადგან ათავისუფლებს ადამიანს შიშისაგან თავისუფლების წინაშე, ათავისუფლებს სინდისის ქენჯინსაგან; მეორე მხრივ, მას საწინააღმდეგო ნიშანიც აქვს: ადამიანს ის გადაგვარებულ ცხოველად თვლის: ადამიანს არა აქვს მცენარისა და ცხოველის ბუნებრივი არსებობა და არც არსებობა ბუნების მიღმა.

არსებობას როგორც ადამიანის არსებობას ნატურალიზმი-მატერიალიზმი ვერ არკვევს. ასეთია ექსისტენციალიზმის შეფასება ამ თვალსაზრისისა. მატერიალიზმის ასეთ დახასიათებას ჩვენ კრიტიკის გარეშე დავტოვებთ. ჩვენ ამ შემთხვევაში გვიინტერესებს ექსისტენციალისტების პოზიტიური თვალსაზრისი, რომლის გასაგებად საჭიროა: ცოდნა იმისა, თუ როგორ აფასებენ ისინი მატერიალიზმსა და იდეალიზმს, და როგორ ცდილობენ ამ მიმართულებათა გარეშე დგომას.

იდეალიზმი დაიყვანს არსებულს ცნობიერებაზე; ცნობიერება იქცევა ყოველივე რეალობის ჩარჩოდ, ცნობიერების გარეშე არც არსებული არსებობს. რასაკვირველია, ეს ცნობიერება არ არის ცალკეული ადამიანის ცნობიერება, ეს არის „ცნობიერება საერთოდ“. არსი (Dasein) არის ცნობიერების გასაგნობრივებული არსი. ადამიანი არ არის საგანი საგანთა შორის, ის ცენტრშია მოთავსებული: იგი იდეაა (აბსოლუტური იდეა, ჰეგელის თეორიის მსგავსად) და ადამიანი არის იდეის სამსახურში მდგომი ადამიანი. ამდენად იდეალიზმს ზოგადად და უსასრულო იდეაზე ფიქრში ავიწყდება, რომ ადამიანი ერთეული და ბოლოვადია. ორივე მიმართულებას — ნატურალიზმსაც და იდეალიზმსაც — დავიწყებული ჰყავს ადამიანი, როგორც ადამიანი: ერთს ბუნება აქვს მხედველობაში, მეორეს იდეა.

ადამიანის არსებობის გაუქმების წინააღმდეგ ილაშქრებს ექსისტენციალიზმი, რომელიც წამდელი რეალიზმი: (Pfeiffer, Existenzphilosophie, 1949), ის ეძებს „ადამიანის არსებობის დამალულ სიღრმეს“.

5. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ სიტყვა „არის“ არ გამოხატავს ყოველთვის არსებობას და პირველის მეორით შეცვლა ხშირად უაზრობამდე მიგვიყვანს, ასე, მაგალითად, გამოთქმა „ძალი არის ძუძუმწოვარი“ ან „აფროდიტა არის ღმერთი“, უაზრობად გადაიქცევა, თუ „არის“ შეეცვალეთ „არსებობით“: „ძალი არსებობს ძუძუმწოვარი“ და „აფროდიტა არსებობს ღმერთი“. მაგრამ, ჩვენი აზრით, გამოთქმა „ხე არის“ იმასვე გამოთქვამს, რასაც გამოთქმა — „ხე არსებობს“. ჰაიდელგერის მიხედვით გამოთქმა „ხე არსებობს“ არ არის მართებული.

რადგან ხეს „არსებობა“ არ ახასიათებს. ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ჰაიდეგერი უარყოფს ხეების არსებობას: ხეებიც არსებობენ და ძალებიც. მაგრამ ცნება „არსებობისა“ სხვა აზრის მქონეა. ბუნების საგნები არიან, მაგრამ ისინი არ არსებობენ: კლდე არის, მაგრამ ის არ არსებობს, ხე არის, მაგრამ ის არ არსებობს. ცხენი არის, მაგრამ ის არ არსებობს, ანგელოზი არის, მაგრამ ის არ არსებობს, ღმერთი არის, მაგრამ ის „არ არსებობს“. მხოლოდ ადამიანი არსებობს!

დებულება „მხოლოდ ადამიანი არსებობს“ არ ნიშნავს იმას, რომ მხოლოდ ადამიანი არის ნამდვილად არსებული და სხვა არსებული არის არა ნამდვილი, არის მოჩვენება ან ადამიანის წარმოდგენა. ეს იმას ნიშნავს, რომ არსებობა მხოლოდ ადამიანს ახასიათებს, უფრო სწორად ადამიანი თვითონ არის არსებობა. არსებობის (Dasein) ცნებაში იგულისხმება მხოლოდ ადამიანი. არსებულის, ყოფიერების სახეები განსხვავებულია; ერთ-ერთი და ყველაზე ძირითადი არის არსებობა, რომელიც ადამიანია: ეს არსებობა ვართ ჩვენ. საკითხს ამ არსებულის შესახებ ვსვამთ ჩვენ თვითონ და საგანი, რომელსაც შეეხება საკითხი, ისევე ჩვენ ვართ. საკითხი ეხება იმას, თუ რა ქმნის ადამიანს ადამიანად: ადამიანმა უნდა გაიგოს თავისი თავი თავისი თავიდან და არა ბუნებიდან ანდა ღმერთიდან გამოსული. ადამიანის ცნებაში იგულისხმება „ფორმალური“ ნიშანი ადამიანად არსებობისა, გარეშე გარკვეული შინაარსული განსაკუთრებულებისა. უკანასკნელში იგულისხმება მამაკაცის, დედაკაცის ნიშანი, რასის ნიშანი და სხვა. საჭიროა არსებობის ცნების გარკვევა, განსაზღვრება. ჰაიდეგერი განასხვავებს არსის (SEIN) ძირითად გარკვეულობებს არსებობის გარკვეულობებისაგან. ფილოსოფიურ სისტემებში არსის ძირითად გარკვეულობებს კატეგორიებს უწოდებენ. ასე. მაგალითად, არისტოტელე ჩამოთვლის არსის რამდენიმე კატეგორიას — არსება, თვისებრიობა (როგორი), რაოდენობა (რამდენი), სივრცე (სად), დრო (როდის) და სხვ. კანტი ასახელებს 12 კატეგორიას — მიზეზი—შედეგი, საგანი—თვისება, აუცილებლობა—შემთხვევითობა და სხვ. მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიური თვალსაზრისით კატეგორიები წარმოადგენენ სინამდვილის, მოვლენათა კავშირის უზოგადესი ფორმის ასახვას ჩვენს ცხოვრებაში.

ჰაიდეგერიც უწოდებს არსის ძირითად გარკვეულობებს კატეგორიებს. რაც შეეხება არსებობის ძირითად „ახასიათებს“ (Charaktere). ნიშნებს, ის მათ ექსისტენციალებს უწოდებს. ამ ექსისტენციალების

1 M. Heidegger, Was ist Metaphysik, 1955, S. 15, „არსობს“, existiert.

დახასიათებით შესაძლებელია იმის გაგება, თუ რას გულისხმობს ჰაიდელგერი არსებობის ცნებაში¹.

ჯერ ერთი—ეს ჩვენ უკვე ვიცით—საკითხი ეხება ადამიანს, ადამიანს. როგორც არსებობას, იმას, რაც ადამიანს ადამიანად ხდის. ეს ვართ ჩვენ. „ეს არსებული, რომელიც ყოველთვის ჩვენ თვითონ ვართ და რომელსაც შეუძლია საკითხი დასვას არსის შესახებ, არის არსებობა“ (S. u. Z. გვ. 7). კონკრეტული ადამიანი სვამს საკითხს თავის თავის შესახებ, ანდა სხვანაირად, ის საკითხს უყენებს თავის თავს და ის გარემოება, რომ ადამიანი თავის თავის მიმართ სვამს საკითხს და ცდილობს უპასუხოს ამ კითხვას, თვითონ ეს გარემოება არის არსებულის თავისებური გარკვეულობა, არსის არსებობის გარკვეული სახე, არის სწორედ არსებობა.

ის, რაც არის, ვანსხვავდება იმისგან, რაც არსებობს. „არს“ ეხება საგნებს, რომლებიც „სახეზეა“ (Vorhanden—налицо); არსებობა ადამიანია, რომელიც მე ვარ, არსებობა არის ის, რაც ყოველთვის ჩემი ა. ექსისტენციალი, კატეგორიისაგან განსხვავებით. არის არსებობის — ადამიანის არსებობის სტრუქტურული გარკვეულობა. „ყოველთვის ჩემი“, „ყოველთვის ჩემობა“ (Je meine Jemeinigkeit) არის დამახასიათებელი (ექსისტენციალი) ადამიანის არსებობისათვის.

ჰაიდელგერი სუბიექტური იდეალისტიკა, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს იმას, რომ ის სოლიფისიზმის თვალსაზრისზე დგას და აღიარებს მხოლოდ თავის თავის, თავის ცნობიერების არსებობას. ეს საკითხი იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ მისი გარკვევის გარეშე სრულიად გაუგებარი იქნება ექსისტენციალიზმის შინაარსი. ხშირად ჰაიდელგერის სოლიფისიზმის დასამტკიცებლად მოჰყავთ ერთი ადგილი მისი წიგნიდან, რომელიც თითქოს დაასტურებს მის მიერ სამყაროს ყოფნის უარყოფას ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად. ეს ადგილი ასეთ ფორმაში მოჰყავთ: „უაზროა საკითხი იმის შესახებ, არის თუ არა სამყარო საერთოდ და შეიძლება თუ არა დამტკიცება მისი არსებობისა (ყოფნისა)“². ჰაიდელგერის დაცვა სრულიადაც არ წარმოადგენს ჩვენს მიზანს — მის თვალსაზრისს ჩვენ ქვემოთ შევაფასებთ — მაგრამ რომელიმე თეორიის კრიტიკა მაშინ იქნება ზარალი, თუ ეს თეორია სწორად არის გაგებული და გადმოცემული.

ჯერ ერთი — მოყვანილი ციტატი არსებითად დამახინჯებულია და

¹ კატეგორია ეხება „არს“, ექსისტენციალი ეხება „ვის“.

² პროფ. შენდეს (გერმანიის დემოკრატიული რესპუბლიკა) მოჰყავს რა ეს ადგილი, ცდილობს დაიყვანოს ჰაიდელგერის ნაზრევი ბერკლანურ თვალსაზრისზე. ასევე იქცევა შერშენკო უმალესი პარტიული სკოლის მიერ გამოცემულ სახელმძღვანელოში «Диалектический материализм», იხ. თავი XI, დაწერილი შერშენკოს მიერ. გვ. 452.

ამიტომ ჰაიდეგერს მიაწერენ პრინციპულად განსხვავებულ აზრს. ჰაიდეგერი წერს: „საკითხი, არის თუ არა საერთოდ სამყარო და შეიძლება თუ არა მისი ყოფნის დასაბუთება, არის როგორც საკითხი. რომელსაც არსებობა (ე. ი. ადამიანი, კ. ბ.) როგორც სამყაროში მყოფი (ხაზი ჩემია, კ. ბ.) სვამს — აბა ისხვამ ვინ უნდა დასვას ეს საკითხი? — უაზროა“. სამყაროს უარყოფაზე კი არ არის აქ საუბარი, რადგან ამოსავალი წერტილი არის ადამიანის (არსებობის) ყოფნა სამყაროში. არც სამყაროს ყოფნის დამტკიცებაა საკირო, რადგან ვიწყებთ სწორედ იმ პრინციპით, რომ არსებობა არის ყოფნა სამყაროში. არსებობა არის ისეთი არსი (ყოფიერება), რომელიც მე ვარ, რომელიც ყოველთვის ჩემია, მაგრამ რომლის ექსისტენციალი არის „ყოფნა სამყაროში“. ამის გარეშე ჩრულიად გაუგებარი იქნებოდა ექსისტენციალური ფილოსოფია.

საკითხი სამყაროს ყოფნას ან არ ყოფნას არ ეხება, არამედ გამოსული არსებობიდან — ადამიანიდან, ეხება სამყაროს ყოფნის სახეს. არსებობის — რომელიც „ყოველთვის მე ვარ“ — ექსისტენციალური სტრუქტურა მდგომარეობს იმაში, რასაც ჰაიდეგერი უწოდებს „ყოფნას სამყაროში“. მაგრამ იბადება საკითხი იმის შესახებ, თუ რა არის სამყარო. არსებობის — ადამიანის გარდა არის არსებული; ეს არის ნივთი. არსებობა არის მოქმედი ადამიანი — მერე გაირკვევა, რომ ის ამ მოქმედებით ქმნის თავის თავს იმად, რაც ის არის — ის სვამს კითხვას იმის შესახებ, რაც მის გარშემო არის და ამით სვამს კითხვას თავის თავის შესახებ.

ადამიანის გარშემო ნივთები „სახეზე“ (Vorhanden — наличие) არის. ის, რაც არის, მას არა აქვს აზრი (Sinn — смысл), მას არა აქვს მნიშვნელობა; მას არსებობა აძლევს აზრს, მნიშვნელობას. ხე, ქვა, რკინა, სახლი და სხვა — ყველა ნივთი — უაზროა, მას ადამიანთან მიმართებაში აქვს აზრი. ნივთს აქვს აზრი (смысл), რამდენადაც მას ადამიანი გამოიყენებს: ნივთი, რამდენადაც ის არის „სახეზე“. არაფერია, არარაა. სამყარო შედგება არა ნივთებისაგან, არამედ იარაღებისაგან, იმისგან, რაც „ხელთ გვაქვს“ (Zuhanden — под рукой), ისინი არიან იმდენად, რამდენადაც მათ გამოვიყენებთ, ისინი არიან იმდენად, რამდენადაც ისინი არიან „რაიმესათვის“.

„ბერძნებს ჰქონდათ შესაფერისი ტერმინი „ნივთებისათვის“: პრაგმატა, ე. ი. ის, რითაც ადამიანს აქვს მზარუნავი მიმართება რაიმესთან; ჩვენ ვუწოდებთ არსებულს, რომელიც ჩვენ გვხვდება ზრუნვის პროცესში, იარაღს... ის არის ის, რაც გვემსახურება, ხელს გვიწყობს, გამოიყენება, რაც ხელთ გვაქვს“ (S. u. Z. გვ. 66—67).

ადამიანი გარემოს მიმართ არის homo faber.

მარქსი თავის ცნობილ თეზისებში ფოიერბახის ფილოსოფიის შე-

სახებ აღნიშნავდა, რომ ძველი მატერიალიზმი ფოიერბახამდე, ფოიერბახის ჩათვლით, მკვერტელობითი მატერიალიზმი იყო, რომ ის განიხილავდა სამყაროს ობიექტის სახით არა სუბიექტურად, რომ მას არ ესმოდა პრაქტიკის როლი. საქმე ის არის, რომ მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის მიხედვით ადამიანი პირველ რიგში პრაქტიკოსია: შრომის პროცესში, პრაქტიკული მოღვაწეობის პროცესში ადამიანი ახდენს ბუნებაზე ზემოქმედებას, გარდაქმნის ბუნების მოვლენებს, აძლევს მათ ისეთ სახეს, რომლითაც მას შეუძლია თავისი მოთხოვნილების დაკმაყოფილება.

ამ პრაქტიკული მოღვაწეობის პროცესში ის თანდათანობით შეიცნობს ბუნებას, მის მოვლენებს. შემეცნების ძირები პრაქტიკაშია. ადამიანის ცნობიერება პრაქტიკულად განსაზღვრული ცნობიერებაა: ადამიანის ცნობიერება გულგრილი სარკე კი არ არის, რომელიც ყველაფერს ერთნაირად არეკლავს; მის ცნობიერებაში ყველაფერი ერთნაირად კი არ „შედის“. ადამიანი მიაქცევს ყურადღებას პირველ რიგში იმ საგანს, იმ მოვლენას, მოვლენის იმ მხარეს, რომელიც მას სჭირდება, რაც მისი პრაქტიკული ინტერესების წრით არის განსაზღვრული, რაც მის საზრუნავს წარმოადგენს.

ჰაიდეგერიც თითქოს ამას ამბობს. ნივთებს თავის თავად არავითარი აზრი, მნიშვნელობა არა აქვს, მათ ადამიანი აძლევს აზრს. რამდენადაც ისინი მას „ხელთ აქვს“, გამოიყენებს, რამდენადაც ისინი მას ემსახურება. მაგრამ აქედან ჰაიდეგერი დაასკვნის, რომ საგანთა ყოფნა არსებობაზეა, ე. ი. ადამიანზეა დამოკიდებული, რადგან სამყაროს აზრი აქვს მხოლოდ ადამიანით: სამყარო არსებითად არსებობაზე — ადამიანზეა დამოკიდებული. ამიტომ როგორც არსებობა არის „ყოველთვის ჩემი“, ასევე სამყაროს ადამიანი იცნობს (განიცდის) როგორც „ყოველთვის ჩემს“.

გასაგებია ის ძირითადი შეცდომა, რომელიც დამახასიათებელია ჰაიდეგერის მთელი ნააზრევისათვის: „ხელთ ყოფნა“, „იარაღის სახით არსებობა“ არის ამა თუ იმ ნივთის, საგნის მოცემულობის გარკვეული სახე, და არა ამ საგნის ყოფნა. ამ საგნის არსი (ἄντικλι); საგნის, მოვლენის იარაღად არსებობა, მისი მომარჯვება და გამოყენება და მისი ყოფნა (ჩვენი ტერმინებით — არსებობა) არ არის, რასაკვირველია, ერთი და იგივე. მოკლედ საგნის ყოფნა არ დაიყვანება მის გამოყენებაზე, მის „ხელთ ყოფნაზე“. საგნის, ნივთის „ხელთ ყოფნას“, გამოყენებას წინ უსწრებს მისი ნამდვილად ყოფნა, მისი თავის თავად ყოფნა, — ჰაიდეგერის ტერმინები რომ ვინმართ — მისი „სახეზე ყოფნა“ (Vorhanden). ამის შესახებ კიდევ გვექნება საუბარი ჰაიდეგერის ნააზრევის შეფასებისას.

მაგრამ ექსისტენციალური ფილოსოფია, როგორც აღვნიშნეთ,

„არსებობიდან — ადამიანიდან გამოდის, მისი ამოსავალია ის, თუ როგორ განვიციდი მე ჩემ თავს და აქედან სამყაროს, რომელიც ყოველთვის ჩემია და უჩემოდ უაზროა. და ეს პიროვნული ექსისტენციალური გამოცდილება მიჩვენებს სამყაროს როგორც ყოველთვის ჩემს, იარაღების მთლიანობას“ (Zeugganzes). აქედან გასაგებია ის, რასაც ჰაიდეგერი აღნიშნავს, როგორც არსებობის (ადამიანის) ძირითად ნიშანს — ექსისტენციას — ზრუნვას (d. Sorge)¹.

ყველაფერი ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი ჩაკეტილია თავის თავში; ადამიანი დაკავშირებულია სამყაროსთან. ეს კავშირი არის არსებობის კავშირი იარაღებთან („რისთვის“), სხვა არსებობასთან — სხვა ადამიანებთან — „იმათთან ყოფნა“ და ამით ხორციელდება თავის თავთან ყოფნა. ეს მიმართება, საკმარისად გაუგებარი, არ არის ჩვეულებრივი მიმართება სუბიექტისა ობიექტისადმი, ეს მიმართება განიცდება როგორც „ზრუნვა“. არსებობა არის ყოფნა სამყაროში, სამყარო ჩ ა რ ჩ ო ა არსებობისა და ამდენად ყოველთვის მისია. „ყოფნა სამყაროში“ არის არსებობის ყოფნის ფორმა. სამყარო კი არ არის სამყარო, ის „სამყარობს“ (Weltet—„мирует“) არსებობასთან დაკავშირებით, ხოლო არსებობა „იქ“ არის, სამყაროშია, რომელიც ყოველთვის მისია და რომელიც განიცდება როგორც ზრუნვა. არსებობა გადის თავის გარეთ. სად გადის? სამყაროში? დიახ. სამყაროში, რომელიც მისია და ამიტომ ეს გასვლა არის მისვლა თავისთავთან.

ეს უცნაური დებულებები გერმანული ენის თავისებურებებით არის „გამართლებული“. არსებობა, — რომელიც ადამიანია — გერმანულად Dasein-ია; Sein — არსი, ყოფიერებაა; „da“ ნიშნავს „იქ“. ჰაიდეგერი მთელ თავს უთმობს „იქ“-ის პრობლემას („იქ“-ის ექსისტენციალური კონსტიტუცია“, გვ. 130—166). ადამიანი იმყოფება სამყაროში — სამყარო გაგებულია როგორც იარაღები და სხვა ადამიანები — იმყოფება „იქ“. „იქ“ ყოფნა გახსნის, გაანათებს, „ავიხსნის“ იმას, თუ რას წარმოადგენს ადამიანი. ადამიანი ყოფილა თურმე „გადაგდებული“ (geworfen—заброшен) „იქ“, სამყაროში მიტოვებული. ეს მიტოვებულობა, „გადაგდებულობა“, უპატრონობა, რასაც „სამყაროში ყოფნა“ გამოხატავს, არის არსებობის (ადამიანის) სტრუქტურა (S. u. Z გვ. 180).

არსებობა. ე. ი. „იქ“ ყოფნა, იმას კი არ ნიშნავს მხოლოდ, რომ ადამიანი როგორც არსებულის განმცდელი, „გამგები“, არსებულთან მიმართებაშია. არსებულთან მიმართება ნიშნავს თავის თავიდან

¹ ჰაიდეგერის რთულ მსჯელობას მე ხშირად ვამარტივებ და მისი ნააზრების თანმიმდევრობას გვერდს ვუხვევ, რათა მკითხველისათვის გასაგები გახდეს მისი კონცეფცია, კ. ბ.

გასვლას, თავის თავის გადალახვას. რაც შეეხება „გაგებას“, ეს ნიშნავს სუბიექტის მიერ ობიექტის შემეცნებას. გასვლა თავის თავიდან („über sich hinaus“) ნიშნავს გასვლას მიღმურში, ტრანსცენდენტურში, მაგრამ მიღმიერი, ტრანსცენდენტური ღმერთი ან რაიმე ზე-ბუნებრივი როდია, ისევე როგორც „გაგება“ მართლაც გაგება კი არ არის.

ამ უცნაური ტერმინებისა და გამოთქმების შინაარსი ასე უნდა იყოს გაგებული: არსებობა (ადამიანი) კი არ არსებობს, ის ქმნის თავის თავს, თავის არსებობას; არსებობა არის არსებობის შესაძლებლობა. ადამიანმა უნდა შექმნას თავისი თავი ადამიანად, იმად, რაც მას ადამიანად აქცევს. ჩვეულებრივი და მარტივი დახასიათება ექსისტენციალიზმისა როგორც ისეთი თეორიისა, რომლის მიხედვით არსებობა წინ უსწრებს არსებას, აქ პოულობს თავის ახსნა-განმარტებას

პრობლემა არსებისა და არსებობისა (კლასიკურ ფილოსოფიაში და მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიაში გამოთქმული როგორც დამოკიდებულება არსებისა და მოვლენისა) ძირითადი პრობლემაა ფილოსოფიისა. პლატონის, პეგელისა და სხვა თვალსაზრისით არსება როგორც იდეა წინ უსწრებს არსებულს, მოვლენას; არსებულში, მოვლენაში არსება გამოვლინდება თავისებური სახით. კერძოდ, ადამიანის არსება ერთია, ხოლო მისი გამოვლინების ფორმები კონკრეტული ადამიანებია; ადამიანის არსება როგორც ადამიანის იდეა წინ უსწრებს კონკრეტული ადამიანების არსებობას.

მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის მიხედვით არსება და არსებული მოვლენა სინამდვილეში არ არის მოწყვეტილი ერთმანეთს. ისინი ერთ მთლიანობას წარმოადგენენ; ჩვენი თვალსაზრისით ისინი არ უსწრებენ ერთმანეთს დროში. არსება არის ის ზოგადი, იგივეობრივი, კანონზომიერი, რაც არსებულ მოვლენაში თავისებურად გამოვლინდება გარკვეული პირობებით განსაზღვრული. კერძოდ, ადამიანის არსება, როგორც ცხოველის, რომელსაც აქვს უნარი იარაღების კეთების, არის ის ზოგადი, იგივეობრივი, კანონზომიერი, რომელიც ყველა არსებულ კონკრეტულ-ინდივიდუალურ ადამიანში ასე თუ ისე განხორციელებულია. ასევე, კაპიტალისტური საზოგადოების არსება, როგორც გარკვეული საზოგადოებრივი ფორმაციის, რომელშიც წარმოება ატარებს საზოგადოებრივ ხასიათს. ხოლო მითვისება კერძო-ინდივიდუალურს, ყველა კაპიტალისტური საზოგადოების ზოგადი, იგივეობრივი ნიშანია, მისი კანონზომიერებაა. იმისდა მიუხედავად, რომ ეს არსება არსებულ კაპიტალისტურ საზოგადოებებში თავისებური სახით ვლინდება.

ექსისტენციალიზმი არსებითად განსხვავებულ თვალსაზრისს იცავს: არსებობა წინ უსწრებს არსებას. რადგან არსებობაში ექსისტ-

ტენციალიზმი ადამიანის არსებობას გულისხმობს, ამიტომ ფორმულირება ამ დამოკიდებულების ასეთი იქნება: ადამიანის არსებობა წინ უსწრებს მის არსებას.

ათეისტური ექსისტენციალიზმისათვის ეს დებულება შემდეგ ინტერპრეტაციას მიიღებს. ღმერთი რომ ყოფილიყო ადამიანის შემოქმედი, ის მას გარკვეულ არსებას მიანიჭებდა; მაგრამ რადგან ღმერთი არ არის, ადამიანი არსებობს როგორც კონკრეტული ადამიანი, უფრო სწორად, ის ჯერ არ არსებობს ნამდვილად, მან უნდა დაადგინოს, შექმნას თავისი არსებობა, შექმნას თავისი თავი იმად, რაც ის არის და ეს იქნება მისი არსება. ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ არსებობა არის ადამიანი, ადამიანის არსებობა. ახლა ირკვევა, რომ ადამიანი კი არ არსებობს, არამედ ის არის არსებობის შესაძლებლობა (Seinsmöglichkeit — возможность бытия).

ზემოთ აღნიშნული განსხვავება, რომელსაც ექსისტენციალიზმი დაადგენს ორი ღირსეის მნიშვნელობას შორის, სახელდობრ „არის“-სა და „არსებობას“ შორის, ახლა შეიძლება ასე გამოვხატოთ: რომელიმე წივით, საგანი — ხე, ძაღლი და სხვ. — არის, რადგან ის წინასწარ განსაზღვრულია იმად, რაც ის არის, მას არ შეუძლია თავისი თავი გახადოს იმად, რაც ის უნდა იყოს, მას არა აქვს თავისუფლება თავის თავის არჩევანის. არსებობა — ადამიანის არსებობა — „გადასროლილია სამყაროში და იგი თვითონ ქმნის იმას, რაც ის უნდა გახდეს, ის თვითონ ქმნის თავის არსებას, ის თვითონ ირჩევს თავის არსებას. ის გადის თავის თავიდან. ის არის ის, რაც ის შეიძლება იყოს. თავის თავიდან გასვლა ნიშნავს თავის თავის არჩევის შესაძლებლობას. თავის თავის სხვებთან ყოფნის შესაძლებლობას, სამყაროსათვის აზრის (СМЫСЛ) მიცემის შესაძლებლობას. ის ყოველთვის არსებობს ფაქტიურად და ამავე დროს ყოველთვის გადის თავის იქით: ადამიანი ქმნადობაა (werden) იმად, რაც ის შეიძლება გახდეს და თვითონ ქმნის იმას, რაც ის შეიძლება გახდეს.

ყველაფერი ეს გამოიხატება ზრუნვაში: ყველაფერი, რასაც ის აკეთებს. მიისწრაფვის, ილტვის და სხვ., არის ზრუნვის გამოხატულება. ადამიანის არსებობის ექსისტენციალი არის ზრუნვა¹.

„ზრუნვა კი არ გამომდინარეობს ისეთი ფენომენებიდან (მოვლენებიდან, კ. ბ.), როგორც არის წებელობა, სურვილი, ლტოლვა, მისწრაფება, პირიქით, ისინი ზრუნვის გამოვლენებს წარმოადგენენ“ (S. u. Z., გვ. 182).

6. იმ პრობლემებიდან, რომლებსაც განიხილავს ჰაიდელგერი — შიში,

¹ არსებობა როგორც „სამყაროში ყოფნა“ იმყოფება (არის) როგორც მზრუნავი ყოფნა (S. u. Z., გვ. 141).

არსებობის ყოფიერება როგორც ზრუნვა, „სამყარობა“ და რეალობა, არსებობა, თავის თავის განათება-გახსნა (Erschlossenheit), კეშმარტივბა — ჩვენ მხოლოდ ერთ გარემოებას მივაქცევთ ყურადღებას, სახელდობრ შიშის ცნებას, მის განცდას. ჩვენი წერილისათვის დანარჩენი პრობლემების გარჩევა ძალიან შორს წაგვიყვანდა და გარდა ამისა მათი მარტივად დალაგებისათვის — თუკი ეს საერთოდ შესაძლებელია — მთელი გამოკვლევის დაწერა არის საჭირო.

ადამიანის (არსებობის) სტრუქტურა გამოიხატება იმაში, რასაც პაიდეგერა უწოდებს „ყოფნას სამყაროში“. როგორც აღვნიშნეთ. „ყოფნა სამყაროში“ არ ნიშნავს იმას, რაც შეიძლება ჩვეულებრივად ვიგულისხმოთ ამ გამოთქმაში¹. სამყაროში ყოფნა ჩვეულებრივად ნიშნავს: ადამიანი იმყოფება სამყაროში, ბუნებაში, საზოგადოებაში, მონაწილეობს—ასეთსა თუ ისეთს — საზოგადოებაში, ის ნაწილია ბუნების, წევრია საზოგადოების და სხვა და სხვა.

ადამიანის სტრუქტურა როგორც „ყოფნა სამყაროში“ არის შიში. შიში არის მისი ყველაზე მთავარი დამახასიათებელი (ausgezeichnete) მდგომარეობა (S. u. Z., გვ. 184). შიში ორნაირია. ჩვენ ვერვალოვთქვით ტერმინოლოგიურად ეს განსხვავებული განცდა. გერმანული *obie Angst* და *die Furcht* ორივე შიშს ნიშნავს (რუსულად — *страх* და *боязнь*). პაიდეგერი პრინციპულად განასხვავებს *Angst* (*страх*) *Furcht*-სგან (*боязнь*) (S. u. Z., გვ. 184, და შემდეგ).

შიში (*Furcht*—*боязнь*) არის ის, რაც გამოწვეულია რაღაც მეტად თუ ნაკლებად გარკვეული მიზეზით. ის რაღაც ფარკვეულია, რაც შემეშქრება. ის ლოკალიზებულია.

რაც შეეხება ნამდვილ შიშს (*Angst* — *страх*), ის არ არის გამოწვეული რაიმე ასე თუ ისე გარკვეული მიზეზით. ის, რის წინაშე არის შიში, არის „ყოფნა სამყაროში“, თვითონ სამყარო სრულიად გაურკვეველი. შიში არის იმის გამო, რომ ადამიანი „გადასროლილია“, „მიტოვებულია“, „უპატრონოა“ სამყაროში. ის, რაც აშინებს, არსად არ არის. ადამიანი განიცდის შიშს. ძრწოლას, რადგან ის „სამყაროში ყოფნაშია“ და იქ განიცდის ძრწოლვას (*жуткость*), ის არ არის „თავის სახლში“ (*Das Un-zuhause*), „უსახლკაროა“. პაიდეგერის ტერმინოლოგიით ადამიანი კი არ განიცდის შიშს, არამედ ადამიანის არსებობა თვითონ არის შიში: „შიში შიშობს“ სამყაროში ყოფნის გამო. ადამიანის არსებობის ძირითადი შესაძლებლობა გამოიხატება შიშში. „უსახლკარობა წარმოადგენს ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური თვალსაზრისით არსებობის პირვანდელ ფენომენს“ (S. u. Z., გვ. 184—191).

¹ საერთოდ პაიდეგერის ნაშრომებში თითქმის ყოველ ცნებას, ტერმინს არსებობად განსხვავებული მნიშვნელობა აქვს იმასთან შედარებით, რა მნიშვნელობითაც ვხმარობთ ჩვენ ამ ცნებებს. ეს საშინლად ართულებს მისი შრომების გაგებას და ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ ექსისტენციალისტებსაც კი ხშირად ერთმანეთის არ ესმით.

ჰაიდეგერი მიუთითებს ქრისტიანულ თეოლოგიას — ავგუსტინეს, ლუთერის, კირკეგორის შრომებს, — სადაც შიშის პრობლემა ერთ-ერთ ცენტრალურ პრობლემად იყო გადაქცეული. თვითონ ჰაიდეგერი განასხვავებს თავის თვალსაზრისს თეოლოგიისაგან, მაგრამ როგორც სამართლიანად იყო აღნიშნული, მთელი მისი თვალსაზრისი „სეკულარიზებულ თეოლოგიას“ წარმოადგენს.

ჰაიდეგერი უკავშირებს შიშს არარაობას (Nichts — НИЧТО). შიში არის შიში არარაობის წინაშე, ის, რაც გვაშინებს შიშში, არის იღუმალად ნაგრძნობი შესაძლებლობა არარაობისა (აღამიანი ერთბაშად დაინახავს ყოფიერებას ყოფიერების მიღმა მყოფი ადგილიდან). (??) ¹.

არსებობის — აღამიანის — ექსისტენციალური გაგება ამით არ არის დამთავრებული. მანამ არსებობა არის არსებული, ის ჯერ არ აღწევს თავის მთლიანობას. ამ მთლიანობის გარკვევის ცენტრში დგას ონტოლოგიური დახასიათება არსებობისეულის „ყოფნა ბოლომდე“, ე. ი. გარკვევა სიკვდილის ექსისტენციალური ცნებისა.

აღამიანის არსებობა მდგომარეობს იმაში, რომ ის უკვე არსებობს როგორც ის არსებობს და ამავე დროს გადის თავის თავის იქით და ხდება იმად, რაც მას შეუძლია გახდეს; მისი არსებობა გაჭიმულია დაბადებიდან სიკვდილამდე, „სამყაროში ყოფნიდან“ „სამყაროში მეტად აღარ ყოფნამდე“ (Nicht—mehr—in der—Welt—sein) (S. u. Z., გვ. 240).

აღამიანის არსებობა ქმნადობას წარმოადგენს. ქმნადობა აქ არ უნდა გავიგოთ როგორც ეს ესმოდა ჰეგელს ან როგორც ეს გაგებულია მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიაში, სახელდობრ როგორც განვითარება. „დაუმწიფებელი ნაყოფი მიდის თავის სიმწიფემდე. მისი სიმწიფე არის მისი ყოფიერება როგორც ნაყოფის. სიმწიფით მთავრდება, სრულდება ნაყოფი“.

არსებობაც სიკვდილით ასრულებს, ამთავრებს თავის სვლას. მაგრამ ამოიწურება თუ არა არსებობის სპეციფიკური შესაძლებლობა სიკვდილით? (გვ. 244). საგანს, ცხოველს ბოლო აქვს, თავდება (КОНЧАЕТСЯ), აღამიანი კი კვდება. დაბოლოება, დამთავრება არ არის აღამიანის სიკვდილის ნიშანი. სიკვდილი არის ყოფიერების თავისებური ფორმა, რომელიც არსებობას თავიდანვე ახასიათებს: „დაიბადება თუ არა აღამიანი, ის უკვე საკმაოდ მოზრდილია სიკვდილისათვის“.

ჰაიდეგერი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ აქ მსჯელობა ეხება აღამიანის სიკვდილს და არა იმას, თუ რა ხდება სიკვდილის შემდეგ. შეიძლება თუ არა თეორიული გადაწყვეტა საკითხისა, არის თუ არა ყოფ-

¹ ჰაიდეგერი ხშირად აღნიშნავს, რომ ექსისტენციის პრობლემა ღრმად მოაზრებულ იქონდა ს. კირკეგორს. მაგრამ მის თეორიულ შრომებში — გარდა შრომისა „შიშის ცნების შესახებ“ — ნაკლებად არის ფილოსოფია; ფილოსოფიური პრობლემები უფრო მეტად არის მის „ეთიკურ“ შრომებში.

ნა სიკვდილის შემდეგ, ჰაიდრეგერი ამას არ ეხება. აქ საუბარია იმაზე, რომ სიკვდილი არის საკუთარი, დამახასიათებელი, შეფარდების გარეშე, ისეთი, რასაც ვერ გაასწრებს, ვერ გადაახტება ადამიანი (გვ. 250). ეს „გადასროლილობა“ სიკვდილში არის მისი შიშის მდგომარეობა. შიში სიკვდილის წინაშე არის შიში მისი არსებობის დამახასიათებელი, გარდუვალი, უაზრო შესაძლებლობა (გვ. 251). ადამიანი ვერასოდეს ვერ განიცდის სხვის სიკვდილს: სიკვდილი — ისევე როგორც არსებობა — ყოველთვის ჩემია (je meine). სიკვდილი არ არის რაღაც გარეგანი არსებობისათვის (ადამიანისათვის), ის არ ემართება ადამიანს როგორც რაღაც გარეგანი, ის მისი არსებითი მომენტია. ავგუსტინემ ასე დაახასიათა ყოფნა სიკვდილის წინაშე: პირველი წამიდან, რაც ჩვენ ვიმყოფებით მოკვდავ სხეულში, ადამიანი მიდის გზით, რომელსაც სიკვდილისაკენ მივყავართ. სიკვდილი მისთვის ახლოა ერთი წლის შემდეგ, ვიდრე ერთი წლის წინათ, ხვალ უფრო ახლოა, ვიდრე დღეს ან გუშინ, უფრო ახლოა ცოტა ხნის შემდეგ, ვიდრე ახლა და ახლა უფრო ახლოა, ვიდრე ცოტა ხნის წინათ. ყოველ დღე მცირდება ვადა სიკვდილის მოახლოებისა.

ადამიანის არსებობა არის ყოფნა სიკვდილის წინაშე. ეს არის ის, რაც მას შიშს გვრის. ეს არ ეწინააღმდეგება იმას, რომ შიშის მიზეზი არ არის რაიმე გარკვეული, არსებული სამყაროში. შიშის მიზეზი არ არის სამყაროში, ის თვითონ ადამიანის „გულშია“.

ადამიანი ცდილობს გაექცეს ამ შიშს. ის გაიქცევა საზოგადოებაში. იქ, საზოგადოებაში ის ხდება ისეთი, როგორც სხვა: ის განსხვავდება სხვებისაგან. ის სხვებთან მიმართებაშია. იქ კარგავს ადამიანი თავის ნამდვილ არსებობას. ის კითხულობს გაზეთებს, როგორც ამას აკეთებენ სხვები, ის მსჯელობს ლიტერატურაზე და ხელოვნებაზე, როგორც სხვები მსჯელობენ. ჩვენ განვიცდით სიამოვნებას და კმაყოფილებას როგორც სხვები.

ადამიანი ითქვიფება სხვა ადამიანებში, ის გადაიქცევა საშუალო, ჩვეულებრივ ადამიანად (იმაღ, რასაც რუსები უწოდებენ «*среднелетель*»-ს), ის გათანასწორდება სხვებთან. საიდუმლოება მისთვის კარგავს ყოველივე მნიშვნელობას. ის აღარ გრძნობს არსებობის პასუხისმგებლობას, ის თავისუფლდება თავისი არსებობისაგან. ყველა არის სხვა და არაფერი არ არის თვითონ. ის კარგავს თავის თავს როგორც პიროვნება. ის არაფერია. როგორც რეალობა ის არის, ის იქნებ ყველაზე რეალურია, მაგრამ როგორც არსებობა ის არაფერია. ის ყოველდღიური ადამიანია („ის არის ყოველდღიურობის საშუალოების „ვინ“), ის უპიროვნოა. ის არის *Мани*¹. „Man“ უპირო

¹ „Man“ არის განუსაზღვრელი, უპირო, ნაცვალსახელიდან წარმოებული არსებითი სახელი.

ნაცვალსახელია; ქართულად რომ ვიტყვი „ამბობენ“ (man sagt-говорят), ჩვენ არ ვგულისხმობთ გარკვეულ პიროვნებას: „ამბობენ“ არ ნიშნავს ყველა ადამიანის ჯამს, არც ცალკეულ პიროვნებას, ის უპიროვნოა, საზოგადოებაში გათქვეფილი, საშუალოა (გვ. 126—130). ის ყოველდღიური ყოფნაა („das alltägliche Sein“).

ამ ყოველდღიურობაში იქმნება ასეთი ადამიანი. მისი დახასიათება ასეთია: ის ფიქრობს, მსჯელობს. ამბობს როგორც ყველა მსჯელობს და ამბობს. „საქმე ისე მიმდინარეობს, როგორც ამბობენ“; განიველირებული ადამიანი „ლაყობს“, მას ახასიათებს ცნობისმოყვარეობა (любопытство), ორაზროვნება. ის მალულად ყურს უგდებს სხვას, თვალყურს ადევნებს სხვას, ჯაშუშობს, როგორც სხვა მას. ეს მდგომარეობა არ არის ერთმანეთისადმი გულგრილი დამოკიდებულება, არამედ დაქიშული, ორაზროვანი ჯაშუშობა. „ერთმანეთის“ (ერთმანეთს თითქოს თანაუგრძნობენ) ნიღბის ქვეშ ერთმანეთის წინააღმდეგნი არიან.

ლაყობა, ცნობისმოყვარეობა, ორაზროვნება, ერთმანეთის თვალყურის დევნება — ეს არის ყოველდღიური ადამიანის არსებობა (გვ. 167—180).

ასეთია ადამიანის არსებობა საზოგადოებაში.

ასეთი არსებობა დამამუვიდებელია სიკვდილის წინაშე. ყოველდღიური (durchschnittlich) არსებობისათვის (ადამიანისათვის) სიკვდილი არის „შემთხვევა“. ეს ან ის, მახლობელი ან შორეული „კვდება“. ყოველ დღე და ყოველ საათს კვდება ვინმე. სიკვდილი ყველაზე ცნობილია სამყაროში. ბოლოს და ბოლოს „კვდება ყველა ერთხელ“, მაგრამ რომ „კვდებიან“, ეს მე არ მეხება. მართალია, კვდებიან, მაგრამ „მე ჯერ არა“. Man, უპიროვნომ იცის, რომ სხვები კვდებიან, მაგრამ ეს „სხვებია და არა მე“. ის გაურბის თავის თავის სიკვდილს, უფრო სწორად, აზრს თავის თავის სიკვდილზე: კვდებიან. მაგრამ მე „ოღესმე მოგვიანებით“; ის ამუვიდებს თავის თავს იმით, რომ განუსაზღვრელად ტოვებს „როდის“ (მოკვდება) (გვ. 252—260).

ჰაიდეგერი (გვ. 254) და მისი მიმდევრები მიუთითებენ ლ. ტოლსტოის მოთხრობას „ივან ილიჩის სიკვდილი“, რომელშიც აღწერილია ფენომენი „კვდებიან“ (man stirbt). ივან ილიჩი მოკვდა. „მახლობელი ნაცნობის სიკვდილის ფაქტმა, — წერს ლ. ტოლსტოი, — უნებლიედ გამოიწვია მის ნაცნობებში სიხარული იმის გამო, რომ მოკვდა ის, და არა მე. ივან ილიჩი კვდება და განიცდის საშინელ შიშს. მან იცის, რომ ის კვდება, მაგრამ მას არ ესმის ეს“ («В глубине души Иван Ильич знал, что умирает, но он не привык к этому, он просто не понимал, никак не мог понять этого»).

მას ახსენდება სილოგიზმის მაგალითი, რომელიც მას უსწავლია ლოგიკის სახელმძღვანელოდან: „ყველა ადამიანი მოკვდავია, კაიუს ადამიანია, მაშასადამე, კაიუსი მოკვდავია“. ეს სილოგიზმი, მართალია, სწორია, მაგრამ ეს ხომ ეხებოდა კაიუსს და არა მას. კაიუსი ადამიანია, საერთოდ, ადამიანია და ეს დასკვნა საკვებით სამართლიანია. მაგრამ ის (ივან ილიჩი) ხომ კაიუსი არ არის, ის ხომ საერთოდ ადამიანი არ არის, ის სხვა არის; კაიუსი ნამდვილად მოკვდავია და იმისათვის სამართლიანია სიკვდილი და არა ჩემთვის, ამბობს ივან ილიჩი¹.

ასე გაუბრბოდა თავის სიკვდილს ივან ილიჩი. ივან ილიჩი იტანჯება და ტანჯავს თავის მახლობლებს. ბოლოს ის მიხვდება, რომ ის ტანჯავს მათ, ტანჯავს თავის თავს: «Избавить их и самому избавиться от этих страданий»... Он стал прислушиваться... А смерть? Где она? Он искал своего прежнего привычного страха смерти и не находил его. Где она? Какая смерть? Страху никакого не было, потому что и смерти не было»... «Кончено!» — сказал кто-то над ним. Он услышал эти слова и повторил их в своей душе... Кончена смерть,—сказал он себе. — Ее больше нет».

ჰაიდეგერი წერს, რომ ტოლსტოიმ აღწერა ძრწოლვა სიკვდილის წინაშე და საბოლოოდ გააქარწყლა, დაანგრია „Мая“-ის, საშუალო ადამიანის, უპიროვნო ადამიანის დამამშვიდებელი გამოთქმა „კვდებიან“.

უპიროვნო არსებობა არ არის ნამდვილი არსებობა, როგორც არსებობა არის „ყოველთვის ჩემი“, ისე სიკვდილი არის „ყოველთვის ჩემი“: კი არ კვდებიან, არამედ მე „ვკვდები“.

„Мая“-ი არის „ჩავარდნა“, დაქვეითება ადამიანის არსებობის, ის არ არის, როგორც იყო აღნიშნული, ნამდვილი არსებობა. მისი არსებობა არ არის ჭეშმარიტი არსებობა.

7. ადამიანმა უნდა მიაღწიოს ნამდვილ, ჭეშმარიტ არსებობას. ის არავისზე (ღმერთზე) და არაფერზე არ არის დამოკიდებული: ის თავის თავზეა დამოკიდებული. ის უნდა გაექცეს Мая-ს, უპიროვნო არსებობას; ის ხომ მხოლოდ არსებობა არ არის არსებით წინასწარ განსაზღვრული, ის არსებობის შესაძლებლობაა: მან უნდა შექმნას თავის თავიდან ის, რაც ის უნდა იყოს, განახორციელოს თავისი შესაძლებლობა. მან უნდა აიჩიოს თავისი თავი იმად, რაც ის უნდა იყოს. ყოველდღიურობამ, საზოგადოებრიობამ დაფარა, ჩაახშო მისი პიროვნება. მან უნდა დასძლიოს Мая-ი, დაუბრუნდეს თავის თავს, რომელიც არსებობის სიღრმეში იმყოფება. მან უნდა გახსნას ის, რაც მასში საიდუმლოდ იმარხება და გაღაწყვიტოს.

¹ Мая-ი საზოგადოებაში გათქვეფილი, საშუალო ადამიანი არ აღწევს თავის თავს უღლებას. ედიქტოს თავის სიკვდილზე — ასეთია ჰაიდეგერის ინტერპრეტაცია.

მისი სიღრმიდან აღიმართება — აქ, როგორც ყოველთვის ჰაიდეგერის მისთვის ჩვეული ტერმინოლოგიით ხმარობს თავისებური მნიშვნელობით სიტყვა „სინდისს“ — ცოდნა-სინდისი (gewissen სინდისია და ამავე დროს წარმოებულია wissen-დან — ცოდნა). სინდისი არ არის ფსიქოლოგიური ან თეოლოგიური მნიშვნელობის ცნება. სინდისი მიუთითებს დანაშაულს, ბრალს. მაგრამ ეს დანაშაული, ბრალი არ არის რაიმე ბოროტმოქმედება, არ არის რაიმე ჩვენი საქციელის შედეგი¹.

ბრალი, დანაშაული მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანი „გადაგდებულია“ სამყაროში, „უპატრონოა“, არარაა. არარაობა ჩვენს შიგნით არის, ჩვენ ვართ არარა. დანაშაული მდგომარეობს იმაში, რომ არსებობა — ადამიანი დაკნინებულია Nichtigkeit — НИЧТОЖЕСТВО). „არა“ უარყოფა კი არ არის, რომელსაც ჩვენ ვხმარობთ რაიმეს უარყოფის დროს, ის ლოგიკური კატეგორია კი არ არის, არამედ ონტოლოგიურია, ის „არსებობს“. არარაობა არსებობს: არარაობიდან ვჩნდებით, არარაობა არის ჩვენი არსებობა, არარაობა არის ჩვენი დასასრული. არარაობა არის არსებობის (ადამიანის) ექსისტენციული, მარტივად რომ ვთქვათ, არსებობის ერთ-ერთი ძირითადი დამახასიათებელი ნიშანი.

ადამიანი გადაწყვეტს განთავისუფლდეს ყოველდღიურობიდან, ის გადაწყვეტს გახდეს იმად, რაც მას შეუძლია გახდეს, ის თავისუფალია და თავისუფლად ყოფნა (Freisein) არის ჭეშმარიტი არსებობა, არის ჭეშმარიტება. ის თავისუფალია და თავისუფლად დგება სიკვდილის წინაშე. ის თავისუფლად ემორჩილება თავის ბედს და თავისუფლად მოღვაწეობს სამყაროში.

ასეთია, თურმე ადამიანის მიერ თავის თავის შექმნა პიროვნებად, იმად, რაც ის უნდა იყოს, ის თავისუფალია, თურმე, იმიტომ, რომ ემორჩილება თავის ბედს, თავისუფლად უხვდება სიკვდილს, თავისუფლდება სიკვდილის შიშისაგან.

* * *

ჰაიდეგერმა არ დაამთავრა თავისი შრომა: „არსისა და დროის“ პირველ ნაწილს არ მოჰყვა მეორე ნაწილი, რომლის გამოქვეყნებას

¹ ძნელია, თითქმის შეუძლებელია ადამიანურ ენაზე გადმოცემა იმ აზრების, რომლებსაც ჰაიდეგერი თავისი უცნაური ენით გამოთქვამს. „სინდისი გვეძახის, გვესაუბრება, ყვირის: ვინ ყვირის? თვითონ რას ყვირის? არარას! ვის უყვირის? თავის თავს. არსებობა სინდისში უყვირის (ეძახის) ესაუბრება თავის თავს. ის არის, ვინც უყვირის და ის არის, ვისაც უყვირის. სინდისი საუბრობს, ლაპარაკობს სიჩუმის მოღუსში“.

ის აპირებდა. სხვა მისი ნაშრომები (მცირე მოცულობისა) განმარტავენ და ზოგიერთ მომენტს განავითარებენ (ეს განმარტება და განვითარება ხშირად უფრო ბუნდოვანია, ვიდრე მისი მთავარი შრომა).

ექსისტენციალიზმის შეფასებისას, რომელსაც ჩვენ ახლა შევუდგებით, უფრო ნათელი გახდება ამ ფილოსოფიის ზოგიერთი მხარე, რომელსაც ჩვენ ზემოთ შევეხეთ.

1. მანამ დავახასიათებდეთ ამ ფილოსოფიური მიმართულების რეაქციულ ბუნებას, საინტერესოა განვიხილოთ პრობლემა, როგორ წყვეტს ექსისტენციალიზმი ფილოსოფიის ძირითად საკითხს. ჰაიდეგერის მიმდევრები უარყოფენ მატერიალიზმსაც და იდეალიზმსაც და ცდილობენ დაამტკიცონ, რომ ექსისტენციალიზმი ამ მიმართულებებზე მალლა დგას, რომ ის რეალიზმს წარმოადგენს; თვითონ ჰაიდეგერი არ სვამს საკითხს მატერიალურისა და სულიერის, ობიექტის და სუბიექტის დამოკიდებულების საკითხს, მაგრამ მისი შრომიდან ადვილად შეიძლება დავასკვნათ, თუ რომელ ბანაკს, მატერიალისტურსა თუ იდეალისტურს, ეკუთვნის ის.¹

საკითხი ეხება ბუნებას, ბუნების მატერიალურ საგნებს, რომელთა შესახებ ჰაიდეგერი წერს, რომ ისინი „სახეზეა“ («налицо») და რომელთა ყოფნას ის არ უარყოფს. როგორია მათი ყოფნა (ჩვენი ტერმინოლოგიით — როგორია მათი არსებობა)? ჰაიდეგერის აზრით: საგნები არსებობენ (არიან) როგორც იარაღები, რამდენადაც ჩვენ მათ გამოვიყენებთ. რამდენადაც ისინი არიან ამ გამოყენების გარეშე, რამდენადაც ისინი „ხელთ არ არიან“, ისინი არარაობას წარმოადგენენ: ისინი არარაობაა (Nichts — Hurmo). ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ მატერიალურ საგანთა და მოვლენათა არსებობა წინ უსწრებს მათ გამოყენებას, მათ იარაღად გამოყენებას. საგნები, ნივთები რომ არ არსებობდნენ, შეუძლებელი იქნებოდა მათი გამოყენება, მათი იარაღად გადაქცევა, მათგან იარაღების შექმნა. ჰაიდეგერის აზრით, საგნები, ნივთები, რომლებიც იარაღებს არ წარმოადგენენ, გაურკვეველ „პორიზონტს“ წარმოადგენენ. ის გარემოება, რომ საგნები და მოვლენები ჩვენ ჭერ არ გამოგვიყენებია, არ ნიშნავს იმას, რომ ისინი გაურკვეველ არარას წარმოადგენენ. ბუნება თავის თავად გარკვეულია, გარკვეული კანონზომიერების ქვეშედება: ის შეიძლება ჩვენთვის იყოს ჭერჭერობით გაურკვეველი (ყოველ შემთხვევაში, ნაწილობრივ ჭერ გაურკვეველი. შეუცნობელი), მაგრამ ამ გარემოების გადატანა თვითონ ბუნებაზე შეუძლებელია. შემეცნების პროცესში კაცობრიობა აღმოაჩენს ბუნების, მისი საგნებისა და მოვლენების გარკვეულობას.

¹ საერთოდ მატერიალიზმის ცნებაში ჰაიდეგერი ვულგარულ მატერიალიზმს ვულისხმობს (იხ. Was ist Metaphysik? გვ. 7).

ჰაიდელგერის აზრით, არსებული (ბუნება) არის (არსებობს) ადამიანის არსებობით, ადამიანის არსებობის გარეშე ის არარაობაა. ადამიანი ანიჭებს მას ჰეგელის მარტივებას, მნიშვნელობას და ამიტომ მიენიჭება მას ყოფნა, ყოფიერება (Sein — бытие); ან სხვანაირად: არსებული — ის, რასაც ჩვენ ბუნებას ვუწოდებთ — ისეთი არსებულია, რომელსაც ყოფიერება აქვია. ადამიანი აფორმებს მას, ქმნის მის სტრუქტურას, თვითონ მას არა აქვს ფორმა, სტრუქტურა, ადამიანი ქმნის იმას, რასაც ყოფიერება ეწოდება, ადამიანის გარეშე ის არარაა, ქაოსია.

როგორც ვხედავთ, ჰაიდელგერის ცდა — დადგეს მატერიალიზმისა და იდეალიზმის გარეშე და მალა — ამოც დაა: ის ნამდვილად სუბიექტური იდეალიზმის თვალსაზრისზე დგას: სამყარო არსებობს (არის) ადამიანთან კავშირში, ადამიანის გარეშე ის არ არის.

ეს სუბიექტური იდეალიზმი თავისებური ხასიათისაა, ის არც ბერკლის და არც კანტის სუბიექტურ იდეალიზმს არ გავს. ბერკლიმ მატერიალური საგნები შეგარძნებთა ჯამზე დაიყვანა; კანტის აზრით, შეუცნობადი საგნებით გამოწვეული შეგარძნებები ადამიანის ცნობიერების კატეგორიებით კავშირდება ერთ მთლიანობად და ჩვენ გვევლინება როგორც ბუნება. ჰაიდელგერის აზრით კი სინამდვილის საგნები და მოვლენები უსტრუქტურო ქაოსია. და ამდენად არარაობაა, მანამ ადამიანის არსებობა არ შეიტანს მათში აზრს, მნიშვნელობას და ამით არ გააფორმებს, სტრუქტურას მიანიჭებს მათ.

2. ცენტრალური პრობლემა, რომელსაც ჰაიდელგერი არკვევს, არის არსებობის პრობლემა. არსებობის პრობლემა არის ადამიანის პრობლემა, მაგრამ ადამიანის პრობლემა სრულიადაც არ ნიშნავს კაცობრიობის, მისი პრაქტიკული და თეორიული მოღვაწეობის, მისი ისტორიული განვითარების პრობლემას. ადამიანი არის კონკრეტული ადამიანი, ის, რაც ყოველთვის მე ვარ, არსებობა „ყოველთვის ჩემია“. ჰაიდელგერი ცდილობს გაარკვიოს საკითხი, რაში მდგომარეობს ეს „ყოველთვის ჩემობა“. მაგრამ იმის მაგიერ, რომ გაარკვიოს, თუ რა არის ადამიანი, ჰაიდელგერი არკვევს იმას, თუ როგორ განიცდის ადამიანი სამყაროს.

ცნობილი ნეოთომისტი ბოხენსკი ახასიათებს ექსისტენციალიზმს საერთოდ და აღნიშნავს, რომ ექსისტენციალისტების მიხედვით, ფილოსოფია ხშირად ავტობიოგრაფიის სახეს იღებს, რომელსაც არ შეუძლია არაფერი გამოხატოს გარდა თავის გარკვევებისა და ისიც ხშირად პოეტურსა და აზრს მოკლებულ ფორმაში.

იქნებ საინტერესო იყოს სასოწარკვეთილებას მიცემული ადამიანის განცდების გადმოცემა, მაგრამ მისი ფილოსოფიად გამოცხადება შეუძლებელია.

ფილოსოფიის მიზანია გაარკვიოს საკითხი სამყაროს არსების

შესახებ და ადამიანის ადგილი ამ სამყაროში. ადამიანი რომ ყველაზე მალალი და მნიშვნელოვანი არსებაა ჩვენს სამყაროში, ამას არც უარყოფთ. მაგრამ ყველაფრის — მთელი სამყაროს — დაყვანა ადამიანზე შეუძლებელია. გარდა ამისა დაყვანაც არის და დაყვანაც: სამყაროს დაყვანა ჩემს პიროვნულ გამოცდილებაზე, ჩემს განწყობილებაზე, იმაზე, რომ „ვზრუნავ“, განვიციდი შიშს, გადასროლილი ვარ სამყაროში, მიტოვებული, უპატრონო ვარ, სიკვდილის წინაშე ვდგავარ, სრულიადაც არ წარმოადგენს ფილოსოფიის ძირითად პრობლემას, რომ ადამიანის არსებობა განსხვავდება საგანთა არსებობისაგან, მეცნიერებამ და ფილოსოფიამ დიდი ხანია იცოდა. რით განსხვავდება, აი რაში მდგომარეობს საკითხი. ზრუნვა რომ ახასიათებს ადამიანს, ეს გასაგებია, თუ ამ ცნებაში გარკვეულს, ერთმნიშვნელოვან აზრს ჩავდებთ. ადამიანი ზრუნავს — ჩვენი აზრით — შრომობს, ახდენს ზემოქმედებას ბუნებაზე, გარდაქმნის მას, რათა დაიკმაყოფილოს თავისი მოთხოვნები, ახდენს ზემოქმედებას საზოგადოებრივ ურთიერთობაზე იმავე მიზნით, მაგრამ სრულიად გაუმართლებელია ზრუნვის გაგება როგორც ადამიანის ძირითადი განსაზღვრულობისა ისე, როგორც ამას ჰაიდეგერი განმარტავს: არსებულს აქვს საწყისი თავისი ყოფიერების ზრუნვაში, ანდა ზრუნვის ფუნქცია არის ადამიანის ქმნალობა იმად, რაც ის უნდა გახდეს. სწორად გაგებული ზრუნვა მართლაც ახასიათებს ადამიანს: ის ზრუნავს შრომის პროცესში, ზრუნავს საზოგადოების გარდაქმნისათვის ან არსებულის განმტკიცებისათვის; შეიძლება გავიზიაროთ ჰაიდეგერის დებულებაც იმის შესახებ, რომ ზრუნვის ფუნქცია იმაშიც მდგომარეობს, რომ ადამიანი გახდეს იმად, რაც ის უნდა გახდეს, ე. ი. თავისი არსებობის შესაძლებლობა განახორციელოს. მაგრამ ნუთუ ამის გარდა ადამიანის არსებობაში სხვა არაფერია, მაგალითად, შინაგანი დაკმაყოფილება შესრულებული სამუშაოთი, სიხარული გამარჯვებისა, მეგობრობა და ბევრი სხვა.

5. განსაკუთრებული ადგილი ჰაიდეგერის ნაზრევში უკავია შიშის ფენომენს. ვის არ განუცდია შიში და კერძოდ შიში სიკვდილის წინაშე. შიში „სამყაროში ყოფნის“ გამო — თეოლოგიიდან ნასესხებო ცნება — ჰაიდეგერმა ადამიანის არსებობის ექსისტენციალად (არსებით ნიშნად) გამოაცხადა. შიში ყოველთვის გარკვეული მიზეზით გამოწვეული შიშია; შიში სიკვდილის წინაშეც გარკვეული შიშია. შიში, რომელიც უსაგნოა, შიშია, რომლის მიზეზი არ არის ჯერ გაცნობიერებული. მაგრამ მთავარი მაინც სხვა არის. ჰაიდეგერი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ შიშის ფენომენი გახსნის, გაანათებს ადამიანში იმას, რაც მასში ნამდვილი და ჭეშმარიტია, ის გაანათებს იმას, რაც ადამიანი ნამდვილად არის. აქ ჩვეულებრივი აზრი კი არ არის, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ რაიმე საფრთხის წინაშე ადამიანი გამოავ-

ლენს თავის ხასიათს. ასეთი ფსიქოლოგიური განცდები ჰაიდეგერს ონტოლოგიურ პლანში გადააქვს, და ის, რაც თეოლოგიური თვალსაზრისით შეიძლება იყოს გასაგები — გასაგები და არა მისაღები — სრულიად გაუგებარია სალი მეცნიერული ფილოსოფიისათვის.¹

მხოლოდ ადამიანს, არსებული საზოგადოების ნგრევის წინაშე, მომავლის წინაშე შიშით შეპყრობილს, იმედდაკარგულს, ადამიანს. რომელიც „რალაც შემზარავს განიცდის“ (es ist einem vonheimlich). Was ist Metaphysik? გვ. 32) შეუძლია მივიდეს იმ აზრამდე, რომ შიში არის ადამიანის ექსისტენციალი და რომ შიში გახსნის, გაანათებს ადამიანში მის ნამდვილ არსებობას.

ადამიანი როდია უსახლკარო სამყაროში, ადამიანი არ არის „არათავის სახლში“ საზოგადოებაში, პირიქით, ადამიანი სწორედ საზოგადოებაშია, ეს არის მისი ნამდვილად „სახლში ყოფნა“. ადამიანის არსებობის ექსისტენციალი — ჰაიდეგერის ტერმინები რომ ვიხმაროთ — არის საზოგადოების წევრად ყოფნა და არა შიში და კერძოდ შიში სიკვდილის წინაშე. მართალია, ყოველი განვლილი წამი უახლოვებს ადამიანს სიკვდილს, ადამიანი იბადება და კვდება, მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს ის, რომ ადამიანი იბადება სიკვდილისათვის. ეს თეოლოგიიდან ნასესხები დებულება მაჩვენებელია იმ იეზუიტური სკოლის, სადაც ჰაიდეგერი სწავლობდა, საიდანაც მან თან წამოიღო ეს აზრები და სცადა თეოლოგიის გარეშე დაესაბუთებია. ადამიანი იბადება არა სიკვდილისათვის, არამედ ნამდვილი, მთლიანი ცხოვრებისათვის, იბადება იმისათვის, რომ შექმნას სამართლიანი, ზნეობრივი, ლამაზი ცხოვრება დედამიწაზე.

ჰაიდეგერმა შექმნა თავისი თეორია პირველი ომის შემდეგ: უკვე მაშინ გერმანია განიცდიდა საშინელ გაჭირვებას. წვრილი ბურჟუაზია დაშინებული ჯერ ომით, რომელმაც ადამიანთა მილონები იმსხვერპლა, დაშინებული რევოლუციის წინაშე, სამყაროს განიცდიდა ამ თვალსაზრისით. ჰაიდეგერი კითხულობდა ლექციებს თავის ექსისტენციალიზმის შესახებ (რომელსაც მაშინ „ჰერმენევტიკულ ფენომენოლოგიას“ უწოდებდა), ხოლო ო. ბეკერს სემინარები მიჰყავდა.

1. მეორე ომის შემდეგ განადგურებულ გერმანიაში და საფრანგეთში, როგორც იყო აღნიშნული, ექსისტენციალიზმი სწრაფი ტემპით გავრცელდა. შიში ნგრევის, დალუპვის, რომელიც კაპიტალისტური საზო-

¹ ექსისტენციალისტები არ დაეთანხმებიან ამისთანა კრიტიკას, რადგან, მათი აზრით, მეცნიერება მეტაფიზიკას უნდა ეყრდნობოდეს. პირველს სიზუსტე ახასიათებს, მეორეს სერიოზულობა. ფილოსოფია არ შეიძლება მეცნიერების მასშტაბით გაიზომოს (Was ist Metaphysik? გვ. 41). ფილოსოფია, რომელიც მეცნიერებას ანგარიშს არ უწევს, არ შეიძლება ჰერმენევტიკულ ფილოსოფიად ჩაითვალოს.

გადოების წინაშე დადგა, აისახა ბურჟუაზიისა და წვრილი ბურჟუაზიის ცნობიერებაში როგორც „ზრუნვის განცდა“ (озабоченность), როგორც შიში სიკვდილის წინაშე და გადაითარგმნა უცნაურსა და ბუნდოვან ფილოსოფიის ენაზე.

ზემოთ დასახელებული ნეოთომისტი (Bochenski) ასე ახასიათებს ექსისტენციალიზმს: მართებული იქნებოდა ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის განხილვა როგორც ომისშემდგომი პერიოდის პიროვნების სასოწარკვეთილების გამოხატულება. ეს არის ადამიანის „მსოფლმხედველობა რწმენის, ოჯახის, მეგობრების და ცხოვრების მიზნის გარეშე“.

მართალია, ბოხენსკის არ აინტერესებს, თუ რომელი კლასის განწყობილებას გამოხატავს ეს ფილოსოფია და რწმენის ცნებაში რელიგიურ რწმენას გულისხმობს, მაგრამ გარკვეული შესწორებით ეს დახასიათება მართებულია: ეს ფილოსოფია გამოხატავს იმ კლასის მსოფლმხედველობას, რომელმაც დაკარგა რწმენა კაცობრიობის კარგი და ნათელი მომავლის, ვერ ხედავს კაცობრიობის მიზანს: ძველი ინგრევაჯოლო ახალს ის ვერ ხედავს და შეპყრობილი შიშით, სიკვდილის გარდა გამოსავალს ვერ ნახულობს.

ჰაიდეგერი გვარწმუნებს, რომ შიშის გამო გარბის ადამიანი საზოგადოებაში (Öffentlichkeit). საინტერესოა ამ საზოგადოების დახასიათება: ლაყბობა, ჭორაობა, ერთმანეთის დაზვერვა; ადამიანი კარგავს თავის თავს, უპიროვნო ხდება. საზოგადოებაში მართლაც არის ლაყბობა, ჭორაობაც არის. ამერიკის შეერთებულ შტატებში არსებობს მთელი დაწესებულება დაღესის მეთაურობით, რომელიც მოქალაქეთა თითების ანაბეჭდებს აკეთებს და სხვა და სხვა. მაგრამ მთავარი საკითხი სხვა არის: ადამიანი მხოლოდ საზოგადოებაშია და აქ ამ საზოგადოებაში აღწევს, გამოავლენს თავის ნამდვილ პიროვნებას. სოციალისტური საზოგადოება უქმნის ადამიანს ყველა პირობას, რომ მან თავისი პიროვნება გამოავლინოს, განდეს ნამდვილი ადამიანი, ვიხმაროთ ჰაიდეგერის გამოთქმა — განახორციელოს თავისი პიროვნება.

4. შიშის ცნებას ჰაიდეგერი უშუალოდ უკავშირებს არარაობის (Nichts) ცნებას. მეცნიერება არ იცნობს არარაობას. მეცნიერების სერიოზულობა და სისაღე სასაცილო ხდება, რამდენადაც ის არ იზიარებს სერიოზულად არარაობის ყოფიერებას (Was ist Metaphysik? გვ. 40). არარაობის უარყოფისას ჩვენ ხომ საქმე გვაქვს არარაობასთან. მეცნიერებას არ სურს იცოდეს არარაობა. მაგრამ რამდენადაც არ ვიცით არარაობა, ამით უკვე ვიცით ის (ib. გვ. 27). საკითხის დასმა იმის შესახებ, თუ რა არის არარაობა, უკვე მაჩვენებელია, რომ ის არის ასე და ასე არსებული დებულება: არარაობა არის „ესა და ეს“ ხომ უაზრობაა ლოგიკის თვალსაზრისით? (ib. გვ. 28). ჰაიდეგერი დასმულ

კითხვას უპასუხებს იმით, რომ ლოგია ზუსტი აზროვნების დამახასიათებელია (და არა სერიოზული), ის აღრიცხვას ემსახურება და არა არსებულისა და არსებობის გახსნას, გარკვევას. „შიში არის ის ძირითადი მდგომარეობა, რომელიც არარაობის წინაშე გვაყენებს“. არარაობა არ არის საგანი, არ არის რაიმე დამოუკიდებლად არსებული, ის არ არის არსებულის „გვერდით“ (ib. გვ. 33). „წმინდა არსი და წმინდა არარაობა ერთი და იგივეა“, — იმეორებს ჰაიდეგერი ჰეგელის ცნობილ დებულებას. ის ეთანხმება ამ დებულებას, მაგრამ ეთანხმება არა იმიტომ, რომ ეს ორი ცნება უშუალო და იატურკვეველია, როგორც ეს ჰეგელს ჰქონდა წარმოდგენილი, არამედ იმიტომ, რომ არსი (Бытие) თავის არსებობაში სასრულოა. არსებობა ნიშნავს არარაობაში დგომას (Hineingehaltenheit in das Nichts), და ეს დგომა, ყოფნა არარაობაში გამოავლენს არსებობას (ib. გვ. 35).

ამ ძნელსა და ხშირად სოფისტურ მსჯელობას (მაგალითად: რადგან ვსვამთ საკითხს არარაობის შესახებ, ეს უკვე მაჩვენებელია, რომ ის არის ასე და ასე არსებული) გარკვევა და შეფასება უნდა. „არა“, „არარაობა“ როგორც არყოფნის მომენტი ჩვენც შეიძლება გავიზიაროთ, თუ მას გარკვეულ, ერთ მნიშვნელოვან აზრს, მივცემთ; მაგალითად, რაიმეს არ ყოფნა, რაიმეს ნაკლი; კიდევ მეტი: რაიმეს შესაძლებლობაზე რომ ვმსჯელობთ, ვამტკიცებთ, ეს შესაძლებლობა, როგორც შესაძლებლობა, განვითარების ტენდენცია არის, არსებობს, მაგრამ ის, რისი შესაძლებლობაა, ჯერ არ არის, არ არსებობს.

მაგრამ მტკიცება იმისა, რომ არარაობა არის არსისა და არსებულის საფუძველი — და ამას აღიარებს ჰაიდეგერი — უაზროა. თეოლოგიის პრობლემები ჰაიდეგერს სურს თეოლოგიის გარეშე გადაწყვიტოს. მატერიალიზმის პრინციპს, რომ სამყარო თავის თავის მიზეზია, თავისში აქვს საფუძველი, ის არ იზიარებს; რომ სამყაროსა და მასში მყოფ ადამიანს საფუძველი ღმერთში აქვს — ამის თქმა მას არ უნდა. ამიტომ არსებული და არსებობაც (ადამიანიც) უსაფუძველოა, მათ არა აქვთ თავის თავში საფუძველი. გარდა ამისა, როგორც აღვნიშნეთ, გაუგებარია, როგორ შეუძლია არარაობას გამოავლინოს, გახსნას, გაშალოს ნამდვილი არსებობა.

ჩვენ შევვხებით ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმის მხოლოდ ზოგიერთ მხარეს; ეს ის მხარეებია, რომლებმაც საკმაოდ დიდი გავრცელება პოვა ბურჟუაზიულ ქვეყნებში.

ᐃᐃᐃᐃᐃᐃᐃ

НОВОЕ ПОСОБИЕ ПО ДИАЛЕКТИЧЕСКОМУ МАТЕРИАЛИЗМУ

«Вопросы диалектического материализма» (на грузинском языке). Кафедра диалектического материализма Тбилисского государственного университета.

Изд-во ТГУ. Тбилиси, 1955. 402 стр.

Кафедра диалектического и исторического материализма Тбилисского государственного университета в конце 1955 года выпустила в свет книгу «Вопросы диалектического материализма» — пособие для студентов и самостоятельно изучающих марксистско-ленинскую философию.

Главная задача, которую ставит авторский коллектив, — заострить внимание на теоретических вопросах диалектического материализма, в последнее время не получавших должного освещения.

В главе I — «Предмет философии» — своеобразно излагается сущность предмета диалектического материализма. Объясняя исторический процесс отпочковывания отдельных конкретных наук от философии, разоблачая реакционную точку зрения неокантовцев (Виндельбанд и др.), утверждающих, что философия очутилась в положении короля Лира, потеряв свой объект познания, автор (профессор К. Бакрадзе) показывает, что у философии остался целый ряд вопросов, в том числе и вопросы познания, которыми не занимается ни одна наука. Но он тут же подчеркивает, что сводить философию к теории познания, как это делают реакционные буржуазные философы, в корне ошибочно.

Теория познания должна объяснять процесс познания, который является процессом отражения объективной действительности

¹ Журнал «Вопросы философии», 1955, №1.

сознанием. Эта проблема логически перерастет в проблему о сущности познания, его происхождения в процессе развития материальной действительности, то есть в вопрос о первичности материи и вторичности сознания, что, в свою очередь, приводит к изучению наиболее общих законов развития действительности — природы, общества и человеческого сознания. Автор удачно увязывает определение философии как учения о наиболее общих законах развития действительности с задачами теории познания. В конце главы автор специально останавливается на характеристике философии как мировоззрения и методологии.

Во главе II — «Материализм и идеализм» — раскрываются классовые и гносеологические корни двух основных направлений философии, выясняется связь между идеализмом и религией, дается критика субъективного идеализма и агностицизма Беркли, Юма, Канта, неокантианцев, махистов, «физических» идеалистов. Тут же показано величайшее значение произведения В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» в деле разоблачения современной реакционной буржуазной философии.

Заслуживает внимания анализ противоречивости философии Гегеля. Позиция автора противоположна точке зрения некоторых философов, выдвигавших на первый план реакционные стороны философии Гегеля, затемняя ее революционную сторону, на которую не раз указывали в своих сочинениях классики марксизма-ленинизма.

«К концу XVIII и началу XIX века «молодая буржуазия Германии, — пишет автор, — еще слаба, бессильна и труслива... Она может только мечтать о революции. Находясь в условиях господства феодальных отношений, она подчиняется им и свой революционный пафос проявляет только в теории. Но и в этой сфере ее революционные устремления проявляются в ограниченных формах. Немецкая философия в этот период представляет абстрактную теорию французской революции» (стр. 45-46).

Философия Гегеля, с одной стороны, отражая интересы нового класса — буржуазии, под влиянием французской революции, сравниваемой Гегелем с «восходом солнца», выдвинула принцип развития; с другой, — отрицая необходимость революции в Германии и оправдывая существующий строй, становилась тем самым на службу прусской монархии.

Заслуга Гегеля в том, что он впервые попытался представить мир как исторический процесс, объяснить процесс развития, ука-

зать на причины развития. Но сущность диалектики Гегеля определена идеалистической системой. Поэтому для диалектики Гегеля, подавленной мистической системой и обращенной в прошлое, не является случайным завершение процесса развития. Признав закон единства и борьбы противоположностей движущей силой развития действительности, Гегель в конце концов подчинил его идеалистическому принципу телеологизма: развитие абсолютного духа определено целью, целью самопознания.

В главе указывается, что существуют три вида домарксистского материализма: механистический, метафизический и вульгарный, и что эти виды материализма часто бывают тесно связаны между собой. Так, например, механистический и вульгарный материализм носят метафизический характер, но метафизический материализм может не быть ни механистическим, ни вульгарным. Автор разбирает в отдельности механистический материализм XVII—XVIII веков, метафизический материализм Фейербаха и вульгарный материализм, затем особо выделяет материализм русских революционных демократов, характеризуя его как своеобразную форму материализма. А в начале главы речь идет также о материализме древнего мира. Непонятно, почему же автор говорит лишь о трех видах домарксистского материализма. Можно ли считать материализм древнего мира и материализм русских революционных демократов особыми видами материализма? А если нет, то к каким видам материализма их можно причислить?

В книге говорится о трех видах идеализма: субъективном идеализме, объективном идеализме и агностицизме, — но вряд ли можно согласиться с тем, что агностицизм является одним из видов идеализма наряду с субъективным и объективным идеализмом. Агностицизм — одна из черт преимущественно субъективного идеализма.

Последняя часть главы посвящена изложению основных понятий марксистского философского материализма (материя как философская категория, основные формы движения материи, пространство и время, материя и сознание). Все эти проблемы освещаются правильно, но основной вопрос философии рассматривается весьма сжато и схематично.

По нашему мнению, было бы целесообразно разбираемые в этой главе вопросы распределить на три главы. В одной из них дать историко-философское введение, в другой — сосредоточить изложение таких вопросов, как вопросы о материи, о формах движе-

ния материи, о пространстве и времени. В особую главу надо было выделить о с н о в н о й вопрос философии. В книге, где дается более или менее систематическое изложение философии, основной вопрос философии должен рассматриваться более полно и обстоятельно.

В главе VI — «О категориях материалистической диалектики» (автор — профессор К. Бакрадзе) — дается краткий исторический обзор учений о категориях Аристотеля, Канта и Гегеля и показывается их значение для материалистической диалектики. Автор делит философские категории на следующие типы: 1) категории как основные, наиболее общие понятия (материя, время, пространство, сознание и т. д.) и 2) соотносительные категории, которые, являясь также общими понятиями, отражают законы связи.

Категории первой группы, с точки зрения автора, не являются законами связи. Так, например, материя существует в виде предметов, явлений, связанных между собой многообразными формами связи, но сама материя не является законом связи. Равным образом явления сознания связаны между собой, но сознание само не может быть законом их связи и т. д.

Под термином «категории материалистической диалектики» подразумеваются именно те категории, которые являются законами связи. Для выяснения специфики этих категорий автор ставит два вопроса: во-первых, [чем отличаются законы связи (категории) от законов вообще, и, во-вторых, в чем различие категорий от законов диалектики, которые, являясь законами развития, отражают и связь (качества и количества, старого и нового и т. д.)? Категории, по мысли автора, отличаются от законов конкретных наук (законов Ньютона, Менделеева и т. д.) тем, что они не ограничены определенной сферой действительности, а отражают наиболее общие законы связи, присущие всем явлениям действительности.

Если соотносительные категории отражают законы связи явлений, то три закона диалектики всесторонне объясняют процесс развития действительности. Каждый из этих законов необходим для объяснения процесса развития, но ни один из них, взятый в отдельности, недостаточен для этого, лишь все три закона вместе в состоянии всесторонне объяснить процесс развития.

Три закона диалектики объясняют разные стороны развития: как возникает в процессе развития новое (закон перехода количества в качество), каково отношение нового к старому (закон «отрицания отрицания») и какова причина развития (закон единства

и борьбы противоположностей). Так как нет процесса развития вне связи явлений, то законы развития (три вышеназванных закона диалектики) находятся в неразрывном единстве с законами связи (категориями) и проявляются в них. Например, «на основе развития содержания возникает новая форма, отрицающая старую, находящаяся в противоречии и единстве с содержанием» (стр. 260).

Законы развития — законы материалистической диалектики — проявляются в связях явлений, так как они (эти законы) не могут существовать вне явлений и их связи, также как явления и их связи не существуют вне развития» (стр. 261).

Соотносительные категории отражают многообразные связи и отношения явлений. Каждая пара этих категорий выражает определенные стороны многообразной связи. Богатство и разнообразие связей явлений действительности отражаются системой категорий.

Автор разбирает категории общего и единичного, сущности и явления, необходимости и случайности, формы и содержания, возможности и действительности. При разборе каждой пары категорий дается краткий исторический обзор решения данного вопроса в домарксистской философии и, что особенно ценно, критика реакционных теорий на богатейшем материале современной буржуазной философии.

Разбирая категории общего и единичного, автор критикует номиналистическую, концептуалистическую и неореалистическую точки зрения.

В разделе, посвященном категориям сущности и явления, профессор К. Бакрадзе ставит вопрос о соотношении категорий «сущность» и «закон». Он не ограничивается установлением общих черт между ними, как это имеет место в большинстве работ по диалектическому материализму, но показывает их различие: «Между сущностью и законом много общего: и первая и второй выражают общее, представляют внутреннюю сторону явления, относительно устойчивы и неизменны, беднее явления, проявляются во многих разнообразных явлениях, имеют объективный характер и т. д.» (стр. 270).

Но помимо общего, автор правильно указывает на различие между ними. Понятие «закон» всегда выражает сущность или сторону сущности, но сущность не всегда является законом. Например,

материя есть сущность мира, действительности, но она не является ее законом. «Сущность отвечает на вопрос: в чем состоит основа явления, а закон: почему и как протекают процессы». Сущностью человека является то, что он есть животное, делающее орудие труда. Законы развития человека не тождественны с его сущностью (см. стр. 270).

Автор, исходя из положений Ленина, дает подробный анализ диалектики сущности и явления, критику неопозитивизма (Карнап, Нейрат и др.), феноменологии (Гуссерль) и возникшего на его основе экзистенциализма (Хайдеггер).

Касаясь категорий случайности и необходимости, автор подробно разбирает метафизическую (отрывающую и принципиально противопоставляющую их), механистическую (отрицающую случайность и признающую только необходимость) и диалектическую точки зрения на этот вопрос. Он конкретизирует определение случайности как формы проявления необходимости. На многих примерах автор показывает, как необходимость переходит в случайность и как последняя, в свою очередь, действует на необходимость.

Разбирая категории формы и содержания, показав несостоятельность домарксистской философии в решении вопроса о форме и содержании, автор излагает марксистскую точку зрения по этому вопросу на известном примере производительных сил и производственных отношений. «Содержание есть связь, а не сумма элементов предмета. Форма есть способ, закон связи элементов» (стр. 287), то есть внутренняя организация содержания, и поэтому она как закон связи характеризует существенную, а не внешнюю, сторону явления.

Автор затрагивает вопрос об относительности категорий формы и содержания: то, что является содержанием в одном отношении, может быть формой в другом отношении. Производственные отношения — форма для производительных сил, но одновременно они — содержание для форм общественного сознания.

Рассматривая категории возможности и действительности, профессор К. Бакрадзе вполне справедливо борется против сведения понятия действительности только к понятию объективного мира. Понятие действительности шире понятия объективной реальности: действительность, помимо явлений природы и общества, содержит и явления сознания, которые так же реальны, как и все остальные.

В главе о категориях ставится много вопросов, которые в нашей философской литературе часто обходятся. Однако все же остается ряд проблем, на которые здесь не дается ответа. Если такие категории, как материя, движение, пространство, время и другие не отражают связи явлений, то что же они отражают и распространяется ли на них положение о том, что категории являются ступеньками познания действительности? Кроме того, неверно утверждение, что парные категории отражают лишь законы связи. Разве возможность и действительность, причина и действие и другие категории не раскрывают различные стороны процесса развития?

Наиболее полно изложена теория познания диалектического материализма (глава VII), охватывающая почти все проблемы ленинской теории отражения. В каждом параграфе главы при разборе вопросов познания профессор К. Бакрадзе противопоставляет марксистско-ленинскую точку зрения современным реакционным буржуазным философским концепциям.

Изложив предмет теории познания, вопрос об отношении познания к практике, автор переходит к проблеме истины и специально останавливается на определении истины. В подавляющем большинстве наших философских работ для определения истины пользуются следующим положением: истина есть правильное отражение действительности. Автор справедливо замечает, что в этом положении нет ничего ошибочного, если принять его объяснение за характеристику понятия истины, но его нельзя считать за определение понятия истины, поскольку здесь слово «правильное» употребляется в смысле «истинное», и поэтому определение получается тавтологическое: «истина есть истинное отражение действительности».

Нельзя считать определением и другую характеристику истины: истина есть соответствие мысли с действительностью. Понятие «соответствие» гораздо шире, чем понятие «отражение»: явления часто соответствуют друг другу, но не отражают друг друга (слова соответствуют предметам, но не отражают их). «Соответствие» может иметь смысл «истинного», если в нем подразумевается адекватное отражение. Но тогда в определении: «истина есть правильное отражение действительности» — мы опять-таки не сможем избежать тавтологии.

Профессор К. Бакрадзе, исходя из ленинского положения, данного в «Материализме и эмпириокритицизме» — «Существует ли объ-

активная истина, т. е. может ли в человеческих представлениях быть такое содержание, которое не зависит от субъекта, не зависит от человека, ни от человечества?» — делает следующие выводы: «1) Истина есть содержание наших представлений, мыслей. 2) Это содержание есть не объективная реальность, а то, что Ленин называет отражением. 3) Это — отражение в сознании, не зависящее от воли человека и человечества, а определяемое объективными предметами, их связью и отношением» (стр. 312)

Профессор К. Бакрадзе справедливо критикует авторов, утверждающих, что суждения (например, «земля существовала до человека» или выводы, вытекающие из аксиом геометрии) являются истинами даже тогда, когда их никто не мыслит. Вышеупомянутые суждения, указывает К. Бакрадзе, не могут быть истинными до того, пока их кто-либо мыслит. Истинность или ложность — признаки мысли, а не объективной действительности.

В главе обстоятельно излагаются вопросы о соотношении абсолютной и относительной истины, проблема конкретности истины, основные этапы процесса познания, дается критика домарксистских гносеологических теорий. Кроме того, в книге специально ставится вопрос об ошибках и их корнях.

Касаясь вопроса практики как источника и критерия познания, автор пишет: «Безусловно, практика является основой и критерием истинности наших знаний. Но когда вопрос касается практики как критерия истины, мы имеем дело с проверкой, а не с открытием истины» (стр. 360).

Определение истины как только такого знания, которое проверено практикой, автор считает неприемлемым. «Разве теория Маркса, пока она не была проверена практикой, не являлась истиной? — спрашивает он. — Или положение о построении социализма? Или же разве возможность построения коммунизма в нашей стране не является истиной до построения коммунизма?» (стр. 360).

Практика как критерий проверяет и подтверждает истинную мысль, но не придает ей истинный характер.

Автор также критикует точку зрения, согласно которой существует истина формальная и материальная. Истинность мысли определяется не тем, вытекает она из других мыслей или нет, а тем, отражает она или не отражает предмет.

В конце главы автор разбирает субъективистские теории исти-

ны: неокантианства, фикционализма, прагматизма и логического эмпиризма.

Глава о теории познания диалектического материализма является наиболее удачной в книге как с точки зрения широты охвата проблем, так и полноты и ясности их изложения. Многие вопросы теории познания изложены в главе обстоятельно и интересно. Вместе с тем слабо показано, как совершается переход, скачок от живого созерцания к абстрактному мышлению, от ощущения к понятиям. Правда, об этом говорится во многих местах книги, но в весьма общей форме. Между тем проблема скачка от ощущений к понятиям является одной из центральных проблем теории познания диалектического материализма.

* * *

Книга в целом имеет немало бесспорных достоинств. Она не загромождена бесконечным количеством примеров, как это имеет место во многих книгах и статьях по диалектическому материализму. Во многом преодолен (хотя и не до конца) цитатнический метод изложения проблем. Авторам в большинстве случаев удалось избежать трафарета и штампа, к сожалению еще не изжитых в нашей философской литературе. Исходя из основополагающих указаний классиков марксизма-ленинизма, авторы пытаются творчески ставить и освещать ряд вопросов, тем самым заставляя читателя задуматься над ними.

В книге весьма удачно показаны как преемственная связь диалектического материализма с домарксистской философией, так и качественное различие между ними. Эта линия, линия р а з в и т и я ф и л о с о ф с к и х и д е й, проводится во всей книге.

Авторы дали аргументированную критику современной буржуазной философии в связи с теми конкретными вопросами, которые излагаются ими.

Что касается недостатков, то кроме уже указанных нами выше, хотелось бы отметить следующее: в книге чувствуется некоторое увлечение экскурсами в историю философии, что не совсем уместно в пособии по диалектическому материализму; во многих главах книги все же слабо обобщаются последние достижения наук и современная общественная жизнь; в ряде мест имеются ненужные повторения.

В заключение нужно сказать, что «Вопросы диалектического

материализма» — безусловно нужная и полезная книга. Это — первое удобное пособие по диалектическому материализму, выпущенное кафедрой вуза, к тому же периферийного. Коллектив авторов и редактор (доцент П. Гуджабидзе) сделали большое дело. Они показали, что имеют все возможности создать полноценный учебник по диалектическому материализму, устранив из рассмотренной книги указанные недостатки как теоретического, так и методического характера.

Ш. В. Габилая

И С С Л Е Д О В А Н И Е
С О В Р Е М Е Н Н О Й Б У Р Ж У А З Н О Й Ф И Л О С О Ф И И¹

К. С. Б а к р а д з е. Очерки по истории новейшей и современной
буржуазной философии. Тбилиси, Изд-во «Сабчота Сакартвело»,
1960, 530 стр.

В наши дни, когда «империалистическая реакция мобилизует все средства идеологического воздействия на массы, пытаясь опорочить коммунизм и его благородные идеи, защитить капитализм» («Программа Коммунистической партии Советского Союза». Госполитиздат. 1961, стр. 52), глубокая и убедительная, научно обоснованная критика буржуазной идеологии, и в частности философии, приобретает особое значение. Не удивителен поэтому интерес, вызванный выходом в свет первой части книги проф. К. С. Бакрадзе «Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии». Труд этот задуман как попытка «изложить в систематическом порядке ход развития буржуазной философской мысли с 60-ых годов 19 века до наших дней» (стр. 5).

В рецензируемой первой части рассматривается история немецкой буржуазной философии от возникновения вульгарного материализма до разложения неокантианских школ и возникновения гуссерлианства. К сожалению, автор не наметил структуры всего труда, и поэтому мы лишены возможности судить о содержании последующих частей. Пока—в первой части—систематического изложения немецкой философии не получилось, так как исторически (а в некоторых отношениях и логически) в нее должны были бы войти и Эд. Гартман, и Ф. Ницше, и В. Дильтей. Может быть, автор имеет в виду какую-то иную, не строго историческую схему построения «Очерков», но тогда это следовало бы оговорить специально.

¹ Журнал «Вопросы философии», 1962, № 6

Во всяком случае, проф. Бакрадзе не сформулировал своей концепции развития буржуазной философии эпохи империализма. Между тем, это представляется нам очень важным: многие течения буржуазной философии исследуемого периода уже исчезли, сменились новыми, и выбор материала, того существенного, что подлежит рассмотрению, зависит от того, как автор представляет себе основные тенденции историко-философского процесса. Иначе легко запутаться в многообразии современных школ, проблем, постановок вопросов. Нам думается, что философские течения второй половины XIX века следовало бы рассматривать как моменты становления буржуазной философии эпохи империализма и выявления ее специфических черт.

Но отсутствие концепции развития буржуазной философии не означает, что в книге нет основной проблемы исследования. Такой проблемой, по сути дела, является проблема теории познания. Этот акцент вполне оправдан отмечавшимся еще В. И. Лениным повышенным интересом буржуазных философов к гносеологии. Проф. Бакрадзе четко формулирует принцип подхода к анализу буржуазных философских направлений: сочетание имманентной критики с показом того, как в современном идеализме абсолютизируются отдельные стороны, черточки, грани человеческого познания (Ленин). Несомненным достоинством работы является в целом удачное применение этого принципа исследования.

Превосходно зная материал, пользуясь широким кругом первоисточников и свободно в них ориентируясь, К. С. Бакрадзе умело вскрывает слабые стороны, противоречия и несоборности в вульгарном материализме и махизме, имманентной философии и неокантианстве, «критическом позитивизме» и раннем гуссерлианстве. Не всегда можно согласиться с трактовкой гносеологических корней отдельных течений, но анализируются они всегда аргументированно, на большом конкретном материале и потому интересно.

И все же в книге чего-то недостает. Чего же? Попробуем выяснить это на основе анализа критики К. С. Бакрадзе субъективного идеализма. Этой критике автор совершенно справедливо отводит большое место.

Раскрывая сущность и значение субъективного идеализма, проф. Бакрадзе подчеркивает, что субъективный идеалист не отрицает существования внешнего мира. «Вопрос заключается не в отрицании объективной действительности — какова бы она ни была — ... а в праве познания, во-первых, переходить от данного в

сознании к объективной реальности и, во-вторых, высказывать суждения о свойствах и закономерностях этой реальности» (стр. 128). Три решения этого вопроса даются в истории философии: (1) познание может переходить от данного в сознании к внешнему миру; (2) оно может лишь заключать на основе данного в сознании о существовании внешнего мира, но мир этот, по существу, непознаваем; (3) познание не имеет права переходить от действительности сознания к существованию внешнего мира. Два последних решения приводят к выводу, что «мир — это мое представление». Однако «выражения «мир — мое представление», «мир — создание человеческого сознания» не нужно понимать дословно, в том смысле, что мир... создается на самом деле этим сознанием или что вещи и явления объективного мира, как, например, горы, планеты, люди и т. д., существуют в сознании» (стр. 131). Смысл этих выражений иной: если формы сознания и его материал — ощущения — субъективны, то «мир — природа» совпадает с научной картиной мира, последняя же не что иное, как, «мое представление» (там же). Иначе говоря, К. С. Бакрадзе рассматривает субъективный идеализм как чисто гносеологическую теорию; как онтология он — бессмыслица. Точнее, К. С. Бакрадзе относит эту характеристику к солипсизму, рассматривая его как одно (третье) решение гносеологической проблемы. С нашей точки зрения, всякий субъективный идеализм есть в конечном счете солипсизм, но никто из субъективных идеалистов (за редчайшим исключением) не отступает даже гносеологического солипсизма, укрываясь или в агностицизм, или в объективный идеализм. Более того, субъективный идеализм выступает обычно как обоснование фидензма с позиций теории познания.

Верно намечена у проф. Бакрадзе основная линия критики субъективного идеализма: «Имманентное» (сознание) и «трансцендентное» (объективный мир) связаны в практической деятельности людей, и поэтому уже нелепо ставить вопрос, как от чисто «имманентного», то есть не связанного, оторванного от «трансцендентного», переходим к последнему» (стр. 146). «Практическая, производственная деятельность людей... — единственное и вполне достаточное доказательство существования объективной действительности» (там же). Вместе с тем К. С. Бакрадзе показывает, в каких противоречиях запутывается буржуазная философия, пытаясь решить задачу оправдания объективности человеческого познания с субъективно-идеалистических позиций.

Мысль проф. Бакрадзе о том, что субъективный идеализм следует рассматривать как чисто гносеологическую теорию, представляется нам не вполне верной. Правильно здесь то, что сколько-нибудь осмысленной эта теория может быть лишь в рамках гносеологии; онтологическая же ее трактовка — это неизбежное *reductio ad absurdum* субъективного идеализма. Однако, начиная с гносеологии, с утверждения, что нам не известно ничего, кроме «содержания сознания», субъективный идеализм не останавливается на этом. Неизбежно обращаясь к «метафизической» проблематике, субъективный идеализм переходит тем самым или к «стыдливому» субъективизму, «нейтрализму» (махизм, прагматизм, неопозитивизм), или к идеализму объективному, смыкающемуся с прямой поповщиной (имманентная школа, «реализм» различных толков, неокантианство).

Конечно, зачастую буржуазные философы не договаривают до конца; но за них договаривают другие: за учителя — ученики, за философа-естествоиспытателя — философы *ex professo*, за профессионального философа — профессиональные теологи. Хочется напомнить в связи с этим слова В. И. Ленина: «... теоретические ухищрения... остаются в пределах узенькой, миниатюрной школки, а идейная общественная тенденция этих ухищрений улавливается сразу Уордами, неокритицистами, имманентами, Лопатинными, прагматистами и служит свою службу» (В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 328). Значит, дело состоит не только в том, чтобы раскрыть теоретические ухищрения субъективно-идеалистической теории познания, но и в том, чтобы показать ее идейные и социальные тенденции. Проф. Бакрадзе неплохо справляется с первой задачей, но не всегда стремится решить вторую.

И дело здесь даже не в том, что автор опустил тот или иной вывод, не дал разбора того или иного положения. Опираясь на ленинский принцип необходимости анализа гносеологических корней идеализма, он часто оставляет в стороне другую, не менее важную сторону ленинского принципа критики идеализма. «Познание человека не есть... прямая линия, а кривая линия, бесконечно приближающаяся к ряду кругов, к спирали. Любой отрывок, обломок, кусочек этой кривой линии может быть превращен (односторонне превращен) в самостоятельную, целую, прямую линию, которая (если за деревьями не видеть леса) ведет тогда в болото, в поповщину (где ее закрепляет классовый интерес господствующих классов)», — писал В. И. Ленин (Соч., т. 38, стр. 361). Вот этого-

то — показа, как и каким образом те или иные отклонения от правильного понимания процесса познания «закрепляются классовым интересом господствующего класса» (а часто и порождая его им), — мы не находим в книге проф. Бакрадзе.

Конечно, нельзя сказать, что автор книги совершенно избегает социальной характеристики исследуемых им теорий. Так, во введении он пишет о размежевании классовых сил и соответственно — идеологических лагерей в середине XIX века: «С одной стороны, идеология рабочего класса — диалектический и исторический материализм, с другой — все остальные течения философской мысли, часто враждующие между собой и в сенаправленные явно или неявно против марксизма» (стр. 8—9). Он дает также анализ социальной конценции вульгарного материализма (см. стр. 27—28), разбор (не во всем удачный) этического и социального учения Ф. Ланге (см. стр. 206—210), «этического социализма» Когена и Форлендера (см. стр. 284—292). Но как проводится исследование социального характера теории? Почти всегда (исключение составляет разбор основной проблемы этики Когена) — вне связи с методологической и гносеологической проблематикой, в виде простого освещения социальных взглядов философа. Это, на наш взгляд, лишь формальное применение историко-материалистического принципа.

Мы далеки от того, чтобы приписать эту слабость одному лишь проф. Бакрадзе. Это недостаток большинства наших историко-философских исследований, авторы которых, боясь вульгаризации и излишнего «социологизирования», фактически отходят от принципов исторического материализма, сводя вопрос к тому, что та или иная философская концепция служит империалистической буржуазии. Но много ли дает читателю только такой ответ?

На наш взгляд, марксистское историко-философское исследование наряду с самым тщательным критическим разбором философского учения должно ответить еще и на такие вопросы: какие черты социального процесса отражаются в этом философском учении; мирозерцание и интересы какого класса или слоя общества выражаются в нем; каким слоям общества оно адресовано и, наконец, интересам какого класса оно служит. Все это и определяет объективную классовую роль философской теории. Иначе нетрудно допустить ошибку, в которую впадают некоторые историки философии, объявляя экзистенциализм «философией интеллигенции», а неопозитивизм — «философией ученых». Ни чем иным, как спутыванием социального «ад-

реса» философского учения с его объективным классовым содержанием в целом, такое заблуждение объяснить нельзя.

Легко ли реализовать программу историко-материалистического анализа философии? Нет, нелегко, ибо социальные корни философии не лежат на поверхности. Всегда ли можно (и нужно) реализовать все моменты этой программы? Нет, не всегда, ибо каждая философская теория имеет в этом отношении нечто своеобразное, на что следует обратить особое внимание. Но осветить ведущие (для каждой философской концепции свои) проблемы необходимо.

Буржуазная философия эпохи империализма дает в этом отношении поистине богатейшие возможности, мало использованные, к сожалению, в книге проф. Бакрадзе. Возьмем, к примеру, «философию ценностей» баденской школы неокантианства. К. С. Бакрадзе полагает, что создаваемая этой школой система ценностей «для нас не представляет особого интереса» (стр. 366, прим.). Как система — действительно не представляет. Но конкретное ее содержание свидетельствует о классово ограниченном, буржуазном характере якобы «вневременных» ценностей, превращенных Риккертом в гносеологический принцип «исторического» метода. Мы не говорим уже о социальном содержании вырвавшегося у Виндельбанда признания, что он одобряет физическое и моральное уничтожение «диких» народов «цивилизованными» колонизаторами на том основании, что «победоносное общество является носителем высшей нравственной ценности» (см. В. Виндельбанд «Прелюдии». СПб. 1904, стр. 264); о социальном содержании отрицания Риккертом объективного характера и объективных критериев социального прогресса и т. д.

Итак, наиболее существенным недостатком книги проф. Бакрадзе является подчас, по нашему мнению, определенная недооценка историко-материалистических принципов исследования идеологических явлений: раскрытие гносеологических корней современного идеализма не всегда сопровождается показом того, как и какие социальные интересы господствующего класса закрепляют или порождают гносеологические вывихи идеализма.

В пределах рецензии невозможно, конечно, подробно остановиться на всех разделах обширной и богатой интересными мыслями книги проф. Бакрадзе. Безусловно, читатель может почерпнуть из нее немало важного, познавательного материала. Остановимся лишь на некоторых моментах.

Оригинальна постановка вопроса о сущности вульгарного материализма. Проф. Бакрадзе считает, что хотя вульгарный материализм и не защищал в общем и целом грубой аналогии между деятельностью мозга и других органов человека, например, почек или печени, объективно эта мысль, «крайне резко и не совсем корректно выраженная... становится основным положением, которым характеризуется данная философская школа» (стр. 30.). Это, как нам кажется, верно. Верно и то, что отпечаток вульгарности накладывается на эту школу дилетантизм ее основных представителей в области философии, нигилизм по отношению к собственно философским проблемам: свободы и необходимости, случайности и необходимости и т. д. Верно и то, что вульгарный материализм нельзя отождествлять с механистическим материализмом, ибо это значило бы приписывать вульгарным материалистам «определенную последовательность» (см. стр. 39). Здесь можно добавить, что непоследовательность вульгарного материализма — следствие не только неотчетливости понятий представителей этой школы, но и (главным образом) объективного хода развития науки, когда механистический принцип сведения как ведущий принцип методологии науки постепенно вытеснялся, но еще не была выработана новая диалектическая методология.

Мы, однако, не согласны с оценкой, которую дает К. С. Бакрадзе учению о субъективности «вторичных» качеств, которое якобы «не представляет собой абсолютно никакого идеализма или агностицизма» (стр. 51). Само по себе признание субъективности «вторичных» качеств, конечно, еще не означает идеализма или агностицизма. Но философ никогда не останавливается на положении «само по себе». А субъективизация «вторичных» качеств открывает путь идеализму, ибо аргументация в пользу субъективности «вторичных» качеств полностью применима и к «первичным». Беркли превосходно это продемонстрировал, а его идеализм — это непосредственный вывод из концепции субъективности «вторичных» качеств. Вот почему и вульгарный материализм скатывается иной раз к субъективизму (хотя проф. Бакрадзе отвергает обвинение вульгарного материализма в субъективизме, см. стр. 50—51) не просто из-за неряшливости выражений и неточного употребления терминов (см. стр. 50), но из-за того, что, приняв концепцию субъективности «вторичных» качеств, он неизбежно тяготеет к субъективному идеализму. Исследуя познание, мы находим в нем в этом случае лишь ощущения, субъективное; но в то же время мы верим

в реальность внешнего мира, ибо из ощущений не построишь дом и не испечешь хлеб. Вульгарный материализм не может разрешить этого противоречия между познанием и реальностью и часто соскальзывает к субъективизму. Крайности сходятся!

Во второй главе («Эмпириокритицизм и махизм») интересен разбор «принципа наименьшей траты сил» Авенариуса и «принципа экономии мышления» Э. Маха. Развернутая и убедительная аргументация К. С. Бакрадзе подводит к тому выводу, что с помощью принципа «экономии мышления» «нельзя обосновать объективный характер истины и, следовательно, нельзя построить научную картину мира, соответствующую, отражающую действительный мир» (стр. 111). Одно частное замечание: анализируя понятия «интродекции», К. С. Бакрадзе (как и большинство авторов, касающихся этого вопроса) сосредоточивает свое внимание на самом этом понятии, тогда как для Авенариуса важна не «интродекция», а устранение ее результатов, особенно «интеллектуально-формальной апперцепции». Он стремится к «очищению опыта» от понятий субстанции, необходимости, причинности. Именно этот пункт — Авенариус видит в нем ядро оригинальности своей теории — является общим с Беркли и Юмом, с одной стороны, прагматизмом и неопозитивизмом — с другой.

Наибольшее место отведено в книге неокантианству. Автор выделяет три направления в неокантианстве: «физиологическое» (Ф. Ланге), «трансцендентально-логическое» (марбургская школа) и «трансцендентально-психологическое» (баденская школа). В целом это деление, конечно, охватывает наиболее существенные течения в неокантианстве. Но нам думается, что сведение раннего неокантианства к «физиологическому» направлению несколько сужает его, и автор теряет возможность путем анализа взглядов О. Либмана показать причины «возврата к Канту». В какой-то мере это восполняется тем, что проф. Бакрадзе намечает (см. стр. 211 — 213) два аспекта теоретической философии Канта, которые затем односторонне воспринимаются неокантианством: трансцендентально-логическое истолкование факта научного знания и трансцендентально-психологическое истолкование структуры сознания. Выделение этих аспектов позволяет четко сформулировать основное различие марбургской и баденской школ в теории познания. Но на общий вопрос — почему же понадобилось идти «назад к Канту» — ответа мы не получаем.

Вместе с тем одно лишь принятие Риккертом «трансцендентально-психологической» точки зрения еще не объясняет его обращения к «философии ценностей». Автор справедливо указывает на влияние Фихте, но не замечает, что, стремясь преодолеть под влиянием Фихте дуализм Канта, Риккерт сохраняет кантовский дуализм метода, настолько серьезно принятый неокантовцами баденской школы, что Э. Ласк даже провозгласил на этом основании Канта «основателем (Neubegründer) также и философии истории» (E. L a s k «Fichtes Idealismus und die Geschichte», Tübingen und Leipzig).

Наиболее интересна, пожалуй, шестая глава, где обращает на себя внимание критика теории «идеирующей абстракции» (стр. 510—516), понятия «значения» (стр. 519—521), теория истинности и очевидности (стр. 522—529). Вся аргументация подводит к заключению, что «теория истины Гуссерля не может указать на объективный критерий, с помощью которого можно разграничить истину от лжи, субъективное от объективного» (стр. 529). Однако разбор многих положений теории Гуссерля, его теории истины в особенности, зависит от решения проблемы, которой проф. Бакрадзе уделяет немалое внимание не только в рецензируемой книге, но и в других своих произведениях. Это проблема временного статуса содержания мысли. К. С. Бакрадзе так формулирует свое решение этой проблемы: «Содержание, смысл положения, выраженного в теореме (можно сказать шире—в суждении вообще.— А. Б.), «находится» не во времени» (стр. 351). В работе «Система и метод философии Гегеля» говорится несколько иначе: «...Логическая связь между основанием и следствием, посылками и выводом, облаченная во временной, психологический акт (или акты), остается одним, вневременным следованием» (К. С. Б а к р а д з е «Система и метод философии Гегеля». Тбилиси, 1958, стр. 441).

Мысль эта содержится в работах Гуссерля и его предшественников, и у них она ведет к утверждению: если истина вневременна, если она не зависит от человека, его организации, психических процессов, то должно существовать «надвременное царство истины». Отвергая это следствие, проф. Бакрадзе безоговорочно принимает посылку. Но нельзя останавливаться на констатации этого положения, не давая подробной его интерпретации; ссылка К. С. Бакрадзе на теорию отражения и «относительную самостоятельность» результата психической деятельности по отношению к самой этой деятельности необходима, конечно (см. «Очерки...», стр.

352), но недостаточна, ибо противоречие остается: «содержание знания» существует только в сознании (или в «написанных книгах»). Как же оно может быть вневременным? Далее, отделить «содержание знания», независимое от человека (объективную истину), от процесса познания и его наличного результата просто лишь в элементарных случаях ($2 \times 2 = 4$; сумма углов евклидова треугольника равна двум прямым и т. д.). Но как быть с объективным, независимым от человека содержанием атомной физики или теории относительности? Гуссерлю было легко говорить о «непосредственно усматриваемой» истине. Проф. Бакрадзе с ним здесь не согласен, но логика влечет его к выводу о каком-то особом, «относительно независимом» существовании содержания знания. Что это за существование? «Bestehen» и «Aussein» А. Мейнонга, «subsistence» неореалистов, «царство истины» Гуссерля? Нет. Но что же тогда оно такое? Приняв идею Гуссерля, проф. Бакрадзе, по сути дела, ушел от верного решения проблемы, воздержавшись в то же время от идеалистических выводов Гуссерля [и его последователей. Но воздержаться от этих выводов можно лишь ценой недоговорки и нелогичности.

Конечно, мы не можем вдаваться здесь в детальный анализ проблемы. Скажем лишь, что, по нашему мнению, решение вопроса состоит не в констатации «вневременности» объективного содержания знания, а в анализе того, как в процессе познания «снимаются» временные процессы; упраздняясь в качестве реальных, они сохраняются в логическом следовании. Таким образом, это вопрос о том, как материальные процессы преобразуются в сознании, как временные процессы отражаются в логическом следовании.

Таковы некоторые замечания по книге К. С. Бакрадзе. Указанные здесь недостатки во многом обусловлены слабой разработкой у нас методологических принципов исследования современной буржуазной философии и полным отсутствием систематических исследований философии эпохи империализма как целого. Книга проф. Бакрадзе — первый опыт такого рода. Будем надеяться, что в последующих частях «Очерков...», посвященных более близким нам по времени концепциям, найдут дальнейшее развитие сильные стороны труда К. С. Бакрадзе.

А. С. Богомолов

**К. С. БАКРАДЗЕ. ПРОБЛЕМА ДИАЛЕКТИКИ В НЕМЕЦКОМ
ИДЕАЛИЗМЕ¹.**

Издательство Тбилисского университета. 1971, 242 стр. (на
грузинском языке).

Этой книге принадлежит особое место в многогранном и богатом наследии выдающегося грузинского философа Константина Спиридоновича Бакрадзе: это его первая крупная работа, во многом определившая направление последующей научной деятельности ученого. Анализ элементов диалектики, осуществленный в этом труде (первое издание вышло в свет в 1929 году), был завершен в фундаментальной книге «Система и метод философии Гегеля», в которой подытожены исследования автора в области истории развития философской мысли от Канта до Гегеля. Дальнейшая работа над проблемами истории буржуазной философии с необходимостью привела К. С. Бакрадзе к анализу тех путей, по которым развивалась и развивается буржуазная философская мысль после краха гегелевского абсолютного идеализма. Изучению этих вопросов были посвящены труды К. С. Бакрадзе «Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии», «Экзистенциализм», «Прагматизм» и другие. Таким образом, сложилась единая историко-философская концепция, под углом зрения которой автор исследовал путь развития идеалистической философии от Канта до Гегеля и от Гегеля до наших дней. Основа этой концепции была заложена именно в книге «Проблема диалектики в немецком идеализме».

В этой работе в первую очередь привлекает внимание общий методологический принцип, избранный автором. Не секрет, что иной раз сложнейшая задача выявления элементов диалектики в концепции того или иного мыслителя понимается весьма упрощен-

¹ Журнал «Вопросы философии», 1971, № 5.

но: считается что для решения ее достаточно указать на отдельные положения, рассматриваемые вне связи со всем его философским учением. К. С. Бакрадзе идет другим путем: его интересуют не отдельные высказывания философа сами по себе, а вопрос о том, какую роль играет диалектика в достижении основной цели его философской системы. Элементы диалектики он рассматривает в тесной связи с общим направлением и духом системы, как внутренние необходимые компоненты философского учения, которые лишаются своего истинного смысла и назначения вне живой ткани целого.

Метод исследования, избранный автором, включает в себе еще одну особенность: К. С. Бакрадзе полагает, что более ранние формы диалектического мышления в немецкой классической философии могут быть поняты лишь на основании знания более поздних форм, в конечном счете философии Гегеля, которая завершает собой определенный этап развития философской мысли. Таким образом, движение мысли от простого — зачатков диалектики — к сложному — развитому диалектическому методу — должно иметь своей предпосылкой ретроспективное движение мысли от сложного к простому: «Гегель завершил эпоху развития немецкого идеализма, что сделало возможным правильное понимание систем Канта, Фихте и Шеллинга» (стр. 17).

Каким же образом реализуется требование общего методологического принципа, избранного автором? Как достигается то, что вместо фрагментарного изложения элементов диалектики в немецком классическом идеализме в монографии осуществляется их систематическое исследование?

К. С. Бакрадзе кладет в основу своего исследования понятие субъекта, являющееся как бы средоточием, центром всей проблематики немецкой классической философии, и рассматривает элементы диалектики именно на фоне этого фундаментального по своему значению понятия. В этом оригинальном и интересном ракурсе элементы диалектики выступают как органические части философии субъекта, в которой нашли своеобразное, абстрактное выражение идеи Французской революции.

Монография начинается с анализа философии Канта и уже здесь проявляются во всей полноте особенности метода, о которых шла речь выше. В поле зрения автора в первую очередь оказывается сердцевина критической философии — трансцендентальный метод. Исходной точкой трансцендентального метода, как полагает К. С. Бакрадзе, является факт науки: философия должна на-

чинать не с голого места, а с рефлексии о вполне определенном предмете — о научном знании. Факт науки должен быть объяснен. Это достигается посредством выявления в субъекте априорных условий науки. Исследование этих условий дает возможность возвратиться к факту науки на более высоком уровне. Таким образом, научное знание является не только исходным, но и конечным пунктом трансцендентального метода.

К. С. Бакрадзе обращает внимание на два момента: 1) трансцендентальный метод включает в себе редукцию — движение вперед есть движение к основанию, 2) развитие мысли в трансцендентальном методе образует круг: начало и конец совпадают. Автор считает, что эти элементы — конечно, в видоизмененном и развитом виде — стали неотъемлемыми составными частями диалектического метода и наиболее полно и всесторонне «выразили себя» в контексте гегелевской диалектики.

Еще более значительную роль в выработке идеалистического диалектического метода, отмечает К. С. Бакрадзе, сыграло решение проблемы объективности познания, данное Кантом.

К. С. Бакрадзе критикует интерпретацию кантовского учения, согласно которой в гносеологии Канта процесс конструирования, порождения природы и процесс ее познания совпадают друг с другом. С его точки зрения, эти процессы необходимо рассматривать как следующие друг за другом ступени. На первой ступени трансцендентальный субъект порождает природу тем, что отчуждает свою собственную закономерность; иными словами, то, что было «в себе», принимает форму «иного». Познание — это освоение «материализованной» закономерности трансцендентального субъекта. Таким образом, познание выступает как самопознание. В такой интерпретации кантовского учения К. С. Бакрадзе усматривает зачаточную форму идеи поступательного движения субъекта от «в себе» (*an sich*) к «своему иному» (*sein Anderes*), а отсюда к «для себя» (*für sich*), которое в модифицированном виде проявляется в философии Фихте, Шеллинга, Гегеля.

Сквозь призму понятия субъекта автор рассматривает элементы диалектики в учении Канта о синтезе, в кантовской классификации категорий, где каждая из последующих категорий получается путем отрицания предшествующей. Особое внимание в книге уделено выявлению диалектических моментов в трансцендентальной диалектике Канта, в частности при характеристике антиномий

как противоречий, возникающих не вследствие случайного заблуждения, а на почве внутренней структуры разума, и в диалектике бесконечного (разум) и конечного (рассудок).

В книге на примере учений Якоби, Маймона и Рейнгольда показан постепенный процесс переработки философии Канта, содержащей материалистический элемент, в духе идеализма. Конечным пунктом этого процесса явилась философия Фихте, который пытался развить элементы диалектики на основе монистической системы. Основные понятия философии, по мнению Фихте, должны быть диалектически выведены из единого принципа. Этим закладывается основа для перехода от трансцендентального метода к методу диалектическому.

Проблема диалектики в философии Фихте, отмечает К. С. Бакрадзе, — это прежде всего проблема саморазвития бесконечного субъекта — «Я». В процессе саморазвития бесконечный субъект ограничивает себя, то есть делает конечным. Это «инобытие» субъекта необходимо, так как бесконечный субъект может познать себя только через «свое иное». Процесс самопознания «Я» совершается в форме диалектического движения от тезиса к антитезису и отсюда к синтезу, он восходит от абстрактного и непосредственного к конкретному и опосредствованному, причем каждая ступень включает в себе, с одной стороны, весь пройденный путь, а, с другой стороны, в форме возможности — последующие ступени. Пройдя через все ступени, субъект познает бесконечное в конечном, возвращается к самому себе.

Таким образом, резюмирует автор, в философии Фихте черты гегелевского диалектического метода намечаются более определенно, чем в философии Канта. Следующий шаг на пути к гегелевскому методу делает Шеллинг. Он впервые в истории философии попытался систематически рассмотреть природу с точки зрения диалектического метода и тем самым подготовил основы натурфилософии Гегеля.

К. С. Бакрадзе детально анализирует шеллинговское понимание диалектики конечного и бесконечного, проблемы единства противоположных моментов, соотношения рассудка и разума, природы отрицания, которое наложило глубокий отпечаток на гегелевский метод.

Каков же общий итог, к которому приводит исследование К. С. Бакрадзе?

Этот итог можно сформулировать следующим образом: развитие немецкой классической философии является единым диалектическим процессом, в котором различные системы выступают как моменты целого, оно является движением, где в начале (философия Канта) *implicite* содержится результат (философия Гегеля), а в результате сохранены как начало, так и весь путь от начала до результата (см. стр. 18). Следовательно, сложный исторический процесс становления диалектического метода нельзя понять без применения самой диалектики.

Коренной порок идеалистической диалектики автор усматривает в ее основе — в понятии субъекта. Идеалистическая диалектика имеет претензию на монизм. Но из понятия субъекта невозможно дедуцировать действительность, не внося в теорию принцип, качественно отличающийся от понятия субъекта. Поэтому дуализм, внутреннее противоречие—необходимое следствие идеалистической диалектики. Таким образом, выработка научного метода требует устранения трактуемого на идеалистической лад понятия субъекта. Так намечается путь к материалистической диалектике, свободной от пороков идеалистического диалектического метода.

Подход к вопросам истории немецкой классической философии в книге К. С. Бакрадзе принципиально отличается от той позиции, с которой эти вопросы рассматриваются в буржуазной историко-философской литературе (К. Фишер, Р. Кронер, Н. Гартман). Основная задача К. С. Бакрадзе — найти в мертвом живое, выявить скрытую логику становления идеалистического диалектического метода, послужившего источником марксистской философии. В работе К. С. Бакрадзе дано строго аргументированное, оригинальное решение этой важнейшей задачи. Очевидно, этим и объясняется тот факт, что книга, написанная сорок с лишним лет тому назад и сейчас переизданная, не утратила своей научной ценности.

Т. А. Буачидзе

Тбилиси, 1973, т. II, III; 1976, т. I, IV/ Ред. коллегия:

Т. А. Буачидзе, Ш. В. Габилая, З. М. Какабадзе,

Э. И. Кодуа (ред.-составитель), З. Н. Микеладзе,
Г. В. Тевзадзе.

Имя видного советского философа, академика Академии наук Грузинской ССР Константина Спиридоновича Бакрадзе хорошо известно советским и зарубежным философам. Многогранно и богато его философское наследие. Исследования К. С. Бакрадзе — пример творческого применения принципов марксизма-ленинизма к важнейшим проблемам истории философии, теории познания и логики. Его широкая философская образованность, философская культура и профессионализм, актуальность обсуждаемых проблем, глубина и ясность их изложения заставляют нас вновь и вновь обращаться к трудам К. С. Бакрадзе. Многие его книги стали библиографической редкостью, поэтому учениками К. С. Бакрадзе подготовлены и изданы его «Избранные философские труды» в четырех томах, в которые включены почти все его значительные историко-философские работы².

В историко-философских работах К. С. Бакрадзе можно отметить две основные темы, которые автор разрабатывает с особым интересом и тщательностью, — это развитие и становление диалектического метода и проблемы теории познания. Эти темы автор рассматривает под углом зрения единой историко-философской концепции, одно из основных положений которой состоит в том, что в выявлении сущности любой философской системы и тем са-

¹ «Философские науки», 1978, № 5.

² Подготовлены и печатаются «Избранные философские сочинения» К. С. Бакрадзе в шести томах на грузинском языке (уже вышли в свет т. IV, Тбилиси, 1972; т. V, Тбилиси, 1975; т. VI, Тбилиси, 1978).

мым того рационального, чему суждено пережить саму систему, существенную роль играют учения, возникшие на последующих стадиях истории философии. Тот факт, что правильное понимание гегелевской философии стало возможным только после возникновения диалектического материализма, — наглядное подтверждение этого общего положения.

Однако нередко задача выявления рациональных моментов в концепции того или иного мыслителя упрощается: считается достаточным сослаться на отдельные положения, часто вне связи со всем учением, которые подтверждают точку зрения историка, или же автору рассматриваемой системы произвольно приписываются такие положения, необходимость критики которых с самого начала очевидна. К. С. Бакрадзе идет другим путем. Он — историк в наилучшем смысле этого слова, разбирающийся в самых тонких нюансах изучаемых систем. К. С. Бакрадзе считает, что философская система должна быть охвачена историком во всех своих существенных моментах, причем их надо рассмотреть в тесной связи с общим направлением и духом системы, как внутренне необходимые компоненты философского учения, которые лишаются своего истинного смысла и назначения вне живой ткани целого. Но К. С. Бакрадзе не только историк, он — глубокий философ, вооруженный марксистской методологией, что обеспечивает адекватную интерпретацию историко-философского материала.

В первый том трудов вошла монография «Проблема диалектики в немецком идеализме», написанная К. С. Бакрадзе вскоре после возвращения из Германии, где он познакомился с творчеством Э. Гуссерля (первое издание этой книги на грузинском языке вышло в 1929 г.). Исходная позиция автора, являющаяся итогом размышлений над немецким идеализмом, состоит в следующем: самое ценное что, унаследовало философское мышление от немецкого идеализма, — это диалектический метод. Для К. С. Бакрадзе история немецкого идеализма — история зарождения и развития диалектического метода, представляющая собой единый диалектический процесс, в котором отдельные философские системы выступают в виде моментов целого. Но как объединить в одно целое столь разные философские учения? В основу своего исследования К. С. Бакрадзе кладет понятие субъекта, являющееся как бы средоточием, центром всей проблематики немецкой философии, и рассматривает элементы диалектики на фоне этого фундаментального по своему значению понятия (см.: Буачидзе Т. А., «Бакрадзе К. С. Проблема

диалектики в немецком идеализме». — «Вопросы философии», 1971, № 5, с. 159).

Монография начинается с анализа философии Канта. По мнению К. С. Бакрадзе, Кант остался непонятым его интерпретаторами-метафизиками, ибо в философии Канта зарождался идеалистический диалектический метод — именно Кант первым вывел немецкий идеализм на путь диалектики. Сквозь призму истории диалектики К. С. Бакрадзе детально рассматривает такие области философии Канта, как учение о трансцендентальном методе, о «вещи в себе», о трансцендентальном субъекте, о познании как самопознании, о синтезе и др. Автор считает, что два принципа учения о трансцендентальном методе в видоизмененном и развитом виде стали неотъемлемыми частями диалектического метода: 1) движение вперед (от факта науки к научным теориям) есть одновременно движение к основаниям (к априорным условиям науки) и 2) развитие мысли в силу этого образует круг — начало и конец совпадают. К. С. Бакрадзе пишет, что в кантовской теории познания, прежде всего в учении об объективности знания, заложена основа и определено содержание идеалистического диалектического метода; Кант описывает движение субъекта от «в себя» (трансцендентального субъекта) к своему противоположному, «своему иному» (конструирование природы), а отсюда к «для себя», в котором снимаются противоположности (через познание природы эмпирическим субъектом и его возвышение до трансцендентального сознания). Идея о том, что познание является одновременно и самопознанием, в дальнейшем интенсивно развивается Фихте, Шеллингом и Гегелем. К. С. Бакрадзе особое внимание обращает на принцип трихотомии, применяемый Кантом в учении о синтезе и при классификации категорий и идей и ставший в дальнейшем основой гегелевской триады. Подчеркивается важность диалектических моментов в трансцендентальной диалектике, в частности при характеристике антиномий как противоречий, обусловленных не случайными заблуждениями, а внутренней структурой разума.

В книге прослеживается исторический процесс переосмысления философии Канта, содержавшей материалистические элементы, в духе идеализма (Якоби, Маймон, Рейнгольд). Фихте — завершающая фигура этого процесса. Он первый осознал, что диалектика должна быть монистической, и выбрал идеалистический способ развития диалектического метода. После исключения из системы «вещи в себе» проблема диалектики для Фихте, отмечает К. С. Ба-

крадзе, — это прежде всего проблема саморазвития бесконечного, субъекта, «Я» и одновременно проблема самопознания «Я». Само-развитие (=самопознание) совершается в форме диалектического движения от тезиса к антитезису и далее к синтезу, причем каждая ступень развития содержит в себе пройденный путь в снятом виде, а последующие ступени — в виде возможности. Автор заключает, что в философии Фихте черты диалектического метода намечены более четко, чем в философии Канта, причем проблематика диалектики у Фихте, становится более разнообразной и широкой.

Следующий шаг на пути развития диалектического метода делает Шеллинг. Он впервые в истории философии пытался рассмотреть природу с точки зрения диалектического метода и тем самым подготовил основание для натурфилософии Гегеля. К. С. Бакрадзе анализирует шеллинговское понимание диалектики конечного и бесконечного, единства противоположных моментов, природы отрицания и т. д. Кроме того, автор проводит сравнительный анализ диалектики Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Монография завершается анализом внутренних противоречий, присущих идеалистическому диалектическому методу. К. С. Бакрадзе показывает, что это прежде всего противоречие между понятием субъекта, лежащим в основе идеалистической диалектики, и требованием монизма, которому должна удовлетворять теория диалектики; из понятия субъекта невозможно вывести знание о действительности, не внося в теорию принцип, качественно отличающийся от принципа субъективности. Следовательно, дуализм — характерный признак не только философии Канта, но и всей идеалистической диалектики. Вот почему выработка научного диалектического метода требует устранения трактуемого на идеалистический лад понятия субъекта.

Анализ элементов диалектики в немецком идеализме был завер-шен К. С. Бакрадзе в фундаментальной книге «Система и метод философии Гегеля», в которой подытожены исследования автора по истории немецкой идеалистической диалектики. Книга вышла в свет в 1936 г., в 1958 г. она в переработанном и расширенном виде вышла на русском языке, в 1965 г. появился ее польский перевод, теперь она включена во второй том четырехтомника. Даже простой перечень проблем, рассмотренных автором в этой монографии, трудно поместить в рецензии. Книга глубока и содержательна, в ней точно и

ясно излагаются и истолковываются самые запутанные проблемы гегелевской философии.

В монографии детально излагается система Гегеля, причем не упускаются из виду как сильные, положительные, так и слабые, негативные стороны этого учения. Автор базируется на трудах зрелого Гегеля, включая «Феноменологию духа», однако книга К. С. Бакрадзе — не бесстрастное изложение трудов Гегеля, она насыщена анализом, оценками, демонстрацией имманентных трудностей, присущих системе Гегеля. Кроме того, на протяжении всей книги автор ведет полемику со многими как старыми, так и новыми интерпретаторами Гегеля, такими, как Фишер, Б. Хейман, Н. Гартман, Г. Лассон, И. Ильин, К. Гулиан и др.

Ключ к решению основной проблемы книги автор видит в воссоздании общей картины развития абсолютной идеи, являющейся и субстанцией, и субъектом развития. Развитие как самопознание должно завершиться после того, как на ступени абсолютного духа будет установлено, что развитие было самопознанием абсолютного духа.

Как решается основная проблема книги — проблема соотношения системы и метода философии Гегеля? Вот основные положения концепции К. С. Бакрадзе по этому вопросу: диалектический метод Гегеля вовсе не является насильственной схемой, «нарастом», очищение от которого не только не повредило бы его философии, но даже улучшило бы ее. Между методом и системой Гегеля — тесная связь, более того, поскольку метод — ядро системы Гегеля, постольку между системой и методом существует отношение содержания и формы. Так же, как в соотношении содержания и формы определяющим является содержание, в философии Гегеля система определяет метод, своеобразие метода объясняется своеобразием системы. Но в процессе развития различие между ними постепенно уменьшается, пока, наконец, они не достигают совпадения: форма растворяется в содержании, метод поглощается системой. Отсюда ясна поверхностность такого понимания философии Гегеля, согласно которому содержание его философской системы как идеалистическое, абсолютно ложное, реакционное противостоит его диалектическому методу как безусловно положительному и революционному. Такое толкование упускает из виду, что диалектический метод Гегеля представляет собой идеалистический диалектический метод, обусловленный объективным, абсолютным идеализмом.

В чем же тогда состоит действительная противоположность между системой и методом в философии Гегеля? По мнению К. С. Бакрадзе, диалектический метод по своей сущности требует бесконечного развития. Но гегелевская диалектика—диалектика абсолютного духа, диалектика самопознания объективно существующего понятия. В этом корень искаженного понимания диалектики вообще. Диалектический метод Гегеля ограничен центральным пунктом всей его философии — принципом тождества субстанции и субъекта, который требует завершения развития, являющегося самопознанием субъекта. Таким образом, по мнению К. С. Бакрадзе, системе Гегеля противоречит не диалектический метод в том виде, в каком его сконструировал сам Гегель, а диалектический метод вообще, в частности тот рациональный момент в диалектическом методе Гегеля, который нужно было спасти и развить дальше на новой основе.

В свете такого решения главной проблемы автор книги рассматривает многие важные вопросы философии Гегеля, анализирует ее рациональные моменты, критическая переработка которых способствовала возникновению марксистской философии. Коротко их можно суммировать следующим образом. Гегель первый в истории философии попытался понять мир как исторический процесс и как единство, а не агрегат вещей и явлений; согласно Гегелю, развитие обусловлено внутренними противоречиями, принцип единства противоположностей — принцип движения и развития. Сущность процесса развития выражается в понятии снятия: новое «снимает» старое, но сохраняет положительное, поднимая его на более высокую ступень. Процесс развития непрерывен и имеет скачкообразный характер. В философии Гегеля изображен процесс, в котором абсолютный дух познает себя посредством человеческого сознания, тем самым философия Гегеля дает грандиозную картину очищенной от случайностей истории познания человеком мира. Познание — исторический процесс, и каждая его ступень содержит относительную истину как момент абсолютной истины. Гегель первым высказал мысль, что познание связано с процессом труда и делает человека свободным, господствующим над природой и над самим собой. Даже в философии истории, в которой реакционные стороны философии Гегеля проявились наиболее отчетливо, К. С. Бакрадзе выделяет ряд рациональных моментов: Гегель утверждает закономерный характер истории, рост

свободы в процессе истории, понимает роль выдающихся личностей и т. д.

К. С. Бакрадзе специально анализирует также мистические, реакционные стороны философии Гегеля. Особое внимание уделяется и таким внутренним трудностям философии Гегеля, преодоление которых невозможно было в рамках этого учения. К таким трудностям К. С. Бакрадзе относит переход абсолютной идеи в природу, дуализм, соотношение логического и онтологического, вне-временной и телеологический характер развития и др.

Дальнейшая работа над проблемами истории буржуазной философии привела К. С. Бакрадзе к исследованию путей развития философской мысли после краха абсолютного идеализма Гегеля. Начиная с 1928 г., когда была опубликована серия статей К. С. Бакрадзе о современной европейской философии, время от времени появлялись его работы по вопросам истории философии XIX — XX вв¹. К. С. Бакрадзе планировал издание трехтомного исследования о послегегелевской философии, однако успел закончить только первую книгу «Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии» (Тбилиси, 1960; в 1964 г. вышел ее польский перевод), включенную в третий том рецензируемого четырехтомника. В советской философской литературе «Очерки» заняли почетное место не только потому, что их автор превосходно знал материал, свободно разбирался в многообразии течений буржуазной философии и умело вскрывал слабые стороны, противоречия и трудности обсуждаемых учений², но и потому, что они явились первым систематическим исследованием послегегелевской философии у нас в стране.

В книге рассмотрены такие направления буржуазной философской мысли, как вульгарный материализм, махизм и эмпириокритицизм, имманентная философия, критический позитивизм, основные направления неокантианства (Ф. Ланге, Марбургская и Баденская школы) и феноменология Э. Гуссерля. Кроме того, во введении дается анализ философской ситуации в Европе непосредственно после Гегеля и философских концепций Больцано и

¹ Наиболее значительные из них: Экзистенциализм. Тбилиси, 1962 (на груз. яз.); Прагматизм. Тбилиси, 1965 (на груз. яз).

² Как верно заметил один из рецензентов, обсуждение каждой философской концепции в книге состоит из изложения, анализа, критики и противопоставления ей марксистской точки зрения (см.: Hempolinski M. Zdziejow filozofii Wspolczesnes. — Studia Filozoficzne, 1966, № 1)

Шопенгауэра, оказавших большое влияние на последующее развитие буржуазной философии.

По мнению К. С. Бакрадзе, в вульгарном материализме мышление не сводится к материальному процессу, известную аналогию между мозгом и другими органами человека сами вульгарные материалисты не считали принципиальной. Автор полагает, что основной порок этой школы заключается в дилетантизме ее представителей, в их нигилистическом отношении к собственно философским проблемам.

Касаясь сущности субъективного идеализма и солипсизма, К. С. Бакрадзе подчеркивает, что это гносеологические, а не онтологические концепции; в них отрицается не объективная действительность, не существование вещей независимо от сознания человека, а способность познания переходить от данного в сознании к объективной реальности и высказывать суждения о свойствах и закономерностях этой реальности. При анализе неокантианства автор указывает на два аспекта философии Канта, каждый из которых затем был независимо развит двумя основными неокантианскими школами. Такое разграничение позволяет четко сформулировать различие между этими школами. Этот раздел книги интересен еще и тем, что в нем детально рассматриваются и критикуются аргументы Риккерта против теории отражения. Книга заканчивается анализом феноменологии Гуссерля. К. С. Бакрадзе положительно оценивает стремление Гуссерля освободить теорию знания и логику от психологизма и его попытку доказать объективность истины, но вместе с тем в книге детально критикуется идеалистическая концепция Гуссерля по этим вопросам, причем особое внимание уделяется критике теории «видения сущности».

Изучая историю диалектики или проблемы теории познания в новейшей и современной философии, К. С. Бакрадзе всегда в той или иной степени затрагивал вопросы истории новой философии. Новая философия имела для него как самостоятельную, так и относительную ценность как теоретический источник последующих философских учений. К. С. Бакрадзе занимался новой философией и как педагог. Результатом всего этого явилась «История новой философии», вышедшая в свет в 1969 г. и включенная теперь в четвертый том избранных сочинений. Работа охватывает значительный период развития европейской философии начиная с эпохи Возрождения. В ней последовательно рассматриваются выдающиеся представители и основные течения новой философии — Ф.

Бэкон, Р. Декарт и его последователи, Т. Гоббс, П. Гассенди, Дж. Локк, И. Ньютон, Б. Спиноза, Г. Лейбниц, Дж. Беркли, Д. Юм, немецкие и французские просветители, французский материализм, И. Кант.

При изложении философии Канта автор следует сочинениям философа; описывая его теоретическую философию, он детально воспроизводит структуру кантовской «Критики чистого разума». Особого внимания заслуживают те части книги К. С. Бакрадзе, в которых обсуждаются связь философии эпохи Возрождения с еретическими учениями средневековья, значение религиозных моментов в учении Ф. Бэкона, элементы семиотики в философии Локка, общая характеристика мировоззрения Спинозы, идея бога и элементы объективного идеализма в философии Беркли, две тенденции в теории познания французских материалистов, общие установки и цели философии Канта, дается имманентная критика монадологии Лейбница, критика номинализма.

Общее впечатление от книги коротко можно выразить так автор стремится к тому, чтобы читатель смог понять как бы «изнутри» каждое философское учение или направление, в каждом из них разграничить негативные и положительные стороны, оказавшие влияние на дальнейшее развитие философии, и тем самым представить себе их место в единой цепи развития философии, осознать их индивидуальные черты, дающие возможность ощутить каждое из них как единую систему, своеобразно отразившую черты эпохи и самого философа, наконец, заметить трудности в рассматриваемых системах и противопоставить им средства их преодоления, которые дает марксистская философия.

Вышеизложенное ни в коей мере не является полным обзором литературного наследия К. С. Бакрадзе. В частности, мы не затронули его логические работы, а заслуги К. С. Бакрадзе в этой области общепризнаны¹. Как известно на протяжении ряда лет вследствие неправильного толкования философии Гегеля у нас господствовала ингилистическая точка зрения относительно научной ценности формальной логики. К. С. Бакрадзе и здесь ока-

¹ В отличие от рецензируемого четырехтомника упомянутые выше «Избранные философские сочинения» К. С. Бакрадзе на грузинском языке. Кроме рассмотренных, содержат еще статьи о современной буржуазной философии, а также работы, посвященные вопросам диалектического материализма и логики, в частности его известный учебник логики.

зался на передовых позициях науки. В 1946—1955 гг. вышел ряд написанных им учебников логики для вузов и средних школ, в них содержалось много оригинальных и свежих трактовок проблем традиционной формальной логики. Важно отметить, что известная всесоюзная дискуссия о взаимоотношении логики и диалектики началась статьей К. С. Бакрадзе «К вопросу о соотношении логики и диалектики», напечатанной в журнале «Вопросы философии» (1950, № 2). Эта дискуссия имела широкий резонанс, и точка зрения К. С. Бакрадзе многократно воспроизводилась во многих научных публикациях у нас и за рубежом. В результате дискуссии по проблемам логики, прошедшей в те годы, была доказана достоверность ряда положений, которые в настоящее время уже не вызывают возражений у наших философов, — например, что логика и диалектика суть разные науки и одна другую не упраздняют, объекты логики выступают как моменты процесса познания и в этом состоит философский характер логики; логика и ее законы лишены классового характера, им присуща общечеловеческая значимость и т. д. Творческое развитие диалектико-материалистического понимания проблем логики и диалектики — заслуга ряда советских логиков и философов, среди которых одно из почетных мест занимает К. С. Бакрадзе.

Кандидат философских наук, доцент Л. И. Мchedlishvili
Кафедра логики факультета философии и психологии
Тбилисского государственного университета

ИНТЕРЕСНЫЙ ТРУД О ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ¹

К. С. Бакрадзе. Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1958,
464 стр.

Труд советского историка философии проф. К. Бакрадзе посвящен интерпретации и критике учения Гегеля. Автор стремится определить подлинное отношение марксистской философии к гегелевской традиции. Много внимания уделяет он оценкам философии Гегеля, данным марксистами в течение последних 20 лет².

К. Бакрадзе, между прочим, оспаривает точку зрения, разделяемую Гроппом (ГДР), который считает, что гегелевская философия занимает незначительное место в традиции марксистского мировоззрения; учение Гегеля, как декларированный идеализм, является, по мнению Гроппа, шагом назад по сравнению с материализмом XVIII в., и как идеализм—защищает метафизику. К. Бакрадзе выступает против отождествления Гроппом идеализма и метафизики, напоминая в то же время об огромном значении диалектики Гегеля в возникновении и развитии марксизма.

С другой стороны, К. Бакрадзе выступает против взглядов, выраженных, между прочим, в советской философии, по которым марксизм унаследовал из философии Гегеля диалектический метод, целиком отбросив всю гегелевскую философскую систему. В связи с этими положениями, К. Бакрадзе справедливо подчеркивает, что в философии Гегеля нельзя отделить философскую систему от диалектического метода. Утверждение, что в учении Гегеля существ-

¹ Журн. «Studia Filosoficzne», 5, 1960.

² Рецензируемый труд является вторым вариантом труда К. Бакрадзе о философии Гегеля. Первый вышел под тем же названием в 1936 г. Мы не имели возможности сравнить друг с другом эти два варианта. Однако разбираемая книга «актуализирована», т. е. принят во внимание ряд новейших советских и немецких публикаций.

вует тесная связь между системой и методом, приводит автора исследования к выводу, что ценные для марксизма элементы имеются не только в методе, но и в философской системе Гегеля. Правда, К. Бакрадзе не развивает этой мысли, не получает из философии Гегеля в достаточной мере этих ценных элементов, но сама его идея заслуживает внимания.

Труд К. Бакрадзе, как явствует, направлен против односторонних оценок учения Гегеля и упрощенных взглядов на вопрос об отношении марксистской философии к гегелевскому наследию. Исследование К. Бакрадзе показывает, как много трудностей и сложностей связано с этим обстоятельством. Автор сосредоточивает внимание на затруднениях, связанных с имманентным анализом гегелевской доктрины. Интерпретация учения Гегеля является для него исходным пунктом марксистской оценки этой философии. В связи с этим следует подчеркнуть, что имманентный анализ может быть только одной из предпосылок определения отношения к философии Гегеля. Необходимо помнить, что как способ прочтения, так и оценка гегелевской философии социально обусловлены и зависят от совокупности всего нашего знания о мире, от изменяющегося исторического опыта и т. д.

Оценка учения Гегеля является историческим процессом, зависящим от развития и изменения, актуального состояния культуры научной, социальной и т. д.

Однако исторические судьбы оценок гегелевской философии не становятся предметом исследования К. Бакрадзе; это является темой, которая ждет разработки.

Исследование К. Бакрадзе опирается на большое знание и понимание им диалектики Гегеля, оно сконцентрировано вокруг онтологической и гносеологической проблематики, обходя другие аспекты философской доктрины Гегеля. Зачастую это придает анализу К. Бакрадзе абстрактный характер и затрудняет чтение книги. Однако это — не упрек в адрес ее автора, которому нельзя отказать в праве выбора проблематики анализа, тем более, что он это делает с большим знанием предмета исследования.

Исследование состоит из шести разделов. Первый содержит анализ развития классической немецкой философии как процесса возникновения предпосылок учения Гегеля. Второй посвящен изложению системы философии Гегеля. Третий — соотношению системы Гегеля с диалектическим методом. Четвертый раздел касается характеристик своеобразных особенностей гегелевского идеали-

зма. Пятый раздел дает анализ гегелевской логики; однако, как нам кажется, он не богат новыми мыслями и оставляет, скорее, чувство неудовлетворенности. Наконец, в разделе шестом автор дает критику гегельянства, преимущественно гегелевской концепции закономерности.

В этой рецензии мы выбрали для исследования три проблемы, имеющие ключевое значение в книге К. Бакрадзе:

1. Проблема соотношения системы и метода в философии Гегеля;
2. Проблематика структуры гегелевской системы;
3. Интерпретация и оценка гегелевской концепции закономерности.

Отношение системы и метода в философии Гегеля

К. Бакрадзе выступает против тех интерпретаторов Гегеля, которые отрывают и противопоставляют его систему и метод. Он полемизирует, между прочим, с Н. Гартманом и И. Ильиным,¹ которые понимают систему как теорию идеальной сущности мира, а метод трактуют как концепцию своеобразного способа познания мира. Интерпретируя диалектику Гегеля в духе иррационализма, Н. Гартман рассматривает ее как разновидность *Wesenschau*, родственного методу феноменологии Гуссерля; И. Ильин же — как своего рода «интеллектуальную интуицию», близкую концепции Шеллинга. У этих авторов диалектика Гегеля интерпретирована исключительно как способ достижения истины. Они не учитывают того, что диалектика для Гегеля — не только метод познания, но также и теория развития мира.

К. Бакрадзе выступает против тех интерпретаций, в которых система и метод отрываются и противопоставляются. Со всей принципиальностью он доказывает, что для Гегеля в основном существует соответствие системы и метода. Система для Гегеля является выражением развития абсолютного духа, а это развитие совершается по схеме диалектики. Существо идеи заключается, по Гегелю, именно в развитии диалектическим способом, сущность же диалектики состоит именно в развитии абсолютной идеи. В интерпретации К. Бакрадзе связь системы и метода в философии Гегеля вытекает из того, что Бакрадзе называет «онтологизацией метода» (стр. 167). Речь идет о том, что Гегель не трактует диалектику ис-

¹ Речь идет о труде Н. Гартмана «Die Philosophie der Deutschen Idealismus», В. II. а также И. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека», М., 1918

ключительно как орудие познания, но видит в ней теорию, выявляющую механизм развития абсолютной идеи. Диалектика Гегеля имеет, очевидно, теоретико-познавательный аспект, на что К. Бакрадзе обращает внимание. Ибо, в понимании Гегеля, процесс познания является повторением изменений, которым подчиняется вся идеальная действительность, но повторением синтетическим, повторением важнейших этапов развития идеи с исключением разных отклонений и случайностей.

Следовательно, познание и его орудие — сторона, аспект диалектики как теории развития абсолютной идеи. Рациональное, закономерное развитие этой идеи гарантирует рациональный характер человеческого познания. Из интерпретации К. Бакрадзе явствует, что неправы те философы, которые (как Н. Гартман и И. Ильин) трактуют диалектику Гегеля единственно как орудие познания и интерпретируют ее в духе иррационализма.

Развивая свой вывод, К. Бакрадзе справедливо отмечает, что существует гармония между абсолютной идеей и диалектикой как определенным механизмом развития (автор, пользуясь терминологией Гегеля, говорит о «тождестве системы и метода»). Соответствие между диалектикой и абсолютной идеей означает, что развитие по принципам диалектики наилучшим образом отвечает природе абсолютной идеи.

Однако нужно помнить, как отмечает К. Бакрадзе, что в понимании Гегеля эта гармония осуществляется в ходе развития. Абсолютная идея наталкивается на определенные виды, формы развития, в которых, однако, не может найти полного выражения, ибо они отвечают ей только частично; отбрасывание их, поэтому, приводит к другим формам, которые все лучше и лучше отвечают абсолютной идее. На ступени абсолютного знания возникает полная гармония между абсолютным и диалектикой, между абсолютной идеей и присущим ей способом развития. Это является, одновременно, последней ступенью развития абсолютной идеи. Из этих рассуждений вытекает, что основа соответствия абсолютной идеи и диалектики не приводит к утверждению, что диалектика относится к области «онтологин».

Это положение определяет направление процесса развития, рассматриваемого в гегельянстве, и объясняет его механизм.

В связи с такой интерпретацией возникает вопрос, принципиальный для марксистской оценки философии Гегеля: вопрос об обоснованности тезиса Маркса и Энгельса о противоречии между

системой и методом в философии Гегеля, ибо Маркс и Энгельс утверждали, что в диалектике Гегеля заключена концепция бесконечного развития, между тем как Гегель объявил о конце процесса развития и достижении абсолютного знания. В этой связи К. Бакрадзе доказывает, что для философии Гегеля концепция бесконечного развития неприемлема. Если бы развитие не имело границ, то, с точки зрения Гегеля, не было бы возможно познание необходимости и представление всего развития идеи согласно с этой необходимостью. Когда достигается полная гармония идей и диалектики, оказывается, что диалектика является основой развития мира и это выражает необходимость, которая управляет этим миром. И только тогда, по Гегелю, становится возможным в философской системе открыть весь путь, пройденный абсолютом в его необходимости. Познание необходимости означает достижение абсолютного знания и конец развития. Отсюда вытекает, что диалектика Гегеля опирается на утверждение того, что развитие абсолютного должно достичь конца. Поэтому, с точки зрения Гегеля, получение абсолютного знания отнюдь не означает отрицания диалектики, но является неотъемлемой составной частью, элементом или предпосылкой гегелевской теории развития. К. Бакрадзе доказывает, что Гегель более всего верен своей диалектике тогда, когда объявляет о конечности развития. Означает ли это, что утверждение Маркса и Энгельса о противоречии между системой Гегеля и его методом неправильно? Автор следующим образом интерпретирует тезис классиков марксизма: «Не диалектический метод в том виде, в каком Гегель его сконструировал, противоречит его системе, а рациональный момент, «рациональное зерно» в диалектическом методе Гегеля. Требуется бесконечного развития не гегелевский диалектический метод в своей мистифицированной форме, а тот момент в его диалектике, который нужно было вышелушить, спасти и дальше развить на новой материалистической основе» (стр. 177)¹. В другом месте К. Бакрадзе пишет об отношении марксистов к философии Гегеля: «Это мы считаем в гегелевской диалектике «рациональным» и видим противоречие между ней и общим учением идеалистической диалектики: для Гегеля диалек-

¹ В переводимой нами рецензии на эту книгу Зб. Кудеровича слова «вышелушить, спасти» из цитаты опущены (примечание переводчика).

тика как диалектика, как спекулятивная форма мысли единственно истинна и рациональна» (стр. 360).

По интерпретации автора оказывается, что классики марксизма констатируют противоречие между тем, что считают рациональной стороной диалектики Гегеля, и другими ее сторонами. Оказывается, что их тезисы нельзя трактовать как адекватное описание гегелевской философии. Их нужно считать попыткой преодолеть точку зрения Гегеля.

Охарактеризованная выше концепция К. Бакрадзе является одним из ценных элементов его труда. Ее достоинство заключается в акцентировании слитного и компактного характера доктрины Гегеля, в получении вытекающих из ее сущности следствий.

Важно также обратить внимание на то, что упомянутые тезисы Маркса и Энгельса не содержат точного и адекватного описания философии Гегеля. Эта точка зрения — правильная, не фетишизирующая положений классиков марксизма, направленная на то, чтобы вскрыть их подлинный замысел.

Интерпретация структуры системы Гегеля

Речь идет о том, как следует понимать взаимоотношение трех главных частей гегелевской системы: логики, философии природы, философии духа. Это — важная проблема для интерпретации гегельянства и решение ее требует ответа на вопрос о характере и особенностях мировоззрения Гегеля. Структура системы вытекает у Гегеля из философского видения мира. К. Бакрадзе напоминает, что в этой проблеме существуют две линии интерпретации: одна трактует философию Гегеля как разновидность теории воплощения, другая видит в гегельянстве пантеистическую концепцию. Согласно первому направлению логика Гегеля описывает абсолютную идею в той форме, в какой она была до сотворения природы и человека. Переход от логики к природе будет актом воплощения. В пользу такой интерпретации говорит использование Гегелем аналогий с христианской концепцией святой троицы и сотворения мира, а также то, что Гегель говорит о «переходе» идеи в природу и о «реализации» идеи в природе и в области «духа». Такая интерпретация системы Гегеля связана с разными оценками: она либо служит посылкой критики гегельянства как «рациональной теологии» (Фейербах, а в настоящее время — Э. Блох), либо приводит к апофеозу Гегеля как знаменитого представителя религиозной мысли (Г. Лассон). Согласно пантеистической интер-

претации гегельянства (представлена частично К. Фишером) последовательность главных частей системы Гегеля и переход от логики к философии природы и к философии духа выражает единую последовательность познания, последовательность, в какой Гегель проводит анализ отдельных сторон действительности. Эта последовательность не имеет онтологического значения, но имеет единственно смысл методологический.

Как, согласно этому взгляду, выглядит гегелевский образ мира? Все три области: логика, природа и мир «духа» составляют единое целое, существуя одновременно и параллельно: логика— это наиболее общий закон развития природы и общества, а природа и сфера «духа» — формы проявления этого закона. К. Бакрадзе считает, что оба эти направления в интерпретации определенным образом обоснованы. Возникновение и сущность этих двух направлений свидетельствует, по мнению К. Бакрадзе, о том, что в самом гегельянстве имеем дело с определенным противоречием, внутренней несвязностью; для него это — противоречие между тем, что Гегель хотел найти в своей системе, и тем, что нашел.

Проанализируем выводы К. Бакрадзе. Он считает, что «замыслом» Гегеля было представить мир как монолитную целостность, существующую одновременно в трех формах—в логической, природной и «духовной». В основе «замысла» Гегеля лежит пантеистическая концепция. Об этом свидетельствует, по мнению К. Бакрадзе, то, что Гегель выступает против трактовки абсолюта, как чего-то существующего вне мира и независимо от мира; иначе говоря, Гегель — против трактовки того, что бесконечно, как независимого и отличного от того, что конечно. О пантеистической интерпретации «замыслов» Гегеля говорит также то, что природа и сфера «духа» являются для Гегеля сферами, в которых действуют принципы, выраженные в логике. (Философия природы и философия духа, согласно логике Гегеля, являются «прикладными науками»). Переход же от логики к философии природы, по «замыслам» Гегеля, постоянно открывает последовательность процесса познания. Но если в «замыслах» Гегеля лежит пантеистический образ мира, ему не удастся, по мнению К. Бакрадзе, последовательно осуществить свои «замыслы», и это потому, что Гегель преклонялся перед концепцией «тождества мысли и бытия». Для К. Бакрадзе это положение означает, что всякий процесс познания есть в то же время процесс развития «действительности», имеет онтологическое значение. В результате принятия этого положения Гегель дол-

жен был считать последовательность познания, последовательность философских наук процессом развития, проходящего в плоскости онтологии. Это означает, что Гегель пришел к концепции существования логической идеи до природы, к концепции сотворения или обнаружения, в данном случае одно и то же, природы в логической идее. Гегель пришел, вопреки собственным «замыслам», к концепции воплощения.

К. Бакрадзе примирил, таким образом, обе упомянутые выше интерпретации гегельянства, но сделал это ценой признания мировоззрения Гегеля непоследовательной целостностью, построенной на принципах, исключающих друг друга. Однако нужно отметить, что уже само деление положений Гегеля на те, которые отвечают его «замыслам», и те, которые им противоречат, представляются малопригодным познательным орудием, ибо это деление основано на субъективном убеждении исследователя. Нам кажется, что это начинание К. Бакрадзе достаточно рискованно.

В гегельянстве, в самом деле, можно найти аргументы, направленные против воплощения. Ибо абсолютная идея не существует независимо от мира природы и общества. Переход от логики к природе и к «духу» не является процессом, совершающимся во времени. Интерпретация воплощения является, наверняка, злоупотреблением по отношению к гегельянству.

Но существуют также аргументы против прочтения концепции Гегеля в духе пантеизма, а особенно—против такого прочтения «замыслов» Гегеля, которые находим у К. Бакрадзе. Концепция одновременности и параллельности логической идеи, природы и человеческого мира приводит к выводу о том, что процесс в природе точно отвечает процессу, очерченному в логике, а стадии развития «духа» являются верными эквивалентами последующих категорий, проанализированных в логике. Очевидно для людей, бегло знающих философию Гегеля, будет понятно, что проведение таких параллелей невозможно. Ни природа, ни мир «духа» не являются повторением логики, несмотря на то, что в философии природы и в философии духа выступает диалектическая схема триады. Например, первая сфера «духа», так называемый «субъективный дух» есть обсуждение разных типов отношений между природой и человеком, а также форм отделения человека себя от природы (благодаря познанию, труду, волевым актам, предпринятым в отношении личного счастья); эта первая сфера, этот «субъективный дух» не является эквивалентом «теории бытия», первой сфе-

ры логики, сконцентрированной вокруг закона перехода количества в качество и обратно. В области «субъективного духа» выступают все законы, обработанные в логике: закон перехода количества в качество, рассмотренный в других разделах логики, закон противоречия и закон негации. Порядок философии «духа» не отвечает порядку логики и, думается, что в гегельянстве в целом речь идет не о точной параллели между основными частями, составляющими систему.

В пантеистической интерпретации очерченная К. Бакрадзе проблема «реализации» абсолютной идеи понимается как трактовка природы и «духа» в качестве иллюстрации логики. Представляется, однако, что, когда Гегель говорит о «реализации» идеи в природе и сфере «духа», дело заключается в чем-то ином. Гегелевский абсолют связан с категорией «свободы», что К. Бакрадзе упускает из внимания. Думается, что связь этой категории с абсолютом говорит о том, что у Гегеля речь идет не о гносеологическом рассмотрении (о последовательности философских наук), а также не об онтологических проблемах (об основе существования и возникновения мира).

Мысль Гегеля обращена к иной плоскости исследования, а именно к философствованию о ценностях. В гегельянстве речь идет, главным образом, об оценках. Гегелевскую концепцию «реализации» идеи можно охарактеризовать как отыскивание все более совершенных сфер проявления наиболее общей основы, очерченной при помощи категории «свободы». В «реализации» идеи происходит оценивание разнородных сфер мира в отношении их согласия с абсолютной идеей. В процессе «реализации» абсолюта возникает определенная иерархия сфер мира или, иначе говоря, абсолют в процессе своей «реализации» складывает известные ему существующие явления природы и общества в определенную иерархию ценности.

На определенной ступени этой иерархии находится природа, потом Гегель последовательно помещает явления познавательного созерцания природы, овладение природой в процессе труда, образование волевых актов, отношения собственности, отношения, опирающиеся на моральную ответственность личности, семейную жизнь, «гражданское общество», политическую жизнь, участие в историческом процессе, эстетическую деятельность, религиозную и философскую. В понимании Гегеля образование этой иерархии является делом абсолюта, что приводит Гегеля к многим искус-

ственным концепциям, и прежде всего к выставлению абсолюта на первое место в целостности системы. Думается, что выставление абсолюта, творящего содержание логики, перед природой и перед миром «духа» не означает все его существования наподобие бога, творца мира. Это, во-первых, утверждение о том, что законы диалектики становятся наивысшим критерием оценки как явлений природы, так и общественных. Во-вторых, это — признание этих законов, иначе говоря, признание абсолюта предметом, творящим процесс образования иерархии ценностей, о которой речь была выше.

Система Гегеля построена не во временной последовательности, в последовательности возникновения отдельных элементов мира, как то вытекает из интерпретации воплощения.

Система Гегеля по требованиям методологии, а также последовательности познавательного анализа вытекает из пантеистической интерпретации.

Система Гегеля воссоздает определенную иерархию ценностей и из этой иерархии вытекает последовательность и очередность элементов системы.

Означенные интерпретационные споры вокруг проблемы гносеологии и онтологии гегельянства объясняются не столько его непоследовательностью, как это кажется К. Бакрадзе, они скорее показывают, что интерпретация философии Гегеля должна идти вне классической онтологии и гносеологии, должна идти к проблеме ценности.

Представленная здесь попытка позитивного ответа на вопрос интерпретации структуры гегелевской системы может считаться, в лучшем случае, наметкой, требующей доработки и уточнения. Нельзя, однако, сводить интерпретацию гегельянства исключительно к онтологии и гносеологии; выход за пределы этого, прочтение гегельянства как системы ценности позволяет, как нам кажется, понять философию Гегеля как систему последовательную и компактную, что не предопределяет, очевидно, ее оценки.

Нам представляется, что точка зрения К. Бакрадзе в значительной мере основана на упрощенном понимании положения Гегеля о «тождестве мысли и бытия». Автор интерпретирует «тождество» Гегеля как установление знака равенства между процессом познания и процессом развития «деятельности», между гносеологией и онтологией. На основе такого понимания «тождества», К. Бакрадзе считает, что последовательность философских наук (логики

философии природы, философии духа) отвечает последовательности в онтологическом порядке (прежде существует сама идея, потом она творит природу, а затем уже «дух»). Отсюда вытекает, по мнению К. Бакрадзе, что Гегелю не удалось преодолеть воплощенности. А весь этот вызов основан на установлении знака равенства между мышлением и бытием.

Хочется напомнить, что для Гегеля всякое «тождество» означает то, что «тождественные» элементы становятся составными частями определенной целостности высшего рода, творящей определенную новую сферу, новую область. Как это выглядит в проблеме «тождества», мысли и бытия? «Синтез», определенное высшее качество, которое возникает из них, носит у Гегеля названия: предмет, абсолют, абсолютный дух. Чем является абсолют? Абсолютная идея в логике слагается из двух основных компонентов: из познания и из «идеи добра» (идея добра — это моральное действие, разумное и «действительное» в гегелевском смысле понимания этого слова). Абсолютная идея охватывает также процесс мысли, как процесс «действительный», но не является знаком равенства между ними, а чем-то высшим, является не только мышлением, не только разумным, «действительным» действием, но и чем-то высшим, является оценкой.

Процесс оценки всего мира содержит в себе, как составные части, познание и «действительное» действие, и в этом смысле охватывает элементы гносеологии и онтологии.

К. Бакрадзе пишет: «Но сущность духа—это знание, абсолютное знание, наука, философия. Ведь абсолютный дух есть знающий себя дух, а дух, который знает себя в развитии, есть наука: наука есть его действительность, но дух не только в конце развития стал знанием, наукой, философией, в конце развития он стал абсолютным знанием, он всегда был процессом познания, знания, он всегда был наукой, философией, так как начало и результат совпадают; знание, наука — цель духа, но ведь дух сам является целью. Осуществляя цель, он осуществляет самого себя, т. е. осуществляет знание, науку, философию. История развития абсолютного духа — это история развития знания, философии. А так как конец развития, результат включает в себя всю историю развития, то история развития абсолютного духа есть история развития философии. Дух, который представляет собой всю действительность, есть знание, наука, философия. Действительность — это фило-

софия в процессе ее развития» (стр. 207). К. Бакрадзе отводит истории философии главное место в гегелевском видении мира.

Как известно, для Гегеля философское мышление является наилучшим способом познания закономерности и оценки мира, но философская рефлексия выступает над миром только после совершения развития, философия оценивает пройденный путь, она исключительно ретроспективна. Справедливо ли трактовать развитие абсолюта как развитие философского мышления? Можно ли в этом отношении считать философию единственно «действительной» в гегелевском смысле понимания этого слова, т. е. тем, что является единственно закономерным?

К. Бакрадзе, к сожалению, не поднимает этих проблем и необоснованно преувеличивает роль философского мышления в мировоззрении Гегеля. Нам кажется, что ретроспективный характер философского мышления существенно ограничивает его роль в закономерном процессе развития. А Гегель считает, что закономерность относится не только к философии, но и ко всем областям действительности.

К. Бакрадзе, правда, в другом контексте, не отрицает того, что для Гегеля согласно его «замыслам», закономерность выступает во всех областях. Однако автор вообще не касается этих различных форм закономерного процесса, который Гегель разбирает в своей системе; он лишь довольствуется утверждением, что они являются, в сущности, несовершенным проявлением философского мышления. У К. Бакрадзе нет ответа на вопрос, — в каком отношении находится философия с другими сферами действительности, описанными Гегелем. Ведь оперирование тезисом о том, что история философии является тем, что «действительно», не может удовлетворить, требует дальнейших уточнений и конкретизации.

Вообще, нам кажется, что К. Бакрадзе находится под влиянием интерпретации гегельянства, развиваемой Куно Фишером, который рассматривал философию Гегеля как систематизацию знания, а не как теорию мира, и который недооценивал «онтологического» аспекта гегельянства. К. Фишер исходит из неокантианской школы, сконцентрированной на проблемах методологии науки, что и повлияло, очевидно, на его интерпретацию гегельянства.

К. Бакрадзе во многом согласен с К. Фишером, он не обращает особого внимания на «онтологический» аспект тезисов Гегеля. Однако именно в стремлении Гегеля подчеркнуть «онтологическую» сторону своей философии, К. Бакрадзе видит непоследовательность,

некомпактность, а также внутреннее противоречие, свойственное гегельянству. Рассуждения автора ставят, однако, перед исследователями гегелевской мысли проблему места и роли философии в его мировоззрении, требуют разработки редко поднимаемой проблемы о том, что хотел сказать Гегель как о связи философии с иными сферами действия, так и о функции и роли философии.

Гегелевская концепция закономерности и ее критика

В концепции закономерности К. Бакрадзе правильно усматривает истинное достоинство Гегеля. Он считает также, что идеалистическая интерпретация закономерности приводит Гегеля к ряду ошибочных взглядов. Гегелевская интерпретация закономерности, по мнению К. Бакрадзе, основана на том, что всякий процесс закономерности Гегель представляет процессом познания себя через абсолют. Автор считает, что такая интерпретация закономерного процесса приводит Гегеля к дуализму и иллюзионизму.

Выясним, что подразумевается под такого рода упреками в адрес Гегеля. Гегель защищал позицию панлогизма, считая, что во всех явлениях природы и общества выступает идея абсолюта как определенная общая закономерность. К. Бакрадзе считает, что этот панлогизм является только «замыслом» Гегеля, который он не осуществил до конца последовательным образом, потому что для Гегеля идея, существуя только как всеобщность, постоянна и неизменна, а вне ее находится масса случайных явлений, не подчиняющихся всеобщему закону.

Гегель не выяснил возникновения случайности и отклонений от того, что всеобщее. Из гегельянства, по мнению К. Бакрадзе, вытекает разделение явлений на существенные и несущественные, закономерные и случайные. Именно поэтому К. Бакрадзе говорит о дуализме, пронизывающем мировоззрение Гегеля. Он считает также, что из гегельянства должно вытекать убеждение, будто реально существующий мир и его разные сферы были чем-то несущественным, иллюзорным, так как в нем доминируют случайные явления, чуждые идее и независимые от нее. Вышеуказанные упреки в адрес гегельянства вытекают из слишком упрощенного понимания гегелевского панлогизма: Гегель, действительно, говорит о существовании определенного общего, абсолютного закона, который является одновременно безусловным критерием оценки. Выражением этого является концепция абсолютной идеи.

Но нужно помнить, что в понимании Гегеля абсолютная идея в каждой указанной Гегелем области выступает своеобразно. Гегель не довольствуется введением единого, всеобщего закона, он предпринимает огромные усилия к тому, чтобы этот общий закон, этот абсолютный критерий представить как фактор, выступающий в особенных, разнородных формах. Например, каждая эпоха, по Гегелю, отличается собственными, характерными свойствами, собственными принципами, управляющими ее движением и обуславливающими ее распад. При посредничестве таких особых законов происходит оценка каждой эпохи — оценка в отношении к общим, абсолютным принципам. Убеждение в разнородности — в отношении ступени и радиуса действия — законов, проявляющихся в различных областях, способствует образованию и построению философской системы Гегеля.

Для Гегеля то, что абсолютно, всегда выступает в виде особенных законов и принципов, всегда в связи с тем, что особо, что свойственно только определенной области явлений природы и общества. Такая концепция закономерности позволяет Гегелю за явлениями, кажущимися случайными, открыть правящие ими законы и принципы, позволяет достичь значительной элиминации случайности. Если бы в гегельянстве речь шла только о том, что в мире существует общая закономерность, абсолют, то позиция Гегеля приводила бы, в сущности, к раздвоению мира на то, что общее, и то, что случайное, а также к трактовке разнородности явлений как чего-то иллюзорного, несущественного в отношении к абсолюту.¹

Но ведь гегелевская концепция закономерности значительно богаче. К. Бакрадзе, к сожалению, обходит в своем труде проблему отношения общего закона, абсолюта к законам особым и особенным (самобытным).

Значит ли это, что Гегелю вообще удалось элиминировать случайность? Отнюдь нет. Нужно, однако, помнить, что для Гегеля случайность есть также что-то дифференцированное. Одного типа случайности выступают в мире природы, а другого — в сфере духа. Оперировать общим понятием случайности при анализе философии Гегеля, как это делает К. Бакрадзе, нам кажется сомнительным.

В понимании Гегеля все сферы мира образуются в соответствии характерных для них рациональных принципов, происходит постепенная элиминация разных типов случайности. Гегель не считал возможным полную рационализацию в отношении всех сфер; мень-

ше всего подчиняется ей природа, больше всего — философское мышление. Возникает, как уже говорили выше, иерархия сфер природы и жизни человека по степени рационализации процессов, происходящих в этих сферах. На этом, по Гегелю, основано развитие абсолюта. В то же время он размышляет о границах рационализации, зависящей от различных факторов, разных в каждой области.

В философии Гегеля мир трактуется не как иллюзия, не как несущественное проявление истинной и существенной идеи. Разные сферы или составные части мира трактуются как существенные и обладающие значением формы, определяющие судьбы рационализации мира, судьбы абсолюта. Гегель предстает как реалист, как философ, который рассматривает с полным вниманием различные области природы и общественной жизни. Нам кажется, что понятие реализма, не считая его многозначности, является определением, более соответствующим философии Гегеля, нежели категории дуализма и иллюзионизма. Мы не намереваемся утверждать, что вся критика гегелевской концепции закономерности, данная К. Бакрадзе, лишена основания. Автор рецензируемой книги отводит много места критике Гегеля за использование им иногда понятий теологии при выяснении генезиса определенных исторических и природных явлений. К. Бакрадзе правильно критикует Гегеля за отрыв закономерности от человеческой деятельности и преобразование ее в независимую от человека силу. Гегель неоднократно описывает действие закономерности как процесс реализации через абсолютный дух присущей ему цели, при помощи людей как средств и орудий. Не чужды Гегелю также и фаталистические тенденции. Гегель отрывает процесс логического развития от исторического процесса, хотя оповещает принцип единства логического и исторического процессов.

Мы затронули здесь только небольшую часть проблем, рассматриваемых К. Бакрадзе, наиболее, как нам кажется, дискуссионных. Мы опустили много проблем, касающихся т. н. диалектической логики, а также интерпретационных споров, содержащихся в книге. В заключение можно сказать, что труд К. Бакрадзе является ценным, достойным рекомендацию. Он свидетельствует о глубоком знании автором материала, огромной эрудиции и стремлении к всестороннему, хотя и только имманентному, анализу взглядов Гегеля.

Збигнев Кудерович

ИДЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФСКОЕ РЕМЕСЛО¹

Человек трудится, чтобы удовлетворить свои потребности. Тратя в процессе труда энергию, он создает потребность компенсации убытка энергии. Принципом целеустремленного усилия является, таким образом, тот факт, что потерянная энергия должна возвратиться в достаточном количестве для удовлетворения потребностей действующего лица. Итак, труд является инвестицией, которая должна быть рентабельной для инвеститора.

Труд, в этом значении вполне рентабельный, адекватно вознаграждающийся, должен был быть трудом абсолютно свободным от всякого рода ограничений эффективности. Потребность рентабельности усилий — это потребность свободы от тормозов эффективности, которые основываются на том, что усилие труда слишком мало по отношению к сопротивлению окружения.

Существует, однако, и другой источник нерентабельности. Человек труда не пользуется всеми плодами своей трудовой активности не потому, что его максимальное усилие не пропорционально сопротивлению объекта, а потому, что между ним, субъектом действия, зависимым через организацию и разделение труда от своего окружения, и природой стоит частная собственность на средства производства, которая делит с ним результаты его труда. Основным требованием собственности является, таким образом, сделать труд нерентабельным для непосредственно работающих. Потребность рентабельности вклада энергии представляется тогда работающим в виде необходимости освобождения своего труда от общественных ограничений эффективности.

Как потребность рентабельности усилий ведет к разделению труда и его организации по принципу взаимных услуг, так и потребность освобождения труда от эксплуатации, тормозящей про-

¹ «Журн. «Zeszyty Argumentow», № 5/16, 1964.

цесс роста его рентабельности, становится мотивом для предпринятия со стороны работающих совместных усилий — борьбы. Таким образом, постоянные элементы строя, базирующегося на основе искусственно поддерживаемой нерентабельности труда, со временем становятся предпосылкой для объединения людей труда против существующего строя. В результате движения рабочих создается государство, основными принципами которого являются общая собственность, общий труд и увеличение рентабельности труда.

В отличие от общества, основывающегося на эксплуатации человека человеком, новое общество имеет совсем иные потребности. Это различие в потребности и определяет в конечном счете не только разные формы общественного строя, разные перспективы развития, но и разные идеологические программы — экспозиции иерархии целей (идеалов), являющихся — хотя бы в принципе — максимально точным отображением объективной иерархии потребностей. Новый строй должен действовать целеустремленно, чтобы удовлетворять этому требованию. для этого же необходимы знания.

Развитие рабочего движения предъявляет ряд требований в этой сфере: научное осознание рабочими необходимости полного освобождения; знание последовательности шагов на пути к реализации этой цели. Руководство движения должно владеть адекватным знанием о среде, в которой будет развиваться дальнейший процесс освобождения труда, о субъективной действительности самого движения — его состоянии, тенденциях развития, а также о субъективной действительности противника.

Четкое понимание собственных нужд в их исторической и всемирной перспективе является условием существования движения и его идеологии. Таким образом, рабочее движение, в определенной фазе своего развития, неминуемо рождает, в рамках своей организации, категорию людей науки, которые должны обеспечить его знанием.

Исследованием субъективной действительности общественных движений занимаются идеологические науки. Их деятельность является как бы методической рефлексией через эти движения на самих себя. На сформировавшееся таким путем самосознание и опираются идеологии. К ряду такого рода идеологических наук относятся, по традиции, экономика, социология и философия. Какова же задача философии?

Философия, как наука о наиболее общих законах развития природы, человеческого общества и мышления, тем и связана с идеологией общественного движения, что выявляет и методически доказывает его мировоззренческое содержание. Конечно, и рефлексивное самосознание рабочего движения, и его знание о действительности (объективной), и философское понимание этой действительности (объективной и субъективной) должны непрестанно приближаться к состоянию абсолютной адекватности. При этом знание о коллективных потребностях, являющихся субъективной действительностью строя, тоже попадает под критерий правды и фальши.

Все вышесказанное является вступлением к главной теме труда советского философа К. Бакрадзе «Из истории современной философии» (перев. с русского Зельникова, Варшава, 1964, стр. 399) и является исходной точкой размышлений автора. На примере этого небольшого труда и по случаю дискуссии о нем, нам хотелось бы также высказать некоторые замечания о роли и назначении философа в нашем движении.

Движение (здесь теория согласна с историей) с момента своего зарождения требует и порождает идеологов, которые дают расчлененное выражение от самого раннего и самого начального самосознания, и тем самым становятся причастны к его самоопределению и обособлению. Таким образом, в движении происходит самоосвобождение труда, вместе с тем развивается личность идеолога: человека, философски понимающего «смысл» движения и способного видеть его в целом, в пространстве и времени, в прошлом и будущем.

Закон разделения и специализации труда распространяется и на деятельность философов, которые исполняют роль, предназначенную им объективными нуждами общества. Идеолог не может сегодня эффективно действовать без поддержки научного мира, без организованной по принципу дальнейшего разделения функций, с естественной иерархией, группы философов. Идеолог современного общества является в этом смысле коллективным идеологом.

Философ, как член общественного коллектива, может быть, например, исследователем, старающимся понять природу объективной действительности или какую-нибудь ее отдельную отрасль, абстрагируясь в своих исследованиях от движения, сознательным элементом которого он является. Или он может концен-

трировать свои усилия при определении и решении философских вопросов субъективной общественной или индивидуальной действительности. Здесь необходимы функции дидактиков и популяризаторов, вместе с функциями историков, систематиков и исследователей. Действия всех должны, однако, дополнять друг друга, чтобы максимально удовлетворять объективные, действительные потребности движения в целом адекватной философской ориентацией.

В свою очередь, другой философ может уделить больше внимания вопросам уточнения и определения верного литературного выражения расчлененного сознания потребностей своего движения и заключенных в нем (сознании) философских решений. Таким образом он может стать идеологом.

Философ коллектива, о котором идет речь, должен также сделать предметом своих исследований чужие доктрины. Философ-исследователь, который берется за их анализ, должен уметь распознавать их и оценивать с точки зрения их возможной познавательной ценности. Историк может и должен сосредоточиться, например, на роли, какую отдельные концепции сыграли в развитии философии. Идеолог должен уметь оценивать их уже не только с точки зрения объективной правдивости или исторической роли, но с точки зрения того, что выражают принципы этих доктрин — нужды трудящегося мира или мира собственности. А если уж эти последние, то представляют ли они адекватное выражение самосознания капитализма, а тем самым лучше ли знакомят с его природой?

Здесь можно обратить внимание на то, являются ли скрытые или высказанные идеалы (познавательные, мировоззренческие, моральные) этих доктрин адекватной идеализацией нужд и перспектив вражеского движения. Во-вторых, можно обратить внимание, являются ли познания, представленные в этих доктринах, действительно настоящими познаниями. Здесь толкователь обязан добраться до содержания доктрины. Исследователь должен определить познавательную ценность. Идеолог должен решить, могут ли концепции, о которых идет речь, быть присвоены рабочим движением, как обогащающие его самосознание или, напротив, даже если они истинные, должны быть признаны самосознанием противоположного движения или его интерпретаторской надстройкой.

В упомянутом здесь труде К. Бакрадзе берет на себя роль историка и исследователя доктрин, не связанных с рабочим движением.

При этом он не отказывается и от роли идеолога. Здесь нам хотелось бы указать, как он соединяет эти функции.

Если исследователь имеет возможность сблизиться с самим движением, дабы проникнуть в его сущность, тогда он может оценить и сравнить идеалы, введенные или одобренные той системой, которую он исследует, с идеалами, выдвинутыми движением, одним из элементов которых является он сам. Такую возможность имели, например, Маркс и Ленин.

Если же он не имеет такой возможности, то ему остается еще одна возможность: сравнить идеологически важные моменты этих доктрин с принятой идеологией своего движения. Этот метод действия и избирает К. Бакрадзе. Конечно, такая «догматичность» не принимается без критики исторически определенного состояния и вида собственной идеологии. Совершенно наоборот. И поэтому позиция автора часто меняется в процессе работы, в зависимости от разнородности задания: от позиции исторической и толковательской, через имманентно-критическое отношение к рассматриваемым доктринам и трансцендентно-критическую и сравнительно критическую позицию (с точки зрения согласия или несогласия доктрины с тезисами марксистского материализма) до позиции имманентно-критической по отношению к самому марксизму.

Ясно, что марксистская доктрина, на которую как на бесспорно точную предпосылку опирается автор в своих размышлениях, является существующим, но еще и формирующимся культурным творением и творением очень сложным, которое имеет свои постоянные свойства, свидетельствующие о его «смысле» в разных исторических воплощениях, наряду с приобретенными под влиянием обстоятельств. Как человеческое творение, марксистская доктрина имеет свою историю и несет в себе всевозможные наслоения и ответвления, подобно организму, имеющему рудиментарные органы. Растущее количество произведений, посвященных ей, является теоретическим свидетельством подъемов и падений рабочего движения и трудностей в развитии самой доктрины. Она содержит некоторые концепции, от которых нужно было со временем отказаться наряду с концепцией исконной, не изменяющейся, ищущей все лучшего выражения. Идеолог марксизма должен сначала уметь уловить свою собственную развивающуюся натуру, свой собственный безусловный смысл. Он должен уметь действовать согласно с духом марксизма, а не согласно его букве. И

книга грузинского философа свидетельствует именно о таком умении.

К. Бакрадзе предстает перед нами прежде всего как исследователь высокого класса, ищущий смысла когеренции и познавательной ценности чужих доктрин. В то же время он — критически настроенный мыслитель, всякий раз предающийся размышлениям для более точного формулирования смысла и импликации своих мыслей и их предпосылок. Он представляется также увлеченным и понимающим свои обязанности идеологом, косвенным образом проверяющим пользу концепций, им самим открытых в этих доктринах.

Труд К. Бакрадзе содержит почти 400 печатных страниц. Как то явствует из раздела «От автора», труд является попыткой представить систематическим образом развитие буржуазной философской мысли с 60-х годов XIX века по сегодняшний день. Изложение и критику главных направлений буржуазной философии автор намеревается дать в трех частях. Изданная здесь первая часть истории немецкой философии охватывает период от возникновения вульгарного материализма до распада неокантианских школ и образования нового вида платонизма (первый период развития философских взглядов Гуссерля).

Во «Вступлении» дается краткая характеристика эпохи, в которой развивались рассматриваемые в книге направления, показаны их общественные источники и движущие силы, дан набросок истории и буржуазной философии этого периода. Далее во вступлении бегло охарактеризованы философские направления, принципиально противостоящие гегельянству. Некоторые из этих направлений, как полагает автор, следует вкратце оговорить, во-первых, с целью показа развития философской мысли начиная с периода превосходства гегелевской системы до 60-х годов, а, во-вторых, потому, что часть из них, не имея в настоящее время никакого влияния на развитие буржуазной философии, сыграла определенную роль в более поздних десятилетиях и даже в начале XX века. Во «Вступлении» автор различает три таких направления: концепции Больцано, Шопенгауэра и Brentano, опуская их совершенно в существенной части своей книги.

Эта часть состоит из шести разделов: «Вульгарный материализм», «Эмпириокритицизм и махизм», «Имманентная философия», «Идеалистический позитивизм», «Неокантианизм» и «Психологизм и чистая логика» (до раннего периода феноменологии Гуссерля).

Кредо Бакрадзе-толкователя следующее: чтобы с полной объективностью проанализировать и оценить доктрину какого-либо философа, надо попробовать некоторое время стать на его позиции, как бы это ни казалось странным. Только таким образом можно понять, что он хотел сказать. Такая постанова вопроса ставит перед исследователем, конечно, более высокие методологические требования, чем требование постулатов т. н. имманентной критики. Следует признать, что рецензируемый труд отвечает этим требованиям. В первую очередь следует отметить добросовестность и тщательность, с какой автор стремится к наиболее полному и всестороннему освещению каждой доктрины на основе множества источников. Эта чисто профессиональная честность по отношению к трудам, с которыми автор не соглашается, это желание отдать каждой научной концепции справедливость, является поразительным свойством К. Бакрадзе.

Основные мысли представленных к книге авторов не только изложены, по возможности, самым вернейшим образом, но и рассмотрены их более поздние, заслуживающие внимания модификации. Однако дань уважения к оппонентам там, где они того заслуживают, не исключает пристрастной, идеологической критики советского философа. Кроме того, автор не только подчеркивает научное превосходство марксизма, но и старается доказать это при помощи собственной аргументации. Таким образом, полная ответственность, вдумчивость и дальнорзоркость автора дают читателю, наряду с адекватным знанием о доктринах, являющихся предметом анализа, отличный пример самостоятельного философствования. Автор проявляет не только широкую историко-философскую эрудицию, но и высокое профессиональное мастерство.

Приступая к разбору доктрины, автор детально перечисляет всех ее выдающихся представителей и приводит полную библиографию работ, ссылаясь на те, которыми он пользуется. Так, например, на стр. 289 читаем: «Нами были представлены в меру возможности объективно взгляды Риккерта на логику истории и на границы образования понятий в естествознании, опираясь на его основной труд (третье, четвертое, пятое издание, ч. III). Мы приняли также во внимание книгу «Наука о культуре и наука о природе», а также все другие рефераты Риккерта (в некоторых первоначальная позиция автора изменилась — все изменения были введены в последние издания «Границ»). А сам раздел, посвященный мар-

бургской школе, содержит около 80 цитат из почти двух десятков трудов ее представителей.

Ввиду того, что автор не пытается скрывать взглядов «противника», его критика не является каким-то философским «shadow boxing». Представляя те или иные взгляды, К. Бакрадзе старается максимально оперировать цитатами, дословными формулировками, извлеченными из оригиналов. В его труде цитаты гармонически вплетаются в ход реферирования, анализа внутренних законов структуры и динамики доктрины, составляя непосредственную, «эмпирическую» базу отчета.

Вместе с тем следует отметить глубокое и всестороннее знание автором философской проблематики, над которой трудились отдельные мыслители или школы. Способ, которым автор свободно и со знанием дела оперирует в рамках этой проблематики, далек от так называемого «пролетарского» духа вульгаризаций и упрощений, отзывающегося обо всех более глубоких, интересных и утонченных размышлениях как о «схоластике». Он к тому же — это тоже знаменательно — свободен от рабского подражания «букве» столетнего языка и аппарату понятий классиков, который для многих «слабых духом» максималистов стал непроницаемой завесой.

Вышеизложенная оценка касается также и способа критики автором представленных доктрин. Иногда, основательно расправившись с какой-либо концепцией, он вопрошает вторично: возможно не это хотел сказать автор? Может быть мы его неправильно критикуем? И потом старается найти и вновь обсудить какую-нибудь новую интерпретацию. Если порой нам кажется, что автор облегчает себе задачу ссылкой на авторитет классиков, почти достоверно повторяя их формулировку, то в последней части его книги в полемике с Гуссерлем, мы имеем дело с вдумчивым анализом взаимной реляции эпистемологических категорий очевидности и практики (стр. 393—395), выходящим далеко за существующие формулировки вопроса критерия истины.

Ввиду того, что разбираемые в труде доктрины и школы являются историческими континуациями более ранних доктрин, само собой разумеется, что критические аргументы К. Бакрадзе направлены не только против современных течений, но и их источников, доходя порой и до их классических предшественников.

Так, в разделе о вульгарном материализме автор подвергает критике французский материализм XVIII в., на примере его не-

мецких последователей. Говоря об эмпириокритиках, имманентах, позитивистах, он критикует принцип эмпиризма Беркли и Юма. Критикуя неокантианцев, К. Бакрадзе обращается через них к Канту, приводя множество метких и глубоко продуманных аргументов. Однако это обращение к истокам разбираемых доктрин не совсем последовательно. Начиная с 228 страницы положение меняется. Здесь впервые появляется фамилия Риккерта и попросту засвидетельствовано влияние на него Гуссерля, ранние взгляды которого анализируются уже в следующем разделе книги. Если над разбираемыми ранее доктринами других неокантианцев тяготел Кант, то над Риккертом — последним из них — тяготеет уже Гуссерль. В результате, последний раздел книги, посвященный гуссерлевским «Логическим исследованиям», является как бы кульминационным пунктом — драматическим заключением всего тома, с отступлением, однако, от исторического подхода. Здесь К. Бакрадзе отступает от практики полемики с современниками с учетом их великих предшественников. В этом разделе книги предметом исследовательской и полемической заинтересованности автора является сам Гуссерль.

При чтении этого раздела книги создается впечатление, что К. Бакрадзе находится под влиянием обаяния Гуссерля, и посему уделяет критике некоторых его взглядов много места. Вскрывая ошибки и непоследовательность Гуссерля, автор прямолинеен и строг. Несомненно, что раздел, о котором идет речь, является лучшим из известных нам (в марксистской литературе) докладов на тему «Логических исследований».

О заинтересованности К. Бакрадзе Гуссерлем свидетельствует ряд его высказываний: «Продолжатели Гуссерля считают этот спор (между психологизмом и антипсихологизмом — Я. Ш.) давно решенным (Гуссерлем — Я. Ш.) и поэтому совершенно им не занимаются. В советской литературе борьба обеих направлений почти не была освещена, а потому мы вынуждены задержаться на ней немного дольше. Гуссерль был первым, кто последовательно, до конца проанализировал все выводы и последствия психологизма и доказал его абсурдность. Концепция существования того, что общее, это концепция не новая... Но никто в истории буржуазной философии не дал ей такого ясного, последовательного и глубокого доказательства как Гуссерль. Гуссерлевская критика номинализма и концептуализма считается классической и нет в этом никакого преувеличения».

Одновременно исторический подход к раннему Гуссерлю в значительной мере налагает свой отпечаток на характер упреков К. Бакрадзе. Сходство между Гуссерлем и Гегелем, выражающееся хотя бы в самостоятельной обработке (феноменологическим методом) идентичной проблематики, иногда даже в идентичной формулировке результатов, а также в рационализме, было подчеркнуто уже давно, хотя бы во французском экзистенциализме. Осознание сходства, например, между гегелевской «Феноменологией духа» и «Логическими исследованиями» Гуссерля дало бы возможность вновь расшифровать многие разделы его трудов. Одновременно более методичные и более точные анализы Гуссерля, более пластичное представление их результатов — это зачастую единственное средство выявления смысла умозаключений Гегеля там, где он описывает, но не создает спекулятивных конструкций.

Именно в таком историческом сопоставлении автор дает формулировки феноменологии как развития (опираясь на самостоятельный анализ), по-новому интерпретируя даже те из концепций Гегеля, которые являются конститутивными для марксизма. Однако рамки настоящей статьи не дают возможности для такого рода сравнительных исследований или для критики бакрадзевской критики Гуссерля, в большей своей части удачной.

Возвращаясь вновь к своим вступительным размышлениям, отметим, что К. Бакрадзе в принятой на себя роли исследователя наследия вышеназванных мыслителей, является в советской и вообще марксистской философии серьезной, достойной внимания фигурой — это человек науки, вызывающий доверие и уважение не только идеологическими декларациями, но и уровнем профессиональной квалификации.

Его анализ идеалистических доктрин является лучшим подтверждением того, что «...умный идеализм более близок умному материализму, чем глупый материализм» и что у идеалистов можно и следует учиться, хотя бы только философскому ремеслу. Одновременно его анализ не дает возможности забыть, что осознание идеологических нужд социализма и капитализма редуцируется в конечном счете до утверждений, логически не совместимых. Тем самым это и есть аргумент в пользу тезиса, что научная честность и добросовестность не исключает идеологической честности и добросовестности.

Ян Шевчик

ИЗ ИСТОРИИ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ¹

Автор приступает к «изложению в систематическом порядке хода развития буржуазной философской мысли с 60-ых годов XIX в. до наших дней» (стр. 5), предполагая заключить сто лет истории западной философии в трех томах. Изданная книга составляет первую часть и касается истории немецкой философии. В ней затронуты следующие вопросы: т. н. вульгарный материализм (разд. I), эмпириокритицизм и махизм (разд. II), имманентная философия (разд. III), критический позитивизм Г. Файхингера (разд. IV), неокантианство в понимании Ф. А. Ланге, марбургской и баденской школ (разд. V), а также антипсихологизм Э. Гуссерля (разд. VI). Труд, написанный с большой эрудицией, не ограничен лишь реферированием точек зрения и приведенных аргументаций: они подвергаются компетентной критике автора с позиции и в защиту философии диалектического материализма. Впервые в марксистской литературе в труде сделана попытка предумывания философских вопросов с исторической точки зрения и указаны способы их разрешения. Попытка эта свидетельствует о глубоком знании автором современной философии.

Во вступлении (стр. 7—21) автор дает обобщенный очерк истории распада немецкой классической философии и образования различных философских направлений, отличающихся как своим содержанием, так и общественно-политической ориентацией. В частности, автор дает картину постепенного [разложения гегелевской философии, деления гегельянцев на «правых», тяготеющих к ортодоксально-христианской ориентации, и «левых», тяготеющих к атеизму, что привело, в силу внутренних противоречий философии Гегеля, к возникновению новых (в сравнении с француз-

¹ Журн. «Studia Filozoficzne», № 1, 1966.-

ским материализмом XVIII в.) противоположных направлений материализма. Автор не ставит задачи показать историю «левых» гегельянцев, их идеологического развития от идеализма к атеизму и материализму. Он заведомо обходит в своей книге материализм Фейербаха, а также возникновение и развитие диалектического материализма Маркса и Энгельса. Содержание материализма Фейербаха и, прежде всего, философская сущность работ Маркса и Энгельса берется в книге Бакрадзе как *implicite*, принципиально известное читателям. Это позволяет автору в ходе критики реферируемых точек зрения обращаться к марксистской философии как к целостности. Прежде чем приступить к всестороннему рассмотрению выделенных выше направлений, К. Бакрадзе, с целью исчерпывающего изложения немецкой философии, дает краткое изложение взглядов Больцано, Шопенгауэра и Brentano.

Вульгарный материализм. Философские и общественно-политические взгляды К. Фогта, Л. Бюхнера и И. Молешота автор характеризует как в равной степени направленные как против чисто идеалистических концепций религиозной части буржуазии и юнкерства, так и против приобретающей все большую популярность в 50-х годах марксистской теории и развивающегося рабочего движения.

Буржуазный характер общественной доктрины вульгарных материалистов автор иллюстрирует на примере взглядов Бюхнера.

Приступая к изложению основных положений вульгарного материализма, автор справедливо предостерегает от возможной излишней вульгаризации этого направления. «Случается, что авторы в пылу полемики, философы в частности, высказывают свои взгляды в резкой и поэтому не совсем корректной форме, и тогда их оппоненты объявляют эту не совсем корректную форму высказывания сущностью их взглядов» (стр. 24). В советской литературе, отмечает К. Бакрадзе, так называемый «вульгарный материализм» представлен как направление, сущность которого состоит в отождествлении материи и мысли, понимании мысли как материальной субстанции, находящейся в человеческом мозгу.

Именно так — преувеличенно и ошибочно — интерпретирована мысль, высказанная Фогтом в полемике против Вагнера: «Мысли находятся в тех же отношениях к мозгу, как желчь к печени или моча к почкам».

Это суждение, высказанное Фогтом в полемической работе «Сле-

пая вера», явилось аргументом, направленным против фиденстических взглядов Вагнера, который трактовал психику не как функцию, мозга, а как самостоятельную, не зависящую от мозга нематериальную субстанцию, способную после смерти тела с быстротой света перемещаться в другое место мира и, возвратясь обратно на землю, воплотиться в новое тело. Фогт высмеял сказки Вагнера с помощью, несомненно удачно сформулированной аналогии, указывая на неразрывную связь психических переживаний с мозгом. Выраженная Фогтом мысль была принята как понимание сущности материализма не только им самим, но также и Молешотом и Бюхнером. При этом было забыто предостережение Фогта о том, что он «выражается упрощенно».

Справедливо пишет К. Бакрадзе: «Если рассмотреть по существу высказывание Фогта, никак нельзя делать выводов, которые ему приписываются, а именно, что мысль такое же материальное, вещественное, как желчь или моча, что связь между мозгом и мышлением является связью органа со своим продуктом» (стр. 24). Против такой аналогии Фогта решительно выступил уже Бюхнер, который, однако, считал, что в основном она заключает целиком правильную мысль, а именно: «Как не существует желчи без печени, точно так же нет и мысли без мозга; психологическая деятельность есть функция, отправленне субстанции мозговой». Такая интерпретация мысли Фогта не заключает в себе ничего, что могло бы в данном случае вульгаризировать материализм.

Однако материализм немецких философов, в том числе Бюхнера и Молешота, К. Бакрадзе считает вульгарным по другим причинам. Свидетельство вульгарности усматривает он, во-первых, в пренебрежительном отношении указанных авторов к немецкой классической философии, вытекающем, как он судит, из незнания существенных проблем философии; во-вторых, в сведении философии к естествознанию, и, в-третьих, в неясном, неточном и внутренне бессвязном способе выражаться. Это суждение кажется пишущему эти строки не достаточным, чтобы квалифицировать материализм названных авторов как «вульгарный». Упрекая троих мыслителей в отбрасывании немецкого классического идеализма вместе с его диалектикой, К. Бакрадзе приводит одновременно тексты, выразительно свидетельствующие о заключенном в них диалектическом содержании, проистекающем, правда, не из философии, а из естественных наук, в частности, из биологии, отбрасывая тем самым интерпретацию «вульгарного» материализма как механистичес-

кого материализма, а тем более как физиологического идеализма. С другой стороны, известно, что декларации о конце прежней, так называемой спекулятивной философии типа классической немецкой философии, а также выражение доверия к результатам естествознания как единственно достоверным, можно найти не только у названных авторов, а отсутствие достаточной ясности и точности дефиниции или связности высказываний трудно признать за исключительный и отличительный атрибут их философии.

При чтении первого раздела книги К. Бакрадзе особо остро ощущается отсутствие в польской литературе работ, посвященных материалистической философии немецких врачей.

Второй раздел — Эмпириокритицизм и махизм — включает обширное изложение взглядов Рихарда Авенариуса и Эрнста Маха. Автор исследует основные принципы эмпириокритицизма Авенариуса: принцип наименьшей траты сил (принимая во внимание Вундта, различающего тройкий смысл этого принципа, а именно т. н. смысла дидактического, методологического и метафизического), закон жизненного ряда (которому Авенариус, как трехступенному биологическому процессу приспособления организма к среде, подчиняет всякую сознательную деятельность, в том числе и познавательную), концепцию т. н. естественного понятия о мире вместе с теорией интроекции и теорией эмпириокритической принципиальной координации. Последняя часть раздела, заключающая в себе богатый материал для философской рефлексии, могла бы быть сформулирована более систематично, равно как и Авенариусовы категории «естественного понятия мира», «интроекции» и «принципиальной координации» могли бы быть ярче выделены и более увязаны между собой. Переходя к теории познания Маха, автор рассматривает биологическо-экономический принцип теории познания (являющий собой соединение принципа экономии с принципом биологии, эквивалентным авенариусовскому принципу наименьшей траты сил и закону жизненного ряда), принцип чистого описания и теории чистого опыта и, наконец, науку об элементах.

Обстоятельное изложение дает не только информацию о взглядах Авенариуса и Маха, но, прежде всего, стремится к монолитной марксистской интерпретации эмпириокритицизма как субъективного идеализма и агностицизма. Обоснование этой интерпретации, — принимая во внимание реалистический (в смысле эпи-

стемологическом) язык и смысл многих рассуждений обоих авторов в разных трудах, — К. Бакрадзе дает в критической части другого раздела. Добавим здесь же, что появились различные псевдоинтерпретации эмпириокритицизма как материализма, с которыми в русской философии расправился В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме»; на одну из них указывает К. Бакрадзе. Вундт в своем исследовании, посвященном взглядам Авенариуса и Маха, писал: «Принимая во внимание его действительный характер, эмпириокритицизм есть форма развития материализма». К. Бакрадзе удалось показать, что ленинская интерпретация эмпириокритицизма находит подтверждение во взглядах его предшественников и не может быть опровергнута ни одним аргументом. Достаточно привести эмпириокритическую теорию принципиальной координации Авенариуса, устанавливающую не только неразрывность сознания определенного «я» от среды, но и неразрывность среды от сознания этого «я», или тезис Маха о теории элементов, по которой тела тождественны и т. н. нейтральные элементы, будь то тела или ощущения, находятся в зависимости от точки зрения определенного «я» или произвольного усмотрения.

Новым моментом в критике К. Бакрадзе эмпириокритицизма и, прежде всего, теории Маха является указание на возможность объективно-идеалистической интерпретации теории элементов. Ощущения, по утверждению Маха, существуют вне «я», там, где существует вещь, или, по выражению К. Бакрадзе, вещь есть собственно ощущение, комплекс ощущений. «Беркли, — пишет автор, — субъективизирует вещи, сводя их к комплексам ощущений, а ощущения признает субъективными. Мах, напротив, трактует вещи как комплекс ощущений, объективизирует ощущения, признает ощущения объективными... Точка зрения, по которой ощущения существуют объективно, есть своеобразный вид идеализма; это, с одной стороны, — субъективный идеализм, отождествляющий вещи с комплексами ощущений, а, с другой стороны, если можно так выразиться, это — объективный идеализм, опирающийся на сенсуализм. Объективный идеализм [признает объективное существование мысли, идей и т. д. Мах признает, что психическое — ощущения — является объективно существующим (стр. 90)]. Дальнейший ход критики К. Бакрадзе — теперь уже теории принципиальной координации Авенариуса — указывает не на двусмысленный субъективно-идеалистический замысел аргументации эмпириокритиков, но только замысел, самого же субъективистского

принципа так называемой принципиальной координации (в другой версии заключенной в теории элементов Маха) — эмпирио-критикам, как это убедительно показал К. Бакрадзе, защитить не удалось.

Раздел третий — Имманентная философия — включает главные представления философской мысли Вильгельма Шуппе. Подвергая детальному анализу главную, эпистемологическую проблему имманентной философии, подвергая всесторонней критике утверждаемые имманентами положения, К. Бакрадзе выражает собственные, имеющие методологическую ценность мысли. Исследуемую Шуппе проблему К. Бакрадзе формулирует так: ... действительность дана в ощущениях, восприятиях. Восприятия даны в сознании, как явления сознания. Каким образом можно перейти от того, что дано в сознании, к тому, что находится вне сознания и не зависит от него? Где мост, по которому можно перейти от сознания к объективной действительности? Не является ли этот переход необоснованным скачком через пропасть? Не обманываем ли мы самих себя, несознательно заменяя обоснование перехода от действительности в сознании к действительности вне сознания и независимо от него наивной верой в существование такой действительности, в существование этой реальности, верой, которая с детства заложена в сознании каждого человека?» (стр. 95).

Эта известная проблема моста, которая в философии впервые была поставлена Декартом, находит у К. Бакрадзе наиболее общую формулировку: «Внутренний мир», наши ощущения, восприятия, чувства и т. д. даны нам непосредственно; «внешний мир» же не дан непосредственно. Мир расколот на «то, что внутри», и «то, что снаружи», на то, что имманентно, и то, что трансцендентно сознанию, поэтому становится непонятно, каким образом то, что трансцендентно, «превращается» в то, что имманентно (если исходить из признания трансцендентного бытия), или каким образом имманентное достигает того, что трансцендентно (если исходить из имманентного)» (стр. 100). К. Бакрадзе считает, что нельзя отклонять этот вопрос, ссылаясь на то, что он плохо поставлен. Вопрос существует и встает и тогда, когда философская рефлексия вынуждает отказаться от простой позиции, наивного реализма (или, как добавляет автор, «наивного материализма»), и тогда, когда в «глубоком познании» узнаем, что ощущения и восприятия часто не согласуются с воспринятыми вещами, что мир не является таким, каким его представляем (пересказ стр. 96). Может возникнуть подозре-

ние, что «картина мира, картина действительности зависит от организации познающего субъекта, от органов чувственной перцепции и, наконец, от структуры нашего познания» (там же). Здесь речь идет, подчеркивает К. Бакрадзе, не об отрицании существования объективной действительности, во всяком случае трансцендентной действительности, внешней по отношению к сознанию и независимой от нас (по мнению К. Бакрадзе, никто еще в истории философской мысли прямо и последовательно о таком отрицании не заявлял). Вопрос тут чисто гносеологический, во-первых, о переходе в познании от того, что имманентно, от данного в сознании к тому, что трансцендентно, к объективной реальности, а, во-вторых, о высказывании суждения о свойствах и закономерностях этой реальности. К. Бакрадзе указывает на три известных в истории философии решения этого вопроса:

1. Познание имеет право переходить от того, что дано в сознании, к объективной реальности, отражая ее закономерности и свойства, — в этом заключается подлинное познание действительности;

2. Познание, правда, имеет право переходить от того, что имманентно, к тому, что трансцендентно, в том смысле, что заключает на основе того, что дано в сознании, о существовании объективной реальности, трансцендентного сознанию; но этим и ограничиваются возможности познания; то, что трансцендентно, сама объективная реальность остается непознаваемой;

3. Познание «не имеет права» переходить от действительности сознания к объективной действительности (стр. 97).

Далее К. Бакрадзе повествует, очевидно, разделяя первую точку зрения, но не истолковывая ее вообще. Философский солипсизм — следствие третьей точки зрения — возможен лишь как теория познания (эпистемологический солипсизм), а не как теория бытия (метафизический солипсизм). К. Бакрадзе прямо рассматривает вторую точку зрения, кантовскую. Канта не удовлетворяло решение Юма, который отрицал возможность заключать по содержанию восприятий не только о свойствах внешнего мира, но и о его существовании. Признание существования трансцендентного мира не может быть, по мнению Юма, философски обоснованным. Это признание основано на допущениях, домыслах, вере. «Скандалом для философии» назвал Кант ситуацию, в которой философия не может представить достаточных доказательств существования мира независимо от субъекта. Кантовскую попытку дать

такое доказательство К. Бакрадзе считает неудачной. Он отрицает также всякие «доводы» о существовании внешнего мира, сформулированные на основе признания того, что единственно непосредственно доступными разуму предметами познания являются данные сознания, а именно ощущения, восприятия и т. д. Если признать, что содержание сознания и предмет внешнего мира в основе отделены друг от друга, то проблема перехода от имманентного к трансцендентному (и обратно) останется неразрешенной. Тогда должно либо признать ощущения единственно «данными опыта» и устранить вопрос об их объективности, а также и объективности всего нашего знания, либо просто отрицать существование трансцендентного.

На этот путь становятся Вильгельм Шуппе и другие представители т. н. имманентной школы (Шуберт-Зольдерн, И. Ремке, А. Леклер, М. Кауфман). Шуппе, однако, не собирается отрицать существование внешнего мира независимо от индивидов. Он не только считает, что такой мир существует, но и выражает мнение о непосредственном восприятии внешних предметов.

Внешний мир доступен человеку так же непосредственно, как и мир внутренних переживаний. Однако непосредственный реализм Шуппе разоблачает себя как мнимый реализм, когда оказывается, что Шуппе не хочет и даже не пробует отбросить общий тезис «нет предмета без субъекта», в поддержку которого вводит понятие наиндивидуального «я», понятие сознания вообще. Тем самым оказывается, что всякая действительность имеет имманентный характер. Однако К. Бакрадзе не отбрасывает философию Шуппе, Ремке и др. только на основании отрицания этими авторами какой-либо непосредственной трансценденции. Он излагает эти вопросы в том виде, в каком они представлены у реферируемых авторов, выражая при этом собственное мнение.

«Чтобы вполне объективно проанализировать и оценить доктрины какого-либо философа, нужно попытаться стать на время на его точку зрения, какой бы странной она ни казалась; таким образом мы можем понять, что он хотел сказать» (стр. 118). Опираясь на этот постулат, К. Бакрадзе приступает к имманентному анализу взглядов Шуппе, выраженных, в частности, в его «Солипсизме». Разделяя аргументы Шуппе против метафизической точки зрения, выраженной в формуле *esse est percipi*, он, однако, не считает эту аргументацию полной и возможной для последовательного утверждения в пределах философии самого Шуппе. Именно

тогда, когда Шуппе признает существование индивидуального «я», сознания вообще, и весь мир делает содержанием этого сознания, собственные же аргументы Шуппе направляются против его же философии. Объективное, то, что независимо от индивидуального сознания, а также субъективное, являющееся содержанием индивидуального сознания, — находятся, согласно утверждению Шуппе, в пределах индивидуального сознания. Таким образом, философию Шуппе можно интерпретировать в категориях метафизического солипсизма, от которого «отгораживались» как Шуберт-Зольдерн, так и Кауфман, не избежав, однако, влияния солипсизма если не в метафизической версии, то, определенно, в версии эпистемологической (гносеологической).

Добавим мимоходом: если Шуппе является идеалистом, как это доказывает К. Бакрадзе, то он в большей степени, чем Мах, может быть интерпретирован как объективный идеалист. Правда, мир для него существует независимо от индивидуального сознания, но он тождествен содержанию индивидуального сознания.

Собственное представление о т. н. «мосте» между имманентным и трансцендентным автор дает вкратце, в виде постулата.

Проблема «моста» остается неразрешенной, если к ее разрешению приступают с позиции радикального, не только и не столько различия (в сущности необходимого), но и радикального отделения трансцендентного от имманентного. «Ошибка содержится в самом исходном пункте: эти теории отрывают сознание от объективной действительности, а потом стараются как-нибудь их связать, стараются найти путь от сознания, принципиально оторванного от объективного мира, к этой объективной действительности. Заранее должно быть известно, что такого пути нет и быть не может» (стр. 110). На связь имманентного с трансцендентным, между сознанием и объективной действительностью, а также переход от имманентного к трансцендентному и обратно указывает единственно практическая деятельность людей. «Практическая, производственная деятельность людей, — добавляет К. Бакрадзе, — единственное и вполне достаточное доказательство существования объективной действительности» (там же). Автор останавливается на этом, не разъясняя характера этой связи и не отвечая на вопрос, каким образом осуществляется этот переход. Аргумент о практике, часто приводимый в марксистской литературе для разрешения многих философских вопросов, приведен здесь без выяснения его доказательной силы. Утверждение о том, что «сознание и объектив-

ный мир связаны между собой в практической деятельности людей», автор считает достаточным, отмечая, что «не имеет смысла ставить вопрос, как от чисто «имманентного», т. е. не связанного, оторванного от «трансцендентного», переходим к последнему» (стр. 111). Действительно, предопределяя связь имманентного (сознание) с трансцендентным (объективный мир), не имеет смысла ставить этот вопрос. Можно, однако, и нужно ставить вопрос, на чем основана эта связь и чем отличается от связи в философии Шуппе. Ведь и для Шуппе (по словам К. Бакрадзе) «удвоение мира — это катастрофическая ошибка философов, занимающихся теорией познания: сознание и бытие невозможно соединить, после того как мы их разъединили» (стр. 116—117). Коль скоро это взгляд Шуппе, то указание разницы в понимании этой связи кажется необходимым. Пойдем дальше. Если примем, на что К. Бакрадзе определенно согласен, что сознание и объективная действительность являются чем-то разным, ибо нет связи там, где возникает тождество (номерная идентичность), философского разъяснения должен требовать не только характер связи (вопрос из области онтологии), но также способ перехода (вопрос из области эпистемологии) — не через «мост» над пропастью, но от сознания к действительности.

Негация пропасти между сознанием и действительностью еще не выясняет способов — а такие должны существовать, как показывает опыт, — перехода между ними. В таком понимании эта проблема уже рассматривалась в марксистской литературе, однако не следует упрекать по этому поводу автора книги, несомненной заслугой которого является четкое выделение и серьезная трактовка проблемы.

Четвертый раздел К. Бакрадзе посвящает «идеалистическому» (критическому) позитивизму, или философии Ганса Файхингера. Разбирая содержание и выводы главного труда Файхингера «Die Philosophie des als ob», он указывает на родство «философии как если бы» с философией Ницше и волюнтаризмом, распространяемым Вундтом, Паульсенем, Виндельбантом, Риккертом, с биологической теорией познания Маха и Авенариуса, а также с прагматизмом начала XX века. Конечный результат развития западноевропейской философской мысли второй половины XIX века, а именно агностицизм и субъективизм стали для Файхингера отправной позицией. Он принимает, что объективное бытие не познаваемо, что его существование может быть, самое большее, предпосылкой и поэтому

познание не может заключаться ни в согласии с объективным бытием, ни в отражении объективного мира. И только возможность сопоставления сравнения результатов познания с миром, независимым от познания, могла бы подтвердить либо опровергнуть такое согласие или подобие. Пока мы не в состоянии этого сделать, должны трактовать познание как теоретическую деятельность, стремящуюся предвидеть события, происходящие независимо от человека, и которые руководят нашими действиями биолого-целевым способом.

Проверкой этой в сущности практической функции познания является применение его выводов, т. е. суд о целесообразности структуры, в деятельности. Мы понимаем и поступаем так, как если бы (als ob) действительность была такой, какой она представлена в общих суждениях, неизменным компонентом которых являются понятия функции. Общие понятия выполняют роль практических инструментов деятельности, но не имеют никакого познавательного значения в смысле отображения объективной действительности.

Этот раздел оставляет впечатление незавершенного. К. Бакрадце коротко реферировал основные мысли Файхингера, не определяя свое отношение к ним и полностью довольствуется констатацией у него негации эпистемологии как теории отражения. Но было ли это отправным пунктом философии Файхингера? Читатель мог ожидать, что автор займет определенную позицию (как это он делал раньше) относительно теории фикции Файхингера, в особенности относительно вопроса роли фикции в познании и практической деятельности, и, прежде всего, относительно категории «als ob» Файхингера. Эта категория, как думает рецензент, не является чуждой марксистской философии и легко может быть обнаружена в основе практики, как критерий объективности. Основа эта, как известно, гласит, что в правдивости утверждения можно убедиться исключительно на основе результатов, полученных в процессе применения его в практической деятельности. Однако это не означает ничего другого, как: для получения ожидаемых результатов надлежит поступать так, как если бы действительность была такой, какой она представлена в принятой нами теории. Затем появляются результаты деятельности, идентичные или схожие с предполагаемыми в суждении или теории. Суждение это считаем правдивым без обоснования, трактуем его как если бы оно было правдивым, и без этого «как если бы» мы не могли бы верифи-

цировать или фальсифицировать утверждений, не продвинулись бы ни на шаг в познании. Категория «как если бы» может быть использована не только в философии познания фикции, но, как и сама фикция, в философии познания объективного.

Наиболее обширную часть книги (158 стр.) составляет пятый раздел, посвященный неокантианству. Начинается он кратким разбором так называемых неокантианских направлений в философии. Автор лишь упоминает Гельмгольца, однако разбирает взгляды Ф. А. Ланге, автора известной работы о материализме, считавшего, что обусловленность чувственного познания физиологической структурой организма позволяет заключить о зависимости содержания познания от субъекта. Во всех разделах книги, где речь идет о субъективном идеализме и агностицизме, К. Бакрадзе подчеркивает тезис о независимости познания от субъекта, от психологической структуры познающего. Само сравнение, однако, двух утверждений не кажется достаточным. Читатель ждет контраргументаций против «физиологических» аргументов неокантианцев. Их отсутствие в труде К. Бакрадзе ощутимо, тем более, что книга имеет следующую конструкцию: реферат, анализ, критика и определение (оглашение) собственной точки зрения.

Именно так поступил автор в общих разделах книги, посвященных марбургской школе (К. Бакрадзе реферировал, главным образом, Германа Когена, лишь ссылаясь на Наторпа и Э. Кассирера) и баденской школе (автор обширно представляет эпистемологическую мысль Генриха Риккерта, упоминает также Вильгельма Виндельбанда и Эмиля Ласка), детально рассуждает о неокантианцах, в частности об их отношении к эпистемологии, останавливается на некоторых вопросах общего характера. Первый — проблема отношения ценности и этики. Указывается, что для Когена достаточным основанием, подтверждающим знание и его теории, регулятивной идеей и конечной целью является моральная цель, а именно — идея добра («Все идеи имеют связь с моралью, с проблемой, куда и за чем... Только идея добра делает все познаваемым» (цит. по книге К. Бакрадзе, стр. 213)). Автор отвергает эту мысль. Проблема познания, пишет он, является проблемой объективности знания, а объективный характер знания должен быть объяснен только чем-то объективным, не зависимым от мышления, от сознания. Природа и знания о ней морально полностью индифферентны. Для пишущего эти строки точка зрения К. Бакрадзе является

весьма привлекательной. Результаты познавательной деятельности рассматриваются не с точки зрения их генезиса, а с точки зрения их ценности, и остаются в полной независимости от результатов поведения людей, поведения, оцененного с точки зрения морали. Познавательные оценки и оценки моральные касаются применения результатов познания, имея гетерогенный характер. Разными являются источники и основы знания морали и этики. Различными должны быть также и критерии оценок в этих областях.

Следует отметить обвинения, выдвинутые Риккертом против теории отражения и их критику со стороны К. Бакрадзе (стр. 272—274). Обвинения таковы: 1. Если познание является отражением (отображением, подобием) предмета, то факт познания может быть утвержденным (познанным) единственно через сравнение предмета-оригинала с отражением-копией, а такое утверждение не может быть основано на отражении. Кроме того, нужно признать существование отражающего субъекта, который бы констатировал такое соответствие. 2. Познание выделяет из «необозримого многообразия» того, что воспринято, только малую часть и приводит ее в порядок различными дополнениями (внечувственными категориями — М. Г.), так что результат вовсе не отвечает «порядку», данному в восприятии. Познание не может быть представлением, отражающим действительность. 3. Познание, состоящее в отражении, имеет применение в ограниченной области. Это может быть уподобляющее представление свойства предмета (напр., «что этот кусок бумаги имеет белый цвет»), но действительное существование предмета (напр., что «эта бумага действительна») не может быть отражено, т. к. для экзистенциального суждения не хватает такого оригинала (существования куска), который мог бы быть представлен, отображен. Сто действительных талеров, указывал Кант, не отличаются по содержанию от 100 талеров возможных.

А вот критика К. Бакрадзе вышеприведенных аргументов: 1. Сущность первого аргумента заключается в отрыве образа, копии от оригинала и от познавательной деятельности субъекта, а также в трактовании образа как вещи, сопоставляемой с вещью-оригиналом. Суждение это ошибочно и потому аргумент отпадает. Во-первых, образ — не вещь, а, во-вторых, мы не воспринимаем образов, копий. В познании мы имеем дело с самими внешними вещами, а не с их копиями. 2. Второй аргумент Риккерта против теорий отражения опирается на неправильную интерпретацию

понятия образа. Образ, отражение («Abbild») Риккерт понимает только как представление (чувственное — М. Г.) предмета, которое более или менее полно отражает все многообразные признаки предмета. Если понимать понятие образа отражения именно так, то, конечно, теория отражения не может объяснить факта существования знания: во-первых, представления не могут охватить всего многообразия единичностей действительности и, во-вторых, они не в состоянии открыть сущность, закономерность, необходимую связь явлений. Конечно, познание производит «селекцию» многообразия действительности, отбрасывает единичное, случайное, несущественное, открывает существенное, необходимое и, таким образом, глубже и полнее отображает действительность, объясняя тем самым и единичное, и случайное. Риккерт был бы прав, если бы теория отражения понимала отражение как «картину», «фотографию» в полном смысле этого слова, т. е. как фотографический снимок, который с одинаковым равнодушием отражает всякую мелочь, существующую в действительности (стр. 273—274).

3. Третий аргумент, пишет К. Бакрадзе, кажется более солидным. На самом деле, в суждении «этот кусок бумаги имеет белый цвет» предполагаются два положения: 1. Эта бумага белая и 2. Эта бумага существует. Риккерт считает, что второе положение теория отражения никак не может объяснить. Ведь отраженным может быть содержание, например, белизна бумаги, но не ее существование. Ответ К. Бакрадзе следующий: «Понятно, что убеждение в существовании предметов и явлений объективной действительности не может быть основано на представлениях... Только практическая, производственная деятельность людей, в которой связаны субъект и объект, представляет собой основание знания существования объективного мира. Не акт суждения придает содержанию форму бытия, создает бытие из содержания представлений, но, наоборот, бытие требует от познающего совершить акт суждения. Что касается конкретного примера — существование этого куска бумаги, то и тут практическая деятельность покажет нам имеем ли мы дело только с представлением или с реальным куском бумаги» (стр. 274).

Очевидно, что К. Бакрадзе, защищая теорию отражения, вкладывает в термины «образ», «отображение», «отражение», «копия» иной смысл. Риккерт пользуется этими терминами в общепринятом значении, К. Бакрадзе же — только в переносном смысле. Нет сомнения

в том, что познание не может быть интерпретировано в терминах образа, копии и т. д., примененных в литературном значении. Отбрасывая такое понимание, К. Бакрадзе, однако, не объясняет позитивного (ограничивается негативными объяснениями) философского значения категорий «образ», «копия». Это может значительно ослабить его контраргументацию, в частности, в ответах на обвинения 1 и 2. Как главным контраргументом автор пользуется неправильным пониманием Риккертом понятия «отражения».

Иной вопрос порождает ответ на третье обвинение. Обращает на себя внимание согласие К. Бакрадзе с взглядом Риккерта и всех неокантианцев, что в реальном (объективном существовании предметов невозможно удостовериться только на основании представлений, понятых как чувственные восприятия. Уже само это согласие может быть предметом дискуссии. Если, однако, чувственные восприятия не дают нам знания о существовании реального мира, если только в самом процессе восприятия «бытие не требует» еще от познающего, чтобы он совершил акт суждения (результатом которого было бы суждение экзистенциальное), то как же знания о существовании мира могут дать практическая деятельность людей или комплекс разнообразных восприятий и чувственных переживаний?

Если аргумент практики мы поймем так, что в практической деятельности одно наблюдение контролирует правильность других, и в ходе этой деятельности некоторые суждения о реальных предметах — в том числе суждения о их существовании — отбрасываются, а другие — подтверждаются, то этот аргумент опирается на доверии к чувственным наблюдениям на убеждении, что только наблюдение может доставить нам знания о существовании предмета. Но если аргумент практики понимать как призыв отказаться рассуждать над реальностью наблюдаемых объектов и заняться (вместо рассуждений) практической деятельностью; например, производственной, то этот призыв не имел бы для философии никакой аргументационной ценности. Прекращение аргументации не может быть признано (говоря дословно) за аргументацию. Ибо самым действием не аргументируем, если аргументация требует вербализации; хотя, аргументируя, можем ссылаться на выводы практических действий.

Перейдем, наконец, к последнему разделу книги, который носит название «Психологизм и «чистая логика» (Гуссерль). К. Бакрадзе упоминал некоторые положения антипсихологической интер-

претации логики и теорий познания, сравнивая марбургскую и баденскую школы. Однако антипсихологизм марбургской школы он не мог считать последовательным, доведенным до конца, пока Гуссерль в своих *Logische Untersuchungen* (1900—1901) не дал систематическую критику психологизма в теории познания и логике и не выступил в защиту логики как теоретической дисциплины, формальной (асемантической — М. Г.), независимой от психологии. Этой философской проблемой Гуссерля К. Бакрадзе ограничивается в этом разделе. Феноменологию и трансцендентальный идеализм Гуссерля он рассматривает в другой части своей работы.

Для анализа, а затем и критики аргументации Гуссерля в защиту чистой логики как априорной науки о всякой науке Бакрадзе занимается исключительно «Логическими исследованиями», целиком обходя позднейшие работы Гуссерля, в которых, однако, антипсихологизм находит уже трансцендентальное обоснование.

Вышеуказанный раздел книги К. Бакрадзе можно считать первым, обширнейшим, проведенным с марксистской позиции анализом «спора» антипсихологизма с психологизмом. Подобная антипсихологистическая аргументация Гуссерля в подтверждение возможности выяснения культурных процессов и их продуктов, а также науки, логики и эпистемологии, закономерностями, независимыми от психических или психологических структур субъекта, и на этот раз дает автору возможность выразить собственную точку зрения. Она тем более заслуживает внимания, что в марксистской философской литературе, редко затрагивающей эти положения, можно найти различные точки зрения.

В отличие от С. Л. Рубинштейна, объявившего в своей книге «Бытие и сознание» противоположные позиции психологизма и антипсихологизма крайними и более того — идеалистическими, К. Бакрадзе полностью согласен с антипсихологистической аргументацией Гуссерля. Особенно он разделяет понимание Гуссерлем психологизма как релятивизма, субъективизма и антропологизма в логике и теории познания. Истина не может зависеть от психической или психологической структуры познающего субъекта. В то время как Рубинштейн определил антипсихологизм как объективный идеализм платоновского типа, К. Бакрадзе сообщает: «Антипсихологизм не является объективным идеализмом и вообще с ним не связан; правильно понятый антипсихологизм выражен в определении истины, данным Лениным: объективная истина — это содержание

наших представлений, которое не зависит ни от человека, ни от человечества; это содержание определено объективной действительностью, объективным положением вещей. Правильно понятый агитпсихологизм не отрывает истину от процесса познания, от познавательной деятельности субъекта; утверждает только, что закономерности психической организации — отдельного индивида или человеческого рода не конструируют истину» (стр. 331).

Далее К. Бакрадзе подвергает анализу и действенной критике не только теорию истины Гуссерля, теорию разведения истины и познания, проповедуя тем самым антипсихологизм в версии, свободной от идеалистических следствий Гуссерля, но рассматривает также проблему общего бытия и теории идеации, кончая опровержением теории интуиции Гуссерля как усмотрения сущности вещи, которое предлагает заменить теорией очевидности, заключенной в категориях человеческой практики, однако здесь мы не можем заняться обширным разбором этих интереснейших положений.

В целом книга содержит богатый информационный материал, много анализа и критики, а также примеров освоения марксистской мыслью некоторых классических философских вопросов, исследованных в направлениях, выходящих за пределы марксизма, вместе с предложениями их разрешения. Ценность книги состоит в том, что постоянно побуждает читателя к самостоятельной философской рефлексии над сложными и спорными проблемами.

Михаил Гемполински

БАКРАДЗЕ О ГЕГЕЛЕ¹

Константин Бакрадзе: Система и метод философии Гегеля.
Государственное Издательство «Наука», Варшава, 1965. Перевел
Збигнев Кудерович, 529 страниц.

Книга К. Бакрадзе в значительной мере удовлетворяет требованию всестороннего рассмотрения системы гегелевской философии. Автор превосходно знаком с немецкой классической философией. В рецензируемой книге он подвел итоги своей многолетней исследовательской работы над сочинениями Гегеля. Не скрывая своего восхищения величием мысли автора *Philosophie*, он подчеркивает несомненный и для творцов марксизма факт, что Гегель, человек необычайно одаренный, был также наиболее образованным мыслителем своего времени, ученым, сумевшим усвоить весь объем доступных тогда знаний и на этой основе построившим гигантское здание своей системы. К. Бакрадзе, преклоняясь перед гегелевской философией, является одновременно ее блестящим знатоком, мыслителем марксистско-ленинской ориентации и постольку признание Гегеля не мешает ему в реализации главного постулата его философии. Автор не только скрупулезно реферировал гегелевские тексты, но и рассматривает слабые стороны доктрины, ее непоследовательность и противоречия, которые Гегель не смог избежать и одолеть. К. Бакрадзе старается не нарушить пропорций между отдельными сторонами гегелевской философии. Анализируя ее слабые стороны, он далек от преуменьшения ее реального значения, роли, которую она сыграла в процессе развития человеческого мышления. В своих рассуждениях автор развивает справедливую мысль о том, что нельзя трактовать учение Гегеля как доктрину, имеющую только историческое значение. Очевидной установкой К. Бакрадзе

¹ Журн. «Studia Filozoficzne», № 3, 1966.

является рассмотрение генезиса марксизма в его теоретической связи с философией Гегеля. Более того, он видит в наследии Гегеля актуальный материал, который может побудить к дальнейшей теоретической деятельности марксистских исследователей.

Трудно было бы изложить содержание книги К. Бакрадзе. В ходе характеристики предпосылок гегелевской философии автор беспрестанно полемизирует с различного рода интерпретаторами гегелевского учения, определяет свое отношение к спорным проблемам. Автор критикует различные точки зрения марксистских комментаторов, обсуждает взгляды неогегельянцев, неопозитивистов и т. д. В книге чувствуется пульсация пытливой мысли. Основной теме книги предпослано обсуждение философских систем Канта, Фихте и Шеллинга, которое позволяет понять философию Гегеля как последовательное звено немецкой идеалистической мысли. Автор представляет те истоки, которые непосредственно обусловили направление мышления Гегеля, оказав решающее влияние и на содержание и на метод его системы. В то же время, автор подчеркивает оригинальность и специфику гегелевской философии, ее уникальный характер в сравнении с предшествующими системами — все то, что определяет ее историческую ценность, выявляющуюся, между прочим, в выработке ряда положений, с которыми связан марксизм. Среди этих положений можно указать следующие: понимание мира как исторического процесса, как интегральной целостности, в которой отдельные явления и предметы находятся в неразрывной связи, указание на противоречия, имманентно заключенные внутри явлений, как на источник движения и развития; определение развития как результата отрицания при сохранении положительного содержания отрицаемого предмета; представление — в концепции абсолюта, возвращающегося к себе — образа истории познания мира человеком, разработка логики познания, концепции абсолютной и относительной истины, выявление тесной связи процесса познания с практикой; определение смысла истории как процесса сознания свободы и др.

В данной рецензии мы ограничимся лишь изложением точки зрения К. Бакрадзе относительно некоторых положений, которые дискутировались в прошлом и представляются спорными по сей день. Это следующие проблемы: 1. Проблема места «Феноменологии духа» в системе Гегеля. 2. Положение об отношении системы и метода. 3. Проблема отношения принципа диалектического

противоречия и принципа непротироречия в формальной логике.

4. Непоследовательность учения Гегеля, обусловленная объективным идеализмом.

1. По мнению К. Бакрадзе, «Феноменология духа» является предпосылкой логики и всей системы Гегеля. В «Феноменологии» изложена теория познания на основе анализа развития человеческого сознания, развития, которое в конечном итоге в форме философии достигает абсолютного знания. Принимая во внимание, что развитие человеческого познания в сущности тождественно с развитием абсолютного духа, что теория познания совпадает с логикой, то есть с логическим развитием понятия абсолюта, можно понять, что понятие абсолютной истины (заключенной в абсолютном знании, тождественной с абсолютном) могло быть предпосылкой или, иначе говоря, отправным пунктом системы Гегеля. «Феноменология» есть теория познания, есть как бы отчет о всех опытах, какие произвело сознание в своем развитии, начиная со ступени чувственного знания и кончая ступенью абсолютного знания. В заключение Гегель формулирует тезис о том, что основа, сущность человеческой деятельности есть собственно сознание. Исследование процесса развития человеческой культуры показало, что сознание развивается в разных областях: в форме индивидуального сознания, в сфере общественно-политических отношений, в сфере познания, приобретающего форму систем религиозных, философских. Эти процессы различны, но одновременно и тождественны; это только разные стороны одной и той же субстанции, которой является дух, реализующийся в развитии человеческого сознания, будучи тождественным ему, будучи познанием в его историческом развитии, а также сущностью познания, т. е. логикой. Поэтому в «Феноменологии» разные сферы общественной жизни переплетаются друг с другом, и Гегель с помощью различного материала представляет развитие сознания на разных этапах. В результате оказывается, что вся действительность является абсолютным духом. Концепция чистого мышления как основы, как сущности мира является результатом «Феноменологии» и с этого начинается новая система философии и ее первая часть — «Наука логики».

Нужно помнить, что «Феноменология» появилась в результате критики позиций Шеллинга и Фихте, которые главным оружием познания абсолюта признали способность, постигающую предмет сразу, в едином акте. По мнению Гегеля, истина должна быть

достигнута научным способом и должна быть результатом научной философии, системы, в которой суждения подчинены определенной основе, вытекают друг из друга с логической необходимостью, образуя в результате замкнутое целое.

По убеждению Гегеля, «Феноменология» показывает, как возможно существование такой философии, отвечающей погребностям эпохи. Кроме того, сама «Феноменология» уже есть наука в этом новом смысле, так как рассматривает этапы развития сознания, определенные его внутренней логикой, и венчает свой ход понятием абсолютного знания, представляя истину как систему; тем самым «Феноменология» представляет собой определенную философскую систему.

Не следует, однако, допускать, что Гегель сначала же сознательно обработал «Феноменологию», чтобы потом сделать возможным формирование системы в известной уже форме. «Феноменология» является автономным творением, хотя большую ее часть Гегель включил в третью часть системы, в «Философию духа». Она автономна в том смысле, что теория познания, заключенная в ней, составляет составную часть не изложенной непосредственно философской системы Гегеля, остается в согласии с его онтологией, ибо в конечном итоге оказывается, что сама есть собственно онтология.

2. К. Бакрадзе, признавая неизбежность разных интерпретаций и оценок отдельных элементов гегелевской философии, считает, что некоторые положения Гегеля являются однозначными и не должны подлежать дискуссии. К таковым он относит положение Гегеля о неразрывной связи между системой и методом в его философии. Поводом начатых на эту тему дискуссий было известное суждение Энгельса о существовании противоречия между системой и методом в философии Гегеля. В связи с этим разные интерпретаторы Гегеля, стараясь комментировать его согласно этому суждению, доходили до неверных выводов, признавая, например, систему Гегеля—идеалистической, всецело отвергая ее, а диалектику Гегеля—материалистической, чуть ли не тождественной марксистской диалектике. Эта точка зрения бытовала в связи с упрощенным пониманием генезиса марксистской философии, отождествляемым с механическим соединением материализма Фейербаха и диалектики Гегеля.

По мнению К. Бакрадзе, идеализм Гегеля определяет безусловное единство содержания и формы, а также системы и метода. Содержанием этой системы является реализация абсолюта, достигае-

мая в процессе его самопознания, необходимое средство чего есть человеческое сознание, или научное познание. Этот процесс подчиняется законам логики. По этим законам совершается процесс преобразования понятий. И это есть собственно диалектика, есть метод, без которого не была бы вообще возможна концепция абсолюта как идеи, бытие которой заключается в ее реализации. Понятно, что метод в этом понимании употреблен в смысле объекта. Ибо в конечном счете в концепции Гегеля он обладает таким значением. Метод здесь является познанной формой внутреннего, собственного движения содержания, или абсолюта, идеи духа. Абсолют есть идея, субъект, развитие, творимое самим собою в ходе собственного самопознания. Метод, будучи определенным способом и родом познания, является вместе с тем объектом этого познания. Здесь между методом и содержанием возникает отношение тождества. Нельзя говорить о противоречии между идеалистической системой и идеалистической диалектикой. Нужно помнить, что концепция абсолюта как бытия, тождественного с процессом собственной самореализации, стала возможной благодаря применению именно диалектики. И если эта реализация имеет конец (им является возврат к отправному пункту), то и способ этой реализации, диалектический метод должен также заключать в себе конечный пункт; словом, диалектика уничтожает сама себя и это согласуется с ее внутренней сущностью.

Известное утверждение Энгельса К. Бакадзе интерпретирует следующим образом. Энгельс, говоря о диалектическом методе, имел в виду не тот метод, который функционировал в философии Гегеля, а заключенный в этой философии постулат бесконечного развития, который не может быть согласован с понятием предела конечного пункта. «Это не диалектический метод в том виде, в каком его сконструировал Гегель, противоречит его системе, но противоречит ей рациональный момент, «рациональное зерно», заключенное в гегелевском диалектическом методе» (стр. 198).

Представленная таким образом точка зрения ясна и однозначна, но в другом месте автор вновь возвращается к этому предмету. Анализируя слабые стороны системы Гегеля, он утверждает, что одним из примеров непоследовательности этой системы является тот факт, что она заключает в себе одновременно как основу для признания конечности исторического процесса, так и «рациональное зерно», которое противоречит этой основе (стр. 399 и далее). В этом случае точка зрения автора представляется неясной, а по-

ложение о непоследовательности Гегеля вызывает сомнение. Дело в том, что понятие «бесконечное развитие», заключенное в понятиях «рациональное зерно диалектики» и «глубинная сущность диалектического метода», является категорией, отличной от понятия бесконечности у Гегеля. Он отнюдь не оспаривал понятия бесконечности, понимая под ним логический процесс непрестанного развития абсолюта, в котором конечный пункт оказывается равно и пунктом начальным. А понятие бесконечности не имеет ничего общего с понятием времени. Приписывая *modus* времени для выражения реализации [абсолюта «на этапе»] духа, Гегель в этом случае вынужден был принять также период развития духа во времени. Но окончание этого процесса не может быть равнозначным отрицанию бесконечности, ибо она является категорией иного порядка, в то время как упрек в противоречии между «рациональным зерном» и системой основан на понимании понятия бесконечности именно в смысле временном. Такое понятие бесконечности обусловлено определенными онтологическими предпосылками. Поэтому не представляется возможным его применение к категории и суждениям, выведенным из иных предпосылок. Нетрудно заметить, что вышеуказанные сомнения в конечном счете касаются определения «рационального зерна диалектики». Автор пользуется этим сокращением, считая его очевидным. А это не так.

3. Диалектика Гегеля есть теория развития, в которой центральное место занимает теория отрицания, противоречия как источника и силы всякого движения. Принцип противоречия Гегель сделал основой всех явлений в мире. В чем состоит этот принцип? Интерпретация автора следующая. Каждое понятие является определенностью, благодаря которой она отличается от других понятий. Но каждое понятие заключает в себе какое-то различие, т. е. «что-то другое», благодаря чему понятие есть то, что есть. Ведь различие не есть нечто внешнее, оно есть то, что находится в самом понятии. Закон противоречия гласит, что всякая положительная определенность понятия опосредована определенностью отрицательной, которая не является свойством другого понятия, но находится в том же самом понятии, хотя и в противоречии с определенностью положительной. Эти две определенности остаются в единстве и в этом состоит внутреннее противоречие понятия (предмета). Противоречит ли это принципу непротиворечия, обязательному в области формальной логики? По мнению Бакрадзе, не противоречит. Нельзя в этом случае говорить о противоречии, т. к.

предмет диалектики — один, а предмет формальной логики — другой. Последняя занимается отыскиванием и уточнением правил связи между суждениями, между посылками и заключениями. Формальную логику не интересует проблема содержания понятия или проблема внутренней структуры предметов, определенных этим понятием. Другое дело — диалектика. Она занимается исследованием содержания понятий, ищет источники движения, рассматривает понятия в их движении и развитии, с точки зрения той целостности, части которой они составляют и как таковые заключают в себе отрицание, которое и определяет их позитивность.

К. Бакрадзе утверждает, что Гегель совершает ошибку, подвергая сомнению ценность формальной логики. Сам же он, однако, проблеме отношения диалектики и формальной логики анализирует отнюдь не в пределах проблем гегелевской философии. Он подчеркивает, что суждение, доказывающее отсутствие коллизии между диалектикой и формальной логикой, важно лишь в том случае, если его предпосылкой становится радикальное различие предметов и понятий. «Дело в том, — пишет он, — что предметы и явления действительности могут быть противоречивы — с точки зрения истинной диалектики, они на самом деле являются противоречивыми, — но их понятия, суждения о них, если они истинны, не могут быть противоречивы» (стр. 375). Это заключение кажется не вполне ясным, принимая во внимание ограничение гегелевского понимания противоречия только сферой «предметности». Коль скоро предметы как часть целостности заключают в себе внутренние противоречия в том смысле, что их позитивное содержание определяется заключенной в них самих негативностью, то почему же такое понимание нельзя применить и к понятиям?

При случае, принцип противоречия стоит подвергнуть еще одному сомнению. К. Бакрадзе (подобно другим авторам) для иллюстрации тезиса о внутреннем противоречии пользуется примером о буржуазном обществе, рассуждая следующим образом. На вопрос, касающийся противоречия буржуазного общества, он отвечает, что противоречие это заключается в том, что это общество состоит из двух (главных) антагонистических классов — пролетариата и буржуазии, — а затем характеризует его как автономную целостность. При такой постановке вопроса предметом исследования становятся отдельные классы, а не общество в целом. Анализ охватывает лишь части целостности, а не целостность. А ведь речь шла о негативной основе такого явления, позитив-

ную определенность которого и представляет буржуазное общество. И [согласно диалектике существует возможность касаться этой основы, если это явление понять с точки зрения какой-то целостности, а не так, чтобы понять его сначала как полную целостность, а потом искать в нем отдельные элементы. В этом случае мы имеем дело с методом, рекомендованным Декартом, — разложение целостности на ее составные части, — с методом, несомненно, рассудочного характера. Думается, что такого рода «диалектика» является относительно легкой задачей.

В указанном примере рассуждение на тему о характере отдельных классов было бы обоснованным, если задать, например, себе вопрос о внутренней] противоречивости такого явления, каким является буржуазия как класс. Тогда буржуазное общество трактовалось бы как целостность, позволяющая увидеть разницу между буржуазией как классом и другими частями этой целостности, т. е. иными классами, или позволило бы прийти к негативной основе той определенности, какой является буржуазия. «Негативностью» буржуазии и является именно пролетариат. В случае же вопроса, касающегося негативной основы буржуазного общества, необходимо отправным пунктом принять целостность, в которой это буржуазное общество окажется частью, такой частью, позитивная определенность которой определена ее «отрицанием», т. е. обществом посткапиталистическим, социалистическим. И потом уже в контексте этой зависимости можно исследовать проблему внутреннего противоречия буржуазного общества. Гегель, как известно, эту проблему разрешал в контексте своей системы абсолютного духа, абсолютной истины. Концепция целостности, замкнутой системы значительно облегчила выработку таким образом понимаемого диалектического мышления. Может быть дело обстоит иначе в случае отбрасывания идеалистических предпосылок.

4. К. Бакрадзе усматривает слабость идеалистической диалектики Гегеля в том, что Гегель не сумел разрешить некоторых проблем, существенных для его системы в целом, и не смог [избежать противоречия в своем мышлении.

Одной из таких проблем является проблема перехода от идеи к природе. Гегель поднял эту проблему исходя из предпосылки, что мир является интегральной целостностью. Абсолют—бог—не оторван от мира, но тождествен ему, существуя в трех формах:

в виде идеи, природы и духа. В замысел Гегеля не входило понимание этих форм существования абсолюта в конвенции времени. Абсолют является развитием от идеи к абсолютному духу, но логика, например, показывает развитие идеи не во времени, к логике нельзя применять *modus* времени. Абсолют развивается, но всегда есть идея, природа, законченный дух. Идея вне времени, природа — во времени, но она не развивается, дух же и существует во времени, и развивается во времени. Время, ведь, есть определенная черта существования абсолюта, но только определенных его сторон, определенных форм, а именно природы и духа. Однако же в системе, вопреки замыслам ее творца, эти три аспекта абсолюта поставлены в логическую последовательность, превращаясь в три ступени реального исторического процесса, наступающего во времени. К развитию абсолюта присоединяется фактор времени и это является неизбежным продолжением посылок Гегеля, сформулированных в «Феноменологии» и одобренных в сформулированной позже системе. Это потому, что абсолют оказывается отождествленным с процессом познания, который является его самопознанием. В связи с этим фактор развития в смысле времени, которого нельзя избежать в процессе познания, должен быть перенесен в процесс развития абсолюта. Оказывается, что то, что должно быть, по замыслу Гегеля, только формальным укладом различных сторон абсолюта, является ступенями его реализации, которая должна происходить во времени, хотя первая ступень этого развития, именно логика, не всегда подчиняется *modus*-у времени.

Отождествление познания с бытием, теории познания с онтологией приводит еще к одной непоследовательности. Если абсолют является процессом перехода от одной ступени к другой и процессом познания или самопознания, то следует признать, что абсолют познается на всех ступенях своего развития, а не только в сфере духа. Ведь познается он также в сфере идеи, в сфере чистого мышления. Непоследовательность состоит в том, что идея или абсолют, лишенный знания самого себя, согласно определениям Гегеля, оказывается все же чем-то, что в определенной степени располагает таким знанием самого себя. Ведь сознательное мышление служит не только законченному духу, субъективному, но также и объективной мысли, а это приводит к выводу, что понятие может мыслить о понятии.

Другую непоследовательность К. Бакрадзе видит в разрешении

Гегелем проблемы того, что действительно, и того, что существует. Гегель, как известно, не считает всего, что существует, равнозначным действительному. Единственно действительным является абсолют, дух, который реализует свою действительность в развитии — в природе, человеке и человеческой истории. Отсюда вытекает, что в природе абсолют должен найти себя через преодоление отчуждения внешности природы. В то же время оказывается, что абсолют-дух наталкивается в природе не только на самого себя. Иначе говоря, природа не позволяет представить себя схемой законов, исчерпать себя логическим познанием. Она есть собрание бесконечных, разнородных явлений и является богаче, чем это вытекает из представления с ней как о ином бытии абсолюта. Природа оказывается не только «чем-то другим» по отношению к идее, чуждым абсолюту «чем-то», что никогда не станет действительным. Гегель недвусмысленно утверждает, что огромная часть природы остается вне понимания.

Ясно, что это вызывает определенную методологическую непоследовательность как в естественных, так и в исторических науках. Большая часть явлений оказывается исключенной из сферы познавательной деятельности, признана за иной элемент, иррациональный, случайный, а *propter* становится исключенной из исследований. Можно допустить, что позже такое положение способствовало созданию специальной манеры философствования (ибо это трудно назвать методом), основанной на конструировании различного рода схем триады и сотворения с их помощью удивительно искусственных конструкций, созданных бесцеремонно подобранными примерами из истории.

К. Бакрадзе задает вопрос, который, несомненно, должен был волновать и Гегеля. Откуда взялось это иное, эта «природность», «чувственность», «скорлупа», которые дух должен преодолеть, которые являются для него чем-то абсолютно чуждым? Гегель не ответил на этот вопрос с достаточной ясностью. Он не сумел решить проблему и избежать тем самым непоследовательности в форме отбрасывания, будь то концепции дуализма или иллюзионизма. Обе эти точки зрения могли бы быть обоснованы, хотя стоит припомнить, что Гегель был врагом дуализма, а, с другой стороны, был слишком далек от разрешения проблемы познания путем обычного отрицания предмета познания, признания, что «чего-то» попросту нет, что это «что-то» является «призраком», «онтическим обманом» и т. д.

Ежи Ладька

სახელთა სამიჯგული¹

- პეგუსტინე 289, 348, 349
 აკსარეუსი 261, 262, 267
 აინშტაინი 275
 ანდრონიკაშვილი ლ. 34
 არისტოტელე 52, 101, 266, 285, 299, 300, 315
 ასმუსი 26, 33, 36, 66
 ასტერი 281
- ბარდილი 119
 ბაუმგარტენი 94
 ბაუხი ბრ. 57, 83, 84
 ბაქრაძე კ. 3—9, 15, 20, 22, 24—28
 ბეკი 119
 ბერკლი 354
 ბეხერი 281
 ბიუნენერი 271
 ბოლუარ სიმონა დე 337
 ბოლცანო 251, 259, 281, 282
 ბოხენსკი 354, 357
 ბრენტანო 281, 282
 ბრუნო ჯორდანო 235
 ბუაჩიძე თ. 12
- მაიზერია ი. 289
 გალილეო გალილეი 62, 274
 გოგიბერიძე მ. 7, 24, 26, 36, 291, 294, 296, 298, 299, 317
 გოეთე 147
 გოკიელი ფ. 6
 გროსი 289
- მანელია ს. 24
 დანემი 336
 დემობრინი 26, 36, 66, 107, 165
 დეკარტე რ. 39, 245, 249, 250
- დროში 288
 ცრობიში 55
- მბინგაუზი ი. 92, 287
 ენგელსი ფ. 24, 25, 35, 101, 303, 333
 ენეზიდემი 138, 139
 ერდმანი ი. 272
- შაისე 290, 291
 ვინდელბანდი ვ. 37, 194, 272, 276—277, 290
 ვიშესლავეციევი 145
 ვუნდტი ვ. 281
- ზიგვარტი 258
- იაკობი 22, 115, 117, 119, 124, 125
 იასპერსი კ. 337
 იეშე 53
 ილინი ი. 132, 143, 144
 იუმი დ. 39, 129
- მაიზერლინგი 289
 კაიუსი 351
 კამიუ ა. 337
 კანტი ი. 11—13, 16, 19, 23—25, 32—40, 43, 47, 49, 52, 58—63, 76, 77, 101, 150, 152, 163, 164, 179—182, 187, 196, 217, 221, 226, 228, 236, 271—274, 277—280, 233, 291, 299, 305—307, 354
 კარტეზიუსი 224
 კასირერი ე. 79, 80, 82, 125, 127, 275, 276
 კაფკა ფ. 337
 კიულპე 280

¹ სამიჯგული შეადგინა რ. სოხაშვილმა.

- კონი ი. 151, 280
კორნელოუსი 281
კოპენი 58, 59, 80, 273—276
კრონენბერგი 147
კრონერი 62, 77, 87, 115, 125, 146—
148, 191, 230, 278
კუზანელი ნიკოლო 235
- ლიბნიცი 126, 208, 209, 234
ლასკი ემილ 63, 64, 87, 145, 166, 219,
246, 247, 249, 251, 261—263, 265,
266
ლასონი ადოლფ 287
ლასონი გეორგ 287
ლენინი ვ. ი. 25, 153, 291, 315, 321,
322, 326, 327, 328, 329, 330
ლიბერტი ა. 276
ლოპსი 282
ლოკი 39
ლოტე კ. 272
- შაიშონი 22, 117—119, 125—127, 139
შაქტაგარტი 290
შარსელი გ. 337
შარქსი კარლ 25, 32, 35, 101, 111, 276,
287, 303, 318
შახი 281, 286, 187
შეგრელიძე კიტა 24
შენდუ გ. 341
შესერი 281
შოლესოტი 271
- ნატროპი პ. 273, 275, 276
ნოტონი ი. 59, 62, 82, 273
ნუტუბიძე შ. 4—6, 24, 33, 58, 245—
247, 251, 252, 253, 256, 258 — 262
- პროკლე 300
პლატონი 101, 274, 289, 300, 315, 346
პროტაგორა 321
- რაინჰოლდი 22, 56, 63, 64, 114, 115,
118, 130, 131, 132, 138, 140, 218
რილი 55, 56, 280
რიკერტი პ. 276, 277, 282, 288
რუსთველი 24
- ხარტრი ე. პ. 337
სპინოზა ბ. 39, 140, 245, 249, 315, 337
ბრენდელენბურგი 189, 290
შუნაძე დ. 268
- შაიპინგერი 286
ფიშერი კ. 55, 105, 130, 167, 174,
236, 272, 287,
ფიხტე 22—24, 32, 33, 35, 37, 38, 43,
63, 71, 78, 85, 92, 101, 104, 110,
117, 119, 120, 125 — 192, 194,
196—199, 201, 203, 208, 212, 213,
216, 218, 220, 225, 226, 271, 278,
291—293, 305—307, 310.
ფოიერბახი ლ. 35, 239, 303
ფორლენდერი კ. 276
- შაუხნიშვილი ს. 34
- შელერი მ. 27, 77, 285, 286, 289
შელინგი 23, 24, 35, 38, 43, 101, 104,
110, 138, 162, 171, 185, 190,
191, 193—242, 271, 292, 305, 308
შეეგლერი 194
შლეგელი ფრ. 229
შტერნი ვ. 289
შტოერიინგი გ. 281
- ტელერი 194, 272
ციენი თ. 287
- ძენონი 101, 300
- წერეთელი ს. 318, 320—323, 326
- ხილაშელი შ. 6
- ჯანდიერი მ. 34
- ჰაიდგერი მ. 27, 285, 337—349, 352
ჰაიში 138, 193, 195
ჰაიშოეთი 174
ჰამახერი 287

პარტმანი ნ. 37, 103, 113, 138, 141,
194, 195, 201, 230, 233, 272,
276, 281, 285, 286, 290. 303, 304

პებერლინი 289

პეგელი 7, 12, 13, 16, 23—26, 35—
41, 43, 46, 52, 61, 78, 82, 86, 90,
92, 99, 101, 104, 110, 112, 114,
127, 130, 140, 145, 180—190, 193—
200, 206, 208, 216, 223—227, 236—
240, 245, 277, 288, 290—303, 305,
310, 339, 346, 358

პელეციუსი 292

პერზარტი 53, 290

პერაკლიტე 101

პუსერლი ე. 27, 245, 246, 258, 277,
281, 282, 283, 284, 289

შ ი ნ ა ა რ ს ი

რ ე ლ ა ქ ო რ ი ს ა გ ა ნ	3
დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში	
წ ი ნ ა ს ი ტ ვ ე ა ო ბ ა	31
თ ა ვ ი I. გერმანული იდეალიზმი და იდეალისტური დიალექტიკის პრობლემა	35
თ ა ვ ი II. დიალექტიკის პრობლემა კანტის ფილოსოფიაში	47
I. კანტის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია	47
II. ტრანსცენდენტალური მეთოდი	52
III. „უარყოფითი სიდიდეები“	65
IV. დიალექტიკის პრობლემა კანტის შემეცნების თეორიაში. შემეცნება, როგორც თვითშემეცნება	71
V. დიალექტიკის მომენტები სინთეზის ცნებაში	87
VI. დიალექტიკის პრობლემა „ტრანსცენდენტალურ დიალექტიკაში“	100
VII. დასკვნები	168
თ ა ვ ი III. კანტიდან ფიხტემდე	113
I. ნივთი თავისთავად და იდეალიზმის პრინციპის გამომუშავება	113
II. დაბოლოებული და დაუბოლოებელი გონება	123
III. სისტემაობა და მონიზმი, როგორც დიალექტიკური მომენტი	128
თ ა ვ ი IV. დიალექტიკა ფიხტეს ფილოსოფიაში	141
I. ფიხტეს იდეალიზმი და დიალექტიკა	141
II. ძირითადი დებულებების დიალექტიკა	149
III. დიალექტიკური პროცესი	163
IV. დასკვნები	179
თ ა ვ ი V. დიალექტიკა შელინგის ფილოსოფიაში	193
I. დიალექტიკის პრობლემა ფიხტეანობის პერიოდში	193
II. ნატურფილოსოფია	200
III. დიალექტიკის პრობლემა „ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმში“	214
IV. დიალექტიკის პრობლემა იდენტობის ფილოსოფიაში	229
V. დასკვნები	239
ფილოსოფიური წერილები	243
ვეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა	245
თანამედროვე ფილოსოფია ევროპაში (ზოგადი მიმოხილვა)	271
დიალექტიკის პრობლემა და მ. გოგობერიძის „მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე“	297
მ. გოგობერიძის „ფილოსოფიის ისტორია“	312
ვეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური თეორიის შესახებ	318
ექსისტენციალიზმი	333
დასართი	359
სამიებელი	448

Константин Спиридонович Бакрадзе

ИЗБРАННЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

Том I

(на грузинском языке)

Издательство Тбилисского университета

Тбилиси 1982

გამომცემლობის რედაქტორები: ლ. გამცემლიძე

ლ. აბუაშვილი

მხატვრული რედაქტორი ი. ჩიქვინიძე

ტექნიკური რედაქტორი ი. ხუციშვილი

კორექტორები: ც. კვანტალიანი

ე. სულხანიშვილი

სბ 629

გადაეცა წარმოებას 13.02.80. ხელმოწერილია დასაბეჭდად 19.04.82
საბეჭდი ქალაქი № 1. 60×90¹/₁₆. პირობითი ნაბეჭდ.
თაბახი 28,25. საალრ.-საგამომც. თაბახი 25,88.
ტირაჟი 2 000. შეკვეთის № 280.

ფასი 2 მან. 90 კპ.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 14.
Издательство Тбилисского университета,
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 14.

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა,
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 1.
Типография Тбилисского университета
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 1.